זכרון יצחק זלמן

קובץ
כמים לים מכסים

ביאורים בעניני פרק יציאות
השבת, בתורת החסידות,
ועניני גאולה ומשיח

גליון ב' (י"ג)

•

גליון מיוחד

יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב

מאה ועשרים שנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

פאקאנאס, פענסעלוועניא

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

זכרון יצחק זלמן

קובץ
כמים לים מכסים

ביאורים בעניני פרק יציאות השבת, בתורת החסידות, ועניני גאולה ומשיח

גליון ב' (י"ג)

•

גליון מיוחד

יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב

מאה ועשרים שנה

"כשמביטים "אויף אן אמת'ן ישיבה בחור" רואים מיד את המציאות האמיתית שלו, מציאות התורה !... ומציאות התורה נעשית "כמים לים מכסים" בנוגע לעולמו, בכל פרטי חייו, בתור תלמיד פרטי במיוחד. ונוסף לזה הוא משפיע כך גם על חביריו, באופן ד"מהם יראו וכן יעשו" !"

(יחידות לתמימים - אור לבדר"ח מרחשון ה'תשנ"ב)

חברי המערכת:

הת' לוי הכהן בריסקי
הת' יוסף הכהן הענדל
הת' יוסף יצחק הלוי לאבקאווסקי
הת' שמואל הלוי לאבקאווסקי
הת' שמואל ליפסקער
הת' אליעזר שמאי הלוי סאלעק
הת' יהושע שנ"ז סערברינסקי
הת' חיים יהושע רייצעס
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

יוצא לאור על ידי
מערכת "כמים לים מכסים"

תומכי תמימים ליובאוויטש
הרי הפאקאנא, פענסילווניא

---

180 Glenmere Rd. Canadensis PA 18325
shluchimpoconos@gmail.com

בס"ד

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, שמחים אנו להגיש בזה, לפני רבנן ותלמידיהון, מפרי עמלם של תלמידי ישיבתנו – ישיבת תות"ל – פאקאנאס.

הלימוד דזמן האחרון הי' בעיקר בפרק יציאות השבת, ובשו"ע אדה"ז בעניני מלאכת הוצאה; בתורת החסידות: במאמרי דא"ח של כ"ק אדמו"ר שליט"א בספר המאמרים מלוקט חלק שני, ובמאמרי כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע משנים תרנ"ט ותרס"א; בעניני גאולה ומשיח: בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א המבארים את דברי הרמב"ם בסוף ספרו משנה תורה.

בקובץ זה אשר לפניכם מוגשים ביאורים בכל הענינים הנלמדים הנ"ל, שנכתבו על ידי התלמידים, וחלקם אף נאמרו לפני שאר התלמידים.

כמו בקודמיו, הענינים שבקובץ זה אין מטרתם לחדש חידושים, אלא לברר ולבאר הענינים הנלמדים באופן המועיל לתלמידים כערכנו. וכמובן "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש" (חגיגה ג, א), ויתכן שיש בין הביאורים גם ענינים חדשים.

בראש הקובץ בא "דבר מלכות" – הערה מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בענין "שיעור רשות היחיד" מתוך הערות לקונטרס הצעה לתיקון עירובין. באגרות קודש נמצא הערה זו כחלק מאגרת ב'תרנד, וכבר נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 547.

שער יציאות השבת נחלק לשנים:

א) ביאורים בשו"ע רבינו הזקן נ"ע הלכות שבת. ושוב ראוי לציין שחלק מהענינים כוללים פענוחים ל"קונטרס אחרון" של רבינו הזקן בהלכות אלו, עם הערות ותוספת ביאור.

ב) הערות קצרות וארוכות בגפ"ת (גמרא, פירוש רש"י ותוספות דף ב, א – ט, א שנלמדו בחורף האחרון בישיבתנו).

בשער תורת החסידות באו ביאורים בתורת החסידות, בסוגיות והמאמרים הנלמדים בישיבה בזמן האחרון:

א) בספר המאמרים מלוקט.

ב) ספר המאמרים תרנ"ט.

ג) ספר המאמרים תרס"א.

בשער גאולה ומשיח באו ביאורים והערות בעניני גאולה ומשיח, ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א ללמוד ולעיין בענינים אלו.

בשער שונות באו הערות בענינים שונים – בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א ובעניני הלכה ומנהג.

כמו כן, בתור הוספה, באו כמה מכתבים מכ"ק אדמו"ר שליט"א, חלקם שייכים במיוחד לי"א ניסן. כל זה מתפרסם כאן לראשונה ע"י ידידינו החפץ בעילום שמו.

התודה והברכה נתונה לרבני ישיבתנו – הרבנים שמרי' מטוסוב, מנחם מענדל סילמאן, מנחם אייזנמאן, שמואל ניומאן, מנחם מענדל גורביץ, מנחם מענדל וואלאוויק, שנ"ז בוטמאן, לוי יצחק קליין – שליט"א, כולם יעמדו על הברכה.

כמו כן התודה והברכה נתונה למנהל הכללי הרב מנחם מענדל הכהן הענדל שליט"א, והעוסקים במרץ למען ישיבתנו – הרבנים מנחם מענדל ברוך, יוסף יצחק סאבעל, מנחם מענדל רייצעס – שליט"א, כולם יעמדו על הברכה.

אנו תפלה, שע"י קובץ זה, שהוא מתנתנו לכבוד יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב – מאה ועשרים שנה, נזכה לגרום נחת רוח אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א, ונזכה ל"מלך ביפיו תחזינה עיניך" בגאולה האמיתית והשלימה!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב
(הי' תהא שנת פלאות בכל)
ק"כ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
קאנאדענסיס, פענסילווניא

מפתח ענינים

דבר מלכות 13
שיעור רשות היחיד

שער יציאות השבת

חלק א׳ – הערות וביאורים בשולחן ערוך אדה"ז

מלאכת מחשבת (רנב, יז) 19
הת׳ מרדכי ראובן סמיט

פשט הנכרי את ידו לפנים (שכה, א) 21
הת׳ שלום דובער ברוך

"הן ואלכסונן" (שמה, א) 27
הת׳ שמואל ליפסקער

עמוד שאין בעיקרו ארבעה (שמה, ד) 34
הת׳ שניאור זלמן לרמן

מקום הנחה ארבעה (שמה, ט) 36
הת׳ שלום דובער פלברמן

רשות היחיד בכלי (שמה, י) 42
הת׳ ישראל ארי׳ לייב שפירא

אין כרמלית בכלים (שמה, י) 47
הת׳ ישראל ארי׳ לייב שפירא

שישים רבוא (שמה, יא) 53
הת׳ מאיר הלוי לוי

אתו רבים ומבטלי מחיצה (שמה, יא) 64
הת׳ יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

קלוטה כמי שהונחה מדרבנן (שמה, יז) 77
הת׳ שלום דובער גוטבלאט

חלל רשות היחיד (שמה, יח) 82
הת׳ חיים יהושע רייצעס

בקעה ואיסטוונית (שמה, כא) 93
הת' מאיר הכהן גברא

חקק להשלימו לעשרה (שמה, כב) 103
הת' אליעזר שמאי הלוי סאלעק

ותופסת עד עשרה (שמה, כה) 114
הת' יוסף הכהן הענדל

זה עוקר וזה מניח (שמז, א) 119
הת' שלום דובער ברוך

ידו שלמעלה מעשרה (שמז, ו) 128
הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק

הוציא ידו לרשות הרבים (שמח, ב) 131
הת' שלום דובער ברוך

הוצאה והעברה (שמט, ג) 138
הת' מרדכי ראובן סמיט

הקולט מאויר רשות הרבים (שנב, ג) 142
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

המוציא דרך סטיו (שסא, ד) 148
הת' לוי הלוי ברוכשטט

רשות הרבים שבבעלות היחיד (שצב, א) 154
יוסף הכהן הענדל

חלק ב' – הערות וביאורים בגפ"ת דפים ב-ט

הושטה לרשות הרבים ולכרמלית (ג, ב) 163
הת' שמואל ליפסקער

עקירה והנחה ממקום ארבעה (ד, א) 165
הת' יוסף יצחק הלוי לאבקאווסקי והת' אליעזר יעקב דלפין

גדר גבוה עשרה לפי הגר"א (ו, א) 167
הת' שמואל הלוי לאבקאווסקי

ארבע רשויות לשבת (ו, ב) 169
הת' יוסף הכהן הענדל

זו היא כרמלית (ו, ב) 171
הת' יוסף הכהן הענדל

בדברי התוס' בענין "איסי בן יהודה" (ו, ב) 172
הת' שניאור זלמן לרמן

עוד בענין "איסי בן יהודה" (ו, ב) 174
הת' שניאור זלמן לרמן

צידי רשות הרבים (ז, א) 177
הת' אליעזר יעקב דלפין

כרמלית (ז, ב) 180
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

שם כרמלית (ז, א) 187
הת' מאיר הכהן ג'ברא והת' מנחם מענדל שמחה שוויי

זימנין משני לה וזימין משני לה (ז, ב) 189
הת' שלום דובער בוימגארטן

חורים מפולשים למטה מעשרה (ז, ב) 192
הת' מאיר לוי ווייינשטיין

בדברי התוס' בענין חור כל שהוא (ז, ב) 193
הת' חיים יהושע רייצעס

כותל שאין בו חור (ז, ב) 195
הת' שניאור זלמן אלקיים

חוקקין להשלים (ז, ב) 197
הת' שלום דובער פלברמן

עמוד גבוה עשרה לגר"ח מבריסק (ז, ב) 199
הת' דניאל אליהו נמדר

שיטת תוס' בחור כל שהוא (ז, ב) 201
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

שיטת התוספות בחקק (ז, ב) 203
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

זיז כל שהוא (ז, ב) 206
הת' שניאור זלמן בוטמאן

צידי רשות הרבים (ז, ב) 209
הת' שניאור זלמן בוטמאן

סוכה ושבת שיטת לתוספות ישנים (ז, ב) 211
הת' יעקב שילג

ב' שיטות בענין חוקקין להשלים (ז, ב) 213
הת' יוסף הכהן הענדל

שדי ידו בתר גופו (ח, א) 216
הת' אליעזר יעקב דלפין

בדברי רש"י בשדי נופו בתר עיקרו (ח, א) 219
הת' דניאל אליהו נמדר

שדי נופו בתר עיקרו לרבינו חננאל (ח, א) 224
הת' אהרון יעקב בנין והת' משה נוגינסקי

אגוד במקום פטור (ח, א) 226
הת' דניאל אליהו נמדר

הנחה ועשית מחיצה בהדי הדדי (ח, א) 228
הת' יוסף הכהן הענדל

מקום ארבעה ברשות היחיד (ח, א) 230
הת' שלום דובער בוימגארטן

"אביי לא דק" (ח, א) 232
הת' יוסף יצחק הלוי לאבקאווסקי והת' יעקב אליעזר דלפין

ביתא כמליא דמי (ח, א) 234
הת' שניאור זלמן לרמן

בדברי הגריש"א (ח, א) 236
הת' שלום דובער בוימגארטן

שדי נופו בתר עיקרו (ח, א) 238
הת' ישראל זילבערשטיין

אילן ונופו (ח, א) 240
הת' שניאור זלמן בוטמאן

המוצא מחנות לפלטיא דרך סטיו (ח, א) 242
הת' שלום דובער גוטבלאט

גומא תשעה (ח, א) 244
הת' שלום דובער בוימגארטן

בדברי הגר"ח מבריסק בדין כוורת (ח, א) 246
הת' יוסף הכהן הענדל

זריקת מחטין (ח, א) 247
הת' שלום גוטבלאט

גומא ברשות הרבים (ח, ב) 250
הת' שלום דובער בוימגארטן

גדרי רשות הרבים (ח, ב) 253
הת' שלום דובער בוימגארטן

שער החסידות

חלק א' - הערות וביאורים במאמרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תקפו של נס - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 259
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

גדר החלומות - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 261
הת' לוי יצחק גרין

סיבת הגלות - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 264
הת' שת הכהן וועלער

התעלמות הכחות - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 266
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

גלות וחיבור הפכיים - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 268
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

פנימיות הגלות הוא גאולה - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 270
הת' ישראל זילבערשטיין

נדדה שנת המלך - עיקר הנס - בד"ה בלילה ההוא תשד"מ 273
הת' מרדכי ראובן סמיט

בד"ה בלע המות לנצח תשכ"ה 275
הת' לוי ברוכשטט

ביאור במאמר ד"ה החודש הזה תשמ"ז 277
הת' מאיר הלוי לוי

בחירתו של הפיקח - בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א 281
הת' לוי מיר

דכולהו מתחלפין - בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א 283
הח' שלום דובער גורביץ

בחירתו של הפקח מצד נשמתו- בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א 285
הת' ישראל ארי' לייב שפירא

ב' הביאורים בכימי צאתך - בד"ה כימי צאתך תשמ"ב 288
הת' שלום דובער ברוך

פתיחת הצינור בגאולת מצרים - בד"ה כימי צאתך תשמ"ב 290
הת' שלום דובער ברוך

במאמר ד"ה והי' ביום ההוא תשכ"ח 295
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

חלק ב' - הערות וביאורים במאמרי כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע תרנ"ט

ב' העבודות להמשכת העצמות 301
הת' יוסף הכהן הענדל

תורה ומצוות בכתר וחכמה 307
הת' מאיר הכהן ג'ברא

דמיון עלית יום הכפורים להעלי' דלעתיד לבוא 311
הת' שלום דובער גוטבלאט

חלק ג' - הערות וביאורים במאמרי כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע תרס"א

תכלת 317
הת' ברוך אליהו סיימאן

ביאור משל רב ותלמיד 319
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

חלק ד' - הערות וביאורים במאמר כבוד מלכותך תרס"א

ביאור השאלה בבריאה יש מאין 325
הת' דניאל אליהו נמדר

ביאור בענין האותיות 327
הת' חיים יהושע רייצעס

עוד ביאור בענין האותיות 329
הת' שמואל ליפסקער

עיר אלקינו 331
הת' שלום דובער בוימגארטן

אני אענה את השמים 333
הת' מנחם מענדל הכהן ראדאל

ביאור הא' ביש מאין 335
הת' דניאל אליהו נמדר

עוד בביאור הא' ביש מאין 337
הת' חיים יהושע רייצעס

גילוי ההעלם - מחדו"מ 338
הת' חיים יהושוע רייצעס

כח המעשה גילוי כח הדיבור 340
הת' חיים יהושוע רייצעס

'עננים' או 'ענינים' 341
הת' שמואל ליפסקער

הצורך בב' משלים 343
הת' חיים יהושע רייצעס

עשר ספירות בלי מ"ה 344
הת' ישראל זילבערשטיין

ביאור הפסוק כבוד מלכותך 347
הת' חיים יהושע רייצעס

התי' הראשון שבד"ה כבוד מלכותך תרס"א 348
הת' שלום דובער בוימגארטן

שער גאולה ומשיח

גדרו של בן כוזיבא כמשיח 354
הת' שלום דובער גוטבלאט

רבי עקיבא נושא כלים לקו"ש חלק כ"ז בחוקותי א' 356
הת' שמואל ליפסקער

ביאור שוה"ג על ענין רבי עקיבא נושא כלים 362
הת' יוסף הכהן הענדל

באיסור חישוב קיצין 365
הת' יוסף הכהן הענדל

שיעור זמן הלידה לעתיד לבוא 370
הת' צבי שפילמאן

ביאור בשיחת 'כל היוצא למלחמת בית דוד' 380
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

עוד ביאור בשיחת 'כל היוצא למלחמת בית דוד' 384
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

על ידי שמירת שבת נגאלין 387
הת' שלום דובער ברוך

אחד עשר תיווכים במי יבנה הבית המקדש 390
הת' יוסף הכהן הענדל

דבר הוי' זה הקץ 396
הת' יוסף הכהן הענדל

בנין בית המקדש בתקופה הב' 398
הת' יוסף הכהן הענדל

מיד הן נגאלין 400
הת' יוסף הכהן הענדל

בענין ביאת אליהו לבית דין הגדול 401
הרב יאיר גאולה הכהן כהן

תיקון טעות בספר דבר מלכות 407
הת' חיים יהושע רייצעס

בענין השינה לעתיד לבוא 409
הרב בנימין בער יוסף הכהן שיימאן והת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

עוד בענין השינה לעתיד לבוא 413
הת' מנחם מענדל בוימגארטן

הוספה - ברכת השחר בקשר להגאולה ע"ד הרמז 415
הת' לוי יצחק קליין

שער שונות

דרך זריעה בעציץ נקוב בזמננו 418
הת' שניאור זלמן לרמן

חמץ קשה - כרוך בפיסת נייר 421
הת' מנחם מענדל ניאזוב

המנורות שהביאו לטיטוס 422
הת' שלום דובער גוטבלאט

נפסק נימה בשבת 426
הת' שלום דובער ברוך

שורש המנוחה 427
הת' לוי יצחק קליין

הענוה של רבה 428
הת' שלום דובער גוטבלאט

הוספות: אגרות קודש

אגרות קודש בפרסום ראשון 436

דבר מלכות

•

הערה מכ"ק אדמו"ר שליט"א

בענין שיעור רשות היחיד

מתוך הערות לקונטרס הצעה לתיקון עירובין

חלק מאגרת ב'תרנד

[נדפס גם בלקו"ש ח"כ ע' 547]

בקונטרס הצעה לתיקון עירובין, שנכתב ע"ד תיקון עירוב במאנהעטען, כתב הגרמ"צ אייזנשטט ז"ל (נדפס בספרו מנחת צבי, המעוטר במכתבים מגדולי הדור העבר – הגרח"ע מוילנא, והגרי"ז מבריסק ועוד. בסימן ד, אות ח):

"יתר על כן כל השטח המוקף אפשר לראותו מראש אחד הבתים הגבוהים במאנהעטטען, ואיננו דומה לכולא עלמא מקיף ליה אוקיינוס בעירובין כ"ב, אשר לפי שיטת הריטב"א בשם רמב"ן, וכן הוא לפנינו בחי' עירובין המיוחסים להרשב"א, עיקר התילוק הוא בזה אם רואים את כל ההיקף אם לאו, עי' בתיקון עירובין הנ"ל שסובר כי די אם אפילו העומדים אצל הים המקיף מצד זה, רואים את ההיקף כאן, אע"פ שאינם רואים אותו מצד השני".

היינו, שאף שכתבו הראשונים שרשות היחיד יש לה שיעור, שאם האדם העומד בתוך המחיצות אינו רואה המחיצות אינו רשות היחיד, כי בלאו הכי "דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס" [קושית הש"ס עירובין כב, ב – וכי כל העולם כולו רשות היחיד?], ועל זה טוען שדי בזה שממקום אחד אפשר לראות את כל ההקף, ומכיון שמהבנינים הכי גבוהים שבמאנהעטען אפשר לראות את כל הקף העיר, א"כ יש בזה גדר "רואה עצמו בתוך המחיצות".

ועל זה העיר לו כ"ק אדמו"ר שליט"א (בין שאר ההערות לקונטרסו הנ"ל):

"דאפשר לראות מראש הבתים הגבוהים וכו'".

– אין נפלענ"ד כלל לומר, דע"י בנין מגדל וראשו בשמים באמצע שטח גדול ביותר מוקף, יהפך כל השטח מרה"ר דאורייתא לרה"י. ואין לומר דכל הראוי לראות ההיקף ע"י בנין וכיו"ב – רה"י הוא מה"ת, דא"כ קושית הש"ס דכו"ע מקיף לי'

אוקינוס (עירובין כב, ב, לפי הפי' המובא בקונטרס שצריך לראות ההיקף) במקומה עומדת, וכמסופר בשלמה (ירושלמי. הובא בתוד"ה ככדור ע"ז מא, א[1]).

ועכצ"ל דלפי הנ"ל צריך שיראה בעמדו בשטח הארץ. ובבכורות (נד, [ב][2]) שהוא טז מיל.

ואולי בנדו"ד הוא יותר ע"ז כי שם צ"ל שלטא בה עינא לשמור ולמנות, משא"כ בהיקף מחיצות.

– ולהעיר להנ"ל מפסחים (צד, א[3]) יכול ליכנס בסוסים ובפרדים כו'. ועייג"כ בשיעור מקום קרוב (מו"ק כב, א[4]), בימינו דנוסעים במסילת הברזל, באוירון וכיו"ב - דשקו"ט בזה בספרים הובאו בס' כל בו - להרב גרינוואלד - ח"א ע' של[5].

---

1 זה לשון התוס': "ככדור שהעולם עגול כדאיתא בירושלמי שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור ואת הים כקערה פי' ים אוקינוס שמקיף את כל העולם".

2 "וקים להו לרבנן דשיתסר מיל קא שלטא ביה עינא דרועה".

3 "תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלה היה בדרך". וברש"י שם: "בסוסים ובפרדים. במרוצה: יכול יהא חייב כרת. אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה: והלה היה. דחוץ למודיעין דרך רחוקה הוא:".

4 "רבי שמעון אומר אפילו בא ביום השביעי ממקום קרוב מונה עמהן".

5 "המקום קרוב שנזכר בדרז"ל הוא תוך עשר פרסאות ושיעור מהלך יום אחד והטעם "כיון דאי שמע הוה מסיק הכא בהדי יומא כמאן דאיתא בהדייהו דמי", פרישה בשם אשרי. וגדולי אחרונים נסתפקו אי עשר פרסאות דוקא או מהלך יום אחד דוקא. ובימי הנוב"י נשאלה שאלה זו שהיה אז בי דואר דקבוע, והי' יכולים לבא מפראנקפורט לפראג ביום אחד, אשר הוא מרחק רב יותר מעשר פרסאות, אי נחשב כמקום קרוב, והראש בית דין דפראג ר"מ פישל פסק אז דנגרר אחר גדול הבית, אפילו אם המקום הוא יותר מעשר פרסאות, אם יכול לבוא ביום אחד עולה לה, והגח"ס הוסיף על זה דכעת שיש לנו מסלת הברזל גם כן יוכל לסמוך על זה, עיין במהר"ם שיק יו"ד שס"א שגם הוא צידד להקל, ואם כי איזה גדולים פקפקו על זה, עם כל זאת מסיים החכמת שלמה בסימן י"ג "מכל מקום שמעתי מורין מרבנים מפורסמים להקל לעת הצורך ושעת הדחק והלכה כהמיקל באבל", ועיין בשדי חמד חלק יגח שהביא מגדולי הפוסקים להקל."

להבנת הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בתוספת ביאור:

בגמ' עירובין כב, א:

אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים, יתיב רב דימי וקאמר ליה להא שמעתא, אמר ליה אביי לרב דימי מאי טעמא, אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא, בבל נמי מקיף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא, דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס, דילמא מעלות ומורדות קאמרת...

וברש"י:

סולמא דצור - סלע הר גבוה סביב לעלות בו לא"י והוא גבוה י' טפחים: ומחתנא - מורד חריץ עמוק י' טפחים ורחב ד' סביב א"י מאידך גיסא, והוי לה מחיצה ונהי דאסור לטלטולי מדרבנן מיהו לאו רה"ר דאורייתא היא לאחיובי עליה: מעלות ומורדות שבה קאמרת - שאין חייבין עליהם משום רה"ר דלא ניחא דריסה דידהו ולא הוי רה"ר:

והנה בפירוש קושיית הגמ' "דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס" כתבו הראשונים:

א) הרשב"א: "מהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רה"י, ויש לעיין דהא א"ר יוחנן בפרק הדר קרפף יתר מבית סאתים אפי' כור ואפי' כורים הזורק לתוכו חייב מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין וא"כ עד כמה יהא שידון משום רה"י, והדבר צריך תלמוד".

ב) הריטב"א בשם הרמב"ן: "וקשה לי מ"מ עד אימתי יהא מרוחקות שיהו חשובות מחיצות לשוויה רשות היחיד, דהא אמרינן דקרפף יותר מבית סאתים שהוקף אפילו שלא לדירה רשות היחיד הוא מן התורה וכמה יהא שיעור אותו יותר מבית סאתים, אומר רבינו הרב ז"ל דהיינו כל שרואה עצמו תוך המחיצות דאע"ג דלגבי שבת לא בעינן מחיצות הניכרות לדירתו, כדאיתא בפרק קמא דסוכה (ד' ב' ועי"ש), אפ"ה בעינן שיראה עצמו תוך מחיצות."

ג) הר"ן: "אי הכי כולי עלמא נמי דהא מקיף ליה אוקיינוס. מהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שעור עד היכן קרוי רשות היחיד. ומיהו משמע דכל היכא דאיכא מחיצות הניכרות סגי, דהא שרי בקרפף אפי' בית חמשת כורים ובית עשרת כורין. ומשמע דמחיצות הניכרות היינו שבאי זה מקום שיעמוד באותו הקף רואה המחיצות הצריכות לו מן התורה."

ובביאור הלכה האריך בדין זה (שמו, ג ד"ה קרפף):

...והנה בסוגיא שם מבואר דאפילו הוא רוחב כור או כוריים נמי הוי רה"י גמור מן התורה לכל מילי. ודע דדעת התוספות בדף כ"ב ע"ב בד"ה דלמא דל"ד כור או כוריים אלא אפילו באלף כוריים נמי רה"י והא דמתמה שם הש"ס בכגון זה בבל נמי מקיף ליה פרת וכו"ע נמי מקיף ליה אוקינוס דמשמע מזה דבמחיצות רחוקות הרבה לא מקרי מוקף תי' בתוספות משום דהמחיצות נעשות שלא בידי אדם לא חשיבא מחיצא כולי האי ואפילו רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא ודעת הריטב"א בשם הרמב"ן אינו כן ולדידיה הא דקמתמה בש"ס בבל נמי הא מקיף ליה פרת משום דס"ל להש"ס דבמחיצות רחוקות כהני אין סברא דליהוי כמוקף מחיצות וכתב בשם הרמב"ן דכל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואין נכרת להם לא מקרי מחיצה מן התורה ומסיים דלפ"ז הא דאמרינן בדף ס"ז ואפילו כור או כוריים דוקא בכגון שיעור זה דעכ"פ מקרי המחיצה נראית לעומדים באמצע ולא בנפישא טובא שאין המחיצה נכרת עיי"ש בריטב"א ועיין ברשב"א שצידד ג"כ כדברי הריטב"א שמסוגיא זו מוכח ששיעור יש עד כמה מקרי רה"י אלא דאסקא בצ"ע דא"כ כמה שיעורא וכפי הנראה לא ניחא ליה להחליט כשיעורא דרמב"ן אכן כאשר נעיין בדברי הרמב"ן עצמו בסוגיא דעיר של יחיד [שמשם הוציא הריטב"א שיטתו] נראה לכאורה דרך אחרת בשיטתו דהרמב"ן לא כתב שם דבריו אלא במחיצות העומדים מאליהם כהרים ובקעות וע"ז כתב דכל היכי שהם רחוקים טובא עד כדי שאינו מוצא א"ע בתוך מחיצות לא מקרי מחיצות וכדמוכח מההיא דבבל נמי מקיף ליה פרת עי"ש ברמב"ן וסוגיא דדף ס"ז דכור או כוריים לא הביא כלל בדבריו ושפיר י"ל דס"ל דשם אפילו אלף כורים ומטעם דשם המחיצות נעשין בידי אדם אע"ג דמיחסרי דיורין וכשיטת התוספות אלא דבזה פליג אהתוספות דלדידהו דוקא בהיתה דרך הרבים באמצע ומשום דאתו רבים ומבטלי למחיצתא הנעשה מאליה ולדידיה אפילו לא היה עוברת דרך הרבים באמצע וכההיא דדף ס"ז לענין קרפף אם היו המחיצות נעשים מאליהם לא מהני אם המחיצות היו רחוקות ולא הוי אלא מקום פטור מן התורה ובפרט לפי מה שכתב שם הרמב"ן עוד תירוץ שני וז"ל וא"נ היכי שאין המחיצה מעכבת וממעטת על הרבים כלום אין בה תורת מחיצה וה"נ משמע ההיא דעושין פסין גבי סולמא דצור ואוקינוס עכ"ל בודאי י"ל דלענין קרפף מודה הרמב"ן לתוספות דאפילו רחב הרבה מאוד שאין המחיצה נראית לעומדים באמצע הוי רה"י מן התורה כיון שעכ"פ מעכב את הרבים מלעבור שם מחמת המחיצות המוקפות:

שער

יציאות השבת

שער
יציאות השבת

•

חלק א'

ביאורים בשלחן ערוך רבינו הזקן

מלאכת מחשבת (רנב, יז)

הת' מרדכי ראובן סמיט

שו"ע אדה"ז רנב, יז:

לא יצא אדם לרשות הרבים סמוך לחשכה וחפץ בידו, גזירה שמא ישכח להסיר החפץ מידו להצניעו עד לאחר שחשכה, ואז יזכור שהחפץ בידו וישכח שהוא שבת, ויצא ג"כ עם החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים, או יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים, או יכניסנו מרשות הרבים לרשות היחיד, אבל אם לא היה נזכר מהחפץ משחשכה לא היה עובר על איסור של תורה, שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, דהיינו שהוא מחשב ומתכוין לעשיית מלאכה, ושגגתו שמביא עליה חטאת היא שאינו יודע שהיום שבת או שאינו יודע שמלאכה זו אסורה.

והנה לשון אדה"ז צריך ביאור קצת, למה לו לומר "ושגגתו שמביא עליה חטאת היא שאינו יודע שהיום שבת או שאינו יודע שמלאכה זו אסורה", ולכאורה פרט זה אינו נוגע כאן כל כך, והי' יכול לומר בקיצור "שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, דהיינו שהוא מחשב ומתכוין לעשיית מלאכה".

אבל לשון זה מקורו מרש"י בכ"מ, ראה רש"י ד"ה אינו ה, ב:

...כי עמד ועקר ע"מ לצאת מיחייב, אבל בלא עמידה ליכא עקירה אלא עקירה ראשונה, והיא לא היתה ע"מ לצאת, והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת, וגמרינן ממשכן שיתכוין לעשות המלאכה, אבל לא יודע שהוא שבת או כסבור שמלאכה זו מותרת :

וכעין זה הוא ברש"י ב"ק כו, ב:

מלאכת מחשבת אסרה תורה – שנתכוין לעשות מלאכה אלא כסבור שהיום חול או סבור שמלאכה זו מותרת וכל הני דאמרינן הכא לא נתכוונו לעשות המלאכה הלכך פטור:

וצריך ביאור מה נוגע כ"כ לבאר מהו דין שוגג שמביא עלי' חטאת.

עוד צ"ב מדוע טעם הפטור בלא זכר שיש בידו חפץ ויצא הוא "שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, דהיינו שהוא מחשב ומתכוין לעשיית מלאכה", הרי לכאורה יש לפוטרו מטעם "מתעסק" (עי' משנה כריתות יט, א "'אשר חטא בה' פרט למתעסק"). וזהו שאלה שדיברו בה

האחרונים, ורעק"א (תשובה ח) רצה להוכיח מכאן שמתעסק עדיין עבר עבירה, ורק משום מלאכת מחשבת לא עשה עבירה כלל, אבל חלקו עליו הרבה אחרונים.

ואולי יש לבאר ב' ענינים אלו ע"י שנקדים הגמ' ב"ק כו, ב:

אמר רבה היתה אבן מונחת לו בחיקו, ולא הכיר בה, ועמד ונפלה, לענין נזקין חייב, לענין ארבעה דברים פטור, לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, לענין גלות פטור... הכיר בה, ושכחה, ועמד ונפלה... לענין גלות חייב דאמר קרא "בשגגה" מכלל דהוה ליה ידיעה, והא הויא ליה ידיעה, לענין שבת פטור... נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע... נתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה...

היינו, שיש חילוק בין הכיר בה ושכח ללא הכיר בה כלל. ויש לומר, שהרי שגגה פירושו בלשון הקודש שכחה (ויש על זה ראיות, ומסוגיא זו גופא מוכח כן, ראה רש"י שם ד"ה פטור "ולא מיקרי שגגה אלא היכא דה"ל ידיעה מעיקרא", ואכ"מ), ואם כן, אם הכיר בה ושכח י"ל שזהו שוגג שאסרה התורה, ולכן לענין גלות חייב, אבל לענין שבת פטור כי סו"ס לא הי' בזה כוונה ומחשבה, ולכן מתעוררת קושיא א"כ מהו "שגגת שבת" היינו מהו ה"שכחה" שעלי' חייבה התורה?

[ואף שהגמ' מביא "מלאכת מחשבת" גם לגבי "לא הכיר בה", אולי הוא בעיקר עבור ההמשך שם שגם בהכיר בה פטור לענין שבת].

על זה מתרץ רש"י ששכח שהיום שבת או ששכח שזהו מלאכה אסורה. אבל זהו פירוש שוגג דשבת דוקא, אבל לענין גלות שגגה מתפרש גם על שכחת האבן.

ולפ"ז יש להבין מדוע לא פטרו אדה"ז (ומקורו בתד"ה שמא יא, א) בדין היוצא ושכח החפץ שבידו מדין מתעסק, כי מכיון שהכיר בה זהו שגגה ולא מתעסק. וכל הפטור הוא רק משום שבשבת יש פטור מיוחד של מלאכת מחשבת.

פשט הנכרי את ידו לפנים (שכה, א)

הת' שלום דובער ברוך

שו"ע אדה"ז שכה, א –ג:

מותר לזמן נכרי לביתו לאכול עמו בשבת אע"פ שאסור ביו"ט... ומותר ליתן לפניו מזונות בחצר אע"פ שיודע שיוציאן לחוץ, והוא שיהיה לו רשות לאכלן שם אם ירצה, ומכל מקום לא יתן הוא לידו ממש כדי שלא יעשה הוא העקירה מרשות היחיד אלא הנכרי יטול מידו שאז הנכרי הוא העושה העקירה, ואין צריך לומר שמותר אם מניח על גבי קרקע או על גבי שלחן והנכרי נוטל משם. אבל אם אין הרשות בידו לאכלן שם, או שהם מזונות מרובים שאי אפשר לו לאכלן שם, וניכר הדבר שיוציאן לחוץ, וכן אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים, שידוע וניכר הוא שיוציא, אסור ליתן לפניו, מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא, ואף שמוציא להנאתו ולא בשביל ישראל, מכל מקום כיון שדבר זה שהוא מוציא נותנו לו הישראל משלו אסור מטעם שנתבאר בסי' ש"ז:

ואפילו כשעומד בפנים לא התירו ליתן לפניו אלא מזונות שיתכן לאכלם בחצר אבל לא שאר חפצים שדרך להוציאן מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא. במה דברים אמורים בחפצים של ישראל אבל חפצים של נכרי מותר ליתנם לו שאף שנראה כנותן לו על מנת להוציא אין בכך כלום כיון שאינו מוציא בשביל הישראל אלא בשביל עצמו והחפץ אינו של ישראל ואפילו לומר בפירוש עשה מלאכתך בחפצים שלך מותר כמו שנתבאר שם.

ומכל מקום אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים אסור ליתן לפניו אפילו חפצים שלו מפני מראית העין שהרואה שישראל נותן לו סבור שהוא חפץ של ישראל משא"כ כשנותן לפניו בחצר שאין שם רואים והרואה אותו יוצא מרשות ישראל וחפץ בידו הוא סבור שמוציא חפץ שלו ולא של הישראל.

(ומכל מקום אם האמת הוא שהוא חפץ של ישראל אסור שמא יודע האמת להרואים ויחשדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו משא"כ בחפץ של נכרי אם יודע האמת לרואים אין כאן חשד כלל):

א.

לכאורה אינו מובן:

א) בסעיף ב' כתב "אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים... מכל מקום כיון שדבר זה שהוא מוציא נותנו לו הישראל משלו אסור", משמע שאיסור זה הוא רק בשלו, משא"כ בשל נכרי מותר, אבל בס"ג כתב "אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים אסור ליתן לפניו אפילו חפצים שלו מפני מראית העין שהרואה שישראל נותן לו סבור שהוא חפץ של ישראל", ומכאן משמע שיש איסור גם בשל נכרי. ואם יש איסור מראית עין הי' צריך להשמיענו מיד בס"ב, ולמה המתין עד שביאר דין שאר חפצים.

ב) "אם האמת הוא שהוא חפץ של ישראל, אסור, שמא יודע האמת להרואים ויחשדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו" – א"כ איך אפשר לתת מזונות משלו להנכרי בחצר, הרי אף אם יתכן שיאכלם שם ולא נראה כנותן לו ע"מ להוציא, מ"מ אם יצא שמא יחשדוהו שנתנו להוציאם בשבילו. ודוחק לומר שאין לחשוש לזה שלא יאכל שם, כי הרי כתב "מותר ליתן לפניו מזונות בחצר אע"פ שיודע שיוציאן לחוץ".

ג) "אם האמת הוא שהוא חפץ של ישראל, אסור, שמא יודע האמת להרואים" – למה לא כתב הטעם הפשוט, שאם הוא של הישראל והוא משאר חפצים, הרי כשנותנו לו ודרכו להוציאו אסור מדין "נראה כנותן לו ע"מ להוציאו", ולמה צריך לאסור מצד חשד.

ב.

הנה הקשו התוס' (ד"ה פטורי ג, א):

וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודת כוכבים (דף ו:) דקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור ואפילו אי מיירי בנכרי דלא שייך לפני עור מיהו איסור דרבנן מיהא איכא כדתניא בשילהי פירקין (דף יט.) נותנין מזונות לנכרי בחצר נטלו ויצא אין נזקקין לו משמע דווקא כשהנכרי בחצר אבל אם עומד בחוץ ופושט ידו לפנים משמע דאסור ליתן להדיא ע"מ להוציא ויש לומר דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעל הבית:

היינו שהתוס' שואל שבמשנתנו אף אם רק הושיט הבעה"ב ידו עם החפץ על מנת שיטלו העני, לכאו' ישנו האיסור ד"לפני עור לא תתן מכשול" או מסייע לעוברי עבירה, ואיך אמרו בגמ' שבעה"ב פטור ומותר, ומתרץ שמותר היינו בנכרי הפושט ידו. ואף שאסור ליתן לנכרי באופן שניכר שמוציא לחוץ כמו ששנינו "נותנין מזונות לנכרי בחצר" (יט, א) אבל לא כשפשט ידו מבחוץ, והאיסור הוא שנראה ששולחו, על זה אומר התוס' שמדובר שגם החפץ הוא של הנכרי, ולכן מותר.

אבל הרא"ש כתב:

ובאשכנז ראיתי מורין לאיסור אף בחפץ של עו"ג וכן מסתבר כיון שאסור הוא משום מראית העין כי הרואה סבור שנותן לו על מנת להוציא אין לחלק כי הרואה אינו מכיר של מי החפץ.

היינו שאעפ"כ משום מראית עין אסור ליתן להנכרי הפושט ידו לפנים, שמא יחשבו שנתן לנכרי חפץ של ישראל, ומשו"ה אסור, ומסיים:

וכל זה הדקדוק אינו נראה לי דלעולם בישראל מיירי ואע"ג דאיכא איסורא דלפני עור לא תתן מכשול לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת וקרי ליה פטור ומותר כיון דליכא איסורא משום שבת:

היינו שאף שאין לתרץ כהתוס', מ"מ לא קשה כי משנתנו מלמדנו איסורי שבת ולא איסור ד"לפני עור לא תתן מכשול", ולכן אמרו בגמ' שמותר.

ולכאו' אדה"ז (שכה, ג) סובר כשיטת הרא"ש:

...אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים אסור ליתן לפניו אפילו חפצים שלו מפני מראית העין שהרואה שישראל נותן לו סבור שהוא חפץ של ישראל משא"כ כשנותן לפניו בחצר שאין שם רואים והרואה אותו יוצא מרשות ישראל וחפץ בידו הוא סבור שמוציא חפץ שלו ולא של הישראל.

היינו, דאסור משום מראית עין כשהנכרי עומד בחוץ אפילו בחפץ של נכרי. ועפ"ז א"א לפרש המשנה כמו התוס' שמדובר כאן שהנכרי עומד בחוץ, כי מפני מראית עין כשהנכרי עומד בחוץ, מ"מ אסור.

ג.

אבל לכאורה אינו פשוט כל כך, דלאידך בסי' שכ"ה ס"ב כותב אדה"ז:

...וכן אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפנים, שידוע וניכר הוא שיוציא, אסור ליתן לפניו, מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא, ואף שמוציא להנאתו ולא בשביל ישראל, מכל מקום כיון שדבר זה שהוא מוציא נותנו לו הישראל משלו אסור מטעם שנתבאר בסי' ש"ז:

וכאן מפורש שכל האיסור הוא רק כשנותן לו משלו. וכמו הדין שאליו ציין שסימן שז, לה:

ואפילו אם הנכרי עושה המלאכה לצרכו בכלים וחפצים של הישראל אינו צריך למחות בו כשרואהו, במה דברים אמורים כשהנכרי עושה כן מעצמו אבל אסור לישראל לומר לו טול כלים אלו או חפץ זה ועשה בו מלאכתך בשבת, ואפילו אם הוא מקנה לו לגמרי את החפץ הזה שהמלאכה נעשית בו, כגון שאומר לו טול בשר זה ובשל אותו לצרכך בשבת, ואפילו אין מזונותיו עליו שאין לו שום ריוח באמירה זו ואדרבה מפסיד הוא, אעפ"כ כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו:

ומפורש שכל האיסור הוא רק מכיון שנותן לו משלו, אבל לומר לו בשל בשר שלך לצרכך מותר. ולכאורה גם כאן נאמר שיש מראית עין שהרואה אינו יודע אם הוא של הנכרי או של הישראל. ולכאורה הדברים בסתירה זה לזה.

ואולי י"ל הביאור בזה:

אדה"ז סובר כהרא"ש שמשום מראית עין אסור, אבל הוא דוקא בשאר חפצים שעליהם מדבר שם בס"ג, משא"כ במזונות שעליהם מדבר בס"ב, גם הרא"ש מודה שמותר לתת לנכרי מזונות שלו באופן שניכר שיוציאם, כמו פשט הנכרי את ידו לפנים.

ד.

חילוק כזה מצאנו בתוס' (ד"ה נותנין יט, א):

...ודוקא מזונות אבל שאר חפצים אסורים אפילו לב"ה דלא שרי ב"ה אלא בע"ש אבל בשבת לא...

היינו, שהתוס' מיסדים שב"ה התירו למכור ולתת לנכרי רק עם השמש אבל בשבת עצמה אסור. והטעם לזה הוא כמו טעמם של ב"ש "דמיחליף בשלוחו" (ל' רש"י יח, ב ד"ה לא ישאילנו), רק שבית שמאי חששו לזה בערב שבת וב"ה חששו לזה רק בשבת. וחשש זה אינו שייך במזונות כי מפני שאינו נראה שנותן לו ע"מ להוציא, כי דרכו לאכלו שם, ובשאר חפצים הדרך שיטול את מה שיניחו לפניו, וממילא יש לחשוש דמיחלף בשלוחו.

וכן הוא בשו"ע אדה"ז שם בס"ג:

...ואפילו כשעומד בפנים לא התירו ליתן לפניו אלא מזונות שיתכן לאכלם בחצר, אבל לא שאר חפצים שדרך להוציאן מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא.

ה.

ונראה לומר שבהלכה זו של פשט הנכרי ידו לפנים יש עוד קולא שיש במזונות על שאר חפצים, והוא שבמזונות יהי' מותר לתת להנכרי ממזונותיו שלו, משא"כ שאר חפצים.

הנה כתב אדה"ז (שכה, ב) "...כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו", ובס"ג "אם הנכרי עומד בחוץ... אסור ליתן לפניו אפילו חפצים שלו מפני מראית העין שהרואה שישראל נותן לו סבור שהוא חפץ של ישראל, משא"כ כשנותן לפניו בחצר שאין שם רואים... ומכל מקום אם האמת הוא שהוא חפץ של ישראל אסור שמא יודע האמת להרואים ויחשדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו". היינו שיש כאן ב' מיני איסור:

א) נראה כשלוחו, וזה שייך רק כשנותנו לו משלו כמ"ש בסימן ש"ז וכאן בס"ב.
ב) חשד, וזה שייך במקום שיש רואים. וזה שייך גם בשל נכרי, כי מחמת שרואים הנתינה, יחשדוהו ששלחו משלו לעשות בו מלאכתו, אבל כשאינם רואים הנתינה עצמה "סבורים שמוציא חפץ של נכרי ולא של הישראל".

האיסור הא' דנראה כשלוחו יש גם במזונות, והוא כי אם הי' שלו ולא הי' מקנה לו המזונות והי' נותנו לו על מנת להוציא הרי זהו שליחות ממש, אף אם אין שום הנאה להישראל באכילת הנכרי (כן הוא משמעות ההלכה בסימן ש"ז), א"כ גם בהקנהו לו יש איסור של נראה כשלוחו. אבל נראה מוכח שבמזונות אין אנו חוששים לחשד מחמת שאין דרך בני אדם לשלוח מזונות לעשות בהם מלאכה, ולכן אפילו אם רואים הנתינה עצמה אין איסור משום חשד.

והראי' לחלק בין מזונות לשאר חפצים לענין חשד הוא מדין "...ומותר ליתן לפניו מזונות בחצר אע"פ שיודע שיוציאן לחוץ", ולמה מותר, הרי יש לחשוש שיתברר לרואים שהיו מזונות של ישראל ויחשדוהו. ומזה נראה מוכח היסוד הנ"ל שבמזונות אין חשד ששלחו להוציאו בשבילו. וכמו שאין לחשוש לחשד במזונות שלו, קל וחומר במזונות של נכרי אין חשד ומראית עין. ואם אין לחשוש לחשד, ממילא אף אם נותנו לו במקום שיש שם רואים אין מקום לאסור.

אבל בשאר חפצים שלו במקום שאין רואים, אם אמר לו להוציא, הר"ז אסור מדין שליחות, ובהקנהו לו ואמר לו להוציא אסור מדין נראה כשלוחו. ובלא הקנהו לו וניכר הדבר שיוציאם אסור מב' טעמים – כי נראה כנותן לו ע"מ להוציא, וגם משום חשד, שכשיתברר שהוא של הישראל, יחשדוהו שנתן לו כדי להוציאו בשבילו, כי הוא שלו.

רק שצע"ק למה הוצרך להוסיף עוד טעם במסוגר לאיסור כשנותן לו בחצר משלו משום חשד, ולמה לא די במה שאמר בתחילה שהוא נראה כנותן לו על מנת להוציאו. ואולי הנפק"מ בין הטעמים יהי' היכן שאינו נותן לפניו, אלא שהרשהו ליטול ממה שהי' כבר שם בחצר. דאם מטעם נראה כנותן לו כו', הרי לו עשה שום מעשה נתינה, והוא כמו שהנכרי עשה הכל מעצמו, אבל משום חשד יש לאסור אפילו נתינה כזו.

ואדה"ז הוצרך לזה כי רק התירו לתת לו בחצר שאר חפצים של נכרי ולא של ישראל, ולכאורה קשה הרי יש אופן שאינו נראה כשלוחו, כשרק מרשהו ליטול משלו. ולכן הוסיף שגם בזה יש איסור, עכ"פ משום חשד.

ו.

ואולי עפ"ז יתורץ השאלה איך מדובר בדין "טול בשר זה ובשל אותו לצרכך בשבת" כשהבשר הוא של הנכרי (והי' ביד הישראל מאיזה טעם שהוא), דמשמע בסימן שז שם שמותר בכה"ג. דלכאו' לפי תוס' אסור לתת לנכרי אם אין לנכרי רשות לאכול בתוך החצר, וכשאומר לנכרי לבשל את הבשר בשביל עצמו אין לו רשות לבשל בחצר, וכשיצא יהי' חשד אולי הבשר הי' של ישראל, אלא ע"פ הנ"ל מובן, שבמזונות אין חשש חשד, ואם הוא של נכרי מותר אף לתת לו ולומר לו בשל לצרכך, ואף אם יתברר שהישראל נתנו להנכרי אין בזה חשד.

ולפ"ז יבואר שלהתוס' המשנה מיירי בעני נכרי שנטל מבעה"ב מזונות של נכרי, ולכן הבעה"ב לא עבר שום איסור במה שהושיט המזונות של הנכרי אליו. ואין זה סתירה להרא"ש. [ורק שהרא"ש חלק על התוס' מטעם אחר, שאין צורך לפרש המשנה כן].

ויבואר לפ"ז מדוע ציין בדפו"ר "תוס' רא"ש" כי באמת אין כאן סתירה ביניהם – תוס' דיבר בענין מזונות, והרא"ש בשאר חפצים.

[ואף שהתוס' לא כ"כ להדיא, מ"מ מחמת מ"ש הרא"ש יש מקום לפרש כן בהתוס' באופן שאין סתירה ביניהם. וכן משמע ברא"ש שלא מחמת המנהג באשכנז חלק על התוס', ומשמע שמשום זה לבד הי' יכול ליישב דבריהם, ורק מטעם אחר חלק, וכנ"ל].

"הן ואלכסונן" (שמה, א)

הת' שמואל ליפסקער

כותב אדה"ז בשולחנו (שמה, א):

איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בחללו (א) ד' טפחים על ד' טפחים שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו.

ושם בקו"א (א):

ד' טפחים כו'. הנה רמ"א כאן נתכוין לדעת ר"ת ולא לדעת רשב"ם כמבואר ממה שכתב כמ"ש בסי' שמ"ט ושם פסקו בש"ע דלא כרשב"ם והנה כר"ת נמי לא קיי"ל כמבואר גבי תחומין בסוף סי' שצ"ט ע"ש בטור והא דבסי' שמ"ט קיי"ל כוותי' ע"ש בב"י היינו כדפרש"י דגבי העברה ליכא למיתב פיאות כו' משא"כ בתחומין וא"כ ה"ה למקום ד' על ד' כדפרש"י בהדיא עי' בתוס' ורא"ש וכן דעת הרמב"ם ורשב"א ורבינו ירוחם ומגיד משנה וטור וש"ע כמ"ש האלי' זוטא וכן דעת הלבוש שהשמיט הג"ה זו.

והנה, ז"ל הגמ' בעירובין (נא, א):

אלפים אמה עגולות: ורבי חנינא בן אנטיגנוס מה נפשך אי אית לי' ג"ש (דמקום מניסה וחוץ מחוץ כדאמר לעיל. רש"י) פיאות כתיבן (דכתיב פאת נגב ופאת משמע מרובע. רש"י) אי לית לי' גזירה שוה אלפים אמה מנא לי' לעולם אית לי' גזירה שוה ושאני הכא דאמר קרא זה יהי' להם מגרשי הערים לזה אתה נותן פיאות ואי אתה נותן פיאות לשובתי שבת ורבנן תני רב חנני' אומר כזה יהו כל שובתי שבת. א"ר אחא בר יעקב המעביר ד"א ברה"ר אינו חייב עד שמעביר הן ואלכסונן א"ר פפא בדיק לן (מנסה אותנו. רש"י) רבא עמוד ברשות הרבים גבוה י' ורוחב ד' צריך הן ואלכסונן או לא ואמרינן לי' לאו היינו דרב חנני' דתניא רב חנני' אומר כזה יהו כל שובתי שבת.

ופי' רש"י:

הן ואלכסונן. ד"א וח' חומשי אמה דאמרן כזה יהיו כל שובתי שבת פיאות תן להן וגבי העברה ליכא למיתב פיאות אלא כי האי גוונא שנותנין להן שיעור אלכסונן דהא ליכא למימר בהו רבוע ועיגול.

מי בעינן הן ואלכסונן. שיהא רחב ד' בריבוע שתוכל למצוא בו אלכסון דדבר עגול אין לו אלכסון.

וכתבו התוס' (ד"ה כזה יהו כל שובתי שבת):

פ"ה דגבי העברה ליכא למיתב פיאות אלא כה"ג שנותנין שיעור אלכסון דהא ליכא למימר בהן ריבוע ועיגול. ור' שמואל מפרש שמרביעין ד' אמות ברשות הרבים בריבוע עולם ואם מעביר או זורק ממזרח למערב או מצפון לדרום חייב בד"א לחודי' ואם לאלכסונו של עולם אינו חייב עד שיזרוק או יעביר ד"א ואלכסונן ועמוד נמי ברה"ר גבוה י' ורחב ד' דבעינן נמי ד' על ד' מרובעים היינו כשמעמיד אלכסון העמוד לאלכסון העולם אבל העמיד האלכסון ממזרח למערב ומצפון לדרום לא סגי בד' על ד' מרובעות ועיר עגולה נמי אמרינן בכיצד מעברין (לקמן דף נו.) דמרבעה בריבוע עולם. ור"ת מפרש דלכל צד נותנין האלכסון בזריקה ובהעברה ובתחום שבת ועמוד נמי צריך שיהא בו ששה פתות ב' חומשין והא דמזכיר בכל דוכתא ד' אמות היינו משום דנפיק מינייהו האלכסון וכוורת דפ"ק לשבת (ד' ח.) שהיא עגולה ואין לה אלכסון נקט רחבה ו' דאי הוה נקט ד' הוה משמע דלא בעי אלכסון. ול"נ דפיאות דשבת ילפינן מערי הלוים והתם אין נותנין פיאות אלא לפיאות העולם כדמוכח בכיצד מעברין (לקמן דף נו:) דקאמר נמצא מגרש רביע.

הגמ' אומרת, של'כל שובתי שבת' – היינו, כל דיני שביתת שבת – נותנין פיאות. ובזה נכלל ג' פרטים:

א) העברה וזריקה ברה"ר – דשיעורו ד' אמות.

ב) שטח רה"י (כמו עמוד), לחייב המוציא ממנו לרה"ר או להיפך – דשיעורו ד' על ד' טפחים.

ג) תחום שבת, עד כמה יכול להלוך בשבת – דשיעורו אלפיים אמה.

ונחלקו בזה הראשונים, ויש (בכללות) ג' שיטות:

רש"י: זה ש'נותנין פיאות', הוא עודף רק בהפיאות, אך לעולם בהפיאות. כלומר: לענין שטח רה"י, שהוא ד' על ד', מצריכים שיהא ריבוע ד' על ד' ולא עיגול, דא"כ מפסיד הפיאות, אך לעולם לא יצטרך יותר מזה; ולענין תחום שבת, לעולם עושין כעין טבלא סביב העיר, ונשכר הפיאות – אך לא יותר. אבל בהעברה (וזריקה) לכאורה אינו שייך פיאות ("דהא ליכא למימר

בהו רבוע ועיגול")? לכן מפרש רש"י ש"שנותנין להן שיעור אלכסונן", והיינו, שלכל צד שהוא פונה, נותנין לו שיעור האלכסון, דהא אין שייך אלכסון, ולכן הדרך היחידי לתת לו פיאות הוא אם נתננו לו השיעור בכל צד (דאין לחלק בין כיוון זה לכיוון זה).

רשב"ם: לעולם עושין כעין טבלא – סביב שטח המדובר – בכיוון לרוחות העולם. כלומר: בהעברה רואין כאילו יש טבלא סביבו ח' על ח' אמות והוא עומד באמצע, ואם יעביר או יזרוק חפץ מחוץ לטבלא זו, יהא חייב; בשטח רה"י רואין כאילו יש טבלא במקומה ד' על ד' טפחים, ואם כל הטבלא מובלע בתוך (או בכיוון עם מידות) השטח, הרי הוא רה"י, ואם לאו, אינו רה"י. והנה בתחום שבת, אף שמשמע מהתוס' דעושין ריבוע רק בעיר עגולה, כד דייקת שפיר, צריכים לומר שכ"ה כוונתו: לעולם רואין כאילו יש טבלא סביב העיר, והוא רחוק מהעיר – במקום הקרוב ביותר – אלפיים אמה, יוצא, שאם העיר רבוע, אך לא לריבוע העולם, נשכר לכיווני העיר, שבאמת, הם הם הפיאות. ואף דתוס' מייתי מעיר עגולה, לא בא לבאר פרטי דיני תחומין, אלא להביא ראי' לכללות פשט זה.

ר"ת: לעולם נותנין לו אלכסון לכל רוח – וזהו השיעור הגדול ביותר. כלומר: עושין כעין עיגול – סביב שטח המדובר – ושיעורו הוא האלכסון: בהעברה רואין כאילו יש עיגול סביבו, רחבו י"א ועוד אמות, והוא עומד באמצע, ואם יעביר או יזרוק חפץ מחוץ לעיגול זו, יהא חייב; בשטח רה"י רואין כאילו יש עיגול במקומה, רחבה ה' ועוד טפחים, ואם כל העיגול מובלע בתוך (או בכיוון עם מידות) השטח, הרי הוא רה"י, ואם לאו, אינו רה"י; ובתחום שבת רואין כאילו יש עיגול סביב העיר, והוא רחוק מהעיר אלפיים ות"ת אמה, היינו שיכול להלוך חוץ להעיר ב'ת"ת אמה לכל רוח (ובעיר רבוע (לכאורה) אינו נשכר כלל – כי לעולם אינו נשכר לאיזו צד שהולך, אלא שהשיעור הוא מלכתחילה שיעור גדול יותר).

ובזה יובן מש"כ רבינו בקו"א זו:

בקו"א זו, בא אדה"ז לבאר למה פסק בשו"ע רק כרש"י ולא היקל כר"ת כמ"ש הרמ"א. בתחילה מביא דברי הרמ"א בזה, וז"ל:

הנה רמ"א כאן נתכוין לדעת ר"ת ולא לדעת רשב"ם.

כתב המחבר בשו"ע (שמה, ב):

איזהו רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה. וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה.

וכתב ע"ז הרמ"א:

י"א דבעינן באלו ארבעה על ארבעה הן ואלכסונן וכמו שיתבאר לקמן סי' שמ"ט (הגהות אשרי פ"ק דשבת ותוס' עירובין דף נ"א).

היינו שמביא שיטה נוסף על מה שמביא בשו"ע. ומכיון שהדעה אותו מובא בשו"ע הוא שיטת רש"י, מובן א"כ, שהיינו או שיטת רשב"ם או ר"ת. [ועוד מובנת מזה שבהגהות אשרי – לה מציין הרמ"א – לא מובא אלא שיטות ר"ת ורשב"ם, וא"כ מוכרח לומר, שזהו שיטת אחד מאלו.]

אע"פ שבודאי נתכוון הרמ"א או לדעת רשב"ם או לדעת ר"ת, עדיין אינו מוכרח בשיטת איזו מהם אזל. וכך אומר אדה"ז – שמביא שיטת ר"ת. והראי' לזה שלא נתכוין לדעת רשב"ם, ממשיך לבאר:

כמבואר ממה שכתב כמ"ש בסי' שמ"ט ושם פסקו בש"ע דלא כרשב"ם.

בסי' שמט (סעי' א-ב) כתב המחבר:

כל אדם יש לו ארבע אמות ברשות הרבים שיכול לטלטל בהם . . ארבע אמות שאמרו הן ואלכסונן שנמצא שהם חמשה אמות ושלשה חומשים . .

והנה, מזה שכתב הרמ"א, שמ"ש הוא "כמו שיתבאר לקמן סי' שמ"ט", מובן שמ"ש שם הוא היסוד לכאן. ומכיון שבשו"ע לא חילק בין מעביר לרוח זו לבין מעביר לרוח זו, מובן שלא פסק כרשב"ם (שהוא מחלק כן) אלא כוונת הרמ"א שכמו שבסי' שמט נתבאר שצריך אלכסון למעביר ד"א כמו"כ דעת הרמ"א להלכה שצריך אלכסון לשיעור רה"י, כדעת ר"ת.

והנה כר"ת נמי לא קיי"ל כמבואר גבי תחומין בסוף סי' שצ"ט ע"ש בטור.

אחרי שביאר שיטת הרמ"א, אדה"ז ממשיך לבאר למה לא פסק כן בשו"ע שלו. והוא ע"פ המבואר בטוש"ע סי' שצט (ס"י):

עושין התחומין כטבלא מרובעת דהיינו שמודד על פני כל אורך העיר למזרח אלפים אמה לחוץ וכן לצפון ואח"כ רואים כאילו היתה טבלא מרובעת בקרן למלאותו ונמצא התחום בקרן אלפים ואלכסונן שהם אלפים ות"ת. אבל לא ימדוד מאמצע הקרן אלפים באלכסון וכן בקרן שכנגדו ויתן החוט מזה לזה שא"כ מפסיד הת"ת שבקרן וגם לא יהיה התחום כנגד העיר אלא אלף ותכ"ח.

והיינו, שמזה שהשמיט המחבר שיטת ר"ת, (שלכל רוח יש ב'תת), מובן שלא פסק כוותי'.

ובטור הדברים בולטים, דכתב שם בסוף הסעיף:

ור"ת פירש דמדת התחום כנגד העיר אלפים ואלכסונן שהוא אלפים ות"ת (ולא נהירא).

היינו, שמביא שיטת ר"ת, ועכ"ז אומר ש"לא נהירא".

ומכ"ז מובן שלא פסקו בטוש"ע כר"ת.

והא דבסי' שמ"ט קיי"ל כוותי' ע"ש בב"י, היינו כדפרש"י דגבי העברה ליכא למיתב פיאות כו' משא"כ בתחומין.

ז"ל הטור (שמט, א-ב):

כל אדם יש לו ארבע אמות ברשות הרבים שיכול לטלטל בהם . . ואלו ארבע אמות מוסיפין עליהן אלכסונן שיהו חמש אמות ושלשה חומשין . . ורבינו תם פירש שלכל צד יש לו חמש אמות ושלשה חומשין . .

ובבית יוסף שם:

בסוף פרק מי שהוציאוהו עלה נ"א אמר רב אחא בר יעקב המעביר ארבע אמות ברשות הרבים אינו חייב עד שיעביר הן ואלכסונן ופירש רש"י . . וכן כתבו התוספות והרא"ש (עלה קי"ט) בשם רבינו תם וכן דעת הרמב"ם בפי"ב וכתב הרב המגיד שכן דעת הרשב"א

והנה יש ב' אופנים לפסק בהקו"א:

והא דבסי' שמ"ט קיי"ל כוותי' – ע"ש בב"י – היינו כדפרש"י וכו'.

פירוש זה מתאים יותר עם הלשון, ד"היינו" (ולא 'והיינו' או 'דהיינו') משמע שמשם מתחיל הביאור, והשאלה היא "והא דבסי' שמ"ט קיי"ל כוותי' – ע"ש בב"י", דהב"י כותב שכ"ה שיטת ר"ת. והביאור הוא "היינו כדפרש"י וכו'".

אך לפ"ז אינו מובן למה צריך לבוא להב"י, ולא די במש"כ הטור [ואף שבציון "סי' שמ"ט" בפשטות כוונתו להשו"ע (אם לא פירש "בטור"), הי' לו לציין להטור ולא להב"י ("והא דבסי' שמ"ט קיי"ל כוותי' ע"ש בטור", וכדומה)].

והא דבסי' שמ"ט קיי"ל כוותי'. ע"ש בב"י, היינו כדפרש"י וכו'.

לפירוש זו מובן למה ציין להב"י: בטור כתב שר"ת פי' "שלכל צד יש לו חמש אמות ושלשה חומשין". וזה לכאורה קשיא על מש"כ שלא קיי"ל כר"ת. וע"ז אומר אדה"ז לעיין בב"י, ששם

מבאר, שר"ת "היינו כדפרש"י וכו'", וכמ"ש אחר שהביא ל' רש"י "וכן כתבו התוס' והרא"ש בשם רבינו תם".

אך לפ"ז לכאורה הי' צ"ל "והיינו" או "דהיינו", כנ"ל.

וא"כ ה"ה למקום ד' על ד' כדפרש"י בהדיא.

חוזר אדה"ז לענינינו – גודל רה"י – ואומר, שע"פ הנ"ל – שהדין הוא כרש"י לגבי העברה ותחומין – ה"ה נמי לדין רה"י, שצ"ל מקום ד' על ד' מרובע, ולא יותר, כמו שפרש"י בהדיא – כנ"ל.

עי' בתוס' ורא"ש.

צ"ע מהו ציון הזה.

והנה, מזה שציין ב' מראי מקומות, משמע שכל אחד מוסיף בחבירו. וצ"ע, דהא התוס' והרא"ש שווים כמעט בכל הענין – אפי' בלשונם. א"כ יש למצוא השינויים שביניהם, שלכאורה לכן מציין אדה"ז לשניהם. אכן בפשטות מביאו לשיטת רש"י – שכך הוא בא בסדר הקו"א.

אך לא מצאתי שינויים או הוספות (בולטים) השייכים לשיטת רש"י, אלא בראי"ש, דשם מוסיף:

בפי' רש"י:

אלא בכל פעם נותנין לו שיעור אלכסון ואינו חייב עד שיעביר ה' אמות וג' חומשים.

בפי' ר"ת – עוד שאלה (לפני שאלת התוס'):

וקשה לפירושו מהא דתניא ביומא פרק ב' שעירי (דף סז.) עשר סוכות ושנים עשר מילין דר"מ וכולן על ידי עירוב. פי' שהמיל הוא אלפים אמה והי' מהלך ע"י עירוב. אלמא דתחום שבת לא הוי אלא אלפים אמה. וי"ל דכי היכי דבכל דוכתא קרי לתחום שבת אלפים אמה אע"ג דבעי אלכסון הכי נמי קרי לי' התם מיל.

וכן דעת הרמב"ם ורשב"א ורבינו ירוחם ומגיד משנה וטור וש"ע כמ"ש האלי' זוטא וכן דעת הלבוש שהשמיט הג"ה זו.

אדה"ז מבאר, שהוא לא חידש את זה, אלא כן הוא דעת כל הפוסקים:

רמב"ם (שבת פי"ב הי"ח):

הואיל ויש לו לאדם לטלטל בכל המרובע שהוא ארבע אמות על ארבע אמות נמצא מטלטל באורך אלכסונו של מרובע זה חמש אמות ושלשה חומשי אמה. לפיכך אין המעביר או הזורק ברשות הרבים חייב עד שיעביר חוץ לחמש אמות ושלשה חומשי אמה. וכל מקום שאמרנו מתחלת ארבע לסוף ארבע או המעביר ארבע אמות חייב הוא מתחלת האלכסון של ארבע אמות עד סופו ואם העביר פחות מזה פטור.

עבודת הקודש להרשב"א (שער ג' ס"ד):

כל דבר שהוא גבוה שלושה אע"פ שעומד בתוך רשות הרבים אינו נדון כרשות הרבים, אלא אם רחב ארבעה נדון משום כרמלית, ואם אין ברחבו ארבעה הרי זה מקום פטור.

מגיד משנה (פי"ד ה"ז – על מש"כ הרמב"ם שם "וכן מקום המוקף שאין בו ארבעה על ארבעה . . הרי זה מקום פטור"):

. . ופירש רבינו שאין בו ד' על ברחב וד' באורך . . וכל מקום שהזכיר רבינו עמוד רחב ד' אם הוא . . מרובע כבר יש באלכסונו כאן.

טוש"ע (שמה, ב):

איזהו רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה. וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה.

כל המקורות האלו מביא אדה"ז מהאלי' זוטא (שמה, סק"ב), [והיינו: מש"כ אדה"ז "כמ"ש האלי' זוטא", הולך על כל השורה (לפ"ז – וגם על מש"כ לאח"ז "וכן דעת הלבוש וכו'")], וז"ל:

כתב מלבושי יו"ט: לא ידעתי למה השמיט הלבוש מה שכתב רמ"א דיש אומרים דבעינן ד' על ד' הן ואלכסונן כדלקמן סימן שמ"ט. ולענ"ד מוכח מפרש"י בעירובין דף נ"א דס"ל דלא דמי לסימן שמ"ט במרבע ברשות הרבים דליכא למיתב פאות, אבל הכא מיירי במרבע ד' על ד' ויש בו אלכסון סגי בריבוע ד' על ד', וכן מוכח לי בעבודת הקודש לרשב"א דף י"ד ע"ב ורבינו ירוחם נתיב י"ח ח"ד ובמגיד משנה פרק י"ד ה"ז, דאף דבעי לקמן עם אלכסון מ"מ כשיעור רשות היחיד סגי בריבוע ד' על ד', וכ"מ ברמב"ם פי"ב וטור וסתימת הפוסקים, הלכך נ"ל דיפה כיון הלבוש שהשמיטו.

נמצא תורף דברי רבינו הזקן בקו"א זה כך – דלכאו' מזה שהרמ"א הביא דעת ר"ת להלכה, יש מקום לומר שקי"ל כוותי', עכ"פ כיש אומרים לקולא, [כי הוכיח אדה"ז שלא יתכן שמיירי לחומרא כרשב"ם (למדוד ד' מצומצמים כשהריבוע היא עומד לרוחות העולם), כי מדמציין הרמ"א לשיטה זו שבסשמ"ט, ושם אינו מובא כ"א דעת ר"ת שלא תלי' ברוחות עולם].

והטעם הוא – שאף שבסי' שמט קי"ל כר"ת אבל זהו לא מחמת שפסקנו כר"ת, אלא מחמת שקיי"ל כרש"י, ובענין העברה ד' אמות רש"י ור"ת בחד שיטה קיימא.

אבל בריבוע דרה"י, שלרש"י אין פיאות, אין שום ראי' שניקל כר"ת ממה שבסי' שמט מקילים כר"ת. ויש לעיין עוד מהו הכוונה בכל הציונים שבסוף.

עמוד שאין בעיקרו ארבעה (שמה, ד)

הת' שניאור זלמן לרמן

כותב אדה"ז בשולחנו (שמה, ד):

עמוד שיש בעביו ד' על ד' במשך גובה עשרה ואח"כ מתמעט והולך אע"פ שכשמגיע לג' טפחים סמוך לארץ אין בעביו ג' טפחים או אפילו אם כבר אין בעביו ג' טפחים למעלה הרבה יותר מג' טפחים סמוך לארץ הרי הוא רשות היחיד על גבה משום שאומרים גוד אסיק גובה י' טפחים של צדדיו למעלה כמו שנתבאר. אבל למטה תחת השיפוע אינו רשות היחיד כיון שאי אפשר לומר שם גוד אחית מחמת בקיעת הגדיים כי כל מחיצה שאינו מגעת ג' טפחים לארץ אינו מחיצה לחלוק רשות בפני עצמה לפי שהגדיים יכולים לבקוע תחתיה אבל פחות מג' טפחים שאינן יכולין לעבור שם אפילו אין בה אלא ז' טפחים ומשהו אנו אומרים לבוד וכאלו הגיע לארץ.

והנה, בזה שכתב "פחות מג' טפחים שאינן יכולין לעבור שם אפילו אין בה אלא ז' טפחים ומשהו אנו אומרים לבוד וכאלו הגיע לארץ", פירשו במהדורת שו"ע אדה"ז המתורגם לאנגלית, שהיינו שתחתיו רה"י, מכיון שאמרינן לבוד, וכן ציירו שתחתיו רה"י, וכך כתבו מתחת לציור שם.

ואין לזה הבנה ואינו נכון. דאדה"ז כתב בסעיף הקודם, וז"ל:

אבל תחת ראשו ועד הארץ אע"פ שאנו רואים כאילו מחיצות מקיפות שם אין זה מועיל לעשות שם רשות היחיד לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם שהרי תחתית העמוד מפסיק שם.

ואף כאן אין מקום ד' תחת העמוד, ולא יהי' רה"י, אף שאמרינן לבוד. ובכל זאת למעלה בראש העמוד הוא רה"י מחמת לבוד זה, (כי לולא שאומרים לבוד אין כאן עמוד גבוה י', וא"א לומר גוד אסיק), ולכן כמו בדין בריש הסעיף שיש כאן עמוד עשרה וממילא הרי הוא רה"י על גביו.

והתרגום נמשך אחרי מ"ש בס' דברי שלום הערה ל"ג, אבל:

א) מלבד שבס' דברי שלום כתב כן רק כשיש ריוח ד' מתחת לעמוד, על ידי שהעמוד "הרבה יותר מד' טפחים", אבל בתרגום האנגלי ציירו עמוד ד' טפחים מצומצמים, וממילא לא יתכן ריוח ד' תחתיו.

ב) מלבד זה, גם מ"ש שם בשם הדברי נחמי' קשה להולמו, שאדה"ז בא לבאר הדין בעמוד שרחב הרבה, כשאדה"ז לא הזכיר מקרה כזה כלל.

ג) וגם, גוד אחית ולבוד למטה לא יעזור כאן כי הוא ממש כבהלכה כב שבית שאין תוכו י' וקירויו משלימו לי בתוכו אינו רה"י, אף שיש ריוח ד'.

ד) מ"ש בדברי שלום שם הערה ל"ה שאין אומרים גוד אחית אא"כ יש גובה י' ורחב ד', משא"כ כאן שיש רק רוחב ד' במשך גובה ז' ומשהו – אינו נכון, כמ"ש אדה"ז ס"ג שם שאפילו מקום א' רחב ד' אומרים גוד אחית אם אין בקיעת גדיים.

(ובביאור הלכה זו בשו"ע אדה"ז עיין בדברי הת' חיים יהושע רייצעס בענין חלל רשות היחיד בקובץ זה).

מקום הנחה ארבעה (שמה, ט)

הת' שלום דובער פלברמן

שו"ע אדה"ז שמה, ט:

אויר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לרקיע, ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפילו גבוה מאה אמה, על גביו רשות היחיד, וכן כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר, בין גבוה בין נמוך, דינו כרשות היחיד, שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות:

א.

כותב הרמב"ם (שבת יד, יז):

נעץ קנה ברה"י אפילו גבוה מאה אמה וזרק מרה"ר ונח על גביו חייב, שרה"י עולה עד לרקיע

מדבריו מובן:

א) רה"י אין לו גבול בגבהו, היינו שאם יש לו כל הדנים לרה"י, הרי הוא רה"י עד לרקיע (שאינו כן ברה"ר שרק עד עשרה טפחים הוא רה"ר).

ב) בהנחת החפץ ברה"י אין צריך מקום ד' על ד' במקום הנחה.

וצריך להבין שהרי לעיל כתב הרמב"ם (שבת יג, א):

אין המוציא מרשות לרשות או המעביר ברשות הרבים חוץ לארבע אמות חיב עד שיעקר חפץ מעל גבי מקום שיש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר ויניח על גבי מקום שיש בו ארבעה על ארבעה טפחים

ומובן מדבריו שצריכים הן ברה"י והן ברה"ר בעקירה ובהנחה מקום ד' על ד', ונראה שסותר את דבריו דלקמן?

ובאמת סתירה זו היא גם בהגמ', בדף ב, א שואל הגמרא על משנתינו:

פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא.

היינו, למה אומרים במשנתינו "פשט העני . . פשט בעה"ב . . בעה"ב חייב והעני פטור", הרי אין בידו של אדם ד' על ד' שצריכים (למקום הנחה) לחייבו?

ובדף ה' מוכח שהקושיא גם על עקירת והנחת העני ברשות היחיד, ומסקנת הסוגיא שם (ה, א):

אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

מכל הנ"ל מובן שבכדי להיות עקירה והנחה ברה"י וברה"ר צריכים דע"ד, אלא שידו חשובה כד' (עיין בפירוש המשניות להרמב"ם – בהקדמתו – הטעם).

אמנם בדף ז, ב:

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה) אמר אביי ברשות היחיד דכולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

ורואין מהגמ' שאין צריכים דע"ד על גבי הקנה.

יוצא שיש סתירה בין הסוגיות, אם צריכים מקום הנחה ברה"י אם לאו. וכמו"כ בהרמב"ם – נראה שסותרין דברין, שברפי"ג כותב שצריכים מקום ד' גם ברה"י, ובפי"ד הי"ז רואין שאין צריכים.

ב.

וכתב המגיד משנה על הסתירה בדברי הרמב"ם (יד, יז):

ויש שהקשו והא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' כמבואר ריש פי"ג. ומדברי רש"י ז"ל וקצת הגאונים ז"ל נראה דברה"י אע"ג דבעינן עקירה מע"ג מקום ד' הנחה ע"ג כל שהוא הוי הנחה. וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל. ותמה על רבינו שלא ביאר זה ריש פי"ג:

היינו, שדעתו שברה"י אין צריך ד' להנחה, רק שתמה למה לא כתב כן הרמב"ם ברור במקומו, ויש לחפש תירוץ לדברי הרמב"ם.

והנה מצינו כמה תירוצים לתרץ סוגיות הגמ':

דהנה בתד"ה באילן ד, ב:

דברה"י נמי סברה שמעתין דבעינן מקום ד' על ד'... ולרשב"א נראה... דרב חסדא לא בעי מקום ד' גם ברשות הרבים דמאי שנא, ורב חסדא נקט רשות היחיד משום דבעי לאשמעינן אפילו גבוה מאה אמות, משום דרה"י עולה עד לרקיע, ואיידי דנקט איהו רשות היחיד נקט נמי בתר הכי ברה"י כ"ע לא פליגי כו'...

היינו, שלדעת התוס' הוא מחלוקת הסוגיות, רק שיש בזה ב' אופנים – או שחולקים רק ברה"י, וכמו שביאר התוס' בתד"ה אמר ח,א שברה"י אומרים ביתא כמאן דמליא דמי לרב חסדא, משא"כ לסוגיא דדף ה, ולרשב"א שבתוס' הוא מחלוקת גם ברה"ר.

אבל זה אינו מתרץ את שיטת הרמב"ם. וכדי לתרץ שיטתו נצטרך לומר שאין כאן מחלוקת הסוגיות, ובזה מצינו ב' אופנים דומים:

בחידושי הר"ן (על הרי"ף ב, ב. וכ"ה ברמב"ן):

מהא שמעינן דברה"י לא בעינן מקום ארבעה, וכן כתב רבינו חננאל ז"ל. ואם תאמר והא בסוגיין דלעיל פרכינן והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה, ומוכחא ההיא סוגיא דאפילו ברשות היחיד בעינן הכי... י"ל דכי אמרינן הכא דלא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה, דוקא כגון דנעץ קנה שהוא כרשות היחיד עצמה, אבל באדם שהוא ברשות היחיד, שאינו רשות היחיד עצמה, בעינן הנחה על גבי מקום ד', וכמו שכתבתי למעלה:

ובמאירי ז, ב (וכ"ה בשו"ת הר"י מיגש סכ"ד):

...ראשה אחר עיקרה התחוב בארץ הוא נגרר שיש בו רוחב ארבעה, וכן הסכימו בה חכמי הדורות, ואע"פ שבידו לא אמרו להיותה נגררת אחר גופו שיש בו רוחב ארבעה... שלא אמרו לילך נוף אחר העיקר אלא בעיקר הקבוע ושאינו מתנועע כלל וכן עקר:

היינו, שיש חילוק בין קנה שאין צריך ד' בראשו לידו של אדם שסברה הגמ' שצריך ד'. הר"ן כתב שהחילוק הוא דבר שהוא כרשות היחיד עצמה, ואדם שאינו כרשות היחיד עצמה. אבל המאירי כתב שבקנה שתחוב בארץ יש בו חשיבות ד' בראשו מחמת דין שדי נופו.

ובשניהם לכאורה יכולים לתרץ סתירת דברי הרמב"ם, שבאמת ברה"י צריך מקום ד', וקנה שאני.

ג.

אבל נראה שיהי' נפקא מינה ביניהם (הר"ן להמאירי ור"י מיגש) במה שאינו קבוע ותחוב בארץ. כי המאירי הדגיש שצריך להיות תחוב בארץ, וממילא כל דבר המיטלטל, אפילו לבינה

ברה"י יצטרך ד'. אבל בר"ן אדרבה משמע שרק באדם (וגם בכל בעלי חיים) יצטרכו ד' כי אינם רה"י עצמה, אבל בלבינה או אפילו בכלי העומד ברה"י שמא הוא גם כרה"י עצמה.

אבל המרכה"מ (רפי"ג וראה מ"ש עוד בזה בפי"ד, ח ושם, יז) לא סבר מחילוק זה:

והנראה ברור בכוונת רבנו דמי שעוקר מע"ג אדם וכלים וחפצים ובע"ח שבתוך הרשות או מניח עליהם, שהרי אותן החפצים עצמן אינם רשות... דהואיל דניידי ואינם קבועים בקרקע נעשו טפלים לגבי הרשות, ובכה"ג הוא דבעינן שיהיה הנחה ע"ג מקום ד', אבל לא בעינן רשות ד', רצוני לומר דכל שעוקר או מניח בהרשות עצמו חייב ואפילו עקר והניח ע"ג משהו, ומשו"ה קנה הנעוץ ברה"י דקבוע בקרקע כדלקמן פי"ד הי"ז וכן חורי רה"י שהן בעצמן רשות חשוב חייב בכל שהוא, וכן לקמן פי"ד ה"ח בעמוד ט' ברה"ר, כיון דהלכתא גמירא לן דהוה רשות הרבים, חייב עליו אפילו אינו רחב ד' כיון שעוקר ומניח ברה"ר עצמו, והא דכתב כאן רבנו דבעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ד' בין ברה"ר ובין ברה"י היינו דוקא בעוקר ומניח ע"ג חפצים שבתוך הרשות דכיון שאינם רשות כל שאין בהן רוחב ד' חשיב כמונח באויר...

והוא ציין בדבריו שם לדברי הר"ן, ובכל זאת פירש שהוא רק בדבר התחוב בארץ. אבל לכאורה יש מקום לומר שזהו רק אם דנים מדין שדי נופו כמו המאירי, אבל בר"ן לא נרמז שהעיקר מחשיב לראש הקנה כיש בו ד', אלא משמע שעיקר החידוש של רב חסדא שאין צריך מקום ד' ברה"י עצמה, משא"כ באדם.

ד.

והנה בשו"ע אדה"ז שמה, ט:

אויר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לרקיע, ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפילו גבוה מאה אמה, על גביו רשות היחיד, וכן כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר, בין גבוה בין נמוך, דינו כרשות היחיד, שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות:

משמע שמדמה דין הקנה ל"כל מה שיש ברשות היחיד", שכולם הם כרה"י עצמה ומשמע שיהי' דינם שוה לדין הקנה. (וכן הוא להלן סעיף כה, ע"ש שכתב "הוא רשות היחיד"). ואף שאין זה מוכרח, מ"מ יש מקום למשמעות כזו.

ואם נאמר שכוונת הר"ן שרק בבעלי חיים צריך מקום ד' כי אינם כרה"י עצמה, אבל בשארי דברים כולל כלים אפילו הם כרה"י עצמה, נוכל לקשר ב' הפרטים בדברי רב חסדא – כי מזה

שאמר שרה"י עולה עד לרקיע, א"כ אפשר לומר שהקנה הוא עצמו רה"י, וא"כ חייב גם כשאין בו ד'. ולפ"ז בכל דבר שאינו חי שנמצא ברה"י יכול להיות שהוא כרה"י עצמה ואין צריך ד'.

ה.

ואולי לפ"ז יש לבאר למה דין מקום ד' הובא ברמב"ם אבל לא בשו"ע אדה"ז[1]:

אם נאמר שהרמב"ם סבור כהמאירי ולפניו הר"י מיגש (המצויין לעיל) שכל דבר שתחוב בארץ יש לו חשיבות ד', א"כ הכלל של דף ד' שצריך מקום ד' בין לעקירה ובין הנחה, בין ברה"ר ובין ברה"י, הוא למסקנא ולהלכה.

אבל בדברי אדה"ז נראה שאין חילוק בין דבר התחוב בארץ לכל שאר דבר שברה"י שכולם הם רה"י עצמה, וממילא יהי' חייב עליו כבקנה, וא"כ שמא הוא סבור כהר"ן שבדברי ר"ח נתחדש שכל דין מקום ד' נצרך רק לאדם שאינו כרה"י עצמה. וא"כ אין קושיא כ"כ שלא הביא דין זה, כי סו"ס אינו כלל, וגם בכל ההלכות שהובאו בפוסקים אין נפק"מ מכלל זה, כי ידו של אדם כמקום ד', וזרק לפי הכלב (שלא הביא אדה"ז, אבל הוא בגמ' קב, א) מחשבתו משויא לי' מקום, ואין תימה כ"כ שלא הביא כלל זה לגבי מקרה מסויים מאוד שאינו מובא כלל בפוסקים (כמו בהניח על גב חי' קטנה או אבר קטן של אדם).

ו.

והנה הפני יהושע הקשה (ד, א):

...מאי משני הש"ס ר"ע היא או רבי או אחרים דאכתי תקשי הך קושיא גופא אהנך תנאי ומאי אולמא הך ברייתא דיחידאה טפי מהך סתם מתני' דידן דסברה בפשיטות דלא בעינן. ואטו הנך תנאי כיפי תלו להו...

---

1 דאף שכתב הטור סוף סימן שמ"ח: "הא דבעינן עקירה מע"ג מקום שיש בו ד' על ד' והנחה עליו ויעקור מתחילה כדי להוציא ושיוציא כדרך המוציאין וכשיעורו וילך ד"א בלא עמידה באמצע וכן זרק מרה"י לרה"י ור"ה באמצע ונתכוין לזרוק שתים וזרק ד' לזרוק לתוך ד' ונתגלגל חוץ לד' או איפכא ומושיט מרה"י לרה"י דרך ר"ה וכמה צדדים שנאמרו בענין הוצאה והעברת ד"א לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת אבל איסורא איכא בכולהו ולכך אין רצוני להאריך בהם". ולפ"ז יתכן שזהו טעמם של המחבר בשו"ע ורבה"ז בשו"ע שלא הביאו דינים אלו.
אבל עדיין צ"ע בשיטת רבינו הזקן נ"ע כי הוא האריך במה שהטור קיצר (לדוגמא בענין זריקה מרה"י לרה"י דרך רה"ר (בסר"ס שמז) ועוד הלכות שנוגעים רק לחיוב חטאת), וכידוע שבזה דרכו כהרמב"ם שמבאר כל דבר מיסודו ושרשו, ומתי חייב מה"ת ומתי הוא מדרבנן, וא"כ מדוע לא הביא דין עקירה והנחה מעל דבי מקום ד'?

היינו, איך מקשה הגמ' והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד' על משנתנו, ומתרץ משנתנו ר"ע היא או רבי היא, והרי לא מתורץ עיקר הקושיא שצריך מקום ד'?

אבל לפי פירוש הר"ן אפשר לומר שבאמת הטעם שצריך ד' הוא כי כשאין ההנחה על קרקע הרשות, א"כ דינו כבאויר הרשות (ע"ד מ"ש המרכה"מ), ופשוט להגמ' שלא די בהנחה באויר הרשות, כי הוצאה צריכה עקירה והנחה וענינם של עקירה והנחה שהחפץ יש לו מקום בהרשות ולא רק נמצא באויר.

ולכן כשתירצו הא מני רבי עקיבא היינו שהוא ס"ל שהנחה אינו צריך בקרקע, אלא די באויר, וא"כ פשוט שאין צורך למקום ד'. אבל בתחילה רצינו להעמיד המשנה גם עם חכמים שסבורים שצריך הנחה על גבי קרקע הרשות.

רשות היחיד בכלי (שמה, י)

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

שו"ע אדה"ז שמה, י:

ואפילו כלי העומד ברשות הרבים אם יש בו כדי לרבע ד' טפחים על ד' טפחים והוא גבוה י' טפחים כגון תיבה או כוורת או מגדל, הרי הוא רשות היחיד בתוכו ועל גבו עד לרקיע, מפני שכל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' הוא חולק רשות לעצמו.

א.

כתב אדה"ז (שמה, א):

איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו.

היינו שצריך חלל ד', וא"א לצרף את מדת המחיצות לשיעור ד'. וזהו דין מפורש בכו"כ מקומות (ראה ההגהה בגליון דפו"ר כאן).

והאריך אדה"ז בזה יותר בשמה, ז:

כתלים המקיפים את רשות היחיד הרי על גביהם רשות היחיד, אע"פ שאינן רחבים ד', ואפילו אם גם החלל שביניהם אין בו ד' שאינו רשות היחיד שם, מכל מקום על גבי הכתלים למעלה אם יש שם ד' על ד' בהצטרפות כולם עם החלל שביניהם הרי הוא רשות היחיד שם, ואף על פי שאינו ראוי להשתמש שם על גבי כתלים שאין בהם רוחב ד' בכל אחד, מכל מקום הרי אפשר להניח שם על גביהם דף הרחב ד' על ד' כמדתם עם החלל שביניהם ולהשתמש עליו:

היינו, שכשיש ד' רק בצירוף הכתלים, אז הוא רה"י רק על גבו אבל לא בתוכו.

וא"כ צ"ב בסעיף י' שהועתק בראש דברינו:

א) משמע מלשונו בסעיף י' ("יש בו כדי לרבע ד'. .") שמצרף המחיצות לשעור ד', ולכאו' צריך חלל ד'? ודוחק גדול לומר שלא נחית לדייק בזה, וכוונתו שיש "בתוכו ד'".

ב) ובפרט שהוסיף "הרי הוא רשות היחיד בתוכו" – ולכאורה לפי מ"ש בסעיף ז' הי' לו לפרש שאם יש בתוכו חלל ד', יהי' רה"י תוכו, ובאם יש ד' רק עם המחיצות יהי' רה"י רק על גבו. ומזה שסתם. משמע שבכל האופנים יהי' רה"י בתוכו.

ב.

ובאמת שקושיא זאת הוא גם ברמב"ם, דכתב הרמב"ם (שבת יד, א):

ואי זו רשות היחיד... מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גבהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן...

משמע ברור שצריך חלל ד' בלא המחיצות. (ולא כמו שפירש הט"ז (ריש סימן שמה) בדבריו, וכבר הוכיח הבית מאיר שם מפירוש המשניות שכוונתו "ביניהם" שאין המחיצות מצטרפות, וראה בגליון דפו"ר של שו"ע אדה"ז ס"ב. ולהלן נביא מ"ש רבינו פרחי' בשם הרמב"ם).

אבל לענין כלי (שבת יד, יט) כתב:

זרק כלי מרה"י לרה"ר, והיה אותו כלי גדול ויש בו ארבעה על ארבעה בגובה עשרה פטור, מפני שכלי זה רה"י גמורה, ונמצא כמוציא מרה"י לרה"י.

והנה אם לא הי' כותב "רשות היחיד גמורה" הי' מקום לומר שהוא רשות היחיד רק על גבו, ובכל זאת יש טעם לפטור אותו על זריקתו, אבל מכיון שכתב "גמורה", משמע שגם תוכו רה"י, וזה תימה כי בהלכה א' כתב שאין מצטרף עובי המחיצות.

ובאמת שקושיא זו הוא גם בגמ', כי בדף ח, א הובא ברייתא:

היתה קופתו מונחת ברשות הרבים גבוהה עשרה ורחבה ארבעה, אין מטלטלין לא מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה, פחות מכן מטלטלין, וכן בגומא.

ומשמע שבכל הקופה יש רק רוחב ד' עם המחיצות, ואעפ"כ איתא "אין מטלטלין לא מתוכה לרשות הרבים", ועל כרחך שהוא נחשב לרשות היחיד, ולכן אסור, כי אם אינו רשות היחיד יהי' מקום פטור, ולמה אסור. וא"כ קשה, בשלמא לשיטת התוס' (תד"ה רחבה הא' ח, א) י"ל שמצטרף עובי המחיצות אפילו לעשות בתוכה רה"י.

אבל לשיטת הרמב"ם ואדה"ז שלא מצרפים עובי המחיצות קשה.

ג.

ובדעת הרמב"ם מצינו סתירה זו לא רק בספרו משנה תורה, דהנה בפירוש המשניות ריש שבת כתב:

מקום מוקף בארבעה כתלים כמו הבתים והדיורין הכל יקרא רה"י, ובתנאי שיהיה גובה הכתלים עשרה טפחים כמו שבארנו, והחלל ביניהם ד' על ד' או יותר.

ולאידך מצאנו בחידושי רבינו פרחי' (הובא בשיטת הקדמונים) שהביא בשם הרמב"ם להוכיח שבכוורת עובי מחיצות מצטרפות לעשותו רה"י (אנו מביאים כל האריכות לחביבותא דמילתא):

אמר אביי זרק כוורת לר"ה גבוהה עשרה ורחבה ששה פטור. . וא"ת למה הצריך אביי שיהיה רוחב הכוורת ששה טפחים. והלא בחמשה טפחים ושלשה חומשי טפח נהיה בו שיעור רשות היחיד שהוא ד"ט על ד"ט. ואומר הרב רבינו יצחק בעל ההלכות זצק"ל, שאנו צריכין לששה טפחים גמורים כדאמר אביי. וזה שאמרת דבבציר מהכי סגי לן ויש עמנו בשיעור זה שני חומשי טפח יתירים. דע ששני חומשי טפח אלו הוסיפו אותן כנגד עובי שתי המחיצות כדי שיהא ברוחב חללה של כוורת ארבעה טפחים מצומצמים. כדי שתהיה ברוחב זה חולקת רשות לעצמה:

והרב הגדול רבינו משה בעל החיבור זצ"ל. מקשי עליו. ואומר ומנין לך לומר שעובי שתי המחיצות הן שני חומשין מצומצמים. ושמא הן יתירות על זה השיעור או חסירות. והיאך פסק אביי ואמר אם יש בה ששה טפחים בדבר שיתכן להיות יתר על ששה טפחים או פחות מהן. אלא הוה ליה לאביי למימר אם יש בחללה חמשה טפחים ושלשה חומשי טפח פטור. וזה הוא השיעור שאין להוסיף עליו ולא לגרוע. ופריק ז"ל ואמר בתשובת דבר זה, שאלו השני חומשין שהוסיף אותם אביי אינם מחמת עובי המחיצות כלל. אלא משום שהשיעור שנתנו חכמים ואמרו כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא, לאו שיעורא דדייק הוא. אלא כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי ומשהו באלכסונא. ומשום הכי הוסיף אביי בחשבון המרובע היוצא מתוך העיגול שני חומשי טפח יתירות כנגד אותו משהו שישאר בכל אמה. הרי למדנו מדברי הרב רבינו משה זק"ל דעובי המחיצות הם בכלל החשבון. ואפילו לא יהיה בחללה אלא שלשה טפחים או פחות מזה השיעור או יותר, כיון שעובי המחיצות משלימות השיעור שאנו צריכים, הרי היא רשות לעצמה. והכי פסק ז"ל בחיבור שלו, ואמר עובי הכתלים של רשות היחיד כרשות היחיד, לאחרים עושה מחיצה לעצמה לא כל שכן. ולפי שהמחיצות מצטרפות לחלל פסק אביי ואמר שאם יש בה רוחב ששה טפחים פטור:

והדברים ברורים, שהרמב"ם דעתו שבכוורת שאין בחללה לרבע ד' מ"מ מצטרפים עובי המחיצות לעשותו רה"י. אלא שרבינו פרחי' הי' סבור כנראה שדעת הרמב"ם כן בכל רה"י גם מקום המוקף מחיצות, כי הביא הדין (יד, ג) של "עובי הכתלים של רשות היחיד כרשות היחיד", אבל שם הוא בהמשך להלכה א' שכתב שיש חלל ד' ביניהם. וא"כ נראה שאין דעת הרמב"ם שהמחיצות מצטרפות לחלל ד' אלא בכלי, וזה צריך ביאור.

ד.

ואולי י"ל הביאור בזה, בהקדים לשון אדה"ז (סעיף י):

ואפילו כלי העומד ברשות הרבים אם יש בו כדי לרבע ד' טפחים על ד' טפחים והוא גבוה י' טפחים כגון תיבה או כוורת או מגדל, הרי הוא רשות היחיד בתוכו ועל גבו עד לרקיע, מפני שכל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' הוא חולק רשות לעצמו.

וצריך ביאור למה צריך להוסיף "מפני שכל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' הוא חולק רשות לעצמו", הרי הוא ממש כבסעיף א', שמקום ד' המוקף מחיצות עשרה הוא רה"י.

והי' אפשר לומר שכוונתו בנתינת הטעם הזו להדגיש שאף שהוא כלי, ואולי אינו רשות, כי תורת כלי אינו רשות, כמו שכותב מיד להלן:

...אבל אם אינו גבוה עשרה אף על פי שרחב ד' אינו חולק רשות לעצמו, ואף על פי שחכמים גזרו על כל דבר שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפני עצמו דהיינו כרמלית כמו שיתבאר, מכל מקום בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם, הואיל והן כלים...

ושמא י"ל שבא לחלק ולומר שאעפ"כ אם הוא גבוה י' ורחב ד' שהוא רשות מן התורה, אנו מבטלים אותו מתורת כלי. אבל דוחק לומר כן, כי לפי זה הי' צריך להביא קודם את המשך ההלכה שיש בו היסוד שאין לעשות כלי לרשות, ואז יסיים שאעפ"כ רשות תורה חלה גם על כלי.

ה.

ולכן נראה לומר שבא בנתינת טעם הלזו לבאר שיש סוג חדש של רשות היחיד, ואינו מצד שיש בו חלל ד' ומחיצות י', אלא מצד שיש בו, היינו בכללותו גובה י' ורוחב ד', וכולו מציאות אחת, וממילא חולק רשות לעצמו. וכמו שרשות ענינו מקום מוגדר, כמו"כ כלי כולו מקום מוגדר שיש לו שם רשות בפני עצמו.

ויש להוסיף בזה, יש חילוק בין השימוש במקום המוקף במחיצות, להשימוש בהכלי:

בשימוש מקום סתם, השימוש הוא בהמקום שבין הכתלים, היינו קרקע הרשות, אבל הכתלים עצמם הם רק מחיצות לחלק בין הרשות לסביבותי', ושימוש הכתלים לחוד ושימוש המקום לחוד, אבל כשמשתמש במקום אינו משתמש בהכתלים, ולכן אין מקום חשוב בפחות מד' במקום עצמו לולא הכתלים. משא"כ בכלי – כולו (שוליו ודופניו) מציאות אחת, ונכלל הכתלים כחלק משימושו, ששימוש בשולי הכלי אינו רק שימוש בשוליו, כי מה שמכיל הדברים שבתוכו ע"י דופניו ג"כ, ולכן אין צריך שיעור ד' לשוליו בפני עצמו.

ו.

ועפ"ז יבואר ג"כ מה שלשיטת רש"י נחשב הכלי הנזרק באויר כרשות הנזרק – איך אפשר להגדירו כרשות כשהוא נזרק, והרי גם תוס' (ד"ה רחבה הב') אמרו שנעשה רה"י רק כשהוא מונח, וא"כ למה יקרא זה כזריקת רשות. אבל לפהנ"ל מבואר כי הוא עצמו חפצא אחת של רשות ולא מחמת שעשה מחיצות לחלל ד', אלא מחמת שחולק רשות לעצמו מחמת גודלו.

ועיין בשיטה להר"ן כאן:

> ואני תמה על רבינו יהונתן ז"ל שכתב דדוקא שזרקה בקומתה שהיא נחשבת רשות אבל אם זרקה שלא בקומתה אלא כמין ארובה מיחייב אע"ג דרחבה היא ששה וגבוהה עשרה דהא נחה כולה ברשות הרבים ע"כ, ולא הבנתי דמה לי ארובה מה לי בקומתה כיון דרשות היחיד היא והא לא חייבה תורה אלא כלים וכיוצא בהם.

ונראה מבואר בר"ן כדברינו, שאין הכלי נעשה רשות מחמת שיוצר מחיצות על גבי קרקע, אלא הוא בעצמו רשות היחיד, אבל רבינו יהונתן שמא ס"ל לא כרש"י אלא כהתוס' שטעם הפטור שנעשה רה"י ונמצא שנח ברה"י.

אבל האמת שגם הרמב"ם שאנו רוצים לבאר דבריו עם יסוד הנ"ל ביאר הפטור (שם, יט) כדעת התוס' שהוציא מרה"י לרה"י, ולכן נראה לומר שאף אם הכלי כולו רה"י, עדיין יש מקום לומר שאין פטור מצד זריקת רשויות כרש"י, אלא הפטור מצד שנחשב שהוציא לרשות היחיד, ולכאו' זהו רק היכא שנח בזקיפה ואז הוא עומד ככלי של גובה י' ורוחב ד', אבל כשנח על צידו אין זה כלי גובה י'. אבל כל זה הוא בהרמב"ם, דלא כהתוס' שרק כשנח נעשה הכלי רה"י, אלא שאז נעשה הפטור של הנחה ברה"י.

אין כרמלית בכלים (שמה, י)

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

שו"ע אדה"ז שמה, י:

ואפילו כלי העומד ברשות הרבים אם יש בו כדי לרבע ד' טפחים על ד' טפחים והוא גבוה י' טפחים כגון תיבה או כוורת או מגדל, הרי הוא רשות היחיד בתוכו ועל גבו עד לרקיע, מפני שכל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' הוא חולק רשות לעצמו.

אבל אם אינו גבוה עשרה אף על פי שרחב ד' אינו חולק רשות לעצמו, ואף על פי שחכמים גזרו על כל דבר שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפני עצמו דהיינו כרמלית כמו שיתבאר, מכל מקום בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם, הואיל והן כלים, ודינם כמקום פטור, ויש אומרים שדינם כרשות הרבים שהם עומדים עליה, וכל שכן אם אינו רחב ד' והוא למטה מי'.

א.

וצ"ב בכמה ענינים:

א) מהו פירוש התיבות "אינו חולק רשות לעצמו" לדעה הא'. לפי דעה הב' מובן בפשטות: "אינו חולק רשות לעצמו" ובמילא בטל אצל הרשות "שהם עומדים עלי'" והוא רה"ר, כיון שאינו רשות בפ"ע, אבל בדעה הא' הרי נעשה מקום פטור.

ב) בדעה הב', שכלים שאינם רחבים ד' על ד' "דינם כרשות הרבים שהם עומדים עליה", מהו ההקדמה ש"לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם", הרי מן התורה הכלי הזה הוא כרה"ר, ומהו הכוונה שלא רצו לבטלם מתורת כלי, האם עלה על דעתנו שמצד גזירת חכמים כלי זה יהפוך מרה"ר לכרמלית? ואם מה"ת הכלי הוא רשות הרבים, א"כ מדוע תורת כלי הוא מניעה שיעשוהו כרלמית?

ג) בדעה הב' מהו הכ"ש "אם אינו רחב ד' והוא למטה מי'"? הטעם לדעה הב' למה דין הכלי הוא כרה"ר, הוא (כדלהלן באריכות) כמו באדם שעומד ברה"ר שהוא כרה"ר, וזהו כי אינו קבוע כמו הרשות ולכן בטל לרשות שעומד בו, כמו"כ הכלי אינו קבוע וא"כ בטל אצל הרשות. וכמו שבאדם לא יעלה על הדעת שנאמר "כ"ש באדם שאין בו ד' מחמת שצנום ברחבו שהוא בטל אצל הרשות", כי זה שצנום הוא אינו עושהו יותר "אינו קבוע", וא"כ גם בכלים זה שהכלי אינו רחב ד' אינו עושהו ליותר "אינו קבוע", ומהו הכ"ש?

ד) למה מובא דעה הב' כה"יש אומרים" ודעה הא' כעיקר השיטה, ולכאו' צריך להיות להיפך כי – ידוע שפסקי אדה"ז מיוסדים מאוד על המ"א וכמ"ש בההקדמה להשו"ע שלו (בהקדמת בני המחבר) וז"ל: "הלוח הפנים הוא ההלכות בטעמיהן ופסקי דינים העולים אחר הפלפול בראשונים ואחרונים וטעמיהן בלשון זך ונקי להיות שגורה בפי כל אדם מוסד עפ"י דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ובראשם הרב בעל מ"א". והדעה הב' הוא דעת מ"א (כדלקמן). ועוד (ועיקר) שלכאורה פסק מפורשות כדעה הב', בלי חולק (שו"ע אדה"ז שנ"ה, ה) וז"ל: "ולא אמרו שאין כרמלית בכלים אלא בכלי העומד ברשות הרבים שהוא בטל לרשות הרבים ונעשה כמוה אבל כשעומד בכרמלית כרמלית הוא".

ב.

ויש לבאר כל זה, ובהקדם ביאור המחלוקת הנ"ל:

דעת היש אומרים הוא המ"א שכתב (שמ"ה סק"ד):

וכלי שאין גבוה י' עומד בר"ה אין לו דין כרמלית אלא הוי כמו ר"ה דאין כרמלית בכלים (רש"י בשבת ד' ח' עסי' שנ"ה ס"א מ"ש) היינו שהכלי ברה"ר הוא רה"ר.

וטעם למה אין כרמלית בכלים הוא כמ"ש המ"א (רס"ו, סק"ז):

...כיון דלא קביעי בטל לגבי ר"ה...

וכיון שהטעם הוא שהוא בטל אצל הרשות, א"כ אם הכלי הוא ברה"ר, הכלי הוא ג"כ כרה"ר. וזהו לא רק ברה"ר וכמ"ש המ"א בספינה העומדת בים שהוא כרמלית (שו"ע שנה, א). וע"ז כתב המ"א (סק"ו):

מחיצות הספינה גבוהים י' הוי כרמלית ומותר לטלטל מתוכ' לים ומן הים לתוכה (רש"י) כיון שעומד בכרמלית היינו הספינה (שהוא כלי), שאינו גבוהה י', בטל אצל הים ונעשה כרמלית כמותה.

וכן כתב אדה"ז (שנה, ה):

אבל אם אינן גבוהים עשרה כרמלית היא. . ולא אמרו שאין כרמלית בכלים אלא בכלי העומד ברשות הרבים שהוא בטל לרשות הרבים ונעשה כמוה אבל כשעומד בכרמלית כרמלית הוא.

אבל הדעה הראשונה הוא דעת ההגהות אשרי, שכתב על הרא"ש (סי' טו):

וכן קופה י' ורחבה ד' הוי רה"י גמורה פחות מכאן הוי מקום פטור דאין כרמלית בכלי וכן פר"ח ורש"י.

היינו שכלי ברה"ר הוא מקום פטור, אבל לא נזכר שם הטעם. אבל יש להבין שיטה זו בפשטות, כי בלא דברי רש"י שאין כרמלית בכלים, סד"א שהם מקום פטור מן התורה, וכרמלית מדרבנן, וכשמסלקים דין כרמלית מכלים, ממילא נשאר דינו כמו שהוא מן התורה.

ג.

נמצא שמחלוקת זו אינו בדין אין כרמלית בכלים אלא בדין כלי מה"ת אם הוא כאדם שעומד ברשות שנעשה כמו הרשות, כמפורש במשנה דריש שבת, וכמו"כ כלי אינו רשות אלא הוא הדבר שמוציאים מרשות לרשות, א"כ דינו כאדם שנעשה כהרשות שעומד בה. ואם הוא עומד ברה"ר, אף שגבוה ג' טפחים וכו' אינו כמונע את הרשות הרבים אלא הוא כמו בעלי חיים, שהם הרבים שהרשות משרתם.

או שדין כלי הוא ככל דבר קבוע, שאינו נע ונד מעצמו כמו בעלי חיים, ואם עומד בקרקע הרה"ר הוא מונע את הרה"ר ואינו כרה"ר, ונעשה מה"ת מקום פטור.

ולפי שני האופנים יש מקום לעשות את הכלי הזה לכרמלית. מצד שהכלי הזה יש לו ד' על ד', ש"כשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן, ועשאוהו רשות בפני עצמו, וקראוהו כרמלית".

אלא, שתורת "רשות" הוא היפך תורת "כלי", עכ"פ לענין מלאכת הוצאה. כלי הוא דבר שאינו קבוע, ומוציאים אותו מרשות לרשות, כמו שבמשכן היו מוציאים כלים ולא רשויות (כמ"ש רש"י בענין פטור כוורת), משא"כ רשות הוא דבר קבוע שמוציאים ומכניסים אליו כלים.

וא"כ אם נדון את כלי זה ככרמלית, היינו רשות לעצמו, שאינו לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד, נמצא הוצאנו אותו מ"תורת כלי" ל"תורת רשות". וזהו שחכמים שגזרו על כרמלית להיות רשות לעצמו לא כללו כלים בכלל גזירתם, כי לעשות מכלי רשות לעצמו זהו חומרא נוספת, שאינו כלול בעיקר הגזירה.

ד.

עפ"ז יובן שגם לשיטת היש אומרים שהכלי מה"ת הוא כרה"ר, עדיין צריך להקדמה שלא רצו חכמים לבטלו מתורת כלי, ואפשר לבאר בב' אופנים:

א) מן התורה כלי הרחב ד' ואינו גבוה י' הוא בטל אצל הרשות שהוא עומד עלי', ושמא חכמים גזרו שמכיון שהוא מקום חשוב אינו בטל למקום שהוא עומד בו, ושמא יהי' גם כרמלית לחומרא, וכמו שמצינו בקרפף שהוא רה"י וגם כרמלית לחומרא, וע"ז אומרים לא רצו חכמים לבטלו מתורת כלי.

ב) מן התורה כלי הרחב ד' ואינו גבוה י' הוא בטל אצל הרשות שהוא עומד עלי', ושמא חכמים גזרו שמכיון שהוא מקום חשוב אינו בטל למקום שהוא עומד בו, ושמא גזרו חכמים שאינו בטל אצל הרשות שהם עומדים עלי', ומכיון שמדרבנן אנו רואים את הכלי כמקום חשוב שאינו בטל, שוב גם ישתנה דינו מה"ת לקולא – למקום פטור, ככל דבר שאינו בטל לרשות הרבים ואינו גבוה י'. ומדרבנן יהי' כרמלית.

[לאופן הב' יש להביא כמה דוגמאות שדין דרבנן מהני לדין דאורייתא. עי' ברמב"ם הל' אישות פ"ה ה"א) "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון חמץ בפסח... אינו מקודשת ואפילו הי' אסור הנאה מדבריהם כגון חמץ בשעה ששית ביום ארבעה עשר אינה מקודשת". ויותר דומה לזה – עי' לקו"ש ח"א ע' 271].

ועפ"ז אפשר לבאר ה"כל שכן": כל ההו"א שמא כלי זה הוא כרמלית הוא רק בכלי שיש בו ד' על ד', שהוא מקום חשוב שאינו בטל, ואעפ"כ אינו כרמלית אלא רה"ר, ואם אינו ד' על ד' כ"ש שיהי' בטל אצל רה"ר, כי אין שום סלקא דעתך שלא יהי' בטל לרה"ר.

ה.

ומה שהביא שיטת ההגהות אשרי כעיקר הפסק, י"ל שהמעיין במג"א יראה שראייתו מרש"י בדף קא, א לענין ספינה שאינה גבוהה י' שהיא כרמלית אף שהיא כלי, וכן פסק אדה"ז כנ"ל ללא חולק.

ומזה שבסעיף י' הביא ב' הדיעות משא"כ בסימן שנה, ה הביא רק דיעה א' נראה שדעת רבינו שדעת רש"י שם אינו ראי' לשום דיעה, כי אף שרש"י לא ס"ל כהראשונים שעמוד ג' ואין בו ד' בכרמלית מצא מין את מינו וניעור ונעשה כרמלית (רש"י ז, א הובא בשמה, כה), אבל בספינה שאינו קבוע אפשר שרש"י יודה שנאמר בזה מצא מין את מינו, כמו שאמרו בגמ' (עירובין ט, א), ולכן אף שלא גזרו כרמלית בכלי למהוי רשות לעצמו, אבל לכל הדיעות לא יהי' מקום פטור אם הוא בתוך הכרמלית. ולכן פסק אדה"ז ללא חולק שהספינה היא כרמלית, וממילא נפל ראיית המג"א מרש"י שברה"ר יהי' הכלי כרה"ר. וגם שיטת התוס' דף ה' שהביאו דברי רש"י לענין טרסקל שבידו, הרי שאר הראשונים הסבירו שהטרסקל דינו כהאדם שאוחזה ולכן אינו כרמלית, ואין צריך להגיע לדין אין כרמלית בכלים. ולכן הביא כעיקר הפסק שהכלי הוא מקום פטור.

ו.

ע"פ הנתבאר יש לבאר עוד דבר:

בגמ' ח, א:

אמר אביי זרק כוורת לרשות הרבים, גבוהה עשרה ואינה רחבה ששה חייב, רחבה ששה פטור. **וברש"י שם:** ...ואם תאמר, בדלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא, דהא שמה כרמלית, ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן, ולא להקל על דברי תורה בא, כגון זו שיפטר מחטאת.

ולהלן שם בברייתא ח, א:

היתה קופתו מונחת ברשות הרבים גבוהה עשרה ורחבה ארבעה, אין מטלטלין לא מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה, פחות מכן מטלטלין, וכן בגומא.

וברש"י שם:

ואם תאמר, פחות מעשרה ורחבה ארבעה כרמלית היא, לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים, הואיל וכלי הוא.

והקשה המהרש"א ח, א ברד"ה רחבה:

ויש לדקדק דמאי קשיא ליה הכא בכוורת דהא שמה כרמלית כו' כיון דכלי הוא ולא גזור ביה רבנן לבטולי מתורת כלי כמו שפירש"י לקמן גבי קופה...

היינו, על קושיית רש"י שהכוורת שאינה י' גם רשות לפוטרו מדין כרמלית, הי' יכול לתרץ שאין כרמלית בכלים. ותירץ המהרש"א:

וי"ל דלא קאמר התם דלא גזרו ביה רבנן לבטולי מתורת כלי אלא שלא להחמיר בכלי כשאר כרמלית שאין מטלטלין [מתוכו] אבל הכא להקל ביה דהוה רשות לעצמה קאמר ולהכי הוצרך הכא לומר דלא הוה רשות אלא מדרבנן ואין כח ביד חכמים להקל על ד"ת וכו' ודו"ק.

ולכאורה צ"ב בהתירוץ:

א) איזה סלקא דעתך יש שרק להחמיר לא יגזרו חכמים על כלי להיות כרמלית, אבל שמא יהי' כרמלית להקל. אדרבה, אם לא גזרו עליו להחמיר כ"ש לא יהי' כרמלית להקל.

ב) מאי קשיא לי' למהרש"א, הרי לפי האמת גם אם זרק לבינה גבוה ג' ורחב ד' יהי' אותו הקושיא, שמא נאמר שיפטר כי הוא רשות לעצמו ולא חייב על זריקת רשויות, ועל זה א"א לתרץ שאין כרמלית בכלים כי הלבינה אינה כלי, והוא באמת כרמלית. ולכן הוצרך רש"י לומר שלא להקל על דברי תורה בא.

ולבאר דברי המהרש"א, יש להקדים כמה דקדוקים ברש"י:

א) מהו כוונתו "דהא שמה כרמלית"?

ב) מהו החידוש "ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן" – וכי עד דף ח' לא למדנו שכרמלית אינו רשות מה"ת, הרי כבר כתב כן רש"י בדף ג, ודף ו, ודף ז. ומהו הסלקא דעתך שכרמלית הוא רשות מה"ת עד שרש"י צריך לומר שאינו כן.

ג) ומהו ההוספה "ולא להקל על דברי תורה בא, כגון זו שיפטר מחטאת" – וכי סברנו לומר שדין כרמלית מדרבנן יהי' לקולא לפטרו מחטאת?

וי"ל שרש"י נתכוון לשאול ב' פרטים, ובתירוצו יש ב' פרטים:

א) הרי מה שמקום ד' הוא מקום חשוב, הרי זהו גם מן התורה, והי' עולה על דעתנו שגם מן התורה יש למקום ד' שם כרמלית, אף אם אינו רשות גמורה מן התורה להיות רשות היחיד, אבל מ"מ הויא רשות לקולא. ועל זה אומר שמן התורה מקום פטור שאין בו ד' שוה למקום פטור שיש בו ד' ששניהם אין להם שם כרמלית, ואינם חשובים לרשות.

ב) ומ"מ יש סברא לומר שעכשיו שהחשיבו חכמים מקום ד' למהוי רשות לעצמו, שמא יש לו שם כרמלית גם מה"ת, ולא להחמיר עליו ולחייבו אם הוציא לשם, אבל עכ"פ בטל ממנו תורת הוצאה לחייבו אם הוציא הכרמלית עצמו, כי הוציא רשות חשובה, וע"ז אומר שגם חכמים לא החשיבוהו עד כדי כך לעשותו רשות לקולא.

ואולי לזה נתכוון המהרש"א שלא הי' מועיל לומר שלא גזרו כרמלית בכלים, כי עדיין יש סברא לחלק שרק לחומרא לא אסרו להוציא אל כלי זה, אבל שמא שם רשות חשוב של כרמלית יש לו להקל עליו, ועל זה אומר רש"י שלא להקל על ד"ת בא. אבל גם לולא דברי המהרש"א נראה שרש"י הוצרך לפרש כל זה לענין שאר כרמלית שאינו כלי, אם יזרקוהו לרה"ר שמא יפטר עליו, ולזה אמר שלא להקל על ד"ת באו.

שישים רבוא (שמה, יא)

הת' מאיר הלוי לוי

שו"ע אדה"ז שמה, יא:

איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה לוים שבמדבר... וכן דרכים שעוברים בהן מעיר לעיר ורחבים ט"ז אמה וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה הן רשות הרבים גמורה...

ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו):

א.

איתא בברייתא (ו, א):

ואיזו היא רשות הרבים, סרטיא, ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, זו היא רשות הרבים גמורה...

וכתב רש"י:

סרטיא – מסילה שהולכין בה מעיר לעיר: פלטיא – רחבה של עיר ששם מתקבצין לסחורה: ומבואו' – של עיר רחבים י"ו אמה: המפולשין – משני ראשיהן לפלטיא:

ולהלן בגמ' (ו, ב):

תניא איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר, אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה.

וכתב שם רש"י:

בזמן שהיו ישראל במדבר – חשיבא רה"ר: בזמן הזה – אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי:

וכתבו התוס' שם:

כאן בזמן שישראל שרויין במדבר – משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר:

ב.

ויש להעיר בגמ' ובדברי רש"י ותוס' בכמה דברים:

א) על איזה שטח מדובר, אם מדובר על השטח שבו נמצאים הרבים, א"כ למה צריך להשמיענו שהוא רה"ר כשישראל שרויים שם, הרי זהו ממש סרטיא ופלטיא כו'. מה לי סרטיא ופלטיא במקום שאינו מדבר לסרטיא ופלטיא במקום מדבר? ואם מדובר על שאר המקומות, הרי מה מועיל ששרויים במדבר ס' ריבוא?

ב) מרש"י משמע שאין צריך ס' רבוא, כי כתב שהחילוק בין הזמן שהיו ישראל שרויים במדבר לזה"ז הוא רק שבזה"ז "דהולכי מדברות לא שכיחי", אבל לא תלוי באם יש ס' ריבוא שם. וכן כתב החת"ס בחידושיו כאן.

ג) צריך ביאור מנין משמע קצת להתוס' שאינה רה"ר בלא ס' ריבוא.

והנה מצינו כמה ביאורים בדברי התוס':

א) בס' לשון הזהב (ועוד הרבה אחרונים) פירשו שהי' קשה להתוס' "מאי דהוה הוה", היינו למה לברייתא לומר "והמדבר" להשמיענו מה הי' הדין בזמן שהיו ישראל במדבר, אלא ע"כ בא ללמד ששאר רה"ר צריכים להיות דומה למדבר. ומתורץ לפי זה ההערה הא', כי אף שמדובר רק על המקום שהיו ישראל שם, מ"מ רצה לומר שצריך להיות כמו שהי' במדבר.

ב) במצפה איתן (בילקוט מפרשים בסוף המסכת) פירש, דהוקשה להתוס' "מאי דהוה הוה", היינו למה לברייתא לומר "והמדבר" להשמיענו מה הי' הדין בזמן שהיו ישראל במדבר, אלא ע"כ ללמד שאם יהי' בזמן הזה שיירא גדולה כזאת, יהי' רה"ר. ולפ"ז אינו מתורץ ההערה הא', כי אם יהי' שיירא גדולה, למה לא יהי' רה"ר במקומם, ולמה יגרע זה שהוא במדבר, ואם לחדש שגם שאר המדבר יהי' רה"ר זה אינו מובן כ"כ, למה יהי' הכל רה"ר.

ג) עוד יש לפרש, שאין משמעות מהברייתא, אלא כוונת התוס' מלשון אביי, שאמר כאן בזמן שהיו ישראל שרויים כו', ולא אמר כאן בזמן ששיירות מצויות כו' או כיו"ב, מזה

משמע שתלוי באופן שהי' בשעת יציאת מצרים. וכן משמע בהגהות אשרי בעירובין ס"ח.

ג.

ולכאורה קשה על פירוש הראשון והשני:

לפירוש הראשון אינו מובן – וכי אנו מקישים מדבר לשאר רה"ר ללמוד הימנו? והרי בברייתא עסקינן ולא בכתוב, וא"כ מנין לנו לומר שפלטיא וכו' צריך להיות ממש כמדבר בזמן שישראל שם.

לפירוש השני אינו מובן, הרי אם ללמד שגם בזה"ז אם יהי' שיירא גדולה כ"כ יהי' רה"ר, עדיין מנין שבלא ס' רבוא אינו רה"ר, והרי בין מדבר שאין שכיחים בו רבים כלל, כמ"ש רש"י, ומדבר שיש בו ס' רבוא, יש הרבה אופנים בינתיים.

ד.

ונראה לומר בזה:

סרטיא ופלטיא ומבואות המפולשים הם מקומות מוגדרים העשויים להילוך הרבים מצד תכונת המקום, מצד המסילה שסללו, או מחמת הבנינים שמסביב שמגדירים המקום, שמיועד מקום זה לקיבוץ והילוך רבים, משא"כ מדבר שאין בו שום תיקון ועשי' והיכר שמיועד לרבים.

וקשה, הרי למדים אנו מלאכות שבת מדגלי מדבר, ופשוט בגמ' (צח, א) שהדרך שהלכו בו ישראל למסעיהם הוא רה"ר, והרי אין זה דומה לפלטיא, כי אינו מקום קיבוץ (רק מחנה לוי' הי' מקום קיבוץ), אלא מקום הילוך. ולכאורה אינו בגדר מבוי, כי אינו מקום עם ב' מחיצות מפולש מפלטיא לפלטיא. ומה שדומה לזה מעט הוא הסרטיא, אבל לכאורה בסרטיא צריך להיות מסילה בין עיר לעיר, משא"כ בנ"י במדבר במקום שאליו הלכו, עדיין לא נעשה עיר, ורק אחרי שהגיעו לשם יש למחנה בשעת חנייתם גדר עיר, אבל בשעת הילוכם, אין זה דרך ההולכת לעיר. [ואולי נאמר שמה שסלל הענן עבורם מזה למדים גדר סרטיא – ראה עירובין כב, ב].

ועוד קשה, שהרי משמע (מהגמ' ויובא להלן) שבשעת חנייתן הדרך שעבר בין המחנות למחנה לוי' הי' לו דין רה"ר, ולכאורה הרי הדרך ההוא כדרך המפולש בין פלטיא לכרמלית, שאינו רה"ר, כי מחוץ למחנה לא הי' מקום רבים לכאורה, וא"כ גם ברה"ר דידן למה צריכים להיות המבואות והדרכים בין רה"ר לרה"ר.

וע"ז מבאר הברייתא, שהגם שבמקום ישוב, הרי רק הסרטיא, היינו רק המסילה ההולכת מעיר לעיר, היא עצמה רה"ר, מ"מ המדבר כולו הוא מקום שיירות, ואף שאינו מתוקן וסלול. [או משום כי אינו אף אם נסלול בו דרך לא יתקיים ואין בו היכר דרך, וממילא השיירות אינם רק במסילה אחת, או משום שגם אינו צריך לדרך כל כך, משא"כ שאר מקומות]. לכן כל מקום ומקום במדבר אנו חושבים אותו לדרך בין ישוב אחד לישוב אחר, ואינו צריך להיות בו מסילה בין עיר לעיר, ולכן כולו רה"ר.

ומקשינן שהרי בברייתא דידן אין המדבר נמנה, ומתרצינן "כאן בזמן שישראל שרויים במדבר". פירוש התירוץ לרש"י, שאף שבמדבר אין צריך תיקון מיוחד לעשותו רה"ר, אבל צריך שיהיו שיירות מצוייות בו, ואז מסתבר לומר שכולו, גם היכא דליכא רבים בפועל, נעשה לרה"ר. כי אף ששיירות מצויות אין זה במקום אחד, כי במדבר אין מסילה לרבים, ויש מעט שיירות כאן ומעט שם, והיום הם כאן ולמחר שם.

אבל להתוס' קשה, דאם כדברי רש"י הי' לאביי לומר "כאן כשהשיירות מצוייות" או כיו"ב, אלא מכאן שלא די בזה שהשיירות מצוייות, והטעם כי למדים מדגלי מדבר [לא רק צורת הרשות, שאינו מקורה, ואינו ים, ואינו מוקף חומה וכו' (שמצאנו בכל הדברים האלו שלמדים הם מדגלי מדבר), אלא גם] כמות הרבים שעושה רה"ר, שגם זה נלמד מדגלי מדבר, אם כן לא די בשיירות סתם, אלא צריך שיירא גדולה כ"כ שאפשר לתארה רק בלשון "בזמן שישראל שרויים", ולכן אמר כן אביי.

ולפי זה, אין הראי' מלשון הברייתא, אלא מלשון תירוצו של אביי, וכהפירוש השלישי. וגם, שאין הכוונה שרק במקום שהיו ישראל שם הוא רה"ר, אלא כל המדבר נעשה רה"ר מחמתם. ועיין בשיטה להר"ן.

ה.

והנה הי' מקום לעיין בכוונת התוס', האם הרה"ר הוא רק באם יש שישים ריבוא בכל סרטיא ופלטיא ומבוי, או די שבכולם יחד יש ס' ריבוא. (ויש בזה אריכות בפוסקים האחרונים, ואני לא באתי אלא להעיר ע"פ סוגייתנו).

והנה פשטות הסוגיא (בדף ה, ב) מורה שאף במקום שאין עוברים בו ס' רבוא הוא רה"ר, ולשיטות שצריך ס' רבוא ברה"ר, עכצ"ל שדי בזה שבכל העיר יש ס' רבוא (או שבמקום אחד בעיר יש ס' רבוא), וראי' מסוגיא זו הביא בספר בית אב תניינא (בעניני עירובין. ס"ה ענף ב, ד):

וכן מוכח מפירש"י שם (ה, ב) במוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, דלרבנן חייב, ופריך הגמרא היכא אשכחן כהאי גוונא דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב... וקשה הא עיקר

הוצאה במשכן הי' כה"ג, דהא רק במחנה לוי' הי' רה"ר, וזה אין סברא לומר שכל המחנה ישראל כאחד הי' רה"י גמור...

[והנה לפי הנת"ל בכוונת התוס' נראה שכל המדבר נעשה רה"ר מחמת בקיעת רבים של ס' רבוא במקום אחד, ומזה אפשר ללמוד לכאורה שכשיש הילוך רבים של ס' רבוא נעשה כל מה המקום ההוא כרה"ר, אף אם בחלק של המקום אין שם רבים.

ולדוגמא, בעיר אחת שיש בו הילוך של ס' רבוא מסתבר לומר שדעת התוס' שכל מקום שבעיר שמתוקן לרבים, בין אם הוא פלטיא או מבוי יהי' רה"ר כי הוא מתוקן לרבים של ס' רבוא. וגם סרטיא שהוא המוליך מעיר לעיר, היינו שמתוקן לכל בני העיר להגיע דרכו לעיר אחרת, וא"כ גם הוא שייך לרבים שבעיר זו.

אבל במדבר משמע שלא די שהוא סמוך לעיר שיש בו ס' רבוא, ואפילו אם יש מבני העיר שהולכים בו לא די בזה, אלא צריך שיהיו ס' רבוא שרויים בו עצמו. והטעם נראה פשוט, שמכיון שאינו מתוקן לרבים, אדרבה הוא מקום שאינו מתאים לרבים מצד עצמו, לכן לא יועיל מה שיש בסמוך לו מקום של רבים, אדרבה הוא מחולק מהמקום ההוא. משא"כ עיר ושווקי' ומבואותי' ומסילותי' מתייחס לרבים של העיר ההיא].

ו.

והנה מצינו להלן בתוד"ה רבי (סד, ב):

...דכל רה"ר שלנו כרמלית היא שהרי אין מבואות שלנו רחבות י"ו אמה, ולא ס' ריבוא בוקעים בו...

אינו ברור כל כך מהו כוונת התוס' כאן, כי מצד אחד אומר "ולא ס' רבוא בוקעים בו" לשון יחיד, אבל לא דיבר על מבוי אחד בלשון יחיד, אלא "מבואות שלנו" לשון רבים. ויש מקום לומר ש"בו" קאי על "רה"ר שלנו" – שבו, היינו בכל העיר, כל המובאות ופלטיאות יחד, אין שם ס' רבוא. אבל אם הי' בכולם ס' ריבוא יחד, אז גם המבואות שאין בהם ס' רבוא הי' רה"ר גמורה.

אבל אפילו אם נפרש שמיירי על מבוי אחד, הרי בלא"ה יש לומר שזהו דין מיוחד במבוי שאין בו ט"ז אמה, כמ"ש התוס' בעירובין דף ו, ב ד"ה וכי:

...ומ"מ הוי רה"ר גמורה כגון שרשות הרבים אחת משני צידי המבוי רוחב ט"ז אמות, ואורך רה"ר מהלכין דרך מבוי, דהשתא אפי' במבוי דלא הוי רוחב ט"ז אמות, הוי רה"ר גמורה, כיון דבשני צידי המבוי הוי רוחב ט"ז אמה... ולא דמי למבואות המפולשות, דהתם רה"ר אינה עוברת במבוי אלא ששני רה"ר עוברות אצל הפתחים...

היינו, שתוס' מחלק בין ב' סוגי מבוי, יש מבוי שרה"ר מהלך דרך המבוי ואז גם אם אינו רחב ט"ז אמה הוא רה"ר גמורה, ויש מבוי שאין רה"ר עוברת במבוי, ואעפ"כ הוא רה"ר גמורה, אבל רק בשיעור ט"ז אמה. (וראה להלן משו"ע אדה"ז שסד, א).

וא"כ הי' מקום לומר שדוקא כשאין ברחבו ט"ז אמה, אז צריך שיבקעו בו ס' רבוא כדי לעשותו רה"ר, אבל כשיש בו רוחב ט"ז אמה אין צריך בקיעת רבים כלל, ובודאי שאין צריך ס' ריבוא, וזה מפורש בדברי התוס'.

ז.

אבל יש לעיין בלשון השו"ע (שמה, ז):

איזה רה"ר רחובות ושווקים הרחבים י"ו אמה ואינם מקורים ואין להם חומה ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים:

ולכאורה כאן הלשון "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום" הוא בהמשך ל"הרחבים י"ו אמה", ואם נדייק שהלשון "בו" הולך על המבוי, א"כ יצא שבכל מבוי צריך לשישים רבוא.

אלא שאדרבה, מלשון השו"ע שכתב הכל בלשון רבים, ושינה מלשון הברייתא "סרטיא ופלטיא" בלשון יחיד, וכתב "עוברים בו" בלשון יחיד, מוכח שכוונתו לומר שב"רה"ר" שהוא לשון יחיד, היינו הצירוף של כל ה"רחובות ושווקים". כי אם רצה לומר שבכל סרטיא צריך להיות ס' רבוא הי' לו לומר "איזהו רשות הרבים רחבה ושוק... שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום...", ומזה שלא כתב כן מוכח שכוונתו שכל מה שבעיר מצטרף להיות "רשות הרבים", ובו, היינו בכל הרשות הרבים יחד, יש אומרים שעדיין אינו רה"ר אם אין עוברים בו ס' רבוא. (עי' בזה בס' איזהו רה"ר שהוכיח כן בהרבה ראיות).

וזהו גם פירוש דברי אדה"ז (שמה, יא):

איזו היא רשות הרבים, רחובות ושווקים... וכן דרכים שעוברים בהן מעיר לעיר ורחבים ט"ז אמה וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה, הן רשות הרבים גמורה... ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו):

היינו, שברור בדברי אדה"ז שהלשון "בו" נסוב על "איזו היא רשות הרבים... הן רשות הרבים גמורה", ומכיון שרשות הרבים כולל "רחובות ושווקים", וכן "מבואות", יש מקום לומר שכל שנמצא בעיר אחת מצטרף לשם אחד של "רשות הרבים", ולכן מובן שאף אם אין רבים כל כך בכל מבוי, מ"מ הוא רה"ר אם הוא רחב ט"ז אמה וכו', כמו שהוכחנו לעיל מהתוס'.

ח.

והנה לשון אדה"ז בסימן שסד, א:

מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים כגון שאין רבים בוקעים בו או שאין ברחבו ט"ז אמה וע"ד שנתבאר בסימן שמ"ה...

ומשמע לכאורה שכדי שיהי' רה"ר צריך לב' תנאים – שרבים בוקעים בו וגם יהי' בו ט"ז אמה, אבל כשחסר א' מהתנאים אינו רה"ר. ולפ"ז נצטרך לומר שמה שמפורש בדברי אדה"ז (שמה, יב) שיש חומרא במבואות שהם לאורך רה"ר ואין צריכים ט"ז אמה, ורק מבואות שהם לרוחב רה"ר צריכים ט"ז אמה, בכולם בוקעים רבים בשוה, רק שהחילוק הוא בצורת המבוי, שאם הוא פתוח לארכו לרה"ר הרחבה ט"ז אמה, הר"ז כרה"ר שנתקצרה, משא"כ אם פתוח לרחבו צריך להיות בו עצמו ט"ז אמה.

וזהו לכאורה לא כדברי התוס' הנ"ל שכשהמבוי לרוחב רה"ר ואין מהלכים רה"ר במבוי, אם הוא רחב ט"ז אמה הוא רה"ר.

דהנה בב"י (שמה, ז ושסד, ב) הביא שיטת הרא"ש שבמבוי הרחב י"ג ושליש אין חילוק בין ארכו לאורך רה"ר או לרוחב רה"ר כשרבים בוקעים בו הוא רה"ר גמורה, וגם הביא שיטת התוס' (הנ"ל) שכשהמבוי אינו רחב ט"ז וארכו לרוחב רה"ר אינו רה"ר, והביא ב' שיטות אלו בשו"ע אדה"ז שמה, יב [ולזה כוונתו במה שציין בריש סימן שסד "וע"ד שנתבאר בסימן שמ"ה"]:

מבואות הרחבים ט"ז אמה אפילו שמתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה הרי הן רשות הרבים, לפי שאי אפשר לרשות הרבים להתלקט במלקט ורהיטני, לפיכך מבואות המפולשים לרשות הרבים מב' ראשיהם וארכן לאורך רשות הרבים, אע"פ שאין ברחבן ט"ז אמה, הרי הם רשות הרבים גמורה, לפי שהן כרשות הרבים ארוכה שנתקצרה בקצתה, כיון שארכן לאורך רשות הרבים, אבל אם ארכן מפולש לרוחב רשות הרבים אינן רשות הרבים. ויש אומרים שאינן רשות הרבים אלא אם כן רחבים י"ג אמה ושליש (ואז הם רשות הרבים אפילו הם מפולשים לרוחב רשות הרבים) וכבר נתבאר שעכשיו יש אומרים שאין לנו רשות הרבים בכל ענין:

היינו, שהביא אדה"ז סברת התוס' להלכה (כמו שמצויין על הגליון לרשב"א וב"י, וע"ש בב"י שכתב המגיד משנה שזהו סברת התוס' עירובין דף ו, ב שם). וגם הביא סברת הרא"ש שאין חילוק אם ארכו לאורך רה"ר אם לאו.

הרי לפנינו שיתכן רה"ר שאינו רחב ט"ז אמה, בין לשיטת הרשב"א והתוס' כשאורך המבוי לאורך רה"ר, בין לשיטת הרא"ש כשרבים בוקעין בו, וגם יתכן רה"ר שאין רבים בוקעים בו, כמ"ש התוס' שם שאם יש במבוי ט"ז אמה, אזי אפילו כשהוא לרוחב רה"ר, שאז אין רה"ר מהלכת במבוי, מ"מ הוא רה"ר גמורה.

וא"כ צ"ב המשמעות בריש סימן שסד, כאילו יש ב' תנאים לרה"ר, וההפך הוא הנכון לכאורה, שדי בתנאי אחד – או בקיעת רבים או ט"ז אמה.

ט.

ולכאורה הביאור בזה פשוט, ובהקדים דיוק:

לכאורה, אם כוונת אדה"ז לומר שצריך ב' תנאים לרה"ר, הן ט"ז אמה והן רבים בוקעים בו, הי' מתאים יותר סדר הפוך "מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים כגון שאין ברחבו ט"ז אמה, או [אפילו אם יש ברחבו ט"ז אמה] שאין רבים בוקעים בו", ולכאורה הי' מתאים יותר מכמה טעמים – א' ט"ז אמה הוא צורת המבוי, משא"כ רבים בוקעים בו הוא אופן ההשתמשות במבוי, וראוי שיקדים את התנאי ששייך לצורת המבוי קודם, ב' התנאי דט"ז אמה הוא מפורש לעיל בסימן שמה, יא משא"כ התנאי של רבים בוקעים הוא תנאי חדש לכאורה, שלא הזכיר לעיל.

לכן נראה שכוונת אדה"ז בזה לומר שאף שיתכן מבוי שאין לו ט"ז אמה ויהי' רשות הרבים, ולכן פתח במבוי סתם, היינו שכולל כל סוגי המבוי, גם מבוי שאין ברחבו ט"ז אמה (ובזה גופא יש ב' שיטות – אם הוא לאורך המבוי אזי לשיטת הרשב"א אי"צ אפילו י"ג אמה ושליש, או שיטה ב' שאם יש י"ג אמה ושליש א"צ שיהי' לאורך המבוי), ולכל הדיעות אם אין ברחבו ט"ז לא נעשה רה"ר אלא אם כן רבים בוקעים בו כמ"ש התוס' והרא"ש. ולזה כתב, על מבוי שאין בו רוחב ט"ז, שאינו נעשה רה"ר "כגון שאין רבים בוקעים בו".

אבל עדיין יש עוד תנאי, כשאורך המבוי לרוחב רשות הרבים, הרי לשיטה הראשונה (שהוא שיטת הרשב"א והתוס') שבסימן שמה, יב – לא יהי' רה"ר, אפילו אם רבים בוקעים בו, (ולשיטה השני' יהי' רה"ר רק אם יש בו בקיעת רבים), ולזה כתב "או שאין ברחבו ט"ז אמה וע"ד שנתבאר בסימן שמ"ה", היינו כמו שמציין לעיין שם כי יש שם ב' שיטות אם יהי' תלוי בט"ז אמה, ולשיטה הא' אפי' עם בקיעת רבים לא יהי' רה"ר בכה"ג בלי ט"ז אמה.

ולכן לא כתב להיפך, אין ברחבו ט"ז אמה או שאין רבים בוקעים בו, שאז הי' משמע שהאופן שאין בו רבים בוקעים מדבר ברחב ט"ז אמה וזה אינו נכון, כנ"ל לכל הראשונים והפוסקים, ולכן פתח ההלכה בסתם מבוי (וכמו שסתם בשמה, כא "...י"ג אמה ושליש, כשיעור מבוי המפולש מרשות הרבים"), והשמיענו שבלא בקיעת רבים אינו רה"ר, היינו אפילו במבואות שלאורך רה"ר ואפילו יש בהם י"ג ושליש, ואח"כ הביא עוד הגבלה, שמבואות הקצרות מט"ז אמה לפעמים אינן רה"ר מחמת זה עצמו שאין בהם ט"ז אמה, ובזה יש מחלוקת אימתי חסרון ט"ז אמה במבוי גורע משם רה"ר.

ל.

אלא שעדיין צ"ע ממה שכתב שסימן שסג, מב:

מבוי ששוה מתוכו ונעשה מדרון בפתיחתו לרשות הרבים... הרי מבוי זה א"צ שום תיקון בפתחו, לפי שתל זה שבפתחו נחשב לו למחיצה, והוא שיהיה בשפועו גבוה י' טפחים מתלקט מתוך ד' אמות כמ"ש בסימן שמ"ה. מכל מקום אם רבים בוקעים עליו אסור (ואף על פי שמן התורה אין בקיעת רבים מבטלת ממנו שם המחיצה ואלו היה [ברחבו] ד' על ד' גבוהים [י'] טפחים מן הארץ מכל צדדיהם היתה שם רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק לשם מרשות הרבים חייב מכל מקום מדברי סופרים אסור לטלטל כשרבים בוקעים שם ולכן אין נידון ג"כ משום מחיצה למבוי מדברי סופרים.

ומכל מקום לא אסרו חכמים אלא בבקיעת רבים כעין רשות הרבים, אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר, ולא גזרו בו משום תל שרבים בוקעים בו, כמו שגזרו בכל כרמלית שאין רבים בוקעים בה משום רשות הרבים גמורה שרבים בוקעים בה, לפי שכל כרמלית היא שלא נגמרו מנין מחיצותיה ודומה במקצת לרשות הרבים, אבל כאן אין שום דמיון כלל לרשות הרבים, אלא כשרבים בוקעים עליו בלבד.

ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רשות הרבים אלא אם כן הם ששים רבוא כמו שנתבאר בסי' שמ"ה, אף כאן אין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה (מדברי סופרים) אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום):

ולכאורה משמע מכאן שבקיעת רבים של ס' רבוא צריך להיות במבוי זה עצמו, וממילא שמא כוונתו גם בסימן שמה שבלא ס' רבוא בכל מבוי ומבוי אין כאן רה"ר גמורה, כמ"ש כאן "מכל מקום אם רבים בוקעים עליו אסור... אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר".

אבל אדרבה, מכאן ראי' לסתור סברא זו שצריך ס' רבוא בכל מבוי, דלכאורה אם לדעה זו אין דין בקיעת רבים כלל בלא ס' רבוא, למה מאריך כל כך לבאר למה לא די ברבים שאינם כל

כך כעין רה"ר, מנין לנו שיש ב' גדרי רבים – א' "בקיעת רבים" סתם, וב' "בקיעת רבים כעין רשות הרבים", ובגדר זה השני יש ב' שיטות, יש אומרים שצריך לזה ס' רבוא, ויש אומרים שאין צריך לזה ס' רבוא.

אלא ודאי, שדין בקיעת רבים מה"ת לרבי יהודה, או לחכמים כשאין מחיצה גמורה (וכשאין שם ד' – כמ"ש אדה"ז בהגה בסימן שסד, ד), אינו תלוי כלל בשיעור רבים של כל רה"ר. אלא די שמקצת מהרבים יבקעו במקום הזה, כדי לבטל המחיצות, וכפשטות לשון המשנה (עירובין כב, א) "אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדין", והיינו אפילו בין פסים שאין ביניהן יותר מי"ג ושליש.

ומחדש כאן, שאם הוא מחיצה גמורה, שלהלכה אין הרבים מבטלים אותה מה"ת, מ"מ מדרבנן אסרו להחשיבה כמחיצה, אבל בזה יש קולא מיוחדת, שמחיצה זו מתבטלת רק אם הרבים הם כ"כ כמו כל בני רה"ר, כי בלאו הכי יש כאן מחיצות גמורות. אבל לענין בקיעת רבים מן התורה להחשיב מבוי שאין בו רוחב ט"ז אמה לרה"ר, מנין שנצטרך כל בני רה"ר בוקעים במקום הזה לצרפו לשאר רה"ר. ובאם יש רוחב ט"ז אמה, בודאי שלא נצטרך בקיעת הרבים, אלא די במה שמפולש מב' ראשיו לרה"ר גמורה.

יא.

הערת המערכת:

ע"ד דעת המג"א (שסג, סק"ל) דבמחיצה בידי שמים אמרינן אתו רבים ומבטלי, ומ"ש המג"א (שסג, סק"מ) אפשר שהוא רק ברבים דס' רבוא, ביאר אדה"ז סברא זו ביתר אריכות בקו"א ב בסימן שמה:

...והא דהים נדון משום מחיצה וכן תל המתלקט גבי מבוי אף על גב דדרסי ביה אלא דלא הוו ששים ריבוא כמ"ש המ"א סוף סי' שס"ג, היינו ברוח רביעית למבוי, דבלאה"נ לא הוה המבוי רשות הרבים, אף אם כאן בהתל ושפת הים היו ס' ריבוא בוקעים, והוה ניחא תשמישתיה, וכיון שיש לו למבוי ג' מחיצות גמורות דסגי מדאורייתא לכולי עלמא לאפוקי מרשות הרבים, הלכך כשאין שם ששים ריבוא ולא ניחא תשמישתיה לא גזרו כלל... ואפילו את"ל שלא כדעת המג"א שם, כי דבריו שם בסק"ל וסק"מ צע"ג, דבגמרא שם מבואר בהדיא דאף שהרבים בוקעים על המחיצה עצמה לא מבטלו לה לרבנן דקיי"ל כוותייהו כמ"ש הרמב"ם ואפילו אינה עשויה בידי אדם שהרי גובה מעלת בית מרון וגובה שבילי בית גלגול אינו עשוי בידי אדם. והמג"א דילג בהתוס' תיבות כולי האי ע"ש בתוס'... ועוד דהא קשה לכאורה על המג"א שם, שלא די שדבריו הם נגד הגמ',

אלא שסותרים זה את זה... וע"כ צ"ל דעת המג"א שכיון שעכ"פ מדרבנן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, בין בים דעכ"פ הוי כרמלית דרבנן ובין בתל דלא אמרינן אלא שאין חייבים עליו כו' אבל איסורא מיהא איכא... א"כ למבוי ברביעית נמי לא מהני, כיון שמקום מחיצה זו ג"כ היא עכ"פ כרמלית מדברי סופרים, הואיל ודומה לרשות הרבים מחמת בקיעת הרבים בו, כמו ברשות הרבים גמורה, אע"פ שאינו דומה לה מחמת המחיצות, עיין במה שכתבתי בסי' שס"ג, משא"כ כשלא בקעי בה רבים לא מיבעי בתל שהוא עצמו רשות היחיד גמורה, אפילו מדברי סופרים... אלא אפילו בגומא שבים שהיא כרמלית מדברי סופרים... אפילו הכי גבי מבוי כיון שיש לו ג' מחיצות בלא זו, לא גזרו לא בקעי רבים... אטו בקעי רבים... ובזה סליקו כל דברי המג"א כהוגן להלכה אף אם לא נתכוין לזה:

ושוב דן אדה"ז בדברי המג"א בקו"א שנה, ג:

...דאף אי הוה בעינן ששים ריבוא לבטל גוד אחית, הרי אין המניעה מחמת זה המקום אלא מחמת שאין ששים ריבוא בעיר, אבל באמת אין צריך ששים ריבוא אלא לרשות הרבים, אבל מ"מ רשות היחיד אין כאן, לפי שאין אומרים גוד אחית, ואין כאן מחיצות.

עיין שם באריכות. ויש לעיין בכל זה.

אתו רבים ומבטלי מחיצה (שמה, יא)

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

שו"ע אדה"ז שמה, יא:

איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה לוים שבמדבר. והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב, ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער, דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה, הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים, אם הוא רחב ט"ז אמה, שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד, (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער), והוא שאין הדלתות ננעלות בלילה כמו שיתבאר בסימן שס"ד.

שו"ע אדה"ז שסד, ד:

(אע"פ שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה, אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה... אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שנעלות בלילה...

הגהה שסד, ד [ע"פ דפו"ר]:

ר' יוחנן ו (משום דלמסקנא בדף כב, י"ל דכאן וס"ל, דירושלים לא היו לה שם ד', ולפי"ז לא קשה מידי מ"ש התוס' דף ו, כן דעת הרמב"ם וטור ושו"ע ודוק)

א.

הנה בהלכות אלו צריך ביאור (חלק מדלהלן הקשה בדברי נחמי' בביאוריו לשו"ע אדה"ז. וגם בתשובות סימן כג):

א) מהו מקור וביאור דין "מפולשים משער לשער, דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה"?

ב) למה ביאר דין זה דמפולש באמצע דין "רחובות ושווקים", ולמה לא המתין לסוף הסעיף, ויכלול גם דין הדרך והמבוי, ויבאר שכולם צריכים להיות "מפולשים משער לשער"?

ג) מדוע ביאר דין "מפולשים משער לשער" דוקא ב"יש להם חומה"?

ד) מהו הפירוש "שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד", הרי מיירי ביש להם חומה "סביב"?

ה) מהו כוונת המוסגר "אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער"?

ו) "והוא שאין הדלתות ננעלות בלילה" – משמע שהוא רשות הרבים מן התורה, אף שיש שערים עם צורת הפתח, כי אם מדבר דוקא בשאין שם צוה"פ הו"ל להשמיענו ומדסתם היינו שבכל אופני שערים מיירי, [ועי' להלן עוד ראי' שיש צוה"פ]. אבל בשסד, ד כתב "מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה... והוא שננעלות בלילה" – משמע שהוא רק מדרבנן.

ז) מהו כוונת ההגהה בסימן שסד שמקור הדין שם הוא מר' יוחנן עירובין דף ו, הרי במוסגר כתב שהוא דין דרבנן, ור' יוחנן אמר "אלמלא שדלתותי' ננעלות בלילה חייבין עלי'", היינו מן התורה, (כמפורש בסוגיא עירובין כב, א –ב).

ח) אם כוונתו במה שכתב בסימן שמה, יא "מחיצות... רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער", שאז יש דין פסי ביראות, הרי כתב לעיל שם סעיף ה' "כל מקום שיש לו שם ד' מחיצות... אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש", הרי בסעיף יא השער רחב ט"ז אמה כרוחב הדרך, ואיך יועיל פס אמה מכאן ואמה מכאן אם הפתח יותר משיעור זה?

ב.

ולבאר כל זה צריך להקדים סוגיית הגמ' בענין "אתו רבים מבטלי מחיצה" בעירובין דף כב, וסוגיית הגמ' בענין "רשות הרבים מי מיערבא" בעירובין דף ו, וסתירת דברי הרמב"ם בענין זה, וקצת דברי המפרשים בזה, ומשם יתברר לנו פירוש דברי אדה"ז:

הנה במשנה עירובין כב, א:

ר' יהודה אומר אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדין וחכמים אומרים אינו צריך:

היינו, שנחלקו רבי יהודה וחכמים אם "אתו רבים ומבטלי לה מחיצתא" (ל' הגמ' שם ע"ב). לרבי יהודה אם עוברים הרבים בין הפסים, שהם מחיצת רה"י לעולי רגלים, אין זה רשות היחיד, ולכן יסקלנה לרשות הרבים מבין הפסים, משא"כ לרבנן אין הרבים העוברים בין הפסים מבטלים המחיצה.

ובגמ' שם:

רבי יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו כאן הודיעך כוחן של מחיצות. כאן וסבירא ליה, והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים, אלא כאן ולא ס"ל.

היינו, שמשמע שפסקו רבי יוחנן ור' אלעזר שניהם כחכמים, אבל הגמ' דוחה שרבי יוחנן לא יתכן דסובר כחכמים, כי פסק שירושלים, בלא דלתות ננעלות, אף שהי' לה חומה (ושערים עם צורת הפתח – עי' שם תד"ה והא), היא רה"ר מה"ת ("חייבים עלי'"). ועכצ"ל שסובר כרבי יהודה שהרבים מבטלים את מחיצות ירושלים במה שעוברים דרך השערים.

וממשיכה הגמ' לדון בדיעות רבי יהודה וחכמים:

ורמי דר' יהודה אדר' יהודה ורמי דרבנן אדרבנן, דתניא יתר על כן א"ר יהודה מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך, קשיא דר' יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן, דר' יהודה אדרבי יהודה לא קשיא התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא, הכא ליכא שתי מחיצות מעלייתא, דרבנן אדרבנן [נמי] לא קשיא הכא איכא שם ארבע מחיצות התם ליכא שם ד' מחיצות.

היינו, דמסקנת הסוגיא דרבי יהודה סבור דבשתי מחיצות מעלייתא אין מעבר הרבים מבטל מהמקום דין רשות היחיד, משא"כ לחכמים אין די בב' מחיצות לרשות היחיד. ולאידך, כשאין מחיצות גמורות, כמו פסים אמה מכאן ואמה מכאן, לרבי יהודה יתבטל דין רה"י מצד ש"אתו רבים ומבטלי מחיצתא", משא"כ לחכמים גם פסים יש להם "שם ארבע מחיצות" ועדיף מב' מחיצות גמורות ו"לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא".

ג.

ולענין הלכה, ברמב"ם נראה שסתר עצמו, וכמו שהקשה הרשב"א בתשובה (הובא בכס"מ פי"ז ה"י, וכן הביא בשמו המאירי בעירובין דף כ, א), שבהלכות שבת (יד, א):

...מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה... רה"י גמורה הן:

ושם (יז, י):

שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם, כיצד מכשיר ביניהם, עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רשות היחיד... אבל צורת פתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"ר:

ובהלכות עירובין (א, א):

...במדינה שהיא מוקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה שכולה רשות היחיד היא.

מכל אלו המקומות משמע שפסק כרבי יוחנן שאתו רבים ומבטלי מחיצה, ולכן הצריך דלתות ננעלות. רק שבמקום אחד (יז, י) כתב:

...ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן להנעל...

אבל לאידך פסק (יז, לג):

הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב, הואיל ויש בכל זוית וזוית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה, והרי הרבוע ניכר ונראה, ונעשה כל שביניהם רה"י... ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות והרי הן כחצרות שהרבים בוקעין בה, והזורק לתוכן חייב, ומותר להשקות הבהמה ביניהן אם היה ביניהן באר:

וכאן הדבר ברור שפסק כחכמים שלא אתו רבים ומבטלי מחיצה, ואם כן, תימה למה במדינה שיש לה חומה צריך דלתות, הרי לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, והרי הגמ' (כב, א) תלתה דברי ר' יוחנן שצריך דלתות בדברי רבי יהודה שאתו רבים ומבטלי מחיצתא.

וליישב סתירה זו נאמרו בזה הרבה דרכים – הרשב"א, המגיד משנה, והרבה מאוד בדברי האחרונים, וגם מצאנו במאירי שבת ועירובין שכתב ליישב סתירה זו. ואדה"ז תירץ זה בהגהה הנ"ל לסימן שסד, וכדלהלן.

ד.

והנה הגמ' בעירובין (ו, א):

ת"ר כיצד מערבין דרך רה"ר, עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, חנניה אומר, ב"ש אומרים עושה דלת מכאן ודלת מכאן, וכשהוא יוצא ונכנס נועל, ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ורה"ר מי מיערבא, והתניא יתר על כן א"ר יהודה מי שהיו לו שני בתים משני צידי רה"ר עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך. וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא. והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים. ואמר עולא הני אבולי דמחוזא אילמלא דלתותיהן ננעלות חייבין עליהן משום רה"ר. אמר רב יהודה הכי קאמר כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן.

וכתב רש"י:

ר"ה. רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא, ואין בה חומה, או שהיה ר"ה שלה מכוון משער לשער, שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר :

ירושלים. רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש, ויש בה דריסת ששים ריבוא ורחב שש עשרה אמה, ואילמלא שנועלין דלתותיה בכל לילה, חייבין עליה בשבת משום רשות הרבים, אבל נעילת דלתות משויא לה כחצר של רבים, ומערבין את כולה, וכל זמן שלא עירבו הויא כרמלית, ולא מיחייבא עלה, והכי נמי אמרינן בפרק בתרא דירושלים כרמלית היא: אבולי דמחוזא. שערי העיר מכוונים זה כנגד זה, והיו בה ששים ריבוא: חייבין עליה כו'. אלמא נעילת דלתות בעינן בכל לילה, והכא קתני עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן לבית הלל:

היינו, שהקשה הגמ' על הברייתא, שהי' משמע שגם ברה"ר גמורה, הרחבה ט"ז אמה, אין צריך דלתות ננעלות לערבה ולהתיר בה הטלטול, אלא די או ב"צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן" או לדעת חנניה "ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן". והרי אמרו חכמים לרבי יהודה בברייתא "אין מערבין רה"ר בכך", היינו שלא די "בתקנתא פורתא" (ל' רש"י ד"ה יתר שם ו, א). ודוחה הגמ' שמא "בדלתות מיערבא" היינו שמא די ב"דלת מכאן ולחי וקורה מכאן" כדברי חנני', ועל זה דוחה הגמ' "אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה" – "והכא קתני עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן" (ל' רש"י).

ומסקנת הסוגיא שלא דיברה הברייתא ברה"ר הרחבה ט"ז אמה, אלא "מבואות המפולשין לרשות הרבים", ובזה די גם בלא דלתות ננעלות, אבל ברה"ר גמורה צריך דלתות.

והקשה התוס' ד"ה והאמר שם:

וא"ת והיכי פריך מר' יוחנן, דאמר בפרק ב' דהוי אליבא דרבי יהודה דאמר אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ופליגי עליה התם רבנן. ויש לומר דפריך כי היכי דלר' יהודה בשם ד' מחיצות דלא חשיבי ליה מצריך נעילה, הכי נמי ב' מחיצות דלא חשיבי לרבנן יהיה צריך נעילה וכן משמע בפרק שני דשתי מחיצות לרבנן כשם ד' מחיצות לרבי יהודה.

היינו, שהתוס' פירשו דבאמת אין להקשות מרבי יוחנן כי אין ההלכה כדעתו, דלרבנן ירושלים הי' לה ד' מחיצות ואין צריך לדלתות, אבל כוונת הגמ' להקשות דכאן שאין ד' מחיצות, וגם אין שם ד' מחיצות, אף רבנן יצריכו נעילת דלתות.

ה.

אבל בההגהה הנ"ל תירץ אדה"ז את קושיית התוס' באופן אחר:

משום דלמסקנא בדף כב, י"ל דכאן וס"ל, דירושלים לא היו לה שם ד', ולפי"ז לא קשה מידי מ"ש התוס' דף ו, כ"ד דעת הרמב"ם וטור ושו"ע ודוק.

היינו, דכל מה שהגמ' תלתה דברי ר' יוחנן בדברי ר' יהודה הוא רק כשעדיין לא ידעה הגמ' לחלק בין "פסים" לשאר תיקוני עירובין – קורה, לחי וצורת הפתח. לכן הקשה הגמ' שאיך אמרו חכמים שלא אתו רבים לבטל מחיצת הפסים, ואעפ"כ אמרו "אין מערבין רה"ר בכך" ב"לחי מכאן ולחי מכאן". אבל למסקנא שחילקה הגמ' שרק ב"שם ארבע מחיצות" כמו בפסים אמה מכאן ומכאן לא אתו רבים ומבטלי מחיצה, משא"כ בלחיים וקורות, א"כ גם רבי יוחנן אתי כרבנן, כי ירושלים לא היו לה שם ד', וממילא אתו רבים ומבטלי מחיצה.

ולפי זה נופל קושיית התוס' הנ"ל איך הקשה הגמ' מרבי יוחנן דלא אתי כחכמים, כי באמת אתי רבי יוחנן כחכמים וצריך דלתות נעלות כי אתו רבים ומבטלי צורת הפתח של פתחי ירושלים. [ובאמת שבמאירי עירובין כ, א מתרץ כעין תירוץ זה, ואף מביא גירסא עד"ז בגמ' ע"ש].

אלא שזה צריך ביאור מפני מה פשוט לו לאדה"ז שבירושלים לא היו שם ד' מחיצות, והרי הי' חומה סביב, ומדוע לא יחשב לשם ד', אדרבה לכאורה הוא ד' מחיצות גמורות.

ו.

ונראה לבאר בזה בהקדים לשון אדה"ז (שמה, יא):

איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה לוים שבמדבר. והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב, ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער, דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה, הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים, אם הוא רחב ט"ז אמה, שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד...

והמדקדק יראה שמדובר כאן על רחובות ושווקים המוקפים חומה, ואעפ"כ אם שערי החומה מכוונים זה כנגד זה, נמצא שאין לאותו הדרך שבין השערים כי אם ב' מחיצות. היינו, שאף אם יש ד' מחיצות סביב, מ"מ הם נחשבים לאותו הדרך לב' מחיצות.

היינו, שאפילו אם רחבים השוק או הרחבה הזאת שבין השערים יותר מן השערים, חלקה שאינו כנגד השער נחשב למוקף חומה סביב, ואינה רה"ר כמו שכתב בתחילה "והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב", ורק החלק שכנגד השערים, אינו נחשב מוקף חומה כי אין לו אלא ב' מחיצות.

והטעם נראה פשוט כי אם הדרך הוא בין מזרח למערב, אנו רואים את החומה של צפון ודרום כמחיצותי', אבל החומה של מזרח ומערב אינו מקיף את הדרך שבין השערים כלל, ולכן אינו נחשב מוקף בהם. ואפשר להוסיף, שאנו רואים את צדדי הדרך, שיש בכל צד מחיצה מג' רוחות, כאילו אינו אלא מחיצה אחת עבה.

ומה שיש צורת הפתח בראשי הדרך, כבר נתבאר לעיל שאתו רבים ומבטלי צוה"פ גם לחכמים.

ומובן לפי זה למה השערים צריכים להיות מכוונים זה כנגד זה, כי אם אינם מכוונים, נמצא שהדרך שביניהם מוקף מג' רוחות עכ"פ וממילא הוא נחשב כמוקף חומה.

ז.

והנה יש לעיין מהו גדר זה של רחבה ושוק המוקפת חומה, האם אינו רה"ר מצד שמוקף מחיצות כרה"י או שמא הוא ענין אחר?

הנה ברש"י מצינו בג' מקומות שפירש שעיר המוקפת חומה אינה רה"ר מצד שאינו דומה לדגלי מדבר:

בדף ו, א (לפי הגירסא שלפנינו והוא גירסת הראשונים שהביאוהו):

ר"ה. רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא, ואין בה חומה, או שהיה ר"ה שלה מכוון משער לשער, שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר :

ובדף נט, ב:

ואין לה אלא פתח א'. ולאו מפולשת היא ולא דמי לדגלי מדבר:

ובדף קא, א בד"ה חייבין עלי':

...אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות לאו רשות הרבים שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה...

ומשמע מדברי רש"י:

מכל ג' המקומות משמע שבעיר המוקפת חומה מה שאינה רה"ר הוא לפי שאינו דומה לדגלי מדבר שהי' המחנה פתוח ולא מוקף חומה.

כדי שגם בעיר כזו יהי' רה"ר צריך ששערי' יהיו מכוונים זה כנגד זה, כדי שלא יחשב כמוקף חומה, וכמשנת"ל. אבל בשאר עיירות שאינם מוקפים חומה אין צריך שיהי' שערים מכוונים (כן משמע ברד"ה ר"ה ו, א). והטעם בפשטות הוא, כיוון השערים הוא רק כדי לעשות שלא יהי' מוקף חומה, אבל אם אין חומה אין חסרון במה שאינו מכוון.

וצ"ע, למה לא פירש שאם יש מחיצות סביב אינו רה"ר הוא משום שעל ידי ג' או ד' מחיצות נעשה רה"י, ולמה צריך להוסיף ענין זה דדגלי מדבר?

ח.

והנה דעת הרשב"א (עבודת הקודש שער ג' פ"א – הובא בבאה"ט שמה, סק"ז):

איזו היא רשות הרבים כל שהוא רחב שש עשרה אמה על שש עשרה אמ ומתקבצין שם בני אדם לסחורה ולעשות שם צרכיהם כשווקים שבמדינות ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה היא פלטיא שאמרו. וכן המבואות המפולשין... במה דברים אמורים בשאין דלתותיהן ננעלות בלילה, היו דלתותיהן ננעלות בלילה אין זה רשות הרבים...

היינו, שהרשב"א מחלק בין פלטיא למבואות המפולשים לענין מוקף חומה עם דלתות ננעלות, שנעילת הדלתות רק מפקיע רה"ר מהמבואות ולא מהפלטיאות וזה צ"ב. ושיטה זו מובא במאירי בשבת דף ו, א שמה שבירושלים דלתותי' נעולות בלילה מהני הוא רק למבואות אבל לא לפלטיאות שבה, שהם לעולם רה"ר.

[ומצינו עד"ז שהרמב"ן (נט, א) חילק לדעת רבי יהודה שב' מחיצות עושה רה"י, שאף לדעתו לא יועיל זה בפלטיא, ע"ש].

ונראה מזה, דאף שרה"י הוא המקום המוקף מחיצות, מ"מ יש סברא לומר שאם המחיצות מקיפות את השוק ומקום הרבים, עדיין לרה"ר יחשב.

ועפ"ז י"ל, שאף שלא קי"ל כהרשב"א בזה, אבל אין זה מטעם שלדידן כל היקף מחיצות עושה רה"י, אדרבה גם לדידן במקום קיבוץ הרבים לא יועיל היקף מחיצות מצד עצמו לעשות רה"י, אלא מצד "שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה"[2].

ט.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשו המפרשים על המשנה והגמ' עירובין קא, א. דהנה במשנה שם:

לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרבים, ברשות הרבים ויפתח ברשות היחיד, אא"כ עשה מחיצה גבוה עשרה טפחים, דברי ר' מאיר. אמרו לו מעשה בשוק של פטמים שהיה בירושלים, שהיו נועלין ומניחין את המפתח בחלון שעל גבי הפתח, רבי יוסי אומר שוק של צמרים הוה:

ובגמ' שם:

ורבנן, אמר רבי מאיר רשות הרבים, ומהדרו אינהו כרמלית, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים. אמר רב פפא כאן קודם שנפרצו בה פרצות, כאן לאחר שנפרצו בה פרצות.

ופירש רבינו חננאל:

ופריק רב פפא לא אהדרו ליה ירושלים אלא לאחר שנפרצו בה פרצות יתר מעשר שהיא רה"ר...

היינו, שכשנפרצה חומת ירושלים בפרצות יותר מעשר כבר אין מועילים בה נעילת דלתות לעשותה רה"י, וממילא היא רה"ר. והקשו המפרשים – הרי העומד מרובה על הפרוץ (עי' תד"ה דנפול – ב"מ נג, ב שמיירי בעומד מרובה על הפרוץ), ויש דין מחיצה בעומד מרובה, וא"כ ירושלים עדיין מוקפת ד' מחיצות, ולמה היא רה"ר בגלל הפרצות.

---

2 ואולי גם התנאי של "אינו מקורה" שלמדים מדגלי מדבר נאמר בעיקר בפלטיא, כי צ"ע למה ללמוד מדגלי מדבר, הרי ע"י הקרוי פי תקרה יורד וסותם, וממילא מוקף מחיצות, אבל בפלטיא אין ההפקעה משום דין מחיצות מצד עצמם, אלא רק מצד דגלי מדבר, וא"ש.

אלא שלפי הנתבאר לעיל בשיטת רש"י י"ל שע"י הפרצות נעשה שוב דומה לדגלי מדבר שהוא "פתוח כל שעה". ואף שיש הקף מחיצות מדין "עומד מרובה", לא די בזה להפקיע מהעיר שם רה"ר אא"כ אינו "פתוח כל שעה".

ל.

ולפי זה מובן כמה דברים בדברי אדה"ז הנ"ל:

"איזו היא רשות הרבים... והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב" – הזכיר ב' תנאים אלו יחד, כי שניהם למדים מדגלי מדבר, כמפורש בגמ' (שבת ה, א) לגבי אינו מקורה, וברש"י בג' מקומות הנ"ל לגבי אין להם חומה.

כתב תנאי זה שאינו מוקף חומה רק בפלטיא, כי במבואות המפולשים שם יועילו מחיצות לעשות רה"י, ואפילו אין לו הקף חומה, וכדלהלן.

והנה הוסיף אדה"ז במוסגר:

...אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער...

וכוונת אדה"ז ברורה, דכמו שנת"ל אנן קי"ל כר' יוחנן צריך דלתות לירושלים רק מחמת שאתו רבים ומבטלי צורת הפתח, אבל גם קי"ל כחכמים (כב, א) דלא אתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות. ולכן הוסיף כאן אדה"ז שאם יש מחיצות לצדדי הדרך והם רחוקות מכנגד חלל השער אמה מכאן ואמה מכאן (או יותר) אינו רה"ר גם בלי שהדלתות נעולות, כי לא אתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות.

אלא שקשה להבין המציאות שבהלכה זו, וגם קשה להבין המציאות דירושלים שצריך בה דלתות ננעלות. הרי אם נאמר שאורך הדרך הוא ממזרח למערב, אז אם החומה של צפון ודרום משוכה יותר מאמה מכנגד חלל השער כבר יש כאן שם ד'.

וקשה לומר שאדה"ז מדבר רק בכה"ג שיש מחיצות לכל אורך הדרך בסמוך לה בפחות מאמה, כי כלל לא משמע כך מתחלת ההלכה "...רחובות ושווקים... ואין להם חומה סביב, ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער...", היינו שמשמע שמדבר גם ברחבה כזו שיש לה חומה מד' רוחותי' ("סביב"), רק שהדרך שבין השערים אינה מוקפת חומה.

וגם, איך אמר אדה"ז שבירושלים לא הי' שם ד', וכי נתכוון לומר שבירושלים הי' מחיצה לכל אורך הדרך מכאן ומכאן שאינו רחוק אמה מחלל השערים? (אמנם כ"כ הבית אפרים בתשובה אבל קשה לומר שלזה נתכוון אדה"ז).

יא.

ונראה, שלזה דייק אדה"ז לכתוב "ברוחב רשות הרבים". היינו, כדי לבאר שהחומה של העיר המופלגת הרבה מהשערים אינה נחשבת לשם ד' מחיצות כי אינה ברוחב הרה"ר.

ומצאתי לשון הרמב"ן (עירובין נט, א לגבי קושיא אחרת):

...כל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואין נכרת להם אי נמי שאין המחיצה מעכבת וממעטת על הרבים כלום אין בה תורת מחיצה...

ועד"ז י"ל שמכיון שאין קרנות החומה (שבקצות העיר) ניכר להעומדים בתוך הרחבה, ואינה מעכבת את הרבים, אין לזה תורת שם ד' לענין הרחבה הזו, וממילא אתו רבים ומבטלי צוה"פ דהשערים, ונמצא שאין לה אלא ב' מחיצות מב' הצדדים, ואינו נחשב כמוקף חומה.

וראה גם לשון הרמב"ם הנ"ל (יז, לג) "הואיל ויש בכל זוית וזוית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה, והרי הרבוע ניכר ונראה", משא"כ בקרנות החומה שבקצות העיר.

ואף שיתכן שרחבה זו יש להם בתים הרבה סביב לה, והם ניכרים להעומד בתוך הרחבה, אבל י"ל שאין הבתים יוצרים דין פסים, כי אינם נחשבים כמעכבים בתוך רוחב רה"ר אלא הם מחוץ לרה"ר, כמו החניות שמסביב השוק ("המציא מחנות לפלטיא" – שבת ה, ב), ורק חומה או פסים ממש נחשבים כמעכבים את הרה"ר.

[ואולי אפשר להוסיף בזה, הבתים והחנויות שסביב להרחבה הם מתכונת הרשות, שהיא מתפשטת עד לבתים, ואינם כמו דבר הגודר או מצמצם ומעכב ברשות, משא"כ חומה או פסים].

כי הרי כבר נת"ל שמה שמפקיע שם רה"ר מפלטיא אינה דין "מחיצות" אלא "חומה" כי ההפקעה היא משום שאינו דומה לדגלי מדבר שאינו פתוח כל שעה. ואף שגם שם ד' מחיצות הוא פתוח כל שעה ודומה לדגלי מדבר ולמה עושה רה"י, אבל הרי לא נאמר דין פסים להתיר את כל העיר או את כל הרחבה, והוא מתיר רק שטח מסויים בתוך הרה"ר, וגם כאן אינו מועיל מצד עצמו להתיר את כל העיר או את כל הרחבה, וכדלהלן.

ומה שכאן משמע שאילו הי' שם ד' הי' מועיל להתיר את כל הדרך שמשער לשער, דבאם הי' שם ד' לא הי' העיר צריך דלתות, היינו כי כאן יש חומה סביב, ורק שהרבים מבטלים את צורת הפתח, אבל אם הי' קרנות של שם ד' בצידי השערים לא היו הרבים מבטלים את צורת הפתח, ושוב אנו דנים את כל הדרך כאילו הוא מוקף חומה, כי גם מצד השערים (היינו מזרח ומערב) יש מחיצה שלא נתבטלה, וגם בצידי הדרך יש מחיצה (חומת העיר). (ואולי מדוייק בדברי אדה"ז שיועיל רק אם המחיצה תהי' מצידי השערים לכל אורך הדרך, וצ"ע).

לפ"ז י"ל שהשוק והרחבה שמיירי בו כאן, וגם בירושלים, יתכן שהוא רחב הרבה מחלל השערים, ואף אם יש בתים סביב הרחבה, מ"מ מבואות העיר פתוחות לרחבה, ואף אם הבתים עושים מחיצה עומד מרובה על הפרוץ, אין זה מפקיע שם רה"ר מהרחבה כמשנת"ל. ומה שהחומה מקיפה את הבתים ואת כל העיר והרחבה אינו מועיל להדרך שבין השערים המכוונים, כי אינו מקיף את הדרך שבין השערים. ומה שיש צוה"פ, הר"ז מתבטל על ידי הרבים. ולכן צריך דלתות ננעלות מן התורה.

יב.

אבל מ"ש אדה"ז בסימן שסד, ד:

(אע"פ שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה, אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה... אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שננעלות בלילה...

והקשינו לעיל שסותר למ"ש בסימן שמה, יא כמשנת"ל, והקשה כן גם הדברי נחמי' (שם).

י"ל בפשטות, הרי כאן מדבר בשטח מסויים בתוך רה"ר גמורה, כי הרי דייק לכתוב "באמצע רה"ר גמורה", ולמה לא כתב "ברשות הרבים גמורה", "באמצע" למה לי? אלא ודאי שלא הקיף את כל הרה"ר.

והרי באמצע רה"ר, יש ב' אופנים אפשריים – "אם דרך רה"ר מפסקתן" או אין דרך רה"ר מפסקתן, היינו יתכן שבשטח מסויים אין הרבים עוברים בו, והרי לא כתב כאן שמיירי אפילו הרבים עוברים בתוך הצוה"פ, א"כ בפשטות מיירי שאין רבים בתוך המחיצות, וממילא לא מתבטלים המחיצות, כי צוה"פ מה"ת הוא מחיצה גמורה היכא שאין רבים עוברים בתוכו כמו פסים לרבי יהודה היכא שאין רבים עוברים בתוכו[3].

3 יש עוד אופן דומה למ"ש בפנים לתרץ הסתירה, והוא ע"פ מ"ש הת' מאיר הלוי לוי בקובץ זה בענין שישים רבוא, שיש מציאות של רה"ר גמורה שאין בו בקיעת רבים, והוא מבוי מפולש לרה"ר רחב ט"ז אמה וארכו לרוחב רה"ר, ואף שאין בוקעים בו רה"ר הוא, וא"כ יש מקום לחלק ולומר שכאן מדובר על כזה רה"ר גמורה, אבל בשמה, יא מדובר על פלטיא כמ"ש שם, ובפלטיא לא יועיל מחיצות גמורות מצד עצמם אלא רק חומה כי ההפקעה דפלטיא הוא משום שאינו דומה לדגלי מדבר ואינו ע"י דין מחיצה בעלמא. ועיין.

ומה שכתב ש"צוה"פ היא כמחיצה גמורה", היינו יותר מלחי, שלחי לא יועיל אלא עם מחיצות גמורות, וצוה"פ מועיל מכל ד' רוחות. ומה שכתב שאעפ"כ צריך דלתות ננעלות מדרבנן, וציין בגליון ל"ר' יוחנן דף ו". הביאור בזה בקיצור:

היינו, כי לפי משמעות הסוגיא בעירובין ו, ב יש ג' מדריגות – א. ירושלים שחייבים עלי' משום רה"ר בלא דלתות (ונתבאר בגמ' כב, א –ב שהוא משום אתו רבים ומבטלי מחיצה), ב. דרך רה"ר רחב ט"ז אמה, שצריך דלתות מדרבנן, שעל זה נאמר "וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא. והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ירושלים..." – ומשמע שכל רה"ר הרחב ט"ז אמה, אפילו בלא דין רבים מבטלים מחיצות, לא מיערבא בלא דלתות, וכשאין דין רבים המבטלים המחיצה, הוא מדרבנן. ג. "מבואות המפולשין לרשות הרבים" שאינם רחבים ט"ז אמה, ואינו רה"ר – מערבא בלא דלתות, אלא עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן.

ומכיון שהגמ' למדה מדברי ר"י ש"רה"ר" סתם לא מיערבא בלא דלתות, לכן ציין גם אדה"ז שמקור דין דלתות מדרבנן היכא שיש צוה"פ בד' רוחות במקום מסויים שבתוך רה"ר גמורה, הוא ר' יוחנן דף ו. (רק שעדיין צריך לבאר מנין להגמ' שבדברי ר' יוחנן נאמרו ב' הלכות – רה"ר גמורה לא מיערבא בלא דלתות מדרבנן, היינו אפילו אם אין רבים מבטלים מחיצותי'. וגם שאם יש רבים מבטלים הצוה"פ חייבין עלי' משום רה"ר. אבל עכ"פ כך מבואר בדברי הגמ', כי "רה"ר מי מיערבא" בלא דלתות, נשאר למסקנא, ואין זכר בגמ' שהוא רק בכה"ג שיש ביטול מחיצות ע"י הרבים)[4].

ומה שמועיל המחיצות הרחוקות אמה מכנגד חלל השערים, אף שבפשטות השערים רחבים ט"ז אמה, ואיך מהני דין שם ד' בכה"ג שיש ביניהם יותר מי"ג ושליש, הרי כבר כתב הרב שמואל זאיאנץ שי' בקונטרס ללכת בדרכיו ע' 57 שי"ל שמועיל עכ"פ שלא יהי' רה"ר, ע"ש.

ולפ"ז מתורץ דברי הרמב"ם, ומבואר ההלכות הנ"ל שבשו"ע אדה"ז.

---

4 ולפי ההערה שלפני זה, אפשר לומר באופן דומה - מכיון שבסלקא דעתך סברנו שמיירי הברייתא במבוי מפולש רחב ט"ז, וע"ז שאלנו "רה"ר מי מיערבא", אבל דינו של ר' יוחנן שחייבים מה"ת על ירושלים הוא רק בפלטיא כמשנת"ל, א"כ, ממה שמדמה הגמ' דין הפלטיא לדין המבוי המפולש, מוכח שבמבוי מפולש עם צוה"פ אף שפשוט להגמ' שאין חייבים עליו, אבל רק בדלתות מיערבא מדרבנן.

קלוטה כמי שהונחה מדרבנן (שמה, יז)

הת' שלום דובער גוטבלאט

שו"ע אדה"ז שמה, יז:

אויר רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים, אבל למעלה מי' טפחים מקום פטור הוא, לענין דבר שאינו מסויים כגון פני כותל שברשות הרבים, אם איזה דבר נדבק שם, או קולט מן האויר מותר להוציא משם לרשות היחיד...

א.

איתא במכילתין דף ז, ב:

אין כרמלית פחותה מארבעה ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה, מאי ותופסת עד עשרה? דעד עשרה הוא דהויא כרמלית למעלה מי' טפחים לא הוי כרמלית.

ופרש"י ד"ה דעד י' הוי' כרמלית:

אויר של בקעה תופס את שמו עד י' אבל למעלה מעשרה אין שם כרמלית על אוירו בדבר שאינו מסוים כגון פני לבינה או פני כותל או קלט מן האויר למעלה מי' מותר להוציא לכתחילה משם לרשות היחיד ולרשות הרבים אין שם כרמלית עליו.

וכן מובא להלכה בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן שמ"ה סעיף כ"ה:

כרמלית הקילו בה מקולי רה"י ומקולי רה"ר, מקולי רה"ר שאין כרמלית למעלה מעשרה, אלא מקום פטור הוא, לענין דבר שאינו מסוים כמו שנתבאר ברשות הרבים.

היינו, כמו שנתבאר ברש"י, שאויר כרמלית הוא עד עשרה בנוגע לדבר שאינו מסוים, משא"כ למעלה מי' שמקום שאינו מסוים נחשב כמקום פטור, ומבאר אדמו"ר הזקן שזה כמו דיני רה"ר. והנה בדיני רה"ר נתפרש דין זה דדבר שאינו מסויים, בסימן שמ"ה סעיף י"ז:

אויר רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים, אבל למעלה מי' טפחים מקום פטור הוא, לענין דבר שאינו מסויים כגון פני כותל שברשות הרבים, אם איזה דבר נדבק שם, או קולט מן האויר מותר להוציא משם לרשות היחיד...

היינו שברה"ר למעלה מי' הוא מקום פטור, ונפק"מ למקום שאינו מסויים. ועפ"ז מובן שלאידך למטה מי', בדבר שאינו מסויים יהי' אסור, ומהו מקום שאינו מסויים – כשנטל מפני הכותל למטה מי' או כשקולט מן האויר.

הנה עכצ"ל שאף שכשנטל מפני הכותל למטה מי' יהי' חייב מה"ת, כמו שמשמע מהמשנה (ק, א), אבל כשקולט מן האויר, יהי' אסור מדרבנן.

וצ"ב, בהמקרה שקלט מן האויר שלמטה מי', הרי לא עשה עקירה מרה"ר, ומהו האיסור לקלוט משם?

וגם צ"ב, שמשמעות דברי אדה"ז הוא שדין זה של קולט מן האויר יהי' גם אסור הכרמלית, כי כתב לענין כרמלית (שם סעיף כה) "לענין דבר שאינו מסוים כמו שנתבאר ברשות הרבים".

ודוחק לומר שמה שמביא אדה"ז בס' כ"ה בנוגע דבר שאינו מסויים בכרמלית אינו אלא לענין הנדבק בכותל, ולא לענין קליטה מן האויר, אבל בקולט מן האויר אינו כן [כי אפשר הוא ע"ד גזירה לגזירה – שאין כאן הנחה וגם זהו בכרמלית], כי כתב להדיא "כמו שנתבאר ברה"ר" – היינו בכל האופנים שנתבאר שם, כולל קולט מן האויר.

ולכאורה לא נמצא כן בפוסקים שלפני אדה"ז, ואפילו ברה"ר אינו ברור כ"כ האיסור שבזה, כ"ש בכרמלית. אלא שדברי רש"י דידן (ז, א) ברורים שיהי' אסור גם מכרמלית, אבל צ"ב מנין ההכרח לרש"י שיהי' אסור בכה"ג.

ב.

ויש לבאר זה בהקדים המובא בסימן שנ"ב ס"ג, בנוגע להדינים של היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו:

...אם יפול כולו לרה"ר ולא יניח שם אלא יהא תלוי באויר רה"ר מותר לקולטו מן האויר להביאו לרה"י מה"ת אל שאסור מדברי סופרים...

היינו שאם חפץ עומד באויר רה"ר, ישנו איסור להביאו לרה"י, רק שהוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא. [ופלא על עורכי המהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז שלא ציינו לזה בסימן שמה, יז, ובמקומו ציינו לדינים שאינם שייכים כלל – שמז, ח שלא מדובר שם בענין הנחה בלא עקירה מאויר, אלא עקירה לאויר רה"ר שזה פשוט שאסור כמ"ש בסימן שמח, א].

[ובפשטות דין זה הוא גם בכרמלית, כי כן המשמעות שם, וביאר לענין אחר בריש הסימן שם: "...ולא אמרו שבכרמלית לא גזרו גזירה מפני שהוא גזירה לגזירה אלא בדבר שאין בו דרך מלאכה . . אבל דבר שהוא דומה למלאכה גזרו אף בכרמלית"].

אבל עדיין אינו מובן מהו האיסור דרבנן שבזה, הרי אין כאן עקירה.

ג.

ולכאורה הי' אפשר לומר שהוא מדין "זה עוקר וזה מניח", שכמו שמבואר בסוגיא דדף ג, ב שיש איסור בעקירה לבד, מרה"י לאויר רה"ר בלא הנחה, וכן מבואר בסימן שמח, א, כמו כן אולי נאמר שיש איסור להניח מאויר רה"ר לרה"י בלא עקירה.

אבל אי אפשר לומר שישנו איסור כזה של הנחה בלא עקירה לדעת אדה"ז, דהרי כתב אדה"ז בסימן שמח, א-ב:

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרה"ר בתוך עשרה (או אפילו לכרמלית) אסור להחזירה שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצ"ש . . בד"א כשעשה כן במזיד אבל בשוגג לא קנסוהו חכמים ומותר להחזירה לאותה חצר שהוא עומד בה.

היינו שבלי הקנס דרבנן או כשהי' בשוגג מותר לכתחילה להחזיר לרה"י.

אלא שהי' מקום לומר שחלוק קולט מן אויר רה"ר ומניח ברה"י, להחזרת ידו וחפץ בתוכה לרה"י מאויר רה"ר, כי יש לעיין מה נחשב ידו כשהיא ברשות אחרת, הרי מובא בשמז, ז שישנו מחלוקת האם זה נחשב כמקום פטור או כאותו רשות שהיא שם:

העומד בפנים ופשט ידיו . . לחוץ אפילו הן למטה מי' הן מקום פטור . . ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי הוא לגמרי כאותה רשות, אם רה"י, רה"י, אם רשות הרבים, רשות הרבים.

אבל כאן בשמ"ח אינו מביא שיטות אלו, דהיינו שכולם מודים שאם הוציא בשוגג שזה מותר להחזירו, וצ"ב בשלמא לפי השיטה שידו מקום פטור מובן דהרי מותר להביא ממקום פטור לרה"י, אבל לפי השיטה שידו חשובה כאותו הרשות, דהיינו רה"ר, למה אפשר להביאו אצלו, הרי זה כמו קולט מאויר רה"ר ואיך אפשר להביאו לרה"י?

וצ"ל שאף שעקירה בלא הנחה אסור, הנחה בלא עקירה אינו אסור (עכ"פ לשיטת אדה"ז, ראה אנצ"ת ע' מוציא ציון 2092-2090), ולכן אף שאדה"ז האריך בביאור שני השיטות בזה אם ידו המושטת לרה"ר כרה"ר או כמק"פ (בסימן שלפני זה – סימן שמז, ז ובסימן שנ, א-ב) והשיטה השני' סבורה שהחפץ שבידו נחשבת באויר רה"ר, מ"מ לכל הדיעות מותר להחזיר ידו אליו הוא משום שהנחה בלא עקירה אינו אסור.

[והטעם פשוט שרק עקירה שיש חשש "שמא יגמרנה" אסרו באופן כזה שגם בלא הנחה יהי' אסור, אבל "זה מניח" אינו אסור אלא משום "אתעבידא מלאכה מבינייהו" שאסרוהו מדרבנן].

ד.

ולכאורה הי' אפשר לומר שהאיסור לקלוט מן האויר הוא כי נחשב שעוקר מהרשות, (ולא רק מניח משם), כי אולי חפץ באויר יש לו דין "קלוטה כמי שהונחה", וא"כ בסימן שמח (ובסוגיא דדף ג) ששם אין שייך דין "קלוטה כמו שהונחה" מצד ש"אין קלוטה ביד" (תד"ה אבל למטה – ד, א) יהי' מותר להחזירה (אא"כ יש קנס), אבל כשקולט מן האויר שפיר נקלט החפץ בהרשות קודם שקלטו הוא בידו, ונחשב שעקר מהרשות.

אבל בפועל אנו פוסקים כחכמים דרבי עקיבא שאין אומרים קלוטה כמי שהונחה.

ואולי יש לבאר שדין זה שקולט מן האויר שהוא איסור דרבנן זהו מצד הדין דקלוטה כמי שהונחה מדרבנן, ורואים זה בפירוש מהברייתא בדף צז עמוד א. ובהקדים דברי המשנה בדף צו, א:

מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, ר' עקיבא מחייב, וחכמים פוטרים.

ומבאר בגמ' דף צז, א במה חולקים ר"ע וחכ', ומסיק שחולקין בקלוטה כמי שהונחה (ראה רש"י שם ד"ה באנו למחלוקת), ומג' עד י':

תוך ג' דברי הכל חייב למעלה מי' דברי הכל פטור . . ג' ועד י' ר' עקיבא מחייב וחכמים פוטרים.

היינו שמי שזורק באויר רה"ר – פטור אבל אסור, כי אף שאין חכמים מודים לר"ע מה"ת, אבל מדרבנן מיהא מודו לי'.

ואף שהי' אפשר לומר שאין זה איסור מצד "קלוטה כמי שהונחה", אלא מצד שעשה עקירה לאויר רה"ר, וזה לכו"ע אסור גם בלא הנחה, והנפקא מינה יהי' אם מותר להניח מאויר רה"ר לרה"י, או בכה"ג שאין עקירה ברה"י וזורקו לרה"י דרך אויר רה"ר, אבל משמע מלשון המשנה שכל מה שחייב ר"ע מצד קלוטה, פוטרים חכמים, אבל אוסרים.

נמצא, שמלבד דין "זה עוקר" שאוסר עקירה לאויר רה"ר החפץ שבידו, יש עוד דין של קלוטה מדרבנן. [ואף שיש דין קלוטה מדרבנן עדיין צריך לדין "זה עוקר", כי אין קלוטה ביד, כמשנת"ל].

ולפי זה מובן שיטת רש"י ואדמו"ר הזקן שאומרים שאם קולט מן האויר הוא יהיה אסור מדרבנן (שנב, ג, שמה, יז, ושם, כה) שהוא כחכמים שבברייתא הנ"ל.

חלל רשות היחיד (שמה, יח)

הת' חיים יהושע רייצעס

כתב אדה"ז בשולחנו (שמה, יח):

חורים שבכתלים כלפי רשות הרבים ואינם מפולשים לפנים, אם הם (רחבים) [גבוהים] ג' טפחים אינם כרשות הרבים אלא נדונים לפי מדותיהם, אם יש בהם ד' על ד' והם למטה מי' טפחים הם כרמלית, ואם הם למעלה מי' טפחים הם רשות היחיד, ואם אין בהם ד' על ד' הם מקום פטור, בין שהם למעלה מעשרה בין שהם למטה מעשרה.

א.

איתא במכילתין (ז, ב):

דאיתמר חורי רה"י כרה"י דמו חורי רה"ר (חורים שבכתלים כלפי רה"ר. רש"י) אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו (אלא רשות לעצמן הן ואם רחבים ד' הוי כרמלית ואי לא הוי מקום פטור. רש"י).

וכן מובא בברייתא מפורשת להלן (ק, א):

תניא נמי הכי זרק למעלה מעשרה והלכה ונחה בחור כל שהוא, רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרין.

ושם (ז, ב) בהמשך הסוגיא:

תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי' כזורק באויר למטה מי' טפחים כזורק בארץ. והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדבילה שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור . . בכותל דלית ביה חור, ממאי, מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר, ואי ס"ד בכותל דאית בי' חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור, וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד', והאמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן, דר"מ סבר חוקקין להשלים, ורבנן סברי אין חוקקין להשלים, אלא לאו ש"מ בכותל דלית בי' חור, שמע מינה.

מהנ"ל יוצא:

שלרבא חור שכלפי רה"ר אינה כרה"ר – וכן קי"ל להלכה.

חור למעלה מי' טפחים ולית בי' ד' על ד' רה"י היא לר"מ דאמרינן חוקקין להשלים, ולרבנן וכן הלכה, רק אם יש בו ד' על ד' הוא רה"י.

והנה התוס' (בד"ה והלכה), וכן תוס' הרא"ש (בד"ה אמאי כזורק), פירשו סוגיא זו דמיירי בחור המפולש מעבר לעבר עד תוך רה"י, היינו שהחור רה"י מצד שמשתמשים בו בני רה"י, ומה שבגמ' בעינן ד' על ד', היינו דבענין אשוויי' ד' על ד' למקום הנחה. והטעם שהוצרכו לפרש כן (להלן ל' תוס' הרא"ש):

לא מסתבר למימר הכי דבחור כל שהוא חוקקין להשלים לאחשובי רשות היחיד כאלו היה חקוק לרוחב ד' על ד' ולאויר בגובה עשרה, דבענין אחר לא חשיב רשות היחיד, דאפילו עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה אם היה עליו גג ובין הגג לעמוד פחות מעשרה, אין העמוד קרוי רשות היחיד כיון שאין חלל עשרה עליו, הילכך היה צריך לחוק רוחב ד' על ד' בגובה עשרה ובכולי האי לא אמרינן חוקקין.

היינו, שרה"י צריכה ב' תנאים: א) אויר י' טפחים בגובה ב) רוחב ד' על ד'. ולכן אי אפשר לפרש שחור דרחב ד' רק מצד רה"ר ונמצא בגובה הכותל למעלה מי' טפחים – רה"י, כיון דחסר א' מהתנאים, שצריכה אויר י', אפילו לר"מ שאמרינן חוקקין להשלים, לא יועיל כאן להשלים לאויר י'. ולכן פירשו התוס' שבסוגיין החור הוא רה"י מצד שפתוח לרה"י, ומדין חורי רה"י.

ב.

אבל בפסקי הרא"ש (סי' יב) פסק, וז"ל:

חורי רשות הרבים, אביי אמר כר"ה דמו, ורבא אמר לאו כר"ה דמו, והלכתא כרבא. וכיון דלאו כר"ה דמי, אי אית בהו ד' על ד' טפחים וגביהי י', הוו להו רה"י, ואי אית בהו ד' על ד' ולא גביהי י' הוו כרמלית, ואי לית בהו ד' על ד' אע"ג דגביהי י', הוו מקום פטור.

ומשמע מלשונו שאינו פוסק כפירושו (בתוספותיו, נעתק לעיל), שאינו מזכיר כלום מחור המפולש לרה"י, ומשמע ג"כ שאינו מחייב שבחור יהי' אויר עשרה, אלא כיון שרחבה ד', ונמצא בכותל בגובה י' טפחים, הרי היא רה"י!

וכן נראה ברמב"ם (שבת יד, י):

חורי רשות היחיד הרי הן כרשות היחיד. אבל חורי רשות הרבים אינם כרשות הרבים אלא הרי הן כפי מדתן. כיצד, חור בצד רשות הרבים אם יש בו ארבעה על ארבעה וגבוה עשרה הרי הוא רשות היחיד. ואם אין גבוה עשרה, הרי זה כרמלית. ואם אין בו ארבעה על ארבעה, הרי זה מקום פטור. והוא שגבוה שלשה, שכל הפחות משלשה הרי הוא כארץ.

וכן הובא להלכה בשו"ע (שמה, יג):

חורים שבכתלים כלפי רשות הרבים אם הם גבוהים למעלה משלשה אינם כרשות הרבים אלא נידונים לפי מדותיהם.

וכן פסק אדה"ז במפורש (שמה, יח):

חורים שבכתלים כלפי רשות הרבים ואינם מפולשים לפנים . . אם הם למעלה מי' טפחים הם רשות היחיד . .

אבל עפכ"ז קשה דאם מפרשים דחור לא צריך גובה י', הר"ז בסתירה גלוי' לסוגיא הקודמת המדבר בדין דרב גידל:

גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקרויו משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות אמר אביי ואם חקק בו (בקרקע הבית באמצעיתו ארבעה באורך ורוחב. רש"י) ד' על ד' והשלימו (במקום חקק לחלל י' גבוה עד הקירוי נעשה כל הבית כולו חורי רה"י כמו כותלי רה"י ובהם חורים כלפי רה"י שהם כרה"י והני נמי כיון דנגד החקק רה"י גמור אינך הוי פיאות של תשמישי רה"י. רש"י) לי' מותר לטלטל בכולו.

היינו, שמסוגיא זו יוצא, שרה"י צריכה חלל י', וכן רואים בשו"ע אדה"ז (שמה, כב):

בית נמוך, שאין תוכו י' טפחים בגובה, וקירוייו משלימו לעשרה . . ואם חוקק בהם ד' על ד' . . ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רשות היחיד, הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים. .

וא"כ, איך פוסק בחורים שהם רה"י אע"ג דאין בהם חלל י'?

ג.

והנה, ברמב"ם (שבת יב, א), כותב הרמב"ם וז"ל:

ואי זו רשות היחיד תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן.

ואינו מזכיר דבר מדין גוד אסיק. אבל שיטת כמה ראשונים, אומרים גוד אסיק, וכן ברש"י (ו, ב) ד"ה קמ"ל:

וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד'.

וכן בכ"מ. וכן פסק אדה"ז בשולחנו (שמה, א):

. . וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד', הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה, שהלכה למשה מסיני היא שאנו אומרים גוד אסיק, דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'.

והרמב"ם עצמו פסק (סוכה ד, יא):

נעץ ארבעה קנדיסין על ארבע זויות הגג וסכך על גבן הואיל והסכוך על שפת הגג, כשר ורואין את המחצות התחתונות כאלו הן עולות למעלה על שפת הסכוך.

רואים, שגם הוא סובר מדין דגוד אסיק, ולמה לא אמר כן בנוגע לדין בשבת?

והנה המאירי בסוכה (ד, ב) מפרש, וז"ל:

זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב . . שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק . . שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים, ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים . .

ועפ"ז אפשר לפרש את שיטת הרמב"ם, שלא אומר גוד אסיק בדין שבת (אלא בסוכה כיון שצריכים למחיצות דוקא), וכן נטה הדברי נחמי' (סח, א על דברי אדה"ז שמה, ג) לומר שבכל הפוסקים אין מוזכר דין גוד אסיק לעשות רה"י ע"ג עמוד.

ועפ"ז פירש הגר"ח הלוי סאלאוויציק ז"ל סתירת הסוגיות בדין רב גידל (חלל עשרה), עם חורים, וז"ל (מגנזי הגר"ח ס"ד):

. . הכא בחור כיון שאין בתוכו גובה י' הרי אפי' אם נימא גוד אסיק מחיצתא ויהא מוקף מחיצות מכל צד הרי יהי' בית שאין תוכו עשרה וקירויו משלימו לעשרה דקיי"ל בשבת דף ז' ע"ב דלא הוי רה"י . . וע"כ נראה פשוט דברה"י לגבי שבת לא בעינן כלל מחיצות מקיפות לתוכו אלא מאחר שאית לי' מחיצות למטה מעשרה, אלו המחיצות עצמן הן

שעושין אותו רה"י, ולפי"ז הרי ניחא דבית שאין תוכו עשרה הרי אין לו מחיצות עשרה בשום מקום . .

היינו, דרה"י לא צריכה מחיצות מקיפות חלל י', אלא צריכה רק מחיצות י', או מלמטה כבעמוד, או מלמעלה כבגומא או מקום מוקף מחיצות. וכן חורים הגבוהים י' הם רה"י כי יש להם מחיצות תחתיהם בכותל הגבוה י'. משא"כ בדין דרב גידל אין מחיצות י', לא מלמטה ולא מלמעלה, ולכן אינו רה"י.

אבל מלבד הקושיא דהת' דניאל אליהו נמדר שאל על דברי הגר"ח (בקובץ זה בענין "בדברי הגר"ח בעמוד גבוה עשרה"), הרי אין זה מתרץ לשיטות רש"י ואדה"ז, כיון שלשיטתם אומרים גוד אסיק ברה"י (כנ"ל רש"י ד"ה קמ"ל, וסי' שמה, א), והיינו שמצריכים לדין גוד אסיק, משום שצריך מחיצות מקיפות עשרה וחלל ד', ולכן הדרא קושיא לדוכתא – אמאי אין מחייבים חלל י' בחורים, ומאי בינייהו?

ד.

וי"ל הביאור בזה:

לשיטת אדה"ז רשות היחיד יש לה ב' תנאים – א. מחיצות מקיפות גבוהות י', ב. ויש בחללו ד' על ד' הראוי להשתמש בו.

ופי' "מחיצות מקיפות" היינו שהוא דבר אחר שמקיף שטח זה. אבל דבר סתום, בדוגמא מה שממשיך רבינו בדין "עמוד", שאינו אומר שצדדי העמוד למטה חשיבי מחיצות לראש העמוד, כיון שכנ"ל אינם מקיפות שטח זו, כי הכל עמוד אחד, ואין כאן מחיצות סביב לראש העמוד, אלא שיורדים צדדים משפת שטח למטה, אבל לא מקיפים אותו. ולכן טעמא דאדה"ז דעמוד חשיבי רה"י הוא משום הלכה למשה מסיני שאומרים "גוד אסיק", דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים, כאילו נמשכו והועלו למעלה על ראשו, ועומדים כמחיצות סביב לו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד', היינו, כיון שאנו רואים את העמוד מוקף מדין גוד אסיק, הרי גם מחיצות אלו מקיפות את השטח (והוא החלל ד' על ד').

וי"ל שזהו ג"כ מה שממשיך אדה"ז (שמה, ב), וז"ל:

תל שהוא משופע והולך ומתלקט בגבהו מעט מעט אם הוא מגבי' י' מפחים מתוך הילוך ד' אמות, הרי הוא כאלו זקוף ביושר ורשות היחיד הוא במקום גבהו, אם מגבי' כן מכל רוחותיו אפילו הוא עומד ברשות הרבים כיון שאין נוח להלוך בו . .

דלכאורה, מה יש צורך לומר "הרי הוא כאילו זקוף ביושר", ואז דוקא רה"י היא, תאמר פשוט כיון שהוא גבוה י' מרה"ר לכן היא רשות לעצמה – רה"י; אלא שצ"ל "כאילו זקוף ביושר", כיון דלאשוויי' רה"י צריכה מחיצות מקיפות, ובתל המחיצות מקיפות מדין גוד אסיק (כנ"ל ס"א), וגוד אסיק אומרים דוקא כשיש "ד' צדדים גבוהים למטה" ואז דוקא אומרים "כאילו נמשכו והועלו למעלה", אבל אם אין ד' צדדים למטה אא"ל ש"כאילו נמשכו והועלו למעלה".

[ולכן בתל משופע בכדי שנוכל לומר שהוא מוקף מדין גוד אסיק, צ"ל שרואים אותו "כאילו זקוף ביושר" – כאילו יש לה מלמטה ד' צדדים זקופים, דאז אפשר לומר ש"נמשכו והועלו למעלה", אבל אם לא אומרים "כאילו זקוף", א"כ, איפה יש צדדים לומר שכאילו הועלו למעלה, הרי תל יכול להיות משופע כמו כיפה, ולאו דוקא שניכר שיש לו ד' צדדים, אבל אחרי שאומרים ש"כאילו זקוף ביושר" עתה נראה שיש לה ד' צדדים ואפשר לומר שרואים אותו כאילו נמשכו והועלו למעלה.

וזה שממשיך "כיון שאין נוח להלוך בו", א"א להחשיבה למחיצה כלל, שהרי קרקע היא, מאי שנא שמחשבים תל למוקף מחיצות, הרי אפשר לומר כן גם אם עומד על קרקע העולם, ונאמר שתחתיו יש גובה י' מתלקט מתוך הילוך ד' אמות, וכל מקום שעומד ברה"ר, ה"ה באמת עומד ברה"י. אלא פשוט שבכדי להיות מחיצה צריכה איזהו תכונה של מחיצה, והוא – שלא נוח להלוך להלוך בו כו', כמו כל מחיצה שלא מהלכים עליהם, ואז דוקא מחיצה הוא, ולכן מדגיש אדה"ז ש"אין נוח להלוך בו", כיון דדוקא אז מחשבינן מחיצה, ולא שמשום זה שאין רבים מהלכים שם רה"י היא].

ובמילא יובן בענינינו בחורים, שכשחור שיש בו ד' על ד', בכותל למעלה מי' טפחים – ה"ה רה"י, והביאור הוא:

כיון שיש תחתיו גובה י' טפחים, אנו אומרים כאילו נמשכו והועלו למעלה מראשו, ונמצא שמוקף מחיצות סביב לו, כמו עמוד, ומה שקשה שבחור הרי למעלה הימנו סתום בכותל, וממילא אין אויר י' שהמחיצות יכולים להקיף, משא"כ בעמוד הרי על ראשה יש עכ"פ אויר י' שנוכל לומר שמחיצות גוד אסיק מקיפות?

אין זה קשה ולא מידי, כיון שכל מושג הגדר דמחיצות של גוד אסיק הוא רק כאילו נמשכו והועלו למעלה, ואף שמקיפות את החלל ד' של החור וגם את שאר הכותל למעלה שהוא סתום, מ"מ לא נתבטל ממחיצות אלו שם מחיצה כי אינו צריך חלל פנוי ד' כדי שיהי' למחיצה, ומוכח כן מדברי אדה"ז בס"ג, וכדלהלן. ומה שאמרנו שצדדי העמוד אינם מחיצה כי הם סתומים מכל צד, כאן אינו כן, כי אין מחיצות גוד אסיק כצדדי הכותל, אלא שהוא מחיצה שמלא בסתימת

כותל. אבל המחיצה עצמה הוא דבר אחר המקיף את הכותל, ודי בזה לומר שהחור רה"י הוא כי מוקף מחיצות י'.

[ומה שבסכ"ב מצריך אדה"ז חלל י', הרי המדובר שם הוא בדין מיוחד, ששם אין בצד הפנימי של הכותל גובה י' מקיף, אלא צד החיצון מצטרף אליו, כי גם הוא נחשב למחיצה מצד שמשמר ובמחיצה מבחוץ אנו אומרים שאינו נחשב למחיצה רק באם יש חלל י' – ראה בדברי הת' אליעזר שמאי הלוי סאלעק הנדפס בקובץ זה].

ה.

ויסוד זה שמחיצות שמקיפות דבר שסותם וממלא את החלל אינו מבטל מהמחיצות שם מחיצות, מבואר ממש"כ אדה"ז (שמה, ג):

עמוד גבוה עשרה שיש בראשו ד' על ד' ומתקצר והולך למטה, וכשמגיע ג' טפחים סמוך לארץ יש בו ג' טפחים על ג' טפחים הרי הוא רשות היחיד על ראשו, לפי שהלכה למשה מסיני היא שאומרים גוד אחית, דהיינו משוך את ראש העמוד מכל צדדיו והורד למטה עד לארץ, והרי זה כאילו מחיצות מקיפות אותו מכל צדדיו עד ראשו, וכיון שבראשו יש ד' על ד' הרי הוא שם רשות היחיד גמורה . . אבל תחת ראשו ועד הארץ אע"פ שאנו רואים כאילו מחיצות מקיפות שם, אין זה מועיל לעשות שם רשות היחיד, לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם, שהרי תחתית העמוד מפסיק שם.

שלכאורה יש להקשות, וכמו שהקשה בדברי נחמי', וז"ל:

"כאילו מחיצות מקיפות": לכאורה צ"ע מה בכך, עדיין צריך לגוד אסיק כמ"ש ס"א וס"ד בעמוד וסכ"ב וכ"ג בגג, ודוחק לומר דאמרינן גוד אסיק למחיצות אלו דגוד אחית.

אך הביאור הוא:

שיטת אדה"ז רה"י צריכה היקף מחיצות גבוהות י', היינו דבר אחר שמקיף אותו החלל של ד' על ד', אבל אינו אומר בשום מקום שהמחיצות צריכות להיות למעלה דוקא, אלא אפי' אם הם למטה מחיצות נינהו, אלא העיקר הוא שיהיו מקיפות, וזה שבעמוד ותל אמר "והועלו למעלה על ראשו", היינו משום שהמחיצות שם הם מדין גוד אסיק, שצדדי העמוד א"א להם להיות מחיצות כיון שאינם מקיפות, אלא חלק א' עם העמוד, ולכן אומרים "כאילו נמשכו והועלו למעלה" מדין גוד אסיק, ואז דוקא יש מחיצות מקיפות את מקום ד' על ד', (וגם לומר גוד אחית אי אפשר כי אומרים כן רק אם תחת השטח יש חלל).

וא"כ יובן היטב הדין בסעיף ג' שמדבר בעמוד שמיד מראשו מתקצר והולך, היינו שרק בראשו יש מקום ד' על ד', ומשם מתקצר, ואי הכי, אם אומרים "משוך את ראש העמוד מכל צדדיו והורד למטה עד לארץ" – גוד אחית (שהיא הללמ"מ), "הרי זה כאילו מחיצות מקיפות אותו מכל צדדיו עד ראשו", היינו, המחיצות ההלכתיות של גוד אחית הם מתחילים מיד סביב לחלל ד' על ד', ובמילא מחיצות אלו שהם דבר אחר, מקיפות אותו סביב, ולא שהם דבר א' עם העמוד. ולכן לא צריכים להגיע לגוד אסיק, כיון שיש כבר מחיצות שמקיפות אותו, היינו השטח שמעליהם, סביב.

[ואדרבה, א"א לומר גוד אסיק כיון שאין ד' צדדים ברוחב ד', וא"א כאילו הועלו על ראשו. דלשיטת אדה"ז אין אומרים גוד אסיק מכל שטח, אלא רק כשיש צדדים אנו אומרים שאותם הצדדים הועלו. עיין שו"ע אדה"ז שסב, ד:

תל שגבוה ה' טפחים, ועשה עליו מחיצה ה' טפחים, הרי זה על גביו רשות היחיד גמורה לכל דבר, שהרי יש כאן מחיצה י' טפחים, היינו ה' טפחים מן גובה עצמו שאומרים בו גוד אסיק מחיצה למעלה כמ"ש בסי' שמ"ה, וה' טפחים מן המחיצה, שהמחיצה וגוד מצטרפין].

ומה שהקשה שבסעיף ב' אמר גוד אסיק, היינו משום שהתם אין חלל תחת ראש העמוד, ולכן אא"ל גוד אחית, משא"כ הכא (בס"ג) מדובר בשיש בעביו רק ג' טפחים בג' טפחים סמוך לארץ, ולכן אפשר לומר גוד אחית, וכנ"ל!

היינו, שמה שבעמוד אומרים גוד אסיק הוא רק מצד שאין מחיצות, אבל לא שצריך שיהי' דוקא למעלה על ראשו.

ומה שקשה מסעי' כ"ב וכ"ג בגג, הרי אדה"ז מתרץ זאת בלשונו הזהב, מיד בתחילת סכ"ב, וז"ל:

בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה וקירוייו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד' הרי על גביו רשות היחיד כמו על גבי עמוד הגבוה עשרה ורחב ד' משום גוד אסיק, אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה.

היינו שרק משום שאין למטה מחיצות י', כי סתימת הקירוי אינו נחשב למחיצה, וכמו עמוד סתום, ולכן צריך להגיע לדין גוד אסיק.

וראה גם דברי אדה"ז בסו"ס כ"ג:

ולא הוצרכו לומר גוד אסיק אלא בדבר שתחתיו אינו רה"י גמורה בהיקף מחיצות סביבה, כגון עמוד ברה"ר וכיוצא בה.

ן.

והקשה עוד בדברי נחמי':

אבל תחת ראשו ועד הארץ.. אין זה מועיל לעשות שם רשות היחיד, לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם: ולכאורה יש כאן עוד טעם פשוט שתחת ראש העמוד ליכא חלל גבוה יו"ד וה"ז כבית שאין תוכו יו"ד דסכ"ב, אך לקושטא דמילתא נקיט מוח"ז רבינו ז"ל טעם שיספיק גם בדאיכא גובה יו"ד תחת ראש העמוד.

היינו, שהוקשה לו שלרה"י צריך חלל י', וא"כ למה לא הזכיר זאת אדה"ז, והתשובה שאין צריך חלל י' כשיש מחיצות מקיפות, וכמו שמוכח מדין חורים שבסעיף יח. ורק בסעיף כב הזכיר חלל י' לגבי מחיצות משמרות, וכנ"ל.

ועוד הקשה הדברי נחמי':

"לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם": לכאורה א"כ המחיצות כאלו אינם, דכל מחיצה העשוי' לפחות מחלל ד' אינה מחיצה כמש"ל סי' שנה ס"א וס"ז, וא"כ גם על גביו למה רה"י... וצ"ל דהא דאמרינן כל מחיצה כו', היינו דוקא כשאין מרחק ד' כלל ביניהם, משא"כ כאן יש מרחק ד'בצירוף מקום העמוד, ותדע שהרי כל עמוד גבוה יו"ד ורחב ד' ע"ג רה"י אעפ"י שלמטה אין חלל כלל...

והיינו שהקשה שאם אין חלל פנוי בין המחיצות אין לזה דין מחיצה, ואיך כתב אדה"ז שמחיצות אלו דגוד אחית הם מחיצות מקיפות, הרי יש באמצע עמוד.

והביא שכן מפורש בשו"ע אדה"ז שנה, ז:

[בשנה, א: ...שכל מחיצה העשויה לפחות מחלל ד' אינה מחיצה...]. וכן ספינות קטנות שמתקצרות למטה עד כחודו של סכין, והקצר שלהן גבוה ג' טפחים שאין רוחב ד' טפחים למטה בעוד שלא הגביהו ג' טפחים מקרקעיתו, אין מטלטלים בתוכו יותר מד' אמות אפילו יש במחיצותיה גובה י' טפחים ממקום שהרחיבו ד' ולמעלה, שכיון שבמקום הקצר אין לה מחיצות כלל, שכל מחיצה העשויה לחלל פחות מד' טפחים אינה מחיצה כמ"ש למעלה, א"כ ממקום שהרחיבו (המחיצות) ד' טפחים ולמעלה הן כמחיצות התלויות באויר, שאין להם דין מחיצה...

ותירץ דכל שיש מרחק ד' טפחים בין מחיצה למחיצה יחשב למחיצה. והביא ראי' מעמוד שסתום לגמרי, ואעפ"כ על ראשו רה"י. אלא שתירוצו פלא, כי הרי לעיל הביא שלאדה"ז לא די בצדדי העמוד לעשות ראש העמוד לרה"י, וצריך לגוד אסיק. ואף שהוא נטה מזה, ורצה לומר

שאין צריך לגוד אסיק, אבל מ"מ איך יבאר מ"ש כאן אדה"ז שלא לפי מה שכתב הוא עצמו לעיל שצדדי העמוד אינם מחיצות לראשו, וצריך גוד אסיק.

[ממשמעות לשונו נראה שחולק על אדה"ז בדין גוד אסיק, וסבר שעמוד רה"י לא מדין גוד אסיק, אלא מדין צדדין גופא של העמוד, והם נעשים מחיצות למטה לראש העמוד, כמו שמביא שברמב"ם, בשאר פוסקים, ובגמ', לא נזכר דין דגוד אסיק לרה"י בשבת].

וצ"ל שחלק מדבריו נכונים שאין צריך חלל ד' פנוי כדי לעשות המחיצה שמקיפה אותו חלל למחיצה. וגם מקום סתום ומלא יחשב לחלל ד', אבל לא כבעמוד שהצדדים הם חלק מהעמוד עצמו, אלא צריך להיות איזה דבר חלוק שאינו חלק ממה שממלא החלל. וכמו כאן (בס"ג) שמחיצות גוד אחית אינם חלק מהעמוד שבאמצע, אפילו אם יהי' סמוך להם ממש. וכן בחורים (סי"ח) שמחיצות גוד איסק אינם חלק מהכותל שממלא החלל ד' שבין המחיצות.

ואף שלכאורה ממ"ש שצריך "חלל ד'" משמע שצריך להיות פנוי, ובלא זה אין למה שמקיפו דין מחיצה, (ואף שהוא דבר חלוק מהמקוף שמקיף), ולא די רק בזה שיהי' מרחק ד' בין המחיצות.

וי"ל שמדוקדק בלשון אדה"ז שיש ב' דינים ב"חלל ד'":

א) רה"י צריכה חלל ד', מקום ד' על ד' הראוי להשתמש בו, וצריך להיות פנוי.
ב) מחיצות צריכות חלל ד' אף שאינו ראוי להשתמש בו, היינו שמלא באיזה דבר אחר שאינו חלק מהמחיצה.

וכד דייקת בל' אדה"ז תמצא שכן הוא, שבסי' שמה, א:

איזו היא רשות היחיד, מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים, ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים, שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו.

ובסעיף ג':

. . אבל תחת ראשו ועד הארץ אע"פ שאנו רואים כאילו מחיצות מקיפות שם, אין זה מועיל לעשות שם רשות היחיד, לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם, שהרי תחתית העמוד מפסיק שם.

ממה שאדה"ז מדייק בסו"ס ג' "לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם, שהרי תחתית העמוד מפסיק שם", ואינו אומר "אין שם חלל ד'", אלא "אין שם ריוח ד'", היינו שחלל ד' ישנו, אלא שאין ריוח, היינו, שאי אפשר להשתמש במקום ד', כיון שתחתית העמוד מפסקת, ולכן לא נעשה רה"י שם.

אבל לענין מחיצות, ה"ה מקיפות חלל ד', ובמילא בראשו שיש מקום ד' שראוי להשתמש, אחשובי רה"י, והמדובר בסי' שנה, א וז', הוא בדין שאין אפי' כלל חלל ד', אפילו חלל ד' שאינו ראוי להשתמש בו, כי המחיצות נעשים כחודו של סכין, וסמוכות זה לזה, ולכן אומרים שאין כאן אפי' מחיצות.

לסיכום:

לשיטת אדה"ז, התנאים הצריכים ברה"י:

א) מחיצות מקיפות דוקא (היינו דבר אחר שמקיף).

ב) שהמחיצות צריכות להיות בגובה י', בין למעלה או למטה.

ג) שהמחיצות יהיו מקיפות חלל ד' על ד'.

ד) המקום שהמחיצות מקיפות לה לעשותה רה"י, צ"ל ראוי להשתמש בכולה, היינו חלל פנוי הנקרא "ריוח ד'"!

בקעה ואיסטוונית (שמה, כא)

הת' מאיר הכהן גברא

שו"ע אדה"ז שמה, כא:

וכן האסטוונית דהיינו מקום פנוי שלפני החנויות שיושבים שם הסוחרים על אצטבאות, ומקום זה אינו עשוי להילוך רבים, וכרמלית הוא. וכן העמודים שברשות הרבים שבהם תולים התגרים פרקמטיא וגם אצטבאות סדורות לפניהם לישב שם התגרים, הרי אצטבאות אלו הן כרמלית, אם הן רחבות ד' על ד' וגבוהות משלשה ועד עשרה כמו שנתבאר לעיל בתל ועמוד שברשות הרבים.

א.

הנה המשנה טהרות ו, ז:

הבקעה, בימות החמה, רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטמאה. ובימות הגשמים, רשות היחיד לכך ולכך:

ובגמ' שבת ו, ב:

...אמר עולא לעולם כרמלית הויא ואמאי קרי לה רשות היחיד לפי שאינה רשות הרבים, רב אשי אמר כגון דאית לה מחיצות, וכי הא דאמר עולא אמר רבי יוחנן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואפילו כור ואפילו כוריים, הזורק לתוכו חייב מאי טעמא מחיצה היא...

וכתב רש"י שם:

כגון דאית לה מחיצות - ואשמעינן דאע"ג דהיקפה יתר מבית סאתים, ולא הוקף לדירה, שאין ביתו סמוך לה קודם היקף, ולענין לטלטל לתוכה הויא ככרמלית, כדאמרינן בעירובין שאין מטלטלין בו אלא בד', אפ"ה דאורייתא רה"י היא, והזורק מרה"ר לתוכה חייב: כדעולא - דאמר מחיצה היא לקרות רה"י, אלא שמחוסרת דירה, לכך אסורה לטלטל מדרבנן, והא דקתני רה"ר לטומאה, כגון שיש פתחים במחיצותיה ונכנסין בזו ויוצאין בזו: עולא - דאמר אמאי קרי לה רה"י כו' מ"ט לא אמר כגון דאית לה מחיצות

ורה"י גמורה קאמר, וניזיל בתר שמעתיה, דאמר הזורק לתוכו חייב: ורב אשי - אמר לך רה"י קתני, וכרמלית לא קרי לה תנא רה"י:

היינו שיש מחלוקת בפירוש המשנה, דלדעת עולא כוונת המשנה שהבקעה הוא כרמלית כמבואר בברייתא בגמ' שבת שם, ורב אשי פירש את המשנה כפשוטו שהבקעה שם היא רה"י, והטעם הוא מפני שהיא מוקפת מחיצות.

ב.

והקשה רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס:

וע"ש בטהרות פ"ו מ"ז שבילי בית הגלגל רה"י לשבת ושם מ"י איסטוונית רה"י לשבת וצ"ע:

היינו, דיעויין במשנה שם, ו:

שבילי בית גלגול [מקום עגול ועולה ויורד, ואין רוב עם יכולין ללכת באותן שבילין. רע"ב], וכן כיוצא בהן, רשות היחיד לשבת, ורשות הרבים לטמאה.

ועוד במשנה שם, י:

האסטונית, רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטמאה. חצר שהרבים נכנסים בזו ויוצאים בזו, רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטמאה:

היינו, שהקשה איך אפשר לומר שכוונת המשנה הוא לרה"י ממש, כשהמשנה נוקטת את אותו הלשון לגבי אסטוונית ובית הגלגול שאין הם רה"י, ועכצ"ל שכוונת המשנה לומר שאין זה רה"ר. [והטעם שהמשנה לא נקטה לומר כרמלית, כי לענין טומאה אין כרמלית, ולכן כשמשוה המשנה לטומאה הכוונה לכל מה שאינו רה"ר].

ואם בלאו הכי צריך לפרש את המשניות ההם, א"כ מדוע אמר רב אשי שמיירי בבקעה המוקפת מחיצות, אף שזהו דוחק לכאורה ובלא"ה יצטרך לידחק כנ"ל שרה"י במשנה היינו כרמלית.

ג.

והנה בנמוקי הגרי"ב ז, א (בילקוט מפרשים) רצה לתרץ קושיית רעק"א:

ומ"מ רב אשי סובר כתי' עולא דלא תקשי מטהרות פ"ו מ"י האיסטוונית... ומוכרח לתרץ כעולא, רק דעל קושית הגמ' זאת תי' רב אשי דא"צ לתי' דעולא דאין הכרח להוציא רה"י מפשטי'...

היינו, שבאמת רב אשי מודה לעולא רק שכאן לגבי בקעה עדיין אין לו הכרח לתרץ כעולא ולכן מעדיף לומר שהוא כפשוטו.

אלא שמלבד שזהו דוחק שיחלקו אם כאן יש הכרח לפרש רה"י ככרמלית כשבלאו הכי יש הכרח מהמשניות באותו פרק, מלבד זה כל זה אינו עולה יפה לפירוש רש"י. דהנה כתב הריטב"א לבאר במאי פליגי עולא ורב אשי:

פי' דסבר עולא דטפי משתמיט תנא למיקרי לכרמלית רשות היחיד מלמיקרי לקרפף בקעה, ורב אשי סבר איפכא.

היינו, שהריטב"א פירש שאף שלשניהם פירושים טובים, מ"מ חולקים מה עלול התנא יותר, האם יקרא לכרמלית רה"י, או לקרפף בקעה.

אבל רש"י כתב (ז, א ד"ה ורב אשי):

ורב אשי. אמר לך רה"י קתני, וכרמלית לא קרי לה תנא רה"י:

היינו, שלא יתכן שכרמלית יקרא רה"י במשנה. ונראה שכונת דבריו שלשון רה"י הוא דין ולא רק מתאר מציאות, ולא יתכן שהתנא יאמר דין באופן שאינו מדויק.

וא"כ לא יתכן לתרץ קושיית רעק"א כהגרי"ב שהרי לדברי רש"י אין התנא קורא לכרמלית רה"י, ולא רק שאין צורך לומר כן, אלא שאי אפשר לומר כן.

ד.

ולכאורה הי' אפשר לתרץ קושיות רעק"א בפשיטות שרב אשי יפרש שכל המשניות שם מיירי במוקפים מחיצות והם רה"י ממש, ולמה הניח בצ"ע.

והנה בעירובין כב, ב:

בעא מיניה רחבה מרבא תל המתלקט עשרה מתוך ארבע ורבים בוקעין בו חייבין עליו משום רשות הרבים או אין חייבין עליו, אליבא דרבנן לא תיבעי לך השתא ומה התם דניחא תשמישתיה אמרי רבנן לא אתו רבים ומבטלי לה מחיצתא הכא דלא ניחא תשמישתיה לא כל שכן, כי תיבעי לך אליבא דרבי יהודה מאי התם הוא דניחא תשמישתיה הכא הוא דלא ניחא תשמישתיה לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא או דילמא

לא שנא, אמר ליה חייבין, ואפילו עולין לו בחבל, אמר ליה אין, ואפילו במעלות בית מרון אמר ליה אין.

איתיביה חצר שהרבים נכנסין לה בזו ויוצאין בזו רשות הרבים לטומאה ורשות היחיד לשבת, מני אילימא רבנן השתא ומה התם דניחא תשמישתיה אמרי רבנן לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא הכא דלא ניחא תשמישתיה לא כל שכן, אלא לאו רבי יהודה היא. לא לעולם רבנן, ורשות הרבים לטומאה איצטריכא ליה.

תא שמע שבילי בית גילגול וכיוצא בהן רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה, ואיזהו שבילי בית גילגול אמרי דבי רבי ינאי כל שאין העבד יכול ליטול סאה של חיטין וירוץ לפני סרדיוט, מני אילימא רבנן השתא ומה התם דניחא תשמישתא אמרי רבנן לא אתו רבים ומבטלי לה מחיצתא הכא דלא ניחא תשמישתא לא כל שכן, אלא לאו רבי יהודה היא, אמר ליה שבילי בית גילגול קאמרת יהושע אוהב ישראל היה עמד ותיקן להם דרכים וסרטיא כל היכא דניחא תשמישתא מסרה לרבים כל היכא דלא ניחא תשמישתא מסרה ליחיד.

וכתב רש"י:

ואפי' עולין לו בחבל - בעיא היא ורחבה קאמר לה: מעלות בית מרון - זקופין מאד ומעלה קצרה ומהלכין בה בזה אחר זה ולא שנים יחד כדאמרי' בר"ה (ד' יח.) כבני מרון כמעלות בית מרון: חצר שהרבים נכנסין לה - דרך פתחים או פרצות של עשר: דלא ניחא תשמישתי' - לרבים לדריסה שהפתחין קצרין וגידודין יש באסקופה ופשיטא דלא מבטלה בקיעת רבים למחיצות: אלא לאו ר' יהודה - ואשמעינן דהיכא דלא ניחא תשמישתיה מודי: שבילי בית גילגול - מעלה גבוהה וזקופה היא בארץ ישראל: יהושע אוהב ישראל היה - ובמעלות ומורדות דארץ ישראל מודינא לך דאין חייבין עליהן וכי אמינא לך דחייבין בשאר ארצות קאמינא:

ומהגמ' כאן רואים ב' דברים:

א) שהגמ' נוקטת בתחלה שעדיף לפרש המשנה בטהרות באופן שמשמיענו חידוש לענין רה"י לשבת, ורק בדרך דחי' אומרת הגמ' שאין חידוש לענין שבת, ורק לענין טומאה מחדש התנא שאין זה רה"י לטומאה.

ב) ש"שבילי בית הגלגול" הוא כדין תל המתלקט י' מתוך ארבע אמות, ומצד זה הוא רה"י.

ולפ"ז יש להבין מצד אחד את עומק קושיית רעק"א, אבל גם אפשר למצוא פתח לתרץ קושייתו, עכ"פ במקצת.

דהנה, גם מה שאמר רב אשי שבקעה היינו המוקפת מחיצות, הוצרכה הגמ' לומר שבזה מחדש שאף שאינה מוקפת לדירה ורחמה מבית סאתיים, מ"מ מחיצה היא וחייבים עלי'. ונראה שהוצרך למצוא חידוש, כי אם נאמר שהוא מוקף מחיצות פשוט שהוא רה"י, ואינו דומה כלל לרה"ר, וכל החידוש הוא רק לגבי טומאה, שלמרות המחיצות מ"מ הוא רה"ר לטומאה. ועדיף טפי לפרש שיש דמיון הן לרה"ר והן לרה"י, והחידוש הוא הן כלפי שבת שאעפ"כ הוא רה"י, והן כלפי טומאה שאעפ"כ הוא רה"ר.

וא"כ הוקשה לרעק"א בשלמא בקעה מוקף מחיצות, היינו קרפף גדול, יש חידוש שאעפ"כ הוא רה"י. אבל איזה חידוש יש באסטוונית ובית הגלגול אם נפרשם שהוא מוקף מחיצות ולכן הוא רה"י, ולכן עדיף לפרש כפשוטו שאינם מוקפים מחיצות, אלא שאינם רה"ר.

אבל לאידך, מפורש בגמ' לגבי "בית הגלגול" שיש לו דין מחיצה, היינו שהוא תלול כל כך שהוא מתלקט י' מתוך ד', ורצה הגמ' לומר שהחידוש הוא שאף אם הרבים בוקעים עליו, לא מבטלי המחיצה אף לרבי יהודה. וא"כ לרב אשי פשוט לתרץ שהוא רה"י, וקצת פלא על רעק"א שהזכיר זה בקושייתו.

אבל קושייתו מאסטוונית במקומה עומדת.

ה.

וכדי לבאר זה יש להקדים:

הנה בדין האצטבא, נאמר בגמ' (ז, א):

אמר רבי זירא אמר רב יהודה איצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית

והקשה הרשב"א ז, א:

תמיהא לי מאי קא משמע לן הא בהדיא קתני בברייתא והאצטוונית. ועוד מאי שלפני העמודים דקאמר לימא האיצטבא סתם.

היינו, שהוקשה להרשב"א מה החידוש בדין האצטבא, ולמה דוקא אם הוא בין העמודים הוא כרמלית. והטעם שהקשה כן הוא כי לדעת הרשב"א גם האסטוונית שבברייתא הוא אצטבא שברה"ר. אבל קושיותו אינה קושיא לדעת רש"י שפירש בדף ו, א בברייתא:

איסטוונית - שלפני החנויות שיושבים שם סוחרים:

ולעיל שם (ו, ב):

דרך סטיו - מקום איצטבאות שיושבים סוחרים ושם כרמלית עליה דלאו להילוכה הוא כרה"ר:

היינו, שאצטבא שדיבר בה רבי זירא אמר רב יהודה אינו האסטוונית של הברייתא. והחילוק שביניהם הוא שהאסטוונית הוא שטח מיוחד שאינו עשוי להילוך רבים, והאצטבא נמצאת ברה"ר עצמה, ועדיין לא ידענו שדבר גבוה ברה"ר עצמה אינה רה"ר, ושמא זהו החידוש שהגם שהוא ברה"ר עצמה אינו רה"ר מחמת שאין דורסים עליהם מחמת גובהן.

אבל האמת הוא שרש"י לא פירש מה גובה אצטבאות אלו, ורק להלן מדבר הסוגיא בענין דבר גבוה כלבינה גבוה ג' ברה"ר. ויש לעיין מהו הפטור של אצטבא לדעת רש"י. כי רש"י כתב שם:

בין העמודים - שהיו עמודים ברחבה ותולין בהם התגרים פרגמטיא, וגם איצטבאות היו לפניהם לישב שם התגרים.

ובאמת שיש מקום להקשות עד"ז גם בדברי הרמב"ם ואדה"ז:

דהנה כתב הרמב"ם שבת יד, ו:

אצטבא שבין העמודים העומדים ברשות הרבים הרי היא ככרמלית.

ולא כתב גובה האצטבאות. ואם נאמר שהאצטבא הוא גבוה ג', הרי כבר כתב לעיל שם בהלכה ד:

אי זו היא כרמלית תל שיש בו ארבעה על ארבעה או יתר על כן וגבהו משלשה ועד עשרה.

ולכאורה, כמו שבתל גבוה ג' הרי הוא כרמלית, כן הוא באצטבא, ואין צריך על זה דין מיוחד בהלכה נפרדת וכו'. וצ"ע מהו דין זה דאצטבא.

וגם בשו"ע אדה"ז שמה, כא יש לעיין:

[איזו היא כרמלית...] וכן האסטוונית דהיינו מקום פנוי שלפני החנויות שיושבים שם הסוחרים על אצטבאות, ומקום זה אינו עשוי להילוך רבים, וכרמלית הוא. וכן העמודים שברשות הרבים שבהם תולים התגרים פרקמטיא וגם אצטבאות סדורות לפניהם לישב שם התגרים, הרי אצטבאות אלו הן כרמלית, אם הן רחבות ד' על ד' וגבוהות משלשה ועד עשרה כמו שנתבאר לעיל בתל ועמוד שברשות הרבים.

הרי שפירש שהאצטבאות אינם כרמלית אלא אם כן הם גבוהים ג' טפחים, וא"כ אינו מובן למה צריכים להאמר כהלכה בפני עצמה, ובהלכות כרמלית, כשכבר לעיל בהלכות רשות הרבים כתב אדה"ז שמה, יג:

כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע והרי הם רשות הרבים... ואם הוא גבוה ג' ומג' ועד ט' ולא ט' בכלל, אם הוא רחב ד' על ד', חלק רשות לעצמו מדברי סופרים והוא ככרמלית...

ואם האצטבאות הם גבוהים ג' פשוט שהם כרמלית, ולמה אצטבאות דוקא ובין העמודים דוקא.

והנה הרשב"א עצמו תירץ בחידושיו הנ"ל:

ואולי אפילו באיצטבא שאינה גבוהה שלשה קאמר, ומפני שהיא לפני העמודים אינה נוחה לידרס והלכך נפקא ליה מתורת רשות הרבים... וצ"ע.

היינו, ששמא החידוש הוא שאף שאינה גבוהה ג', מ"מ מחמת העמודים שמאחורי' אינה נוחה לידרס. ובזה חידושה. אבל הניח בצ"ע ולא פסק כן להלכה, עי' בב"י.

ו.

ואולי יש לומר שהחידוש הוא בדין נוסף שהביא שם אדה"ז בסי"ג:

ואם הוא גבוה ט' טפחים מצומצמים שראוי לכתף עליו שאינו לא גבוה ולא נמוך, ורבים מכתפים עליו, הרי הוא כרשות הרבים גמורה, אפילו אינו רוחב ד' שכיון שהוא צריך לרבים רשות הרבים הוא בין רחב בין קצר, אבל אם אין רבים מכתפים עליו אע"פ שראוי הוא לכתף עליו אינו רשות הרבים, ופחות מט' אפילו אם מכתפים עליו אינו כלום מפני שאינו ראוי לכיתוף, ויש אומרים שמט' ועד עשרה ראוי הוא לכיתוף ורשות הרבים הוא אם מכתפים עליו אפילו אינו רוחב ד'.

היינו, שיש דין של עמוד גבוה ט' שראוי לכיתוף ומכתפים עליו והוא רה"ר. ואולי אצטבא לא תהי' רה"ר אף בגובה ט'. וכן משמע מלשון אדה"ז:

...הרי אצטבאות אלו הן כרמלית, אם הן רחבות ד' על ד' וגבוהות משלשה ועד עשרה כמו שנתבאר לעיל בתל ועמוד שברשות הרבים.

היינו, אף שמציין למה שכתב לעיל לענין תל ועמוד, אבל לאידך מזה שכתב "וגבוהות משלשה ועד עשרה" ושם בסי"ג כתב "ואם הוא גבוה ג' ומג' ועד ט' ולא ט' בכלל" משמע להדיא

שבענין גובה ט' עד י' אינו משוה ביניהם, ורק מציין לשם כי שם נתבאר הטעם למה עד ג' אינו כרמלית:

כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע והרי הם רשות הרבים (ואפילו הם כלים). ואם הוא גבוה ג' ומג' ועד ט' ולא ט' בכלל אם הוא רחב ד' על ד' חלק רשות לעצמו מדברי סופרים והוא ככרמלית...

וא"כ אולי אפשר לומר שהחידוש באצטבא הוא שגם בגבוה ט' אינו רה"ר. והטעם י"ל כמ"ש שם סעיף כ"א:

וכן האסטוונית... ומקום זה אינו עשוי להילוך רבים, וכרמלית הוא... וגם אצטבאות סדורות לפניהם לישב שם התגרים, הרי אצטבאות אלו הן כרמלית...

היינו, שאינו תלוי באם הרבים משתמשים שם בפועל, אלא יתכן שאפילו אם נוח התשמיש שם, וגם רבים משתמשים שם, מ"מ מכיון שאינו עשוי לשימוש הרבים אלא לישיבת הסוחרים, אין זה רה"ר.

אבל ראה קו"א ב לסימן שמה:

...כגון אצטבא מג' ועד ט' דלא דרסי עלה רבים (עי' דף ז' וח')...

[וגדר "רבים מכתפים" לכאורה פשוט שאינו צריך להיות שכל בני רה"ר מכתפים עליו, ופירושו שיש מבני רה"ר שמכתפים עליו ודי בזה לומר שהוא צורך רבים, אבל קשה לדעת כמה שיעור רבים זה. ועיין בסימן שסג, מב שיש גדר רבים וגדר רבים כעין רה"ר, ושם יש טעם מיוחד שצריך בקיעת רבים כעין רה"ר, משא"כ כאן].

ז.

ואולי אפשר לומר שרב אשי יפרש שאסטוונית שבמשנה היינו, אסטוונית עם מחיצות של צורת הפתח, מג' צדדים, ומצד אחד יש את החנויות. והוא רה"י מחמת שיש לו מחיצות מד' צדדים.

והחידוש שבזה הוא, כי אם יש רבים שבוקעים באסטוונית, סד"א דאתו רבים ומבטלי מחיצה, היינו, דאף שבאסטוונית אין רבים, אבל הרי נת"ל שדין אסטוונית להיות ככרמלית אינו תלוי בכך שאין שם רבים בפועל, ואפילו אם יהי' רבים שם עדיין יהי' כרמלית כי אינו עשוי להילוך רבים. וזה משמיענו המשנה, דלולא זה שהי' זה אסטוונית הי' מקום זה רה"ר, כי אתו רבים ומבטלי מחיצה, אף לרבנן, כי אין זה מחיצה גמורה כתל, ואין כאן אפילו שם ד' כפסי

ביראות, אלא רק צורת הפתח, ובזה יתכן שיודו חכמים שמבטלי מחיצה (כמ"ש הראשונים ואדה"ז בהגה לשסד, ד), אבל כאן לא יועילו הרבים לבטל המחיצה, כי מחמת שאינו עשוי להילוך רבים לעולם ישאר כרמלית, ולא יעשה טפל לרה"ר כבין העמודים, אא"כ יתבטל ממנו שם אסטוונית ויהפך לחלק מרה"ר עצמה.

וזהו דומה ממש למה שנתבאר בענין אצטבא, שמחמת שעשוי לישיבת סוחרים לא יועיל מה שהוא גבוה ט' ורבים מכתפים עליו לעשותו רה"ר.

ולפ"ז יש לתרץ קושיית רעק"א שבאמת רב אשי יוכל לתרץ שכל מה שנאמר במשנה בטהרות שם שהוא רה"י, מיירי ביש שם מחיצות, ואעפ"כ יש חידוש בכל אחד מהם, שסד"א שלא יועילו המחיצות, אם כי ההקף גדול מידי בבקעה, או משום שאתו רבים ומבטלי מחיצה כמ"ש בגמ' בעירובין לגבי חצר ושבילי בית הגלגול, או אסטוונית שגם זה יש לפרש שמיירי במחיצות ואעפ"כ סד"א שאתו רבים ומבטלי, ולא רק לר"י אלא גם לחכמים, כי י"ל שאין כאן מחיצות גמורות אלא צורת הפתח, ואעפ"כ לא אתו רבים, מחמת שאינו עשוי להילוך רבים.

ויתכן עוד, שאע"פ שחייבים על מקום זה כרה"י מצד המחיצות, אבל גם יהי' כרמלית מצד שרבים בוקעים שם, כמ"ש בגמ' בעירובין לגבי תל שרבים בוקעים שם שיש לו דין קרפף, כמו שהאריך בדין זה אדה"ז בסימן שמה, קו"א סק"ב.

ח.

ונמצא לכאורה שיש ד' מיני כרמלית גמורים, וד' מיני כרמלית שהם מה"ת רה"י. ד' מיני כרמלית גמורים:

א) ים – "...אע"פ שרבים מהלכים בהם בספינות לפי שאינו נוח תשמיש הליכתן כמו ביבשה" (לשון אדה"ז שמה, יט).

ב) בקעה – "דהא לאו הילוך לרבים הוא, שאין רבים מסתלקין מן המסילה לילך בשדה" (ל' רש"י ו, ב ד"ה רה"י לשבת).

ג) אסטוונית – "ומקום זה אינו עשוי להילוך רבים" (ל' אדה"ז שמה, כא).

ד) קרן זוית – "דאף על גב דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי" (ל' הגמ' ז, א). ויש לחלק בין זה לים, כי בים יש רבים מהלכים בקביעות ואעפ"כ אינו רה"ר, ובקרן זוית העיקר בזה לכאורה שאין הרבים שם כי אם לפעמים כשיש דוחק ברה"ר. ואין זה אלא מצד המקום, אלא מצד שמוקף במחיצות.

וד' מיני כרמלית שהם גם רה"י מה"ת:

א) קרפף יתר מבית סאתיים – הקף גדול ולא הוקף לדירה.

ב) גומא י' מתוך ד' המלאה מים וחצר שפרוצה במילואה לכרמלית – שדומה שאין לה מחיצות מצד שאין ניכר העומק שלה מחמת המים (אף שהם צלולים, שמה, טו. קו"א ב' שם), ובחצר מצד שפרוצה במילואה, ודומה קצת לרה"ר (שם, וע"ש בסימן שסג, א).

ג) תל שרבים בוקעים בו – מדרבנן אתו רבים ומבטלי מחיצה, אבל לא מה"ת כ"ש מפסי ביראות ובתל לא ניחא תשמישתי' (קו"א שם).

ד) אסטוונית המוקף בצורת הפתח שרבים בוקעים בו - מדרבנן אתו רבים ומבטלי מחיצה, אבל לא מה"ת כי אינו עשוי להילוך רבים (לפי הנתבאר כאן לתרץ קושיית רעק"א).

חקק להשלימו לעשרה (שמה, כב)

הת' אליעזר שמאי הלוי סאלעק

שו"ע אדה"ז שמה, כב:

בית נמוך, שאין תוכו י' טפחים בגובה, וקירוייו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד', הרי על גביו רשות היחיד, כמו על גבי עמוד הגבוה עשרה ורחב ד' משום גוד אסיק, אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה, ואם חוקק בהם ד' על ד', אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר, נעשה כולו רשות היחיד, לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה עשרה, שם הוא רשות היחיד גמורה, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד, ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה, אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רשות היחיד, הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים, ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום, לפי שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות, ואפילו הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד, אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רשות היחיד ע"י צד החיצון של הכתלים, הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים, ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים, שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון, מכל מקום מצטרפים.

א.

איתא במכילתין (ז, ב):

אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין תוכו עשרה, וקרויו משלימו לעשרה, על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. אמר

אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו. מאי טעמא הוי חורי רשות היחיד, וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו.

וע"ז הקשו התוס' (ד"ה ואם חקק בה):

וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (דף ד' ע"א) חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפי' מופלגת מן הכותל הרבה ותי' דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך כו'.

וכן כתוב בתוס' בסוכה (ד, ב סד"ה פחות משלשה):

ויש לומר דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך.

היינו שלפי תוס' זה שהצריכו מחיצות בתוך ג' הוא פרט בסוכה, "דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך", שכשאינו בתוך ג' אזי הסכך הכשר – מצד גובה י' – אינו מצטרף עם המחיצות ויוצא שמטעם הסכך אין יש מחיצות, אמנם מדין מחיצות מצ"ע (למנוע רגל רבים) הם מצטרפים להחקק אף שמופלגין ממנו הרבה.

אך תוס' ישנים (על הגליון) חולק ע"ז, ומתרץ באופן אחר, וז"ל:

ועוי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אוויר י' וכשחקק דאיכא אוויר י' במקום אחד הוי רה"י אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף.

היינו, המחיצות מצ"ע אין מצטרפין ליחשב למחיצה עשרה, אלא שכאן כבר יש גובה עשרה ב"מחיצות חיצונות" של הבית, היינו צד החיצון של המחיצה כולל הקירוי. וזה שצריכים החקק לעשותו רה"י, הוא מטעם אוויר י' (החסר מחמת סתימת הקירוי), שבלעדה ("חלל י'") אינו רה"י. ולכן גבי סוכה שאין יש מחיצות עשרה בלי החקק, צריך שהחקק תהי' בתוך ג' להמחיצות להצטרפם לעשרה.

ובדומה לזה כתב רבינו חננאל:

על גגו מותר לטלטל בכלו כי כרה"י הוא חשוב. דאמרי' בכי האי גונא גוד אסיק מחיצתא. בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. מ"ט כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו.

היינו, שמשום שלא חזי לדירה, היינו שחסר חלל י' אסור לטלטל בתוכו, אמנם אילו הי' חלל הי' מותר לטלטל בו מצד המחיצות (שלכא' כוונתו הוא על מחיצות חיצונות).

והנה הרא"ש פוסק כהתו"י, וז"ל (סי' י"א):

אמר אביי אם חקק בו ד' על ד' מותר לטלטל בכולו ואפי' אם יש בו בין שפת החקק ולכותל ג' טפחים ולא דמו להא דאמרינן בפ"ק דסוכה . . אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהם כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים.

אך הר"ן סובר כהתוס', וז"ל:

והקשה ריב"א . . אבל לענין שבת לא בעינן מחיצות אלא כדי שלא יהיו רבים בוקעים שם וכיון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותו מבחוץ לא חיישינן אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו. וקיימא לן הכי ואף על גב דהך מחיצה היא בין החקק ומחיצה קיימא לן דמצטרפין דרב חסדא דאמר בפרק המביא תניין דגדוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין אידחיא לה התם ואיפסקא התם הלכתא בהדי' דמצטרפין.

למסקנא משמע מדבריו כשיטת התוס', שאפי' ב"מרוחקות" מצטרף הגידוד עם החקק (אף שמזכיר מחיצות "מבחוץ" בתחילה, נראה לדחוק בכוונתו שהם מקיפות אותו מבחוץ (אבל ראה לקמן בזה)).

וכ"ז מפורש בדברי הצ"צ בפירושו על רבינו ירוחם (פס"ד שסא, א), וזהו (מקצת) לשונו הק':

. . ומ"ש הרא"ש שם הלכך ע"י מחיצות החיצונים זהו מדברי התו"י, אבל מדברי התוס' פ"ק דסוכה דף ד' ע"ב סד"ה פחות משלשה משמע כיון דבשבת לא בעינן מחיצות סמוכות, לכן החקק עם פנימית הדפנות שבתוך הבית מצטרפין, וכן משמע בהר"ן כאן, דהגידוד והמחיצה מצטרפין וכו'.

והנה הנפק"מ היוצא מן הדיעות כאן, היא בנוגע לבית ט' שאין לה קירוי המשלימה לעשרה, והחקק מופלג מהמחיצות יותר מג', הנה לפי התוס' והר"ן מ"מ יצטרף, משא"כ לפי תוס"י והרא"ש לא יצטרף, וכמ"ש הקרבן נתנאל על הרא"ש (ס"ק ל'):

אכן אם אין המחיצות חיצונות גבוהות י' וע"י צירוף החקק המה י' אז כמו"כ אם יש משפת חקק עד הכותל ג"ט אין מצטרף עמהם.

ובשו"ע (שמה, טו):

בית שאין תוכו עשרה וקירויו משלימו לעשרה, יש בו ארבע על ארבע תוכו כרמלית ועל גבו רה"י. ואם חוקק בו ד' על ד' אפי' באמצע רחוק מן הכתלים נעשה כולו רה"י.

ומביא המג"א מהרא"ש מאי שנא מסוכה, וז"ל:

ולא דמי לסוכה דבעי' שיהא סמוך . . דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך, אבל גבי שבת לא בעי' רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רשות היחיד, הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות י', נקרא רשות היחיד, אבל לא ע"י הפנימיות שאין שפת החקק מצטרף עמהם, כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים, עכ"ל הרא"ש. משמע דאם אין גבוהים י' עם הקרוי בעינן שיהיה החקק סמוך.

היינו כמו שכתוב בהקרבן נתנאל דלעיל.

ב.

והנה כל התבאר לעיל הוא כמו שמשמע בהשקפה ראשונה, אבל בשו"ע אדה"ז נראה ששיטות הראשונים הנ"ל מתפרשים באופן אחר, דהנה כותב אדה"ז בשמה, כב:

בית נמוך, שאין תוכו י' טפחים בגובה, וקירוייו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד', הרי על גביו רשות היחיד, כמו על גבי עמוד הגבוה עשרה ורחב ד' משום גוד אסיק, אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה, ואם חוקק בהם ד' על ד', אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר, נעשה כולו רשות היחיד, לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה עשרה, שם הוא רשות היחיד גמורה, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד, ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה, אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רשות היחיד, הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים, ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום, לפי שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות, ואפילו הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד, אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רשות היחיד ע"י צד החיצון של הכתלים, הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים, ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים, שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון, מכל מקום מצטרפים.

וצ"ב במ"ש כאן, שלכ' נראה בדבריו דבר והיפוכו, שבתחילה אומר "ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה וכו'", שמשמעותו הוא שאף שכתליו מופלגין מהחקק יותר מג', מצטרפים לעשותו רה"י [כדעת התוס' והר"ן], וממשיך "מ"מ ע"י צד החיצון כו'" שמשמעותו הוא שבאמת אין הצירוף מועיל, וצריכים למחיצות חיצונות לעשותו רה"י,

שדברים אלו הם בעצם דברי (המג"א ע"פ דברי) הרא"ש, שלשיטתו במופלג יותר מג' אין יש צירוף, וא"כ איך כותב לפנ"ז ש"שפת החקק מצטרף עם הכתלים"?!

ועוד כמה דיוקים בדברי אדה"ז:

א) בתחילה, בביאור האיסור כרמלית בבית זו (מכיון שחסר גובה ראוי' שלא חקק בה) כותב "כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", ובהמשך ההלכה, בביאור המחיצות י' שנעשה ע"י צד החיצון כותב; "הואיל ויש בה חלל גבוה י'", ולכאורה מה נשתנה.

ב) מלשון אדה"ז "ואע"פ ששפת החקק מצטרף כו'" משמע שיש איזה קושי במה שכתוב לפנ"ז, שצריך להזהיר "ואע"פ", ולכא' איזה קושי יש במ"ש לפנ"ז?

ג) אחר שאדה"ז מבאר כל ה"למדות" של חקק זה, ש"אע"פ . . מ"מ . . נעשה חקק זה רה"י הואיל . . ואע"פ . . אין בכך כלום . . ואפי' . . רה"י" מסיים דבריו "והשאר נעשה חורי רה"י", ולכא' כבר כתב זה למעלה לפני כ"ז, ולכא' אי"ז נוגע לכל הדיון כאן האם לעשות הבית רה"י, וזה שהשאר הוא חורין הוא רק מסובב צדד, וא"כ למה צריך לחזור על נקודה זו?

אלא נראה, שמה שיוצא מכל השקו"ט כאן הוא להגיע למסקנא זו שהשאר נעשה חורין דוקא, וזהו גם הביאור בדיוק ב' הנ"ל, שמה שקשה לפני ה"ואע"פ" הוא זה שהשאר נעשה חורין דוקא, וכדלקמן.

עוד דיוק עיקרי: רבינו מסיים הסעיף בזה הלשון "ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון, מכל מקום מצטרפים". המדובר כאן היא כשאין גובה י' במחיצות חיצונות, ומבאר שאם המחיצות הם בתוך ג' להחקק אז מצטרפים עמו לשווים לעשרה ולעשותו רה"י, וע"ז מסיים במילים אלו.

ולכא' אינו מובן כל אריכות הלשון כאן, שלכא' איזה ביאור נתוסף בזה. ועכ"פ אינו מובן ההדגשה "אפילו בצד החיצון", שמשמעותו הוא, שאילו הי' י' בצד החיצון, אז בנקל יותר יכול לצרף הגידוד להחקק, אבל לכא' איזה שייכות יש בין הצירוף לה"צד החיצון"?

[ואפי' לפי פירושו של הגה"ח מאיר צבי גרוזמן ע"ה, בס' אמרי צבי, שלעשותו רה"י צריך: א) צירוף החקק (למחיצות פנימיות) וב) מחיצות חיצונות (למניעת רגל רבים) אינו מובן, שכשאין י' בהמחיצות חיצונות החסרון הוא רק שחסר במניעת רגל רבים, אבל אי"ז גורע כלום בהצירוף דהחקק ומחיצות פנימיות?!]

אלא בפשטות נראה מזה שהצורך בי' בהמחיצות חיצונות מועיל לצרף החקק להכתלים. ולכן, שכשהכותל מופלג ג' טפחים משפת החקק, הגובה י' שבצד החיצון מועיל רק לצרפו,

וכשהוא בתוך ג"ט, אז מצרפים לשפת החקק אפילו כשאין לו גובה י' אפילו מצד החיצון (וכמו שמדגיש אדה"ז).

ג.

והנה להבין דברי רבינו יש להקדים בעוד נקודה:

נראה שדעת אדה"ז גדר האחד שיש למחיצה לרה"י היא זה שמקיף מקום, ולא מה שמשמר רשות. (וזה שכותב כאן "לפי שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת כו'" יבואר בהמשך בעז"ה) וזהו מדויק בשמה, א ששם מגדיר רה"י, וז"ל:

איזו היא רשות היחיד, מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים, ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים, שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו. וכן חריץ עמוק עשרה טפחים, שנמצא חללו מוקף במחיצות גבוהות עשרה... וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד', הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה... שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו, ועומדים כמחיצות סביב לו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'.

ברור בדבריו שהדבר האחד שצריכים ברה"י הוא מקום מוקף מחיצות.

[וראה הוכחה גמורה לזה בדברי הת' חיים יהושע רייצעס בענין חלל רשות היחיד, וראה גם שו"ע אדה"ז שסב, ד ששם מבאר "גוד אסיק":

תל שגבוה ה' טפחים, ועשה עליו מחיצה ה' טפחים, הרי זה על גביו רשות היחיד גמורה לכל דבר, שהרי יש כאן מחיצה י' טפחים, היינו ה' טפחים מן גובה עצמו שאומרים בו גוד אסיק מחיצה למעלה כמ"ש בסי' שמ"ה, וה' טפחים מן המחיצה, שהמחיצה וגוד מצטרפין.

היינו: "גוד אסיק" שככל גובה הסתום בעמוד, בונים על גבה כגובהת עצמה בדין "גוד אסיק". נמצא, בעמוד חמשה, על גבה נחשב לרה"י מצד היותו מקום המוקף במחיצות י' ע"י החמשה שנותנים מדין גוד אסיק. היינו שגוד אסיק אינו סתם 'הלכתא', שכשיש גובה י' סתום אז לעשות היקף י' אומרים גוד אסיק עד לרקיע כו', אלא שלכל גובה סתום מחשבין גובה של היקף, וא"כ יוצא, שמה שמחפשים כאן הוא ההיקף דוקא, שזהו הנוגע לנו, וכמ"ש "יש כאן מחיצה י"ט . . ה טפחים מן גובה עצמו . . וה' טפחים מן המחיצה", והסתום – היינו המחיצות חיצונות – נוגע רק שע"פ גובהם מחשבין ההיק]ף.

ד.

ע"פ כל הנ"ל י"ל הביאור בדברי רבינו:

בית נמוך, שאין תוכו י' טפחים בגובה, וקירוייו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד', הרי על גביו רשות היחיד, כמו על גבי עמוד הגבוה עשרה ורחב ד' משום גוד אסיק, אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה.

"שאין שם" דוקא, היינו במקום הצריך היקף, שיש רק ט' טפחים, שאין הקירוי נחשב היקף (כנ"ל התנאי היחידי ברה"י).

ואם חוקק בהם ד' על ד', אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר, נעשה כולו רשות היחיד, לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה עשרה, שם הוא רשות היחיד גמורה.

היינו משום שיש כאן גובה עשרה היקף מצד צירוף.

והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד.

וכאן נתעורר שאלה: לכ' למה נחשב השאר רק לחורין, ולא לרה"י גמורה? לכא' ה"ה מוקפים במחיצות עשרה (הכתלים בצירוף החקק)? דבכדי שיחשב כותל המקיף למחיצה, צריך להיות מחיצה אחת, ולא כמה חלקי מחיצה. וא"כ כשנצטרף מקום החקק להכתלים במילא אף השאר למוקף יחשב.

ועוד יותר: אם אין השאר נחשב למוקף ע"י הכתלים (הקרובים לה ממש), איך יקיף כתלים אלו החקק המופלג מהם הרבה ועוד בהפסק רשות אחרת?!

[וזה (שהחקק מצטרף להכתלים ולא להיפך) משמע ברור בהר"ן בסוכה (ב, א):

דוקא כשיש בחקק שיעור הכשר סוכה הא לאו הכי לא דאע"ג דמאי דאמרי' ביה לבוד לא חשבינן ליה כאילו אינו דאי הכי אויר פחות משלשה יהא פוסל בסוכה קטנה דהא בצר ליה שעורא דסוכה אפילו הכי כל שאין בחקק שעור הכשר סוכה פסולה דכל שאין לה חלל י' כשעור הכשר סוכה הויא לה דירה סרוחה כדאמרינן בהוצין יורדין. וכ"כ הרב רבי יצחק אבן גיאות ז"ל.

היינו, כשהכתלים מצטרפים להחקק יש מקום להחשיב שאר המקום שמסביב להחקק כמוקף מחיצות עשרה, מחמת הצירוף, ולכן צריך לדין "דירה סרוחה" להוציא מקום המקיף החקק מלהצטרף לשיעור הכשר סוכה, משום שמצד עצמם הרי הם נחשב למוקפין ויכולין להצרף.]

ובכדי לבאר למה נחשב השאר לחורין מבאר אדה"ז:

ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה, אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר,

כנ"ל שצירוף מועיל לעשותם עשרה.

מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רשות היחיד, הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים,

כאן מיסד אדה"ז יסוד חדש, והוא: בכדי לצרף תשעה של הכתלים עם טפח של החקק לעשותם מחיצה א', צריך שהתשעה של הכתלים מצ"ע – היינו בלי החקק – יהא נחשב כמחיצה. היינו, שבמקומם – בצד החיצון – יהי' מחיצה שלימה של י'. שאל"כ אין נחשבים לכלום, וכמאן דליתא, וכנ"ל, שאין לעשות מחיצה של חלקים, וא"כ, אם לא שיהא מחיצה א' שלימה במקום א', אין לצרף חלק תשעה עם טפח א' לעשותם מחיצה, וזהו רק ע"י צד החיצון ("ששם הם גבוהים י'), שעמהם מצטרף החקק, וכדלקמן.

אמנם עדיין יש מקום להשאלה, שאם הצד החיצון מקיף מקום החקק: א) למה אינו מקיף השאר ג"כ, וכנ"ל? ב) למה צריכים צירוף דהחקק? הרי יש כבר מחיצות י' (תנאי האחת בעשיית רה"י)? ואם אין ה"שאר" רה"י נמצא שאין כלל היקף מחיצות, גם לא למקום החקק?

וזהו מה שממשיך לבאר:

ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום, לפי שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות, ואפילו הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד,

מה שכאן אומרים שעם צד החיצון מצטרף החקק (ולא עם המחיצות פנימיות), הוא משום "שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות", היינו, שכאן אין ההקף נעשה על ידי מחיצות המקיפות הרשות ממש (היינו המחיצות פנימיות שרק הם המגדירות את השטח שביניהם), כי, אף שנתבאר לעיל (ע"פ שמה, א) שגדר היחידי דמחיצוצת דרה"י בשבת הוא שמקיף הרשות (ולא ששומרת ומונע רבים), מ"מ כאן מחדש רבינו שאפי' כותל שמצד החלק שהמקיף הרשות – היינו הצד הפנימי, אין להחשיבו כמחיצה, עדיין יכול להצטרף להקף הרה"י, ע"י צד החיצון שלו, "ששם הם גבוהים י'", אף שאינו מקיף הרשות בסמיכות (כבכל מחיצה דרה"י).

וזהו משום שעכ"פ על ידם משתמרת הרשות (מצד היותו כותל י'), שעי"ז אינם "כמאן דליתא" לגבי ההיקף, אבל אי"ז העיקר כאן, ולכן אין די בזה להגדירו רה"י, אלא שמצד זה יש לצרפו לחקק המופלגת ממנו.

וזה שאינו חשוב בעצמו כמקיף הרשות הוא פשוט, משום שקירוי' סתום, לכן אינו חשוב כמקיף הרשות, אלא הט' טפחים שאינם סתומים בקירוי, הוי רחוק מהרשות – אבל מצטרפים עם החקק.

[וזה שיכול הצד החיצון לצרף עם החקק אף שהחקק אינו מחיצה שלימה במקומה, היינו משום שהחקק עצמו נחשב כבסמיכות להרשות, משום שמקיפו ממש, לכן בעצמו יכול לצרף (כמו שנסבאר בסמוך כשהמחיצות הם בתוך ג' להחקק, ראה לקמן), וחסרון זה הוא רק בצירוף מצד צד החיצון.]

אמנם עדיין יש להקשות: למה אין השאר בכלל ההיקף להוי רה"י גמורה? וע"ז ממשיך רבינו לבאר:

והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד, אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רשות היחיד ע"י צד החיצון של הכתלים, הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים,

היינו, כשמצרפין החקק עם צד החיצון נתחדש תנאי של "חלל י'". ובה"שאר" אין חלל י', ולכן לגביהם אין הכתלים – אפילו הצד החיצון שלהם – מחיצות מקיפות כלל, דמכיון שכאן אינם מועילים לשמר "חלל י'" הרי לגבי מקום זה הם כאילו אינם, ולכן אין לצרפם להחקק כנ"ל. משא"כ במקום החקק, ששם יש חלל י', נחשב הצד החיצון לשומרו, וממילא גם מקיפו

[וכזה נמצא בר"ח (על דין דרב גידל):

על גגו מותר לטלטל בכלו כי כרה"י הוא חשוב. דאמרי' בכי האי גונא גוד אסיק מחיצתא. בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. מ"ט כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו.

היינו שלא סגי בזה שאינו ראוי לדירה (וכמ"ש התו"י, שצריך רק אוויר "וכשחקק דאיכא אוויר במקום א' הוי רה"י), אלא מוסיף, שמשום שאינו ראוי לדירה לכן אין מחיצות חיצונות מועילות, וכמאן דליתא דמי. שכנ"ל, בכדי לצרף למחיצות חיצונות צריכים חלל י'.]

אמנם כשלא חקק בו לעשות חלל י' אז "אין תוכו נעשה רשות היחיד ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים", דוקא ע"י צד החיצון אינו נעשה רה"י, שזהו במה שאנו דנין כאן, שעם צד הפנימי כבר ידוע לנו שאין לצרפם הואיל ולא נחשב לכלום וכנ"ל.

וההדגשה כאן הוא על "חלל י'" ולא "מחיצות גבוהות עשרה" כלמעלה בהסעיף, ששם דן בדין הבית לומר שאינו רה"י, שהחסרון שם הוא בהמחיצות, שאינם מקיפים גובה עשרה. משא"כ כאן ה"ה דן בצירוף החקק לצד החיצון של הכתלים, שזהו דוקא ע"י חלל י' .

היינו שהחקק משמש לב' דברים:

א) לעשות מחיצה י', שפת החקק מצטרף עם ט' מכתלי הבית.

ב) לעשות חלל י', כי בלא חלל י' לא יחשבו הט' חלק ממחיצה כלל, כי מחיצה מבחוץ מועיל רק היכן שיש חלל י' וגדר רשות מצ"ע, בלא ההקף. (כי אם יש מחיצות פנימיים, אז אינו צריך לחלל י', כי המחיצה מגדיר ועושה הרשות, אבל אם המחיצות הם רק מבחוץ, צריך שיהי' רשות בלא המחיצות, היינו חלל י', ואזי יש להחשיב המחיצות כמשמרות את אותו הרשות.

ועפ"ז יובן סיום דבריו.

ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים, שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון, מכל מקום מצטרפים.

כאן מדובר בצירוף אחרת, שזהו צירוף גמור לשוי' מחיצה אחת, שפת החקק והכתלים, שלזה צריכים שיהיו בתוך ג', לצרפם מדין לבוד, וכמו שפסקו הרא"ש והתו"י, שזהו שיטת אדה"ז כאן.

וזהו שמסיים "אע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון, מכל מקום מצטרפים", שבזה מזהיר שאין זה אותו הצירוף דלעיל שנצריך למחיצות גמורות בצד החיצון (להוציאם מלהוי "כמאן דליתא"), אלא גם בלעדם מצטרפים, שכנ"ל המדובר כאן הוא צירוף בעלמא מדין לבוד (וכאן פשוט שיחשב ה"שאר" (הפחות מג"ט) לרה"י גמורה, שנחשבים כמוקף ע"י המחיצות פנימיות, אף שהם מחוץ להחקק).

ה.

וכ"ז הוא מדויק בלשון הרא"ש, וז"ל (נעתק גם לעיל):

אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י הלכך ע"י מחיצות **החיצונות** שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף **עמהן** כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים.

ולהמעיין תמצא שזהו ממש כמו שביארנו בדברי אדה"ז, דהחקק אינו מצטרף עמהן עם הפנימיות, אבל עם החיצונות שפיר מצטרף.

ועפ"ז מתורץ קושיית התוס' כאן (ד"ה ואם חקק) פשוט יותר, שהקשו התוס':

ואף על גב דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות מתרץ לה הש"ס ה"מ היכא דאיכא מחיצות מעלייתא אבל הכא דלשויה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך טפי לא מצטרף.

היינו, שתוס' דחק לתרץ שלשוי' מחיצה כאן הוא להיות סמוך לסכך, וזה פירוש מחודש ודוחק בלשון הגמ'. אמנם לפי הרא"ש ה"ה פשוט ביותר: לעשות מחיצה צריכים תוך ג' – דין לבוד, משא"כ כשיש כבר מחיצה במקומה, ורוצה לעוקמה (בסוכה, ובנדו"ד לצרפו עם החקק לעשות חלל י', ובמילא להיקף רשות) אז מצרף גם ביותר מג'. ופשוט.

ועפ"ז יש לתרץ מה שהר"ן ושאר הראשונים לא הזכירו את המשך דברי הגמ' בסוכה ("הני מילי היכא דאיכא מחיצות מעלייתא אבל הכא דלשויה מחיצה"), ולכאורה המשמעות היא שאין לעשות מחיצה בצירוף של שני חלקים שרחוקים ג', ואם נאמר שהר"ן ועוד ס"ל שיש כאן צירוף איך לא הזהירו מקושיא זו כמו התוס', ואיך לא פירשו כהתוס' שכוונת הגמ' שם "לאשויי מחיצה סמוך לסכך". והטעם הוא כי לא הוקשה להם כלל, כי גם לדעת הר"ן ושאר הראשונים לאשויי מחיצה א"א בג' טפחים, ולכן הזכירו שיש מחיצות מבחוץ, רק שמאחר שיש מחיצות מצטרף וכנ"ל, משא"כ לדעת התוס' שבאמת יש צירוף בלא המחיצות מבחוץ, כי העיקר שהרשות מוקפת אבל המחיצה אינה צריכה להיות מחיצה אחת.

[ויש להעיר שכ"ז אינו לפי הצ"צ, משום: א) הצ"צ לומד שהרא"ש ותו"י מסכימים, והר"ן הולך לשיטת תוס'. אמנם לפהנת"ל יוצא שאין הרא"ש כמו התו"י, והר"ן הוא ממש כמו הרא"ש, שתחילה מזכיר שמחיצות חיצונות "שלא יהיו רבים בוקעים שם", ולכן "לא חיישינן אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו", ושוב אח"כ מזכיר צירוף (וראה במה שנעתק מדבריו לעיל). ולכא' פירושו הוא כמו הרא"ש ע"פ מה שנתבאר כאן.

אמנם אין זה פירכא לגמרי כי הצ"צ שם אינו בא לבאר שיטת אדה"ז ואינו מבאר לשונות אדה"ז, ורק מעתיקו בקיצור לענין סיכום השיטות. ועדיין צל"ע].

ותופסת עד עשרה (שמה, כה)

הת' יוסף הכהן הענדל

שולחן ערוך אדה"ז שמה, כה:

כרמלית הקילו בה מקולי רשות היחיד ומקולי רשות הרבים מקולי רשות היחיד שאין כרמלית בפחות מד' על ד' ומקולי רשות הרבים שאין כרמלית למעלה מעשרה אלא מקום פטור הוא לענין דבר שאינו מסויים כמו שנתבאר ברשות הרבים אבל דבר מסויים כגון ראש עמוד העומד בכרמלית אם יש בו ד' על ד' רשות היחיד הוא ואם אין בו ד' על ד' אף למטה מעשרה אינו כרמלית אלא מקום פטור.

ויש אומרים שאין מקום פטור בכרמלית אלא ברשות הרבים אבל בכרמלית אנו אומרים מצא מין את מינו וניעור דהיינו המקום פטור מצא את הכרמלית שהיא מינו שהיא ג"כ מקום פטור מן התורה וניעור ונתחזק ע"י מינו להצטרף עמו ולהיות כמוהו ולכן כל דבר שאין בו ד' על ד' שאינו חולק רשות לעצמו בטל הוא אצל הכרמלית ונעשה כמוה אם הוא למטה מעשרה אבל אם הוא למעלה מעשרה מקום פטור הוא שאין כרמלית תופסת למעלה מעשרה אבל בור העומד בכרמלית אפילו עמוק מאה אמה הוא כרמלית אלא אם כן יש בו ד' על ד' שהכרמלית תופסת עד התהום ואין מקום פטור נוהג שם וכן עיקר.

א.

איתא במכילתין ז, א:

אמר רבה דבי רב שילא, כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אין כרמלית פחותה מארבעה. ואמר רב ששת: ותופסת עד עשרה. מאי ותופסת עד עשרה אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית, ואי לא לא הוי כרמלית ולא והאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין בתוכו עשרה, וקרויו משלימו לעשרה - על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ארבע אמות אלא מאי ותופסת עד עשרה דעד עשרה הוא דהויא כרמלית, למעלה מעשרה טפחים לא הוי כרמלית.

ורש"י שם:

דעד י' הוי כרמלית - אויר של בקעה או של ים או של קרפף יתר על בית סאתים תופס את שמו עד י' אבל למעלה מי' אין שם כרמלית על אוירו בדבר שאינו מסויים כגון פני לבינה או פני כותל או קלט מן האויר למעלה מי' מותר להוציא לכתחילה משם לרה"י ולרה"ר דאין שם כרמלית עליו כי היכי דאויר למעלה מי' ברה"ר לאו רה"ר הוא כדתנן לקמן למעלה מי' כזורק באויר גבי כרמלית נמי לאו כרמלית הוא ובדבר מסוים כגון ראש עמוד וגב לבינה ליכא לאוקמיה דאי אית ביה ארבע פשיטא דלמעלה מעשרה לא הוי כרמלית דהא אפילו עמוד ברשות הרבים רשות היחיד הוא ואי דלית ביה ארבע ולמטה מעשרה מי הוי כרמלית הא קאמר אין כרמלית פחותה מארבע ואי בדקאי בכרמלית וכיון דלית ביה ד' הוי שם הכרמלית עליו אם כן מצינו חומר בכרמלית מרשות הרבים דאילו ברשות הרבים כי האי גוונא מקום פטור הוא ובטל ומותר לרשות הרבים ולרשות היחיד ואנן אמרינן בשמעתין דהאי תופסת עד י' מקולי רשות הרבים הוא הלכך לא מיתוקמא אלא באוירא:

היינו שלרש"י כשהגמרא אומרת "ותופסת עד י'", פירושו שאויר הכרמלית כגון בקעה ים וכו' עולה עד י', ולכן אם זרק לכותל י' אין קולט מן האויר, למטה מי' יתחייב מדרבנן. ורש"י שולל עוד פירוש "בתופסת עד י'" (שיטת הר"ן כדלקמן), שכל מה שבאויר י' שבכרמלית נהיה כרמלית כגון עמוד פחות מד', ולמטה מי' בכרמלית שנעשה כרמלית אבל למעלה מי' נעשה מקום פטור, כי א"כ יוצא שדין כרמלית יותר חמור מרה"ר, כי עמוד ג' ברה"ר הוא מקום פטור, ובכרמלית דינו ככרמלית.

אבל לדעת היש מפרשים שבר"ן "ותופסת עד י'" פירושו ב"דבר מסוים", היינו עמוד ג' בכרמלית שנעשה כרמלית, אף שברשות הרבים היה מקום פטור, כי ישנו כלל ש'מצא מין את מינו ונעור' (מעירובין ט, א), היינו שמדאורייתא הכרמלית היא גם כן מקום פטור ונחשב כרמלית, ולכן אם יהיה בו עוד מקום פטור הוא מצטרף למינו, ונתחזק להיות כמינו, ולכן נעשה כרמלית.

ועפ"ז הפירוש בתופסת עד י' הוא לא רק שאם זרק בפני הכתל או קולטו מן האויר לתוך י' של כרמלית נחשב כאויר כרמלית, אלא כל מה שבאויר כרמלית, הוי כרמלית.

וכן כשהביא אדמו"ר הזקן ב' הדיעות רש"י והר"ן פירש (שלפי שיטת הרן אומרים שכל מה שבכרמלית הוי כרמלית). ובלשונו סימן שמ"ה סעיף כ"ה:

כרמלית הקילו בה מקולי רשות היחיד ומקולי רשות הרבים מקולי רשות היחיד שאין כרמלית בפחות מד' על ד' ומקולי רשות הרבים שאין כרמלית למעלה מעשרה אלא מקום פטור הוא לענין דבר שאינו מסויים כמו שנתבאר ברשות הרבים אבל דבר מסויים כגון ראש עמוד העומד בכרמלית אם יש בו ד' על ד' רשות היחיד הוא ואם אין בו ד' על ד' אף למטה מעשרה אינו כרמלית אלא מקום פטור.

ויש אומרים שאין מקום פטור בכרמלית אלא ברשות הרבים אבל בכרמלית אנו אומרים מצא מין את מינו וניעור דהיינו המקום פטור מצא את הכרמלית שהיא מינו שהיא ג"כ מקום פטור מן התורה וניעור ונתחזק ע"י מינו להצטרף עמו ולהיות כמוהו ולכן כל דבר שאין בו ד' על ד' שאינו חולק רשות לעצמו בטל הוא אצל הכרמלית ונעשה כמוה אם הוא למטה מעשרה אבל אם הוא למעלה מעשרה מקום פטור הוא שאין כרמלית תופסת למעלה מעשרה אבל בור העומד בכרמלית אפילו עמוק מאה אמה הוא כרמלית אלא אם כן יש בו ד' על ד' שהכרמלית תופסת עד התהום ואין מקום פטור נוהג שם וכן עיקר.

ב.

והנה הרמב"ם בהלכות שבת פרק י"ד הלכה ד' כתב:

אי זו היא כרמלית תל שיש בו ארבעה על ארבעה או יתר על כן וגבהו משלשה ועד עשרה. שהכרמלית אינה תופשת אלא עד עשרה ואינה רחבה פחות מארבעה על ארבעה. וכן חריץ שיש בו ארבעה על ארבעה או יתר על כן ועמק משלשה עד עשרה. וכן מקום שהקף בארבע מחצות גבהן משלשה ועד עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן. וכן קרן זוית הסמוכה לרשות הרבים והוא המקום שמקף שלש מחצות והרוח הרביעית רשות הרבים כגון מבוי שאין לו לחי או קורה ברוח רביעית וכן הימים והבקעה בין בימות החמה בין בימות הגשמים כל אלו כרמלית הן:

והנה בהשקפה ראשונה הרמב"ם לומד כפירוש הר"ן שכל דבר שבתוך י' טפחים הוי כרמלית, ולכן כותב שדווקא תל פחות מי' טפחים הוי כרמלית, כי הכרמלית תופסת עד י', אבל אם גבוה יותר מי' אינו כרמלית. אבל זה אינו, כי א"כ היה צריך לפרש זה בתל רחב ג' ובתוך

כרמלית, שאז ישנו החידוש שאומרים שכרמלית תופסת עד י', ולא בתל רחב ד', (אף שבאמת שיטתו בענין מקום פחות מד' בכרמלית הוא כשיטת הר"ן, ראה בהלכה ז' לפירוש הכס"מ).

אם כן, צריך להבין מה מגיע הרמב"ם למעט במילים 'שהכרמלית אינה תופשת אלא עד עשרה'. אי אפשר לומר שממעט שאם זה למעלה מי' אינו כרמלית, אלא רשות היחיד כי דין זה הוא פשוט, (ולכן רש"י לומד בהסוגיא שתופסת עד י' מדבר על האויר). ואי אפשר לומר שהרמב"ם סובר כרש"י שתופסת מדבר על האויר, כי בהלכה ה' כתב דין זה מפורש ללא קשר לדין תופסת, ובלשונו:

אויר הכרמלית הרי הוא ככרמלית עד י' טפחים.

היינו שבהלכה ד' מדבר על מקום שנעשה כרמלית, ובהלכה ה' הוא ענין אחר, עד כמה אוירה נחשב כרמלית. ומזה שהרמב"ם משתמש בהלשון שהכרמלית אינה תופסת עד י' בהלכה ד', מוכח שלומד בסוגיא שלא כרש"י שמדובר על האויר י' דהכרמלית עצמה, אלא על עשיית כרמלית לכתחילה שרק נעשית כרמלית גובה י' ורוחב ד'.

ויש שרצו לתרץ[5] שהרמב"ם ממעט מקרה של עמוד רחב ד' מלמעלה, ומכל מקום אינו רשות היחיד כגון מקום ד' על גבי קנה גבוה י', וגדיים בוקעים תחת המקום ד', שזה מבטל הרשות היחיד, והו"א הואיל ויש בו ד' נעשה על כל פנים כרמלית, וקמ"ל הרמב"ם שהואיל וגבוה י' אינו נעשה כרמלית. ולכאורה אינו משמע כן כלל מהלשון "תל שהוא רחב ד' וכו'", היינו תל עפר, וקשה לצייר זה לפי פירושם שהמקום הגבוה רחב יותר מהקנה, ובכל אופן העפר למע' אינו נופל.

ג

ולכאורה יש לומר ובהקדים, שהקשה השפת אמת על פירוש רש"י, שלכאורה הוה ליה לפרש שתופסת עד י' אינו מדבר רק על האויר, אלא ממעט דבר מסוים כגון זיז רחב ד' היוצא לרשות הרבים, שאינו כרמלית אם גבוה מי' טפחים?

ומתרץ שמזה שלא פירש כך מוכח שסובר כמו שכתבו התוס' בעירובין (ריש פרק כל גגות ד"ה מחיצות בשם רש"י) שהוי כרמלית, ואף שזה למעלה מי' מכל מקום נחשב כקרקע הכרמלית להחשיב משם י' טפחים.

---

5 ראה בס' אוצר מפרשי הרמב"ם שם.

ואפשר שרש"י דייק כן מלשון הגמרא (לרש"י) שתופסת עד י' מדבר על האויר של הקרקע עד י', אבל הקרקע עצמה שעלתה י' טפחים אינו "עד י'", וממילא הוי כרמלית.

ותוס' שם כותב שלירושלמי כל מה שלמעלה מי' הוה מקום פטור, אפילו זיז או גג רחב ד' ע"ש, היינו שלהירושלמי הפירוש שאין כרמלית למעלה מי' הוא כפשוטו, שלא שייך שיהיה כרמלית למעלה מי', אפילו בזיז רחב ד', אפילו לא מדין קרקע כרמלית.

ד

עפ"ז אולי יש לפרש שהרמב"ם מיירי בתל שאינו יכול להיות רשות היחיד כי ליכא ד' מחיצות, כגון בתל המתלקט בצד אחד יותר מד' אמות ולא נחשב ככותל, אבל בראשו יש מקום ד', (ולשיטתו שם שאם אין ד' מחיצות הוי כרמלית, עיין בפרק י"ד הלכה א, בפרק י"ז הלכה א, הלכה ט, הלכה ל"ה, ושם במ"מ), וע"ז אומר שדוקא כשפחות מי' הוי כרמלית, אבל למעלה מי' אינו כרמלית אפילו אם יש בו מקום ד', (ואינו רשות היחיד כי אין לו ד' מחיצות כדלעיל וע"ז אומר הטעם שהכרמלית אינה תופסת עד י').

ויש לדייק זה גם בלשון הרמב"ם עצמו שבהלכה א' כתב בנוגע רשות היחיד ". . תל שגבוה י' טפחים ורחב ד' טפחים על ד' טפחים או יותר". בתחילה כתב מדת הגובה ואחר כך מדת הרוחב, ובהלכה ד' בנוגע כרמלית כתב "תל שיש בו ד' על ד' או יתר ע"כ וגובהו מג' עד י' ", בתחילה כתב מדת הרוחב ורק אח"כ מפרש גבהו של המקום הרחב הזה, ואינו כותב "שגבוה" אלא "וגבהו".

היינו שמדבר כדלעיל גם בתל המתלקט מצד אחד ביותר מד' אמות, ובכדי שיהיה כרמלית מספיק שיהיה רחב ד', ושרוחב זה יהיה גבהו מהקרקע ג' עד ט' טפחים, (ואין שום משמעות שיש לו ד' מחיצות, כי יתכן שרחבו למטה הוא הרבה יותר מרחבו למעלה ומתלקט מצד אחד ביותר מד' אמות), ומפרש שדוקא כשזה למטה מי' הוי כרמלית ולא למעלה מי' שהכרמלית תופסת עד י'. אבל ברה"י בתחילה מפרש שכולו גבוה י', ובמשך כל העשרה טפחים האלו, הוא רחב ד' ולא הרבה יותר, היינו שאינו מתלקט.

ועפ"ז יוצא שהרמב"ם למד תופסת עד י', לא רק שכל מה שתוך האויר י' הוי כרמלית כהר"ן, אלא שגם ממעט דבר שלמעלה מי' ורחב ד', שסד"א שהוא עצמו נעשה קרקע כרמלית וכדעת רש"י שבתוס' ריש פ' כל גגות הנ"ל, וקמ"ל שאינו כן (וכשיטת הירושלמי שאין מקום כרמלית למעלה מי' שהכרמלית), שהכרמלית תופסת עד י' מקרקע שסביבותי', ואפי' קרקע כרמלית אין שייך שם.

זה עוקר וזה מניח (שמז, א)

הת' שלום דובער ברוך

שו"ע אדה"ז שמז, א:

מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או להפך. אבל העומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השנייה וחפץ בידו ונטלו ממנו חבירו העומד שם, שזה עקר מרשות זו וזה הניח ברשות השנייה, שניהם פטורים, שנאמר "מעם הארץ בעשותה", העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין, אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים, גזרה שמא יבאו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת:

א.

הנה פשטות משמעות דברי אדה"ז הוא דבלא הלימוד "מעם הארץ בעשותה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין", היינו אומרים שב"זה עוקר וזה מניח" שניהם חייבים מן התורה. וזה צריך ביאור.

גם יש מקום לדקדק במה שהאריך אדה"ז להעתיק כל לשון הגמ' (ג, א) "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין", הרי התוס' (ד"ה בעשותה שם) כתבו ש"אינו אלא כפל מלה", היינו אריכות וכפילות.

ב.

וכדי לבאר יותר הקושי שבזה נקדים:

הנה בית מאיר (הובא בילקוט מפרשים לשבת ג, א) הקשה על מסקנת הסוגיא ד"זה עוקר וזה מניח" שניהם אסורים רק מדרבנן:

וקשה למה לא יהי' איסור מדאורייתא כחצי שעור דאסור מן התורה. הן אמת למה שרצה לומר החכם צבי סי' פ"ו דלדעת הרא"ש זה לא נאמר אלא באיסורי אכילה ולא באיסורי שבת ניחא, אבל זה ליתא כדעמד עליהם המשמה למלך פי"ח מה' שבת

מדאיתא ברש"י שבת דף ע"ד דאף באיסור אפי' שייך חצי שיעור אסור מן התורה. ועל כרחנו לומר דעקירה בלא הנחה לא מקרי חצי שעור אלא חצי מלאכה.

וכדי להסביר שאלתו ותירוצו, נקדים קצת מהענין ד"חצי שיעור אסור מן התורה":

על הפסוק (צו ז, כג –כה):

דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל־חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ...כִּי כָּל־אֹכֵל חֵלֶב מִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה' וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ:

ודרשו על זה בברייתא (יומא עד, א):

אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי וחצי שיעור, הואיל ואינו בעונש, יכול אינו באזהרה, תלמוד לומר "כל חלב".

וכתב רש"י שם:

אין לי אלא שישנו בעונש ישנו באזהרה – גבי חלב קאי דעונשו ואזהרתו סמוכים זה לזה, כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו, הרי אזהרה, וסמיך ליה כי כל אוכל חלב מן הבהמה, הרי עונש, אין לי שיהא מוזהר אלא על כשיעור שהוא ענוש עליו כרת, דגבי עונש לא כתיב כל אחלב, אלא אאוכל דכתיב כי כל אוכל חלב: כוי – שהוא ספק ואין בו כרת, וחצי שיעור שאינו בעונש מניין שהוא באזהרה: תלמוד לומר כל חלב – לא תאכלו, הכא כתיב כל אחלב, כלומר אפילו כל שהוא:

היינו, מזה שנאמר לגבי אזהרת חלב "כל חלב" מרבים חצי שיעור לאיסור, אף שנתמעט מעונש.

ג.

אבל הבית מאיר מביא שהחכם צבי רצה לחלק בין איסורי אכילה (כמו חלב שממנו נלמד) לשאר איסורים, שרק באיסורי אכילה יש ריבוי מיוחד לאסור פחות מכשיעור, ולפ"ז בהוצאה, היינו מלאכת שבת, אין להקשות שיהי' אסור בפחות מכשיעור. אבל הביא שמרש"י בשבת (עד, א) משמע שאין חילוק כזה, דכך הוא לשון הגמ' שם:

...מתקיף לה רב יוסף וכי מותר לאפות פחות מכשיעור...

וכתב רש"י שם:

נהי דחיוב חטאת ליכא, איסורא מיהא איכא, דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה בפרק בתרא דיומא.

וכן נפסק להלכה בשו"ע אדה"ז שמ, א שגם באיסורי שבת יש איסור בחצי שיעור :

הגוזז... חייב אפילו על ב' שערות בלבד, ועל אחת פטור אבל אסור מן התורה ,כשאר חצי שיעור ...

ושם, ד:

...הכותב או המוחק אותיות אינו חייב אלא על ב' אותיות, אבל על אות אחת פטור, אבל אסור מן התורה, כשאר חצי שיעור...

נמצא שלהלכה יש איסור בכותב אות אחת אף שאינו חייב אלא אם כתב ב' אותיות, ולכן מקשה הבית מאיר שלמה לא יהי' אסור מן התורה בזה עוקר וזה מניח?

ד.

ועל זה תירץ הבית מאיר:

ועל כרחנו לומר דעקירה בלא הנחה לא מקרי חצי שעור אלא חצי מלאכה.

בפשטות כוונתו, יש חילוק בין גדר "חצי שיעור", היינו שחסר רק בשיעור הדבר, ל"חצי מלאכה" שחסר בחלק ממעשה המלאכה. ולכאורה החילוק פשוט, אם מה שחסר הוא אותו הדבר שכבר ישנו, א"כ הוא חסרון שיעור, ע"ד חצי זית חלב, שחסר עוד חצי כמו החצי הראשון, א"כ אין זה אלא חסרון שיעור. אבל כשחסר בחלק ממעשה המלאכה, היינו מה שלא נעשה עדיין כלל, לדוגמא "עקירה" בלא "הנחה", החסרון שיש אינו חסרון של עוד עקירה, אלא מעשה אחר והיינו "הנחה", וזה נקרא "חצי מלאכה", ואין שום לימוד לאסור חצי מלאכה מן התורה.

ה.

והנה על פי זה צריך ביאור בדברי הגמ' ג, א:

שניהן פטורין, והא אתעבידא מלאכה מבינייהו... "בעשותה" העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין.

היינו, שבלא הלימוד של "בעשותה" הי' סברא לחייב חטאת באופן ש"זה עוקר וזה מניח", וקשה הרי לכאורה אין שום סברא לחייבם, כי לא רק שחסר בשיעור, אלא חסר בהמלאכה, ומדוע נאמר שחייב?

והנה כתבו התוס' שם (ד"ה שניהם):

אשני קא פריך שיתחייב, לפי שעל ידו נגמרה המלאכה:

היינו, שהתוס' מבארים שכל שאלת הגמ' הי' מטעם שהשני "על ידו נגמרה המלאכה", והיינו שיש כאן גדר כל המלאכה במי שעשה הסוף. וממילא לא קשה כ"כ מה ששאלנו, כי לולא הלימוד מ"בעשותה" הי' סברא לומר שהשני עשה הכל, וע"י המיעוט דבעשותה נלמד שכל אחד לא עשה הכל, וממילא פשוט שלא רק שאין כאן חיוב על אף אחד מהם, אפילו לא השני שגמר המלאכה, אלא גם אין איסור, כי כל אחד עשה רק חצי מלאכה.

אבל הנה בתוס' להלן מצינו ביאור אחר בגמ' (תד"ה חד צג, א):

דהוה אמינא אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא, וליחייב אפי' בלא הנחה:

היינו, שהסברא שאנו ממעטים מקרא דבעשותה אינו דעל ידי השני נעשה הכל ויתחייב, אלא מי שעשה ההוצאה או ההכנסה הוא יתחייב. ונראה לפרש דבריהם, שלפי סברא זו גם אם אחד עקר והשני הוציא (היינו עשה ההעברה מרשות לרשות) והשלישי עשה ההנחה, יתחייב השני, וכוונת הגמ' "זה עוקר וזה מניח", היינו כשהעוקר הוא זה שעשה ההוצאה, הסברא היא שיתחייב גם מבלי להניח, ולא משום שעשה העקירה, אלא רק משום שעשה ההעברה מרשות לרשות (ואה"נ אם המניח עשה ההעברה הסברא נותנת שנחייבו).

וזה אינו סתירה להמבואר לעיל שעקירה בלא הנחה הוא חצי מלאכה, כי לולא המיעוט היינו סבורים שכל המלאכה היא ההעברה מרשות לרשות בלבד.

אבל זה פשוט גם להתוס' בדף ג וגם להתוס' בדף צג דאין סברא לחייב שניהם, גם העוקר וגם המניח. דזה לכאורה לא יתכן, כי איך נחייב מי שעשה רק חלק מהמלאכה, כמבואר לעיל בשם הבית מאיר.

ו.

אבל הנה מצינו שרש"י כתב (במשנה ב, א ד"ה ושתים):

כשהמלאכה נעשית על ידי שנים, זה עוקר וזה מניח, לכתחלה אסור, ואם עשה פטור, כדיליף בגמרא (דף ג.) שנים שעשאוה פטורים:

ומשמע מדבריו שבא לבאר למה פטורים שניהם, בזה עוקר וזה מניח, ומבאר שהלימוד הוא מ"שנים מעשאוה", ומזה משמע שלולא המיעוט היינו סבורים לחייב שניהם. וזה פלא לכאורה, איך נסבור לחייב שניהם כשעשו כל אחד רק חצי מלאכה.

והנה בלימוד שהביא רש"י "שנים שעשאוה פטורים" מצינו כמה אופנים של שנים שעשואה, דהנה במשנה צב, ב:

המוציא ככר לרשות הרבים חייב, הוציאוהו שנים פטורין...

היינו, דבמשנה מבואר שאם עשו שנים הן העקירה והן ההנחה יהיו פטורים. והלימוד הוא מהכתוב ויקרא ד, כז:

וְאִם־נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִּשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא־תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם:

ובגמ' שם:

חד למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד למעוטי זה יכול וזה יכול...

היינו, דיש כאן ב' מיעוטים (ומבואר שם שיש גם מיעוט שלישי, ע"ש) למעט ב' האופנים – א. שנים שהוציאו, היינו ששניהם עקרו ושניהם הניחו, ככר שיכולים כ"א משניהם להוציאו לבד, וב. זה עוקר וזה מניח.

וכתב בתוס' הרא"ש שם:

חד למעוטי זה עוקר וזה מניח. אבל לכותב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה לא אצטריך קרא למעוטי, דלא דמי עושה חצי שיעור, לשנים המתעסקין בשיעור שלם.

היינו, שהוקשה לו אם צריך כתוב למעט "זה עוקר וזה מניח" שלא כל אחד עשה את כל המלאכה, אולי נצטרך מיעוט מיוחד ללמד שאחד כתב אות אחת ואחד כתב אות שני' שלא יתחייבו כי על ידי שניהם נעשה כתיבה כשיעור.

ותירץ שחלוק זה עוקר וזה מניח ששניהם "מתעסקין בשיעור שלם" משאר שנים שעושים כל אחד חצי שיעור, ולכן הי' סברא לחייבם. וצריך ביאור בכוונתו.

ועוד צריך ביאור, שלכאורה נמצא סתירה למה שנתבאר לעיל בשם הבית מאיר, שהרי לפי תוס' הרא"ש יוצא שיש יותר סברא לחייב מי שרק עשה עקירה או הנחה ממי שכתב אות אחת וחבירו כתב אות א', והרי לפי הבית מאיר מי שכתב אות אחת כו' הרי זה חצי שיעור ואסור מן התורה, אבל בזה עוקר וזה מניח הוא חצי מלאכה שאין בו איסור כלל, וא"כ הי' צ"ל יותר סברא לחייב בחצי שיעור מאשר בחצי מלאכה לכאורה.

ז.

ובדומה לזה צריך ביאור ברמב"ם שבת א, טו:

כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו, ועשו אותה שנים בשתפות, בין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת, בין

שעשו אותה שניהם כאחד מתחלה ועד סוף, כגון שאחזו שניהם בקלמוס וכתבו, או אחזו ככר והוציאוהו מרשות לרשות, הרי אלו פטורין:

ולכאורה אינו מובן, איך מגדיר הרמב"ם את "שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת" כ"עשו אותה שנים בשתפות", בשלמא ב"שעשו אותה שניהם כאחד מתחלה ועד סוף" מובן שהם שותפים במלאכה שלימה, אבל כ"שעשה זה מקצתה וזה מקצתה", כל אחד עשה חצי מלאכה לבד, ואין החסרון שלו במה שעשה השני עמו, אלא החסרון הוא יותר מזה שלא עשה כלל מעשה מלאכה.

ועוד יש לדקדק למה הביא ב' דוגמאות ל"עשו אותה שניהם כאחד מתחלה ועד סוף" – "כגון שאחזו שניהם בקלמוס וכתבו, או אחזו ככר והוציאוהו מרשות לרשות", אבל ב"עשה זה מקצתה וזה מקצתה" הביא רק דוגמא אחת – "כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת", ולמה לא הביא גם מי שכתב אות אחת וחבירו כתב אות שני'?

ח.

ולכאורה יש לומר הביאור בזה:

בהקדים לשון כ"ק אד"ש (בלקו"ש חלק יד ע' 14) בהביאו את התירוץ הנ"ל (שהובא לעיל בשם הבית מאיר):

האיסור מן התורה הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור, ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, ולכן אינה אסורה מן התורה.

היינו, שאין הפירוש שעקירה בלא הנחה אינו ענין של חצי שיעור כי חסר חלק ממעשה המלאכה, אלא שחסר "באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה". ומציין על זה שם בהערה 16* "ראה מפענ"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ". ושם מבואר הענין שיש גדר בהלכה של "שיעור עצמי" שאינו נעשה על ידי צירוף חלקים.

ועל פי זה נראה לומר שהיא הנותנת, מכיון שבמלאכת הוצאה, העקירה וההנחה אין כל אחד מהם חצי שיעור, אלא זה בלא זה אינו ממהות המלאכה כלל, במילא יש סברא לומר שאם על ידי שנים נעשה מהות המלאכה, א"כ המלאכה מצרפם לעשותם כשותפים במעשה זה.

היינו, לאחרי שנגמר ההנחה, נעשה כל חלק חלק למלאכה למפרע, כי אי אפשר לומר שרק ההנחה והגמר היא המלאכה, כי גם הנחה אינו ממהות מלאכת הוצאה. כמובן שהוצאה ענינה

שיצא מרשות אחת ונכנס לרשות שני', ואי אפשר לומר שחלק אחד הוא יותר מלאכה מחלק אחר. א"כ כמו שבאדם אחד בגמר מעשהו נעשה שגם העקירה שלו היא חלק ממלאכת הוצאה, כמו כן בשנים יש סברא לומר שמאחר שהחפץ, הרי נעשה בו מלאכה הוצאה, ממילא כל מי שיש לו חלק במלאכה זו, יחשב מעשהו כמעשה הוצאה שלם למפרע.

אבל כל זה הוא רק בהוצאה, אבל בכותב אות אחת וחבירו כתב אות שני' אין שום סברא שהמלאכה מצרפם.

ולכן אין צריך מיעוט למעט כתב אות אחת כו' מחטאת. ואין הרמב"ם יכול להביאו כדוגמא ל"עשו אותה שנים בשתפות... שעשה זה מקצתה וזה מקצתה", כי אין שום שותפות בכתיבת ב' אותיות, כי כל אחד הוא מהות פעולת מלאכת כותב, רק שחסר בשיעור, משא"כ ב"עקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת", אין במעשה כל אחד מהות לעצמו, וא"כ המלאכה יצרפם להיות שותפים.

ט.

ואולי אפשר לבאר זה יותר ע"פ המובא בדא"ח (המשך תרס"ו ע' תקכב. ועוד):

וכמו שאמר הבעש"ט ז"ל שכשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו כו'

היינו, שמכיון שענין מלאכת הוצאה הוא ענין "עצמי" (ולא ענין שמורכב), א"כ הסברא נותנת שבכל חלק וחלק ממנו, אתה תופס את כולו. ולכן הו"א שזה עוקר וזה מניח שניהם חייבים.

ועל זה הלימוד בגמ' (ג, א):

שניהם פטורין, והא אתעבידא מלאכה מבינייהו, תניא רבי אומר מעם הארץ בעשותה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין

ויש לפרש המיעוט בב' אופנים:

א) בא לומר שאין חייבים חטאת על חלק, אפילו אם זהו "חלק מן העצם", אבל זהו סו"ס רק "חלק", וישנו חיוב רק על מי שעשה את כל המלאכה ממש.
ב) בא לומר שאין חייבים חטאת בשותפות, אפילו אם עשה הכל, כי מה שעשה זהו "חלק מן העצם", אבל סו"ס עשה את כל המלאכה בשותפות עם חבירו שגם עשה "חלק מן העצם".

ונראה שהאופן הב' הוא הנכון. דהנה בגמ' כאן יש ב' לשונות "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה", וגם "יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין", ולכאורה העיקר כאן הוא המימרא הא' כי בזה עוקר כו' עשה רק "מקצתה", ולכאורה "שנים שעשאוה" היינו שעשו שניהם הכל.

אבל בהמשך הגמ':

איתמר נמי אמר רבי חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו בעשתה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין

וכאן לא נזכר כלל המימרא "העושה את כולה" ורק "שנים שעשאוה", ולכאורה אין זה שייך למשנתנו שלא מדובר שעשו שנים את כל המלאכה.

ובאמת שהוקשה כל זה להתוס' וכתבו שהוא "כפל מלה", וזה לשונם (תד"ה בעשותה ג, א):

בכל הספרים גר' העושה את כולה ולא העושה מקצתה יחיד שעשה אותה חייב שנים שעשאוה פטורין, פשטיה דקרא נראה דבעשותה קאי אנפש, אבל הש"ס דריש ליה אמלאכה כלומר בעשות אותה, וכולה מיירי בזה עוקר וזה מניח, ואינו אלא כפל מלה. וליכא למימר דב' שעשאוה איירי בב' שעשאוה בבת אחת, דבפרק המצניע (לקמן שבת צג. ושם) משמע דצריכי תרי קראי לזה עוקר וזה מניח, ולב' שעשו מלאכה בבת אחת. ועוד דבאיתמר נמי דקאי אמתניתין נמי קאמר האי לישנא יחיד ועשה אותה וכו', אך קשה דבפרק המצניע (שם.) משמע דזה עוקר וזה מניח נפקא מנפש או מאחת והכא נפקא לה מבעשותה.

היינו, שמהתיבה "בעשותה" ממעטים מי שלא עשה את המלאכה כולה, וזהו עיקר הדרשה הנוגע לענין זה עוקר וזה מניח. ומה שמוסיפים "שנים שעשאוה", הכוונה גם שהפטור של שנים שעשאוה הוא מפני שעשה כל אחד רק מקצתה. ונמצא לדעת התוס' קשה למה האריך בגמ' לומר גם "שנים שעשאוה", וגם קשה למה ב"איתמר נמי" הוזכר רק "שנים שעשאוה". ובסוף התוס' הניחו בקושיא למה משמע שממעטים זה עוקר כו' מ"בעשותה" ולקמן ממעטים זה מ"נפש אחת".

אבל לפי הנ"ל, הרי לשיטת הרמב"ם יש ב' אופנים ב"שנים שעשאוה" שעשו כל המלאכה, או שניהם עשו הכל מתחלה ועד סוף, או שכל אחד עשה "מקצת מן העצם" – היינו מצד שהשתתף בה"הוצאה" שאינה מתחלקת לחלקים, וממילא שניהם עשו הכל.

א"כ מעתה י"ל שלכן האריך הגמ' לומר "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין", דאם הגמ' הי' אומר רק "העושה את כולה ולא

העושה את מקצתה" לא הי' מובן איזה "מקצת" צריך למעט, הרי פשוט ש"מקצת" אינו חייב ומאי קמ"ל פשיטא, היעלה על הדעת שה"כותב אות אחת" יהי' חייב חטאת?

ולכן ממשיכה הגמ' "שנים ועשו אותה פטורין", היינו, ש"מקצת" כזה שעל ידי שניהם נעשה הכל "בשותפות", היינו "מקצת מן העצם". [ובעומק יותר י"ל, שהוא רק נעשה בגדר מקצת, מחמת שיש עוד אחד עמו, אבל לולא זה שהי' נעשה על ידי שנים, לא חסר במעשה שלו].

ואם הי' הגמ' אומר רק "שנים ועשו אותה פטורין" הו"א שממעט רק מי שעשה בשותפות מתחלה ועד סוף, ולכן מקדימים לומר "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה", שהשותפות כאן הוא "שעשה זה מקצתה וזה מקצתה". ומעתה יובן שב"איתמר נמי" אין צריך לכפול האריכות, כי מובן שעיקר המיעוט הוא "שנים שעשאוה" שעשו שניהם הכל בשותפות, רק מקדימה הגמ' לפני זה לבאר איך עשו הכל בשותפות, כי עשו מקצת כזה שהי' מקום לחייב עליו, כי הוא "מקצת מן העצם", ויש בכל מקצת את הכל.

ואם כנים הדברים נמצא שלהרמב"ם כל קושיות התוס' יתורצו, דבאמת דורשים "בעשותה" על הנפש, כי מה שנעשה זה ל"מקצת" הוא מחמת שיש עוד מי שעשה עמו בשותפות, ואין זה כפל מלה, אף שכולו שייך לזה עוקר וזה מניח, ומה שצריך לקמן לילפותא "נפש אחת" הוא כי יש ב' אופני שותפות, ולכן כשיש ב' מיעוטים (שיחיד חייב ולא שנים) ממעטים כל הסוגי שותפות.

ועפ"ז י"ל שלהרמב"ם ולרש"י ולאדה"ז צריך למיעוט לפטור הן העוקר והן המניח, כי לולא הפסוק סד"א לחייב כל אחד מחמת שעשה "הכל", היינו הוצאה שלימה, רק שעשאה "בשותפות", ע"י "שעשה זה מקצתה וזה מקצתה".

ידו שלמעלה מעשרה (שמז, ו)

הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק

מבואר בשו"ע אדה"ז (שמז, ב. ושם, ו. מיוסד על הגמ' צב, א) שמ"משא בני קהת", שנשאו את הארון באופן שכולו הי' למעלה מי' טפחים מהקרקע, למדים שידו של אדם שברה"ר, אף כשהיא למעלה מי', דינו כרה"ר לגבי אותו אדם עצמו, אבל לגבי אחרים שהניחו על ידו שלמעלה מי' ברה"ר יש מחלוקת, יש אומרים שדינו כמקום פטור, ככל דבר שלמעלה מי' ברה"ר, וי"א שדינו כרה"ר כמו שנחשב לגבי עצמו.

ובגליון הקודם ביארנו דאף שמלהשון משמע קצת שהחילוק בין ידו לגבי עצמו ללגבי אחרים (לדיעה הא' שבס"ו), הוא האם נחשב ידו שלמעלה מי' למקום פטור או לרה"ר (וכן הביאו בשם אדה"ז באנצ"ת ערך מוציא ע' מוציא הערה 1862), אבל מדוקדק בלשון אדה"ז שאין זה כך.

ובהקדים, הנה לדעת אדה"ז (שם, ז) לא די בכך שידו דינו כרה"ר כדי לחייבו כשהוציא חפץ בידו אליו לרה"ר, אלא צריך שיניח החפץ ממקום אחר, היינו שאינו חייב על חפץ שכבר הי' בידו אא"כ יניחו. ולכן צריך לומר שהושטת ידו אליו נחשבת למעשה הנחה בקרקע רה"ר (וזה מפורש גם בדברי אדה"ז שמז, ב שם). וממילא זהו גם הפירוש בזה שלא נחשב שהונח במקום פטור, כי נעשה הנחה בחפץ זה ברה"ר.

וזה מדוייק בלשון אדה"ז (שמז, ב):

> היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו, אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ, שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ (אפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב, שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מי' טפחים מהארץ).

הנה אם נאמר שהלימוד ממשא בני קהת הוא שידו דינו כרה"ר, הרי העיקר חסר מן הספר, כי רק כתב ש"הרי הוא כמונח בארץ" ועל זה הוסיף שגם למעלה מי' דינו כן, ולא כתב שדין ידו כדין רה"ר.

וגם בס"ו זהו לשונו:

ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור, שניהם פטורים, שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר, מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה.

היינו, שאין הפירוש שידו לגבי עצמו היא רה"ר, אלא שאינו "נחשבת לו" למקום פטור, כי היא כגופו, ודבר שעל גופו הוא כמונח בארץ. אבל לגבי חבירו, אף שידו של המקבל נחשבת כגופו, אבל גם גופו שלמעלה מי' הוא מקום פטור, לדעה זו. וכן משמע מהמשך הלשון שם:

אבל מכל מקום אסורים לעשות כן מדברי סופרים, אלא אם כן חבירו מוליך החפץ דרך מעלה מעשרה ומניחו במקום פטור הגבוה למעלה מעשרה... ואם מוליכים דרך מעלה מעשרה לאיזו רשות היחיד הרי זה חייב מן התורה שהרי לגבי עצמו אין ידו נחשבת לו מקום פטור שהיא נגררת אחר גופו וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרשות הרבים והניחו אח"כ ברשות היחיד.

היינו, שאם מי שעומד ברה"ר עם חפץ בידו למעלה מי' (שקיבלו כך מאחר למעלה מי') והי' זורק מידו שלמעלה מי' לרה"י לא הי' חייב לכאורה כי החפץ מעולם לא הונח ברה"ר, וידו אינו רה"ר, אבל כשהוליך גופו, נחשב שעקר החפץ ממקום שהגוף מונח שם, ועשה עקירה לגופו מרה"ר, וממילא כל מה שעל גופו וידו בכלל עקירה זו.

נמצא, שהחילוק בין עצמו לאחרים הוא שלגבי עצמו מעשה ההנחה נעשית ברה"ר, וממילא אין "יד שלו נחשבת לו מקום פטור", דהיינו שהחפץ שבידו, כשמניחו או עוקרו אגב גופו, נחשב שמניחו או עוקרו מעל גבי קרקע. אבל אחרים שעושים הנחה להחפץ שלא ע"י הנחת הגוף, החפץ כמונח בידו או גופו שלמעלה מי', ולמעלה מי' הוא מקום פטור.

אבל צריך ביאור, דכל זה מבאר רק איך נחשב שהונח ברה"ר, אבל סו"ס החפץ עומד במקום פטור, ומדוע לא יפטר מדין "אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מי'" (ח, א), ומבואר בסוגיא שם, והובא ברמב"ם (שבת יד, יט) שצריך שכל החפץ יהי' מונח ברה"ר, ולא די שהמקום שעליו מונח, הוא רה"ר.

והי' אפשר לומר שגם זה למדים ממשא בני קהת, שכל מה שמונח על אדם שברה"ר, חייב עליו אף שכולו באויר מקום פטור. אלא שלפ"ז אינו מובן:

אף שיש טעם לחלק שבאדם עצמו שעושה מעשה ההנחה למעלה מי' על ידי גופו שיחשב שהניח ברה"ר, והנחה למעלה מי' שלא ע"י הנחת גופו שנחשב במקום פטור. אבל כל זה לגבי מקום ההנחה, אבל אין זה טעם מספיק לחלק בדין הנחת כל החפץ באויר רה"ר, כי מה יועיל

הנחת גופו לענין זה. וא"כ אם לא מצינו חילוק בסברא בין מה שמונח על גבי אדם ומה שמונח שלא על גבי אדם לענין זה, אדרבה נלמד ממשא בני קהת שאין צריך שיהי' החפץ כולו ברה"ר.

והנה לפי הדעה הב' שגם לגבי אחרים ידו שלמעלה מי' הוא כרה"ר, דין זה נלמד ממשא בני קהת כמ"ש אדה"ז שם (שמז, ו):

ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו...

והרי לגבי עצמו כבר כתב להדיא בס"ב שנלמד ממשא בני קהת. וא"כ צ"ב אם זהו דין בלא טעם הנלמד ממשא בני קהת, איך למדים מזה לבעלי חיים, כמ"ש שם אדה"ז "וכן שאר בעלי חיים אינם מקום פטור אפילו הם גבוהים מעשרה, אלא הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה".

וי"ל בכמה אופנים:

כדעת הרשב"א (צט, ב) שאין דין זה של "כולו ברה"ר" שייך אלא במה ש"אוכל את כל הרשות" ועוד אגוד במקום פטור, וזה אינו שייך כאן. אבל הסברא בזה צ"ב.

יתכן שדין זה שייך רק כעין כוורת שהוא עצמו נעשה מקום פטור למעלה על ראשו, ולכן אינו נחשב כולו ברה"ר, אבל בידו של אדם, דינו כהאדם האוחזו, ועל גביו יהי' רה"ר לדעה הב'. אבל אי"ז ביאור לדעה הא', כי לדעה הא' גם החפץ שבידו של אדם נעשה למקום פטור.

י"ל ע"פ דקדוק בלשון אדה"ז, דמ"משא בני קהת" אין למדים שחפץ שעל גבי אדם אין צריך שיהי' באויר רה"ר, אלא שהחפץ כאילו הונח בארץ בקרקע רה"ר, ואנו רואים אותו כאילו עומד שם על גבי קרקע, ואילו הי' עומד שם הי' כולו באויר רה"ר, וממילא אינו נחשב שאגוד במקום פטור ונחשב שכולו ברה"ר.

ודבר זה מדוקדק בלשון אדה"ז בס"ב "הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ... אפילו... למעלה מי' טפחים... שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מי' טפחים מהארץ". דהיינו, שהלימוד ממשא בני קהת הוא שהחפץ נחשב כמונח בארץ, אף שהוא כולו למעלה מי', אבל עתה שאנו מחשיבים אותו כמונח בארץ, ממילא כולו ברה"ר. וכן משמע מסוף ס"ו "הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה", דהיינו, שאין זה רק שדין הגוף כדין רה"ר, אלא כדין קרקע רה"ר, היינו שכל החפץ נחשב כלמטה בקרקע.

נמצא, שסברת המחלוקת בס"ו היא מה נכלל בלימוד ממשא בני קהת:

לדעה הא' – א) חפץ שהניח או עקר אגב גופו נחשב שהניח או עקר מע"ג הארץ, ב) וממילא אנו רואים אותו כאילו כולו עומד על גבי הארץ.

לדעה הב' – חפץ המונח על גבי בעל חי אנו רואים אותו כמונח על גבי הארץ.

הוציא ידו לרשות הרבים (שמח, ב)

הת' שלום דובער ברוך

שו"ע אדה"ז שמח, א:

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה (או אפילו לכרמלית) אסור להחזירה אפילו דרך מעלה מעשרה עד למוצאי שבת שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית:

קונטרס אחרון א':

שקנסוהו כו'. משמעות הש"ע שהעיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע. ובשגם דעכשיו שאין לנו רשות הרבים ולא שייך למיחש שיבא לידי איסור סקילה. וליכא למימר יציבא בארעא כו' דהא מבעוד יום אסור אע"ג דמשחשכה שרי עיין תוס'. ובשגם שהמג"א סי' ש"נ סק"ב כתב כרש"י ורא"ש פ"י דעירובין ושם מבואר ברא"ש דלא שרו הכא אלא כשהוציא ידו דרך חור קטן. מכל הלין טעמי סתמתי כאן בפנים:

א.

הנה בשו"ע סימן שמח הביא ב' דיעות:

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מלאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה בשוגג מותר להחזירה לאותו חצר ואסור להושיטה לחצר אחר ואם במזיד אסור אפילו להחזירה לאותו חצר. ויש אומרים דהני מילי כשהוציא' מבעוד יום אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה שמא ישליכם מידו ויבא לידי חיוב חטאת.

היינו, שיש אומרים שאם הוציא ידו משחשיכה מותר להחזיר ידו, כמו שהתירו למי שהדביק פת לרדותה כדי שלא יבוא לאיסור תורה, כמ"ש בב"י כאן:

וכתב הר"ן בשם התוס' והרב המגיד בשם הרמב"ן והרשב"א... דוקא כשהוציאה מבע"י שא"א לו לבוא לידי איסור סקילה אפי' אם ישליך הפירות בר"ה בשבת, אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה... וכ"ד הרא"ש וכתב שגם זה דעת הרי"ף... אבל מדברי רש"י נראה דאפי' הוציאה משחשיכה נמי אסור להתירה... והרמב"ם דבריו סתומים כדברי הרי"ף, והר"ן כתב עליו שדעתו כדעת רש"י, ולפ"ז י"ל שמאחר שהרי"ף סתם דבריו כרש"י ס"ל דאסור בכל גוונא ודלא כמו שפי' הרא"ש, ורבינו [הטור] סתם דבריו כדעת הרא"ש...

נמצא לפ"ז דעת היש אומרים הוא דעת הרא"ש, ועוד הרבה ראשונים, אבל דעת הרי"ף והרמב"ם סתומים, וכתב הב"י שי"ל דדעתם כדעת רש"י שהוא הדיעה הראשונה.

אבל אדה"ז לא הזכיר את דעת היש אומרים, אף שרוב הראשונים ס"ל כן, ורק דעת רש"י מפורש להיפך. ובקו"א זה כוונת אדה"ז לברר מדוע לא העתיק דעת היש אומרים.

ב.

ונעתיק לשון רבינו הזקן, ונבאר דבריו פיסקא אחר פיסקא:

משמעות השו"ע שהעיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע

מכיון שכתב דיעה הא' בסתם ודיעה הב' בשם "יש אומרים", העיקר כדעת הסתם, וסיים רבינו כנודע. ועי' ספר עין יצחק (בחלק ג עמוד תסב. נעתק בהערה מקצת[6]) שהביא ע"ז ריבוי מראי מקומות, כולל מגדולי נ"כ שו"ע – החלקת מחוקק והש"ך.

---

6 כן כתב הרמ"ע מפאנו בתשובה סימן צז דכל מקום שמרן כתב סתם ויש הלכה כסתם ע"ש וכן כתב בכנסת הגדולה אורח חיים סימן שיח בהגה"ט דכשפוסק אחד מביא סברא אחת בסתם וסברא אחרת בלשון יש אומרים אף על פי שהביא הראשונה בסתם נקטינן כאותה סברא שהביא בסתם כמו שכתבו מהר"י קולון ומורי הרב בתשובה והר"ש הלוי ע"כ וכן כתב בחלקת מחוקק אבן העזר סימן א' סקי"א גם הש"ך ביורה דעה סימן פד ס"ק יב וסוף סימן רמב בהנהגת הוראת איסור והיתר ועוד מקומות כתב כן וכן כתב הפרי חדש סימן קיח ס"ק יא דכאשר המחבר מביא סתם ואח"כ מחלוקת דעתו כסתם וכן לקמן בריש סימן קל סתם כסברא קמייתא דהכא וכן הוא בכנסת הגדולה אורח חיים סימן שיח הגה"ט יורה דעה סימן לו הגהות בית יוסף אות סז ובכללי הפוסקים כלל סב בשם המהרי"ק שורש לח ומהר"ש הלוי בתשובה חו"מ סימן ל ומוהרימ"ט בתשובה חלק ב' אורח חיים סימן א שמסורת היא בידינו שהסברא שכותב מרן בסתם היא העיקרית ונקטינן כאותה סברא וכ"כ עוד בשכנה"ג סימן שמה הגב"י אות ג וביו"ד סימן לו הגב"י אות סז גם ביד מלאכי כללי השלחן ערוך אות יז דף צד"ק אות טו"ב כתב כשכותב מרן בשלחן ערוך סברא אחת בסתם והסברא האחרת בלשון יש אומרים דעתו לפסוק כאותה סברא שכתב בסתם והוסיף שזה מוסכם מכל המחברים לא ראיתי חולק על זה וכמעט כל גדולי ישראל הסכימו לסמוך על כלל זה ע"כ...

וממשיך בקו"א:

וכשגם דעכשיו שאין לנו ר"ה לא שייך למיחש שיבוא לידי איסור סקילה.

הנה ביאר אדה"ז בסימן שמה, יא:

יש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו):

ומצויין על הגליון לתוס' שכתבו כן (שעכשיו אין לנו כו').

וא"כ אין שייך להתיר בהוציא ידו משחשיכה, כי כל ההיתר הוא דוקא אם יבוא לאיסור סקילה, אבל אם רה"ר שלנו דינו ככרמלית, אין כאן חשש איסור סקילה כלל.

ג.

וממשיך בקו"א:

ליכא למימר יציבא בארעא וכו' דהא מבעוד יום אסור אע"ג דמשחשיכה שרי, עיין תוס'.

כאן מעלה אדה"ז סברא, שמא לא נאסר ברשות הרבים שלנו, דהיינו כרמלית, כי לפ"ז יצא שכרמלית חמור מרה"ר, כמ"ש בגמרא עירובין ט, א:

ורבא התם דפתוח לכרמלית, אבל לרשות הרבים מאי שרי יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא...

היינו כמו שמצינו שם שמקשים שלא יתכן שנאסור בכרלמית יותר מרה"ר עצמה, אולי משום זה נאמר שגם בכרמלית יהי' מותר משחשיכה, אף שאין את הטעם שיבוא לידי איסור סקילה.

ומתרץ שיש לדמות זה לאיסור החזרת ידו כשהושיטה מבעוד יום לדיעה זו, אף שהוא רק חשש שיבוא לאיסור דרבנן, ואין חשש איסור סקילה, אף שגם שם יש סברא שזהו כחוכא ואטלולא, כמ"ש התוס' ד"ה ואיבעית ג, ב:

נראה לר"י דל"ג לעולם לא תפשוט... עדיין איכא למיפשט דרב ביבי מבני בית המדרש מדלא משני איפכא, מכלל דלא התירו. ולרשב"א נראה דשפיר גריס ליה, דממאי דלא משני איפכא ליכא למיפשט דסברי בני בית המדרש דלא התירו, דהא דלא משני איפכא לפי שאין נראה סברא לעולם לומר משחשיכה לא קנסוה מבעוד יום קנסוה, דאי משחשיכה לא קנסוה שוב אין לומר מבעוד יום קנסוה דהוי כחוכא ואטלולא ואע"פ שאין שייך טעם משחשיכה לומר כמבעוד יום...

היינו, שרשב"א שבתוס' הזכיר את אותה הסברא כלפי איסור מבעו"י, שמותר רק כדי שלא יהי' חמור משחשיכה, ואעפ"כ לדעה הא' בשו"ע אין אנו חוששים לסברא זו ואוסרים מבעו"י ולא משחשיכה. ודבר זה מוכרח לדעה זו כי אם מתירים משחשיכה, על כרחך יש איסור מבעו"י כמבואר בסוגיא ג, ב שם, וא"כ לדיעה זו כמו שאין מתירים מבעו"י מסברת חוכא ואטלולא כמו כן לא יתירו האיסור בכרמלית אף שיציבא בארעא כו'.

וא"כ בזמן הזה שרה"ר ככרמלית לא נתיר לו להחזיר ידו.

ויש להעיר: הנה אדה"ז הוכיח שיהי' איסור בכרלמית לדיעה זו, אבל צריך ביאור מה החילוק בין זה למה שאמרו בגמ' עירובין שם שיציבא בארעא כו'. ואולי יש לומר, שכאן מיירי בקנס, ובאם נתיר מחמת סברא זו יתבטל כל הקנס כליל, ולכן אוסרים מבעו"י ובכרמלית אף שברה"ר ומשחשיכה יהי' מותר, משא"כ בגמ' עירובין שם.

ד.

וממשיך בקו"א:

וכשגם שהמג"א סי' ש"נ סק"ב כ' כרש"י ורא"ש פ"י דעירובין ושם מבואר בא"ש דלא שרו הכא אלא כשהוציא ידו דרך חור קטן.

הנה לבאר כוונת אדה"ז יש להקדים, בשו"ע סימן ש"נ, א:

אבל לא יעמוד ברשות היחיד ויוציא ראשו לרשות הרבים וישתה שם או איפכא, אלא אם כן יכנוס ראשו ורובו בלמקום שהוא שותה, דכיון שהוא צריך לאלו המים חיישינן שמא יביאם אליו

וכתב על זה המג"א שם:

וא"ת כששותה הוי הכנסה כמו משתין ורק בס"ב, י"ל כיון שנתנן בפיו הוי מקום פטור כיון שהוא במקום אחר ופיו במקום אחר, משא"כ במשתין ורק.

היינו, שהמג"א הקשה מה יועיל מה שמכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה, הרי המים נכנסים למעיו שברשות האחרת, ותי' שנתנן בפיו קודם שנכנסו למעיו, ופיו שברשות האחרת דינו כמקום פטור.

ומקורו ברא"ש (עירובין י, ו):

פי' רש"י ליכא למימר דשתיית מים ליהוי הכנסה כמשתין ורק. דלא דמי להתם דהתם קא עקר מרשות זו לרשות זו ועביד הנחה ברשות אחרת. אבל שותה עביד הנחה ועקירה בחד רשותא דהא ברשות שהוא שותה בו פיו עומד ובפיו נחין מיד. ואע"פ שהן חוזרין ונבלעין במעיו אין חשש הואיל ונחו בפיו שהוא מקום פטור. ..

אלא שהרא"ש הוסיף:

מיהו קשה הא דאמר בשמעתא קמייתא דשבת דף ג: גבי היתה ידו מליאה פירות והוציאה לחוץ משחשיכה דאי שדי להו אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה. והיכי אתי לידי חיוב חטאת והלא כשנחו הפירות בידו כשהיתה ידו ברשות הרבים נעשית ידו מקום פטור וכבר נחו הפירות במקום פטור ותו לא אתי לידי חיוב חטאת אי שדי להו. וי"ל דהתם לא חשיב הנחת הפירות בידו כמונחין במקום פטור כיון שלא נתן החפץ לידו ממקום אחר אחרי שהוציאה לרה"ר כמו גבי שתיה שנתן המים לתוך פיו.

וכתב על זה הקרבן נתנאל:

וא"ת אכתי אפשר דלא אתי לידי חיוב חטאת כגון שיתן מידו זאת לידו אחרת. וי"ל דאיירי כשהנקב קטן שלא יוכל להכניס בו שתי ידיו. תוס' עירובין דף כ':

היינו, שחידש הרא"ש שפיו וידו שברשות אחרת הוא כמקום פטור, וע"ז הקשה הרא"ש מסוגיין שאם פשט ידו לרה"ר ואח"כ יניח ברה"ר יהי' חייב, והרי נח החפץ בידו שהוא מקום פטור בינתיים, וחידש הרא"ש שלא נחשב הנחה כי לא הונח החפץ במקום פטור ממקום אחר, אלא כבר הי' בידו ולכן לא מספיק המלאכה וחייב.

והקשה הקרבן נתנאל בשם התוס' (עירובין כ, א) שעדיין אינו מובן סוגיין, הרי למה חששו שאם לא נתיר לו להחזיר ידו יבוא לידי איסור תורה, הרי יכול ליתן לידו האחרת ואז יהי' הנחה ממקום אחר בידו שהוא מקום פטור, ואז אף יהי' מותר לו להניח ברה"ר.

ותי' התוס' שצ"ל שהוציא ידו דרך נקב קטן ואינו יכול להעביר החפץ לידו האחרת.

ונמצא שלדעת המג"א שנקט כדעת הרא"ש שידו הפשוטה לרשות אחרת כמקום פטור א"כ נמצא שכאן בהושיט ידו משחשיכה יתירו לו להחזיר ידו רק אם הוציא דרך נקב קטן, אבל באופן רגיל יהי' אסור להחזיר ידו כי אף אם לא יחזיר ידו יוכל להניח בידו האחרת ולא נחשוש לאיסור חטאת.

וא"כ גם כאן שהאדה"ז מדבר באופן הרגיל, ולא מדבר מהוציא ידו דרך נקב קטן, א"כ גם הדיעה הב' בשו"ע שמתירים אם הוציא ידו משחשיכה, שמא יבוא לאיסור תורה, יודו כאן שאסור.

ומסיים בקו"א:

מכל הלין טעמי סתמתי כאן בפנים:

ה.

היינו, שיש ג' טעמים שלא הביא אדה"ז את דעת היש אומרים שבהושיט ידו משחשיכה יהי' מותר להחזירה:

א) העיקר כדעה הא' לפי כללי הפסק, שסתם ויש אומרים הלכה כסתם.

ב) אפילו לדעת היש אומרים לא שייך היתר זה אלא ברה"ר גמורה, וזה לא שייך בזה"ז.

ג) אפילו לדעת היש אומרים לא שייך היתר זה אלא בהוציא ידו דרך נקב קטן, ולא בזה עסקינן.

אלא שיש לעיין, הרי השו"ע לא דיבר מנקב קטן ואעפ"כ הביא דעת היש אומרים, וצריך לומר שאדה"ז ס"ל שהשו"ע עצמו יפסוק שידו הפשוטה לרשות אחרת אינה מקום פטור, וא"כ גם באופן הרגיל נתיר לו להחזירה.

אבל עדיין צ"ע שהמג"א לא כתב כאן שלפי דבריו בסימן שנ נצטרך לומר כאן שהיש אומרים מדברים רק בהוציא ידו מנקב קטן.

אלא שיתכן שלא טרח המג"א לפרש כן, כי בלא"ה בזה"ז אין לנו רה"ר מה"ת ויהי' אסור להחזירה גם אם לא הוציא ידו מנקב קטן.

ולכן הי' אדה"ז צריך להזכיר את ב' הטעמים האחרונים, והטעם הראשון גם אינו מספיק, כי דרכו של אדה"ז להביא ב' הדיעות ולהוסיף שהעיקר כסברא הראשונה.

ומה שהוצרך להוסיף הטעם הראשון, כי בלאו הכי יוקשה הרי בב"י משמע שרוב הראשונים סוברים כדעה הב', והי' צריך להביא דיעה זו ורק להוסיף שהם מתירים רק ברה"ר מה"ת ובנקב קטן. ולכן הקדים שהעיקר לא כדעה זו, כי באמת הב"י מסיים שכמו שהר"ן מפרש שהרמב"ם כרש"י כן י"ל ברי"ף ואזי נמצא שרק הרא"ש כנגדם, ודרכו של הב"י לפסוק כרוב פוסקים אלו כידוע.

ומאחר שאין הלכה כדבריהם וגם אינו שייך בזה"ז, וגם שלפ"ז צריך להוסיף בדבריהם מה שאינו מפורש בשו"ע, לכן "סתמתי".

אלא שעדיין צ"ע, הרי לשון אדה"ז בפנים:

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה (או אפילו לכרמלית) אסור להחזירה אפילו דרך מעלה מעשרה עד למוצאי שבת שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית:

והנה משמע מלשונו "על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית" שלא פשט ידו מבעו"י אלא משחשיכה ובזה "עבר על דבריהם", ואם כן דברי אדה"ז אינם "סתומים" באופן שסובלים את ב' הדיעות, אלא מדבר רק משחשיכה, אבל לדעה הב' אסור בהושיט ידו מבעו"י.

ועוד צ"ע, הרי לשון השו"ע הוא "היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מלאה פירות... ואם במזיד אסור אפילו להחזירה לאותו חצר. ויש אומרים דהני מילי כשהוציא' מבעוד יום, אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה שמא ישליכם מידו ויבא לידי חיוב חטאת". ומשמע שלב' הדיעות אסור להחזירה מבעו"י, ובשו"ע אדה"ז משמע שמבעו"י אין שום טעם לקונסו כלל. וצ"ע.

ראה בקובץ א' דישיבתנו (שנה זו) בדברי הת' דניאל אלי' נמדר הביאור בזה.

הוצאה והעברה (שמט, ג)

הת' מרדכי ראובן סמיט

בשו"ע אדה"ז שמט, ג:

המעביר ד' אמות ברשות הרבים אינו חייב אלא אם כן העביר בהליכה אחת... ומדברי סופרים אסור להוציא חפץ חוץ לד' אמות אפילו בעומד או יושב לפוש תוך ד' אמות... ואפילו בכרמלית גזרו על זה בעצומו של יום... אבל בבין השמשות לא גזרו על זה בכרמלית אפילו לדבר הרשות, אבל ברשות הרבים גזרו על זה אפילו בבין השמשות אפילו לדבר מצוה, לפי שבקל יוכל לבא לידי איסור של תורה שיעבירנו ד' אמות בהליכה אחת.

א.

במשנה סוכה מב, ב:

לולב וערבה ששה ושבעה... ובגמ': אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת, אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דמגילה...

וברש"י שם:

הוא הדין דמצי למימר "ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים", אלא שברוב מקומות ועניינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה, כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה, דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא ויש כאן איסור העברה ברה"ר, או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציאו ונמלך להוציאו פטור משום הוצאה, אם לא עמד לפוש בינתים, כדאמרינן במסכת שבת:

ובתד"ה ויעבירנו:

וטעם זה לא יתכן, דגבי העברה נמי אם מתחילה נטלו על מנת שלא להעבירו ארבע אמות, אע"פ שהעבירו אחרי כן לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתים...

היינו, שיש מחלוקת בין רש"י ותוס' באם יש פטור זה של "לא היתה עקירה משעה ראשונה לכך" במלאכת הערבה ד' אמות ברשות הרבים.

ובביאור דבריו, מצינו כמה פירושים:

בס' כפות תמרים שם:

ולעד"נ דאפשר להליץ בעד רש"י... דסבר רש"י דדוקא במוציא... אבל העברה ד' אמות ברשות הרבים דחייב לא ילפינן לה ממשכן אלא גמרא גמירי לה... וראיתי בחדושי הרא"ם... דמסתמא קודם שימצא הבקי יעמוד לפוש עכ"ל ודוק.

היינו, כל התנאי של "עקירה משעה ראשונה לכך" ילפינן מדין "מלאכת מחשבת" כמו שביאר רש"י ד"ה אינו ה, ב:

...כי עמד ועקר ע"מ לצאת מיחייב, אבל בלא עמידה ליכא עקירה אלא עקירה ראשונה, והיא לא היתה ע"מ לצאת, והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת, וגמרינן ממשכן שיתכוין לעשות המלאכה, אבל לא יודע שהוא שבת או כסבור שמלאכה זו מותרת:

ומכיון שכן י"ל שרק בהוצאה שנלמד מהמשכן יש פטור זה, משא"כ בהעברה.

אבל זהו דוחק כי סו"ס העברה תולדה דהוצאה היא, ואיך נאמר שלא חל ע"ז כלל זה דמלאכת מחשבת.

ב.

והכפות תמרים הביא מהר"א מזרחי שלא נתכוין רש"י לומר שבהעברה ד' אמות ליכא כלל זה של עקירה משעה ראשונה לכך, רק נתכון שבטח יעמוד ויעקור שוב ע"מ להעביר ד"א.

אבל כבר מצינו כעין חילוק זה בדברי המאירי להדיא (ג, ב):

יש לדון במה שכתבנו שמא יחזור וישכח ויבא לידי חיוב חטאת תינח לדעת האומר אין ידיעה לחצי שיעור ר"ל שאין ידיעה שבין שני חצאי השיעור מחלקת וחייב חטאת ר"ל שאם אכל חצי זית חלב ונודע לו וחזר ושכח ואכל חצי זית אחר בהעלמת ידיעה שבנתים אינה קרויה ידיעה לחלק ביניהם ויתחייב חטאת אבל לדעת האומר יש ידיעה לחצי שיעור ושהלכה כן כמו שביארנו בשני של שבועות שאין זה תחלתו וסופו בשגגה היאך אתה אומר כן תדע שמתוך קושיא זו יש מי שאומר שזה שאמרו בסוגיא זו משחשיכה דאי שדי להו אתי לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה ועל כרחך הואיל ונזכר בנתים אתה צריך לפרשה בחזר ושכח אינה אלא לדעת האומר שאין ידיעה מחלקת לחצי שיעור ומ"מ אנו קבלנו בפרושה שאף לדעת האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור מודה הוא בזו

שלא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה כגון כתב אות אחת או אכל חצי זית חלב שאע"פ שאינו חייב איסור מיהא איכא אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה עיקר החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחריה ואע"פ שאמרו שהמעביר שתי אמות בשוגג ושתים במזיד ושתים בשוגג פטור מ"מ ההעברה דומה למעשה יותר מן ההוצאה כך קבלנו בענין זה וכך כתבוהו חכמי הדורות אלא שאינם דברים ברורים כל כך:

היינו, שלענין יש ידיעה מחלקת לחצי שיעור יש חילוק בין העברה להוצאה, שבהוצאה אין ידיעה מחלקת שהכל נגרר אחרי ההנחה משא"כ בהעברה הוא כמו שאר מלאכות שאם נזכר באמצע פטור. אבל צריך ביאור בדבריו.

ג.

והנה בס' תוצאות חיים (ט, יא):

אולם לפי מה שנתבאר דגם במוציא לא בעי עקירה ע"מ להניח רק ע"מ להוציא, שזהו גמר העקירה יתורץ בפשוטו דמעביר הרי ההעברה ד"א שבאמצע אינו מכלל העקירה רק הגבהה גרידא, ושוב הרי מיד שהגביה נשלמה העקירה, א"כ הוי שפיר מלאכת מחשבת, אף אם לא חישב להעביר ד"א כיון דעכ"פ עושה העקירה במחשבה, ושאני מוציא דלא נגמרה העקירה עד שעת ההוצאה, לכן בעי ע"מ להוציא, דהייני גמר העקירה... [ובמ"א הבאתי דברי מאירי שבת ג דבמעביר יש ידיעה לח"ש משום דיש שם מלאכה על העקירה ואכ"מ].

היינו, שמלאכת מחשבת דהוצאה היינו שנתכון בעקירה להוציא, כי זהו כל המלאכה, ובלא זה אין שם מלאכה על העקירה במפנה מזוית לזוית, משא"כ בהעברה שהכל ברה"ר ענין העקירה הוא ליטול החפץ ממקומו או להגביהו מעל הקרקע ותו לא. וזה יש גם אם עוקר שלא על מנת להעביר את כל הד' אמות.

ואולי עד"ז הוא פירוש דברי הרמב"ם שבת יג, יב:

עקר החפץ מזוית זו להניחו בזוית אחרת, שנמצאת זו העקירה עקירה המותרת, ונמלך בדרך והוציאו לרשות שניה פטור, מפני שלא היתה עקירה ראשונה לכך, ונמצאת כאן הנחה בלא עקירה.

היינו שעקירה המותרת אינה עקירה, ונמצא הנחה בלא עקירה. משא"כ בהעברה י"ל שאף שצריך עקירה, אבל גם עקירה המותרת יכולה להצטרף לאיסור.

ד.

ולפ"ז י"ל הביאור בשו"ע אדה"ז שמט, ג:

המעביר ד' אמות ברשות הרבים אינו חייב אלא אם כן העביר בהליכה אחת... ומדברי סופרים אסור להוציא חפץ חוץ לד' אמות אפילו בעומד או יושב לפוש תוך ד' אמות... ואפילו בכרמלית גזרו על זה בעצומו של יום... אבל בבין השמשות לא גזרו על זה בכרמלית אפילו לדבר הרשות, אבל ברשות הרבים גזרו על זה אפילו בבין השמשות אפילו לדבר מצוה, לפי שבקל יוכל לבא לידי איסור של תורה שיעבירנו ד' אמות בהליכה אחת.

היינו, אם יעקור ובדעתו להניח פחות פחות מד' אמות, עדיין יכול להתחייב בקל אם יניח מחוץ לד', כי אין פטור במה שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך. אבל אם הי' פטור בכה"ג, אם כן לא הי' איסור של תורה, ולא היו גוזרים על זה בבין השמשות.

הקולט מאויר רשות הרבים (שנב, ג)

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

שו"ע אדה"ז שנב, ג־ד:

היה קורא בו על הגג שהוא רשות היחיד ונתגלגל (הספר) מידו ראשו האחד, עד שלא הגיע לעשרה טפחים התחתונים הקרובים לארץ, גוללו אצלו שאויר מקום פטור הוא... אבל אם הגיע לי' טפחים התחתונים שהם אויר רשות הרבים, אם הכותל משופע בענין שנח עליו אסור לגללו אצלו גזרה שמא יפול כולו שמה, ויביאנו אצלו ויתחייב.

...ואם אין הכותל משופע... כיון שלא נח הספר עליו, מותר לגלל[ו] אצלו כל זמן שלא הגיע לארץ, שאין לגזור שמא יפול כולו ויביאנו, לפי שאף אם יפול כולו לרשות הרבים ולא ינוח שם, אלא יהא תלוי באויר רשות הרבים, מותר לקולטו מן האויר ולהביאו לרשות היחיד מן התורה, אלא שאסור מדברי סופרים בנפל כולו, ובנפל מקצתו לא גזרו במקום כתבי הקדש המוטלים בבזיון: אבל בשאר דברים אפילו לא נפל אלא מקצתו לאויר רשות הרבים, ולא נח שם, אסור להביאו אצלו, אבל אם נפל לאויר כרמלית ולא נח שם, מותר להביאו אצלו אם ראשו האחד נשאר בידו...

א.

הנה בשו"ע המחבר (שנב, ב):

היה קורא בו על הגג ונתגלגל ראשו האחד מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים התחתונים הקרובים לארץ גוללו אצלו הגיע לעשרה טפחים התחתונים אם הכותל משופע בענין שנח עליו אסור לגללו אצלו וכדי שלא יעמוד בבזיון הופכה על הכתב ואם אינו משופע כל זמן שלא הגיע לארץ גוללו אצלו.

וע"ז הקשה הרעק"א וז"ל (גליון השו"ע שם):

קשה לי הא אף אם לא יהי' אגדו בידו מ"מ כמו שהוא הספר עכשיו דמקצתו למעלה מי"ט אם גללו אצלו ליכא רק שבות, כיון דקצתו נאגד במקום פטור, כההיא דפ"ק דשבת ד"ח בכוורת דא"א שלא יעלה קרומית של קנה למעלה מי"ט.

בהקדם: כל האיסור כשאגדו בידו הוא רק גזירה דרבנן אטו אינו אגדו בידו, אבל מן התורה מותר לגוללו, וכמפורש בהגמרא ובלשון המ"א (שם סק"ב) "מדאורייתא מותר להביאו אצלו כיון שראש השני בידו אלא רבנן גזרו".

וגזירה זו היא רק אם האיסור בשאינו אגדו בידו הוא מדאורייתא "משום בזיון הקודש התירו", ולכן גזרינן אפי' באגדו, וכמו שנח על כותל משופע או על הקרקע שאפי' אגדו בידו אסור לגוללו אצלו [כיון שאם אינו אגדו בידו יהי' נח על רה"ר]. אבל אם האיסור בשאינו אגדו בידו היא רק איסור דרבנן לא גזרינן באגדו בידו – וכמו הגיע לאויר רה"ר שמותר לגוללו אצלו.

[אבל בשאר דברים אסור אפי' אגדו בידו אפי' אם האיסור בשאינו אגדו בידו היא רק מדרבנן, וכמו בלא נח ברה"ר אלא באויר רה"ר, וכלשון המ"א (שם סק"ד) ". . שאר דברים אסור . . באויר רה"ר"].

ועפ"ז מקשה הרעק"א שלכאורה בנח על כותל משופע ג"כ יש רק איסור דרבנן, וא"כ לא הוה לן למיגזר באגדו בידו?

וזה שיש רק איסור דרבנן הוא כיון "דקצתו נאגד במקום פטור", ומצינו בגמ' (שם) שרבא אמר שאם "זרק כוורת לרה"ר [וכוורת זו היא] גבוה י' ואינה רחבה ד' [היינו אינו רחבה ד' על ד' (ראה רש"י שם ד"ה גבוה יו"ד), שאין בכוורת זו שיעורי רשות (היחיד) והיא רק חפץ, ולכאורה זריקת חפץ הוא איסור מה"ת, אעפ"כ] . . פטור, מאי טעמא אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה" [שהוא מקום פטור "וכיון דלא ניחא כולה ברה"ר לא הויא הנחה לאיחיובי" (לשון רש"י ד"ה אי אפשר שם)].

ב.

וממשיך רעק"א:

ואין לומר דאם יפול מידו מסתמא יפול כל הספר למטה ויהי' הכל למטה מי'

שאם תאמר שאנו רואים את הספר כאילו נפל מידו למטה למטה ישנו איסור דאורייתא. אבל אי אפשר לומר כן:

דא"כ אין הכותל משופע אמאי מותר דלא נח, הא יפול כולו על הקרקע ויהי' נח...

היינו, אם אנו רואים את הספר כאילו נפל מידו למטה, א"כ גם באויר רה"ר (בלא כותל משופע) ישנו חשש איסור דאורייתא.

אלא עם כן דלא גזרינן אלא שיהי' בענין שהוא עכשיו הספר באויר וגזרו רק אגדו בידו אטו אינו בידו א"כ תקשי.

היינו שקשה ממ"נ – אם אנו רואים את הספר כמו שהוא עכשיו א"כ אפי' בכותל משופע הי' צ"ל מותר לגוללו, ואם אנו רואים את הספר כמו שעשוי (לעתיד) ליפול (גזרינן אגדו אטו אינו אגדו), א"כ צ"ל שאפי' באויר רה"ר אסור לגוללו?

ודוחק לומר אף דאנו דנין רק להספר כמו שהוא עתה באויר ולא אזלי' בתר סוף דיפול לארץ מ"מ אנו דנין לראש הספר שלמעלה כאלו נכרך ונכפף והגיע לראשו התחתון וצ"ע.

היינו שאנו רואים את הספר כמו שעשוי (לעתיד) ליפול (גזרינן אגדו אטו אינו אגדו), וא"כ יש איסור דאורייתא בנח על כותל משופע, אבל אין כאן איסור לגוללו מן אויר רה"ר כי (אף שעשוי ליפול בקרקע שאז זהו איסור דאורייתא), אנו רואים את החלק הראשון של הספר כמו שנפל, אבל החלק התחתון לא נפל (היינו רואים את כל הספר כאלו הוא עמד באויר רה"ר). אבל כמובן זהו דוחק, כי אם אנו רואים את הספר כמו שעשוי ליפול, למה אומרים שנפל רק עד האויר רה"ר ולא עד הקרקע?

ג.

ואפשר שקושי' זו מתורץ בשו"ע אדה"ז, וז"ל (שנב, ג-ד):

היה קורא בו על הגג שהוא רשות היחיד ונתגלגל (הספר) מידו ראשו האחד, עד שלא הגיע לעשרה טפחים התחתונים הקרובים לארץ, גוללו אצלו שאויר מקום פטור הוא... אבל אם הגיע לי' טפחים התחתונים שהם אויר רשות הרבים, אם הכותל משופע בענין שנח עליו אסור לגללו אצלו גזרה שמא יפול כולו שמה, ויביאנו אצלו ויתחייב.

...ואם אין הכותל משופע... כיון שלא נח הספר עליו, מותר לגלל[ו] אצלו כל זמן שלא הגיע לארץ, שאין לגזור שמא יפול כולו ויביאנו, לפי שאף אם יפול כולו לרשות הרבים ולא ינוח שם, אלא יהא תלוי באויר רשות הרבים ,מותר לקולטו מן האויר ולהביאו לרשות היחיד מן התורה, אלא שאסור מדברי סופרים בנפל כולו, ובנפל מקצתו לא גזרו במקום כתבי הקדש המוטלים בבזיון: אבל בשאר דברים אפילו לא נפל אלא מקצתו לאויר רשות הרבים, ולא נח שם, אסור להביאו אצלו, אבל אם נפל לאויר כרמלית ולא נח שם, מותר להביאו אצלו אם ראשו האחד נשאר בידו...

ומדברי אדה"ז רואים שני ענינים:

א) **בכותל משופע** אנו רואים את הספר כמו שעשוי (**לעתיד**) ליפול. היינו, שגזרינן אגדו בידו אטו אינו אגדו, וא"כ ישנו איסור דאורייתא.

ב) **באויר רה"ר** אנו רואים את הספר כמו שהוא "תלוי" באויר, וא"כ ישנו רק איסור דרבנן. וזהו מדוייק בלשונו שהוא מוסיף מילת (בנוגע לאויר רה"ר) "יפול כולו **שם**", היינו **בהאויר**, ולא בקרקע.

אבל לכאו' זה דוחק כמ"ש הרעק"א [שאנו רואים את כל הספר כאילו עמד באויר רה"ר כי אינו שייך כזה במציאות שאם יפול מידו יפול כולו לקרקע, ואם רואים אותו כמו שהיא עתה אינו כולו שם]?

ד.

אלא שמדקדק אדה"ז בלשונו להראות גדר גזירה זו של אגדו בידו אטו אינו אגדו בידו:

לא שספר זה עצמו עתיד ליפול, אלא כל **שבזמנים אחרים** אפשר שהספר ליפול ויבוא להביא כולו, היינו שאז יפול הספר כמו שהוא גלול, ולא יפול רק ראשו האחד למטה, ואז שמא יקלוט הספר שגלול, שנמצא כולו באויר רה"ר.

וקולט מן האויר אינו איסור מה"ת רק איסור מד"ס, וא"כ לא גזרינן "מפני בזיון כתבי הקודש", אבל בכותל משופע אפי' אם כל הספר נמצא "שמה" גלול (על גבי הכותל), ישנו איסור דאורייתא, כי היא נח ברה"ר וגזרינן ש"יביאנו אצלו ויתחייב".

ובאמת זהו כמעט מפורש ברש"י (עירובין צח, ב ד"ה נימא כתנאי אמרה לשמעתיה):

דהא תנא קמא אפילו כי לא נח נמי גזר למטה מג' משום דילמא זמנין דאין אגדו בידו, ולרבא כי אין אגדו בידו נמי כי האי גוונא דלא נח לא מיחייב אם קלטו והחזירו קודם שנח...

וכאן מפורש שהגזירה היא על "זימנין" (אחרים). וגם שהאיסור בש"אין אוגדו בידו" הוא "אם קלטו" מן האויר. [רק שכאן מדבר בסלקא דעתך דהסוגיא דחייב מה"ת בתוך ג', אבל כן הוא גם לפי המסקנא, ולכן אדה"ז מדבר רק באיסור דרבנן ד"קולט מן האויר"].

וגם כשרש"י שהוא מפרש הגזירה בכותל משופע וז"ל (שבת ה, ב ד"ה הגיע לי'):

אסור לגוללו דגזור רבנן משום שבות היכא דאוגדו בידו אטו היכא דנפק מידיה כוליה דלא לייתיה דאיכא חיובא דאורייתא.

וגם כאן אפשר לבאר הגזירה כנ"ל. ואפשר זה מדויק בלשונו "דנפק מידיה כוליה", היינו שפעם אחרת יצא ידן כולו ולא שהפעם הזאת יפול ראשו העליון.

[אמנם אינו קשה כ"כ לרעק"א (שמפרש הגזירה "אגדו אטו אינו אוגדו" על זמן זו) כי רש"י בעירובין הוא לא על מסקנת הגמ' שם). וברש"י בשבת לא מוכח ממש כפי' הנ"ל].

ה.

אלא עדיין צ"ב בדברי האדה"ז, דהנה לדבריו הגזירה הוא במקרה רחוק:

בדברי הרעק"א הגזירה הוא פשוט, אם אגדו בידו יכול להיות שיפול מידו וינוח ברה"ר, ויכול לבוא לידי איסור דאורייתא (אם "יבאינו אצלו") ולכן גזרו. ובאויר רה"ר יכול להיות שנפל מידו, אלא שאינו אלא איסור דרבנן, ובכתבי הקודש לא גזרו. [רק צ"ע (אם נפל מידו) למה אינו איסור דאורייתא].

אבל בדברי האדה"ז הגזירה הוא, לזמן אחר, ובספר גלול ומה קשר למקרה כאן?

ואולי י"ל שאדה"ז מחדש כאן עוד ענין, שגזרינן מקצתו אטו כולו, ובהקדם:

יש לדייק בל' אדה"ז:

. .אם הכותל משופע בענין שנח עליו אסור לגללו אצלו גזרה שמא יפול כולו שמה . . ואם אין הכותל משופע . . מותר לגלל[ו] אצלו . . שאין לגזור שמא יפול כולו ויביאנו, לפי שאף אם יפול כולו לרשות הרבים ולא ינוח שם, אלא יהא תלוי באויר רשות הרבים, מותר לקולטו מן האויר ולהביאו לרשות היחיד מן התורה, אלא שאסור מדברי סופרים בנפל כולו, ובנפל מקצתו לא גזרו במקום כתבי הקדש המוטלים בבזיון: אבל בשאר דברים אפילו לא נפל אלא מקצתו לאויר רשות הרבים, ולא נח שם, אסור להביאו אצלו . .

לכאורה, למה מוסיף אדה"ז הל' "כולו" ו"מקצתו"? [וזה שרש"י בשבת שם מוסיף ל' זו כנ"ל, הא גופא צ"ב].

וי"ל בזה:

מבואר באדה"ז שיש איסור לקלוט מאויר רה"ר, והטעם י"ל שהוא עוקר חפץ שמונח מדין "קלוטה כמי שהונחה", ואף שמה"ת לא אמרינן קלוטה, מ"מ מדרבנן משמע בגמ' (צז, א) שיש דין קלוטה. (וראה בדברי הת' שלום גוטבלאט בקובץ זה על שמה, יז).

וממילא, כשהחפץ באויר רה"ר יש כאן הנחה מדרבנן, וכשנח על כותל משופע יש כאן הנחה מה"ת, ומצד שאגדו בידו אין זה נחשב להנחה, אבל מכיוון שאם יביא משם את המקצת, יבוא בפעם אחרת להביא כולו משם, כי אנו רואים את המקצת כאילו הוא נח רק מצד אחר (האגד ביד) אינו נח, ומצד אחר (החלק שלמעלה מי') אינו כולו ברה"ר, אבל מצד המקצת יש כאן טעם לחשוש, שהרי אילולא שהי' זה המקצת מחובר לשאר הספר, הי' זה אסור אם מה"ת (בכותל משופע) אם מדרבנן (בכותל שאינו משופע).

והטעם שאנו רואים את המקצת ככולו, כי יש חשש שמא יפול כולו בפעם אחרת ויבוא להביא משם.

[וזה שהרעק"א לא רצה לפרש הגזירה כמו האדה"ז אפשר לבאר בב' אופנים:

מפני שדעת הרעק"א הוא מסופק באם יש קלוטה מדרבנן (היינו, קלוטה מן האויר). וא"כ מה הטעם לאסור לגוללו אצלו בשאר דברים שנתגלגלה הספר לאויר רה"ר, (וכל' המ"א שם ". . שאר דברים אסור . . באויר רה"ר"), לכ' אין יש איסור כלל. ואפשר לפי רעק"א לא רצה לפרש גזרינן מקצתו אטו כולו, אלא גזרינן רק "אגדו אטו אינו אגדו"].

המוציא דרך סטיו (שסא, ד)

הת' לוי הלוי ברוכשטט

שו"ע אדה"ז שסא, ד:

חצר שנפרצה במילואה... לרשות הרבים, מקום מחיצה נידון כצדי רשות הרבים, שהן כרמלית, ומותר לטלטל מתוך החצר למקום המחיצה... מפני שתוך החצר שנפרצה לרשות הרבים נעשה גם כן כרמלית, שהרי הוא כקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה.

א.

הנה בגמ' ה, ב:

תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, חייב, ובן עזאי פוטר... היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב... מידי דהוה אמעביר חפץ ברשות הרבים... מי דמי התם כל היכא דמנח ליה מקום חיוב הוא... אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחלת ארבע לסוף ארבע... מי דמי התם לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא לכולי עלמא מקום חיוב הוא... אלא מידי דהוה אמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים דרך צדי רשות הרבים...

ובתד"ה מידי דהוה אצדי ר"ה:

וא"ת מה פשוט לן יותר דרך צדי ר"ה מדרך סטיו, וי"ל דדרך בית שיש לפניו צדדין, וכן היה מסתמא במשכן.

היינו, שכוונת הגמ' לתרץ שמצינו צידי רה"ר בהוצאה שבמשכן.

אבל לא נרמז זה ברש"י שם:

...כגון חצר שנפרץ לרשות הרבים, דהוי מקום המחיצה צדי רשות הרבים, ופליגי בה רבי אליעזר ורבנן... ואמרי רבנן דלאו כרשות הרבים דמו, ואפילו הכי כי אפיק מרשות היחיד לרשות הרבים דרך שם - חייב.... מי שמעת ליה - דהוי רשות הרבים, ואפילו הכי - כי מפיק לרשות הרבים דרך שם - חייב.

ונראה שאין כוונתו כהתוס', [וכן נראה מחידושי הר"ן (מיוחס) ו, א "פירש"י ז"ל... וקשיא לי ומנא לן דעובר דרך שם חייב..." שלא סבר שרש"י דעתו כהתוס'].

וא"כ נקשה עליו קושיות התוס' "מה פשוט לן יותר דרך צדי ר"ה מדרך סטיו"?

ב.

והנה לעיל בסוגיא פרש"י שם:

היכא אשכחן כה"ג – דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב, דילמא לא חייבי' רחמנא אלא במוציא מרה"י לר"ה בהדיא. מידי דהוה אמעביר חפץ ברשות הרבים - יותר מארבע אמות, וכל כמה דלא מנח ליה - פטור, וכי אנחיה - חייב, ואף על גב דאיפסיק הילוכא ביני וביני.

היינו, שבתחלה פירש"י שקושיית "היכא אשכחן" מתיחסת להפסק הרשות, אבל מיד אח"כ דיבר על הפסק ההילוך .

אבל בתוס' נראה שלא סברו שהקושיא היכא אשכחן שייך להפסק הילוך דוקא, דעיין בתד"ה המושיט והזורק חייב:

וא"ת אמאי מודה במושיט וזורק כיון דלא יליף דרך סטיו מדרך צדי לענין מעביר, ה"נ לא נילף בזורק ומושיט, וי"ל דלבן עזאי מעביר דרך צדי נמי פטור אע"ג דהיה במשכן, משום דמהלך כעומד דמי, אבל זורק ומושיט דרך סטיו יליף מזורק ומושיט דרך צדי:

היינו, דהתוס' ס"ל שגם מושיט וזורק ילפינן מדרך מצידי, היינו שבלא הילפותא מהמשכן שהוציאו דרך צידי, לא היינו מחייבים זורק דרך סטיו, כי לדעת התוס' כל הוצאה שעובר דרך מקום פטור יש בו שאלת "היכא אשכחן". אבל נראה שלרש"י אין זה כך, אלא דוקא ההילוך הוא המפסיק שעל זה שואלים "היכא אשכחן", היכן מצינו שמחייב למרות שהפסיק ההילוך במקום פטור, ורק על זה צריך הלימוד מדרך צידי.

ומה שכתב רש"י בתחלה "דמפסקא רשותא" יש לפרש שבלא ההילוך שברשות האחרת אין זה נחשב דמפסקא רשותא, כי מצד מעשהו הוציא "מרה"י לר"ה להדיא", אבל רק בהילוך ברשות אחרת, שעושה מעשה הילוך ברשות שבנתיים, זהו גדר הוצאה באופן שמפסיק הרשות בינתיים. ולכן השאלה "היכא אשכחן כה"ג".

ג.

והנה יש עוד דיוק ברש"י, דהנה כתב רש"י:

דרך סטיו - מקום איצטבאות שיושבים סוחרים ושם כרמלית עליה דלאו להילוכה הוא כרה"ר:

וצריך ביאור, מה נוגע כאן לומר "ושם כרמלית עלי'", והרי כל מה שנוגע שאינו רה"ר ואינו רה"י, אבל לא נוגע אם הוא מקום פטור או כרמלית. כי הרי כאן כו"ע ס"ל שיש איסור בהוצאה זו, וכל השאלה אם חייב עלי', וא"כ מה"ת אינו נוגע אם הוא כרמלית מדרבנן.

ועוד דיוק – מהו לשון "שם כרמלית עלי'", ולמה לא כתב "וכרמלית היא".

והנה בענין שם כרמלית כתב אדה"ז שמה, יט-כא:

איזו היא כרמלית, מקום שאינו הילוך לרבים, וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן, וזהו כארמלית כלומר כאלמנה, שאינה לא בתולה ולא נשואה, כך זה אינו מוקף מחיצות כרשות היחיד, ואינו הילוך לרבים כרשות הרבים. ומקום זה הוא מקום פטור מן התורה שמותר להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולרשות הרבים ומהם לתוכו, מפני שהוא בטל אצל כל אחד מהן, בין שיש בו ד' בין שאין בו, אלא שחכמים חלקו ביניהם שכשאין בו ד' על ד' הוא מקום פטור, וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן, ועשאוהו רשות בפני עצמו וקראוהו כרמלית.

היינו, שבאמת השם כרמלית שייך לכל מקום פטור, והוא שם שמתאר מקום פטור מן התורה, אלא שחכמים חילקו וקראו רק למקום שיש בו ד' כרמלית, כי המקום שאין בו ד' לא עשאוהו לרשות בפני עצמו וממילא אין עליו שם זה. (וראה רש"י להלן ח, א בד"ה רחבה. ובדברי הת' ישראל שפירא בענין אין כרמלית בכלים).

ד.

והנה בענין צידי רה"ר יש מחלוקת בין ר"א וחכמים, ולהלכה קי"ל כחכמים שהוא כרמלית ולא רה"ר, כמ"ש שו"ע אדה"ז שסא, ד:

חצר שנפרצה במילואה... לרשות הרבים, מקום מחיצה נידון כצדי רשות הרבים, שהן כרמלית, ומותר לטלטל מתוך החצר למקום המחיצה... מפני שתוך החצר שנפרצה לרשות הרבים נעשה גם כן כרמלית, שהרי הוא כקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה.

וצריך ביאור, למה לא אמר בקצרה, "חצר שנפרצה במילואה לרשות הרבים נעשה גם כן כרמלית, שהרי הוא כקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה" ולמה לו להבהיר שמקום המחיצה נדון כצדי רה"ר, הרי בלאו הכי דין צידי הוא כדין כרמלית, ולכאורה אין צריך לחלק ביניהם. אלא שנראה מזה, שאף שהחצר היא כרמלית ומקום המחיצה היא כרמלית, אבל הם שני דינים, ומקום המחיצה דינה כצדי רשות הרבים שיש בו איזה נפק"מ בין זה למקום החצר, ולכן צריך להשמיענו שמותר לטלטל ביניהם.

ה.

ולבאר זה יש להקדים הסוגיא דהמפנה חפציו מזוית לזוית שבסמוך לעיל (ה, ב):

דאמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן המעביר חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה

וכתב רש"י ד"ה אינו:

: ...כי עמד ועקר ע"מ לצאת מיחייב, אבל בלא עמידה ליכא עקירה אלא עקירה ראשונה, והיא לא היתה ע"מ לצאת, והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת...

וביאר בס' תוצאות חיים (לגר"מ זעמבא הי"ד. ס"ט פי"א) דאין צריך עקירה על מנת להשלים המלאכה ולהניח, אבל צריך עקירה על מנת לצאת, כי גדר העקירה דהוצאה אינו רק הגבהה מעל גבי קרקע או עקירה ממקום מסויים בקרקע, אלא שיצא מהרה"י לרה"י, ובלא זה אין זה עקירה דהוצאה.

אבל אם עקר על מנת להוציא לרה"ר ולא להניח שם אלא לחזור לרה"י ונמלך והניח שם חייב. וזה מדוייק בלשון הגמ' "מזוית לזוית", וגם מדוייק בלשון רש"י "לא היתה ע"מ לצאת".

ו.

ולפי זה יש לבאר את הגמ' בענין "דרך סטיו":

הנה אם עקר מהחנות לצאת אל הסטיו ונמלך ויצא לרה"ר, הרי הי' פטור לכאורה, כי לא נתכוון לצאת לרה"ר, ואין זה עקירה של הוצאה. אבל יש לעיין במי שעקר לצאת וכוונתו הי' להניח בצידי רה"ר, ונמלך והניח ברה"ר עצמה, מה דינו?

ואולי יש מקום לומר שאף שדינו של הצידי ככרמלית ואם יניח שם יפטר, מ"מ אינו נחשב לרשות בפני עצמו ואין לזה מצד עצמו שם כרמלית, אלא שם רה"ר, רק לענין הדין הוא כרמלית, אבל לענין שמו, שם רה"ר עליו, ולכן קרוי צידי רה"ר.

ולכן, אף אם נתכוון להוציא לשם, ונמלך והניח ברה"ר עצמה יתחייב, כי העקירה היתה על מנת לצאת, והוא כמו המתכוון להוציא לאויר רה"ר ולא להניח בקרקע רה"ר, ונמלך והניח, שחייב.

וא"כ פשוט שהמוציא דרך צידי רה"ר חייב כי לא עשה מעשה ברשות אחרת, אלא עקירתו ברה"י, והנחתו ברה"ר, ומה שהלך בצידי רה"ר אינו רשות אחרת, אלא מקום פטור שברה"ר.

אבל דרך סטיו הוא מקום ורשות בפני עצמו, ומן התורה ראוי לשם כרמלית, וא"כ כשהלך שם, שמא איפסק הילוכא ברשות זו שמספקת בין הרה"י לרה"ר.

ולכן מחפש הגמ' להוכיח הגמ' שאין הילוך של פטור מפסיק בין עקירה להנחה.

ז.

והנה בהעברה ד' אמות ברה"ר הרי העקירה וההנחה הם באותו הרשות, א"כ העקירה אינה על מנת לצאת, ואינה צריכה להיות על מנת להניח, וממילא העקירה מסתיימת בעקירת החפץ ממקומו המסויים, וההנחה מתחלת בהנחתו במקום שמחוץ לד' אמות, אבל בינתיים אין זה כי אם הילוך בעלמא, ואינו עיקרה או הנחה.

ואף שבודאי ההילוך הזה הוא חלק מהמלאכה, אבל מכאן יש ללמוד שהעקירה והנחה אינם צריכים להיות כאחד.

כי הנה נתבאר לעיל שיש שבהוצאה ענין העקירה הוא לצאת מהרה"י, וממילא ענין ההנחה הוא להניח אל הרה"ר, וממילא באופן הרגיל העקירה וההנחה הם נושקים זה לזה, וכשזה מסתיים זה מתחיל. אבל בהעברה אין זה כך. וממילא אפשר ללמוד מהעברה שגם בהוצאה אין המלאכה מופסקת במעשה שאינו עקירה או הנחה.

אבל הגמ' דוחה שמ"מ שמא הילוך במקום פטור ממש, היינו מקום שבין לו בין לאחרים, יפטר אם יניח שם, שמא הילוך במקום כזה מפסיק. וע"ז מביאים ראי' שיש דוגמא שגם ההולך במקום שיניח שם ויפטר, מ"מ אינו מפסיק, והוא הוצאה דרך צידי רה"ר. כי בהוצאה דרך צידי רה"ר אין ההילוך שבו נחשב למספיק, אף אם יניח שם יפטר, וכנ"ל בארוכה.

וא"כ מכאן יש ללמוד בנין אב, שגם היכן שיש רשות כמו סטיו שמפסיק, אם לא הניח באותו הרשות, וגם כוונתו מתחלה היתה להניח ברה"ר עצמה, הרי מעשהו שם אינו מפסיק, כי מהעברה למדים שאין העקירה וההנחה צריכים להיות כאחד, ומצידי רה"ר למדים שהליכה במקום הפטור אינו מפסיק. וממילא מעתה מסברא יש לומר שאין כאן הפסק במלאכה.

ח.

ואפשר לומר בסגנון אחר:

אף שבדרך סטיו הוא הפסק יותר מדרך צידי רה"ר, אבל מכיון שמצאנו מקור שהליכה במקום פטור אינו מפסיק, יש לומר מעתה מסברא שכל זמן שהי' דעתו לצאת לרה"ר, ורק עובר בדרך סטיו, הרי זה כמו זריקה דרך סטיו שפשוט לנו שחייב. אבל בלא הראי' מדרך צידי לא

ידענו שהליכה במקום פטור שייך שלא יפסיק המלאכה. ואחרי שמצאנו דוגמא כזאת, מעתה מסברא יש לומר שבדרך סטיו יהי' אותו הדין כשבדעתו הי' שלא להניח שם. ודוק.

רשות הרבים שבבעלות היחיד (שצב, א)

הת' יוסף הכהן הענדל

בשו"ע אדה"ז (שצב, א):

עיר שהיתה קנין יחיד, שבנאה יחיד לעצמו שישכירנה לרבים, שאין זו דומה כלל לרשות הרבים גמורה.

א.

בגמ' (ז, ב):

דאיתמר . . חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו א"ל רבא לאביי לדידך דאמרת חורי רה"ר כרה"ר דמו מ"ש מהא דכי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר ותיהוי כהורי רה"ר התם לא ניחא תשמישתי' הכא ניחא תשמישתי'.

והיינו שרבא דימה חורי רה"ר לקרן זוית, ואינו מחלק אם ניחא תשמישתי' אם לאו, דהא אף דניחא תשמישתי' בחורים (גם לרבא, דאינם חולקים במציאות), כרמלית הוה, כמו קרן זוית דלא ניחא תשמישתי'.

והתוס' (ד"ה התם שם) כתבו:

וצדי רה"ר לרבנן לאו כרה"ר דמי, אע"ג דניחא תשמישתיה טפי מקרן זוית, דהא אפילו ר"א דפליג בצדי רה"ר מודה בקרן זוית כדפרישי' לעיל, אפ"ה לא הוי כחורי רה"ר, דחורי רה"ר ניחא תשמישתיה טפי:

היינו, דעכצ"ל איזה חילוק בין חורי רה"ר לצידי רה"ר לאביי, דחורי רה"ר הוא רה"ר, וצידי רה"ר הוא מחלוקת, (וקרן זוית לכו"ע כרמלית), ולכן אמרו שלאביי יש ב' מדריגות ב"ניחא תשמישתי'" – בחורי שניחא טפי, כו"ע מודו שהוא רה"ר, אבל בצידי דניחא קצת, יש בזה מחלוקת.

וע"ז הקשה המהרש"א:

...אך קשה דא"כ כיון דרבא לא ידע לאפלוגי בין ניחא תשמישתי' ללא ניחא תשמישתי', תקשי לי' טפי לרבי אליעזר מ"ש קרן זוית דמודה בי' ר"א, טפי מצדי רה"ר, ויש ליישב ודו"ק.

היינו, דכל מה שכתבו התוס' הוא לאביי שחילק בין ניחא ללא ניחא, אבל לרבא שדימה ביניהם (בין חורים לקרן זוית), ולכן לדעתו גם חורים אינו רה"ר, איך יבאר מה שלר"א צדי רה"ר כרה"ר וקרן זוית אינו כרה"ר.

ב.

לתרץ קושיית המהרש"א כתב בספר גנזי יוסף:

עיין במהרשא מה שהקשה נראה ליישב דרבא ידע דלר"א יש חילוק בין ניחא תשמישתיה או לא אלא דסל דלרבנן אין תילוק ודו"ק

היינו, דרבא יודה דלר"א חורי רה"ר כרה"ר, ואמר שחורים לאו כרה"ר רק לרבנן.

היינו, אכן רבא 'ידע לאפלוגי בין ניחא תשמישתי' ללא ניחא תשמישתי", ולכן לדעת רבא לר"א צידי רה"ר כרה"ר, אבל המחלוקת הוא, כמה 'ניחא' צ"ל 'תשמישתי", לשוויי רה"ר. דלאביי באופן הניחותא דחורי רה"ר די דלכו"ע הוי רה"ר, ולרבא גם בזה לא די, ולכן דימה חורי רה"ר לקרן זוית.

ונמצא לדבריו יש ג' מדריגות: 1) קרן זוית לכו"ע לא ניחא תשמישתא, 2) צדי רה"ר דהוי מחלוקת ר"א וחכמים לכו"ע, 3) חורי רה"ר, לאביי גם לחכמים הוי רה"ר, ולרבא לחכמים לא הוי רה"ר. ויל"ע מהו הגדרת החילוק בין ג' מדריגות אלו.

גם צ"ב, לפי פי' זה יש לשאול לאידך גיסא, מהו טעמו דאביי דמחלק שגם לחכמים יש חילוק בין ניחא תשמישתי' ללא ניחא תשמישתי', הלא החכמים לא חלקו בין קרן זוית שלא ניחא תשמישתי' לצידי רה"ר שניחא תשמישתי'?

ג.

ואולי יש לומר עוד ביאור בדעת רבא, ובהקדים יסוד העולה מתוך הסוגיא דמחלוקת ר"א וחכמים בעירובין צד, א:

הנה במשנה שם:

חצר שנפרצה לרשות הרבים המכניס מתוכה לרשות היחיד או מרשות היחיד לתוכה חייב דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים מתוכה לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכה פטור, מפני שהיא ככרמלית.

ובתחלה מבאר הגמ' דחולקים בדין "רבים שבררו דרך לעצמן דרך", ופרש"י:

שבררו דרך לעצמן. בשדה אחת, מה שבררו בררו, ואינו רשאי לגודרה אלמא קנו לה .

היינו, שמחלוקת ר"א וחכמים הוא היכא שרבים בוקעים במקום (מחיצת) החצר שנפרצה, ולר"א קנו קנין לרבים בכך ולכן הוא גם רשות הרבים לשבת, ולחכמים לא קנו הרבים, וממילא אינו רשות הרבים.

ולבסוף הגמ' מבאר המחלוקת באופן אחר, כי באמת אין קנין לרבים, אף אם בוקעים דרך שם, במקום החצר של יחיד, אלא מחלוקתם הוא האם צדי רה"ר כרה"ר, ור"א סבר "הכא קא דרסי לה רבים" ודי בזה, אף שאינו קנין ליחיד.

וזה לשון הגמ' שם:

בצידי רשות הרבים קמיפלגי, דרבי אליעזר סבר צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו, ורבנן סברי צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דמו, וליפלוג בצידי רשות הרבים בעלמא?

והקשו התוס' שם:

וליפלגו בצידי רה"ר דעלמא. ואם תאמר דילמא דוקא הכא פליגי משום דמקום מחיצה שלו, ואור"י דסתם צידי רשות הרבים הם שלו שרגיל אדם להיות כונס תוך שלו ובונה:

היינו, שקושיית התוס' שמא יודו חכמים לר"א בצידי רה"ר דעלמא, מכיון שאינו קנין ליחיד, ורק חלקו כאן כיון דהמקום בבעלות היחיד, וע"ז פליג ר"א.

ותי' התוס', דעדיין קושיית הגמ' במקומה עומדת, דאף אם מחלוקתם תלוי בשאלה זו אם קנין היחיד מפקיע דין רה"ר, עדיין יכלו לחלוק בצדי רה"ר דעלמא, כי גם שם בסתמא הוא קנין יחיד.

ד.

והנה, משמע מלשון התוס' דאין כוונתם לומר דכל מחלוקת ר"א וחכמים הוא רק בכה"ג שהצדי רה"ר הם של היחיד, אלא שקושיית התוס' הי' מדוע לא תירצה הגמ' שכן מחלוקתם, ואת קושיא זו דחו התוס', אבל למסקנא הם חולקים גם בצדי רה"ר שאינם בבעלות היחיד.

דמכיון שנקטו התוס' "דסתם צידי רשות הרבים הם שלו", משמע שמה שנקטה הגמ' בכ"מ (ראה שבת ו, א) דבצדי רה"ר ר"א ס"ל כרה"ר דמו וחכמים ס"ל דכרמלית הוא, אינו רק בנדון דסתם צידי רה"ר, אלא בכל צידי רה"ר.

נמצא, שלדעת התוס' למסקנא כו"ע מודו שיתכן רה"ר בשטח שבבעלות היחיד.

אבל בריטב"א כתב:

ולרבי אליעז' אטו כו'. פי' והא אינה שלהם וכל שאין הדרך מסור לרבים אפילו הוא מסלה גמורה אין לה דין רשות הרבים וכדאיתא בפ"ק והראיה דהיינו קושיין מן התשובה שהשיבו דרבי אליעזר לטעמיה דאמ' רבים שבירו דרך לעצמן מה שאין כן ביחיד וכדכתיבנא בדוכתה בס"ד.

היינו, שהריטב"א מציין להגמ' בפ"ק (כב, ב):

יהושע אוהב ישראל היה עמד ותיקן להם דרכים וסרטיא כל היכא דניחא תשמישתא מסרה לרבים כל היכא דלא ניחא תשמישתא מסרה ליחיד

וברש"י שם:

יהושע אוהב ישראל היה – ובמעלות ומורדות דארץ ישראל מודינא לך דאין חייבין עליהן, וכי אמינא לך דחייבין בשאר ארצות קאמינא:

היינו, דדרך המסור ליחיד, אינו רה"ר, אף אם בוקעים שם רבים, ע"ש בסוגיא.

וכן פירש שם הריטב"א:

...אבל הנכון דכולי האי לא גמרי' מדגלי מדבר. והכא קתני שמעלות ומורדות אלא כיון דלא ניחא תשמישתייהו לא מסרם יהושע לרבים כדאמרי' לקמן גבי שבילי בית גלגל וא"כ אינם דומים לדגלי מדבר שהיו מסורי' הדרכים לרבים והיינו דנקט שבארץ ישראל מ"ר:

ועד"ז מצינו יסוד דומה בפירוש המשנה דעירובין נט, א "עיר של יחיד", שפירש הרמב"ם (עירובין ז, יט) "ואם היתה המדינה קנין יחיד", וכן הביא אדה"ז להלכה (שצב, א):

עיר שהיתה קנין יחיד, שבנאה יחיד לעצמו שישכירנה לרבים, שאין זו דומה כלל לרשות הרבים גמורה...

הנה, מדין "עיר של יחיד" אין ראי' לגבי דין צידי רה"ר שבבעלות היחיד, כי יתכן שדוקא עיר של יחיד אינו דומה לרה"ר גמורה, משא"כ כשכבר יש רה"ר גמורה ובצידה יש צידי רה"ר של יחיד או כיו"ב, יתכן שכו"ע מודו שיתכן שבעלות היחיד אינו מעכב דין רה"ר.

וכן נראה דעת התוס' הנ"ל, כי רק בקושייתם אמרו שבזה פליגי, אבל למסקנא לא פליגי בענין בעלות היחיד כלל, אבל מהריטב"א הנ"ל משמע דגם למסקנא א"א לעשות רה"ר גמורה במקום שהוא בבעלות היחיד.

ה.

אלא שלפ"ז לא נתבאר איך מקום המחיצה לר"א רה"ר, הרי למסקנא אין זה קנין הרבים, וא"א לומר שכוונת הריטב"א שבזה פליגי ר"א וחכמים אם בענין קנין לרבים שם, כי כתב כן בפירוש קושיית הגמ' לר"א, והגמ' לא חזרה בה מיסוד זה.

וי"ל שלמסקנת הסוגיא אינו תלוי בבעלות ממש, אלא במקום ש"מסור לרבים", כמו"כ י"ל שמקום המחיצה וצדי רה"ר לדעת ר"א הוא מקום המסור לרבים להילוך, כי אף שהוא בעלות היחיד, כמ"ש התוס' שכן רגיל אדם לכנוס לתוך שלו ובונה, אבל מ"מ כל זמן שלא גדרה הבעלים יש להם רשות להלוך שם (רק שבס"ד סברנו שאין להיחיד רשות לגדרה מדין "רבים שבררו דרך לעצמן", ורק משום זה שהיחיד אינו יכול לגדרה יהי' רה"ר, ובאם יכול לגדרה יהי' כרמלית).

וזהו מדוייק בלשון הריטב"א שם "פי' והא אינה שלהם וכל שאין הדרך מסור לרבים אפילו הוא מסלה גמורה אין לה דין רשות הרבים".

ו.

ובשולי ענין זה יש להעיר שמצינו שבחידושי כ"ק אדמו"ר הצ"צ למסכת עירובין (רד, ב) הביא דין זה דבקנין יחיד אין רה"ר גמורה להלכה, ולא רק בעיר, אלא בכל אופן שיש קנין יחיד מפקיע זה מדין רה"ר, ובזה פירש המשנה דטהרות (פרק ו משנה י, הובא בעירובין כב, ב. ובשו"ע אדה"ז שסד, ב):

> קשה לי אמ"ש הפוסקי' דחצר שהרבים נכנסי' לה בזו ויוצאיי בזו רה"י לשבת, דלקמן דכ"ב מבואר דלמ"ד אתו רבים ומבטלו מחיצתא ה"ל רה"ר, ואנן קיי"ל כר' יוחנן דסובר כן, וי"ל דהש"ע ופוסקי' מיירי דהחצר של יחיד, ולכן אע"ג שהרבים בוקעים בו אין חייבים עליו משום רה"ר, וכמשל"ק בשם הריטב"א גבי שבילי בית גלגול ועיר של יחיד.

ולדברי הצ"צ לכאורה נצטרך לומר שבצדי רה"ר אינו קנין יחיד, או שבזה פליגי ר"א וחכמים אם קנין יחיד מפקיע דין רה"ר. (לפי הדרך הב' לכאורה נצטרך לומר שבס"ד סברו דגם ר"א מודה שקנין יחיד מפקיע, ולכן רצה הגמ' לדון מדין "רבים שבררו לעצמן דרך", ולמסקנא דחלקו בכל

שער
יציאות השבת

•

חלק ב'

הערות וביאורים בגפ"ת

דפים ב-ט

כלשון הגמ' בעירובין "דרסי לה רבים", אף שלא עולים לשם בקל ולא ניחא ההילוך שם, כמ"ש רש"י במשנה דעירובין שם (צד, א) שמקום המחיצה, היינו אף בפירצה יותר מעשר, ויש כותל מכאן ומכאן (וכן הביא המגיד משנה ברפי"ד בשם הרשב"א), ועדיין רה"ר הוא לר"א, מ"מ הילוך רבים י"ל דחמור יותר מתשמיש הקרן זוית, שרק נכנסים לשם "זמנין דדחקי רבים" אבל לא להילוך, והר"ז דומה להחילוק – "הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך, תשמיש ע"י הדחק לא שמי' תשמיש" (ח, ב).

ואף דמשמע דלאביי (ששאל את רב יוסף – ח, א) גם תשמיש ע"י הדחק שמי' תשמיש, אבל זהו בגומא שבתוך שטח רה"ר, אבל בשטח של הקרן זוית שמחוץ לשטח רה"ר כו"ע מודו שתשמיש דלא ניחא לרבים, לא יועיל לעשותו רה"ר.

[והי' אפ"ל באופן פשוט יותר (וכמ"ש כמה אחרונים) דבקרן זוית יחלקו ר"א וחכמים ג"כ, דשניהם אינם ניחא תשמישתי', אבל כמובן שעדיף יותר להעמיד הברייתא לכו"ע דקרן זוית הוא כרמלית גם לר"א].

ולפי"ז יש ליישב עוד דבר שלהלן (ח, ב) מבואר ש"הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך" לכו"ע, ומשמע שבהילוך לא איכפת לן אם הוא ניחא או לא, וא"כ מדוע קרן זוית לא נחשב לרה"ר, מחמת שמהלכים בו כש"דחקי בי' רבים", ולפהנ"ל י"ל דלרבא עכ"פ הוא כי בקרן זוית ההילוך הוא במקום היחיד, משא"כ להלן שם מדובר בהילוק ברקק שברה"ר, וגם לאביי י"ל שיש חילוק זה, כי אף שלדעתו כשניחא תשמישתי' גם בקנין היחיד יהי' רה"ר, אבל הוא עצמו אמר שלא כן הוא כשלא ניחא תשמישתי', וברה"ר עצמו בלבד כו"ע מודים שלא צריך הילוך בנוח, וגם ע"י הדחק סגי.

ט.

ומעתה י"ל עוד אופן לבאר מחלוקת ר"א וחכמים, ובהקדים דברי הגמ' שם (צד, א):

...הכי קאמרי ליה רבנן לרבי אליעזר מי לא קא מודית לן היכא דטילטל מתוכה לרשות הרבים ומרשות הרבים לתוכה דפטור מפני שהיא כרמלית צידי נמי לא שנא, ורבי אליעזר התם לא קא דרסי לה רבים הכא קא דרסי לה רבים.

ויש להבין מהו כוונת חכמים שמקום המחיצה (צידי רה"ר) דומה לעומק החצר ("לא שנא")?

ויש לפרש שהגמ' סתמה ולא ביארה מהו הדמיון כי יש מקום לפרש כן בב' אופנים, ולאביי ולרבא הדברים מתפרשים כל אדם לפי שיטתו:

לרבא, חכמים מבארים שא"א לצרף מקום החצר לרה"ר כי הוא קנין יחיד, וכמו"כ מקום המחיצה, ור"א דעתו שדריסת רבים עושה רה"ר אפילו בקנין יחיד.

לאביי, חכמים מבארים שא"א לצרף מקום החצר לרה"ר כי לצרף שטח שמחוץ לרה"ר, כמו קרן זוית, צריך שיהי' הילוך שלא ע"י הדחק, אבל בין הכתלים של מקום המחיצה ועומק החצר שוים בכך שלא ניחא תשמישתיהו. ור"א עונה, שמ"מ אין דריסת הרבים בפועל בעומק החצר, ולכן לא יועיל הילוך לשם לפעמים "זימנין" ע"י הדחק לצרפו לרה"ר, אבל בצדי רה"ר ובמקום המחיצה ההילוך שם קבוע, וא"כ הוא בכלל השטח של רה"ר, וממילא "הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך".

[וזה מיישב עוד קושיא שלפי רש"י והרשב"א שהובא במ"מ דלעיל דמקום המחיצה אינה מקום נוח להילוך, נמצא שהוא ממש דומה לקרן זוית לפי פירוש רש"י הנ"ל שהניח מקרקעו לרה"ר, ומאי שנא דלר"א מקום המחיצה רה"ר, וקרן זוית אינה רה"ר. (בשלמא להרמב"ם שפי' קרן זוית "כגון מבוי סתום מג' רוחות", אפ"ל דקרן זוית היינו בדומה לעומק החצר, שלכן גם ר"א יודה דאינו רה"ר, אבל לרש"י יוקשה.

אבל לפהנ"ל התירוץ הוא דבקרן זוית (מצד צורתו – עיין בדברי הת' יעקב אליעזר דלפין בענין צידי רה"ר בקובץ זה) ההילוך שם הוא רק "זימנין", משא"כ במקום המחיצה הוא בקביעות ותדיר, ולכן די בהילוך שע"י הדחק].

הערות בגפ"ת (דף ב' - ט')

הושטה לרשות הרבים ולכרמלית (ג, ב)

הת' שמואל ליפסקער

בקובץ דישיבתנו הקודם ("כמים לים מכסים", גליון א', יו"ד שבט תשפ"ב (יב)) כתבתי, שהפרי מגדים ואדה"ז חולקים בדין 'הנחה בלי עקירה'. וכתבתי שלפי הפרמ"ג אסור הוא מדרבנן, משא"כ לפי אדה"ז יהא מותר לכתחילה. ושם כתבתי, שמבואר שיטת אדה"ז בקו"א (שמח, סק"ג).

ויש להעיר ולדייק, שעיקר ההוכחה שסובר אדה"ז שהנחה בלי עקירה מותרת, הוא מסי' שמח סעיף ב', ששם מבאר שכל הסיבה שאינו יכול להחזירה במזיד הוא מטעם קנס, אבל בשוגג שאין קנס מותר, אף שמניח ברה"י מרה"ר, ולא ביאר שהתירו לו או כיו"ב, והמשמעות היא שאין קס"ד שיהי' אסור. וא"א לומר שהטעם שמותר הוא כי ידו הפשוטה לרשות אחרת הוא כמקום פטור, כי לעיל (שמז, ז) ולהלן (שנ, ב) מביא ב' שיטות בזה, היינו שיש אומרים שדין ידו כרשות הרבים כשמושטת לשם, וכאן סתם שמותר להחזירה לשני השיטות. ועכצ"ל שהוא כי הנחה בלא שקדמה לה עקירה מרשות האחרת מותר לגמרי.

אבל בקו"א זה (ג) אינו דן בשאלת הנחה בלא עקירה, אלא מבאר אדה"ז שאפילו אם נאמר שיש איסור הנחה בלא עקירה כהפמ"ג, קשה לפרש כהמג"א שמ"ח שם, שפירש דברי התוס' שבדיוטא אחת דרך כרמלית יהי' אסור:

"בשלמא בזה כנגד זה" – אף אם נאמר ששניהם אסורים (לפי המג"א) – אבל אין איסור בהושטה לחצר אחרת יותר מבהושטה לאותו חצר. ובל' אדה"ז "מה לי רשות היחיד זו או רשות היחיד זו".

אך במקרה שמושיט בדיוטא אחת דרך כרמלית, מהי שאלתו של רבא "מאי שנא" – הלא שנא ושנא, דכאן (בהחזרתו לאותו חצר), יש רק איסור א' – איסור הנחה בלי עקירה (לדעתו); וכאן (בהושטתו לחצר אחרת), יש גם איסור הושטה (דרבנן).

והביאור בזה:

לפי' המג"א צ"ע, דאם נאמר שאסור להכניס ידו לחצר שלו, ורק התירו לו משום טרחה או כדי שלא יבוא להניח, למה שנתיר לו להניח בחצר אחרת, דבפשיטות י"ל שהתירו רק באופן הנצרך לטעם ההיתר ולא יותר, ומהו שאלת רבא מאי שנא. עוד צ"ע, אם לחצר אחרת עובר משום מלאכת מושיט מדרבנן (כי הוא בדיוטא אחת וכרמלית באמצע), פשוט שלא יתירו איסור

זה רק משום שהתירו איסור הכנסה לחצר שלו מאויר רה"ר, דלמה יתירו ב' איסורים אם אפשר להתיר רק אחד, וכל מה שאפשר למעט באיסורים נמעט. משא"כ לפי' אדה"ז שאלת רבא אתי שפיר טפי (כדלהלן) דבאמת היו שניהם מותרים, ואסרו הושטה לחצר אחרת משום דאיתעביד מחשבתו (וכפי' רש"י).

ויש להוסיף בכ"ז: בלקו"ש חי"ד (ואתחנן א' ע' 17 –13) שהטעם שאף חלק (עקירה או הנחה) ממלאכת הוצאה אסורה היא, היא משום (ע' 17):

עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת.

ובהערה 37 (שם):

לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה.

ואולי י"ל שבזה חולקים אדה"ז והמג"א (לפי' הפמ"ג):

אדה"ז סובר שהנחה לחודה אסור רק כשהיא "חלק מפעולת ההוצאה" – היינו שנעשית כל המלאכה אלא שהוא עשה רק חלקה. משא"כ בכגון דא, שלא נעשית אלא ההנחה, ולא הי' הכנסה שלימה (שחסרה העקירה) – אין זה נופל לגדר הכנסה (הכולל עקירה, הכנסה (העברה) והנחה), ולכן לא אסרו הנחה בנידון זה.

משא"כ המג"א (לפי' הפמ"ג), סובר שהחשש ד"שמא יבוא לעשות כולה כו'" הוא אף במקרה כזה שלא נעשית המלאכה במילואה, דעכ"פ בפעם אחר יכול לבוא לעשות הנחה עם עקירה.

אבל אדה"ז סובר, דבמקרה הנ"ל אין לחוש ל"שמא יבוא כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה", דהא הנחה בלא עקירה אינה דומה כלל למלאכה שלימה, משא"כ בעשאוה שנים – סו"ס הוא גרם שיעשה מלאכה שלימה.

אבל כל זה בנוגע להנחה בלא עקירה כלל, אבל עקירה בלא הנחה יהי' אסור מצד עצמו, כמ"ש אדה"ז בפירוש בשמח, א:

. .שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים.

עקירה והנחה ממקום ארבעה (ד, א)

הת' יוסף יצחק הלוי לאבקאווסקי
הת' אליעזר יעקב דלפין

בתוס' (ד', א) ד"ה והא בעינן עקירה והנחה תוס' מבאר הקושיא של הגמרא על המשנה שצריכין עקירה והנחה מעל מקום ד', וז"ל:

אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן.

היינו, מפני שהדרך הוא לעקור ולהניח חפצים על מקום ד' אז מסתמא כן היה במשכן, ומשם לומדים כל מלאכות של שבת. ראה תוס' בדף ה, א ד"ה אגוז, וז"ל "הכא ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעים בני אדם חפצים", דהיינו שלומדים מהמשכן ובמשכן מסתמא עשו כמו הדרך הרגיל.

בתוס' (ד, ב) ד"ה ודילמא תוס' מבאר הסברא של הגמרא לדחות את התרוץ של רבה, שר"ע אינו מצריך עקירה והנחה ממקום ד', ששמא רק עקירה צריך מקום ד' משא"כ הנחה. ומבאר שעקירה צריך ד' מפני שלומדים מהמשכן "שהיו נוטלים מתיבתן שהיו בהן ד' על ד' ונותנים ליד עושי המלאכה".

והנה השפת אמת כתב על תוס' ד"ה והא (היינו בתוס' הראשון דלעיל):

וקשה והא ביד רגילין להניח [כמו שכתוב התוס' (ע"ב) ד"ה ודילמא כו' וילפינן ממשכן כו' ונותנין ליד עושי המלאכה] ואם כן למה לא השיב מיד דידו של אדם חשיבא.

ולכאורה עוד קשה, שתוס' גופא סותר עצמו, מתחילה אומר שמן המשכן יכולים ללמוד (מפני שהדרך ככה מסתמא כן היה במשכן), שבין עקירה והנחה צריך ד', ובעמוד ב שרק עקירה צריך ד', מפני שבמשכן היה נותנין לעושי המלאכה ולכן הנחה לא צריך ד'?

ויש לבאר שמתחילה היה הסברא שמכיון שאדם אינו רשות לעצמו, אדם בטל להרשות שבו נמצא (עי' ר"ן תחלת המסכתא ורשב"א דף ה.) ולכן אם נותנין לידו של אדם אינו נחשב כאילו נותן לתוך רשות אחר, כרמלית או מקום פטור, אלא נחשב הוא כחלק מהרשות שנמצא בו. ולכן כמו שכשעוקרם ומניחם מעל גבי קרקע עושין עקירה והנחה ממקום ד', לכן ידו של אדם, שהוא כמו הרשות, צריך ג"כ ד', כי האדם בטל להרשות, אבל לא עדיף ממנו. וזה שבהמשכן מצינו שנתנו ביד עושי המלאכה זה כמו דברים אחרים שעשו בהמשכן, כמו המטלטל מזוית לזוית

ברשות אחד פטור, הגם שעשו זה בהמשכן שלא נכלל באיסור הוצאה בשבת רק עקירה והנחה ממקום ד', כמו שהוא הדרך בקרקע הרשות עצמה.

וע"ז הביא שמצינו שרבי עקיבא אינו מצריך מקום ד' להנחה ומסתמא כן הוא לגבי עקירה ג"כ. וע"ז דוחה המקשן שאם לא הולכים אחר הסברא, שבאיסורי שבת הולכים רק אחר מה שהיה בהמשכן, ושם בנוגע עקירה אכן עשו עקירה מתיבתם שהוא מקום ד', אבל הנחה עשו ליד עושי המלאכה, א"כ הגם שיש סברא לומר שידו של אדם לא תהי' עדיפה על פני הרשות שאלי' בטל (ואם בקרקע הרשות עצמם יש צורך בד', כמ"כ שביד אדם צריך להיות כן), אבל כל זה הוא אחרי שידענו שיש צורך במקום ד', אבל הרי עדיין לא מצאנו המקור למקום ד' אלא במה שבמשכן היו עוקרים ממקום ד', אבל להנחה הרי לפעמים הניחו ביד עושי המלאכה, וא"כ אין שום מקור לכך שבהנחה צריך מקום ד'.

רק שלעיל בעמוד א' סבר המקשן, שמכיוון שמצינו שהדרך להניח, ובמילא לעקור, כשההנחה על גבי קרקע או שאר דבר דומם, הוא מעל גבי מקום ד', א"כ נאמר שגם במשכן שהניחו על גבי קרקע הניחו על מקום ד' וכו', וזהו עיקר מלאכת הוצאה – כשעוקר ומניח מעל גבי קרקע, ומה שידענו שגם הניחו ליד עושי המלאכה, הרי סבור המקשן שאין שזה ראי' כלל, כי שמא אינו מלאכת הוצאה כי היד אינו רשות אלא בטל להרשות, וצריך ללמוד מעיקר הוצאה ששם הי' תמיד ד'. והמקשן על רבה דחה ששמא רבי עקיבא לומד שיש רק מקור מפורש שצריך ד' לגבי עקירה, כי לא מצינו שעקרו ממקום פחות מד' במשכן, אבל לגבי הנחה, אף שיש לומר שאין ללמוד מההנחה ביד אדם, מ"מ עדיין אין מקור מפורש לומר ההפך, שכל הנחה צריך צריך להיות על גבי ד', כי שמא גם ההנחה שביד עושי המלאכה הי' מלאכה, ואין לנו עדיין מקור למעטו.

בקיצור, למקשן על המשנה פשוט שאין ללמוד ממה שעשו הוצאה במשכן ליד אדם, כי אין זה עיקר הוצאה. והמקשן על רבה סבר, עכ"פ לדעת ר"ע, שמא אין לחלק בין הוצאה ביד אדם להוצאה מעל גבי קרקע, וממילא להנחה אין מקור מהמשכן שצריך ד'.

גדר גבוה עשרה לפי הגר"א (ו, א)

הת' שמואל הלוי לאבקאווסקי

איתא במכילתין (ו, א):

ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה כו'.

בפירוש הגמ' "גדר שהוא גבוה י'" מפרש רש"י (וכן הרבה מהמפרשים), שהרה"י ב"גדר" זה היא על גבה (ולא גדר המקיף רה"י), ומה שלכ' אינו מוקף מחיצות, מבאר רש"י (בעמוד ב ד"ה קמ"ל) שרואים פני המחיצה כאילו עולה ומקיף ראש הגדר.

והנה בשו"ע מובא ברייתא זו בסימן שמה, ב, וז"ל המחבר שם:

איזהו רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר . . וכן חריץ . . וכן תל גבוה י'.

על תיבת "מקום" מציין הגר"א:

פשוט בכמה מקומות ועיקרה בברייתא שם גדר דלא כפרש"י שם כו'.

כלומר, שזה שכותב המחבר "מקום המוקף מחיצות" הוא דין "גדר" בהברייתא, והבנת המחבר אינו כפרש"י שדין גדר היא בנוגע לגבה.

ולכאורה הטעם שהגר"א ר"ל שהמחבר נטה מדעת רש"י, ופי' דגדר היינו מחיצה המקיפה מקום ד', הוא כי הסדר דהמחבר הי' צ"ל שקודם מביא מה שמפורש בגמ', ואח"כ יוסיף עוד מקרים, וכמו ל' הרמב"ם (פי"ד מהל' שבת ה"א) "איזו רה"י, תל . . וכן חריץ . . וכן מקום שהוא מוקף כו'", ומזה הסיק הגר"א שהמחבר למד שהפי' "גדר" אינו "תל" כמ"ש הרמב"ם, אלא מקום המוקף גדר.

אבל לכאורה י"ל שזה אינו ראי' כלל שהמחבר חולק על רש"י בפי' הברייתא, ובהקדם דברי הפנ"י על הברייתא:

ת"ר ארבע רשויות לשבת כו' ואיזו היא רה"י כו' גדר שהוא גבוה י' ורחבה ד' כו' והא דלא קתני עיקר רה"י שהוא מקום המוקף מארבע מחיצות גמורות נראה לי דהא לא איצטריך לאשמעינן דהא עיקר הוצאה דכתיב באורייתא בקרא דאל יצא איש ממקומו ומקרא

דויעבירו קול במחנה דלא תפיקו מרה"י דידכו איירי מסתמא בכה"ג במקום דירה ממש מש"ה לא איצטריך למיתני אלא הנך דקתני שיש בהם חידוש.

ועפ"ז י"ל שאדרבה, המחבר הבין הברייתא כפרש"י, אלא שקודם כל מפרש עיקר רה"י, מקום המוקף מחיצות, שאינו מוזכר בהברייתא, (אף שהיא מובן מהברייתא, ראה בהב"י על הטור), ואח"כ ממשיך עם "חידושי" הברייתא – דין חריץ וגדר. ועפ"ז אינו צריך להדחק כהגר"א ולומר שכוונת המחבר כאן לפרש פירוש חדש בברייתא, בפרט שאין זה דרכו של השו"ע לחדש חידוש בפירוש הגמ' נגד הראשונים.

ארבע רשויות לשבת (ו, ב)

הת' יוסף הכהן הענדל

איתא במכילתין (ו, ב):

ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י, חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורהב ד', זו היא רה"י גמורה. ואיזו היא רה"ר, ים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, זו היא רה"ר גמורה. אין מוציאין מרה"י זו לרה"ר זו, ואין מכניסין מרה"ר זו לרה"י זו, ואם הוציא והכניס, בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית, אינה לא כרה"ר ולא כרה"י, ואין נושאין ונותנין בתוכה, ואם נשא ונתן בתוכה פטור, ואין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה, ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י, ואם הוציא והכנים פטור. חצרות של רבים ומבואות שאינן מפולשין, עירבו מותרין, לא עירבו אסורים . .

וצ"ב:

א) למה אינו מזכיר בדיני רה"ר דין 'מעביר ד' אמות ברה"ר' (ואין לומר שאינו ענין לכאן, דהא בכרמלית מזכירו)?

ב) מה שייך דין "חצרות של רבים וכו'" לכאן – הלא מדובר בענין רשויות ולא עירובין? ויש להוסיף, דאם כבר מביא התנא לכאן דין חצרות, הי' לו להביא גם דין קרפף?

וי"ל הביאור בזה:

מהמשך הברייתא משתמע דינים אלו, שברה"ר העברה ד' אמות חייב, וברה"י מותר:

א) ממה שכתב "חצרות של רבים . . עירבו מותרים" מובן, שברה"י מותר להעביר ד' אמות.

ב) "אבל ים בקעה ואסטוונית והכרמלית" לא יועיל "עירבו" – דהא "אין נושאין ונותנין בתוכה".

ג) ומזה מובן שברה"ר העברה ד' אמות חייב, דמכיון שבכרמלית איתא בברייתא ש"אם נשא ונתן בתוכה פטור", [וזהו הדין היחיד שמפורש לגבי כרמלית], וגם איתא "אינה לא כרה"ר", ממילא מובן שרק בכרמלית יהי' פטור, אבל ברה"ר יהי' חייב [כי מותר ברה"ר א"א לומר, כי רק "חצרות של רבים . . עירבו מותרים" אבל לא רה"ר].

ד) ולפ"ז, זהו כוונת התנא "אבל . . אינה לא כרה"ר ולא כרה"י ואין נושאין ונותנין בתוכה, ואם נשא ונתן בתוכה, פטור" – היינו, שאינו כרה"ר כי בכרמלית פטור וברה"ר חייב, ואינה כרה"י שמותר לכתחילה.

וממילא א"צ להזכיר אסור זה להדיא ברה"ר.

ולכן אינו מביא דין קרפף, כי במה שהביא דין חצרות, אין כוונתו להורות מתי אסור לטלטל ברה"י, אלא מתי מותר לטלטל ברה"י, וזה לא שייך בקרפף.

זו היא כרמלית (ו, ב)

הת' יוסף הכהן הענדל

איתא במכילתין (ו, ב):

ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורהב ד' זו היא רה"י גמורה ואיזו היא רה"ר ים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה . . אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י . . אדם עומד על האיסקופה נוטל מבע"ה ונותן לו נוטל מעני ונותן לו ונותן לבעה"ב ואם נטל ונתן שלשתן פטורים . .

וצריך להבין: למה ברה"ר ורה"י מפרש התנא ש'זו היא רה"י' ו'זו היא רה"ר', משא"כ בכרמלית ומקום פטור אינו מפרש (ורש"י הוצרך לפרש כן) "זו היא כרמלית"?

וי"ל ע"פ מ"ש אדה"ז בשולחנו (שמה, יט):

איזו היא כרמלית מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן, וזהו כארמלית כלומר כאלמנה שאינה לא בתולה ולא נשואה כך זה אינו מוקף מחיצות כרשות היחיד ואינו הילוך לרבים כרשות הרבים.

ומקום זה הוא מקום פטור מן התורה שמותר להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולרשות הרבים ומהם לתוכו מפני שהוא בטל אצל כל אחד מהן בין שיש בו ד' בין שאין בו אלא שחכמים חלקו ביניהם שכשאין בו ד' על ד' הוא מקום פטור וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן ועשאוהו רשות בפני עצמו וקראוהו כרמלית.

היינו, ששניהם – הן כרמלית והן מקום פטור – גדרם שאינם לא כרה"ר ולא כרה"י, אלא שהחילוק ביניהם הוא, שכשהוא מקום חשוב עשאוהו רשות בפנ"ע, וממילא אינו בטל לרה"י ולרה"ר, וממילא יש בו איסורים; ומקום פטור הניחוהו כדין תורה, שאינו לא כרה"ר ולא כרה"י, וממילא בטל אצלם.

ולפ"ז י"ל, שאם הי' התנא אומר "זו היא כרמלית" "זו היא מקום פטור", הי' משמע שהם רשות כמו רה"ר ורה"י, ואז אינו מובן מדוע אין בהם איסור הוצאה מרשות לרשות מן התורה; אבל עתה שלא נאמר בהם לשון זו, משמע שכל מה שנשנו בברייתא דד' רשויות, הוא רק לענין הדין, ולא לענין מהותם.

בדברי התוס' בענין "איסי בן יהודה" (ו, ב)

הת' שניאור זלמן לרמן

איתא במכילתין (דף ו, א) ברייתא המגדיר הרשויות של רה"ר ורה"י, ומסיים בהלכותיהן, וז"ל:

אין מוציאין מרה"י זו להרה"ר זו...

ומסיים שם:

ואם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל.

ומבאר בהמשך הגמרא (דף ו, ב)

אמר מר אם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל בשוגג חייב חטאת פשיטא במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה הא נמי פשיטא הא קמ"ל כדרב דא"ר מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות מ' חסר אחת ואינו חייב אלא אחת איני והתנן אבות מלאכות מ' חסר אחת והוינן בה מנינא למה לי ואמר רבי יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת אלא אימא אינו חייב על אחת מהן והא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן

והנה התוספות שם בד"ה הא קמ"ל מפרש שכוונתו של איסי שעל אחת מהמלאכות אינו חייב עליה כוונתו רק לחיוב סקילה וכרת אבל חטאת בשוגג חייב על כל אחת ואחת. ומביאים שם בראיותם השני' שאיסי אינו חולק על המשנה בדף עג: שמפורש בגמרא שם הסיבה שהמשנה מפרש המנין של המלאכות (לכאורה היה צריך רק להודיע המלאכות ואנן ידעינן דמ' חסר אחת היא) הוא ללמד שחייב על כל אחת ואחת (דהיינו כל הל"ט).

וממשיך התוס' שבהכרח איסי מסכים עם המשנה משום דאל"כ היה ריש לקיש בדף סט: מתרץ קושיית הגמרא אליו "היכי משכחת לה זדון שבת ושגגת מלאכות" דידע ליה בדאיסי ולא היה צריך לתרץ דידע בתחומין.

והנה השפ"א (שם) מקשה על ראי' זו דלכאורה אין כאן הכרח שאפילו אם איסי חולק על המשנה עדיין לא היה ליה לר"ל לומר דידע ליה בדאיסי משום שאפשר דר"ל סבירא ליה כדעת המשנה דסבירא דחייב חטאת על כל הל"ט מלאכות!

ומתרץ דפשיטא להו להתוספות דאיסי אינו חולק על מתניתין אלא דמספקא להו אם מחייבים חטאת על כל הל"ט או דלמא מחייבים חטאת רק על ל"ח ועל אחת אינו חייב.

ועל זה מביאים ראי', ואתי שפיר דשתיהם מסכימים דבאמת חייבים על כל הל"ט, דאל"כ אלא סבירא להו לשתיהם דחייבים רק ל"ח היה ליה לר"ל לתרץ דידע לי' בדאיסי והיה מתאים גם עם התנה דהמשנה. ע"כ תוכן תירוץ השפ"א.

ולכאורה עדיין צריך לביאור נוסף שהרי סוף סוף מהו ההכרח של התוס' לומר דשתיהם מסכימים, אפשר דפליגי, ובאמת איסי סבירא ליה דחייב רק ל"ח וחולק על המשנה ור"ל סבירא ליה כמתניתין והדרא קושיא לדוכתא מהי ראיית התוס' דסבירא ליה לאיסי דהא דאינו חייב על אחת מהן הוא רק על חיוב סקילה במזיד לא על חיוב חטאת בשוגג?

ואולי יש לומר ביאור הדברים דהכרח התוס' לומר דאיסי אינו חולק על המשנה הוא מלשון הש"ס כאן עצמה, דאחרי שמביאים דעת איסי דאינו חייב אלא אחת מביא קושיא מר' יוחנן דמפרש המשנה שמביא מנינא דחייב על כל אחת ואחת! ולפיכך משנה הגמרא דברי איסי לומר דכוונתו דאינו חייב על אחת מהן.

הרי מבואר מהגמרא דאיסי לא פליג על ר' יוחנן המפרש המשנה! דאם פליג על המשנה וסבירא ליה רק ל"ח היה ליה להש"ס להקשות שוב דאינו מתאים עם ר' יוחנן! ומזה דאינו מוקשה למסקנת הש"ס מוכח דאיסי מסכים עם ר יוחנן אלא דאנו לא יודעים אם סבירה להו דחייבים על כל הל"ט או רק על ל"ח. וע"ז מביאים התוס' ראייתם מזה שר"ל לא תירץ דידע ליה בדאיסי אלא בתחומין דבאמת סבירא להו דחייבים חטאת על כל אחת ואחת ודברי איסי אינם מכוונים אלא על חיוב סקילה.

עוד בענין "איסי בן יהודה" (ו, ב)

הת' שניאור זלמן לרמן

איתא במכילתין (ו, ב):

אמר מר אם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל. בשוגג חייב חטאת פשיטא (כיון דתנא חדא רה"י וחדא רה"ר ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב ואנא ידענא דשגגתו חטאת דהא שבת זדונו כרת הוא. רש"י)?

במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא לי'.

הא נמי פשיטא (דבהתראה סקילה ממקושש. רש"י)?

הא קמ"ל, כדרב דא"ר מצאתי מגלת סתרים (שהסתירוה מפני שלא ניתנה ליכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בב"ה וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה. רש"י) בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות מ' חסר אחת ואינו חייב אלא אחת (השתא משמע אם עשאן בהעלם אחד שלא נודע לו בין כל אחת ואחת שחטא אינו חייב אלא אחת דכל חילול דשבת גוף אחד של עבירה הוא. רש"י).

איני? והתנן אבות מלאכות מ' חסר אחת והוינן בה מנינא למה לי (ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' למה לי לאשמעי' מניינא הא מני להו ואזיל. רש"י) ואמר רבי יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת (ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם אחד ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה דה"ל כעושה וחוזר ועושה דכול' חדא עבירה היא. רש"י)?

אלא אימא אינו חייב על אחת מהן (אחת יש בהן שאינו חייב עליה מיתה ולא פי' (רבי) איזו היא ואשמעי' תנא דמתנית' דקתני נסקל דהא הוצאה והכנסה מהנך דלא מספקן היא דעל זו לא אמר איסי בן יהודה. רש"י) והא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן.

וכתבו התוס' בד"ה הא קמ"ל:

מכאן מדקדק ר"י דלא קתני איסי אינו חייב על אחת מהן אלא אסקילה אבל חטאת חייב על כולם, דאי קאי אחטאת א"כ כי פריך בשוגג חייב חטאת פשיטא הו"ל לשנויי הא קמ"ל כרב דהא דמשני במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא לי' לא משני מידי.

והיינו, שהתוס' מבארים, שצריכים לומר שזה ש"אינו חייב על אחת מהן", הוא על סקילה בלבד מפני שאל"כ הי' להגמ' לתרץ מיד "הא קמ"ל כדרב וכו'".

ולכאורה יש מקום לשאול, דאולי המתינה הגמ' לתרץ תירוץ זה, בכדי לכלל בו גם סקילה? והיינו, דאם תירץ הגמ' מיד "הא קמ"ל כדרב וכו'", לא הי' משמעות שה"ה גם לסקילה, והגמ' הי' מקשה "במזיד ענוש כרת פשיטא", ואז הי' הגמ' שוב מתרץ כדאיסי, והי' מוכרח לכפול עצמו, ולכן התרצן המתין מלתרץ עד אחרי הקושיא על סקילה?

ויש לומר, של' "במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא לי'" משמע שהוא תירוץ חדש – בלי כל קשר עם תירוץ הראשון, ואם רצה הגמ' לומר דקאי על שניהם, הי' לו לכללם יחד ולומר בקיצור "פשיטא" – והיינו דקאי על כל הבבא – וכדומה.

ומעיקרא ודאי לא הי' ידע דמיירי בסקילה מדפריך מדר' יוחנן דמיירי בחטאת והיינו משום דאינו חייב אלא אחת לא מצי לאוקמי בסקילה דאטו בתרי קטלי קטלינן לי'.

אומרים התוס', שבהבנה הראשונה של דברי איסי בן יהודה, הבינה הגמ' את דבריו שהם אודות חיוב חטאת ולא איסור סקילה. ומבאר בזה ב' פרטים:

א) מנין יודעים זאת התוס': מזאת ששאל הגמ' פירכא מר' יוחנן, דדבריו הם אודות חטאת, ואם אין גם דברי איסי אודות חטאת, מה ענין מימרא דר' יוחנן לכאן?

ב) למה סוברת הגמ' כן (ולא שמדבר אודות סקילה – כבמסקנא): דא"כ, מה חידושו של איסי בן יהודה? הלא מובן מאליו, שאף אם עבר על כמה מלאכות בזדון בשבת, יתחייב רק מיתה אחת – דאי אפשר להרוג אדם ב' פעמים.

וממשיכים התוס':

אבל כי קמפרש דאינו חייב על אחת מהן קאמר איסי אז ידע שפיר דלא איירי איסי אלא בסקילה,

יש לבאר כוונתו [דלכאורה שורה זו מיותרת היא, דמובנת מהמשך התוס'], שאם לא תימא הכי, לא תירץ הגמ' כלום, דבתחילה אומר שהמשנה מחייב ל"ט ואיסי מחייב א', ועכשיו אומר שהמשנה מחייב ל"ט ואיסי מחייב ל"ח, ועכ"פ אין המספרים שוות? אלא ע"כ שהבין הגמ' למסקנא, שאיסי מדבר בחיוב כרת.

ומוסיפים תוס' עוד ראי':

דלא פליג אמתני' דכלל גדול (לקמן עג:) דקתני מניינא למימר דחייב על כל אחת ואחת. ואתי שפיר הא דבריש פרק כלל גדול (שם סט.) קאמר ארבי יוחנן דאמר שאם עשאן

כולם בהעלם אחת חייב כו' דידע לה לשבת במאי ומפרש דידע לה לתחומים ואליבא דר"ע ולא מצי למימר דידע לה בדאיסי דהא אכולהו חייב חטאת וכן פירש בקונטרס.

וצ"ב, מה הי' ההו"א של התוס': הלא ל' המשנה הוא "ארבעים חסר אחת", והיינו מספר מדויק, ומזה לומדים שחייב על כאו"א אף אם עשה כולם בהעלם אחד?

צידי רשות הרבים (ז, א)

הת' אליעזר יעקב דלפין

הנה בגמ' (ז, א):

והכרמלית אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים דאף על גב דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי

וברש"י שם:

לא נצרכה – כרמלית דקתני אלא לאוסופי כרמלית אחריתי כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר: לא ניחא תשמישתיה – שאין יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו אי נמי בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת:

היינו, שיש מקום פתוח לרה"ר הנקרא "קרן זוית הסמוכה לרה"ר", שאינו רה"ר מחמת שאינו נוח לבני רה"ר להשתמש שם – ורש"י פירש בזה ב' פירושים:

א) "קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר... שאין יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו".

ב) "בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים, זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת".

והנה צריך ביאור:

א) שני הציורים אינם ברורים כל צרכם.

ב) בפירוש הא' אינו מובן מהו שבית נכנס לתוך קרן זוית?

ג) בפירוש הב' אינו מובן מה מוסיף הזוית של הבית למניעת הרבים, הרי בלאו הכי לא נכנסים לשטח מקום זה מחמת הבתים שבצדדים, וזויותיהם בלא"ה מונעות את הרבים לכאורה?

ד) מהו החילוק לדינא בין הפירושים?

והנה בשפ"א כתב:

קרן זוית הסמוכה לר"ה הרמב"ם (פי"ד משבת) והטור (סי' שמ"ה) פי' כגון מבוי שיש לה ג' מחיצות ולא עשו קורה ולחי ע"ש והיינו דס"ל דמה"ת נמי כל שפרוצה במלואה אינו רה"י ולכאורה נראה דגם פי' א' של רש"י הוא כן דהא כיון שבית א' נכנס א"כ יש לחלל זה ג' מחיצות מיהו לשון הגמ' כיון דלא ניחא תשמישתי' וכו' קשה דהא בלאו האי טעמא נמי כיון שיש לו ג' מחיצות וודאי לא הוי רה"ר עכ"פ...

היינו, שהשפ"א הבין שלפירוש הראשון יש מחיצות מג' צדדים, כי מב' צדדים יש בתים, והבית שבאמצע משוך כלפי פנים, ונשאר מקום פנוי מוקף בג' מחיצות.

וכן פירש בחידושי הגר"א כאן:

רש"י ז"ל פי' שני פירושים בקרן זוית, א' שמשך הבית לפנים מן החומה ע"ש... והרמב"ם ז"ל אחז פי' א' מפי' רש"י ז"ל שמשך הבית כלפי פנים...

אבל לכאורה אם לזה כיוון רש"י מהו כוונת התיבות "קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר". ומשמע שנכנס הבית לתוך הקרן זוית, ולא שהקרן זוית נוצר על ידי שמשוך הבית כלפי פנים.

ומה גם שבמאירי משמע שאין פירוש רש"י הרמב"ם שוים:

והכרמלית ופרשו למטה שנתייחד שם זה בפרט לקרן זוית כגון שבנה וכנס לתוך שלו כדי להניח קרן זוית סמוכה לו לקצת תשמישים שאין דרך הלוך לשם, או שהבית עומד באלכסון וזוית אחת שלו סמוכה לרה"ר והשניה מרה"ר ולפנים וזוית הבולטת מעכבת את הרבים מלילך בהדיא... וכן מבוי סתום מצד ראשו האחד ומפולש מצד רביעי לרה"ר ואין בו לחי או קורה והוא הנקרא קרן זוית אצל קצת מפרשים...

היינו שבתחלה הביא פירוש רש"י ואח"כ פירוש הרמב"ם וכב' פירושים.

והאמת שאפילו אם כפירוש הגר"א והשפ"א שגם לרש"י יש ג' מחיצות לקרן זוית, עדיין יש חילוק גדול ביניהם, כי לרש"י אין עומק במקום הקרן זוית, ומשמע שרק משך ביתו מעט משטח רה"ר, אבל להרמב"ם הוא המבוי הסתום, היינו שיש בו עומק.

והנה לפי הרמב"ם אפשר להבין היטב החילוק בין צידי רה"ר, שבגמ' מבואר (עירובין צד, א) שהוא גם מקום המחיצה שנפרצה במילואה, ושם "דרסי לה רבים" כמ"ש בגמ' שם, וקרן זוית שרק זימנין דדחקי לה רבים, ולכו"ע אינו רה"ר (כמ"ש התוס' ד"ה לא כאן), כי להרמב"ם אף שנכנסים למקום המחיצה אבל אינם נכנסים לעומק המבוי בדרך כלל.

אבל לרש"י שלא מיירי במבוי, איך יפרש החילוק בין מקום פרצת המחיצה שהיא צידי רה"ר, ומקום הפנוי הזה שלפני הבית שמשוך לפנים.

ואולי אפשר לבאר בפרש"י באופן חדש:

פירוש הראשון: קרן זוית של רה"ר, היינו שדרך רה"ר מתעקם, וכנוס הבית לתוכו בקרן הזו, ונוצר קרן זוית פנוי' בתוך הזוית של העיקום של רה"ר. ולפי ציור זה הזויות המונעות את הרבים הוא הזויות שמב' הצדדים, אבל אין ג' מחיצות, כי אין הבתים שבצדדים בשורה אחת, אלא אחד מצד הדרך שמצד זה למשל ממזרח למערב, והשני מצד הדרך שמצפון לדרום.

פירוש השני: מוכרח לומר שבלא הזוית הסמוכה לרה"ר, היו הרבים נכנסים לשטח הפנוי שלפני הזוית האחרת, כי רש"י כתב "בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת", ולפי הציורים שראיתי אין לזה הבנה, כי הבית עומד באלכסון בין ב' בתים ובלא"ה יש ב' בתים בצידי הבית, והמניעה הוא מצד שאר הבתים ולא מצד הזוית הסמוכה לרה"ר.

ולכן נראה לפרש גם בפירוש השני שהבית הוא בעיקום של הרה"ר, היכן שפונים מדרך מזרח ומערב לדרך צפון דרום לדוגמא, וזוית אחת מצד רה"ר שמצד מזרח בולטת לצד צפון, והזוית השני' שמצד מערב משוכה לצד דרום, וממילא, לולא הזוית הבולטת היו הולכים בני רה"ר, ההולכים מן הדרום לצפון, לתוך המקום ההוא, בכדי להגיע לדרך של מזרח מערב. אבל מחמת הבליטה אין הולכים שם ונוצר קרן זוית.

ונמצא שבב' הפירושים נוצר כעין משולש שהוא הקרן זוית, אלא שבראשון הוא נוצר ע"י שכנוס הבית, ובשני ע"י שמשוך צד אחד לבלוט. וא"כ י"ל שאין אלו ב' פירושים עם נפק"מ להלכה, אלא הם ב' ציורים של אותו פירוש, והוא שיש מקום כעין משולש פתוח לרה"ר.

ואפ"ל עוד, שלפ"ז מובן היטב החילוק בין קרן זוית לצידי רה"ר והפרצה יתר מי' בכותל החצר הפתוח לרה"ר, דשם אין כעין משולש וממילא "דרסי לה רבים" אף שהוא בין בליטת מחיצות, מ"מ מכיון שהוא כעין ריבוע זהו מקום נוח, אבל בקרן זוית הוא כעין משולש וזה פועל שאינו מקום נוח לתשמיש.

ואף שרש"י כתב שיש מניעה להלוך שם או להלוך להדיא, אבל כל זה רק לתאר מה שאינו רה"ר דהילוך, אבל עדיין יתכן שהוא רה"ר לתשמיש בני רה"ר, וכמו צידי רה"ר, וע"ז מבאר בגמ' "לא ניחא תשמישתי'", והוא להיותו כעין משולש, וטבע בני אדם שאין נוח להם להשתמש במקום משולש.

כרמלית (ז, ב)

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

בגמ' (ו, א):

ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור ואיזו היא רה"י . . ואיזו היא רה"ר . . אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י . .

ובגמ' (ז, א):

והכרמלית אטו כולהו (הנך ים ובקעה ואיסטוונית לא זו היא כרמלית דהוזכר במנין רשויות הא קתני אינו לא כרה"י ולא כרה"ר ואין מוציאין כו' ש"מ זו היא רשות שלישי – פירש"י) נמי לאו כרמלית נינהו?

כי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה (כרמלית דקתני אלא לאוסופי כרמלית אחריתי כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר – פירש"י) אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר, דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתיה (שאין יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו אי נמי בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת – פירש"י) כי כרמלית דמי.

א.

והנה כתב הבעל המאור[7] וז"ל:

כלומר זו היא עיקר הכרמלית שגזרה עליו חכמים, משום דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם ומתחזא כרה"ר, ושויוה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא, וכולהו הנך

---

7 ד"ה והכרמלית אטו כולהו לאו כרמלית נינהו, כי אתא רב דימי אמר לא נצרכה אלא לקרן זווית הסמוכה לרה"ר.

אחריניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה. . כלו' שזו היא עיקר התקנה שאמרה תורה . . וזה הטעם כעיקר לכל הטעמים כולן.[8]

היינו, שס"ל שגזירת החכמים בענין כרמלית הרי זה בעיקר משום קרן זוית, ושאר סוגי כרמלית 'ים' 'בקעה' וכו' "אטו כרמלית דקרן זוית גזרו". אמנם ס"ל לכמה מהראשונים[9] שקרן זוית אינו "אלא לאסופי כרמלית אחריתי" (וכלשון רש"י: "לאוסופי כרמלית אחריתי, כגון קרן זוית"[10]), היינו ש"קרן זוית" לא רק שאינה עיקר הכרמלית, אלא עוד זאת שהוא טפל לשאר כרמליות כגון 'ים' ו'בקעה' וכו' שהם לכאורה עיקריים יותר ממנו, ולכן לא מזכירים "קרן זוית" בהדיא, אלא מרמזים עליו בלשון הכולל "כרמלית".

וצריך לבאר סברת הבעל המאור שקרן זוית זו היא עיקר הכרמלית (וכולהו הנך – ים בקעה וכו' – משום לתא דהך גזרו רבנן), וסברת שאר הראשונים דאמרו ד"אינו אלא לאסופי כרמלית".

ב.

הנה ביאר הפנ"י[11] ע"פ מה שכתבו התוס'[12] בשם הירושלמי דכרמלית היינו מלשון כרמל הכתוב בקרא[13], שפירושו לא לח ולא יבש[14] אלא בינוני, דהיינו שדומה קצת ללח וקצת ליבש.

היינו שרשות כרמלית ישנה דמיון לב' הרשויות (דאורייתא), וזה אינו אלא בקרן זוית הסמוכה לר"ה בלבד, שדומה לרשות הרבים, כיון "דזימנין דחקי ביה רבים", ודומה קצת לרה"י – כיון שהוא בקרן זוית "הסמוכה לרה"י" שהוא רשותו של היחיד (וכמו שפירש"י[15]).

משא"כ בים ובקעה, אין להם דמיון כלל לא לרה"ר ולא לרה"י. לא לרה"ר היות שאין הרבים מצויין שם, ולא לרה"י – דאין להם מחיצות. וכן משמע סברא זו מדברי בעל המאור עצמו, דלאחרי שמבאר שקרן זוית הוא עיקר הכרמלית – מביא את דברי הירושלמי על פירוש המילה

---

8 וכן ס"ל להמאירי (בדף ו, א בד"ה אלו הן שתי הרשויות) דכתב מעין זה "שמתייחד שם זה לקרן זוית".

9 הר"י מלוניל, הר"ן, נ"י.

10 וראה לקמן בהפנים.

11 על הגמ' בדף ז, א ד"ה והכרמלית אטו כולהו לאו כרמלית נינהו. וראה ג"כ חתם סופר אותו ד"ה.

12 ו, א ד"ה כרמלית.

13 מלכים ב' ד', מב.

14 מנחות סו, ב.

15 כן ציין לסתם רש"י בהפנ"י. ולכאורה הכוונה לד"ה לא נצרכה דשם כתב רש"י "כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר".

'כרמלית', וז"ל הירושלמי: "תאני רבי חייא כרמל רך ומלא. אינו לא לח ולא יבש אלא בינוני. אף הכא אינה לא רה"ר ולא רה"י אלא כרמלית", עכ"ל.

משא"כ להראשונים[16] דסברי דקרן זוית אינו אלא לאסופי כרמלית אחריתי (בדרך טפל), הרי לא למדו את הלשון כרמלית מלשון 'כרמל', אלא מלשון 'אלמנה' 'כארמלית', שאין לה בעל, ואינה לא כבתולה, ולא כאשת איש, הרי כ"ה בכרמלית שאינו לא כרה"ר ולא כרה"י.[17] וגם לרש"י[18] דלא למד מלשון אלמנה אלא מלשון הכתוב[19] "יער וכרמלו", הרי כתב (שם) "שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י" (וראה לקמן).

ג.

בסגנון אחר קצת:

משמעות כרמלית מלשון אלמנה הוא ש"אינה לא כבתולה ולא כאשת איש", כלומר שההגדרה דאלמנה הוא כשאין כאן דמיון והשוואה לא לאשת איש ולא לבתולה, הרי מצד העדר הדמיון, הרי היא סוג שלישי "אלמנה". ועד"ז בנדו"ד שהעדר הדמיון והשוואה לרה"י ולרה"ר מהוה סוג שלישית – כרמלית. בסגנון אחר: דכמו שאלמנה הגדרתה היא שחסרה את התכונות דא"א ודבתולה, כמו"כ הוא בכרמלית שהוא מקום שחסר את תכונות (תנאי) רה"י וגם תכונות (תנאי) רה"ר, ומשום שאינו דומה לא' מהם, הרי היא רשות שלישית שהיא 'כארמלית'. ונמצא שההגדרה דכרמלית הוא ענין שלילי – רשות שאינו לא כרה"י ולא כרה"ר.

משא"כ משמעות הלשון 'כרמל' הוא (ובלשון הירושלמי הובא לעיל) "לא לח ולא יבש (ומוסיף שם בהירושלמי) אלא בינוני", כלומר שעיקר ההדגשה אינו בהעדר ההשוואה והדמיון, אלא ההשוואה והדמיון (החיובי) לב' הדברים, שהוא גם לח וגם יבש, היות שהוא בינוני שפי' הוא שהוא מורכב מב' התכונות. ר"ל שכרמלית היא רשות הדומה גם לרה"י וגם לרה"ר. ודבר זה אינו שייך אלא לענין קרן זוית הסמוכה לרה"ר שיש לה השוואה חיובית לב' הרשויות (דרה"י ודרה"ר), שדמי[20] קצת לרה"ר דזימנין דחקי ביה רבים, ודומה קצת לרה"י. . כיון שהוא בקרן זוית הסמוכה לרה"י דא"כ הוא באמת של יחיד", "משא"כ בים ובקעה לא דמי כלל לא לרה"ר ולא

16 ר"י מלוניל, ר"ן. והנימוקי יוסף לא הביא טעם, אבל ראה לקמן בהפנים.

17 ו"אין יודעין ליחס משפחתה לא לרה"י ולא לרה"ר - לשון הר"י מלוניל.

18 ג, ב ד"ה בעי אביי.

19 ישעי' י,יח.

20 לשון פנ"י הנ"ל.

לרה"י, דהא "לא שכיחי ביה רבים ולית להו מחיצות" והוה "כולהו הנך אחריניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו", משום שברשויות אלו אין להם דמיון חיובי לרשויות היחיד והרבים.

נמצא, שיש ג' פירושים ללשון כרמלית:

א) מלשון "כרמל" – לא לח ולא ובש אלא בינוני.

ב) מלשון "אלמנה" – שאינה לא נשואה ולא בתולה.

ג) מלשון "יערו וכרמלו".

ולפי פי' הא' עיקר הכרמלית הוא קרן זוית, ולפי' הב' והג' קרן זוית נכלל בלשון כרמלית רק בדרך טפל.

ד.

ולכאורה יש מקום להניח שלהראשונים[21] דסברי כהבעל המאור, ה"ה לומדים את הלשון כרמלית מהירושלמי. וכמו כן, להתוס' ותוס' הרא"ש, אף דלא פי' בהדיא, הרי מזה שלמדו את הלשון כרמלית כהירושלמי, מסתבר לומר שסבירא להו שקרן זוית הוה עיקר גזירת הכרמלית. וכן לאידך, להראשונים[22] שכתבו שקרן זוית אינו אלא לאסופי כרמלית, מסתבר שלומדים מהלשון "אלמנה" או "כרמלו". וי"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן שקרן זוית אינו אלא לאסופי כרמלית אחריתי, שהרי בפירוש המשניות שלו בתחי' מס' שבת כתב ש"נקראת כרמלית לדמותו כאשה האלמנה . . ויהיה אמיתת השם כארמלית" כמו"כ סבור שקרן זוית אינו עיקר כרמלית[23], אבל כמובן שכ"ז אינו מוכרח.

והנה, הי' אפשר לחלק בין רש"י לשאר סייעתו (בהסברא עכ"פ), דאע"פ דלשניהם גדרו של כרמלית הוא דבר שאינו דומה לא לרה"י ולא לרה"ר, הרי לאלו שלמדו מטעם 'ארמלית' עיקר ההדגשה הוא ע"ז שמצד העדר הדמיון לב' הרשויות, מהוה סוג שלישית. משא"כ לרש"י זה שאינו דומה לא רה"י ולא רה"ר – זוהי ההגדרה דכרמלית היינו "יערו וכרמלו" (ולא שמשום שאין אנו יודעין איך להתייחס עלי' קרי לה "כרמלית"). אמנם אי"ז מדוקדק ברש"י דכתב בד"ה אטו כולהו (הובא לעיל בתחילה) "הנך ים ובקעה ואיסטוונית לא זו היא כרמלית דהוזכר במנין

21 מאירי, הובא לעיל בהערה 2.

22 נימוקי יוסף.

23 ויומתק ג"כ ע"פ מש"כ בהל' שבת פי"ד ה"ד דשם הביא דין קרן זוית אגב שארי סוגי כרמלית, דשם הלשון הוא "וכן קרן זוית" ובאה לאחר שאר הכרמליות.

רשויות? הא קתני אינו לא כרה"י ולא כרה"ר ואין מוציאין כו' ש"מ זו היא רשות שלישי", דמזה משמע שאכן משום העדר הגדרתה מהוה סוג שלישית.

ה.

ואולי י"ל נפק"מ בין ג' הפירושים בהלשון כרמלית, וכדלהלן:

א) בקרן זוית שאינו סמוך לרה"י אלא לעוד כרמלית, דבמקרה כזה אולי י"ל שלבעל המאור וסייעתו לא הוה כרמלית (אלא טפל להרשות אשר הוא פתוח אליו), היות שאין בה את תכונת רה"י אשר בקרן זוית רגיל ש"הניח מקרקעו", ו"קרן זוית" אין כאן, וגם אינו "ים" או "בקעה" או "איסטוונית" וממילא אינו בכלל אחד מהם. משא"כ לרש"י וסייעתו ודאי דהוה כרמלית (דלשיטתם כרמלית הוא מקום שאינו מתאים להגדרות דרה"ר ורה"י).

ב) בקרן זוית שהוא ברה"ר רחב מאוד, והקרן הוא ד' טפחים מצומצמים, דנמצא שלפועל אף פעם לא דחקי רבים לשם. דבמקרה כזה יהי' ג"כ כנ"ל דאולי שלפי הבעל המאור וסייעתו לא הוה כרמלית מכיון שחסרה תכונת רה"ר דדחקי ביה רבים, ואינו בכלל הד' סוגי כרמלית שנמנו בברייתא. משא"כ לרש"י וסייעתו דהוה כרמלית ככל קרן זוית.

ג) כותב הרב יוסף יצחק שמוקלער[24] נפק"מ בענין יערות ומדברות. דלרש"י דס"ל דרה"ר בעי רבים, הרי יערות אינן נחשבים לרה"ר אלא לכרמלית, מכיון שאין בהם הילוך רבים. משא"כ הרמב"ם שפסק שיערות בכלל רה"ר הם, דהא לא בעי הילוך רבים בפועל – מפרש הלשון כרמלית מהלשון 'ארמלית' ודלא כרש"י.[25]

ו.

ואולי יש עוד לחלק בין דברי רש"י לדברי כ"ק אדה"ז (מיוסד על הרמב"ם, הר"ן וכו') – וזה לשון כ"ק אדה"ז בשולחנו סי' שמה סי"ט:

---

24 קובץ הערות וביאורים גליון א'רו ע' 33.

25 מה שכתב הרב הנ"ל שם ש"וי"ל העדיפות בפי' הרמב"ם על פי' התוס', דלפי התוס' הרי זה משל לענין בינוני אבל לא להתוכן כו'" במחילת כבוד תורתו - לפי המבואר לעיל בהפנים - לכאורה אינו, שהרי אדרבה בזה הלשון התבטא כל התוכן דרשות הכרמלית.

איזו היא כרמלית, מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן. וזהו כ'ארמלית' כלומר כאלמנה שאינה לא בתולה ולא נשואה, כך זה אינו מוקף מחיצות כרשות היחיד ואינו הילוך לרבים כרשות הרבים.

וז"ל רש"י (ג, ב ד"ה בעי אביי):

כרמלית לשון יערו וכרמלו שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י.

ונמצא שלרש"י התכונה העיקרית דרה"י שחסר בכרמלית הוא "תשמיש רה"י", היינו שהוא מקום שאינו מיועד ליחיד והוא כיער ובקעה המופקר לכל. אבל לרבינו התכונה דרה"י שחסר בכרמלית הוא אך ורק מחיצות. ולכאורה מצינו איך שזה יתאים עם דברי כ"ק אדה"ז, שחכמים גזרו גזירת כרמלית במקום שהוא פרטי ואינו מופקר לכל כמו יער, ורק שחסר בו ענין המחיצות, והוא בס"ו שם:

וכן מקום המוקף ג' מחיצות גמורות אלא שפרוץ ופתוח לגמרי ברוח רביעית, או אפילו אין בו אלא ב' מחיצות ולחי, שלחי זה נדון כמחיצה ג', ע"ד שיתבאר בסי' שס"ג, הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה, והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב. אבל חכמים אסרו . . כדין הכרמלית שיתבאר.

הרי שמכאן רואים דכשחסר לחי ברוח רביעית כבר גזרו דין כרמלית, אף שבודאי כשאין לחי אי"ז חסרון בענין תשמיש רה"י, אלא לענין מחיצה. אבל לאידך בסי' שנח ס"א כתב (בענין קרפף):

הקרפף, והוא היקף גדול להכניס בו עצים לאוצר. . אסרו חכמים לטלטל בתוכן יותר מד' אמות כמו ברשות הרבים, ואף על פי שהן רשות היחיד גמורה מן התורה . . שהרי מחיצות גמורות הן אלא שמחוסרין דיורין הרי הן ככרמלית מדברי סופרים, שכיון שאינן עשויין לדירה מתחלפין הן ברשות הרבים אם הן היקף גדול. אבל היקף קטן אינו מתחלף ברשות הרבים ומותר לטלטל בתוכו אף על פי שלא הוקף לדירה.

ולכאורה שזה מתאים יותר עם דעת רש"י דיש מחיצות, אבל אינו מוקף לדירת אדם. ואולי שלכן העדיף רש"י לומר "תשמישי רה"י" ממחיצות. אבל בד"א אפשר לומר שאין זה סתירה כפי מה שביארנו לעיל בשיטת כ"ק אדה"ז, שהרי זה שכתב דמשום "שמחוסרין דיורין הרי הן ככרמלית" הוא רק – וכפי שממשיך לומר מיד לאח"ז – "שכיון שאינן עשויין לדירה, מתחלפין הן ברשות הרבים אם הן היקף גדול, אבל היקף קטן אינו מתחלף ברשות הרבים, ומותר לטלטל בתוכו, אף על פי שלא הוקף לדירה" היינו לא שמצד העדר תשמישה נעשה הרשות לכרמלית, אלא משום שמצד גודל מקומו מתחלף לרה"ר ודומה לו, דברה"ר הרי הוא מקום גדול בלי מחיצות, ולא' העומד בקרפף זו הרי ישנה הרגש דעמידה במקום בלא מחיצות.

ועפכהנ"ל יומתק ההפרש בין רש"י לתוס' לעיל (ו, א) לענין קרפף דלהתוס'[26] יש הו"א להחשיבה לרשות אחרת משא"כ לרש"י שאינו מביא סברא זה כלל. דיש לבאר בזה דמה שהוקשה להרשב"א שבתוס' שם דלכאורה קרפף הי' צ"ל רשות חמישי, הוא משום שבקרפף הרי אין בו תכונות רה"ר כלל, וא"כ מה שאין מטלטלים בו הוא רק מצד זה שאין בו תכונת רה"י בשלימות (אבל לא משום שיש בו איזה שהוא תכונה מרה"ר), וא"כ אי"ז כרמלית כ"א רשות אחרת [דלשיטת התוס' הגדרתו היא שיש בו את התכונות מב' הרשויות כנ"ל], ולמה לא פירטה הברייתא כרשות לעמצה. וע"ז תי' התוס' "דההיא רה"י גמור", שאכן יש בו תכונת רה"י בשלימות, ורק שעשאוה ככרמלית לענין טלטול – ולא שרשות זה הוא כרמלית רגיל (שהגדרתה היא שיש בו את תכונות רה"י ורה"ר). משא"כ לרש"י אין כאן קושיא מעיקרא, דלשיטתי' כרמלית היא (לא רשות שיש בו את התכונות דב' הרשויות, כ"א) כל דבר שאין בו התכונות דשני הרשויות, וא"כ אפי' כשחסר גם תכונת רה"ר וגם תכונת רה"י – כבקרפף – עדיין לכרמלית יחשב, והוא בכלל הכרמלית (מדרבנן עכ"פ).[27]

---

26 ד"ה ארבע רשויות.

27 אבל ראה הנימוקי יוסף שגם הקשה כהרשב"א.

שם כרמלית (ז, א)

הת' מאיר הכהן ג'ברא

הת' מנחם מענדל שמחה שוויי

בברייתא (ו, א):

ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור ואיזו היא רה"י . . ואיזו היא רה"ר . . אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י . .

ובגמ' הקשה (ז, א):

והכרמלית אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו?

ותירצו:

כי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר, דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי".

וצריך ביאור, למה לא אמרה הברייתא "קרן זוית" במפורש? ולמה דוקא "קרן זוית" נרמזה בשם הכללי "הכרמלית"? ומצינו בזה כמה ביאורים:

א) הנה הבעל המאור מבאר בזה:

כלומר זו היא עיקר הכרמלית שגזרה עליו חכמים, משום דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם ומתחזא כרה"ר, ושויוה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא, וכולהו הנך אחריניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה. . כלו' שזו היא עיקר התקנה שאמרה תורה . . וזה הטעם כעיקר לכל הטעמים כולן.

היינו דבאמת בדוקא רמזה הברייתא את ה"קרן זוית" בשם הכללי דכרמלית, כי בכך משיענו הברייתא את הטעם והגדר של גזירת כרמלית. והיינו שעיקר הטעם הוא מפאת הדמיון לרה"ר, אלא שלפ"ז צ"ע הרי גם האיסטוונית דומה לרה"ר, כיון שהיא סמוך לרה"ר רק שאינו עשוי לרבים, ולמה קרן זוית דוקא נק' בשם כרמלית.

ב) הפנ"י (דף ז,א ד"ה גמ' כרמלית אטו) מביא מהתוס' (בדף ו שם) פירוש הירושלמי שכרמלית כר מל לא לח ולא יבש כי אם בינוני, כלומר שיש שייכות לרה"י וגם לרה"ר, ולכן דוקא קרן זוית נקרא על שם כרמלית, כיון שהוא דומה לרה"י וגם לרה"ר משא"כ באסטוונית,

כיון שאין לו מחיצות משא"כ בקרן זוית שיש לו ב' מחיצות (עכ"פ), וגם בשאר כרמיליות אינו דומה לרה"י.

ועפ"ז יוצא שהחילוק ביניהם הוא שהבעל המאור מבאר שנרמז בשם כרמלית מצד טעם גזירת כרמלית משא"כ הפנ"י מבאר מצד פירוש השם עצמו.

ג) בספר אשי ישראל כתב, וז"ל:

הפני יהושע דקדק מדוע קרא לזה סתם כרמלית יותר מכל הדברים דחשיב בברייתא. ולע"ד י"ל עפמ"ש הר"ן דכרמלית הוא מלשון ארמתלא לא בתולה ולא אשת איש וע"ז נופל על בית שהניח מקרקעו לרה"ר שנשאר אלמנה מהבית ולרה"ר אינה נשאת.

כלומר שלומד הקרן זוית – כרמלית מלשון ארמתלא, שאיבדה בעלה הראשון, היינו רה"י, ועדיין לא נשאת לבעלה השני, היינו רה"ר.

הנה ראשית יש להעיר שאף שהביא פירוש הר"ן אין פירושו שייך כלל לפירוש הר"ן, כי הר"ן פי' שאינו גדור במחיצות כבתולה ואינו מקום הילוך כנשואה לבעלה, אלא אלמנה. והוא שינה הדברים שנתאלמן מהבית כי הניח מקרקעו לרה"ר, ולא נשא לרה"ר. וצ"ע בפירושו הרי מ"ש בין קרן זוית לכל שאר סוגי כרמלית, אם לומדים שאין לו שייכות הן לרה"ר והן לרה"י למה קורא קרן זוית כרמלית, מה נוסף בקרן זוית שאין בשאר הכרמליות?

הרי גם באסטונית אפשר לומר שנתאלמן מהחנות ולא נשא רה"ר, וגם בבקעה אפשר לומר שנתאלמן מהבתים ולא נשא רה"ר, וגם בים אפשר לומר שנתאלמן ממחיצות (ושייך רה"י בים בגומא, עיין אדה"ז שמה, כ) ולא נשא רה"ר.

ואולי יש לומר ע"ד דבריו, דבתולה היינו שגדורה לגמרי, ונשואה היינו שנשואה לגמרי, ואלמנה היינו שגדורה אבל לא לגמרי, כי בעצם שייכת לנשואין כבר, רק שלפועל לא נשאת עתה, ולאידך אינה שייכת לגמרי לגדר נשואין כי סו"ס אינה נשואה עתה. וכן קרן זוית שייך להיות כחלק מרה"י כי הוא מקרקעו של היחיד, אבל אינו לגמרי גדור ליחיד, אבל לאידך גם אינו שייך לרבים.

ד) אבל רש"י פירש שקרן זוית נקרא כרמלית לא מצד שהוא עיקר כרמלית (כהבעל המאור), אלא אדרבה אינו חשוב למנותו ככרמלית, לכן רק מזכירים השם הכללי לאסופי עוד כרמלית.

זימנין משני לה וזימנין משני לה (ז, ב)

הת' שלום דובער בוימגארטן

איתא במכילתין (ז,ב):

חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו . . תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי' כזורק באויר למטה מי' טפחים כזורק בארץ. והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדבילה שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור? זימנין משני לה שאני צרור וחפץ דמהדר ואתי זימנין משני לה בכותל דלית ביה חור ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר ואי ס"ד בכותל דאית בי' חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד' והאמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים אלא לאו ש"מ בכותל דלית בי' חור שמע מינה.

וצריך להבין:

א) למה ענה אביי פעמים כך ופעמים כך (היינו, מהי המעלה שבכ"א מהתירוצים)?

ב) איך אומר ש'מהדר ואתי', הרי אם הכותל עב, והחור עמוק, לא מהדר ואתי? ואף לפי מה שפרש"י "דלאו אורחייהו . . לנוח וכו'" צ"ב, דלכאורה, יש חורים דאורחייהו לנוח בהם, וא"כ, אפשר להעמיד מתני' בחור עמוק.

ג) ועיקר: לאחרי שמתרצים תירוץ הב', איך יכולים לומר (לפעמים) תירוץ הא' – הא (מכריחים ד)אין בו חור?

וכעין זה שאל בספר שבת של מי, וז"ל:

נתווכחנו בישיבתנו אם הם ב' תירוצים או כולא חדא, דלכאורה נראה דשני תירוצים הם, אמנם אחר העיון ליתא, דא"כ הו"ל שתי סברות הפוכות, דבראש אמיר מתרץ דאינו יכול לאוקומי בכותל דאית בי' חור משום דמהדר ואתי, ובתר הכי יתרץ דטעמא הוא משום דמתני' לא מיירי בהכי מכח רישא, כנראה דהי' יכול לאוקומי בצרור והא מהדר ואתי.

ולכן גמרנו אומר, דכולא חדא תירוצא, אלא דלפעמים תירץ לי' בקיצור, ולפעמים ברוחב ביאור, והיינו דכשתירץ לי' בכותל דלית בי' חור, מוכרח לומר דטעמא דמתני' דלא נקט

דינא בכותל דאית בי' חור הוא משום דלא מצי, דהא מהדר ואתי, ולא נח כדתירץ לי' חדא זימנא, דאלת"ה אמאי מתני' נקט מלתא בדלית בי' חור ולדחוקי בדבילה שמינה, ולא נקט בפשיטות דאית בי' חור ונח בחור, אלא ודאי דלא מצי למינקט מטעם האמור, ולפי פירש"י נראה דתריץ כך מתני' בדלית בי' חור, ואפי' תימא דאית בי' חור לא מצי לאוקומה בדנח בחור משום דמהדר ואתי והוכרח לאוקמ' בדבילה שמינה.

ואולי י"ל, שבאמת הם ב' תירוצים שונים – ועפ"ז יתורץ שאלות הנ"ל:

זימנין משני לה – בנוגע לכותל שאינה רחבה ד' – שאני צרור וחפץ דמהדר ואתי. דבחור בכותל שאינה רחבה ד' לאו אורחייהו לנוח (ע"י זריקה). וא"א לתרץ בכותל כזה התירוץ השני, וכדלהלן.

וזימנין משני לה – בנוגע לכותל הרחבה ד' – דלית בי' חור – דאם הי' לה חור, יתכן שיש לה עומק ד', ואורחייהו הוא לנוח שם (אף ע"י זריקה). והראי' שאין בו חור הוא שבהרישא אומר שפטור (ואם הי' חור (ד') הוי רה"י, וחייב). וממשיך לשאול, והלא יכולה החור להיות פחותה מד', ואינו רה"י למעלה מי'? אבל אין הכוונה דאין החור עמוק כלל, אלא יתכן להעמיד המשנה בחור עמוק שאינו רחב ד' על ד', דלאו אורחייהו למהדר.

אך עדיין צ"ב – דלפ"ז, דבתירוץ הא' דמהדר ואתי מיירי דאין עומק ד' בכותל, איך סלקא דעתך שיהי' חייב בחור כזה, כשהוא למטה מי', הרי אין בו מקום ד' לענין הנחה?

והי' מקום לתרץ ע"פ הרש"ש (על תוס' בדיבור הב') וז"ל:

דאיכא לאוקמי שחשב שינוח דוקא בחור בכדי להצניעו, (ועיין ב"מ כה ב במשנה בכותל חדש כו') דבזה לא בעינן מקום ד', עיין לעיל (ד ב) בתד"ה אלא ובמאור שם.

אך לכאורה הוא דוחק להעמיד שהמשנה מיירי ברוצה להצניעו שם, דהא א) למה סתם המשנה ולא כתב להדיא "המצניע וכו'" (וכדומה)? ב) א"כ, הי' לי' להגמ' בעירובין (צט, א) להביא משנה זו כראי' ש"מחשבתו משויא לי' מקום"?

ויש לתרץ ע"פ המאירי, וז"ל:

כבר ביארנו שרשות היחיד תופסת אוירא עד הרקיע, מעתה מי שנעץ קנה ברשות היחיד וזרק מרשות הרבים ונח על גביו חייב אפי' גבוה מאה אמה ויש כאן מקום עיון והרי קנה אין בראשו ד' רחב וכבר ביארנו שאין חיוב אלא בהנחה על מקום חשוב וכן בעקירה . . [מביא כו"כ ביאורים, ושולל כ"א מהם, ומסיים] . . או שי"ל על הדרך שכתבו קצת המפרשים בנוף ועיקר שבאילן שלא אמרו שדי נופו בתר עיקרו ברשות א' על הדרך שכתבנו למעלה מטעם שיהא בעיקר רוחב ד' אלא מצד שעקרו בארץ ההוא כארץ שיש

בה מקום ד' ואף בזו ראשה בתר עיקרה התחוב בארץ הוא נגרר שיש בו רוחב ארבע וכן הסכימו בה חכמי הדורות. ואעפ"י שבידו לא אמרו להיותה נגררת אחר נופו שיש בו רוחב ארבעה שתי תשובות בדבר: שהיד אינה נגררת אחר הגוף אדרבא הגוף נגרר אחריה, ועוד שלא אמרו לילך נוף אחר עיקר אלא בעיקר הקבוע ואינו מתנוענע כלל וכן עיקר

עפ"ז י"ל, דאף ברה"ר לא בעינן מקום (הנחה) ד' על ד', כשהחור מחובר לקרקע. וכ"כ להדיא במרכבת המשנה על הרמב"ם (יא, א) ע"פ הר"ן (א, א).

ולכן יהי' חייב בחור כל שהוא למטה מי' לאביי, וממילא אתי שפיר שתירץ פעמים בכותל שאין בו עובי ד'.

[כדאי להעיר, שכל זה הוא רק לשיטת רש"י, שהתוס' לומדים סוגיא זו באופן אחר לגמרי, עי' תוס' ד"ה והלכה].

חורים מפולשים למטה מעשרה (ז, ב)

הת' מאיר לוי ווייינשטיין

בתוס' ד"ה והלכה (ז, ב):

...ואומר ר"י דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין, שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד', אבל לא מצד רה"ר, ולכ"ע הוי חור רה"י דהא חורי רה"י כרה"י דמי... ודוקא אותם שלמעלה מי' חשיבי חורי רה"י אבל שלמטה מעשרה אין בני רה"י משתמשין שם מפני בני רשות הרבים שמשתמשין בהן...

וע"ז כותב השפת אמת:

וקשה לי דמשמע מדבריהם אי הוי למטה ג"כ רה"י, הי' מבטל דין חורי רה"ר. ואין לזה טעם, לדמ"ד חורי רה"ר כרה"ר מה בכך דצד הב' לרה"י, רבים מבטלין רה"י שמענו, אבל תשמיש היחיד לא שמענו שיבטל רה"ר?!

היינו, שהשפ"א הבין דכוונת התוס' שאם יש מקום שהוא תשמיש רה"י ורה"ר בשוה, רה"י גובר ומצטרף לרה"י, ולכן הוצרכו התוס' לומר שאין בחורים שלמטה תשמיש רה"י כלל, ותמה מנין להתוס' שיהי' כן, אדרבה, מסתבר ששימוש של בני רה"ר מבטל דין רה"י.

ויש להעיר על דבריו בשנים:

א) אפילו אם משתמשים בני רה"י ורה"ר בחור זה בשוה, מנין להשפ"א שיהי' חור זה רה"ר גמורה לחייב הזורק לתוכו, די"ל שלא יהי' רה"ר ג"כ מחמת שהוא פתוח והוא תשמיש של רה"י גמורה. ואינו דומה לבקיעת רבים ברה"י ומבטלי מחיצות, דשם הם מבטלים את כל דין מחיצות, אבל כאן המחיצות אינם מתבטלות ע"י שימוש בני רה"ר בחור זה.

ב) באופן פשוט י"ל שהוקשה להתוס', דחור שמפולש לב' הרשויות, א"כ בודאי עיקר השימוש הוא לבני רה"י שהם קבועים שם. ובפרט דבחור כזה שמצד רה"י רחב ד' ומצד רה"ר רחב כ"ש, בודאי שעיקר השימוש הוא לבני רה"י, א"כ השימוש של בני רה"י יכריע דינו להצטרף לרה"י יותר מרה"ר מחמת שימוש לפרקים של בני רה"ר, ולכן צריך הי' התוס' להדגיש שבני רה"י אינם משתמשין בה כלל מחמת שאין רצונם להצניע בחור שיש בו שימוש לבני רה"ר, ודוקא לכן הוא "חורי רה"ר".

בדברי התוס' בענין חור כל שהוא (ז, ב)

הת' חיים יהושע רייצעס

בגמ' (ז, ב) מוכיחין שהמשנה (ק, א) דזורק ד' אמות בכותל וכו' מדבר בכותל שאין לה חור (ובמילא אופן היחיד לפרש מתני' הוא בדבילה שמינה), וז"ל:

ואי ס"ד בכותל דאית בי' חור אמאי כזורק באויר (הא ה"ל מרה"ר לרה"י דהוה לי' גבוה י' ורשות לעצמו. פרש"י) הא נח בחור וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד' והאמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר (דבר שאין בו שיעור, ויש שם עובי, ורחב לחקוק ולהשלים לכשיעור, אמרינן כמאן דחקוק דמי, והכא נמי לרבי מאיר –) חוקקין להשלים (– וחייב, וסתם משנה ר' מאיר. פרש"י) חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים אלא לאו ש"מ בכותל דלית בי' חור שמע מינה.

וע"ז עמדו התוס' לפרש (בד"ה והלכה), שכל הסוגיא מדבר בחור מפולש לרה"י ומצד רה"י יש מקום ד', היינו שהוא (חורי) רה"י, והשאלה היא אך ורק אם מצד רה"ר אין שם מקום ד', אם אומרים חוקקין להשלים – להחשיבו מקום הנחה לחייבו, או לא, וממשיך:

. . והא דלא מוקמינן מתני' בחור כל שהו ממש דלא אמרי' חוקקין לכ"ע . . ועוד דע"כ הוצרך לאוקמי בדבילה שמינה דבחור כל שהוא ממש דלא אמר ביה חוקקין להשלים ליכא לאוקמי' דא"כ למטה מי' אמאי כזורק בארץ והא לא נח ע"ג מקום ד', ואצ"ל כפרש"י דפריך מכח דסתם מתני' ר"מ היא, אלא ע"כ אי מיירי בחור כל שהוא שאינו רחב ד' צריך לאוקמה כר"מ דאמר חוקקין להשלים דלרבנן אמאי למטה מי' כזורק בארץ, ויש ליישב פירש"י דהוצרך לפ' משום דסתם מתני' ר"מ קפריך, דאי לאו הכי הוה לי' למפרך בהדיא וכ"ת דלית ביה ד' למטה מי' אמאי כזורק בארץ.

היינו, דאין לפרש הסוגיא שמדבר בחור כל שהוא כפשוטו, דא"כ אמאי למטה מי' כזורק בארץ, הרי לא נח במקום ד', וזה שפרש"י שקושיית הגמ' היא מכח סתם משנה ר"מ היא, שלכן א"א לפרש דמתני' מדבר בחור כ"ש, כיון דלפי ר"מ (שהוא תנא המשנה) חוקקין להשלים אינו צריך כיון דאפשר לתרץ פשוט יותר, דא"כ דלית בהו ד', למטה מי' אמאי כזורק בארץ [ובזה באמת התוס' מקשה על עצמו ג"כ], אבל מיישב דהוצרך רש"י לפרש כן, כיון שהגמ' פריך ממחלוקת ר"מ ורבנן, ולא "אמאי כזורק בארץ".

אבל עדיין קשה: הי' לי' להגמרא לתרץ בקיצור – "אמאי כזורק בארץ" – ולא מכח סתם משנה?

וע"ז תירץ המהרש"א (בדיבור הב'):

. . דמרישא גופה דקיימינן בה השתא ניחא לי' לאוכוחי דסתמא כר"מ . .

ומהר"ם תירץ (בדיבור הג'):

. . ונראה דר"ל דגמ' ס"ל דע"כ מתני' ר"מ היא "דסתם משנה ר"מ היא", ולכך אי איירי מתני' בנח בחור ע"כ איירי אפי' לית ביה ד' ממש דהא ר"מ אית לי' דחוקקים וא"צ ד' ממש, ולכך פריך גמ' בכה"ג, ור"ל וכ"ת מתני' דלית בי' ד' זה אינו דא"כ בסיפא בלמטה מי' אמאי חייב, אלא ע"כ צריך לאוקמי דאיירי דאית בי' בצד רה"י ד' ובצד השני אמרי' חוקקים משום דמתני' ר"מ היא, א"כ בלמעלה מי' נמי יהא חייב, אלא שמע מינה מתני' בכותל דלית ביה חור, ולכך מתני' ע"כ צריך לאוקמא בדבילה שמינה, וק"ל.

אמנם דבריו צריכים ביאור: סו"ס, למה לא תירץ בקיצור – דאם לית בי' ד', למטה מי' אמאי כזורק בארץ, וממילא בלא דין חוקקין יש להכריח שמיירי בכותל שאין בו חור?

לכן נראה לפרש דבריו, דלכתחילה קושיית הגמ' – דנוקמא דנח בחור – הי' מיוסד על הנחה דיש בהחור ד' ע"י 'חוקקין' (היינו שמצד אחד יש בו ד'), כי סתם משנה ר"מ היא. אבל הגמ' לא פי' שהקושיא היא מכח סברא זו, ולכן אמרה הגמ' "וכי תימא דלית בי' ד'", היינו דשמא אין בשום מקום שיעור ד', ואין חוקקין כלל, וע"ז אומרת הגמ' דא"א לתרץ כן, שהרי כל הקושיא מיוסד על זה דמתני' איירי בחור דיש בו דין חוקקין, ולרבי מאיר; אבל דלית בי' ד' כלל, אין כלל מקום לזה, כיון דאז אמאי למטה מי' כזורק בארץ דמיא, וממילא גם למע' מי' מיירי בחור כזה.

[בסגנון אחר קצת: אמת הדבר שהגמ' הי' יכולה לתרץ 'א"כ אמאי למטה מי' כזורק בארץ דמיא', אבל במקום לתרץ כן – שהוא רק תירוץ בפרט א' – הגמ' העדיפה לתרץ ע"י גלוי יסוד כל הקושיא – שכל הקושיא מיוסד ע"ז שסתם מתני' ר"מ היא ומדין חוקקין – ובמילא, כשיודעים את היסוד, קושיא מעיקרא ליתא].

ועדיין זהו דוחק לכאורה.

ואולי אפשר להוסיף עוד ביאור לתרץ קושיית התוס' לשיטת רש"י, דמכיון דרש"י לא הזכיר שהחור מפולש, א"כ פשוט דהוא רק רה"י למעלה מי' מצד חוקקין ולא מדין חורי רה"י, וא"כ יש מקום לומר שלר"מ אף שמועיל חוקקין להחשיב החור שלמטה מי' למקום ד', אבל שמא לא יועיל זה לעשות רה"י א) מצד דמקום ד' דרה"י אינו שיעור בעלמא, אלא שמא צריך חלל ד'

שראוי להשתמש בו [כמ"ש אדה"ז בסי' שמה ס"א], וב) מצד שכתבו הראשונים שצריך חלל י', [ושמא לזה לא נאמר שחוקקין כ"כ].

וע"ז הביא הגמ' שגם לגבי דין רה"י למעלה מי' יש לדון מדין חוקקין כמו שאמר ר' יהודה אמר ר' חייא וכו'.

כותל שאין בו חור (ז, ב)

הת' שניאור זלמן אלקיים

איתא במכילתין (ז, ב):

חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו . . תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי' כזורק באויר למטה מי' טפחים כזורק בארץ. והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדבילה שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור? . . זימנין משני לה בכותל דלית ביה חור ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר ואי ס"ד בכותל דאית בי' חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד' והאמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים אלא לאו ש"מ בכותל דלית בי' חור שמע מינה.

כלומר: שואלים על אביי למה לא שנה ר' יוחנן – בסיפא – חור, במקום דבילה שמינה. ואביי מתרץ, שאם מוקמינן המשנה בחור, הרישא לא יהי' מובן – למה יהא פטור? והא רה"י הוא?

ויש לשאול: הלא התירוץ פשוט הוא – בודאי לא יתכן להעמיד המשנה בחור מצד הרישא – ומהי שאלת רבא לכתחילה?

ואולי י"ל בזה:

רבא ידע שא"א להעמיד המשנה בחור, אבל הקשה, דלדברי אביי לא הי' צריך להעמיד המשנה בדבילה שמינה מצד הסיפא, כי מצד הסיפא לבד, יש להעמיד בחור (כי בכותל סתם יש חורים). ומזה שהוכרח ר"י להעמיד המשנה בדבילה שמינה מצד הסיפא, מוכח דלא ס"ל דחורי רה"ר כרה"ר.

דהיינו, דלאביי קושיית הגמ' "והא לא נח" אינו קושיא, כי חורי רה"ר כרה"ר. ורק שלפ"ז יוקשה על הרישא, וממילא נצטרך לבסוף להעמיד שלא נח בחור, אלא על פני הכותל ובדבילה שמינה, אבל אי"ז משמעות הגמ' שהרישא הכריחו לר' יוחנן, [כי הול"ל כל זה דברישא קשה דאי אפשר להעמיד בחור וכו']. ועי"ז תירץ לו אביי דבלא"ה סברה הגמ' דבכותל הזה אין חורים כלל, וממילא הוקשה להגמ' דלא נח בסיפא, ולא הוקשה כלל על הרישא. והיינו, דלרבא מיירי בכותל דאית בי' חור רק שלמעלה מי' לא מיירי שנח בחור כמו שלמטה מי' א"א להעמיד שנח בחור, והקשה לאביי דלמטה מי' אפשר להעמיד שנח בחור א"כ הקושיא על הרישא, ולמה הקשו על הסיפא.

אבל אביי תירץ לרבא, דאם מיירי בכותל דאית בי' חור לא יועיל לתרץ שלא מיירי מתני' בנח בחור, כי אם בסיפא חייב אם נח בחור, צריך להשמיענו שברישא כשנח בחור למעלה מי' חייב ג"כ ואינו כזורק במקום פטור.

ולכן הי' פשוט להגמ' דלא יתכן דהמשנה מיירי בכותל דאית לי' חור, דאז יוקשה דיש להמשנה להשמיע כל האופנים של זרק למעלה מי' – בין בנח בחור בין דלא נח בחור. ואם מדובר בכותל דאין בו חור, פשוט שהקושיא היא על הסיפא דלא נח, ועכצ"ל שמיירי בדבילה שמינה.

ועוד י"ל דלרבא בלא"ה הרישא והסיפא אינו בחד גוונא, כי ברישא יתכן שלא נח כלל ולכן פטור, ובהסיפא ע"כ שנח, ולכן הקשה דלאביי יתכן להעמיד הסיפא בחור.

אבל אביי השיב לו דאם יש אופן שבסיפא יהי' חייב בדנח בחור, וכה"ג ברישא יהי' ג"כ חייב, על המשנה להשמיע זאת, ולכן עכצ"ל דבכותל אין חור כלל ולכן הוקשה להגמ' דהא לא נח.

חוקקין להשלים (ז, ב)

הת' שלום דובער פלברמן

איתא במכילתין (ז, ב):

איתמר חורי רה"י כרה"י דמו חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו... תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי' כזורק באויר למטה מי' טפחים כזורק בארץ והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדביל' שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור... זימנין משני לה בכותל דלית ביה חור... ואי ס"ד בכותל דאית ביה חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור... וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד'... באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים.

ומפרש תוס' (ד"ה והלכה):

איירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר ולכ"ע הוי חור רה"י דהא חורי רה"י כרה"י דמי ולא פליגי אלא לשוויה מקום ד' על ד' דלרבי מאיר חוקקין להשלים והוי כד' על ד'.

היינו שכל הדיון, אינו בנוגע לד' על ד' של רה"י, אלא על מקום ד' לעקירה והנחה (שאודותה כבר שקו"ט הגמרא בדף ד, א).

והנה, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות ריש מס' שבת:

והעיקר השלישי כי לא יתחייב העוקר מרשות והניח ברשות אחר [עד] שיעקור ממקום שיהי' בו ד' על ד' ויניח גם כן במקום שיהי' בו ד' על ד' או למעלה מזה כי מה שהוא פתות מזה השיעור לא יניחו בו כי החפצים המונחים לא יתקיימו אלא אם יהיו אותן החפצים דקים.

ומשמע שהוא ענין שבמציאות, דאינו מתחייב אא"כ הניח במקום שיתקיימו חפצים שם, ולכאורה לפ"ז לא יועיל דין חוקקין להשלים – כי חוקקין יכול להשלים שיעור דיני, ולא שיעור מציאותי.

אלא, שלפי תוס' י"ל שטעם הצורך במקום ד' אינו משום שצריכים מקום ששם יתקיים החפץ כמו שפירש הרמב"ם (ועוד), [שא"כ מה יואיל זה ש"חוקקין להשלים", וכי מ"חוקקין" זה יתקיים שם החפץ?] אלא בפשטות ר"י כאן הוא לשיטתי' בתוס' (ד, א) ד"ה והא בעינן,

שמפרש שם שמקום ד' הוא משום גזירת הכתוב ד"אל יצא איש ממקומו" – "משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ" (עיי"ש), ואף לר"ת שמפרשו שם משום "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד'", הכוונה, שלכן "מסתמא כן הי' במשכן", וא"כ הוא שיעור דיני דילפינן ממשכן, ולא סברא ושיעור מציאותי.

וכן משמע ג"כ מתוס' שלאחרי' כאן ד"ה אמר אביי, אודות נעץ קנה ברה"י לר' חסדא, שחשובה כמונח על מקום ד' משום ד"ביתא כמאן דמלי' דמי'", וכנ"ל.

אלא שיש להעיר, שלשיטת הרמב"ם ועוד שפירשו שמקום ד' הוא ענין חשיבות מציאותית שיתקיימו בו החפצים, איך סברה הגמ' (ה, א) לומר דברה"י מקורה ביתא כמאן דמליא וכאילו יש בו ד', הרי אף שכמאן דמליא, אבל אינה מקום מציאותי יש כאן?

והאמת שזהו ג"כ שאלה על מי שפירש דבעינן מקום חשוב (רש"י ור"י), וכי "כמאן דמליא" למקום חשוב יחשב? וצ"ע.

וי"ל שלכל הדיעות מקום הנחה ד' על ד' הוא שיעור דיני ולא שיעור מציאותי (דלא כמו חלל ד' דרה"י שצריך להיות ראוי להשתמש בו), ומה שכתבו הרמב"ם ועוד ראשונים שהמקור לענין ד' הוא "שיתקיימו בו החפצים" ושכן הרגילות להניח במקום, אינו גדר השיעור, אלא הוא הטעם לזה שיש לשיעור זה דין מקום חשוב, אבל מאחר שיש לשיעור זה חשיבות מקום, ממילא יצא מזה דין שצריך שיעור מקום ד' לענין עקירה והנחה, ודין זה אינו תלוי בטעם החשיבות, אלא הוא שיעור ככל השיעורים.

ויש להמתיק זה קצת, שמה שצריך שיהי' שיעור מקום להחשיב עקירתו כו' היינו שבלא זה לא נחשב שהי' להחפץ מקום בהרשות, אלא נמצא באויר הרשות, ומה נחשב ל"מקום" בהרשות? השיעור בזה הוא כל דבר שאינו נחשב כאויר בעלמא, וכל מקום כל שהוא, שאינו חשוב, הרי דינו כאויר, אבל במקום חשוב דיני, כבר יצא מתורת אויר, ואין צריך שיהי' חשוב במציאות להחשיבו שיש לו "מקום" בהרשות. (בסברא זו ראה בדברי לעיל בקובץ זה בענין מקום הנחה ארבעה).

עמוד גבוה עשרה לגר"ח מבריסק (ז, ב)

הת' דניאל אליהו נמדר

בסוגית חורי רה"י, נדפס מכתבי הגר"ח מבריסק ע"ה (מגנזי הגר"ח ע' יח), וז"ל:

. . היוצא מתוך סוגיא זו דחור שבכותל שגבוה עשרה מן הארץ אעפ"י שאין בתוכו גובה י' חשוב רה"י גמור כמו תל שגבוה י', ולכאורה קשה דהרי הא דהוי ע"ג תל רה"י היינו משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא, א"כ הרי לא שייך זה אלא בתל דע"י גוד אסיק יהי' לו מחיצות י', אבל הכא בחור כיון שאין בתוכו גובה י', הרי אפי' אם נימא גוד אסיק מחיצתא ויהא מוקף מחיצות מכל צד, הרי יהי' בית שאין תוכו עשרה וקירויו משלימו לעשרה, דקיי"ל בשבת דף ז' ע"ב דלא הוי רה"י, וה"נ דכוותה דהרי אין תוכו עשרה, וקשה דאיך הוי רה"י, ולכאורה הוא תמוה. וע"כ נראה פשוט דברה"י לגבי שבת לא בעינן כלל מחיצות מקיפות לתוכו אלא מאחר שאית לי' מחיצות למטה מעשרה, אלו המחיצות עצמן הן שעושין אותו רה"י, ולפי"ז הרי ניחא דבית שאין תוכו עשרה הרי אין לו מחיצות עשרה בשום מקום, דמה שלמעלה לא מהני לגבי', כיון דהקירוי מפסיק, וע"כ לא הוי רה"י משא"כ גבי חור שלמעלה מעשרה, א"כ הא יש לו מחיצות למטה גבוהין עשרה שפיר, הוי רה"י גמור, ואה"נ אם היינו באין לחושבו לרה"י משום גוד אסיק מחיצתא שפיר הוי בית שאין תוכו עשרה ואין כאן מחיצות עשרה ולא הוי רה"י, אבל מאחר דהמחיצות שלמטה עושין אותו לרה"י א"כ כיון דגבוה עשרה מן הארץ שפיר יש לו מחיצות עשרה והוי רה"י גמור.

כוונתו לכאורה לומר, שלענין שבת אין צריך מחיצות מקיפות את הרה"י, אלא די בזה שהמקום מובדל מהשטח שהביאו בגובה עשרה, ולזה הוא קורא "מחיצות מלמטה", ואצ"ל (כרש"י) שמה שעמוד גבוה עשרה הוא רה"י הוא מצד גוד אסיק, אלא די בכך שהשטח שעל גביו רה"י מצד עצם זה שגבוה עשרה מקרקע רה"ר. והאריך שם בענין זה, ע"ש. וכמו"כ כתב יסוד זה בספרו על הרמב"ם [חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (סוכה ד, יא), וכעין זה נמצא במאירי סוכה ד, א)].

ולפ"ז תירץ שהחור שלמעלה מי' הוא רה"י מצד שהוא גבוה עשרה, אבל בבית שאין תוכו י' אין לו גובה עשרה, ואין לו מחיצות עשרה בשום מקום.

ולא הבנתי דבריו:

הלא גם בבית נמוך עם קירוי שמשלימו, מחיצות החיצונות משמרות אותו מבחוץ, ולמה לא יהא רה"י (אף שנמוך הוא יותר מי' טפחים).

ואם נאמר שהטפח של הקירוי אין חשוב מחיצה כי הוא סתום ואין לו חלל, הרי גם בעמוד הוא סתום ואעפ"כ יש לו דין מחיצות לדעת הגר"ח, ולכאורה קושיתו שפתח בה במקומה עומדת, מאי שנא אם יש גבוה י' מתחת לשטח, או גובה י' בצידו, הרי בשניהם מובדל מקרקע רה"י ע"י סתימה של י' טפחים. ויל"ע.

שיטת תוס' בחור כל שהוא (ז, ב)

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

איתא בגמרא שבת ז:

חורי רה"ר אביי אמר כרה"ר דמו... תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי' כזורק באויר למטה מי' טפחים כזורק בארץ והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדביל' שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור זימנין משני לה שאני צרור וחפץ דמיהדר ואתי זימנין משני לה בכותל דלית ביה חור ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר ואי ס"ד בכותל דאית ביה חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד' והאמר רב יהודה א"ר חייא ד זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר ה חוקקין להשלים ורבנן סברי ה אין חוקקין להשלים אלא לאו ש"מ בכותל דלית ביה חור שמע מינה

והקשה התוס' שם ד"ה והלכה:

תימה לר"י דבפרק דעירובין דף יא ושם בכיפה בה ר"מ ורבנן אמרינן התם אמרינן חוקקין להשלים לר"מ ביש ברגליה ג' וגובהה י' פי' ג' טפחים שיש בהן רחב ד' אבל אין ברגליה ג' או שאינה גבוה מי' לא אמרינן וא"כ היכי אמרינן חוקקים להשלים לר"מ בחור כל שהוא ואומר ר"י דאיירי בחורין לעשות בשעת הבנין שמפולשין ובצד רה"י הם רחבים ד'.

והמהרש"א מבאר שתוס' שאל על שני נקודות א) שצ"ל ד' טפחים וב) שצ"ל גבוהה י'. ומבאר גם התירוץ שהחיוב הוא מצד חורי רה"י [שהחור מפולש לצד האחר שיש שם רה"י] ובמילא אין צריך שעורי רה"י.

ועל שני ענינים חלק השפ"א, והקשה: א) ע"כ צ"ל שתוס' לא מקשה גם על זה שצ"ל גבוהה י', כי לעיל בגמ' "אמאי כזורק באויר'" ע"כ צ"ל שאינו צריך חלל י' (עיין בגנזי הגר"ח ס"ד), כי זהו לפני שידענו המושג של חוקקין להשלים. פי': רק אחר שמובא שיטת ר"מ דחוקקין להשלים אפשר לפרש שהחיוב היא מצד חורי רה"י אבל לפנ"ז בחור למעלה מי' החיוב הוא מצד רה"י גמור (כדלקמן), כיון דאין צריך חלל י'. וא"כ צ"ל ששיטת התוס' הוא שאינו צריך חלל י'.

וא"ת מהו ההכרח שאין מדברים ע"ד חורי רה"י לפני שמביאים חוקקין להשלים, י"ל:

א) ד"ה של תוס' היא רק על סוף הגמ' [דלא כתוס' הרא"ש שם כדלקמן, ואם החיוב גם ברישא היא מצד חורי רה"י הי' צריך להקשות גם ברישא ולתרץ שהיא חור מפולש לרה"י.

ב) והעיקר, כל שיטת התוס' שמדברים ע"ד חורי רה"י היא מהשאלה מעירובין בהמחלוקת בין ר"מ ורבנן ובהרישא לא ידענו מהמחלוקת.

ג) דוחק לומר שהפילוש לצד האחר שיש שם רה"י, וזה עושהו רה"י, כי סתם כותל היא לא רק בין רה"ר ורה"י, אלא גם לכרמלית ומקום פטור, אלא ע"כ שמפולשין לאו דוקא. והתירוץ היא כמו שכתב תוס' בעירובין יא: שמבאר שיש רה"י בהכותל עצמו, דהיינו מקום ד' על ד' בהכותל, ויש חור כל שהוא מפולש למקום זה.

[וזה שכתב בתוס' "מפולשין" (אע"פ שלאו דוקא), י"ל דהיינו משום שא"א לעשות חור רחב ד' על ד' בתוך הכותל עם חור כל שהוא מבחוץ אם לא שהוא מפולש לצד האחר. ואפשר שזהו כוונת התוס' במה שכותב "דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין..."].

וע"פ כ"ז יש להעיר שני עינינים, ובהקדם:

בהתוס' הרא"ש שם מבואר כמו המהרש"א. ומבאר שעל זה חולק רש"י, דהיינו, שפרש"י: החיוב היא מצד רה"י גמור. ותוס' הרא"ש: החיוב היא מצד חורי רה"י.

וי"ל בתוס' [ע"פ פירוש השפ"א]:

יש שתי חלקים בהסוגיא: א – "חור למעלה מי'", וע"ז פרש"י ד"ה "אמאי כזורק באויר: הא הוה לי' מרה"ר לרה"י דהוה לי' גבוהה י' ורשות לעצמה'" ,וגם התוס' סובר כן [ומה שתוס' מפרש חור מפולש זהו רק על החלק השני]. ב – "חור כל שהוא", וע"ז מפרש תוס' שהחיוב היא מצד חורי רה"י (כמו שמפורש בעירובין שם), ויתכן שסובר רש"י כמותו, וזהו פירוש ברש"י ד"ה "סבר...חוקקין להשלים [דהיינו להרה"י] וחייב". וא"כ י"ל דאין כאן מחלוקת כלל בין רש"י ותוס'.

ועפ"ז נפקא שיש חילוק בין תוס' ותוס' הרא"ש, וזה מדוקדק בסגנון קושייתם.

שיטת התוספות בחקק (ז, ב)

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

איתא במכילתין (ז, ב):

אמר רב בית שאין תוכו י' וקרויו משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכולו מאי טעמא הוי חורי רה"י וחורי כרה"י דמו.

וכתב הר"ן שם ד"ה והקשה:

והקשה ריב"א ז"ל אמאי לא בעי מחיצות תוך שפת החקק בפחות משלשה כדאמר בפרק קמא לסוכה (דף ד) לענין סוכה שאינה גבוהה וחקק בה כלי להשלים שאם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה ותירץ דשאני סוכה דבעינן שיהו מחיצות [שלימות] סמוכות לסכך דדפנות ילפינן התם [דף ו:] מבסכת בסכת בסכות הילכך בעינן פחות משלשה כדי שיהו סמוכות לסכך שכנגד החקק אבל לענין שבת לא בעינן מחיצות אלא כדי שלא יהו רבים בוקעים שס... הלכתא בהדיא דמצטרפין.

היינו, שבנוגע לשבת יש לו מחיצות י' כיון שכשיעמוד בחקק עצמו יש מחיצות מקיפות (ואפילו רחוקים ממנו הרבה) מצטרפים הגידוד של החקק עם המחיצות ובמילא יש רה"י וגם הצדדים הם חורי, אבל בנוגע לסוכה כשיעמוד בהחקק אף שיש לו היקף מחיצות (מלמטלמ"ע) אבל צריך ג"כ "מחיצות סמוכות לסכך" [שלמטה מהסכך יש לו מחיצות (מלמעלמ"ט)] וליכא. (וכן בתוס' בסוכה ד: ד"ה פחות בסוף התוס').

אמנם הרא"ש (ס' י"א) מפרש שע"י מחיצות החיצונות (היינו עם הקירוי) שגבוהות י' נעשה רה"י (ואפי' רחוקים ממנו הרבה), ואין צריך החקק רק להשלים החלל [שצריך גם חלל י'], משא"כ בנוגע לסוכה כיון ד"בעינן מחיצות סמוכות לסכך" צריך שיהיו בתוך ג' להחקק (ראה מג"א שמה, טו).

[ואל תתמה למה צריך הרא"ש לבאר ששאני סוכה "כיון דבעינן מחיצות סמוכות וכו'" ואינו מתרץ שבסוכה אין קירוי משלימו לי' וליכא מחיצות כלל (כמו התו"י), די"ל דהרא"ש בא לומר דאפילו אם יש קירויו משלימו לי' בסוכה (וכמו מחיצות ט' והסכך טפח א'), אפ"ה צריך שהחקק יהי' בתוך ג', כיון דבסוכה צריך שיהא כמו דירה דהיינו שלמטה מהסכך צ"ל חלל י', ואם לאו אין לו "מחיצות סמוכות לסכך" כשר, (ראה עד"ז בהשפ"א ז, ב ד"ה תוס' ואם)].

והנה בנוגע לשיטת התוס' כתב השפ"א (שם):

עיקר כוונת התוס' לחלק דלענין שבת עיקר המחיצה להבדיל בין רשות החיצון ולהכי מצטרף חצי כותל של המחיצה עם הגידוד אבל בסוכה דמכשירין הסכך שעליו צריך להיות מונח על כל המחיצה וא"כ מה שמרוחק יותר מג' אינו מצטרף וכ"כ הר"ן.

אבל יש לפרש שיטת התוס' כשיטת הרא"ש דהמחיצות החיצונות לבד מועילות, ובהקדם:

בנוגע להחילוק בין שבת וסוכה כתב הצ"צ בפס"ד ע' שסא, א:

ומ"ש הרא"ש שם הלכך ע"י מחיצות החיצונים. זהו מדברי התו"י. אבל מדברי התוס' פ"ק דסוכה (דף ד' ע"ב) סד"ה פחות משלשה, משמע כיון דבשבת לא בעינן מחיצות סמוכות לכן החקק עם פנימית הדפנות שבתוך הבית מצטרפין. וכ"מ בהר"ן בפ"ק דשבת דהגידוד והמחיצה מצטרפין.

וע"פ פי' השפ"א לכא' פלא, למה לא מביא הצ"צ שיטת התוס' בשבת? ובפרט שעיקר הסוגיא הוא בשבת!

ואולי י"ל דלא הביא הצ"צ התוס' להלכה כיון שיש שני דרכים לפרש דעת התוס': א) בפשטות כמו הר"ן (שפ"א שם). ב) כמו שכתב הרא"ש, וכדלהלן.

וז"ל (תוס') :

וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (דף י.) חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה ותירץ דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך דילפינן התם (דף י:) מחיצות מבסכת בסכת בסכות כדאמרי' התם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה.

היינו, שכאן מתרץ שבסוכה אין חלל י' [כי בנוגע למחיצות י', אפשר לבאר שיש קירוי טפח גם בסוכה, כמו השפ"א שם]. והמשיך:

ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגירוד של חקק למחיצות [לעשות החלל] כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב.

ואף שמלשון התו"י שם לא משמע כן, שכתבו:

ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אריר י' וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחד הוי רה"י אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף

– לכ' זהו שיטת הרא"ש ותוס', ומהו "עוד"?

[באמת י"ל שתו"י לומד תירוץ התוס' כשיטת הר"ן, אמנם אפי' בלאו הכי], י"ל שבאמת אם המדקדק בלשון התו"י [שלא הביא הענין דסוכה בענין מחיצות סמוכות לסכך] יראה שהחילוק בין סוכה לשבת הוא רק אם יש קירוי (אם יש – יהי' רה"י, ואם לאו – אין רה"י) אבל אין חילוק בעצם בין שבת וסוכה. ולא כמבואר בהרא"ש [ותוס'].

ונמצא בנוגע לחילוק בין שבת לסוכה יש ג' שיטות:

הר"ן: בשבת יכול לצרף מחיצות הפנימיות לגידוד החקק לגובה י' אפי' רחוק ג"ט ויותר. בסוכה צריכים במחיצות פנימיות גובה י', וא"א לצרף בריחוק ג"ט ויותר.

התו"י: בשבת יש לו גובה י' במחיצות החיצונים. ויכול לצרף החקק לחלל י' אפילו רחוק הרבה יותר. בסוכה אין קירוי (מחיצות החיצונים) ובמילא אין לה בכלל גובה י', אבל באם הי' גובה י' מבחוץ הוי מהני.

והרא"ש: בשבת כדתו"י. בסוכה אפי' אם יש קירוי אין יכול לצרף החלל יותר מג'.

[להעיר שהנ"מ בין הנ"ל הוא: א) אם יש רק מחיצות ט' בלי קירוי וחקק טפח א' רחוק יותר מג': ר"ן – רה"י; רא"ש ותו"י – אינו רה"י. ב) אם יש מחיצות ט' וקירוי טפח א' של סכך וחקק טפח אחד רחוק יותר מג': תו"י – אינו סוכה; רא"ש (ור"ן) – יהי' סוכה].

ועפ"ז יכול לומר ששיטת התוס' היא כמו הר"ן (שפ"א כנ"ל) או הרא"ש (כנ"ל), אבל לא כמו תו"י וכ"ז כמעט מדויק בהשפ"א שם.

[וא"ת בהמשך התוס' מוכח לכאורה שהגידוד היא לעשות מחיצות גבוה י', "אבל הכא דלשוי' מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות"? וי"ל שמחיצה בלי חלל לא קרי מחיצות (ראה באריכות בהערה על אדה"ז שמה, כב)]

ועפ"ז מובן למה אין הצ"צ מביא שיטת התוס' להלכה.

זיז כל שהוא (ז, ב)

הת' שניאור זלמן בוטמאן

איתא במכילתין ז, ב:

דאתמר חורי רה"י כרה"י דמו חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרשות הרבים דמו . . תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי' כזורק באויר למטה מי' טפחים כזורק בארץ. והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדבילה שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור? זימנין משני לה שאני צרור וחפץ דמהדר ואתי, זימנין משני לה בכותל דלית ביה חור, ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר ואי ס"ד בכותל דאית בי' חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד' והאמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים אלא לאו ש"מ בכותל דלית בי' חור שמע מינה.

ובפירוש חורי רה"י מפרש רש"י (בד"ה והשלימו):

כותלי רה"י ובהם חורים כלפי רה"י שהם כרה"י.

וכמו כן בפירוש כותלי רה"ר מפרש (בד"ה חורי רה"ר):

חורים שבכתלים כלפי רה"ר.

והנה בתוספות ד"ה והלכה ונחה מסביר, שאפילו לפי ההו"א – שמדובר בחור כ"ש כפשוטו – כיון דבעינן שיהא נח ע"ג מקום ד' על ד', בהכרח לומר שמדובר בחור שהוא רחב ד' מצד רה"י, ומצד רה"ר אינו רחב ד', והסיבה לחיובו למטה בארץ הוא, משום שחוקקין להשלים. ועפ"ז מבאר קושיית הגמרא אודות למעלה מעשרה: בהכרח אמרינן חוקקין להשלים למטה מעשרה, דלכן הוי כזורק בארץ ומחייב, וא"כ גם למעלה מעשרה חוקקין להשלים והוי רשות היחיד ולמה הוי כזורק באויר? עיי"ש בדבריהם.

והנה רש"י מבאר בקושיית הגמרא דפריך מכח ד"סתם משנה רבי מאיר", ומשמע, דאל"כ אין כאן שום ראי' שמשנתינו ר"מ, ולפ"ז ע"כ למטה מעשרה חייב אפילו אם לא אמרינן חוקקין להשלים, דהיינו אפילו באין בה ד' על ד', דאל"כ בהכרח שמשנתינו ר"מ כנ"ל מהתוספות.

יוצא, שרש"י ותוספות חולקים אם בחורי רה"ר בעינן הנחה ע"ג מקום ד' על ד': לשיטת רש"י לא בעינן – ומפרש חור כ"ש כפשוטו – ולשיטת התוס' בעינן.

ויש לומר, שרש"י ותוס' כאן הולכים לפי שיטתם לעיל (ז, ב), דשם מביא הגמ' את המשנה (ק, א) "הזורק למטה מי' כזורק בארץ", היינו שהוא חייב.

ופרש"י:

הזורק ד' אמות – ברה"ר ונדבק בכותל כגון דבילה שמינה כדמוקי לה לקמן: כזורק באויר – ופטור דלאו ברה"ר נח ורה"י נמי לא הוי אלא דבר המסויים ורחב ארבע: כזורק בארץ – וחייב דאויר רה"ר משנח משהו הוי הנחה, ולא דמי לנח על דבר המסויים למטה מי' דההוא חשיב למיהוי רשות, חשוב לעצמו או כרמלית או מקום פטור ולא הויא הנחה ברה"ר:

משמע לפי שיטת רש"י, שאע"פ שאין בה ד' על ד', די בזה "שנח משהו", לחייב.

ובדף ד, ב פירש"י:

זרק – מר"ה מתחלת ד' לסוף ד' ונח' ע"ג זיז. כל עץ היוצא מן הכותל קרי זיז:

והקשו עליו בתוד"ה באילן שם:

ורש"י שפירש כאן משום שדי נופו בתר עיקרו והוי כמונח ברשות הרבים ע"ג מקום ד' אי אפשר להעמידה דאי למטה מג' לא בעי רחב ד' לכ"ע ולמעלה מג' לא הוי רה"ר אם לא נעמיד בדבילה שמנה וטח בצד הנוף:

אבל יש מקום לתרץ דעת רש"י על פי דקדוק דברי רש"י להלן ח, ב ד"ה ומקום:

ומקום פטור – מקום שאין בו ארבע על ארבע הוא מקום מסויים שיש לו ראש רחב קצת וגבוה ג' ועומד סמוך לרשות היחיד ולרה"ר והכי מוקים לה בעירובין בגבוה ג':

משמע שרק אם הוא ראש רחב קצת יהי' מקום פטור, אבל בזיז כל שהוא יהי' רה"ר, אבל עדיין הוא יצטרך מקום ד' על ד' לולא שיהי' ממש באויר רה"ר.

ועפ"ז אולי יש לומר שחורים דומה יותר לאויר רה"ר מאשר על גבי זיז כל שהוא, כי הוא עצמו רה"ר מחמת שהוא תשמיש רה"ר, משא"כ בזיז אין משתמשים בו בני רה"ר, ורק שאינו מקום פטור כי אינו רחב קצת.

אמנם בתוס' שם (ז, א ד"ה וטח בפני' חייב) מובא שתי שיטות בלבינה (או כמו שמפרש ר"ת שיש בפני' ארבעה אל ארבעה, או כמו שמפרש ריב"א שכיון שרואה פני הקרקע הוי כמונח עליה), ולשניהם יש בה ד' על ד', עיי"ש.

נמצא, דלפי שיטת התוס' אע"פ שבטל הוא לרה"ר (שאל"כ הי' נחשב למקום פטור או כרמלית), מ"מ (בכדי לחייבו) בעינן שמקום ההנחה יהי' ד' על ד'.

לפ"ז י"ל, שרש"י ותוספות הולכים בדין חורים הבטלים לרה"ר, בהתאם לשיטתם בדין פני הלבינה הבטל לרה"ר – דלשיטת רש"י לא בעינן בחור מקום הנחה ד' על ד', ולשיטת התוס' בעינן מקום הנחה של ד' על ד'.

[ואע"פ ששם נחשב לרה"ר משום דלא מסתיים תשמישתייהו, וכאן משום שבני רה"ר משתמשים בהם, מ"מ, סוף סוף שניהם בטלים לרה"ר, אלא האי מהאי טעמא והאי מהאי טעמא].

וי"ל, שיסוד פלוגתתם תלוי ביסוד האי דינא דבעינן ארבעה על ארבעה:

לשיטת רש"י, בכדי להיחשב עקירה והנחה, בעינן מקום ד' על ד', ולפיכך במקרה שהמקום הוא עצמו רה"ר, אינו צריך ד' על ד', משום שיש לה החשיבות דרשות הרבים (ראה מאירי ז, ב בענין זה).

משא"כ לשיטת התוס' (ד, א ד"ה והא בעינן וכו'), תלוי בזה שכך היא הרגילות, "וכן הי' מסתמא במשכן", ולפ"ז, אפילו אם נחשב כרה"ר, ויש לה גם חשיבות משום זה, מ"מ, לפי שהרגילות היא לקחת דוקא ממקום ד' (וכן הי' במשכן), לפיכך בעינן שמקום ההנחה יהי' ד' על ד' טפחים.

צידי רשות הרבים (ז, ב)

הת' שניאור זלמן בוטמאן

איתא במכילתין (ז, ב):

דאיתמר חורי רה"י כרה"י דמו חורי רה"ר אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו, א"ל רבא לאביי לדידך דאמרת חורי רה"ר כרה"ר דמו מ"ש מהא דכי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר ותיהוי כחורי רה"ר, התם לא ניחא תשמישתי' הכא ניחא תשמישתי'.

וכתבו התוס' (ד"ה התם וכו'):

וצדי רה"ר לרבנן לאו כרה"ר דמי אע"ג דניחא תשמישתי' טפי מקרן זוית דהא אפילו ר"א דפליג בצדי רה"ר מודה בקרן זרת כדפרישׁ' לעיל אפ"ה לא הוי כחורי רה"ר דחורי רה"ר ניחא תשמישתי' טפי.

והקשה המהרש"א:

יש לדקדק דרבא דהקשה לאביי ממימרא לר"י מקרן זרת טפי ה"ל לאקשויי מצדי רה"ר לרבנן דלאו כרה"ר דמי דמתני' היא דדומה טפי לחורי ר"ה ניחא תשמישתי' טפי מקרן זוית, מיהו בהא איכא למימר דניחא לי' לאקשויי מקרן זוית לכ"ע אפילו לר"א. אך קשה דא"כ כיון דרבא לא ידע לאפלוגי בין ניחא תשמישתי' דלא ניחא תשמישתי' תקשי לי' טפי לרבי אלעזר מ"ש קרן זוית דמודה בי' ר"א טפי מצדי רה"ר, ויש ליישב ודו"ק.

וכתב ע"ז הקקיון דיונה:

ולפענ"ד אין מקום לקושייתו כלל, דלר"א י"ל דצידי רה"ר היא ממש כרה"ר.

ויש לבאר דברי הקקיון דיונה, ובהקדם: איתא במס' עירובין (צד, א):

מתני'. חצר שנפרצה לרשות הרבים, המכניס מתוכה לרה"י או מרה"י לתוכה חייב דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים מתוכה לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכה פטור, מפני שהיא ככרמלית. גמ'. ורבי אליעזר משום דנפרצה לרשות הרבים הויא לה רשות הרבים, אין, רבי אליעזר לטעמי' דתניא רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר רבים שבררו דרך לעצמן מה שבררו בררו . . אימא על מקום מחיצה מחלוקת, ואיבעית אימא בצידי רשות הרבים קמיפלגי, דרבי אליעזר סבר צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו, ורבנן סברי צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דמו.

ובתוס' (ד"ה וליפלגו כו'): ש"הכא . . מקום מחיצה שלו", וש"סתם צידי רשות הרבים הם שלו, שרגיל אדם להיות כונס תוך שלו ובונה". עפ"ז י"ל, שטעמם של חכמים – אף למסקנא – הוא משום שסוברים שאין לרבים קנין בדרך.

ועפ"ז יש לבאר דברי הקקיון דיונה:

לרבא, הטעם שלשיטת ר"א צידי רה"ר הם רה"ר הוא משום ש"היא ממש כרה"ר" – והיינו משום שהוא דרך רה"ר ממש. ובמילא "אין מקום לקושייתו (של המהרש"א) כלל", דלרבא, אין לצידי רה"ר כל קשר עם 'תשמיש רה"ר'. ורק משום שאינו שלהם חלקו עליו חכמים.

משא"כ לאביי פי' הגמ' בעירובין הוא דלר"א ניחא תשמישתי', ולרבנן לא ניחא תשמישתי' כ"כ. (ראה בקובץ זה בדברי הת' יוסף הכהן הענדל בענין רשות הרבים בבעלות היחיד).

סוכה ושבת לשיטת תוספות ישנים (ז, ב)

הת' יעקב שילג

בגמ' (ז, ב):

אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין תוכו עשרה, וקרויו משלימו לעשרה, על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. אמר אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו. מאי טעמא הוי חורי רשות היחיד, וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו.

והקשו התוס' (ד"ה ואם חקק בה):

וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (דף ד' ע"א) חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפי' מופלגת מן הכותל הרבה ותי' דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך כו'.

משמע שבאמת אפשר לצרף שני חלקי מחיצה הרחוקות ג' טפחים, אבל זהו מצד דיני המחיצה, אבל כצריכה המחיצה להיות מצורפת לשפת הסכך, לזה צריך שיהי' כולו פחות מג' טפחים מכנגד שפת הסכך הכשר, שהוא מקום החקק.

וסיימו התוס':

ואף על גב דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות מתרץ לה הש"ס ה"מ היכא דאיכא מחיצות מעלייתא אבל הכא דלשויה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך טפי לא מצטרף.

היינו, דאם כל דין הצירוף בסוכה הוא כדי להסמיכו לסכך, הרי יש דין דופן עקומה עד ד' אמות. ולכן פירשו התוס' שזהו כוונת הגמ' להקשות שם בהמשך הסוגיא, וכוונת התירוץ הוא שהאי הלכה של דופן עקומה לא נאמרה אלא ביש דופן בלי צירוף, אבל כשצריך לצרף ב' חלקי המחיצה אז לא נאמרה ההלכה של דופן עקומה, וממילא חסר מחיצות סמוכות לסכך. אבל מצד המחיצות עצמם אין מניעה לצרפם.

אך תוס' ישנים (על הגליון) מוסיף:

ועוי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אוויר י' וכשחקק דאיכא אוויר י' במקום אחד הוי רה"י אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף.

היינו, שאין צריך לצרף שני חלקי המחיצה כאן, וכל מטרת החקק הוא רק להשלים לאויר י'. אבל בסוכה צריך לצרף חלקי המחיצה כי אין טפח קירוי מבחוץ, ולזה החקק משמש גם לעשות מחיצה, ולזה צריך צירוף תוך ג'.

והנה השפת אמת כתב על זה:

...אכן התו"י מחלק משום דהכא המחיצות עם התקרה הם עשרה עדיף טפי, ולדעתם בסוכה נמי אם יהי' הסכך שעליו משלים לעשרה דיהי' על המחיצות עשרה הסוכה כשירה אפי' ברחוקים מן החקק ג"ט, ולא משמע כן מסתימת לשון הגמ'...

היינו, שהבין שהתוס' ישנים יכשירו סוכה שקירויה יש בה טפח ובתוכה יש ט', והחקק שבאמצע רחוק ג' טפחים מהדפנות, כי יש מחיצות י' מבחוץ.

ויש להעיר שאין זה מוכרח כלל. דיתכן שגם התוס' ישנים מודים שצריך מחיצות סמוכות לסכך, רק שתירצו שבשבת אין אנו מצרפים החקק לכתלים כלל לעשות מחיצה י', דזה לא ניחא להו לתוס' ישנים לדחוק לשון הגמ' בסוכה שאין מניעה לצרף ב' חלקי מחיצה בג' טפחים ויותר. אבל לעולם מודים להתוס' שבסוכה יש עוד חסרון שגם המחיצות צריכים להיות סמוך לסכך.

ב' שיטות בענין חוקקין להשלים (ז, ב)

הת' יוסף הכהן הענדל

איתא במכילתין (ז, ב):

אמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים.

ומפרש רש"י (בד"ה ר"מ סבר):

דבר שאין בו שיעור ויש שם עובי ורחב לחקוק ולהשלים לכשיעור אמרינן כמאן דחקוק דמי והכא נמי לרבי מאיר חוקקין להשלים וחייב.

ומקשים התוס' בד"ה והלכה:

תימה לר"י דבפרק קמא דעירובין (דף יא:) בכיפה דפליגי בה ר"מ ורבנן אמרינן התם דלא אמרינן חוקקין להשלים לר"מ אלא ביש ברגליה ג' וגובהה י' פי' גבוה ג' טפחים שיש בהן רחב ד' אבל אין ברגליה ג' או שאינה גבוה מי' לא אמרינן וא"כ היכי אמרינן הכא חוקקין להשלים לר"מ בחור כל שהוא.

היינו, איך אפשר לומר חוקקין להשלים בכגון דא, הרי לכאורה עיקר המחלוקת בין ר"מ ורבנן הוא בנוגע לכיפה (היינו פתח שכשהוא עולה הוא מתקצר) שאין בראשו ד' טפחים, ושם מפרש אביי שר"מ אומר חוקקין להשלים רק אם יש בגובה הפתח י' טפחים, ובג' טפחים הראשונים יש ד' טפחים ברוחב. ומזה לומדים תוס' שדוקא במקרה שיש כבר מקום רחב כשיעור (כמו כיפה) אמרינן חוקקין להשלים, אבל היכא דאין מקום אחד כשיעור, לא אמרינן חוקקין להשלים. עפ"ז אינו מובן, למה כאן, בחור כל שהוא, שאין כאן שום מקום שיש בו כשיעור (ובמקרה שלנו היינו רחב ד'), אמרינן חוקקין להשלים? ומתרץ תוס':

ואומר ר"י דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר ולכ"ע הוי חור רה"י דהא חורי רה"י כרה"י דמי ולא פליגי אלא לשוויה מקום ד' על ד' דלרבי מאיר חוקקין להשלים והוי כד' על ד' אבל ממש בחור כל שהוא אפילו ר"מ מודה דלא אמרינן חוקקין להשלים.

אבל רש"י אינו מזכיר דבר וחצי דבר על חורין מפולשין או הנחה על מקום ד'. ויש לפרש שיטת רש"י בשני אופנים:

א) רש"י אינו חולק על תוס', וגם לשיטתו החור מפולש לרה"י ובצד רה"י יש מקום ד'. וכן משמע מדברי התוס', שכותב (בסוף התוס') וז"ל "ויש לישב פירש"י", ומכאן משמע, שלדעת התוס' עכ"פ רש"י בכללות מפרש כתוס', ורק בפרט אחד חולק רש"י (כמו שתוס' מפרש שם).

ב) רש"י מפרש הגמ' כפשוטו (שהוא חור כל שהוא ממש והוא רק בצד רה"ר), וזה שמקשים התוס' ממסכת ערובין שאפי' לר"מ אמרינן חוקקין להשלים רק כאשר יש ברגליה רחב ד' (היינו שצריכים מקום אחד שיש שם כשיעור), מציון רעק"א (בגילון הש"ס) לתוס' בחולין דף קכו. (ד"ה אנן) וזה לשון התוס' שם:

ונהי דבפ"ק דערובין (דף יא:) גבי כיפה לא אמר חוקקין להשלים אלא כשיש ברגליה ארבע ה"מ גבי מזוזה דכתיב "ובשעריך" ובעינן שער חשוב אבל בעלמא אפי' אין שם ד' חוקקין.

היינו, זה שלגבי כיפה אומר אביי שר"מ בעי לפחות מקום אחד שיש בו כשיעור, זהו דוקא לענין מזוזה ששם אומר הפסוק "ובשעריך" שמזה לומדים הצורך בשיעור חשוב, ולפי זה מתורץ רש"י, שרש"י יאמר שכאן בחור, שאין לימוד מיוחד שצריך להיות "חור חשוב", לא בעינן שיהיה בחור מקום אחד שיש שם כשיעור.

אבל אין זה שאלה על שיטת התוס', כי תוס' לומד "ובשעריך" למשהו אחר, וכמו שהתוס' ישנים מפרש במסכת יומא (שגם שם מובא מחלוקת ר"מ ורבנן), שהתוס' ישנים מפרש שיטת ר"מ כמו התוס' שלנו, ובסופו הוא שואל, ובלשונו:

ואם תאמר מאי שנא דבכל דוכתא סגי ברוחב ארבע על ארבע בסתם לענין מבוי והוצאת המת ואילו הכא בעינן שלשה ברוחב ארבע וגובה עשרה?

ומתרץ:

יש לומר דשאני גבי מזוזה לכתיב ובשעריך משמע פתח גדולה.

היינו, שאינו מפרש בכתוב ד"ובשעריך" כלימוד לענין חוקקין כשאין ד' כלל, אלא לימוד לענין כשיש ד' שלא סגי בזה וצריך ג' ברוחב ד', אבל ברש"י אפשר לכאורה לומר שלמד כהתוס' בחולין שרק במזוזה צריך ברגלי' ג' וכו'.

וי"ל עוד תירוץ – שרש"י ביומא פירש:

הואיל והתחיל בה ג' ברוחב ד' שם פתח עליו, ורואין כאילו הוא חקוק למעלה להרחיב כמדתו שלמטה:

היינו "שם פתח" סגי לעשות חוקקין, וי"ל שלגבי רה"י אין צורך בשם "פתח" אלא שם "חור" או שם "מקום", כמ"ש רש"י כאן "דהוה ליה גבוה י' ורשות לעצמו", ורק חסר שיעורו, וממילא משלימים בשיעור.

ולכן תוס' כאן אינו מחלק בין שער למזוזה לשאר דברים [וסתם להעיר שהתוס' בחולין מסיים "וצ"ע שם" ולפי זה יש לומר שתוס' כאן (וכן ביומא) הוא לאחרי העיון ולכן מפרש באופן אחר].

(וראה בענין שיטת רש"י בזה בדברי הת' חיים יהושע רייצעס בענין חלל רשות היחיד).

שדי ידו בתר גופו (ח, א)

הת' אליעזר יעקב דלפין

הנה בגמ' (ד, א):

פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא.

היינו שהגמ' מקשה על משנה דריש שבת, איך חייב בעקירה והנחה לתוך יד אדם, הרי ביד אדם אין ד', ובמלאכת הוצאה אין חייבים בלא עקירה והנחה למקום ד'.

ובהמשך שם (ד, ב):

אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא. הי רבי אילימא הא רבי דתניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרין. התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי דאמר אביי הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו.

היינו, אין לתרץ שמשנתנו כרבי כי טעמו של רבי לחייב בנח בזיז כל שהוא הוא משום שאומרים "שדי נופו בתר עיקרו". והנה הקשה הרא"ש טויבש בגליונותיו (נדפס בילקוט מפרשים בסוף המסכתא):

לכאורה יש להקשות דנוקי כרבי, ומשום דשדי ידו בתר גופי', וכמו דאמרי' שם דף ג' ידו בתר גופו גריר. אלא דיש לומר דהא דידו בתר גופי' גריר אין ענין לכאן, דשם לא אמרינן כן אלא דמשום זה לא מיחשב הנחה משום דידו לא נייח, דגריר בתר גופי', אבל לא אמרינן דשדי ידו בתר גופי', וכמו שאמר שם (ג, ב) אביי פשיטא לי דידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י. והיינו משום דלא שדינן לה בתר גופי' וכפי' רש"י שם עי"ש. וגם דבגופו של אדם ג"כ רובא דרובא אין בו ד' על ד' להחשיב לידו במקום ד', ובאילם יש עכ"פ בעיקרו ד' על ד' וכמובן.

היינו, שהקשה מפני מה לא נאמר שדי ידו בתר גופו, וכמו שאומרים כן באילן נאמר כן בידו של אדם. ותירץ בב' אופנים:

א) ידו בתר גופו גרירא לא נאמרה אלא שלא יהי' כמונח ברשות שהיד שם, אבל לא אומרים שיהי' כרשות שיצא משם.

ב) בגופו של אדם ברובא דרובא אין ד'.

ושני תירוציו צע"ג:

א) מה שייך דברי אביי (ג, ב) "פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ד" כו' לכאן. הן אמת שלא אומרים שהיד לגמרי כרשות שיצא משם – אבל א. על זה אנו דנים – למה לא נאמר כן כמו באילן. ב. לרש"י כאן הנוף אינו כהעיקר לענין רה"י, ורק מחשיבים הנוף למקום ד' מדין שדי. וא"כ גם אם ידו אינו כרשות גופו למה לא די להחשיבו ע"י הגוף.

ב) הרי בגמ' להלן (ה, א) נדחק להעמיד המשנה בכל מיני אוקימתות, וכי לא ידעה הגמ' לומר שמיירי במי שיש לו ד' על ד' בגופו, ואמרינן שדי ידו בתר גופו. ומשמע מהגמ' שגם באדם כזה שגדול כ"כ בגופו עדיין לא נאמר דין שדי ידו כו' באדם. וזהו שאלתנו – למה?

והנה מצינו שהמאירי שאל שאלה זו (בבית הבחירה ז, ב):

...ואע"פ שבידו לא אמרו להיותה נגררת אחר גופו שיש בו רוחב ארבעה, שתי תשובות בדבר שהיד אינה נגררת אחר הגוף אדרבא הגוף נגרר אחריה, ועוד שלא אמרו לילך נוף אחר העיקר אלא בעיקר הקבוע ושאינו מתנועע כלל וכן עקר:

ושני תירוציו צריכים ביאור:

א) מהו כוונתו שהגוף נגרר אחר היד? הרי אמרו בגמ' להפך.

ב) מהו כוונתו שרק בעיקר הקבוע שאינו מתנועע כלל אמרו שדי נופו כו', מדוע יהי' חילוק בין עיקר המתנועע ועיקר שאינו מתנועע?

ונראה לבאר התירוצים:

לענין חשיבות מקום לענין עקירה והנחה, עיקר מקום הנחה בגוף האדם הוא ביד, וא"כ לא יתכן להחשיב את היד למקום הנחה מחמת גודל הגוף. ואם היד עצמה חסר לה מקום ד', לא יוסיף לה הגוף מאומה של חשיבות מקום הנחה. ומה שאמרו בגמ' להפך שידו בתר גופו גריר, היינו כשידו פשוטה לרשות אחרת, לענין קביעת הרשות שבו הוא נמצא, והאם נמצא החפץ כמונח ברשות, ע"ז אמרו שלא די בהנחת היד באויר הרשות, כי כשילך בגופו גם ידו ילך עמו, וא"כ אינו נחשב כמונח ברשות שבו הוא נמצא, ושמא אף לא נחשב כלל כהרשות שבו הוא נמצא

אפילו אם נאמר שאגב גופו יש חשיבות מקום גם ביד, שנחשב למקום ד', כל היינו יכולים לומר באם גופו לא הי' מתנועע כלל. אבל מכיון שהגוף מתנועע ממקום למקום, א"כ מה שיש לו מקום ד' אינה חשוב כל כך כמקום הנחה קבוע, ואם אמרו במקום הנחה קבוע שיש לו חשיבות להחשיב גם נופו שאין בו מקום ד', לא אמרו במקום הנחה שאינו קבוע ואין לו חשיבות כ"כ אף אם יש בו ד' שיהני חשיבות זו גם לידו.

ועדיין יש לעיין במה פליגי התירוצים, כי משמע שלא ניחא לי' להמאירי בתירוץ הא' ולכן הוסיף תירוץ הב'. ואולי תלוי בגדר מקום ד', שהוא הוא מצד שיתקיים בו החפצים, א"ש תירוץ הא', כי אף קודם שאמרו ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', ידענו שידו הוא מקום ההנחה הטוב ביותר בגוף האדם, ואעפ"כ אין לו חשיבות ד' לפי הס"ד. וא"כ לא יוסיף לו מה שבגופו ישנו זה.

אבל לתירוץ הב' הוא הלכה בלא טעם שצריך מקום ד' להנחה, וביד חסר זה להס"ד, וא"כ יועיל מקום ד' שבגופו.

בדברי רש"י בשדי נופו בתר עיקרו (ח, א)

הת' דניאל אליהו נמדר

איתא במכילתין (ז, ב – ח, א):

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ד' על ד') אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו.

ומפרש רש"י, וז"ל:

דאמר כרבי. דלא בעי הנחה על גבי מקום ד': זרק ונח כו'. קס"ד מרה"ר לרה"י: וגופו נוטה לרה"ר הרק. מתחילת ד' לסוף ד' ונח אנופו: שדי נופו כו'. דחשיב אגב עיקרו לאית בי' ד' ודרב חסדא דלא כרבי ודלא כרבנן. לישנא אחרינא אמר אביי בדרב חסדא להוי ברה"י אפי' רבנן מודו, וכי פליגי רבנן בשדי נופו בתר עיקרו הוא דפליגי:

וכתב המהרש"א (על רש"י ד"ה שדי), וז"ל:

לשון ראשון שפירש רש"י הוא הלשון שפירש"י ג"כ לעיל דאיירי בזרק ד' אמות ברשות הרבים ונח על נופו ופליגי אי הוה כמונח ברשוח הרבים על מקום ד' דעיקר שהוא מקום ד' מחשיב לי' לנוף עכ"ל ע"ש

ולישנא אחרינא שפירש"י הכא הוא הפי' שכתבו התוס' לעיל דמיירי אפי' באין בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו והויא כרה"י כו' ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו כמו שכתבו התוס' לעיל עיין שם.

ועל הלישנא אחרונה המהרש"א מציין למ"ש בתוס' ד"ה באילן ד, ב דמיירי אפי' שאין בעיקרו ד' על ד', ונופו ברה"ר ועיקרו ברה"י, וכו"ע סבר כרב חסדא שאין צריך מקום ד' ברה"י, והמחלוקת הוא אם אומרים שדי נופו, שרבי סבר שדי נופו, וחייב, כיון שהוא ברה"י ואין צריך מקום ד', כר' חסדא. ורבנן סברי שאין אומרים שדי נופו בנשאר הנוף ברה"ר, וברה"ר צריך הנחה על גבי מקום ד' ואינו ופטור, אבל אילן אם הי' ברה"י לא הי' צריך מקום ד' על ד' כר' חסדא.

והנה, בהלישנא הראשונה הטעם לחיוב הוא מפני זריקה (העברה) ד' אמות ברה"ר, והמחלוקת הוא רק אם יש להנוף מקום ד' אגב העיקר. וא"כ לכאורה אינו נוגע שהעיקר הוא

ברה"י, אפי' אם העיקר אינו ברה"י, הי' ג"כ מחלוקת אם הנוף חשוב למקום ד', אגב העיקר, ומה אמר אביי שהעיקר הוא (דוקא) ברה"י?

[ואולי יש לתרץ על פי מש"כ המהרש"ל וז"ל:

ואביי גופא דמוקי באילן העומר ברה"י דייק מדקתני זיז כל שהוא סתם זיז הוא דבר היוצא מן הכותל שהוא רה"י ודו"ק.

ולפי זה, זה שהאילן ברה"י אין מזה נפק"מ, אלא כמו "מעשה שהיה כך היה", וכמובן שדוחק הוא].

וצריך ביאור בדברי המהרש"א, בפי' של רש"י, וכן בה"ואין לתמוה" ותירוצו:

א) ע"פ ביאור הנ"ל, בהלישנא אחרינא ברש"י הטעם שרבי מחייב הוא משום הכנסה מרה"ר לרה"י, הואיל והעיקר הוא ברה"י אע"פ שהנוף ברה"ר, ואין הנוף ד' על ד'. ולכאורה, בקושיית הגמרא בד"ה זרק כתב רש"י וז"ל "קס"ד מרה"ר לרה"י". ובתירוצו של אביי כתב בד"ה ונופו "מתחילת ד' לסוף ד' ונח אנופו", היינו שבהקושיא ההו"א היתה שהטעם לחיוב הוא משום הכנסה לרה"י, ובמסקנא אמרים שהטעם שרבי מחייב הוא משום זריקה (העברה) ד' אמות ברה"ר. ואם בהלישנא אחרינא הוא משנה מזה, שטעם לחיוב הוא משום הכנסה, היה לרש"י לכתוב זאת בפירוש שבלישנא אחרינא משנים הטעם לחיוב? משמע מזה שגם בהלישנא אחרינא הטעם לחיוב הוא מפני זריקה (העברה) ד' אמות ברה"ר.

ב) בהלישנא ראשונה מבאר רש"י שכ"ע אינו סובר כר"ח, ולכ"ע צריך הנחה על גבי מקום ד', המחלוקת הוא רק אם זרק ד' אמות ברה"ר ונח אנופו, ויש בהעיקר מקום ד', האם אומרים שיש להנוף מקום ד' אגב העיקר שיש מקום ד'. אבל בהלישנא אחרינא כ"ע סבר כר"ח שאין צריך מקום ד' והמחלוקת הוא רק האם הנוף נחשב כמו העיקר שהוא רה"י ולמהרש"א מיירי אפי' אין בהעיקר ד'. א"כ היה לו לרש"י לכתוב בפירוש שבהלישנא אחרינא מיירי שאפי' אין בעיקרו ד', כמו שכתב בהלישנא ראשונה?

ג) רש"י ד, ב בד"ה שדי נופו, מפרש מהי שדי נופו וז"ל:

שדי נופו בתר עיקרו - והוי כמונח בר"ה על מקום ד' דעיקר מחשב ליה לנוף:

היינו שפירש לשדי נופו הוא רק כמו הלישנא ראשונה ברש"י כאן, ולמה אינו מזכיר הלישנה אחרונה ג"כ?

ד) למה דחתה הגמ' בדף ד, ב שאין ראי' מרבי שאין צריך מקום ד' כי אביי העמיד מחלוקתם בשדי נופו, הרי לפרש"י כאן בלישנא אחרונה אין מקום ד' בהעיקר, ואדרבה

גם חכמים סבורים שאין צריך מקום ד', רק שמחלוקתם כשזרק פחות מד' אמות, האם חייב על הכנסה לרה"י, וא"כ פירוש אביי אינו סותר שלרבי אין צריך מקום ד'.

וממשיך המהרש"א וז"ל:

ואין לתמוה על לשון ראשון בסוגיא זו דקאמר לימא רב חסדא דאמר כרבי ולא כרבנן והמתרץ השיב לו דר"ח דלא כמאן די"ל כמ"ש בעל הליכות עולם דאיכא סוגיא לימא בתלמוד דפריך דה"ל לפסוק הלכה וה"נ פריך הכא לימא ר"ח דאמר כרבי וה"ל לפסוק הלכתא כוותיה ומשני אביי דאיכא למימר דלא פליגי בדרב חסדא כלל וכ"ע לית ליה דרב חסדא ואי הוה פסק הלכתא כרבי לא הוי שמעינן מיניה מלתיה דרב חסדא אלא דשדי נופו כו' כרבי אבל קושטא הוא דפליגי בדרב חסדא ודו"ק.

ותירוצו צ"ב:

א) לפ"ז תירוצו של אביי הוא רק מפני שהייתי מפרש המחלוקת בהברייתא בענין "שדי נופו" דכו"ע צריך מקום ד' ברה"י, ולכך אומר נעץ קנה כו', לומר לך שלא מפרש המחלוקת כן, אלא באם צריך מקום ד' ברה"י שרבי סבר א"צ ורבנן סברי שצריך מקום ד', ור"ח כרבי.

נמצא, שאם הייתי יודע שהמחלוקת בהברייתא הוא אם צריך ד', הי' ר"ח יכול לפסוק ולומר בקיצור הלכה כרבי. ולכ' צ"ב שר"ח מחדש כאן ב' ענינים: א) שרה"י עולה עד הרקיע וב) שאין צריך ד' ברה"י, ואם הי' אומר הלכה כרבי, לא הייתי יודע שרה"י עולה עד לרקיע. ואדרבה עיקר חידוש הוא שרה"י עולה עד לרקי,ע ורק דרך אגב משמעינו מזה שרה"י אין צריך מקום ד', וא"כ ר"ח לא הי' יכול לומר בשום אופן לומר בקיצור הלכה כרבי, והי' צריך להאריך?

ב) ע"פ המהרש"א תירוצו של אביי הוא רק כמו קס"ד. שמתרץ שאם הי' ר"ח אומר הלכה כרבי הייתי אומר, הו"א, שהמחלוקת הוא בשדי נופו. אבל באמת למסקנא המחלוקת בהברייתא הוא באם צריך מקום ד' ברה"י, ור"ח סבר כרבי וא"כ הטעם שרבי מחייב הוא מפני הכנסה מרה"ר לרה"י, שאין בהזיז מקום ד' והוא ברה"י וזרק מרה"ר לרה"י, ונח אזיז שאין צריך הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י. אבל בקושיית הגמ' על ר' חסדא אינו פוסק כרבי מפרש רש"י בד"ה זרק, וז"ל: "קס"ד מרה"ר לרה"י". היינו שרק הקס"ד והו"א הוא שהטעם לחיוב הוא משום הכנסה לרה"י, אבל למסקנא הטעם החיוב היא זריקה (העברה) ד"א ברה"ר, כמוש"כ רש"י בדיבור שלאח"ז בד"ה ונופו וכבר הועתק לעיל.

אבל לפי מש"כ המהרש"א הוא להיפך לכאורה שהקס"ד הוא כמו שמתרץ אביי בזריקה ד' אמות ברה"ר, והמסקנא הוא הכנסה מרה"ר לרה"י? ואין לזה רמז ברש"י.

ויש לתרץ זה בהקדים עוד דיוק:

כתב התוס' שם ד"ה אמר אביי וז"ל:

תימה לר"י דטפי ניחא ליה למימר דפליגי בדרב חסדא ורב חסדא כרבי דלשנויא דאביי דלא שייכא פלוגתייהו בדרב חסדא כ"ש דקשה לרב חסדא...

ומבאר המהר"ם שיטת התוס' בתירוץ של אביי, וז"ל:

משום דהתוס' פירשו הא דמשני הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטו לרה"ר וכו' דלא פליגי כלל אי בעינן ד' או לא ומצי איירי בדאיכא בעיקרו רוחב ד' או בדליכא ד', ולא פליגי אלא אי הוי הנוף רה"י או לא, מר סבר שדינן נופו בתר עיקרו ומקרי נוף רה"י ומר סבר לא שדינן ולא הוי הנוף רה"י, ואיירי דלא זרק מתחלת ד' לסוף ד', אלא אי שהנוף עומד בתוך ד' לתחלת הזריקה, ופליגי אם הוא חייב מדין מכניס מרה"ר לרה"י... וא"כ לית ליה שום סיוע לרב חסדא מברייתא...

היינו שתוס' מפרש תירוץ של אביי שמחלוקת רבי ורבנן אינו קשור כלל למה שאמר ר' חיסדא שאינו צריך מקום ד' ברה"י, אלא הוא מחלוקת אחרת, אם הנוף נחשב כהעיקר או לא שרבי סבר שהנוף הוא ברה"י וחייב משום הכנסה מרה"ר לרה"י, ורבן סברי שפטור לפי שלא זרק ד"א ברה"ר.

אבל באם יש להעיקר ד' על ד', היינו אם צריך מקום ד' ברה"י, בדינו דר' חסדא, אינו יכול להוכיח.

ויש לדייק ע"פ ביאור המהרש"א יש מחלוקת בין רש"י לתוס', שלרש"י בפירוש הלישנא ראשונה אביי תירץ דר"ח דלא כרבי ולא כרבנן, ובלישנא אחרונה דכולא עלמא סבר כר"ח. ותוס' מפרש שאינו שייך פלוגתייהו לר"ח. א"כ למה תוס' אינו מזכיר פי' רש"י כדרכו?

וי"ל פירוש דברי רש"י שאין בו כל השאלות הנ"ל.

אין כוונת רש"י שיש ב' פירושים באוקימתת אביי, אלא לשתי הלשונות יש רק פירוש אחד בשדי נופו.

היינו האם יש להנוף מקום ד' אגב העיקר שיש מקום ד', וחייב משום זריקה העברה ד"א ברה"ר.

הלישנא ראשונה מפרש שתירוצו של אביי הוא שכיון שהמחלוקת הוא בשדי נופו, האם יש להנוף מקום ד' אגב העיקר, וחייב משום העברה ד"א ברה"ר א"כ ר"ח לא אמר דבריו לא כרבי ולא כרבנן אלא אומר דין אחר שאינו קשור למחלוקת, ואין קשיא או ראי' מהברייתא.

והלישנא אחרונה מפרש שתי' של אביי הוא, מכיון שהדין דר' חסדא אינו שייך להברייתא י"ל שכו"ע אפי' רבנן מודו לר' חסדא שא"צ מקום ד' ברה"י, והמחלוקת הוא רק ברה"ר, האם יש להנוף מקום ד' אגב העיקר.

והיינו, שהחילוק בין ב' הלישנות אינו בתירוץ של אביי, אלא תלוי במה היתה שאלת הגמ' – דללישנא ראשונה הי' השאלה "לימא רב חסדא דאמר כרבי" – שמא יש מקור לדברי חסדא מרבי. וע"ז תשובת אביי שלר"ח אין סיוע מרבי, ושמא שניהם מצריכים מקום ד' ברה"י. וללישנא בתרא שאלת הגמ' היתה שמא רב חסדא חולק על חכמים, וע"ז בא תשובת אביי שיתכן שגם חכמים מודו לו.

ועפ"ז י"ל שגם תוס' סבר כן, שמש"כ דלא שייכא פלוגתייהו זהו הסיכום של הב' הלישנות של רש"י, מכיון שהמחלוקת אינו שייך להדין של ר' חיסדא אלא המחלוקת האם יש להנוף מקום ד' אגב העיקר.

ולפ"ז אין צורך לומר כהמהר"ם שהתוס' כאן ס"ל שהמחלוקת הוא דוקא אם יש הכנסה לרה"י, כי כאן יכולים הם לפרש כרש"י ג"כ.

ולפי"ז מתורצת כל השאלות:

א) גם להלישנא אחרונה הטעם להחיוב הוא העברה ד"א ברה"ר, כמו שמשמע מפשטות לשון רש"י.
ב) גם להלישנא אחרונה מיירי שיש בעיקרו מקום ד' וא"כ רש"י א"צ לומר כן מכיון שכבר אמר להלישנא ראשונה שמיירי בשיש להעיקר מקום ד'.
ג) אין ראי' שרבי סבר שא"צ מקום ד' ברה"י כיון שלא שייך פלוגתייהו להדין דר' חסדא, אלא בשדי נופו. ולכן דחתה הגמ' ד, ב את הסברא שרבי הוא תנא דמתני' על פי דברי אביי.
ד) רש"י בדף ד, ב אמר כרש"י דף ח' אלא שרש"י שם אינו מזכיר הדין דר' חסדא וא"כ אין צריך להב' לשונות שמבארים אם יהי' ראי' או פירכא לדינו של ר"ח.

לסיכום: אביי הוסיף ב' פרטים בהברייתא – א. שיש אילן ונוף, והעיקר יכול להחשיב להנוף, ב. שהנוף ברה"ר. וב' הלישנות תלויים במה עיקר הדגשתו – האם העיקר שיש סברת "שדי", ובמילא אין ראי' מרבי שאין צריך ד'. או האם העיקר הוא מה שהנוף הוא ברה"ר, ואז אין פירכא מדעת חכמים.

שדי נופו בתר עיקרו לרבינו חננאל (ח, א)

הת' אהרון יעקב בנין

הת' משה נוגינסקי

בסוגיא דשדי נופו (ח, א) כתב רבינו חננאל:

הא דא' רב חסדא נעץ קנה ברה"י אפי' מאה אמה וזרק מרה"ר ונח על גביו חייב. נימא כר' אמרה דתניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא ר' מחייב וחכמים פוטרין, אמר אביי ברה"י כ"ע לא פליגי דרה"י עולה עד לרקיע. והכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק מרה"ר ונח ע"ג נופו ר' סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ומרה"ר לרה"י זרק דהא יש בעיקר האילן ד', ורבנן סברי כיון דנופו ברה"ר נוטה מרה"ר לרה"ר זרק ולא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו וקי"ל כחכמים.

וצ"ב בשיטתו:

מצד אחד משמע שברה"י אין צריך מקום ד' לכו"ע, וכן כתבו הראשונים (הר"ן והרמב"ן) בשמו; אבל לאידך כתב "ומרה"ר לרה"י זרק דהא יש בעיקר האילן ד'", ומשמע שגם ברה"י צריכים למקום ד', ולכאורה הדברים סתירה זל"ז?

ואולי אפשר לומר, שלדעתו מה שרה"י עולה עד לרקיע זהו הטעם שעל גבי הקנה דינו כרה"י עצמה (ע"ד מ"ש הר"ן בחידושיו על הרי"ף כאן, בהמשך לדברי ר"ח), כי הוא מקום בתוך אויר רה"י, אבל כל זה בקנה שעומד בתוך האויר של רה"י, אבל בנוף הנוטה לרה"ר אינו יכול להיות רה"י עצמה כי אינו עומד באויר רה"י, ודינו כדבר שבטל לרה"י כמו אדם שברה"י (כמ"ש הר"ן שם, שבאדם צריך למקום ד'), ולכן בו צריך למקום ד', ולכן מוסיף הר"ח דבעיקר האילן יש ד', ונמצא שמועיל העיקר להניף להחשיבו לרה"י וגם למקום ד'. וכל זה הוא דעת רבי, אבל לדעת חכמים מכיון שהעיקר והנוף בב' רשויות אי אפשר להחשיב הנוף למקום ד' מחמת העיקר שברשות אחרת.

דהיינו, שכו"ע מודים שברשות אחת אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, וכו"ע מודים שבב' רשויות א"א להחשיב הנוף למקום ד' מחמת העיקר שברשות אחרת.

אבל כאן המחלוקת הוא אם הנוף הוא רה"י או רה"ר, ולרבי שדי בדין "שדי נופו" להחשיבו לרה"י, ממילא אפשר להחשיבו למקום ד' ג"כ כי דינם כרשות אחת. אבל לרבנן שהנוף שברה"ר א"א להחשיבו רה"י, ממילא גם אי אפשר להחשיבו למקום ד'.

לפ"ז נמצא, שאפי' אם זרק ד' אמות, הפטור לדעת חכמים הוא משום שלא נח במקום ד'; ולרבי חייב אפי' בלא זרק ד' אמות, משום רה"י וכאילו נח במקום ד' (כי לא יועיל הדין ד'רה"י עולה עד לרקיע' עבור הנוף).

ומ"ש הר"ח "אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ומרה"ר לרה"י זרק דהא יש בעיקר האילן ד'", וק"ק איזה נתינת טעם זה (דהא יש בעיקר באילן ד') למה שהוא רה"י, ואם נגיה דצ"ל "והא" אתי שפיר, דכוונתו דלא די בזה שהוא רה"י, אלא צריך גם להחשיבו למקום ד'; אבל אפי' אם לא נרצה להגיה בדבריו א"ש, כי נפרש שכוונתו במ"ש "ומרה"ר לרה"י זרק" הוא כעין מאמר המוסגר, והעיקר לומר שיש בו מקום ד' אגב העיקר, וכאילו אמר "שדי נופו בתר עיקרו דהא יש בעיקר האילן ד'".

ומה שהוצרך לומר שחשיב שנח ברה"י הוא לבאר שגם לרבי עיקר שדינו כרשות אחרת לא יועיל להחשיב הנוף למקום ד'.

ולפי פירוש זה א"ש למה העמיד אביי הברייתא באילן העומד ברה"י, וג"כ א"ש איך אין כאן סתירה לרב חסדא במה שרבי מצריך שהעיקר יחשיב הנוף למקום ד', אף שהנוף דינו כרה"י, כי הנוף אינו באויר רה"י ולכן זהו היכי תימצא שגם לרה"י נצטרך למקום ד'.

וגם מובן דהברייתא נקטה הלשון זיז "כל שהוא", דאם המחלוקת אם נח ברה"י אם לאו "כל שהוא" אינו שייך כלל. ומה שברשות היחיד חייב על מקום "כל שהוא" הוא ענין אחר.

וא"א ללמוד מל' "כל שהוא" שברה"י די במקום כל שהוא, דמכיון שבלא"ה אומרים שדינו כרה"י מדין "שדי נופו", א"כ נאמר שמועיל גם לענין מקום הנחה ע"ג ד', ולעולם גם ברה"י עצמה צריך הנחה ע"ג מקום ד'.

ולפי הנ"ל נמצא, שאה"נ שהי' מקום לומר כן, אבל מחמת דינו של רב חסדא אומרים שכיון שהוא היכא תימצא שגם ברה"י בעי מקום ד', אבל ברה"י עצמה כו"ע לא פליגי שא"צ ד'.

וזהו שכתב רבינו חננאל:

"ברה"י כ"ע לא פליגי דרה"י עולה עד לרקיע", ולא כתב כו"ע לא פליגי דלא בעי מקום ד', כי תירוצו של אביי אינו שברה"י א"צ מקום ד', וחלוקים לאביי רה"ר ורה"י, אלא דעיקר חידושו של אביי שגם רב חסדא יודה בהיכא תימצא של אילן ונוף מחוץ לאויר רה"י שצריך מקום ד'.

אגוד במקום פטור (ח, א)

הת' דניאל אליהו נמדר

איתא במכילתין (ח, א):

אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב . . רבא אמר [אם גבוהה י' יהא פטור מפני ש]אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה.

וכתב רש"י (בד"ה אי אפשר):

אי אפשר – הואיל וגבוהה י' – שלא יהא בה קרומיות מן השתי שגבוהים מחבריהם של ערב ועולין למעלה מי' שהוא אויר מקום פטור, וכיון דלא ניחא כולה ברה"ר לא הויא הנחה לאיחיובי.

וכן כתבו התוס' (בד"ה אי אפשר וכו'):

ולאביי לא חשיב קרומית ליחשב אגודו במקום פטור.

ויש לדייק: למה לא נקט רש"י לישנא ד'אגד' (כהתוס')? הלא הוא ל' הש"ס (ראה לדוגמא שבת צא, ב)?

וי"ל ע"פ דקדוק ברש"י לקמן (צא, ב). דאיתא שם בגמ':

מתני' . . קופה שהיא מליאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה אע"פ שרוב פירות מבחוץ פטור עד שיוציא את כל הקופה. גמ' . . אמר חזקי' לא שנו אלא בקופה מליאה קישואין ודלועין, אבל מליאה חרדל חייב, אלמא קסבר אגד כלי לא שמי' אגד, ור' יוחנן אמר אפי' מליאה חרדל פטור, אלמא קסבר אגד כלי שמי' אגד.

וכתב רש"י:

קישואין ודילועין. שהן ארוכין ועדיין יש מהם בפנים וכל מה דאגיד לגואי כל דהו לאו הוצאה היא: אבל מליאה חרדל. שהרי יש ממנו כולן בחוץ אע"פ שעל ידי הכלי הוא נאגד לצד פנים חייב דאגד כלי לא שמיה אגד לומר לא יצא כולו ועדיין אגדו בידו בפנים. זהו לשון הש"ס לענין שבת כל כמה דלא נפיק ליה כולי' קרי ליה אגוד דאגודו שייך לגבי רשות קמא:

ויש לדייק בכמה מל' אלו:

"כל מה דאגיד לגואי כל דהו לאו הוצאה היא", "הוא נאגד לצד פנים", "לא יצא כולו", "ועדיין אגדו בידו בפנים", "כל כמה דלא נפיק ליה כולי' קרי ליה אגוד". דמכל לשונות אלו משמע, שאמרינן אגוד דוקא כשאגוד לרשות הראשון, וכמ"ש "דאגודו שייך לגבי רשות קמא".

עפ"ז י"ל, דלא ניחא לי' לרש"י לפרש הכא דהטעם שבכוורת פטור הוא מפני ש'אגודו במקום פטור', כי הכוורת יצא לגמרי "מרשות קמא", היינו מרה"י, וכאן חידוש נוסף, שאע"פ שכולו עומד ברה"ר, ויצא לגמרי מרה"י, מ"מ כל זמן שלא נח כולו ברה"ר, אין זה הנחה מעלייתא.

ועוד: אולי לא ניחא לי' לרש"י לפרש כן, מפני שסבר דלא שייך 'אגוד' במקום פטור. והטעם לזה, שמקום פטור אינו רשות לעצמו, אלא (בל' רש"י (ו, א) ד"ה אדם עומד וכו') "בטל אצל רה"י ואצל רה"ר". וא"כ אולי אין לומר ש'אגוד' הוא למקום פטור לפוטרו מהנחתו ברה"ר.

ולכן מפרש רש"י טעם אחר, "דלא ניחא כולה ברה"ר".

נמצא שלהתוס' הפטור ד"אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה" הוא פטור בהמלאכה, שאין כאן הוצאה שלימה;

משא"כ לרש"י הוא פטור במעשה המלאכה, שלא נעשה מעשה הנחה חשובה, כי לא הניח לגמרי ברה"ר, וכל' רש"י "לא הויא הנחה לאיחיובי".

ואולי לכן חולקים רש"י ותוס' בכוורת ז' ומחצה, שלרש"י יש כאן פטור של 'לא נח כולו ברה"ר', משא"כ לתוס' משמע שאין פטור כזה, והפטור הוא רק מחמת שנח ברה"י .

וי"ל, שלהתוס' אי אפשר לומר שבאויר נעשה "אגוד בקום פטור", היינו שחסר בהמלאכה, כי עדיין הכוורת באויר ואיך אפשר לומר שחסר בהמלאכה, וכשלבסוף יונח כולו ברה"ר, ולכן להתוס' שאין פטור כזה – שלא חשיב הנחה לחיובי כשלא נח כולו ברה"ר – לא פי' שבכוורת ז' ומחצה פטור מצד זה.

משא"כ רש"י שפי' שהפטור הוא מצד שחסר בהמעשה, א"כ כשיש הנחה בקרקע רה"ר מצד דין תוך ג' לקרקע כקרקע, והנחה זו אינה כולה ברה"ר, א"כ אף שלא חסר בהמלאכה, אבל חסר במעשה ההנחה של הזורק, ולכן פטור.

הנחה ועשית מחיצה בהדי הדדי (ח, א)

הת' יוסף הכהן הענדל

כתבו התוס' (ח, א) בד"ה רחבה (הב'):

שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשמנוח והוי כזורק מרשות היחיד לרה"י דרך רה"ר דפטור . . דכל מקום שהיא מונחת חשיב רה"י השתא משמע דפשיטא לי' לאביי דחשיבא כאילו נחה אחר שנעשה רה"י ובפ' הזורק (לקמן צט:) בעי ר' יוחנן בור ט' ועקר ממנו חוליא והשלימו לי' והניחו ברה"ר עקירת חפץ ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתו ומיחייב או לא ואת"ל כיון דלא הויא מחיצה י' מעיקרא לא מיחייב בור י' ונתן לתוכו חוליא ומעטו מהו הנחת חפץ וסילוק מחיצה כו' וא"כ אביי דפשיטא לי' במחצלת דמבטל מחיצתה דקאמר החם בור ברה"ר עמוק י' ורוחב ח' וזרק לתוכו מחצלת וחלקו פטור משום להשתא לא הויא רוחב ד' וכ"ש דפטור בעשיית מחיצה משום דכיון דלא הויא מחיצה עשרה מעיקרא לא מיחייב וא"כ הכא הוי לי' לחיובי מהאי טעמא כיון דלא הויא מחיצה מעיקרא הרי נח ברשות הרבים וחייב וי"ל דטעמא דאביי משום דלא חשיב לא עקירה ולא הנחה כי אתי בהדי הדדי והכא נמי לא חשיבה הנחה כיון דהנחה ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתו והא דפשיטא לי' לרבי יוחנן טפי בעשיית מחיצה מבסילוק מחיצה היינו משום דדילמא עקירה בעינן שתהא חשובה אבל בהנחה לא.

הקשו אחרונים (מלא הרועים), מאי קשיא להו להתוס' – הרי לאביי בעינן רשות מתחילה ועד סוף, וכמו"כ הכא, אין רה"ר מתחילה ועד סוף.

עוד צ"ב, שבתחילה כתבו התוס' שטעם הפטור הוא משום שנח ברה"י, ולבסוף כתבו "הכא נמי לא חשיבא הנחה", היינו שזהו טעם הפטור, ולא הנ"ל?

וי"ל שתוס' הבינו שיש גרעון במחיצה שאינו מחיצה מתחלה ועד סוף, ואם עשה מעשה, שלפניו לא הי' מחיצה – או לאחריו לא הי' מחיצה – לא תחשב מחיצה זו למחיצה עבור שעת המעשה (היינו שבשעת מעשה אינו מחיצה ואח"כ – או לפנ"ז – הוא מחיצה).

ומר' יוחנן חזינן, שיותר מסתבר להצריך שהמחיצה תהי' מתחלה ועד סוף לענין עשית מחיצה, מאשר לענין סילוק המחיצה.

[והטעם לזה י"ל, שמכיון שהי' לו כבר לפי שעה דין מחיצה, לא מתבטל ממנו שם מחיצה אלא לאחרי מעשה הסילוק; אבל אם לא הי' לו לעולם שם מחיצה, לא יחול עלי' שם מחיצה אלא לאחרי מעשה עשייתה].

וא"כ לאביי, שאם חילק בור ח' על ד', וסילק מחיצתייהו בחלוקה זו – לא הוי מחיצה אף בשעת מעשה, וזהו אף שהי' לה שם מחיצה לפני המעשה.

כ"ש, שאם לא הי' לה שם מחיצה מעולם, בודאי לא יחול עלי' שם מחיצה עד לאחרי המעשה.

וזהו שמקשים התוס' – הלא כאן לא נעשה רה"י (לשיטת אביי) עד לאחרי הנחתו, וא"כ הניח ברה"ר, ויהא חייב?

וע"ז תירצו, שאין הגרעון בהמחיצה – בשאינה מחיצה מתחילה ועד סוף – אלא אף אם הוא מחיצה רק בתחילה, או רק לבסוף, יהא דינו כמחיצה לענין שעת המעשה.

אלא שעקירה או הנחה העושה או מסלק מחיצה, הוא עקירה או הנחה גרועה.

ועפ"ז, מובן שכאן נחה ברה"י גמורה.

וממשיכים התוס' שהוא הדין הכא, דהנחה גרועה היא – אך אין זה טעם הפטור, שכבר ביארו התוס' בתחילתו, שטעם הפטור שלא נח ברה"ר.

ור' יוחנן סבר שעקירה גרועה לא מהני, אבל שמא בהנחה די גם בהנחה המסלקת המחיצה, ואביי ס"ל שבשניהם הן בעקירה והן בהנחה לא מהני כשבשעת מעשה יש סילוק אין עשי'.

מקום ארבעה ברשות היחיד (ח, א)

הת' שלום דובער בוימגארטן

איתא במכילתין (ז, ב):

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ד' על ד') אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו.

ושאלו התוס' (בד"ה אמר אביי):

תימה לר"י דטפי ניחא לי' למימר דפליגי בדרב חסדא ורב חסדא כרבי דלשנויא דאביי דלא שייכא פלוגתייהו בדרב חסדא כ"ש דקשה לרב חסדא דהא איכא ברייתא לקמן בהזורק (דף ק. ושם) דלא כרב חסדא דפליגי רבנן ורבי מאיר זרק למעלה מעשרה ונח בחור כל שהוא לר"מ מחייב משום דאמרי' חוקקין להשלים והוי כמונח ע"ג מקום ד' וחכמים פוטרין אלמא כולהו מודו דבעינן מקום ד' ברה"י . .

והנה, כל שאלתו של תוס' הוא לשיטתם בסוגיא הקודם. דבגמ' (ז, ב) שם מביאים מחלוקת בין ר"מ לרבנן האם חייב אם זרק בחור כל שהוא למעלה מי' – דלר"מ אמרינן חוקקין להשלים, ולרבנן לא אמרינן כן. ומפרשים התוס' (בד"ה והלכה) שחוקקין להשלים הוא לאשוויי מקום ד' על ד' לענין הנחה במקום חשוב, דאי לאשוויי רה"י, הא כבר רה"י היא, כמו שמפרשים התו' שם, שמדובר בחור הפתוח גם לרה"י, והוא כבר רה"י מצד זה. העולה מזה הוא שבעינן הנחה במקום ד' אף ברה"י. וע"פ הבנה זה שואלים: רב חסדא כמאן אזל?

אבל לפי שיטת רש"י, קושיא מעיקרא ליתא: דשם משמע שמפרש שאין החור מפולש, והמחלוקת הוא האם אומרים חוקקין לאשוויי רה"י. ולא דיברו אף א' מהתנאים אם בעינן מקום ד' ברשות היחיד, וע"ז בא רב חסדא לומר דלא בעינן.

והאמת שגם התוס' עצמם לא פשוט להם פי' זה, דהתוס' כתבו (ד, א) בד"ה אבל למטה, "ואם ברייתא היא בשום מקום וכו'", והקשו המפרשים, הרי לשיטת התוס' הוא הברייתא דחור כל שהוא, ולכו"ע בעינן מקום ד', כמ"ש תוס' דידן.

והביאור הוא, דבפשטות מיירי הברייתא בשיעור ד' לענין רה"י, ולא לענין מקום ד' לענין הנחה, רק שהקשו התוס' (ז, ב בד"ה והלכה) מכח דאין חוקקין חור כל שהוא (שהוא מימרא דאביי בעירובין יא, ב; יומא יא, ב), ומכח זה הכריחו שהחור כבר רה"י בלא חוקקין, וממילא ע"כ שדין חוקקין נאמר בברייתא לענין מקום הנחה ד' על ד', אבל לאמר שכן הי' כוונת המקשן בגמ' (ד, א), זה לא יתכן, כי לא יתכן שהמקשן נתכוון להקשות ע"פ המימרא דאביי שעל פיו יש הוכחה מהברייתא דחור, כשלא הביא לא המימרא דאביי ולא המימרא דחור.

[גם מ"ש בהגהות הרא"ם הורביץ דהגמ' בדף ד' מקשה מכח המשנה (קב, א) ד"קלטה כלב . . פטור", ופרש"י שם שאין בפיו מקום ד', וכן משמע בגמ' שם, אבל לכאורה קשה על פי' זה: א) דהגמ' הי' לה להביא משנה זו בקושייתה אם מכח זה הקשה, ב) דלכאורה אפשר לפרש המשנה שם שקלטה כלב פטור כמו קלטה אחר, רק הגמ' להלן מביא מימרת רבה דבפי כלב חייב, דמאחר דידענו דבעינן מקום ד' (כמו שהקשה הגמ' (עירובין צט, א) על רבה), הוכרחנו לפרש שאיירי רבה בנתכוין לזרוק לפי הכלב, ומחשבתו משויא לי' מקום, ומזה מוכרח לתרץ דמתני' לא איכוון, וליכא מקום ד', וממילא א"צ לפרש שהפטור הוא כמו "קלטה אחר", אבל לולא שידענו שבעינן מקום ד' הי' אפשר לפרש המשנה (לכאורה), דהפטור דקלטה כלב, שלא נח היכן שהי' לו לנוח, כמו קלטה אחר, וליכא הוכחה למקום ד' על ד' לענין הנחה].

ולכן כתבו התוס' (בד"ה אבל למטה) "ואם ברייתא היא בשום מקום", כי אין לנו הכרח במשנה או בברייתא לומר דבעינן מקום הנחה ד'.

"אביי לא דק" (ח, א)

הת' יוסף יצחק הלוי לאבקאווסקי
הת' יעקב אליעזר דלפין

איתא במכלתין (ח, א):

אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב רחבה ו' פטור.

וכתב רש"י (ד"ה גבוהה י'):

כלומר אפי' גבוהה י' אם אינה רחבה ו' באמצעיתה חייב דאכתי חפץ בעלמא הוא ואינה רשות לעצמה דלא הוי רשות דאורייתא אלא גבוהה י' ורחבה ד' על ד' כדאמרינן בעירובין (דף נא.) דכל שיעורין לשבת צריך הן ואלכסונן ודבר עגול כי מרבעת לה מתוכו ומפקע עיגול שסביב הריבוע לא משכחת בי' ד' מרובעים אי לא הוי עיגולו קרוב לששה כדאמרינן גבי סוכה העשויה ככבשן (סוכה פ"א דף ז:) דעל כרחיך צריך שתמצא בתוכו אלכסון של ד' על ד' וכל טפח בריבועו טפח ותרי חומשי באלכסונו הרי ה' טפחים וג' חומשין. ואביי לא דק ולחומרא הוא דלא דק ולהפרישו מאיסור שבת אף ע"ג דיש כאן אלכסון באינה רחבה ששה מחייב לי' מדרבנן עד דאיכא ששה אבל ודאי לענין קרבן לא מייתי אי הויא ה' טפחים וג' חומשין דהוי כזורק רשות.

וכתבו התוס' (ד"ה רחבה (הא')):

פר"ח דדוקא נקט ששה דדופני הכוורת יש בהן שני חומשין . . [התוס' מקשים על פי' זה ומסיימים] . . אלא צ"ל הא דנקט הכא ששה לא דק כדפירש"י.

והנה בפרש"י צריך ביאור:

א) ממ"נ: אם אביי לא דק – היינו, שנתכוון לומר ה' וג' חומשין – א"כ, למה צריך לומר "מחייב לי' מדרבנן"; ואם "מחייב לי' מדרבנן" – א"כ, הרי דק ודק (שעד ה' וג' חומשין – חייב מדאורייתא, עד ו' – חייב מדרבנן, ויותר מזה – פטור)?

ב) ועוד צ"ב, שאם "מחייב לי' מדרבנן" – ולכן אמר אביי "ששה" (דוקא) – יש לעיין האם תוס' יסכימו לזה, שהרי לא כתבו יותר מ"לא דק" (ואם הפירוש הוא כנ"ל, הרי העיקר חסר מן הספר)?

והנה כתב רבינו פרחי' בשם הרמב"ם, וז"ל:

. . ופריק ז"ל ואמר בתשובת דבר זה שאלו השני חומשין שהוסיף אותם אביי אינם מחמת עובי המחיצות כלל אלא משום שהשיעור שנתנו חכמים ואמרו כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא לאו שיעורא דדייק הוא אלא כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי ומשהו באלכסונא ומשום הכי הוסיף אביי בחשבון המרובע היוצא מתוך העיגול שני חומשי טפח יתירות כנגד אותו משהו שישאר בכל אמה.

והנה ברש"י יש לפרש מ"ש "מחייב לי' מדרבנן" בב' אופנים:

א) עד ו' חייב מכות מרדות (וו' ויותר יהא פטור אבל אסור, בלי מכות מרדות), (ראש יוסף כאן).

ב) מה' וג' חומשין עד ו' יהא פטור אבל אסור, אבל ו' ויותר יהא מותר לכתחילה (אף שכל פטורי דשבת היינו פטור אבל אסור (לעיל ג, א)).

[והטעם י"ל, כי לרש"י פטור הוא מצד זריקת רשויות שלא הי' במשכן, וזהו כעין מ"ש אדה"ז סו"ס שמ"ז, שהושטה למעלה מי' לאורך רה"ר חייב, ולרוחבו מותר לכתחילה כי לא הי' כן במשכן].

לפי ב' אופנים אלו, ל' תוס' הוא בקיצור קצת, דהעיקר חסר מן הספר, וכנ"ל, דלרש"י יותר מה' וג' חומשין ועד ו' חלוק מדין זרק כוורת ו'.

ואולי י"ל, שתוס' ס"ל, שרש"י לא נתכוון לומר שיש חילוק בדין מה' וג' חומשין ועד ו' לדין ו', אלא שרש"י נתכוון ליישב שאלה העולה מן הסוגיא: איך אפ"ל שאביי לא דק, והרי כאן הוא פוסק הלכה, והלכות צריכות להאמר בדקדוק, כדי שלא יצא קלקול למעשה?

וע"ז תירץ רש"י, דלחומרא הוא דלא דק, וממילא לא נפקא מיני' חורבא, ואדרבה, מפרישו מן האיסור. והלשון "חייב" מתפרש כ'חייב מדרבנן', ואכן אין חילוק בין זה לדין רחבה ו' ד'פטור' הוא, שבשניהם הפשט הוא שפטור אבל אסור.

והיינו, שמש"כ רש"י "מחייב לי' מדרבנן", הוא רק לבאר איך שאביי לא אמר שקר בדבריו.

ולפ"ז אתי שפיר ל' התוס'. וכפירוש זה עולה גם מלשון תוס' הרא"ש ע"ש.

ביתא כמליא דמי (ח, א)

הת' שניאור זלמן לרמן

איתא במכילתין (ז, ב):

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ד' על ד') אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא . .

וכתבו התוס' (ד"ה אמר אביי):

תימה לר"י דטפי ניחא לי' למימר דפליגי בדרב חסדא ורב חסדא כרבי דלשנויא דאביי דלא שייכא פלוגתייהו בדרב חסדא כ"ש דקשה לרב חסדא דהא איכא ברייתא לקמן בהזורק (דף ק. ושם) דלא כרב חסדא דפליגי רבנן ורבי מאיר זרק למעלה מעשרה ונח בחור כל שהוא לר"מ מחייב משום דאמרי' חוקקין להשלים והוי כמונח ע"ג מקום ד' וחכמים פוטרין אלמא כולהו מודו דבעינן מקום ד' ברה"י ושמא י"ל דטעמא דרב חסדא דלא בעי' מקום ד' ברה"י משום דאמרי' ביתא כמליא דמי וחשיב כמונח על גבי מקום ארבעה אבל בכותל בעינן שיהא בחור ד' על ד'.

וצריך להבין:

איך סוברים התוס' לומר בדרב חסדא ש"ביתא כמליא דמי", הרי לא אמרינן סברא זו אלא בבית מקורה (לעיל ה, א כמו שביאר שם רש"י "סתום מכל צד")?

ואף שמבואר בתד"ה כמאן (גיטין עט, א) שיש סברא לומר שכשיש מחיצות מקיפות, גם אז אמרינן 'ביתא כמאן דמליא', בלא קירוי, אבל לומר שבכל רה"י כן, זה לא שמענו.

ואת"ל שכוונת התוס' שיש סברא שכשיש מחיצות למטה הרי אמרינן גוד אסיק עד לרקיע, וממילא 'ביתא כמאן דמליא', כי יש הקף מכל צד (חוץ מלמעלה), עדיין אינו מובן כ"כ ברה"י דב' מחיצות ולחי, איך נחשב זה מחיצה מכל צד.

והי' אפשר לומר שסו"ס רה"י גדרו שמוקף וגדור, אם ע"י ד' מחיצות, אם ע"י ב' מחיצות ולחי, אבל סו"ס כל השטח דינו כמוקף ע"י המחיצות הללו, וא"כ מה שבתוך ההקף נחשב למלא, כי אינו פתוח כמו רה"ר.

ועוד יש לומר:

הנה כתב אדה"ז (ע"פ הב"י והלבוש) בשולחנו (שמה, ט):

אויר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפילו גבוה מאה אמה על גביו רשות היחיד וכן כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרשות היחיד שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות.

ואלוי כוונתו של התוס' כאן (אינו ש"כמאן דמליא דמי" משום שהוא "סתום מכל צד" כדפרש"י התם, אלא) שהרואים את הבית כאילו הוא מלא, מפני שיכול למלאותו – בעליות עד ראש הקנה – וע"כ חשיב כמונח במקום ד' על ד', מצד שבכח כן הדרך למלאות את כל המקום.

משא"כ ברה"ר, אין לו רשות לבנות עליות שם, וע"כ אין מקום לומר ש"כמאן דמליא דמי" (כיון שאין הדרך בכך).

בדברי הגריש"א (ח, א)

הת' שלום דובער בוימגארטן

איתא במכילתין (ז, ב):

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ד' על ד') אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו.

וכתבו התוס' (ד"ה אמר אביי):

תימה לר"י דטפי ניחא לי' למימר דפליגי בדרב חסדא ורב חסדא כרבי דלשנויא דאביי דלא שייכא פלוגתייהו בדרב חסדא כ"ש דקשה לרב חסדא דהא איכא ברייתא לקמן בהזורק (דף ק. ושם) דלא כרב חסדא דפליגי רבנן ורבי מאיר זרק למעלה מעשרה ונח בחור כל שהוא לר"מ מחייב משום דאמרי' חוקקין להשלים והוי כמונח ע"ג מקום ד' וחכמים פוטרין אלמא כולהו מודו דבעינן מקום ד' ברה"י ושמא י"ל דטעמא דרב חסדא דלא בעי' מקום ד' ברה"י משום דאמרי' ביתא כמליא דמי וחשיב כמונח על גבי מקום ארבעה אבל בכותל בעינן שיהא בחור ד' על ד'.

וכתב המלא הרועים:

לכאורה לא דמי אהדדי דהתם לאשויי רה"י בעינן ד' אבל הכי דכבר הוא עומד ברה"י גמור וכיון דכבר הוא ברה"י ורה"י לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד', ואפשר דכוין זה בתי' של התוס' ודו"ק. וי"ל דהתוס' לשיטתייהו אזלי דכתבו לעיל (ז:) ד"ה והלכה, דאיירי בחורין שדרכן לעשות בבנין כו' דלכ"ע הוי רה"י, דחורי רה"י כרה"י דמי, ולא פליגי אלא לשוויי' מקום ד' ע"ש ודו"ק.

והעיר הרב אלישיב ע"ה (ב'הערות על מסכת שבת' על תוס'):

ועי' במלא הרועים שכ' סברא דכל מאי דקאמר ר"מ חוקקין להשלים הוא רק בדבר שאנו רה"י, ובהא שפיר אמרינן דע"י חוקקין משוי לה רה"י, אבל בדבר שהוא כבר רה"י [וכגון בחורי רה"י דנטפלים לרה"י וכמ"ש התוס' לעיל דף ז: ד"ה והלכה], ורק דבעינן הנחה על מקום ד', בהא לא אמרינן לר"מ חוקקין [ובזה ביאר דברי התוס', דדין חוקקין מהני רק לאשוויי רה"י אבל לשווי מקום הנחה חשוב דדע"ד לא מהני. ע"ש].

ולכאורה הוא תמוה מאד, דהרי בחור דאיירי בי' ר"מ (בדף ק') היאך חייב ע"ז, הלא אינו אלא כל שהו, וע"כ דע"י דינא דחוקקין דינינן לי' כאילו הוא רחב ד' על ד', וממילא נעשה רה"י, וא"כ נמצא דבכל חוקקין תחילת הדין הוא להופכו למקום ד', וא"כ היאך יתכן דבמקום שהוא נחשב כבר כרה"י, רק דבעינן בי' ג"כ מקום ד' על ד', להא לא נימא חוקקין, והוא דבר פלא.

והפלא על הרב אלישיב ע"ה שלא תפס כוונת מלא הרועים, דכוונתו פשוטה דבתחלה הקשה שמנין הראי' מברייתא דחוקקין דבעינן מקום ד', שמא מה שצריכים לדין חוקקין שם הוא רק לאשוויי רה"י, אבל כו"ע מודים דאין צריך מקום הנחה ד' ברה"י כרב חסדא.

וע"ז תירץ ("וי"ל דהתוס' וכו'") שהתוס' לשיטתי' (בד"ה והלכה) דאי אפשר להעמיד הברייתא בחור שאין לו דין רה"י, אלא הוא כבר רה"י, וכל הדין דחוקקין נצרך רק לאשוויי מקום ד' לענין הנחה, ושפיר הקשו מברייתא זו על רב חסדא.

[אבל הרב אלישיב ע"ה חשב שהמלא הרועים נתכוון בקושייתו להקשות שלא יועיל החוקקין לענין מקום הנחה ורק לענין הרשות, וההיפך הוא הנכון, שנתכוון שלא צריך ברה"י מקום הנחה ד', והחוקקין נצרך רק לענין הרשות וממילא מאי קשיא להתוס' מעיקרא, וע"ז תי' כנ"ל].

שדי נופו בתר עיקרו (ח, א)

הת' ישראל זילבערשטיין

איתא במכילתין (ז, ב):

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא הזורק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרים) אלמא לא בעינן מקום ד' על ד').

הגמ' מדבר על קנה וזיז ברה"י, וממשיך:

אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא, אלא הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו.

ויש לעיין למה מביא אביי דוקא מקרה של אילן, הרי הגמ' מדבר על זיז וקנה, ולמה לא אומר מקרה כזיז היוצא מכותל ד' על ד' שברה"י, וזיז הולך לרה"ר? למה נדחק להעמיד דוקא באילן?

והנה במס' בבא מציעא לגבי שתי גינות זו ע"ג זו, איתא (קיח, ב):

אמר אביי בעיקרו (של אילן) כו"ע לא פליגי .. כי פליגי בנופו ר"מ סבר שדי נופו בתר עיקרו ור' יהודה.

ובמס' גיטין (כב, א) הגמ' מדמה מחלוקת זו להמחלוקת:

נקבו בארץ ונופו בחוצה לארץ, אביי אמר בתר נקבו אזלינן רבא אמר בתר נופו אזלינן כו'.

ומביא רש"י על זה ד"ה בתר נקבו אזלינן:

שמשם הוא יונק וחייב במעשר.

ועפ"ז לכאו' מוסבר הענין של "בתר עקרו", שדוקא במשהו שהיא חי ויונק מהעיקר אומרים "בתר עיקרו", כמו אילן שהענפים הולכין בתר עיקרו, ואולי זהו הטעם שאביי מעמיד דוקא באילן, כי הנופים של אילן הם טפל ויונק מהעיקר של האילן! משא"כ זיז וכיו"ב שהוא דבר בפנ"ע שהוא מקושר לכותל שברשה"י, בזה לא אמרו שהולך "בתר עיקרו", כי אומרים בתר עיקרו רק במשהו שחי!

[וראה ספר המאמרים תרס"א, שהרבי נ"ע מביא דוגמא לעילה ועלול מאילן וז"ל:

וכמו ענפים המתפשט' מן האילן, דהעיקר הוא גופו של אילן והענפים המתפשטים אנה ואנה הם התפשטות לבד ממנו, ומ"מ ה"ה דבקים ומיוחדים והכל בכלל האילן יחשב כו'.]

אבל המאירי (ז, ב) מבאר בהענין של קנה ברה"י, וזורק ונח על הקנה שהוא חייב, ומקשה למה הקנה נחשב כד' על ד' והוא חייב, והוא מביא כמה הסברים, ואח"כ אומר:

שמא י"ל על דרך שכתבו קצת מפרשים בנוף ועיקר שבאילן, ואף בזו ראשה אחר עיקרה התחוב בארץ הוא נגרר שיש בו רוחב ד'.

נראה שלפי המאירי ש'שדי נופו בתר עיקרו' היא לאו דוקא רק באילן אלא אפי' בקנה דומם, וקשה לפי כל הנ"ל שאמרו ש'בתר עיקרו' רק באילן, משא"כ זיז וכיו"ב?

ואולי שדי נופו שייך גם בדומם, אבל כשנוטנה לרשות אחרת גם המאירי יודה שצריך שיהי' יונק מהעיקר ע"ש בדבריו.

ושו"ר שבספר ה"אילת שחר" בפירושו על "שדי נופו בתר עיקרו" (ד, ב) הוא מסתפק מסברא אם הדין רק לגבי אילן או אפי' זיז, נראה שהוא לא ראה המאירי, וגם אינו מביא הגמ' בגיטין הנ"ל.

ומיהו צריך לעיין אם יש אילן שלא חי אבל לפני זה הי' חי, מה יהי' הדין, אם כאילן חי יחשב או לא? ויש לעיין.

אילן ונופו (ח, א)

הת' שניאור זלמן בוטמאן

איתא במכילתין (ז, ב):

גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביואפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניאזרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה) אמר אביי ברשות היחיד דכולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

רש"י שם (ח, א):

ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק: מתחילת ארבעה לסוף ארבעה, ונח אנופו. שדי נופו כו': דחשיב אגב עיקרו דאית ביה ארבעה, ודרב חסדא דלא כר' ודלא כרבנן, לישנא אחרינא: אמר אביי בדרב חסדא, דהוי ברשות היחיד אפילו רבנן מודו, וכי פליגי רבנן – בשדי נופו בתר עיקרו הוא דפליגי

ומקשה התוס' (ד"ה אמר אביי):

תימה לר"י דטפי ניחא ליה למימר דפליגי בדרב חסדא ורב חסדא כרבי דלשנויא דאביי דלא שייכא פלוגתייהו בדרב חסדא כ"ש דקשה לרב חסדא דהא איכא ברייתא לקמן בהזורק (דף ק. ושם) דלא כרב חסדא דפליגי רבנן ורבי מאיר בזרק למעלה מעשרה ונח בחור כל שהוא דר"מ מחייב משום דאמרי' חוקקין להשלים והוי כמונח ע"ג מקום ד' וחכמים פוטרין אלמא כולהו מודו דבעינן מקום ד' ברה"י כו'.

יש לבאר קושיית התוס', דלכאורה, איך למדו התוס' תירוצו דאביי? שהרי אם נפרש כלישנא שני' ברש"י – ששניהם מסכימים לרב חסדא – הלא אף רבנן מסכימים לו, ומה קושיתו, ואם נפרש כלישנא ראשונה ברש"י – ששניהם חולקים על רב חסדא – למה לי' לאקשויי מהברייתא בהזורק, הי' לי' להקשות מסוגיין, דכ"ש דקשה לו?

ועיין במהר"ם שפירש שדעתם באופן שלישי, אבל יותר נראה לומר שהתוס' למדו שאביי פשטה רק דפליגי אם שדינן נופו בתר עיקרו אם לאו, אבל עדיין הסתפק בזה אם שניהם חולקים על רב חסדא (כפירוש ראשונה ברש"י), או ששניהם מסכימים עמו (כפירוש השני).

ועפ"ז מובן קושיית התוס', דאין לו מי שבודאי יסכים עמו (שהרי אפשר ששתיהם חולקים עליו), ולכן קשה מדף ק', דאין לרב חסדא על מי יסמוך. ופשוט.

(ראה עוד בענין זה בדברי הת' דניאל אלי' נמדר בענין בדברי רש"י בשדי נופו בתר עיקרו).

המוצא מחנות לפלטיא דרך סטיו (ח, ב)

הת' שלום דובער גוטבלאט

איתא במכילתין (ח, ב):

אמר מר, ובלבד שלא יטול מבעל הבית ונותן לעני מעני ונותן לבעל הבית ואם נטל ונתן שלשתן פטורין, לימא תיהוי תיובתא דרבא, דאמר רבא המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' ברשות הרבים אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב, התם לא נח הכא נח.

ומפרש רש"י:

דרך עליו. שהגביהו למעלה מי' דלא שליט בי' אויר רה"ר והוי מקום פטור. חייב. כי הדר אנחי' ואע"ג דדרך מקום פטור אזל.

ומקשים התוס' (בד"ה לימא תהוי וכו'):

. . ולא נהירא דא"כ ה"ל למיפרך מרבנן דאמרי (לעיל דף ה:) המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ומאי פריך נמי לימא תהוי תיובתא דרבא לימא הא רבנן קיימי כוותי' . .

ויש לבאר שיטת רש"י – למה אין מקשה מהגמ' דלעיל – ובהקדם:

שם (ה, ב) מבאר רש"י, וז"ל (ד"ה דרך סטיו):

דרך סטיו. מקום איצטבאות שיושבים סוחרים ושם כרמלית עלי' דלאו להילוכא הוא כרה"ר.

היינו, שיש לחלק בין דין כרמלית, לדין מקום פטור (בהאיסקופה בדף ח, ב):

בההו"א בדף ה' השאלה היתה אם המוציא מרה"י לרה"ר אבל ישנו רשות מפסיקה היינו סטיו שהוא כרמלית האם זה נחשב הפסק בין ב' הרשויות, כנראה מפרש"י שם, וז"ל:

היכא אשכחן כה"ג. דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב דילמא לא חייב רחמנא אלא במוציא מרה"י לר"ה בהדיא.

היינו, מצד זה שהוא מקום פטור, הפסקה בין ב' רשויות האסורות להוציא ולהכניס מזה לזה. והתירוץ למסקנא שהוא חייב, אבל אפי' בההו"א מוכח יותר לפרש לחיוב, היות וכאן מדובר שרשות המפסיק הוא כבר אסור מדרבנן – כרמלית, והיות שהוא אסור מדרבנן, זהו ביותר ע"ד חיוב דאורייתא, היינו, בהחיוב דהוצאה מרשות לרשות אין כרמלית שהוא אסור מצד החכמים

מפסיק (כ"כ) במקום, בין ב' רשויות האסורות לטלטל מזה לזה, היות והוא ג"כ מקום האיסור (מדרבנן).

משא"כ בדף ח' מדובר באיסקופת כרמלית שאם אחד מביא מרה"ר לרה"י ע"י מקום פטור. שהחילוק עם זה שאמרנו לעיל גבי כרמלית הוא שמקום פטור, היות שהוא מפסיק בין ב' הרשויות, אבל אעפ"כ (משא"כ בכרמלית) מוכח יותר לומר שהוא מפסיק יתירה מכרמלית, היות שדין מקום פטור הוא שמותר להוציא ולהכניס ממנה לרה"ר או לרה"י לכתחילה, וא"כ נחשב כהפסק מקום בין ב' רשויות האסורות לטלטל מזה לזה ע"י רשות שמותר לכתחילה לטלטל (יתירה מכרמלית שאסור לטלטל מדרבנן ואין זה מפסיק כ"כ).

ועפ"ז אתי שפיר זה שמצינו שרוב הפוסקים מפרשים "דרך סטיו", דהיינו "דרך מקום פטור", וכן הובא ברמב"ם (שבת יד, טו), והובא בקיצור פסקי הרא"ש, וכן מובא בטוש"ע (שמו, א). וכן פסק אדה"ז בשולחנו (שם), וז"ל:

. . המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכנים מרשות הרבים לרה"י דרך מקום פטור כגון המוציא מחנות לרה"ר דרך אסטוונית או להיפך חייב . .

ובפשטות הביאור למה נקט מקום פטור ולא כרמלית (כרש"י) היות שכאן מדובר בהלכה לחייב אותו בחיוב דאורייתא ומקום פטור, היינו, מקום פטור דאורייתא (ראה שו"ע אדה"ז שמה, יט), שכולל בודאי גם כרמלית רק שהם באים להדגיש שחייב בחיוב דאורייתא ואדרבה בזה יותר מודגש היות והוא דין דאורייתא ולזה נקטו מקום פטור (וראה עד"ז במ"מ על הרמב"ם שם)

וזה יומתק מה שפרש"י שסטיו הוא כרמלית, שבודאי אינו בא לחלק ולומר להלכה שדרך מקום פטור ממש יהי' דין אחר, אלא כאן בגמ' בא פי' להבהיר קושיית התוס' בדף ח' כדלעיל, ולזה פי' שסטיו היינו כרמלית.

גומא תשעה (ח, א)

הת' שלום דובער בוימגארטן

בגמ' (ח, א) מובא דין עמוד ברה"ר, שהוא כרה"ר. אח"כ שואל הגמ': "גומא מאי"? ומפרש רש"י שהשאלה הוא:

גבי רה"י דעשרה תניא לעיל (דף ו.) עומקה כגובהה, דקתני חריץ עמוק י' ורחב ד' רשות היחיד, הכא מאי, אי אמרי' מנחי בי' בני רה"ר חפצים שבידם על דהדרי ואתו דרך שם ושקלי לי', ונמצא שצריכים לו רבים, הלכך רשות הרבים הוא.

והנה, הרמב"ן (ועד"ז הרשב"א) מפרש, וז"ל:

פחות מט' לא משתמשי בה להניח שם כליהם כי היכי דלא ליתברו ברגלי אדם ובהמה ובדברים הנגררין בר"ה, אבל עמוק תשעה משתמרי כלים בגוייהו שאין סתם כלים נוגעין לשפתה, ופחות מכן דגומא אתשעה.

ולכאורה קשה הרי כתב רש"י לקמן (ק, ב):

אבל תשמיש לרבים ע"י הדחק, כגון גומא תשעה ברה"ר, אע"ג דחזיא לאצנועי בי' כומתא וסודרא, לא הוי תשמיש למיהוי ההוא גומא רה"ר כעמוד ט' שהרבים מכתפין עליו, דאמרינן בפ"ק דהוי רה"ר.

ולכאורה מסתברים דברי רש"י דראוי להצניע בו חפצים קטנים, כמו שמביא דוגמאות מ"כומתא וסודרא", שהם כלים קטנים.

ומזה יש להקשות על הרמב"ן דמנין לו דמיירי דוקא בכלים גדולים (שהם יותר מח' טפחים).

ולאידך גיסא, אם מדובר בכלים קטנים, צ"ע למה דוקא עמוק ט' – (ומ"ש רש"י כאן "עומקה כגובהה" אינה נתינת טעם, ויל"ע). ואולי הוא משום דדוקא ט' הוי 'מוצנע', משא"כ בפחות מזה.

[להעיר שכל זה הוא לשיטת רש"י (וכו'), אבל לשיטת המאירי והר"ן (בל' הר"ן):

גומא עמוקה תשעה ובדרך מדרון אדם יורד לתוכה ומשאוי על כתפיו והוא מניחו על קרקע רשות הרבים עד שינוח מיגיעתו ואח"כ מפילו על כתפיו בלא טורח ויוצא באותו דרך שנכנס בו . .

לפי זה דוקא שהיא עמוקה תשעה דומיא דעמוד, הא אינה עמוקה תשעה שהוא טורח להפילו על כתיפו לא.

ועיין עוד בר"ן ק, ב שחזר לפרש כדברי רש"י שמצניעים בו בו כמתא וסודרא].

בדברי הגר"ח מבריסק בדין כוורת (ח, א)

הת' יוסף הכהן הענדל

בחידושי רבינו חיים הלוי (חידושי הגר"ח על הרמב"ם הלכות שבת פ"ד ה"א), דלשיטת התוס' (עירובין עח, א) שהכוורת עם דפונותיה מצרפין לעשות שיעור ד' על ד' דרה"י, אבל רק על גביו הוי רה"י ולא בתוכו, ולפ"ז הקשה להתוס' למה פטור כשזרק כוורת, לכאורה נח הכוורת ברה"ר ולא ברה"י (כי רק על גביו הוי רשות), וא"כ למה פטור?

ומתרץ ב' תירוצים וז"ל:

. . או דס"ל דגם בתל שגבוה עשרה ורחב ד' ג"כ דיינינן ביה הך דינא דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, וממילא דגם תל דינו כמוקף מחיצות, או דס"ל דכל קרקע רה"י הרי הוא מופקע ע"י הרשות היחיד שעל גביו מכלל רה"ר, וממילא דהדר דינא לפטור על זריקתה כזורק מרה"י לרה"י...

היינו, שמתרץ בב' אופנים – א) שהכוורת נעשית רה"י מצד שעשה מחיצה להמקום שעל גבה, ב) או שעכ"פ אף שאינו רה"י, אבל הקרקע שמתחת לכוורת כבר אינו רה"ר מכיון שמשמש לרה"י שעל גבי הכוורת.

ולכאורה יכול הגר"ח לתרץ קושייתו על דעת התוס' באופן פשוט יותר, דהתוס' לשיטתם, הואיל ובשעת ההנחה עושה מחיצה אי"ז הנחה לחיובא כמ"ש התוס' בסוד"ה רחבה הב', א"כ בנדו"ד אף שהרשות היחיד נעשית הוא רק על גבי הכוורת, והכוורת עצמה אינה רה"י, והיא נחה ברה"ר, מ"מ אין כאן מעשה הנחה המחייבת ברה"ר, מכיון שההנחה ג"כ פועלת שיהי' רה"י על גבה, וא"כ אין זה הנחה מעלייתא ודו"ק.

זריקת מחטין (ח, א)

הת' שלום גוטבלאט

שבת דף ח, א:

אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוה י' רחבה ו' פטור.

ומפרש רש"י ד"ה רחבה ו' פטור:

דהוי רשות לעצמה ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטין במלאכתו זה לזה לא היו זורקין רשויות.

ובחידושי חתם סופר:

דלכאורה דברי רש"י תמוהים הא מסקי' לקמן ר"פ הזורק דלא זרקו מחטי' מדתני לודאה איש איש ממלאכתו ולא ממלאכת חברו ומסיק דהילכתא גמירי ליה ע"ש ואיך מייתי רש"י דזרקו מחטי' אע"כ עיקור כוונת רש"י דהילכתא גמירי בזורק כעין אותן מלאכות שהיו במשכן בהוצאה והיינו כלים ולא רשיו' ועל זה יפה הקשה הגליון הא הוצאה הוה בארון ומזבחו' כצ"ל:

ומ"מ נלע"ד ליישב פירש"י כפשוטו, דלכאורה דברי ש"ס ר"פ הזורק תמוהי' דפריך מדתני לודאה ולכאורה לק"מ דהא לא תני לודאה אלא באותה שעה שבאו הגזברי' לפני מרע"ה ואמרו מרבי' העם להביא מדי העבודה, ואז כבר היה כל כך ריבוי שלא היו צריכים לשאול מחטי' זה מזה כ"א איש ממלאכתו ולא ממלאכת חברו. א"כ מבואר כל שלשה הימים שהביאו נדבה בבקר בבקר ולא הרבו עדיין להבי'. אז בתחלת הנדבה והמלאכה הוצרכו לשאול זה מזה, כי תיכף התחילו עושי מלאכה לעשו' כמ"ש רמב"ן וכדמשמע קרא ואז שאולי מהדדי, וילפי' זרקות מחטי' לענין שבת מאותן ימים ראשונים ולק"מ מדתני לודאה ובירושלמי ר"פ הזורק באמת מסיק למסקנא דזריקה הוה במשכן במחטי' ולא חיש לקושי' דתני לודאה והיינו מטעם שכתבתי. וא"כ ש"ס דילן צ"ע לכאורה. וי"ל דהא ש"ס דילן ס"ל התם בהאי סוגי' דכל דיני רשויות אע"ג דהוה במשכן צריכי נמי קרא ומייתי מויצו משה ויעבירו קול במחנה. וא"כ שפיר פריך מדתני לודאה, דהא עכ"פ באותה שעה שהעביר קול במחנה לא יעשו עוד מלאכה לא היה זריקת מחטי' בכלל, שהרי אז כבר היה דים ולא שאילו מהדדי ולא היתה כוונת מרע"ה אזריקה כלל וא"כ נהי דהיה במשכן בימים הראשונים מ"מ היכי כתיבי בקרא לאיסור. ועל זה מסיק דהילכתא גמירי וא"ש ש"ס דילן, וממילא א"ש רש"י דשמעתין דס"ל דהילכתא גמירי הוה במקום

קרא. אבל עכ"פ בעי' דהוה במשכן והיינו מחטי' באותן ימים הראשונים טרם הי' דים ושפיר פירש"י דלא זרקו רשויו' אלא מחטי' ולק"מ נמי ק' הגליון מהוצאת ארון ומזבחו' דהתם הוצאה והכא זריקה וק"ל:

היינו, שבימים הראשונים של המלאכה הוצרכו לזריקת מחטין, אבל בגמ' בבלי לא רצו ללמוד זריקה ד' אמות מזה, כי רצה הגמ' למצוא מקור בקרא לכל מלאכה, והפסוק "אל יעשו עוד מלאכה" אינו כולל זריקת מחטין כי כבר אז לא היו זוקרין מחטין.

וצלה"ב ביאור החת"ס בהקדם דברי הגמ' דף צו, ב:

זרק ארבע אמות ברשות הרבים מנלן דמיחייב אמר רבי יאשיה שכן אורגי יריעות זורקין מחטיהן זה לזה . . מי שאילי מהדדי והתניא לודא איש איש ממלאכתו אשר המה עשים ממלאכתו הוא עושה ואינו עושה ממלאכת חבירו. אלא . . גמרא גמירי לה.

לפי דבריו מה הי' ההו"א דהגמ' ללמוד מזריקת מחטין, הרי אין על זה קרא אף לפי ההו"א?

ואולי י"ל שההו"א הוא שלומדים זריקת מחטין מהפסוק "ויצא משה ויעבירו קול במחנה . . על יעשו עוד מלאכה", היינו שלא רק הכריז משה רבינו אודות מניעת הוצאה (שם בתחילת הדף), אלא גם על מניעת זריקת מחטין שהוא גם בכלל המלאכה שמממנה מנע משה את ישראל [ראה עד"ז בשפ"א ריש הזורק], אבל פריך ממה דתני לודאה שאכן בזמן ההוא "ויצו משה" – כמפרש החת"ס – לא הי' זריקת מחטין בכלל, היות שהיתה לאחר הג' ימים דבזמן ההוא הי' כבר די מלאכה ולא שאילי מהדדי, וכד דייקת שפיר נראה זה מדבריו:

ומייתי מויצו משה ויעבירו קול במחנה. וא"כ שפיר פריך מדתני לודאה, דהא עכ"פ באותה שעה שהעביר קול במחנה לא יעשו עוד מלאכה לא היה זריקת מחטי' בכלל, שהרי אז כבר היה דים ולא שאילו מהדדי ולא היתה כוונת מרע"ה אזריקה כלל.

והנה אעפ"כ צ"ב איך הביא בהו"א שלומדים זריקת מחטין מהפסוק ויצו משה הרי מפורש בפסוק זו "ויכלא העם מהביא", היינו המלאכה הית מלאכת הוצאה ולא זריקה?

וי"ל ע"פ ביאור הגמ' שם שמביא הפסוק ויצו משה ואינו מסתפק מזה ומביא גם שהסיבה היתה מצד דהי' שבת דלפיכך מנע משה המלאכה, לא רק מפני שהיתה די מלאכה, אלא משום שהי' שבת, והוצאה היא בכלל מלאכת שבת (עיי"ש). ועפ"ז יש לבאר למה היתה זריקה בכלל המניעת מלאכה דמשה דהרי הסיבה היתה משום שהי' שבת ולכן אפשר לומר שמשה גם מנע כל מלאכות דשבת (לא רק הוצאה, אלא) גם זריקת מחטין (לפי ההו"א) שהיתה אז.

אמנם, ר"ח מביא גירסא אמרת בהגמ' ואינו גורס שהיתה בשבת שהרי אפשר לפרש:

דדיקינן מ"אל יעשו עוד מלאכה" קאמר תורה ולא הוה עבדי מידי אחרינא, אלא מפקי ומייתי, שמע מינא דהבאה קרי לי' מלאכה.

היינו, דאינו צריך לפרש שהי' בשבת, ולפיכך אסרה משה, אלא שלפי שהוצאה קרי מלאכה בכתוב, שהרי זהו המלאכה היחידה שהיתה אז, וכן מפורש גירסתו בתוס' ובתוס' הרא"ש. ועפ"ז א"א לפרש פירוש החת"ס היות דמה שכתוב "ויצו משה . . על יעשו עוד מלאכה" זהו רק על מלאכת הוצאה. משא"כ רש"י שכן גורס שהיתה בשבת (מסתימת לשונו) מובן פירוש החת"ס, וא"כ מפרש ברש"י דידן שהיתה זריקת מחטין ע"פ פירושו, ואתי שפיר דבריו.

ועפ"ז יומתק למה תוס' ותוס' הרא"ש כאן (ח, א) חולק על דברי רש"י, דהרי בדף צו, א אוחזין כגירסת הר"ח, וא"כ א"א לפרש דברי רש"י כהחת"ס ע"פ שאלתנו כדלעיל.

גומא ברשות הרבים (ח, ב)

מאיר הכהן ג'ברא

איתא בגמ' דף ח, ב:

עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו כו' חייב א"ל אביי לר' יוסף גומא מאי? אמר ליה וכן בגומא. רבא אמר בגומא לא מ"ט תשמיש ע"י הדחק לא שמיה תשמיש.

ומפרש רש"י ד"ה מאי:

גבי רה"י דעשרה תניא לעיל דף (ו.) עומקה כגובהה דקתני חריץ עמוק י' ורחב ד' רשות היחיד הכא מאי מי אמרי' מנחי ביה בני רה"ר חפצים שבידם עד דהדרי ואתו דרך שם ושקלי ליה ונמצא שצריכים לו רבים הלכך רשות הרבים הוא.

היינו שתשמיש הגומא הוא, שהרבים מניחים שם חפצים שבידם.

ולכאורה אינו מובן, אם הצורך בעמוד (היינו בגובה) היא לכתף החפצים, למה לא פירש דוגמא כזאת גם בגומא (היינו בעומקה), שיורדים בתוך הגומא ועל גביה הגומא היינו על קרקע רה"ר מכתפים משאם (ויש להוסיף בהשאלה, שרש"י אומר שעומקה כגובהה, ולפ"ז לכאורה יומתק יותר לומר הפירוש שגם בגומא התשמיש הוא שמכתפין בה)? וכן אנו רואים שהמאירי אכן מפרש הסוגיא כן:

גומא שהיא בדרך זה עומקה תשעה מצוצמים ברה"ר ואדם יכול לירד בה מן הצד דרך מדרון ומשאו על כתפו ומכתף על קרקע רה"ר שהרי מקרקעית הגומא שרגליו לשם עד קרקע רה"ר תשעה מצומצמים.

וצ"ב פירוש רש"י?

ואולי יש לומר שלא ניחא ליה לרש"י פירוש המאירי מפני שיש להקשות על פירוש זו של המאירי, שלפי פירושו הגומא נעשה רה"ר עי"ז שיורדים שם בכדי לכתף על קרקע רה"ר, ולכאורה לפי זה אין הגומא צריך להיות רה"ר, שהרי לא מכתפים עליו, אלא קרקע רה"ר שעליו הוא מכתף צריך להיות רה"ר (אלא שכמובן הוא כבר רה"ר)? ואין לומר שהגומא נעשה רה"ר מפני שהרבים הולכים שם בכדי לכתף, כי א"כ למה חולק רבא ואומר שאינו רה"ר מפני שהוא תשמיש שע"י הדחק, הלא גומא זו אינו בכלל תשמיש אלא בכלל הילוך, שגם רבא מודה שהילוך ע"י הדחק שמיה הילוך. אלא צ"ל שנעשה רה"ר עי"ז שהרבים מכתיף שם, וא"כ הדרא קושיא

(הנ"ל על המאירי) לדוכתא. ועוד מהו התשמיש? – לכתף – ובנוגע לכתף על עמוד מודים שאינו תשמיש ע"י הדחק?

[ואם נפרש המחלוקת של רב יוסף ורבא, שרב יוסף סבר שהגומא הוא לא תשמיש ע"י הדחק אלא הילוך, ורבא סבר שהוא כן תשמיש ע"י הדחק ובהעצם דין שתשמיש ע"י הדחק לא שמיה תשמיש לא חולקים, וא"כ אפילו בלי קושיא הנ"ל הוא לא רה"ר, כי הוא תשמיש ע"י הדחק, שהוא צריך לנטות מהילוך הרגיל של הרבים לירד לתוך גומא בכדי לכתף].

ולכן מפרש רש"י כפירושו.

לסיכום יש שתי פירושים:

1) פירוש רש"י, מפני שמניחים שם חפצים, 2) פירוש המאירי, מפני שהרבים מכתפים בה, ויש שרצו להוסיף עוד פירוש שלישי (שכולל שניהם) והוא פירוש התוס' בד"ה "אמר ליה" וז"ל:

נוכל לומר דוכן בגומא היינו כלומר אפי' גבוה ט' הוי רה"ר דמכתפין בה ע"י הדחק וכ"ש פחות מתשעה דיותר נוח להשתמש בה וכן משמע בסמוך דקאמר אברייתא דמייתי מאי לאו וכן בגומא אסיפא משמע דכל פחות מי' מטלטלין כמו בקופה.

ובהגהות הב"ח שם (על המילות "אפי' גבוה ט'"):

כלומר אפי' נמוך ט' הוי רה"ר דמשתמשים בה על ידי הדחק.

היינו התשמיש הוא להניח בה חפצים ולא שמכתפין בה.

ויש מפרשים עוד ביאור בתוס' (דלא כהגהות הב"ח), שתוס' מפרשים שהגומא הוא לא ט' טפחים מצומצמות, אלא עד ט' ועד בכלל, והתשמיש הוא, שמניחים שם חפצים (כפרש"י). וטעם זה ניחא להם רק עד ט' טפחים אבל בגומא עמוק ט' טפחים מצומצמות לא נראה להם (לכאורה, בגלל שהוא מדי עמוק), והם מחדשים שאעפ"כ הוא רה"ר ובלשונם "אפי' גבוה ט' הוי רה"ר דמכתפין בה", אבל לא מפני שמניחים שם חפצים, אלא מפני שמכתפין בה (כפירוש המאירי).

ולפי זה יש ג' פירושים 1) רש"י, שהגומא הוא ט' טפחים מפני שמניחים שם חפצים 2) המאירי, שהגומא ט' טפחים (כפרש"י) מפני שהרבים מכתפים בה 3) תוס', עד ט' מפני שמניחים שם חפצים וט' מפני שהרבים מכתפים בה.

אבל לכאורה אינו משמע כן מהגמ' (לפי פירוש התוס'), שהגמ' מדמה גומא לקופה, ולפי זה כשם שבקופה אין הבדל בתשמיש של הקופה – שהוא הנחת חפצים בתוכה – בין עד ט' טפחים לטפח התשיעי, כמו כן בגומא, אין הבדל בתשמיש שעד ט' טפחים (שהוא להניח שם

שער
חסידות

שער
חסידות

•

חלק א'

ביאורים במאמרי

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ב) עוד י"ל בהחילוק שבין הסוגיות:

קרן זוית אינו נחשב הילוך ע"י הדחק, אלא תשמיש ע"י הדחק (כל' הגמ' שם "כיון דלא ניחא תשמישתי") – ולכן היא כרמלית, משא"כ רקק מים שמהלכים בו, ולכן היא רה"ר – לפי שהילוך ע"י הדחק שמי' הילוך.

למה יהא רקק נק' 'הילוך ע"י הדחק', וקרן זוית 'תשמיש ע"י הדחק'?

ל' תשמיש נכון בדרך לבוא ממקום למקום, כשבדרך הרגיל יש בנ"א הרבה מהכיל. אז משתמשים גם בקרן זוית, לבוא למקום חפצם. משא"כ כשיש רקק מים באמצע הדרך, לא נכון לומר שהרבים משתמשים בו לבוא למקום חפצם, אלא נכון יותר הל' 'הילוך ע"י הדחק'.

אבל לפי ביאור זה (הב') אינו מובן שיטת רב יוסף (ח, א) בגומא העומדת ברה"ר, שהיא רה"ר – אע"פ שמשתמשים בו ע"י הדחק.

וי"ל, שהא גופא היא המחלוקת שבין רב יוסף ורבא:

רבא יכול לומר כביאור הא' או כביאור הב'; ורב יוסף יכול לסבור שקרן זוית ענינו תשמיש או הילוך, אבל ההילוך הזה לא די לעשותו רה"ר כי יחלק כביאור הא', משא"כ גומא הוא תשמיש ע"י הדחק – ורב יוסף סובר שתשמיש ע"י הדחק שמי' תשמיש – אבל כנ"ל אינו מתאים עם סוגית בין העמודים.

ויש בזה ב' ביאורים בכללות בראשונים:

א) הביאור ע"פ המאירי ו'שיטה להר"ן' (בל' הר"ן):

פי' גומא [הוא גומא] עמוקה תשעה ובדרך מדרון אדם יורד לתוכה ומשאוי על כתפיו והוא מניחו על קרקע רשות הרבים עד שינוח מיגיעתו ואח"כ מפילו על כתפיו בלא טורח ויוצא באותו דרך שנכנס בו . . ולפי זה דוקא שהיא עמוקה תשעה דומיא דעמוד הא אינה עמוקה תשעה שהוא טורח להפילו על כתיפו לא.

עפ"ז יש לבאר המחלוקת בין רב יוסף ורבא בגומא: רב יוסף סובר שמפני שהתשמיש עצמו קל, ה"ה רה"ר; ורבא סובר שאע"פ שהתשמיש קל, אבל ההילוך (ירידה לתוך הגומא והעלי' ממנו) קשה היא, יורד בטורח ועולה בטורח, ולפי שא"א להשתשמש בו בלי טרחא זו, ויורד לגומא רק כשמוכרח להשתמש בו, ולא לצורך ההליכה, נחשב לתשמיש ע"י הדחק, ולכן היא כרמלית.

אבל לשיטת רש"י החילוק (בין רקק מים לכרמלית) הוא:

ב) רש"י מסביר הפשט בזה "ד(קרן זוית) לא ניחא תשמישתי":

אין יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו.

בפשטות הפשט ב"אין יכולין" הוא, שאי אפשר בפועל להכנס כו' (מפני שכותל הבית עוצרתו מלכת). הילוך כזה דוחק הרבה יותר מברקק מים – שאע"פ שלא נוח להלוך שם, מ"מ אפשר "להכנס לה להדיא דרך הילוכו", ובפו"מ הולכים דרכו "בין בימות החמה ובין בימות הגשמים".

שער תורת החסידות

סה"מ מלוקט

תקפו של נס

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

כאשר ישראל נמצאים במצב של שינה - נעשה שינה כביכול גם למעלה, ולכן "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" ("מלכו של עולם") הוא "תוקפו של נס". ענין השינה למעלה - שמעלת הענינים הנעלים אינה ניכרת (ולכן הגלות ענינה שינה, כי בזמן הגלות המעלה דישראל אינה ניכרת), כיון שהגילויים מתעלים למקורם ועד להעצמות.

להעיר שבהביאור ד"תקפו של נס" יכול ללמוד בג' אופנים:

הנס הי' למטה (שישראל ניצל מהגזירה), אבל יש סיבות להנס שגורם הנס. ומכל המקראות שקרא בפורים הענין של נדדה שנת המלך הי' עיקר סיבה להנס.

יש ב' ניסים א) הנס למטה (שישראל ניצל מהגזירה) ב) הנס למעלה (שנדדה שנת המלך) כי ע"פ סדר השתלשלות הי' צ"ל שינה למעלה, ואעפ"כ נדדה. והנס דלמעלה הוא עיקר הנס לגבי כל הניסים אחרים [כי בפשטות מה שקרא למעלה הוא יותר "עיקר" מהענינים שקרא למטה].

לא רק שהנס דלמעלה הוא עיקר הנס כיון שהיא הסיבה להנס שלמטה, אלא שבפועל שינוי דטבע דלמעלה הוא פלא יותר מהשינוי דטבע דלמעלה.

ובפשטות בהפנים (בתחילת הסעי') הפי' ב"תקפו של נס" הוא כאופן הב'. אבל בהערה 17 הרבי לומד ('טיפער') כאופן הג' וז"ל:

ראה לקו"ש חי"ב ע' 36 (ובהערה 21) דשינוי ה"טבע דלמעלה הוא נס (ופלא) גדול יותר משינוי הטבע דלמטה. דזהו מה שהנס דלמכה מצרים בבכוריהם שהי' בשבת שלפני פסח נקרא בשם "נס גדול" (שמטעם זה נקרא שבת זה בשם "שבת הגדול"), מפני שזה שינוי בטבע דקדושה, כמבואר שם בארוכה.

דעפ"ז יומתק מה ש"בלילה ההוא נדדה שנת המלך" הוא (לא נס סתם, אלא), "תוקפו של נס" - לפי שזה שינוי בה"טבע" דלמעלה.

ואפשר כוונתו הוא להדגיש שנקודה זו מודגש דוקא בלשון הגמ' "תקפו של נס" יותר מבלשון המהרי"ל "עיקר הנס", כי ל' "עיקר הנס" הוא בנוגע לחשיבות של הנס, משא"כ ל' "תקפו של נס" - הוא נס הגדול ביותר (כמו ב"למכה מצרים בבכוריהם", ש"נקרא בשם נס גדול").

וי"ל שמצד זה מדייק הרבי להביא הגמ' בסעיף א' (בהחצי ריבוע) דלא כבכלל מאמרים בד"ה זו שמביאים רק לשון המהרי"ל, וכאן מדייק להזכיר לשון "תוקף" משך כל המשך המאמר, להדגיש נקודה זו - גודל ה"תוקף" (ולא רק שהיא "עיקר הנס").

גדר החלומות

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' לוי יצחק גרין

כאשר ישראל נמצאים במצב של שינה - נעשה שינה כביכול גם למעלה, ולכן "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" ("מלכו של עולם") הוא "תוקפו של נם". ענין השינה למעלה - שמעלת הענינים הנעלים אינה ניכרת (ולכן הגלות ענינה שינה, כי בזמן הגלות המעלה דישראל אינה ניכרת), כיון שהגילויים מתעלים למקורם ועד להעצמות.

בסעיף ב' מבאר הרבי ענין החלומות, וזלה"ק שם (באמצע הסעיף):

בעת השינה ישנם כל אבריו וגידיו (וגם החיות שבהם), וישנם אז כל כחות הנפש, ופועלים פעולתם. וכמו שרואים במוחש בענין החלומות, שיש בהם הפעולה דכל הכחות, שכל ומדות וכו' וגם רצון ותענוג. ועד דכאשר הוא זוכה, השכל שמשכיל בחלום הוא שכל אמיתי, וכן הוא גם בנוגע לתענוג ורצון. אבל גם מי שאינו בדרגא זו, הרי רואים במוחש שגם בהחלומות שלו ישנם מדות שכל רצון ותענוג בנוגע לענינים שישנם במציאות (משא"כ ענינים דנמנעות, כמו פילא דעייל בקופא דמחטא, א"א להיות גם בחלום).

וצריך ביאור מה מוסיף כאן בביאור גדר החלומות שהם רק בדברים שישנם במציאות?

[ובהקלטה של המאמר משמע שלאו דוקא זה הוספה בגדר דחלומות, וז"ל: "זעט זיך בפשטות אויכעט ביי חלומות שלהם איז דא ענינים של מידות . . שכל . . רצון . . תענוג . . מער ניט וואס א ענין וואס איז דאס היפך הטבע לעייל פילא בקופא דמחטא דאס איז ניט שייכות".

אבל מהמוגה מוכח שזה נוגע להגדר של חלום.]

לכאורה, הוא רוצה לומר שגדר של חלום הוא רק בענינים שיכול לצייר, שענינים שאינו יכול להיות בפועל, אבל לציירם במחשבתו עכ"פ ,יכול, כמו לעוף, יכול להיות בחלום. משא"כ ענינים שאינם שייכים אפילו בציור כמו "פילא דעייל בקופא דמחטא " אינם נמצאים בחלומות, שאע"פ שיש חסרונות בהכוחות בעת החלומות (כמו שממשיך לבאר), עד כדי כך לא.

[אפשר סיוע לזה מזה שממשיך לבאר שבעת שהוא ער הכוחות והענינים הם בשלימות, משא"כ בעת השינה "יכול להיות חיבור שני כוחות הפכים" ואינו מזכיר שני ענינים הפכיים, כי זה אינו שייך].

אבל מהע' 22 (על מילת "א"א להיות גם החלום") מוכח שזה אינו, וכמ"ש שם:

כמפורש במס' ברכות נה, סע"ב. מה שכתוב בהמאמר דשנת ה'ש"ת ס"ד (ע' 8) "וכמו החולם פילא בקופא דמחטא" – זהו כשחושב עד"ז במשך היום.

היינו, שבגמ' ברכות שם מדובר כשאינו מחשב עד"ז ביום, משא"כ בהמאמר דה'ש"ת. ונמצא ש"פילא דעייל בקופא דמחטא" הוא יכול למצייר.

והנה בגמרא שם:

אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו . . אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא מפילא דעייל בקופא דמחטא.

וברש"י שם:

דקלא דדהבא: דבר שלא הורגל לראותו לא הרהר בו מעולם.

נמצא שזה שהרבי אומר "א"א להיות גם בחלום" הוא כיון שאינו הורגל לחשוב אודותם ואינו "הרהר בו" במשך היום (כבגמרא). ובמאמר ה'ש"ת אומר שאם חושב עד"ז במשך היום יכול להיות בחלומותיו ג"כ.

וצריך ביאור:

בגשמיות איך יכול להיות שמחשב עד"ז במשך היום, לכאו' זה דבר שאינו שייך במציאות, גם למצייר במחשבתו היום?

והעיקר: לפועל מהו גדר חלומות. מהמאמר כאן משמע שחלמות הם רק בענינים שישנם במציאות, ומהמאמר דה'ש"ת משמע שהגדר של חלום הוא גם בדברים שאינם במציאות?

שאלה א' אולי יש לתרץ ע"פ הגמ' בבבא מציעא (לח, ב):

א"ל [ר' ששת לר' אמרם] דלמא מפומפדיתא את דמעיילין פחלא בקופא דמחטא.

וברש"י שם (ד"ה דמעיילין):

ומשני שנוייא דחיקא כמבקש להכניס פיל שהוא חיה גדולה בנקב מחט.

היינו: שכמו שר' אמרם תירץ קושית ר' ששת, אלא שהי' תירוץ דוחק, כמו"כ בחי' גדול (פיל) דעייל, הגם שדוחק, אבל עכ"פ שייך (וכמ"ש רש"י בברכות (הנ"ל) "שלא הורגל לראות").

[כמובן זה דוחק, שלכאו' אינו שייך בכלל. ועצל"ע.]

ובנוגע להתיווך בין המאמרים (מהו הגדר החלומות בפועל):

י"ל: הרבי בא לומר שגדר החלומות הוא רק בדברים שמחשב אודותם ביום. אבל דברים אודותם אינו מחשב, כמו "פילא דעייל בקופא דמחטא" אינם בחלומות.

במילים אחרים: במאמר זה הוא רוצה לשלול ה'הו"א שהחלום הוא עולם הדמיון, ובמילא אין הכוחות עובדים כלל, ולכן צריך לומר שחולמים רק דברים שאודותם מחשב ביום ואם אינו חושב אודותם ביום, אזי א"א להיות גם בחלום, ומזה מובן בנוגע כוחותיו שהם פועלים פעולתם כסדרם בעת השינה כביום, היינו המעלה בחלומות .

ובהמאמר דה'ת"ש בא להדגיש זה שאם חושבים עד"ז ביום, יכול לחלום אודותם ג"כ, אפי' ענינים שאינם במציאות, היינו החסרון של חלומות.

וטעם חילוק ההדגשה בפרט זה הוא, כי בהמאמר כאן פרט זה מובא בתוך הסבר מעלת החלומות (איך הכחות הם בשלימות, ואין חלום כמו עולם הדמיון וכו'), ובהמאמר דה'ת"ש מובא פרט זה להסביר החסרון של חלומות (איך שיכול להיות ב' ענינים הפכיים), שכשחושב עד"ז ביום, יכול לראותו בחלום, אף שהוא ענין שאינו במציאות.

סיבת הגלות

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' שת הכהן וועלער

כאשר ישראל נמצאים במצב של שינה - נעשה שינה כביכול גם למעלה, ולכן "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" ("מלכו של עולם") הוא "תוקפו של נם". ענין השינה למעלה - שמעלת הענינים הנעלים אינה ניכרת (ולכן הגלות ענינה שינה, כי בזמן הגלות המעלה דישראל אינה ניכרת, ולכן יכול להיות חיבור ב' כוחות), כיון שהגילויים מתעלים למקורם ועד להעצמות.

בסעיף ב' מסביר הרבי שסיבת הגלות היא שאין ניכר מעלת ישראל מצד השינה דלמעלה ומתחיל לבארו בזה הלשון (באמצע הסעיף):

"וזהו מהקשר דענין הגלות עם ענין השינה (וכנ"ל שבזמן הגלות הוא ענין השינה למעלה)"

ב"כנ"ל" כוונתו הוא לסעיף א', ששם הסביר שהשינה למטה גורם שינה למעלה, ושזהו פירוש "אני ישנה – בגלותא", שמצד השינה דישראל בזמן הגלות נעשה שינה למעלה. וצריכים להדגיש שהכוונה בשתי המקומות לכאו' הם שונים: באות א' הכוונה היא שהשינה של ישראל – בזמן הגלות – גורם שינה למעלה, וכאן הכוונה היא שהשינה למעלה גורם גלות למטה, ואינם בסתירה, ובהקדם:

לכאורה יכול להקשות מיהו הגורם, שאם נעשה הגלות מסיבת השינה שלמעלה א"כ היאך השינה "שבזמן הגלות" יכולה לגרום שינה למעלה (מי נולד ראשון הביצה או התרנגול וכו')?

ולכאו' הי' יכול לומר שהכוונה באות א' הוא לגלות בעבודה – גלות פנימי, שזהו הגורם לשינה שלמעלה, ושינה זו גורם גלות כפשוטו .

אבל זה אינו, כי הל' הוא "מצד השינה דישראל בזמן הגלות כו'." [זמן הגלות כפשוטו, וא"א לפרש "זמן הגלות" שהוא גלות פנימי, ש"זמן" הוא תקופה ולא "דרגה בעבודה"].

אלא הפירוש בפשטות הוא, שלעולם השינה דישראל (חטאים) כבר התחיל בזמן הבית, וזה גרם שינה למעלה (בסוף זמן הבית), הגורם גלות כפשוטו. רק שכל זמן הגלות אנחנו עדיין בשינה זו, כי אילו נתעוררנו היה נגמר הגלות, וע"כ יכולים לומר "אני ישנה – בגלותא" אף שהתחיל זמן מה לפנ"ז, כי השינה דלמטה עדיין הוא, וממשיך לפעול שינה למעלה "אני ישנה" בכל רגע "בגלותא".

התעלמות הכחות

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

וכענין השינה למטה, שהכחות הם באופן בלתי מסודר, כיון שהם מתעלים ומסתלקים לשרשם בעצם הנפש, ששם הם בהשוואה. וכשם שבענין השינה למטה החסרון הוא רק בכחות הגלויים, אבל כחות הכלולים בנפש הם בשלימות דוקא בהיותם כלולים בנפש - כן הוא בענין הגלות, שהחסרון הוא רק בהגילוי, אבל בהמקור דישראל מעלתם היא בתכלית השלימות.

בסעיף ג' מבאר הרבי וזלה"ק:

והיינו דענין התעלמות הכחות שבעת השינה הוא מה שהכחות מתעלים ומסתלקים לשרשם, עצם הנפש. ומזה מובן גם בהנמשל, דענין ההתעלמות שבזמן הגלות (שינה) הוא מה שהגילויים מתעלים למקורם.

הרבי אינו מסיים מיליו, אבל ר"ל שזה שלא ניכר מעלות הכחות הוא מפני שעכשיו הם נמצאים בעצם הנפש, ששם הם ג"כ בהשווה (רק ששם אין זה חסרון). אבל לכאורה הבלתי סדר בהכחות הכלולים במקורם, ובלתי סדר בהכחות הגלויים (בעת השינה), אינם בקשר, ואדרבה, בהכחות הכלולים הבלתי סדר הוא מצד תוקף האור, משא"כ הבלתי סדר בכחות הגלויים הוא מצד חלישות האור.

[בדוגמת מה שנאמר "שויתי ה' לנגדי", שצ"ל השתוות בכל מיני עבודות מצד ביטול הגמור לעצמות, ולאידך יש מצב שהכל בהשווה מצד שלא איכפת בשום דבר].

ובאמת, נקודה זו לא מודגש עוד הפעם בהסעיפים הבאים ומודגש רק שמצד החלק שעלה הוא בשיא השטורעם, ומצד החלק שנשאר למטה, הוא ענין של סילוק?

ואולי י"ל, שבאמת אין ב' חלקים להכחות (שהחלק הא' עלה למעלה, והחלק הב' בשאר למטה), אלא באמת בעת השינה כל הכחות נמצאים במקורם, ומשם מאיר הארה חיצונית להגוף, והוא ע"ד החילוק בין אור לשפע: שפע הוא שנמדד השפעה לפי"ע המקבלים ולכן זה בהגבלה, אבל לאידך, יתקבל אצל התלמיד בפנימיות, משא"כ אור הוא האמת כמו שהיא, אבל אצל

התלמיד נתקבל רק בחיצוניות (למשל אם יש "משפיע אור" שהוא עובד ה' באופן בלתי מסודר ומתפלל כל היום וכו' אצל התלמיד יכול להתקבל רק הציור החיצוני). [וכמו"כ י"ל כאן, שזה שהכוחות הם באופן בלתי מסודר זהו 'הציור חיצוני' של הכוחות הכלולים].

וכמו שמצינו בסוכ"ע, שכיון שמאיר גילוי אור עליון, בדרך מקיף, שלגבי מקיף שוה ומשוה קטן וגדול נתקבל אצל העולמות רק בחיצוניות, ומזה יכול להיות יניקת חיצוניות. דהיינו שגם הקליפות יש להם נתינת מקום אף על פי שבאמת מצד אור הסובב אין לקליפות שום תפיסת מקום עד"ז כאן: הכחות הם בשיא השטורעם, אלא שזה פועל על הגוף רק בחיצוניות, ובמילא ישנה הבלתי סדר, אמנם בלי המעלה שבזה.

[ויש להעיר שבאמת אין המשל דומה לנמשל, כי בהמשל של הכחות, בשעת שהם כלולים בהמקור, כל הכחות הם בהשוואה, משא"כ במעלת ישראל, בשעת שהיא כלול בהמקור, "הוא מיטן גאנצן שטורעם", היינו, שיש מעלה במעלת ישראל על מעלת אוה"ע, וא"כ צ"ל כן גם למטה (עכ"פ בחיצוניות). ועצל"ע].

גלות וחיבור הפכיים

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

וכענין השינה למטה, שהכחות הם באופן בלתי מסודר, כיון שהם מתעלים ומסתלקים לשרשם בעצם הנפש, ששם הם בהשוואה. וכשם שבענין השינה למטה החסרון הוא רק בכחות הגלויים, אבל כחות הכלולים בנפש הם בשלימות דוקא בהיותם כלולים בנפש - כן הוא בענין הגלות, שהחסרון הוא רק בהגילוי, אבל בהמקור דישראל מעלתם היא בתכלית השלימות (ולכן אחז"ל שכשנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, כיון שדוקא אז האיר אור נעלה ביותר, אלא שהי' במקומו ולא האיר למטה).

הרבי מבאר בסעיף ג' באריכות ענין השתלשלות הכחות, איך שבכל עולם באים בהתחלקות יותר, ובמילא ניכר מעלתם זע"ז. אבל בעת השינה למע' הכוחות אינם בהתחלקות, ובמילא יכול להיות חיבור שני כוחות הפכיים.

ומבאר בסעיף ד' שבעת השינה הכחות הם במקורם ובמילא בתכלית השלימת, וזהו גם סיבה לגלות, וזלה"ק:

> ועפ"ז מודגש עוד יותר החיבור ההפכים שבגלות, הגם שבזמן הגלות העילוי דישראל הוא עוד יותר מבזמן הבית, מכיוון שבזה"ג הגילוים מתעלים למקורם ששם המקור דישראל, אעפ"כ . . הם מקבלים השפעתם ע"י שרי האומות שהם בגלות אצלם.

ובפשטות ההוספה בסעי' ד' ("מודגש עוד יותר") הוא, שבסעי' ג' פי' חיבור הפכים הוא, שהכחות הם בהתעלמות, ואינו ניכר מעלות ישראל, ובמילא יכול להיות גלות (גזירות וכו') על ישראל, אף שהם בנים למקום כו'.

ובסעי' ד' הרבי מוסיף שפי' חיבור הפכים הוא, שהכוחות נמצאים במקורם (ושם) ניכר מעלת ישראל, "הוא מיטן גאנצן שטורעם", ועכ"ז יכול להיות גלות (גזירות וכו') על ישראל.

וי"ל עוד הוספה:

בסעיף ג' הרבי אמר שבזמן הגלות יש ענין של חיבור הפכים. ומוסיף בסעיף ד' שלא רק שיש ענין של חיבור הפכים בזמן הגלות אלא שענין הגלות גופא הוא ענין של חיבור הפכים, שגלות הו"ע שכחות מסתלקים למקורם, שמצד זה "מעלות ישראל הוא מיטן גאנצן שטורעם", וגם (מצד זה שהם מסתלקים) אין ניכרת (למטה) מעלת ישראל ויכול להיות גלות (מצד אותו הטעם ש"מעלת ישראל הוא מיט גאנצן שטורעם").

דוגמא לדבר: בסעיף ג' גלות הוא כפילא דעייל בקופא דמחטא. בסעיף ד': גלות הוא למשל שהפיל עצמו הוא מצד א' בהמה הכי גדולה ובאותו רגע היא עצמה הכי קטנה.

[ולהעיר שאפשר לומר ענין זה בסעיף ד', שבעת השינה הכוחות נמצאים במקורם, ובמילא "מעלת ישראל הוא מיטן גאנצן שטורעם" (והחיבור הפכים הוא מצד גלות גופא), מחדש הרבי.

ועפ"ז יומתק מה שבהמאמר דה'ת"ש (ע' 8) מבואר בהגדר של שינה (ובהנמשל גלות) שהוא כמו פילא דעייל בקופא דמחטא, וכנ"ל שזהו דוגמא רק על זה שיש ענין של חיבור הפכים בזמן הגלות, ולא שגלות עצמה הו"ע של חיבור הפכים.

ואין להקשות ממה שהרבי מביא בתחילת סעיף ג' ענין זה (שבעת השינה הכוחות הם מתעלים למקורם) מהמאמר של ה'ת"ש, כי באם דקדקו בל' הק' יכול להיות שנקודה זו היא הוספה מהרבי וזלה"ק:

> וממשיך בהמאמר, דזה שבעת השינה אין ניכר מעלת הכחות זה על זה הוא בדוגמת הכחות כמו שהם כלולים בעצם הנפש, ששם כל הכחות הם בהשוואה. והיינו דענין התעלמות הכחות שבעת השינה הוא מה שהכחות מתעלים ומסתלקים לשרשם, עצם הנפש.

היינו: בהמאמר דה'ת"ש הוא מביא ענין זה (כחות הכלולים במקורם) כמו דוגמא לדבר, והרבי מבאר שבאמת זהו"ע של שינה, ושל גלות].

פנימיות הגלות הוא גאולה

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' ישראל זילבערשטיין

וכענין השינה למטה - שהכחות הם באופן בלתי מסודר, כיון שהם מתעלים ומסתלקים לשרשם בעצם הנפש, ששם הם בהשוואה. וכשם שבענין השינה למטה החסרון הוא רק בכחות הגלויים, אבל כחות הכלולים בנפש הם בשלימות דוקא בהיותם כלולים בנפש - כן הוא בענין הגלות, שהחסרון הוא רק בהגילוי, אבל בהמקור דישראל מעלתם היא בתכלית השלימות ולכן אחז"ל שכשנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, כיון שדוקא אז האיר אור נעלה ביותר, אלא שהי' במקומו ולא האיר למטה.

בסעיף ה' מוסיף הרבי וזלה"ק:

ויש להוסיף בזה ע"פ מאמר רז"ל חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, דמכיון שבזמן הגלות כנסת ישראל היא כאשה שהלך בעלה למדינת הים, לכן, לפני יציאתו של הבעל (הקב"ה) לדרך, היתה הפקידה, ולכן היו אז הכרובים כמער איש ולויות. ועפ"ז יובן בעומק יותר מה שהגלות נמשל לעיבור (והגאולה ללידה), דכמו שלמטה, כשאדם פוקד את אשתו נעשה יצירת הולד אלא שבתחילה הוא בעיבור בבטן אמו (בהעלם לגמרי, ולאח"ז באופן דראשו בין ברכיו וכו'), ובמשך כל זמן העיבור הוא הולך וגדל עד שמגיע זמן הלידה שאז הוא יוצא לאויר העולם (בגילוי), עד"ז הוא למעלה, שמהפקידה שהיתה ברגע שלפני הגלות נעשה מיד המשכת האור (יצירת הולד) גם למטה, אלא שהמשכתו הוא בהעלם, באופן דגלות (עיבור), ובמשך זמן הגלות הוא הולך וגדל מיום ליום עד שבקרוב ממש תהי' הלידה והגילוי בגאולה העתידה.

לכאורה קשה מה מוסיף במה שמביא הדין ד"חייב אדם וכו'", דהיינו שמגדיר "המעורין" (יחס בין הקב"ה לישראל) כפקידה לפני היציאה לדרך, ולכאו' אדרבה, זהו היפך הענין שמבאר בהמאמר, שבשעת הגלות גופא יש חיבה (בהמקור), וכאן משמע שהיציאה לדרך זהו באמת סילוק/העלם, רק שלפני כן יש חיבה?

והביאור, ובהקדם:

עד כאן בהמאמר מבואר שבזמן הגלות יש שתי ענינים: א) מעלת ישראל הוא בשיא השטורעם, ב) יש העלם נפלא למטה. אמנם עד כאן אינם שייכים זל"ז, ואדרבה ההעלם למטה (ע"י שנסתלקו הכחות) היא סיבה להחיבה שלמעלה, שכנ"ל בסעיף ד' דוקא כשנסתלקו הכחות ונמצאים בעצם הנפש למעלה, אז הם בכל השטורעם.

אמנם כאן בסעיף ה' מחדש הרבי שלא רק שאין ההסתלקות (ההעלם) סיבה להחיבה, אלא אדרבה, החיבה היא סיבה להגלות.

וביאור: בהע' 49 מציין הרבי ללקו"ש ח"ב, ששם מקשה אותה שאלה (של הפנים כאן, למה בשעת החורבן דוקא היו מעורין וכו'), אבל לכאו' מתרץ שם באופן אחר. ששם מביא משל מרב המלמד לתלמידיו, ובאמצע נופל לו הברקת השכל החדש במוחו, ומתחיל לחשוב אודותיו, וכל מה שיותר מתרכז בעומק המושכל הוא יותר מתעלם מהתלמיד, דהיינו: בחיצוניות נראה שהרב מסתלק ושוכח על התלמיד, אבל בפנימיות אדרבה, כל מה שההעלם הוא יותר, בפנימיות, ה"ה יותר בגלוי, כיון שהרב מכין גילוי חזק יותר לתלמיד. היינו, שזה גופא שהרב יתרכז למושכל זה הוא מצד האהבה הבלתי מוגבלת אל תלמידו, שלכן לא מסתפק לתת לו שכל מוגבל ושטחי אלא רוצה לתת לו כל האמת, ולכן נמצא שלשעה קלה יהיה סילוק כדי שלאחר יהיה גילוי נעלה, וזהו שבגלות גופא הוא גילוי של החיבה.

עפ"ז יכולים לומר בסיגנון של המאמר שלנו: בזמן הבית היה גילוי של כחות הגלוים - ממכ"ע, ועד"ז בנוגע מעלת ישראל, כפי שהוא בסדר השתל' (כמשל אב האוהב את בנו הגדול מצד מעלתו – שכל, מדות וכו', ולא מצד עצם אהבה לבנו), ועכשיו בזמן הגלות, ה' רוצה שיתגלה אורות עצמיים, 'מעלת ישראל מיט'ן גאנצן שטורעם', ובשביל זה צריכים להתעלמות הכחות במקורם, שזה גורם לשעה סילוק למטה, גלות, אבל הכוונה בזה הוא שיהיה "נדדה שנת המלך" - המשכת המקור בהשתלשלות, (וכמשל אב האוהב את בנו הקטן, שאין לו מעלות רק שהו הבן של האב (ולכאורה צריך להוסיף שיכול להיות שהאהבה אינו בהתגלות)). וזה נעשה ע"י העבודה דמס"נ כדלק' דהיינו שמס"נ זה אינו באופן לתקן חסרון, אלא היא היא כל הכוונה מתחילה (כמו שהוא בעבודה, שהכוונה של זמן הגלות הוא לעורר כח המס"נ, שזה יכול להגלות רק בזמן ההעלם - העלם בשביל הגילוי. עיין לקו"ש שמיני חלק י"ז).

עפ"ז י"ל שזהו הכוונה במה שהרבי מביא דין ד"חייב אדם לפקוד וכו'", שהמכוון בהפקידה הוא לבוא ליצירת הולד, אלא שהוא באופן של העלם – גלות. היינו שהפנימיות של גלות לעולם, הוי הכנה לגאולה. ועפ"ז י"ל שזה שהפקידה נעשה לפני הגלות אינו היפך הענין המבואר בהמאמר, אלא זה מתחזק אותו, לפנ"ז פי' הוא שענין הגאולה בא קודם לגלות (הכוונה קודם למעשה) כל הכוונה מלכתחילה של הגלות הוא בשביל לגלות את הגאולה.

[ולהעיר בהמשל, שהפקידה בגשמיות היא המשכת העצם (טיפה) ובעת היציאה לדרך, העצם אינו יוצאה. ורואים ענין זה גם בזה שבזמן שהיוונים נכנסו בהיכל היו הכרובין מעורין זה בזה, (שזה מורה על החיבה (בעצם)), כי הכרובין הי' על הארון, וידוע שהארון אינה מן המידה (גם ענין של עצם)].

וזהו ג"כ ב' אופנים להבין שגלות נמשל לעיבור: בסעיף ד' מסביר שיש ב' הפכיים בעיבור, הולד הוא באופן הכי נעלה "נר דלוק על ראשו וכו'", ולאידך לא ניכר מעלתו בכלל, עד שהוא בין הברכיים וכו', אבל המעלה והחסרון אינם קשורים. אבל בסעיף ה' מדגישים ענין אחר לגמרי, שכל העיבור הוא הכנה ללידה, ואין מושג של חסרון, שמצד עצמו הכל הוא גאולה, והשאלה הוא רק אם זה עדיין בהעלם או שכבר נתגלה כו'.

[ולהעיר שנמצא שיש ג' אופנים להסביר המצב של גלות (ראה עד"ז בהערה העבר):

(בסעי' ג') שבגלות, ישראל שהם בנים למקום (מעלה), הם תחת שליטת הגויים (חסרון). [אין קשר בין המעלה וחסרון].

(בסעי' ד') שבגלות, "מעלות ישראל הוא מיטן גאנצן שטורעם" (מעלה), וזהו מצד זה שהכוחות מסתלקים למקורם, והם תחת שליטת הגויים (חסרון), וזהו ג"כ מצד זה שהכוחות מסתלקים למקורם. [יש קשר בין המעלה והחסרון].

(בסעי' ה') שגלות בפנימיותה הוא גאולה, כל הגלות הוא רק האמצעי להגאולה שבא אח"כ. [כל החסרון הוא רק לגלות את המעלה].]

נדדה שנת המלך - עיקר הנס

בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' מרדכי ראובן סמיט

ולכן ע"י עבודת המס"נ "נדדה שנת המלך" כי ענין המס"נ הוא העלאת הכחות למקורם, אלא שאין זה באופן שמסתלקים מאיברי הגוף, אלא אדרבה - העלם הנפש גופא הוא בהתעוררות ובהתגלות, שהרי שלימות המס"נ הוא כשפועל גם בכחות הפרטיים, וכפי שהי' בזמן הגזירה שהמס"נ הי' במשך כל השנה. וכן הוא בכל גלות וגלות, שע"י עבודת המס"נ ("אל יבוש מפני המלעיגים") פועלים ש"נדדה שנת המלך", עד להגאולה האמיתית והשלימה.

הרבי מבאר שעבודת המס"נ של ישראל, פועל למעלה "נדדה שנת המלך", וזהו עיקר הנס, שאע"פ שמצד סדר השתלשלות צ"ל שינה למעלה, "נדדה שנת המלך".

וצ"ב, מהו הנס, לכאורה זהו דבר טבעי, שבעת שאנו מגלים העצם שלנו נתעורר גם למעלה שהעצם יבוא בגילוי, "נדדה שנת המלך", ומהו הנס?

במאמר ד"ה זה דשנת תשמ"ו, שואל הרבי אותו השאלה, ומתרץ, שזה שהי' גילוי עוד נעלה יותר, וגילוי זה נמשך בהתלבשות, זהו עיקר הנס. אבל ענין זה לא נזכר במאמר שלנו, אלא ענין אחר שהנס הוא שאע"פ שצ"ל שינה, מ"מ 'נדדה'?

וי"ל, שזה שנתעורר נדדה למעלה, לא מקרי ער. כי התוארים 'ער' ו'ישן' הם בכחות הגלויים, וזה שנתעורר העצם, לא פעל בהגילויים. ואין להקשות מזה שאומר ש"מס"נ . . נמשכת ופועלת גם בהכחות הפרטיים . . בכל תקופה", כי י"ל שהכוונה הוא בעיקר על מחדו"מ, ולאו דוקא על אהו"י. וזה שאמר "ניכר . . בדחילו ורחימו", הוא מפרש מיד שפירושו הוא "שבלימוד התורה הוא זוכר את נותן התורה".

אבל לכאורה סו"ס, הנדדה נפעל ע"י מס"נ, ובתחילת המאמר אומר שזה ש"בלילה ההוא נדדה", הוא עיקר הנס?

והביאור בפשטות: בעבודת המס"נ נתעורר העצם ובמילא נמשך אור עליון וזה פעל "נדדה", אבל מצד סדר השתלשלות צ"ל – גם לאחרי המס"נ – שינה, רק, שכיון שהעצם הוא בגילוי, פועל (בדרך נס) ה"נדדה" [במילים אחרות, מצד הגילויים (סדר השתלשלות) זה הי' נס גדול, ורק שמצד העצם, זה טבעי].

ובאמת זהו בכל הנסים: שאנו מתפללים להקב"ה וזה פועל שהקב"ה יצלינו, אבל הוא עדיין נס.

וצלה"ב: על פי המאמר, איך שייך ש(לאחרי הנס דפורים (שהוא גילוי העצם בהעולם)) נמצאים עדיין בגלות?

וי"ל בב' אופנים:

כנ"ל שהמס"נ אינו פועל בכל הפרטים (רק המחדו"מ).

כל הנס דפורים הי' מצד גילוי אור מלמעלה, שפעל על העולם. וידוע (לקו"ש שמיני י"ז ועוד), שהגאולה האמיתית והשלימה, הוא גילוי אלקות מצד העולם.

בד"ה בלע המות לנצח תשכ"ה

הת' לוי ברוכשטט

במאמר ד"ה בלע המות לנצח מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שזה שלא יהי' מות לע"ל היא מפני ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וקשר הדברים (שסילוק הרע גרם הפסק ענין המיתה), מפני שע"י חטא עץ הדעת נתערב רע בהטוב עד ש"אין טוב בלא רע ואין רע בלא טוב", לכן בכדי שלא יהי' קיום להרע בהעולם נעשה מיתה בעולם, (וממשיך בהמאמר שבעומק יותר י"ל שמיתה נשתלשל מהחטא עצמו, מפני שקדושה ענינו היא חיות, וקליפה ענינו הוא מות רוחני, ומזה נשתלשל מות גשמי) לכן לע"ל כשלא יהי' קליפה (ומות רוחני) לא יהי' גם מות גשמי.

בסיום המאמר מביא כ"ק אד"ש שמפני ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" לא יהי' מיתה בעולם והגוף יחי' לעולם ועד. ומזהיר שאפי' לפי הדעה (דעת ר' חנינא בב"ר) שכן יהי' מיתה בעולם (לע"ל) ה"ז רק בנוגע לב"נ אבל בנוגע לבנ"י יהי' חיים נצחיים. ויותר מזה שלפי דעה הנ"ל אינו אפי' מיתה ממש אלא "מאן דנפל מן דרגי'ה איקריא מית" שהניצוץ אלוקית יעלה למעלה (והגוף שהיא רע לגבי הניצוץ) יפול מן דרגי'ה [משא"כ בנ"י הגוף שלהם יעלה למעלה מעלה מן הנשמה].

וצריך להבין אם הניצוץ של הגויים יעלה למעלה, איך יחיו, והרי כ"ק אד"ש מסביר שלא יהי' מיתה בגשמיות, ואיך יחיו בלי הניצוץ האלוקי המחי' אותם?

ויובן זה ע"פ מה שמבואר בספר הערכים (כרך ב' ערך אוה"ע ע' שלח) שלע"ל אוה"ע יהיו בחי' קליפות, אלא שלא יהיו מנגדים לאלקות, וכמו שהיו הקליפות כשנבראו בתחילתם לפני חטא עה"ד, היינו שהיו רק כקליפה השומר על הפרי, לעזור את הקדושה ולא להעלים ולהסתיר על אלוקות, וכמ"ש "והיו מלכים אומניך וכו'".

ועפ"ז נמצא שהחיות דאוה"ע לע"ל יהי' מקליפה, אמנם לא באופן דהעלם והסתר. והניצוץ שיתעלה מהם הוא ניצוץ השייך לישראל, שחיותה היא מן הפרי הנ"ל המכסה, (היינו שהטוב שנתערב בהרע ע"י החטא, שהוא תוספת אור ששייכת לקדושה ונותנת להם כח לנגד על אלקות, זה יצא מהם וישארו כפי שהיו בתחילת הבריאה).

ועפ"ז יובן ג"כ מהו ענינו של "נפילה" – והגוף יפול למטה, ובהקדם:

ע"פ שמבואר בלקו"ש חכ"ג (בלק שיחה ב') מה שנאמר אודות הגויים לעת"ל "וקרקר וכו' יכרתו כו' ", שאין הכוונה שיפסקו להתקיים אלא שיהי' שבירה למציאותם, היות שלעת"ל יתגלה האמת שאין עוד מלבדו, ובאמת הגויים הם לא מציאות, משא"כ אצל ישראל לעת"ל יהי' עלי' למציאותם, כיון שע"י שיתגלה האמת, רואים איך שישראל וקוב"ה כולא חד.

וזהו לכאורה מה שמבואר כאן שאצל הגויים יהי' נפילה ל'גופם', היינו, מציאותם בזה"ז הגויים הם מציאות בעלי תוקף וכו'. ולעת"ל יתגלה האמת שמצ"ע הם כלום, וכל ענינם הוא להיות משרתים לקדושה, משא"כ אצל ישראל יהי' עלי' ל'גוף' שלהם, (קצה ההפכי מכפי שהוא אצל גויים) דבזה"ז אין ניכר מעלתם האמתי של מציאותם של עם ישראל משא"כ לעתיד יתגלה איך שישראל וקוב"ה כולא חד, שמציאותם גופא הוא חד עם אלוקות, (ואפי' בנוגע לגופם יתגלה כפשוטו איך שהוא בחירת העצמות).

ביאור במאמר ד"ה החודש הזה תשמ"ז

הת' מאיר הלוי לוי

במאמר החדש הזה גו' תשמ"ח (נדפס בסה"מ מלוקט ב' ע' רפג) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בסעי' א' וזלה"ק:

בכדי שיוכל להיות הגילוי דתורה הוצרך להיות תחלה ההכנה דגלות מצרים ויציאת מצרים. וזהו מה שמיד לאחרי יצי"מ, ההכנה למ"ת, נאמרה פרשת החודש, התחלת הגילויים דתורה

היינו, שההכנה לגילוי דתורה (החודש) הוא גלות מצרים ויציאת מצרים.

וממשיך בסעי' ה':

ועפ"ז יש לבאר גם מ"ש בהמאמר שפרשת החודש נאמרה מיד אחרי יצי"מ, דלכאורה תמוה, הרי מפורש בקרא **שפרשת החודש נאמרה בארץ מצרים .ויש לומר ,דמ"ש בהמאמר שפרשת החודש נאמרה לא**חרי יצי"מ הכוונה היא לאחרי אמירת וסיפור יצי"מ (יצי"מ כמו שהוא בתורה). דלאחרי שנאמרו כל הציווים (שבתורה) לפרעה שישלח את ישראל ממצרים, עד להתראה האחרונה דמכת בכורות שלאח"ז אמר פרעה צא אתה וכל העם גו', הנה מיד לאחרי אמירת יצי"מ נאמרה פרשת החודש. והענין הוא, דמעלת הגילוי דתורה על הגילוי דעולמות (המבוארת במאמר זה) היא גם על הגילוי דעולמות כמו שהוא בתורה.

וצ"ב מאיפה "במאמר זה" (היינו במאמר ד'אעת"ר) רואים שמעלת הגילוי דתורה על גילוי דעולמות הוא גם על גילוי דעולמות כמו שהוא בתורה?

ובהקדם, להסביר את חידוש כ"ק אד"ש בפשט המאמר ד'אעת"ר מאשר לכאו' היינו מבינים לבד:

בסעי' א' כ"ק אד"ש מבאר שפ' החודש הו"ע דגילויים דתורה, ובסעי' ב' וג' כ"ק אד"ש מבאר שלהבין גודל העילוי דתורה צריך להקדים תחילה העילוי דגילויים דעולמות, שעי"ז יובן עוד יותר העילוי דתורה (איך הוא למעלה גם ממעלה זו).

ובמאמר ד'אעת"ר כ"ק אדמו"ר נ"ע מבאר מעלת גילוי דתורה וז"ל (ע' נז שם):

וזהו עיקר ההפרש בין הגילוי' שבעולמות להגילוי' דתורה, דהגילוי שבעולמות בכללות הוא בחי' האור הבא ע"י הצמצום כו', והגילוי דתורה הוא בחי' עצם האור כמו שהוא לפני הצמצום כו'

ומוסיף (בע' סא שם):

ושרש המדידה הוא מבחי' רצון הקדום בעצמותו לפני הצמצום באופן סדר התהוות העולמות שעלה ברצונו ית' שיהי' ההתהוות והגילוים באופן כך וכך כו' והו"ע שיעור בעצמו בכח לפני הצמצו' כל מה שיהי' בפועל לאחר הצמצום כו' ומשם שרש המדידה בכדי שיתהוו העולמות כפי שעלה ברצונו ית' כו' . . דהגם שאינו בערך העולמות כלל כנ"ל, מ"מ יש לו שייכות לעולמות כו' ובעצמותו גופא כבי' ה"ז בחי' הגילוי לזולתו דהיינו העולמות כו'

היינו שבכללות: גילוי דתורה הוא אוא"ס שלפני הצמצום, וגילוי דעולמות הוא באור הקו. ובפרטיות: הגילוי דעולמות הוא גם קודם הצמצום, שמקור המדידה של הקו חשוב ג"כ כגילוי דעולמות.

ומוסיף (מחדש) כ"ק אד"ש יסוד בהמאמר בסעי' ד', שיש צמצומ(ים) לפני צמצום הראשון. ועפ"י יסוד זה, הפשט בהמאמר ד'אעת"ר מתחדש בב' ענינים נוספים:

מאיך שהיינו לומדים את המאמר ד'אעת"ר, לפני המאמר של כ"ק אד"ש, היינו יכולים לומר שזה שגילוי דעולמות הוא אור הקו [ובמילא גילוי דתורה הוא באוא"ס שלפני הצמצום], וזה שגילוי דעולמות הוא בעילת הרצון [ובמילא גילוי דתורה הוא נעלה יותר מדרגה זו] הם ב' פירושים שונים, הא' יותר בכללות והב' בפרטיות יותר.

אלא שכ"ק אד"ש מביא במאמר שגם האור השייך לעולמות שלמעלה מעולמות (עילת הרצון) נמשך ע"י הצמצום, וא"כ זה שכת' בהמאמר ד'אעת"ר ד"הגילוי דתורה הוא בחי' עצם האור כמו שהוא לפני הצמצום" הכוונה היא על כל הצמצומים, גם על הצמצום שלפני צמצום הראשון, וא"כ זה שכת' במאמר ד'אעת"ר שגם עילת הרצון חשיב כגילוי דעולמות הוא עומק הפשט ב"לפני הצמצום" שכת' בתחילת המאמר.

כ"ק אד"ש מבאר ענין הצמצומים לפני צמצום הראשון בב' שלבים: א) עלות הרצון שלפני צמצום הראשון. ב) אור הנמשך מאור הכלול. וא"כ מאחר שכ"ק אד"ש מסביר הלשון "לפני הצמצום" בהמאמר ד'אעת"ר שהכוונה הוא לפני כל הצמצומים, ע"כ הכוונה לאור הכלול וכו'. א"כ יוצא מזה שכ"ק אד"ש אינו רק מחדש איך ללמוד את המאמר דכ"ק אדנ"ע אלא שמעלה את הגילויים דתורה לדרגא נעלית הרבה יותר – שזה לא רק אור הבל"ג שקודם צמצום הראשון,

אלא שזה אור הכלול ממש. נמצא מזה שכשרוצים לתאר את מעלת התורה, יש בזה ב' שלבים: א) שזה אור שקודם צמצום הראשון ב) שזה אור הכלול ממש.

ועפ"ז יובן מה שמסביר בסעיף ה' שע"פ מ"ש לפנ"ז יובן מעלת הגילוי דתורה על הגילוי דעולמות המבוארת במאמר זה (ד'אעת"ר) דהיינו ע"פ החידוש השני שהסברנו לעיל שאמיתית המעלה דתורה הוא לפני כל הצמצומים ממש וכנ"ל.

א"כ יוצא מזה שהעילוי דתורה הוא לא רק על הגילוי דעולמות (צמצום הראשון ולמטה) אלא זה על הגילוי דעולמות כמו שהוא בתורה, שזהו הדרגא הראשונה דתורה קודם עלות הרצון. כפי שכ"ק מסיים להסביר בקטע הבא: ויש לקשר וכו' (שקטע זה הוא הסיום של הביאור של הקטע שלפנ"ז, אף שבשטחיות, נראה שזה ענין נוסף) שזהו מ"ש שתורה קדמה לעולם ושזה נאמר על כל חלקי התורה אפי' על הסיפורי התורה דהיינו מ"בראשית" עד "החודש" כי "עולם" כאן הכוונה הוא מצמצום הראשון. יוצא א"כ שכל חלקי התורה הם למעלה מזה – אוא"ס הבל"ג, אבל אעפ"כ לא זהו העיקר העילוי דתורה כנ"ל, ולכן נק' "עולמות כמו שהוא בתורה" שאמיתית העילוי דתורה הוא עצמות אוא"ס ממש שזהו העילוי שמתחילים בפרשת החודש. נמצא מובן שלמסקנת המאמר לומדים באופן אחר ממה שאמרנו בהתחלת המאמר בסעי' א', "דבהפרשיות שלפני פרשת החודש מדובר בהגילויים שבעולמות" כי למסקנא, מהתחלת התורה כבר אוחזים ברצון הקודם לעולם - אוא"ס הבל"ג - ובמילא יוצא שהיציאת מצרים שנצרכת הוא לא יציאת מצרים כפי שהוא בעולם בפועל ,דהיינו שאין צריכים לצאת מהמיצרים וגבולים של עולם כפשוטו (שזה כולל כל הדרגות עד לעליית הרצון) כיון שכבר עוסקים באוא"ס הבל"ג שקודם עלות הרצון אלא שנצרכת יציאת מצרים כמו שהוא בתורה – דהיינו לצאת אפי' מהמיצרים וגבולים שקיימים בתורה ההגבלות של התפשטות האור וליכנס לעילוי האמיתי דתורה, אור הכלול בעצמות המאור ממש.

ועפ"ז יש לבאר עוד ענין ובהקדם:

בהמאמר ד'אעת"ר על מילת "מפני מה נאמרה פ' החדש דוקא מיד אחר יצי"מ" יש הערה מכ"ק אד"ש וזלה"ק:

אחר יצי"מ: כנראה הכונה יציאה משעבוד מצרים - עליו נאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, בר"ה שלפני אמירת החודש הזה (ר"ה יא, ב). [הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א].

ולכאו' יש להקשות למה לא מסביר כ"ק אד"ש בהערה כמו שהסביר בהמאמר?

ועפ"י כהנ"ל אולי י"ל: בהמאמר ד'אעת"ר, איך שלומדים בפשטות (מבלי ללמוד מאמר כ"ק אד"ש) מעלת התורה הוא קודם עלות הרצון ובמילא מעלתו הוא על גילוי דעולמות (אין ב'

שלבים בגילוי דתורה גופא). א"כ היציאת מצרים שהוא הכנה ל'החודש' הוא ע"מ לבוא מגילוי דעולמות לגילוי דתורה ובמילא צריך יציאת מצרים כמו שהוא בעולם כפשוטו, משא"כ ע"פ החידוש של מאמר כ"ק אד"ש, שמעלת הגילוי דתורה על הגילוי דעולמות, "המבוארת במאמר זה" הוא כנ"ל (על עולמות כמו שהם בתורה), במילא י"ל התירוץ שמובא בהמאמר.

בחירתו של הפיקח

בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

הת' לוי מיר

א.

באות ה' מבאר הרבי הטעם בבחירת הפקח בהמלך: "דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף". ומבאר שהכוונה בזה הוא:

שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחרי הבירור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו לגמרי. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה]. וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחרי שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף."

ולכאורה צ"ב בפרטי הביאור שלעת"ל יתגלה שורש הפנימי של ההשפעה לקדושה שהוא בפנימיות המקיף, איפה זה מרומז בדברי הפקח?

ובפשטות י"ל: דזה שלעת"ל יתבטל מציאות הקליפות וההשפעה לקדושה ימשך לעולם, זה גופא מגלה שלעולם כל ההשפעה דקליפות הוא רק בשביל כוונה מסוימת, וכמו שנתבאר בתניא פרק כ"ב "רק כדי לתת שכר טוב כו'", ואחרי שנשלם כוונתם מתבטלים. משא"כ בקדושה שההשפעתה ימשך לנצח, מוכח מזה שהוא פנימיות הרצון דאלוקות (וכידוע החילוק בין בעה"ב לפועל, שבשעת המלאכה גופא אינה נכרת כ"כ החילוק שביניהם, ורק אחר המלאכה ניכרת החילוק כו').

ב.

באות ה' מסביר הרבי למסקנא הטעם שהפיקח בוחר בהמלך הוא לא מצד התועלת לו אלא מצד המלך וז"ל:

והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה

לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו, ולכן רוצים הם דוקא בההשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'.

ואז ממשיך הרבי:

ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאוה"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם (ואדרבא הוא בבחי' גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות. [ועד"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אנא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

לכאורה אינו מובן, שאומר שטעם שבוחר בההשפעה שבצד הקדושה הוא מפני שזהו פנימיות רצונו וכו' ואז מביא את טעם הפיקח והסברה אחרת לכאורה, שזהו מציאות אמיתי וכו'?

וי"ל הביאור בפשטות: פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון מברר לנו רק איפה נמצא המלך ואיפה לא, (ליתר ביאור: מדובר כאן אפי' על השפעה גשמיות, בני חי' מזוני', ולכן אין לראות מיד איפה נמצא הוי' ואיפה לא, ולכן צריכים להסביר שאע"פ שהוי' משפיע גם לקדושה וגם לקליפות, אמנם הוא (היינו פנימיותו ורצונו) לא נמצא שמה (בקליפות)). ואחרי שקבענו שכאן (בקדושה) נמצא המלך, וכאן (בקליפות) לא, ושהפקח בוחר בקדושה, צריכים לבאר הטעם של הפקח שרוצה בהוי' יותר מקליפה, וע"ז מסביר דכולהו מתחלפין כו', שזהו מציאות אמיתי וכו'.

אבל זה שההשפעה לקדושה הוא פנימיות רצונו, אינו טעם, שמפני טעם זה בוחר הפקח בקדושה.

דכולהו מתחלפין

בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

הח' שלום דובער גורביץ

כשהרבי מסביר טעם הפקח "דכולהו כו'" מסבירו בב' שלבים:

א) המכיון שיתבטלו אח"כ, מוכח שאינם מציאות אמיתי, וזה שיש להם חיות עכשיו הוא רק מפני שיונקים מהקדושה.

ב) מכיון שהם אינם מתאחדים עם החיות (ואדרבה, החיות הוא בבחי' גלות), לכן מצד מהותם הם בחי' מות, והפקח אינו רוצה ההשפעה שנמשכת ממקום המות וכו'.

הסברת הדבר: הי' יכול לומר, מצד רק פרט הא', שאף מי שאינו מציאות אמיתי, (דהיינו שאינו מקור ההשפעה בעצם), אלא שהוא רק מקבל חיות ממקור ההשפעה בעצם, אעפ"כ מכיון שמתאחד עם החיות א"כ במהותו הוא אינו מות אלא חיים, וכמשל גוף ונפש – שאע"פ שהגוף מצד עצמו אינו חי (ולכן יום א' יתחלף), ונמצא שהוא אינו מציאות אמיתי מצד עצמו, אעפ"כ (בשעת חיותו עכ"פ) יש לו קשר עם חיים, ובאמת כן הוא (עכ"פ עד"ז) בכל סטרא דקדושה, שרק עצמות הוא מחוייב המציאות, וכל הגילויים רק מקבלים חיות מעצמות, אעפ"כ מכיון שדבקים עם הקב"ה הם נקראים חיים (עשרה נקרא חיים). וע"ז מוסיף שהקליפות, מכיון שהם לא מתאחדים ומתבטלים להחיות, הם נקראים מות.

והטעם שמוכרח להוספה זו [אף שבאמת י"ל שאינו מוכרח, וזה רק הוספה שיחזק טענות הפקח. אבל זה דוחק מאד.] כי אילו יצויר שהקליפות הי' להם גדר של חיות, (עכ"פ בעת היותם) א"כ אינו מוכרח ששכל פשוט יכיר שצריך לבחור דוקא בקדושה שהיא מחוייב המציאות, כי גם הקליפות יש בו איזה אמיתיות למציאותו. ובנוסף לזה יש בו גם תועלת שההשפעה הוא בריבוי גדול. ולכן צריך הוספה זו שהקליפות הם מות , ולכן אינו רוצה לקבל מהם.

אבל עפ"ז צלה"ב: הלא פרט זה לכאורה אינו מבואר בפירוש בטעם הפקח, שטעמו הוא רק מה דכולהו מתחלפין כו', שזהו רק פרט הא'?

וי"ל הביאור בפשטות: שלהפקח הרי כבר ישנה את ההנחה שמדובר כאן על בחירה בין שני סוגי חיים: א) קדושה – שחדורה עם ביטול לאלקות, וב) הקליפות וס"א – החדורים בישותם ובפריקת עול. א"כ, אין כל ההו"א שהחיים הזה היא בטל ומתאחד עם קדושה, הלא זהו היפך כל טבעו שהוא קליפות – ישות וכו', א"כ הדבר היחיד שצריך לבאר הוא איך שהקליפות מצ"ע

אינם חיים, אבל לאחר שידע שאינם חיים, אין הו"א שהם בטול לקדושה. כי כל ענינו של קליפות הוא ישות במילא מבינים שהם מות. ולכן הפקח עצמו א"צ למפרט אלא פרט הא', אבל בהבנה צריך לבאר נקודה זו, וי"ל שלכן מבואר בהמאמר.

בחירתו של הפקח - מצד נשמתו

בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

הת' ישראל ארי' לייב שפירא

א.

באות ו' הרבי מסביר שאע"פ שבחירת הפקח בהמלך הוא בחירה שכלית מצד העילוי דאלקות אעפ"כ הא גופא יכול להיות רק מצד הנשמה שלמעלה מהשכל וז"ל:

ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות.

ליתר הסברה יש בזה ג' אופנים:

א) שגוי אינו יכול להבין את האמת.

ב) הוא מבין את האמת אבל אין לו את ההכרה שכלית שמכיון שזהו האמת צריך לוותר על מציאותו (הבכן של ההשכלה).

ג) יש לו ההכרה בשכלו שראוי לוותר, אמנם אינו מסוגל לעזוב תאוותיו להתנהג כפי המחויב ע"פ שכלו מצד ריבוי תאוותיו.

המשמעות הוא כאופן הב' שכל האדם מצ"ע אינו מכריח לרצות וכו' וישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר כו' ואוה"ע אין להם ההכרה. אמנם צ"ע קצת לשונו הק' "וזהו שאוה"ע בוחרים . להיותם בבחינת יש אינם רוצים לוותר כו'." משמע קצת כאופן הג', אמנם באמת לא קשה מידי כיון ששורה זו אינו מתאר מה שקורא לאחר הבנתם את האמת, אלא הוא מתאר עצם הגדרת היש, שמציאות יש (כמובן) אינו רוצה לוותר התועלת, ומכיון ששכל האדם הוא כלי

משרת לנפש האדם ע"כ אינו יכריע אותו לרצות בדבר שאין לו שום תועלת (דהיינו דבר שאינו רוצה).

הטעם שבאמת הרבי אינו מסביר כאופן הג' (שהטעם שגוים אינם בוחרים באלקות כי הם כבהמות שמשוקעים בתאוות) בפשטות הוא: כי אצל גוי יש היכי תמצא שהוא מנהיג את החיים שלו ע"פ המחויב בשכלו (מוח שליט על הלב בתולדתו וכו' – פרק י"ב תניא – ובפשטות הכוונה גם על גוי), ולכן צריכים לומר הסברה השני'.

ולאידך, בנוגע להסברה הא' הרבי אומר בפירוש שבאמת יכולים להבין האמת בשכלם, ואין זה בסתירה למה שמביא בהערה 48 (מתר"ס):

מצד הדביקות שמעצמות נפשו . . לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב באלקות ולבחור בטוב.

ולכ' מזה אפשר יטעה ולומר שה'גוי' אין לו חכמה להבין את הטוב באלוקות, אבל זה אינו כי הדיוק הוא "נטי'", שזה באמת נמצא רק ביהודים, משא"כ לה'גוי' בטבעו לא יבין דבר כזה. אבל אם מסבירים לו, סוף סוף יניח אצלו. (עפ"ז צריך לחלק בב' הלשונות "נטי' בכח חכמתו (א) להבין... (ב) ולבחור..."', שענין השני' הוא שלא רק שאין לגוי נטי' לאלוקות, אלא שבכלל אין לו שייכות לזה).

ב.

בסעיף ד' בביאור הפקחות של ישראל, מבאר הרבי:

אצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך.

אח"ז כמה וכמה פעמים משנה לשונו ואומר:

חביב לו יותר ההשפעה מצומצמת וכו'.

ואח"כ בסעיף ה' מבאר:

זה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך. והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי

בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו, ולכן רוצים הם דוקא בההשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'.

ולכאורה אי"ז הנקודה, לא איכפת לה'איד' מציאותו, וחושב רק על עבודת המלך! א"כ למה נוגע כ"כ שרוצה בהשפעה דקדושה (השפעה מפנימיות רצונו)?

וי"ל שזה מוסיף בפקחות כביכול של ישראל, שלא רק שנוגע לו לעבוד את המלך עצמו, אלא שרוצה שכל פרט בחייו יהיו קשורים עם המלך (ע"ד שאדה"ז לא רצה ליפרד מהבעש"ט אפילו רגע וכו'). וי"ל שפרט זה נוגע להמשך המאמר ששם הרבי מבאר שעיקר המעלה הוא כשבחירת הנשמה פועל על השכל, שאז התקשרותו לאלקות חודר בפנימיותו, ולא נשאר בבחי' מקיף.

ולפי זה אולי י"ל שאם מונח אצל יהודי שהעיקר הוא לעבוד את ה' אבל בנוגע לחייו הפרטיים הוא אינו מייקר את ההתקשרות עם אלקות (ועד שאדרבה, מעדיף לו לקבל השפעה מהקליפות), זה מורה שהקשר שלו עם אלקות הוא עדיין מקיף'דיק, ואינו חודר לתוך תוכו, היינו הגדר דמציאותו הרגילה.

ב' הביאורים בכימי צאתך

בד"ה כימי צאתך תשמ"ב

הת' שלום דובער ברוך

בד"ה כימי צאתך תשמ"ב מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על מ"ש "כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות" שהעילוי וההפלאה דימות המשיח הוא שיהי' בדוגמת יצי"מ, דלכאו' גאולה העתידה יהי' גאולה שלימה שאין אחרי' גלות., ומה הדמיון?

ובסעי' ב' מבאר כ"ק אד"ש שלעולם יש פי' אחר ב"כימי צאתך מארמ"צ", שהנפלאות דלע"ל יהיו נפלאות שלא בערך גם לגבי הנפלאות דיצי"מ, ומקשר ב' הפי': (פ' הפשוט ופי' הפנימי) ומבאר שבכללות הנפלאות שתהי' לע"ל יהי' דומה להנפלאות שהי' ביצי"מ, אעפ"כ יש יתרון ומעלה דהנפלאות דלע"ל שיהיו שלא בערך.

ולהבין איך הב' פירושים אינם בסתרה זל"ז מבאר בסעי' ב' שבאמת שתיהם יהי' גילוי נעלה ביותר שביצי"מ הוצרך להוציא את ישראל ממ"ט שערי טומאה וזה הי' ע"י המשכת נ' שערי בינה,וגם לעת"ל יהיה המשכת נ' שערי בינה, ורק שלעת"ל ההמשכה היא בנ' שערי בינה כמו שהם בכתר, ובכתר גופא עד לפנימיו' עתיק - "ולא יכנף עוד מוריך" - משא"כ ביצי"מ ההמשכה הי' ע"י לבוש מל'.

וממשיך כ"ק אד"ש להקשות בסעי' ג' וזלה"ק:

> אמנם עפ"ז צלה"ב מ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, מדוע מדמה הכתוב הנפלאות דגאולה העתידה להנפלאות שהיו בימי צאתך מארץ מצרים. וביותר אינו מובן לפי הדיעה שמזכירין יצי"מ גם לימות המשיח, דלכאורה, מכיון שהגילויים דלע"ל יהיו נעלים הרבה יותר מהגילויים שהיו ביצי"מ, למה יזכירו יצי"מ גם אז.

ולכאורה כבר ביארנו שאין זה סתירה כיון שהפסוק מדובר כפי' הפשוט, אלא שיש פי' הפנימי?

ויש לומר בפשטות שהעיקר שאלה היא מדוע יזכירו יצי"מ לע"ל, דהיינו מובן מה שתירץ בסעי' ב' שבכללות הם דומים ולכן יזכירו יצי"מ גם לע"ל אבל סו"ס אם רוצים לתאר המצב דימות המשיח, מה ניתוסף בזה שמדמים זאת ליצי"מ, הלא זה אינו דמיון טוב כי סו"ס מכיון שיצי"מ הי' ע"י לבוש, ולע"ל יהי' בלי לבוש הם באין ערוך.

עפ"ז מובן ג"כ מה שבסעי' ג' מוסיף כ"ק אד"ש לשאול למה יזכירו יצי"מ לע"ל, למ"ד שיזכירו יצי"מ גם אז, ולא לפנ"ז בהתחלת המאמר (כמו שהוא בכמה מהמאמרים בד"ה זו) כי לעילהשאלה היתה איך מדמים את הגילוי דגאולה לגאולת מצרים הלא זה אינו אמת, א"כ אינו מתאים לשאול למה יזכירו יצי"מ לע"ל, ורק עכשיו שמקשים למה מדמים, יכול לקשות.

פתיחת הצינור בגאולת מצרים

בד"ה כימי צאתך תשמ"ב

הת' שלום דובער ברוך

בסעי' ג' דד"ה כימי צאתך בהסבר לקושיתו, מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק:

וידוע הביאור בזה (כמ"ש בד"ה כימי צאתך לכ"ק מו"ח אדמו"ר), דבגאולת מצרים נתחדש כללות ענין הגאולה ונפתח הצינור על כל הגאולות (מהגלויות, שלאחרי גלות מצרים), גם על גאולה העתידה, הגם שתהי' גאולה נעלית יותר

ובסעי' ד' מבאר העבודה של "פחיתת הצינור" (ובפרטיות בסעי' ה') וזלה"ק:

הסדר בזה הוא, שבכל יום ויום (מעת יצי"מ עד גאולה העתידה) נעשה ענין יציאת מצרים באופן נעלה יותר, ועד לתכלית העילוי בזה בגאולה העתידה.

ובסעי' ו' מתרץ כ"ק אד"ש הב' שאלות [א) הקשר בין יצי"מ וגאולה העתידה וב) למה מזכירים יצי"מ גם לע"ל], וזלה"ק:

והנה אף שבחינת אתהפכא היא, בכללות, נעלית הרבה יותר מבחינת אתכפיא, אעפ"כ יש גם מעלה בבחינת אתכפיא לגבי בחינת אתהפכא. וכמובן ממ"ש בתניא דענין עובד אלקים הוא דוקא כשהוא כופה ומשנה הטבע שלו, ומעלה זו אינה בצדיק גמור. וע"י העבודה דאתכפיא דוקא אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, המשכת וגילוי אור שבבחינת רוממות . .שיש בחינת אוצר שכמום וחתום מעין כל רואה, עין לא ראתה אלקים זולתך[57], ובכדי לנצח את המלחמה עם היצר, העבודה דאתכפיא, נותנים גם אוצר זה, ובאופן של בזבוז, ונתינת האוצר היא לאנשי החיל הפשוטים דוקא, דלהיות שעבודתם היא במס"נ למעלה ממדידת והגבלת השכל לכן גם נתינת האוצר להם היא באופן דבזבוז למעלה מכל מדידה והגבלה.

ועפ"ז יובן מה שיזכירו יצי"מ גם לע"ל, אף שהגילויים דלע"ל הם נעלים יותר (נפלאות) מהגילויים שהיו ביצי"מ, כי מכיון שהמשכת בחינת האוצר הוא דוקא בשביל נצחון המלחמה, ולע"ל לא תהי' שום מלחמה עם היצר שהרי ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לכן יזכירו יצי"מ גם אז, בכדי שיהי' גם המעלה שבאתכפיא, המשכת בחינת האוצר. וגם המשכה זו תהי' אז בתכלית הגילוי (ככל הענינים דלעתיד), ולא יכנף עוד מוריך. וזהו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, שבגאולה העתידה יהיו ב'

המעלות, המעלה דאתכפיא, כימי צאתך מארץ מצרים, והמעלה דאתהפכא, אראנו נפלאות

היינו, שפי' הפסוק אינו שהנפלאות דגאולה העתידה הם בדומה להנפלאות שהי' ביצי"מ, אלא שיש עוד ענין בהגאולה (מעלת האתכפיא), שענין זה הוא כמו שהי' ביצי"מ.

אבל א"כ קשה: מה נוגע כל ההמשך דסעיפים ג–ה?

ובאמת נראה לומר שגם סעיפים הנ"ל בפני עצמם באים לתרץ השאלות. והתירוץ הוא שבאמת הפסוק אינו בא לדמות גאולת מצרים לגאולה העתידה, כיון שגאולה העתידה תהי' נעלית הרבה יותר, אלא הפסוק בא לומר שכל ה"נפלאות" שיהיו לע"ל, התחלתם והנתינת כח שלהם (פתיחת הצינור), הוא מיצי"מ, וזהו פי' הפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ולכן גם לע"ל יזכירו יצי"מ, להורות שזה סך הכל גילוי ההעלם והמשך וכו' מיצי"מ.

וא"כ הם שני ביאורים שונים.

אבל עדיין קשה: מהו הקשר בין ב' הביאורים?

ובפרט שמשמעות המאמר היא שכל האריכות בהסעי' ג-ה הוא כאילו הקדמה להביאור בסעיף ו', מעלת האתכפיא. כיון שבסעי' ו' אינו אומר לשון שמשמעותה ביאור הב' (כמו "עוד י"ל" או "ונוסף" וכו'), וגם, שרק לאחר סעי' ו' הוא מסיק "ועפ"ז. ." היינו שהכל המשך לביאור אחד.

ונקודת הביאור בזה הוא, שהא גופא שלעתיד לבא יהי' גם המעלה דאתכפיא הוא דוקא מפני שפתיחת הצינור של הגאולה העתידה היא גאולת מצרים. ועוד שבאמת הב' הגאולות אינם שני ענינים נבדלים, אלא הם המשך א', וכמוש"כ בסה"ש תשנ"ב בשיחת שמות (ע' 248 וזלה"ק:

בגאולת מצרים איז נתחדש געווארן כללות ענין הגאולה די פתיחת הצינור אויף אלע גאולות אויך פון די שפעטערדיקע גלויות כולל די גאולה העתידה.

נאכמער: אילו זכו וואלט יציאת מצרים געווען די גאולה שלימה שאין אחרי' גלות באופן פון ה' ימלוך לעולם ועד ווי אידן האבן געזאגט אין שירת הים ווארום מען וואלט דעמולט גלייך אריין אין ארץ ישראל בגאולה השלימה נאר היות עס האבן זיך אריינגעמישט זייטיקע ענינים איז דאס ניט ארויס בפועל.

עפ"ז יש לומר אז אמיתית הענין פון יציאת מצרים איז ימות המשיח די גאולה האמיתית והשלימה און אמיתית ופנימיות הענין פון ימות המשיח איז גאולת מצרים נאר בנוגע לפועל צוליב זייטיקע סיבות איז דא צווישן זיי א הפסק זמן בחיצוניות ביז די גאולה

השלימה קומט בפועל. אבער אויך די גאנצע צייט בינתיים צווישן גאולת מצרים און די גאולה השלימה -כל ימי חייך (בעולם הזה) - דארף זיין תזכור את יום צאתך מארץ מצרים [ביז אז כל הימים מימי גאולה הראשונה מגלות מצרים עד גאולה העתידה בב"א הם ימי צאתך מארץ מצרים] והיות אז יציאת מצרים איז בפנימיות דער ענין פון ימות המשיח דעריבער איז זכירת יצי"מ כל ימי חייך כולל במילא אויך (להביא ל)ימות המשיח.

עפ"ז איז אויך מובן פארוואס מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח (אע"פ וואט דעמולט וועט מען שטיין אין א מצב של גאולה, און א גאולה שלא בערך צו גאולת מצרים) - ווייל: (א) יציאת מצרים איז די התחלה און (נאכמער די פנימיות פון ימות המשיח , און (ב) יציאת מצרים טוט אויף א חידוש אין ימות המשיח, אז מ'האט אויך די מעלה פון יצי"מ (ווי דאס איז געווען בפועל, צוליב דעם וואס לא זכו אז דאס זאל גלייך זיין די גאולה שלימה) – די מעלה פון, אתכפיא סט"א", ווי באלד אז דער רע איז נאך געווען בתקפו (כנ"ל).

אבער די זכירה פון יצי"מ לע"ל איז נאר בדרר טפל ("שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל") ווייל דער עיקר גילוי דעמולט איז פון דער גאולה השלימה, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, נאר צוזאמען דערמיט איז מען מזכיר יצי"מ (בדרך טפל) ווייל די מעלה פון דער גאולה השלימה למעלה מכל מדידה והגבלה לגמרי (באופן פון, ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "אתהפכא" ווערט נמשך אין דער מדידה והגבלה פון "כל ימי חייך" במציאות העולם הזה (די מעלה פון אתכפיא אין גאולת מצרים). משא"כ אויב מ'וואלט דעמולט ניט מזכיר געווען יצי"מ, וואלט מען געקענט מיינען אז די גאולה איז אפגעטיילט פון "כל ימי חייך" אין עולם הזה.

ואף ששם (בסה"ש תשנ"ב) הביאור במעלת האתכפיא הוא זה שהגאולה קשור עם מצרים מלשון מיצרים דהיינו מדידות והגבלות דעולם שגאולה פועל לתוך מצב של מדידה והגבלה וכו', ובמילא מובן שא' קשור עם השני, מכיון שימות המשיח בפנימיות הוא יציאת מצרים וכו' במילא מובן שהגאולה תהיה למעלה ממדידה והגבלה שהוא מעלת האתהפכא, אבל עדיין יהי' קשור עם מדידות והגבלות דעולם.

וכאן הביאור הוא באופן אחר, שמעלת האתכפיא הוא מה שנקרא עובד אלוקים, וגם המשכת האוצר שנמשכת על ידו.

אבל גם כאן יכולים להסביר על דרך הנ"ל ובהקדים:

מבואר בשיחת בא חלק ט"ז בהסברת ההבדל בין גאולת מצרים - ענין האתכפיא, לגאולה העתידה - ענין האתהפכא, דענין האתכפיא הוא בענין הביטול, שאע"פ שמצד מציאותו אינו

מסכים עם ענין האלוקות אעפ"כ יניח עצמו על הצד ומבטל עצמו לאלוקות, ומעלת האתהפכא הוא בענין היחוד, שמציאותו מזוככת ומיוחדת עם אלוקות.

ותכלית העבודה הוא שיהיו חיבור ב' המעלות יחד, שיהי' מזוכך ומיוחד, אבל לא כפי שמציאותו מחייבת, אלא כפי שאלוקות מחייב, במילים אחרות: האמת היא שאתכפיא ואתהפכא אינם ב' ענינים שונים, אלא ב' תנועות המשלימות אחד את השני, ובלשון הרגיל בהרבה מקומות שהביטול יחדור בתוך מציאותו, וכדומה.

וזהו תכלית השלמות שיהי' לעתיד, שלעמעלה ממציאות יורד לתוך מציאות, וכמבואר בלקו"ש חי"ז פ' שמיני דענין השמיני דלמעלה מעולם קשור עם העולם, וכמבואר גם בד"ה כימי צאתך תשי"ב דלעתיד לבא יהי' חיבור ב' המעלות של יחו"ע, וקב"ע, שהוא ממש אותו ענין, שהרי אתכפיא מתחבר עם האתהפכא והמשכת האוצר הוא אתכפיא אבל זה בא באופן בלי שום לבוש למטה הוא הכלי היינו מעלת האתהפכא וכו'.

וענין הנ"ל הוא שמתבטא בזה שענין שיציאת מצרים הוא פתיחת הצנור כפי שכ"ק אד"ש ממשיך שזה לא באופן דפירוד ביניהם אלא שכל המשך הזמן מאז יציאת מצרים היינו ענין אתכפיא, עד הגאולה השלימה בפשטות ממש לעין כל בב"א אנו בתקופה שיוצאים תמיד ממדידה והגבלה עד הגאולה העתידה שזה בא להדגיש שזהו המשך אחד ובמילא מובן שכשנגיע בב"א לתכלית השלמות דאתהפכא לא נפסיד מעלת האתכפיא, כי גאולה העתידה הוא שיציאת מצרים - אתכפיא - נעשה בשלמות - אתהפכא (ובל"א, קבלת עול חודר עד לציור של יחודא עילאה וכו').

ועפ"ז יובן ג"כ מה שכ"ק אד"ש מסיים סעיף ז' מה שלעתיד לבא תהי' גם מעלת האתכפיא הוא מפני שגאולה העתידה בא ע"י מעשינו במשך זמן הגלות שנעשה באופן של אתכפיא ומס"נ ולמעלה ממדידה והגבלה. שלכאורה משמע קצת שונה ממשמעות הפשוטה בהמאמר לפנ"ז שמשמע קצת שם שמצד לעתיד אין שייך הגילוי דאתכפי' ורק ש'מקבלים' מעלה זו מגאולת מצרים.

וע"פ הנ"ל מובן בפשטות כי זה שלעתיד לבא יהי' מעלת אתכפיא הוא מצד זה שיציאת מצרים הוא פתיחת הצנור שזה מתבטא בזה שהגאולה העתידה יבא ע"י מעשינו ועבודתינו כ"ז משך הגלות.

א"כ יוצא מזה, שלמסקנת המאמר, פירוש הפסוק הפסוק אומר שאראנו נפלאות דלעתיד לבא יהי' אע"פ שבגלוי ענינו היא אתהפכא "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" וכו' ובמילא בחיצוניות לא נראה שייכותו עם יציאת מצרים היינו אופן העבודה בזמן הגלות, אמנם האמת הוא שזה "כימי צאתך מארץ מצרים" דהיינו שהגאולה העתידה הוא המשך מימות מצרים

ועבודתינו הזמן הגלות. ובסגנון אחר, שימות המשיח הוא שלימות של יציאת מצרים גופא כנ"ל בארוכה ובמילא מובן שזה יהי' כימי צאתך דהיינו מעלת האתכפיא.

וע"פ זה מתורץ ג"כ מה שיכולים להקשות על מה שכותב שזה שלע"ל יהי' המשכת אוצר הוא מצד זה שיזכירו אז יציאת מצרים וכו' דלכאורה אינו מובן זה הלא המשכת האוצר זהו כל ענינו של לעת"ל - גילוי הכוונה של דירה בתחתונים, המשכך וגילוי העצמות, ומה צריכים בשביל שיהי' גילוי זה להזכיר יציאת מצרים כאילו שצריכים להביא מה שהוא אחר דאינו שייך לכאן!

אבל ע"פ הנ"ל מובן בפשטות שהמבואר כאן הוא הוא מה שמבואר בכלל בחסידות, שהמשכת האוצר-העצם נעשה ע"י העבודה בזמן הגלות מס"נ וכו' ו"יתרון האור מתוך החושך", ושזהו כל הכוונה של הגלות, ירידה צורך עלי, וזה מביא את הגאולה ובמילא לעתיד לבא יהי' המשכת העצם. כי בזמן הגלות זה רק עצם בלי גילויים ולע"ל יהי' זה בגילוי "ולא יכנף עוד מוריך" והמטה יהי' כלי לזה שיהי' כלים לגילוי העצמות.

במאמר ד"ה והי' ביום ההוא תשכ"ח

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

במאמר ד"ה והי' ביום ההוא תשכ"ח[28] מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את העילוי של השופר דלע"ל לגבי השופר דעכשיו: שאפי' בהדרגות הכי נעלות שמצינו בהשופרות שלפני הגאולה – ר"ה, בביהמ"ק בכלל, בבית ראשון בפרט וכו', הרי בכולם כתיב "שופר" סתם, משא"כ השופר דלעתיד דכתיב "שופר גדול". וממשיך לבאר אשר הסיבה שדוקא לעתיד לבוא יהי' שופר גדול הוא בכדי לעורר האובדים מארץ אשור והנדחים בארץ מצרים שהם רחוקים מאלקות בתכלית המרחק שגם הם יבואו "להשתחוות לה' בהר הקודש בירושלים". ולזה אינו מספיק שופר סתם. ומהאי טעמא דייק הכתוב לומר "יתקע בשופר גדול", "יתקע סתם ולא נאמר מי הוא בעל התוקע", כי הגילוי דבחי' שופר גדול בכדי לעורר את האובדים והנדחים "יהי' מעצמו, בלי אתערותא דלתתא כלל" שהרי אין האובדים והנדחים שייך לעבודה היותם בתכלית המרחק.

ובס"ד בהמאמר מביא המבואר בדא"ח דענינו של ר"ה הוא עבודת המטה. וזהו שאומרים "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון". ד"זה היום" קאי על ר"ה שהוא "תחילת מעשיך" ממש, דבכל ר"ה נעשה הבריאה מחדש וזה נעשה ע"י עבודת המטה. וזה שכתוב "זכרון ליום ראשון" (שלכאורה סותר רישי' דקרא. דמהרישא מובן שר"ה (א' בתשרי) הוא תחילת מעשיך, ומהסיפה מוכח שר"ה (א' בתשרי) הוא רק זכרון ליום ראשון למע"ב,) הכוונה בזה היא שבריאת העולמות בפעם הראשונה היתה מצד "כי חפץ חסד הוא", דאז לא הי' שייך כל ענין אתערותא דלתתא (שלא הי' כל מציאות המטה), ובמילא המשכת הרצון בכדי להוות העולמות היתה ע"י אתערותא דלעילא, משא"כ עכשיו דשייך עבודת המטה, הרי "באתערותא דלתתא תליא מילתא". וזהו ג"כ מה שחוגגים ר"ה בא' תשרי אף שבריאת העולם היתה בכ"ה אלול. דהעיקר הוא מה שנעשה ע"י עבודת האדם הנברא ביום ששי למע"ב. ובמילא ע"י עבודת בנ"י בכלל – ובנוגע לר"ה זה ששומעים לקול השופר בפרט – נמשך רצון נעלה יותר ממה שהי' לפנ"ז בפעם הראשונה. והסיבה שעבודת בנ"י הוא כ"כ נוגע הוא משום ששרשם הוא בהעצמות, ולכן מעוררים הרצון ממדריגה נעלית יותר.

וא"כ נשאלת השאלה: הרי המשכת בחי' השופר (פנימיות רצון העליון) עכשיו הוא ע"י עבודת המטה (תקיעת שופר), והשופר דלעתיד שהוא גדול יותר מהשופר דעכשיו, הרי

---

28 נדפס בסה"מ מלוקט וא"ו בתחילתו.

שער
חסידות

•

חלק ב'

הערות וביאורים במאמרי
כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע מתרנ"ט

במיצר, גם ע"י מיצר זה הוא המשכת המרחב. ועד"ז הוא בנוגע הגילוי דשופר גדול שמתעורר ונמשך ע"י המיצר דהאובדים והנדחים, דגם כשעבודתו היא בשלימות אלא שמתבונן שלגבי הרוממות דאוא"ס גם העבודה האמיתית לחטא יחשב ולכן הוא מרגיש את עצמו לאובד ונדח, שעי"ז נתעורר ונמשך הגילוי דשופר גדול.

וממשיך:

ויש לומר שגם אז (כשהמשכת הגילוי דשופר גדול היא ע"י הביטול שלו) שייך לשון יתקע (תי"ו בקמ"ץ), יתקע מעצמו, כי כשעושה עצמו עני ורש, דענין העני הוא שאין לו משל עצמו כלום והוא רק מקבל זה שנותנים לו בדרך צדקה, הוא מכיר ומרגיש דזה שע"י עבודתו נמשך הגילוי הוא לא מצד העילוי שלו (שבכחו להמשיך) אלא מצד חסד הקב"ה, יתקע מעצמו, וכאילו שההמשכה היא בלי אתערותא דלתתא כלל.

והנה ידוע את גודל הדיוק בדרושי רבותינו נשיאנו לא רק בהתוכן והמילים, אלא גם בהסדר, וכמו שכ"ק אד"ש מדייק בכ"מ[31]. ולפי"ז יש לדייק: הרי ס"ז בא בהמשך לביאור הראשון (בס"ה), ולמה הפסיק ביניהם עם ס"ו. שהרי בס"ה גופא מבאר הענין ד"שנה שרשה בתחילתה מתעשרת וכו'" בהעבודה דר"ה, ובמילא הי' מוסיף ביאור בזה ג"כ, ובנקל הי' יכול לומר לשון ע"ד "וביאור בעומק יותר" וכיו"ב, ואם כן למה ס"ז אינו במקום ס"ו.

ונקדים בביאור פרטי השאלות בסעי' ד':

א) דהמשכת הרצון לברוא העולמות הוא ע"י עבודת בנ"י ששרשם מהעצמות – דמשו"ז ממשיכים רצון נעלה יותר מאשר הי' בתחילת בריאת העולמות. והעבודה שעל ידו ממשיכים רצון זה הוא ע"י תקיעת שופר, כמארז"ל "אמרו לפני מלכיות כו' זכרונות כו' ובמה בשופר". ולפי"ז צלה"ב "שהשופר דלמעלה (פנימיות הרצון) שנמשך עכשיו, שופר סתם, המשכתו היא ע"י עבודת האדם, והשופר דלע"ל שהוא שופר גדול, המשכתו היא בלי אתערותא דלתתא כלל." כלומר, דמאחר שהמשכת השופר הוא ע"י עבודת בנ"י, שהרי ע"י עבודתם נמשך הרצון ממקום נעלה יותר היות שרשם היא מהעצמות, א"כ היאך יכול להיות נמשך השופר גדול [שהוא למע' באין ערוך משופר סתם] שלא ע"י העבודה דבנ"י.

ב) אפי' לאחר שיתורץ שאלה הנ"ל איך יהי' נמשך השופר גדול שלא ע"י עבודת בנ"י, אבל עדיין צריך ביאור, שהרי להמד"א שבתשרי עתידין להגאל הוא מגז"ש "(תקעו בחודש) שופר" "(והי' ביום ההוא יתקע ב)שופר (גדול)" נמצא שב' השופרות שייכים זל"ז, וצריך ביאור מהי השייכות בין השופר גדול – שיתקע מעצמו בלי אתערותא דלתתא כלל – להשופר דר"ה. הרי

---

31 ולדוגמא במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א, ובכ"מ.

מהענינים העיקריים דר"ה הוא עבודת האדם, וא"כ, השופר גדול הי' צריך להיות נמשך ע"י עבודת האדם, ואעפ"כ מבואר בהדרושים דפירוש יתקע הוא בלי אתערותא דלתתא כלל.

ג) מאחר שהמשכת השופר גדול הוא בלי עבודה כלל, א"כ מהו ההוראה מזה בעבודת האדם לקונו.

והנה אולי יש לבאר את השאלה הנ"ל (בנוגע לסדר הדברים) בכמה אופנים:

דיש לבאר בב' שאלות הראשונות דעיקרם הויא היאך שייך השופר גדול להשופר דעכשיו[32]. ובשאלה א' שואלים בענין השייכת ביניהם לפועל בנוגע להמשכת בחי' השופר, שהשופר דעכשיו נמשך ע"י עבודה משא"כ השופר דלעתיד. ושאלה הב' הוא בענין שייכותם זל"ז לא רק בנוגע לפועל, אלא יתירה מזו, בענינם של השופר דר"ה להשופר דלעתיד (שהתוכן דשופר דר"ה הוא עבודת האדם והתוכן דהשופר גדול הוא העדר העבודה [מאחר דלא שייך זה בהאובדים והנדחים]). משא"כ שאלה ג' הוא שאלה לעצמה – מהי ההוראה מזה בעבודת האדם.

ולפי"ז אולי י"ל דבאמת כד דייקת שפיר שלק"מ. רק שבס"ה ובס' וא"ו מבואר השייכות בין השופר דר"ה להשופר גדול דלעתיד, ובס"ז מבאר ענין זה בעבודה [וזה שבס"ה מבאר העבודה דר"ה ה"ז רק בכדי לבאר שייכות להשופר דלעתיד]. וכפי שהוא בההנחה הבלתי מוגה[33] דלאחרי שמסביר הענינים דסע' ה' וו' שבהמוגה (וגם לאחר אריכות הביאור מהמבואר בס"ט בהמאמר) ממשיך[34] ש"והנה כל הענינים צריכים להיות בעבודה . ." ומסביר את המבואר בס"ז (בההנחה המוגה).

אולי יש לבאר השאלות באו"א: שאלה הא' הוא איך יומשך השופר גדול בלי עבודה כלל דלא כר"ה, ובהמשך השאלה מדגיש ענין תקיעת שופר "אמרו לפני מלכיות כו' זכרונות כו' ובמה בשופר". שבד"א י"ל שעיקר השאלה היא מצד השייכות לענין השופר דר"ה. שאלה הב' –אע"פ שהשאלה היא ע"ד שאלה א' (שהוקשו איך נמשך בלי עבודה, וכאן שואלים שיתכן שהשופר גדול יומשך בלא עבודה כמו שהוא בר"ה), אבל כאן עיקר השאלה היא מצד התוכן דר"ה שהו"ע העבודה (בכלל, ואינו מודגש בענין השופר במיוחד כמו בהשאלה לפנ"ז). ושאלה הג' הוא מהו ההוראה מזה בעבודת האדם.

---

32 וכמ"ש בהמאמר בתי' הא' (סוס"ה) "ועפ"ז יש לבאר השייכות דיתקע בשופר גדול לר"ה", ואח"כ בס"ו (לאחר תי' הב') "ועפ"ז יש להוסיף עוד ענין בהשייכות דיתקע בשופר גדול לר"ה".

33 נדפס בסה"מ על המועדים ע"י "המכון להפצת תורתו של משיח" ע' תמ ואילך.

34 ע' תמד שם.

וכל סעי' מתרץ כל אחד מהשאלות על סדרם. בס"ה מבאר על פי מארז"ל עה"פ "מן המיצר וגו'" שמדבר אודות ענין השופר ש"צדו אחד קצר וצדו השני רחב". בס"ו מבאר השייכות בין התוכן דר"ה להתוכן דשופר גדול, דכמו שבר"ה נעשה עלי' בכל העולמות שנמשך בהם ג"כ פנימיות הרצון, עד"ז הוא בנוגע להשופר גדול שע"י האובדים ונדחים נעשה עילוי בארצות אשור ומצרים. ובס"ז מבאר ההוראה בעבודת ה'.

וכ"ז בד"א.

סה"מ תרנ"ט

ב' העבודות להמשכת העצמות

הת' יוסף הכהן הענדל

א.

בד"ה יחיינו תרנ"ט:

והמשכת גילוי זה הוא ע"י תשובה שהוא העבודה בבחי' שרש ומקור הנשמה כו' כידוע. וי"ל שכמו"כ ע"י העבודה דנש"י בקיום התומ"צ ממשיכים ג"כ בחי' זו, מצד מעלת ומדרי' הנשמה המקיים התומ"צ כו', והיינו בקיום התומ"צ בבחי' קבעומ"ש שזה שייך להעבודה בבחי' עצם הנשמה שלמעלה מטו"ד כו' והיינו רק מצד שנצטווה לעשות כו' כידוע ומבואר בכ"מ ועי"ז ממשיכים בחי' העצמות כו'

היינו שלקבל הגילוי דעצמות לעתיד נדרש ב' עבודות א. תשובה ב. קיום התורה ומצוות בקבלת עול.

ואולי אפשר לבאר שייכות ב' עבודות אלו לגילוי העצמות דלעתיד:

עבודת התשובה – הנה אמרו רז"ל אין ישראל נגאלין אלא בתשובה בפשטות משמע שע"י תשובה מחטאים (סיבת הגלות) נזכה להיגאל אבל מבואר בכמה מקומות בחסידות שענין זה אינו רק תיקון החטא אלא שייך להגילוי עצמו דלעתיד.

בפרשת תצא בתו"א[35] מבאר:

אך הנה אמרו רזל "אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין". פי' ואם לאו אע"פ שלא יהיו עושי עבירה מכל מקום אין הדבר תלוי אלא בתשובה. והענין כי אע"פ שממשיכים במצות רצונו של מקום לג' בחי' מקום ימין ושמאל ואמצע להיות אלקי אברהם ואלקי יצחק כו' מ"מ בזמן שאין בית המקדש קיים הם ענפין מתפרדין ואינן כמו שבזמן שבית המקדש היה קיים שהיו כל הג' בחינות קשורים ואגודים יחד וכמ"ש ואגודתו על ארץ יסדה שהיו בחינת אגודים כי הנה ישראל נחלקים גם כן לג' בחי' כהנים לוים וישראלים והנה היו הכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם כולם אחודים וקשורים יחד באגודה אחת משא"כ בזמן שאין בית המקדש קיים בנוי דאברהם

---

35 דף 140 ע"ד.

בגלותא דאדום בנוי דיצחק בגלותא דישמעאל וכתיב מפוזר ומפורד ולכך צריך תשובה דוקא.

היינו שהתשובה בא לפעול האחדות דבני ישראל בגאולה ובהמשך שם מבאר עוד ענינים בתשובה זו.

ובליקוטי שיחות חלק ד'[36] מבאר כ"ק אד"ש:

דאס איז דער פירוש פון דעם מאמר רז"ל: אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין. דער לשון "ואם לאו אין נגאלים" לערנט אונז, אז דאס וואס די גאולה וועט קומען דורך תשובה דוקא, איז עס ניט בלויז מצד ענין החטא, ווייל תשובה וועט אפווישן די חטאים, וואס פארשטעלן און לאזן ניט צו גאולה, נאר אז צוליב דעם ענין פון גאולה אליין פאדערט זיך די עבודת התשובה. דער טעם אויף דעם: דער עיקר פון תשובה איז מצד בחינת יחידה שבנפש (וואס דעריבער קען תשובה אפווישן אלע פגמים) וואס ווערן דורך חטאים, ווייל די פגמים זיינען אין די כוחות הגלויים, און בעת מען טוט תשובה און מ'איז ממשיך פון העכער, פון יחידה שבנפש, ווערן במילא נתמלא אלע פגמים), און דעריבער דארף מען צו דער גאולה העתידה האבן די הקדמה פון תשובה, בחינת יחידה, בכדי צו ממשיך זיין די גאולה שלימה, בחינת יחיד.

היינו שענין התשובה הוא גילוי היחידה דהנשמה שפועל את הגאולה שלימה – בחינת יחיד.

ועפ"ז מובן הקשר דתשובה לגילוי העצמות כי היות והאדם מגלה את שורש ומקור הנשמה היינו היחידה הוא פועל גילוי זה בעולם.

קבלת עול – ע"פ הנ"ל בנוגע ענין התשובה שע"י גילוי היחידה בנפשו פועל גילוי היחידה בעולם י"ל ע"פ המבואר במאמר זה (יחיינו) שהיות וקבלת עול מגלה את עצם הנשמה למעלה מטעם ודעת זה פועל גילוי העצמות.

בד"ה אתה יודוך תשל"ח[37] מבאר את הפסוק "יהודה אתה יודוך אחיך ידך בעורף אויביך. . לא יסור שבט מיהודה" שעבודה דהודאה – ביטול (לכאורה זה אותו הענין דקבלת עול) פועל "ידך בעורף אויביך" לנצח האויבים וכ"ז הוא עוד לפני הגאולה בזמן של "לא יסור שבט מיהודה", ובהערה 36 כותב שזהו הענין דוינצח אצל מלך המשיח שזהו לפני בנין בית המקדש.

---

36 ע' 1071.

37 סה"מ מלוקט א' ע' ש"א ואילך.

ויש לבאר ע"פ מה שכתוב בספר השיחות תשמ"ז פרשת תצוה[38] ובלשונו:

און צו דעם און געגען דעם איז געווען דער עיקר מלחמה און התנגדות פון עמלק און המן, כנ"ל. דעריבער דארף זיין "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" - צו מלחמה האבן מיט די וואס שטערן צו אויספירן די תכלית הכוונה פון ירידת הנשמה בגוף און מאכן א דירה לו יתברך בתחתונים, אין עוה"ז הגשמי.

ויש לומר, אז דאס איז איינער פון די טעמים פארוואס בנין בית המקדש איז אפהענגיק אין דעם אז פריער זאל זיין "להכרית זרעו של עמלק" (און נאך פריער להעמיד להם מלך)...

דער בית המקדש ("ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם") דריקט אויס די תכלית הכוונה פון גאנץ בריאת העולם: בכדי מאכן די גשמיות'דיקע וועלט א "משכן" און "מקדש" פארן אויבערשטן, א דירה לו יתברך בתחתונים.

און דעריבער, בכדי מ'זאל דאס קענען אויפטאן בשלימות - האט מען פריער געדארפט אראפנעמען און מבטל זיין די התנהגות און מלחמה פון עמלק (ניט אזוי קעגן רוחניות און נשמה, נאר) קעגן דעם ענין פון עבודה מיטן גוף הגשמי (און אין גשמיות העולם).

היינו שלפני עשיית הדירה בתחתונים צריך למחות את המנגד ע"ז, שזהו ענין מחיית עמלק.

ועפ"ז י"ל עוד ביאור ע"ז שעבודה דקבלת עול נדרשת להגאולה כי ע"י הקבלת עול וביטול פועלים "ידך בעורף אויביך" היינו הענין דילחם מלחמות ה' וינצח רק לאח"ז שייך הענין דבנה מקדש במקומו, אלא שלכאו' אין זה שייך להמבואר בהמאמר שלנו (ד"ה יחיינו), כי פה מדבר על התוצאה מהקב"ע שהוא גילוי העצמות בתחית המתים, שזה תקופה מאוחרת יותר מבנין ביהמ"ק שזהו בתחלת ימות המשיח.

ב.

במאמר הראשון דהמשך זה (ד"ה יו"ט של ר"ה - תרנ"ט) והמשכו בד"ה יחיינו, מביא[39] משל לזה שבנ"י נק' כלה והקב"ה חתן, ויום החתונה הוא מ"ת, מאיש ואשה, שכמו שבאיש ואשה האיש משפיע טיפת המ"ד לאשה (– כח ההולדה), עד שמזה נעשה הולד בדומה לאביו, והאשה

---

38 ע' 350 ואילך.

39 סוף ע' ב'.

(משפיע טיפת המ"ן – שמזה) יכולה להוות בפועל, היות והיא מושרשת בעצמות (עצם שיכול להוות). והנמשל שבמ"ת ה' השפיע בבנ"י טיפת מ"ד – תומ"צ; וע"י עבודה בתומ"צ, מגלים בנ"י בעולם גילוי עצמות – גילוי בדומה להאב.

ולכאורה אין המשל דומה לנמשל: במשל, ה'התהוות בדומה לו' נמשך בהבן, אך בנמשל לא רואים לכאו' שיושפע בתורה גילוי עצמי, אלא הגילוי הוא גילוי העצמות בעולם?

ולכן לכאורה ממשיך לבאר שגילוי זה נמשך בתורה, שבגאולה התורה תהי' בדרגא נעלית יותר ע"י שבנ"י ממשיכים בתורה, את התורה כמו שהיא בעצמות – ובנמשל שנמשך בולד (התומ"צ) העצם של האב, וכמו שמסיים (ע' יז):

וזה נעשה ע"י העבודה דנש"י עכשיו שממשיכים בחי' התומ"צ כמו שהן בעצמותו ממש, שז"ע ההולדה בדומה לו ממש וכו'.

ועפ"ז אולי י"ל, שכמו שלגלות גילוי העצמי בעולם (ענין הא' בדומה לו), מבאר[40] שצריך לזה קב"ע ותשובה, כן אולי י"ל שגם כשבנ"י פועלים המשכת העצמות בתורה (ענין הב' דבדומה לו) צריכים בנ"י לפנ"ז ללמוד התורה בבחינת קב"ע.

וזה מדויק לכאורה מסוף המאמר[41] כשמבאר הזוהר[42] "דכוס הוא ה'א הצריך י' דברים כנגד י", ומביא פירוש הרמ"ז ע"ז שהיו"ד הוא גילוי יסוד אבא ונמשך ע"י יסוד ז"א (היו"ד דברים שבכוס) לתוך הה"א – מלכות, ומבאר שאפשר לומר עוד פירוש שהעשרה דברים שבכוס הם הענין די' דאדנ-י דהיינו ביטול היש בחינת קבלת עול מלכות שמים ודוקא עי"ז אפשר לקבל בחינת היו"ד דשם הוי' שזהו דרגת התורה.

היינו שאינו מסתפק בפירוש הרמ"ז אלא מבאר שלקבל הגילוי דתורה, צריך העבודה דביטול וקבלת עול (ע"ד המבואר לעיל), ומבאר שזהו ענין המקבל דכוס.

ומבאר שבכוס ישנו גם ענין דמשפיע, (בגשמיות - בעל הכוס שותה מהכוס), והוא גילוי העצמות שבנ"י משפיעים בתורה, ולכאו' מזה משמע כדלעיל שכמו שלגילוי העצמות בעולם צריך עכשיו קב"ע (ותשובה), כן לפעול גילוי העצמות בתורה צריך הענין דקב"ע בתורה.

---

40 ריש ע' ט"ז.

41 סוף ע' י"ז.

42 רע"מ פרשת עקב ד' רע"ג סע"ב.

וענין זה מתאים עם זה שתורתו הוא הענין דברכו בתורה תחילה (דזהו הענין דלימוד התורה בביטול[43]).

ובשיחת פורים תשח"י[44]מבאר כ"ק אד"ש הענין ד"ליהודים היתה אורה" – דהתורה נקראת פה אורה עם ה"א ולא אור:

דאס הייסט, אז ניט נאר דא רעדט זיך וועגן תורה ווי אזוי זי שטייט שוין בגילוי און זי לערנט שוין און זי איז שוין א מורה דרך - נאר דאס איז דער מקור התורה, וואס זי מאכט - אויף אז עס זאל ארויס "תורה אור", דאס הייסט, אז דאס איז דער מקור ושורש אויף תורה אור.

. . וואס דערפון זעט מען דאך, אז ס'איז דא "תורה אור", וואס לכאורה איז דאך דאס שוין געגעבן געווארן בשעת מתן תורה - איז וואס דארף מען אנקומען צום מקור התורה, וואס דאס איז דער ענין פון "אורה זו תורה", וואס דערפון ווערט נמשך תורה - בשעת ס'איז שוין געגעבן געווארן אין שנת ב' אלפים תמ"ח ע"י מקבל ראשון,

איז דאך דערפון א הוכחה אז עס דארף זיין מחדש די המשכת המקור, און אין וואס פאר אן אופן איז דאס - דארף מען האבן אויף דערויף די ענינים פון פורים, וואס זיי פועל'ן אויף אז עס זאל זיין "ליהודים היתה אורה", דער מקור התורה, וואס זי מאכט - אויף אז עס זאל ווערן דערנאך "תורה אור".

. . וואס זאגט מען אין דער ברכה – "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", דאס הייסט . . אט דאס איז אט די תורה וואס דער אויבערשטער לערנט.

וואס דערפון איז דאך פארשטאדיק, אז וויבאלד אז דער אויבערשטער דארף לערנען תורה,

. . איז אט דאס איז דער "ונתן לנו את תורתו" – ער האט אונז אפגעגעבן אט די תורה וואס ער לערנט, אפי' דער אויבערשטער, כביכול, לערנט דאס אויך אין אן אופן פון "יגעת".

[ועפ"ז אולי יש לומר שהענין דתורתו בהמאמר קשור (גם) לברכה "ונתן לנו את תורתו", ובהערות לרנ"ט בהוצאה החדשה מציינים להפסוק "ובתורתו יהגה יומם ולילה"]

---

43 **ראה מלוקט ב' ע' ר"ב ובהמצוין שם.**

44 **שיחו"ק ע' כ"ד.**

וכן מפורש במאמר הבא בהמשך (ד"ה שובה ישראל) בנוגע לגילוי העצמות בתורה הנפעל בשמע"צ ושמח"ת, שזה מתגלה דוקא ע"י העבודה ד'בכל מאדך' – העבודה דביטול ושפלות – ובלשונו שם:

. . וזהו בכל מאדך, לשון מאד, שאינו בגדר הגבלה כלל, וממילא הוא בבחינת ביטול כל מציאותו לגמרי. .

. . וזהו ג"כ ענין התשובה, כידוע שהתשובה היא בחינת התפעלות עצמות הנפש שלמעלה מהטו"ד, וכמ"ש ממעמקים קראתיך הוי', מבחינת עומק פנימיות נקודת הלב.

. . ועפ"י כל הנ"ל יובן מ"ש שמאלו תחת לראשי, דבכדי לבוא לבחינת ראש ועצמות הנשמה זהו ע"י שמאלו דוקא. דהרי נת"ל דבכדי שיהי' התגלות בחינת פנימיות ועצמות הנשמה בבחינת התעוררות הרצוא דבכל מאדך, זהו דוקא ע"י השפלות, שמשפיל א"ע שהוא רחוק מאלקות, וכן ע"י המיצר מריבוי ההעלמות וההסתרים, ובפרט מחטאים ועוונות כו'

. . ועי"ז ממשיך בחי' וימינו תחבקני בבחינה ומדריגה עליונה הרבה יותר כו', וכמשנת"ל שע"י בחי' הרצוא דבכל מאדך ממשיך גילוי בחינת עצמות א"ס ב"ה, שזהו"ע מ"ש ממעמקים קראתיך, שקורא עי"ז לבחינת העצמות בגילוי, דאחר דמן המיצר קראתי יה, אח"כ ענני במרחב יה, שזהו"ע בחינת התקיעה דאד' הוי' בשופר יתקע, שבא אחר התש"ר שלמטה כר. וזהו בחינת וימינו תחבקני, שאחר בחינת שמאלו תחת לראשי שבר"ה ויוהכ"פ, נמשך אח"כ בחי' וימינו תחבקני, בחה"ס בחי' מקיף, ובשמע"צ נמשך בגילוי בפנימיות כו'. ונת"ל, דגילוי בחינת העצמות הוא בחינת התורה כמו שהיא בעצמותו ממש, דאלקים לבדו הבין דרכה כו'. ונמשך אחר שמאלו תחת לראשי, בחינת ראש ועצמות דנשמה כמו שהיא חבוקה ודבוקה בך בבחינת עצמות א"ס, אז נמשך בחינת וימינו תחבקני, שהוא בחינת התורה כמו שהיא בעצמותו, שנמשך בפנימיות בשמע"צ ושמח"ת כו'.

ובפשטות החילוק בין גילוי העצם בתורה בשמע"צ, ובגאולה, הוא: אם ענין זה הוא בקביעות, דהגילוי דשמע"צ נסתלק לאחרי יו"ט ולכן אינו שלימות הגילוי, ודווקא לעתיד גילוי זה יומשך למטה באופן קבוע ונצחי המורה על שלימות נעלית יותר בהגילוי[45], (ולהעיר שגם

---

45 ראה פרק ל"ו בתניא.

בכל פעם שלומדים תורה באופן ד'ברכו בתורה תחילה' משפיעים בתורה מגילוי זה, כמבואר במאמר ד"ה שלום רב תשל"ח[46], וכן בהשיחה דפורים הנ"ל).

46 מלוקט ב' ע' קצ"ט.

תורה ומצוות בכתר וחכמה

הת' מאיר הכהן ג'ברא

א.

סתירה בענין שייכות תומ"צ לכתר וחכמה

בד"ה יחיינו תרנ"ט (ע' טו ואילך) מבאר כמה ביאורים בפסוק "יחיינו מיומיים ביום השלישי יקימינו ונחי' לפניו".

א' מהביאורים הוא דקאי על התקופות דעוה"ז וג"ע (או ימוה"מ) ותחיית המתים, ומסיק שהחילוק הוא בין תומ"צ לנשמות ישראל, וז"ל:

מ"ש יחיינו מיומיים קאי על התורה שנק' ימים, כמ"ש בתו"א ד"ה ויהי מקץ דרוה"ב, וכמ"ש ואהי' אצלו שעשועים יום יום, והוא בחי' כתר וחכמה, בחי' סוכ"ע וממכ"ע כו' ועז"א יחיינו מיומיים, שהתורה היא בחי' חיים, עץ החיים היא למחזיקים בה כו' תורת חיים, כי הם חיינו כו', וגם מצות נק' ימים, כידוע בענין ימים יוצרו כו'. אמנם ביום השלישי יקימנו הוא בחי' נש"י, דזהו יקימנו, ע"ד קומי לך, דמבואר בלק"ת ד"ה יונתי דהיינו שיגיע לשרש ומקור הנשמה כו', ועי"ז ונחי' לפניו ממש כו'.

רואים שמפרש פה שישנה ענין יומיים בתורה, וכן יש ענין יומיים במצוות, והיומיים הם כתר וחכמה, שהם בחי' סוכ"ע וממכ"ע. ומשמע שיש ענין כתר וחבמה (סוכ"ע וממכ"ע) הן בתורה והן במצוות.

ולהלן בהמאמר מבאר דקאי על ב'ימים דר"ה ויו"כ, וגם בזה מבאר, אשר החילוק בין תורה ומצוות לנשמות ישראל, וז"ל:

ובד"כ מ"ש יחיינו מיומים קאי על ב' ימים דר"ה, וכידוע דב' ימים דר"ה הם בחי' כתר וחכ' . . וזהו שאומרים בר"ה כי חוק לישראל הוא ומשפט לאלקי יעקב, דכי חוק הוא תורה, שבה וע"י נמשך המשכת אור הסוכ"ע בישראל, ומשפט לאלקי יעקב הוא בחי' המצות, שע"י נמשך האור בבחי' יעקב כו'. וזהו ג"כ יומיים שהוא עוה"ז וג"ע, שהם ג"כ בחי' ממכ"ע וסוכ"ע כו' . . וביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו הוא ביוהכ"פ, דיוהכ"פ הוא בחי' עתיק בחי' רדל"א.

ולכאורה יש פה שינוי בענין "יומיים" ממה שביאר לעיל, כי לעיל ביאר שישנו ענין כתר (סוכ"ע) וחכמה (ממכ"ע) בתורה גופא, וכן במצוות גופא, אמנם אח"כ מחלק שתורה לחוד הוא בחי' כתר (סוכ"ע) והמצוות לחוד הם בחי' ממכ"ע?

גם צל"ע בזה שמבאר שהתורה היא בחי' כתר (סוכ"ע) והמצוות בחי' חכמה (ממכ"ע), כי בד"כ בדא"ח מבואר אשר תורה היא בחי' חכמה (ממכ"ע) והמצוות (דמל', ושרשם) בכתר (סוכ"ע)[1]? ובמאמר זה גופא מוזכר כמה פעמים, אשר התורה היא בחי' חכמה, וגם בדרגות עליונות חכמה דא"ק, חכמה דאוא"ס?

ב.
סתירה בענין ג"ע אם הוא סובב או ממלא

גם יש לעיין בענין דרגת ג"ע נעתק לעיל מהמאמר:

וזהו ג"כ יומים שהוא עוה"ז וג"ע שהם ג"כ ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכו.

דהיינו, שג"ע הוא בחי' סובב כ"ע (ולא בחי' סובב כ"ע).

ולכאו' מבואר בכ"מ שג"ע הוא בחי' ממלא וימות המשיח הוא בחי' סובב[2]?

גם בענין זה (נעתק לעיל) שמקשר הענין דעוה"ז (ממלא) ג"ע (סובב) לתורה (סובב) ומצוות (ממלא) ובכ"מ,[3] מבואר אשר השכר דג"ע (ממלא) הוא על התורה, והשכר דתחיית המתים (סובב – עצמות) הוא על המצוות?

ולכאו' במאמר זה גופא גם אפשר להבין אשר ג"ע הוא בחי' ממלא (וימוה"מ הוא סובב). דהנה לעיל (עמ' טו) ביאר אשר "יומים" הוא בחי' ממלא כ"ע וסובב כ"ע וביום השלישי הוא בחי' "פנימיות עצמות אוא"ס", ומקשר זאת לענין ד"אין ערוך לך (בעולם הזה) ואין זולתיך (לעולם הבא - ג"ע[4]), אפס בלתך (לימות המשיח) ואין דומה לך (תחיית המתים)". וזלה"ק:

---

1 ראה לקו"ת אחרי כח, א. ברכה צט, א. ובכ"מ. וכן במאמרים המצוינים להלן.

2 כ"ה מפורש בתער"ב ח"ב פרק שפ (עמ' תשפא-ב). אגר"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ב עמ' ע-עא. וראה עוד סה"מ מלוקט ג' עמ' לג ואילך, וש"נ. וכ"ה בכמה מקומות.

3 סה"מ מלוקט ח"ג עמ' לד, וש"נ. וח"ד עמ' קפ.

4 ראה סה"מ מלוקט ח"ג שם ובהערה 11.

דאין ערוך הוא בבחי' האור האלקי שנעשה מקור לעולמות, שהוא בבחי' ריחוק הערך כו', ואין זולתך הוא בבחי' האור והגילוי דאא"ס שדבוק במקורו כו', אפס בלתך הוא בחי' האור כמו שכלול בעצמותו, ומי דומה לך הוא בחי' העצמות ממש, שלמעלה גם מבחי' האור הכלול בעצמותו כו', שזה יתגלה לעתיד בתחה"מ.

והנה ענין היומים ביום השלישי הם ג' בחי' ובענין "אין ערוך וכו'"הם ג' בחי'. מה שנראה ברור הוא דאין ערוך בעוה"ז הוא – ממלא, אפס בלתך לימוה"מ – סובב, אין דומה לך לתחיית המתים – עצמות, ויש לברר מהו הדרגה דאין זולתיך לעולם הבא (ג"ע), האם הוא ממלא אור סובב?

הנה בהמשך תרע"ב מפורש אשר אין זולתיך דעולם הבא (ג"ע) הוא בחי' ממלא, אין דומה לך לימוה"מ הוא בחי' סובב. ולכאו' הי' אפשר לומר דכן הוא כוונתו גם במאמר פה ברנ"ט, ולפי"ז שתי בחי' ד"יומים" מתחלקים כך, ממלא – עוה"ז וג"ע, וסובב – ימוה"מ, ואז המבואר פה מתיישב עם שאר המקומות בדא"ח הנ"ל המבארים שג"ע הוא בחי' ממלא.

אלא שלאחרי העיון קשה לומר בהמאמר פה שג"ע הוא ענין ממלא: א. כנ"ל הוא אומר בפירוש אשר "וזהו ג"כ יומיים שהוא עוה"ז וג"ע שהם ג"כ בחי' ממכ"ע וסוכ"ע" וב. בתיחלת המאמר ע' ט' בסופו נותן ב' אפשרויות בפירוש 'יומים': "וזהו"ע יומים היינו זה העולם וג"ע, או עוה"ז וימוהמ"ש" שמשמע מזה שיש לבאר גם אשר ב' הבחינות דיומים מתחלקים לעוה"ז – ממלא, וג"ע – סובב. [רק שיש עוד אפשרות לחלק בין עוה"ז לימוהמ"ש (לא בין עוה"ז לג"ע)]. ולפי האפשרות הא' מובן זה שמסיק (ע' ט"ז) אשר עוה"ז וג"ע הם ממלא וסובב[5].

ויצא מזה אשר הביאור פה בהמאמר בענין "אין זולתך בעוה"ב" (ג"ע) הוא שונה מהביאור בהמשך תרע"ב (ובשאר המקומות בדא"ח הנ"ל הקשורים לזה), פה מבאר שג"ע הוא סובב, ושם מבואר שג"ע הוא ממלא?

מצאתי מבואר בספר הליקוטים – בדא"ח צ"צ[6] שמחלק בין ג"ע התחתון שהוא ממכ"ע לג"ע העליון שהוא הארת סוכ"ע.

ואולי זהו הכוונה במאמר שלנו - לג"ע העליון, והמשך תרע"ב ובשאר המקומות הנ"ל – כונתו לג"ע התחתון.

---

5 ואולי בזה יומתק מ"ש (ע' ט"ו) דיומים הם בחינת ממכ"ע וסוכ"ע עד ריש כל דרגין, שלכאו' מה מוסיף בריש כל דרגין? וי"ל אשר מתייחס לב' הבחינות בסוכ"ע גופא, ג"ע וימוהמ"ש.

6 ערך ג"ע ע' ת"ל, תל"ז.

אמנם ראה ד"ה היושבת בגנים תשי"ג[7] אשר הן ג"ע התחתון והן ג"ע העליון הם בחינת ממלא והגילוי לעת"ל הוא סוכ"ע (דלא כבספר הליקוטים שם).

ג.
צ"ע בהצ"צ

והנה הצ"צ[8] כותב שצ"ע בענין השייכות דג"ע העליון וג"ע התחתון לתומ"צ (שייך גם לשאלה לעיל בענין השייכות לסוכ"ע וממכ"ע לתוצ"מ) וז"ל:

כי ברח דודי על הרי בשמים היינו לתחה"מ אחר היושבת בגנים ג"ע ולהבין ענין הג"ע ונהר יוצא מעדן חכמה נקודה וג"ן סדרים דאורייתא בינה השגה א"כ הנהר יס"א, ובלקו"ת פ' תזריע בד"ה קמיפלגי במתיבתא דרקיע. פ"ב נתבאר שג"ע העליון הוא מתיבתא דרקיעא כי יש ג' בחי' אור מים רקיע, שהם ג' בחי' כח"ב ובינה נק' רקיע ומשם שורש השגתם בג"ע העליון, אך עכ"ז מאיר להם בבחי' מקיף מבחי' קודב"ה שהוא כתר וחכמה, ג"ע העליון בינה ג"ע התחתון מעשה המצות וע"ד הג"ל הוא"ו למעלה מן ה"א, אמנם מצד שרשן המצות בכתר והתורה בחכמה (וצ"ע א"ב צ"ל בג"ע התחתון איזו בחי' שגבוה מגעה"ע מצד שרשו וזה תמוה) אבל עכשיו וגם בג"ע אינו כן כ"א התורה גבוה מהמצות.

---

7) וש"נ) סה"מ מלוקט ח"ב ע' רכ"ט.

8 נעתק בספר הליקוטים ערך ג"ע ע' תלד (ובסה"מ מלוקט ח"ב שם הע' 2 מציין גם למאמר זה.) אוה"ת שה"ש ע' תשפב - ג'.

שער
חסידות

•

חלק ג'

הערות ביאורים במאמרי

כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע מתרס"א

ויש לבאר בד"א הקשר בין ב' הענינים בין יוה"כ ועלית המן בשבת, בהקדם דברי כ"ק אד"ש בלקו"ש חט"ז[1]:

לויט דעם קען מען מסביר זיין דאס וואס עס איז פארשטאנדיק פון זהר אויפן פסוק "אל יותר ממנו עד בקר", אז אלע ששת ימי השבוע ווערן געבענטשט מיט מן פון שבת "בגי"ן דלא יהיב ולא יוזיף יומא דא לחברי'". ולכאורה וואס איז די שייכות צווישן די ביידע ענינים, אז וויבאלד די השפעת המן איז בשבת, דעריבער טאר מען ניט ניט איבערלאזן פון איין טאג אויפן צווייטן?

וע"פ הנ"ל איז דאס מובן: דאס וואס די ברכה מלמעלה אויף השפעת המן ווערט אויפגעטאן בשבת, איז ווייל ענינו פון מן איז א השפעה פון אויבערשטן וואס איז ניט מלובש אין די כלים ולבושים פון טבע, פונקט ווי דאס איז ענינו פון שבת, כנ"ל בארוכה (ובמילא איז אויך זמנו למעלה כפשוטו אויך בשבת). און דעריבער דארף דאס זיין באופן כזה אויך ווען די השפעת המן קומט אראפ למטה: אין דער השפעה דארף ניט זיין אריינגעמישט די חשבונות פון דעם מענטשן ע"פ טבע, וואס דריקט זיך אויס אין דעם וואס מ'לאזט איבער פון איין טאג אויפן צווייטן.

וממשיך לבאר:

אעפ"כ איז שבת געווען דעם ענין. אז עס איז פארבונדען מיט'ן מקבל. איז דאס... ועד"ז בשבת כפשוטו. בשבת ....להרהר כלל בעסקיו. ביום השבת ... תנועה פון קבלה.

היינו שבשבת בחי' המן שעולה לבחי' שבת (למעלה מן הטבע) ומאיר למטה ומזה נשפע לכל השבוע –"שמיני' מתברכין כולהו יומין"- שיהי' למעלה מו הטבע, וי"ל שעד"ז יש דוגמתו ביוה"כ (שאדנ"ע מדמה אותה לעליית המן בשבת) כפי שמבואר בלקו"ש חלק ד'[2]. ומבאר שם שביוה"כ נתגלה הענין דעיצומו של יום מכפר היינו שישנו הקשר העצמי שלמעלה ממדידה והגבלה ותשובה וקדומה רק מצד עצם נשמתו של יהודי ועי"ז ממילא נתכפר על כל הפגמים:

די עצמות'דיקע התקשרות פון עצם הנשמה מיט עצמותו יתברך. אט דער פארבונד האט ניט אויף זיך קיינע מדידות והגבלות און איז העכער פון צו קענען זיך אויסדריקן אין וועלכער עס איז תנועה, אפילו ניט אין דער תנועה פון תשובה. און די התקשרות קען ניט ווערן אויפגעטאן דורך פעולות און עבודות - ווייל אלע פעולות פון מענטשן, ווי הויך זיי זאלן זיין, האבן זיי נאך אלץ עפעס א מדידה - נאר דאס איז פאראן ביי יעדער אידן

---

1 עמ' 173 ואילך.

2 עמ' 1149 ואילך.

בטבע מצד זיין עצם הנשמה, וואס איז א "חלק אלקה ממעל ממש", און אויך איצט (בגוף) איז זי "חבוקה ודבוקה בך, יחידה לייחדך".

וויבאלד אז די התקשרות איז העכער פון אלע מדידות און ציורים, איז פונקט ווי זי קען ניט געשאפן ווערן דורך עבודה, אזוי קען מען זי אויך ניט שוואכער מאכן אדער פוגם זיין אין איר דורך העדר העבודה אדער דורך עבירות. אין דער מדריגה פון התקשרות דערגרייכן ניט קיינע פגמים און חטאים. און דערפאר איז "עיצומו של יום מכפר", ווייל יום כיפור ווערט נתגלה ביי יעדער אידן דער עצמית'דיקער פארבונד פון זיין עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן, און בשעת עס ווערט נתגלה די מדריגה, פאלן במילא אפ אלע פגמים.

אין יענע מדריגות וואו די חטאים האבן דערלאנגט און פוגם געווען דארט דארף מען אויפטא"ן א כפרה, און דאס קומט דורך תשובה, וואס שאפט ביי דעם מענטשן, און דורך דעם אויך למעלה, א טיפערן פארבונד צווישן אים מיטן אויבערשטן, וואס צעברעכט און נעמט אראפ אלץ וואס שטערט צו דער התקשרות. אבער די כפרה פון יום כיפור ווערט דורך דעם וואס עס איז מאיר אזא דרגא וואו ס'איז מלכתחילה ניטא קיין פגם, כנ"ל.

והיינו שביוה"כ מתגלה ההתקשרות דהנשמה שהוא למעלה ממדידה והגבלה, שהוא ע"ד מה שהובא לעיל בנוגע להעליית המן בשבת שהוא באופן דלמעלה מן הטבע (ומדידה והגבלה), ולכאו' זהו ענין הסליחה הנמשך ביוה"כ – שקשור לעצם הנשמה.

וממשיך כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ביאורו (שב' ימים דראש השנה הם כתר וחכמה) שיום השלישי הוא יום הכיפורים שהיא בחינת רדל"א מעין דלע"ל שאין בו לא אכילה ושתיה שאז יהיו חיים בבחי' חיים דעצמי' בא"ס ועד"ז הוא ביום הכיפורים:

ומה שמאיר בגילוי בר"ה הוא בחי' כתר וחכ' כו' וביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו הוא ביוהכ"פ דיוהכ"פ הוא בחי' עתיק בחי' רדל"א, ולכן יוהכ"פ אין בו אכילה ושתי' בדוגמא דלעתיד שלא יקבלו חיותם מאכו"ש כ"א ונחי' לפניו שיהיו חיים בבחי' החי' העצמי דא"ס, בדוגמא כזאת הוא ביוהכ"פ ג"כ כו'

ויש להוסיף ביאור על פי דברי כ"ק אד"ש שגילוי זה הוא גם כן בנוגע להגוף[3]. ובהקדם:

---

3 **למרות שפה בהמאמר העילוי דיוה"כ מצד שרש הנשמה בעצמות, אלא שיש להוסיף ביאור שיוה"כ דומה למצב דלע"ל מצד שורש הגוף בעצמות.**

הנה בלקו"ש חלק כ"א[4] מבאר שאע"פ שע"פ שולחן ערוך יש חיוב על אכילת שלש סעודות בשבת, אבל ראינו אצל רבותינו נשיאנו שהקילו בסעודה שלישית ויצאו רק בטעימה כלשהי, ומבאר ע"פ פנימיות הענינים שסעודה שלישית הוא מעין לע"ל דאין בו לא אכילה ולא שתיה לפיכך הם אינם אוכלים פת. ומבאר עוד יותר שזה אדרבה ע"פ הלכה שלא לאכול היות וצער להם שיודעים שזהו זמן רעוא דרעוין שהיא מעין יום הכיפורים ומעין לע"ל שאין בו לא אכילה ולא שתיה. והרבי שואל שעפ"ז למה בכלל טעמו טעימה כלשהי?

ומבאר היות דלע"ל אינו מושלל מעלת הגוף, רק שהחיבור של הנשמה בגוף לא יהי' ע"י אכו"ש גשמית, ולכן טעמו טעימה כלשהי, היות דזמן דסעודת שלישית הוא מעין דלע"ל לפיכך צריך שגם הגוף יטעום לפחות כלשהי מצד שהוא מעין לע"ל שגם הגוף יקבל שכר, ואדרבא מבאר הרבי, לע"ל יהי' מעלה בהגוף למעלה מהנשמה:

וי"ל הביאור בזה: דאס וואס עוה"ב איז "אין בו לא אכילה ולא שתי'", מיינט ניט צו זאגן אז דעמולט וועט זיך פארלירן די מעלה פון דעם אידישן גוף, ווייל עס וועט בטל ווערן זיין מציאות אדער עכ"פ - חשיבות: עס מיינט נאר אז בעוה"ב וועט דער חיבור פון גוף מיט נשמה ניט זיין דורך אכילה ושתי' גשמית. וכידוע אז חסידות פסק'נט כדעת הרמב"ן, אז (די שלימות פון) עולם הבא איז דער זמן פון לאחר תחיית המתים - ווען עס וועלן זיין נשמות בגופים: ווייל אין דעם אידישן גוף מצד עצמו איז דא א מעלה מיוחדת.

לפי זה יש לומר, אז דעריבער איז פאראן א מעלה אין דעם וואס ס'איז דא אכילה כלשהי בסעודה שלישית: היות אז די סעודה איז מעין פון לעתיד לבוא, וואס אויך דעמולט וועט זיין א גוף וואס וועט מקבל זיין שכר - ומהאי טעמא דארף דער גוף פילן אויך בסעודה זו אן עונג - דורך דער טעימה כלשהי, צוזאמען מיט דעם ענין פון "אין", פון "לא (תמצאוהו)" - און דעריבער עסט ער ניט קיין פת. ויתירה מזו: עס איז מפורש בכ"מ, אז די סעודת לויתן ושור הבר דלעתי"ד לבו"א - וועט זיין א סעודה גשמיית. וי"ל אז לרמז ע"ז איז די טעימה כלשהי. - (עס איז אבער א חידוש גדול. וצ"ע וחיפוש א יסוד ע"ז).

ובעומק יותר יש לומר: דאס וואס דער שלימות השכר לעתיד לבוא איז דוקא ביי נשמות בגופים, איז ווייל דעמולט וועט נתגלה ווערן די מעלת הגוף על הנשמה, ביז אז הנשמה תהא ניזונית מן הגוף - די נשמה דארף אנקומען צום גוף כדי ס'זאל זיך אין איר דערהערן די דרגא פון עצמותו ומהותו ית' וואס מציאותו מעצמותו. ועפ"ז יש לומר בנוגע סעודה שלישית: אין דעם וואס עס מוז זיין עכ"פ די טעימה כלשהי - דריקט זיך אויס אן עילוי - מען איז מדגיש מעלת הגוף, ובמילא זאגט זיך ארויס נאכמער דער שבת דלעתיד לבוא.

---

4 עמוד 84 ואילך.

ויש לבאר שע"ד זה הוא ביום הכיפורים כמבואר בברכת ערב יום הכיפורים תש"נ (מובא בלקו"ש חלק ט"ל בהוספות[5]) שמבאר שם שזה מה שביום הכיפורים מתענים הוא שעי"ז באה תוספת חיות בהנשמה וגם מוסיף בחיבור הנשמה בהגוף, ואדרבא החיות מהנשמה באה דוקא ע"י הגוף עצמה (מעין לע"ל):

דער ענין הנ"ל, אז תשובה עילאה (בשמחה רבה) פון יוהכ"פ איז ממשיך אלע צרכים וענינים פון א אידן (ניט נאר די ענינים רוחניים, נאר) אויך די ענינים גשמיים - איז קיין סתירה ניט צו דעם וואס יוהכ"פ איז א יום צום, פארבונדן דוקא מיט עינו"י הגוף, און אויך תשובה עילאה איז לכאורה העכער פאר עניני הגוף -

ווייל דער אויפטו פון תשובה עילאה איז - דער פארבונד פון אידן מיטן אויבערשטן וואס איז העכער פאר אלע ענינים, העכער פאר די גדרים וחילוקים פון עליון און תחתון, רוחניות און גשמיות וכו', און דעריבער נעמט דאס דורך אלע טיילן פון מציאות האדם, ביז אין גשמיות הגוף. ואדרבה - דער עיקר גילוי דערפון איז דוקא אין עשי' גשמית.

און דער עילוי דריקט זיך אויס דוקא דורך דעם עינו"י וצו"ם פון יוהכ"פ - ווי פארשטאנדיק פון דעם ביאור אז דער תענית פון יוהכ"פ איז באופן פון "להחיותם ברעב": די נשמה באקומט חיות פון דעם "רעב" פון יוהכ"פ וואס איז העכער פאר אכילה ושתי' (בדוגמת עוה"ב וואס "אין בו לא אכילה ולא שתי'), און דורך דעם קומט צו חיות בחיבור הנשמה בגוף. וואס עפ"ז קומט אויס, אז דורך דעם רעב ביוהכ"פ פעלט ניט אין חיות הגוף ווייל דעמולט איז דא חיות, נאר די חיות קומט (ניט פון אכילה ושתי', נאר) פון דעם רעב גופא. ואדרבה - די חיות הנשמה והגוף וואס קומט דורך דעם רעב, קומט דעמולט פון דעם גוף עצמו. ע"ד ובדוגמא הנשמה ניזונית מן הגוף לע"ל.

והנה בברכת ערב יוה"כ תשמ"ז[6] מבאר שענין זה נפעל ע"י אכו"ש כפשוטה בערב יוה"כ:

ועפ"ז יש לומר, אז אין דער עבודה פון גילוי היחידה בעוה"ז הגשמי איז דא אן עילוי בערב יוהכ"פ אפילו לגבי יוהכ"פ עצמו - ווייל דער גילוי היחידה וואס ווערט אויפגעטאן ביוהכ"פ דורך "התענה", ווערט אויפגעטאן בערב יוהכ"פ דורך אכו"ש כפשוטו, מאכלים גשמיים - "כל האוכל ושותה בתשיעי כו' כאילו התענה תשיעי ועשירי".

---

5 עמ' 361 אות ג'.

6 ספר השיחות תשמ"ז ח"א עמ' 9.

סה"מ תרס"א

תכלת

הת' ברוך אליהו סיימאן

במאמר ד"ה תקעו תרס"א מבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ענין כסא דין, לבאר זה מביא דמה דאיתא בזוהר שתכלת נקרא כורסיא דדינא. ומבאר שבתכלת יש ב' ענינים א) דאכל ושצי שמכלה את הרע דנוגע ב) דתכלת הוא כליון וביטול.

ביאור ב' הפירושים דתכלת הנה איתא בזוהר (נא, א) מובא בלקו"ת פ' ויקרא (ו, ב) ענין תכלת:

דאכיל ושצי, ות"ח אע"ג דאורחא דהאי נהורא תכלא אוכמא לשיצאה כו', ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כו', ע"ש, כי המל' נקרא נהורא תכלא ארץ אוכלת יושביה והיינו שמכלה את הקוצים והרשעים שהם יש ודבר נפרד היא מכלה אותם, אבל ואתם הדבקים, ע"י שיש בכל אחד בחינת ביטול למס"נ באחד, עי"ז אדרבה חיים כו'.

וזהו פי' הא' המובא בהמאמר.

והנה בלקו"ת פ' שלח (מה, א) מסביר ענינו דתכלת של ציצית הוא ביטול והתכללות להיות היש בטל, ובלשונו:

ומאחר שהעולמות הן נבראים בבחי' יש, ה"ז כמשל האור שנאחז בדבר גשמי, וע"כ נקרא המשכה זו של התפשטות החיות מבחי' מלכותו ית' להחיות העולמות הנבראים מאין ליש בשם תכלת, שהוא המשכת הביטול להיות היש בטל.

וזהו פי' הב' המובא בהמאמר.

והנה בהמאמר מובא "ובאמת עיקר ענין התכלת הוא בחינת הכליון וביטול" (פירוש הב'). וי"ל הביאור בזה, דעיקר ענין התכלת הוא כליון וביטול שהנבראים מתבטלים בבחינת מלכות דאצילות, וביאור הא' דתכלת ענינו לכלות ולבער היינו כשיש רע שאז צריך לבער הרע בכדי שיתעלה הטוב – התכללות בהעליון, היינו, שעיקר ענין התכלת הוא התכללות של התחתון בהעליון וזהו עיקר פירושו של תכלת ובפרט ע"פ המבואר במאמר ד"ה תקעו בחודש תרח"ץ שמקשר ב' הפירושים דתכלת ומבאר דתכלית התכלת הכליון והביעור אינו ביטול.

ועפ"ז מובן המשך המאמר:

וכדאי' במד"ר פ' אמור . . ע"פ כי אעשה כלה בכל הגוים ואותך לא אעשה כלה לפי שאין מכלין שדותיהן שנא' לא תכלה פאת שדך לכן לא אעשה כלה כו', ופאה הו"ע שיריים שהו"ע הביטל . . ועי"ז ואותך לא אעשה כלה כו'.

וזהו מה שמביא בהגהה בהמאמר:

"תכלת דומה לים . . שהוא גם כן ביטול, אלא שהוא דומה לים להיותו רק בבחינת ביטול היש כו'

היינו שתכלת ענינו ביטול (דומה לים ביטול במציאות).

ויש להוסיף ע"פ המבואר בלקו"ת, ושם מבאר למה דוקא 'מדתו של יעקב – אמת' – וכי מדתם של אברהם ויצחק אינם אמת ח"ו? ומבאר, דעיקר פי' אמת הוא (לא רק שאינו שקר ח"ו, אלא) כמ"ש "מים אשר לא יכזבו מימיו", והיינו שאמת הוא ההיפך ד'נהרות המכזבים'.

ובל' המאמר ד"ה גדול יהי' תשכ"ב "ואמת הוא שאין שייך בו הפסק ושינוי".

ועפ"ז יומתק דהל' "ובאמת עיקר ענין התכלת", בא בפשט הב' דוקא.

והגם דהוא רק ביטול היש ולא ביטול האמיתי ביטול במציאות. ולהוסיף שיהי' ביטול היש מעלת אתכפיא גם לע"ל, וז"ל הצ"צ בספר הליקוטים (ע' א'תרסב):

דיש מעלה יתירה באתכפיא שהוא כופה ומבטל את עצמו בכל רגע ומכריח טבעו לעשות מה שנגד לבו ורצונו [משא"כ מי שהוא כבר מואס ברע אין שייך בו בחינת זו וכו'] והרי זה בחינת ביטול היש לאין שעושה בחינת שלו לבחינת אין ממש.

[וזה הענין דמזכירין יציאת מצרים גם לע"ל שיהיה אז גם המעלה דאתכפיא (ממאמר ד"ה כימי צאתך תשמ"ב]. וז"ל כ"ק אד"ש בלקו"ש (חט"ז ע' 126):

און דאס איז איינער פון די ביאורים וואס אויך ביי דער גאולה העתידה וועט זיין דער זכר פון יציאת מצרים – ווייל דער תכלית הכוונה איז, אז עס זאלן זיין ביידע מעלות: אויך ווען מ'האלט ביי אתהפכא – דער זיכוך פון דער מציות האדם בתכלית ביז ס'איז אינגאנצן ניטא קיין ארט אויף רע – זאל אויך זיין די מעלה פון אתכפיא (גאולת מצרים), דער ביטול פון דעם אדם, וואס דריקט זיך אויס אין עבודה ויגיעה.

שער
חסידות
•
חלק ד'

הערות ביאורים במאמר
ד"ה כבוד מלכותך תרס"א
לכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

בספר המאמרים תרס"א (ע' קסו ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע את משל השפעת הרב אל התלמיד[1], ובעזה"י נבאר את המשל לטובת הלומדים[2]:

בשביל כללות הבנת המשל כדאי להקדים עם העתקה ממאמר ד"ה ביום השמיני עצרת תהי' לכם תרפ"ד[3]:

הנה בכל דבר שכל וחכמה הרי יש אור השכל ההוא וסברת ההשכלה ההיא . . וכמו

וכידוע המשל מהשפעת הרב לתלמיד

המדובר כאן הוא ששכל הרב אינו בערך להתלמיד[4].

דעצם השכל כמו שהוא בבחי' עומק ורוחב אצל המשפיע א"א שיתקבל אצל המקבל, בהבנת איזה ענין שכלי יש ב' דברים כנ"ל: א) אור השכל ("די ליכטקייט פון שכל"), שהוא פנימיות השכל ב) וההסברת השכל, שהוא חיצוני' השכל. ואצל הרב הרי יש לו את האור ה'ליכטיקייט' בהשכל שרוצה להשפיע, שהוא מאיר אצלו בבחי' ראי', ושם אור השכל והסברא מעורבים יחד באופן שאא"פ לחלקם, ומשו"ז אין הרב יכול להשפיע את השכל אל התלמיד. והיות שבנוגע להשפעת השכל, אפשר להשפיע רק חיצוניות השכל (הסברא) לבד, משא"כ אור השכל שבא ע"י יגיעת האדם בעצמו (מה שמתייגע ומעמיק בהשכל), אי אפשר להשפיע. וא"כ בנדו"ד אין הרב יכול להשפיע להתלמיד כלל (גם לא סברת השכל), שהרי האור והסברא הם מעורבים יחד אצלו (אצל הרב), שזה באה מצד דביקות הרב בעצם האור של המושכל[5].

כ"א כהכרח שהמשפיע יצמצם ויעלם בעצמו אור העצמי שלו, שלפי שעה יתעלם גם לעצמו ג"כ כו',

אלא בכדי ש[חיצוניות] השכל של הרב [דהיינו הסברא] יהי' שייך להשפיע להתלמיד, צ"ל אצל הרב עצמו צמצום והעלם על אור שכלו (לפי שעה, כדלקמן), [ודלא כשאר הצמצומים, שהצמצום הוא רק לגבי המקבל ואינו אלא על חלק מהשכל, משא"כ כאן שהוא על כל אור השכל וגם אצל הרב], שאז נתחלק אור [פנימיות] השכל וסברת [חיצוניות] השכל זה מזה,

ואז נמשך הארה חיצוניות מן השכל שאפשר שיתקבל אל המקבל.

וע"י צמצום זה נמשך הארה חיצונית מן השכל (דהיינו סברת [חיצוניות] השכל בלבד, בלי אור בהענין) שהוא בבחי' נקודה בלבד[6], שזה אפשר להשפיע אל התלמיד (היות ואינו מעורב בו אור השכל, שהרי עכשיו אין אור השכל מאיר כלל (גם לא אצל הרב) ,ועי"ז נעשה לפי ערך התלמיד).

לסיכום: ע"כ ביאר דיש צורך בשביל הצמצום, ושעל ידו נעשה השכל שייך להתלמיד. בהמשך מבואר איך ששכל זה הנמשך אל התלמיד הוא מעין השכל של הרב.

---

4 סה"מ תרס"ה ע' קפא ואילך, סה"מ מלוקט ד' ע' שמ.

5סה"מ תרפ"ז שם ועוד שם בע' מו ואילך.

6 ראה הדרושים שבהערה 1.

והנה הארה זו הרי בעת ההשפעה ה"ה דבוקה ואחוזה אצל המשפיע בהאור העצמי שלו,

והנה, אף ששכל זה בא לאחר הצמצום, אבל עכ"ז בעת ההשפעה [מדובר כאן לפני ההשפעה בפועל, כשהוא עדיין אצל המשפיעה – כדלקמן בשורות הבאות] הרי הארה זו דבוקה באור השכל איך שהיתה אצל הרב [קודם הצמצום]. והסיבא לכך שדוקא בעת ההשפעה חוזר ומאיר אור שכלו (ולא לפני שצמצם את שכלו) הוא:

כי קודם שנמשך ההשפעה שלצורך המקבל בהכרח שיעלם האור העצמי שלו לגמרי שלא יאיר גם לעצמו, אבל בעת שנמצא אצל המשפיע האור שנשפע אל המקבל הרי אז חוזר ומאיר בו בחי' האור העצמי שלו

דקודם שנמשך ההשפעה שלצורך המקבל בהכרח שיעלם את אור העצמי שלו, שלא יאיר גם להרב עצמו (וכנ"ל שאל"כ לא יהי' שייך להשפיע להתלמיד מצד דביקות הרב אל המושכל, דמשו"ז נעשה האור והסברא מעורבים יחד). אבל כשנמצא אצל המשפיע נקודת הענין איך שהוא לאחר שצמצם את שכלו, הרי חוזר ומאיר את האור העצמי שלו בתוך שכל זה.

(דאל"כ מאין יומשך אור ההשפעה בו' כמ"ש במ"א),

דבכדי להשפיע את השכל להתלמיד, צריך להמשיך את אור השכל, דהיינו האור השייך להתקבל אצל התלמיד. ומשו"ז אם אור השכל לא יחזור ויאיר אצל הרב, לא יומשך השכל להתלמיד, היות שיהי' רק הסברא לבד[7] [ואולי י"ל, שהוא ע"ד מה שנראה בחוש דכשמסבירים איזה ענין, אבל חסר אצל המסביר את הראי' שבהשכל (ואף שיודע את הפרטים והסברות, הרי הבנתו הוא באופן מקיף), וכשמבארה א) אינו נתקבל אצל התלמיד וב) שייך לבלבל גם את המשפיע. וזה משום שחסר את בחי' הראי' דהיינו ה"קלארקייט" שבזה[8].]

וכן בעת ההשפעה ג"כ מאיר בו אור עצם שכלו שממנו נמשך השפעה זו בו', ולכן אור ההשפעה הוא מעין עצם שכלו ואינו שכל אחר כ"א מה שהשכיל בעצמו בו',

---

7 סה"מ תרפ"ז שם.

8 ואפשר שמכוון הוא עם מ"ש בסה"מ תרפ"ז ע' מב שם, "דהאור שכל וסברת השכל . . שהם דבר אחד, דהסברא באה מהאור והאור שכל מגלה את הסברא ומאירה" שאולי יש לפרש עפ"ז דפשיטא דכשאינו מאיר אצל הרב את האור בודאי שאא"פ להשפיע גם את הסברא להתלמיד, מאחר שגם זה חסר אצל הרב.

וגם בעת ההשפעה בפועל אל התלמיד ג"כ מאיר עצם שכלו של הרב, שממנו נמשך אור ההשפעה (וכנ"ל דאל"כ מאין יומשך אור ההשפעה). והסיבה לזה שאור השכל איך שהי' לפנה"צ צריך לחזור להאיר לאחר הצמצום הוא דאם בעת ההשפעה לא יאיר את אור שכלו (של הרב), הרי מה שהתלמיד יקבל יהי' "שכל אחר", ולא מה שרצה הרב להשפיע. אלא דמשום שחזר והאיר בתוך נקודת שכל המשפיע את אור שכלו, נמצא שמה שהתלמיד משיג "אינו שכל אחר", כ"א מעין מקורו – שכל הרב – "מה שהשכיל בעצמו" [וזה מה שנקרא 'אור ההשפעה' – השכל שהתלמיד מקבל מרבו].[9]

לסיכום: לאחר שביאר ההכרח לזה שהאור העצמי צריך לחזור ולהאיר לאחר הצמצום (על שכלו של הרב בכדי שיוכל להשפיע מעין עצם שכלו), מבאר את צורך הצמצום, ומה היא פעולתה על השכל שנמשך על ידו.

ומ"מ המשכת אור ההשפעה הוא ע"י הצמצום שעשה בעצמו, והיינו דבתחלה לולא הצמצום וההפסק של האור העצמי לא הי' נמשך אור השפע הזו, הרי הי' כאן תחלה הפסק האור הראשון ואח"כ נמשך האור הזה כו',

מ"מ, אע"פ שעתה לאחרי הצמצום חזר והאיר את אור שכלו (ולכאורה א"כ מ"ש מלפני הצמצום), אבל היות שהאור הנמשך להתלמיד הוא ע"י הצמצום, נמצא שאין האור הזה כמו שהי' לפנה"צ, משום שבא על ידו (ע"י הצמצום). והסיבה לזה (היינו התועלת בצמצום זה לאחר שחוזר ומאיר האור) היא: שהרי בלי הצמצום לא הי' אפשר להשפעה זו להיות נמשך כלל, היות שאצל הרב אור השכל והסברא מעורבים יחד כנ"ל. ומשו"ז הי' תחילה הצמצום על השכל הראשון (כשהי' ראיית הענין והסברת הענין מעורבים יחד אצל הרב), ואח"כ נמשך האור הנמשך אל התלמיד.

וגם כשנמשך האור הנשפע שאז חוזר ומאיר האור העצמי כנ"ל, אין זה שמאיר האור העצמי בגילוי ממש אצלו כמו קודם שצמצם עצמו, דא"כ לא הי' אפשר להיות המשכת אור השפע כמו קודם הצמצום, אלא שזה רק מה שיודע את האור השכל העצמי שלו, אבל הוא

---

9 אולי י"ל שהחילוק בין המבואר כאן להשורה הקודמת "דאל"כ מאין יומשך אור ההשפעה" הוא דשם ביאר בנוגע לכללות האפשריות להשפיע, שאם לא יאיר את אור השכל, הרי להשפיע אי אפשר [ואפי' לא נקודה]. משא"כ כאן בא לבאר שאם לא יאיר את אור השכל, הרי מה שהתלמיד יקבל לא יהי' שכל הרב, כ"א שכל אחר.

מוסתר ונעלם שלא יאיר בהתגלות כ"א בדרך ידיעה בבחי' מקיף לבד,

ומשו"ז "גם כשנמשך האור הנשפע שאז חוזר ומאיר האור העצמי" עדיין אין אור זה אותו האור כמו שהי' בהשכל הראשון – בבחי' ראי', דא"כ [שהחוזר והאיר היתה ממש כמו לפני הצמצום] לא הי' אפשר להיות נמשך, וא"כ לא שנא מלפני הצמצום ללאחריו. אלא דמה שחזר ומאיר, הוא רק מה שמכיר את אור השכל באופן שידיעתו מקיף את שכלו, אבל אין הגילוי מאיר באופן גלוי.

ולא כמו בעת הצמצום שהי' האור השכל בהתעלמות גם לעצמו וכאלו לא השכיל שום שכל, ועתה מאיר אצלו קצת אור השכל שלו אבל הוא רק בדרך ידיעה בדרך מקיף לבד, וממנו נמשך אור הנשפע אבל הוא ע"י הצמצום וההעלם הנרגש בו אז (יותר ממה שמאיר ונרגש בו האור העצמי כו')

אמנם אע"פ שאכן ישנו שינוי בהשכל לאחר הצמצום, מ"מ אינו דומה האור כמו שהי' בעת הצמצום להאור כמו שהוא לאחר הצמצום. שאז בעת הצמצום הי' האור בהעלם גם לעצמו, משא"כ לאחרי הצמצום שמאיר אצלו קצת אור משכלו בדרך מקיף. ומידיעה זו נמשך האור שנשפע אל התלמיד. אבל כנ"ל, הוא ע"י הצמצום וההעלם, שהצמצום וההעלם הוא בעיקר מה שנרגש, ויותר מעצם שכלו.

והאור הנמשך בוקע את חשך הצמצום כו', ולכן האור הנשפע אם שהוא מעין אור השכל העצמי לפי שהוא אחוז ודבוק בו, מ"מ אין זה האור העצמי כ"א הארה חיצוניות ממנו לבד, מפני שנמשך מהאור העצמי ע"י הפסק הצמצום כו'.

ואור (שכל) זה הנמשך ממקיף ידיעתו "בוקע את חושך הצמצום" דהיינו שמאיר על ידי הצמצום שעשה על עצמו [ולא 'שמדלג' את הצמצום וכאלו לא הי' כלל, ונמצא שאין תועלת בהצמצום]. ומשו"ז הרי אף שהשכל הנתקבל אצל התלמיד הוא מעין שכל הרב (להיות השכל דבוק במקורו), אבל עדיין "אין זה האור העצמי כ"א הארה חיצוניות ממנו לבד", ואור זה הוא רק מה ששייך אל התלמיד, והוא מפני שאור זה נמשך ע"י הפסק הצמצום.

ביאורים בד"ה כבוד מלכותך

לתועלת הקוראים ולערבות הענין מביאים אנו את כל ההערות של התלמידים על המאמר כבוד מלכותך בסדר המאמר כשבין הערה להערה מובא סיכום הדברים שנאמרו עד אז בהמאמר, וכן מעתיקים קטעים מהמאמר שנוגע להבנת הדברים. ובכך נעשו כל ההערות ל"חתיכה אחת הראוי' להתכבד".

ביאור השאלה בבריאה יש מאין

הת' דניאל אליהו נמדר

א. במאמר ד"ה כבוד מלכותך תרס"א שואל אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע על הפסוק "כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו": א) למה משבחים הגבורות – הלא העיקר הוא גילוי החסדים? ב) בנוגע המלכות, למה משבחים רק הגבורה, הלא יש במל' גם מדת החסד? ומקדים, שלהבין כ"ז, יש לבאר זה שהבריאה נק' יש מאין. ושואל, ובלשונו הק':

מ"ש שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה ואי' במדרש דאלה קאי על אלה תולדות השמים והארץ שנק' אלה לפי שהן בהתגלות בבחי' יש ונבראו מבחי' מי הוא בחי' אין שאינו מושג וכידוע שהבריאה נק' יש מאין היינו שהנברא הוא בבחי' יש ובבחי' מציאות הנראה ונגלה לעין כל, והמקור המהווה הוא בבחי' אין שאינו ידוע ומושג כו'. ולכאו' אינו מובן מה שנק' יש מאין והלא ממך הכל שכל ההתהוות הוא מהא"ס שהוא הבורא מהווה הכל, והא"ס הרי הוא הוא דייקא בחי' יש האמיתי דהיינו אמיתית המציאות כו', וכל מה שנברא ונתהווה הכל בבחי' אין ואפס לגבי' וכולא קמי כל"ח וא"כ איך אנו אומרים שהבריאה היא יש מאין שהבריאה נק' יש והבורא נק' אין שזה לכאו' היפך הנ"ל.

ולכאורה צריך להבין:

הרי כבר ביאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שנבראים נקראים יש, "לפי שהם בהתגלות בבחי' יש, ובבחי' מציאות הנראה ונגלה לעין כל, והמקור המהווה הוא בבחי' אין שאינו ידוע ומושג כו'" [והיינו כמו שמבואר בכ"מ בדא"ח, שהבריאה נק' יש מאין, אף שזה לכאורה היפך מציאות האמיתי – שכל מה שבטל יותר הוא בבחי' יש יותר (חלק מיש האמיתי), וכל המטה מטה יותר הוא בבחי' אין יותר, אך מ"מ נק' הבריאה יש מאין לפי שהנברא הוא בהתגלות בחי' יש, והמקור המהווה אותו הוא בבחי' אין שאינו מושג], ולמה חוזר ושואל, למה נק' הבריאה יש מאין?

ואולי י"ל א' מהביאורים בזה:

תיבות 'יש מאין' יש לפרש בב' אופנים: א) יש – היינו שהוא בהתגלות בחי' יש – מאין – היינו שאינו מושג, ב) יש – היינו שהוא דבר מה – מאין – היינו שהוא אפס.

ולפי הביאור שבהתחלת המאמר, מבוארת רק אופן הא'.

וזהו שאלתו, שלכאורה, לפי אופן הב' אינו מובן למה נק' הבריאה יש מאין, ואם כל הכוונה בקריאת הבריאה יש מאין הוא שהאין אינו מושג והיש הוא בהתגלות, הי' ראוי להשתמש בל' אחר לבריאה, שיש לה רק משמעות זו (ואינו נותן מקום לטעות, ולומר שהבורא אין והנברא יש כשאלתו)?

[ואכן זהו מה שמבאר לקמן בתירוץ, שאכן ב' הפירושים קיימות – גם 'שאינו מושג' כנ"ל, וגם 'שהוא אפס' – לגבי מה שלמעלה ממנו, היינו, שהאין של היש הנברא, הוא אין לגבי העצם].

ביאור בענין אותיות

הת' חיים יהושע רייצעס

ב. ולהבין למה נק' הבריאה יש מאין, מביא הפסוק "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", ומבארו ע"פ מאמר רז"ל ש"אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו" דוקא, ומבאר, שעיר אלקינו היינו כללות עולם הדיבור. וזלה"ק:

כמו העיר הוא הקיבוץ מהרבה בתים יחד, והבית נעשה מקיבוץ הרבה אבנים ביחד, וכן יובן שענין האותיות נמשלו בס"י לאבנים דכשם שאבנים הם דומם כמו"כ האותיות הם בבחי' דומם שאין בהם צמיחה מקטנות לגדלות. והגם שיש אתוון זעירין ואתוון בינונים ואתוון רברבין, הרי כאו"א הוא במדרי' פרטיות דאתוון זעירין במל' ובינונים בז"א ורברבן בבינה, והאות שהוא מאתוון זעירין לא יצמח ויגדל בבחי' אתוון בינונים ורברבן כו'. והגם שיש עליית הכלים שעולים ממדרי' למדרי' וכמו עליית המל' בשבת וביוה"כ שהוא בחי' עליית הכלים . . הנה בעלי' זו משתנה התחתון ממהותו ונעשה כמו מהות העליון ממש . . וא"כ אין זה ענין הצמיחה וההגדלה כ"א מה שעולה ממהות למהות כו', אבל כשהן במדריגתן אין בהם בחי' הצמיחה וההגדלה כו', ועש"ז נק' בשם אבנים כו'.

לכאורה צריך להבין , מהי שאלתו של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ("והגם שיש אתוון זעירין כו'")? הלא גם באבנים גשמיים מצינו אבנים גדולות וקטנות, וא"כ מה קשה מזה שיש אותיות גדולות וקטנות (עד שיצטרך להסבר ש"כאו"א הוא במדרי' פרטיות")?

וי"ל, בביאור השאלה בהמאמר שבספירת המלכות - אותיות דלמעלה יש בה ג' דרגות כלים (אותיות) – קטן בינוני וגדול, שמזה רואים שיש גידול וצמיחה במל' (דאם לא כן למה יש כמה דרגות (כלים) במל' שהיא ספירה אחת). וע"ז מתרץ, שאה"נ שדרגות אלו הם במל', אבל במל' גופא יש כמה דרגות פרטיות (מל' שבמל', ז"א שבמל', בינה שבמל'), והכלים שבדרגה אחד, אינם עולים וגדלים למדרגה שני גבוה יותר וכו'.

או בסגנון אחר י"ל: יש כ"ב אותיות נפרדות, ובכל אות יש כמה דרגות (והיינו לדוגמא, שיש אל"ף זעירא, אל"ף בינוני, ואל"ף רבתי), ובמילא, בההו"א סבר לי' שאות קטן גדל להיות אות גדול. ומתרץ, שאין זה אמת, ואות קטן נשאר להיות אות קטן וכו', כנ"ל.

וממשיך בהמאמר ושואל, שאף שכל א' נשאר במדרגתו, הלא (מבואר במ"א ש)בשבת ויו"כ יש עליית הכלים, הרי מפורש שהכלים עצמם מתעלים. וע"ז מתרץ, שאין זה עלי', אלא שינוי המהות.

עוד ביאור בענין אותיות

הת' שמואל ליפסקער

ג. לכאורה צריך להבין, מהי שאלתו של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ("והגם שיש אתוון זעירין כו'")? הלא גם באבנים גשמיים מצינו אבנים גדולות וקטנות, וא"כ מה קשה מזה שיש אותיות גדולות וקטנות (עד שיצטרך להסבר ש"כאו"א הוא במדרי' פרטיות")?

גם צלה"ב בתירוצו לשאלה הב' ("משתנה התחתון ממהותו ונעשה כמו מהות העליון ממש כו'"): הלא באבנים גשמיים אין שינוי ממהות למהות (לכאורה)? ואף שי"ל שזהו (הפרט) מה ש"אין המשל דומה לנמשל" – הלא לכאורה הביא אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע את המשל להראות שהם שווים גם בפרט זה ("הנה בעלי' זו משתנה התחתון ממהותו . . ועש"ז נק' בשם אבנים כו'")?

ולהבין זה צריך להקדים, שאין אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שואל מזה שכל אות הוא בדרגא שונה [ראה תקס"ג ע' עג, אוה"ת ח"ז פ' יתרו ד"ה וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר אנכי וגו', ובכ"מ]. והסיבה בפשטות, שאין זה קשה – שכנ"ל יש באבנים ג"כ גדולות וקטנות.

אלא, שקשה לאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, דלכאורה אין אותיות ואבנים דומות, שהרי יש לכאורה באותיות כמה פרטים – יותר מאבנים. דבאותיות יש ב' פרטים: א) איזו אות (אל"ף, בי"ת, גימ"ל, וכו'), ב) באיזו דרגא (בינה, ז"א, מל'); ובאבנים (לכאורה) רק פרט א': כמה גדול הוא. וזהו ששואל "והגם כו'", והיינו, למה נמשלו אותיות לאבנים, אם באבנים יש רק פרט א' (גדולתו), ובאותיות ב' פרטים? [והיינו, "והגם שיש אתוון זעירין ואתוון בינונים ואתוון רברבין" – (פרט ב'), מלבד מה שיש כבר פרט א' המתאים אם הפרט דאבנים].

ומתרץ, שאינו באמת אותו אות אלא כ"א במדריגה פרטי שלו (ולא יגדיל כנ"ל), וא"כ הוא בדומה ממש לאבנים. [והיינו, שבאמת פרט הב' נכלל בפרט הא' (ואות אל"ף – לדוגמא – זעירא, הוא אות אל"ף שונה מאות אל"ף בינוני, ואינו גידול באות א')].

ושואל עוד, שאותו אות עולה כו', הרי מפורש שהם עולים ומשתנים ממדרגה למדרגה, ואיך אומרים שאין בהם צמיחה – ומתרץ "בעלי' זו משתנה התחתון ממהותו ונעשה כמו מהות העליון ממש". ולכאורה (כנ"ל), מה תירץ – הלא גם זה אין באבן – ושאלתו במקומה עומדת? ויש לבאר בכמה אופנים:

שיש שינוי מהות, היינו כמו "נס", כלומר, זה שבדיבור העליון, מהות האותיות משתנים – זהו נס, ואם יעשה הקב"ה נס – הלא גם אבן יכול להשתנות?! והיינו שאין זה דבר מיוחד באותיות. וצ"ע. [ובפרט שאין אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע מדבר (אפי' ברמז) בענין הנס כלל – ומשמע שהוא דבר טבעי. ואינו קשה. דהרי סוף סוף טבעם שונים, וא"כ יתכן שדבר שבאבן למטה יהי' רק מתוך נס, יהי' למעלה באותיות, ענין טבעי].

גם באבן ישנה שינוי מהות, והוא בהתחברות ב' אבנים יחד, ש"נעשה דבר חדש . . דירה לאדם". [וג"ז צ"ע – שאין אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע כותב זה. אך אולי מרומז הוא בלשון הנ"ל].

במאמר ד"ה לדוד מזמור תרפ"ב, שואל אדמו"ר מהוריי"ץ אותו שאלה, ובתירוצו מוסיף וז"ל (ע' ד'):

. . וזה שיכול לעלות הרי אין זה עדיין שהתרחבה הכלי ממש להיות ראוי לאור העליון מצד עצם הזדככותו והתרחבותו כ"א הוא עולה מפני התגברות האור כו'.

ועפ"ז י"ל, שכמו כן אם יהי' "התגברות האור" בהאבן, ישתנה.

באמת "אין המשל דומה לנמשל" בפרט זה. והוא ע"פ דיוק בלשונו הקדוש "אבל כשהן במדריגתן אין בהם בחי' הצמיחה וההגדלה" – והיינו שדוקא בפרט זה דומות הן, אבל לא בזה שהן עולות.

עיר אלוקינו

הת' שלום דובער בוימגארטן

ד. וממשיך בהמאמר לבאר הענין דעיר אלוקינו וזלה"ק:

ועיר זו נק' בשם עיר אלקינו להיות כי הדיבור נמשך מש' אלקים, וכמ"ש בכל ע"מ ויאמר אלקים, ומה שנק' אלקינו שהוא אלוקה שלנו, והלא אלקי כל הארץ יקרא? אך הענין דבאמת כן הוא, רק . . .שכמו שבגשמיות השרה שכינתו בבהמק"ד בירושלים, כ"ה למעלה גילוי בחי' דיבור העליון בנש"י, שהם הם כלים להשראת שכינתו ע"י היותם בבחי' עיר אלקינו ע"י צירופי אותיות התורה והתפלה שהם הם כלים להשראת שכינתו . . וזהו גדול ה' כו' בעיר אלקינו שע"י ש' אלקי' עי"ז נראה גדולת הוי' . . .

ולכאורה צריך ביאור, הרי המאמר כאן מבאר מחז"ל אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלוקינו - שאז ניכר גדולת הוי' א"כ מה נוגע כאן לבאר דגילוי דיבור העליון הוא בנש"י דוקא לכן כתוב אלוקינו, הרי לכאורה אין זה נוגע לגוף הביאור שגדולת הוי' ניכר בשם אלוקים, (אלא ענין צדדי שבנש"י יש גילוי דיבור העליון)?

וי"ל ע"פ המבואר בהתוועדות קודש שבת הגדול פ' צו תשמ"ג, שמבאר דענין דשבת הגדול הוא שהי' נס שנפעל בגדרי הטבע גופא – "למכה מצרים בבכוריהם" - שהוא חידוש גדול ביותר, (ומקשר זה עם המארז"ל גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו, אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו), שגדול הוי' מורה על ענין הנס שלמעלה לגמרי מגדרי הטבע, ועיר אלוקינו מורה על כללות ענין הטבע, וזהו "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", שהגדלות דשם הוי' נפעלת ע"י עיר אלוקינו דוקא - שישנו עילוי מיוחד בנס ד"למכה מצרים בבכוריהם" (נס שבמציאות הטבע גופא, שם אלוקים) לגבי נס שלמעלה מגדרי הטבע לגמרי (שם הוי), שדוקא עי"ז נפעל גדלות בשם הוי'. (וממשיך לבאר) הענין ד"שבת הגדול", גדלות בענין הטבע (שבת), למעלה מטבע הבריאה מצד עצמה - נפעל ע"י העבודה דבנ"י .וע"ד ד"גדול הוי'" (גדלות בשם הוי' גופא) נפעל ע"י העבודה דבנ"י – "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלוקינו", (ומבאר שם באריכות העבודה דבנ"י בעיר אלוקינו).

עפ"ז י"ל שמבאר כאן (תרס"א) שני ענינים ב"אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו דוקא", א) דע"י שם אלוקים שהו"ע האותיות והתחלקות שע"י נתהווה ריבוי נבראים ניכר גדולת הוי', (כביאור המאמר באריכות)). ב) ושענין זה נעשה ע"י "אלוקינו" דוקא, היינו ע"י העבודה דבנ"י, בבחי' עיר אלוקינו כו' .

ובפרטיות יותר: לכאורה יש להקשות איך זה שיש חסרון בשם הוי', ואיך נעשה וניכר גדולתו ע"י שם אלוקים, הרי אלוקים למטה הימנו, ואיך יפעול גדולה בהוי'?

אלא י"ל שמה שע"י שם אלוקים ניכר גדולתו הוא ע"י אלוקינו - עבודתם של בנ"י בשם אלוקים, צירופי אותיות דתורה ותפלה. דע"י עבודתם של בנ"י, יכולים אכן לפעול גדולה בהוי'.

אני אענה את השמים

הת' מנחם מענדל הכהן ראדאל

ה. וממשיך בהמאמר לבאר הפסוק "גדול הוי' ומהולל מאד", שהגדולה דהוי' הוא כמ"ש "מה גדלו" ו"מה רבו מעשיך ה'", היינו שיש ריבוי נבראים בעולמות העליונים ותחתונים, ושמהריבוי פרטים בנבראים הגשמיים יש להבין שיש ריבוי פרטים בהמזלות שמהם נמשך ההשפעה בגשמיות, ומביא על זה הפסוק "אני אענה את השמים והן יענו את הארץ", ושם:

וכידוע שיש מזל מחכים ומזל מעשיר כו', ולפי אופן השפעת האור והחיות האלקי בהמזלות העליונים לפי אופן כזה נמשך ההשפעה למטה כו'.

והנה, בפשטות משמע ש"אני אענה את השמים" קאי על ההשפעה של האור וחיות האלקי בהמזלות, "והם יענו את הארץ" קאי על ההשפעה מהמזלות לנבראים גשמיים. אמנם בהמשך הענין אומר:

וזהו שאמרז"ל ע"פ אף ידי יסדה ארץ וימינו טפחה שמים נטה ימינו וברא שמים נטה שמאלו וברא ארץ כו' נטה ימינו וברא שמים קאי על בחי' העולמות העליונים הרוחניים שנק' שמים בכלל וכמו מלאכים ונשמות דבריאה ויצי' כו' שע"נ אני אענה את השמים שנמשך מבחי' ימין דחסד עליון להשפיע לשמים עליונים כו' . . ונטה שמאלו וברא ארץ הוא להיות נמשך השפע מרוחניות לגשמיות להיות ריבוי התחלקות השפע במזלות בכדי שתבוא השפע בהגשמה דד"י ודצח"מ שזהו מבחי' שמאל דוחה לדחות השפע למטה שתבא בגשמיות יותר כו', שעז"א והם יענו את הארץ עד שאין לך עשב כו'.

הרי, שמפרש "אני אענה את השמים" על ההשפעה במלאכים ונשמות דעולמות בריאה ויצירה, ולא על ההשפעה למזלות.

ואולי אפשר לומר, שאחרי שמביא את הפסוק "אני אענה את השמים", ממשיך "וכידוע וכו'" אבל אינו מפרשו, והפירוש על הפסוק בא רק בהמשך הענין, ששם מבאר שזה קאי על ההשפעה בעולמות העליונים ובמלאכים וכו', "והן יענו את הארץ" קאי על ההשפעה של המזלות למטה.

[אלא שאינו משמע כן מחילוקי הפסיקות בהמאמר לדוד מזמור תרפ"ב המיוסד על מאמר שלנו, דאע"ג שהוא רק כת"י המעתיק, יכול להיות שהפסיקות הם ע"פ כתי"ק].

או יש לומר שכשממשיך "וכידוע וכו'" כבר בא לבאר זה, וכשאומר "לפי אופן השפעת האור והחיות האלקי בהמזלות העליונים לפי אופן כזה נמשך ההשפעה למטה", מתכוון לפרש "והם יענו את הארץ", וזהו שממשיך לבאר סדר הדברים בפרטיות, ש"כללות ההשפעה הנמשכת בהמזלות הוא משמרי האופנים . . . ע"י המלאכים שנק' בשם קרבים . . שמבררים השפע העליונית האלקי' שנמשך מבחי' מל' דאצי' בבי"ע", היינו, זה שנשפע שפע אלקי למלאכים הוא ענין "ואני אענה את השמים", "שנמשך מבחי' מל' דאצי' בבי"ע", ואח"כ זה שהם ממשיכים זאת למזלות הוא "בכדי שתבוא השפע בהגשמה" שהוא ענין "והם יענו את הארץ", וזהו אכן מה שממשיך לבאר אח"כ "וזה שאמרז"ל וכו'" (ובמפורש יותר).

ביאור הא' ביש מאין

הת' דניאל אליהו נמדר

ו. וממשיך בהמאמר, דגדולה זו דשם הוי' היא הארה בלבד מאוא"ס, מה שמתצמצם להיות מקור להתהוות, ומתלבש בשם אלקים להוות נבראים בריבוי התחלקות, אבל לגדולתו העצמית – עצם שם הוי' – אין חקר כלל, ואינו בערך העולמות כלל, ויתירה מזו, שגם עצם שם הוי' הוא שם והארה בלבד ולא עצם, ועש"ז נק' הבריאה יש מאין להיות שההתהוות היא מהארה לבד, וכל הארה נק' אין לפי שאינו תופס מקום כלל לגבי העצם, ובפרט שגם שם הוי' עצמו הוא ג"כ שם והארה לבד, ולכן האין של היש הנברא נק' אין, כיון שהיא הארה דהארה לבד, שבאין ערוך כלל לגבי העצם, ומסיים וזלה"ק:

לכן נק' הבריאה בשם יש מאין לפי שכללות ההתהוות הוא מהארה שאינו בערך העצם כלל כו'.

וצריך ביאור: דביאור הזה על יש מאין, מבאר רק למה נק' הכח האלקי שמהווה עולמות 'אין', אך אינו מבאר למה נק' הבריאה 'יש' מאין, ולכאורה "כל מה שנברא ונתהווה הכל בבחי' אין ואפס לקמי' וכולא קמי' כלא חשיב"?

ואולי י"ל הביאור בזה: בהמאמר מבואר, שיש בכללות ב' דרגות באין האלקי: א) אין של יש האמיתי. ב) אין של יש הנברא. ומבאר, שהאין של יש האמיתי הוא בחי' אח"פ שלמעלה מהתחלקות, ולמעלה מהתהוות העולמות. ורק האין של יש הנברא בא בהתחלקות ע"י שם אלקים להיות מקור לעולמות.

וי"ל, שלגבי האין של יש הנברא, הבריאה נק' יש – כי יש לו איזו תפיסת מקום, היינו, שהבורא נק' אין לפי שאינו תופס מקום כלל לגבי העצם, אבל הנברא נק' יש לפי שתופס מקום לגבי הבורא המהווה אותו.

ועפ"ז יובן מה שמקשה בהתחלת המאמר, ש"ההתהוות הוא מהא"ס שהוא הבורא מהווה הכל . . . וכל מה שנברא ונתהווה הכל בבחי' אין ואפס לגבי' וכולא קמי כל"ח" שמקשה מדרגת האין של יש האמיתי (א"ס) שלגבי' כולא קמי' כלא חשיב גם הנברא וא"כ למה נקרא הנברא בשם יש?!

אבל עתה שמבאר שהבורא המהווה הוא רק הארה דהארה מהעצם (שלכן נקראת אין), והוא ה'אין' של יש הנברא, א"כ לגבי מדרגה זו אין לומר שהכל אין ואפס כו', ולכן נק' הנברא יש, כיון שתופס מקום ומציאות לגביו.

ועוד י"ל: כיון שהנברא מוסיף כבי' בהאין האלקי - שדוקא ע"י יש הנברא ניכר גדולתו של האין האלקי המהווה אותו. כמו שמבאר בהמאמר מהמארז"ל על הפסוק "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו, אמתי הוא גדול, כשהוא בעיר אלקינו", שאמתי ניכר גדלות הוי' – המקור לעולמות – דוקא עי"ז שמתלבש בשם אלקים, ומחי' ריבוי נבראים וכו', נמצא, שדוקא ע"י ההתהוות הנברא, ניכר גדולתו של אין האלקי, ועפ"ז מובן למה נק' הנברא בשם יש, כיון שיש לה חשיבות ומציאות שע"י דוקא ניכר גדולת ה'.

עוד בביאור הא' ביש מאין

הת' חיים יהושע רייצעס

ז. עוד י"ל ע"פ המבואר בתניא (פרק כ'), שמבאר ביטול הבריאה להקב"ה ע"י משל של ביטול דיבור א' לגבי כח הדיבור וכו', ובלשונו:

ולמשל כמו בנפש האדם כשמדבר דבר אחד שדבור זה לבדו כלא ממש אפי' לגבי כללות נפשו המדברת שהוא בחי' לבוש האמצעי שלה שהוא כח הדבור שלה שיכול לדבר דבורי' לאין קץ ותכלית וכ"ש לגבי בחי' לבוש הפנימי שלה שהוא המחשבה שממנה נמשכו הדבורים והיא חיותם כו'.

היינו, שזה שאפשר לומר על הדיבור שהוא כלא חשיב לגבי הדרגא שלמעלה הימנו, זהו דוקא כשנמשך ממנו, היינו, שיש להם שייכות זה לזה, אלא שהוא כלא חשיב לגבי'. אבל כאשר אין להם שייכות כלל, אא"ל לומר עליו שהוא כלא חשיב לגבי הדרגא שלמעלה הימנו. וכמו שמבואר בד"ה ולקחתם לכם תרס"א (ע' קצז):

דענין כלא חשיב שייך לגבי דבר שמ"מ יש לו איזה ערך ושייכות עכ"פ דאז שייך לומר שאינו תופס מקום, אבל לגבי דבר שאינו בערך כלל אינו שייך לומר העדר תפיסת מקום ג"כ, וכמו שאינו שייך לומר שהזבוב או אבן אינו תופס מקום לגבי אדם מאחר שאינו בערכו כלל, כ"א במין האדם גופא שייך לומר על הקטן שאינו תופס מקום כלל לגבי הגדול לפי שהן מהות א' עכ"פ כו'.

ועפכ"ז יובן בנדו"ד, שמה שהאין של יש הנברא נק' אין הוא משום שיש לו שייכות עכ"פ למה שלמעלה הימנו, אלא כיון שהוא רק הארה מן העצם, נק' אין לגבי העצם, אבל מציאות הנבראים אין להם ערך להיות נק' אפי' אין לגבי העצם, ולכן נקראים יש.

סיכום: למה נק' הנברא יש: א. בכדי לומר אין, צ"ל בערך, והנברא הוא כ"כ שלא בערך, עד שאינו יכול ליקרא אפי' אין, ובמילא נק' יש. ב. הנברא נקרא יש לגבי האין המהווה אותו, כי לגבי האין של יש הנברא יש לו איזה תפיסת מקום עכ"פ. ג. הנברא נקרא יש כיון שמוסיף גדלות בה', שע"י ניכר גדולתו, ולכן הוא מציאות עכ"פ, היינו חשיבות של היש.

גילוי ההעלם - מחדו"מ

הת' חיים יהושע רייצעס

ח. וממשיך בהמאמר לבאר עוד טעם שנק' הבריאה בשם יש מאין, בהקדם החילוק בין עילה ועלול ליש מאין. ומבאר, שיש כמה אופנים של עילה ועלול בנפש האדם, למשל שכל ומדות, מחדו"מ משכל ומדות. וזלה"ק:

וכן במחדו"מ והיינו כח המח' וכח הדיבור וכח המעשה שהן בדרך השתל' עו"ע שהמח' היא גילוי השכל והמדות שמגלה העלם העצמי לגבי עצמו שזהו ג"כ מהעלם אל הגילוי, והדיבור הוא גילוי המח' וכן כח המעשה הוא גילוי כח הדיבור כו' וכמ"ש במ"א, וממילא מובן שהן בערך זל"ז ויש להם התקשרות והתחברות זע"ז דכל גילוי מן ההעלם הרי הגילוי הוא מעין ההעלם כו'.

הנה, יש להקדים שיש ב' ענינים בעילה ועלול המבואר בהמאמר א) שהעלול הי' כלול בהעילה. ב) שהעלול היא גילוי ההעלם של העילה, למשל בשכל ומדות יש א) מה שהמדה כלול בהשכל ב) מה שהמדה הוא גילוי ההעלם של השכל (אלא ששתי נקודות אלו באים כאחד).

וצריך להבין , כשמבאר בהמאמר הענין של עילה ועלול במחשבה משכל ומדות מבאר "שהמח' היא גילוי השכל והמדות שמגלה העלם העצמי לגבי עצמו שזהו ג"כ מהעלם אל הגילוי" היינו שמבאר איך שהעלול היא גילוי ההעלם של העילה (ענין הב'), ואינו מבאר מה שהאותיות היו כלולים בהעלם בשכל ומדות (נפש) ויצאו אל הגילוי במחשבה (ענין הא').

משא"כ בנמשל כשמבאר איך שמחדו"מ דאצי' שהם הכלים דאצי' באים מן האור, מבאר באריכות איך שכלים היו כלולים בהאור - היינו איך שהעלול כלול בעילתו ומסיים איך שיצאו ונתגלו הכלים מההעלם אל הגילוי, היינו שמדגיש (גם) נקודה הא' מה שהעלול (כלים) היו כלול בהעילה (אור)?

אלא שיש לבאר זה בכמה אופנים:

א) שבהמשל נקודה זו – מה שהאותיות כלולים בנפש הוא פשוט, ולא צריך להדגיש את זה, משא"כ בהנמשל אין זה פשוט, ולכן צריך ביאור ארוך.

ב) אכן גם בהמשל אין זה פשוט, אלא כיון שעיקר הביאור בהמאמר הוא להסביר הנמשל היינו הענין של עילה ועלול למעלה בכדי להבין מה שנקרא הבריאה יש מאין, לכן אינו מאריך בהמשל .

ג) שבמשל ונמשל זה רוצה להדגיש דוקא ענין הב' מה שהעלול הוא גילוי ההעלם של העילה, ולכן במשל מביא רק הנקודה שמחשבה מגלה שכל ומדות (עלול) שהיו תחילה בהעלם (עילה). ובנמשל מביא ג"כ נקודה זו (אלא בסוף):

ולכן הכלי היא לפ"ע האור . . שאם היות שהכלי היא בבחי' מציאות דבר מה והאור הוא פשוט מ"מ ה"ה מתאחד הכלי עם האור בתכלית היחוד עד שהכלי מגלה את האור דעש"ז נק' ספירות ע"ש שמגלים את האור.

ומה שמתחיל ומבאר ענין הא' (איך שהכלים באים מן האור), הוא, משום שהוא הקדמה לבאר ולהבין ענין הב' (שהכלים יכולים לגלות את האור), שאחר שמבואר איך שהכלים באים מן האור מובן איך הם יכולים לגלות את האור.

כח המעשה גילוי כח הדיבור

הת' חיים יהושע רייצעס

ט. וצריך להבין: איך מעשה הוא גילוי ההעלם מדיבור, הרי מעשה אינה כלולה בדיבור כפשוט?

וי"ל הביאור בזה: שיש אופן פעולתם של מחדו"מ שהמחשבה פועלת עם אותיות המח', והדיבור עם אותיות הדיבור, והמעשה עם פעולה גשמית (בידיים ורגליים וכד'), ויש מה שפועלים והו"ע הכח, שכח המחשבה הוא לגלות את השכל ומדות לעצמו, וכח הדיבור הוא גילוי אל הזולת, והיינו שהוא כבר פועל עם הזולת אלא שהפעולה קשורה בתכלית עם האדם הפועל (היינו שאותיות הדיבור באים מהאדם וקשורים בו), וכח המעשה הוא פעולה עם הזולת עד שהפעולה יכולה להיות מנותקת לגמרי מהאדם. וזה גופא בא מג' דרגות בנפש יש דרגה בנפש שהוא לעצמו – מחשבה, ויש דרגה בנפש שהוא יותר בגילוי, גם מחוץ לאדם – דיבור, ויש דרגה בנפש שמגלה א"ע עד לדבר שחוץ ממנו - מעשה.

וזהו מה שמדייק בנוגע לגילוי ההעלם מדיבור למעשה , "וכן כח המעשה הוא גילוי כח הדיבור", כיון שבנפש בכדי לבוא לדרגה של מעשה שהוא הכח של פעולה עם הזולת לגמרי, צריכה לעבור תחילה דרגת הדיבור שבנפש . משא"כ בנוגע לדיבור ממחשבה מדייק לומר "והדיבור הוא גילוי המח" כי גילוי ההעלם ממחשבה לדיבור הוא גם באותיות עצמן שאותיות הדיבור הוא גילוי ההעלם מאותיות המחשבה . וגם יומתק מה שמתחיל את המשל באומרו "וכן במחדו"מ והיינו כח המח' וכח הדיבור וכח המעשה שהן בדרך השתל' עו"ע" כיון שעו"ע באופן כללי במחדו"מ יכולה להיות רק בכח שלהם, ולא באופן הפעולה שלהם.

'עננים' או 'ענינים'

הת' שמואל ליפסקער

י. וממשיך בהמאמר לבאר עוד דוגמא של עו"ע בנפש האדם מגילוי הכוחות כמו שנמשכים מן הנפש, ומבאר שאם היות שהן רק הארה מהנפש וגם נעשה בבחי' מציאות דכחות אעפ"כ אינם מהות אחר לגמרי שהרי הם כוחות נפשיים שמיוחדים ומקושרים עם הנפש, וכמו זיו השמש שדבוק ומיוחד עם מאור השמש. וכמו"כ יובן בכוחות הנפש שהן מעין הנפש ונחשבים מעצמות האדם כמו ענפים מן האילן דהכל בכלל האילן יחשב, וזלה"ק:

וכמו אור וזיו השמש המאיר מן השמש שהוא זיו והארה לבד ולא עצם השמש, וגם הארה זו כמו שהיא בגוף הכדור היא במעלה ומדרי' גבוה באין ערוך כמו שהיא בהתגלות אח"כ כו', ומ"מ ה"ה אור וזיו השמש שהאור מעין המאור ודבוק ומיוחד עם מאור השמש, שהרי כשיש ענינים שמסתירים על השמש אין האור מאיר, וממילא מובן דבעת שהוא מאיר היינו לפי שהוא דבוק עם השמש כו'.

ושם בשוה"ג העירו המדפיסים שבמקום "ענינים" כפי שנמצא בגוכי"ק, אולי צ"ל "עננים". והטעם, שהלשון "ענינים" אינו מתאים (לכאורה), כמובן וגם פשוט.

ומשום שבגוכי"ק כתוב "ענינים", יש לומר שבאמת כצ"ל, ואולי י"ל ע"פ מה שמבאר הצ"צ[10], וז"ל:

וא"כ החמה עצמה שרשה משם הוי' כמ"ש שמש ומגן הוי' אלקים והגלגל שבו קבוע החמה שרשו משם אלקים ולכן מצד זה הגלגל והנרתק נמשך ההסתר כו'.

עפ"ז יש לומר, שכוונתו של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ב"ענינים" הוא לא רק ל'עננים', אלא גם ל'הגלגל'\'נרתק'.

10 ס' הליקוטים א' ש-ת ע' תג.

ואף שעדיין רואים זיו השמש ע"י הנרתק, ומזה (לכאורה) מוכח שאינו מסתיר על אור השמש, דאם הי' מסתיר, היאך יאיר לתושבי הארץ וא"כ מהו שאומר "שהרי כשיש ענינים שמסתירים על השמש אין האור מאיר" (– ומ"ש הצ"צ שמסתיר, י"ל שאינו מסתיר בגשמיות אלא ברוחניות, אבל לכאן אין זה ביאור כיון שמדבר בגשמיות בפשטות)?

הרי גם הענינים אינם מסתירים לגמרי, שאין העולם חשוך כלילה כשיש עננים (בעוד היום גדול), אלא שבכ"ז מסתירים על אור השמש והארץ חשוכה יותר על ידו. וכן הוא – ועוד יותר – בהגלגל\נרתק. וכנודע, שמלבד זאת שלע"ל יגדיל הקב"ה את השמש 343 פעמים מכפי שהוא עתה[11], גם יסיר הקב"ה את נרתק השמש[12], ומפני זה יהי' אורו גדול עוד יותר. ומזה מוכח שהנרתק מסתיר על אור השמש (גם בגשמיות).

וכ"ז הוא בד"א, ולא באתי אלא להעיר.

[ולהעיר, דלאחרי שי"ל מאמר ד"ה לדוד מזמור תרפ"ב שמיוסד על מאמר כבוד מלכותך תרס"א בפשטות צ"ל 'עננים', דהא כן הוא הל' במאמר ד"ה לדוד מזמור תרפ"ב. אלא ששם הוא רק כת"י המעתיק, משא"כ כאן הוא גוף כת"י קודש].

---

11 ישעי' ל, כו.

12 נדרים ח, ב. זהר ויקרא יז, א. תנחומא פ' שופטים ט. מדרש תהילים יט, יג. ועוד.

ומובא גם פעמים רבות בדא"ח - ראה לדוגמא ספר הערכים ערך לעתיד לבוא - שמש ולבנה לע"ל (ע' תרפז ואילך).

הצורך בב' משלים

הת' חיים יהושע רייצעס

יא. יש לבאר הצורך בב' משלים (זיו השמש וענף האילן):

בתחילה מבאר איך ש"הכחות הגלויים הם התפשטות מכחות הנעלים שבנפש, ואינם מהות אחר לגמרי, כיון שהם כחות נפשיים שמיוחדים ומקושרים עם הנפש, וכמו אור וזיו השמש וכו'", היינו, שמבאר שמה שהכחות נחשבים לכחות נפשיים, הוא מכיון שקשורים עם הנפש, וממנה הן מתפשטות, וכל מציאותם תלוי' בהנפש, וע"ז מביא המשל מזיו השמש, שדבוקה ותלוי' בהשמש;

ואח"כ ממשיך ומבאר עוד סיבה למה אינו מהות אחר לגמרי אלא כחות נפשיים, כיון שהם ג"כ מחיות את האברים, כמו שהנפש מחי' הגוף, שמצד סיבה זו מוסיף "ונחשבים מעצמות האדם", שהם לא רק כחות אלא הם כמו העצם ממש, וע"ז מביא המשל מענפים המתפשטים מן האילן, שהענפים בכלל האילן יחשבו, היינו, שהם דבר א' עם האילן ואינם רק הארה ממנו.

אלא שלכאורה הי' לו להביא רק משל הב' (מענף האילן)?

וי"ל, שמ"מ יש חסרון במשל הב', והוא, שהענף אינה תלוי' בהאילן, דאף אם יקצצנו, עדיין שם ענף עליו. ובמילא חסר הנקודה מה שהכחות באים ותלויים בנפש, ולכן מביא משל הא', שבזה מביא הנקודה שהכחות תלויים בהנפש.

[והטעם שהביאם בסדר זה דוקא, אולי י"ל, שהוא בסדר מן הקל אל הכבד, וד"ל].

עשר ספירות בלי מ"ה

הת' ישראל זילבערשטיין

יב. לאחרי שמבאר בהמאמר הדרגות בעו"ע בנפש האדם, מבאר שכמו שבנפש האדם יש כמה דרגות בעו"ע, עפ"ז יובן למע' בענין השתלשלות עו"ע: א) בע"ס דאצילות זה מזה ב) בכלים דאצי' מהאור דאצילות .

ומבאר שהגם ששרש הכלים הוא מהרשימה מ"מ התהוות הכלי בגילוי הוא מהאורות דמהתהוות האור נעשה הכלי (ז"א כי אור טבעו לעלות למעלה, והעביות של האור הוא כח הירידה שיש בהאור, אלא שהעביות של האור מחובר בהאור בקשר אמיץ, עד שע"י שנתגלה האור ונסתלק, נעשה בחי' כלי), ולכן הכלי הוא לפ"ע האור כמו חומר וצורה (שע"ה שהכלי הוא בחי' מציאות דבר, והאור הוא פשוט, מ"מ, ה"ה מתאחד הכלי עם האור), עד שהכלי מגלה את האור, ועש"ז נק' ספירות כו' ותיקונים.

וממשיך בהמאמר לבאר, איך שהאור דאצי' בא מההעלם אל הגילוי מלפני הצמצום, ומבאר, דהגם שע"ס דאצי' בא מהצמצום הראשון, שעי"ז נעשה (א) "מציאות האור", (ב) "וגם יש פרטי המדריגות דחכמה וחסד כו' שז"ע בחי' ע"ס ספירות בלי מ"ה", (ג) "וגם שייך בו המשכה ממקום למקום", דבאוא"ס לפני הצמצום, אינו שייך ענינים אלו, מ"מ, אינם בחי' התחדשות וכו'.

וצריך ביאור בענין הב': למה מביא הענין של י' ספירות בלי מ"ה, זהו לכ' היפך הענין שרוצה לבאר – שיש ציור באצי' – אבל בלי מ"ה פי' שאין לו מהות וכו', כמבואר בכמה מקומות[1] ?

ובפרט לפי המבואר בהגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח (ע' טז [בדפו"ר]) לפרש משנ"כ בספר יצירה "עשר ספירות בלי מ"ה", וזלה"ק:

---

1 ולכאורה א"א לומר שמביא את התיבות "בלי מה" למ"מ גרידא. ובפרט ע"פ המאמר ד"ה לדוד מזמור תרפ"ב המובא לקמן בפנים. ועצ"ע.

מ"ש בס"י דע"ס בלי מה, היינו, בלי מהות כלל, כי כל בחי' האור של כל ספי' אינו בגדר מציאות ומהות מדה וספי' עדיין . . דכמו שעצמות המאציל העליון הוא מושלל לגמרי מלתאר בו מהות מוגבל כחכ' וחסד אלא לאו מכא"מ . . הנה הארה זו ג"כ פשוט בתכלית הפשיטות והאחדות ונעלה מעלה מעלה משיאמר עליו גדר חכ' וחסד כו'.

מזה רואים, שע"ס בלי מ"ה היינו (פשוט בתכלית ה)פשיטות (בלי שום גדר של מהות וכו'.(

והנה במאמר ד"ה לדוד מזמור תרפ"ב (המיוסד על מאמר זו) מביא אדמו"ר הריי"ץ (בע' טז) כמעט אותו לשון שבמאמר ד"ה כבוד מלכותך, אבל בשינוי קל:

וגם יש בו פרטי מדרי' דחכ' וחסד כו', שז"ע בחי' ע"ס בלי מה כו', שהם בלי מה ומציאות דכלים אבל עכ"פ הם במספר ע"ס.

היינו, שמבאר שאע"פ שהם בלי מה אבל עכ"פ הם במספר ע"ס.

אבל עדיין צ"ב למה צריך להביא שהם בלי מה?!

וי"ל[2], ובהקדם המחלוקת בין הרקנטי והמערכת המבואר בהמאמר שהמערכת סובר שהאורות הם מצויירים משא"כ הרקנטי סובר שהאורות פשוטים והענין של ע"ס בלי מה הולך לשיטתו של הריקנטי, כמו שמסיים הענין [בד"ה פסח אלי' הנ"ל] שזהו לדעת הרקנטי שעשר ספירות הם בלי מהות וכו' וז"ל (עמ' י"ז בדפ"ר):

וזהו כדעת הרמ"ר שהע"ס בחי' חכ' וחסד כו' הם הכלים ובתוכם מתפשט אור המאציל וזהו הנק' אצילות, היינו שהאור אינו עדיין מהות חכ' כו' כנ"ל.

עפ"ז י"ל שאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע רוצה להדגיש, כשהוא אומר "עשר ספירות בלי מ"ה", ששאלת המאמר הוא גם לדעת הרקנטי כי גם לשיטתו יש פרטי מדריגות באצי' הגם שהם בלי מהות כו' אבל עדיין יש עשר ספירות!

ע"ד כמ"ש בהמשך המאמר שמבאר שיש כלים באצי', שגם שם "באווארנט ער" דעת הרקנטי, וז"ל:

דלא מיבעי לשיטת המערכת שהכלים הם ג"כ בבחי' אצי' ממש . . אמנם גם לשיטת הרקנטי שהכלים אינם אצי' אין הכוונה שהכלים דאצי' הם בחי' בריאה ממש ח"ו לאמר שהוא התהוות חדשה דזה א"א לאמר כלל באצי' כו'.

---

2 הביאור של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בתרנ"ח - בפי' התיבות "בלי מה" - הם לשיטת הריקנטי. והביאור כאן הוא ע"פ קו זה, אבל ראה ספר הערכים ח"ד ע' ס"ט ואילך, שיש כמה אופנים איך לפרש את (מאמר) הספר יצירה ע"פ כמה שיטות. ואכ"מ .

שער
גאולה ומשיח

[ויש לפרש למה כאן לא מביא אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע את זה בפירוש, כפי שהביא בהמשך. כי כאן ה"ה באמצע שאלה היאך אומרים שאצי' הוא עו"ע (גילוי ההעלם), ומבהיר הסד"א שלשיטת הריקנטי בכלל אין שאלה! משא"כ כשמדבר וקובע עובדא שיש כלום באצי', צריך להבהיר בפי' שהיינו ג"כ לשיטת הריקנטי. וק"ל].

ויש להוסיף, שבמהלך המאמר, כשמבאר איך שהכלי הוא גילוי ההעלם מהאור, מבאר:

שאם היות שהכלי היא בבחי' מציאות דבר מה, והאור הוא פשוט, מ"מ ה"ה מתאחד הכלי עם האור בתכלית היחוד עד שהכלי מגלה את האור, דעש"ז נק' ספירות . . ונק' ג"כ תיקונין שהם מתקנים את האור שיבוא לידי גילוי, כמ"ש בתו"א בד"ה פתח אליהו.

שמה שמבאר כאן שהאור הוא פשוט, ובפרט מה שמבאר דהספי' נק' תיקונין ומציין לד"ה פתח אלי', ששם מבאר שמה שהספירות נקראו תיקונים (בד"ה פתח אלי') זהו ע"פ שיטת הריקנטי, ולכן בהמשך המאמר כשמביא איך שהע"ס הם 'בלי מה', היינו לשיטת הריקנטי.

כל הנ"ל הוא לענ"ד, ויש להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

ביאור הפסוק כבוד מלכותך

הת' חיים יהושע רייצעס

יג. וממשיך בהמאמר לבאר שאורות דאצי' אינם התחדשות, אלא הארה מאוא"ס שלפני הצמצום, שבא מקירוב מקורו, והמשכת הקו הוא ע"י שחזר והאיר, ולכן הקו הוא מעין מקורו, וכענין עילה ועלול. וממשיך לבאר איך שגם כלים דאצי' אינם התחדשות מלפני הצמצום (לשיטת המערכת והרקנטי) כי הכלים הם אלקות ממש, משא"כ בבי"ע שנתהווה בבחי' יש, ה"ז התחדשות גמורה שלא הי' במקורו, והוא ע"י הרוממות והאותיות דמל'. ולכן המל' בנינה מהגבורות, שעינינה צמצום והעלם להסתיר האור. וזהו שכתוב "כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו", בחי' הגבורות. ומסיים המאמר בביאור (הב') מה שנקרא הבריאה יש מאין:

ומכ"ז יובן מה שבריאה נק' יש מאין לפי שההתהוות היא בדרך אין ערוך, כי בהמקור המהווה לא יש מציאות היש כלל והוא בבחי' תכלית הרוחניות שהוא אלקות ממש ועש"ז נק' אין דהיינו שהוא בבחי' העדר המציאות לגמרי כו' ומבחי' אין נעשו נבראי' בבחי' מציאות יש, ואין זה בדרך השתל' עו"ע כ"א בדרך אין ערוך ועש"ז נק' בריאה יש מאין כו'.

ויש להסביר הצורך בב' ביאורים בלמה נקרא הבריאה יש מאין (א) להיות שההתהוות היא מהארה לבד. ב) שההתהוות היא בדרך אין ערוך). ויובן זה ע"פ המבואר בסוף המאמר ש"כבוד מלכותך" הוא ענין ל"ב נתיבות חכמה, שהוא ענין התחלקות האותיות שבמלכות שממנו בא ריבוי ההתחלקות בנבראים, שזה בא מהגבורות שענינו הוא לפרר כו', והיינו ביאור הא' שב'יש מאין', נמצא שביאור הפסוק "כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו" הוא, שכשירצו לשבח את המלכות בענין ההתחלקות שבה (כבוד), ידברו וישבחו את הגבורות כיון שהוא המפרר ומחלק. ואינו מדבר בענין הרוממות כו' שבמלכות (שזהו ביאור הב'), ולכן ביאור הא' באה ראשונה כיון שדוקא זו מבארת את הפסוק "כבוד מלכותך" (שהוא המכוון בהמאמר, וכל הביאור ביש מאין בא רק בהקדמה לבאר את הפסוק "כבוד מלכותך").

וא"כ למה מביא בכלל ביאור הב' ב'יש מאין'? י"ל כיון שזה מבאר יותר את הענין ד'יש מאין' יותר מביאור הא' (כמו שהקשו התלמידים דניאל אלי' נמדר וחיים יהושע רייצעס ראה לעיל בקובץ). אלא כיון שאין זה מבאר את הפסוק "כבוד מלכותך" מביא זאת רק בשני'.

התי' הראשון שבד"ה כבוד מלכותך תרס"א

הת' שלום דובער בוימגארטן

א.

יד. במאמר ד"ה כבוד מלכותך תרס"א[1], מבאר הפסוק "גדול הוי' ומהולל מאוד בעיר אלקינו", ואחז"ל, "אימתי הוא גדול, כשהוא בעיר אלקינו", שעיקר ההתהוות הוא משם הוי', שהוא בחי' אחדות פשוטה, והתחלקות ריבוי הנבראים הוא רק ע"י שם אלקים "בעיר אלקינו", ולכן ע"י שם אלקים דוקא "גדול הוי'", נעשה ריבוי נבראים, וניכר עי"ז גדולת שם הוי'.

ואח"כ מקשה, איך יתכן להיות ריבוי נבראים משם הוי' שע"י הוא עיקר ההתהוות, ואיך יבוא בבחי' ריבוי ההתחלקות ע"י שם אלקים.

ומבאר, שכל השבח ש"גדול הוי'", שייך רק בשם אלקים "בעיר אלקינו", שהוא הארה מצומצת לבד משם הוי'. אבל לגדולתו העצמית, עצם שם הוי', אין חקר כלל, וכל ענין הגדולה שאנו רואים בהבריאה, שהוא מהארה דשם הוי', טפילה ובטילה לגדולתו העצמית.

והיינו, שמכיון ששם אלקים הוא רק הארה משם הוי', שייך להיות על ידה ריבוי הנבראים.

ואח"כ מבאר עוד בזה, דגם שם הוי' בעצמו הוא הארה, והוא בחי' ה"אין" של היש האמיתי, וא"כ, ההארה דשם הוי' שמתלבש בשם אלקים, הוא הארה דהארה, והוא ה"אין" של היש הנברא.

ב.

וע"פ כל זה, מתרץ הקושיא שמקשה בתחילת המאמר, למה נקרא נקרא הבריאה בשם "יש מאין", והלא "ממך הכל", והשי"ת הלא הוא היש האמיתי?

1סה"מ תרס"א עמודים קעא-פא.

וע"פ הנ"ל מתורץ, מכיון שהבריאה הוא מהארה דהארה לבד, שאינו בערך להעצם כלל, לכן נקרא בשם "אין".

ואח"כ מביא עוד טעם שהבריאה נק' יש מאין, כי היש הוא באין ערוך לגבי האין, ולכן, לגבי היש, נקרא המלכות בחינת "אין".

ומבאר באריכות גדולה, ד"יש" פירושו התהוות חדשה, שלא הי' במקורו, ואינו אלקות (שלא כמו אצילות, שגם הכלים הם אלקות ממש, ולכן יכולים לקבל גם בחי' תוספות אורות שנמשכים ע"י תומ"צ, ואינם מתבטלים ממציאותם), וה"יש" לגבי ה"אין", מלכות דאצי', שהוא אלקות ממש, הוא באין ערוך, ישות לגבי אלקות. והאופן שאפשר להיות בריאת יש מאין, מכיון שהוא באין ערוך, הוא על ידי "בחינת ריחוק", דהיינו, התנשאות, שפירושו העלם והסתר האור.

ג.

והנה, נקודת כל ההמשך, הוא לבאר[2] איך שדוקא ע"י היש מתגלה מדריגת הביטול מוחלטת לאלקות ד"אין עוד", לפי שכל מציאותו כיש, הוא רק ע"י כח העצמות. רק שעתה דבר זה הוא בהעלם, ולע"ל יהי' זה בגילוי.

ולכאורה, לפי הביאור השני בענין יש מאין, שמבאר ענין ו"מעלת" היש, מובן קישור כל ענין המאמר לנקודת ההמשך, אך לפי הביאור הראשון, שמבאר רק איך יתכן ענין היש, צריך ביאור, איך הוא בא לבאר נקודת ההמשך הנ"ל?

אך באמת לא קשה מידי:

דהנה, בהחידוש שבהבריאה, ישנם שני פרטים: א. ריבוי הנבראים, דהיינו ההתחלקות. ב. הישות שאינו אלקות.

ולבאר ב' ענינים אלו, באים שני הביאורים ב"יש מאין", הביאור הראשון, לבאר איך בא ריבוי הנבראים מאחדות הפשוטה, מתורץ עי"ז שהבריאה הוא רק מהארה. והביאור השני, לבאר איך בא יש מאלקות, מתורץ עי"ז שהמלכות הוא בחי' "אין", באין ערוך.

אלא, ששני הביאורים משלימים זה את זה:

---

2 ראה עמוד קצה ואילך.

הביאור הראשון משלים את הביאור השני, כמבואר בסוף המאמר, שכל שיש ריבוי ההתחלקות, הוא העלם והסתר יותר גדול על האור, שעי"ז יש בחי' "יש", שאינו בערך לגבי מקורו.

והביאור השני, משלים ג"כ הביאור הראשון - אף שלכאורה, נת"ל שאי"ז עיקר נקודת ההמשך - כי איך יש ריבוי נבראים מאחדות הפשוטה, לפי שהוא באין ערוך, ולא רק מפני שהוא מהארה. אך באמת, גם נקודה זו, לבאר איך ריבוי הנבראים בא מאחדות הפשוטה, מתקשר לנקודת ההמשך, כי בד"ה מן המיצר[3] מבאר, שההתרחבות והריבוי במלכות, בא מכח העצמות שבה, עיי"ש בארוכה, והביאור הראשון ביש מאין, מבאר, איך יתכן בכלל להיות ריבוי מאחדות הפשוטה, כי בלא"ה יוקשה איך מכח העצמות שבהמלכות בא הריבוי שבנבראים.

ד.

והנה, בסד"ה מן המיצר[4], מבאר, שע"י מדריגת ה"מיצר", מגיע למדריגת המרחב העצמי שבספירת המלכות "במרחב י-ה".

ומבאר, שענין המיצר הוא "כשמשים אל לבו כללות ריחוקו, איך שהוא מרוחק מאלקות בתכלית"[5].

ועפ"ז יש להמתיק ולהוסיף בכהנ"ל, שהביאור הראשון שספירת המלכות הוא רק הארה דהארה, הוא בא לבאר יותר את עוצם הריחוק שבין היש לעצמותו ית' (כי התי' השני מבאר רק האין ערוך שבין היש להאין דספירת המלכות).

וכן נראה בהדיא, שהמיצר מהריחוק, היינו ממה שהעולמות הם רק הארה לגבי' ית', ממה שמבואר בד"ה היושבת בגנים תשי"ג, סעיף ו'[6]: "וענין הה' ראשונה הוא ההתבוננות, איך שכל הגילויים שבעולמות, אפילו הגילוי דסוכ"ע, ומכ"ש הגילוי דממכ"ע, הם רק הארה בלבד שנמשכה ע"י כמה וכמה צמצומים. ועי"ז נעשה לו צר ביותר, עס ווערט אים זייער ענג, ובפרט כשמתבונן במעמדו ומצבו הפרטי איך שהוא מרוחק מאלקות [שהסיבה לזה שהוא נמצא במצב כזה היא, מפני שהאור והגילוי שמאיר בכללות העולמות הוא רק הארה מצומצמת, שכל שההארה נמשכת למטה יותר היא מתצמצמת יותר, שזוהי הסיבה לזה שבא למצב כזה]".

3בעמוד קפג.

4עמוד קצ-צא.

5 ולקמן, בעמוד רב, מבואר יותר "שצר לו מאד מאד מעוצם ריחוקו ומריבוי ההעלמות וההסתרים".

6סה"מ מלוקט ח"ב עמוד רלג.

ה.

ובאמת, כל ענין הביטול דאין עוד, יכול לבוא רק ע"י ענין ההתחלקות, (שהוא הביאור הראשון שביש מאין בד"ה כבוד מלכותך, לבאר איך יכול להיות ההתחלקות), כמבואר בסד"ה ולקחתם[7], שהגילוי דמרחב העצמי דא"ס בפנימיות, הוא לא ע"י הסוכה, רק דוקא ע"י הד' מינים, שענינים אחדות בריבוי הפרטים גופא.

וענין זה מבואר ג"כ בארוכה בלקו"ש חי"ט[8], המעלה שבהתאחדות הפרטים לגבי אחדותו הפשוטה, עיי"ש.

וראה ג"כ בלקו"ש ח"ט[9], שם מבואר שודקא ע"י שריבוי הנבראים נעשים משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית', מתגלה עומק חדש באחדות ה', שאין לה שום הגבלות, ועד ש"ריבוי" הוא ג"כ "אחד".

וראה ג"כ לקו"ש חכ"ז[10], שהנס דשבת הגדול, הוא הענין דגדול הוי' וגו', והוא ע"י נס שמשנה גדרי הטבע גופא, בזה דוקא ניכר הבלי גבול האמיתי[11].

וההדגשה בכ"ז הוא, שהאחדות ע"י הריבוי בא דוקא ע"י העבודה דאחדות בבני ישראל, שלכן נאמר "גדול הוי' גו' בעיר אלקינו", וזה מבואר להדיא בהתחלת ההמשך[12].

ונמצא, שהתירוץ הראשון שבד"ה כבוד מלכותך, נוגע לביאור כל נקודת ההמשך, ע"י שאחדותו ית' מתגלה דוקא ע"י ריבוי הפרטים דהיש, ע"י העבודה דבנ"י.

7עמוד רד.

8עמוד 359.

9 עמוד 157 בענין הג'. ועיי"ש בארוכה לכללות ביאור הפסוק "גדול הוי' ומהולל מאוד בעיר אלקינו".

10 עמוד 47.

11ואפשר לקשר זה גם עם המבואר בתחילת ההמשך, ש"בכסה", פירושו זמן וגם מקום, ולאחרי מ"ת, גם הילוים שלמעלה מסדר השתלשלות, ניתנו בזמן ומקום ע"י עשי' ועבודה.

12 עמוד קעב. וראה גם שיחת ש"פ צו תשמ"ג (בתורת מנחם ס"ט), שהענין דשבת הגדול (גדול הוי') נפעל דוקא ע"י הויזעקו דבנ"י, וראה לקו"ש ח"ט שם עמוד 160-159 בארוכה.

גדרו של בן כוזיבא כמשיח

הת' שלום דובער גוטבלאט

בהלכות מלך המשיח (יא, ג), כותב הרמב"ם:

ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות כיון שנהרג נודע להם שאינו ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת כו'.

ובלקו"ש חכ"ז (ע' 199), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהערה 69 (ע"ז שכתב הרמב"ם "(והוא היה אומר עליו) שהוא המלך המשיח"):

לא רק בחזקת משיח. וראה לעיל סוס"ד.

ובאגרות קודש (חכ"ז ע' מו) כותב:

דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך – אינה סותרת מש"כ הרמב"ם הל' מלכים ספי"א – כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו.

ולכאורה צ"ל: איך יתכן שיהי' יותר מ"חזקת משיח" (כפי המשמעות מל' "לא רק"), אם הוא רק "תחלת תקופת הגילוי שלו" (תחלת בהדגשה)?

וי"ל הביאור בזה, ע"פ המבואר בשיחת ש"פ וישב תשל"ב (שיחות קודש ע' 191):

אין די צייט פון ר' עקיבא האט געקענט זיין אזא טעות ווארום מ'האט נאך ניט געוואוסט יעמולט די פרטי וסדרי הגאולה.

היינו שלא ידעו פרטי וסדר הגאולה, ועפ"ז מובן ופשוט שלא היו גדרים אלו שהרמב"ם מגדיר – "חזקת משיח" ו"משיח ודאי" – ועפ"ז י"ל שכוונת כ"ק אד"ש ב"חזקת משיח" הוא כמו כל חזקה – היינו, חזקה שהוא משיח.

בסגנון אחר קצת: אף שגם מש"כ הרמב"ם "חזקת משיח", היינו שישנה חזקה שהוא משיח, יש חילוק בין החזקות – שכאן (בהרמב"ם) הלכה מגדיר מהי החזקה; וכאן (בבן כוזיבא) הוא חזקה מסברה (ע"פ גדרי משיח).

וזהו שמפרש, שזהו שאמרו עליו שהוא המלך המשיח, היינו לא רק מצד חזקה, אלא הי' להם וודאות תקיפה יותר שהוא המלך המשיח.

וודאות תקיפה זו לא עלה מצד שעשה כל הדברים שמה"מ צריך לעשות אותם (דודאי אין לומר כן – שהרי לא עשה (בשלימות) כל הדברים) – וזהו שכותב כ"ק אד"ש ש"הי' קס"ד שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו", וא"כ צריכים לומר שוודאות זו עלה מדברים שעשה בתחלת התגלותו.

וי"ל, שזהו כוונת כ"ק אד"ש כשמציין ל"סוס"ד", ששם מוכח שהחזיקו אותו כמשיח ממש – ולא רק בחזקת משיח – מזה שהלכו למלחמה ע"פ ציוויו. ושם:

אין דער צייט פון בן כוזיבא, וואָס "דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" – "דימה" עד כדי כך אַז מ'איז געגיינגען במלחמה (פקו"נ) ע"פ ציוויו כו'.

היינו, בזה עצמו שלחם מלחמות ה' מורה שהוא המשיח.

והוא ע"ד מה שמבאר כ"ק אד"ש בהערה 96 שם, וזלה"ק:

[זה] שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח [היינו] כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק — ר"א שהי' לאחר זמן ריב"ח.

וגם כאן רואים, שבימי בן כוזיבא לא הי' כל הסדר דהתגלות משיח שמסדר הרמב"ם.

ואין לתרץ שהשואל שאל (ראה באג"כ שם) "כיצד וכו'" והמענה הי' שזה אינו בסתירה לרמב"ם כי זה הי' בתחילת תקופת הגילוי דבלקו"ש חכ"ח ע' העי' 33 מדייק שהלשון "יגלה" מורה על היותו משיח ודאי, ועפ"ז י"ל שהכוונה בהמענה היא שבאמת הי' בחזקת משיח בשלימות (ראה בדעת תורה להרב שד"ב וואלפא שמבאר בפרטיות איך רואים בבן כוזיבא הסימנים של 'חזקת משיח'), כי בהקדמה לתו"מ ח"א הוצאת תשנ"ג ישנו כתי"ק וכתוב:

כיון שאלי' צריך לבוא קודם ביאת המשיח צ"ע איך טעו איך טעו על בר כוכבא? וי"ל דאינו ברור ברז"ל יום ביאת אלי' בדיוק, אם קודם גילוי הראשון דמשיח או קודם נצחונו במלחמה או קודם שיודו בו הכל וביו"ב ולכן הי' מקום לומר על ב"כ שהוא משיח.

היינו שהוא הי' לאחר גילוי ראשון שזה הזמן של חזקת משיח כמבואר בלקו"ש ח"ט עמ' 381 שהנגלה הראשון הוא היותו בחזקת משיח.

רבי עקיבא נושא כלים
לקו"ש חלק כ"ז בחוקותי א'

הת' שמואל ליפסקער

בהלכות מלך המשיח (יא, ג), כותב הרמב"ם:

ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות כיון שנהרג נודע להם שאינו ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת כו'.

א.

ובלקו"ש חכ"ז (ע' 199), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (הע' 68 (על המילים " . נושא כליו")):

המקור ע"ז – וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור – ספרי ס"פ ברכה) – להיות נושא כלים – הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טז, כא). ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו', וקרוב לומר שהי' פקו"נ בגוף המלחמה לבטל (הגזירות ו)הריגות שיהיו כמה בנ"י בחיים.

ובשוה"ג (על סוף ההערה):

ולכן הי' נושא כליו, ולא משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח". ועפ"ז צ"ל דהמשך ל' הרמב"ם "והוא הי' אומר כו'" ה"ז ענין נוסף.

[השוה"ג יבואר לקמן ח"ב].

בהערה זו, בא כ"ק אד"ש לבאר ב' דברים:

מהו "המקור ע"ז להיות נושא כלים"? (והלשון 'ע"ז' הוא בפשטות מפני שיש הפסק בין ב' חלקי השאלה (עם שאלה הב')).

מהו "מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור – ספרי ס"פ ברכה) להיות נושא כלים"?

ומבאר, "הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טז, כא)", היינו, ק"ו מדוד המלך. וזה ל' הפסוק שם "ויבא דוד אל שאול ויעמוד לפניו, ויאהבהו מאד ויהי לו נשא כלים".

ב.

צ"ב בשאלה הראשונה:

מהי השאלה? הרי ישנם כמה אופנים לבארו, כל א' מוקשה מחבירו:

מהו המקור לענין נושא כלים בכלל?

א"כ, מה השאלה? הלא מצינו ענין זה כו"כ פעמים בנ"ך [שופטים ט, נד; שמואל א' י, ד-ה; שם יד (הוזכר כמה פעמים); שם לא, ד-ה; שמואל ב' יח, טו; שם כג, לז; דברי הימים א' י, ד-ה; שם יא, לט]?

מהו המקור שאדם יהי' נושא כלים? זהו משמעות הלשון "להיות נושא כלים". וכן משמע מתירוצו, שמביא מהפסוק בש"א טז, כא, ושם: "ויהי לו נשא כלים".

אך לפ"ז:

אינו מובן – מהי השאלה? מהו המקור שאדם יהי' נושא כלים, ולא . . ?

ועוד, שהי' לו להעתיק הפסוק – "ויהי לו נשא כלים"?

מהו מקור הרמב"ם שהי' ר"ע נושא כליו של בן כוזיבא? והוא כקושיית הכס"מ שם "ומ"מ מה שכתב שר"ע הי' נושא כליו צ"ע היכא מייתי לה"? [וא"ת כא' מביאורים האחרים, נצטרך לומר, שמדרש הי' לו להרמב"ם, ולא בא לידינו].

אך לפ"ז:

צריכים לבאר ל' "להיות", דלכאורה הי' צ"ל "שהי'", וכדומה. ואף שצריכים ל' 'להיות' בשביל שאלה הב', הרי: א) הי' יכול לומר "להיותו", שאף שאינו ל' המובחר לשאלה הב', אך עדיין יתכן, ב) א"כ, הי' לו לכ"ק אד"ש לחלק השאלות ולכתוב "המקור ע"ז שהי' נושא כלים,

וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור – ספרי ס"פ ברכה) להיות נושא כלים", וכדומה, ולא לומר לשון שאינו מובן?

מהי התירוץ? דאף שלפ"ז מובן שיש סברה לומר שהי' נושא כליו, אבל מנין לו שהי' נושא כליו (בפועל)? והיינו: פסוק זה הוא רק מקור להיתר להיות נושא כלים (שאלה הב'), ולא שר"ע הי' (בפו"מ) נושא כליו (שאלה הא')?

וע"פ הנ"ל, יש לעיין בזה שהביא כ"ק אד"ש בתירוצו דוקא פסוק זה (ש"א טז, כא):

לפי ביאור הראשון י"ל בב' אופנים:

בפסוק זה הלשון הוא "ויהי לו נשא כלים", והוא כלשון הרמב"ם "והוא הי' נושא כליו". והיינו, אף אם לא נאמר שזהו שאלת כ"ק אד"ש, י"ל, שבתירוצו רמז לזה (וא"כ, אין להקשות שלא נקט הפסוק – שהרי זהו רק רמז, ולא עיקר הביאור).

אין פסוק זה ענין כלל ל(תרץ) שאלה הא' – דלזה הי' מספיק גם פסוק אחר – אלא לשאלה הב', שהוא מתורץ דוקא בפסוק זה, שמדובר בדוד המלך, שהוא הי' נושא כליו של שאול המלך (אף שהי' גדול וכו' (גם אז), ועוד שכבר נמשך להיות מלך).

לפי ביאור הב' (בהשאלה) מובן בפשטות, שכנ"ל, כל השאלה הוא מהו המקור שאדם יהי' נושא כלים? והיינו, שמביא מהפסוק בש"א טז, כא, ששם: "ויהי לו נשא כלים".

אך לפי כ"ז צ"ל, שמש"כ "הרי יתירה מזו וכו'", הוא רק חלק מהביאור לשאלה הב' – ולשאלה הא' הי' די לומר "הרי מצינו כן" וכדומה.

ולפי ביאור הג' י"ל, שדוקא מזה שדוד המלך הי' נושא כלים, י"ל (עד שהוא מקור לזה) שר"ע הי' נושא כליו של בן כוזיבא (שהרי דוד המלך חכם גדול הי' – וכמובן גם מזה שהוא ביאור גם לשאלה הב'). וא"כ יובן שהל' "יתירה מזו" הוא אף חלק מהביאור לשאלה הא'.

ג.

וי"ל הביאור בכ"ז, כאופן הב' (בהשאלה):

פסוק זה (שמ"א טז, כא) בא בהמשך להמסופר, שאחרי שמשך שמואל הנביא את דוד, "ורוח ה' סרה מעם שאול, ובעתתו רוח רעה מאת ה'" (שם פסוק יד). בכדי להסיר רוח רעה זה, ביקש שאול ל"איש מיטיב לנגן" (שם פסוק יז), שינגן לפניו בעת שיתלבש בו אותו רוח רעה.

לכן קראו לדוד שהי' "ידע לנגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו" (שם פסוק יח). ואח"כ אומר הכתוב (שם פסוק כא) "ויבא דוד וגו'".

והרי, לא בא להיות נושא כלים – אלא לנגן – אלא, אחרי ש"ויאהבהו מאד", "ויהי לו נשא כלים". ויש לעיין, מה גרם לכך שיהי' לנושא כלים?

דוחק לומר שדוד עצמו הציע זה [דאם הי' זה ביאור אפשרי, הי' אפשר לומר שה"ה כאן, שר"ע הציע מינוי לעצמו, וזה שואל כ"ק אד"ש: מהו המקור שאדם יציע מינוי לעצמו? ומתרץ, מדוד המלך. ועפ"ז הי' אפשר לתרץ ג"כ שאר השאלות] – דמי הוא דוד (לפני שאול, שהוא המלך [דאף שכבר נמשך דוד, (לכאורה) לא חל עליו דין מלך עד מיתת שאול, עי' תענית ה, ב ד"אין מלכות נוגע בחברתה", דלכן כשהגיע זמן מלכות דוד, מת שאול המלך)], להציע מינוי לעצמו.

וצ"ל בא' מב' אופנים: א) יכול להיות ששאול מינהו מעצמו, ב) או י"ל, ובזה יתורץ שאלות הנ"ל:

בא מינוי זה ממילא משום אהבת שאול אל דוד. [וראה מלבי"ם כאן – הועתק לקמן]. ובלשון הכתוב: "ויאהבהו מאד (ולכן) ויהי לו נשא כלים".

עפ"ז י"ל, שמדייק כאן כ"ק אד"ש בל' הרמב"ם "והוא הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך", דאף שיש לפרש בפשטות שנשא כליו – ואין בזה משמעות יותר מזה, יש לדייק שלא כתב הרמב"ם בקיצור "והוא נשא כליו וכו'". ומזה י"ל הפשט – שהי' נושא כליו מתוך הקירוב שביניהם.

ולזה (היות נושא כלים בדרך ממילא) רוצה כ"ק אד"ש למצוא מקור, ואומר ש"יתרה מזו הנהגת דוד המלך", וכנ"ל (שי"ל, שכך הי' בדוד המלך). (אך עדיין צ"ב קצת הל' "יתירה מזו" – אא"כ הוא ענין רק לשאלה הב').

וזהו גם מה שאינו מעתיק הפסוק, שאינו מביא ראי' מלשון "ויהי", אלא מענינו – והוא ענין הפסוק.

אך באמת גם זה דוחק (דבדברים סתומים כאלו, הי' לו לפרש. ועוד, למה זה נחשב ל"הנהגת דוד המלך"). וראה לקמן (ס"ה) עוד ביאור.

ד.

והנה, זה שממשיך כ"ק אד"ש בההערה "ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו', וקרוב לומר שהי' פקו"נ בגוף המלחמה לבטל (הגזירות ו)הריגות שיהיו כמה בנ"י בחיים", הוא הערה (לכאורה) רק על (ביאור) שאלה הב'. והיינו, שיש להעיר, שמלבד היתר הנ"ל לחכם גדול וכו' להיות נושא כלים, יש עוד היתר – והוא, מפני שהי' מלחמת הצלה וכו'.

אך זהו רק באם נפרש שאלה הראשונה בא' מב' אופנים הראשונים. אך אם נפרשו כאופן הג', יוצא, שה'להעיר' יכול להיות גם ביאור לשאלה הראשון. והיינו, שעוד סברה שיש לומר שעפ"ז אומר הרמב"ם שהי' נושא כליו, הוא מזה שהוא מלחמת הצלה וכו'.

בכל אופן, כ"ק אד"ש מבאר עד כמה נחוץ הי' הדבר ללחום במלחמה זו, והוא, שהי' "מלחמת הצלה (א) דכל ישראל (ב) וארץ הקודש". ועוד זאת, ש"קרוב לומר", שהי' מלחמה זו בתור פקוח נפש, שהרי הי' מלחמה ((א) לבטל הגזירות (ב)) לבטל ההריגות, בכדי "שיהיו כמה בני ישראל" – שהיו נהרגים בלאו הכי – "בחיים".

אך לפי כ"ז (משא"כ לפי המבואר לקמן), [בכל הערה זו, לא דן כ"ק אד"ש, אלא במציאת מקורות (בכמה פרטים) להיות ר"ע נושא כליו של בן כוזיבא. [וכשתדייק בל' כ"ק אד"ש תמצא, שאין לומר כמו שרצו כמה לפרש, שענין הראשון ("הרי יתירה מזו הנהגת דוד המלך") הוא גם סיבה למה הי' נושא כליו, ועפ"ז רצו לבאר שיש כאן ב' ביאורים\מהלכים שונים]. ו]בשוה"ג (על סוף ההערה), פותח בענין חדש, והוא שאלה – למה הי' נושא כליו? [דהביאור בפשטות בזה (קודם חידושו של כ"ק אד"ש) הוא, שהי' נושא כליו משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח. אך ע"פ המבואר בהערה זו – שזה הי' מלחמת הצלה וכו' –] מחדש כ"ק אד"ש, שהטעם להנ"ל הוא מפני שהי' מלחמת הצלה וכו', ולא משום ש"הי' אומר עליו וכו'". ויש להבין: מהו ההכרח לומר כן?

ועפ"ז (מחדש כ"ק אד"ש עוד חידוש ש)צ"ל דהמשך ל' הרמב"ם "והוא הי' אומר וכו'", הוא ענין נוסף [ויש לעיין בהלשון "ה"ז ענין נוסף"]. והנה הצורך לומר שהוא ענין נוסף, הוא משום שביאר שלא הי' נושא כליו משום ש"הי' אומר עליו וכו'". אבל הא גופא טעמא בעי: גם אם רוצה לומר שהי' נושא כליו משום שהי' מלחמת הצלה, מה הצורך לומר שלא הי' משום ש"הי' אומר עליו וכו'", גם לא כסיבה צדדי?

ה.

ולכאורה יש לפרש ההערה בפשטות:

ענין נושא כלים הוא בפשטות רק בשעת המלחמה (דנושא כלים היינו כלי זיין וכלי המלחמה (ראה מצ"ד ורד"ק על הפסוק (טז, כא)), שצריכים להם (בפשטות) רק בעת המלחמה). וגם ר"ע הי' נושא כליו של בן כוזיבא בשעת המלחמה. וע"כ שואל כ"ק אד"ש "המקור ע"ז"? [לפי ביאור זה צ"ל, שמש"כ "להיות נושא כלים" הוא חלק רק משאלה הב', ובשאלה הא' הקריאה: "המקור ע"ז – הרי יתירה וכו'"]. והיינו כנ"ל (בביאור הג', והוא), כשאלת הכס"מ: מנין להרמב"ם שהי' ר"ע נושא כליו של בן כוזיבא בשעת המלחמה?

ושואל עוד מהו "מקור ההיתר לחכם גדול . . להיות נושא כלים"? והיינו, שאפי' אם תמצא מקור לזה שהי' ר"ע נושא כליו, מהו "מקור ההיתר וכו'"?

והביאור דב' דברים אלו הוא: "הרי יתירה מזו הנהגת דוד המלך", שאז הי' זמן המלחמה [כמ"ש (שם יד, נב) "ותהי המלחמה חזקה על פלישתים כל ימי שאול, וראה שאול כל גבור וכל בן חיל ויאספהו אליו"], וזה ש"ויהי לו נשא כלים" הי' (בל' מהר"י קרא עה"פ) "לפי שאמרו לו שהוא גבור ואיש מלחמה" [וכמ"ש בפסוק הנ"ל "ויאספהו אליו"].

וזה מתרץ ב' השאלות:

ק"ו: אם דוד הסכים בשעת המלחמה להיות נשא כלים, הרי בודאי שגם ר"ע הסכים.

ההיתר הוא שהוא שעת מלחמה, כמו שממשיך "ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו', וקרוב לומר שהי' פקו"נ בגוף המלחמה לבטל (הגזירות ו)הריגות שיהיו כמה בנ"י בחיים".

וי"ל דזה מוכח מהתירוץ על השאלה איך רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור נעשה נושא כלים? דמתרץ שיתירה מזו מצינו בהנהגת דוד, דלכאו' איך מדמה הרי דוד לא היה רב ופרנס הדור? אלא דמזה מוכח דהדימוי לדוד הוא, שאז הי' שעת מלחמה, (אלא דעדין אינו מובן הלשון " יתרה מזו").

אך לכאורה לשון "ולהעיר" מהוה ענין נוסף, שמש"כ לפניו אינו תלוי בו, וא"כ, איך מתאים לשון זה לפי ביאור הנ"ל – דעל פיו כל ההערה הוא המשך א'?

וי"ל, שכ"ק אד"ש אינו מחדש שהי' מלחמה – דזה כבר יודעים, וכנ"ל – אלא שהי' מלחמת הצלה וכו'. ואף זה לא בא לחדש, אלא להדגיש.

ולפ"ז מה שממשיך בשוה"ג – שמה שהי' נושא כליו אינו קשור ע"ז שאמר על בן כוזיבא שהוא משיח – מובן בפשטות (ואינו קשה כל הנ"ל).

ואינו מובן כלל וכלל [בנוסף לדיוקים הנ"ל]:

סו"ס לא תירץ שאלה הראשונה (וכנ"ל), דזה ביאור רק למה יסכים להיות נושא כלים (ואף ראי' לזה), אך מנין שבן כוזיבא שאל זאת ממנו? ומהי התירוץ? שנדון ק"ו משאול. וקשה לעשות ק"ו כזה.

ביאור שוה"ג על ענין ר' עקיבא נושא כלים

הת' יוסף הכהן הענדל

בהלכות מלך המשיח (יא, ג), כותב הרמב"ם:

ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות כיון שנהרג נודע להם שאינו ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת כו'.

א.

והנה, מהמבואר בשוה"ג על ההערה בלקו"ש הנ"ל (ראה הערה הנ"ל) (שלא הי' נושא כליו משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח", והמשך ל' הרמב"ם "והוא הי' אומר כו'" הוא ענין נוסף) עולה שאלה: למה הביא הרמב"ם זה שהי' נושא כליו בכלל?

וי"ל ע"פ המבואר בהנחה הבלתי מוגהה דשיחה זו (י"א ניסן תשל"ג שיחה ד'):

וואס ילחום מלחמת ה' פירט מען א מלחמה במילא איז דא גוים מיט וועלכע מען דארף מלחמה האבן און ווער פירט די מלחמה פירט עס משיח איז דאך דערפון מובן אז דעמאלט איז נאך ניט געקומען די צייט פון כתתו חרבותם לאיתים עס איז נאך ניט דער זמן וואס אפי' אין דעם משל, איז דאך נאך אויך ניט געקומען דער משל פון וגר זאב עם כבש ווי דער רמב"ם טייטשט דאס אפ אז דאס מיינט מען אוה"ע ווארום מען פירט נאך א מלחמה נאר וואס דען דאס איז אין תחילת ביאת המשיח ווען מען איז נאך ניט זיכער, ווען ווערט מען זיכער ויבנה ביהמ"ק במקומו אט דעמאלט איז הרי זה משיח ודאי און אט דעמאלט הויבט זיך אן יקבץ נדחי ישראל און דערנאך וועט זיין אהפוך אל כל העמים כולם שפה אחת, במילא אט די פסוקים ומאמרי רז"ל וואס זיי זיינען פארבונדן מיט תחילת ביאת משיח אט דאס איז דער רמב"ם מכריח אז מען מוז זאגן משל והראי' פון בן כוזיבא.

עפ"ז י"ל, שמש"כ הרמב"ם שהי' נושא כליו, הוא לומר שהיו מלחמות, וזה ראי' שלא הי' ביטול מנהגו של עולם (דאם הי' – לא היו צריכים למלחמה), וזה ראי' שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים וכו'.

עוד יש לומר, שהטעם שמביא הרמב"ם שהי' נושא כליו, הוא מפני שזה מורה שבן כוזיבא הי' מנהיג, ולכן הי' נושא כליו – שלפי שהי' מנהיג, הי' יכול לעשות מלחמות. וכך אומר הרמב"ם: ש(לשיטת ר"ע) הי' לו לבן כוזיבא דין מלך (עכ"פ מה שצריך להיות למלך המשיח (שהוא בפשטות מנהיג הדור)).

[להעיר מאג"ק חכ"ט (ע' נב), ששם כותב כ"ק אד"ש:

ל' הרמב"ם הוא: יעמוד מלך מב"ד . . אבל שם הרי הקדים בהלכה שלפני' שהוא מלכות ע"ד "בן כוזיבא המלך" ולא מלך סתם שאין מעמידין אלא ע"פ ב"ד של ע' זקנים ונביא.

וראה שיחת מסעי תשכ"ז, שלדעת הרמב"ם א"צ למלך המנוי ע"י ב"ד של ע' זקנים ונביא, בכדי לעשות 'מלחמת מצוה']. .

אך לפי ב' הביאורים עדיין אינו מחוור, דסו"ס הטעם שהביאו הרמב"ם הוא לומר שהיו מלחמות, וא"כ הי' לו לומר זאת בפירוש? [ואף שהרבה דברים מרומזים בלשונו הזהב, הרי בנוגע (להדברים השייכים) למלך המשיח (לכאורה) די לומר בקיצור "שהרי הנהיג בן כוזיבא מלחמות, ורבי עקיבא שחכם גדול מחכמי משנה הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח", וכדומה (דמה קשר 'נושא כלים' לכאן?)]. ויל"ע.

ב.

והנה, זה ל' כ"ק אד"ש בסוס"ד בשיחה הנ"ל (מצויין בהע' 69 שם):

אין דער צייט פון בן כוזיבא, וואָס "דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" – "דימה" עד כדי כך אַז מ'איז געגיינגען במלחמה (פקו"נ) ע"פ ציוויו . .

וצריך ביאור, דלכאורה זה סותר מש"כ בשוה"ג (להע' 68) הנ"ל ש"ולכן הי' נושא כליו, ולא משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח"?

אך לכאורה יש לחלק בין יציאה למלחמה, לבין היותו נושא כלים. והביאור בזה י"ל, מפני שהיותו נושא כלים גנאי הוא לו (משא"כ להיות חיל הלוחם עם האויבים).

ועפ"ז יש לחלק למה יצא למלחמה, ולמה הי' נושא כלים:

יצא למלחמה – מפני שכך צוה מלך המשיח.

הי' נושא כליו – משום שהי' מלחמת הצלה ופקו"נ וכו'. והיינו, להראות לכל ישראל (אפי' אלו שלא סברו שהוא המשיח), שמלחמה זו הינו מלחמת הצלה, ולכן צריכים הכל לצאת למלחמה, אפי' אלו שסברו שאינו משיח.

אך עדיין צריך ביאור, דא"כ, מהו ההדגשה "ולכן הי' נושא כליו, ולא משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח"? אדרבה, הי' לו להיות נשא כלים להראות את העם שזה המלך המשיח, וצריכים לעשות כל מה שיצווה? ועכ"פ זה הי' צ"ל סיבה צדדית להיותו נשא כליו?

אך לכאורה קשה לומר שנושא כלים הוא גנאי, שהרי ל' הפסוק הוא "ויאהבהו מאד ויהי לו נשא כלים", היינו, שהי' נושא כליו משום שאהבו מאד. אבל י"ל שזה מעלה לגבי היותו רועה צאן, אך העבודה עצמה היא מגונה.

ואף שי"ל שעדיין מקום לומר כהנ"ל – והיינו, למה הי' דוקא נושא כלים? משום שהי' מלחמת הצלה ופקו"נ וכו', וכנ"ל, שהי' להראות לכל ישראל (אפי' אלו שלא סברו שהוא המשיח), שמלחמה זו הינו מלחמת הצלה וכו' – אך עדיין צריך ביאור כנ"ל, דא"כ, מהו ההדגשה "ולכן הי' נושא כליו, ולא משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח"?

באיסור חישוב קיצין

הת' יוסף הכהן הענדל

הלכות מלך המשיח פי"ב ה"ב:

אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד . . ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן ולא ישימם עיקר שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו.

א.

האיסור דחישוב קיצין והטעם

בגמ' סנהדרין[1]:

מאי ויפח לקץ ולא יכזב א"ר שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא שוב אינו בא. (רש"י) ויפח לקץ. תיפח נפשו של מחשב הקץ שלא היה לו לכזב ולומר כיון שהגיע וכו'.

וברמב"ם[2]:

וכן לא יחשב הקיצין אמרו חכמים תיפח רוחם של מחשבי קצים. ובאגרת תימן מפרש[3], ולפיכך מנעונו החכמים זכרונם לברכה מלחשוב הקצים לביאת משיח לפי שיכשל בהם ההמון ושמא יטעה בראותו שבאו הקצים ולא בא.

---

1 סנהדרין צז, ב.

2 הל' מלך המשיח פי"ב ה"ב.

3 איגרת תימן פ"ג בסופו.

ב.

חישוב קיצים בפועל

בגמ'[4]:

אמר רב כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים.

וברמב"ם[5] :

. . יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאת שזה שאמר בלעם (במדבר כ"ג כ"ג) "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" יש בו סוד שמן העת ההיא יש לחשב כמנין שיש משש ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור הנבואה לישראל . . ולפי ההקש הזה והפירוש הזה תחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים תשע מאות שבעים ושש ליצירה ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח שנאמר (יואל ג' א') "ונבאו בניכם ובנותיכם", זהו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ.

(וכן הרס"ג חישב כמ"ש הרמב"ם שם) ואנו דנים את רב סעדיה לכף זכות ונאמר שמא מה שהביאו לענין זה ואף על פי שהיה יודע שהתורה אסרה זה לפי שהיו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות וכמעט שתאבד תורת ה' לולי הוא עליו השלום לפי שהוא גלה מן התורה מה שהיה נעלם וחזק ממנה מה שנדלדל והודיעו בלשונו ובכתבו וקולמוסו וראה בכלל מה שראה בדעתו לקבץ המון העם על דרך חשבון הקצים כדי לאמץ אותם ולהוסיף על תוחלתם והוא התכוון בכל מעשיו לשם שמים ואין לטעון עליו על שטעה בחשבנותיו כי כוונתו היתה מה שאמרתי.

ובביאור סתירה זו, (האיסור דחישוב קיצים, וחישוב קיצים בפועל ע"י גדולי ישראל) מוצאים כמה ביאורים מכ"ק אד"ש:

בלקו"ש חלק כ'[6] מבאר:

און עד"ז יש לומר ביי יעקב"ן: דאס וואס "ביקש לגלות את הקץ" האט אויפגעטאן ביי אידן אז זיי זאלן קענען דערגרייכן צו גילוי הקץ בדרך מקיף - עבודת ה' אין אן אופן פון חירות מאומות העולם ומהיצר הרע (און ביי יחידי סגולה אויך בפנימיות-

---

4 שם.

5 שם.

6 ע' 233.

וי"ל אז דאס איז וואס כמה מגדולי ישראל (ווי דער רס"ג, רמב"ם וכו') האבן מחשב געווען קצין[51] וכו'.

ובהע' 51) משא"כ בנוגע לכל ישראל שאמרז"ל (סנהדרין צז, ב. רמב"ם הל' מלכים פי"ב סה"ב) תיפח עצמן של מחשבי קיצין . .

דהיינו, שהצדיקים מגלים את הקץ לתת כח לבנ"י לעשות עבודתם ולכן דוקא הצדיקים יכולים לגלות זאת, וזה לא נכלל בהאיסור.

ובלקו"ש חלק כ"ט[7] מבאר ב' ביאורים א' בפשטות והב' ע"פ הביאור בהשיחה:

בפשטות לערנט מען אז מיט "תיפח עצמן של מחשבי קיצין" ווערט געמיינט (ווי די גמרא איז ממשיך) "שהיו אומרים כיון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא". און ווי דער רמב"ם איז מסביר (באגרת תימן) אז דאס ברענגט כשלון ותקלה לעם, ווייל "שמא יטעו בראותם שבאו הקצים ולא בא" וועט דאס גורם זיין העדר האמונה אין ביאת המשיח, "לפיכך התפללו עליהם חכמים שתפח דעתם וישחת חשבונם".

משא"כ דאס וואס די גדולי ישראל האבן מגלה געווען קצים איז עס געווען, אדרבה, צוליבן תכלית הכי נעלה (ווי דער רמב"ם איז ממליץ אויפ'ן רס"ג בנוגע די קצים וואס ער האט מודיע געווען) היות אז דאס זיינען געווען זמנים ווען אידן זיינען געווען בשפל המצב, "בעלי סברות רבות נשחתות", האבן די גדולי ישראל זיי צונויפגעזאמלט און צוגעצויגן א "המון העם על דרך חשבון הקצים" און דערמיט געשטארקט זיי באמונתם און מעורר געווען ביי זיי די תקוה צו דער גאולה דורך מודיע זיין אז די גאולה איז קרובה ממש לבוא, אע"פ וואס לולא זאת "התורה אסרה זה".

דהיינו, שמסתכלים על התוצאה מה יצא בפועל מזה, כשזה מביא חלישות באמונה זה אסור, משא"כ הקיצין של הרס"ג והרמב"ם שחיזקו את האמונה, מותר.

וממשיך:

ע"פ הנ"ל (הביאור בהשיחה, שכל מצווה פועלת גילוי אלוקות וזה כבר התחלת הגאולה, ע"ש.) י"ל בדרך אפשר - ווי באלד אז צדיקים זעען בכל זמן משך הגלות ווי די עבודה בכל יום ורגע פון גלות איז כולל אין זיך און ברייגנט עניני הגאולה, און נאך יעדער טאג וכו' אין גלות זעען זיי די הוספה בהגילויים ועליות פון דער גאולה (רכוש גדול), ביז אז

---

7 ע' 15.

די הוספות קלייבן זיך צוזאמען און עס קומט מצב פון שלימות בההוספה - האבן זיי מגלה געווען זמן השלימות - שנת הקץ, אז מ'האלט אין דערגרייכן און צוקומען צו די שלימות פון דער הוספה, פון דעם העכערען גילוי - ובמילא דארף די עבודה פון בנ"י אין דעם זמן צווישן דעם מגלה זיין דעם קץ און דעם יום הקץ - זיין בהתאם לשלימות הגילוי הזה, אז דאס זאל קומען ע"י עבודתם בפועל,

גילוי הקץ, חשבון הקץ ע"י הרמב"ם וכו' אדמו"ר הזקן איז א התעוררות להוספה נאך מער אין דער עבודת התוהמ"צ זיי זאלן זיין בהתאם לזה, ונתינת כח ע"ז.

ובמילא נוסף אז עס איז פשוט אז ניט וועגן דעם רעדט דער איסור פון "חישוב קצים" - וואס כנ"ל דער רמב"ם ברייגט עם להלכה – איז צדיקים גדולים וואס זיי זעען[88] די עלי' גדולה ורכוש גדול וואס אידן האבן שוין דערגרייכט בזמן זה, וואס דאס ברייגט זיי צו מפליא זיין ביותר בשבחן פון אידן ובאהבת ישראל ובזכותן פון אידן, אלע אידן –

איז אדרבה, זיי דארפן דאס מגלה זיין, אלס א התעוררות לתוספת בעבודת השם ונתינת כח ע"ז, בכדי אידן זאלן נאכמער מוסיף זיין בעבודתם בהתאם לזה, כנ"ל.

ובהע' 88:

ועפ"ז מתורץ בפשטות מה שלאחרי שהרמב"ם האריך לבטל וכו' הדרך של מחשבי קצים (ומסיים "אבל אמתת העת על בורי' אינה מודעת") ממשיך ומודיע קץ שהוא קבל, ואשר "זהו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ" ע"ש, אלא לפי שאי"ז בכלל בגדר מחשבי קצים, כיון שנתגלה אליו המצב והקץ, ולכן מאריך ומדגיש לפני שמודיע הקץ "אבל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאה קבלתי אותה מאבי שקבל מאביו ומאבי אביו והוא קבל מאביו כו'". ולהעיר מלקו"ש ח"כ ע' 23:

דהיינו, סתם חישוב קיצין מחליש את האמונה ואסור, אבל אצל צדיקים מתגלה להם מלמעלה דרגת הגילוי שיהיה בגאולה ורואים עוד כמה מצוות צריך לשלימות הגילוי של הגאולה, ולכן הם צריכים לגלות את זה כדי שבנ"י יוסיפו בתומ"צ ועי"ז יביאו את הגאולה.

ויש לעיין בהערה 51 על הביאור בחלק כ' (שעל הצדיקים שחישבו הקץ לא נאמר האיסור דחישוב קיצין) אם הוא על דרך ביאור הא' בחלק כ"ט (הביאור בפשטות) שהם באמת חישבו הקץ אלא שהיה לזה היתר לחזק האמונה, וכן עד"ז בחלק כ' י"ל שהם גילוי הקץ לתת כח לבנ"י לעשות עבודתם בתומ"צ, או ע"ד ביאור הב' בחלק כ"ט שהם רואים גילוי הגאולה מצד מדרגתם ולכן הם (צריכים) גילו הקץ, (וזה לא נכלל כלל באיסור של חישוב קיצין כי הם לא מחשבין אלא נתגלה להם כמבואר לעיל).

וזה לכאורה יותר מתאים אם הביאור בשיחה שם (ח"כ) שיעקב רצה לגלות את הקץ מצד מדרגתו, ואולי זה גם הטעם לזה שהרס"ג והרמב"ם גילו הקץ מצד מדרגתם שראו את גילוי הגאולה, וראו עוד כמה עבודה דתומ"צ צריך לקבל גילוי זה ולכן עוררו את בנ"י לחיזוק בתוצ"מ וזה עצמו – גילוי הקץ – נתן להם הוספה בקיום התומ"צ באופן דחירות.

ומשמע ג"כ מזה דבביאור הא' ההיתר דהצדיקים לגלות את הקץ הוא כי זה חזק את בנ"י באמונה במשיח, ולא כמו האנשים שפעלו ע"י גילוי הקץ חלישות בהאמונה, וכאן ההדגשה הוא שהם פועלים הוספה בתומ"צ ע"י גילוי הקץ לקרב הקץ ע"ד ביאור הב' שע"י גילוי הקץ הם פועלים שעבודת בנ"י בתומ"צ תהיה בשלימות.

ועוד יש לעיין בהע' 88 שמבאר שהקץ שהרמב"ם גילה (בשנת ד'תתקע"ב) קבל זה מרבותיו דהיינו שזה לא ענין שהוא חישב את הקץ, אלא זה גילוי מלמעלה שלכן הי' חייב לגלות את הקץ, ולכאורה א"כ למה אבותיו לא גילו הקץ אם צריכים לגלות הקץ?

וי"ל שבאמת אבותיו גילו הקץ, וכן בירושלמי (שבת פ"ו ה"ט) מביא קץ זה וכן בספר 'מגלת המגלה' להנשיא ר' אברהם בן חייא שחי לפני הרמב"ם מביא קץ זה, והרמב"ם רק הוסיף לפרסמו.[8]

או שבאמת לא הי' מגולה[9] כי אם הי' מתגלה לפני זה, זה הי' מחליש את האמונה כי זה הי' הרבה זמן לפני הקץ, ודוקא בסמיכות לזמן הרמב"ם הי' הקץ, ואז גילוי הקץ הי' מעודד את הקיום דתומ"צ דבנ"י ולכן גילה זאת הרמב"ם.

---

8 ראה ברמב"ם לעם על אגרת תימן בענין זה שם.

9 ראה שם דיש מחלוקת מתי בדיוק הוא הקץ דהרמב"ם.

שיעור זמן הלידה לעתיד לבוא

הת' צבי שפילמאן

מסכת שבת (שבת ל, ב):

יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר (ירמי' לא, ז) הרה ויולדת יחדיו ליגלג עליו אותו תלמיד אמר (קהלת א, ט) אין כל חדש תחת השמש א"ל בא ואראך דוגמתן בעוה"ז נפק אחוי ליה תרנגולת.

א.

בספר נצח ישראל[1] מבאר המהר"ל הגמ', וז"ל:

ומפני שלעג התלמיד שאין כל חדש תחת השמש במה שהעולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח ומאחר שהוא עולם אחד אין ראוי שיהיה נמצא בו חדוש כמו שאם כן היה זה העולם מחולק ואף כי לפי ענין הנס ימצא כך לפעמים מכל מקום אינו דומה אל הנס במה שהנס הוא לצורך שעה אבל דבר שאינו לצורך שעה אינו כך ולכך אמר התלמיד שאין חדש החת השמש. ולכך הראה לו לאותו תלמיד תרנגולת שמולידה ביצה בכל יום וכן דברים שצומחים כל יום ודברים שהארץ מוציאה והם שלמים ואין צריכין תקון ומעתה אין לומר אין חדש תחת השמש – כי דבר זה היה קשיא אם לא היה נמצא כלל בעולם שאז יאמר אין חדש החת השמש – אבל כיון שמצאנו גם עתה דבר זה בעולם אף אם לא היה נמצא במין זה עצמו רק במין אחר איו זה נקרא עולם חדש. עכ"ל.

היינו, שמבאר קושיית התלמיד – והוא, (שאינו שואל לפי השיטה שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד (שלזה לא מספיק תירוץ זה, אלא צריכים לתרץ (באופנים שונים) כדלקמן), אלא) ששואל, ש"מאחר שהוא עולם אחד אין ראוי שיהיה נמצא בו חדוש", והראה לו שנמצא בעולם כו'.

---

1 פרק נ.

ב.

והנה בגמ' זו יש כמה פי', ובהקדים:

כותב כ"ק אדה"ז בתניא (אגה"ק סכ"ו, דף קמג), וזלה"ק:

ועוד יש להפליא הפלא ופלא איך אפשר שלימות המשיח לא יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר וטומאה וטהרה.. וגם טומאת יולדת צריך לידע כדכתיב הרה ויולדת יחדיו[2] אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה.

קטע זה יובן ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיעורים בספר התניא [על הפי' "מְבִיאָה (קרבן) אַחַת"], וזלה"ק:

?! עתה ראיתי שגם המעתיק לאנג' פי' כן![3] ומה זה שייך לנדו"ד (ובפרט שזה דין גם עתה[4]). ולדעתי הפי' "מן (ע"י) ביאה אחת" (ובזה מתורצת קושית החדא"ג).

והיינו שיש ב' קריאות (שייכות) בהתניא: "מְבִיאָה (קרבן) אַחַת" או "מִבִּיאָה אַחַת", ומכריח כ"ק אד"ש כקריאה השני'.

ולהעיר שכאן אינו מזכיר (פי') האריז"ל כלל [משא"כ בהערות דלקמן].

ובחדא"ג מהרש"א[5] :

אחוי ליה תרנגולת כו'. עיין פירש"י [הועתק לקמן] אבל לא שיהי' הריון והלידה לולד א' ביום א' דזה בתרנגולים נמי אינו דאמרינן פ"ק דבכורות תרנגולת לכ"א יום ופירש"י שם לאחר שנתעברה מן התרנגול שוהה ביצתה ליגמר עד אתר כ"א יום עכ"ל ע"ש. עכ"ל.

---

2 בשיעורים בספר התניא (ע' 1674) כותב כ"ק אד"ש "ראי' שתהי' אז לידה" - וא"כ במילא דין איסור טומאתה לא ישתנה.

3 בפשטות תיקנו כ"ק אד"ש (או תיקנו המדפיסים ע"פ הערה זה) שם, דהא בדפוסים שלפנינו הוא כהפי' אותו מעדיף כ"ק אד"ש.

4 כ"ה בשיעורים בסה"ת - וצריך בירור אם זה הדגשת כ"ק אד"ש, (או הדגשת) או הוספת המעתיק.

5 שם.

וזהו כוונת כ"ק אד"ש ב"קושית החדא"ג" – פי' מ"ש "דזה בתרנגולים נמי אינו", ומתורץ גם לביאור שבתניא – שמדמים לתרנגול זה שמקבל כמה ביצים בפ"א – ולא לענין המהירות (שלע"ל יהי' מהר הרבה יותר).

ג.

וכתב כ"ק אד"ש ב(הגהותיו ל)שיעורים בס' התניא[6], וזלה"ק:

כפי' האריז"ל בליקוטי הש"ס[7] (מילואים לתהלים להצ"צ קאפ' כ'. סד"ה גנתא) – דלא[8] כפרש"י בשבת (ל, ב). וראה חדא"ג שם.

ולהבין דברי כ"ק אד"ש צריכים להעתיק המארי מקומות שהביא:

פרש"י בשבת:

הרה ויולדת יחדיו ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט.

חדא"ג מהרש"א – הועתק לעיל.

וברשימות הצ"צ לתהלים[9] :

ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו. אאזמ"ו נ"ע[10] נ'[11] שמפרש שזה מעין משארז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, שעכשיו צ"ל ט' חדשים וכמו דוגמת צמיחה ע"י הזריעה שצ"ל זמן רב שתחלה שיהי' נרקב הגרעין ונכלל בכח הצומח ואח"כ עד שצומח . . וכן התהוות הולד מהטפה צריך ט' חדשים, וכ"ז עכשיו שהאתעדל"ע הוא ע"פ אתעדל"ת ואינו אור חדש לגמרי כ"א לחדש הישינות עד"מ גידול התבואה מהזרע כו' אבל לע"ל יהי' אז התחדשות אור חדש מלמעלה ממקורא דכולא לכן לא יצטרך שיהי' מוסתר

---

6 על התניא שם - ע' 1675.

7 כ"ה בשיעורים בסה"ת - וראה לעיל בהערה.

8 כ"ה בשיעורים בסה"ת - וראה לעיל בהערה.

9 יהל אור ע' תריט-כ

10 היינו אדמו"ר הזקן.

11 = נראה.

תחלה ט' חדשים בבחי' עיבור והעלם כו' אך עכ"ז יהי' הריון תחלה יום אחד כי כל ט' החדשים שצ"ל עתה יהי' אז בתשעה שעות לבד, (הג"ה להעיר מענין חסידים הראשונים שהיו שוהים בתפלתם ט' שעות, עכ"ה) כי עצירת השפע צ"ל בכל מקבל השפע . . אך ליום שכולו ארוך מה שיתעצר עכשיו במל' דאצי' ט' חדשים הוא בבחי' מל' דאריך בט' שעות כי החדשים במדות והשנים במ' וימים בחו"ב כו' (הג"ה[12] כן מצאתי ולע"ד אפ"ל כי זה שצריך עיכוב ט' חדשים מפני שבי"ע הם יש ואינו ערוך לאצי' ע"כ כדי שיומשך בבריאה צריך להתעכב תחלה במ' דאצילות כו' שאל"כ יפול בירידתו למטה כו' מחמת שיש שם קליפות, ודוגמת שבה"כ, רק ע"י שנתעכב במ' מקור דבי"ע יתקיים כו' אבל לע"ל שיזדככו העולמות ויהי' השם נקרא כמו שנכתב א"צ עיבור כ"כ, ושרש בחי' עיבור זהו העלם הוי' בשם אד', שבי"ע א"א להם לקבל משם הוי' כ"א ע"י שם אד' אבל לע"ל שיזדככו בי"ע עד שיהי' השם הוי' נקרא ומתגלה בעלמא דאתגליא שזהו הקרי כמו שהוא בעלמא דאתכסיא שזהו הכתיב, ממילא א"צ עיבור ועיכוב כ"כ, בההמשכה והלידה מאצי' בבי"ע, כיון שלא רחוק כ"כ בי"ע מאצי' עד שיצטרך עיבור ושינוי גדול, ויהיה די בט' שעות כו' וזהו עתידה אשה מ' דאצי' שתלד בכל יום[13]. . ויובן זה עוד עפמ"ש בלק"ת פ' קרח ע"פ ויגמול שקדים שכשבא השפע מא"א בא במהירות בלי עיכוב, כי העיכוב בא ע'פ מדה"ד בעברה מהיכל להיכל אבל בא"א לית שמאלא . . ועמ"ש בענין בעתה אחישנה.

[ע"ז ש"כל ט' החדשים שצ"ל עתה יהי' אז בתשעה שעות לבד", ראה שיחת ש"פ קרח תשל"ג[14], ושם "ד. ה. אז עס וועט דורכגיין אלע ט' מדרגות"].

ובסוד"ה גנתא[15]:

ובזה יובן מארז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום וכדפי' בלקוטי הש"ס להאריז"ל במס' שבת, והיינו כדאי' במ"ח ס' נשים שהנשמות בצאתם מהקליפות צריכים להתעכב בעיבור זמן כו', וב' טעמים ע"ז, א' כמו תשובת הגדר דבע"ת ע' בסידור בפי' שומר את גרים לכך צריכים להתעכב עד שירדו למטה שע"י עיכובם למע' מתחזקים, ב' משום דעכשיו למטה יש מסתיר ע"כ צ"ל עיבור בנוק' שלא יהיו נפילים כו' עמ"ש בבה"ז בראשית י"ח, משא"כ לע"ל אין שייך ב' הטעמים כי אין שייך בירור נמצא א"צ לעיבור שהו"ע בירור עד שהפסולת נדחה ע"י דם לידה כו' וגם לא יהי' הסתר למטה, נמצא

---

12 **בס' יהל אור אין חצי עיגול המשלים לזה וגם אין ציון 'עכ"ה'.**

13 **עיין לקמן לתשלום החסר.**

14 **שיחו"ק ע' 234.**

15 **ביאוה"ז להצ"צ ח"ב ע' תתכ"ז-ח.**

עכשיו מה שהעיבור יותר הוא מעליותא כנודע בענין שמע"צ שאזי העיבור עד שביעי של פסח מטעם הנ"ל, משא"כ לע"ל יעננו ביום קראנו . . ולתוספת ביאור בענין אשה שתלד בכל יום . . דביחוד דעכשיו שהמשכת מ"ד בא דרך הגשמה בטפה לכך צריך עיבור תשעה חדשים בבטן הנוק' שיהי' מזה הולדה ויצא מהגשמה אל הגילוי בבריאת הולד מטפה . . אבל לע"ל שיומשך שפע המ"ד בלי הגשמה וכלים, א"כ א"צ שהי' זמן כלל בבטן הנוק' לכן עתידה כו'.

[במאמר שביהל אור משמע שרק "א"צ עיבור כ"כ" וא"כ יהי' עיבור ט' שעות (וכן משמע במאמר המובא לקמן); ובסוד"ה גנתא "א"צ לעיבור . . א"צ שהי' זמן כלל בבטן הנוקבא". אך בכל השיחות (הובאו לקמן) שבהם מביא כ"ק אד"ש ענין זה, מביא כביהל אור. ואולי י"ל בכמה אופנים: א) קאי על ב' תקופות (אלא שלכאורה אין לומר כן, והוא ע"פ המבואר בשיחת ח"י אלול תשמ"ה[16] "גם לע"ל כשיהיו חיים נצחיים – יהי' ענין ההולדה כמבואר בנבואת הגאולה שיולדו ריבוי בנים ובנות, וכדאיתא גם בגמ' "עתידה אשה שתלד בכל יום שנ' הרה ויולדת יחדיו" שבמקום עיבור ט' חדשים יהי' ט' שעות, וזה קאי גם על הזמן של עיקר השכר כפס"ד של תורת החסידות שתכלית השכר הוא לנשמות בגופים דוקא", והיינו דט' שעות יהי' בתקופה הב' (ודוחק לומר שאין עיבור כלל בתקופה הא' – דבפשטות הוא דרגא נעלית יותר – אך אולי הוא בתקופה הג' (דחד חרוב)). ועד"ז י"ל שתלוי באם זכו או לא זכו (אך יש לעיין אם יכולים לומר סברות אלו בלי שום סיעוד)), ב) אינם חולקים, אלא שזה (מה שצריך להיות) יוצא מביאור העיבור שבכ"מ – שמבואר (ענין העיבור) באופן אחר, אך לדה"כ יהיה עיבור ט' שעות].

ד.

מכל הנ"ל עולה, שיש ב' פי' במאמר "עתידה אשה שתלד בכל יום":

רש"י – האשה תקבל כמה ולדות בפ"א, ולכן, אם תתעבר בכל יום, נמצאת יולדת בכל יום, וא"כ נמצא שאחר שמתחילה לילד, יהי' הרה ויולדת יחדיו.

האריז"ל – יהי' עיבור קצר מאד [או בלי עובור כלל כנ"ל].

ומבאר כ"ק אד"ש שהביאור בו הולך אדה"ז בתניא הוא ביאור האריז"ל. ויש להבין מה מכריח כ"ק אד"ש לומר כן.

---

16 התוועדויות ס"י.

ו(לכאורה) צריכים לומר[17], שכ"ק אד"ש אינו אומר שהפי' בתניא הוא כפי' האריז"ל בכל הפרטים, אלא (רק) לענין מהירות העיבור.

[ועדיין אינו מובן כל צרכו: מה ההכרח שהעיבור יהי' קצר, למה אין יכולים לפרש (לגמרי) כרש"י. (ואולי זהו הפי' גם ברש"י, כדלקמן)].

[ויש עוד מאמר[18] מהצ"צ שבו מבאר ענין זה, וזלה"ק:

והרמ"ז פ' שלח דקנ"ז ע"א כ' בשם הרח"ו כי הלידה, העליונה ה"ס קצירת השדה כו' וז"ס כצנת שלג מאיר מתיקון ואמת ביום קציר כו' ע"ש, והלידה היא הגאולה. והנה עכשיו משתהה זמן רב בין החרישה ובין הקצירה כו' כי היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם, אך לע"ל ארז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, לפי שלא יצטרך צמצומים כ"כ לגילוי השפע מלמעלה למטה, לכן יומשך במהירות ועמ"ש ע"פ ויגמול שקדים וזהו יעננו ביום קראנו ר"ת יב"ק גימט' הוי' אלקים שיומשך הגילוי משם הוי' בשם אלקים ביום קראנו ממש, וזהו ונגש חורש בקוצר דהיינו יהודה ויוסף יתייחדו יחדיו שזו"נ יהיו שוין בקומתן כו' . . רבות פ' מצורע פי"ז קפ"ד א' ע"פ הבקר היו חורשות מלמד שהראה, לו הקב"ה מעין עוה"ב שנאמר ונגש חורש בקוצר כו', וזהו הנה ימים באים היינו התגלות ימי קדם דע"י שמשם דוקא נמשך בחי' זו להיות ונגש חורש בקוצר כו'[19]. . ולכן לע"ל שיתגלה, בחי' א"א עז"נ הנה ימים באים ונגש חורש כו'.

ובענין המהירות מבאר כ"ק אד"ש בש"פ משפטים תשכ"ה (ס"י):

. . וואס דאס איז בדוגמא לעתיד, אז עתידה אשה שתלד בכל יום עס וועט ניט דארפן זיין די שהי' ט' חדשים, עס וועט זיין נאר ט' שעות. וואס הענין ברוחניות איז, אז די השפעה דארף ניט נתעכב ווערן בסדר השתלשלות נאר גלייך מלמעלה קומט עס אראפ למטה בעוה"ז. וואס אזוי איז דאך פראן דער סדר אז די השפעה דארף דורכגיין כל השתלשלות, וואס מצד דעם קען דאך דאס נתמעט ווערן ולפעמים אויך נתעכב ווערן. וואס דאס איז דאך דער ענין פון אדם נידון בכל יום, ווילע די השפעה שבר"ה קען בלייבען למעלה כו'. און דאס איז דאך ענין ברכת כהנים, כהן איש החסד, וואס פועלט אז די השפעה זאל ניט נתעכב ווערן בסדר השתלשלות נאר עס זאל גיין במהירות, עד מהרה ירוץ דברו"[20].

---

17 ועוד מוכרח הוא ע"פ הביאור דלקמן במענת כ"ק אד"ש.

18 (עמוס) אוה"ת נ"ך ח"א ע' תעד.

19 עיין לקמן תשלום החסר.

20 ויש עוד שיחות שבהם מביא (ומבאר) כ"ק אד"ש ענין זה, ומהם:

ה.

והנה יש מענה של כ"ק אד"ש[21], בו מבאר ענין זה, וז"ל:

להערתו איך אפ"ל תלד אשה בכל יום כיון שאיסור טומאתה לא ישתנה (אגה"ק סכ"ו) – הרי באווארענט שם על אתר והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים). ועיין עוד פי' בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד) – ודלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל, ב).

מל' "ועיין עוד פי'", משמע ש(ביאור האריז"ל, והביאור בתניא) הם ב' פי' חלוקים [ודלא כמו שמשמע בהערה הנ"ל "כפי' האריז"ל" – שהם ביאור אחד]. ועפ"ז יש ג' פי':

תניא – מביאה א' תלד כמה ילדים בכמה ימים[22]. [וע"פ הערה הנ"ל, גם זה יהי' בעבור קצר מאד (היינו שהשהי' בין הולדת כל ולד יהי' ט' שעות). ואולי זהו גם כוונת רש"י (כנ"ל), ומדוייקת גם בלשונו "ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט". אך באמת אין לומר כן, שהרי כתב "וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום", משמע שרק מפני זה יולדת בכל יום, וא"כ צריך עיון מאי שיטתייהו (אם לא נאמר שהוא באמת ב' פירושים)].

האריז"ל – עיבור קצר מאד (ט' שעות) – (ואח"כ צ"ל עיבור חדשה).

(רש"י ו)מהרש"א – עיבור ארוכה, ובינתיים מתעברת כמה פעמים, וכשמתעברת בפעם האחרון (דהא אח"כ טמאה טומאת יולדת) כבר יולדת מביאה הראשונה.

ויש לדייק, שכאן מביא פי' המושלל בשם המהרש"א (ולעיל הביאו בשם רש"י).

ולהעיר, שמלשונו משמע, שפי' החדא"ג מושלל, הוא רק לפי' האריז"ל (שהרי באם תלד ביום א', איך יהי' אפשרות להתעבר עוד פעם קודם שתלד), משא"כ לפי הביאור בתניא (הי')

בשיחת כ"ף מנ"א תשכ"ב (ע' כה) ". . און תשובה איז דאך בשעתא חדא ברדעא חדא איז דאך ע"ד ווי ס'שטייט אז לע"ל, איז תמורת זה וואס איצטער דארף מען האבן תשעה חדשים ללידת הולד, וואס דערפאר איז דאך די יצירה ביז דער לידה געדויערט דערנאך תשעה חדשים, שטייט אז לע"ל וועט זיין הרה ויולדת יחדיו, אז באותו יום איז הרה ויולדת, און תמורת פון תשעה חדשים ברייגגט ער אראפ אין חסידות וועט זיין תשע שעות ". .

וראה גם לקמן בסוף.

21 נדפס בלקו"ש חי"ב ע' 178, באג"ק חכ"ג - מכתב לר"ח כסלו תשכ"ה.

22 וז"ל הגר"א (על הגמ') "ודע שלא יתבטלו ימי טומאה אלא מכיון שתתעבר פ"א תלד כמה פעמים".

אפשר לומר כהחדא"ג (שההדגשה הוא ע"ז שתתעבר לכמה ולדות קודם שתלד ותיטמא) – אלא שבלשון התניא (מביאה אחת) אין לומר כן.

אך לפ"ז צ"ל להאריז"ל – איך תלד עוד הפעם אם "איסור טומאתה לא ישתנה".

[אלא אם נאמר שאכן ל' הגמ' אינו מדוייק, ופי' בכל יום, היינו בכל יום שתתעבר (תלד בו ביום). ודוחק הוא].

ן.

והנה בספר נצח ישראל[23] כותב המהר"ל:

וגם זה אינו קשיא למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות כאשר ימצא כך שהרי היה נמצא דבר זה גם כן בבריאת עולם שחוה ילדה ליומא . . ולעתיד לפי מדריגת העולם ומעלתו שיהיה מתברך מן השם יתברך אין זה שלא בטבע כאשר יחזור העולם כמו שהיה בראשונה.

וע"ד תירוץ זה הוא גם במאמרי אדמו"ר הצ"צ (הנ"ל[24]:)

ביהל אור:

גם במד"ר פ' נח ר"פ ל"ו אמרו שקודם המבול ליום אחד היתה אשה מעוברת ויולדת שנאמר זרעם נכון לפניהם כו' ע"ש, וידוע שקודם המבול היה מאיר הארת אריך אנפין, כמ"ש בזח"א דל"ז סע"ב בפי' לא ידון רוחי כו' ולכן היו מאריכים ימים, כי אורך ימים נמשך מא"א, וכמ"ש בזח"ג פ' שלח קנ"ח ע"ב בפי' היש בה עץ אם אין, שכשההשפעה מבחי' אין שהוא הכתר באה בשינוי טובא לעילוייא שלא בערך כו', וא"כ נלמוד שזה שעתידה אשה שתלד בכל יום נמשך מא"א, ועד"ז יובן ענין התפלה יעננו ביום קראנו, מבלי שום עיכוב זהו מפני שיומשך שורש ההמשכה מא"א.

ובאוה"ת על עמוס[25]:

---

23 שם.

24 קטעים שנשמטו לעיל.

25 אוה"ת נ"ך ח"א ע' תע"ב בסופו.

ותדע דגבי דור המבול שנתן להם שלוה ארז"ל ברבות פ' נח ר"פ ל"ו ע"פ וזרעם נכון לפניהם ליום אחד היתה אשה מעוברת ויולדת והיינו ע"י שהי' מאיר להם מבחי' אריך אנפין כמ"ש כמה ארך אפים לפניו כו' ולכן היו מאריכין ימים וכמ"ש בזח"א דל"ז סע"ב.

וממשיך בנצח ישראל שם:

ועוד אפשר לומר ולפרש כי מה שאמר כי האשה תלד בכל יום פירש ענין זה . . כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה ומתחייב מן החומר מה שראוי לו ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו ואין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה מאשר הוא מצד החומר ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה ומונע אליו ההומר עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה מכל מקום כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה ואף אם יש מעכב ובטול מצד החומר מכל מקום אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה מה שאפשר להועיל עד שיוציא לפעל מה שראוי ומכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה כי זה עצם שלו ולא יבחן הדבר רק מצר עצמו שהוא צורתו אשר הוא אמתת עצמו ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצר החומר כי דבר זה דומה אל גבור גדול אשר לו הכח על פעל גדול מאד והוא נסגר בבית וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל וכך הדבר הזה בעצמו כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית שהוא עצמו לו אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופרד מן החומר.

וממשיך ומסיים:

ולכך הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת וזה אמרו לעתיד אשה שתלו בכל יום כי יהיה העולם לפני הש"י ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל יום . . ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו היינו מצד צורתן ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר ומעתה אין אתה צריך לומר שהדבר זה נמצא לפעמים אבל כך הוא לפי מעלת הצורה בעולם הזה שאף אם יש מונע מצד החומר ולכל הפחות מועיל כי אינו מונע מכל וכל אבל יוצא לפעל מה שראוי ויש לך להבין דברים אלו והם ברורים ודי בזה.

יוצא ב' (ג') ביאורים איך יכולים לומר שעתידה אשה שתלד בכל יום אם אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד? [דאין לומר (כדלעיל) שנמצא בתרנגולת, שלתירוץ שאלה זו צריכים למצוא ש(כבר) הי' דבר זה ממש]:

כבר הי' לעולמים. וזה גופא יכולים לומר בב' אופנים: א) חוה, ב) בכלל לפני המבול (כך הי' הסדר).

ראוי הוא מצד הצורה, ובאשר תעבור מניעת החומר, אזי ממילא תלד בכל יום (היינו, שזהו באמת טבעו).

ז.

והנה, בהערות כ"ק אד"ש הנ"ל, אינו ברור כמה מילים – כמצוין בהערות שם – ובעזה"י, כשיצאו לאור צילום הערות אלו, (אם ר"ל לא בא הגואל עד אז), אכתוב שוב מה שיש לדייק בלשונות אלו.

ויהי רצון –

שאע"פ[26] אַז עס איז טאקע ניט בטל געווארן די אלע פרטים וסדרי השתלשלות און ווי דער פסוק רעכענט אויס – פריער פרח ואח"כ ציץ און דערנאך שקדים, אבער אין דעם גופא איז דא א מורא'דיקער שנעלקייט, גלייך אריינגעלייגט און גלייך דורכגעגאנגען די אלע פרטי השתלשלות, ע"ד לע"ל וואס יעמולט וועט זיין "הרה ויולדת יחדו", "הרה ויולדת בו ביום" –

ועוד[27] ועיקר – אשה כי תזריע (ותיכף ומיד) וילדה זכר, היינו, שאין צורך להמתין (לא רק ט' ימים (במקום ט' חדשים), אלא אפי'לא) ט' שעות, אלא תיכף ומיד ממש "וילדה זכר", גאולה שאין אחרי' גלות.

---

26 שיחת ש"פ פ' קרח שם ע' 4-233, קודם הנעתק לעיל.

27 התוועדיות ה'תנש"א ח"ג ע' 1-150.

ביאור בשיחת 'כל היוצא למלחמת בית דוד'

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

מסכת שבת נ"ו ע"א:

דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו שנאמר ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקוד לשלום ואת ערובתם תקח מאי ערובתם תני רב יוסף דברים המעורבים בינו לבינה.

בהשיחה הידוע ד"כל היוצא למלחמת בית דוד":

כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו (שבת נו א). בית דוד איז דער גילוי פון משיח בן דוד, ווי עס איז ידוע פון דער עליית הנשמה וואס דער בעש"ט נ"ע האט געהאט און איז געווען אין היכל המשיח און געפרעגט אימתי קאתי מר, האט איהם משיח געענטפערט: לכשיפוצו מעינותיך חוצה, אז די מעינות פון בעשט"ס תורות און דרכי עבודה וועלן זיך פארשפרייטען אויף דער וועלט דעמאלט איז אתי. אפען גערעדט, דער ביאת המשיח איז אין א געוויסער מאס תלוי אין דעם יפוצו מעינותיך חוצה, און דער יפוצו מעינותיך חוצה וועט ברייגגען ביאת המשיח, וואס דאס איז דער בית דוד, דער גילוי אור פון משיח בן דוד.

היינו, דמזה ש"אימתי קאתי מר לכשיפוצו מעיינותיך חוצה" מוכח שביאת המשיח תלוי בזה. וממשיך:

דער בית דוד האט אבער מלחמות, הגם אז ורוח אלקים מרחפת על פני המים זה רוחו של משיח, וואס אין דער כוונת הבריאה איז געווען אז די הנהגה אין גשמי' העולם זאל זיין ברוחו של משיח, אבער דורך דעם חטא עץ הדעת און דעם חטא הדורות שהיו מכעיסין לפניו ית', באדארף זיין דער תקון העולם ע"י עבודה און בגמר הבירורים, וועט דער יפוצו מעינותיך חוצה זיין א הקדמה צו ביאת המשיח.

שית אלפי שנין הוי עלמא, שני אלפים תהו, שני אלפים תורה ושני אלפים ימות המשיח. די שני אלפים תורה האבען באדארפט מתקן זיין די שני אלפים תהו, דאס הייסט מברר זיין די ניצוצות פון שבירת הכלים דתהו. נאכדעם זיינען די שני אלפים ימות

המשיח, דער גילוי המשיח און דער אלף הששי בכלל זיינען עקבות משיחא. אין דעם יובל וואס משיח בן דוד קומט איז דעמאלט דער זמן פון חרפו אויביך ה' חרפו עקבות משיחך.

ואולי יש לבאר בזה ע"פ המבואר במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"א (הא') דבשם צבאות יש כמה דרגות, שבכללות הוא ב' הבחינות דצבאות הוי' והוי' צבאות. צבאות הוי' הוא מה שצבאות (עולמות בי"ע) הוא בטל להוי' (בחי' צבאות), משא"כ בחי' הוי' צבאות הוא כמו שהאור נמשך בבי"ע. וההפרש ביניהם הוא ע"ד ההפרש בין הב' סוגים שישנם במלחמות. הא' בכדי לשלול שלל ולבוז בז, שהוא מלחמה ע"פ טעם ודעת ובמילא הוא בהגבלה, ומלחמה זה שייך גם אצל שר קטן. והב' בכדי להוציא את נצחונו, שמלחמה זה הוא למע' מכל מדידות והגבלות ואינו ע"פ חשבון, ולכן מלחמה זו שייך רק אצל מלך שיש לו את מידת הנצחון. ועד"ז הוא החילוק בין הוי' צבאות לצבאות הוי'. דהוי' צבאות הוא שישנו עדיין בחי' הלעו"ז ואין מנצחין אותו, אלא שמבררים ניצוצות הקדושה שישנם בלעו"ז, שהו"ע השלל והבז. אך תכלית העבודה הוא שינצחו לגמרי, והוא שתתבטל לגמרי מציאות הלעו"ז, וזהו"ע צבאות הוי', שבבחי' זו אין שום מציאות כלל לבד האלקות.

וממשיך לבאר ענין זה בעבודת האדם שהוא העבודה דאתכפיא ואתהפכא. שבהעבודה דאתכפיא הרי עדיין ישנו מציאות הלעו"ז שאינו נתבטל (ואינו מנצח עליו), אלא שע"י עבודת האתכפיא מברר בירורים, דזהו"ע השלל והבז. משא"כ עבודת האתהפכא הוא שמהפך את הרע לטוב ונתבטל לגמרי מציאות הלעו"ז. ומסיים

התחלת העבודה היא העבודה דאתכפיא . . שעי"ז הוא מברר בירורים, אבל תכלית העבודה היא העבודה דאתהפכא ונצחון.

וממשיך בהמאמר:

והנה כל הענינים המשכתם היא ע"י התורה, ולזאת הנה ב' ענינים אלו ישנם גם בתורה, והוא ההפרש בין גליא דתורה לפנימיות התורה . . דבגליא דתורה הרי יש קושיא ומחלוקת וכו', משא"כ פנימיות התורה לית תמן לא קושיא ולא מחלוקת . . והוא אמיתית ענין הפדי' בשלום שקאי על פנימיות התורה. ואמיתית גילוי זה יהי' בגאולה העתידה, דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, שלא תהי' מציאות הלעו"ז כלל, והו"ע הנצחון. דהנה ענין הבירורים הרי ישנו גם עכשיו . . אבל לא זהו התכלית, והחידוש שיהי' בגאולה העתידה הו"ע הנצחון, שתתבטל לגמרי מציאות הלעו"ז, שזהו גם כן ענין פנימיות התורה שיתגלה ע"י מלך המשיח, וכנ"ל דענין הנצחון שייך לפנימיות התורה.

והיינו שענין הבירורים (אתכפיא) הוא אותו הענין דחלק הגליא שבתורה דיש בו קושיא ומחלוקת וכו' (וכמבואר ענינה בדא"ח), וענין הנצחון (האתהפכא) הו"ע פנימיות התורה ש"הוא אמיתית ענין הפדי' בשלום . . ואמיתית גילוי זה יהי' לע"ל", משום שאז יהי' ענין הנצחון, ביטול מציאות הלעו"ז.

[ובד"א אולי י"ל שלפי"ז מובן מה שמקשר שאלת הבעש"ט ד"אימתי קאתי מר דא מלכא משיחא, לכשיפוצו מעיינותיך חוצה" להמארז"ל "כל היוצא למלחמת בית דוד וכו'", שהרי נצחון הגאולה הוא ע"י הפצת המעיינות ולימוד פנימיות התורה כמבואר כאן בהמאמר. וכפי שמבאר בהמשך השיחה שם "די מלחמת בית דוד דארף האבען איהר טכסיס, לא בחיל ולא בכח כ"א ברוחי . . רוחי איז פנימיות התורה, חסידות, א השגה אלקית און עבודה שבלב".]

וממשיך בהמאמר:

אמנם להיות שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו עכשיו, לזאת הנה התחלת גילוי זה הוא גם עכשיו ע"י פנימיות התורה, וכידוע שבחינת היראה של הבעש"ט היתה מעין היראה עילאה שתהי' לעתיד, והפצת המעינות שנתגלה ע"י אדמו"ר הזקן היא מעין תורתו של משיח, ולזאת צריכה להיות העבודה דנצחון גם עכשיו, דהגם שעיקר העבודה עכשיו הו"ע עבודת הבירורים, שהרי ענין הנצחון יהי' רק בגאולה העתידה, אך מ"מ להיות שהגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו עכשיו, לזאת הנה בהדורות דעקבתא דמשיחא צ"ל גם הענין דנצחון. דהנה שית אלפי שנין הוה עלמא, שני אלפים תהו שני אלפים תורה ושני אלפים ימות המשיח, הנה בשני אלפים ימוה"מ, ובפרט באלף הששי, ובפרט בסוף הזמן דעקבתא דמשיחא, דמאטו רגלין ברגלין, הנה עכשיו צריך להיות לא רק ענין הבירורים כ"א הענין דנצחון המלחמה, והוא ע"י הפצת המעינות דפנימיות התורה.

כלומר דזה שלע"ל יהי' ביטול המנגד לגמרי, צ"ל ההתחלה בזה גם לפני גמר הבירורים, שזהו ע"י לימוד פנימיות התורה והפצת המעיינות חוצה – מתחיל מהבעש"ט ואדמו"ר הזקן – שהו"ע הנצחון (כמבואר לעיל), שהוא מעין והתחלה מהגילויים דלע"ל.

ולפי"ז מובן מה שאמר "אפען גערעדט, דער ביאת המשיח איו אין א געוויסער מאס תלוי אין דעם יפוצו מעינותיך חוצה, און דער יפוצו מעינותיך חוצה וועט ברייגגען ביאת המשיח" שהרי ענינו של הפצת המעיינות ע"פ המבואר ב"באתי לגני" הנ"ל הו"ע הנצחון, שע"י מדת הנצחון מנצחים על המנגד, ועי"ז מגלים שלימות תקפו של דוד מלכא משיחא (וכפי שמבאר בהמשך המאמר ובארוכה).

ואולי שזהו גם מה שממשיך שם "דער בית דוד האט אבער מלחמות, הגם . . וואס אין דער כוונת הבריאה איז געווען אז די הנהגה אין גשמי' העולם זאל זיין ברוחו של משיח, אבער דורך דעם חטא עץ הדעת . . באדארף זיין דער תקון העולם ע"י עבודה און בגמר הבירורים" היינו לפני גמר הבירורים "וועט דער יפוצו מעינותיך חוצה זיין א הקדמה צו ביאת המשיח".

ואולי י"ל בד"א דמה שממשיך אח"כ "שית אלפי שנין הוי עלמא . . נאכדעם זיינען די שני אלפים ימות המשיח, דער גילוי המשיח און דער אלף הששי בכלל זיינען עקבות משיחא. אין דעם יובל וואס משיח בן דוד קומט איז דעמאלט דער זמן פון חרפו אויביך ה' חרפו עקבות משיחך." הכוונה בזה היא לבאר מה שלפני גמר הבירורים צריכים להתחיל בלימוד פנימיות התורה והפצת המעיינות (אף שלכאורה אמיתית ענין זה יהי' רק לע"ל, כמבואר בבאתי לבגני הנ"ל) היות שצריכים לנצח על אלו "אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפו עקבות משיחך".

עוד ביאור בשיחת 'כל היוצא למלחמת בית דוד'

הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

בהשיחה[1] הידוע ד"כל היוצא למלחמת בית דוד":

אמת, איך בין זעהר פארהארצט אויף דער חברה מפיצי השכלה, וואס יאהרען לאנג האלטען זיי אין מסר'ן צו דער ממשלה אויף די אידישע חדרים און מלמדים און ווילען – הי' לא תהי' – עוקר מן השורש זיין דעם אידעשן חדר מיט'ן מלמד און מטמא זיין ר"ל די מוחות פון די אידישע קינדער מיט כפירה בה' ובתורתו דורך זייערע אפיקורסישע מלמדים און דער ביטערע נייער מכה, משלחת מלאכי רעים די מלמדים פון די חדרים מסוכנים.

איך האב זיי אלעמען פיינט, תכלית שנאה שנאתים און איך בין זעהר פארהארצט אויף זיי. אבער איך בין זיכער, אז איך זעה דעם ביטערען שינוי לרע און די צרות וואס זיי וועלען ברייגגען אויפ'ן כלל ישראל, און נאכדעם דער זיסער סוף פון דעם עקבות משיחא יובל, וואס וועט ברייגגען ביאת המשיח. נאר במשך פון דעם עקבות משיחא יובל באדארף מען האבען די מלחמת בית דוד.

והנה, זה שאמר "איך האב זיי אלעמען פיינט . . אבער איך בין זיכער, אז איך זעה דעם ביטערען שינוי לרע . . און נאכדעם דער זיסער סוף פון דעם עקבות משיחא יובל, וואס וועט ברייגגען ביאת המשיח." צריך ביאור בהלשון, שהרי מהלשון "אבער..." משמע שידבר בסגנון הפכי ממה שאמר לפנ"ז (איך ששונא אותם בתכלית השנאה וכו'), לצד הטוב, ואיזה ענין של מעלה יש בזה ש"איך בין זיכער, אז איך זעה דעם ביטערען שינוי לרע וכו'"?

1 שיחת שמח"ת תרס"א, נדפס בסה"ש תש"ב ע' 141 ואילך, ובלקו"ד ח"ד ע' 1574 ואילך.

ואולי יש לבאר זה ובהקדם ע"פ המבואר במאמר ד"ה ויהי בשלך פרעה[2] בענין מה שפרעה הי' משלח ישראל עם פארות וענפים, שע"י גלות מצרים גרמו שנתעלו הניצוצות שנפלו במצרים. ומקשה בהמאמר למה ענין זה מתייחס לפרעה שהוא הי' תכלית החושך דאמר "לא ידעתי את הוי'", וא"כ איזה ענין הי' פרעה יכול ליתן לישראל. ומבאר שע"י פרעה נתחדש אצל בנ"י ענין התשובה והביטול, שבכדי לשוב צ"ל מקום לשוב ממנו, וגם שמציאות הקליפות פועל בהאדם ענין הריקבון והביטול, וזה בא ע"י פרעה. ועי"ז בא הכח ל"אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקו". ומקשה ע"ז דענין האתהפכא ה"ה ע"י כח אלקי עליון יותר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך נמשך ענין זה ע"י פרעה. ומבאר שאין הכי נמי, גם זה בא ע"י פרעה, שהרי ע"י התשובה, והביטול והריקבון, ממשיכים מלמעלה "בחי' אור בלי גבול שבכחו להפוך חושך לאור. ונמצא שגם ענין זה בא מצד פרעה". וממשיך לבאר בזה, מיוסד עה"פ "טוב שם משמן טוב וגו'" שקאי על בירור הניצוצות שבלעו"ז, וקאי על עבודת התשובה שהיא בחילא יתיר, שעל ידה נמשך אור בלתי מוגבל שמהפך גם את החושך לאור. וממשיך לבאר איך שהשורש לזה [דאתהפכא חשוכא לנהורא] הוא בעצמותו ומהותו ית'. ומסיים ש"זהו ענין ופרעה הקריב שהקריב את לבם של ישראל לאביהם שבשמים, והצמיח ישועות ישראל, כי עי"ז נמשך ענין הבל"ג כנ"ל."

ואח"כ ממשיך בהמאמר:

כשם שהוא בגלות מצרים, עד"ז הוא גם בגאולה העתידה, כמ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו הנפלאות, שזה שיהי' לע"ל גילוי אור הבל"ג הוא ע"י המיצר והביטול שבגלות עכשיו. וזהו[3] מה שאמרו רז"ל אם ראית דור אחר דור מחרף צפה לרגליו של משיח דכתיב אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך, מה כתיב בתרי', ברוך ה' לעולם אמן ואמן. דענין ברוך ה' לעולם אמן ואמן מורה על דבר שיש לו קיום, דאמן הוא לשון שבועה, דהיינו השבועה והברית דהקב"ה לכאו"א מישראל שמזה נמשך הא דמשביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע. וגילוי ענין זה שבישראל הוא ע"י ההקדמה דאשר חרפו אויביך ה' גו'. ולכאורה הדבר תמוה, דהרי הם שני הפכים, אלא דהיא הנותנת, כנ"ל, משום שגילוי אור הבל"ג הוא ע"י הכנת הביטול והמיצר דוקא, וכן הוא גם בפשטות, דאם ראית דור אחר דור מחרף צפה לרגליו של משיח.

והיינו, כמו שהי' בגלות מצרים שע"י פרעה באה לבנ"י ענין הביטול והתשובה, עד"ז הוא בנוגע להגאולה האמיתית והשלימה. שע"י המחרפים נתגלה ענין השבועה והברית דהקב"ה

---

2 סה"מ תש"ך - תשכ"א ע' 256 ואילך.

3 הדגשת המעתיק.

לבנ"י. וזהו שארז"ל "אם ראית דור אחר דור מחרף" אזי "צפה לרגליו של משיח" "דכתיב אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך, מה כתיב בתרי', ברוך ה' לעולם אמן ואמן".

ולפי"ז אולי י"ל במ"ש "איך האב זיי אלעמען פיינט . . אבער איך בין זיכער, אז איך זעה דעם ביטערען שינוי לרע און די צרות וואס זיי וועלען ברייגגען אויפ'ן כלל ישראל, און נאכדעם דער זיסער סוף פון דעם עקבות משיחא יובל, וואס וועט ברייגגען ביאת המשיח." שהכוונה בזה היא ע"ד המבואר בהמאמר דלעיל, שע"י המיצר והביטול הנעשה ע"י אלו אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך הרי עי"ז מגיעים להברוך ה' לעולם אמן ואמן, נצחון המלחמה בגאולה האמיתית והשלימה – גילוי דוד מלכא משיחא, תיכף ומיד ממש, אכיה"ר.

על ידי שמירת שבת נגאלין

הת' שלום דובער ברוך

בלקו"ש חי"א פרשת בשלח מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הסיפור שמין א' שאל את ר' עקיבה שאם הקב"ה עושה מלאכות בשבת כרגיל בימי החול אם כן איך אומרים שהקב"ה מכבד את השבת.

וענה ר"ע שהיות שלגבי הקב"ה כל העולם רשות אחת היא, לכן מותר לטלטל בה משום דהוי רה"י.

ומבאר כ"ק אד"ש, שמזה מובן שכל המלאכות ושבותים דרבנן מסתעפים מענין הוצאה, ולכן, היות שלגבי הקב"ה הכל רשות אחת היא, במילא שאר המלאכות (נטיעה, זריעה וכו') בטילים לגבי'. וז"ל (עמ' 68):

דהנה איתא במדרש, ששאל מין אחד מר"ע, "אם כדבריו שהקב"ה מכבד את השבת, אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב. והשיב לו משל מעירוב והוצאה, שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא וכו'". ולכאו' תמוה: בתשובתו של ר"ע מתורצת רק הקושי' בענין מלאכת ההוצאה מרשות לרשות — והלא כל שאר המלאכות אינן תלויות בהוצאה מרשות לרשות? ועכצ"ל שמלאכת ההוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן, ושבותים דרבנן" ולכן, מכיון שלגבי הקב"ה לא יתכן הענין דהוצאה מרשות לרשות (כי כל העולם כולו שלו), במילא בטל היסוד ונתינת מקום גם לשארי המלאכות שאינן אלא הסתעפות ממלאכת הוצאה.

ומבאר כ"ק אד"ש, שענינו של שבת הוא לקבוע האמונה בחידוש הבריאה מאין ליש תמיד, ושהוא יתברך הוא השליט היחידי. שאע"פ שעולם מלשון העלם, ואפשר ליטעות שיש שתי רשויות - רשות של הקדושה ורשות של הקליפה ח"ו, על ידי שבת נקבעה האמונה והידיעה שכל העולם רשות היחיד ליחידו של עולם. וז"ל (עמ' 69 שם):

ומכיון שכן הרי מובן שעשיית מלאכה בשבת גורמת; א) תלישות בענין האמונה הנ"ל. ב) הגברת ההעלם והטעות הנ"ל (דשתי רשויות ח"ו) — ענין של "הוצאה" מרשות היחיד. נמצא, שנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות היא — הוצאה מרשות היחיד.

וזוהי הכוונה בתשובת ר"ע "כל העולם כולו שלו": דמכיון שלגבי' ית' לא יתכן שום העלם והסתר על אמיתיות המציאות, שכל עניני העולם, גם מציאות הרע, הם רשות היחיד

(וסוף סוף גם למטה תתגלה האמת — לעתיד לבא, כדאיתא במדרש "לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת והיא צווחת ואומרת שבת היא", היינו שגם העולם עצמו ירגיש ויעיד שאין בעולם אלא אחד) — ולכן אין שייך אצלו ית' הענין דמלאכה העיקרית — הוצאה ובמילא גם לא הסתעפות שלה — שאר מלאכות האסורות בשבת, כנ"ל.

והנה בתו"א פרשת בשלח מבאר למה בשבת לא ירד המן. ומבאר שבשבת הכל עולה למע' לעצמותו היינו מקיף הכללי, וז"ל (סו, ד):

אבל בחי' שבת הוא עליית ההשתלשלות לבחי' מקיף הכללי לבחי' עצמות א"ס.

וע"פ הנ"ל - שבשבת הכל עולה למע' לעצמותו ית', ובקיום מצוות שבת נקבעה הידיעה דהכל רה"י, אולי יש לבאר הגמ' במס' שבת (קיח, ב):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתיב בתריה והביאותים אל הר קדשי וגו'.

כי לאחרי שהכל נכלל למע' אף א' אינו מוציא מרשות היחיד שהור רשות קדושה לרשות דקליפה ע"י שמירת כל פרטי הל' שבת, ממילא מתגלה שכל העולם רה"י היא ליחידו של עולם.

וצ"ל למה צריך שישמרו ב' שבשות ואינו מספיק שבת א'?

והנה בירושלמי פ"ק מס' תענית בסוף הל' א':

א"ר לוי אילו היו ישראל משמרין שבת אחת כתיקנה מיד היה בן דוד בא מאי טעמא ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' וגומר חד יום. ואומר בשובה ונחת תושעון בשובה ונייח תתפרקון:

וצ"ל למה הבבלי אומר שאם ישראל ישמרו ב' שבשות ובירושלמי אומר שאם משמרין שבת א' מיד בן דוד בא?

וי"ל, ע"פ מה שמבואר בשיחת כ"ק אדנ"ע שמח"ת תרס"א, ההבדל בין דוד לבן דוד שבן דוד הוא רק התחלת גילוי דמשיח ודוד הוא תוקף הגילוי דמשיח. ועפ"ז יש לבאר בדרך אפשר, זה שבירושלמי כתוב שאם משמרין שבת א' בן דוד בא הוא רק התחלת גילוי דמשיח, משא"כ הבבלי "אם ישראל משמרין ב' שבשות מיד נגאלין" שע"י ב' שבשות יהי' ענין הגאולה. היינו לא רק התחלת הגילוי דמשיח, כ"א שלימות הגילוי. ובטעם שיש צורך בב' שבשות, אוי"ל, שתי הענינים שמבאר כ"ק אד"ש בלקו"ש בשלח דלעיל, שנעשות ע"י עשיית מלאכה בשבת. א) חלישת אמונה בחידוש הבריאה. ב) הגברת העלם והסתר, שאפשר לחשוב שיש שתי רשויות. היינו, שע"י שמירת שבת א' מחלישין את ההעלם והסתר דהעולם, שזהו"ע בן דוד בא, התחלת

גילוי דמשיח, וע"י שמירת שבת שני' נעשית חיזוק האמונה בבורא עולם, שזה"ע "נגאלין" – דוד בא.

וכמו שמבאר כ"ק אד"ש, שהתורה ניתנה בשתי קוין (הדרן ל"ה) "אנכי" ו"לא יהי' לך", מצ"ע ומצל"ת. שזהו מ"ש הרמב"ם בהלכה ראשונה "מצאו ראשון", שזהו פעולת תורה באופן חיובי, "ואם יעלה על הדעת שלא ימצא אין דבר אחר יכול להמצאת" שזהו פעולת התורה באופן שלילי. וזהו גם מ"ש בהלכה אחרונה "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות" שזהו קו השלילי, "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את הוי' בלבד" קו החיובי. וזהו שתי הענינים דשבת ומנוחה (ראה בהבלתי מוגה). שבת הו"ע שביתה ממלאכה באופן שלילי, ומנוחה הוא מנוחה בעצם באופן חיובי.

ואוי"ל, שהב' ענינים הוא ב' השבשות, באופן שלילי ובאופן חיובי: בן דוד הוא אופן שלילי, התחלת הגאולה, שיש עדיין מלחמות ומנגדים, ואח"כ נגאלין באופן חיובי, שהגילוי הוא בשלימות.

אחד עשר תיווכים במי יבנה הבית המקדש

הת' יוסף הכהן הענדל

הקדמה: ישנם ב' שיטות מי יבנה את הביהמ"ק, בנ"א (משיח), או שביהמ"ק יבוא וירד מהשמים. ובעז"ה נביא ליקוט של תיווכים מתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בזה, ונבארם.

א.

השיטה שיבנה ע"י הקב"ה:

המקור בתורה: "מקדש אד-ני כוננו ידיך"[1] (וכן מהפסוקים "כי שמחתני ה' בפעלך במעשה ידיך ארנן"[2], "כי בנה ה' ציון נראה בכבודו"[3], "אשר ברא אלקים לעשות" – י"א זו ביהמ"ק העתיד להיות[4], "הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים"[5], "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו"[6]). (עיין במ"מ לביאורים בזה).

המעלה בזה שיבנה בידי שמים הוא, הביהמ"ק יהי' בית נצחי, מעשה ידי הקב"ה (לקמן הביאור ע"פ חסידות).

הנפקא מינה: בגמ'[7] מובא שריב"ז אוסר לאכול חדש כל היום של ט"ז ניסן, שמא יבנה ביהמ"ק ויקריבו העומר מאוחר קצת, ואם נתיר לאכול היום, יהי' תקלה לע"ל (שיאכלו חדש לפני הקרבת העומר) אפי' אחר שיש כבר ביהמ"ק.

ומקשים המפרשים (רש"י ותוס') שלכאורה א"א לבנות את ביהמ"ק בלילה, וא"כ לא יקריבו את קרבן העומר, ומה החשש?

---

1 שמות פרק ט"ו, פ' י"ז.

2 תנחומא פקודי יא (תהלים צה, ב).

3 תנחומא נח יא (בסופו) (תהלים קב, יז).

4 תנחומא בראשית יז.

5 זח"ב קח, סע"א.

6 זח"א כח, א (תהלים קכ"ז, א).

7 סוכה מא, א. ר"ה ל, סע"א.

ומתרצים שמקדש העתיד – שלו אנו מצפים – בנוי ומשוכלל הוא, יגלה ויבא מן השמים.[8]

השיטה שיבנה ע"י בנ"א (משיח):

המקור בתורה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"[9].

המעלה בזה שיבנה ע"י בנ"א, מקיימים המצוה דבנין ביהמ"ק המוטל על בנ"י.

הנפקא מינה: הרמב"ם פוסק[10] שהביהמ"ק יבנה ע"י מלך המשיח, וזהו א' מהסימנים שהוא משיח ודאי.

ב.

כ"ק אד"ש מתווך ב' דעות אלו בכמה מקומות[11] ובביאורים שונים (ויתכן שיש עוד תיווכים שלא נמנו כאן):

הביהמ"ק עצמו ירד מלמעלה, והשערים (שנגנזו כמ"ש "טבעו בארץ שערי'") יעמידו בנ"א (ובכך יש את מעלת הנצחיות ע"י שביהמ"ק יורד מלמעלה, ועדיין נחשב שנבנה ע"י בנ"י ע"י העמדת דלתות (שבזה ע"פ הלכה קונים את כל הבנין (אם הוא הפקר, ועיין בשיחת ער"ח מנ"א תשל"ו לאריכות הביאור ע"פ נגלה)).

החילוק הוא באם זכו או לא זכו, רש"י ותוס' מדברים על מצב של "זכו", ולכן ביהמ"ק יורד מלמעלה. והרמב"ם מדבר על מצב שבנ"י "לא זכו", ולכן יבנה ביהמ"ק ע"י בנ"א.

(החסרון בביאור זה הוא שבפו"מ או שיהי' המעלה בזה שהוא ירד מלמעלה – ולא נקיים המצוה דבניית ביהמ"ק בגשמיות, או שרק נקיים את המצוה בגשמיות – ולא ירד מלמעלה. ולכן (לכאורה כ"ק אד"ש מביא את הביאור הבא ו'בעומק יותר').

---

8 פרש"י בסוכה שם.

9 תרומה כ"ה ח'.

10 הלכות מלך המשיח פי"א ה"ד.

11 עיין בספר "דבר מלכות - חידושים וביאורים על הל' מלכים ומלך המשיח" סימן ב', בנספחים ובההוספות.

(שילוב תיווכים ב' וה':) בנ"י יבנו את ביהמ"ק, ובמצב של זכו נזכה ג"כ שירד מלמעלה (כשיטת רש"י וכו'), ואם לא יהי' מצב של זכו (בתחילה), יהי' רק את הביהמ"ק של מטה (ואח"כ כשנעלה למצב של זכו[12], ירד הביהמ"ק של מעלה ועי"ז יהיה ענין הנצחיות).

מה שנדע לבנות נבנה (ע"פ המפורש ביחזקאל ובמס' מדות), והשאר ירד מלמעמה ע"י הקב"ה.

בנ"י (ע"י משיח) יבנו כל הביהמ"ק, ובו יתלבש הביהמ"ק של מעלה.

הביהמ"ק שלמעלה יתלבש בביהמ"ק של מטה, וע"ז יעמיד מלך המשיח את הדלתות גם על ביהמ"ק הרוחני[1413].

התיווכים הבאים שונים בביאור של ביהמ"ק רוחני:

משיח הוא בחי' יחידה כמו יחידו של עולם, ולכן, מה שמשיח בונה, היינו בנין של הקב"ה.

משיח הבא משבט יהודה נקרא ארי', וזה אינו בסתירה לזה ש"יבא ארי' (זה הקב"ה) . . ויבנה את אריאל", כי ארי' – זה הקב"ה, מתלבש בארי' – משיח, ומשיח יבנה את בית המקדש, ואז יתלבש ביהמ"ק שלמעלה בביהמ"ק למטה.

התיווכים הבאים, הם ע"פ משמעות שיחות כ"ק אד"ש:

ע"ד הרמז: ביהמ"ק ירד מלמעלה, וזה שהרמב"ם כותב שמשיח "בנה מקדש במקומו", הפירוש במקומו - בגלות (ע"י שבונה ביהכנ"ס)[1615].

---

12 עיין לקו"ש חכ"ז ע' 269 ואילך.

13 ולכאורה הביאור הוא שעי"ז הקנין הוא אף על ענינים הרוחניים.

14 ע"פ מה שאמר כ"ק אד"ש בכ"ו שבט בניחום אבלים. ולהעיר ששם אומר שירושלים שלמעלה יתלבש בירושלים שלמטה ועליו יעמיד מה"מ דלתות - אלא שכמובן (מזה שאומר זאת כתיווך, ועוד זאת, התיווך "וואס בא מיר לייגט זיך אפ") זה כולל את הביהמ"ק (הנמצא בתוך ירושלים) וראה לקמן בפנים.

15 קונטרס בית רבינו שבבבל ובהערות שם.

16 אפ"ל שגם בביאור זה משיח יעמיד הדלתות עכ"פ (או אפי' שיבנה את כל הביהמ"ק) מצד המצוה כדי לא לאפושי מחלוקת בתיווכים.

ידוע חידושו של כ"ק אד"ש שביהמ"ק השלישי יבנה ע"י ברזל[17], וכ"ק אד"ש אומר שע"י שיבנה מברזל (ע"י משיח), כך יהי' קיים באופן נצחי (היינו (לכאורה) שהמעלה דביהמ"ק מלמעלה שיהי' באופן נצחי, יהי' בפועל ע"י שיבנה מברזל ע"י משיח).[18]

החידוש של משיח הוא זה ש"בונה מקדש במקומו", היינו שהבית כבר ישנו (למעלה), ומשיח יפעל שהוא יהיה במקומו כאן למטה, על הר הבית בגלוי[19].

לסיכום:

א. יוצא, שישנם ב' אופנים כללים לתווך הסתירה:

1. מסכימים שזה תלוי במצב של בנ"י, זכו – ירד מלמע', לא זכו – יבנה בידי אדם.

2. לא תלוי במצב של בנ"י וג"כ לא חולקין מה יהיה בפועל, אלא שחולקין מה ההדגשה (כל א' מדגיש ענין אחר).

ועפ"ז יוצא שרוב התיווכים (חוץ מתיווכים ג', ז', ח') הם באופן הב' - שאינם חולקים, אלא שהזהר והמדרשים מדגישים זה שביהמ"ק ירד מלמעלה, והרמב"ם מדגיש זה שיבנה ע"י בנ"א.

ב. לכאורה ע"פ ביאור ב' - שאם זכו ביהמ"ק ירד מלמעלה, ואם לא זכו - יבנה ע"י בנ"א, א"כ במצב דזכו כשהביהמ"ק יתגלה וירד מלמעלה, לא יהי' לנו אפשריות לקיים מצות "ועשו לי מקדש" בפשטות (וא"כ לכאורה תיווך זה אינו מספיק, כי בפועל ממש יוצא שרק דיעה א' צודקת, ובענינו הזהר והמדרש ולא הרמב"ם)?!

ולכן לכאורה (כמוזכר לעיל בקצרה) כ"ק אד"ש מביא את ביאור ג' (וכן מבואר לקמן ביאור ו') שבאמת לכו"ע ביהמ"ק יבנה ע"י בנ"א, ולכו"ע ירד ג"כ מלמעלה, אבל זה יהי' רק כשבנ"י בדרגה של זכו, היינו, אם יהיו מיד בדרגה של זכו, אזי ביהמ"ק ירד מלמעלה מיד בהתחלת הגאולה (בהוספה על הביהמ"ק כפשוטו), אבל אם בנ"י לא יהיו במצב של זכו מיד בהתחלה, ורק בהמשך הגאולה יגיעו לזה[20] יקבלו את ביהמ"ק שלמעלה בהמשך.

---

17 ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 228 ואילך.

18 י"ל שגם בביאור זה הביהמ"ק ירד מלמע', אבל לא לענין הנצחיות אלא מצד גילוי אלקי ובפרט שששם לא בא ענין זה בקשר לביהמ"ק שלמע'.

19 שיחות קודש תשל"ה ח"ב ע' 391.

20 לקו"ש חכ"ז.

עפ"ז אתי שפיר שגם תיווך זה דומה[21] לאופן הב' של התיווכים - שאינם חולקים, אלא שכ"א מדגיש מצב אחר של הגאולה: הרמב"ם (ספר הלכות) מדגיש מצב של לא זכו[22] - בניית ביהמ"ק ע"י בנ"א, והזהר מדגיש המצב של זכו - כשביהמ"ק יורד מלמעלה, שיביא הוספה על הביהמ"ק שיבנה ע"י בנ"א.

ג. מתיווך ו' יוצא עוד ביאור שגם כשזכו והביהמ"ק יבנה ויתגלה מלמעלה, עדיין יהי' בנין ביהמ"ק ע"י בנ"א עי"ז שמשיח יעמיד הדלתות, ובזה הוא עושה 'קנין' על הביהמ"ק (שירד מלמע') ויחשב כאילו בנאו כולו[23] (ועיין שיחת ער"ח מנ"א תשל"ו לאריכות הביאור).

[ובעוד שיחה[24] כ"ק אד"ש מבאר עוד יותר, שגם כשביהמ"ק ירד מלמעלה ויתלבש בביהמ"ק שלמטה (היינו שאף שיש כבר את המעלה של ביהמ"ק בנוי בידי אדם וביהמ"ק שלמעלה,) עכ"ז משיח יעמיד דלתות ביהמ"ק לאחר שיתלבש בו המקדש דלמעלה, ויקנה גם ביהמ"ק שלמעלה (כך יוצא שגם הגילוי שלמעלה נחשב כנעשה ע"י בנ"א)].

ד. בתיווך הח', שהביהמ"ק ירד רק מלמעלה - וזה שהרמב"ם כותב "בונה מקדש במקומו" הולך על זמן הגלות שבונה מקדש מעט - צריך ביאור: איך יתקיים המצוה של "ועשו לי מקדש" שהולך על ביהמ"ק הגשמי הנעשה בידי אדם?

וע"פ הנ"ל י"ל בפשטות בב' אופנים: א. בפשטות משיח יעמיד הדלתות וע"י כך יקיים המצוה דלבנות המקדש. 2. ביאור הנ"ל אינו שולל שמשיח יבנה את הביהמ"ק בפשטות כמו בתיווכים האחרים.

ה. ע"פ הביאורים הנ"ל יוצא שישנם ג' אופנים איך ביהמ"ק יהי' נצחי: 1. בפשטות שיבנה בידי שמים. 2. ע"י בנייתו מברזל. 3. ע"י שהקב"ה כביכול מתלבש במשיח וכך בונה המקדש.

ו. ע"פ הנ"ל יוצא שישנם ב' ביאורים בענין ביהמ"ק שלמעלה: 1. ביהמ"ק גשמי הנמצא למעלה וירד, ובו נקריב קרבנות. 2. (לכאורה) ביהמ"ק שלמעלה הוא ענין רוחני שיתלבש בביהמ"ק הגשמי[25].

---

21 כי בפו"מ הם עדיין מדברים על אופן אחר אבל הם מסכימים א' לשני בהכל.

22 ראה ספר ד"מ דלעיל סימן ט"ז.

23 אלא שאולי לא יעמיד על המקדש הרוחני אם לא זכו, כי ביהמ"ק הרוחני ירד רק מאוחר יותר ולכאו' לא נמתין עם הדלתות עד אז, וא"כ משמע שבביאור ו' כ"ק אד"ש מדבר רק על מצב דזכו.

24 מכ"ו שבט ה'תשמ"ח - ר"ד ניחום אבלים תשמ"ח התוועדויות תשמ"ח ח"ב בסופו.

25 ועיין בקונטרס 'הלכתא למשיחא' להרב העלער שליט"א סט"ז בענין זה. ע"ש.

ג.

אמנם ע"פ הנ"ל צריך ביאור בגמ' סוכה, דזה שאין אוכלים חדש כי חוששים שביהמ"ק יבנה בלילה, ולכן מפרשים רש"י ותוס' שיגלה וירד מן השמים, ולכאורה ביארנו (בא' מהתיווכים עכ"פ) שביהמ"ק לא ירד מן השמים בתחילה עכ"פ, וא"כ למה אסור לאכול חדש?

ולכאו' הביאור בפשטות הוא כמו שהערל"נ מבאר (כ"ק אד"ש מציין אליו בנוגע לזה שביהמ"ק שלמעלה יתלבש בביהמ"ק שלמטה, ובסוף פירושו הוא אומר שהוא יתרץ את הגמ' לקמן עם ביאור אחר ושם):

ולכן הי' נלענ"ד דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה הוא ביהמ"ק רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה גשמי כנשמה בתוך הגוף וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק מכון לשבתך פעלת ד' שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה ועל זה קאמר מקדש ד' כוננו ידיך שלעתיד לבא כשימלוך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכוון כנגד ביהמ"ק של מטה והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה ועיין בזוהר פ' וישב שמשמע שם כן אמנם כמו שלמטה בארץ אין נשמה בלא גוף כמו כן המקדש רוחני לא יקום בלא מקדש גשמי ולכן א"ש הלשון בנין בביהמ"ק שלעתיד ג"כ כו'.

עוד שם:

וגם בזה יש ליישב קושית רש"י מבנין ביהמ"ק בלילה דהא דאין בנין ביהמ"ק בלילה ילפינן בשבועות שם מביום הקים את המשכן והנה זה פשיטא דכלי המשכן אינם בכלל משכן סתם דהא בכל מקום נאמר בכתוב את המשכן ואת כל כליו והשתא כלי המשכן לכאורה מותר לעשותם בלילה וא"כ גם מזבח שהוא בכלל כלים כנראה מדברי הרמב"ם שכתב הל' בית הבחירה פ"א ה"ו ועושין למקדש כלים מזבח העולה וכו' מותר לבנותו בלילה ולפמש"כ התוס' ד"ה דאשתקד לר' יהושע לא בעינן בנין מחיצות להתיר הקרבת העומר לעתיד רק בנין המזבח...

היינו בגלל שצריכים רק את המזבח להקריב קרבנות, והמזבח הוא כלי שמותר לבנותו בלילה, לכן יתכן שמיד נקריב קרבנות ע"ש[26], ועפ"ז יתכן לומר שבנין כל הביהמ"ק יהי' ע"י בנ"א, כנ"ל.

26 אף שזה לא משמע מכמה שיחות ששם (עיין בר"ד דניחום אבלים הנ"ל) מבואר שביהמ"ק ירד ונביא מיד קרבנות, אלא אוי"ל שאזל לשיטת הרמב"ם שעיקר ביהמ"ק הוא המזבח ולכן נחשב מספיק טוב להקריב עליו קרבנות, או שנקריב בביהמ"ק שירד מלמע' אלא משיח יעמיד הדלתות ועצ"ע.

דבר הוי' זה הקץ

הת' יוסף הכהן הענדל

בגמ' שבת (קלח, ב):

ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר (עמוס ח, יא) הנה ימים באים נאם ה' אלהים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה' וכתיב (עמוס ח, יב) ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו דבר ה' זו הלכה דבר ה' זה הקץ דבר ה' זו נבואה.

וברש"י על הגמ':

זה הקץ: לא ידענא מהיכא.

היינו, מהיכא אנו רואים שהקץ נק' דבר הוי'.

ומפרש תוס':

דבר ה' זה הקץ: דכתיב גבי גלות שבעים לכלות דבר הוי' מפי ירמי'.

היינו, שזה הקץ נאמר גבי השבעים שנה של גלות בבל, שלא ידעו ישראל מתי יסתיימו.

להבין בדא"פ החילוק בין רש"י ותוס' יש להקדים שבעץ יוסף על עין יעקב כתב שדבר הוי' זה הקץ הולך על קץ העתיד, ובלשונו:

לפי שהקץ מכל עין נסתר ואינו ידוע בלתי לה' לבדו ולכן הוא מתואר בדבר ה' כלומר זה ענין אלקי וזולתו לא ידעו, ועוד י"ל ע"ד שאחז"ל שהקץ לבי לפמי לא גלי וזהו לשמוע דבר ה' זה הקץ שיאמר זה בפיו ויבא הגאולה.

וכן משמע בכמה שיחות (פורים תשל"ו סוף סעיף י"ג, תשמ"ב ח"ב ע' 1907).

ולהעיר משיחת ט"ו אב תש"מ וזלה"ק (שיחות קודש המקורי ע' 814 סעיף א'):

דעמאלט וועט זיין דער כפליים לתושי' אפי' לגבי ביהמ"ק ראשון.

וואס נוסף אויף דערויף וואס ער וועט כולל זיין די ביידע ענינים: די מעלות שבזה ושבזה – קומט דאך צו אט דאס וואס ס'וועט זיין "מקדש אד-ני כוננו ידיך" ניט מעשה בנ"א,

נאר וואדען "כוננו ידיך" פון דעם אויבערשטן. וואס דערפאר איז דאס ממשיך אין דעם ענין המקדש דעם ענין הנצחי, אז דעמאלט וועט זיין "ה' ימלוך לעולם ועד".

וואס דאס איז "דבר הוי' זה הקץ" ווי געזאגט פריער, אז דאס איז פארבונדן מיט "מקדש א' כוננו ידיך" – וואס אין ביהמ"ק איז דאס "דבר הוי'" – כוננו ידיך, איז אויכעט פארבינדט דאס די גמרא מיט'ן אפטייטש אין דעם זעלבן פסוק "דבר ה' זה הלכה".

משמע שדבר ה' הוא זה שה' בונה את ביהמ"ק, "כוננו ידיך", וזהו הקשר לקץ.

ועפ"ז אולי י"ל שלפי תוס' הגמ' מדברת על גלות בבל, ורש"י לומד שהיא על הגאולה העתידה, ולכן אין לו ע"ז פסוק, כי הפסוק של תוס' מדבר על גלות בבל.

בנין בית המקדש בתקופה הב'

הת' יוסף הכהן הענדל

בסה"ש תש"נ ח"א ע' 222 הערה 107:

"ומה שנאמר ב' פעמים, "עבדי דוד מלך עליהם" ואח"כ "דוד עבדי נשיא להם לעולם – אולי יש לומר, שזה קאי על ב' התקופות לע"ל: תקופה ראשונה - "עבדי דוד מלו עליהם" ויפעול עליהם ש"לא יטמאו עוד גו' ובמשפטי ילכו וחוקותי ישמרו ועשו אותם, וישבו על הארץ גו'" (יחזקאל לז, כג ואילך); ולאחרי זה נעשה שלימות יותר (שלימות בקדושה עצמה) – "דוד עבדי נשיא להם לעולם", "וכרתי להם ברית שלום גו' והרביתי אותם ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם גו'" (שם, כו), ועד שזה יפעול בכל העולם – "וידעו הגויים כי אני ה' גו'" (שם, כח).

ויש לומר, שמעין ב' דרגות אלו ישנה גם בסוף זמן הגלות והתחלת זמן הגאולה – כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים ספי"א): "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כו' ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה' (ע"ד הפעולה ד"משפטי ילכו גו'") – הרי זה בחזקת שהוא משיח": ואח"כ – "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו כו' (ע"ד "ונתתי את מקדשי בתוכם גו'") – הרי זה משיח בודאי, ויתקן כל העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר אז אהפוך גו'" (ע"ד "וידעו הגוים כי אני הוי'").

היינו שיש ב' ביאורים על זמן הפסוקים ד"עבדי דוד" ו"ודוד עבדי", בביאור הא' קאי על ב' התקופות לאחר ביאת המשיח, ובביאור הב' פסוק הראשון ("עבדי דוד") קאי אחזקת משיח, ופסוק הב' ("ודוד עבדי") קאי אמשיח ודאי (כשמתגלה).

ולכאורה תחילת פסוק הב' (שמדבר לפי הפירוש הראשון על תקופה הב') "ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם" [בנין ביהמ"ק], הוא עוד לפני תקופה הא', וכדלעיל בההערה ש"בונה מקדש במקומו" הוא לפני הגאולה כשנעשה משיח ודאי.

ויש לבאר ע"פ המבואר בשיחת פ' בחוקתי (א) בלקו"ש חכ"ז[1], שדוקא כש'זכו' הבימ"ק שלמעלה יתלבש בביהמ"ק שלמטה ואז יהי' המעלה של הביהמ"ק שלמעלה - בית נצחי, ואף

---

1 ע' 204.

אם בתחילת הגאולה בנ"י אינם במצב של זכו ע"י העבודה בתקופה הא' בזמן של 'לא זכו' יזכו לאחמ"כ למצב של זכו והביהמ"ק שלמעלה יתלבש בביהמ"ק שלמטה אז, ואז יהיה הביהמ"ק בתכלית השלימות בית ניצחי.

ועפ"ז י"ל שבהערה מדובר על שלימות הביהמ"ק השלישי שיהי' בתקופה הב' בזמן שבני ישראל יהיו במצב של זכו, שאז יהיה העילוי של הביהמ"ק שלמעלה שהוא בית נצחי.

וכדמוכח גם מלשון הפסוק "ונתתי מקדשי בתוכם לעולם", שמדברים אודות בית נצחי.

וע"פ המבואר בקונטרס תורה חדשה[2] יש לבאר את המשך הפסוקים שם שחלקם מדברים על תקופה הא' וחלקם על תקפה הב':

דמבאר שם שבתקופה הא' יהי' רע בעולם אבל הוא יהיה מבורר מהטוב, ורק בתקופה הב' הרע יתבטל לגמרי, ולכן בתקופה הא' יצטרכו ערי מקלט בכדי לשלול האפשריות לרע, ולאח"ז (בתקופה הב') יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

ועפ"ז מובן שבנוגע תקופה הא' מבאר שמשיח יפעל ש"לא יטמאו" שמשמע שבתקופה זו שייך רע וצריך לפעול שלא יטמאו, משא"כ בתקופה הב' אין ענין של הדגשת "סור מרע" אלא שמשיח יפעול 'ברית שלום', ועד שזה יפעול בכל העולם – "וידעו הגויים כי אני ה' גו'".

---

2 נדפס בסה"ש תנש"א כרך ב' ע' 576 ובהע' 108 שם.

מיד הן נגאלין

הת' יוסף הכהן הענדל

בשיחת ש"פ דברים תשמ"ח (עמ' 575) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהע' 69 על מילת "משיח" בפנים השיחא):

שישנו בכל דור ודור, ולא עוד, אלא שהוא כבבר במצב שראוי לגאול תומ"י (מבלי חבישת נגע אחד כבגמרא) את ישראל ("הוגה בתורה ועוסק במצוות וכו' – רמב"ם הל' מלאכים ספי"'א). דמכיון שפס"ד ברור דכשישראל עושין תשובה מיד הן נגאלין (כנ"ל בפנים) - הרי מוכרח, שכבר ישנו (עוד לפני עשיית תשובה) משיח במצב כזה, שכשישראל עושין תשובה יגאל אותם מיד .

רבים שואלים שלכאורה קשה, שמשמע שמשיח לא יצטרך אפילו לחבישת נגע א' ומציין להגמ' שכתוב בדיוק להיפך, שמשיח כן יצטרך לחבישת נגע א', וכמ"ש שם:

וכולן שרו ואסירי בחד זימנא, איהו שרי חד ואסיר חד.

וברש"י שם:

ואיהו: משיח. שרי חד: נגע ומקנחו וקושרו ואח"כ מתיר האחר. ועושה כן ואינו מתיר שני נגעים יחד דסבר אי בעי לי לצאת וליגאל את ישראל לא איתעכב כדי קשירת שני נגעים.

[וכן בשיחת ש"פ תזו"מ תשנ"א לומד מגמ' זו בפשטות שלא נצטרך לחכות כדי חבישת ב' נגעים כפשטות משמעותו, ומה נשתנה כאן?]

ויש לומר בלשונו הק' "מבלי עיכוב חבישת נגע א' כבגמ'", שרוצה לחדש שלא יהי' צורך לעיכוב כלל -מכיוון ש"מיד הן נגאלין"- ואפי' לא לעיכוב של חבישת נגע א'. אמנם מובן שזה דחוק (אף שיש משמעות כן בהלשון) מפני החידוש שבה, ולכא' יש לומר בפשטות יותר, שהכוונה היא שלא יצטרך לחבישת נגע א' מיותר כבגמרא, שרק שרי נגע א' בפנ"ע ולא שתים שלא יהי עיכוב נגע א' יותר ממה שמוכרח להיות.

בענין ביאת אליהו לבית דין הגדול

הרב יאיר גאולה הכהן כהן
ר"מ בישיבת בית מנחם דפאקנוס

ספר השיחות תשמ"ט[1]: במדרשי חז"ל מצינו שמשיח צדקנו (אליהו הנביא) יתגלה תחילה בגליל, ובגליל גופא - בטבריא, ש"טובה ראייתה"; אבל, איש לא יקפיד גם עם אליהו הנביא יבוא בחוץ לארץ, אפילו בברוקלין, ולמחרתו יבוא משיח לטבריא.

א.

כותב הרמב"ם בפיה"מ שלו על מס' סנהדרין[2]:

ויראה לי כי כשתהי' הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש, ובלבד שיהא זה בא"י כמו שזכרנו, הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כן מי שירצה. שאם לא תאמר כן, אי אפשר שתמצא ב"ד הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים. והקב"ה יעד שישובו כמו שנאמר "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק". וזה יהיה בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לִבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה ותגדל חכמתם לפני בא המשיח כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא.

רוצה לומר שאפשר לסמוך אחד גם בזמן הזה אף דלא נמצא אחד שסמוך איש מפי איש ממשה רבינו. והוא ע"י הסכמת כל החכמים והתלמידים. והכרחו לומר כן הוא מהא דכתיב[3] "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויעוציך כבתחילה" ורק ל"אחרי כן יקרא לך עיר הצדק", ז"א שכבר

---

1 ח"ב ע' 751.

2 פ"א מ"ג

3 ישעי' א,כו.

לפני ביאת המשיח יחזרו הבתי דינים לקדמותם ואח"כ יבוא מלכנו משיחנו בב"א "כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא".

והנה פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הי"א:

הרי שלא הי' בארץ ישראל אלא סומך אחד מושיב שנים בצדו וסומך שבעים כאחד או זה אחר זה, ואחר כך יעשה הוא והשבעים בית דין הגדול, ויסמכו בתי דינין אחרים. נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים. אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן. ואם היו שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין. והדבר צריך הכרע.

בהלכה זו יש כמה נקודות: א) שאם הי' רק סמוך א' ביכלתו לסמוך אחרים ולקבוע בי"ד גדול. ב) שנראה לו דאפשר לסמוך ע"י הסכם כל החכמים שבא"י (כמו שמבאר בפיה"מ דלעיל), ויהי' להם כל תוקפו של דיינים הסמוכים (וזה שלא עשו כן לפועל היתה משום העדר האפשריות לעשותה בפועל). ג) אם הי' אחד סמוך איש מפי איש – אינו צריך דעת כולן. ומסיים ד) "והדבר צריך הכרע".

והנה כתב על זה הרדב"ז[4]:

על לשון זה סמכו חכמי צפת והגדול שבהם לסמוך סמוכין לדון דיני קנסות, ולא עלה בידם לפי שהחכם שהיה בירושלים לא הסכים עמהם. ושאלו את פי בעודי במצרים ואת פי חברי ולא הסכמנו. ואני הארכתי באותה תשובה לבטל דעתם, ושלא דקדקו יפה בלשון רבינו:

חדא: שהם חשבו שמה שכתב רבינו "והדבר צריך הכרע" קאי למאי דסליק מיניה ואם היה שם סמוך מפי סמוך וכו', והא ודאי ליתא כי דבר זה אין צריך הכרע, שהרי הוא כתב למעלה שהוא בג' והוא שיהיה אחד מהם סמוך וכו' כאשר הוכחנו מהאיך דר"י בן בבא, ומה שכתב הכא בא לחדש שאם יש סמוך מפי סמוך אין צריך דעת חכמי א"י אלא דן דיני קנסות ודבר ברור הוא ואין צריך הכרע. א"כ ע"כ מה שכתב והדבר צריך הכרע ארישא קאי וכיון שהוא בעצמו לא פשיטא ליה איך נעשה אנחנו מעשה.

מה שחכמי צפת רצו לסמוך דיינים הוא ע"פ ה"נראין לי הדברים" של הרמב"ם. ולשיטתם זה שכתב הרמב"ם "והדבר צריך הכרע" קאי על מה שכתב מיד לפנ"ז "ואם היו שם סמוך מפי

---

4 ד"ה נראין לי הדברים שאם הסכימו וכו'.

סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין", וע"ז מקשה הרדב"ז מה צריך הכריע בזה, פשיטא דבזה לא בעי הסכמה משאר הת"ח, ומהאי טעמא ס"ל דקאי על מה שאמר לפני זה בענין סמיכת בי"ד שלא ע"י סמוכין [וכפי שיבאר בפרטיות יותר מה צריך הכריע בזה], ומאחר שהרמב"ם נשאר בספק בענין זה, איך נעשה אנחנו מעשה?

ותו: שהרי הקשה הרב, א"כ למה היו מצטערים וכו' כי האי עובדא דר"י בן בבא ותירץ לפי שישראל מפוזרים וכו' ומה בכך והלא בא"י קרובים זה לזה והיו יכולים להסכים על הסמיכה ע"י שלוחים או ע"י אגרות, אלא מאי אית לך למימר שהיו צריכים להיות כלם במעמד אחד והיה רחוק לקבצם הואיל והם מפוזרים הא למדת דאפילו למה שהבינו בדברי רבינו היה צריך שכל חכמי א"י יהיו במעמד אחד.

מזה שכתב הרמב"ם "אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרין, ואי אפשר שיסכימו כולן" מובן שאינו מספיק שכל התלמידי חכמים יסכימו להסמיכה ע"י שלוחים או אגרות, דא"כ למה לא עשו כן לפועל. מזה מוכח שכל הת"ח שבא"י כולם צריכים לקבץ יחד במעמד אחד בכדי לסמוך דיינים, דמזה מובן בפשטות למה לא סמכו בפועל, שהרי דבר זה (שכולם ימצאו במעמד אחד) אכן אי אפשרי הוא.

ועוד: שנראה שצריך הנסמך ראוי להורות בכל התורה כולה ורחוק בעיני שיש בדור הזה מי שראוי להורות בכל התורה כולה. ועוד: שהראיה שכתב רבינו בפירוש המשנה לדבר אינה ראויה לסמוך עליה, וז"ל "שאם לא תאמר כן א"א שתמצא ב"ד הגדול לעולם לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים והקב"ה יעד שישובו כמו שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה וכו'", ומי יתן ואדע שהרי אליהו בא לפני המשיח כמבואר בכתובים ובדברי רז"ל והרי הוא סמוך ויסמוך אחרים לפני בוא המשיח.

הסמוך צריך להיות ראוי להורות בכל התורה כולו, וס"ל שאין בזמננו מי שראוי להורות בכל התורה כולה.

מקשה על הראי' שהביא הרמב"ם בפיה"מ שלו – דשם הוכיח מזה שיהי' הקמת בי"ד לפני ביאת המשיח, וא"כ עכצ"ל דשייך לסמוך שלא ע"י אחד הסמוך איש מפי איש – והרי ביאת אליהו הוא לפני ביאת המשיח, והוא (אליהו הנביא) סמוך איש מפי איש, ויתכן שאליהו יסמוך ויקבוע בי"ד.

ותו: דבני ראובן עתידים לבוא ולעשות מלחמות לפני בוא מלך המשיח ומאן לימא לן שלא יהיה בהן סמוך מפי סמוך והוא יסמוך אחרים. ותו: שאמרו במדרשות שהמשיח יתגלה בגליל ויחזור ויתכסה ומאן לימא לן שלא יסמוך ב"ד בזמן שיתגלה בתחלה.

הובא שבני ראובן יעשו מלחמות קודם ביאת המשיח, ומסתבר לומר שיש סמוכים ביניהם.

כן יתכן שבהתגלותו הראשונה של מלך המשיח יסמוך בי"ד, ואח"כ יתכסה ויתגלה שנית.

ומסיים הרדב"ז:

ואפשר שמתוך קושיות אלו וזולתם לא סמך על מה שכתב בפירוש המשנה וכתב בפסק "והדבר צריך הכרע"[5]. והרוצה לעמוד על עיקרן של דברים יעיין באותה תשובה כי אין כאן מקום להאריך.

ונמצא שיש כאן מחלוקת באם סומכין בי"ד ע"פ הסכם התלמידי חכמים או לא.

והנה פסק ברמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד הי"ב:

בתחילה כשנבנה בית המקדש היו בית דין הגדול יושבין בלשכת הגזית שהיתה בעזרת ישראל, והמקום שהיו יושבין בו חל היה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד. וכשנתקלקלה השורה גלו ממקום למקום ולעשרה מקומות גלו וסופן לטבריא, ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה .וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש.

ושם בהרדב"ז:

ולעשרה מקומות גלו וכו' :ארז"ל שעתיד המשיח ליגלות תחילה בגליל .ואפשר שהוא יסמוך ב"ד הגדול שם בטבריה שהיא סמוכה לגליל .ואע"פ שהיא חריבה עתה תבנה ומשם יעלו לירושלים .יראו עינינו וישמח לבנו אמן.

נמצא שהרדב"ז אזיל לשיטתי' דאין סומכין אלא מאחד הסמוך איש מפי איש, דמשו"ז מבאר כאן שמשיח עצמו יסמוך את הבי"ד הגדול (בעת התגלותו הראשון, כנ"ל).

ב

והנה בלקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74:

ישעי' א, כו.

---

5 ולהעיר מדברי הכסף משנה: "בפירוש המשנה פרק קמא דסנהדרין כתב כן אלא ששם כתב הדבר סתם וכאן כתב והדבר צריך הכרע.

הפסוק ד"ואשיבה שופטיך וגו'" - שזה יהי' עוד "לפני בוא המשיח" וכהסיום בכתוב זה "אח"כ יקרא לך עיר הצדק גו'" (כ"מ בפיה"מ להרמב"ם (סנה' פ"א מ"ג)).

החזרת השופטים יהי' טרם ביאת המשיח, דהכי מפורש בקרא, וכן משמע מהרמב"ם בפיה"מ שלו, הובא ונתבאר לעיל.

ומש"כ בפי' הרדב"ז לרמב"ם (הל' סנה' פי"ד הי"ב) "ואפשר שהוא (משיח) יסמוך ב"ד הגדול" –

דזה שמבאר הרדב"ז שיתכן שמשיח עצמו יסמוך את בי"ד הגדול, דלפי"ז נמצא שהחזרת השופטים ובתי דינים הוא לאחרי ביאת המשיח, וזה אינו כפי משמעות הפסוק שהקמת בי"ד יהי' לפני ביאתו.

ה"ז תלוי בה"הכרע" אם אפשר לסמוך בזה"ז, והרדב"ז אזל לשיטתי' בזה (ראה רמב"ם הל' סנה' פ"ד הי"א וברדב"ז שם).

הנה חילוק השיטות במה יהי' קודם ביאת המשיח או הקמת בי"ד, הרי שחילוק זה תלוי באופן הלימוד במ"ש הרמב"ם "והדבר צריך הכרע". שאם זה קאי על מש"כ "ואם היו שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן וכו'" (כדעת חכמי צפת), או על מש"כ לפנ"ז "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכים וכו'", והרדב"ז אזל לשיטתי' כחכמי ירושלים, ומשו"ז כתב שהקמת בי"ד יהי' רק אחרי ביאת המשיח.

ועצע"ק ברדב"ז הל' סנה' פי"ד – מעירובין (מג, ב) "לב"ד הגדול אתא".

במס' עירובין שם:

אין תחומין למעלה מעשרה . . תא שמע הריני נזיר ביום שבן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימות החול. אי אמרת בשלמא יש תחומין היינו דבשבתות ובימים טובים מותר, אלא אי אמרת אין תחומין בשבתות ובימים טובים אמאי מותר? שאני התם, דאמר קרא (מלאכי ג, כג) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו' (לפני בא יום ה': לפני ביאת בן דוד יבא אליהו לבשר – פירש"י), והא לא אתא אליהו מאתמול, אי הכי בחול כל יומא ויומא נמי לישתרי דהא לא אתא אליהו מאתמול? אלא אמרינן לבית דין הגדול אתא.

מפורש מן הגמ' שביאת אליהו הוא לאחר הקמת בית דין הגדול, דהא כשבא אליהו לבשר ביאת המשיח (היינו טרם ביאתו), הוא בא לבית דין הגדול.

ואין לומר דמבני ראובן סמכו ב"ד הגדול זה, או משיח כשנתגלה תחלה – כהרדב"ז בפ"ד שם – דעדיין יקשה "והא לא באו בני ראובן ולא נתגלה משיח" (ובפרט עפמש"כ (רמב"ם הל' סנה' פי"ד שם) שבטבריא עתיד ב"ד הגדול לחזור תחלה).

וזה שביאר הרדב"ז שיתכן שימצא א' מבני ראובן בכדי לסמוך את הבי"ד הגדול (או משיח עצמו בעת התגלותו הראשונה), אבל ביאור זה אינו מספיק, שהרי אין זה משמע מדברי הרמב"ם, וגם לא נרמז בדבריו. ומפשטות לשונו "שבטבריא עתיד ב"ד הגדול לחזור תחלה" משמע כפי שביאר בפיה"מ שלו, דאפשר לסמוך בי"ד גם בלא אחד הסמוך איש מפי איש.

וי"ל (דלהרדב"ז עכ"פ) "ב"ד הגדול" דעירובין לאו דוקא סמוכין (ובלאה"כ י"ל כן – דמאי נפק"מ "סמיכה" – לביאת אלי' הנביא!), כ"א שיגרא דלישנא. והכוונה לב"ד (הכי) גדול שבדור.

אלא שלהרדב"ז י"ל שכוונת המילים "בי"ד הגדול" במס' עירובין, לא קאי על בי"ד סמוך (שהרי בנוגע לביאת אליהו הנביא למאי נפק"מ אם יהי' בי"ד סמוך או לא), אלא שמשתמשים בלשון זה לומר שיבוא להבית דין הכי גדול שבדור.[6]

ונמצא דלשיטת הרדב"ז בענין סמיכת בי"ד אין זה שייך בזמננו היות ש"צריכים להיות כלם במעמד אחד", ובמילא החזרת השופטים יהי' רק לאחר ביאת המשיח. אמנם בענין בשורת אליהו הנביא ב"בית דין הגדול" אי"ז נוגע לענינינו, ולק"מ מעירובין.

ועפכהנ"ל יש לבאר מה שאמר כ"ק אד"ש בסה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 751:

כ"ק אד"ש: כפי הרשום בזכרוני -הדגשתי אז גם ע"ד הצורך לפסק דין שמשיח צדקנו צריך לבוא תיכף ומיד ,כולל כמובן במעמד זה - שנמצאים כאן יותר משלשה רבנים, וביניהם -רבנים ארץ ישראל אשר, "אין תורה כתורת ארץ ישראל", ובפרט תורת כהן, ותורת הראשון לציון .. במדרשי חז"ל מצינו שמשיח צדקנו (אליהו הנביא) יתגלה

---

6 יש להעיר ממ"ש כמה מהראשונים שבזמן הזה שאין לנו בית דין הגדול, כל בית דין חשוב שבדור נקרא בית דין הגדול. (רא"ש סנהדרין ספ"ג, ב"ק קיב, ב. מרדכי סנהדרין שם סתש"ט ועוד. הובא בסה"ש תשנ"א ח"ב ע' 786 הערה 47.)

תחילה בגליל ,ובגליל גופא -בטבריא ,ש"טובה ראייתה": אבל, איש לא יקפיד גם עם אליהו הנביא יבוא בחוץ לארץ ,אפילו בברוקלין ,ולמחרתו יבוא משיח לטבריא.

דאולי י"ל ע"פ מה שחידש כ"ק אד"ש בסברת הרדב"ז – שבי"ד הגדול פי' הוא כמשמעו, הבית דין הכי גדול שבדור – מובן מה שאליהו הנביא יכול לבשר הגאולה "אפילו בברוקלין".[7]

---

7 הערת המערכת: יש להעיר משיחת ש"פ משפטים, מבה"ח וער"ח אדר ה'תשמ"ז - הנחה בלתי מוגה, שם מדבר כ"ק אד"ש מה"מ אודות תוקפו המיוחד דרבני ק"ק שכונת "קראון-הייטס", שהוא "מהקהילות היחידות שבהם נבחרו הרבנים ע"י הציבור כולו, ה"ז קהילת "קראון-הייטס", שכל אנשי הקהילה נקראו להשתתתף אישית בבחירות, ורובא דרובא נענו לקריעה זו, ובאו כולם למקום קדוש, ביהכנ"ס, וביה"מ, ובמיוחד - ביהכנ"ס וביה"מ של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ושם בחרו בעצמם את הרבנים - עובדה שמעניקה לרבנים תוקף הכי חזק שאין למעלה ממנו.", עיי"ש בארוכה. דלפי"ז יש להוסיף על המבואר בפנים, שאכן מצינו תוקף מיוחד בהבי"ד המצוי ב'ברוקלין' עד שראוי לקראתו "הבית דין הכי חשוב שבדור" ובכל העולם.

תיקון טעות בספר דבר מלכות

הת' חיים יהושע רייצעס

בספר דבר מלכות – חידושים וביאורים להת' יהמ"מ איזאגווי, עמ' פו בסופו, מביא קטע מברכה שברך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להתמימים שיחיו לפני כל נדרי תשכ"ז, וזהו הלשון:

יש לגלות הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו והצורך לגלות כו'.

מקורו מהוספות ללקו"ש ח"ט ע' 381 ובאידיש וז"ל:

און דורך דעם מקרב זיין און מגלה זיין די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו כו'ץ

ולאחרי המילים "מגלה זיין" מביא בהערה וא"ו:

במד"ר (פי"א, ב) נגלה ונכסה כו'. וברמב"ם הל' מלכים ספי"א "בחזקת כו' בודאי". ועיין מכתב כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע הידוע בביאור ל' מאמר רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא".

לכ' הכוונה בהערה זו היא על זה שאמר שני ביטויים א) מקרב זיין ב)מגלה זיין. ועל זה מביא בההערה שאכן מצינו בנוגע למשיח שני שלבים/מצבים/זמנים המתבטאים במדרש בפס"ד הרמב"ם, בהביאור של כ"ק אדמו"ר נ"ע. והם:

א) נגלה ונכסה ב) ונגלה (פעם השני').

א) חזקת משיח ב) משיח ודאי.

א) בן דוד ב) דוד.

אבל איך שהת' הנ"ל מפרש בספרו, שהערה זו בא דוקא על המילים יש לגלות (מגלה זיין) זה בא לפרש את הצורך לגלות הרי אינו ברור די צרכו ההתחלקות הנ"ל דמצויינים במדרש, ברמב"ם ובאג"ק כ"ק אדנ"ע קשורים לצורך העבודה (עבודת התמימים לחבר נגלה ופנימיות התורה המדובר) דהתגלות משיח.

דהיינו שיש נגלה דמשיח בראשונה שאז הוא בחזקת משיח אז נקרא בן דוד – לעומת הנגלה דמשיח בשני' שאז הוא משיח ודאי ואז נקרא דוד.

שער
שונות

בענין השינה לעתיד לבוא

הרב בנימין בער יוסף הכהן שיימאן, שליח בשיקאגו
הת' יהושע שניאור זלמן סערברינסקי

א.

בקובץ הערות וביאורים מאנטרעאל[1] כתב הת' נ.י.ק. בענין אם נצטרך לישון לע"ל, והביא כמה סברות בכדי להוכיח שאכן לא נצטרך, והם:

מצד שורש ענין השינה שהו"ע הגלות, ומכיון שלעת"ל יתבטל ענין השינה ברוחניות, יתבטל בגשמיות ג"כ.

מצד תוכן ענין השינה, שהנשמה עולה למע' בכדי לשאוב לה חיים. ולע"ל, הרי הנשמה ניזונת מן הגוף, וא"כ אין צורך לענין השינה.

מבואר בשיחת שבת חזון תש"נ, שענין השינה הוא הפסק בעבודה בכדי שאח"כ יהי' שייך להתחיל עבודת היום החדש באופן דאי"ע, והרי העליות לע"ל לא יהי' שייך בהם שום הפסק[2], וא"כ לא יהי' צורך לענין השינה.

מצד הגדר דימוה"מ – (שלימות קיום התומ"צ, כולל (ובעיקר) זה ש)"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את הוי'", "ולא נתאוו החכמים לימות המשיח . . שיהי' פנויים לתורה וכו", הענין דתורתו אומנתו, ומובא בהלכה דמי שתורתו אומנתו (דהיינו לימוד התורה באופן שלמעלה ממדידה והגבלה), אם הרהר בד"ת במקום האסור פטור, דאנוס הוה ואונס רחמנא פטרי', ואם הגבלת התורה נתבטל לפנ"ז, הרי עאכו"כ הגבלת הגוף, וכמו שמצינו אצל יעקב אבינו בישיבת שם ועבר.

כמו שמצינו ארבעים יום ששהה משה רבינו על ההר, שאז לחם לא אכל ומים לא שתה, וגם לא ישן, ומבואר בלקו"ת[3], שעד"ז יהי' ענין הנשמה ניזונת מן הגוף.

---

1 גליון קז (י"ל לקראת י"א ניסן אשתקד).

2 לפי המבואר במאמר ד"ה לה"ע תחה"מ תשמ"ו, ונשאר שם בצ"ע.

3 דרושים לשבת שובה, סה, סע"ד ואילך.

ולאחרי הבאת נימוקים אלו, מבאר, שאף שהעדר הצורך בשינה הוא שינוי גדול ביותר בטבע האדם, ובימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, הרי פשוט שאפשר לומר שהנ"ל מיירי בתקופה השני' שלאחרי תחיית המתים.

אבל מקשה ע"ז, מכיון שלכמה מטעמים הנ"ל (ביטול ענין השינה ברוחניות, ולימוד התורה באופן דבלי גבול) שייך דבר זה גם לתקופה הא' דימות המשיח, והדק"ל שדבר כזה הוא שינוי מנהגו של עולם.

ומפלפל אם ע"פ טבע שייך לאדם להתקיים בלי אכו"ש ושינה מכיון שדבוק בהשכלת התורה (וכמבואר גם בנוגע למשה על ההר כמבואר בלקו"ש חל"ו פ' תשא), אם הוי דבר כזה שינוי ממנהגו של עולם, ומסיק דאף אם נאמר שהוא ענין טבעי, מ"מ מפורש בדברי כ"ק אד"ש[4] ששינוי נהוג שבעולם באופן פתאומי חשיב ג"כ ביטול מנהגו של עולם, שלכן צ"ל ההתחלה בזה בזמן הגלות ע"י הנביא שיקום קודם מלחמת גוג ומגוג "ליישר ישראל ולהכין לבם"[5].

והתחלת הענין דביטול השינה בזמן הגלות, הביא דוגמא משמחת בית השואבה שלא טעמנו טעם שינה, וכמבואר בשיחת יום ב' דחה"ס תשכ"ד, דגם לאחרי מסקנת הגמ' שהיו מנמנמין אכתפי דהדדי, מ"מ לא טעמו טעם שינה, שהטעם והגישמאק בשינה, מצד הענין הנעלה שהנשמה עולה ושואבת לה חיים לא הי' בשמביה"ש שהיו גילויים נעלים עוד יותר מזה ולא הי' צריך לזה. ומבאר, שאולי י"ל כן כשמונחים בחסידות, אז ג"כ הוי מעין הענין ד"לא טעמנו טעם שינה", אף שבפועל ישנים, במובן מסוים נחשב כבר כביטול ענין השינה.

ויש להוסיף על דבריו, שבפרט מאז תשמ"א שכ"ק אד"ש עודד בשיא ה'שטורעם' את הענין דשמחת בית השואבה, יש לומר דגם זה הוה מעין התחלה להענין דביטול השינה (אף שמצד הגבלות הגוף, בדרך כלל לאח"ז צריך לשלם את חוסר השינה).

ומסיק שם בעצ"ע, ועיי"ש באורך לכהנ"ל.

ב.

והנה מאידך גיסא י"ל ע"פ שיחת ש"פ וארא ה'תשנ"ב (שיחה ב) בו מבאר מאחז"ל "מת בערב שבת סימן יפה לו" "להאדם הלומד מארז"ל זה בעבדתו בתור נשמה בגוף לאורך ימים ושנים טובות", שהו"ע השינה בעש"ק "כיון שבערב שבת (לאחרי חצות) ישנו הענין דדורמיטא

4 לקו"ש ח"ל עמוד 172 הערה 29.

5 כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב.

דז"א[6], זמן שינה למעלה, ה"ז גם זמן שינה למטה, כפי שמצינו בהנהגת גדולי החסידים (הרה"ח ר' הלל מפאריטש וכיו"ב) לישון בזמן זה (להיותו זמן שינה למעלה)". ובהמשך השיחה אינו שולל ענין זה (דמת בע"ש בעבודת האדם בחיי עוה"ז – השינה בעש"ק) שלא יהי' לע"ל.

אמנם אעפ"כ גם אינו מדגיש שאכן יהי' ענין זה, ועוד דכתב בזה"ל: "וי"ל שזהו"ע "מת בערב שבת" – השינה ("אחד משששים למיתה") בערב שבת לאחר חצות", עכ"ל. כלומר, שאע"פ שביאר ענין זה בעבודת האדם בחיי עוה"ז לאורך ימים ושנים טובות, הרי עדיין זה קשור לענין המות – א' מששים דמיתה – וא"כ אאפ"ל שיהי' ענין השינה שהרי אז יבלע המות לנצח.

ג.

אמנם עדיין יש לפקפק ולומר שלא יתבטל ענין השינה לע"ל מצד הענין ד"שינה[7] בשבת תענוג"[8], שענין זה הובא להלכה בתור חלק מקיום מצות עונג שבת, וכן אמר האריז"ל "כי הוא מצוה לישון שינת צהריים בשבת"[9] וא"כ – עכ"פ להמד"א שמצוות אינן בטילות – יתכן לומר שלא יתבטל. ויתירה מזו ענין השינה בשבת ומעלתה הובא בכ"מ בתורת רבינו[10].

והנה בשיחת ש"ק פ' מטו"מ תשל"ה מביא רבינו בנוגע להאריז"ל, שבעת שנתו בשבת גילו לו סודות התורה שהי' לוקח לו ס' או פ' שנה בכדי לגלות את הכל. וביאר שהסיבה שסיפר לנו ענין זה אודות האריז"ל הוא משום שעל ידו פתח את הצנור, ובמילא שמץ מנהו שייך לכאו"א שאם יישן בשבת כדבעי – יתגלו לו ענינים נעלים בתורה, ע"כ תוכן השיחה. ולפי"ז לכאורה יש מקום לומר שמצד ענין זה דשינה, יתכן שאכן יהי' דבר מעין זה גם לע"ל. אולם ע"פ פשטות אינו, כי לע"ל הרי יהי' הלימוד באופן של ראי', וכמבואר בלקו"ת פ' צו בארוכה[11], ובכ"מ.

---

6 עצ"ע מענין זה, וגם לגבי ענינו דר"ה לע"ל. ואכ"מ.

7 בית הבחירה להמאירי שבת (קיח, ב) בשם הירושלמי, מרדכי עמ"ס שבת (פרק כל כתבי, סי' שצח). רמ"א או"ח סי' ר"צ ס"א. ועוד.

8 ויש לשאול עד"ז גם בענין אכו"ש שהם ג"כ חלק ממצות תענוג שבת, יותר מענין השינה. והתי' לזה י"ל כמו שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ (באגרת הידועה בענין תחה"מ שנדפס בתשובות וביאורים ואח"כ באג"ק, הערה 23), שתהי' אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר לא בשביל קיום הגוף.

9 נסמן בלקו"ש חי"ב עמוד 254 הערה 50. עיי"ש.

10 ולדוגמא בהתוועדיות תשמ"ה ע' 2534, ובהתוועדיות תשמ"ז ע' 729 ובלקו"ש חי"ב ע' 254 ובהערה 50 שם.

11 ד"ה והניף.

ד.

והנה לכאורה גם זה אינו; והוא בהקדם ע"פ השיחה הידועה[12] בה מבואר הטעם שבנ"י ישנו בהלילה קודם למ"ת, להיות שכל השגה ודביקות שישנו בהאדם, להיותו נשמה מלובש בגוף, עדיין אין ההשגה והדביקות בתכלית השלימות ממה שמשיג הנשמה למעלה קודם התלבשותה בהגוף. שזהו מה שבעת השינה אפשר להשיג באופן נעלה ביותר מאשר בהקיץ מלובש בהגוף, וכידוע מהענין שמגלים לו רזי תורה בעת השינה. ומשו"ז רצו לישון קודם למ"ת שרצו שהנשמה יעלה למע' וישיג השגות גדולות וזה יהי' ההכנה הנכונה למ"ת. ויתירה מזו, שהעילוי הגדול שהי' בעת שינתם פעל על סביבתם שהעולם ואפי' הבע"ח לא בלבלו את שינתם.

וממשיך לבאר אשר להיות כי גדלה מעלת השינה, מ"מ טעו בזה. שהרי כל ענינו של מ"ת היתה בכדי לקיים מצוות מעשיות לפעול זיכוך בהעולם ובהדברים הגשמיים שהם יעלו לקדושה. וזהו תכלית כל העילויים העבודה עם הגוף דוקא, שעי"ז 'נעמט מען עצמות' שלהנשמה כשלעמצה א"א לו לתפוס. וענין זה הוא ההיפך מענין השינה, הסתלקות הנשמה מן הגוף, וזאת היתה טעותם. ע"כ תוכן השיחה.

ולכאורה יש להוכיח מזה שאע"פ שיש ענין בשינה למעליותא (וע"ד שיחת מטו"מ ווארא הנ"ל), באיזה הסבר שיהי', מ"מ בין כך ישנו ענין דהעדר הקשר בין הנשמה להגוף והיות "שתכלית בריאת עוה"ז הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים . . וכבר היו לעולמים מעין זה בשעת מ"ת"[13], הרי בפשטות שיתבטל ענין השינה לע"ל.

---

12 לקו"ש ח"ד בשיחה לחג השבועות.

13 תניא פל"ו.

עוד בענין השינה לעתיד לבוא

הת' מנחם מענדל בוימגארטן

הנה יש להעיר ולהוסיף במה שהביא הת' הנ"ל בקובץ הנ"ל כמה סברות שלעת"ל יבטל ענין השינה, ומפליא יפה יפה בהבאת הרבה מקורות וסברות בזה, הנה הניח לי מקום להתגדר ולהוסיף דהדבר ג"כ מפורש בכ"מ בחסידות, בנוגע להזמן דעוה"ב (אך עוד יש לדון בדבריו אם יהי' כן גם בימות המשיח, שע"ז נסבו עיקר דבריו (ובפרט צ"ע בסוף דבריו שמחלק בין אכו"ש ושינה, עיי"ש)), ואציין למקצת מהם:

במאמרי אדמוה"ז על שה"ש (כתובים ב' עמוד קסא, סד"ה אני ישינה החמישי): "דדוקא בגלותא אני ישינה אבל לע"ל לא יהי' בחי' שינה כלל, רק כמו בהקיץ שהנשמה [פי': הנשימה. הכותב] היא במהירות גדולה" [עיי"ש בהתחלת המאמר שמבאר החילוק בין הנשימה בעת השינה והנשימה בהקיץ שבעת השינה הנשימה מורגשת הרבה עד שתשמע גם למרחוק קצת].

בספר החקירה להצ"צ (עמוד ו): עוה"ב שאין בו אכילה ושתיה א"כ גם שינה אין, וא"צ ללילה" (מובא שם במוסגר בנוגע לדברי הכוזרי בתועלת הלילה).

ועוד ב' מקורות, שג"כ מבואר כעין זה:

באוה"ת ישעי' (עמוד רפ"ה, בביאור הפסוק וילבש צדקה כשרין, ומביא מהפסוק בשמואל ששריון קשקים הוא לבוש, וקשקשת הוא לבוש לדגים טהורים שמשכנם במים העליונים הסמוך לאויר): "וע"י לבוש זה יוכלו להשיג מים עליונים, גם מה שלע"ל ומלאה הארץ דעה כו' כמים לים כו', א"נ דגים אין בהם שינה עינא פקיחא, א"כ שריון קשקשים זהו הארה מבחי' הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל המאיר בעלמא דעתכסייא שיאיר בעלמא דאתגלייא וידגו לרוב בקרב הארץ" (ואח"כ מבאר זה בנוגע לבושו של גלית שהו"ע משכא דחויא עיי"ש בארוכה). עכ"פ מזה ג"כ נראה שאין בחי' שינה לע"ל.

ואדמו"ר הרש"ב מבאר זה באריכות גדולה (סה"מ תרנ"א עמוד קד, במאמר ד"ה אני ישינה): "וזהו דכתי' על לעתיד ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים כו' דעכשיו הארץ מסתיר על האור האלקי ולע"ל יאיר למטה ג"כ בחי' ים העליון בלי שום הסתר כו'. וזהו"ע נוני ימא דלית לון גבינין ולא ניימין דענין השינה נת"ל שהוא בח' העלם והסתר וזה שייך בנשמות דבי"ע שהעולם מסתיר להם, אמנם בנשמות דאצי' שנק' נוני ימא אין שייך שום הסתר והעלם כלל, וזהו"ע עינא פקיחא דלא נאים כלל כו'".

באוה"ת שה"ש (עמוד תשעו), מבאר שלע"ל לא יהי' אדם צריך למאכל כלל כ"א יהי' גוף גשמי ניזון מזיו השכינה, והוא ע"ד משה בהר (אלא שבמדרש אי' שנצטער ע"ז, ולעת"ל יהי' תענוג, ולהעיר מהשיחה דחל"ו תשא – הוזכר ג"כ בהערה הקודמת), כי בזמן הזה המאכל זן את האדם, כי אדם מתיקון ומאכל מתוהו, אך לעת"ל יאיר בחי' שלמעלה מסדר השתלשלות הן תוהו והן תיקון, והגוף הגשמי יזון מאור זה, בדרך מקיף שהו"ע הריח (והריחו ביראת ה', וכמ"ש בשה"ש ברח דודי וגו' על הרי בשמים) שהוא מקיף, ומ"מ ריח מעורר אדם משינה, הרי שיש לו פעולה באופן מקיף, ולעת"ל יהי' המקיף בגילוי, ויהי' כמאן דארח ריחא.

בכללות הענין, צ"ע, כי הרי גם בזמן הבית לא הי' בחי' שינה ברוחניות, ומ"מ הי' שינה בגשמיות. בפשטות לא קשה מידי, כי גם בזמן הבית מבואר בכ"מ שלא הי' ענין הגאולה בשלימות, ואף שלא הי' בחינת שינה למעלה, מ"מ לא הי' כן למטה בגשמיות, וכפשוט שבזמן הבית לא הי' את רוח הטומאה אעביר מן הארץ בשלימות. ועצע"ק (ראה ספר הליקוטים דא"ח – צ"צ - ערך שינה, שמבאר ענין השינה בזמן הגלות, דבעת השינה שייך יניקת החיצונים, כמו שבגשמיות בעת השינה אין אדם מרגיש זבובים אפילו על פניו, והשינה נגרם ע"י פסולת המאכל שלא נברר, שממנה עולים אידים גשמיים למוח להעלים על אור השכל, ונשאר רק כח המדמה, וברוחניות סילוק ענין השינה הוא ע"י עסק בלימוד התורה באופן דברכו בתורה תחילה, שעי"ז ממשיכים אור המוחין למעלה, ובעת הקימה מסתלקים היונקים החיצונים. ומבואר שם, דבזמן הבית מפני שהקריבו קרבנות, הכל נברר בשלימות, ובמילא לא הי' בחי' פסולת שיגרום בחי' שינה למעלה. ושם מבאר מחז"ל "אין שינה לפני המקום", דהיי' בבחי' סוכ"ע, וכמש"נ "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל").

- הוספה -

ברכת השחר בקשר להגאולה ע"ד הרמז

הת' לוי יצחק קליין

בהתכוננו לגאולה שלימה ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א רציתי לפרש בדרך אפשר את תוכן הגאולה בכמה ברכות מברכות השחר שאנו מברכים בכל יום, ותן לחכם ויחכם עוד.

וכ"ז בנוסף להכונה הכללית בכל ברכה על הגאולה – כמובא בחסידות שברכה הוא מלשון המשכה – וכשמברכים "ברוך אתה ה'" אנו מבקשים שהקב"ה יבוא וירד אלינו, שזה יהי' בגאולה בב"א.

הנותן לשכוי בינה

הגלות הוא לילה, והגאולה יום. אנו מברכים ע"ז שבעוד רגע נוכל להודות על זה שאנו רואים את ההבדל העצום בין גלות וגאולה, (ואולי י"ל שגם היום, ברגעים אחרונים דגלות, דלכל בני ישראל הי' אור במושבותם, אפשר כבר לברך ולהבחין בין הסימנים של הגאולה ו"המעין וההתחלה" של יעודי הגאולה שכבר התחילו, (עיי' בארוכה בספר בשורת הגאולה), ובין הסימנים של שיא חשכת הגלות שגם הם סימני הגאולה, (ועיי' ש"פ בראשית תנש"א, הועתק בבשורת הגאולה סי' ד') ועיי' בשיחת כ"ף מנ"א תשמ"ו ופורים תשמ"ז ובכ"מ ע"ד ה"יתבררו ויתלבנו" שלפני הגאולה).

פוקח עורים

היום אנו עורים איננו רואים את המציאות האמיתית – ה"דבר הוי'" שמהוה כל דבר ואיך שהוא לבדו הוא ואין זולתו, הקב"ה בקרוב ממש הולך לפקוח את עיני העוורים לראות את האמת.

מתיר אסורים

אנו אסורים ושבויים בידי הגוים והגוישקייט, בפשטות, ש"אכתי עבדי דאחורוש אנן" ורק בגאולה יהיה ביטול שעבוד מלכויות, וגם ברוחניות בנוגע ל'עבודת השם' חלק מאתנו אסורים בידי יצרנו, ובקרוב ממש הקב"ה ישבור עול הגויים בפשטות, וכמו"כ ישחוט את היצה"ר.

זוקף כפופים

בזמן הגלות ישנם יהודים שרח"ל כפופים ליצה"ר, וגם כפופים כמו בהמה שאינם מרימים את עיניהם "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" ובקרוב ממש הקב"ה יזכוף את בנ"י אלו.

מלביש ערומים

בזמננו, ע"ד שלפני יציאת מצרים היו בנ"י במצב ד"ואת ערום וערי'ה" שהיו ערומים מן המצוות, אנו רח"ל ערומים מרוב מצוות התורה שתלויים בביהמ"ק וקבוץ גלויות. ואם בנוגע להלכות צדקה חייבים לתת לו מה שהוא רגיל עד "ששים איש רצים לפניו", עאכו"כ אנו בנ"י שהי' לנו שתי בתי מקדש והיינו מקיימים כל המצוות בזמן המקדש, בקרוב ממש ה' ילביש אותנו את המצוות.

הנותן ליעף כח

אנו עיפים מהגלות. בגאולה בב"א יהי' לנו כוחות אדירים שנקבל בחזרה את הכחות מהקדושה ולא ע"י הע' שרים וקלפת נוגה (אגה"ת פ"ו).

המכין מצעדי גבר

"במחשכים הושיבני זה גלות בבל" שמחפשים בחושך ולכן לא מוצאים הדרך הישרה, בקרוב ה' יאיר לנו את הדרך הישרה, וכן שכבר עכשיו זכינו שהרבי גילה לנו את הדרך הישרה להבאת הגאולה - לימוד עניני גאומ"ש.

שעשה לי כל צרכי

בביאת משיח אכן נוכל לברך בכל לב ונפש שעשה לי כל צרכי, כי כל עוד הגאולה מתעכת רח"ל אין לנו צרכנו. הצורך הראשון שלנו הוא לראות את כ"ק אד"ש, וכן אנו צריכים לקיים את כל המצוות בלי נוגש ומבטל מבית ומחוץ, ולזה אנו צריכים את כל צרכינו,ואפי' אם אנו מסודרים באופן אישי, עדיין הצרכים שלנו אינם בשלימות כל עוד שיש עוד יהודי בקצה העולם שסובל מתחלואי הגלות רח"ל (ועי' בשיחת ז' חשון תשמ"ו).

שלא עשני עבד

נהי' בני חורין אמיתיים, וכנוסח ההגדה "השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין. . לשנה הבאה בארעא דישראל".

שנזכה לכל זה תיכף ומיד ממש.

הערות שונות

דרך זריעה בעציץ נקוב בזמננו

הת' שניאור זלמן לרמן

שו"ע אדה"ז סי' שלו, יא: עשבים שעלו על אזן הכלי מלחות הכלי חשובים כמחוברים לקרקע, כיון שזהו דרך גידולן, והתולשן חייב משום עוקר דבר מגידולו, וכן התולש כישות ממקום גדולו, אף על פי שאינו מחובר לקרקע. אבל התולש זרעים שנזרעו בעציץ שאינו נקוב פטור מפני שאין דרך זריעה שם, אבל אסור לתלוש ממנו מדברי סופרים אפילו הוא מונח בעלייה:

שם, יב: התולש מעציץ נקוב חייב מפני שהוא כמחובר לקרקע, לפי שיונק מן הקרקע על ידי הנקב שמריח לחלוחית הקרקע דרך שם, ואפילו הוא מונח על גבי יתידות שיש אויר מפסיק בינו לקרקע הרי הוא כמחובר לפי שיונק קצת מן הקרקע דרך האויר, ולפיכך אם היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתידות אינו חייב משום תולש מן התורה הואיל ועדיין כמחובר הוא. וכן אם היה מונח על גבי יתידות והניחו על גבי קרקע אינו חייב משום נוטע מן התורה, אבל מדברי סופרים אסור ליטלו מעל גבי קרקע להניחו על גבי יתידות, משום שדומה לתולש. וכן אם היה מונח על גבי יתידות אסור להניחו על גבי קרקע משום שדומה לנוטע, וכל זה בעציץ נקוב, אבל בשאינו נקוב מותר.

והנה מקור הדין הוא מהגמ' בשבת (קח, א) ושם:

אמר אביי האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא (פעמים שהוא גדל בשפת הדלי ממים – רש"י) מיחייב משום עוקר דבר מגידולו. מתיב רב אושעיא התולש מעציץ נקוב חייב, ושאינו נקוב פטור (משום דלא מחובר בקרקע עולם הוא – רש"י)? התם לאו היינו רביתיה (דאין דרך זריעה שם אבל אלו שאמרנו הוא עיקר גידולן – רש"י), הכא היינו רביתיה.

ויש להבין בזה בנוגע לעשבים וכישות אסור לתולשן (מה"ת), דאע"פ שאינם מחוברים לקרקע הרי התלישה הוי עקירה ממקום גידולן, אמנם מאידך גיסא ההתולש זרעים מעציץ שאינו נקוב פטור "מפני שאין דרך זריעה שם", וצריך ביאור בזה הרי האיסור הוא בעקירת דבר ממקום גידולו, ומאי שנא אם הוי "דרך זריעה או לא"?

ומצאתי שיש מבארים[1] בהנושא ד"כלאחר יד" דיש בו ב' אופנים:

א) שהמלאכה עצמה בלתי נפעלת כראוי והוא שינוי באיכות הנפעל בענין הזורע בעציץ שאינו נקוב שלא נזרע כי אורחי' (אף שבאיכות הפועל לא הי שום שינוי). ב) ויש מלאכה כלאחר יד שהוא שינוי באיכות הפועל לבד ולא באיכות הנפעל כגון הכותב בשמאלו – דאף שהנפעל היינו הכתב נעשה כראוי להיות שאימן את ידיו, וכתב אותיות מיושרים כמו אם הי' כתב בימינו. וכן המוציא מרשות לרשות כלאחר ידו אף דעצם המלאכה היא בהחפץ המובא לרשות אחרת, ובהחפץ אין שום שינוי ומונח עתה ברשות אחרת כאילו הי' מוציאו כדרכו – רק שיש שינוי באיכות הפועל שלא עשה המלאכה כדרך עשיית מלאכה ההיא. וכלאחר יד באופן הא' ה"ז אינו נחשב כלום לענין עשיית מלאכה בשבת כי המלאכה עצמה או המעשה עצמו בלתי נעשית כראוי והוא שינוי באיכות הנפעל. משא"כ באופן הב', דבנוגע לשבת – מלאכת מחשבת אסרה עליו התורה, וזה אינו מלאכת מחשבת. ומשום הכי מה ש"התולש מעציץ שאינו נקוב פטור" וכדפרש"י "משום דאין דרך זריעה שם" היינו משום שאינו דרך זריעה, ומהאי טעמא לא חשיב זרוע, ולכ"ז עיי"ש.

ועד"ז מצאתי שביאר ע"ז הרב שמואל זאיינץ[2] דכיון שעציץ שאינו נקוב אין "עיקר גדולן" אין זה (זריעה) דרך המלאכה ואין בזה שם מלאכה. והיינו שאין החסרון בזה בהגברא שעושה כלאחר יד אלא שאין זה שם מלאכה. משא"כ בפטריות הגדלים על שפת הדלי שם הוא עיקר גדולו. וא"כ החיוב בעציץ נקוב הוא משום שכיון שנקוב ויונק מהקרקע נחשב כמחובר (כמבואר ברש"י צ"ה ע"א) ולכן התולש משם נחשב כתולש מ"קרקע עולם" דשם הרי זה "דרך זריעה" ושם מלאכה. וזה נראה מדברי רבינו דבסי"א כתב ש"עשבים . . חשובים כמחוברים לקרקע, כיון שזהו דרך גידולן, והתולשן חייב משום עוקר דבר מגידולו . . אבל התולש זרעים שנזרעו בעציץ שאינו נקוב פטור מפני שאין דרך זריעה שם" ובהסעי' שלאח"ז כתב "התולש מעציץ נקוב חייב מפני שהוא כמחובר לקרקע, לפי שיונק מן הקרקע על ידי הנקב שמריח לחלוחית הקרקע דרך שם" ואינו כותב שהחיוב הוא משון עוקר דבר מגדולו שחייב בדבר שהוא "רביתיה" ועיקר גדולו אלא טעם החיוב הוא שהוא כמחובר ע"י היניקה לקרקע.

וממשיך שם שאמנם מתשובות הרא"ש יש משמעות שאכן עציץ נקוב נחשב לדרך זריעה, דשם מבאר שהזורע בעלייה בעפר הנמצא שם חייב מכיון שהוא דבר קבוע, ומוסיף שגם דרך העולם לזרוע כך, ואינו דומה לעציץ שאינו נקוב שזורע בדבר המטלטל, וז"ל:

---

1 בביאורו על ספר "מוסך השבת עם הערות" להר' דוד וולנר, ע' 265.

2 קובץ הערות התמימים ואנ"ש ע"י תלמידי ישיבת תות"ל חובבי תורה גליון קלב (ג' תמוז תשנ"ט) ע' 3 ואילך.

"דאין דרך לזרוע כך ולא חייבה תורה התורה להפריש מעשר אלא תבואת זרעך כדרך שהעולם זורעין . . ואין דרך לזרוע בדבר המטלטל, אבל כשהוא נקוב חשוב כמחובר לארץ . . וגם דרך לזרוע כך וכן לענין שבת תנן בפ' המצניע דף צ"ה התולש מעציץ נקוב חייב שאינו נקוב פטור", עכת"ד בנוגע לענינו.

בכל אופן, מסקנת הדברים הוא, דזה שהתולש מעציץ שאינו נקוב פטור הוא משום שאין זה הדרך לזרוע זרעים בכלי כזה. אמנם יש לעיין מה הדין בזה בזמננו שאכן נעשה הדרך הרגיל לזרוע זרעים בעציץ שאינו נקוב אצל הרבה, האם זה משנה את הדין לאסור להניח את העציץ שאינו נקוב המונח ע"ג קרקע להניחו על גבי יתידות, או איפכא?

חמץ קשה - כרוך בפיסת נייר

הת' מנחם מענדל ניאזוב

בספר המנהגים כתוב (עמ' 37):

מנהג בית הרב מניחים במקומות שונים בבית עשרה פתיתי חמץ קשה כל אחד מהם כרוך בפיסת נייר.

הטעם לזה שמניחים חמץ קשה דווקא מובא בשו"ע אדה"ז סימן תלב ס' י"א:

יזהרו להניח חמץ קשה שאינו מתפרר שמא יתפרר ממנו מעט וישאר ממנו בבית בפסח.

וקשה קצת, הטעם שמניחים חמץ קשה דווקא הוא "שמא יתפרר", ונראה בחוש שחמץ קשה הוא החמץ שמפרר?!

בפשטות יש לומר שהלחם בזמנינו הוא שונה מהלחם שהיה בזמן שלהם, שלחם טרי אז היה מפרר, ולחם קשה היה מחזיק עצמו ולא היה מפרר, ובזמנינו הלחם הוא להיפך.

ועל פי פנימיות הענינים:

בלקוטי שיחות חלק מ' (ח"ב) (עמ' 141):

. . ולא עוד אלא שמדייקים שיהי' חמץ קשה, המורה על ענין החמץ כפי שהוא בתקפו [הטעם הפשוט לכך הוא "שמא יתפרר ממנו מעט וישאר ממנו בבית", אבל אעפ"כ, בפועל ממש ישנו "חמץ קשה", לא רק משקה של חמץ, או תערובת חמץ כי אם חמץ קשה דווקא, המורא על התוקף שבדבר].

יוצא שיש ענין בזה שהחמץ יהיה קשה דווקא, שאנו מבערים החמץ כשהוא בתקפו - "חמץ קשה".

על פי הנ"ל אולי יש לומר הטעם למנהג בית הרב[3] להשתמש בחמץ קשה "כל אחד מהם כרוך בפיסת נייר", שבזה אין חשש שמא יפרר, וגם שעדיף ע"פ פנימיות הענינים, שישנה הביעור של ה'חמץ קשה'. ודוחק קצת, ועצל"ע.

---

3 שכנראה היתחיל רק בזמן האחרון, י"ל בגלל שינוי מרקם הלחם בזמנינו, ודו"ק

המנורות שהביאו לטיטוס

הת' שלום דובער גוטבלאט

בלקו"ש חכ"א עמ' 168 מביא כ"ק אד"ש בנוגע להמנורה, שמצאו גוף כת"י מהרמב"ם שהקנים דהמנורה נמשכו באלכסון, וכן הוא בעדות ר' אברהם בן הרמב"ם שמעיד שהציור הוא בדיוק וכו הוא הדעת דרש"י היפך דברי כו"כ (מעשה חושב, וחכמת המשכן כו') שאומרים שהיו בעיגול. ומבאר שם טעותם:

דער ציור הרגיל פון דער מנורה (אז די *ששת* הקנים זיינען ווי חצאי קשת) איז ע"פ השערה א נאכמאכונג פון דעם ציור המנורה וואם ניט־אידן האבן מצייר געווען ברומי, און אויף דער "נצחון־ ארקע" (דעם "שער הנצחון") פון טיטום ימ"ש!

ווען טיטוס הרשע האט חרב געמאכט דעם ביהמ"ק, האט ער געהייסן אוועקצונעמען כלי המקדש און זיי ברענגען קיין רוים; און "לכבודו" פון דעם רשע האט מען אין רוים געבויט א "שער נצחון" וואם טראגט זיין נאמען: שער טיטום. אויף דעם שער האט מען מצייר געווען ווי מ'טראגט די געפאנ־ גענע כלי המקדש ובתוכם די מנורה — און אין דעם ציור פון דער מנורה אויפן שער טיטום זיינען די *ששת* הקנים ווי חצאי קשת.

וואס נוסף אויף דעם אז דער ציור המנורה אויף שער טיטום איז כלל ניט מדויק — איז דאר דאס געטאן געווארן, כמובן, כדי צו ארויסברענגען די שליטה און הערשאפט פון רוים איבער אידן ר"ל, ביז אז מ'האט דארט אויך אויסגעקריצט בכ"מ די ווערטער "יודעא קאפטא" ("יהודה (אידן) איז געפאנגען"). און עס זיינען געווען זמנים, ווען מען פלעגט מכריח זיין אידן צו קומען צו דעם שער, זיי זאלן זעו וואס דארט איז געשריבן און געצייכנט, בכדי צו דערנידעריקן וכו' וכו'.

ובלקו"ש חכ"ו עמ' 201 מבאר הענין יותר בפרטיות, שאותו המנורה שבשער טיטוס הי' כו"כ פרטים שאינם בדיוק, וכמו זה שיש עלי' צורת דרקין עלי' (ראה ע"ז מב, ב). ומסיק שם:

מסתבר דערפאר צו זאגן, אז ציור המנורה שעל השער האט מען מלכתחילה ניט נאכגעמאכט די מנורה שבמקדש, נאר אן אנדער מנורה וואס האט געהאט געוויסע ענלעכקייטן צו דער מנורה שבמקדש.

ווייבאלד די מנורה שבמקדש האט געהאט גאר א גרויסע חשיבות, פלעגט מען מאכן מנורות מיט אן ענלעכן אויס־זען ווי די מנורה שבמקדש, ובפרט די עובדי ע"ז לע"ז שלהם

(וזהו הביאור דהוספת ציור . . דרקון שהוא ע"ז) – און לויט איינער פון אזעלכע מנורות האט מען געמאכט דעם ציור המנורה על השער.

ובהערה 18 שם:

להעיר שבס' יוסיפון (פצ"ה) איתא שהביאו לטיטוס שתי מנורות ממנורות הזהב אשר היו במקדש. וע"פ משנ"ת (לקו"ש שם הערה 46 ע"ש) שבמקדש שני לא היה העשר מנורות שעשה שלמה, צ"ל לכאורה שמנורות הנ"ל לא היו (שתיהם עכ"פ) לעבודה. אבל ראה משנה סוף חגיגה: כל הכלים כו' שניים כו'.

ובפשטות י"ל שהיו מהמנורות שבהם הנרות דרמב"ם הל' ביהב"ח בסופן.

ויובן זה ע"פ הבלתי מוגה (שיחת פרשת תצוה תשמ"ג):

מסופר ביוסיפון (פצ"ה) שא' הכהנים בא אל טיטוס והביא לו שתי מנורות של זהב. והנה, מכיון שבבית שני היתה מנוררה אחת בלבד (כי עשר המנורות שעשה שלמה לא היו בבית שני, וכמשנת"ל (שיחת ש"פ תרומה סל"ג) שבציור הרמב"ם למסכת מדות (שבה מדובר אודות בית שני) ישנה מנורה אחת בלבד), הרי בהכרח לומר ששתי המנורות שהביא הכהן אל טיטוס — לא היו מנורות המקדש, כי אם מנורות שנעשו כדוגמתן (בכמה שינויים).

ואין כל צורך לומר שניסו לרמות את טיטוס שאלו הן מנורות המקדש (כי גם הוא ידע שיהודים ממשיכים בעבודות המקדש, כולל הדלקת הממרה, וא"כ, לא יתכן שהמנורות שהובאו אליו הן המנורות שבמקדש) - אלא אותו כהן שרצה לישא חן בעיני טיטוס, הביא לו מנורות יקרות ונאות ביותר, שהיו עשויות כדוגמת המנורה שבמקדש. וכאמור — לא כדי לרמותו שיחשוב שאלו הן מנורות המקדש, כי אם נתינת מתנה יקרה ונאה כדי לישא חן בעיניו.

וכוונתו הוא לדברי הרמב"ם הלכות ביהב"ח פ"ח הלכה י"ב:

בסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור לא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת.

היינו, שהיו מנורות בביהמ"ק מיוחד להבדיקה בשבת, וממנורות אלו הביאו לטיטוס, וע"פ מנורות אלו ציירו המנורה שעל השער.

ולבאר זה שלומד רבינו "בפשטות" שהמנורות שהביאו ליטוס היו מאותם של הנרות שהדליקו מע"ש לבדיקה, שלכאורה:

א) מצינו כו"כ מנורות אחרות שהיו במקדש (כדלקמן).

ב) למה היו מנורות אלו שבהם בדקו העזרה בשבת חשובים כ"כ עד שהיו א) של זהב. ב) שהיו בדוגמת למנורת המקדש, (שמזה שהביאום לטיטוס מוכח שהיו בתכלית היופי)?

ויש לבאר זה (שאלה הב') בפשטות. ובהקדם: בביאור למה בכלל היו צריכים למנורות אלו לבדוק, מבאר הרע"ב (מידות פ"א מ"ג) שהיו בודקים לראות האם הכל במקומו. ובפשטות, שבכדי לבדוק כל גודל העזרה, הנרות שעל הכתלים אינם מספיקים, ובחול היה צורך לכהנים לשאת אבוקות בידם, ולכן בשבת (שא"א לשאם בידם) היה צורך באבוקות אלו מפוזר בכל העזרה.

ובלקו"ש חכ"א ע' שואל הרבי עוד יותר: בשביל מה צרכו להדליק ולהעמיד מנורות אלו מע"ש, והרי ידוע שאין שבות במקדש, וא"כ לכא' מותר לבדוק בהאבוקות שבידם? ומבאר, שבדיקת המקדש היה רק משום כבוד, ע"ד השמירה שהי' בביהמ"ק, שהוא רק לכבוד הבורא ב"ה השורה במקדש. ולכן, היות שכל הבדיקה הוא רק דרך כבוד ואינו מוכרח, לכן אין להתיר שבות משו"ז, ולכן הדליקום בע"ש, שאף שאין בודקים באבוקות שבידם, עכ"פ יהיה איזה הידור בכבוד במקדש.

ועפ"ז מסתבר לומר, ש(בנוסף לזה ש"אין עניות במקום עשירות" כדלקמן,) היות שכל בדיקת המקדש הוא רק לכבוד הבורא השורה במקדש, מובן שהי' במנורות אלו ההידור והיופי הנכונה לכבוד הבורא, ובמילא גם ראוים ליתנם לטיטוס מצד יופי.

ובפרט לפי מ"ש בשבת (קלג, ב) התנאה לפני במצוות הידור מצוה זהו בפרט בענין זה.

ולתרץ שאלה הא', שלכא' היו מנורות אחרות במקדש, וכגון הנרות שעשו להאיר הלשכות (ראה רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א הל' ט, ובהל' ביהב"ח פ"ה הל' י"א עיי"ש) שמסתבר לומר שהיו מכובדים ביותר דהא "אין עניות במקום עשירות"?

ויש לתרץ זה בב' אופנים. א) בפשטות שכיוון שאפשר להביא דוגמא מפורשת מהלכה ברמב"ם זהו עדיף יותר מסתם סברא בעלמא שמנורות אלו היו בלשכות שבמקדש. ב) ועוד יש לומר ע"פ מה שמבואר באנציקלופדי' תלמודית ערך אין עניות במקום עשירות (שע"פ הלכה) שדין זה הוא רק בכלי שרת ובנוגע לעבודה בפנים המקדש ולא לדבר אחר, כמו סתם מנורות שבמקדש (ועצ"ע, שיש אומרים שהוא לכל הדברים שבמקדש, ולא רק לכלי שרת, וכמו שהיו משקין התמיד לפני שחיטה כבוס של זהב וכו' עיי"ש אנציקלופדי' תלמודית. וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 45,שאע"פ שדבר במקדש היא באופן דעשירות צריך שינוצל בכל פרטיו בשלימות אבל כאן אין לומר כן היות שמנצלית לתכליתם - להאיר).

אמנם ע"פ מה שמבואר בלקו"ש ח' כ"ה שיחת עמ' 235 ואילך, שמדייק שם בנוסח "ועל הניסים" בהלשון "והדליקו נרות בחצרות קדשיך", שלכ' המנורה הוא בהעזרה (עיי"ש באורך,

הוספות

אגרות קודש

חלק ממכתב מיום י"א ניסן בנוגע לה' אייר

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. יא' ניסן תשט"ו
ברוקלין

הרה"ח הוו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

בהנוגע להקס"ד אודות השתתפות בחגיגה דה' אייר, הנה ימים אלו קבלתי מכתב מאה"ק ת"ו שכמה מבתי הספר הנמצאים שם ואפילו של מזרחי אין משתתפים בזה מכמה טעמים-עאכו"כ במדינתם שאין להכנס בכל ענין של מפלגתיות. וכמו שכתבתי כמה פעמים, ויש להסביר הדברים גם לאחרים-אשר ענינם דאנ"ש הוא לעסוק בחינוך על טהרת הקדש ותו לא מידי, ואם ישנו איזה ענין שע"י שיעשוהו ירחיק אפילו ילד או ילדה אחת מביה"ס שלהם, ה"ז היפך מטרת מוסד זה. ובהנוגע ליום הנ"ל הנה יש בזה כמה חילוקי דיעות-מן הקצה אל הקצה, ובמילא אם יקחו מצדם איזה עמדה שתהי', יהיו לנגדם כמה חוגים מבני ישראל. ומובן אשר טוב עוד יותר מבלי להכנס כלל בכל השאלה, ולהקטינה און צורייבען איר אינגאנצען, ואם אי אפשר זה-בודאי ימצאו אותיות המתאימות להסביר כהנ"ל.

ב"ה. יא' ניסן תשט"ו
ברוקלין

הרה"ח הוו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

. . בהנוגע להקס"ד אודות השתתפות בחגיגה דה' אייר, הנה ימים אלו קבלתי מכתב מאה"ק ת"ו שכמה מבתי הספר הנמצאים שם ואפילו של מזרחי אין משתתפים בזה מכמה טעמים – עאכו"כ במדינתם שאין להכנס בכל ענין של מפלגתיות. וכמו שכתבתי כמה פעמים, ויש להסביר הדברים גם לאחרים – אשר ענינם **דאנ"ש** הוא לעסוק בחינוך על טהרת הקודש ותו לא מידי, ואם ישנו איזה ענין שע"י שיעשוהו ירחיק א**פילו רק** ילד או ילדה אחת מביה"ס שלהם, ה"ז היפך מטרת מוסד זה. ובהנוגע ליום הנ"ל הנה יש בזה כמה חילוקי דעות – מן הקצה אל הקצה, ובמילא אם יקחו מצדם איזה עמדה שתהי', יהיו לנגדם כמה חוגים מבני ישראל. ומובן אשר טוב עוד יותר מבלי להכנס כלל בכל השאלה, ולהקטינה און צורייבען איר אינגאנצען, ואם אי אפשר זה – בודאי ימצאו אותיות המתאימות להסביר כהנ"ל.

חלק ממכתב ע"ד עבודה בשמחה דוקא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

- ב -

ויהי רצון שיכיר את האמת, שאפשר להיות מציאותו הוא ומציאות אחרים, והאחד מַשלים את רעהו, ואין זה סיבה לנמיכת רוח של מי שהוא-באם זקוק הוא לעצה והוראה, ולפעמים גם תיקון שגיאה, ולא לבד שאין בזה כל סיבה להזניח העבודה אלא אדרבה ואדרבה.

המחכה לבשו"ט בכל האמור, ואשר סוכ"ס יעמוד על האמור בהנ"ל מתוך שמחה וטוב לבב, ויוסיף אומץ בחלקו היפה שהעמידתו עליו השגחה העליונה, להיות מהנוטלים חלק בראש בהפצת המעינות במדינת .... ויהי רצון שיהי' כל זה מתוך שמחה וטוב לבב פנימית ואמיתית-מתוך בריאות הנכונה.

בברכה לחג פסח כשר ושמח ולבשו"ט
מנחם מענדל שניאורסאהן
הרב

. . ויהי רצון שיכיר את האמת, שאפשר להיות מציאותו הוא ומציאות אחרים, והאחד מַשלים את רעהו, ואין זה סיבה לנמיכת רוח של מי שהוא-באם זקוק הוא לעצה והוראה, ולפעמים גם תיקון שגיאה, ולא לבד שאין בזה כל סיבה להזניח עבודה אלא אדרבה ואדרבה.

המחכה לבשו"ט בכל האמור, ואשר סוכ"ס יעמוד על האמור בהנ"ל מתוך שמחה וטוב לבב, ויוסיף אומץ בחלקו היפה שהעמידתו עליו השגחה העליונה, להיות מהנוטלים חלק בראש בהפצת המעינות במדינת .... ויהי רצון שיהי' כל זה מתוך שמחה וטוב לבב פנימית ואמיתית-מתוך בריאות הנכונה.

בברכה לחג פסח כשר ושמח ולבשו"ט

בהקדם /חתי"ק/

חשיבות הגדלת ישיבת תו"ת

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

בי"ה. יו"ד סיון תשי"ד
ברוקלין

הרה"ח הו"ח א"י נחי' עוסק בצ"צ
מוה"ר שי'

שלום וברכה!

מסרתי ע"י הנ"ל מלים אחדים אודות הביקור של מר
מביקורו אצלי. ובודאי יתבוננו בהם. ועוד הפעם אכפול ואשלש מה שכתבתי
כ"פ, שמוכרח הדבר שיגדילו את הישיבה ככל האפשרי, הן בכמות והן באיכות.
ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ובודאי שהנ"ל ביכולתם הוא, אלא שלא
יגעת ומצאת אל תאמין. להסיר הענין ההעלמות והסתרים על כל עבודה איזה
שתהי', ובפרט בעבודה בשדה החינוך הכשר ובמדינה שזהו בגדר התחלה. וקבלנו
ומצטער הנני במאד מאד-שזה כמה חדשים שהם היחידים הפועלים בזה, כי
הרי הרב נסע ממדינתם זה כמה חדשים, וראו הצלחה מופלגה במוחש-בענין
הבנין ובהיחס הטוב מצד כמה אנשים שמתחלה לא קוו על זה-ובכ"ז עדיין
חושבים השבונות כו' וכו'. וכל המסברים שכותבים שאין אצלם למדן גדול
במאד, יודע שפת המדינה כו'-הנה המציאות בעבודת חב"ד במדינות שונות
מכחשת את כל תירוצים אלו. ובכלל מה התועלת מהתירוצים-שברור הדבר
שצריכה להיות ישיבת תו"ת בפועל ממש גם ב , וההוכחה היותר
גדולה על זה, הוא-כי לולא ענין זה אינו מובן כלל וכלל למה הביאם
השי"ת לשם, אי אין נראה לא ריוח גשמי ולא ריוח רוחני, וכמדומה שכבר
כתבתי להם פעם פתגם הרז"א נ"ע שאמר: אז א ליטוואק גלויבט ניט ביז
ער ציילט ניט איבער, אבל לא להאמין גם לאחר שמופר ...

מ"ש שבהישיבה יהי' אוצר ספרים של חסידות, נכון הדבר.
וכמדומה שכבר נמצאו אצלם ספרי' מספרי הוצאת קה"ת (אף שלא שמעתי דבר
מפעולות הספרי' ומהשפעתה) ויברר הדבר עוד הפעם, וכשישלחו רשימת הספרים
הנמצאים כבר, הנה ישלימו להם את החסר.

בברכת הצלחה בכל הנ"ל-המהה לבשו"מ

ב״ה. יו״ד סיון תשי״ד
ברוקלין

שלום וברכה!

. . מסרתי ע״י הנ״ל מלים אחדים אודות הביקור של מר ... **שי׳**, מביקורו אצלי. ובודאי יתבוננו בהם. ועוד הפעם אכפול ואשלש מה שכתבתי כ״פ, שמוכרח הדבר שיגדילו את הישיבה ככל האפשרי, הן בכמות והן באיכות. **ולפום גמלא** – אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו, ובודאי שהנ״ל ביכולתם הוא, אלא שלא יגעת ומצאת אל תאמין. **להסיר** ענין **ה**העלמות והסתרים על כל עבודה איזה שתהי׳, ובפרט בעבודה בשדה החינוך הכשר ובמדינה שזהו בגדר התחלה. **ובכ״ז** ומצטער הנני במאד מאד – שזה כמה חדשים שהם היחידים הפועלים בזה, כי הרי הרב נסע ממדינתם זה כמה חדשים, וראו הצלחה מופלגה במוחש – בענין הבנין ובהיחס הטוב מצד כמה אנשים שמתחלה לא קוו על זה – ובכ״ז עדיין חושבים חשבונות כו׳ וכו׳. וכל **ה**הסברים שכותבים שאין אצלם למדן גדול במאד, יודע שפת המדינה כו׳ – הנה המציאות בעבודת חב״ד במדינות שונות מכחשת את כל תירוצים אלו. ובכלל מה**ו** התועלת מהתירוצים – שברור הדבר שצריכה להיות ישיבת תו״ת בפועל ממש גם ב....., וההוכחה היותר גדולה על זה הוא – כי לולא ענין זה אינו מובן כלל וכלל למה הביאם הקב״ה לשם, **לא ה**י**ו** נראה לא ריוח גשמי ולא ריוח רוחני, וכמדומה שכבר כתבתי להם פעם פתגם הרז״א נ״ע שאמר: אַז אַ ליטוואַק גלויבט ניט ביז ער ציילט ניט איבער, אבל לא להאמין גם לאחר שסופר...

. . מ״ש שבהישיבה יהי׳ו אוצר ספרים של **נגלה** ו**חס**ידות, נכון הדבר. וכמדומה שכבר נמצא**ו** אצלם ספרי׳ מספרי הוצאת קה״ת (אף שלא שמעתי דבר מפעולות הספרי׳ ומהשפעתה) ויבר**רו** הדבר עוד הפעם, וכשישלח**ו** רשימת הספרים הנמצאים כבר, הנה ישלימו להם את החסר.

בברכת הצלחה בכל הנ״ל – המחכה לבשו״ט

/חתי״ק/

מכתב ברכה לחג הפסח

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, י"א ניסן ה'תשכ"ד
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
כו' מו"ה
שי'

שלום וברכה!

לקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח - מכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג

מנחם מענדל שניאורסאהן

מכתביו מ"ז, י"ח שבט. מוצש"ק תשא - לפ"ק
נתקבלו בעתו.

ב״ה, י״א ניסן ה׳תשכ״ד

ברוקלין, נ.י.

הרה״ח אי״א נו״נ עוסק בצ״צ כו׳ מו״ה שי׳

שלום וברכה!

לקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני להביע ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח - מכל דבר המעכב עבודת ה׳ בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג **ולהצלחה רבה בעבוה״ק** /חתי״ק/

מכתביו מ**יום ההילולא,** י״ז, י״ח שבט. מוצש״ק תשא – **עם המצו״ב** – נתקבלו בעת**ם.**

עבדו את ה' בשמחה

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין נ. י.

ב"ה, כח' מנחם אב ה'תשי"ד
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח וו"ח אי"א בו"ב
עוסק בצרכי צבור וכו'
מוהר"ר
[redacted]
שי'

שלום וברכה:

נתבקשתי להודע אשר מצב בריאותו אינו כדבעי ובודאי חלק גדול מזה הוא נערוון ומחשבות, והעדר עבודת ה' בשמחה. ועל פי פסק הרמב"ם ומובא בטור ושו"ע או"ח סי' רל"א ובכ"מ אשר עבודת השי"ת הוא בכל דרכיך אכילה שתי' הליכה וכו'. ונשאלתי עליו, כי הלא עקר הדבר בא מאמונה בחי' קטנות, או בלשון ר"ל קטני אמנה. כי אמונה כדבעי מכרחת לומר אשר לפום גמלא שיחנא, היינו שאין הקב"ה נותן לאדם עבודה שאינה לפי כוחו, והיות שהיות הגוף בריא ושלם מורכי הסם הוא, בודאי שאין העבודה מעשת מצד עצמה בבריאות הגוף. ומה שיש העלמות והסתירים ולפעמים נדמה ואולי גם האמת כן הוא שהם יתר מהמדה, הרי כבר ידוע המבואר בתניא שמטעמים הוא לשון רבים, כי שני סוגים בזה ושני מיני נחת רוח, אם בעבודה שאין עמה מלחמה או דוקא במלחמה. והרי גם במלחמה צריך ללכת ביט א פריילעכן מארש, כידוע משיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר. ומלחמה רוחנית היא כנ"ל, אז ואם דארף ניט אנרירן די בריאות בפועל. כאשר די זאך דארף ארן,

והשי"ת יחזקהו ויאר מצהו אשר בתוך בריאות הנכונה יוכל למלאות שליחותו ב[redacted] להפיץ שם תורת החסידות ולעשות לו ית' דירה בתחתונים גם במדינה הנ"ל על ידי הפצת המעינות חוצה.

בברכה

[redacted]

ב״ה, כח׳ מנחם אב ה׳תשי״ד

ברוקלין, נ.י.

הרה״ח וו״ח אי״א נו״נ עוסק בצרכי ציבור וכו׳ מוהר״ר שי׳

שלום וברכה:

נצטערתי להוודע אשר מצב בריאותו אינו כדבעי ובודאי חלק גדול מזה הוא נערוון ומחשבות, והעדר עבודת ה׳ **דוקא** בשמחה. ועל פי פסק הרמב״ם ומובא בטור ושו״ע או״ח סי׳ רל״א ובכ״מ אשר עבודת השי״ת הוא בכל דרכיך אכילה שתי׳ הליכה וכו׳. ונפלאתי עליו, כי הלא עקר הדבר בא מאמונה בבחי׳ קטנות, או כלשון רז״ל קטני אמנה. כי אמונה כדבעי מכרחת לומר אשר לפום גמלא שיחנא, היינו שאין הקב״ה נותן לאדם עבודה שאינה לפי כוחו, וכיון שהיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, בודאי שאין העבודה ממעטת מצד עצמה בבריאות הגוף. ומה שיש העלמות והסתירים ולפעמים נדמה ואולי גם האמת כן הוא שהם ירד מהמדה, הרי כבר ידוע המבואר בתניא שמטעמים הוא לשון רבים, כי שני סוגים בזה ושני מיני נחת רוח, אם בעבודה שאין עמה מלחמה או דוקא במלחמה. והרי גם במלחמה צריך ללכת מיט א פריילעכן מארש, כידוע משיחת כ״ק מו״ח אדמו״ר. ומלחמה רוחנית היא כנ״ל, אז דאס דארף ניט אנרירן די בריאות בפועל, כאטש די זאך דארף ארן,

והשי״ת יחזקהו **ויא**מצהו אכי״ר מתוך בריאות הנכונה יוכל למלאות שליחותו ב[. .] להפיץ שם תורת החסידות ולעשות לו יתי׳ דירה בתחתונים גם במדינה הנ״ל ע״י הפצת המעינות חוצה.

בברכה /חתי״ק/

לע"נ

הרה"ח ר' **ראובן**

בן הרה"ח ר' **מרדכי** ז"ל

נפטר ח"י כסלו תשע"ה

ואשתו מרת **אסתר רחל**

בת הרה"ח **חיים מרדכי שלמה** ז"ל

נפטרה כ"ח מרחשון תשפ"א

סירוטה

ת.נ.צ.ב.ה

נדבס כל יוצאי חלציהם

משפחת סירוטה, גייסינסקי, ודלפין

שיחיו

לזכות

ר' **מנחם דוב חיים הלוי** בן **חי' גיטל**

וזוגתו מרת **הענא רבקה** בת **יהודית**

ולזכות

ר' **אשר אנשיל** בן **רבקה יהודית**

וזוגתו מרת **חי' שרה** בת **מרים**

שיזכו לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות הנכונה

ולראות נחת רוח רב מכל יוצאי חלציהם

- בנים ובני בנים של חסידים שלוחים ומקושרים -

וכל זה מתוך שמחה וטוב לבב!

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים

הרב **חיים**

בן הרה"ח התמים **יהושע שניאור זלמן ע"ה**

סערעבריאנסקי

חבר הנהלה רוחנית דישיבתינו הק'
מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

נפטר ו' ניסן ה'תשע"ה

הקיצו ורננו שכני עפר והוא בתוכם
בהתגלות מלכינו משיחנו נא"ו ממ"ש!

נדבת משפחת סיימאן

לעילוי נשמת

הרה"ת הרב **דובער** ע"ה **בוימגארטן**

שלוחו של הרבי בארג'נטינה

נלב"ע ט"ז אדר ראשון תשל"ח

הרה"ח ר' **יעקב ליפא** ע"ה **שו"ב בירמאן**

הרה"ג הרה"ת ר' **אהרן יעקב** ע"ה **שוויי**

חבר הבד"ץ ומרא דאתרא בק"ק דשכונת המלך

"כאן צוה ה' את הברכה"

נלב"ע ל' ניסן אדר"ח אייר תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה

ולזכות

הוריי הרב **פנחס שלמה** שו"ב ורעיתו מרת **רבקה גיטל** שיחיו

בוימגארטן

ובניי הת' **מנחם מענדל ושלום דובער** שיחיו

ומנחם מענדל וזוגתו מרת **חי' מושקא שפירא**

שיזכו לגרום נחת רוח להרבי מה"מ ולהתגלותו נאו!

יוסף יצחק בוימגארטן

לעילוי נשמת

הרה"ח ישראל בן הרה"ח יוסף
וזוגתו מרת מרית בת הרה"ח משה

הרה"ח אברהם יוסף בן הרה"ח משה
וזוגתו מרת רבקה יהודית בת הרה"ח אשר אנשיל

הקיצו ורננו שוכני עפר והם בתוכם

***

לזכות תלמידים השלוחים

המשקיעים את כוחם ומרצם
למען תלמידי התמימים שיחיו

לוי יצחק גרין
מסעוד דניאל גלאסיק
מנחם מענדל וויינבאום
מנחם מענדל ניאזוב
מנחם מענדל קצב
מנחם מענדל ראדאל
שיחין

לזכות הנהלת הישיבה תות"ל פוקונוס
המשקיעים את כוחם ומרצם
למען תלמידי התמימים שיחיו

הוקדש בהוקרה ע"י
משפחת ווינבאום

לזכות הנהלת ישיבתנו הק'
המשקיעים את כוחם ומרצם למען תלמידי
התמימים שיחיו

הרב **מנחם מענדל סילמאן** שליט"א
הרב **שמריהו מטוסוב** שליט"א
הרב **מנחם אייזנמאן** שליט"א
הרב **שמואל ניומאן** שליט"א
הרב **מנחם מענדל גורביץ** שליט"א
הרב **מנחם מענדל וואלאוויק** שליט"א
הרב **שניאור זלמן בוטמאן** שליט"א
הרב **לוי יצחק קליין** שליט"א
הרב **שאול ישראל זאנוויל קאגאן** שליט"א
הרב **יוסף שמחה קארפ** שליט"א

הוקדש בהוקרה ע"י חברי המערכת שיחיו

לזכות רפואה שלימה וישועה קרובה

למרת **לובא דוואשא** בת **רחל לאה**

יחזק ה' יתברך בריאתה ותמשך בקיום השליחות
דכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
ובהצלחה רבה!

נדבת משפחת גברא

***

לזירוז התגלותו של הרבי מה"מ נאו!

נדבת משפחת נאטיק

***

לזכות הרב **דוד** שיחי' וזוגתו **מושקא** תחי' **אקסלרוד**

לרגל הולדת בנם שיחי' בעש"ק ז' ניסן

יה"ר שיכנס בבריתו של אברהם אבינו
ויגדל להיות חי"ל בצבאות ה'
ומהחיילי בית דוד -ה'עקשנים'- של
כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

קובץ זה נדפס לזכות ולעילוי נשמת

הרה"ת ר' **יצחק זלמן**

בן הרה"ח ר' **ראובן** ז"ל

סירוטה

נפטר כ"ג אדר ראשון ה'תשפ"ב

ת.נ.צ.ב.ה

ולזכות

יבלחט"א אשתו מרת **שטערנא** שתחי'

ובניהם **ביילא, חנה, מרדכי שלמה, ורבקה** שיחיו

סירוטה

ע"י משפחתו סירוטה וידידיו

שיחיו

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מהרה יגלה אכי"ר

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד