

קובץ

# מגדל אור

- יו"ד -

יוצא לאור על ידי

ישיבה גדולה

אור אלחנן - חב"ד

לאס אנדזעלעס, קאליפארניא

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ואחד לבריאה

שמונים שנה לבוא כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע לחצי כדור התחתון

# KOVETZ MIGDAL OHR

## Vol. 10

*Published and Copyrighted by:*  
**Yeshiva Ohr Elchonon Chabad -**  
**West Coast Talmudical Seminary**  
7215 Waring Ave. Los Angeles, California 90046  
(323) 937-3763

חברי המערכת:  
הת' השליח יוסף שי' גרינבוים  
הת' לוי שי' וילהלם  
הת' דוד צבי שי' ליפשיץ

*Printed in the United States of America*  
5781– 2021

נסדר והוכן לדפוס ע"י שניאור זלמן בן חיה פייגל

**ספר זה נדפס**

**לעילוי נשמת**

**אבי החסיד התמים**

**ר' נפתלי אלימלך**

**ב"ר נפתלי אלימלך ז"ל**

**נלב"ע ב' שבט תשפ"א**

**ת.נ.צ.ב.ה.**



**ולזכות מורינו הראש ישיבה שליט"א  
שיאריך ימים על ממלכתו מתוך בריאות  
גופא וימשיך להרביץ תורה ברבים ולקדש  
שם שמים עד ביאת משיח צדקינו בקרוב**

**ממש**



**נדפס ע"י ר' דוד צבי וזוגתו חנה רבקה**

**שי' פעלדמאן**



## פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת אנו שמחים להגיש לפני רבנן ותלמידיהון, חובבי ומוקירי התורה ומכבדיה די בכל אתר ואתר, את קובץ 'מגדל אור' (חלק יו"ד) הכולל: פלפולים, הערות וביאורים, פרי עטם של רבני, תלמידי ובוגרי ישיבתנו.

ידוע בשער בת רבים עד כמה עודד וביקש כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע שתלמידי התמימים, שצריך להיות תורתם אומנתם, ילמדו ויהגו בתורה באופן ד"לאפשה לה" (זהר ח"א יב, ב) ולהעלות את חידושיהם על הכתב כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

ובפרט כהכנה ליום ההילולא, אשר על זה אמר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ בא ה'תש"נ (בנוגע להכנות ליו"ד שבת, יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע), וז"ל הק': "וויבאלד אז יעדער זאך הויבט זיך אן פון תורה – איז כדאי אז אין תורה עצמה זאל מען מאכן א "מוסד חדש" – דורך ארויסגעבן קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו".

וראה בשיחתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר לתלמידי הישיבות (האחרונה לע"ע) מחודש תשרי התשנ"ב, בה הורה לתלמידי התמימים: "שיהי' השקידה והעמל למעלה משיעור ולמעלה ממדידה והגבלה, כך שהמחשבה שנופלת במוחו ברגע שניעור משנתו היא בעיני תורה, ולא עוד אלא שאפילו באמצע השינה ה"ה חולם אודות עיני תורה ופלפול התורה".

א"כ מובן גודל הענין והחשיבות שישנו בציון יום ההילולא ג' תמוז, דוקא ע"י הו"ל קובץ הערות וביאורים חידושי תורה, ובפרט כשרובם הרי הם מתלמידי ובוגרי התמימים דישיבתנו.

ולהוסיף, אשר בכ"ח סיון השתא נתמלאו שמונים שנה לבוא כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית זי"ע, "איש וביתו", לחצי כדור הארץ התחתון, ומאז הרי

התחילה תנופה חדשה של הפצת תורה ויהדות, באופן של באי"ע ללפנ"ז, וע"כ ברור אשר הוצאת קובץ כזה, המבטא את הקאץ והחיות בלימוד התורה של תלמידי התמימים, שהוא הוא רצונו העצמי והפנימי של רבינו נשיאנו, הוא הוא האופן המתאים לפעול רגשי השמחה וההודאה לה' על נס זה.



הרי ידועים דברי כ"ק אדמו"ר (שיחת ש"פ במדבר - יום ב' דחה"ש תנש"א) שבכוחו של כל אחד לחדש בתורה "לאפשה לה". וכדאי גם להעתיק כאן משיחת אדר"ח אד"ר ה'תש"ל: "מה שטוענים שזה עלול להביא הרגשת ישות וכו', הנה כבר מזמן ביטלו חששות אלו, וכפי שהחסידיים מספרים שפעם בא חסיד לאדמו"ר האמצעי והתאונן שכשהוא חוזר חסידות ברבים יש לו ישות מזה, והשיב לו האדמו"ר האמצעי "א ציבעלע זאל פון דיר ווערן אבער חסידות זאלסטו חזר'ן", ואם זה הי' כך בדורו של אדמו"ר האמצעי, עאכו"כ בדורנו שככל שמתקרבים יותר לביאת משיח צדקנו העיקר הוא המעשה בפועל".

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



עיטרנו את ראש הקובץ בדבר מלכות (שנדפס בלקו"ש חל"ד, שיחה ב' לפ' כי תצא) בביאור הדין דאכילת פועל עפ"י נגלה ובעבודת ה', בקשר עם הסוגי' במס' ב"מ, הנלמדת בישיבות חב"ד במשך שנה"ל זו [ - כמו כן, רוב הערות ופולפולים מתלמידי התמימים דישיבתנו בקובץ זה הם על הסוגיות שנלמדו במס' בבא מציעא ],

בתור הוספה, שמחים אנו לפרסם כאן בפרסום ראשון כתי"ק כ"ק אדמו"ר - הגהות על שבסה"ת התניא - על אגה"ק סי' ז"ך, שענינה ביאור ענין הסתלקות הצדיקים.

לתועלת המעיינים, נוסף בזה ע"י המערכת - לאחר צילום הכת"י, פיענוח הכת"י, ועל אחריותנו בלבד. תודתנו נתונה להת' לוי שי' הכהן כהן על טירחתו בסידור הפענוח.

ומכתב מכ"ק אדמו"ר אודות הערותיו על אגה"ק סכ"ז והביאור.

בקובץ מגדל אור ט', שי"ל לקראת חגיגת 40 שנה להתייסדות ישיבתנו, פרסמנו בראשית הקובץ סקירה מיוחדת על יחס כ"ק אדמו"ר זי"ע לשיבתנו מאז ראשית ייסודה,

בהמשך אלי' הננו מדפיסים בקובץ זה מספר מילואים לסקירה זו.



תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע. ואנו תפילה, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר על זה התבטא כ"ק אדמו"ר (בשיחת ש"פ נשא תנש"א) שהיא הכנה למ"ש (ישעי' נא, ד) "תורה חדשה מאתי תצא" – נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר גו'", ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא", אכיה"ר.

## המערכת

יום הבהיר כ"ח סיון, שמונים שנה  
שנת ה'תהי' שנת פלאות אראנו,  
לאס אנדזעלעס, קאליפארניא.





## מפתח ענינים

13.....דבר מלכות

### שער פלפולים והערות

27.....ביאורים בשו"ע אדמוה"ז סימן תפ"ט  
הרב עזרא בנימין שי' שוחט

40.....ביאור השקו"ט בגמרא "ראיה לא קני"  
הרב עמרם שי' פרקש

49.....אני מצאתיה, בראיה קני לה או בהגבהה.  
הרב בן ציון חיים שי' אסטער

52.....ד' אמות של אדם קונות לו  
הרב בן ציון חיים שי' אסטער

58.....ביאור מסקנת הגמ' בשטף נהר קוריו וכו'.  
הרב בן ציון חיים שי' אסטער

61.....בסוגיא דרבי חייא קמייתא  
הרב אברהם שמואל שי' שוחט

75.....בענין כוונת שומע ומשמיע  
הרב אברהם שמואל שי' שוחט

93.....שיטת אדה"ז והפוסקים בגדר מצוות חינוך.  
הרב אברהם שמואל שי' שוחט

111.....הערות בענינים שונים.  
הרב חיים זאב שי' הלוי ציטראן

118.....בדין בדיקה בוסת שאינו קבוע.  
הרב לוי שי' גרינבוים  
הרב אהרן לייב שי' ראזענבלום

- 123 ..... הערות בגפ"ת מסכת תמורה.  
הרב מנחם שי' פרקש
- 141 ..... בדין אתרוג שגדל בלי פיטום  
הרב מנחם מענדל שי' פרעסקאט
- 144 ..... כינויי שם השם  
הרב מנחם מענדל שי' הכהן כהן
- 149 ..... שיטת אדה"ז בדין הפכו ותקע בו  
הת' אברהם שי' שניאורסאהן
- 154 ..... שיטת אדה"ז בענין כיבוד כהנים קטנים  
הת' אברהם שי' שניאורסאהן
- 159 ..... דיוק בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים  
הת' אברהם שי' שניאורסאהן
- 162 ..... בדין ברכה בס"ס  
הרב יהושע שי' טיקאצקי
- 164 ..... הערה בשעה"ה"א פ"ג  
מנחם שי' כ"ץ
- 170 ..... גדר מתנות כהונה לשיטת התוס'  
אליהו עקיבא שי' הכהן ראזענפעלד
- 175 ..... בדין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ  
אליהו עקיבא שי' הכהן ראזענפעלד
- 183 ..... בדין חזר השני ותקפה  
חיים שי' פאגעלמאן
- 186 ..... שיטת הרשב"א בשנים אוחזין בטלית.  
צמח שי' הכהן כהן
- 191 ..... שיטת תוס' רי"ד במיגו כולה שלי  
אברהם מרדכי שי' מעצגער

- 194 ..... בסוגיא דשילמו בנים ושילם לבנים.  
דובער שי' גרינוואלד
- 198 ..... בעיא דשילם מחצה מאי.  
יצחק שי' פאלטער
- 204 ..... שיטת הר"ח בחשש שמא יוציא את הפיקדון.  
יהודה דוד ארי' לייב שי' מרזוב
- 209 ..... שבועת השומרים.  
יוסף שי' גרינבוים
- 216 ..... בגדר האיסור דלא תחסום.  
יוסף שי' גרינבוים
- 221 ..... הערות בד"ה החדש ה'תרס"ו.  
יוסף שי' גרינבוים
- 231 ..... בשיטת הרמב"ם בטרשא דר' חמא.  
מנחם מענדל שי' שמוקלער
- 237 ..... אף הן היו באותו הנס.  
ישראל שי' בנימינסאן
- 243 ..... ביאור בד"ה ויאמר לו יהונתן עת"ר.  
דוד צבי שי' ליפשיץ
- 248 ..... בענין מעשר ממלח ותבן.  
דוד צבי שי' ליפשיץ
- 252 ..... בדברי הרמב"ם ד"לא צוה הקב"ה לתהו".  
אייזיק גרשון שי' מינץ
- 255 ..... בענין אלוקות בפשיטות.  
מנחם מענדל שי' רייבארן
- 261 ..... הוספות.



# דבר מלכות





בכתוב שלאח"ז, "כי תבא בקמת רעך – יכול בשאר כל אדם הכתוב מדבר ת"ל וחרמש לא תניף על קמת רעך את שיש לו רשות להניף ואי זה זה, זה הפועל".

ג) הרמב"ם כתב שמכתוב זה עצמו מוכרח הוא – "כי תבוא בכרם רעך וגו' וכתוב כי תבא בקמת רעך, מפי השמועה למדו שאין הכתוב מדבר אלא בשכיר וכי אילו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו (ומי התיר לו לבא) בקמה שלו שלא מדעתו, אלא כך הוא אומר כי תבא לרשות בעלים לעבודה – תאכל".

ויש לומר, שגם רש"י בפירושו על התורה ס"ל הכי, שכתב: "כי תבא בכרם רעך – בפועל הכתוב מדבר", וכן בכתוב שלאחריו, "כי תבא בקמת רעך – אף זה בפועל הכתוב מדבר".

דמזה שרש"י (א) לא העתיק מהכתוב אלא רק התיבות "כי תבא בכרם רעך" (וכן רק "כי תבא בקמת רעך"), ולא המשך הכתוב (ואפילו לא רמזו ב"וגו"), וכן (ב) לא הזכיר כלל הגז"ש מהנאמר להלן, "לא תבא עליו השמש" – מוכח, שלדעת רש"י יודעים ש"בפועל הכתוב מדבר" מהתיבות "כי תבא בכרם רעך" עצמן (וכן מ"כי תבא בקמת רעך").

והטעם מוכן בפשטות, כמ"ש הרמב"ם – דכיון שהמדובר בכרם רעהו ובקמת

א. בפירוש הפסוקי "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן", אמרו חז"ל: "בפועל הכתוב מדבר".

היסוד לפירוש זה מצינו בזה שלש דעות:

א) בבבלי: נלמד הדבר מגז"ש – "נאמר כאן ביאה ונאמר להלן לא תבא עליו השמש מה להלן בפועל הכתוב מדבר אף כאן בפועל הכתוב מדבר".

ב) בירושלמי: נלמד מהמשך הכתוב – "כתבי כי תבא בכרם רעך יכול ב-שאר כל אדם הכתוב מדבר ת"ל ואל כליך לא תתן אבל נותן את כלליו של חברך ואי זה זה, זה הפועל". ועד"ז

(1) פרשתנו כג, כה.

(2) ב"מ פז, ב.

(3) פרשתנו כד, טו.

(4) מעשרות פ"ב ה"ד.

(5) ולכאורה ילי"פ שזוהי כוונת הספרי כאן, "כי תבא בכרם רעך יכול לעולם ת"ל ואל כליך לא תתן בשעה שאתה נותן לכליו של בעה"ב", דכוונתו ב"יכול לעולם" היינו (כולל) בכל אדם, "ת"ל ואל כליך לא תתן כו" – שהמדובר בפועל. אבל במפרשי הספרי לא פירשו כן.

\* גם ברא"ם לפרש"י כאן מבאר דלמדוין שבפועל הכתוב מדבר מדרשת הספרי (ראה שפ"ח. משכיל לדוד. ועוד). אבל מפרש בספרי כתוכן פרש"י שלאח"ז, דהיינו פועל בבציר, לאפוקי פועל בעדור ובקשקוש. אבל ראה אמרי שפר ועוד לפרש"י כאן, דהספרי בא ללמוד רק שלא דברה תורה אלא בשעת בציר כו', והלימוד דבפועל הכתוב מדבר הוא מגז"ש כבגמ'. וראה בארוכה במפרשי הספרי.

(6) כג, כו.

(7) ראה דרשות הספרי עה"פ ובמפרשים. וגם שם שקו"ט ע"ד הנ"ל בהערה 5. ואכ"מ.

(8) הלכות שכירות רפ"ב.

(9) בספרי דבי רב לספרי (שם כג, כו) האריך דמשמע להרמב"ם מתרי טעמי דהגז"ש בגמ' לאו גז"ש גמורה היא. ע"ש. וצ"ע.

עבודת הגברא – אלא הוא דין בפני עצמו, דכיון שיש עליו שם „פועל“, זיכתו התורה לאכול מן הפירות כו' שפועל בהם.

מהנפק"מ בין אופנים אלו י"ל, שהוא ע"ד האיבעיא בגמ' <sup>12</sup> „פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל“, דפרש"י שם: „משלו הוא אוכל – תוספת שכר הוא שהוסיפה לו תורה, או משל שמים במתנת גמילות חסדים כשאר מתנות עניים“.

לאופן הא' הנ"ל, שאכילת הפועל היא מחמת המלאכה שעושה עבור הבעה"ב – י"ל ד„משלו הוא אוכל“, שזכות זו היא (בל' רש"י כנ"ל) „תוספת שכר“ עבור מלאכתו, והיינו שהוא באותו הסוג של עיקר שכרו (שהוא תשלום עבור מלאכה תו), אלא שהיא „תוספת שכר . . שהוסיף פה לו תורה“.

לאופן הג' הנ"ל – שזהו דין מצד עצם שם ותואר „פועל“ (ולא מצד המלאכה שעושה) – ה"ו כהצד ד„משל שמים הוא אוכל“, דכשם שהתורה זיכתה לעניים מתנות שונות בפרי האדמה, כך זכי ל' רחמנא ל„פועל“ לאכול מפירות האדמה שפועל בה.

ולאופן הב', שזהו מצד עבודת וטיר"ח חת הפועל – יש מקום לשני צדדי ה-איבעיא: יתכן לומר „משלו הוא אוכל“, שזהו חלק משכרו, דכשם שמגיע לו (עיקר) שכרו על מלאכתו שנעשית עבור הבעה"ב, כך מגיע לו „תוספת שכר“ על עבודתו וטירחנותו; ואפשר לומר, שאינו

(12) ב"מ צב, א.

(13) אבל לא עבור המלאכה עצמה כגוף השכירות. – ולפי אופן זה כפי „משלו הוא אוכל“ (דאינו דומה לשכר עבור עצם המלאכה) אולי יש ליישב קושיית החכמת שלמה בגליון השו"ע חו"מ סשל"ז סי"ב.

רעהו – „מי התיר לו שיבא“ בלי רשות הבעלים? ועכצ"ל <sup>11</sup> ש„בפועל הכתוב מדבר“.

ב. ויש לומר, שהחילוק בין שלש דעות אלו אינו רק במקור הפירוש אלא גם בתוכן – שהם ג' אופנים בהגדרת הדין דאכילת פועל בשעת מלאכתו, שיש לבארו בכמה אופנים (ובלשון הצפ"ע בכמה ענינים<sup>11</sup>): מצד הנפעל, הפעולה, או הפועל):

(א) אכילת הפועל היא כעין שכר על המלאכה (הנפעל) שעושה עבור הבעה"ב, שנוסף על שכרו שמשלם לו הבעה"ב עבור מלאכתו, הוא גם אוכל מהפירות כו' שעובד בהם.

(ב) אכילת הפועל אינה עבור ה-מלאכה והתועלת שגורם לבעה"ב, אלא שעבודתו של הפועל, שטורח ומתיגע במלאכת רעהו, נותנת לו זכות לאכול (בשעת מעשה) מפירותיו כו'.

(ג) אכילתו אינה בגדר שכר כלל – לא על החפצא דהמלאכה ולא על

(10) ראה ב"מ (צב, א) פרש"י ד"ה ת"ק לית לי' ותוד"ה איבעית שם, דהלשון „פועל“ שולל דעת איסי בן יהודה שם, דמפרש הכתוב „בביאת כל אדם הכתוב מדבר“ (ולפי פי' ר"א בגמ' ב„עושו ב' סעודתם דעבדו ואכלו“) – גם הנכנס בלי רשות בעלים. ולהעיר משו"ע אדה"ז חלק חו"מ (ח"ו) הלכות שאלה ושכירות כו' סכ"ב „כי תבא בכרם רעך כו' ובפועל העובד בכרם הכתוב מדבר כו' ולא בשאר כל אדם וכן כי תבוא בקמת רעך גו' בפועל הכתוב מדבר ולא בשאר כל אדם“. אבל כפי' הר"ח בשטמ"ק ב"מ שם צב, א ד"ה איבעית, רא"ש שם, מפרשים דעת הת"ק במשנה „הרי אוכל פועל כו'“ כאסי בן יהודה, ולא כרש"י ותוס' שם. וכמה מפרשי הספרי (ראה ספרי דבי רב ועוד כאן) מפרשים דברי הספרי כדעת איסי בן יהודה. וראה בחיי ואמרי שפר כאן. ואכ"מ.

(11) ראה מפענח צפונות פי"ב. וש"נ.



על עלי, ועד"ז בנדוד"ד, דין אכילת הפועל, שהוא מצד טירחתו ועבודתו של הפועל

[ולכן איבעי' לי' בגמ' אי אכילת פועל<sup>16</sup>, משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל, וכנ"ל שלאופן זה יש מקום לשני צדדים אלו<sup>17</sup>]:

ולהרמב"ם<sup>18</sup> ופרש"י על התורה, ש- מהתיבות, כי תבא בכרם רעך" עצמן למדים ש, בפועל הכתוב מדבר" – הרי זכות<sup>19</sup> האכילה של הפועל היא מצד

16 ראה בהמשך הדרשות בגמ' שם (פו, ב) "כנפשו כנפש של בעה"ב כך נפשו של פועל מה נפשו אוכל ופטור (מן המעשר) אף נפשו של פועל אוכל ופטור". ופרש"י שם, "כנפשו – כאילו הן שלך. אף פועל אוכל ופטור – ולא אמרינן הואיל דבאגרי' אכיל על כרחו של בעה"ב הוי' לי' כמקח כו' כיון דזבני' אחשבי". ומשמע דמשלו הוא אוכל.

17 וי"ל בבי' אופנים, דהדרשא ד"כנפשו" קמ"ל דאף ד"באגרי' אכיל" מ"מ פטור כהבעה"ב: או דקמ"ל, דהוא לא כהקס"ד דהוי' לי' כמקח וזבני', כ"א דמשל שמים אוכל. ופשיטא לפי' התוס' ב"משל שמים" (הובא בהערה 19) דלא שייך לומר דהוה לי' כמקח.

18 ולהעיר מתולדות אדם לספרי (כג, כה), דמפרש הדרשה "רעך ולא של הקדש" (שבהמשך הדרשות בגמ' שם) דס"ל דמשל שמים הוא אוכל.

17 להעיר מב"מ שם (צב, א), דהגמ' רצה לתלות מחלוקת ר"א חסמא וחכמים אם פועל אוכל יותר על שכרו, ב"אם משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל, ודחה, לא דכולי עלמא משלו הוא אוכל והכא בכנפשו קמילג", אבל ראה תוד"ה כן נמצא, השקוט בגי' הגמ' ומפרש דמצי קאי לבי' הדיעות. ע"ש.

18 דפסק דאוכל "משל שמים" (הל' שכירות ספ"ב).

19 להעיר שבפרש"י על הש"ס (צב, א) מפרש דלהאופן ד"משל שמים הוא אוכל" – יכול ליתן לאשתו ובניו, אלא ד, כל זמן דלא מטא לידו' לא זכי ליי"י, ולא כפי' התוס' (שם ד"ה אי אמרת) ד"אי

בגדר "שכר" כ"א רק, מתנת גמילות חסדים, אלא שמתנה זו ניתנה לו רק מחמת עבודתו וטירחתו, ע"ד אי לאו דעביד נייחא לנפשי' לא יהיב לי מתנתא<sup>14</sup>.

ג. וזהו החילוק בין שלשת המקורות לפירוש "בפועל הכתוב מדבר"

– (א) דרשת הירושלמי שנלמד מסיפא דקרא, ואל כליך לא תתן, אבל נותן את כליו של חבירך. זה הפועל, (ב) הגז"ש שבבבלי מה, נאמר להלן לא תבא עליו השמש", (ג) הלימוד מהתיבות, כי תבא בכרם רעך" עצמן – "כי אילו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו" –

דיש לומר, שתוכן החילוק בין הלי- מודים הנ"ל, תלוי בתוכן הענין המדובר במקום הנלמד:

להירושלמי שלמדין זה מ"ש "ואל כליך לא תתן – אבל נותן את כליו של חבירך", שמדובר בגוף המלאכה שעושה לבעה"ב – י"ל דס"ל ד"משלו הוא אוכל", ואכילת הפועל היא כעין, תוספת שכר. . שהוסיפה לו תורה" עבור מלאכתו:

לש"ס דילן, שהלימוד הוא מהגז"ש ד"לא תבא עליו השמש", הנאמר גבי הדין ד"ביומו תתן שכרו" – הרי זה דין מצד הגברא העובד, וכהמשך הכתוב (ד"ביומו תתן שכרו"), ואליו הוא נושא את נפשו – אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות, עלה בכבש ונתלה באילן<sup>15</sup>, והיינו שהדין ד"ביומו תתן שכרו" אינו (כ"כ) מצד גוף המלאכה שעושה ל- בעה"ב, כ"א מצד מסירת נפשו של הפו-

14 ראה גיטין ג, ב. בי"ב קנז, רע"א. וראה גם מגילה כו, ב. ב"מ טז, א.  
15 פרש"י פרשתנו עה"פ.

\* (ו' דבריו רש"י שם ע"ב ד"ה אי אמרת) וד"ה

ד. והנה ידוע מה שארוז"ל<sup>23</sup>, "מה שהוא [הקב"ה] עושה הוא אומר לישראל לעשות". ומזה מובן, שהלכות התורה בנוגע ל"פועל" ו"בעה"ב" כפשוטם, יסודן הוא – "מה שהוא עושה", הנהגת הקב"ה כלפי בני ישראל, שעבודתם של ישראל בקיום התומ"צ היא בדוגמת עבודתו של "פועל", ושכר מצות הוא ה"תשלום" שהקב"ה משלם לישראל עבור פעולתם ועבודתם<sup>24</sup>.

וכן הוא בהדין דאכילת פועל בעת מלאכתו – שיסודו ושרשו הוא דין "אכילת" בני ישראל בעת עבודתם בקיום התורה והמצוות (בלשון המשנה<sup>25</sup> "שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז").

הפועל באה מצד עצם שם פועל ("בפועל הכתוב מדבר"), יש מקום לומר שכן הוא בכל פועל, אלא שמהוספת הכתוב, ואל כליך לא תתן (דלכאורה מיותרים תיבות אלו – דמהיכא קס"ד שהותר לו) למדין שמדובר בפועל מיוחד – "מכאן שלא דברה כו' אלא בשעת הבציר כו'".

(ב) "כנפשו" פרש"י "כמה שתרצה" (אף שבגמ' ב"מ פו, טע"ב, שם צב, א, וראה גם ספרי עה"פ כאן) מצינו עוד פירושים בתיבה זו\*) – זכיון (ש"לדעת רש"י) אוכל מצד עצם שם "פועל", אין הגבלה באכילתו, וכל זמן שהוא "פועל" אוכל, כמה שתרצה.

23) שמור"ר פ"ל, ט. וראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. ויקר' פ"ה, ג. ועוד.

24) ראה אבות פ"ב מ"ד"טו. תוי"כ (ורש"י) בחוקותי כו, ט. וראה בארוכה הדרן על (משניות) מס' אבות (לקר"ש ח"ז ע' 387 ואילך. ביאורים לפרקי אבות בסופו). לקר"ש חכ"ט ע' 138 ואילך (ושם נת' באוי"ב מהמבואר לקמן בפנים). וראה ש"ך עה"ת פרשתנו עה"פ בפי" כי תבוא בכרם רעך.

25) פאה רפ"א.

עצם שם ותואר, "פועל"<sup>26</sup>, שחל עליו מיד כששכרו ובאי' לחרם רעהו<sup>27</sup>.

משל שמים הוא אוכל לא יחינו להו שלא זיכה לו הכתוב אלא מה שהוא לועס ואוכל ואין לו כח ליתן כלום" (ראה טור ח"י"מ ששל"ז ובפרישה שם. סמ"ע שם סקל"ג. הגהות הגר"א בגליון הגמ' שם). ולהעיר ממנ"ח (מצוה תקעו) שלדעת הרמב"ם אם חסמו בעה"ב לפועל פטור מתשלומין.

מדברי הרמב"ם בהל' שכירות פי"ב הי"ג משמע שס"ל כדברי התוס', דגם לאחר שמיטי לידו אינו נותן לאשתו ובניו (ומ"ש בה"ג שם, וכן פועל שהולך בידו ממה שעשה או שלקח יתר על אכילתו ונותן לאחרים עובר כו'), והרי לדעת התוס' הוא הדיו לכאורה גם בלקח רק בכדי אכילתו ולא יתר על אכילתו – ראה מעייני החכמה (למהרא"ל צונץ) לב"מ שם. וראה ר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג לית רסז (שכד, א ואילך). אבל י"ל שלפי פרש"י עה"ת דבפועל הכתוב מדבר" ה"ז רק זכות אכילה מצד עצם שם "פועל", ככפנים.

ולהעיר דברמב"ם שם הי"ג כ' "שלא זכתה תורה אלא לפועל עצמו", וזה דאוכל "משל שמים" כ' בה"ד שם רק בנוגע לקטנים שעושי עם אביהם. ואכ"מ.

20) כו יש לפרש בדרך ההלכה שבפרש"י, דדברי רש"י "בפועל הכתוב מדבר" אינם רק לשלול דעת איסי בן יהודה, בביאת כל אדם הכתוב מדבר" (כבאמרי שפר כאן) – אלא שזכות האכילה היא מצד עצם שם "פועל", ככפנים.

21) אף שפשוט שאינו אוכל לפני התחלת המלאכה. ולהעיר מתוד"ה תבואת ב"מ פח, סע"א מתי מתחיל מקחו של הפועל, אם משעה שעושה מלאכתו או שאוכל. ואכ"מ.

22) עפ"ז יש לבאר ג"כ המשך פירוש רש"י בענין זה:

(א) על "ואל כליך לא תתן" פרש"י "מכאן שלא דברה תורה אלא בשעת הבציר בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית אבל אם בא לעדור ולקשקש אינו אוכל" – דמזה שמדייק "מכאן שלא דברה כו" משמע, שבא לשלול פירוש אחר ולחדש איוה דבר. ועי' הגי' מובן, כי כיון שלפרש"י זכות אכילת

משל שמים) אלא כשנותן לחוץ פיו, כ' בנוגע לעבדיו הקטנים. ואכ"מ.

(\*) ובפשוטו י"ל, כי רש"י מפרש פשט"מ, ובפשוטו של מקרא כבר ידענו ד.נפש"ה הוא (גם) מלשון דצון, כמו שפירש רש"י לעיל (ח"ש כג, ח) ,,נפשכם – רצונכם", ולכן פירש "כמה שתרצה".

מקדים הדין דאכילת הפועל בכרם (ש) ממנו יכולים ללמוד בכ"ש וק"ו לענין אכילה בקמה)?

וע"פ הנ"ל י"ל, כי הדין דאכילת "פועל" בהנהגת הקב"ה עם ישראל – הוא בפשטות יותר גבי "כרם רעד" (כמרו"ל<sup>28</sup> "רעד זה הקב"ה"), מאשר גבי "קמת רעד".

ביאור הדבר:

"כרם" ו"קמה" רומזים לשני סוגים בגידולי קרקע, שהם דוגמת ב' הענינים שבברכת בורא נפשות – "חסרונו", ו"להחיות בהם נפש"<sup>29</sup>; "חסרונו" הם ה"דברים המוכרחים לקיום האדם, וכמו תבואות השדה (קמת רעד), "ארץ ממנה יצא לחם"<sup>30</sup>, שהלחם מוכרח לקיום ה"אדם, "לחם לבב אנוש יסעד"<sup>31</sup>; "ולא-חיות בהם נפש" קאי על ענינים שהם לתענוג, וזהו ה"כרם" שמצמיח פירות המוסיפים בתענוג האדם אבל אינם דבר מוכרח כמו לחם.

וענינים בעבודת ה', ש"קמה" שבשדה היא העבודה בפועל כפי המוכרח: ו"כרם" קאי על עבודת ה' באופן של תענוג. כלומר: העבודה ד"שדה" (קמה) הוא כאשר מקיים רצון העליון מתוך כפי' וקב"ע, כעבודת עבד, ואז מעשיו הם (בעיקר) באופן המוכרח ע"פ שורת הדין – תנו לי חובתי ואעשנה: וכרם היא העבודה שמתוך תענוג, והיינו שאינו צריך לכפות את עצמו לקיים התומ"צ, אלא יש לו בזה חיות ותענוג, ואז קיומו

ויש לומר, שיסוד דין אכילת פועל בעת מלאכתו בהנהגת הקב"ה (מה שהוא עושה) – הוא ה"שכר" של יעודים גשמיים שבתורה, ע"פ ביאור הרמב"ם ה"ידוע<sup>26</sup>, שאין הם "סוף מתן שכרן של מצות" (כי "מתן שכרן של מצות . . (הוא) חיי העולם הבא", שהוא שכר רוחני), אלא ענינם הוא, ש"הקב"ה נתן לנו תורה . . והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד – שיסיר ממנו כל הדברים ה"מונעים אותנו מלעשותה . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום ורבוני כסף וזהב כדי . . (ש)נשב פנויים ללמוד ב"חכמה ולעשות המצוה כדי שנוכה לחיי העולם הבא".

וזהו כענין דין אכילת הפועל מ"הפירות שעובד בהם, שאין זה השכר והתשלום עבור מלאכתו, כי אם, מה ש"אוכל בעת מלאכתו – ע"ד היעודיים הגשמיים שהקב"ה נתן לבנ"י בעולם הזה (זמן העבודה, "היום לעשותם"<sup>27</sup>), שאין זה תשלום עבודתם, כי אם, הסרת המניעה (בזמן העבודה) כדי שיוכלו לעבוד עבודתם במנוחה בלי בלבולים כו'.

ה. עפ"ז יש לבאר הטעם שהכתוב מתחיל בדין "כי תבא בכרם רעד" (אכי" לת הפועל "בכרם" שעובד בו), ורק אח"כ מפרש "כי תבא בקמת רעד וקטפת מלילות גו"<sup>32</sup>. דלכאורה אינו מובן, שהרי אכילת הפועל בכרם רעד יש בה, לכאורה, חידוש יותר גדול מקטיפת מלילות בקמה, וא"כ הו"ל להקדים הדין ד"כי תבא בקמת רעד" ואח"כ להוסיף (חידוש יותר גדול) "כי תבא בכרם רעד". ולמה

28) שמו"ר ר"פ יתרו. רש"י שבת לא, א ד"ה דעלך. וראה גם זח"ב נה, ב. ועוד.

29) טור או"ח (ודאדה"ז) סר"ז. לקו"ת ואתחנן ד, ג. ובכ"מ.

30) איוב כח, ה.

31) תהלים קד, טו.

26) הלי' תשובה פ"ט ה"א.

27) ס"פ ואתחנן.

ועשייתו הם באופן דהידור מצוה ולפנים משורת הדין.

ולכן התחיל הכתוב בדין אכילת פועל בכרם רעהו, כי זוהי מילתא ד־פשיטא יותר, שכאשר איש ישראל עובד את ה' באופן של "כרם", מתוך תענוג, אזי ודאי שהקב"ה "יסיר ממנו כל הדברים המונעים" אותו מלעשותה, וישפיע לו "כל הטובות המחזיקות את" ידיו לעשות התורה, וכדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל, "שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש כו' (אזי) יסיר ממנו כל הדברים המונעים... וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות כו'": ואח"כ מוסיף הכתוב חידוש גדול יותר, שגם, "כי תבא בקמת רעך" – העבודה המוכרחת, גם בזה הדין דאכילת "פועל", היינו שהקב"ה מסיר הדברים המונעים ומשפיע כל הטובות המחזיקות את הידים כדי שיוכל לעבוד עבודה זו.

וזהו גם דיוק לשון רש"י עה"פ "כי תבא בקמת רעך" – "אף זו בפועל ה' כתוב מדבר", שכוונתו (ב, יינה של תורה" שבפרש"י) היא לבאר, מדוע באמת מסיר הקב"ה הדברים המונעים ומשפיע כל הטובות כו', כאשר עבודת האדם היא רק "בקמת רעך" (ולא מתוך תענוג, "בשמחה ובטובת נפש")? ומתרץ רש"י, "אף זו בפועל הכתוב מדבר", דכיון ש־עבודת ישראל היא באופן של "פועל", לכן, הרי הוא אוכל ממלאכתו.

ו. ויובן זה בהקדים ביאור ג' ה־אופנים הנ"ל בגדר אכילת "פועל" – כפי שהם בהנהגת הקב"ה עם עמו ישראל – דע"פ הכלל הידוע "אלו ואלו דברי אלקים חיים"<sup>32</sup> מובן, שבהנהגת הקב"ה ("מה שהוא עושה"), ישנם כל שלשת אופנים אלו.

ביאור הענין:

ביעודים גשמיים עצמם ישנם, ב־כללות, ג' אופנים:

(א) מילוי צרכי האדם, ענינים הכ־רחיים, "לחם לאכול ובגד ללבוש"<sup>33</sup> – כדי שהאדם יוכל לחיות ולהתקיים.

(ב) הסרת כל הדברים המונעים אותנו מקיום התומ"צ כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב, והשפעת כל הטובות כו' – ושני פרטים בזה: (א) זה כולל לא רק כל המוכרח בשביל חיי האדם אלא גם מצב של מנוחה ושלווה, (ב) הסרת כל הדברים המונעים (הנ"ל) והשפעת כל הטובות באופן שאינן ע"פ טבע.

(ג) השלימות ביעודים גשמיים – "באותו הזמן (שלא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר"<sup>34</sup> – שאז יהי' כל העולם כולו במצב של שלימות כו', וכמובן בפשטות, דככל שיהי' מצב של מנוחה ושלווה (גשמית) בזמן הזה, אין זה דומה כלל וכלל למצב של שלווה ומנוחה ד־ימות המשיח, וכמ"ש הרמב"ם<sup>35</sup> ש"מפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות ש־אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירכו בחכמה כו'". הרי, שאף שהרמב"ם האריך (ב־הלכה שלפנ"ז) דכאשר איש ישראל עושה התורה בשמחה ובטובת נפש הבטיחה תורה שהקב"ה יסיר ממנו כל הדברים המונעים כו' וישפיע לו כל הטובות כו' – מ"מ, נתאו אז חכמי ישראל לימות המשיח (ואינם מסתפקים בהסרת

33) ל' הכתוב – ויצא כח, כ.

34) רמב"ם סוף הל' מלכים.

35) הל' תשובה שם הי"ב.

32) עירובין יג, ב.

האדם, דלהיות שהוא עובד השם, אם רק כפי חובתו, או גם לפנים משורת הדין, לכן, נותן לו הקב"ה מדה כנגד מדה.

אבל יש אופן שלישי – שהסרת ה' מניעות והשפעת הטובות אינה כדי לזכות את האדם, אלא בשביל העבודה עצמה. דכיון שעבודת השם בשלימות אינה אפשרית כ"א בהסרת כל המניעות והשפעת כל הטובות, לכן, מביא הקב"ה מצב זה, כדי שהעבודה תהי' כדבעי"י. ויש לומר, שזה תלוי בכך, שהאדם עובד השם באופן שמרגיש שכל מציאותו אינה אלא מה שהוא, "פועל" של הקב"ה. דלא רק שהוא מקיים תורה ומצוות, או גם עושה לפנים משורת הדין, אלא עוד זאת, שאין לו שום ענין בחייו מלבד עבודת השם, ובלשון הרמב"ם<sup>36</sup>, "עובד את ה' תמיד". וכיון שכל מציאותו היא רק מה שהוא, "פועל" של הקב"ה, עובד השם, לכן, מביא הקב"ה המצב שעבודתו תוכל להיות בתכלית השלימות, בלי שום מניעה כלל.

וזה יהי' מצב בני ישראל באותו הזמן, שאז, "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"<sup>37</sup>, והיינו שלא יהי' שום עסק אחר מלבד עבודת השם, "פנויין בתורה וחכמתה"<sup>38</sup> – ולכן אז יהי' המרגוע האמיתי, ועד ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים<sup>39</sup>.

ועפ"ז י"ל שזהו החידוש (כפנימיות ה-

המניעות והשפעת הטובות שבזמן הזה), כי המרגוע האמיתי יהי' רק באותו הזמן.

ז. ויש לומר, שג' סוגים אלו באופן השכר הם כנגד ג' אופנים בעבודת ה' אדם:

השכר על עבודת האדם כשהיא רק למלאות את חובו – הם היעודים ה' גשמיים שבגדר שכר על עבודתו, דכשם ש"מגיע" לו תשלום בגמר עבודתו עבור עבודתו בתורה ומצוות (חיי עוה"ב), כך מגיעה לו "תוספת שכר", שיוסרו ממנו מניעות כו' ויושפע לו טובות כו' בעת העבודה גופא – אבל כיון שזהו בגדר "תשלום", ה"ז רק כפי המוכרח לחייו, "לחם לאכול ובגד ללבוש"<sup>36</sup>.

למעלה מזה – כאשר האדם עובד ה' "בשמחה ובטובת נפש", ומקיים המצוות בהידור ולפנים משורת הדין, מתנהג הקב"ה עמו ג"כ לפנים משורת הדין, ומסיר ממנו כל הדברים המונעים ומשפיע לו כל הטובות כו', ובאופן שלמעלה מן הטבע כו'.

אמנם, שני אופנים אלו, הם בשביל

36 בכללות גם זה נכלל ביעודים גשמיים, אף שאינו מפורש ברמב"ם שם (ה"א) כי הרמב"ם שם (א) בא לתרץ, "מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך כו', ושאר כל דברי הברית", שבתוכם מבוארות השפעות מרובות, לא רק לחם לאכול ובגד ללבוש. (ב) מבאר שכל השפעות הטובות המחזיקות את ידיו לעשות התורה הוא "כדי... (ש)גשב פנויים ללמוד כו' ולעשות כו' כדי שנוכה לחיי העולם הבא", וכיון, "שלפי גודל מעשיו ורוב חמתו הוא זוכה", הרי כדי להגיע להשלימות בחיי עוה"ב – (ש)גהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה – רמב"ם שם פ"ח ה"ב, הוא כאשר "ודעו דעה גמורה נכונה" שהוא דוקא כאשר הוא פנוי, "להתחכם בתורה ולעסוק בה" (שם פ"ט ה"א), ולזה דרוש לא רק לחם לאכול כו' אלא השפעות מרובות כו'.

37 ראה לקמן הערה 39.

38 הל' דיעות ספ"ג.

39 ל' הרמב"ם הל' מלכים שם ה"ד.

39 דמ"ש הרמב"ם ד, נתאו כל ישראל כו' כדי שינוחו ממלכות כו' ירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, אין הכוונה שרוצים ומתאוים לעוה"ב בתור שכר, כ"א לענין שהוא שלימות העבודה – שהיא הדביקות בהשם ע"י הדעת והאהבה, כמשנת בארוכה במ"א – ראה לקו"ש חל"ג ס"ע 87 ואילך.

ובזה יש חילוק בין שני אופני ה-  
עבודה — „כי תבא בכרם רעך” ו„כי  
תבא בקמת רעך”:

כאשר עבודת האדם היא מתוך  
תענוג, הרי הוא בא ונכנס ל„כרם רעך”  
(זה הקב"ה), היינו שמרגיש את תענוג  
הבורא<sup>43</sup>. וזהו הפירוש הפנימי ב„ואל  
כליך לא תתן” — כי תענוג הבורא הוא  
למעלה ממדידה של „כלים”, וזהו החי-  
דוש בכתוב, דאע"פ שהמדובר באור  
אלקי שלמעלה מכלים, מ"מ, כיון שה-  
אדם עובד השם מתוך תענוג, הרי „ו-  
אכלת . . . כנפשך שבעת”, שזוכה שאור  
זה מאיר בו בפנימיות, כמו מאכל ש-  
נעשה דם ובשר כבשרו, ועד שפועל בו  
שוב, „כנפשך שבעת”<sup>44</sup>.

וכאשר עבודת האדם היא בדרך  
כפי, אזי זוכה לבוא „בקמת רעך”:  
„קמה” מורה על גדולה ורוממות, והיינו,  
דכיון שבעבודתו נרגש ענין העול  
וקבלת מלכותו של הקב"ה, לכן זוכה  
להרגיש גילוי מלכותו ית', „קמת רעך”,  
שאר זה בא ברוממות<sup>45</sup>, ולכן לא נאמר  
בכתוב ע"ד אכילת המלילות, כי אור זה  
אינו מאיר בפנימיות (כ"כ), אבל מ"מ גם  
אור זה משפיע על האדם, עד לעשי'  
ממש, „וקטפת מלילות בידך”, דכיון  
שעבודתו היא בעשי' (ודרך כפי'), לכן  
נמשך האור עד למטה מטה, עד לכלי  
העשי' של האדם, „ידך”.

ט. ועל ידי עבודת בני ישראל בשני  
אופנים הנ"ל, מתוך קבלת עול וכפי'

ענינים) בדיוק לשון רש"י בפסוק „כי  
תבא בקמת רעך” — „אף זו בפועל ה-  
כתוב מדבר”: אף שמדובר בהעבודה של  
„קמת רעך”, לא עבודה מתוך תענוג אלא  
בדרך כפי' וקבלת עול כנ"ל, מ"מ, כיון  
שמציאותו האמיתית של כאו"א מישראל  
הוא מה שהוא „פועל” של הקב"ה, וכל  
דבר שעושה הוא ענין של עבודת השם  
(כי נצטוונו<sup>46</sup> „בכל דרכיך דעהו”) —  
לכן, גם הוא אוכל בעת מלאכתו, ש-  
הובטחו לו כל היעודים הגשמיים כדי  
שעבודתו תהי' מתוך מנוחה ומרגוע —  
בתכלית השלימות<sup>47</sup>.

אלא, שאם עבודתו היא „בכרם רעך”,  
עבודה מתוך תענוג — אזי זוכה ל-  
„ואכלת . . . כנפשך שבעת”, והיינו אכילה  
תוך תענוג, עד לשביעה; משא"כ כש-  
עבודתו היא רק מתוך קבלת עול, „קמת  
רעך”, אזי זוכה רק ל„וקטפת מלילות  
בידך”, בלי עונג.

ח. וע"ד החסידות יש לפרש הענין  
דאכילת פועל בעת המלאכה בעומק  
יותר — שזה קאי על העונג מהעבודה  
גופא, והיינו, משום שעבודת בני ישראל  
גורמת נחת רוח למעלה, כמחז"ל<sup>48</sup>, „נחת  
רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני”,  
ואכילת הפועל ממלאכת רעהו שעסוק  
בה, מורה על הנאת האדם מזה שיודע  
שעבודתו גורמת נחת רוח להקב"ה.

40) משלי ג, ו. רמב"ם הל' דיעות שם.

41) ומכיון דשם „פועל” חל עליו גם לפני  
שעובד בפועל ממש (ראה לעיל סוס"ג), לכן, אף  
שבנוגע לדיון אכילת פועל כפשוטו אינו אוכל לפני  
העבודה (כפרטי הדינים שבזה), הרי בנוגע לבני'  
ואביהם שבשמים, משפיע הקב"ה גם לפני העבודה  
בפועל — ראה רמב"ם שם „יסיר ממנו כו' וישפיע  
לנו כל הטובות כו' כדי כו' (אח"כ) ללמוד כו'  
ולעשות כו'”.

42) רש"י ויקרא א, ט. ספרי שלח טו, ז. ספרי  
ורש"י פינחס כח, ח. ועוד.

43) ראה המשך וככה תרל"ז פי"ב-ג.

44) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 245 ואילך.  
וש"נ.

45) ראה בהמשך ההילולא כפי'. אסתלק יקרא  
דקב"ה בכלוהו עלמין', שהגילוי הוא באופן של  
הסתלקות ורוממות. ע"ש.

שופר", המשכת מלכותו של הקב"ה, וכן „שופר" הוא מלשון שפרו מעשיכם<sup>48</sup>, שהו"ע התענוג, שעל ידי השופר ממשי-כים מפנימיות התענוג בכל סדר השתל-שלות<sup>49</sup>, עד שזוכים לאמיתת התענוג שיתגלה לעתיד לבא, שכל המעדנים (דהעולם) מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את השם בלבד<sup>50</sup>, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תצא תשמ"ה)

(קמת רעך), ומתוך תענוג (כרם רעך), ובפרט בחודש אלול – משפיע הקב"ה לבנ"י כל צרכיהם נוסף על דברים המוכרחים, לחם לאכול ובגד ללבוש, גם כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, שובע שלום וריבוי כסף וזהב, לכאור"א מבנ"י, ופשיטא – כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ו(גם) מתוקה, בבני חיי ומזונא (וכ"ז) רוויחי,

והוא הכנה מתאימה להעבודה דראש השנה, ש"מצות היום בשופר"<sup>46</sup>, שעל ידי השופר פועלים שיהי' תמליכוני עליכם, כמרז"ל<sup>47</sup>, „תמליכוני עליכם . . ובמה ב-

(48) ויקיר פכ"ט, ו.

(49) סידור שער ר"ה (רלה, סע"א), שער ה' תקיעות (רמד, ג ואילך). ועוד.

(46) ר"ה כו, ב (במשנה). שם כו, א. רמב"ם הל'

שופר פ"א ה"ב.

(47) ר"ה טז, סע"א. לד, ב.





שער  
פלפולים  
והערות





## ביאורים בשו"ע אדמוה"ז סימן תפ"ט

הרב עזרא בנימין שי' שוחט\*  
ראש הישיבה

### סעיף ג'

א. כתב אדמוה"ז בשולחנו סי' תפ"ט ס"ג "זמן הקרבת העומר הוא בט"ז בניסן שנאמר ממחרת השבת יניפנו וגו' וקבלו חכמים שזה הוא ממחרת יו"ט הראשון של פסח ומיום זה עצמו מתחילין לספור ולא מיום שלאחריו שנאמר מהחל חרמש בקמה החל לספור וגו' הא למדת שזמן הספירה הוא בזמן ראשית הקצירה דהיינו בזמן קצירת העומר וקצירתו הוא קודם הבאתו ולא אח"כ. ואי אפשר להתחיל הספירה ביום הבאתו ממש (ואין העומר קרב אלא ביום ממש) שנאמר תמימות תהיינה ואין אתה מוצא תמימות אלא כשמתחיל לספור בערב דהיינו שמתחיל הוא לספור יום הראשון בליל ט"ז קודם אור הבוקר, והוא הדין ספירת שאר הימים שאינה אלא בלילה שמן הסתם ספירת כל הימים הם שוין. וכל הלילה כשר לספירת העומר שאם שכח ולא ספר בתחילת הלילה ונזכר קודם שעלה עמוד השחר חייב לספור, אבל לכתחילה מצוה מן המובחר לספור בתחילת הלילה מיד אחר תפלת ערבית. וקודם שיספור בלילה צריך לברך כדרך שמברכים על כל המצות בין של תורה בין של ד"ס. אבל אם שכח לספור בלילה ונזכר ביום יספור בלא ברכה, לפי שיש אומרים שאם לא נקצר העומר בלילה קוצרין אותו ביום ולפיכך אם שכח או הזיד ולא ספר בלילה חייב לספור ביום ולברך, ויש חולקין ע"ז, לפיכך יספור בלא ברכה שספק ברכות להקל", עכ"ל.

והנה כמה דברים בהלכה זה צ"ב:

(א) הנה, בתחילת ההלכה הביא דרשת הגמ' במנחות דף סו, ע"א "אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בומן שאתה מתחיל למנות מבערב", וכתב שה"ה בספירת

\* רשימת התלמידים מתוך שיעורים שנמסרו בישיבה, אייר תשפ"א.

שאר הימים "שאינה אלא בלילה", וסתם כן עוד כמה פעמים בהמשך ההלכה, וכמו "שאם שכח ולא ספר בתחילת הלילה ונזכר קודם שעלה עמוד השחר חייב לספור", ו"קודם שיספור בלילה צריך לברך", ורק אחרי שהביא כל ההלכות בנוגע לזמן הספירה, ואחרי ההלכות של הברכה, כתב מהו הדין אם לא ספר בלילה כלל ונזכר ביום, ומביא מח' הראשונים אם יכול לספור ולברך ביום. והנה הבנה הפשוטה במח' זו היא אם הלימוד דתמימות מעכבת, היינו אם עדיין יש מצוה לספור ביום כשלא ספר בלילה, וכן משמע מלשונו של המש"ב בס' תפס אות לג-לד שכתב "יספור ביום. כדעת הרבה פוסקים דבדיעבד ספירת היום עולה לספירה. בלא ברכה. דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן הספירה אלא בלילה", והיינו שיש כאן פלוגתא מהי הזמן של מצות סה"ע. וא"כ צ"ב למה לא הביא דבריהם בתחילת ההלכה, שיש חולקים שאין מצות הספירה "אלא בלילה", ולמה סתם בריש ההלכה (ג' פעמים) שהספירה הוא בלילה, וכמו"כ כשהביא דברי החולקים ואומרים שיכול לספור ביום כתב שהטעם הוא מפני "שאם לא נקצר וכו'", ולא הזכיר שלכן הדין דתמימות הוא רק לכתחילה, שמכ"ז משמע שלכו"ע המצוה דסה"ע אינו אלא בלילה, ועכ"ז יש חולקים ואומרים שיכול "לספור ביום ולברך", וצ"ב במה חולקים הראשונים?

(ב) הטעם שאדמוה"ז אכן מביא לדברי החולקים ואומרים שיכול לספור ביום הוא, מש"כ התוס' במנחות שם ד"ה זכר למקדש, וז"ל "והיכא דשכח לספור בלילה פסק בה"ג שסופר ביום וכן היה נראה מתוך סתם מתניתין דסוף פירקין (דף עא, א) דתנן מצותו בלילה לקצור ואם נקצר ביום כשר", וכבר הקשה הקרן אורה שם ע"ז "כיון דלהאי תנא קצירה לא מעכבא כלל ואפי' מן העליה כשר מנא לי' למילף ספירה מינה דביום נמי יצא, דילמא קצירה שאני דלא מעכבא כלל ואין זמן כלל, אבל ספירה דאית לה זמן דילמא דווקא בלילה דהוי תמימות, אבל ביום לא הוי תמימות שוב אינו סופר דעבר זמנו", עכ"ל. והנה בעצם כבר קדמו לו הרשב"א במס' מגילה דף כא, ע"א בקושיא זו, וז"ל "ואע"ג דרבי מכשיר נקצר ביום בשלא קצר בלילה, הכי נמי מכשיר קצירה שני ימים קודמים, ואפי' הכי לא נכשיר ספירה שני ימים קודם", עכ"ל<sup>1</sup>. וא"כ צ"ע מהו אכן ההבנה בראי' זה, ואיך סתם אדמוה"ז מבלי לבאר הראי' כלל?

ועוד, יש לדייק בלשונו:

<sup>1</sup> ומה שהאריכו האחרונים בדין זה ובשיטת הרמב"ם אכ"מ.

א) במש"כ "ולפיכך אם שכח או הזיד ולא ספר בלילה חייב לספור ביום ולברך", למה הוסיף "ולברך" (ובפרט לפי הגירסא בשו"ע אדמוה"ז "חייב ביום לברך" דהזכיר רק הברכה ולא הספירה), הרי בפשטות ה"ה מביא מח' אם יש מצוה לספור ביום ובמילא אנו יודעים שלפי דיעה זו ה"ה מברך (וכמו שכתב אדמוה"ז לקמן בהל' כ"ג "ויש חולקים ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות" ולא הזכיר מהברכה) ומהו כוונתו בזה?

ב) מש"כ "ויש חולקין ע"ז", למה סתם ולא פירש שיטתם?

ג. ויש לבאר כ"ז ובהקדים ב' הקדמות:

הקדמה הראשונה: ידוע פלוגתת הראשונים – נזכר בשו"ע אדמוה"ז לקמן הל' כ"ג – אם שכח לספור יום א' אם יש עליו חיוב להמשיך ולספור, י"א שהפסיד ממצות סה"ע, וי"א שכל יום הוא מצוה בפ"ע ואינם תלויות זב"ז.

והנה הבנה הפשוטה בפלוגתא זו היא כמ"ש המש"ב אם כל יום הוא מצוה בפ"ע או שמהלימוד ד"שבע שבתות תמימות" יודעים שכל הספירה היא חד מצוה, ולכן כתב המש"ב בר"ס תפ"ט בשם השולחן שלמה בנוגע לנשים "עכ"פ לא יברכו דהא ודאי יטעו ביום אחד", והיינו דאם יטעו נמצא דלפי דיעה א' שעכשיו אגלאי מילתא שלא קיימו מצות סה"ע, והוא כל ברכותיהן ברכות לבטלות.

אבל ידוע ביאורו של כ"ק אדמו"ר בפלוגתא הנ"ל שלכו"ע יש מצוה וחוב פרטי לספור בכ"י, ומוכיח זה מכח ב' קושיות וז"ל (לקו"ש ח"א עמ' 270) "איז ניט פארשטאנדיק: אויב מען נעמט אן אז אלע ניין און פערציק טעג זיינען איין מצוה, היינט ווי אזוי מאכט מען א ברכה אויף יעדער מאל ציילן, ניין און פערציק ברכות, מען האט דאך געדארפט מאכן ניט מער ווי איין ברכה, בתחילה אדער בסוף?<sup>2</sup>

אויך איז ניט פארשטאנדיק: נאך דער דעה, ווען מען פארפעלט איין מאל ציילן, איז דאך דאס נוגע ניט נאר צו די שפעטערדיקע טעג נאר אויך צו די פריעדיקע, עס איז דאך איין מצוה האט געדארפט זיין דער דין אז ביז צום לעצטן טאג זאל מען ניט

<sup>2</sup> הערת המערכת: ומש"כ הראשונים והאחרונים בקושיא זו אכמ"ל.

קענען מאכן קיין ברכה, מצד דעם חשש טאמער וועט ער פארגעסן צו ציילן, וועלן די פריערדיקע ברכות זיין לבטלה<sup>3</sup>.

קען מען זאגן: באמת זיינען דאס טאקע ניין און פערציקע באזונדערע מצוות, יעדער נאכט איז א באזונדער מצוה, די מצוה איז אבער, אז די ערשטע נאכט זאל מען ציילן די ערשטע ספירה, די צווייטע נאכט די צווייטע ספירה, די דריטע נאכט די דריטע, א.א.וו. במילא, אויב מען פארפעלט איין מאל צו ציילן קען מען שוין ניט ציילן ווייטער. ולדוגמא: אויב מען פארפעלט די צווייטע נאכט, קען מען ניט זאגן שפעטער היום שלשה ימים, ארבעה ימים וכו', - עס קען דאך ניט זיין קיין דריטע און פערטע אן א צווייטע, ובמילא קומט אויס, אז פארפעלן איין מאל ציילן, איז א חסרון נאר אין וויטערדיקע טעג אבער ניט אין די פריערדיקע וויבאלד יעדער טאג איז א באזונדער מצוה, "עכ"ל.

והנה בחקרי הלכות ח"ג עמ' עב, ע"ב כתוב שבעצם ביאורו של כ"ק אדמו"ר הוא כבר מרומזו בלשונו הזהב של אדמוה"ז במה שכתב בהל' כ"ג דלפי דיעה הראשונה "כבר הפסיד ממצות סה"ע", היינו שלא הפסיד כל המצוה אלא חלק מהמצוה. ויש להוסיף על דבריו עוד דיוק בלשונו של אדמוה"ז במה שכתב דלפי דיעה הב' "כל לילה הוא מצוה בפ"ע ואינן תלויות זב"ז", היינו לא רק שכל יום הוא מצוה בפ"ע, דהרי זהו לכו"ע, אלא שיטתם הוא שאינן תלויות זב"ז, ועוד יותר שלשון זה נמצא עוה"פ בהל' כ"ה שהאריך לכתוב "ואינן תלויות זב"ז". א"כ היוצא מכ"ז הוא שאנו רואים שלכו"ע יש חיוב ומצוה בכ"י לספור יום זה, וכל הפלוגתא הוא רק באם שכח לספור יום א' אם יכול להמשיך לספור או לא.

הקדמה השני': הנה אע"פ שביארנו שלכו"ע יש מצוה וחיוב בכ"י לספור יום זה, אבל עכ"ז מובן מאידך גיסא, דכיון דשם המצוה היא "תספרו חמשים יום" "שבעה שבועות תספר לך", הרי מלבד החיוב והמצוה לספור כל יום מהחמשים ימים, איכא מצוה כללית שכל החמשים ימים יהיו ספורים, וע"י שהוא סופר כ"י ה"ה מקיים מצוה הכללית של סה"ע לספור "חמשים יום". וזהו אף לפי הדיעה דאם לא ספר יום א' עדיין יש עליו חיוב לספור מחרתו, דזהו מצד מצוה הפרטי שיש עליו בכ"י - שלפי שיטתו, מצוה זו אינו תלוי על ספירתו הקודמת, אבל עכ"ז אא"ל שהוא קיים מצוה הכללית של ספירת "חמשים יום". וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר להדיא במכתב (נדפס באג"ק ח"ל

<sup>3</sup> הערת המערכת: גם בזה האריכו האחרונים ואכמ"ל.

עמ' קצד בשוה"ג ד"ה וספרתם.. שבע שבתות) "לכאורה אף שמברכים בכל לילה כי כל לילה היא מצוה בפ"ע ויא' שגם אינן תלויות זב"ז – המצוה דכל לילה היא לא רק לספור ולדעת שהוא יום א' וכו' לעומר, אלא גם לדעת (לכוון – כחלק מקיום המצוה, ע"ד הידיעה שזהו יום א' וכו' לעומר) שזהו חלק מספירת ז' שבועות. וראה ס' החינוך מצוה שו: משרשי המצוה בו'. – אבל לע"ע לא מצאתי זה בשום מקום.", עכ"ל.

ג. והנה ע"פ כ"ז יש לבאר השאלות ששאלנו לעיל:

דהנה בתחילת ההלכה הביא אדמוה"ז דרשת הגמ' "ואין אתה מוצא תמימות אלא כשמתחיל לספור בערב" ומפרש אדמוה"ז "דהיינו שמתחיל הוא לספור יום הראשון בליל ט"ז קודם אור הבוקר" ומוסיף "והוא הדין ספירת שאר הימים שאינה אלא בלילה שמן הסתם ספירת כל הימים הם שוין", והנה דין זה הוא לכו"ע, דאנו לומדים מ"תמימות" שהמצוה פרטי שבכ"י הוא לספור בלילה כדי שכל היום יהי' ספור, ואם לא ספר בלילה הפסיד מצוה זו וא"א לתקנו. ועכ"ז יש פלוגתא אם יכול לספור ביום.

דיש מהראשונים שסוברים שאע"פ שלא קיים מצוה הפרטי כשלא ספר בלילה, מ"מ אין זה מונע אותו מלקיים מצוה הכללי של ספירת "חמישים יום", ולכן ה"ה חייב לספור ביום לקיים מצוה הכללי, אבל יש מהראשונים שסוברים שכל הקיום של מצוה הכללי מורכב מזה שהוא קיים המצוה והחיוב פרטי שהי' עליו בכ"י, ולכן אם חסר הקיום דמצוה הפרטי של יום א' מפני שלא ספר בלילה אין עליו שום חיוב לספור ביום.

ועפ"ז מובן בפשטות הראי' של הבה"ג "שאם לא נקצר העומר בלילה קוצרין אותו ביום ולפיכך אם שכח או הזיד ולא ספר בלילה חייב לספור ביום", דאין ר"ל שקיים מצות קצירת העומר ביום, ולכן אף מצות סה"ע הוא ביום, וכמשמעות לשון הרשב"א, אלא כוונתו בזה הוא להוכיח, שאף כשלא קיים מצוה הפרטית של קצירת העומר שיש בהבאת העומר, מ"מ אפשר להקריב העומר, ולא הפסיד כללות המצוה, ולכן גם אם נקצר ביום מ"מ מביאים את קרבן העומר. וכמו"כ אנו לומדים מזה לסה"ע, שאף אם חסר לילה א', וא"כ ממילא יוצא שלא קיים מצוה הפרטי של יום ההוא, עדיין יש עליו החיוב לספור ביום לקיים מצוה הכללי ד"תספרו חמישים יום".

והנה ככל דברינו נמצא להדיא בדברי אדמוה"ז בהל' כ"ד שכתב שם "ולענין הלכה נוהגין לספור בשאר לילות בלא ברכה בין ששכח בלילה הראשון בין ששכח באחד משאר כל הלילות לפי שספק ברכות להקל".

במד"א כשלא נזכר כל הלילה וכל יום מחרת אבל אם נזכר למחר ביום וספר בלא ברכה כמו שנת' למעלה יספור בשאר הלילות בברכה שהרי אף לפי סברא הראשונה לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה א' כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום ואף שיש אומרים שהספירה אינה אלא בלילה שאף אם שכח לספור בלילה אין צריך לספור ביום וא"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שוה כלום להשלים מספר המ"ט יום מ"מ הרי י"א שאף אם לא ספר כלל יום א' או אפי' ימים הרבה סופר בשאר הלילות בברכה", עכ"ל.

והנה כד דייקת שפיר יש כאן אריכות גדולה במש"כ "כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום", שלכאור' הי' לו לסתום ולכתוב רק "כיון שספר למחר ביום", דהרי אנו מדברים כאן לפי הדיעה שמצות הספירה הוא אף ביום וא"כ לא חיסר יום מימי הספירה בכלל. וביותר קשה על המשך דבריו שכתב "ואף שיש אומרים שהספירה אינה אלא בלילה שאף אם שכח לספור בלילה אין צריך לספור ביום וא"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שוה כלום להשלים מספר המ"ט יום", הרי הי' לו לסתום ב"אף שי"א שהספירה אינה אלא בלילה", ומה פשר בכל האריכות כאן?

אלא נראה פשוט שאין שום דיעה שס"ל שמצות הספירה הוא ביום, אלא שאע"פ "שהספירה אינה אלא בלילה", עכ"ז יש מח' אם "צריך לספור ביום", ודבר זה הוא מצד קיום מצוה הכללי. ולכן, אם ספר ביום, לפי דיעה הראשונה לא קיים מצוה הפרטי של יום זה אבל עכ"פ יום זה הוא ספור "והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום", ולפי דיעה הב' "שאינן צריך לספור ביום", "א"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שוה כלום להשלים מספר המ"ט יום".

ועפ"ז יש לבאר מה שהקשה הקרן אורה שם ד"לכאורה הני תרי פסקי בה"ג ז"ל כסתרי אהדדי דאי תמימות לעיקרו בא אם לא ספר בלילה אמאי יספור ביום הא לא הוי תמימות ואי לאו לעיכובא כי הפסיק יום א' אמאי לא יספור", עכ"ל. אבל ע"פ הנה"ל אי"ז קשה כלל דבאמת לפי הבה"ג ב' הדרשות מתמימות מעכבים וזה שהוא יכול לספור ביום הוא רק לקיים מצוה הכללי של "תספרו חמישים יום".

ד. ולפי כ"ז יש לבאר הדיוקי לשונות דלעיל:

דהרי עיקר ענינו שאדמוה"ז רוצה לבאר בסוף הל' ג' הוא לא רק אם יש מצוה לספור ביום אלא אם יכול לספור ולברך ביום, דלכאורה יש באמת ג' דיעות בזה:



(א) דעת הבה"ג (כמו שהוא בהרא"ש במס' פסחים פ"י סי' מא), דאם לא קיים חיובו בלילה עכ"ז סופר ביום, ובזה ה"ה מקיים מצוה הכללית של "תספרו חמישים יום", דבזה אין תנאי שצ"ל ימים שלימים - היינו שסופר לילה ויום. ועוד יותר שיכול לברך ע"ז, דמצד זה שע"י ספירה זו ה"ה מקיים מצוה הכללית הרי הוא יכול לברך על ספירה זו.

(ב) דעת כמה מהראשונים (תוס' במנחות שם והרא"ש שם ועוד), שאם לא ספר בלילה ולא קיים מצוה הפרטית אזי אינו יכול לקיים מצוה הכללית בספירתו ביום, והיינו שא"א להפריד בין קיום מצוה הכללית והמצוה וחשוב פרטי, דכל קיום מצוה הכללית הוא ע"י צירוף כל החיובים והמצוות שקיים בכ"י מימי הספירה.

(ג) דעת הרמב"ם, דבהל' תו"מ פ"ז הל' כ"ב כתב "ומתחילת היום מונין לפיכך מונה בלילה", ואח"כ בהלכה כ"ג כתב "שכח ולא מנה בלילה מונה ביום", שמוזה לכאורה נראה שהוא סובר כדעת הבה"ג הנ"ל, אבל בהלכה כ"ה כתב "וצריך לברך בכל לילה", היינו אע"פ שאם לא ספר בלילה ה"ה מונה ביום עכ"ז אינו מברך אלא בלילה, וההבנה בזה הוא מובנת ע"פ מה שכתבנו לעיל שספירתו ביום אינו אלא לקיים מצוה הכללית והרמב"ם ס"ל שאין מברכים ע"ז. וכמו"כ עפ"ז יש לבאר מ"ש התוס' במס' מגילה דף כ, ע"ב ד"ה כל הלילה וז"ל "ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה", דלכאורה א"מ כלל דהא דאנו סופרים ביום בלא ברכה הוא משום מח' הראשונים אם אפשר לספור ביום, דספק ברכות להקל, ואיך אפשר לומר בשיטת הבה"ג שיספור בלא ברכה? אבל ע"פ הנ"ל אינו קשה כלל, דהוא ס"ל כמ"ש בדעת הרמב"ם שאע"פ שהוא יכול לספור ביום לקיים מצוה הכללית עכ"ז אינו יכול לברך ע"ז.

ועפ"ז מובן מש"כ אדמוה"ז "חייב לספור ביום ולברך", דעיקר חידושו של דיעה זו הוא לא רק שיכול לספור ביום בכדי לקיים מצוה הכללית אלא שיכול אף לברך ע"ז.

ולכן בדיעה הב' כתב "ויש חולקין ע"ז", ולא פי' על מה הן חולקים דבעצם נכלל בהיש חולקין ב' דיעות, אלו הסוברים שאינו יכול לספור ביום בכלל, ואלו הסוברים שיכול לספור אבל לא לברך, אבל מפני שהוא לא רצה להאריך בכל השיטות כאן רק סתם "ויש חולקין ע"ז וכו'". ודו"ק.

## סעיף ב'

א. כתב אדמוה"ז בשולחנו סי' תפ"ט ס"ב "נשים ועבדים פטורים ממצוה זו מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא ובמקצת מדינות שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה ואין חשש איסור במה שהן מברכות עליה אף שהם פטורות ממנה עיין סי' י"ז ומצוה זו נוהגת בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית ויש אומרים שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש וכן עיקר ומכל מקום כל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו ואין חילוק ביניהם אלא בדברים שיתבאר", עכ"ל.

וצל"ע:

(א) למה כלל אדה"ז בסעיף אחת דין נשים בספה"ע בהדי הפלוגתא אי מצות ספה"ע נוהגת בזה"ז לכאורה אינם שייכים זל"ז?<sup>1</sup>

(ב) בהדעה שאין המצוה בזה"ז מה"ת כותב "אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה" ומילת "כלל" צ"ב מה מוסיף בזה?<sup>2</sup>

(ג) אח"כ כותב שגם להדעה שספה"ע בזה"ז הוא מדרבנן "ומ"מ כל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו ואין חילוק ביניהם אלא בדברים שיתבאר". ומזה שהוצרך אדה"ז להבהיר כאן שתיקנו כעין של תורה שלא כדרכו בכ"מ<sup>3</sup> משמע שבנדוד יש מקום לומר שלא תיקנו כעין של תורה וצ"ב?

<sup>1</sup> ופרט שכותב בוא"ו המחבר "ומצוה זו".

<sup>2</sup> ולא בכ"מ כ"כ, ראה לדוגמא סי' תעה סט"ו: "מצות מרור מה"ת אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו אבל בזה"ז אינו אלא מד"ס שתיקנו זכר למקדש".

<sup>3</sup> וראה לשון אדה"ז גבי מרור הועתק בהערה שלפ"ז.

ב. והנה על דברי המגן אברהם שהביא אדה"ז שבקצת מקומות קיבלו הנשים עליהם חובה לספור ספה"ע הקשה המנחת חינוך וז"ל "ועיין מג"א שכתב דהאידינא שוויא עלייהו חובה ודבר זה צ"ע והוא דבר חדש דנשים אם קיבלו עליהם לעשות מצות עשה שהם פטורים יתחייבו מפני דשוויא עלייהו חובה ולא ראיתי כן בשום מקום ואינו דומה לתפלת ערבית עיין בראשונים".

ובספר נזירות שמשון סי' תפט הקשה כן וביאר החילוק בין תפילת ערבית לספה"ע דבתפילת ערבית איכא למ"ד שחייבין בדבר<sup>4</sup> ולכן אפשר לומר שכלל ישראל קיבלו עליהם כהדעה המחמירה אבל בספה"ע הרי לכו"ע נשים פטורות.

ועד"ז כתב הדרכי משה בסו"ס תפח סק"ח וז"ל "ונ"ל דוקא בסעודה שלישית איכא למימר כה"ג מאחר דאיכא למ"ד דחובה לאכול פת דומיא דתפילת ערבית דאיכא למאן דאמר חובה להתפלל ולכן אמרינן מאחר שהתחיל שוויה עליו חובה אבל בר"ח ליכא למ"ד חובה ולכן לא שייך לומר שהוא שוויה חובה", עכ"ל, והן הן הדברים.

האומנם דברמב"ן קידושין לד ע"א מצינו להדיא שמנה מצוה ספירת העומר בהדיא מ"ע שאין הזמ"ג שנשים חייבות בהם<sup>5</sup> ומתורץ בזה קושיית המנ"ח דגם בספה"ע איכא למ"ד שחייבין והר"ז דומה לתפילת ערבית ושפיר אפשר לומר שקיבלו הנשים עליהם כשיטת הרמב"ן שחייבין.

ג. איברא דשיטת הרמב"ן גופא צ"ע איך אפשר לומר שספה"ע אינה מצוה שזמן גרמא הרי אינה נוהג אלא מט"ז ניסן עד עצרת וממדה"כ וספרתם לחם ממחרת השבת מיום הביאכם וגו' וצ"ב.

<sup>4</sup> ברכות כז ע"ב.

<sup>5</sup> עיין שו"ת דברי מלכיאל ח"ג ס"ה שכתב דלא יתכן שהרמב"ן כ"כ וע"כ שט"ס הוא עיי"ש מה שהגיה בזה אבל עיין לקמן בפנים מה שכתב המהר"ם חלאוה שהיה מרבותינו הראשונים ותל"מ.

והמחזור בזה הוא מה שכתב המהר"ם חלאוה בתשובותיו<sup>6</sup> וז"ל "והרמב"ן ז"ל כתב דספירת העומר נשים חייבות בו וכן עיקר דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא וספירת העומר אין גורם לו הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר ואע"פ שהעומר תלוי בזמן מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא הא למה זה דומה לנשים חייבות בברכת המזון והרי שבת שהזמן גורם לאכילתו דאסור להתענות וכיון שהאכילה יש לה זמן הברכה עליה תיחשב תלויה בזמן ונמצאת אם כן בהמ"ז תלויה בזמן ואמאי נשים חייבות ואם נפשך לומר דשבת בתענית היא דאסור אבל אכילת פת אינה מחויבת ואין ברכת המזון הבאה על הפת תלויה בזמן מעתה יש להשיב עוד ממצה בלילה הראשון שהכתוב קבעו חובה דכתיב בערב תאכלו מצות והנה אכילת פת מחויבת ותלויה בזמן<sup>7</sup> ואם כן נהי דיש זמן מחייב אכילה אין קרוי שהזמן גרמא אלא מה שאם רצה לעשותו חוץ לזמן חיובו הראוי לו אינו יכול כתפלין שאין זמנם בלילה ואם הניחן עובר אבל אכילת לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות הרי יום הכפורים שאסור באכילה<sup>8</sup> והרי מצינו זמן ראוי ומחויב לאכילה וזמן אסור וחזרת אכילת פת תלויה בזמן ואמאי נשים חייבות בברכת המזון אלא ש"מ דכיון שהברכה אינה תלויה בזמן אלא במעשה האכילה לאו זמן גרמא קרי לה וכן הדין בספירת העומר, עכ"ל.

ולפו"ר נראה שכוונתו היא בפשטות שספה"ע אינה תלויה בזמן אלא במעשה אולם לפ"ז לכאורה צע"ק הדמיון לברמ"ז דברהמ"ז הרי גדר המצוה הוא לברך ה' על האכילה וכשלא אכל אי"ז שייך דעל מה יברך משא"כ ספה"ע הגם שחייבה תלויה בהקרבת העומר אבל שייכת מצ"ע כל השנה כולה.

<sup>6</sup> נדפסו בסו"ס שיטת הקדמונים לב"ק תשל"ז שי"ל ע"י הרמ"י הכהן בלוי ז"ל.

<sup>7</sup> לכאורה צ"ע הרי חיוב ברכת המזון דאורייתא הוא אם אכל כדי שביעה ושיעור אכילת מצה מדאורייתא הוא כזית וי"ל שס"ל כשיטת הראב"ד שמן התורה סגי בכזית ולהעיר שהרשב"א בפ"ג דברכות הביאו וכתב שדבריו נראין וכו"ה דעת הרמב"ן במלחמות שם והרי המהר"ם חלאוה היה מבית מדרשם. ועי' בכ"ז בביה"ל להמשנ"ב סי' קפד סק"ו.

<sup>8</sup> לכאורה צע"ג שהרי חיוב ברהמ"ז נוהג ביוה"כ ג"כ רק שבפועל אסור לאכול ולכן חולה שייב"ס מברך תחילה וסוף וכמ"ש כל הפוסקים אבל שו"מ שאחדים מן הראשונים אכן ס"ל שגם האוכל ביוה"כ מפני מסכנה אינו מברך עיין שטמ"ק ברכות ר"ש ג' שאכלו ד"ה אכל וספר הפרדס לר"ח ב"ר אשר שער עשירי פ"ו הביאו הרשב"א בתשובותיו סי' תשפד ואך עיי"ש שדחהו וכתב שדברי תהו הם ואכ"מ.

ולכן נראה לומר שעומק כוונתו היא לא רק שחיוב ספה"ע תלויה במעשה אלא שגם מציאות הספירה שייכת רק כשיש עומר וביאור הדבר שכל גדר הספירה הוא לספור ימים מאז שהקריבו קרבן העומר וכשאינן עומר נקרכת אין על מה לספור ושפיר הוא דומיא דברכת המזון.

ולכן הוה מ"ע שאהזמ"ג דבכדי שמצוה יחשב זמן גרמא צ"ל שהמצוה מצ"ע שייכת כל השנה כולא והתורה הגבילה לזמן מסויים זהו הנקרא שזמן גרמא שיש זמן הפטור מהמצוה וזמן שחייב אבל ספה"ע (וברמהמ"ז) אין זמן שפטור מהמצוה דכל זמן שהמצוה שייכת דהיינו בימי העומר הרי אנו חייבים לספור ודו"ק

וסברא זו כבר כתב הגאון ר"ש קלוגר להשיג על מש"כ המג"א ר"ס תכו שנשים פטורות מקידוש לבנה מפני שאינה אלא בזמן שהלבנה בחידושה והוי זמן גרמא וכ"פ אדה"ז בסי' קו ס"ב וכתב רש"ק בהגהות חכמת שלמה שם וז"ל "נ"ב עיין במג"א סק"א שכתב דברכת הלבנה הוי מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות וכ"כ בשם השל"ה הקדוש ולדעתי זה הוא תמוה מאד ואין לו ענין כלל למצות עשה שהזמ"ג דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי ואייר כמו בניסן ואעפ"כ אמרה תורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור מוכח דהוי מ"ע שהזמ"ג ולכך נשים פטורות אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכח הזמן זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא אז"ע עיי"ש. ועד"ז כתב בשו"ת האלף לך שלמה חאו"ח סי' קצג.

[ונמצינו למדים שהמג"א ואדה"ז לשיטתייהו אזלי שפסקו שנשים פטורות מקידוש לבנה וגם בספה"ע כתבו שנשים פטורות ולא ס"ל כסברא זו אלא שגם בכה"ג הרי"ז בגדר מ"ע שהזמ"ג].

ד. והנה כתבו התוס' במגילה (דף כ ע"א ד"ה כל הלילה) וז"ל "ואחר שבירך על הספירה אומר יה"ר שיבנה וכו' משא"כ בתקיעת שופר ולולב והיינו טעמא לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק אבל בשופר ולולב יש עשיה" עכ"ל.

ובפשטות נראה שהתוספות מחלקים בין ספירה ללולב ושופר שספירה היא הזכרה בדיבור משא"כ בלולב שיש מעשה אולם לפ"ז לשונם "הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק" שפת יתר הוא והול"ל "שאינן עתה אלא הזכרה" ותו לא גם חסר הסברה בזה שמשום שהוא הזכרה בדיבור ולא פעולה מעשיית לכן אומרים יה"ר כו' מה ענין זל"ז ומה בכך שספה"ע היא בדיבור הרי זהו צורת המצוה לספור בפה.

אכן יעויין בשו"ע אדה"ז סי' תפט סי"א שבלשונו הזהב מפרש דברי התוס' בענין אחר וז"ל "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל שהמצוה היא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה".

והיינו שגדר מצות ספירה היא לספור לעומר וכשאר עומר אין שייך כל המציאות של ספה"ע משא"כ בלולב שהגם שאין חיוב בזה"ז מ"מ הרי אפשר לעשות המעשה של נטילת ללוב "יש עשיה" ולכן דוקא בספ"ע מתפללין שיבנה ביהמ"ק שבמצוה זו במיוחד מודגשת החסרון בזה שאין ביהמ"ק קיים, כיון שעכשיו מה"ת אין זה הימים שמצוה לסופרם דאינם ימי העומר.

[והנה גם לשיטת הרמב"ם שספה"ע בזה"ז הוא מדאורייתא ולכאורה מזה משמע שאין ספירה שייך להקרבת העומר הנה כבר הוכיח הגר"ח שמוזה שהביא הרמב"ם הלכות ספה"ע בספר עבודה ובהלכות תמידין ומופסין אחר דיני הקרבת העומר נראה שגם לשיטתו גדר הספירה היא לספור לעומר אלא שס"ל שא"צ להקריב בפועל ומספיק שיש החיוב הקרבת העומר והרמב"ם לשיטתו בפ"ן מהלכות ביהב"ח שמקריבין קרבנות אע"פ שאין בית ולכן גם בזה"ז יש חיוב<sup>9</sup>. ולפ"ז הני דס"ל שהוא מדרבנן או שסוברים שצריכים להקריב העומר בפועל או שס"ל כהראב"ד שאין מקריבין בזמן שאין בית. ויל"ע בנדו"ז מלשון אדה"ז בס"ב ואכמ"ל].

ה. ומתורץ היטב לפ"ז קישור הענינים בס"ב בנוגע חיוב נשים וגם אם החיוב נוהג בזה"ז דשני הדיונים יסודם הוא בזה שגדר ספירה היא לספור לעומר דוקא (וכ"ה גם לשיטת הרמב"ם כנ"ל) שלכן רוב הראשונים ס"ל שהוא מדרבנן בזה"ז וזהו גם היסוד להסברא שאין זה בגדר מ"ע שהזמ"ג כשיטת הרמב"ן ושמשו"ז יכולים לקבל הדבר ע"ע כחובה וכמו שנתבאר בדברינו.

ומבואר בזה הוספת מילת "כלל" בדברי אדה"ז בס"ב שבזה"ז אין מצוה זו נוהגת כלל מד"ת" וגם הא דהוצרך להביא שאין חילוק בין החיוב דרבנן זכר למקדש להחיוב מה"ת משום שאין המצוה בזה"ז דומה כלל להמצוה בזמן הבית והיה מקום לומר

<sup>9</sup> ויש להביא דוגמא לדבר מהא דאיתא במכילתא שחיוב סיפור יצי"מ אינה אלא בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך שהפירוש בזה הוא שהזמן הוא מחויב במצה ומרור ראה הגדת רבינו בפיסקא מונחים לפניך.

שמשו"ז יש חילוקים ביניהם בדין ג"כ וכהך דיעה שהביא בס"ו שבזה"ז אם ספר רק הימים בסוף השבוע אינו צריך לחזור ולספור כיון "שבזמן הזה הספירה אינו אלא זכר", ולכן כתב שאעפ"כ כל מה שתיקנו חכמים כעין של תורה תקנו.

ו. ואפשר שבזה יש לבאר/להמתיק המדרש הידוע שהביא הר"ן בסוף פסחים שכלל ישראל מנו מ"ט יום בצאתם ממצרים מהשתוקקות לקבלת התורה והמדרש מסיים "מכאן קבעו חכמים לספירת הועמר" והיינו בזה"ז שאינו מה"ת אלא תקנת חכמים כמ"ש הר"ן שם. והקשה הר"ן שם בעצמו "וזה ודאי דרך מדרש הוא דעיקרא דמילתא זכר למקדש כדאמר אמימר".

ובהנתבאר י"ל שמצד הזכר למקדש לבד אין אנו סופרים היום לשום דבר ואין שום חלות בימי הספירה שיהיו ימים אחרים מימות כל השנה ואין זה דומה כלל למצות ספירת העומר, ולכן סמכו חכמים על זה שאנו סופרים לחג השבועות זמן מתן תורתנו שנוהג גם בזה"ז כדי שגם ספירתנו תהא ליום מסויים ע"ד שהיה בזמן הבית. ודו"ק היטב.



## ביאור השקו"ט בגמרא "ראיה לא קני"

הרב עמרם שי' פרקש  
ראש המתיבתא ומנהל הישיבה

ב"מ ב, א: מתני' "שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתיה, וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי, וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו"

גמ': למה לי למתנא, זה אומר אני מצאתיה, וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי, וזה אומר כולה שלי, ליתני חדא . . . וליתני אני מצאתיה ואנא ידענא דכולה שלי? אי תנא אני מצאתיה, הוה אמינא, מאי מצאתיה, ראיתיה, אע"ג דלא אתאי לידיה, בראיה בעלמא קני, תנא כולה שלי דבראיה לא קני.

ומי מצית אמרת, מאי מצאתיה ראיתיה, והא אמר רבנאי: "ומצאתה" דאתאי לידיה משמע? אין, "ומצאתה" דקרא, דאתא לידיה משמע, ומיהו תנא לישנא דעלמא נקט, ומדחזי ליה, אמר אנא אשכחית, ואע"ג דלא אתאי לידיה, בראיה בעלמא קני, תני כולה שלי, דבראיה בעלמא לא קני לה.

וליתני כולה שלי, ולא בעי אני מצאתיה? אי תני כולה שלי, הוה אמינא, בעלמא דקתני מצאתיה, בראיה בעלמא קני, תנא אני מצאתיה, והדר תנא כולה שלי, דממשנה יתירה אשמעינן, דראיה לא קני."

ולכאו' צ"ב אריכות לשון הגמ' בתי' כמ"פ "תנא כולה שלי דבראיה לא קני", "תני כולה שלי דבראיה בעלמא לא קני לה", "תנא אני מצאתיה והדר תנא כולה שלי דממשנה יתירה אשמעינן דראיה לא קני". ולא מסקינן בקיצור, "הו"א ראייה קונה כו' כמ"ל". ומהו זה שהאריך לפרש מאי דתנא "כולה שלי".

ובלשון הגמ' גופא, לכאו' יש לדייק בשינוי הלשוניות:



(א) בפעם הראשונה והשניה, בהו"א שממצאתיה היינו אומרים שראי' קונה, לשון הגמ': "הו"א . . . אע"ג דלא אתאי לידיה" (מ"מ בראיה קונה) אבל בפעם השלישית, לשון הגמרא: "הוה אמינא בעלמא דקתני מצאתיה בראיה בעלמא קני" מבלי להזכיר "אע"ג דלא אתאי לידיה".

(ב) בהו"א הראשונה לשון הגמ': "הוה אמינא מאי מצאתיה ראיתיה אע"ג דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני", אבל בפעם הב' - "ומדחוי ליה אמר אנא אשכחית ואע"ג דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני" - בהוספת וא"ו. והחילוק במשמעות הוא, שאע"ג בלי וא"ו הוא לכתחילה - שאינו נוגע דלא אתאי לידיה, אבל אע"ג עם וא"ו הוא כמו בדיעבד. כלומר, ואף דלא אתאי לידיה, שלכאורה מעכב הקנין, מ"מ קונה.

(ג) כשמסיק הגמ', איך שהמשנה שולל שע"י ראי' קונה, בפעם ראשונה הלשון הוא "דבראיה לא קני", בפעם הב' הלשון הוא "דבראיה בעלמא לא קני לה", ובפעם הג' "דראיה לא קני".

(ד) בהו"א הראשונה, לשון הגמ' "דבראיה לא קני", וכן בהו"א השלישית, הלשון "דראיה לא קני", משא"כ בהו"א הב' הלשון "דבראיה בעלמא לא קני לה".

הנה, מדהאריך לפרש בכל אוקימתא, מאי דאשמעינן מתני' ב"כולה שלי", וגם שינה בלשונו, משמע קצת דמילי מילי קתני, ומאי דהו"א וקמ"ל מעיקרא, בענין "ראייה קונה" וגדרה, אדחי' לה, ומ"מ אכתי איכא למימר ראייה קונה, בענין וגדר אחר עכ"פ, וקמ"ל מתני' וכו'.

ויש לבאר כ"ז, בהקדים ביאור מאי דמקשינן מרבנאי, "ומצאתה דאתאי לידיה משמע", דלכאורה בפשוטו, כוונת הגמ' להקשות מצד פירוש הלשון, דלא א"ש לפרש מציאה היינו ראייה, מהא דרבנאי. ומתצינן, דהו"א דחלוק לישנא דקרא מלישנא דמתני'. מיהו, לכאורה צ"ב לפרש כן, דהרי מצינו בכ"מ, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, והרי רבנאי מפרש לישנא דקרא, ומאי קשיא מזה על לישנא דמתני', ולכאו' יותר היה נראה לפרש, דהוא קושיא כיון דמקרא שמעינן, דראייה אינה קונה. וכעין זה פי' מהר"י כ"ץ בשטמ"ק ד"ה ומי מצית, דר"ל דקרא לא איירי בקנין המציאה, (רק מיירי בדין השבת אבידה אם מחוייב בזה בדאתא לידי), ומתני' מיירי בקנין. וכתב: "זה אינו, דאם כן, היכי מייתי מדרבנאי אמתני' ע"ש. משמע מדבריו, דהא דמקשינן מרבנאי, אי"ז רק קושיא מצד הלשון, אלא צ"ל דהוי קושיא בדין, דמקרא ד"מצאתה" מוכח, דקנין הוי באתאי לידי' דוקא, ולא בראייה (ובא הפסוק לחדש דאפי' בקנה

המציאה מ"מ אינו מחוייב להחזירו לעכו"ם). וכן נראה ג"כ משטמ"ק ד"ה אין ומצאתה. שפי' להדיא (בפי' הב') דמקרא ילפינן דאין ראייה קונה ע"ש<sup>1</sup>.

והנה עפ"ז, דמרבנאי ילפינן להדיא, דראייה אינה קונה, לכא' צ"ב דחיית הגמ', דמ"מ אפשר נקט התנא לישנא דעלמא וראייה קונה, אע"ג דלא אתאי לידי', דמאי הו"א תו, אחר דמקרא מוכח, דלא קנה עד שיגיע לידו.

והנראה לומר בזה ע"פ הידוע, דבקנין האדם בחפציו ב' גדרים: א) מה שהוא שלו. ב) מה שהחפץ ברשותו, ויש לו זכות בו. ומבואר גדר ב' ענינים אלו, בשו"ע אדה"ז סי' תל"ה קו"א ב', לגבי איסורי הנאה, "שהוא שלו ואין אחר יכול להוציאו מידו" מיהו "אינו יכול להפקירו ולמכרו וליתן במתנה כיון שאין לו שום זכות בגופו" ע"ש בארוכה<sup>2</sup>.

וי"ל, דהא דילפינן מקרא, דאין ראייה קונה, היינו ליעשות ברשותו, דמקרא שמעינן, דשיהיה החפץ ברשותו, בעינן שיגיע לידו, (וקמ"ל דאפי' הגיע לידו, ונעשה ברשותו, מ"מ אינו חייב להחזירו לעכו"ם<sup>3</sup>) מיהו אכתי איכא למימר, דע"י ראייה נעשה חפץ שלו עכ"פ<sup>4</sup>.

והנה עפ"ז מבואר להדיא, דמאי דהו"א מעיקרא בענין ראייה קונה, שאני ממאי דהו"א אחר דמייתי קרא דרבנאי. דמעיקרא י"ל, דהו"א דראייה קונה, אפי' להיות

<sup>1</sup> אבל בריטב"א (הובא בשטמ"ק) ד"ה והאמר, פי' דמקשינן מהלשון דמסתמא נקט תנא לישנא דמתני' ע"ש. ומ"ש בפנים הוא ע"פ המבואר בשטמ"ק. והא דילפינן מקרא דאין ראייה קונה י"ל דהיינו משום דמבארים דאתי לאשמעינן חידוש דאף באתי לידו אינו מחוייב להחזיר. ואי גם בראייה הוי שלו א"כ מאי חידוש איכא באתא לידי' יותר מראייה א"ו רק באתי לידי' הוי שלו וקמ"ל דאפי' נעשה שלו אינו חייב להחזיר ודו"ק.

<sup>2</sup> וראה לקו"ש חל"ד פרשת עקב שיחה א'. (ולהעיר מנתיבות סי' רס"ב ס"ק ג'. מיהו שם קאי ביאוש ובעל החפץ מעיקרא ואכ"מ).

<sup>3</sup> וזהו החידוש באתא לידי' (ראה הערה 1) היינו דאכן בראייה נעשה שלו מיהו קמ"ל קרא דאפי' נעשה ברשותו מ"מ אינו חייב להחזיר לעכו"ם ודו"ק.

<sup>4</sup> ולהעיר מהחילוק המבואר ברמב"ן (לשיטת רש"י. וראה גם רש"ש על תוס' ד"ה דבראיה) בין הא דהבטה קונה בהפקר (לחד מ"ד) והא דאין ראייה קונה. דהבטה היינו שמירה משא"כ ראייה בעלמא ע"ש בלשונו (וברש"י ק"ח. ד"ה אתה אומר). וי"ל דבשמירה נעשה הדבר ברשותו ממש משא"כ בראייה בעלמא ודאי אינו ברשותו. ומ"מ איכא למימר שיהיה שלו וכו' וכפנים.

החפץ ברשותו לגמרי, ככל קנין דעלמא. וכן מבואר בריטב"א (הובא בשטמ"ק) ד"ה הו"א וז"ל: פירוש ולא בעי הגבהה, כיון שאין לה דעת אחרת מקנה, דבמקח וממכר, הוא דבעינן משיכה או הגבהה. עכ"ל. וזהו מאי דהו"א מעיקרא, דראיה הוי קנין ככל קנין דעלמא, ונעשה ברשותו ג"כ.

ועל זה מקשה הגמ': "ומי מצית אמרת מאי מצאתיה ראיתיה, והא אמר רבנאי ומצאתה דאתאי לידיה משמע", שבכדי לפעול שמציאה יכנס לרשותו צ"ל "דאתאי לידיה", ולכן בראיה אינו קונה, וא"כ ליכא למימר דהו"א שאם הי' כתוב אני מצאתיה, היינו לומדים שראי' פועלת שיהיה ברשותו.

ועל זה אמרינן בבבא הב': "אין, ומצאתה דקרא דאתא לידיה משמע, ומיהו תנא לישנא דעלמא נקט, ומדחזי ליה, אמר אנא אשכחית, ואע"ג דלא אתאי לידיה, בראיה בעלמא קני", שאכן בכדי שיהי' החפץ ברשותו, צריך דאתאי לידיה כדילפינן מקרא, מיהו להיות המציאה שלו עכ"פ (ולא יוכלו אחרים לזכות בו), י"ל דמהני ראייה.

וע"ז מסיק "תני כולה שלי דבראיה בעלמא לא קני לה" ש"כולה שלי מלמד, שע"י ראייה לבד, אין החפץ נעשה שלו כלל, וצ"ל הגבהה.

עכ"פ יצא מבואר מכ"ז, בביאור ב' בבות הראשונות בגמ', ד"ל פי' השקו"ט כנ"ל, דתחלה הו"א דראיה קונה לגמרי, אפי' לענין להיות ברשותו, ומסקינן דזה א"א, ותו הו"א דנעשה שלו עכ"פ בראיה, וקמ"ל מתני' דלא<sup>5</sup>.

והנה, בהא דשמעינן ממתני' דראייה אינה קונה, פי' רש"י ד"ה תנא כולה שלי: דיילפינן לה מלשון כולה שלי, דמשמע בחזקה גמורה ע"י הגבהה, וכן פי' דבריו להדיא

---

<sup>5</sup> ראה שטמ"ק ד"ה אין ומצאתה (בפי' הב') שפי' דמקרא שמעינן דמדאורייתא לא קני ראייה מיהו י"ל דמדרבנן קני דלא לייתו לאינצויי ע"ש. ובפשטות זהו ביאור אחר ממ"ש בפנים מיהו יש לומר דכיון דהקנין רק כדי דלא לייתו לאינצויי א"כ י"ל דלא הוצרכו לתקן שיהיה ברשותו ממש ע"י ראייה רק תקנו שיהיה שלו דע"ז אין אחר יכול לקחתו כבמבואר באדה"ז הנ"ל. כלומר דאי הוי ראייה קנין דאורייתא אפשר י"ל דליכא למימר הו"א שיקנה רק לענין להיות שלו אלא אי הוה קנין היה נעשה ברשותו ע"ז (וכעין הבטה בהפקר) מיהו כיון דהוי קנין מדרבנן לחוד במבואר בשטמ"ק י"ל דרק תקנו שיהיה שלו בראייה ולא ברשותו. וע"פ ביאור זה דרק יהיה שלו מבוארים דיוקי הלשונות בגמ' וכדלהלן. (משא"כ אם מדרבנן יהיה נעשה ברשותו ממש לא א"ש כ"כ שינויי הלשונות ודו"ק).

בריטב"א ד"ה תנא. ע"ש. ועפ"ז מבואר, מאי דמקשי גמ' עתה: "וליתני כולה שלי, ולא בעי אני מצאתיה"? דכיון דלשון כולה שלי, משמע דבעי הגבהה, א"כ לא בעינן למיתני, אני מצאתיה.

ומסקינן "אי תני כולה שלי, הוה אמינא, בעלמא דקתני מצאתיה, בראיה בעלמא קני". וי"ל, דהא דהו"א עתה דראיה קונה, אי"ז הו"א דלעיל שיעשה שלו ממש ע"י ראה, דהרי סו"ס קתני כולה שלי, דמשמע דבעי הגבהה, ולכאו' כן מוכח מלשון הגמ', שלא כתב כאן, "ומדחזי ליה אמר אנא אשכחית ואע"ג דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני", ומשמע קצת, דאכן אתאי לידי', וגם לענין שיהיה שלו בעינן אתאי לידיה, מיהו ראה קונה בענין מסויים ויש לבאר מהו<sup>6</sup>.

והביאור בזה בהקדים לשון רש"י ד"ה בעלמא דקתני מצאתיה, שכתב וז"ל: בכ"מ ששינו, שהמוצא מציאה קנאה, הוה אמינא, דמציאה קני לה משעת ראה, דלא אשמעינן שום תנא, דלא קני לה אלא בהגבהה, להכי אשמעינן הכא, ממשנה יתירה. עכ"ל. וביאר דבריו המהר"י אבואב (הובא בשטמ"ק), דאין כוונתו לומר, דהו"א דבעלמא ראייה קונה ממש<sup>7</sup>, אלא כוונתו לומר: "בזמן שהרואה גם כן מגביה עם חבירו, ויהיה לו יותר הראיה, לעולם אימא לך, שכל התנאים יודו, מי שיש לו הראיה הוא קונה, ולא הגבהה בלבד". היינו דזה ודאי, דמלשון כולה שלי שמעינן, דאפי' כדי להיות החפץ שלו בעינן הגבהה, ולא מהני ראייה, מיהו אם יהו שנים, ואחד מהם ראה החפץ ג"כ, אזי הרואה יזכה.

והסברת הדברים בזה, נראה לומר, דהא דהו"א עתה בגדר קנין דראיה, היינו, דאח"כ הראיה כשלעצמה אינו פועל קנין כלל, כי ודאי צריכים הגבהה, ואשר לכן בנוגע למשנתנו, בשנים אוחזין בטלית, וכל אחד טוען כנגד חבירו אותם הטענות, ודאי שראיה לבד לא קונה, וצריך הגבהה וכו' כנ"ל, אבל "בעלמא", דהיינו באופן כזה שיש הגבהה לשניהם בבת אחת, הראיה תועיל, שאותו מגביה שראה אותה תחילה, הוא קונה את החפץ, והוא מפני הזכות בהחפץ, שנפעל ע"י הראיה, ואולי י"ל ההגדרה בזה, דהראייה תהיה כהתחלת ההגבהה והקנין, אלא דאינה נגמרת (אפי' להיות שלו) עד

<sup>6</sup> אבל ראה רמב"ן מה שפי'. ומ"ש בפנים הוא לרש"י כמבואר.

<sup>7</sup> ופליג בזה על פי' הרמב"ן בדבריו וע"ש הכרחו.

שיגביה בפועל<sup>8</sup>. וזה מאי דהו"א עתה: "אי תני כולה שלי, הוה אמינא בעלמא, דקתני מצאתיה בראיה בעלמא קני".

ומסקינן: "תנא אני מצאתיה, והדר תנא כולה שלי, דממשנה יתירה אשמעינן, דראיה לא קני" שראיה אינו מועיל כלום בנוגע לקנין, אפילו ליתן זכות לאחד, שראה קודם ההגבהה, שיהיה שלו, ולא של חברו שרק הגביהו.

עכ"פ יצא לנו מבואר דתלת מילי הו"א בסוגיין בגדר קנין דראייה. א) מעיקרא הו"א, דיהיה ברשותו ממש ע"י ראייה. ב) תו הו"א דעכ"פ יהיה שלו בראייה, דלא יוכל אחר לזכות בו אחר ראייתו. ג) תו הו"א דאכן אין ראייה פועל כלום בלא הגבהה, ויכול אחר לקחתו, מיהו אם הגביה ביחד עם אחר, אזי זכה בו מי שראהו מקודם.

ועפ"ז מבואר, הא דביארו להדיא ג' פעמים, מאי דקמ"ל מתני' ב"כולה שלי", ולא קיצרו לומר, "הו"א כו' קמ"ל", דאכן מאי דקמ"ל, אינו שוה בכל פעם, אלא שיש ג' שלבים שונים במהלך הגמ'. א' קמ"ל דע"י ראייה, אינו ברשותו, ב' קמ"ל דע"י ראייה, אינו שלו, ג' קמ"ל דע"י ראייה אין לו זכות כלל יותר מאחר.

ועפכ"ז יתיישב ג"כ שינויי הלשונות בכל הני בבי:

א) הא דרק בהשני בבות הראשונות אמרינן "אע"ג דלא אתאי לידיה", כי רק בב' הו"א הראשונים, הו"א דראיה לבד פועלת קנין, (בלא הגבהה כלל), להיות ברשותו, או עכ"פ להיות שלו, משא"כ בבבא הג', הו"א שהראיה תפעול ביחד עם הגבהה, דכיון שראה קודם יהיה לו זכות בהחפץ ע"י הראיה, וע"כ לא פי' אע"ג דלא אתאי לידיה, דאכן בעינן שיגיע לידו, מיהו הו"א דראייתו מוסיפה בזכותו בהחפץ וכנ"ל.

<sup>8</sup> ולהעיר מלשון המאירי בענין קנין ראייה "שראה אותה ונתן לב ליטלה והניד את פסיעותיו לילך ולזכות בה" נראה דגדר קנין ראייה הוא משום דהוי כהתחלת ההגבהה (מיהו המאירי קאי ג"כ בהו"א דיקנה לגמרי. ולהעיר מתוס' ד"ה בראי' נראה אדרבה דאם ילך להגביה דוקא י"ל דגרע מקנין הראיה, וצ"ל דראייה הוי קנין בפנ"ע וע"ד דברי הריטב"א לעיל). וי"ל ע"פ המבואר בפנים לשיטת רש"י עכ"פ דמעיקרא הו"א דראייה הוי קנין בפנ"ע (וכתוס' וריטב"א) מיהו בבבא הג' הו"א דגדר ראייה היינו התחלת ההגבהה וכדברי מהר"י אבוהב. ודו"ק.

ב) גם החילוק בב' בבי ההו"א הראשונים ד"אע"ג ו"ואע"ג מובן, כי מעיקרא הו"א, שאינו נוגע כלל שיהי' הגבהה, וראיה בעצמו יכול לעשות קנין גמור, אפי' ליעשות ברשותו, ולכן כתוב בלשון של לכתחילה "אע"ג דלא אתאי לידיה". אבל בבבא הב', ידעינן מקרא, שבכדי ליכנס חפץ לרשותו, לזה ודאי צריך הגבהה, וע"כ אמרינן לשון של דיעבד, "ואע"ג דלא אתאי לידיה", שאכן אתאי לידיה נוגע, אבל זהו רק ליכנס לרשותו, אבל אפשר שע"י ראה יהיה עכ"פ שלו<sup>9</sup>.

ג) מבואר דיוק הלשון, בהבבא ראשונה "דבראיה לא קנה", ששוללים שע"י ראה בלבד, הוי קנין גמור ונעשה ברשותו, שאין כזה מציאות. אבל בהבבא הב', שסלקא דעתך שיהי' שלו, אע"פ דאינו ברשותו, אומר דבראיה בעלמא לא קני. והביאור בזה, דמעיקרא, דבעינן למימר, דאין ראה פועלת שיהיה ברשותו, אמרינן בסתמא, דראה אינה קונה, ופשוט הטעם, אמאי אין נעשית ברשותו ע"י ראה, (משא"כ הבטה בהפקר כשיטת רש"י בב"מ דף קי"ח שע"ז נשמר י"ל דנעשה ברשותו בזה). אבל בבבא הב', דבעינן למימר דאכן אינו נעשה ברשותו, אבל יהיה שלו עכ"פ, דלכאורה בזה לא בעינן לפעלה "חזקה" כ"כ, בזה בעינן למימר "ראה בעלמא", דבזה מבארים, אמאי אינו נעשה אפי' שלו, דכיון דהוי ראה בעלמא, אין בזה כלום, ואין בזה כח כלל, אפי' שיהיה שלו לחוד<sup>10</sup>.

ומבואר ג"כ הדיוק, דבב' בבות הראשונות אמרינן, דבראיה לא קני, משא"כ בהבבא אחרונה, דראה לא קני, וי"ל הפירוש בזה, שבהשתי בבות ראשונות, דחיית הגמ' הוא רק שראה דמשנתנו אינו פועל קנין לבד, וזהו הלשון בראה (היינו הראיה דהגברא דמשנתנו שעליו דנים), אבל עדיין יש מקום לומר בעלמא (היכא דהגביהו ביחד, כמ"ש מהרי"א) שיהיה לו זכות בהחפץ ע"י ראה, וזהו הלשון במסקנת הגמ' דראה לא קני, דראה אינה פועלת שום קנין בהחפץ. ועוד י"ל, דבב' בבות הראשונות, הראיה פועל ענין שלם, (עכ"פ שיהיה שלו), וע"כ "בראיה" נגמר הקנין. משא"כ בבא

<sup>9</sup> וע"פ השטמ"ק דהוא רק מדרבנן כו' מבואר הלשון לישנא דעלמא נקט ע"ש ולא אמרינן לשון תנאים לחוד וכיוצ"ב דאכן הא דראייה פועל שיהיה שלו הוא משום לישנא דעלמא דלכן תיקנו כן חכמים. ותקנתם היתה "ואע"ג כו" דאכן בעינן דאתא לידיה מיהו נעשה שלו עכ"פ בראייה.

<sup>10</sup> וגם יש לדייק דראה בעלמא לא קני אבל הבטה אפשר דקני.

הג', דהראיה רק מוסיפה זכות, אזי אין הראיה פועלת ענין בעצמה, וליכא למימר ד"בראיה" נפעל, רק ד"ראיה" פועלת, ושוללים ד"ראיה לא קני"<sup>11</sup>.

ד) עוד יש לבאר עפ"ז הא דבבבא הא' והג', הלשון בגמ': "לא קני", משא"כ בהו"א הב', הלשון: "לא קני לה", דע"פ הנ"ל דבבבא הב' בעינן לבאר אמאי אין ראיה פועלת שיהיה שלו עכ"פ דזהו משום דהוי ראיה בעלמא, ע"כ לכן הלשון בגמ': "דבראיה בעלמא לא קני לה", דבעינן לבאר, אמאי אינו פועל קנין בהחפץ, (היינו הטלית דמשנתנינו), משא"כ לבבא הא' והג', דאינו מבאר טעם הדבר, רק נקטינן הדין בפועל, דאין ראיה קנין, ע"כ רק פסק הדין, דראיה לא קני ודו"ק.

(מענין לענין באותו ענין יש לבאר ענין נוסף בסוגיין. דאיתא בגמרא: "אי תנא אני מצאתיה הוה אמינא מאי מצאתיה ראיתיה" ורש"י מפרש: "ראיתיה, קודם שהגבתה אותה". ונחלקו בזה המהר"ם שי"ף והמהרש"א.

המהר"ם שי"ף כתב וז"ל: "ברש"י ד"ה) ראיתי קודם שהגבתה אותה, דמודה לחבירו שהגביה אותה קודם, רק הוא ראה מקודם שהגביה חבירו, וחבירו אומר אני ראיתיה בתחלה, אפ"ה קתני יחלוקו, דש"מ דראיה קונה, אבל אי הוי טעין, ראיתיה קודם שראית, והיה המובן אפשר שבעינן הגבהה, אפשר שבהדי הדדי אגבוה, ואין מחולקין רק בראיה, דלמא מש"ה קתני יחלוקו, ולא ניחא לרש"י למידק, דבראיה קני, מדקטענו ראיתיה, כמ"ש [רש"י] בסמוך בד"ה בראיה קני, מדקתני יחלוקו, ומהר"ש יצ"ו הגיה, קודם שהגבתה, ואינו נוח לי כלל".

אבל המהרש"א כתב וז"ל: "רש"י בד"ה ראיתיה, קודם שהגבתה אותה עכ"ל. כן הוא בפרש"י שלפנינו, והוא מגומגם לפום סברא דהשתא, דבראייה קני, מה מועיל שראה אותה קודם הגבתה חבירו, אם לא יאמר, שראה אותה קודם ראיית חבירו, ונ"ל להגיה ראיתיה קודם שהגבתה אותה, עכ"ל. ורצונו, דע"כ היה שם הגבהה, מדקתני שנים או חזין, ומדקאמר, דסד"א דראייה בעלמא קני, צ"ל שהוא אומר, שראה אותה קודם שהגביה אותה, ודו"ק." עכ"ל.

<sup>11</sup> והא דבבא הג' לא אמרינן "ראיה בעלמא", י"ל, דכבר ידעינן דראיה הויא ראיה בעלמא. ועוד י"ל דכיון דאין ההו"א עתה דראיה תפעול קנין שלם רק שתוסיף זכות (ואפשר דלא לייתו לאינצוי) י"ל דאין מה שהוא "ראיה בעלמא" מבאר, אמאי אין הדין כן, מיהו ממתני' מוכח, דאין הדין כן, אלא ראי' לא קניא. ודו"ק.

המורם דשתי אופנים בהנדון (לפי ההו"א) דמצאתיה: (א) דרך המהר"ם שי"ף (גי' רש"י שלפנינו), שכ"א טוען שאף שחבירו אכן הגביה הטלית תחילה, מ"מ הוא ראה אותה תחילה, ולכן יש לו קנין בו. (ב) דרך המהרש"א, שצ"ל שאומר כ"א שראה אותה קודם שהגביה אותה, "כי מה מועיל שראה אותה קודם הגבחה חבירו אם לא יאמר שראה אותה קודם ראיית חבירו". ולפ"ז, שניהם הגביהו, אבל כ"א טוען שהוא ראה אותה לפנ"ז. (וראה שטמ"ק בארוכה).

ויש לבאר גי' המהרש"א, דהנה, יש שרצו לתרץ את קושית המהר"ם שי"ף על גירסת המהרש"א, שהראיה ממתני' שראיה קונה הוא מהדין שבועה שבה, אכן החלוקה בא מצד ההגבה, אבל מצד החלוקה לא יהי' שבועה, ומזה שהמשנה מחייבם בשבועה, ה"ז ראי' שראיה קונה. אבל יש להקשות ע"ז: (א) כפי שהקשה בביאור על המהר"ם שי"ף, דהצריכו שבועה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף לומר אני ראיתיה קודם? (ב) רש"י בד"ה: "בראיה קני, מדקתני יחלוקו", היינו דהראי' דראיה קונה מדין יחלוקו! ולא כתב מדין יחלוקו בשבועה.

וי"ל בזה שרש"י הוא לשיטתיה, כידוע שיטת רש"י במהלך הסוגיא, שב"ד מסתכלים על הטענות של הבעלי דינים, ולא על המציאות שלפניהם. וכדפי' בסוף העמוד, בד"ה במקח וממכר: "זה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה לא יחלוקו דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו". היינו, כשהמשנה פוסקת יחלוקו, צ"ל שזהו מצד הטענות של הבעלי דינים, והטענה שהם אומרים הוא שאני ראיתיה קודם. ויש להאריך בזה ואכ"מ).





## אני מצאתיה, בראיה קני לה או בהגבהה

הרב בן ציון חיים שי' אסטער  
מגיד שיעור בישיבה

בגמ' ב"מ דף ב ע"א מקשה למה תני אני מצאתיה וגם כולה שלי ומתרץ דאי היה תני רק אני מצאתיה הו"א מה מצאתיה ראיתיה אע"ג דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני תנא כולה שלי דבראיה לא קני, ומקשה ומי מצית אמרת מאי מצאתיה ראיתיה והא אמר רבנאי ומצאתה דאתאי לידיה משמע, ומתרץ, אין, ומצאתה דקרא דאתא לידי' משמע ומיהו תנא לישנע דעלמא נקט ומדחזי לי' אמר אנא אשכחית ואע"ג דלא אתאי לידי' בראי' בעלמא קני תני כולה שלי דבראיה בעלמא לא קני לה.

ולכאורה צ"ב מה הקס"ד דהמשנה נקט לישנא דעלמא ולכן צריך התנא להאריך בלשונו, הרי בפשטות שנו חכמים בלשון התורה, ומכש"כ מהא דחייב אדם לומר בלשון רבו ורק כשיש טעם מיוחד שרצו לרמוז איזה ענין אמרינן לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (ראה לקו"ש ח"ד ע' 112 הערה 27), ובפשטות אני מצאתיה הכוונה דבא לידו ולא רק ראיה בעלמא.

וי"ל בהקדם לשון רש"י בד"ה תנא לישנא דעלמא נקט "הו"א מאי מצאתיה דקתני תנא לשון בני אדם אחז במשנתנו ולא לשון המקרא והרבה בני אדם קורין לה מציאה משעת ראיה. "עכ"ל. וצ"ב מה מוסיף רש"י בביאורו על לשון הגמרא וכל דבריו מובנים ממילא ממאי דקאמר בגמרא ומיהו תנא לישנא דעלמא נקט וכו'.

עוד יש לדייק אריכות לשון רש"י קורין לה מציאה משעת ראיה ולמה לא קאמר בקיצור בראיתה וכיו"ב.

והנה בגמרא ממשיך להקשות ולתני כולה שלי ולא בעי אני מצאתיה ומתרץ דאז הו"א בעלמא דקתני מצאתיה בראיה בעלמא קני ועכשיו דקתני שניהם אני מצאתיה וכולה שלי יודעים מהמשנה יתירה דראיה לא קני. ועיין ברש"י ד"ה בעלמא דקתני מצאתיה "בכ"מ ששנינו שהמוצא מציאה קנאה הו"א דמציאה קני לה משעת ראיה

דלא אשמעינן שום תנא דלא קני לה אלא בהגבהה". וצ"ב מדוע לא פירש"י בהתחלת הגמרא טעם הקס"ד שקונין בראיה משום דלא מצינו שום תנא וכו' ולמה נטר עד כען.

עוד יש לדייק בלשון רש"י מש"כ דלא קני לה אלא בהגבהה ולמה לא פירש דלא מצינו שום תנא "דלא קני לה בראיה" ולכן הפירוש בשאר משניות דעלמא שקונין בראיה, ותל"מ.

ואואפ"ל דרש"י בד"ה תנא רצה לפרש בזה למה קס"ד דלא נקט לשון הקרא כי מפרש דהתנא אומר הדין בלשון סיפור ולא בלשון דינא גרידא (שנים אוחזין בטלית וכ"א אומר שלו הוא וכיו"ב) אלא התנא מאריך בלשונו בסיפור הדברים זה אומר כו' זה אומר כו' ומספר בלשון בנ"א ולכן אמרינן דמאי דקאמר אני מצאתי אין זה לשון הקרא אלא כמו שהרבה בנ"א קורין לה מציאה משעת ראי'.

ואה"נ היכא דהמשנה רק קאמר דין בלשון של דינא כמו המוצא אבידה הרי זה שלו או חייב להכריז ואינו לשון סיפור של לשון בנ"א בודאי דהתנא נקט לישנא דקרא, וכפירוש הוא שבא לידו.

ולפי זה יש לפרש השקו"ט של הגמ'. דמלכתחילה מפרש הגמ' דלכן המשנה אומר כולה שלי ומפרש רש"י שמשמע בחזקה גמורה, ד"מצאתיה" שיכול להתפרש בלשון ראי' הרי זה אינו חזקה גמורה כי יכול להיות דגם שני ראה, אמנם כולה שלי הרי אינו יכול להתפרש אלא במובן של חזקה גמורה ששולל השני לגמרי.

ושוב מקשה הגמרא א"כ נתני רק כולה שלי ולא אני מצאתי ועל זה מתרץ דקס"ד דבמק"א דקתני רק לשון מציאה ["מצא" - גירסת הריטב"א ורוב כת"י] הו"א דקני משעת ראי' אמנם לא משום שזה המובן של "מצא" דהרי כנ"ל זהו בלשון דין ולא בלשון של סיפור ובפשטות אז התנא לישנא דקרא נקט, אלא הטעם דהיינו אומרים דקונים בראי' הוא משום - כלשון רש"י - "לא אשמעינן שום תנא דלא קני לה אלא בהגבהה", ולכן קס"ד דאף ד"מצא" מובנו דאתא ליד' כלישנא דקרא ומובנו דהגביהו מ"מ הו"א דקנה משעת ראי' עוד קודם שמצאו-הגביהו, וכדיוק לשון רש"י שיש זמן מסוים קודם ההגבהה שבעצם יכולים לומר שקנאו מאז, ולכן מדייק רש"י דלא אשמעינן שום תנא דלא קני לה אלא בהגבהה ולא קאמר דלא אשמעינן שום תנא דלא קני בראי' ומדייק לפרש משעת ראי' ולא מפרש קני לה בראי', כי רש"י רוצה להדגיש דהן אמת הלשון "מצא" הוא הגבהה כלישנא דקרא דאתא ליד' מ"מ מכיון דאין תנא דאשמעינן דקני לי' אלא בהגבהה ולכן קנה כבר מקודם ההגבהה משעת ראי'.

ולכן תנא הכא כולה שלי שהוא משנה יתירה לומר להדיא דלא קני משעת ראי'. ומדוייק נמי מה שרש"י מסיים להכי אשמעינן הכא משנה יתירה דלכאורה אינו מוסיף כלום על לשון הגמ' אלא דמדגיש שזה דלא כהגמ' לעיל דההדגשה היה על המובן של כולה שלי בחזקה גמורה אלא שהוא משנה יתירה לתרץ לשון מצא בעלמא שהוא לשון של דין ולא של סיפור ומובנו כלישנא דקרא וכנ"ל.

ולפי זה ג"כ מובן למה נטר רש"י עד ד"ה בעלמא דקתני מצאתי' לבאר למה יש קס"ד דקונין בראי' דאין שום מתני' דאמר דקונה אלא בהגבהה, ולכאורה הול"ל לעיל בפעם הא' כשהגמ' אומר אי תנא אני מצאתי' הו"א מאי מצאתי' ראיתי' בראי' בעלמא קתני דאיך יש קס"ד כזה משום שאין לנו משנה שאינו קונה, אלא ע"פ משנ"ת א"ש, דאין כוונת רש"י להסביר סתם קס"ד דקונה בראי' אלא דלאחר שיודעים שהלשון חכמים במשנה הוא לשון התורה למה נימא דקנה משעת ראי' וע"ז קאמר כי אין משנה דקונה רק בהגבהה וכמשנ"ת.

והנה במסקנת הגמ' דרישא במציאה וסיפא במו"מ הרי מעתה קשה מנלן דבראיה לא קנה.

ועל פי הנ"ל י"ל דהרי השתא נמצא דהמשנה לא קאמר רק בדרך סיפור שאני מצאתי' אלא רוצה להדגיש ב' גווני ויש צריכותא כמבואר בגמ' ולכן בודאי אין כאן סיבה לומר דלא נקט לישנא דקרא ובודאי הכוונה כמו ומצאתה דקרא דאתא לידי' דכנ"ל בפשטות לשון חכמים הוא כמו לשון הקרא אם אין טעם מיוחד לומר שזה לחוד וזה לחוד ולמה נימא בכלל שיקנה בראי'. ודוק.



## ד' אמות של אדם קונות לו

הרב בן ציון חיים שי' אסטער  
מגיד שיעור בישיבה

בגמ' מס' ב"מ דף יו"ד ע"א: "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום [מאי טעמא] תקינו רבנן דלא ליתי לאנצויי" עכ"ל ועיי"ש לקמן ר"פ ור"ש.

והנה בסוגיין מצינו ג' שיטות בהראשונים:

(א) שיטת הנימוק"י: דבקנין דרבנן כגון בד' אמות אמרינן "כיון דנפיל עלי' גלי דעתי' שבנפילה בעי לי' לקנות בארבע אמות לא בעי לקנות" וצריך כוונה על קנין ארבע אמות משא"כ נקנין דאורייתא כמו חצר אעפ"י דנפל עלי' לא אמרינן גלי דעתי' דבנפילה רוצה לקנות ולא בקנין חצר אלא קונה אף בקנין חצר.

(ב) שיטת הרשב"א: דאף בקנין דאורייתא כמו חצר אמרינן כיון דנפל גלי דעתי' דבנפילה בעי לקנות ולא בקנין חצר ואינו קונה בקנין חצר.

(ג) שיטת הרא"ה: דאף בקנין דרבנן כגון ארבע אמות לא אמרינן כיון דנפל גלי דעתי' כו' וקונה אף בארבע אמות בלי כונה. וכן נפסק להלכה בשו"ע ריש סי' רס"ח עיי"ש ברמ"א והוא כשינוייתא בתרא דגמ' (ר"פ ר"ש) עיי"ש. וראה בחי' צ"צ על הש"ס פרק שנים אוחזין.

והנה מצינו גם מחלוקות הראשונים אי מועיל ארבע אמות גם במקח וממכר או דוקא במציאה ודבר הפקר. עיין ברשב"א שמביא מ"ה הראשונים" שדוקא במציאה ודבר הפקר אמרינן ד' אמות קונות (ועיין היטב ברש"י ד"ה קונות), אך הרשב"א בעצמו חולק ע"ז וס"ל שאף במו"מ אמרינן ד' אמות קונות וצ"ב סברות המחלוקת.

וי"ל עפ"י המחלוקת הידוע (הובא באבני"מ סי' ל' סק"ה) אי הארבע אמות עצמן קנוי להאדם או רק החפץ המונח בהארבע אמות. הר"ז והריטב"א (לחד תירוץ) והר"י

מיגאש ס"ל דהארבע אמות גופייהו קנוי לו אך הרמב"ן בגיטין ס"ל דרק החפץ המונח בהד' אמות קנוי לו (ועי' בצפנת פענח הל' תרומות מביא חקירה זו והנפק"מ אי הכלי הי' קודם ובא בתוך הד' אמות של הכלי עיי"ש ולכאורה כוונתו להר"ן הובא בשיטמ"ק והנימוק"י על אתר).

ויש לבאר המחלוקת כי הנה בגמ' איתא הטעם שארבע אמות של אדם קונות לו משום "דלא ליתי לאינצויי". ועתה שתקנו חכמים שד' אמות של אדם קונות לו יש לחקור אי מסתכלין בעיקר על ה"תוצאה שבדבר" שעתה אין החשש ד"ליתי לאינצויי" וא"כ די בזה שקונה רק החפץ ולא הארבע אמות גופייהו או נימא שעתה לא פלוג חכמים (וכלשון הראשונים הכא) דהיינו שמסתכלין בעיקר על הקנין שבדבר שעתה נעשית "ארבע אמות" עוד היכי תימצי האיך לקנות חפץ, וא"כ י"ל שקונה הארבע אמות גופייהו.

ועפי"ז יובן נמי סברת המחלוקת הנ"ל אי הארבע אמות קונה רק במציאה ודבר הפקר או במקח וממכר נמי דאי נימא שהארבע אמות עצמם הקנו לו היינו דנעשה כמו שאר קנינים בכל דבר אף הד' אמות קונה אף במקח וממכר אך אי נימא שקונה רק החפץ כי כל עיקר התקנה הי' כדי "דלא ליתי לאינצויי" וסגי בהקנאת החפץ לחוד או י"ל שקונה רק במציאה ודבר הפקר דשם יש החשש דאתי לאינצויי.

והנה בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" בסופה מביא כ"ק אדמו"ר קושית הרשב"א בדף י"א (הובא במ"מ על הרמב"ם הל' גניבה ובב"י סי' רס"ח) דאם הקנין וארבע אמות הוא מטעם חצר והרי בחצר שאינה משתמרת אינו קונה עד שיאמר "זכתה לי שדי" ואיך קנין דרבנן דד' אמות יכול להיות יותר אלים מקנין חצר דאורייתא ארבע אמות מטעמי' וא"כ מדוע בד"א "כי לא אמר מאי הוי" ואצ"ל כלום רק היכא בדגלי דלא ניחא לי' א"כ חצרו דאורייתא בודאי יקנה לי' בלי אמירת "זכתה לי שדי". [וצ"ע מדוע בניסוח הקושיא שם מביא כ"ק אד"ש הסברא שבארבע אמות דרבנן קונות לו אף שלא מדעתו ורצונו כלל כפי שנפסק בשו"ע חו"מ סי' רס"ח הא הרשב"א בעצמו חולק ע"ז והרשב"א בעצמו מנסח הקושיא כמש"כ].

ובהערה 128 מביא כ"ק אד"ש תי' הב"י דמכיון שכל הקנין דארבע אמות הוא בכדי דלא ליתי לאנצויי, לא ראו לחלק בין אמר ללא אמר דאכתי הוה אתי לאנצויי. ומקשה ע"ז דסוכ"ס צ"ב דמכיון תתקנה הי' שקונות עיי"ז שנעשה חצרו (שהד"א בעצמם נקנית לו) א"א לכאורה שיהי' קונות לו באופן שבחצר עצמו אינו קונה. ע"כ ההערה. וזה לכאורה כפי המבואר לעיל בדעת הרשב"א דמכיון שהתקינו רבנן "קנין ד'

אמות" אין נפק"מ עתה מלכתחילה מדוע עשו הקנין דלא ליתי לאנצויי. [ולפי"ז י"ל שקושיית הרשב"א אינו רק בד"א שאינו משתמרת (ראה שם בהחצע"ג) דמכיון שזה התקנה יכולין רבנן להתקין שהד"א יהי' כמו קנין חצר מדאורייתא באופן שאינו משתמרת ולא כחצר משתמרת מכיון שהוה רק "מטעם חצר". (וככלל צ"ע איך שייך הד"א של אדם באופן שאינו משתמרת הלא הד"א בכל פעם משתמרת ובפרט לדעת הרשב"א שבעינין הכוונה לקנות, ומש"כ שם בהחצע"ג צע"ק)].

וכ"ק אדמו"ר ש מתרץ עפ"י פנימיות הענינים דבארבע אמותיו של אדם מתפשטת בחי' היחידה שלו וזה דוקא כשיש הקנאת דבר גשמי שמחוץ לאדם דהד' אמות באדם הם נרנ"ח אך היחידה נתגלה דוקא כשבא לקנות דבר מחוץ ממנו ואז היא מתגלית לא רק בביור הדבר גשמי שמחוץ להאדם אלא גם בבחי' של הנשמה נרנ"ח עצמה, עיי"ש.

ביאור הדברים עפ"י נגלה י"ל, דיש ענין של ד' אמות של אדם אף קודם תקנת חז"ל שקונות לו. וראה כלקו"ש חט"ז ע' 295 דמציין להבעה"מ במס' שבת דף צ"ו לענין המעביר ד"א כרה"ר ובחו"י בברכות דף כ"ז ע"ב לענין איסור תפילה אחורי רבו ובשיטה למו"ק דף ט"ז ע"א ועוד, דמכהנ"ל מוכח שיש ענין של ד' אמות סביב האדם, (וזה התפשטותו), ובאו החכמים ותקנו שארבע אמות אלו (שהם כמו חלק מהאדם עצמו) שבעצם אין להם שייכות לקנין מ"מ התקינו שיהיו קונות לו.

ועתה י"ל בשני אופנים:

(א) רזה שהארבע אמות קונות לו חפץ אין זה שייכות עם זה שהארבע אמות הם מקומו של אדם או דילמא י"ל באופן ב) התקנה היתה שהארבע אמות אלו מכיון שהם מקומו של אדם ושייכות אל האדם עצמו א"כ גם ניתוסף להם הכח לקנות לו חפץ. והנה לצד הראשון י"ל שלכן קונה רק החפץ ואין הארבע אמות בעצמו קנויות לו משא"כ להצד השני שזה פועל אף בהארבע אמות עצמם א"כ נקנית לו הארבע אמות גופייהו, וזה העילוי בקנין ד' אמות על קנין חצר אם אומרים שהקנין ד' אמות "כחצירו" שקנוי לו הד' אמות לעצמם שפועל ביחד עם זה שהד' אמות הם "מקומו של אדם" ועתה ניתוסף כח הקנין שבו. [אך כנ"ל דלדעת אלו שאין הארבע אמות קנויות לו אין כאן קושיא שי"ל שמכיון דאין הוא מטעם חצרו, י"ל דכך תיקנו חכמים ועצ"ע בזה].

ועתה באופן השני גופא י"ל בכמה אופנים: דהארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום יש לחקור מה הוא העיקר, דאה"נ שהארבע אמות שקונות הוא הוא הארבע

אמות של אדם אך י"ל שלאחרי שהחכמים התקינו שיהא קונות הרי זה כמו קנין בעצם ולא מצד "ההתפשטות של האדם", או דילמא י"ל שעיקר הילוד הוא שהארבע אמות של האדם דהיינו שהוא ההתפשטות של האדם רק שהחכמים התקינו שהיא קונות ג"כ.

והנה מכיון שד' אמות מדרבנן הוא מטעם קנין חצר מדאורייתא י"ל דמצינו כעין חקירה זו בקנין חצר גופא.

דהנה עיין לקמן נדף י"א ע"א בגמ' אר"י א"ש והוא שעומד בצד שדהו (ומקשה הגמ') ותקני לי' שדהו דאמר ר"י בר"ח חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו (ומתריך) הני מילי בחצר המשתמרת אבל חצר שאינה משתמרת אי עומד בצד שדהו אין אי לא לא. עכ"ל הגמ'.

ועיין בתוד"ה זכתה לו שכתבו שאפילו אם לא אמר "זכתה לי שדי" מ"מ קונה, אך הרמב"ם חולק וס"ל דבחצר המשתמרת אפי' אם לא אמר זכתה לי שדי דקונות אבל בחצר שאינה משתמרת אם לא אמר אינו קונה.

ויש לבאר סברת המחלוקת דהנה יש לחקור בזה דהגמ' אומר דעומד בצד שדהו ומשוה לי' חצר המשתמרת מהי הגדר דהחצר המשתמרת, אי הוה דין בדיני הקנינים דאי לא עומד בצד שדהו אז חסר בה (מעשה) קנין או שהוא דין בעצם החפצא דחצר שבו נעשית הקנין דהיינו דאם הוא אינו עומד בצד שדהו אי חסר בעצם החצר (וע"ד הדוגמא שהחפץ שמקדש בו את האשה צ"ל שוה פרוטה).

ולכאורה זה חקירה כללית בגדר קנין חצר (ע"ד הנ"ל בגדרקנין ארבע אמות דרבנן) די"ל בשני אופנים, או שקנין חצר הוא כמו קנין חליפין וכיו"ב ואין להקנין שום שייכות להאדם מצד שהוא חצרו או י"ל באופן אחר שיסוד קנין חצר הוא דהוה רשותו של האדם דהיינו שהוה חצרו ורשותו וכידו אריכתא דמיא (דהתפשטותו של האדם הוא בחצרו וברשותו), והשתא אי נקטינן כצד הראשון אז אי לא הוה משתמר אז י"ל דחסר בהקנין שתיקנו חכמים שצ"ל חצר המשתמרת ודין חצר המשתמרת הוא דין בדיני הקנין כמו כל שאר דיני הקנינים, ואי נקטינן כהצד השני אז י"ל דאי לא הוה משתמר הפי' הוא שחסר בעצם החצר ולא הוה ע"ד כידו אריכתא דמי כי אינו מיוחד בשבילו דייקא וכל אחד יכול ליטול מה שבתוכו.

ואולי י"ל שזה מה שרש"י מדגיש כמה פעמים בפירושו (וראה גם רש"י במתני') שהענין דאינו משתמר הוא שכל מי שירצה יכול ליכנס וליטול מה שבתוכו, כי רש"י

ס"ל כהצד השני הנ"ל שחסר בהעצם חפצא דחצר.

ועתה י"ל שבזה חולקין התוס' והרמב"ם שהתוס' ס"ל שחצר שאינה משתמרת אפילו לא אמר "זכתה כו" קונה שהחכמים תיקנו שלאותם הענינים שחצר שאינה משתמרת מועיל אינו צריך אמירה וע"ד הם אמרו והם אמרו שכן התקינו וקנין חצר הוה כמו שהתקינו קנין חליפין וכיו"ב, משא"כ הרמב"ם ס"ל שחצר שאינה משתמרת חסר בעצם החפצא דחצר ולכן בעינן האמירה ד"זכתה לי שדי" שיהי' (במידה מסוימת - עכ"פ -) ע"ד ידו אריכתא דמי.

והשתא י"ל כנ"ל שהחקירה הוא ג"כ לענין ד' אמות דרבנן, שכנ"ל דמעיקרא י"ל שהד' אמות דרבנן הם בכלל דין ד' אמות שאין להם שום שייכות להד' אמות "של אדם" (שזה הוא התפשטותו "של אדם"), ואופן אחר י"ל שהחכמים תיקנו שאותם ד' אמות יהיו קונות אך אחר שתיקנו רבנן הוה קנין בעצם כמו שאר קנינים ובאופן שלישי י"ל שזה דהד' אמות "של אדם" קונה הוא מעלה יתירה בהתפשטותו של האדם דהיינו ברשותו וד' אמותיו שמהני גם לקנין והעיקר הוא שהם הד' אמותיו "של האדם".

ובזה י"ל (בד"א) ההסברה בפלוגתת הראשונים הנ"ל. דלשיטת הרא"ה דנין בקנין חצר דאורייתא ובין בקנין ד' אמות דרבנן לא אמרינן "כיון רנפל עלי' גלי דעתי' כו" וקונה אף נלי כוונה וכן נפסק בשו"ע ריש סי' רס"ח עיי"ש בהרמ"א ההוא ס"ל ההעיקר הוא שהוה ד' אמותיו של האדם עצמו (וכן בנוגע חצר העיקר הוא שקונה מטעם שהוה חצרו ורשותו). וא"כ אינו נוגע כ"כ הכוונה שלו דלא איכפת לן (כ"כ) [וזה דבלענין חצר מצרכינן אמירה הרי זה משום דמיירי כנ"ל בחצר שאינה משתמרת וממילא הוא חסר בהעצם חפצא דחצר, כנ"ל ולכן בעינן אמירה דמועיל דעכ"פ שיהי' חפצא דחצר עיין לעיל בביאור שיטת הרמב"ם בזה].

ולשיטת הנימוקי יוסף דס"ל הבקנין ד' אמות דמדרבנן אמרינן "כיון דנפיל עלה כו" ואינו קונה ויצריך כוונה על הקנין משא"כ בחצר שהוא קנין מדאורייתא אעפ"י דנפל עלה לא אמרינן כיון דנפל כו" וקונה החפץ בקנין חצר דהוא ס"ל דאה"נ שהד' אמות דקונות לו לאדם הוא הוא הד' אמות "של האדם" מ"מ אחרי התקנה הוה כמו קנין בעצם שהם התקינו שיהיה כמו שאר קנינים ולכן בשלמא כענין ארבע אמות דרבנן בעינן כונתו שהם אמרו והם התקינו שדוקא באופן זה יהיה לארבע אמותיו המעלה דקנין. משא"כ בקנין חצר דאורייתא התם לא בעינן כונתו רזה שקונין משום - כנ"ל - דהוה חצרו ורשותו ולא איכפת לן כונתו.



ולשיטת הנמוקי יוסף דס"ל דבקנין ד' אמות דמדרבנן אמרינן "כיון דנפיל עלה כו" וקונה החפץ בקנין חצר, דהוא ס"ל דאה"נ שהד' אמות דקונות לו לאדם הוא הד' אמות "של האדם" מ"מ אחרי התקנה הוה כמו קנין בעצם שהם התקינו שהם התקינו שיהיה כמו שאר קנינים ולכן בשלמא בענין ארבע אמות דרבנן בעינן כוונתו שהם אמרו והם התקינו שדוקא באופן זה יהיה לארבע אמותיו המעלה דקנין. משא"כ בקנין חצר דאורייתא התם לא בעינן כונתו דזה שקונין משום - כנ"ל - דהוה חצרו ורשותו ולא איכפת לן כונתו.

אמנם הרשב"א ס"ל כהאופן השלישי דהוא ס"ל שבין לענין חצר ובין לענין ד' אמות הוה הקנין לא מטעם שהוה הד' אמות שלו או חצרו אלא שהם קנינים כמו שאר קנינים כמו קנין חליפין וכיו"ב ולכן בעינן כונתו כמו כל קנינים דאם לאו חסר בעצם הקנין. [ובאמת בנוגע ד' אמות י"ל דס"ל כהסברא דהנמוקי" דלעיל אך מכיון שד' אמות גרוע מחצר דהוה רק מטעם חצר ומדרבנן ולכן נ"ל כנ"ל דבכלל אינו שייך להארבע אמות "של האדם"].

ולפי הנ"ל אתי שפיר עם לשיטת הרשב"א דס"ל שהארבע אמות הוא אף למקח וממכר דמכיון שהם "תקנה חדשה" של הרבנן ואין לזה שייכות להארבע אמות "של האדם" לכן י"ל דהם התקינו באופן זה דמועיל אף למקח וממכר, ודו"ק.



## ביאור מסקנת הגמ' בשטף נהר קוריו וכו'

הרב בן ציון חיים שי' אסטער  
מגיד שיעור בישיבה

איתא בגמ' (ב"מ דף כ"ב, ע"א) "ת"ש שטף נהר קוריו עציו ואבניו ונתנו בתוך שדה חבירו הרי אלו שלו מפני שנתיאשו הבעלים טעמא דנתיאשו הבעלים הא סתמא לא" ופרש"י בד"ה הא סתמא "הא אם היתה אבידה אחרת שאין לנו לומר שידעו הבעלים לא הויה של מוצאה קשיא לרבא".

ומשמע מרש"י שהקושיא לרבא מדיוקא דהברייתא הוא דרש"י גרס "מפני שנתיאשו הבעלים", דבפשטות איירי שיש לו קול שנאבד ונודע להבעלים וא"כ לפ"ז דהוה שלו כי מייאש דאינו יכול להצילו וע"כ לדיוקא אתא דבאופן שאין לו קול ואינו מתייאש כי אינו יודע שנאבדה אע"ג דכשנודע לו מתייאש, מ"מ מכיון שעתה אינו יודע שנאבדה לא הוה מוצאה, וקשה לרבא דס"ל יאוש שלא מדעת הוה יאוש.

ומסיק בגמ' דיכול להחזיר ע"י הדחק ופירש"י "ואם לא ימהר להציל לא יצילו הלכך אין מרדפין אפקורי אפקרינהו דהא ידעו ולא הצילו" וצ"ב בלשון רש"י ששינה מלשון הגמ' "אין מרדפין אייאושי מייאש" וכתב הרי הוא מפקירו ונקט לשון הפקר "אפקורי אפקרינהו", ואף אם רש"י ס"ל דיאוש מטעם הפקר הרי לא צריך לשנות מלשנא דגמ' ובכלל מה בעי רש"י לפרש יותר ממה שכתוב בגמ' והרי צריך רק לפרש מהו הפי' "ע"י הדחק"? (וראה עד"ז בחמד"ש ברש"י ד"ה עם נפילתה נמאסת דף כא, ב).

ונראה לומר ובהקדם, מה שצריך ביאור במסקנת הגמ' דהברייתא מיירי ביכול להציל ע"י הדחק, דמ"מ קשה לרבא מדיוקא דרישא, דהא דהוא שלו הוא מטעם דהבעלים ידעו מיד בשטף קוריו, ומכיון שלא הצילו מיד הרי הוא מייאש, אמנם, באבידה אחרת, שאין לה קול ולא יודע שנאבד, אף דמ"מ סו"ס ייתיאש, דהרי אז כשנודע לו אבדתו כבר אינו יכול להצילו, מ"מ אינו שלו וזאת מפני שייאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, וא"כ עדיין קשה לרבא, וז"פ דאם נודע להם בתוך הזמן שעדיין

יכול להציל שאין זה שלו שהרי הבעלים עדיין יכולים לרדוף אחריו ולהצילו ואין כאן יאוש כלל, אמנם, אם נודע אחרי שכלה הזמן הצלה, הרי סו"ס מתיימש וא"כ הוה יאוש שלא מדעת ומכיון שאין שלא הרי זה קשה לרבא עדיין?

והביאור בזה בפשטות הוא דהדיוק צ"ל דאירי באותו גוונא ממקום שבאת דאירי דיכול להציל ע"י הדחק אם ממחר והחילוק הוא רק דהדיוק אירי באין קול ולא יודע שנאבד לו אבידה משא"כ ברישא שידוע שיש קול ולכן אם במקום שאין קול ולא יודע שנאבד לו הוא מתיימש הרי זה אין שייכות ליאוש שלא מדעת מה שהי' בשעת האבידה כי בשעת האבידה הרי הי' יכול להציל ואין עליו שם אבידה בכלל ומה שאח"כ נתיימש הוא נדון חדש מכיון שעתה אינו יכול להציל א"כ נעשה אבידה בהזמן שכלה הזמן הצלה ולפני כן לא הי' בגדר אבידה כי עדיין הי' יכול להציל, ולכן אין לדיוק שכשנודע לו אחרי שכלה הזמן הצלה דאינו שלו דזה אינו דהרי ברישא אירי בעדיין יכול להציל וא"כ אין לדיוק מה הדין באופן שנודע לו אחרי שאינו יכול להציל ואה"נ שאז יהי תלוי באם יאוש שלא מדעת הוה יאוש או לא אבל כל שעדיין יכול להציל אין שם אבידה עלה.

והשתא א"ש מה שדייק רש"י דאם לא רדף אחריו הרי הפקירו כי רצה לומר דמכיון שעדיין יכול להצילו אם ממחר והרי הוא לא עשה כן הרי הוא מפקירו בפירוש ואחן זה כמו אבידה שהיאוש פועל בה אלא אין שם אבידה עלה ולכן הא דלא רדף אחריו הוה גדר הפקר ולא יאוש, ולכן אין לדיוק באבידה שאין לה קול שהרי הוא שלו דממ"נ אם אירי נודע לו כשעדיין יכול להצילו הרי זה פשוט שהוא אינו שלו דהבעלים עצמן יכולים להצילו ואם נודע לו אחרי שכלה זמן הצלה א"כ אם המוציא מצאו, אז, ה"ז תלוי אם יאוש שלא מדעת הוה יאוש או לא ולא יכולם לדיוק מהרישא דאירי דעדיין יכול להצילו ומפקירו ואם מצאו קודם שכלה זמן ההצלה ונודע להבעלים אחרי שכלה זמן הצלה הרי אז אינו שלו אפילו לרבא כי באיסורא אתא לידי' קודם שהי' בכלל גדר של אבידה (או שהוא ע"ד אבידה שיש בו סימן שאינו עומד להתיימש)

והנה תוס' ד"ה שטף פי' בהקס"ד דגמ' ע"ד רש"י שיש זמן שיכול להציל וקאמר הברייתא שאם הבעלים נתיימשו ולא רדפו אחרי האבידה הרי אלו שלו, ודייקינן הא סתמא דהיינו לא הי' שם ונודע להם רק אחרי שכלה הזמן הצלה אז אינו שלו כי באסורא אתא לידיה כי יאוש שלא מדעת לא הוה יאוש וקשה לרבא, ולכאור' אם מצאו כשהבעלים עדיין יכולים להציל, אז הרי בודאי אף לרבא באיסורא אתא לידיה ואינו שלו, ואם מצאו אחרי שכלה זמן ההצלה הרי אז רבא יסבור כשיטתו שהוה שלו כי נודע

להבעלים אחרי זמן ההצלה ועומד ליאוש ואז גם מצאו המוצא ואיך יש שפיר הוה שלו, לדייק מהרישא דהבעלים היו שם וידוע קודם שכלה זמן ההצלה והרי זה אין דבר והיפוכו. ויש לעיין.



## בסוגיא דרבי חייא קמייתא

הרב אברהם שמואל שי' שוחט  
מגיד שיעור בישיבה

### א

במסיכתין דף ג, ע"א, "תני רבי חייא מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים שיש לו חמישים זוו, נותן לו חמשים זוו, וישבע, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו". ועיין בהסוגיא השקו"ט בזה, ובסוף הסוגיא מסקינן בדף ד' ע"א דילפינן לה בצד השווה ממודה במקצת ועד אחד, דהצד השווה שבהן ע"י טענה וכפירה הן באין ונשבע אף אני אביא עדים שע"י טענה וכפירה הן באין ונשבע, עכ"ד הגמרא לעניננו.

ועיי"ש בתוס' דף ד' ע"א ד"ה הצד השווה שכתב וז"ל "וא"ת כופר הכול יוכיח שע"י טענה וכפירה פטור, וי"ל דבהצד השווה יש טענה חשובה, דכשמודה במקצת או עד מכחישו נראה דמשקר, ולכך יש שבועה", עכ"ל.

וע' בשיטמ"ק שמבאר דענין "טענה חשובה" היינו שיש "רגלים לדבר" לטענותיהן עי"ז שהודה הנתבע במקצת וכן כשעד מסייע לדברי התובע יש רגלים לדבר שהאמת כדבריו, וה"ה כשיש העדאת עדים על מקצת הממון יש רגלים לדבר לדברי התובע. ומבואר לפי"ז בהדיא בדברי התוס' דהחילוק בין מודה במקצת שחייב שבועה ובין כופר הכול שפטור מהשבועה אינו גזה"כ בעלמא, אלא דכל יסוד חיוב שבועה איכא רק גבי מודה במקצת, כיון שיש רגליים לטענת התובע והנתבע נראה כמשקר, ובכופר הכל שאין סברא זו הוי פטור משבועה.

ויש לתמוה בזה ממש"כ התוס' בתחילת הסוגיא דף ג' ע"א ד"ה מפני מה אמרה תורה, וז"ל "ואת כופר הכול מנלן דפטור? . . וי"ל דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דוקא מודה במקצת הטענה חייב ולא כופר הכול, "עכ"ל. וביאור קושיתם הוא כמ"ש בחידושי הריטב"א, דמנ"ל דכופר הכול פטור? דלמא מאי דכתיב כי הוא זה

דמודה במקצת חייב היא גופא קמ"ל דאפילו מודה במקצת ישבע, וכש"כ כשהוא כופר הכול. וע"ז תירץ התוס' דמשמעות הקרא שדוקא מודה במקצת חייב ולא כופר הכל. ואי נימא כדברי התוס' בדף ד' הנ"ל דטעמא דמודה במקצת חייב שבועה הוא משום שיש טענה חשובה ורגליים לדבר לטענת התובע א"כ איך ס"ד בכלל לחייב שבועה לכופר הכל מדחייבה תורה למודה במקצת? והרי אדרבה מסתברא מילתא דדוקא מודה במקצת שיש בו דררא דמשקר ישבע ולא כופר הכל ומה יסוד קושיית התוס'? ואמאי היו מוכרחים לומר דאיכא גזה"כ למעט כופר הכול? ולמה לא חילקו בין מודה במקצת וכופר הכול עם היסוד המבואר שהם עצמם כתבו בסוף הסוגיא דמודה מקצת דוקא נראה כמשקר?

וכן יש להקשות בדברי התוס' בכתובות דף י"ח שכתב טעם מסברא לפטור כופר בכל וז"ל "וא"ת מנ"ל דכופר הכול פטור . . . אלא י"ל דגזה"כ הוא דכי הוא זה משמע דבעינן כפירה והודאה, ועוד מודה במקצת יש להשביעו שחייב לו ממון שהודה, ועל ידי כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול, אבל כופר הכול נסתלק לגמרי ממנו, "ע"כ. הרי דכתבו התוס' דהסברא לחלק בין מודה במקצת וכופר הכול הוא משום סברא כעין גלגול שבועה, שכמו שבגלגול שבועה אע"פ שהתביעה אינה מחייבת שבועה מצ"ע, מ"מ מכיון שהנתבע נזקק לברר לו בשבועה טענה אחת, אז נתחדש ששוב מחייבין אותו לישבע על עוד טענות שתובעו, כמו"כ יש לומר שמודה במקצת שמכיוון בנזקקין לחלק מהתביעה לחייב את הנתבע ממון שוב מחייבין אותו שבועה על חלק השני של התביעה, (וכהך סברה כתב כאן התוס' הרא"ש), ולכאורה למה נדחקו התוס' לחדש השבועות מודה במקצת הוא כעין גלגול כדי לחלק בין מודה במקצת לכופר הכול, ולמה לא חילקו באופן פשוט שכתבו כאן בדף ד' שחילוק גדול יש בין מודה במקצת שיש טענה חשובה ורגלים לדבר לטענתו לבין כופר הכל שטענו בטענה ותביעה בעלמא? (וכן באמת כתב הרמב"ן שבועת מ"ד ע"ב בחילוק הדין בין מבמ"ק לכופר הכול, וז"ל "התורה פטרה כופר הכול, והדין נותן שלא יהא כל אחד משביע את חברו בטענה שאין רגליים ותביעה, שאין בה אמתלא, וכן חייבה במודה במקצת והדין נותן לפי שכבר יש ממש בטענתו).

## ב.

ואולי י"ל בזה דבר יפה, דהנה יש להקשות עוד על מה שכתבו התוס' דהא דמודה במקצת חייב שבועה הר"ז משום רגלים לדבר כדברי התובע דהנתבע נראה כמשקר, משא"כ בכופר הכל דאין רגליים לטענת התובע וטענתו הוי טענה בעלמא, מהא דקי"ל כרב ששת דהילך פטור, ומפרש בגמרא "מאי טעמא? כיון דאמר ליה הילך, הנך זווי

דקמודי כמאן דנקט לה מלוה דמי, באינך חמשים הא לא מודו, הילכך ליכא הודאת מקצת הטענה". עכ"ד הגמרא, וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע, ולפי"ד התוס' הנ"ל לכאורה אין זה מובן כנ"ל דאמאי נימא דהילך הוי ככופר הכול? והרי לפי סברת התוס' החילוק בין כופר הכל למודה במקצת הוא חילוק במציאות דכופר הכול אין יסוד ורגלים לתביעתו משא"כ במודה במקצת דאיכא דררא לטענתו משום דמודה ליה הלוא במקצת, וא"כ הרי הילך במציאות הרי הוא דומה למודה במקצת ולמה שיהיה דינו ככופר הכול דפטור משבועה?

והנראה, דבאמת כל מש"כ התוס' בפירוש דברי הגמ' דילפינן מהצד השווה שבהן שע"י טענה וכפירה הן באין, דיסוד חיוב שבועת מודה במקצת הוא משום טענה חשובה שיש לתובע דהנתבע דנראה כמשקר, הרי לא כתב כן אלא בפירוש דין ר' חייא קמיינתא, ור' חייא לשיטתו אזיל דס"ל דהילך חייב, וזה עצמו טעמא דר' חייא דס"ל דאין לחלק בין הילך למודה במקצת שאינו הילך דאזיל לשיטתייהו דחיוב מודה במקצת הוא משום שיש לו טענה חשובה דהנתבע נראה כמשקר, וא"כ אין שום דמיון בין מודה במקצת שאמר הילך לכופר הכול, ואדרבא הרי אף כשאמר הילך יש לו טענה חשובה והנתבע נראה כמשקר.

אבל לרב ששת שס"ל דהילך פטור משום דהילך נחשב ככופר הכול, ע"כ שרב ששת חולק בעיקר חיוב שבועה מודה במקצת ולא ס"ל דיש שם רגליים לדבר שהנתבע משקר, אלא דחיוב שבועת מודה במקצת ופטור כופר הכל הוא מגזה"כ ד"כי הוא זה", או כדכתב התוס' בכתובות דחיוב שבועת מודה במקצת היא משום דהוי כעין גלגול שבועה מחמת שחייב לו ממון במקצת טענתו, וחייב לישבע על השאר, ולהכי קאמר שפיר דהילך הוי ככופר הכול, דכמו דכופר הכל ה"ה מסלק את התובע מעליו ואינו נזקק עימו לדין כלל, כומ"כ הוא בה"ת דהילך, ומשום הכי הוי פטור משבועה.

ובזה מיושבים דברי התוס' בתחילת הסוגיא ובכתובות שדחקו לחלק בין מודה במקצת שחייב שבועה לכופר הכול שפטור משבועה דהוי גזה"כ, או סברא כעין גלגול, ולא כתבו סברא המבואר דבמודה במקצת נראה כמשקר (ומשא"כ בכופר הכל), דהתוס' אזיל כדקיימ"ל להלכה כרב ששת דהילך פטור, ולשיטתו א"א לומר שהחילוק בין מודה במקצת לכופר הכול הוא דבמודה במקצת איכא טענה חשובה ודררא דמשקר, דהרי גם בהילך יש בו טענה חשובה ודררא דנראה כמשקר ומ"מ הוי פטור, וע"ז תירץ התוס' דטעם החילוק היא כנ"ל מגזה"כ או משום סברא כעין גלגול. ועפ"ז מבואר הטעם למה הילך הוי ככופר הכול דכלפי הגזה"כ דכי הוא זה, וכן כלפי הסברא דגלגול,

הרי הילך דומה לכופר הכול דבהני חמשים דהודה בהם הלוח כבר נסתלק הדין ועבר, ובאיך חמשים הא כפר בכולהו.

אמנם מה שיש להקשות ע"ז הסברא דדינא דרב חייא קמיייתא מתלא תליא בשיטתו דהילך חייב, דהרי אנן קי"ל כר' חייא לחייב בהעדאת עדים שבועה, ואע"ג שהילפוטא דאיתא בגמ' להך דין הוי שהצד השווה שבהם שע"י טענה חשובה הן באין, זה לא שייכא לדידן דקי"ל הילך פטור? ולפי המבואר היה נראה לומר דלדידן דסב"ל דהילך פטור הרי זה משום דסב"ל דגדר החיוב דשבועת מודה במקצת הוא כעין סברת גלגול, ולכן ילפינן הך דין דר' חייא קמיייתא מכוח צד השווה דחיוב שבועת מודה במקצת וגלגול שבועה דעד אחד, (וכמו גירסת רוב הראשונים בסוגיין), ומזה ילפינן אף חיוב שבועה בהעדאת עדים, דמכוח החיוב דאיכא על מקצת הטענה יש לגלגל עליו חיוב שבועה על שאר התביעה ודו"ק.

### ג.

והנה אע"פ שהדברים מבוארים מאוד בסברא, בודאי שדוחק גדול להעמיד דברי בתוס' בכתובות ובתחילת סוגיין דאזלי דוקא לדברי רב ששת, ובפרט דאנן בסוגיית ר' חייא עסקינן, וכן קשה לומר דבגמ' איתא מה הצד מע"א ומודה במקצת, ולהלכה קי"ל כמו ר' חייא מכוח מה הצד שאינו מבואר בגמ', וא"כ חזרנו לקושייתנו דלפי מה דנקט התוס' הסברא הפשוטה והברורה לחלק בין מודה במקצת לכופר הכול, דבמודה במקצת נראה כמשקר משא"כ בכופר הכל, אמא נדחק בכמה דרכים למצוא מקור וטעם לפטור להא דכופר הכל פטור משבועה?

והנה עוד יש להקשות מהצד השווה דמודה במקצת ועד אחד על דברי הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פ"ה ה"ט שכתב וז"ל "אין נשבעין על טענת חשו"ק, בין שבא על טענת עצמו ובין שבא בטענת אחרים, מפני שזה המקצת שהודה לקטן אינו אלא כמשיב אבידה, וכן אם כפר בכל ובא ע"א והעיד לקטן אינו נשבע, שהעד אחד ואין שם תובע שתביעת קטן אינה תביעה גמורה". עכ"ל הרמב"ם.

ועיין בברכ"ש (במסכתין סימן ד' אות ה') שהוכיח בדברי הרמב"ם מדאיצטריך גבי שבועת מודה במקצת להא דהוי כמשיב אבידה, ולא כתב במודה במקצת כאותו הטעם שכתב גבי עד אחד "לפי שאין כאן תובע שתביעת קטן אינו תביעה גמורה", דמוכח מזה שחלוק הוא גדר חיוב השבועה במודה במקצת מחיוב השבועה בע"א, שגבי מודה במקצת אין חיוב השבועה מחמת כוח הטענה והתביעה, אלא עצם הדבר שמודה



לו במקצת הממון מחייבתו שבועה, ולכן אי לאו דהוי כמשיב אבידה היה חייב בשבועת מודה במקצת אף לקטן. משא"כ חיוב שבועת עד אחד בא עבור הטענה והתביעה, שכשיש ע"א המחזק את טענתו חייב שבועה, ולכן בתביעת קטן שאינה תביעה גמורה אינו חייב שבועה, עכ"ד הגר"ח בביאור דברי הרמב"ם. וקשה ע"ז מהא דהישוו בסוגיין שבועת מודה במקצת לשבועת ע"א, ובשניהם אמרו שע"י טענה וכפירה הם באים, ולפי"ד הרמב"ם הרי חלוקים המה זמ"ז לגמרי שבמודה במקצת אין חיוב השבועה נובע כלל מטענה ותביעה, וכנ"ל.

והנה עוד יש להקשות בפירוש רש"י בהצד השווה של ע"א ושבועת מודה במקצת שע"י טענה וכפירה הן באין, וז"ל "זה טוען וזה כופר הן באין לדין" ע"כ. ולכאורה מבואר מלשונו דעצם הטענה והכפירה הם מחייבין את השבועה, ולכאורה הוי רש"י לשיטתו בב"ק דף ק"ז דהא דכופר הכול פטור משבועה ה"ה משום חזקה דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ומשו"כ בכופר הכול בפקדון דאין הך חזקה, (משום דהך חזקה אינו אלא בבע"ח לשיטת רש"י שאינו מעיז בפני זה שעושה לו טובה, אמנם בפקדון אין כאן טובה), ה"ה חייב שבועה. ומבואר מזה דהשבועה בע"א ובמודה במקצת בא משום עצם התביעה (והא דצריך ע"א הוא רק כדי להחליש את החזקה של אין אדם מעיז). וצ"ב ממ"ש רש"י בתחילת סוגיין דפירוש דברי רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת פטור הוא דהיה צריך להיות פטור מדין משיב אבידה, וכבר הקשו כל הראשונים דפטור דמשיב אבידה משבועה אינה אלא מדרבנן מפני תיקון העולם, וכמש"כ רש"י בעצמו בדף ד' ע"ב, וא"כ האיך אפשר לפרש בדברי רבה דקאי על דין התורה דמודה במקצת דהיה צריך להפטר מדין משיב אבידה? ומבואר בזה (וכעין זה כתב בברכ"ש), דמכיון דחיוב שבועת מודה במקצת היא מדין דררא בטענתו שהודה למקצת דברי התובע, ומשום כך מקשה רבה שהאיך יכול להיות השבת אבידה ועשיית טובה דהודאה להמלוה סיבה לדררא וחשש משקר בטענתו, וזהו סברא דאורייתא שיפטר משבועה, וע"ז מתרצים בהגמ' דחזקה דאין אדם מעיז בפני בע"ח, דהיינו דהנתבע אינו משיב אבידה ואינו עושה טובה, והא דלא כפר בכוליה הוא משים דאינו יכול להעיז.

ולכאורה קשה דמבואר מזה דחיוב שבועת מודה במקצת הוא משום דררא וחשש משקר, ולא משום תביעת התובע, ובסוף הסוגיא כתב רש"י דעצם הטענה מחייב שבועה. והרי"ז תמוה מאד דבתחילת הסוגיא מהא דנדחק התוס' לבאר החילוק בין מודה במקצת לכופר הכל מבואר, דסובר דחיוב שבועת מודה במקצת אינו מכח הדררא, ובסוף הסוגיא מסיק התוס' דחיוב השבועה דמודה במקצת הוא משום דררא

דנראה כמשקר, וברש"י בתחילת סוגיין מבואר דהחויב שבועת מודה במקצת הוא מכח הדררא כנ"ל ובסוף הסוגיא ה"ה מסיק דעצם טענת התובע מחייב השבועה ונמצא דכ"א כתב בביאור הצד השווה היפך שיטתו בדברי רבה<sup>1</sup>?

והנה עוד יש להקשות בדברי רש"י, דהנה עיין ברמב"ן וברשב"א (ועוד ראשונים) שלכו' מכוח דברי רש"י שפירש בהצד השווה דע"א ומודה במקצת ד"זה טוען וזה כופר הן באין לדין", מבואר דשבועת ע"א ה"ה בא מכוח טענת התובע. אמנם כתבו דאין להוכיח מזה דבעינן גבי שבועת ע"א דוקא טענת ברי משום דגם טענת שמא מקרי טענה. ולכאורה יש להקשות דהרי מבואר ברש"י דבמודה במקצת הטענה ה"ה חייב שבועה מאותו הסיבה דע"א דהיינו מכוח ד"זה טוען וזה כופר", ואי טענת שמא מחייב שבועה משום דעכ"פ מקרי טענה, היה צריך להיות הדין דגם בטענת הלואה היה חייב שבועה ע"י טענת שמא, ובודאי שהדין אינו כן.

#### ד.

והנה ידוע מה די ש להקשות אהא דכתב רש"י (ב"ק קי"ז) דהא דפטור כופר הכל משבועה הוא משום חזקה דאין אדם מעיז, ומשום הכי כופר הכל בפיקדון דאין העוזה (דלא עשה לו התובע טובה) ה"ה חייב שבועה, מהא דמבואר בכ"מ (בכתובות ובשבועות ובגיטין) דאפילו במקום שיכול להעיז כגון בבנו ואמר מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס דפטור משבועה, ואפילו במודה במקצת פטור דהתם מגו דאי בעי כופר

---

<sup>1</sup> עיין ביה"ל ח"ג סימן ל"ז דמבואר דכופר הכל איכא להתובע חזקה אין אדם תובע ואין לו, משא"כ במודה במקצת ליכא להך חזקה, משום די"ל דהא דתובע הוא משום מקצת התביעה דמודה בו הנתבע, ועפ"ז יש לבאר דהא דכופר הכל חייב שבועה לדברי רש"י אי לאו חזקה דאין אדם מעיז, דהר"ז מכח חזקה שאין אדם תובע ואין לו, משא"כ במודה במקצת דליתא להך חזקה הרי צ"ל דאין חייב השבועה מכוח טענת התובע אלא מדין דררא. ועפ"ז מיושבים הך דחייב רש"י בכופר הכל שבועה אי לאו חזקה דאין אדם מעיז, ולאידך גיסא הרי מבואר דמודה במקצת אינו חייב שבועה אלא מכח דררא. אמנם מלבד דעצם יסוד דבריו דבמודה במקצת ליכא להך חזקה דאין אדם תובע ואין לו ה"ה מחודשים, דבפשטות הך חזקה דאין אדם תובע ואין לו קאי על כל התביעה, הרי שאין זה עולה לקושיטנו כלום, משום דהרי מה דכתבנו להקשות הוא ממה שכתב רש"י בסוף הסוגיא כלפי שבועת מודה במקצת עצמה דה"ה מכח הטענה ולא מכח הדררא ולאידך גיסא בריש סוגיא מבואר מדבריו דיסוד שבועת מודה במקצת הוא מכוח הדררא. ועוד זאת קשה מאד לומר דיסוד חייב שבועת כופר הכל (בפיקדון) היא גדר אחר מחייב שבועת מודה במקצת, דבפשטות הרי מבואר בראשונים דאי היה חייב שבועה בכופר הכל היינו לומדים זאת מחייב שבועת מודה במקצת, כנ"ל בדברי הריטב"א, וכן הוא בשיטה מקובצת.

הכל. ולכאורה לפי דברי רש"י הרי יסוד הפטור דכופר הכל הוא משום דאין אדם מעיז וא"כ בבנו דאין העוזה הי' צ"ל חייב בשבועה, וכמו שהקשו התוס' בתחילת סוגיין.

(עיין בפנ"י בב"ק שם, דמבאר דודאי רש"י מודה דהכופר בפקדון בטענת להד"מ או החזרתי לך אינו מתחייב שבועה, דמהיכי תיתי לחייבו שבועה שהרי לא מצינו מדאורייתא שבועה כזאת של כופר הכול, דלא מצאנו בתורה אלא שבועת מודה במקצת או עד אחד, או שבועת השומרים בשומר הטוען טענת גנבה או אונס, ואין לחדש שבועה מצד הסברה בלבד, וכמו שהוכיחו התוס' שם ובכתובות דף י"א, דמפורש בכמה משניות דכופר הכל גם בפקדון פטור. ומש"כ רש"י לחייב כופר הכל בפקדון שבועה, כוונתו בזה הוא רק בטוען נגנבה או נאנסה שמפורש בהם שבועה מה"ת, ובזה איירי הגמ' התם, (לאפוקי משיטת רמי בר חמא דגם בזה מצריך הודאה במקצת וכפירה במקצת). וע"ז מבאר רש"י טעם ההפרש בין הלואה דפטור הכתוב ביה כופר הכול משבועה, לטוען נגנבה או נאנסה בפקדון דחייב שבועה, דבהלואה יש לכופר הכל חזקה דאין אדם מעיז משום דהתובע עשה לו טובה, משא"כ בפקדון. אמנם כ"ז רק במקום שיש חיוב שבועה מן התורה, משא"כ בפקדון דטוען להד"מ ודאי גם לרש"י כופר הכול פטור משבועה, ומודה במקצת חייב.

אמנם עדיין צ"ב דסוכ"ס כיון דסב"ל לרש"י שטעם דכופר הכל פטור משבועה היא רק משום החזקה שאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה, א"כ בפקדון דסב"ל לרש"י דליכא להך חזקה, היה צ"ל הדין שגם אם טוען להד"מ ה"ה חייב בשבועה כיון דליכא חזקה זו, ואמאי באמת פטרה אותו התורה בכה"ג משבועה?

ועיין בפנ"י, (וכן הוא בתומים כללי מיגו אות קי"א), דרש"י באמת סב"ל ג"כ כסברת התוס' דאין אדם מעיז אם חבירו מכיר בשקרו, אלא דבמלוה סב"ל איכא עוד חזקה נוספת דאפילו אם חבירו אינו מכיר בשקרו דמ"מ אינו יכול להעיז ג"כ מעוד סיבה כיון שעשה לו חבירו טובה, ולכן ככופר הכל במלוה אפילו אם חבירו אינו מכיר בשקרו ה"ה פטור משבועה דאית ליה עוד חזקה דאינו מעיז משום דעשה לו חבירו טובה, אבל בפקדון שלא עשה לו טובה הרי הוא חייב שבועה ככופר הכול אלא אם כן חבירו מכיר בשקרו, דאז איכא להחזקה דאין אדם משקר בפני מי שמכיר בשקרו. ועפ"ז מבואר סברת רש"י דבפקדון דכופר הכל בטענת להד"מ או החזרתי לך בודאי פטור, דנהי דלא עשה לו חבירו טובה מ"מ ה"ה מכיר בשקרו, וא"כ ה"ה פטור מטעם חזקה דאין אדם מעיז בפני מי שמכיר בשקרו. והא דכתב רש"י לחייב שבועה בפקדון

משום דליכא בפקדון החזקה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה, הר"ז דוקא בטענת נגנבה או נאנסה דאז חבירו אינו מכיר בשקרו.

ועפ"ז מבואר הא דכופר הכל בבנו פטור משבועה, ואפילו במודה במקצת בבנו מבואר בגמ' דפטור משום מיגו דאי בעי כפר הכל, משום דיכול להעיז, ולכאורה לדברי רש"י אדרבה משום דמעיז הוה צריך להיות חייב שבועה אפילו בכופר הכל?

וע"פ הנ"ל מהפנ"י דרש"י סב"ל דכופר הכל במלוה איכא תרתי חזקות, דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה, ועוד חזקה דאין אדם מעיז בפני מי שמכיר בשקרו יש לבאר, ובהקדם די"ל דסב"ל לרש"י דאיכא חילוק בין הני תרי חזקות כלפי מודה במקצת, דהחזקה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה איכא גם כלפי מודה במקצת, דמ"מ לא יעיז לכפור גם במקצת הטובה שעשה לו חבירו, אמנם הך חזקה דאין אדם משקר בפני מי שמכיר בשקרו ליכא במודה במקצת, משום דאדם מעיז לכפור במקצת הטענה בפני מי שמכיר בשקרו דעכ"פ ה"ה אומר מקצת אמת ואין זה שקר גמור. ומש"ה בכל מודה במקצת אע"פ דאיכא החזקה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה מ"מ ה"ה חייב שבועה משום דאתיא הדררא ונראה דמשקר בטענתו ומרעה להך חזקה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה, והא דלא מהני המיגו דאי בעי כפר בכול להסיר הדררא הר"ז משום דהוי מיגו דהעזה, דכופר הכול איכא עוד תוספת העזה על מודה במקצת דאינו מעיז לטעון שקר גמור ולכפור הכול בפני מי שמכיר בשקרו, משא"כ במודה במקצת דליתא ביה הך העזה כנ"ל.

אמנם בבנו נהי דמצד אחד ליכא להך חזקה דאין אדם מעיז לכפור בפני חבירו שמכיר בשקרו, דהרי בנו אינו מכיר בשקרו, אמנם מ"מ עדיין אית ליה החזקה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה, משום דגם כלפי בנו אינו מעיז לכפור בהטובה שעשה אביו, ומש"ה כופר הכול אפילו בבנו פטור משבועה, מכוח החזקה דאין אדם מעיז לכפור בטובה שעשה לו חבירו. ואפילו במודה במקצת בבנו ג"כ יהיה פטור משום דאע"פ דאיכא בטענתו דררא דנראה כמשקר ככל מודה במקצת, מ"מ אית לי' מיגו שהיה יכול לכפור הכול דהרי כלפי בנו אי"ז מיגו דהעזה דהרי אינו מכיר בשקרו וא"כ אין שום תוספת העזה בכופר הכול בבנו ממודה במקצת דבנו (דהרי גם במודה במקצת איכא החזקה דאין אדם מעיז לכפור בטובה שעשה לו חבירו כנ"ל, ולאידך גיסא כאן אין לכופר הכול הך תוספת העזה שאינו יכול לטעון שקר גמור בפני מי שמכיר בשקרו, דהא בנו אינו מכיר בשקרו), ומש"ה אתיא המיגו ופוטרו משבועה.

אמנם בודאי דדוחק גדול לבאר כן דהרי בגמ' גיטין איתא דהא דבבנו פטור היא משום ד"ברבה קמיפלגי דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז בפני בע"ח . . אבל בבנו מעיז ומעיז", הרי דאחך חזקה דרבה דאין אדם מעיז קאמר דבנו מעיז, ולפי דברי הפנ"י הך חזקה דרבה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה איכא גם בבנו, אלא דבבנו ליכא להך חזקה דאין אדם מעיז בפני מי שמכיר בשקרו. ובגוף דברי רבה ג"כ הוי דוחק, דהרי בגוף דברי רבה מבואר דהא דכופר הכל פטור היא משום החזקה של אין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה, ומשום הך חזקה ליתא מיגו במודה במקצת דהוי מיגו דהעזה, ולפי הנ"ל מצד החזקה דאין אדם מעיז בפני מי שעשה לו טובה עדיין איכא מיגו למודה במקצת (משום דגם במודה במקצת איתא להך חזקה), והא דבמודה במקצת אין מיגו הרי זה משום החזקה דאין אדם מכיר בשקרו.

(ואף שיש לדייק כן מאריכות לשון הגמ' בדברי רבה "חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, והאי בכולה בעי דנכפריה, והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז", ולכאורה הוי אריכות הלשון שאינה נצרכת כנ"ל דכל מה דבעי למימר הוא דאין אדם מעיז והאי בכוליה בעי דנכפריה, וממילא מבואר הא דליתא למיגו גבי מודה במקצת. אמנם לפי הנ"ל הר"ז מבואר דבגמ' איתא דהא דכופר הכל פטור משבועה הוא משום חזקה דאין אדם מעיז פניו בפני מי שעשה לו טובה, אך עדיין היה קשה להגמ' דא"כ גם מודה במקצת הוה צריך להיות פטור דגם במודה במקצת איכא להך חזקה, וע"ז מתרצת הגמ' "והאי בכולה בעי דנכפריה" דהיינו דאיכא כאן דררא חשש משקר, והא דלא מהני מיגו דאי בעי הוה כופר הכל לסלק הדררא הר"ז משום "והאי דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו", דהיינו משום דהוי מיגו דהעזה, דכופר הכול אין אדם מעיז בפני מי שמכיר בשקרו משא"כ מודה במקצת דמעיז לכפור במקצת בפני מי שמכיר בשקרו כנ"ל. אמנם פשטות דברי רבה אין מורים כן, דבפשטות הא דמודה במקצת הוי מיגו דהעזה הוא משום הך חזקה דאיתא בהדיא בדברי רבה דאין אדם מעיז בפני בע"ח והיינו לדברי רש"י בפני מי שעשה לו טובה.)

## ו.

ויש לבאר בכ"ז ובהקדם דברש"י כתב לחדש בפירוש דברי רבה במה שהקשה שמודה במקצת היה צריך להפטר משבועה, דהר"ז משום סברת משיב אבידה, משא"כ תוס' כתב דפירוש דברי רבה הוא דהיה צריך להיפטר משום סברת מיגו, ומבואר דשיטת רש"י היא (וכן הוא בכתובות דף ט"ז ולקמן דף ד') כשיטת הר"י מיגאש

(שבועת מ"ה ע"ב, וכ"ה ברא"ש ובר"ן שם), דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. ועיין בתומים (קיצור כללי מיגו סימן קי"ג), שביאר הך שיטה, שאף שמיגו גורם נאמנות, מ"מ יאמר לו התובע מה לי ולנאמונתך. וצריך ביאור בדבריו, וכן צ"ב בביאור השיטות אם אמרינן מיגו לאפטורי משבועה.

והנראה בכ"ז דיש לומר בכללות חיוב שבועה מדאורייתא שתי דרכים, א. דהיא חיוב על הבי"ד לברר אמיתת הדין ע"י שבועה, דהיינו דעצם המחייב בשבועה היא הדין שעל הדיינים לברר אמיתות הדין כפי יכולתם. ב' דהיא חיוב מהלכות טוען ונטען שהתובע יש לו זכות לתבוע מהנתבע לברר טענתו ע"י שבועה, דהיינו דעצם המחייב בשבועה הוא תביעת התובע שישבע.

ויש לומר דבזה נחלקו השיטות אי מיגו לאפטור משבועה אמרינן, דאי חיוב השבועה נובע מהא דבי"ד צריכים לברר האמת, א"כ במיגו דאית ביה הסברא דמה לי לשקר הרי יש ראייה לבי"ד דהנתבע אומר אמת, ואין צריך להישבע. אמנם אי חיוב שבועה נובע מכח זכות התובע לתבוע שבועה, א"כ אע"פ דמיגו יש ראי' מן הצד דמה לי לשקר, הרי יש להתובע זכות לתבוע שיברר עצם דבריו על ידי שבועה, ולא מהני מיגו. ועפ"ז מבואר מ"ש התומים הנ"ל, ודו"ק.

והנה עפ"ז מבואר דשיטת רש"י דסובר דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן הוא משום דס"ל דחיוב שבועה הוא זכות התובע לתבוע שהנתבע יברר דבריו. ותוס' דס"ל דמיגו לאפטורי משבועה אמרינן ס"ל דחיוב השבועה היא חיוב מצד הבי"ד שעליהם לברר האמת.

ועפ"ז יש לבאר הקושיא מתחילת דברינו אמאי נדחק התוס' לבאר דהחילוק בין מודה במקצת לכופר הכל הוי מגזה"כ, או דבמודה במקצת איכא סברא כעין גלגול, ולא כתבו הסברא הפשוטה (שכתבו הם עצמם בסוף הסוגיא), דבמודה במקצת יש דררא לטענתו, משא"כ בכופר הכל. ועפ"ז יש לבאר דמכיון דיסוד חיוב שבועה לשיטת התוס' ה"ה מדין הבי"ד שעליהם לברר אמיתת הדין, א"כ דררא אינו יכול להיות יסוד חיוב שבועה, דממ"נ אי על בי"ד לברר אמיתת הדין בכל טענה וא"א להם לסמוך על חזקה, א"כ אפילו אם אין דררא מ"מ ה"ה מחויבים לברר אמיתות הדין. ואם יכולים הבי"ד לסמוך על חזקת המוחזק ולומר להתובע שעליו להביא עדים על טענתו, א"כ גם בדאיכא דררא אין לחייב את הנתבע שבועה דמ"מ ה"ה המוחזק. וא"כ צ"ל שיסוד חיוב שבועת מודה במקצת הוא מצד גזה"כ, או משום גלגול, דסברת גלגול הרי זה באמת סברא מעליא בהחיוב שעל הבי"ד דאי בי"ד כבר נזקקין לטענת התובע במקצת

טענתו שוב הן נזקקין לחלק השני של הטענה לחייבו שבועה. והא דכתב התוס' לחלק בין מודה במקצת לכופר הכול דבמודה במקצת אית ליה דררא בטענתו משא"כ כופר הכול הר"ז רק כלפי הילפותא דהצד השוה, (דילפינן דין דרב חייא קמייתא מהצד השוה דע"א ומודה במקצת שע"י טענה וכפירה הן באין), דמקשה התוס' הרי כופר הכל יוכיח שלא על כל טענה נשבעין, ומתרחץ התוס' דמ"מ עדיין איכא צד השוה בין מודה במקצת וע"א שע"י טענה השוה הן באין, ולכן עדיין הוי ילפותא לדין דר' חייא קמייתא, אמנם אין זה יכול להיות יסוד החיוב דשבועת מודה במקצת.

אמנם רש"י ס"ל דיסוד חיוב שבועה הוא מכח טענת התובע, ולכן הוא סובר דגדר הצד השוה היא דחזינן מע"א ומודה במקצת דחייב הנתבע לטעון טענת פטור כמשקל חוזק טענת התובע, וזה פירוש דבריו, "זה טוען וזה כופר הן באין לדין" דהיינו דעצם הטענה מחייב שבועה משום שהנתבע חייב לטעון טענה נגדית כפי חוזק טענת התובע, ומש"ה סב"ל דבעצם בכל תביעה איכא להחזקה דאין אדם תובע ואין לו ומש"ה חייב בכל תביעה שבועה, אלא דבהלוואה איכא לכופר הכל חזקה דאין אדם מעיז בפני בע"ח ולכן טענתו ה"ה כפי חוזק טענת התובע ופטור, משא"כ בכופר הכל בפיקדון דליתא להך חזקה חייב בשבועה, משום דזכות התובע לתבוע ששייב בטענה כפי חוזק תביעתו, ובמודה במקצת סב"ל לרש"י דאיכא ג"כ להך חזקה דאין אדם מעיז בפני בע"ח, ומשום כך בעצם היה צריך להיפטר, אלא דהרגלים לדבר והדררא בטענתו מחליש את טענתו, ושוב אין טענתו כפי חוזק התביעה וחייב שבועה.

## ז.

ועפ"ז מבואר הא דסב"ל דיסוד חיוב מודה במקצת הוא משום חששא ודררא דמשקר, ויסוד חיוב כופר הכל היא משום התביעה, ומ"מ גדרם אחת, דהרי יסוד חיובם חד הוא מכוח דין אחד שיש חיוב להשיב להתובע כמשקל חוזק טענתו בתביעתו.

ועפ"ז מבואר הא דסב"ל לרש"י דבבנו פטור משבועה בכופר הכל וכן במודה במקצת, אע"פ דליתא להחזקה דאין אדם מעיז בפני בע"ח, משום דכל חיוב השבועה הוא שצריך לטעון טענה כפי חוזק התביעה של התובע, ולכן בכל תביעה הרי יש חזקה אין אדם תובע ואין לו, משא"כ בבנו דבא בטענת שמא (דהרי מבואר דבבנו מעיז משום דאינו מכיר בשקרו), הר"ז תביעה חלשה, ולכן יכול הנתבע להשיב לו בטענה חלושה, ואינו חייב שבועה. (ואפילו אם בנו בא בטענת ברי, עיין ברמב"ן שבועת מ"ב ע"ב, מ"מ אין זה ברי טוב, כי אינו מכיר בעסקי אביו, כדכתב הרא"ה שם בכתובות).

ועפ"י מבוארים מאד דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות טוען ונטען פ"ה ה"ט דכתב וז"ל "אין נשבעין על טענת חשו"ק בין שבא על טענת עצמו ובין שבא בטענת אחרים מפני שזה המקצת שהודה לקטן אינו אלא כמושיב אבידה וכן אם כפר בכל ובא ע"א והעיד לקטן אינו נשבע שהעד אחד ואין שם תובע שתביעת קטן אינה תביעה גמורה" וכבר כתבנו שהכריח הברכ"ש בשם הגר"ח מדבריו דיסוד חיוב שבועת מודה במקצת הוי משום דררא, משא"כ בע"א הר"ז משום טענת התובע, ומשו"כ בטענו קטן המודה במקצת אינו פטור אלא משום דהוי משיב אבידה משא"כ לגבי שבועת ע"א ה"ה פטור מעיקר הדין מהשבועה, מפי 'שאין טענת קטן תביעה גמורה', ונמצא דסובר דיסוד חיוב השבועה דמודה במקצת הוא גדר שונה מיסוד חיוב שבועת ע"א, ולכא' קשה דמהא דכתבו בסוגיין צד השוה במודה במקצת ושבועת ע"א שע"י טענה וכפירה הן באים משמע שיסוד חיובם אחד.

ועפ"י דברינו יש לומר דהרמב"ם אזיל כפירוש רש"י דיסוד הצד השוה בסוגיין היא דזכות התובע לתבוע שהנתבע ישיב כמושקל חוזק טענתו, ומשו"כ בטענת קטן ע"י ע"א מכיון שאי"ז תביעה גמורה הרי יכול הנתבע להשיבו בטענה חלושה ואינו חייב שבועה, אמנם במודה במקצת שאיכא לטענתו דררא ורגליים לדבר הרי טענתו הוי חלושה כ"כ ומשו"כ יכול הקטן לתבעו שבועה אע"פ שאין תביעתו תביעה גמורה (אלא דנפטר מדין משיב אבידה), ודו"ק.

## ח.

ועפ"י הדברים הנ"ל יש לבאר עוד מח' בין תוס' ורש"י בסוגיין, דהנה ברש"י כתב לבאר דברי רבה "והאי בכוליה בעי דלודי ליה והא דלא אודי אשתמוטי הוא דקא משתמיט", דהר"ז בא לבאר אמאי אין כאן דין דמיגו דחשיד אממונא חשוד אשבועתא, והתוס' הקשו דהא פסקינן דחשוד אממונא לא חשוד אשבועה, "ואין לומר דהיינו דוקא מדרבנן, לפי שראו שהיתה שבועה חמורה עליהם, אבל מדאורייתא חשוד לזה חשוד לזה, דהא לקמן מייתי מרב נחמן דמשבעין אותו שלש שבועות ואחד מהם שלא שלחתי בו יד, ומשמע בהגוזל קמא דהוי דאורייתא, וכן בנסכא דר' אבא משמע דאי אמר לא חטפתי היה נשבע להכחיש את העד שבועה דאורייתא, מדאמר מתוך שאינו יכול לישבע משלם דאשבועה דרבנן לא אמר הכי", ע"כ. והיינו דהתוס' מקשה על הפירוש שפירושו ברש"י דמדאורייתא חשוד אממונא חשוד אשבועה משא"כ מדרבנן, משבועה דלא שלחתי בה יד, וכן מנסכא דר' אבא.



והנה כלפי ראית התוס' משבועה דלא שלחתי בה יד, עיין ברעק"א שם בדף ו' פירש דאין הוכחה מזה דהחשוד אממונא לא חשוד אשבועה, משום דאף שחושדים אותו ששלח בה יד מ"מ אפשר שעתה חזר למוטב, ומה שאינו רוצה לשלם עכשיו הוא משום אישתמוטי. (והא דמביא הגמ' ראי' לחשוד אממונא חשוד אשבועה מהא דר' נחמן דמשבעין אותו שלוש שבועות, פירש רש"י דהוא משבועה שאינה ברשותו דסב"ל דהוי מדרבנן).

והנה התוס' מבאים עוד ראי' מנכסא דר' אבא דחייב את החוטף שבועה, אע"פ דלא היה שייך שם אישתמוטי דהרי חטף את הנכסא, ושם מוכח דהוי שבועה דאורייתא מדאמרינן מתוך, וע"ז הקשה רעק"א דמאי ראיתו? דהרי י"ל דבזמן התורה באמת לא היו נותנים להך דחטף שבועה משום דהוי חשוד אממונא, ולכן אין שום תועלת בהשבועה דאם גזל שוב לא יועיל לו שבועה, אמנם לאחר שראו שהיתה שבועה חמורה עליהם, שוב יש תועלת בהשבועה דשמא יודה, לכן שוב יש ליתן שבועה דאורייתא, וצ"ב בראיית התוס'.

ונמצא דנחלקו התוס' ורש"י בב' פרטים, (1) אם שייך לומר בשבועה דלא שלחתי בה יד דהוי חשוד אממונא, דרש"י ס"ל דלא משום דאולי חזר למוטב ותוס' ס"ל דעדיין הוי חשוד אממונא, (2) דרש"י סבר דאע"פ דבזמן התורה לא הוה להחוטף שבועה דאורייתא דהוי חשוד אממונא, אמנם אחרי שראו שהשבועה הייתה חמורה עליהם, שוב יש לחייבו בשבועה דאורייתא משום דיש תועלת בשבועתו, ותוס' לא ס"ל מהך סברא.

ויש לבאר דרש"י סב"ל דהביאור לדין חשוד אממונא חשוד אשבועה הוא דאין תועלת בשבועתו, דאם חשוד לגזול ה"ה ישבע לשקר, ואם הוא אומר אמת א"צ לשבועתו, אמנם תוס' סב"ל דביאור הסברא דחשוד אממונא חשוד אשבועה הוא דמכיון דנותנים לו שבועה על הצד דגזל ממון וגזלן חשוד הוא על שבועה א"כ אפילו אם יש תועלת בהשבועה מ"מ אין ראוי ליתן לו שבועה, וכמו שאין נותנים לגזלן שבועה.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> ועיין בנחלת דוד ו, א, במש"כ לפרש דברי רש"י לקושיית התוס' בד"ה אלא הא דאמר ר' נחמן, ודו"ק דיסוד תירוצו ברש"י היא דהא דחשיד אממונא חשוד אשבועה זהו משום שאין תועלת

ועפ"ז מבואר הך דנחלקו בב' הפרטים הנ"ל, דלפי רש"י אע"פ דחושדים את השומר דשלח בה יד מ"מ איכא תועלת בהשבעה משום דאולי חזר למוטב, וע"י השבעה שוב יחזור לומר אמת. אמנם להתוס' דדין חשוד אממונא חשוד אשבועתא היא דאין ראוי ליתן לו על הצד דחשוד לגזול בשבעה, דהוי כעין פסול הגוף, שוב אין סברא דשמא חזר למוטב, וכמו שאין בגולן סברא דשמא חזר למוטב.

וכן מבואר עפ"ז מה דנחלקו בנסכא דר' אבא, דלפי רש"י באמת מה"ת רצו ליתן שבועה לחשוד, ומה דלא נתנו הוא משום דאין תועלת בשבועתו, אמנם לאחר שנהיה שבועה חמורה עליהם שוב יש תועלת בשבועתו, ולכן יש עליו דין שבועה מדאורייתא. אמנם לפי התוס' דהוי פסול הגוף כעין גולן, א"כ אם הפקיע התורה את החשוד אממונא משבועה, שוב אינו יכול להתחייב בהך שבועה מדאורייתא, אע"פ דשבועה נהיה המורה עליהם, דסוכ"ס מה"ת ה"ה פסול לשבועה, ודו"ק.

וע"פ מה שכתבנו ביסוד שיטות רש"י ותוס' בחיוב שבועה הר"ז מבואר מאוד, דלתוס' דדין שבועה הוא חיוב הנובע מהדיינים הרי אין זה ראוי שיטילו שבועה על הנתבע על הצד דחשוד אממונא, שהרי לפי הך צד איכא עליו כעין פסול הגוף. אמנם לפירוש רש"י שיסוד חיוב השבועה היא מזכות התובע לתבוע שישבע, א"כ כל שיש תועלת מהשבועה הרי עדיין איכא להך זכות, ואם אינו גולן ודאי, בודאי שעדיין יש דין שבועה עליו.




---

בהשבועה משא"כ לתוס'. ועיין בריטב"א שם ה, ב, דפירש בטעם דמיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא דהוא משום לפני עור, ולאידך לשון הנמוקי יוסף הוא "אם חשוד הוא בכך ליהוי חשוד נמי אשבועה ואמאי משבעינן ליה" דמשמע דלמ"ד חשוד אממונא חשוד אשבועתא עיקר הסברא הוא דאין תועלת בהשבועה. ועיין בתוס' שם ד"ה חשיד אממונא לא חשוד אשבועתא, דלפירוש ראשון נמצא דהא דגולן פסול שבועה מדרבנן ה"ז משום דפסלוהו פסול הגוף כמו דפסול לעדות, ואפילו לפירוש שני דר"י החסיד משמע במש"כ דהשבה בע"כ אינו השבה (אע"פ דלא שייך שם סברת הראשונים דלא יעשה תשובה לחצאין), דכדי שישבע צריך שיהי' לו חזקת כשרות ומשום כך השבה בע"כ אינה מכשירו לשבועה, ודו"ק.

## בענין כוונת שומע ומשמיע

הרב אברהם שמואל שיי שוחט  
מגיד שיעור בישיבה

א. כתב הרמ"א בהגהת שו"ע או"ח סי' תפ"ט ס"ג לגבי מה שפסק בשו"ע שם שציבור המתפללים ערבית מבעו"י וסופרים את העומר מבעו"י, יספור עמהם בלא ברכה, וכשיחשיך יחזור ויספור בברכה, והוסיף על כך הרמ"א, שאפי' שמע הברכה מפי הש"ץ וענה אמן יכול אח"כ לחזור ולברך, כיון שנתכוין שלא לצאת. וכתבו האחרונים [המגן אברהם וחק יעקב], דבדוקא נקט הרמ"א "נתכוין שלא לצאת", אז יכול לחזור ולברך, אבל אם שמע הברכה בסתמא, אף שלא נתכוין לצאת ידי חובתו, אין לו לחזור ולברך, משום דאף דבעינן כוונת שומע ומשמיע, זהו רק למ"ד מצוות צריכות כוונה, אבל למ"ד מצוות א"צ כוונה יוצא בשמיעה גרידא אף ללא כוונה, אלא א"כ נתכוין להדיא שלא לצאת, ולענין ברכה לבטלה חיישינן להני שיטות דסברי לעיל [בשו"ע סי' ס"ד] דקיי"ל מצוות א"צ כוונה.

ומקור סברא זו הוא בשו"ת הרשב"א [ח"א סי' תנ"ח] שהובא בב"י כאן, שנשאל לגבי היחידים שמתפללים עם הציבור מבעוד יום וענו אמן אחר ברכת הש"ץ, האם כשחוזרים ומברכים בלילה הוא ברכה לבטלה, והשיב, דאם הם מתכוונים להדיא שלא לצאת, כתבו רבותינו הצרפתים<sup>1</sup> דאינם יוצאים ידי חובתם אף למ"ד מצוות א"צ כוונה.

מבואר בזה, דהא דבשומע כעונה בעינן כוונת שומע ומשמיע, תליא בפלוגתא דמצוות צריכות כוונה, דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, כשם שבמעשה המצוה ללא כוונה יוצא ידי חובתו, כמו"כ בעשיית מצוה ע"י שמיעה מאחר לא בעינן כוונה להוציא ולצאת בשמיעה, אלא בשמיעה גרידא יוצא. וכן מבואר בשו"ע אדה"ז כאן [סי"ב] שאפילו לא ספר עמהם כלל רק שמע הספירה מפי הש"ץ ולא נתכוין לצאת אלא שמע לתומו, ואף הש"ץ לא נתכוין להוציא, שוב אינו יכול לברך בלילה, משום דחיישינן למ"ד מצוות א"צ כוונה והרי יצא בשמיעה גרידא. והוסיף אדה"ז עוד, דאפי' חשב

<sup>1</sup> בתוספות בסוכה לט, א ד"ה עובר לעשייתו.

להדיא שאינו מתכוין לצאת בשמיעה זו, אין זה כלום למ"ד מצוות א"צ כוונה, אלא יוצא ידי חובתו, עד שיחשוב שהוא מתכוין שלא לצאת בשמיעה זו.

ואף בסי' רי"ג ס"ד [במוסגר] כ' אדה"ז כן, גבי הא דאין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אא"כ נתכוין לצאת בה והמברך נתכוין להוציאו, דלדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה, אעפ"י שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה, יצא, בין בברכה ראשונה ובין בברכה אחרונה, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה.

ומבואר כך גם בבי' [ססי' רי"ג] דמה שכו' שם הטור דכדי לצאת בברכה ע"י שמיעה בעינן כונה, אתי כמ"ד מצוות צריכות כוונה, אבל למ"ד מצוות א"צ כוונה אעפ"י שלא נתכוין לצאת ואף המברך לא נתכוין להוציאו, יצא, כדאיתא בס"פ ראוהו ב"ד [ר"ה כט, א]. ושנה זאת הב"י בסי' רי"ט ס"ד. וכך מבואר גם בבה"ל סי' ס' ס"ד [ד"ה וכן הלכה], ובסי' רע"ג ס"ו [ד"ה וכגון שנתכוין], עיי"ש.

ב. והנה יש שהקשו מדברי הב"י ברסי' קצ"ג דכו' בענין הא דאמרו שאם אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא, דכו' בשם הסמ"ג [עשין כז, עמ' קי], דמ"מ בעינן דעת שומע ומשמיע, ואפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה לצאת, לשמוע בעי כוונה, ולכאורה משמע שכוונתו שגם למ"ד מצוות א"צ כוונה, מ"מ השומע מחבירו צריך שיתכוין. אולם אין כאן קושיא כלל, וכמו שיתבאר להלן.

אולם מה שיש לדקדק הוא בדברי שו"ע אדה"ז, דבסי' ו' ס"ט מביא את המנהג שכשבאים לביהכ"נ בבקר כל אחד מסדר את ברכות השחר והאחרים עונים אמן, ואף אחר ששמעו ואמרו חזור כ"א ומברך, וכוונתם כדי שכ"א יענה צ' אמנים בכל יום, ומסיים על כך דאין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו בשמיעת הברכה מתחילה, מפני שהמברך אינו מכוין להוציאן ידי חובתן, ואפי' היה הוא מכוין, הם אינם מכוונים לצאת בברכתו. ולכאורה, היה לו לחשוש כאן לשיטות דס"ל מצוות א"צ כוונה דלדבריהם א"צ כוונת שומע ומשמיע, כשם שחשש להם בסי' תפ"ט לענין ספירת העומר וכנ"ל, דאפי' לא נתכוין לצאת, אין לו לברך שוב משום חשש זה.

ועי' בתהלה לדוד שם שכ', שאף שדין זה בטעמו הובא גם בדברי המחבר [שם ס"ד], אולם לשונו שם הוא "הם מכוונים שלא לצאת בברכתו" ואפשר לומר דבדקדוק כתב כך, כלומר שמכוונים להדיא שלא לצאת, ובכה"ג ודאי אינם יוצאים וכנ"ל, אבל

הלשון דנקט אדה"ז הוא "הם אינם מכוונים לצאת בברכתו", וזה אינו מורה אלא שאינם מכוונים לצאת ולא שמכוונים שלא לצאת, ועיי"ש שהניח בקושיא.

ויש להוסיף על דברי התהל"ד, שבאמת דין זה מקורו במהרי"ל, ולשון המהרי"ל [בשו"ת החדשות סי' ב'] "שהש"ץ מכוין להוציא את שאינו בקי ויתר הקהל היודעים אינם מכוונים לצאת בברכתו", וא"כ מדוע שינה המחבר את סגנון לשונו וכ' דהם מכוונים שלא לצאת, וע"כ י"ל משום דרצה לחשוש כאן למאן דס"ל דמצוות א"צ כוונה?<sup>2</sup>

עוד יש לעיין בדבר, כיצד יתכן לצאת ידי חובה בשמיעה ללא כוונה, דהא גדר שומע כעונה, כפי מש"כ אדה"ז בסי' רי"ג ס"ו הוא, שהמברך נעשה שלוחם של השומעים ופיו כפיהם והם מקיימים הברכה על ידו, וא"כ כיצד ייעשה שלוחם כשהוא אינו מכוין להיות שלוחם ולהוציאם ידי חובתם ואף הם אינם מכוונים לשלחו.

ג. וכדי לבאר ענין זה, יש להקדים את סוגיית הגמ' עם שיטות הראשונים בזה. דבגמ' בר"ה כח, א איתא: אמר רבא (וי"ג רבה), זאת אומרת התוקע לשיר (פיי לשורר ולזמר ולא למצוה) יצא, ושם ב ע"ב, אלמא קסבר רבא מצוות א"צ כוונה, ת"ש היה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע קול שופר, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי אם כיון לבו, לאו לצאת? לא לשמוע; לשמוע? והא קשמע! סבר חמור בעלמא הוא. עוד שם: איתביה, נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע, משמיע ולא שומע, לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע. בשלמא נתכוין משמיע ולא שומע, כסבור חמור בעלמא הוא, אלא נתכוין שומע ולא משמיע, היכי משכחת לה, לאו בתוקע לשיר? דלמא דקמנבח נבוחי (פיי ואינו תוקע כשיעור תקיעה, רש"י, ועיי"ש בתוס'). משקלא וטריא זו מבואר, דאין לחלק בין כוונת שומע מאחר, לבין כוונת התוקע, דהא הגמ' רצתה להוכיח מהא דבעינן כוונת שומע לצאת י"ח, או מהא דבעינן כוונת משמיע להוציא, דה"נ בעינן תקיעה לשם מצוה והתוקע לשיר לא יצא. וראיה זו מבארת בפמ"ג, דבסי' רי"ג (מש"ז ג) הקשה אהא דפסקינן שם דכדי להוציא אחר בברכה בעינן כוונת שומע ומשמיע, דהא כ' המ"א (בסי' ס' סק"ג) דמצוות דרבנן לכו"ע לא בעו כוונה, והרי כל הברכות הן מדבריהם מלבד ברכה"מ, ואמאי בעינן כוונה להוציא (וכן הקשה בהגהות הגרע"א שם), והוסיף, דלא יתכן לומר שאף שהעושה לעצמו א"צ

<sup>2</sup> אמנם גם במהרי"ל עצמו מסיים שם "וכי יוכל ש"ץ להוציא אחרים בעל כרחם, אתמהא".

כוונה בדרבנן, מ"מ השומע מאחרים צריך כוונה, משום דבגמ' (הנ"ל) הקשו על מ"ד התוקע לשיר יצא ממז' שעמד אחורי ביהכ"נ דרק אם כיון לבו יצא, ואם היה חילוק בין עושה לעצמו לשומע מאחר, לא היה מקום לקושיית הגמ', וכן"ל, וכמו"כ בפמ"ג בס"י קצ"ג (מש"ז ב) כתב אליבא דהמ"א הנ"ל דצריך לחלק בין עושה המצוה עצמו לבין שומע מאחר, אלא דלא משמע כן בר"ה כח, ב<sup>3</sup>.

ד. אמנם בהמשך הסוגיא שם (כח, ב, כט, א) איתא: "א"ל ר' זירא לשמעיה איכוין ותקע לי (תתכוין לתקוע לשמי להוציאני ידי חובתי, רש"י), אלמא קסבר משמיע בעי כוונה, ולבסוף מסיק דהיא מחלוקת תנאים, דתניא, שומע שומע לעצמו, ומשמיע משמיע לפי דרכו, אמר רבי יוסי בד"א בש"ץ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע". ובביאור שיטת ר' זירא נאמרו ונשנו שלש שיטות בדברי המפרשים:

א) שיטת הרבה ראשונים היא, דמדבעי ר' זירא כוונת משמיע להוציא, מוכח דס"ל לר' זירא מצוות צריכות כוונה, ובעינן ג"כ כוונת השומע לצאת, והתוקע לשיר לא יצא. והוכיחו כן מדמוקי לה כרבי יוסי כאן בברייתא, ואיהו הא קסבר בפסחים (קיד, ב) דמצוות צריכות כוונה (דלכן לא יצא ידי מרור בירק שאכל בטיבול ראשון משום שלא נתכוין למצות מרור). זו היא שיטת הרא"ש בפסקיו בר"ה (פ"ג ס"י י"א) וכן בתוס' הרא"ש, וכך הביא הרא"ש בשם הבה"ג, באו"ז הל' ר"ה ס"י רס"א בשם ריב"א<sup>4</sup>, וכ"כ הרשב"א<sup>5</sup>, וכן מסיק הריטב"א בביאור דברי ר"ז<sup>6</sup>. היוצא מדבריהם הוא, דהא דבעינן כוונת משמיע להוציא הוא דווקא למ"ד מצוות צריכות כוונה, אבל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה כמו"כ לא בעינן כוונת משמיע להוציא וכוונת שומע לצאת.

<sup>3</sup> וע"ע בפמ"ג ס"י ח' בא"א או"ק ט מש"כ עוד בענין זה.

<sup>4</sup> כך פי' האו"ז בדברי ר' זירא, אמנם להלכה פסק שם דמצוות א"צ כוונה דלא כר' זירא.

<sup>5</sup> אף דפי' דברי ר' זירא דלא כרש"י [ד'איכוין ותקע לי' אינה כוונה להוציא אלא כוונה להשמיע קול שופר גרידא], מ"מ מבואר מדבריו דלמ"ד מצוות צריכות כוונה צריך כוונת משמיע להוציא, ולמ"ד א"צ כוונה א"צ כוונה להוציא.

<sup>6</sup> אבל להלכה פסק דלא כוותיה דמצוות א"צ כוונה.

ב) שיטת הרמ"ע מפאנו (בעשר ה מאמרות, מאמר אם כל חי, ח"א סי' ל"ב, והובא בקרבן נתנאל על הרא"ש או"ק ג') היא, דר' זירא נמי סבר דמצוות א"צ כוונה, אלא דסבר לחלק בין העושה מצוה לעצמו לעושה ע"י אחר, שהמשמיע צריך לכוין להיות שלוחו, ולכן צריך לכוין להוציאו, וכן השומע צריך לכוין לצאת על ידו, שאם לא כן, כיון שהוא אינו עושה כלום, איה חלקו במצוה ההיא. ועי' פורת יוסף דכתב סברא זו אליבא דר' זירא מדנפשיה, וכעין זה מבואר בדברי רב האי גאון (המובא באוצר הגאונים כאן), אלא דר"ה גאון סבר דרק לגבי המשמיע הוא דהצריך ר' זירא כוונה להוציא אפי' למי"ד מצוות א"צ כוונה, ומטעם הנ"ל כדי שייעשה שלוחו, אבל השומע יצא גם ללא כוונה לצאת.

ואף בדברי התוס' מוכח שיש מקום לסברא זו, שהרי על מה שאמרו בגמ' (שם כח, ב) "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר" פ"י ומוכח דמצוות צריכות כוונה, הקשו התוס', למה לא נימא דהתוקע לשיר יצא דמצוות א"צ כוונה, והא דקתני "ולא נתכוין משמיע" פירושו שלא נתכוין להוציאו י"ח, וכן הקשו בתוס' ישנים ובריטב"א, הרי שסברו לומר, דאף דמצוות א"צ כוונה, מ"מ גבי משמיע בעינן כוונה להוציא וכו"ל, ועי' בהעמק שאלה (שאלת א קנ"ד) ובאגרות משה (או"ח ח"ב סי' ע"ב) שכך למדו מדברי התוס', אמנם בשו"ת מה ר"י בן לב (ח"ב סי' פ"ה, וציינו הגר ע"א בגה"ש על התוס') פ"י דברי התוס' באופן אחר, ולא כהחילוק הנ"ל, וכן בס' יום תרועה כאן ובקונטרס אחרון לטורי אבן פ"י את התוס' באופן שלא נתכוונו לחילוק הנ"ל, עיי"ש.

ג) שיטה המובאת בבעה"מ ובר"ן ובריטב"א בשם "יש אומרים", דאף ר' זירא דאמר לשמיעה "איכוין ותקע לי", לאו לכוונת מצוה קאמר, להוציאני ידי חובתי, אלא התכוין להשמיעני קול שופר קאמר ליה, דאף דלא בעינן כוונת מצוה, מ"מ כוונה

---

<sup>7</sup> אולם מה שמשמע מדברי הקרבן נתנאל שם דהמהר"י בן לב והרמ"ע מפאנו היא שיטה אחת הוא לאו דוקא, דהמהר"י בן לב נקט כשיטה הג' המובאת כן, דבעינן רק כוונה להשמיע בעלמא.

להשמיע לאחר בעיניו. והרשב"א פי' כן בדעת הר"י<sup>ף</sup>, והעיטור (בהל' שופר צט, א) פסק כן לדינא<sup>ג</sup>, וכן פסק בספר ההשלמה.

נמצינו למדין לשיטה זו, דאף דסבירא לן מצוות א"צ כונה ואין צריך כוונה לצאת י"ח, ואף בשומע מפי אחר א"צ לא כוונת שומע לצאת ולא כוונת משמיע להוציא, מ"מ במשמיע לאחר צריך כוונה להשמיע לאחר אפי' בתורת שיר, ואם יתכוון להשמיע לעצמו או שנתכוין לאחד ושמע אחר, אין זו שמיעת מצוה ולא קיים אליבא דכו"ע, ועיי' בבעה"מ שהקשה על שיטה זו<sup>ו</sup>.

והנה רש"י פי' בדברי ר' זירא דאמר לשמעיה איכוין ותקע לי, דאיכוין להוציאני ידי חובתי קאמר, ומבואר דלא סבר כשיטה ג' הנ"ל דמיירי בכוונה להשמיע גרידא, אבל עדיין לא נדע מדברי רש"י אי סבר כשיטה א' שהזכרנו, דר' זירא פליג ארבא וקסבר מצוות צריכות כוונה והתוקע לשיר לא יצא, ומהאי טעמא הוא דקאמר איכוין ותקע לי, או סבר כשיטה ב', דאף אי ס"ל מצוות אין צריכות כוונה והתוקע לשיר יצא, מ"מ לגבי להוציא אחרים בעינן כוונת המשמיע להוציאוי ידי חובתו, כדי שיעשה בכך שלוחו.

ה. נמצא לפי האמור, דמה שכ' הפמ"ג המובא לעיל [אות ג] דלא יתכן לומר שאף שהעושה לעצמו א"צ כוונה בדברנו, מ"מ השומע מאחרים צריך כוונה משום דבסוגיית הגמ' שם מוכח דאין חילוק, אינו מוסכם לכל השיטות, דהא לשיטה ב' ושיטה ג' הנ"ל ע"כ מחלקינן בין עושה לעצמו לעושה לאחרים, ולפי דבריהם, אף בדעת רבא מוכח בגמ' דלא מחלקינן בין העושה מצוה לעצמו לעושה לאחרים,

<sup>8</sup> ובהעמק שאלה הנ"ל כ' בתו"ד דדעת העיטור כפי שמוכח בתוס', דאף דמצוות א"צ כוונה, מ"מ במשמיע לאחר בעינן כוונה להוציא, אבל בלשון העיטור משמע דלא הצריך כוונה להוציא, אלא כוונה להשמיע לאחר וכסברת הראשונים הנ"ל.

<sup>9</sup> ובשו"ת מהר"י בן לב הנ"ל, בפירושו השני בדברי התוס' נקט בדעת התוס' כסברא זו, דאף רבא דסבר מצוות א"צ כוונה, מ"מ בעינן כוונת משמיע להשמיע בעלמא לשומע, אמנם לשון תוס' ותו"י "כגון שלא נתכוין משמיע להוציא השומע משמע דמיירי בכוונה להוציא, אלא שהמהר"י בן לב הגיה בדבריהם "שלא נתכוין משמיע להשמיע לשומע". אמנם בחי הריטב"א כשהוקשה לו כקושיית התוס' הנ"ל, כ' בזה"ל: "פי' דנתכוין משמיע דקתני אינו להוציא או להשמיע לאחרים" ובדבריו אלו רמז לשתי השיטות, במה שכ' "להוציא" רמז לשיטה הב' שהזכרנו המדוייקת בתוס', שאף אי נימא מצוות א"צ כוונה, מ"מ לגבי להוציא אחרים בעינן כוונה להוציאוי כדי שיעשה שלוחו, ובמה שכ' "או להשמיע לאחרים" רמז לשיטה הג', דאמנם א"צ כוונה להוציאוי אבל צריך כוונה להשמיע לאחרים קול שופר בעלמא.



וכדברי הפמ"ג, מ"מ סבירא להו דבזה גופא נחלק ר' זירא על רבא, וחידיש דכדי להוציא אחרים בעינן כוונה נוספת וכנ"ל.

ומעתה נבין את דברי הב"י ברס"י קצ"ג שהובא לעיל [אות א], דכ' בשם הסמ"ג לגבי הא דסופר מברך ובור יוצא, דבעי' כוונת שומע ומשמיע, ואף דמצוות א"צ כוונה מ"מ דעת שומע ומשמיע בעינן, דלכאורה סותר הב"י את מה שכ' הוא עצמו בסס"י רי"ג ובס"י רי"ט ס"ד דהא דבעינן כוונה להוציא אחרים ולצאת מאחרים אתיא דוקא כמ"ד מצוות צריכות כוונה, דלמ"ד א"צ כוונה גם ביוצא מאחר אין צריך כוונה.

דהנה, הטור בס"י תקפ"ט הביא את דברי ר' זירא ופסק דצריך התוקע לכוין להוציא והשומע לכוין לצאת, ולית הלכתא כרבא דאמר התוקע לשיר יצא, והב"י ביאר את דבריו עפ"י דברי הרא"ש דפי' דר' זירא פליג על רבא בדין מצוות צריכות כוונה, ואח"כ הביא את הר"ן שכ' בשם י"א דר' זירא לא פליג ארבא, דלאו לכוונת מצוה קאמר ר' זירא דליכוין, אלא להשמיע קול תקיעת שופר כל דהו, ולעולם כוונת מצוה לא בעינן אבל בעינן כוונה לשמוע ולהשמיע. ואח"כ הביא הב"י דדעת הרבה מן הגאונים והרשב"א דקיי"ל מצוות א"צ כוונה, ומשמע דר"ל דהגאונים סברי כיש אומרים שהביא הר"ן, דר' זירא לא פליג ארבא, ומיירי בכוונה להשמיע וכנ"ל<sup>10</sup>.

ו. והנה דעת אדה"ז להלכה ודאי היא כרוב הראשונים [שיטה א' הנ"ל], דלמ"ד מצוות א"צ כוונה אף בשומע מאחרים אין צריך שום כוונה, לא לצאת ולא לשמיעה בעלמא, שהרי בענין ספירת העומר כ' (בס"י תפ"ט) כתב להדיא שאם היה בביהכ"נ כשהציבור ספרו מבעו"י, ולא ספר עמהם, רק שמע הספירה מאחד שספר ולא נתכוין להוציא, ואף הוא לא נתכוין לצאת אלא שמע לפי תומו, שוב א"י לברך אח"כ, משום דחיישינן להפוסקים דסברי דקיי"ל מצוות א"צ כוונה. הרי דגם בשמיעה לפי תומו ללא שום כוונה חיישינן דיצא ע"י שמיעה.

אמנם מה שטעון ביאור לשיטה ג' הנ"ל הוא מה גדר הדבר ומה טעם יש בזה, דאם כוונה לצאת או להוציא לא בעינן, מאיזה טעם נצטרך כוונה להשמיע בעלמא או לשמוע בעלמא אפי' דבר שאינו של מצוה, ועיי' באגרות משה הנ"ל (או"ח ח"ב סי' ע"ב) דנתקשה בזה. ואולם הסוברים לחלק בין עושה לעצמו לשומע מפי אחר, דאף

<sup>10</sup> אולם הרשב"א הסכים דר' זירא פליג ארבא, ומ"מ סבר דהילכתא כרבא דמצוות א"צ כוונה.

דהעושה לעצמו א"צ כוונה מ"מ השומע מאחר צריך כוונת המשמיע להוציאו והשומע לצאת [שיטה ב' הנ"ל], טעמם ברור מאד, דסברי דגדר שומע כעונה הוא משום דהמשמיע נעשה כשלוחו של השומע, וכיון דבעלמא מצוה בו יותר מבשלוחו, מי יודע שרוצה עתה לקיים המצוה ע"י שליח, לכך בעינן שהמשמיע יתכוין ליעשות שלוחו לקיים המצוה והשומע יתכוין לעשותו שליח, וכן כתב בהעמק שאלה הנ"ל בביאור שיטה הנ"ל, וכך הוא להדיא לשון הרמ"ע מפאנו שם: "כל שאר המצוות שאם עשן אדם על ידי עצמו אינן צריכות כוונה, אבל על ידי אחרים צריכות כוונה למוציא שיקבל עליו להיות שלוחו, וליוצא, שאם אינו מכוין איה חלקו במצוה היא".

אלא דמ"מ דעת רב האי גאון (המובאת באוצר הגאונים כאן) הנ"ל [אות ד] טעונה ביאור, דכדי ליישב את דברי ר' זירא עם דברי רבא ס"ל לחלק בין כוונת משמיע לכוונת שומע, דרבא דאמר מצוות א"צ כוונה איירי גם ביוצא ע"י חברו, ובכוונת השומע, ואילו ר' זירא דהצריך כוונה איירי בכוונת משמיע. ולכאורה אינו מובן, דאם בעינן כוונת משמיע בכדי שיעשה שלוחו, אמאי ל"ב גם כוונת שומע כדי שיעשה אותו לשליח.

ז. ונראה לומר בזה דבר חדש, דאשכחן לרב האי גאון שהובא בראשונים (בר"ן, בריטב"א, וברא"ש) במתני' דלעיל (לב, ב) העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע, דלכך נקטה המשנה לשון "השני מתקיע" ולא אמרה "השני תוקע", משום דלכתחילה ראוי שהמתפלל עצמו לא יתקע אלא ישמע מאחר, דומיא דהא דתנן בברכות (לה, א) העובר לפני התיבה לא ישא את כפיו, משום שיכול עי"כ לטעות בתפילתו, ובספר חיבור התשובה להמאירי (מאמר ב' פרק ג') הוסיף בשמו, שלא העובר לפני התיבה בלבד ראוי שלא יתקע אלא אף המתפלל לבדו ביחיד ג"כ ראוי שיבקש מאחר שיתקע וכדאשכחן דר' זירא אמר לשמעיה איכוין ותקע לי, דאין זה מטעם שלא ידע לתקוע בעצמו, אלא מה"ט הוא שאין ראוי למתפלל לתקועבאמצע תפילתו.

וכיון שכך, נמצא לדבריו דכאן בתקיעת שופר אופן הקיום לכתחילה הוא בשמיעה מאחר התוקע, באופן שאין נוהג כאן הכלל דמצוה בו יותר מבשלוחו, ומטעם זה סבר רב האי גאון דלא בעינן כוונת השומע למ"ד מצוות א"צ כוונה, משום דאמדינן דעתיא דודאי רצונו לעשות המצוה ע"י שליח ולא לתקוע לעצמו, משא"כ לגבי המשמיע, אם לא יתכוין להוציאו, מדוע נימא שיחפוץ להעשות שלוחו של חברו, ולכן מחלק רב האי בין כוונת המשמיע לכוונת השומע.

יש לבאר את הפלוגתא בין השיטות הנ"ל, האם למ"ד מצוות א"צ כוונה, בשומע מאחר יצא בשמיעה ללא כוונה, או שהשומע מאחר צריך כוונה, דפליגי בגדר שומע כעונה דילפינן ליה מקרא בסוכה (לח, ב) מ"ברוך הבא בשם ה". דהנהו דס"ל דיצא בשמיעה גרידא, סברי דילפינן מהאי קרא דהשמיעה חשיבא כאמירה, ומשום כך השומע מאחר הוא כמו"כ עושה לעצמו, וכמו שהעושה לעצמו יוצא במעשה גרידא ללא כוונה, ומאידך, הנהו דס"ל דיש לחלק בין עושה לעצמו לבין שומע מאחר, סברי דמה דילפינן מהאי קרא הוא דניתן לקיים המצוה בדרך שליחות, דאע"ג דבעלמא במצוות שבגופו כמו תפילין וסוכה אי אפשר לקיים ע"י שליח, דהקפידה התורה שיעשה המצוה דוקא בגופו<sup>11</sup>, במצוות הנעשות ע"י אמירה נתחדש דאפשר לקיים ע"י השתתפות האדם באמירה של אחר, דע"י שהוא שומע הוא מקיים המצוה באמירתו של חברו, וכיון שהאומר נעשה שלוחו, לא סגי בהשמעה ובשמיעה בעלמא, אלא צריך שיתכוון להיות שלוחו ולהוציאו ידי חובתו, וכן השומע צריך להתכוון להשתתף באמירה של חברו דאל"כ לא תתייחס אליו האמירה (וכעין שליחות דעלמא שאין מעשה השליח מתייחס למשלח ללא מינוי)<sup>12</sup>.

ה. אך מה שטעון ביאור היא דעת אדה"ו, דמצד אחד נקט בסי' תפ"ט דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, השומע ספירת העומר מאחר אפילו ללא שום כוונה יצא ידי חובתו, ומאידך הרי ביאר להדיא בסי' רי"ג ס"ו דגדר שומע כעונה הוא גדר שליחות, דז"ל שם: "אף שהשומע כעונה, המברך הוא העיקר, שהוא נעשה שליח לכולם להוציאן ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו, וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח". וכיון שכך הוא גדר שומע כעונה, כיצד יצא י"ח בשמיעה גרידא ללא שום כוונה, הרי אינו עושה שום מעשה אלא ע"י השתתפותו בעשייה של האחר, ואם אינו מכוין לכך, כיצד ישתתף עמו.

<sup>11</sup> עי' קצוה"ח סי' קפ"ב סק"א.

<sup>12</sup> וכבר ידועה חקירה זו באחרונים, ונחלקו בזה הבית הלוי (עה"ת סוף בראשית) והחזו"א (או"ח סי' כ"ט) לענין ברכת כהנים אם כהן הרוצה לברך ע"י שמיעה מאחר, האם יש בזה חסרון קול רם.

והנה בחזו"א (או"ח סי' כ"ט סק"א) נראה שהוקשה לו דבר זה, שאחר שביאר שם את גדר שומע כעונה שהיא כעין השתתפות האמירה של זה והשמיעה של זה וע"י שניהם מתקיימת המצוה, והוא כעין גדר שליחות הנ"ל, הוסיף וכתב: "ואפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה כשעושה לעצמו, הכא צריך דעת להשתתף יחד [והיינו שיטה ב' הנ"ל בדברי ר' זירא], ואפי' למ"ד דא"צ כוונה גם בזה [שיטה א' הנ"ל], היינו דבסתם נתקיים המצוה ונתאחד השמיעה והדיבור כאילו כיוונו", ולכאורה כוונתו לומר, דאף כשאינו מתכוין למצוה תלינן דמסתמא הוא כמתכוין<sup>13</sup>, אבל לכאורה קשה לומר כן, דכיון דנתבאר די ש צד מעלה לקיים המצוה בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו וכמו שהבאנו מדברי אדה"ז בסי' ר"ג, למה נאמר בסתמא דרוצה לצאת ידי המצוה ע"י מעשה חברו.

<sup>13</sup> משמע שר"ל דטעמא דמ"ד מצוות א"צ כוונה הוא משום דתלינן דמסתמא רצונו לעשות המצוה. ויש להעיר על סברא זו, דהא בגמ' בר"ה [כח, ב] מבואר, דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, כשם שיוצא י"ח במעשה ללא כוונה, ה"נ אם מוסיף על המצוה, אם הוא זמן המצוה, עובר בכל תוסף אף כשלא נתכוין למצוה, והתם ליכא למימר דמסתמא רצונו לעשות לשם מצוה ולעבור בב"ת, ומוכח דאין טעם מ"ד מצוות א"צ כוונה משום דסתמא כוונתו לשמה. ועי' שפת אמת כאן [בד"ה רבא אמר] שג"כ כתב סברא זו, דמאן דסבר דאף בזמנו לא קעבר בב"ת אם אינו מכוין סבר דטעמא דמצוות א"צ כוונה הוא משום דאמרינן סתמו לשמה קאי, אבל מ"מ רבא בסוגיין דסבר דבזמנו קעבר גם ללא כוונה, ע"כ לית ליה הא יטעמא. ובעיקר הסברא דסתמא לשמה גבי מצוות, עי' בטורי אבן [כט, א, ד"ה וצ"ל דהיינו טעמא] דכתב סברא זו אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה, דאם המצוה יכולה להתקיים רק בדבר מסויים כגון אכילת קדשים ופסח מודה דא"צ כוונה משום דסתמו לשמו קאי, ובהוספות שם הביאו חילופי מכתבים בענין זה מר' אלחנן ואסרמאן זצ"ל, ושם כתב דלא שייך לומר על דין כוונה דסתמו לשמו קאי, משום דדין כוונה חל על האדם העושה שצריך לכוין בדעתו לשם מצוה, ואם בפועל אינו חושב על כך, הרי לא כיון לשם מצוה. ועי' בחידושי רבי ראובן [סוכה סי' ט'] דביאר די ש ב' שיטות בהא דאפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה, אם מכוין להדיא שלא לצאת ידי חובתו אינו יוצא י"ח, דסבר תהרשב"ם [המובא בר"ן בר"ה שם] דטעמא דמ"ד מצוות א"צ כוונה הוא משום דמסתמא רצונו לקיים המצוה, וממילא כשמכוין שלא לצאתהרי מוציא מכלל סתמא, אולם התוס' בסוכה [לט, ט, ד"ה עובר לעשייתן] כתבו דשאנו רוצה לצאת ידי חובתו אינו יוצא לכו"ע, דבעל כרחו לא נפיק, ומדהוצרכו לסברא זו משמע דס"ל דטעמא דמ"ד מצוות א"צ כוונה לא ומשום דאמרינן סתמא הרי הוא כמכוין, דא"כ פשיטא שכשמכוין שלא לצאת אינו יוצא ול אהיו צריכים לטעם דבע"כ לא נפיק, אלא ודאי ס"ל דבעלמא סגי במעשה גרידא לצאת ידי חובתו, אפי' ללא כוונה, ומ"מ כשאנו רוצה לצאת אינו יוצא, משום דבע"כ לא נפיק. ולפ"ז מהא דכ' אדה"ז [בסי' תכ"ט סי"ב] דכשמכוין להדיא שלא לצאת בספירת העומר אינו יוצא משום דבע"כ אינו יוצא, מוכח דלא סבר כהאי טעמא דאמרינן סתמא לשמה ככוונת המצוות, דא"כ לא הו"ל למימר אלא דכשמכוין שלא לצאת שוב אינו סתמא.

ט. ונראה לומר בזה ביאור חדש, ולצורך כך נקדים מה שמצאנו בלשון אדה"ז בססי' ר"א, שכשכתב שכל אדם יחזר שיתנו לו לברך בעצמו בזימון ולא לשמוע מפי אחר ולענות אמן, הוסיף ביאור וז"ל "שאף שהשומע כעונה, והעונה אמן כמוציא ברכה מפיו, מ"מ ממהרין ליתן שכר תחילה להמברך" עכ"ל. הרי דכתב עוד ענין כאן דעונה אמן ה"ה כמוציא את הברכה מפיו ולכאורה צ"ב דהרי גם בעונה אמן ה"ה יוצא רק מדין שומע כעונה (עיי'ן באדה"ז סי' רי"ג ס"ד מפורש) וא"כ אי כל הדין דשומע כעונה הוא דיוצא מדין שליחות א"כ הרי גם בעונה אמן ה"ה יוצא מדין שליחות דפי חבירו כפיו ולא ע"י הענית אמן ואין האמן אלא כדבר נוסף ומאי שייך לומר דהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו<sup>14</sup> וא"כ מבואר כאן דיש עוד ענין בהא דשומע כעונה דעצם השמיעה למה שאומר חבירו הר"ז נחשב כעניית אמן ועל ידי כן ה"ה יוצא הברכה ומשו"כ כשאומר אמן הר"ז כמוציא הברכה מפיו ולכאורה הרי מוכח מלשון אדה"ז גדר חדש בשומע כעונה דעצם השמיעה ה"ה כעניית אמן וצ"ב דהרי בסימן רי"ג כתב אדה"ז גדר אחר בשומע כעונה דמהני מגדר שליחות דהמברך נעשה כשלוחו להוציא את הברכה מפיו.

ועצם דבר זה דע"י ענית אמן הרי ניתוסף בעצם קיום שומע כעונה מבואר בדברי הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הי"א) שכתב: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך", הרי דלגבי העונה אמן כ' דחשיב כמברך, ולגבי השומע לא כתב כן, ועיי"ש בכס"מ דכ' דגם באופן דעונה אמן מיירי הרמב"ם דשמע כל הברכה ונתכוין לצאת, אלא דאם שמע ולא ענה אמן יצא אבל לא חשיב כמברך, ואם גם ענה אמן ה"ז כמברך, וכמו"כ מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קכ"ו) שכ' שכל השומע ברכה מפי חבירו ומתכוין לצאת י"ח יוצא בזה אפי' לכתחילה, שהשומע כעונה, וכ"ש בעונה אמן, שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו דמי. ועיי' שטמ"ק בברכות (נד, ב) דכתב גבי ברכת הגומל, דאפשר דהעונה אמן אחר ברכת חבירו יצא ידי חובתו אף שלא נתכוין חבירו להוציא, דבעניית אמן חשיב כמברך ממש וא"צ כוונה, והביאו בבה"ל סי' רי"ט

<sup>14</sup> ועיי' בלקו"ש חלק יד כג פרשת מסעי ב' שם שכתב לשון הרמב"ם ד"העונה אמן אחר המברך הר"ז כמברך" דמבואר דהשומע ולא עונה אמן אינו כמברך ממש אמנם כשעונה אמן ה"ה כמברך ממש ועיי"ש בהערה 26 שמציין לאדה"ז כאן סימן ר"א דכתב ג"כ דהוי' לשון ומבואר שם בלקו"ש דע"י ענית האמן הרי ניתוסף בעצם השומע כעונה וע"כ צריך לומר דעצם השמיעה ה"ה יוצא דהוי כהסכמה וכעין ענית אמן ומשום כך על ידי ענית האמן ה"ה כמוציא הברכה מפיו.

ס"ד (ד"ה וענה אמן<sup>15</sup>). ועוד מבואר בברכי יוסף (סי' רי"ג אות ה') דברכה שמתכוין לצאת בה יש יותר חיוב לענות אמן מברכה דעלמא, שהוא מכלל הברכה, דאף דיוצא בשמיעתו ללא עניית אמן, מ"מ עיקרא דמילתא לענות אמן להורות בפועל שרוצה לצאת בה ומסכים לברכת המברך, והובא בשע"ת שם (סק"ד) ובמ"ב שם (סקי"ז), ובביאור הגר"א (סי' נ"א סק"א) דקדק ממה שאמרו (סוכה לח, ב) "שמע ולא ענה אמן יצא" שהוא לשון דייעבד, דלכתחילה השומע צריך לענות אמן כדי לצאת י"ח, אלא דבייעבד יצא בשמיעה גרידא.

ונמצא מבואר דעניית אמן יש להמעלה יותר משמיעה וכנ"ל, ומשום דע"י דמסכים ומאמת את מה ששומע חשיב כמברך בעצמו<sup>16</sup>, ומובן לפ"ז מש"כ אדה"ז בסי' ר"א הנ"ל, שכיון שפעולת השמיעה דומה להסכמה של עניית אמן, לכן חשיב כמברך. אלא שכבר כתבנו שלכאורה אין זה מסכים עם מש"כ הוא עצמו בסי' רי"ג דשומע כעונה הוי כעין שליחות, ופי המברך הרי הוא כפיו של השומע, שמתוך זה משמע שגם ללא עניית אמן הרי הוא כמברך ממש, שהרי פיו כפיו<sup>17</sup>, וצ"ע.

י. והנה בגמ' סוכה (לח, ב) גבי קריאת ההלל איתא, בעו מיניה מר' חייא בר אבא, שמע ולא ענה מהו, א"ל שמע ולא ענה יצא, אתמר נמי א"ר שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא מנין לשומע כעונה, דכתיב "את הדברים אשר קרא יאשיהו", וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן, אלא מכאן לשומע כעונה. והקשה הרש"ש, מאי

---

<sup>15</sup> ובבה"ל שם מצדד לומר דלא אמר השטמ"ק אלא בגוונא דברכת הגומל שם דלא שייך לצאת בדרך שומע כעונה בנוסח שאמר חבירו, ולא כשאר דוכתי.

<sup>16</sup> וכן יש לדקדק ממש"כ בשו"ע [סי' רפד ס"ג] דיש לכיין בשבת לברכות העולים לתורה ולענות אחריהם אמן, וכך יעלו לו לחשבון מאה ברכות, ומקור הדברים הוא ברא"ש בברכות [פ"ט סי' כ"ד], הרי דכדי להשלים מאה ברכות לא סגי בשמיעה גרידא, אלא בעניית אמן, דאז חשיב כעין מוציא ברכה מפיו.

<sup>17</sup> ועיי' מש"כ אדה"ז בסי' קפ"ה ס"א [בגליון] בענין מי שאינו מבין לה"ק, דהלבוש והע"ת והמגן אברהם חילקו בין המברך עצמו דיוצא בכ"ג לבין השומע דאינו יוצא אם אינו מבין, ואדה"ז חולק עליהם וכ' דאין לחלק בניהם, דאם אינו יוצא בשמיעה כשאינו מבין, גם באמירה אינו יוצא, ולכאורה דבר זה תלוי בב' הסברות הנ"ל, דאם נאמר דענין שומע כעונה הוא משום דע"י השמיעה הוא מסכים ומאמת את דברי המברך, יש מקום לומר דכשאינו מבין אין כאן הסכמה, אבל לפי מש"כ אדה"ז בסי' רי"ג שהוא בגדר שליחות, אין מקום לחלק בין האומר לשומע, דהרי פיו כפיו.

קמבעיא להו, והלא משנה ערוכה היא בר"ה [כז, ב] "היה עומד אחורי ביהכ"נ ושמע קול מגילה יצא"<sup>18</sup>, וכתב דאולי י"ל דשאני מגילה דכתיב בה "נזכרים" ולכן סגי במחשבת הלב, ואף דאמרו במגילה (יח, א) דזכירה היא בפה, מ"מ יכול להתקיים ע"י פיו של הקורא. ודבריו אינם מובנים די הצורך, דממ"נ, אם קריאת המגילה א"צ אמירה בפה, למה בעינן אמירה של הקורא, ואם מגילה טעונה אמירה בפה, כיצד יקיים השומע ע"י אמירה דהקורא ללא דין דשומע כעונה.

ונראה לומר בזה, דודאי ידעה הגמ' דבעלמא יש דין שומע כעונה, ומ"מ לענין קריאת הלל נסתפקה הגמ' לומר דלא מהני, והוא עפ"י מש"כ המאירי שם אהא דתנן דהשומע אתה הלל מן המחוייב בדבר עונה אחריו הללוי-ה, דלכאורה היה ראוי לומר שא"צ לענות כלום שהרי שומע כעונה, אלא הואיל והוא כעין תפילה שאין אדם מוציא בה ידי חבריו, ואעפ"י שגם בתפילה מוציא את מי שאינו בקי, כיון שהיא שירה הצריכו לענות בה ראשי פרקים על דרך הפלגת השמחה.

ומבואר בדבריו שבהלל בעינן שייאמר בטכסיסי שמחה<sup>19</sup>, והיינו בהשתתפות השומעים, וכעין זה כתב הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג הי"ב-י"ד), שמנהג חכמים הראשונים היה שהעם עונים הללוי-ה אחר כל פסקא שאומר הש"ץ, וכך ראוי לנהוג, הרי שיש קיום מיוחד וצורת אמירה מיוחדת בהלל שמתקיימת ע"י אמירת הש"ץ ועניית השומעים<sup>20</sup>, ולפ"ז ודאי היה מקום לומר שלא ינהג כאן דין שומע כעונה, דהא בעינן שייאמר בדרך שירה והוא ע"י השתתפות השומעים, וכעין מה שאמרו בירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג) דבכל התורה כולה אמרינן דשומע כעונה מלבד ק"ש ותפילה, ק"ש כדי שכ"א יקבל עול מלכות שמים על עצמו, ותפילה כדי שכ"א יבקש רחמים על עצמו, וס"ד דכמו"כ בהלל בעינן שכ"א יוציא מפיו בעצמו, והיינו דאיבעיא להו בגמ' אם שמע ולא ענה מהו, כלומר גבי קריאת הלל.

<sup>18</sup> ומהא דשמע קול שופר לא הוקשה לו משום די"ל דהמצוה היא השמיעה ולא משום דשומע כעונה.

<sup>19</sup> ולכאורה משמע מהמאירי דזה הדין מעכב בדיעבד, ואף דבגמ' אמרו שמע ולא ענה יצא, אבל כל שיוכל לענות ולא ענה לפ"ד המאירי לא יצא.

<sup>20</sup> עיין בלקו"ש שם שכן כתב בדעת הרמבם.

אבל לפ"ז לא יובן לכאורה מה שהגמ' פושטת ספק זה מקרא ד"את הדברים אשר קרא יאשיהו" דחשיבא קריאת יאשיהו אעפ"י שהקורא היה שפן, שהרי מה עניינה של קריאה זו לשומע כעונה דקריאת הלל. אולם באמת בלאו הכי יש לעיין, מה שייך הא דקריאת יאשיהו לשומע כעונה, הרי לכאורה לא היה שם שום קיום מצוה שלקריאה.

ונראה בזה, לפי מה שפסק אדה"ז בהל' ת"ת (פ"ב הי"ב) דמצות ת"ת אינה מתקיימת בהרהור כשיכול להוציא בשפתיו ואינו מוציא<sup>21</sup>, ועל כך הוא דשייך דין שומע כעונה, דאם שומע מפי אחר המדבר מקיים בכך דין תלמוד תורה, וזהו הקיום שהיה בההיא קריאת הספר דיאשיהו. אבל לכאורה אין זה מספיק, דהא עיקר הכוונה בקריאת הספר ע"י שפן היתה להשמיע דברי מוסר ותוכחה, וזה לא שייך לקיום מצות ת"ת.

ולכן י"ל דבקריא הזו נעשו שני עניינים, נעשתה מצות קריאה בתורה, ונתקבלו דברי התוכחה ע"י המלך, אשר על כן ניתן ללמוד מכאן שני ענייני שומע כעונה המבוארים לעיל, דמהא דנתקיימה כאן קריאה בתורה למדים ענין שומע כעונה שהוא מצד שליחות, דהיוצא מפיו של שפן נעשה כאילו יוצא מפיו של יאשיהו, דלענין קיום מצות ת"ת לא שייך לומר שומע כאילו עונה אמן, דאין שייך אמן לתלמוד תורה. ומהא דנתקבלו דברי המוסר והתוכחה ע"י יאשיהו המלך עד כדי דנחשב כאילו הוא קרא בעצמו, מזה ילפינן דעצם שמיעת הדברים מחבירו חשיבא כהסכמה ואימות כמוציא הדיבור מפיו.

ולפ"ז יש לומר דלא נסתפקה הגמ' בענין שומע כעונה שהוא מצד גדר שליחות, דזה כבר ידוע לן ממתני 'דר"ה דיוצא מקרא מגילה ע"י שמיעהו כקושיית הרש"ש<sup>22</sup>, ומה ששאלו בגמ' מנין לשומע כעונה הוא לענין הסוג השני של שומע כעונה, דהשמיעה היא אות להסכמה והשתתפות בדברי האומר, וילפינן זאת משמיעת דברי

<sup>21</sup> ונראה דלמד זאת ממה דאמרו בברכות טו, ב דקרא "הסכת ושמע ישראל" מיירי בדברי תורה, ומשמע דמצות ת"ת אינה מתקיימת אא"כ משמיע לאזניו, ומעכב אפי' בדיעבד. וידוע דהגר"א בביאורו (סי' מ"ז סק"ב) חולק על כך וסבר דמצות ת"ת מתקיימת בהרהור לבד, ואף צריך לברך ברכה"ת על כך.

<sup>22</sup> ויש לפרש דגדר זה דשומע כעונה נלמד מטבילת הר סיני, כדאמרי' בברכות כ, ב, ובתוס' שם [ד"ה כדאשכחן בסיני] דמה שהוצרכו בעלי קריין לטבול לפני מעמד הר סיני, הוא משום דבעל קרי אסור בד"ת, ואע"ג דמותר בהרהור, מ"מ כיון שהיה שם דיבור של השכינה והם שותקין ושומעים, מתוך ששומע כעונה חשיב דיבור דידהו, והיו חייבים בטבילה.



התוכחה ע"י יאשיהו, ולכן אף בהלל דצריך להאמר בדרך שירה ע"י עניית הקהל, ולא יועיל לזה הסוג הראשון דשומע כעונה שהוא בגדר שליחות, מ"מ מהני לזה הסוג השני הנ"ל דשומע כעונה.

**יא.** ולפי ביאור זה, מתיישבת בפשיטות קושיית הפר"ח בסי' תפ"ט על שיטת הפוסקים [הלבוש וחק יעקב] דבספירת העומר אין יוצאים בשמיעה מפי הש"ץ אלא כ"א צריך לספור בעצמו, וכתבו דילפינן לה (במנחות סה, ב) מדכתיב "וספרתם לכם", שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כלומר, דמ"וספרתם" בלי רבים ילפינן דהמצוה על כל ישראל ולא על ב"ד, ומ"לכם" ילפינן דכ"א חייב לספור בעצמו ולא ישמע מאחר, והקשה הפר"ח, דא"כ למה הוצרכה לפותא בסוכה [לח, ב] לדין שומע כעונה מקרא דיאשיהו, תיפוק ליה מדאיצטריך קרא ד"לכם" לגבי ספירת העומר למעט שלא ישמע הספירה מאחר, מכלל דבעלמא אמרינן שומע כעונה. אבל לפי הביאור הנ"ל ניחא היטב, דהא הגמ' כאן בסוכה לא איירי בשומע כעונה דעלמא שהוא בגדר שליחות, אלא בשומע כעונה מסוג הסכמה ואימות ולענין שירה דהלל, וזה מה שנתחדש מקרא דיאשיהו וכנ"ל.

ואחר הקדמה זו נוכל ליישב מהשעמדנו על לשונות אדה"ז דלכאורה סתרי אהדדי, דלעולם יש שני גדרים בשומע כעונה, ובכל מקום כתב לפי עניינו, ולכן בסי' רי"ג ס"ו דאיירי לענין לצאת י"ח בברכת חברו, כ' אדה"ז דאף דשלוחו של אדם כמותו ופיו של המברך כפיו של השומע, ומשו"ה ע"י דין השליחות הר"ז כמוציא את כל נוסח הברכה מפיו, מ"מ המברך עדיף משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, אבל בסי' ר"א דאיירי לענין לברך על כוס של ברכה דלא איירי לענין קיום המצוה דהרי לענין זימון כתב אדה"ז (קצ"ב סעיף א) דאין מעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו מפני שכולם נעשו כגוף אחד ומ"מ ה"ה כותב דממהרין כאן ליתן שכר למברך הרי דלא איירי כאן בענין קיום המצוה עצמה אלא במעלה צדדי של המברך עצמו ולכן כתב דאף דע"י עניית אמן הרי יש ג"כ המעלה דמוציא ממש ברכה מפיו אפילו בלא דין שליחות, מ"מ ממהרין ליתן שכר למברך עצמו.

**יב.** ומעתה נוכל ג"כ לבאר את דעת אדה"ז בענין כוונת המשמיע, דלעיל [אות ח] הקשינו, דכיון שס"ל לאדה"ז דגדר שומע כעונה הוא מדין שליחות, מדוע כתב בסי' תפ"ט דלמ"ד מצוות א"צ כוונה יוצא בשמיעה מחבירו אפי' בשומע לפי תומו ללא כוונה כלל, דהאיך יעשה שלוחו שלא מדעתו. אבל להנ"ל יש לומר, דאה"נ היכא דצריכים להגיע להווא שומע כעונה דהוא מדין שליחות, כגון תקיעת שופר וכדומה

דאין שייך בו ענין הסכמה ואימות, התם מודה אדה"ז דבאמת בעינן כוונת שומע ומשמיע לכו"ע, גם למ"ד מצוות א"צ כוונה, אבל לענין ספירת העומר וכדו' דשייך בו ענין הסכמה ועניית אמן, היא עצם השמיעה כאמירה ולא מדין שליחות אתינן עלה, ולכן סבר דל"ב כוונת משמיע ושומע לצאת י"ח<sup>23</sup>.

ואין להקשות, הרי למה שנתבאר, למדים מקריאת ד"ת של שפן ושמיעת יאשיהו גם את גדר שומע כעונה שהוא מדין שליחות, ולא מצינו שהיתה שם כוונה להוציא ולא כוונה לצאת, דיש לומר דשאני מצות תלמוד תורה דאין בה מעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו כיון שזהו דרך הלימוד בצוותא שזה אומר וזה שומע, וודאי שיש בזה סתמא לשמה והוי כאילו כיוון לצאת וכדלעיל [אות ח], וכן מוכח מדברי אדה"ז הנ"ל בהל' ת"ת דכ' דאינו יוצא ידי חובתו אלא במוציא בשפתיו, אא"כ שומע מאחר המדבר, שהשומע כמוציא מפיו, ולא הצריך אפי' לכתחילה שיהא האחר מתכוין להוציא ושהוא יתכוין לצאת, אלא ודאי משום דזו היא צורת תלמוד תורה ע"י דיבור עם חברו ואין כאן מצוה בו יותר מבשלוחו, והוי סתמא לשם מצוה ובסתמא חשבינן ליה גם שיש כוונה להוציא.

וכמו"כ אשכחן לענין מצות סיפור יציאת מצרים, דאף דלדעת רוב הראשונים יש דין לומר בפיו את הסיפור, מ"מ חזינן לאדה"ז בסי' תע"ג סכ"ד דכתב דבני הבית יוצאין בשמיעה מבעה"ב, ועדיף כך משום "ברוב עם" ולא הזכיר שיש דין כוונת משמיע

<sup>23</sup> ויש להוסיף לפי זה, בענין מה שביאר הר"ן בריש פסחים [ג, ב בדפי הרי"ף] דעל מצוות שצריך לעשותן בעצמו ואינן יכולות להתקיים ע"י אחר תיקנו את הברכה ב"ל", כמו "להניח תפילין", ואילו על מצוות שיכולות להתקיים ע"י אחרים תיקנו את הברכה ב"על" כמו "על המילה", והוקשה לו מדוע בספירת העומר תיקנו ב"על" הרי כ"א חייב לספור בעצמו, עיי"ש מה שתירץ, ולכאורה, הרי לגבי מקרא מגילה ביאר הר"ן שמברך ב"על" משום דאפשר לשמוע אותה ע"י אחר, והיינו מדין שומע כעונה, אלמא דשמיעה שהיא מדין שומע כעונה חשיב קיום ע"י אחר, וא"כ מדוע לא כתב כמו"כ לגבי ספירת העומר, דאפשר לצאת ע"י שמיעה מאחר, וכמו שבאמת כ"כ הרא"ש [שם סי' י'] בשם ריב"א. ולכאורה מוכח דדעת הר"ן היא שאין יוצאים בספירת העומר ע"י שמיעה מאחר [כדעת הלבוש והע"ת בסי' תפ"ט]. וכ' בהליכות שלמה [ח"א פי"א הע' 12] דאין הכרח לזה, דלעולם איכא למימר דמודה הר"ן דיוצא בשמיעה ע"י אחר, אך כיון שעיקר הספירה תלויה במחשבת הלב, דהסופר ואינו מבין מה שאומר לא יצא י"ח, לכן גם כששומע את מלות הספירה ע"י אחר, המצוה מתקיימת ע"י מה שהוא עצמו מחשב בליבו, ולכן אין זה בגדר מצוה שיכולה להתקיים ע"י אחר. ולפי הנ"ל יש להטעים את הדברים, דכיון דבעינן בספירה מחשבת ליבו, לכן באמת לא יועיל כאן דין שומע כעונה שהוא בגדר שליחות, אלא רק דין שומע כעונה שהוא בגדר הסכמה ואימות הדברים, ושמיעה כזו חשיבא כמוציא האמירה מפיו, ואין זה קיום ע"י אחרים.

ושומע, אף שהיא מצוה דאורייתא וקיי"ל מצוות צריכות כוונה, ועל כרחק שהוא משום דכך היא צורת המצוה לעשותה דרך סיפור והוא ע"י דיבור אחד לחבירו, ולכן אין כאן מצוה בו יותר מבשלוחו, ולא עוד אלא דכ' דעדיף לעשות כך משום "ברוב עם" [ולפי מה שביאר בסי' רי"ג לא אמרינן כן אלא במצוה הנעשית ע"י כולם כאחד דכולם נעשים כגוף אחד], ולכן אפי' אם אין כאן כוונה מפורשת להוציאם, סתמו חשיב כמתכוין.

ומכל מקום, ס"ל לאדה"ז דיש עוד גדר בשומע כעונה וכנ"ל, והוא גדר של הסכמה ואימות הדברים, שהרי בספירת העומר צריך להבין מה שאומר דאל"כ אין זו ספירה כמבואר בדבריו בסי' תפ"ט ס"י, ולכן עצם השמיעה שם חשיבא כדיבור וא"צ כוונה לצאת למ"ד מצוות א"צ כוונה, והוי כאילו מוציא הדיבור בפיו. ואולי אפשר לומר עוד, דמצות ספירה עניינה להוציא בפיו את המנין שידועו בליבו, ולכן אם היינו דנים את שומע כעונה בגדר שליחות לא היה די בכך, דהא סו"ס אין זה מעשה ספירה בפיו, ולכן מהני כאן רק ההגדרה האחרת של שומע כעונה, דהשמיעה עצמה היא הספירה.

יג. ועתה נשוב לקושיית התהילה לדוד שהוזכרה לעיל בדברי אדה"ז, שהקשה, דמאחר שאדה"ז חשש בענין ספירת העומר לשיטות דס"ל להלכה דמצוות א"צ כוונה, ומטעם זה כ' בסי' תפ"ט דאפי' מי ששמע לפי תומו ספירה מחבירו שוב לא יברך על ספירת עצמו, א"כ בסי' ו' גבי אלו שבאים לביהכ"נ ומסדרין ברכות השחר כ"א בפני הציבור כדי שיענו אמן, מדוע לא חששה שומעים יצאו כבר בשמיעתן למ"ד מצוות א"צ כוונה. ולפי כל האמור נוכל ליישב, דהרי למה שנתבאר כל מהשיכול לצאת בשמיעה מחבירו אפי' ללאשום כוונה, אינו מצד דין שומע כעונה שהוא בגדר שליחות, שהרי לשם כך בעינן כוונה לעשותו שליח, אלא הוא מצד גדר דשומע כעונה שהוא כאילו עונה אמן, והוא כהסכמה ואימות לדברי המברך, וכאן כיון שנאספים בביהכ"נ כדי להרבות באמנים, הרי גדר "אמן" בכגון זה אינו כדי לאמת את המברך ולהיות כמותו, אלא שהוא כעין בקשה ותפילה שיהא כך כדבריו, שהרי מצינו שיש כמה כוונות ל"אמן", שמצד אחד אמרו בשבועות [לו, א]: אמן בו האמנת דברים, ופרש"י, שראוי לענות אמן אחר כל תפילה ותחינה שהוא לשון מאמן הדברים, שיהא רצון שיהא אמת כן, ומאידך, כתב הטור [סי' קכ"ד] ש"אמן" פירושו אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה, וא"כ בריבוי האמנים כוונתם לריבוי הבקשה שיהא אמת כן, וכיון שזהו ענין ה"אמן" כאן, גם השמיעה עצמה היא לכוונה זו, לשמוע כדי לענות אמן ולהרבות בתפילה, ובכה"ג אין דין שומע כעונה להחשיבו כמברך עצמו ללא כוונה, ולכך אין יוצאים י"ח בשמיעת אחד מחבירו, כיון שלא כיוונו לצאת.

ועפ"י זה נוכל להבין גם את שיטת הרבה מן הראשונים שהובאו לעיל [אות ד או"ק ג] דס"ל דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, א"צ אמנם כוונת משמיע להוציאו י"ח ולא כוונת שומע לצאת י"ח, אבל צריך כוונת משמיע להשמיע לו וכוונת שומע לשמוע, דהקשינו לעיל איזו סוג כוונה היא זו ואיזה דין יש בזה, והובא לעיל בשם האגרות משה שנתקשה בזה.

ולמה שנתבאר, הרי האפשרות לצאת בשמיעה גרידא גם ללא כוונה מדין שומע כעונה, אינה מצד גדר שליחות, דלזה הרי בעינן כוונה לשליחות, אלא מצד האימות וההסכמה, וגדר הדבר הוא, דע"י ההקשבה לדברי חבירו הרי הוא משתתף באמירה וכאילו לוקח את הדיבור אליו, וסברי הנך ראשונים דבכדי שיהא לו קשר ויחס עם הדיבור צריך איזו פעולה, וזו היא פעולת השמיעה וההקשבה לאמירת חבירו, וכמו"כ אי אפשר שיטול השומע חלק באמירה אא"כ מכוון המשמיע להשמיע לו את הדיבור, אבל לעולם א"צ כוונת מצוה למ"ד מצוות א"צ כוונה.



## שיטת אדה"ז והפוסקים בגדר מצוות חינוך

הרב אברהם שמואל שי' שוחט  
מגיד שיעור בישיבה

סוכה דף ב ע"ב, מיתיבי סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר. אמר ר' יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוה מעשרים אמה והיו זקינים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראי' אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן והלא שבעה בנים הווי לה ועוד כל מעשי' לא עשתה אלא ע"פ חכמים. למה לי למתני ועוד כל מעשי' לא עשתה אלא ע"פ חכמים. הכי קאמר להו וכי תאמרו בנים קטנים היו וקטנים פטורים מן הסוכה. כיון דשבעה הוו אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו, וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, ת"ש ועוד כל מעשה לא עשתה אלא ע"פ חכמים. יעוי"ש בהסוגיא.

ועויין בתוס' ישנים יומא דף פ"ב בד"ה בן שמונה בן תשע מחנכין וכו' דכתב "וא"ת הא דאמרין בכל דוכתא קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, השתא חנוכי מחנכין אפרושי מאיסורא מיבעי'. ואומר ה"ר אליעזר ממיץ דחנוך לא שייך אלא שיעשה מצוה ולא לפרושי מאיסורא וכו'. ור' אומר דחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא שייך בי' חינוך. הלכך נמי אין נוהרין להפרישו. ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעה בניה בסוכה? שמא הוה להם אב וחנכם בכך. ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם למצוה בעלמא. מ"ר" יעוי"ש בתו"י. ועד"ז כתבו התוס' בנוזר דף כח ע"ב בד"ה בנו אין בתו לא עיי"ש.

ומבואר דאיכא ב' שיטות בגדר מצות החינוך. דשיטת הרא"מ [וכ"ה שיטת התוס'] בנוזר בת' הראשון שם] היא דמצות חינוך הוי אכ"ע לא רק על האב, אלא דהמצוה היא רק לחנכו לקיום מ"ע ולא לענין אפרושי מאיסורא. ושיטת התוס' שם [ובתוס' נזיר שם הוא משם הר"י] דמצות חינוך הוי בין לקיום מ"ע ובין לאפרושי מל"ת, אלא דהחויב דחינוך הוי רק על האב ולא על האם ושאר בני אדם וכו"ל.

ב. והנה במ"ש התוס' בתירוץ הב' דמעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעת בניה בסוכה היתה מחנכם למצוה בעלמא, עיין בשו"ת תה"ד סי' צ"ד דהביא לדברי התו"י וכתב "אמנם שינוי' דר"י נראה קצת דוחק מההיא דהילני המלכה, דלכאורה מוכח התם דלאו למצוה בעלמא היתה מחנכתן, וגם משמע דלא הוה להו אב. ותו דברי' כיצד משתתפין מקשים התוס' התם היאך מערבים בשביל הקטן למ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה, ומתרצים דבקטן נמי איכא מצוה כדי לחנכו, והספר מוקי לה התם בקטן דליכא לאבוהי במתא, אלמא איתא לחינוך אפי' שלא באב. "וכו' עיי"ש בתה"ד.

והיינו דהתה"ד מקשה על דברי הר"י דחיוב החינוך הוא רק על האב ומעשה דהילני המלכה וכו' היתה מחנכתן למצוה בעלמא, דלכאורה מוכח מהסוגיא דסוכה דלאו למצוה בעלמא היתה מחנכתן אלא משום חיובא דרבנן, דהרי קאמר להו "וכי תאמרו קטן שאי"צ לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהי בדרבנן לא אשגחה ת"ש" וכו' דמשמע דהיה בזה חיוב חינוך בדרבנן ולא חומרא בעלמא. וכן מקשה מדברי התוס' בעירובין שם שתירץ הא דמערבין לקטן דחשיב לדבר מצוה דקטן נמי איכא מצוה כדי לחנכו, ומיירי שם בדלית' לאבוה במתא וע"כ דהמצוה דחינוך הוא ג"כ על האם.

ועיין בגליון הש"ס להגרעק"א בסוגין דמקשה ג"כ קושיא הראשונה הנ"ל דהתה"ד, וז"ל "מדרבנן הוא דמחייב. עיין יומא דף פ"ב ע"א בת"י ד"ה בן שמנה ובמ"ש שם היתה מחנכתם למצוה בעלמא. וק"ל ואיך אמרינן בסוגיין קטן שא"צ לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהי בדרבנן לא אשגחה ת"ש ועוד וכו', הא אפילו מדרבנן לא מיחייבה איהי לחנך אותם וצע"ג".

ג. והנה ידוע מה שתירץ בזה הקהילת יעקב, ובהקדם מה שנחלקו רש"י ותוס' בברכות דף מ"ח דרש"י פירש דקטן שהגיע לחינוך לא מקרינן מחויב מדרבנן, דאין עליו שום חיוב אלא דאבוה רמי עליה חיובה לחינוכי. ובתוס' שם נחלקו עליו וכתבו דדוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך דלא מיקרין מחויב בדבר מדרבנן, יעוי"ש בתוס'.

ועפ"ז ר"ל ובהקדם דהתו"י בפשטות אזיל כשיטת בעלי התוס' דהקטן עצמו הוא מחויב מדרבנן במצות. וי"ל בשיטתם דבודאי מודו דאיכא ג"כ מצות חינוך על האב לחנכו במצות כדאיתא בנוזר דף כ"ט. והא דהקשו התו"י מהא דק"ל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, אין כוונתו להקשות דזה סותר חיוב חינוך דרמי על הקטן, דהרי אע"פ שמחויב מ"מ ליכא חיוב להפרישו כשאינו מקיים הדרבנן, דמצות תוכחה ליכא על קטן שאינו בר דעת גמור. אלא שהתו"י הקשו מחיובא דחינוך שעל האב

דמשמע התם ביומא שהחיוב על האב להשתדל בחנכו, וא"כ אמאי אין ב"ד מצווין להפרישו. ואהא תירצו דחיובא אינו אלא אל האב ולא אל אחרים ואפילו אמו פטורה ממצות חינוך. ומ"מ עכ"פ הא ודאי דעל הקטן עצמו איכא חיובה מדרבנן לקיים מצות התורה.

ועפ"ז כתב ליישב קושית הגליון הש"ס, דמה שכתבו התו"י דהילני חינוכה בניה למצוה בעלמא כוונתו שאע"פ שלא היה עליה בעצמה חיוב להשתדל בחינוכם מ"מ קעבדא למצוה בעלמא. אבל מ"מ על הקטן עצמו בודאי איכא חיוב וא"ש מה דמשמע בסוגין דהיה חיוב גמור דסוכה מדרבנן "וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו, מדרבנן הוא דמחייב" דקאי על חיוב הקטן עצמו.

ד. וצ"ב בתירוץ, דהא קושית הגליון הש"ס הוא מהוכחת הגמ' מהא דהילני כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים דע"כ עשתה סוכה כשרה לקיים החיוב דרבנן דחינוך, אמנם אי נימא כשיטת הר"י דלא היתה על הילני חיוב חינוך אלא מצוה בעלמא אזיל ראיית הגמ', דהרי אפילו לשיטת התוס' דיש חיוב חינוך על הקטן מ"מ עדיין אין האם מחויבת אפילו מדרבנן לחנכו. ועוד זאת דהא בגמרא מוכח דאם לא היה לה סוכה כשירה בשביל חיוב חינוך הרי היא הייתה בגדר ד'בדרבנן לא אשגחה', ולפי דברי התו"י האיך אפ"ל כן הרי אפילו מדרבנן לא הייתה מחויבת לעשות לבנה סוכה. ומאי הועיל הקה"י במה שתירץ דאית כאן חיוב על הקטן (וכוונת התו"י) כשכתב דלא היה כאן אלא מצוה בעלמא לא היה אלא דעל הילני לא היה חיוב), הרי עדיין מ"מ אין מובן הוכחת הגמ' מהא דעשתה כל מעשה על פי חכמים דהיה לה סוכה כשרה. וכד דייקת זוהי כל קושית הגרעק"א דהרי לא הקשה על שיטת הר"י מהא דאיתא בסוגין דהיה חיוב חינוך דסוכה, אלא ה"ה הקשה דמאי ראיית הגמ' מהא דכל מעשי' לא עשתה אלא עפ"י חכמים "הא אפי' מדרבנן לא מיחייבא איהי לתנך אותם" ולזאת הקושיא לא הועיל תירוץ הקה"י<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> וכנראה דהרגיש הקה"י בזה הדוחק, ולכן כתב לתרץ וז"ל "וא"ש הא דאמרין בריש סוכה וכ"ת איהי בדרבנן לא אשגחה, דהיינו שלא אשגחה במה שיש על הקטן עצמו חיובא דרבנן ולא חששה לחנכם מפאת חיובם שלהם עכ"פ. ת"ש ועוד כל מעשי' לא עשתה אלא ע"פ חכמים, ובודאי החכמים היו מורים לה להשתדל בחינוכם מפאת חיובם הם, ולא מצד מצות חינוך המיוחדת שיש חיובא על האב לחנכו." ע"כ. והדוחק מבואר, דבגמ' משמע ד'איהי בדרבנן לא אשגחה' הכוונה הוא היינו שלא אשגחה בחיובים דרבנן, דהיינו דאם סוכתה לא היה כשרה ה"ה הייתה בגדר

ועוד דבמאי דכתב דהחיוב שעל הקטן אינו מחייב אחרים לסייעו ולהפרישו, משום שאין מצות תוכחה על קטן שאינו בר דעת גמור, וכנראה כוונתו דכמו"כ אין חיוב עריבות בשביל קטן, אי"ז דבר מוכרח ופשוט. עי' מג"א סי' קצט ס"ק ז' דאין ערבות לקטנים (אמנם שם איכא למימר דקאי דווקא שאינו בכלל ערבות להוציא מה"ת אבל י"ל בדעתו שמדרבנן שחייב משום חינוך חייב גם בערבות) וכן כתב בפרמ"ג בפתיחה כוללת החלק השני אות י"ז, ובעוד מקומות, אמנם עי' הגהות רע"א לסי' רע"א דכתב שיש דין ערבות לקטן. (עיי"ש שהקשה עמ"ש דג"מ בשם התוס' דקטן שכבר התפלל ערבית אינו יכול להוציא גדול בקידוש גם עם הגדול כבר התפלל מעריב, דאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן. והקשה עליו דמ"מ כיון דהקטן יוכל להתחייב בקידוש בחד דרבנן ה"ה בעצמו בר חיובא דחד דרבנן, וה"ה יכול להוציא את הגדול בחיוב דרבנן שלו. וכמו בגדול שיכול להוציא גדול אחר אם הוא בעצמו חשוב בר חיובא באותו החיוב דחבירו מטעם ערבות). וכן הוא בחכמת שלמה בשו"ע סי' קפ"ו שכתב דגם לקטן איכא דין עריבות. ועי' עוד בהגהות רא"מ הורוויץ בברכות דף מ"ח ע"ב שהביא כן מהמדרשים, דהקטנים נתערבו לגדולים.<sup>2</sup>

---

דלא איכפת לה מחיובים דרבנן. וע"פ ביאורו לכו' אמאי הוצרך הגמ' לומר ההו"א כזאת דאיהי בדרבנן לא אשגחה הו"ל להגמ' לומר הו"א באופן אלימא דוכ"ת שאיהי לא אשגחה במצות חינוך דבנה משום שלא הייתה מחוייבת בהך חיוב כל עיקר אפי' מדרבנן. וכן במאי דקאמר ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא ע"פ חכמים דחכמים היו מורים לה להשתדל, הרי מלבד דאין זה פשוט הגמ', עוד זאת הו"ז קשה דהרי לשיטתו צ"ל דאין עריבות לקטן וכמ"ש עצמו בפירוש, (דאל"ה הרי היה על הילני המלכה חיוב גמר מפאת חיוב הקטן, ואמאי כתב הו"א דלא היה עליה מצוה בעלמא, וכמו שנאריך עוד בפנים), וא"כ מהכי תיתי שבוודאי היו מורים לה חכמים להשתדל בחינוכם. וא"ת דהרי זה פשוט משום שהיה עלי' חיוב אפטרופס (עי' גיטין נ"ב, רמב"ם נחלות פ' י"א ה"ה), א"כ אמאי קאמר התו"א דלא היה עליה אלא מצות בעלמא, הרי היה עליה חיוב מדין אפטרופוס. וממ"נ קשה.

<sup>2</sup> ולחידודא היה אפשר לומר דהגרע"א הרי הוא לשיטתו מה דמקשה על מ"ש ר"י דהילני המלכה עשתה סוכה למצוה בעלמא מהא דאיתא בסוגיין דהיה כאן חיוב גמור דרבנן, ולא ניהא ליה לתרץ דהחיוב הוא מפאת חלות החיוב דעל הקטן, וכמו שתירץ הקה"י. והו"ז משום דס"ל דאם כן דאיכא חיוב על הקטן א"כ מתחייבי כ"ע לכופו לקיים מצותו מצד ערבות, דהרי ס"ל לשיטתו דיש דין עריבות לקטן. וא"כ שוב קשה אמאי כתב התו"א שלא היה עליה אלא מצוה בעלמא. וע"כ צ"ל לדברי הו"א דאין חיוב חינוך מוטלת אלא על האב ולא על הקטן, ומשו"כ לא שייך כאן ערבות. וא"כ אויל תירוצ' הקה"י, ודו"ק.



אמנם כל הך פלוגתא הר"ז לגבי אם הקטנים נתחייבו בדין ערבות בשביל הגדולים, ובוה איכא פלוגתא משום דלא מסתבר שחייבו חז"ל את הקטנים בשביל הגדולים. אמנם בחיוב הגדולים בשביל הקטנים. הרי בפשטות לכו"ע אם יש על הקטן חיוב גמור בודאי דאיכא דין ערבות על הגדולים בשביל הקטנים<sup>3</sup>. וכן מוכח מדעת הרא"ש ריש שבת דכתב דהחיוב להפריש קטן מאיסור ה"ה אתו החיוב דלאפרושי גדול מאיסורא, ובריטב"א ע"ז ט"ז ע"ב כתב דה"ה מדין עריבות. וכן כתב בשו"ת בית שערים יו"ד תשובה ר"ז להוכיח מדברי הרא"ש כמ"ש. ועיין במדרש נשא פ"י עה"פ "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" "ללמדך שגדולים מוזהרים על הקטנים והם נענשו על ידיהם אם לא יוכיחו אותם. וכ"ה אומר וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה<sup>54</sup>.

וא"כ אם סבירא ליה להתו"י דהקטן מחויב מדרבנן בכל המצות הר"ז קשה מאד לומר דאין שום חיוב להפרישו מאיסור, וכנ"ל מדברי הרא"ש. ועיין במ"ש לקמן מספר נהר"ד (על הלכות ת"ת דאדה"ז).

ה. והנראה ובהקדם דהנה הרא"מ והר"י פליגי בב' פרטים. דהרא"מ ס"ל דמצות חינוך הוי על כל אדם, אלא דמצות חינוך הוא רק במצות עשה ולא במצות לא תעשה. והר"י ס"ל דמצות חינוך הוי גם במצות ל"ת, (ואדרבא כ"ש היא ממ"ע דלאפרושי מאיסורא חמור, וכמ"ש התוס' בשבת דף קכא ע"א בד"ה שמע מינה קטן וכו' "דבהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו כ"ש דצריך להפרישו שלא יעשה עבירה". וכן מבואר מדברי התו"י שם בקושייתו. וכן כתב הריטב"א ביבמות שם ד"האיך יחננו במ"ע ויניחנו

<sup>3</sup> והר"ז כדוגמת מש"כ הדג"מ (או"ח סי' רעא) על הרא"ש מס' ברכות (פ"ג אות' י"ג) דאע"פ דאין הנשים בכלל ערבות בשביל אנשים מ"מ האנשים ה"ה עריבן על הנשים. ויש להעיר משיטת הסוברים שעל מצות דרבנן ליכא ערבות (צל"ח ברכות דף מ"ח וכן מסתפק הפמ"ג באו"ח סי' קפז במשב"ז), וכבר הקשו עליהם מר"ה דף כ"ג דבהלל ומגילה אע"פ שיצא מוציא מדין עריבות. וכן מבואר ברש"י שם דאם היה ברכת הנהנין חובה הר"ז היה בכלל ערבות ואע"פ דהוי מדרבנן.

<sup>4</sup> ועיין בב"י סימן שמ"ג כלפי אזהרת גדולים על קטנים בסוגיא דיבמות קי"ד בטומאה דם ושרצים דביארו דהוי ג' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. (עיי"ש במ"ש בשיטת הרמב"ם בהני אזהרות, וכן הביא מהרמב"ן עה"ת). אמנם כאן במדרש סמיך הך אזהרה לגדולים על הקטנים לחיוב הכללי דערבות ומוכח דאיכא ערבות לגבי קטנים. ועיל"ע.

<sup>5</sup> אמנם בפמ"ג או"ח תפ"ט משבצות זהב מצדד גם בזה דאין ערבות לגדולים על הקטנים אמנם עכ"פ אין זה דבר מוסכם ופשוט

לאכול נבילות וטריופות". וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' שמ"ג ס"ב. יעו"ש) והוא רק על האב. וצריך ביאור במאי תליא הנך ב' דברים (אי החינוך הוא על כו"ע או רק על האב, ואי המצוה דחינוך הוא רק במצות עשה או גם במצות ל"ת) אהדדי. ובמאי מחולקים בזה הר"י והרא"מ, וצ"ב.

והנה עוד יש שיטה שלישית בזה והוא בתוס' שבת דף קכ"א ד"ה ש"מ, וכ"ה ברשב"א ביבמות שם דף קי"ד ובריטב"א שם בשם הרא"ה, דכל מה דקתני דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו הר"ז דוקא בקטן שלא הגיע לחינוך. אבל קטן שהגיע חינוך בודאי מחוייבים ב"ד להפרישו. ונמצא דסב"ל דחיוב חינוך ה"ה על כו"ע, וה"ה הנן במצות עשה והן במצות ל"ת. וצ"ב במאי מחולקים כל הני שיטות.

ו. והנראה, ובהקדם דיוק עצום בדברי התו"י וכן בדברי התוס' בכ"מ, דהרי מצות חינוך מבואר בפ"ק דחגיגה ובברכות דף כ ע"ב במתני' דקתני דהקטנים חייבים בתפלה ומזווה ובבה"מ. וכן בברייתא סו"פ לולב הגזול הרי מפורש 'קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצת לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין' וכו'. וכן מפורש בדף כ"ח במתני' ד"קטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה". הרי דבכל הני מתני' ובריתו' מפורש מצות חינוך, וא"כ אמאי לא הקשה מכל הני אהא דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ואמאי הקשה דוקא על מה דאיתא דבן שמנה ובן תשע מחנכים אותו להתענות ביו"כ לשעות. ובאמת כן יל"ע בכלל בתוס' דבכל הנך סוגיות דאיתא חיוב חינוך בהדיא לא הקשו מהא דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, אלא דוקא בניזר אהא דאמר ר"ל דה'איש מדיר את בנו כדי לחנכו במצות' הקשו התוס' מהא דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו. והלא דבר היא. וצב"ג.

והנראה בזה, ובהקדם מה שיש עוד לדייק בדברי התו"י בקושייתו על מ"ש הר"י דאין חיוב חינוך אלא על האב ממעשה דהילני וז"ל "ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעת בניה בסוכה" ע"כ, ולכאורה צ"ב דהרי מהא שישבה עם בניה בסוכה הרי מוכרח מסוגיין דא"א להוכיח כלום לענין מצות חינוך, דהרי קתני "כי תאמרו בנים קטנים היו וקטנים פטורים מן הסוכה כיון דשבעה הווי אי אפשר דלא הווי בהו חד שאינו צריך לאמו", הרי דנקט הגמ' בפשטות דא"א להוכיח מהא דישבה עם בניה דהיו מחוייבים במצות, ועדיין י"ל דה"ה הקטנים שלא הגיע לחינוך, וא"כ ע"כ מוכח מהגמ' דמהא דישבה עם בניה אין מזה שום הוכחה לחיוב חינוך. וכל מה שיש להוכיח מסוגיין לענין חינוך אינו אלא מהא דקתני "וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב, ואיהי דרבנן לא משגחה ת"ש ועוד כל מעשה לא עשתה אלא ע"פ חכמים" דהיינו דמהא שנקט בברייתא שחיוב חינוך מכריח דע"כ ישבה בסוכה כשרה, אבל

מעצם המעשה דישבה עם בניה בסוכה הרי נקט הגמ' דא"א אפשר להוכיח כלום לענין מצות חינוך, דהרי ס"ל להגמ' דהיה אפשר לומר דמיירי בבנים קטנים שלא הגיעו לחינוך, וא"כ צ"ב מה הקשה הר"י מעצם הדבר דישבה אם שבעת בניה בסוכה הרי לכו' א"א להוכיח מצד זה כלום. ולכו' הו"ל להקשות מהא דנקט בהסוגיא דהיה כאן מצות חינוך, וצ"ב. (וכ"ה מדוייק הקושיא מכל הראשונים שנקטו הך קושיא, עיין שיטמ"ק נזיר כ"ט ע"א ד"ה ואין אשה חייבת בבנה, ועי' בשו"ת מהר"ם מרוטנברג סימן ר"י).<sup>6</sup>

ז. וי"ל בכל זה, ובהקדם הדיוק הנ"ל דהתוס' בכ"מ הקשו דוקא אסוגיא דנזיר דף כ"ג דאיתא שם דיש חיוב חינוך על האב "איש חייב לחנך את בנו במצות", וכן ממ"ש הסוגיא דיומא דף פ"ב ד"מחנכין את הקטנים להתענות לשעות כדי שיהיו רגילים במצות", ממה דקי"ל בסוגיא דיבמות ד' קי"ד דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו. אמנם מהך דפ"ק דחגיגה, ופרק ג' דברכות, ובסוכה ד' כ"ח, ובס"פ לולב הגזל, דקתני בהדיא חיוב חינוך במצות לא הקשו התוס' כלום.

וי"ל דמהני סוגיות לא קשה משום דשם קתני דין חינוך במצות פרטיים, ולכן אין שום הכרח מהנך סוגיות דיש חיוב כללי לחנך את הקטן במצות, והיה אפ"ל מכוח הני סוגיות דדוקא בהני מצוות מסוימות דקתני בהדיא יש חיוב מדרבנן דחינוך, וא"כ לא היה שום מקום להקשות אם היה קיים לן דבשאר מצות (כגון במצות ל"ת או בכלל), דאין חיוב חינוך.

אמנם אהא דאיתא בסוגיא דנזיר "איש חייב לחנך את בנו במצוות", דהיינו דיש דין כללי שהחיוב שהקטן חייב במצוות מדין חינוך, וכן אהא דקתני בסוגיא דיומא דהחיוב להתענות "הוא כדי שיהיו רגילין במצוות", ע"ז יש להקשות דמכיוון דאיתא חיוב כללי לחנך את הקטן במצוות, האיך קי"ל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו.

ובאמת הדיוק מהנך סוגיא דיש חיוב כללי לחנך את הקטן למצוות אינו רק ממשמעות הלשון אלא גם מעצם הדין דקתני בהני סוגיות. דהרי בסוגיא דנזיר א"א פ' לומר דחייבו חז"ל את הקטן בהך מצוה, דהרי גם גדול אינו מחוייב בהך מצוה, וע"כ

<sup>6</sup> ואין לומר דכל מה דהיה ניחא ליה להגמרא לנקוט דהיה יושבת בסוכה אם שבעת בניה אע"פ דלא הגיע לחינוך, אי"ז אלא משום דכבר היתה עליה חיוב לישב בסוכה משום בנה שהיה חייב בחינוך, דהרי מהגמ' מוכח דגם אם לא היה לה בנים כלל היה ניחא ג"כ מה דישבה בסוכה אע"פ שאשה פטורה מהסוכה.

דאיכא דין חינוך כללי לחנך את הקטן במצוות, ומשו"כ גם מצות נזיר בכלל. וכן בסוגיא דיומא ע"כ לא תיקנו שיהיה חייב הקטן להתענות ביוה"כ, דהרי בוודאי לא תיקנו שמחויב במצוה שאינו יכול לקיים אלא במקצתו דהיינו לשעות, וע"כ אין הוא מתחייב בהך דין דתענית שעות אלא משום דין הכללי לחנך את הקטן במצוות. וע"ז הקשו מהא דקי"ל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו.

ומה מדויקים הדברים דהתוספות ישנים שם הקשו קושייתם דווקא אמאי דקתני בגמ' "בן שמונה בן תשע מתענין לשעות", ולא אהא דקתני "בן י' ובן יא' משלימין מדרבנן" ולכאורה הו"ל להקשות אמאי דקתני במתני' "אבל מחנכין אותו לפני שעה ולפני שנתיים בשביל שיהיו רגילין במצוות", ואמאי המתין להקשות קושייתו דווקא אדברי הגמ' ד"בן ח' ובן ט' מחנכין אותו לשעות". וע"פ הנ"ל ה"ז מבואר היטב דאהא דקתני במתניתין דהקטנים חייבים להתענות הרי אפ"ל דחז"ל תיקנו שיתחייבו קטנים בהך מצוה מסוימת דתענית דיו"כ, אמנם הך דין דבן ח' ובן ט' מחנכים אותו לשעות הרי צ"ל דגדר חיובו הוא מדין הכללי לחנך את הקטן בכל המצוות, וע"ז יש להקשות מהא דקי"ל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו.

ת. והנה בהנך מצוות שמצינו שחז"ל חייבו את הקטן באופן מיוחד, בוודאי יש לומר דגדר התקנה הוא שהקטן חייב בהם בתור מצווה פרטית מדרבנן, וכדקתני דקטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה, והיודע לנענע חייב בלולב וכו' הרי מבואר דיש חיוב פרטי דסוכה ולולב וכדומה על הקטן. אמנם בשאר מצוות דלא מצינו שחז"ל חייבו את הקטן באופן מיוחד יש לחקור בגדר חיובו אם הוא חיוב פרטי בכל מצווה ומצווה, דהיינו שתיקנו חז"ל שיתחייב הקטן בהך מצווה (מדין חינוך), וכשמקיים הך מצווה הרי הוא מקיים הך מצווה מדרבנן. או דאי"כ אלא תקנה כללית של חינוך, וכשהקטן מקיים מצוותו אי"ז נחשב דמקיים מצווה פרטית מדרבנן, אלא דנחשב דה"ה מקיים תקנת חינוך גרידא.

וי"ל דזהו סברת פלוגתת הרא"מ והר"י. דהרא"מ סבירה ליה דחז"ל תיקנו בכל מצווה ומצווה שיש חיוב פרטי בהך מצווה מדרבנן. והר"י סבירה ליה דלא תיקנו שיתחייב בכל מצווה ומצווה באופן פרטי, אלא דתיקנו תקנה כללית דמצוות חינוך. ומשו"כ נחלקו אי כולי עלמא חייבים לחנך את הקטן או דאין מצוות חינוך אלא על האב. דהיראים סבירא ליה דמכיון דהקטן חייב בכל מצווה ומצווה (מדרבנן) בוודאי דיש כאן חיוב ערבות לסייעו לקיים מצותו.

אמנם הר"י סבירא ליה דמכיון דאין הקטן מתחייב בכל מצווה ומצווה באופן פרטי, אלא דיש כאן חיוב כללי להתחנך במצוות, א"כ לא מצינו חיוב ערבות אלא כשמתחייב

במצוה פרטית ומסוימת. אמנם אם אין הוא מתחייב בעצם הך מצוה אלא דיש לו חיוב כללי להתחנך במצוות לא מצינו בזה דין ערבות. ומשו"כ לא הטילו הך תקנה אלא על האב. ולכו' מצד הסברא הר"ז מבואר מאוד, דהרי הך חיוב כללי שיהיה הקטן מחונך ורגיל במצוות הר"ז כעין מצות ת"ת לידע את המעשה אשר יעשון, וכשם שבמצות ת"ת איכא מצות עשה ללמד בנו הקטן תורה והחיוב אינו אלא על האב, כמו כן כשתיקנו חיוב הכללי דחינוך שיתחייב במצוות דהר"ז כעין המצוה ללמד את בנו תורה כעין דאורייתא תיקנו ולא הטילו החיוב אלא על האב. עיין בשו"ת מהר"ם שם שכ"כ בביאור שיטת הר"י דאין מצות חינוך אלא על האב, דהר"ז משום דכל דתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו, וכשם שמצות ת"ת לא הוי אלא על האב כמו"כ דין חינוך לא הוי אלא על האב.

וכמו"כ מבוארת פלוגתתם אי איכא חיוב לחנך את הקטן דווקא במצות עשה או ג"כ במצות ל"ת. דהנה מצינו ב' סברות לבאר מה דמחלק היראים בין מצות עשה למצות ל"ת, דבשו"ת חקרי לב סימן ע' (מובא באנציקפ"ת ערך חנוך) כתב לבאר לפי לפי שכל שתיקנו חכמים כעין של תורה תיקנו, ולא מצינו בקטן חיוב במצוות אלא בהני דחייב האב למלו ולפדותו וללמדו תורה שהן מצוות עשה דווקא. ובתה"ד סימן צ"ד כתב בטעם החילוק ד"לא שייך חינוך אלא במצות עשה שצריך אזהרה טפי מאיסור לאו שהוא שב ואל תעשה". (וכ"ה בתוס' נזיר שם "דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצותו אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך").

והנה טעם הראשון שכתב בשו"ת חקרי לב לחלק דרק במצות עשה שהוא כעין דאו' דלמולו ולפדתו וללמדו תורה חייבו את הקטן, משא"כ במצות ל"ת, הר"ז בודאי לא שייך אלא א"כ חיוב חינוך חינוך הוי תקנה פרטית שתיקנו בכל מצוה ומצוה שנתחייב בהן הקטן מדרבנן, וא"כ י"ל דרק חייבו הקטן במצות עשה דה"ה כעין דאורייתא דלמולו ולפדותו וכולי'. אמנם אי גדר התקנה אינו אלא שתיקנו שיתחייב הקטן באופן כללי להתחנך, הרי בודאי דהן מצות עשה והן מצות לא תעשה ה"ה בכלל, (דגדר כלל התקנה ה"ה כעין מצות עשה). והר"ז בודאי כעין המצוה דללמדו תורה שבוודאי אין חילוק בהלימוד עצמו כלפי מצות עשה או ל"ת, כמובן.

וכן מה שכתבו התוס' והתה"ד ד'לא שייך חינוך אלא להזהירו לקיים מצותו משא"כ במצות ל"ת, לכו' אי"ז סברא אלא אם באנו לחייב את הקטן באופן פרטי בכל מצוה ומצוה א"כ י"ל דלא שייך חיוב פרטי משום חינוך במצות ל"ת משום דהווי שוא"ת. אמנם אם גדר תקנת חינוך הוא חיוב כללי להתרגל בדרכי המצוות, בודאי דאין

מקום לחלק בין מצות עשה ובין מצות ל"ת, וכולהו איכללו בהך תקנה, וזהו סברת הר"י.

(ועפ"ז מבואר מאד הא דמצ"א כתב אדה"ז בסימן קפ"ו ס"ג דגדר חיוב חינוך הוא כדי להרגילו במצות, וכן משמע מלשונו בכ"מ. ולאידך בסי' שמ"ג פסק דחיוב חינוך ה"ה הן במצות עשה הן במצות ל"ת וכ"מ משאר פוסקים. ולכו' צ"ב דהרי התוס' נזיר שם והתה"ד שם כתבו דלא שייך חיוב להרגיל הקטן במצות ל"ת, ולכו' הר"ז נראה כסברת הפוכות. ועפ"ז יש לבאר דאם באנו לדון על מצות חינוך במצות ל"ת מצ"ע, הרי בזה אין שייך חיוב להרגילו במצות משום שהיא שוא"ת. אמנם אם באנו לחייבו במצות ל"ת כפרט מחיובו הכללי להתרגל בדרכי המצות, הרי בודאי דצריך להתחייב גם במצות ל"ת מדין חינוך).

ט. והתוס' שבת שם דף קכ"א, והרשב"א והריטב"א ביבמות שם, דסברי דקטן שהגיע לחינוך מחויב הן במ"ע והן במצות ל"ת, ולאידך ס"ל דאין חילוק בין אביו לב"ד ושאר ישראל וכ"ע מחיבין להפרישו מאיסור, י"ל דסברי גדר שלישי בגדר תקנת חינוך והוא דעשו את הקטן שהגיע לחינוך כגדול, וממילא מכיון דגדרו הוא דנעשה גדול בודאי דא"א לחלק בין במצות עשה ובין במצות ל"ת. וכמו כן בודאי דכ"ע מחויבין להפריש מאיסור ולחנכו משום מצות ערבות דהרי דינו הוא שיהיה כגדול.

ועיין בספר נהו"ד מ"ה פ"א ס"א עמ"ש התוס' ברכות דף ט"ו ע"א שקטן שהגיע לחינוך מקרי מחויב בדבר ופוסט המחויב במצוה דרבנן, ודלא כרמב"ן הובא בר"ן פ' ב' דמגילה דקטן שהגיע לחינוך נקרא אינו מחויב בדבר, משום שהחיוב הוא על האב. וכתב וז"ל 'ונראה שהתוס' לשיטתו בא"ח שמ"ט דגם ב"ד חייבים בחינוך, ולהכי הוי הקטן בר חיובא בגדול. אבל לשיטת הרמב"ם אין חובת חינוך אלא על האב בלבד, ויש לומר דהקטן לא מקרי בר חיובא. "ע"כ. עיין שם מה שכתב לחדש ע"פ זה לגבי שומע דבר תורה מהקטן אם מחויב לברך ברכת התורה. והן הם הדברים שכתבנו, שבודאי אם הקטן נקרא מחויב בדבר דהיינו שחייב מדין חינוך במצוה הפרטית חייבים ב"ד להפרישו, ואם ראינו דאין ב"ד מחויבין להפרישו ע"כ הפי' בזה הוא או משום דאין החיוב אלא על אביו, או משום שאינו חייב על המצוה מצ"ע אלא מדין תקנת חינוך.

י. ובאמת יסוד הדברים ה"ה מפורסמים בדברי רבינו מנוח על הרמב"ם פרק ב' הלכות שביטת עשור הלכה י', דכתב שם הרמב"ם דקטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכים אותו לשעות, ובן אחד עשרה שנה בין זכר ובין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצות.

וכתב שם רבינו מנוח וז"ל "ומה שכתב הרב כאן כדי לחנכו במצות, ולעיל נמי כתב מחנכים אותו לשעות (ולא כתב שם הא דלחנכו במצות), בא להודיענו דתרי חינוכי הוי כדאמרינן בגמ' (יומא שם דף פ"ד), אמר רבה תרי חינוכי הוי חד לעינוי וחד להשלמה, וחינוך השעות אינו חובה מדרבנן, אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי ישר כדכתיב חנוך לנער ע"פ דרכו, וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה. כדאמרינן יודע לדבר אביו מלמדו תורה ציוה לנו. והחינוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים ולא על הבנות, והיינו דאמרינן בנזיר בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה. ואע"ג דריש לקיש קאמר לה אף הוא לא אמרה אלא בהאי חינוך ראשון בלא השלמה. אבל בחינוך שני דהיינו כשהם בני י"א שנה שחייבין להשלים מדרבנן, שווים בו תינוק ותינוקת. שהרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וה"ה לעונשין שהם מד"ס. וזה שכתוב הרב כאן מתענה ומשלים מדברי סופרים, ולמעלה כתב מחנכים ולא כתב מחנכים אותו לשעות מדברי סופרים, לפי שאין חינוך שעות מדרבנן כלל, שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלימות. "יעוי"ש ברבינו מנוח, הרי דכתב דיש ב' דיני חינוך הא דלהרגילו במצות, (וכמו שכתוב "ללמד ולהרגיל בניו . . . כדכתיב חנוך לנער ע"פ דרכו"),<sup>7</sup> וזה אינו מוטל אלא על אביו (וכעין מצות תלמוד תורה). ועוד יש חיוב מדברי סופרים על הקטן מעצמו שיתחייב בהך מצוה פרטית, וה"ה הגדיר הך דין כ'עונשין מד"ס' דהיינו דנעשה מד"ס בר חיוב גמור כגדול<sup>8</sup>.

[ויש לעיין לפי דבריו א"כ אמאי לשיטת הרמב"ם אין ב"ד מצווים להפריש את הקטן מאיסורים ואין החיוב אלא על אביו, והרי אם הקטן מתחייב בהך מצוה הרי לכאורה צריך להיות הדין דמחוייבין כל ישראל להפרישו מדין ערבות כנ"ל. וי"ל ובהקדם דברי דיוק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות, "אע"פ שאין ב"ד מצווים

<sup>7</sup> וע"ש דמוסיף עוד גדר "וכדי להכניסו תחת כנפי השכינה", ויל"ע אם זהו גדר נוסף.

<sup>8</sup> והנה במ"ש דנעשה הקטן בר עונשין מד"ס, דנראה תמוה דהאיך שייך שיעשה קטן בר עונשין. עיין בישבב ספר סנהדרין ד' עד שכתב בשם הנב"י כלפי אם הריגת הרודף נחשב כעונש או כהצלה, וכתב להוכיח ממה דסבר רב הונא שם ד' עב דקטן ניתן להצילו בנפשו, דבוודאי אין זה משום עונש, דבקטן לא שייך עונש, עי"ש מה שהקשה עפ"ז. אמנם בעל התו"ח עצמו כתב לחלוק דהקטן בעצם כשעושה עבירה הר"ז נחשב כמעשה עבירה ובעצם הוי בר עונשין אלא דרחמנא חס עליה, משום שאינו בר התראה. וכמפורש שם בגמ' ד' נה עי"ש. וא"כ ברודף לשיטת ר"ה דאין צריך התראה גם קטן נענש. הרי לפי"ד גם בדאורייתא הוי הקטן שייך לעונשין ומבואר היטב גדר תקנת רבנן שכתבנו לדעת התוס' וכ"ה מפורש ברבינו מנוח דנעשה כגדול, דהרי"ז כעין דאורייתא. ולהעיר ממה דדנו הפוסקים (בשו"ע שמ"ג ועוד), אם צריך הגדול כפרה על מה שעבר בקטנותו.

להפריש את הקטן מצווה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה ופרישה שנאמר חנוך לגער ע"פ דרכו". ע"כ. הרי שלשונו כשמבאר החיוב להפריש את הקטן מאיסור ה"ה ממש כלשון רבינו מנוח בדין הראשון של חינוך דהיינו בדין כללי בחינוך משום 'חנוך לגער ע"פ דרכו' דאין החיוב על הקטן. והן הן הדברים דהרמב"ם סובר דיש מצות מסוימות שתיקנו חז"ל שיתחייב בהן כמצוה פרטית מדרבנן, וכמו שכתב רבינו מנוח בדין השני דחינוך הנ"ל, ובהנך מצות מחויבין כל ישראל לחנכו מדין ערבות. אמנם הך דין לא שייך במצות לא תעשה, וחיוב הקטן במצות ל"ת אינו חיוב במצוות הל"ת מצד עצמה, אלא ה"ה משום שחייב בדין כללי של חינוך ובוה לא שייך ערבות ואין החיוב מוטל אלא על אביו וכנ"ל. אמנם אם נאמר כן באנו לפי דברי רבינו מנוח לידי חילוק בין בנו לבתו במצות ל"ת, דהרי לפי דבריו אין הבנות בכלל דין הכללי דחינוך, וזה לא מצאנו. ויש לתרץ דברי הרמב"ם לפי רבינו מנוח, כמו שנתרץ לקמן דברי אדה"ז והפוסקים ע"ש].

**י"א.** ועפ"ז יש לתרץ קושיית התה"ד והגיליון הש"ס על שיטת הר"י. דלכאורה הרי זה קושיא עצומה דבסוגיין מבואר דבודאי היה על הילני חיוב דרבנן של חינוך ובר"י כתב דלא היתה מחויבת חינוך אלא למצוה בעלמא.

וי"ל בהקדם דהנה מצינו שיש מצווה לחנך הקטנים בחינוך אפי' קודם שהגיעו לחינוך. עיין ברבינו יונה ברכות כ' ע"ב מה שכתב שם לענין ק"ש. וכן כתב בסמ"ג עשין סימן י"ח דאף קטנים שלא הגיעו לחינוך מ"מ מלמדים אותם לקרוא ק"ש. וכן מבואר באדה"ז סי' תקצ"ו, וז"ל "אבל מותר לומר לקטן שיתקע כדי שיתלמד, בין שהגיע לחינוך בין שלא הגיע לחינוך. לפי שמצוה על הגדולים ללמד את הקטנים, ולחנכם במצות". וכן הוא בשו"ע שם במגן אברהם שם סק"ג. וכן הוא לכאורה מפורש ברבינו מנוח שם דאע"פ שהקטן לא הגיע לחינוך מ"מ איכא מצוה לחנכו הוא להרגילו בדרכי המצות. והנה הך מצוה דחינוך בקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך הרי זה בודאי מצוה כללית של חינוך, וא"כ אינו אלא על האב, וכמו שביארנו. וכן הוא רבינו מנוח בהדיא, דהר"ז כמו המצוה דאורייתא דללמד את בנו הקטן תורה דאינו אלא על האב.

ונמצא ע"פ כל הנ"ל דאיכא מצות מסוימות שחייבו חז"ל את הקטן בתור מצווה פרטית וכמו מצוות סוכה דקתני במתנ' לקמן בהדיא דקטן חייב במצות סוכה. ובוה מחויבין כל ישראל לחנכם מדין ערבות. ועוד יש לדעת הר"י חיוב כללי של חינוך להרגיל את הקטנים במצות, וזה החיוב אינו אלא על האב. והך חיוב כללי להרגיל את הקטנים במצות ה"ה ג"כ בקטנים שלא הגיעו לידי חינוך. (ובודאי יש חילוק בינייהו, דבהגיע לחינוך הרי מחויבין מדין חינוך לחנך את הקטן בהמצווה בשלימותה, ובקטן



שלא הגיע לחינוך הרי ביד כאו"א לדון באם ובאיזה אופן לחנך את בנו בהמצוה, וכמו"כ אינו מחויב בכל פרטי המצוה, וכן מבואר בפוסקים).

ועפ"ז יש לבאר דבסוגיית דאיתא דהיה חיוב גמור מדרבנן על הילני המלכה לחנך את בנה הרי מיירי בבנה שהגיע לחינוך, ובודאי מכיון שיש עליו חיוב גמור דסוכה מדרבנן וכדאיתא במתני' לקמן, הרי מחוייבין כל ישראל מדין ערבות לסייעו ולחנכו בהך מצוה, ולא גרע אמו משאר כל אדם. ואין מזה קושיא על דברי הר"י דמצוות חינוך אינו אלא על האב, משום דהר"י מיירי בשאר המצוות שלא חייבו חז"ל את הקטן בהם באופן מסויים, דבהני מצוות אין הקטן מתחייב באופן פרטי, ואינו חייב אלא מדין הכללי דלהרגילו במצוות, ומשום כך אין המצווה מוטלת אלא על האב, וכמ"ש לעיל.

אמנם קושיית הר"י היא מהא דישבה הילני עם שבעת בניה, דהיינו גם עם בניה שלא הגיעו לחינוך. דמכיון דס"ל דהך דין כללי של חינוך אינו מוטל אלא על האב לכן רק על האב מוטל לחנך את הקטנים שלא הגיעו לחינוך וא"כ קשה אמאי ישבה הילני עם שבעת בניה.

**י"ב.** וע"ז תירץ דלמצוה בעלמא עשתה כן. וביאור גדר תירוצו הוא, דהרי לשיטתו שתיקנו חיוב חינוך כללי להרגיל את בניו על האב, ה"ה תקנה כעין המצוה דאורייתא שמוטל על האב ללמד את בניו בתורה. וא"כ הרי מצינו במצוות תלמוד תורה דיש מצוה כל חכם וחכם מישראל ללמד את התלמידים אע"פ שאינם יוצאי יריכו, (וכמו שפסק אדה"ז בהלכות ת"ת פ"א ה"ט), דהיינו שיש קיום מצוה אם מלמד תורה גם למי שאינם בניו. וכמו"כ במצוות חינוך שתיקנו חז"ל כעין מצוות ת"ת, אע"פ שמוטל החיוב על האב דווקא מ"מ איכא קיום מצוה מדרבנן על כאו"א מישראל כשמרגיל את הקטנים במצוות. וכן מדוייק באדה"ז סו"ס תקצ"ו דכתב וז"ל "אבל מותר לומר לקטן שיתקע בין שהגיע לחינוך בין שלא הגיע לחינוך. לפי שמצוה על הגדולים ללמד את הקטנים ולחנכם במצוות" ע"כ, הרי דמיירי בין בקטן שהגיע לחינוך ובין בקטן שלא הגיע לחינוך, וכתב דהמצוה על הגדולים לחנך את הקטנים גם אם אינם בניו ה"ה אותו הגדר של המצוה ללמד את הקטנים גם כשאינם מיוצאי יריכו. ושפיר מיושבים כל הקושיות שהקשנו לעיל.

**י"ג.** אמנם אע"פ די"ל כן בדברי הראשונים כנ"ל, דיש חילוק בין המצוות דאע"פ דחינוך הכללי דאיכא בכלל המצוות אינו מוטל אלא על האב, עדיין איכא מצוות מסוימות דמכיון דהקטן מחויב בהם בתור מצוה פרטי הרי מחויבים כל ישראל לכופו בהנך מצוות מדין ערבות, וכן מדוייק בדבריהם כנ"ל. אמנם באדה"ז ושאר פוסקים

מבואר דלא חילקו בין בהמצוות וס"ל דכל המצות אינן מוטלות אלא על האב. עיין באדה"ז סי' שמ"ג דכתב דקטן האוכל נבילות אין ב"ד מצווים להפרישו, וע"ש בסעיף ב' דכתב וז"ל "וכל זה באחרים, אבל אביו כיון שהוא מצוה מדברי סופרים לחנך את בנו ובתו אפי' במצות עשה כשהגיעו לחינוך כ"ש שמחויב מדברי סופרים לגעור בהם ולהפרישם מלעבור על ל"ת". הרי דפסק דמצות חינוך ה"ה דוקא על אביו בין במצות עשה ובין במצות ל"ת. ועי"ש בסעיף ג' דמבואר דה"ה לכל מצות עשה אפי' בהני דקתני במסויים שחייב הקטן בהם מ"מ אין חיוב חינוך מוטל אלא על אביו. וכן מפורשים הדברים בסימן תר"מ, שכתב וז"ל אע"פ שהקטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה מ"מ אם הוא אוכל וישן חוץ לסוכה אין צריך למחות בידו ולגעור בו, אבל אביו חייב לגעור בו ולמחות בו, ולהכניסו לתוך הסוכה, כדי לחנכו במצוות. אבל אמו אינה חייבת לחנכו במצוות והרי היא אצלו כשאר כל אדם. ומותר לה ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה, אע"פ שיודעת שבודאי לא יכנס לסוכה לאכול" ע"כ.

הרי שמפורש בדבריו דאין האם חייבת לחנך את בנה לאכול בסוכה, אע"פ שהבן הגיע לחינוך ואין צריך לאמו. וכן הוא במג"א שם או"ק ג'. וכן הוא במג"א סימן שמ"ג או"ק א', דכתב על מה שכתב השו"ע דקטן אביו מצוה לגעור בו ולהפרישו מאיסור, וז"ל "אביו מצוה אבל אמו אינה מצוה. . ומעשה דהילני שהושיבה בניה בסוכה עי"ש, היא החמירה על עצמה. (תשובות מהר"ם) ע"כ. הרי דמפורש דאין האם חייבת בחינוך אפי' במצות סוכה, ואפי' בקטן שהגיע לחינוך. וא"כ שוב קשה קושיית התה"ד בגיליון הש"ס עמ"ש המג"א לשיטת הר"י, שהילני לא היתה אלא מחמרת על עצמה, דלכאורה הרי מפורש בסוגיין דהיה עליה מצוה דרבנן דחינוך.

י"ד. וי"ל בהקדם דאע"פ דהשו"ע סי' שמ"ג פסק וכן הוא בשו"ע רבינו שם דחיוב חינוך אינו מוטל אלא על האב, כנ"ל, מ"מ בשו"ע סימן קס"ח כתב וז"ל "מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים, אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עמהם, כדי לחנכם במצות.", ועיין בב"י שם (בתירוצו השני) וכן פסק הט"ז שם (ס"ט ט"ז) דה"ה אפי' אינם מבני ביתו, וכן פסק אדה"ז וז"ל "אבל לקטנים רשאי לברך כל ברכות הנהנין כדי לחנכם במצוות. ואפי' אין חינוכם מוטל עליו כגון שאינם מב"ב." ע"כ. הרי דכתבו דאיכא מצות חינוך על כל ישראל לחנך את הקטנים במצות, ואין לומר דאין זה אלא משום מצוה בעלמא וכעין שמצינו בסי' תקצ"ו לענין תקיעת שופר דיש מצוה על הגדולים ללמד ולחנך את הקטנים כנ"ל. דהרי שם מפורש בשו"ע דהדין הוא ג"כ בקטן שלא הגיע לחינוך, אמנם הך דין שיכול לפרוס לקטנים אין זה אלא בקטן שהגיע לחינוך, וכמפורש ברשב"א עירובין דף מ' ע"ב, וכן משמע מסתימת המחבר ורבינו בשו"ע מדלא כתבו דהך דין הוא גם בקטן שלא הגיע לחינוך, (כמו

שכתבו כלפי לומר לקטן להתלמד בתקיעת שופר). ועי"ש ברשב"א דהטעם דרשאי לברך בשביל קטן שהגיע לחינוך דוקא הר"ז משום דאי לא הכי הוי ברכה לבטלה. ולכאורה לפי כל הנ"ל הרי צריך ביאור דממה נפשך אם כשמברך בשביל קטנים אין זה ברכה לבטלה משום דיש כאן קיום מצוה של הגדולים לברך לקטנים א"כ היה צריך להיות הדין דה"ה דרשאי לברך גם בשביל קטנים שלא הגיעו לחינוך וכנ"ל, (וכמו שפסקו לגבי לומר לקטן לתקוע בשופר). ואם הטעם דאין זה נחשב ככרכה לבטלה כשמברך לקטן ה"ה דוקא משום חיוב דהקטן לברך, ולכן אי"ז אלא בקטן שהגיע לחינוך. א"כ צ"ב מה מועיל חיוב חינוך דהקטן זה מועיל בשביל הגדול שמברך בשבילו, דהרי מ"מ אין הוא חייב בחינוכו דאין חיוב חינוך אלא על האב.

**ט"ו.** וי"ל בזה דהנה כבר כתבנו בתחילת דברינו מח' רש"י ותוס' אם חכמים הטילו המצוה על הקטן ונקרא מחויב בדבר, (כ"ה דעת התוס' ברכות מ"ח ע"א ד"ה עד שיאכל והר"ן מגילה סופ"ב), או דלא הטילו הך מצוה אלא על האב ואין הקטן מיחייב בהמצוה כל עיקר. (כ"ה דעת רש"י ברכות שם וכ"ה דעת הרמב"ן שם כ' ע"ב, הובא בר"ן מגילה שם).

והנה אדה"ז סימן ל"ט ס"א כתב לענין תפילין וז"ל "וקטן אע"פ שמוזהר על הקשירה מדברי סופרים לחנכו במצות, אינו מוזהר עליה מן התורה (וגם מדברי סופרים אין האזהרה אלא על אביו)", ע"כ. הרי שכתב דאין אזהרת חינוך אלא על האב, ומשמע לאפוקי הקטן עצמו. אמנם בס"י קפ"ו ס"ג פסק שהקטן מוציא את הגדול (שלא אכל כדי שביעה) בבהמ"ו, שמ"מ הוא חייב מד"ס כמותו. הרי שפסק שחיוב חינוך מוטל על הקטן, ונקרא מחויב בדבר. וצ"ב.

ובאמת הרי זה מבואר מאוד דלענין בהמ"ז כתב דהקטן נקרא מחויב בדבר, דהיינו דס"ל כשיטת הראשונים שחז"ל תיקנו על הקטן מצות חינוך, ומשום כך כשמקיים מצותו הרי יש כאן מעשה מצוה מדרבנן ומוציא את הגדול במצוה דרבנן. אמנם מ"מ האזהרה והחיוב בפועל ס"ל דאינו אלא על אביו, משום דס"ל דלא שייך להטיל אזהרה וחיוב על קטן. וזהו כוונת לשונו בס' ל"ט "דאין האזהרה אלא על אביו".

**טז.** ועפ"ז י"ל דכשבאנו לדון אם אחרים חייבים, בחינוך הקטן מדין ערבות הר"ז מתחלק דאם באנו לדון מדין קיום המצוה דהקטן שחז"ל תיקנו שה"ה מקיים מעשה מצוה, הרי בוודאי דגם על אחרים מוטל לסייעו לקיים מצותו. אמנם אם באנו לדון מצד האזהרה שחייבים לכופו לעשות מצותו, מצ"ז אין חיוב מדיו ערבות לחנכו, משום שאין האזהרה מוטלת אלא על אביו.

וע"פ הך יסוד יש לתרץ מ"ש באות י"ד להקשות דדברי השו"ע והפוסקים נראים כסותרים עצמם כלפי חיוב אחרים שאינם האב לחנך את הקטנים. וי"ל דבסי' קס"ח דכתבו דאפשר לברך לקטנים (אע"פ שלא אכל) ואע"פ שאינם מב"ב משום מצות חינוך, הר"ז משום דכשבאנו לדון על קטן שרוצה לקיים המצוה, וכמו"כ כשבאנו לדון לעינין נתינת האפשרות לקטן לקיים מצותו, בודאי מכיון דקיום המצוה הוא דידיה הרי איכא חיוב מדין ערבות לסייעו לקיים מצותו. וזהו ביאור הדין אמאי יוכל לברך בשביל קטן (שהגיע לחינוך דווקא), ואי"ז נחשב ככרכה לבטלה, משום שיש כאן חיוב לסייעו לקיים מצותו. אמנם בס' שמ"ג דמירי בקטן האוכל נבילות להנאתו, והנידון הוא אם חייב להפרישו ולכופו לעשות מצותו, וכן בס' תר"מ דהנידון הוא אם צריך למחות בקטן האוכל או הישן חוץ לסוכה, בזה אין חיוב ערבות לכופו משום שאין האזהרה מוטלת עליו אלא על אביו, וא"כ אין שום מצוה לכופו לעשות מצותו<sup>9</sup>.

וע"פ מה שביארנו יש לתרץ קושית התרה"ד וגליון הש"ס על שיטת הר"י לפי דברי אדה"ז והפוסקים. וי"ל דאם באנו לדון על נתינת האפשרות לקטן שיקיים מצות סוכה שעליו בודאי דיש כאו חיוב מדין ערבות על כל ישראל לסייעו לקיים מצותו. ולא גרע אמו משאר ישראל. ומשו"ה היתה הילני המלכה מחויבת שיהיה לה סוכה כשירה, וזהו מה דמפורש בסוגין דהיה עליה חיוב גמור לחנך את בנה לסוכה. אמנם אם באנו לדון ע"ז שהושיבה והכניסה את בנה לסוכה הר"ז האזהרה מוטלת רק על אביו, וא"כ אין שום חיוב מדין ערבות להושיב ולהכניס את בנה לסוכה. וזה כוונת קושית הר"י "ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעת בניה בסוכה", וע"ז תירץ דלמצוה בעלמא עשתה כן. (וכמו שכבר ביארנו הגדר בהך קיום מצוה).

ומה מדויקים דברי אדה"ז בס' תר"מ שם, וז"ל "אע"פ שהקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, מ"מ אם הוא אוכל וישן חוץ לסוכה א"צ למחות בו ולגעור בו כמ"ש בס' שמ"ג. אבל אביו חייב לגעור בו, ולמחות בידו ולהכניסו לתוך הסוכה כדי לחנכו. אבל אמו אינה חייבת לחנכו במצוות, וה"ה אצלו כשאר כל אדם", ע"כ. דהיינו שהגדיר את גדר חיוב האב שהוא למחות בידו ולגעור בו ולהכניסו לתוך הסוכה. ודוקא הך חיוב

<sup>9</sup> שו"ר שעיקר החילוק בין המצוה לסייע לקטן ובין לכופו את הקטן במצוות הנ"ל כבר כתב הגר"מ אשכנזי ז"ל בהלכות ת"ת פ"א. אמנם לא ביאר שם גדר וטעם הדברים. וכן נראה דעירב שם מ"ש אדה"ז בס' תקצ"ו לענין תקיעת שופר דזהו ג"כ מדין חיוב חנוך המוטל על אחרים. ולפי מה שביארנו בפנים הר"ז נידון אחר דשם מיירי מדין מצוה בעלמא לחנכו, ומו"כ הרי הך דין ה"ה ג"כ בקטן שלא הגיע לחינוך, משא"כ לעינין פורס לקטנים בס' קס"ז דלא מיירי אלא בקטן שהגיע לחינוך, שם מיירי מדין חיוב חינוך המוטל על אחרים, וכמו שביארנו בפנים גדר הדברים דה"ז מדין ערבות לאפשר לקטן לקיים מצוותו.

אינו מוטל אלא על אביו. אבל ליתן לקטן האפשרות לקיים מצותו הר"ז חיוב המוטל על כל אדם. (אלא דאם האב מצוי כאן לחנכו, הרי לא שייך בד"כ הך חיוב. משום דמכיון דהאזוהרה מוטל על האב הרי בכלל אזהרה נכלל ג"כ החיוב ליתן לבנו הקטן האפשרות לקיים מצותו. אמנם אם האב אינו מצוי כאן לחנכו, אז איכא חיוב על כל ישראל לסייעו לקיים מצותו מדין ערבות. אבל לא לכופו כנ"ל).

יז. ועיין בקה"י שכתב להקשות ע"ע מדברי התוס' בעירובין בר"פ כיצד משתתפין בתירוץ הב' שכתב וז"ל "א"נ בקטן נמי איכא מצוה לחנכו", ושם מיירי בדליתא לאב במתא, ומ"מ כתבו התוס' דאיכא מצוה (על האם עיי"ש בסוגיא) לחנכו, וכבר כתבנו לעיל דכן הקשה התה"ד שם על הר"י, ועיין במחה"ש ס' שמ"ג דכתב דאין משם ראיה דהאם חייבת בחינוך, 'דאף דהאם לא מיחייבא בחנוך מ"מ קצת מצוה איכה גבה ולכן חשיב מערבין לדבר מצוה'.

אמנם עיין באדה"ז בהלכות ת"ת קו"א ס"ק א', שכתב וז"ל "משום דסוכה איתה לאבוה, שהרי מצות חנוך היא על האב לבדו, אבל בעירוב מסתמא ליתא לאבוה מדיוצא עם אמו לדבר מצוה שהיא מחנכתו, דמשו"ה שרי" ע"כ. ולכו" צ"ע בלשונו דברישי דבריו כתב דאין מצות חנוך אלא על האב לבדו, ובסוד"ד מדכתב דיוצא אם אמו לדבר מצוה שהיא מחנכתו משמע שיש מצות חינוך על האם. ולפי"ד דברינו הרי מבוארים הדברים משום דבוודאי אין מצות חינוך להושיב את הקטן בסוכה אלא על האב בלבד, אמנם מ"מ איכא מצות חינוך על האם כשאין האב במתא ליתן לקטן האפשרות לקיים מצותו. ובפרט כשרוצה מעצמו לקיים מצותו, וכנ"ל<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> ויש להעיר עכ"ז מקו"א ס' תל"ב שכתב רבינו וז"ל "ועיין ביו"ד ס"ד בהגה דכשחוזר על ציצין המעכבין חוזר ומברך, אלמא מברכין על מצוה אחת ב' פעמים. ויש ליישב ודו"ק. ובלא"ה ל"ק מידי דחיוב מילה זו היא על כל ישראל, ולא מדין ערבות בלבד, שהרי אפילו בקטן שאין לו אב חייבים ב"ד למולו מדכתיב המול לכם כדאיתא בפ"ק דקידושין. משא"ב בבדיקה ושופר שזה המוציא אין עליו חיוב אלא מחמת ערבות בלבד. "ע"כ. הרי ממ"ש ולא מדין ערבות בלבד, והביא ראייה מהא דחייבין למול גם קטן שאין לו אב, חזינן דס"ל דקטן אין לו דין ערבות, לכן אי"כ ערבות אלא בשביל חיוב האב. אמנם אין כאן ראיה דכל כוונת אדה"ז שאין הב"ד חייב מדין ערבות להמצוה המוטל על האב בלבד, אלא דהמצוה מוטלת עליהם מצ"ע ומש"ה יש למוהל לברך כשחוזר על ציצין המעכבין, (אע"פ דהאב כבר בירך, ואין מברכין על מצוה אחת פעמיים) משום דגדר חיובו הרי הוא נפרד מחיוב האב. וע"ז הביא ראיה דהרי גם קטן שאין לו אב חייב ב"ד למולו. ובוודאי דאיה"נ משמע דנקט דעיקר גדר מצות מילה הוא מצות האב ולא כמפרשים דהוי מצות הבן שמוטל על האב, ולפי זה הרי פשוט דאינו ראיה לכאן. (ובלאו הכי מוכח דחיוב המילה שעל האב או על

---

ב"ד הוי' חיוב בפ"ע ולא הוי' משום חובת הקטן, דאל"כ שוב הוי' שתי ברכות על מצוה אחת ודו"ק). ואין להקשות דמ"מ מכיוון דבוודאי אם יעשו הב"ד מצות המילה יקיים הקטן מצות המילה, וא"כ אמאי באמת למילף דיש להם חיוב נפרד מקרא דהמול ימול לכם כל זכר, ולא התחייבו מדין ערבות? וי"ל שדווקא במצוות חינוך שבעצם יש כאן אזהרה אלא דלא היו חכמים יכולים ליתנו על הקטן דקטן אינו שייך לאזהרה משו"ה כשרוצה לקיים מצותו יש כאן דין משום ערבות לסייעו לקיים מצוותו וכן איכא דין מדין ערבות ליתן לו אפשרות לקיים מצוה אמנם במילה אם אין לו אב א לא שייך בזה ולית ביה דין אזהרה כלל, ומש"ה אין שייך בזה דין דערבות, ודו"ק.

## הערות בענינים שונים

הרב חיים זאב שי' הלוי ציטראן  
מגיד שיעור בישיבה

א. נודע דבמצות קריאת שמע מלבד הכוונה לצאת ידי המצוה צריך כוונה גם לקבל מלכות שמים והיינו כוונת הענין שיחשב בקב"ע של הפסוק שמע ישראל ולא יחשוב בדברים אחרים שא"כ הלא לא קבל עליו מלכות שמים וכמ"ש אדה"ז כל זה בשו"ע סי' ס' סעיף ה'. ועיין שם שכתב שדין זה נוהג רק בפסוק שמע ישראל שהוא עיקר קבלת מלכות שמים. והאשר ק"ש אין זה מעכב בדיעבד.

וכתב אדה"ז בסי' ס"ג ס"ב שהוא הדין לברוך מלכותו לעולם ועד שצריך לכוון הענין משום שהוא גם כן ענין קבלת עול מלכות שמים. וממשיך שם דאם קרא פסוק ראשון או ברוך שם בלי כוונה צריך לחזור לקרותן.

ומזה מובן ההכרח להבין פירוש המלות של ברוך שם מלכותו. ויש להבין מה פירוש "שם" שאנחנו מברכים את השם וגם מה פירוש "מלכותו" מה כוונתנו על מלכותו יתברך.

והנה יש כמה הסברים בחסידות בענין שם, בענין כבוד, ובענין מלכות. אבל ככל התורה, צריכים להבין תחילה דברים כמשמען בדרך הפשט ואח"כ יכולים להוסיף ביאורים אחרים על דרך הסוד.

בתהילים פרק ע"ב פסוק י"ט איתא "וברוך שם כבודו לעולם (וימלא כבודו את כל הארץ)" ופירוש הראב"ע שם כבודו הוא השם הנכבד שהוא שם העצם. ולפירושו, כוונת הפסוק, שם הנכבד היינו שם העצם המכובד, שאנחנו מברכים את השם הנכבד הוי' – היינו ה' בעצמו בלא שם התואר. ועד"ז כתב הרד"ק "הוא שם הנכבד ולא נקרא שהוא שם הכבוד.

ובמשניות יומא, פ"ג מ"ח איתא דבהודוי של הכהן גדול על פרתו העם עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ובגמ' יומא, לז, א איתא ע"ז: "תניא רבי

אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל", היינו דבריך שם הוא שבח וגדולה שעונים אחר הזכרת השם. ונראה פירושו, דכשהכהן גדול מזכיר את שם המפורש אז צריכים לשבח ולברך את שם העצם באמירת ברוך שם.

וכן בתענית טז,ב, שעונים אחר הברכות דבית המקדש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וזה מיוסד על הפסוק (נחמי' ט,ה) "קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם ועד העולם וברכו שם כבודך וגו'".

ואחרי הקדמות האלו, נגיש לבאר פירוש של ברוך שם וכו'. והנה, אף שבפסוקים המובאים לעיל (דתהילים ונחמי') מוזכר שמברכים את השם הנכבד, אבל בברוך שם המילה כבוד לא קאי על ה', דלא נאמר ברוך שם כבודו אלא כבוד מלכותו, היינו הכבוד של מלכות יתברך. אבל לאידך, מבואר בפירוש, שיברכו השם הנכבד – "שם כבודך".

וצ"ל שכוונת "ברוך שם" הוא שנברך את שם העצם הנכבד יתברך ואח"כ מוסיפים שכבוד מלכותו לעולם ועד. ומאחר שנתפרש פי' ברוך שם עלינו להבין מה שם כבוד מלכותו.

והנה, בתהילים קמה, יג כתוב "מלכותך מלכות כל עולמים" היינו שמלכותו יתברך יהי' לעולם כמ"ש הראב"ע שם "כל מלכות תפסק ומלכות ה' עומדת לעד". וזה הפי' של (כבוד) מלכותו לעולם ועד. ועד"ז פי' הרד"ק עיי"ש. והנה התיבה "מלכות" פי' מה שהוא מלך, ולא על מה שהוא מולך.

ובזה נלע"ד שנפל טעות בהבנת ברוך שם ע"פ התרגום האנגלי הרגיל "blessed is the name of the glory of his kingdom".

שמזה משמע שהכבוד של מה שהוא מושל על Kingdom הוא לעולם ועד ואינו נכון כי הפשט האמיתי הוא שהכבוד של ממשלתו His kingship לאנגלית לא מה שהוא מושל עליו אלא פירושו הי' ממשלתו kingship (ותוכלו לעיין במלונית אנגליית על מילת kingdom שמביאים מקור המילים ותמצא שכן הוא) ומכל זה נראה להציע שפירושו הנכון של ברוך שם וכו' הוא ברוך ה' (העצם הנכבד) אשר הכבוד של כוחו וממשלתו הוא לעולם ועד (מן העולם עד עולם) וכזה יש לכוון כפשוטו ולהוסיף עליו ביאורים על פי דא"ח ובאנגלית התרגום הוא:



Blessed is the Name (G-d Himself), the glory of His kingdom is forever.

\* \* \*

ב. בגמרא חולין ק"ז: ויומא ע"ז: איתא דאשה מדיחה ידה אחת ביום כיפור ונותנת פת לתינוק ואביי פי' דהטעם הוא משום שיבתא ופירש"י (יומא שם ד"ה מדיחה את ידה) לפי שרוח רעה שורה על הלחם שנלקח בידיים שלא נטלן שחרית ושם השד שיבתא עכ"ל ותוס' חולין שם ד"ה התם כתבו בשם ר"ח באופן אחר קצת דשיבתא רוח רעה השורה על האוכל כשבא ליתן פת לתינוק אם לא נטל ידיו באותה שעה – וכתבו התוס' בחולין וביומא ומה שהעולם אינן נוהרים עכשיו בזה לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכיות כמו שאין נוהרין על הגילוי ועל הזוגות.

ולכאורה יש להקשות דאיך ידעו התוס' שאין רוח רעה שורה באלו המלכיות, דבשלמא לענין גילוי ידעו שאין נחשים וכדו' מצויין באלו המדינות. אבל מי יימר דאין נמצאים רוחות רעות איך יכולין לידע זה, ואף דיש לומר דיהיה איך שיהיה ידעו תוס' שבפועל אין נמצאים אצלנו אותן רוחות רעות מ"מ אולי יש לומר בדרך אחרת איך ידעו את זה.

דהנה בפסחים מתחיל מדף ק"ט: יש סוגיא ארוכה בענין חשש זוגות דהגמרא הקשה איך תקנו חכמים ארבע כוסות בליל פסח דהוא מידי דאתי לידי סכנה, וע"ש שיש ג' תירוצים למה אין חשש זוגות בארבע כוסות של פסח, אבל חוץ מזה הרי אסור לשתות בזוגות משום חשש סכנה. ובטור או"ח סי' ק"ע פסק דלא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי משום זוגות והקשה הב"י אם הטור חולק על התוס' דבמדינות אלו אין חשש זוגות למה לא הביא הפרטי דינים המבוארים בגמרא בענין זוגות וע"ש בפרישה ובב"ח שפירשו כוונת הטור באופן אחר.

והנה בהמשך הסוגיא דפסחים נראה שבמשך הדורות הקפידו פחות ופחות על זוגות "אמר עולא עשרה כוסות אין בהם משום זוגות. . . אבל תמניא יש. ורב חסדא ורבא בר רב הונא סבר דגם בשמונה אין לחשוש רק בשש ורבה ורב יוסף סברי דגם בשש אין להקפיד רק בארבע ואביי ורבא לא הקפידו על ארבע רק דווקא בשניים" ובדף ק"י איתא "דבמערבא לא קפדי אזוגות" ומסיק בגמרא כללא דמילתא כל דקפיד קפדי' בהדיה ודלא קפיד לא קפדי' בהדי' ומיהו למיחש מיבעי והרשב"ם שם (ד"ה כל דקפיד) פירוש דאם מקפיד יותר מדאי יקפידו השדים להזיקו ודלא קפיד כל כך לא

יקפידו השדים להזיקו אבל מ"מ גם אם לא יקפיד יכול להיות שהשדים יקפידו ולכן למיחש בעי, וכתב דאין לומר שאם לא יקפיד כלל שהשדים לא יקפידו כלל דא"כ זוגות למה נזכרו בגמרא כך היה להם לחכמים לומר לא יזהר אדם בזוגות דלא ליקפדי' בהדי'.

ואולי יש לומר דתוס' פליגי על הרשב"ם וסברי אם אין מקפידים כלל אז לא יקפידו השדים כלל, וכמו שמצינו בגמרא שהוזכר לעיל דהזוהרות מזוגות היה פוחת מדור לדור ולא הוצרכו עוד לזהר כלל ומה דהגמרא אומר למיחש מבעי היינו משום דעדיין היה קצת הקפדה אבל אם אין הקפדה כלל אין חשש, ומה שהקשה הרשב"ם דלמה לא אמרו חכמים שלא יקפידו הרי אי אפשר לצוות שלא ייראו משדים ורוחות כי באמת אנשי הדור ההוא כן פחדו קצת אבל פחות מדורות קודמים, ובזמן בעלי התוס' אכשיר דרא ולא פחדו כלל ולא יקפידו ואזל הקפדת השדים לגמרי והיו כלא היו.

אגב אורחא בשו"ע ובשו"ע אדמוה"ז סי' קע"ב סעיף א' דיש לזהר בגילוי לגבי יין של קידוש אבל אין זה משום חשש נחשים וכדומה אלא מטעם אחר לגמרי משום הקריבוהו לפחתך).

\* \* \*

ג. בגיטין ל"ו תוד"ה בזמן חידש רבינו תם דבבית שני נהג יובל ואף דלכאורה לא היו כל יושביה עליה דזהו תנאי ביובל פירש ר"ת דאין צריך כל השבט רק מספיק אם יש קצת מכל שבט וכיוון דירמי' החזירן (להי' שבטים) הרי היו על כל פנים קצת מכל השבטים ושפיר נהג יובל

ותוס' מסיק שם בקושיא דזיל קרי בי רב הוא דבעזרא מני לכל הי"ב שבטים, משמע דהביא ראי' דאכן היו שם קצת מכל הי"ב שבטים.

ותמהו האחרונים שהרי לפי האמת לא הוזכרו הי"ב שבטים בספר עזרא ועל כרחק צריך להגיה בתוס' דבעזרא לא מני לכל י"ב שבטים (וכמ"ש בהגהות בן ארי' שם) ואם כן מסקו התוס' בקושיא על ר"ת, דיש הוכחה שלא היו שם מיי"ב שבטים.

ואולי יש ליישב שיטת רבינו תם על פי מה שכתוב בספר דברי הימים (א' פרק ט') דמנה שם את האנשים שעלו מבבל וישבו בעריהם בארץ ישראל ובפסוק ג' שם כתוב ובירושלים ישבו מן בני יהודה ומן בני בנימין ומן בני אפרים ומנשה, ובמצודת דוד שם העיר דלא הוזכרו בספר עזרא ונחמיה כי מעט היו אשר ישבו בירושלים, על

כל פנים מקרא מפורש שהיו בבית שני מבני אפרים ומנשה אבל לא הוזכרו בספר עזרא ונחמ' ואם כן יש לומר דהיו עוד מעט משאר הי' שבטים אבל במספר מעט ולכן לא הוזכרו (ובד"ה הוזכר אפרים ומנשה ביושבי ירושלים ואולי היה גם מספר קטן על כל פנים משאר השבטים בערים אחרות).

ולפי זה יכולים לתרץ תמיהת התוס' דזיל קרי בי רב שלא הוזכרו דהרי הוזכרו (עכ"פ אפרים ומנשה) בד"ה וגם יכול להיות גם משאר שבטים אך לא הוזכרו מחמת מיעוטן.

\* \* \*

ד. ידוע הרשב"ם התמוה בתחילת חומש בראשית שהימים של מעשה בראשית נחשבים תחילה יום ואח"כ לילה ופי' הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר הוא שביום הראשון העריב היום ואח"כ נגמר הלילה "ויהי בוקר", נמצא שיום נחשב מהבוקר עד הבוקר השני.

וכבר הרעיש האבן עזרא על פירוש זה באגרת שבת שכתב על ענין זה כי זה כלל יסודי בתורה שהיום מתחיל בערב ומסיים בערב הבאה לעניין שבת ויו"ט ולכל דבר.

והנה אם נעיינ היטב בדברי הרשב"ם נראה דאין הוא מדבר בגדר מה נחשב יום בדיני התורה, הוא רק מפרש מה הפירוש הפשוט של ויהי ערב ויהי בוקר במעשה בראשית ואין זה נוגע כלל להגדרת יום בעניני הלכה, ונעתיק את דברי הרשב"ם וז"ל ויהי ערב ויהי בוקר אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב שהעריב יום ראשון ושיקע האור ויהי בוקר בוקר של לילה שעלה עמוד השחר הרי הושלם יום א' מן הו' ימים שאמר הקב"ה בי' הדברות (כוונתו בי' המאמרות) ואח"כ התחיל יום שני ויאמר אלקים יהי רקיע ולא בא הכתוב לומר שהערב ובוקר יום אחד הם כי לא הוצרכנו לפרש אלא היאך היו ששת הימים שהבקיר יום ונגמרה לילה הרי נגמר יום אחד והתחיל יום שני עכ"ל.

כוונת הרשב"ם שבדרך הפשט ויהי ערב אין פירושו שהי' לילה תחילה דאם כן היה לכתוב ויהי לילה, אלא הפשט ויהי ערב קאי על הערב שאחר יום הראשון שהעריב האור היינו שהלך האור ואח"כ אחר הערב ויהי בוקר שנשלם יום הראשון בבוקר וזהו ויהי בוקר.

אבל הוא מדגיש שהושלם יום אחד מהימים של הבריאה (עשרת הדברות/מאמרות) והיינו שמדבר רק בפשט המילים של מעשה בראשית, דזה פירוש הפשוט אבל אין לזה ענין בהגדרת יום לעניני הלכה.

עוד כתב "שלא בא הכתוב לומר שערב ובוקר יום אחד הם" היינו שאין כוונת הכתוב להגדיר מה נקרא יום לגבי דיני התורה כי על זה לא בא הכתוב "כי לא הוצרכנו לפרש אלא היאך היו בששת ימים" היינו שאנחנו רק רוצים לפרש פירוש הפסוק של ויהי ערב ויהי בוקר לענין הבריאה שבששת הימים ואינו ענין כלל להגדר של יום ולילה בדיני התורה כי הרשב"ם בלי שום צל ספק קיבל דעת חז"ל שלענין שבת וכו' היום מתחיל בערב.

אכן האבן עזרא הרעיש עולמות כי על פי הפירוש בבראשית יכולים לטעות ולומר כי שבת מתחיל ביום וכנראה שהיו באמת מינים בימיו שאמרו כן (ועיין בפירוש ראב"ע שמות ט"ז כ"ה) וח"ו לומר כן.

אכן כשנדייק בלשון הרשב"ם כנ"ל כוונתו ברור רק בפשט הפסוקים בבראשית ולהלכה ולמעשה היום מתחיל מן הלילה וכמ"ש ביום כיפור מערב עד ערב תשבתם.

\* \* \*

ה. בשו"ע או"ח סי' נ"ט סעיף ג' הביא המחבר מחלוקת אם הקדושה שביוצר יכול יחיד לאומרה או שאינה נאמרת אלא בציבור, הרמ"א כתב דהמנהג שיחיד יכול לאומרה ולכן אם יחיד אומרה יאמרה בניגון ובטעמים כקורא בתורה.

בשו"ע רבינו סי' נ"ט ס"ב כתב לענין קדושה זו וכן לענין קדושת ובא לציון שטוב לחוש להדעה שצ"ל בציבור ואם אומרה ביחיד יאמרנה בניגון ובטעמים כקורא בתורה, ומסיק אבל המנהג כסברא הראשונה.

וכתבו הרמ"א ואדה"ז דכשעונין קדושה זאת אומרים אותה בקול רם ובפשטות הכוונה היא דכשאומרים בציבור יש לנהוג בה כעניית קדושה (ולא סתם כסיפור דברים) ולכן אומרים בקול רם.

בסי' קל"ב ס"א כתב הרמ"א דדין קדושה שבובא לציון כדין קדושה שביוצר, ואף שלא הגיע לנו סי' קל"ב של שולחן רבינו הלא בסימן נ"ט כבר השוה אותן וכמ"ש לעיל

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג') דאף שהמנהג לומר אף ביחיד מ"מ לכתחילה טוב יותר לומר בציבור וכן כתב הקצות השולחן סכ"ד ס"ח.

ובפסקי דינים של רבינו הצ"צ כתב דאחד מן הטעמים שתקנו קדושת ובא לציון משום ע"ה המאחרים לבוא לתפילה שלא יפסידו שמיעת סדר קדושה, וכתב דאף לדידן שיחיד אומר אותה אין קפידא כ"כ ומ"מ כששומע מן הציבור ה"ל דומיא דקדושה שבתפילה ע"כ מזה ודאי רואים שלכתחילה יש לומר סדר קדושה זה בציבור.

ועל זה באתי בשאלה, לא ראיתי במנייני חב"ד שהתפללתי בתוכם שהש"ץ אומר קדושה זה היינו קדושת ובא לציון בקול רם והציבור עונין (כמו שכן עושים בהרבה בתי כנסיות של נוסחאות אחרים) האם זה באמת מנהג חב"ד שלא לאומרו בקול רם לכתחילה ולכאורה זהו נגד השו"ע, אדה"ו והצ"צ, או אולי אין זה משום איזה שהוא מנהג אלא משום אי שימת לב וכדומה.

ואולי הטעם הוא דבמנייני חב"ד המתפללים מתפללים כל אחד כדרכו ואין משתדלין לומר כל סדר התפילה יחד עם הש"ץ (חוץ משמונה עשרה) כי כל אחד מתכוון כדרכו ומתפלל כפי כוונתו.

והנה כתב בכף החיים סי' קל"ב סק"ח בשם האריז"ל בשער הכוונות דהסדר באשרי למנצח ובא לציון מדוייק מאוד ובקדושת ובא לציון יורד השפע בעולם הבריאה וא"כ צריך להיות דווקא על הסדר. ואם כן אם אין המתפלל עומד יחד אם הש"ץ אין לו לומר קדושת ובל"צ שלא כסדר משא"כ ע"פ נגלה דיש לאומרו כמו שאומרים קדושה רגילה בכל מקום. וזה מתאים להנהגה של חסידים בכלל שלא לשנות את התפילה מסדרה משום שהסדר מכוון ע"פ קבלה ואולי זה הטעם שאין נוהרים באמירת קדושת ובל"צ ביחד כי אין רוב הציבור עומדים באותה מקום עם הש"ץ

ומ"מ צע"ק דלמה לא יאמר הש"ץ קדושה בקול רם והמתפללים עמו יענו קדושה כמו שכתב הצ"צ ושאר פוסקים ואולי בדוחק יש לומר שכיוון שהרבה מן המתפללים אינם עומדים שם אז יתהווה בעיה כי ע"פ נגלה צריכים לענות וע"פ נסתר אין להם לענות ולכן אומר הש"ץ בלחש. ומ"מ צ"ע אם זה טעם מספיק כי באמת צריך לאומרו בקול וביחד כמ"ש הפוסקים.

## בדין בדיקה בוסת שאינו קבוע

הרב לוי שי' גרינבוים  
 הרב אהרן לייב שי' ראזענבלום  
 כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

איתא בשו"ע סי' קפ"ד סעיף ט' "שאר נשים, צריכות בדיקה כשיגיע הוסת. עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, טהורה בלא בדיקה. ויש אומרים שאסורה עד שתבדוק, אם יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אף על פי שאינו קבוע. (והכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפ"ט)".

ובחוות דעת שם סק"י בא"ד "דהנה בגוף הדין הא דטהורה בלא בדיקה, יש לעיין, כיוון דחייבו חז"ל בדיקה בשעת וסת ולא סמכו אבירור דהרגשה, וחשו לדלמא ראתה בלא הרגשה ונפל לארץ, ואם עברה ולא בדקה עצמה מותרת, ואמאי, והא מכ"ש יש לחוש לשמא ראתה ועדיין יש דם. ולזה נראה דהטעם הוא משום דקיימא לן ריש גידה דכותלי בית הרחם לא מוקמי דם, רק משום חומרא דקדשים חשו, ע"ש. ומשום זה לא בעי בדיקה כשעבר וסתה, דאמרינן בדיקה דחורין וסדקים למה לה. אי נמי הוה דם, ודאי כבר נפל לארץ, ובדיקה זו שוב הוי כבדיקה חדשה משום שמא ראתה עכשיו, ולא משום שעת וסתה, ואינה חייבת בה", עכ"ל.

הרי דהקשה החוות דעת להשיטה הראשונה שהביא המחבר, שאפילו בוסת קבוע צריכה בדיקה רק לכתחילה בשעת וסתה, אבל אם עברה ולא בדקה מותרת בלא בדיקה, ולמה, הרי זה שאשה צריכה לבדוק בשעת וסתה הוא מטעם שחוששת שראתה, וא"כ גם כשעברה הוסת יש לה לבדוק שמא נשאר דם משעת וסתה, ותירץ שאין חשש שהדם נשאר שם, ולכן כשעברה הוסת ולא בדקה מותרת בלא בדיקה, כי לא יהיה שום תועלת בבדיקתה. אמנם לפ"ז קשה על מ"ש כמה מהפוסקים והביאים אדה"ז כאן בס"ק כ"ח על מ"ש המחבר שאר נשים צריכות בדיקה כשיגיע הוסת וז"ל "כשיגיע הוסת" אפילו אינו קבוע (ב"ח פרישה מנחת יעקב סימן קפ"ט), עכ"ל, היינו שאפילו בוסת שאינו קבוע אשה חייבת לבדוק את עצמה, אלא שאם עברה הוסת שאינו קבוע ולא בדקה אז מותרת לדברי הכל (עיין במחבר שם).

וא"כ קשה קושיית החוות דעת דלעיל, דהרי כיוון דלהלכה באשה שיש לה וסת קבוע ועבר וסתה ולא בדקה אסורה עד שתבדוק, הרי דיש תועלת בבדיקתה גם כשעבר וסתה, וא"כ גם בוסת שאינו קבוע, אם צריכה בבדיקה בשעת וסתה, הרי דחוששין שתראה ביום זה אף אם לא הרגישה, וא"כ גם אחר שעבר וסתה תהא צריכה לבדוק שהרי יש תועלת בבדיקתה.<sup>1</sup>

והנה בספר שיטה ברורה על שו"ע אדה"ז הלכות נדה כאן כתב לתרץ על פי דברי החוות דעת שם, דפסק דאם לא בדקה עצמה בשעת וסתה אין וסתה נעקרת, ומפשטות לשונו שם משמע דכן הוא הדין גם בוסת שאינו קבוע. ועפ"ז יש לומר שבוסת שאינו קבוע כיוון דעדיין לא נקבע וסתה, כל זמן שלא הרגישה אין חוששין שמא ראתה ולכן בתשמיש אסורה כי אין לנו בירור דהרגשה דיכול להיות דהרגישה וכסבורה הרגשת שמש הוא, אבל אחרי הוסת מותרת בלא בבדיקה כי סמכינן אהא דלא הרגישה, וזה דצריכה בבדיקה לכתחילה בשעת וסתה הגם שאינו קבוע, אינו מחשש שמא ראתה בלא הרגשה, אלא כדי לעקור וסתה, וכשיטת החוות דעת.

אמנם קשה לומר כן, חוץ מזה שרוב הפוסקים חלקו על דין זה של החוות דעת, והוכיחו דלא כדבריו מדברי הרמב"ן פרק ה' מהלכות נדה שלו, וא"כ קשה לומר דכל הפוסקים דהצריכו בבדיקה לכתחילה בוסת שאינו קבוע יסברו כהחוות דעת בהאי דינא,

<sup>1</sup> עיין בסדרי טהרה ס"ק ט"ו שהקשה כיוון שאשה אסורה לשמש בוסת שאינו קבוע, הרי חוששין שמא ראתה, אם כן למה כשעבר הוסת ולא בדקה מותרת, ואין לומר שסומכין על הא דלא הרגישה משא"כ בתשמיש דגם אם הרגישה כסבורה הרגשת שמש הוא, דהרי כתבו התוס' נדה דף ט"ו. ד"ה אפילו הגיע שעת וסתה מותרת, איך אמר רבה בר בר חנה שם דמותרת אחרי שעת וסתה אפילו בלא בבדיקה, ואם יש לסמוך אבירור דלא הרגישה הו"ל לתוס' לתרץ שהיא מותרת כיוון דלא הרגישה, ועיין בלחם ושמלה סק"ז שכתב דהתוספות שם לא תירצו כן כי מסתימת לשון הגמרא שם "הרי הן בחזקת טהרה לבעליהן ואפילו כשהגיע שעת וסתה מותרת" משמע אפילו בלי לשאול אותה אם הרגישה מותרת, ולכן הקשו התוס' על מה סמך רבב"ח להתירה, אבל באמת יש לומר שיש לסמוך אבירור דהרגשה, ולכן בוסת שאינו קבוע אף דאסורה לשמש, זהו כי אף אם הרגישה כסבורה הרגשת שמש הוא, אבל אם עבר וסתה ולא הרגישה, אינה צריכה בבדיקה דסמכינן אבירור דהרגשה. אמנם כל זה הוא רק אם אין צריכים בבדיקה גם לכתחילה בוסת שאינו קבוע (וכן משמע דעת הסדרי טהרה ממ"ש בס"י קפ"ט ס"ק כ"ז דפירש כט"ז שם עיין שם) דאז יש לומר דינה צריכה בבדיקה, דסמכינן אהא דלא הרגישה, אבל אם צריכה בבדיקה לכתחילה, הרי זה מטעם דחיישינן שמא ראתה בלא הרגשה וכמ"ש החוות דעת לגבי הא דבדוקין בוסת קבוע, דהוא מטעם דחיישינן שמא ראתה בלא הרגשה, ואם חוששים לראייה בלא הרגשה, אם כן גם כשעברה הוסת הוה לה לבדוק שמא ראתה ולא הרגישה וכקושיית החוות דעת להדעות דבוסת קבוע כשעבר ולא בדקה מותרת.

הנה חוץ מזה, הרי מקור דינו של המצריכים בדיקה בוסת שאינו קבוע הוא מלשון הטור והשולחן ערוך בסימן קפ"ט שכתבו בנוגע לוסת הגוף שהוא וסת שאינו קבוע, אסור לשמש עד שתבדוק, משמע שגם בוסת שאינו קבוע צריכה בדיקה עכ"פ לכתחילה, ומהלשון אסורה לשמש עד שתבדוק משמע שהבדיקה הוא להתירה לשמש, ולא לעקור וסתה. כי אם להתירה אחרי וסתה, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, אם צריכה בדיקה בשעת וסתה שאינו קבוע להתירה אחר כך, הרי דחוששין שמא ראתה בלא הרגשה, וא"כ גם אם אחר שעבר וסתה הוה לה לבדוק וכדלעיל.

ואולי יש לומר על פי מה שכתב בספר תהילה לדוד (י"ד סי' נ"ו אות ט') "דהא דבוסת קבוע יש אומרים שגם כשעבר הוסת ולא בדקה אסורה עד שתבדוק, אינו מחשב שמא נשאר שם דם משעת הוסת, אלא משום דחיישינן שמא עתה היא טמאה, דהיינו שבאמת אין להחזיק שנשאר דם ושתהא צריכה בדיקה לכך, אלא כיוון דהורע חזקת טהרתה ע"י שהגיע וסתה וחוששין שאורח בזמנו בא, ולכן צריכה בדיקה טהורה להחזיקה בטהרתה, וזה שייך גם כשעבר וסתה, ועיינן שם שהוכיח כן מדברי הר"ן במסכת שבועות, וכן משמע מלשון הבית יוסף בסי' קפ"ט סט"ו וז"ל "אלמא דאין מוציאה מחזקת טמאה אלא בדיקה" עכ"ל משמע שטעם הבדיקה גם בוסת קבוע הוא להוציאה מחזקת טמאה, ויתירה מזו משמע ממה שכתב הגהות מימוניות פרק ח' מהלכות אסורי ביאה אות ז' שלכתחילה אסורה לשמש עד שתבדוק, שאם בדקה ומצאה טמאה, הוה טמאה למפרע עד שעת הוסת, וא"כ צריכה בדיקה טהורה להחזיקה בטהרה<sup>2</sup>.

וא"כ יש לומר שכל זה שייך דוקא בוסת קבוע, שאז יש לומר דכשהגיע הוסת הורע חזקת טהרתה, ולכן צריכה בדיקה להחזיקה בטהרה, אבל בוסת שאינו קבוע, אף שחוששים שמא תראה ולכן צריכה בדיקה לכתחילה בשעת וסתה, אבל כשעבר הוסת, שהבדיקה הוא רק כדי להחזיקה בטהרה, בוסת שאינו קבוע, לא הורע חזקתה כל כך שתהא צריכה בדיקה כשעבר הוסת כדי להחזיקה בטהרה.

אמנם קשה לפי דעת הפרישה שכתב בסימן קפ"ד ס"ק י"ח דאשה שאין לה וסת קבוע צריכה בדיקה לכתחילה בשעת וסתה, ופסק דבאשה שיש לה וסת קבוע, גם

<sup>2</sup> על פי הבנת הבית יוסף בדברי ההגהות מיימוניות עיינן ב"י סי' קפ"ד, אמנם עיינן בתשובת ושב הכהן סי' ל"ד שהבין אחרת בדברי ההגהות מיימוניות.



כשעבר הוסת ולא בדקה, אם קנחה פניה של מטה או רחצה באותו מקום אסורה, ומוכח מזה דלדעת הפרישה הא דצריכה בדיקה אחר שעבר הוסת הוא מטעם דחוששים שמא נשאר שם דם שהגיע בשעת וסתה<sup>3</sup> ולכן אם קנחה אותו מקום או רחצה אותו, שאז אינה יכולה לראות אם נשאר שם דם אסורה<sup>4</sup>.

וא"כ קשה לדעת הפרישה אם צריכה בדיקה לכתחילה בוסת שאינו קבוע שמא ראתה דם, א"כ גם כשעבר הוסת תהא צריכה לבדוק אם נשאר שם רושם מהדם, ולמה אינה צריכה בדיקה כשעבר הוסת ולא בדקה.

וי"ל בהקדם מ"ש הפרישה שם, דהקשה על מה שכתב הטור דבוסת שאינו קבוע אם עברה ולא בדקה מותרת, וקשה הלא בסימן קפ"ו כתב דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש, וא"כ למאי נפק"מ כתב בסימן קפ"ד דאם עבר וסתה שאינה קבועה ולא בדקה דמותרת. ובאחד מהתירוצים שם כתב, דנפקא מינא אם קנחה פניה שלמטה, דכשעברה וסתה הקבוע וקנחה פניה של מטה לפני שבדקה אסורה, כי חיישינן שמא ראתה אלא שקנחה, משא"כ בבדיקה לפני תשמיש באשה שאין לה וסת קבוע אם קנחה פניה שלמטה קודם הבדיקה ובדקה עצמה ומצאה טהורה, הרי היא טהורה, כי זה שאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש אינו מטעם שחוששים שמא ראתה, דהרי אין זה שעת וסתה, אלא כיוון שאין לה וסת חיישינן שמא תראה עכשיו, וא"כ לא חיישינן שהיה שם דם מקודם ולכן גם כשקנחה פניה שלמטה טהורה.

ועפ"ז יש לומר דלכן בוסת שאינו קבוע אם עברה ולא בדקה מותרת בלא בדיקה, כי אף שבשעת הוסת חוששין שמא תראה ולכן צריכה בדיקה לכתחילה, אבל כיוון שאין זה וסת קבוע, אחר שעבר וסתה אין לחוש שראתה ולכן מותרת בלא בדיקה.

ומעין סברא זו מצינו בנודע ביהודה (חלק יו"ד סי' נ"ה) בנוגע לדין פרישה סמוך לוסת שכתב הג"ב שהפרישה סמוך לוסת הוא מן התורה, כי חיישינן שמא תראה, אבל

<sup>3</sup> ובנוגע להא דהביא החוות דעת מהגמרא נדה דכותלי בית הרחם לא מוקמי דם, די ש לומר ששם מדובר כשראתה דם אין חוששים שהוא מיום הקודם, כיון שכותלי בית הרחם לא מוקמי דם אבל אם חוששים שתראה דם בהוסת בודאי יש לומר שנשאר רושם מהדם שם אחר כך.

<sup>4</sup> ועיין בסוגה בשושנים סימן ג' ס"ק כ"ח שכתב שגם לדעת החולקים על הפרישה (עיין ב"ח שם בקונטרס אחרון) זה שצריכה בדיקה אחר הוסת הוא שמא יש שם דם, אלא דהוה בגדר כל דבר דאפשר לברורי מבררין, וכשאי אפשר לברורי כגון שרחצה שם, מותרת.

אין להחזיקה אחרי וסתה שודאי ראתה כי וסתות דרבנן. ומעין סברא זו יש לומר בנוגע  
לוסת שאינו קבוע, שחיישינן שמא תראה ולכן צריכה בדיקה לכתחילה בשעת הוסת,  
אבל אחרי שעברה עונת הוסת לא חיישינן שראתה בוסת שאינו קבוע.

ועיין בחשק שלמה (נדה ט"ו. על רש"י ד"ה וסתות) שהסביר כן דברי הרי"ף  
והרמב"ם, שהם הדעה הראשונה שהביא המחבר שגם בוסת קבוע צריכה בדיקה רק  
לכתחילה בשעת וסתה אבל אחרי שעבר הוסת ולא בדקה מותרת בלא בדיקה, והסביר  
כנ"ל החילוק בין בדיקה בשעת הוסת, לבדיקה אחרי שעברה עונת הוסת, ודלא כביאור  
החוות דעת בדעתם הובא דבריו לעיל, אלא דשם הוא בוסת קבוע, ולפי המבואר כאן  
בוסת קבוע אין מחלקים וגם כשעבר הוסת ולא בדקה אסורה עד שתבדוק, כי כיוון  
שוסתה קבוע חיישינן שמא ראתה, אבל בוסת שאינו קבוע יש לומר כנ"ל, וצריכה  
בדיקה בשעת וסתה לכתחילה שמא תראה, אבל כשעבר וסתה לא חיישינן שמא ראתה  
ומותרת בלא בדיקה<sup>5</sup>.




---

<sup>5</sup> עיין בסוגה בשושנים סימן ג' ס"ק כ"ז שכתב כן ליישב קושיית הסדרי טהרה ס"ק ט"ו  
הובא לעיל הערה א', שכתב דבוסת קבוע צריכה בדיקה שמא ראתה דחשיינן להא כיוון דוסתה  
קבוע, משא"כ בוסת שאינו קבוע לא חיישינן שראתה ולכן רק אסורה לשמש שמא תראה, ואולי  
יש לומר כן גם אותו הסבר לבאר החילוק בין הבדיקה בשעת הוסת להבדיקה אחר שעבר עונת  
וסתה בוסת שאינו קבוע וכמ"ש בפנים.

## הערות בגפ"ת מסכת תמורה

הרב מנחם שי' פרקש  
כולל תפארת שמשון

### פרק א' - הכל ממירין

(א) בגמ' יו"ד: בסוגיא דבר פדא אמר אין קדושה חלה על עוברין "איתיביה אין ממירין לא אברין בעוברין . . אמורי הוא דלא מימר הא מקדש קדשי" וראה רש"י ד"ה אין ממירין וד"ה הא מיקדש קדשי פי' דיוק הגמ' דאין ממירין חולין בעוברין משמע דתמורה לא עבדי מיהו קדושין הוו (דאל"ה פשיטא דלא עבדו תמורה). וראה שפת אמת ד"ה מיתבי הקשה דהו"ל לדייק מהא דאין ממירין עוברין באברים דאין תמורה חלה על עוברין אבל הקדש מיהא חייל והרי מציינו דיוק זה להלן בסוגיא גבי אברים ע"ש. והנראה דמסוגיא דאברים אין להוכיח לדייק כן דראה רש"י ד"ה הא מקדש קדשי ובתוס' (י"א.) ד"ה הא מני. דביארו דהדיוק גבי אברים אינו מעצם הא דקתני דאין תמורה חלה עליהם רק הדיוק ממאי דא"ל ר' יוסי לת"ק (במתני' שם יו"ד.) ע"ש ודו"ק. מיהו הא גופא טעמא בעי אמאי אין לדייק ממאי דקתני דאין תמורה חלה דהקדש מיהא חייל. ובזה לכאורה צדקו דברי השפ"א דאין זה דיוק ע"ש בסו"ד.

(ב) בגמ' שם "איתיביה (לקמן) היא בפרק שני חומר בקדשים מבתמורה וקחשיב חומרי וקתני להך הכי) מקדישין אברין ועוברין אבל לא ממירין" (וקשיא לבר פדא דאמר אין הקדש חל על עוברין). ומתריצין "בולדי קדשים" (דקדשי מכח אמון) ומקשינן "אי בולדי קדשים מאי מקדישין הא קדישי וקיימי" ומתריצין "הכי קאמר מקדישין איברין וממירין בהן אבל לא ממירין בהן ועוברים שקדשו במעי אמון אין ממירין בהן" וראה פרש"י בארוכה. ובתוס' ד"ה הכי קאמר מקדישין אברין וממירין כתבו וז"ל: כך גירסת רש"י ור"ל אם פשטה קדושה בכל הבהמה ע"י קדושת האבר (אזי) ממירין בכל הבהמה. אבל אמר אבר זה של חולין תהא תמורה לא אמר כלום . . ולא נהירא לגרוס וממירין . . דבמתני' גבי חומר בתחילת הקדש מבתמורה תני, דאי גרס וממירין אי"ו חומר בתחילת הקדש מבתמורה. עכ"ל וע"ש.

והנה מ"ש דאי קתני "וממירין" אי"ז חומר בהקדש, לכא"ז צ"ע דהרי מפורש בגמ' דקתני "אבל לא ממירין בהן" וכדפי' רש"י הכוונה דאין תמורה חלה על אברים והיינו חומר בתחילת הקדש, דבהקדש אמרינן דחל על האבר ופשטה קדושה בכולה בהמה (וע"כ ממירין בבהמה זו דכולה קדושה) משא"כ בתמורה לא אמרינן הכי וכן כתבו התוס' עצמם דברי רש"י "אבל אמר אבר זה של חולין" ע"ש. וא"כ צ"ע במ"ש דאי"ז חומר בתחילת הקדש.

והנה בפשטות היה אפשר לומר דמ"ש "אין זה חומר בתחילת הקדש מבתמורה" אין כוונתם דאין בבבא זו חומר בהקדש (דזה ודאי חומר כנ"ל דבהקדש חלה קדושה על האבר ופשטה בכולה) אלא כוונתם דדין זה עצמו ד"ממירין" (אחר שפשטה הקדושה) לא הוי חומר בהקדש דהרי זהו רק דין צדדי שאחר שפשטה הקדש בכולה יכול להמיר בה אבל אי"ז עצמו חומר בקודש וק"ל. מיהו זה דוח"ק דאמאי בעו התוס' שכל פרטי דיני המשנה יהיו חומר בקודש ואפשר נקט "וממירין" לבאר גדר ההקדש ע"י האבר והוא באמת דין צדדי, והעיקר במאי דקתני "מקדישין" . . אבל לא ממירין בהן" וכדפרש"י וכנ"ל. וגם צ"ב בלשון התוס' "דאי גרס וממירין אי"ז חומר" משמע דאין קושייתם דעצם דין דממירין לא הוי חומר כו' רק דאי קתני ממירין שוב אין כאן חומר בקודש (גם במאי דקתני מקדישין) וצ"ב הטעם בזה.

ואולי י"ל ע"פ דיוק לשון התוס' בתחילת דבריהם בפ"י גירסת רש"י, שכתבו "אם פשטה קדושה . . ממירין" ויל"ע בביאור מ"ש "אם" דלכאורה הול"ל בסתם דמקדישין היינו דפשטה בכולהו ודין נוסף דממירין (ולכאורה כן נראה מפרש"י ע"ש) ומהו זה דכתבו "אם פשטה". והנראה דתוס' הבינו דלגירסא דקתני וממירין צ"ל דעיקר דינא דמתני' הוי במאי דקתני וממירין, ומאי דקתני מקדישין נמשך א"ממירין" והוי כאילו נאמר דאם פשטה קדושה בכולה אזי ממירין. ודו"ק. ועפ"ז מבואר מ"ש דאי קתני ממירין אי"ז חומר בקודש, דאי קתני ממירין א"כ כל עיקר דינא דהמשנה הוי רק דין זה דאם פשטה אזי ממירין אבל אין מבואר כלל (להדיא) עיקר הדין דקדושה חל על האבר, רק מבואר דין צדדי דכשפשטה אזי ממירין. וכ"ז לפירוש התוס' דהוי כאילו קתני "אם" משא"כ אי נפרש דתרי מילי קתני (א) מקדישין (ב) ממירין אח"כ. לפ"ז לכאורה לק"מ דאכן עיקר דינא דמתני' הוי במאי דקתני מקדישין (האבר) ורק דהוסיף דין אחר דלאח"ז ממירין. אלא דהתוס' הבינו דחדא מילתא קתני לפרש"י דאם קדושה ממירין וא"כ הוי כאילו לא נחית לפרש עיקר החומר בקודש דמקדישין ולא ממירין האבר.

מיהו לכאו' זה עצמו טעמא בעי: א) אמאי באמת פירשו התוס' דהוי כאילו תני "אם" ולא פרשו דתרי מיילי קתני. ב) לכאו' אפילו נפרש דהוי כאילו נאמר "אם" מ"מ הרי מפורש בגמ' דקתני "אבל לא ממירין" וא"כ מפורש החומר בקודש דרק קדשי אברים ולא ממירין.

וי"ל דחדא מתרצא בחברתה די"ל דהתוס' סברו דלפרש"י (דקתני וממירין) יש לגרוס כגירסת השטמ"ק דאיתא בגמ' "ה"ק מקדישין אברין וממירין ועוברים שקדשו במעי אמן אין ממירין בהן" (והוציא מאי דקתני לגירסתנו "אבל לא ממירין בהן")<sup>1</sup>. ותרתי קתני, א) מקדישין אברים וממירין. ב) עוברים שקדשו אין ממירין בהן. היינו דפלגינן מתני' לתרי בכי דאברים ועוברין. ולפ"ז גבי אברים לא קתני להדיא דאין תמורה חלה עליהם (משא"כ לגירסתנו דקתני להדיא "אבל לא ממירין בהן"), רק מדיוקא י"ל דאין ממירין בהן. ועפ"ז מבוארים דברי התוס' דלא קתני חומר בקודש בהדיא דלית להו גירסא ד"אבל לא ממירין". ועפ"ז מבואר נמי מה שפירשו "אם פשטה" די"ל דכיון דלגירסא זו בעינן לדייק אבל לא ממירין ע"כ הוצרכו לפרש דהוי כאילו קתני "אם" ועפ"ז מבואר הדיוק דהוי כאילו קתני דרק אם פשטה בכולה ע"י האבר אזי ממירין אבל בעלמא אין ממירין וכדפירשו התוס' ע"ש. ודו"ק.

ועפ"ז מבואר כנ"ל דכיון דהוי כאילו קתני "אם" א"כ הוי עיקר דינא דהמשנה בדין צדדי דממירין אם פשטה ולא נקט עיקר החומר להדיא דמקדישין האבר. וע"כ לא גרסו התוס' וממירין ועפ"ז מבואר בפשטות דרק מקדישין אברים אבל לא ממירין. (ואפשר דלתוס' דלא גרסו וממירין, אכן יש לגרוס כלדידן "אבל לא ממירין, היינו דמה דלרש"י סברו דלא גרסינן "אבל לא ממירין" היינו רק לפי מה דגרס "וממירין" אבל לתוס' דלא גרסינן "וממירין" שוב יש לגרוס "אבל לא ממירין ודו"ק בזה).

### פרק שני - יש בקרבנות

ג) בגמ' (ט"ז). ת"ר רבי שמעון אומר חמש חטאות מתות ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה וחטאת שכפרו בעליה וחטאת שעיברה שנתה. אי אתה יכול לומר ולד חטאת בציבור לפי שאין חטאת נקבה בציבור ואי אתה יכול לומר תמורת חטאת בציבור לפי שאין ציבור עושין תמורה ואי אתה יכול לומר חטאת שמתו

<sup>1</sup> ואולי יש לדייק בדברי רש"י עצמו דגרס הכי דכתב (ד"ה הכי קאמר) "ודקתני סיפא דהך ברייתא בפ' ב' אבל לא ממירין" משמע קצת דלא גרס ליה בגמ' ע"ש.

בעליה בציבור לפי שאין הציבור מתים. שכיפרו בעליה ושעיברה שנתה (דלכאורה שייכים בציבור) לא מצינו, יכול יהו נוהגות (שימותו) בין ביחיד בין בציבור אמרת ילמד סתום ממפורש מה מפורש (ולד חטאת וכו') ביחיד ולא בצבור אף בשכיפרו בעליה ושעיברה שנתה ביחיד דברים אמורים (שתמות) ולא בציבור, וכי דנין אפשר משאי אפשר אמר ר"ל ארבעה (חטאות מתות) נתנו להן והעמידום על חמש, ואי ס"ד בציבור הנך מי איתנהו בציבור אלא ע"כ ילמד סתום ממפורש. עכ"ל הגמ' בנוגע לענינו.

וביאררו התוס' (ד"ה וכי דנין) בדברי ר"ל וז"ל: בהוריות (דף ו:): משני כולהו בחדא גמרא גמירי כלומר כל החמש חטאות נשנו בחדא שיטה וכיון דאיכא בהו דלא אפשר להיות בציבור כולהו נמי הכי נשנו דאינן בציבור והכא הכי גרסי' אמר רשב"ל ארבעה נתנו להן והעמידו על חמש פירוש בסיני נתנו להם ד' מתות וחדא רועה ושכחו בימי אבל משה הי מינייהו וגזרו על כולן שימותו ואי ס"ד בציבור הנך מי איתנהו בציבור אלא ע"כ ילמוד סתום מן המפורש ולא מיבעיא אם נגמרה להן בכולן שימותו פשיטא דבחד גמרא הוו גמירי וכיון דאיכא בהו דליכא בצבור כולהו נמי ליתנהו בציבור אלא אפילו השתא נמי דגמרו דאיכא בהו דהויא רועה אמרי' דכולהו ליתנהו בצבור ולא מיבעיא אם אותה שרועה היא מאותן דליתנהו בצבור וא"כ כל הד' שנגמרו למות נגמרו בחד גמרא וכולהו ליתנהו בצבור דלכל הפחות ב' מהם נגמרו שלא בצבור כמו כן נמי הב' האחרים נגמרו שלא בצבור אלא אפי' את"ל דכפרו בעליה או עברו שנתה דחד מינייהו הוה אותה שנגמרה להיות רועה מיהו אידך נגמרה למות עם שלשה דליתנהו בצבור הרביעית נמי ליתא בצבור ומעתה אותה שנגמרה להיות רועה ושכחה וגזרו עליה מיתה אע"ג דאפשר להיות בצבור מיהו ילפינן אפשר משאפשר<sup>2</sup> וכיון דנגמרו הארבעה למות ביחיד ולא בצבור משום דבחדא גמרא גמירי אידך נמי שנגמרה להיות רועה וגזרנו עליה מיתה מפני השכחה ביחיד דוקא נגזר עליה מיתה ולא בצבור דילפינן אפשר משאפשר. עכ"ל. וכן הוא פי' רש"י (וראה הגהות הב"ח אות ג').

והנה במ"ש בסוה"ד (עה"צ דחטאת הה' אפשר בציבור) "ביחיד דוקא נגזר עליה מיתה ולא בצבור דילפינן אפשר משאפשר" משמע דעיקר הילפותא לחטאת החמישית הוי בדין מיתה שגזרו עליה אבל הדין דרועה אפשר הוי נמי בחטאת ציבור, כלומר דאילו יצוייר למשל דהוה ידעינן דחטאת שעברה שנתה היא החטאת הרועה הו"א דהדין דרועה הוי בין ביחיד בין בציבור דשייכא בציבור ולא היינו מדמין הדין דרועה לדין המיתה אלא אמינא דדין מיתות לחוד ורועה לחוד ואה"נ מיתה נאמרה

<sup>2</sup> שטמ"ק.

ביחיד דוקא (דגמירי ד' בהדדי והווי ביחיד דוקא) מיהו הדין דרועה הוי בציבור נמי דגמירי דרועה כל היכא דשייכא ולא ילפינן רעייה ממיתה. והשתא נמי דמספקא לן איזו היא הרועה וע"כ גזרו מיתה על החמישית (איזו שהיא) הא דאמרינן דביחיד דברים אמורים היינו דוקא לענין גזירת מיתה דמיתה ודאי היא ביחיד דוקא (דהרי הא דממיתין לחמישית היינו שמא ההיא מהד' והרי הד' ודאי רק מיתות ביחיד) מיהו הדין דרועה היא בחטאת ציבור נמי וע"כ חטאת ציבור שעברה שנתה או ששכיפרו הבעלים אכן רועה דילמא זוהי החטאת הה' דגמירי בה דרועה ובציבור נמי, דהדין דחטאת הה' דרועה אפשר דהוי בציבור נמי. כן משמע לשון התוס' "ביחיד דוקא נגזור עליה מיתה" משמע דרק לענין גזירת מיתה היא ביחיד דוקא אבל רועה היא בציבור נמי וכנ"ל. ולכאורה כן מפורש ברש"י ד"ה אי ס"ד וז"ל: אי סלקא דעתך בצבור אגמין מכדי חדא דוכתא הואי מדאגמרי לרביעית בחדא גמרא ובציבור מי משכחת ארבעה הלכך מתה ביחיד נאמר ולא בצבור וכל היכא דמיתרמא בצבור רועה דמתה דחטאות פשיטא לן דבצבור לא הוי. עכ"ל. כתב להדיא דהיכא דמיתרמא בציבור רועה, והיינו לכאורה כנ"ל דרק לענין ד' המתות אמרינן דביחיד דוקא איתאמרו אבל הדין דרועה אפשר הוי בציבור נמי וע"כ בציבור רועה ודו"ק.

וכ"ז דלא כמבואר בשטמ"ק ד"ה והעמידום שכתב בסו"ד "אף אותה שנשנית לרעייה . . גמרינן לה מחברתה שנשנית בד' דמתה ולא הוי אפשר משאי אפשר דהך אידך נמי עם הג' אפשר היא אלא דלא נהגה בצבור" כוונתו דחטאת הה' דרועה (ומספק מתה) גמרינן דהויא דביחיד דוקא מהא דשאר הד' הווי ביחיד וגמרינן חטאת הרועה מחטאות המתות (ולא הוי אפשר משאי אפשר דהרי א' מהד' אפשר בציבור ומ"מ רק נוהג ביחיד). היינו דלדידי' אף הדין דרעיה היא ביחיד דוקא ואפילו אי הוה ידעינן איזו רועה מ"מ הו"א דביחיד דברים אמורים ולא בציבור<sup>3</sup>, (ופשיטא דהשתא נמי דגזרו מיתה היינו ביחיד דוקא). ולפ"ז צ"ל הדין דחטאת ציבור אינה רועה אפילו עברה שנתה וכו' דכל דין ה' חטאות הווי ביחיד דוקא. ונראה דרש"י פליג עלי' כנ"ל. ולכאור' מדברי התוס' נראה כשיטת רש"י.

מיהו צ"ב לפרש כנ"ל בשיטת התוס' דהרי מפורש בשיטת התוס' לעיל ט"ו: ד"ה וקא קרבא וכ"ה ביומא נ. ד"ה חטאת, דחטאת ציבור שכיפרו בעליה וכיוצ"ב ראוי

<sup>3</sup> היינו דיליף דין הרועה מדין המתות ולא סבירא לי' דתרי עניני נינהו. אבל מרש"י נראה כנ"ל דלא ילפינן רועה ממיתה. מיהו כ"ז לשיטת ר"ל בסוגיא אבל לשיטת ר"נ בסוגיא לכאורה מוכח דילפינן מיתה מרעיה וכו' ע"ש בסוגיא וברש"י ד"ה שתי שכחות.

להקרבה מה"ת ורק רועה מדרבנן ע"ש. ולכאורה מוכח לפ"ז דסברו התוס' כפי' השטמ"ק דגם חטאת הה' דרועה היינו ביחיד דוקא דילפינן רועה ממיתות וע"כ כולא מילתא ביחיד איתאמר אבל דציבור קרבה וכו' (רק מדרבנן תרעה) וא"כ צ"ב בלשון התוס' דמשמע דרק לענין מיתה ביחיד דברים אמורים וכנ"ל. והנה לרש"י י"ל דאכן פליג ואית לי' דציבור רועה מה"ת ודלא כתוס' וכנ"ל דכתב מפורש דבציבור תרעה וי"ל מה"ת, ורק לענין מיתה הויא ביחיד דוקא וכנ"ל אבל לתוס' לכאור' צ"ב ונראה דס"ל כשטמ"ק דגם דין רועה נאמרה ביחיד לחוד, וא"כ צ"ב בלשונם וכנ"ל.

והנה בפשטות היה אפשר לתרץ בדברי התוס' דאה"נ גם לענין רעיה ילפינן דביחיד דוקא נאמרה ודציבור תקרב, מיהו נקטו בדבריהם הדין לגבי מיתה משום האמת הוא דחטאת ציבור רועה (מדרבנן עכ"פ) וע"כ לא רצו לומר דילפינן דציבור אינה רועה דהרי האמת הוי דציבור רועה רק נקטו מיתה דבזה האמת דרק מיתות ביחיד, ועוד דנדון סוגיין לא הוי בדין רעיה רק בדין מיתה למימר דאין חטאת ציבור מיתה וע"כ לא נקטו בדבריהם רעיה דאי"ז עיקר הנדון רק נקטו דין מיתה דרק תמות ביחיד דזהו העיקר בנדון דסוגיין. מיהו האמת דגם לענין רעיה ילפינן דרק ביחיד רועה (מה"ת) וכפי' השטמ"ק. וכ"נ שהבין הרש"ש בדברי התוס' ע"ש.

מיהו עדיין לא ניחא לן בהא דעדיין צ"ב במ"ש התוס' דלענין מיתה "ילפינן" בחטאת הה' דרק מתה ביחיד. דלכאורה צ"ב מאי ילפותא בעינן הכא הרי לכאורה אין החטאת הה' מתה אלא מכח ספק דלמא היא מד' חטאות המתות והרי הד' חטאות ודאי הוו ביחיד וא"צ ל"מילף" חטאת הה' מהד' אלא איכא למימר בפשטות דכיון דהד' רק ביחיד והא דממיתין הה' הוי מכח ספק ע"כ רק מתה ביחיד דהד' הוו ביחיד דוקא וא"כ על חטאת זו שהיא מהד' אזי רק מתה ביחיד. כן הקשה בחי' הגרי"ז עמ"ס תמורה. ולכאורה כן נראה מפי' רש"י ד"ה והעמידום ע"ש. (משא"כ לדברי השטמ"ק דגם הדין דרועה בעינן למימר דנאמרה ביחיד דוקא, מובן לזה בעינן "ילפותא" דילפינן הדין דרועה מהד' דמתות דכמו דמיתה ביחיד כמו"כ רעיה ביחיד, וכ"ה בגרי"ז שם וע"ש שפי' כן בדברי התוס' וביאר הנפק"מ ע"ש. מיהו בדין דרק מיתה ביחיד לכאורה לא בעינן ילפותא (לר"ל) דהרי הד' דמתות ודאי רק ביחיד נאמרו וכנ"ל).

ואולי י"ל בביאור דברי התוס' דהם סברו דהא דחטאת הה' מתה אי"ז מכח ספק לחוד (דכיון שספק איזו מיתות ימותו כולם דילמא הוא מהד') אלא גדר הגזירה היא



דגם חטאת הה' מתה בכח ודאי<sup>4</sup> וכאילו אוקמוה לדינא דחטאת הה' בדין מיתה ולא בדין רעיה וכפשטות לשון הברייתא "חמש חטאות מתות" דהדין הוא דכולם מיתות בגדר ודאי (וראה רמב"ם ריש פ"ד דפסוה"מ דאיכא חטאות המתות ודאי ואיכא דמתות משום ספק ע"ש<sup>5</sup>). ואולי יש לדייק כן בלשון התוס' שכתבו "וגזרנו עליה מיתה" היינו דגזרו מיתה על החמישית ג"כ לא רק שמא היא מהד' אלא "עליה" בעצמה ודו"ק.

והביאור בזה אמאי באמת גזרו עליה מיתה בגדר ודאי (ולא ניחא לן להמיתה משום ספק דלמא היא מהד' המתות) י"ל בב' אופנים: א) בשלמא אי היה הספק על חטאת א' מסויימת אי דינא למיתה או לרעייה י"ל דמתה מספק (ראה רמב"ם הנ"ל) מיהו כיון דהשתא הספק הוא על עצם ההלכה היכא איתאמרא היינו דאין לנו חטאת א' שאפשר לומר עליה שמתה ודאי אלא כל הה' מוטלות בספק שמא היא הרועה ע"כ גזרו מיתה על כל הה' באופן ודאי דהרי איכא ד' דמתות ודאי ומספק אוקמוה דכולם מיתות, כלומר דאפשר לא רצו לבטל ההלכה מכל וכל ולמימר דכולה מוטלת בספק וע"כ גזרו מיתה על כולם כאילו ודאי מתות. ב) בירושלמי שבת פ"א ה"ד מבואר דבחטאות המתות אם רצו ב"ד לבטל הדין שלא להמיתם יכולים לבטל ע"ש. ואולי י"ל דס"ל לתוס' ע"פ ירוש' זה דאי"ז פשוט כ"כ להמית החטאת וע"כ אי הוה מספקא לן בחטאת אם תמות אכן לא היינו ממיתין דהרי איכא תקנתא אחריתי אלא היינו מבטלין מיתתה ומניחין שתרעה, וע"כ מהא דגזרו מיתה על כל הה' צ"ל דאי"ז בגדר ספק שגזרו מיתה שמא דינה למות דאי היה גדר ספק אכן לא היינו ממיתין, אלא גזירת מיתה על הה' היא בגדר ודאי וע"כ ממיתין לכולהו דודאי דינא למיתה ולא רק בספק. ודו"ק. (ואפשר הא גופא דלא השאירו הדין בספק (וממילא הניחום לרעייה ע"פ הירוש') היינו משום דעי"ז תבטל ההלל"מ מכל וכל וכנ"ל אופן הא' דכיון דהוי ספק אכולהו ממילא

<sup>4</sup> להעחר דהתוס' לא הזכירו ספק בדבריהם. וראה ברכת הקודש נראה קצת דהבין ע"ד המבואר להלן בפנים ע"ש.

<sup>5</sup> מיהו במהר"י קורקוס שם משמע קצת דלרמב"ם כולהו מתות מכח ספק לחוד דילמא היא מהד' המתות ע"ש. וביאר בזה הא דאין ממיתין החטאות בידיים ע"ש.

לא נמית אפי' לא' מהם וכו', וע"כ גזרו מיתה אכולהו ובאופן ודאי דמשו"ז לא ביטלו המיתה ושוב נתקיימה ההלל"מ).<sup>6</sup>

ועפ"ז יש לבאר הא דגם בדין דמיתה בעינן "ילפותא" דביחיד דברים אמורים וכו', דכיון דגזרו על החמישית (דייקא) שתמות הרי צריכים למילף דהחמישית הוא ביחיד דוקא כמו שאר הד', כלומר דאי היה דין מיתת הה' מספק שמא היא מהד' אכן לא בעינן ילפותא דרק ביחיד תמות דהרי הד' ודאי הוה רק ביחיד מיהו כיון דלתוס' גזרו חכמים מיתה על כל הה' והוי כאילו ילפינן חמש חטאות מתות וגם חטאת זו דדינה לרעות גזרו עליה מיתה א"כ שוב יש לדון על חטאת זו החמישית אם ביחיד נאמרה או גם בציבור ובעינן למילף דכמו המיתה בשאר הד' היא רק ביחיד כמו"כ גזירת מיתת הה' היא רק ביחיד והוי ילפותא דילפינן מיתת חטאת הה' ממיתת הד', ואולי היה אפשר לומר בזה ע"ד דון מינה ואוקי באתרא דאכן גזרו מיתה בכל הה' מיה גזרו בכל חדא כדשייכא ביה וע"כ בחטאת הה' י"ל דתמות אף בציבור דאי דין חטאת הה' היא בציבור א"כ כשגזרו עליה מיתה י"ל דגזרו אף בציבור דהרי זו היתה הגזירה (לתוס') דכל ה' חטאות ימותו ואם חטאת הה' היא בציבור ממילא תמות בציבור נמי. וע"כ בעינן

---

<sup>6</sup> ובעצם דברי הירוש' דבכח ב"ד לבטל מיתת החטאת לכאורה קשה כדהקשו המפרשים דאיך יבטלו ההל"מ ע"ש. ואולי י"ל דמיתרצא ע"פ סוגיין דהא דכולהו מתות הוי מכח שכחה ואיכא דבעצם רועה והא דמתות הוי רק מכח גזירה (ואפי' ימותו בגדר ודאי מ"מ היינו רק מדרבנן) וע"כ אם רצו לבטל מבטלים דמספק יניחום לרעות וכו'. ומ"מ לכתחילה גזרו מיתה בגדר ודאי דמשו"ז דינם למיתה משא"כ אי נשאירו בספק י"ל דלא נמיתם כלל. ומיהו גם לאחר גזירתם אי רצו לבטל הרשות בידם דהרי הא דמיתות היינו מכח גזירתם ובכחם לבטל הגזירה ולאוקמא אספק וממילא לא נמיתם ודו"ק. (מיהו כ"ז רק ניהא לתוס', אבל ברמב"ם (ורש"י) מפורש דגם במקום ספק ימותו וכו"ל ומ"מ יש לפרש הירוש' דכיון דסו"ס הוא מכח ספק ע"כ בכחם לבטל. היינו דלתוס' פי' הירוש' הוא דבכחם לבטל גזירתם ושוב הוי ספק ומספק אין ממיתין, ולרמב"ם ורש"י הוי המיתה בעלמא בגדר ספק וע"כ בכחם שלא להמית ודו"ק ויש להוסיף בביאור שיטת הרמב"ם כמ"ש מהיר"ק שם דכיון דמיתת החטאת היא ממילא ולא בידיים ע"כ מחמירין בספק ע"ש וי"ל דזהו יסוד שיטת הרמב"ם ורש"י דגם מכח ספק יש להמית וכו' (אלא דמ"מ בכח ב"ד לבטל דסו"ס הוי ספק לחוד) משא"כ התוס' סברו דמשום הא גופא דיש בכח ב"ד לבטל המיתה לא היינו ממיתין במקום ספק אי איכא תקנה אחרינא וא"כ כיון דכולהו בספק שוב תבטל ההל"מ דלא נמית לא' מהם וכמ"ש בפנים וע"כ הוצרכו לגזור בגדר ודאי שכל הה' ימותו וכאילו דינם לכתחילה למיתה (ומ"מ בכח ב"ד לבטל דסו"ס הכל מגזירתם, ומ"מ כיון דודאי דינם למיתה ע"כ לא סמכינן אתקנתא אחרינא משא"כ בספק יש לסמוך אתקנה לכתחילה) ואפשר דהתוס' ס"ל דכונסם לכיפה הוי כמיתה בידיים ואין לעשות כן במקום ספק ובפרט אי איכא תקנתא אחרינא ודו"ק).

לפותא למימר דכמו שמיתת הד' הוא ביחיד דוקא כמו"כ מיתת הה' גזרו ביחיד דוקא ודו"ק.<sup>7</sup>

איברא דלדעת התוס' מוכח לכאורה כנ"ל בשטמ"ק דגם לענין רעייה יש לדון ולמילף דהא דחמישית רועה הוא ביחיד דוקא (מה"ת) מיהו ע"פ הנ"ל מבואר דהא דבעינן למילף דהוא ביחיד היינו בין בדין רעייה בין בדין מיתה. היינו דבאיזה אופן שיהיה דין חטאת החמישית איכא למילף דביחיד דברים אמורים וילפינן משאר הד', אילו היה דין הה' לרעות הוה ילפינן דזהו רק ביחיד (וכן האמת כנ"ל דבציבור רק רועה דרבנן) וגם עתה דגזרו על החמישית מיתה ביחיד דוקא דברים אמורים וכו' דכל דיני החמישית ילפינן מהד' דביחיד דברים אמורים וכו'. ועכ"פ נתבאר דיוצדק לשיטת התוס' למימר ילפוטא בדין מיתת הה' דכיון דגזרו מיתה על הה' בעינן למילף דרק ביחיד תמות דהרי דיינן על חטאת החמישית דאינה בכלל הד' רק ילפינן מיניהו. ואה"נ גם בדין רעייה הכי הוא דרק ביחיד רועה מיהו נקטו התוס' בדבריהם מיתה ולא רעייה מב' טעמים כנ"ל (דבציבור אכן רועה לפועל וגם אי"ז נדון סוגיין). ודו"ק.<sup>8</sup>

ד) תנן (י"ז). ר"א אומר הכלאים והטריפה והיוצא דופן וטומטום ואנדורגיגוס לא קדושין כו'. ובגמ' (שם) אמר רבא<sup>9</sup> מ"ט דר"א כבהמה טמאה מה בהמה טמאה לא קרבה ולא נחתא לה קדושת הגוף אף הנך לא קרבי ולא נחתא להו קדושת הגוף. א"ל ר"פ לרבא והרי בעל מום דללא קריב ונחתא ליה קדה"ג א"ל בע"מ קרב במינו (שאר בהמות תמימות, אבל כל הני ה' לא קרבי במינו), א"ה טריפה נמי קא קרבה במינה.

---

<sup>7</sup> ובסגנון אחר קצת י"ל דהוי כאילו גזרו על חטאת הה' דבמקום דינה לרעות נדון בה למיתה וע"כ הו"א דאוקי באתרא וכמו דדינא דרעייה י"ל דהוי בציבור נמי כמו"כ דינה דמיתה הוא בציבור נמי, וע"כ ילפינן דכמו דמיתת שאר הד' הוה ביחיד כמו"כ מיתת זו החמישית הוא ביחיד דוקא ודו"ק.

<sup>8</sup> ולכאורה היה אפשר לדייק בדברי התוס' בסו"ד דעיקר מ"ש ביחיד דוקא, נסוב אמ"ש "שנגמרה להיות רועה" ע"ש והיינו דכיון דלענין רעייה הוא הה' ביחיד כמו"כ מיתת הה' הוא ביחיד וזהו כוונתם דדוקא ביחיד נגזור מיתה דהרי גם מה שהה' רועה היינו רק ביחיד ע"ש ודו"ק. מיהו עדיין צריך להביאור דבפנים דמ"מ אמאי הוצרכו לזה והול"ל בפשטות דכל המיתה מספק הד' וזה ודאי ביחיד ונראה כנ"ל דגזרו מיתה על הה' ממש וע"כ צריך לומר דכמו שרעיית הה' הוי ביחיד דוקא כשטמ"ק וכנ"ל כמו"כ כשגזרו עליה מיתה היינו ביחיד דוקא דכל דין הה' הוא ביחיד. ועכ"פ נראה ברור כפנים דלתוס' גדר מיתת הה' אינה מכח ספק לחוד אלא בגדר ודאי ודו"ק.

<sup>9</sup> שטמ"ק.

אלא אמר רבא כו' פסול הגוף כו' אלא אמר רבא כבהמה טמאה מה בהמה טמאה דליכא במינה אף כל דליכא במינה לאפוקי בעל מום דהא איכא במינה, מאי אמרת טריפה איכא במינה לא דמיא לבע"מ, בהמה טמאה אסורה באכילה וטריפה אסורה באכילה לאפוקי בע"מ דמותר באכילה. עכ"ל הגמ'.

והנה בהשקפה ראשונה נראה דלמסקנת הגמ' חזר רבא לומר כביאורו הראשון דבע"מ שאני דקרב במינו אלא דעל מה דהקשו מטריפה אמר ע"ז תי' דאסורה באכילה כו'. מיהו לכאורה צ"ע לפרש כן. (א) מדאמרינן "אלא אמר רבא" משמע דחזר בו ועתה אומר תי' חדש דתלוי באיכא במינה ולא אמר לעולם כדאמרינן מעיקרא וכיוצ"ב, ובפשטות אפשר לומר דבתחילה היה הדמיון לבהמה טמאה במה דלא קרב בעצמו ועתה מפרש הדמיון במה דליכא במינה, מיהו עדיין צ"ע דלעיל כדאמר "בע"מ קרב במינו" לא אמר "אלא" ומשמע התם דבמה שאמר דקרב במינו לא יצא מכלל ביאורו הראשון דלא קרבו ולא נחתא כו' והיינו דקרב במינו אינו תי' וביאור אחר וא"כ אמאי עתה כדאמר "ליכא במינה" לא אמר לעולם כדאמרינן מעיקרא כו' ודקשיא לך טריפה כו'. (ב) אמאי לא אסיק אדעתיה תי' זה מעיקרא דטריפה דמיא לבהמה טמאה בהא דאסורה באכילה והמתין עד עתה מלאמר תי' זה<sup>10</sup>.

ולכאורה נראה דבאמת ב' ביאורים שונים איכא הכא ובתחילת הגמ' מה שאמר "קרב במינו" אכן לא היה ביאור אחר ממה שאמר תחלה "לא קרבה כו'" ובזה לא היה שייך לתרץ דטריפה אסורה באכילה. ולמסקנא מבאר רבא ביאור חדש "דליכא במינו" ובזה שייך לומר דטריפה אסורה באכילה.

ונראה דהחילוק ביניהם מבואר בלשון הגמ' עצמו דבתחילת הסוגיא אמר "לא קרבה" היינו דדנים על בהמה זו עצמה אי קרבה או לא ואמרינן דכיון דלא קרבה לא נחתא לה קדושה. וגם מאי דאמרינן בבע"מ "קרב במינו" לא יצא מכלל ביאורו הראשון והנדון הוי על בהמה זו עצמה וכוונתו לומר דבע"מ קרב אלא דאינו קרב ממש אלא ע"י מינו. כלומר דבע"מ ליכא למימר "לא קרבה" דבע"מ אף דהוא עצמו אינו קרב מ"מ "קרב" במינו. (ומקשינן דא"כ טריפה נמי כדלהלן). משא"כ למסקנת הגמ' ביאר רבא

<sup>10</sup> מיהו יש לדחות דרצה לפרש דמיון כולם לבהמה טמאה באופן אחד, וראיתי מי שפי' דמה דאסורה באכילה היינו כתי' דליכא במינה דמהא דאסורה באכילה מבואר דהוי כמין אחר וא"כ יוקשה ביותר דלא אסיק אדעתיה הכי מעיקרא, מיהו ברש"י ד"ה "מאי אמרת" מוכח דלא פי' הכי אלא פי' דתרי אופני דמיון איכא הכא ע"ש. ועכ"פ עדיין צ"ב כפנים דלא משמע דחזור לתי' הראשון.

"דליכא במינה" היינו דלכתחילה אין אנו דנים על בהמה זו עצמה אי קרבה רק אנו דנים על כללות המין אי איכא ביה דקרבה. וע"כ בעל מום "איכא במינה". ומבואר חילוק הלשון דבתחילה ביאר סברא זו דמינו בלשון "קרב במינו" משא"כ עתה ביאר "איכא במינה" והחילוק מבואר כנ"ל דבתחילה היינו דנים על בהמה זו אי קרבה אי לא וע"כ בבע"מ ביאר דקרבה (ע"י) מינה משא"כ למסקנא אין הנדון על בהמה זו אי קרבה רק מלכתח' דן אי איכא במינה אי ליכא במינה. ודו"ק.

ועפ"ז מבואר דלא אמר לעולם כדאמרינן מעיקרא וכו' דאכן זהו תי' חדש דלא כדמעיקרא, דמעיקרא דן מצד הבהמה עצמה דלא קרבה ועתה דן מצד המין וכו'. מיהו עדיין צ"ע כדיוק הב' אמאי לביאור הא' אין לתרץ דטריפה אף דקרבה במינה מ"מ אסורה באכילה. כלומר אמאי באמת הוצרך רבא לחדש תי' חדש דדנים על המין וכו' והל"ל לעולם כדאמרינן מעיקרא דלא קרבה כו' ודאמרת טריפה קרבה במינה מ"מ אסורה באכילה כו' ואמאי הוצרך לשנות ולומר "ליכא במינה" וכו'<sup>11</sup>. גם צ"ב בעצם גדר זה דמעיקרא "בע"מ קרב במינו" דהיינו דהוא עצמו קרב ע"י מינו מהו הפי' בזה.

וי"ל דחילוק יסודי איכא בין מאי דבעינן למימר מעיקרא "כבהמה טמאה כו' לא קרבה כו'" לבין מאי דאמרינן למסקנא "כבהמה טמאה כו' פסול הגוף כו' כבהמה טמאה כו' דליכא במינה כו'". דהנה יש לחקור בהא דאמרינן "כבהמה טמאה" אי הוי ילפותא מבהמה טמאה או הוי הסברה והגדרה בדינו דר"א. וי"ל דמעיקרא בעינן למימר סברא במאי דלא קדשי כו' ובעינן למימר דמאותו טעם דבהמה טמאה לא קדשה מטעם זה עצמו שאר הה' לא קדשי. משא"כ למסקנא הוי "ילפותא" דכמו דבהמה טמאה לא קדשה כמו"כ כל דדמי לבהמה טמאה לא קדשה. ודו"ק. וי"ל דזה מבואר בלשון הגמ' דמעיקרא אמרינן "מה בהמה טמאה כו' אף הנך" ולמסקנא אמרינן "מה בהמה טמאה כו' אף כל" שינה מלשון "הנך" ללשון "אף כל" וי"ל דהיינו כנ"ל דמעיקרא ר"ל דהנך הוו ממש כבהמה טמאה משא"כ למסקנא הוי כילפותא ד"אף כל" לא קדשי כו'. ודו"ק.

ועפ"ז ית' מהלך הסוגיא. דמעיקרא דבעינן לבאר סברא אמאי לא קדשי אמרינן כדמו דבהמה טמאה הא דאינה קדושה הוי מטעם דלא קרבה הרי מצינו בזה כלל דכל שאינו קרב אינו קדוש דקה"ג. ואיכא למימר דזהו יסוד שיטת ר"א דכל שאינו קרב

<sup>11</sup> וזה קשה גם ע"פ המבואר בהערה שלפנ"ז דאפי' תימא דהא דלא משני הכי בטריפה מעיקרא היינו משום דרצה לבאר כולם בגדר א' מ"מ למסקנא שהוצרך לפרש בב' פנים צ"ב שחידש ביאור חדש ולא חזר לביאורו הראשון ורק הוסיף דטריפה אסורה באכילה.

אינו קדוש. ואי"ז ילפותא מבהמה טמאה רק הוא גילוי מילתא לגדר זה דכל שאינו קרב אינו קדוש. (וזהו שאמר אף הנך כו' וכנ"ל). וע"ז פריך דבע"מ אינו קרב ואעפ"כ קדוש וא"כ מוכח דכדי לקדוש לא בעינן לקרב. וע"ז תי' דקרב במינו היינו דבע"מ איכא טעם חיובי וסברא שיקדש משום דמינו קדוש, ואי"ז יוצא מכלל תי' הראשון, דביאור רבא היינו דכדי לקדוש בעינן טעם חיובי דקרב וע"כ כל דלא קרב לא קדוש, ועתה הרחיב במקצת גדר זה ואמר דאף שקרב במינו זה עצמו מספיק שיקדש. והוציא בלשון זה "קרב במינו" דבזה מבואר דלא יצא מכלל תי' הראשון אלא כל שקרב (במינו עכ"פ) קדוש וכל שלא קרב אינו קדוש וע"כ הנך ה' דלא קרבי לא קדשי. וזהו טעם ויסוד למאי דלא קדשי דאין בכחם לקדוש אם אינם קריבין.

וכ"ז מעיקרא אבל למסקנא ביאר דר"א "יליף" הנך ה' מבהמה טמאה ואמרין דמה מצינו בבהמה טמאה דליכא במינה דקרבה ולא קדשה אף כל דליכא במינה לא קדשה לאפוקי בע"מ כו' (ועד"ז תי' דפסוף הגוף) ולפ"ז אי"ז ביאור בסברא אמאי אין בכחם לקדוש אלא הוא כעין ילפותא ומה מצינו למילף דכמו בהמה טמאה אית לה חסרון זה ולא קדשה כמו"כ כל דאית להו חסרון זה לא יקדשו (משא"כ מעיקרא מאי דאמר לא קרב היינו כעין טעם דלא קדשי דכדי לקדוש בעינן לקרב). ומקשינן דטריפה איכא במינה ומתריצין דטריפה ילפינן מבהמה טמאה באופן אחר דמה מצינו בבהמה טמאה דאסורה באכילה ולא קדשה אף כל כו' לאפוקי בע"מ. מיהו כנ"ל אי"ז ביאור הסברא דלא קדש אלא כעין מה מצינו כו'.

ועפ"ז מבואר מאי דמעיקרא לא תי' דטריפה אסורה באכילה, דכיון דמעיקרא לא הוה בעינן למילף מבהמה טמאה אלא ר"ל דיש טעם דכמו דבהמה טמאה לא קרבה כו' כמו"כ הנך ע"כ כדהקשה דטריפה קרבה במינה ליכא לתרוצי דאסורה באכילה דהרי מה דאסורה באכילה לא יהיה סברא וגדר בהא דלא קדשה רק הוא ילפותא ומעיקרא לא בעי למימר ילפותא רק ר"ל סברא וכיון דבטריפה איכא סברא חיובית דתקדוש דהרי קרבה במינה א"כ מאי איכפת לן דאסורה באכילה מ"מ הרי כל שקרב (אפי' במינו) קדוש וכמו"כ טריפה. רק למסקנא דיליף מבהמה טמאה איכא למילף טריפה נמי מהא דאסורה באכילה משא"כ בע"מ לא יליף מבהמה טמאה דלא דמיא לה. ודו"ק.

עוד י"ל בסגנון אחר קצת דמעיקרא הא דבע"מ קרב במינו הוי טעם חיובי שיקדוש וסבר דכל דאית ביה האי טעמא יקדוש (ולאידך דלית ביה האי טעמא לא יקדוש) וע"כ טריפה אית בה האי טעמא דקרבה במינה ומאי איכפת לן דאסורה באכילה מ"מ מעיקרא הכל תלוי אי אית ביה טעם לקדוש או לא וכיון דטריפה אית בה טעם לקדוש צ"ל קדושה. (וזהו לשון קרב במינו). משא"כ למסקנא אין בבע"מ טעם

חיובי דוקא לקדוש רק ילפינן שלילה מבהמה טמאה דכל דהוא כבהמה טמאה אינו קדוש רק דבע"מ לא דמי לבהמה טמאה וע"כ ממילא קדוש וטריפה נמי דמיא לבה"ט בהא דאסורה כו'. היינו דלמסקנא מאי דאמר "בע"מ איכא במינה" אי"ז טעם חיובי דמשו"ז תקדוש רק ר"ל דע"כ לא דמי לבה"ט וליכא למילף מינה אבל טריפה איכא למילף מצד אחר. משא"כ מעיקרא מ"ש "קרב במינו" היינו טעם חיובי דיקדוש<sup>12</sup>. ודו"ק.

### פרק שלישי - אלו קדשים

ה) בגמ' (כ"א.) ר' ישמעאל אומר יכול יעלה אדם מע"ש בזמן הזה ויאכלנו בירושלים, ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית. לא אם אמרת בבכור שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח תאמר במעשר דלא כו' ת"ל "ואכלת לפני ה"א מעשר גו' ובכורות" הקיש מעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית כו'. ומאי קסבר (דפשיטא ליה דבכור אינו נאכל ומע"ש מספקא ליה) אי קסבר קדושה ראשונה קידשה כו' לע"ל לא שנא בכור ול"ש מעשר בני הבאה נינהו (ויקריבום<sup>13</sup> הואיל והשתא נמי קדושה היא ירושלים להקריב) ואי קסבר כו' ולא קידשה לע"ל (ואפי' הכי מספקא ליה ממעשר<sup>14</sup>) אפי' בכור נמי תיבעי לך (ואמאי יליף מע"ש מבכור). לעולם קסבר כו' ולא קידשה לע"ל (ודקשיא לך מ"ש בכור דפשיטא ליה) והב"ע כגון שנזרק דמו של בכור בפני הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים כיון דאי איתיה לדם לאו בר זריקה הוא אתי בשר יליף מדם ואתי מעשר

<sup>12</sup> ולכאורה זה עצמו תלוי במבואר לעיל דמעיקרא לא בעינן למילף מבה"ט רק למימר דאיכא סברא דלא קדשי (או דלית בהו הטעם החיובי דקרב דמשו"ז קדשי) וע"כ הכל תלוי אית אית בהו הטעם או לא וטריפה אית בה יסוד ענין הקדושה דקרבה במינה. משא"כ למסקנא אין הנדון על טעם חיובי או שלילי לקדושה רק דיינן אי ילפינן מבה"ט או לא וע"כ טריפה כו' וכפפנים. וברש"י ד"ה מאי אמרת מוכח כמ"ש דלמסקנא הוי דמיון וילפותא מבה"ט. ע"ש ודו"ק.

<sup>13</sup> לשון רש"י ד"ה וקידשה. ויל"ע בל' "ויקריבום" דהרי קאי במע"ש דאין מקריבין וי"ל בפשטות הכוונה יקריבום לירוש' לאכילה וילע"ע.

<sup>14</sup> דילמא אפשר לאוכלו אף דליכא קדושת המקדש.

ויליף מבכור. עכ"ל הגמ'. פרש"י (ד"ה ואתי מעשר) "בהקישא דואכלת גו' דמע"ש איתקש לבכור וכיון דאיכא בכור דפשיטא לן דלא מיתאכיל אלא בפני הבית כגון האי, גמרינן מעשר מיני".

והנה במאי דאמרינן בגמ' דאי לא קידשה לע"ל בכור נמי תבעי לך, הקשה בחק נתן מאי פריך "תבעי לך" דלכאורה כיון דלא קידשה לע"ל פשיטא דאין הבכור נאכל דהרי ליכא קדושת הבית ובכור בעי זריקה ואיך יזרוק דמו בלא בית. ותי' (וכן מבואר ברש"י מסכת מכות י"ט. ובזבחים ס:) דפריך בבכור שנזרק דמו קודם חורבן דשוב א"צ מזבח ובוזה קאי למימר אמאי פשיטא ליה דבכור כזה אינו נאכל דיליף מע"ש מיניה. ותי' הגמ' דאיתקש דם לבשר וע"כ פשיטא דאף בכור כזה אינו נאכל וילפינן מעשר מבכור. כלומר דאה"נ בכור בעלמא אחר חורבן פשיטא דאינו נאכל והא דאמרינן הב"ע שנזרק דמו קודם חורבן, מעיקרא נמי קאי בהכי אלא דמעיקרא מקשינן דהא נמי תבעי לך מנלן דאינו נאכל וע"ז מתרצין כו'. וע"ש בסוגיא דמכות וזבחים.

מיהו לכאורה צ"ע לפרש כן ברש"י בסוגיין דכתב ד"ה לעולם "ודקשיא לך כו' בכי האי בכור עסקינן" מלשון זה "בכי האי" משמע דע"ע לא קאי בכי האי אלא קאי בכל בכור דעלמא, ובכל בכור אמרינן "תבעי לך" ואפשר דקרב ורק "בכי האי" בכור פשיטא לן דאינו נאכל. ועד"ז ברש"י (כ"א:;) ד"ה ואתי מעשר "וכיון דאיכא בכור דפשיטא לן דלא מיתאכיל אלא בפני הבית" משמע דרק איכא בכור דבפשיטא אבל איכא בכור דלא פשיטא לן ובאמת "תבעי לך" ואפשר דנאכל אף דלא בפני הבית. והנראה דרש"י כאן לא פי' כבח"נ (וכדפי' בעצמו בדוכתי אחריני) דבכור אחר החורבן פשיטא דאינו נאכל אלא נראה ד"תבעי לך" בכל הבכורות אי מיתאכלי ורק בבכור שנזרק דמו כו' "בכי האי" פשיטא דאינו נאכל<sup>15</sup>. ובאמת לכאור' צ"ע בזה כדהקשה בח"נ אמאי תבעי לך הרי אי לא קידשה לע"ל פשיטא דא"א להקריבו כלל דליכא מזבח.

ואולי י"ל דלשיטת רש"י (הכא) אכן בכור אחר החורבן קרב ונאכל ורק בכור כי הא שנזרק דמו קודם חורבן זה דוקא אינו נאכל. והוא ע"פ מאי דאיתא בזבחים קי"ט. ברש"י ד"ה זו וזו שילה "ובקדושת ירושלים ס"ל דיש אחריה היתר כדאמרינן במגילה (יו"ד.) שמעתי שמקריבין בבית חונוי בזמן הזה ואוקימנא כו' ישמעאל". היינו דמבאר

<sup>15</sup> וכן נראה קצת מלשון הגמ' "הב"ע" שנזרק דמו כו' משמע דע"ע לא עסקינן בכגון זה דוקא אלא בכל בכור ורק עתה מוקמינן בהכי. והשוה לשון הגמ' מכות שם. מיהו בזבחים איתא כבגמ' דידן ומ"מ פי' רש"י התם כבח"נ. מיהו כמה שינויים איכא בין לשונות הסוגיות הכא והתם וילע"ע בכ"ז ועח"ל.



רש"י התם דלר"י (דהוא תנא דבריייתא בסוגיין בתמורה) מקריבין בבמה אחר חורבן הבית. והנה איכא למ"ד התם בזבחים (ק"ט. שם ע"ש וראה קי"ז). דבכור ומעשר קרבי בבמה ע"ש. ועפ"ז יש לבאר דברי רש"י בסוגיין דלא כח"נ אלא דבכור אחר החורבן קרב ונאכל בבמה וא"צ מזבח. ובאמת כ"ה במעשר דגן נמי דדגן הגדל אחר החורבן נאכל בכל ערי ישראל כבזמן היתר במות. וכל נדון הסוגיין בבכור ומעשר אי קרבי היינו דוקא במעשר שנתחייב קודם חורבן בזה מבעיא לן אי נאכל אחר חורבן, ועד"ז בכור שנזרק דמו והוזקק למזבח המקדש בזה מיבעיא לן אי נאכל אחר החורבן ובוה מתר' דבכור כי האי גוונא פשיטא דאינו נאכל דכיון דנזקק דמו על מזבח המקדש הוזקק למקדש ורק נאכל בפני הבית ועד"ז מעשר כה"ג גדל קודם חורבן ונתחייב בזמן הבית בכה"ג יליף מבכור דבעי בית (וראה תוס' ד"ה אי קסבר. שפי' לגבי מעשר עד"ז דקאי דוקא במעשר שנתחייב בזמן הבית אבל בנתחייב אח"כ נאכל בכל ערי ישראל למ"ד לא קידשה לע"ל<sup>16</sup>).

ועפ"ז לכאורה ית' לשון רש"י "בכי האי בכור" ומ"ש "דאיכא בכור דפשיטא דאינו נאכל" דאכן איכא בכור דנאכל אחר חורבן והוא בבכור דקרב בבמה ונאכל וכשי' ר"י בזבחים שם. ודו"ק.

מיהו צ"ב קצת בזה דלכאוף קשה לומר דסוגיין אזיל למ"ד מקריבין בבמה אחר חורבן דהרי איתא להדיא דדמו לאו בר זריקה ופרש"י דאי הוה דם השתא לא היה נזרק ע"ש ולכאוף אי מהני במה הרי דמו בר זריקה בבמה עכ"פ. (מיהו יש לדחות דכ"ז בנשחט קודם חורבן דכיון דנשחט למזבח המקדש התחייב לזרוק דמו במקדש וממילא דמו לאו בר זריקה אחר חורבן דאין מזבח וזהו כוונת הגמ' דבכור כזה שראה פני המקדש ונשחט בפניו הרי אין דמו בר זריקה בבמה וממילא אינו נאכל דניתק למקדש דוקא אבל בכור בעלמא אכן שוחטין וכו' בבמה. ודו"ק). ועוד צ"ב דלכאוף אי"ז שיטת הש"ס בכ"מ דישר במוות ואמאי נפרש עתה אליבא דהך מ"ד.

<sup>16</sup> מיהו בשיטת התוס' אין לומר כן לגבי בכור דקרב בבמה אחר חורבן, דהתוס' לא ס"ל כרש"י דאיכא למ"ד היתר במות אחר חורבן ראה תוס' מגילה שם ד"ה ומאי טעמא ואכ"מ מיהו ברש"י מפורש בזבחים שם כנ"ל בשיטת ר"י עצמו. (ובמ"ש רש"י דאוקימנא כר"י ראה תוס' וראה מרומי שדה שם ציין ליבמות (וצ"ל ו: ע"ש ואכ"מ).

וי"ל באופן אחר דבאמת בכור בזמן הזה לא קרב בבמה דלא מוקמינן לסוגיא למ"ד זה אלא קאי לכו"ע דאין בכור קרב עתה ומ"מ רק בכור שנזרק דמו קודם חורבן פשיטא דאינו נאכל.

והביאור בזה י"ל ע"פ מאי דאיתא בזבחים (ק"ט). לשיטת ר"ש דאין מעשר בהמה קרב בבמה (בנוב וגבעון) ומעשר שני נאכל בכל ערי ישראל ע"ש. והקשו בתוס' ד"ה באו לנוב. דלכאור' הוקש מעשר דגן לבהמה והל"ל דכמו דאין מעשר בהמה בבמה כמו"כ אין מע"ד נאכל ואמאי נאכל בכל ערי ישראל. ות"י דהא דאין מעשר בהמה נאכל (היינו) משום דבעי מתן דמים ואימורים ולא אפשר אבל מע"ש שרי"ע ע"ש. פי' דבמע"ש דיינינן על אכילתו ואין להקיש דכמו דמע"ב אינו נאכל כמו"כ דגן די"ל דבאמת מע"ב נאכל רק דבפועל א"א להקריבו וע"כ אינו נאכל משא"כ מע"ש דאפשר אכן נאכל. כלומר דאילו יצוייר דהיה אכילת מע"ב בלא הקרבה י"ל דהיה נאכל אלא דא"א וע"כ אין ללמוד משם איסור אכילה במע"ש דנאכל. די"ל דאין דין דמעשר בהמה אינו נאכל רק איכא דין דאינו קרב וממילא אינו נאכל ודו"ק.

ועפ"ז י"ל בנדון דבכור ומעשר בסוגיין ע"ד דברי התוס' ממש דמבכור אחר החורבן ליכא להביא ראיה דאינו נאכל די"ל דנאכל אלא דא"א כיון דבעינן להקריבו וליכא מזבח היינו דבעצם נאכל רק דמטעם צדדי אינו נאכל וע"כ מע"ש דאפשר דילמא מיתאכיל<sup>17</sup>. וי"ל דזהו כוונת הגמ' בכור נמי תיבעי לך היינו בכור אחר החורבן תיבעי לך אי הא דלא מיתאכיל היינו דין באכילה או דילמא היינו רק משום דא"א ועדיין אינו יודע דין אכילתו בעצם וממילא מעשר דילמא מיתאכיל דאפשר כו".

ועפ"ז מבואר תי' הגמ' דהב"ע בנזרק דמו קודם חורבן ומ"מ דינו דאינו נאכל משום דהוקש בשרו לדמו, והרי בכור כזה אפשר לאוכלו דאינו חסר זריקה ואעפ"ז אמרת דאינו נאכל מזה מוכח דהא דאינו נאכל אי"ז רק משום דלא אפשר מטעם צדדי אלא היינו דין בעצם האכילה דהוקש לדמו ובעינן בית לבשרו ג"כ. ועפ"ז יתיישב לשון רש"י דבכי האי בכור עסיקנן דבבכור זה דוקא פשיטא לן דהא דאינו נאכל הוי דין בעצמותו דאכילה ולא רק מטעם צדדי וע"כ ילפינן מעשר מבכור כזה דאפי' היכא

<sup>17</sup> ואפשר י"ל זהו עומק מאי דפריך בברייתא דבכור טעון מתן דמים דאין כוונתו כבפשוטו דהא דאינו נאכל הוא משום חומרא דמתן דמים אלא כוונתו דמאן יימר לן דאכן איכא דינא דאינו נאכל דילמא נאכל אלא דא"א משום מתן דמים וכמ"ש התוס' לגבי מעשר בהמה.

דאפשר מ"מ בעינן בית לאכילה. וזהו ג"כ מ"ש "כיון דאיכא בכור דפשיטא לן כו" היינו דרך בכור כזה פשיטא לן דבאמת בכור בעלמא אחר החורבן לא פשיטא לן דאינו נאכל אלא א"א ורק בכור כזה דכבר נזרק דמו בזה אכן פשיטא דאיכא דין דאינו נאכל וילפינן מעשר מיני' דאף דאפשר לאוכלו מ"מ אינו נאכל דבעינן בית<sup>18</sup>. אבל בכור חי אחר החרבן מזה לא היה פשיטא לן לאסור אכילה אלא הו"א דהא דלא מיתאכיל היינו משום דלא אפשר ואכתי תיבעי לן אי איכא איסור אכילה רק כיון דמצינו דאיכא בכור דצ"ל דאית ביה איסור אכילה ממילא נילף מעשר מיניה. ודו"ק.

ואפשר דלשון רש"י מתיישב יותר עם פי' הא' דרך בכור כזה אינו נאכל אבל בכור אחר נאכל וכפי' הא' דיקריבו בבמה וכל השקו"ט דמבעי לן היינו דוקא בהזקק למקדש. מיהו פי' הב' מתיישב יותר עם שיטת הש"ס בכל מקום וגם אינו סותר פי' רש"י במק"א (רק מוסיף בהגדרת הדברים אבל השקו"ט שוה דרך הו"א לאכול בנזרק דמו קודם חורבן) משא"כ פי' הא' הוא דלא כפי' רש"י במק"א. וילע"ע והבוחר יבחר.

### פרק חמישי - כיצד מערימין

ו) בגמ' (כ"ה). "א"ל ר"ע לר"ש אמר על הבכור עם יציאת רובו עולה, עולה הוי או בכור הוי, עולה הוי כו' הוא כליל (וע"כ חמורא קדושת עולה למיתפס) או בכור הוי כו' במילתיה הוא. לישנא אחרינא שכן קדושה חיילא עליה או דילמא בכור הוי שכן קדושתו מרחס" ולא נתבאר הכוונה בל"א במ"ש שכן קדושה כו', ונראה שזהו טעם שיחול קדושת עולה ויל"ע הביאור בזה. וי"ל דהיינו דבכור ילפינן מקרא (שם) דאפשר להקדישו קדושה אחרת קודם שיולד משא"כ שאר קרבנות (למ"ד ולדות ממעי אמן קדושים) אין קדושה אחרת חלה עליה וע"כ תחול קדושת עולה, היינו דמבאר קולא בקדושת בכור דקדושה חיילא עליה וע"כ תהיה עולה, ולאידך חמורא קדושת בכור

<sup>18</sup> ואפשר דגם למסקנא בכור אחר החורבן ממש י"ל דבעצם נאכל רק דא"א היינו דהא דאיכא דין דאינו נאכל היינו רק בנזרק דמו קודם חורבן דהזקק למקדש בזה אמרינן דהוקש בשרו לדמו אבל בכור חי אחר החורבן י"ל דלא פשיטא דאיכא דין דאינו נאכל ואפשר באמת נאכל רק דא"א (וע"כ מעשר שגדל אחר החרבן אכן נאכל למ"ד זה כדכתבו התוס'). ויתיישב בזה לשון רש"י דאיכא בכור דפשיטא משמע דגם למסקנא בכור אחר אינו פשיטא דאפשר דהא דאינו נאכל היינו רק משום דלא אפשר ודו"ק.

דהוי מרחם וע"כ תהיה בכור. והיינו דבל"א מבאר קולא וחומרא בקדושת בכור דמשום  
זה יהיה ב' צדדים בדינו. ודו"ק. ויש להאריך בחילוק דב' הלשונות ועח"ל.



## בדין אתרוג שגדל בלי פיטום

הרב מנחם מענדל שי' פרעסקאט  
כולל חב"ד דניו הייווען

איתא במסכת סוכה (לד, ב) שאם נטלה פטמתו של אתרוג פסולה. וכן נקט השו"ע לדינא (באורח חיים סימן תרמ"ח, סעיף ז) "ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול". וכתב הרמ"א וז"ל "וכל זה דוקא בניטלה אבל אם לא היה לו דד מעולם כשר וכן הם רוב האתרוגים שמביאים במדינות אלו (הרא"ש), עכ"ל.

ובביאור הגר"א כתב (באות ט"ז) וז"ל "דלהכי קאמר ניטלה וכדעת הרמב"ם בי"ד סימן נ' ס"ב, עכ"ל. וכוונתו לומר שטעמו של הרמ"א דהפסול של מחוסר פיטום הוא רק אם היה לו פיטום ונטלה, אבל אם לכתחילה גידל האתרוג בלא פיטום כשירה, הוא כדעת הרמב"ם שהובא בשו"ע (יורה דעה סימן נ' סעיף ב') שמכשיר בהמה שנולד מחוסר אבר, אע"פ שבמקום שנולד בהאבר וניטלה הוה טריפה.

ושם (ביורה דעה) איתא "כל שאמרנו בו אם נברא חסר טריפה כ"ש אם ניטל ביד וכל שאמרנו בו אם ניטל טריפה הוא הדין לנברא חסר ויש מכשירין בזה", וכתב הרמ"א "ובהפסד מרובה יש לסמוך אמכשירין."

הגר"א מדמה אתרוג בלי פיטום, לדין של טריפה מחוסר אבר. ולפי זה מדמה ג"כ הדין של הרמ"א שרק במקום הפסד מרובה יש לסמוך על המכשירין. וא"כ נמצא שלפי הגר"א יש ליקח אתרוג דוקא בפיטום, וזה שאנו מכשירין אתרוג שגידל בלי פיטום, זה הוה רק בדיעבד ולא לכתחילה.

משא"כ נראה מדברי השו"ע אדמוה"ז (שם סעיף י"ז) לא נראה כן שכתב וז"ל "יש הרבה אתרוגים שעל ראש האתרוג גדל עץ אחד שמקצתו נכנס לתוך גוף האתרוג ומקצתו בולט למעלה ובמקצת אתרוגים אין עץ זה נכנס כלל לתוך אתרוג אלא כולו בולט למעלה מראש האתרוג ונקרא פטמא או דד ועל עץ זה גדל כמין פרח שושן ונקרא שושנתא והוא (נחשב) מגוף העץ הנקרא פטמא או דד. ויש הרבה אתרוגים שאין להם

כלל פטמא זו ולא שושנתא שעליו והן כשרין כיון שכך היא בתחלת ברייתם וזהו דרך גדולן וניכרין הן אותן שכך הן מתחילת ברייתם כי יש להן במקום הפטמא כמו גומא מתחלת בריאתו, "עכ"ל.

ונראה מדברי השו"ע אדמוה"ז שזה שאתרוג בלי פיטום כשר, הוא מפני שזה הוי "מין" האתרוג, שיש אתרוג עם פיטום, ויש שאין להם פיטום. משא"כ לפי הבנת הגר"א כל אתרוג יש לו פיטום, ואם חסר פיטום ה"ז חסרון בהאתרוג.

וא"כ נראה שלפי השו"ע אדמוה"ז חלוק דין של אתרוג שמחוסר פיטום, מבהמה שנולד מחסור אבר. מפני שאין מין בהמה שחסר אבר, וא"כ יש לפסול הבהמה, שהרי הבהמה אינו שלום.

ויש לדייק כן מדברי אדמוה"ז שם שבתחילה כתב שיש שתי מיני אתרוגים אחד בפוטום ואחד בלא פיטום ורק לאחרי זה כתב הדין שאם היה לה פיטום ונטלה פסול ומבואר שהפסול הוי רק מקום שהיה לה פיטום מלכתחילה. וכעין זה יש לדייק בדברי הלבוש שם בסעיף ז'. ולכן נראה שלפי השו"ע אדמוה"ז אין חלוק בין אתרוג שגדל בלי פיטום לאתרוג שגדל עם פיטום, ושניהם כשירים לכתחילה.

## ב.

ולפי זה אפשר לברר שיטת המגן אברהם, שטעונים ביאור. שהרי כתב הרמ"א (בסימן תרמ"ט, סעיף ה') דיסוד הפסול דניטלה פטמתו הוא מדין חסר, והרי קיימא לן דפסול דחסר הוי רק ביום ראשון. וא"כ הפסול הוי רק ביום ראשון, ולא בשאר ימים.

אולם המגן אברהם (שם ס"ק י"ז) כתב דהפסול של ניטלה פטמתו, הוא מדין הדר, ופסול הדר נוהג בכל החג. ולכן אם נטלה פטמתו, פסול גם בשאר הימים.

וצ"ע שהרי הרמ"א סובר כשיטת הרמ"א שהפסול של חסר פיטום הוא רק אם ניטלה, משא"כ אם גדל כן מתחילה כשר. שהרי (שם בס"ק י') כתב וז"ל "אם לא היה לו דד. וניכרים הם כי יש במקום פיטום' כמו גומא מתחלת ברייתו (מבי"ט ח"ג מ"ט ועיין רדב"ז סי' קי"א כ"ה), "עכ"ל.

וא"כ צ"ע שהרי אם הפסול של חסר פיטום הוא מדין הדר, מה לי אם ניטלה פיטמתו או צמח בלי פיטום, דהרי בהפסול הדר אין שום נפקא מינא בין אם ניטלה או

צמח בהפסול, שהרי אתרוג שצמח עגול ככדור הוא פסול משום הדר אף שצמח בדרך זה.

משא"כ לפי הרמ"א אתי שפיר שהפסול הוא משום חסר, וא"כ כשצמח בלי פיטום י"ל שאינו חשוב חסר, שהרי יש סברא לומר שחסר שייך רק אם היה לו הדבר ועכשיו הוא חסר, משא"כ אם לא היה לו מתחילה.

ולפי מה שכתבתי בדעת השו"ע אדמוה"ז אפשר לבאר שיטת המגן אברהם, שהרי מבואר שהפסול של הדר הוא שלא גדל כצורת אתרוג, וכלשון השו"ע אדמוה"ז שם בסעיף כ"ח לגבי פסול כשגדל ככדור "שהרי אין עליו צורת אתרוג כלל", וא"כ יש לומר שפסול זה אינו שייך כשגדל בלי פיטום, שהרי לפי השו"ע אדמוה"ז יש שתי "מינים" באתרוג אחד בפיטום ואחד חסר פיטום. וא"כ יש עליו צורת אתרוג. משא"כ אם ניטלה הפיטום נמצא שאין לא צורת "המין" אתרוג שלו, ואינו הדר.



## כינויי שם השם

הרב מנחם מענדל שי' הכהן כהן  
שליח ראשי סקרמנטו, קאליפורני'

כתב הרמב"ם בהלכות שבועות פרק שני הלכה ב' וז"ל "אחד הנשבע או שהשביעו אחר בשם המיוחד או באחד מן הכנויין כגון שנשבע במי ששמו חנון ובמי ששמו רחום ובמי ששמו ארך אפיים (דאינם מהשבעה שמות שאינם נמחקים) וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה (ולוקים עליה)", עכ"ל.

והראב"ד השיג על זה באריכות וז"ל "אבל למלקות בעיני שם (המיוחד דוקא) כדכתיב לא תשא את שם הוי' אלוקיך לשוא, ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר. (שמי היינו שם המיוחד דוקא שם הוי' ולא כינויים)", עכ"ל.

וכה"ג מצינו פלוגתתם בהלכות סנהדרין פכ"ו ה"ג "ואחד המקלל עצמו או חבירו או דיין או נשיא אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות . . . או בכינוי מן הכינויין . . . והואיל והוא חייב אם קילל בכל הכינויים כך אם קילל בכל לשון חייב, שהשמות שקוראים בהם כל הגויים להקב"ה הרי הן ככל הכינויים", עכ"ל. ומשיגו הראב"ד שם ג"כ "אמר אברהם אינו לוקה אלא בשם המיוחד והכי איתא בירושלמי שבועות ספ"ד",<sup>1</sup> עכ"ל. וצריך ביאור בשרש פלוגתתם דלהרמב"ם לוקה הן בשבועה והן בקללת אדם מישראל גם בשם שמשמשים בו הגויים, משא"כ להראב"ד צריך לשבועה ולקללת אדם מישראל דוקא שמי המיוחד בי שם הוי'?

ובשולחן ערוך חושן משפט סימן כ"ז פסק בזה כהרמב"ם וז"ל "המקלל אחד מישראל אפילו מקלל עצמו בשם או בכינוי או באחד השמות שקורים הגויים להקדוש ברוך הוא אם היה בעדים ובהתראה לוקה משום לא תקלל חרש". עכ"ל.

<sup>1</sup> ובכסף משנה על אתר ביאר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפירוש דברי הירושלמי בשבועות והמגדל עוז ביאר דהרמב"ם פסק בכאן כהבבלי ואכ"מ.



(ובפרק שני מהלכות עבודה זרה ה"ז כותב הרמב"ם "ואלו הן דיני המגדף אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אלף דלת נון יוד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים שנאמר ונוקב שם השם, על שם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה, ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יוד הא ואו הא ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל עכ"ל. וצריך ביאור למה לא השיגו הראב"ד שמה דעל כינויים במגדף אינו לוקה? וי"ל בזה כי הרי מבואר באריכות בשו"ת חקרי לב אורח חיים סימן צ"ד דיש צד לומר דאפילו אם על הכינויים הוא באזהרה מ"מ אינו לוקה ומשום כך לא השיגו הראב"ד).

ובשו"ת רב עקיבא איגר או"ח סימן כ"ה מביא דעת השואל דלמאי דכתב הש"ך ביורה דעה סימן קע"ט סקי"א דמותר למחוק שם השם כשנכתב בלע"ז כגון ג-ט או באגא, דאין בו קדושה, א"כ כשנסתפק לו אם בירך ברכה ראשונה וספיקא דרבנן לקולא ואסור לו לברך מפני הלאו דלא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא הרי יש לו עצה שיברך בלעז דהרי ברכת המזון נאמרה בכל לשון כמבואר בשו"ע סימן קפ"ה ולא יעבור על לא תשא.

ומביא שם מדברי הרמב"ם הלכות שבועות שזכרנו בהתחלה כי הגם שאפשר למחקו אבל מ"מ לענין לא תשא ולענין שבועה יש לו גדר של שם ה' כמו בשמות הנמחקים של מי ששמו חנון ומי ששמו רחום. וכן הוא בשמות של השם בלעז כי הגם שמותר למוחקם אבל לענין שבועה וברכה שאינה צריכה יש בו קדושת השם ולדעת הרמב"ם בברכה שאינה צריכה הרי הוא עובר דאורייתא של לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא ובמילא אסור לאמרו גם בלע"ז.

ומבאר שם עוד דאעפ"י דלענין שבועה ולענין ברכה שאינה צריכה עובר בלא תעשה גם בשם השם בלשון לע"ז, אבל בנוגע למזכיר שם שמים לבטלה הרי זה אסור רק בשמות המיוחדים כמבואר בלשון הרמב"ם הלכות שבועות פי"ב הי"א ולא שבועת שוא בלבד הוא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור ואעפ"י שלא נשבע. הרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה. לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם שמים לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה. כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד כיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה. עכ"ל.

היינו דאם האיסור הוא משום לא תשא את שם אלוקיך לשוא הכולל גם ברכה שאינה צריכה הרי זה גם בכינויים ולפיכך אסור לברך מספיקא בלע"ז משא"כ העשה

דאת השם אלוקיך תירא הרי"ז רק בשמות המיוחדים היינו השבעה שמות שאינם נמחקים. וצריך ביאור בטעם החילוק?

והנה הרעק"א מפרש כי בנוגע לשבועה הרי אם נשבע במי ששמו חנון כוונתו להשם וממילא חלה השבועה וחלה הקללה. אבל בנוגע את ה' אלוקיך תירא כבוד לשם השם הרי"ז רק לשבעה השמות שאינם נמחקים. אבל עדיין צריך ביאור הרי ברכה שאינה צריכה הרי האיסור גם כן מפני שמזכיר שם שמים לבטלה ולמה יהיה אסור לברך בלע"ז?

וראיתי בחידושי הגרי"פ פערלא מצות עשה אחת מביא ביאור דכשמזכיר שם שמים לבטלה אין בו כ"כ בזיון כמו כשמזכירו לצורך שקר או דבר שאינו צריך. ולפיכך כשמזכירו לבטלה יש בו רק עשה דאת ה' אלוקיך תירא וזה רק בשמות המיוחדים. אבל כשמזכירו בשבועה או ברכה שאינה צריכה יש בו גם לאו ומלקות דלא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא. דזה בזיון יותר. ואעפ"י שמברכו בלע"ז מכיון שמסופק אם בירך אבל מכיון שרז"ל פסקו שאינו צריך לברך יש בו משום בזיון ואולי גם משום לועג לדברי רז"ל.

ויש לומר בזה עוד על פי המבואר בשו"ת אחיעזר חלק ג' סימן ל"ב דבשם לע"ז הגם דאין בו איסור מחיקה יש בו איסור בזיון דגרע טפי, ומביא דברי השבות יעקב דכדאי לשורפן כי היכי שלא יבואו לבזיון דגרע טפי ממחיקה, ולפיכך מזכיר שם שמים לבטלה הוה כמחיקה אבל ברכה שאינה צריכה הוה כבזיון דגרע טפי.

אולם בשו"ת תורת חסד סימן ז' חולק על דברי הרב עקיבא איגר וז"ל "ודבריו דחוקים הרבה, דמלבד שזה נגד הסברא דמוציא שם שמים לבטלה שלא בדרך ברכה יהיה קיל יותר ממזכיר שם שמים דרך ברכה", דהרי מזכירו כי מסופק אם בירך והאיך יהיה בזה בזיון יותר ממזכיר שם שמים לבטלה ממש. ולפי דרכו אם אין איסור במזכיר שם שמים לבטלה בשם לע"ז אין איסור בברכה שאינה צריכה בלע"ז ושאני שבועת שקר וקללת חבירו דיש בה בזיון טובא אז אסור גם בלע"ז. ומסתברא כדבריו דאיזה בזיון יהיה אם יגיד בלע"ז "אדאנק השי"ת פאר די פרוכט". ואינו לועג לדברי רז"ל כי אינו אומר שמות שאינם נמחקים.

ויש להעיר בזה מהסוגיא דסיום מסכת ברכות וכן בסיום מסכת מכות וז"ל במכות אמר רב יהושע בן לוי שלשה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה על ידם, מקרא מגילה ושאיילת שלום בשם, והבאת מעשר. ובנוגע לשאיילת שלום

בשם מובא ברש"י שני ביאורים. למה איו נוהגין לברך חבירו בשם השם בזמן הזה (א) דמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם כגון ישים ה' עליך שלום ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה, היינו היתר. (ולפי פירוש הראשון סיבת ההיתר היא כדי להרבות שלום בין איש לרעהו, ולפיכך הוה היתר ולא חיוב כבפירוש השני). וכיון דהוה היתר ולא חיוב מובן למה אין שואלים בזמן הזה. (ב) ופירוש השני דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם. (וטעם התקנה הוא שלפי שראו שעם ישראל שכח את הקב"ה על כן תיקנו לשאול בשם חבירו בשם כדי להשגיר את שמו בפי הבריות ולהרגילים להכיר שהוא מקור כל הברכות). ואנו מקיימין תקנה זו על ידי אמירת שלום עליכם עליכם שלום, כי שלום הוה שמו של הקב"ה כמו שכתוב בגדעון שופט ישראל ויבן שם גדעון מזבח לה' ויקרא לו ה' שלום.

ובפירוש המשניות להרמב"ם מסכת ברכות פירש דהכוונה להשם שלום ומותר מפני שלומדים מבוועז. ונדחקו בזה טובא דהרי השם שלום אינו משבעה שמות שאינם נמחקים ולמה צריך היתר מיוחד על זה. התינה לשיטת רש"י דהוה חיוב לפירוש השני ולפיכך נדחק לפרש שהכוונה להשם שלום, אבל צריך ביאור למה צריך היתר מיוחד על זה, ועיין באריכות בחידושי הגרי"פ פערלא עשה א' עמוד מח. דלברך חבירו בשם הוה כמו ברכה שאינה צריכה דאסורה גם בכינויים דלא כמזכיר שם שמים לבטלה שאינו נוהג בכינויים והרי זה כמו דעת הגאון ר' עקיבא איגר הובא לעיל. דגם בכינוי אסור לברך ברכה שאינה צריכה. הגם שמותר להזכירו בסתם.

ולדברי התורת חסד צריך לומר דשלום לדעת הרמב"ם הוה מהשמות שאינם נמחקים. ואפילו שהגמרא אומרת שבעה שמות שאינם נמחקים אפשר לומר תנא ושייר. ולפיכך צריך היתר מיוחד בהשם שלום. ראה האריכות בזה בחידושי הגרי"פ פערלא. וגם מוכח מההלכה המובאת בפוסקים דאסור לומר השם שלום בבית המרחץ.

וי"ל בזה עוד דלכאורה צריך ביאור למה סטה הרמב"ם בפירושו להמשנה סיום ברכות מכל שארי הראשונים שפירשו סיום המשנה דעת לעשות להשם הפרו תורתך דהכוונה להתקנה שיהיה שואלין לחבירו בשם, דכיון דנשתכח מפי הבריות הוצרכו להפר תורתך ולהזכיר שם שמים כששואלים בשלום חבירו. אולם הרמב"ם דרך אחרת לו לגמרי דהמשנה מדבר לשמור תקנות חז"ל (בלשון המשנה אל תבזו כי זקנה עמך) ואם לאו יגרום לו השי"ת שיעבור על דברי התורה (היינו הפרו תורתך) כדי להביא עליו עונש, וענין זה עמוק עמוק מי ימצאנו. ומי דחקו לכך?

וי"ל כי הרמב"ם לומד כי בשאלת שלום חבריו בשם אין בו שום איסור כלל מכיון שיש לו כוונה רצויה או להרבות ריעות בישראל או להזכיר לבריות שהשי"ת הוא מקור הטוב והחסד. ואין לך כוונה רצויה יותר מזה אפילו להדיעה דהשם שלום הוה משבעה שמות שאינם נמחקים, ובלשונו בפירושו להמשנה **והביאו ראיה שהדבר ההוא מותר מענין בעז**. וצריך לומר שהרמב"ם יפרש הסוגיא דמכות שאומר והסכימו בית דין של מעלה להם, לא כשאר המפרשים שהסכים הבי"ד של מעלה לזה שהפרו תורתך אלא שהסכימו הכוונה היינו שכיוונו אל האמת.

ועל פי זה יש ליישב תמיהת הגרי"פ פערלא דאמאי השמיטו הרמב"ם ושאר פוסקים מאמר רב יוחנן מגילה ג' ע"א וסנהדרין מ"ד ע"א דאסור ליתן שלום לחבירו בלילה, כי אולי מדבר לשד והוה מזכיר שם שמיים לבטלה. די"ל בזה דהרמב"ם סבירא לי' להלכה דלא כמימרא הנ"ל דמכיון דהוה כוונתו רצויה כיון שחושב שמדבר לחבירו לא הוה מזכיר שם שמיים לבטלה. על דרך פסק הרמב"ם בפרק שני מהלכות שבת הלכה ט"ז "שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד פטור מכלום". דכוונתו רצוי'.

ועפי"ז מובנת שיטת הרמב"ם דלוקה על נשבע לשקר ומקלל חבריו בשם גם על כינויים ממש של לשון הגויים כי העיקר פה היינו כוונתו. כפי שרואים בשואלים את שלום חבריו בשם.



## שיטת אדה"ז בדין הפכו ותקע בו

הת' אברהם שי' שניאורסאהן  
מגיד שיעור במתיבתא

הנה הראשונים (ראה רא"ש ור"ן ועוד) במס' ר"ה דף כז ע"ב הביאו מהירושלמי דאם תקע במקום הרחב של השופר לא יצא וכך נפסק בטושו"ע וכו' אולם הרמב"ם ביד"ו לא הביא דין זה וצ"ב<sup>1</sup>.

והגם שלא הובא דין זה בגמ' בבלי אין בזה כדי הוכחה שהבבלי לא ס"ל הכי עי' בנין שלמה סי' מג.

ומה שנ"ל בזה בדא"פ דהנה איתא בר"ה דף כז הפכו ותקע בו לא יצא אמר רב פפא לא תימא דהפכיה ככתונא אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט כדרב מתנה דאמר רב מתנה והעברת דרך העברתו בעינן ופרש"י דרך העברתו כדרך שהאיל מעבירו בראשו בבהמה<sup>2</sup> מחיים עכ"ל.

ומבואר מדברי רש"י שגדר הדין של והעברתו הוא שצורת השופר צ"ל כמו שהיתה על הבהמה וכשמשנה אותה נפסל.

אולם מצינו דרך אחרת בזה בחידושי הריטב"א שכתב "דרך העברתו פי' מראש הבהמה שראשו הקצר כנגד פי האדם".

<sup>1</sup> ואף שבירושלמי לפנינו ליתא וי"ל שגם הרמב"ם לא גריס לי' בירושלמי מ"מ יש מקום לעיין אמאי לא בחר בגירסא זו ופרט שסביר להניח שהגירסא הנכונה היא כמו הראשונים אלא שהושמט במשך הזמן.

<sup>2</sup> בספר שפתי חכמים העיר דלכאורה המילה "בהמה" מיותר, ואכן בשו"ע אדה"ז בהביאו לשון רש"י השמיטו.

והיינו שטעם הדין דהרחיב את הקצר כו' הוא משום דעי"ז תוקע בצד הרחב של השופר (שעכשיו הוא קצר) ובעינן שראשו הקצר (שעכשיו הוא רחב) יהי' כלפי האדם כמו בדרך גידולו מהבהמה.

ולפי"ז דרך העברתו הוא דין בהתקוע שצריך שיתקע בהשופר באותו צד וכיוון שיוצא מהבהמה.

ונראה מדברי הריטב"א שאם יתקע בצד הרחב של שופר שלפני כן הי' קצר הוי דרך העברתו ויוצא יד"ח<sup>3</sup>.

משא"כ לשיטת רש"י דדרך העברתו היינו שצורת השופר צ"ל כמו שהיתה לפני כן אין נפק"מ באיזה צד יתקע דסו"ס אי"ז הצורה שלפנ"ז.

אבל לאידך אם תוקע בשופר רגיל שלא שינה בו כלום אלא שתוקע בצד הרחב הנה לשיטת הריטב"א ודאי שאינו יוצא בזה דהא אין צד הקצר כנגד האדם משא"כ לשיטת רש"י אין הכרח שהוא פסול דהא לא שינה בו כלום.

והנה הרמב"ם בהלכות שופר פ"א ה"ו כתב "הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול" ומסתימת לשונו וכן מהא דנקט הרמב"ם לישנא ד"פסול" משמע שפסול בכל גונו ואיפילו אם יתקע בצד הרחב שהיה קצר והיינו כשיטת רש"י.

ועפ"ז יש לומר דלכן השמיט הרמב"ם הירושלמי דלשיטת הרמב"ם דרך העברתו הוא דין בנוגע גוף השופר ולא באופן התקיעה ולכן אם לא שינה השופר רק תקע בצד אחר אין סיבה שלא ייצא יד"ח.

איברא דאם כנים הדברים לכאורה צ"ע בשיטת אדה"ז בשולחנו הזהב שנקט כחומרי שניהם, דמצד אחד בסי' תקפו סי' ב ביאר דרך העברתו כשיטת רש"י ולכן פסק שם דאם הרחיב הקצר וכו' אפילו אם תקע בצד הרחב לא יצא יד"ח אף שזה הי' צד

---

<sup>3</sup> כן מדייק בדברי הריטב"א בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' נד. ועפ"ז יומתק גירסת הריטב"א בהירושלמי שהביא בהמשך לפירושו ואהזמג"ל וד"ל.

הקצר לכתחילה. אבל לאידך בסי' תק"צ ס"כ כתב "אם תקע בצד הרחב של שופר לא יצא ורמוז לדבר מן המיצר קראתי וגו'".

ולהנתבאר הר"ז תרתי דסתרי דאם ס"ל לאדה"ז דדרך העברתו הוא דין בהשופר וכשיטת הרמב"ם ולפי פרש"י בגמ' מהיכא תיתי לפסול אם תקע בצד הרחב של שופר אם לא שינה גוף השופר.<sup>4</sup> ואם לא ס"ל הכי אלא כביאור הריטב"א דדרך העברתו הוא דין בגברא שצריך לתקוע בצד הקצר למה פסק דאינו יוצא בהרחיב הקצר כו' ותקע בצד הקצר דמעיקרא, הרי לשיטת הריטב"א הר"ז נקרא דרך העברתו וצ"ע.

ויתכן בזה דהנה זה לשון אדה"ז בסי' תקפו שם: "הפכו ותקע בו לא יצא בין שהפכו כדרך שהופכין חלוק שהחזיר פנימיות השופר להיות חיצוניותו וחיצוניותו להיות פנימיותו בין שהניחו כמות שהיה אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב ברותחין ותקע בו בין בצד הקצר בין בצד הרחב שהיה קצר מתחלה לא יצא שנאמר והעברת שופר וגו' כדרך העברתו שהאיל מעבירו מחיים פרט להפך ועיין בסי' תק"צ עכ"ל.

ויש לדייק למה האריך אדה"ז בלשונו "הכפו ותקע בו לא יצא . . וקיצר את הרחב ברותחין ותקע בו . . לא יצא" (וכ"ה לשון הברייתא והמחבר וזה גופא צ"ב, והרי הרמב"ם לא כתב "לא יצא" כלשון הברייתא, אלא "פסול"), והרי בכל שאר דיני השופר שבסי' תקפו נקט אדה"ז לישנא דכשר ופסול ולמה כתב כאן 'לא יצא' וכן הוסיף הא דתקע בו.

ומשמע מזה דאף שס"ל לאדה"ז כביאורו של רש"י בדרך העברתו שצורת השופר צ"ל כמו בבהמה מחיים מ"מ לא ס"ל בזה כשיטת הרמב"ם (ע"פ הנתבאר לעיל) שהוא פסול בהשופר אלא שהפסול הוא בהתקיעה, דהיינו שמהכתוב והעברת שופר גו' למדים דין בתקיעת השופר שהתקיעה צ"ל דרך העברתו בבהמה ואם לאו התקיעה פסולה.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> ופשוט דהפסוק מן המיצר הוא רק רמוז בעלמא כלשון אדה"ז "רמוז לדבר" ולא סיבת הפסול וע"כ דהוא משום דין דרך העברתו וכמ"ש וא"כ קשה כבפנים.

<sup>5</sup> ועפ"ז יש לקיים הגירסא בשו"ע אדה"ז שם "כדרך העברתו שהאיל מעבירו מראשו מחיים פרט להפך" ודלא כמו שהגיה בקונטרס השולחן "פרט להפוך" ודו"ק.

והיסוד לחלק בין דינא דדרך העברתו לשאר הפסולים (מלבד זה שמדוייק הכי בלשון הברייתא) י"ל שהוא משום שהפירוש של והעברת שופר בפשטות הוא לתקוע בשופר כדאיתא בר"ה דף לד ע"א, וממנו למדים שצריך להיות תקיעה לפני התרועה (ודינא דרב מתנה דדרך העברתו בעינן למדים מדשני בלישני' עיי"ש), וכמ"ש אדה"ז בריש סי' תק"צ "והעברת שופר תרועה משמע שצריך להעביר קול פשוט ואח"כ תהיה התרועה" ולפ"ז מסתבר לומר שדין דרך העברתו הוא בתקיעת השופר שהעברה צ"ל בדרך העברתו וק"ל.

[ואולי י"ל נפק"מ באם הפך השופר ביו"ט וחזר והפכו כברייתו דאם הוא פסול בשופר א"כ למ"ד יש דיחוי במצוות אינו חוזר ונראה אבל אם הוא דין בהתקיעה אינו נפסל בכך וצ"ע בזה, ואפשר יש עוד נפק"מ בדבר ואכ"מ].

והנה אי נימא דדין דרך העברתו הוא פסול בהשופר עצמו כשיטת הרמב"ם מובן שא"א להיות נכלל בזה דין בנוגע אופן תקיעת השופר (שצ"ל בצד הרחב כו') דהא הפסוק לא איירי בתקיעת השופר אלא בשופר עצמו אבל אם נאמר דדינא דוהעברתו הוא שתקיעת השופר צ"ל בדרך העברתו א"כ שפיר אפשר לומר שנכלל בזה גם שצריך לתקוע בדרך העברתו כנגד פי האדם שהרי יסוד הדין הוא שתקיעת השופר צ"ל לגמרי בדרך העברתו בבהמה הן מצד השופר והן מצד הכיוון שתוקע.

בסגנון אחר הרמב"ם ס"ל שהוא דין בחפצא של השופר, הריטב"א ס"ל שהוא דין בהגברא התוקע, ואדה"ז ס"ל שהוא דין בהתקיעה<sup>6</sup>, וכל תקיעה נעשית מב' דברים התוקע והשופר ודו"ק.

וי"ל שזהו כוונת אדה"ז בצינו לסי' תקצ שאחרי שמבאר הגדר דדרך העברתו מוסיף לציין לעוד דין שנלמד מביאור זה בדרך העברתו אלא שכתבו בסי' תקצ כי הכא מיירי בהדינים בנוגע שינוי צורת השופר ובסי' תקצ מיירי בנוגע איך צריך לתקוע אבל לעולם שני הדינים יסודם משום דרך העברתו וזה מרמז אדה"ז בצינו לסי' תקצ.

<sup>6</sup> וי"ל שמקור דברי אדה"ז הוא מפרש"י ומלשון הברייתא "ותקע בו לא יצא", וכן מהראשונים ובעלי השו"ע והפוסקים שנקטו לישנא דפסול בקיצר והרחיב השופר ודימו זה לשאר פסולים שמוזה משמע שגם בתקע בצד הקצר דמעיקרא לא יצא ואעפ"כ הביאו הירושלמי דתקע בצד הרחב של השופר לא יצא ומוכח דהוא דין בהתקיעה כמבואר בפנים.



והא דלא ביאר זה אדה"ז בסי' תקצ (ורק כתב הרמז מהכתוב מן המיצר גו') י"ל משום שסמך על הציון שלו בסי' תקפו שבזה מרמז ששניהם יסודם הוא משום דרך העברתו. ועצ"ע בכ"ז.



## שיטת אדה"ז בענין כיבוד כהנים קטנים

הת' אברהם שי' שניאורסאהן  
מגיד שיעור במתיבתא

א. כתב אדה"ז בסי' רפב ס"ז: "אין אנו מחוייבים כלל לכבד כהנים קטנים שמצות עשה של וקדשתו אינה אלא על הגדולים שנאמר כי את לחם אלקיך הוא מקריב והקטן פסול להקריב".

ומקור דברי אדה"ז הוא מהמג"א שם וז"ל: "ולי נראה דמצות עשה דוקדשתו לא נאמר על כהן קטן דהא כתיב כי את לחם אלקיך הוא מקריב וקטן לאו בר עבודה הוא".

[אלא דשינה אדה"ז מלשון המג"א שכתב "אינו בר עבודה", ובמקומו כתב "פסול להקריב", ובפשוטו לשון קצרה נקט. ועוי"ל בזה דיעויין פסחים דף עב סוע"ב דאכילת תרומה איקרי עבודה, ועי' בית האוצר להגר"י ענגיל (אות קסד) שמצדד לומר שאכילת קדשים ג"כ נקרא עבודה, ומשום הכי לא ניחא לי' לאדה"ז בלשון המג"א דקטן לאו בר עבודה הוא, שהרי קטן אוכל תרומה וקדשים, ובזה הוא בר עבודה, ולכן דייק לכתוב שקטן פסול להקרבה דוקא].

ב. והקשו רבי עקיבא עיגר (שם בהגהותיו), והמנחת חינוך (מצוה רסט אות ג) על שיטת המג"א שקטן אינו בדין וקדשתו משום שאינו מקריב, מהא דבספרא מרבינן בעלי מומין לדין וקדשתו, אף שגם הם פסולים להקריב<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> וכן העיר הפמ"ג באו"ח סי' קלה משב"ז סק"ח: "צ"ע מאי שנא קטן מבעל מום", עיי"ש.

ועיין סהמ"צ להרמב"ם (מצוה לב) שמביא ומבאר הספרא: "והיו קדש - לרבות בעלי מומין, שלא תאמר, אחר שלא יאות להקריב לחם אלקיו, למה זה נתן לו מעלת הקדמה וכבוד, על כן אמרו, והיו קדש, כל הזרע הנכבד ההוא, תמים ובעל מום".

חזינן דלאו בראוי להקרבה תליא מילתא, אלא בלהיות מזרע אהרן הכהנים, וא"כ גם קטנים בכלל זה, שהרי הם אוכלים קדשי קדשים כמו בע"מ<sup>2</sup>.

ג. ומה שנ"ל הוא דמדקדוק לשון אדה"ז באו"ח סי' קכח ס"ס משמע דס"ל שחיובא דוקדשתו תלוי בקדושת הכהן, ולא בהיותו מזרע אהרן, דז"ל שם: "אסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה וכמועל בהקדש הוא שהרי נאמר וקדשתו כי את לחם אליקך הוא מקריב ואף עכשיו שאין לנו קרבנות בקדושתו הוא עומד".

וממשמעות דבריו, שאף שאינו מקריב קרבנות, מ"מ יש לו קדושה בזה"ו לענין שאסור לטמא למתים, ולשאת נשים הפסולים לכהונה<sup>3</sup>.

וכמו דילפינן ביבמות דף פח ע"ב ממקרא זה דוקדשתו שאם לא רצה לגרש כופין אותו שזה נוהג בזה"ו (שו"ע אה"ע ס"ו ו'), כמו"כ מה שלמדים מפסוק זה לענין איסור השתמשות בכהן והחיוב להקדימו לכל דבר שבקדושה הר"ז ג"כ נוהג בזה"ו (ועיי"ש בהמשך דברי אדה"ז בנוגע מחילת כבוד כהונה ודו"ק).

<sup>2</sup> והנה לא מצינו שיכתוב אדה"ז בהדיא שבעלי מומין איתנהו בדין וקדשתו. אבל ידוע שאין דרכו לכתוב מה שלא נזכר בפוסקים שלפניו. אבל לכאורה הי' אפשר לתרץ קושיית הרע"א בפשיטות שהמג"א ואדה"ז ס"ל כביאור הגר"א בספרא, וכ"מ ברש"י סנהדרין נא ע"ב, שאכן לא נתרבו בע"מ לכבוד - כשי' הרמב"ם והחינוך - אלא לאיסורי כהונה, וכ"פ בערוך השולחן סי' קכח, ולפ"ו קושיא מעיקרא ליתא, [ואם נאמר שגם הרמב"ם חזר בו מדבריו בסהמ"צ, יתורץ ג"כ מה שהשיט הרמב"ם הספרא דבע"מ מספר היד. עי' מג"ח רסט]. ועצ"ע בזה.

<sup>3</sup> מלשון הרמב"ם שם, וכן מלשון החינוך במצוה רסט: "הזרע המיוחס כולו תמים ובע"מ", משמע קצת דס"ל שהריבוי מרבה בעלי מומין משום שהם משבט לוי, ולא משום קדושתם, אבל אי"ז מוכרח בדבריהם כלל והרי גם הרמב"ם יודה שלא כל זרע אהרן במשמע, כמו נשים וחללים. ועי' במש"כ בקובץ צרפת פרצת גליון נו שמפירושי רש"י עה"ת ריש פרשת אמור משמע דלא ס"ל כמשמעות הרמב"ם בזה אלא שכבוד בע"מ הוא מצד שייכותם להעבודה במקדש וילע"ע ואכ"מ.

ד. והנה נראה שיש חילוק יסודי בין כהן קטן, לבעל מום, שבעל מום יש לו שלימות קדושת כהן, אלא שיש דין שאסור לו לעבוד בבית המקדש, אבל לאו משום חסרון קדושה אתינן עלה.

ומשום הכי כל איסורו כהונה נוהגים בו, כמו לטמא למתים<sup>4</sup>, ולשאת נשים הפסולות לכהונה, וכן בית דין מצווין להקדישו בע"כ אם לא רצה<sup>5</sup>, שקדושתו במקומו מונח, אלא שיש דבר צדדי שמעכבו מלעבוד במקדש<sup>6</sup>.

משא"כ כהן קטן, זה שפסול להקריב, י"ל שהוא משום שאין קדושתו כקדושת הגדול (אפילו בע"מ), וכפי שיתבאר היסוד לזה בעז"ה.

ה. דהנה נחלקו הראשונים גבי קטן המטמא עצמו למתים, אי מצווין להפרישו, דהרמב"ם בהלכות אבל (פ"ג הי"ב) כתב שאין בית דין מצווין להפרישו, ורק לטמאו בידים אסור, אבל הטור ביו"ד (ר"ס שעג) ס"ל, שגם המטמא עצמו צריכים להפרישו.

<sup>4</sup> טור יו"ד שעג ס"ב מהספרא.

<sup>5</sup> ראה ספרא ובמפרשים.

<sup>6</sup> וראה קרבן אהרן על התו"כ אמור פ"א ד"ה ת"ל בני אהרן וז"ל הצח: "אין המום מסיר מהם הכהונה אחר שאינו פסול בעצמותם אלא מקרה שקרה להם, והראי' שזרעם אינו נפסל כמות אביהם, וא"כ עצמות הכהונה דבקה בהם, ולא הוסר מהם אלא העבודה לחוד. אבל כהנים הם. אבל החלל הפסול בעצמותם שמסיר מהם הכהונה בעצמה, והראי' שאין כהונה מזרעם עוד והחוט של הכהונה הנמשך להם מאהרן הוא נפסק בהם, ולזה חלל אינו אוכל בקדשים ובעל מום חולק ואוכל. . בעלי מומין עדיין שואבים הם מאהרן" עכ"ל.

ועי' דרמ"צ לאדמור"ר הצ"צ עמ' לג' וילכן הוזהר הבע"מ בל"ת של תורה ליכנס לשם להיות כי גופו נפגם עכ"פ מחיצוני' אע"פ שפנימיותו קדוש אסור לו ליכנס לשם ולהראות פגימתו כדי שלא יפגום ח"ו גם גלוי אלקות שבשם כיון שהגלוי הוא ג"כ בחיצונית ממש. . אבל לחם אלקיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל להיות כי פנימיותו לא נפגם כלל ושלם הוא בתכלית וענין אכילת הקדשים תלוי בפנימית" עיי"ש.

אלא דכ"ז אפ"ל גם בכוהנים קטנים ובפנים יתבאר שיש חילוק בין ביניהם. וע"ע מש"כ בזה הרגובצובי כללי התורה והמצוה ח"א ד"ה בע"מ אות קז וקח ושם ד"ה כהן בע"מ וכהן חלל.

אכן, גבי שאר איסורים כתב הטור בסי' שמג דרק לספותו בידיים אסור, אבל אין בית דין מחיובים להפרישו. ויש לעיין לשיטת הטור מה בין טומאה שחייבים להפריש, לשאר איסורים שבהם רק לספות בידיים אסור.

ויתכן בזה, שהרמב"ם והטור נחלקו אי יש לכהן קטן קדושה כגדול, דהטור ס"ל דאית בי' קדושה כגדול, ולכן לא חילק בין קטן המטמא עצמו, לגדול המטמאו, דבשניהם מתחלל קדושת כהונה בשוה וכשהתורה מזהירה הגדולים על הקטנים להפרישם מטומאה ה"ה חייבים להפרישם מטומאה באיזה אופן שיהי' ולא מסתבר לחלק בזה. אבל גבי איסורים, הנה אם הקטן עובר בעצמו, לית לן בה, דכיון דלאו בר חיובא הוא אין כאן עבירה ממש<sup>7</sup>, משא"כ קטן המטמא עצמו, אף שאינו מוזהר, סו"ס מחלל קדושתו.

ושיטת הרמב"ם י"ל דס"ל שאין לקטן קדושת כהונה (כגדול), ובמילא החיוב להפריש קטן מטומאה היא כמו כל איסורים שבתורה שרק לספות בידיים אסור, כדרשינן מלא תאכלום תאכילום, אבל אם הקטן עצמו עובר לית לן בה.

ו. ולדרכינו יתורץ קושית המנחת חינוך במצוה רסג (אות לו) על שיטת הרמב"ם (שם ה"ה) דרק לטמא קטן בידיים אסור ולא להפרישו, מהדין שהמטמא את הכהן במזיד, והכהן הי' שוגג, זה שטמאו לוקה ולפ"ז לכאורה המטמא קטן שאין לו דעת, נחשב כמטמא כהן בשוגג ולוקה, וא"כ לשיטת הרמב"ם למה לן הדרשה דאמור ואמרת, הרי בלאו הכי לוקה משום מטמא כהן בשוגג.

אולם להנתבאר הר"ז מבואר היטב, דשאני כהן קטן שאין בו קדושה, ולכן אין לדמות מטמא כהן גדול בשוגג שלוקה למטמא כהן קטן, קמ"ל הדרשה דאמור ואמרת שגם לטמא כהן קטן אסור.

ז. עתה תראה שהרמ"א ביו"ד שם פסק כהרמב"ם שאין חיוב על בית דין להפריש כהן קטן המטמא עצמו, וכן הכריעו המג"א ואדה"ז בריש סי' שמג.

<sup>7</sup> ידוע השו"ט בגדר פטור הקטן ממצות, וי"ל שהטור ס"ל כהדעה שקטן מופקע לגמרי מחיובים אבל לכאורה אפ"ל שגם לאידך שיטות אין זה כמו בר חיובא העובר עבירה, משא"כ לגבי טומאה דלשיטת הטור שווים הם וילע"ע.

ולהנ"ל נמצינו למדים שס"ל דאין לכהן קטן קדושה כגדול. [וזה שקטן אוכל בקדשים, י"ל שלזה לא צריכים קדושה, אלא כל שהוא מזכרי אהרן הכהנים, ועצ"ע בזה].

ח. ואם כנים הדברים, מתורץ קושיית רע"א והמנ"ח, דדרשת הספרא, קדוש יהיה לך לרבות בעלי מומין, הוא דוקא בבעלי מומין שקדושתם שלימה, שבזה תלוי דינא דוקדשתו, כנ"ל מאדה"ז, ואין בו אלא חידושו, משא"כ קטנים.

ומתחילת הפסוק, כי את לחם אלקיך הוא מקריב, אשמעינן, שעיקר דין וקדשתו הוא משום עבודת המקדש, וקדוש יהיה לך מרבה גם בעלי מומין שיש להם קדושה, אבל קטנים לא נתרבו מעולם.

ט. ואדרבה מהספרא קצת ראי' לכאורה לשיטת המג"א ואדה"ז, דלשיטת הרע"א והמנ"ח שגם קטנים איתנהו בדין זה, למאי אתא הכתוב כי את לחם אלקיך הוא מקריב, הרי דין זה שייך גם בקטנים שאינם מקריבים<sup>8</sup>.

אולם לשיטת המג"א ניחא, וכדיוק לשון אדה"ז בסי' רפב שם "שמצות עשה של וקדשתם אינה אלא על הגדולים שנאמר כי את לחם אלקיך", שזה אשמעינן הכתוב, דדין זה הוא רק על הגדולים שהיו עובדים במקדש (גם בע"מ אם לא מצד מומן המעכבם) ולא קטנים.

י. והרי כהן טמא פסול להקריב, ומ"מ חייבים לכבדו, וכדמוכח מפסק הרמ"א ואדה"ז שגם בזה"ז חייבים לנהוג קדושה בכהן, אף שהאידנא כולנו טמאי מתים.

ועל כרחין דשאני פסולו של כהן טמא לפסול קטן, שקטן אין קדושתו שלימה, משא"כ כהן טמא אין חסרון בקדושתו, אלא שדבר אחר הוא המעכבו מעבודת המקדש. והוא הדין והוא הטעם בבעל מום שבקדושתו קאי.

[ולכאורה דוחק לחלק שכהן טמא בידו לטהר, משא"כ בע"מ, דהא בזה"ז שאין לנו אפר פרה אין בידם לטהר, ואף דמהרה יבנה המקדש, הרי גם קטן סופו לגדול. וי"ל.]

<sup>8</sup> בספרא שם איתא "להגיד מה גרם". אבל עדיין יל"ע מאי נפק"מ בזה. ולכאורה דוחק לומר דבא לאפוקי כוהנת ואכ"מ.

## דיוק בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים

הת' אברהם שי' שניאורסאהן  
מגיד שיעור במתיבתא

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים לרבינו פסקא מצוה עלינו לספר ביצי"מ מביא הקושיא הידוע שהקשו האחרונים מה ניתוסף במצות סיפור יצי"מ בליל פסח הרי אנו מצווים ועומדים כל השנה כולה להזכיר יצי"מ בלילות ומה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, וזל"ק שם: "ואף שמצוה מן התורה להזכיר יציאת בכל יום ביום ובלילה (ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע או"ח רס"י ס"ז ועוד) יש לחלק ביניהם וגם מדאורייתא עכ"ל לענינינו.

והנה כמקור לזה שמזכירין יצי"מ גם בלילה מביא רבינו בהסוגריים המשנה בברכות יב הרמב"ם בריש הל' ק"ש ושו"ע אדה"ז ר"ס ס"ז.

וז"ל הגמ' בברכות שם: "מזכירין יציאת מצרים בלילות א"ר אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל להביא לימות המשיח".

ופסק הרמב"ם בהלכות ק"ש שם וז"ל: "אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך".

ויש לעיין למה ציין רבינו לשו"ע אדה"ז לכאורה מספיק הציון לרמב"ם שפוסק כבן זומא שמצוות הזכרת יצי"מ נוהגת בלילה שמכח הוא הקושיא דמה נשתנה ליל פסח ומה נתחדש בדברי אדה"ז<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> וקיבלנו ממרן הראש ישיבה שליט"א שרבינו מציין לשו"ע אדה"ז רק כשיש חידוש בדברי ש לא מופיע בפוסקים אחרים.

ומה שנראה לומר בזה הוא בהקדים מש"כ רבינו לקמן בפיסקא וחכמים אומרים וז"ל "וחכ"א וחולקים על בן זומא וס"ל דאין מזכירין יציאת מצרים בלילות (ראה נו"כ המשנה. פע"ח שער חהמ"צ פ"ו) וי"מ דחכמים מוסיפים על בן זומא ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות (ז"פ, של"ה, צל"ח ועוד) ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלכן זומא הם ב' חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, וכמו ק"ש. אבל לחכמים הוא חיוב אחד שזמנו ביום ובלילה. ואכ"מ".

נמצינו למדים לפ"ז שבגדר חיוב הזכרת יצי"מ בלילה יש ג' דרכים: א) דעת חכמים לפי ההבנה הפשוטה שאין המצוה נוהגת בלילה ב) דעת חכמים לפי "יש המפרשים" שנוהגת בלילה אבל היא רק חלק מהחיוב של היום ואינה מצוה בפנ"ע ג) שיטת בן זומא שיש חיוב מיוחד על הלילה להזכיר יצי"מ ואינו קשור לחיובו של יום.

והנה נחזי אנן לפי איזה דרך אפשר לשאול שאלת האחרונים דמה נשתנה החיוב דליל פסח ממצות הזכרת יצי"מ בשאר לילות השנה דזה פשוט שלפי אופן הראשון קושיא מעיקרא ליכא דלשיטה זו רק בליל פסח יש חיוב ולא כל השנה. אכן גם לפי ה"ש מפרשים בדעת חכמים שיש חיוב בלילה לכאורה לא קשה מידי שהרי לפי דברי רבינו לשיטה זו החיוב של לילה היא רק חצי משיעור המצוה ואם יזכיר יצי"מ בלילה ולא יזכיר ביום לא ייצא ידי"ח (וכמו אם שתה רק שתים מהארבע כוסות) ואילו החיוב של סיפור יצי"מ בליל פסח הוא חיוב שלם ומיוחד על הלילה וא"כ אינם דומים זל"ז כלל. ואולם לפי בן זומא שהחיוב דכל לילה הוא חיוב בפנ"ע שפיר נשאלת השאלה דמה נשתנה סיפור יצי"מ דליל פסח מכל השנה.

ובהננתבאר יובן היטב למה רבינו אינו מסתפק בהציון להרמב"ם ומוסיף לציין לשו"ע רבינו שהרי במרב"ם איתא רק שיש מצוה להזכיר יצי"מ בלילה ותו לא ומזה אין הכרע שפוסק כבן זומא דיתכן שהרמב"ם ס"ל כדעה הב' בשיטת חכמים שהם מוסיפים על ב"ז וכמ"ש הצ"ח בדעת הרמב"ם וז"ל: "ועכ"פ בגוף חיוב זכירת יציאת מצרים לפי פירושי הנ"ל אין בזה מחלוקת ולכן פסק הרמב"ם בחיבורו פ"א מק"ש הלכה ג' שקורין פרשת יציאת מצרים בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך עכ"ל רבינו ואמנם אע"פ שהביא קרא הזה לדעתי אין בזה הכרע שסובר כבן זומא דדרשינן ימי חיך הימים וכל לרבות הלילות אבל הביא קרא זה להביא ראיה שמצוה להזכיר יציאת מצרים דבדבר זה לא נחלקו חכמים ובן זומא דעיקר מצות יציאת מצרים מהך קרא ילפינן". ע"כ.



ולכן ציין רבינו לשו"ע אדה"ז דשם מבואר להדיא שפוסק כבן זומא ושולל מש"כ הצל"ח בדעת הרמב"ם דו"ל אדה"ז: "שמצות עשה מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות".

ובשוה"ג שם: "משנה יב כראב"ע רמב"ם מגמרא יד ע"ב והא כו".

ומבואר דס"ל לאדה"ז כפשטות הסוגיא שחכמים חולקים על ראב"ע ובן זומא ולא ס"ל שמזיכירין יצי"מ בלילות ובמילא הרמב"ם שפסק שמצוה להזכיר ביום ובלילה ע"כ ס"ל כראב"ע שהביא דרשת בן זומא ולכן כתב אדה"ז בפנים כשיטת בן זומא שכל להביא הלילות.

אשר לפ"ז נמצא שחיוב הלילה היא חיוב נפרד בפנ"ע כנ"ל מרבינו וא"כ שפיר קשה מה נשתנה חיובא דליל פסח מחיוב הזכרת יצי"מ בלילה דכל השנה ומבואר היטב למה ציין רבינו בהשאלה לשו"ע אדה"ז דרק לפ"ז מובנת הקושיא ודו"ק.

אלא דאם כנים הדברים לכאורה צע"ק לשון רבינו בחילוק החמישי בין ליל פסח לכל השנה וז"ל: "זכירה דכ"י אינה לימות המשיח לדעת בן זומא (ברכות יב, ב) ולכמה פוסקים (ראה נו"כ המשנה שם) הלכה כמותו". ולהנתבאר מה שהוסיף רבינו שלכמה פוסקים הלכה כבן זומא מיותר לכאורה שהרי כל הקושיא יתכן רק לפי בן זומא וא"כ למאי נפק"מ זה שהלכה כב"ז הרי ממנ"פ אם לא נקטינן כב"ז קושיא מעיקרא ליכא ואם כן נסבור כבן זומא הרי שוברו מיניה וביה דלב"ז הזכירה דכ"י אינה לימיה"מ.

וצ"ל דמ"מ יש מקום להקושיא גם לדעת חכמים לפי הי"מ (אף שאפשר לתרץ ע"פ מש"כ רבינו דלחכמים היום והלילה הוא חיוב אחד כנ"ל) ולכן הוסיף דלכ"פ הלכה כבן זומא שעפ"ז הקושיא מתורצת באופן מרווח יותר וק"ל.



## בדין ברכה בס"ס

הרב יהושע שי' טיקאצקי  
בוגר הישיבה

בשו"ע סימן תפ"ט ס"ז: "שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה". ובמ"ב אות לד: "בלא ברכה. דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה וכשמברך ביום הוא לבטלה מיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה ולא הוי כדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה וכדלקמיה". בהטעם שסופר מכאן והלבא בברכה אומר השער הציון (ס"ק מה): "ומשום דהוי ס"ס לחיובא ספק דבדיעבד ספירה זמנה כל המעל"ע ואת"ל כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום אעפ"כ הרבה פוסקים מסכימים דאין הימים מעכבין זה את זה ולענין זה לא בעינן תמימות".<sup>1</sup>

ובשו"ע סימן תפט ס"ח: "אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה". ובמ"ב ס"ק לח: "יספור בשאר ימים בברכה. דאיכא ספק ספיקא

---

<sup>1</sup> כדאי להביא שיטת אדה"ז בזה, וז"ל בסימן תפט סכ"ד:

"ולענין הלכה נוהגין לספור בשאר לילות בלא ברכה בין ששכח בלילה הראשון בין ששכח באחד משאר כל הלילות לפי שספק ברכות להקל. במה דברים אמורים כשלא נזכר כל הלילה וכל יום המחרת אבל אם נזכר למחר ביום וספר בלא ברכה כמו שנתבאר למעלה יספור בשאר כל הלילות בברכה שהרי אף לפי הסברא הראשונה לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום ואף שיש אומרים שהספירה אינה אלא בלילה שאף אם שכח לספור בלילה אין צריך לספור ביום וא"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שוה כלום להשלים מספר המ"ט יום מכל מקום הרי יש אומרים שאף אם לא ספר כלל יום אחד או אפילו ימים הרבה סופר בשאר הלילות בברכה."

ושם בסכ"ה: "וכל זה כשברי לו שלא ספר בלילה אחד אבל אם הוא מסופק בדבר אף שלא ספר למחר ביום יספור בשאר לילות בברכה דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זה בזה נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות וכן בכל מקום שנתבאר שצריך לחזור ולספור בלא ברכה מחמת הספק שיש בספירה הראשונה אם לא חזר וספר יספור בשאר הלילות בברכה".

שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע".

ולכאורה, דין זה בהמ"ב בספ"ע - שבמקום ס"ס מברכין, סותר את דבריו בנוגע לבהמ"ז. שהרי בסימן רטו ס"ק כ כתב המ"ב וז"ל: "אפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך". וצ"ב בהגדר דס"ס, מתי מברכין במקום ס"ס ומתי לא.

הנה, הברכי יוסף בסימן תרמג כותב, שהמציאות של ס"ס רק מועיל לברך כשהספק בהנדון אינו בהברכה עצמה, ועפ"ז י"ל, שבספ"ע, שהשאלה הוא אם זמן ספירה הוא מעל"ע, או אם ספירת כל יום הוא מצוה בפ"ע, היינו, שהספק הוא בהחיוב דמצות ספ"ע בכלל, ולא בהברכה, אז מצד הס"ס יכול לברך, אבל גבי ברכה אחרונה, שהספק הוא בהברכה, אם מחוייב לברך, אז אף במקום ס"ס אין מברכים.

אמנם בברכות נו, א, איתא "ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך הא גופא קשיא אמרת אם רוב נכרים אינו מברך הא מחצה על מחצה מברך והדר תני אם רוב ישראל מברך הא מחצה על מחצה אינו מברך בדין הוא דאפי' מחצה על מחצה נמי מברך ואידי רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל". והריטב"א שם ד"ה היה מהלך מקשה ע"ז דלכאורה במחצה על מחצה ה"ז ספק ואין לברך, ומתריך, שצ"ל שיש כאן ס"ס, שמא האור בא מהמחצה ישראל, ואת"ל מהנכרים, שמא לא שימש הנכרי בהאור. שמזה משמע, שאף כשהספק הוא בהברכה, שהספק הוא אם יכול לברך על האש, מ"מ מברכים.

ואולי יש לומר, שס"ס מועיל גם כן לברך כשיש כבר חיוב עליו. דבברכת האור, שיש חיוב לברך על האור בכל מוצ"ש, השאלה הוא רק אם יכול לברך על אור זה, אז הס"ס מועיל לברך. אבל בברכה אחרונה, כשרוצים להעמיד חיוב עליו, ויש ספק אם מלכתחילה מחוייב לברך על אכילה זו, אז אינו יכול לסמוך על הס"ס לברך.

## הערה בשעהיוה"א פ"ג

מנחם שי' כ"ץ  
תלמיד בישיבה

א. "וגם בדברים הגשמיים השכל דנה"א הוא בהאין המהווה את היש, והוא שהאין האלקי מהווה את היש, ואיכות ההתהוות, ואיך שהיש בטל אל האין האלקי, דמאחר שהאין מהווה את היש ממילא הרי היש בטל אל האין האלקי. ובפרט דחכ' ה"ה בחי' ראי', שרואה איך שהיש בטל בתכלית. וכמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ג דאלמלא נתנה רשות לעין לראות הי' רואה בכל דבר האין האלקי ואיך שהיש בטל במציאות בהאין האלקי כזיו השמש בשמש כו'. ועוד יותר שכל מציאותו הוא רק האין אלקי כו', שזה מושג ומובן בשכל כמ"ש במ"א, ובפרט בבחי' ראי' דחכ' כו', עכ"ל כ"ק אדמו"ר נ"ע במאמרו ד"ה זכר את אשר עשה עטר"ת (עמ' רצ).

והנה במאמרי כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ מוצאים ב' מאמרים המיוסדים על מאמר זה, וכפי הנראה הם ב' אופנים שונים לבאר כוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע וכפי שיתבאר לקמן:

הראשון הוא מאמר ד"ה ויבא משה תרפ"ה<sup>1</sup> והוא כמעט אות באות ממאמר הנ"ל וז"ל "וגם בדברים בגשמיים השכל דנה"א הוא בהאין המהווה את היש, והוא שהאין האלקי מהווה את היש, ואיכות ההתהוות, ואיך שהיש בטל אל האין האלקי, דמאחר שהאין מהווה את היש ממילא הרי היש בטל אל האין האלקי. ובפרט דחכ' ה"ה בחי' ראי', שרואה איך שהיש בטל בתכלית. וכמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ג ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח הוי' ורוח פיו שבנברא אבל אלו נתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחני' שבכל נברא השופע בו ממוצא פי הוי' ורוח פיו לא הי' גשמי' הנברא וחומר ומומשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחני' שבו מאחר שמבלעדי הרוחני' הרי הי' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש והרוחני' השופע עליו

<sup>1</sup> נדפס בסה"מ תש"ט עמ' 54.

ממוצא פי הוי' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהווה אותו א"כ אפס בלעדו באמת עכ"ל הק'. א"כ אלו נתנה רשות לעין לראות הי' רואה בכל דבר האין האלקי ואיך שהיש בטל במציאות בהאין האלקי כזיו השמש בשמש כו", עכ"ל. הרי שבמאמר זה העתיק כמעט בדיוק את דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע, אלא שהוסיף ציטוט מדברי אדמוה"ז בתניא.

וי"ל שכוונתו בזה הוא, לבאר מש"כ כ"ק אדמו"ר נ"ע שזה שהוא "רואה איך שהיש הוא בטל בתכלית" הוא כמ"ש בתניא שהוא "רואה בכל דבר האין האלקי ואיך שהיש בטל במציאות בהאין האלקי כזיו השמש בשמש". דהפי' בדבריו הוא שזה שהוא רואה איך שהיש הוא בטל בתכלית הוא מצד ראיית האין, ולכן הביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ דברי התניא ששם בפשטות אינו מדבר על ב' ענינים, אלא דאם "נתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחני' שבכל נברא השופע בו ממוצא פי הוי' ורוח פיו לא הי' גשמי' הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחני' שבו", היינו שזה שהוא רואה איך שהיש הוא בטל הוא תוצאה מראיית האין.

הנה מאמר השני הוא ד"ה זכור את אשר עשה תרפ"א, וגם שם מביא דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע אלא באריכות בשינוים והוספות, וז"ל (בעמ' קסד) "וגם בעינים הגשמיים הנה מצד השכל דנה"א הוא הידיעה וההשגה בהאין המהווה את היש, דהאין האלקי מהווה את היש הנה בזה הוא ידיעת והשגת הנה"א לידע ולהבין אופן ואיכות ההתהוות, וגם לידע ולהבין איך שהיש בטל אל האין, דמאחר שהאין מהווה את היש הנה היש הוא בטל אל האין המהווה אותו. ובפרט כמו שהיא עפ"י החכ' דהנה"א שבהכ"ה העיקר הוא בחי' ראי', דחכם הרואה שרואה האין האלקי המהווה את היש, וכמו"כ הראי' בהיש כמו שהוא בטל אל האין האלקי המהווה אותו, וכמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ג דאלו נתנה רשות לעין לראות הי' רואה בכל דבר האין האלקי ואיך שהיש בטל במציאות בהאין האלקי כזיו השמש בשמש כו", עכ"ל.

הנה במאמר זה אנו רואים להדיא שהוא לומד שכ"ק אדמו"ר נ"ע מדבר אודות ב' ענינים בכל קטע הנ"ל, היינו שיש א) השגת וראיית האין האלקי והנברא מצד האין. ב) השגה וראייה מצד היש איך שהוא בטל במציאות להאין. והנה לפי הבנת דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע במאמר זה נמצא שכ"ק אדמו"ר נ"ע לומד שב' הענינים הנ"ל נמצאים בשעהיוה"א פ"ג. ולהבין זה בתוספת ביאור יש להקדים ביאור דברי אדמוה"ז בשעהיוה"א פ"ג.

ב. דהנה בפרקים הראשונים של שעהיוה"א מביא אדמוה"ז פי' הבעש"ט על הפוסק "לעולם הוי' דברך נצב בשמים" שהע"מ שנאמרו בשימ"ב עומדים ונצבים לעולם בתוך כל הנבראים להוותם להחיותם ולקיימם, ואילו נסתלקו לרגע היו חוזרים כל הנבראים לאין ואפס ממש כמו שהיו לפני שימ"ב, והאריך אדמוה"ז לבאר ולהוכיח ענין זה ע"פ שכל, היינו איך שכל נברא הוא מחודש מאין ליש, ולכן אין לו שום קיום מצד עצמו בלי הדבר הוי' המהווה אותו וכו'.

ומסיק בריש פ"ג שם וז"ל "והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח הוי' ורוח פיו שבנברא אבל אלו נתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחני' שבכל נברא השופע בו ממוצא פי הוי' ורוח פיו לא הי' גשמי' הנברא וחומר וממש נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחני' שבו מאחר שמבלעדי הרוחני' הרי הי' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש והרוחני' השופע עליו ממוצא פי הוי' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהווה אותו א"כ אפס בלעדו באמת והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ וכו' והנה זה פשוט שאור וזיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש עצמו כו' רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש כי בטל ממש במציאות לגבי כדור השמש כו' וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלקי מרוח פיו כו' כל הברואים הם במקורם תמיד כו' עכ"ל.

וידוע הקושיא ע"ז, הרי כבר הוכיח אדמוה"ז בפ"ב שהנברא צריך להדבר הוי' בכל רגע ורגע, וא"כ באמת הנברא הוא אין לגבי הדבר הוי', אבל מהו ההוכחה ע"ז שהנברא הוא כלול בהדבר הוי' כזיו השמש בשמש, דהרי אדמוה"ז כתב כן בפשיטות שזהו המסקנא מפרק א-ב, עד שעפ"ז<sup>2</sup> הקשה שם בספ"ג וז"ל "כמו שנראה אור השמש יש גמור כשאינו במקורו רק שבזה אין המשל דומה להנמשל לגמרי לכאורה שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור משא"כ כל

<sup>2</sup> ראה בספר שעהיוה"א עם שיעורי הרי"כ עמ' 153 ואילך.

הברואים הם במקורם תמיד כו' ולמה אינן בטלים במציאות למקורם כו', וצ"ע מהו ההכרח לומר שהנברא הוא כלול במקורו?

והנה כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ במאמרו ד"ה אפס בלתך תרצ"ד<sup>3</sup> כתב וז"ל "אמנם לאחר כ"ז הרי מ"מ ישנו איזה מציאות רק שהמציאות שלו הוא ע"י מקורו. והאופן הג' בענין הביטול הוא שגם עם העצמות לא יש רק בחי' העצמות, והוא הביטול דמדריגת אפס בלתך, שגם עם העצמות אין מציאות אור כלל כי אם העצמות לבד. וביאור דבר זה הוא, דבענין ביטול הנבראים כתב רבינו נ"ע (ח"ב פ"א) כו' ומוסיף לבאר (בפ"ג) מאחר שמבלעדי הרוחני' הי' אין ואפס ממש כמו קודם שימ"ב ממש, כו' ועוד זאת כי הרוחני' השופע עליו ממוצא פי הוי' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו א"כ אפס בלעדו באמת. דבכללות ענין זה ביאר רבינו נ"ע הכרח ענין ביטול הנבראים להיות כי מבלעדי הרוחני' הי' אין ואפס, א"כ העיקר הוא הכח האלקי המהוה. ועוד זאת כי הרוחני' השופע עליו הנה הוא לבדו המוציאו תמיד מאין ואפס ליש וכו' באמת. פי' דלבד הכרח ביטול הנבראים להיות כי מבלעדי הרוחני' היו אין ואפס, הנה מזה שהרוחני' השופע כו' הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש הנה זה מכריח עוד שהוא באופן שהוא נעלה יותר כו' והכוונה היא דרבינו נ"ע מבאר כאן ב' אופני ביטול. האופן הא' הוא מ"ש כי מבלעדי כו' אפס, והוא הביטול הב' שנת"ל. ואופן הב' הוא מ"ש והרוחני' השופע כו' באמת", עכ"ל.

והיינו שאכן יש ב' חלקים בפ"ג, בתחילה ה"ה מדבר בהמשך להמבואר בפרקים הקודמים איך ש"העיקר הוא הכח האלקי המהוה", ורק אח"ז אדמוה"ז ממשיך שיש הו"עוד זאת" וכו', הביטול דבחי' אפס<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> נדפס בסה"מ תשי"י-תשי"א עמ' 160 ואילך.

<sup>4</sup> וי"ל שכוננתו בזה הוא דזה שכל נברא הוא כלול בהדבר הוי' אינו דבר נוסף על המבואר בפ"ב, אלא ע"י הבנת ענין התהוות והתחדשות שיש בהנבראים כראוי בד"מ המסקנא היא שכל נברא הוא כלול במקורו, מאחר שכל מה שנמצא הוא הדבר הוי' המהוה אותו מאין ליש, ובלשון כ"ק אדמו"ר נ"ע במאמר ד"ה האומנם תרמ"ג (עמ' צז) "מאחר שעיקר קיום מציאותם הוא האור והזיו המחי' אותם א"כ זהו מציאותם וכמו העץ הגשמי נתהווה מהמאמר עץ פרי והמאמר עץ פרי צ"ל תמיד בהעץ ואם הי' מסתלק ממנו כרגע הי' נעשה אין ואפס וא"כ גם עכשיו כשהוא במציאות הרי כל מציאותו הוא המאמר עץ כו'". ראה בכ"ז בסה"ע ח"ט עמ' ר-רב ובהערות שם. ובספר שעהיוה"א עם שיעורי הרי"כ עמ' 150 ואילך.

ג. והנה היוצא ממאמר זה הוא שאנו רואים להדיא שכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ מחלק רפ"ג – שנראה בפשטות כענין א' – לב' חלקים, הא' מ"ש "כי מבלעדי כו' אפס", והוא ביטול הפחות יותר, היינו איך שעיקר מציאותם הוא הדבר הוי', והב' מ"ש "והרוחני' השופע כו' באמת", והוא הביטול תקיף יותר שהנברא הוא כלול בהדבר הוי'.

וע"פ כ"ז יש לבאר מש"כ כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שלפי כ"ק אדמו"ר נ"ע יש ב' חלקים ברפ"ג שעהיוה"א, דהרי תחלת הפרק מדבר אודות ראיית האין האלקי ואיך שכל הנבראים הם בטלים לגמרי מצד ההסתכלות של האין האלקי, ולפי דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע יש עוד חלק בהפרק, שבו מדובר איך שהיש רואה שהוא בטל כזיו השמש בשמש, והיינו שזה שמבואר בתניא שהנבראים הם בטלים כזיו השמש בשמש הוא ההסתכלות של הזיו עצמו ולא רק ההסתכלות של השמש. ויש לעיין איפוא מתחיל חלק זה, ובפשטות, אם המשל של זיו השמש בשמש מדבר כבר מצד ראיית היש א"כ צ"ל שענין זה מתחיל קצת קודם לזה, ולכן נראה לומר ע"פ החלוקה הנ"ל בתרצ"ד שזוהו מתיבת "והרוחני'", דזהו לכאורה מקום היחידי שמתאים לחלק תחילת הפרק.

וא"כ נמצא שבמאמרי כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ יש ב' מהלכים (הפכיים) ברפ"ג:

א) המבואר בתרצ"ד, שבחלק הראשון מדבר אודות ביטול פחות יותר – איך שהנברא צריך להדבר הוי' בשביל קיומו. ובחלק השני מדבר אודות ביטול תקיף יותר – איך שהנברא הוא כלול בהדבר הוי'.

ב) המבואר בתרפ"א, שבחלק הראשון מדבר אודות ביטול תקיף יותר – והוא ראיית המציאות מצד האין. ובחלק השני מדבר אודות ביטול פחות יותר – ראיית היש איך שהוא בטל במציאות.

ד. והנה יש להעיר שביטול הפחות יותר המבואר בתרפ"א, אע"פ שהיא פחות יותר, יש בה מעלה שהיא הראי' של היש, היינו שהביטול משתייכת יותר להיש, וא"כ ה"ז ביטול יותר אמיתי שאף מצד היש ה"ה רואה איך שהוא בטל בתכלית.

וע"פ מהלך זו בהבנת מאמרו של כ"ק אדמו"ר נ"ע יש לבאר עוד ענין בהמשך דבריו, דאח"ז שהוא מביא ענין הראי' של הנה"א ממשיך וז"ל "ועוד יותר שכל מציאותו הוא רק האין אלקי כו'", ויש לעיין מהו הפי' בה"עוד יותר" דלכאורה הוא כבר הביא דברי התניא איך שהיש הוא בטל במציאות מפני שהוא כלול בהדבר הוי' וכל מציאותו הוא הדבר הוי'?



והנה בהמאמר של תרפ"ה כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ מעתיק דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע הנ"ל ואינו מפרש שום דבר, אבל בתרפ"א האריך לבאר דבריו הנ"ל וז"ל "ועוד יותר שהעיקר הוא האין שזהו כל מציאותו ומהותו של היש, ואינו שהוא רק קיומו בלבד אלא שזהו כל מהותו ממש, ומובן הדבר ומושג בשכלו שהרי בכל דבר הנה עיקרו הוא החיות, דהגוף מצד עצמו הרי אינו מציאות כלל, והחיות הוא אלקות והוא הניצוץ האלקי שנמצא בכל דבר להוותו ולהחיותו", עכ"ל.

היינו שה"ועוד יותר" הוא מצד ענין החיות<sup>5</sup>, וא"כ יש לעיין, דהרי הביטול של הנברא מצד ענין ההתהוות - שכל מציאותו של הנברא הוא מצד הדבר הוי', הוא בודאי ביטול תקיף יותר מהביטול שמצד ענין החיות, שרק חיותו הוא אלקות אבל מציאותו יכול להיות מציאות בפ"ע ח"ו, וא"כ מהו הפי' ב"ועוד יותר"? אולם ע"פ מש"כ לעיל, לשון זה עולה יפה, דהרי בתרפ"א כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ מבאר דזה שכ"ק אדמו"ר נ"ע מסדר דרגת הביטולים מלמטלמ"ע אינו מצד תקיפת הביטול, אלא עד כמה הביטול חודר מציאותו של היש, היינו שהוא מתחיל איך שהיש הוא בטל מצד האין (שמצד תקיפת הביטול ה"ז בודאי ביטול הנעלית יותר) ואח"כ אומר עוד יותר, איך שהיש הוא בטל אף מצד היש, ואח"כ אפילו עוד יותר שאף חיותו - היינו ענינו ומהותו וכו' הוא אלקות.



<sup>5</sup> ואגב מילתא יש להעיר שע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ כאן דה"ועוד יותר" הוא ענין החיות ה"ה בדרך אגב "שולל" עוד אופן לבאר הקושיא באות ב'. דהנה יש עוד אופן לבאר הקושיא שם ע"פ ענין החיות ראה סה"ע ח"ט עמ' קצח-ר ובהערות שם בזה. אבל ע"פ מאמר זו אא"ל כן דהרי זהו "בבחי" "עוד יותר" אבל הביטול שמצד התכללות צ"ל אף בלי ענין החיות, וע"ד מש"כ בהערה 4 שיש לבאר ענין ההתכללות אף מצד ענין ההתהוות לבד.

## גדר מתנות כהונה לשיטת התוס'

אליהו עקיבא שי' הכהן ראזענפעלד  
תלמיד בישיבה

איתא במכילתין (ב"מ ו, ע"ב) "א"ל רב המנונא מתני' היא ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחברו עליו הראי' ותני עלה אסורים בגיזוה ועבודה" ובתוס' (ד"ה והא הכא) "וא"ת אמאי אין מוציאין מידו והלא הבעלים יאמרו ליתן לכהן אחר וי"ל במכירי כהונה א"נ אינו יכול לתובעו רק טובת הנאה שיש לו בו למ"ד טובת הנאה ממון".

והנה לכאורה קשה להבין תירוצם הא' של התוס'? והלא כל הטעם שאינו רוצה ליתנו לכהן הוא מחמת שהוא ספק ובוה לכאורה מבטל ההיכר שנתן לאותו כהן? ועוד צ"ב, דלפי רב המנונא הא דאסור ספק בכור בגיזוה ועבודה היא משום צד הזכיה שיש לכהן שאם תקפה כהן מוציאין אותו מידו ואי נימא דרק מכירי כהונה יש להם זכות תקיפה נמצא דכשאין לבעלים מכירי כהונה, הרי מכיון דאין לשום כהן רשות בו ואין כאן כהן שיוכל להוציא מידו, שמה לא תיאסר בגיזוה ועבודה?! ובוודאי אאפ"ל כן!

[בשלמא לשיטת רש"י אין כאן קושיא דהרי כתב וז"ל (גיטין ל, ע"א ד"ה מכירי כהונה) "כמו איש מאת מכרו שהם מכיריו ואוהביו דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה הלכך כיון דמילתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לידייהו דהני" – דהיינו דמתנות כהונה הם בגדר ממון השבט, וכששאר הכהנים מסיחים דעתם, בדרך ממילא קני המכירי כהונה, א"כ אפי' כשאין מכירי כהונה הרי יכולים הכהנים לכתוב הרשאה לכהן מיוחד שיוכל לתקוף את הבכור – ועי"ז, ומשום הך זכות תקיפה דיש לכהן בהספק בכור הר"ז אסור בגיזוה ועבודה. אמנם לשיטת התוס' דלא סב"ל הכי בגדר מתנות כהונה צ"ב.]

וי"ל ובהקדים, דלכאו' איכא סתירה בין תוס' דידן למ"ש במס' ב"ב (קכ"ג, ע"ב ד"ה הכא במכירי כהונה עסקינן) שכתבו התם וז"ל "בכל דוכתא עביד מכירי כהונה מוחזק בפרק כל הגט המלוה מעות את הכהן והלוי והיינו טעמא שזוהו מתנה מועטת

ואסור לחזור בו ואפילו בדברים בעלמא ואע"פ שאם רצה יכול לחזור בו מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי כמוחזק", ונראה מוכח מדבריהם בב"ב שטעם המוחזקות של הכהן הוא מחמת ד"אסור לחזור בו", אבל אם חוזר בו אע"פ דזה אסור, הר"ז מועיל ואילו לדברי התוס' במכילתין מוכח שיש למכירי כהונה בעלות ואין הבעלים יכולים לחזור בהן דמש"ה אם תפס המכירי כהונה את הספק, שוב אין מוציאין מידו.

והנה בביאור סתירה זו כתב הקצוה"ח (סי' רע"ח ס"ק ט"ו) וז"ל "ולענ"ד דודאי מכירי כהונה אינו אלא משום איסור וכמ"ש תוס' שזכרנו, אלא דהתם דכבר תקפו כהן קודם שחזר תו ליתי' בחזרה כיון דמכירי כהונה חשיב כמו הבטחה שיתן לו כל המתנות וכבר תקפו תו ליתי' בחזרה כיון דכבר זכה בו, וה"ה במתנה מועטת דיכול לחזור ואסור לו לחזור ואם הלך המקבל בעצמו ומשך תו ליתי' ברשותיה לחזור דה"ל כנותן רשות לזכות בו כיון דאסור לו לחזור". הרי דכתב דמכיון שיש למכירי כהונה חזקה שהבעלים יתנו להם, כשתקף הר"ז כאילו תקף ברשות ואין הבעלים יכולים לחזור בהן.

אבל לפי דבריו עדיין קשה – דאמאי חשיב כאילו שהבטיחו הכהן הך ספק בכור – דהרי י"ל דלספיקות אינו רוצה ליתנו לשום כהן והר"ז כאילו אם היה נותן לכהן אחד מתנה אחת ולכהן שני מתנה אחרת הרי בודאי דכל כהן ה"ה מוחזק במתנתו, וא"כ ה"ה בספיקות – הרי אינו רוצה ליתנו לשום כהן ואין שום כהן מוחזק בו?

ועוד הקשה עליו בקובץ שיעורים ב"ב סי' שע"ד וז"ל "בתוס' כתבו דמכירי כהונה הוי כמו מתנה מועטת דאסור לחזור בו, ומ"מ מהניא חזרתו, ולכאורה משמע שמכירי כהונה לא זכו עדיין עד שתבוא לידם וכן הבין בקצוה"ח סי' רע"ח, אבל באמת א"א לפרש כן דהא במלוה מעות את הכהן, גיטין ל, מבואר דמכירי כהונה יכול למכור חלקו ואי נימא דלא זכה עד שתבוא לידו, איך ימכור דבר שאינו שלו.

וכן בסוגיין מבואר, דמוריש את בניו, ואם המוריש לא זכה בהן איך יוריש לבניו, ובקצוה"ח כתב דגם בנשבע לתת לחבירו, כיון דאסור לחזור בו, יכול המקבל להוריש, ודברי תימה הן, דכיון ששבועה אינה עושה קנין, איך יוריש דבר שלא זכה בו מעולם, ובתוס' כתובות ק"ב כתבו דיש דברים שאינן צריכין קנין, דכיון דגמור ומקני א"צ מעשה קנין והביאו ראי' ממתנה מועטת ב"מ מ"ט, והיינו מדיכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, אלמא דקני, והוא תמוה לכאורה, דהא מבואר שם דיכול לחזור בו, ואי נימא דקנה, אמאי יכול לחזור".

וכתב לתרץ "כמו שמצינו - קי"ג - קנין עד אימת יכול לחזור בו, והוא דוקא בקנין סודר, והטעם, כיון שלא הוציא עדיין הדבר מרשותו, קים להו רבנן שכוונתו היתה שיכול לחזור ה"נ במכירי כהונה - אף דגמר ומקני לאלתר, מ"מ דעתו להקנותו רק בתנאי אם לא יחזור בו עד שיבוא ליד הכהן, ואם לא חזר בו, קנה הכהן למפרע, ומשו"ה מיקרי מוחזק אצל הכהן". דהיינו שאף שהיתה גמירת דעת במתנות כהונה שיהי' לכהן, הרי גמירת דעת זו היא בתנאי אם לא יחזור בו. אבל משבא ליד הכהן, נתגלה הדבר למפרע שהיתה לכהן משעת היוולדו, וזהו המוחזקות שלו.

אבל דבריו קשים להבין, ובפשטות - הרי הפי' דגמירת דעת קונה בלי מעשה קנין וכמו הן הן הדברים הנקנים באמירה (כתובות דף קב, ע"ב), הוא דוקא כשיש גמירת דעת שלא יחזור ומשו"ה קונה בלא מעשה קנין, וא"כ כאן שעדיין איכא צד בדעתו שיחזור, בודאי אינו שייך לומר שיקנה בגמירת דעת בלא מעשה קנין, וא"כ כל יסוד תירוץ ר' אלחנן אינו מובן לכאורה.

והנה באמת ישנם עוד פירושים במכירי כהונה - רש"י בגיטין (שמכיון דשאר כהנים אסחי דעתייהו, שוב יקנה אותו כהן המתנה, מאחר שהוא ממון השבט), אבל לכאורה התוס' בב"ב לא ס"ל כרש"י, ולשיטתם אינו בבעלות הכהנים ועדיין יוקשה כנ"ל (שלכאו' ביטלה החזקה של הכהן בספק מת"כ כנ"ל, ומה אם אין שם מכירי כהונה - דמשמע שבעובדא כזו לא תיאסר בגיזה ועבודה, וזה ודאי אינו).

וי"ל הביאור בזה ובהקדים ביאור החילוק בין ב' תירוצי התוס' בב"מ, דהנה מזה שכתבו התוס' בתירוצם הא' ב"מכירי כהונה", מבואר דס"ל דאם אינו ב"מכירי כהונה" דמוציאין מיד כהן זה (אפילו להצד דתקפו כהן אין מוציאין מידו), ומוציאין הבהמה עצמה, משא"כ לתירוצם הב' שכתבו "שאינו יכול לתובעו רק טובת הנאה שיש לו בו למ"ד טובת הנאה ממון" - צריך להחזיר רק דמי טובת הנאה, ואינו צריך להחזיר הבהמה.

והנה בביאור סברת המחלוקת בין ב' תירוצים אלו, כתב התוס' הרא"ש (ד"ה והא הכא) שכתב וז"ל "כגון אם הוא ממכירי כהונה דכיון שרגיל הוא ליתן לו אם בא לידו אין יכול להוציא מידו. . . אבל בלא מכירי כהונה למאן דאמר טובת הנאה ממון אם הוא בעין יכול להוציא מידו ואם אכלו יכול לתובעו כפי טובת הנאה", דהיינו שמה דמשמע בתוס' שלתירוץ הראשון שכשאינו ממכירי כהונה מוציאין אותו מידו, זהו דוקא למ"ד טובת הנאה ממון, ונמצא לפ"ז שהחילוק בין ב' תירוצי התוס' הוא רק למ"ד טובת הנאה ממון, דלתירוץ הראשון הך טובת הנאה נותן לבעלים דין בעלות על החפצא של

המתנה ולכן אם אינו ממכירי כהונה מוציאים אותו מידו, ולתירוץ הב' הך טובת הנאה אינו נותן להבעלים בעלות על החפצא דהמתנה, ואינו אלא דין תשלומין, ולכן אם תקפו כהן אין מוציאים אותו מידו.

אבל מזה שהתוס' אינם מביאים את המחלוקת דטובת הנאה ממון בתירוץ הא' אלא בתירוץ הב', נראה שלתירוץ הא' גם למ"ד טובת הנאה אינה ממון, אם אינו ממכירי כהונה מוציאים אותו מידו, ואינו תלוי בפלוגתא אם טובת הנאה ממון אם לאו.

ויש לבאר החילוק בין ב' תירוצי התוס' שלפי תירוץ הב' של התוס' כל הבעלות של הבעלים במתנות כהונה הוא הזכות ממוני של טובת הנאה, ולכן אם תפסה כהן, אינו צריך להחזיר אלא ממון למ"ד טובת הנאה ממון, אמנם לתירוץ הא' גדר בעלותו היא דעצם זאת שיוכל ליתנו לאיזה כהן שירצה היא גופא הוי בעלותו על החפץ, ואינו של הכהן אם טובת הנאה הוי ממון, ולכן אם אינו ממכירי כהונה הר"ז חייב להחזיר.

והנה לפ"ז מבואר דבאמת גם התוס' ס"ל כרש"י דמתנות כהונה הוי בגדר ממון השבט (אלא דלא ס"ל מהך סברא שכתב רש"י דכשיש מכירי כהונה שאר הכהנים מתייאשים ומשו"ה הוי ממון של מכירי כהונה) אלא דס"ל דמכיון דיש להבעלים זכות לבחור באיזה כהן שירצה וזה גופא הוי בעלותו על החפץ הרי הבעלים יכולים לחזור בהן וליתנו לכהן אחר (אלא שיש בה איסור משום דהוי כמו מתנה מועטת דאסור לחזור בו אפילו בדברים בעלמא) ונמצא דמכיון דכל הבעלות במת"כ הוא מה שיכול לבחור באיזה כהן שירצה, הרי כשיש מוחזקות לכהן מסוים ה"ה בדרך ממילא הבעלים על הך מתנה וכ"ז שלא חזר בו הרי עצם החזקה משווי ליה להכהן כבעלים על הך חפץ.

ונמצא לפ"ז דאין האיסור לחזור בו גורם בעלות המכירי כהונה אלא עצם המוחזקות הוא הגורם שהמת"כ יהיה בבעלותם (אלא דאפ"ה יכול הבעל לחזור בו כנ"ל).

וא"כ כשתקף הכהן שוב אין הבעלים יכולים לחזור בהם, ואי"ז רק מפני דהוי כמו תקיפה ברשות (כמ"ש הקצוה"ח), אלא דמכיון דבשעה שתקפה הכהן הרי היה לו צד מוחזקות בהך חפץ, הרי נחשב הך צד כאילו הבעלים נתן לו הך מת"כ, ומכיון שכל הבעלות שיש להבעלים בהחפץ היא רק שיוכל ליתנו לאיזה כהן שירצה, שוב אין לו בו שום צד רשות, ואינו יכול לחזור בו.

ועפ"ז (שהבעלות שיש להמכירי כהונה אי"ז מצד האיסור שהבעל אינו יכול לחזור בו במתנה מועטת אלא מפני המוחזקות), הרי מבואר דבספק מת"כ, אע"פ דאין כאן הבטחה מהבעל שיתנו להך כהן, מ"מ, הרי יש לכהן צד בעלות שהרי להצד דהוי מת"כ ה"ה מוחזק, ושוב אם יתקוף א"א להוציאו מידו, ובוה מיושב הקושיא דלעיל על הקצוה"ח.

ועפ"ז יבואר דהתוס' דידן והתוס' בב"ב קאי בשיטתא אחת, מאחר שגם התוס' בב"ב ס"ל דמת"כ הוי ממון השבט, אלא דהתם ס"ל דזהו זכותו של הבעלים בהמת"כ לחזור בו, ואילו התוס' כאן מבארים דמכיון שכל בעלותו היא שיכול ליתנו לאיזה כהן שירצה, שוב כשתקפה כהן אינו יכול לחזור בו.

וא"כ (דהתוס' ס"ל דבעצם מת"כ הוי ממון השבט), הרי כשאין להבעלים מכירי כהונה שוב יוכלו התוס' לתרץ (כמו שתירצו אחרונים לפירש"י) שהטעם דאסור בגיזה ועבודה הוא מפני שבכהנים יכולים לכתוב הרשאה לכהן מיוחד, ועי"ז יזכה אותו כהן במת"כ אלו, וע"י האי צד זכיה נאסר הספק בגיזה ועבודה.



## בדין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ

אליהו עקיבא שי' הכהן ראזענפעלד  
תלמיד בישיבה

איתא במס' גיטין (ס, ע"ב) ובמס' תמורה (יד, ע"ב) "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמני דר"ש בן לקיש כתיב כתוב לך את הדברים האלה וכתוב כי על פי הדברים האלה הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב", ובתלמוד ירושלמי במס' מגילה (פ"ד ה"א) "רבי חגי אמר, רבי שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא חמא חד סופר (פני משה - מלמד תינוקות) מושיט תורגמן מן גו ספרא (כמו פושט וקורא תרגום מן הכתב שבספר לפניו) אמר לי' אסיר לך דברים שנאמרו בפה ודברים שנאמרו בכתב בכתב (שהדברים שבע"פ צריך לאומרן על פה)".

אמנם בגדרה של הלכה זו מצינו כו"כ אופנים ומהם<sup>1</sup>, (א) אין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן (שיטת הרא"ש (הובא בטור או"ח סי' מ"ט))<sup>32</sup>.

<sup>1</sup> ויש להעיר מדברי המג"א שכתב שהיות שיש הרבה שיטות בנידון, טוב ליהזר שלא לומר בע"פ אלא דברים המפורשים בשו"ע, וכן פסק המשנה ברורה (בהוספת פסוד"ז).

<sup>2</sup> כ"ה בתוס' תמורה שם ד"ה דברים שבכתב, וכן פסק הרי"ף (מגילה יד.) בהביאו את דברי הירושלמי, וכן פסקו התוס' ישנים ביומא (ע') וכן פסק אדה"ז (עכ"פ בדיעבד) (או"ח סי' מ"ט) וכן פסקו הגר"א, החכמת שלמה, והעטרת זקנים (על אתר בשו"ע), וכן פסק המטה משה סי' מ"ב, וכן פסק הערוך השולחן (סי' מ"ט ס"ג) ועיין שו"ת הרדב"ז (ח"ד אל"ף ר"ה) במ"ש בנוגע לקריאה של חיוב.

<sup>3</sup> בשיטת המהר"ם מרטנבורג והתשב"ץ, ראה תשב"ץ קטן סי' קפ"ה וז"ל "ואומר, שאין חובה לקרות הפרשה ליחיד בשני וחמישי ואפילו בשבת במקום שאין מניין רק אם חוזר הסדר שנים מקרא ואחד תרגום, כדאיתא במגילה אין קוראים בתורה בפחות מעשרה, וראה להר"מ ז"ל שקרא

(ב) דבר שרגיל ושגור בפי כל אין בו משום דברים שבכתב בע"פ, אבל אם לא שגור בפי הכל אע"פ ששגור בפיו, אסור (רבי חיים (הובא בטור שם))<sup>4</sup>.

(ג) מותר לומר בע"פ רק פרשיות שיש חובה לאמרם, כמו ק"ש ופרשת התמיד, וכיוון שניתנו לחובה, ניתנו לאמרם בע"פ אפי' בלא חובה (רבי שלמה מן ההר (הובא ברבינו יונה לברכות ה). מדפי הרי"ף ד"ה לא הפסיד)<sup>5</sup>.

(ד) בשעת התפלה הותר לומר דברים שבכתב בע"פ, מאחר דעת לעשות לה', וא"א להביא ספר (כלבו סי' ב').

(ה) אין אסור לומר על פה אלא בניגון הטעמים (י"א הובא בכלבו סי' י"ג).

(ו) שייך דווקא בספר תורה שמא יאמרו חסר משם אבל בתפילה אין לחוש (הובא בב"י בשם הירושלמי)<sup>76</sup>

(ז) יחיד אסור לומר על פה, אבל ציבור ביחד שרי (שלטי הגבורים במגילה יד. מדפי הרי"ף הובא בדרכי משה על הטור).

הפרשה ביום חמישי מבחוץ, כי אמר מה שיש בגיטין דברים שבכתב אסור לאמרם בע"פ, רוצה לומר במקום שהוא חובה אבל בכאן אינו חובה תדע שאין מברכים ברכת התורה ביחיד לכך יכול לאמרה בע"פ, וקשה מק"ש שהיא חובה ואומרים אותה בע"פ, ולכך נראה דדוקא להוציא אחרים ידי חובתן הוא דאמרינן דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ, אבל לגבי עצמו מותר כדפירשו התוס' בגיטין, וראה בהערות ושינויי נוסחאות בתשב"ץ קטן הוצאת מכון ירושלים.

<sup>4</sup> וכן פסק המחבר (או"ח סי' מ"ט) ואדה"ז (שם) כתב לזוהר בזה וגם הובא בכלבו (סי' י"ג) והובאה במרדכי (גיטין סי' ת"ז) בשם ר"ת [ובביאור שיטה זו נחלקו העולת תמיד והב"ח (הובאו בבאר היטב על השו"ע). אם הוא שגור יכול להוציא בע"פ, ואילו לב"ח צ"ל רגיל בפי המוציא והיוצא וכו' מדברי המג"א].

<sup>5</sup> וכן פסק החוות יאיר (סי' קע"ה).

<sup>6</sup> אבל ראה מגן גבורים על השו"ע כתב שלא נודע לו מקום הירושלמי.

<sup>7</sup> וכן הובא באבודרהם (ברכת השחר ד"ה ואומר ברכת) וכן בריקנטי (סי' מ"ז) וכן הובא בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' אל"ף ר"ה).



ח) לקרות אפי' בתפילה מתוך הסידור ולא על פה (פע"ח שער עולם העשי' במה שעשה האריז"ל הובא בשערי תשובה).

### שיטת הרמב"ם בנידון

בערוך השולחן (או"ח סי' מ"ט ס"ג) כתב "וברמב"ם לא נמצא זה כלל ואולי ס"ל כדמו דדברים דבע"פ אסור לומר בכתב ועכ"ז התירו משום עת לעשות לה' כמו כן בדברים שבכתב שאסור בע"פ ג"כ משום דאי אפשר להיות אצל כל אחד ספר בעת התפילות והזמירות".

אמנם הקשה עליו הציץ אליעזר (חי"ג סי"א) וז"ל "אך נעיר זאת דמ"ש שם עוד הערוה"ש דברמב"ם לא נמצא זה כלל, הנה אישתמיט מיניה דברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות תפילה ה"ח שפוסק וז"ל הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד וכו' והוא שלא יקרא על פה שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת עכ"ל הרי מפורש כתוב בדברי הרמב"ם הך דינא של איסור קריאה בע"פ דברים שבכתב, וכך מבאר בפשיטות בכ"מ שם דמ"ש הרמב"ם והוא שלא יקרא בעל פה מקורו מדברי הגמ' בגיטין דף ס' דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ, עיי"ש. ומה שיש לומר הוא רק זאת דגם הרמב"ם כוונתו שהוא רק דין בקריאה להוציא רבים ידי חובתם, וכמדובר שם מזה, וס"ל נמי כדעת הרא"ש ז"ל".

ולכאו' י"ל טעמו של הערוה"ש באופן לימודו, דהיינו שהאיסור הופקע לגמרי מחמת "עת לעשות לה'" (כמו הטעם הד' שהבאנו לעיל, רק שלדידי' מחמת חשש זה הופקע האיסור לגמרי, ולא רק בעת התפילות) והוא מיוסד על המשך דברי הרמב"ם (בהל' י"א שם) "ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, ואין הקורא רשאי לסייע לתורגמן שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה – "והרי ידוע דהופקע האיסור דדברים שבע"פ בכתב מחמת עת לעשות, וכמ"ש הרמב"ם (בהקדמתו לספרו) "רבינו הקדוש חיבר המשנה ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבע"פ . . ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה, לפי שראה תלמידים שמתמעטים והולכים והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגלים והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד. להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח", ואעפ"כ כתב שאין למתורגמן לומר תרגום מן הכתב, ונראה שכך היתה נימוקו – שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה, וכן י"ל לאידך

הלכה, שהוא משום חשש שמא יאמרו חסר בתורה, אבל הוא ענין שאינו שייך ואינו בגדר דין זה דדברים שבכתב בעל פה כלל.

ולכאור' י"ל בשיטת הרמב"ם דס"ל כטעם הו' הנ"ל שהאיסור הוא משום שמא יאמרו חסר משם – וטעם זה קאי על ב' הדינים – בנוגע לקורא ובנוגע למתורגמן.

הנה כ"ק אדמו"ר זי"ע כתב באופן אחר וז"ל (אג"ק ח"ח ע' רנ"ה) "ולדידי אין לנו בדעת הרמב"ם אלא האמור בפירוש דבקריאת התורה אסור לקרות שלא מן הכתב וכן שבקרה"ת אסור לתרגם מן הכתב כהירושלמי . . ומעליותא דקרה"ת יש לבאר בכמה אופנים, ואחד מהם שזהו חובת הציבור ולא היחיד (וכסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר, וראה צפנת פענח להל' תפילה פי"ב ה"ח) משא"כ מקרא מגילה (ולכן הותר בישיבה ג"כ, ואיסור קריאתה בע"פ הוא מלימוד מיוחד), משא"כ קרה"ת דכה"ג דצורך עבודתו היא (יומא שם).

ודומה לזה כתב כ"ק אדמו"ר במק"א (אג"ק ה"ט ע' ע"ט) לתרץ הקושיא איך קרא הכהן גדול "אך בעשור" בע"פ ביוה"כ, והלא דברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בע"פ וז"ל "שם בתוס' מס' סוטה דף ע"ח ע"א ד"ה במתניתין ובעשור שבחומש הפקודים במש"כ דברי התוס' ישנים, הנה י"ל בהענין דקריאת התורה דשני סוגים בזה (א) חובת הציבור ולא חובת היחיד וכסברת המלחמות מגילה פ"ה ד"ה ועוד אמר, וראה ג"כ צפנת פענח להגאון הרגוצ'ובי על הרמב"ם הלכות תפילה פי"ב ה"ח, וכיוון שזהו חובת הציבור ה"ה בדוגמא דנתינת התורה שניתנה לכלל ישראל, ולכן דברים שניתנו בכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ וכו' כי צריך להיות כנתינתה, עיין שו"ת הרדב"ז חלק רביעי סי' א' ר"ה סוג ב') שזהו חלק מהתפילה וע"ד ונשלמה פרים שפתינו או הוספה להקרבת הקרבן, וזהו כוונת התוס' ישנים דצורך עבודתו הוא, והוא מהירושלמי ובמילא אין זה בדוגמא נתינת התורה לכלל ישראל ולכן לא חל ע"ז הדין דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, וה"ה בכל קריאת הקרבנות ביו"ט ר"ה ויוה"כ דמחולקים משאר קריאת התורה, וראה תוס' מגילה ל, ע"ב וכן ברמב"ם הל' תפילה דחילק ענין קריאת התורה בשני הלכות".

---

<sup>8</sup> פי' שכ"ק אדמו"ר כתב הערה זו לר' אברהם יעקב ניימארק על ספרו אשל אברהם ע"ס נשים ח"ב וזה ציון לספר זאת.

והרי מצינו בזה ביאור מחודש – שכל טעם האיסור הוא משום דצ"ל כשעת נתינתה, וזה שייך דווקא בשעת קריאת התורה, ודברי הרבי מתאימים יותר ללשון הירושלמי שלפנינו, כי שייך לאופן שניתנו דווקא.<sup>9</sup>

### שיטת המחבר בנידון

כתב המחבר (או"ח סי' מ"ט) "אע"ג דקיי"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל כגון קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן מותר".

נראה מפשטות דבריו שפסק כר' חיים שהובא בטור הנ"ל, וכמ"ש המג"א בפשטות (בפירוש דבריו) "אבל אם לא שגור בפי הכל, אע"פ ששגור בפיו, אסור", וכן כתב הערוה"ש "ורבינו הב"י בש"ע לא כתב רק סברת המרדכי עיי"ש".

אבל הציץ אליעזר כתב ששיטת הב"י הוא באופן אחר וכתב "דהנה הב"י בעצמו בטור מפרט כו"כ דרכי היתר בקריאה בע"פ ע"פ מקורות מדברי הראשונים ובתוך זה הוא מביא גם מדברי התוס' בתמורה דף י"ד שכתבו דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן, והוא זה בנימוקי של הרא"ש המובא בטור שם. ולא מביא מי שחולק בזה, ורק ממשיך לפרט עוד כמה וכמה דרכי ואופני היתר, וכבר מצינו כמה דינים מוסכמים שהב"י לא כתבם בשולחנו וסמך לי' במה שכתבם הב"י, אי משום היותם פשוטים ואי משום שהם כלולים ונלמדים מעיקר הדין שכתב בשו"ע (ועיין בארץ חיים בקו' הכללים כלל י"ז עיי"ש) וא"כ נראה דיש להחיל זה גם כאן דהרי בשלחנו לא בא מתחילה לשם כך לבאר דין זה . . . ולא מתחיל את דבריו בלשון "דברים שבכתב" . . . אלא בא בעיקר לאשמיענו השייך לסימן זה והוא שיכול לומר ק"ש וכו' בע"פ ומשום כך מכיון שלא בא בעיקר משום דא לבאר דיני דברים שבכתב וכו', ורק לאשמיענו מה שמותר אעפ"כ לקרות ק"ש וכיוצא, לכן הסתפק לכתוב בכאן רק נימוק היתר לקרוא ק"ש וכו' ושהוא, מפני שהוא רגיל ושגור בפי הכל. ועל יתר דרכי היתר שישנם עוד

<sup>9</sup> ועיין בספר "ימות המשיח בהלכה ח"ב" (ובהערות שם) להר"א גערליצקי שי' (סי' נ"ו) מה שדן בזה, ואיך זה קשור עם דין דברים שבע"פ א"א רשאי לכותבם.

בזה בעיקר דינא דדברים שבכתב וכו' סמך על מה שהביא וכתב ופירט בחיבורו הארוך ביתה יוסף" עכ"ל. אבל קשה על דבריו טובא, ובכמה ענינים.

א) בנוגע למ"ש "ולא מביא מי שחולק בזה" הרי מיד לאחר שהביא דברי התוס' כתב "והמרדכי כתב בפ' הניזקין וא"ת והיאך קרינן שירת הים ופרשת הקרבנות בבית הכנסת בעל פה והלא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה ואומר ר"ת דהני מיגרס גרסינן" – הרי בהדיא הביא שיטה זו שהביאה בשו"ע, וחולק על הרא"ש.

ב) במ"ש "ורק ממשיך לפרט כו"כ דרכי ואופני היתר" – הרי הביא ג"כ שיטות המחמירים – וכמו השיטה דמתיר רק דברים שבחובה, או המתיר רק דברים שבתפילה.

ג) במ"ש "דהרי בשולחנו לא בא מתחילה לשם כך לבאר דין זה . . אלא בא בעיקר לאשמיענו השייך לסי' זה . . וכדמתחיל אע"ג דקיי"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ" – הרי לכאורה אין מזה ראי', כי שאר הפוסקים (הטור, אדה"ז) הביאו ג"כ באופן זה, וזהו הסימן היחידי שדן בדין זה, ובאותו הלשון, ומשום שכתב המחבר באותו שיטה, לכאורה היא היא שיטתו?

ד) לפ"ז דס"ל להב"י שבאמת הדין הוא קל ביותר, למה הביא דווקא השיטה החמורה, ולא הביא השיטה שסובר כמותו – שיותר רחב, ובה נכלל ג"כ ק"ש?

וצ"ע בכל הנ"ל, ונראה לומר שהמחבר ס"ל כשיטה שהביא, שמותר רק כשגור בפ"י בכל.

### שיטת רבותינו נשיאנו בנידון

כתב אדה"ז בשולחנו (או"ח סי' מ"ט) "נהגו לקרות פרשת הקרבנות וכן שאר פסוקים כגון זמירות ושירת הים וקריאת שמע וכיוצא בזה הכל בעל פה ואע"פ שאמרו חז"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה מכל מקום כל דבר שהוא שגור ורגיל בפ"י הכל כגון אלו שאמרנו מותר אבל אם לא שגור בפ"י הכל אע"פ ששגור בפ"י אסור וי"א שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתם (אבל כל אחד לעצמו מותר ויש ליהזר כסברא הראשונה אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו)" עכ"ל, ונראה מזה שיותר טוב להחמיר בזה.

אבל בהיום-יום כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (ג' ניסן) "משיעורי אאמו"ר, בכל יום פרשה חומש עם רש"י, אמירת תנ"ך בע"פ קאפי' אחד מתורה וכן מנביאים וכן מכתובים וכו'" ובקשר לענין זה הביא כ"ק אדמו"ר ברשימת היומן (ע' קפ"ז) "היה אומר בכל יום תנ"ך בע"פ, שאלתי ע"ד דברים שבכתב וכו' ואמר, שלא היו נוהרין בזה", ואולי יש לומר שזה היה דבר המקובל בבית הרב, אבל לא בתור הוראה לרבים איך להתנהג.

ובפרט ע"פ הידוע, שכ"ק אדמו"ר הזהיר בזה בעצמו, וכמו שכתב במענה לא' ששאל אותו שבשיחת פורים תשכ"ה אמר אל כל בני' במקום אל בני' וז"ל (תו"מ כרך מ"ג ע' 16) "להערתו שאמרת אל כל בני' א' גלאטיקער בהענין דדברים שבכתב אי אתה רשאי וכו', ובפרט כשמצטטים פסוק שלם<sup>10</sup>, "ואותו היום היום הוא רק הנהגת אדנ"ע לעצמו.

ומ"ש בהיום יום (י"א טבת) "יעדער איינער פון די יודעי ספר און יודעי תורה מו האבן עפעס אויסגעלערנט בעל פה, חומש, תהילים, תניא, אזוי אז צו יעדער צייט און אין יעדען ארט, זאל ער קענען טראכטן און זאגן די הייליגע אותיות שבתורה" הרי לכאורה נראה שאמר (בתור הוראה לרבים) לומר חומש בע"פ? י"ל בזה שדייק כ"ק אדמו"ר בלשונו הק' "טראכטן און זאגען" – לחשוב ולומר – וי"ל ש'טראכטן' קאי על הדברים שאסורים לאמרם בע"פ, ו'זאגען' על הדברים שמותר לאמרם בע"פ<sup>11</sup>, וסמך לזה ממכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק חכ"ד ע' כד. נדפסה גם בלקו"ש חי"ד ע' 237) וז"ל "לשאלתו בלקו"ת ס"פ קדושים לחקוק במוח הזיכרון ה' חומשי תורת משה כו' והרי דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ, האיסור הוא לאמרם כו' אבל פשיטא שצ"ל

<sup>10</sup> ולהעיר מדברי המהר"ל מפרגא בספרו תפארת ישראל (פ' ס"ז) "ועוד יש לי לומר, שלא אמרו דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, רק כאשר הוא דבור שיכול לומר בלבד, כמו ובעשור לחודש הוא מוסף של יום הכפורים, אבל תיבה אחת שאין לה משמעות כלל בלבד, וצריך לצרף אותו על דבור שהוא עמו אין זה דברים דוקא". ועיי"ש הרא"ש שהביא.

<sup>11</sup> ואח"כ מצאתי סברא זו ב"היום יום עם מ"מ והערות ח"ב" להר"מ זעליגסאן שי'.

<sup>12</sup> היו שטענו שכוונת כ"ק אדמו"ר ב"טראכטן" הוא כמ"ש בהיום יום ז' אד"ש "אז מען געהט אין גאס דארף מען טראכטן דברי תורה צי אין מחשבה צי דבור דאס ווענדט זיך, צי מען מעג ע"פ דין ריידען דארטן דברי תורה", דהיינו דוקא במבואות המטונפות וכדומה רק יחשוב ולא ידבר, בלי קשר לדין דברים שבכתב וכו'. אבל ע"פ הנהגת כ"ק אדמו"ר ליוהר, וע"פ המכתב, לכאו' מתאים יותר ככפנים.

השתדלות ביגיעה שד"ת יהיו חקוקים בזכרוננו הן תושב"כ הן תושבע"פ, דהיינו שיש ענין רק לחשוב, אפי' אם אסור לו לאומרם ולכאורה כן הוא כוונתו בהיום יום. (אמנם יש להעיר ממנהג הידוע לומר הפסוקים לשמו בסוף שמו"ע – שבפשטות רוב הנוהגים כן אומרים הפסוקים בע"פ.)



## בדין חזר השני ותקפה

חיים שי' פאגעלמאן  
תלמיד בישיבה

הרמב"ם בהל' טו"נ פ"ט הל' י"ב כתב "באו שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חבירו בפנינו ושתק השני אף על פי שחזר וצוח אין מוציאין אותה מידו כיון ששתק בתחלה הרי זה כמודה לו. חזר השני ותקפה מראשון אע"פ שהראשון צוח מתחלה ועד סוף חולקין" עכ"ל. והראב"ד השיג עליו וז"ל "א"א אין טעם לזה". וכתב המ"מ שם "והטעם לפי שחזר הענין למה שהי' בתחלה שהרי שניהם תקפוח זה מזה ואע"פ שהראשון לא צוח מתחלה ועד סוף וזה צוח מעיקרא מ"מ ע"כ לא אמרינן דאם לא חזר ותקפה השני דאין מוציאין אותה מן הראשון אלא משום ספק והמוציא מחבירו עליו הראי' אבל עכשיו שחזר זה ותקפה ודאי חולקין והארכתי בזה לפי שכתב בהשגות א"א אין טעם לזה ע"כ ולא ידעתי לדברי הר"א ז"ל ריח או טעם וכבר הסכים הרשב"א לדעת רבינו" עכ"ל.

והנה בחו"מ סי' קל"ח הל' ו'-ז' סתם המחבר כדברי הרמב"ם ובסוף דבריו כתב הרמ"א "וי"א דכיון שזכה הראשון משום הודאתו של זה אין האחר יכול לתקוף ממנו בלא ראי'" עכ"ל. וע"ז כתב הש"ך "והב"ח השיג על הר"ב וכתב דהראב"ד והטור לא קאמרי הכי אלא בשתק מתחלה ועד סוף ולפעד"נ אם נפרש דברי הראב"ד והטור כן א"כ גם דברי הר"ב יתפרשו כן שהרי גם הם כתבו דבריהם כאן כמ"ש הר"ב. וכן נראה עיקר לדינא דבשתק מתחלה ועד סוף א"י לחזור ולתקוף ממנו ובשתק ולבסוף צוח יכול לחזור ממנו" עכ"ל. והיינו דלפי הב"ח והש"ך לכו"ע בהנדון דתקפה א' בפנינו ושתק ולבסוף צוח, דאז הוי ספק הודאה ולכן אין מוציאים מידו דהמוציא מחבירו עליו הראי', אם חזר הראשון ותקפה מהשני חוזר הדין כבתחלה וחולקין.

אמנם בביאורי הגר"א על אתר כתב "זה לא קאי אלא אסיפא שחזר וצוח ולכן כתב בהגה בלא ראי' כנ"ל, ואזיל לטעמי' שפי' כן בכל ספיקא דדינא כמ"ד תקפו כהן אין מוציאין מידו, והי"א הולכין ג"כ לשיטתן כמ"ד תקפו כו"ו עכ"ל. היינו דמח'

הרמב"ם והראב"ד וכו' תלוי על שיטתם בהנידון דספק בכור ותקפה הכהן מיד הישראל הרמב"ם כתב בהל' בכורות פ"ה הל' ג' "כל בכור שהוא ספק דינו כו' ואם תפשו הכהן אין מוציאין אותו מידו ואוכל אותו במומו", היינו שהוא סובר דבכל ספיקא דדינא תפיסה מהני ואין מוציאין מיד התופס, אבל רוב הראשונים שפסקו דמוציאין מידו, היינו שתפיסה לא מהני כשפוסקים קולא לנתבע וחומרא לתובע, פסקו כאן דתפיסה לא מהני.

והנה אף שדבריו מסתברים מאד וביאורו עולה יפה בדברי הרמב"ם אבל אא"ל בדברי החולקים, היינו דא"א לומר שהטעם לאלו החולקים ואומרים דאם חזר ותקפה השני מוציאין מידו הוא מפני דס"ל דאם תקפה כהן מוציאין מידו, דהרי הרשב"א בדף ו, ע"א ד"ה מדקאמרינן קטע ב' כתב להדיא דבתקפה כהן מוציאין אותה מידו היינו דתפיסה מספק לא מהני ועכ"ז בקטע א' כתב בדברי הרמב"ם כנ"ל וז"ל "ובעיין לא איפשיטא והילכך לא מפקינן מיני' דאימר אודויי אודי לי' ואי הדר אידיך ותקפה בפנינו ואע"ג דחבריי' צוח מתחלה ועד סוף יחלוקו כדינא קמא וכ"כ הרמב"ם ז"ל". א"כ צ"ל שיש איזה חילוק בין ספק בכור והך ספיקא דשתיק והדר צוח דלכך שם תפיסה מהני לכר"ע.

ונ"ל בזה ע"פ מש"כ הריטב"א (החדש) בדף ז, ע"א ד"ה אלא מאי וז"ל "ומיהו מדאמרינן אי דקא צוח מאי הוה לי' למעבד ומוציאין אותו מידו שמעינן מינה דכל היכא דמיבעיא לן מילתא בש"ס בדיני ממונות ולא איפשיטא דקי"ל חומרא לתובע אם תקפה בפנינו או בפני עדים מפקינן מיני' היכא דאיכא חזקה דממונא דאוקי ממונא בחזקת מרי' דהיינו טעמא דאם תקפו כהן מוציאין אותו מידו משום דאית לי' לישראל חזקת ממון" עכ"ל.

והיינו שזה שתפיסה מספק לא מהני, אין זה בכל נידון שהפסק הי' המוציא מחבירו עליו הראי', אלא דוקא כשיש לזה חזקת ממון. והנה יש לעיין בזה, איזה חזקת ממון יש כאן, דהרי בספק בכור הספק התחיל משעה שנוולד הולד וא"כ לא הי' להישראל חזקת מרא קמא מעולם.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ראה בהצ"צ פס"ד חו"מ סי' כה שהאריך להוכיח שאין כאן חזקת מ"ק מצד האם, וכמו"כ מצד העובר, והוכיח שכ"ה דעת הרשב"א, וראה בחידושי צ"צ ליקוט סוגיות עמ' שמג-שמה בהערות שמביא דברי האחרונים דשקו"ט בענין זה.



אלא ע"כ צ"ל שיש חילוק בין התפיסא שיש להישראל בהספק בכור להתפיסא שיש לזה שתפס הטלית, והוא: התפיסה שיש להישראל בהס"ב אינו בא מצד איזה פעולה שעשה הישראל בהס"ב, אלא מצד המציאות – שכשנולד הס"ב, היה ברשותו, ולכן יש לו חזקת ממון יותר מהכהן שתפס ממנו. אבל כשא' תפס מחבירו וחזר השני ותפס ממנו אזי אין מוציאים אותו מידו דמאי אולמי' האי מהאי, הרי כל "החזקה" שיש לו הוא מצד תפיסתו ואין לו חזקת ממון יותר משל חבירו.

ועפ"ז מובן איך שאע"פ שהרשב"א ס"ל שאם תקפו כהן מוציאים אותה מידו, עכ"ז ס"ל דכשחזר ותקפו הראשון אין מוציאים אותו מידו וחולקים כדינא קמא. ומש"כ המ"מ שהוא אינו רואה שום טעם להוציא או מידו מובן היטב, ועכשיו י"ל כדברי הב"ח והש"ך דלכו"ע בהנידון דשתיק ולבסוף צוח יכול הראשון לחזור ולתקוף ממנו.



## שיטת הרשב"א בשנים אוחזין בטלית

צמח שי' הכהן כהן  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (ב"מ דף ב, ע"ב) "לימא מתני' דלא כסומכוס דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה ואלא מאי רבנן הא אמרי המע"ה האי מאי אא"ב רבנן התם דלא תפסי תרוייהו אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראיה הכא תרוייהו תפסי פלגי לה בשבועה".

והנה הרשב"א בדף ב, ע"ב ד"ה האי מאי כתב וז"ל "קשיא לי ודקארי לה מאי קארי לה ומאי שייכא מתני' בדרבנן, התם ודאי מוציא הוא אבל הכא תרוייהו תפסי לה? ונ"ל דקס"ד דמקשה מתני' נמי מאי תפסי האי דידיה ומאי תפסי האי דידיה וכאילו נחלקה כבר וכל אחד מוחזק ועומד במחיצתו, ונמצא כל אחד בא להוציא מחבירו אותו המחצית שתחת ידו, וכיון שכן זה צריך להביא ראיה במה שביד חבירו, ועד שלא הביא ראיה אין חבריו חייב לתת לו כלום, ועסק שבועה אין כאן כלל, וכן השני במה שביד חבירו. ועיקר קושיתו גם כן לרבנן מחמת השבועה היא ולא משום דקתני בה יחלוקו. ופריק אי אמרת בשלמא רבנן היא התם דלא תפסי לה תרוייהו אלא כולה ביד האחד לגמרי הוה ליה אידך המוציא מחבירו ועליו הראיה, אבל כאן תרוייהו תפסי איננה מוחלקת ועדיין מתעצמין בה זה אומר כולה שלי ובחזקתי וזה אומר כולה שלי ובחזקתי, הילכך יחלוקו ובשבועה, כנ"ל, עכ"ל.

וכתב הקוב"ש בח"ב סי' ט' אות י"ג לבאר מהלך זה וז"ל "עוד פירשו דקושית הש"ס דהיה צ"ל יחלוקו בלא שבועה דמוחזק אינו צריך להביא ראיה ולפ"ז נראה דכ"א אינו מוחזק רק בחצי' ובחצי השני הוא מוציא גמור אמנם לשינויא דהש"ס דהכא תפסי לה תרוייהו ופירש"י דאין כאן מוציא מחבירו נראה דהגמרא משני דכל אחד מוחזק ככולה וכן מבואר להדיא מלשון רש"י שם, עכ"ל.

אבל לכאן ביאורו אינו מתאים עם שיטת הרשב"א וכפי שהקשה המהר"י כ"ץ (הובא בשטמ"ק ב, ע"ב) "ותימא לי דלקמן ה, ע"ב בעי תלמודא וכי מאחר שתופס וכו'".

ומייתי מר"י ודוחק לומר דאליבא דסומכוס בעי", עכ"ל. וכ"ה שיטת הרשב"א לקמן בדף ג, ע"א ד"ה אפילו תימא רבי יוסי, שלהלכה סיבת השבועה היא מטעמא דר"י וז"ל "אבל מתני' מאחר שזה תופס ועומד וזה תופס ועומד יחלוקו וכו' ומן הדין היה דיחלוקו שלא בשבועה והיינו, דמתמינן לקמן ה, ע"ב ומאחר שתופס כו' שבועה זו למה, אלא שהשבועה מן התקנה היא", עכ"ל. (ואין לומר שהסוגיא דדף ה, ע"ב הוא רק לפי סברת המקשן כאן כי: א) זהו דוחק<sup>1</sup> ב' לכאן' מוכח שהרשב"א סובר שלכל א' יש תפיסא בכלולו אף לפי המסקנא כמו שאנו רואים בהרשב"א ב, ע"א בד"ה זה נוטל שכתב "ואיכא למידק אדרבה נימא כיון שזה מודה לזה שיש לו בה מחיצתה וחבירו אינו מודה לו בכלום, הוה ליה חד ודאי ואידך ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי").

אלא לכאן' צ"ל דשניהם הם אמת דבד"כ מצד תפיסת הגברא יש לו זכות בכל הטלית, ולכן כשהוא אומר שכל החפץ הוא שלו אנו מאמינים אותו והוי בדין כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, אבל כששנים אוחזים בטלית וטוענים "כולו שלי" ה"ז רק מצד זכות הטענה של הגברא, שהגברא יש לו זכות לטעון על כל הטלית, אבל כאשר מסתכלים על המציאות של חפצת הטלית ששנים אוחזין בה, צ"ל שהבירור בהמציאות הוא שכ"א יש לו רק חצי, וזהו הטעם להחלוקה מפני שזכות הטענה שלהם אינו מעלה ומוריד כשהם סותרים זא"ז ולכן אין טענותיהם מבררים כלום, ולכן חולקים מצד הבירור שב"ד עושה בהמציאות, והיינו שהמציאות מכריע בטענותיהם<sup>2</sup> וזהו הפי' במש"כ בדף ג, ע"א "אנן סהדי דמאי דתפיס האי וכו'" ובדף ה, ע"ב "וכי מאחר שזה תופס ועומד וכו'", שכ"ז הוא מצד הבירור של ב"ד בהמציאות.

ולפ"ז יש לבאר הסוגיא שלנו, שהגמ' כאן מנסה להקים משנתנינו דוקא כפי הרבנן ולא כסומכוס ולכן המתרצן שתירץ שכאן "ששניהם תופסים בו" חידש לא רק

<sup>1</sup> ואין לדמות סוגיא זו לסוגיא דמנה ג', (ששם כתב הרשב"א שכל הסוגיא אינו להלכה ולמסקנא לא אמרינן כמו שתירץ המתרצן שם), ששם המקשן הקשה שלא כהלכה ולכן המתרצן תירץ לדבריו אבל כאן אין מסתבר לומר שהמקשן הקשה להלכה והמתרצן תירץ שלא כהלכה לגמרי! וראה בקוב"ש ח"ב אות י"ד שאף הוא הזהיר מלומר כן, אבל ביאורו צ"ע מפני: א) הוא לא ביאר הסברא לחלק בין ההוא"מ להמסקנא ב) כבר כתבנו בפנים שהרשב"א כתב להדיא שטעם החלוקה הוא מפני שכ"א תופס בחצי.

<sup>2</sup> ועד"ז הוא שיטת התוס' ב, א ד"ה יחלוקו וד"ה זה נוטל רביע להמעין בו.

שכ"א יש לו זכות הטענה על כל הטלית אלא עוד יותר, שאף שהחלוקה היא מצד זה שכל אחד תופס בחצי, אבל מפני שבפועל כ"א יש לו זכות על כל הטלית אנו צריכים להתייחס לזה כענין בפני עצמו, ואולי זה נחשב מוציא מחבירו, וליציאה זו תיקנו רבנן שבועה עליה וכמ"ש רש"י כאן בד"ה בשבועה פלגי לה "כיון דמחסר גוביינא במה שחבירו תופס דהאי תפיס בכולה והאי תפיס בכולה לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי כדאמרי' התם לרבנן דבעי ראייה הצריכום", עכ"ל. היינו שהגמרא מציע<sup>3</sup> למה לפי דעת רבנן יש צורך בשבועה אע"פ שכ"א תופס בחציו.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ דיוק לשונו של הרשב"א במש"כ "דקס"ד דמקשה מתני' נמי מאי דתפיס האי דידיה ומאי דתפיס האי דידיה וכאילו נחלקה כבר וכל אחד מוחזק ועומד במחיצתו, כו' אבל כאן תרוייהו תפסי איננה מוחלקת ועדיין מתעצמין בה", עכ"ל. היינו שההו"א הי' שכ"א מוחזק בחציו וה"ז כמו שנחלקה – שאין לכל א' שום שייכות לחלק השני, אבל מסקנת הגמ' היא שאע"פ שמצד הבירור בהחפצא כ"א מוחזק רק בחצי אבל מצד הגברא כ"א יש לו שייכות לכל הטלית "ואיננה מחולקת" עדיין כנ"ל.

אבל למסקנת הגמרא שיטת ר"י הוא שהבירור בהמציאות הוא חזק כ"כ שהמציאות עצמו שזה תופס ועומד וזה תופס ועומד, זה מכריע טענותיהם אף בלי שום שבועה (ובסגנון אחר שאין אנו מתייחסים לזכות טענותיהם כענין בפ"ע אלא אנו מסתכלים על טענותיהם ביחד עם המציאות) ולכן מבאר ר"י שהשבועה אינו דין בהחלוקה אלא ענין צדדי שלא יהי' כ"א הולך ותופס בטליתו של חבירו.

והיוצא מכל הנ"ל הוא שבהנדון של שנים או חזין בטלית יש ג' אופנים להבין היחס בין הגברא לחפצת הטלית: א) שכ"א מהאוחזין הוא המוחזק בחצי הטלית, ואין לכ"א שום שייכות לחצי השני. ב) מצד הגברא כ"א מהם יש לו זכות הטענה על כל הטלית, אבל בגין כך אין שום א' מהם נחשב המוחזק מצד חפצת הטלית, היינו שהטלית אין לו בעל, וא"כ טעם החלוקה הוא מפני הבירור שב"ד עושה בחפצת הטלית, היינו שצ"ל שכ"א הוי מוחזק רק בחצי הטלית, ואין אנו מתסכלים על זכות הטענה שמצד הגברא. ג) מצד בירור זה שאנו דנין ואומרים שכ"א הוא המוחזק בחצי

<sup>3</sup> וזהו ע"ד מ"ש הפלפ"ח אות ג' לתרץ קושיית הרא"ש על רש"י וז"ל: "קשה דאי משום הא לא אריא כלל דהא הך דאמרינן אא"ב רבנן כו' היינו לומר דרבנן היא ולא רבי יוסי א"כ להכי (כי) לא הזכיר טעמא דרמאי דאי הכי אף רבי יוסי היא וכדמשני אפילו תימא רבי יוסי וכו' ובכל מקום הסוגיא כך היא וכדמסיק אפילו ר"י".

הטלית, אנו דנין ואומרים שזכות הטענה שיש לכ"א הוא רק על חצי הטלית, אבל אי"ז כאופן הא', דכאן הטעם שכ"א יש לו זכות רק בחצי הטלית הוא בפועל מצד הדין אבל לא שכ"ה בעצם.

ולכאו' י"ל שזהו הפי' בדברי התירוץ של המהר"י כ"ץ וז"ל: "ויש לומר דלבתר דאייתי מדרבי יוחנן מדסומכוס מסתברי ליה נמי למימר האי טעמא לרבנן", עכ"ל, היינו, שאין אנו משנים שיטת הרבנן מתפיסא בכולו לתפיסא בחצי אלא עד כמה חזק תפיסתו בחצי – היינו אם אנו צריכים להתייחס לזכות הטענה של חברו, או תפיסתו בחצי מכריע, ובתרי' אנו הולכים, וק"ל.

ב. ולכאורה אנו רואים שהרשב"א אזיל בשיטתו הנ"ל על הסוגיא דתקפה א' בפנינו בדף ו, ע"א דאיתא שם "תקפה אחד בפנינו מהו היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מדאשתיק אודויי אודי ליה או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן" וכתב הרמב"ן שם ד"ה מדקאמרינן "ואסיקנא נמי גבי ספק בכורות תקפו כהן מוציאין אותו מידו, ש"מ דכל ספק ממונא דקיימא לן חומרא לתובע וקולא לנתבע אי תקפה בפנינו או בפני עדים מפקינן מיניה דאוקי ממונא בחזקת מאריה ותקיפה בכה"ג לא מהניא", עכ"ל. וכ"ה בהרשב"א ד"ה מדקאמר "משמע משמעתין דדוקא שתק ולבסוף צווח הא בצווח מעיקרו מוציאין אותו מידו דמאי דתפיס האי דידיה הוא. והכי נמי משמע מההיא דתקפה כהן", עכ"ל.

והנה הרמב"ן בסוף דבריו כתב "ואם תשאל למה אמרו תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו והלא אין זה מוחזק יותר מזה. תשובתך, הרי אמרו (לעיל ג, ע"א) כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס דידיה הוא וכל אחד ואחד מוחזק במחצה יותר מחבירו", עכ"ל. ובפשטות צ"ל שכ"ה שיטת הרשב"א כאן (וכן יש לדייק בלשונו שכתב "דמאי דתפס האי דידי' הוא").

ולכאו' קשה עליהם מה דכתב הריטב"א (החדש) שם בד"ה בעי "דמדאמר תקפה א' בפנינו כו' פשיטא לן דכל אחד שתקף לחבירו מה שבידו די אישתק לאו הודאה היא, אלא הכא דמעיקרא תרווייהו תפסי בה וכל אחד אומר כולה שלה, והשתא תקפה מניה

ואישתוק בה מספקא לן אי הוי הודאה אי לאו, עכ"ל. ועוד שהוא כתב א"ז בשם הרמב"ן!<sup>4</sup>

ועוד יותר שכ"ה בהרשב"א להדיא בד"ה ואת"ל סוף קטע הב' "הא דתקפה אחד בפנינו אי אמרינן דאילו שתק ולבסוף צווח לא מפקינן מיניה היינו משום דחשיבי ליה כדידיה משום דתפוס בה (והכא אמר כי שתיקה) [והדא אמרה דבשתיקה] כזו זכי בה ואלו במה שאינו תפוס בו כלל וחטפה בפנינו מחברו ואע"פ ששתק ולבסוף צווח פשיטא דמוציאין מידו, עכ"ל.

וצ"ע הלא שיטת הרמב"ן והרשב"א הוא דכאן אנו אומרינן שכל א' מוחזק בחצי וא"כ הרי אין לו תפיסא בהחצי של חברו וא"כ שתיקתו אינו הודאה כלל.

אלא צ"ל כבדברים הנ"ל שאע"פ שכשבי"ד רואה מציאות כשנים אוחזים אנו רואים הבירור במציאות זו ולכן נחשב שכ"א תופס בחצי' אבל עכ"ז בעצם כ"א מהשנים יש לו זכות הטענה על כל הטלית מצד תפיסתו ולכן אם אנו רואים שיש מקום לילך אחר התפיסא של הגברא כגון שתיק האי וי"ל דאודי לתפיסת חברו והוא לא הי' מוחזק בזה כלל, אלא שאין זה אלא כשיש מקום לומר כן, אבל כשהם באים לבי"ד הבי"ד צריך להסתכל על הבירור מצד המציאות דזה חזק יותר ולכן זה מכריע בטענותיהם, ולכן אי צווח ואין מקום לומר דהודה מוציאין אותה מידו ואין אומרים דכ"א אינו מוחזק יותר מחברו ומה מועיל צוויחתו, אלא כ"א מוחזק בחצי'.



<sup>4</sup> ולהעיר שלא מצאתי שהרמב"ן כתב כן להדיא וראה חידושי הריטב"א מהדורת מוסד הרב קוק עמ' תתקלח הערה 151.

## שיטת תוס' רי"ד במיגו כולה שלי

אברהם מרדכי שי' מעצגער  
תלמיד בישיבה

איתא בריש מכילתין: "זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע".

הקשו ע"ז הראשונים, דלכא' יהא נאמן בטענת חצי' שלי במיגו דאי בעי אמר כולה שלי, ויזכה בחצי הטלית. והנה, התוס' תירצו (ד"ה זה נוטל) וז"ל: "מפרש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרי' דבחציו השני מוחזק זה כמו זה". אמנם התוס' רי"ד (ד"ה והאומר) כתב באו"א וז"ל: "וראיתי מתרצים דלא אמרינן מיגו כי אם להחזיק בידו ולא להוציא מחבירו ואינו נראה לי תירוץ זה שגם זה להחזיק הוא שכך הוא מוחזק בה כחבירו ואם היה אומר כולה שלי הוה שקיל חצי אלולי מפני שהחציו אינו שלו".

המורם מדבריהם, שתוס' ס"ל שאם נאמינהו במיגו, הוה מוציא כיון שנוטל מחזקתו של חבירו. אבל תוס' הרי"ד ס"ל שאי"ז נחשב מוציא כיון שיש לו חזקה ג"כ, וא"כ המיגו מעמיד חזקתו שהוא לבדו הוא המוחזק. ולשיטת תוס' נראה, שכיון ששניהם אוחזים בהטלית ויש חזקה לשניהם, ולכן אם יזכה במיגו בחלק השני הוה מוציא מחזקת חבירו, משא"כ להתוס' רי"ד, כאשר הוא נאמן במיגו ה"ה המוחזק לבד, ולא חבירו (דאל"כ ה"ה מוציא מחבירו).

ויש להבין סברת תוס' הרי"ד, שכאשר הוא נאמן במיגו הרי הוא המחזיק לבד, מדוע אין לחבירו חזקה בטלית? וגם בלשונו צ"ב, דבתחילה כתב "שגם זה להחזיק הוא", ומשמעות הדברים הוא שהוא המחזיק לבד, אבל לאחרי זה כתב "שכך הוא מחזיק בה כחבירו ואם היה אומר כולה שלי הוה שקיל חצי אלולי מפני שהודה חציה אינו שלו". ומפשטות הלשון משמע ששניהם מוחזקים בה ביחד, כמ"ש בחי' הר"ן לתרץ קושיות הנ"ל וז"ל: "יש מי מתירץ דכיון שזוה תופס ועומד וזה תופס ועומד, הוי ליה כל חד וחד כאילו מוחזק בכולה"?

וי"ל, ובהקדים דיש ב' אופנים<sup>1</sup> בהסברת הטעם שב"ד מחלקים את הטלית כששנים אוחזין בה:

(א) מצד טענותים, שכל אחד טוען שהטלית כולו שלו, ויש לשניהם זכות לטעון בכל הטלית, ומצד טענותיהם יש סתירה, ולכן הב"ד מכריעים בין טענותיהם ופוסקים דין חלוקה. (ב) מצד החזקת הטלית, שאף שכ"א יש לו זכות הטענה בכל הטלית מצד האחיזה שלהם, אבל מפני ששנים מוחזקים לכן כ"א מוחזק רק בחצי הטלית.

ולכאור' משמע מרש"י שהוא ס"ל כאופן הא', דהנה רש"י בד"ה שנים אוחזין כתב וז"ל "דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו", ומשמע ממש"כ "ואין לזה יותר מזה" שהחלוקה תלוי בזה ששניהם שוים בנוגע לזכות הטענה שלהם בהטלית, ואין לא' כח לטעון יותר מחבירו. ומה שכתב בתחילת דבריו "דוקא אוחזין" אין הפי' שהאחיזה (מוחזק) היא טעם להחלוקה, אלא כוונתו בזה הוא לומר שזה ששנה במשנתנו "שנים אוחזים בטלית", בא להדגיש שצ"ל "דוקא אוחזין" בלשון רבים, ששניהם שוים בשייכותם. אבל בפועל החלוקה הוא רק מצד טענת כל אחד, שיש לכ"א זכות לטעון בהטלית. וזהו ג"כ מוכח ממש"כ רש"י לקמן בהעמוד בד"ה במקח וממכר "זה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה לא יחלוקן דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו". והיינו כנ"ל שמכיון שהחלוקה בא מצד טענותיהם, ויש כאן ודאי רמאי לכן א"א לב"ד לברר ביניהם, ולכן הדין הוא שיהא מונח.

והנה אף התוס' ס"ל שכ"א הוי מוחזק בכל הטלית וכדקחזינן מתירוצם הנ"ל "דמיגו להוציא לא אמרי' דבחציו השני מוחזק זה כמו זה", אבל עכ"ז סיבת החלוקה אינו מצד טענותיהם – שלכל א' יש לו זכות הטענה – אלא ס"ל כאופן הב' שהחלוקה הוא מצד המציאות ששנים אוחזין בטלית זו, ולכן שניהם שוים וכ"א הוה מוחזק רק בחצי הטלית. ולכן כתבו בד"ה ויחלוקו "י"ל דאוחזין שאני" היינו שכל החלוקה הוא רק כששניהם אוחזין בהטלית ולכן הב"ד צריך להפסיק מצד המציאות אבל מצד טענותיהם לבד כיון שהם סותרים זא"ז הב"ד מסלק טענותיהם. ולכן כתבו התוס' בע"ב בד"ה אי תנא "והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעיין כל אחד אני ארגתיה שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין בשטר דלקמן (דף ז, א) התם פשיטא

<sup>1</sup> בסוגיא זו – הבנת טעם החלוקה כששנים אוחזין וכו', כבר האריכו הראשונים והאחרונים, וראה לדוגמא חידושי הר"ן על דף ו, ע"א ד"ה לא צריכא דאישתיק, וקוב"ש ח"ב סי' ט'. ולא הארکتני בזה כאן, רק כתבתי נקודת העניין בקיצור, כפי שהבנתי השיטות ששייכים לסוגיא זו.



דיחלוקן בשבועה", והיינו ששיטתם הוא שבכדי לעשות חלוקה אנו צריכים רק שחלוקה יכולה להיות אמת, ואפילו כשיש ודאי רמאי יש דין חלוקה. ומזה מוכח שאין החלוקה תלוי בטענותיהם אלא בחזקתם.

אמנם י"ל שיש עוד אופן בסיבת החלוקה, והוא שאין החלוקה רק מצד זה שיש לשניהם טענות שוות, או שאנו מסלקים טענותיהם ומסתכלים רק על המציאת, אלא שהאחיזה בהטלית נותן לכל א' זכות לטעון בהטלית, והטענה מבררת חזקת כ"א בהטלית. כלומר, בד"כ האחיזה של אדם בחפץ מסויימת מבררת שטענתו הוא אמת, וע"פ טענתו אנו יודעים חזקתו בחפץ זה. ולכן כאשר יש לכ"א טענות שוים אנו צריכים להכריע שמצד הטלית יש לכ"א חזקה בחצי הטלית. אבל כאן כיון שכאשר הוא טוען חצי שלי ויש לו מיגו שהיה יכול לטעון כולה שלי, לכן אנו מאמינים אותו בטענתו יותר מטענת חברו וזה מבררת שהוא המוחזק היחידי בחלק זה כיון שלפי אופן הטענה אנו דנין מי הוא המוחזק. ולכן חברו שאין לו טענה עם נאמנות כזו אינו בגדר מוחזק בחצי טלית זו, והוא כולו ברשות המוחזק.

וזהו מה שכתב תוס' הרי"ד "שגם זה להחזיק" כיון שיש לו מיגו, דהיינו שיש לו טענה נאמנת יותר מטענת חברו, וזה מבררת שהוא המוחזק היחידי בחצי זה ואין לחבירו שום חזקה בחצי, ואינו נחשב מוציא מחבירו כלל ע"י מיגו זו. ומ"ש "שכך הוא מחזיק בה כחבירו ואם היה אומר כולה שלי הוה שקיל חצי", כוונתו בזה הוא לשלול שאין כ"א מוחזק רק בחצי הטלית ממש, אלא שיש לכ"א מהם שייכות לכל הטלית, ולכן שייך כאן מיגו לטעון על חצי השני של הטלית.

אבל התוס' חולקים עליו וס"ל שזהו מיגו להוציא, והטעם הוא מכיון שלשיטת תוס' החלוקה הוא רק מצד המציאות דשנים אוחזין בגוף הטלית ואין הטענה מעלה או מוריד כלל. ולכן כאשר הוא רוצה ליטול חצי השני ע"י מיגו ה"ז נחשב כאילו הוא נוטל מחזקת חברו.

## בסוגיא דשילמו בנים ושילם לבנים

דובער שי' גרינוואלד  
שליח בישיבה

איתא בגמ' (ב"מ דף לד, ע"ב) "אמר הריני משלם וחזר ואמר איני משלם מאי, מי אמרינן מהדר קא הדר ביה, או דלמא במלתיה קאי ודחויי הוא דקא מדחי ליה. אמר הריני משלם ומת ואמרו בניו אין אנו משלמין מאי, מי אמרינן מהדר קא הדרי בהו, או דלמא במלתא דאבוהון קיימי ודחויי הוא דקא מדחו ליה. שלמו בנים מאי, מצי אמר להו כי אקנאי כפילא לאבוכון דעבד לי נייה נפשאי לדידכו לא, או דלמא לא שנא, שילם לבנים מאי, מצו אמרי ליה כי אקני לך אבונא כפילא דעבדת ליה נייה נפשאי אבל אנן לדידן לא, או דלמא לא שנא".

והנה לפום ריהטא נראה, שמזה שנקט הגמ' הלשונות של ל"שילמו" ו"שילם", משמע שהאיבעי' של הגמ' הוא רק כשאכן "שילמו" ו"שילם" בפועל, אבל באמירת הריני משלם גרידא אין כאן אפי' ספק שבעל הפקדון אינו מקנה להם, ולו, את הכפל בהנידון של "שילמו בנים", ו"שילם בנים". והנה באמת לפי מש"כ תוס' הרא"ש שם, ע"א בד"ה אלא מהא, בנוגע למשנתינו, לכאורה ליכא למידק מידי דכתב שם "י"ל דאמר הריני משלם שילם קרי לי' כדאמרינן בתר הכי", עכ"ל. אבל לפי שיטות התוס' שם בד"ה אלא מהא, דס"ל דהלשון שילם במשנתנו צ"ל דווקא, וכמו"כ הלישנא דשילם בשיטת רבא במס' בב"ק דף קח, ע"ב הוא דווקא, יש לעיין האם הלשונות של "שילמו" ו"שילם" ממש דווקא או לא.

והנה הבנה זו שולל רש"י בד"ה שילם לבנים שכתב "מתו הבעלים ונגנבה ואמר השומר לבנים הריני משלם או שילם מהו", עכ"ל, והיינו ששאלת הגמ' הוא אף כשאמר השומר הריני משלם. וא"כ צ"ל שזה שנקט הגמ' הלישנא של "שילם" הוא דרבותא קמ"ל, דאע"פ ששילם ממש אנו עדיין מסופקים אם מקני לי' בני בעל הפקדון את הכפל או לא.

והנה רש"י פי' כן בהנידון של "שילם לבנים", אבל הריטב"א (החדש) בד"ה שילמו בנים כתב "והא מילתא מצינו לפרושה בין נגנבו בחיי האב ולא הספיק לומר הריני משלם ואמרו בנים הרינו משלמין או ששילמו, ורבותא קמ"ל דאפי' בשילמו מיבעי ליי", עכ"ל, והיינו שהוא שלל הבנה זו כבר בהנידון של "שילמו בנים". ולכן נראה שרש"י שלא פי' כן התם ס"ל שהפי' ב"שילמו בנים" הוא כפשוטו דכל בעיית הגמ' הוא רק כשאכן שילמו בפועל<sup>1</sup>, וא"כ נמצא שיש כאן מח' בין רש"י והריטב"א באם אמרו הבנים הרינו משלמין, אם יש אפי' ספק להגמ' אם מקני לי' בעל הפקדון את הכפל או לא.

ונראה לבאר פלוגתתם, ובהקדים:

דהנה בהקצה"ח סי' ס"ט סק"ז הביא מח' הראשונים אי אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" ביורשים, ולכן כשמת אביהם קודם שעמד בדין הוי היורשים מחוייבים לשלם, או לא אמרינן "מתוך" ביורשים ולכן ה"ה פטורים, וראה באומה"ת עמ' תקב – תקד שהאריך להביא כמה דיעות בזה, ובפרט בנוגע להלכה בהערה 11.

ואחרי הקדמה זה נראה שיש לבאר פלוגתת רש"י והריטב"א בב' אופנים:

א) דהנה לכאורה צ"ל שהריטב"א ס"ל שאין כאן חיוב על הבנים לשלם מכח אביהם, דהרי הריטב"א (הישן) כתב להדיא, וכ"ה דעת רוב הראשונים חוץ מהרשב"א, "דהיכא שיש עדים שפשע (בש"ח) או שנגנבו או אבדו בלא פשיעה (בש"ש) דליכא גבי' שום טענת פטור השתא לא קני כפילא", וא"כ בנדו"ד אי אמרינן שיש על היורשים חיוב לשלם מכח אביהם הרי אין להם טענת פטור, וא"כ אינו שייך בהם כל הדין של קניית הכפל בכלל, אלא צ"ל שהם בעצם פטורים ועכ"ז ה"ה מחייבים את עצמן, וכמו שכתב הריטב"א (הישן) ועוד ראשונים, שבנידון כזה שמי שהוא פטור בעצם, וכמו שנשבע כבר או שיש עדים שהוא פטור, וחייב א"ע נקנה לו את הכפל.

<sup>1</sup> שו"ר שבס' מעין החכמה על אתר דייק כן מהלישנא דגמ' גופי', ופי' שם הטעם שצריך שילם דווקא ע"פ שיטת הרא"ש ודעימי', דאמירת הריני משלם מועיל רק עם השבועה שאינו ברשותו, עיי"ש. אבל א"א לומר ביאור זה בדעת רש"י דהרי כבר כתב הצ"צ בחידושיו על הש"ס שם על רש"י ד"ה משיבעין אותו, דרש"י חולק על הרא"ש עיי"ש, והוא פשוט. וא"כ יש לעיין בשיטת רש"י מהו הטעם שצריך שילם דווקא.

והנה אי נימא שגם רש"י ס"ל כן – שאין על היורשים החיוב של אביהם, אזי יש לבאר בפשטות במה הן חולקים.

דהנה כתבו התוס' שם בד"ה אלא מהא, דלפי רבא (במס' ב"ק דף קח, ע"א) דס"ל דאף בנידון שנשבע השומר תחילה אם שילם אח"כ נקנה לו הכפל, אינו מספיק בנידון זה אמירת הריני משלם אלא צ"ל שילם ממש, "אבל אם אמר הריני משלם אם נשבע תחילה אין הכפל שלו", וע"ז כתב הגרעק"א שיש ב' אופנים להבין הטעם שבד"כ בעל הפקדון מקנה את הכפל להשומר באמירת הריני משלם, ולמה אי"ז שייך כאן, (א) "דבאומר תחילה הריני משלם אין יכול להחזיר בו דהוי כגמר הדין משא"כ בנשבע תחילה די"ל כיון דכבר קבל עליו הדין ונשבע ויצא זכאי אם אמר הריני משלם יכול לחזור בו דהוי כמתנה בעלמא וכו'", (ב) "אף לאידך הפוסקים בעלמא ג"כ דיכול לחזור בו ואפ"ה מקני לי' כפילא משום דמסתמא לא יחזיר מ"מ נ"ל כיון דכבר נשבע אם אומר אח"כ הריני משלם י"ל דמצוי יותר דיחזיר כיון דכבר נשבע וכו'", עכ"ל.

והנה דעת כמה מהראשונים הרא"ש וכו' הוא כצד הא' שכתב הגרעק"א, ועוד דהצ"צ בחידושו על הש"ס עמ' קמ ד"ה כיון דאמר הריני משלם, האריך להוכיח שכ"ה דעת רש"י, דזה שבעל הפקדון מקנה את הכפל להשומר באמירתו הריני משלם הוא רק מפני שחייב א"ע באמירה זו ואינו יכול לחזור בו. וא"כ י"ל שרש"י והריטב"א חולקים בב' צדדים הנ"ל, דהרי הבנים הם בעצם פטורים, וא"כ אם אמרו הרינו משלמין ה"ז כמתנה בעלמא שאין עליהם חיוב לשלם ויכולים לחזור בו, ולכן לא נקנה להם הכפל באמירה זו לדעת רש"י, אבל הריטב"א ס"ל כצד הב' שם ולכן ס"ל דאע"פ שהבנים לא חייב א"ע באמירתם הרינו משלמין, אבל עכ"פ ה"ה נאמנים לשלם, ולכן יש צד לומר שנקנה להם את הכפל אם לא מצד הסברא דהם "לא עביד לי נייה נפשי".

(ב) אף אי נימא שרש"י ס"ל שהבנים הם בעצם מחוייבים מכח אביהם, ועכ"ז ה"ה שייכים להדין של קניית הכפל (כדעת הרשב"א), עדיין י"ל שאין בעל הפקדון מקנה להם את הכפל באמירתם הרינו משלמין.

דהרי אין שום הכרח לומר שבאמירת הריני משלם גרידא, היינו כשאמירה זו אינו מחדש ומחייבו בשום דבר, שבעל הפקדון מקנה את הכפל להשומר, דהרי אף לפי הרשב"א דס"ל כנ"ל דאף כשיש עדים המחייבים את השומר ושילם עכ"ז נקנה לו את הכפל, הרי כבר כתב הנתיבות המשפט בסי' רצ"ה סק"ג, שאין זה אלא כששילם ממש, וכדעת רש"י בהל"ק דרב פפא עיי"ש.

וא"כ בנדו"ד שהבנים הם מחוייבים בעצם מכח אביהם, ולא נתחדשו שום חיוב באמירתם הרינו משלמין, ס"ל לרש"י שלא מצינו שום צד לומר שבזה נקנה להם את הכפל, אלא כששילמו בפועל אזי מספקא לן אי נקנה להם את הכפל או לא. וק"ל.



## בעיא דשילם מחצה מאי

יצחק שי' פאלטער  
שליח בישיבה

אי' בגמרא (ב"מ דף ל"ד, ע"ב) שילם מחצה (היינו שומר שהיה לו פרה של חברו ונגנבה ממנו ושילם מחצה) (ופי' רש"י "מתחילתו אמר הריני משלם מחצה ולא יותר") מאי? (פי' רש"י "לקנות חצי הכפל").

וממשיך הגמרא "שאל שתי פרות (פי' רש"י "את"ל לא קני מחצה שאל שתי פרות ונגנבו ואמר הריני משלם אחת ולא אמר מתה מחמת מלאכה") מאי? (פי' רש"י "לקנות כפל שלה מי אמרינן כיוון דפרה שלימה שילם קנה או דילמא כיוון דתרוויהו חד פיקדון הוו ואינו משלם את שתייהם לא אקני לי' כפילא שהרי הוא נפסד ע"י").

ולכאורה קשה ביותר לשונו של רש"י שלגבי שאל שתי פרות ושילם אחת מהן פי' שאל שתי פרות ונגנבו "ואמר הריני משלם", והרי לכאורה זהו רק ללישנא בתרא דר"פ (לעיל דף לד, ע"א) דסובר שאפי' בשואל אם הוא אומר הריני משלם נקנה לו הכפל, אבל ההוא לישנא כבר איתותב שם מלשון הברייתא, ונקטינן כר' זביד שסובר "שואל עד שישלם", ומדוע נקט רש"י שאמר הריני משלם?

והנה כבר עמד בזה הרש"ש וז"ל "ואמר הריני משלם, לא פירש כפי המסקנא דלעיל דבשואל דווקא שילם", עכ"ל. ולכאורה קשה מדוע לא הלך רש"י לפי המסקנא?

עוד יש לדייק (וקשה עוד יותר על מה שכתב הרש"ש) שברש"י ד"ה מהו פי' "לקנות כפל שלה מי אמרינן כיוון דפרה שלימה שילם קנה" עכ"ל היינו שרש"י לומד שכיוון שהוא שואל צ"ל שילם ממש כדלעיל!

ולבאר זה יש להקדים בהבאת פי' הר"ח על סוגייתנו וז"ל "שלמו בני שואל למשאיל או לבני המשאיל או שילם מחצה ולא הספיק להשלים הנשאר עד שנמצא הנגנב", עכ"ל. היינו ששינה מרש"י א) שהאיבעיא של שילם מחצה מדבר בשואל ולא

כרש"י שמדבר בשומר ב) שפי' לא הספיק להשלים עד שנמצא הגנב היינו לכאורה שמוכן לשלם היתר דלא כרש"י שאמר השומר הריני משלם מחצה "ולא יותר" ג) שלפי הר"ח לכאורה כל האיבעיא היא האם שואל ששילם מחצה ולא הספיק להשלים עד שנמצא הגנב אם משלים כל השינוי לאחר מציאת הגנב האם נקנה לשואל "כל" הכפל או לא משא"כ לרש"י כל האיבעיא הוא האם יש לשומר חצי הכפל.

ובעומק יותר ובסגנון אחר:

לפי' רש"י האיבעיא הוא האם יש מושג של הקניית חצי כפל והוא ע"י חצי התשלומין, משא"כ לפי הר"ח האיבעיא הוא אחרת לגמרי האם בהתחיל שואל לשלם יש לו דין של שואל "עד שישלם" אע"פ שעוד לא שילם מחצה הנשאר, או עד שישלם היינו דווקא עד שישלם כל התשלומין.

ונראה לומר שזהו מה שמדייק רש"י לומר "ואמר הריני משלם פרה אחת", היינו שאומר השואל בפירוש הריני משלם רק פרה אחת דהיינו לא השני, וכל האיבעיא הוא האם יכול לקבל חצי הכפל של הפיקדון – היינו שלא כתב רש"י "הריני משלם" לומר שהוא הדין אפילו אם לא שילם בפועל אלא אמר הריני משלם, רק לומר שהשואל אומר רק אחת אני משלם ולא יותר והאיבעיא הוא האם כיוון שהוא שילם על פרה שלמה יש לו הכפל של פרה זו, או כיוון שהוא רק חלק מהפיקדון והמשאיל "מפסיד ע"י" לא נקנה לו הכפל, והנה עפ"ז יש לבאר ג"כ מדוע דווקא הכא הביא רש"י הלשון את"ל, אף שלכאורה שייכת בהאיבעיות שלפני' ג"כ, כי בזה הוא מדייק לומר שאין האיבעיא של הגמ' כהבנת הר"ח שהוא איבעיא נפרדת מהאיבעיא שלפני' ודוקא לגבי השואל – האם הדין של "שואל עד שישלם" הוא דווקא הכל או אפי' אם התחיל לשלם נקנה לו הכפל, אלא כותב רש"י את"ל – שהוא המשך לאיבעיא הקודמת (האם יש מושג של הקניית חצי כפל) שאפי' אם נפשט לומר שאין מושג כזו של הקניית חצי כפל יש לדון כששילם פרה שלימה שאפשר שהכא י"ל שנקנה לו הכפל של פרה זו ששילם.

ואולי י"ל עוד יותר, שבאיבעיא שהביא ר"ח (אם שילם מחצה ולא הספיק לשלם הכל עד שנמצא הגנב) סובר רש"י שאכן נקנה לשואל את הכפל.

והסברת הדברים הוא בהקדים מה דאיתא בגמ', "אמר רב פפא שומר חנם כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בגניבה שומר שכר כיון שאמר נגנבה מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה שואל שאומר הריני משלם

לא מקני ליה כפילא במאי הוה ליה למפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה מתה מחמת מלאכה לא שכיח איכא דאמרי אמר רב פפא שואל נמי כיון שאמר הריני משלם מקני ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה אמר ליה רב זביד הכי אמר אביי שואל עד שישלם מאי טעמא הואיל וכל הנאה שלו בדיבורא לא מקני ליה כפילא תניא כוותיה דרב זביד השואל פרה מחבירו ונגנבה וקידם השואל ושילם ואח"כ נמצא הגנב משלם תשלומי כפל לשואל ללישנא קמא דרב פפא ודאי לא הויה תיובתא ללישנא בתרא לימא תיהוי תיובתיה אמר לך רב פפא מי אלימא ממתניתין דקתני שילם ואוקימנא באמר הכא נמי באמר מי דמי התם לא קתני קידם הכא קתני קידם מאי קידם קידם ואמר הא מדקתני גבי שוכר ואמר וגבי שואל קידם ש"מ דוקא קתני מידי גבי הדדי תניא שיילינהו לתנאי דבי רבי חייא ודבי ר' אושעיא ואמרי גבי הדדי תניין".

ובגירסת הגמ' אחרי הבאת הברייתא המסייע לרב זביד, יש ב' גירסאות של רש"י ושל ר"ח, גי' רש"י הוא כדאמרן דללישנא קמא וודאי לא הוי תיובתא ללישנא בתרא לימא תהוי תיובתא ופרש"י בד"ה ללישנא קמא וודאי לא הוי תיובתא "דנימא כיוון דטעמא דר"פ משום דלא הוי ליה למיפטר נפשיה דהא מתה מחמת מלאכה לא שכיחא אפילו קדם ושילם נמי אית ליה לר"פ דלא קני ליה כפילא ותיקשי ליה הא וודאי ליכא לאותובי שמצי אמר לך אנא אע"פ שאמר הריני משלם אמרי ולא אמרי אע"פ ששילם", עכ"ל זהו לגירסת רש"י. אבל הר"ח גרס וכ"ה גירסת הרי"ף<sup>1</sup> בגמרא, "ללישנא קמא דר"פ וודאי הוי תיובתא" והיינו כביאור שהובא לשיטתו בתוס' שכיוון שהלישנא קמא דר"פ מבאר טעמא להא דשואל אע"פ שאמר הריני משלם לא מקני ליה כפילא שהוא משום דבמאי הוי ליה למיפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה מתה מחמת מלאכה לא שכיחא הרי מצד זה הטעם אפילו כששילם בפועל אין סברא להקנות לו הכפל כיוון שלא עשה שום טובה כי לא הוי ליה במה למיפטר נפשיה.

והנה בחידושי הצ"צ על הש"ס כתב "אבל לרב זביד דס"ל דגם בשואל כששילם מקני לי' כפילא אע"ג דהוה לי' כלא הוה לי' במה ליפטר נפשי' וכו' ואין לומר דמ"מ לא דמי לשואל דאי בעי פטר נפשי' בממ"מ דהא זהו ללישנא בתרא דר"פ ואיתותב ההוא לישנא וא"כ נשאר רק ל"ק דר"פ דכיון דממ"מ לא שכיח הוה לי' כאין לו במה ליפטר וכו'" ואח"כ הביא מש"כ הנתניבות "שזהו לגירסת רש"י דגרס לל"ק דר"פ ודאי לא הוה תיובתא משא"כ לגירסת ר"ת ויפה כתב", עכ"ל.

<sup>1</sup> כן מוכח מזה שגרס הרי"ף בל"ק דר"פ "שואל אע"פ ששילם לא מקני לי' כפילא".



היינו שיש נפק"מ בין ב' הגירסאות מהו שיטת רב זביד, האם הוא מחשיב שיכול השומר לטעון ממ"מ ולכן עכ"פ כששילם נקנה לו הכפל כהל"ק, או שאינו מחשיב הטענה דממ"מ כיון שממ"מ לא שכיח, ואעפ"כ כשמשלם נקנה לו הכפל, וכתב הצ"צ שזה תלוי בב' הגירסאות, לגירסת רש"י נמצא שהל"ק לא איתותב, משא"כ הל"ב איתותב, ולכן י"ל שרב זביד ס"ל כהל"ק שאינו מחשיב טענה הפוטרת, ועדיין נקנה הכפל ע"י תשלומין, משא"כ לגירסת ר"ח נמצא שהל"ק איתותב והיינו כמבואר בתוס' שאם אינו מחשיב טענת ממ"מ הרי אפי' אם שילם ממש לא נקנה הכפל ולכן מוכח שרב זביד שס"ל שע"י תשלומין נקנה הכפל להשואל ס"ל כהל"ב שמחשיב טענת ממ"מ ואופן כזו בדברי רב זביד מפורש בהמאירי שכתב למסקנא וז"ל "שואל שאמר נאנסה ונמצא שנגנבה זכה הואיל ואילו רצה הי' אומר ממ"מ ומ"מ שואל לא זכה באמירה לבד אא"כ שילם", עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר עוד חילוק בין רש"י והרי"ף (ר"ח) בדינו של רב זביד, שבדבריו "שואל עד שישלם הואיל וכל הנאה שלו", מבאר רש"י בד"ה לא מקני לי' וז"ל "הבעלים כפל שאין זו שום טובה מוטל הי' עליו להניח דעתו שהשאלה לו חנים", עכ"ל, והנה בפשטות יש ללמוד הסוגיא שכיון שכל הנאה שלו לא מספיק אמירת הריני משלם להקנות לו הכפל וצריך לעשות טובה יתירה לקניית הכפל, היינו תשלומין, וכ"מ מלשון הרי"ף שכתב "אי עביד מילתא יתירא ושילם מקני לי' כפילא כדיבורא לא מקני לי' כפילא", עכ"ל. ויש לעיין מדוע שינה רש"י מפשטא דמילתא, ומפרש לא שצריך למילתא יתירה ולשלם, אלא שבאמירת הריני משלם לא עשה שום טובה?

אבל לפי הנ"ל מובן בטוב חילוק הלשונות דהרי לפי רש"י ששואל אין לו טענה הפוטרת וה"ה בעצם עומד במצב של חיוב ולכן נמצא שכל דיבורו של הריני משלם הוא רק להפיס דעת בעה"ב ולא לחייב א"ע כיון שבלא"ה ה"ה חייב, ולכן דברי רש"י מובנים שאין שום טובה כאן כיון שבפועל לא הוסיף כלום בחיובו כיון שהוא חייב בלא"ה, וכל מה שעשה הוא הנחת דעת של המשאל והרי זהו טובה רק אם אינו מוטלת עליו אבל בהיותו שואל מוטל עליו לפי דעת הבעה"ב והרי אינו שום טובה, עד שעושה מידי יותר והיינו כששילם, משא"כ לגירסת הרי"ף (והר"ח) הרי רב זביד ס"ל כהל"ב ששואל יש לו טענה הפוטרת ולכן נמצא שע"י אמירת הריני משלם הוא מחייב א"ע וה"ז טובה, אלא שכיון שבשואל כל הנאה שלו לכן ה"ה צריך לעשות מילתא יתירה ולשלם ממש.

ולפי"ז נמצא שבמה שאמר רב זביד "שואל עד ששילם הואיל וכל הנאה שלו", יש שני משמעויות חלוקות בהראשונים, (א) לפי רש"י הוא טעם לאי טובתו של אמירת הריני משלם בשואל ולכן צריך לתשלומין ולא שצריך לתשלומין מצד המעלה שבו. (ב) לפי הרי"ף (ור"ח) הוא שיש מעלה בתשלומין שבשואל הואיל וכל הנאה שלו צריך לזה המעלה.

ולפי כ"ז יש להסביר הא דאמרן לעיל שלפי הר"ח (והרי"ף) יש איבעיא אם שילם חלק מהפרה ולא הספיק להשלים עד שנמצא הגנב, משא"כ לרש"י אפשר שאין זו איבעיא כלל. דהרי לפי ר"ח נת"ל הרי הטעם שצריך לתשלומין בשואל הוא מצד הטובה שיש בתשלומין, ולכן יש מקום לומר שצריך להשלים את הכל קודם שנמצא הגנב, משא"כ לשיטת רש"י הטעם שצריך לתשלומין בשואל הוא משום שבאמירת הריני משלם לא עשה שום טובה ולכן צריך לתשלומין ממש לעשות טובה להמשאיל ולפי אופן זו מסתבר לומר שכיון שהתחיל לשלם היינו שכבר עשה איזה טובה להמשאיל אע"פ שעוד לא השלים נקנה לו הכפל.

ולפי"ז שלשיטת רש"י דברי ר' זביד "הואיל וכל הנאה שלו" היא ביאור למדוע באמירת הריני משלם אינו נקנה לו הכפל כיוון שאין זו שום טובה שעליו מוטל וכו' והוא מיוסד ע"ז שכל ענין אמירת הריני משלם בשואל הוא רק להפיס דעת הבעה"ב וכו' הרי אפשר לומר שנפק"מ זה שכתב התוס' (ד"ה שואל עד שישלם) בין לישנא קמא דר"פ ושיטת ר' זביד, שלפי ר"פ כיוון שסובר שהטעם שאין אמירת הריני משלם מועיל להקנות הכפל הוא משום במאי הוה ליה למיפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה מתה מחמת מלאכה לא שכיח הרי אם השואל מתנה מלכתחילה עם המשאיל להיות דינו כש"ח או כש"ש שפטור באונס או בגניבה ואבידה הרי הדר דינו לקנות הכפל אפי' באמירת הריני משלם גרידא כיוון שבמקרה כזה היה לו למיפטר נפשיה, משא"כ לפי ר' זביד כיוון שאי הקנייתו הוא מטעם שואל כל הנאה שלו אפילו אם מתנה להיות כשומר לא מקנה לו הכפל באמירת הריני משלם כיוון שעדיין כל הנאה שלו, אבל לפי מה שנתבאר בשיטת רש"י הרי מושג של כל הנאה שלו הוא רק סיבה לאי הטובה של אמירת הריני משלם והוא דווקא כשהריני משלם הוא רק להניח דעתו, אבל י"ל שכשעושה תנאי להיות דינו כשומר שבכגון דא אמירתו של הריני משלם הוא שמחייבו לשלם אפשר שאמירתו מספיק לקנות לו הכפל.

ומה שכתב התוס' נפק"מ זו אע"פ שהיה לתוספות כגירסת רש"י, יש לפרשו (א) כשומר שכל הנאה שלו הוא לא רק טעם לאי הטובה של אמירת הריני משלם אלא גם סיבה למדוע צריך לתשלומין ממש בשואל ולכן אע"פ שבאמירת הריני משלם

עושה טובה למשאיל הרי לגבי שואל אין זו טובה מספיק להקנות לו הכפל וצריך לתשלומין ממש, היינו שאע"פ שהתוס' מודה לזה שבאמירת הריני משלם בשואל כל הטובה שעשה לו הוא רק הנחת הדעת אין זה מכריח ללמוד שהביאור בשואל כל הנאה שלו הוא שאין הנחת הדעת מידי בשואל אלא יכול גם לפרשו שהוא מעלה שיש בתשלומין דווקא. ב) י"ל בדעת התוס' שהרי הצ"צ כבר מבאר שאע"פ שהוא דוחק יכול לפרש אפי' לגירסת רש"י שר' זביד סובר כלישנא בתרא ואם אנו אומרים כן בשיטת התוס' לא קשה מיד.



## שיטת הר"ח בחשש שמא יוציא את הפיקדון

יהודה דוד ארי' לייב שי' מרזוב  
שליח בישיבה

איתא במכילתין (ב"מ דף לד, ע"ב) אמר רב הונא משיביעין אותו שבועה שאינה ברשותו מאי טעמא חיישינן שמא עיניו נתן בה מיתבי המלוה את חברו על המשכון וכו' מי נשבע מי שהפקדון אצלו שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון, אהייא וכו' אסיפא דרישא סלע הלוויתך עליו שקל היה שווה והלה אומר לא כי אלא סלע הלוויתני עליו שלוש, דינרין היה שווה חייב דשבועה גבי ליה הוא ואמור רבנן לשתבע מלוה שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון, ומקשה הגמ' ש"אם איתא לדרב הונא כיוון דמשתבע מלוה שאינה ברשותו היכי מצי מפיק לה", ומביא הגמ' ע"ד תירוצים והתירוץ האחרונה הוא תירוץ של רב אשי שאומר "זה נשבע וזה נשבע, זה נשבע שאינו ברשותו וזה נשבע כמה היה שווה והכי קאמר מי נשבע תחילה מלוה נשבע תחילה שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון" ע"כ סוגיית הגמרא. חידושו של רב אשי בניגוד בניגוד לשאר התירוצים הוא שאכן בהמקרה דהסיפא שברישא הלוח הוא זה שנשבע כמה היה שווה, וכוונת הברייתא בסופו בהדין ד"מי נשבע וכו'" הוא ליהדר ששבועת המלוה ישבע בתחילה דווקא ורק אח"כ הלוח נשבע כמה היה שווה דאל"כ יש לחשוש שמא אחר שבועת הלוח יוציא המלוה את הפקדון.

בהבנת חשש זו של החכמים בזה שיוציא המלוה את הפיקדון אחר שבועת הלוח מצינו ב' דרכים בהראשונים: רש"י כתב בפירושו (ד"ה ויוציא הלה וד"ה תיפוק ליה) שחוששים שמא יתגלה שהלוח נשבע על שקר ויפסל מעדות ומשבועה. תוס' מביא פירושו של רש"י וכותב שקשה לר"ת על פירושו, שלכאורה אדרבה - ע"י זה שידע

---

<sup>1</sup> ד"ה שמא יוציא

הלוח קודם שבועתו שיש אפשרות שהמלוה יפסלנו משבועה ומעדות על כן ידקדק יותר לישבע באמת בשבועתו וכלשונו וכי עבדינו תקנה לרמאי?

ומצד קושיא זו כותב "שנראה לר"ת כפירוש ר"ח דנראה כמו שבועה לבטלה וגנאי הוא לישבע היכא שהדבר מתברר אחרי כן שהמלוה יוציא את הפקדון" ועד"ז בהרי"ף "ונמצא שם שמים מתחלל"<sup>2</sup>.

והחילוק הפשוט ביניהם הוא שלפי רש"י חיישינן שכשיוציא המלוה את הפקדון יתברר שהוא שווה רק שקל כדברי המלוה ולא שלשה דינרים כשבועת הלוח משא"כ להר"ח והרי"ף לא זוהי החשש כלל והבעי' הוא שאם יוציא המלוה את המשכון לאחר שבועת הלוח נמצא שיצא שבועה לבטלה ונתחלל שם שמים.

בהמשך הסוגיא איתא "רב הונא בר תחליפא משמיה דרבא אמר רישא דסיפא תיובתא וכו' ואם איתא לדרב הונא מגו דמשתבע מלוה שאינה ברשותו לישתבע נמי אגילגול שבועה כמה היה שוה אמר רב אשי אמריתיה לשמעתא קמיה דרב כהנא ואמר לי תהא במאמינו" דהיינו שבמקרה זו לא נשבע המלוה שבועתו דאינו ברשותו מאחר שמאמינו הלוח ולכן אין לגלגל עליו השבועה כמה היה שוה, והדין עומד שהוא פטור מלישבע ומלשלם תביעת הלוח.

והנה בחידושי הר"ן הקשה שלכאורה קשיא רב אשי אדרב אשי, דאי סבר דמתניתין מיירי כשהלוח מאמינו להמלוה שהחפץ אינו ברשותו היכי אמר איהו גופיה בתירוצו הנ"ל בהסיפא דהרישא, שמירי ב"זה נשבע וזה נשבע", ולכאורה אם הלוח מאמינו להמלוה שאין החפץ עוד ברשותו למה ליה למלוה לישבע ע"ז? ונקודת תירוצו הוא שהבנת רב אשי יהיה תלוי במחלוקת רש"י, ור"ח והרי"ף, בהבנת החשש הנ"ל "דשמא יוציא המלוה את הפקדון" - לשיטת הר"ח והרי"ף אע"פ שגם בהרישא הלוח מאמינו להמלוה שאינו ברשותו אבל מ"מ מחייבים אנו ומכריחים את המלוה לישבע ע"ז, דאל"כ שמא סו"ס יוציא המלוה את הפקדון אחר שבועת הלוח ונמצאת שיצא שבועה לבטלה ונתחלל השם, ז.א. שלא היה החשש מלכתחילה לטובת הלוח ונתתקן

<sup>2</sup> בחידושי הצ"צ מחלק הוא בין שיטת הרי"ף והר"ח עיי"ש אבל בהש"ך ס' ע"ב סקס"ג מביא מבעל התרומות ששניהם עולים בקנה אחד.

רק כדי "להגן" על ב"ד שלא יצא שבועה לבטלה וחילול השם על ידם. אבל לפירושו של רש"י שהחשש היה לטובת הלוה שלא יפסל מעדות ומשבועה, אם אכן מאמינו הלוה להמלוה אזי אין כאן סברא לחייב המלוה בשבועה שהרי הלוה הוא הגרם על עצמו, ולכן מוכרח לומר לפירוש רש"י שרב אשי בהרישא סובר שמדובר שאין הלוה מאמינו להמלוה וא"כ ניחא בזה תירוצו ש"זה נשבע וזה נשבע"<sup>3</sup>.

והנה עפ"י הנ"ל יוצא ששיטת הר"ח הוא שאם יהיה לפנינו חשש של שמא יוציא הלה את הפקדון, טוב יותר שב"ד יחדשו שבועה אצל המלוה לישבע שאינו ברשותו ולסלק ע"ז זה החשש דשמא יוציא, מלהפוך את השבועת הלוה להמלוה – אע"פ שהוא דבר יותר חמור לכאורה בזה שמחדשים שבועה שאינו מחוייב בה מן הדין. ולכאורה הטעם הוא שדווקא ע"י זה יוצא שהלוה ישבע השבועה מן התורה שמוטל עליו, משא"כ אם היינו מהפכים את השבועה. ואם יש כח בדינו לפסוק באופן כזו שהלוה ישבע את שבועתו, אע"פ שזה יהיה יותר "מחודש" מדרכים אחרים, כן היינו פוסקים.

והנה תוס' בד"ה "תהא במאמינו" כתב "ברישא לא מצי לאוקמי הכי משום דהתם לא ירצה להאמינו כיון שע"י כן לא יוכל לישבע". דהיינו שאם יאמין הלוה להמלוה אזי ממילא לא ישבע המלוה שאינו ברשותו, ואז יוצא שגם הלוה עצמו לא יוכל לישבע כמה הוא שוה כי אז היה חוזר להחשש דשמא יוציא והיה מהפכים השבועה אל המלוה וכו'.

והנה בהשקפה ראשונה נראה מדברי התוס' שחולק הוא לפי שיטת הר"ח לפימ"ש בהחידושי הר"ן, וסבירא להו שעדיף להפוך השבועה מהלוה מלחדש שבועה אצל המלוה, מזה שכתב שאם יאמינו הלוה להמלוה לא יוכל עוד לישבע. דאם הוא היה סובר ג"כ שטוב לנו לחדש השבועה מלהפכו, א"כ היה הדין צריך להיות שאפילו במקום שהיה הלוה מאמינו להמלוה מאחר שיהיה כאן חשש של שמא יוציא היינו מחדשים שבועה אצל המלוה, - ואז הלוה יהא יכול לישבע, ולמה לא ירצה להאמינו! ומזה שכתב שלא יהיה עוד בידו של הלוה לישבע מוכח שלשיטתו מהפכים את השבועה דווקא ולא מחדשים שבועה אצל המלוה.

<sup>3</sup> בחידושי הר"ן מביא סברא לחלק בזה בין הרישא והסיפא עיי"ש.

והנה אולי אפשר לפרש שגם התוס' ס"ל כשיטת הר"ח הנ"ל (שעדיף לחדש השבועה מלהפכו, ומהטעם דלעיל) ומ"מ יהיה מיושב זה שכתב כאן גם אליבא שיטת הר"ח, שבמקרה כזו שיאמינו הלוח להמלוה היינו מהפכים את השבועה דווקא ולא היינו מחדשים שבועה אצל המלוה.

ובהקדם דיוק בלשון התוס' (המובא לעיל) כשמביא את שיטת הר"ח לפי הר"ח בהבנת החשש דשמא יוציא "דנראה כמו שבועה לבטלה וגנאי הוא לישבע היכא שהדבר מתברר אחרי כן שהמלוה יוציא את הפקדון". ולכאורה לשון התוס' בשינוי הוא מלשון הר"ח בשני דברים א) לשון הר"ח הוא "ונמצאת שבועת הלוח שיצאה לבטלה" וכאן בהתוס' מדייק לכתוב רק דנראה כמו שבועה לבטלה. ב) המשך לשון התוס' שם בענין הגנאי הוא לישבע היכא שהדבר מתברר וכו' הוא הוספת התוס' מעצמו ואינו נזכר כלל בלשון הר"ח!

ומכח שני דיוקים אלו אולי יש לפרש שהבנת התוס' מעיקרא בהחשש "דשמא יוציא" היא הבנה אחרת בדברי הר"ח מהחידושי הר"ן.

והנראה לומר בשיטת התוס' הוא, שעיקר החשש "דשמא יוציא הפקדון" הוא משום שחוששים שלא יהא גנאי להלוה כשיוציא המלוה את המשכון, - אעפ"י שנתגלה הדבר אכן כדבריו (ע"ד פירוש הר"ח<sup>4</sup> ודלא כפירוש רש"י כנ"ל) - מ"מ גנאי הוא לו שסו"ס הוברר הדבר מעצמו ולא היה צורך בשבועתו. נמצא שעיקר החשש הוה לטובת הלוח. ומ"מ בהוספה לזה יש ג"כ הסיכוי שאם יוציא המלוה את הפקדון יהא נראה שיצאה שבועה לבטלה מב"ד. אבל מובן שמאחר שזה רק בגדר נראה ולא הוי כשבועה לבטלה ממש, לכן אין לחשש זו אותו "התקיפות" כהחשש העיקרי שיהיה גנאי להלוה אח"כ.

ועפ"י זה י"ל שבמקרה שהלוה מאמינו להמלוה אזי ממילא נסתלק עיקר החשש דשמא יהיה גנאי להלוה/שמא יוציא את הפקדון - כי הרי הוא הוא גרם על עצמו (וע"ד המובא בהראשונים שלשיטת רש"י אם היה מאמינו להמלוה, נסתלק ממילא החשש "דשמא יוציא" כי הרי מלכתחילה היה לטובתו ואם הוא בעצמו מאמינו נמצא "דהוא גרם על עצמו") אבל מ"מ אין להניח את הלוח לישבע כי יש עדיין חשש שיהא נראה שיצאה שבועה לבטלה מב"ד, אבל מ"מ כמובא לעיל שאין בחשש זה כח לחדש שבועה

<sup>4</sup> ולכן אין כאן הקושיה "וכי עבדינן תקנה לרמאי" וק"ל.

אצל המלוה-דבר גדול שצריך ע"ז סיבה "חזקה" וכו'-ולכן עכ"פ בלית ברירה היינו מהפכים את השבועה להמלוה ולא להניח את הלוה לישבע, ובלבד שלא יהיה אפילו רק נראה שיצא שבועה לבטלה מב"ד.

נמצא שהתוס' הוא לשיטתו שעיקר החשש הוא לטובת הלוה ומ"מ חישנין ג"כ שלא יהא נראה כשבועה לבטלה ולכן א"ש פירושו שאין לאוקמא הרישא במאמינו "דהתם לא ירצה להאמינו כיון שע"י כן לא יוכל לישבע" כנ"ל בארוכה.

ואם שגיתי השם הטוב יכפר.





## שבועת השומרים

יוסף שי' גרינבוים  
שליח בישיבה

א. איתא בגמ' (ב"מ דף לד, ע"ב) "אמר רב הונא משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, מאי טעמא, חיישינן שמא עיניו נתן בה". והיינו אע"פ שאנו עוסקים בשומר שרוצה לשלם לבעל הפקדון, אעפ"כ ה"ה צריך לישבע שאין החפץ עדיין ברשותו.

והנה בנוגע לשבועת השומרים מצינו לעיל מימרא דרב ששת בדף ו, ע"א "דאמר רב ששת שלש שבועות משביעין אותו, שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בה יד, שבועה שאינה ברשותי". ועד"ז מצינו במס' ב"ק דף קז, ע"ב "אמר ליה רב נחמן והלא שלש שבועות משביעין אותו, שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בה יד, שבועה שאינה ברשותי", וכבר דנו הראשונים והאחרונים אם השבועה שאינו ברשותו בסוגיין הוא אותו השבועה שאינו ברשותי הנזכר בשבועת השומרים או לא.

וזהו לשון המחבר בחו"מ סי' רצ"ד הל' ב' "ואם הוא במקום שאין עדים מצויים ישבע שהוא כדבריו, ומגלגלין עליו בשבועתו שלא פשע בשמירתו אלא ששמרו כדרך השומרים, ושלא שלח בו יד קודם לכן, שאם שלח בו יד קודם לכן ליהנות ממנו נתחייב אפילו נאנס", עכ"ל. ומקורו הוא מדברי הרמב"ם בהל' שו"פ פ"ד הל' א' וז"ל שם "המפקיד אצל חבירו בחנם ונגנב או אבד הרי זה נשבע ונפטר שנאמר 'וגונב מביית האיש' וגו' ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו". ומגלגלין עליו בתוך השבועה שלא פשע אלא שמר כדרך השומרים, ולא שלח בו יד ואחר נגנב", עכ"ל, וכתב המ"מ על אתר "בהגוזל (דף קז, ע"ב) ובשבועות, ג' שבועות משביעין אותו שאינה ברשותו, ועיקר השבועה המפורשת בכתוב י"ל שהיא שנגנב, ופירש

הכתוב ונקרב בעל הבית לישיבה שכן הוא שנגנב כמו שהוא טוען וכו' זהו דעת רבינו. וכן פי' הרמב"ן<sup>1</sup> ז"ל ושאר השבועות מדין גלגול כמ"ש רבינו מגלגלין, עכ"ל.

והיינו שיש עיקר שבועה ושני השבועות שלא פשעתי ושלא שלחתי בה יד הם בדרך גלגול ונכללים בשבועתו, ולא הזכיר כאן שבועה שאינו ברשותו, ורק בפ"ו הל' א' כשהוא עוסק בדיני שומר שרצה לשלם כתב, "שומר חנם שאמר הריני משלם ואיני נשבע וכו' אם היה פקדון בהמה או בגד מצוייר או כלי מתוקן או דבר שאינו מוצא לקנות כמותו בשוק חוששין שמא עיניו נתן בו ומשביעין אותו בתקנת חכמים שבועה בנקיטת חפץ שאינו ברשותו ואחר כך משלם. והוא הדין לשאר השומרים כגון השואל שאמר מתה או נגנבה ושומר שכר והשוכר שאמר נגנבה או שאבדה אע"פ שהן חייבין לשלם משביעין אותן שבועה שאינה ברשותן ואחר כך משלמין דמי הבהמה או החפץ שאנו חוששין לו שמא עיניו נתן בה. וכו' נמצא כל שומר שנשבע שבועת השומרים כולל בשבועתו שלשה דברים ששמר כדרך השומרים ושארעו כך וכך<sup>2</sup> ואינו ברשותו ושלא שלח בו יד קודם שארעו המאורע הפוטר אותו" עכ"ל.

והנה בשו"ע שם כתב הש"ך בסק"ב "ישבע שהוא כדבריו. שאינו ברשותו שנגנב או שנאבד ואינו ברשותו, ושבועה זו דאינו ברשותו דאורייתא היא כיון דשבועה זו פוטר עצמו מתשלומים, והכי מוכח בש"ס פ' הגזול סוף דף קז, ע"ב וריש פ' שנים אוחזין דשבועה זו שאינה ברשותו דאורייתא היא ע"ש. אבל שבועה דאינו ברשותו דלקמן סי' רצה היא מדרבנן כיון שמשלם ומשביעין אותו שאינו ברשותו מחשש דשמא עיניו נתן בה", עכ"ל, והיינו דס"ל להש"ך דשבועה זו שהי' כדבריו היא היא השבועה שאינו ברשותו הנזכר בפ' שנים אוחזין ופ' הגזול, והשבועה שאינו ברשותו של רב הונא הוא שבועה מתקנת חכמים שחששו שמא עיניו נתן בו.

<sup>1</sup> וז"ל הרמב"ן עה"ת "וטעם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו על דעת רש"י שיקרב אל האלקים לישבע שלא שלח ידו בשל חבירו, והנכון שיקרב אל האלקים לישבע שנגנב כמו שהוא טוען אם לא שלח הוא יד להשתמש לצרכו במלאכת רעהו כי השולח יד בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין", עכ"ל.

<sup>2</sup> ראה מה שכתב הב"ח בסי' רצ"ד בנוגע ללשון זה. וראה מש"כ הסמ"ע בסי' רצ"ה סק"ה בזה. ומש"כ הט"ז עליו שם.

ב. והנה הנחלת דוד בדף ו, ע"א הקשה על מהלך זה וז"ל "חדא דלפי' הרמב"ם והטור תקשה למה נקיט הך שבועה באחרונה כיון דהיא עיקר השבועה ועוד אמאי נקיט כהאי לישנא שאינה ברשותו ומאי סני לי' לישנא דנגנבה או נאבדה", עכ"ל.

אבל באמת כבר קדמו תוס' הרא"ש (הובא גם בהשמ"ק) להש"ך בפירושו, ותירץ ב' הקושיות של הנח"ד, וז"ל "נראה לי דשבועה שאינה ברשותי היא שבועת השומרים ש"ח אינה ברשותי ונגנבה ש"ש אינה ברשותי ונאנסה שואל אינה ברשותי ומתה מחמת מלאכה, וכלל שבועות כל השומרים בלשון א' שלא להאריך, וקודם לשבועה זו צריך לישבע שלא פשע ושלא שלח בה יד לעשות מלאכה או לגזלה דאלו עשה בה אחת מכל אלו לא נפטר בשבועת השומרים כי נתחייב באונסי' וכו' וראיתי מפרשים שפירשו דשלש שבועות הללו נשבע בלא שבועות השומרים, ולא נהירא לי כיון דנשבע שבועת השומרים פשיטא דאינו ברשותו ולא שייך להשביעו שאינה ברשותו וכו'", עכ"ל.

והנה אף שי"ל כדברי הרא"ש והש"ך בדברי הרמב"ם ושאר הפוסקים, לכאורה א"א לומר כן בדעת רש"י דהרי הנחלת דוד אכן הוכיח שאין זה שיטת רש"י בהפי' של "שבועה שאינו ברשותו", דהרי בדף ו, ע"א כתב רש"י בד"ה נימא "גבי שבועה שאינה ברשותי מיגו דחשיד אממונא שמא ברשותיה הוא וכופר בה חשיד נמי אשבועתא", עכ"ל, והנה אי אמרינן שהשבועה שאינו ברשותי הוא רק שבועת השומרים שהי' כדבריו א"כ אין להוכיח מכאן דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא דהרי אי"ז נקרא חשיד אממונא, וכמש"כ רש"י לעיל ה, ע"ב בד"ה חשיד נמי אשבועה דידה "דבשלמא אשבועת שומרין דההוא דקטעין נאנסה דחייביה רחמנא שבועה איכא למימר דלא חשיד אממונא אלא שמא פשע בשמירתה וחייב לשלם אונסיה וסבר עד דהוי לי זוזי ופרענא ליה", עכ"ל, וא"כ צ"ל שרש"י ס"ל שהשבועה שאינו ברשותי הוא אותה השבועה הנזכר בסוגיין שמשביעין אותה שבועה שאינו ברשותו דשמא עיניו נתן בו (והאריכו הראשונים והאחרונים אם זהו שבועה דאורייתא או רק שבועה דרבנן ואכ"מ).

ג. והנה הנח"ד עצמו כתב בדעת רש"י וז"ל "וצ"ל דרש"י אינו מפרש כהרמב"ם והטור דכולהו הנך ג' שבועות כולהו לבר מעיקר השבועה דנגנבה או נאנסה ור"ל שלא מצאה אח"כ והיא ברשותו", עכ"ל היינו שפי' בדעת רש"י כהיש מפרשים בתוס' הרא"ש.

והנה באמת כבר קדמו לו הב"ח בסי' רצ"ד במהלך זו ופי' כן בדעת הטור (והרמב"ם), וז"ל "פ"ק דמציעא (דף ו, ע"א) אמר ר"ש ג' שבועות משביעין אותו שבועה שלא פשעתי וכו' והטעם דאי נשבע שלא פשעתי בה איכא למימר דילמא שלח בה יד וכו' ובנשבע ג"כ שלא שלח בה יד אכתי דילמא ברשותו היא וכו' ולא הזכיר רבינו כאן אלא שבועה שנאנסה ושלא פשע ושלא שלח בה יד דהן דאורייתא וביאר חילוקי דיניהם אבל שבועה שאינה ברשותו שהיא תקנת חכמים לא כתבה בהדי הנך ובסי' רצ"ה כתבה. ונראה מדברי הפוסקים וכך היא דעת רבינו דעיקר השבועה היא שישבע תחלה שהוא כדבריו דנאנסה ואינך משביעין ע"י גלגול ויכלול בשבועתו שלא פשע כו' ושלא שלח בה יד וכו'", עכ"ל שם, ובר"ס ש"ה כתב "ויכלול בשבועתו שלא שלח בה יד ושאינה ברשותו לכאורה קשה כיון שנשבע נאנסה לאיזה צורך ישבע שאינה ברשותו וי"ל דהיכא דטען לסטים מזויין שלא הי' יכול להציל התם צריך שישבע ג"כ שלא חזרה לידו ולרשותו לאחר שעבר האונס ושאינה עתה ברשותו וכו'", עכ"ל. והיינו שהשבועה שאינה ברשותו בסוגיין הוא אותו השבועה שמנה ר"ש ור"נ, ועיקר השבועה שהי' כדבריו אינו נזכר בדבריהם כלל.

ולכאורה יש מקום לדייק כדבריו בדברי רש"י שכתב רש"י בדף צד, ע"ב בד"ה נשבעין "שכן הוא שלא פשעו בה ושלח שלחו בה יד"<sup>3</sup>, עכ"ל, היינו שצריך לישבע שכן הוא.

אבל באמת אף שדברי הב"ח הם לכאורה מדויקים ועולים יפה בשיטת הרמב"ם ושאר הפוסקים, לכאורה אא"ל בדעת רש"י דהרי לפי דבריו יוצא שיש ד' שבועות א) עיקר השבועה שהי' כדבריו ב) שלא פשע בה ג) שלא שלח בה יד ד) שאינו ברשותו, והנה רש"י בריש פרק המפקיד כתב בד"ה המפקיד ולא רצה לישבע "שבועת שומרים שלא פשע בה ושלא שלח בה יד שהיה יכול ליפטר בשבועה זו שהרי אמרו כו'", עכ"ל, וכבר כתבו כמה אחרונים שזה שרש"י מנה כאן רק ב' שבועות ולא מנה שבועה שאינה ברשותו, הוא מפני שאנו רואים בסוגיין שאע"פ ששילם ה"ה צריך לישבע השבועה שאינה ברשותו. והנה לכאורה יש לדייק עוד דלפי כמה ראשונים, הרמב"ם, ושאר

<sup>3</sup> וזה שרש"י אינו מזכיר שבועה שאינה ברשותו י"ל בב' אופנים א) כאן מדובר אודות ש"ש וי"ל שרש"י ס"ל כמש"כ הנח"ד ששבועה שאינה ברשותו שייך רק בש"ח (ודלא כמש"כ הב"ח שאף בש"ש שייך שבועה זו). ב) י"ל שרש"י ס"ל ששבועה זו הוא שבועת הסית וא"כ כאן שהוא מפרש דברי המשנה אינו מזכירו.

הפוסקים שבועת השומרים הוא לישבע שהי' כדבריו ולמה לא מנה רש"י אף שבועה זו כאן? וא"כ משמע שאא"ל כדעת הב"ח ברש"י<sup>4</sup>.

וא"כ היוצא מכל הנ"ל הוא שאא"ל בדעת רש"י כא' מב' האופנים הנזכרים בתוס' הרא"ש.

ד. ואולי י"ל שרש"י ס"ל כדעת הריטב"א דכתב הריטב"א (החדש) בד"ה אמר ר"ה "נראה וכו' שעיקר השבועה הוא שבועה שלא פשעתי בה, מפני שאין בה חשד ממון ואיך הוי כעין גלגול שפוסקים אותו ב"ד אפי' בדלא טעין" ובסוף דבריו כתב "והיכי דליתי' לעיקר השבועה כגון שיש עדים שנאנסה דלא מחייב שבועה שלא פשע בה לא חשדינן לי' אשליחות יד וכו'", עכ"ל. ולכאורה יש לעיין בדבריו, דהרי אע"פ שיש עדים שנאנסה וכו', אבל עכ"ז יכול להיות שפשע בשמירתו קודם האונס<sup>5</sup>, ולכן ה"ה עדיין מחוייב לישבע שבועה שלא פשע בה, ולכן צ"ל שמזה שכתב שכשיש עדים שנאנסה אינו משביע שבועה שלא פשעתי בה, מוכח שס"ל שהשבועה העיקרי שלא פשעתי בה הוא עצמו הוא השבועה שהי' כדבריו<sup>6</sup>, ואי"ז שבועה שלא פשע בה בתחילת שמירתו, (ויכול להיות שזה נכלל ממילא בשבועה זו, אבל אי"ז חלק מעיקר הגדר של שבועה שלא פשעתי בה), אלא שלא פשע בה כשנאנס, והיינו שהוא משביע שזה הי' אונס גמור.

והיוצא מדבריו הוא שאכן יש רק ג' שבועות א) שלא פשעתי בה (ובזה נכלל שהי' כדבריו אבל באופן שלילי), והוא שבועה העיקרי ב) שלא שלחתי בה יד ג) שאינה ברשותי.

וזהו מש"כ רש"י בדף צד, ע"ב בד"ה נשבעין "שכן הוא שלא פשעו בה", היינו שאין זה ב' שבועות אלא שהוא משביע שלא פשע בשעה שנעשה מה שטען ולכן "כן

<sup>4</sup> אבל אי נימא שרש"י ס"ל כתירוץ הב' של תוס' ד"ה המפקיד שיש עדים שנגנבו י"ל שזהו הטעם שאינו משביע שבועה שהי' כדבריו, אבל בפשטות אין לומר כן דא"כ ה"ה אינו יכול לישבע ג"כ ב' שבועות הנשארם שהם אינם אלא טפלים לשבועה העיקרי וכמו שהעיר הפנ"י על אתר עיי"ש, ודו"ק.

<sup>5</sup> ראה הדוגמאות שהביא אבן האזל (הנסמן בהערה 6) מדף ל, ע"א, צג, ע"ב.

<sup>6</sup> וראה באבן האזל שו"פ פ"א הל' ב' שהאריך להוכיח שיש ב' גדרים בשבועה שלא פשעתי. ועד"ז י"ל בדבריו הריטב"א.

הוא" שהי' אונס גמור. וכמו"כ משמע ממה שכתב רש"י במס' ב"ק דף קז, ע"ב בד"ה שבועה שלא פשעתי "בשמירתו כשנגנבה דאי פשע בה חייב דכתיב על כל דבר פשע", עכ"ל, והיינו שהוא צריך לישבע, לא שלא פשע בה קודם הגניבה, אלא שלא פשע בה בשעת הגניבה.

ועד"ו מצינו ג"כ בהמאירי שכתב בריש פרק המפקיד "וצריך שתדע שכל שומר הרוצה לפטור את עצמו נשבע וכולל בשבועתו שלשה דברים הראשון ששמרה כדרך השומרים ר"ל שלא פשע בה אלא שאירעה כך וכך ופורט מה שאירע לה והשני שאינו ברשותו והשלישי שלא שלח בה יד קודם המקרה שאירעה וכשזה השומר מתחסד לשלם אע"פ שרשאי לפטור א"ע אין כאן עיקר שבועת השומרים שהיא על הפשיעה ועל השליחות יד ומ"מ ית' בגמ' שנשבע הוא שאינו ברשותו וכו'", עכ"ל.

ה. ואולי יש לבאר יסוד פלוגתת הרמב"ם ורש"י (שלפי רש"י השבועה "שכן הוא" נכלל בהשבועה שלא פשעתי, ולפי הרמב"ם שבועה זו הוא עיקר השבועה ושאר השבועות נכללים בו) ובהקדים:

דיש לעיין מהו הגדר של שבועת השומרים, דהנה הרמב"ם בהל' שבועות פי"א הל' ה' כתב "וכן שומר שטוען שאבד דבר שהפקידו אצלו או נגנב או מת וכיוצא בזה הרי זה נשבע מספק. שאין בעל הפקדון יודע אם אמת טוען זה השומר או שקר. והוא נשבע מן התורה שנאמר "שבועת ה' תהיה בין שניהם", עכ"ל, והיינו שעיקר ענינו של שבועת השומרים הוא לברר טענת השומר אם הוא טענה אמיתי, וע"י בירור זו ה"ה נפטר ממילא, שהתורה פוטרתו על טענה זו, ולכן כתב הרמב"ם ודעימי' שעיקר השבועה הוא שהי' כדבריו ושאר השבועות הם מדין גלגול (וכבר האריכו הראשונים והאחרונים אם הם מדאורייתא או רק מדרבנן ואכ"מ).

אבל בשערי שבועות שער השביעי כתב "ובמקום שיטענו טענה הפוטרת אותם מתשלומין כגון ש"ח שטען גניבה וכו' או שיטעון בו שנתעסקו עמו בתנאי שהתנו עמו לבעל הממון בשעת שקבל ממנו הפקדון וכו' חייבין לישבע שבועת התורה שכן הי' כשטוענין ופטורין מלשלם ושלוש שבועות משביעין אותו כדגרסינן בתלמוד אמר רב שלש שבועות וכו'", עכ"ל, והיינו שאנו משביעין אותו לא רק על טענתו אלא שטענתו הוא טענה הפוטרת וזהו מש"כ "ופטורין מלשלם ושלוש שבועות משביעין אותו" שיש שלש שבועות שעל ידם אנו מבררים שהשומר הוא אכן פטור בטענתו.

ועפ"ז י"ל שזהו הטעם שרש"י הריטב"א והמאירי ס"ל שאין אנו משביעין אותו שבועה בפני עצמו שכך הי', שה"ה נאמן על טענתו וע"ז אין צריך שום בירור (ובפרט שאנו משביעין אותו אף כשהמפקיד אינו טוען שום טענה שלא הי' כדברי השומר), אלא מפני שהי' חיוב על השומר להחזיר הפקדון לבעליו, לכן גזרה התורה עליו שבועת השומרים בכדי להפקיע חיובו ממנו, ושבועה זה הוא, שישבע שהוא פטור, וזהו ע"י שהוא משביע שלא עשה א' מהענינים המחייבים אותו אף שאנו מאמינים אותו בטענתו<sup>7</sup>. וק"ל.




---

<sup>7</sup> ויש להעיר שהרטיב"א (החדש) כתב שלא מצינו בקרא רק ב' שבועות, שלא פשעתי ושלא שלחתי בה יד, וכמו"כ רש"י בפ"י עה"ת כתב שהשבועה הוא "אם לא שלח יד במלאכת רעהו". אבל הרמב"ן (הובא לעיל בהערה 1) כתב שפי' הפסוק ונקרב גו' הוא שישבע "וגונב גו'".

## בגדר האיטור דלא תחסום

יוסף שי' גרינבוים  
שליח בישיבה

א. איתא בגמ' (ב"מ דף ז, ע"א) "בעו מיניה מרב ששת היתה אוכלת ומתרות מהו, משום דמעלי לה הוא והא לא מעלי לה, או דלמא דחזיא ומצטערא והא חזיא ומצטערא<sup>1</sup>, אמר להו רב ששת תניתוה רבי שמעון בן יוחי אומר מביא כרשינים ותולה לה שהכרשינים יפות לה מן הכל שמע מינה משום דמעלי לה הוא, שמע מינה".

והנה דין זה דרשב"י הוא מברייתא הנזכר לעיל בתחילת העמוד וז"ל הברייתא, "תנו רבנן פרות המרכסות בתבואה והדשות בתרומה ומעשר אינו עובר משום בל תחסום, אבל מפני מראית העין<sup>2</sup> מביא בול מאותו המין ותולה לה בטרסקלין שבפיה, ר"ש בן יוחאי אומר מביא כרשינים ותולה לה שהכרשינים יפות לה מן הכל".

וביאר הנמוק"י הראי' מרשב"י וז"ל "מביא כרשינים" והלא אינה דשה בכרשינים ומביא מפני שהם יפות לה? ! אלמא לא אמרינן קא חזיא ומצטערא".

והנה כבר הקשו כמה ראשונים<sup>3</sup> איך יכול להביא ראי' מרשב"י בה בשעה שהרבנן חולקים עליו? ובלשונם "אדמייתי ראי' מדרשב"י דמשום דמעלי לה הוא ליתי איפכא מדרבנן דאמרי מביא בעל מאותו המין ואפי' אוכלת ומתרות" - דהרי אם הרבנן סוברים

<sup>1</sup> "אפי' למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן כו', היינו משום דפשטי' דקרא משמע בין עני' בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אוהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער". תוס' הרא"ש.

<sup>2</sup> "שמעינן מהכא שכל שתלה לבהמה שיעור אכילתה בטרסקלין דהיינו ד' קבין לפרה וג' קבין לחמור ליכא משום לא תחסום ומש"ה סגי לי' באגרוף בטרסקלין דליכא משום מר"ע". ריטב"א.

<sup>3</sup> תוס' ד"ה אמר. הרא"ש, ותוס' הרא"ש. הריטב"א, ותוס' משאנן - בהשמ"ק.



דטעם האיסור הוא משום דמעלי לה הי' צ"ל שהבעל יכול ליתן לה כרשינים אע"פ שזה מצער לה משום דסו"ס ה"ה יפות לה.

והנה המנ"ח במצות תקצו הביא קושיא זו וז"ל "אך קשה היכי פשטינן מרשב"י הא ת"ק פליג וסובר דוקא מאותו המין ע"כ משום דחזיא ומצטערא? והשמ"ק הקשה קושיא זו ותירץ (הריטב"א), דרשב"י לא פליג דלפרושי דברי ת"ק קאתי, אף דמין אחר לא יתלה מ"מ כרשינים תולין משום דמעלי לה, ות"ק ג"כ סבירא לי' כן. וכן כתבו התוס' בד"ה אמר, דרבנן לא פליגי אדרשב"י. והנה הרמב"ם (בהל' שכירות פי"ג הל' ג-ד) כו' אך זה צ"ע דכתב מאותו המין ולא כתב או כרשינים, נראה דס"ל דת"ק ורשב"י פליגי דת"ק ס"ל דווקא מאותו המין, ולפי זה איך פסק דאם אוכלת ומזיק לה מותר למנעה שלא הקפידה תורה אלא על הנאתה, היינו כמו דאיפשיטא האיבעיא מרשב"י האיך נפשוט מרשב"י כיון דהלכתא כת"ק? ונשאר בצ"ע. והנה נראה להדיא שהמנ"ח הבין שיש רק מהלך א' בסוגיא זו והוא כדברי הריטב"א ולשיטתו כ"ה שיטת התוס', ולכן הקשה על הרמב"ם.

**ב.** אבל באמת דבריו צ"ע, דהרי סתירה זו אינו רק בהרמב"ם אלא כ"ה בכל הפוסקים – הרי"ף על אתר, הרא"ש בסי' ד', ו', והטור בסי' שלח! וא"כ מוכרח לומר שיש עוד מהלך בהגמ', ועוד זה שהוא כתב שהתוס' ס"ל כהריטב"א הוא לכאן דוחק בדברי התוס' דז"ל "ורבנן לא פליגי עליה במאי דמפרש טעמא משום דמעלי לה" היינו שהרבנן לא חולקים על טעמא דרשב"י אבל על שיטתי' שמביא כרשינים בוודאי חולקים עליו, וכן פי' המהר"ם על אתר שהתוס' ס"ל כהרא"ש, וכ"כ הפרישה בסי' שלח. וצ"ע.

אך באמת יש לעיין מהו ההבנה בכל הראשונים, אם אף הרבנן אינם חולקים על הטעם דהאיסור – משום דמעלי לה – למה אין הבעל יכול ליתן לה כרשינים כנ"ל? והנה האחד שנתן טעם לזה להדיא הוא הרא"ש בסי' ו' וז"ל "ורבנן לא פליגי עלי' אלא משום דחיישינן למראית עינן", היינו מן הדין לכו"ע יכול ליתן לה כרשינים אלא שרבנן חוששים למר"ע.

והיוצא מזה הוא שבוודאי יש כאן ב' מהלכים וגם נפקותא להלכה, (א) לפי הריטב"א רשב"י מפרש להת"ק ולכן לכו"ע יכול ליתן לה כרשינים אע"פ דחזיא ומצטערא. (ב) לפי הרא"ש לכו"ע יכול ליתן לה כרשינים אע"פ דחזיא ומצטערא אלא שבפועל רק משום מר"ע רבנן חולקים עלי' דרשב"י.

והנה ע"פ הנ"ל אכן יש לעיין מהו שיטת התוס', דהרי בדבריהם אין שום רמז לענין דמר"ע והוה עיקר חסר מין הספר, ואדרבא סגנון לשונם הוא בדיוק להיפך מזה של הרא"ש, דהרא"ש כתב דבאמת אין שום מח' ביניהם רק לענין מר"ע, אבל התוס' כתבו דאף שהם אכן חולקים בנוגע לכרשינים לא חולקים על טעמי', ויש להוסיף שאין זה רק דיוק אלא לכאן' אנו רואים שיטה כזה להדיא, והוא שיטת התוס' משאנן הובא בהשמ"ק וז"ל "לית לן למימר דפליגי בין רבנן בין ר"ש אלא במאי דמוכח בהדיא דפליגי, כיון דרשב"י מפרש בהדיא טעמא משום דמעלי, וברייתא לא מוכחא דרבנן פליגי עלי' דר"ש בהאי דמפרש טעמא משום דמעלי לה", הרי דפירושו משמע ממש כזה של התוס' אלא באריכות יותר, ולא הביא בדבריו שום מילתא בנוגע למר"ע, אלא משמע מדבריו דאע"פ שהרבנן חולקים עלי' דרשב"י מיעקר הדין אי"ז סותר לטעמי' דרשב"י וע"ז לא מצינו שום פלוגתא, וכן נ"ל מפשטות לשונו, וכ"ה ממש כדברי התוס' משאנן בפיסקי ב"מ להאוי"ז סי' רפה עיי"ש, ולפי כ"ז יש לעיין האם התוס' אכן ס"ל כהרא"ש כמש"כ המהר"ם והפרישה או שהוא שיטה אחרת.<sup>4</sup>

ג. והנראה לומר הוא שיש כאן הבנה אחרת בדברי הגמ' ואולי זה שייך לשיטת התוס' (והרמב"ם 40) ובהקדים:

דהנה איתא בגמ' ב"מ (לב, ע"ב) "תדע דצער בעלי חיים דאורייתא, דקתני סיפא ר' יוסי הגלילי אומר אם היה עליו יתר [על] משאו אין זקוק לו שנאמר תחת משאו, משאו שיכול לעמוד בו, לאו מכלל דת"ק סבר זקוק לו מאי טעמא לאו משום דצער בעלי חיים דאורייתא, וכתב הריטב"א (בהשמ"ק) וז"ל "נראה מלשון רש"י דמשום צבע"ח דאורייתא בהלכה למשה מסיני לא דרשינן משאו הראוי לו כו' השתא דחקינן קרא קצת שלא לסתור ההלכה דצבע"ח בעלמא דאורייתא", היינו דלפי שלב זה בהגמ' צ"ל דלהת"ק הסובר דאיסור צבע"ח הוי דאורייתא מקורו הוא הלכה למשה מסיני, אבל הראב"ד כתב שם וז"ל "ואפשר דנפקא לן מחסימה ור"י הגלילי התם משום דתורא מדישי' קאכיל והואיל ומהנה יהנה", ומפשטות לשונו משמע שהת"ק ור"י הגלילי חולקים בב' הצדדים שהגמ' מביא בסוגיין בהגדר של האיסור דלא תחסום. וכ"ה

<sup>4</sup> וע"פ כ"ז יש מקום לומר שאף אם דברי הרא"ש לא נתעלם מעיני המנ"ח עכ"ז כתב שהתוס' ס"ל כהריטב"א, וכמו"כ מובן מה שהקשה על הרמב"ם דהרי לפי דברי הרא"ש החכ' תקנו ב' תקנות שונות בשביל מר"ע, ולפי הרא"ש ה"ז בפיו בהגמ' ואין שום זכר לזה בדברי הרמב"ם, ומשמע מהרמב"ם כמש"כ המנ"ח וז"ל "נראה דס"ל דת"ק ורשב"י פליגי דת"ק ס"ל דווקא מאותו המין" היינו שזה שצ"ל מאותו המין הוא דווקא-מה"ד - ולא מצד איזה תקנה נוספת, ודו"ק. (אבל עכ"ז קשה טובא מה שהמנ"ח אינו אפי' מרמז שיש עוד מהלך בהגמ').

בהמאירי שכתב כן בפשיטות וז"ל "למדנו על צבע"ח שאנו מוזהרים עליו מה"ת בכל מקום כו' מ"מ כבר כתבה תורה בפ' לא תחסום שור בדישו".

וצע"ג איך שייך לומר שהמקור להאיסור דצבע"ח מה"ת הוי מלא תחסום (וכן כתב המאירי למסקנא!) כשהגמ' כתב בהדיא בסוגיין שטעם האיסור אינו משום צערא אלא משום דמעלי לה – ליתן לה הנאה, וכן פסק המאירי להדיא בסוגיין שאם הפרה אוכלת ומתרת מותר לחסמה?

אלא ע"כ צ"ל שיש כאן ב' אופנים בהראשונים להבין צדדי הספק בסוגיין, והם:

(א) שיטת הנמוק", הרא"ש והריטב"א דהב' צדדים הם ב' אופנים להבין מהו הגדר של האיסור – שלא לצער הבהמה או ליתן לה הנאה (ומצד זה יכול ליתן לה דבר המצטער אם זהו יפה לה כמו כרשינים). (ב) שיטת הראב"ד והמאירי שהגדר של האיסור הוא שלא לצער הבהמה, והב' צדדים הם על איזה סוג של צער הקפידה התורה – משום דמעלי לה, היינו שמניעת האוכל נחשב לצער רק כשהיא אכילה שלטובתה, או דחזיא ומצטערא, שצריך למנוע הצער הבאה מעצם ראיית האוכל<sup>5</sup>, (אבל בוודאי אף להצד משום דמעלי לה א"א ליתן לה כרשינים דה"ה מצטער מזה שאינו יכול לאכול המין שבפני' (אלא שלפי רשב"י אין זה נחשב צער כ"כ לגבי כרשינים שהם יפות לה מן הכל כדלקמן)).

והנה כדרך הא' אנו מוציאים לכאן ג"כ להדיא בהחינוך וז"ל "שלא נמנע הבהמה מלאכל ממה שתעבד בו בשעת עבודה, כגון שתדוש תבואה או תשא תבן, ממקום למקום על גבה, שאין רשות לנו למנעה מלאכל ממנה כו' משרשי המצוה ללמד עצמנו להיות נפשנו נפש יפה בוחרת הישר ומדבקת בו ורודפת אחר החסד והחמלה, ובהרגילנו אותה על זה אף על הבהמות שלא נבראו רק לשמשנו, לחוס עליהן לחלק להן חלק מיגיעת בשרן תקח לה הנפש דרכה בהרגל זה, להטיב אל בני אדם ולשמר אותם מהעביר עליהם הדרך בשום דבר שראוי להם, ולשלם שכרם ככל אשר יעשו טוב, ולהשביעם מאשר יגעו בו, וזה הדרך ראוי ילכו בה עם הקדש הנבחר". הרי משמע מדבריו שהגדר של האיסור הוא "שאינו לנו רשות למנעה" והוא בתור תשלום

<sup>5</sup> ולכאן לפי מהלך זו מתורץ ג"כ מה שהקשה תוס' הרא"ש בהערה 1 ודו"ק.

למלאכתה, והוא ממש כמש"כ הראב"ד בדעת ר"י הגלילי "הואיל ומהנה יהנה", ולא משום שלא לצערא כלל.

ולכאור' כדרך הב' נמצא להדיא בהב"י דהנה בחו"מ סי' שלו כתב הטור וז"ל "פועל שאמר כו' וי"א אם כבר נטלו בידו לאכול יש לו רשות ליתנו לאשתו ולבניו לפי שכבר זכה בו בעצמו ונראה שאפי' הכי אינו יכול ליתנו". וכתב הב"י וז"ל "כתב חכם המרשים כן נראה שהרי זיכוי אכילתו מפני תועלת בעה"ב הוא, עכ"ל כו' ואי מהא לא איריא דהא מה שהפועל אוכל ממה שהוא עושה אינו משום בעה"ב כו' אלא ודאי לא התירה תורה אלא משום צערו של פועל ומ"מ כו'". והקשה עליו הדרישה הא בחסימה דשור מיביעא בגמ' אי זכי לי' רחמנא משום דמעלי לה או משום דצערי לי', ומסקינן דלהנאתה זיכתא לה התורה וכמש"כ הטור והב"י בסי' שלח, ושם בתחילת סי' שלח כתב הטור וז"ל "כדרך שפועל אוכל ממה שהוא עושה כו' כך בהמתו אוכלת כו'", וא"כ דלשור ולפועל חד טעמא הוא, ואיך כתב כאן בפשיטות דהטעם הוא משום צערא? זהו תמצית קושייתו (ותירץ שם מה שהוא תירץ). אבל לפי מה שכתבנו לעיל בדרך הב' אינו קשה כלל דבאמת הטעם שהתירה התורה אכילתו של הפועל ואסרה חסימת בהמתו הוא מפני צערם וקושיית הגמ' בסוגיין הוא רק מהו הגדר של הצער – על איזה צער הקפידה תורה.

והיוצא מכ"ז הוא דאף שהרבנן בסוגיין סוברים שאסור ליתן לה כרשינים אבל עכ"ז אינם חולקים על טעמי' דרשב"י שהטעם שיש איסור לחסום הבהמה הוא רק כשאכילה זו היא להנאתה.

ד. ועפ"ז י"ל שזהו מש"כ התוס' "ורבנן לא פליגי עליה במאי דמפרש טעמא משום דמעלי לה", היינו שלכו"ע גדר האיסור הוא שלא לצער הבהמה (בחסימתה) כשאכילה זו היא להנאתה, והיינו שהתורה חסה לא רק צערה אלא על שלילת צערה מפני שזהו לטובתה, אלא שלפי רשב"י כשנותן לה מין אחר אין זה נחשב מצטער כ"כ ולכן אם זהו מין היותר יפה לה – כרשינים – אזי אין נחשב צער אלא לטובתה, ולפי רבנן אף זה נחשב לצער, אבל כשהיא מתרות ואין זה נחשב להנאתה כלל אזי אף רבנן מודים שבנידון כזה לא אסרה התורה חסימתה. וק"ל.

## הערות בד"ה החדש ה'תרס"ו

יוסף שי' גרינבוים  
שליח בישיבה

במאמר ד"ה החדש תרס"ו מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע החילוק בין נשמות דמ"ה ונשמות דב"ן (ונשמות הגבוהות דב"ן), והחילוק בעבודתם, וז"ל בעמ' קנח "ולכן נשמות אלו דבחי' מ"ה עיקר עבודתם למטה הוא מצד נשמתם דוקא בבחי' ביטול במציאות ממש ובחי' התקשרות ודביקות עצמי באלקות כו' אבל נשמות דב"ן עיקר עבודתם הוא בכיטול גופם דוקא בבחי' ביטול היש לבד כו' דהביטול שמצד הגוף הוא ביטול היש לבד כו' והענין הוא דהנה נשמות דמ"ה עיקר ההתגלות למטה הוא הנשמה כו' והגוף הוא רק כטפל כו' אבל נשמות שמבחי' מל' יש להם שייכות אל הגוף וממילא הגוף מסתיר עליהם וצריכים עבודה לתקן גופם להיות בביטול והביטול הוא ביטול היש לבד כו' דכמו"כ הוא גם הנשמות הגבוהות מבחי' שם ב"ן ג"כ עיקרם בביטול וזיכוך גופם אלא שהוא זיכוך בתכלית כו'", עכ"ל.

והיוצא מדבריו הוא דהחילוק בין נשמות דמ"ה וב"ן (ואפי' הגבוהות) הוא, אם הם עובדים הוי' בגופם או בנשמתם, ולכן יש חילוק בביטולם, דהנשמות דמ"ה הם נשמות דאצי' גם בירידתם למטה (דו"א הוא סוף עלום הא"ס שזהו המשכת וגילוי אור דאצי'), ולכן ה"ה בבחי' דביקות עצמי באלקות, וזהו ביטול במציאות, היינו מפני שהביטול הוא מצד אלוקות זהו ביטול אמיתי שאינו יש כלל, אבל הנשמות דב"ן שהם נשמות דבי"ע (בכלל), ה"ה שייכים לגופם ולכן ביטולם הוא רק ביטול היש, היינו מפני שהביטול הוא מצד מציאותו של הנברא, וזהו ביטול היש – שאף הביטול עצמו כיון שהוא מצד מציאותו של הנברא הוא בבחי' יש.

והנה בסוף עמ' קנט בההגה כ"ק אדמו"ר נ"ע מבאר הענין דנשמות הגבוהות דב"ן וז"ל, "מ"מ כו' הן נשמות דאצי' ולכן באמת גם למטה הי' חומרם בבחי' ביטול במציאות ממש כו' לפי שהיו נשמות דאצי' הי' ביטול גופם וחומרם בבחי' ביטול

במציאות אבל מ"מ זהו מה שפעלו וזכנו גופם כו' זהו לפי שנשמתם הוא מבחי' מל' כו", עכ"ל.

וצ"ל דבתחילה כתב דאפי' נה"ג דב"ן עיקר ביטולם הוא מצד הגוף, ו"הביטול מצד הגוף הוא בחי' ביטול היש לבד", וכאן הוא כתב שהנה"ג דב"ן "שפעלו וזכנו גופם" הם "בבחי' ביטול במציאות ממש"<sup>1</sup>, ולכאו' יש כאן סתירה בין רישא לסיפא?<sup>2</sup>

והנה ידוע<sup>3</sup> דיש עוד אופן בביאור החילוק בין ביטול במציאות וביטול היש, והוא, שאף כשיש ביטול מצד אלקות ולדוגמא כשהנברא מרגיש שהוא כלול בהכח אלקי המהווה אותו, אעפ"כ יש לו איזה ערך ותפיסת מקום לגבי הכח המהווה אותו, וזה נכלל בביטול היש, וביטול במציאות הוא כשהנברא מרגיש בחי' אלקות שלמע' מבחי' מקור לעולמות שלגבי בחי' זו אין הנברא תופס מקום כלל, והוא מרגיש שהוא כלא חשיב. ולפ"ז לכאו' יש מקום לומר שאין הפי' ביטול היש בתחילת המאמר ביטול הבא מצד הנברא וביטול במציאות ביטול הבא מצד אלקות, אלא ביטול במציאות הוא העדר תפיסת מקום, (וזה שייך לנשמות דמ"ה), וביטול היש הוא שהנברא מרגיש שהוא תופס מקום ויש לו ערך, ובהגהה הפי' ביטול במציאות ממש הוא ביטול מצד אלקות, וזהו המעלה דנה"ג דב"ן על נשמות דב"ן סתם שהם בבחי' ביטול היש ממש, היינו לא

<sup>1</sup> ואין לתרץ שהפי' ביטול במציאות בהגהה הוא ע"ד המבואר בסה"מ מלוקט ח"ג הערה 31 (פי' הא') שהביטול חודר עצם מציאותו דהרי ביטול זה שייך גם בבריאה כמבואר להדיא שם והרי הביטול במציאות דנשמות הגבוהות דב"ן הוא דוקא מפני שהם נשמות דאצי'. וראה ההגהה בעמ' שכט שמאריך בזה ואכמ"ל בזה.

<sup>2</sup> ולהעיר שמצינו "סתירה" בדוגמא לזה בסה"מ להצ"צ עמ' לא, ב – לב, א. ששם מבאר החילוק בין הבירור דחכ' להבירור דמל' וז"ל: "ביאור ענין ב' הבירורים למע' הוא מובן מענין ההפרש שבין משה לאליהו כו' יש מעלה באליהו גדולה מכולם שגופו עלה במערה כו' והענין כי אליהו בגי' ב"ן שמשם שרשו כו' ולכן הגיע הזיכרון גם לגופו שהי' בחי' ביטול במציאות בגופו בתכלית כו' ועפ"ז יובן ב' הבירורים שנו"ל כי הבירור הא' לברר הטוב מן הרע דהיינו שיהי' בחי' ביטול היש כו' שמתחילה היה יש גמור כו' ונעשה בו ביטול היש זהו ענין בירור הא' והיינו ע"י שם ב"ן דוקא שממנו נמשך הביטול גם בריחוק למטה מטה אבל הוא ביטול נמוך כלומר ביטול היש לבד", עכ"ל. ולכאו' אף כאן יש סתירה מרישא לסיפא דהרי הוא הביא הביטול דאליהו לבאר הבירור הא' והביטול דאליהו הוא ביטול במציאות ובירור הא' הוא ביטול היש?

<sup>3</sup> סה"מ מלוקט ח"ד עמ' רפו וש"נ.

רק שמרגישים שהם תופסים מקום אלא עוד יותר דביטולם אינו מצד אלקות אלא מצד מציאותם.

אבל בפשטות ביאור זה אינו מספיק דאינו שייך כאן<sup>4</sup>, דהרי ביטול זה דהעדר תפיסת מקום הוא דווקא כשמרגיש דרגא שלמע' ממקור לעולמות, וזהו עכ"פ מצד או"א ולא מצד ז"א, וכמש"כ הצ"צ בסהמ"צ עמ' יז, א שהמדות "ענינם להתחבר עם דבר מה זולתו" משא"כ מוחין "גם כשהוא לעצמו כו' יתכן החכ' והידיעה כו' קמי' ית' דכולא כלא חשיבי לא יתכנו באמת אלו התוארים שהם המדות משא"כ בחי' החכ' כו'" וכ"ה בכ"מ, (ואף שבכ"מ אין אנו מחלקים בין הביטול דאו"א והביטול דאצי', הרי כאן בהחודש ה"ה מחלק ביניהם להדיא, דבעמ' קנח כתב "נשמות אלו דבחי' מ"ה עיקר עבודתם למטה הוא מצד נשמתם דוקא כו' ומ"מ הי' גופו של משה בטל בתכלית כו' וי"ל דבמשה הי' ביטול גופו מצד התגלות אור נשמתו וי"ל דנשמת משה הי' מיחוד או"א ממש כו' ולכן גילוי אור נשמתו פעל בגוף בחי' הביטול במציאות שהי' בחי' כלי ממש לאלוקת כו' וידוע דבאו"א היחוד בבחי' יחו"ע כו'", וא"כ אאפ"ל שנשמות דמ"ה - ז"א שייכים ליחו"ע ממש - העדר תפיסת מקום, דזהו באו"א דוקא) וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא.

אלא לכאן צ"ל דמכאן אנו רואים שיש עוד אופן לבאר החילוק בין ביטול היש וביטול במציאות, ואופן זה נמצא להדיא בהמשך ר"ה תרצ"ד פרק ל'-ל"א וז"ל בעמ' 144 "וכאשר הנברא מרגיש אשר כל מציאותו וקיומו הוא רק רצון הבורא יהי' בבחי' ביטול בעצמו וה"ז כדוגמת הביטול בהאור מזה שאין מציאותו מעצמו כ"א ממקורו כו' שבהנבראים הנה הביטול הזה נקרא ביטול היש כו'", והיינו שאף אם ביטול הנברא בא מצד אלקות ה"ז נקרא ביטול היש ד"הרי מכל מקום ישנו איזה מציאות רק שהמציאות שלו הוא ע"י מקורו", אבל ביטול במציאות אינו "גבוה" כ"כ - העדר תפיסת מקום, אלא כמו שהוא ממשיך שם שהוא ענין התכללות הנברא במקורו, שזהו בפשטות

<sup>4</sup> אבל לכאן ביאור זה עולה יפה בהסה"מ להצ"צ (שבהערה 2) ששם ה"ה מדבר אודות הבירור דחכ' והבירור דמל' וא"כ י"ל שהפי' דביטול היש שם הוא דיש לו איזה תפיסת מקום (אע"פ שהוא בטל במציאות מפני שהביטול הוא מצד אלוקות) והבירור דחכ' הוא "ביטול האמיתי" (ולהעיר שבכ"מ נק' ביטול במציאות ביטול האמיתי) שלגביו אין ת"מ להנברא, אבל שם אינו אומר בפי' שהביטול דחכ' הוא הענין דהעדר תפיסת מקום - דכולא קמי' כלא חשיב וז"ל: "ואח"כ נמשך ומאיר כו' מן שם מ"ה שהוא ביטול האמיתי כמו שהוא קמי' ממש דאין עוד כו'" עכ"ל. ויש לעיין בזה.

התחלת ביטול מציאותו של הנברא. וענין זה (שהביטול במציאות הוא התכללות הנבראים במקורם) הוא יותר מפורש בסה"מ תרס"ג עמ' נו עיי"ש.

וביאור זה עולה יפה עם המבואר בכ"מ דענין הנ"ל - ההרגש דהתכללות - הוא דוקא מצד ז"א וראה מענין זה בסה"ע ח"ט עמ' שדמ ובמילואים להערות 398, 403.

וע"פ כ"ז מובן, שבעמ' קנח שכתב שנשמות דב"ן ביטולם הוא מצד הגוף ולכן ביטולם הוא ביטול היש לבד, עיקר ההדגשה הוא שהם שייכים למציאות הגוף ולא דוקא להישות של הגוף, וזה מש"כ בעמ' קנט דהנה"ג דב"ן הם בבחי' ביטול במציאות אף שעבודתם הוא בגופם היינו מפני שהם אכן אינם שייכים להישות של הגוף והיינו שהם מרגישים (ע"ד דוגמא) הכח אלקי המהווה אותם ושכל קיומם הוא מצד מקורו אבל אינם מרגישים שהם כלולים באלוקות היינו שכל ענינם הוא זה שהכח אלוקי מהווה אותם. וי"ל דענין זה מדוייק בלשונו בס"ע קנט דכתב "הי' חומרם בבחי' ביטול במציאות ממש כו' הי' ביטול גופם וחומרם בבחי' ביטול במציאות כו'".

וע"פ כ"ז יש לבאר ג"כ מש"כ בהסוגריים על עמ' קנט וז"ל "וז"ע לב נשבר כו' והוא הביטול דבחי' הישות והחומריות דוקא (שנק' ביטול היש בכלל כו')", היינו שבפרטיות יכול להיות שענין זה יהי' באופן דביטול במציאות, וכמו שאכן הי' בדוד (שעליו מדובר שם), אלא שבד"כ כשהביטול הוא רק העדר הישות ה"ז נק' ביטול היש באיזה אופן שיהי'.



## הערה (ב)

### השלמה להערה א'

בנוגע למה שכתבתי בהערה הא', שנה"ג דב"ן ה"ה בטלים במציאות ועכ"ז נק' ביטולם ביטול היש כיון שרק ישותם נתבטל ולא מציאותם, יש להעיר שהרי"כ שי' בשיעוריו מבאר שהחילוק בין נה"ג דב"ן וסתם נפשות דב"ן מצד שרשם הוא, שנה"ג דב"ן באים מפני' הדיבור - מל', ונשמות דב"ן באים מחיצוניות הדיבור - מל'.

ויש לעיין מה ההבנה בזה, דהרי מבואר בכ"מ<sup>5</sup> שהפירוש דפנימי' וחיצוני' המל' הוא ע"ד המבואר בהביאור דמי מנה<sup>6</sup>. וראה ההגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח עמ' לח' ואילך ששם ה"ה מבאר הביאור דמי מנה, ומבאר שהביטול מפנימי' המל' הוא הביטול דעולם הבריאה עיי"ש בארוכה. ולפ"ז קשה מה שמבואר כאן שנה"ג דב"ן ה"ה נשמות דאצי'.

אלא צ"ל שהפירוש פנימי' וחיצוני' המל' הוא מל' כמו שהוא באצי' וכמו שהוא יורדת לבי"ע, והב' דרגות בהביאור דמי מנה שניהם הם במל' כמו שהוא יורדת לבי"ע דאף שם יש ב' מדריגות, וכאן שורש נה"ג דב"ן הוא מפני' המל', היינו מל' כמו שהוא באצי', ולכן הביטול הוא במציאות - היינו ביטול מצד אלוקות - ועכ"ז ביטול זה מבטל רק ישותם ולא מציאותם, דהרי מבואר בכ"מ<sup>7</sup> דאף כמו שמל' הוא באצי' ה"ה מקור לבי"ע, ולכן הנבראים כמו שהם ממל' יש להם איזה תפיסת מקום כנ"ל.

<sup>5</sup> לדוגמא ראה תרס"ז עמ' תלב בהגהה.

<sup>6</sup> לקו"ת פ' בלק עמ' סח.

<sup>7</sup> המשך הנ"ל עמ' תקיא, ועמ' תקיז, וכן משמע בהמשך הנ"ל ס"ע נט, ובכ"מ.

אגב מילתא יש להעיר שלקמן בהמשך<sup>8</sup> מבואר שיש עבד שעבודתו הוא מתוך אהבה שמחה ותענוג, ויש לעיין אם זה שייך להמבואר כאן שיש נה"ג דב"ן, דראה ס"ע שטו שמשמע שם שרק עבד פשוט הוא נשמה דבי"ע, אבל ראה ר"ע שיז שכתב להדיא שאף עבד נאמן הוא נשמה דבי"ע וכ"ה בעמ' שחך ואילך וצ"ע, ואולי יש לבאר זה ע"פ ההגה שבעמ' שכט עיי"ש וצ"ע.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> מעמוד שי ואילך.

<sup>9</sup> כ"ז בקיצור, ר"פ ומ"מ. אי"ה כשהזמן יתאפשר כוונתי להאריך ולפרט יותר בהענינים ועוחל"מ.

## הערה (ג)

בחלק הראשון של מאמר זה מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע החילוק בין נשמות דמ"ה-אצי' ונשמות דב"ן-בי"ע (בד"כ), ואף שנשמות דמ"ה הם במדריגה געלית יותר מנשמות דב"ן, עכ"ז יש מעלה בנשמות דב"ן על נשמות דמ"ה בזה שהם מבררים ומזככים גופם, עד (דלדוגמא) שאליהו עלה למעלה וגופו נעשה כגוף המאלך, ומאידך גופו של משה הי' צריך קבורה מפני שלא נזדכך כגופו של אליהו.

וממשיך בהמאמר (עמ' קנח בההגה) "ומ"מ הי' גופו של משה בטל בתכלית עד שעמד על עמדו בעת קבלת הנבואה לפי שהי' גופו כלי לאלקות כמש"כ במ"א. וי"ל דבמשה הי' ביטול גופו מצד התגלות אור נשמתו ע"ד כמו ענין הוי' אחד שהעולם בטל במציאות באמת לפי שבאמת מאיר עצמות או"א"ס בגילוי בעולם כו' (וע' משנת"ל בד"ה כי כאשר), וכמו"כ במשה מצד התגלות אור נשמתו נתבטל ממילא הגוף ממציאיותו, (והנרא לומר שזהו ע"ד היחוד דה' אחד מלמעלמ"ט), וי"ל דנשמת משה הי' מיחוד או"א ממש וכו' ולכן גילוי אור נשמתו פעל בגוף בחי' הביטול במציאות שהי' כלי ממש לאלקות וידוע דבאו"א היחוד בבחי' יחו"ע", עכ"ל.

והנה יש לדייק:

(א) במה הי' גופו של משה שונה משאר נשמות דמ"ה עד "שעמד על עמדו", דהרי ממה נפשך, אם בכדי להיות בבחי' "עמד על עמדו" צ"ל שהביטול יהי' מצד הגוף ממש וכמו שהי' באליהו, הרי הצד השווה בין משה ושאר נשמות דמ"ה הוא שהביטול שלהם אינו מצד הגוף אלא מצד התגלות אור נשמתם, ואם אף זה מספיק להיות בבחי' "עמד על עמדו", הרי לכאורה גם בשאר נשמות דמ"ה מאיר נשמתם, וכמש"כ לעיל "דעיקר ההתגלות למטה הוא הנשמה שמאירה בגילוי אצלם" והרי נשמתם הוא מבחי'

ז"א וז"א הוא המשכת וגילוי האור דאצי", א"כ אף בהם הי' צ"ל ביטול גופם מצד התגלות אור נשמתם?<sup>10</sup>

ב) מהו הכוונה במש"כ בהסוגריים "והנ"ל שזהו ע"ד היחוד דה' אחד מלמעלמ"ט" הרי לכאורה זהו בפשטות יחוד ה' מלמעלמ"ט שזהו ביטול מצד התגלות אור נשמתו ולא מצד גופו-מלמעלמ"ע, וא"כ מהו הפי', בדבריו ומה רצונו להוסיף בזה?

והנראה לומר בכל הנ"ל הוא, שיש בהגהה זו ד' חלקים, א) קושיא מהמבואר בכ"מ בדא"ח, ב) נקודת הביאור לקושיא זו, ג) פרט בהביאור, ד) לתרץ שאלה העולה מהביאור. וענין הג' הוא בסוגריים מפני שאינו נוגע לעצם הביאור של חלק ב' וד' (כדלקמן).

א' הקושיא – במאמרי אדמוה"ז יש לשון שלכאורה הוא בסתירה להמבואר לעיל שגופו של משה לא נזדכך בתכלית וז"ל<sup>11</sup> "נבואת משה שמפני שהכלי שלו הי' מכיל את האור הי' עומד בעמדו ולא נתבטל מכל חושיו כשאר הנביאים וכדכתיב פא"פ כו".

ב' הביאור – נקודת הביאור לשאלה הנ"ל הוא שזה הי' מצד התגלות אור נשמתו, היינו שע"י הנשמה נתגלה ענינו האמיתי של הגוף, וא"כ אף שהי' גופו של משה בטל בתכלית אי"ז מצד הגוף ולא "נהפך לגמרי למציאות רוחני", וכאן עדיין לא נכנס להפרטים כמו איזה אופן של אחדות ה' הי' נרגש בו וכו'. אבל לפי ביאור זה עולה ב' שאלות א) הלשון "עמד על עמדו" "והי' גופו כלי לאלקות", דהמשמעות היא שהגוף עצמו הי' כלי, וכמו שהי' במציאותו (עמדו) קיבל גילוי הנבואה. ב) איך זה שונה משאר נשמות דמ"ה כנ"ל. וי"ל שבהמשך ההגהה כ"ק אדמו"ר נ"ע מבאר ענין הב'.

<sup>10</sup> יש להוסיף בשאלה זו, דהנה במאמר ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה עמ' קפח מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע כל המבואר בד"ה כי כאשר השמים תרס"ו, וז"ל "הא' שמופשט מעניני העולם לגמרי והיינו ג"כ מצד הידיעה וההכרה איך שהוי' הוא אלקים ומאיר גילוי שם הוי' כו' והב' הוא שהיש גופא בטל בתכלית והיינו שכל עשיותיו בגשמ' הן אלקות ממש כו' והיינו שאינו מופשט מענינים הגשמיים אלא שהענינים הגשמיים הן בבחי' ביטול כו' ובדוגמא כמו במשה שגם גופו הי' בטל לאלקות כמו נשמתו ולכן קבל את דבר הוי' כמו שמלובש בגופו כו' משה עמד על עמדו בגופו וקבל דבר הנבואה והיינו שגופו הי' בטל בתכלית עד שהי' כלי לאלקות כו' וגילוי זה הי' במשכן ומקדש שהי' גילוי בחי' שם הוי' ד"ע בשם אד' ד"ת כו' עכ"ל, היינו ששם ביאר דענין עמד על עמדו הוא דוקא מצד יחוד ד"ע וד"ת ולא רק מצד ש"מאיר שם הוי' ממש בעולם".

<sup>11</sup> במאמרי אדמוה"ז תקס"ח ח"א ס"ע רכט.

ד' ביאור לשאלה ב' – המעלה בנשמת משה רבינו על שאר נשמות דמ"ה הוא שנשמתו הי' מיחוד או"א ואף ששאר נשמות דמ"ה נולדים מיחוד זו"נ וז"א הוא סוף עולם האצי, ואצי' בד"כ הוא יחו"ע, אבל עכ"ז אמיתית ענין דיחו"ע הוא דוקא מצד או"א (וכמבואר בהערה א' קטע המתחיל "והנה ידוע" ואילך), ולכן ענין זה ד"עמד על עמדו" לא הי' שייך לשאר נשמות דמ"ה, לא רק מפני שהבירור שלהם אינו מצד גופם אלא עוד יותר שמלכתחילה לא הי' הביטול שלהם ביטול בתכלית ונשאר בהם בדקות ענין של מציאות (כמבואר בהערה הנ"ל), וזה עצמו – היינו מציאותו של הגוף הי' בסתירה לגילוי הנבואה ולכן אינו שייך בהם הענין ד"עמד על עמדו".

והנה עפ"ז י"ל בדוחק בנוגע לשאלה א' הנ"ל דזה שאנו אומרים על משה ש"עמד על עמדו" ו"גופו הי' כלי לאלקות" הוא מצד זה שיחו"ע ממש הי' נרגש במציאותו של הגוף, ולכן לא הי' גופו סתירה לגילוי הנבואה, וא"כ אי"ז שאלה קשה כ"כ על נקודת הביאור שביטול גופו הי' מצד התגלות אור נשמתו, אבל זהו עדיין דוחק ולכן לתרץ שאלה זו הוסיף בהסוגריים "זנ"ל שזהו ע"ד היחוד דה' אחד מלמעלמ"ט".

ג' פרט בהביאור – דהנה ה' אחד מלמעלמ"ט כאן אינו רק הרגשת האחדות היינו שהוא מרגיש אחדות הוי' מצד המעלה ולא מצד המטה, אלא לכאורה הכוונה הוא לאופן האחדות. וכמבואר בד"ה וספרתם לכם עמ' ריג שיש ב' אופנים בהאחדות גופא דיחו"ע, וענין זה מבואר ביתר אריכות בד"ה ועשית חג השבועות עמ' רמב וז"ל "שהעבודה בפועל דיחו"ע היא כשמתבונן ומשיג איך שכל הדברים הגשמיים הם בבחי' העדר המציאות לגמרי באמת לאמיתו וה"ה במציאותם עתה ממש כמו שהיו במציאותם קודם שנתהוו וכמו שהן באצי'. וכו', ומצד ההתבוננות והיחוד אשר כל הדברים הגשמיים הם אלקות ממש והיינו שהן בבחי' מציאות אלא שמציאותם הוא אלקות, דבהתבוננות הקודם הוא שאינו בבחי' מציאות כלל וכו' ובהתבוננות זו הוא שהן בבחי' מציאות אבל מציאותם הוא אלקות. (וכמובן שאין זה במדריגה תחתונה מהנ"ל אלא שהחילוק הוא באופן ההרגש וכו', (ועמשנת"ל בד"ה וספרתם לכם) והכל הוא במדריגה א') (שז"ע ה' אחד מלמעלמ"ט)".

היינו שאחדות ה' מלמעלמ"ט הוא שהמציאות גופא הוא אלקות וא"כ מהלשון של הדרושים "עמד על עמדו" "וגופו הי' כלי לאלקות" אם אנו לומדים שזה הי' מפני שהי' נרגש בגופו יח"ע ממש<sup>12</sup> נ"ל שזה הי' ע"ד אחדות ה' מלעלמ"ט.

ועכשיו ראיתי שבסה"מ תר"פ עמ' קכא-קכד ה"ה עוסק בסוגיא זו באריכות ובאותיות שונות מהמבואר בכ"מ. ויש לעיין עד כמה מהמבואר שם הוא ע"ד המבואר בס"ו ואם המבואר בהערות אלו מתאים עם המבואר שם. ועחל"מ.



<sup>12</sup> והנה אע"פ שע"פ המבואר בפנים מובן איך שהי' שייך ענין ד"עמד על עמדו" וכו' מצד הענין דיח"ע, אמנם עדיין יש מקום לעיין למה דוקא כאן ביאר כ"ק אדמו"ר נ"ע כן, ודלא כמו שביאר בתרס"ה (שבהערה 1) שזה הי' מצד ענין יחוד ד"ע וד"ת? ואולי י"ל בזה שבנדוד"ה ה"ה מדבר איך שמושה רבינו הוא נשמה דאצי', ולכן ה"ה רוצה לבאר איך שהענין ד"עמד על עמדו" הוא שייך אף מצד היותו נשמה דאצי', והרי בפשטות נראה לומר שענין יחוד ד"ע וד"ת אינו ענין המשתייכת לנשמות דאצי', אלא הוא ענין נעלית יותר, וכמבואר בתרס"ה שם שענין זה הוא מצד שם א-ל וכו' עיי"ש.

אבל יש לעיין בביאור זה, דהרי בעמ' ריח כתב "ובבחי' ביטול בתכלית עד שמובדלים ומופרשים הם לגמרי מעניני העולם שאין להם שייכות לזה כלל או שכל עניניהם הגשמיים המה אלקות ממש (ועמש"ל ד"ה כי כאשר השמים בסופו)". וכמו"כ בעמ' שכט כתב "עם היות שאינם מופשטים לגמרי מן הגשמיות כמו נשמות דאצי' שמופשטים לגמרי או שהגשמיות שלהם הוא אלקות וכמו שנת"ל בד"ה כי כאשר השמים". והיינו שהמשמעות של ב' מקומות אלו הוא שהב' ענינים המבוארים בד"ה כי כאשר השמים – יח"ע ויחוד ד"ע וד"ת" – שניהם שייכים לנשמות דאצי'.

אבל כד דייקת שפיר אינו מוכרח לומר כן דהרי בד"ה כי כאשר שמים ה"ה מדבר בעצם על ג' ענינים א) מי שהוא מופשט, היינו העומד במדריגת יח"ע. ב) מי שהוא בבחי' יחוד באלקות כל עשיותיו ועניניו הגשמיים. ג) בההגה על עמ' קנד מדבר על יחוד ה' מלמעלמ"ט שהדברים התחתונים הן אלקות. וא"כ אין שום הכרח לומר שהפי' במש"כ על עמ' ריח ועמ' שכט "שהגשמיות שלהם הוא אלקות", הו"ע יחוד ד"ע וד"ת, אלא יכול להיות שזהו"ע יחוד ה' מלמעלמ"ט הנזכר שם. ואדרבה לשון זה "שהגשמיות שלהם הוא אלקות" הוא ע"ד לשונו שם בנוגע ליחוד ה' מלמעלמ"ט שכתב שם "שהדברים תחתונים הן אלקות ממש" וא"כ יותר מסתבר לומר שזהו כוונתו בעמ' ריח ועמ' שכט.

ועוד יש לומר בזה באו"א, דהמבואר בעמ' ריח ועמ' שכט הם שני ענינים שונים. ועחל"מ.

## בשיטת הרמב"ם בטרשא דר' חמא

מנחם מענדל שי' שמוקלער  
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות מלוה ולווה פ"ח הל' ג' "חבית של יין שהיא שוה עתה דינר ומכרה לו בשנים עד הקיץ על מנת שאם תארע בה תקלה הרי היא ברשות המוכר עד שימכרנה הלוקח ה"ז מותר. שאם אבדה או נשברה אינו משלם כלום. ואם לא מצא למכרה ולהרויח בה היה לו להחזירה לבעלים", עכ"ל.

וכתבו המפרשים<sup>1</sup> שמקורו של דין זה היא במס' ב"מ דף סה, ע"א "אמר רב חמא טרשא (למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה<sup>2</sup>) דידי (שהיה מוכר פרקמטיא כשער מקום היוקר והיו הלוקחין מוליכין הסחורה למקום היוקר ומוכרין אותה שמה ומשמשין בדמיה לצרכי עצמן, אבל היה מקבל על עצמו אחריות הדרך ולכן היה נחשב כאילו קבל הלווה את ההלוואה רק אחרי שמכרו כשער מקום היוקר ואין כאן ריבית<sup>3</sup>)

---

<sup>1</sup> ראה מ"מ ועוד.

<sup>2</sup> ראה פרש"י שם.

<sup>3</sup> רש"י וז"ל "מוכר פרקמטיא היה מוכר במקום הזול כשער שהוא נמכר במקום היוקר וממתין להן והן מעלין אותו למקום היוקר והוא מקבל עליו אחריות דרך בהליכה והלקוחות משתכרים בפרקמטיא שלוקחין שם במעותיו ומביאין לכאן ואחריות החזרה עליהם וכיון דלא מקבלי עליהו אחריות לא הויא מלוה גבייהו עד שהפרקמטיא נמכרת והן מקבלין המעות ואותן המעות נעשין עליהם מלוה ואין כאן ריבית".

ודאי שרי, מאי טעמא (4)דהרי לכאורה עדיין יש כאן איסור ריבית מוקדמת<sup>5</sup> מכיון שמוליך סחורתו ומוכרו<sup>6</sup> בחינם על מנת שילוהו)? (ומתרץ הגמרא) ניחא להו דליקו ברשותי (מכיון שאני תלמיד חכם) דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא (אינם צריכים לשלם המכס<sup>7</sup>), ונקוט להו שוקא (יש איסור לאחריים למכור את שלהם לפני שימכור תלמיד חכם את שלו<sup>8</sup>), ומכיון שהם משתכרים מזה שמוליכין סחורתן נחשב כאילו הם מוליכין סחורתן בשביל עצמן ואין כאן ריבית מוקדמת).

והקשו על הרמב"ם<sup>9</sup>, דמזה שאין הרמב"ם חולק בין עם הארץ לתלמיד חכם, משמע דס"ל שמותר לעשות כן (למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה על מנת שהיא ברשות בעלים עד שעת המכירה) אפילו עם המלווה אינו תלמיד חכם, ואין הלווה משתכר כלום בטירחתו, ולכאורה הו' ריבית מוקדמת (מכיון שאין המלווה משלם ללווה כלום עבור טירחתו ואין הלווה משתכר כלום עבור טירחתו הרי הלווה מוליך סחורתו ומוכרו רק כדי לקבל הלוואה)? וכמו"כ הקשו על מה שכתב בפ"ט ה"ט<sup>10</sup> "היה מוליך סחורה ממקום למקום אמר לו (אדם אחר) תנם לי ואני אעלה לך דמיה כמו ששוה באותו מקום (כשער היוקר) אם היתה ברשות המוכר עד שהגיע לשם מותר ואם היתה ברשות לוקח אסור (מפני שהיא ריבית קצוצה כדלעיל)", והקשו דמ"מ (אע"פ שאין הסחורה ברשותו של הלווה עד שימכרה ולכן אינו נחשב ריבית קצוצה) עדיין הלווה טורח בחינם בשביל שילוהו (והו' ריבית מוקדמת)?

<sup>4</sup> כן הוא פירש הגמרא לפי תוספות (ומפרש כן ברש"י). (וראה עוד מהמפרשים בש"מ כאן שמפרשים כן).

<sup>5</sup> ראה דף עה, ע"ב "רבן גמליאל אומר יש רבית מוקדמת ויש רבית מאוחרת כיצד נתן עיניו ללוות הימנו והוא משלח לו ואומר בשביל שתלוני זו היא רבית מוקדמת".

<sup>6</sup> "דמי ברזייתא" ראה ב"מ דף מ, ע"ב וברש"י שם "שנותן דמים לחנווני למוכרו ומוציאן ומכריז עליו בחוצות) ובדף צ"ט, ע"ב וברש"י שם "שנותנין למכריז בעיר על יין בשווקים וברחובות יש בבית פלוני יין למכור".

<sup>7</sup> ראה ב"ב דף ח, ע"א.

<sup>8</sup> ראה ב"ב דף כ"ב, ע"א.

<sup>9</sup> ה"ב"ח והב"י (יו"ד ס' קע"ג ס' י"ד) וראה עוד בנו"כ השו"ע.

<sup>10</sup> והוא ע"פ הגמרא ע"ב, ע"ב (וכן פרש"י שם ובטור שם ס' ט"ז).



ותירץ הב"ח<sup>11</sup> דמכיון שהמלווה בלאו הכי הולך להשוק אין המלווה משתכר ע"י טרחת הלווה, וזה שהלווה נוטלו עכשיו היא רק לטובת הלווה (כדי שיוכל למכרה מיד) ולכן אינה נחשבת ריבית מוקדמת ואדרבה זהו לטובת הלווה (כדי שיוכל למכרה מיד כנ"ל). [וכמו"כ בנדו"ד מכיון שהרמב"ם סובר שאין הלווה מוליך הסחורה למקום אחר אלא ממתין הסחורה (במקומו) עד זמן היוקר (הקיץ) ומקבלה עכשיו רק כדי שאם ימצא מי שרוצה ללקחו עכשיו בשויות זמן היוקר יכל למכור לו מיד<sup>12</sup> ואין המלווה משתכר כלום מהלווה ואדרבה הוא לטובת הלווה (כדי שיוכל למכרה מיד כנ"ל) ולכן אין זה ריבית מוקדמת].<sup>13</sup>

והקשו האחרונים<sup>14</sup> שלפי הרמב"ם דהטעם שהוי מותר (למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה על מנת שהיא ברשות בעלים עד שעת המכירה) הוא רק מפני שאחריות הסחורה עד שעת המכירה היא על המלווה ואינו דווקא בת"ח, ואין אנו צריכים להטעם "דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא" (מכיון דאין המלווה משתכר כלל ע"י טרחת הלווה כנ"ל) להיות מותר, היכי מפרש הרמב"ם לשון הגמרא "מאי טעמא ניחא להו דליקו ברשותי דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא" דלכאורה היא מיותר?

ויש לתרץ זה על פי מה שכתוב לקמן (דף עג, ע"א) "בסורא אזלי ארבעה ארבעה (בסורא) (מקום שבו גר רב) ארבעה גריוי (מידת תבואה) שוה זוו<sup>15</sup>) (היינו שהם בזול שם), בכפרי אזלן שיתא שיתא (בכפרי) (שם מקום<sup>16</sup>) שישה גריוי שוה זוו) (שהם ביוקר שם), יהיב רב זווי לחמרי, וקביל עליה אונסא דאורחא (רב קבל על עצמו אחריות התבואה משעת המכירה שלא יהיה ריבית, מכיון שהיא ברשותו ואין החמרין נותנין לו מאומה) ושקיל מינייהו חמשה. (והקשה הגמרא) ונשקול שיתא (ולמה לא לקח רב

<sup>11</sup> בטור שם.

<sup>12</sup> וכן משמע מדיוק לשון הרמב"ם "שאם אבדה או נשברה אינו משלם כלום".

<sup>13</sup> וראה גם חידושי המהרא"ל (צינ"ץ) ס' קע"ג אות ל"ב שביארו כן וראה עוד מש"כ שם.

<sup>14</sup> מל"מ(פ"ט ה"ט) שול"ג (ס' קע"ג א' נ"ג).

<sup>15</sup> רש"י שם.

<sup>16</sup> רש"י שם.

שישה גריוי (תבואה) ועדיין לא יהיה ריבית כיון דקיבל עליה אונסא דאורחא<sup>17</sup>)? אדם חשוב שאני (וצריך להחמיר על עצמו ולחייב עצמו אע"פ דמדינא אינו חייב כלום<sup>18</sup>).

ועל פי זה יש לתרץ, דלפי הרמב"ם אין הגמרא שואל למה אינו נחשב ריבית מוקדמת, [דמכיון שהרמב"ם סובר שאין הגמרא מדובר כשהלווה מוליך הסחורה למקום היקר אלא הגמרא מדובר כשהלווה משהה היין עד זמן היוקר (הקייץ) ומקבלה עכשיו רק כדי שאם ימצא מי שרוצה ללקחו יכל למכור לו מיד בשויות זמן היוקר<sup>19</sup> אין זה ריבית מוקדמת ואדרבא זהו לטובת הלווה כנ"ל], אלא שקשה להגמרא "מאי טעמא היה מותר לר' חמא לעשות כן" דמכיון שהוא אדם חשוב היה לו שלא לקבל את הסיכום המלא (כי אדם חשוב "מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה

---

<sup>17</sup> להעיר שבגמרא שם מדובר בהחמרים שאין המלווה צריך ליטל על עצמו אחריות הדרך [ובגמרא הביא שני ביאורים למה "רב פפא אמר ניחא להו דמגלו להו תרעא (ע"י שהמוכרים שם רואין מעותיו ניכרין שהם סוחרין והמוכרים במקום הזול נושנין להם יותר בהקפה, ולכן משתכרין ואינו נחשב ריבית (פרש"י)) רב אחא בריה דרב איקא אמר ניחא להו דמוזיל גבייהו (ע"י שהמוכרין שמקום הזול רואין שאינו משתכר כ"כ נותנין לו בזול יותר, ולכן הם משתכרין ואין כאן ריבית (פרש"י)].

<sup>18</sup> ראה פרש"י שבת דף נא, ע"א "שהרואה אותו מיקל עומד ומיקל יותר". [ואין להקשות על התירוץ דלקמן, דבעוברא דר' חמא (דמכיון שהוא ת"ח משתכר הלווה מ"דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא") אינו ניכר השתכרות הלווה ולכן אינו מועיל לחשש הנ"ל ("שהרואה אותו מיקל עומד ומיקל יותר")? כי בלאו הכי צריך לומר דמועיל (אפילו לפי פשטות משמעות הגמרא) דלפי פשטות משמעות הגמרא דהטעם שאינו ריבית מוקדמת היא מפני "דכל היכא דקא אזלי וכו'" אי ענין זה לה היה ניכר היה אסור לר' חמא לעשות כן לפי שהיה עובר על "ויהיתם נקיים וכו'" (ראה שקלים פ"ב ה"ג) שהיה נראה להרואה שעושה ריבית מוקדמת (ובפרט שהוא ת"ח והיה מכשיל את הרבים ר"ל). וראה הרמב"ם הל' דעות פ"ה ה' י"ג "מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה" וראה בתחילת הפרק שמשמע דהוי חיוב. [ואין להקשות על התירוץ דלקמן ממ"ש הרמב"ם בפה"מ פסחים פ"ד מ"ה "רבן שמעון בן גמליאל אומר לעולם יעשה עצמו תלמיד חכם" וכתב הרמב"ם שם ד"ה וחכ"א ביהודה "ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל" דלכאורה מזה משמע שהרמב"ם סובר "שלא כל הרוצה ליטל את השם טול" (ויש ענין שלא לנהוג כת"ח אפילו בדבר המצער) ועפ"ז י"ל שזה שלא נהג ר' חמא כת"ח הוא לפי שלא רצה "ליטל את השם"? כי ע"פ מ"ש הרמב"ם בריש הל' דעות צ"ל דכל אדם שהגיע לכלל הוראה (וחיונן שר' חמא היה מורה "טרשא ידי שרי") צריך לנהוג כת"ח (ואסור להחמיר על עצמו שמא יבואו אחרים ללמוד ממעשיו) וזה שאין הלכה כר' שמעון בפשטות היא הוראה רק לעם הארץ שלא ינהוג כת"ח].

<sup>19</sup> וכן משמע מדיוק לשונו "שאם אבדה או נשברה אינו משלם כלום".

אותו תורה<sup>20</sup> כדי שלא יראו אחרים ויבואו להקל יותר)? ועל זה מתרץ "ניחא להו דליקו ברשותי דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא", (שיש דבר אחר שהם משתכרים בו בשביל טירחתם, ולכן אע"פ שהיה ת"ח היה מותר לו לעשות כן).<sup>21</sup>

על פי זה יומתק עוד יותר שיטת הרמב"ם, דהקשה השולחן גבוה<sup>22</sup> על הרמב"ם למה אינו מפרש הגמרא כרש"י<sup>23</sup> שמדובר כשהלוה מולך הסחורה למקום אחר והטעם

<sup>20</sup> רמב"ם בהערה 18.

<sup>21</sup> ואין להקשות מתוס' לקמן ס"ז ע"ב ד"ה רבינא אכל דכתב שם שהטעם שרבינא אכל בנכייטא ("שינכה לו מן החוב דבר קצוב לשנה" רש"י שם) אע"פ שכתב שם בגמרא שאסור לצורבא מרבנן לאכול בנכייטא הוא לפי "דרבינא לא היה רוצה ליטל השם" דמזה משמע שאם רוצה יכול שלא לנהוג כת"ח (אדם חשוב\צורבא מרבנן) ועפ"ז לכאורה אין מקום לקושיט הגמרא (שיכול להיות ש'ר' חמא "לא רצה ליטל את השם" ולכן אין מקום להקשות למה לא נהג כאדם חשוב)? דבפשטות הרמב"ם סובר שהוא חיוב לנהוג כת"ח אם הגיע לכלל הוראה ובפשטות מתרץ קושיט תוספות שם כהיש מפרשים שם שמדובר בנכייטא אחר ("חמש שנין אכילנא לה בלא נכייטא מכאן ואילך שיימנא לך כולהו פירי") דלפי רבינא (כדקיימא בפסחים ע"ד ע"ב) הוא מותר אפילו לצורבא מרבנן [ולא פסק כן בהל' מלוה ולוה פ"ו ה"ח] (וכן משמע מהט"ז או"ח ס' קכ"ח ס"ק ל"ט) [וראה המהר"ם שי"ף שם והאלי' רבא או"ח ס"ס תקנ"ד שפרשו דאפילו לפי תירוץ ר"ת יכל להיות שרבינא היה צריך לנהוג כצורבא מרבנן (אלא שהיה רבינא אחר) וראה עוד מה שתירצו שם] וי"ל שזהו הטעם שהתוספות אינם מפרשים הגמרא כמו הרמב"ם, כיון דלשיטתם (לר"ת עכ"פ) אין מקום להקשות למה היה מותר לר' חמא לעשות כן אע"פ שהיה אדם חשוב כנ"ל.

<sup>22</sup> ס' קע"ג אות נ"ג.

<sup>23</sup> ולהעיר דלפי תירוץ הב"ח דלעיל יומתק יותר לשון רש"י (ראה לעיל הערה 3) דכתב "ומביאין לכאן" דלכאורה מובן וגם פשוט שכשלוה מעות ומוליכן למקום אחר צריך הלווה להוליכן שוב להמלוה ומה רצה רש"י לומר במילים אלו? וע"פ תירוץ הב"ח על הגמרא בדף ע"ב ע"ב (דמכיון שהמלווה בלאו הכי הולך להשוק אין המלווה משתכר מטרחת הלווה וזה שהלווה נוטלו עכשיו היא רק לטובת הלווה (כדי שיוכל למכרה מיד) ולכן אינה נחשבת ריבית מוקדמת ואדרבה זהו לטובת הלווה) י"ל שבמילות אלו רצה רש"י להדגיש חחילוק בין הגמרא כאן ובין הגמרא בע"ב ע"ב דהתם אין אנו צריכים להטעם "דכל היכא דקא אזלי וכו'" כיון דבלאו הכי המלוה הולך שם (כפשטות לשון הגמרא) אבל הכא (ס"ה ע"א) אין המלוה הולך למקום היוקר בלאו הכי ולכן "ומביאין לכאן" ולכן דוקא הכא צריכים להטעם "דכל היכא דקא אזלי וכו'".

שאינו ריבית מוקדם הוא מפני ד"דכל היכא דקא אזלי וכו", אלא מפרש שגמרא מדובר כשאינו מוליך הסחורה למקום אחר (ולכן אינה ריבית מוקדמת)?

ובהקדם יש מחלוקת כאן בין הבעה<sup>24</sup> והתוספות<sup>25</sup> ורוב הראשונים<sup>26</sup>, דהבעה"מ מפרש הגמרא דר' חמא לא קיבל על עצמו אחריות הדרך ואעפ"כ אינו נחשב ריבית (קצוצה) מכיון "דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא", והקשו עליו הראשונים<sup>27</sup> כו"כ קושיות והם סוברים (כמשנת"ל בשיטת רש"י) דזה "דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא" הוא רק טעם על למה אינו נחשב ריבית מוקדמת, אבל בכדי שלא יהיה נחשב ריבית קצוצה צריך המלווה לקבל על עצמו אחריות הדרך.

ובפשטות הטעם דהבעה"מ סובר כן הוא מפני דקשה לו למה תרצה הגמרא רק חצי טעם ההיתר "דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא", וחצי טעמו (ועיקרו) (זה שהמלווה נוטל על עצמו אחריות הדרך) לא נזכר כלל?<sup>28</sup>

ועל פי כהנ"ל י"ל דבכדי לתרץ "קושית הבעה"מ" חולק הרמב"ם על רש"י, שאין הגמרא מדובר כשהלווה מוליך הסחורה למקום היוקר (ור' חמא (המלווה) אינו הולך שם בלאו הכי ולכן צריכים להטעם ד"דכל היכא דקא אזלי וכו"כ"נ"ל), דאם כן הטעם ד"דכל היכא דקא אזלי וכו"כ" היא רק חצי טעם ההיתר (וקשה לפרש הגמרא כן כנ"ל). ולכן הרמב"ם מפרש הגמרא שהוא מדובר שאין הלווה מוליך הסחורה למקום אחר אלא ממטין (במקומו עד שעת היוקר כנ"ל) ולכן אפילו בלי הטעם "דכל היכא דקא אזלי וכו"כ" מותר (ואינה נחשבת אפילו ריבית מוקדמת כיון שאין המלווה משתכר כלום כנ"ל). וזה שהקשה הגמרא "מ"ט" ותירץ "דכל היכא דקא אזלי וכו"כ" היא בענין אחר (למה היה מותר לר' חמא לעשות כן אע"פ שהיה אדם חשוב) כהנ"ל.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> ד"ה וטרשא.

<sup>25</sup> ד"ה נקטי להו.

<sup>26</sup> ראה בש"מ.

<sup>27</sup> ראה הר"ן שם ועוד.

<sup>28</sup> אע"פ שכתוב בהגמרא "ניחא להו דליקו ברשותי" בפשטות אינו בא לפרש למה אינה ריבית קצוצה אלא למה אינו ריבית מוקדמת כבהפנים.

<sup>29</sup> וראה לעיל סוף הערה 17 למה התוספות (עכ"פ ר"ת) אינם מפרשים הגמרא כמו הרמב"ם.

## אף הן היו באותו הנס

ישראל שי' בנימינסאן  
תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ' (מגילה דף יט, ע"ב) "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן".

ובתוס' ד"ה ורבי יהודה מכשיר הקשו התוס' "קשה באיזה קטן מיירי אי בלא הגיע לחינוך מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר והא אמרינן בסוף פ' בתרא דראש השנה (דף כט, א) כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתן, ואי הגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן וא"כ קשיא אמאי לא אמרינן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, דהכי נמי אמרינן פ' מי שמתו (ברכות דף כ, ב) דבן מברך לאביו אע"פ שהוא קטן ויוצא בברכתו ומוקי לה התם כגון שאכל האב מזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן ואתי קטן שחויבו דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן ואמאי לא אמרינן כן במגילה, וכן בפ' לולב הגזול (סוכה דף לח, ב) דאמר אין קטן מוציא בקריאת הלל ועונין אחריו מה שהן אומרים מאי שנא מברכת המזון וי"ל דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן אבל ההיא דבהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן" עכ"ל.

והנה הר"ן הביא דברי התוס', ואח"כ מביא דברי הרמב"ן וז"ל "והרמב"ן ז"ל תירץ דרבנן ס"ל שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוצא הגדולים ידי חובתם משום דלאו מצוה דיד' אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר ור"י עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס ומה שאמרו בן מברך לאביו בנן גדול איירי נמי ומאי דאמרינן תבא עליו מראה היינו משום שאינו יודע לברך והאי דאוקימנא

לי' התם בדאכל שיעורא דרבנן היינו משום דקתני דאשה מברכת לבעלה מוקמינן לה הכי לומר שאין הנשים חייבות בברכהמ"ז מדאורייתא" ע"כ לשון הרמב"ן.

אבל הר"ן עצמו חולק עליו וס"ל כהתוס' וז"ל "ולא ניחא לי בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצות אפי' מדרבנן כי הוי באותו הנס מאי הוי והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצות נשים דמחייבינן להו נמי בהאי מפני שאף הן היו באותו הנס אבל מאן דלא שייך בי' חיובא היכי מחייבינן לי' משום הכי לפיכך נראין דברי התוס' עיקר" עכ"ל.

והנה א' מהנקודות היוצא מכ"ז הוא שיש כאן פלוגתא בין הרמב"ן והר"ן אליבא דר"י, האם הטעם דאף הן היו באותו הנס הוא סיבה מספקת לחייב את הקטן במגילה או לא, ויש לעיין מהי סברת פלוגתתם.

ב. ויובן זה ובהקדים כמה פלוגתות בנוגע להטעם דאף הן היו, שמוציאים סברא זו גבי חנוכה (במס' שבת), פורים (במס' מגילה), וד' כוסות (במס' פסחים):

א) מגילה דף ד, ע"א: "ואמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס" ובתוס' ד"ה נשים חייבות כתבו "מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה והכי נמי משמע בערכין (דף ב, ב) דקאמר הכל כשרים לקרא את המגילה ומסיק הכל כשרים לאתויי מאי ומשני לאתויי נשים משמע להוציא אפילו אנשים, וקשה דהא בתוספתא תני בהדיא דטומטום אין מוציא לא את מינו ולא שאין מינו ואנדרוגינוס מוציא את מינו ואין מוציא את שאין מינו ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגינוס וכן פסקו הה"ג דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים, וי"ל דסלקא דעתך דלא יועיל קריאתן אפילו להוציא הנשים קמ"ל דחייבין דהכל חייבין בשמיעה עבדים נשים וקטנים" עכ"ל, היינו שאע"פ שנשים חייבות במגילה מטעם הנ"ל אבל עכ"ז אינם מוציאים אנשים מידי חובתם, ובזה הוא חולק על מה שפי' רש"י במס' ערכין דף ג, ע"א ד"ה לאתויי נשים וז"ל שם "שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם".

ב) במגילה שם: בתוס' ד"ה שאף הן היו הקשו התוס' "גבי מצה יש מקשה למה לי היקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקישא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטר מגזירה שוה דט"ו ט"ז דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין" והנה מתירץ הראשון משמע שהטעם דאף הן היו

באותו הנס שייך אף במצות דאורייתא אלא שהחיוב הוא רק מדרבנן, ומהתירוץ השני משמע שהטעם דאף הן היו באותו הנס יכול לחייבם אף מדאורייתא. אבל בפסחים דף קח, ע"ב בד"ה היו באותו הנס כתבו התוס' "והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס". והנה יוצא מפ' זה דס"ל דטעם זה שאף הן היו באותו הנס אינו שייך בכלל להעמיד חיוב עליהן במצות דאורייתא, ובוה חולק על ב' הפי' הנ"ל.

ג) במגילה שם: יש עוד מח' ראשונים בהפי' דאף הן היו באותו הנס, דהתוס' בד"ה שאף הן היו כתבו וז"ל "פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר בחנוכה על ידי יהודית בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו", והתוס' הקשו עליו "וקשה דלשון שאף הן משמע שהן טפלות ולפירושו היה לו לומר שהן ולכן פי' התוס' וז"ל "לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן". וזהו ע"ד מה שפי' רש"י כאן בד"ה אף הן וז"ל "שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'".

(אמנם באמת צ"ע מהו שיטת רש"י בזה, דהרי בפסחים קח, ע"ב פי' רש"י בד"ה שאף הן היו באותו הנס כפי' של הרשב"ם וז"ל "כדאמרינן (סוטה דף יא, ב) בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו וכן גבי מקרא מגילה נמי אמרינן הכי דמשום דע"י אסתר נגאלו וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת (דף כג, א), ובשבת דף כג, ע"א בד"ה היו באותו הנס הביא רש"י כעין צירוף של הב' פי' וז"ל "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה ועל יד אשה נעשה הנס". וצ"ע?)

ג. והנראה לומר בכ"ז הוא דלכאורה יש ב' אופנים להבין כוונת הגמרא ב"אף הן היו באותו נס"א) שזה מגלה לנו, מעיקרא החיוב נופל על הנשים מכיון שהוא (המצוה) בא מצד הנס, והן היו באותו הנס ב) בעצם, החיוב אינו שייך לנשים (ככל מ"ע שהזמן גרמא) מעיקרא, אלא שיש סיבה מיוחדת לחייבן - שאף הן היו באותו נס. כלומר, האם כוונת הגמרא הוא לומר סיבה לחייבן, או סימן שהן מחויבין בעצם.

ועפ"ז מובן הטעם לזה שהרשב"ם פי' מימרא זו שלא כפשוטו, דלכאורה היה לו לפרש כפי' התוס' - וכמו שהקשו תוס' עליו, ד"אף הן" משמע שהן טפילין, והוא פי' שהן היו עיקר הנס - והוא, מפני שס"ל ש"אף הן היו" הוא סיבת חייבן, ולכן הי' קשה

לו ע"ד מה שהקשה השפת אמת במגילה דף ד, ע"א וז"ל "דמ"ט היא לחייב נשים במצה מפני שהיו באותו הנס כיון דגוה"כ היא דפטורין ממ"ע שהז"ג ואטו טעם מצות תפילין וציצית לא שייך בנשים ומ"מ פטרינהו קרא" עכ"ל, וכמו"כ הוא במצוות דרבנן, דכל דתיקנו רבנן וכו', וא"כ למה איכפת לרבנן שהן היו באותו הנס? ולכן פי' הרשב"ם שאין זה רק שהן היו חלק מההצלה, אלא שהן היו עיקר הנס וכל המצוה וזכר להנס הוא בזכותם, ולכן הוה כמו חוכא וטלולא אם אינו מחייבן.

וזהו ג"כ הטעם לשיטת הבה"ג החולק על רש"י וס"ל שאין נשים מוציאים את האנשים מידי חובתם במקרא מגילה, דהרי הכלל הוא "כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן" (ברכות דף כ, ב) וא"כ בנדו"ד אין לנשים אותו חיוב דאנשים, דאנשים חייבים במקרא מגילה מצד עיקר התקנה, ונשים יש להן סיבה אחרת המחייבן, וכיון שהחייבים שונים, אין חיוב הנשים מספיק להוציא את זה של אנשים.

אבל רש"י החולק עליו ס"ל דאף הן היו באותו הנס אינו סיבה לחייבן אלא סימן שהן מחוייבים מעיקרא, היינו, שאע"פ שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג, אעפ"כ מפני שהטעם לתקנת מצוה זו הוא זכר לנס ואף הן היו באותו נס, לכן תקנת מצוה זו הי' שונה מכל שאר מצות שהן מחוייבין בה, ואין הכלל דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג חל עליו.

(וע"פ הנ"ל אולי י"ל הטעם שרש"י משנה הפי' דאף הן היו באותו הנס בנוגע לחנוכה וד' כוסות מפירושו גבי מגילה, דהרי בהנס דחנוכה קשה לומר שהי' להן אותו הנס ואותו הצלה של האנשים, דהרי עיקר הגזירה הי' על האנשים, דמילה שייך רק באנשים, כל הנס בהמלחמה הי' להאנשים, והנס בהבהמ"ק שייך רק לאנשים, כי העבודה בהבהמ"ק אינו שייך לנשים, ולכן הוסיף רש"י שהן היו חלק מסיבת הנס, וכמו"כ בנוגע לד' כוסות, א"א לומר כלל שהן היו באותו נס והצלה כמו של האנשים, דהרי הגזירה ד"כל הבן הילוד היארה תשליכהו" הי' רק על הזכרים, ועיקר השיעבוד הי' על האנשים, וא"כ ההצלת הנשים אינו שוה כלל לזה של האנשים, ולכן כתב רש"י רק שהן היו עיקר הנס.

אבל תוס' החולקים על רש"י וס"ל שהן בחנוכה והן בפורים והן בפסח הפי' באף הן היו באותו הנס הוא "שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכו' שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכו' הגזירה היתה מאד עליהן", י"ל שס"ל ד"אף הן היו" הוא סיבה מיוחדת לחייבן במצות אלו, או י"ל שמצד זה שהם חולקים על הרשב"ם ומשווים



הנשים להאנשים ס"ל שאף הן היו הוא סימן שהן מחוייבין, ולכן ע"פ הנ"ל אין להכריע בדברי התוס' וק"ל).

ד. ע"פ כ"ז יש לבאר הג' שיטות הנמצאים בתוס' איפה שייך טעם זה דאף הן היו באותו בנס:

(א) לפי תירוץ הראשון במגילה מובן שהוא סובר שאף הן היו באותו נס הוא סיבה המחייבן, ולא שהן בעצם מחוייבים מעיקרא, ולכן אי"ז חיוב מה"ת אלא מדרבנן.

(ב) לפי תירוץ של רבינו יוסף איש ירושלים שאף הן היו באותו נס יכול לחייבן אף מדאו' צ"ל ש"אף הן היו" הוא סימן שהן שייכים לעיקר החיוב, דמצוה זו הוא מצד הנס.

(ג) וכמו"כ התוס' בפסחים ס"ל שאף הן היו באותו הנס הוא סימן אלא דחולק על רבינו יוסף איש ירושלים, וס"ל דא"ל טעם זה לחייבם מדאורייתא דס"ל ע"ד מש"כ המהרי"ל (הובא בהפרישה סי' תע"ג) "דבמצוה הכתובה בתורה אין מברכין שעשה ניסים אלא אמצוה דרבנן", היינו שהוא ס"ל דברכת שעשה ניסים אינו ברכת השבח אלא ברכת המצות ולכן אין לברכו על מצות דאורייתא, והטעם הוא, דענין זה - ליתן טעם לחיוב המצות - אינו אלא במצוות דרבנן אבל במצוה דאורייתא, אין בידינו לומר שסיבת המצוה הוא מפני הנס. ולכן כתבו התוס' דא"א לחייב נשים במצות דאורייתא מפני הטעם ד"אף הן היו באותו הנס", ד"אף הן היו" הוא "סימן", ואין להגביל רצון העליון לטעם מסוימת.

ה. וע"פ כ"ז יש לבאר פלוגתת הרמב"ן והר"ן, דלפי הר"ן אף הן היו באותו נס הוא סימן, וא"כ קטנים שאינם בר חיובא בכלל, אא"ל שהם מחוייבים מעיקר הדין, דאי"ז כנשים דהוי גוה"כ שהן פטורים במ"ע שהזמ"ג אבל בעצם הם בר חיובא, ולכן במצוה שהוא זכר לנס ואף הן היו באותו הנס יש מקום לומר שחיוב הי' עליהם ג"כ ואין להם הפטור דמ"ע שהזמ"ג.

אבל הרמב"ן ס"ל שאף הן היו באותו הנס הוא סיבה המחודש החיוב עליהם, א"כ יש מקום לומר, שאף קטנים חייבים, כמו נשים, כי אין החיוב בא מצד זה שהם בעצם מחוייבים מעיקרא (דאו' החיוב חל רק על בר חיובא) אלא שהרבנן חייבים מפני דאף הן היו באותו הנס.

ולכאורה צ"ל בשיטת הרמב"ן שהוא ס"ל אליבא דר"י, דאע"פ שקטנים אינם מחוייבים בעצם אלא שיש סיבה מיוחדת המחייבם, עכ"ז ה"ה יכולים להוציא את הגדולים מידי חובתם מפני שעכ"פ ה"ה מחוייבים באותו מצוה – קריאת המגילה – שמצוה זו הוא זכר לנס וא"כ טעם החיוב לשניהם הוא מפני הנס. ועד"ז אנו רואים בתוס' על דף כ"ד, ע"א ד"ה אבל אינו פורס על שמע וז"ל "ואפילו לרבי יהודה דמכשיר ליה במגילה לעיל (דף יט, ב) הכא מודה שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה משום דבקטן איכא ב' דרבנן כדפרישית לעיל לרבנן דרבי יהודה אבל במגילה יש להקל לפי שטף ונשים היו בספק דלהרוג ולהשמיד לפיכך עשאו רבי יהודה כגדול", היינו שאף ר"י מודה שאין הקטן מוציא הגדול במצוה דרבנן, אלא שבקריאת המגילה יש להקל, והיינו שיש כאן ב' חידושים, א' שאין זה תרתי דרבנן אלא חיובם הוא מצד דאף הן היו באותו הנס (ולא רק מצד חינוך), ב' שר"י מיקל, דאע"פ שיש להם סיבה מיוחדת המחייבם, אבל מפני שכל המצוה הוא זכר לנס וה"ה מחוייבים מפני שהם היו באותו הנס לכן ה"ה מוציאים את הגדולים מידי חובתם.

ו. וע"פ כל הנ"ל יש לבאר דברי הב"י בר"ס תרפ"ט דשם כתב הטור "הכל חייבין בקריאת מגילה כהנים לויים וישראלים ועבדים", וכתב הב"י ע"ז "ומ"ש ועבדים בעבדים משוחררים מיירי וכדכתבו הרמב"ם וסמ"ג, דאילו עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות מדין נשים שהזכיר אח"כ הוא נלמד דכל מצוות שהאשה חייבת בהן העבד נמי חייב בהן, ואע"פ שאין חיוב האשה במצוה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק כיון דמולים היו, ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שע"י אשה נעשה הנס אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים וכיון דהוי מ"ע שהזמ"ג עבדים פטורים", עכ"ל.

והנה יש לעיין בהבנת דבריו דהרי הוא התחיל שהן מחוייבים מפני דהוי מצוה שהנשים מחוייבין בה, "דכל מצוות שהאשה חייבת בהן העבד נמי חייב בהן" ואח"כ כתב דזה - שהנשים מחוייבין בה - הוא רק מפני ד"אף הן היו", וא"כ יש לעיין אם עבדים מחוייבים בו דלפי המפרשים דהפי' ב"אף הן היו" הוא שהי' חלק מהנס וההצלה ה"ה מחוייבים, אבל לפי המפרשים ש"אף הן היו" הוא שהיו עיקר הנס א"כ אין לחייבם מטעם זה. אבל לפי כל הנ"ל דבריו מובנים היטיב דיש מקום לומר שקריאת המגילה הוא א' מהמצוות שנשים מחוייבין בה בעצם, ואינו שייך לכל המושג של מ"ע שהזמ"ג, וא"כ אף עבדים מחוייבים בו, וזה ההו"א שלו, ולכן הוא ממשיך שאינו כן שהוא ס"ל שאף הן היו אינו סימן שהן מחוייבין אלא סיבה המחייבן וא"כ יש לעיין אם טעם זה שייך לעבדים וזה תלוי בפלוגתת הראשונים בהפי' ד"אף הן היו באותו הנס".

## ביאור בד"ה ויאמר לו יהונתן עת"ר

דוד צבי שי' ליפשיץ  
תלמיד בישיבה

בד"ה ויאמר לו יהונתן עת"ר (עמ' פז ואילך), מבאר אדמו"ר נ"ע למה צריך להיות הסדר דגורעין (לגרוע מהענינים הגשמיים ע"י פרישה בפו"מ) ואח"כ מוסיפים (הוספה בתו"מ). בתחילה מבאר ביאור א', והוא שמכיון שהנה"ב קודמת לבוא, לכן צ"ל הסרת החומריות שיש לו מכבר כדי לגלות את הנה"א ולהתחיל העבודה דהנ"א (וכן בהנ"ב צ"ל תחילה הסרת החומריות בכדי לבררו ולהפכו).

ומוסיף עוד ביאור, דכתיב "ולאום מלאום יאמץ" (תולדות כה, כג), שמכיון שהנה"ב והנה"א הם הפכים זמ"ז, והם מתלבשים בפנימיות ופועלים זע"ז, א"א לשניהם להיות בהתגלות ביחד (ורק בכחות הנעלמים יכול להיות הפכים ביחד). ומבאר, שבעת שנפש אחד הוא בהתגברות השני אינו, ואדרבה השני נופל. ולכן צ"ל "גורעין" – התגברות על הנה"ב וזה פועל קימה להנה"א "מוסיפין", עיי"ש אריכות הביאור.

בביאור הענין, שכשנפש אחד הוא בהתגברות השני אינו, מוצאים חילוק בין שתי המקרים: שכשהנה"א הוא בהתגלות – שהוא בשעת תפילה – אומר רבינו נ"ע שאז הנה"ב הוא כישן. אבל כשאומר שכשהנה"ב הוא בתוקף, אומר שהנה"א הוא חלוש.

ובלשונו: "וכמו"כ הוא בהנה"א ונה"ב, מאחר שבעצם הפכים זמ"ז לגמרי, וה"ה בבחי' התלבשות פנימי זב"ז, דהיינו שהם מרגישים זא"ז ופועלים זב"ז, שז"ע התלבשות פנימי, וכמ"ש במ"א, א"א שיהיו שניהם בהתגלות. וכאשר הכחות דנה"א הן בהתגלות בתפילה, אז הנה"ב הוא כישן כו'. . ולהיפך, כאשר הנה"ב הוא בתוקף, אז ע"כ הנה"א חלוש".

ויש לבאר מדוע משנה אדמו"ר נ"ע בין הנה"א להנה"ב, שהתגברות הנה"א פעול שינה בהנה"ב, אבל תקיפות הנה"ב פעול חלישות, וכדלקמן:

דהנה בתניא פי"ג, כאשר אדה"ז מבאר התוצאה של התבוננות בגדלות ה' בשעת התפילה, שמתארו (בבינוני<sup>1</sup>) "ד"מ כאדם שישן שיכול לחזור וליעור משנתו כך הרע בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת ק"ש ותפלה שלבו בוער באהבת ה' ואח"כ יכול להיות חוזר ונייעור". שבשעת תפילה, אתכפיא הס"א בהנה"ב, אלא שאינו לעולם כמו בצדיק אלא כאדם שישן שיכול לחזור וליעור משנתו, אבל בעת השינה יש שליטה גמורה על הנה"ב, "ואז הרע שבחלל השמאלי כפוף ובטל לטוב המתפשט בחלל הימני מחב"ד שבמוח המקושרים בגדולת א"ס ב"ה"<sup>2</sup>.

מזה רואים, שאף שכמות הביטול של שינה בבינוני בשעת תפילה הוא רק עד שחזור ונייעור, ואינו קיים לעולם כמו שהוא בצדיק, מ"מ איכות ביטול הוא שבעת השינה אין הנה"ב פועל כלל והוא כאילו אינו. ובשעה זו, הביטול של הנה"ב בהבינוני הוא ממש כמו בצדיק, וכמו שכותב אדה"ז בהמשך פי"ג: "הנה מדת אהבה זו האמורה בבינונים בשעת התפלה ע"י התגברות הנפש האלהית כו' הנה לגבי מדרגת הצדיקים עובדי ה' באמת לאמיתו אין בחי' אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל מאחר שחולפת ועוברת אחר התפלה", היינו, שרק מצד אריכות הביטול אין הביטול בדרגת הצדיק, אבל תוקף הביטול אכן הוה כמו הצדיק, שהנה"ב הוא כאילו אינו.

הנה, כשאומר אדמו"ר נ"ע אודות פעולת תקיפת נה"ב כותב "ולהיפך, כאשר הנה"ב הוא בתוקף, אז ע"כ הנה"א חלוש, וכמו כשל בעוני כוחי וכמו עקוב הלב מכל אנוש הוא, פי' חלוש, דתוקפא דגופא חולשא דנשמתא כו'. וכמ"ש הרר"י בשע"ת, דכ"ז שהאדם הולך אחר התאוה, נמשך אחר החומר, וירחק מדרך נפש המשכלת".

בלקו"ת שה"ש, בד"ה צאינה וראינה (כד, ד ואילך), מבאר אדה"ז ענין החלישות, שמבאר בהמאמר "ולחם לבב אנוש יסעד", שלחם מסעד לב אנוש, ומבאר שא' הפי' באנוש הוא חלישות כמ"ש "עקוב הלב מכל ואנוש הוא" שאנוש שם פי' חלישות וחולי. ועקום הוא לשון עיוות ועיקום, דהיינו שנמשך אחר תאוות ותענוגים גשמיים, ששרשם הוא מהמזלות, שמקבלים משמרי האופנים. הנה, אין ערוך תענוגים אלו לתענוג רוחני, ואם מתבונן בזה יבא לאהבת ה', אבל אם הולך אחר תאוות אז יש אנוש – חלישות, שאין לו אהבה לה' ונמשך אחר תאוות. והלחם הוא התורה שמסיר החולי.

<sup>1</sup> משא"כ בצדיק שבו ההתבוננות בתפילה פועל "להוליד אהבה עזה לה' כרשפי אש בחלל הימני שלבו ואז אתכפיא ס"א שבחלל השמאלי" שמבטל הרע בחלל השמאלי ושונאו ומואס בו.

<sup>2</sup> לשון אדה"ז בפי"ב (טז, ב).

ומסביר ש"ענין החלישות הוא כשאינן לו כח להתגבר על יצרו. . להיות כמ"ש ואהבת בכל לבבך בשני יצרך". ע"כ תוכן הדברים בקיצור, עיי"ש.

אבל פשוט שאין הפי' שאין להנה"א אז שום התפשטות כלל, אלא שנמשך אחר תאוות הגשמיות, וזה שאין לו כח הוא בענין שאין לו אהבת ה' בכל לבבך בשני יצריך (גם בהנה"ב) אבל פשיטא שעדיין הנה"א פעול. וכ"ה בפירוש ד"ה ויאמר שמואל תרנ"ח (סה"מ תרנ"ח עמ' רכב): "ענין החלישות הוא העדר התפשטות והתגלות הכחות ומ"מ ביכולת הנה"א בעבודה ויגיעה לגלות כחותיו ולפעול פעולותיו בהנה"ב כו" היינו שבחלישות הנה"א, הוא עדיין יכול להתגבר בעבודה ויגיעה.

והנה, בתניא פכ"ט<sup>3</sup>: "כך הס"א אף שיש בה חיות הרבה להחיות כל בעלי חיים הטמאים ונפשות אומות עכו"ם וגם נפש הבהמית שבישראל כנ"ל מ"מ הרי כל חיותה אינה מצד עצמה ח"ו אלא מצד הקדושה כנ"ל ולכן היא בטלה לגמרי מפני הקדושה כביטול החשך מפני האור הגשמי רק שלגבי קדושת נפש האלהית שבאדם נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגדה כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה להשפילה ע"י שפלות ונמיכת רוחו ונבזה בעיניו נמאס ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא לקיים מ"ש משם אורידך נאם ה' דהיינו שמסירה מממשלתה ויכלתה ומסלק ממנה הכח ורשות שנתן לה להגביה עצמה נגד אור קדושת נפש האלהית ואזי ממילא בטילה ונדחית כביטול החשך מפני אור הגשמי." (וכמו שמצינו בהמרגלים ועיי"ש). ומסיים שם במשל הזונה.

שמזה פשוט, שאין הנה"א שייך כל כך למצב של שינה שבא מצד התגברות הנה"ב, אלא כמו שהביא אדמו"ר נ"ע משע"ת לרבינו יונה, שפעולת ההתגברות הוא רק ש"נמשך אחר החומר, וירחיק מדרך נפש המשכלת כו". אבל אם בשעה שהנה"ב מגביה עצמה כנגדו, הוא לוחם עמו להשפילה, אז הנה"ב מתבטל כחושך לפני אור.

יוצא, שבשינת הנה"ב, אין להנה"ב שום כח עד שפעולת התפילה עובר, ורק אז אפשר לו לפעול, אבל בנה"א, אין דבר כזה שא"א לפעול עד שעובר תקיפות נה"ב, כי כל מציאות הנה"ב הוא רק שיתגבר הנה"א עליה וא"כ צ"ל אפשרות להנה"א לעשות

<sup>3</sup> לו, ב.

כן, וכדיוק לשון אדה"ז, שהנה"א יכול לעמוד "להתגבר עליה", היינו להתגבר אפי' כשהנה"ב הוא בתוקף, ולא רק כשאינו מבולבל מהנה"ב.

אכן בתניא פי"ט אומר שעצם החכמה הוא בבחי' שינה ברשעים (ברשע ורע לו – "רשע באמת") בגלל שכבר גברה הקליפה כ"כ עד שאין לבם ברשותם כלל ונק' מתים, אבל בנוגע למ"ש בהמאמר - סתם התגברות הנה"ב (ברשע וטוב לו או בבינוני שלא בשעת תפילה), אין זה פועל שינה (ובאמת ה"שינה" של חכמה, אינה שינה ממש, שהרי אפי' ברשעים אלו, כשבא לידי נסיון בדבר אמונה מיד ניעור ופועל החכמה לעבור הנסיון).

[ושם בלקו"ת אומר אדה"ז שהתורה מחזק הנה"א ונותן לו כח להתגבר על חומריות הנה"ב אפילו כשהנה"ב הוא בתוקף, שלא כן הוא בהנה"ב, שכשהנה"א הוא בהתגלות, אינו יכול לעשות שום דבר.]

יוצא מכ"ז, שיש חילוק גדול בין שינה לחלישות, שבשינה אין שום התפשטות עד שניעור משנתו, אבל בחלישות, עדיין מתפשט, אבל קשה יותר מכשאתה ברי.

ובנדו"ד, כשמבאר שא"א לשתי הנפשות להיות בהתגלות ביחד, יש הבדל בהמדה בזה בין נה"א לנה"ב:

כשהנה"א הוא בהתגלות, שהוא בשעת תפילה, "שלבו בוער באהבת ה'", הנה"ב אינו מתפשט כלל, ואין הנה"ב יכול לפעול שום דבר לגרום שתתאפשר ההתפשטות, עד שהנה"א פוסק מלהתפלל, רק אז יכול הנה"ב להגביה עצמה וכו'. משא"כ כשנה"ב הוא בתוקף (בהתגלות), שזהו בכל זמן שמגביה עצמה לילך אחר תאוות וחומריות, אף שזה פועל בנה"א, והפעולה היא "שאין לו כח (כ"כ) להתגבר על יצרו", מ"מ הנה"א יכול להתגבר בעצמו, מבלי להמתין עד שתקיפות הנה"ב פוסק. והסיבה לזה הוא, שיש רשות ויכולת להס"א להגביה עצמה נגד נה"א רק כדי שהאדם יתגבר עליה להשפילה, ולכן אין לנה"ב כח למנוע שום התפשטות בנה"א בזמן שהוא מגביה עצמה, כי אז אבד

הטעם שיש לו הכח להגביה עצמה מעיקרא<sup>4</sup>! וע"פ כנה"ל מוסבר דיוק הלשון בהמאמר, שהתגלות הנה"א בתפילה פועל שינה, ותקיפות נה"ב פועל רק חלישות.

גם יש לבאר בהמאמר מה שגבי הנה"א אומר "כאשר הכחות דנה"א הם בהתגלות" ובהנה"ב אומר "כאשר הנה"ב הוא בתוקף" (וגם מה שגבי הנה"א "הכחות" הם בהתגלות, ובהנה"ב "הוא" (עצמו, לא כחותיו) בתוקף), ועוד חזון למועד.




---

<sup>4</sup> ועוד, שי"ל שאם היה נה"ב פועל שינה בנה"א, וכנ"ל, שבשינה, א"א ליעור עד שפוסק ההתגברות מהשני, אז יהי' שלעולם לא יעור נה"א מהשינה! כי, דלא כבתפילה, שפוסק מעצמה אחר סיומה, התגברות נה"ב אינו פוסק עד שמתגבר עליו. אבל צ"ע בזה, דהעצם החכמה אינו בטל לעולם, אבל גילוי עצם החכמה הוא רק בנסיון בדבר אמונה ובל"ז לא ינעור לעולם.

## בענין מעשר ממלח ותבן

דוד צבי שי' ליפשיץ  
תלמיד בישיבה

בלקוש חכ"ה ע' 116 ואילך מבאר רבינו פירוש רש"י עה"פ (בראשית כה, כז) "ויגדלו הנערים והיה עשו איש יודע ציד איש שדה גו" שמעתיק רש"י "יודע ציד" ומפרש: "לצוד ולרמות את אביו בפיו ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן כסבור אביו שהוא מדקדק במצות". שלכאורה א"מ, הרי שאלה כזו מורה על עם-הארצות, שהוא אינו יודע הלכות מעשר. וגם, עשו גדל בבית יצחק, ואם היה דייקן במצות, היה לו לראות שיצחק אינו נוטל מעשר ממלח ותבן. ובכלל השאלה "היאך מעשרין" צ"ב, הרי כ"א יודע שמעשר הוא עשירית מהדבר שמעשרין. ועיי"ש.

ונקודת הביאור, שהרי בפשש"מ יש מעשר מחודש מזה שאברהם נתן מעשר מכל אשר לו, ולכן גם יצחק עשה כן – כולל מלח ותבן, ולכן שאלת עשו הוא רק היאך מעשרין. ובסעיף ד' מבאר שאלת עשו "היאך מעשרין" וז"ל:

"דער צד השווה פון מלח און תבן (אין זייער אנדערשקייט לגבי אנדערע זאכן) איז, וואס פאר זיך אליין האבן זיי נוט קיין (גרויסע) חשיבות, אבער בשעת מען מישט זיי צוזאמען מיט אנדערע זאכן, האט מען פון זיי א תועלת וואס איז שלא בערך זייער תועלת בפני עצמם.

ווי מען זעט במוחש, אז א קליין ביסל מלח – וואס זיין כמות פאר זיך האט זייער ווייניק שווה כסף וחשיבות – גיט אריין טעם אין א תבשיל ומאכל ומשבחם א שבח וועלכער איז א סאך מער און גרעסער פונעם קורטוב מלח; און ניט נאר הוספת טעם, נאר באופן אז אן דעם מלח פעלט בכללות אכילת המאכל, ובלשון הכתוב: היאכל תפל בלי מלח.



ועד"ז בתבן: מצד עצמו (אלס מאכל בהמה אדער להסקה בתנור וכיו"ב) האט תבן גאר ווייניק שוה כסף וחשיבות, בשעת אבער מען נוצט עם לעשיית לבנים לבנין וכו' איז זיין שוויות א סך מער.

און דאס איז געווען די שאלה פון עשו: ביי דעם מעשר בנדו"ד – "ויתן לו מעשר מכל (אשר לו)", וואס איז ( - לחומרא) פון אלץ וואס מען פארמאגט – איז לכאורה מקום לומר, אז מען רעכנט דעם מעשר התבן והמלח ניט לפי המדה משקל או מנין בפ"ע ובהווה – ווי מעשר בהמה, נאר לויט דער שוויות פון די זאכן ווען ער וועט זיי נוצן בפועל.

און וויבאלד אזוי, ווערט די שאלה ביי מלח ותבן - ווי רעכנט מען זייער שוויות: צי לויט זייער ווערט פאר זיך יעצט, אדער לויט זייער שוויות בעת מ'נוצט זיי אלס תערובת ונותן טעם כו'?"

והנה מאד קשה בלשון השיחה, בקטע המתחיל "און דאס איז געווען", מה הכוונה בקטע זה. דהרי כבר ביאר שמלח ותבן מיוחדים בזה שאין להם בעצמם כ"כ שוויות, אבל כתערובות עם דבר אחר יש תועלת גדול. ולכאורה מתאים להמשיך בהקטע "און וויבאלד אזוי", שמבאר צדדי שאלת עשו, האם נוטלים מעשר ממלח ותבן לפי שוויותם לעצמם, או, שמצד יחודו של מלח ותבן שנת' (מיד לפנ"ז), אפשר שמהם צ"ל מעשר לפי שוויותם כתערובות? ומדוע מפסיק באמצע הביאור, ומוסיף קטע שמבאר שאלת עשו, שכאן, במעשר מכל אשר לו, יש מקום לומר שנוטלים מעשר לפי שוויותם כתערובת וא"מ, מה מוסיף על מה שאומר מיד לאח"ז, שזה היה שאלת עשו. איך מתאים להתחיל קטע ב"און דאס איז געווען די שאלה פון עשו" ומיד בהקטע לאח"ז להתחיל "און וויבאלד אזוי, ווערט די שאלה ביי מלח ותבן" ולבאר אותו ביאר (ולכאורה, באותיות פשוטות יותר) עוה"פ?

ובגוף הקטע צ"ב הכוונה, שלכאורה הטעם שעשו חשב שיש ליטול מעשר ממלח ותבן ע"פ שוויותם כתערובת, הוא כמבואר כבר בהמשך הסעיף, כיון שבהם אין כ"כ שוויות לעצמם, אבל כתערובת יש תועלת גדול, לכן בדברים אלו מסתכלים עליהם כפי שוויותם כתערובת עם דבר אחר. ומהו אומרו בהקטע שבמעשר מכל אשר לו (אפשר) שנותנים מעשר לפי שוויות הדבר כשמשמשין בו, לכאורה אין זה דין במעשר מכל אשר לו, אלא דין במלח ותבן, שמיוחדים בחשבון שוויותם. ומהו באמת הסברא לומר שדוקא במעשר כזו ("ביי דעם מעשר בנדו"ד – "ויתן לו מעשר מכל (אשר לו)",

וואס איז ( - לחומרא) פון אלץ וואס מען פארמאגט" יתן מעשר לפי השוויות בעתיד, אבל במעשר ממין אחת, פשוט שנותנים לפי שוויותם בהווה.

על המילים "נאר לויט דער שוויות פון די זאכן" אומר רבינו בהערה \*32: "והיינו, שהמעשר מכל אשר לו" אינו ע"י הפרשת מעשר מכל מין ומין בפ"ע, אלא מפריש מעשר משוויות כל נכסיו."

וקשה, מהו הנפק"מ אם מפריש עשירי מכל מין ומין בפ"ע, או מצרף שוויות כל נכסיו יחד, ואח"כ מפריש עשירי, הרי סו"ס הסכום אינו משנה.

ובלשון רבינו יש לדייק: מה אומר ב" ( - לחומרא) " (שנראה לענ"ד כהוספת רבינו בהגה). מה נוגע שמעשר מכל אשר לו הוא חומרא לבאר ספיקת עשו?

והביאור בזה: ובהקדם, שלכאורה אינו מובן ההו"א שיחשב מעשר ע"פ המצב העתיד. אם אחד רוצה לקנות מחבירו איזה סכום מלח, האם יש הו"א שימכור אותו ע"פ השוויות שיש לו כשהוא מעורב עם בשר? מהיכי תיתי שמחשבין שוויות באופן זה, הרי שוויות הוא לכאורה ע"פ המכר בשוק? איך יכול לומר שכיון שמלח ותבן אינם שוים כ"כ בעצמם, אבל עם דבר אחר יש תועלת גדול, לזה יפריש מעשר מהם כפי שהם מעורבים בתוך דבר אחר, מהו הבסיס לחידוש גדול כזו?

וזהו הכוונה בהוספת קטע זה. דהנה, בכלל במעשר, אכן אין מקום כלל לשאלה "האיך מעשרין", דפשוט שמעשר הוא עשירי, ואין שום סברא לומר שמחשבין העשירי כפי שהוא מעורב בדבר אחר לאחר זמן. אבל, כשמדובר במעשר מכל אשר לו, אז, "יש מקום לומר" (אבל עדיין אין זה מסתבר כ"כ, והוה רק הו"א של עשו להראות את עצמו כמי שמדייק במצות) שמסתכלין על המלח ותבן כפי שווין כשהם מעורבים בדבר אחר, כי אז יש שייכות ביניהם להדבר אחר. ולכן דוקא במעשר מכל אשר לו יש מקום לומר כן אבל אילו יצוייר שהיה חיוב חדש להפריש מעשר ממלח לבד, אז לא היה אפילו הו"א להפריש כפי שוויות המלח כשהוא מעורב עם חתיכת בשר, כי נוטלים מעשר רק ממלח (בעצמו) אבל לא מבשר, וא"כ אינו חייב לעשר השוויות של המלח כשהוא מעורב עם בשר.

וזהו הכוונה בהערה \*32. שההדגשה של הפרשת מעשר משוויות כל נכסיו יחד לעומת הפרשה מכל מין בפ"ע אינו (לכתחילה) בכמות ההפרשה, אלא הוא אם מסתכלין על דבר בשייכות לדבר אחר שג"כ מעשרין ממנו, או אם מסתכלים על כל מין ומין בפ"ע. וזהו מה שמבאר רבינו בהערה על הפנים, שזה שנת' שמעשר מכל

(אפשר ש) הוא כפי שוויותו בעתיד, הוא מכיון שבמעשר מכל אשר לו "מפריש מעשר משוויות כל מכסיו".

אלא שאף שעכשיו יש שייכות בין המלח להדבר אחר שמערב המלח בו, ולכן **מסתבר** לחשב שוויות באופן זה, עדיין יש מקום לתמיהה, הרי סו"ס אין זה הגדר **דשוויות**, ומהיכי תיתי שיכול לחדש גדר שוויות במעשר.

לזה הוסיף רבינו " ( - לחומרא), כלומר, שמצד מצות מעשר, אפילו אם היה מצוה ליתן מעשר מכל, מ"מ לא היה עולה בדעת להסתכל על שוויות מלח ותבן כמצבו בעתיד. אבל עכשיו שהוא רק חומרא (חידוש) של אברהם, יש מקום לומר (אף שעדיין אין זה פשוט כלל עדיין, והוא רק הו"א של עשו) במלח ותבן (אבל רק בהם, ולא בכל דבר, אף אם כשמערבים אותם בדברים אחרים נתוסף בחשיבותם, כי בנוגע למלח ותבן, כל (עיקר) חשיבותם הוא רק כשמערבים אותם בדברים אחרים, כמבואר בהערה (34) שמחשבין שוויות באופן חדש - כמו שהם תערובת עם דבר אחר.

ובזה מובן הצורך בהוספת קטע זו, כי זהו היסוד להביאור שבהשיחה, שבלעדו אין מקום להביאור כלל. שבלי קטע זה, אינו די שאחר שאומר יחודו של מלח ותבן - שאינם שוים כ"כ בעצמם, וכתערובת יש תועלת הרבה - להמשיך מיד בביאור שאלת עשו, כי מהו הסברא שיש צד לומר שמחשבין מעשר כפי שוויותו בעתיד. לזה אומר: "און דאס איז געווען די שאלה פון עשו: ביי דעם מעשר בנדו"ד" - כי רק כאן יש שאלה כזו, "וואס איז ( - לחומרא) פון נאלץ וואס מען פארמאגט" ורק כיון שהוא חומרא, ואינו בכלל גדרי מעשר שבכל התורה, "איז לכאורה מקום לומר" רק עתה יכול לבאר שאלת עשו כהשיחה.



## בדברי הרמב"ם ד"לא צוה הקב"ה לתהו"

אייזיק גרשון שי' מיניץ  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (סנהדרין עא, ע"א) "רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה מאי טעמא דאמר קרא איננו שומע בקלנו מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין כמאן אזלא הא דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר וכו' אמר ר' יונתן אני ראיתיו וישבתי על קברו כמאן אזלא הא דתניא עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר וכו' אמר רבי יונתן אני ראיתיה וישבתי על תילה וכו' בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר כמאן כר' אלעזר בר' שמעון דתנן ר' אלעזר ברבי שמעון אומר לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים בשתי כתלים בקרן זוית ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס".

והנה בלקו"ש חלק ל"ד שיחה ג' לפ' שופטים מביא כ"ק אדמו"ר את ראייתו של הרמב"ם לביאת משיח (בהלכות מלכים פי"א הל' ב') "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה. ולא צוה הקב"ה לתהו", שכותב שהקב"ה יוסיף ערי מקלט לעתיד לבוא, ומביא ראי' לדבריו שבוודאי מוכרח הדבר שאל"כ יוצא שנכתב הפסוק "כי ירחיב וכו'" לתהו וכלשונו "לא היה לעולם ולא צווה הקב"ה לתהו".

ובהערה 4 שם מעיר כ"ק אדמו"ר שהרי בגמ' בסנהדרין איתא שישנם ציוויים שלא יקרו בפועל וז"ל "צע"ק ממחז"ל בן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא היה ולא עתיד להיות" . דרוש וקבל שכר" ואולי יש לחלק, ואכ"מ" והנה בפשטות כוונתו ב"יש לחלק" (שכבר דן בזה בכמה הערות) הוא, שירחיב הוי' אלוקיך הוא ציווי שהקב"ה מצווה לעצמו ולכן באם לא יוסיף הקב"ה ערי מקלט, יוצא שהיה פסוק זה לתהו, משא"כ בציוויים הנתונים לאדם כגון בן סורר ומורה ועיר הנדחת, אין הקב"ה מצווה אותם בכדי שיקרו בפועל, אלא שהאדם יבחר שלא לעשותם, אמנם אם האדם כן ייכשל בהם, אזי הדין הוא כך וכך.

אמנם דוחק לחלק כן, כי מפורש בגמ' לעיל שהסיבה שדינים אלו לא קרו לא יקרו, אינו משום שמעולם לא בחר אף אדם לעבור עבירות אלו, אלא משום שבגדרי הטבע אי אפשר לעבור עליהם, ז.א. שאפילו אם יבחר האדם ח"ו לעבור עבירת בן סורר ומורה אינו יכול, וחוזרת השאלה שא"כ רואים אנו שישנם ציוויים שהם רק לדרוש כו', ולכן אינו מוכרח שיוסיף הקב"ה ערי מקלט לע"ל, כי אפשר שאכן נכתב רק לדרוש וכו', ולמה התכוון כ"ק אדמו"ר בכותבו "יש לחלק"?

ואולי יש לבאר, שהחילוק הוא שאף על פי שבפועל ממש אי אפשר לעולם שיתקיים הדין עצמו של בן סורר ומורה ועיר הנידחת, מ"מ עדיין לא נכתב לתוהו, כי מכיוון שהאדם מבין את חומרת העוון ויודע שהדין הוא כך וכך, זה עצמו גורם לאדם להתרחק עד קצה האחרון מהנהגה דומה להנהגת בן סורר ומורה ועיר הנידחת, משא"כ בערי מקלט שזהו מעשה הקב"ה כנ"ל מוכרח הדבר שנכתב לימות המשיח שאם לא נאמר כן, הרי יוצא שנכתב לתוהו.

וע"פ סברא זו יובן גם הדין דבית המנוגע דאף שגם הוא מעשה שמים, מ"מ לא נכתב לתוהו, כיוון שדין זה גם הוא מעורר את האדם להתרחק מכל הנהגה המביאה לידי בית המנוגע. אבל קשה, כי מדוע בהערה הנ"ל מקשה רק על בן סורר ומורה ועיר הנידחת ולא נזכר בית המנוגע?

ובכללות העניין קשה, הרי לכאורה אין כאן מקום כלל להקשות על הרמב"ם, שמנין לרבינו שהרמב"ם סובר כשיטה ש"לא היה ולא עתיד להיות"? הרי יתכן שהרמב"ם סובר כר' יונתן שהדינים דבן סורר ומורה ועיר הנידחת ובית המנוגע אכן קרו, ואם נאמר שהרמב"ם אכן סובר ש"לא היו לא עתידים להיות" א"כ מדוע זה רק "צריך עיון קצת", ה"ז סותר למש"כ בנוגע לערי מקלט והוי קושיא עצומה, כי בסברת השאלה (לפני שתירץ דיש לחלק) הרי זהו סתירה מפורשת לדברי הרמב"ם ולא רק הערה בעלמא.

ואולי יש לומר שיתכן שהרמב"ם פוסק כר' יונתן, ולכן באמת אין מקום כלל להקשות על הרמב"ם, ואעפ"כ צריך עיון מגמ' הנ"ל אבל רק קצת, דהנה כתב הרבינו בחיי (דברים כ"א) וכן כתב החתם סופר (דברים כ' י"ח), שאין הפי' בדברי ר' יונתן שבאמת ישב על קברו של בן סורר ומורה, אלא ישב על קבר של איש שהיה דומה לבן סורר ומורה, כגון אבשלום, וכן בעיר הנידחת, לא הלך על תל של עיר הנידחת ממש, אלא היתה עיר שהיתה דומה לעיר הנידחת, ולפי סברא זו לכו"ע לא קרו דינים אלו לעולם, אמנם מכיוון שזהו רק לפי סברא אחת בהבנת דברי ר' יונתן זהו רק קצת קשה.

משא"כ בבית המנוגע כתב העין אליהו על אתר שאפילו ר' אליעזר בן ר' שמעון, אינו חולק על אביו -רשב"י- דס"ל במ"ר שהקב"ה מביא צרעת על בתיהם של ישראל, אלא שהפי' בהגמ' הוא שהתנא שתנא ברייתא זו ס"ל כראב"ש ולכן ס"ל שזה "לא הי"א וכו', וא"כ באמת אינו מסתבר אפי' להקשות צע"ק מברייתא זו שכל יסוד דברי הברייתא הם מיוסדים על שיטת ראב"ש, אבל ראב"ש בעצמו ס"ל שאכן הי' בית מנוגע ועכ"ז שיטתו אינו בסתירה לזה.



## בענין אלקות בפשיטות

מנחם מענדל שי' רייבארן  
תלמיד בישיבה

במאמר ונחה תשכ"ה סעיף ו': והנה ידוע דכוונת הצמצום הוא בכדי שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות. דקודם הצמצום, כשהי' אוא"ס ממלא מקום החלל, לא הי' אפשר להיות מציאות העולמות, ובמילא לא הי' הגילוי בעולמות, וע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות.

ויובן זה בהקדים הידוע (בענין ההעלם דהצמצום, מה שאור הבל"ג נתעלם ונכלל במקורו), דקודם הצמצום, כאשר אוא"ס הי' ממלא את מקום החלל (היינו שהאיר בו אוא"ס הבל"ג) הי' אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות, וע"י סילוק האור, נעשה מציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות.

ובהחילוק דשני ענינים אלו בעבודת האדם, כמה מדריגות. בכללות הוא החילוק בין ראיית אלקות להשגת אלקות. דכאשר הידיעה באלקות היא באופן דראי', אפילו בראי' דחכמה ועאכו"כ בראי' דנבואה שהיא ראי' ממש, הידיעה היא בפשיטות שאין צריך לראיות והוכחות על זה, משא"כ כשהידיעה באלקות היא מצד הכרח השכל, היא בדרך התחדשות.

אבל בפרטיות, הענין דאלקות בפשיטות יהי' לע"ל, משא"כ עכשיו גם הגילוי דנבואה הוא בדרך התחדשות. שהרי בדברים גשמיים יכול לראות כל אחד ואין בזה הפלאה כלל, משא"כ ענין הנבואה הוא דוקא במי שהוא ראו' לזה, דאין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו וכו', וכן הוא בראי' דחכמה שהיא רק ביחודי סגולה, הרי שגילוי הנבואה עכשיו הוא בדרך חידוש ולא בדרך פשיטות, והוא מה שאומרים עליו חידוש שהוא נביא. והוא מפני שכללות הגילוי עכשיו, גם הגילוי

<sup>1</sup> סה"מ מלוקט ח"ג עמ' קצב ואילך בהוצאה החדשה

דנבואה, הוא מאור הקו שאחר הצמצום. משא"כ לע"ל שאז יהי' הגילוי דאוא"ס שקודם הצמצום, תהי' הנבואה כמו דבר טבעי ממש, שלכן יהי' בכאו"א, גם בילדים וילדות, כמ"ש אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בניכם ובנותיכם.

וממשיך בסעיף ז: ועד"ז הי' גם בראיית אלקות שהיתה בבית המקדש, דוה שהגילוי דראי' שבביהמ"ק הי' בכאו"א, יראה כל זכורך, הוא מפני שבביהמ"ק האיר גילוי אוא"ס שקודם הצמצום, אלא שאעפ"כ, גם הגילוי דביהמ"ק לא הי' כמו דבר טבעי ממש. דמכיון שהגילוי הי' רק בביהמ"ק [ולא כמו ראיית דברים גשמיים שאין צריך לזה מקום מיוחד], הרי מובן, דזה שבביהמ"ק הי' ראיית אלקות הי' מצד איזו סיבה, מצד גילוי דאוא"ס שהאיר בביהמ"ק, משא"כ לע"ל תהי' ראיית אלקות כמו דבר טבעי ממש, כמ"ש וראו כל בשר גו', דהתכונות של עיני בשר יהיו באופן כזה שיראו אלקות.

היוצא בפשטות הוא דבכללות שייך לומר אלוקות בפשיטות בנוגע להגילוי של נבואה וגם בנוגע להגילוי שהיה בביהמ"ק, ובפרטיות גם בהם אלוקות הוא בהתחדשות.

אמנם לפי"ז צ"ע, דהרי סיבת הדבר שגילוי דנבואה בפרטיות אינו אלוקות בפשיטות כתב רבינו "שכללות הגילוי עכשיו גם הגילוי דנבואה, הוא מאור הקו שאחר הצמצום", וא"כ איך מדמה גילוי דנבואה לראיית אלקות שהיתה בבית המקדש, ששם אכן הי' גילוי אוא"ס שלפה"צ.

ויובן זה ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"ז שמיני א' סעיף ה':

און דאס איז אויך דער ביאור וואס דער כנור של ימות המשיח וועט זיין פון שמונה נימין . . בשעת דער בשר זעט כבוד הוי' נאר מצד דעם וואס דער כבוד הוי' איז בלי גבול און דערפאר קען ער אראפקומען אויך למטה מטה ביז צו געזעען ווערן אויך דורך בשר גשמי [דאס נעמט זיך אבער ניט מצד די תכונות הבשר גופא] - דעמאלט איז דער גילוי אלוקות אין וועלט (אפילו ווען דאס קומט אין ראי' מוחשית) אין אן אופן פון חידוש: סאיז א אויפטו און א הוספה אין עולם, וויבאלד אז דאס וואס דער בשר זעט כבוד הוי' איז עס ניט מצד זיין טבע.

דער (אמת'ער) פירוש פון בדרך פשיטות איז, אז דאס וואס דער בשר וועט זען כבוד הוי' וועט זיין מצד די תכונות און טבע פון דעם בשר גופא אין דעם זעלבן אופן



ווי עיני בשר זעען דברים גשמיים, וואס דאס איז מצד דער טבע ותכונה פון די עיני בשר גופא.

ובהערה 19: בכללות כשהגילוי הוא באופן של ראי' הו"ע של פשיטות ולכן הובא הדוגמא לזה (המשך תרע"ב שם ע' תתקלה) מקי"ס וביהמ"ק; בשעת קי"ס ראו הכל גילוי האוא"ס כו' וכן בביהמ"ק דכשם שבא לראות כך בא ליראות (חגיגה ב,א וש"נ),

אמנם אמיתית הענין דבדרך פשיטות הוא כאשר בא מצד טבע הבשר גופא, משא"כ בעת קי"ס הי' זה מצד הגילוי דאוא"ס ועד"ז בביהמ"ק שהי' גילוי אוא"ס ולכן אמיתית הפשיטות תהי' לעת"ל, ראה שם ע' תתקלו "וביותר מזה לעתיד כו'". וראה שם ח"ג ס"ע א'רסג ואילך.

ובהערה 20: וכמו"כ בגילוי הנבואה שיהי' לעתיד בכאו"א וכמ"ש ואשפוך את רוחי על כל בשר גו', ולא כמו גילוי הנבואה בנביאים שיש בזה כמה תנאים כו' ואחר כ"ז הי' גילוי הנבואה כדבר פלא שלמעלה מהטבע כו' משא"כ לעתיד יהי' הנבואה כמו דבר טבעי (המשך שם ע' תתקלו). והיינו, אף שגילוי הנבואה הוא באופן של ראי' הרי מכיון שצריך לזה כמה תנאים כהקדמה לזה "אין נבואה חלה אלא על כו'" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"א) וגם לאחר כל התנאים אלו אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם וכו' (שם ה"ד) וגם כשמכוונים דעתם "אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה" (שם ה"ה), וגם בזמן גילוי הנבואה צריך להיות ההכנה וכמו ויפשוט גו' ואראה ואפול על פני (כהובא בהמשך שם), הרי מוכח, שלא רק שאי"ז בדרך פשיטות מצד טבע המטה אלא גם שהטבע לא יוכל לקבל זאת וע"כ הי' צ"ל הפשטות הגשמי וביטול החושים כו' - דבר חידוש.

והנה, אף שבכללות תוכנם (של המאמר ושיחה) שוים, כד דייקת יש כמה שינויים ביניהם, ומהם,

א. בהשיחה השווה רק הגילוי דביהמ"ק להגילוי דלע"ל, ורק הביא הענין דנבואה בהערה 20 דרך אגב בתוך ביאורו במעלת הגילוי דלע"ל, משא"כ במאמר שהביא שניהם בתוך הביאור.

ב. בהשיחה הוסיף כמה פרטים איך אלקות הוא בהתחדשות אצל הנביא שלא הביא במאמר.

ג. בהערה 19 "בכללות . . אמנם אמיתית הענין", משא"כ במאמר הלשון הוא "בכללות . . ובפרטיות".

וע"כ י"ל, שיש באמת ג' דרגות באלוקות בפשיטות, א. בכללות - הגילוי דראי' (דחכם ועאכו"כ הראי' דנביא), ב. הגילוי דביהמ"ק שאפילו בפרטיות נחשב כאלקות בפשיטות, ג. הגילוי דלע"ל שאז יהי' אמיתית הענין דאלוקות בפשיטות.

ליתר ביאור,

הטעם שגילוי אלוקות באופן של ראי' נחשב בכללות אלוקות בפשיטות מבואר בכ"מ בדא"ח שהוא החילוק בין ראי' ושמיעה, וכידוע ד"אינו דומה שמיעה לראי'", והטעם לזה, דכשאדם שומע איזה דבר אי"ז נתאמת אצלו, מכיון שבתחילה שומע את הפרטים, פרט אחר פרט, ומזה יודע את הכלל, וכיון שהכלל בא אצלו ע"י הפרטים, לכן אינו תופס במהות הדבר כלל<sup>2</sup>, ומשו"ז אפשר לחלוק עמו בנוגע למה ששמע, מפני שאינו מונח אצלו באופן של פשיטות, משא"כ כשרואה איזה דבר, אז א"א לחלוק עמו ע"ד ענין זה, שהרי הוא ראה מהות הדבר, ולכן הדבר נתאמת אצלו באופן של פשיטות שכן הוא האמת, ובגלל זה א"א לחלוק עמו ע"ז.

ומטעם זה ראי' באלוקות נחשב בכללות לאלוקות בפשיטות, שאלוקות מונח אצלו באופן של פשיטות ומציאות העולמות מופרך אצלו, מפני שהגילוי אור הוא באופן של ראי', והוא רואה מהות הדבר.

אבל בפרטיות גילוי זה אינו אלוקות בפשיטות, והטעם לזה<sup>3</sup> (כפי שמבאר בשיחה):

<sup>2</sup> לשון הרבי במאמר ד"ה והמשכילים יזהירו תש"כ.

<sup>3</sup> מלבד זאת דיש לעיין אם הגילוי דנבואה הוא ראי' בעיני הגשמי ממש. דהנה, במאמר כותב הרבי דראי' דנבואה היא ראי' ממש וע"ז כותב בהערה 51: "ראה המשך תרס"ו ע' צח. וראה אגה"ק סי"ט ובסהמ"צ להצ"צ קעג, א. ו".

ובתרס"ו שם כתב כ"ק אדמו"ר נ"ע בנוגע לגילוי דנבואה "אבל הוא בבחי' ראיית העין ממש... הנה הוא רואה ממש בכח בראי' הגשמיות מהות ועצמות אלוקות".

אפילו אצל הנביא כל ענין של מציאות אינו מופרך לגמרי, מאחר שגם אצלו הנבואה הוא חידוש ולעיתים מזומנים וכו', ועוד יותר, דאצל הנביא גם בזמן הגילוי צריך להיות ההכנה וכמו "ויפשט ואראה ואפול על פני", הרי מוכח, שלא רק שאי"ז בדרך פשיטות מצד הטבע אלא גם שהטבע לא יוכל לקבל זאת, וע"כ הי' צ"ל הפשטת הגשמי וביטול החושים כו' - דבר חידוש. והטעם לכל זה הוא כמ"ש במאמר שגילוי זה הוא מאור הקן שלאחר הצמצום ויש בו התחלקות וכו', ולכן ההתאמתות שע"י הראי' באלוקות אינו התאמתות אמיתית<sup>4</sup>.

משא"כ בנוגע להגילוי שהי' בביהמ"ק, דאז לא היה הפשטת הגשמי, ואדרבה, האוא"ס התלבש במקום הגשמי, ולכן כולם ראו האלוקות שם, שהמקום היה כבי' מקום אלוקי, א"כ אפילו בפרטיות גילוי אור זה נחשב כאלוקות בפשיטות.

אבל אעפ"כ אי"ז אמיתית הענין דאלוקות בפשיטות, דאע"פ שהאור התלבש בתוך מקום הגשמי, וההתאמתות ופשיטות דראי' זו היה בשלימות, מ"מ מכיון שזה לא היה מצד טבע הבשר גשמי אלא מצד גילוי מלמעלה, ובגלל זה גילוי האוא"ס היה רק במקום המקדש ולא בשאר העולם, אי"ז אמיתית הענין דאלוקות בפשיטות, משא"כ לע"ל שאז האור יהי' מצד טבע הבשר גשמי עצמה.

עפ"ז יש לבאר הטעם שבהאמר הביא הב' ענינים דנבואה וביהמ"ק ובישיחה בפנים רק הביא הגילוי דביהמ"ק (ורק הביא הגילוי דנבואה בדרך אגב בהערה). ויובן זה ע"פ ביאור המשך הענינים שבמאמר (בקיצור עכ"פ), דהנה במאמר זה בא רבינו לבאר שני הענינים שיגלה מלך המשיח לע"ל, בתור רב ובתור מלך. עד סעיף ד' ביאר החידוש במה שישפיע בתור מלך - גילוי שלמעלה מהבנה והשגה אפילו באופן של ראי', ואיך ממשיכים גילוי זה ע"י מעשינו ועבודתנו בזמן הגלות - ע"י מס"נ ממדת הנצח המושרש בפנימיות ועצמיות הנפש שלמעלה מגילוי, ואח"כ מבאר החידוש במה

---

אבל באגה"ק ובסהמ"צ הנסמן כתוב "ואף שזהו דרך משל ואינה ראיית עין גשמי ממש מ"מ הנמשל צ"ל דומה למשל . . . כמו ראי' שהיא ראיית המהות". וא"כ במאמר אזיל כפי המבואר בתרס"ו לכאורה, ודלא כמ"ש באגה"ק וסהמ"צ. ועצ"ע.

<sup>4</sup> ולכאורה זהו גם כוונת הרבי במאמר בסעיף ו', כשמתחיל לבאר אלוקות בפשיטות וכו': "בהחילוק דשני ענינים אלו בעבודת האדם, כמה מדריגות", דדוקא בעבודת האדם תכלית העבודה הוא ראייה באלוקות, אמנם זה גופא באה ע"י עבודתו, וכמבואר בפנים בארוכה, ולכן בפרטיות אי"ז אלוקות בפשיטות.

שישפיע בתור רב - לימוד התורה באופן של ראי', והחידוש שבזה, (דלכאורה גילוי זה היה גם (ובעיקר) בזמן הבית). ומבאר זה ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שירידת הנשמה בגוף הוא בשביל העלי', וכדי להבין את זה ביאר הענין דצמצום הראשון ופעולתה שהוא ג"כ ירידה לצורך העלי'.

ובזה צריך לבאר שני ענינים (שלבנים) לכאורה, א. פעולת הירידה ב. צורך (ופעולת) העלי', וי"ל, שבכדי לבאר שני ענינים אלו הביא השני דוגמאות דגילוי דנביא והגילוי דביהמ"ק, דבגילוי דנביא מודגש פעולת הצמצום - הירידה, דאע"פ דידיעתו באלוקות הוא באופן של ראי' מ"מ בפרטיות אי"ז אלוקות בפשיטות כנ"ל מפני שרואה רק אור שלאחר הצמצום - אור הקו. ובגילוי דביהמ"ק מודגש החידוש לע"ל - העלי', דאפילו כשיש גילוי מאוא"ס שלה"צ אי"ז אמיתית הענין דאלוקות בפשיטות וזהו החידוש דלע"ל שאז יהי' "וראו כל בשר" - שהבשר עצמה יגלה אלוקות<sup>5</sup>.

משא"כ בשיחה שבא בעיקר לבאר החידוש דלע"ל ולא הביא הענין דצמצום הראשון ופעולתה, ולכן רק הביא בפנים הגילוי דביהמ"ק, שבזה מודגש עיקר החידוש ועילוי דהגילוי אלוקות לע"ל<sup>6</sup>.



<sup>5</sup> ולפי"ז מה שכ' בהמאמר בסעיף ז': "ועד"ז הי' גם בראיית אלקות שהיתה בבית המקדש", כוונתו הוא רק בזה שהחסרון בגילוי הנבואה שהוא באופן של חידוש, שייך גם (בדקות יותר) בהגילוי שהי' בביהמ"ק. אבל בסיבת החידוש אינם דומים זל"ז.

<sup>6</sup> בסגנון אחר, בהמאמר הביא הרבי הענין דאלוקות בפשיטות לבאר הענין דירידה לצורך עלי', ולכן הביא ב' שלבים שבזה כמבואר בפנים, משא"כ בהשיחה ששם הביא הרבי ענין דירידה לצורך עלי' לבאר איך הבשר עצמה יגלה אלוקות - הענין דאלוקות בפשיטות.

# הוספות



א': פרסום ראשון מהגהות ומכתב כ"ק אדמו"ר על

אגה"ק סי' כ"ז

ב': השלמה לסקירה שבמגדל אור חוב' ט'

## **פרסום ראשון**

**א. מכתב כ"ק אדמו"ר אודות הערותיו על**

**אגה"ק סכ"ז וביאורו**

**ב. הגהות כ"ק אדמו"ר על שיעורים בספה"ת**

**אגה"ק סימן כ"ז עם פענוחים וכו'**

# מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות הערותיו על אגה"ק סכ"ז וביאורו

חשוב להעיר שה"גהות והערות קצרות" מאת כ"ק אדמו"ר על אגה"ק  
סכ"ז המוזכרים במכתב זה, נדפסו בספר ההשתטחות, ובהוצאה שני'  
נדפסו גם מהדורא בתרא מרשימות אלו

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 EASTERN PARKWAY  
BROOKLYN 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין נ. י.

ב"ה, כ"ז אייר תשי"ב  
ברוקלין.

הרה"ג והרה"ח אי"א נוי"ג וכו'  
מה"ר אלכסנדר שי'


שלום וברכה!

קבלתי מכתבו מס' אייר, ונאמערתי לקרוא בו מ"ש ע"ד בנו  
דוד שי' בענין השלום בית, ואף שכתב כמה סיבות וביאורים בזה, בכ"ז  
צריך הי' לברר עד כמה שיש בזה מעניני לעז ומוציא שם רע ועד כמה הם  
דברים שהיו בפועל, ולמותר להאריך לכתור שי' בענין גודל השלום בכלל  
ובנוגע לשלום בית בין איש לאשתו בפרט וכו'. ואחכה לבשו"ט ממנו שהחלו  
בחקירה ודרישה, אולי יש בזה ענינים של לעז, וכנ"ל.

נהניתי לקרות במכתבו הערות שלו בעת למדו אגה"ק מי' כ"ז.  
ומ"ש הו"ד בזה, הנה מוכן אצלי לדפוס קונטרס השיך לעניני השתטחות  
היינו קונטרס שבו יבואו: אגה הנ"ל, ענין ההשתטחות לאדמו"ר האמצעי,  
מאמר מהצי"צ, מכ"ק (אדמו"ר) מחוב בענינים אלו וכן שו"ת מהרי"ל מיאנאוויטש  
בענין ביקור כהנים בהאדי"ש, ובקונטרס זה באתי בהערות בהנוגע גם כן  
לאגה"ק הנ"ל אשר בהם ימצא מענה על שאלתו, וקשה עתיקא מחדתי לבוא  
פה עוד הפעם בהערות אלו, ובאם יתעכב ענין הצ"ח הקונטרס הזה, אולי  
תהי' הזדמנות להעתיק הערותי לאגה"ק הנ"ל למען הפיק רצונו.

בטח קיבל פ"ש ע"י הרה"ח הו"ח אי"א נוי"ג עוסק בצי"צ כו'  
מה"ר משה שי' גורארי', והעיקר-היריעה ע"ד העגמ"ג והצער שגורם  
פירוד הלבבות בין אנ"ש, ונוסף ע"ז הצער והעגמ"ג מה שנעשה זאת גרם  
להירוס עניני חפ"ד באה"ק פ"ו ומוסדותי'. ונא ונא להתעורר הן בעצמו  
וכן לכל אלו שהשפעתו עליהם, אשר מ"ס ימצאו את הדרכים ואופנים להיטיב  
את כל הנ"ל ולרוסס קרן חפ"ד ואנ"ש באה"ק הינו בכל המקצועות, ותקוים  
הבטחה, כ"ק רבינו הזקן, אשר הבטיחוהו מן השמים שבעד המס"ג שלו, הנה  
כל ההולכים בעקבותיו (בעניני חומ"צ) יצליחו.

בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות  
הסתכה לבשו"ט בכל הנ"ל



### עמוד א' (צד הראשון)

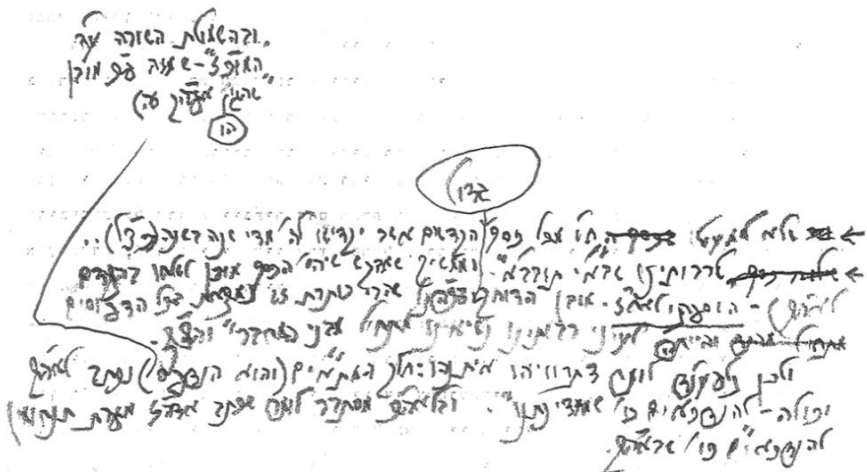
אגה"ק סימן כ"ז .  
 ווי אנגענויזען אין דעם אריינפיר צו דעם אגרת הקדש, האט דער אלטער רבי  
 געשריבען דעם אגרת הקדש צו חסידים נאך די הסתלקות פון ר' מענדאלע וויטעבסקער  
 זכורנו לברכה, אלס אן אגרת הנחומים צו טרייסטען חסידים, און האט איהם פארענדיגט  
 מיט א רוף און התעוררות צו חסידים וועגען צדקה בכלל און וועגען די אויפהאלטונג  
 פון די מספחה פון ר' מענדאלע וויטעבסקער - בפרט, דאס וואס עס שטייט אין דעם  
 אויבערקעפעל און אריינפיר צום אגרת הקדש - אז ער האט דאס געשריבען צו יושבי  
 ארץ הקדש, צו חסידים אין ארץ ישראל, ווייזט דער רבי שליט"א אן (אין לוח התיקון)  
 אז ~~אין ארץ ישראל און ארץ חב"ד, מענדאלע איז נסתלק געווארען אין ארץ חב"ד~~  
 און ~~אין ארץ ישראל און ארץ חב"ד, מענדאלע איז נסתלק געווארען אין ארץ חב"ד~~  
 ער איז פארענדיגט געווארען מיט א רוף צו חסידים פאר די משיבצ פון די מספחה  
 פון ר' מענדאלע וואס דאס איז אין די דאמולסדיגע אויסשטענדונג מיט שייך געווען  
 צו בעטען ביי חסידים אין ארץ ישראל נאר ביי חסידים אין חוץ לארץ )  
 און אין דעם אגרת טרייסט דער אלטער רבי חסידים וואס האבען מקבל געווען  
 פון דעם צדיק סיי ברוחניות אין ענינים פון תורה ועבודה און סיי בגשמיות דורך  
 זייענע ברכות און עצות, טרייסט זיי דער אלטער רבי אז א צדיק נאך זיין הסתלקות  
 געפינט ער זיך נאך אלץ אין דעם עולם, און ווי ער וועט ווייטער ברענגען פון זחר  
 נאך מער ווי פריהער/נחיי חיותו אין דעם עולם, און די תלמידים קענען מקבל  
 פון איהם  
 זיין ברוחניות אין ענינים פון תורה ועבודה - נאך מער ווי פריהער, און אויך  
 בגשמיות זיינען צדיקים מגיין אויף די וועלט נאך זייער הסתלקות נאך מער ווי  
 פריהער .  
 און איצט נעלען מיר לערנען אינווייניג.  
 מה שכתב ~~אגה"ק~~ וואס דער אלטער רבי האט געשריבען צו חסידים, לנחמם בכפליים  
 לתושי', צו טרייסטען זיי אין דאפעלטען צו הילף, (ע"ד ווי אין איורב י"א.ו.)  
 על פסוקת הרב הגאון המפורסם, אויף דער פטירה פון דעם בעוואסטען גאון, איט  
 אליקים קדוש, דער ג-ט'ליכער הייליקער טאן (ע"ד מלכים ב' ד.ט.ס.) בר ישראל  
 עסדר הימני פטיס החזק, ליכט פון ישראל, זייל פון די רעכטע האנט, שטארקער  
 האמער (ע"ד ווי ברכות כ"ח ע"ב); ; סוה"ר מנחם מענדל ב"ע .  
 אהובי, מיינע ליבע, אהיי, מיינע ברידער, ורעיי, און מיינע פריינד,  
 אשר כנפתי, וואס זיינען (סיר טייער) ווי מין נפש; ; כו' א.א.וו. ( ווי אפגעטייטש  
 אגרת הקדש וואס מען האט געשריבען אין ארץ חב"ד, ווי אפגעטייטש

הרב וויינבערג כתב: דאס וואס עס שטייט אין דעם אויבערקעפעל און אריינפיר צום  
 אגרת הקדש - אז ער האט דאס געשריבען צו יושבי ארץ הקדש, צו חסידים אין ארץ  
 ישראל, ווייזט דער רבי שליט"א אן (אין לוח התיקון) אז דאס איז א טעות, ווייל  
 כאטש ר' מענדאלע איז נסתלק געווארען אין ארץ ישראל, איז אבער דער אגרת  
 הקודש געשריבען געווארען צו חסידים פון חוץ לארץ, (און בפרט אז ער איז



פארענדיגט געווארען מיט א רוף צו חסידים פאר די שטיצע פון די משפחה פון ר' מענדאלען וואס דאס איז אין די דאמולסדיגע אומשטענדען ניט שייך געווען צו בעטען ביי חסידים אין ארץ ישראל נאר ביי חסידים אין חוץ לארץ).

עמוד א' (צד השני)



הרבי סימן למחוק מ'זוויל" עד סוף הקטע, והשאר "דער אגרת הקודש געשריבען געווארען צו חסידים פון חוץ לארץ", והוסיף: **און הנ"ל**, וגם: **איז**

וכתב: **"סופר (כיון שבסוף אגה"ק זה - נדפס בס' גנזי נסתרות - אור רב פ"ו - מדובר ע"ד (והמשיך לכתוב בצד השני של הדרף) שלא למעט בפסח-ה' ח"ו מכל כסף הקדשים אשר יקדישו לה' מדי שנה בשנה (כצ"ל)..."**

**שילוח כסף? לרבותינו שבא"י תובב"א**, וממשיך שמבקש שיהי' הכסף מוכן לשלחו בהקדם לאה"ק - **הוספתי לאח"ז** - מובן הדוחק גדול בכהנ"ל שהרי כותרת זו נמצאת בכל הדפוסים **מתחיל מהג"ל והייתה לעיני רבותינו נשיאינו מתחיל מ"בני המחבר" והצ"צ. ולכן נלפענ"ד לומר דתרווייהו איתנהו: חלק המתאים (והוא הנדפס, ובהשמטת השורה ע"ד "המוכ"ז" - שמזה ג"כ מובן שהגיהו אגה"ק זה) נכתב לאה"ק וכולה - ל"הנדכאים כו' שבמדינתנו". ובלאה"כ מסתבר לומר שכתב אדה"ז אגרת תנחומין להנדכאים כו' שבאה"ק.**

עמוד ב'

אבה"ק סימן כ"ז.  
 אין לקספי הגהות אויף תביא איז אהרביי מיינס דאס על דרך ווי דער לשון הסדרש  
 לא זז סחבבה עז שקראה בתי ; ווי א טאכטער וואס איז באזוגדער'ס באליעטם אויף איר  
 פאטער , אחיי ; איז דאס על דרך ווי לא זז סחבבה עז שקראה אחרתי ; די אהבה  
 וואס איז א ברודערליכע ליעבשאפט ; רועיני ; איז דאס על דרך ווי לא זז סחבבה עז  
 שקראה אפי , ווי די ליעבשאפט צו א מוטער , און אסר כנפשי , איז דאס על דרך  
 ווי קראה בסמי' גערופען אין דעם אייגענעם נאמען די ליעבשאפט ווי צו דעם אייגענעם  
 נפש, און כו' מיינט נאך פער ווי דער אייגענער נפש ; וואס דאס גייט אויף יחידה  
 שבנפש ( ה' עליהם יחידו ) דעם אויבערשטענס נאמען איז אויף זיי לעבען זאלען זיי  
 קיינס עד העולם א לעבען ביז אויף אייביק , ( לויט דעם אפטייטס פון די פריהער דערמאנן  
 לעוטי הגהות ; איז ה' עליהם יחידו גייט דאס אויף סקפיים - עליהם - ) און חיים עד  
 העולם מיינט הסמכת המקיף אין פנימי , וצאצאיהם אדם זרע אדם , און זייערע קינדער  
 מיט זיי , קינדער פון אדם , ברוכי ה' הפה סעפה ועד עולם , געבענעס פון דעם אויבערסטן  
 זייבען זיי לעבען זאלען זיי אויף אייביק . אחר"ם כספמט לאוהבי ספר ; נאכ'ן  
 גריסען זיי ון פאסיג פאר די וואס האבען ליעב דעם אויבערשטענס נאמען , באתי  
 לדבר על לב נדבאים , איר ברוך בעקומען ריידען אויפן הארץ פון די צובראכענע ,  
 הנאנחים והנאנקים , וואס קרעכענען און זיפענען ( פון צער פון די הסתלקות פון  
 דעם צדיק ר' סענדאלע ) ולנחםם בכמליים לתרטי' , און זיי טרייסען אין דאפעטעסן  
 צו הילף ( איוב י"א . ו . ) , אסר סעפה אזבי , וואס מיינן אויער האט געהערט ( וואס  
 דער אלטער רבי האט דאס געהערט פון אנדערע ) ותבן לה ; און האט דאס ( אליין ) פאר-  
 שטען ( ע"ד ווי יח-קאל ט.ד. ) , על טאכטער'ן , אויף דעם סאך חז"ל ( אן אויסדרוק  
 אין פארשידענע סאלות ותשובות ) , דעם חיים לכל חי ; און דער האט געלאזט לעבען פאר  
 אלע לעבעדיקע ( אז ווען א צדיק  
 ע"ה האט איבערגעלאזטן לעבען פאר אלע לעבעדיקע ; וואס פסטום מיינט עס אז אנדערע  
 זייבען געענליכען לעבען ווען ער איז ארויף פון די וועלט ; אכער דאן  
 איז דאן ביים ריכטיג דער לשון "שבק" ער האט איבערגעלאזטן , ווייל דאס לעבען  
 וואס אנדערע לעבען האט ער דאך זיי דאס ביים איבערגעלאזטן ? ! , גייט ער ערקלערען  
 אז דער לשון פון חז"ל איז מרויף ווייל עס מיינט סאקע ער האט איבערגעלאזטן  
 פון זיין לעבען צו אנדערע , ווייל וואס איז דען דער לעבען פון א צדיק-איז  
 דאך דאס פט גיט קיין חיים בטריים ; קיין פליישיגער און קערפערליכער לעבען  
 נאר דאס איז א רוחניותדיגער לעבען פון אסרבה יראת השם און אהבת השם ( וואס  
 ביי די אלע דריי מסיים דער לשון חיים ; און בעט דער צדיק גייט ארויף פון

על מה שכתב הרב וויינבערג:

"על מאמרו"ל אויף דעם מאמר חז"ל (אן אויסדרוק אין פארשידענע שאלות ותשובות) דשבק חיים לכל חי"

הוסיף הרבי המ"מ: וברמב"ם הלכות יבום ספ"ד בנוסח גט חליצה וכן בכתובת יבמין"חיי לרבנן ולכל ישראל שבק"

עמוד ג'

אגה"ק סימן כ"ז ג. די וועלט לאזט ער איבער פון זיין אטובה יראה און אהבה צו אלע זיינע מקורטס אין זיי קענען פון דעם מקבל זיין באך ספר ווי פריהער ווען זיין נשמה איז געווען אין גוף) כי צדיק באטוהו יחי' א, (חבוקק ב' ד. ווייל א צדיק לעבט מיט זיין אטובה) זאגט מען דאן אויף אטובה א לשון חיים - לעבען - , וביראת ה' לחיים ; און ביי יראת השם (פטייט צו משלי י"ט כ"ג) לחיים (אז יראת השם גיט לעבען) וברשפי אש סלהבת אעבתו מחיים ; און מיט די פלאקערדיגע פילערדיקע פייגען פון זיין ליעבשאפט (צום אויבערשטען) וואס איז באך ספר פון לעבען ; לכל בהן חיי רוחו א, אריין צו טאמאן אין זיי דעם לעבען פון זיין רוח (ונבטתו) א צווייטער נוסח איז (אויך מיט דעם ווארט) "ונבטתו" און זיין נשמה (אז ביט נאר טוט ער אריין אין זיי זיין רוח נאר אויך זיין נשמה ; רוח האט מער שייכות צו די תלמידים וואס זיינען מקבל פון זיין רוח ווי ער וועט ווייטער זאגען, נאר ווי געבערגט אין קלום ההגהות אז פילייכט ביי א בן גיט זיך אויך אריין נשמה אין דעם וואס עס גיט זיך איבער צו איהם, כאטש ביי אן אנדערען תלמיד איז דאס בלויז פון רוח) כל ימי חלדו ; די גאנצע צייט פון זיין-זיין (טוט ער אלץ אריין זיין רוח אין די ענינים פון אטובה יראה און אהבה), ויהי בהעלות ה' רוחו, און ווען דער אויבערשטער האט דערהויבען זיין רוח (נשמת די הסתלקות פון דעם צדיק) ונשמתו אליו יאסוף, און זיין נשמה טוט ער צו איהם (צום אויבערשטען אליין) איינזאמעלן (דער לשון איז פון איוב ל"ד י"ד.), ויעלה בעליו אחר פילו ער רום המעלות, און ער טוט עולה זיין און דערהויבען ווערען דערהויבונג באך דערהויבונג (מוריגה השכער פון מוריגה) ביי די העכסטע פעלות (און מדרגות), סבך חיי רוחו ופנימיות, לאזט ער איבער דעם לעבען פון זיין רוח, פעולען אטר עבד בה לפנים בישראל ; זיין פעולה וואס ער האט געהארבייט מיט איר אסאל ביי אידען ; (וואס ער האט אין זיי משפיע געווען מיט זיין רוח די ענינים פון אטובה יראת השם און אהבת השם, "לפנים" קען אויך מיינען אין די פנימיות, וואס ער האט אין זיי משפיע געווען אין א פנימיות די ענינים) פעולת צדיק לחיים (משלי י' ס"ז) די ארבייט פון א צדיק איז צום לעבען (אויך מיינט עס די ארבייט פון א צדיק איז פאר די לעבעדיגע צו געבען זיי לעבען) (לאזט ער דאס איבער) לכל חי, צו אלע לעבעדיגע, היא נפש כל חי ונפשם פופפפפפפפפפפ דאס איז דער נפש פון אלע וואס לעבען (מיט א לעבען פון תורה און מצוות) הקשורה בנפשו בחבלי עבודת אהבה רבה ואהבת עולם ; וואס איז מקושר (צוגעבונדען) אין זיין נפש מיט פנימיות ; שטריק פון אהבה רבה און אהבת עולם, (א גרויסע אהבה און אן אייביקע אהבה) בל תסור לבצח, וואס ווערט ביט געריס אויף אייביק, אשר מי האיש החפץ חיים

על מ"ש בתניא: "הקשורה בנפשו בחבלי עבודת אהבה רבה ואהבת עולם"

תירגם הרב וויינבערג: וואס איז מקושר (צוגעבונדען) אין זיין נפש מיט גראבע שטריק

מחק הרבי "גראבע" ובמקומו כתב: דיקע

עמוד ד'

אגה"ק סימן כ"ו. ד.  
 וואס ווער עס איך דער סאך וואס וויל (סאראק) לעבען, לדבקה בה' חיים, (וואס  
 זוכט) צו ווערען באהאפטען מיט ה' חיים (מיט דעם לעבעדיגען ג"ס), בעבורדח  
 חדק בפשוט אין זיין עבודה (אין די עבודה פון דעם צדיק) וועט זיך זיין בפש  
 באהעפטען, והיתה צרורה ברור החיים את ה' און זי וועט זיין איינגעברנדען אין  
 דעם בונד פון לעבען מיט דעם אויבערשטען, בחיי רוח אפינו, אין דעם לעבען פון  
 דעם ברח פון אונזערע נאז-לעכער (ווי די לופט וואס א מענטש אטעמט איין דורך  
 זיינע נאז לעכער וואס דורך דעם לעבט ער) אשר אטרבו בצלו נחי' בגוים, וואס  
 סיר האבען געזאגט אין זיין שטען וועלן מיר לעבען צווישען די פעלקער (געטוינט  
 די בחינה פון חי' פון נשמה וואס איז נאך העכער פון די בחינה פון נשמה, און  
 דאס גיט א העכערען חיות בבחי' סקיף וואס מיט דעם חיות קען מען דורכגיין  
 שוועריקייטען פון גיט אידישע ענינים) פון ענינים וואס זיינען גיט קדושה),  
 אשר טוב לבו תלפזזתם וואס ער האט אונז איבערגעלאזען, בכל אחר ואחר,  
 אין יעדער איינעם כפי בחי' התקורתו באמת, אשר יצאנו איתנו על ארבע  
 לויף זיין התקרות (צוגעברנדענדיקייט) מיט אן אמת (צום צדיק), וואהבתו אהבת אמת,  
 און (לויט) זיין ליעבסטאפט (צום צדיק) אן אמת'ע אהבה, הסהורה, די ריינע  
 (א ריינע און אמת'ע אהבה) פארב אים ולב עמוק, פון די מפפפפפפפפפפ  
 איבערליכקייט פון א מענטש און פון טיפען הארצען, (לויט דעם וויפיעל קרוער  
 ער איז צום צדיק און וויפיעל אמת'ע און ריינע אהבה ער האט צו צדיק-לויט  
 דעם-לאזט איהם דער צדיק איבער פון זיין רוח און הספעה אין די ענינים פון אטובה  
 יראה און אהבה), כי כמים הפנים גו', ווייל ווי וואסער (וואס ספיגעלט אפ)  
 דעם פנים) וואס ס'ווייזט אין דעם וואסער, אזוי מפפפפפפפפפפ איז לב האדם לאדם,  
 די הארץ פון מענטש צו מענטש אז ווען ער האט אן אהבה צום צדיק שפ-יגעלט זיך אפ  
 און דאס באווייזט אן אהבה פון צדיק צו איהם), ורח איתי רוח ואמשיך רוח  
ש"ב קס"ו ע"ב), און רוח (דעליוח פון אהבה וואס אייבער האט צום צדיק  
 ברענגט דאס דעם רוח צום צדיק און איז טעשיך א רוח וואס איז נאך פיעל העכער)  
 ורוחו, און זיין רוח (דער רוח פון דעם צדיק) עומדת בקרבנו משש, סטייט אין  
 אונזער אינווייניק משש, (דער רוח פון צדיק מקום און וויפיעל און אומז-  
 זיינע מקושרים), כיע בראותו ילדיו, ווייל ווען ער דעם זיינע קינדער  
 וואס תלמידים ווערען דאך אנגעטרופען בניים-קינדער-) מעשה ידיו בקרבו, וואס  
 די סוהובג פון זיינע הענד-זיינען אין זיי, יקדו סו ית', סוהען קדם מס

על מה שכתוב בתניא: אשר אמרנו בצלו נחי' בגוים

העיר הרבי: ל' הכתוב

ועל מה שתירגם הרב וויינבערג: וואס מיר האבען געזאגט אין זיין שאטען הוסיף  
 הרבי: (און באשיצונג)

## עמוד ה'

אבה"ק סימן כ"ז. ה.  
 זיינ ~~הייליקען~~ נאמען יתברך, אשר יתגדל ויתקדש, וואס וועט ווערען  
 געגרויסט און געהייליקט, כאשר גלך בדרך ישרה, ווען מיר וועלען גיין אין  
 גלייכען וועג, אשר הורגו סדרכיו, וואס ער האט אונז געלערנט פון זיינע וועגען,  
 ובלכה באורחותיו, און מיר וועלען גיין אין זיינע שטעגען, בן סלח ועד, אויף  
 אייביק, (דער בן שלטא צייכענט צו צו דעם ענין פון הורגו סדרכיו ובלכה  
באורחותיו נאכצוקוקען אין זחר חלק ב' רט"ו ע"א, און אין זחר חלק ג' ס"פ קרושים  
 וואו דער ע"פ זחר רעדט דעם חילוק פון דרך און אורח, אז דרך מיינט דאס דער  
~~אויסגעפלאסטערטער וועג~~ וואס דער צדיק האט שוין אויסגעטראסען און אויסגעפלאסטערט  
 אז אלע קענען אין איהם גיין, און אורח מיינט דאס זיינע וועגען און שטעגען וואס  
 אפפן זיין צוגעפאסט פאר יעדער איינעם לויט זיין אופן אין עבודה, און אויך  
 נאכצוקוקען אין לקוטי תורה שיר השירים א"ב.ב.)  
 דאס וואס דער אלטער רבי רעדט דעם ענין פון חיי הצדיק אין די דריי ענינים  
 פון אמנה און יראה און אהבה - דוקא; ווייל ווי ער ברענגט אין אגרת הקדש סימן  
 א' זיינען דאס די זרועות וואס האלטען אויף דעם גאנצען גוף, איז דאס דער יסוד  
 און עיקר ~~אין~~ עבודת השם.

## עמוד ו'

אנה"ק סימן כ"ז . ו .

ווי"ש בזה"ק , און שאס איז וואס עס שטייט אין זחר הקדוש ( ח"ג על"א ע"ב ) דעדיקיא דאתפטר אשתכח בככלהו עלמין יתיר מבחייהו , אז א צדיק איז נפטר געווארען געפינט ער זיך אין אלע וועלטען מער ווי ביים לעבען ( וואס אין פלוג-דעכט אין עולמות עליונים געפינט ער זיך מער אבויםגייצעדיג דארט , אבער אין דעם עולם המחחון ווי אזוי געפינט ער זיך מער נאך די פטירה און הסלקות ? ) דהיינו , דאס מיינט, שגם בזה העולם המעשה , אז אויך אין דעם עולם דער עולם המעשה , היום לעשותם ( דברים ז' י"א ) היינט זיי צו טהאן ( אז היינט אין דעם עולם איז דער עיקר דער ענין פון מעשה -קיום פון די מצוות בפועל , און ווי די גמרא זאגט אין עירובין כ"ב ע"א היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם , אז אין דער וועלט איז דער עיקר דער ענין פון מעשה און די ענינים וואס זיינען א קיבול שכר אדער אזוי ווי א קיבול שכר -דאס איז למחר אין עולם הבא, עכ"פ איז דאך די וועלט דער עולם המעשה -איז אויך אין דעם עולם המעשה ) אשתכח יתיר , געפינט ער אין דער צדיק וואס איז נפטר געווארען / ע"ב , ( און ביי די תלמידים אויף וועמען ער האט משפיע געווען און איז משפיע -מיינט דאס אז אויך אין זייער עולם המעשה , ניט נאר אין זייער עבודה רוחנית פון אמונה יראה און אהבה געפינט זיך דער צדיק מיט זיין השפעה מער ווי פריהער נאר אויך אין זייער עולם המעשה , אין די ענינים פון מעשה-חשובה און מעשים טובים -געפינט ער זיך מער אז זיי זיינען אין דעם מקבל מער השפעה ) , כי המעשה ( גדול ) [ גדל ] והולך ווייל די מעשה ( פון זיינע תלמידים און מקושרים ) האלט אין איין וואקסען , גידולי גידולין , געוויקסען פון די געוויקסען , מן אור זרוע לצדיק ( תהלים צ"ו י"א ) פון דעם אור וואס איז פארזייעט געווארען אין צדיק בשדה אשר ברכו ה' לפענעם אין דעם פעלד וואס דער אויבעשטער האט געבענטש ( על דרך ווי אין בראשית כ"ז כ"ז , וואס עס גייט אויף גן עדן , לויט דעם ביאור ווייטער אויף דעם אגרת הקדש מיינט עס דער אור וואס ווערט נמשך און איז מאיר אין מלכות דאצילות וואס ווערט אנגערופען שדה אשר ברכו ה' וואס ווערט אין איר נמשך פון ז"א דאצילות א זוגאב המסכה מצד די עלי" פון די תורה ועבודה פון דעם צדיק , און פון דעם קומט אין הרהורי חשובה און מעשים טובים אין די תלמידים , און דאס ווערט אנגערופען גידולי גידולין , געוויקסען פון געוויקסען ( המאיר לארץ וחוצות , וואס לייכט אויף דער וועלט און אין דרויסען ) אין ארץ ישראל און אין חוץ לארץ ( וגם אנהו א אלה פה היום כולנו חיים בברכיו , און אויך מיר וואס זיינען דא היינט

## עמוד ז'

אבה"ק סימן כ"ז. ז.  
 מיר אלע לעבען אין זיינע וועגען , דרך הקדש יקרא לה ( ע"ד ווי ישעי' ל"ה .ח. )  
 א הייליקער וועג ווערט גערופען צו איר , ( ניט נאר א וועג פון קדושה נאר א וועג פון  
 קדש וואס איז פיל העכער פון קדוש מיט א וואו § עכ"ם קומט אויס אז דער צדיק מיט  
 זיין השפעה געפינט זיך נאך זיין הסתלקות אויך אין דעם עולם המעשה נאך מער ווי  
 פריהער .) זאת אמת, בעבודת ה' בפילי דשמיא , דאס איז אזוי אין עבודת השם אין  
 שמים'דיגע ( רוחניות'דיגע ) ענינים און זאכען ( אז די תלמידים קענען מקבל זיין  
 פון דעם צדיק נאך זיין הסתלקות נאך מער ווי פריהער ) . ובפילי דעלמא , און אין זאכען  
 פון וועלט ( אין גשמי'דיגע ענינים און השפעות וואס דער צדיק איז מסטיך ) , בפירוש  
 אחמר בוה"ק , שטייט בפירוש אין זחר הקדוש ( חלק ג' ע"א ע"ב ) דצדיקא מגינין על  
 עלמא , אז צדיקים זיינען מגינין-באשיצען - אויף די וועלט , ובמיתתהון יחיר מבחיהון ,  
 און נאך זייער הסתלקות נאך מער ווי בשעת זייער לעבען ( אויף דער וועלט ) , ואלמלא  
 צלוחא דצדיקא בהואו עלמא , און ווען ניט די חפלה פון צדיקים אויף יענער וועלט  
 לא אחקיים עלמא רבעא חדא , וואלט די וועלט ניט עקזיסטירט קיין איין מינוט , ( זיינען  
 דאך צדיקים מגינין אויף די וועלט אין גשמי'דיגע ענינים און נאך זייער הסתלקות נאך  
 מער ווי בשעת'ן לעבען אויף דער וועלט ) וכל הקרוב קרוב אל משכן ה' בחייו , וואס  
 נעהענטער איינער איז צו דעם רוה-פלאץ פון דעם אויבערשטען ( צו דעם צדיק ) ביי זיין  
 לעבען , קודם לברכה , איז ער פריהער ( און האט א פארצוג ) צו די ברכה ( וואס קומט  
 דורך דעם צדיק .)

ביאר על הנ"ל , אן ערקלערונג אויף דעם פריהער געזאגטען ( דער  
 אלטער רבי ערקלערט אליין דעם סימפערען באדייט פון דעם פריהער געזאגטען אגרת הקדש )  
 איאט בוה"ק דצדיקא דאמפטר אשתכח בבלהו על צדיק ע"ב ו'ט"ו אין זחר הקדוש ( חלק ג'  
 ע"א ע"ב ) אז א צדיק וואס איז נפטר געווארען געפינט ער זיך אין אלע וועלטען מער  
 ווי ביים לעבען , וצריך להבין , דארף מען פארשטיין , הינח בעולמות עליונים אשתכח  
 יחיר בעולות שמה , רעכט אין די עולמות עליונים געפינט ער זיך מער ( נאך די הסתלקות )  
 ווען ער איז עולה דארט אהין ( ווען זיין נשמה איז עולה למעלה ) , אבל בעוה"ו איך  
 אשתכח יחיר , אבער אין דב וועלט ווי אזוי געפינט ער זיך מער . וי"ל ע"ד מה שקבלתי  
 על פאטר חז"ל דשבק חיים לכל חי , און מ'קען דאס ערקלערען לויט ווי איך האב מקבל  
 געווען אויף דעם מאמר חז"ל ( בספרי שו"ה וגם ברמב"ם הלכות יבום סוף'ר בבב"ק ע"ג )

על מה שכתב הרב וויינבערג: און ווען ניט די תפילה פון צדיקים אויף יענער וועלט  
 לא אתקיים עלמא רגעא חדא, וואלט די וועלט ניט עקזיסטירט קיין איין מינוט,  
 שינה הרבי 'מינוט' ל: דגע

הרב וויינבערג העתיק לשון הרבי דלעיל עמ' ב':

(בספרי שו"ת וגם ברמב"ם הלכות יבום ספ"ד בנוסח גט חליצה וכן בכתובת יבמין)

ומחק הרבי מ"בנוסח" עד סוף הסוגריים וכתב: כנ"ל

## עמוד ח'

אנה"ק סימן כ"ז . ה .

~~ה'תתקכ"ח~~ ( וואס ער האט איבערגעלאזען לעבען צו אלע  
 לעבעדיגע ) וואס בשעת א צדיק האט זיך געפעלט זאגט מען אז ער האט איבערגעלאזען  
 לעבען צו אלע לעבעדיגע , און ווי פריהער דערמאנט או פשט<sup>ל</sup> איז דער לשון שווער ,  
 עס איב מ'מיינט בלויז צו זאגען אז ער איז אוועק פון די וועלט און אנדערע זייגען  
 געבליבען לעבען , האט ער דאך זיי דעם לעבען ניט איבערגעלאזט , ניט פון זיין לעבען  
 לעבען זיי , נאר לויט די ערקלערונג וואס דער אלטער רבי האט מקבל געווען מיינט דאס  
 טאקע אז ער האט איבערגעלאזען פון זיין לעבען - צו אלע לעבעדיגע ) כנודע שחיי הצדיק  
 אינם חיים בשריים , ווי בעוואוסט אז דער לעבען פון א צדיק איז דאס ניט קיין פליישיקער  
 און עקרפערליכער לעבען , כ"א חיים רוחניים , נאר א רוחניות'דיקער לעבען , שם אמונה  
 יראה ואהבה , וואס דאס זיינען אמונה , יראה, און אהבה , ( אמונה השם , יראה השם  
 און אהבת השם וואס ער אליין האט און איז משפיע צו זיינע תלמידים און מקושרים ,  
 וואס די אלע דריי ~~אמונה~~ אמונה , יראה , און אהבה ווערען באצייכענט אין פסוקים  
 מיט דעם נאמען חיים-לעבען ) כי באמונה כתיב , ווייל ביי אמונה שטייט ( חבקות ב' ,  
 ד' ) וצדיק באמונתו יחי' , און א צדיק מיט זיין אמונה שוט לעבען , וביראה כתיב ,  
 ביי יראה שטייט , ( משלי י"ט , כ"ג ) ויראת ה' לחיים , און מורא פאר דעם אויבערשטען  
 איז צום לעבען , ובאהבה כתיב , און ביי אהבה שטייט ( משלי כ"א כ"א ) רודף צדקה וחסד  
 ימצא חיים , דער וואס שוט נאכיאגען ( און זוכט צו טהאן ) צדקה און חסד וועט געפינען  
 לעבען , וחסד הוא אהבה , און חסד איז אהבה ( אהבה איז די פנימיות פון חסד , איז אז  
 מ'זאגט אויף חסד חיים איז דאך אהבה דער ענין פון חיים , ווערען דאך די אלע דריי  
 זאכען אמונה , יראה און אהבה באצייכענט מיט "חיים" . ) ושלשה מדות אלו הם כפל עולם  
 ועולם עד רום המעלות , און די דריי מדות ( אמונה יראה און אהבה ) זיינען אין יעדער  
 איינגיגען עולם ביו די העכסטע מעלות ( און מדריגות פון עולמות , איז אין יעדער עולם  
 דא די בחינות וואס ווערען אנגענומען אמונה יראה און אהבה ) הכל לפי ערך בחי' מעלות  
 העולמות זע"ז , אלץ לויט דעם ערך פון די מעלות פון די עולמות איינער העכער פון  
 דעם צווייטען ( לויט די הויכקייט פון די מדרגה פון דעם עולם איז די הויכקייט פון  
 די בחינות און מדות פון אמונה און יראה און אהבה וואס אין דעם עולם ) בדרך עלה  
 ועלול כנודע , אין דעם וועג פון עילה און עלול ווי בעוואוסט , וואס דער העכערער  
 עולם איז אן עילה און סיבה וואס פון איר נעמט זיך דער ~~עכערער~~ עולם וואס איז אן

הרב וויינבערג כתב: וואס דער העכערער עולם איז אן עילה און סיבה וואס פון איר  
 נעמט זיך דער קלענערער עולם והחליף הרבי תיבת קלענערער ל: *נעדעריגע*



## עמוד ט'

אגרת הקדש סימן כ"ו . ט .  
עלול און מסובב פון דעם העכערען עולם. ) והנה בהיות הצדיק חי על פני האדמה ,  
און ווען דער צדיק האט געלעבט אויף די ערד ( אין די וועלט ) היו שלשה מדות אלו  
בתוך כלי ולבוש שלהם , זיינען די דריי מדות ( פון אמונה יראה און אהבה ) געווען  
אין זייער כלי און לבוש , בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו , אין א  
בחינה פון א גשמיות'דיגען ארט וואס דאס איז דער נפש וואס איז ~~מאכונדען אפ'ן~~ זיין  
גוף , וכל הלמידיו אינם מקבלים דק הארת מדות אלו וזיוון , און אלע זיינע חלמידים  
זיינען ~~נעם~~ מקבל נאר בלויז א הארה ( אן אפשטראל ) פון די מדות און זייער שיען ,  
פפפפפפפפפ המאיר חוץ לכלי זה , וואס לייכט אויסער די דאווקע כלי , ע"י דבוריו  
ומחשבותיו והקדושים . דורך זיינע ~~הילד'און~~ מחשבות ( וואס די אותיות פון דבור און  
מחשבה גיבען דאך נעם ארויס נאר בלויז א הארה ) . ולכן ארו"ל שאין אדם עומד  
על דעת רבו וכו' , און דעריבער זאגען רז"ל ( עבודה זרה ה' ע"ב , רש"י דברים כ"ט, ו)  
או א מענטש קומט נישט צו דעם ( פולשטענדיגען ) דעת פון זיין רבין ( ביז פערציג יאר )  
, אבל לאחר פטירתו , אבער נאך זיין פטירה ( נאך די פטירה פון דעם צדיק ) לפי  
שמתפרדים בחי' הנפש שנשארה בקבר , ווייל זיי ווערען פאנאנדער געדעמטן דער נפש  
וואס איז איבערגעבליבען אין קבר , מבחי' הרוח שבג"ע , פון די בחינה פון רוח וואס  
(איז נאך די הסתלקות) אין גן עדן , שהן שלש מדות הללו , וואס דאס זיינען די דריי  
מדות ( אמונה יראה און אהבה , זיינען דאך די דריי מדות שוין מער נישט באגרעניצט  
אין זייער לבוש און כלי וואס אין גוף , נאר זיינען אין גן עדן וואס איז א  
רוחניות'דיגער מקום און ~~אין זיין~~ מתפשט אויך אין דעם עולם ארום יעדער מענטש ווי  
ער וועט ווייטער ברענגען ) ~~לפך~~ יכול כל הקשוב אליו לקבל חלק מבחי' רוחו שבג"ע ,  
דעריבער קען יעדער וואס איז נאהענט צו איהם ( וואס איז מקושר צו איהם ) מקבל זיין  
א טייל פון זיין רוח וואס אין גן עדן , ( א חלק פון דעם עצם פון די מדות און נישט  
נאר א הארה און זיו פון זיי ) הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי' מקום גשמי , וויבאלד  
זי ( די בחינה פון רוח פון צדיק ) איז נישט אין א כלי און נישט אין א גשמיות'דיגען  
ארט ( נאר אין גן עדן וואס איז דא ווי ער זאגט באלד אויך אין די וועלט ) , כנודע  
מאמרו"ל על יעקב אבינו ע"ה שנכנס עמו ג"ע , ווי בעוואוסט וואס רז"ל זאגען ( בראשית  
רבה ס"ה , כ"ב, וזר חלק ג' פ"ד ע"א ) אויף יעקב אבינו עליו השלום אז עס איז מיט  
איהם אריין געקומען גן עדן ( ווען ער איז אריין צו יצחק'ן פאר די ברכות , זעט מען

לפי שמתפרדים בחי' הנפש שנשארה בקבר

הרב וויינבערג תירגם: ווייל זיי ווערען פאנאנדער גענומען דער נפש...

והחליף הרבי תיבת 'גענומען' ל: שיידיט

## עמוד י'

אגרת הקדש סימן כ"ז. §.

דאך אז אין עולם הזה איז דא גן עדן , וכ"כ בספר עשרה מאמרות , און אזוי שטייט  
 אין ספר עשרה מאמרות , שאויר ג"ע מתפשט סביב כל אדם , אז דער אויר פון גן עדן  
 פארשפרייט זיך ארום יעדער מענטש , ונרשמים באויר זה כל מחשבויו ודבוריו הטובים  
 בתורה ועבודת ה' , און עס ווערען פארצייכענט אין דעם אויר ( פון גן עדן ) אלע זיינע  
 גוטע מחשבות און רייד ( וואס ער טראכט און רעדט ) אין תורה און אין עבודת השם ( וכן  
 להיפך ח"ו נרשמים באויר המתפשט מביהנם סביב כל אדם , און אזוי פארקערט ח"ו ) ווען  
 דער מענטש טראכט און רעדט זאכען וואס זיינען פארקערט פון תורה און עבודת השם ( ווערען  
 זיי פארצייכענט אין דעם אויר וואס איז זיך מתפשט פון גיהנם ארום יעדער מענטש ) , הלב  
 דעריבער ( וויבאלד דעם צדיק'ס אמונה יראה און אהבה זיינען ניט באגרעניצט אין א  
 א כלי און לבוש און אין א מקום גשמי , נאר געפינען זיך אין גן עדן וואס איז דא אויך  
 דא אין די וועלט ) , נקל מאד לתלמידיו לקבל חלקם מבחי' רוח רבם העצמית , איז זייער  
 גרינג פאר זיינע תלמידים צו באקומען זייער חלק פון דעם עז'ות'דיגען רוח פון זייער  
 רבי'ן , שהם אמונתו ויראתו ואהבתו , וואס דאס זיינען זיין אמונה יראה און אהבה , אשר  
 עבד בהם את ה' , וואס ער האט געדינט מיט זיי דעם אויבערשטען , ולא זיוום לבד המאיר  
 הוץ לכלי , און ניט נאר בלויו זייער זיו ( די שיינ פון הארה פון זיי ) וואס לייכט  
 אויסער די כלי ( ווי דאס איז געווען בחיי חיותו פון דעם צדיק ווען זיי האבען מקבל  
 געווען בלויו אז זיו דורך זיינע מחשבות און דבורים הקדושים ) .



עמוד י"ב

אנה"ק סימן כ"ו. י"ב.

איז די רעותא דלבא און אהבה פון דעם תלמיד צו זיין רבין איז ממשך עס זאל זיך  
תחפש זיין פון די מדות פון רבין צו דעם תלמיד , רק אם יכון לקראת אלקיו , נאר  
אויב ער וועט זיך צוגרייטען (אנטקעגען זיין ג-ט ( לויט דעם  
לשון פון פסוק אין עמוס א"ב ד' י"ב ) בהכנה רבה ויגיעה עצומה , מיט א ~~עצומה~~ <sup>עצומה</sup>  
הכנה און ~~אנטי~~ <sup>הארעוואניע</sup> , ווי אפגעשייטשט פון אן עלטערען חסיד געברענגט אין לקוטי  
הגהות אויף תניא -אז הכנה רבה מיינט דאס די הכנה פון די נשמה , און יגיעה עצומה  
בייט דאס אויף די הארעוואניע פון גוף,,יגיעת בשר" ( לקבל שלש מדות הללו , אויפצונעמען  
די דריי מדות ( פון אמונה יראה און אהבה ) כדרך שהורה רבו , ווי דער וועג וואס  
זיין רבי האט איהם געלערענט , וכמאמרז"ל יבעת ומצאת חאמין און ווי רז"ל זאגען (   
מגילה ר' ע"ב ) האט געהארעוועט און (דו זאגסט אז) האט געפינען זאלטסגלויביגען .  
( אין א מאמר פון מריהערידיגען רבין נשמתו ערן פון ב' ניסן תרצ"ב זאגט דער רבי  
נאך ברענגען א גרויסען טייל פון דעם לשון פון דעם אגרת הקדש , און אין באצוג  
צו דעם וואס ער זאגט וועגען די הכנה ~~עצומה~~ רבה און יגיעה עצומה מקבל צו זיין די  
דריי מדות פון אמונה יראה און אהבה : -אז דורך עבודה ויגיעה אין דעם וועג וואס  
זיין רבי האט איהם געלערנט ברענגט ער אראפ די חיים רוחניים פון דעם רבין פון אמונה  
יראה און אהבה ( ברענגט ער דאס אראפ) אין די חיים בשריים פון אלע ענינים פון עבודה  
אין לימוד התורה און קיום המצוות בטויל ממש , וואס דורך דעם ווערט די התקשרות  
פון די גידולי גידולין ( וועגען וועלכע ער וועט ~~וועט~~ ווייסער זאגען אין דעם אגרת  
הקדש ) מיט זייער שורש און מקור וואס איז דער עצמות'דיגע רוח פון דעם רב וואס  
ווערט נחלה בעילוי אחר עילוי ~~העליונות~~ נכלל צו ווערען אין זיין נשמה וואס  
אין גן עדן העליון וואס אין די עולמות העליונים , נאר דאס איז מאיר אויף זיי אין  
א בחינה פון מקיף , אבער דער מקיף גיט א כח אין די גידולי גידולין , אז אויך אין  
זיי זאל זיין דער ~~העליונות~~ <sup>העליונות</sup> כח הצמיחה מיט א תוספת און ריבוי ער אין  
שיעור , דאס מיינט צו זאגען ~~אז~~ ( לויט ווי געברענגט דארט אין דעם קיצור ) אז די  
תלמידים וואס זיינען גידולי גידולין פון דעם צדיק איז דורך זייער עבודה ווערען  
זיי פארבונדען מיט דעם רוח און נשמה פון דעם צדיק וואס אין גן עדן העליון .  
והנה יש ~~עוד~~ <sup>בהארה</sup> לתלמידיו , און עס איז פארהאן נאך א בחינה פון

בהכנה רבה ויגיעה עצומה, מיט א שטארקע גרויסע הכנה און גרויס-שטארקע הארעוואניע

עמוד י"ג

אגה"ק סימן כ"ו . י"ג.

הארה ( וואס לייכט ) צו זיינע תלמידים ( נאך דעם צדיק'ס הסתלקות ), רק שאינה מתלבשת בחוץ מוחס ממש כראשונה , נאר וואס זי איז זיך ניט מתלבש אין זייער מוח ממש ווי די ערשטע ( הארה וואס איז מאיר צו די תלמידים פון דעם רוח פון צדיק וואס זי קומט דאך אראפ אין א פנימיות אין די מדות פון אמונה יראה און אהבה פון דעם תלמיד , אבער די צווייטע הארה פפפפ איז זיך ניט מתלבש אין א פנימיות ) , רק מאירה עליהם מלמעלה , נאר זי לייכט אויף זיי פון אויבען ( אין א בחינה פון מקיף , ווייל זי איז פועל העכער פון זייער מדריגה ) , והיא , און דאס איז , מעליית רוחו ונשמתו למקור חוצבו , פון די עלי' פון זיין רוח און נשמה ( פון דעם צדיק ) צו דעם מקור פון וואנען זי איז אויסגעהאקט געווארען ( צו דעם מקור פון וואנען די רוח און נשמה נעמען זיך ) , דהיינו , וואס דאס מיינט , לחקל תפוחין קדישין , צו חקל תפוחין קדישין ( צו מלכות דאצילות דער מקור פון נשמות וואס ווערט אנגערופען חקל-א שה-פון תפוחין קדישין ) , ועי"ז פפפפפ נעשה שם יחוד , און דורך דעם ( וואס די נשמה איז עולה אהין ) ווערט דארט א יחוד ( וואס מלכות ווערט נתייחד מיט העכער פון איר ) , ע"י העלאת מ"ג מכל מעשיו ותורתו ועבודתו , פון אלע זיינע מעשים און פון זיין תורה און עבודה , אשר עבד כל ימי חייו , וואס ער האט געארבייט אלע טעג פון זיין לעבען , ( ווי ער וועט זאגען ווייטער אין אגרת הקדש סימן כ"ח אז די נאנצע הארעוואניע פון א מענטש וואס זיין נפש האט געארבייט ביי זיין לעבען און אויפגעשטאן למעלה און ביי זיין לעבען איז עס געשטאנען אין אן אופן פון העלם והסתר - ווערט דאס נחבלה און איז מאיר אין אן אנטפלעקטען אופן פון למעלה צו למטה בשעת די פטירה און הסתלקות ) , ונזרעו בחקל תפוחין קדישין אורות עליונים מאד , און עס איז איינגעזייעהעט געווארען אין חקל תפוחין קדישין ( אין דעם מקור פון די נשמה ) זייער הויכע אורות , לעומת תחתונים , אשר הם תחתונים ונבדלים , אנטפעגען ( און דורך ) די אונטערשטע ( אורות וואס זיינען געקומען פון צדיק ) אשר הם תורתו ועבודתו , וואס זיי זיינען זיין תורה און זיין עבודה , ( איז דורך זיין תורה ועבודה זיינען דאך נזרען געווארען למעלה זייער הויכע אורות , און זיי ווערען נחבלה און קומען אראפ למטה בשעת זיין פטירה און הסתלקות ) והארת אורות עליונים אלו מאירה על כל תלמידיו , און די פפפפפ און די אורות עליונים לייכט אויף אלע זיינע תלמידים , שנעשו עובדי ה' על ידי תורתו ועבודתו , וואס

### עמוד י"ד

אגרת הקדש סימן כ"ו . י"ד.

זיינען געווארען עובדי השם דורך זיין תורה ועבודה ( איז בשעת עס ווערען נחבלה די אורות עליונים פון די תורה ועבודה פון דעם צדיק לייכט דאס אויף די אלע תלמידים וואס זיינען געווארען דורך די תורה ועבודה עובדי השם), והארה זו שלמעטם שעליהם מלמעלה, און די הארה וואס ( לייכט) אויף זיי פון אויבען ( כאטש דאס איז אין א בחינה פון מקיף) מכנסת בלבם ההורוי חשובה ומעשים טובים, ברענגט דאס אריין אין זייער הארץ ההורויס - געדאנקען - פון תשובה און מעשים טובים, וכל המעשים טובים הנולדים מהארה זו שמאירה מאורות הזרועים בשדה הנ"ל, און די אלע מעשים טובים וואס ווערען געבוירען ( און געשאפען) פון די הארה וואס לייכט פון די אורות וואס זיינען אייגן-גענויגט אין די שדה וואס פריהער דערמאנט ( אין חקל תפוחין קדישין), נקרא גידולי גידולין, ווערט דאס אנגערופען געוויקסען פון געוויקסען ( ווייל די אורות אליין זיינען דאך גידולין פון די זעה פון דעם צדיק, און די מעשים טובים וואס קומען פון די הארה פון די אורות זיינען דאס גידולי גידולין, והארה זו היא בהעלם והסתרה גדול, און די הארה איז געזאגט א גרויסען פארשטעל און פארבראנגעניקייט, כמו שמש המאיר לכוכבים מתחת לארץ, ווי די זון וואס לייכט צו די שטערען פון אונטער דער ערד, כדאיחא בתיוקונים על משה רבינו ע"ה, ווי עס שטייט אין תיקוניו והנה משקל כבודו ע"ה שליט"א ברענגט צו אין די הערות ותיקונים בדרך אפשר וואס אין סוף תניא, או פילייכט דארף שיען בזהר, ווייל - זאגט דער רבי שליט"א - או דעם באנצען ענין האט ער דערווייט געפינען נאר אין זהר חלק ג' רע"ג ע"א, און נאכצוקוקען דארט רט"ו עמוד ב', און אין תיקונים (תס"ט קי"ב ע"א ק"ד ע"א, ת"ע קל"ה ע"א געפינט זיך נאר א חלק פון דעם וואס געברענגט דא אין אגה"ק, און פילייכט-זאגט דער רבי שליט"א- איז עס א טעות המעתיק דא אין אגרת הקדש וואס איז צו איהם געקומען פון דעם וואס ער ברענגט אין פרק מ"ד ( פון די הארה פון משה רבינו צו יעדער דורך פון תפוסים) שאחר פטירתו תפסטה הארחתו בכל גמל דרא ודרא לששים רבוא נשמות, שפרייט זיך פאנאדער זיין הארה אין יעדער איינציגן דור צו זעסן הונדערט טויזענד נשמות ( די ששים רבוא נשמות) וואס אלע אנדערע נשמות זיינען געווען צו זיין פון די נשמות כמו שמש המאיר מתחת לארץ לששים רבוא כוכבים, ווי די זון וואס לייכט פון אונטער די ערד פון זעסן הונדערט טויזענד שטערען, ( איז אזוי ווי ער זאגט אין זהר אויף משה רבינו אזוי אין אויך אז פון צדיקים איז מאיר צו גידולי גידולין, צו תלמידים און תלמידים פון תלמידים א.א.וו. וואס זיינען מקבל פון די הארה פון זיין תורה ועבודה ווען זיי טוהען לויט זיינע הוראות אין ענינים פון תורה ועבודה.

## השמטות עמוד א'

השמטות לאנה"ק סימן כ"ז בהביאור .

רק אם יכון לקראת אלקיו בהכנה רבה ויגעעה עצומה .. לויט ווי דער רבי טייטשט דאס אפ אין דעם מאמר פור נהן לאביונים צ"ב - מיינט דאס אז די עבודה און יגיעה איז אריינצוטראגען די אמונה יראה און אהבה אין חיים בשריים פון דעם קיום פון תורה און מצוות , און לויט ווי עס איז פארשטאנדיג פון דעם וואס ער פירט דארט אויס ווייזט אויס ( כאטש בפירוש שטייט עס ניט ) אז דאס וואס ער זאגט יגיעה ומצאת האמין מיינט דאס אז ער וועט געפינען פיעל מער ווי מצד זיין יגיעה " מצאיה " וואס דאס מיינט ווי ער זאגט דארט בפירוש אז דורך די יגיעה ווערט א התקשרות פון די גידולי גידולין מיט זייער שורש און מקור וואס דאס איז "עצמות רוחו של הרב וואס ווערט נתעלה בעילוי אחר שילוי ככלל צו ווערען בבחי' נשמתו וואס אין גן עדן העליון " מיינט דאך דאס אז ניט נאר האבען די תלמידים פון זיין רוח וואס איז געבליבען אין גן עדן התחתון נאר אויך פון זיין רוח העצמי וואס ווערט נכלל אין נשמה אין גן עדן העליון , איז דאך דאס א מצאיה שלא בערך העכער ווי דאס פריהערדיגע מקבל זיין בלויז פון דעם רוח וואס איז געבליבען אין גן עדן התחתון , נאר ווי ער פירט דארט אויס אז דאס איז בלויז מאיר אויף זיי בבחי' מקיף אבער דער מקיף גיט א כח אין די גידולי גידולין אז אויך אין זיי זאל זיין דער כח הצמיחה עד אין שיעור .

והארת אורות עליונים אלו מאירה על כל תלמידיו ... פריהער ווען ער

האט גערעדט וועגען דעם וואס די תלמידים זיינען מקבל פון דעם רוח וואס איז געבליבען אין גן עדן התחתון זאגט ער ניט "כל תלמידיו נאר בתלמידיו" און זאגט אז דאס ווענדעט סוף כפי בחי' התקשרותו וקרבתו אליו בחיין ובמותו באהבה רבה , אז דאס ווענדעט זיך לויט די מאס פון התקשרות און קירוב צו דעם רב , ווייל דארט רעדט זיך דאך פון מקבל זיין די ענינים רוחניים פון אמונה יראה און אהבה פון דעם רבין און יעדער השפעה רוחנית איז דאך ווי ער פירט דארט אויס דוקא על ידי אהבה רבה , איז ממילא דער ענין ניט צו אלע תלמידים נאר צו די וואס זיינען מקושר און קרוב א.א.וו. און לויט די מאס פון די התקשרות און קירוב א.א.וו. דא רעדט זיך דאך אבער וועגען אן ענין וואס איז מאיר "עליהם" אויף זיי בבחי' מקיף און דאס איז נוגע צו די תהוהי השכה און מעשים טובים וואס דאס ברענגט אריין , איז דאס על כל תלמידיו , נאר מיט וואס זיינען זיי "תלמידיו" מיט דעם וואס זיי זיינען געווארען עובדי ה' על ידי תורתו ועבודתו , און פיליכט קען מאל זאגען אז דער פריהערדיגער ענין וואס איז

### השמטות עמוד ב'

י. קצוה טז תכ"א תיזר - כדנבגבד קא...  
השמטות מפנה"ק סימן כ"ו בהביאור...

אפהענגיק אין תקשרות און קירוב מיט אהבה רבה איז דאס שטעלס זיך בעיקר אויס  
 צו די תלמידים וואס זיינען געווען תלמידיו בחיי חיותו בעלמא דין וואס ביי זיי  
 איזו שייך די תקשרות און קירוב מיט אהבה רבה "בחייו ובמותו" (ווי ער זאגט דארט  
 דעם לשון), אבער דער ענין וואס ער רעדט דא די הארות אורות עליונים וואס איז  
 מאיר על כל תלמידיו - דאס איז אויך צו די תלמידים וואס זיינען געווארען "תלמידיו"  
 אויך נאך זיין הסתלקות דורך דעם וואס זיי זיינען געווארען "עובדי ה'" על ידי תורתו  
 ועבודתו" און זיי -די תלמידים אליין- זיינען גידולי גידולי (ווי דערמאנט  
 וואס דער רבי טטישט שם אפאם אין פור נחן לאבינונים דעם ענין פון גידולי גידוליין  
 אויף די תלמידים אליין) (ניט נאר אויף די מעשים טובים זייערע), און ווי ער  
 ברענגט באלד דא אין אגרת הקדש פון משה רבינו אז נאך זיין פטירה איז זיך מתפשט  
 הארתו בכל דרא ודרא, נאר דאס איז "בהעלם והסתר גדול".

און דאס וואס ער זאגט דא דעם לשון "בהעלם והסתר גדול", און אין פרק מ"ד  
 ווען ער ברענגט פון תיקונים (בנוגע די אהבה פון רע" מהימנא וואס א שמץ מנהו איז  
 דא ביי יעדער איס) דאתפשותי" בכל דרא ודרא לאנהרא לון, אז די התפשטות פון משה  
 רבינו איז אין יעדען דור און דור צו לייכטען צו זיי -איז דארט זאגט ער נאכדעם דעם  
 לשון רק שארה וזו היא בבחי' הסתר והעלם גדול, פריעהר הסתר און נאכדעם העלם;  
 זאגט דער רבי שליט"א אין א בריעה (סה"ש תש"ג) אז מ' עען זאגען אז דער חילוק איז  
 אז פאר אדנ"ט פד"ק רבי אלטער רבי אהרן דעם אופן ווי דאס געפינט זיך אין די נשמה-אז דאס  
 איז אין אן אופן פון שטתפשהסתר והעלם, אבער שם דא אין אגרת הקדש רעדט ער  
 וועגען דעם אופן ווי דאס לייכט פון משה רבינו איז צום ערשט ווערט דער אור נתעלם  
 (פארשטעלט) און נאך דעם עען זיין א הסתר.  
 שאלות? .

לד טאמא ווער  
 זאגט  
 זאגט  
 זאגט

מה ההדגשה "רק שאינה מחלבה" בתורת משה כראשונה "הלא המדובר באמונה יראה ואהבה  
 אשר כולם מתייחסים יותר ללב? וכו'... (אגרת קדושה יתרה וכו')  
 מה מוסיף בזה שאומר שהיא בהעלם והסתר גדול, בפרק מ"ד נובע זה שבכדי לעלמא  
 "ולחוביא אהבו וזו הסתורת מההעלם והסתר אל הגילוי וכו'" לא נפלא וול רחוקה"  
 אבל כאן שאין אומר איך אפשר לגלות מה נובע להוסיף שהיא בהעלם והסתר גדול וכו'  
 אם לא שנאמר אשר הכוונה גם כאן שהעבודה ויגיעה שהוכיח קודם מועילה לגלות וכו'  
 אבל גם בהמאמר פור נחן כאשר מקשר ענין העבודה ל"גל"ג' הגידולי גידולין אינו מקשר זה  
 עם ההארה שמהארות שגודעו בחקל תפוחין וכו' כ"א עם התקשרות עם רוחו העצמית  
 וכו' בה"ש העליון... (אגרת קדושה יתרה וכו')  
 זאגט אמר אהרן נביא... (אגרת קדושה יתרה וכו')  
 וכו'...

(פיענוח הכתי"ק בעמוד הבא)



על מה ששאל הרב וויינבערג: מה ההדגשה "רק שאינה מתלבשת במוחם ממש כראשונה" הלא מדובר באמונה יראה ואהבה אשר כולם מתייחסים יותר ללב?

תירץ הרבי: **כי המקשר תלמיד ורב הוא שכל התלמיד שמתבונן בתורת ושכל ודעת רבו**

הרב וויינבערג שאל: מה מוסיף בזה שאומר שהיא בהעלם והסתר גדול?

ועל זה תירץ הרבי: לתרץ – כשמאיר יחוד שבאצי' באדם למטה (ועד למעשה "מע"ט" שלו) – ה"ז לכאורה יותר מגילוי אלי' (שזהו למטה מאצי') ואפילו מגילוי שרש נשמתו שבאצי' (שהרי המדובר ביחוד שבאצי' שכל יחוד נמשך מלמע' ממקום היחוד) וצ"ל לא רק "הרהורי תשובה ומע"ט", כ"א אַנאַנדער מענטש לגמרי!

והביאור דוגמת השמש (שבמקומה – יום) המאיר לכווכבים ( – שבמקומם – לילה גם כשמאיר השמש) מתחת ל(ובהפסקה) ארץ (בין השמש והכווכבים) . . מרע"ה (אצי') כו'. ומוסיף "לס"ד" – שמזה ראי' שזהו לכל תלמידיו. ומוסיף בכל דרא ודרא – ראה ר"פ מ"ב: בכל דור ודור . . בגו"נ של חכמי הדור – כבנדו"ד באגה"ק".

## השלמה לדבר מלכות במגדל אור חלק ט'

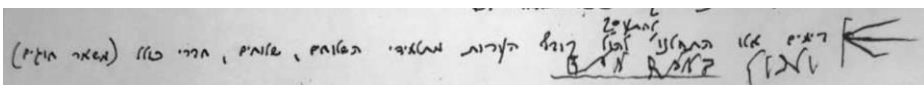
לרגל ציון שנת הארבעים להתייסדות הישיבה (תשל"ח - תשע"ח), הדפסנו בחוברת מגדל אור חלק ט' ליקוט מקיף משיחות ואגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר להתייסדות וניהול הישיבה, להלן השלמה להליקוט עם פענוחים:

א. מענה בכת"ק לאחד מהתלמידים השלוחים לישיבתנו, משנת תשנ"א, על מה שכתב בדו"ח אודות הוצאה לאור דקובץ הערות.

ב. רשימה שרשם כ"ק אדמו"ר בכי"ק בסמיכות לי"א ניסן ה'תשמ"ב, והיא רשימה חלקית של חוברות, קונטרסים, קובצים, עלונים, פרסומים וכו' שיצאו לאור לקראת י"א ניסן ה'תשמ"ב - שנת השמונים. בין היתר רשם כ"ק אדמו"ר בכת"ק אודות עלון שהישיבה הפיצה בשעתו.

ג. מכתב בפרסום ראשון לא' מתומכי הישיבה במענה על בעיות אישיות שהיו לו, וכמענה על כך ענה לו כ"ק אדמו"ר להוסיף בתמיכת הישיבה ובגידולה.

## א



## פענוח:

בתוך הדו"ח שלו אודות פעולותיו כתב: "בימים אלו התחלנו להתעסק להו"ל קובץ הערות מתלמידי השלוחים, שלוחים, חברי כולל (משאר חוגים)"

בראש שורה זו עשה כ"ק אדמו"ר סימן חץ וכתב (תחתיו):

ונכון במאד מאד

נ

הנה זכרון י"ב (מזרח) י"ב  
פסל פסל י"ב  
א. יצחק י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)  
ד. רמתי (כ"ח)  
פסל י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)  
פסל י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)  
פסל י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)

הנה זכרון י"ב (מזרח) י"ב  
פסל פסל י"ב  
א. יצחק י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)  
ד. רמתי (כ"ח)  
פסל י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)  
פסל י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)  
פסל י"ב  
ד. רמתי (כ"ח)

## פענוח:

## יא"נ

(אור אלחנן קאָל	מח' שבועית	מרוקו	הערות הת' ואנ"ש
כאן		לונדון	
פּטראָפּאָליס		ירוש"ו	
כאן	ליקוטים למ"מ	מנטרעאַל	
(כאן)	בפרסית	מריסטאָון	
(רומא	באיטלקית	ונקובר	אשנב ליהדות
במאָניקאַ	פרסומים	ונקובר	עלונים
בבאָגאַטאַ		ונקובר	מכ"ע אלף
בהאַרטפּרד		(כאן)	לקראת שבת
קייפּטאָון		קאָזאַ	קובץ ב' פלפול הת'
	לקו"ש באנג'	סיאַטל	מח' שבועית
(מכ"ע כאן	נשי חב"ד	סיאַטל	פלפול הת'
אַריזאָנאַ	טיימס	ניו הייווען	קובץ ד"ת
		ירוש"ו	באהלי חנה
		(רשת	במחנה משיח
			קובץ יא ניסן
			הניצוץ
		(תו"ת כאן	פלפולים

יא"נ: = י"א ניסן.

מכ"ע אלף: = מכתב-עת Aleph (באנגלית).

קאָזאַ: = קזבלנקה.

מח' [=מחשבה] שבועית: עלון באנגלית — A Thought for the Week.

ד"ת: = דברי תורה.

(רשת: חב"ד באה"ק).

קובץ יא ניסן: שנת השמונים — קה"ת, תשמ"ב.

הניצוץ: מכ"ע באנגלית — The Spark (באָסטאָן).

קאָל: = קאָליפּאָרניאַ.

ליקוטים לנ"ח: ללקו"ש.

ג

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213  
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d  
8th of Kislev, 5743  
Brooklyn, N. Y.

Mr. Chaim Elya Halevi Kreitenberg  
10728 Ashton Avenue  
Los Angeles, Ca. 90024

Greeting and Blessing:

This is to acknowledge receipt of your letter of the 6th of Kislev. To begin with a blessing, I was pleased to be informed of the birth of your third child, Nechama Sara, recently. May G-d grant that you and your wife should bring her up to a life of Torah, Chuppah and Good Deed, and have true Yiddish Nachas from her and each and all of your children. And speaking of good news, I was pleased to read also the good news of your participation and commitment in regard to the Yeshiva and Chabad House in an active and generous way. This, too, is connected with the blessing of "Torah, Chuppah and Good Deeds," which must be based on Torah-true education from the earliest age, as the Wisest of all Men (King Solomon) declared, "Educate the child according to his way, even when he will be old he will not depart from it" (Prov. 22:6).

I have often had occasion to emphasize the obvious fact that investing in Torah-true education is the best possible investment with constantly growing and cumulative dividends from generation to generation in the form of an unbroken chain reaction.

May G-d grant that you should be able to fulfill all your commitments to the Yeshiva and Chabad House, enabling them to broaden their facilities and increasing the enrollment of students. Thereby you will also widen the channels to receive G-d's blessings in a generous measure, to be able to go from strength to strength in your participation in the work of spreading Yiddishkeit, Torah and Mitzvoth, and doing it with joy and gladness of heart.

The above is particularly timely as we are in the month of Kislev and approaching the Festival of Lights, Chanukah, which is highlighted by kindling the Chanukah Lights in growing numbers and increasing brightness from day to day. The Chanukah Lights are vivid symbols of all the Mitzvoth, beginning with the Mitzvo of Torah Chinuch - "And you shall teach them diligently unto your children" - which we say at least twice daily in the Shema.

Wishing you and all yours a bright and inspiring Chanukah,

With blessing,

*M. Schneerson*

מוקדש לזכות

אבי מורי הרב נחמן שי' שפירא משפיע ראשי  
דבימ"ד אהלי תורה

ולזכות אחי הרב מנחם מענדל שי' שפירא משפיע  
בישיבה

ולזכות מורי ורבי הגה"ח עזרא בנימין שוחט  
שליט"א

נדפס ע"י ר' שמואל שי' שפירא



נדפס ע"י ולזכות

משפחת רייבארן

לזכות הגה"ח יואל בן רבקה הכהן כהן  
יזכה להמשיך להפיץ המעינות חוצה  
ולהעמיד תלמידים הרבה מתוך בריאות  
והצלחה בכל עניניו עד ביאת גואל צדק



לזכות כל חברי הנהלת ישיבה, המשפיעים  
והרמי"ם שליט"א, לאות תודה והוקרה על  
כל ההתמסרות, ההשפעה והדרכה  
שקיבלתי מהם במשך כל שנות לימודי כאן  
יזכו להמשיך בעבודתם הק' מתוך הרחבה  
ומנוחה והצלחה בכל מעשה ידיהם



נדפס ע"י הרב השליח אברהם אהרן שי'  
מרגולין



לע"נ יחזקאל מלך בן חיים מענדל  
נדפס ע"י משפחת דיימנד



לע"נ חנה פריידא בת הרב משה  
בונים  
נדפס ע"י הרב אברהם מנחם הכהן  
ארנאלד

נדפס ע"י התלמידים השלוחים  
לזכות כלל תלמידי שיעור א' שיחיו  
להצלחה בזמן הקיץ בגו"ר



לזכות התמימים הנעלים

חנניה גוטליב

משה אהרן גייסינסקי

שניאור זלמן גרינבוים

מנחם מענדל קודאן

מנחם מענדל ריבקין

השי"ת יצליחם להיות חסידים יראי שמים

ולומדים וללכת מחיל אל חיל כרצון כ"ק

רבנו מתוך שמחה וכטו"ם

נדפס ע"י אברהם שי' שניאורסאהן

מוקדש לזכות ראש ישיבתנו  
הגה"ח עזרא בנימין שיחי' שוחט  
שימשיך לראות פרי טוב בעמלו מתוך  
בריאות והרחבה  
ולזכות חברי המערכת שיחיו שלא חסכו  
כל עמל וטירחא בסידור והדפסת קובץ זה  
תהי' משכורתם שלמה מן השמים  
נדפס ע"י הרוצה בעילום שמו



לע"נ ידיד קרוב של הישיבה במשך רבות  
בשנים ר' שלום בער ב"ר תנחום ע"ה  
ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' פינחס זאב וואלף  
בן הרה"ח הרה"ת ר' דוד ארי' לייב  
ע"ה מרזוב

ולזכות נכדו הת' השליח יהודה דוד  
ארי' לייב שיחי' מרזוב

נדפס ע"י ר' משה שמואל מרזוב

לע"נ

הרה"ח ר' שמואל בן הרה"ח המשפיע

ר' פרץ ע"ה מאצקין

נלב"ע כ"ד סיון תשס"ב

נדפס ע"י נכדו השליח מנחם מענדל

שי' מאצקין



לע"נ ראובן בן מענדל ליב

נדפס ע"י השליח מענדל ליב שיחי

טאלער





