

זכרון יוסף בן ציון

קובץ נמים לים מנסים

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

גליון א' (י"ב)
ז"ד - י"א שבט ה'תשפ"ב



יוצא לאור על ידי
תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
פאקאנאס, פענסעלוועניא

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

זכרון יוסף בן ציון

קובץ כמים לים מכסים

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

גליון א' (י"ב)
יו"ד - י"א שבט ה'תשפ"ב

"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 חבריו, באופן ד"מהם יראו וכן יעשו!"

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

יוצא לאור על ידי
מערכת "כמים לים מכסים"

תומכי תמימים ליובאוויטש
הרי הפאקאנא, פענסילוועניא

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

פתח דבר

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

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

בראש הקובץ בא "דבר מלכות" – אגרת כללי-פרטי מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בענין חלוקת הש"ס, ובהערה לאגרת זו שקו"ט בענין "שנים שעשאוה" במלאכות שבת ובכל התורה כולה.

בשער יציאות השבת באו ביאורים בפרק יציאות השבת, הנלמדת כעת בישיבתנו ובשאר ישיבות חב"ד. רוב הענינים דנים בעניני מלאכת הוצאה, ובפרט בשיטת רבינו הזקן נ"ע בשו"ע שלו הלכות שבת. כמו כן ראוי לציין שחלק מהענינים כוללים פענוחים ל"קונטרס אחרון" של רבינו הזקן בהלכות אלו, עם הערות ותוספת ביאור.

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

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

כמו כן, בתור הוספה, באו בסוף הקובץ רשימת יחידות, סיפורים וכו' מאת הר"ר יוסף בן ציון רייצעס ע"ה, ומתפרסם כאן ע"י משפחתו לעילוי נשמתו.

כמו כן, בתור הוספה, באו כמה מכתבים ומענות מכ"ק אדמו"ר שליט"א, בקשר ליו"ד שבט. יש לציין במיוחד האגרת מי"א שבט ה'תשכ"ב שתוכנו שייך לפרק י"ב דההמשך באתי לגני, הנלמד בשנה זו. כל זה מתפרסם כאן לראשונה ע"י ידידנו 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.

ונחתום בתקוה ובבטחון שבזכות ההתעסקות וההוספה בלימוד התורה, נזכה לקיום היעוד "ולא יכנף עוד מוריד"¹, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"², "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"³.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת "כמים לים מכסים"

ימות המשיח, ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש יו"ד י"א שבט ה'תשפ"ב (הי' תהא שנת פלאות בכל) ע"ב שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמונים שנה לבוא כ"ק אד"ש מה"מ לחצי כדור התחתון שנת הק"כ לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א קאנאדענטיס, פענסילוועניא.

1 ישעי' ל, כ.

2 תהלים קיט, יח.

3 ישעי' יא, ט.

מפתח ענינים

10..... **דבר מלכות**
"שנים שעשאוה" במלאכות שבת ובכל התורה כולה

שער יציאות השבת

14..... **מלאכות שבת - פעולה או נפעל (א, ב)**
הת' לוי הלוי בראכשטאט

21..... **הוצאה והכנסה (א, ב)**
הת' שניאור אלקיים

29..... **הוצאה דעני והוצאה דבעל הבית (א, ב)**
הת' שניאור זלמן לרמן
הת' שלום דובער בוימגארטען

37..... **זה עוקר וזה מניח (א, ב)**
הת' ישראל ארי' לייב שפירא
הת' אליעזר שמאי הלוי סאלעק

42..... **הכנסה נמי קרי לה הוצאה (א, ב)**
הת' צבי שפילמאן
הת' שלום דובער ברוך

48..... **פטורי דאתי לידי חיוב חטאת (א, ג)**
הת' מאיר הכהן גברא

55..... **מסייע לעוברי עבירה (א, ג)**
הרב שניאור זלמן בוטמאן

58..... **הוציא ידו מבעוד יום (א, ג)**
הת' יוסף הכהן הענדל

66..... **הוציא ידו מלאה פירות (א, ג)**
הת' דניאל אלי' נמדר

80..... **הושטה לרשות הרבים ולכרמלית (א, ג)**
הת' שמואל ליפסקער

95..... **לכי תיכול עלה כורא דמלחא (א, ד)**
הת' שת הכהן וועלער

99..... **חטא כדי שיזכה חבירך (א, ד)**
הת' יוסף הכהן הענדל
הת' שלום דובער שי' גוטבלאט

- 108..... הצלה משמד (ד, א)
 הת' חיים יהושע רייצעס
 הת' יהושע ש"ז סערברנסקי
- 119..... ספק פיקוח נפש (ד, א)
 הת' מאיר הלוי לוי
 הת' לוי יצחק קליין
- 128..... הדביק פת בתנור (ד, א)
 הת' יעקב שילג
- 131..... "קלוטה" ביד (ד, א)
 הת' מ"מ הכהן ראדאל
 הת' פייבל שי' סעלווין
- 139..... זורק ממושיט (ד, ב)
 הת' מאיר הכהן גברא
- 142..... רשות הרבים מקורה (ה, א)
 הת' שלום דובער שי' גוטבלאט
 הת' שמואל הלוי לאבקאווסקי
- 147..... רשות הרבים עד עשרה (ה, א)
 הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק
 הת' אהרן שמואל הכהן המדני-כהן
- 156..... המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו (ו, א)
 הרב שניאור זלמן בוטמאן

שער תורת החסידות

- 162..... כמה הערות בד"ה מצותה משתשקע החמה תשל"ח
 הת' חיים יהושע רייצעס
- 165..... בעל כרחך אתה חי
 הת' יוסף הכהן הענדל
- 168..... בענין ההוספה ע"י הגוף בהנפש
 הת' שד"ב גוטבלאט
- 172..... קול מעורר הכוונה
 הת' מאיר הכהן גברא
- 176..... אמיתית ענין השמחה
 הת' מנחם מענדל שילג
- 179..... ההתהוות ממלכות
 הת' שלום דובער ברוך

שער גאולה ומשיח

- 184..... סיכום וביאור ענין "יצחק - כי אתה אבינו"
הת' יוסף הכהן הענדל
- 187..... בענין הכרזת 'יחי המלך'
הת' יהושע שנ"ז סערעבריאנסקי
- 189..... מלאה הארץ דעה את ה'
הת' שלום דובער ברוך

שער זכרון יוסף בן ציון

- 196..... לקט סיפורים
- 203..... יחידות

הוספות: אגרות קודש

- 206..... הוספה א': "היכל כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ"
- 208..... הוספה ב': מכתבים בנוגע ליו"ד שבט בפרסום ראשון

דבר מלכות

מכתב כללי-פרטי בענין חלוקת הש"ס ובו גם הערה בענין
"שנים שעשאוה" במלאכות שבת ובכל התורה כולה

אגרת תתסט

[נדפסה בלקו"ש ח"י ע' 276]

ב"ה, ערב שבת קדש כ"א טבת, ה'תשי"א
ברוקלין, נ. י.

הרה"ח הווי"ח אי"א נו"מ וכ"י מהר"י שי

שלום וברכה!

מוסגי"פ החוברת ליום כ"ד טבת הבע"ל, הוא יום ההילולא של רבנו הזקן,
ובבקשה לזכות את הרבים בחוברת זו, ולהשתדל בחלוקת הש"ס במקומו ומחננו, אם
בפי"ע או ע"י צירוף עם אלו הנמצאים במקום אחר, וכמבואר בהחוברת.

- ויש לומר אשר באופן כזה ישנם כמה ענינים: (א) ת"ת של המסכתא אשר לקח
לחלקו. (ב) כמו שלימוד כל הש"ס הוא יותר גדול מצירוף לחוד של לימוד כל המסכתות
אשר בו, שלכן נתוסף אז דבר חדש - סעודה ושמחה שעושין בגמרה של תורה דוקא,
כך לימוד המסכתא בתור חלק מלימוד כל הש"ס גדול יותר מלימוד המסכתא בפי"ע.
(ג) ע"י השתתפותו עם שאר הלוקחים חלק בחלוקת הש"ס - יש לו שייכות גם ללימודם,
וכאילו לומד כל הש"ס כולו. (ד) ע"י השתתפותו הני"ל, אולי אפ"ל דנחשב כלימוד
בעשרה ויותר, שגדל מעלתו על הלימוד ביחידות. (ה) קודם הלימוד הרי יכול לזכות
ולתת חלק בת"ת שלו לאחרים (שו"ע יו"ד רסרמ"ו) והרי גם בנדו"ד כאו"א
מהמשתתפים רצונו (בזכות) לימוד כל הש"ס כולו, ובמילא מקנה ומזכה לכל או"א
מהמשתתפים בלימודו - .

ויהי רצון אשר ע"י קיום תקנה זו של בעל ההילולא, הנה "שרש נשמתו יאיר אור ושפע רב זכותו להגן מגן נפשנו עלינו ועל כל ישראל ממקור החיים וחיי החיים להעלותם מעלה מעלה בעילוי אחר עילוי ולקשרם בקשר אמיץ וחזק בה' אחד ע"י התורה דבה מתקשרין ישראל בקב"ה".

ובפרט בשנת הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, אשר, בלשון שכתבו בני כ"ק אדמו"ר הזקן "נוטל כבוד מבית חיינו עטרת תפארתנו נזר ישראל צפירת תפארה" עד כי בעגלה דידן, ה' "ישלח לנו גואל הצדק ויוציאנו מאפלה לאורה, והקיצו ורננו שוכני עפר, וישמיענו נפלאות מתורתנו, תורת ה' תמימה משיבת נפש. אמן, כן יהי רצון."

מ. שניאורסאהן

בגמרה של תורה : רמ"א בשו"ע או"ח סתרס"ט - והוא מיל"ש (מ"א, ג) - לענין תושב"כ. ומנהגן של ישראל בשמחה יתרה בסיום הש"ס מבסיום מסכתא, אף שגם זו סעודת מצוה היא (שם רמ"א סתקני"א ס"י).

כך לימוד המסכתא כו' : כמה דוגמאות לזה, ואחת מהן : לריש לקיש דחצי שעור מותר, אם חושב להשלים אסור (ירושלמי תרומות פ"ו ה"א) - וראה שער היחוד והאמונה רפ"ב.

וכאלו לומד כל הש"ס : עד"ז יש לחקור בשותפות אם יש לכאו"א כל הנכסים, או דיש לכאו"א חלק בכל חלק מהם. ובנדו"ד יש להביא רא"י מעונשין - דמרובה מדה טובה - דמלאכה שעשאוה שנים (שבת צג, א ושם) הלכה דאם זה אינו יכול וזה א"י שניהם חייבים ודי בשיעור אחד לשניהם - (ואפילו למאן דפליג - י"ל דשאני שבת דיש קרא יתרה למעוטא), וגם בנדו"ד כאו"א בפ"ע אינו יכול : בעלי עסק מפני הציווי דהנהג בהם מנהג דרך ארץ, ויושבי אהל - מפני החיוב בלימוד שאר חלקי התורה. - ועייגי"כ שו"ת חכם צבי ספ"ב בשם הרשב"א דמלבד שבת הנה גם זה יכול וז"י שניהם חייבים. - שוב מצאתי הרא"י משבת בשו"ת נחלה לישראל ומציין לתבו"ש ס"ב סקני"ב. ק"ס למהרש"ק. מחנה אפרים ה' זכ"י ומתנה ס"א. - ואכמ"ל.

דנחשב כלימוד בעשרה : ראה מג"א סתרפ"ז סק"ג. ר"ח ליומא (נא, א) : פסח ראשון קרבן צבור הוא, דבכנופיא אתי, דהא כל ישראל חייבין לעשותו.

שגדל מעלתו : אגה"ק סכ"ג.

"שרש.. בקוב"ה".."נוטל.. תפארה".."ישלח.. רצון" : הקדמת שו"ע רבנו הזקן.



שער

יציאות השבת

מלאכות שבת - פעולה או נפעל (ב, א)

הת' לוי הלוי בראכשטאט

בלקו"ש ח"א ע' 248 ממכתב ר"ח סיון תשכ"ד (הערות לספר בדבר מלך להר"י רייטפארט שליט"א):

"דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה, ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתיבה וכו'". – אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה – מחיוב נמלו לגנו דחי"ת ועשאו ב' זייני"ן (שבת קד סע"ב). ואף דפרש"י שם והספר לכך צריך – אין הטעם משום משלים וכו' (כי זהו פי' רבא שם), אלא דחשיב כותב ב' אותיות (ואף שלכאורה ראוי להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור – י"ל הטעם שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה (ועיין צ"צ לשבת פי"ב מ"ה (ג, ג)) – כזו שביד ימין שלו). ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי' ראשונה פטור – שבת פ, א).

וצע"ק ממה שצ"ל כדרך המוציאין דוקא (שבת צב, א) וי"ל שאז לא מקרי הוצאה. ולהעיר מתוד"ה בהעלם (ב"ב נה, סע"ב). ואכ"מ.

א.

להלן נשתדל לבאר מכתב כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א:

הנה כתב בספר בדבר מלך ע' נא:

דהנה בחיובי שבת החיוב הוא על הפועל הפעולה דכתיב לא תעשה כל מלאכה דהחיוב הוא שלא לעשות, ולא שלא ליעשות, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהאיסור על האדם העושה שלא לעשות מלאכה, וראיתי שכן כתב בהפתיחה אגלי טל סק"ג ומבאר שם הא דמכשרינן כתיבת הגט בשמאל באה"ע סימן קס"ג וביאור העעם בזה הח"מ והב"ש והפר"ח דהא דמתירים בשבת בשמאל או כלאחר יד הוא מדיני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל בשאר מילי אין לחלק, ולכן מהני כתיבת הגט ביד שמאל, והקשה הרב שם הא בכ"מ מצינו דכשלא כדרכו לאו כלום הוא, אכילה שלא כדרכו, הנאה שלא כדרכו, עיין בגמרא פסחים דף כ"ה, וביאר שם דמלאכה כלאחר יד הוא בשני אופנים, א' שהמלאכה עצמה אינה נפעלת כראוי והוי שינוי באיכות הנפעל ב' שינוי

באיכות הפועל, דהפועל אינו עושה כדרך שאר עושים הפעולה, והנה בכתיבה השינוי הוא באיכות הפעולה, ולא באיכות הנפעל, דהכתב נעשה כראוי, ולכן בשבת דצריך פועל דמלאכת מחשבת אסרה התורה, ושוב ממילא מותר כלאחר יד ובשמאל, אבל בשאר מילי האיסור הוא שלא יאכל וכה"ג, ולכן בכתיבת הגט כשירה ביד שמאל, אחרי דלא נשתנה עצם הכתיבה, משא"כ כשאכל חלב חי הרי השינוי הוא בדבר הנאכל, דלא נאכל כמו שאוכלים חלב, ולזה פטור...

היינו, שהביא בשם ה"אגלי טל" דמלאכות שבת, החיוב על מה שהגברא פועל הפעולה, ולא מצד הפעולה עצמה, ולכן כתיבה בשמאל אינו חייב עלי', אף שנחשב לפעולת כתיבה מצד עצמה, רק שחסר מצד הגברא שיפעול פעולה זו באופן דכדרכו, שזהו חסרון באיך שפועל הפעולה מצד הגברא, ולא גורע בעצם הפעולה.

וע"ז העיר הרבי מה"מ שליט"א דאין לומר כן בכל חיובי דשבת, אלא יש חיובים שחסר בפועל הפעולה, ואעפ"כ מצד שנעשית המלאכה, היינו הפעולה, ומצד הנפעל בהחפצא, שעוד רחוק יותר מהגברא, רק מצד זה חייב.

הוכחה הא' מהגמ' קד, סוף ע"ב:

תנא הגיה אות אחת חייב השתא כתב אות אחת פטור הגיה אות אחת חייב אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין רבא אמר כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש

וכתב רש"י:

ועשאו שני זיינין - והספר לכך צריך: רבא אמר כגון שנטלו לתגא דדלית - דלא הוי אלא הגהת אות אחת, ובדבר מועט חייב, הואיל וזהו תיקון הספר, דאסור לאדם לשהות ספר שאינו מוגה, משום אל תשכן באהליך עולה, והוה ליה ככתב אות אחת והשלימה לספר, דאמרן לעיל דחייב, ואפי' לרבנן:

היה כתוב ח' בספר ונטל גגו, ונעשה שתי אותיות ז' - חייב. וכאן מצד האדם הוא לא פעל בב' אותיות אלו בעצמו, ועדיין חייב מפני שנעשה שתי אותיות - היינו הנפעל והחפצא - ועל ידו, נעשה ב' ז'.

ב.

ומוסיף שאין לסתור זה מזה שרש"י פירוש שטעם החיוב הוא "והספר לכך צריך", לכאורה כונותו שזהו דין מיוחד שאין צריך ב' אותיות כלל, ולכן אין להוכיח מכאן שאין החיוב מצד פעולת הגברא, כמו שהגמרא אומרת לפני זה "תנא כתב אות אחת והשלימה לספר ארג חוט

אחד והשלימו לבגד חייב", אז החייב הוא לא מפני התוצאה מפני שיש שתי אותיות, זה היה פטור, וחיובו רק מפני שהוא עשה מעשה כל שהוא שיש למעשה זה חשיבות מצד עצמה – כי השלים הספר.

ודוחה:

אי אפשר לומר שזהו כוונתו של רש"י, שאין צריך שיעור ב' אותיות, מפני שזה תירוץ של הגמרא לאח"ז – "רבא אמר נטל תגו של דל"ת" – שחיובו מפני תיקון ספר – כמו כתב אות אחת והשלים הספר, אז אי אפשר לאמר, שזה התירוץ של רב ששת שאין צריך ב' אותיות, כי אם כן הי' נוקט נטל תגו של דל"ת שהוא חידוש גדול יותר, אלא מוכח מפני שנחשיב ככותב ב' אותיות – הלוכים אחר התוצאה.

ג.

ומוסיף במוסגר שאף שהכותב בשמאלו פטור – כראיית האגלי טל:

לכאורה אם מה שנוגע הוא התוצאה, שנעשתה הפעולה, מה ההפרש אם כתב בימינו או בשמאלו, כמו בכתיבת גט שכתבית שמאל נחשב לכתיבה, אין ראי' משם, מפני ששם ההפרש הוא לא רק בנוגע הפעולה אם הוא כדרכו מצד הגברא, אלא מפני שהתוצאה הוא יותר גרוע אם כותב ביד כהה שלו, אי אפשר להיות כתיבה ביד הכהה שלו כמו ביד ימין שלו, אף שיתכן שכתבית שמאל שלו יפה משל ימין חבירו, אבל כאן אנו דנים מצד שהפעולה חסרה מה שיכל הוא לפעול פעולה טובה יותר.

ואולי יש לפרש דברי הרבי שליט"א:

שאף שכתבו האחרונים שמה שדוקא בהלכות שבת כתיבה בשמאל פטור הוא מצד מלאכת מחשבת, ומשמע מזה שהוא רק מצד כוונת ומחשבת האדם, ולא מצד הפעולה, ע"ז כוונתו להשיב, שיש ענין מלאכת מחשבת מצד הנפעל, היינו שמלאכת מחשבת ענינו דבר מתוקן ואומנות יתירה, כמו שפי' אנקולוס בויקהל לה, לג בפירוש מלאכת מחשבת, וכן פירש"י יומא יג, ב:

אע"ג דלמעשה הויא מלאכה לשבת מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל והתם מלאכת מחשבת כתיב:

וא"כ אין ראי' שהאחרונים שביארו שהכתיבה בשמאל פטור הוא מצד מלאכת מחשבת שכוונת מצד מחשבת הגברא, אלא י"ל שנתכוונו שאין כאן האמונות שיכל להיות על ידי אדם זה.

ד.

ומציין לחידושי הצמח צדק (שבת פי"ב מ"ה נ, ג):

לאחר ידו בגב ידו שאחז הקולמוס באצבעותיו והפך ידו וכתב ברגלו בפיו ובמרפקו אצילי ידיו פטור אבל אסור מזה מבואר דאם לא היפך ידיו אין נפ"מ איך אוחו הקולמוס וחייב אף שלא אחז כנהוג הכותבים רק באצבעות אחרים וצ"ל דמאי שנא מדין כותב בשמאלו או איטר שכתב בימינו דפטור וצ"ל דלא דמי מיהו עוד קשה אמאי לא מצא הפטור רק כלאחר ידו או ברגלו או בפיו הל"ל הפטור בכותב בשמאלו ובאיטר בכותב בימינו ולתירץ רב אחא בר יעקב בגמ' דק"ב ע"א דמתניתן ר' יוסי היא לק"מ ועיין בפ' המצניע המוציא בין בימינו בין בשמאלו כו' והתם שמאלו ממש.

הצ"צ מבאר שמוזה שהמשנה אומר שכתב לאחר ידו – רק פטור אם עשה כל כך שהיפך ידו, אבל כל זמן שלא היפך – אין נפקא מינה איך אחז קולמוס. אפילו דלא כדרך הכותבים, שכתוב באצבעות אחרות, ושאל למה שלא כדרך הכותבים שונה מכותב בידו שמאלו או איטר שכתוב בימנו – דפטור, ומתריך "דלא דמי".

וכנראה פירושו מפני שהכותב ביד כהה שלו, אז התוצאה של שמאלו הוא שונה מאוד מימין שלו, ממה שכותב באצבעות אחרות שהתוצאה לא כל כך שונה, אז רואים שהפטור של יד שמאל הוא החסרון של התוצאה, אף שבהפעולה גם באצבעות אחרים וגם שמאלו חסר אצלו שלא עשה כדרך – אלא ודאי שהולכין אחר התוצאה (ובזה יש הפרש בין אצבעות אחרים ושמאלו).

ה.

ומעיר מהדין בדף פ, א:

ואמר רבא הוציא חצי גרוגרת אחת והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת אחת והניחה ראשונה נעשה כמי שקלטה [כלב] או שנשרפה ופטור ואמאי הא מנחה הכי קאמר ואם קדם והגביה ראשונה קודם הנחת שנייה נעשית ראשונה כמי שנקלטה או שנשרפה ופטור

וכתב רש"י:

ואמאי הא מנחה – וכיון דבהעלם אחד מצטרפי לכי גמרה הוצאה: כמי שקלטה כלב – דתנן לקמן (שבת דף קב.) הזורק וקלטה כלב פטור דלא הויה הנחה מכחו והכא נמי כי גמרה הוצאה בטלה להנחה קמייתא והויה כמאן דליתא:

היינו, באם הוציא חצי גרוגרת – רק חצי שיעור – וחזר והוציא עוד חצי גרוגרת, באם לפני שהניח החצי גרוגרת השני, הגבי' את הראשונה הוא פטור. מזה רואין שאף שבפועל עשה מלאכה שלימה – מצד הגברא, הוא הוציא בסך הכל גרוגרת שלימה, אבל מפני שבפעולה (ובתוצאה), שהגבי' החצי שיעור הראשון, אז אין כאן גרוגרת שלימה, [לשון רש"י "כי גמרה הוצאה בטלה להנחה קמייתא והויא כמאן דליתא" – אין כאן התוצאה – גרוגרת שלימה].

ויש לומר שכתב זה רק בדרך הערה משום שיש לומר שכוונת האגלי טל לומר שבשבת מקילים עליו, שמחייבים אם יש גם הפועל ולא רק מחמת הפעולה, וכמו הדוגמא של כתיבה בשמאל. [ועל זה הוכח שאין זה כך כי מחמירים עליו בנטל את גגו של חי"ת].

אבל בגמ' זו הרי מקילים עליו מצד שחסר בהפעולה, ועדיין יתכן לומר שיש כאן רק ראי' שמלאכת הוצאה אינה רק מצד הגברא, וצריך גם לחפצא.

אבל זה שייך לדברי הספר בדבר מלך, כי הוא רצה לומר שבמלאכת שבת הכל הולך אחרי הפועל, ע"ש.

.]

אלא שמסיים שצע"ק – אם החיוב הוא התוצאה, שנעשתה המלאכה, אז למה צריכין לחיוב שיוצא כדרך המוציאין דוקא, כמ"ש במשנה צב, א:

המוציא בין בימינו בין בשמאלו בתוך חיקו או על כתיפיו חייב שכן משא בני קהת כלאחר ידו ברגלו בפיו ובמרפקו באזנו ובשערו ובפונדתו ופיה למטה בין פונדתו לחלוקו ובשפת חלוקו במנעלו בסנדלו פטור **שלא הוציא כדרך המוציאין**

ואם החיוב על הפעולה ולא על הפועל ודרכי הפעולה, מה הנפקא מינא – לפעולה אם נעשה כדרך המוציאין אם לאו, סו"ס נעשתה המלאכה?

[ומה שכתב שרק צריך "קצת" – יתכן שהוא מפני שאף שהמחייב הוא מה שנעשית המלאכה, עדיין יש פטור מצד חסרון במעשה הגברא כי באים לחייב אותו על מה שנעשה זה על ידו ואם כן נוגע גם כן אופן פעולתו עבור החיוב, אבל אין זה מגדיר המאכה ועיקר המחייב. אבל בגט אין מדובר על עבירה, אלא האם יש כאן שם "כתיבה", ואם כן גם כתיבה שלא כדרכה יש לה שם כתיבה. ואם כנים הדברים יצא שאין צריך לומר מה שכתבו אחרונים שהוא מצד מלאכת מחשבת דוקא אלא מצד שהוא מעשה עבירה ולא רק כתיבת שטר (ויתכן שלזה נתכוונו, ויש לעיין בדבריהם, ואכ"מ), וממילא בזה נדחית הוכחת האגלי טל לנדו"ד].

ז.

ומתרץ שיש לומר שאין זה קושיא:

הטעם שצריך "כדרך המוציאין" היא לא מפני שצריכין שלא יחסר מצד דרכי הפעולה של הגברא, שהפועל יהי' יהי' בשלימות, אלא מפני שאם לא כן, אין זה הפעולה שעלי' חייבה התורה, היינו שאין זה נקרא מלאכת הוצאה.

דאפשר לומר, שהכל הוא מצד המלאכה אם נעשית, והוצאה שנעשית שלא כדרך המוציאין אינה נקראת "מלאכת הוצאה", כי הוצאה שונה משאר מלאכות, בזה שאין תוצאה ניכרת על ידי ההוצאה, משא"כ שאר מלאכות יש תוצאה ותיקון, וזהו המגדיר מלאכות אלו, אבל בהוצאה המלאכה הוא בעצם העשי' והפעולה. וא"כ י"ל שאופן העשי' אינו רק גורע ביחס הגברא לפעולה, אלא גורע בפעולה זו עצמה, שענינה מלאכת "הוצאה", וי"ל שאיננה מלאכה אלא אם כן נעשה בדרך המוצאין, והדרך מחשיבה למלאכה, אבל בלא זה נחשב מעשה שאינו מלאכה ואינה אסורה בשבת.

ח.

ומסיים: "להעיר מתוס' ד"ה בהעלם (בכא בתרא נה, ב)", דהנה נאמר בגמ' שם:

דתניא הוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת אחרת בהעלם אחד חייב בשני העלמות פטור, רבי יוסי אומר בהעלם אחד, ברשות אחת חייב בשתי רשויות פטור.

וכתבו התוס':

והקשה ר"ח לרבי יוסי דב' רשויות אמאי פטר והאמר בפ' הבונה (שבת דף קד:): כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי חייב מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, וגרס ר"ח מרשות אחת חייב משתי רשויות פטור, אם הוציא חצי גרוגרת משתי רשויות לרשות הרבים פטור, אבל אם ברשות אחת לקחה אפילו חלקה והוציאה לשתי רשויות חייב, דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, ולר"י נראה דלאו פירכא היא **דלא דמי דהתם שם המלאכה כתיבה וכתובה נגמרה** כשיכתוב שתי אותיות, ואפי' רחוקות זו מזו, אבל הכא **שם המלאכה היא הוצאה** וכשהוציא לשתי רשויות **אכתי לא נגמרה הוצאה** עד שיקרבו:

היינו, שדעת רבי יוסי שאם הוציא ב' חצאי שיעור לב' רשויות פטור, והקשה ר"ח איך מתאים זה עם מ"ש בגמ' שבת קד, ב "כתב אות אחת בטבריא ואות בצפורי חייב מחוסר

קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי". היינו, שאין המרחק של המקומות חסרון במלאכה ונחשב כאילו היו יחד, וגם כאן נאמר לר' יוסי שבב' רשויות אנו רואים את ב' החצאים כאילו קרובים.

ועל זה תירץ הר"י שיש חילוק גדול, בכתיבה המלאכה היא כתיבת ב' אותיות, וחסרון הקריבה אינו חסרון במעשה המלאכה, כי כתיבה לא כולל קריבה, ולכן אנו רואים כאילו נתקרבו, אבל בהוצאה שכל עיקרה "קריבה" והבאת החפץ ממקום למקום, א"כ אם חסר קריבה חסר כל שם המלאכה.

ואולי כוונתו לומר בזה:

- א. שרואים כאן שהוצאה חלוקה משאר מלאכות.
 - ב. לכן גם חסרון פעולה שלגבי שאר מלאכות אינו חסרון, לגבי הוצאה הוא חסרון.
 - ג. הוצאה אינו מלאכה רק מצד שפעל בחפץ שישתנה מקומו, כי זה פעל בשלימות גם בב' רשויות, וא"כ היינו אומרים שחסרון הקריבה הוא פעולת צדדית בלבד, וזה לא חסר כמו בכתיבה, אלא שגם ה"קריבה" היינו הפעולה להגיע לתוצאה של שינוי המקום הוא בכלל המלאכה, לא רק מצד הגברא אלא מצד המלאכה, שבלא זה אינו נקראת מלאכה.
 - ד. יתירה מזו אפשר לומר שכוונת התוס' שבשאר מלאכות התוצאה בלבד היא המחייב, ולכן חסרון הקריבה, שהיא פעולה ולא תוצאה, אינה גורעת. אבל בהוצאה שהפעולה היא היא (גם חלק מ) המלאכה, גם חסרון בהפעולה גורעת.
- ועפ"ז מובן היטב מה שצריך לדרך המוציאין אף שהמחייב הוא מה שנעשית על ידו המלאכה, ולא מה שהוא פעל הפעולה.

הוצאה והכנסה (ב, א)

הת' שניאור אלקיים

שולחן ערוך אדה"ז שא, א:

אף על פי שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל אעפ"כ ממה שסמכה תורה פרשת שבת למלאכת המשכן ללמוד שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן שנאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא הא למדת שההבאה שהיו מביאין מביתם שהוא רשות היחיד אל משה העומד במחנה לוי היא רשות הרבים נקראת הבאה זו מלאכה.

ומנין כל המלאכות שהיו במשכן הן ל"ט והן נקראות אבות מלאכות שיש עוד תולדות שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (שהיא דומה לה ממש).

ואפילו כל מלאכה הדומה במקצת למלאכה שהיתה במשכן הרי היא תולדתה אע"פ שאינה דומה לה ממש כגון הטוחן הוא אב מלאכה שהיתה במשכן בשחיקת סממני הצבע והמחתך הירק דק דק הוא תולדת הטוחן שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים דקים הרבה וכל העושה דבר הדומה לזה היא תולדת הטוחן אע"פ שאינה דומה לו לגמרי שהטוחן משנה את גוף הראשון לגמרי מה שאין כן המחתיך אף על פי כן הואיל ודומה לו בהעשותה גופים רבים מגוף אחד הרי זו תולדתו וכן יש בשאר כל המלאכות (ומתוך הצעה זו יתבאר לך מעם כל הדברים שאמרו עליהם שהם אסורים בשבת מן התורה כמו שיתבאר כל אחד ואחד במקומו):

א.

הנה על התיבות "ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל" צויין בשו"ע אדה"ז דפוס תרל"ה ואילך: "תוס' צו, ב סמג לאוין סה". אבל כידוע ציונים אלו אינם מאדה"ז, אבל בהוצאה החדשה דהשו"ע הוסיפו הציונים מסימן זה שנמצאו בכת"י המהרי"ל נ"ע, אחי אדה"ז, וקרוב לודאי שהציונים שבכת"י הם מאדה"ז – ושם מצויין "תוס' רפ"ק".

והנה נראה לבאר החילוק בין הציון לתוס' בדף צו להתוס' בריש פרק קמא, שאין שיטות התוס' שוה בשני המקומות, ועלינו לברר איך דעת אדה"ז בסימן זה.

ב.

הנה זה לשון התוס' בריש פרק קמא (ד"ה פשט):

תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי, דעני ודבעה"ב... מה שייך לקרותו שתיים מה לי עני מה לי עשיר... ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י, ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני, ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה... והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו חד לעני וחד לעשיר

היינו, דהתוס' מיסדים דהוצאה מלאכה גרועה מצד שהוצאה מרשות לרשות אינה אסורה תמיד, ויש הוצאה מותרת מרה"י לרה"י, ולכן צריך להשמיע שניהם.

ומוסיף התוס':

וכן בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד, ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן... וגבי הכנסה נמי אמרינן בפ' במה טומנין הם העלו קרשים מקרקע לעגלה אף אתם אל תכניסו מרה"ר לרה"י...

מה שכל התולדות דהוצאה צריך למוצאם במשכן הוא משום זה שאי אפשר ללומדם מהאב רק מחמת הדמיון בלבד, כי הוצאה מלאכה גרועה היא.

ג.

ומקשה התוס':

וא"ת כיון דהכנסה היתה במשכן מה צריך תו לקמן בהזורק לפרושי דסברא הוא מה לי אפוקי מה לי עיולי... וי"ל דאיצטריך סברא להכנסה דבעה"ב דלא הוה במשכן דהם העלו קרשים כו' היינו הכנסה דעני דמסתמא בקרקע היו עומדים שהוא רה"ר, ואם תאמר כיון דאיכא סברא אמאי איצטריך בבמה טומנין למימר דהכנסה היתה במשכן וי"ל דתנא ליה אידי דבעי למיתני הם הורידו קרשים מעגלה ואתם אל תוציאו כו', אע"ג דהוצאה נפקא לן מקרא בהדיא, איצטריך למיתני שהיתה במשכן משום. דקתני ברישא בברייתא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן ואם לא היה מוצא הוצאה במשכן הייתי מחייב בכל מלאכות הדומות למלאכה גמורה אע"פ שלא היה במשכן כמו בהוצאה...

היינו, דאם הי' הכנסה במשכן למה צריך הגמ' לסברא, מה לי הוצאה מה לי הכנסה, ומתריך שבאמת אין מקור מהמשכן להכנסה דבעה"ב, ולכן צריך סברא להכנסה.

ומסיים התוס' דמאחר שיש סברא בהכנסה באמת אין צריך ללמוד הכנסה מהמשכן. וצריך ביאור, הרי מכיון שמלאכה גרועה היא אין ללמוד מסברא בלבד, כמ"ש התוס', ומה נשתנה בהכנסה שלמדים מסברא בלבד.

והתירוץ פשוט על פי התוס' (שם ד"ה שבועות):

וא"ת וגבי שבת אמאי קתני שתים שהן ד' ותו לא ליתני נמי מושיט, ומעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר, דחייב, כדאמר לקמן, וזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, ומרה"ר לרה"ר, וי"ל דלא קתני אלא הכנסה דדמיא להוצאה שהוא מרה"ר לרה"ר, לאפוקי מושיט ומעביר שהוא מרה"ר לרה"ר, וזריקה נמי לא דמיא להוצאה שזה בהולכה ביד וזה בזריקה:

היינו, שהכנסה דומה יותר להוצאה מאשר שאר תולדות הוצאה. וממילא מובן ששאר התולדות הוצאה שאינם דומים לגמרי להוצאה צריכים מקור במשכן, משא"כ הכנסה.

[וכן משמע גם מתד"ה דרבי עקיבא (ד, א), עיין בדברי הת' מאיר הכהן גברא בקובץ זה].

ד.

אבל עדיין צריך ביאור, הרי הוצאה דעני דבעה"ב ג"כ דומים לגמרי זה לזה, ולמה אעפ"כ אמרו שאין למדים זה מזה מסברא.

וי"ל בב' אופנים:

א. באמת הוצאה דעני ודבעה"ב מצד עצמם, אינם דומים זה לזה לגמרי כמו הכנסה והוצאה, אלא דמאחר שלמדנו הוצאה דעני ודבעה"ב מעתה הכנסה דעני למדים שדומה לגמרי להוצאה דבעה"ב ששניהם באותו אופן, והכנסה דבעה"ב דומה לגמרי להוצאה דעני. וכ"כ ההפלאה כאן.

ב. לאחר שלמדנו שיש לימוד הן להוצאה דעני והן להוצאה דבעה"ב, מעתה כל חילוף רשויות דרה"ר ורה"י הוא בכלל המלאכה. דרק קודם שידענו שהוצאה דעני ודעשיר בכלל, סברנו שכמו שהוצאה דרה"י לרה"י אינה בכלל המלאכה שמא גם בין רשויות רה"ר ורה"י אין הכל בכלל, אבל אחרי שידענו שבין רה"ר ורה"י הכל בכלל, שוב גם הכנסה נלמדת מסברא.

לפ"ז מה שבשאר תולדות דהוצאה לא די בסברא הוא רק משום שאין הם תלויים רק ברשויות אלו – דרה"ר ודרה"י, כי מושיט תלוי גם בההושטה מרה"י לרה"י, ומעביר ד"א אינו תלוי כלל ברה"י.

[ולפ"ז יש מקום לומר דזריקה דהוצאה אף דאינה דומה בעצם פעולתה, כמ"ש התוס' ד"ה שבועות, מ"מ מאחר שתלוי ברשויות דהוצאה, א"כ יש לומר הסברא "מה לי בהולכה מה לי בזריקה". משא"כ זריקה דהושטה, דהושטה לא למדנו מהכתוב אלא רק מהמשכן, א"כ לא למדנו שהכל בכלל, ורק בדרך שהי' במשכן יהי' בכלל המלאכה.]

ה.

אבל התוס' בדף צו, ב יש להם דרך אחרת בכל זה, דהנה כתבו:

הוצאה גופה היכא כתיבא - ואע"ג שהיתה במשכן כדאמר הם הורידו קרשים מעגלה כו' מכל מקום אי לאו דכתיב לא הוה מחייבי עלה לפי שמלאכה גרועה היא כדפי' לעיל.

ובאמת אף שציינו התוס' דפירשו כן לעיל, אין זה ממש מה שנתפרש בדף ב', כי בדף ב' ביארו רק שלא היינו יודעים הוצאה דעני ודבעה"ב אבל לא אמרו שלא היינו יודעים הוצאה בכלל בלא הכתוב.

ואח"כ כתבו שם התוס':

וממאי דבשבת קאי - ר"ח ל"ג כל זה עד אשכחן הוצאה דהא אפילו בחול קאי נפקא ליה שפיר דהוצאה מלאכה הוא דהא רחמנא קרייה מלאכה כדכתיב ואיש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש וכתוב ויכלא העם מהביא אלמא קרי להוצאה מלאכה וכן דריש בהדיא בירושלמי:

היינו, דלרבינו חננאל אין הלימוד מזה שאמר להם משה דהוצאה אסורה בשבת אלא מזה שהוצאה נקראת מלאכה בכתוב. וזה לא כמ"ש בתוס' ד"ה פשט דלעיל, דלעיל אמרו שיש כאן יתור, ואחד מהכתובים או דפ' ויקהל "אל יעשו עוד מלאכה" או דפ' בשלח "אל יצא" מיותרים, ולכאורה לפי גירסת רבינו חננאל אין כאן יתור כלל, דהכתוב דפ' בשלח לימד שאסורה ההוצאה ללוקטי המן, ודפ' ויקהל חידש שהוא בגדר מלאכה, אבל לא חזר הכתוב על האיסור. ונראה שכוונת התוס' שיש יתור הוא שהאיסור נשנה פעמיים.

ואח"כ כתבו שם התוס':

הכנסה מנלן סברא הוא כו' - וא"ת מה צריך להאי סברא כיון דהוות במשכן כדאמר הם העלו קרשים לעגלה כו' דהא בסמוך משמע גבי זריקה דאם היתה במשכן הוה אתי ליה שפיר וי"ל דבזריקה נמי איכא סברא מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לה תולדה דהוצאה ואי לא הוות נמי במשכן לא הוה מחייבינן עלה מסברא לפי שמלאכה גרועה היא:

היינו, דהתוס' לא ס"ל כמ"ש בדף ב' דהכנסה אינה צריכה לילמד מהמשכן כי כבר ישנה סברא דמה לי כו', אלא שם ס"ל דהסברא רק ללמד תולדה דאיזה אב היא.

ולאידך, התוס' שם אינם מקשים שאין ללמוד מהמשכן אלא הכנסה דעני, וכאילו אינו קושיא לדידהו. ואפשר לומר לפי מה שנתבאר דלפי גירסת רבינו חננאל אין יתור לאיסור הוצאה, א"כ התוס' ס"ל דאין צריך כתוב מיוחד ללמד על הוצאה דעני ודעשיר, ממילא צריך רק ללמוד מהמשכן על הכנסה בכללותה, ואין צריך ילפותא לעשיר ועני לחוד. ורק על הוצאה בכללותה צריך ללמוד מהכתוב, אבל מאחר שידענו שהיא מלאכה, שוב עני ועשיר בכלל.

ן.

והנה דעת אדה"ז לכאורה מתאים יותר עם דעת התוס' בדף צו, וכמו שציינו המדפיסים דתרל"ה:

כתב אדה"ז:

ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל אעפ"כ ממה שסמכה תורה... מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן... הא למדת... נקראת הבאה זו מלאכה.

משמע שרק צריך ללמוד שמלאכת הוצאה מלאכה חשובה, שזה לא ידענו מהסברא, אבל אחרי שידענו שנקראת מלאכה, הרי היא ככל המלאכות לכאורה.

אבל לדעת התוס' בשבת גם אחרי שידענו שהוצאה אסורה, עדיין גרועה היא, "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י", ועדיין אין ללמוד עני מעשיר וכו'. ועוד, שגם אדה"ז לא הזכיר שצריכים ב' כתובים להוצאה ללמד על הוצאה דעני כו'.

וזה מורה לכאורה יותר כדעת התוס' בדף צו.

עוד דבר בדברי אדה"ז שאינו כמו התוס' בדף ב' שלדעתו למדים מעצם זה שהכתוב כינה את מלאכת ההבאה כמלאכה, ולא מהאיסור כגירסת רש"י. ולכאורה לפ"ז צ"ע מה שהציון שבכת"י מהרי"ל הוא לדף ב'.

בדוחק ה' אפשר לומר שכוונתו לפעם הראשונה שציינו התו' הוצאה מלאכה גרועה היא, וזה עוד לפני תוס' ד"ה פשט, בתד"ה יציאות, אבל י"ל שבאמת כוונתו לתד"ה פשט, כי אם דעתו ה' כדעת התוס' בדף צו יותר ה' מתאים לציין אליהם, כי בדבריהם יש כמה יסודות שכתב אדה"ז.

ג.

הנה יש כמה דברים בדברי אדה"ז שנראים שאובים מהתוס' בדף ב'. דהנה כתב אדה"ז:

מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (שהיא דומה לה ממש. ואפילו כל מלאכה הדומה במקצת למלאכה שהיתה במשכן הרי היא תולדתה אע"פ שאינה דומה לה ממש כגון הטוחן...

היינו, דאדה"ז כלל הוצאה בכלל המלאכות שאינם נלמדות מהמשכן, אלא ממה שדומים למה שהי' במשכן, והוסיף שהכנסה דומה ממש.

והנה זה אינו כדעת התוס' בדף צו, כי דעתם שגם הכנסה נלמדת מהמשכן, והסברא בגמ' שם רק להורות לאיזה מאב שייכת. אבל כדעת התוס' בדף ב' זהו מפורש בדבריהם שאין למדים הכנסה מהמשכן, אלא מסברא בלבד.

והוסיף אדה"ז שהיא דומה לה ממש, וסברא זו לכאורה אינה שייכת לתוס' בדף צו, כי לדעתם כמו שיש סברא להכנסה כן יש סברא לזריקה כמ"ש "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה", ומזה הוכיחו שאין די בסברא אלא צריך ללמוד מהמשכן דוקא, ואכן הרשב"א כתב (ד, א ד"ה הא):

...דלא ילפינן ממוציא אלא זורק מרשות היחיד לרשות הרבים, דזריקה זו היתה במשכן, אבל מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים לא היתה במשכן ולא ילפינן לה ממוציא, ואין לנו לחייב בתולדה דהוצאה אלא אותן שהיו במשכן...

היינו שאין שום תולדה שלא היתה במשכן, ואין שום עדיפות לדמיון גמור מאשר לדמיון שאינו גמור.

ח.

אבל אדה"ז כדי לתרץ דעת התוס' בריש המסכת חילק בין דמיון גמור לדומה במקצת:

[כנראה שאב חילוק זה מהמגיד משנה (שבת ז, ד): וכן הקוצר תבואה או קטנית וכו'. תנא הקוצר והבוצר והגודר והמוסק והאורה כלן מלאכה אחת הן. ודע שכוונת רבינו היא שכל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה, אבל מלאכה הדומה לה במקצת זו היא הנקראת תולדה].

וביאר מה שקשה להבין בדברי התוס' דף ב' שם – מדוע תולדות דשאר אבות אין למדים מסברא בלבד, וגם עני ועשיר אין למדים זה מזה, ולכאורה הדמיון דעני ועשיר הם דמיון גמור יותר מהכנסה והוצאה, ואעפ"כ רק הכנסה והוצאה למדים זה מזה.

ומפרש דיש מלאכה חשובה במשכן, ויש מלאכה סתם, ומסמיכות הפרשיות למדנו דרק מלאכה שהיתה חשובה במשכן בכלל מלאכה. ומצד הסברא לא היינו יודעים שהוצאה היא מלאכה כלל אם לא שהכתוב כינה ההבאה מלאכה, היינו שהיא מלאכה חשובה במשכן.

אבל ההכנסה, אף שהיתה במשכן, לא ידענו שהיתה חשובה במשכן ללמוד הימנה, כי מצד הסברא לא היתה נקראת מלאכה כלל, ומצד הכתוב כינה רק ההבאה מרה"ר לרה"י מלאכה חשובה.

לכן עכצ"ל שההכנסה נלמדת ממה שיש דמיון גמור להוצאה, היינו שהיא בכלל "ההוצאה מרשות לרשות", אבל לא שהיא מלאכה מצד עצמה, ולכן היא רק תולדה. ויתכן לומר שכן הדבר בנוגע לזריקה ג"כ, ולכן אין הגצ' (צו, ב) מחפשת מקור לזריקה דהוצאה.

אבל שאר התולדות דהוצאה, הם רק דומים במקצת, כי הם תלויים או ברה"י אחרת או ברה"ר בלבד, ומצד שהיו במשכן לבד לא די בזה כי מצד עצמם לא היינו יודעים שהם מלאכות שחשובות במשכן, אבל מצד שדומים במקצת להוצאה, ממילא למדים מזה שהיו חשובים במשכן. ומה שנקראים תולדות דהוצאה, אף שהם היו במשכן, זהו כי הם צריכים להוצאה הנלמדת מהכתוב.

ולפ"ז י"ל שבאמת עני ועשיר דומים יותר מאשר הכנסה והוצאה, רק שלולא ב' הכתובים, לא היינו יודעים דהוצאה בשתי רשויות אלו היא מלאכה חשובה לדמות לה מה שדומה בדמיון גמור, אבל אחרי שידענו שהיא מלאכה חשובה, ממילא למדים את כל מה ששייך בב' רשויות אלו לבד מדמיון לבד.

לפ"ז נראה שבאמת שיטת אדה"ז מיוסדת בעיקר על שיטת התוס' בדף ב', רק שבזה אינו משמע כמו התוס' שצריך ב' כתובים ללמוד מזה שהיא מלאכה חשובה שלמדים ממנה, ולדעת רבינו די בכתוב בפ' ויקהל לבד ללמוד את זה.

הוצאה דעני והוצאה דבעל הבית (א, ב)

הת' שניאור זלמן לרמן
הת' שלום דובער בוימגארטען

שו"ע אדה"ז שא, א:

אף על פי שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל אעפ"כ ממה שסמכה תורה פרשת שבת למלאכת המשכן ללמוד שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן שנאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא הא למדת שההבאה שהיו מביאין מביתם שהוא רשות היחיד אל משה העומד במחנה לוייה שהיא רשות הרבים נקראת הבאה זו מלאכה.

א.

במשנה:

מתני' יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, כיצד, העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור, פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור.

וצריך ביאור:

בשלמא העני חייב בהניח בידו של בעל הבית, כי ידו של בעל הבית כרה"י, אבל ידו של עני אם הוא למעלה מג' צריך להיות כרמלית או מקום פטור, כמו שמפורש בגמ' (ו, א) ולהלכה (שו"ע אדה"ז שמה, יא).

וזהו קושיית הרשב"א (ה, א ד"ה ידו. ועד"ז גם בר"ן על הרי"ף):

ומצאתי לראב"ד ז"ל בעירובין פרק המוצא תפילין שהקשה בשם הראשונים ז"ל ידו היכי דמי, אי למטה מג' מאי איריא משום דהויא כד' על ד' הא כל פחות מג' לא בעיא הנחה אלא על גבי משהו, ואי למעלה מג' הויא ליה כרמלית, ואי למעלה מעשרה ליהוי רשות היחיד כעמוד. ותירץ הוא ז"ל שאין אדם חולק רשות לעצמו. ותדע לך שהרי למדנו (לקמן שבת צב, א) ממשא בני קהת שהמוציא משא למעלה מעשרה חייב הרי שאין דנין באדם דין עמוד בלמעלה מעשרה, וכן אין דנין בו דין כרמלית ולא מקום פטור, לפי שהוא נע ונד.

היינו, שכרמלית ומקום פטור הוא רק בדבר שאינו נע ונד, אבל בעלי חיים אינם חולקים רשות לעצמם כי הם אינם קבועים. ויש להסביר זה כך: מה שברה"ר יש דין שכל מה שלמעלה מג' הוא מקום פטור מה"ת היינו כמ"ש בגמ' שם דלא דרסי לה רבים, היינו שהוא היפך רשות הרבים ואין בו השתמשות של רבים, אבל הבעלי חיים שנעים ברשות הרבים, הם ה"רבים" עצמם ואינם סתירה לרשות הרבים.

לפי זה נמצא שבמשנתנו, במה שפירטה הוצאה דבעל הבית לתוך ידו של עני, טמון חידוש זה ד"אין אדם חולק רשות לעצמו". [כי רק רבי אבהו סבר דמתני' מיירי בלמטה מג', אבל פשוט המשנה הוא שידו של עני למעלה מג'].]

לכאורה לפי זה להעיר:

א. למה לא הזכיר התוס' ד"ה יציאות בתחלת המסכת את חידוש זה, דזה לשון ריב"א בתוס' שם:

ותירץ דהוצאה חביבא ליה לאקדומי משום דממשנה זו שמעינן כמה דברים הוצאה והכנסה דעני ועשיר ודבעי' עקירה והנחה ושנים שעשאוה פטורין וידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וידו של אדם אינה לא כרה"י ולא כרה"ר

ולכאורה יש כאן עוד חידוש, דאין אדם חולק רשות לעצמו.

ב. התוס' בד"ה פשט כתבו:

תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב וכן בריש שבועות דמפרש בגמרא שתים דעני ודבעל הבית, מה שייך לקרותו שתים, מה לי עני מה לי עשיר.

ולכאורה צריך ביאור:

לכאורה, לפי דברי הרשב"א בשם הראב"ד מובן היטב מדוע צריכה המשנה לשנות שניהם, ולא יכלה המשנה לקצר ולומר "המוציא מרשות לרשות", כדי להשמיענו שגם ידו שלמעלה מג' הוא כרה"ר. וזהו החילוק בין עני לעשיר. ואיך אמרו התוס' "מה לי עני מה לי עשיר".

ב.

עוד צריך ביאור, דמצינו עוד חילוקים בין עני לעשיר, דזה לשון הרשב"א:

ואיכא מרבנותא דכתבו דמתניתין אפילו למעלה מעשרה היא... כיון דקיימא לן "מוציא משווי למעלה מעשרה חייב"... הכי נמי אף על פי שידו של עני למעלה מעשרה הנותן לתוכו כאילו נותן ברשות הרבים... ואינו נראה בעיניי מכמה טעמים.

היינו, דיש מחלוקת אם ידו של עני למעלה מי' יש לה דין רה"ר, וא"כ בודאי שיש בדין הוצאה דבעל הבית חידוש, או שאף שהניח למעלה מי' חייב, או דדוקא למטה מי' חייב, אבל איך שיהי' יש כאן חילוק בין הוצאה דעני ודעשיר.

ועוד שיש גם חידוש בהוצאה דעני, דדעת התוס' בד"ה עקירת (ג, א):

עקירת גופו כעקירת חפץ דמי או לא - נראה לר"י דהכי נמי מצי למיבעי לענין הנחה כגון שהוציא חפץ לר"ה ועמד שם לפוש ולא הניחו ע"ג קרקע אם הנחת גופו הוה כהנחת חפץ או לא, וממתני' דקתני או שנטל מתוכה והוציא העני חייב, ליכא למיפשט דאיכא לאוקמא שהניחו ע"ג קרקע...

היינו, מדברי התוס' משמע שלמסקנת הסוגיא דדף ג, א הדין הוא דאין העני צריך להניח בקרקע רה"ר, וחייב על מה שהוציא ידו אליו בלבד. והטעם כמו שמבואר בתוס' שאח"כ (ד"ה מא) דידו עמו ברשותו הוא כמונח על גבי קרקע דידו בתר גופו גריר.

אבל מרש"י נראה שצריך להניח על גבי הקרקע, כמו שכתב על המשנה:

או שנטל מתוכה והוציא: החפץ והניח בר"ה דעביד ליה עקירה [ברה"י] והנחה [ברה"ר]... או שנתן לתוכה: דעביד ליה בעל הבית עקירה והוציא העני והניח.

נמצא לפ"ז מחלוקת בהוצאה דעני שאין בהוצאה דבעה"ב. דבהוצאה דבעה"ב הוא מניח ממש בידו של עני, אבל בהוצאה דעני לפי דעת התוס' אין צריך להניח ולפי דעת רש"י צריך להניח.

ואפילו אם נאמר שלא כתב רש"י כן אלא לפי הסקלא דעתך דלא ידענו שהנחת גופו כהנחת חפץ, כמו"ש הפני יהושע, וכדעת התוס', עדיין יש בהוצאה דעני מצב של "הנחת גופו" משא"כ בהוצאה דבעה"ב, דהוא הנחת חפץ ממש.

ואף אם נאמר שגם בהוצאה דבעה"ב יש נדון זה לגבי עקירה, דשמא אין צריך הבעה"ב לעקור החפץ, ודי בזה שעמד והושיט ידו לחוץ, וזה נחשב לעקירה, והרי התוס' כתבו דשאלת עקירת גופו כעקירת חפץ הוא שאלה אחת עם הנחת גופו כהנחת חפץ, מ"מ התוס' ישנים שם:

(ג, א):

ורשב"א פ'י' דהנחה פשיטא ליה ואפ"ה בעי על עקירה כדפריך לקמן דלמא הנחה לא בעי אבל עקירה בעי

היינו, שיש לחלק בין הנחת גופו לעקירת גופו. ואף שדעת התוס' אינו כן, מ"מ מכיון שיש סברא כזו י"ל שגם לתוס' יש חילוק בין הוצאה דעני, שחייב מצד הנחת גופו, להוצאה דבעה"ב שחייב מצד עקירת גופו.

ג.

ועוד חילוק יש בין הוצאה דעני ודבעה"ב, דבהוצאה דעני אף אם הגביה ידו למעלה מ' קודם שהוציא לרה"ר יהי' חייב, כי ידו בתר גופו גריר, כמו שביאר אדה"ז בשמו, ב:

ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מ' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מ' טפחים מהארץ.

אבל הבעה"ב שהוציא ידו למעלה מ', אף אם יניח למטה מ', צריך להשמיענו שלא נחשב הנחה במקום פטור, כמ"ש התוס' (ו, א ד"ה התם):

ומוציא ומושיט ומעביר ד"א בר"ה דרך למעלה מ' דחייב אע"ג דאי הוה מנח ליה למעלה מ' פטור, מ"מ תחתיו במקום שמהלך מקום חיוב הוא, אבל סטיו הקרקע נמי מקום פטור הוא:

ויש למצוא עוד כמה חילוקים בין הוצאה דעני ודבעה"ב, ולא נאריך יותר בזה. וא"כ צריך ביאור מהו כוונת התוס' "מה לי עני מה לי עשיר".

ד.

הנה תוס' הרא"ש (ב, א ד"ה פשט) כתב:

תימה אמאי איצטריך למיהדר ולמיתני הוצאה והכנסה לבעל הבית מה לי עומד בפנים ומוציא החפץ לחוץ ומה לי עומד בחוץ ומביא החפץ אליו... ונראה לפי שהיא מלאכה גרועה כדפרישית ולא הוה גמיר הוצאה של זה מהוצאה של זה להכי איצטריכו תרי קראי בהוצאה... ולשון מהביא משמע מהביא החפץ אליו למקום שהוא עומד והיינו הוצאה דעני, ואל יצא איש ממקומו היינו הוצאה דבעל הבית כדמשמע לישנא דאל יוציא ממקום שהוא עומד בבית לחוץ.

היינו, שהתוס' הרא"ש ס"ל שיש איזה חילוק בצורת המלאכה, רק ששאל שלכאורה סו"ס המלאכה שוה בשניהם. וע"ז תירץ דמכיון שמלאכה גרועה, היינו שמלאכת הוצאה זהו חידוש, ואף שבדרך הבאה או בדרך הוצאה שניהם הם דרכים שוים להגיע להוצאה, לא היינו יודעים אחד מהשני.

אבל בדעת התוס', הם לא הזכירו שיש חילוק בין דרך הובאה לדרך הוצאה, ולא הזכירו שמשמע מהכתוב ד"מהביא" למדים הוצאה דעני, ומהכתוב ד"אל יצא", למדים הוצאה דבעה"ב, ויל"ע דאם כוונתם כמ"ש התוס' הרא"ש, לכאורה העיקר חסר מן הספר.

ועוד, שבתד"ה יציאות בשבועות ב, א:

...ותימה אמאי חשיב דעני ודבעל הבית בתרתי דמה לי עני ומה לי בעל הבית, ויש לומר דאצטרך למתנינהו משום דקס"ד דלא הוי דרך הוצאה אלא כשעומד ברשות היחיד ונטל פירות ויצא לרשות הרבים, אבל כי האי גונא דגופו ברשות היחיד וידו ברשות הרבים, או איפכא, לאו דרך הוצאה היא... ואיצטרך למיתני תרוייהו, דאי תנא חדא לא הוה שמעינן איך, ומהאי טעמא ניחא ליה דלא תני הך הוצאה שלישית כדפרישית, ור"ת מפרש דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי אם מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ומה לי לרשות הרבים לכך הוצרך לפרש כל ענינים דעני ודעשיר...

ויש לומר שהתירוץ הראשון דהתוס' שם הוא ע"ד התוס' הרא"ש, רק שהתוס' הרא"ש הוסיף שבלא זה שהוצאה מלאכה גרועה לא הייתי סבור שאין זה דרך הוצאה אם מוציא בדרך זו או בדרך זו, אבל מאחר שהיא מלאכה גרועה שמא צריך להיות באופן מסויים דוקא.

דהנה התוס' הרא"ש כתב לעיל שם בטעם שהוצאה מלאכה גרועה "אבל הוצאה מלאכה גרועה היא שאלו היה נושא חפץ גדול כל היום ברשות היחיד לא מיחייב ואלו הוציא כגורגרת מרשות היחיד לרה"ר מיחייב", היינו שאף שנשיאת החפץ היא המלאכה לדבריו, אבל אינו חייב אלא בנשיאת חפץ באופנים מסויימים, היינו שמוציא לחוץ, וכמו"כ הי' ס"ד לומר שיש עוד תנאים שצריך להוציא בדרך הוצאה דוקא או איפכא בדרך הבאה דוקא.

אבל ר"ת אמר "דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי אם מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ומה לי לרשות הרבים לכך הוצרך לפרש כל ענינים דעני ודעשיר", ונראה לומר בכוננתו, שבאמת יש הרבה ענינים דאנו מחלקים בין מי שעומד בחוץ למי שעומד בפנים, אבל לולא שהי' מלאכה גרועה, לא היינו מחלקים בכל זה. ורק משום שהוא מלאכה גרועה אנו צריכים לדון על העקירה איך נעשית, ועל ההנחה איך נעשית, על האופן בו נח ברשות, ועד היכן הרשות וכו', ובמילא יש חילוק בין עני לעשיר.

דענין מלאכה גרועה כמו שמשמע בתוס' דידן ותוס' דשבועות היינו שאף שיש עוד אופני הוצאה מרשות לרשות, כמו מרשות יחיד של בעלים אחד לרשות חברו, שהוא גם שינוי רשות,

ויותר משינוי רשות דרה"ר ורה"י, כי רה"ר אינו מחולק מרה"י כ"כ מאשר רשות ב' בעלי בתים, כי כל אחד אין לו רשות על חבירו, ואעפ"כ אין זו ההוצאה אסורה.

וא"כ, צריך לומר שאין זה רק שאין המלאכה תלוי' בחילוק רשויות באופן כללי, אלא יש לדקדק במלאכה זו שתלוי' גם ברשויות מסוימות, ותלוי' גם באיזה אופן נעשה החילוק רשויות, וכל זה בכלל המשנה שפירטה עני ועשיר.

ולפ"ז יש לומר שבאמת כוונת התוס' "מה לי עני מה לי עשיר" אינו לומר שאין חילוקים בדיניהם, אדרבה יש הרבה פרטים, כמו שנת"ל, שחלוקים ההוצאה דהעני מהבעה"ב, אבל עדיין קשה להתוס' דהו"ל להמשנה לומר "המוציא מרשות לרשות" – והכל הי' בכלל. והתירוצו כנ"ל.

ה.

ולפ"ז אולי יש לומר שמה שאמרו בתוס' ד"ה יציאות "משום דממשנה זו שמעינן כמה דברים הוצאה והכנסה דעני ועשיר..." , היינו, גם זה שאין אדם חולק רשות לעצמו, שגם זה בכלל החילוק בין עני לעשיר.

ולפ"ז אולי יש ליישב עוד כמה דברים:

א. לפי תירוצו ר"ת למה לא מנתה המשנה ההוצאה השלישית, כמו שהקשו בריש התוס' בשבועות שם, והיינו ההוצאה בדרך הולכה מרשות לרשות?

ומעתה זהו פשוט, כי ההוצאה היא בכלל החילוקים דעני ועשיר, רק הוצאה דהושטה יש בזה חילוקי דינים וחיידושים שיש להמשנה להשמיענו.

ב. לרש"י שלא ס"ל שיש עוד פסוק דאל יצא איש ממקומו לאיסור הוצאה, (עי' עירובין יז, ב), א"א לתרץ את קושיית התוס' למה מנה התנא הוצאה דעני ודבעה"ב בשתיים כתוס', כי אם נאמר שאין למדים זה מזה, מנין לנו הלימוד על זה מהכתובים. והישוב על זה להלן.

ג. כתב אדה"ז בריש סימן שא:

אף על פי שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה... ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל... וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן שנאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא הא למדת שההבאה שהיו מביאין מביתם שהוא רשות היחיד אל משה העומד במחנה לוי' שהיא רשות הרבים נקראת הבאה זו מלאכה.

ומשמע לפי אדה"ז שאין צריך להכתוב ד"אל יצא" כלל ללמד על איסור הוצאה, אבל סובר כהתוס' (כמו שמצויין בגליון) שהוצאה מלאכה גרועה היא, ולכאורה אם ס"ל דמלאכה גרועה היא איך למדים הוצאה דעני ודעשיר בלא ב' כתובים, והי' אדה"ז צריך להביא את ב' הכתובים כאן בסימן שא.

[דמה שהביא בסימן שצו, א"ו"ש אומרים שאין לתחומין עיקר מן התורה כלל אלא אפילו יותר מ"ב מ"ל אינו אסור מן התורה כלל וזה שנאמר אל יצא איש ממקומו זו היא אזהרה על הוצאה שהזהיר משה שלא לצאת עם הכלי מרשות היחיד לרשות הרבים ללקוט המן" – אינו בא שם לבאר את המקור והוצאה, אלא שאין מקור לתחומין, וא"כ י"ל כמ"ש הרמב"ן (ב, א) דאין הכתוב דאל יצא נצרך לנו לאיסור הוצאה ונאמר ללוקטי המן ללמד על איסור הוצאה, אבל לנו די בהכתוב דפרשת ויקהל "אל יעשו מלאכה... מהביא", וכן משמע בסימן שא שם].

ובאמת בתוס' שבועות שם לא אמר ר"ת שלזה צריך ב' כתובים, רק פירש שלזה התנא הי' צריך לשנות שניהם.

ולכן י"ל בדעת רש"י, ר"ת בשבועות, ואדה"ז – שמה שהתנא הי' צריך לשנות עני ועשיר הוא משום החילוקי דינים שיש ביניהם שנתפרשו בגמ' העוסקת בעניני הוצאה, וכן נתפרש בשו"ע ריש הלכות עירובין, אבל לאו דוקא שצריך על זה ב' כתובים אלא שמסר הכתוב לחכמים להגדיר המלאכה הזו.

רק שלפי שיטת התוס' בעירובין (יז, ב) שיש ב' כתובים להוצאה, תירץ היתור ע"פ יסוד זה, דלא היינו למדים הכל מסברא.

.]

אלא שצ"ב בדעת התוס' כאן:

א. אם הי' כתוב א' איזה הוצאה היינו למדים. בשלמא לתוס' הרא"ש היינו למדים הוצאה דעני מהכתוב ד"אל יצא" והוצאה דבעה"ב מהכתוב ד"אל יעשו עוד מלאכה.. מהביא..". אבל בדעת התוס' שלא הזכירו זאת, הי' מינייהו מפקת.

ב. ועוד צ"ב, למה אין צריך ג' פסוקים גם להוצאה בדרך הולכה, ואם היא ההוצאה הפשוטה, צריכים ב' יתורים ללמוד ב' ההוצאות המחודשות.

ואולי י"ל שלדעת התוס' באם הי' כתוב אחד היינו למדים מהכתוב רק הוצאה דעני, כי חידוש שבאופן זה הוא מה שההנחה הוא ע"י הנחת הגוף, ומה שהוא למעלה מ' כמונח בארץ, חידושים אלו יש גם בהולכת הגוף. והכתוב המיותר מחדש שגם דבעה"ב ע"י יד פשוטה לרשות אחרת ועוברת במקום פטור וכו' נחשבת גם היא להוצאה.

רק שבמשנה אילו שנו רק הוצאה דבעה"ב לא היינו למודים דעני, כי אף שנלמד מזה כמה חידושים שאין בהוצאה דעני, אבל לא נדע שהנחת הגוף כהנחת חפץ, וזה נלמד או מהוצאה בהולכת הגוף או בהוצאת ידו של עני. וב' הקושיות חדא מיתרצת בחברתה.

זה עוקר וזה מניח (ב, א)

הת' ישראל ארי' לייב שפירא
הת' אליעזר שמאי הלוי סאלעק

שו"ע אדה"ז סי' שמ"ז ס"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 אבורים לעשות כן מדברי סופרים גזרה שמא יבאו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת.

א.

ידוע! הקושיא ע"ז, למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד או הנחה לבד מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת (גם במלאכות שבת²)?³

וכתבו כמה מהאחרונים הביאור בזה, שאי"ז בגדר חצי שיעור כ"א "חצי מלאכה" שאינו אסור מה"ת. ובלשון השד"ח⁴: "...מה שאין כן עקירה בלא הנחה והולכה פחות מארבע אמות שלא נגמר עדיין המלאכה ולא חל עליה שום איסור מלאכה מעולם וכו'" ובמ"א⁵ כותב עד"ז "משום שאינו מלאכה שלמה שהמלאכה היא עקירה והנחה וזה שעקר ולא הניח לא עשה אלא חצי מלאכה". ובהבית מאיר⁶: "...א"כ ע"כ לומר דעקירה בלא הנחה לא מיקרי חצי שיעור אלא חצי מלאכה".

1 שד"ח מערכת ח' כלל ד' ע' קס"ה ב.

2 כ"ה דעת אדה"ז כמפורש בשו"ע שלו סי' ש"מ סעי' א וסעי' ו.

3 לשון רבינו בלקו"ש. וכדלקמן בהפנים.

4 שם.

5 שם, כלל ג' ע' קס"ד ב.

6 הובא בילקו"מ (בסוף המסכת) שבת ג:

ב.

ועד"ז מבאר רבינו בסגנונו הק' בלקו"ש חי"ד⁷, וזלה"ק: "ומבואר⁸ בישוב הדבר ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא ב"חצי שיעור" - היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור - חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת".

וממשיך שם לבאר⁹ שאעפ"כ אסרוה רבנן שעכ"פ עשה "חלק מפעולת" המלאכה ויש לחוש "שמה יבוא לעשות מלאכה שלימה בשבת". ונראה מדבריו הק' שם, (בביאור טעם החילוק בין האיסור דרבנן (על חצי מלאכה) במלאכת הוצאה ומלאכת קשירה, שבקשירה התירוה לצורך מצוה משא"כ בהוצאה), שבמה שאסרו חכמים יש שתי ענינים: א) המעשה שאסרו מצד היותו חצי מלאכה דאורייתא. ב) הטעם שאסרוה, או בסגנון אחר, בשביל מה גזרו. (ועפ"ז מבאר החילוק בין הוצאה וקשירה, שטעמם אינם דומים זל"ז, שבהוצאה גזרו שחששו "שמה יבוא...")

7 ע' 14.

8 ראה מפענ"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ. (מ"מ בהשיחה).

ויש להעיר בזה שהרבי מביא בהשאלה מקורו מהשד"ח שם (בהערה 14), אבל בהביאור (ע' 14) מציין להמפנ"צ (הערה *16) וז"ל: "במה דפליגי בכמה מקומות אם חצי שיעור אסור מן התורה ר"ל אם הוא גדר הצטרפות או גדר נקודה... הנה כבר הארכתי בכ"מ דיש ב' גדרים בשיעורים א' נקרא שיעור המצטרף ואחד נקרא שיעור העצמי...".

ובפשטות כוונתו הוא "להשאל" הסברה מר"ל שם [אע"פ שר"ל סבר שחצי שיעור מותר] כיון שרצונו לומר שמלאכת הוצאה היא בגדר זו "שיעור עצמי". וזה (לפענ"ד) בדוקא ש- א) ה' יכול להביא רק השד"ח ותו לא. וב).

וצ"ב מה הכוונה בזה כי - א) המפנ"צ בכלל לא מדובר בענין עקירה והנחה. וב) מה המעלה/החילוק אם אומרים ש"לא נגמר עדיין המלאכה ולא חל עליה שום איסור מלאכה מעולם" (ל' השדח"מ) או "שיעור העצמי" (ל' מפנ"צ)?

וי"ל ובהקדם 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 מה ההשוואה בין השני דינים ששניהם ענין של שותפות, בזה עוקר וזה מניח יש רק החצי מלאכה, משא"כ בעשו שניהם יש ענין של חצי שיעור? אבל אם אומרים שהמלאכת הוצאה הוא שיעור עצמי ופחות מזה אינו כלום מצד החפצא של המלאכה כיון שאין לו כל (העצם) המלאכה (מאיזה טעם שיהיה) הוא פטור. (ועצ"ע).

ואע"פ של' השיחה הוא חצי מלאכה, אפשר לומר שזהו כי לפועל המדובר כאן הוא בזה עקר וזה מניח ששייך ל' זה.

משא"כ בקשירה היא רק מצד דומה למלאכה, ומשו"ז חלקו ביניהם במקום צורך מצוה. ועיי"ש לאריכות הביאור).

ג.

והנה, בלקו"ש ח"ה¹⁰ (בביאור החילוק בין הנחה אחר עקירה של ע"ש (שגזרו) וגמר הכאת הפטיש "כחוט השערה"¹¹ בשבת (שלא גזרו)): "דער איסור דרבנן איז אויף א חלק פון א מלאכה, מען געפינט עס אבער ניט אויף א משהו וואס זעט זיך (כמעט) ניט אן. בשעת עס האנדלט זיך וועגן א גמר ההכאה "כחוט השערה" איז י"ל (אפילו ע"פ הלכה ומכ"ש בדרך הפשט) אז אפילו אן איסור דרבנן איז אויך אין דעם ניטא".

ובהערה 31 שם: "כי מה שאסרו חכמים חצי מלאכה בשבת הוא דוקא כאשר חצי המלאכה שעושה בשבת הו"ע בפ"ע. וכמו הנחה בלא עקירה שה"הנחה" היא דבר בפ"ע מה"עקירה". משא"כ כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה ורק העשי' שקודם השבת עושה אותה למלאכה אין בזה גם איסור דרבנן".

נמצא שיש שלשה דרגות בזה שגזרו חכמים "חצי מלאכה" בשבת:

- א. כשלא עשה אפי' מעשה חצי מלאכה, שבזה התירו אף שיש לחוש שמא יבוא מזה לעשות מלאכה שלימה בשבת (וכגון במכה בפטיש בע"ש שנגמרה "כחוט השערה" בשבת, שבזה יש לחוש ל"שמא יבוא"¹²).
- ב. כשעשה מעשה "חצי שיעור" אך אין בתוכנה כלום מ"פעולת המלאכה", ולכן אין לחשוש ל"שמא יבוא", ולכ' אין לגזור, אמנם מצד היותו עכ"פ דומה בחיצוניותה למלאכה דאורייתא גזרו בה (וכגון קשירת קשר שאינה ש"ק).
- ג. כשעשה מעשה חצי מלאכה שהיא חלק מפעולת המלאכה, בזה אסרו ש"גוזרין שמא יבוא" (וכגון זה עקר וזה הניח).

10 ע' 32 ואילך.

11 בראשית רבה (י, ט): "רבי שאליה לרבי ישמעאל ברבי יוסי, אמר ליה שמעת מאביך מהו ויכל אלהים ביום השביעי, אתמא. אלא כזה שהוא מכה בקורנס על גבי הסדן, הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך. אמר רבי שמעון בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחל על הקדש, אבל הקדוש ברוך הוא שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה".

12 כדמוכח מזה ששם בהשיחה רצה לאסור גמר מכה בפטיש זו כמו העוקר בע"ש והניח בשבת, שבה האיסור היא מצד הגזירה "שמא יבוא", וכמ"ש ברש"י ד"ה מבעו"י שמציין לה בהערה 30 בהשיחה.

ד.

עפ"ז היה מסתבר לומר שבמקרת עקירה לחודה בלי הנחה כלל לא גזרו ב', שלכ', אף שיש בזה מעשה חצי מלאכה (הנחשב לחלק מפעולת ההוצאה), אעפ"כ, כשלא נגמרה פעולת ההוצאה אין יש מקום לגזור "שמא יבוא" (וגם אין לאסרה משום שהוי "דומה למלאכה", ולכ"ה"ז פשוט, ואכ"מ). ובהקדם, אי הוה אמרינן שרק כשנגמרה פעולת ההוצאה אסרו רבנן עקירה או הנחה לחודה הוה מובן ביותר, שכמו שהתורה הקפיד על "מהות ואיכות" המלאכה, וכשנחסר בזה (לגבי ה"גברא") אי"ז אסורה מה"ת, כמו"כ החכמים, רק כשנגמרה כל "איכות" המלאכה (עכ"פ מצד ה"חפצה") אסרו כל חלק וחלק מהפעולה. ובפרט לפי אופן ביאור רבינו (שהוא מציין שם¹³ להמפע"צ) - שהפעולה שלימה נחשב ל"שיעור עצמי" - ה"ז מסתבר, שכידוע, "עצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס כולו", ולכן גזרו על חלק. ועיין בהמפנ"צ.

ה.

אמנם כנראה אינו, גם מצד ההלכה, שמצינו שאסרו¹⁴ עקירה לחודה, ועד כדי "שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת"¹⁵, וגם מצד הפשט¹⁶, שמדברי רבינו הנ"ל (בחלק ה') משמע שהנחה לחודה הוי אסור גם בלי עקירה לפני', ובלשונו: "מה שאסרו חכמים חצי מלאכה בשבת הוא דוקא כאשר חצי המלאכה שעושה בשבת הו"ע בפ"ע וכמו הנחה בלא עקירה שההנחה היא דבר בפ"ע מהעקירה. משא"כ כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה ורק העשי' שקודם השבת עושה אותה למלאכה אין בזה גם איסור דרבנן", היינו שבהנחה זו אין הפעולה של "קודם השבת" הוא ה"עושה אותה למלאכה", אלא נחשב בפ"ע כמלאכה שיאסרוה רבנן.

(אמנם גם זה צ"ע, כי אולי זה שבהנחה אי"צ העקירה שלפניו הוא רק לגבי זה שנחשבי' למלאכה (היינו ענין הא' באיסורי חבמים דלמע'), ובזה חילק בין הנחה ומכה בפטיש. משא"כ אם על הנחה זו נחשש ל"שמא יבוא" (כדי לאסרה גם בלי הצטרפות העקירה שלפני'), אולי בזה יחלק כשיש. אבל מלשונו "מה שאסרו חכמים חצי מלאכה בשבת..." משמע שזהו גם על האיסור בפועל, ולזה נוגע גם ה"טעם", היינו "שמא יבוא", וא"כ מוכח שלא כמו שנסתבר למע'.

13 ע' 22 הערה ע' 16*, וראה לעיל הערה 9.

14 רש"י שבת ג: ד"ה מי קנסוהו. שו"ע אדה"ז סי' שמ"ח ס"א.

15 לשון אדה"ז שם.

16 וכדברי רבינו בשיחה הנ"ל בחלק ה': "אפילו ע"פ הלכה ומכ"ש בדרך הפשט".

וגם היה לכ' אפשר לומר שבהשיחה דיבר רק על "הנחה לחודה", שבהנחה לעולם "איתעבידא מחשבתו"¹⁷, אלא אם כן יחזיר ידו, וא"כ כלום יש הנחה בשבת שאין חוששין עלי' "שמא יבוא לעשות מלאכה שלימה בשבת", משא"כ בעקירה לחודה בלי הנחה אחרי' כלל, שלכ' אין לחוש כיון ד"לא אתעבדא מחשבתו". אבל עכ"פ בהשיחה שם קשה לחלק ביניהם, ואכ"מ. ובכל אופן ה"ה הלכה פסוקה כנ"ל, וזהו עיקר).

ואולי יש לבאר שטעם האיסור בעקירה לבד הוא מטעם אחר שחוששין "שמא יגמרנה"¹⁸ עכשיו, שכמובן זהו בלי הנחה אחרי'. אבל קשה לומר כן לדעת אדה"ז שבכלל אינו מזכיר חשש זה בשום מקום.

17 לשון הגמ' (ד, א).

18 לשון רש"י שבת ד"ה שניהם פטורים.

הכנסה נמי קרי לה הוצאה (ב, ב)

הת' צבי שפילמאן
הת' שלום דובער ברוך

בלקו"ש חי"א ע' 68:

מבואר בכ"מ שמלאכת ההוצאה מרשות לרשות היא עיקרן של כל הל"מ מלאכות. דהנה איתא במדרש ששאל מין אחד מר"ע "אם כדברך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות אל יוריד בה גשמים אל יצמיח בה עשב", והשיב לו משל מעירוב והוצאה, שכרשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא וכו". ולכאן 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.

ובזה יש גם לכאר את הטעם להתחלתה של מס' שבת בענין מלאכת הוצאה, (אף שמלאכה זו מנוי' בסוף כל האבות מלאכות בפ"ז, ולכאן' הו"ל לרבינו הקדוש לפרט כל המלאכות תחילה ואח"כ לפרשן על הסדר כקושיית המפרשים) – לפי שהיא הנקודה העיקרית של כל הל"מ מלאכות.

והביאור בזה: ענינה של שבת הוא שבת להוי' – יו"ט הוא חציו להוי' וחציו לכם, ושבת – כולה להוי'. היינו שענין מצות השביתה בשבת הוא כדי לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם, שהוא ית' ברא את העולם בששת ימי בראשית וביום השביעי שבת וינפש, ואשר כן גם עכשיו הוא בורא את העולם תמיד מאין לישי, ובששת ימי חול ובשבת שובת מהדיבור דעש"מ, והמשכת החיות בשבת היא מבחי' מחשבה כמו בשבת בראשית, ובכן הרי הוא ית' השליט היחידי בעולם, והוא כולו תחת רשותו והשגחתו הפרטית, ואת אומרת הגם שהתהוות העולם מלשון העלם והסתר היתה באופן שיש מקום למעות שעולם כמנהגו נוהג, ואין ח"ו מנהיג יחידי לבירה, ששתי רשויות ח"ו בעולם רשות של טוב וקדושה ורשות של רע וטומאה, הנה ע"י קיום מצות שביתה בשבת, נקבעה האמונה והידיעה

האמיתית שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד ליחידו של עולם.

ומכיון שכן הרי מובן שעשיית מלאכה בשבת גורמת א' חלישות 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.

א.

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חי"א ע' 68 מבאר המדרש (ב"ר יא, ה):

...חזר אצל רבי עקיבא, אמר לו אם כדברך שהקדוש ברוך הוא מכבד את השבת, אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב. אמר ליה תפח רוחיה דהווא גברא, אמשל לך משל, לשנים שהיו דרין בחצר אחת, אם אין זה נותן ערוב וזה נותן ערוב, שמא מתרין לטלטל בחצר. אבל אם היה אחד דר בחצר, הרי הוא מתר בכל החצר כלה, אף כאן הקדוש ברוך הוא לפי שאין רשות אחרת עמו, וכל העולם כלו שלו, מתר בכל עולם כלו...

ופירש שם המהרז"ו:

מותר בכל העולם. ואף ששאל אותו על המלאכה מאחר שהכל נעשין בדברו אין מלאכה לפניו רק הכל בדמיון טלטול:

וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דוחה פירושו בהערה:

ומה שתירצו צע"ג שהרי לא נזכר כלל בהמענה דר"ע.

היינו, שלפי דבריו הי' צריך הי' ר"ע לומר ההקדמה שכל המלאכות הם כמו טלטול, והעיקר

חסר מן הספר.

ומביא ומבאר ע"פ הנקודה המבוארת בדא"ח (תו"א צט, ד. לקו"ת תזריע כא, ג. מצה זו תר"ם פנ"ז) בבביאור מדרש זה:

דכל מלאכה בשבת – "גורמת א' חלישות בענין האמונה הנ"ל, ב) הגברת ההעלם והטעות הנ"ל דשתי רשויות ח"ו", וזהו ענין "הוצאה מרשות היחיד", "הנה ע"י קיום מצות שבתה בשבת נקבעה האמונה והידיעה האמיתית שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם", ע"ש בארוכה.

[מה שלכאורה יש לשאול שזה לא נזכר בהמענה של רבי עקיבא, כמו שהקשה בהערה 38 על המהרז", יש ליישב – לפי תירוצו של המהרז"ו יש צורך בהקדמה שכל המלאכות אצל ית' אינן מלאכות חשובות וכו', ולכן אין זה מפר שביתתו אלא הוא הפרת שביתה בדומה לטלטול בעלמא, היינו למלאכת הוצאה, וזהו עיקר התירוץ, אלא שעל זה נשאר קושיא שסו"ס הי' עליו לשבות מהם כי גם הוצאה, היינו מלאכה קלה כמו טלטול, גם זה מלאכה, ועל זה להוסיף שגם מלאכת הוצאה לא שייכת אצלו כי הכל שלו. ונמצא שהעיקר חסר, ורק הטפל נזכר במענה ר"ע.

אבל לתירוץ שבשיחה אין עיקר התירוץ שכל המלאכות הוא כמו הוצאה, אלא אדרבה עיקר התירוץ שהוצאה אינו שייך אצלו, וממילא שאר המלאכות אינם שייכים אצלו, אבל כמוכן שמענה ר"ע נאמר ברמיזה, וההוספה ששאר המלאכות זהו עיקר ענינם מה שהם בבחי' הוצאה, זהו טפל לעיקר התירוץ].

ב.

אבל נשאלת השאלה, אם הוצאה ענינה הוצאה מאמונה זו, א"כ הכנסה לרשות היחיד ענינה לכאורה – חיזוק האמונה וחלישות ההעלם, וצריך ביאור מדוע היא מלאכה כמו הוצאה.

והנה בלקו"ת שם זה לשונו:

...ולכאורה אינו מובן שהרי כל שאר חילוקי מלאכות אינן תלויות בחילוק רשויות כלל כגון הזורע כו' אך ע"פ הנ"ל יובן שעיקר תכלית המלאכות הוא להיות ברור מרפ"ח ניצוצין שנפלו בשבה"כ ולהעלותם מבי"ע לאצי' כנ"ל... וזהו שהשיב המשל מעירוב והוצאה לפי שכל העולם שלו הוא פי' שלא שייך שם עלייה ממדרגה למדרגה כמו בפנימית שיש שם מדרגות רבות, והרי הם **כמשל חילוק רשויות**, אבל בבחי' א"ק המקיף את כולם בהשוואה אחת הרי כל העולם שלו הוא והכל בבחי' השוואה אחת לפניו, כחשכה כאורה...

היינו, שכל ענין חילוק רשויות לא שייך בשבת, ואף עלי' ממדרגה למדרגה אינו שייך, וא"כ פשוט שגם הכנסה לרשות היחיד אינו שייך בשבת לפ"ו.

אבל לכאורה יש חילוק עיקרי בין המבואר בלקו"ת ובכ"מ למה שמבואר בהשיחה. בלקו"ת מבואר שעלי' ממדריגה למדריגה היינו חילוק רשויות, ותכלית המלאכות להיות בירור הניצוצות ועלי' ממדרגה למדרגה, ולכן כל המלאכות אין שייכים אצלו ית' שאין שייך אצלו אין שייך ענין עלי' זו כי הכל בהשוואה אצלו.

אבל המשמעות בשיחה שמלאכת הוצאה מרה"י לרה"ר בפרט ענינה בפנימיות הוצאה מ"רשותו" של הקב"ה לרשות "הרבים" – היינו למצב של העלם והסתר ד"שתי רשויות ח"ו", וזהו הנקודה בכל המלאכות, שהרי מכיון שהם מחללים את השביתה דשבת, שענינה שהיא המחזקת את האמונה ד"רשות היחיד", ומסירה את העלם ד"רשות הרבים".

ולפי הביאור בהשיחה, עדיין צ"ב מהו ענין מלאכת הכנסה, שלכאורה ענינה ההיפך מכל המלאכות לפי המבואר בשיחה.

ובפשוטו הי' אפשר לומר שכמו שאר המלאכות ענינם הוא "הוצאה" רק מחמת שע"י מחלל את השבת, שענינה "רשות היחיד", וממילא מוציא ל"רשות הרבים", וכן הוא בענין הכנסה שהוא ג"כ חילול שבת מצד גזה"כ כשאר המלאכות.

אבל לכאורה צריך ביאור, דהרי מלאכת הוצאה הרי היא תולדה דהוצאה, כמ"ש בגמ' (צו, ב) "סברא היא מה לי אפוקי מה לי עיולי", והרי התוכן הפנימי שלה לכאורה הוא היפך ענין הפנימי דהוצאה.

ג.

ויובן בהקדים ענין הכנסה ע"פ ההלכה, דהנה נאמר בגמ' (ב, א):

אמר רב אשי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה, ממאי מדתנן המוציא מרשות לרשות חייב, מי לא עסקינן דקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד, וקא קרי לה הוצאה, וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה, אמר רבינא מתניתין נמי דיקא דקתני יציאות וקא מפרש הכנסה לאלתר.

וברש"י שם:

מדתנן המוציא מרשות לרשות – קחשיב מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול: מי לא עסקינן כו' – דהא ע"כ אהכנסה נמי חייב כדקתני מתני' העני חייב וקתני המוציא: מתניתין – דהכא נמי דיקא דהכנסה נמי קרי הוצאה: דקתני יציאות – ועל כרחיך לא מצית מפרש לה דיציאות לחודייהו קאמר ומאי שהן ארבע חיובי ופטורי דהא מפרש הכנסה ברישא דקתני כיצד פשט העני את ידו לפניו דהיינו הכנסה וקתני לה בפירושא דיציאות אלמא הכנסה נמי קרי לה הוצאה:

והנה השפת אמת בריש מסכתין מבאר:

ומשמע הטעם משום דכן הוא לשון הפסוק אל יצא וגו' ופירושו לא יפיק דעיקר המלאכה היא מה שמוציא החפץ מאותו הרשות שמונח בו.

[הגהה: כמ"ש התוס' לקמן (צג, א ד"ה חד) דמה"ט צריך קרא לפטור זה עוקר וזה מניח והוי ס"ד לחייב בלא הנחה ע"ש. וכ"נ מ"מ"ש הרמב"ם (פי"ד מה' שגגות ה"ב) המוציא מרשות לרשות הוא שחייב שנאמר א"י איש ממקומו וכו' וע"כ צ"ל דמפרש דלשינויא בתרא בהוריות (ד, א) גם הכנסה כתיבא בתורה בהאי קרא דאל יצא. אכן בתוס' שם כ' דגם להאי שינויא דגמ' הכנסה לא כתיבא בקרא ע"ש].

רק דכל זמן שאינו מכניסו לרשות ההפוך לא נחשב הוצאה גמורה, ומאי דקפיד רחמנא שלא להוציא מרשות לרשות, **הי' הקפידא על ההוצאה** [של החפץ, והא דאי' לקמן (צו ב) אשכחן הוצאה הכנסה מנלן, עי' ברמב"ן וברשב"א דההיא סוגיא דלא כר"פ דהכא]:

מפרש שהתנא קורא להכנסה הוצאה כי לומדים אותו מהפסוק "אל יצא" וגו', ועיקר פעולת המלאכה הוא שעוקר מרשות שבו מונח החפץ, ומוציאה לרשות אחרת.

ומביא ראי' מתוס' דצג, א שאומר שצריך מיעוט לפטור זה עוקר וזה מניח כי הו"א שהעושה ההוצאה יתחייב לגמרי גם בלא ההנחה וההכנסה לרשות השני', והשני יהי' פטור, כי המעביר עושה עיקר המלאכה הוצאה.

וכן מביא מה שכותב הרמב"ם שגגות יד, ב. וז"ל:

לעולם אין בית דין חייבין עד שיראו לבטל מקצת ולקיים מקצת בדברים שאינן מפרשין בתורה ומבארים ואחר כך יהיו בית דין חייבין בקרבן והעושים על פיהם פטורין. כיצד... אבל אם טעו והורו ואמרו המוציא מרשות לרשות הוא שחייב שנאמר "אל יצא איש ממקומו", אבל הזורק או המושיט מתר, או שעקר או מאבות מלאכות והורו שאינה מלאכה, הרי אלו חייבין.

היינו שמדבר גם בהכנסה, כי אומר המוציא מרשות לרשות ואינו מפרט הוצאה לרה"ד דוקא, ואומר על זה ששניהם מפורשים בתורה, וא"כ גם בהכנסה כתיבא בקרא לשון "יצא", כי עיקר המלאכה הוא ההוצאה מרשות שהי' בו החפץ מתחלה.

ולפ"ז הי' מקום לבאר מה שאמרה הגמ' (ד, א):

ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא

וכתב על זה הרשב"א:

דדילמא בגמר מעשה כל דהו סגי ליה אבל בתחילת מעשה עקירה חשובה בעיא.

אבל אולי יש מקום לומר פירוש נוסף לפי דברי השפ"א, שעקירה עיקרית יותר מהנחה, מהטעם שעיקר המלאכה הוא העקירה ממקום החפץ.

ד.

ולפ"ז הי' מקום לבאר את השיחה הנ"ל:

הכנסה ענינה בפנימיות ההפך ממלאכת הוצאה, רק בכך שמכניס לרשות היחיד, היינו לרשותו של הקב"ה. אבל גם כאן העיקר הוא הנקודה של ה"הוצאה", כי עצם הדבר ש"מכניס" היינו שצריך לעקור מרה"ר, וזהו עיקר המלאכה כנ"ל, וזה מורה שיש אצלו מצב של "ב' רשויות ח"ו" והוא משתדל לתקן את מצב החפץ, שלא יהי' בבחי' "רשות הרבים". אבל בשבת צריך להיות במצב שאין "ב' רשויות", לא רק ע"י שאינו מוציא מרה"י, שזה בודאי מורה שעוקר ומוציא מ"רשות היחיד" של הקב"ה, אלא אף אינו "מכניס", היינו שמתעסק עם דבר שהוא בבחי' "רשות הרבים" להכניסו, דוה עצמו גם כן "הוצאה".

ועפ"ז אולי יש לפרש את לשון הגמ' "מה לי אפוקי מה לי עיולי", היינו אף שענינם הפכי לגמרי, עדיין הנקודה שוה בשניהם שאצל המוציא והמכניס אין הכל רשות אחת של הקב"ה, והוא מתעסק עם "הוצאה מרשות לרשות", היינו מצב של "ב' רשויות", ונתנית מקום ל"רשות הרבים", בין אם זה להביא לשם, בין אם זה להוציא משם.

וזה לשונו בשיחה:

הנה ע"י קיום מצות שביתה בשבת, נקבעה האמונה והידיעה האמיתית שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד ליחידו של עולם.

היינו שלא רק די שהוא ברשות היחיד, ומכניס לרשות היחיד, אלא ע"י השביתה הוא במצב שכל העולם כולו הוא "רשות אחת היא... ליחידו של עולם".

ולפ"ז מה שאצלנו זהו מלאכה משא"כ אצלו ית', היינו שאצלו ית' אין מסתיר אצלו ההעלם והכל הוא כבר בבחי' רה"י, ואין שייך "הוצאה", משא"כ אצלנו שיש "העלם", הרי שבשבת ענינה שאינו נותן מקום להעלם זה, והן בהכנסה והן בהוצאה מדגישים שיש העלם דעוד רשות ח"ו, וד"רשות הרבים", וזהו ההוצאה שהיא גם העיקר בהכנסה.

וגם עפ"ז אולי יש לבאר בפנימיות הענין, למה התנא אינו מביא הכנסה בתור מלאכה בפ"ע, אלא כוללה במלאכת הוצאה, היות שפעולת הוצאה הוא שעוקר חפץ מרשותו של הקב"ה, שאצלו הכל "רשות אחת", ובו נמצאת החפץ ומוציאה לרשות הרבים, וזהו העיקר גם במלאכת הכנסה.

פטורי דאתי לידי חיוב חטאת (ג, א)

הת' מאיר הכהן גברא

א.

בגמ' דף ג, א:

מכל מקום תרתי סרי הויין, פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת, לא קא חשיב.

ופרש"י:

פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת - כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למייתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי וארבע דקתני בכל חד תרתי דחיובא ועקירה דפטורא דתרתי נינהו פשט העני ידו מלאה לפנים הא חדא או שנתן לתוכה בע"ה וידו של עני היתה ריקנית הא תרתי וכן באידך...

היינו, לדעת רש"י אף שבזה עוקר וזה מניח, שניהם עשו איסור, מ"מ מה שהמשנה מנתה ב"שהן ארבע" הוא רק האיסור דזה עוקר, כי רק הוא יכול לבוא לידי חיוב, כי יכול להניח, אבל המניח שמניח חפץ שכבר נעקר, אינו יכול לבוא לידי חיוב.

וכן פירש"י על המשנה:

שניהם פטורין - שלא עשה האחד מלאכה שלימה אבל אסורין לעשות כן לכתחלה שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת הרי שתיים מדבריהם אחת לעני בחוץ ואחת לבע"ה בפנים וא"ת שנים הן לכל אחד ואחד עקירה לעני ועקירה לבע"ה הנחה לעני והנחה לבע"ה לקמן פריך לה ומשני דלא חשיב אלא עקירות שהן תחלת המלאכה ואיכא למימר שמא יגמרנה:

היינו, שרש"י מבאר שהאיסור דזה עוקר וזה מניח הוא "שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת", והיינו בפעם אחרת, שגם המניח יבוא בפעם אחרת לעשות מלאכה שלמה. אבל העוקר אסור גם משום ד"איכא למימר שמא יגמרנה", היינו בפעם הזו.

אבל צריך ביאור בתירוץ הגמ' לפי רש"י, מאי איכפת לן אם הוא אסור מצד שמא יבוא לעשות מלאכה בפעם אחרת או בפעם הזו, הרי שניהם אסורים מדרבנן בשוה, ולמה השמיטה המשנה האיסור דזה מניח.

ב.

והנה התוס' הקשו על רש"י:

פטורי דאתי לידי חיוב חטאת - מה שפירש"י דעקירות קחשיב אינו נראה לר"י חדא דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא, ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל.

היינו, דהוקשה להם איך אפשר לומר שהעקירות ד"או שנתן לתוכה", היינו כשהעוקר אינו פושט ידו לרשות האחרת, חמורות יותר לימנות במשנה מצד ד"אתי לידי חיוב חטאת". הרי מי שאינו פושט ידו אינו עושה הוצאה כלל, ומה שאעפ"כ אסורה עקירה זו לדעת התוס' י"ל שהוא רק כי מכין ומסייע להוצאה, אבל לא משום ד"אתי לידי חטאת".

[דאין לומר שלהתוס' יהי מותר לגמרי "טלטול" זה, דהרי הגמ' אמרה "תרתני סרי הויין"].

ועוד דלפי' הקונט' קחשיב לבע"ה ג' יציאות והכנסה אחת ולעני ג' הכנסות והוצאה אחת.

והיינו דאינו דומה ה"שתים" לה"שהן ארבע" - דהשתים היינו הוצאה והכנסה, וה"שהן ארבע בפנים" - כולם הוצאה, וה"שהן ארבע בחוץ" - כולם הכנסה. וגם לפ"ז ה"שהן ארבע בפנים" אינו דומה לה"שהן ארבע בחוץ.

וממשיך בתוס' להקשות:

ועוד דלא חשיב תרתני לפטור דעני באחת ודעשיר באחת כדחשיב חיובא ברישא

והי' אפשר לפרש שכוונתם שיותר הי' מתאים לכלול את הפטורי דעני בבא אחת, וכן דבעה"ב, ולרש"י עקירה אחת הוא בבבא ד"פשט העני את ידו" והעקירה הב' בבבא ד"פשט בעה"ב את ידו", אבל המהרש"א פירש כאן שאלתם בעומק יותר:

וזה הביאנו שלמדתי בכוונת דברי התוס' מדברי בעל המאור שהקשה לפי' רש"י דלמה ליה למתני תרי הכנסות לפטור בעני דסגי באחת וכן תרי הוצאות לפטור בעשיר דסגי באחת ולא הוה ליה למחשביה בתרתני וזה שכתבו התוספות ועוד קשה לפירוש רש"י דלא חשיב תרתני לפטור דעני באחת דאינו רק אחת כיון דתרוייהו הכנסות נינהו בעני וכן תרתני הוצאות לפטור בעשיר דאינו רק אחת כיון דתרוייהו הוצאות נינהו בעשיר... ודו"ק כי הדברים ברורים למבין:

היינו, דלרש"י אין טעם למנות הפטורים כ"שהן ארבע", כי מה שמחלק בין הפטורים הוא הוצאה והכנסה, אבל אם לעני הפטורי הוא רק הכנסה ולבעה"ב רק הוצאה, א"כ יש רק "פטור" אחד לכל אחד מהם.

ג.

ומתרץ התוס':

ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה.

היינו, דלריב"א מה ד"אתי לידי חטאת" הוא מי שהוציא או הכניס, וזהו "אתי לידי חטאת" כי אף המניח יבוא להוציא בפעם אחרת, כי הוא עשה את "כל המלאכה אלא שחיסר מעט".

וזה מתרץ את כל הקושיות דהתוס' כפשוטו, וגם הקושיא הג' הנ"ל, וכמ"ש מהרש"א:

אבל לפירוש ריב"א ניחא דחדא הוצאה לפטור בעני וחדא בעשיר וכן בהכנסה חדא לפטור בעני וחדא בעשיר וכולה איצטריכא דלא גמרינן דעני מעשיר ולא דעשיר מעני כמו שכתבו התוספות לעיל.

ולפי ביאור ריב"א נראה שמוכן יותר מדוע לא מנתה המשנה האיסור דמי שרק עשה ה"טלטול בעלמא", כי אף שהוא אסור אינו בגדר "הוצאה", כמשנ"ת לעיל, אבל המשנה במנינה מונה "יציאות השבת", ולא איסורים בעלמא שהם בגדר סייג למלאכה, אבל להם שם המלאכה כלל.

ד.

והנה רש"י הביא עוד פירוש בשם רבותיו:

ורבותי' אומרים פשיטות יד לפנים [לגבי שניהם] בין מלאה בין ריקנית היא תחלת המעשה וההוא הוא דקחשיב דהוו להו תרתני בעני ותרתני בבע"ה.

היינו, דהפטורי דאתי לידי חטאת הם מי שפושט ידו, בין מלאה בין ריקנית, כי הוא תחלת המעשה. ויש אחרונים (ראה שפ"א) שלא מנו שיטת רבותיו דרש"י כשיטה חלוקה משיטת ריב"א, כי אין נפק"מ ביניהם לכאורה. אבל באמת נראה יבסברא יש נפק"מ:

שיטת ריב"א הוא שהפטור שהוא בגדר "הוצאה" הוא הנמנה, אבל לשיטת רבותיו דרש"י הפושט ידו ריקנית נמנה, לא מצד שאח"כ יכניס לרשותו, וזהו עיקר (וכל) המלאכה, אלא מצד זה עצמו שפושט ידו, יכול לבוא יותר לידי חטאת, כי עשה "תחלת המעשה", היינו שמכיון שהוא המתחיל, יש לומר שאם לא יתן לו האחר, הוא יטול בעצמו, ויעשה עקירה ג"כ, אבל מי שנתן לו לא יבוא לעשות מלאכה כ"כ כי אינו המתחיל.

ולפ"ז צריך ביאור: א) ה"פטורי", היינו מעשה האסור, והרי מי שפשט ידו ריקנית מעשהו הוא מה שהניח אחר כך, ומה שייך מעשה ההנחה שאנו מונים במשנה ל"פשיטות היד ריקנית" שהיא המביאתו לידי חטאת. ב) למה לא מנתה המשנה גם האיסור דמי שלא פשט ידו, הרי סו"ס גם זה אסור, וכי משום שלא התחיל אין לחשוש שיעשה הכל, והרי העוקר שלא פשט ידו יכול גם לפשוט ידו, ומדוע שנחלק כ"כ בין האיסורים. ג) סו"ס בזה עוקר וזה מניח, שניהם אסורים בשוה, ולמה השמיטה המשנה האיסור דמי שלא התחיל.

ה.

וכדי לבאר כל זה יש להקדים את דברי הרשב"א (ג, א):

...פירש רש"י... וא"ת עקירות דעני ששתיהן נעשות בחוץ אמאי חשיב להו בתרתי, וכן נמי של בעל הבית. ויש לומר כיון שהן משתנות זו מזו שהאחד עקר והכניס ידו מליאה והשני עקר ולא הכניס כלל אלא שהטעין ידו של חבירו ברשות שהוא עומד בה חשיב להו בתרתי...

היינו, שבתחלה תירץ קושיית הבעל המאור, וכן פירש המהרש"א בקושיית התוס', על רש"י – דמה שמונים ב' עקירות דהכנסה לעני וב' הוצאות לבעה"ב, הוא כי הם איסורים שונים – איסור העקירה דמי שפשט ידו מלאה, הוא מצד שעשה הוצאה, רק שלא הניח, אבל האיסור דעקירה למי שלא פשט ידו, ורק הניח בידו של הפושט, הוא מצד שהניח ביד מי שנמצא ברשות האחרת, ואף עשה פעולה שגרמה ל"אתעבידא מלאכה מבינייהו".

והרשב"א ממשיך:

ויש מפרשים איפכא, שהנחות קא חשיב משום שעל ידה נגמרה מלאכה, והיא עיקר המלאכה, שע"י הנחה אתי בהו בעלמא לידי חיוב חטאת, אבל עקירות לאו מידי קא עביד זה. וזה נראה עיקר. והיינו חידושיה דאשמעינן שהוא פטור אף על גב דאיתעביד מלאכה, ועלה הוא דאתמהינן והא אתעבידא מלאכה ואיצטרכינן למיתלי בטעמא, משום דכתיב "בעשותה" או "נפש אחת" דשנים שעשאוה פטורין. ורבנו חננאל פירש כפירוש של רש"י ז"ל. והנכון מה שפירש הרב בעל המאור ז"ל דלא קא חשיב אלא הכנסות והוצאות שמרשות לרשות, כגון פשט בעל הבית ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שפשט ידו ריקה ונתן העני לתוכה והכניסה בפנים, וכן פשט העני ידו מלאה בפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציאה העני בחוץ.

היינו, שהביא עוד ב' פירושים בדברי הגמ':

(א) יש מפרשים (גם נמצא בר"ן כאן) דעיקר המלאכה הוא ההנחה, כי ההנחה היא הגומרת המלאכה, ועלי' מתחייב. וזהו "אתי לידי חטאת". וכתב ע"ז "נראה עיקר.

(ב) בעל המאור – כמו הריב"א לעיל. וכתב על "הנכון".

ן.

ויש לומר הביאור בשיטת רש"י ושיטת רבותיו:

דהנה יש לעיין האם האיסור במשנה בזה עוקר וזה מניח, האם האיסור על העוקר הוא גם בלא המניח, או שמא רק אחרי שהניח המניח, נעשה מעשה העוקר לאיסור למפרע.

דהנה הרשב"א כתב (ג, ב ד"ה ורבנו חננאל):

...הא קא מיבעיא לי אם הוציאנה מלאה פירות אם היא כרשות לעצמה ותהא ככרמלית או נגררת לעולם בתר גופה ומותר להחזירה אצלו... וקשיא לי לפשוט ממתניתין, דקתני פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה בעל הבית פטור, ופטור אבל אסור קאמר דפטורי דאית בהו מעשה ניהו כדאמרין לעיל, אלמא ידו של בעל הבית שפשוטה לרשות הרבים ככרמלית היא ואסור להכניסה אצלו. וליתא דהתם משום דאתעבידא מלאכה היא דזה עוקר וזה מניח ולא משום שתעשה כרמלית. ותדע לך דהא פשט העני את ידו לפניו בודאי אינה נעשית כרמלית ברשות היחיד, דרשות היחיד עולה עד לרקיע ואפילו הכי אסור, אבל הכא שהוציאה מלאה פירות ואפילו מבעוד יום קא מיבעיא ליה אם נעשית כרמלית ברשות הרבים.

היינו, שהרשב"א כתב להדיא שהאיסור במתני' על זה עוקר הור מצד שהניח המניח, ונפק"מ מזה שאין שום איסור לדעת הרשב"א לעשות עקירה מרה"ר לרה"י אם לא יהי' מי שיניח. וכתב להדיא שכל מה שאמרו בגמ' (ג, ב) שיש איסור לפשוט ידו בלי להניח, הוא רק בפושט ידו לרה"ר.

היינו שלדעת הרשב"א האיסור לעקור בלא מניח כלל אינו שייך לאיסור המשנה בזה עוקר וזה מניח, דבמשנה האיסור הוא רק מצד דאתעבידא מלאכה מבינייהו.

אבל מרש"י לא משמע כן, כי כתב שם (ג, ב):

...מי אחמור עלה רבנן למיהוי כרמלית דהיכא דהושיט ידו מלאה לרשות אחרת לא יחזירנה אצלו... הואיל והתחיל בה באיסור...

היינו, שהאיסור אינו שייך דוקא ברה"ר, אלא כל שפשט ידו לרשות אחרת.

וא"כ נמצינו למדים דלרש"י האיסור דזה עוקר אינו רק מצד שעשה המניח הנחה, ונעשה למפרע מלאכה מבינייהו, אלא מצד עצם זה שעושה עקירה זה עצמו אסור.

ז.

ויש לעיין מה יסבור בהנחה בלא עקירה. הנה כתב רש"י שם (ג, ב):

מבע"י דאי שדי ליה - כלומר היכא דהושיטה מבעוד יום שאם תאסרנה להחזירה וישליך מידו החפץ כדי להקל טרחו לא אתי לידי חיוב חטאת דלא הוי עקירה בשבת אלא הנחה לחודיה ואיסורא דרבנן הוא דאיכא דעשה מקצתה וכדתנן שניהן פטורין אבל אסורין קנסוה רבנן שלא יחזירנה

היינו, שהמניח בלא עקירה אסור מצד שעשה מקצתה, אף שהמקצת של העקירה הי' מבעוד יום. אבל זה אינו ראי' שמי שהניח בלא עקירה כלל יהי' ג"כ אסור, כי בנדון דרש"י שם הי' עקירה רק לא בשבת, וא"כ ההנחה היא בגדר "מקצתה". אבל במי שהניח בלא עקירה כלל, איך אפשר לקרוא לזה "מקצתה", שמשמע שיש עוד מקצת רק שלא הוא עשאה.

ויתירה מזה מוכח מהמשך הסוגיא שם (ד, א) דאין איסור כלל להחזיר ידו המלאה מאור רה"ר לחצר שלו, אף שעושה הנחה, ולכאורה הטעם הוא (עכ"פ לפי השיטה דידו כרשות הפשוטה לשם - עי' שו"ע אדה"ז שמו, ז), כי הנחה אסורה רק מצד שאתעבידא מלאכה מבינייהו, והוא עשה מקצתה, אבל אם אין עוד מקצת, היינו עקירה, אין ההנחה אסורה.

נמצא מזה, שיש חילוק גדול בין איסור העוקר לאיסור המניח לשיטת רש"י. איסור העוקר הוא בעקירה מצד עצמה, משא"כ המניח אסור רק בצירוף העקירה.

אבל צריך ביאור מנין להגמ' ולרש"י שיש חילוק בין איסור העקירה לאיסור ההנחה, ולכאורה במשנה משמע ד"שניהם פטורים" בשוה.

ועכצ"ל שהוא מצד שהמשנה השמיטה את ההנחות, כי לא אתי לידי חיוב חטאת, כי בפעם הזו אין חשש שמא יגמור המלאכה, אבל העוקר שמא יגמרנה. ולכן אסרו העקירה מצד עצמה ולא רק מצד שאתעבידא מלאכה מבינייהו.

ח.

לפי זה יובן היטב שיטת רש"י - שהעקירות בלבד קחשיב:

אף שאסור לעשות ההנחה ג"כ, אבל מה ש"מדבריהם הוסיפו שתים לאסור לכתחלה" (לשון רש"י במשנה ד"ה שהן ארבע), היינו ב' יציאות, כלומר הוצאות מרשות לרשות, אינו שייך

בהנחות. כי לא הוסיפו את איסור המניח לומר שזה עצמו כהוצאה מרשות לרשות, ואסור על זה מצד עצמו. אלא רק אסרוהו כי עשה מקצת מה"שתים" – היינו הוצאה גמורה מה"ת שיש בה עקירה והנחה.

אבל בעקירות אסרוהו מצמד עצמו גם בלא ההנחה, היינו שהוא בגדר הוצאה בלא ההנחה, ואף העוקר והמניח ביד הפשוטה לרשותו אסור מצד עצמו, כי כמו שנתבאר לעיל במוסגר – המניח ביד הפשוטה לרשות אחרת הוא בגדר הוצאה מדרבנן כי עקר והניח ביד האגודה כלפי רשות אחרת, ואינו רק טלטול בעלמא מדרבנן, (עיין לעיל שצויין לפני ולחודש האביב לבעל הפלא יועץ).

בסגנון אחר:

מה שחששו חכמים שמא יבוא כל אחד לעשות מלאכה שלמה, זה חשש רק אם יש מבין שניהם מלאכה שלמה. אבל האיסור על העוקר לבד הוא רק אם הוא עצמו יבוא לגמור המלאכה בפעם הזו, שמצד מטרתו וכוונתו להוציא יכול גם לסיים.

ט.

ולפ"ז יבואר גם שיטת רבותיו של רש"י, די"ל דהם סבירא להו דיש ב' איסורים בהנחה כמו בעקירה: א. ההנחה אסורה מצד דאתעבידא מלאכה מבינייהו, ב. ההנחות אסורים מצ"ע ג"כ, גם בלא העקירה (עי' אנצ"ת ע' מוציא ע' תשנ-תשנא שיש דס"ל כן), אבל זהו רק משום שאף שעתה רק הניח, אבל מצד מטרתו וכוונתו וממה שהתחיל לפשוט את ידו, יכול בפעם הזו לעשות הכל. ומה שמנו חכמים גם מי שמניח ב"שהן ארבע", הוא לא מצד שאתעבידא מלאכה, כי זהו מקצת מה"שתים" וה"שהן ארבע" הוא מה שאסור מצ"ע, אלא מצד שהתחיל בפשיטות יד, ולכן מנינו העקירות וההנחות כאיסור בפנ"ע רק בהושטת היד, להורות שהושטת ידו היא הטעם שאסרום מצד עצמם.

[ויתכן עוד, שלרבותיו של רש"י העקירה בלא הושטה, וכן ההנחה בלא הושטה אינה אסורה מצד עצמה אלא עם פשיטות יד, דהיינו, שאם יעקור ויניח לידו הפשוטה של חברו אל רשותו, והלה יניחם שם ברשות העוקר, יתכן שאין כאן שום איסור. וכן בהנחה, אם חברו לא עשה עקירה, (כמו הטעינו חברו כשהי' מהלך או כיו"ב), ויפשוט ידו לרשותו יתכן שאין איסור בהנחה זו לדעתם, כי לא אתעבידא מלאכה, ולא יבא לעשות המלאכה בעצמו כי לא פשט ידו. ויל"ע בכ"ז.]

בענין איסור הנחה בלא עקירה ראה בדברי הת' שמואל ליפסקער וגם בדברי התמימים ישראל ארי' לייב שפירא ואליעזר שמאי הלוי סאלעק, בקובץ זה.

מסייע לעוברי עבירה (ג, א)

הרב שניאור זלמן בוטמאן

א.

בגמ' שבת דף ב: שואלת בגמ' למה במספר היציאות המנויים בהמשנה לא נמנה גם היציאה של העני והבע"ה באופן שהם רק מקבלים או נותנים החפץ (והשני עושה העקירה וההנחה) והגמ' משני שהוא משום שאלו הם לא רק פטורים אלא גם מותרים לכתחילה ולפיכך אין מקום למנותם יעוי"ש.

וע"ז מקשים התוספות בד"ה בבא דרישא פטור מותר וז"ל: וא"ת והא קא עבר על לפני עור לא תתן מכשול? ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס לגזיר מוקי לה בפ"ק דע"ז דקאי בתרי עברי דנהרא (דהיינו שאינו יכול ליטלו מעצמו) מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור! ומתרצים שמדובר בנכרי והחפץ של נכרי יעוי"ש.

ב.

והנה אינו מבואר בדברי התוספות מהו המקור ומהיכא נלמד דין זה שאפילו כשאין איסור של לפני עור מ"מ יש איסור דרבנן להפריש חבירו מאיסור.

אבל ברא"ש סימן א' מביא תוכן דברי התוספות וז"ל: "דמ"מ איסור דרבנן מיהא איכא" ומוסיף "דמ"מ איסורא דרבנן איכא דאפילו קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו כ"ש גדול שלא יסייע לו" עכ"ל הנוגע לעניינינו.

הרי מבואר שליטת הרא"ש והתוספות האיסור דרבנן כאן הוא משום לתא דקטן אוכל נבלות ועם מכ"ש לגדול שחייבים להפרישו מאיסור.

ג.

והנה המקור של דין זה שקטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו הוא מהגמ' במסכת יבמות דף קי"ד. וז"ל הגמ' שם רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשה ברשות הרבים בשבתא אתא לקמיה דרב פדת אמר ליה זיל דבר טלי וטליא וליטיילו התם דאי משכחי להו מיייתי להו אלמא קסבר קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו".

והנה בהמשך דברי הגמרא שם מובא כמה ברייתות שמהם משמע כדברי רבי פדת שאינם מצויים להפרישו. והגמ' דוחתם שאפשר לומר שזה רק מדרבנן אבל מדאורייתא אכן מצויים. ומובא בגמ' שם גם כמה ברייתות שמהם משמע הפוך מדברי רבי פדת שב"ד מצויים להפרישו והגמ' דוחתם שאינם שמדובר באופנים אחרים יעי"ש.

ד.

והנה למסקנה אחרי אריכות השק"ו הנ"ל הגמרא אינו מכריע כאחד משתי השיטות ואכן מצינו בראשונים מחלוקת להלכה איך נקטינן ברמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פרק י"ז הלכה כ"ז פוסק אכן כדברי רבי פדת שקטן אוכל נבלות אין ב"ד להפרישו וכן נפסק בטור ושו"ע סימן שמ"ג שקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו.

אמנם הרא"ש אינו מביא בזה פסק ובבית יוסף על הטור סימן הנ"ל מאריך שלפי שיטתו י"ל שסובר שאכן מצווין להפרישו ומאריך לבאר איך למד כן מהסוגי' ביבמות יעוי"ש שם דבריו. ובהמשך מביא ראי' ממה שכתב הרא"ש המובא לעיל בשבת שב"ד מצויים להפריש קטן אוכל נבלות.

והנה אדמור הזקן בסימן שמ"ג פוסק כמו הרמב"ם וטור ושו"ע שאין ב"ד מצווין להפריש קטן אוכל נבלות. שלט כשיטת הרא"ש הנ"ל. עפ"ז יומתק מה שאדמו"ר הזקן בסימן שמ"ז סעיף ג משנה מדברי הרא"ש והתוס וכותב וז"ל...ובישראל יש עוד איסור משום שמסייע לעוברי עברה..."

שלשיטתו לא לומדים מקטן אוכל נבלות כמו שכתב הרא"ש שהרי לשיטתו אין ב"ד מצווין להפרישו כנ"ל אלא יסוד האיסור הוא משום שמסייע לעוברי עברה שיסודו איסור אחר כדלקמן.

ה.

במס' ע"ז דף נ"ה ע"ב מביאה המשנה דין לגבי ישראל העושה פורותיו בטומאה וז"ל המשנה שם "וישראל שהוא עושה בטומאה לא בוצרין ולא דורכין עמו"...

ורש"י שם מפרש וז"ל "העושה פורותיו בטומאה עובר עברה הוא שהרי נצטווה על כך הלכך אפילו דורכן נמי אסור שדריכתן בעברה בגת טמאה ודריכתן הוא עיקר טומאתן כשנעשין משקין הן טמאין ע"י הגת ואסור לסייע ידי עוברי עברה אלא פורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך"

הרי כאן הלשון ברש"י מסייע לעוברי עברה שי"ל שהוא המקור לדברי אדמו"ר הזקן בסימן שמ"ז שיש איסור משום מסייע לעוברי עברה.

ג.

ע"פ כהנ"ל בהחילוק בהמקור להאי דינא יוצא נפק"מ גדול בהגדר של האיסור כאן. לדעת הרא"ש והתוס' יסוד האיסור הוא למנוע השני מלעבור עברה (וכהלשון מצווין להפרישו) וכהלשון התוספות להפרישו מאיסור.

משא"כ לדעת אדמו"ר הזקן יסוד האיסור אינו למנוע השני מלעבור אלא על המסייע וכהלשון שהובא מרש"י לעיל "שלא ירגיל בכך".

הוציא ידו מבעוד יום (ג, ב)

הת' יוסף הכהן הענדל

שולחן ערוך אדה"ז שמה, 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:

א.

הנה הרא"ש כתב (שבת פ"א ס"ג):

ורב אלפס ז"ל סתם דבריו ולא פירש הא דאסור במזיד, אי מיירי מבעוד יום או משחשיכה. ונראה שסמך על זה שכתב אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה, וכיון דהתירו רדיית הפת שהיא שבות ונגזרה במנין קודם שיבא לידי איסור סקילה, כ"ש החזרת ידו דאפילו שבות ליכא, דהתירו קודם שיבא לידי איסור סקילה, וממילא שמעינן דדוקא מבע"י קנסין ליה על שלא החזירה קודם חשיכה:

היינו, דפסק דיש קנס בהוציא ידו מבעוד יום להחזירה לחצר שלו, והטעם הוא "קנסין ליה על שלא החזירה קודם חשיכה", ומשחשיכה לא קנסין כי יש לחוש שיבא להניח ברה"ר ויבא לידי איסור סקילה.

והנה הב"י כתב:

וכתב הר"ן (שם ע"ב ד"ה התם לא) בשם התוספות (ג: ד"ה בשוגג) והרב המגיד (שבת פי"ג ה"כ) בשם הרמב"ן (ג: ד"ה ואב"ע דכ"ע) והרשב"א (ד. ד"ה הא דאמרין כדבעא) דהא דמשמע שאם הוציאה במזיד אסור להחזירה אפילו לאותה חצר היינו דוקא כשהוציאה מבעוד יום שאי אפשר לו לבוא לידי איסור סקילה... ולמדו כן מדאמר רב ביבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, וכן דעת הרא"ש (סי' ג), וכתב שגם זה דעת הרי"ף (א:): שאף על פי שסתם ולא פירש סמך לו על

מה שכתב ההיא דהדביק פת בתנור דהתירו לו לרדות קודם שיבוא לידי איסור סקילה. אבל מדברי רש"י נראה דאפילו הוציאה משחשכה נמי אסור להחזירה, ולא דמי להיא דהדביק פת בתנור דהתם אי לא שרינן לרדותה על כרחך תגמר אפיית הפת ויתחייב אבל הכא אי בעי נקיט לפירי בידיה ולא שדי להו לר"ה, והרמב"ם (פי"ג ה"כ) דבריו סתומים כדברי הרי"ף והר"ן כתב עליו שדעתו כדעת רש"י ולפי זה יש לומר שמאחר שהרי"ף סתם דבריו כרש"י סבירא ליה דאסר בכל גוונא ודלא כמו שפירש הרא"ש ורבינו סתם דבריו כדעת הרא"ש:

ומשמע מדבריו "אבל מדברי רש"י נראה דאפילו הוציאה משחשכה נמי אסור להחזירה... דאסר בכל גוונא" שאף רש"י שסובר שמשחשיכה קנסינן לי, מ"מ מבעו"י יש גם לקנוס.

וכן משמע בלשון השו"ע (שמח, א):

היה עומד ברשות היחיד והוצי' ידו מלאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה, בשוגג מותר להחזירה לאותו חצר ואסור להושיטה לחצר אחר, ואם במזיד אסור אפ"ל להחזירה לאותו חצר, ויש אומרים דהני מילי כשהוציא' מבעוד יום אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה, שמא ישליכה מידו ויבא לידי חיוב חטאת, במה דברים אמורים כשהוציאה לרשות הרבים אבל אם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר להחזירה:

משמע שלכל הדיעות אסור בהושיטה מבעוד יום.

וצריך ביאור, דאם קנסינן משחשיכה, אין שום הכרח לקנוס מבעו"י, כי בגמ' (ג, ב) מבואר:

בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא, תא שמע היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ תני חדא אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה... ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה, מבעוד יום לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן, אדרבה איפכא מסתברא מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן...

היינו, דכל מה שהוצרכה הגמ' לחדש דמבעו"י קנסינן הוא רק כי הגמ' סברה שאין לקנוס משחשיכה. וא"כ מנין שלרש"י שסובר שלמסקנא אין אנו מתירים משחשיכה עדיין קונסים מבעו"י.

ויתירה מזו, דהנה הב"י הוכיח את דעת רש"י ממה שכתב בסוף הסוגיא:

דהאי דלא קנסוה בשוגג לאו משום חששא דדילמא שדי להו מידיה הוא, אלא משום דלא עבד איסורא במזיד, וחזרת ידו אינה אפילו שבות אי לא משום קנסא, והכא לא קניס... ליכא למיחש דילמא לישדינהו שיתחייב מיתת בית דין...

היינו שרש"י חילק בין ההיתר לרדות הפת לבין החזרת ידו, ואם אין דמיון ביניהם, נמצא שאין שום טעם להתיר משחשיכה. וא"כ לכאורה חזרנו לתירוץ הגמ' שרק במזיד קנסו, וכן מפורש ברש"י זה, שקנסוהו על מה ד"עבד איסורא במזיד", וזה לא שייך מבעוד יום.

עכ"פ ברור שלדעת הב"י וכן הוא בשו"ע, לכל הדיעות יש קנס גם על מי שהושיט ידו מבעוד יום ונשאר שם ברה"ר משחשיכה.

ב.

[ובאמת, שהשאלה הנ"ל בדברי הב"י יש להקשות על כללות הסוגיא, דהרי למסקנא אמרה הגמ' דיש לתרץ הברייתות באופן אחר:

ואיבעית אימא לעולם לא תפשוט ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד בשוגג לא קנסוה רבנן במזיד קנסוה רבנן, ואיבעית אימא אידי ואידי בשוגג והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קמפלגי, מר סבר קנסו שוגג אטו מזיד ומר סבר לא קנסו שוגג אטו מזיד, ואיבעית אימא לעולם לא קנסו ולא קשיא כאן לאותה חצר כאן לחצר אחרת... התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו.

ולכאורה אינו מובן, למסקנת הסוגיא שיש גזירה דוקא לחצר אחרת, מנין שלחצר שלו יהי' איסור כלל להחזירה, ומנין להפוסקים כולם שיש קנס שבהושיטה במזיד יהי' אסור להחזירה. ומבאר בזה הגר"א בביאורו לשו"ע:

ואם במזיד כו'. כתירוץ הא בשוגג כו' וגם לתי' האחרון כן מוקא' אידי ואידי בשוגג ולכן לא הביאו הרי"ף אלא תי' זה שכולל כל התי':

היינו, מדאמרה הגמ' "אידי ואידי בשוגג והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קמפלגי", היינו שאף שהברייתות מיירי בשוגג, אבל במזיד פשוט דיש איסור מצד קנס, וא"כ להמשך הגמ' שמבאר עוד אופנים שיש לחלק בשוגג גופא לתרץ הברייתות, לא חזרה הגמ' מהיסוד שבמזיד יש קנס.

אבל לכאורה אינו מובן עדיין, בשלמא בתירוץ "אידי ואידי בשוגג והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קמפלגי" בודאי יש הכרח לומר שיש קנס, כי בלא"ה אינו מובן למה יהי' אסור בשוגג אטו מזיד, אבל למסקנא, וכן הוא להלכה כמ"ש כל הפוסקים והובא בשו"ע, שיש גזירה להושיטה לחצר אחרת, מנין שיש עוד קנס להחזירה לחצר שלו במזיד.

ועל כרחך צריך לומר, דאחרי התירוץ דיש קנס במזיד, מנין לנו להכריע את ספק אביי (בגמ' שם) ולומר שאין קנס במזיד, דזה שתירצנו הברייתות באופן אחר אינו עוקר הסברא דיש לקנסו במזיד. וא"כ י"ל שגם על מבעוד יום כן הדבר, שאחרי שהגמ' חידשה דיש סברא לקנס גם בהושיטה מבעוד יום, כן נשאר למסקנא, אף אם אין הכרח לומר כן מצד הברייתות].

ג.

אבל בדברי אדה"ז לא נראה כן לכאורה, וזה לשונו (שמח, א):

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה... על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים...

ומשמע לכאורה מכאן שכל הקנס הוא רק למי שעשה איסור בעקירתו, ומבעוד יום אין זה שייך, כפשוטו. ואינו מזכיר את סברת הרא"ש "קנסין ליה על שלא החזירה קודם חשיכה".

ולא יתכן לומר שחולק על השו"ע בזה כי בקו"א א' כתב:

משמעות הש"ע שהעיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע. ובשגם דעכשיו שאין לנו רשות הרבים... ובשגם... מכל הלין טעמי סתמתי כאן בפנים.

היינו, שביאר שם כמה טעמים למה לא הביא דעת הרא"ש (דיעה הב' בשו"ע), אבל כתב בסוף "מכל הלין טעמי סתמתי", היינו שכתב דבריו באופן שיוכלו להתאים עם דעת הרא"ש, רק שלא התיר משחשיכה להדיא וסתם דבריו.

אבל לכאורה לא סתם דבריו כלל, כי פירש שטעם הקנס הוא על שעקר באיסור, וזה לא שייך מבעוד יום. ויתירה מזו, לפי השו"ע גם דעת רש"י וכו' לאסור אף מבעוד יום, וא"כ איך כתב שסתם כדעה הראשונה בשו"ע.

ד.

ויובן זה בהקדים השאלה בפשט הסוגיא – מהו הסברא לקנוס מי שפשט ידו מבעוד יום, ונשארה ידו תלויה באויר רה"ר משחשיכה. הרי לא עשה שום איסור. וביאור הרא"ש הנ"ל הוא לכאורה הביאור היחידי שמצינו בראשונים – "קנסין ליה על שלא החזירה קודם חשיכה".

אבל אינו מובן, מנין החיוב להחזיר ידו קודם חשיכה, שעל זה נקונסו?

ועוד, דלמה רש"י סתם דבריו ולא פירש למה קונסים אותו, הרי זו שאלה פשוטה בפשט, שלא יתכן להבין הסוגיא מבלי לפרשו, וזה לשון רש"י שם:

מבע"י דאי שדי ליה - כלומר היכא דהושיטה מבעוד יום שאם תאסרנה להחזירה וישליך מידו החפץ כדי להקל טרחו לא אתי לידי חיוב חטאת, דלא הוי עקירה בשבת אלא הנחה לחודיה, ואיסורא דרבנן הוא דאיכא דעשה מקצתה וכדתנן שניהן פטורין אבל אסורין, קנסוה רבנן שלא יחזירנה, אבל היכא דהושיטה משחשיכה דאי שדי ליה מידו על ידי קנס

שתאסרנו להחזירה נמצא מתחייב חטאת אם שוגג הוא דעביד ליה עקירה והנחה, לא קנסוה רבנן, דמוטב שלא נקנסנו משנגרום לבא לידי חילול שבת דאורייתא...

משמע שכל האריכות בדברי רש"י הוא להסביר למה לא התירו הקנס מבעו"י, אבל התירו משחשיכה, כי מבעו"י יש רק הנחה אסורה כו' אבל אין רמז לכאורה לשאלתנו למה נקנסו כלל בהושיטה מבעו"י, ואם הוה סובר כהרא"ש הי' לו לפרש זה להדיא.

אלא שהתירוץ פשוט מאוד. רש"י לעיל ביאר התירוץ הגמ':

ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה מבעוד יום לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן.

ועל זה פירש רש"י:

ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מי' טפחים ולא ככרמלית דמיא - למהוי רשות לעצמה: כאן מבעו"י - הושיטה מבעו"י מחזירה משתחשך דלאו רשות לעצמה היא אלא בתר גופו גרידא: כאן משתחשך - הושיטה משחשיכה קנסוה ולא שתהא רשות לעצמה דא"כ אף מבעוד יום מיתסרא אלא קנסא בעלמא:

היינו, שאם גדר הקנס הוא שידו ככרמלית א"כ הי' אסור אף בהושיטה מבעוד יום, ואף שלא עשה שום איסור, מ"מ סו"ס ידו פשוטה עתה משחשיכה לרה"ר, וזה הכלילו חז"ל בגזירת כרמלית מטעם קנס על מי שהושיט באיסור משחשיכה, כמ"ש רש"י בתחילת הסוגיא (ד"ה בעי אביי):

השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחויבי מדאורייתא, אלמא איפלוג רשותא, מי אחמור עלה רבנן למיהוי כרמלית, דהיכא דהושיט ידו מלאה לרשות אחרת לא יחזירנה אצלו, ותהא כך פשוטה עד שתחשך, דכיון דלאו בתר גופו גרידא נעשית לה רשות אחרת מדרבנן דגזור רשות מדבריהם לשבת, שאסור להכניס ולהוציא ממנו לרה"ר ולרה"ר, ושמו כרמלית...

היינו, שאחרי שיש קנס כזה שידו תהי' ככרמלית, אינו תלוי באם עשה איסור, אלא באם ידו תלוי' שם משחשיכה.

וא"כ ממילא מובן, ואין צריך רש"י לפרשו, שכשהגמ' רצתה לומר שדוקא מבעו"י נשאר הקנס אבל משחשיכה התירוהו, חוזרים לסברא ד"אידי ואידי ככרמלית", ולא כמו שאמרה הגמ' בתירוץ שלפני זה "לאו ככרמלית". וזה פשוט.

ואף שלשון הגמ' הוא:

מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן.

ומשמע שהוא מטעם קנס ולא מטעם כרמלית, אבל אין זה קושיא כי גירסת רש"י בתחלת הגמ' הוא:

בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא. היינו, שגם אם הוא ככרמלית הוא מטעם קנס, כמו שפירש רש"י שם "מי קנסוה - הואיל והתחיל בה באיסור".

[וכן משמע גם בתוס' (ד"ה מי):

ושמא הא דעבדוה ככרמלית נמי הוי קנסא, ונ"מ דאסור... מבעוד יום¹⁹].

ונמצא לפי רש"י [ותוס'], למסקנת הסוגיא, אף אם נאמר שלא התירו משחשיכה, עדיין יש לומר שאסרו מבעוד יום, וזה תלוי באם קנסוה למהוי כרמלית או קנסוה קנסא בעלמא.

ה.

אבל מעתה יש לעיין בדעת הרא"ש שכתב שהטעם הוא "על שלא החזירה קודם חשיכה". ומלבד מה ששאלנו שטעם זה אינו מובן, לכאורה יש להבין למה לא פירש כרש"י לפי ביאורנו לעיל, שהוא רק מצד שידו ככרמלית אף שלא עשה שום איסור.

והביאור בזה בהקדים דברי הרא"ש בתוספותיו (ד"ה מי):

מי קנסוה רבנן לאהדורי. נראה דלא גרסינן קנסוה, דהא לקמן כי מוקמינן דלאו ככרמלית דמיא אמרינן דמשום קנס אסור להחזירה אבל השתא דמיבעיא לן אם עשאוה ככרמלית לא שייך להזכיר קנס וגרסינן מי אסרו רבנן, ונפקא מינה דאסור אף בשוגג ומבעוד יום, ומיהו יש לקיים גירסת הספרים וה"פ מי קנסוה רבנן כולי האי לעשות ידו אף ככרמלית לענין לאסור אף מבעוד יום ובשוגג, דאף כשהוציאה מבעוד יום קנסוהו רבנן לפי שלא החזירה קודם חשיכה, וכן בשוגג קנסו אטו מזיד, אבל אי לאו ככרמלית דמיא לא קנסוהו אלא משחשיכה ובמזיד.

היינו, דאין פירוש דברי הרא"ש דיש לקנס מי שלא החזיר ידו קודם חשיכה, ואם הוא קנס בעלמא באמת מותר למי שלא החזיר ידו קודם חשיכה להחזיר ידו משחשיכה, רק דאם הוא כרמלית אסרו גם למי שהושיט מבעוד יום, כמ"ש התוס' וכמו שביארנו ברש"י.

19 לפ"ז יצא שלפי מה שכתב תוס' בתחלה לגרוס מי אסרוה (כי לא פירש שהקנס הוא למהוי כרמלית, אלא קנס בעלמא), יגרוס גם להלן בגמ' "מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת אסרוה רבנן". ולכאורה הוא מוכרח, ודו"ק.

אבל צריך ביאור, דלפ"ז למה הוצרך לבאר שקונסים אותו שלא החזיר ידו קודם חשיכה.

אבל הפירוש בזה פשוט – דכמו שהגמ' הוצרכה לבאר דבשוגג קנסו אטו מזיד, ולדעת התוס' והרא"ש זה רק אם ידו ככרמלית, ויש להבין, אם ידו ככרמלית למה צריך לטעם שקנסו שוגג אטו מזיד, הרי קנסו שידו הפשוטה לרה"ר משחשיכה לעולם ככרמלית, ואין אנו דנים על איך ומתי הושיטה.

אלא ודאי, דאף אם ידו ככרמלית, אם איסור זה הוא מטעם קנס יש לשאול למה "קנסוה רבנן כולי האי לעשות ידו אף ככרמלית לענין לאסור אף מבעוד יום ובשוגג" – הרי בשוגג ומבעוד יום אינם ראויים לקנס, והי' לנו לקנוס קנס בעלמא כדי שלא להכליל את מי שאינו בכלל הטעם של הקנס.

ועל זה מבארת הגמ' שיש טעם להכליל את השוגג (בדרך תפל) להקנס "אטו מזיד", ולכן קנסו המזיד באופן שיהי' ככרמלית ויכלול השוגג.

ולכן גם הרא"ש חיפש טעם למה קנסו באופן שכולל מי שהושיט מבעוד יום, וזה לא מבואר בגמ', ועל זה ביאר דגם הוא מבעוד יום פשע קצת בזה שלא החזיר ידו קודם חשיכה, היינו שיש טעם לכוללו בדרך תפל לעיקר הקנס.

[ולרש"י י"ל שאין צריך לפרש טעם, כי מאחר שהוא רשות לעצמה מדאורייתא "איפלוג רשותא", כמו שפירש בתחילת הסוגיא, יש מקום ל"אחמור עלה רבנן למיהוי כרמלית", רק שזה שהחמירו זהו משום קנס למי שהושיט במזיד משחשיכה, אבל יש לקנס זה גדר, והוא ש"אפלוג רשותא". היינו, שאף שאין כרמלית של ידו בכלל גזירת כרמלית מצד עצמה, אבל מצד הטעם של קנס, הכלילוהו לגמרי בגזירת כרמלית].

ך.

ולפ"ז יבואר דברי אדה"ז, שעיקר הקנס הוא "שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית", וזהו לכל הדיעות, אבל מה יהי' הדין בהושיט ידו מבעוד יום תלוי בגדר הקנס, וזה לא פירש לנו אדה"ז להדיא אם גדר הקנס הוא שיהי' "ככרמלית", וזהו כוונתו בקו"א א' "מכל הלין טעמי סתמתי כאן בפנים", היינו, לא רק שסתם אם יהי' מותר בהושיט משחשיכה, אלא גם סתם ולא פירש אם הקנס הזה גדרו שיהי' ככרמלית וממילא יהי' גם מבעוד יום (כשיטת הרא"ש שפסק כתירוץ הזה בגמ').

אלא שעדיין נמצא חידוש כאן בדברי אדה"ז שלא כמו השו"ע לכאורה, שבשו"ע כתב בסגנון שלכל הדעות יהי' אסור מבעוד יום, והיינו כי דעתו שהקנס הוא בגדר כרמלית, גם לשיטת רש"י

(היינו הדיעה הראשונה). ובאדה"ז משמע שלדעה הא', שכמוהו סתם, אין הקנס בגדר כרמלית, וממילא יהי' מותר בהושיטה מבעו"י. ועדיין יל"ע.

ז.

ויש להוסיף דלדעת אדה"ז שקנסוהו גם בהושיט ידו לכרמלית (כמו שמבואר בפנים השו"ע, ועי' בדברי הת' דניאל אלי' נמדר בקובץ זה), יש לתרץ קושיא אלימתא בענין הנ"ל:

אם כל האיסור בהושיט ידו מבעו"י הוא רק מצד שידו ככרמלית, וכל מה שידו ככרמלית הוא רק מטעם קנס על מי שהושיט ידו משחשיכה, אבל לפועל משחשיכה יתירו חז"ל איסור זה שלא יבוא לאיסור תורה (לסברת הגמ' ב"איפכא מסתבא" – שהוא להלכה לדעת הרא"ש), אבל לא התירו האיסור מבעוד יום, אינו מובן כל כך למה עשו חז"ל קנס כזה מלכתחילה, כשעיקר הטעם לקנס (בהושיט משחשיכה) אינו מתקיים.

אבל אם נאמר שבהושיט ידו לכרמלית משחשיכה גם כן קנסוהו כמ"ש אדה"ז, א"כ כשהגמ' מבארת דמשחשיכה התירו שלא יבוא לידי איסור תורה, כוונת הגמ' שרק יתירו למי שהוציא ידו לרה"ר, אבל ישאר הקנס על מי שהוציא ידו לכרמלית משחשיכה ובמזיד, וא"כ עיקר הקנס מתקיים לכאורה, וממילא גם בהושיט מבעוד יום יהי' אסור (לסברת הגמ', ולהלכה להרא"ש).

הוציא ידו מלאה פירות (ג, ב)

הת' דניאל אלי' נמדר

שולחן ערוך אדה"ז שמה, א:

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מלאה 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 (ב) עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית:

ובקו"א ב':

עקירה כו'. אי אפשר לומר דדוקא על שחשב לעשות איסורא דאורייתא קנסוהו דהא לפירוש הרמב"ם חשב להוציא לחצר אחרת. ועוד שעל המחשבה אין לקנוס ומשום הכי לא קנסו בלמעלה מעשרה אף לפי מ"ש המג"א דמייירי נמי שחשב להוציא לרשות הרבים וא"כ היה מתחייב אף שהוציא דרך מעלה מ" כיון שלא היתה שם הנחה מ"מ כיון שלא עשה איסור בפועל כמ"ש רש"י ותוס' לא קנסינן ליה. אבל מ"ש התוס' בתירוץ לא משמע הכי בדברי הפוסקים. ואף התוס' לא כתבו כן אלא להס"ד דכרמלית דמיא ולא משום קנס וכמ"ש ר"י בתוס' ד"ה מי כו' וכמו שסיימו כאן ולא קנסינן ליה אבל למסקנא קנסינן ליה ודו"ק:

א.

הנה בגמ' (ג, ב):

בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית מי קנסוהו רבנן לאהדורי לגביה או לא, תא שמע היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ תני חדא אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה, מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר ככרמלית דמיא ומר סבר לאו ככרמלית דמיא, לא דכולי עלמא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן למטה מעשרה כאן למעלה מעשרה, ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה, מבעוד יום לא קנסוהו רבנן משחשיכה קנסוהו רבנן, אדרבה איפכא מסתברא מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוהו רבנן משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוהו רבנן...

ואיבעית אימא לעולם לא תפשוט ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד בשוגג לא קנסוה רבנן במזיד קנסוה רבנן... ואיבעית אימא לעולם לא קנסו ולא קשיא כאן לאותה חצר כאן לחצר אחרת... התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו.

וכתב רש"י (על חלק מהסוגיא):

מי קנסוה - הואיל והתחיל בה באיסור: מחשבתו - שנתכוון לפנותה מחצר זה לא נתקיימה, הלכך לא גזרו, אבל לחצר אחרת נתקיימה מחשבתו, וגזרו דילמא זימנא אחריתי שדי להו לרה"ר:

היינו, שיש כאן ד' אופנים להעמיד האיסור של החזרת ידו מרה"ר:

א. דוקא כשהוציאה למטה מי'. ב. דוקא כשהוציאה משחשיכה. ג. דוקא כשהוציאה מבעוד יום. ד. דוקא במזיד. ה. דוקא לחצר אחרת.

כפי שנראה להלן בפוסקים המסקנא היא שהאיסור להחזירה לחצר שלו הוא דוקא למטה מי' (א'), ודוקא במזיד (ד'). בשוגג יש גם איסור - אבל דוקא לחצר אחרת (ה').

אבל בנוגע מבעוד יום ומשחשיכה יש מחלוקת בפוסקים - יש אומרים שהאיסור במזיד הוא דוקא מבעוד יום (ג'). ואינו ברור אם יש מי שסובר שהאיסור הוא דוקא משחשיכה (ב').

והנה אדה"ז כתב (שמח, א):

היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה... אסור להחזירה... שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים...

מלשון זה "שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים" נראה ברור שמדבר משחשיכה, כי מבעוד יום עקירתו היתה בהיתר.

ולכאורה הוא כהשיטה הראשונה שבשו"ע המחבר או"ח ס' שמ"ח:

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 כשהוציאו מבעוד יום אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה, שמא ישליכה מידו ויבא לידי חיוב חטאת, במה דברים אמורים כשהוציאה לרשות הרבים אבל אם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר להחזירה:

והיינו שאף שבפשוטות לשון השו"ע משמע שלדעה הראשונה יהי' אסור גם מבעור"י, כי יש אומרים אמרו "דהני מילי כשהוציאה מבעוד יום", משמע שגם על זה דיבר לעיל בדעה

הא', אבל אדה"ז כנראה אינו לומד כן, כי לכאורה אם סוברים שקנסו משחשיכה או אין קנס מבעוד יום.

[ולכאורה הוא מוכרח בסוגיא כי יש ב' אופנים להעמיד האיסור (ותירוץ סתירת הברייתות) או באופן ב' שדוקא משחשיכה קנסו, או באופן ג' שדוקא מבעוד יום קנסו, אבל אין שום סברא בגמ' לומר שבשניהם קנסו.

אבל לכאורה לא משמע כן בבית יוסף שמה, דבב"י נראה דלב' הדיעות יש גם קנס על מי שהוציא ידו מבעו"י, כמ"ש הרא"ש "קנסין ליה על שלא החזירה קודם חשיכה", ולכאורה מדברי אדה"ז בפנים וגם בקו"א זה נראה דלא סבר כן, וזה לא יתכן לכאורה שיחלוק על השו"ע בזה, ובפרט שבקו"א א' כתב שרק "מכל הלין טעמי סתמתי כאן בפנים", היינו שכתב שלא בא לחלוק על השו"ע בזה שלא הביא את דעת הרא"ש, וא"כ לא יתכן שמתיר להחזיר ידו בהושיטה מבעו"י, וזה לא משמע כלל בדבריו בפנים.

וגם צ"ב דברי הרא"ש "קנסין ליה על שלא החזירה קודם חשיכה", איזה מן איסור עשה בזה. כל זה מתורץ בדברי הת' יוסף הכהן הענדל בקובץ זה ע"ש].

ב.

והנה להבין החידוש שבדברי אדה"ז כאן, נקדים את דברי אדה"ז בקו"א ב' כאן, ואשתדל לבאר דבריו פיסקא אחר פיסקא, ובתוך הדברים יבואו הערות לפענ"ד:

אי אפשר לומר דדוקא על שחשב לעשות איסורא דאורייתא קנסוהו

הנה לכאורה כוונתו לבאר מדוע פירש בפנים שהקנס הוא על "שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים", ומדוע לא פירש שהקנס הוא "שחשב לעשות איסור דאורייתא".

אלא שאין זה מובן, מנין שיהי' קנס כזה על שחשב לעשות איסור? ומי מהמפרשים פירש כן בסוגיין, שנעלה בדעתנו שזהו טעם הקנס?

עוד צריך ביאור מהו הדגש "לעשות איסור דאורייתא"?

אלא חדא מתרצת בחברתה. ממה שכתב "איסור דאורייתא" מובן שכוונתו לבסס את הדין בפנים שאפילו בהוציא ידו לכרמלית יקנסוהו. ולכן גם בפנים הקיף "או אפילו לכרמלית" במוסגר, כי זהו חידוש שהולך ומוכיח בקו"א.

והדין הזה הוא מחלוקת המג"א והאלי' רבה (שיעתקו להלן), ואף שאדה"ז לא הזכיר דבריהם, נראה ברור שאת זה כוונתו לשלול, ונציע גם טעם על שהשמיט מלהזכירם.

וא"כ תורף דברי אדה"ז הם: באם נאמר כדברי האלי' רבה שהקנס הוא רק בהוציא ידו לרה"ר ולא לכרמלית, על כרחך שהקנס הוא על שחשב לעשות איסור דאורייתא, כי הרי גם בהוציא ידו לרה"ר הוא לא עשה איסור דאורייתא בהוצאת ידו, רק איסור דרבנן, ובאם מחלקים בקנס בין הוציא ידו לרה"ר או לכרמלית, אף שבשניהם עשה איסור דרבנן, על כרחך שהקנס הוא משום שחשב לעשות איסור דאורייתא, ולכן בכרמלית לא קנסו.

ולכאורה יש להשיב על סברא זו ולומר שגם האלי' רבה נתכוון שהקנס על שעשה איסור דרבנן של הוצאת ידו לרה"ר, ואעפ"כ לא קנסו על איסור הוצאת ידו לכרמלית, כי הקנס הוא על מנת לחזק איסור דרבנן שיבוא לדאורייתא ולא איסור דרבנן שמביא רק לאיסור דרבנן. וזהו משמעות דברי האלי' רבה.

ג.

ונקדים על מה נסובו דברי הא"ר והמג"א, שכתוב בשו"ע שם:

במה דברים אמורים כשהוציאה לרשות הרבים, אבל אם הוציאה לכרמלית, בכל גוונא מותר להחזירה.

וביאר דבריו בב"י:

ודע דהא דאסרינן להחזירה היינו בהוציא ידו לרשות הרבים למטה מי'... ונראה נמי דלא נאמרו דברים אלו אלא במוציא לרשות הרבים כדדייק לשון הרמב"ם ולשון רש"י אבל במוציא לכרמלית לא גזרו דאם כן הוה ליה גזרה לגזרה.

וצריך ביאור בלשון הב"י האם כוונתו שגם במזיד לא קנסו בכרמלית, או שרק בשוגג לא גזרו בכרמלית, דאיירי על הגזירה שדיבר לעיל מיני' הגזירה להחזיר בשוגג לחצר אחרת.

והנה דייק מדברי הרמב"ם ורש"י, וזה לשון רש"י (ד"ה מחשבתו):

נתקיימה מחשבתו וגזרו דילמא זימנא אחריתי שדי להו לרה"ר:

וזה לשון הרמב"ם:

שכח... והרי ידו תלויה באויר רשות הרבים מתר להחזירה אליו לחצרו... ואם הוציא ידו במזיד...

והדיוק מרש"י הוא בנוגע לגזירה בשוגג, והדיוק ברמב"ם יתכן לפרשו גם על מזיד, כי הרמב"ם התחיל בנוגע לרה"ר דוקא בנוגע לשוגג, ובנוגע למזיד סמך על מה שפירש לעיל.

ועדיין יש לומר שדיוק הב"י הוא בנוגע לגזירה בשוגג לחצר אחרת, ובפרט שהביא ראי' מרש"י, ואם רצה להוכיח שגם במזיד אין קנס בכרמלית אין שום ראי' מרש"י.

אבל בלשון השו"ע לכאורה דיבר בשוגג בתחלת הסעיף, ואח"כ במזיד, ואח"כ כתב שהוא רק ברה"ר, ומשמע שמדבר על מזיד דלעיל מיני' שאין קנס בכרמלית. דזה לשון השו"ע שם:

בשוגג מותר להחזירה לאותו חצר ואסור להושיטה לחצר אחר, ואם במזיד אסור אפי' להחזירה לאותו חצר... במה דברים אמורים כשהוציאה לרשות הרבים אבל אם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר להחזירה:

אבל המג"א (שם, ד) פירש דברי השו"ע כך:

בכל גוונא מותר. דאל"כ ה"ל גזירה לגזירה [ב"י], וצ"ל דקאי אשוגג ומותר להושיט' אפי' לחצר אחרת, ולא גזר' שיוציא ידו פעם אחר', דהא ליכא איסורא דאורי', אבל במזיד אסור מטעם קנס ולא מטעם גזירה כדאי' בגמרא.

היינו, שמכיון שכל סברת הב"י הוא מצד שאין גוזרים גזירה לגזירה, א"כ זה לא שייך בקנס. (אף שיש לעיין ולחפש היכן מצינו קנס בנוגע איסור דרבנן, אבל עכ"פ אין זה שייך ל"אין גוזרין גזירה לגזירה", וכלל זה שייך רק לגזירת חצר אחרת, שזה אינו קנס אלא גזירה).

ד.

אבל האלי' רבה כתב:

נ"ל דהיינו בין בשוגג בין במזיד, דלא קנסו אלא היכא דיש גזירה דאתא לידי איסור דאורייתא, אבל בזה אף שיעשה בשבת ליכא איסור דאורייתא, אבל לחצר אחרת אסור דגזרינן דזימנן אחריתי שדי לרשות הרבים, כדפירש רש"י שם, כיון דנתקיימה מחשבתו ודו"ק. ומג"א [סק"ד] לא הבין כן, ולכן הקשה על ב"י עי"ש, ולענ"ד כדפירשתי. וכן מבואר בלשון הש"ע ולבוש שכתבו "בכל גוונא מותר להחזירה", ואי לחצר אחרת לא שייך לשון הפוסקים אלא להושיטה או להכניסה, וכ"מ מעבודת הקודש לרשב"א שהבאתי ס"ק א':

היינו, שאלי' רבה מבאר דברי השו"ע כפשוטם, שבכרמלית אין קנס ואין גזירה, והוא כי לא יבוא לאיסור דאורייתא.

א. והוקשה לו דהרי להושיטה לחצר אחרת איזה איסור דאורייתא יש כאן, והביא מרש"י שבפעם אחרת יזרוק לרה"ר.

ב. הבין שהמג"א מקשה על הב"י, בזה שכתב שבקנס אין לחלק בין כרמלית לרה"ר.

ג. סיים לדקדק כן מלשון השו"ע "בכל גוונא מותר להחזירה" היינו להחזירה לחצר שלו, ואם מיירי רק בשוגג, אין צריך להתיר להחזירה אלא להושיטה לחצר אחרת. אף שזהו לשון הגמ' (ופי' התוס' שם שגם לחצר אחרת יש לומר "להחזירה"), אבל הפוסקים צריכים לפרש דבריהם.

ועל דקדוק זה יענה המג"א שהמחבר נקט לשון הגמ', ובאמת שגם על הא"ר יש לדקדק, הרי מיירי גם בשוגג לדבריו, ולמה כתב "להחזירה", והל"ל "בכל גוונא מותר" ותו לא. וגם הוא יצטרך לומר שרק נקט לשון הגמ'.

וא"כ לכאורה לדברי הא"ר יש לחלק בין כרמלית לרה"ר בלא לחדש שהקנס הוא על המחשבה לעשות איסור מה"ת, דיש לומר שכוונת הא"ר שקנסוהו על שעשה הושטה אסורה, אבל קנסו רק היכא דהושטה זו אסורה מצד שיבא לעשות איסור מה"ת, וזהו רק ברה"ר. היינו, שהקנס מחזק איסור דרבנן כזה שיבוא לאיסור מה"ת ולא איסור דרבנן שלא יבוא לכך.

אלא שלכאורה סברא זו מעוררת קושיא חמורה, כי לכאורה יש להקשות על דברי הב"י, הרי אם בכרמלית לא גזרו כי לא גוזרים גזירה לגזירה, מנין שאסור להושיט ידו מלאה פירות לכרמלית. ומשמע מהב"י שזה פשוט לו שאסור להושיט, ורק חידש שאין גוזרים עליו להחזירה.

ועל כרחק צריך לומר בדעת הב"י ש"כולה חדא גזירה", היינו שלא גזרו על כרמלית, אלא שאסרו חכמים לעשות עקירה לרה"ר אף בלא הנחה, וממילא נכללת כרמלית בגזירה זו, כי כל מה שאסור ברה"ר אסור בכרמלית, ולכן באמת לא מצינו גזירה זו מפורשת בגמ'.

וא"כ אם קנסו על מי שעבר על גזירה זו, יהי' הקנס גם בכרמלית, כי יש רק גזירה אחת, ורק שממילא חלה על כרמלית. דאם נאמר שבכרמלית אין קנס, היינו שהוא גזירה עם דינים חלוקים מאשר הגזירה דרה"ר, הרי שוב יהי' זה בגדר "גזירה לגזירה", ונצטרך להתיר כל עיקר גזירה זו לגמרי. וממילא ממ"נ – או שהושטה לכרמלית תהי' מותרת, או שנכללת בגזרת רה"ר עם הקנס על מי שעבר על זה.

אבל הסברא דקנסו על מה שחשב לעשות איסור מה"ת, והיינו שגם עשה מעשה הוציא מחשבתו אל הפועל וגם הושיט ידו מצד מחשבה זו, זה יסביר היטב למה יהי' הקנס רק בהושיט ידו לרה"ר, כי על גזירת ההושטה לאויר רה"ר עצמה לא קנסו כלום, ובזה נכלל הכרמלית, רק על מחשבתו לעשות הוצאה לרה"ר – מחשבה זו דוקא שהיא מחשבה חמורה יותר מהמחשבה לעשות איסור דרבנן.

ה.

דהא לפירוש הרמב"ם חשב להוציא לחצר אחרת.

היינו, דא"א לומר כן, דכתב הרמב"ם (שבת יג, כ):

שכח ופשט ידו והיא מלאה פרות והוציאה מחצר זו להכניסה לחצר שבצדה ונזכר קדם שיכניס והרי ידו תלויה באויר רשות הרבים מתר להחזירה אליו לחצרו, אבל להכניסה לאותה החצר השניה אסור, כדי שלא יעשה מחשבתו שחשב בשעת שגגה. ואם הוציא ידו במזיד הרי זה אסור להחזירה אצלו אלא קנסו אותו שתהא ידו תלויה עד שתחשך:

היינו, שהרמב"ם סבר שהגזירה בשוגג שלא להכניס לחצר השני' הוא רק באם חשב לחצר אחרת, ועל זה אמר שבמזיד קנסוהו. ואם מחשבתו הי' להושיט לחצר אחרת לא חשב לעשות איסור דאורייתא (כי לא איירי באופן שיש מושיט מה"ת, דאז אי"ז גזירה בלבד – ראה להלן בשו"ע אדה"ז ס"ב וראה קו"א ג. וראה בדברי הת' שמואל ליפסקער בקובץ זה). נמצא שקונסין על האיסור דרבנן שהושיט ידו לרה"ר ולא המחשבה לעבור על איסור דאורייתא.

ויש להוסיף, שהרי דיוק הב"י שדוקא ברה"ר גזרו הוא מהרמב"ם, ואם כן סברתו צריכה להתאים עם שיטת הרמב"ם, וע"כ שהדיוק דדוקא ברה"ר גזרו הוא לגבי שוגג וחצר אחרת.

ועוד שעל המחשבה אין לקנוס

ועוד טעם שלא נבאר הקנס כנ"ל שהוא על המחשבה, שהרי אין לקנוס על מחשבה לעשות איסור אם לא עשה בפועל, וזהו סברא פשוטה, ואף שכבר נתבאר שגם לפי הסברא שקונסין על המחשבה, אין הכוונה על מחשבתו לבד, אלא שעשה מעשה המוכיח ומביא מחשבתו לידי פועל, עדיין הקנס לא יתכן על המחשבה לעשות אלא על מה שעבר על איסור בעשייתו. וזהו סברא פשוטה לכאורה שאין צריך על זה שום ראי', אבל אעפ"כ (כנראה להוציא מדעת הא"ר) מביא לזה גם ראי':

ומשום הכי לא קנסו בלמעלה מעשרה אף לפי מ"ש המג"א דמיירי נמי שחשב להוציא לרשות הרבים

הנה לשון השו"ע: "והוצי' ידו מלאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה", היינו שאם הוציא ידו למעלה מי' מותר להחזירה אף בהוציאה במזיד. ולשון זה הוא מלשון הרמב"ם, ומיוסד על האופן הא' הנ"ל בגמ' שהאיסור הוא דוקא למטה מי'.

אבל ברמב"ם עצמו מיירי שלא חשב לעשות איסור מה"ת, א"כ מובן היטב למה לא קנסוהו בהוציא ידו למעלה מי', כי גם איסור דרבנן לא עשה במעשהו, וגם לא חשב לעשות איסור מה"ת.

אבל המג"א כתב שהשו"ע מדבר גם בנתכוון להוציא לרה"ר, ואעפ"כ לא קנסוהו בהוציא ידו במזיד למעלה מי', אף שחשב לעשות איסור מה"ת. וא"כ נמצא שלא קנסו על המחשבה לעשות איסור מה"ת (עם מעשה הושטה המותרת על מנת לבצע מחשבה זו), אלא קנסו רק למטה מי' כי עשה מעשה איסור בפועל.

וזה לשון המג"א (שם, א):

הרמב"ם כתב דוקא כשהית' כוונתו מתחלה להוצי' לחצר ההוא אסור להכניסה לשם כדי שלא תתקיימה מחשבתו שחשב בשעת שגגה אבל ברש"י משמע אפי' נתכוין להוציא' לר"ה אסור להושיט' לחצר אחרת דחיישינן דלמא זימנא אחרית' שדי להו לר"ה ע"ש.

היינו, שהמג"א ביאר דיש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם באיזה אופן גזרינן להכניס לחצר אחרת, דמשמע מהרמב"ם דרק בחשב להושיטה לחצר אחרת גזרינן כמשנ"ת, אבל רש"י כתב שחשב להוציא לרה"ר. וא"כ גם במזיד איירי בחשב להוציא לרה"ר, ונמצא שכל סעיף זה בשו"ע מדבר בשחשב לעשות איסור מה"ת, ואעפ"כ הקנס הוא רק בלמטה מי'.

ואי אפשר לומר שרק בהוציא ידו למטה מי' חשב לעשות איסור מה"ת, כי בהוציא ידו למעלה מי' אף אם יניח ברה"ר יפטר, מצד שהפסיק במלאכה והעביר ידו דרך מקום פטור, זה אינו, וזהו שהולך ומבאר:

וא"כ היה מתחייב אף שהוציא דרך מעלה מי' כיון שלא היתה שם הנחה.

דזה דין פשוט בגמ' (עי' תד"ה התם ו, א) דהמושיט דרך למעלה מי' חייב כי לא הניח במקום פטור, ומבואר הדבר בשו"ע אדה"ז (שמו, א):

...המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס מרשות הרבים לרה"י דרך מקום פטור... חייב כיון שלא נח החפץ במקום פטור... ואין צריך לומר שהמושיט או זורק מרשות היחיד לרשות הרבים או להפך דרך מקום פטור שהוא חייב...

וא"כ כאן גם למעלה מי' אם כוונתו להוציא לרה"ר, כמ"ש המג"א בשם רש"י, הרי נתכוון לעשות איסור מה"ת, ואם הקנס הי' על מי שהושיט עם מחשבה זו, הרי לנו לקנוס גם על המושיט דרך מעלה מי'. ומדלא קנסינן משמע שהקנס הוא על שעבר על איסור דרבנן.

.ן

וממשיך אדה"ז לבאר:

מ"מ כיון שלא עשה איסור בפועל כמ"ש רש"י ותוס' לא קנסינן ליה.

הנה זה לשון רש"י (ד"ה למעלה מי' ג, ב):

למעלה מי' - דאזיר מקום פטור... הלכך לא קנסוה דלאו איסורא עביד:

היינו, שאין לקנוס למעלה מי' כי לא עשה איסור בהושטתו.

וזה לשון התוס' (ד"ה כאן שם):

וא"ת למעלה מי' לכתחלה נמי מותר להוציאה דהוי מקום פטור...

היינו, דמדהוקשה לתוס' דמאי קמ"ל ברייתא דלא קנסוה למעלה מי', הרי לא עשה מעשה איסור, משמע להדיא שאין הקנס מצד מחשבתו אלא מצד מעשיו.

ואף שהי' אפשר לדחות לכאורה, שמא צריך שניהם, היינו שקנסו רק על מי שעשה איסור דרבנן עם מחשבת איסור מה"ת, דבלמטה מי' ישנם שניהם א' המחשבה ב' מעשה איסור, ולמעלה מי' לא נקנוס כי חסר מעשה האיסור, ובכרמלית לא נקנוס כי חסר מחשבת איסור מה"ת.

אבל א"א לומר כן, כי:

א. א"כ הי' צריך רש"י לפרש כן דאף שיש לקנוסו על מחשבתו, מ"מ מצד דלאו איסורא עבד לא סגי במחשבתו לבד, אבל מרש"י משמע דאין שום טעם לקנוס אם לא עשה איסור, ומשמע שוהו הסיבה היחידה לקנס.

ב. א"כ מה הוקשה לתוס' דפשיטא דלמעלה מי' אין קנס, כי לכתחילה מותר להושיטה, הרי הקנס הוא עכ"פ גם על מחשבתו, וזה יש גם בלמעלה מי', ומשמע שפשיטא להתוס' שכל האיסור הוא רק מצד מעשה האסור.

ג. גם בסברא א"א לומר כן, כי אם גזירה זו דאיסור הושטה לרה"ר עצמה אינה מחייבת קנס, ולכן בכרמלית אין קנס על הושטתו, א"כ אם קנסו על מחשבתו שחשב לעשות איסור דאורייתא בהוציא ידו לרה"ר, ענין קנס זה הוא על המחשבה בלבד, כי איזה צירוף יש בין מה שעשה איסור דרבנן דהושטה לרה"ר ומה שחשב לעשות איסור דאורייתא, הרי כל ענין שייך בפנ"ע, (בלמעלה מי' שייך המחשבה כנ"ל, ובכרמלית שייך הגזירה בלא המחשבה) ואין כאן צירוף לכאורה.

י.

וממשיך:

אבל מ"ש התוס' בתירוצם לא משמע הכי בדברי הפוסקים.

היינו, שאף שהוכיח מהתוס' שאין לקנוס על המחשבה, אלא רק על מה שעשה איסור בפועל, ולכן הוקשה להתוס' שאיך נעמיד הברייתא דמותר להחזירה בהושיט למעלה מי' כשלא עשה איסור בהושטתו, דמאי קמ"ל פשיטא, ועל זה תירצו:

וי"ל דקמ"ל דאפילו הוציאה מתחלה דרך מטה מי' מותר להחזירה למעלה מי' ולא קנסינן ליה.

והיינו, שלפי יסוד זה שאין לקנוס מצד המחשבה, לכואה צריך לתירוצ' התוס' שכוונת הברייתא ד"מותר להחזירה" לחדש דגם היכא שהושיט דו למטה מי' באיסור מותר להחזירה דרך למעלה מי', וא"כ נימא דלשיטת אדה"ז ג"כ מוכרח לומר כן, דהא בהא תליא לכאורה. אבל לא פסק כן בפנים, וזה לשונו:

אסור להחזירה אפילו דרך מעלה מעשרה.

וע"ז מבאר דתירוצ' זה דהתוס' לא משמע כן בדברי הפוסקים. כנראה כוונתו להרמב"ם, רא"ש, טור וב"י, וזה לשונם – הרמב"ם כתב: "ואם הוציא ידו במזיד הרי זה אסור להחזירה אצלו", ולשון הטור והשו"ע: "במזיד אסור להחזירה אפילו לאותה חצר". וגם הרא"ש סתם דבריו ונקט לשון הברייתא "אסור להחזירה" ותו לא. וא"כ לא משמע שיהי' איזה אופן שמותר להחזירה.

ח.

אלא שא"כ נצטרך לתירוצ' אחר על קושיית התוס', ולכאורה זהו כוונתו שהולך ומבאר:

ואף התוס' לא כתבו כן אלא להס"ד דכרמלית דמיא ולא משום קנס וכמ"ש ר"י בתוס' ד"ה מי כו', וכמו שסיימו כאן ולא קנסינן ליה אבל למסקנא קנסינן ליה ודו"ק:

היינו, שכל מה שיכלו התוס' לתרץ תירוצ' זה הוא רק אליבא דהסקלא דעתך דהסוגיא, דהאיסור דהחזרת ידו הוא איסור דכרמלית ולא קנס, ולכן יכלו לומר דאיסור זה פקע כשמחזיר ידו דרך מעלה מי', אבל אם הוא קנס לא יתכן תירוצם שיקנסו החזרה רק דרך מטה מי' ולא דרך מעלה מי'.

וזהו החילוק בין הס"ד להמסקנא, כמו שמבואר בגמ' (שם):

בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא... לא דכולי עלמא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן למטה מעשרה כאן למעלה מעשרה... ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה...

ופירש"י במסקנא:

כאן משתחשך - הושיטה משחשיכה קנסוה, ולא שתהא רשות לעצמה, דא"כ אף מבעוד יום מיתסרא, אלא קנסא בעלמא:

והתוס' (תד"ה מי) כתבו בסלקא דעתך:

מי קנסוה רבנן לאהדורה - נראה לר"י דגרס מי אסרוה ולא גרס מי קנסוה, דלקמן בסמוך כי מוקמא דלאו ככרמלית דמיא אמרינן דאסור להחזירה משום קנס, ושמא הא דעבדוה ככרמלית נמי הוי קנסא ונ"מ דאסור בשוגג מבעוד יום:

היינו, דבסלקא דעתך האיסור ההחזרה הוי איסור דכרמלית, משא"כ למסקנא הוא קנס. והאיסור דכרמלית אינו משום קנס שעבר על איסור, אלא כמו שנתבאר בתוס' (תד"ה מהו):

מהו שתעשה ככרמלית - כגון שהוציא ידו מלאה לחוץ ולאהדורה.... לענין רשות שהגוף שם שדומה יותר לשתי רשויות:

ומחדש אדה"ז דזהו כוונת התוס' בלשונם בסוף דבריהם "ולא קנסינן ליה", היינו דלא כמו שהי' אפשר לפרש שכונתם שדרך מטה מי' יש קנס ולא דרך מעלה מי' דרק אז לא קנסינן לי', אלא דכוונת התוס' דלס"ד קמ"ל ברייתא דמותר להחזירה דרך מעלה מי' כי לא קנסינן לי' כלל, וגם האיסור להחזירה דרך מטה מי' אינו קנס.

אבל למסקנא שבמזיד האיסור הוא משום קנס, אכן אין קושיא מלכתחילה על הברייתא דמותר להחזירה דקמ"ל טובא או דלא קנסינן מבעו"י או דלא קנסינן שוגג אטו מזיד, או דמיירי בשוגג ולא קנסינן להחזירה לחצר שלו, כמו התיירוצים השונים בגמ', ולא הוצרכו התוס' לחדש כן אלא להס"ד.

ולפי ביאור אדה"ז בתוס' נופלת ממילא קושיית הרשב"א על התוס':

...דאם איתא הוו מיילי דרבנן כחוכא לא ליהדר מלמטה מעשרה אלא מגביה ליה לידיה לעיל ומהדרה...

דלפי אדה"ז אין "מיילי דרבנן כחוכא" כי כל מה שאמרו שיהי' מותר להחזירה דרך מעלה מי' הוא רק לפי הס"ד דאין זה קנס, ולא אסרו שיהי' ככרמלית רק היכא דומה לכרמלית, היינו היכא דידו פשוטה ללמטה מי'.

ט.

אלא שיש להעיר כאן:

לכאורה לפי ביאור אדה"ז לא אמרו התוס' תירוצם בד"ה כאן אלא לפי הגירסא "מי אסרוה" בתד"ה מי, אבל יל"ע לפי סוף התוס' שם ד"ושמא הא דעבדוה ככרמלית נמי הוי קנסא ונ"מ דאסור בשוגג מבעוד יום", דגם להס"ד הוא קנס, האם גם יאמרו התוס' שיהי' מותר להחזירה דרך מעלה מי, כי:

א. לפי הסברא דבס"ד הקנס הוא שיהי' לכרמלית, יתפרשו דברי התוס' בד"ה כאן "ולא קנסינן לי" דרך למעלה מי' לא קנסינן לי" לכאורה. אבל לא שלא קנסינן לי' כלל. וא"כ מהו כוונת אדה"ז ד"כמו שסיימו כאן ולא קנסינן ליה, אבל למסקנא קנסינן ליה". אלא זה מורה שכוונתו שהתוס' דיברו רק "להס"ד דכרמלית דמיא ולא משום קנס וכמ"ש ר"י בתוס' ד"ה מי כו", היינו שהגירסא הוא "מי אסרוה".

ב. אם נאמר שכוונת התוס' שגם אם האיסור כרמלית הוא משום קנס, עדיין יהי' מותר להחזיר דרך מעלה מי, לכאורה יוקשה קושיית הרשב"א.

אלא שלכאורה זהו פירוש מחודש בדברי התוס', ובפשטות לשונם מורים דמירי דוקא אליבא דה"שמא י"ל" שבתוס' ד"ה מי, דהאיסור כרמלית הוא משום קנס, וזהו כוונתם דקמ"ל דלא קנסינן לי' דרך מעלה מי, אבל מטה מי' קנסינן לי'.

ועוד, דאם נאמר שכוונת אדה"ז שדבריהם רק לפי הסברא שאין זה קנס כלל, אינו מובן מה שייכים דברי התוס' לענינו כלל, הרי אדה"ז דן כאן בענין הקנס אם הוא משום מחשבתו או משום שעבר על איסור דרבנן, והתוס' מירי (לפי פירוש זה) בס"ד דאין זה קנס כלל.

ולכן נראה לומר דאדה"ז מפרש התוס' ד"ה כאן דוקא אליבא דה"שמא י"ל" דהתוס' ד"ה מי, (וזהו גם מכלל דברי הר"י שציין אליהם אדה"ז), וכתבו בד"ה כאן דקמ"ל דאף דקנסינן דרך מטה מי' מ"מ מכיון דהקנס הוא דיהי' ככרמלית, כמו שנפ"ק לענין שוגג ומבעו"י כמ"ש בתד"ה מי, כן יהי' נפק"מ לענין החזרת ידו דרך מעלה מי'.

ולפ"ז כוונת אדה"ז "להס"ד דכרמלית דמיא ולא משום קנס וכמ"ש ר"י בתוס' ד"ה מי כו" כמו שסיימו כאן ולא קנסינן ליה, אבל למסקנא קנסינן ליה" – היינו, היינו לא דלס"ד לא קנסינן לי' כלל, אלא כוונתו דלא קנסינן לי' קנס בעלמא, אלא קנס דלמהוי כרמלית, כמו שסיים ר"י שם בתוס'. [ואף שזהו דוחק בלשון אדה"ז, אבל לכאורה א"א להבין בלא"ה].

וכנראה כך הבין הרשב"א דבריהם, ולכן הקשה דמילי דרבנן כחוכא. ותירוץ על קושיית הרשב"א אכ"מ.

[ואפ"ל לתרץ קושיית הרשב"א על התוס', דבאמת לא ניחא לי' להגמ' בזה דכאן למעלה מי' גם מה"ט, ולכן מתרץ הגמ' הברייתות באופן אחר, רק דהתוס' פירשו הס"ד לתרץ כן, וכדי לבאר הס"ד סגי בסברתם, אף שיש להקשות עליהם כקושיית הרשב"א.

ובאמת י"ל עוד, דהרשב"א פירש דכן יסברו התוס' למסקנא ג"כ, ולכן הקשה עליהם, אבל למ"ש אדה"ז דלמסקנא שהוא קנסא בעלמא כמו דאין קונסים מבעו"י ושוגג, כן נאסור דרך מעלה מי', אין קושיא כלל].

לפ"ז שפיר יש להוכיח מקושייתם דלא קנסו על המחשבה, כי גם התוס' ס"ל שיש כאן קנס גם להס"ד.

ז.

אלא שעדיין אינו מובן, מה מוכיח אדה"ז מהס"ד דהסוגיא כלל, הרי בהס"ד, אף אם האיסור כרמלית הוא משום קנס, מ"מ הוא לפי גדרי כרמלית, וא"כ איך נאסור בלמעלה מי', הרי אין כרמלית למעלה מי', וא"כ נהי דמשמע מתוס' דאין שום סברא שיהי' קנס בהוציא ידו למעלה מי', אבל יתכן שאף שהקנס הוא על המחשבה שחשב לעשות איסור מה"ת, אבל מכיון שהקנס הוא שיהי' ככרמלית וזה לא יתכן למעלה מי', לכן הוקשה להתוס' דפשיטא שיהי' מותר להחזירה.

אלא שזה לא משמע בקושייתם: "וא"ת למעלה מי' לכתחלה נמי מותר להוציאה דהוי מקום פטור", היינו, שלא הקשו מצד שאין כרמלית למעלה מי', אלא מצד שלא עשה איסור, וא"כ מוכח דכל הסברא לקונסו הוא רק משום שעשה איסור.

ולפי כל זה מובן שהקנס הוא על מה שעשה איסור דרבנן דעקירה לרה"ר (בלא הנחה), וא"כ אי אפשר לחלק ולומר שבהושיט ידו לכרמלית לא יקנסוהו, כי איסור ההושטה בכרמלית הוא הוא איסור ההושטה לרה"ר, דכולה חדא גזירה, וא"כ מכאן הוכיח אדה"ז כשיטת המג"א בזה ולא כהאלי' רבה.

[וי"ל שלא הזכיר דברי הא"ר להדיא, כי הסברא אותה שולל אדה"ז כאן אינה מפורשת בא"ר, אלא שזהו סברת אדה"ז עצמו לחלק בין רה"ר לכרמלית, אבל הא"ר הוא בעל השיטה הזו ששולל אדה"ז].

יא.

ויש להוסיף בכל זה:

יתכן שהסברא ששולל אדה"ז הוא מיוסד על דברי הגמ' במסקנא:

כדבעא מיניה רבא מרב נחמן היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ מהו להחזירה לאותה חצר אמר ליה מותר לחצר אחרת מהו אמר ליה אסור, ומאי שנא לכי תיכול עלה כורא דמילחא התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו.

ולכאורה יש מקום לומר שכמו שבשוגג גזרינן להושיט לחצר אחרת מצד מחשבתו, שע"י שתתקיים מחשבתו יבוא להוציא לרה"ר בפעם אחרת, כמו שביאר רש"י ונעתק לעיל, כמו"כ גם הקנס במזיד שלא יחזיר ידו לחצר שלו על שהושיט במחשבה להוציא לרה"ר. ואם כך, ה' מובן שהאיסור לחצר אחרת בשוגג ולחצר שלו במזיד הוא מעין אותו איסור, רק שבשוגג אין מניחים לו לפנות הפירות מחצרו כלל, כי זהו מעין מחשבתו, ובמזיד אוסרים עליו אפילו להחזיר על מחשבתו של איסור.

ולפ"ז כמו שבכרמלית לא גזרינן בשוגג, כמו לא נגזור במזיד, כי כמו שהוא גזירה לגזירה בנוגע לשוגג, כמו כן בנוגע למזיד מה שקנסינן ל' הוא בגדר גזירה לגזירה, על מחשבתו להוציא לכרמלית.

ואולי זהו כוונת האלי' רבה:

נ"ל דהיינו בין בשוגג בין במזיד, דלא קנסו אלא היכא דיש גזירה דאתא לידי איסור דאורייתא, אבל בזה אף שיעשה בשבת ליכא איסור דאורייתא, אבל לחצר אחרת אסור דגזרינן דזימנין אחריתי שדי לרשות הרבים, כדפירש רש"י שם, כיון דנתקיימה מחשבתו ודו"ק.

היינו, דהגזירה בשוגג והקנס במזיד שניהם הם על מחשבתו, ולכן שפיר פירש דאין קונסין בכרמלית. וע"ז אמר אדה"ז שאין לומר כן מחמת כל הטעמים הנ"ל.

הושטה לרשות הרבים ולכרמלית (ג, ב)

הת' שמואל ליפסקער

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:

ב. במה דברים אמורים כשעשה כן במזיד אבל בשוגג לא קנסוהו חכמים ומותר להחזירה לאותה חצר שהוא עומד בה אבל אסור להושיטה לחצר אחרת אפילו שתיהן שלו שאין צריך עירוב ואפילו הוא בענין שאין בו משום מושיט מרשות היחיד לרשות הרבים כגון שחצרות אלו הן זו כנגד זו ורוחב רשות הרבים מפסיק ביניהן או אפילו הן (ג) בדיוטא אחת אלא שאין אורך רשות הרבים מפסיק ביניהן כלל שרשות הרבים מהלכת לפנין ולא ביניהן והמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד אינו חייב אלא כשרשות הרבים באמצע כמו שהיה במשכן אף על פי כן אסרו חכמים כאן כדי שלא תתקיים מחשבתו שנתכוון לפנות הפירות מחצר זו שאם נתיר לו להושיטן לחצר אחרת הרי נתקיימה מחשבתו ויש לגזור שמא פעם אחרת ישליכן לרשות הרבים אבל כשמחזירה לאותה חצר כיון שלא נתקיימה מחשבתו אין לגזור כלום בזה:

ג. במה דברים אמורים כשהוציאה לרשות הרבים אבל אם הוציאה לכרמלית מותר להושיטה אפילו לחצר אחרת שבכרמלית לא גזרו גזרה זו משום שהיא גזרה לגזרה:

ובקונטרס אחרון שם:

(ג) בדיוטא כו' (לכרמלית כו'). לפירוש המג"א בהתוס' צע"ג דמ"מ אסור מדרבנן עיין טור סוף סי' זה ומג"א סוף סי' שנ"ד ובב"י שם. בשלמא בזה כנגד זה י"ל דלא אסרו רבנן אלא להוציא מזה לזה לכתחילה אבל כשכבר הוציאו לרשות הרבים מה לי רשות היחיד זו או רשות היחיד זו. ומ"ש הלא הרבה פעמים כו' לק"מ. עיין בר"ן סוף פרק המצניע שחילק בין

היכא דליכא סרך מלאכה למידי דדמי למלאכה והכא ליכא סרך מלאכה
מפי בהכנסה מכרמלית לחצר אחרת מבהכנסה מכרמלית לאותה חצר.

א.

הגמ' בפ' יציאות השבת (שבת ד, א):

כדבעא מיניה רבא מרב נחמן, היתה ידו מלאה פירות, והוציאה לחוץ, מהו להחזירה
לאותה חצר, אמר ליה מותר, לחצר אחרת מהו, אמר ליה אסור. ומאי שנא, לכי תיכול
עלה כורא דמילחא, התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו.

ובפרש"י שם:

מחשבתו - שנתכוון לפנותה מחצר זה, לא נתקיימה, הלכך לא גזרו, אבל לחצר אחרת
נתקיימה מחשבתו, וגזרו דילמא זימנא אחריתי שדי להו לרה"ר:

וכתבו התוס':

ומאי שנא - בזו כנגד זו איירי, בדיוטא אחת שנא ושנא, דאיכא איסור חיוב חטאת
דמושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר, א"נ בדיוטא אחת וכגון שאין מפסיק שם רה"ר:

ופי' המג"א (שמח, ד) תירוץ הב' דהתוס' "שאיין מפסיק שם רה"ר" אלא כרמלית. והיינו
שמושיט מחצר א' לב' - ששניהם בדיוטא א' - דרך כרמלית, ולכן איסורו רק דרבנן.

דעל דברי המחבר ש"אם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר להחזירה" כתב המג"א:

וצ"ל דקאי אשוגג ומותר להושיט' אפיל' לחצר אחרת, ולא גזרי' שיוציא ידו פעם אחר',
דהא ליכא איסורא דאוריית'... ומ"מ צ"ע דהא התו' כתוב בד"ה ומאי שנא דאפיל' אין בין
החצירות ר"ה אסור להושיטה לחצר אחרת... ואפשר דס"ל להרב"י כתירוץ ראשון של
התו' ומ"מ צ"ע דעכ"פ ה"ל להביא דבריהם.

היינו, שפירש דברי השו"ע דהתיר למי שהושיט בשוגג מרה"י לכרמלית להושיט ולהניח
בחצר אחרת, וע"ז הקשה ממ"ש התוס' בתירוץ השני שהגמ' שאמרה שאסור להושיטה לחצר
אחרת מיירי באין בין החצרות רה"ר, והבין המג"א ששני החצרות בדיוטא אחת ויש ביניהם
כרמלית, ואעפ"כ אסור להושיט לחצר אחרת, וסיים בצ"ע על הב"י שלא הביא שהתוס' חולקים
עליו.

והקשה הפמ"ג (משבצות זהב שמח, א) שלפי פי' המג"א דמיירי בדיוטא אחת וכולמית ביניהם, מהי שאלתו של רבא "מאי שנא" – הלא שנא ושנא, דהחזרתו לאותו חצר אין טעם לאסור, ולחצר אחרת עובר איסור דרבנן דמושיט.

ותירץ הפמ"ג (שם) שאף החזרתו לחצרו אסור מעיקר הדין. ולכן שאל רבא "מאי שנא", הלא שניהם אסורים (מדרבנן). לפ"ז, למסקנת הסוגיא, התיירו לו להחזירו בחצרו ולא התיירו בחצר אחרת. והטעם מבואר משום דבחצרו לא נעשה מחשבתו (ולא יבוא לעשות איסור בפעם אחרת), משא"כ בחצר אחרת.

נמצא שלדעת הפמ"ג מעיקר הדין יש איסור הנחה ברה"י מאויר רה"ר, אף שלא נעקר החפץ מרה"ר.

ב.

והנה אדה"ז כותב בשולחנו (שמח, ב):

בענין שאין בו משום מושיט... כגון שחצרות אלו הן זו כנגד זו ורוחב רשות הרבים מפסיק ביניהן, או אפילו הן בדיוטא אחת אלא שאין אורך רשות הרבים מפסיק ביניהן כלל שרשות הרבים מהלכת לפניהן ולא ביניהן, והמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד אינו חייב אלא כשרשות הרבים באמצע כמו שהיה במשכן, אף על פי כן אסרו חכמים כאן כדי שלא תתקיים מחשבתו שנתכוין לפנות הפירות מחצר זו, שאם נתיר לו להושיטן לחצר אחרת הרי נתקיימה מחשבתו, ויש לגזור שמא פעם אחרת ישליכן לרשות הרבים, אבל כשמחזירה לאותה חצר כיון שלא נתקיימה מחשבתו אין לגזור כלום בזה.

היינו שפירש את תירוצם (הב') של תוס' דלא כהמג"א שבין החצרות כרמלית, אלא שאין רה"ר מפסיק בין החצרות, אלא הוא רק לפנייהם ולא ביניהם.

ופירוש זה הוא כדברי האבן העזר כאן (סשמ"ח):

ומה שהניח המ"א ס"ק בצ"ע מדברי התוספות שבת ד א ד"ה ומאי שנא כו' ע"ש לא קשה מידי דהא התוספות ודאי מיירי שהושיט ידו לרשות הרבים מחצירו אלא שאין רשות הרבים מפסיק בין שתי חצירות אלא רשות הרבים הולכת לפני השתי חצירות, ובאמת בעינן שיהא קצת אורך רשות הרבים מפסיק בין שתי חצירות, כמו שכתב רש"י ריש פרק הזורק שם צו א ד"ה והמושיט ע"ש, וזה פשוט.

והביא מרש"י על המשנה דף צו, א "היו שתיהן בדיוטא אחת המושיט חייב":

שמצינו הושטה כיוצא בה למעלה מי' במשכן מרה"י לרה"י וקצת אורך רשות הרבים מפסיק ביניהם:

ויש להעיר על מה שציין האבן העוזר לרש"י זה, דלכאורה הי' מקום לומר שרש"י בא רק לבאר שעבר החפץ דרך רשות הרבים, לאפוקי מרה"י לרה"י בלא העברה דרך רה"ר כלל, אבל מנין שבא לשלול שם העברה דרך רה"ר כרה"ר עוברת לפנייהם.

ויותר מסתבר לומר שהמקור לזה שאין מלאכת מושיט בכה"ג שרה"ר לפנייהם פשוט, שכן הי' במשכן, וכמו שבזו כנגד זו פטור כי אינו ממש כמו שהי' במשכן, כן יהי' ברה"ר עוברת לפנייהם, וא"צ לדייק כן ברש"י.

והאמת שי"ל שמדוייק כן בלשון המשנה:

מרשות היחיד לרשות היחיד **ורשות הרבים באמצע**... בדיוטא אחת המושיט חייב... שכך היתה עבודת הלויים...

וזהו כוונת אדה"ז לכאורה:

...והמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד אינו חייב אלא כשרשות הרבים באמצע כמו שהיה במשכן...

ולפ"ז נופלת הקושיא מעל הב"י (דלפי ביאור זה, התוס' אינו מדובר בכרמלית כלל), ואין מקור שיהי' אסור גם בכרמלית להושיטה לחצר אחרת.

ג.

ואכתי קשה – כקושיית הפמ"ג – דסוף סוף יש לכאורה איסור דרבנן בהושטה דרך רשות הרבים, כמו שמדוייק בלשון אדה"ז:

...בענין שאין בו משום מושיט... כגון שחצרות אלו הן זו כנגד זו ורוחב רשות הרבים מפסיק ביניהן, או אפילו הן בדיוטא אחת אלא שאין אורך רשות הרבים מפסיק ביניהן כלל שרשות הרבים מהלכת לפנייהן ולא ביניהן, והמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד אינו חייב אלא כשרשות הרבים באמצע כמו שהיה במשכן...

משמע שאינו חייב, אבל אסור לעשות כן.

ובאמת איסור זה מפורש בדברי אדה"ז (שמז, ה-י):

...הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע פטור כיון שלא היתה הנחה ברשות הרבים, אבל אסור מדברי סופרים גזרה שמא יבא לעשות הנחה ברשות הרבים... אם רוחב רשות הרבים מפסיק ביניהם... המושיט מזה לזה פטור שהושטה זו לא היתה במשכן, ואפילו לכתחלה מותר ע"ד שיתבאר בסי' שנ"ג כיון שמושיט דרך מעלה מעשרה שהוא מקום פטור:

היינו, שאם מושיט מרה"י לרה"י שכנגדה דרך רה"ר למטה מי' (כמו שמירי בסוגיא דידן), אסור מדרבנן. וא"כ מהו כוונת קושיית רבא "מאי שנא", ומהו כוונת רב נחמן שכל האיסור הוא רק משום "דאתעבידא מחשבתו", הרי אסור מעיקר הדין מחמת איסור מושיט דרבנן.

והי' אפשר לומר כתי' הפמ"ג שאין הכי נמי שאסור, אבל גם לחצר שלו אסור מעיקר הדין, ושאלת רבא למה התירו לו איסור זה רק לחצר שלו, וע"ז השיב ר"נ "דאתעבידא מחשבתו".

אבל אדה"ז בהקו"א ג' יש לו תירוץ אחר:

בשלמא בזה כנגד זה י"ל דלא אסרו רבנן אלא להוציא מזה לזה לכתחילה, אבל כשכבר הוציא לרשות הרבים, מה לי רשות היחיד זו או רשות היחיד זו.

היינו, דאין האיסור להושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר בזו כנגד זו איסור מושיט מדרבנן, אלא גזירה שמא יעשה הנחה ברה"ר. וא"כ י"ל שכל האיסור להושיט לרה"ר הוא רק לכתחילה – כדי שלא יניחו שם – אבל אחר שהושיט כבר, כבר עבר על איסור זה דהושטה לרה"ר, ומותר להחזירו או להושיטו לחצר אחרת.

לפ"ז, שאלת רבא היא "מאי שנא", הלא במצב זה שידו מושטת כבר לרה"ר שניהם מותרים בשוה. וע"ז מתרץ ר"נ, שאכן בחצר שלו מותר, אבל בחצר אחרת אוסרים, "שאם נתיר לו להושיטן לחצר אחרת הרי נתקיימה מחשבתו ויש לגזור שמא פעם אחרת ישליכן לרשות הרבים" (כדפרש"י).

ד.

ואכתי צריך ביאור, דהרי הפמ"ג טען שהחזרת ידו לרה"י אסור מדרבנן – דעושה הנחה בלא עקירה, ולמה לא יהי' אסור מדינא דמתני' דריש מכילתין דכשעשה רק ההנחה, פטור אבל אסור.

והי' אפשר לומר לכאורה שיסכים אדה"ז עם יסוד הפמ"ג דאכן אסור בכה"ג, ורק שהתירו לו (כדי שלא יבוא להניח ברה"ר או משום שהוא טרחה וצער להעמיד ידו שם עד צאת השבת), ואעפ"כ שואל רבא "מאי שנא", היינו שמאחר שאיסור זה שוה בשניהם, למה התירו לחצר שלו יותר מחצר חבירו.

אבל א"א לומר שכן כוונת רבה"ז כי פתח דבריו (בקו"א שם):

לפירוש המג"א בהתוס' צע"ג דמ"מ אסור מדרבנן... בשלמא בזה כנגד זה י"ל דלא אסרו רבנן אלא להוציא מזה לזה לכתחילה, אבל כשכבר הוציא לרשות הרבים, מה לי רשות היחיד זו או רשות היחיד זו.

היינו, דקושייתו היא, דאם כדברי המג"א שמייירי בדיוטא אחת ורק שכרמלית ביניהם, א"א לומר שאסור לכתחילה להושיט לכרמלית, ובדיעבד אין איסור, כי בדיוטא אחת הוא איסור מושיט מדרבנן, וא"כ אם יניח בחצר אחרת ישרים המלאכה דרבנן, וזה ודאי אסור. משא"כ אם מייירי בזה כנגד זה או שרה"ר לפניהם, אין זה מלאכת מושיט דרבנן אלא גזירה שמא יניח ואז אפשר לומר שבדיעבד אחרי שידו כבר פשוטה לרה"ר, אין אסור להניח ברה"י.

א"כ, נמצא שפשטות לשון אדה"ז מורה לכאורה, דאין איסור מדרבנן להחזיר ידו מרה"ר לרה"י, וזהו דלא כהפמ"ג בפ' דברי המג"א. וצ"ב במאי פליגי.

וי"ל שאדה"ז סובר שהנחה אסור מדרבנן רק בצירוף עקירה – אף אם הוא לא עשה העקירה (אלא אחר) – כדלהלן.

ה.

ובסברות המחלוקת (האם אסור רק הנחה – כשאין עקירה), אולי י"ל, ובהקדים:

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...

עוד י"ל (בטעם שאדה"ז חולק על המג"א), דלפי' 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 שגא. 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).

ן.

אלא שיש לעיין במה שיסדנו דאדה"ז ס"ל דהנחה בלא עקירה כלל אינו אסור מדרבנן, כי בב' מקומות כתב אדה"ז דאסור לקלוט מאויר רה"ר ולהכניס לרה"י, ושם לכאורה אין עקירה כלל לכאורה.

דהנה בסימן שמה, יז כתב אדה"ז:

אויר רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים אבל למעלה מי' טפחים מקום פטור הוא לענין... קולט מן האויר מותר להוציא משם לרשות היחיד...

משמע, שלמטה מי' יהי' אסור אף שלא עקר חבירו והטעינו.

ויותר להדיא הוא בסימן שנב, ג (ופלא על עורכי המהדורה החדשה שלא ציינו לזה בסימן

שמה שם):

...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...

הרי דמפורש שבקולט מאויר רה"ר אסור מדרבנן להניח ברה"י אף בלא עיקרה כלל.

(ובשו"ע רבינו מהדורה חדשה ציינו בסימן שמה "דאסור להכניס מרה"ר אפילו בלא עקירה (כדלקמן סי' שמו ס"ח) "ובדובר שלום אף הוסיף ציון לשמו, א בזה עוקר וזה מניח "אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים".

ואינו מובן כלל מה ציינו לסימן שמו, דהציון בדובר שלום לשמו, א כלל וכלל לא שייך כי שם עקר אחר ואתעבידא מלאכה מבינייהו. ולסעיף ח – הרי שם מדבר במוציא ידו לרה"ר וכבר נתבאר שם וכאן בסימן שמח קו"א ג' שטעם האיסור הוא שמא יניח ברה"ר, ולא על שהכניס מאויר רה"ר, ואדרבה, מפורש בקו"א כאן שי"ל אחרי שכבר הושיט לרה"ר כבר אין איסור להכניס ולהניח ברה"י, כי כל האיסור הוא ההושטה לרה"ר שמא יניח. גם מה שציין לסוברים קלוטה אינו מובן הרי קי"ל דקלוטה לאו כמי שהונחה, ומה שציין לדין אחזתו הרוח גם אינו מובן – כי שם איירי למטה מג' כפשוט).

[ולכאורה יש מקור לזה בגמ' (ה, א) "מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים" – היינו שכמו שהטעינו חבירו אינו חייב אלא פטור אבל אסור, כמו כן "הטעינו שמים" יהי' פטור אבל אסור. אבל יש לדחות ששם כוונת הגמ' רק שלא עדיף הטעינו שמים מהטעינו חבירו, ואיך קאמר ר' יוחנן שחייב, אבל לא מוכח שיהי' אסור.

ולכאורה המקור לזה הוא הדין דסימן שנב שם, והוא מעירובין צו, ב, דגוזרים בכתבי הקודש כשנחו ברה"ר ואוגדו בידו אטו אינו אגוד בידו דהוי איסור מה"ת, אבל בלא נחו לא גזרו אע"פ שאם יפלו לרה"ר יהי' אסור מה"ת (כמו שהקשה רעק"א בגליון השו"ע) כי בכתבי הקודש אין אנו גוזרים אטו מקצתו שבאויר רה"ר כאילו כולו הי' שם במקום המקצת, ובשאר דברים שאינם כתבי הקודש אסור לגוללם אף שלא נחו, כי גוזרים שלא להביא המקצת מאויר רה"ר כאילו כולו הי' שם (כמבואר בשו"ע אדה"ז שם, ובזה סילק קושיית רעק"א ע"ש), ועל כרחק הוא משום שאף אם לא נחו אסור לקלוט מן האויר ולהביאם לרה"י].

ולפי כ"ז נמצא סתירה לכאורה, דאצלנו בסימן שמח בקו"א משמע דבהנחה בלא עקירה כלל אין כלל איסור, ושם משמע שאסור גם בלא עקירה כלל.

ולכאורה צריך לחלק בין היכא שהוא ביד המושיט, להיכא שהוא קולט מן האויר.

[וזה לכאורה מדוייק בלשון רבינו בסימן שמה שם, שכתב שאויר מקום פטור אינו רה"ר לענין שמותר לקלוט מן האויר, ולכאורה הי' לו גם להוסיף שמותר גם להחזיר ידו משם, לאפוקי

למטה מי' שאסור. אלא שמשמע שלהחזיר ידו מותר גם למטה מי' ורק לקלוט אסור למטה מי'.

ולכאורה ביאור החילוק הוא שמדרבנן אולי אמרינן קלוטה כמי שהונחה, וא"כ מדרבנן נחשב הקולט שעקר מרה"ר, ולא נחשב כהנחה בלבד, וזה הוי רק למטה מי' כמ"ש בגמ' (ג, ב. צו, א), אבל בידו לא אמרינן קלוטה (תוד"ה אבל למטה).

ז.

ועל מ"ש אדה"ז "דמ"מ אסור מדרבנן" – דהיינו שאסור מדרבנן להושיט מרה"י לרה"י בדיוטא אחת דרך כרמלית, מציינן אדה"ז:

עיין טור סוף סי' זה ומג"א סוף סי' שנ"ד ובב"י שם.

ציון א' – "עיין טור סוף סי' זה":

בטור (סוף סי' שמח):

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 בכלהו, ולכך אין רצוני להאריך בהם:

היינו שבכל אופן מדרבנן אסור להושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ואין בזה אופן שמותר לגמרי ולכן אינו מאריך בזה.

ויש לעיין במה מדבר – אם מיירי בזה כנגד זה, הרי יש אופן שמותר והוא למעלה מי', כמבואר בריש סימן שנד, ואם מדבר רק למטה מי' הרי בזה כנגד זה אינו אסור מה"ת בלאו הכי, ומה כוונתו שלא מאריך בזה (בפשטות כוונתו שאינו מאריך לומר איך יתחייב). ואם כוונתו שאינו מאריך לומר שחייב רק בדיוטא אחת, כי גם בזה כנגד זה אסור מדרבנן, ע"ד מ"ש לעיל שם "זרק מרה"י לרה"י ור"ה באמצע", הרי בלמעלה מי' חייב בדיוטא אחת, ובזה כנגד זה מותר, וא"כ הי' לו להאריך.

אלא שי"ל שכוונתו "דרך רשות הרבים" היינו למטה מי', והי' לו להאריך שבדיוטא אחת חייב, ובב' דיוטות אסור, ועל זה אומר שאין להאריך כי בלא"ה אסור. אלא שיש לעיין מה הדין מרה"י לרה"י דרך כרמלית.

והנה כתב הב"ח סימן שנ (כמו שציין במראי מקומות וצינונים להגרמ"ש אשכנזי ע"ה שמו, ד; שמו ח-ט. אלא שהוא ציין לפי ר"ד עראמה לרמב"ם ודוחק לומר שזהו מקור אדה"ז כשלא ציין כלל לרמב"ם):

...ואיכא לתמוה אמאי כ' רבינו [הטור] רשות הרבים כלשון המשנה הלא... דכ"ע מודו דה"ה בכרמלית, ונראה דכיון דרבינו כתב דאין רצונו להאריך בענין הוצאה והעברת ד"א דאיסורא איכא בכלהו, לכך לא דקדק לפרש כאן דגם בכרמלית כן הדין, דהא פשיטא דאיסורא איכא בכרמלית כמו ברשות הרבים...

ונראה שזהו כוונת אדה"ז (אף שלא מסתבר שסמך רק על הב"ח בזה, כי לא ציינו) – דהטור לא האריך באיסורים שאין בהם אופן שמותר לגמרי, ולכן בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, דרך רה"ר היינו למטה מי', ואסור גם דרך כרמלית, דבלאו הכי צריך להשיענו שמותר. וכן לא האריך בהושטה מרה"י לרה"י דרך רה"ר, היינו למטה מי', כי אסור בכל גווני, גם בכרמלית.

וזהו שמציין לעיין בטור כאן, וגם מציין כן בסימן שמו, ח.

ציון ב' – "עייין... מג"א סוף סי' שנ"ד וב"י שם":

שם בסי' שנ"ד אינו מדובר להדיא בכרמלית. וצ"ב בכוונת ציון זה.

ונראה לומר בכוונת אדה"ז. דהנה הב"י כתב בסימן שנד שם:

...במופלגת מן הכותל ארבעה טפחים, פירוש דהשתא לא הוא מקום פטור אלא או ר"ה או כרמלית כקדן זזית הסמוכה לר"ה...

והועתק לשון זה בט"ז שם סק"ב. ולכאורה הדבר פשוט ללא חולק שאם אין בוקעים בו רבים הוי כרמלית, ובבור סמוך לרה"י ד' טפחים מצומצמים (ואפילו מעט יותר) מסתבר שאין בוקעים בו רבים, אף שאדה"ז לא הביא זה בשו"ע סימן שנד ומשמע שאף בד' טפחים מצומצמים הוא רה"ר, אבל הוא מובן שאם לא יבקעו בו רבים יהי' כרמלית ממה שהגדיר בסימן שמה (טז-כא) שרה"ר תלוי במה שהוא מקום הילוך לרבים, ובאם לאו הוא כרמלית.

והמג"א כתב שם סק"ג (אף קצת שדוחק שיקרא סוף סימן שנד, כי אין זה סוף הסימן ממש):
...ואם הם בדיוטא אחת אסור כמו שכתבתי סוף סימן שמו...

ואם פעמים השטח הזה בין הבור לרה"י נחשב לכרמלית כמ"ש הב"י, א"כ מ"ש המג"א שבדיוטא אחת אסור למעלה מי', יהי' הדין כן גם בכרמלית, וגם לזה כיוון המג"א במ"ש שיהי' אסור למעלה מי' בדיוטא אחת, כי כה"ג ברה"ר חייב חטאת.

וא"כ לפ"ז גם למטה מי' בדיוטא אחת יהי' אסור, לא רק שמא יניח בכרמלית (כמבואר איסור זה באדה"ז שמו, ד ושמו, ח-ט שזה אסור גם בזה כנגד זה ולא רק בדיוטא אחת), אלא

משום מלאכת מושיט מדרבנן, ולכן הקשה אדה"ז שלפי דברי המג"א שמיירי בדיוטא אחת ממש וכרמלית מפסיק ביניהם אי אפשר לומר שאסור להושיט לכתחילה בלבד אבל בדיעבד אחרי שכבר הושיט ידו יהי' מותר להושיטה לחצר אחרת, דאם בכה"ג אסור מצד מלאכת מושיט דרבנן אינו נגמר המלאכה עד שיושיט לחצר הב', וזהו קושיא אלימתא על המג"א דלעולם יש איסור (נוסף עכ"פ) בהושטה לחצר אחרת, ומהו שאלת רבא "מאי שנא".

ואף שיש לתרץ שכוונת המג"א (כאן בסימן שמח) לפרש התוס' כשיטת המתירים למעלה מי' בכרמלית (כדלהלן), זה לא יועיל כאן, כי רק התיירו למעלה מי' אלא מחמת שעבר דרך מקום פטור, אבל למטה מי' פשוט שיהי' מלאכת מושיט דרבנן אף לדבריהם, לכאורה.

דהנה כתב המג"א (שנה, יא) דלמעלה מי' בכרמלית מותר, אבל ע"ש שהביא מהשלטי גבורים (שבת לו, ב מדפי הרי"ף) שדין זה תלוי בב' הדיעות שבריש סימן שמו, וזה לשון השלטי גבורים שם:

ומיהו דברי המרדכי אלו [”אבל אם גבוהין עשרה מן המים הוי מפיק מרה”י לרה”י דרך מקום פטור ושרי אפי’ רה”ר בינתיים” שזהו מקור דברי הרמ”א שנה, ג] אתי כמאן דפסק דברשויות דרבנן מותר להחליף וכבר זכרנו למעלה (סי’ תיח) דאיכא למאן דאסר ולדידהו אסור לטלטל מזו לזו אפי’ למעלה מעשרה.

היינו, דמ”ש המג”א בסימן שנה הוא לדעת המרדכי לפי פי’ השלטי גבורים אליבא דמ”ד דכל למעלה מי’ ברשויות דרבנן שרי, אבל לא קי”ל הכי וכמ”ש אדה”ז שמו, ד:

(...אבל אם מושיט או זורק דרך מקום פטור בלי הנחה בינתיים לדברי הכל אסור שהרי כיוצא בזה ברשויות של תורה חייב חטאת לכן ברשויות של דבריהם אסור מדבריהם ואין כאן גזרה לגזרה) ויש מי שמתיר גם בזה ואין לסמוך על דבריו כמ”ש בס’ שנ”ג.

ולכן סתם אדה”ז בסימן שנה, ט ולא פירש להדיא שמותר לטלטל בין הספינות אף בדיוטא אחת, כי באמת ההיתר הזה אינו מוסכם והעיקר כדיעות שמיירי בספינות זו כנגד זו דוקא, וכמ”ש האלי’ רבה שנה שם.

ולכן מ”ש המג”א (שנה שם) להתיר למעלה מי’ בכרמלית התייר רק למתירים בסימן שמו, וכן סיים שם, ע”ש. ולכן י”ל שבסימן שנד אפילו אם בין הבור לרה”י יהי’ כרמלית, יהי’ אסור למעלה מי’ בדיוטא אחת, כי כל שברשות הרבים אסור מה”ת, בכרמלית יהי’ אסור מדרבנן

והוא לכאורה דומה למ”ש אדה”ז (שנו, ד) שיש מי שמתיר להושיט או לזרוק מרה”י לכרמלית דרך מקום פטור, וסיים ”ואין לסמוך על דבריו” כי ”שהרי כיוצא בזה ברשויות של תורה חייב חטאת”, וכן נאמר כאן שמרה”י לרה”י דרך כרמלית למעלה מי’ יהי’ אסור בדיוטא אחת ”שהרי כיוצא בזה ברשויות של תורה חייב חטאת”.

[ובשו"ע הוצאה החדשה ובס' דובר שלום רצו להגיה כל מיני הגהות משונות בציונים אלו, ולא הועילו, כי אם נשנה הציון למג"א סוף סימן שנב, שוב לא יובן הציון ל"ב"י שם" דלא מיירי כלל בהושטה דרך כרמלית, ואם נשנה לסימן שנה סקי"א אי"ז סוף הסימן כלל, וגם אינו מובן מה ציין לבי"ש. והעיקר שהמג"א שם כתב דלמעלה מי' בכרמלית שרי כמו שהועתק לעיל, ואם כוונתו לדייק שלמטה מי' יהי' אסור, אין זה שייך לנדו"ד כי זה אסור גם בזה כנגד זה, ואדה"ז כאן רוצה להוכיח שיש איסור מיוחד להושיט לחצר אחרת בדיטא אחת אף דרך כרמלית].

[והפמ"ג במש"ז ריש שמו נסתפק במושט מרה"י לרה"י בלמעלה מי' ואח"כ צידד שגם בלמטה מי' שמא בכרמלית לא גזרו. אבל ממג"א שם יש לפשוט ספיקו למעלה מי', ובלמטה מי' לכאורה הי' אפשר לפשוט לאיסור מהא שאסור לטלטל בין ב' ספינות אם אינם גבוהים י' מהים, אף שהם רה"י, וגם הפמ"ג עצמו פשוט לו כאן בסשמ"ח שאסור עכ"פ למטה מי'].]

ח.

וממשיך אדה"ז בהקו"א:

בשלמא בזה כנגד זה י"ל דלא אסרו רבנן אלא להוציא מזה לזה לכתחילה אבל כשכבר הוציא לרשות הרבים מה לי רשות היחיד זו או רשות היחיד זו.

אדה"ז בא לבאר מה מרויח בזה שלא לומד כהמג"א שמיירי בדיטא אחת, שהרי גם בזו כנגד זו למטה מי' אסור כמבואר בשו"ע אדה"ז שמו, ח-ט. לכן מבאר אדה"ז שאף שאסור, אבל זה רק "להוציא מזה לזה לכתחילה", שלא יושיט לרה"ר – שמא ישכח ויניח ברה"ר.

כהנ"ל הוא לכתחילה – אבל בדיעבד, שידו כבר פשוטה באויר רה"ר, אין סברא לאסור הנחתו ברה"י אחרת יותר מרה"י זו (לפני תירוצו של ר"נ – שיש חילוק, היינו אם נעשית מחשבתו כו' יש לגזור שמא בפעם אחרת יוציא לרה"ר).

ט.

וממשיך אדה"ז בהקו"א:

ומ"ש הלא הרבה פעמים כו' לק"מ. עיין בר"ן סוף פרץ המצניע שחילק בין היכא דליכא סרך מלאכה למידי דדמי למלאכה והכא ליכא סרך מלאכה טפי בהכנסה מכרמלית לחצר אחרת מבהכנסה מכרמלית לאותה חצר.

כתב המחבר:

ה' עומד ברה"י והוציא ידו מלא פרות... אם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר להחזירה.

וביאר בספרו ב"י:

דאל"כ הוה לי' גזירה לגזירה.

והקשה עליו המג"א:

ומ"ש דגזירה לגזירה היא הלא הרבה פעמים מצינו בגמ' גזירה לגזירה (עיין סו"ס שמ"ט וס' ש"ח ס"מ ובטור וב"ש עיין ס' שנ"ג) ואמרינן כולא חדא גזירה היא.

ופסק אדה"ז כהמחבר לכן כאן מתרץ דבריו.

וז"ל הר"ן בפרק המצניע (ד"ה ודאמרינן אימר):

י"ל דכי אמרינן הכי [ד"ל גזרינן גזירה לגזירה] הני מילי בדבר שאין בו סרך מלאכה כי ההיא... דלא מתסר אלא משום חששא דשמא [יעשה איסור דאורייתא]... אבל מידי דדמי למלאכה דאורייתא אלא שפטור עלי' מפני שאינה צריכה לגופה בכיוצא בזה כרמלית ורה"ר שוין הן". היינו, שיש דברים שהחכמים אסרו "שמא יבוא לידי איסור חמור". בכגון דא אמרינן ד"לא גזרינן גזירה לגזירה" – דהא במקרה כזה רחוק הדבר שיבוא לאיסור חמור, ואין סברא לגזור. ויש עוד סוג דברים שאסרו מפני שהם דומה למלאכה. ובאלו הדברים גזרינן גזירה לגזירה, שלא פטרוהו אלא משום שחסר איזה צד בהאיסור – ולכן רק מפני שחסרו ב' צדדין, למה יהא מותר – הא עדיין דומה הוא להמלאכה.

היינו, שמביא אדה"ז מהר"ן הנ"ל לבאר החילוק בין נדון דידן, לבין כל המקורות שהביא המג"א שגזורים גזירה לגזירה בכרמלית. דלפי פירוש אדה"ז (והאבן העזר) שרה"ר מהלכת לפנייהם, הרי באם מיירי בכרמלית לא נגזור שלא יושיט לחצר אחרת, שהרי אחרי שהוציא החפץ מרה"י, והוא תלוי באויר רה"ר, אם מושיטו לחצר אחרת, לא ידמה למלאכה יותר מאשר אם מחזירו לחצר שלו, כי אין כאן דמיון למלאכת מושיט שבמשכן שהי' רק ברה"ר ביניהם ולא לפנייהם. אבל ברה"ר לפנייהם ולא ביניהם, אין כל איסורו אלא משום שמא יניחנה ברה"ר, וגזור שלא יושיט לחצר אחרת שלא תתקיים מחשבתו ובפעם אחרת יוציא לרה"ר (כמו שמבאר אדה"ז הועתק לעיל), אבל בכרמלית לא גזור, כי הושטה לחצר שבצדו כשאינן כרמלית ביניהם אין כאן סרך מלאכה.

משא"כ בכל מקורות שהביא המג"א, איסורם משום דדמי למלאכה ולכן שם גזרינן גזירה לגזירה.

ל

ובפרטיות יותר, לבאר החילוק לפי סדר ציוני המג"א:

ציון א' – עיין סו"ס שמ"ט (ס"ה):

אסור להוליך חפץ פחות פחות מד' אמות ואפי' בין השמשות ואפי' בכרמלית.

דטעם כל איסורים האלו הם מפני שדומה להעברה ד' אמות שהוא מלאכה מה"ת ולכן גזרינן.

ציון ב' – סי' ש"ח ס"מ ובטור וב"י שם:

בשו"ע שם:

כל בהמה חי' ועוף מדדים אותם בחצר דהיינו שאוחז בצוארם ובצדדים ומוליכן אם צריכין הבע"ח לכך ובלבד שלא יגביהם בענין שיעקרו רגליהם מן הארץ, דמוקצין הם ואסור לטלטלן.

ובטור שם:

ודוקא בחצר אבל בכרמלית לא וכ"ש ברה"ר.

ובב"י שם שואל שאלה זו:

פי' רש"י טעמא דברה"ר לא משום שמא יגביהם מן הארץ ונמצא נושאן. ותמיהא לי דכיון דברה"ר לא מיתסר אלא משום גזירה אמאי אסרינן בכרמלית הא... לא גזרינן כרמלית אטו רה"ר במידי דלא מיתסר ברה"ר אלא משום גזירה.

ואדה"ז כתב שם (שח, פ):

וכל זה לדדות ברשות היחיד, אבל ברה"ר אסור לדדות שום בהמה היה ועוף, גזרה שמא יגביהם ויוליכום ויתחייב משום מעביר ד' אמות ברשות הרבים, ולא אמרו החי נושא את עצמו אלא באדם, אבל לא בבהמה חיה ועוף, וכרמלית דינו כרשות הרבים לענין זה.

וי"ל דהטעם דאסור לדדם אינו רק משום חששא בלבד (דשמא יגביהם), אלא משום דדומה להעברה ממש.

ציון ג' – עיין סי' שנ"ג:

שם בסי' שנ"ג לא מצאתי שהובא ככל הנ"ל שגזרינן גזירה לגזירה, ואולי כוונתו למה שכתוב

שם, א:

שני בתים בשני צדי רשות הרבים והם של אדם אחד, או של שנים ועירבו, אם שניהם שוים מותר לזרוק מזה לזה, ואם אחד גבוה מחבירו אסור לזרוק מזה לזה, אלא א"כ הם כלי חרס וכיוצא בהם שאם יפלו ישברו. במה דברים אמורים ברשות הרבים עוברת ביניהם, אבל אם היתה כרמלית עוברת ביניהם מותר בכל גוונא:

ועוד שם, ג:

ואם היה זיו אחד לבדו יוצא על אויר כרמלית, כל שהוא גבוה י' לעולם מותר בין רחב בין קצר, ואפילו כלים שאין משתברין, שלא גזרו בכרמלית.

לפ"ז צע"ק למה כוונת המג"א בציון זה, ועל הגליון בשו"ע הוצאת מכון ירושלים העירו בשם ס' נהר שלום, שאולי הכוונה לסימן שנב, ועוד העירו שמא הכוונה לב"י סימן שנג. ואין כאן מקומו.

לכי תיכול עלה כורא דמלחא (ד, א)

הת' שת הכהן וועלער

שולחן ערוך אדה"ז שמו, ז:

העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור... שאין ידו נגרת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות, וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד, לפיכך הוא מקום פטור... ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת.

א.

בגמ' שבת (ד, א):

כדבעא מיניה רבא מרב נחמן היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ מהו להחזירה לאותה חצר אמר ליה מותר לחצר אחרת מהו אמר ליה אסור, ומאי שנא לכי תיכול עלה כורא דמילחא, התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו...

וכתב שם רש"י:

לכי תיכול עלה כורא דמילחא - בבדיחותא אהדר ליה כשתמדוד לי כור של מלח אומר לך טעמו של דבר לישנא אחרינא לכשתאכל עליה כור של מלח לא תוכל להשוותם זו לזו:

היינו שרש"י מפרש מה שאמר לו רב נחמן בב' אופנים - או בבדיחותא, או כעין משל להדגיש ששאלתו מאי שנא אינו שאלה.

וצריך ביאור - מהו תוכן מענת ר"ג, ובמה תלויים ב' האופנים בפירוש המענה.

והנה מצינו שרב נחמן השתמש במטבע לשון זה בכמה מקומות בש"ס:

בעירובין לו, א:

בעא מיניה רבא מרב נחמן ככר זו היום חול ולמחר קדש ואמר עירבו לי בזה מהו אמר ליה עירובו עירוב, היום קדש ולמחר חול ואמר עירבו לי בזה מהו אמר ליה אין עירובו עירוב מאי שנא, אמר ליה לכי תיכול עליה כורא דמלחא היום חול ולמחר קדש מספיקא לא נחתא ליה קדושה היום קדש ולמחר חול מספיקא לא פקעא ליה קדושתיה מיניה

ופירש"י שם:

לכי תיכול עלה כורא דמילחא - לכשתמדוד כור של מלח על דבר זה ותתנהו לי אומר לך טעמו:

ובחולין יב, א:

בעא מיניה רב דימי בר יוסף מרב נחמן האומר לשלוחו צא ושחוט והלך ומצא שחוט מהו אמר לו חזקתו שחוט האומר לשלוחו צא ותרום והלך ומצא תרום מאי אמר ליה אין חזקתו תרום, מה נפשך אי חזקה שליח עושה שליחותו אפילו תרומה נמי ואי אין חזקה שליח עושה שליחותו אפילו שחיטה נמי לא, אמר ליה לכי תיכול עלה כורא דמלחא לעולם אין חזקה שליח עושה שליחותו ושחיטה אי נמי דילמא אינש אחרינא שמע ואזל שחט רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן תרומה דילמא אינש אחרינא שמע ואזל תרם הוה ליה תורם שלא מדעת והתורם שלא מדעת אין תרומתו תרומה.

וכתב רש"י:

לכי תיכול עלה כורא דמלחא - כשתמדוד לי כור של מלח בשכר שאומר לך ובדיחותא בעלמא הוא:

ובחולין קיב, א:

בעא מיניה רב דימי מרב נחמן מהו לאנוחי כדא דמלחא גבי כדא דכמכא אמר ליה אסור דחלא מאי אמר ליה שרי, ומאי שנא לכי תיכול עלה כורא דמלחא מאי טעמא האי איתיה איסורא בעיניה והאי ליתיה איסורא בעיניה.

וכתב רש"י:

לכי תיכול - כשתמדוד לי עליה כור של מלח בשכרי אומר לך טעמו של דבר:

ב.

ונראה שבכל המקומות פירש"י שכוונתו שיאמר לו טעמו בשכר המדידה, והוא בדרך בדיחותא. אבל רק כאן הוסיף עוד פירוש - שאף שישתדל הרבה לדמות בין המקרים, לא יוכל להשוותם זו לזו.

ולכאורה פירוש זה מתאים בכל המקומות גם כן, כי הפתגם הזה לעולם בא כמענה על השאלה מאי שנא.

והנה בהגהות הרא"מ הורביץ (נד' בסוף המסכתא):

לכשתאכל כור מלח אז תרגיש היטב טעם החילוק, ואמר לו כן לפי שרברא הי' יודע שיש לחלק ביניהן. וראי' מדשל ב"פ אלא שלא הי' מרגיש היטב טעם החילוק, ולא הי' מתקבל אצלו, כמאכל תפל בלי מלח.

הנה לפי הראמ"ה נמצא ביאור מדוע דוקא במס' שבת פירש"י "לא תוכל להשוותם זו לזו" כי רק כאן מצינו ששאל רבא ב"פ וכאילו כבר ידע החילוק, רק שהי' תפל אצלו.

וקשה בפירושו - א' מרש"י משמע "לא תוכל להשוותם זו לזו" ואם לפי דבריו הי' צריך לומר "תוכל לחלק ביניהם" או כיו"ב, ומזה שכתב "לא תוכל להשוותם", משמע שטוען כלפי רבא - מה אתה משתדל להשוותם כשאין ביניהם דמיון כלל, ואפילו אם תאכל כור מלח ותשתדל הרבה לא תצליח.

עוד קשה - דלכאורה מכיון שמצינו שהלשון הזה הי' מטבע לשון של ר"נ, מה שפירש רש"י כאן שייך גם לשאר המקומות, אף שלא פירש כן שם, אבל לומר שפירוש זה שייך רק כאן, יצא שנתכוון כאן ר"נ כוונה אחרת באותו לשון שהשתמש תדיר, וזה דוחק.

ג.

ונראה לומר:

תוכן ב' הפירושים ברש"י ב' קצוות הפכיים, לפי הפי' הראשון מגיע לר"נ שכר ע"ז שיבאר החילוק, היינו שהוא חילוק דק, אבל לפירוש הב' משמע שלדעת ר"נ הוא חילוק עיקרי ופשוט. וכן י"ל בשאר המקומות בש"ס. ויל"ע יותר איך לפרש את ב' האופנים במענה ר"נ.

ובקשר לסוגיא דידן נראה דב' הפירושים תלויים בפירוש מענת ר"נ:

בהקדים מה שביאר אדה"ז (שמז, ז):

העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור... שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות, וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד, לפיכך הוא מקום פטור... ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת.

על הדיעה הא' מצויין על הגליון דדפו"ר לאב"י צב ועל דיעה הב' מצויין לר"בא שם. ולפ"ז י"ל:

אב"י שאל מהו להחזירה, מצד שידו ככרמלית, כי לדעתו היד אינה כרה"ר, אלא מק"פ, ולכן שאל שמא יגזור שתהי' ככרמלית. ר"בא שאל "מהו להחזירה" סתם, כי ידו רה"ר – וספיקו שמא מותר הנחה בלא עקירה (ראה אנצ"ת ע' מוציא ע' תשנ-תשנא), אף שאסור עקירה לרה"ר בלא הנחה.

ואולי י"ל דתשובת ר"נ י"ל בב' אופנים:

- א. חצר אחרת הוא גזירה חדשה, שמא יניח בפעם אחרת ברה"ר.
- ב. חצר אחרת אינו גזירה חדשה, אלא הוא בכלל האיסור ד"זה מניח", דכמו שאסרו זה עוקר אסרו גם זה מניח, וכאן לדעת ר"בא הרי הוא מניח מרה"ר לרה"י, אזי אף שאין כאן עקירה ברה"ר, אבל מה שאתעבידא מחשבתו בזה שמניח ברה"י, זה מחיל על ההנחה לבד שם הוצאה מצ"ע.

ואפשר לומר בב' אופנים:

- א. האופן הראשון הוא חידוש ולכן אמר ר"נ בבדיחותא, שיתן לו שכר על זה שיגלה לו גזירה חדשה זו. אבל האופן השני הוא חילוק בדין המשנה, וזה ר"בא יכול לעיין בעצמו ולגלות החילוק הזה.
- ב. האופן הראשון הוא טעם פשוט שיש לגזור שמא פעם אחרת יניח אדם ברה"ר לכן אמר שלא תוכן להשוותם זו לזו. האופן השני הוא ענין עמוק – ולכן אמר שיתן לו שכרו כדי שיגלה לו.

חטא כדי שיזכה חבירך (ד, א)

הת' יוסף הכהן הענדל
הת' שלום דובער שי' גוטבלאט

לקו"ש חלק יח, 149:

אין 'אין [אומרים לאדם חטא] שיזכה חבירך' איז רש"י מפרש "שלא יתחייב חבירך עונש חמור". איז ניט מובן: לכאורה האט רש"י געדארפט זאגן אז "שיזכה חבירך" מיינט אז חבירך וועט ניצל ווערן פון עובר זיין חטא חמור, פארוואס זאגט רש"י "שלא יתחייב.. עונש חמור"?

ויש לומר אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס' אז דאס וואס "אין אומרים כו"א" איז דוקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חבירו ער זאל מלכתחילה ניט קומען צו חטא (חמור), דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חבירו פון חטא חמור.

און דערפאר איז רש"י מדגיש שלא יתחייב עונש חמור צו מדגיש זיין אז דאס וואס "אין אומרים כו"א" איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה", און מען וויל פארמיידן פון אים בלויז דעם עונש.

א.

במסכת שבת דף ד ע"א:

גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, אמר ליה רב אחא בר אביי לרבנא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו, ואלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה, אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה, אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים, מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך.

היינו, שהגמ' רצה להעמיד האיבעיא במקרה שא' הדביק פת בתנור וחבירו רוצה להצילו ולכן שואל את בי"ד האם מותר לו לרדות הפת מהתנור קודם שיבוא חבירו לידי חיוב חטאת.

ומקשה רב ששת: "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך?" היינו שאי אפשר להעמיד באופן זה כי ישנו כלל שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך.

רש"י מפרש בד"ה 'וכי':

וכי אומרים לו לאדם צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור.

ויש לדייק במה שכתב רש"י "עונש חמור", ומשמע מזה שאין אומרים חטא אם האדם הולך להציל חבירו (רק) מהעונש, דהיינו אם חבירו עדיין לא עבר על האיסור אומרים חטא איסור קל כדי להציל חבירך מאיסור חמור.

והנה התוס' (בד"ה וכי אומרים לו לאדם חטא) מקשים:

והא דאמר בכלל מערבין (עירובין ל: ושם) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור.

היינו, שמצינו שאומרים חטא קל כדי שיזכה חבירך במקרה שחבר אומר לעם הארץ לקחת פירות והם טבל, מותר לחבר להפריש מעשר על אותם פירות שלא מן המוקף אף שיש בזה איסור דרבנן, כי מוטב לחבר לעבור איסור קל לתרום שלא מן המוקף כדי להציל הע"ה מאיסור חמור! ומתריך התוס' ששאני התם שהחטא בא ע"י החבר ולכן מותר לו לעשות איסור קל, משא"כ בנדו"ד החטא נעשה ע"י אדם אחר ולכן אסור לו לעשות אפילו איסור קל בכדי שיזכה חבירו.

וע"ז שואל התוס' שבמקרה שהוא עצמו הדביק הפת בתנור שיהיה מותר לו לרדותה כדי שהוא עצמו לא יתחייב, במכ"ש ממה שיכול להציל חבירו כשנעשה על ידו חטא חמור (וא"כ למה הגמ' לקמן שמוכיחה שמותר לו לרדותה למסקנא לא הביאה ברייתא זו בעירובין כראי)? ובלשון התוס':

ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידיים.

היינו, דריב"א מתריך ששאני מלאכת אופה שמעשה האיסור כבר נעשה כשהכניס הפת בתנור והפת תאפה ממילא, היינו שאם מעשה האיסור כבר נעשה לא אומרים חטא אפילו להציל עצמו, משא"כ במקרה של התרומה האיסור עדין לא נעשה לפיכך מותר לחבר לחטוא בכדי שיזכה העם הארץ.

ולמסקנת הסוגיא אכן אומרים חטא אם כשהוא עצמו הדביק הפת.

היוצא מדברי התוס':

א. לא אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך.

ב. גם כשאומרים חטא חטא קל להציל עצמו מאיסור חמור, זה רק במקרה שמעשה האיסור עדיין לא נעשה.

ב.

הנה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מבאר בלקו"ש חח"י בסוף שיחה א' על פרשת שלח עמ' 149 (נעתק לעיל) בנוגע הרש"י (ד"ה 'שלח לך אנשים'). "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר". ולאחרי אריכות הביאור ברש"י שואל שלכאו' איך שיין שמשעה רבינו יכתוב פרשת המרגלים הרשעים אצל פ' מרים הצדקת שזה מביא חשד על מרים שגם היא חטאה ר"ל כהמרגלים (אף שבאמת לא חטאה כמבואר באריכות בהשיחה)?

ומבאר שבכדי לשמור שהמרגלים לא יחטאו אפשר להסמיך אליהם פ' מרים היינו כדי שילמדו ממנה אפילו שיש חשש שיבואו לדמות את מרים להמרגלים.

וע"ז שואל שלכאו' ישנו כלל ש'אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירך' וא"כ איך הסמיך משה פרשת מרגלים לפרשת מרים (חטא קל) בכדי ש'זכו' המרגלים ולא יבואו לידי איסור חמור (לה"ר)?

ומבאר שרק אומרים הכלל ש'אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך' כשמציילים האדם רק מהעונש, אבל אם על ידי האיסור קל אנו נציל אותו מלעבור לכתחילה על איסור חמור אז אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך'.

ולפיכך היה אפשר למשה להסמיך המרגלים למרים כיון שהמרגלים עדיין לא חטאו והוא ניסה למנוע מהם מלעבור על חטא לכתחילה.

וזה לשון השיחה:

אין 'אין אומרים לאדם חטא] שיזכה חבירך' איז רש"י מפרש "שלא יתחייב חבירך עונש חמור". איז ניט מובן: לכאורה האט רש"י געדארפט זאגן אז "שיזכה חבירך" מיינט אז חבירך וועט ניצל ווערן פון עובר זיין חטא חמור, פארוואס זאגט רש"י "שלא יתחייב.. עונש חמור"?

ויש לומר אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס' אז דאס וואס "אין אומרים כו" איז דוקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חבירו ער זאל מלכתחילה נישט קומען צו חטא (חמור), דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חבירו פון חטא חמור.

און דערפאר איז רש"י מדגיש שלא יתחייב עונש חמור צו מדגיש זיין אז דאס וואס "אין אומרים כו" איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה", און מען וויל פארמיידן פון אים בלויז דעם עונש.

ועל התיבות "ווי די דיעה אין תוס'" מציין בהערה 74 שם:

שם [שבת ד, א] ד"ה וכי אומרים (תי' הריב"א). ועד"ז הוא ברשב"א ומאירי ('ו"ש מתרצים" שם.

ג.

ולכאורה צריך להבין ב' ענינים בהשיחה:

א. הרבי לומד בפשטות שלתוס' תמיד אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך' אא"כ מעשה האיסור כבר נעשה (ועפ"ז משמע שכל שכן להציל עצמו מותר אא"כ מעשה האיסור כבר נעשה). ולכאורה מהתוס' למסקנא משמע הפוך שבד"כ 'אין אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך' (אא"כ במקרים מסוימים – מצוה רבה, לא פשע, מצוה דרבים, ע"ש). ומשמע שהחידוש הוא שאפילו כשרוצה להציל עצמו מאיסור חמור אומרים חטא רק אם מעשה האיסור לא נעשה?

ב. לכאורה הרבי לומד שכשתוס' כותב 'מעשה האיסור כבר נעשה' הוא שבמלאכת אופה אפילו לפני שהפת נאפתה כל האיסור נעשה, ומה שנשאר להציל חבירו הוא רק מהעונש, ודווקא אז לא אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך'. היינו, מעשה ההכנסה לתנור הוא האיסור של מלאכת אופה, רק שיש כעין תנאי שאין עונש אם לא יבוא לידי אפי' בפועל.

אבל לכאור' מהתוס' לקמן ד"ה 'קודם שיבא לידי איסור סקילה' לא משמע כן אלא שגם האיסור עדיין לא נגמר?

ובלשון התוס' שם (ד"ה קודם):

וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו ותי' ריב"א דאם לא התירו לא מיחייב סקילה כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו...

וא"ת והיכי אתי לידי חיוב סקילה והא התראת ספק הוא דבשעה שהדביק פת בתנור שמא היה בדעתו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה...

מב' נקודות בתוס' משמע שעדיין לא נגמר האיסור עצמו – ממה שכתבו שאם לא נניח לו לרדות, יפטר מעונש, ואי אפשר לומר כן אם האפי' הוא רק תנאי בעונש ואינה האיסור שעליו מתחייב. ועוד, ממה שכתבו שאם הדביק הפת ובדעתו לרדותה, הוה התראת ספק, וכי אם כל האיסור שעליו מתחייב הוא ההדבקה, מה איכפת לן שבדעתו להציל עצמו מעונש ע"י שירדנה?

וכן גם כן משמע מלשון המאירי "יש מתרצין" שהרבי מציין אליו:

יש מתרצין שזו שהתירו בעירובין דוקא בשלא התחיל עם הארץ באיסור אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירין לו לעשות בשבילו אף איסור קל אבל לעצמו מיהא התירו כל איסור סופרים שלא יבא לידי איסור תורה:

היינו, שרק 'התחלת האיסור' נעשתה ולא כל האיסור?

ד.

הנה לכאורה יבואר שיטות רש"י ותוס' בהסוגיא על פי עוד מחלוקת רש"י ותוס', ועפ"ז יובן חלק ממה שהערנו לעיל:

ישנו מחלוקת רש"י ותוס' במקרה שאדם הדביק פת בתנור, ושואל לבי"ד אם יתירו לו לרדותה, ובאם לא נתיר לו, האם יתחייב סקילה בגלל שהפת נאפתה בגללו, או שיהיה פטור כי הוא רצה להוציא הפת ובי"ד הם אלו שמנעוהו להשאיר הפת בתנור?

רש"י בסוף דף ג ע"ב בסוף ד"ה 'בשוגג לא קנסוה רבנן' כותב במפורש:

אי קנסין ליה מלרדות על כרחיך יתחייב מיתת בית דין

ולאידך גיסא, תוס' כותב במפורש בד"ה 'קודם שיבא לידי איסור סקילה':

אם לא התירו לא מיחייב סקילה כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו

דהיינו בגלל שאנו מחייבים אותו לגמור האיסור הוא לא יענש על זה, והתוס' מביאים ראיות לזה.

וצריך להבין יסוד מחלוקתם.

ה.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

במלאכת אופה יש שקו"ט (ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' מבשל) אם הנפעל הוא חלק מהמלאכה או לא, היינו האם האיסור הוא רק להכניס הפת בתנור באופן שתאפה, וזה שזה נאפה הוא רק תנאי לחיוב. או שהנפעל (היינו זה שזה נאפה) הוא ג"כ חלק מהאיסור, היינו הוא לא עשה את כל האיסור עד שהפת נאפתה על ידו.

עפ"ז אפשר לומר לכאן שרש"י נוקט כהדעה הראשונה שמלאכת אופה הוא רק הפעולה, ולכן כותב שמה שנשאר אחרי שהכניס הפת בתנור הוא רק העונש, כי הוא כבר עשה את האיסור לגמרי כשהכניס הפת לתנור.

ולכן רש"י אומר שאם האדם יבוא לבי"ד לפני שהפת נאפתה בפועל, ומבקש שנתיר לו להוציאה אם לא נתיר לו, הוא יתחייב בסקילה (כי באמת) כל האיסור כבר נעשה, וזה לא נחשב שבי"ד מחייבים אותו לסיים האיסור, אלא בי"ד רק לא נותנים לו להנצל מהעונש.

(ואף שאם הינו מתירים לו להוציא הפת הוא באמת היה ג"כ נפטר מהאיסור, אבל זה לא שאנו מצילים אותו לכתחילה מהאיסור. ורק אומרים הכלל של 'חטא' אם מצילים האדם שלא יבוא לעשות האיסור מלכתחילה כדמדויק מלשון השיחה, היינו שלהציל אותו מאיסור למפרע זה נחשב כמו להציל אותו רק מהעונש, ובאופן כזה לא אומרים 'חטא' (אולי י"ל הסברא כי עכשיו הוא כבר בר איסורא לגמרי ובעיני בי"ד מה שאנו מצילים אותו זה רק מהעונש אפי', וזה שזה ג"כ יעקור האיסור למפרע, אנו לא מתחשבים בכך)).

ג.

אבל לכאורה מוכח מכמה טעמים שתוס' אינו סובר כשיטה זו (שה'איסור' הוא הפעולה ולא הנפעל היינו התוצאה) ומהם:

א. מלשון התוס' (ד"ה 'וכי אומרים') "מעשה של האיסור כבר נעשה וממילא יגמור" משמע שרק הפעולה של האיסור נעשתה כשהדביק הפת בתנור אבל האיסור עצמו לא נגמר עד שהפת תאפה ממילא.

וכן מהתוס' (ד"ה קודם שיבוא לידי איסור סקילה) משמע (כשמדבר בנוגע התראה) שעד שהפת לא נאפתה הוא חלא עבר על האיסור (ולכן הוא שואל איך אפשר לתת התראה אם אפשר לרדותה וא"כ זהו התראת ספק ע"ש).

ב. במאירי (וכן משמע קצת מהרשב"א) שהרבי מציין מפורש שרק התחלת האיסור עשה כשהכניס הפת בתנור אלא שהאיסור יגמר ממילא (היינו שהנפעל הוא ג"כ נחשב כחלק מהמלאכה).

אבל אם נאמר שתוס' סובר כהשיטה השני' שהנפעל הוא ג"כ חלק מהמלאכה ולכן עד שהפת לא נאפתה זה לא נחשב שהמלאכה הסתיימה אתי שפיר שתוס' אומר שאם האדם יבוא לבי"ד לפני שהפת נאפתה בפועל, ומבקש שנתיר לו להוציאה אם לא נתיר לו הוא לא יתחייב באיסור. אלא בגלל שהאיסור עדיין לא נעשה בפועל, לכן נחשב שבי"ד הם אלו שמחייבים אותו לסיים האיסור ובאופן זה הוא לא מתחייב.

ועל פי זה תובן שאלה הנ"ל, איך הרבי לומד שרש"י ותוס' סוברים שבמלאכת אופה אחרי שהכניס הפת בתנור עוד לפני שנאפתה רק נשאר העונש, אם מוכח שלשיטת התוס' האיסור עצמו עדיין לא נגמר?

ג.

וי"ל הביאור בפשטות:

הכוונה בשיחה בשיטת התוס' היא לא שהאיסור כבר נעשה אלא שמעשה האיסור נעשה. דהיינו כמו שפירשנו לעיל בשיטת התוס' שעד שהפת לא נאפתה אפילו לאחרי שהכניס הפת בתנור עדיין אינו חייב עונש, כי רק מעשה האיסור (הדבקות הפת בתנור) נעשה, אבל גמר האיסור עדיין לא נעשה דהיינו שהפת עדיין לא נאפתה בפועל.

אם כן למה הרבי מביא את שיטת תוס' בכלל אם אינו כרש"י? ובפרט באופן כזה שמשמע שהם סוברים ממש אותו דבר?

בשיחה הרבי מנסה להסביר שיטת רש"י שתמיד אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אא"כ רק נשאר העונש. ענין זה מובן מהשיטה של תוס' בענין 'חטא' (שדומה לרש"י) (באופן שהרבי לומד את תוס', עיין שאלה א') שאומרים חטא רק אם לא התחיל האיסור אבל אם כבר התחיל אפילו רק עשה מעשה האיסור, לא אומרים חטא (כי לא מצילים האדם מהאיסור).

היינו שעד עכשיו חשבנו שלא אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אבל מתוס' לומדים יסוד שרק כשמעשה האיסור נעשה לא אומרים חטא, אבל להציל האדם מלעבור על איסור לכתחילה אז כן אומרים חטא. היינו אם אתה מציל אותו שלא יעבור על איסור לכתחילה אומרים חטא, אבל אם הוא כבר התחיל את האיסור אף שעדיין לא סיים (כשיטת התוס') אז לא אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך'.

וזה לא מנגד לשיטת התוס' שכשהדביק הפת בתנור ה'איסור' עדיין לא הסתיים כי אף שהוא לא הסתיים אבל הוא כבר התחיל ולכן לא אומרים באופן זה חטא בשביל שיזכה חבירך.

ועפ"ז יסוד זה יובן יותר שיטת רש"י שתמיד אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אא"כ רק נשאר העונש, אף שזה שונה מתוס' כי לרש"י במלאכת אופה גם האיסור עצמו נעשה כשהדביק

הפת בתנור ולכן רש"י סובר שרק אם נשאר העונש לא אומרים חטא בשביל שיזכה חברך, אבל את היסוד שכן אומרים בד"כ חטא זה אפשר ללמוד מתוס'.

ח.

ואולי י"ל הביאור באופן אחר:

גם בהשיטה שהנפעל הוא חלק מהמלאכה ומתחייב רק כשהפת נאפתה, אבל ישנו שיטה (ע"ש באנצ"ת) שגם לפ"ז אומרים כאן שבמעשה של האפי' כלול הכל, ע"ד 'אשו משום חציו', היינו שברגע שהכניס הפת לתנור כלול בה האפיה ונחשב כאילו היא נאפתה עכשיו.

[ואף שאשו משום חציו נאמר כאשר אדם עשה פעולה, ולא נשאר לו אפשרות לשנות המצב, והנפעל הולך לקרות ממילא, או אנו מחשיבים את הנפעל כאילו כבר נעשה בפועל, ולכאן במלאכת אופה ישנו אופן להוציא הפת, וא"כ איך מחשיבים זאת כאשר משום חציו, עכ"ז ישנם שיטות (שם) שאומרים שאם האדם עשה הכל באופן שעכשיו המלאכה תגמר ממילא, אז גם שם אומרים 'אשו', ועפ"ז י"ל גם בענינינו כמו שאפשר גם לדייק מתוס' ד"ה 'קודם שיבוא' שבגלל שהכניס הפת תוך כדי דיבור של ההתראה וממילא יגמור לגבי בי"ד זה נחשב כאילו נעשה הכל, ע"ד 'אשו משום חציו'. (ובלשון התוס': "דכיון שהדביק תוך כדי דבור של התראה ובודאי תאפה אם לא ירדנה לאו התראת ספק הוא דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפייה"]

ועפ"ז אתי שפיר שלתוס' הנפעל הוא ג"כ חלק מהמלאכה, אבל פה אנו מחשיבים (מצד גדר 'אשו משום חציו') כאילו הוא עשה את הנפעל, ולכן מה שנשאר לו כשמגיע לבי"ד הוא רק העונש.

ועפ"ז מובן למה הרבי אומר שגם לשיטת התוס' מה שנשאר הוא רק העונש (אף שחלק מהמלאכה הוא הנפעל).

ט.

אבל עפ"ז צריך ביאור למה לתוס' כשמגיע לבי"ד ושואל שנתיר לו להוציא הפת, אם לא נתיר לו הוא לא יתחייב (לרש"י אתי שפיר כי כבר עבר על האיסור)? הרי לכאן ע"פ המבואר בשיטת התוס' (אם סוברים שהוא ע"ד 'אשו') זה ממש נחשב כאילו הוא כבר עבר על האיסור בהכנסת הפת בתנור, ולא נחשב כאילו בי"ד מכריחים אותו לעבור האיסור?

השאלה בסגנון אחר:

הביאור עד כאן הוא שגם לרש"י ותוס' זה נחשב כאילו האיסור כבר נעשה, (או מצד שהאיסור הוא על הפעולה לרש"י, או שגם הנפעל הוא חלק מהאיסור, אבל נחשב כאילו עבר על האיסור כבר עכשיו, מצד 'אשו משום חציו') אבל מוכח שא"א לומר שלתוס' האיסור ממש הסתיים, כי לשיטתם אם בי"ד לא היו מתירים לו לרדותה הוא היה נפטר כי נחשב שהם הכריחו שהאיסור יגמר?

ולכן לכאור' צריך לחלק שלרש"י האיסור עצמו כבר נעשה בפועל, ולכן א) רק העונש נשאר, (ב) כשמגיע לבי"ד ורוצה לרדות אם לא יתירו הוא יתחייב, כי הוא כבר עבר על האיסור.

אבל לתוס' שהאיסור עצמו עדיין לא נעשה בפועל אלא משום 'אשו', לכן אם מסתכלים על המצב העכשווי זה נחשב כאילו (בכח) שרק נשאר העונש, כי זה הולך להסתיים מכחו ממילא, אבל בפועל ממש הבי"ד הם אלה שלא מתירין לו לרדותה, הם עושים שהפעולה שלא נעשתה עדיין בפועל, שתעשה (וזה לא רק שהם מעכבים את התנאי לאיסור, כלרש"י), ולכן הוא לא יתחייב בפועל אם לא נתיר לו לרדותה.

הצלה משמד (ד, א)

הת' חיים יהושע רייצעס
הת' יהושע שנ"ז סערברניסקי

שו"ע אדה"ז סי' שו סע' כמ:

מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה ויצא אפילו חוץ ל"ב מיל ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ולפיכך אף אם הבת היא קמנה שאינה מחוייבת עדיין במצות יחלל עליה להצילה שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל שמטעם זה מחללין שבת לפקו"נ הקטנים).

ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת כופין אותו והוא הדין אם אינה בתו אלא בת או בן איש אחר אע"פ שאינו קרובו ויש יכולת בידו להשתדל במצוה זו אע"פ שהוא ספק אם יציל כופין אותו להשתדל בכל מה שאפשר אפילו בעשיית מלאכות גמורות אם יצטרך להן.

ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבריך אלא כשחבירו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונם אח"כ כגון שהדביק פת בתנור בשבת ונוצר קודם שתיאפה שאף שמותר לו לרדות מן התנור כדי שלא יבא הוא לידי איסור חמור ממנו אסור לאדם אחר לרדותה כדי שלא יבא חבירו לידי איסור חמור של אפיית הפת בשבת כיון שחבירו פשע במה ששכח והדביק פת בתנור בשבת אבל כאן שהנכרים רוצים לאנסו לצאת מכלל ישראל לא פשע מאומה.

1 אפ"ל שהכוונה בזה בכדי לאפוקי מהלבוש דכתב "מי שנודע לו בשבת שהוציאו בתו או קרובו כו" ש"ז כתב המלבושי יו"ט ש"סברת עצמו" הוא, וממשיך ש"לי נראה דכל מי שיכול להציל אפי' אינו קרובו ובתו, ומ"ש בש"ע מתשובת הרשב"א על מעשה ש"כ הי", אבל עי' במשנ"ב שלא כייפין לכל אדם.

אבל אם אין רוצים להוציאו מכלל ישראל אלא שאונסים אותו לעבור עבירה אחת אפילו לעבוד עבודה זרה? ואח"כ יניחוהו להחזיק רתו אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל הצלתו (בין הוא בעצמו בין אחרים) מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה אבל לחלל שבת באיסורי דברי סופרים מותר (אפילו לאחרים) כיון שהוא לא פשע (ואפילו אם אין רוצים לאנסו לעבודה זרה אלא לעבור על מצות לא תעשה אחרת של תורה אבל בשביל מצות עשה אין דוחין שבות כמו"ש בסי' תקפ"ו).

וכל זה ביחיד אבל להציל רבים מעבירה. חסר (עיין סוף סי' תקפ"ו ותרנ"ה בט"ז וצ"ע בכה"ג):

א.

על הטור בסי' ש"ז כתב הבי" (סקי"ד):

"נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל אם ישם לדרך פעמיו בשבת פן יפחידוה ותשתמד אם מותר לילך אפילו חוץ לג' פרסאות למאן דאמר (ירושלמי עירובין פ"ג סוף ה"ד) דתחום ג' פרסאות דאורייתא ואפילו להביא חותם מצד המלכות³ מי דחינן מספק זו את השבת כדדחינן בספק נפשות. והשיב הדבר צריך תלמוד ומכל מקום כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו⁴ אין אומרין לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך ואפילו איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה דעד כאן לא אמרינן בפרק בכל מערבינן⁵ ניחא ליה לחבר דליעביד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד

2 הנה פסק הלבוש שאם האונס הוא בא' מהג' איסורים שאומרים "יהרג ואל יעבור" מחוייבין לחלל שבת בכדי להצילו משום שמחוייב הוא למסור את נפשו, ויש לבאר שי' רבינו ע"פ המבואר בהרא"ש (כתובות ס' ד') שאם מדובר באונס גמור, שאין הנאנס עוזר כלום להעבירה, אלא שאחרים עושים בו מעשה, כגון אם כפפו קומתו להשתחוות לעבודת כוכבים, או בשפיכות דמים, כגון שהכוהו בגופו על אדם אחר והרגוהו, שבזה אינו מחוייב למסור את נפשו, וכ"ז נלמד מהפסוק דאשה דוקא שאינה מחוייבת למסור נפשה שה"ה כקרקע לענין זה, עיי"ש בארוכה. או אפ"ל דהוא אונס אחר ואינם מסכנים חייו.

3 אולי שכוונת השאלה בהבאו פרט זה הוא לענין הוצאה, שהוא מלאכה דא"י סקילה, ולא רק לאו דתחומין.

4 שבת ד, א.

5 עירובין לב, ב.

עם הארץ איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חברי אבל בענין אחר לא כדמוכח פ"ק דשבת ובבעיא דהדביק פת בתנור ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בריו עכ"ל. והתוספות כתבו בפ"ק דשבת בתחלה כדברי הרשב"א ואחר כך הקשו מדתנן גיטין מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וקיי"ל כל המשחרר את עבדו עובר בעשה ותירצו דשאני פריה ורביה דמצוה רבה היא ועוד יש לומר דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה אבל היכא דלא פשע מידי שרי למיעבד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד חבריה איסורא רבה והוכיחו כי מפרק תמיד נשחט ומפרק בתרא דערובין וכן כתבו בפרק בכל מערבין ובפרק השולח ובפרק קמא דבתרא ובפרק קמא דחגיגה ובפסחים פרק האשה והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתשתמד ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע הכא נמי לא פשעה והילכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי איכא ואי לא בעי למיעבד כייפינן ליה כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה כי רבה היא ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרין איסורא זוטא הוי.

סיכום דבריו: שיטת הרשב"א הוא שאין אומרים לאדם חטא אפי' באיסורא זוטא, כדי להציל אחר מעבירות, וכדמוכח ממש' שבת בהבעיא דהדביק את הפת דאסור לו לחלל את השבת להציל את חבריו מאיסור (לבד כשהאיסור באה על ידו). ושיטת הב"י: שלפי התוס' אכן א"א לאדם חטא כדי שיזכה חבריו, אמנם כשיזכה במצוה רבה כגון במי שחציו עבד וחציו בן חורין, שכופין את רבו לשחררו – אע"ג שיעבור מ"ע ד"לעולם בהם תעבודו" – בכדי שיקיים מצוה רבה דפרי'

6 הרי מה שהי' נשאל להרשב"א הוא "שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל משומד", וא"כ יש לעיי' לפי שיטתי' באם הישראל המשומד עשה תשובה אם יוכל לעבור על שבת בכדי להצילה מאחר שהאיסור' באה ע"י, ואכ"מ.

7 ד"ה וכי אומרים.

8 מא, ב.

9 לח, ב.

10 ול"ק להרשב"א את הוכחות התוס': (1) מבאר הרשב"א בחידושו שבענין מי שחציו עבד וחציו בן חורין שכופין את רבו לשחררו, הרי בזה לא חל האיסור ד"לא תעבודו" משום צד החירות שבו. ובהיא אמתה דהו עבידי בה אינשי איסורא שאני משום שהרבים נכשלין בה, התירו לו לשחררה וכפוהו, וכ"כ בביאור הגר"א לשו"ע. (2) הוכחת התוס' מזה במחוסר כפורים דפסח דאתי עשה דפסח שיש בו כרת, ודחי עשה דהשלמה, וקא עברי כהני בעשה דהשלמה כדי שיזכה זה בפסח, יכול לת' כתוס' הרא"ש ש"פסח נמי מצוה דרבים איקרי". (3) ובהא דבכהן שנמצא בו יבלת, כהן חבריו חותכו בשיניו. אפשר לת' לפי חי' גור אריה ש"לא דמי דעכ"פ על הכהנים מוטל העבודה, ואם אינו רוצה לעבוד מוטל עליו להכשיר כהן שיעבוד, ולכן שרי לחתוך, ולא שייך בזה שהוא חוטא שיזכה אחר".

ורבי', וכן כשלא פשע, הרי בכה"ג [במצוה רבה וכשלא פשע, הרי האיסור שיעשה חשיבי זוטא לגבי מה שיזכה חבירו ובמילא], אומרים לו חטא.

ולפי"ז פסק הב"י שבנדו"ד בהצלת בתו משמד מותר לחלל עלי' את השבת אפי' באיסורים דאורייתא כיון דשבת זה זוטא היא לגבי מה שתעבור שבתות כל ימי' (מצוה רבה), וגם שלא פשעה.

וכן הובא להלכה (שו"ע סי' ש"ו סע' יד), וז"ל:

מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות ואי לא בעי בית דין גוזרין עליו.

ובהג"ה שם:

ועיין לקמן סימן שכ"ח סעיף י.

ושם (בהג"ה):

מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו השבת כדי להצילו (עיין לעיל סימן שו) (ב"י בשם הרשב"א).

ולכאו' דבריו סותרים אהדדי, שבסי' שו הסכים עם השו"ע שמחללין את השבת להצילה שלא תמר דתה, ובסי' שכח פוסק שאפי' אם מאנסין אותו לעבור עבירה גדולה – אפי' ע"ז – בכל זאת אסור לחלל עליו את השבת?

ב.

וע"ז תי' הב"ח סי' שו סק"ג:

ונראה לפע"ד ליישב דכשחוששין שיפחידוהו להמר והיא לא פשעה מותר לחלל השבת כדי להצילה מעון עבודה זרה דמצוה רבה שאני דבזה אנו רואין כדעת התוספות ודלא כהרשב"א. אבל כשרוצים לאונסו שיעבור עבירה אפילו לאונסו שיעבוד עבודה זרה כיון דאין זה עבירה דאונס רחמנא פטריה"י מ"ולנערה"י לא תעשה דבר" אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות"י דפריך ולידרוש להו דאונס שרי לפי פירוש

11 נדרים כז,א.

12 דברים כב, כו.

13 ג,א.

התוספות¹⁴ דאפילו תקנת חכמים אין לעבור כדי להנצל מהאונס כל היכא דליכא סכנת נפשות דבזו אנו רואין דברי הרשב"א להחמיר.¹⁵

היינו שסובר כהתוס' שבמצוה רבה ובלא פשעה שאני, ולכן בהצלת בתו משמד (כיון שלא פשעה ומצוה רבה היא), אומרים לו חטא. אבל כשרק מאנסין אותו לעבור עבירה אחת כיון דאנוס הוא דרחמנא פטרי', הרי אין זה עבירה. ולכן פסק בסי' שכח שאסור לחלל עליו את השבת בכדי להצילו (מהאיסור) [משא"כ כשלקחו בתו, הרי כשתמר דתה תעבור ברצונה¹⁶, ואינו נכלל בגדר האונסין דרחמנא פטרי', ולכן מחללין עלי' השבת בכדי שלא תעבור]. ומביא ראי' (1) מדכת"ב 'ולנערה לא תעשה דבר' דכיון שאנסוהו אינה חייבת כלל. (2) מכתובות שמדבר בענין תקנת חכמים להתחתן ברביעי בשבת והי' תקופה מסויים שהי' מסוכן להתחתן ביום זה (משום גזירת מלכות על אלו שהתחתן, שהיו צריכים לפני' לעבור בג"ע, והיו אלו שמסרו את נפשם ע"ז), ובמילא התחתנו בימים אחרים, ובין כך לא העבירו חכמים את תקנתם, וכפי שתוס' מבאר שם, שאפי' תקנת חכמים אין מעבירים מפני האונס, ומשו"ז פסק כהרשב"א שלא אומרים לאדם חטא.

והנה המ"א (בסקכ"ט) מיישב את הסתירה לשיטתו¹⁷:

אפילו למ"ד דהוי דאורייתא שרי דלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת א' כדי שתשמור שבתות הרבה, א"כ אם רוצים לאנס

14 שם ד"ה ולידרוש הב'.

15 הנה בדברי הב"ח יש לחקור בדבריו היאך הוא מתווכך את דעת הרשב"א והתוס' שיש לפרש בזה בשני אופנים: (1) שס"ל כהרשב"א דא"א לאדם חטא כדי שיזכה חבירו אף כשלא פשע, אלא דמאחר שהתוס' יש לו ראי' דכייפינן בענין מצוה רבה כמבואר בהתוס', במילא במקרים אלו אומרים לו חטא. אמנם במקרה שאין כאן מצוה רבה או איסור - כגון אונס דרחמנא פטרי' - אין אומרים לו חטא אפי' באיסור דרבנן.

או (2) פוסק כהתוס' (ולא ס"ל כהרשב"א), אלא שבמקרה דאונס הרי רחמנא פטרי' ואינו עובר עבירה, וא"כ אין כאן 'זכות' שבשבילו יעבור, ובזה בפסקו מחמיר (לא כסברת הרשב"א אלא) כ"דברי הרשב"א". ולכאורה אופן זה נראה נכון יותר.

וצ"ע בהט"ז היכי ס"ל.

16 ראה מחצית השקל ד"ה שיפחידוה שתימיר.

17 על המילים מצוה לשום כו' כתב המ"א (בסקכ"ח): "ואע"ג דא"א לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו כמ"ש ס' רנ"ו ס"ו שאני התם דפשע במה שהדביק פת [תוס'] משא"כ כאן".

ושם: "ואם נתנו בשבת אפי' במזיד מותר לו לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה". ובמ"א שם סקכ"א: אפילו במזיד . . ודוקא הוא אבל אחרים אסורים לרדות (רי"ז) דא"א לו לאדם עשה חטא קל בשביל שלא יעשה חבירו איסור חמו' כיון שלא נעשה האיסור' על ידו וגם חבירו פשע במה שהדביק (ב"ח תוס'), ובאמת העיקר תלוי באם פשע ועיין בעירוובין ל' ל"ב בתוס' ועססי' ש"ו.

והתוס' שם תוכנו ע"ד התוס' דידן (שבת ד, א), אלא דשם אריכות (ועיקר) הביאור הוא באם פשע או לא, ורק לבסוף מת' "ועוד דהוה ליה כמצוה דרבים . . [ד]שאני". וזה לכאורה כוונת המ"א בציונו לסי' שו בסופו, שרוצה להדגיש שזה דלא פשע ה"ז עיקר ההיתר בכדי להצילה.

לעבירה אחרת אפי' לעבוד ע"א פעם א' אין מחללין עליה שבת במלאכה דאורייתא דמחלל שבת כעובד ע"א כדאיתא בעירובין דף ס"ט ובחולין דף ה' פירש"י דשבת חמיר מע"א וצ"ע מנ"ל זהו מ"ש רמ"א לעיין בסימן שכ"ח ס"י והב"ח כתב דהכא מיירי . . . ולי נראה כמ"ש¹⁸ דאדרבא כשאונסין אותו אומרים לאדם חטא בשבילו כמ"ש¹⁹ בשם התוס' ולא דומיא להא דאמרינן בכתובות ע"ש. והדבר ברור כמ"ש²⁰ ועססי' שכ"ט בהג"ה דאיתא בהדיא דהכא איירי ג"כ באונס. ומיהו אם הבת קטנה צ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן דהא אין מצוין להפרישו עסי' שמ"ג או דילמא מידי דהוי אפ"נ שמחללין על הקטן דאומרים חלל עליו שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה ה"נ כן, וצ"ע.

היינו כשבאים להמר דתה ותעבור כל ימי' שבתות הרבה, אז אומרים לו חטא וחלל שבת א' כו' כיון שהיא נחשבת זוטא לגבי שבתות הרבה. אבל כשאונסין אותו לעבור עבירה אחת, (אפי' ע"ז) אין חילול שבת חשיבא זוטא לחללו ובמילא אינו נדחה (ובהדביק את הפת שאני כיון שפשע, אין אומרים חטא).

וסותר את דברי הב"ח כיון שאדרבה אם אונס הוא הרי וודאי אומרים לו חטא, ולדבריו הרי הדין שבנידון (סי"ד) מדובר באונס - וכמ"ש בסי' שכ"ט בסופו. ומה שהביא רא' מכתובות לק"מ כיון שמדובר שם בענין אחר [לכאורה כוונתו הוא מזה דשם מפורש שהסיבה שלא בטלו רבנן תקנתם היא מכיון "דגזירה (גזירת המלכות) עבידא לבטלא ותקנתא דרבנן מקמי גזירא לא עקרינן", ולא משום דרק אונס הוי].

ונשאר בצ"ע לגבי קטנה אם מחללין עלי', שהרי מחד גיסא הובא להלכה דאין מצוין להפרישו מן האיסור, ובמילא הכא תהוי אסור לחלל שבת בשבילה, ומאידך גיסא אולי שהוא כפקו"נ שאומרים "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" גם בקטנה משום השבתות שתשמרה כשגדל.

ג.

והנה כ"ק אדה"ז מתווח את סתירה הנ"ל ובהקדם:

בתחי' הסע' [הובא לעיל] מדגיש שההיתר לחלל עליה את השבת (כדי להצילה משמד) הוא משום שזה כפקו"נ ממש, וכשם שבפקו"נ בענין חיי הגשמיים אומרים "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", כן בנדו"ד שאומרים "חלל עליו שבת א'", מפני שאם תמר

18 לפי המבואר בהערה הקודם לכאורה י"ל שהכוונה הוא "כמו שכתבתי".

19 ראה הערה הקודם.

20 ראה הערה הנ"ל.

דחה ר"ל, תחלל "שבתות הרבה". כלו' שיסוד שיטת רבינו במה שמתיר לחלל שבת במצב של פקו"נ אינו רק משום שפקו"נ דוחה כל התורה כולה (ובכלל זה גם שבת), אלא משום שעי"ז שיחלל שבת א' תוכל לשמור שבתות הרבה, ובשביל זה מתירין - אפי' לאחר - לחלל עליו שבת א'. במילים אחרות: ההיתר לחלל שבת הוא אך ורק בשביל השבת (בכדי שתשמור שבתות הרבה), אבל מפני ענין אחר, אין היתר כלל, וא"כ בשמך יש כאן גם סכנה שתחלל שבת כל ימי'.

ועפ"ז מכריע כ"ק אדה"ז בסוף הסעיף, דכשמאנסין אותו לעבור עבירה אחת, ואפי' ע"ז, אין מחללין את השבת להצילו מאיסור זה "מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פקו"נ ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה", דבזה שיציל חברו מלעבור ע"ז לא יביאנו לשמור שבתות יתירות (היינו שאינו מוסיף כלום בענין השבת גופא), ולכן אסור לחלל עליו את השבת [ורק באיסורי רבנן מותר מכיון דלא פשע, וכמו שממשיך שם]. ומאחר דבא שמחללין את השבת בכדי להצילה משמך אינו משום הטעם דמצוה רבה אלא מפנ"ז שמחללין שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה, א"כ ל"ש קטנה מגדולה שמטעם זה מחללין את השבת לחולה שפחות מגיל מצוות.

ד.

והנה כתב רבינו:

ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך אלא כשחבירו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונס אח"כ, כגון שהדביק פת בתנור בשבת ונזכר קודם שתיאפה, שאף שמותר לו לרדות מן התנור כדי שלא יבא הוא לידי איסור חמור ממנו, אסור לאדם אחר לרדותה כדי שלא יבא חבירו לידי איסור חמור של אפיית הפת בשבת, כיון שחבירו פשע במה ששכח והדביק פת בתנור בשבת, אבל זה שהנכרים רוצים לאנסו לצאת מכלל ישראל לא פשע מאומה.

פי', דכשחבירו עומד לעבור באונס והוא יכול להצילו ע"י שיעבור איסור קל, אומרים לו חטא [באיסור קל] כדי שיזכה חבירו במצוה [איסור] רבה, אבל כשחבירו פשע, וע"י פשיעתו בא לו האונס, אין אומרים לאדם חטא כו', וכה"ג שהדביק את הפת בהתנור. ולכן הכא דמירי בלא פשעה, אומרים חטא וחלל שבת א' (איסורא קלה) כדי שתשמור שבתות הרבה (מצוה רבה), משא"כ אם פשעה.

וצ"ב, באם מדמה הצלה משמך לפקו"נ אמאי לחלק בפשעה?

שהרי בפקו"נ אפי' אם פשע²¹ אומרים לו "חטא" ומחללין עליו את השבת בכדי להצילו, אמנם כשפשעה בשלקחו אותה להשתמד, אין אומרים לו חטא לחלל עלי' את השבת להצילה! ומאי שנא בין ב' מקרים אלו? וגם, מהו מקור רבינו ליסוד זה? ולמה אינו לומד כהב"י וכהמ"א שצריכין ב' התנאים דלא פשע ומצוה רבה, שהנפק"מ ביניהם [בין שיטת רבינו שטעם הדין הוא משום פקו"נ להב"י (והמ"א) שהוא כנ"ל] - לענין קטנה, דלשיטת רבינו מחללין שבת להציל אפי' קטנה, משא"כ להב"י שחסר כאן א' מהתנאים - שאינו מצוה רבה (היות שאינה מחוייבת במצוות), תהוי אסור לחלל השבת בשבילה.

ה.

והביאור בזה בהקדים:

מקור הדין דחלל עליו שבת אחת כו', היא ביומא²² ושם:

מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת. . ר' שמעון בן מנסיא אומר "ושמרו בני ישראל את השבת" אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

וברש"י שם:

ושמרו בני ישראל את השבת. כדי לעשות²³ שבתות אחרות יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה.

והנה לכאורה היאך דורש מהפסוק "ושמרו" שבתות הרבה דוקא, הרי מפשטות ל' הכתוב משמע שאפשר לו לידחות שבת א' בשביל לקיים שבת א' - "ושמרו בני" את השבת [ל' יחיד] לעשות את השבת [ל' יחיד] - אלא שהי' רשב"מ מוכרח מסברא לומר שהכוונה בשבתות הרבה דוקא, כיון דאל"כ מה באה להשמיענו הכתוב, לחלל שבת א' לשמור שבת אחרת במקומה? הרי במה חמור טפי שבת אחרת משבת זה שאומרים לו לחללו? אלא שצריך להוסיף מסברא שהכתוב מדבר ב("לעשות את השבת") שבתות הרבה.

היינו שפסוק זה (שרבינו לומד מדרשת רבי שמעון בן מנסיא) מלמדנו שיש מקרה שמותר לחלל שבת, והוא בכדי שעי"ז יבוא לשמור שבתות הרבה. ודורש רשב"מ שהפסוק איירי בפקו"נ, כי ע"י שיחלל עליו שבת להצילו יוכל לשמור שבתות הרבה. וכיון שהדרש הוא גם ע"פ סברא (כנ"ל), הרי ניתוסף בזה עוד (כלל מ)סברא ולא מל' הכתוב, שדין זה ד"אומרים חטא" ו"חלל

21 ואפי' אם הוא מאבד את חייו, מחללין שבת בכדי להצילו (סי' קלט בקצוה"ש ושם בסקי"ב).

22 פה,א ואילך.

23 ע"י בס' תוסיה"כ למהר"ם חביב.

עליו שבת כו" שייד רק כשלא פשע נגד שבת, אבל כשפשע נגד השבת אזי "א"א לאדם חטא כו" וחלל שבת אחת כו" היות ש"ע"י פשיעתו בא לו האונס".

ולכן בפקו"נ בגשמיות אפי' שהסכנה בא לו ע"י פשיעתו, "אומרים לאדם חטא" וחלל שבת כו" כיון שהפשיעה אינו נגד שבת בדוקא, אלא נגד חייו (ומזה יסתעף ג"כ שלא תוכל לשמור את השבת), משא"כ בהצלה משמד אם היא פשעה בדבר שפשיעתה גרם לה שיקוהו אותה הנכרים, ה"ז פשיעה נגד השבת ביחוד, כיון שפשעה בענין השייד לשמד שענינה הוא שלא תשמר שבת כל ימי' [וגם שאר המצוות], ולכן א"א לאדם חטא כו' וחלל כו' כדי שתשמור היא שבתות הרבה [כשפשעה].

בעומק יותר: זה שמחלין את השבת בכדי לשמור שבתות הרבה יכול להיות בא' מב' אופנים א) שנמצא במצב דפקו"נ מצד חייו הגשמיים ו-ב) שתשמד ותחלל שבת כל ימי'. וההפרש ביניהם דמה שבסכנת נפשות אם ימות ח"ו לא יקיים את מצות השבת, אי"ז חילול שבת אלא העדר קיומה [מצד זה שמת אינו מחוייב במצוות כלל - כולל מצות שמירת שבת], שמפקיע את החיוב מאליו²⁴. משא"כ בשמד, כשלא תשמור שבת אי"ז משום שהפקיע את החיוב מאליו, אלא שיש לו חיוב לשמור את השבת, ומחללו.

דהיינו, כשמדובר בענין סכנת נפשות (אפי' אם פשע בחייו), לא פשע בענין השבת לחללו - אע"פ שלא יוכל לקיימה - מפני שאם ח"ו ימות, לא יחול עליו החיוב לשמור את השבת מעיקרא. ובמילא כשדרשינן מהפסוק "חלל עליו שבת א' כו" אין כאן סברא להגביל את ההיתר בענין פשיעה, אלא מחללין את השבת בכדי להציל את חייו, בין אם פשע [בחיו] בין אם לא פשע [בחיו]. משא"כ כשפשעה בשמד, ה"ז נוגע לאיסור וחילול שבת גופא שתעבור כל ימי' שבת. ולפי"ז יש סברא להגביל את דרשת הכתוב ד"חלל עליו כו" לחלק בין פשע ללא פשע בענין "חטא".²⁵

וגם אפ"ל באו"א (ופשוט יותר):

כשכ"ק אדה"ז מבאר הטעם דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך כשפשע, מבאר בסגנון שאינו נמצא בהפוסקים שלפניו והוא: ש"ע"י פשיעתו בא לו האונס", פירוש: כשמישהו יבוא לחלל שבת באונס ע"י פשיעתו מסתכלים על אונס זו כפשעה, היות שבא ע"י פשיעתו.

²⁴ דוגמא לדבר ממצות ציצית, דכשאנו לובש מלבוש בעל ד' כנפות, אינו מבטל (וכ"ש מחלל) את המצוה, אלא שאין החיוב חל עליו. וכשא' מסכן את חייו שימות ר"ל, ודאי שאינו מבטל את המצוה, שהרי אינו מחוייב בהם בכלל [שלא מצינו איסור להפקיע חיוב מעל עצמו].

²⁵ ולפי"ז ניתוסף עומק בצ"ע המ"א, שצדדי ספקתו הוא שאם למדין ההיתר לחלל שבת בהצלה משמד משום מצוה רבה לחוד - בלא דרשת הפסוק - אזי בקטנה שאינה מחוייבת בשבת, אין כאן שום זיכוי בכדי להתיר חילול שבת בשביל להצילה, משא"כ אם ההיתר נלמד מהדרשה ד"חלל עליו שבת א' כו" הרי אין כל נפק"מ באם היא מחוייבת בשמירת שבת בשבת זה או לא.

ולכן כשלא פשע כלל, והאונס בא לידו אומרים לאדם חטא (בין בהצלה משמד בין בפקו"נ), כי למה לו להפסיד קיום שבתות הרבה בגלל אונסו. אמנם כשבא לו האונס ע"י פשיעתו, אין אומרים לאדם חטא כדי שיוכה חבירך בכדי שלא יעבור שבתות הרבה באונס, כיון דזה שאח"כ יחלל שבתות הרבה, ה"ז חשיב כמחלל בפשיעה, ולכן כשפשע בפקו"נ אא"ל דזה שאח"כ יחלל שבתות הרבה הוא משום פשיעתו, כיון דאינו במציאות בכדי לומר שפושע - כיון דמת, ובודאי שרואים אותו כאונס. אבל כשפשעה בשמד אומרים דזה שאח"כ תחלל שבתות הרבה (באונס) הוא בפשיעתה הראשונה כנ"ל.

המורם מכהנ"ל מה שרבינו פסק שהצלה משמד הוא כפקו"נ רק כשלא פשעה, וזה משום הסברא ביסוד הדין ד"חלל עליו שבת אחת וכו" כנ"ל, שלפי"ז מובן שאכן רבינו ס"ל כהב"י שצריך את ב' התנאים ד"לא פשע", וגם "מצוה רבה" (כדי שיהי' בגדר "שבתות הרבה" מול שבת א'). ולפי"ז מובן עומק דברי הב"י, שכ"ז מיוסד על דרשת רשב"מ - חלל עליו שבת אחת וכו' שמיוסד עה"פ "ושמרו בנ"י את השבת וגו'", ובמילא המצוה רבה פי' הוא שמביא לשבתות הרבה, וגם האיני פושע היינו שבלאו הכי, הוא אינו בכלל ההיתר ד"שבתות הרבה".

שהרי מהב"י לחוד, משמע דבכדי לומר "חטא" מוכרחים לב' התנאים, ואין זה שייך לשבת במיוחד [וא"כ בקטנה (ובספק - עי' קו"א) לא נחלל], וזהו מה שרבינו מחדש בדברי הב"י שכ"ז למדים מדרשת חז"ל ד"חלל עליו שבת אחת וכו'", ובמילא גם ב' תנאים הנ"ל שייכים לענין השבת דוקא. ולפי"ז הכריע את הצ"ע של המ"א,²⁶ ויתירה מזה, שע"י ספיקת המ"א לומד רבינו עומק בסברת הב"י שהטעם הוא גם משום "מצוה רבה" וגם משום "חלל עליו שבת אחת כו'", ולפי"ז הכריע רבינו ע"פ הסברת דרשת רשב"מ הנ"ל שמחללין גם על הקטנה (כיון שתעבור שבתות הרבה כשתגדל).²⁷

והנה כמה מחברים (הגרמ"ש אשכנזי ע"ה במ"מ וציונים כאן. ובס' כנישתא דבי רב כאן) רצו למצוא מקור לדברי רבינו משו"ת נחלת שבעה (בסוף הספר על שטרות), דהוא דימה הצלת

26 ראה לעיל בהע' ד"ה ולפי"ז ניתוסף עומק בצ"ע המ"א.

27 ויש לקשר את דין הנ"ל להענין שהזמ"ג - הגאולה האמיתית והשלימה. דאיאת בעירובין 27: "בעי רב חנניא יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה . . תא שמע הריני נזיר ביום שבו דוד בא מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים (דודאי לא אתי משיח האידנא - פרש"י) 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 . . האי תנא ספוקי מספקא ליה אי יש תחומין או אין תחומין", ע"כ.

ועפכהנ"ל י"ל שאפי' להמד"א שיש תחומין למע' מי', הרי המצב בזמן הגלות הוא מצב דפקו"נ ממש, הן מצד חיי הגשמיים דבנ"י והן מצד חיי הרוחניים דבנ"י, ובכגון דא "מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה ויצא אפילו חוץ ל"ב מיל ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה . . מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה שאין לך פיקוח נפש יותר מזה . . ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת כופין אותו" שהקב"ה יגאל אותו תיכף ומיד ממש ובעגלה דידן נאו - אמנו!

שמד לפקו"נ לגמרי, וכתב להדיא שמטעם זה גם אם פשע מותר לחלל עליו את השבת, כי ממש כפקו"נ²⁸.

ובתשובות שבות יעקב (חלק א, טז. לבעל החק יעקב) כתב בנוגע תשובה זו:

שמדד במדה גדושה להכריע נגד דעת הרשב"א והתו' והשו"ע בלי ראי' מספקת רק מסברת הכרס, מטעם מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה כמו גבי חולה... שהמורה שהורה להקל עליו יקרא... שהמורה יורה כבן סורר ומורה...

אבל ברור שהמחברים הנ"ל לא דקדקו, כי דעת רבינו אינה כדעת הנחלת שבעה ואינה כדעת השבות יעקב, ודעתו דעה מכרעת דאף שהוא כפקו"נ עדיין צריך להסברא דלא פשעה, והוא ע"פ דעת הב"י²⁹.

וראה בכל הנתבאר גם בדברי הת' מאיר הלוי לוי והת' ולוי יצחק קליין בקובץ זה.

28 רק שבסוף התשובה רצה לומר לרווחא דמילתא שגם לדעת הב"י שצריך שלא פשע - י"ל דדומה לאינו פושע ע"ש, אבל זה ברור שלפי סברתו שדומה לפקו"נ ברור לו שמותר לחלל אף בפשיעה.

29 ויש לומר עוד - דאדה"ז כאן הכריע באופן שכולל גם דעת הרשב"א, דמ"ש אדה"ז "מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה" שזהו יסוד ביאורו כאן - י"ל שמקורו מתשובת הרשב"א דידן "שאינ דוחין שבת על הצלה מהעבירות". ויש להאריך בזה, ואין פנאי כעת.

ספק פיקוח נפש (ד, א)

הת' מאיר הלוי לוי

הת' לוי יצחק קליין

סימן שו, כט:

מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מכיתו להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה ויצא אפילו חוץ ל"ב מיל ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ולפיכך אף אם הבת היא קטנה שאינה מחוייבת עדיין במצות יחלל עליה להצילה שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים). ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת כופין אותו והוא הדין אם אינה בתו אלא בת או בן איש אחר אע"פ שאינו קרובו ויש יכולת בידו להשתדל במצוה זו אע"פ שהוא ספק אם יציל כופין אותו להשתדל בכל מה שאפשר אפילו בעשיית מלאכות גמורות אם יצטרך להן...

ובקו"א א:

הוא ספק כו'. איברא שבודאי כן הוא בכל ההולכין להציל בכלי זיין דבס'י שכ"ט, שבודאי אינן יודעים אם ינצחו הנכרים וכן אין יודעים אם יצילו הספינה עיין שם.

וע"כ צריך לומר דלא דמי לרפואה דבעינן שתהא ידועה או על פי מומחה, כמ"ש רמ"א ביו"ד סוף סי' קנ"ה ומג"א ריש סי' שכ"ח, וכדמשמע במתניתין דיומא (פ"ג) ע"ש בפירוש רש"י ורמב"ם, אלא דמי לרפואה שהיא ודאי מרפאת בשאר פעמים אלא שעכשיו בחולה זה אינו ידוע אם תועיל לו דמחללין, כמבואר בר"ן פי"ד גבי מחמין להברותו. ואפשר שלזה נתכוין הט"ז בסיומן שכ"ח סק"ה] שכתב לחלל ברפואה אפילו בספק, כי היכי דלא ליפלוג על רמ"א ביו"ד.

ומכל מקום הכא בהצלת עבירה (צ"ע) אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פרק בתרא דיומא דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא אבל

משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעינן בספיקא עיין שם. ומיהו בר"ן פרק יום הכיפורים מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא. ואפשר דלכתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקוח נפש אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש. ומיהו בר"ן דוחק לומר כן, שהרי מותר להרגו. וצ"ע:

א.

הנה אדה"ז מחדש בסימן שו, כט שהצלה משמד הוא בגדר פיקוח נפש – "שאינן לך פיקוח נפש יותר מזה", ולכן מתיר להצילה "ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה", וגם מכריע את ספק המג"א (כאן) ומחדש "ולפיכך אף אם הבת היא קטנה שאינה מחוייבת עדיין במצות יחלל עליה להצילה... מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים...".

והנה בקו"א מבאר רבינו דאף שהדין ברור שבפקו"נ מחללים שבת אפילו בספק הצלה, אבל בהצלה משמד אין זה פשוט כל כך, והולך ומבאר איך שאעפ"כ גם בהצלת שמד יש טעם להתיר גם בספק הצלה. ולהלן נביא דברי אדה"ז פיסקא אחר פיסקא ונבארם, ותוך כדי הדברים נעיר על מה שלפענ"ד דרוש ביאור ובירור.

ב.

איברא שבודאי כן הוא בכלל ההולכין להציל בכלי זיינן דבסי' שכ"ט, שבודאי אינן יודעים אם ינצחו הנכרים וכן אין יודעין אם יצילו הספינה עיין שם...

היינו שזהו דין ברור שמחללים שבת עבור ספק הצלת נפשות, כמו הדינים בשו"ע בסימן שכט, וזה לשון השו"ע (שכט, ו-ח):

עכו"ם שצרו על עיירות ישראל... באו על עסק נפשות, ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין, ומחללים עליהם את השבת... הרואה ספינה שיש בה ישראל המטורפת בים, וכן נהר שוטף, וכן יחיד הנרדף מפני עכו"ם, מצוה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם:

ובדינים אלו אין ודאות שיצליחו להציל, כפשוט, ומוכח דמצילים עבור ספק הצלה. וע"ז מעיר אדה"ז שעל כרחק נצטרך לחלק בין ספק הצלה כזו לבין מה שכתבו הפוסקים שאין מחללין ברפואה שאינה ידועה ולא על פי מומחה. ואת החלק זה בקו"א לא נבאר כאן, ונשתדל לבאר סוף דבריו:

ומכל מקום הכא בהצלת עבירה (צ"ע) אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פרק בתרא דיומא דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא, אבל משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעינן בספיקא עיין שם.

כדי לבאר זה, הנה מבואר בגמ' יומא פה, א:

...מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת... נענה רבי ישמעאל ואמר "אם במחותרת ימצא הגנב".... נענה רבי עקיבא ואמר "וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות".... רבי יוסי ברבי יהודה אומר "את שבתותי תשמורו".... רבי יונתן בן יוסף אומר "כי קודש היא לכם".... רבי שמעון בן מנסיא אומר "ושמרו בני ישראל את השבת [לעשות את השבת]".... אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (כדי לעשות שבתות אחרות, יזהרו בשבת זו, בקיום שמירת שבתות הרבה), אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, "וחי בהם" ולא שימות בהם, אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא (אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה) אלמא מחללין על הספק... וכולהו אשכחן ודאי ספק מנא לן ודשמואל ודאי לית ליה פירכא....

נמצא מבואר שמכל השש ילפותות דהתנאים אין מקור לחילול עבור ספק, ורק בדרשת שמואל מצינו מקור שמחללין אף בספק פקו"נ וספק הצלה, כמ"ש רש"י "אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה".

ויש להוסיף ביאור בזה: הילפותא "ושמרו בני ישראל את השבת [לעשות את השבת]", אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וכתב רש"י: "כדי לעשות שבתות אחרות, יזהרו בשבת זו, בקיום שמירת שבתות הרבה. בילפותא זו אין שום הכרח שה"שבתות הרבה" הם בגדר ספק סכנה, אדרבה משמע "לעשות את השבת" – היינו שרק כשהצלה הוא עבור "שבתות" ודאי.

אבל בדרשת "וחי בהם" וכתב רש"י: "אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה", היינו ש"וחי" צריך להיות ודאי, ו"ספק מיתה" אינו בגדר "וחי", וא"כ כל זמן ש"ושמרתם את חקתי ואת משפטי" מביאו למצב ד"ספק מיתה" אין לו לעשות המצוות, כי אין זה "וחי בהם".

ג.

והנה הא דמחללים שבת עבור הצלה משמד ודאי אי אפשר ללמוד מדרשת שמואל ד"וחי בהם", שמדבר בחיי הגוף, אלא רק מדרשת רבי שמעון בן מנסיא דמחללים עבור "שבתות הרבה" כמו שמבואר בדברי אדה"ז:

שאינן לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

וא"כ לכאורה אף שי"ל שהצלה משמד הוא בכלל הילפותא ד"חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", אבל מכיון שמבואר בגמ' שאין בילפותא זו מקור להצלה בספק וספק הצלה, א"כ בזה יהי' הדין חלוק בהצלה משמד שאין מחללים מספק משא"כ בהצלת חיי הגוף הדין שמחללים מספק.

אבל אדה"ז בפנים השו"ע כתב שגם בספק הצלה משמד מחללים, וזהו שהולך ומבאר:

ומיהו בר"ן פרק יום הכיפורים מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא.

להבין כוונתו, נעתיק לשון הר"ן (יומא ג, ב):

וכתוב בהלכות גדולות אשה עוברת דידיעין דאי לא אכלה מתעקר ולדה, אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא, שפיר דמי למיתן לה, וכתב הרמב"ן ז"ל דמדקאמר משום סכנת וליד משמע דאפילו ליכא למיחש לדידה מחללין... ואע"ג דתנן [אהלות ספ"ז] האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש, דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות, ותנן נמי גבי תינוק בן יום אחד [נדה מד א] וההורגו חייב, ודוקא בן יום אחד, אבל עובר לא, וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, אפ"ה לענין שמירת מצות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה, הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מבן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין כדעת בעל הלכות ז"ל...

היינו, דהרמב"ן שהביא הר"ן ס"ל דאף בעובר שאין בו דין הצלת נפשות ופיקוח נפש, והיינו לפי שאינו בו דין נפש, וא"כ מנין המקור לחלל שבת ושאר איסורים להצלת עובר, הרי אי אפשר לומר שלמדים מ"וחי בהם", דא"כ איך הי' מותר להרוג העובר להציל אמו, הרי דין "וחי בהם" שוה בשניהם ומנין לחלק ביניהם, אלא על כרחך שיש דין "וחי בהם" על אמו בלבד, ולכן מותר להורגו. וא"כ מנין לנו לחלל שבת עובר העובר.

וע"ז כתב הרמב"ן (הועתק בר"ן) "אפ"ה לענין שמירת מצות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה, הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מבן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין", היינו שאף שמצד חיות גופו אין לו דין נפש ולא חל עליו דין הצלת נפשות, אבל מצד מה שע"י הצלה זו "ישמור שבתות הרבה", ומדרשת רשב"מ (שם בגמ') למדנו הדין "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

ד.

ויש לבאר דבריו: דאף שעתה אין העובר מחוייב במצוות כמובן, אבל גם סכנת מיתה דנפש גמורה, מה שדוחה את השבת אינו מה שמחוייב לקיים "שבתות הרבה", כי אחרי מיתתו יהי מופקע מכל החיובים, ואעפ"כ כדי שיקיימם יש לנו לחלל שבת עבור זה. כמו"כ בעובר שיוכל לקיים שבתות הרבה באם נצילו, הרי הוא בכלל הילפותא הוה.

והרמב"ן הוסיף בזה "חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה", היינו שגם בספק מחללין עבור העובר. ויתכן שהוצרך לזה כי פתח שם "ספר נפל ספק בן קיימא הוא", היינו שאם היינו יודעים שהוא נפל בודאי אין מחללים עבורו, וא"כ הוצרך לחדש שגם בספק מחללים. (אבל הסכנה שם ודאית כנראה מלשון הבה"ג "עוברת דידעינן דאי לא אכלה מתעקר ולדה").

ואף שסיים הר"ן שם:

ואין צריך לכל הדקדוקין הללו דהא לא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עוברת ולא סכנת עוברת בלא סכנת עובר דמפלת בחזקת סכנה היא וכן פרש"י ז"ל דאם אינה אוכלת שניהם מסוכנים:

וכן פסק אדה"ז (תריז, ב), ולכאורה זהו לא כמ"ש הרמב"ן בשם הבה"ג, אבל לא חלק עליו מסברא, אלא מחמת שאין צריך להגיע להיתר זה, כי כל סכנת עובר הוא סכנת אמו ג"כ. ואף שהרמב"ן הביא שיש חולקים על הבה"ג, גם הם חלקו רק בעובר, אבל לא חלקו להדיא לגבי הסברא דמצד הילפותא ד"חלל עליו שבת כו" מחללים אפילו בספק.

ה.

וקשה איך אמרו לחלל שבת עבור ספק נפל, הרי מבואר בגמ' הנ"ל דרק מדרשת "וחי בהם" ידעינן שיש לחלל מספק, אבל בעובר אין ללמוד מילפותא זו, אלא רק מדרשת "חלל עליו שבת אחת כו" וזהו רק בודאי הצלה. וזהו שהולך ומבאר:

ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקוח נפש אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש.

היינו, דהגמ' הנ"ל אמרה דמשאר הילפותות לבדם אין ללמוד דמחללים מספק, אבל אחרי שידענו שמחללים מספק מחמת הילפותא ד"וחי בהם" שוב יש ללמוד משם לענין "שבתות הרבה", שגם עבור זה מחללים מספק.

וצריך ביאור בתירוץ אדה"ז: הרי אפשר לומר שחיי הגוף חמורים יותר ולכן נאמר בכתוב שגם עבור ספק מחללים, ומניין ללמוד מכאן ל"שבתות הרבה", היינו היכא דאין סכנת מות, שגם

שם נחלל מספק. ומהו כוונתו "אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש".

והביאור בזה יבוא להלן.

ואחרי שביסס ההלכה שבפנים שגם עבור ספק הצלה משמך מחללים שבת מהר"ן הנ"ל, מעיר על דברי הר"ן שתירוץ זה של אדה"ז להסיר הקושיא מהגמ' הנ"ל, תירוץ זה אינו די לבאר דברי הר"ן:

ומיהו בר"ן דוחק לומר כן, שהרי מותר להרגו. וצ"ע.

היינו, שבעובר א"א לומר "דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקוח נפש אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה", כי בודאי הצלת העובר אינו כפקו"נ, שהרי "מותר להרגו" כמו שהביא הר"ן מהמשנה דאהלות "מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר", ואם הצלתו הוא כפקו"נ איך נדחה מפני חיי אמו. אלא ודאי דאין בו החומרא דפקו"נ, וא"כ שוב יוקשה מנין דמחללים מספק.

אבל עדיין צ"ב כנ"ל: אם לא יועיל ביאור זה בהר"ן איך יועיל זה לבאר דין אדה"ז שבפנים שבהצלת שמך מחללים מספק, הרי י"ל שילפותא זו שמחללים גם עבור שבתות הרבה בלא סכנת מות, הוא כמו דין הצלת עובר שאינו חמור כפקו"נ.

ך.

ובספר כנישתא דבי רב על שו"ע רבינו כאן רצה לתרץ ה"צ"ע" דאדה"ז:

ואפשר יש לומר דסברת הר"ן הוא דכיון דגילה לנו התורה בשניהם דיכולים לחלל שבת בשבילים, וכמו שגילה לנו התורה בפיקוח נפש שיכולים לחלל שבת בשבילים אף ב"ספק" הוא הדין כדי שיוכל לשמור שבתות הרבה אף בספק.

היינו, דהמחבר הזה לא תפס שאדה"ז בא כאן לחלק בין הצלה משמך, שעל זה יש לומר הסברא "לבתר דגלי לן קרא כו'", אבל בהצלת עובר דוחק לומר כן, והוא לא ביאר מה הדוחק, ולכן כתב "אפשר יש לומר" שאין דוחק, ואותו התירוץ שכבר אמרו אדה"ז נוכל לאמרו גם בעובר בלא דוחק. אבל לפי דברי אדה"ז יש חילוק גדול ביניהם, וצ"ב.

כ.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

אדה"ז ביאר בפנים:

...ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה... ולפיכך אף אם הבת היא קטנה... שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל, שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים... אבל אם אין רוצים להוציא מכלל ישראל אלא שאונסים אותו לעבור עבירה אחת אפילו לעבוד עבודה זרה ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל הצלתו (בין הוא בעצמו בין אחרים) מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה

וצריך ביאור:

- א. מנין לאדה"ז "שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש... שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים" – היינו שהטעם שמחללים שבת לפקו"נ הוא משום "שבתות הרבה"? הרי יש את הילפותא ד"וחי בהם".
- ב. מנין לאדה"ז "שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה".

ח.

ונראה שחדא מתרצת בחברתה:

דמכיון שיש לנו הן הילפותא ד"ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת – חלל עליו שבת אחת כו" והן את הילפותא ד"וחי בהם" להתיר הצלת נפשת בשבת, אנו אומרים דהילפותא ד"שבתות הרבה" מגלה לנו דהטעם על זה שנדחית השבת הוא רק משום "שבתות הרבה".

דבלא ילפותא ד"ושמרו" הו"א ד"וחי בהם" מגלה לנו דפקו"נ חמור משבת, אבל אבל אחרי שגילה לנו הכתוב דשבת שנדחית מפני פקו"נ אינו אלא משום שע"ז יבוא לקיים "שבתות הרבה", רק זה הטעם דנדחה השבת, ואף לא די בטעם דפקו"נ חמור משבת, ולזה צריך טעם מיוחד ד"שבתות הרבה". לפ"ז מובן שעבירה חמורה ממנה אם אינו בכלל "שבתות הרבה" אין שבת נדחית עבודה. דאם הי' נדחית שבת עבור עבירה חמורה, למה הוצרך הכתוב לומר "ושמרו... לעשות את השבת", אלא מכאן למדים דאין שבת נדחית אלא מפני "שבתות הרבה" וזהו הטעם למה שפקו"נ דוחה שבת.

ט.

ומעתה י"ל:

מכיון ש"שבתות הרבה" הוא הוא הטעם שפקו"נ דוחה שבת, א"כ לא יתכן דיש חומרא בפקו"נ שאין ב"שבתות הרבה", וא"כ אם גילה הכתוב ב"וחי בהם" שמחללים מספק, היינו שספק הצלת שבתות הרבה הוא טעם לחלל שבת, וא"כ גם בהצלת שמד יהי' הדין כן "שאינן לך פיקוח נפש יותר מזה" כי זהו הטעם על כל פקו"נ שדוחה שבת.

אבל בר"ן דוחק לבאר כן, כי ה"שבתות הרבה" דהעובר אינו מחייב הצלת נפשו ושללא להורגו, ואף שמחללים גם עבור "שבתות הרבה" דעובר, אבל דין "שבתות הרבה" דעובר על כרחק שאינו דומה ל"שבתות הרבה" דילוד חי, דבאדם חי הרי ה"שבתות הרבה" הם הטעם על הצלת נפשו, ולכן יש לומר שאם דין הצלת נפשו הוא גם בספק נלמד מזה שגם הטעם די לחלל מספק, אבל בעובר ש"שבתות הרבה" הוא רק טעם להיתר חילול, אבל לא טעם שיחול עליו דין פקו"נ, א"כ איך נאמר בעובר שגילה לנו הכתוב שחמור כמו הצלת נפשות שמחללים גם מספק.

אלא שצ"ב, אם אין "שבתות הרבה" די טעם לחלל מספק, שמא גם מהצלה משמד יהי' כן, אבל אי אפשר לומר כן, כי בילוד חי שמחללין להצלת נפשו מספק, כל הטעם הוא מחמת "שבתות הרבה" שלו, וא"כ ע"כ הוא טעם מספיק לחלל מספק גם בהצלה משמד.

י.

וביתר ביאור י"ל: בעובר יש לנו רק הילפותא ד"שבתות הרבה", ומשם א"א ללמוד שמחללים מספק, אבל בילוד שיש לנו הילפותא ד"וחי בהם", א"כ גם מצב דסכנת שמד הוא בכלל הפרשה ד"וחי בהם", כי מאחר שגלי לן קרא ש"שבתות הרבה" הוא הטעם דחלות דין ד"וחי בהם" בשבת, א"כ נמצא דכל מצב דסכנת "שבתות הרבה" הוא בכלל ההיתר ד"וחי בהם". ואולי זהו כוונת אדה"ז "שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש", היינו שהוא בכלל דין פקו"נ.

אבל בעובר א"א לומר כן, כי עובר הוא מופקע מ"וחי בהם" בסכנת מיתה, וא"כ לא יתכן שיוכלל ה"שבתות הרבה" שלו בדין "וחי בהם" שלא חל לגביו כלל.

בסגנון אחר: מי שבכלל הפרשה ד"וחי בהם", הרי שגם בסכנת שמד חל היתר מדין "וחי בהם", אבל מי שמופקע מ"וחי בהם", הרי יש לגביו רק דין "שבתות הרבה" מצ"ע.

או בסגנון אחר: איך נאמר באשה המקשה לילד בשבת, ב' דינים סותרים בחדא מחתא – מצד אחד מחוייב להציל העובר ואף מספק מחללים שבת כמו אמו ממש, ומאידך – יש להורגו כדי להציל את אמו.

יא.

אלא שעדיין צריך ביאור למה כתב רבינו "ומיהו בר"ן דוחק לומר כן", היינו שאפשר לומר כן רק שהוא "דוחק".

ואולי יש לומר בזה, שהי' אפשר לומר שמאחר שיש לגבי עובר דין "שבתות הרבה" ממילא חל עליו דין ד"וחי בהם", כי זהו טעם הדין ד"וחי בהם", ומצד זה בלבד הי' צריך להיות בו דין הצלה גמורה כמו בילוד, רק שהדין שמותר להורגו מפני אמו ואין חייבים על הריגתו, הוא הפקעה מסויימת בדינו, אבל היכן שלא נאמר הפקעה זו, היינו כשמחללים שבת עבורו הוא כי חל דין "וחי בהם" מחמת שיש כאן דין "שבתות הרבה", וממילא יש כאן דין דמספק מחללים.

בסגנון אחר: דין "וחי בהם" יחול גם כלפי עובר, רק שנדחה מפני אמו מחמת דין צדדי, מכיון שאינו נפש לגבי ההורגו, וממילא הצלתו נדחית מפני הצלת אמו. כמוכן שזהו דוחק לומר שיש דין "וחי בהם" כלפי עובר שאינו ילוד, ובפשוטו אינו בכלל הפרשה "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם".

ובביאור כל דברי אדה"ז בפנים השו"ע ראה בקובץ זה בדברי התמימים חיים יהושע רייצעס ויהושע שניאור זלמן סערברינסקי.

הדביק פת בתנור (ד, א)

הת' יעקב שילג

שו"ע אדה"ז רנד, יב:

מי שנתן פת לתנור בשבת עצמה בין בשוגג בין במזיד ונמלך לרדותה מהתנור קודם שתיאפה מותר לו לרדותה אע"פ שאין בה צורך שבת שהרי אינה ראויה לאכילה ואפילו בתנורים שלהם ששייך בהם רדייה שהתירו לו חכמים איסור של דבריהם כדי שלא יבא לידי איסור סקילה או לידי איסור חטאת ומכל מקום אם אפשר לו לרדות ע"י שינוי ישנה. אבל לאדם אחר לא התירו לרדות אפילו ע"י שינוי כדי שלא יבא חבירו לידי חיוב חטאת או סקילה שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך כיון שהחבירו פשע במה שנתן הפת לתנור עסס"י ש"י:

א.

בהלכה הנ"ל לכאורה אינו מובן:

א) למה כותב אדה"ז שרק "מותר לו לרדותה" מהתנור קודם שתיאפה, לכאורה הי' צריך לומר "חייב לרדות הפת" בכדי שלא לעבור על איסור איסור אפי' ולשון זה הוא הלשון ברמב"ם (ט, ה) והטור והשו"ע.

ודיוק זה הוא דוקא בדברי הפוסקים, ובפרט בדברי אדה"ז, כי בגמ' ישנה בעיית רב ביבי "התירו לו לרדותה" והמסקנא היא ש"התירו לו", אבל אחרי שידענו שהתירו לו, לכאורה הדין צריך להיות חייב לרדותה. ומה שהגמ' לא אמרה כן אינו דיוק כ"כ כי בגמ' עיקר החידוש הוא שבכלל התירו לו איסור רדי' דרבנן. ולומר שכוונת הפוסקים רק להעתיק לשון הגמ' אינו תירוץ, כי הפוסקים צריכים לפרש לשונם, ובפרט הרמב"ם ואדה"ז שלשונם צחה וברורה, ואם הי' חייב לרדותה ודאי לא היו מניחים מלהשמיענו זאת לכאורה. ומשמע מכל זה שבאמת אין חיוב על המדביק לרדות הפת אף שעדיין יכול להציל עצמו מלעבור על איסור חטאת או סקילה.

ב) למה כותב אדה"ז "כדי שלא יבא לידי איסור סקילה או לידי איסור חטאת", ולא רק "כדי שלא יבא לידי איסור", בשלמא בגמ' הלשון דרב ביבי הי' "לידי חיוב חטאת" והגמ' התפלפלה בלשון זה, ולמסקנת הסוגיא כוונת רב ביבי הוא לאיסור סקילה. אבל

להלכה מה נוגע אם הוא איסור סקילה או חטאת, הרי בשניהם מותר לו, והטעם בשניהם שלא יבוא לידי איסור תורה, וכלשון הרמב"ם "ויבא לידי מלאכה".

ובאמת בסימן שו, כט כתב אדה"ז הלשון כגון שהדביק פת בתנור בשבת ונזכר קודם שתיאפה שאף שמוותר לו לרדות מן התנור כדי שלא יבא הוא לידי איסור חמור ממנו".

ב.

ואולי יש לבאר בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חח"י (ע' 149, סוף שיחת פ' שלח א). ובהקדים:

גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התיירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התיירו, אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התיירו, ואלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה, אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה, אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התיירו לאחרים, מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך, אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה.

וברש"י שם:

וכי אומרים לו לאדם - צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור:

ובלקו"ש (לקו"ש יח, 149):

"אין 'אין' [אומרים לאדם חטא] שיזכה חברך' איז רש"י מפרש "שלא יתחייב חברך עונש חמור". איז ניט מובן: לכאורה האט רש"י געדארפט זאגן אז "שיזכה חברך" מיינט אז חברך וועט ניצל ווערן פון עובר זיין חטא חמור, פארוואס זאגט רש"י "שלא יתחייב.. עונש חמור"?

יש לומר אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס' אז דאס וואס "אין אומרים כו" איז דוקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חברי ער זאל מלכתחילה ניט קומען צו חטא (חמור), דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חברי פון חטא חמור.

און דערפאר איז רש"י מדגיש שלא יתחייב עונש חמור צו מדגיש זיין אז דאס וואס "אין אומרים כו" איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה", און מען וויל פארמיידן פון אים בלויז דעם עונש.

היינו, שהמדביק פת בתנור כבר עשה איסורו בהדבקת הפת, ואי אפשר כבר להצילו מאיסור, אלא רק מעונש, ואולי יתכן שהפוסקים הנ"ל כולל אדה"ז ס"ל כרש"י בענין זה.

ג.

ועפ"ז יש לתרץ שאלות הנ"ל:

(א) היות והאיסור כבר נעשה כשנתן הפת בהתנור אפי' קודם שתיאפה, לכן אין מחייבים אותו לרדות הפת. ולכן כותבים שרק מותר לו לרדותה מהתנור קודם שתיאפה, ולא שחייב לרדותה – לפי שהאיסור כבר נעשה כשנתן הפת להתנור קודם שתיאפה ואינו מציל עצמו מהאיסור.

(ב) אף שכבר עבר איסור כשנתן הפת לתנור, עדיין אין איסורו בגדר "איסור סקילה", היינו כי אינו ראוי לעונש עדיין, היינו כי אף שאיסור הגברא הוא בפעולת ההכנסה למצב של אפי', אבל העונש הוא על "המלאכה" כלשון הרמב"ם, לפיכך כשמוציא הפת מהתנור קודם שתיאפה, מציל עצמו רק מ"איסור סקילה" או "איסור חטאת", היינו שמאיסור סתם אינו מציל, לפי שהאיסור בכלל כבר נעשה, רק מהפיכת איסורו לאיסור הראוי לעונש.

[ואף שבסימן שו, כט אין את הלשון הזה ד"איסור סקילה", אבל גם שם אפשר לפרש שלא יבוא "לאיסור חמור ממנו", שכוונתו לאיסור שראוי לעונש, אבל אינו מדגיש זה שם, כי שם מדבר על הצלה מאיסור ממש, ואפשר ללמוד מהדביק פת בדרך כל שכן, אבל במקומו פירש שגם על ידי הרדי' אינו מציל עצמו לגמרי].

אלא שעדיין צ"ב:

אם כבר עבר איסור כשנתן הפת לתנור אף קודם שתיאפה, לכאורה למה יהי' מותר לרדותה כלל? ומזה משמע שיש תועלת ברדיתו (אף לאחר שנתנו שם), וצ"ע מהי התועלת? בשלמא אם הי' מציל עצמו מעונש, כס"ד דהגמ' ניחא, אבל להלכה שמיידי כשאין עונש כלל, ורק מציל עצמו שאיסורו לא יהפך לאיסור הראוי לעונש, איזה תועלת יש בזה.

וראה בקובץ זה בדברי התמימים יוסף הכהן הענדל ושולם דובער גוטבלאט.

"קלוטה" ביד (ד, א)

הת' מ"מ הכהן ראדאל

הת' פייבל שי' סעלווין

שו"ע אדה"ז שמו, ז:

לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' טפחים סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם בין שהיא רשות היחיד בין שהיא רשות הרבים חייב אע"פ שלא הניח החפץ בארץ שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ וכאילו נחה ידו בארץ עצמה וידו היא באותה רשות לגמרי.

א.

בגמ' דף ד, א:

פשט העני את ידו, אמאי חייב, והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא, אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה. דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים, רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא.

ובתוס' ד"ה אבל למטה מי':

כשהחפץ בידו של עני או של בע"ה לא שייך קלוטה דהא כשנותן בע"ה לתוך ידו והוציא לא מחייב.

היינו, דקשה לתוס' איך שייך לומר שמתניתין קאי בשיטת ר"ע שסובר קלוטה כמי שהונחה, שהרי א"כ הי' לו לחייב בסיפא גם כן, כשנותן בתוך ידו והוציא, כי מה שחבירו עקר והטעינו לא גרע, כי מחמת קלוטה נאמר שכשהוציא הוציא ממצב של "קלוטה כמי שהונחה", וממילא נחשב זה לעקירה.

ובתוס' הרא"ש ד"ה בתר דבעיא ליה הדר פשטה:

...וא"ת א"כ פשט העני ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה אמאי מיפטר עני, מיד כשהכניס ידו לפנים קלטו אויר רשות היחיד וכמונח דמי, י"ל כיון דידו בתר גופו גריא לא חשבינן ליה כמונח.

ב.

וצריך ביאור:

א. למה הביאו התוס' מקרה שנתן בע"ה בתוך ידו של עני, ולא כמ"ש התוס' הרא"ש שפשט העני את ידו ונטל בע"ה מתוכה, שגם שם קשה הרי מיד שהכניס ידו כאילו הניח מדין קלוטה.

וכן דקדק הצ"ח כאן:

יש לדקדק דלמה שבקו להקשות מתחלת הבבא נטל בעה"ב מתוכה, דלמה יהיה פטור אי אמרינן גם בידו קלוטה... וצריך לומר דמנטל בעה"ב לא קשיא, משום דלקמן (דף צ"ז ע"ב) בתוס' בד"ה הרי כתב וכו', משמע דלמסקנא אם נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע מיקרי לא נתקיימה מחשבתו, וכן פסק הרמב"ם [פ"ג מה' שבת הלכה כ"א]. וא"כ פשט העני ידו לפנים ונטל בעה"ב מתוכה דפטור העני, יש לומר שדעת העני היה להניח החפץ בפנים ולא נתקיימה מחשבתו ולכך פטור, לכן הקשו מנתן בעה"ב לתוכה.

ולכאורה אינו מובן תירוצו, דאם נאמר שיפטר מצד שלא נתקיימה מחשבתו, כן נאמר בזרק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, דאיך מחייבו ר"ע הרי נתכוין לזרוק לרה"י והונח ברה"ר, ולמה לא יהי' כנתכוין לזרוק ח' וזרק ד', אלא ודאי שמכוין שהמשיך אח"כ לרה"י אין כאן גרעון של לא נתקיימה מחשבתו, ואדרבה כל זה הי' במחשבתו, שיקלט באויר רה"ר ויונח ברה"י, והקלוטה שבאמצע הוא חלק ממחשבתו, אף אם לא ידע שדין קלוטה הוא כהונחה, מ"מ כך הוא הדין לר"ע.

ועוד, מעתה שיש לנו דברי תוס' הרא"ש בודאי שנסתר תירוצו, דדוחק גדול לומר שחלוקים התוס' והתוס' רא"ש בסברת תירוצו. וא"כ עצ"ע.

ב. למה לא תירצו התוס' שמצד ידו בתר גופו לא אמרינן קלוטה (כתוס' הרא"ש)?

דלדברי התוס' משמע שלעולם לא אמרינן קלוטה ביד, ולפי פשטות דבריהם לכאורה קשה, הרי גם במקרה שהעני מניח את החפץ לתוך ידו של בעה"ב, הואיל והוא ביד אין כאן קלוטה. אלא שעל זה יש לומר דאין הכי נמי לעולם אין דין קלוטה ביד, ומ"מ הוא חייב שנותן לתוך ידו מדין הנחה על גבי מקום כל שהוא, רק שלמדים משיטת ר"ע דאם קלוטה מהני, כ"ש שא"צ ד'. וכלשון הגמ': "אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה. דתנן...

רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא" ולא אמרה הגמ' "הא מני ר"ע דאמר קלוטה כמי שהונחה".

ג. בגליון הש"ס מציי' רבי עקיבא איגר לדף צב, א ובתוס ד"ה התם.

ולכאורה יש לפרש כוונתו, בגמ' שם מקשה לרבא שסובר אגד גופו לאו שמ' אגד:

המוציא פירות לרשות הרבים... ביד חייב בכלי פטור... ביד חייב, והתנן פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהן פטורין, התם למעלה משלשה הכא למטה משלשה.

ובתוס' שם:

הקשה ה"ר אלחנן לרבה דמוקי בריש מכילתין דף ד כר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא א"כ בבבא דמייתי הכא אמאי שניהם פטורין והלא למעלה מג' לר' עקיבא כמו למטה מג' לרבנן, וי"ל סבר אגד גוף שמיה אגד, ור"י מפרש התם למעלה מג' ואית לן למימר דשמיה אגד כדאמר בפ"ק דידו בתר גופו גריר, הכא למטה דלאו שמיה אגד.

ולכאורה ע"פ דברי התוס' דידן שאין קלוטה ביד אין מקום לקושייתם שם דף צב, דמכיון שבחפץ בתוך ידו של עני לא שייך קלוטה, ובמילא שייך לחלק בין למעלה מג' ללמטה מג' שהוא מונח אף שהוא ביד.

וכן מפורש בדברי רבי עקיבא איגר (בדף ו, א ד"ה אמר ר"י ומודה בן עזאי) שסבר שדברי התוס' בדף ד' אינם מתאימים לדברי התוס' בדף צב:

...וי"ל דגם כשהחפץ בידו מקרי קלוטה ולר' עקיבא כמי שהונחה דמי, וכמ"ש תוס' לקמן (דף צב ע"א) ומכאן ראה דלא כמ"ש התוס' לעיל (דף ד' ע"א ד"ה אבל) דבכה"ג לא מקרי קלוטה כיון דהחפץ בידו, דאילו כן הו"ל למנקט מושיט. (ועמש"כ לעיל בתוס' שם).

וכן הבין התוצאות חיים (יג, ז, ע"ש). ולכאורה הי' עדיף להשוות דברי התוס' זה לזה שלא יהיו סותרים, ובלאו הכי צריך ביאור במאי פליגי אם אמרינן קלוטה ביד.

ג.

ואולי הביאור בזה:

בדף ג, א אמר הגמ':

בעא מיניה רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב, או דילמא לא, אמר ליה חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא גופו ניח ידו לא ניח.

וכתבו התוס' שם:

נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה ולמאי דגרס נמי ידו לא ניח מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גריר.

ונראה שעל זה נסובו דברי התוס' אצלנו, שכל הסוגיא דהתם שחילקה בין ידו לגופו הוא רק באם אנו צריכים שיונח החפץ מכח ידו, אבל אם אמרינן שהמשנה קאי בשיטת ר"ע האומר קלוטה כמי שהונחה דמי, מאי איכפת לאן שיידו לא ניח (או בתר גופו גריר) הרי סו"ס החפץ קלוט באויר רה"י.

ומת' התוס' שביד אין קלוטה. כלומר: הא דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי כשהחפץ קלוט באויר ואין לו מקום מסויים, אבל כשיש לו להחפץ מקום מסויים – שהחפץ בתוך ידו – לא אמרינן קלוטה.

אבל זה אינו פותר שאלת התוס' בדף צב, כי שם אין כוונתם לשאול החפץ יחשב כמונח מכח קלוטה, אלא שהיד תישב מונחת על גבי קרקע.

וזהו שסיים התוס' בקושייתו: "והלא למעלה מג' לר' עקיבא כמו למטה מג' לרבנן", ולמה לא הקשו בפשיטות, הרי יש קלוטה, ולמה הוצרכו לדמות את דין קלוטה ללמטה מג'.

אלא ודאי שבלא הסוגיא דדף צב כבר ידענו בדף ד' דאין קלוטה להחפץ כשהוא ביד, ורק בדף צב כמחדש רבא שגם בלא הנחה על גבי קרקע, וגם לרבנן דר"ע דלא אמרינן קלוטה, די בכך שיידו של אדם למטה מג', ולא מדין קלוטה כי זה כבר ידענו שאין דין קלוטה ביד, אלא מחמת שיידו כמונחת על הארץ, ויחשב החפץ מונח מכח זה שיידו כמונחת על הארץ, א"כ גם לר"ע נאמר כן, שיידו בתוך אויר הרשות קלוטה וכמונחת על הארץ.

[אף שיש מקום לדחוק ולומר שלמטה מג' החפץ כמונח מצד עצמו ואף שהוא ביד, הרי זה לכאורה לא עדיף מקלוטה כמי שהונחה, א"כ מכאן מוכח שלרבא אמרינן קלוטה ביד, וממילא הקשו שגם לר"ע נאמר כן למעלה מג'].

ד.

וכן משמע מדברי אדה"ז (שמז, ז) שכתב:

לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' טפחים סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם בין שהיא רשות היחיד בין שהיא רשות הרבים חייב אע"פ שלא הניח החפץ בארץ שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ, וכאילו נחה ידו בארץ עצמה, וידו היא כאותה רשות לגמרי.

שבתוך ג' אין זה שנחשב החפץ מונח מצד עצמו, אלא זה נחשב שידו כמונחת על הארץ, ולפי"ז מקשה התוס' שלפי דעת ר"ע למה לא אמרינן שהיד קלוט באויר רה"י, ומתרץ שלרבה שאמר שמתני' ר"ע עכצ"ל אגד גופו שמה אגד, כאביי שם ולא כרבא.

ולפי"ז אתי שפיר:

א. זה שהביאו התוס' דין מקרה שבע"ה נתן לתוכה והוציא, ולא הביאו הבבא דפשט העני את ידו ונטל בע"ה מתוכה, כי דברי התוס' נסובו על הגמ' בדף ג', דלדברי רבה הדרא קושיית הגמ' לדוכתא, ובוה איירי הגמ' שם, כי זהו דומה להטעינו חבירו ויצא.

ב. כתבו שביד אין קלוטה (שלא כתוס' הרא"ש), לפי שאין כוונתם לבאר מהו הגריעותא דיד, דזהו מבואר בדף ג' שם, אלא שהוקשה להם למה ידו יגרע, ודל לידו מהכא ונאמר קלוטה, וע"ז מתרץ שבאם החפץ בתוך ידו אין זה דומה לכשחפץ באויר, כי רק באויר אומרים שהחפץ קלוט "ברשות", מחמת שאין לו מקום מסויים, אבל ביד הוא מונח מכח היד, וצריך לדון על היד אם הוא מקום הנחה, וע"ז כבר ביאר הגמ' בדף ג' שאין היד מקום הנחה מצד עצמו.

ג. אבל תוס' הרא"ש תוכן קושייתו אינו דדל להיד מהכא ונאמר קלוטה, אלא קושייתו שהיד עצמה לא גרעה מאויר לכאורה, ועל זה ביאר דהיד גרע מאויר כי בתר גופו גרירא.

ד. לפי זה דברי התוס' אינם סותרים זה לזה מדף ד לדף צב.

ה. [לפי זה אפשר לתרץ קושיית התוס' גם לדעת רש"י שהחסרון ביד בדף ג' אינו מצד ש"בתר גופו גרירא" אלא ש"ידו לא נייח", שלכאורה גם אויר לא נייח, ולמה זה גרוע מקלוטה, אבל בפ"י "ידו לא נייח" ראה בשו"ע אדה"ז שמו, ז שפ"י כדעת הרא"ש (לפי גירסת רש"י) שהחסרון בידו לא נייח, פ"י שהחפץ מונח רק שלא עשה הנחה ממקום אחר, והיד לא נחה ע"ג קרקע, וא"כ בקלוטה על כל פנים שהחפץ הולך למקום אחר, וא"כ י"ל לרש"י את תי' התוס' שביד שהוא מקום מסויים אין דין "קלוטה בתוכה" (כמ"ש רש"י ד, א), היינו בכל הרשות, אלא במקום מסויים, ומצד מקום זה חסר בהנחה ממקום אחר.

וזה גם התוס' צריך לתרץ לפי מה שפי' ר"י בתד"ה מאי טעמא (ג, א) דידו בתר גופו גרירא פועל רק שלא נח].

ה.

לפי זה אפשר לבאר עוד דבר, דבשו"ע אדה"ז שם:

העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור... הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד לפיכך הוא מקום פטור... ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת... לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' טפחים סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם, בין שהיא רשות היחיד בין שהיא רשות הרבים, חייב, אע"פ שלא הניח החפץ בארץ שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ, וכאילו נחה ידו בארץ עצמה וידו היא כאותה רשות לגמרי.

וצריך ביאור הרי מבואר בסוף התוס' דף צב שם:

ור"י מפרש התם למעלה מג' ואית לן למימר דשמיה אגד כדאמר בפ"ק (דף ג.) דידו בתר גופו גריר, הכא למטה מג' דלאו שמיה אגד:

היינו, שלפי תירוץ רבינו אלחנן שרבה סבר כאביי דשמה אגד, נמצא דלרבא רבי עקיבא יסבור שחייב גם בסיפא דמתני' כי למעלה מג' כלמטה מג. אבל לתירוץ הר"י גם רבא סבר שלמעלה מג' שמה אגד, וגם לרבא לא יחייב ר"ע בסיפא אם לא שלשל ידו למטה מג'.

וא"כ לפי תירוץ זה בתוס' נמצא שגם אם אומרים שמה אגד למעלה מג' אבל למטה מג' יתחייב לרבא.

אבל בשו"ע אדה"ז לא משמע כן, כי דיבר בידו הפשוטה לרשות אחרת למעלה מג', והביא המחלוקת אם שמה אגד, וכתב שלפי דעת האומרים שלא שמה אגד למעלה מג' לדבריהם דוקא "לפיכך" בשלשל ידו למטה מג' יתחייב.

וגם מצויין שם בדפוס ראשון (כנראה מרבינו הזקן בעצמו):

על שיטה הא': "מ"א ש"ן כאביי צב וכו' אבהו ה' ע"א א"נ כרבא לפי פר"י בתוס' שם". על שיטה הב': "רמב"ם כרבא צב, עיי"ש פרש"י".

ולכאורה אם שיטה הא' הוא כרבא לפירוש ר"י בתוס' שם, א"כ גם לשיטה הראשונה יתחייב בשלשל ידו, ולמה לא ביאר כן אדה"ז להדיא.

י.

אבל י"ל לפי הנ"ל, דלפי שהדגיש אדה"ז שחייב בשלשל ידו למטה מג' כי ידו כמונחת על הארץ, זהו רק אם אומרים שגם למעלה מג' אגד גוף לאו שמה אגד, אבל אם כר"י שלמעלה מי' שמה אגד, אז אף שיתחייב למטה מג', אבל זהו לא מצד שהיד כמונח בארץ, והחפץ מונח בארץ מכח היד, אלא החפץ נחשב כמונח בארץ מצד שהוא למטה מג', ואינו צריך ליד כלל להחשב כמונח.

דאם נאמר שהחפץ עצמו אינו כמונח בארץ קשה להבין מדוע החילוק שלמעלה מג' אמרינן שמה אגד כי ידו בתר גופו גרידא, ולמטה מג' לאו שמה אגד אף שבתר גופו גרידא, אלא שהטעם בזה הוא שלמעלה מג' אנו דנים על היד, ואומרים שאינו כרשות שהוא שם וממילא אין החפץ מונח שם, אבל למטה מג' החפץ כמונח בארץ מצד עצמו שהוא נמצא ב"ארעא סמיכתא" כמ"ש רש"י עירובין צח, ב"למטה משלשה - הגיע ראש הספר לשלשה סמוך לקרקע ארעא סמיכתא הוא והרי הוא כמונח".

י.

ולפ"ז אפשר לבאר הספק שבחידושי צמח צדק (שבת רפ"א):

יש להסתפק איך הדין אם העני עומד ברה"ר, פשט ידו לפנים והניחה ע"ג השולחן שברה"י, ונתן בעה"ב לתוכה חפץ, ואח"כ הוציא העני ידו עם החפץ לרה"ר אם העני חייב, דלכאורה תולה בפלוגתא הנ"ל דהרמב"ם... עם הרמ"ך, דכיון אגד ידו לא שמיה אגד, ואם היתה תוך ג' לקרקע ה"ל הנחה, ה"ה אף למעלה מג' ברה"י כשמונחת על השולחן, דא"כ אין ידו תלויה באויר וה"ל הנחה, אבל לפ"ד הרמ"ך דאגד ידו שמיה אגד א"כ אף כשמונחת על השולחן ברה"י והניח בעה"ב חפץ לתוכה, אין העני חייב, וגדולה מזו מבואר בחידושי הרשב"א דאפילו הניח היד ע"ג הקרקע ברה"י והוא עומד ברה"ר... אין זו הנחה, דלעולם אין לה הנחה אלא ברשות שהגוף עומד שם כו'...

וסיים:

ולכאורה י"ל דאפילו למ"ד אגד יד לא שמיה אגד הנה לפר"י בתוספת דף צ"ב ע"א סד"ה התם דלמעלה מג' הטעם דפטור משום דלמעלה מג' מודה דאגד יד שמיה אגד כדאמרינן פ"ק ד"ג דידו בתר גופו גרידא רק למטה מג' ס"ל דלא שמיה אגד, א"כ לפ"ז כשהיד למעלה מג' אף שמונחת על השולחן, י"ל אגד יד שמיה אגד, וצ"ע.

היינו, שלדעת הר"י בתוס' יש ספק אם אומרים שידו על השולחן הוא כידו בתוך ג', ומהו הספק לכאורה. (וגם בספר חידושי הצ"צ שהוצאת מכוון אהלי שם לא הצליחו לבאר הספק כאן).

ולפי הנ"ל יתכן לומר שכוונת הצ"צ שבשלמא לרש"י שלרבא גם למעלה מג' לאו שמה אגד, א"כ כשידו מונחת על השולחן יש הנחה ליד ברשות היחיד, אבל לר"י שלמעלה מג' לאו שמה אגד כי בתר גופו גריר, א"כ למטה מג' ג"כ בתר גופו גריר, ורק שמועיל דין ארעא סמיכתא להחשיב החפץ מונח מצ"ע ולא רק מדין לבוד. אבל על גבי השולחן הוא רק מדין לבוד, ויחשב שהחפץ מונח על היד והיד מונח על השולחן אבל עדיין בתר גופו גריר, ואין להחפץ הנחה מצ"ע כי שמא אין דין ארעא סמיכתא אם אינו ארעא ממש.

אבל הניח זה בצ"ע כי שמא סברת הר"י שמלטה מג' גובר דין לבוד על מה שהיד בתר גופו גריר, ובתר גופו גריר הוא רק טעם להיכא שהיד באויר ממש. ולפ"ז אף בשולחן נאמר כן. או שמא ספקו אם יש דין ארעא סמיכתא גם ע"ג שולחן ויש להנחה להחפץ מצד עצמו.

ולפ"ז יתכן לומר נפק"מ בין דעת הר"י לדעת רבינו אלחנן (ושאר הראשונים) בתוס' שם:

לדעת רבינו אלחנן די בזה שהיד תהי' למטה מג', אבל לדעת הר"י צריך שגם החפץ יהי' למטה מג'.

זורק ממושיט (ד, ב)

הת' מאיר הכהן גברא

שו"ע אדה"ז שא, א:

...ומונין כל המלאכות שהיו במשכן הן ל"ט והן נקראות אבות מלאכות שיש עוד תולדות שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (שהיא דומה לה ממש).

.א.

בגמ' (ד, ב):

או דילמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא

היינו, דחולקים חכמים ור"ע אם אפשר ללמוד זריקה מרה"י לרה"י דרך רה"ר מהושטה, וכתבו ע"ז התוס' בד"ה דרבי:

דרבי עקיבא סבר ילפי' זורק ממושיט - וא"ת והא ע"כ זורק מרשות היחיד לרה"י דרך רשות הרבים לא היה במשכן, דאם היה במשכן מה צריך למילף ממושיט, ומ"ט נמי דרבנן דפטרי, וכיון דלא היה במשכן אמאי מחייב ר"ע דבתולדה דהוצאה שהיא מלאכה גרועה אין לנו לחייב אלא דוקא אותן שהיו במשכן כדפרישית לעיל, (שבת ד' ב.) וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה:

היינו, שהתוס' הקשו דבלא שהי' במשכן אין ללמוד תולדה דמלאכת הוצאה מדמיון בלבד מסברא, כמו שיסדו התוס' בתחלת המסכת (ד"ה פשט), ותיצו דלר"ע זורק דמי טפי משאר תולדות.

ב.

ובחי' רבי עקיבא איגר מקשה קושיית התוס' על דברי הגמ' ותי' בתירוץ חדש:

קשה מכדי זורק תולדה דהוצאה היא, והרי הוצאה כיון דמלאכה גרועה היא אין לחייב בתולדה אלא דוקא אותן שהיו במקדש, וכמ"ש בתוס' ריש מסכתין ד"ה פשט בעה"ב, וא"כ אמאי מחייב רבי עקיבא, כיון דזורק כזה ע"כ לא הי' במשכן, וי"ל דבזה עצמו פליגי רבי עקיבא ורבנן, דרבי עקיבא סבר במלאכה גרועה לא צריך שיהי' התולדה במשכן, ומש"ה ילפינן זורק ממושיט, ורבנן סברי כיון דהוי מלאכה גרועה צריך שיהא במשכן וא"א ללמדו, מיהו התם לקמן (דף צו) שפיר פריך הזורק ד' אמות ברה"ר, מנ"ל דקאי על מתני' דהתם דקתני דהזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע פטור, דלא ילפינן ממושיט, אלמא דבמלאכה גרועה צריך שיהי' במשכן:

היינו, דקשה דאין ללמוד שום תולדה מהוצאה מצד שהיתה מלאכה גרועה כמ"ש התוס' בדף ב'.

וגם הוקשה לו שמשמע בתוס' ריש המס' שגם בדמיון טפי צריך להיות במשכן, שהרי הביאו ראי' שלא די בסברא בלבד ממה שאמרה הגמ' (צו, ב), וזה לשונם:

ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן... ובריש הזורק נמי בעי' הזורק ד' אמות ברה"ר מנלן ודחיק לאשכחינהו במשכן עד דמסיק כל ד"א ברה"ר הלכתא גמירי לה...

הרי שגם זריקה צריכה להמצאות במשכן, לכן פירש רעק"א שר"ע סבר שמלאכה גרועה א"צ להמצאות במשכן, ובאמת הגמ' היא אתיא כרבנן דמצריכים שיהי' במשכן כל תולדות דהוצאה.

ואינו מובן כ"כ למה לא ניהא לי' בתי' התוס' שרק מלאכות שדומות טפי אין צריכות להמצאות במשכן, ועל קושייתו מהגמ' (צו, ב) הי' אפשר לומר דאתיא כרבנן דלא ס"ל דזריקה דומה טפי, כמ"ש התוס' ד"ה שבועות (ב, א): "זריקה נמי לא דמיא להוצאה שזה בהולכה ביד וזה בזריקה", ולכן הוצרכו למצוא מקור במשכן. אבל לר"ע אף שמה שלא דמיא טפי צריך מקור, אבל דמיא טפי לא בעי' מקור.

וקשה על התירוץ דרעק"א, א"כ למה לר"ע מושיט בב' דיוטות אינו נלמד מדיוטא אחת, אם לדעתו מלאכה גרועה אינה צריכה מקור במשכן. וצ"ב כוונתו.

ג.

ובדברי התוס' אפשר לכאורה לבאר ע"פ מ"ש אדה"ז (שא, א):

...ומנין כל המלאכות שהיו במשכן הן ל"ט והן נקראות אבות מלאכות שיש עוד תולדות שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (שהיא דומה לה ממש). ואפילו כל מלאכה הדומה במקצת למלאכה...

היינו, דאף במלאכת הוצאה שגרועה היא אם יש דמיון ממש אין צריך שיהי' במשכן, וזהו המחלוקת בין ר"ע לחכמים, לחכמים זריקה אינו דומה להושטה, ולר"ע היא דומה ממש. ואולי יש לפרש סברות המחלוקת:

אם העיקר במלאכת הושטה הפעולה או הנפעל, דלחכמים י"ל דמכיון שהמלאכה הוא מרה"י לרה"י א"כ מצד הנפעל אי"ז מלאכה כלל, וכל מה שנחשב למלאכה הוא מצד הפעולה ואופן ההבאה לרה"י האחרת, ומכיון שרה"ר באמצע – פעולה ההושטה הזו נחשבת למלאכה, אף שהנפעל, היינו התוצאה שהחפץ נעקר מרה"י והונח ברה"י אינו מצ"ע מלאכה. אבל לר"ע י"ל דסובר דהעיקר במלאכת הושטה הוא הנפעל, כמו בהוצאה דעלמא, דעצם זה שהחפץ נעקר מרה"י והונח ברה"ר זה שינוי דיו להחשב כמלאכה, וכן י"ל בהושטה דרה"ר באמצע – דילפינן מהמשכן דמכיון שרה"ר באמצע זה פועל שהרשויות נעשות חלוקות לענין מלאכה, וא"כ המביא מזו לזו, בין דרך הושטה בין דרך זריקה חייב.

וראה בדברי הת' שניאור אלקיים בקובץ זה עוד בענין זה.

רשות הרבים מקורה (ה, א)

הת' שלום דובער שי' גוטבלאט

הת' שמואל הלוי לאבאקאווסקי

שו"ע אדה"ז סי' שמה, יא:

איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים מ"ז אמה על מ"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום 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 מ"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.

שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן שסד, ד:

(אע"פ שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונטרסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה כמו שנתבאר בס' שם"ב אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בס' שמ"ה אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה המלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שננעלות בלילה שנעילת הדלתות עושה אותה כחצר אחת של רבים ומערבין את כולה על דרך שיתבאר בס' שצ"ב ושוב אין מבואר שיהיה צריכין שום תיקון. ויש אומרים שא"צ שיהיו נעולות בלילה רק שיהיו ראויות לינעל שאם משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל ויש להחמיר כסברא הראשונה אף על פי שהעיקר כסברא האחרונה.

א.

משנה ריש מס' שבת:

ציאות השבת . . כיצד עני עומד בחוץ ובעה"ב בפנים פשט העני (וחפץ בתוכה. רש"י) את ידו ונתן לתוך ידו של בעה"ב (דעביד ליה עקירה ברה"ר והנחה ברה"י. רש"י) . . העני חייב . . פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני . . בעה"ב חייב.

ומקשה הגמ' (דף ד, א):

ממאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' (דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה וידו לאו מקום ד' הוא וקתני לה במתני' בין לעקירה בין להנחה. רש"י) וליכא.

היינו שמשנתינו מדבר אודות יד שאינו חשוב ד' על ד', וא"כ אין בה עקירה והנחה.

אלא אמר רב יוסף הא מני, רבי היא. הי רבי? .. הא רבי דתניא זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע, רבי מחייב. וחכמים פוטרים.

מזה רואים שרבי סובר "קלוטה כמי שהונחה דמי", היינו אע"פ שרק נקלט באויר רה"י, כמי שהונחה בתוכו דמיא, ולפיכך אי"צ מקום ד' על ד', ובזה מתורץ משנתינו.

וממשיך הגמ':

הא איתמר עלה רב ושמואל דאמרי תרוויהו לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה (שיש לה גג. רש"י) דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא (דבר הסתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אוירו חשיב אויר הלכך כל הנזרק לתוכו הוי כמונת. רש"י) אבל שאינו מקורה לא. וכ"ת הכא נמי במקורה?

משאלה זה מובן שבאמת רבי סובר שצריכים מקום ד' על ד' אלא שברה"י כיון שהוא מקורה וסתום מכל מצד, נחשב כאילו שמונח על חפצים שהם ד' על ד', ועפ"ז רוצה הגמ' לתרץ משנתינו שמדובר ברה"י ורה"ר מקורה, והחפץ כמונח על מקום ד' על ד'.

וממשיך הגמ':

התינח ברה"י (דבעל הבית, אלא ברה"ר דעני מי מוקמת ליה במקורה. רש"י) מקורה, ברה"ר מקורה מי חייב והאמר .. המעביר חפץ ד"א ברה"ר מקורה פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר (וכל מלאכות דבשבת, ממשכן גמרי. רש"י).

נמצא דא"א לומר שמשנתינו מדבר אודות רה"ר מקורה מפני שזה לא הי' במלאכת המשכן.

ב.

והקשה השפת אמת (בתד"ה לא) וז"ל:

ומשמע דאי הוי חייב הוי אתי שפיר, והלא דוקא ברה"י מקורה אמרו רב ושמואל, משום דכמאן דמליא דמיא, כמ"ש רש"י ז"ל: "סתום מכל צד", ומשמע אף ברה"י אם אינו סתום מכל צד אינו חשיב כמאן דמליא, אבל ברה"ר ממש רחב ט"ז אמה, נראה לכאורה דודאי

לא הוי כמאן דמליא, א"כ למה הוצרך הגמ' להביא האי דאינו דומה לדגלי המדבר, דאפי' יהי' לו דין כרה"ר אכתי לא הוי כמאן דמליא.

ובמילים אחרים מהו ההו"א של הגמ' לתרץ שמדובר ברה"ר מקורה, הלא בכדי שיהי' ביתא כמאן דמליא, צ"ל (כלשון רש"י) "סתום מכל צד", אבל ברה"ר אי"ז סתום מכל צד (היות שבפשוטות צ"ל דרך לרבים לילך שם) א"כ למה צריך להטעם דגלי המדבר אם מלכתחיל א"א לרה"ר להיות ביתא כמאן דמליא?

ג.

יש שניסו לתרץ קושיית השפ"א, בהקדים:

מצינו כמה אופנים בנוגע "ביתא כמאן דמליא" (דלא כשיטת רש"י בסוגיין – "סתום מכל צד") ומהם: במס' גיטין (ע"ט,א) במתני':

הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה כיון שיצא מרשות הגג ה"ז מגורשת". ובגמ' שם: "א"ר יהודה אמר שמואל כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות (על מעקה של גג דכי נפיק מגג מטא לאויר מחיצות חצר. רש"י) על העליונות. . . א"ל רב אבא לעולא כמאן כרבי דאמר קלוטה כמי שהונחה (לארץ דתניא הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרים. רש"י) דמיא.

דהיינו ששאלת הגמ' היא איך תהי' מגורשת, הרי לכאן הגט יכול להשרף? ומתרץ שהתנא אזיל לשיטת רבי שסובר "קלוטה כמי שהונחה דמיא" היינו כיון שהגט קלוט באויר מחיצת חצירה, נחשב כמו שהונח על הארץ, ברשותה, ולפיכך תהי' מגורשת.

והקשו התוס' שם (ד"ה כמאן כרבי שאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא):

תימא דנקט רבי דלא איירי אלא מרה"י מקורה משום דביתא כמאן דמליא דמיא כדאמר' בריש שבת (ה, א) ונראה דהשתא סלקא דעתין דטעמא דרבי לאו משום קרוי אלא משום מחיצה אית ליה דכמאן דמליא דמיא.

דהיינו נתבאר לעיל שמסקנת דינו של רבי מדובר שמונח, מפני שאומרים ביתא כמאן דמליא, וכאן אומרים לכאן טעמא דרבי הוא מצד קלוטה?

ותר' התוס' שכשאומרים כאן טעמא דרבי היא 'קלוטה', באמת, הוא משום ביתא וכו' אלא שבהו"א בגמ' כאן, ביתא כמאן דמליא פירושו לא בגלל דסתום מכל צד כמו בשבת, אלא משום שיש מחיצות סביב לה ולפיכך היא מגורשת כשנפלה לתוך המחיצות.

נמצא מובן דיש גדר ב"ביתא כמאן דמליא" שהוא רק מצד המחיצות ולא מצד הגג.

ד.

יש עוד גדר בביתא כמאן דמליא במסכתין (ז, ב):

א"ר חסדא נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו (קס"ד מרה"ר לרה"י. רש"י), אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דאמר זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים, אלמא לא בעינן מקום ד' על ד' אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא".

נראה לזה שלכ"ע סוברים דלא צריכא מקום ד' על ד' ברה"י. ע"ז הקשו התוס' (ד"ה אמר אביי הכא באילן העומד כו'):

תימה לר"י . . דקשה לרב חסדא דהא איכא ברייתא לקמן בהזורק (ק, א) דלא כר"ח דפליגי רבנן ור' מאיר בזרק למע' מי' ונח כל שהוא דר"מ מחייב משום דאמרינן חוקקין להשלים והוי כמוח ע"ג מקום ד' וחכמים פוטרינן אלמא כולהו מודו דבעינן מקום ד' ברה"י".

היינו המחלוקת היא אם אחד זרק חפץ לתוך חור שבכותל ברה"ר, ששניהם סוברים שצריכים ד' על ד' ברה"י שר' מאיר סובר שמחשבין החור כמו עובי הכותל – ד' על ד' – וחכמים אינן סוברים כן נמצא לפי"ז שלכו"ע צריכים ד' על ד' ברה"י, ומתריך "דשמא י"ל דטעמא דרב חסדא דלא בעי מקום ד' ברה"י משום דאמרינן ביתא כמליא דמי וחשיב כמונח על מקום ד'", היינו שאכן כו"ע סוברים – גם ר"ח, רבי ורבנן – שצריכים ד' על ד' אבל כאן בקנה, אמאי אמרינן שהוא חייב, הא לא נח על מקום ד' על ד'? אלא אומרים ש"ביתא כמאן דמליא ולפיכך אומרים שהקנה הוא כמקום ד' על ד'.

נמצא שגם קנה זו שבפשטות אינו מוקף במחיצות וגג (היות שבפשטות רה"י צ"ל י' טפחים והקנה אפשר להיות שהוא גבוה אפי' מאה אמה בתוך האויר) אפ"ל שהוא בגדר ד"ביתא כמאן דמליא דמיא".

ה.

ועפ"ז רצו לתרץ שבגמ' כאן (ה, א) ברה"ר מקורה הגמ' מחדשת עוד גדר ב"ביתא כמאן דמליא" שאפשר להיות בגג בלא מחיצות.

הנה לבד זאת שפי' זו הוא דוחק לגבי רש"י שבכלל לא מזכיר כלום ממה שהגמ' משנה ממה שסובר קודם, הנה גם בגמ' (צז, א) מפרש רש"י דאמרינן ביתא כמאן דמליא "מתוך שהוא חשוך ומלא הבלא" ואם יש רק גג, בודאי שאינו מלא הבלא. ויש לתרץ בפשטות שעדיף מיני' קפריך

שיש לנו תירוץ חזק יותר שאינו דומה לדגלי מדבר (כמשנ"ת למע') וא"צ לשאול שבפשטות אין רה"ר סתום מכלל צד.

ן.

יש לתרץ באופן אחר שיש מקרה אחר שיהי' רה"ר סתום מכלל צד והחסרון היחידי הוא שהוא מקורה, ואינו דומה לדגלי מדבר והוא מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' שמה, סעי' יא. וזלה"ק:

איזו היא רה"ר. רחובות, ושוקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה. . והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב ואפי' יש להם חומה אלא שהם מפולשין משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רה"ר אם הוא רחב ט"ז אמה. . והוא שאין הדלתות ננעלות בלילה.

היינו שאפי' יש למקום חומה שמסביב, אותו הדרך המכוון בין שער לשער נק' רה"ר. וי"ל בסוגיין בנוגע לרה"ר מקורה מדובר אודות עני שעומד ברה"ר כזה שהוא סתום מכלל צד (מצד החומה סביב והגג) והחסרון היחידי הוא שיש לה גג שאינו דומה לדגלי מדבר.

וימתק עוד יותר לפי שיטת הרשב"א (כפי שהובא בבאר היטב, ועי' בשו"ע אדה"ז שסד, ד) שמבאר שבמקרה זו (כשיש חומה סביב והשערים מכוונים זה כנגד זה) הוא שאפי' כשהשערים ננעלים בלילה הוא נחשב עדיין כרה"ר ועפ"ז יהי' סתום לגמרי מכלל צד.

ונמצא דדברי הגמ' מובנים היטב – דכל הטעם מדוע רה"ר מקורה עם חומה כזו אין דינה כרשות הרבים הוא רק מצד "לפי שאינה דומה לדגלי מדבר".

רשות הרבים עד עשרה (ה, א)

הת' יוסף יצחק הלוי אייזיק
הת' אהרן שמואל הכהן המדני-כהן

שמו, 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 נגרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ (ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים (א) 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):

שמו, ו:

ואם הוא עומד כרה"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.

...ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו וכן שאר בעלי חיים אינם מקום פטור אפילו הם גבוהים מעשרה אלא הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה וכן אם עומדים על גבי דבר שהוא כרמלית ברשות הרבים או בכרמלית ממש הרי הם כרמלית אפילו הם גבוהים הרבה אבל אם עומדים על גבי דבר שהוא מקום פטור הם מקום פטור לדברי הכל:

א.

בגמ' דף ד, א:

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

ושם ה, א:

אמר רבי אבא מתניתין כגון שקבל בטרסקל והניח על גבי טרסקל דאיכא נמי הנחה והא ידו קתני תני טרסקל שבידו, התינח טרסקל ברשות היחיד אלא טרסקל שברשות הרבים רשות היחיד הוא, לימא דלא כרבי יוסי ברבי יהודה דתניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל זרק ונח על גביו חייב, דאי כרבי יוסי ברבי יהודה פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב מרשות היחיד לרשות היחיד קא מפיק, אפילו תימא רבי יוסי ברבי יהודה התם למעלה מעשרה הכא למטה מעשרה

בתוס' ד"ה כאן:

קשה לר"י מה עלה על דעתו של המקשן דע"כ ידע דמתניתין מיירי למטה מי' בלא פירכא דר' יוסי בר' יהודה דכל למעלה מי' הוי מקום פטור ולא מחייב לכ"ע וא"כ מאי פריך מרבי יוסי ברבי יהודה הא מילתא דפשיטא היא דלמטה מי' לא הוה רה"י דהא תנן לקמן בהזורק (לקמן שבת ד' צט.) חולית הבור והסלע שהם גבוהים י' ורחבים ד' הנוטל מהן והנותן על גבן חייב פחות מכן פטור ופשיטא דרבי יוסי ברבי יהודה לא איירי אלא למעלה מי':

היינו, דקשה לתוס' איך סברה הגמ' שהטרסקל בידו למעלה מי', ולכן הוקשה לגמ' שהטרסקל רה"י לר' יוסי, הרי גם אם אין הטרסקל רה"י, אינה גם רה"ר, כי רה"ר אינו תופס אלא עד עשרה, ולמעלה מזה מקום פטור הוא. וזה מבואר במשנה ק, א:

הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים כזורק באויר, למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ, הזורק בארץ ארבע אמות חייב.

והנה כאן (ה, א) הביא הרשב"א שיטה מחודשת בענין רה"ר עד עשרה:

ואיכא מרבנותא דכתבו דמתניתין אפילו למעלה מעשרה היא... כיון דקיימא לן "מוציא משוי למעלה מעשרה חייב"... הכי נמי אף על פי שידו של עני למעלה מעשרה הנותן לתוכו כאילו נותן ברשות הרבים.

וכן הוא בריטב"א עירובין לג, א:

...אלא כמו שתרץ הר"ם בר' שניאור ז"ל... לא עשו למעלה מעשרה ברשות הרבים שיהא מקום פטור אלא במה שאינו בידי אדם...

וסיים הרשב"א:

וסייעו להא משמעתין דהכא דאקשינן טרסקל ברשות הרבים רשות היחיד היא.

היינו, שלפי דעתם של ראשונים אלו נוכל לתרץ קושיית התוס', שהגמ' סברה שידו של עני למעלה מעשרה, ואינה מקום פטור, וממילא גם הטרוסקל שבידו הוא כרה"ר, ורק לדעת ר"י בר"י צריך לומר שהטרוסקל למטה מעשרה דאם לא כן יהיק הטרוסקל רה"י.

ב.

ויסוד דעתם הוא על פי הגמ' צב, א:

אמר ר' אלעזר המוציא משאווי למעלה מעשרה טפחים חייב, שכן משא בני קהת...

וברש"י שם:

והא דתנן "הזורק ד' אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר", אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים, **דווקא זורק, אבל מעביר חייב**, דיליף מבני קהת במשכן:

היינו, דמכיון שמשא בני קהת הי' באופן זה שהיו עומדים ברשות הרבים והחפץ כולו במקום פטור, לכן כל מה שביד האדם העומד ברה"ר יחשב כאילו נמצא ברשות הרבים.

אבל הרשב"א חלק על דיעה זו, והסכים עם התוס' שגם ידו של אדם למעלה מי' ברה"ר הוא מקום פטור, וביאר:

ואינו נראה בעיני מכמה טעמים. חדא, דהמוציא למעלה או המעביר למעלה מעשרה דחייב על כרחין דוקא באדם אחד שעמד לפוש דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי, ומשום דגמרינן לה ממשא בני קהת, **אבל אם הניחה במקום אחר, דוקא כשהניחה למטה משלשה או שטחה בכותל למטה מי' בדבילה שמינה וכיוצא בה**, כדאמרינן לקמן, אבל אם העבירה למעלה מעשרה והניחה למעלה מעשרה פטור... ועוד, דגרסינן בירושלמי (פ"א, ה"א) העני חייב, אמר רב יהודה בשם שמואל והוא שתהיה ידו של עני בתוך עשרה לקרקע.

היינו, שהרשב"א ביאר שמה שחייב במוציא משאווי למעלה מי' אף שהחפץ כולו ברה"ר אינו אלא בהוא עצמו שעומד או נעקר כמו משא בני קהת, אבל כשמינה במקום אחר אף שיהי' ביד אדם רה"ר אינו תופס אלא עד עשרה. וכך סיים הרשב"א:

ואף על גב דכשהיא מג' ועד י' חייב מה שאין כן בעמוד או בתל, הא לא קשיא, **דאדם אינו נעשה רשות אלא עומד ברשות**, וכל שידו תוך רשות הרבים, דהיינו למטה מעשרה, הרי זה כמונח בארץ, אבל למעלה מעשרה, אף על פי שאינו נעשה רשות, מכל מקום **לא נח ברשות הרבים**, ולא גרע מזרק וטח בכותל למעלה מעשרה דהוי כזורק באויר.

היינו, אף שאדם הוא בטל לרה"ר ואינו נעשה כרמלית, אבל פירושו שרק בטל אל אויר רה"ר, אבל לא יהי' כחו יותר מרה"ר עצמו, כי אי"ז שהוא עצמו נעשה רה"ר אלא שנתבטל אל המקום שהוא שם.

ג.

והנה בביאור דברי הרשב"א מצינו בתוצאות חיים (יג, ו) שביאר בזה:

...ומבואר... דמחלק בין הנחת גופו דאדם עצמו שעושה המלאכה בזה מחייב אם עומד לפוש, אף שהחפץ למעלה מי', דהואיל והנחת גופו כהנחת חפץ, וגופו עומד בארץ, הוי כנח החפץ בארץ, אבל... במניח על גופו של אחר, בזה לא מהני אם מניח למעלה מי', וצ"ע הטעם בזה דמאי חילוק, הלא מניח על גוף העומד בארץ ומונח למעלה כמונח למטה בין רגליו... ואפשר דסברת הרשב"א... דזה דאמרינן דמונח ע"ג האום הוי כמונח בארץ הוה ברגע מאוחר לאחר שמונח עליו, דאז נתבטל אל גופו ונחשב ממילא כאלו מונח למטה, אבל ברגע ההנחה דעדיין לא הי' עליו שם גופו, לא הוי כמניח בקרקע, וזהו החילוק דבאדם עצמו שהחפץ מונח עליו וכבר נטל הוא אל גופו קודם הנחת גופו, דגם בעת הילוכו נחשב כלמטה, שפיר אם מניח גופו חשיב הנחה בחיוב, דקדמה שם ביטול אל גופו להנחה, אבל במניח על חבירו וקודם שנח בגופו של זה לא הוה כלמטה, לא מחייב בהנחה זה וברגע ההנחה דעדיין לא נתבטל אל גופו לא הוי כמונח בקרקע...

היינו, שרק אם החפץ נעשה כגופו לפני רגע ההנחה נחשב שנח למטה ברשות הרבים, אבל במניח על ידו רגע ההנחה הוא הקובע ונחשב שהונח על גבי מקום שלמעלה מי'. ופירוש זה מחודש כי אין לזה רמז בדברי הרשב"א לכאורה.

אבל אדה"ז (שמו, ב ושם, ו) פירש אחרת:

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 (ואפילו 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)... 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, שלגבי עצמו, כמו במשא בני קהת, נחשב ידו כרה"ר לפי שנגררת אחרי גופו של עצמו וגופו שלו הוא ברה"ר, אבל לגבי אחרים ידו ככל מקום אחר שהוא למעלה מי'.

ד.

ועוד הביא הרשב"א ראי' מהירושלמי שמפורש בו שידו של עני במשנתנו הוא למטה מי' ואם הי' למעלה מי' הי' חייב.

והנה באמת בירושלמי משמע שלא רק כשהבעה"ב חייב כי הניח בידו של עני, ידו של עני הוא למטה מי', אלא גם בנטל העני מידו של בעה"ב והוציא העני ידו, צריך העני לשלשל ידו למטה מי' כדי להתחייב.

ולפ"ז קשה לכאורה על דברי אדה"ז שחילק בין ידו לגבי עצמו ולגבי אחרים.

ובאמת יש עוד הערה אחת בדברי אדה"ז לא רק מלשון הירושלמי שהביא הרשב"א, אלא מסברת הרשב"א עצמו:

דהנה פשטות דברי הרשב"א מורים שאין זה שמה שלמעלה מעשרה על גבי האדם נחשב כאילו הוא למטה מעשרה, אלא שההנחה של החפץ למעלה מי' שנעשה ע"י הנחת הגוף שהוא למטה מי', וכמו שהגוף הונח ברה"ר כן ההנחה שפועל הגוף בחפץ הוא הנחה של למטה מי' היינו הנחה ברה"ר. היינו, שהחפץ הוא במקום פטור אבל הונח ע"י הגוף ברה"ר, וממילא נחשב למונח ברה"ר. אבל במשנה שהעני עומד וההנחה שהניח הבעה"ב בידו אינו מחמת שהעני נעמד לפוש, אלא מחמת שהחפץ עצמו הונח בידו, א"כ אנו צריכים לדון על ידו, ואם ידו למעלה מעשרה אין ידו כרה"ר.

ולפ"ז בידו של עני ונטל מידו של בעה"ב והוציא, לכאורה אין לומר סברא זו, כי העני לא הי' מהלך ונעמד, אלא הי' עומד מעיקרו, והנחתו אינה ע"י הנחת גופו לכאורה, אלא ע"י פשיטת היד לפנים, וא"כ צריך לפרש שידו למטה מי', ובלא זה לא יתחייב.

ה.

ולתרץ הקושיא הא':

הנה כתב אדה"ז בשו"ע (שמז, ו):

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... ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו... אפילו הם גבוהים מעשרה אלא הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים...

ועל הגליון בדפוס (כנראה מאדה"ז) צויין שהדיעה הא' היא תוס' דף ה', היינו כי מקושייתם ברור שדעתם כדעת הרשב"א, ועל דיעה הב' צויין מגיד משנה.

אבל באמת במגיד משנה העתיק לשון הירושלמי דלא כמו שמעתיק ברשב"א (שהוא הנוסח שלפנינו):

ובירושלמי מפרש שאין חיוב **בבעה"ב** אלא כשידו של עני תוך י' לרשות הרבים, ולזה נראה שהסכים הרשב"א ז"ל, ויש חולקים.

היינו, שלגירסת המגיד משנה בירו' רק לפרש הבבא דהבעה"ב חייב ולא שהעני חייב, ולפ"ז פירוש אדה"ז אתי שפיר. אבל לגירסת הירלשמי שברשב"א וכן הוא לפנינו, לכאורה קשה.

אבל האמת שהפני משה פירש שגם לגירסתנו אין כוונת הירושלמי לפרש הבבא שהעני חייב, וזה לשונו:

אבבא שניה דהרישא קאי פשט בעל הבית את ידו לחוץ וכו' בעל הבית חייב והעני פטור וקאמר שמואל דהא דבעל הבית מתחייב בנתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה וכו' הינו דוקא בשידו של עני בתוך עשרה לקרקע היא דכל למטה מעשרה רשות הרבים היא אבל אם היתה ידו למעלה מעשרה פטור הבעה"ב דלאו הנחה וכן לא העקירה בר"ה הן. אבל הוא לא ביאר מה הכריחו לומר כן.

וכל הערה זו העיר הצ"צ בריש המסכתא:

הרשב"א כ' דעל דין העני חייב אתמר כן בירושלמי, אבל מהה"מ משמע שעל דין בעה"ב חייב כשנתן לתוך ידו של עני ע"ז אמרו שאין בעה"ב חייב אלא כשידו של עני היא למטה מעשרה... משא"כ לדברי הרשב"א פטור העני בכה"ג, ובאמת שע"ז לכאורה ודאי קשה... וכאשר כתבתי כן דעת אאזמור"ר נ"ע בש"ע סי' שמ"ז ס"ב וסעיף ו' דגבי פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה"ב יש חיוב אף שיד העני היא למעלה מעשרה טפחים כ"כ שם סעיף ב' וגבי פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני הביא סעיף ו' ב' דיעות הא' דדוקא כשידו של עני היא למטה מעשרה ושיש חולקים וכמ"ש הה"מ.

ואף שמשמע דהצ"צ לא פירש כן בהרשב"א להדיא ורק הקשה עליו, נראה לומר שבאמת כן סבר הרשב"א ג"כ ורק הביא הירושלמי כלשונו, וגם המגיד משנה לא הי' לו גירסא אחרת

בירושלמי אלא שכך פירש דברי הירושלמי, וההכרח לזה מדברי הרשב"א עצמו, (כמ"ש הצ"צ ברמז), וכמו שיבואר להלן.

ובזה מתורץ ההערה הא' מלשון הירושלמי.

.]

וכדי לתרץ הקושיא הב' מסברת הרשב"א נראה לומר:

הנה כתב רש"י ב, א במשנה:

או שנטל מתוכה והוציא: החפץ והניח בר"ה דעביד ליה עקירה [ברה"י] והנחה [ברה"ה]: פשט העני את כו': דעביד ליה עקירה ונטל בעה"ב מתוכה והניח בפנים ועביד ליה בעל הבית הנחה: או שנתן לתוכה: דעביד ליה בעל הבית עקירה והוציא העני והניח:

היינו, דצריך העני להוציא ידו ולהניח.

אף שכתב פני יהושע שם:

כיון דלקמן מיבעיא לן אי עקירת גופו כעקירת חפץ דמי, ומשמע דה"ה בהנחה מיבעיא לן, ולא איפשטא ממתני' דהכא דקתני או שהוציא, ע"כ משום דמתני' מצינן לאוקמי שהניחו ע"ג קרקע, כמ"ש התוס' לקמן, משום הכי ניחא ליה לרש"י נמי לפרש מתניתין במילתא דפסיקא ודו"ק:

היינו, שלא דוקא שכן דעת רש"י למסקנא, מ"מ הראש יוסף (ג, א) פירש דדוקא קאמר כן רש"י לפי שיטתו בסוגיא דידו לא ניח, דצריך מעשה הנחה ולא די בהושטה כיון שהחפץ הי' כבר בידו.

אבל כתב רמב"ם שבת יג, ב:

ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה. לפיכך אם עקר החפץ מיד אדם העומד ברשות זו והניחו ביד אדם אחר העומד ברשות שניה חיב. וכן אם היה עומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות שניה ועקר החפץ ממנה או מיד אדם העומד בה והחזיר ידו אליו חיב. ואף על פי שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו הואיל והוא בידו הרי הוא כמונח בארץ:

וכן דעת אדה"ז בשמו, ב כמו שהובא לעיל כדעת הרמב"ם:

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 נגזרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ.

אבל בדעת הרמב"ם הי' אפשר לומר דדעתו לא כדעת רש"י לפי' הראש יוסף שצריך מעשה הנחה ולא די בהנחה ממקום אחר, ולכן די במה שהושיט ידו לפניו, ומה שהוא כמונח בארץ י"ל שהוא רק לבאר שחשוב כמונח, אבל מעשה הנחה אין כאן, כי מעשה הנחה פירושו שהונח ממקום אחר, וכאן החפץ לא הונח ממקום אחר, וגם היד לכאורה לא הונחה על גבי הארץ ממקום אחר.

ג.

אבל בדעת אדה"ז אי אפשר לומר כן, כי אדה"ז כתב שלפי כל הדיעות צריך מעשה הנחה ממקום אחר, וזה לשונו בסימן שמו, ז:

לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה שהושטת היד אינה דומה לעמידת גופו שכשעומד לפוש עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו לפי שהגוף עצמו עומד ונח על גבי קרקע משא"כ בהושטת ידו לבדה שהיא תלויה ונחה באויר... שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר...

וא"כ מה שכתב בסעיף ב' שגם בלא הנחה על גבי קרקע העני מתחייב, היינו שדעתו שדינו כהנחה ממקום אחר, וצ"ב למה.

וי"ל שלזה הוסיף אדה"ז על לשון הרמב"ם וכתב "שהיד נגזרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ", היינו, ש"ידו אנב גופו גרידא" אינו רק סברא שידו הפשוטה לרשות אחרת אינו כאותו הרשות שהוא שם, אלא גם לומר שברשות שהוא שם ידו נחשבת כעל גבי הארץ.

ואם ידו נחשבת כעל גבי הארץ, מובן היטב מדוע יחשב הושטת היד אליו למעשה הנחה ממקום אחר, כי כשידו היתה פשוטה לרשות אחרת לא היתה מונחת על גבי הארץ ברשות שלו כפשוטו, ורק כשהושיטה נעשה הנחת היד ממקום אחר.

ח.

ולפ"ז מובן שסברת הרשב"א שאומרים שידו כלמטה מי' רק היכא שיש מעשה דהנחת גופו כהנחת חפץ, סברא זו שייכת שפיר בידו של עני שהושיט אליו לחוץ, כי גם כאן דנים שידו כמונחת מכח הנחת הגוף כמ"ש אדה"ז, וא"כ הוא הנחה למטה מי' ולכן בזה לא יחלוק הרשב"א לומר שצריך שיהי' ידו למטה מי', ולכן פשוט למגיד משנה שמה שהעתיק הרשב"א את הירושלמי היינו שפירש שהירושלמי מיירי בחיוב הבעה"ב דוקא.

אבל מה שעדיין צריך ביאור הוא שלכאורה החילוק אינו בין ידו לעצמו או לאחרים כמ"ש אדה"ז אלא בין היכא שהי' הנחת הגוף או רק הנחת חפץ. אבל האמת שזהו תוכן דברי אדה"ז ג"כ, ואי אפשר להבין דברי אדה"ז לכאורה בלא זה. דאם כפשוטו שידו בתר גופו גרידא נאמר רק כלפי עצמו, ולא כלפי אחרים, אינו מובן מדוע שנחלק בכך. אבל המדקדק יראה שכוונת אדה"ז שמכיון שכלפי עצמו הושטת ידו נחשב כהנחת הגוף מחמת שידו נגררת אחרי גופו, אבל לגבי אחרים שאין הנחתם מכח הושטת העני לפנים, א"כ כל הנחתם רק מצד הנחת החפץ, והנחת החפץ הוא במקום פטור.

המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו (ו, א)

הרב שניאור זלמן בוטמאן

א.

איתא במכילתין (ה, ב) "ת"ר המוציא מחנות לפלטיא (רחבה והוא רה"ר. פרש"י) דרך סטיו (מקום איצטבאות שיושבים סוחרים ושם כרמלית עלי' דלאו להילוכא הוא כרה"ר. פרש"י) חייב (הואיל ולא עמד בסטיו לפוש אין כאן הנחה אלא בפלטיא. פרש"י) ובן עזאי פוטר (כדמפרש קסבר מהלך כעומד דמי ונמצא נעקר מרה"ר ומונח בסטיו ועוקר מסטיו ומניח ברה"ר. פרש"י)".

וע"ז מקשה הגמ' "בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג (דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב דילמא לא חייב רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ה בהדיא. פרש"י) דחייב".

וע"ז מתרץ הגמ' "א"ר ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן מידי דהוה אמעביר חפץ ברה"ר (יותר מד' אמות וכל כמה דלא מנח לי' פטור וכי אנחי' חייב ואע"ג דאיפסיק הילוכא ביני וביני. פרש"י) התם לאו אע"ג דכמה דנקיט ליה ואזיל פטור כי מנח לי' חייב הי"נ ל"ש".

וע"ז הגמ' מקשה שוב "מי דמי התם כל היכא דמנח ליה מקום חיוב הוא הכא אי מנח ליה בסטיו מקום פטור הוא".

הגמרא חוזר ומתרץ הקושיא באופן אחר "אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' (אמות מצומצמות. פרש"י) התם לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד' אמות פטור כי מנח ליה בסוף ד' אמות חייב הי"נ ל"ש".

וע"ז הגמ' מקשה "מי דמי התם לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא לכ"ע מקום חיוב (אם יטלהו חוץ לד' וינחתהו כאן שהרי העבירו ד' שלימות. פרש"י) הוא הכא לכ"ע מקום פטור הוא".

וע"ז הגמרא מתרץ (וכהאי תירוצא אכן קיימא לן למסקנה) "אלא מידי דהוה אמוציא מרה"י לרה"ר דרך צדי רה"ר התם לאו אע"ג דאי מנח ליה אצדי רה"ר (מרה"י לרה"ר כגון חצר שנפרץ לרה"ר דהוי מקום המחיצה צדי רה"ר ופליגי בה ר' אליעזר ורבנן בעירובין בפ' כל גגות ואמרי רבנן דלאו כרה"ר דמו ואפ"ה כי אפיק מרה"י לרה"ר דרך שם חייב. פרש"י) פטור וכי מנח ליה ברה"ר חייב הי"נ ל"ש".

ב.

והנה, בעיקר קושיית הגמרא (היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב) מפרש רש"י, שקושיית הגמרא היא מנא להו לחכמים דבכהאי גוונא – שמוציא דרך רשות המפסקת – שחייב, אולי התורה מחייבת רק באופן שמוציא מרה"י לרה"ר בלי שום רשות המפסקת בנתיים.

והנה, בפני יהושע על סוגייתנו מעתיק פירושו של רש"י, ומקשה עליו, וז"ל "לא שייך כלל להקשות היכא אשכחן כה"ג דחייב דמהיכי תיתי לפטור דאין שום סברא לומר דבשביל שהפסיקו רשות אחר יפטור דסוף סוף איתעביד מחשבתו שהוציא החפץ מרה"י לרה"ר?"

ומקשה עוד "ועוד דהא נמי לא פסיקא דלא הוי במשכן ואדרבא לכאורה משמע דעיקר הוצאה דמשכן הוי בכה"ג דהא אמרינן להדיא בר"פ הוורק משה היכא הוי יתיב במחנה לויא וא"ל לא תפיקו מרה"י דידכו לרה"ר דיד. א"כ משמע דמחנה ישראל לא הוי רה"ר!"

ולפיכך מפרש הסוגי' באופן אחר וז"ל: "מכל זה נראה דעיקר סברת המקשה דמקשה בפשיטות היינו דוקא למאי דאסיק אדעתיה דפלוגתא דבן עזאי ורבנן היינו דוקא כשהפסיק בהילוך דמש"ה פטור בן עזאי ואהא קשיא ליה שפיר א"כ מ"ט דרבנן? דנהי דס"ל לרבנן דמהלך לא הוי כמו עומד ממש לענין הפסק אפ"ה ודאי מיהא דמהלך הוי מעשה הפסק",

"וכי היכי דעומד גופא לא קים לן דפטור אלא מסברא דדתנן להדיא במשנה פרק המצניע דף צ"א ע"ב גבי אסקופה דהיכא דנח בכרמלית פטור מפני שלא עשה מלאכתו בבת אחת ומהתם יליף נמי לעומד דשייך נמי לומר כה"ג דלא עשה מלאכתו בבת אחת וכמו שאבאר שם במקומו בעזה"י וא"כ מקשה שפיר דבמהלך נמי שייך לפטור מה"ט גופא דלא עשה מלאכתו בב"א כדפרישית דפשיטא ליה טובא דהילוך הוי מעשה הפסק..."

דהיינו: שאלת הגמ' היא, דקיימא לן שאדם הנח בכרמלית, פטור, מפני שלא עשה מלאכתו בב"א. ועפ"ז, כשהאדם עבר ברשות המפסקת, הרי לא עשה מלאכתו בב"א, וא"כ למה חייבו אותו החכמים?

ומסיים פירושו: "כן נ"ל נכון לולי דרש"י ותוספת לא כתבו כן".

ג.

והנה, לכאורה יש לפרש דברי רש"י ותוספות, ובהקדם:

ישנו כלל במלאכות שבת שהתורה לא חייבה אלא כשעשה המלאכה כדרך עשייתה, ואפילו כשעשה המלאכה בשלימותה אבל לא כדרך עשייתה, פטור (מדאורייתא).

ובלשון אדמו"ר הזקן בשולחנו³⁰: "כל המלאכות כולן אינן אסורין בשבת מן התורה אלא לעשותן בשבת כדרך שעושה אותן בחול אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך החול שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן מלאכה זו פטור מן התורה".

עפ"ז יש לבאר (בד"א עכ"פ שיטת רש"י), ובהקדם שאלה כללית: למה נקטה הברייתא מקרה משונה של "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו", ולא בפשטות "המוציא מרה"י לרה"ר דרך כרמלית"?

ואולי יש לומר ששאלת הגמרא היא (לא רק מזה שהפסיק ברשות אחרת בין רה"י לרה"ר – ומגלן דחייב (כי באופן זה קושיית הפנ"י דלעיל עומדת במקומה), אלא בעומק יותר), שלכאורה הוצאתו היתה שלא באופן הרגיל כי הוציא דרך רשות אחרת, ומגלן שהמוציא בכהאי גוונא – היינו כשההוצאה אינה באופן הרגיל – יתחייב?

ועל זה עונה הגמרא (למסקנא) שלומדים מצדי רה"ר הרבים, ששם רואים במוחש, שאף שהפסיק ברשות אחרת, פטור – ואינו נחשב שינוי, כי דרך הוצאה הוא להוציא דרך רשות אחרת. וזה לכאורה כוונת התוס' (ו, א) בד"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", היינו, שהחידוש של תשובה זו מהגמ' היא, שכן הדרך להעביר דרך רשות אחרת – 'דרך סטיו'.

ובדוגמת זה מצינו לעיל (ד, א) שהגמ' מקשה על משנתנו המחייב ע"י נתינה בתוך יד חברו, "והא בעינן ד' על ד' וליכא". ובתוס' שם³¹ מבאר (בשם ר"ת) השאלה, שהרגילות הוא להניח החפץ בשטח ד' דוקא, עיי"ש. היינו, שאף 'דאתעבידא מחשבתו', אין זה טעם מספיק לחיבו, משום שדרך המוציאין הוא דוקא להוציא חפץ משטח ד', ומשום זה מקשה הגמרא שם על המשנה שצריך להיות פטור.

ד.

ועפ"ז קושיית הפני יהושע מעיקרא ליתא, שהרי אף דאתעבידא מחשבתו, מ"מ, בכדי להיחשב מלאכה דאורייתא צריכים שההוצאה תהי' כדרך המוציאין כנ"ל³².

30 או"ח סימן ש"א סעיף ב'.

31 ד"ה והא בעינן עקירה והנחה וכו'.

32 ועל קושי' השני (שמקשה שלכאורה במשכן הוצאה היתה מרה"י לרה"ר ללא הפסק), הרי אפשר לפרש כמו שמפרש אליבא דפירוש, וז"ל "דאית לן למימר דמסתמא לא הוי כן בהוצאה דמשכן אלא דכל המחנה כאחד הוי רה"י גמור שלא היו שם מבואות אלא סתומים ומוקפים מכל צד כמו היקף שיירא וכיוצא בו". וכמו שמסיים התוס' בד"ה מידי דהוי "וכן היה מסתמא במשכן".

ולא זכיתי להבין פירושו של הפני יהושע: שהרי לפי שיטת החכמים ד'מהלך לאו כעומד דמי', הרי לא הפסיק בשום מעשה באמצע ההוצאה, והוי ממש כמו מושיט דרך כרמלית; וא"כ למה מדמהו הפנ"י לעומד (שיהא חשוב כאילו הפסיק במלאכה), ולא דימהו למושיט³³ (ויהא חייב)? וצ"ע.

33 שבזה לפי פירושו לא הוקשה להגמרא (ראה דבריו בספרו).



שער

חסידות

כמה הערות בד"ה מצותה משתשקע החמה תשל"ח

הת' חיים יהושע רייצעס

במאמר ד"ה מצותה משתשקע תשל"ח סעיף ו' כותב כ"ק אד"ש וזה לשונו הך ק': והנה התענוג (תשוקה) שלמעלה מזה שהאדם מהפך את השוק רה"ר טורי דפרודא לרה"י, אתהפכא חשוכא לנהורא, הוא תענוג הכי נעלה. וכידוע בענין הצחוק [שהו"ע התענוג הבא מדבר חידוש דוקא. שכמו"כ הוא גם כביכול בהתענוג וצחוק שלמעלה, שהוא מהחידוש דאתהפכא חשוכא לנהורא] שהוא תענוג גדול יותר משאר התענוגים שבעולם.

וי"ל שזהו מה שאמרו כל המלמד את בן עם הארץ תורה אפילו הקב"ה גוזר גזירה מבטלה בשבילו שנאמר ואם תוציא יקר מזולל כפי תהי'.

דהנה זה שהצדיק מבטל את גזירת הקב"ה (אף שיודע שהקב"ה גזר כן) הוא לפי שזה גופא הוא רצון הקב"ה שהצדיק יבטל את הגזירה ויש להקב"ה מזה נח"ר ותענוג גדול. וע"ד מרו"ל מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא כו' קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני, דמזה שנצחוני בני, נעשה למעלה תענוג הכי גדול, חיוך וצחוק. וכמו שהוא בעניני הלכה, שהקב"ה מחייך ואומר נצחוני בני נצחוני, עד"ז הוא בנוגע להליכות עולם, הנהגות בעולם, גזירותיו של הקב"ה, שיש להקב"ה נח"ר ותענוג גדול מזה [וע"ד שארו"ל גבי קידוש החודש אתם אפילו מזידין, שגם כשקידשו את החודש במזיד היפך דיני התורה הרי זה מקודש, ו(גם אז) אומר הקב"ה לב"ד של מעלה אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה].

וזהו כל המלמד את בן עם הארץ תורה כו' שנאמר ואם תוציא יקר מזולל כפי תהי', כי התענוג והצחוק שלמעלה הוא מהעבודה דבירור הניצוצות, להוציא יקר מזולל, ולכן זה שמלמד ומפיץ תורה חוצה גם לבן עם הארץ עליו אמרו הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, כי מכיון שמעבודתו של צדיק זה נעשה התענוג והצחוק שלמעלה לכן הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, וקוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני. ע"כ.

הנה כוונתו בהביאו מרו"ל כל המלמד כו' הוא על המדובר בתחילת הסעיף בענין התענוג של הקב"ה מעבודתו, אלא שבמרו"ל הלשון הוא "אפי' הקב"ה גוזר גזירה מבטלה בשבילו" ולכן בתור הקדמה מבאר איך שענין זה - הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה - הו"ע התענוג שיש להקב"ה מביטולו, ומוסיף שזה ע"ד מרו"ל מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא כו' קא חייך (היינו תענוג הכי גדול) ואמר (מאיפה בא התענוג מ)נצחוני בני נצחוני, שהוא בעניני הלכה, ועד"ז הוא

בנוגע להנהגות בעולם, גזירותיו של הקב"ה, שיש להקב"ה נח"ר ותענוג גדול מזה. ומוסיף בחצי ריבוע עוד מארז"ל ע"ד קידוש החודש ראה לעיל.

ולכאורה צריך ביאור למה מוסיף את המרז"ל שבחצי ריבוע בסוף אחרי שאומר שכן הוא בהנהגות העולם, הרי מרז"ל הזה מדבר בענין הלכה בפרט, והי' צריך להביאו אחרי המרז"ל דנצחוני בני. ובפרט שבבלתי מוגה (ע"פ ההקלטה) כ"ק אד"ש מביא מרז"ל הנ"ל אחרי מרז"ל דנצחוני בני נצחוני.

ועפכ"ז מבאר המרז"ל ובלשונו הק': "כל המלמד את בן עם הארץ תורה כו' שנאמר ואם תוציא יקר מזולל כפי תהי', כי התענוג והצחוק שלמעלה הוא מהעבודה דבירור הניצוצות, להוציא יקר מזולל, ולכן זה שמלמד ומפיץ תורה חוצה גם לבן עם הארץ עליו אמרו הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, כי מכיון שמעבודתו של צדיק זה נעשה התענוג והצחוק שלמעלה לכן הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, וקוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני".

ויש שני אופנים לבארו: א) דמתחיל לבאר למה המלמד את בן ע"ה תורה אפי' כו', כיון שלמעלה התענוג הוא (מבירור הניצוצות) "להוציא יקר מזולל", ולכן זה שמלמד תורה לבן ע"ה (שהוא מוציא יקר מזולל), "עליו אמרו הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה". ולכאורה רצונו הי' לבאר איך שמזה נעשה תענוג למעלה (וז"ל "וכידוע בענין הצחוק . . . שהוא תענוג גדול יותר משאר התענוגים שבעולם. וי"ל שזוהו מה שאמרו כל המלמד . . ."), אך בסיכומי משמיט ענין זה לגמרי;

ואם תאמר שלכן ממשיך לבאר "כי מכיון שמעבודתו של צדיק זה נעשה התענוג והצחוק שלמעלה לכן הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, וקוב"ה קא חייך . . . צ"ל, מה מוסיף בזה שעוד לא ביאר דלכאורה בא להסביר איך זה ש"הקב"ה גוזר גזירה כו'" הו"ע התענוג הנוצר מעבודתו, אבל אינו אומר זאת אלא חוזר על דבריו ואומר שמכיון שמעבודתו של צדיק זה נעשה תענוג למעלה, [שבאמת לא אמר זאת בפי', אלא שמסתמא זה מובן ממה שמדמותו לבירור הניצוצות - להוציא יקר מזולל], לכן הקב"ה גוזר גזירה [ומופרך לגמרי לומר שאומר שמכיון שיש להקב"ה תענוג מעבודתו של צדיק לכן גוזר עליו בכדי שיבטלו ויגרום יותר תענוג, (כלומר שזה שני דברים) כי אין זה המדובר כלל בסעיף זה כנ"ל].

ב) דמתחיל לבאר למה המלמד את בן ע"ה תורה אפי' כו', כיון שלמעלה התענוג הוא (מבירור הניצוצות) "להוציא יקר מזולל", ולכן זה שמלמד תורה לבן ע"ה (שהוא מוציא יקר מזולל), "עליו אמרו הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה", כלומר מכיון שהקב"ה מתענג מעבודתו לכן גוזר גזירה עליו שהו"ע דבן ע"ה, בכדי שהצדיק ילמד.. ויבטלו, שמזה נעשה תענוג למעלה. אבל עפ"י אפשר להקשות מה שממשיך ומוסיף "כי . . . הרי הדבר מובן ומה רוצה להוסיף בזה. אבל באמת אין להקשות ע"ז כי בתחילה שאומר "כי התענוג והצחוק שלמעלה הוא מהעבודה

דבירור הניצוצות, להוציא יקר מזולל", הוא כהקדמה שהקב"ה יש לו תענוג מעבודת הבירורים וממשיך "ולכן זה שמלמד ומפיץ תורה חוצה גם לבן עם הארץ עליו אמרו הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטל", אבל עוד לא דיבר על התענוג על עבודה זו בפרט, וע"ז ממשיך "כי מכיון שמעבודתו של צדיק זה נעשה התענוג והצחוק שלמעלה לכן הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, וקוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני". והמשך יבוא בגליון הבא בעזרה"י.

בעל כרחך אתה חי

הת' יוסף הכהן הענדל

בד"ה ר"ה שחל להיות בשבת תרנ"ט מבאר איך אור (נשמה) שבטבעו עולה למעלה יורד ונכנס בכלי (גוף)? כי האור רוצה מעלת הכלי ולכן נמשך אליו. ועי"ז יובן המשנה בע"כ אתה חי, שהרצון הטבעי של הנפש הוא לעלות למעלה, אבל מצד זה שהנשמה רוצה את שורש הגוף (אור הסובב) שהוא נעלה יותר משרשה (אור הממלא) וגם דוקא על ידה תוכל לקבל מעלת המצוות, היא נמשכת למטה בגוף. וזה נחשב בע"כ כי זה נגד רצונה הטבעי לעלות לשרשה ולא לירד ולהשפיע, וזה שירודת משפיעה הוא מצד מעלת הגוף, וזה נחשב בדרך הכרח (לגבי הרגשתה הטבעית).

היינו שהנשמה יורדת להגוף מצד המעלה שהיא תקבל בירידתה בגוף.

הנהגה בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אנו מוצאים כמה ביאורים על משנה זו, ולכאורה רק חלקם מתאימים עם ביאור הנ"ל:

בלקו"ש ח"ד³⁴ מבאר בביאור המשנה "בע"כ אתה חי": איז מבאר דער אלטער רבי אז דער סדר העבודה פון א אידן איז, אז ער זאל כסדר שטיין אין א תנועה פון רצוא ושוב. א איד דארף שטעניק וועלן ארויסגיין פון גוף - פילנדיק אז דער גוף איז א גלות און מאסר פאר דער נשמה, וואס מצד דעם ווערט ביי אים א התערורות צו ארויסגיין פון גוף און נכלל ווערן אין אלקות ביז צו כלות הנפש. ניט מער וואס וויסנדיק אז די כוונה העליונה איז צו מאכן א דירה בתחתונים, פועל'ט ער ביי זיך דעם "שוב", אויף צו בלייבן דא למטה - "אתה חי", סאיז אבער בלויז "ועל כרחך". לאידך גיסא: מצד דעם ביטול פון א אידן צו אלקות, וויל ער - ניט דאס וואס אים איז גוט, נאר אויספירן די כוונה העליונה, און וויסנדיק אז די כוונה איז - דירה בתחתונים, איז ביי אים דער "אתה חי" מיט א רצון און א חיות, און ער איז אזוי שטארק דורכגענומען מיטן רצון צו דורכפירן די כוונה פון דירה בתחתונים, ביז אז די יציאת הנשמה מהגוף, דאס אויפהערן צו טאן די עבודה אין וועלט, איז ביי אים איבערגוואלד - "ועל כרחך אתה מת". עכ"ל. היינו שהנשמה יורדת בהכרח מצד הכוונה לעשות דירה בתחתונים (לא מצד מעלת הגוף, שכר).

בשיחת ש"פ שמיני תשח"י (ס"ג - בלתי מוגה): ויובן זה ע"ד המבואר בענין בע"כ אתה חי וואס דער בע"כ איז דאס מצד דעם גודל הירידה ווארום נשמות זיינען חצובות מתחת כסא הכבוד. . איז דאס א גרויסע ירידה וואס די נשמה מצ"ע וויל דאס ניט און ס'איז א ענין פון בע"כ.

ואעפ"כ איז דאך דאס א מעלה גדולה כאטש אז סאיז א ירידה גדולה . . ומ"מ ליענט דאס וויילע אלע גילויים וואס די נשמה האט למעלה איז דאס ניט קיין אויס געהארעוועטע נהמא דכסופא וע"י ירידתה למטה און זי טוט בעבודה בכח עצמה איז דאס אויסגעהארעוועטע און דאס איז דער תכלית הטוב. ע"כ. ומזה משמע שבע"כ הוא זה שהנשמה יורדת בכדי שיתוסף בה מעלה (ולא לכאורה מצד ענין דירה בתחתונים).

ובשיחת ש"פ נשא תשל"ו (ס"ז - בלתי מוגה) מצרף את ב' הביאורים וז"ל "איז דער ביאור בזה אז מלכתחילה דארף בא אים זיין דער על כרחך אתה חי ווארום די נשמה וויל ניט אראפקומען דא למטה, פאר איר איז דאך בעסער זיין למעלה וכו' וואס דערפאר איז על כרחך אתה חי אבער נאך דערויף וואס ער איז געקומען למטה און ער ווייסט אז דער רצון העליון איז ער זאל זיין למטה דעמולט וויל ער דאס און וויבאלד אז ער ווייסט דאך אז דער אויבערשטער איז עצם הטוב און טבע הטוב להיטיב איז לכא' פארוואס האט אים דער אויבערשטער אראפ געשיקט דא למטה מוז מען דאך זאגן אז דאס איז א ירידה צורך עלי' און די איינציקע וועג וואס מ'קען צוקומען צו די עלי' איז דוקא דורך די ירידה איז וויבאלד אז ער ווייסט אז דאס איז דעם אויבערשטנס רצון און דאס איז צורך עלי' במילא וויל ער דאס". היינו שענין בע"כ מרמז על ב' הסיבות שירדה הנשמה למטה: מצד השכר, ומצד ענין דירה בתחתונים.

ואולי י"ל:

בלקו"ש חט"ו³⁵¹ מבאר שבאמת גם זה שהנשמה ירדה למטה מצד השכר הוא חלק מדירה בתחתונים, וזלה"ק "ועפ"ז יש לומר אז דאס וואס שטייט בכ"מ אז ירידת הנשמה למטה איז בשביל העלי' איז פארבונדן דערמיט וואס שטייט אין תניא אז ירידת הנשמה למטה איז בכדי צו דורכפירן די כוונה פון "דירה בתחתונים": ווארום די עליית הנשמה איז דאך וואס זי קומט צו, צו בחינת ביטול [אז איר עבודה איז ניט מצד איר "מציאות" נאר מצד אחדותו של הקב"ה כנ"ל ס"ח] - און אין דער כוונה פון "דירה בתחתונים" איז דאך נוגע אז די עבודת הנשמה וואס טוט אויף די "דירה" זאל זיין בבחי' ביטול".

היינו שב' הסיבות לירידת הנשמה גם מצד השכר, וגם מצד עשיית דירה בתחתונים, הם באמת עשיית דירה בתחתונים.

אבל לכאורה, ביאור זה (שהשכר הוא חלק מהדירה) הוא רק בנוגע שכר באופן נעלה שבא ע"י ביטול, כמבואר בהשיחה. אבל לכאורה זה לא יתאים עם המבואר במאמר הנ"ל דרנ"ט ששם הנשמה רוצה לקבל שכר רק מצד הגילויים בלי הדגשת ענין הביטול (וכמ"ש בהערה 52 בשיחה

הנ"ל שבפשטות אפ"ל שישנו כוונה לירידת הנשמה מצד הגילויים, וישנו כוונה עצמית לעשות דירה בתחתונים).

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך נתווכ ב' הסיבות לירידת הנשמה בגוף א) מצד השכר (גילויים) ב) מצד הכוונה לעשות דירה בתחתונים?

ואולי י"ל ע"פ מה שמבאר בשיחת ש"פ תצא תנש"א, שישנו כמה דרגות בשכר, ישנו שכר המגיע תיכף ומיד, וישנו שכר שמתגלה לאחר זמן, וישנו שכר המגיע לע"ל, וזלה"ק מ'עין ודוגמא והתחלה דענין השכר ישנו בעבודה עצמה (לפני שמגיע זמן תשלום השכר על עבודה פרטית זו מצד החיוב ד'ביומו תתן שכרו') ותיכף ומיד בהתחלת העבודה ע"ש לאריכות הביאור.

עפי"ז י"ל שהמבואר ברנ"ט הוא על הגילוי והשכר המגיע מיד ובג"ע (לפני ימוה"מ ותחה"מ), והמבואר בחט"ו הוא בנוגע לאמיתית השכר, ענין הביטול.

ואמנם ברנ"ט³⁶ כשמונה המעלות הניתוסף בהנשמה ע"י ירידתה בגוף מונה המעלה המקבלת בהיותה בגוף – ראיית אלקות במוחש, והמעלה הניתוסף בה בג"ע – ידיעת מהות אלקות (ולא רק מציאות אלקות), ואינו מונה המעלה הניתוסף בהנשמה לע"ל בתחה"מ (ראה ד"ה לכל תכלה תרנ"ט להלן בהמשך זה).

והואיל דאתינן עד הכא, יש להבהיר עוד ענין:

בהשקפה ראשונה, במאמר הנ"ל דרנ"ט, מבאר שהנשמה יורדת לגוף, הוא מצד מעלת הגוף. ומבואר בכמה מקומות³⁷ שזה שהנשמה נכנסת לגוף הוא ע"י שמתגלה בה ענין נעלה יותר ענין נעלה יותר מהגוף והנשמה, והוא – הכח השלישי הזה – המכריח הנשמה לרדת בגוף.

אבל ע"פ המבואר במאמרי אדה"ז תקס"ב³⁸ יוצא ששרש הגוף, הוא הענין השלישי שמכריח הנשמה להתגלות, וז"ל הרי יש בכלים הארה הגבוה מן האור אך שהיא בהעלם גדול לגבי הכלי הגלויים שהרי לפי הגילוי הרי הכלי מהתעבות האור הוא כנ"ל אבל בהעלם גדול שופע עלי' משרש שרשה שבבחי' א"ק . . אבל לגבי האור העלם זה גילוי הוא יותר ע"כ יתבטל האור ממציאותו כו' וכענין עושה שלום במרומיו כו' עכ"ל

³⁶ ע' ח'

³⁷ סה"מ תרמ"ט ע' רל"ד ואילך. וע' רמ"א ואילך. וסה"מ תרנ"ב ע' כ' ואילך.

³⁸ ע' ר"א

בענין ההוספה ע"י הגוף בהנפש

הת' שד"ב גוטבלאט

בד"ה יו"ט של ר"ה רנ"ט מבאר הענין דמעלת הדיבור שאע"פ שהוא למטה משכל ומידות, ע"י הדיבור מיתוסף בהם, וכמבואר שם בארוכה. ומביא הטעם למה הוא בעופן כזה בהקדם ביאור ענין האור למה יורד למטה, דלכאורה כל אור הוא באופן דעו"ע וטבע העלול לדבק בעילתו, ומביא דוגמא מהמשכת הנפש בהגוף, שרצון וטבע הנפש הוא לעלות למעלה. ומבאר שרק מצד הכרת מעלת הגוף, היינו מצד ששרשו של הגוף בסובב – הוא למעלה משורש הנפש – ממלא, לכן מכריח את הנפש לירד להגוף). (ואעפ"כ אין הכוונה בהכרח ממש היות שכל השפעה צ"ל ברצון ובשמחה לפיכך רוצה אכן הנפש לירד להגוף מצד שמרגיש אור הנעלה דשורש הגוף, אבל אעפ"כ בהכרח מצד שאין זה רצונו וטבעו של הנפש מצד עמצו לירד להגוף). ומבאר שלהיות שירידת הנפש בהגוף הוא מצד הכרח הגוף, לכן ע"י הגוף ניתוסף אור וחיות בהנפש, שלפני ירידתו הנשמה היה משגת אלוקות באופן ידיעת המציאות לבד, אבל ע"י ירידתו להגוף ניתוסף בה ידיעת אלוקות במוחש (שהוא כעין ראיית אלוקות) וגם ע"י קיום תומ"צ בהגוף מיתוסף בהנפש שאח"כ שבא לגן עדן משיג ידיעת מהות אלוקות ועפ"ז מבאר שעד"ז הוא בדבור, ששורש הדיבור הוא למע' משכל ומידות ולכאו' מיתוסף בהן.

אמנם במאמר ד"ה כי עמך מקור חיים ה'ת"ש מבאר הענין שאוא"ס הוא רק זיו ולא עצם ומביא משל ע"ז מאור השמש שהוא רק זיו והתגלות העצם ולא עצם השמש, ולכן האור והזיו באים בדרך ממילא דהיינו שאין הסתר האור. והתגלותו פועל הוספה או גירעון בהשמש עצמו, ומביא עד"ז בנוגע לאור וחיות הנפש שחיותו של הנפש הוא רק גילוי מהנפש, דהיינו, הארה ולא עצם הנפש, שההערה היא באופן דחי להחיות; וגם כשבא החיות הוא בא בדרך ממילא, וכאשר הנפש נמשך בהגוף אי"ז פועל הוספה בהנפש (וכשאינו מגלה אינו פועל גרעון) דאינו כהשפעה עצמית שמיתוסף אור בהמשפיע, אלא הנפש חי בעצם, באופן שההשפעה הוא בדרך ממילא דאין הנפש מתעסק להחיות הגוף ואינו מיתוסף אור בהנפש ממה שבא להחיות הגוף, היינו שהקב"ה מקשר הנפש בהגוף ע"פ גזירתו ית'; שלמעלה היתה להנפש אהבה ויראה, שבא ע"י השגת הנשמה למעלה שהיא בבחי' ראי' מוחשית באלקות, וכשירודת בהגוף הגוף חי ממנה אבל זהו רק הארה מהזופש ואינה עושה שינוי בעצם הנפש.

וצ"ל כו"כ ענינים. דלכאורה המאמר הנ"ל הוא קצת בסתירה (בהבטה באופן שטחית) עם מאמר דין דיו"ט של ר"ה תרנ"ט, ומהם:

(א) בד"ה כי עמך מבאר שירידת הנפש בגוף אינו מוסיף כלום בהנפש, אלא הוא בדרך ממילא, ובלשונו הק': "אבל כאשר נמשך אור מהנפש להחיות הגוף הרי לא מצינו אשר משום זה יומשך תוס' אור בהנפש"; משא"כ ברנ"ט מבאר שע"י ירידת הנפש בגוף מתוסף אור בהנפש (ידיעת אלקות במוחש)?

(ב) בד"ה כי עמך מבאר שירידת הנפש בהגוף הוא ע"פ גזירתו ית', ואינו משמע – כמו שמבאר ברנ"ט – שהוא ברצון הנפש? (לא נידון בזה להלן בהערה זו)

(ג) בד"ה כי עמך מבאר שלפני ירידתו, כשהיתה הנפש למעלה, היתה משגת אלקות בבחי' ראי' מוחשית; ולכאורה זה לא כהמבואר ברנ"ט, שלפני ירידת הנפש היא רק משגת אלקות באופן ידיעת המציאות לבד, וע"י ירידתה בהגוף מיתוסף בה – שיהי' לה ידיעת אלקות במוחש, שהוא ענין ראיית אלקות (וגם מיתוסף בהנפש ידיעת מהות אלקות בג"ע, ע"י ירידתה בהגוף)? (לא נידון בזה להלן בהערה זו).

ואולי יש לבאר זה קצת ע"פ המבואר במאמר ד"ה אשרינו ת"ש, שמבאר שם שיש ג' מדריגות בהנפש. וא' מהם הוא חלק מהנפש הנקרא 'חי בעצם'. ואין הכוונה על 'עצם הנפש' – שהרי אינו חי, היינו שאינו מתלבש בתוך הגוף, אלא הוא למעלה מהגוף; אלא 'חי בעצם' זהו החיות והנפש שהוא במוחין שבראש, והוא נקרא בלשונו הק': "נקודת הנפש כמו שהיא נבדלת מהגוף שמצד עצמה אין לה קישור וחיבור עם הגוף ואינו אלא מצד כח המפליא לעשות... הרי מובן שבחי' ומדרי' זו הרי אין שינויים מצד הגוף כלל לא בקטנות וגדלות לא בתוקף וחלישות שהוא תמיד באופן א' משעה שנולד עד שעה ורגע האחרונה". דהיינו, שהוא בחי' הנפש כמו שהוא במוחין – שאין לה שום שינוי מהגוף. וממנו נמשך ב' מיני חיות:

(א) חיות כללי, היינו חיות הבאה בדרך ממילא – ולא באופן דהתעסקות בהגוף באופן דהתלבשות, אבל אינו באופן ד'חי בעצם', היינו שעכ"פ הוא מחי' הגוף, אבל אינו באופן ד'חי להחיות' דהיינו באופן שמתלבש בכל אבר פרטי. ואעפ"כ כשחלש כח הגוף – שבזה נאחו חיות הכללי – מסתלק חיות הכללי, שזהו מצד שישנו קצת שייכות להגוף מצד שהוא מחי' אותו (שלא באופן דהתלבשות).

(ב) יש עוד חיות למטה מזה (שבאה מה'חי בעצם'), הנקרא 'חיות פרטי', היינו כחות הפרטיים של הנפש הבאים באופן דהתלבשות באברי הגוף.

ועפ"ז יש לבאר מאמר הנ"ל ד"ה כי עמך כו', דלכאורה מדבר אודות הדרגה ד'חי בעצם', וזהו מה שמבאר שהחיות מהנפש הוא רק הארה ולא עצם, דעצם הנפש הוא חי, והחיות הנמשכת ממנו להגוף נמשכת באופן דממילא, והיינו שאינו מוסיף או גורע בהנפש כלום, וגם אינו מתעסק להחיות הגוף. ומה שאומר שאין הגוף מוסיף אור בהנפש: לכאורה הפשט הוא, שהדרגה ד'חי בעצם' – שנמשך ממנו חיות להחיות הגוף – היינו חיות כללי ופרטי – חי הוא מעצמו, והמשכת

החיות (הפרטי והכללי) ממנו הוא באופן כזה (בדרך ממילא) שאינו נוגע לה'חי בעצם, מפני שאינו מתעסק עם הגוף, ואין החיות הבא ממנו להחיות הגוף מוסיף או גורע בה. ומצד דרגה זו אין הגוף מוסיף אור בהנפש, ובלשונו הק': "דכאשר נמשך אור מהנפש להחיות את הגוף הרי לא . . ימשך תוס' אור בהנפש אלא דלהיות הנפש חי בעצם לכן . . אין הנפש מתעסק להחיות את הגוף".³⁹ ועפ"ז, אין זה סתירה למאמר דידן דיו"ט של ר"ה רנ"ט, מפני שרק דרגה זו בהנפש – חי בעצם – אינו מתעסק עם הגוף ואינו מוסיף בה אור (וחיות) ממה שמתעסק עם הגוף.

וע"פ מאמר הנ"ל (ד"ה אשרינו), יש לבאר במה המדובר במאמר דידן דרנ"ט. שכשמדבר אודות ירידת הנפש, מבאר שמצד מעלת שרש הגוף, מכריח הנפש לירד ולהחיותה, ולכן כשנעשה קלקול באיזה אבר בהגוף, מסתלק אור הנפש מהאבר וע"י תיקון האבר נמשך אור הנפש ממילא. וכשהגוף מתעלף, זהו מצד חלישות הגוף ביותר, ולכן מסתלק חיות הנפש מהגוף וצריך להשיבו בריח חזק. ועפ"ז יש לבאר מה שמצד שרש הגוף אברי הגוף מכריחים וממשיכים את אור הנפש לירד, היינו, לא עצם הנפש – שהרי אינו בא (בעצמו) להתלבש בהגוף, כי הוא למעלה מהמשכה בתוך הגוף – אלא רק הארה מעצם הנפש, דהיינו ה'חי בעצם' (הכללי והפרטי) שלו. אבל אעפ"כ אין ה'חי בעצם' מתעסק עם הגוף, שהשפעת חיותו להגוף הוא בדרך ממילא, ואין הגוף פועל עליו שום שינוי כלל. אבל זה אכן נעשה שינוי בהחיות כללי ופרטי. וי"ל, דמה שכותב שכשנעשה קלקול באבר מסתלק אור הנפש ממילא, וע"י תיקון האבר נמשך אור הנפש ממילא, מדובר אודות חיות הפרטי שמלוּבש תוך כל אבר; ולאח"ז כשמבאר שהתעלפות הוא מצד חלישות הגוף ביותר, וצריכים תחבולות להשיב הנפש, מדובר אודות חיות הכללי; כי על חיות הפרטי וגם על חיות הכללי המתפשטים בתוך הגוף שייך שהגוף פועל עליהם שינוי, אבל לא על דרגת החי בעצם. (אלא לכאורה צריך לומר שע"י המשכת החיות הכללי והפרטי בהגוף – הם (בחי' החיות כללי ופרטי) ממשיכים גם הם ממקורם – בחי' החי בעצם ואכמ"ל, וראה להלן).

אבל עדיין אינו מובן כדי צרכו. דלכאורה ע"פ המאמרים הנ"ל (ד"ה כי עמך וד"ה אשרינו ת"ש), שמבאר דאין ה'חי בעצם' – ובודאי לא עצם הנפש (שאינו מתלבש בהגוף) – מתעסק עם הגוף, ואין לו תוס' אור מהגוף, הרי איך אפשר שיתוסף גילוי אלקות להנפש – כמו שמבאר במאמר דידן, דע"י הגוף מיתוסף בהנפש זה שיוכל להשיג ידיעת אלקות במוחש, וגם בג"ע אחרי התלבשותה בגוף – ידיעת מהות אלקות? ולהרבות בהתמי': "כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר בלקו"ש ח"ג (פ' שמות, ע' 846), וזה לשונו הק': "אזוי ווי עצם הנשמה וואס איז העכער פון אראפנידערן אין גוף, גיט א שטארקייט אין דער הארת הנשמה, אזוי איז עס אויך

39 ואפי' את"ל שבד"ה כי עמך שם מדבר בדרגת עצם הנפש ממש שלמעלה - הרי מבואר ממ"ש בד"ה אשרינו שם (פ"ה) אשר החיות מעצם הנפש להגוף נמשך ע"י נקודת החיות דחי בעצם השורה במוח, ואכ"מ.

אומגעקערט די עבודה פון דער הארת הנשמה וואס קומט למטה אין גוף, ברענגט א דערהויבונג אויך אין עצם הנשמה דער תכלית פון ירידת הנשמה למטה איז דאך צוליב דער עלי' וואס די נשמה האט פון דער ירידה. איז ידוע⁴⁰ אז אט די עלי' איז ניט נאר אין הארת הנשמה נאר אויך די עצם הנשמה ווי זי איז למעלה ווערט דערהויבן און קומט צו צו אזא מדרגה וואס מצד זיך אליין (אן דער עבודה פון הארת הנשמה אין גוף) וואלט זי צו דעם ניט געקענט דערגרייכן. דאס וואס די הארה, דער שם פון דער נשמה קען ברענגען אן עלי' אויך אין עצם איז עס ווייל דער שם רירט אן אין עצם, כאטש ער איז נאר א הארה ווי מיר זען אז ווען מרופט עמעצן מיט זיין שמען גיט ער זיך דעמאלט קער מיט זיין גאנצן עצם. אזוי איז אויך באוואוסט, אז איינע פון די עצות צו אויפמינטערן א מענטשן פון שטארקער התעלפות (חלשות), וואס דאן ווירקן ניט אין דעם מענטשן די כחות הגלויים פון נפש), איז צו זאגן דעם גע'חלש'טן אין אויער זיין נאמען וואס מרופט אים על פי תורה, וואס דורך דעם דערוועקט מען דעם עצם הנפש. אז ער זאל ווידער באלעבן און ווירקן אין גוף". ע"כ. נראה מזה שגם עצם הנפש נפעל מהעבודה דהארת הנפש שבתוך הגוף?

אלא הענין הוא, כמבואר לעיל בהשיחה, שההארה נוגע בהעצם. ומבואר, שגם כשהוא בהתעלפות – שזה נוגע רק לכחות הגלויים מהנפש – (ולהעיר ממה שמבואר מלמעלה) שכשקוראים שמו אז נמשך אליו נפשו, והיינו מפני שזה נוגע גם בהעצם – דהיינו שהוא באופן דסדר השתלשלות, שמה שנפעל בהגוף, גם בחיות הפרטי שלו, נוגע גם למעלה ממנו עד לעצם הנפש. היינו, כמו שמבאר במאמר ד"ה זה היום תש"ט (שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מציין לו), דע"י שהארת הנפש מתלבש בהגוף, וע"י עבודתו בהגוף, לא רק שישנו עלי' בהארת הנפש, אלא גם בעצם הנפש כמו שהיא למעלה, שזהו מצד שע"י העבודה בהארת הנפש פועל (באופן דסדר השתלשלות), גם בעצם הנפש. וע"ז מבואר זה שבמאמר דידן שהעלי' שבהנפש שע"י הגוף – ידיעת אלקות – הוא גם בעצם הנפש על ידו. (היינו ע"י העבודה דהנשמה המתלבשת בחיות כללי ופרטי בהגוף).

ועפ"ז מובן על המבואר במאמרים הנ"ל (ד"ה כי עמך וד"ה אשרינו ת"ש), כי שם מדובר שאין הגוף מיתוסף חיות ב'חי בעצם' ו'עצם הנפש', היות שאינם שייכים בעצמם להחיות את הגוף; אבל גילוי האלקות שמיתוסף ע"י העבודה בהגוף (שחי ע"י חיות כללי ופרטי), הוא אכן מיתוסף גם בה'חי בעצם' וגם ב'עצם הנפש'.

40 ראה ד"ה זה היום תש"ט פ"ב ופ"ג.

קול מעורר הכוונה

הת' מאיר הכהן גברא

במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בענין הדיבור איך שע"י הדיבור ממשיך מעצמו הנפש ועי"ז מיתוסף בהאדם, בשכלו, מדותיו וכו' (כמבואר שם בארוכה). וענין זה הוא גם בעבודת התפילה שעיקר המשכת החיות בתפלה הנעשה ע"י ההתבוננות, ה"ז באה ע"י הדיבור. וכל מה שהדיבור באה במורגש יותר ניתוסף חיות עי"ז, והיינו שקול הדיבור מעורר את הכוונה. ומביא "ראי' לזה ממ"ש בש"ע או"ח סי' ק"א וסי' תקפ"ב דמותר להתפלל בר"ה בקול רם. דהגם דכל השנה צריך להתפלל בלחש דוקא, והמשמיע קול בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, מ"מ בר"ה ויוהכ"פ מותר להתפלל בקול רם.

והנה בזה צריך ביאור: שהרי מאחר שהקול מעורר את הכוונה – ועד כ"כ שבתפלת שמ"ע שבר"ה ויוה"כ מותר להתפלל בקול מטעם זה – למה אינו מותר להתפלל תפלת שמ"ע בקול בשאר ימות השנה (ויתירה מזו אפי' בר"ה וביו"כ גופא לכאורה גם הי' צ"ל מחוייב)?

והנה בלקו"ש חל"ה (ויגש א' ע' 192 ואילך) מבאר שיש ד' שיטות בענין איסור והיתר השמעת קול בשמו"ע:

- א. טור: מותר להגבי' קולו בשביל שילמדו בני ביתו.
- ב. רמב"ם: צריך להשמיע לאזנו בלחש ומותר להגבי' קולו רק במצב שאינו יכול לכוין את לבו.
- ג. ב"י: כשיטת הרמב"ם, אלא שלפעמים יוצא ידי חובת תפלה רק בלבו, כגון אנוס מחולי או ד"א – שם הערה 24.
- ד. זוהר (לפי כמה (רוב) מפרשים – ראה הערה 30 והערה 5): אפי' המתפלל עצמו לא ישמע קולו.

ומנמק ד' שיטות אלו בשיטתם בגדר עיקר ענין התפלה ובטעם איסור השמעת הקול בתפלה:

- א. טור: עיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו, כמבקש מאת המלך, ולכן הי' צ"ל התפלה בדבור ובקול דוקא מצד האדם המתפלל, אלא משום טעם צדדי שלא יהי' מ"קטני אמונה ו"נביאי השקר" צריך להתפלל בלחש דוקא. יוצא מזה, כשיש סיבה להתפלל בקול – מותר.

ב. רמב"ם: עיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו, ולכן צריך לבוא בדבור דוקא, אלא משום שהבקשה היא מאת מלך מלכי המלכים הקב"ה צ"ל בלחש דוקא שמורה על האימה ופחד. יוצא מזה, שכאשר נזקק לכוונת הלב – מותר להגבי' קולו.

ג. ב"י: עיקר ענין התפלה הוא הכוונה ומחשבת הלב, ולכן התפלה בקול רם הוא היפך גדר התפלה והכוונה עמוקה הנדרשת בתפלה, וזוהי סיבת התפלה בלחש דוקא. יוצא מזה, שאם לא יכוון אם לא יתפלל בקול רם – אז כוונת התפלה עצמה מחייבת התפלה בקול רם, ולכן אז מותר.

ד. הזהר: עיקר ענין התפלה הוא לא רק הכוונה ומחשבת הלב, אלא ביטולו במציאות לפני ה', ולכן אינו משמיע אפילו לאזניו.

בהערה 29 שם מקשה על הביאור בשיטת הב"י שהדיבור בקול רם הוא היפך ענין התפלה שעיקרו הוא הכוונה – מזה שלפעמים קול רם מעורר כוונה (דהיינו שלא רק שלא מפריע להכוונה אלא גם עוזר ומסייע לעורר הכוונה)?

השאלה היא רק על שיטת הב"י ולא לשיטת הטור והרמב"ם, כי הרי לשיטתם לא מבואר שקול הוא היפך ענין התפלה, ואדרבה, התפלה לכאורה היתה רצוי' בקול אלא משום אמונה או אימה ופחד אסור להשמיע קולו. [בקשר לשיטת הזהר – לכאורה הענין דקול בתפלה נכלל בהביאור שם בהערה 39 בענין הדיבור בתפלה לשיטת הזהר – עיי"ש].

בהשאלה בהערה שם על שיטת הב"י מראה מקום גם למאמר שלנו בסה"מ תרנ"ט, וז"ל: "ואין זו סתירה להענין דלפעמים קול רם מעורר כוונה [כהובא בב"י לטאו"ח שם. ט"ז שם סק"א-ג. שו"ע אדה"ז שם ס"ג. וראה גם טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סס"א ס"ד (ס"ה). ר"ח שער הקדושה ספט"ו - הובא בשל"ה שער האותיות (פב, ב). וראה אוה"ת וארא ע' קעו ואילך. סה"מ תרנ"ט ע' ו] - כי זה רק גרם לעורר הכוונה, אבל מובן דכשהאדם מתעורר בכוונה ורגש הלב, הרי קול רם מבלבל הכוונה. וראה של"ה שם. "עכ"ל.

משמע שבלקו"ש שם לומד הפשט במאמר שלנו שבהתחלת העבודה או כשזקוק להתעורר בכוונה הרצוי' אז קול מעורר הכוונה, אבל לאחר שהקול עורר את הקול לא יוסיף בהכוונה אלא אדרבה מבלבל.

עפ"ז אפשר לבאר החילוק בין תפלת שמו"ע דר"ה לתפלות שמו"ע דכל השנה, כי בר"ה זקוקים לכוונה יתירה מכל השנה, ולכן אם האדם מרגיש שזקוק לעורר הכוונה יתירה ע"י הקול אז ההיתר להתפלל בקול הוא חל יותר, משא"כ בתפלות שאר השנה שאין הכוונה נדרשת כ"כ כמו בר"ה אז ההיתר להתפלל בקול הוא לכאורה יותר מוגבל רק כאשר נזקק לקול לגרום לעורר את הכוונה הרגילה בתפלת כל השנה (וכמבואר גם בשו"ע אדה"ז המצוטט בהערה זו).

והנה הי' אפ"ל שהמבואר בלקו"ש שם הוא אותו ענין המבואר בקונ' ומעיין מאמר י"א פרק א' דמביא שם את דברי הרדב"ז דכתב ש"הדבר היוצא מפי האדם הוא נרשם באויר ובוקע כמה אוירים ורקיעים ועולה למעלה אם טוב וישר הוא ויוצא בקדושה אזי מקריבין אותו לפני מי שאמר והיה העולם כו' וע"כ נהגו כל ישראל בצעקתם על הצרה לקרא בקול גדול לעשות רושם גדול ויבקעו האוירים" וממשיך לבאר ש"הרי חילק דלפעמים צריכים לקרא בקול גדול דוקא ועי"ז עושים רושם גדול" וממשיך שם "דהנה כללות ענין האותיות הוא ענין הגילוי . . ולהיות שיש כמה אופני גילויים . . ויש גילויי אורות לבושי הנפש במחשבה ודבור, דכל הגילויים הם אותיות כחות ולבושי הנפש . . וכשם שבאותיות הכתב הרי בכללות ג' מיני אותיות הן גדולות בינוניות וקטנות . . כמו"כ הוא בקול, דקול גדול מורה על המעלה שהוא למעלה במדרג' . . דקול גדול מגיע למעלה יותר, לפי שהוא מפנימי' הלב, דלפי שנוגע לו הענין בפנימי' לבבו משו"ז הוא צועק בקול גדול. ומה שבתפלה המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה . . כ"ז הוא בסתם תפלה שצריכא להיות בחשאי, אבל בעת צרה ר"ל שאז הנה הנקודה הפנימי', שהיא נקודת ההתקשרות באלקות היא בכל אדם בהתגלות באמונה פשוטה בה' עושה פלא, והטעם דבלבול לאחרים ג"כ אינו שייך אז ואדרבא . . צריך להיות צעקה בקול גדול דוקא, וכן בר"ה ויוהכ"פ צצריכים לעורר בבחי' פנימי' ועצמות כמו"ש במ"א, צ"ל בהתעוררות פנימית הלב ובקול גדול."

ולהעיר מפ"ב שם שממשיך לבאר את מעלת קול הדיבור, לא רק בנוגע להתפלה אלא גם כלפי מעלה שע"י צעקת בני' מבחי' פנימי', יכולים לעורר את פנימי' ועצמי' א"ס ב"ה, עיי"ש באורך. אלא כד דייקת שפיר מוכח שהם שני ביאורים שונים [בפרט שבלקו"ש מצייין לענין קול מעורר הכוונה בדא"ח באוה"ת וארא ולמאמר שלנו בתרנ"ט ולא לקונטרס ומעיין המבאר לכאורה ענין זה באריכות].

ובהקדים דיוק הלשוניות בקונטרס ומעין ובלקו"ש שם בביאור מה שלפעמים צריך "קול גדול" "קול רם":

בקונטרס ומעין: "בצעקתם על הצרה", "ועי"ז עושים רושם גדול", "דלפי שנוגע לו הענין בפנימי' לבבו", "בעת צרה ר"ל", "להתעורר בהתעוררות תשובה".

בלקו"ש שם: "רק גרם לעורר הכוונה".

והחילוק ביניהם מובן לפי המבואר לעיל בשיטות השונות בעיקר ענין התפלה אם הוא בקשת צרכיו או הכוונה ומחשבת הלב.

בקונטרס ומעין המדובר הוא בענין התפלה והצעקה כאשר זקוקים לישועה בגשמיות וברוחניות, בעת צרה ר"ל ובעת התשובה, וזה פשוט שזה ענין בקשת צרכיו, ואז זה לא רק לשיטת הב"י, אלא גם לשיטת הטור והרמב"ם.

אמנם בדא"ח המצויינים בלקו"ש שם הע' 29 בשיטת הב"י, אוה"ת וארא וסה"מ תרנ"ט, מדבר בענין התעוררות הכוונה בתפלה וכיו"ב, ועל זה מבאר את ענין קול מעורר הכוונה, ולכן מזה דוקא קשה על הביאור בלקו"ש שלשיטת הב"י הקול מפריע לכוונה?! ולכן צריך לביאור כי "זה רק גרם לעורר הכוונה". והוא ענין אחר לגמרי מהמבואר בקונטרס ומעין.

ולהעיר מלקו"ש ח"כ ע' 458 (שיחת חנוכה תש"מ לצבאות השם): ווי איר האט ערשט מכריז און מודיע געווען, און מיט א קול גדול – "ווי וואנט משיח נאו". ע"כ. ובהע' 16 שם על הענין ד"קול גדול": ראה קונטרס ומעין מאמר יא'. ע"כ.

ויובן ויומתק ביותר ע"פ הנ"ל, שביאת והתגלות המשיח חסר לנו ואנו מתפללים ומבקשים וצועקים ע"ז, כי זה הרי בקשת צרכיו הכי חיוני והכי חשוב, ולכן מתאים ביותר הביאור עם כל אריכות הפרטים שבקונטרס ומעין שם.

אמיתית ענין השמחה

הת' מנחם מענדל שילג

נתחיל מציטוט שרש ענין השמחה בעבודת ה':

בתהלים (ק, ב) "עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה"

פרש"י: עבדו את ה' בשמחה. וכל כך למה דעו כי ה' הוא האלקים כשמשלם שכר פעולתכם אבל ע"ג אין לעבוד בשמחה שאין משלמין שכר.

פי' ראב"ע: עבדו. מנהג כל עובד להיות נעצב על כן בשמחה ולא תראו בסתר רק ברננה.

ברד"ק שם: עבדו. שלא תהי' עבודתו למשא אלא בשמחה ובטוב לבב.

בתפלות דוד שם: עבדו. יש הבדל בין עבודת ה' ובין העבודה לב"ו, כי העובד לב"ו לא ישמח בעבודתו מצד שינו בטוח שיקבל עלי' שכר, ואף שיקבל שכר אין השכר רצוף בעבודה עצמה רק בא אחרי', ובוזה יעבד בעצב ככל העוסק באמצעיים טרם ישיג את התכלית, לא כן עבודת ה' שהיא עצמה השכר והתכלית עבודה זו תהי' בשמחה, בואו לפניו ברננה, הבא לפני בשר ודם לבקש דבר יבא בכבי ובזעקה רק יציאתו תהי' ברננה, אם מלא שאלתו, אבל הבא לפני ה' יבא ברננה כי בודאי ימלא שאלתו.

זהו תמצית ביאור המפרשים על הפסוק.

בחסידות שרש הענין הוא בתניא פ' כו: ברם כגון דא צריך לאודעי כלל גדול כי כמו שנצחון לנצח דבר גשמי כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה. הנה אם האחד הוא בעצלות וכבדות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו ככה ממש בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות וכבדות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנדוד דאגה ועצב בעולם. עכ"ל.

ומביא בתניא שם: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (דברים כח, מז), ופי' האריז"ל על פסוק זה מבאר שכל התוכחות המנויים באים "תחת גו" – היינו אי עבודה בשמחה. ומובא בכ"מ האריז"ל זכה לרוה"ק ע"י שמחה של מצוה.

מכל הנ"ל מובן, ששמחה מוכרחת מאד, וצלה"ב למה הדבר כן – למה צ"ל עבודת ה' דוקא בשמחה?

ענין זה מבואר ברבוי מקומות בספרים ובפרט בדא"ח, ולהלן אצטט מכמה מקומות בתורת רבינו שליט"א המדגישים אשר בעצם כל תכלית העבודה – שהיא ביאת המשיח – שאז נשלמת

הכוונה העליונה דלעשות דירה לו ית' בתחתונים - תלוי' בעבודת השמחה הקשורה לגאולה ולעמיד ל דוקא (לא רק עבודת ה' בשמחה בכלל):

בד"ה ויהיו ח"ש תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קמה ואילך): על הפסוק ויהיו ח"ש מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" מביא שאלת הזהר "מפני מה בשרה דוקא נאמר ימי שני חי', שלא נאמר זה בשארי אמהות"⁴¹. ומבאר זההר, "אתת חוה לעלמא ואתדבקות בחויה כו' אתא נח לעלמא מה כתיב בי' וישת מן היין וישכר כו' אתת שרה ונחתת וסלקת ולא אתדבקות בי' כד"א ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו ובגין כך זכתה לחיין עילאין". ומסיים בזהר שם "ועל דא דיילה הוה חיין". ומסיים כ"ק אד"ש (ס"א) שצלה"ב השייכות שבין חוה, נח ושרה (ע"ש באריכות הביאור).

וממשיך לבאר (ס"ד) שכולם רצו לפעול ענין השמחה, אלא שחוה (אשכול של ענבים סחטה ונתנה לו") ונח ("וישת מן היין וישכר") קלקלו, שבחוה הי' בבחי' מורגש ונח רצה לתקן זה ע"י הרגשה (ולא עלתה בידו). אך שרה היתה יכולה לתקנה, שהיתה בה שמחה בבחי' ביטול, ושמחה זו "מביאה לתכלית העילוי, ועד לדרגא שבדוגמת לע"ל . . . חיים בתכלית השלימות".

בס"ח מבאר ש"מעשה אבות סימן לבנים" ולכן כאו"א מישאל יש לו הכח לעבוד את ה' בבחי' שמחה ובבחי' ביטול הנ"ל.

ובסי"א מסיים ש"ע"י שמחה בעשיית המצוה . . . אתי מר דא מלכא משיחא. עכ"ל.

עד"ז מבואר גם בשיחת ש"פ תצא תשמ"ח (סה"ש ח"ב, ס"ז ע' 630) ושם: "ויש לומר, שהדבר שעדיין לא עשו בשביל להביא את המשיח הוא - עבודת השמחה הרצוי' בשביל להביא את המשיח: נוסף לכך ששמחה פורצת כל הגדרים, גם גדרי הגלות, יש בשמחה סגולה מיוחדת להביא את הגאולה - כמבואר בהמשך שמח תשמח הנ"ל ש"שמחת לבו" שהיתה בבנין ביהמ"ק הא' והב' לא היתה שמחה שלימה, ועיקר השמחה תהי' בביהמ"ק העתיד בגאולה העתידה, ש"אז תהי' השמחה בבחי' א"ס עצמותו ומהות בבחי' שמחה עצמית ממש", וממשיך לבאר ששמחה עצמית זו מעוררים ע"י שמחה של מצוה, שהשמחה של המצוה מגעת למעלה יותר מהמצוה עצמה, ועל ידה דוקא מעוררים השמחה העצמית דלע"ל. ואף שבודאי היתה שמחה של מצוה בכל הדורות שלפנ"ו, שהרי שמחה של מצוה הו"ע עיקרי בעבודה, כמ"ש " עבדו את ה' בשמחה", "עבדת את ה' בשמחה ובטוב לבב", ובפרט בבנין ביהמ"ק הנ"ל - מ"מ בשמחה של מצוה עיקר ההדגשה היא על (אופן) העבודה, שהיא צריכה להיות בשמחה, ואילו המדובר כאן אודות השמחה להביא את המשיח הוא - על השמחה כשלעצמה, שמחה בטוהרה, עבודה של שמחה לשם מטרה ותכלית דביאת משיח. [כמוכן וגם פשוט, שאצל יהודי גם שמחה כשלעצמה

קשורה עם עבודת ה', עניני התומ"צ, "פקודי ה' ישרים משמחי לב", אבל יש להדגיש את השמחה עצמה, היינו, לא (רק) הענינים המביאים את השמחה, אלא השמחה עצמה – והשמחה תביא את המשיח]. ומכיון שכן, הרי, הדרך להביא את המשיח היא – לכאורה, ולא רק לכאורה אלא כן הוא מסקנת הענין – ע"י הוספה בשמחה, שמחה בטהרתה, שמחה שתומ"י תביא את משיח צדקנו.

עפ"ז מובן שמוכרחת ענין השמחה להשלים תכלית בריאת כל העולמות ותכלית כל מעשינו ועבודתינו: הטעם שירדה הנשמה למטה לעוה"ז הוא מפני ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", והשלימות שבזה תהי' לימות המשיח⁴². וראה בגמ' (סנה' צח, ב): "אמר רבי לא אברי עלמא אלא לדוד, ושמואל אמר למשה ור' יוחנן אמר למשיח. עכ"ל. ועוד שם (בתניא פל"ו): ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחילתו. עכלה"ק. וגם ידוע שכל זמן שמשיח לא בא, א"א לקיים המצוות בשלימותם (כנוסח תפילת מוסף "ושם נעשה לפניך כמצות רצונך"). וכשאדם עושה עבודה בלי השמחה המבואר הנ"ל (שמחה בביטול כשרה, שמחה בטהרתה), אינו ממלא שליחותו בשלימותו בעשיית דירה לו ית'.

ואולי י"ל שהמבואר בד"ה הנ"ל שחווה ונח רצו לפעול ענין השמחה, רצונם האמיתי היתה לפעול גאולה האמיתית והשלימה, ולא עלתה בידם, כי לא היתה השמחה הנדרשת והרצוי' לפעול את הגאולה דלע"ל, אבל שרה, י"ל, שהיא התחילה את ענין הגאולה⁴³, אך עלינו מוטל להביאה בפועל ממש.

42 וראה תניא פל"ו ופל"ז

43 ראה לקו"ש ח"א ס"ע 33, וראה גם ד"ה דידן סעי' ה'

ההתהוות ממלכות

הת' שלום דובער ברוך

בד"ה כבוד מלכותך תרס"א⁴⁴ מבאר שבכדי שיתהוו נבראים שיהיו מציאות יש, צריך להיות הרוממות במל', וזהו מ"ש "המלך המרומם לבדו" שמל' מרומם ומנושא מהנבראים, וזלה"ק: ובכדי שיהי' התהוות כזו שבאין ערוך לגבי מקורו זהו ע"י שהתהוות היא ע"י בחי' ריחוק והו"ע בחי' הרוממות וההתנשאות שבמל' וכמ"ש המלך המרומם לבדו דבחי' מל' מרומם ומנושא מנבראים ועי"ז נעשו הנבראים בבחי' יש. דהנה ההתנשאות היא בחי' העלם והסתר שבזה מתעלם ומסתתר האור כו' וגם האותיות דמל' מעלימים ומסתירים על האור דהאותיות דמל' הם בחי' אותיות הדיבור שהן אותיות בבחי' יש. עכ"ל.

והנה בדרושי ר"ה בלקו"ת מבאר הפיסקא המלך המרומם לבדו מאז שכולא קמי' כלא חשיב כמקודם שנברא העולם בבחי' הוא לבדו הוא, וזלה"ק⁴⁵: אבל לגבי הקב"ה אין שום שינוי ח"ו וכמ"ש גם חשך לא יחשיך ואתה הוא ראשון כו' דכולא קמיה כלא חשיב ונקרא המלך המרומם לבדו מאז פי' שהוא בבחי' לבדו כמאז וקודם שנברא העולם. עכ"ל. עוד שם⁴⁶: ובכל ר"ה היא שנמשכת מחדש כי בכל ר"ה לא נמשך בחי' מלוכה זו להיות אנה אמלוך רק על שנה א' ואח"כ חוזר ועולה ונכלל במקורו בבחי' המלך המרומם לבדו מאז כמו קודם שנברא העולם שהי' נכלל בחי' שמו בבחי' הוא לבדו הוא כו'. עכ"ל.

ויש לשאול, שבב' מקומות הנ"ל מבאר "המלך המרומם לבדו" בב' אופנים שונים: דבד"ה כבוד מלכותך מפרש שמל' מרומם ומנושא מהנבראים, והתהוות הוא ע"י הרוממות במל'; ובלקו"ת מבאר דהיינו פי', דכולא קמי' כל"ה, בבחי' 'הוא לבדו הוא'?

ואולי יש לבאר החילוק בין שני המאמרים:

דהנה בספר הליקוטים ע' מל' מבאר הצ"צ "המלך המרומם לבדו מאז", וההבדל בין מדת המל' לגבי שאר המדות. ומבאר, שמדת המל' ענינה ריחוק והתנשאות, משא"כ שאר המדות ענינם קירוב. ואעפ"כ, ישנה במדת המל' גם ענין ההתחברות עם הזולת, דלעצמו אינו שייך

44 ע' קפ.

45 ד"ה תקעו בחודש דף נג, ד.

46 ד"ה והי' ביום ההוא דף נח, ג.

עיקר ענין מדת המלך – שהוא שמרומם ומנושא מהעם (דזה שמלך מהוה יש מאין זהו רק ענף), וזה שייך דוקא כשיש זולת (עם).

וזלה"ק (ע' תקלג): רק על אנשים מדברים שייך המלוכה והתנשאות שהם חשובים להיות מתנשא עליהם א"כ זהו בחי' יחס וחיבור העם אל המלך חיבור ממש אלא שמהות התחברות זו אינו בחי' קירוב המלך עם העם רק אדרבה ההתנשאות ורוממות עצמותו מהם כענין מ"ש המלך המרומם לבדו והמתנשא כו' ושמחותו ועצמותו מרומם ונבדל מהם בהעדר ההתפשטות והקירוב שזהו עיקר מדת המלך מה שהם כורעין ומשתחוין לפניו ונכנעו לו וסרים למשמעתו בתכלית כי מה שהן מקבלי' השפעתו ממנו אינו אלא ענף המסתעף מסיבת היותו מלך עליהם אבל לא זה הוא עיקר מהות קריאת שם מלכותו עליהם שהוא רק מה שמתרומם ומתנשא עליהם ואימתו עליהם. עכ"ל.

עוד שם (ע' תקלב): והנמשל מכ"ז יובן למעלה דגם כל בחי' המדות דאצילות הנמשכים מאור הקו וחוט הנ"ל נחשבים בחי' כח ואור מעצמות אור המאציל מאותו הארה שבקו"ח להיות משתנה על ידו שפעם והרי נאמר אני הוי' לא שניתי שלא נמצא בו בחי' שינוי כלל וכלל בין קודם השפע לאח"כ וכמאמר אתה הוא כו' ע"כ אמר בע"ה בסדרי ההשתלשלות דדוקא מבחי' מל' שבעליון נעשה כתר לתחתון דהיינו רק מבחי' שם שבעליון כי בחי' השם שנק' מל' אינו עושה שום שינוי כלל בעצמותו כו' משא"כ אם היה אור השפע נמשך מבחי' המדות כמו מחסד וכיוצא הרי היה בחי' שינוי כו' ועד"ז יובן כל פרטי ההשתלשלות כמו ממל' דאצי' שנעשה כתר לבריאה ולא מבחי' ט"ס דז"א חב"ד חג"ת נה"י לפי שהם בבחי' עצמיות ההמשכה ולא ה' מתהווה בחי' חסד בע"ג כמחנה מיכאל כו' אלא דוקא מבחי' מל' להיותה בחי' הארה חיצונית מז"א ואינה נוגעת לבחי' העצמיות עד"מ קריאת שם וז"ש ויעש דוד שם כו' שהמל' נק' שם כידוע ועז"נ אני הוי' לא שניתי כו' וכך יובן בכל עולם בפרט דדוקא מבחי' מל' שבעליון נעשה כתר לתחתון ודרך כלל הנה מבחי' מל' דא"ס דוקא נעשה כתר לאצילות להיותה רק הארה לבד מעצמיות ונק' שם והוא משארז"ל עד שלא נבה"ע היה הוא ושמו בלבד. עכ"ל.

ויובן בהקדים שאלה נוספת דבר"ה ולקחתם לכם תרס"א (ע' קצב) מבאר שגדולת המלך הוא ענין כח העצמות שמתגלה דוקא בהתהוות יש מאין, וזלה"ק: וזהו ג"כ מאש בפסוק זה דגדול הוי' ומהולל מאד בעיר אלקינו דש' הוי' הוא גדול בבחי' בלי גבול מחמת שרשו מהאוא"ס הבע"ג כו' אבל אין זה בחי' גדולת העצמות עדיין כו' ואימתי הוא גדול בבחי' גדולתו העצמית כשהוא בעיר אלקינו דוקא בבחי' המלך המהווה מאין ליש בבחי' התחדשות גמורה דהתהוות זו הוא מכח העצמות דוקא כנ"ל. עכ"ל. היינו, שבמל' מתגלה גדולת העצמות ולא שענין המלך מתבטא בזה שמרומם דדוקא, כמבו' בספר הליקוטים (ולא שמהוה יש מאין), ולא כהמבואר בלקו"ת שמלך בשרשה כולא קמי' כל"ח.

ואולי יש לבארו ע"פ מ"ש בסוף ד"ה ולקחתם הנ"ל⁴⁷, שזה שמל' מהוה, הוא מפני ששרשה מהעצמות. וזלה"ק: ולפי משנת"ל דאמיתת שרש ההתהוות דהיש הנברא הוא מבחי' יש האמיתית שהוא בחי' אמיתת המצאו כו' שהוא לבד בכחו ויכולתו להוות מאין ליש כו' כנ"ל ומה שהמל' מהוה זהו ג"כ מפני שנעוץ תחלתו בסופן והיינו בחי' כח העצמות שיש במל' כו' כנ"ל וא"כ מובן דמציאות היש דעולמות ונבראים הוא בתי' העצמות דא"ס ממש שהוא המהוה אותם מאין ליש ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל כו'. עכ"ל.

עפי"ז אולי י"ל, שענין ספירת המל' כשלעצמה, הוא רוממות והתנשאות – להעלים ולהסתיר, כדי להגשים, שיהיו נבראים בבחי' יש ודבר נפרד בפני עצמם – כמבואר בד"ה כבוד מלכותך; וזה שמל' מהוה יש מאין אינו אלא ענף המסתעף מהרוממות (של מל'), כמבואר בס' הליקוטים. ובכדי שמל' יהווה יש מאין, צריך לזה כח העצמות, שדוקא ביכלתו – שכולה קמי' כל"ח – יכול להוות מציאות חדשה.

והנה, בס' הליקוטים מבאר ספי' המל' כשלעצמה, ומביא משל ממדת המל' למטה שעיקר ענינה הוא שמרומם מהעם, והעם בטל למלך וכורעים ומשתחיים למלך, והמסתעף מזה הוא שהעם מקבלים השפעה מהמלך; וכמו"כ במל', עיקר ענינה היא רוממות והתנשאות, ומזה מסתעף השפעתה (- התהוות יש מאין). ולכן, בד"ה כבוד מלכותך שמבאר הטעם למה ההתהוות נקרא יש מאין – והיינו מפני שהנברא הוא באין ערוך להאין – היינו דוקא מפני שההתהוות הוא מבחי' מל' שענינה רוממות, ולכן מבאר שמל' מרומם ומנושא.

ובלקו"ת מבאר עליית המל' בר"ה לשרשה ומקורה שהיתה מקודם שנברא העולם, ולכן מבאר ענין המל', שהוא למעלה מכל גדר – כולא קמי' כל"ח.

ובד"ה ולקחתם לכם תרס"א מבאר הביטול דאין עוד – המובן ע"י ביאור שההתהוות הנברא הוא התחדשות גמורה, שלכן צריך שיתהווה בכל רגע, עד"מ אדם הזורק אבן מלמטלמ"ע היפך טבע האבן, שכשנפסק כח הזורק נופל למטה – ושאמיתית ההתהוות בא מכח העצמות – ועפ"ז יובן, שמציאותם האמיתית דהנבראים הוא עצמות א"ס – ולכן מבאר, שגדולת העצמות הוא דוקא כשיורד במל' להוות יש מאין באופן דבל"ג, שאז ניכר גדולת העצמות.

ויומתק יותר ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בד"ה פדה בשלום תשכ"ו, שלע"ל, גילוי העצמות שלמעלה מהעולם, לא תבטל את העולם, אלא, יגלה שהמציאות האמיתית דהעולם הוא (לא רק כח הפועל בנפעל, אלא גם) שהנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות עם העצמות – הביטול ד'אין עוד'.

וזלה"ק (סי"א): ולע"ל שהגילוי יהי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד לכה הפועל שבנפעל, גם הנצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה. ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי יהי' אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות. והטעם לכל זה הוא (כמובא לעיל מהמאמר), כי אז תהי' המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א), ולכן יהי' אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה - גם למטה בעוה"ז הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים (גם בהנצוצות שנתרחקו), וגם בדברים הגשמיים עצמם. ויש לומר, דהטעם על זה שע"י המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) יהי' גילוי אלקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים, ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות. עכ"ל.

שזהו ענין, שבמל' (ובמילא בכל הנבראים בבי"ע) יתגלה מציאותם האמיתית - עצמות א"ס ממש - "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".



שער

גאולה ומשיח

סיכום וביאור ענין "יצחק - כי אתה אבינו"

הת' יוסף הכהן הענדל

בתורת כ"ק אד"ש מה"מ מוצאים כמה ביאורים למה שלע"ל יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו":

- ע"ש הצחוק והשמחה -

בכ"מ⁴⁸ מובא, שיצחק הוא ע"ש הצחוק והשמחה, ולפי ששלימות השמחה יתגלה לע"ל, לכן בגאולה יאמרו ליצחק "כי אתה אבינו".

המקור לביאור זה נמצא בתורה אור פרשת תולדות שם מבואר השייכות בין זה שיצחק הוא ענין הפחד והגבורה, לזה שהוא ענין התענוג והצחוק:

ובלה"ק "והנה לע"ל כתיב כי אתה אבינו פי' כי עתה א"א שבחי' פחד יצחק יהי' בבחי' אבינו שהיא המשכה למטה וכנ"ל. אבל לע"ל כשיהיה בלע המות לנצח ואת רוח הטומאה אעביר כו' אז יתגלה בחי' פחד יצחק למטה שיהי' הוא בחי' אבינו. . כי הנה יצחק הוא לשון צחוק ותענוג והוא גילוי תענוג העליון לצדיקים לע"ל כמ"ש לויתן זה יצרת לשחק בו. ולכן יצחק הוא לשון עתיד כי הנה בחי' צחוק עשה לנו אלקים שבחי' גילוי תענוג זה נמשך ע"י שם אלקים" ע"ש

ונקודת הביאור (ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח⁴⁹), שענין הפחד והביטול הו"ע העבודה בזמה"ז, ובגאולה יתגלה הפנימיות של הגבורה והפחד, שהו"ע התענוג והשמחה מהעבודה בגלות (אתכפיא ואתהפכא), ולכן דוקא לעתיד יאמרו ליצחק דוקא, "כי אתה אבינו", כי דוקא אז יתגלה פנימיות הגבורה שהו"ע השמחה, ותענוג זה יתגלה לבני".

עפ"ז יובן מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ - בענין השמחה - במאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"א, ששלימות השמחה יהי' לעתיד, ולכן יאמרו ליצחק "כי אתה אבינו"; ומיד לאח"ז (בס"ו) מבאר ענין השמחה באופן פשוט, שע"י ביטול - שמרגיש שאין מגיע לו כלום - ולכן הוא שמח בחלקו שקיבל. ולכאורה ענין זה (המבואר בס"ו) שייך גם עכשיו, ומהו החידוש שיתגלה לעתיד?

48 סה"מ מלוקט ב' ע' קנ, לקו"ש ח"א ע' 48.

49 ספר הליקוטים ערך יצחק, ומאמר ד"ה ואלה תולדות תשמ"ג, ובכ"מ.

אבל כשמדייקים בהמאמר יותר, מובן שיש ענין נעלה יותר בשמחה, שהו"ע הביטול לאלקות, היינו, משום שמבטל כל מציאותו להא-ל לכן יכול לשמוח בשמחת ה', ושמחה זו היא דוקא לע"ל כאשר יתגלה התענוג למע' מעבודת הבירורים (ענין דפחד יצחק הנ"ל) שאז ע"י הביטול בתכלית לאלקות שכל מציאותו הוא האלקות הוא יכול להרגיש התענוג דהקב"ה.

[ועפ"ז יובן המשל שמביא - לענין השמחה בהרגשה עם ביטול - ממלך, שאף שהוא ברוממות וכו', עכ"ז, עי"ז עוז וחדוה במקומו" כי מדובר על מלך ישראל שכל מציאותו בטילה להקב"ה ולכן יכול להרגיש ברוממות וכו' כי רוממותו הוא רוממות הוי' וזהו דוקא ע"י שבטול].

- מצד ריבוי ענין הגילויים לע"ל -

בשיחת ר"ח שבט ה'תשמ"ב (התוועדיות תשמ"ב ח"ב ע' 767) מביא כ"ק אד"ש מה"מ מספרים ש'ארבה' הוא בגימטריא יצחק וכמ"ש "וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק" היינו שענינו של יצחק הוא ריבוי החיות והגילויים שיתגלו לע"ל (שזה בא ע"י שהוא גבורה) ולכן יאמרו ליצחק כי אתה אבינו.

ישנם עוד שני ביאורים בתורת רבינו המבוססים על הפשט בגמ' למה יאמרו ליצחק כי אתה אבינו:

איתא בגמ' שבת (פט,ב) "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מ"ד {ישעיה סג-טז} כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישאל לא יכירונו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם בניך חטאו לי אמר לפניו רבש"ע ימחו על קדושת שמך אמר אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גידול בנים אפשר דבעי רחמי עלייהו אמר ליה בניך חטאו אמר לפניו רבש"ע ימחו על קדושת שמך אמר לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה אמר לו ליצחק בניך חטאו לי אמר לפניו רבש"ע בני ולא בניך בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם {שמות ד-כב} בני בכורי עכשיו בני ולא בניך . . פתחו ואמרו (כי) אתה אבינו". ע"כ

ובהוספות ללקו"ש ח"כ בשיחת פ' ע' 343 מדגיש (מוסיף) שלא רק שמצייל (ומגין) היהודים מהגלות אלא גם בגלות עוזר היהודים ובהע' 165* מבאר שלכן אומרים פ' העקידה בכל יום, וכן מוכיח מתפלת ר"ה ובלה"ק: "להעיר מענין אמירת פ' העקדה בכל יום (וראה שו"ע אדה"ז חאו"ח ס"א). ובחזתם ברכת זכרונות: ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור. וראה שבת (שם) דמסיים וחותם: הא קריבית נפשי קמך".

ובשיחת חג השבועות תשכ"ו (ס"ה) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ למה דוקא יצחק זוכה לענין זה ומבאר כי ענינו הוא שהלך על מס"נ על התורה ובלה"ק: די גמרא זאגט דארטן בהנוגע צו די גאולה העתידה "ויאמרו ליצחק כי אחא אבינו" ווייל ס'זועט זיין א זעלכע גזירות וואס

אברהם וועט ניט קענען מבטל זיין זיי, אויך ניט יעקב נאר יצחק. . דורך וואס איז יצחק מבטל די גזירה? זאגט די גמרא עפרו של מוטל על גבי מזבח וכו' יצחק איז שייך צו שבועות. . וואס דער קול השופר שבמ"ת איז מאילו של יצחק. . מ'דארף אבער זאגן אז זיי שטימען אויך בפנימיות העינים. . לכאורה איז ניט פארשטאנדיק וואס האט יצחק מער שייכות צו תורה ווי אנדרע אבות?

. . בשעת די סיבה צו לימוד התורה, איז מצד דעם וואס ער פארשטייט די טאייערקייט אין תורה, איז וויפל ער טאייערקייט אין תורה איז אף אזוי פיל איז דער לבו חפץ. . בשעת אבער דער לימוד איז מיט מס"נ, ער גיט זיך אוועק אינגאנצען צו תורה. . און דאס – מס"נ בפועל – געפינט מען נאר ביי יצחק. . ע"כ

והעיקר שיזכה לאמר ליצחק "כי אתה אבינו" בהתגלות מלכינו משיחנו תיכף ומיד ממש ובעגלה דידן, אמן!

בענין הכרזת 'יחי המלך'

הת' יהושע שנ"ז סערברניסקי

בהשיחה הידוע דב' ניסן תשמ"ח מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את תוכן הכרזת 'יחי המלך' שתוכנו ש"הגיע הזמן להקיצו ורננו שוכני עפר – כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ועד להקיצו ורננו דוד מלכא משיחא". ומבאר שההכרזה ד'עד מתי' הרי הם אותו התוכן, שפי' המילות 'עד מתי' הוא שהגלות יסתיים, ושיבוא הגאולה – שכ"ז הוא ע"י משיח צדקינו, ושם⁵⁰: וזהו גם מה שמרעישים בעקבתא דמשיחא ע"ד הצורך להכריז "עד מתי" שע"ז מקרבים ומזרזים את הגאולה. . יש בהכרזה זו גם התוכן דענין ההכתרה - "יחי המלך", שע"ז פועלים ביאת דוד מלכא משיחא. עכ"ל, ועיי"ש באורך.

והנה מל' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "יש בהכרזה זו גם התוכן דענין ההכתרה - "יחי המלך". . .", משמע שאכן הם שני דברים שונים, אלא שיש לשניהם צד הוה, והוא ענין ההכתרה כו'. [וגם מסתבר לומר כן, דאף אם ב' הכרזות אלו בכללות תוכנם שוה, הרי סו"ס הם ב' מילים שונים] ו[במילא] יש לדייק מהי החילוק אשר ביניהם.

ובהקדם ע"פ המבואר בשיחת בלק תנש"א בענין החילוק בין פרשיות בלק ופנחס – באופן תיאור הגאולה בפרשיות אלו, ושם⁵¹: שהגאולה שבפרשת פינחס, כיון ששייכת לבין המצרים נרגש ומודגש בה בעיקר התיקון דהחורבן והגלות, משא"כ הגאולה שבפרשת בלק, כיון שהיחס שלה לבין המצרים הוא באופן שאינה שייכת כ"א למעלה מביין המצרים, נרגש ומודגש בה בעיקר (לא התיקון דהחורבן והגלות, אלא) מעלת ושלמות הגאולה כשלעצמה, גאולה בטרתה, (גם אם לפנ"ז אין מצב של חורבן וגלות).⁵² וממשיך שם: וענין זה מודגש גם באופן שהתורה העידה על ביאת המשיח בפרשת בלעם: כשהרמב"ם מבאר ש"התורה העידה עליו", מקדים תחילה שנאמר "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאה ה'", ואח"כ מוסיף "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים". ומהחילוקים שבניהם - שבפסוק "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך וגו'" מודגשת בעיקר הגאולה מן הגלות,

50 ספר השיחות תשמ"ח כרך א ע' 351.

51 ספר השיחות תנש"א כרך ב' ע' 685 ואילך.

52 להעיר שבדפוסים האחרונים יש כאן סימן שאלה (כזה "?") וכנראה שהוא טעות הדפוס. וכן בדפוסים הראשונים לא ה' סימן זה.

ואילו בפרשת בלעם מודגשת מעלת ושלימות הגאולה כשלעצמה, מלכות דוד (משיח הראשון) ושלימותה במלכות משיח האחרון שעומד מבניו (גם ללא גלות). עכ"ל ק.

ולפי"ז י"ל בד"א שבהכרות 'עד מתי' עיקר ההדגשה הוא על הגאולה – ובוזה גופא ענינה כפדי' מן הגלות (וכהל' הידוע 'דאלוי גלות') – אלא שיש לו גם תוכן ההכתרה; משא"כ בהכרות 'יחי המלך' מודגש בעיקר הגאולה בטהרתה – שלימות ונצחיות מלכות בית דוד, וכפי שמבואר בארוכה בשיחת ב' ניסן ה"ל בענין הכרות 'יחי המלך', עיי"ש.

מלאה הארץ דעה את ה'

הת' שלום דובער ברוך

בד"ה ונחה תשכ"ה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שפעולתו של מלך המשיח בעולם יחדור אפי' בדומם וכו' שנא' ומלאה הארץ דעה את ה' וגו' וזלה"ק (סה"מ מלוקט ח"ב ע' מה): ולאח"ז מוסיף וגר זאב עם כבש וגו', שהנהגת המשיח תהי' באופן כזה שיפעול גילוי אלקות בכל העולם לא רק בסוג המדבר אלא גם בסוג החי (זאב ונמר וכו') ואפילו בסוג הדומם, וכמו שממשיך בכתוב כי מלאה הארץ דיעה את הוי', שגם הארץ הגשמית (דומם) תהי' מלאה דיעה את הוי'. עכ"ל.

ואחרי זה שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אם ישנה "מלאה ארץ דעה את ה'", למה צריך למלך? וזלה"ק: ומדייק בהמאמר, דצריך להבין, דמכיון שיהי' או מלאה הארץ דיעה את הוי', למה יצטרכו למלך. עכ"ל.

והנה בהדרנים על הרמב"ם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ההבדל בין ה' תשובה וה' מלכים, זה שבהל' תשובה מביא סיום הכתוב "כמים לים מכסים" משא"כ בהל' תשובה, וזלה"ק בהדרן תשמ"ה (לקו"ש חכ"ז ע' 241 ס"ז): עפ"ז מובנת ג"כ הוספת הרמב"ם כאן "כמים לים מכסים": מאחר שאין שום עסק אחר כ"א "לדעת את ה' בלבד", והיינו ש"דעה את ה'" תהי' באופן של עסק, ועסק היחידי, לכן, נוסף על שהאדם מלא מ"דעה את ה'" – שזה אפשרי גם כשהם שני דברים: האדם וענין שני – "דעה את ה'" – וכידועה הדוגמא: דגים ומי הים, שהמים הם חיות הדגים ובכ"ז הם שני דברים (ועד שלדעת חכמים – דגים חוצצין) – כ"א שה"דעה" נעשית כל מציאותו, בפועל ובגלוי, וזה "כמים לים מכסים", דנוסף על שהארץ תהי' מלאה מ"דעה את ה'" עוד זאת שיהי' באופן ד"כמים לים מכסים". דכמו שאין רואים קרקעית הים ולא כל הברואים שבים, כ"א רק המים המכסים על הכל – כמו כן לא יהי' נראה שום מציאות אחרת בארץ, כ"א רק הענין ד"דעה את ה'". עכ"ל.

ובהדרן תשמ"ח (סה"ש ע' 216 ס"א): עפ"ז תובן גם ההוספה ד"כמים לים מכסים" שבסיום הרמב"ם: דרגת האלקות שבאה באופן שיש לה שייכות לגדרי העולם – נותנת מקום למציאות העולם, "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", בנין שלם, אלא שיודעים שיש ה"יסוד" ו"עמוד", "מצוי ראשון", ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו". משא"כ דרגת האלקות שלמעלה לגמרי משייכות לגדרי העולם (שם הוי' לאמיתתו) – פועלת תכלית הביטול לגמרי, שמציאות הארץ כולה, "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", אינה נראית, מכיון שמכוסה לגמרי ב"דעה את הוי'", כלומר, אין זה באופן שישנו בנין שלם שה"יסוד" וה"עמוד"

שלו הוא הוי', אלא אדרבה – שמציאות העולם בטלה ומכוסה בדעה את הוי", שאין כאן אלא "דעה את ה'" בלבד, "כמים לים מכסים". עכ"ל.

ובהדרן תשמ"ט (סה"ש ע' 154 סי"ב): ומכיון שידיעת ה' באופן ד"כמים לים מכסים" (שגדר המציאות שלו נעשה "דעה את ה') בתכלית השלימות שייכת רק כשנמצאים "באותו הזמן" (ולא בזמן הזה) – לכן, בהלכות תשובה כותב רק "מלאה הארץ דעה את ה'", תכלית השלימות באופן העבודה שמצד גדרי מציאות האדם והעולם, שהם נעשים מלאים ב"דעה את ה'", אבל אעפ"כ, נשארים עדיין בגדרי המציאות שלהם; ורק בהלכות מלך המשיח מוסיף גם את השלימות שתהי' בימות המשיח (שלא בערך לאופן העבודה בזמן הזה) – "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שידיעת ה' תהי' באופן שגדר המציאות דהאדם והעולם נעשה המציאות דאלקות, בדוגמת הים שמציאותו היא המים, "מי הדעת", "דעה את ה'". עכ"ל.

ע"פ כהנ"ל אולי יש להקשות: לכאורה כשהעולם הוא במצב ד"מלאה הארץ דעה את ה'" עדיין יש (לכאורה) מקום לחטאים, ולכן צריך למלך; משא"כ כשמצב העולם ד"כמים לים מכסים". עפי"ז לכאורה הי' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להביא גם סוף הפסוק?

ואולי יש להביא ראי' להנ"ל ממה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר הפסוק "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" בד"ה ועבדי דוד תשמ"ו וזלה"ק (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רכד ס"ח): ויהי רצון שכן יהי' במהרה בימינו ממש, שיקויים היעוד דכי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, היינו לא רק שישגו דעת בוראם כפי כח האדם ובאופן דיחוד נפלא שאין יחוד כמוהו כו', אלא יתירה מזו, שישגו לבחי' כמים לים מכסים, בחי' עבד נאמן שאינו מציאות בפני עצמו כלל. עכ"ל.

ואולי יש לומר שזהו שני הענינים המבוארים בד"ה פדה בשלום תשמ"א (שמחלק שם ב' ענינים הנ"ל בין ב' התקופות דהגאולה) וזלה"ק (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפד ס"ו): אלא שבזה גופא יש חילוק בין תקופה ראשונה לתקופה השני'. דבתקופה הראשונה לא יהי' חידוש במע"ב, הגילוי אלקות שיהי' בעולם יהי' מצד גילוי אוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום, אבל לא מצד העולם גופא, מכיון שעולם כמנהגו נוהג. ולכן יהי' אז הגילוי דהנבראים (והביטול שלהם) כמו דבר נוסף על מציאותם. [וע"ד ההבנה וההשגה דפנימיות התורה, שהיא כמו דבר נוסף על האדם, שלכן שייך בזה שינוי או חלישות עכ"פ, כנ"ל]. משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח שיהי' שנוי וחידוש במע"ב, יש לומר, שהגילוי בעולם (והביטול בהנבראים) יהי' גם מצד טבע וגדר העולם גופא. עכ"ל.

כי בד"ה פדה בשלום תשמ"א מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבתקופה הראשונה שגילוי אלקות לא יהי' כ"כ מצד העולם עצמו, לכן שייך בזה שינוי ע"ד לימוד פנימיות התורה שהיא כמו דבר נוסף. ואולי י"ל שזהו ענין המבואר בד"ה ועבדי דוד תשמ"ו שישגו כפי

כח האדם. ואולי י"ל שזהו ענין שמבואר בד"ה פדה בשלום בנוגע לתקופה שני' שהביטול
דהנראים יהי' גם מצד העולם עצמו. והוא ענין המבואר בד"ה ועבדי דוד תשמ"ו, כמים לים
מכסים, שאינו מציאות בפני עצמו כלל.

והנה בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהצורך
בערי מקלט לע"ל הוא כי בתקופה הראשונה בימות המשיח יהי' עדיין מציאות רע בעולם
וזה"ק (סה"ש ע' 576 סי"ב): ידוע שגם בימות המשיח, כשתושלם עבודת בני' בבירור הטוב
מן הרע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עה"ד – תהי' עדיין מציאות הרע בעולם, ולכן ישאר
הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשרות לענין בלתי-רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע
בעולם (כמו שלפני חטא עה"ד היתה אפשרות לענין החטא ע"י מציאות הרע בעולם). עכ"ל.
ובהערה 108 שם: ורק לאח"כ, בעולם התחי', יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם, כמ"ש את
רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ועל תקופה זו אמרו חז"ל (גדה סא, ב) ש"מצוות בטלות
לע"ל... עכ"ל.

ואינו סותר למה שמבואר בד"ה פדה בשלום שיהי' גילוי אוא"ס הבל"ג המאיר בכל מקום,
כי עדיין לא יהי' מצד העולם והנבראים עצמם, ע"ד כמו שהיתה בגן עדן לפני חטא עץ הדעת
שעדיין היתה אפשרות למציאות הרע.

וגם אפשר לומר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שלפי שיטת הרמב"ם שעולם
הבא אין בו גופים, ובימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, שבימות המשיח עצמו יהיו
שתי תקופות, וכל היעודים דביטול מנהגו של עולם יתקיימו בתקופה שני' בימות המשיח עצמו
וזה"ק (לקו"ש חכ"ז ע' 9-198 ס"ט): דארף מען זאגן, אז לויטן רמב"ם זיינען דאס צוויי
באזונדערע ענינים און – אין באזונדערע זמנים: עס איז דא דער ענין וזמן אין ימות המשיח וואס
איז פארבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דא א באזונדער ענין וזמן נוסף, וועלכער וועט
נתוסף ווערן לאחרי תקופת התחלת ימות המשיח. עס וועלן צוקומען הנהגות, זאכן וועלכע דער
אויבערשטער וועט טאן אין יענעם זמן, כולל אויך ענינים פון שינוי מנהגו של עולם. דאם וועט
זיין אין שפעטערדיקן זמן אין ימות המשיח. עכ"ל. ואולי יש לדייק ממה שכ"ק אדמו"ר מלך
המשיח שליט"א אינו קורא לתקופה השני' בשם "תחיית המתים", אלא "תקופה השני' דימות
המשיח".

ע"פ הנ"ל, לכאורה אם הי' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא את סיום הפסוק "כמים
לים מכסים" השאלה היתה מתאם יותר?

והנה בלקו"ש ויגש תנש"א (לקו"ש חל"ה ע' 209 ויגש ג' ס"ה) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך
המשיח שליט"א ההבדל בין פעולתו של משיח בתור מלך ופעולתו בתור רב, שמלך ענינו לתקן
כל העולם לעבוד את ה' ורב שילמד תורה, ולכן פעולתו בתור מלך הוא רק בתחי' ימות המשיח,

ולאח"כ יהי' עיקר פעולתו בתור רב, וזלה"ק: והנה יש חילוק עיקרי בין שני ענינים הנ"ל: פעולתו של מלך המשיח בענין הא', הנהגת המלכות שלו, היא בדרך חידוש, שלא ע"פ טבע. כי על ידו יהי' חידוש עיקרי בכל העולם כולו, וכמבואר בארוכה ברמב"ם שם ש"יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", ש"יחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו", עד ש"באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'". כלומר, אע"פ שפסק הרמב"ם שלא "יבטל דבר ממנהגו של עולם" ולא "יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג", מ"מ, זהו שלא יתבטלו חוקי טבע הבריאה, אבל מובן שזה שכל העולם כולו יעבוד את ה' ביחד ולא תהיינה מלחמות כו' ועסקם יהי' לדעת את ה' בלבד ה"ז חידוש בהנהגת העולם, שלא מצינו כזאת מעולם. משא"כ השפעתו בתור נשיא, זה שמשיח "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", אף שנכלל בזה גם "דברים הסתומים כו'" (כנ"ל), מ"מ אין זה חידוש ממש, כי בתורה אי אפשר להיות חידוש (אמיתי), כפסק הרמב"ם שתורה הזאת "אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת". עכ"ל.

נמצא שעיקר פעולתו של מלך המשיח בתחילת ימות המשיח הוא בתור מלך ואח"כ יהי' עיקר ענינו בתור רב. ע"פ הנ"ל אולי י"ל בד"א שהיות שעיקר פעולתו של משיח בתור מלך בפני עצמו הוא רק בתחילת ימות המשיח כשהעולם במצב ד"מלאה ארץ דעה את ה'" (ובהמשך יהי' זה ע"י רב), לכן אינו מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א סיום הפסוק "כמים לים מכסים".

ויש לעיין בזה, דהנה בד"ה ונחה תשכ"ה בהנחה שלא הוגהה מביא סוף הפסוק "כמים לים מכסים" כשמתאר פעולתו של משיח בעולם ע"י תורה, וכששואל למה צריך למלך אינון מביאו וז"ל (סה"מ הירוקים פסח ב' ע' שכ"ו מ"ועל גילוי זה" עד "למה יצטרכו למלך")

ואולי יש לבארו ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לקו"ש חל"ה ס"ה מקטע בפשטות עד סוף השיחה) שגם בתקופה שהרב יהי' עיקר ענינו של מלך המשיח, עדיין יהי' הענין דמלך וזלה"ק: ובפשטות: הצורך בענין המלוכה הוא (כנ"ל מרמב"ם) כדי "להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'", ומזה מובן, דלאחרי שמשיח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי אין צורך (כ"כ) בפעולת משיח בתור מלך, ועיקר תפקידו של מלך המשיח יהי' ללמד את העם ולהורותם דרך ה'. וזהו גם הטעם שדוקא אצל ענין הנשיאות נאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", כי עיקר ענין הנצחיות של מלכות משיח אינו בפעולת הנהגת המלכות שלו, אלא בהשפעתו בתור נשיא, שהוא "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'". עכ"ל.

ועפי"ז, היות שבהנחה הבלתי מוגהת מבאר פעולתו של מלך המשיח בעולם ע"י תורה לכן מביא סיום הפסוק, כי פעולתו של מלך המשיח בתור רב יהי' גם בהמשך ימות המשיח וכו' "כמים לים מכסים". משא"כ כששואל השאלה למה יצטרכו למלך מביא רק "מלאה ארץ דעה

את ה' כי פעולתו של משיח בעיקר בתור מלך הוא רק כשהמצב בעולם הוא באופן ד"מלאה ארץ דעה את ה'. ואין קשה למה לפני זה מביא סיום הפסוק, כי עכ"פ גם בתקופה שעיקר פעולתו של מלך המשיח הוא בתור רב, עדיין יהי' הענין דמלך על ידו.

משא"כ בהנחה המוגהת אינו מביא שפעולתו של משיח יהי' ע"י תורה ולכן אפי' כשמבאר פעולתו של משיח בעולם אינו מביא סיום הפסוק "כמים לים מכסים".

שער

זכרון יוסף בן ציון

לקט סיפורים מהר"ר יוסף בן ציון ע"ה רייצעם

א.

היה זה בעת ה"הקפות" בשמחת תורה בשנות היודי"ם. 770 היה מלא מקיר לקיר, והריקודים היו ממש באותו מחול עם הרבי, מסביב לבימה. הרבי היה מאחוריי, ולפתע הרים אותי (!), ואמר: "לעבעדיקער!".

[באותו שמחת תורה הרבי גם רקד עם חסיד אחד כשיד כל אחד על השני, ויצא שיד החסיד היה מעל ידו הק' של הרבי. החסיד ניסה לסדר שיד הרבי יהיה מעל ידו - מצד כבוד, וכשהרבי ראה זאת אמר: "וואס דרייסטו זיך ארויס?" (למה אתה מתחמק?).]

ב.

ביחידות שזכיתי לה (כנראה הי' זה בקיץ תש"י), אמר הרבי: "אויב דעם אלטן רבי'ן איז אנגעשטאנען - ווען ער איז ארויסגעגאנגען פון מעזריטש - צו גיין אפפרעגן מתנגדים, איז חסידים אין זיבן דורות ארום מעג אוודאי אנשטייען גיין אפפרעגן מתנגדים [אם לאדמו"ר הזקן הי' מתאים - כאשר נסע ממעזריטש - לכתת את רגליו ולהפריך את המתנגדים, הנה גם לחסידים כעבור כשבע דורות מתאים להפריך את המתנגדים].

שאלתי על כך, הרי לשם כך צריך להיות ראויים? והרבי ענה על כך "אויב מ'קען איז דאך אוודאי גוט, און אויב נישט דארף מען צוגרייטן".

הי' זה, כאמור, עוד לפני קבלת הנשיאות בגלוי, והרבי השתמש בכיטוי "חסידים אין זיבן דורות ארום..."

ג.

בליל יום הכיפורים תשי"ב הרבי הורה לומר את כל התהלים לאחר תפלת מעריב, והעמידו חזן לאמירת התהלים.

כאשר סיים החזן, אחז הרבי בקאפיטל צדי"ק לערך, וגם אני אחזתי באותו המקום לפי ערך. ואז הרבי נעמד מאחורי... והמשיך באמירת תהלים.

בשמעי את אמירת התהלים של הרבי, שהי' מלווה בבכיות כו', מצד אחד היה געשמאק לשמוע, אבל מצד שני הייתה קשה עלי האמירה...

ד.

בליל יום הכיפורים (באותה שנה, כנראה), נשכנתי לישון על הספסלים ב-770 (כידוע שביוה"כ"פ נשארים בבית הכנסת).

לפתע, שמעתי קול פסיעות וראיתי את הרבי מתקרב, ומיד נעמדתי.

הרבי הבחין בדבר, ואמר "מ'דארף זעהן יום כיפור זיך גוט אויסשלאפן" [יש לדאוג לישון טוב ביום כיפור].

ה.

עם עלותו על כס הנשיאות, דרש הרבי מהתמימים ללכת לבתי הכנסת ברחבי ניו יארק, ולחזור חסידות ברבים.

אני הקפדתי ללכת בכל שבת לחזור חסידות בבתי כנסת בסביבה.

מדי יום ראשון היו חברי הוועד – שבראשם הרב דוד ראסקין – מכניסים דו"ח מפורט לרבי, מי הלך לחזור חסידות, לאיזה בתי כנסת הלכו, ואיזה מאמרים חזרו. אני ידעתי על נוהל זה, אך לא העלה בדעתי שכאשר אכנס ליחידות אצל הרבי, ידבר איתי הרבי בהרחבה גדולה בנושא זה.

באמצע היחידות שאל אותי הרבי פתאום: "מתי הולך אתה לחזור חסידות – בליל שבת, יום השבת או ברעוא דרעוין?", עניתי ברעוא דרעוין. כנראה שהרבי הבחין שנלחצתי – "מה פתאום הרבי שואל אותי על חזרת דא"ח?", ואז אמר הרבי: "אני שואל, כי אני מקבל דו"ח על זה בכל יום ראשון, וראיתי שאתה הולך". והרבי הוסיף לשאול: "אתה חוזר דא"ח במקום אחד קבוע, או בכל פעם במקום אחר?", עניתי לרבי, שבתחילה לא היה לי בית כנסת קבוע, אבל בחודשים האחרונים יש לי מקום קבוע. הרבי שאל: "ואנשים מבינים מה שאתה אומר?", עניתי שנראה לי שכן, והרבי הוסיף להתעניין: "האם אנשים שואלים שאלות?".

האמת היא, שבדיוק באותה שבת שאל אותי אחד המתפללים שאלה, וכעת הרבי שואל אותי על מקרה שכזה... אמרתי איפוא לרבי דברים כהווייתם: "בדיוק בשבת האחרונה הייתה שאלה ליהודי".

הרבי שאל: "וואס?", וסיפרתי: "חזרתי על מאמר חסידות (ד"ה טוב לי תורת פ"ך) בו מוסבר שסיבת ירידת הנשמה לעולם הזה היא מהטעם הידוע של "ירידה צורך עליה". אחד מקהל המתפללים, שלמד "לקוטי תורה", אמר שראה שכתוב שסיבת ירידת הנשמה היא כי הקב"ה רצה למלוך, וכיון ש"אין מלך בלא עם", היה צריך לברוא עולם ובו נשמות בגופים [והוא הבין מכך שזו בעצם הסיבה עבורה ירדה הנשמה לעולם, ולא מהטעם של "ירידה צורך עליה"].

הרבי שאל: "און וואס האסטו געענטפערט?" [ומה ענית?] עניתי: "איך ווייס ניט צי איך האב גוט געענטפערט" [איני יודע אם עניתי לנכון].

(אמרתי כך, כי אותי לימדו שאין להמציא דברים בחסידות, אלא שלא יכולתי להשאיר את השואל בלי תשובה, לכן עניתי מה שהיה נראה לי). מה שעניתי להלה היה: שידוע ש"אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה", ואשר לכן הרי גם הנשמה צריכה להרוויח מזה שהקב"ה רוצה למלוך, והרווח שלה הוא הענין של "ירידה צורך עליה".

אז סיכם הרבי: "דאסט הייסט, וואס האט דער נשמה פון דעם", [דהיינו, מה שיש להנשמה מכך]. והמשיך: "האסט דאך גוט געענטפערט! איז וואס האסטו איבערגעטראכט?" [הרי ענית טוב! אז למה הסתפקת?].

הרבי עשה "קרעכץ" (אנחה) עמוקה, ואמר: "אה! פארוואס זיינען דא אזעלכע וועלכע זיינען זיך משתמט פון גיין חזר'ן חסידות?! מ'דארפן זעהן אז אלע זאלן גיין חזר'ן חסידות!" [אה, למה ישנם כאלה המשתמטים מלחזור חסידות?! יש לדאוג שכולם ילכו לחזור חסידות!]. ושוב עשה אנחה עמוקה.

.]

לאחד מחבריי לא נולדו ילדים כמה שנים מעת נישואיהם. מאחר והוא לא השתתף בחזרת דא"ח לאחר חתונתו, היתה לי תחושה שאם הוא יבוא לחזור דא"ח, זה יעזור לו להתברך בילדים. הרגשתי חובה קדושה לעזור לו בענין. נזכרתי בשיחה ששמעתי מהרבי זמן קצר קודם לכן, על הפסוק במגילת אסתר "ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות", שהוראה בזה לכל יהודי, שכאשר הוא נמצא במעמד ומצב ממנו הוא יכול לעזור ליהודי אחר – עליו לעשות כל מאמץ כדי לעשות זאת. ומכיון שהתעסקתי בחזרת דא"ח, ודיווחתי על כך לרבי באופן שוטף – חשבתי

שזו הדרך שלי לעזור לחברי: לדאוג שהוא יחזור דא"ח, ובדו"ח השבוע אוכל להזכירו ולבקש עבורו ברכה לילדים.

שבוע אחד ישבתי ללמוד איתו מאמר חסידות, ולאחר שסיימנו את המאמר, אמרתי לו: כעת יש לך מה לחזור בבית הכנסת... ואכן, חברי הלך לבית כנסת וחזר על המאמר שלמדנו, ובעקבות אותה שבת החליט להמשיך כך גם בשבתות הבאות. כאשר כתבתי את הדו"ח השבועי, כתבתי את שמו של חברי, שהחל ללכת לחזור דא"ח בכל שבת, וביקשתי שבזכות זאת יברך אותו הרבי בילדים. במענה, הרבי הדגיש בכת"ק את המילים "בכל שבת", ונתן את ברכתו הק'. ואכן נולדו להם שני ילדים!

ז.

בנוסף לחזרת דא"ח בבתי כנסת, עסקתי גם במסירת שיעורי תניא בישיבות ליטאיות. במשך תקופה מסויימת למדתי תניא עם קבוצת אברכים בישיבת מיר. באחד השיעורים שאלו אותי למה לומדים דוקא תניא, ולא ספרי חסידות אחרים כמו ה"נועם אלימלך", או "קדושת לוי". היו לי בראש כמה תשובות אפשריות, וביניהם, שרבינו הזקן הוא נשמה חדשה או צדיק גדול, ולכן יש חשיבות בלימוד תורתו דוקא. אך מכיוון שמדובר בשאלה רצינית לא רציתי לומר לפנייהם סברות כרס, וחשבתי שהטוב ביותר להעביר את השאלה לרבי, וכך תהיה לי תשובה ברורה ואמתית.

פניתי אל הרב חזקוני, המזכיר הראשי של הרבי, שהיה מלווה את הרבי לביתו בכל לילה, וביקשתי ממנו להעלות את שאלתי לפני הרבי. כעבור זמן חזר אלי הרב חזקוני עם תשובת הרבי, ולהלן תוכנה:

ישנם שני שיטות לימוד עיקריות - השיטה הליטאית, שאותה כינה הרבי "הגיון והסבר", והיינו שלומדים הכל לעומק ובאופן יסודי ומובן. והשיטה של חסידות "קוצק" וחסידות "גור", שאותה כינה הרבי "הברקה וקיצור", והכוונה היא שמבריקים בקצרה את הענין.

השיטה של "הברקה וקיצור", המשיך הרבי, הייתה שייכת בעיקר לצדיקים וליחידי סגולה, שלמדו באופן זה מסיבותיהם שלהם. ואילו השיטה של "הגיון והסבר", שייכת ומתאימה לכולם, והוא הסדר של הלימוד בישיבות כיום. התניא, סיכם הרבי, הוא ספר הבנוי בשיטת "הגיון והסבר", ולכן דוקא לימוד זה שייך לכל אחד בדורנו, שכן כך הוא יכול ללמוד ולהבין חסידות.

ח.

אחת הפעילויות המרכזיות שעסקתי בהן במשך השנים היא הפעלה של ספרייה ניידת - אוטובוס שהוסב להיות ספרייה על גלגלים, מעין "רכב מלא ספרים", גירסה ראשונית של טנק מבצעים או בית חב"ד נייד המוכרים לנו כיום. עם אוטובוס זה הייתי נוסע לקעמפים ומרכזי אוכלוסייה שונים, ועוסק בהפצה של ספרי חסידות ופעולות מבצעים שונות. באופן זה זכיתי לקרב הרבה יהודים לאביהם שבשמיים ולגרום נחת רוח לרבי.

להלן השתלשלות הדברים:

כאשר הרה"ח ר' מיכאל טייטלבוים הקים את מוסד חינוך "אהלי תורה" על טהרת הקודש, הייתי אחד המורים הראשונים. כחלק מתפקידי בתקופה ההיא, הייתי נהג האוטובוס של התלמוד תורה החדש. יום אחד ניגשו אלי חבר'ה שהיו פעילים בהפצת המעינות, וסיפרו לי על תוכנית לרכוש אוטובוס ולהפוך אותו לספרייה ניידת. הם אמרו שמכיון שאני מהבודדים מבין החסידים המחזיקים ברישיון נהיגה באוטובוס, הם מבקשים שאטול על עצמי את התפקיד.

הסכמתי להירתם לעניין, ולאחר-מכן הבנתי שהסיבה שפנו אליי לא הייתה רק בגלל הרישיון, אלא משום שהרבי אמר שמנהל הפעילות צריך להיות אחד כזה שהיה ב"מרכז שליחות", וגם היה בשליחות בקולג'. אני עמדתי בשני הקריטריונים הללו, משום שבבחרתי נסעתי ל"מרכז שליחות", ובתקופה הקצרה בה התגוררתי בבוסטון - עסקתי בפעילות עם הסטודנטים בקולג' לקירוב הסטודנטים ליהדות ולחסידות.

פעם יצאתי לפעילות עם הספרייה הניידת, וכאשר חזרתי מהפעילות קיננה בי התחושה שלא השקעתי מספיק כוחות בפעילות. תחושה זו קיבלה ביטוי מוחשי יותר כאשר בהתוועדות הקרובה דיבר הרבי על כך שלפעמים הולכים ל"מבצעים", אולם לא מנצלים את כל הכוחות כדבעי. לקחתי את הדברים באופן אישי, והחלטתי לתקן את הענין, ולהוסיף בפעילות.

•

לקראת חג הסוכות סידרתי רישיון להחנות את האוטובוס ולפעול במשך כל היום, בכל יום מימי חול המועד במקום מרכזי נוסף בניו יארק, בעיקר במנהטן. בהושענא רבא התכנית הייתה לפעול באיסטרן-פארקוויי פינת יוטיקה, שם התגוררו אז יהודים רבים יוצאי שואה.

לקחתי איתי חבורת בחורים מ-770 עם ארבעת המינים למבצע לולב, ויחד עשינו פעילות אינטנסיבית לאורך כל שעות היום. בסופו של החג, יכולתי לדווח לרבי על יותר מ-800 יהודים



שבירכו על הלולב. זה היה בהחלט תיקון הולם על הפעם הקודמת, והתשובה שקיבלתי מהרבי הייתה שווה כל מאמץ: "ת"ח ת"ח על הבשורות טובות כן יבשר טוב תמיד כל הימים".

ט.

עוד מקרה שאירע שנים רבות לאחר התחלת הפעילות, בנסיעה לקעמפ של תלמידי "ישיבת חיים ברלין", ישיבה ליטאית בניו יארק:

חלק מהתלמידים שהגיעו לספרייה, לא באו כדי לקנות ספרים, אלא רק לשאול שאלות, יותר נכון להטיח שאלות, לא במטרה לקבל תשובות. ביניהם בלט מנהל הקעמפ שממש התקיף אותי בשאלותיו. אמרתי להם: "תשמעו, אני רק מוכר ספרים, ואין לי מושג מכל השאלות שלכם. אבל דבר אחד ברור לי מכל השאלות שלכם: אתם לא רוצים תשובות באמת!".

אחרי שנים פגשתי את אותו מנהל שהקניט אותנו בשאלות, ולהפתעתי, הוא היה עטור זקן וכובע חסידי! בתחילה לא זיהיתי אותו, אך הוא זיהה אותי, ובמהלך הפגישה המחודשת והמרגשת, הוא קנה ממני עגלה מלאה ספרי חסידות. נוכחתי לראות בהתממשות דברי הרבי ש"חזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם".

י.

עוד סיפור שאירע במסגרת הפעילות בקעמפ ישיבת "חיים ברלין": אחד התלמידים, שהתקרב קצת לחסידות, קרא את המובא בליקוטי דיבורים שאילו לשלמה המלך היה רבי - היה ממשיל את כל המשלים של אהוב ואוהב מרבי וחסיד, ולא מאיש ואשה. האימרה הזאת מאד הפריעה לאותו תלמיד, והוא ביקש ממני להסביר לו את הענין. לא ידעתי מה לענות לו על השאלה, אז אמרתי לו, שאי-אפשר להסביר זאת בשכל, וכדי להבין זאת, הוא מוכרח

קודם להיות חסיד בעצמו. כנראה שהתשובה שלי פעלה עליו, כיוון שהוא התקדם בתהליך ההתקרבות לחב"ד, עד שהפך להיות רב חסידי, ואפילו קיבל תפקיד של ר"מ ב"מכון חנה", הלוא הוא הרב וואדאווסקי.

לימים אמר לי כי אימץ את התשובה שענית לי, וגם לתלמידות המכון הוא לפעמים אומר שיש דברים שאי-אפשר להסביר, ורק אחרי שנהיים שומרי תומ"צ, יכולים להבין. ובאמת, בהמשך הדרך השאלות הללו פשוט נעלמות.

יא.

כאמור, הייתי אחד מהמורים הראשונים באהלי תורה כשזה נפתח. הייתה תקופה ש"אהלי תורה" לא שילמה את המשכורת והיה ממש "געפערלאך". בפעם הבאה שנכנסתי ליחידות כתבתי ב"צעטל" שברצוני לעזוב את "אהלי תורה". הרבי לקח את הצעטל, ולהפתעתי, כלל לא פתח אותו. הרבי הרים את ראשו, הסתכל עלי, ואמר: "דו האסט מצליח געווען אין חינוך, חינוך זאלסטו נישט אפלאזן". שאלתי אם אפשר לפחות להחליף למוסד חינוך אחר? ועל זה ענה: יע. ובאמת נהייתי למורה ב"חדר" לא חב"די בקווינס למשך זמן. אבל הפריע לי כל הזמן שאני נמצא במוסד לא חב"די, עד שנודמן לי משרה להיות מורה בליובאוויטשער ישיבה - אשען פארקוויי. כתבתי על כך לרבי, והרבי שאל אם עשיתי חוזה עם המוסד בקווינס להשאיר שם כמורה? ענית שלא, ואז נתן לי הרבי אישור להחליף. כמובן שההנהלת ה"חדר" שם ניסו לשכנע אותי בכל מיני דרכים להשאיר שם, עד שאחד המורים שם אמר שאני ליובאוויטשער ובמילא המקום שלי הוא בליובאוויטש, ומשכך עזבו אותי.

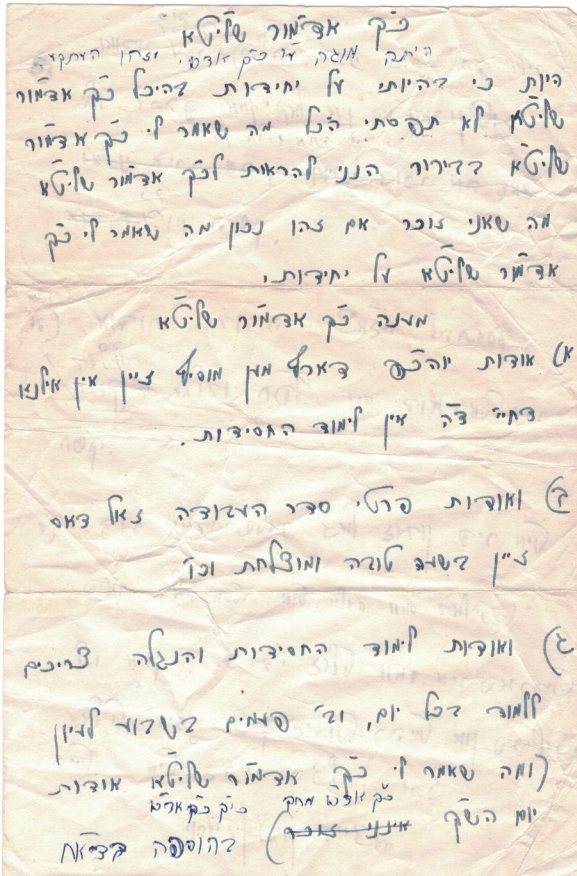
יחידות

יחידות שזכה לה הרב יוסף בן ציון ע"ה רייצעס, שנכתבה על ידו במכתב והוגה ע"י הרבי

תאריך היחידות לא נתברר לע"ע, אך נראה שהוא מהתקופה הראשונה לנישואיו. ההגהות (כפי שנעתקו בשעתו ע"י הרב רייצעס) באות לקמן באותיות מודגשות:

כ"ק אדמו"ר שליט"א

היות כי בהיותי על יחידות בהיכל כ"ק אדמו"ר שליט"א לא תפסתי הכל מה שאמר לי כ"ק אדמו"ר שליט"א בבידור, הנני להראות לכ"ק אדמו"ר שליט"א מה שאני זוכר, אם זהו נכון מה שאמר לי כ"ק אדמו"ר שליט"א על יחידות.



מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א

(א) אודות יוהכ"פ דארף מען מוסיף זיין אין אילנא דחיי ד.ה. אין לימוד החסידות.

(ב) ואודות פרטי סדר העבודה זאל דאס זיין בשעה טובה ומוצלחת וכו'.

(ג) ואודות לימוד החסידות והנגלה צריכים ללמוד בכל יום, וב' פעמים בשבוע לעיון (ומה שאמר לי כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות יום הש"ק אייני זוכר בהוספה בדא"ח).

(ד) ואודות עבודת התפילה הנני זוכר רק מילים אלו לכה"פ איין מאל אין די וואכן טעג ואינני זוכר מה, ואינני זוכר מה שאמר אודות וביום הש"ק.



הוספות

אגרות קודש

הוספה א'

"היכל כ"ק מו"ח אדמו"ר הב"מ"

מענות קודש לא' מהחסידים מתחילת שנת ה'תשי"א :
כדאי לציין שסגנון זה של תשובות (בנוגע קריאת פני"ם
בהיכל כ"ק אדמו"ר הריי"ץ) נתקבלו הרבה בימים ההם.

TEL. PRODUCTION 4-1614
 9-1 6822
 CABLE ADDRESS: HAMELACH, NEW YORK
 מרכז לעניני חנוך
 MERKOS L'INYOKEI CHINUCH INC.
 CENTRAL OFFICE
 170 EASTERN PARKWAY - BROOKLYN 14, N. Y.

הרה"ח א"א וכו'
 העסק מו"ח

שלום וברכה:
 הפ"נ שלו נחקבל, ואקראהו בל"נ על ציון
 כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ.
 וצדיקא דאחפטר, דאשחכת בהאי עלמא יתיר
 מבחיוהי, בטח יתן ברכתו וחשי"ח יסלא ברכתו
 בגשמיות וברוחניות.

בברכת ה'תשפ"ב
 סנחם שני אינרמאחן

בין כטא לעסור חשיא
 קראהי הפ"נ בער"ה על הציון, ואח"כ בהיכל
 כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, שלשם נכנסים לנתינת
 פדיונות וליתידות. והנותן כו' צריך להודיעו.
 בטח ראה סכתבי הכללי, ובבקשה להודיע מה
 נעשה בזה במשך חדש הכללי הוא חדש חסרי. ות"ח
 מראש.

הרה"ח הו"ח אי"א וכו'
העסקן מו"ה שי'

שלום וברכה:

הפ"נ שלו נתקבל, ואקראהו בל"נ על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ.
יצדיקיא דאתפטר, דאשתכח בהאי עלמא יתיר מבחיוהי, בטח יתן ברכתו
והשי"ת ימלא ברכתו בגשמיות וברוחניות.

בברכת חוגמח"ט [חתימה וגמר חתימה טובה]

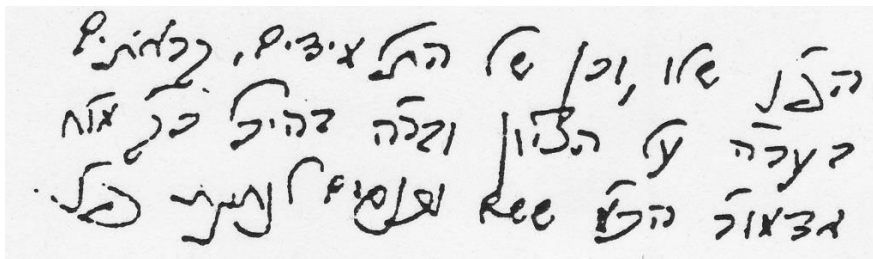
חתי"ק

מנחם שניאורסאהן

בין כסא לעשור תשי"א

קראתי הפ"נ בער"ה על הציון, ואח"כ בהיכל כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ,
שלשם נכנסים לנתינת פדיונות ליחידות. והנותן כו' צריך להודיעו
בטח ראה מכתבי הכללי, ובבקשה להודע מה נעשה בזה במשך חדש הכללי
הוא חדש תשרי. ות"ח מראש.

• • •



הפ"נ שלו, וכן של התלמידים, קראתי
בער"ה על הציון ובר"ה בהיכל כ"ק מו"ח
אדמו"ר הכ"מ ששם נכנסים לנתינת פ"נ.

פענוח הפתקא (בין כסא לעשור ה'תשי"א):

הפ"נ שלו, וכן של התלמידים, קראתי
בער"ה על הציון ובר"ה בהיכל כ"ק מו"ח
אדמו"ר הכ"מ ששם נכנסים לנתינת פ"נ.

הוספה ב' כמה מכתבים בנוגע ליו"ד שבט לא' מהחסידים

— פרסום ראשון —

"פרק השנים עשר של ההמשך באתי לגני"

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 שבט ה'תשכ"ב
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ יוסק בצ"צ כו'
מו"ה

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת / מיום ל"ט"ק ז' שבט.

ובעמדנו למחרת יום ההילולא השנים עשר של כ"ק מו"ה
אדמו"ר נשיא ישראל,

יהי רצון - שכחתי וראש פרק השנים עשר של ההמשך
באתי לגני - עתה כ"ק מו"ה אדמו"ר ללכוד ביום הושתלקות
שלו - יהגלה אור א"ס למטה עד אין הכליפה ונבזה יהגלה ג"כ
המאמר דלמעלה,

ואצרו של משה"מ הקב"ה, מהשהוא למעלה אין קץ, היא
הבחינה דעין לא ראהה, ואשר בשביל נצוה המלחמה,
למעלה - מלחמה הקדושה נגד הקליפה, ולמטה - מלחמת
גה"א נגד זח"ב,

להכות בכורי מצרים, תוקף ועוצם המצרים וגבולים, תוקף
ועוצם הקליפה -

פוחתים ונוחנים האוצר ע"ה שרי הפקידים שהם פקידי ההיל
והכוונה בזה - הם אנשי ההיל,

ויהי כל זה בטוב הנראה והנגלה, וכמ"ש יפתח ה' לך את
אוצרו הטוב וכחבוקשה ואוצרך הטוב לנו הפתח,

ויבוא כל זה בפועל ועד למעשה, שהוא התיקון, ובמילואו
כאופן כדבקי' לפי' למיעבד - בלימוד התורה (נגלה והסידור)
בצדודת ההפלה ובקיום המצות.

בברכה לבשו"ס בכל האמור

טמיה"פן ראש לקו"ה שה"ש יד, ד. היא הבחינה כו': ראה בכ"ד
המשך הנ"ל פרק יז, יא. דעין לא ראהה: ראה סנהדרין (בט,א):
ר"ל אמר כו'. וברש"י שם: עין לא ראהה - ואין קץ לדבר. ד"ה
ואברהם זקן (ואילך) בהמשך ר"ה תרס"ו. כדבש"ל למיעבד:
כתובות סז, א.

ב"ה, י"א שבט, ה'תשכ"ב
ברוקלין, נ. י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה שי'

שלום וברכה !

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום עש"ק ז' שבט.

ובעמדנו למחרת יום ההילולא השנים עשר של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא
ישראל,

יהי רצון - שכהתחלת וראש פרק השנים עשר של ההמשך באתי לגני - שנתן
כ"ק מו"ח אדמו"ר ללמדו ביום ההסתלקות שלו - יתגלה אור א"ס למטה עד אין
תכלית, ובזה יתגלה ג"כ האוצר דלמעלה,

אוצרו של ממה"מ הקב"ה, מה שהוא למעלה אין קץ, היא הבחינה דעין לא
ראתה, ואשר בשביל נצוח המלחמה,

למעלה - מלחמת הקדושה נגד הקליפה, ולמטה - מלחמת נה"א נגד נה"ב,

להכות בכורי מצרים, תוקף ועוצם המצרים וגבולים, ותוקף ועוצם הקליפה -

פותחים ונותנים האוצר ע"י שרי הפקידים שהם פקידי החיל והכוונה בזה - הם
אנשי החיל,

ויהי כל זה בטוב הנראה והנגלה, וכמ"ש יפתח ה' לך את אוצרו הטוב וכהבקשה
ואוצרך הטוב לנו תפתח,

ויבוא כל זה בפועל ועד למעשה, שהוא העיקר, ובמילואו באופן כדבעי לי'
למיעבד - בלימוד התורה (נגלה וחסידות) בעבודת התפלה ובקיום המצות.

בברכה לבשו"ט בכל האמור /חתי"ק/

ממה"מ: ראה לקו"ת שה"ש יד, ד. היא הבחינה כו': ראה בכ"ז

המשך הנ"ל פרק יז, יא. דעין לא ראתה: ראה סנהדרין (צט, א): ר"ל אמר כו'.

וברש"י שם: עין לא ראתה - דאין קץ לדבר. ד"ה ואברהם זקן (ואילך) בהמשך ר"ה

תרס"ו. כדבעי לי' למיעבד: כתובות סז, א.

"לא יפרדו מעל צאן מרעיתם"

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubowitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

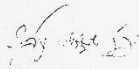
מוחם חנונדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין נ. י.

ב"ה, י"א שבט ה'תשכ"ו
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה

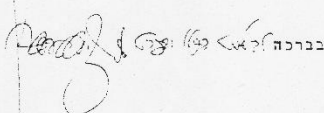
שלום וברכה!



מאשר הנני קבלה מכתבו מכתב סכרונות
ויהי רצון שיבשר טוב בתוכננו.

הרי באנו זה עתה כיום העשירי בשבט, יום ההוללות היולול של
כ"ס מו"ח אדמו"ר דצוקללה"ה נבג"ט זי"ע, אשר על הציון הק' שלו
יזכורנו.

והרי, בלשון בעל ההילולא: גבורי ישראל, מגיני ארץ, גם
החשיבם נפשם אל היק מביהם שבשמים, אשר לו משליכים נפשותם (מרו'
בראשית פ"ק בתחלתה) הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם,
הנה עוד מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד אל רם ונסא,
להגן על עם ישורון (ע' מד"ר בראשית פמ"ד, ה') לדרוש רהמי וחסידי
האב על בנו, עמו ונחלתו.
י"א שבט ה'תשכ"ו
ב"ה, י"א שבט ה'תשכ"ו



בלשון בעל ההילולא: במכתבו ליום היאצ"ט הראשון של כ"ק אביו
אדמו"ר נ"ע (נדפס בס' הכני ישראל - ניו יארק, תרפ"ד - לג, א).
גבורי ישראל, מגיני ארץ..להגן: השייכות דגבור, מגן ולהגן כו'
- עיין שהש"ר עה"פ אלף הכנף..שליטי הגבורים ובאור התורה לה"צ
צדק" (שהשנה שנה המאה להמלכות היולול שלו) פ' לך ד"ה שכרך
הרבה מאד. לא זה בלבד: להעיר מנסה (יג, סע"ב): לא מח משה..
מה להלן..אף כאן. ובדח"ב קעד, סע"א. ישורון: ראה ב"ר וישלה
רפע"ז: ישורון נאים ומשובחים. לקו"ה נצבים (מה, רע"א). אזה"ח
להצ"צ פ' ברכה (ע' א' תנו ואילן) בארוכה ונ"נ. ושם (ע' א'
תתע): ישורון כולל יעקב וישראל יחד כו' שעועי המלך בעצמותו
כו' שיהו כו' שירו כו' כנו"ן פשוטה כו' סכתו הכללי עד בחי'
המלכות. ולהעיר אשר הרגוסו (דברים לג, ה) באונקלוס - "ישראל",
בירוש' - "בית יעקב".

י.ב.ג.
ז"ע נהגבל הפ"נ טב רבים יתקרא צה"ש רה"י.

ב"ה, י"א שבט ה'תשכ"ו

ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מור"ה שי'

שלום וברכה !

מאשר הנני קבלת מכתביו מכבר והפ"נ שיקרא עה"צ

ויהי רצון שיבשר טוב בתוכנם.

והרי באנו זה עתה מיום העשירי בשבט, יום הסתלקות הילולא של כ"ק
מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע, אשר על הציון הק' שלו יזכירוהו.

והרי, בלשון בעל ההילולא: גבורי ישראל, מגיני ארץ, גם בהשיכם נפשם
אל חיק אביהם שבשמים, אשר לו משלימים נפשותם (מד"ר בראשית פ"ק בתחלתה)
הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד מתרפסים להדום כסא
מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון (ע' מד"ר בראשית פמ"ד,
ה') לדרוש רחמי וחסדי האב על בנו, עמו ונחלתו.

לשאלותיו בנוגע להשתתפות בהנהלה וכו' - הרי כתבתי מכבר ולפ"ע בפרטים

בברכה לבשו"ט בכלל ובפרט /חתי"ק/

בלשון בעל ההילולא: במכתבו ליום היאצ"ט הראשון של כ"ק אביו אדמו"ר נ"ע (נדפס
בס' חכמי ישראל - ניו יארק, תרפ"ד - לג, א).
גבורי ישראל, מגיני ארץ . . להגן: השייכות דגבור, מגן ולהגן כו' - עיין שהש"ר עה"פ
אלף המגן . . שלטי הגבורים ובאור התורה לה"צמח צדיק" (שהשנה שנת המאה
להסתלקות הילולא שלו) פ' לך ד"ה שכרך הרבה מאד. לא זה בלבד: להעיר מסוטה (יג,
סע"ב): לא מת משה . . מה להלן . . אף כאן. ובזח"ב קעד, סע"א. ישורון: ראה ב"ר
וישלה רפע"ז: ישורון נאים ומשובחים. לקו"ת נצבים (מה, רע"א). אוה"ת להצ"צ פ'
ברכה (ע' א' תתנ ואילך) בארוכה וש"נ. ושם (ע' א' תתע): ישורון כולל יעקב וישראל יחד
כו' שעשועי המלך בעצמותו כו' שירה כו' שירו כו' בנו"ן פשוטה כו' מכתר הכללי
עדבחי' המלכות. ולהעיר אשר תרגומו (דברים לג, ה) באונקלוס - "ישראל", בירוש' -
"בית יעקב".

נ.ב.

ז"ע נתקבל הפ"נ דיום ההילולא ויקרא עה"צ הק'.

"יקבל קיום הציווי עבדו את הוי' בשמחה"

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

מנחם מענדל שניאורסאהן

Office Address:

Lubavitch, 770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

ב"ה, שלהי אלול תיש"א

ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'

טהו"ר ש"י

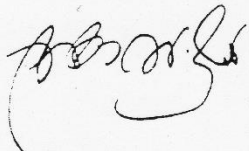
שלום וברכה! ה'בן והא' שלו נתקבל. ויברכנו (ג'ל) עליו
אי"א ע"מ - י"ג - ולקראת השנה החדשה הבאה עלינו יודין ב"ה

ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע

ברכתי לו ולב"ב שיחיו, ברכת כתיבה וחתימה טובה

לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם

יחד.

בברכה


ב"ה, שלהי אלול תיש"א

ברוקלין נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'

טהו"ר ש"י

שלום וברכה! הפ"ג והמכ' שלו נתקבל. והצעתו לקבל עליו איזה ענין - יקבל קיום
הציווי עבדו את הוי' בשמחה. ועיין זח"ב קפד, ב. - ולקראת השנה החדשה הבאה
עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי לו ולב"ב שיחיו,
ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה /חתי"ק/

לעילוי נשמת
הרה"ח התמים ר' יוסף בן ציון בן
הרה"ח התמים ר' שמואל יצחק ע"ה
רייצעס

במשך יותר מיובל שנים שימש כמלמד דרדקי
וזכה שכ"ק אד"ש מה"מ אמר לו
"דו האסט מצליח געווען אין חינוך"
עסק בהפצת המעיינות חוצה זכה לחזור
את הדבר מלכות ברבים ב770 בית חיינו
הי' יוצא בשליחות כ"ק אד"ש מה"מ עם "המרכז באס"
להפיץ ספרי קה"ת וקירב יהודים מכל החוגים לאילנא דחייא
מרגלא בפומי' הכרזת יחי
זכה וכל ילדיו פועלים כשלוחי המלך בעבודת החינוך

נפ' ש"ק בעלות המנחה לס' אמור ואמרת ט"ו אייר ה'תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



ולזכות
ר' זאב מאיר וזוגתו דבורה ח' רייזל שיחיו

בנם אהרן שיחי'
בתם שיינדל ובעלה ר' אברהם מאיר הלוי
ילדיהם לאה. משה נחום הלוי. מוסיא ושרה רוזה שיחיו שער.
בתם טובה מושקא ובעלה יוסף יצחק ובתם מינא לונא שיחיו ברוקס.
בניהם: מרדכי מענדל. יהודא קלמן. שלום דובער. שמואל בצלאל ומינא

שיחיו

קדנר



לזכות
חתן ה"בר מצוה"
הת' יהושע בן ר' שלום דובער
רייצעם

לרגל הכנסו לעול המצוות
י"ג שבט ה'תשפ"ב





לעילוי נשמת
בנימין בן שלום ע"ה
בראון

בעל לב רחב, אהוב על הבריות מסור ונתון בכל לבו ונפשו
לרבי מלך המשיח שליט"א ולמבצעיו הקדושים ובמיוחד בהפצת
בשורת הגאולה והגואל, פעל במסירות מיוחדת
בגמילות חסד של אמת כראש חברה קדישא במינכען, גרמניא
נפטר כ' כסלו ה'תשפ"ב

נדבת ע"י ידידו ר' הערשל לאזאראוו



לעילוי נשמת

יהודה משה בן שמואל איסר

אהוב ואוהב אחרים, מלא באהבת ישראל שפעל עבור
מוסדות כ"ק אדמו"ר מה"מ בלב שלם

נפטר בשם טוב ז' אדר ב' תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

השליח הרב **שמואל דוד זאווי** ע"ה

שליח הרבי מלך המשיח בצרפת ומנהל בית חב"ד ניולי - פריז
במשך השנים קירב יהודים רבים ליהדות וחסידות.

נפטר ה' שבט תשפ"א



לעילוי נשמת

פייגא רחל בת **יצחק יהודה** ע"ה

נפטרה כ"ט טבת

נדבת משפחת ר' דוד איגעל



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' **אברהם יצחק** בן **חיים מאיר** ע"ה

נפטר כ"ה טבת

לעילוי נשמת
יאנא בת יוסף ע"ה שוסטערמאן
נדבת משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת
אליהו בן יצחק ע"ה
נפטר י' אלול ה'תש"פ
נדבת משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' **יוסף בן ר' אברהם ע"ה**
טעוועל
נפטר במוצאי יום הולדתו ד' שבט ה'תש"ע
נדבת משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ת ר' ישעי' זוסיא בן
הרה"ת ר' אברהם דוד ע"ה

ווילהעלם

כיהן כמנהל וראש ישיבה
דמתיבתא אהלי תורה למע' משלושים שנה,
זכה להעמיד דור ישרים של תלמידי חכמים ויראי שמים,
מקושר בלב ונפש לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א,
והיה מסור למבצעיו הק' ובפרט מבצע תורה

נפטר ד' שבט ה'תשפ"ב

הקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

נדפס ע"י תלמידיו

מוקדש לתלמידי ישיבתנו הק', תומכי תמימים ליובאוויטש - פאקאנאס

התמימים

מאיר הלוי לוי
שמואל ליפסקער
מנחם מענדל ליבעראוו
אהרן מאיר מוריסון
דניאל אליהו נמדר
אליעזר שמאי הלוי סאלעק
ברוך אליהו סיימאן
פייבל סעלווין
יהושע שניאור זלמן
סערעבריאנסקי
שלום דובער פורסטר
שלום דובער פלברמן
יוסף צבי קריגער
יעקב בן ציון הכהן ראדאל
חיים יהושע רייצעס
מנחם מענדל שטיין
יעקב שילג
נפתלי שפילמאן
ישראל ארי' לייב שפירא
מנחם מענדל בליזינסקי
לוי הכהן בריסקי
לוי יצחק וויינבאום
מאיר לוי וויינשטיין
יוסף יצחק הלוי
לאבקאוסקי
מנחם מענדל מוניץ
לוי מיר
יוסף נאטיק
ברוך שלמה יהודה סיימאן
מנחם מענדל שילג

יוסף יצחק הלוי אייזיק
שניאור זלמן אליווער
לוי הלוי ברוכשטט
מאיר הכהן ג' ברא
שלום דובער גוטבלאט
יוסף הכהן הענדל
אהרן שמואל הכהן המדני כהן
שמואל הכהן כהן
שמואל הלוי לאבקאוסקי
שניאור זלמן לרמן
אהרן יוסף מישולובין
משה נוגינסקי
דוד הלוי סג"ל
מרדכי ראובן סמיט
מנחם מענדל ענגעל
מנחם מענדל שמחה שוויי
צבי שפילמאן
שניאור זלמן אלקיים
אהרן יעקב בנין
שלום דובער בוימגארטען
יהושע הכהן בלעסאפסקי
אהרן דוב הלוי בראד
שלום דובער ברוך
ברוך שניאור זלמן גאנזבורג
לוי יצחק גרין
שניאור זלמן דיין
אליעזר יעקב דלפין
מנחם מענדל הלל
שת הכהן וועלער
ישראל זילברשטיין

שיחיו

לזכות התלמידים השלוחים דישיבתנו הק'

המשקיעים את כוחם ומרצם
למען תלמידי התמימים שיחיו

לוי יצחק שי' גרין
מנחם מענדל שי' גרין
מנחם מענדל שי' וויינבאום
מנחם מענדל שי' ניאזוב
מנחם מענדל שי' קצב
מנחם מענדל שי' הכהן ראדאל



לזכות

החתן הרה"ת ר' אברהם שי'
והכלה שתחי'
גילארד

לרגל חתונתם ביום כ"א אדר"ר ה'תשפ"ב

יה"ר שיהי' בנין עדי עד, על יסודי התורה והמצוות,
כפי שהם מוארים במאור שבתורה - זוהי תורת החסידות,
ויזכו להקים בית חב"ד חדור
בשליחות היחידה - קבלת פני הרבי משיח צדקנו

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

In Memory of

Yaakov ben Baruch OBM

Jack Schiff

27 Elul, 5781



In Memory of

Chaya Tsipah bas Yirmyah OBM

לזכר נשמת **חי' ציפה** בת **ירמיה**

היא עשתה חסד אמת וצדקה כל ימי חייה

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מהרה יגלה אכ"ר

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד