יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

בית משיח - 770

עיונים וביאורים בתורת
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בענייני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון א (תקג)
ש"פ האזינו - שובה ה'תשפ"א

קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ואחת לבריאה

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש בית משיח 770"

•

הקובץ הבא י"ל אי"ה לקראת ש"פ בראשית

הערות ניתן לשלוח עד ליום ד' - כ"ו תשרי, לכתובת המערכת

או בתיבת הערות שבצד ספריית גאולה ומשיח ב-770

דואר אלקטרוני: heores770@gmail.com

מס' טלפון : 770.307.8550

המעונין להקדיש לזכות / לע"נ וכיו"ב, נא לפנות לכתובת הנ"ל

ב"ה

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת הננו מוציאים לאור את "קובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח — 770", גליון ראשון לשנה זו - ה'תשפ"א (גליון תקג).

הקובץ כולל הערות והארות בכל מקצועות התורה: נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, וענין שהזמן גרמא: עניני גאולה ומשיח, ובפרט בתורתו של משיח — "מאמרים ולקו"ש של נשיא דורנו" — כ"ק אד"ש מה"מ.

• • •

קובץ זה כשמו כן הוא, הערות התמימים ואנ"ש של בית־משיח 770, ומהווה שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה וצדקה.

דומה כי אין צורך לבאר את המעלה החשובה והיקרה בהוצאתו לאור של קובץ זה ובאופן של הדרת מלך, אשר כל כולו אומר כבוד לאבינו מלכנו ומפרסם בשער בת רבים שביתו, בית רבינו, מהווה מגדלור של תורה, ומוסיף בכבודה של ליובאוויטש כולה בכל רחבי העולם.

אי לכך באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב — ועפ"י דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כ"ו כל אחד ואחד שייך לזה — להשתתף עמנו בכתיבת חידושי־תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת שישיג את אחת ממטרותיו החשובות — כתביעת כ"ק אד"ש — להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

• • •

קובץ זה, כשאר קובצי ההערות, יוצא לאור על ידי מערכת הערות התמימים ואנ״ש שעל ידי תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, הזוכים לחסות בצלו של מלך בבית חיינו, ונדפס לזכות כלל התלמידים ובפרט תלמידי ה״קבוצה״ דשנה זו – ה׳תשפ״א, וה״קבוצה״ דהשנה שעברה - ה׳תשפ״א, שיזכו להתקשר באילנא דחיי במחשבה דיבור ומעשה.

ונזכה תיכף ומיד ממש, אשר בזמן סגולה זה נזכה לביטול כל ההעלמות והסתרים ונחזה שוב ב״אור פני מלך חיים״ באופן ד״לא יכנף עוד מוריך״, בהיגלות כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א תיכף ומיד ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח, יום שישי עש״ק פ׳ האזינו – שבת תשובה
שבעים שנה לנשיאותו של כ״ק אד״ש מה״מ
הי׳ **ת**הא **ש**נת **פ**לאות **א**ראנו

תוכן הענינים

דבר מלכות

הנתינת כח משבת תשובה 7

פרסום ראשון

צילום הכתי״ק 9

פענוח וביאור הכתי״ק 10

גאולה ומשיח

האם לא יכול להבנות בית המקדש בפחות מח״י דקות? 13

מצב אוה״ע לע״ל – הלכות תשובה והלכות מלכים 15

שוטרים לע״ל (גליון) 18

תורתו של משיח

הנהגת כ״ק אד״ש מה״מ בקריאת ״פדיונות״ 20

האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם 22

תשובה בין אדם לחבירו 23

נגלה

שיטת הרמב״ם בדין המקדש במלוה 25

ביאור דעת הר״ש שחליפין צ״ל בפני הקונה 31

בהמה גסה נקנית במשיכה 32

חסידות

״במי נמלך..״ 34

ביאור ההגהה בפרק א׳ בתניא 40

עבודת התחתון בר"ה שחל בשבת....47

הלכה ומנהג

בדבר כשרות ה"שאצער ערבות"....55
אכילת כזית דוקא בעת אכילת פרות....57
בדיקת הסכין קודם ברכת כיסוי הדם במהלך ה"כפרות"....59
רמב"ם הל' שבת פ"כ ה"ו מפורש ומבואר....63

שונות

"בא" - פרשה שמחה באמת....90

דבר מלכות

הנתינת כח משבת תשובה

ובכל זה ניתוסף הנתינת כח המיוחדת בעמדנו בשבת שובה שהתחלת ההפטרה היא: "שובה ישראל עד הוי' אלקיך", וממשיך "ונשלמה פרים שפתינו", שגם ע"י שפתינו פועלים את הענין דהקרבת הפרים בתכלית השלימות ("ונשלמה"מלשון שלימות).

והעיקר שנזכה תיכף ומיד ממש (נוסף על השלימות ד"ונשלמה פרים – שפתינו") לעבודה ב"פרים" ממש בבית המקדש השלישי והמשולש בפועל בגאולה האמיתית והשלימה, ובלשון תפילת המוסף שהתפללנו כבר "ושם נעשה לפניך את – קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם". וכפי שממשיכים אח"כ באמירת "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים", "ותחזינה" בוא"ו המהפך את העתיד לעבר, ועד לסיום התפילה ב"אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך" בבית המקדש השלישי והמשולש.

והיינו, שבנוסף לזה שגם עתה אליהו הנביא מקריב תמידין בכל יום כדאיתא במדרש זוכים תיכף ומיד לבשורה שיבשר אליהו הנביא זכור לטוב, שלא רק שעוד מעט בא משיח צדקנו ביום זה עצמו, אלא שכבר בא, ברגע שלפני זה!...

ולהוסיף, ד"פינחס זה אליהו" (ועד"ז להיפך אליהו זה פינחס), שמעניניו שלפינחס הוא זה שנעשה כהן (ועד לכהונה גדולה) לא מצד תולדתו, אלא שע"י עבודתו זכה ל"ברית כהונת עולם" "לו ולזרעו אחריו". ונוסף לזה, פינחס הי' כהן משוח מלחמה, ועד ש"וינצח", ע"ד מש"כ הרמב"ם ב"הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח" בנוגע למשיח צדקנו, ש"ילחום מלחמת ה'" עד ש"נצח" מכיון ש"הרי זה משיח ודאי".

[וממשיך ומסיים ב"מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים", אשר, סיום הפסוק מובא רק כאן, ולא בהלכות תשובה, כמדובר כמה פעמים].

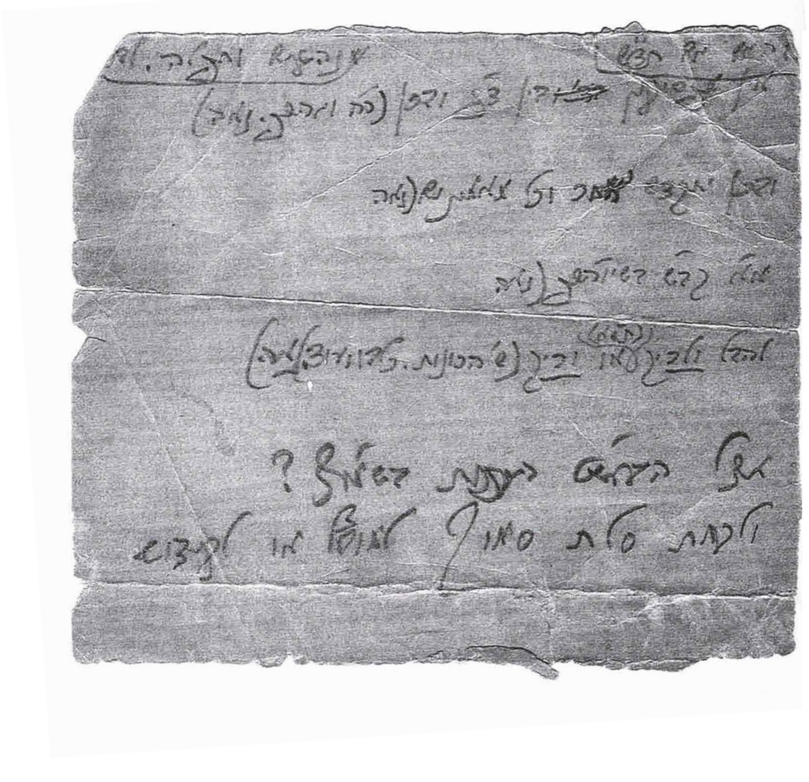
ובפרט ע"י ההוספה שהוסיפו כבר בלימוד פנימיות התורה, הוספה שהביאה גם להוספה בנגלה דתורה, כולל ובמיוחד בהלכות אלו, ובהלכות בית המקדש והקרבת הקרבנות וכיו"ב.

(משיחת ש"פ וילך־שובה ה'תשנ"ב – בלתי מוגה)

פרסום ראשון

לרגל חודש תשרי המשובע במועדות, הננו להגיש בפני קהל הקוראים פרסום ראשון מכתב יד קודש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ובו מברר כ"ק אד"ש מה"מ אודות כמה מהמנהגים הנהוגים בחודש השביעי.

צילום הכתי"ק באדיבות הרה"ח **שלום יעקב** שי' **חזן**, עורך ראשי בעיתון 'בית משיח', וחבר מערכת אוצר החסידים, ותודתנו נתונה לו.



פענוח הכתי"ק וביאורו בדא"פ

קטע זה נכתב ככל הנראה כחלק מההכנות להדפסת ה'היום יום ־ חלק שני', שתוכנן לצאת לאור לקראת השנים תד"ש־תש"ה.

בצד ימין למעלה, כותרת: **להיום יום תד"ש** (להעיר מההגהה הידועה של כ"ק אד"ש מה"מ בדף השער של ה'היום יום', שיש לכתוב דוקא באופן כזה ("תד"ש")).

בצד שמאל למעלה מופיעה כותרת נוספת: **מנהגים ותפלה, לב[רר]** (האותיות האחרונות חתוכות, ומתוכן הכתי"ק נראה כן, לכאורה)[1].

הערה א': אין מפסיקין בד' ובין ד"פ [ד' פעמים] ובכן (ר"ה ויוהכ"פ. נאה)

בהערה זו מציין כ"ק אד"ש מה"מ את מנהג חב"ד שלא להפסיק בין ד' הקטעים התחילים בתיבת "ובכן", שאומרים בתפילת שמו"ע בר"ה ויוהכ"פ (בשונה ממנהג אשכנז שמפסיקים בין ה"ובכן יתקדש" ל"ובכן תן פחדך" בכמה פיוטים)[2].

לאחמ"כ מציין כ"ק אד"ש מה"מ "נאה", והכונה בזה לכאורה לברר בכתבי הרא"ח נאה ע"ה אודות מנהג זה.

ואכן, בספר "קונטרס השולחן" לרא"ח נאה[3] מתייחס לענין זה, וכותב שעל אף שבמחזורים נוסח חב"ד הישנים הנוסח הוא שמפסיקים בין ה"ובכן צדיקים" ל"ובכן תן פחדך", הנה מכל מקום קבלה בידו מבעלי

1) רוב המנהגים דלקמן נכתבו ב'ספר המנהגים' ובמקומות נוספים, וכן נוהגים אנ"ש חסידי חב"ד. אמנם כתי"ק זה נכתב עוד קודם שיצא לאור 'ספר הנהגים', וכן קודם שי"ל סידור 'תהילת ה'' וספרים נוספים, ומנהגים אלו עדיין לא היו אז מבוררים כל צרכם.

2) ראה ספר המנהגים ע' 62 הערה 22.

3) ע' סג.

(להעיר שספר 'קונטרס השולחן' יצא לאור בשנת תש"ט - כחמש שנים לאחר שנת תד"ש, ואולי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ למה שכותב הרא"ח נאה שם ש"כן כתבתי בלוח בהכ"נ עם דינים ומנהגים הנסדר ע"י בכל שנה", ולוח זה נדפס גם קודם תד"ש.

תפלה זקנים שאין המנהג כן, ואין מפסיקים בין ד' ה"ובכן" (ומבאר שם באריכות ע"פ קבלה מדוע אין להפסיק ביניהם)[4].

הערה ב': ובכן יתקדש אחר וכל מאמינים (נאה

הערה זו באה בהמשך להערה הראשונה. וכוונתה ־ שאין מפסיקים בין ה"ובכן יתקדש" ל"ובכן תן פחדך" בפיוט "וכל מאמינים", אלא מתחילים לומר "ובכן יתקדש", רק לאחר הפיוט "וכל מאמינים"[5].

הערה ג': אין אומרים קב"ש [קבלת שבת] **בשיוהכ"פ (נאה**

בהערה זו מציין כ"ק אד"ש מה"מ למ"ש בשו"ע, שביום הכיפורים שחל בשבת אין אומרים קבלת שבת[6].

לפועל, מנהג חב"ד הוא שביוהכ"פ שחל בשבת מתחילים מ"מזמור לדוד", כמו בכל יו"ט שחל בשבת[7].

הערה ד': להבל ולריק (תש"א) או וריק (ש' הכוונות. כלבו ועוד. נאה)

בהערה זו מציין כ"ק אד"ש מה"מ לחילוקי המנהגים באמירת "עלינו לשבח" ־ האם אומרים "להבל ולריק" (כפי שנכתב בסידור 'תורה אור שיצא לאור בשנת תש"א), או "להבל וריק".

ומציין למ"ש בשער הכוונות[8] ובכלבו[9] שסוברים שיש לומר "להבל וריק".

ומציין גם כאן לרא"ח נאה, שבהערותיו על סידור אדה"ז[10] מעיר

---

4) ובס' המנהגים (שם) מעתיק את דבריו אלו.

5) וג"ז כתוב בדברי הרא"ח נאה הנ"ל.

6) מה שכותב "נאה", אולי הכוונה ג"כ למ"ש הרא"ח נאה בלוח שהדפיס לביהכ"נ שלו.

7) ראה שעה"כ פי"ז ס"ו.

8) ד"נ.

9) סקכ"ב.

10) קונטרס הסידור בסופו ב'תיקונים בת"א דשנת תרצ"ה' ס"ב.

שבמקום "להבל ולריק" צ"ל "להבל וריק", וזאת ע"פ מ"ש בשער הכוונות ובכלבו הנ"ל[11].

לפועל, מנהג חב"ד שאומרים "להבל ולריק"[12].

הערה ה': אצל הבעש"ט הקפות בשמע"צ?

כאן מבקש כ"ק אד"ש מה"מ לברר האם אצל הבעש"ט התקיימו 'הקפות' בשמיני עצרת.

ואפשר שכוונתו ל'הקפות' שעושים בליל שמיני עצרת, שבעיקרו הוא מנהג חסידים, ומנהג זה כתוב לראשונה בסי' אדה"ז[13], ויש לברר האם אצל הבעש"ט הי' ג"כ מנהג זה[14].

ואפשר גם שכוונתו הק' ל'הקפות' **ביום** שמיני עצרת, שישנם חסידים שונים שנהגו לערוך הקפות גם ביום שמע"צ[15].

הערה ו': ולקחת סולת סמוך למוסף או לקידוש

בהערה זו מבקש כ"ק אד"ש מה"מ לברר אודות המנהג לאמר לאחר מוסף שבת קודש את פרשת לחם הפנים הפותחת מילים "ולקחת סולת".

והנה לשון כ"ק אדה"ז בסידורו היא: "מוספין קודמין לבזיכין לזאת נכון לומר פ' בזיכין ולחם הפנים אחר תפילת מוסף שבת". ומשמע שפרשת לחם הפנים יש לאומרה בהמשך לתפילת מוסף. וצ"ע.

---

11) וכן כתב בספרו בדי השולחן (סכ"ד סי"א).

12) כמ"ש בפרע"ח (דפוס קארעץ סו, ב).

13) וראה בשעה"כ שמציין שהמקור לזה הוא במשנת חסידים. אבל במשנת חסידים שם איירי בא"י ששמע"צ ושמח"ת באים כאחד.

14) בכ"מ שהבעש"ט הי' עושה הקפות בליל שמע"צ - ראה לדוגמא שיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע בליל שמע"צ תד"ש (ס' השיחות תד"ש ע' 31): "הבעש"ט נהג בעת הקפות **שמע"צ** ושמח"ת להגיד בעצמו הרבה מפסוקי אתה הראת". ואולי הכתי"ק שבפנים נכתב קודם אמירת שיחה זו.

15) ראה ס' דרכי חיים-ושלום אות תתה. אוצר החיים צאנז אות רסה, וכ"ה מנהג חסידי באבוב.

גאולה ומשיח

האם לא יכול להבנות בית המקדש בפחות מח"י דקות?

הרה"ת יחיאל שי' יעקובוביץ
צפת עיה"ק, אה"ק

ב"יחידות" של הגה"ח הרב אהרן ברנשטיין ע"ה (ראש ישיבת "חיי עולם" בירושלים עיה"ק) עם (יבדלח"ט) כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ביקש ממנו כ"ק אד"ש מה"מ לברר ע"ד מנהגו של ה"מנחת אלעזר" ממונקאטש בנוגע להנחת פתקים בכותל, באמרו: "און עס וועט זיין ביי מיר מעשה רב" (וזה יהי' בעבורי "מעשה רב")[1].

לשמע בקשה זו, שאל הרא"ב את כ"ק אד"ש מה"מ האם בכוונתו לעלות לאה"ק? ונענה, כי מכיוון שכל יהודי מאמין בביאת המשיח "בכל יום שיבוא", א"כ יעלו כולם לאה"ק, ובזמן שיקח לבניית ביהמ"ק הרי זה תלוי בדעות השונות בזמן מהלך פרסה[2], ולדעה המקלה ביותר ה"ז ח"י דקות – "דארף מען דאך וויסן ווי אזוי צו פירן זיך אין די אכצן מינוט" (יש לדעת איפה כיצד לנהוג באותם ח"י דקות)...

ע"כ.

1) חלקו הראשון של סיפור זה התפרסם כבר ע"ג כמה בימות, והמשכו מכאן ואילך – ע"פ שיעורו של הרב יוסף צבי הלוי שי' סגל (ראש כולל "צמח צדק" בעיר העתיקה בירושלים – חתנו של הרב ברנשטיין ע"ה), בנושא "מקום הארון וגניזתו" (משודר תחת כותרת זו באתר "וידאו-חסידות-נט").

2) כן לשון הרי"צ סגל הנ"ל.

וצ"ע וחיפוש המקור והטעם לענין זה, שבית המקדש לא יכול להבנות בפחות מח"י דקות,

דהנה ידועה הוכחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שבית המקדש עשוי להבנות תוך **פחות** מכ"ד דקות, ע"פ הדעה בנגלה אשר "כהן אסור בשתיית יין", וזלה"ק[3]:

"ישנה דעה שלכהן אסור לשתות רביעית יין בזמן הזה, כי במהרה יבנה בית המקדש ושיכור אסור בעבודה, הפגת השיכרות מיין תיתכן בשני אופנים: א. שינה. ב. שהיית כדי מיל. השיעור של מיל הוא ח"י דקות, השיעור הגדול ביותר שישנו על מיל הוא כ"ד דקות. הרי זו ראי' ע"פ נגלה, שבמשך זמן קצר, פחות משיעור מיל, שזהו לכל היותר עשרים ושלוש דקות וחמישים ותשע שניות, יכול לבוא משיח עם בית המקדש מוכן, כך שיהי' צריך לגשת ישר לעבודה".

הרי שמכאן מוכח ש**לכל היותר** יידרשו כ"ד דקות לבנית בית המקדש, ולדעה המקלה יותר – **לא יותר** מח"י דקות. אבל אין כאן מקור לכך שיעברו **לכל הפחות** ח"י דקות עד שיבנה בית המקדש?

[ולהעיר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת י"ב ניסן תשמ"ז, שבשבוע הראשון לבנין בית המקדש לא יוכלו רוב בנ"י להכנס לביהמ"ק, שהרי "כולנו טמאי מתים", ויצטרכו להטהר ע"י אפר פרה אדומה ולהזות שלישי ושביעי (ומ"מ לא יגרע הדבר מהעבודה הסדירה בבית המקדש, כיון שבשבוע זה יעבדו אהרן ובניו – שיקומו לתחי' טהורים).

ולפי"ז נמצא שיעור גדול יותר מאז ביאת משיח ועד לכניסה לביהמ"ק בפשטות – שבוע ימים! (ואינו בסתירה לשיחה הנ"ל, המדברת על "דעה בנגלה" שלא נפסקה להלכה, וללא התייחסות לענין הצדדי של טומאת מת)].

ואולי נתבלבלו למספר הסיפור ב' עניינים הנ"ל, ואשמח לשמוע מהיודעים בדבר.

מצב אוה"ע לע"ל – הלכות תשובה והלכות מלכים

הת' דוד שי' אקסלרוד
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

איתא ברמב"ם הל' תשובה (פ"ט ה"ב) וז"ל: שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת . . מפני שאותו המלך שיעמד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה. ונביא גדול הוא קרוב למשה רבנו. ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'. ויבואו כל הגוים לשמעו שנאמר 'והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים'.

היינו שהרמב"ם אומר שחלק מפעולתו של מלך המשיח, היא פעולה גם על אומות העולם, שיבואו לשומעו ומביא על זה פסוק כראי'.

והנה בהל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח כאשר מדבר אודות פעולתו של מלך המשיח על האומות אומר (פי"א ה"ד): "ויתקן את העולם כלו לעבד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

ויש לדייק בזה ובשתיים: א. כאשר מדבר אודות הפעולה על האומות בהל' תשובה כותב זאת בלשון של פעולה בדרך ממילא – "ויבואו של הגויים לשומעו", דהיינו שהוא ילמד תורה ודעה את ה' וכו', ובדרך ממילא יבואו האומות לשמוע אותו. ובהל' מלכים מדבר על פעולה זו באופן ישיר "יתקן את העולם כולו", והיינו שמלך המשיח הולך ופועל ומתקן את העולם, ולא שזה נפעל בדרך ממילא.

ב. מדוע בהל' תשובה, כאשר רוצה להביא ראי' אודות פעולתו של מלך המשיח באומות העולם, מביא את הפסוק "והי' באחרית הימים" כו', ולעומת זאת בהל' מלכים, מביא פסוק אחר "אז אהפוך אל העמים שפה ברורה" כו'.

ב

ויש לומר דהיא הנותנת, שבהל' תשובה כאשר מדבר אודות פעולתו של מלך המשיח על העמים בדרך ממילא, מביא את הפס' "והי' באחרית הימים", ששם אכן מתוארת פעולתו של משיח בצורה עקיפה – "ונהרו אליו כל הגויים", היינו, "ונהרו" ממילא, ולא שעושה פעולות מיוחדות לשם זה.

ואילו בהל' מלכים כאשר מדבר על פעולות ישירות של מלך המשיח, נוקט בפס' "אז אהפוך" – שמשמעותו שהולך ופועל במיוחד לשם תיקון העולם, "אז אהפוך", שהולך ועושה זאת בצורה ישירה.

ומהו אכן החילוק בין הל' תשובה להל' מלכים, מדוע בהל' תשובה מדבר אודות פעולה עקיפה בדרך ממילא, ובהל' מלכים מדבר על פעולה ישירה?

יובן בהקדים:

דהנה כ"ק אד"ש מלך המשיח מבאר באחת משיחותיו הק'[4] 'חקירה' בעניין גאולתם של אומות העולם (בתרגום ללה"ק): "...ובזה יכולים להיות שני אופנים: מצב הגאולה בעולם, כולל אוה"ע, נרגש אצלם כפרט בגאולת ישראל; או שאצלם גאולתם נרגשת (גם) כענין בפני עצמו".

"...לפי האופן הראשון נמצא, שענינו של משיח ושל הגילוי דלעתיד הוא רק בשביל ישראל – כדי שישראל יוכלו ללמוד תורה ולקיים מצות בתכלית השלימות . . ואפשר לומר שהגאולה כפי שהיא בשייכות **להעולם** אין זה רק כפרט בגאולת ישראל, אלא גם ענין בפ"ע; ז.א. בהעולם כולו – כל פרט ממנו – נרגש, שהכוונה העליונה בבריאתם וגאולתם היא (גם) הבירור והזיכוך **שלהם**. כי גם הם בריאתו של הקב"ה".

כלומר, ישנם ב' אופנים בהבנת גאולתם של אומות העולם והעולם בכלל, האם זהו חלק ופרט מגאולת ישראל, או שמא (מצד העולם), זהו עניין בפ"ע שהקב"ה רוצה בזיכוכו של העולם ואוה"ע כענין בפ"ע.

ועפ"ז אולי ניתן לומר בדא"פ, שזהו החילוק בין הל' תשובה להל' מלכים:

---

4) לקו"ש חכ"ג עמ' 177.

שבהל' תשובה לומד, שגאולתם של אוה"ע היא רק פרט בגאולתם של ישראל, ולא עניין בפ"ע. ולכן, מדבר על פעולתו של מלך המשיח לגבי עמ"י "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", ורק שיסתעף מזה עוד עניין ש"יבואו כל הגויים לשומעו", אך אין זה שמלך המשיח מתעסק בזה, כי אכן אין לזה חשיבות מצד עצמו, ורק שזהו פרט בגאולת ישראל [וכפשטות לשון הרמב"ם, שמה"מ מלמד את עמ"י, והגויים באים לשומעו – היינו מה שבין כה מלמד את עמ"י וק"ל].

ואילו בהל' מלכים לומד, שגאולתם של אוה"ע היא עניין בפ"ע ולא רק פרט בגאולת ישראל. ולכן מדבר על פעולתו של מלך המשיח עם אוה"ע, כעניין עיקרי בפני עצמו, שילך ו"יתקן את העולם", ובלשון הפס' "אז אהפוך" – שמתעסק בלהפוך את אוה"ע לטוב ולזככם[5].

ג

ויש לקשר כ"ז עם המבואר ב'הדרן' תשמ"ט בביאור החילוק בין הל' תשובה להל' מלכים:

"בהלכות תשובה כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לאופן עבודת האדם **בזמן הזה** . . ובמילא, גם ההלכה אודות ימות המשיח היא בנוגע לכללות קיום התומ"צ **בזמן הזה**". "אבל בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לימות המשיח ובמילא גם ההלכה ש"**נתאוו** . . ימות המשיח" (שקיומה אינו שייך אלא **לפני** ימות המשיח) היא דין ב"הלכות . . מלך המשיח".

כלומר, שבהל' תשובה הרמב"ם מתאר את הגאולה בהסתכלות של "זמן הזה", ואילו בהל' מלכים התיאור של ימות המשיח הוא "**לאמיתתו**", בדרגא נעלית יותר, כפי שאכן זה יהי' בימות המשיח עצמם.

ועפ"ז אתי שפיר שבהל' תשובה כאשר ההסתכלות היא באופן של "זמן הזה", אזי קשה לצייר שיש מטרה ותכלית באוה"ע ובעולם מצד עצמו, ונראה בפשטות שכל ענינים הוא רק להביא לשלימותם של ישראל ותו לא.

5) דו"ק ותמצא שבס"ט בשיחה שם, כשרוצה להוכיח דעת הרמב"ם כאופן הב' – שגאולת אוה"ע היא ענין בפ"ע, מביא ב' מקורות מהל' מלכים, ורק מציין בהערה להל' תשובה, וק"ל.

אבל בהל' מלכים, כאשר ההסתכלות היא באופן של ימות המשיח "לאמיתתם", אזי ניתן להבין ולצייר שיש מטרה באוה"ע ובעולם מצד עצמו. וכפי שניתן לראות שלאורך כל פי"ב בהל' מלכים מדגיש את שלימות המצב בעולם עצמו – "לא יהי' עסק כל העולם" וכד', ויש עוד להאריך בזה, ובעז"ה עוד חזון למועד.

שוטרים לע"ל (גליון)

הת' שניאור זלמן שי' נוימן
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש - 770 בית משיח - גליון תקב, כותב 'א' התמימים' בקשר לשוטרים לע"ל, דאיך אפשר לומר שיתבטל בגאולה ענין השוטרים שהיא מצוה בתורה. ומתרץ בזה ע"פ המבואר בחסידות שביצי"מ היה ענין האתכפיא ולע"ל אתהפכא. ובכ"ז יהי' קצת ענין האתכפיא אך לא העיקר.

וממשיך שי"ל שעד"ז בענין השוטרים שענינם אתכפיא ולכן לא יתבטלו.

ומקשה מדבר מלכות שופטים, ששם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שענין השוטרים יהיה אך ורק למעליותא.

ובלשונו הק': "דכיון שכל עניני התורה הם נצחיים - גם לע"ל יהיה הענין ד"שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", אלא שאז יהיו שוטרים אך ורק למעליותא - להכריז ולהודיע ע"ד מציאותו של השופט. או בכדי לסייע לבנ"י בקיום עניני ב"ד . . אמנם, מכיון שפשטות ועיקר הפירוש ד"שוטרים" הוא "בעלי מקל ורצועה כו'", לא נזכר זה בדיבור ביעוד הגאולה" (הערה 23).

ושואל האם בא כ"ק אד"ש מה"מ לשלול סברה הנ"ל (שיצטרכו שוטרים מצד ענין האתכפיא) או שלא.

ובמחכ"ת, לא זכיתי להבין את כל הנ"ל, מה ההו"א (והמשך המהלך) מלכתחילה. דהנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אומר במפורש

בסעיף ג' בדבר מלכות: "עפ"ז מובן מדוע ביעוד הגאולה נאמר רק "ואשיבה שופטיך" ולא "שוטרים" - כיון שלעתיד לבוא מתבטלים מציאות הרע והיצר הרע, ולא יצטרכו לשוטרים שיכריחו את אנשי העם להשמע להוראות השופטים, כיון שכל האנשים יקיימו מעצמם את ההוראות".

ובהמשך השיחה (סעיף ד'): "ענין השוטרים הוא רק סיוע להשופטים . . ומינוי השוטרים אינו נחשב למצוה בפ"ע . . הוא פרט בענין ה"שופטים" . . אבל אין זה ענין הכרחי לענין המשפט, שיכול להתקיים בפועל גם ללא שוטרים, כאשר המצב והזמן הוא כתיקונו, שאין צריכים לזה (כפי שיהי' לע"ל), כנ"ל".

הרי שאין שאלה איך תתבטל המצוה, כי השוטרים זה לא מצוה בפ"ע, אלא רק סיוע לזמן שצריך זאת, ובגאולה תיכף ומיד לא יצטרכו לתפקידם הרגיל אלא יהיו אך ורק למעליותא.

וכ"ז הוא פשוט.

תורתו של משיח

הנהגת כ"ק אד"ש מה"מ בקריאת "פדיונות"

התמים ישראל שי' הכהן ברנדלר
'קבוצה' - 770 בית משיח

ידועה הנהגת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בקריאת פ"נ בהיכלו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ בתקופה שלאחר הסתלקותו, וכמופיע בריבוי אגרות קודש לחסידים ונמענים שונים בהם מודיעם[1] שהקריא הפ"נ ששלחו (גם) בהיכלו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ, שזהו המקום ששם נכנסים ליחידות ולנתינת פדיונות[2].

והנה הנהגה זו מוצאים אנו באג"ק רק עד חורף תשי"א ומאז אין לכך איזכור, ואכן מני תקופה זו (לערך) לא הי' עולה כ"ק אד"ש מה"מ לקומת דירתו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ[3] למעט לסעודות יו"ט וההתוועדויות המצומצמות של י"ט כסלו וי"ב תמוז בהשתתפות קהל מצומצם של זקני החסידים[4].

אולם מצינו דברים מפליאים שאמר כ"ק אד"ש מה"מ בהתוועדות שבת פרשת וילך – שבת תשובה תשכ"ב מהם משמע לכאורה שכ"ק אד"ש מה"מ ממשיך בהנהגה זו גם למעלה מ10 שנים לאחמ"כ (!) (בתרגום ללה"ק):

"ויש להוסיף עוד ענין – שבעצם לא הייתי מספר זאת, והסיבה היחידה שהנני מספר זאת היא, כדי שכולי האי ואולי יפעלו הדברים פעולתם.

בנוגע לה"פדיונות" – הנה נוסף לכך שהנני קוראם על ציון ("אוהל") כ"ק מו"ח אדמו"ר, הנני קוראם גם על אותו שולחן... [כ"ק אדמו"ר שליט"א הפסיק כשקולו הק' נחנק בבכי' – המו"ל] שבו התפלל למד ואמר דא"ח... - מפני קוצר הזמן אינני מספיק לקרוא את כל ה"פדיונות", אבל

כל דבר הוא בהשגחה פרטית, והפדיונות שנקראים, פועלים וממשיכים גם על אלו שאין נקראים, במחשבה בדיבור, ועד למעשה בפועל –

וביוהכ"פ – הנני קורא את הפדיונות עוד הפעם ובהושענא רבה – עוד הפעם. ובכן: כל אחד שכותב פ"נ, צריך להוסיף בלימוד התורה ובעבודת התפילה, שעי"ז יומשכו הבקשות שביקש בהפ"נ . . אמנם, כיון שאין פרצופיהן שוין ואין דעותיהן שוות, הנה יש כאלו שכבר כבו ותבוא עליהם ברכה, ואלו שעדיין לא כתבו – יכולים עוד לכתוב, וכנ"ל שהנני קורא את ה"פדיונות" עוה"פ ביוהכ"פ ובהושענא רבה".

ולכאורה דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א שבנוסף לקריאת הפ"נים בציון קוראם גם בשולחן בו כ"ק אדמו"ר הריי"ץ התפלל למד ואמר דא"ח הינם ממש כמו שכותב באג"ק הנ"ל בהם מתבטא בסגנון דומה שקרא עה"צ וקרא אח"כ גם בהיכלו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ.

אולם כד דייקת שפיר, נראה שאין המדובר בקריאת הפ"נים באותו מקום ממש[5]. דהנה שכשמדייקים בלשון כ"ק אד"ש מה"מ הרי בכל האגרות הנ"ל מודיע שקורא הפ"נים בהחדר וההיכל של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, וכאן מדבר על השולחן שלו. וכן בכל האגרות הנ"ל כשמתאר את הפעולות שעשה כ"ק אדמו"ר הריי"ץ במקום זה מדבר על קבלת פ"נים וקבלה ליחידות, ולא מדבר על תפילתו לימודו ואמירת חסידות.

והטעם לזה מובן בפשטות: בהיות שטעם קריאת פ"נים והזכרה לברכה במקום זה הוא מכיון שכאן הי' מקבל פ"נים ומקבל ליחידות, לכן לא הזכיר את מקום לימודו ותפילתו כו' שאינו שייך לזה כ"כ.

ונראה שהכוונה בזה למקום אחר בו קורא כ"ק אד"ש מה"מ את הפ"נים, ושמא הכוונה לשולחן שבחדרו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ בו אמר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ חסידות כידוע, או במקום אחר בבית חיינו, בית משיח. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ולהעיר שאף אם (כפי הנראה, כנ"ל) אי"ז באותו המקום ממש בו קרא הפ"נים בתקופה הראשונה לאחר ההסתלקות, הרי סו"ס מוצאים אנו בזה

---

5) מלבד שכנ"ל לכאורה לא ידוע שכ"ק אד"ש מה"מ עלה בתקופה זו לדירת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ עם פ"נים וכו'.

גילוי על המשך של הנהגה זו דקריאת פ"נים של קהל החסידים במקומו הגשמי של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לאחר הסתלקותו[6].

האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם

הת' שניאור זלמן שי' נוימן
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

בדבר מלכות נשא תנש"א, אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בקשר לחידוש בתורה (סעיף ה'):

"אמרו חז"ל "כל האומר דבר **בשם אומרו** (אמירה שמדגישה החידוש ד"אומרו") מביא **גאולה** לעולם", וההסברה בזה, שהחידוש בתורה ש"מחדשים ומגלים תעלומות חכמה שהיו כבושים "**בגולה**" עד עתה" הו"ע של **גאולה** (יציאה מהגלות) בתורה עצמה, וע"י הגאולה בתורה "מביא גאולה (גם) **לעולם**".

[ושלימות הגאולה בתורה היא בגילוי התורה חדשה ע"י הקב"ה, וע"י החידוש בתורה נעשה חידוש גם בעולם, שלימות הגאולה בעולם - "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה", תיכף ומיד ממש].

ולכאורה בפשטות, הביאור בענין הגאולה הוא על עצם ענין החידוש, שפעולת החידוש בתורה הוא ענין של גאולה, גאולה בתורה ועי"ז גם בעולם.

וא"כ, מדוע מוזכר (רק) על **האומר** דבר בשם אומרו - שמביא גאולה לעולם, ולא על **המחדש** בעצמו, שלכאורה הוא הפועל את ענין הגאולה

---

6) ולהעיר מהשיחה ד'חודש ניסן' בלקוטי שיחות חל"ב בה מביא שבמאמר הראשון מספר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שאביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע "נכנס לחדר אביו כ"ק אאזמו"ר זצוקללה"ה זי"ע והיו עוד סדרי החדר כמו שהיו בחייו ונכנס לבוש בחגורה ועמד אצל השולחן למול כסא שבתו, ושפתיו נעות כמדבר, ובכה הרבה" ומבאר שעניין זה המתבאר ומודגש במאמר – התקשרות נצחית עם הנשיא בעצמו בגשמיות "ע"י.. נכסיו גם הגשמיים" – הוא "התחלה ועיקר ויסוד בנשיאותו".

כנ"ל בתורה - "שהחידוש בתורה . . הו"ע ענין של גאולה" ועי"ז "מביא גאולה (גם) לעולם"?

האם דווקא כשחוזרים על (ומדגישים) החידוש נפעל הגאולה? בפשטות החידוש עצמו הוא מיד ענין של גאולה כנ"ל.

ואם נאמר שודאי שהמחדש עצמו מביא גאולה, אך יותר מכך לא רק המחדש בשעת חידושו, אלא כשמישהו חוזר את החידוש גם מביא גאולה, מדוע בלשון "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", מוזכר דווקא האומר בשם, ולא כהוספה וכד' על המחדש עצמו שמביא גאולה.

גם הלשון בדבר מלכות מתייחס לאומר בשם אומרו, ובהסברת הענין כנ"ל שהחידוש הו"ע של גאולה, אומר הרבי שליט"א "וע"י הגאולה בתורה "מביא גאולה (גם) לעולם" - שמילים אלו נאמרו (בחז"ל) בקשר לאומר (ולא למחדש), אך מופיע בביאור בשיחה בקשר לחידוש ("שהחידוש בתורה . . הו"ע של גאולה . . בתורה . . מביא גאולה (גם) לעולם"), ששייך לכאורה יותר למחדש. אך לא רואים בלשון התייחסות למחדש, שמביא גאולה לעולם, ובהוספה על כך גם האומר (שמדגיש "החידוש דאומרו").

(ובהמשך לזה גם יש לעיין מה הפשט "אמירה שמדגישה החידוש דאומרו", אם זהו דווקא כשמישהו אחר אומר שפלוני חידש ענין מסויים (שכך מודגש שוב החידוש שבדבר), או שבעצם הזכרת החידוש שוב, מביא (שוב) גאולה לעולם - שדבר זה יכול להיות כמובן ע"י המחדש עצמו).

ואשמח לשמוע הביאור בזה.

תשובה בין אדם לחבירו[7]

הת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ
'קבוצה' - 770 בית משיח

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ד ה"ג): "ומהן חמישה דברים

7) תודתי נתונה לרה"ח אשר שי' גרשוביץ, משפיע בישיבת חח"ל צפת עיה"ק, על עזרתו בהכנת הערה זו.

העושה אותן אי אפשר לו שישוב תשובה גמורה לפי שהן עוונות שבין אדם לחבירו ואינו יודע חבירו שחטא לו כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו".

והנה בלקו"ש ח"ג[8] מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ההבדל בין אנשי דור המבול לאנשי דור הפלגה, שאנשי דור המבול חטאו אחד לרעהו, ולכן קיבלו עונש חזק ביותר (שנהרגו במבול); משא"כ עונשם של אנשי דור הפלגה שעיקר חטאם הי' כלפי המקום הי' פחות חזק - שנתפזרו בעולם.

ועפ"ז מבאר שם שמי שפגע בחבירו, ואינו יודע היכן הוא וכיו"ב ואינו מבקש מחילה, הנה על אף שבאם יעשה תשובה שלימה בלבו לא יזכירו לו בעוה"ב דבר וחצי דבר, הנה עכ"ז יקבל הוא את עונשו בעוה"ז (כאנשי דור המבול).

והנה איתא בחובת הלבבות[9] שישנו אופן בו יוכל החוטא להינקות מחטאו על אף שאינו מבקש מחילה ממי שחטא לו (כאשר אינו יכול למצאו וכיו"ב), והיינו שישוב בתשובה גמורה כלפי שמיא כפי יכולתו, ואזי הקב"ה יעורר בלבו של חבירו למחול לו (ומבאר שם באריכות אופנים שונים בזה, ולדוגמא בעניני גזילת ממון וכו' עיי"ש).

והתיווך בין המבואר ב'חובת הלבבות' למבואר בלקו"ש, פשוט הוא לכאורה, שבלקו"ש מובא רק אודות מי שמנסה לבקש מחבירו מחילה, ומתאמץ למצוא אותו וכיו"ב, ובאם לא הצליח אזי יגיע לו עונש בעוה"ז; אמנם ב'חובת הלבבות' מבואר שאם (לא רק יתאמץ לבקש מחילה מחבירו, אלא) יעשה תשובה גדולה כל כך, אז הקב"ה יסובב שחבירו ימחול לו. וק"ל.

8) שיחה לפר' נח ס"ח ואילך.

9) שער התשובה פ"י.

נגלה

שיטת הרמב"ם בדין המקדש במלוה

הרב שניאור זלמן שי' לאבקובסקי
ראש ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א
קושיא על חידוש הגמרא גבי המקדש במלוה

איתא במסכתין[1]: "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. האי הנאת מלוה ה"ד אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה - הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה. לא צריכא דארווח לה זימנא".

ופרש"י: "המקדש במלוה - דאמר התקדשי לי במלוה שהלויתיך". "אינה מקודשת - דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו".

היינו שהמדובר כאן הוא שהלוה לה סכום כסף משך זמן קודם לכן, וכעת רוצה לקדשה בהלואה זו. אך כיון שמלוה להוצאה ניתנה, ואם כן המעות שהוא הלוה לה אינם בידה - אינו יכול לקדש ע"י, כיון שאינו נותן לה כלום בשעת הקידושין. וכמו"כ פירש הרמב"ם[2], שהמקדש במלוה שכבר היתה בידה - אינה מקודשת.

ולכאורה צריך להבין, ממ"נ – אם כוונת הגמרא הוא שמקדשה ע"י שמוחל לה לגמרי על המלוה – מדוע אינה מקודשת, הרי הוא נותן לה הנאה בשעת המחילה, בשעת הקידושין. ואם כוונת הגמרא שמקדשה

---

1) ו, ב.

2) הל' אישות פ"ה הי"ג.

במלוה שנתן לה בעבר (היינו בהנאת ההלואה) - פשיטא שאינה מקודשת באופן כזה כיון שאינו נותן לה עתה כלום – ומה שנתן לה כבר יצא. ומדוע צריכה הגמרא להשמיענו דין זה.

ב
מחלוקת הראשונים והרמב"ם בפירוש הנאת מלוה

ובהמשך פרש"י "**לא צריכא דארווח לה זימנא** - זמן הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי, ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל. ואם פירש לה כך מקודשת. והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה. וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו, דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה".

היינו דלשיטת רש"י גבי 'הנאת מלוה' מסיקה הגמ' שמדובר בהלואה שהלוה לה כבר, וכעת "ארווח לה זימנא", ש"אמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי", והדין במקרה כזה שמקודשת, אלא שאסור לעשות כן מפני הערמת ריבית (שהרי אף שאינו לוקח מממנה סכום מסויים, מ"מ נוסף להלואה עצמה הוא מקבל שוה פרוטה נוסף שע"י מקדש את האשה).

והתוס' (ד"ה דארווח) הקשו על רש"י שאם הוא מקדש אותה בפרוטה זו זהו ריבית מעלייתא - כיון שנהנה מפרוטה (ע"י הקידושין) בגלל ההלואה. ולכן פי' ר"ת שהמדובר כאן שרוצה לקדשה במנה שנתן לבעל חובה ע"מ שיאריך לה את זמן הפרעון, ואע"פ שענין זה מותר מצ"ע, מ"מ כיון שחוזר ונוטל ממנה את המעות (ע"י הקידושין) הו"ל הערמת ריבית.

והרי"ף על אתר פסק כרש"י שהמלוה מאריך לה את זמן ההלואה.

אמנם הרמב"ם[3] פי' בענין אחר וז"ל: "המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת. כיצד, כגון שהלוה אותה עתה מאתים זוז ואמר לה הרי את מקדשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהי' בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת. שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע. ואסור לעשות כן מפני שהיא כרבית. ופרשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשמען".

ובהשגות הראב"ד: "הראשונים פירשו כגון שהגיע זמן המלוה ליפרע ומעותיו בידה מזומנים לפרוע והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חדש אחד והאריך לה בשכר הקידושין מתקדשת וזהו דארוח לה זימנא וכ"ש מה שכתב הוא".

וצלה"ב את שיטת הרמב"ם – מדוע לא יועיל לקדש כשמאריך לה את זמן ההלואה במועד הפרעון, דלכאורה הוא נותן לה הנאה מסויימת בשעה זו ויכול לקדשה עי"כ.

ג
קידושין במתנה על מנת להחזיר

בהמשך דברי הגמרא שם: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא. ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא. אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

ופרש"י: "**אלא אמר רב אשי**. ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו". היינו שמתנה ע"מ להחזיר דומה לחליפין משום שבאופן מעשי זה דומה לקנין סודר – שלוקח חפץ ומחזירו לאחמ"כ.

והרמב"ם פירש[4]: "האומר לאשה הרי את מקדשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקדשת בין החזירה בין לא החזירה. שאם לא החזירתו לא נתקים התנאי. ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". היינו שאינה מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר משום שלא מגיע הנאה לידה.

וגם כאן צלה"ב מנין היסוד של הרמב"ם שהטעם שקידושין במתנה ע"מ להחזיר אינם תופסים (אף שבמכר וכו' זה כן יועיל) מפני שהאשה לא נהנית מזה, ולא כפשטות דברי הגמרא וכפרש"י מפני שמתנה ע"מ

---

4) שם הלכה כד.

להחזיר הוי כעין חליפין, והיות שאשה אינה נקנית בחליפין גזרו חכמים שלא תיקנה במתנה עמ"ל.

ד
פעולת הקידשין - ע"י הבעל

וי"ל הביאור בכהנ"ל - כתב המחבר[5]: " אמר לה: הרי את אשתי, הרי את זקוקתי, הרי את קנוי' לי, הרי את ארוסתי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את לקוחתי, מקודשת". ובהגהת הרמ"א שם: "אם הבינה דבריו, או שדברו תחלה מעסקי קידושין".

ומדייק האבני מילואים[6] שמדברי הרמ"א משמע שלא בעינן שידעו העדים לפני מעשה הקידושין אם הבינה או לא, אלא שואלים אותה לאחר מעשה אם היתה דעתה לשם קידושין, וסומכים על דברי'.

ומקשה ע"כ שלכאורה אם העדים לא ידעו בשעת הקידושין אם האשה אכן מבינה שמדובר על קידושין או לא – יוצא שהם העידו רק על אמירת הבעל ולא על הסכמת האשה, והוי כמקדש בלא עדים כיון שהעדות היא על חצי מפעולת הקידושין – אמירת הבעל ולא על הסכמת האשה.

ומבאר דהיא הנותנת, כיון שאמרה תורה[7] "כי יקח איש אשה" ולא "כי תוקח אשה לאיש", היינו שהאיש עושה את פעולת הקידושין (ופעולת האשה היא רק שמפקירה את עצמה ע"מ שהבעל יוכל לקנות אותה – הסרת המונע), העדת העדים ג"כ היא רק על פעולת הבעל, שפועלים ע"י עדותם תוקף באמירתו שיוכל לקדש ע"י, ולכן לא נוגע לעדותם אם האשה מסכימה או לא, כיון שלא על זה הם מעידים[8].

- ע"ד דוגמא מפסק המאירי[9] גבי הודאת בעל דין - דאם הודה לו בינו לבין עצמו, יכול לומר לו 'משטה הייתי בך'. אך אם הודה לו בפני

5) שו"ע אבה"ע סי' כז ס"ק ב.

6) שם ס"ק ו.

7) דברים כב, יג.

8) עפ"ז ניתן לבאר ג"כ את המנהג הנפוץ שמכסים את פני הכלה בחופה, וא"כ יוצא שהעדים לא רואים את פני' בשעת הקידושין – וכיצד יכולים להעיד? אלא דלפי הנ"ל מובן שעדותם היא רק על האמירה של הבעל, ולא על כללות מעשה הקידושין .

9) 'בית הבחירה' סנהדרין כט, ב.

עדים אינו יכול לחזור בו (וכש"כ בפני בי"ד ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"). והיינו שעצם מציאות העדים בענין פועל תוקף לאמירתו.

[ויש ליתן טעם בדבר, כיון שכשהוא מודה בפני עדים או בפני בי"ד מקבלת אמירתו תוקף מיוחד וירא לשקר. והיינו שעצם הענין שהוא נוכח בבי"ד או בפני עדים בשעת ההודאה, פועל עליו יראה מסוימת ואינו משקר (ומה שאח"כ טוען הפוך אנו מעמידים שיצרו התגבר וכעת אינו דובר אמת)].

ועד"ז ניתן להסביר בענייננו – בשביל שיהי' לאמירת האיש "הרי את מקודשת לי" תוקף כזה שיוכל עי"כ לאסור אותה על כל העולם ולקדש אותה עבורו, אנחנו צריכים שהאמירה תהי' בפני שני עדים, ובעצם נוכחותם הם מעניקים לאמירה את התוקף הדרוש ע"מ שתוכל לפעול את פעולתה.

וע"פ יסוד זה ניתן להסביר את שיטת הרמב"ם ביחס למקדש במלוה ובמתנה ע"מ להחזיר, כדלקמן.

ד

מניעת הפסד אינה הנאה

הגמ' אומרת[10] שהיורד לשדה חבירו ללא רשות ושתל אילנות ונהנה בעל השדה, חייב לשלם ליורד את ההוצאות - כיון שנהנה. אמנם, פסק הרמב"ם[11] שאם לא גורם לו הנאה באופן חיובי, אלא רק מסיר ממנו נזק (כגון שפרע את חובו וכיו"ב) אינו חייב לשלם הוצאותיו, כיון שלא הנהו הנאה חיובית רק מנע הפסד, ומניעת הפסד אינה הנאה.

עד"ז מובן בנוגע למלוה - הארכת זמן המלוה לאחר נתינת המעות אינה הנאה חיובית, אלא מניעת הפסד.

והנה ע"פ המבואר לעיל יוצא שכל פעולת הקידושין נפעל ע"י מעשה ולקיחת הבעל, וא"כ מובן שאם הוא מקדש ע"י פעולה שלילית, היינו שאין כאן נתינת הנאה לאשה שע"י נעשית פעולת הקידושין, אלא מניעת היזק - אין ביכולת פעולה זו לפעול את הקידושין, כיון שהוא לא 'לוקח'

10) כתובות פ, א. ב"מ קא, א. רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"י הל' ד.

11) הל' מלוה ולוה פכ"ו הל' ו.

אותה ע"י פעולה מסוימת (פעולה חיובית), רק מונע הפסד ומניעת הפסד אינה מעשה.

ועפ"ז מובנת שיטת הרמב"ם בכהנ"ל:

הגמ' אומרת שאא"פ לקדש אשה במעמ"ל כיון דדמיא לחליפין. ומבאר זאת הרמב"ם שאינה מקודשת משום שלא נהנית (דלא כרש"י שפירש שדומה לחליפין שמחזיק בחפץ ומחזירו למוכר, כנ"ל).

וע"פ הנ"ל י"ל ההסברה בזה: הסיבה לכך שלא ניתן לקדש אשה בחליפין הוא משום שקנין החליפין קונה ע"י שפועל קירוב הדעת בין המוכר לקונה[12], וע"י שנעשה אצלו קירוב הוא את החפץ לקונה. והיינו שאין פעולת הקונה סיבה ישירה למכר, כ"א גורמת להטיית נפשו ורצונו של המוכר להעניק לו את המכר. וכנ"ל, בקידושין צ"ל "כי יקח איש אשה" – שהקידושין יעשו ע"י פעולת הבעל – לכן לא ניתן לקדש ע"י חליפין (לעומת מכר שהעיקר הוא הקנאת המקנה, לא פעולת הקונה).

ולכן אומר הרמב"ם שבמעמ"ל אינה מקודשת "שהרי לא נהנתה" – דלא נהנתה פירושו הוא שלא עשה כאן מעשה ע"מ לקנות את האשה, אלא האשה מקנה את עצמה אליו – חליפין.

ועפ"ז יובן ג"כ שיטת הרמב"ם בנוגע להנאת מלוה - שמפרש שמדובר על הנאת הזמן שהאריך לה **בשעת נתינת ההלואה** דוקא, ולא הארכת הזמן לאח"ז או בשעת הפרעון - דע"פ הנ"ל מובן שכשמאריך את זמן הפרעון לא בשעת נתינת ההלואה זה פעולה שלילית של מניעת הפסד, וא"א לקדש ולקחת את האשה ע"י פעולה זו. משא"כ בשעה שנותן את ההלואה הוא מאריך את הזמן של המעות שנותן לה בפועל – פעולה חיובית.

עפ"ז מובן ההקשר בין שתי המימרות בגמרא (המקדש במלוה והמקדש במתנה ע"מ להחזיר), שבאים זה אחר זה, שבשניהם הנקודה היא הדגשת ענין הקידושין - לקיחת הבעל. וזו היא גם נקודת החידוש בהא דאינו יכול לקדש במלוה, דקמ"ל שאינו יכול לקדשה בפעולה שלילית[13].

---

12) ע"פ המאירי ב"מ מה, ב.

13) הטעם שאין אומרים שמקדשה בהנאת עצם ההלואה י"ל משום שנתינת הלואה היא מצוה, והגמ' אומרת שא"א לקדש ע"י מצוה, משא"כ הרוחת הזמן אינה מצוה, ודו"ק.

ה
ביאור שיטת שאר הראשונים

אמנם עפ"ז צלה"ב את שאר הראשונים שפירשו שתועיל הארכת הזמן לאחר נתינת ההלואה - דלכאורה ע"פ הנ"ל אי"מ כיצד יש כאן פעולת לקיחה של הבעל.

וי"ל הביאור בזה:

בסילוק נזק יש שני ענינים - פעולת הסילוק, והתוצאה שע"י - שאין נזק בפועל. כשאנחנו מסתכלים על התוצאה - היות שזה רק מניעת היזק, אי"ז נחשב פעולה חיובית וממילא אי אפשר לקדש בכך.

לעומ"ז אם נסתכל על עצם הפעולה, דהיינו על **המעשה שלו** - מובן שיכול להתנות שעושה את המעשה בתנאי שתתקדש לו, כיון שהמעשה עצמו (לא התוצאה) הוא פעולה חיובית וניתן לקחת ע"י את האשה ולקדש באמצעותו. ולכן כאשר מתנה ואומר לה שמקדשה בפועלה שמאריך את המעות — מתקדשת.

ביאור דעת הר"ש שחליפין צ"ל בפני הקונה

הת' מנחם מענדל שי' דונין
'קבוצה' - 770 בית משיח

א

איתא במסכתין[14]: "אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד .. שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה, אמרו לו אין לו תקנה עד שיקנם ע"ג קרקע, מה עשה הלך ולקח בית רובע סמוך לירושלים ואמר טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות ומת וקיימו חכמים את דבריו".

ומסבירה הגמרא שהטעם ש"אין לו תקנה עד שיקנם ע"ג קרקע" ולא קונה בחליפין הוא משום "דליתי' למקבל מתנה דליקנינהו בחליפין".

ואומר התוס'[15]: "ומכאן מדקדק ה"ר שמעי' דאין מועיל קנין סודר [־

---

14) כו, ב.

15) ד"ה "ה"ג".

חליפין] אלא בפני הקונה, שלכך לא הקנה לו בחליפין ע"י אחר שלא הי' מועיל כלום כיון דליתי' למקבל מתנה בפנינו".

אמנם, הריב"ן חלק עליו וז"ל התוס': "ופלא גדול היא בעיני ריב"ן שהרי מעשים בכל יום שקונין בסודר שלא בפני הקונה המקבל מתנה ועוד תדע שבכל התלמוד משמע שמועיל קנין סודר שלא בפני הקונה ע"י אחר שהעדים קונים מן המקנה עבורו . .".

וצ"ל את סברתו של הר"ש (כפי שהקשו המקנה והפנ"י כאן) — מדוע שנצריך לעשות קנין סודר בפני הקונה דוקא.

ב

והנה המאירי פירש בחלות קנין החליפין וז"ל[16]: "והקנאת החליפין ענינה שהקונה נותן למקנה אי זה דבר שיהא עליו שם כלי כגון סודר או כיוצא בו חליפין לאותו דבר שהוא קונה ממנו, וענינו שכשם שהוא מקנה לו דבר זה בלב שלם ובלא שום סיג כך יהא הוא מוכר לו אותו דבר בלא שום סיג והערמה".

והיינו[17] שעניין החליפין הוא לפעול קירוב הדעת בין המוכר לקונה, וע"י שנותן הקונה למוכר חפץ במתנה הרי זה גורם קירוב דעת אצל המוכר למכור לו החפץ.

עפ"י זה יש לבאר דעת ר' שמעי' שאין קנין חליפין מועיל אלא בפני הקונה, דכיון שקירוב הדעת נפעל אצל המוכר ע"י שהקונה הקנה לו החפץ הרי שכאשר הקנין לא נעשה ע"י הקונה, או עכ"פ בפני הקונה (שניכר ומורגש שההקנאה באה לו בזכותו) — אי"ז פועל קירוב הדעת של המקנה אליו, וממילא זה לא יועיל.

בהמה גסה נקנית במשיכה

הנ"ל

אי' במסכתין (כה, ב) מתניתין: בהמה גסה נקנית במסירה והדקה בהגבהה.

גמ': דרש רב בקמחוניא בהמה גסה נקנית במשיכה. אשכחינהו שמואל

לתלמידי דרב אמר להו מי אמר רב הכי, והא אנן במסירה תנן, ורב נמי במסירה אמר, הדר בי' רב מההיא? (בתמי', עד הכא שמואל קאמר להו. רש"י). הוא דאמר כי האי תנא, דתניא וחכ"א זו וזו נקנית במשיכה.

והיינו שרב סובר כהברייתא שאומרת שגם בהמה גסה וגם דקה קניינם הוא ע"י משיכה.

וצלה"ב – מדוע סובר רב כהברייתא דוקא ולא כהמשנה, ולכאורה כשיש לנו מחלוקת בין הברייתא למשנה עדיף לפסוק כהמשנה.

וי"ל בזה ע"פ ביאורו של הקרבן נתנאל (על הרא"ש כאן, ד"ה "וכן הלכתא") שמקשה על הרי"ף שפסק כאן כרב – שבהמה נקנית במשיכה, ובב"ב בפרק המוכר את הספינה פסק שמסירה קונה ברה"ר (וא"כ מדוע לא תקנה הבהמה במסירה).

ומבאר שדברי רב כאן שבהמה גסה נקנית במשיכה אינם אמורים אלא בסימטא, שהיות שאפשר לקנות בסימטא במשיכה לא יועיל מסירה[18] (כדעת רשב"ם, ראה תוד"ה "בהמה גסה" הב').

ועפ"ז מבאר את מהלך דברי הגמ', שתשובת הגמ' לתמיהת שמואל על הסתירה מהמשנה היא, שהיות שיש ברייתא שאומרת הפוך – בהכרח לומר שהמשנה מדברת על רה"ר כשלא מועיל משיכה, ואילו הברייתא (ודברי רב) אמורים על סימטא.

ונמצא שרב אינו פוסק כהברייתא היפך המשנה, אלא מתווך בין שניהם.

---

18) משיכה פירושה שמושך את החפץ לרשותו, וברה"ר גם כשמושך את החפץ אינו נכנס לרשותו, לכן לא מועיל שם קנין משיכה. משא"כ בסימטא כ"א יכול לזכות (ראה תוד"ה "בהמה גסה" הב'), ולכן כשמושך הוא מושך לרשותו.

חסידות

"במי נמלך.."

הרה"ח ישבעם שי' הלוי סגל
משפיע אנ"ש כפ"ח, אה"ק

מאמר המדרש אודות הצדיקים שבהם נמלך (התיעץ) הקב"ה, והם יעצוהו שירצה את בריאת והתהוות העולם.

כוונת ומסקנת המדרש בזה לבאר שני דברים:

א) את שרשן הקדום של נשמות ישראל בעצמותו ית' – שקדמו לכל דבר, כי "עמך כולם צדיקים"[1], ובשבילם נברא העולם.

וכמארז"ל[2]: "ישראל עלו במחשבה" בדרגה העליונה ביותר במחשבה ורצון שבעצמותו ית', גם בטרם שעלה ברצונו לברוא את העולמות.

ב) לבאר את הכונה הפנימית של הקב"ה בבריאת והתהוות העולם התחתון – הגשמי – שלשם ירדו הנשמות.

והביאור בזה דבר דבור על אופניו:

על הפסוק: "**עם המלך במלאכתו ישבו שם**"[3], איתא במדרש[4]: "**עם המלך** – מלך מלכי המלכים הקב"ה – **ישבו** נפשות של צדיקים, **במלאכתו** – שבהן **נמלך** (התיעץ) הקב"ה, וברא את העולם".

והיינו, שהקב"ה נמלך – כביכול – וקיבל עצת הצדיקים – נשמות ישראל – ובעצתם עלה ברצונו וברא את העולם.

---

3) דבהי"א כג, ד.

4) מד"ר בראשית פ"ח פס"ז.

ולכאורה, ״התיעצות״ זו – כביכול – היא בטרם ההחלטה והידיעה אם לברוא את העולם או לא.

נמצא, שבשלב ה״התיעצות״ – מלבד שהעולם עדיין לא הי׳ קיים, הנה, גם הרצון לבריאת העולם עדיין לא הוחלט, ואם כן כיצד היו נשמות ש״נמלך״ בהם ?

והתשובה היא, שאכן מציאות הנשמות **כנבראים** עדין לא היו, אבל מציאות הנשמות כפי שהם ״חלק אלוקה ממעל״ – חלק מעצמותו ית׳, כבר היו כפי שהם כלולים בעצמות אור אין־סוף ב״ה.

ולכן, ״התייעץ״ הקב״ה – הכונה בזה – שהתיעץ **עם עצמו**, ועלה במחשבתו גודל התענוג העצמי – שלמעלה מטעם ודעת – שיהי׳ לו ית׳ כשיעשו נשמות ישראל לקב״ה ״**דירה בתחתונים**״, זה הביא לידי רצון והחלטה באור א״ס ב״ה – לברוא עולם תחתון, ונמצא שנשמות הצדיקים – ו״עמך כולם צדיקים״ – הם ש״יעצו״ – כביכול – היינו, שגרמו לקב״ה להחליט ולרצות את בריאת העולם.

ענין הרצון של מעלה, **בכללות** הם שלוש דרגות:

א) רצון מפורט לפרטי הנבראים.

ב) רצון כללי – הרצון הקדום.

ג) הרצון המוחלט בעצמותו ית׳.

והביאור בזה:

בריאת העולמות, כל נברא בהגדרתו, הוא מכוחם של הספירות באצילות, מצד הכלים שבהן, שנאצלו כדי להנהיג את העולמות[5], שע״י התלבשותן בספירת המלכות, נבראו העולמות.

אולם האצלת הספירות עצמן היתה מרצון ה׳ ית׳, כי כל גילוי אור מא״ס ב״ה, הוא גילוי **רצוני** ולא מוכרח ח״ו – כגילויי האורות השונים שנבראו בעולם, שמתגלים מהמאור שלהם באופן הכרחי.

רצון ה׳ ית׳ בבריאת העולמות, הוא הרצון והכונה בהתהוות כל הספירות והשתלשלות עולמות בי״ע, שנבראים מהן – כל אחד בהגדרתו.

5) פתיחת אליהו בזהר.

למעלה מזה הוא הרצון והמחשבה הכללית, והיא ה"מחשבה הקדומה" של דרגת "אדם קדמון" (א"ק), שהיא בחינת מחשבה כללית על כללות ההשתלשלות – מראש כל דרגין ועד סופן, וכולם נסקרים שם **בסקירה אחת**, היינו, הרצון הכללי על כל העולמות.

והגם דרצון זה אינו רצון גלוי ממש בהגדרת כל נברא בפני עצמו, אלא רק הסכמה כללית פנימית בלבד – שיתהוו כל העולמות, ולכן נקרא בשם מחשבה, ומ"מ הרי זה "מחשבה" השייכת אל העולמות, שכל פרטי הנבראים שיתגלו אחר־כך – כלולים בו בהעלם ובהפשטה.

ולמעלה מזה – בלי שום ערך – היא בחינת "מחשבה" גבוהה ונעלית מהמחשבה השייכת לעולמות – אפילו מהגבוהה והעליונה ביותר, ומחשבה זו היא עצמית ופנימית – בפנימיות ועצמות **אין סוף** ב"ה, שלמעלה מעלה מגדר שייכות אל העולמות – כלל.

ואמרז"ל: "ישראל **עלו** במחשבה" – בבחינה העליונה ביותר, והיא מחשבה עצמית – פנימיות דפנימית דעצמות א"ס שלמעלה מעלה מגדר שייכות לעולמות כלל – חלק אלקה ממעל ממש, ובהם נמלך – כנ"ל, והם גרמו להחלטת בריאת העולמות.

והנה, בזהר איתא[6], שהכונה והרצון לבריאה היא בפשטות "**בגין דישתמודעון לי**" שתהי' בנבראים הידיעה באלקות.

ומבאר בע"ח שעלה ברצונו יתברך שמו, לברוא את העולם, כדי להיטיב לברואיו, שיכירו גדולתו ויזכו להיות מרכבה למעלה להדבק בו ית', כי טבע הטוב להיטיב.

ובשביל זה צריכה להיות מציאות הנבראים, שתהי' בהם ידיעה באלקות, ולכן נבראו העולמות.

אולם בספר הע"ח[7] איתא בעומק יותר, ש"**סיבת בריאת העולמות הוא בכדי שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו כו'**" והיינו, שקודם הבריאה היו

---

6) ראה זהר רע"מ בא מב, ב.

7) (שער ההקדמות הקדמה ג. שער א ענף א).

כל הענינים בכח בלבד, ובלשון הידוע[8]: "שיער בעצמו בכח כל מה שעתיד להיות בפועל", ובהתהוות העולמות הרי זה נמשך בפועל ממש.

אולם שני טעמים אלו עדיין אינם הסבר מספיק לגמרי – לכוונת עצמותו ית' בבריאת העולם, כי מעלת הידיעה באלקות (**דישתמודעון לי'**) הנ"ל היא בנבראים המוגבלים בלבד ולא בעצמותו ית'.

וכן התגלות שלמות כחותיו ופעולותיו, אף הן רק למטה בנבראים, ששם יש חידוש בהתגלות זו, אבל בעצמותו ית' שהוא שלם בתכלית – הרי "אין כח חסר פועל"[9], ומיד עם עלות הרצון – הי' כבר בפועל גם עצם מציאות הדבר שרצה (באופן מופשט ובגדר "**יכולת**" בלבד – כמובן), ואם כן בשביל מה רצה הקב"ה שתהי' הבריאה ?

ועל זה מבאר הוד כ"ק אדמו"ר הזקן, שאכן אין שום הסבר שכלי **מדוע** רצה הקב"ה לברוא את העולם, והדבר היחידי שאנו יודעים הוא – **מה** רצה הקב"ה בבריאת העולם, והוא ש"**נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים**" בלי שום טעם הגיוני ל"**תאוה**"[10] זו.

וזה מבאר רבינו הזקן – על יסוד מאמר רז"ל[11] עה"פ[12]: "שוקיו עמודי שש מיוסדים על אדני פז", "**שוקיו**" זה העולם – שנשתוקק הקב"ה לבראתו, "**עמודי שש**" – שנברא לששה ימים, "**מיוסדים על אדני פז**" אלו שמונים ושש (פ"ז) פרשותי' של תורה, שהבריאה היא בגלל "**שנשתוקק**" בתשוקה ותאוה שלמעלה מטעם ודעת, שהיא התורה המאוחדת בעצמותו ית'.

---

8) ראה ע"ח שער עיגולים ויושר בתחלתו. הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בסה"מ תש"ט ס"ע 38 ואילך.

9) ראה פרדס שי"א פ"ג. הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פי"א. ובכ"מ.

10) "**תאוה**" – רצון שאינו נשלט ע"י השכל, ובאדם ה"תאוה" למטה מהשכל, ולכן הוא מושג שלילי, אבל בקב"ה – "תאוה" הוא רצון עצמי שלמעלה מעלה מטעם ודעת שכלי – מוגדר ומוגבל, לפיכך הוא תכלית הטוב.

11) במדב"ר רפ"י.

12) שה"ש ה, טו.

והנה, קודם שעלה ברצונו המוחלט ("נתאוה") שתהי' לו דירה בתחתונים היתה ההמלכה (התייעצות) בעצמותו – עם נשמות ישראל שהם חלק מעצמותו, והיינו, שצפה הקב"ה את גודל התענוג שיהי' לו מנשמות ישראל כאשר יעשו לקב"ה דירה בתחתונים, במימוש התורה בעולם, הנה, זה גרם לעליית הרצון המוחלט בעצמותו – ה"תאוה" – שתהי' לו "דירה בתחתונים" ע"י קיום התורה.

והנה, ברצון העצמי הכלול ומאוחד בעצמותו ית' ישנן ב' ענינים:

א) עצמותה ומהותה של המחשבה והרצון כמו שהיא לעצמה ממש, ובמדריגה זו, הגם שהיא **מחשבה** אבל עיקרה הוא **העצמות** שהיא עצמותה ומהותה של המחשבה – שחושב בעצמו.

ב) כמו שחושב בעצמו, אבל נושא המחשבה הוא דבר הנבדל ממנו, ומ"מ הוא בעצמותו החושב במדריגה זו, והגם שהוא **עצמו** חושב במחשבה המאוחדת בעצמותו, ומ"מ המחשבה היא בדבר הנבדל.

ושני ענינים אלו הם בבחינה אחת, שהיא בחינת "ממוצע" בין עצמותו ית' לעולמות, שהיא בחינה תחתונה של העליון (עצמות), ובחינה עליונה שבתחתון (כעין מחשבה דא"ק).

ודבר זה – שני ענינים **כמציאות אחת** – אפשרי רק מצד גילוי עצמותו ית' – שלימותא דכולא – הנושא הפכים ו"נמנע הנמנעות"[13].

ועל זה אמרז"ל: ש(נשמות) "ישראל עלו במחשבה", דעלייתם היא במחשבה העצמית, אבל הוא כמו המחשבה בדבר הנבדל – שהיא כעין המחשבה הכללית ד"אדם קדמון" – מחשבה השייכת להשתלשלות העולמות, אלא שהיא למעלה מעלה ממנה באין־ערוך, בהיותה חלק הכלול במחשבה העצמית **המאוחדת בעצמות אין־סוף ב"ה.**

לפיכך הנשמה היא "**חלק אלקה ממעל ממש**"[14] ומבאר מורנו הבעש"ט ש"חלק" מן העצם הריהו כמו כל העצם, והיינו, אעפ"י שבחיצוניות היא רק **חלק**, להיותה ממדריגת המחשבה העצמית אודות **דבר הנבדל**, אבל

---

13) "**נמנעות**" – פירושו – **בלתי אפשרי, נמנע הנמנעות** היינו, שהוא מנוע מ"**בלתי אפשרי**", שבעצמותו הכל אפשרי, גם אחדות הנבראים עם עצמותו ית'.

14) תניא פ"ב.

מ"מ במהותה העצמית היא **חלק מעצמותו ית'**, לפיכך כשהנשמה יורדת לעולם בהשתלשלות העולמות, כאשר "**אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי**"[15], אעפ"כ אין הנשמה משתנית במהותה העצמית – חלק מעצמותו ית', ואף פועלת בעולם הזה ביטול לקב"ה בכבודו ובעצמו – להיות לו ית' דירה בתחתונים[16].

ובזה נשמות ישראל בחינת **ממוצע המחבר ומאחד** העולמות שנבראים מאין ליש עם עצמותו ית', עד שמתגלה האמת שכל מהות ומציאות היש **הנברא** אינו אלא מהות ומציאות **היש האמיתי** שמציאותו מעצמותו **ואין עוד** !

ובשביל זה היתה ירידת הנשמות למטה – בגוף הגשמי וחלקו בעולם, וירידה זו צורך עלי', מכיון שבהיות הנשמות למעלה – כלולים באין סוף ב"ה – הן "**נשמות צדיקים**" (שבהן נמלך), אבל בירידתן למטה בגוף הגשמי הן במעלת "**בעלי תשובה**", שהן למעלה באין ערוך מהצדיקים, מכיון **שמשיבים** את היש הנברא אל אמיתתו – **היש האמיתי** – מהותו ועצמותו ית'.

ואמנם דבר זה נעשה ע"י כל נשמות ישראל, כי "עמך כולם צדיקים", אבל בתוך עם ישראל, העיקר הוא **הרבי מלך המשיח** ה"יחידה הכללית" – ראש בני ישראל – הכולל בפנימיותו את כל נשמות ישראל, הוא שפועל להעלות את **הצדיקים** למעלת **בעלי תשובה**, בגילוי עצמותו ית' בגאולה אמיתית והשלימה.

והרבי מלך המשיח שליט"א מעלה אותם למעלת **התשובה**, וכדאי' בזוהר: "**משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא**"[17].

ועל זה נאמר: "עם המלך במלאכתו ישבו שם", במי נמלך? בנשמותיהם

---

15) סידור – ברכות השחר

16) ועפ"ז יש לפרש בתניא פ"ב תוספת המלה "**ממש**" על הנאמר "חלק אלקה ממעל" (איוב לא, ב), שגם "**בישראל**" - בירידתה לגוף הגשמי – "**ממש**", אינה משתנית במהותה העצמית – "חלק אלוקה ממעל" – חלק מעצמותו ית'.

17) ראה זח"ג קנג, ב. וראה לקו"ת דרושי שמע"צ צב, ב. שה"ש נ, סע"ב. מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שיב. וש"נ.

של צדיקים, הם כל נשמות ישראל, כי "עמך כולם צדיקים", שירדו למטה ומתקשרים ומתאחדים עם הרבי – ראש בני ישראל – מלך המשיח שליט"א ובעצמותו ית'.

ביאור ההגהה בפרק א' בתניא

הרה"ח רפאל שי' שוואב
רב ביהכ"נ 'משכן נתן', צפת עיה"ק

פתיחה

בהגהה לפרק א' בתניא כותב כ"ק אדמו"ר הזקן (במאמר מוסגר):

"ומה שכתוב בזהר ח"ג דף רל"א כל שממועטין עונותיו וכו' היא שאלת רב המנונא לאליהו, אבל לפי תשובת אליהו שם, הפירוש צדיק ורע לו הוא כמו שכתוב ברעיא מהימנא פרשה משפטים דלעיל, ושבעים פנים לתורה". עכלה"ק[18].

א

בפשטות הפירוש של ההגהה הוא: רב המנונא חשב שצדיק ורע לו, דהיינו שמגיע לו רע בגשמיות. ורשע וטוב לו, דהיינו שמגיע לו טוב בגשמיות, יכול להתפרש במשמעות של 'כל שמועטין עוונותיו' [כמפורש בדבריו שם (וזהו 'צדיק בדינו')], וכפשט פירוש הגמרא בברכות דף ז' ע"א. אבל אליהו ענה לו 'דינוי דמארי עלמא עמיקין', שהטוב או היסורין תלויים ברצונו של הקב"ה לכפר על עון הדור [הלשון שם: 'אמר לי' דינוי דמארי עלמא עתיקין (ס"א עמיקין) אבל בשעתא דבעי קודשא בריך הוא לכפרא חובין דעלמא אלקי בדרועא דלהון ואסי לכלהו' [ויש מפרשים שהוא גם תלוי בגלגוליו הקודמים, וצ"ע][19].

ולפי זה מובן שההגהה מוסיפה על דברי הרעיא מהימנא שבפנים התניא, שהרעיא מהימנא אינו מדבר על היסורין של הצדיק, רק על מהותו, ובהגהה הנושא הוא היסורין, ולא מהות הצדיק, כך שמובן מזה שגם לצדיק הגמור, וגם לצדיק שאינו גמור, מצד המהות, יכולים להיות להם יסורים לכפר על הדור.

ובהמשך לזה יש לבאר בפשטות שהסיום 'ושבעים פנים לתורה' מדגיש שגם ה'הוה אמינא' של רב המנונא ושאלתו הוא אחד הפנים של התורה, ובמיוחד שכך הוא בגמרא במסכת ברכות דף ז' לפי הפירוש המרווח של המפרשים[20].

ב

אלא שיש לדייק בדברי אדה"ז שכותב: "אבל לפי תשובת אליהו, פירוש צדיק ורע לו הוא כמו שכתוב ברעיא מהימנא פרשה משפטים דלעיל": מפני מה אדמו"ר הזקן מדגיש 'צדיק ורע לו' דווקא, כי אליהו מדבר על היסורין של הצדיקים, שיש בהם ענין עמוק, ולכאורה אין הדבר תלוי במה שהרע שבו כפוף לטוב [אצל הצדיק שאנו גמור], אבל מדברי אדמו"ר הזקן משמע שכפרת הדור באה רק על ידי היסורין של ה'צדיק ורע לו', ולא של ה'צדיק וטוב לו', ויש להבין מנין לאדמו"ר הזקן לפרש כך את הזהר [ועוד יש להקשות, לפי דיוק זה בדברי אדמו"ר הזקן שמפרש את דברי אליהו, מפני מה לצדיק גמור [במהות] אין יסורין לכפר על עון הדור].

ולכאורה הי' מקום לבאר שהכוונה במשפט "פירוש צדיק ורע לו" היא כאילו כתוב "וכו'", דהיינו שמדבר על כללות הענין, אבל קשה לבאר כך בלשון התניא שהוא מדוייק בתכלית הדיוק.

ג

ויש לבאר שאכן אפשר לפרש את דברי אליהו שבזהר בשני אופנים:

א) שהוא חולק על רב המנונא רק לגבי צדיק ורע לו.

ב) שהוא חולק עליו גם לגבי צדיק וטוב לו.

ולכאורה נראה שאדמו"ר הזקן לומד כפי האופן הראשון, כי הרי רב המנונא מתבסס על מאמר חז"ל (בברכות דף ז'), ומסתבר שגם אליהו אינו חולק על אותו מאמר אלא בא לפרש אותו. דהיינו שאליהו מבאר את הגמרא בברכות דף ז' לגבי מהות הצדיק, ויחד עם זה מבאר שמדובר על היסורין של הצדיק, דהיינו שרק צדיק שאינו גמור מקבל יסורין לכפר על

---

20) ראה מהרש"א בחידושי אגדות.

עוון הדור [ולפי זה התוספת של ההגהה ביחס למה שכתוב בפנים התניא הינה שצדיק שאינו גמור במהותו, כפירוש הרע"מ, הוא זה שיש לו יסורין לכפר על עון הדור [אבל לא צדיק גמור]].

ובהמשך לזה, יותר יש להבין את מה שאדמו"ר הזקן מסיים 'ושבעים פנים לתורה', כי הרי תוכן התשובה של אליהו לבאר את הגמרא במסכת ברכות דף ז' כדעת הרעיא מהימנא, ואם כן, לכאורה, אין עוד דעה, ממקורות חז"ל שצוטטו כאן בתניא, שלומדת שאפשר לקרוא 'צדיק' למי שהוא רק 'צדיק בדינו' (צדיק בשם המושאל) כי עוונותיו מועטות, כי גם הגמרא במסכת ברכות מדברת על צדיק שאינו גמור במהותו[21], ואם כן מה שכתוב 'ושבעים פנים לתורה' אינו מתייחס ל'צדיק בדינו', ויש להבין מה הכוונה.

וזהו שכ"ק אד"ש מבאר (בהערה לספר שיעורים בספר התניא):

"מפרש דלכאורה איך [ישנה] גם קס"ד דרב המנונא לשאול כן [שהיסורין תלויים בענין של 'צדיק בדינו'] מכל הקושיות האמורות [ש'צדיק בדינו' אינו נקרא צדיק כלל כיון שבשעה שעושה עבירה נקרא רשע, ולא בינוני, ואיך רבה חשב שהוא בינוני] – אלא דקסבר [רב המנונא] שאפשר לומר שזהו אחד מע' פנים לתורה". עכלה"ק.

ולפי זה מבאר כ"ק אד"ש שהמסקנה היא שלומר ש'צדיק בדינו' נקרא צדיק אינו אחד משבעים פנים שבתורה.

ד

אך יש להקשות על פירוש כ"ק אד"ש כי הרי סוף סוף פירוש המפרשים (המהרש"א ועוד), בגמרא בברכות, הוא שמדברים על 'צדיק בדינו' מחמת מיעוט עוונות, ודוחק לומר שדבריהם אינו אפילו אחד משבעים פנים של התורה.

ואולי מסיבה זו [שקשה לבאר שכולם אינם פנים בתורה], הגהה זו של אדה"ז כתובה בחצאי עיגול.

---

21) אבל ראה בדברי כ"ק אד"ש לקמן, בביאור לשון 'במדרש', שכותב שבכמה מקומות בש"ס משמע שצדיק הוא 'צדיק בדינו'. ועל כל פנים במקורות שהובאו כאן בתניא, אין עוד מקור חז"ל שלומד שהכוונה ל-'צדיק בדינו'

אלא שקשה גם כן מהמשך הפרק בתניא עצמו, שאדמו"ר הזקן כותב: 'אמרו רז"ל במדרש, ראה הקב"ה כו'', והרי אין זה מדרש אלא גמרא, וכ"ק אד"ש מבאר[22] שבזה אדמו"ר הזקן מתרץ כמה מקורות בש"ס שמשמע שצדיק הוא שעוונותיו מועטות - 'צדיק בדינו' -, כיון שהוא דרשת חז"ל של פסוק, ואינו הלכה, ובזה שייך לבאר את התואר 'צדיק' בשם המושאל. הרי לפי זה, הפירוש 'צדיק' במשמעות של שם המושאל, הוא אחד משבעים פנים של התורה המופיע במדרשי הפסוקים, וקשה לומר שדרשות הפסוקים אינו בכלל ה'שבעים פנים' של התורה.

ה

ולכן נראה [שהי' עדיף] לפרש את סיום דברי אדמו"ר הזקן 'ושבעים פנים לתורה' [שאינו שולל את הקס"ד של רב המנונא מהשבעים פנים, אלא] בא לומר שגם דבריו הם אחד מהע' פנים בתורה, דהיינו ש(לפעמים) באים יסורים לצדיק 'בדינו', מחמת מיעוט עוונותיו – כדברי רב המנונא בזהר, וכדעת הגמרא ברכות דף ז' (לפי המפרשים שם), ואליהו **הוסיף** שיש עוד בחינה של יסורין: שבאים גם לצדיק גמור כדי לכפר על עון הדור[23].

ולפי זה יש לבאר שאכן כוונת אדמו"ר הזקן במה שכותב: "פירוש צדיק ורע לו הוא כמ"ש ברע"מ דלעיל", כאילו כתוב "וכו'", כנ"ל שהכוונה לכללות הענין[24]. ופירוש ההגהה כדלקמן: אדמו"ר הזקן ביאר בפנים הפרק שגדר צדיק שייך למהותו, שם התואר, ולא שם המושאל, ולפי זה קשה, כי רואים בפירוש שגם בזהר דעת רב המנונא הינה להיפך. ועל זה אדמו"ר הזקן מתרץ שלפי תשובת אליהו ש"דינוי במרא עלמא עתיקין (עמיקין)", יש מקום לומר שאפילו צדיק גמור במהותו יכול לבא עליו יסורין, כדי לכפר על עוון הדור, ולכן אין **הכרח** לפרש שצדיק ורע לו הוא שמועטים עוונותיו, וניתן לפרש כפי מה שכתוב ברעיא מהימנא.

ולפי פירוש זה, תוכן ההגהה אינו להוכיח שפירוש רב המנונא אינו נכון, אלא להיפך, ההגהה באה לבאר שלמרות שגם רב המנונא מפרש שצדיק ורע לו הוא שעוונותיו מועטים - היפך דברי אדמו"ר הזקן בפנים

22) לקו"ש ח"ד ע' 1236 (על פרק אבות פרק ו' אות י"א הערה 34) בשוה"ג.

23) אך צ"ע מפני מה לא ביאר כך כ"ק אד"ש. וכדלקמן.

24) והביאור בהא שהתניא מדויק בתכלית יבואר לקמן.

הספר, אין מזה קושיא על דברי אדמו"ר הזקן בפנים הספר, כיון שלפי תשובת אליהו, יש מקום לבאר שצדיק רע לו הוא שהרע שלו כפוף לטוב, והתואר 'צדיק' הוא לפי המהות.

ולפי זה, כיון שכללות משמעות ההגהה היא לדחות משמעות הפוכה ממה שכתוב בפנים הספר, והיא קושיא שמחלישה את הענין, גם כשיש תירוץ, לכן היא באה במוסגר.

ו

ומה שקשה שדברי התניא מדוייקים בתכלית, ואם כן מפני מה אדמו"ר הזקן לא כתב "וכו'", יש לומר שהתשובה לזה כלולה במה שכתוב "ושבעים פנים לתורה", כי יש לפרש שהדברים מכוונים למה שמבואר בגמרא בברכות (ז, א) שנחלקו שם תנאים אם אכן יש מקום לענות בשכל לשאלה מפני מה יש צדיק שרע לו בגשמיות, וז"ל:

"ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלש דברים ביקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו . . בקש להודיע דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנאמר "הודיעני נא את דרכיך", אמר לפניו: רבש"ע, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו. אמר לו, משה, צדיק וטוב לו . . צדיק גמור, צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור, רשע וטוב לו רשע גמור, רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר: שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנאמר "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", אף על פי שאינו הגון". ע"כ.

הרי שלדעת רבי מאיר אין הגיון ביסורין של הצדיק כיון ש"וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", ולכן, לדעתו, חייבים לומר שהמושג 'צדיק ורע לו' 'צדיק וטוב לו' כו' אינו קשור ליסורין שיש להם, אלא רק למהותם, כמבואר ברעיא מהימנא, וכפי תשובת אליהו לרב המנונא, ובכל זאת רבי יוסי חולק על רבי מאיר. וזהו מה שאדה"ז מסיים: "ושבעים פנים לתורה" — שאכן ישנה מחלוקת, גם בגמרא במסכת ברכות (דף ז'), אם שייך לקשר את היסורין של הצדיקים בגשמיות לחלוקה הקשורה לאופן צדקותם.

ז

ובהמשך לזה יש לבאר שאדמו"ר הזקן לא כתב "וכו'", כדי להשאיר את הספק אצל הלומד מה שיטת אליהו:

כי אפשר לבאר ששיטת אליהו כדעת רבי יוסי, וכפי הפירוש הראשון דלעיל בהגהה (שההגהה באה כדי לחזק את הכתוב בפנים הספר [שצדיק הוא שם התואר ולא שם המושאל], ולפי זה 'שבעים פנים לתורה' הוא כביאור כ"ק אד"ש, והמוסגר בא כיון שלא כך דעת המפשרים בגמרא), ולפי זה רק 'צדיק שאינו גמור' מקבל יסורין כדי לכפר על עוון הדור.

אבל גם אפשר לבאר ששיטת אליהו כדעת רבי מאיר שגם צדיק גמור במהותו [צדיק גמור בשם התואר] יכול לקבל יסורים כדי לכפר על עוון הדור.

ולפי פירוש זה אפשר ששיטת רב המנונא, שהיא כפי דעת רבי יוסי לפי פשט הגמרא (וביאור המפרשים), אינה נדחית (וההגהה באה כדי להחליש את דברי אדמו"ר הזקן בפנים הספר, ולכן היא במוסגר). ואדמו"ר הזקן מסיים 'ושבעים פנים לתורה', כדי לרמוז לשתי השיטות של רבי יוסי ושל רבי מאיר (אלא שבזה ישנם ב' אופנים לבאר מהי שיטת רבי יוסי, או כפירוש המפרשים או כפירוש הראשון דלעיל).

וזהו הטעם שאין אדמו"ר הזקן כותב "וכו'", שאם אדמו"ר הזקן הי' כותב "וכו'", הי' מובן שהוא מכריע כפי דברי רבי מאיר. אבל כיון שהוא השמיט 'וכו'', אפשר שהוא מבאר כדעת רבי יוסי שרק צדיק שאינו גמור מקבל יסורין לכפר על עוון הדור [ובזה ב' אפשרויות מהו צדיק שאינו גמור, כנ"ל]. מאידך אין בהשמטת 'וכו'' הוכחה שהוא מכריע בדעת אליהו כרבי יוסי, שכיון שהלומד יודע שישנם ב' אופנים להבין את דברי אליהו, כנ"ל, לכן ההשמטה של "וכו'" אינה מחמת הכרעה כמו מי סובר אליהו, אלא כיון ששב ואל תעשה עדיף, דהיינו שאדמו"ר הזקן לא כתב 'וכו'', כדי שלא להכריע מה דעת אליהו בענין.

ח

ומאחר שאדמו"ר הזקן מדבר כאן על כללות השיטות שישנם בענין, יש לבאר בעומק יותר את הסיום 'ושבעים פנים לתורה'. כי לכאורה ברור שגם הוה אמינא בתורה הוא חלק בתורה (שמברכים עליו ברכת התורה,

ולמה לא תהי' הקס"ד של רב המנונא חלק משבעים הפנים בתורה). אלא שבהוספה זו אדמו"ר הזקן בא לרמוז שמדברים בהגהה זו על יותר משני פירושים (הקס"ד של רב המנונא ותשובת אליהו), כי גם תשובת אליהו יכולה להתפרש בשני אופנים, הרי ג' פירושים: הקס"ד של רב המנונא (כפירוש הפשוט בדברי רבי יוסי בגמרא), ותשובת אליהו, ובזה עצמו שני פירושים בדבריו: כרבי יוסי אליבא דרעיא מהימנא או כרבי מאיר.

עוד יש להוסיף שלפי הביאור הנ"ל מהו 'שבעים פנים לתורה' מובן מקום הגהה זו בתניא, שהרי אם תוכן ההגהה לדחות לגמרי את דברי רב המנונא [ואת הענין של 'צדיק' בשם המושאל], אם כן מסקנת ההגהה קשורה רק לגדר צדיק, ולא לגדר בינוני שעסוקים בו כאן בפנים הספר, ומקומה הי' צריך להיות בהמשך, אחרי מה שכתוב "אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל".

אבל לפי הנ"ל שגם רב המנונא הוא מהשבעים פנים לתורה, ושהפירוש שצדיק ורע לו [ביסורין בגשמיות] הוא מחמת מיעוט עוונות הוא אחד מהשבעים פנים, אם כן מובן מקום ההגהה, שכיון שאדמו"ר הזקן ממשיך בפנים הספר (מיד אחרי ההגהה): "הא דאמרינן בעלמא . . ורוב זכיות מקרי צדיק הוא שם המושאל", לולא ההגהה הי' מקום להבין שדברים אלו אינם חלק מהשבעים פנים בתורה, והינם כמו דעת עמי הארצות, ולכן אדמו"ר הזקן כתב את ההגהה כאן, כדי להבהיר מראש ש'צדיק בדינו' [צדיק בשם המושאל] הוא גם כן פן בתורה עצמה.

ט

ואחרי כל הנ"ל יש לבאר את דברי כ"ק אד"ש (בספר שיעורים בספר התניא) שמפרש שאין דברי רב המנונא אחד מהשבעים פנים בתורה.

ויש לומר בזה על פי הידוע שישנם ב' בחינות בתורה:

א) אלו ואלו דברי אלקים חיים. ב) וה' עמו, שהלכה כמותו בכל מקום. והנה הבחינה השני' תלוי' בשם הוי', והבחינה הראשונה תלוי' בשם אלקים.

ולפי זה יש לעיין לאיזו קטגורי' שייך הביטוי 'שבעים פנים לתורה'. שאם הוא בכלל 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', אזי יש מקום לכל הביאור הנ"ל; אבל אם הוא שייך לבחינת 'הוי' עמו, שהלכה כמותו בכל מקום',

וכפי שנרמז בלשון 'פנים (לתורה)' [ששם הוי' הוא הפנים של שם אלקים, "כי שמש ומגן הוי' אלקים"], אזי מן ההכרח לבאר שאין הקס"ד של רב המנונא 'פנים בתורה'. ואין לזה סתירה מהמשך דברי אדמו"ר הזקן, כי שם הוא 'מדרש' ששייך ל'אלו ואלו דברי אלקים חיים' שבתורה, ולא להכרעת ההלכה.

ומההבנה הנכונה מהו 'שבעים פנים לתורה' מבואר גם כן מקום ההגהה, כי הפירוש שצדיק הוא בשם המושאל הוא גם חלק בתורה, אך בבחינת 'אלו ואלו אלקים חיים'. וההגהה כתובה במוסגר, כי מצד פשט דברי רב המנונא היא מחלישה את המבואר בפנים, ומצד הפירוש שדעת אליהו כדעת רבי יוסי היא מחזקת את המבואר בפנים אבל דוחה את דברי המפרשים בגמרא. ואדמו"ר הזקן משמיט "וכו'" כדי לרמוז שישנם ב' אופנים להבין את דברי אליהו, או כדעת רבי יוסי או כדעת רבי מאיר. והנ"מ ביניהם אם צדיק גמור מקבל יסורין כדי לכפר על עוון הדור או שלא. וזהו מה שההגהה מוסיפה בתוכן מה שמבואר בפנים, שהיסורין והטוב בגשמיות גם כן קשורים לענין של צדיק בשם התואר.

עבודת התחתון בראש השנה שחל בשבת

הת' שלום שי' טל
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א
כאשר ר"ה חל בשבת כל ההמשכות בדרך ממילא

מבואר בארוכה בדא"ח[25], שהעבודה דראש השנה היא המלכת והכתרת הקב"ה למלך, ודבר זה מתבטא לכל לראש ב"מצות היום - בשופר"[26]. שע"י התקיעה בשופר פועלים ההכתרה ועי"ז ממליכים את הקב"ה למלך וממשיכים גילוי אלוקות וחיות לעולמות.

---

25) ראה לקו"ש חל"ד ע' 93. וש"נ.
26) לקו"ש ח"ד ע' 1146 ואילך.

והנה נתבאר בארוכה בדרושי חסידות[27], שכאשר ר"ה חל בשבת שאז אין תוקעים בשופר[28], שכל הענינים וההמשכות שנפעלים על ידי השופר, בשנה זו הם נמשכים ממילא מצד ענין ומעלת השבת.

אלא שבזה צריך להבין, דהנה זה שההכתרה וההמלכה נפעלת בכל שנה זהו מצד מעלת העבודה שע"י התחתון, בכך שהתחתונים מקבלים עליהם מלכותו ומכתירים אותו[29], ולכאורה בקביעות כזו שראש השנה חל בשבת וכל ההמשכות נמשכים ממילא, לכאורה העיקר חסר מן הספר, דהא אין כאן עבודת האדם מלמטה - מצד התחתון?

ב

ב' ביאורי אד"ש מה"מ בעבודת התחתון בר"ה שחל בשבת

נקודה זו נידונת בהרחבה בשיחות הק' של הרבי מלך המשיח שליט"א ומצינו בזה כמה ביאורים:

בלקו"ש חי"ד שיחה לר"ה (ע' 122 ואילך):

"ובזה הוא העילוי בהקביעות (כבשנה זו) שיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, כי מודגשת מעלת עבודת האדם עוד יותר מבאשר יו"ט דר"ה הוא בא' משאר ימי השבוע - ע"ד הפשט:

באותן השנים הרי עיקר התחדשות באה ע"י מצות היום - ע"י עבודת האדם (בתק"ש); משא"כ כשחל להיות בהטבת הרי נפעלת התחדשות זו בלא עבודתו. ומ"מ אומרים לאדם: אף שביום ראשון נתחדש העולם כולו ובמילואו (שהרי נעשית ע"י מקדשא - מלמעלה - וקיימא) מ"מ ולאחרי כ"ז צ"ל עבודתך בזה, ובבוא יום ב' עליך לתקוע בשופר.

ומזה ההוראה לכאו"א [ומודגש הוא במיוחד בקביעות דשנה זו]: החיוב דעבודה אינו דוקא באופן שיש ענין החסר ודורש תיקון וע"י עבודתו הוא מתקן ומשלים; אלא אפילו כאשר הדבר הוא כבר מתוקן ומושלם על ידי צדיקים ואפילו ע"י הקב"ה צדיקו של עולם, מכל מקום עדיין צריך הוא לעבודתו של האדם ה"תחתון", ועד כדי כך שמבלעדי עבודתו אין שלימות

27) ריש המשך תרס"ו. לקו"ת דרושים לר"ה נז, א. ועוד.

28) ר"ה כט, ב.

29) ראה בהנסמן בהשיחות דלקמן ס"ב.

הדבר שלימות אמיתית. ועד שאפילו ג"ע - שויטע ה"א בעדן מקדם, בכ"ז צ"ל "לעבדה ולשמרה" ע"י האדם.

גם ע"פ פנימיות הענין (כדלעיל ס"א) - דביום א' היא עליית העולמות בפנימיות וביום ב' - בחיצוניות, בקביעות דיו"ט שר"ה שח"ל בשבת - מודגשת יותר חשיבות עבודת האדם: ביום א, דנעשו הענינים ע"י שבת דמקדשא ומקיימא - אין ניכר ונגלה בעוה"ז הגשמי הענין דתק"ש, אין ברכת שופר ושהחיינו ע"ז, משא"כ למחרתו - כשהאדם תוקע בשופר, דמברך (וממשיך) "קדשנו במצוותיו וצוונו (ל' צוותא וחיבור)" - וא"צ בגד חדש וכיו"ב, כ"א מברך בפשטות: שהחיינו וקיימת והגיענו לזמן הזה".

במכתב כללי מכ"ה אלול תשמ"ט (שהוא המשך למכתב כללי דח"י אלול. נדפס גם באג"מ ח"א ע' תמב) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק:

"ישנם שני אופנים בהתבטלותו של "עבד מלך": אופן אחד הוא שהוא אכן עבד מלך אין לו כל מציאות עצמית מלבד היותו עבד מלך קל וחומר וכל שכן מסתם עבד שלגביו נאמר מה שקנה עבד קנה רבו וכל מה שיש לו הוא רכושו של רבו, אך עם זאת הוא מרגיש את מציאותו, אמנם כעבד אך כמציאות של עבד שמסר את עצמו לרבו להיות עבד מלך.

אופן אחר נעלה יותר של התבטלות הוא שאין הוא מרגיש כלל את מציאותו אפילו לא את מציאותו כמציאות של עבד, אלא כאילו לא קיים כלל דבר כלשהו מלבד המלך עצמו.

דבר זה נותן לנו הבנה מעמיקה יותר בהלכה שראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעים בו בשופר, **אי התקיעה בשופר אינה מצב פסיבי של חוסר מעש אלא ביטוי של התבטלות נעלית מאוד של יהודי שאין** כל מציאות מלבד הקב"ה עצמו, כך שהכתרת הקב"ה נעשית לא על ידי העבודה של היהודי ותקיעת השופר שלו כפי שחז"ל אומרים שהתמליכוני עליכם נעשה על ידי השופר ובמה בשופר כי אם על ידי אי תקיעת שופר שבה באה לידי ביטוי התבטלות עמוקה עוד יותר למלך מלכי המלכים הקב"ה.

נקודה זו נתבארה באריכות גדולה בשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ט (מובא כאן חלקים עיקריים מן הביאור):

העבודה דשופר הוא ענין הביטול . . וכן העבודה דשבת קשורה עם ענין הביטול . . ומזה מובנת מעלת הביטול בר"ה שחל בשבת: אע"פ שכל שבת קשור עם ענין הביטול, הרי מובן שהביטול דר"ה שעל ידו פועלים הכתרת המלך הוא באופן נעלה יותר מהביטול דשבת. ולאידך, "אהני" הביטול דשבת להביטול דר"ה, שהביטול דר"ה שחל בשבת הוא בבחינת "שבת שבתון", "שבת בשבתו" לגבי הביטול ד(שבת ו)ר"ה סתם (שחל בימי השבוע).

. . וביאור הענין - ב"ביטול יש ב' אופנים (בכללות): אופן הא' - שהאדם מבטל את עצמו ומוסר נפשו ורצונו להקב"ה עד שכל מציאותו אינה אלא "עבד מלך" . . אבל אעפ"כ, כיון שישנה "עבודה" של ביטול" שנעשית ע"י העבד, נרגשת מציאותו של העבד. ואופן הב' - בעמדו לפני המלך באופן שמציאותו אינה נרגשת כלל, עד כדי כך, שלא שייך לומר שהוא "בטל" אל המלך, כיון שאין מציאות חוץ מבמלך, ביטול בתכלית.

. . עפ"ז יש לבאר החילוק שבין הביטול בר"ה שחל בימי השבוע שמתבטא ע"י **תקיעת שופר**, להביטול בר"ה שחל בשבת שמתבטא עי"ז **שאין תוקעין בשופר**:

התקיעה בשופר היא "פעולה" של התבטלות", שמבטל את עצמו להקב"ה, ומכתירו למלך עליו ועל כל העולם כולו . . היינו, שישנה מציאותו של האדם המבטל עצמו להקב"ה ומכתירו למלך על כל העולם, היינו שנרגשת מציאותו.

אבל, כשמגיע לדרגא כזו שהוא בטל במציאות לגמרי (לא רק שמבטל את עצמו, אלא שבטל בעצם) - לא שייך שיתקע בשופר ויכריז על הביטול להקב"ה . . כיון שאין מציאות כלל זולתו ית'.

. . ומזה מובן שגם בר"ה שחל בשבת נעשה הקב"ה מלך ע"י עבודתם של ישראל, אלא, שעבודתם אינה באופן של עשי' והתבטלות חיובית, אפילו לא הפעולה דהשתחוואה (הביטול שע"י תקיעת שופר), כי אם, עי"ז שבטלים בתכלית עד שאין יכולים אפילו לתקוע בשופר". עכלה"ק.

וממשיך ומבאר בארוכה שהביטול דתקיעת שופר הוא לדרגת האלקות שבערך להעולם, והביטול דאי תקיעת שופר הוא לדרגת האלוקות שלמעלה מהעולם, עיי"ש בארוכה.

ג
הביאורים בדא"ח בענין אמירת מלכיות זכרונות ושופרות והקבלתם לביאורים דלעיל

הנה מצינו בדא"ח ב' ביאורים בענין אמירת הברכות והפסוקים דמלכיות זכרונות ושופרות, ביאור א'[30] שהצורך באמירתם הוא בתור קיום והמשכה בפועל לתק"ש.

אלא שלפי"ז נשאלת השאלה דהנה ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת איזה צורך יש באמירתם שהרי פעולת התק"ש נפעלת ממילא באמצעות השבת, וע"ז נתבאר[31] שהברכות עצמם פועלות ענין נוסף שנפעל בתק"ש והוא למעלה גם מענין השבת ולא נפעל ע"י השבת כי אם ע"י אמירת הפסוקים הנ"ל.

עפ"ז נראה לומר, שהביאור בלקו"ש חי"ד המתייחס לכך ששבת פועלת כל מה שנפעל ע"י התק"ש [־שלכן עבודת האדם היא חידוש שאע"פ שהכל נפעל כבר (מקדשא וקיימא) בכ"ז האדם עובד עבודתו] הרי הוא מתייחס רק לענין הראשון שבתק"ש שנעשה גם באמצעות השבת.

ואילו המבואר בהשיחה ובמכתב כללי דתשמ"ט שנדרשת עבודת האדם לפעול הביטול (או באו"א: ה"איחוד") המושלם והמוחלט של יהודי עם הקב"ה שזהו בנוסף לפעולת השבת הרי בהכרח שמתייחס למעלה הב' שבתק"ש שלמעלה גם מענין השבת ע"ד כבמקדש.

וכפי שאכן מציין ומשווה זאת (בסוס"ט) לאמירת הברכות שפועלת הענין הב' שבתק"ש ואף יותר מבכל שנה עיי"ש.

ד
ענינו של ראש השנה

ונראה לומר שהיסוד לכ"ז נובע בעצם מהחילוק שבין הביאורים המבוארים בדא"ח בענינו של ראש השנה גופא.

ובהקדמה:

30) ראה לקו"ש חל"ד ע' 85. וש"נ.

31) שם.

בלקו"ש ח"ד שיחה לר"ה מבאר כ"ק אד"ש שיש ג' ענינים בר"ה: המצוה דתק"ש, הרמז שבזה - תשובה וקבלת המלכות.

והחידוש בענין הג' נתבאר גם במכתב כללי מימי הסליחות תשכ"ג (בהע' ד"ה "הוא מתבטל") שכל ענין התשובה שתתקבל ההכתרה וש"נ.

והנה בלקו"ש הנ"ל בהע' 19 בביאור המעלה בענין הג' מבאר שהמדובר הוא "לא מיצר דעונות כ"א זה שהוא עס". וענין זה נתבאר בהסברה יותר בלקו"ש ח"ט[32] שכאשר הנשמה שבגוף לא מוגבלת בהגוף הרי היא נהיית בגדר בורא ומתעלית למרחב העצמי עיי"ש[33].

ובסגנון אחר נתבאר כ"ז בשיחת ש"פ ראה תשמ"ח החידוש בעבודה של גאולה - שכל מציאותו גופא חדורה בקבלת מלכותו ית' (שלכן חותמים את פסוקי מלכיות דווקא בשמע ישראל . . ה' אחד אף שלכאורה לא מפורש בו ענין המלכות) על העבודה דתשובה, עיי"ש.

ה
ביאור היסוד לחילוק בין ביאורים בר"ה שחל בשבת

על פי הנ"ל שבענינו של ר"ה מצינו ג' ענינים ודרגות זו לפנים מזו, ניתן לכאורה לבאר היסוד לחילוק בין ב' הביאורים הנ"ל בר"ה שחל להיות בשבת.

דהנה בשיחה הנ"ל מחי"ד מבאר מה שבהל' תשובה כותב הרמב"ם שתק"ש היא גזה"כ, שיש בזה גם ענין והוא המצוה שלמעלה מטו"ד ובזה מבאר ומחדש שיש מעלה במצוה אף על הרמז - תשובה (שהרי במק"א - לקו"ש ח"ד - מבאר שזה שהתשובה היא רק ברמז כיון שהיא נעלית יותר עיי"ש ויל"ע) וכפי שמדגיש שעל אף ההמשכה ממילא היהודי מעצמו עובד עבודתו וביום השני מקיים המצוה ומברך הברכה אשר קדשנו במצותיו ותוקע בשופר.

שבזה ההדגשה היא על המצוה דתק"ש שנפעלת ע"י האדם ביום השני על אף ההמשכה שבדרך ממילא ביום הראשון.

---

32) שיחה לפ' האזינו ס"ט.

33) וראה גם בלקו"ש חל"ט עד"ז בביאור מ"ש אדה"ז "יכין עצמו" בס"ד וס"ו.

ואילו במכתב כללי ובשיחה מדגיש באופן עמוק יותר שזה גופא שאין תוקעין בשופר מבטא את עבודת התחתון באופן היותר נעלה ובדרגת ביטול כזו שאינה מוגבלת במצות ואז ניכר יותר הקבלת עול המוחלטת של האדם.

ולפי"ז נראה לומר שהביאור בלקו"ש חי"ד שלאחרי ההמשכה מלמעלה נדרש מהאדם לעבוד עבודתו בתומ"צ.הרי הוא מקביל ומיוסד על הביאור במעלת המצוה דתק"ש.

והביאור בתשמ"ט (במכתב כללי ובשיחה) במעלת הביטול המוחלט של היהודי בכך שאין תוקעין בשופר מקביל לביאור במעלת הקבלת עומ"ש שלמעלה ממצוה ואף למעלה מתשובה.

ה
ביאור נפלא מכ"ק אד"ש מה"מ השופך אור על כהנ"ל

לחביבותא דמילתא ולהשלמת הביאור, הנה יש להוכיח כהנ"ל באמצעות הקבלת והשוואת הנ"ל לביאור נפלא מאד"ש מה"מ בשיחת י"ג תשרי תש"מ, ותורף הענין הוא דמצינו כו"כ ביאורים בענין התק"ש בר"ה: בסידור ־ שפועלים עי"ז ההמשכה מפנימיות עצומ"ה עד למטה. בלקו"ת ־ ההמשכה מפנימיות בינה. ובדרושים אחרים (ראה גם ריש סה"מ תרס"ו) הפעולה דתק"ש בנוגע לבנין המלכות.

ומכריח ש"כיון ש"אלו ואלו דא"ח" שכולם דרושים באותה תורת החסידות, ובאופן שבדרוש אחד מובא מ"ש בדרוש נוסף, עכצ"ל שאין סתירה בדבר. אבל לכאורה הרי הם ענינים הפכיים?!

וכדי לבאר זאת מקדים שאלה נוספת: "הטעם ששבת יכול לפעול הענין דתק"ש, הוא, לפי ששבת הוא ב"סדר זמנים", היינו, שהוא אמנם בזמן, אבל גם למעלה מן הזמן, ובספירות הו"ע הבינה; ואילו תק"ש רק בזמן שביהמ"ק הי' קיים נמשך על ידה מבחי' שלמעלה משבת, אבל בזמן הגלות נמשך על ידה מבחי' שלמטה מזה (ורק ע"י אמירת הפסוקים נמשך מבחי' נעלית יותר).

וכאן נשאלת ("די שטורעמדיקע") קושיא: ע"פ המבואר בדרוש שבסידור שתק"ש ממשיכה מפנימיות דעצמות ומהות, הרי מובן שזהו למעלה משבת שהוא ב"סדר זמנים", וא"כ, איך אפשר לומר ששבת יכול

לפעול ההמשכה דתק"ש שהיא מפנימיות דעצמות ומהות, בה בשעה שככל שתגדל מעלת השבת, שבת קודש וכו', הרי זה קשור עם ענין הזמן?!

ועיי"ש באריכות נפלאה חיזוק וחידוד השאלה ביותר. ונקודת הביאור היא "תק"ש כמו כו"כ מצוות פועלת בכל סדר השתלשלות, ולכן, יש דרושים שמבארים הפעולה דתק"ש בסדר השתלשלות, מבינה ולמטה, ודרושים שמבארים מה שנעשה מספירת המלכות ולמטה; ויש דרושים שמבארים הפעולה דתק"ש בשלימותה שעל ידה נמשך מפנימיות עצמות ומהות.

ובדוגמת המבואר בהמשך תרס"ו שיש כמה טעמים על בריאת העולמות, וכולם טעמים אמיתיים, ואילו הטעם הכי אמיתי והכי עיקרי הוא ש"נתאוה הקב"ה כו"', למעלה מטעם...

ועד"ז גם בנוגע לתק"ש שישנו הדרוש שמבאר פעולת תק"ש בשלימותה, בנוגע להמשכה מפנימיות ועצמות כו', שזהו הדרוש שבסידור (ע"פ כוונת הבעש"ט); וישנם הדרושים שלאח"ז שמבארים פעולת תק"ש בסדר השתלשלות שלמטה מזה.

ובכן: בנוגע לפעולת ההמשכה מפנימיות ועצמות אין נפק"מ בין שבת לחול אבל, לבחי' זו יכולים להגיע רק גדולי ישראל אלא מאי, השאלה היא, שתק"ש (ע"פ כוונת הבעש"ט) ניתנה לכל אחד מישראל? הנה על זה בא הביאור, שכל אחד מישראל יכול לפעול זאת ע"י אמירת פסוקי שופרות (לא מצד ההבנה וההשגה בהם, אלא דוקא מצד הפשיטות של יהודי באמירת הפסוקים, שלכן הרי זה למעלה מכל הענינים), ללא צורך בענין המעשה דתק"ש, כיון שנעשה (מצד עצמו) ע"י אמירת הפסוקים (בדוגמת פעולת תק"ש בנוגע לסדר השתלשלות העולמות שנעשית מצד ענין השבת).

עפ"ז כ"ז נראה לומר בבירור שהיסוד לחילוק הביאורים בענין העבודה מצד התחתון ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת נובע באופן ישיר מהביאורים בענינו של ראש השנה עצמו המתבטא (כנ"ל) בפעולת תק"ש עצמה. ותן לחכם ויחכם עוד.

הלכה ומנהג

בדבר כשרות ה"שאצער ערבות"

הרב גדליהו שי' אקסלרוד
רב קהילת חב"ד חיפה

בשנים האחרונות נמצאים בשוק ד' המינים לחג הסוכות מיני ענפים הנמכרים כערבות בשם "שאצער" ערבות ואחרים קוראים להם "אמריקאנער" ערבות, דברתי עם כמה וכמה אנשים החרדים לדבר ה' ואמרו לי שעשרות אלפים "ערבות" כאלו נמכרים במרכזים החרדים בניו יורק וכן באנגלי' ובשנים האחרונות הם נראים גם בירושלים וכאן באה"ק הם גם מאושרים בהכשר הבד"ץ העדה החרדית ירושלים.

והסבירו לי שערבות אלו מקורם הוא מהמערב הפרוע בארה"ב ולא הגיעו לאמריקה מהעיר "שאץ" שברומני', וקבלו את השם "שאצער ערבות" מפני שהרב המכשיר של ערבות אלו שהחליט שהשיחים אלו הם ערבות כשרות הלכה למשה מסיני, מוצאו של הרב הנ"ל הוא מ"שאץ" והמסורת על כשרותם התחילה לפני כמה עשרות שנים ספורות כשלשים או ארבעים שנה ולא יותר ויש לי כמה חששות חמורים לגבי כשרות ערבות אלו:

א) איתא בשו"ע[1]: "ערבי נחל האמור בתורה הוא "מין ידוע" הנקרא כן, עלה שלו משוך כנחל ופיו חלק וקנה שלו אדום (ואפי' בעודו ירוק כשר) . . ויש מין אחר דומה לערבה אלא שעלה שלו עגול ופיו דומה למסר . . וקנה שלו אינו אדום וזהו נקרא צפצפה והיא פסולה". עכ"ל השו"ע.

ולשון השו"ע "ערבי נחל האמור בתורה הוא "מין ידוע" הנקרא כן"

---

1) אורח חיים תרמז, א.

הוא לשון הרמב"ם הל' לולב[2], ונראה מלשונו שצריך להיות מין ידוע ומסור איש מפי איש שהוא שמתכוון הפסוק ערבי נחל ואי אפשר לדמות מילתא למילתא בזה.

והמובא בגמרא סוכה[3] ערבי נחל . . פרט לצפצפה, לכאורה מאי קמ"ל שאינו ערבה הרי נקרא צפצפה, ולהלן בגמרא מפורש הני תלת מילי אישתני שמייהו מכי חרב בית המקדש חלפתא ערבתא ערבתא חלפתא ופרש"י שם בד"ה חילפא לאו היינו חילפא גילא אלא צפצפה ועכשיו נשתנית משמה וקורין לה ערבה ולכן מפרש בגמרא שלא יטעו שאמנם צפצפה נקראת עכשיו ערבה אך לא ערבה הכשרה לברכת ד' מינים בתג הסוכות והיא פסולה ושם ברש"י (לג, ב) בד"ה משוך ולא עגול פרט לצפצפה עכ"ל.

ו"ערבות שאצער" הנ"ל העלים שלהם אינם משוכים כנחל ואינם ישרים כטבע המים הזורמים שהם באותו גובה, אלא הם מתעגלים כלפי פנים קרוב לחצי עיגול ואיך אפשר לומר עליהם שהם ערבה הכתובה בתורה וזה בנוסף למ"ש שאינם נקראים ערבה כמובא ברמב"ם "מין ידוע" ואלו נתגלו באמריקה לפני כמה עשרות שנים והם בנים בלי שם.

ב) הרי שכתוב מפורש בשו"ע שהערבה צריכה להיות "מין ידוע" ומקובל מדורי דורות שהוא ערבה ו"השאצער" אין מינו ידוע ואף אחד לא ראה את המין הזה בכל הכדור המערבי בו ישבו יהודים עד שגילו את אמריקה וכולם מכירים את הערבה המסורה לנו מדור דור ואין לה שום דמית ל"שאצער" ערבות שגילו באמריקה לפני כמה עשרות שנים ולא שמענו על גדולי פוסקי אמריקה שנתנו הכשר על ערבות אלו.

ג) ובהגהת רמ"א שם סי' תרנ"ד ז"ל: "ונוהגין ליקח כל יום חול המועד ערבה חדשה ולקשרה בלולב והוא הדור מצוה", עכ"ל. והטעם לכך, כי הערבה עלים שלה עדינים ואין להם עובי ומתיבשת או נכמשת ולכן הדור מצוה הוא להחליף כל יום בחוה"מ את הערבה. ומי שראה את ה"שאצער ערבות" רואה את ההבדל העצום בין עובי עלי הערבה המקובלת אצלנו מדורי דורות שכעבור יום או יומיים נכמשים, לעלי "השאצער" שאינם מתיבשים או נכמשים יום יום ומחזיקים מעמד הרבה ימים.

2) הלכה ג.

3) לד, א.

ד) בירושלמי איתא[4]: "א"ר יונתן יש מהן שהילכו אחר הפרי ויש מהן שהילכו אחר העלין, הלפת והצנון הילכו בהן אחר הפרי". ובנידוננו שהערבה היא עלין בלי פרי פשוט הוא שכאשר העלין אינן מין אחד הרי הם שני מינים.

ה) עוד זאת, שצבע עלי ענפי ה"שאצער" שונים מן הערבה והם בצבע ירוק כהה, משא"כ הערבה היא בהירה, כמו כן הערבה היא רכה וגמישה ודקה ו"השאצער" בנוסף שצבעה שונה היא קשה ועבה וצע"ג איך ניתן הכשר לענפים אלו להכשירם כערבה כשרה לחג הסוכות כאחד מד' המינים לתת להם שם ערבה כאשר נראה בחוש שהם סוג צמח שונה ואולי טעות ומשגה יש כאן וצריך לתקן טעות זו.

לסיכום:

לאור מה שכתבנו שבשנים האחרונות נתפשט בעיקר בארה"ב ענפים שנקטפו בטקסס ומישהו שאיני יודע מיהו נתן עליהם הכשר שהם ערבות כשרות למצות ד' מינים וקרא להם שם "שאצער ערבות" או "אמריקנער ערבות" ונמכרים בעשרות אלפים לקהל יראי ה' בארה"ב ובאנגלי' ובזמן האחרון הגיעו לשוקי ד' המינים בארה"ק וראיתי מהם גם עם הכשר הבד"ץ דעדה החרדית בירושלים

הריני פונה בזה אל רבנים ומורי הוראה שליט"א בשאלות ד' מינים שיתנו לבם לבעי' זו איך להכשירם כערבה מכיון שאין עליהם מסורת ולא ברכו עליהם במשך כל הדורות וכן לאור מה שכתבנו ששונים הם ביותר מהערבות הידועות לנו מדור דור.

אכילת כזית דוקא בעת אכילת פרות

הרה"ח יהודה ליב שי' גינזבורג
שליח כ"ק אד"ש מה"מ לכרמל צרפתי, חיפה אה"ק

בסה"ש תש"ה[5] כותב כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע, שבליובאוויטש

5) ע' 4.

נהגו להדר לאכול כזית מהפרי חדש בליל ב' דר"ה, ולברך אחריו ברכה אחרונה (על הפרי ולא על היין)[6].

והנה בדיני ליל הסדר - גבי אכילת הכרפס, כתב אדה"ז בשולחנו[7]: "כיון שאכילה זו אינה אלא להתמי' את התינוקות לפיכך אין צריך כזית כשאר אכילות שבתורה", ומביא שם בהמשך שאף אם אכל כזית לא יברך ברכה אחרונה כדי שלא יצטרך לברך שוב על המרור, עיי"ש.

ולכאורה יש להסביר בפשטות הטעם לחילוק ביניהם, מאחר והכרפס בליל הסדר הוא כנ"ל רק בכדי להתמי' התינוקות וממילא אינו שייך להסעודה, וע"כ אם יברך ברכה אחרונה יצטרך לברך שוב על המרור, ולכן עדיף לצאת מידי ספק ולא לאכול כזית.

וגם בר"ה אכילת הפרי אינה קשורה להסעודה אלא להקידוש וה'שהחיינו' שנאמר בו, דמאחר והוא יו"ט שני כדאי לצאת ידי ספק ולברך על פרי חדש (ולכן האכילה היא קודם הסעודה דלא כאכילת התפוח בלילה הא'[8]), ולכן אי אפשר לומר שברכת המזון שאחר הסעודה תפטור את הברכה האחרונה על הפירות[9].

אך עדיין צריך להבין לגופו של ענין, דלפי המסופר ביומנים הפרי החדש אצל כ"ק אד"ש מה"מ הי' תאנה, ומכיון שהי' זה פרי שלם - ויש לחשוש[10] לספק ברכה אחרונה, לכן אכל עוד פרי וברך אחריו ברכה אחרונה.

אך יש לברר באם מדובר בפרי אחר ואינו אוכלו "כבריתו" (לדוגמא פלח קלמנטינה), האם יש חובה או עכ"פ הידור לאכול עוד פלחים כדי להגיע ל"כזית" ולברך ברכה אחרונה או לא.

והנה, מעיון בסה"ש שם נראה ברור שכוונתו להדר ולאכול אפילו מפרי אחר, והעיקר שיוכלו לברך אח"כ ברכה אחרונה.

---

6) וראה גם בהמלך במסיבו שנים תשכ"א, תשכ"ז, תש"ל.

7) או"ח סתע"ג סט"ו.

8) להעיר מסה"ש שם שהמנהג הי' לאכול גם התפוח קודם הסעודה ולכוין גם על הקומפוט שבסוף הסעודה, ולכאורה הוא שייך רק בלילה הא' שהמנהג הוא לאכול 'סימנים' תוך כדי הסעודה ולכן אפ"ל שגם התפוח אף שנאכל קודם הסעודה ה"ה שייך לסעודה. ויש להאריך בזה.

9) וראה גם סדבה"נ פ"א הי"ז ועוד.

10) ראה שו"ע אדה"ז או"ח ר"י ועוד.

ומכאן השאלה ־ האם יש עניין בכל פעם שאוכלים פרי לאכול כשיעור ברכה אחרונה (לדוגמא: כאשר טועם מכמה פירות שמגישים לפניו), או שההידור הוא דווקא בר"ה?

ואשמח לשמוע דעת הקוראים שי' בנדון.

בדיקת הסכין קודם ברכת כיסוי הדם במהלך ה"כפרות"[11]

הרה"ח שלום דובער שי' דיקשטיין
שו"ב, מלבורן אוסטרלי'

בעמדנו בימים הסמוכים ליום הקדוש, בהם נוהגים ישראל עם קדושים לקיים את מנהג ה'כפרות' כנאמר בשו"ע אדה"ז סי' תרה, מוגש כאן סיכום ענין[12] הנוגע להלכה למעשה עבור עורכי הכפרות.

כותב השו"ע (יו"ד סכ"ח ס"א־ב), וז"ל: "השוחט חי' או עוף צריך לכסות דמו . . חייב לברך קודם שיכסה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על כיסוי דם בעפר", עכ"ל.

הזכות למצווה מיוחדת זו, של כיסוי הדם, שייכת לשוחט (ראה שו"ע יו"ד סכ"ח ס"ט: "מי ששחט הוא יכסה", ובנו"כ על אתר (לדוגמא: ש"ך סקי"ד, ט"ז סק"ח ועוד) מהו עונשו של מי שקדם וכיסה ללא רשות השוחט), והובא גם בשמ"ח (סכ"ח ס"ט). אמנם אם ירצה השוחט לכבד אדם אחר לקיים מצווה זו, יוכל לעשות זאת (ובלבד שברור שעושה כן מרצונו ולא מחמת אילוצים שונים – ראה מט"א על השמ"ח סכ"ח הערה יד).

על סמך האמור נהגו רוב עם לבקש רשות מהשוחטים את עופות ה"כפרות" שלהם בערב יום הכיפורים ולקיים בעצמם מצווה נדירה זו.

---

11) הערה זו נכתבה כפלפול, ולענין מעשה בפועל ישאל כל אחד את רבו ויעשה כהוראותיו.

12) מתוך הלקט "בגדי מלכות" – פסקי רבותינו נשיאינו בענייני שחיטה ובדיקה, שי"ל בקרוב בעז"ה.

ועל אף שקיומה באופן כזה מעורר שאלות הלכתיות מסויימות (לדוגמא: אולי השוחט לא מכבד בלב שלם אלא מחמת הבושה, וכן – היות וכיסוי אחד (וברכה אחת) עולה לכל העופות, יש כאן חשש ברכה שאינה צריכה, ועוד), לא מצינו שביטלו מנהג זה – אלא שמורי ההוראה טרחו ומצאו יישוב לשאלות אלו וישראל קדושים, מחבבי המצוות, המשיכו בנוהגם (ראה לדוגמא דעת חכמים סל"ד, ועוד).

לפני זמן מה בא ערעור חדש על המנהג: כותב השו"ע (יו"ד סכ"ח סי"ט) וז"ל: צריך לבדוק הסימנים והסכין קודם הכיסוי שלא יבוא לידי ברכה לבטלה. עכ"ל. וכן מביא השמ"ח (סכ"ח סכ"ג), וז"ל: צריך לבדוק הסימן והסכין קודם הכיסוי שלא יבוא לידי ודאי (במקרה שאין רוב סימנים – הערת הכותב) או ספק (במקרה של סכין פגום) ברכה לבטלה (ואכן הט"ז על אתר (סקט"ו) מסיק שאף אם המצא יימצא הסכין פגום אחר שחיטה, הרי זו רק ספק נבלה – שמא במפרקת נפגם – הערת הכותב). עכ"ל.

ועל כן, טענו המערערים, היות וסדר בדיקות הסכין המקובל בשחיטת עופות הוא בדיקת כל כמה עשרות עופות (וברוב המקרים, הרוצים לכסות את דם ה'כפרה' שלהם מביאים לשחיטה עוף אחד בלבד), אשר על כן אין להם לכסות את הדם בברכה אלא בשני אופנים: א. שיבקשו מהשוחט שיבדוק עבורם את הסכין אחר השחיטה, ב. שימתינו עד שיבדוק השוחט את סכינו (אחרי שחיטת כמה עופות), ובינתיים ישמרו את דם העוף שנשחט עבורם, ואז – יכסוהו.

ואף שהמציאות כיום היא שסכין עופות שנעשה כדבעי נשאר חד וחלק, כשר ומהודר, אף אחרי שחיטת מאות ולעיתים אף אלפי (!) עופות, וגם בפעמים הנדירות שנמצא בעייתי - רובא דרובא דפגימותיו כתוצאה מהשחיטה אינן מדאורייתא (ורק במקרה זה, של פגימה דאורייתא, ברכת כיסוי הדם נחשבת כברכה לבטלה) ואם כן הסיכון שקיים שהסכין נפגם דווקא אחרי שחיטה זו, ועוד פגימה מדאורייתא, קטן עד מאד – בכל אופן, טענו המערערים, כלל ידוע הוא בגדר חזקה ש"בכל מקום דאפשר לברר – מבררינן" (ראה שו"ע יו"ד ס"א ס"א), וממילא – אף שחזקת הסכין שאינו נפגם, עכ"פ יש לברר שאכן כן הוא.

ובהמשך לקו דלעיל, היינו – מאמץ ליישב מנהג ישראל הנ"ל ונתינת

מקום לאלו הרוצים לקיים מצווה וברכה נדירה זו (ובפרט בליל ערב יום הקדוש), לכאורה נראה ליישב שאלה זו (עבור הרוצים לקיים מצווה נדירה זו בברכה, והפתרונות דלעיל לא אפשריים עבורם), ובהקדים: כותב הטור (יו״ד סל״ט בתחילתו): ״כל טריפות שמנו חכמים בבהמה ובעוף אין צריך לבדוק אחריהם דחזקת בהמה וחי׳ ועוף כשרים הם שרוב בע״ח כשרים הם, אלא שהצריכו לבדוק הריאה כשהיא לפנינו״, עכ״ל (ומקורו בדברי הרמב״ם הלכות שחיטה פי״א ה״ג ואילך, עיי״ש). והובא כן להלכה בשו״ע (שם), ואף בשמ״ח. כלומר, על אף ששבעים טריפות יש בבע״ח הלכה למשה מסיני – בכל אופן, לא מצריכים לבדוק אחר כולם אף לכתחילה וסומכים על החזקה שהבהמה בריאה היא. היינו, שעל אף שניתן לברר – סומכים על החזקה!

ויתירה מזו: המציאות שסכין תיפגם באמצע השחיטה פגימה האוסרת מדינא – רחוקה הרבה יותר מהאפשרות שהימצא תימצא טריפה אחת משבעים אלו בבע״ח. כך שאם ניתן לסמוך על החזקה שרוב בהמות בריאות הן, על אף שעינינו רואות שישנו מיעוט שאינו מצוי של בע״ח שיש בהם טריפות אלו, עאכו״כ שנוכל לסמוך על חזקת הסכין בימינו (ואין דברים אלו נגד פסק השו״ע ח״ו, אלא יש לומר שהיות ונשתנו הסכינים (והשלכה מעשית לשינוי זה – כיום בודקים את הסכין בשחיטת עופות תעשייתית רק אחרי כל כמה עשרות עופות, משיקולים שגם אם הימצא תימצא פגימה לעיתים נדירות, עדיף להשליך אז כמה עשרות עופות מאשר להצריך בדיקה אחרי כל עוף, עקב הזמן הנדרש לבדיקות כאלו), ניתן לסמוך על חזקתן זו לצורך פתיחת פתח ליישוב מנהג ישראל, כדלעיל).

ואכן, כותב במפורש אדמו״ר הזקן (שו״ע שלו יו״ד ס״א קו״א סק״ה (בנוגע לענין אחר, אך העיקרון זהה), וז״ל: ״הווא לי׳ כטריפות הריאה, דכל היכא דאיתא קמן בדקינן לי׳ מהאי טעמא ולא סמכינן ארובא וחזקה (הערת הכותב – והרי זו ממש טענת הרוצים לשלול ברכת הכיסוי אם לא מתכיפים לה בדיקה, כדלעיל -) אבל למעוטא דלא שכיח לא חיישינן ולא בעי למיבדק כלל, כמו שאין צריך לבדוק אחר כל הי״ח טריפות דלקמן סי׳ לט, לבד מסרכת הריאה משום דשכיחי טובא כדלקמן סימן לט״, עכ״ל.

ואמנם אין בדברים אלו כדי לשלול ח״ו נחיצות בדיקת הסכין לאחר השחיטה בכללותה (וראה שו״ע סי״ח סי״ב, ודברי אדה״ז על אתר בס״ק

יח, שמחייב בדיקת הסכין – או משום דעור שכיח דפגים, או משום להוציא מחזקת איסור דהבהמה), אך ברי שלעניינו, היות ואין זה שכיח כלל שלאחר שחיטת מספר כה מועט של עופות (דווקא, ולא בהמות – ועור העוף רך, כידוע) תיפגם הסכין פגימה האוסרת מדינא (שרק היא גורמת לברכה להיות חשש ברכה לבטלה, כדלעיל), ובפרט שכיום, איכות וכמות הבדיקות לאחר שחיטה בשחיטת הכפרות עולה שלא בערך על איכות וכמות הבדיקות לאחר שחיטה בשחיטה תעשייתית רגילה (ועד כדי כך ששחיטת הכפרות, שהייתה בעבר נקודת החולשה של כל שוחט וכל שחיטה באשר הם – ראה למשל שמ"ח סי"ח סי"ב, ושו"ע אדה"ז סי"ח קו"א סק"ה), כיום היא השחיטה הטובה והמעולה מצד מנוחת הדעת שיש לשוחט והקצב האיטי שלה) – ניתן לומר "הנח להם לישראל, שאם אינם נביאים הם, בני נביאים הם" ויקויים מנהג כיסוי הדם ע"י בעל הכפרה, עדי נזכה לכפרה הכללית ולשחיטה הגדולה של שור הבר בסנפירי לוויתן, תיכף ומיד ממש.

רמב"ם הל' שבת פ"כ ה"ו מפורש ומבואר*

הרה"ח שלום דובער שי' הלוי וולפא
יו"ר מכון 'הרמב"ם השלם'

ו. מי שהחשיך (שקעה לו השמש ונכנסה השבת, בהיותו) בדרך[1], ולא הי' עמו[2] נכרי שיתן לו כיסו[3], והיתה

---

*מתוך ספר 'הרמב"ם השלם" חלק תשיעי, שיצא לאור בקרוב אי"ה.

1) במשנה קנג,א (ופירש"י) : "מי שהחשיך בדרך, נותן כיסו לנכרי (מבעוד יום), ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור (הא יש עמו, לנכרי עדיף, כדמפרש בגמרא)". והנה לעיל פ"ו הכ"ב (שבו מבוארים דיני אמירה לנכרי), ביאר הרמב"ם את החצי הראשון, דיש עמו נכרי, וכאן בעוסקו בדיני בהמה ביאר את החצי השני, דכשאין נכרי מניחו על החמור.

ובהכ"ב שם כתב, דהטעם שהתירו ליתן כיסו לנכרי הוא, משום דאדם בהול על ממונו וחיישינן שיבוא לטלטל בעצמו להדיא, ויעבור על איסור מהתורה. ועפ"ז כתב המג"א סימן רסו סק"ג, שיש אומרים "דבזמן הזה דליכא רה"ר (ובמילא אין חשש שיעבור על איסור תורה), אסור" (וראה גם מג"א סימן שלד סק"ג). אבל הא"ר סק"ד ותו"ש סק"א ומשנ"ב סק"ב חלקו על המג"א. וראה עוד בענין זה שם הערה 8.

והעיר ב"חידושי ר"מ קזיס" בסוגיין: "נ"ל, שמה שהתירו לתת כיסו על החמור או להוליכו פחות פחות מד' אמות (שבהלכה הבאה), היינו דוקא בתוך התחום, אבל לא התירו לו לצאת חוץ לתחום (היינו אפילו תחום אלפיים אמה דרבנן), שאין לחוש שאם לא יתירו לו יבא לידי איסורא דאורייתא, שכיון שהתירו לו הטלטול באופן שאין בו איסור תורה ודאי יטלטלנו באופן המותר, ואם יוליכנו חוץ לתחום הרי עשה עבירה חמורה יותר". ואף שלשונו אינה ברורה כל כך, אבל לכאורה כוונתו כמו שפסק המשנ"ב סוף סק"ט: "וכל זה כשהוא בתוך התחום, אבל למי שהחשיך חוץ לתחום אין לו היתר כלל, אם לא במקום סכנה" (וכן הוא לשון החי"א כלל נח ס"ז, ופלא שלא ציין לזה בשעה"צ).

ואפשר שזוהי גם כוונתו של רבינו פרחי' בשיטת הקדמונים, שכתב: "ואם אין עמו נכרי, והי' נכנס לתחום מקומו, מניחו על החמור". וע"פ הנ"ל

יש לבאר דבריו, שההנחה על החמור היא רק כשהישראל נמצא בתוך התחום של ביתו ומקומו, אבל אם הוא מחוץ לתחום לא התירו לו להניחו על החמור (ומשמע מדבריו, שאם יש עמו נכרי מותר ליתן לו הכיס גם מחוץ לתחום. וכן מסתבר, ואכ"מ).

והנה בפירש"י כאן מפורש, שנותן כיסו לנכרי הוא "מבעוד יום", וכ"כ הריטב"א שם. אבל הרמב"ם לא הזכיר חילוק זה, ומשמע שהנתינה לנכרי היא גם משתחשך. ואף שמטלטל הכיס שהוא מוקצה, הרי גם זה גופא מותר מהאי טעמא, משום שאדם בהול על ממונו, ואם לא נתיר לו איסור מוקצה, שהוא מדרבנן, יבוא להוליך הכיס ד"א ברה"ר. וכ"כ בשו"ע הרב שם ס"א: "ואם לא נתיר לו טלטול המעות והולכה ע"י נכרי.. יבוא להוליכו בעצמו ויעבור על איסור של תורה". והוסיף (משה"ג וב"ח): "ומ"מ מלכתחילה יש לו ליתנו לו מבעוד יום, ולא לטלטל מוקצה בשבת". ואכן הרא"ש סימן א' הקשה על שיטת רש"י: "ולא נהירא לי, מדקאמר בגמרא אבל מציאה לא, ואי מבעוד יום הרי כבר הגיע לידו". והק"נ אות א' תירץ: "דודאי הוא גם כן ס"ל אם בדיעבד לא נתן לחד מאלו עד שחשיכה נותן, אלא שלכתחילה יש להזהר שיתן מבעוד יום". וראה עוד בזה בהכ"ב הנ"ל הערה 2.

והגרי"י וויס במנח"י ח"ה סימן מב אות ב', העיר: "ומה דשינה הרמב"ם בלשונו, דשם (פ"ו הכ"ב) כתב, נותן כיסו לעכו"ם, ולא דייק לעכו"ם שעמו, ואלו שם (בהלכה דידן) כתב, ולא הי' עמו עכו"ם שיתן לו כיסו, דייק תיבת עמו, ולא כתב ולא הי' שם עכו"ם, הוא כדי שלא לשנות מלשון המתניתין דשם, דברישא איתא נותן כיסו לנכרי, ובסיפא איתא ואם אין עמו נכרי, עיין שם".

2) אמנם ישנם אופנים, שגם כאשר יש עמו נכרי, מ"מ אינו נותנו לנכרי:

א) בסה"ת סימן רכו כתב, דגם אם יש עמו נכרי, מ"מ אם אינו מאמינו, יכול להניחו על החמור. והביאו המרדכי רמז תמז והמג"א סק"ד, וכן פסקו שו"ע הרב ס"ג ומשנ"ב סק"ו. ויש להעיר בזה מלשון התוספתא פי"ח הי"ב (ופירוש "מנחת ביכורים" שם): "במה דברים אמורים (דנותן לנכרי, ודינו דאינו מהלך אחריו אלא נוטל ממנו במוצאי שבת) בנכרי המכירו (שהוא נאמן), אבל בנכרי שאין מכירו מהלך אחריו עד שמגיע לביתו (ואף שאוושא מילתא שרי)". והיינו שבנותן לנכרי בעלמא אסור לישראל לילך אחריו, ובנכרי שאין מאמינו מותר לו לילך אחר הנכרי (ו'אחריו' היינו אחר הנכרי), וזהו דין אחר ממה שכתב בסה"ת. אבל בפירוש "חסדי דוד" אכן ביאר, דבגוי שאין מכירו אינו נותנו לגוי אלא מניחו על החמור והולך אחר החמור "וקמ"ל נמי מילתא

אחריתי, שיכול לילך אחר החמור עד שיגיע לביתו, ולא תימא דהוה לי' מחמר, וכמ"ש בגמרא שמניחו עליו כשהיא מהלכת".

ב) המג"א סק"ב כתב אופן נוסף: "ואם הוא משא כבד, נ"ל דיתן החמור לעכו"ם או יפקירנו". וכ"כ בשו"ע הרב ס"ה: "ואם הוא משא כבד, שלא יוכל הנכרי לשאת אותו בידיו, יתן גם החמור לנכרי במתנה גמורה או יפקירנה. ואז דינה כבהמה שאינו שלו כלל, וכמו שנתבאר" (בסימן רמו ס"ט, עי"ש). אך המחה"ש הקשה, דאי איירי במשא כבד: "דאין הגוי יוכל לשאת, הוה לי' כאין עמו גוי ומותר ליתן על החמור", ולמה צריך לתת החמור לנכרי או להפקירו. והביא את התו"ש סק"ב שיישב זאת: "ונראה דבזה אין צריך לעשות כמו שכתב (השו"ע) ס"ב יטול מהחמור (כשעומדת) ולהחזיר עלי' (כשמהלכת), כיון שהוא משא כבידה, והוא טורח גדול וסומך על הפקר לחוד ועל העכו"ם שהוא יחמר אחרי', והוא ירחיק עצמו מהחמור כדי שלא יחמר אחרי'. ותדע, דאל"כ למה לו להפקירו דהא בס"ב אין צריך להפקירה, אלא על כרחך דבזה א"צ ליטול ולהחזיר".

והתפא"י פכ"ד יכין אות ג' הרחיב בדיני נתינה או מכירה לגוי: "יתננה להבהמה במתנה גמורה לעובד כוכבים, או ימכרנה לו, ויקננה עובד כוכבים במשיכה, ואם אפשר יתן גם כן פרוטה דארויפגעלד" (דמי קדימה). והבאה"ל ד"ה נותן, העתיק את החי"א כלל נח ס"ה: "דיש אומרים דמשיכה אינה קונה בנכרי, ויש אומרים דכסף אינו קונה, ולכן צריך שניהם". והוסיף לפרט: "ויזהר שיפסוק דמים של כל סוס וסוס, דבלא פיסוק דמים אינו נקנה לו, לא כמו שעושין ההמון שאומרים לנכרי 'אני מוכר לך הסוסים', דזה אינו קנין כלל, אלא צריך לפסוק דמים של כל א' וא' לבדו. ויתן לו 'אויף גאב' והשאר יזקוף עליו במלוה, וגם לא יתנה עמו שמוכר לו לשבת לבד, אלא מכירה חלוטה, ולא יסמוך אדם על מכירה אם לא על ידי מורה הוראה שיכתוב לו שטר מכירה כדין".

אלא שכל זה הוא אם עדיין לא קידש היום, אבל כאן הרי עסקינן משחשיכה, ובמילא לא שייך לעשות את דרכי הקנינים, רק יתן הבהמה לגוי במתנה או יפקירנה.

והחת"ס ביאר, שהמשנה לא כתבה את עצת המג"א ליתן החמור במתנה לגוי, מכיון ש"במשנתנו לא שייך עצה זו, דאסרו למכור (או ליתן) בהמה גסה לנכרים (ראה לעיל ה"ג), משא"כ אנן נהגינן היתר שפיר כדברי מג"א" (וכמבואר ביו"ד סימן קנא ס"ד "ועכשיו נהגו היתר בכל" - ועיין ט"ז שם סק"ה ו"באר היטב" סק"ט). ועל ההיתר להפקיר בינו לבין עצמו כתב "אין התירו

ברור כ"כ.. אבל מתנה גמורה הי' היתר ברור, אי לאו שאסור למכור בהמה גסה לגוי".

ועל דברי המג"א דמהני הפקר, הקשה התו"ש סק"ח: "כיון דעיקר הטעם שהתירו חז"ל להניח על חמורו הוא משום דאדם בהול על ממונו, א"כ למה התירו בכה"ג לחוד, הי' להם לתקן שצריך ג"כ להפקיר את חמורו, דאולי לא יזהר ליטול ולהניח עלי' (כבהמשך ההלכה). ואף דהפקר זה אינו מועיל כל כך (כדברי החת"ס) מ"מ עדיף מיהא משאם לא יפקירנה (ראה תוס' יח,ב. ד"ה דמפקרא). וי"ל דחיישינן פן יקשה בעיניו להפקיר בהמתו, ותו לא יחוש ג"כ ליזהר בכך ליטול ולהניח כדינו, שיחשוב שזה וזה גורם להתירא, ואחד מהן אינו מועיל כלל". וכ"כ החי"א שם ס"ב: "ואם יש נכרי המנהיג הבהמה, יפקירנה, כדי שלא יעבור על שביתת בהמתו, דאף על גב דבביתו אין לסמוך על ההפקר ועל כל פנים מדרבנן אסור, בחשיכה לו התירו לו אפילו לכתחלה". וראה שו"ע הרב סימן רמו ס"ט שצוין לעיל.

3) שאם הי' עמו נכרי, הרי כבר למדנו לעיל פ"ו הכ"ב, שנותן לנכרי וכמבואר בלשון הרמב"ם גם בסוף הלכה דידן: "וגזירת חכמים היא, שלא יניח כיסו על גבי בהמה, אלא אם אין עמו נכרי", וראה לקמן הערה 15.

והנה הגמרא שם דייקה בדברי המשנה: "טעמא דאין עמו נכרי, הא יש עמו נכרי לנכרי יהיב לי', מאי טעמא". וביאר הסש"מ, דשאלת הגמרא היא: "כיון דאמרינן (שבת יז,ב. יט,א. קכא,א. ובכ"מ) דמאי דאסור לי' (לישראל) אסור לומר לגוי שיעשה, והכא שרי לתת לנכרי, משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו. אמאי כשיש תרתי חמור ונכרי, לנכרי יהבינן, ישים טפי על החמור ולא יתן לנכרי".

ותירצה הגמרא: "חמור אתה מצווה על שביתתו (ראה לעיל ה"א-ב). נכרי אי אתה מצווה על שביתתו". וביאר הרשב"א: "ולא שיהא בזה משום שביתה (היינו דכאשר מניח על הבהמה עובר על איסור שביתת בהמתו), דהא תנא בסמוך כשהיא מהלכת מניחו עלי' וכשהיא עומדת נוטלו ממנה (ראה לקמן הערה 5), אלא דשייכא בשביתה קאמר". וכ"כ הר"ן על הרי"ף: "כיון דבמלאכה גמורה הוא מצווה על שביתתו, לנכרי יהיב לי' ולא לחמור". וכ"כ הריטב"א (וראה באה"ל ד"ה על שביתתו).

אבל רבינו יהונתן סה,ב. פירש שכוונת הגמרא: "הא יש עמו נכרי, מניחו על חמורו של נכרי שאינו מצווה על שביתתו, (וזה עדיף) מבהמתו (של הישראל) שהוא מצווה על שביתתה". ועפ"ז פסק המג"א סק"א: "אבל אם החמור של עכו"ם יניחנו עליו, דאין מצווה על שביתתו". ובספר "שושנים

לדוד" (פארדו) דייק כן מלשון המשנה: "על החמור בה"א הידיעה, לומר דלא בכל חמור מיירי אלא דוקא בחמור שלו (שרק בזה אמרו דהנכרי עדיף), דאילו בחמור של נכרי עדיף טפי להניחו עליו מליתנו לנכרי".

אמנם בספר "נהר שלום" ס"א דייק באופן הפוך: "והא דלא תנן חמורו אלא (ה)חמור, לומר שאף על פי שאינו שלו אלא של הגוי, והוא מושכר בידו (של הישראל), אפילו הכי נותן כיסו לגוי וכמו שסיים הרב מג"א (סק"א שם. וראה בהערה הבאה). והא ליכא למיטעי לומר אף על פי שאינו מושכר בידו, דסתמא דמלתא בחמור שברשותו מיירי, ועוד דלהכי תנן החמור בה"א הידיעה".

והא"ר סק"א הקשה, דנהי שאין בבהמת הגוי משום שביתת בהמתו, "הא כתב (המג"א) בסק"ה בשם הר"ן, דאפילו אין בהמה שלו חייב משום מחמר". ופירש מחה"ש דשאלתו היא: "א"כ, טפי עדיף ליתן לגוי מלהניח על החמור" (של הגוי). וכמו שנתבאר בראשונים הנ"ל "דהא משום איסור מחמר ג"כ צריך ליתן עלי' כשהיא מהלכת, א"כ איכא למיחש שמא לא יזהר בכך". ותירץ הפרמ"ג בא"א סק"ו: "שביתה צריך זהירות יתירה, ולכך טוב (ליתנו) לעכו"ם, מה שאין כן אם אין החמור שלו (ואין בו דין שביתת בהמתו), רק חששא דמחמר, יכול להזהר בקל שלא יחמר (בעצמו) כי העכו"ם יחמר אחרי', (ולכן בחמור של נכרי) טוב יותר (ליתנו) על החמור". והוסיף, שלפ"ז "אפשר אף בהמת ישראל חבירו, לפני עור לא שייך בכאן דחבירו אינו יודע כלל ואנוס הוא, טוב יותר יתן על החמור, ועכו"ם שיש עמו יחמר אחריה".

וכעי"ז כתב התו"ש: "דכיון שהחמור של עכו"ם, יבוא בעל השור ויעמוד על שורו, וידיו של ישראל מסולקת ממנו. וכשהוא נזהר ליטול ולהניח עלי' כמ"ש, וודאי פשיטא דשרי כה"ג". וביאר בסק"ה "דכיון דבאמת צריך ליזהר שלא יעשה עקירה והנחה כמ"ש כאן, א"כ הוי חששא דמחמר חששא רחוקה, דשמא לא יזהר ליטול ולהניח וגם שמא יחמר אחרי', בשגם דמיירי שיש עמו עכו"ם ומסתמא יחמר העכו"ם לבד אחריה". ודין הקדימה ליתנו לנכרי נאמר רק בחשש דשביתת בהמתו שהוא חשש קרוב (משא"כ בחשש מחמר, שהוא חשש רחוק), וכ"כ הפרמ"ג א"א סק"א ותהל"ד סק"א.

ובספר "לשון הזהב" (ר"א וולף מליז'נסק) תירץ: "וצ"ל לפירוש הר"ן (הנ"ל, דאפילו אין הבהמה שלו חייב משום מחמר), דבאמת מאי דאמר כאן אתה מצווה על שביתתו היינו תרווייהו, עשה דשביתת בהמתו ולאו דמחמר בכל חד כדינו. אכן לולא דברי הר"ן נלע"ד, דכאן נקט דאפילו איסור קל דעשה יש לנו לחוש, כיון שיש לו ברירה לתת לנכרי", ובהמשך הגמרא שהקשו

עמו בהמה[4], מניח[5] כיסו עליה[6] כשהיא מהלכת[7], וכשתרצה[8]

מאיסור מחמר (ראה לקמן הערה 6) "מיירי דליכא נכרי".

אבל הא"ר חלק על המג"א מכח קושיא זו, ופסק כדעת ה"לחם משנה" על המשניות (ליפשיץ, נדפס קראקא שצ"ז) שכתב, דנראה מהפוסקים שהלכה כהגהות אשר"י ע"ז סוף סימן כב בשם האו"ז, דמחמר חייב רק בבהמתו ולא בבהמת חבירו (ודלא כר"ן). וכן דעת היראים סימן שלב. אבל המשנ"ב סק"ח פסק שמחמר חייב גם בבהמת חבירו, וכתב בשעה"צ בשם הנשמ"א שאין לצרף דעת הלח"מ אפילו לסניף, וראה לעיל ה"א הערות 6 ו-11.

והנה התו"ש כתב: "אפשר שבזה (בבהמת נכרי) א"צ ליזהר ליטול ולהניח" (כמו בנותן על חמורו שבהלכה דידן). וכ"כ הבאה"ל ד"ה חמורו. אבל בשו"ע הרב ס"ד כתב: "ומכל מקום אם אינה שלו, צריך להניחו עלי' אפילו יש עמו נכרי, דכיון שהוא נזהר שלא תעשה מלאכה גמורה האסורה מן התורה אלא דבר שאין בו איסור אלא מדברי סופרים, אף אם אדם הי' עושה כיוצא בו, א"כ מוטב שיעשה ע"י הבהמה דבר האסור לו בעצמו מדברי סופרים, משיעשה בעצמו דבר האסור מדברי סופרים, דהיינו האמירה לנכרי ונתינת הכיס אליו שיוליכנו לו ויעשה שליחותו בשבת". ומובן מדבריו, שגם בשל גוי צריך ליטול ולהניח באופן שלא תהי' מלאכה האסורה מהתורה.

4) בהערה הקודמת נתבארה דעת המג"א, שהנחה על חמורו של הגוי עדיפה מנתינה לגוי עצמו, והוסיף בסק"א: "ומיהו אם שכרו מהעכו"ם, י"א דמצווה (הישראל על שביתתה) כמ"ש סימן רמו ס"ג" (סק"ח), ששכירות קניא לחומרא. והעיר הפרמ"ג א"א סק"א: "ומכל מקום שם משמע דרק חומרא בעלמא, א"כ טוב יותר באפשר ליתן על החמור של עכו"ם מלעבור אמירה לעכו"ם שבות". וכ"כ בשו"ע הרב הנ"ל ס"ד, וביאר בקו"א שם סק"א: "לא העתקתי מה שכתב המג"א לענין שכירות, משום דקי"ל דהעיקר כמ"ד שכירות לא קניא אפילו לחומרא, כמו שכתב (המג"א עצמו) בסימן רמו (סק"ח) ועיין במה שכתבתי שם (בס"ח ובקו"א סק"ג). אלא שטוב לחוש באיסורא דאורייתא לדברי המחמיר מספק עי"ש, אבל הכא (אם יחמיר כמ"ד דשכירות קניא, הרי) חומרא דאתי לידי קולא היא, לפום מאי דקי"ל דלא קניא כלל, וצריך ליתן דוקא עלי', ולא לנכרי כמ"ש המג"א" (שאם יתן לנכרי יעבור על שבות דאמירה לנכרי, משא"כ אם יתנו על הבהמה לא עובר על שום איסור, למ"ד דשכירות לא קניא). וכ"כ ערוה"ש ס"ה.

והוסיף המג"א שם: "ודוקא כששכר החמור, אבל אם שכר העכו"ם שיוליכנו למקום פלוני, א"כ לא שכר החמור, דהרי העכו"ם חייב במזונות ובאחריות החמור ולא שכר דוקא חמור זה מן העכו"ם, א"כ פשיטא דאינו מצווה על שביתתו". וראה משנ"ב סק"א.

ובתפא"י "הלכתא גבירתא" שבת פכ"ד: "ואם העובד כוכבים מושכר לו לכל מלאכות הבית. טוב יותר ליתן על הבהמה מלעובד כוכבים". ובחי"א שם: "כשהנכרי הוא שכירו לכל המלאכות, לא מהני אם מוכרו לו, שהרי אסור לעשות מלאכה בשביל ישראל. אלא אם כן מכר לו גם הסחורה וגם העגלה, או שיבטל השכירות מהנכרי גם כן, וצריך למכור לו הבהמה והמשא שעלי', או יפקירנה אפילו בינו לבין עצמו, דמהני בשעת הדחק". וראה שו"ע סימן רמו ס"ג וסמ"ע חו"מ סימן רעג סקי"א, ומשנ"ב סימן רמו סקל"ג. והוסיף הפרמ"ג סק"ב: "ואפשר אף מתנה על מנת להחזיר מהני".

5) בגמרא שם,ב (ופירש"י): "אמר מר, אין עמו נכרי מניחו על החמור. והלא מחמר (מנהיג חמור טעונה קרוי מחמר) ורחמנא אמר (יתרו כ,י) לא תעשה כל מלאכה (אתה ובהמתך, ואיזוהי סתם מלאכה העשוי' על ידי שניהם, זו היא שהיא טעונה והוא מחמר)". וביאר הריטב"א: "ואנן איסורא דרבנן שרינן לי' בלחוד". והמנ"ח סוף מצוה לב אות לט הקשה: "אמאי לא מתרץ הש"ס על קושיא, דמיירי שאין הבהמה שלו". ותירץ: "אך אפשר אם אין הבהמה שלו אין שום איסור כלל, ואפילו איכא נכרי עדיף להניח על החמור", וראה לעיל הערה 3.

ותירצה הגמרא: "אמר רב אדא בר אהבה, מניחו עלי' כשהיא מהלכת (לאחר שנעקרה ללכת, דלאו עקירה היא, כדאמר בפרק קמא ג,א. גבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין. וכיון דאדם לא מיחייב בה חטאת כי האי גוונא, כאן מותר, דהכא נמי מלאכה כתיב, והא לאו מלאכה היא). והא אי אפשר דלא קיימא להשתין מים ולהטיל גללים ואיכא (וקאתי למיעבד) עקירה והנחה (כשחוזרת ונעקרת ללכת אחר הטלת מים או גללים). כשהיא מהלכת מניחו עלי', כשהיא עומדת נוטלו הימנה (ולאחר שתחזור ותעקור רגל, יניחנו)".

וכתב בקול הרמ"ז, שתירוץ הגמרא מדויק בלשון המשנה 'מניחו על החמור': "לא תני נותנו על החמור, משום דאינו משים אותו על החמור אלא כשהוא מהלך, ונמצא שאינו עושה (מלאכה, אלא) רק הנחה (על החמור, כשהוא מהלך), וכך נוטלו הימנו קודם שיעמוד כדי שלא יעשה החמור (איסור) הנחה, אלא הוא מניחו".

ובספר דברי ירמיהו העיר: "לכאורה יקשה מאי מקשינן והא מחמר,

דילמא לא התירו אלא להטעינה ולא להיות מנהיגה בקול (כדלקמן הערה 13) וכיו"ב, ומאי מחמר איכא. ונראה במאי שהטעינה במשא הוי ג"כ מחמר אפילו אין מנהיגה כלל, משום שתלך אח"ז והוא הביא המשא עלי', אלא בהניח באופן שלא תעשה עקירה והנחה א"כ לא בא ממנו כלום, במאי הוי בו מלאכה, ולא הוי תורת מחמר עליו, משום דאינה מלאכה מוכחת מבהמה שתבוא על ידו שיהי' בתורת מחמר משום זה, אבל במנהיגה ממש בקול א"צ ממלאכת הבהמה, דהרי הוי מנהיג ממש".

ופסק השו"ע שם: "אם אין עמו אינו יהודי, מניחו על חמורו. וכדי שלא יהא חייב משום מחמר (פירוש, מנהיג את החמור) אי איכא עקירה והנחה, מניחו לאחר שעקרה יד ורגל ללכת דלאו עקירה היא, וכשהיא עומדת נוטל הימנה ולאחר שתחזור ותעקור רגלה יניחנו", וכ"פ שו"ע הרב ס"ג.

וכתב המאירי דיש שהקשה: "אם אין עמו נכרי היאך נותנה על חמורו שלו, אחר שיש כאן איסור תורה (דשביתת בהמתו). ואם מחשש שמא יבא לידי העברה ברה"ר שהוא חמור יותר, ששביתת בהמה אינה אלא עשה (לעיל ה"א הערות 1,2) והיכן מצינו חשש איסור תורה נדחה מחשש חמור הימנו. ואפשר שמאחר שהעמדנוה במהלכת (דמניח עלי' כשהיא מהלכת וכו') אין כאן איסור תורה (וכסברת הרשב"א והריטב"א לעיל הערה 3). אלא שהם משיבים, שלא נאמר כן (דמניח כשהיא מהלכת) אלא להפקעת דין מחמר שהוא בלאו שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, איזוהי מלאכה שבאתה ובהמתך, זו מחמר, ודין מחמר אף בבהמת חבירו הוא, והוא ששאלו והלא מחמר, אבל מ"מ על שביתת בהמתו שאינה אלא עשה דלמען ינוח (משפטים כג,יב. ראה ירושלמי פ"ה ה"ג), ובבהמה שלו לא הקשה כלל, שפשוט הי' לו שהוא נדחה מחשש איסור חמור הימנו, שאם לא כן הי' לו לשאול 'והלא מצווה על שביתת בהמתו' (ומאחר שלא שאלו כן, מוכח שכל השאלה היא רק ממחמר). ומכאן נראה להם לפרש שהכל נכלל בשאלה אחת, והלא מחמר ואסור אף בבהמת חבירו, וכל שכן בשלו, שאפילו לא הי' הוא מחמר יש בו איסור שביתת בהמתו (וכן ביאר הריטב"א. וראה "לשון הזהב" לעיל הערה 3). ותירץ שדין מחמר נפקע בהנחה דרך הילוך, ואם מפני שביתת בהמה, ביאורה בבהמת חבירו. ולשיטה זו בבהמה שלו אסור אף אם אין עמו נכרי, ולא הותר אלא בבהמת חבירו שאין כאן דין שביתה.. וכן כתבוה גדולי הדורות שלפנינו. אלא שהרבה נוטים לדעת ראשון להתיר אף בשלו, ולדחות איסור קל (עשה דשביתת בהמה) מפני חמור, ולומר שכל שבדרך זה (שאינה עושה עקירה והנחה) אף דין שביתה אין כאן, ובשעת הדחק אפשר לסמוך".

והעיר ה"מרומי שדה", שנחלקו הראשונים בזה: "התוס' ז"ל ס"ל, דגם

במחמר שרו בדלא עביד עקירה והנחה (וכפשטות הגמרא כאן), כמבואר דעתם ז"ל בפסחים סו,ב. ובע"ז דף טו,א. אבל הרמב"ם ז"ל ס"ל, דבמחמר לעולם אסור ורק בשביתת בהמתו התירו", וראה לקמן הערות 12-13.

וערוה"ש ס"י העיר שמכך שהתורה צוותה על שני איסורים, דבנוסף לאיסור מחמר צותה גם מ"ע דשביתת בהמתו: "ואינו מובן תרתי למה לי, ובשלמא לשביתת בהמתו צריך מחמר משום דשביתת בהמתו אינו אלא בבהמה שלו, אבל מחמר הוא גם בבהמת עכו"ם כמ"ש הר"ן, אבל למה לן שביתת בהמתו, הלא במחמר בלבד די. אלא וודאי דשביתת בהמתו אינו אלא בעקירה והנחה כמ"ש, אבל מחמר הוי רק כשהוא מנהיגה בעת שהמשא עלי', אפילו אינה עושית עקירה והנחה חייב משום מחמר.. ולפיכך הוכרח לומר ואסור לו להנהיגה וכו'. ולדעת הרשב"א והטור (דבלי עקירה והנחה אין איסור מחמר) נצטרך לומר דהכי פירושו, דהתורה אסרה בין כשהבהמה לבדה טעונה משוי אם היא שלו, ובין כשהוא מחמר אחרי' אפילו אינה שלו. ואי הוה כתיב מחמר בלחוד הייתי אומר דדוקא ע"י שניהם (שהיא שלו והוא מחמר) אסרה תורה. ועוד אפשר לומר, דהרמב"ם ס"ל דגם מחמר אינו אלא בבהמה שלו, וא"כ מחמר מיותר לגמרי, אלא וודאי דא"צ למחמר עקירה והנחה".

6) על תמיהת המאירי הנ"ל בשם הראשונים שהגמרא נקטה הקושיא מאיסור מחמר ולא מהעשה דשביתת בהמתו, מצינו תירוצים רבים במפרשים. ובתירוציהם יתווספו חידושים בדיני מחמר ושביתת בהמתו, וכדלקמן:

א) התוס' רי"ד תירץ: "טעמא, דאיהו מחמר אחרי' אסור, הא לאו הכי שרי בוודאי (ולא חיישינן לשביתת בהמתו), דכולי האי מיירי כשמתחיל לעשות המלאכה מבע"י להטעינה (כדפירש"י דמיירי מבעוד יום, כנ"ל) והיא עושה מאלי' כל השבת, דדוקא אם הוא מחמר אחרי' הוא אסור דנראה שמחמתו עושה הבהמה, אבל אם אינו מחמר אחרי' שרי, דומיא דכל המלאכות שמותר להתחילן עם השמש והן נגמרות מאליהן בשבת (משנה יז,ב). ומעשה בהמתו נמי כמלאכה הנעשית מאלי' דמי, ולא אסר רחמנא מלאכת הבהמה אלא כשמטעינה בשבת או ששם (אותה) עתה לחרוש ולדוש בשבת. ומש"ה בעינן (מקשינן) כשהתחיל מבעו"י (אע"פ דשביתת בהמתו ליכא, אבל עכ"פ) יהא מחמר. והמשוי שהי' עושה חמורו בלא כיסו אף על גב דהוא מחמר אחריו דהא שמעה לי' לקלי' ואזלא מחמתי', כיון שלא הטעינה מבע"י ע"ד לילך בשבת אלא לילך בחול, וקידש עליו השבת, מותר להניחה", כדמוכח בדין הטעינו חברו דאם עקר מבעו"י פטור. וראה "מעדני ארץ" שביעית סימן יג סקי"ז.

ועד"ז תירץ החת"ס: "הא דלא פריך הכא משביתת בהמה. די"ל מניח

עליו מבע"י, אך מחמר קשיא דא"א שתלך כל היום בלי גערה. ולמסקנא דכל פעם שעומדת מסיר טעונה מעלי', וי"ל אז צועק עלי' וסגיא בכך עד שתחזור ותעמוד".

אך הריטב"א הקשה על סברת התוס' רי"ד: "ודבר זה תימה בעיני, פה קדוש איך יאמר דבר זה. דהא ודאי כל שבגופו חשוב מלאכה חשוב ג"כ מלאכה בבהמתו, שאלמלא כן אפילו משום מחמר ליכא דבעינן מלאכה בבהמתך וליכא (והרי בגופו אסור אפילו אם הטעינו מבעוד יום). ועוד שביתת כלים לבית שמאי יוכיחו שהוא אסור מן התורה, אף על פי שהתחיל בה מבעוד יום ונעשית בשבת מאלי', ולא חמירא שביתת כלים לבית שמאי משביתת בהמתו לדידן". ומ"מ הסיק הריטב"א כתוס' רי"ד: "דילמא לא חשיב מחמר אחר בהמתו אלא במה שנתן עלי' אפילו מבעוד יום על דעת שתלך בשבת, או אפשר שתלך בו בשבת, כגון שנותנה עלי' בסמוך לחשכה כההיא דפ"ק דע"ז (טו,א). אבל המשוי שהי' עלי' כל היום ולא הונחה שם אלא על דעת שתגמור מלאכתה קודם השבת ופגע בה שבת בדרך, אין כאן משום מחמר ולא משום שביתת בהמתו. ואע"פ שבגופו חשוב מלאכה (ואסור לו לילך עם כיסו כשהחשיך לו, אע"פ שהטעינו מבעוד יום) שאני התם שהוא בן דעת, וכוונתו דלאחר חשכה (שמתכוין לשאת עכשיו את כיסו, לאחר שתחשך לו) משוי לי' שהוא נחשב כאילו טען גופו (מלכתחלה) על דעת להוליכו בשבת, מה שאין כן בזו".

ב) הריטב"א עצמו כתב: "ניחא לן למיפרך ממחמר, דהוי איסור תורה שבגופו, וחמיר טפי" משביתת בהמתו. והוסיף הקה"י (אלבעלי): "ובמה שתירץ (בגמרא) מניחו כשהיא מהלכת, מתורץ ג"כ דליכא איסור משום שביתת בהמה, ומ"מ כיון דבמלאכה גמורה מצווה על שביתתו, לנכרי יהיב ולא לחמור", וכדלעיל בשם הרשב"א והר"ן וכו'.

ג) הרמב"ן (כלשונו שהובא ברשב"א) תירץ, שאם היו מקשים משום שביתת בהמתו: "דילמא מוקי לה בחמור שאינו שלו, ושאלה ושכירות לא קנו". משא"כ מחמר דגם בחמור שאינו שלו, אסור. "מיהו למסקנא (דמניחה כשהיא מהלכת וכו'), כיון דלא קא עבדא עקירה, הנחה ליכא נמי משום שביתת בהמתו, דבגופו נמי פטור". משא"כ איסור מחמר שהוא גם בבהמת חבירו. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף) והריטב"א.

והר"ן לע"ז שם, הוכיח דמחמר הוא גם בבהמת חבירו: "שאם אי אתה אומר כן בטלת איסור מחמר לגמרי, שכיון שאין במחמר חיוב מלקות ולא קרבן, מהו איסורו. אם הבהמה היא שלו אפילו לא שמעה לי' לקלי' עובר

משום שביתת בהמתו, אם אינה שלו אפילו שמעה לי' לקלי' אין כאן איסור כלל. אלא ודאי כל היכא דשמעה לי' לקלי' בין בהמתו דידי' בין שאינה שלו הוה לי' מחמר, לפי שבשבילו נעשית מלאכה זו. ואף על גב דבכולי תלמודא אמרינן מחמר אחר בהמתו (ומשמע דבהמה שלו דוקא), מילתא דשכיחא נקטינן. ועוד דבהמתו ידעה לי' לקלי' ובהמה דחברי' לא ידעה לי', אבל ודאי כל היכא דידעה לי' חייב". וראה לעיל הערה 3.

והנצי"ב בשו"ת "משיב דבר" ח"א סימן כג העיר, דאין לתמוה מכך שהגמרא בפסחים סו,ב. הקשתה 'והלא מחמר', ושם הרי מוכרחים לפרש דאיירי בבהמת קרבן פסח שלו: "דכך דרך סוגית הגמרא, דמקשה בחד לישנא דמקום אחד, ומשום סוגיא דשבת נקט גם בפסחים הכי".

והאבנ"ז או"ח סימן קמא אות ה' חידש: "ודע דבשל ישראל אחר, אין לאסור משום שהישראל אחר יעבור על עשה דשביתת בהמתו. דאין שביתת בהמתו אלא במלאכתו, או שנהנה על כל פנים ממלאכה". וראה בפירוש "לחם שמים" (להיעב"ץ) על המשניות שתירץ: "דקמ"ל איסורא אף בבהמת גוי, דמ"מ משום מחמר איכא". ומשמע מדבריו, שבבהמת חבירו הישראל איכא איסור שביתת בהמתו.

אמנם הרש"ש תמה על תירוץ הראשונים הנ"ל: "לע"ד א"צ לזה, דאפילו בשלו תקנה להפקירה וכמ"ש התוס' לעיל (יח,ב) ד"ה דמפקרא". והמנ"ח סוף מצוה לב כתב: "והא דלא מפקיר לי', באמת הש"ס רוצה לצייר שיש עוד היתר אפילו בשלו ממש דמניח כשהיא מהלכת", וראה בהערה הקודמת. והקה"י הקשה: "ויש לתמוה דאיך הי' אפשר לאוקמי בבהמה שאינה שלו, דהא פרכינן לעיל טעמא דאין עמו נכרי הא יש עמו נכרי, לנכרי יהיב, מאי טעמא חמור אתה מצווה על שביתתו. ואם איתא דמיירי בבהמה שאינה שלו אינו מצווה על שביתתו כלל. ולמה קתני דאם אין עמו נכרי (רק אז) מניחו על החמור, אפילו יש עמו נכרי אמאי לא מניחו על החמור כיון שמיירי בבהמה שאינה שלו. אלא ודאי דמיירי בבהמה שלו, ומשו"ה קתני אם אין עמו נכרי משום דמצווה על שביתתו". וכן הקשה בלחם משנה על המשניות שם.

ד) הקה"י תירץ, דקושית הגמרא והלא מחמר, היא: "לדעת רמי בר חמא, דס"ל דאיסור מחמר מלקין עלי' ובמזיד חייב סקילה, וכמ"ש הרב בעל פרי חדש בהלכות ע"ז. א"כ לא קשיא קושית הר"ן, דעדיפא מינה קא פריך, ממחמר דחייב סקילה". וכעי"ז כתב המנ"ח סוף מצוה לב בביאור דברי התוס' ע"ז שם דמחמר חמיר טפי, ופירש המנ"ח שחומרתו היא שהוא ל"ת כמבואר לעיל ה"א (הערות 1,2) ששביתת בהמתו היא מ"ע ומחמר הוא ל"ת. ובלחם

משנה על המשניות שם, חיבר בין תירוץ זה לתירוץ המאירי: "וי"ל דשביתת בהמתו איסור קל, במקום הפסד או מצוה התירו, אבל מחמר דאיכא חטאת וסקילה כדאיתא בגמרא, לא התירו".

ה) עוד תירץ המנ"ח שם, ע"פ פסקי ריא"ז פ"א ה"ח (וכ"כ הפנ"י נא,ב. ד"ה במה), דאיסור שביתת בהמתו נאמר רק במלאכות חשובות ולא בהוצאה שהיא מלאכה גרועה (ראה תוס' ב,א. ד"ה פשט): "אבל במחמר, כיון דאדם עושה ג"כ קצת, הו"ל מלאכה אף בהוצאה, ועובר משום לאו הזה".

ו) ב"משיב דבר" שם יישב, לפי ביאורו לקמן הערה 13: "דנוכל לומר דמיירי באופן דלא עביד עקירה והנחה, וכגון דמניח ע"ג במהלכת, וכה"ג בבהמתו מותר לגמרי לפי מה דביארנו שיטת הרמב"ם. אבל משום מחמר אף בכה"ג אסור, מזה ודאי קשה להגמרא והא מחמר". וראה מ"ש במרומי שדה שבהערה הקודמת, שזהו לדעת הרמב"ם והתוס' פליג עלי'.

ז) עוד כתב שם: "ובאמת בחמור שמהלך בדרך אין הכרח לחמר, דגם מעצמו יכול לילך ולא יטה מני אורח.. ובפיה"מ להרמב"ם (שכתב 'כדי שלא יהא מחמר', וכ"ה לשון הרמב"ם בהלכה זו) משמע דמפרש 'והלא מחמר': דאתי לידי מחמר (מדלא כתב מפני שהוא מחמר) וזה אסור. וממילא מיושב, דלהכי לא מקשה הגמרא תיפוק לן משום שביתת בהמתו, דאלו משום שביתת בהמתו הוי אפשר לתלות על החמור באופן שיהא כלאחר יד, אבל כדי שלא יחמר אסרו".

ח) עוד ביאר במרומי שדה: "אם משום שביתת בהמתו, הי' אפשר ליישב שהי' שלא כדרך משאה, וכמו שמיישב שם בפסחים שלא כדרך משאן. אבל עדיין קשה והלא מחמר, דרק במקום מצוה התירו בשלא כדרך משאן דאיתא שם. ועל זה משני דבזה יהי' לו היכרא דלא יהי' מחמר".

ט) ב"לשון הזהב" תירץ כנ"ל: "לא הי' יכול להקשות מאיסור עשה, די"ל דחכמים התירו איסור קל כדי שלא יבוא לידי איסור חמור, אבל ממחמר מקשה ממתניתן לרמי בר חמא דאית לי' דמחמר זדונו סקילה ושגגתו חטאת".

י) בספר "בן אורי" (מילר) פירש, דהגמרא דיברה בזמן של תוספת שבת, כשקיבל עליו איסורי שבת (דלא כתוס' רי"ד לעיל אות א' שנתן כיסו על הבהמה כשעדיין לא קיבל עליו שבת), ומ"מ לא חל עליו מ"ע דשביתת בהמתו: "דהנה בריש הלכות יו"ט (סימן תצה ס"ג) העלה הפר"ח ז"ל לדינא, דשביתת בהמה אינו נוהג ביו"ט, אבל מחמר נוהג משום דהוא בכלל לא תעשה כל מלאכה עי"ש. והנה הפרמ"ג בט"ז ס"ו מסופק, אם יש שביתת

לעמוד[9] נוטלו מעליה[10] כדי שלא תעמוד והוא (הכיס) עלי',

בהמה בתוספת שבת, דלמען ינוח לא נכתב רק בשבת, עי"ש. ולענ"ד ברור, דמחמר וודאי נוהג בתוספת שבת, כיון דהוא בכלל לא תעשה כל מלאכה, והוי כמו יו"ט דשביתת בהמה אינו נוהג ומחמר נוהג. וכיון דלרש"י ז"ל איירי מתניתין בזמן תוספת שבת, שפיר הקשו והלא מחמר ולא הקשו משביתת בהמה, משום די"ל שביתת בהמה אינה נוהגת אז, דעשה למען ינוח רק בשבת כתיב. אבל ממחמר מקשה שפיר דזה וודאי נוהג בתוספת שבת כיון דהוא בכלל מלאכה". וביאר שלפ"ז "מדויק הלשון שהקשו והלא מחמר ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה, ולכאורה למה לא הקשו סתם והלא מחמר, ואנא ידענא דהוא דאורייתא וכמו שהקשו בפסחים סו,ב. סתם והלא מחמר. אבל לפ"ז ניחא, דעתה רוצה להביא ראי' דמחמר נוהג גם בתוספת שבת, לכך אמרו ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה, וכיון דאיקרי מחמר מלאכה, וודאי נוהג גם בתוספת שבת כמו ביו"ט". אלא שיש להקשות על זה, שלדבריו העיקר חסר מן הספר. וראה פרמ"ג סימן רסו משב"ז סק"ו, ושו"ת "פני מבין" סימן פד.

7) הרמב"ם כתב כלשון הגמרא "מניח כיסו עלי' כשהיא מהלכת". ובביאור המצב של 'מהלכת' יש חילוקי לשונות בראשונים ובאחרונים. הר"ן ורש"י כתבו: "לאחר שתחזור ותעקור רגל יניחנו". וברע"ב: "לאחר שעקרה רגליה". ובשו"ע ס"ב: "מניחו לאחר שעקרה יד ורגל". וכ"כ בשו"ע הרב ס"ג. והלבוש כתב "רגליו" (לשון רבים, כהרע"ב). ותמה המלבושי יו"ט סק"ב: "ולבוש כתב רגליו תרי במשמע, ולא ידעתי מנין הוא לו". וביאר הא"ר, שהלבוש נסמך על הרע"ב והסיק שכן עיקר. וערוה"ש ס"ו כתב: "ופשטא דגמרא ולשון הטור מבואר להדיא, דמניח עלי' אחר שעקרה כל גופה". והוסיף, שגם השו"ע הסובר יד ורגל: "אין כוונתו יד אחת ורגל אחת, אלא שמא בעלמא הוא, וכוונתו שעקרה לגמרי שני ידים ושני רגלים.. וגם רש"י שכתב לשון רגל, ג"כ כוונתו כן, כדכתיב (ישעיהו לב,כ) משלחי רגל השור והחמור", וכ"כ התו"ש סק"ו. (אלא שמלשון מחה"ש דהלבוש החמיר והצריך שני רגלי', משמע שהבין דהשו"ע לא הצריך כן).

8) לעיל תחילת הערה 5 הבאנו, שעל ביאור רב אדא בר אהבה, דמניחו עלי' כשהיא מהלכת, שאלו בגמרא: "והא אי אפשר דלא קיימא להשתין מים ולהטיל גללים, ואיכא עקירה והנחה", ותירצו "כשהיא מהלכת מניחו עלי', כשהיא עומדת נוטלו הימנה". ומלשון הרמב"ם "וכשתרצה לעמוד", דייק הרשב"א דהיינו "כשהיא רוצה לעמוד קודם שתעמוד, כדי שלא תהא שם לא

עקירה ולא הנחה". והיינו שאינו מחכה עד שתעמוד ממש, שהרי אז ברגע שעומדת והכיס עלי' היא עושה הנחה בעצם עמידתה (ומה שיטלו ממנה עתה כבר לא יעזור). אלא נוטלו מיד כאשר מבחין שהיא מתכוננת לעמוד. וא"כ שני תנאים יש כאן: א) שמניח הכיס עלי' כשהיא מהלכת, כי אם יניח כשהיא עומדת, הרי הבהמה עושה עקירה ברגע שמתחילה ללכת והכיס עלי'. ב) שכאשר הבהמה רוצה לעמוד, נוטל הכיס מעלי', כדי שלא תעשה הנחה בעצם עמידתה. וכ"כ הרע"ב: "וכשרוצה הבהמה לעמוד, נוטלו מעליה". אמנם הרשב"א סיים "ואינו נראה כן", ולדבריו יכול ליטלנה גם אחרי שעומדת ממש. ואע"פ שבינתיים עושה הנחה בעמידתה, אבל מאחר שלא היתה כאן עקירה, שהניחו עלי' כשהיא מהלכת, הרי האיסור הוא רק מדרבנן, וכל שבחבירו פטור ואסור בחמורו מותר לכתחילה.

וגם הריטב"א פירש כרשב"א: "יש שפירשו כשרוצה לעמוד, ואין צריך, כי אף על פי שעמדה עם הכיס ליכא מלאכה, דהנחה יש כאן ועקירה אין כאן". ובלחם שמים על המשנה האריך בסברת הריטב"א להקשות על דעת הרמב"ם: "שאין לפירוש זה עמידה. דהא כיון דליכא עקירה (שהרי הניחו עלי' כשהיא מהלכת), הנחה לא מעלה ולא מורדת. ולא שנא עקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה לאו מלאכה היא, אפילו באדם דאית בי' חיוב חטאת, והכא בבהמה שרי לכתחלה.. וכדרך שצ"ל במניחו כשהיא מהלכת שפירושו שכבר מהלכת, כך נפרש עומדת וכמשמעו. וזה שהצריכוהו ליטלו ממנה, לא משום שלא תנוח (היינו שלא תעשה בעמידתה הנחה לכיס, כהבנת הרמב"ם), אלא שלא תבוא לידי עקירה מתוך העמידה, ושמא ישכח ליטלו מעלי' אחר העקירה עד שלא תנוח עוד". והוסיף לבאר שם שגם הרע"ב מודה להרשב"א, דכן יש לפרש "גם לשון הרע"ב באומרו כשרוצה הבהמה לעמוד, שאפילו נפרשהו קודם שתעמוד, מ"מ לא מפני חשש ההנחה אלא משום זריזות בעלמא, שבאופן זה אי אפשר לה לבוא לידי עקירה, וק"ל. אכן באמת גם עליו יש מקום ללון, למה שינה לשון התלמוד הברור ("כשהיא עומדת") כדפרישית". והקשה על התוי"ט: "דסבר וקיבל זה מפירוש הר"מ ז"ל, ולא חלי ולא מרגיש".

ולהעיר שכדבריו של הרשב"א כתב גם הרמב"ם עצמו בפיה"מ "וכשיעמוד שיטלנו מעליו". וכן הוא לשון הטור "ויזהר ליטול ממנו בכל שעה שיעמוד". וכ"כ רבינו פרחיה: "וכשתעמוד יטול". אבל כדברי הרמב"ם כאן כתב הסמ"ג ל"ת ס"ה ד"ה מי שהחשיך. וכן הוא לשון המאירי: "וכשתרצה לנוח יטלנה מעליה". וגם בסה"ת סימן רכו כתב : "ואם ירצה הסוס לעכב ולעמוד יטלנה מעליו". וכן משמע מלשון הראב"ן: "מניחו על הסוס כשהוא מהלך, ונוטלו כשהוא מהלך" והיינו כשרוצה לעמוד. וביאר בזה ערוה"ש ס"ט: "וכי תימא

מאין יודע שתרצה לעמוד, י"ל דכל בהמה הנושאת משוי אינה עומדת פתאום, אלא מכנת עצמה לעמוד, שתלך לא במהירות כמקדם עד שתעמוד, ולכן כשיראה שרצונה לעמוד יטול הכיס ממנה".

והבני ציון סק"ה פירש את סברת הרמב"ם וסיעתו: "והטעם, דכל מה שאפשר למעט באיסור, צריך למעט (ולכן צריך להשתדל שלא תהי' כאן לא עקירה ולא הנחה). ועוד, דמתוך שיעשה הנחה (כלומר שיטול הכיס מהבהמה אחרי שעמדה, שבזה גורם שהבהמה עשתה כבר הנחה במה שעמדה), אפשר שישכח ויעשה גם עקירה, והיינו שיתן עלי' קודם שתעקור רגלי' ללכת, לכן החמירו שלא תהי' עלי' רק בשעת הליכתה".

וערוה"ש שם הוכיח כדעת הרמב"ם, מקושית הגמרא 'אי הכי אפילו חבירו נמי'. ד"אי ס"ד כשהיא עומדת ממש, א"כ איך מקשה אי הכי אפילו חבירו נמי, הא משנה ראשונה דשבת (ב,א) פשט העני וכו' ונטל בעה"ב מתוכה שניהם פטורים, ומפרש בגמרא שם דפטור אבל אסור, משום דעקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה אסור מדרבנן. ואם עומדת ממש שעשתה ההנחה, איך מותר בחבירו לכתחלה. אלא וודאי הכוונה קודם שתעמוד".

והשו"ע כתב: "וכשהיא עומדת נוטל הימנה", ולא הצריך ליטול קודם שעומדת. ודייק באה"ל ד"ה וכשהיא עומדת ע"פ התו"ש: "משמע מפשטא דלישנא, דהיינו לאחר שעמדה", שזה כדעת הרשב"א ודעימי'. אלא שציין ללבוש ס"ב שפסק כהרמב"ם, ז"ל: "לפיכך יניחנו עליו בשעה שהוא הולך שכבר עקר רגליו, ויזהר שיחזור ויטלנו בכל שעה שיראה שרוצה לעמוד קודם שיעמוד, כגון שרואה שיעמוד להשתין או להטיל גללים, שבאופן זה לא עשה החמור לא עקירה ולא הנחה, ואח"כ כשחוזר החמור והולך ועקר רגליו יחזור ויניחנו עליו עד שירצה לעמוד, וכן יעשה עד שיגיע לביתו".

ובשו"ע הרב ס"ג סיכם את ההלכה מכל צדדי' (והוספנו ביאור בסוגריים): "וכדי שלא יעבור על שביתת בהמתו, יניחנו עלי' לאחר שעקרה יד ורגל ללכת, שעכשיו אין כאן איסור מן התורה. שאין איסור מן התורה במעביר ד' אמות ברשות הרבים, או במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, או במכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, אלא כשאדם אחד עוקר את החפץ ממקום הנחתו ומעבירו או מוציאו או מכניסו. וכן אם אחר עקר החפץ והניחו על זה כשהוא עומד, שמיד שהניחו עליו כשהוא עומד כבר נעשית הנחה לחפץ זה לעקירה זו הראשונה, ואח"כ כשזה עוקר רגליו ללכת הרי זה עקירה שני' לחפץ זה וחייב (היינו אם יעביר ד"א ואח"כ יניח). אבל אם אחר הניחו עליו, לאחר שהוא עקר כבר רגליו ללכת, לא נעשית עדיין הנחה לעקירה הראשונה שעקר חבירו,

ולפיכך אף שזה הוליך החפץ אח"כ הרבה (וגם הניח) פטור הוא, מפני שלא עשה כל המלאכה, שחסרה לו העקירה, שעשאה חבירו. אלא שאסור מדברי סופרים. וכאן כשמניח על בהמתו אחר שעקרה יד ורגל, מותר אפילו לכתחלה, שהתירו לו (את האיסור דרבנן של הנחה בלא עקירה) משום הפסד כיסו שלא יבא להוליכו בעצמו. וכשהבהמה עומדת להשתין מים או להטיל גללים וכיוצא בזה, וכל שכן אם עומדת לנוח, צריך ליטול הכיס ממנה, ולאחר שתחזור ותעקור יד ורגל ללכת יניחנו עלי'. שאם לא יעשה כן יש כאן איסור של תורה, שהרי כשעמדה נעשית הנחה לעקירה הראשונה שעקר הוא, וכשחוזרת לילך הרי היא בעצמה עושה עקירה לכיס, וכשתנוח אח"כ תעשה גם הנחה, והרי כאן מלאכה גמורה. ולכתחלה צריך ליטלו ממנה כשתרצה לעמוד קודם שעמדה, כדי שלא תעשה אפילו הנחה לעקירה הראשונה שעקר הוא. שאף שאין כאן אלא איסור מדברי סופרים אף אם תעשה הנחה זו, מכל מקום כל מה שאפשר למעט באיסורי דברי סופרים צריך למעט, שהרי לא התירו אלא מפני הדחק. וכן יעשה לעולם בכל פעם שתרצה לעמוד יטלנו מעלי' וכשתעקור ללכת יניחנו עליה". הרי שלמעשה פסק דיש לחוש לדעת הרמב"ם. ובקו"א סק"ג כתב: "ולא הצריך הרמב"ם ליטלו קודם שתעמוד, אלא לכתחלה". ועי"ש בארוכה.

9) מקושית הגמרא מוכח, דכשעומדת לעשות צרכי' הו"ל עקירה והנחה. והקשה השפ"א: "הרי לא הוי אלא כעומד לכתף (שאינו נחשב כעמידה, ראה בגמרא ה,ב) וגם בדידי' (באדם) לא הוי הנחה בכה"ג. ויתכן לומר, דבבהמה דלאו בת דעת היא, ליכא לפלוגי בה בין עמידה על דעת לכתף או על דעת לפוש, וכל עמידה לדידה הוי כעמידה גמורה. משא"כ באדם, אין ה"נ דבכה"ג אינו (נחשב) עומד לפוש, דמשמע דוקא לפוש חייב וכל שאיננו עומד לפוש מיפטר, וא"כ בכה"ג דמוכרח לעמוד מצד סיבה אחרת (לצרכיו) אינו בכלל לפוש (משא"כ בבהמה גם זה נקרא לפוש) כנ"ל".

אמנם מלשון שו"ע הרב הנ"ל: "וכשהבהמה עומדת להשתין מים או להטיל גללים וכיוצא בזה.. צריך ליטול הכיס ממנה, וכל שכן אם עומדת לנוח, שאם לא יעשה כן יש כאן איסור של תורה, שהרי כשעמדה נעשית הנחה", משמע לכאורה, שאין הבדל בין עמידה לצרכי' לעמדה לפוש, וממילא יש ללמוד מזה דהן באדם והן בבהמה לפוש לאו דוקא, וגם לצרכיו מיקרי עמידה. ויותר מפורשים הדברים בשעה"צ סימן שמט אות יח, שדייק מסוגיין: "ולעניות דעתי נראה ברור, דלכולי עלמא מן התורה מקרי עמידה אפילו אם לא עמד לפוש בהדיא ורק בשביל איזה סיבה שמנעו לילך, כיון שלא עמד לתקן דרך משאו, דרק אז חשוב כמהלך [ומה שאמר בגמרא עמד לפוש הוא

לאו דוקא, רק לאפוקי שלא עמד לתקן], וראי' ממה שאמר.. לענין בהמה, דכשקיימא להשתין מים הוא גם כן בכלל עמידה, ופשוט דהוא הדין גבי אדם".

ועל חילוק השפ"א יש לתמוה לכאורה, דהרי הובא לעיל לשון הגמרא, דכל שבחבירו פטור אבל אסור, בבהמתו מותר לכתחילה. ואם עמידה בכה"ג לצרכיו לא הוי איסור לגבי האדם, א"כ אין בזה שביתת בהמתו. ובפרט ע"פ המבואר במג"א סימן תצה סק"ה שהתיר הוצאה לצורך בבהמה ביו"ט כיון שהותר לאדם, הגם שלגבי הבהמה אין הבדל בין הוצאה לצורך ושלא לצורך, וצ"ע. (וראה עוד מענין זה בהלכה הבאה הערה 12).

10) ברשב"א כאן: "כתבו בתוספות בשם רבינו תם ז"ל וכן בסה"ת (סימן רכו), מכאן יש ללמוד למי שמתירא מן הלסטים או מן השלטון שהוא מותר לטלטל את המעות כדי להחביאן, דמשום הפסד התירו לו לטלטלו כמו שהתירו כאן, אבל הרמב"ן ז"ל (ד"ה הא) חולק בדבר ואומר שלא התירו כאן אלא דוקא מה שהוא בידו, משום דקים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו לזורקו מידו, אבל מה שאינו בידו לא התירו לו טלטולו משום הפסד ממונו". והרמב"ן הוכיח כדבריו משתי סוגיות:

א) "שהרי בדליקה לא התירו לו ואפילו אמירה לגוי, ואדרבה אמרו (קכא,א) גוי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה. ותנן (קטז,ב) מטלטלין תיק הספר עם הספר ואף על פי שיש בתוכו מעות, ומשום הצלת כתבי הקדש דאי אמרת לישדינהו אדהכי והכי נפלה דליקה (אבל לא משום הצלת מעותיו), כדאיתא התם בפרק כל כתבי (קיז,א)".

ב) "דאמרינן לעיל בפרק נוטל (קמב,ב) פעם אחת שכחו ארנקי מלאה מעות בסרטיא ואמר להו רבי יוחנן הניחו עלי' ככר או תינוק וטלטלוה. ואסיק רב אשי התם דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, וקיימא לן כרב אשי דאסור לטלטלו, והכא קיימא לן במי שהחשיך לו בדרך שמטלטלו פחות פחות מארבע אמות. ואפילו רבי יוחנן לא אמר התם לטלטלו פחות פחות מארבע אמות על ידי ככר, אף על פי שרש"י ז"ל כן פירש שם, אלא במחיצה של בני אדם קאמר, דאי בפחות פחות מארבע אמות, מפני מה הוסיפו בהעברה להעביר הככר ללא צורך פחות פחות מארבע אמות שהוא אסור לכתחלה".

אך הרשב"א פליג: "ומקצת דברי הרב ז"ל אינן מחוורין בעיני, לפי שאני סבור דבין החשיך לו בדרך בין שכח ויצא שלא מדעת בכיסו, בין שכיסו בידו בין שכיסו לפניו הכל מותר. דהא תלמודא לפי שאין אדם מעמיד על ממונו הוא, ומה לי בידו מה לי לפניו והוא רואה אותו אבד, הכל אחד. ותדע לך שהרי אמרו בגמרא (קנג,א) לא שנו אלא כיסו אבל מציאה לא, ולא אמרן אלא דלא

אתאי לידי' אבל אתאי לידי' ככיסי' דמי, דאלמא לא אסרו מציאה אלא בדלא אתי לידי', ומינה דכיסי' בכענין זה דלא תפיס לי' בידי' שרי. וגם בשוכח ויוצא הוא הדין והוא הטעם, דאי לא שרית לי' אתי לאתויי".

ויישב את ראיית הרמב"ן הראשונה: "וגם מה שהביא הרב ז"ל ראי' מדליקה שלא התירו בה אמירה לגוי משום הפסד ממונו, אינה ראי' גמורה בעיני. דדלמא התם טעמא אחרינא הוא משום דדליקה דולקת והולכת, ואי שרית לי' איכא למיחש דלמא משתלי מתוך שהוא בהול על ממונו, ואתי לכבויי עד שלא תגיע שם דליקה. אבל משום דלמא מציל ברשות הרבים ליכא. ותדע לך דהתם כל דאיכא למיחש לרשות הרבים אמרו כן, וכמו שאמרו בגמרא במציל למבוי המפולש דאי שרית לי' במבוי המפולש אתי לאתויי ברשות הרבים, אבל במציל למבוי שאינו מפולש ולחצר המעורבת לא חיישינן דלמא מציל ברשות הרבים, אלא דלמא אתי לכבויי ומן הטעם שאמרנו. והלכך במתיירא מפני לסטים או שלטון כשאתה בא להתיר לו לטלטל ולהצניע בביתו, אי נמי בחצר המעורבת למה אתה חושש לו, יטלטל משום הפסד ממונו ומה בכך".

ועל הראי' השני' כתב: "וההיא דפרק נוטל דמשמע ודאי שאסור לטלטל פחות פחות מארבע אמות, ולפי המסקנא אפילו במחיצה של בני אדם אסור מפני איסור טלטול כרב אשי. התם איכא למימר משום דבעיר הוא ואפשר לו לישב ולשמר עד הערב, אבל בדרך שהוא בחזקת סכנה, אי נמי אפילו בבית במתיירא מפני לסטים, אני אומר שהוא מותר. ואי קשיא לך דהא נשברה לו חבית בראש גגו (קיז,ב) שלא התירו לו להציל בשני כלים אלא מזון שלש סעודות, וטעמא משום גזירה דשמא יביא כלים דרך רשות הרבים כדי להציל, התם נמי שיינו הולך לאיבוד ופעמים שאין עמו כלים רקים, ואי שרית לי' אתי לאתויי כלים מרשות הרבים ומציל, מה שאין לחוש כאן".

אמנם בסוף דבריו גם הרשב"א לא הסכים עם דברי ר"ת, ולא התיר לטלטל מפני ליסטים וכדומה. וכדביאר: "דהכא לאו משום הפסד התירו לו לטלטלו ולהעביר פחות פחות מארבע אמות, אלא מפני שהוא במקום שאם לא תתיר לו כן אינו מעמיד עצמו על ממונו ואתי לידי איסורא דאורייתא. ותדע לך שהרי שנינו הגיע לחצר החיצונה נוטל כלים הניטלין בשבת ושאינן ניטלין בשבת מתיר חבלים והשקים נופלין מאיליהן, ואמרינן בגמרא (קנד,ב) דאפילו בשליפי רברבי דקרני דאומנא דהוי הפסד מרובה לא חששו ומאבדן ביד, ואף על פי שעד עכשו התרתו בטלטולן בעודו בדרך, דאלמא שמעינן מינה בהדיא, דלא התירו לו כלל משום הפסד ממונו, אלא מפני שהוא במקום שקרוב לבא בו לידי איסורא דאורייתא, אבל מי שמתירא מפני לסטים מאי איכא, אי לא

שרית לי' אתי לטלטולי, אטו כדי שלא יבא לידי טלטול מי שרינן לי' טלטול, הלכך לא שרינן לי' כלל, כן נראה לי". והריטב"א הוסיף: "הכא שמתיירא מפני הגנבים ומפני הליסטים דליכא חששא דאיסורא דאורייתא למה נתיר לו, דהא ודאי ליכא למימר שאם לא תתיר לו להצניעו בביתו יבא להצניעם בחוץ ויוציאם ברשות הרבים דהא ליתא.. דמסתמא אין דרך למצניעים להוליך לחוץ". וסיים שכן סבר תוס' רי"ד.

אמנם הר"ן (על הרי"ף ד"ה אלא) פליג: "ותשובה זו איני מכיר, דכי היכי דאמרינן הכא (בהלכה הבאה ושם הערה 8) באין שם נכרי ואינך אחריני, דהתירו לו לטלטלן פחות פחות מארבע אמות, כי היכי דלא ליתי לטלטל ארבע אמות כאחת, לפי שאם לא תתיר לו כלל לא ישמע לך ויבא לטלטל בהדיא אפילו באיסורא דאורייתא, הכי נמי איכא למימר הכא למי שבאו עליו לסטים, שאם לא תתיר לו טלטול דרבנן בביתו והולכת פחות פחות מארבע אמות, אף הוא לא ישמע לך ויטלטל אפילו ארבע אמות בבת אחת, ואיני רואה הפרש בין זו לזו כלל".

ובטעם שבדליקה לא התירו כתב הר"ן: "לפי שכל הפסד שהוא נופל פתאום, שאפילו בלא אסור שבת אדם בהול עליו וצריך שימהר הצלתו כגון דליקה, בכה"ג שייך למימר מתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית לי' אתי לכבויי, לפי שמתוך שהדבר נחפז הרבה ואין לבו עליו, אי שרית לי' מידי, אף הוא לא יתן דבריו לשיעורין ואתי לכבויי, דכל בכי האי גוונא טפי איכא למיחש למתוך שאדם בהול, ממאי דאיכא למיחש לאין אדם מעמיד. אבל הכא אין השעה דחוקה לו כל כך שיהא לבו בהול עליו. ואי שרית לי' אף הוא יציל בההוא גונא דשרית לי' בלחוד, ואי לא שרית לי' מידי אף הוא לא יעמוד עצמו על ממונו ויציל כי היכי דבעי, והיינו לישנא דלעיל אמרינן מתוך שאדם בהול, והכא אמרינן לפי שאין אדם מעמיד עצמו, כך נ"ל. ובההיא דפרק נוטל, אף על פי שאין הדבר נחפז שיהא לבו בהול עליו, היינו טעמא דלא שרי לי' רבנן, לפי שכיון שבעיר הוא ואפשר לו לישב ולשמור עד לערב, לא שייך למימר אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, שהרי יכול הוא להציל ממונו בלא דחיית איסור. ולענין לסטים נראין הדברים שלבו של אדם בהול עליהן כדליקה, שהרי הצלתן נחפזת אפילו בלא איסור שבת, ואי שרית לי' מידי אתי לידי איסורא דאורייתא, זהו דעתי". ועיין לעיל פ"ו הכ"ב הערה 9.

וכדי שלא תהי' שם לא עקירה ולא הנחה[11]. ואסור לו

---

11) על האוקימתא דכשהיא מהלכת מניחו עלי' וכשהיא עומדת נוטלו הימנה, הקשתה הגמרא (ופירש"י): "אי הכי אפילו (על) חבירו נמי (יכול לעשות כן. כיון דלאו איסור דאורייתא היא, גבי כיס שרי). אמר רב פפא, כל שבגופו חייב חטאת (כי עביד לי' איהו כולי', כגון מעביר ארבע אמות ברשות הרבים, אפילו עקרו מן הארץ דרך הליכתו חייב, דהא איכא עקירת חפץ בידים. ולא בעינן עמידה אלא בטעון ועומד מבעוד יום, או כשהטעינו חבירו, דלא עקר לי' להאי חפץ, אבל הכא הא עקר לי'. הלכך, כי עביד לי' חברי', הוי לי' שנים שעשאוה, ואסור מדרבנן, ולא שריוה גבי כיס), בחבירו פטור אבל אסור. כל שחבירו פטור אבל אסור, בחמורו מותר לכתחלה".

ומזה הוכיח המג"א סימן שה סק"ו: "נ"ל דכל הנך דאמרינן בבהמה דאסורה לצאת בו ברשות הרבים דהוי משוי, מ"מ בחצר שרי.. ונ"ל דאפילו בכרמלית שרי, כדאמרינן ר"פ מי שהחשיך, כל שבחבירו פטור אבל אסור, בבהמתו מותר לכתחלה". כלומר, דכשם שהתירו בעקירה בלא הנחה וכו', כיון שבחבירו הוא רק איסור דרבנן, כן צ"ל אפילו במלאכה שלימה, בכרמלית. (וראה שם שהוכיח כן מהתוס' נג,א. וב"בגדי ישע" שדחה ראייתו. ומחה"ש הביא ראי' לדברי המג"א מהמרדכי, עי"ש. וכ"כ המהרש"א פסחים סו,א. תוס' ד"ה משמע: "דלא שייך איסור מחמר אלא באיסור רשות הרבים". וראה הגרעק"א יח,א. ד"ה ושוין, שתלה זאת במחלוקת ראשונים בשביתת כלים. והתו"ש סכ"ז הוסיף, שגם הסמ"ג אוסר שביתת בהמתו ומחמר גם במילי דרבנן, אבל ערוה"ש סט"ו ביאר שאין זו כוונת הסמ"ג, עי"ש).

והתו"ש הקשה על ראיית המג"א מסוגיין, דהא דשרי להניח כיסו ע"ג חמורו: "מבואר שם להדיא דבקושי גדול התירו דבר זה משום פסידא, ודוקא כשאין עמו עכו"ם, אבל כשיש עמו עכו"ם מוטב ליתן כיסו לעכו"ם מלהניח ע"ג חמורו אף בענין האמור (היינו אף בחצי מלאכה שהיא מדרבנן), וא"כ אין ראי' מזה (שבכל מילתא דרבנן מותר). ותדע דהא בפסחים ריש אלו דברים איתא שם להדיא גבי מחמר כלאחר יד דלא שרי אלא במקום מצוה, ואם איתא לדברי המג"א קשה, מאי איריא במקום מצוה, תיפוק לי' דגם במילי דרשות נמי שרי" (שהרי כלאחר יד אסור רק מדרבנן). והאריך בזה וסיים: "אלא וודאי דדברי המג"א דחויים מעיקרא". ועד"ז הקשה בנה"ש.

אמנם הפרמ"ג סימן רמו בא"א סק"ט פליג על התו"ש: "ולדידי אין כאן קושיא, דוודאי כל שבאדם פטור בבהמה מותר לכתחלה, מורה אף בלא הפסד ודוחק כלל, והא דהתירו דוקא משום פסידא, הוא (דין מיוחד) דצריך זהירות

יתירה ליטול כשעומדת כו'. וליש אומרים בסימן רסו (ראה הערה 13) דמחמר ממש שרי לה רבנן משום פסידא, אתי שפיר טפי, דמחמר האדם עושה קצת מעשה, ומשום הכי לא שרי שבות כי אם בהפסד, ומשום הכי ההיא דפסחים מיירי במחמר ממש, מנהיגה, משום הכי דוקא במקום מצוה שרי". ובסימן שה בא"א סק"ו הוסיף הפרמ"ג טעם להחמיר אם אינו הפסד: "דבהול על ממונו ומניחו יש לחוש שיהא מחמר או יעבור על שביתת בהמתו ובקל יבוא לידי עבירה, לכך עכו"ם עדיף (מבהמה). אבל היכא דליכא בהול על ממונו מורה הלשון [שבת שם] בבהמה מותר לכתחלה".

וגם מחה"ש על המג"א שם סק"ו כתב על התו"ש: "ולענ"ד לא ידעתי מי הגיד לו דמג"א ר"ל דגם שבות דמחמר הותר בבהמה לכתחלה, הא מג"א לא הביא כלל ענין מחמר, רק דברי רב פפא כל מה שבחבירו פטור אבל אסור בבהמה מותר לכתחלה. ועל כרחך צריך לומר לדעת המרדכי והרב ב"י בסכ"ב (ש)היו מפרשים דברי הש"ס כן, דתירץ לו על קושית הש"ס אי הכי אפילו חבירו נמי ולמה הוצרך ליתנו על החמור, ועל זה תירץ רב פפא כל שבחבירו כו', דחמורו עדיף מחבירו. דהא כל שבות קי"ל כיון דבאדם לא הוי כי אם פטור אבל אסור, בבהמה מותר לכתחלה. ומשמע (דמותר) לגמרי אפילו ליכא פסידא או דוחק או מצוה, כי כן משמעות לשון 'מותר', לכתחלה משמע, דהוי היתר גמור. ואם כן ניהו דשבות דגבי מחמר חמיר משאר שבותים מטעמים הנ"ל ולא הותר כי אם במקום פסידא, מכל מקום עדיף טפי ליתן על חמורו מליתנו לחבירו, דהא בהמה קיל לגבה השבות מלגבי אדם, דהא בשאר שבותים מותרים גבי בהמה אפילו ליכא פסידא ואפילו לכתחלה. וכן הבין גם מג"א. עכ"פ מוכח דכל השבותים חוץ ממחמר מותרים גבי בהמה אפילו לכתחלה, ואפילו ליכא פסידא".

והבאה"ל ד"ה ופוקק הוסיף להקשות על ראית התו"ש: "וגם בלא"ה ראי' זו קלושה מאד. דבאמת בכל ענין דאורייתא מצינו דגזרו בכרמלית משום דמיחלף ברה"ר גמור, וגם שביתת בהמתו הלא דאורייתא היא (ולכן יש לאסור גם בכרמלית). משא"כ בדבר שאין המלאכה נחשבת כלל למלאכה כגון שהיא בלא עקירה והנחה, ורק שחז"ל אסרו זה לגבי אדם, בבהמה לא גזרו זה".

ובספר מנורה הטהורה תלה היתר הכרמלית במחלוקת ראשונים: "לדעת הר"ן בפ"ק דע"ז (ד,ב. ד"ה ומקשו) דבחצר ליכא חיוב דמחמר, ממילא לדידן דלית לן רה"ר, אין לו להיות זהיר בנתינתו ונטילתו, ואדרבה, מוטב שלא להרבות בשימוש בע"ח ובטלטול, ומשום מחמר ליכא בכרמלית (למג"א).. אלא גם אם איכא איסורא בכרמלית, מ"מ הא יכול ליזהר שלא יהי' מחמר, וגם אם ישכח לא יהי' דאורייתא, ומוטב ליתן על החמור ממה שיתן לעכו"ם.. אלא דהטור והמחבר סברי כדעת הרשב"א (בר"ן שם, ובדף טו,א. ד"ה אי) דגם

להנהיגה (להוליכה)[12] ואפילו בקול[13], כל זמן שהכיס עלי',

בחצר איכא חיובא דמחמר, ולכן צריך ליזהר בנתינה ונטילה גם האידנא". וכתב שמכך שהגמרא לא נקטה מעלה בנתינה על חמור בכרמלית מנתינה לעכו"ם עצמו, א"כ מוכח כהרשב"א שגם בכרמלית אסור.

ובשו"ע הרב סימן שה סכ"ב: "כל דבר שאסור שתצא בו הבהמה לרשות הרבים מפני שהוא משוי לה, אסור שתצא בו לכרמלית מדברי סופרים לדברי הכל, אף שהיא הוצאה שלא כדרכה". וכן סיכם הבאה"ל הנ"ל: "אחר כך מצאתי בספר שלחן עצי שיטים (סימן ד' ס"ד אות ז'), שפוסק בהדיא לאסור בכרמלית.. וגם דעת הגר"ז לאסור בכרמלית.. היוצא מדברינו, דאפילו בכרמלית גמור יש הרבה אחרונים שמחמירין, וכ"ש דברה"ר יש ליזהר בזה מאד אפילו ברה"ר שלנו שאין ששים רבוא בוקעים בו, ואין להקל אפילו בשעת הדחק, דהרי הרבה גדולי ראשונים ס"ל דגם באין ששים רבוא שייך רה"ר דלא בעינן שיהא דומה לדגלי מדבר. וא"כ לדידהו הו"ל איסור דאורייתא של שביתת בהמתו אף ברה"ה שלנו".

12) מכך שעל השאלה 'והלא מחמר', תירצו בגמרא ד'מניחו כשהיא מהלכת כו", מוכח שהא דמניחו עלי' כשהיא מהלכת מהני לאפוקי מאיסור מחמר. אכן מהרמב"ם כאן "ואסור לו להנהיגה ואפילו בקול" (וזאת אע"פ שאין כאן כלשונו "לא עקירה ולא הנחה") מוכח, שמניח עלי' כשהיא מהלכת מהני רק לכך דלא הוי בכלל האיסור דשביתת בהמתו, אבל עדיין חיישינן לאיסור מחמר גם בלא עקירה והנחה. ולכן אם הוא מחמר אפילו בדיבור ובקול, עובר על איסור מחמר.

אלא שבדברי המאירי הנזכר לעיל הערה 5 מובאת שיטת הראשונים הפוכה מהרמב"ם וכפשטות הגמרא, שמניח כשהיא מהלכת מהני דוקא לאיסור מחמר ולא לשביתת בהמתו. וכן מוכח בתוס' פסחים סו,ב. ד"ה מחמר, שכתבו גבי איסור מחמר: "ה"מ לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו דכי האי גוונא שרי בריש מי שהחשיך", וראה הערה הבאה.

13) מפורש בלשון הרמב"ם שמחמר בקולו הוי מחמר וחייב, אם יש משא על הבהמה, וזאת על אף שהבהמה אינה עושה עקירה והנחה. (וראה פירוש הגרי"פ על סה"מ לרס"ג מ"ע לד, בשם מדרש "שכל טוב" פרשת בשלח, שס"ל, דלא רק שאסור להנהיגה בקולו, אלא הוא גם: "מחויב להתרחק מן החמור קצת כדי שלא תלך מחמתו כמו שהורגלה עמו, דהו"ל כמנהיגה").

וכתב המ"מ: "ונראין דבריו, שהרי החמור הזו טעונה, ואף על פי שאינה עושה עקירה והנחה, מ"מ אין לו להנהיגה, שהרי אם הוא הי' עושה כיוצא בזה (שהי' נושא הכיס על גבו, אפילו בלי עקירה והנחה) הי' אסור, וכשהוא מנהיג בקול (בהמה טעונה) כמי שעשה המעשה דמי". וכן ביאר הקר"ס בדבריו: "ואסור לו גם כן מדאוריתא להנהיגה בקול כל זמן שהכיס עלי', שאם מנהיגה הרי הוא מחמר". וכ"כ המאירי. והרשב"א פליג: "ואינו מחוור בעיני כלל, שהרי כיון שאינו מניח עלי' עד שתהא מהלכת אינו מחמר עוד. דהא אמרינן כל שבחבירו פטור אבל אסור, בחמורו מותר לכתחלה". וכ"כ הריטב"א והר"ן, אלא שבעבוה"ק (בית נתיבות ש"ג אות ב') כתב הרשב"א: "ויש מי שאומר שאסור להנהיגה אפילו בקול כל זמן שהכיס עלי' (הגם שאין כאן עקירה והנחה), וראוי לחוש לדבריו אע"פ שאין נראה כן מן הדין". וכתב המג"א סק"ז: "והרמב"ם סובר היינו שאין אסור משום שביתת בהמתו, אבל אם הוא מנהיגה הרי הוא עושה מעשה (של מחמר) בידים ואסור [מגיד משנה פ"כ], ובתוס' פסחים דף סו,ב. משמע כדעת הראשון דשרי".

ובספר בני ציון סק"ו ביאר בזה: "ואפשר שאף הרשב"א לא נחלק כאן על הרמב"ם אלא דלמה שנראה שאוסר מדינא, אבל מ"מ מודה דיש ליזהר בזה (ולא לעשות מלאכה שלימה) כדי שלא יבא לידי איסור תורה, דבמחמר הוא רגיל לחמר אחרי'. דמשו"ה פריך בפשיטות והלא מחמר, ומהיכן פסיקא לי' דמיירי במחמר אחרי', וע"כ משום שכן הדרך לחמר אחרי', ודלמא אישתלי ותעשה עקירה והנחה ועובר על איסור דמחמר, ולכן יש לתקן כל מה שאפשר כדי שלא יכשל באיסור, אולם אם הבהמה אינה רוצה ללכת.. עד יכריחנה בעלי' ע"י קולו או הכאה, נראה דשרי כיון שאין כאן עקירה והנחה". (וראה במנורה הטהורה "קני המנורה" אות ז').

והמ"מ דחה את סברת הרשב"א (והוספנו ביאור): "ואני אומר שאין כוונת הגמרא להתיר אלא כשהוא אינו עושה מעשה כלל, אבל כשהוא מנהיג, מה תועלת יש (כלומר, שאין כאן שום תועלת לבטל ממנו דין מחמר, בזה) כשהבהמה אינה עושה עקירה והנחה (שהרי עצם ההנהגה אסורה במחמר), ומפני כך למה יהי' מותר להנהיגה הוא. אלא ודאי לא התירו בכך אלא משא הבהמה שאסור מן התורה להטעינה (בעשה דשביתת בהמתו), וכשאינה עושה עקירה והנחה מותר לכתחלה (משא"כ באיסור מחמר, שאסור גם כשאין עקירה והנחה) זה נ"ל לדעת רבינו". והביאו מג"א סק"ז. ועד"ז ביאר הגר"א בדעת הרמב"ם: "ולא התירו אלא מעשה בחמור, וכמ"ש אי הכי אפילו חבירו נמי אמר רב פפא כל כו', וכה"ג הוי מעשה בעצמו".

והנה בדבר"י ביאר, דיש שני אופנים במחמר, האחד, שמניח משא על הבהמה, ואז עובר על מחמר בשעה שהולכת, אע"פ שאינו מנהיגה בשעה

שהולכת. והשני, כשמנהיגה בזמן הילוכה, אע"פ שלא הניח את המשא. אבל ראה פיה"מ ריש פרק מי שהחשיך, שכתב: "ומחמר, הוא הנותן משוי על הבהמה ומנהיגה, או ינהיגנה כשהיא נושאת משוי, ויזרזנה ללכת. אף על פי שלא נתנו עלי', ואפילו הי' המשוי כל שהוא". ומוכח מלשונו, דכאשר מניח המשא ואינו מנהיגה, אין כאן מחמר.

והנה המג"א שם ציין שגם התוס' ס"ל כהרשב"א, דבפסחים סו,א. גבי ערב פסח שחל להיות בשבת ושכח ולא הביא סכין מע"ש, נתבאר בגמרא: "מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו". ושם,ב. הקשו: "והלא מחמר". ותירצו: "מחמר כלאחר יד". והעירו התוס' ד"ה מחמר: "ה"מ לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו, דכי האי גוונא שרי בריש מי שהחשיך". ולדעת הרמב"ם, לא ה"מ הגמרא לשנויי כן, כי בכל אופן הי' כאן איסור מחמר. ומוכח שהתוס' ס"ל כרשב"א.

אלא שהא"ר סק"ז הקשה: "ולענ"ד ליכא משמעות, דשם (בפסחים) לא מיירי במנהיגה" (ולכן גם לדעת הרמב"ם אפשר לתרץ שם דמיירי בלא עקירה כו', משא"כ בסוגיין בשבת שהוא רוצה להציל כיסו, ובודאי יחמר), וכן הקשה החמד משה סק"א. ותירץ מחה"ש: "ולענ"ד לא קשה מידי, דהא אין הבהמה בת דעת לילך אל מקום ששמה רוח הבעלים, ופעמים עומדת ולא תזוז ממקומה עד יכריחנה בעלים ע"י קולו או הכאה וכדומה, וא"כ בשלמא הכא לרמב"ם לא הותר לו להנהיגה בקול, ואם לא תרצה הבהמה ללכת מה בכך (ולכל היותר יאבד כיסו), אף על פי כן לא רצו חכמים להתיר יותר. מה שאין כן בפסח אם הבהמה תעמוד תחתי' ולא תלך לעזרה איך יעשה זה פסחו, ועל כרחו ירים קול שאגה להכריחה על ידי זה, ולדעת הרמב"ם זה אסור, וא"כ ודאי עדיפא משני דהוי כלאחר יד, אלא על כרחך התוס' שאמרו דמצי לשינויי כמו בשבת) חולקים בזה על הרמב"ם".

וה"נחל איתן" כתב, דאדרבה, מהסוגיא בפסחים הנ"ל מוכח כדעת הרמב"ם דוקא, מהא שתירצה שאינו מחמר מטעם אחר (שהוא כלאחר יד) ולא מטעם שמניח עלי' כשהיא מהלכת, והתוס' הרגישו בזה ולא תרצו כלום. ולפי מ"ש רבינו אתי שפיר, "דהא לא שרי בכהאי גוונא אלא כשהוא אינו מחמר אחרי', אבל כשהוא מחמר ומנהיגה אסור, ומשום הכי לא הוה מצי לשנויי הכי אהא דפריך והלא מחמר" (משא"כ בסוגיין בשבת שמיירי בשביתת בהמתו לדעת הרמב"ם וכנ"ל). וגם ה"ישועות מלכו" בהגהות "מעט צרי" שבסוף הספר, הוכיח מהמשך הגמרא שם: "דפריך על אוקימתא דמחמר כלאחר יד והא אסור מדרבנן, ומה קשה, והרי כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחילה, על כרחך דזה לא מהני במנהיגה, דעושה מעשה בידים".

ובשו"ת משיב דבר שם ביאר, דהחולקים על הרמב"ם יפרשו את הסוגיא בפסחים: "מה שאמרו בבהמתו מותר אינו אלא משום אבידת כיסו, אבל בל"ז ודאי אסור, שהרי מש"ה תנן אם אין עמו נכרי מניחו על החמור, הא אם יש נכרי אסור אפילו בכה"ג דלא עבידא הבהמה עקירה והנחה.. וא"כ לדידהו נוכל לומר, דמש"ה לא קאמר הגמרא בפסחים שם הטעם משום דבבהמתו מותר, דלדידהו (אפילו בעקירה בלא הנחה) דוקא באבידת כיסו אבל בלא זה אסור. אבל דעת הרמב"ם דכל שבבהמתו (כשאינה עושה מלאכה שלימה, מותר) אפילו שלא בשעת הדחק. והכי משמעות מימרא דר"פ דכללא כייל (דכל שבחבירו פטור ואסור בבהמתו מותר) ולא מיירי בכיסו כלל. והא דאסור להניח כיסו על חמורו היכא דיש עו"ג, היא גזירה בפני עצמה, כמבואר בלשון הרמב"ם בהלכות שבת (שבסוף הלכה דידן): וגזירת חכמים היא שלא יניח כיסו ע"ג חמורו אלא אם אין עמו עו"ג".

והוסיף שבכך תתבאר הסוגיא שבת יז,ב. דשם איתא שבו ביום (שמינו את ראב"ע להיות נשיא), גזרו דמי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי. ופירש"י דענין הגזירה היה: "ולא יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות". ומדלא פירש בתוכן הגזירה ש'אינו מניחו על החמור, כמשמעו', שמע מינה "משום שזה פשיטא דאסור וכמש"כ. אבל הרמב"ם מפרש כמשמעות המשנה דמיירי בחמורו ועו"ג, וע"ז אמרו דהוא גזירה מי"ח דבר, דבלא איבוד כיסו הי' מותר ליתן על החמור היכא דלא עביד עקירה והנחה, אבל משום דאדם בהול על ממונו חיישינן שמא לא יהא נזהר כראוי, משו"ה גזרו היכא דיש עמו נכרי לא יתן על החמור, הא בל"ז שרי.. וא"כ קשה מהגמרא דפסחים דלמה לא משני התם דלהכי מותר משום דרב פפא (שבבהמתו התירו), אלא על כרחך דבמחמר אינו כן ולא מקרי בבהמתו. ואפילו אם נפרש כפירש"י דעיקר הגזירה דלא יטלטלנו פחות פחות מד"א ג"כ לפי דעת הרמב"ם, דאפילו מציאה שרי פחות פחות מד"א, ומ"מ בכיסו אסור נמצא דבכיסו החמירו בזה יותר משלא בכה"ג".

והתו"ש סק"ט הקשה על דעת הרמב"ם: "דלפי דבריו תקשי על הש"ס דמקשה והלא מחמר, דמהיכן פסיקא לי' כ"כ דמיירי במחמר, דבשלמא להרשב"א י"ל דס"ל דלא סגי לה בלאו הכי, דאי אפשר לו להזהר מזה, אבל להרמב"ם דס"ל דאף לפי האמת צריך להזהר מזה שלא יחמר אחרי', א"כ מאי ס"ד דמקשה דפריך והלא מחמר, דאימא דבאמת צריך ליזהר שלא יחמר אחרי'. וצריך לדחוק ולפרש דה"ק, והלא מחמר היינו דהא בחול הוא מחמר אחרי' כדרכו, וא"כ איכא למיחש שמא יעשה כן בשבת דקשה להזהר מזה כיון דהוא רגיל בכך, ולכך משני דמיירי שאין עושה עקירה והנחה, א"כ אתי שפיר דלכתחילה אומרים לו שיזהר בכך מלהנהיגה, ואז אף אם לא יזהר בכך אין

בכך כלום כיון שאין עושה עקירה והנחה, וכל זה דוחק". וה"בגדי ישע" סק"ז הקשה מתירוץ הגמרא נותן עלי' כשהיא מהלכת: "והאיך מתורץ, עדיין יש לחוש שיחמר בקול". ותירץ "דמאחר שהוא צריך לעשות כך, יש לו היכר ולא ינהיגה ג"כ בקול".

ולעצם ענין ההנהגה בקול, שיש בזה איסור מחמר, הרי המגדל עז הוכיח כן מע"ז טו,א. דביארה הגמרא טעם איסור מכירת בהמה גסה לגוי (ופירש"י): "גזירה משום נסיוני (מנסה לה אי אזלא שפיר כשהיא טעונה), דזמנין דזבנה לה ניהלי' סמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא, וא"ל תא נסיי' ניהלי', ושמעה לי' לקלי' ואזלא מחמתי' (מחמת קולו שהיא מכרת והולכת) וניחא לי' דתיזל, והוה לי' מחמר אחר בהמתו בשבת (לא שייך למימר אלא בבהמה הטעונה משאוי, ופעמים שנותן עלי' משא לנסותה אם הולכת יפה וה"ל מחמר בשבת, ואיכא למ"ד בפרק בתרא במסכת שבת (קנד,א) דחייב חטאת והתם פלוגתא), והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת".

והגר"א הוכיח כן גם מב"מ צ,ב: "איתמר חסמה בקול (כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה) והנהיגה בקול (בכלאים, ואינו אוחז במרדע), רבי יוחנן אמר חייב ריש לקיש אמר פטור, רבי יוחנן אמר חייב, עקימת פיו הויא מעשה (והוה לי' לאו שיש בו מעשה, ולוקין עליו), ריש לקיש אמר פטור, קלא לא הוי מעשה". והרי פסק רבא (יבמות לו,א) דהלכתא כר"י בכולה הש"ס בר מתלת מקומות.

ולהלכה פסק השו"ע ס"ב: "וי"א שצריך ליזהר מלהנהיגה בקול רם כל זמן שהכיס עליה", ומדהביא זה בשם י"א, משמע שאין דעתו לפסוק כן. וכתב התו"ש שם שכיון שדעת הרמב"ם היא דוחק כמשנ"ת, לכן "סתם המחבר תחלה כדעת הרשב"א (שלא יעשה עקירה והנחה, ובמילא אין חשש דמחמר, כפשטות הגמרא), ודעת הרמב"ם בשם י"א, אף דדרכו למשוך ע"פ הרוב אחר דעת הרמב"ם". וכ"כ ערוה"ש ס"ח: "כתב בשם י"א משום דדעתו לעיקר דינא כהרשב"א, ובאמת דברי הרמב"ם תמוהין דמנ"ל לומר כן". וכן דייק הדבר"י בדעת המג"א סק"ז שכתב: "והרמב"ם סובר היינו שאינו אסור משום שביתת בהמה אבל אם הי' מנהיגה הרי הוא עשה מעשה בידים ואסור, ובתוס' פסחים סו,ב. משמע דשרי", שנראה שדעתו לפסוק כהרשב"א.

14) לשון הרמב"ם הוא "כדי שלא יהי' מחמר בשבת". והגם שהשו"ע כתב: "וכדי שלא יהא חייב משום מחמר" שהרי יש בו ל"ת כמפורש בגמרא (דלעיל תחילת הערה 5): "ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה", מ"מ הרמב"ם סבר שאין לוקין עליו, וראה לעיל ה"א שהרמב"ן פירש בדעת הרמב"ם שאין בו ל"ת כלל, והמ"מ חלק עליו ופטר משום שהל"ת הוא לאו לכל מלאכות שבת ("כיוצא בחרישה"), והו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד, עי"ש. ואכן

כדי שלא יהי' מחמר בשבת[14]. וגזרת חכמים היא שלא יניח כיסו על גבי בהמה, אלא אם אין עמו נכרי[15].

הפרמ"ג (משב"ז סק"ב) הקשה על השו"ע: "ומלת חייב שכתב המחבר קשה, שאין מלקות דין תורה במחמר". ותירץ "אלא (השו"ע) מכות מרדות קאמר".

15) צ"ב, שהרי הרמב"ם כבר ביאר בתחילת ההלכה, שההיתר להניח על הבהמה הוא רק כשאין עמו נכרי, אבל כשיש עמו נכרי, נותן לנכרי, ואסור לו להניח על הבהמה. וא"כ מהו שוב אריכות הלשון כאן "וגזירת חכמים היא וכו'". ולמה לא כתב הרמב"ם את זה מיד בתחילת ההלכה, כנתינת טעם למש"כ "ולא הי' עמו נכרי.. והיתה עמו בהמה". ועוד, דלכאורה למה היא רק גזירת חכמים, והרי בגמרא אמרו הטעם שבהמה הוא מצווה על שביתתה, וא"כ יש כאן לכאורה איסור תורה.

והנה הזכרנו לעיל הערה 13, את הגמרא יז,ב. לענין י"ח דבר שגזרו בו ביום (במשנה יג,ב): "אמר ר' חייא בר אמי משמי' דעולא, אף מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי, בו ביום גזרו". ופירש"י, שהגזירה בזה היא שיתן לנכרי "ולא יטלטלנו פחות פחות מד' אמות". ועד"ז פירש"י קנג,ב. ד"ה בו ביום. וכ"כ המאירי שם יז,ב: "חכמים גזרו ליתנה לנכרי ושלא יביאנה בעצמו בשינוי הוצאה (היינו פחות מד"א). ואם אין שם נכרי התירו לו.. להוליכה הוא פחות פחות מארבע אמות. ולמדת שהבאה ע"י נכרי קודמת להולכה פחות פחות מד' אמות". אמנם לדעת הרמב"ם, הגזירה היא כמו שכתב כאן בפירוש, שאם יכול ליתן כיסו לנכרי לא יניחנו על הבהמה, וזאת אף באופן שאין כאן עקירה והנחה. וכנ"ל שהטעם הוא משום דאדם בהול על ממונו, ויבוא להניח על הבהמה באופן שתעשה עקירה והנחה, וכן יבוא להנהיגה בקול. וא"כ מה שיש להעדיף נכרי על בהמה, הוא משום שבבהמה אתה מצווה על שביתתה (כשעושה מלאכה שלימה, כנ"ל), וכן בכדי שלא יהי' מחמר. ולכאורה למה שלא ישים הכיס על הבהמה, והרי כשנותן לנכרי עובר איסור שבות, משא"כ בבהמה הרי בלי עקירה והנחה פטור ומותר גם לאדם, וכ"ש לבהמה. וי"ל דזה קמ"ל הרמב"ם, שזוהי גזירת חכמים מי"ח דבר, שיש להמנע עד כמה שאפשר ממצב כזה, שעלולים לחמר בקול מצד רגילותו ולאו אדעתי' שעובר איסור בזה, או שבטעות יתן עלי' ויטול ממנה כשהיא עומדת ויעבור על שביתת בהמתו. משא"כ בשבות דאמירה לנכרי, שברגע שנותן לנכרי אין כבר חששות. ולכן כתב הרמב"ם ענין זה בסיפא, כנתינת טעם לשתי הנקודות שהדגיש, שאסור להנהיגה בקול ושזהו גם אם יתן עלי' כשהיא מהלכת, כי זה גופא היתה הגזירה, שנותן כיסו לנכרי ולא יניח על הבהמה.

שונות

"'בא' - פרשה שמחה באמת"

הרה"ת שמואל שי' ללום
ראש מכון הסמיכה בישיבת 'ופרצת' רוממה, ירושלים עיה"ק

א

בספר ה"היום יום" בתאריך ג' חשון כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "'בראשית' היא פרשה שמחה, למרות שבסוף אינו 'נעים' כל כך, 'נח' – המבול, אך סוף – שבוע שמח: לידת אברהם אבינו: פרשת 'לך' היא השבוע השמח באמת, בכל יום מימי השבוע 'חיים' עם אברהם אבינו, הראשון שמסר נפשו על פרסום אלוקות בעולם, ומסירות הנפש שלו הוריש אברהם אבינו בירושה לעל ישראל".

והנה גם בספר שמות מצאנו סדר דומה:

דבפרשת "שמות" ההתחלה איננה נעימה כל כך, ירידת בני ישראל לגלות "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", אך סוף הפרשה היא שמחה – שליחת משה רבינו לפרעה, ובשורת הגאולה וההודעה שהגיע זמן הגאולה "פקד יפקוד אלוקים אתכם", וביתר תוקף בפסוק האחרון של הפרשה "ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו".

בפרשת "וארא" תחילת הפרשה היא שמחה וטובה המדברת על שליחת משה "לכן אמור לבני ישראל אני הוי' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטוי' ובשפטים גדולים[1]

וגו'", ונתינת המכות וכולי. אך סוף הפרשה מסיימת בדבר 'לא נעים' ולא טוב, "ויחזק לב פרעה ולא שלח את בני ישראל כאשר דבר ה' ביד משה[2]".

אך פרשת "בא" היא פרשה שמחה באמת דמתחילת הפרשה ועד סיומה מסופר על דברים טובים לעם ישראל, נתינת המכות האחרונות והכי קשות וחזקות, שליחת בני ישראל ממצרים ויציאתם בפועל, גאולתם של בני ישראל.

ויש לומר: דכמו שהוא בנוגע לדמיון שכתוב ב"היום יום" בנוגע לספר בראשית, כך הוא גם בנוגע לספר שמות. אלא שישנו שינוי מהותי ביניהם, בעוד דבספר בראשית הסדר הוא "בראשית – תחילה שמח וסוף לא טוב. נח – תחילה לא טובה וסוף שמח". הנה בספר שמות הסדר הוא הפוך קודם "שמות – תחילה עצובה ולא טובה וסוף שמח" ורק אחר כך "בא – תחילה שמחה וסוף לא טוב".

ויש לומר ולבאר זה על פי חסידות: דהנה "ספר בראשית" מתחיל במעשה הקדוש ברוך הוא, שברא את העולם כולו טוב "וירא אלוקים כי טוב" ואין רע יורד מלמעלה, וכיון שנעשה הדבר על ידי הקב"ה חייב הדבר להיות טוב ושמח ד"טבע הטוב להיטיב", אך על ידי מעשה האדם אפשר לקלקל את מה שהשם ברא וכפי שהי' בחטא עץ הדעת וחטא קין ולמך ודור הפלגה, ולפיכך סוף הפרשה אינה שמחה. והסיבה היא, כיון דהדבר בא ממתנת חינם ללא עבודה (ש"עולם חסד יבנה"), ולכן כאשר ישנו אור נעלה בלי שיהי' לכך כלים מלמטה על ידי עבודת האדם, נעשה מזה ענין בלתי רצוי.

ודבר זה מתבטא לא רק בפרשת "בראשית" אלא בכל חומש בראשית הנקרא "ספר הישר" דתחילתו מדבר אודות דברים טובים בריאת העולם, אך סופו מדבר על ירידת בני ישראל למצרים והתחלת קיום הבטחת הקב"ה בברית בין הבתרים "ידוע תדע כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה[3]" ועל פטירת יעקב אבינו בפרשת ויחי, ובפסוק האחרון ממש מדבר על פטירת יוסף הצדיק "וימת יוסף בן מאה ועשר שנים ויחנטו אותו ויישם בארון במצרים".

לעומת זאת "ספר שמות" המדבר בעבודת האדם והאדם ירד לעולם

2) וארא ט, לה.

3) לך טו, יג.

הזה הגשמי שרובו ככולו רע במטרה לעבוד ולתקן עולם במלכות ש־ד־י וירידת הנשמה למטה לגוף הוא כירידת בני ישראל לגלות ("משכא דחויא"). לפיכך תחילת פרשת שמות מדבר על גלותם של בני ישראל ועבודתם הקשה לברר את הניצוצות שנפלו שם "רדו שמה"[4] - רדו ניצוצות שהיו בעמקי קליפת מצרים". ועל ידי בירור הניצוצות ועבודתם של בני ישראל בעולם ובעמקי הקליפות, נהי' מזה שמחה גדולה על אשר מלאו את תפקידם ובררו את העולם וגילו בו אור השם. ולפיכך הפרשה מסיימת בדבר טוב וההודעה על הגאולה. והסיבה היא, כיון דזה לא בא במתנם חינם אלא על ידי עבודת התחתונים – עבודת האדם, לפיכך נהי' מזה רק דברים טובים ושמחים.

ודבר זה מתבטא לא רק בפרשת שמות אלא אף לכל אורך ספר שמות דתחילתו אודות גלות מצרים, אך סופו מדבר אודות מתן תורה והקמת המשכן שהוא כפרה על חטא העגל וגילוי אלוקות כאן בעולם הזה הגשמי.

ואחר כך בא "ספר ויקרא" שכולו טוב, ומתחילתו ועד סופו מדבר אודות מעשה הקרבנות ואיך עובדים את הקב"ה במשכן ובבית המקדש, וכאן ישנו גם גילוי אור השם מלמעלה והקרבנות נאכלים על ידי אש שלמעלה וגם עבודת הכוהנים בהקרבת הקרבן, חיבור של מעשה האדם ושל פעולת השם: "**ועשו** לי מקדש, **ושכנתי** בתוכם".

ובלשון הקבלה יש לומר: דספר בראשית הוא מלמעלה למטה, וספר שמות הוא מלמטה למעלה, אך ספר ויקרא הוא חיבור שניהם יחד, גם מלמעלה למטה וגם מלמטה למעלה.

ב

והנה, בנוסף לכל האמור אנו מוצאים הגבלה והתאמה בין הפרשיות הנמצאות בספר בראשית, לבין הפרשיות הנמצאות בספר שמות:

פרשת בראשית: "ויאמר אלוקים **פרו ורבו ומלאו** את הארץ וכבשוה". פרשת שמות: "ובני ישראל **פרו** וישרצו **וירבו** ויעצמו במאוד מאוד **ותימלא** הארץ אותם". בפרשת בראשית: ישנו טוב הנמצא בפסוק האחרון "ונח מצא חן בעיני הוי'". ובפרשת שמות גם כן בפסוק האחרון ישנו ענין טוב "כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו".

---

4) מקץ מב, ב.

פרשת נח: מסופר על המבול שירד על הארץ. **פרשת וארא**: מסופר על מכות מצרים ובמיוחד על מכת ברד הדומה למבול שירד על הארץ. ואף מצינו את אותם הלשונות בפסוקים: ״כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ״, ״הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאוד״. ״ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר״, ״ובכל ארץ מצרים תישחת הארץ מפני הערוב״. וכן בשניהם מצינו את הענין של להכניס את הבהמות הביתה.

פרשת לך לך: ישנו הציווי ״לך לך מארצך״. **בא**: ישנו הציווי ״בא אל פרעה״. לך לך: ברית בין הבתרים וה׳ אמר ״ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה; בא: נגמר הבטחה זו וסיימו את השיעבוד ועבודת פרך. לך לך: הי׳ הציווי לאברהם על ״ברית מילה״ (כהכנה למתן תורה) וככה מסתיימת הפרשה; בא: הפרשה מסתיימת בציווים (החודש, מצות ועוד) ״והי׳ הדם לכם אות״, על דרך זה בלך לך ״ונמלתם את בשר ערלתכם והי׳ לאות ברית ביני וביניכם״; לך לך: ״ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל **מקנת כספו** כל זכר באנשי בית אברהם **וימל** את בשר ערלתם וגו׳״. בא: ״וכל עבד איש **מקנת כסף ומלתה** אותו אז יאכל בו״; לך לך: ״ויאמר אליו אני ה׳ אשר הוצאתיך מאור כשדים״. בא: ״והי׳ כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה׳ ממצרים מבית עבדים״.

פרשת וירא: גילוי ה׳ לאברהם ״וירא אליו הוי׳״. **פרשת בשלח**: בקריעת ים סוף ״ויראו העם את ה׳ ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו״, ״זה אלי ואנוהו — בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע (רש״י)״; וירא: השחתת סדום ועמורה. בשלח: השחתת חיל פרעה.

פרשת חיי שרה: שילוח אליעזר למצוא אשה ליצחק והסיפור עם רבקה ובתואל. **יתרו**: מסופר על ציפורה אשת משה ועל יתרו אבי׳; חיי שרה: ״ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידי׳ עשרה זהב משקלם״, ובפירוש רש״י שם: ״ושני צמידים — רמז לשני לוחות הברית. עשרה זהב משקלם — רמז לעשרת הדברות שבהן. יתרו: מתן תורה אמירת עשרת הדברות ונתינת שני לוחות הברית.

ויש לומר, דפרשיות חיי שרה ותולדות הם המשך אחד וענין אחד ולפיכך פרשת יתרו מגבילה לשניהם.

פרשת תולדות: מסופר על ב׳ אחים ״יעקב ועשו״. **פרשת יתרו**: ב׳ אחים

"ואת שני בני' אשר שם האחד גרשום . . ושם האחד אליעזר"; תולדות: "ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מפדן ארן אחות לבן הארמי לו לאשה". יתרו: מסופר על ציפורה אשת משה, ויתרו חתנו, ועל שני בניו כנ"ל.

פרשת ויצא: יעקב עבד שבע שנים. משפטים: מסופר על כל משפטי איש לרעהו, "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחופשי חינם"; ויצא: "הלא נכריות נחשבנו כי מכרנו". משפטים: כי ימכור איש את בתו לאמה"; ויצא: "מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת בעבודה אשר תעבוד עמדי עוד שבע שנים אחרות", "ויבא גם אל רחל ויאהב גם את רחל מלאה". משפטים: "אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע"; ויצא: "כי אמרתי פן תגזול את בנותיך מעמי". משפטים: "וגונב איש ומכרו מות יומת"; ויצא: "טריפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנובתי יום וגנובתי לילה . . כי עתה ריקם שלחתני את עניי ואת יגיע כפי ראה אלוקים ויוכח אמש". משפטים: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור ומת או נשבר או נשבה אין רואה שבועת ה' תהי' בין שניהם . . ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו. אם טרוף יטרף יביאהו עד הטריפה לא ישלם"; ויצא: "ויזבח יעקב זבח בהר..". משפטים: "זובח לאלוקים יחרם בלתי לה' לבדו"; ויצא: "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלוקים", "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת", "ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". משפטים: "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי"; ויצא: "וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה . . והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהי' בית אלוקים..". משפטים: ויכתוב משה את כל דברי ה', וישכם בבוקר ויבן מזבח".

פרשת וישלח: מסופר על המתנות שנתן יעקב לעשו: "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו, עזים מאתים ותישים עשרים רחלים מאתים ואילים עשרים, גמלים . . פרות . . פרים . . אתונות . . עירים עשרה". פרשת תרומה: "ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי"; וישלח: "ויאמר אלוקים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך . . ויבן שם מזבח ויקרא א־ל בית א־ל

כי שם נגלו אליו האלוקים בברחו מפני אחיו". תרומה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

פרשת וישב: "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו ועשה לו כתונת פסים". פרשת תצוה: "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת . . ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי".

פרשת מקץ: "אתה תהי' על ביתי ועל פיך ישק כל עמי רק הכסא אגדל ממך". פרשת כי תשא: "כי תשא את ראש בני ישראל"; מקץ: "ויצבור יוסף בר כחול הים הרבה מאוד עד כי חדל לספור כי אין מספר". כי תשא: מסופר על מניית בני ישראל על ידי שיקחו מהם מחצית השקל; מקץ: "ויאמר יהודה מה נאמר לאדוני מה נדבר ומה נצטדק האלוקים מצא את עון עבדיך הננו עבדים לאדוני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו". כי תשא: "ויחל משה את פני ה' אלוקיו ויאמר למה ה' יחרה אפך בעמך..".

פרשת ויגש: הפרשה הראשונה בו כל עם ישראל ביחד (לאחר שיעקב ובניו התאחדו עם יוסף ובניו). פרשת ויקהל: הקהלת כל עם ישראל ביחד; פרשת ויגש: "והי' בתבואות ונתתם החמישית לפרעה וארבע הידות יהי' לכם". פרשת ויקהל: "חמש יריעות.. שתי ידות", וכן הרבה פעמים באותה פרשה; ויגש: מסופר על ירידת יעקב למצרים והבאת עצי שטים לנטוע במצרים. ויקהל: "ויעש את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים[5]" ומפרש רש"י[6]: "ועשית את הקרשים – הי' לו לומר ועשית קרשים כמו שנאמר בכל דבר ודבר, מהו הקרשים? מאותן העומדין ומיוחדין לכך. יעקב אבינו נטע ארזים במצרים, וכשמת ציוה לבניו להעלותם עמהם כשיצאו ממצרים, ואמר להם שהקב"ה עתיד לצוות אותן לעשות משכן במדבר מעצי שטים, ראו שיהיו מזומנים בידכם...".

פרשת ויחי: "פקד יפקוד אלוקים אתכם". פרשת פקודי: "אלה פקודי".

5) ויקהל לו, כ.

6) תרומה כו, טו.

לזכות

הרה"ח **שניאור זלמן** שי'

וזוגתו **מלכה** תחי'

בקשי

לרגל הולדת בתם

חנה תחי'

יה"ר שירוו ממנה נח"ר רב, עדי התגלות כ"ק

אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, תיכף ומיד ממש!