

קובץ

מגדל דוד

- ה -





קובץ
מגדל דוד

- ה -

ביאורים וחידושים
בסכת שבת,
בחסידות ובעניינים שונים
מאת תלמידי
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
מגדל - העמק



ארה"ק תובב"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושש לבריאה



מגדל העמק

חברי המערכת:

הת' אברהם זאב הכהן שיחי' גרום

הת' מנחם מענדל שיחי' נאבול

הת' חנא חיים הכהן שיחי' פרידמן

פיעו בעריכה:

הת' משה שיחי' טייטלבוים

הת' מנחם מענדל שיחי' מנדלזון

כתובת המערכת:

רח' חב"ד 6 ת.ד. 5669

מגדל העמק 23038

פקס: 04-6440507

דוא"ל: migdaldavid@gmail.com

פתח דבר

ברגשי גיל והודיה להשי"ת, שמחים אנו להגיש בזה לפני לומדי התורה ושוחריה את הספר "מגדל דוד" חלק ח' – הכולל פלפולים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עטם של רבני ותלמידי הישיבה, ישיבת תומכי תמימים מגדל העמק. ספר זה, הינו שמיני בסדרת הקבצים "מגדל דוד", הנדפסים על ידינו מזה שנה בשנה. הדפסת הספר נעשית ע"פ הוראתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בדבר הצורך לבאר ולחדש בתורה, כולל גם פירסום בדפוס. וכלה"ק¹: "יש להשתדל לכתוב חידושי תורה, להדפיסם ולפרסמם".



הפלפולים נכתבו ע"י תלמידי הישיבה במהלך שנת לימודים זו. מטבע הדברים, עוסקים רובם בנושאים שנלמדו במהלך השנה. הן במסכתא שבת, הנלמדת בשנה זו ע"י תלמידי התמימים בארץ ובעולם; והן בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – מאמרי דא"ח ושיחות קודש, הנלמדו בשנה זו.

בכדי להקל על המעיין, למען ימצא בו את מבוקשו, מובא בזאת תוכן הספר בכללותו, המתחלק למדורים דלהלן:

פותרין בדבר מלכות ("מאן מלכי רבנן") – בראשית הספר מובא מתורתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הדרן על מסכת שבת², אשר כדרכו הסלולה בעריכת סיומים והדרנים, מקשר הרבי את תחילת המסכת לסיומה, ובנדו"ד, דן בגדר מלאכת הוצאה (תחילת המסכת), ובמלאכת קושר (סיום המסכת); בסמוך ונראה נדפסה שיחה נוספת, בגדר חלות השבת ושמירתה³.

1. ספר השיחות תשנ"א ש"פ במדבר – חג השבועות.

2. לקו"ש חי"ד ואתחנן שיחה א'.

3. לקו"ש ח"ח נשא שיחה ג'.

לחביבותא דמילתא, וכדרכנו בעבר, הובא בספר קטע מדברי תורתו של הגאון החסיד ר' נחמיה בירך מדאבראוונה, בעל ה"דברי נחמיה" – העוסק בדין כוורת, מהסוגיות הידועות במכילתין. תוכן הסימן עבר עריכה קלה של חלוקה לסעיפים, סימני פיסוק והדומה, בכדי להגישו בצורה נוחה לפני הלומד. בשולי הגליון, הוספו אי אלו מראי מקומות, ואיזה הערות בדבריו בדרך אפשר. – הנ"ל נערך ע"י הרב שמואל שלמה שיחי' ליפשיץ, ר"מ בישיבתנו, ות"ח ת"ח לו –

לאחרי זה, הובאו הפלפולים בסדר הזה:

שער ראשון – כולל ביאורים וחידושים בכל מקצועות התורה, פרי עטם של הרבנים הגאונים, חברי הנהלת ישיבתנו הקדושה.

שער שני – כולל ביאורים וחידושים במסכת שבת. מרבית הפלפולים עוסקים במלאכת הוצאה, והמסתעף בדיני רשויות וכו'; חלק אחר מן הפלפולים קאי בדיני שגגות, המתבארים בפרק "כלל גדול".

פלפולים אלו נכתבו ע"י תלמידי הישיבה שיחיו, ומרביתם אף נאמרו בהיכל הישיבה על ידם, ונתלבנו בדיבוק חברים – כסדר הנהוג בישיבתנו.

שער שלישי – הובאו בו ביאורי עניינים בפנימיות התורה. וכולל נושאים יסודיים בתורת החסידות, מהן אשר נתבארו ונתבהרו במשנת רבינו.

בתור פתיחה למדור זה, הובא מאמר דא"ח של הרבי, המבאר את ענינם ומהותם של הנסים. המאמר נאמר בקשר עם חג הגאולה י"ב תמוז, והוגה ע"י הרבי.

שער רביעי – נלקטו בו ביאורי עניינים שונים. מהן בנוגע להלכה ומנהג, ומהן בנושאים שנידונו בסדרת ספרי ה'ליקוטי שיחות' הנודעת.

וזאת למודעי, אשר גם בכל שאר המדורים, שזורים עיונים בדברי קודשו. מכל מקום, כאן נתייחדו הדברים המיוסדים על תורת רבינו בראשיתם.



ברצוננו להביע תודה עמוקה להני תרי אשר השקיעו רבות בעריכת הספר, וסייעו בהגהת הפלפולים, נגלה וחסידות – הרב **שמואל שלמה שיחי' ליפשיץ**, ר"מ בישיבתנו, והרב **שניאור זלמן צבי הירש שיחי' העכט**, משפיע בישיבתנו.

תודה מיוחדת לרב **שנאור זלמן שיחי' קעניג** ר"מ בישיבתנו, אשר השיקיע מזמנו לעריכת ספר זה.

כן רצוננו להודות ליו"ר המערכת, הת' **מנחם מענדל שיחי' נאבול**, אשר השקיע רבות מזמנו ומרצו, להוצאת ספר זה לאור עולם. בהזדמנות זו, נודה לחברי הנהלת הישיבה, הרוחנית והגשמית, העושים לילות כימים על מנת שתלמידי התמימים יעשו חיל בלימוד תורת הנגלה והחסידות, בהנהגה חסידית, ובהתקשרות אמיתית לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. תודה מיוחדת למנכ"ל המוסדות הרה"ח ר' **לוי שיחי' וילמובסקי**, אשר תרם רבות מזמנו היקר, וסייע בהדפסת ספר זה.

אנו תקוה שספר זה יתקבל - כקודמיו - בין חוגי הישיבות ולומדי התורה, ויגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו. ולהעיר מהתבטאות קודשו, עת עורר על "מבצע תורה" - "הגיע הזמן לכבוש את העולם בלימוד התורה"⁴. ויה"ר שנזכה אכן, לקיום היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בגילוי תורתו של משיח, בקרוב ממש.



אנו תפילה, כי הדפסת ספר זה והוצאתו לאור עולם, יהיה בבחינת "מכה בפטיש", ויהווה את הפעולה האחרונה שתביא את התגלותו המיידית של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו באופן של "מלך ביופיו תחזנה עינינו". ובלשון הרב⁵: "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רעב'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו".

מערכת "מגדל - דוד"

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

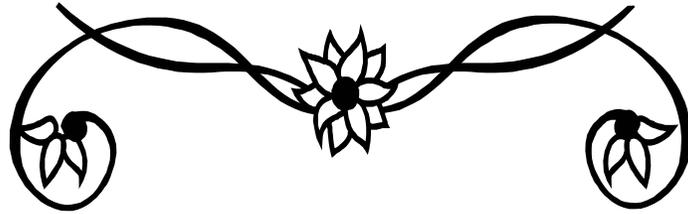
מגדל העמק - ארץ הקודש תובב"א

כ"ף מנחם אב, יום הסתלקות-הילולא של הרה"ג
הרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן
אביו של כ"ק אדמו"ר.

מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

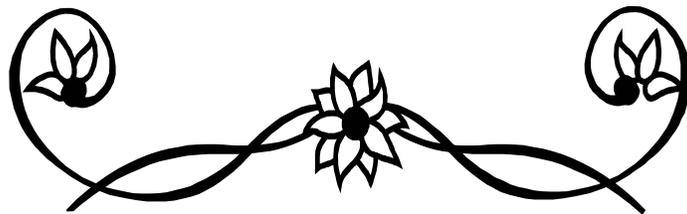
4. התוועדות ט"ו בשבט תשל"א.

5. י' שבט תשי"א.



ספר זה מוקדש
לכבוד קדושת אדמו"ר נשיא
דורנו

ולגילוי משיח צדקנו בקרוב ממש
מאת החפץ בעילום שמו
להצלחתו בכל
ולנחת – רוח חסידי ממשפחתו
שיחיו



91.....**בגדר מלאכת 'דש'**

הרב שלמה סגל

בדברי האחרונים בסתירה בתוס' (קמ"ד); וגדר חולב לקדירה בשבת. ובשיטת שו"ע אדמו"ר הזקן (ש"כ ס"ח) בזה.

100.....**בגדרי מקום פטור ורה"י**

הרב שמואל שלמה ליפשיץ

ביאור גדר מקו"פ אי הוא העדר או מציאות (תוצ"ח סי' טז); ביאור מחלוקת הראשונים תורי"ד ור"ת (ז, א) ותורי"ד ורשב"א (ז, ב); ישוב קושית רעק"א בסוגיית כוורת (ח, א) – לפי חילוק הגדר דמקו"פ ורה"י.

110.....**כלל ופרט [ביחס לחנה"ש והל' שגנות]**

הנ"ל

היחס בין כלל ופרט, בקשר להמובא בדרושי חסידות בנוגע לחג השבועות; ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בדין קצירה גוררת קצירה (עא, א); ישוב לסתירת דברי הרמב"ם גבי ידיעות מחלקות (הל' שגגות פ"ו ה"ט).

ענין המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה – ובענין מצוות

118.....**צריכות כוונה**

הרב שניאור זלמן קעניג

שקו"ט בגדר הפטור ד"מתעסק" ובגדר החיוב ד"שכן נהנה" (עג, א); ביאור שיטת אדמו"ר (סי' תעה סעי' כח) הלומד גדר אחר בזה; ביאור השוואת הגמ' (ר"ה כח, א-ב) בין דין "מתעסק" לדין "מצוות צריכות כוונה".

בשיטת הרמב"ם ואדה"ז במוציא מרה"י לרה"ר דרך מקום

132.....**פטור**

הרב שניאור זלמן פוונזנר

ביאור שיטת הרמב"ם (פי"ד הי"ד) ואדה"ז (סי' שמו סעי' א - ב) בדין המוציא מרה"י לרה"ר דרך מקו"פ, והניח במקו"פ; ביאור שיטת רש"י בזה (ח, ב). ד.

144.....**בענין טעות בס"ת**

הרב נחום ברגר

ביאור תשובת הצ"צ בענין טעות בס"ת; דיון בזהות מחבר התשובה; איזה חילוקים בין התשובה הנ"ל, להמובא בשערי אפרים; דברי הרבי (אגרות קודש ח"ט עמ' לו) בענין זה.

157.....**סדר עבודת בירור המוחין והמדות עתה ולע"ל**

הרב דוב מנחם דאברוסקין

ביאור אופן בירור המידות ע"י המוחין – למרות ששורש המידות גבוה יותר מהמוחין.

167.....**בענין החידוש שנפעל בירידת הנשמה למטה**

הרב שניאור זלמן העכט

ביאור היתרון שנעשה בנשמה ע"י ירידתה למטה, הן בבירור בעולם והן בהשלמת הכוונה (ד"ה ציון במשפט תשמ"א); ביאור החידוש שנעשה בנשמה ע"י ירידתה לגבי החידוש שנעשה בגוף (שם); העילוי שנעשה ע"י התשובה של הנשמה הן בניצוצות, והן בנשמה עצמה (ד"ה ביום השמיני תשמ"א); המעלה שנעשה ע"י העבודה בפועל על דרגת הנשמה בכח (ד"ה מים רבים תשל"ח).

179.....**שבת**

פרק "יציאות השבת"

181.....**חזי לאינצטרופי בחצי מלאכה – בדעת ר"י ובדעת ר"ל (ב.)**

הת' משה טייטלבוים

ביאור מחלוקת ר"י ור"ל בחצי שיעור (יומא עד, א); שקו"ט בדין חצי מלאכה בשבת; ביאור דברי הירושלמי (תרומות פ"ו ה"א): "מודה ר"ש בן לקיש בעתיד להשלים".

188.....**בגדר מלאכת הוצאה (ב.)**

הת' לוי יצחק אייזן

ביאור גדר הגריעותא שבמלאכת הוצאה (תוס' ב, א); הלשיטתייהו בדברי הראשונים בזה (רש"י, בעלי התוס', רשב"א ועוד) בכ"מ בריש פרקין.

196.....**מפים מורסא וצידת נחש (ג.)**

הת' שמואל שיחי פייגין

שקו"ט בדברי הרמב"ם (פ"י הי"ז) בדין "מפיס מורסא"; גדר אינו מתכון בתיקון כלי; סברת אדה"ז בדין "מפיס מורסא" (סי' שכח סעי' לב) ובדין "מיחם שפינהו" (סי' שיח סעי' כא).

202.....**בדין "זה עוקר וזה מניח" – גדר איסורי רבנן בהוצאה (ג.)**

הת' אברהם זאב הכהן גרוס

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בשקו"ט דגמ' "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" (ג, ב); ביאור מחלוקת הרמב"ם (פ"יג ה"ה) ואדה"ז (סי' שמוז, סעי' א) בדין עוקר ידו.

208.....**עקירת ידו – דעות רש"י ותוס' במנוחת היד (ג.)**

הת' שלמה שפרלינג

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בדברי הגמ' (ג, א) "גופו ניח ידו לא ניח"; הלשיטתייהו בזה בשיטתם בדין "שדי נופו בתר עיקרו" (ד, ב) ובדין "קלוטה כמי שהונחה (ד, א).

- 220..... **בגדר רדיית הפת (ג):**
הת' מנחם מענדל הכהן כץ
ביאור מחלוקת בעלי התוס' בשקו"ט דגמ' "תפשוט דרב ביבי" (ג, ב).
- 224..... **בגדרי רה"ר ומקום פטור (ג):**
הת' חנא חיים הכהן פרידמן
ביאור מחלוקת התוס' (ה, א) והרשב"א בגדר מקום פטור; הלשיטתייהו במחלוקתם בדין סי' ריבוא (ו, ב) ובי"ב העמודים" (ז, א); ביאור דברי אדה"ז בקו"א (סי' שמח דיוק בדברי אדה"ז בדין רה"ר (סי' שמה סעי' יא – יב); ישוב דעת הרמב"ם בדין מדבר (פי"ד הי"א).
- 240..... **בגדר מלאכת אפיה (ד):**
הת' חנניה יוסף הלוי וולס
ביאור הדין (ד, א) של "הדביק פת בתנור" לדברי התוס' ותוס' ישנים (שם); יישוב לקושיית המהרש"א (שם) על תוס' בדין התראת ספק; ביאור מחלוקת הבבלי (עד, ב) והירושלמי (נ, ב) בדין אופה.
- 246..... **דין נעץ קנה ברה"י – ובגדרי רה"י ורה"ר (ד):**
הת' שמואל פז
ביאור שיטת הר"ן בהא דבעינן הנחה ע"ג מקום ד' (ד, א); תיווך דעת הרמב"ם (פי"ג הט"ז) דבעי ד' – עם שיטתו בנעץ קנה, דלא בעי ד' (פי"ד הי"ז).
- 251..... **בגדר "שדי נופו בתר עיקרו" (ד):**
הת' אמיר יהודה יעקבוביץ
ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בדינא ד"שדי נופו בתר עיקרו" (ד, ב); ביאור הגדר ד"שדי נופו" בש"י רש"י ותוס' (שם), ותוס' הרא"ש (ח, א).
- 255..... **גדר רכוב במהלך (ה):**
הת' משה פנחס גכטמן
הת' מ"מ הכהן כץ
ביאור מחלוקת התוס' והתו"י בדין אגוז ע"ג מים, ובגדר מהלך כרכוב (ה, ב); ביאור דברי התוס' בב"מ (ט, ב) בזה.
- 261..... **בגדר "הנחה" – לשיטות רש"י ותוס' (ה):**
הת' נחום דובער הלוי קפלן
ביאור הדין (פ, א) של "הוציא שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך חייב, כתיבתן זו היא הנחתן" לשיטת רש"י (שם), ותוס' (ה, ב); ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בדין (ד, ב) "קלוטה כמי שהונחה דמי; ביאור מחלוקתם בדין (ג, א) "ידו לא ניחא".

271.....**רה"י עולה עד לרקיע רה"ר עד עשרה טפחים (ו.)**

הת' יהודה יוסף הלוי שטייגר

שקו"ט בדין "נעץ קנה.. רה"י עולה עד הרקיע" והמסתעף (ז, א); ביאור דברי אדה"ז בגדר רה"י (סי' שמה סעי' ט); ביאור גדרי הרשויות ע"פ פנימיות הענינים.

283.....**בגדר מדבר ורשות הרבים (ו.)**

הת' ראובן ישראל סויסא

ביאור שיטת רש"י בגדר רה"ר דבעינן ראוי לס"ר (ו, א), ושיטתו בעירובין (נט, א) דבעינן ס"ר בפועל; ביאור שיטת הרמב"ם בדין מדבר (פי"ד ה"א); ביאור מחלוקת רש"י והריטב"א בדין עיר של יחיד (עירובין שם).

301.....**טח בפני לבינה (ז.)**

שמואל חכמון

ביאור סברות ר"ת וריב"א ברואה פני הקרקע (ז, א); ביאור דברי הרשב"א והמאירי בסברת ריב"א בזה.

305.....**בדין "זקף לבינה ברה"ר ובגדר מקום פטור" (ז.)**

הת' מרדכי מנחם מנור

שקו"ט בביאור מחלוקת רש"י והרשב"א בדין לבינה זקופה (ז, א); ביאור הדין דרה"י עולה עד הרקיע (ז, א).

פרק "כלל גדול"

316.....**ביאור בדברי הרמב"ם בענין שבתות כגופין מחולקין (סז:)**

הת' השליח מתניה אנגלמן

שקו"ט בביאור דברי הרמב"ם בשגגת דיני שבת (הל' שגגות פ"ז ה"ב); ביאור הגדר של "גופין מחולקין" (כריתות טז, א; רמב"ם שם פ"ו ה"ח).

327.....**בענין ימים שבינתיים הוי"ן ידיעה לחלק (סז:)**

הת' מנחם מענדל נאבול

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בדין "ימים שבינתיים הוי"ן ידיעה לחלק" (סז, ב); שקו"ט בדברי הראשונים בזה (רמב"ן וריטב"א שם); גדר דין "העלם אחד" (כריתות יא, ב).

336.....**בגדר קרבן חטאת (סח:)**

הת' מנחם מענדל לויץ

ביאור מחלוקת התוס' והרמב"ן באופן המיעוט של תינוק שנשבה, לדעת מונבז (סח, ב); הלישטטיייהו בזה במחלוקתם באופן הילפותא דמונבז (סט, א).

343..... **בגדר חילוק מלאכות (ע.)**

הת' מאיר יצחק אביוב

ביאור מחלוקת ר"נ ור"י במקור הדין של חילוק מלאכות (ע, א); שקו"ט בדברי הפנ"י על התוס' במקור דברי שמואל (שם).

350..... **בעניין חילוק מלאכות שמות מוחלקין או גופין מוחלקין (ע.)**

הת' אליהו הלוי חפר

שקו"ט בחקירת התוצאות חיים (סי ח) בגדר 'חילוק מלאכות' (ע, א); ביאור גדר המלאכות לפי דברי רבינו הזקן באגרת הקודש (סי' כט) "שהן ל"ט מלאכות הידועות ולא טלטול אבנים וקורות כבידות".

357..... **בגדר מתעסק (עב:)**

הת' אליהו צבי יעקובוביץ

שקו"ט בגדר מתעסק (עב, ב) ביחס לדין שוגג, וביחס לדין דבר שאינו מתכוין; ביאור מחלוקת רש"י ותוס' ביסוד הפטור של מתעסק (שם); ביאור המקרים של "נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע", ו"כסבור רה"י ונמצאת רה"ר" (עג, א); ביאור מחלוקת התוס' והמאירי בדין "נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע" (ב"ק כו, ב).

404..... **בענין קורע על מנת לתפור (עג.)**

הת' אליהו נחום קעניג

ביאור גדר הקורע ע"מ לתפור (עג, א), ומחלוקת הראשונים בזה (רמב"ם פ"י ה"י; ריטב"א מכות ג, ב); שקו"ט בסתירת דברי המחבר (סי' שמ) ובדברי המשנ"ב בזה; ישוב הסתירה בדברי אדה"ז (סי' שמ סעי' ו); ביאור גדר מלאכת קורע גופים הרבה, לשי' אדה"ז (שם סעי' יז) ולשי' הראב"ד (פ"ט ה"ב).

417..... **חסידות**

419..... **מאמר י"ב תמוז ה'תשל"ח**

ביאור לשון המדרש: "אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך בהקב"ה, בך ביראתך, בך בתורתך, בך בישועתך" (שהש"ר פ"א, ד); ביאור הדרגות בניסים – שלמעלה המטבע, ושמלובש בטבע.

426..... **בההבדל דבין ירידת הנשמה בגוף לבריאה יש מאין**

הת' מנשה אלטהויז

ביאור הטעם דירידת הנשמה בגוף הוא בריחוק אין ערוך, יותר מהריחוק שבין יש לאין (ד"ה וכל העם תש"ו); התיווך בין המבואר (שם) שהיש הוא בקירוב להאין – עם המבואר (במ"א) דהיש והאין הם באין ערוך.

433..... **ביאור ענין ההכנה למ"ת – והמעלה בזה**

הת' ישראל בר כוכבא

התיווך בין המבואר (לקו"ת ד"ה וספרתם לכם) דבירור נה"ב הוא ע"י המוחין – עם המבואר (ד"ה משכני אחרך תשח"י) דברור נה"ב הוא ע"י גילוי האהבה; טעם הצורך בבירור נה"ב (שם).

447..... **במצות כיבוד או"א**

הת' חיים בנימין הלוי ברוד

התיווך בין דעת הצ"צ (הובא בד"ה מים רבים תשי"ז) בטעם ההיתר למצות כיבוד אב ואם, כי זה בבחירתם – עם המבואר (לקו"ש חל"ו יתרו ב) בדעת הרמב"ן שההיתר הוא מצד כח הא"ס שבהורים.

452..... **דרגות ביחוד הוי' ואלוקים**

הת' יוסף גרוזמן

ביאור אופני היחוד דהוי' ואלוקים (ד"ה וידעת תרנ"ז); ביאור המשל מהשפעת שכל בין רב לתלמיד (שם), לפי המבואר בלקו"ש (חט"ו לך לך ג).

457..... **ביאור בענין זדונות נעשות לו כזכויות**

הת' מנחם מענדל דרייפוס

התיווך בין המבואר (לקו"ש ח"יז אחרי ב) דניקוי הפגמים שע"י תשובה הו"ע בפ"ע – עם המבואר (לקו"ש חל"ט אגה"ת ה) דניקוי הפגמים תלוי בהא זדונות נעשין לו כזכויות.

462..... **ביאור במאמר כימי צאתך תשי"ב**

הת' ישראל דוד חסין

ביאור המעלה בפעולת הנס על פעולת הטבע; ביאור החילוק בין נס שלמעלה מהטבע לנס המתלבש בטבע.

472..... **בענין גדר התחתונים**

הת' חיים אליעזר טברדוביץ

ביאור החידוש דדירה בתחתונים, שגם "לאחרי הגילוי הוא נשאר תחתון" (ד"ה וה' אמר תשל"ו); ביאור גדר המציאות של התחתון (לקו"ש ח"י"ב תזריע ב).

482..... **החילוק בין אור לכה**

הת' יהושע דוד הכהן כהן

ביאור החילוק בין המשכה באופן של כח, להמשכה של אור (ד"ה תקעו תרס"ד); התיווך בין המבואר (שם) דענין הנצחיות הנבראים הוא בכח – עם המבואר (ד"ה החודש תשמ"ז) דנצחיות הנבראים הוא באור.

491.....**ביאור בענין הבחירה, שהעצמות חודר בגילויים**

הת' אריה לייב עהרליך

תיווך המבואר (לקו"ש ח"ד הוספות לחגה"ש) דשורש הבחירה היא בעצמותו - עם המבואר בתניא (פמ"ט) שהבחירה היא בגופים; ביאור דרגת הקשר של הנשמה עם הקב"ה.

495.....**בגדר העלאה המשכה והמסתעה**

הת' שנאור זלמן קרישבסקי

ביאור החילוק בין המשכה מלמעלה למטה, להעלאה מלמטה למעלה (בכ"מ בלקו"ש); ביאור עניינם של החודשים ניסן ואייר (לקו"ת י, א; לקו"ש חכ"ב ל"ג בעומר).

509.....**ביאור בענין ביטול העולמות**

הת' שמואל חיים רייניץ

ביאור הדוגמא מדין המלקט קישואין, המובאת בכ"מ (ד"ה מי כמוך תרכ"ט ועוד) כהוכחה למציאות העולם; ביאור גדר מציאות העולם, בג' אופנים (ד"ה האומנם תרמ"ג).

521.....**עניינים שונים**

523.....**מעמד השפחה ובנה בעיני אברהם ושרה**

הת' מנחם מענדל איזנברג

ביאור כוונת הפס' "בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה" (בראשית טז, ב), לפי מפרשי המקרא; שקו"ט בביאור הרבי דנישואי אברהם עם הגר בשניה – מתאים לענינה של שרה (לקו"ש חט"ו חיי שרה א); התיווך בין ביאור הרבי (שם) דעבודת שרה היא רק בשייכות לעם ישראל – עם המבואר ברש"י "שרה מגיירת את הנשים" (פרש"י בראשית פ"ב, פס' ה).

534.....**בגדר ברכת התורה**

הנ"ל

ביאור דין העולה לתורה ופתח במקום אחר (שו"ע סי' קמ סעי' ד); שקו"ט בדין "נמצאה טעות בס"ת" (סי' קמג סעי' ד); ביאור מחלוקת הרמ"א (סי' תרפד סעי' ג) והט"ז (שם סק"ד) בדין הפותח במקום מוטעה, אבל הוא מחובת היום; גדר ברכה שאינה צריכה; חיוב ברכת התורה.

559.....**השוחט בשבת שחיטתו כשרה**

הת' אהרון משה הכהן בלסברג

שקו"ט בדברי הרמב"ם (הל' שחיטה פ"א הכ"ט) בדין השוחט בשבת; ביאור דברי תוד"ה השוחט (חולין יד, א) ודברי הר"ן (שם).

שקו"ט בדברי הרמב"ם (הל' סוטה) – אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.....563

הת' שלום דובער גינזבורג

ביאור מענה הרבי (לקו"ש ח"ט עמ' 298) שיש להשלים מנין של מחללי שבת; ביאור הטעם למקרים שבהם "אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך" (ד, א).

בענין "פסיק רישיה".....569

הת' השליח לוי העכט

ביאור דברי הרבי שפעולת הדישה בבהמות אינה פעולת איסור (לקו"ש ח"ד תצא); ביאור ג' האופנים בהערת הרבי (שם) להטעם שאין פסיק רישיה, כשחסם בהמות חדשות תבואה.

הדלקת נר הנוכה בשמן של תרומה טמאה.....577

הת' שמואל הלוי לוינסון

טעם ההיתר של "מי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן שריפה בחנוכה" (ירושלמי פי"א ה"ה); שקו"ט בדין כהן בזה; ביאור שיטת הרמב"ם בזה (הל' תרומות פי"א הי"ח).

שיטות הראשונים בגדר 'הכשר'.....582

הת' חנא חיים הכהן פרידמן

הלשטתייהו שבמחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר הכשר (לקו"ש ח"ז קדושים ד) – במחלוקות אחרות שלהן (בכ"מ בלקו"ש); שקו"ט בגדר האיסור של חצי שיעור; ביאור מחלוקת הראשונים בגדר הלאו ד'לפני עור'.





דבר מלכות

חידושים וביאורים מכ"ק
אדמו"ר נשיא דורנו
במסכת שבת:

- א. בגדרי מלאכת הוצאה
ומלאכת קושר.
- ב. בגדר חלות השבת
ושמירתה, (סוגיית
המהלך במדבר).

א

בגדר מלאכת קושר ומלאכת הוצאה

- סיום מסכת שבת -

"פוקקין" ואח"כ "ומודדין וקושרין", י"ל בפשטות מפני דכך הוי עובדא, שמתחילה "פקקו את המאור", ואח"כ קשרו ומדרו. אבל לפי"ז הול"ל "וקושרין (ואח"כ) ומודדין" – שהרי תחלה "קשרו את המקידה" ואח"כ (ועי"ז) מדרו "לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו".

וגם את"ל דהטעם להקדמת דין ד"פוקקין" הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא כ"א גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס'⁶) בשתי תיבות הסדר הוא זו

א. במשנה בסיום מסכת שבת¹:
"ומעשה בימי אביו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור [החלון] בטפיח [פך של חרס] וקשרו את המקידה [כלי חרס] בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו. ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת". היינו שבשבת מותר לפקק את החלון, למדרו ולקשור קשר שאינו של קיימא².

[ובגמ' שם³ מבואר דרק מדידה של מצוה מותרת, וכן בנוגע לקשירה מפורש בשו"ע⁴ שרק לצורך מצוה מותר לקשור קשר אומן שאינו של קיימא. אולם בנוגע לפקיקה מבואר בתוס' שם⁵ שהיא מותרת גם שלא לצורך מצוה].

וצלה"ב:

הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא

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

1. קנז, א. וראה שבת קכה, ב ואילך.
2. פרש"י שם ד"ה וקושרין.
3. קנז, ב. וראה רמב"ם פכ"ד מהל' שבת ה"ה. שו"ע או"ח סי' שו ס"ו. שו"ע אדה"ז שם סעי' יח.
4. או"ח סי' שיו ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.
5. ד"ה מדידה. וראה שבת קכה, ב ואילך.
רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדה"ז ששט"ו ס"ב.

שהתירו רק לצורך מצוה, כנ"ל - טעם זה אינו שייך להקדמת "ומודדין" ל"וקושרין", דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה - מסתבר שהסדר במשנה צ"ל ע"פ סדרן כמעשה בפועל - קשירה קודם למדידה.

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

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

ב. ויובן כ"ז בהקדים מה ששינו בתחלת מס' שבת¹¹ שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן

ואצ"ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש יותר⁷ - ולכן בא כאן תחלה דין "דפוקקין" משום יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע"פ דדמי לבנין - הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס'⁸), משא"כ מדידה וקשירה שהתירו

לשנות רק החידוש - עכצ"ל שזהו רק באם הדין השני מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין הא', משא"כ בנדו"ד דפוקקין ומודדין וקושרין.
*אין לומר דקושיית הגמ' היא דהו"ל בסדר הפוך ("בשלוחו" ואח"כ "בר"), כי אז יהי' בסדר "זו ואצ"ל זו", והרי גם את"ל דבשתי תיבות אפ"ל "זו ואצ"ל זו" (תוס' שבועות ד, ב ד"ה הסול. וראה רשב"ם ב"ב קלב, א ד"ה גובה בסופו. וראה עצמות יוסף ובאר שבע שבפנים ההערה), הרי מוכח מדברי התוס' (פסחים לט, ב ד"ה לא. יומא פד, ב ד"ה מכבין. ב"ק קה, ב ד"ה ושמואל) שסדר זה הוא דוחק גדול (והיכא שמתרין כן בגמ' - עכצ"ל שזהו מפני שא"א לתרצו באופן אחר). ולהעיר מהשקו"ט האם גם בקרא כן הוא (נסמן בשד"ח שם).
**אבל אי"ז בכלל "זו ואצ"ל זו" (שדוהק הוא - נסמן בשוה"ג הא') - כי הדוחק דסדר כלל - זה הוא רק היכא שע"י דין הא' ידוע בדרך ממילא דין הב', וכפשטות הלשון "זו אין צריך לומר זו". וראה הערה הבאה.

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

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

10. שו"ע אדה"ז סי' שיז סעי' א.
11. וכבר העירו האחרונים על הקשירה והשייכות לתחלת מס' וסופה מברכות י, רע"א. ובתוס' שם. וראה ס' והי' ברכה. ולהעיר מס' פ"א מ"ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

(היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן"¹⁷, מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו"¹⁸) יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור? -

והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה - חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה¹⁹, ולכן אינה אסורה מה"ת.

ג. אבל עפ"ז צלה"ב:

במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה

שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס¹². וידועה¹³ הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת¹⁴ (גם במלאכות שבת¹⁵)?

ומבואר¹⁶ בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" - היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור - חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה - דלכאוי' גם בקשר שאינו של קיימא

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

18. שו"ע אדה"ז שם ס"א.

19. ואף שבשו"ע שם מבואר ש"אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת ופטור וכו' אבל מד"ס נק' זה ג"כ של קיימא כו", ובזה לכאוי' י"ל שהוא חצי שיעור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שיעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור - לכמה זמן ישאר, זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי' בו שינוי (גדר מחודש) - ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים. ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א (סי' ט, תיח) במש"נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך קכ, ב. עיי"ש). ולהעיר מהתואר והגדר "נצחית" ששייך גם ביש לו תחלה וא"כ הוא בגדר זמן (יונת אילם בהקדמה. פלה הרמון שער ד פ"ג. לקו"ת פקודי ז, ב). ואכ"מ.

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

13. ראה בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31. לקמן סי' מג הערה 34.

14. יומא עד, א.

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

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

המלאכות "שאסרו"²⁴ חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות"²⁵.

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

אבל הא גופא דורש ביאור: למה באמת לא גזרו מעיקרא דדינא גם במלאכת הקשירה שאינה של קיימא – מכיון שהיא חצי מלאכה – שהרי מקום לחשוש שמא יבוא לעשות קשר של קיימא שהיא מלאכה דאורייתא, ולכן תהא אסורה גם לצורך מצוה? והדברים ק"ו²⁶: אם גזרו בעקירה או

לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים²⁰, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה – היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס – ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה²¹?

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעיקרה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שליומה בשבת"²², מסוג הדברים "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"²³; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג

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

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

26. ולכן אין לומר בזה מ"ש התוס' (שבת כג, ב ד"ה גזירה) (בסופו). וראה תוס' חולין קד, א ד"ה

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

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

22. שו"ע אדה"ז סי' שמז ס"א מפירש"י שבת ב, א ד"ה שניהם. אבל בפירש"י אין תיבת "מהם". וי"ל שכוונת אדה"ז להדגיש שגזירה זו (והחששא) היא גם על מי שעושה ההנחה בלבד, והגזירה היא שלא יבוא הוא עצמו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב'. וראה שקו"ט במפרשים בפרש"י ותוס' שבת ג, א ד"ה פטורי דאתי. ואכ"מ.

23. רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

בגדד קשירה³⁰ שאסרה התורה³¹.

כ"א מציאות ד"מכזבין" (פרה פ"ה מ"ט). וראה לקו"ש ח"ו ע' 92.

30. ועפ"ז (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם היא להחשיב את פעולת הקשירה שתהי' נק' קשר אמיתי) יש מקום לומר שהיכא שישנו ענין אחר שנותן חשיבות להקשירה ג"כ חייב, גם אם אין בדעתו שישאר כן לעולם, כמו בקשירה של מצוה* דמצותי' אחשבי' (ראה בכורות י', א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציק' תלמודית מע' אסורו חשובו). וראה מנחת חינוך מצוה לב (סי' כא – מלאכת הקושר)**. משא"כ אם נאמר שהקשירה עצמה היא ג"כ חלק מהמלאכה מצד עצמה, והדעת שישאר כן לעולם ה"ז תנאי בהמלאכה (אבל אינה להחשיב הקשירה), אז לא יועיל מה שהיא קשירה חשובה (של מצוה) כיון שחסר תנאי, (אבל בדוחק גם אז יש מקום לשקו"ט לומר שגם התנאי של הדעת שישאר כן לעולם ענינו להחשיב הפעולה עוד יותר מכפי שהיא חשובה מצ"ע, וא"כ גם קשירה של מצוה תועיל בזה). [ופשוט שמדין זה עצמו – שלצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא – אין להביא ראי' שקשירת מצוה אינה מחשיבה את הקשירה, כי כאן מיירי שאין המצוה בהקשירה עצמה, כ"א "שקושר למדוד א' משעורי תורה" וכיו"ב]. ולהעיר מקשירה דנימא דכנור דביהמ"ק (עירובין קב, ב). ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תרנא ס"ו בנוגע לאיגוד הלולב: "אבל אסור לעשות עניבה ע"ג קשר (ביו"ט) כיון שאינו חושש להתירו עולמית" – שמזה משמע שאם הי' בדעתו להתירו לאחר זמן הי' מותר, אף שזהו קשר של מצוה. אבל י"ל שמכיון שרק "מצוה מן המובחר לאגוד הלולב כו" (שם ס"ב) אינו מספיק להחשיבו. ולכאן מוכרח לומר כן, דאל"כ הרי "קשר שאינו של קיימא מה"ת כו' מותר לקושרו לצורך מצוה כו' ואפ"ל קשר מעשה אומן כו" (שם סשי"ז ס"ד) – אם לא שנאמר שאירי כשאפשר בענין אחר.

* ולהעיר מזה שבש"ס דילן (שבת עד, ב) מקשה בפשטות (על הקס"ד שמלאכת קשירה במשכן היתה זה שהיו "קושרין ביתדות אהלים") "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא", אף שג"ז היתה קשירה של (מצוה) חשיבות, וכמו שמפורש

הנחה לבדה, אעפ"י שא"א לבוא ממנה למלאכה שלימה כ"א ע"י פעולה נוספת (להניחה אחרי העקירה, או להקדים להנחה – עקירה²⁷), הרי כ"ש שהו"ל לגזור בקשר שאינו ש"ק שבכדי לעבור בו על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם²⁸ שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמת'י אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמת'י²⁹ ואינו

ומנא. נדה לג, ב ד"ה ורמינהו) "ושמא אין להשוות לגזרות של חכמים זו לזו אותם שאינם במלאכה א", כי כוונת התוס' שבמקום שאין קושיא ע"ז, אז אין להשוות גזירות ולהקשות למה פעם גזרו ופעם לא כו', אבל מובן שבמקום שישנה סתירה להגזירה (מצד הסברא וכו') צריכים לתרץ הסתירה ולבאר טעם החילוק. ועפ"ז יובן למה הרבה פעמים מפרשים חילוקי הגזירות וכיו"ב.

27. ראה לעיל הערה 22.

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

29. ולהעיר מזה שהנהרות שנפקין פ"א לשבוע (שמיטה) פסולין למי חטאת – כי מציאות המים גם בעת היותם אינה מציאות ד(מים) חיים,

שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב³³. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה³⁴, לכן לא גזרו בה³⁵ שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מה"ת³⁶. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרו חכמים אינו אלא משום שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

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

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

35. חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדה"ז סי' ס"ב – כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) – שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא*; שם ס"ה - "שרגילין לקשרו"; שם ס"ח – שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו"ב; ובס"י - "שלפעמים נמלך ומבטלו". משא"כ בהוצאה הרי אסור בכל אופן.

*והוא דהתירו לצורך מצוה גם מעשה אומן – י"ל דלפי שפקע האיסור כללי שיש בזה (**שדומה** למלאכה) פקעה גם הגזירה כו'.

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

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה³²,

בירושלמי (שבת פ"ז סה"ב) דעת ר' יסה ע"ז "מכיון שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם", ואף שר' יוסה פליג שם וסובר "מכיון שהבטיחו הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה", הרי הבבלי אינו סובר כן, כדמוכח מזה שבעירובין (נה, ב) מבואר (בלי חולק): "כיון דכתיב בהו (בהעלותך ט, כ) ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו", אף שבירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם ע"ז קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופנ"מ שם). אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם ה' ציווי ה' על החגי' **עצמה**, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יזונו הקלעים. ואכ"מ.

*וראה כלי חמדה פ' וילך (לא, יט). לקו"ש ח"א ע' 227. ובכ"מ.

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

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

*ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת המשנה פ"י מהל' שבת ה"ז והכ"ג. ועוד) שבלא **כוונה** לצוד אי"ז בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר "אינו מתכוין" (או) שחסר ב"מלאכת מחשבת") – ומתמצים שעפ"ז קושיית הר"ן בשבת (קן, ב) על הרשב"א בפ"י דברי הירושלמי וכו'. אבל אינו כן, כי מפורש בביצה (לו, א. וכו"ה בשו"ע שם ס"ד. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה) שמותר לפרוס מחצלת ע"ג כורת של דבורים כו' ובלבד שלא יכוין לצוד ובאופן שאינו פס"ר. ואם בלא כוונה אי"ז צידה כלל, לא איכפת לן אם הוה פס"ד. וראה חלקת יואב חאו"ח סי"א ובשוה"ג שם.

טעם לאסור הקשירה מצ"ע.

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

ומטעם זה מסתבר שבמדידה, שהוא בגדר איסור מצ"ע³⁸, יש להחמיר בה יותר מבקשירה (שאינן איסורה מצ"ע, כנ"ל). ולכן כשהמשנה באה להורות ששתיהן הותרו לצורך מצוה, הרי בהיתר המדידה איכא רבותא יתירה, ומשו"ז נקטה (ע"פ דברי התוס' הנ"ל שהחידוש צריך להיות נשנה תחלה) "מודדין" תחילה ואח"כ "וקושרין".



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

גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות³⁷, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'.

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

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

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

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

ב

חלות שבת ושמירתה

– גדריהן של השבת בה ניתנה תורה והשבת(ות) שלאחרי –

ב. לכאורה אפשר להקשות ע"ז: מכיוון ש"בשבת ניתנה תורה לישראל"⁴, נמצא שבאותו יום עצמו הרי השעות שלאחרי מ"ת היתה בהן המעלה של שבת שמחמת מ"ת. וא"כ מה נתחדש בשבת שלאח"ז?

ואין לומר, שכל המעל"ע דשבת הוא נקודה אחת, ומכיון שהשעות שקודם מ"ת – שבשבת ההיא – לא הי' בהן ענין השבת כמו שהוא לאחרי מ"ת, הרי גם בשעות שלאחריהן באותה שבת לא נמצאה מעלה זו⁵ – אינו כן. כי כל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו. כמו שמוכרח מהדין שקטן שהביא ב' שערות בשבת⁶ וגר שנתגייר בשבת⁷, מתחייבים בכל חיובי השבת בשעות היום הנותרות אחרי שנתגדל ונתגייר. ולפי"ז נמצא לכאורה שהשעות שלאחר מ"ת בשבת ההיא (ובפרט שמ"ת הוא לכו"ע בדוגמת אחר

כתב הרמב"ם¹ "עיקר גדול" ש"כל מה שאנו מרחיקים או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו" – שהמל"ת ["מרחיקים"] או המ"ע ["עושים"] שאנו מקיימים היום, הרי זה רק מפני שהקב"ה ציוה כן למשה רבינו ע"ה [בסיני]², ולא מפני שציוה זה לנביאים הקודמים [לפני משה, ואפילו גם לא למשה לפני מתן תורה].

ומזה מובן גם בנוגע למצות השבת, שאע"פ שעל השבת נצטוו כבר במרה³, מ"מ אין זה כמצות השבת כפי שניתנה בסיני.

וזה – שבת שמחמת מ"ת – נפעל בשבת הראשונה שלאחרי מ"ת.

1. פיה"מ ספ"ז דחולין.

2. כן מוכרח בכוונת הרמב"ם שם. שהרי (א) במשנה שם: "בסיני נאמר". (ב) ברמב"ם שם מסיים: "הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני כו". אלא שעפי"ז צע"ק למה לא מנה בפיה"מ (וכן בפסיקתא דר"כ ר"פ בחודש הג') גם מצות שנצטווה משה לפני מ"ת, שבהן חידוש נוסף (ובפרט שבכמה כת"י הפסיקתא אין תיבת בסיני).

3. סנהדרין נו, ב.

4. שבת פו, ב. שו"ע אדה"ז סתצ"ד סעיף א'.
5. ועפ"ז יומתק המד"א (שבת סט, ב) כאדה"ר ולכן משמר שבת תחלה – אף שהיו לאדה"ר לפני השבת כמה שעות (סנהדרין לח, ב). ועיין רש"י ד"ה כאדם (שבת שם) ויום א' למנינו כו'.

6. יבמות לג, א.

7. ירושלמי עירובין פ"ד ה"ה.

שנקודה אינה מתחלקת¹². ולכן כשמחללים את מקצתו – כולו מחולל (כל הנקודה), והזהירות ממלאכה בשעות השבת שלאח"ז לא תוסיף כלום, כיון שהשבת היא כבר מחוללת ועומדת¹³. וע"ז בא הלימוד ממחללי, שכל "כהרף עין" של השבת הוא נקודה בפני עצמה¹⁴, ועל כל רגע ישנו חיוב בפני עצמו.

ומכיון שהלכה זו שכל רגע של שבת הו"ע בפני עצמו הנה נאמר הכתוב ונתחטשה הלכה באמירת מחללי גו'

12. וכמו שפירש הרגזובי (ראה בצפע"נ עה"ת תשא שם).

13. בדוגמת כהן ונזיר לאחר שנטמאו, אשר – לפי דעת הראב"ד (הל' נזירות פ"ה – ראה מ"מ רפ"ג מהל' אבל) – אינו צריך להזהר מליטמא, כי כהונתו ונזירותו נתחלל כבר. ואף שלכאורה, בחילול שבת אינה שייכת סברא זו – כי גם כשאדם עושה מלאכה בשבת, לא נתחללה עי"ז השבת מקדושתה (שהרי כל ישראל מוזהרין עלי'), ורק שהאדם עובר על איסור – מ"מ, מכיון שהאיסור דעשיית מלאכה שעל האדם הוא מצד השביתה דשבת, והשביתה בכל משך יום השבת היא נקודה אחת, הרי במילא, כשלא שבת וחילל כבר נקודה זו, אין שום תועלת (בשבילו) בשביתתו בהשעות שלאח"ז.

14. אין לומר שהכתוב "מחללי" מלמדנו **חידוש**, שאף על פי שהשבת היא נקודה בכל זה יש איסור חילול אחר חילול (ובמכל שכן מכהן ונזיר שנטמאו – לדעת אלה שאסור להטמא) – כי לפי"ז קטן שהביא ב' שערות בשבת יהי מותר במלאכה (כי הלימוד מ"מחללי" לפי"ז הוא רק שישנו איסור לחלל את השבת (גם כשנתחללה כבר), ולא בנוגע לענין חלות השבת. וכיון שהתחלת היום (הנקודה) – חול, (תומ"י) כולו חול), **היפך** סוגיית הש"ס דיבמות (לג, א). - אף שבדוחק י"ל ש"חול" אינו מציאות, כ"א העדר (דקדושת שויו"ט) ולכן גם באמצע היום חלה קדושת שבת ובמילא חלה גם למפרע.

התחלת גירות⁸), היתה בהן מעלת השבת כמו שהיא לאחר מ"ת.

ג. לכאורה הי' אפשר לומר שהדין שכל רגע שבשבת הוא ענין בפני עצמו, נתחדש רק (לאחר שכבר עבר) משך זמן לאחר מ"ת:

עה"פ "מחללי" מות יומת⁹ (שנאמר משך זמן לאחר ששי בסיון – בפרשת תשא) איתא במכילתא "הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת נשכך היא ההלכה שבמלחמת מצוה, או פקוח נפשות וכיו"ב¹⁰, מחוייבים לחלל את השבת, שלא יהו ישראל אומרינן, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת"ל מחללי מות יומת, אפילו כהרף עין".

וצריך להבין: למה מביא במכילתא את הסברא והלימוד האלו דוקא במציאות בלתי – מצויה זו דהקיפו גוים את אר"י¹¹. וגם:

הטעם שהיינו אומרים (לולא הכתוב דמחללי) ש"הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה" – בפשטות הוא, כי (לולא הכתוב דמחללי) הוה נקטינן (ש)כל המעל"ע של שבת הוא כנקודה אחת

8. ראה יבמות מו, א-ב.

9. שמות לא, יד.

10. ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ו הי"א.

טושו"ע או"ח סו"ס שכט ובכ"מ.

11. משא"כ במדרש לקח טוב.

ד"גוים שהקיפו את ארץ ישראל" שזהו מקרה בלתי רגיל כלל וכלל, הרי הי יכול לומר "הרי שחילל מקצת שבת כו"?

ומזה משמע, שדבר פשוט הוא (גם לולא הלימוד ממחללי) שכל רגע שבשבת הו"ע בפני עצמו¹⁶.

שלכן בנוגע ליחיד שחילל את השבת אין כל סברא לומר ש"הואיל וחילל את מקצתה יחלל את כולה". וזה שזקוקים להלימוד ממחללי הוא רק במציאות ד"גוים שהקיפו את ארץ ישראל כו", כמשי"ת להלן.

ה. ויובן זה בהקדים הדין¹⁷ "הי מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", שלשיטת הרדב"ז¹⁸ עליו לשבות ביום השביעי מדאורייתא. דלכאורה תמוה: איך שיין לומר שעל ידי מנינו של מהלך במדבר (וגם הוא עצמו יודע שיתכן שמנינו אינו אמתי), תופעל המציאות דשבת?

והקושיא חזקה יותר: אילו היתה השבת תלוי' בספירת בי"ד, הי' אפשר

שנאמר (בפרשת תשא) לאחרי מ"ת, נמצא שבשעת מ"ת, כשכתוב זה עדיין לא נאמר, הי' הדין שכל המעל"ע דשבת הוא נקודה אחת. ובמילא הרי בשבת ההיא לא חל הציווי על שבת (שבעשה"ד) על השעות שלאחרי מ"ת, כנ"ל.

ד. אבל באמת צריך לומר, שהסלקא דעתך "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה" אינו מחמת שהיינו סוברים (לולא הכתוב דמחללי) שכל המעל"ע דשבת הוא נקודה אחת, כי אם הוא מטעם אחר.

כי להסברא שכל המעל"ע דשבת הוא נקודה אחת, צריך לומר שגם כשיחיד חילל את השבת ואפילו באיסור (לא מחמת פיקוח נפש וכיו"ב)¹⁵, שוב אינו מוזהר על שמירת השבת ההיא. וא"כ למה נקט במכילתא את המציאות

15. אלא שיש לומר שהס"ד בהמכילתא הוא משום שהחילול הי' בהיתר. שאז דוקא יש סברא לומר "נחלל את כולה", כי ענין השבת עצמו (משא"כ שביתת האדם בשבת) היא נקודה אחת, ומכיון שמצד פקו"נ הותר רגע זה (עיין צפנת פענח הל' שבת פ"ב ה"ב), נתבטלה במילא הקדושה של כל יום זה. משא"כ כשחילל באיסור, מכיון שהשבת עצמה לא נשתנה (ראה לעיל הערה 13) אין סברא לומר "נחלל את כולה", כי חיוב השביתה שעל האדם היא על כל רגע ורגע בפ"ע. ועפי"ז יתורץ מ"ש במדרש לקח טוב (וכנראה שכ"ה גירסתו במכילתא) ש"שאם חילל חצי השבת מחמת אונס יכול לחלל שאר היום", שלפי גירסא זו מוכח, שהס"ד הוא כשחילל בהיתר דוקא – גם כשרק יחיד חילל. אבל לפי הגירסא במכילתא שלפנינו "שחיללו ישראל", "הקיפו את ארץ ישראל" (או "ערי ישראל" – לפי גירסת היל"ש), מוכרח כפנים.

16. ראה צפנת פענח – להרגזובי – יתרו ע' צ' (שגם לפי הסברתו, שלפי המכילתא צריך ללמוד מ"מחללי" שכל רגע ורגע דשבת הוא מציאות בפ"ע), "גמרא דילן לא הביאו זה", כי א"צ קרא. עיי"ש. ולפי המבואר בפנים – א"צ לעשות פלוגתא בין ש"ס דילן להמכילתא, כי הם ב' ענינים שונים.

17. שבת סט, ב.

18. ח"א סי' עו.

ועפ"י מובנת שיטת הרדב"ז שהדין דמשמר יום אחד הוא מדאורייתא: מכיון שקביעות השבת תלוי' במנין ישראל, "יום השביעי" של יחיד - כשאין לו (בידיעתו) קביעות השבת – נקבע עפ"י מנינו שלו.

ו. והנה אפילו לשיטת רש"י – וכן הלכה²¹ - שהדין דמשמר יום אחד אינו אלא מדברי סופרים "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו" – מוכרח שזה שמשמר יום השביעי בשבת זהו (לא רק לסימן, אלא) מפני שע"י מנינו, נקבע אצלו מדרבנן יום השביעי שלו בתור "יום השביעי", ויום זה יש בו (ביחס אליו) קדושת השבת מדרבנן²².

והוכחה לזה: בכדי שיום אחד "חלוק משאר הימים" יזכירו על תורת שבת, הרי אין חילוק איזה יום בשבוע ישמר: גם ע"י שישמר איזה יום שהוא מימי השבוע – לאו דוקא יום השביעי "מיום שנתן אל לבו שכחתו" - "לא תשתכח תורת שבת ממנו". וא"כ למה ההלכה היא

פ"ב סוף ה"ה כופל ומדגיש "שאמרו מקודש". ולהעיר משמו"ר פט"ו, כד.
21. או"ח סי' שדמ.

22. ומ"ש שהוא "לזכרון בעלמא כו" - היינו שמה שתקנו שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תוקף תקנה זו הוא שיהא "חל עליו שבת מד"ס", ע"י מנינו יהי' נקבע אצלו – מד"ס – יום הז' שלו לשבת. ובכ"ז הודגש "לזכרון בעלמא" – דלא כזכרון דמצות דאורייתא (זכר למעשה בראשית – שבת, זכר ליצי"מ כו').

להסביר ברוחק, שמי שאינו יודע את קביעות השבת שלפי ספירת הבי"ד, נקבעת השבת שלו עפ"י מנינו, כי שבת קשורה בספירה ומנין. אבל מכיון ששבת מקדשא וקיימא¹⁹, קדושת השבת באה מאילי' ואינה תלוי' בפעולת ישראל – א"כ איך אפשר שע"י מנין ששה ימים יופעל אצלו ענין השבת?

הרי מוכח מזה, שקביעות השבת תלוי' בזה שהוא יום השביעי במנינם של ישראל.

[אלא שאין צריך שישראל ימנו ב90על שבעה ימים, כי אם מספיק המנין שברך ממילא, שישראל יודעים שיום זה הוא יום השביעי].

אבל כשאין לגמרי מנין ע"י ישראל, גם לא באופן דממילא, כגון שכל ישראל אבדו את חשבון הימים [או במציאות שהמנין אינו נוגע לישראל, שאז אפילו כשמונים אותו בתור יום השביעי אין המנין מציאות, כדלקמן סעיף ז], אין זו מציאות ד"יום השביעי".

ומה שאמרו "שבת מקדשא וקיימא" – הדיוק בזה הוא "מקדשא" קדושתה של השבת – שהיא השייכת לאמירת מקדש ישראל²⁰.

19. ביצה יז, א.

20. עיין ברש"י ביצה (שם), ברכות מט, א. ואמרז"ל כזה ראה וקדש ואומרים מקודש כו' דכתיב מקראי קודש כו' ולא הספיקו לומר מקודש ה"ז מעובר(ר"ה, כד, א). וברמב"ם הל' קדה"ח

ולכן צריך למנות דוקא "כברייתו של עולם" או "כאדם הראשון" כי דוקא ע"י מנין זה נקבע יום השבת.

ומזה שעל ידי מנינו שמתקנת חכמים של ה"מהלך במדבר" – שמנין זה הוא רק כטזד ימי הבריאה או ימי אדם הראשון (ואין זה המנין הנכון) – נקבע זמן השבת מדרבנן, - מוכרח שכשישראל (יודעים) מונים²⁵ את המנין הנכון כמו שהוא עפ"י תורה, נפעלת ע"י מנינם קביעותה של השבת מן התורה (כי אם נאמר שקביעות השבת אינה שייכת ואינה תלוי' כלל במנין ישראל, הרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון – לא שייך שמנינו של מהלך במדבר יהי' שייך ובכחו יהי' לפעול קביעות השבת אפילו מדרבנן).

ז. כבר נתבאר פעם באריכות²⁶, ש"מנין", ענין המנין כשהוא לעצמו (היינו, ללא קשר לעניני תורה ומצות), אינו מציאות²⁷. דוקא כשהמנין קשור עם ענין של תורה – עי"ז נפעלת מציאותו, ובדוגמת "מצותי אחשבי" איסורא אחשבי"²⁸.

25. להעיר מדעת הרמב"ן (שמות כ, ה) בפר' זכור את יום השבת שצ"ל זכור בכל יום.

26. ראה לקמן סימן לו.

27. י"ל דוגמא לדבר שמציאות "עדים – היא דוקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צ"צ חו"מ ס"ו.

28. בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כו, ב). וראה אנציקלופדיא תלמודית ח"ב מע' אסורו חשובו.

שלעיקובא עליו נלמנות ששה ימים ונלשמור דוקא את היום השביעי שלמנינו?

ויתירה מזו: מחלוקת בגמרא איך על המהלך במדבר למנות הימים מיום ששם אל לבו שכחתו, שרב הונא ס"ל – וכן הלכה – שמונה "כברייתו של עולם" – מונה ששה ימים ואח"כ משמר יום אחד, וחייא בר רב ס"ל שמונה כאדם הראשון – משמר יום אחד ואח"כ מונה ששה.

ולכאורה, בכדי שיהי' אצלו "יום אחד חלוק משאר הימים" בלבד אין צריך להיות חילוק לעיקובא אם ימנה "כברייתו של עולם" (ויום השביעי ישמר כשבת) או שימנה כ"אדם הראשון" (ויום ראשון ישמש כשבת) [או שיקבע מנין ימיו באופן אחר, ויום השבת שלו יהי' באחד מן הימים שבין יום הראשון ליום השביעי]. כי בכל אופן שימנה, נמצא שיום אחד בשבוע יהי' חלוק אצלו משאר הימים. וא"כ למה ס"ל לרב הונא שעליו למנות דוקא כברייתו של עולם, ולחייא בר רב – דוקא כאדם הראשון?

הרי משמע מזה שע"י שהוא מונה²³

נקבע²⁴ אצלו מדרבנן יום השבת שלו

23. ובזה יומתק מ"ש בטור ובשו"ע שם

"מונה ז' ימים כו" – ולא "מונה ששה ימים" (כלשון הגמרא) – כי המציאות דשבת נעשה אצלו ע"י שמונה (גם) את יום השביעי.

24. שלכן, בז' שלו אסור בכל שבות כמו

ביו"ט שני – לפי שחל עליו שבת מד"ס (מג"א שם סק"ג. שו"ע אדה"ז שם סעיף א').

ספירת העומר מדרבנן – מ"מ אין לומר שהמצוה שמדרבנן עשתה את ספירתו הקודמת למציאות גם מדאורייתא (מחמת מצותי' אחשבי'), כי האיסורים והחיובים שמדרבנן הם (לכמה דעות³³) רק על הגברא, ולא על החפצא, ונמצא שאי אפשר לומר שע"י מציאות הספירה שרבנן הטילו על הגברא (היינו על האב³⁴ שיחנך את בנו בספה"ע) – תקבל הספירה חשיבות ומציאות ביחס לענינים דאורייתא.

והשאלה היא גם בזמן הזה – אע"פ שמצות ספה"ע (גם בגדולים) היא רק מדרבנן – כי בדרבנן גופא יש חילוק בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

ח. מזה מובן גם בנוגע ל"מנין" של יום "השביעי" שנמנה ע"י ישראל (שע"י המנין (הידיעה, כנ"ל) שלהם נקבעת השבת, כנ"ל בארוכה) – שמציאות המנין היא דוקא מחמת זה שהמנין נוגע לדיני שבת: אילו לא היתה מצות השבת, לא היתה בכלל מציאות דיום "השביעי".

ולכן כשגוים הקיפו את ארץ ישראל, שאז מנין יום השביעי אינו נוגע למצות השביתה בשבת מכיון שעפ"י תורה,

ולכן ישנה סברא לומר שכשם שכששכח לספור יום אחד ספירת העומר, אינו יכול בימים שלאח"ז לספור בברכה²⁹.

[כי מכיון שכתוב בספירת העומר "תמימות תהינה"³⁰, צריך המספר שבכל יום לכלול גם את הימים הקודמים ("היום שני ימים לעומר" מובנו שיום זה כולל שני ימים של ספירה; שלשה ימים – כולל שלשה ימים של ספירה וכו'), וכשחסר יום אחד בספירתו, הרי כל הימים שלאח"ז³¹ אינם "תמימות"].

וכך גם עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, לא יוכל לספור בברכה לאחר שנשתחרר³² – אפילו אם ספר קודם שנשתחרר – כי מכיון שספירתו הקודמת לא היתה מצוה, הרי לא הי' הספירה מציאות.

והשאלה היא גם בקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, שיש לומר שאינו יכול לספור בברכה לאחר שננתגדל³². כי אע"פ שגם בהיותו קטן היתה עליו מצות

29. שו"ע אדמוה"ז סתפ"ט סכ"ד.

30. ויקרא כג, טו.

31. אבל אין זה חסרון בהימים שספר כבר – כי (גם לפי דיעה זו) כל לילה היא מצוה בפני עצמה, והחסרון הוא רק בהימים שלאח"ז, כמבואר בפנים. וראה לקמן שם, שעפ"י הסברא זו מתורץ (א) מה שמברכים על ספה"ע בכל לילה ולילה, (ב) מה שמברכים גם קודם ספירת יום האחרון ואין חוששים שמא ישכח לספור. עיי"ש.

32. ראה מנ"ח מצוה שו. ציונים לתורה – להר"י ענגל – כלל יב.

33. ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) סל"ג ובהנסמן ב"מפענח צפונות" קונטרס "מאה סברות" בתחלתו. וראה תניא רפ"ח. אתון דאורייתא כלל יו"ד. ואכ"מ.

34. או"ח שש"מ"ג. וראה גם הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתו.

השביעי"³⁷. ולכן ישנה קס"ד במכילתא "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה", כי עי"ז ש"חללו ישראל את השבת" – כל ישראל הוזקקו עפ"י תורה לחלל שבת זו – נתבטלה המציאות דיום השביעי.

ט. לכאורה יש להקשות: הן אמת שחלק היום שבו "גוים הקיפו את ארץ ישראל" לא נקבע כיום השביעי מחמת זה שבשעות אלו אין מצות השביתה (שעל ידה מתהווה המציאות ד"שביעי" כנ"ל)

במילא לחול ענין הדוגמא לוינח גו' (שזהו ענין השבת) גם בנוגע לשאר המלאכות. (וע"ד המבואר להלן סעיף ט', שבנוגע ל"עשיית" השבת, כל המעל"ע דשבת הוא נקודה אחת – אף שלאחרי שחל כבר השבת, כל רגע ורגע הו"ע בפ"ע).

37. ואף שישנה להמציאות דשבת ע"י המ"ע שבה, קרבנות וכו' – יש לומר, שס"ל להמכילתא (כפשטות כל הכתובים דשבת) שיעקר ענין השבת הוא להיות כדוגמת "וישבותו מכל מלאכתו", וגם אפילו ה"ויקדש אותו" הוא אך ורק "כי בו שבת מכל מלאכתו". וכן בעשה"ד: "וינח גו' ע"כ גו' ויקדשהו". ועוד. ולהעיר מהדין דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה (ברכות כ, ב). ואף את"ל דהמ"ע והקרבות לא הוי טפל עד כדי כך – דבטל עיקר בטל טפל, מ"מ י"ל דס"ל להמכילתא דאי אפשר שיעקר המציאות דשבת (קדושה חמורה – עד כדי איסור מלאכה – דעונשו מיתה) ייעשה ע"י טפל. (ואינו דומה להא דספה"ע דרבנן מהני לה"ש דאורייתא – כי (א) בספה"ע, הדרבנן הוא לפני יום חה"ש, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא. משא"כ בנדו"ד שצ"ל פעולת הטפל בב"א עם התהוות העיקר. (ב) כמו דהלל קבע כל הר"ח ואדידי' סמיכין – כן גם בנוגע לספה"ע. ועוד י"ל). ויש לברר בנוגע לקרבנות וכיו"ב דיוה"כ דחנכות ביהמ"ק בימי שלמה דכל בני"י אכלו וכו' (מ"א ח, סה ורש"י שם. מו"ק ט, א) – וללמוד לנדו"ד. ואכ"מ.

כ³⁵ ישראל צריכים לצאת למלחמה (ולא זו בלבד שאינם מצווים לשבות בשבת זו, אלא אדרבא: המצוה היא שבשבת זו לא ישבתו)³⁶ – אין אז מציאות של "יום

35. ופשיטא שאין בזה ההגבלות דארש אשה וגו'. שהרי "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא מלחמת מצוה (רמב"ם הל' מלכים רפ"ה) וב"מלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" (שם פ"ו ה"ד). ולא עוד, אלא שזהו עוד יותר ממלחמת מצוה (דשבעה עממין). וכפס"ד המפורש באו"ח סו"ס שכט. וק"ל.

36. ומכיון שבשבת זו לא ישנו איסור השביתה מהמלאכות הנצרכות למלמה בהמקיפים, נתבטל במילא כל ענין השביתה דשבת (שלכן הס"ד דהמכילתא הוא "נחלל את כולה" באיזו מלאכה שתהי'). כי אף שעל כל מלאכה יש חיוב בפ"ע, הרי [נוסף שלהמ"ד הבערה לחלק יצאת (שבת ע, א) – שנאמר לאחרי הפסוק מחללי' (שהרי הפסוק לא תבערו נאמר ממש לישראל, והפסוק מחללי' אמרו ה' למשה) – יש לומר שהקס"ד דהמכילתא הוא קודם שנאמר לא תבערו (אבל לאחרי הלימוד מהבערה, גם אלולי הלימוד ד"מחללי", אין סברא לומר "נחלל את כולה", ואפילו לא באותם המלאכות שהותרו בשעת המלחמה, כי מכיון שישנו תוכן וחשיבות בהמנין ד"יום השביעי" (גם בשעת המלחמה) לגבי שאר המלאכות, הרי במילא נעשה המציאות דשבת בנוגע לשביתה כל המלאכות, אלא שבשעת המלחמה עצמה הותרו מלאכות הנצרכות מצד המלחמה, פקו"נ] יש לומר (א) שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא רק בנוגע לעונשין. אבל בנוגע לאיסורין, כל המלאכות הם איסור אחד כפי האזרה – "לא תעשה כל מלאכה". (ב) גם אם נאמר שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא גם בנוגע לאיסור – זהו דוקא לאחרי שישנה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית (וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיון שהטעם ד"לא תעשה כל מלאכה" הוא – כמפורש בעשה"ד – להיות בדוגמא כמו שהקב"ה "וינח ביום השביעי" ("שבת מכל מלאכתו" – בראשית ב, ג), הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה הן נקודה אחת. ובאם ישנה מלאכה אחת שאין מוזהרים משביתה, א"א

יום השביעי צריכה להיות כמו שהיתה ביום השביעי ההוא.

ומובן שאי"ז סתירה להנ"ל (סעיף ד) שכל רגע שבשבת הו"ע בפני עצמו – כי כשכבר ישנה מציאות השבת, חלה קדושת השבת עם כל דיני' על כל רגע בפני עצמו (ולכן קטן שהביא ב' שערות בשבת מחוייב בכל דיני השבת מדאורייתא, כי דיני השבת הם בכל רגע ורגע בפני עצמו). אבל בנוגע לפעול (ולקבוע) את מציאות השבת, אין שייך לומר שחלק אחד של היום הוא (מציאות של) שבת וחלק אחר איננו (מציאות של) שבת, כי מציאות של יום (זה שיום נקבע כ"יום אחד, שני וכו', יום השביעי") הוא ענין אחד שאינו מתחלק לחלקים.

במלים אחרות: מעת לעת איננו רק עשרים וארבע שעות (כמות גדולה יותר) בלבד, כי אם – מציאות חדשה (איכות), ובלשון הכתוב: ויהי ערב ויהי בוקר – (נעשה מציאות חדשה) – יום אחד. ובזה יובן גם הדין ד"יומי מפסקי מהדדי"³⁹. ובדוגמת עשרה יהודים ביחד – שנעשים מציאות חדשה עם דינים חדשים וכו'.

יו"ד. עפ"י יובן גם בנוגע לשבת שבה ניתנה התורה:

המצוות שניתנו בסיני (הנה לא זו בלבד שהוסיפו על המצוות שהיו מקודם,

– אבל מכיון שכל רגע של השבת הינו ענין בפני עצמו (כנ"ל סעיף ד), א"כ למה תתבטל עי"ז מציאות השבת גם בחלק היום שבו אין גוים מקיפים את ארץ ישראל?

על אחת כמה וכמה במציאות שהגוים באו משך זמן לאחרי כניסת השבת – שאז כבר נתהוותה בפועל מציאות השבת (ברגעים הקודמים) – א"כ למה תתבטל מציאות השבת ע"י חלק היום שה"גוים הקיפו כו" (שאינן אז מצות שביטה), גם בנוגע לשעות שלאחרי שהלכו להם הגוים?

והביאור בזה: יום השבת - "יום השביעי" – הוא ענין אחד שאינו מתחלק לחלקים. ולכן, אם יש רגע אחד במעל"ע שבו אין המציאות דשבת; איננו רגע של יום השביעי [אפילו אם הרגע הוא באמצע היום], הנה גם שאר שעות היום אי אפשר להם שיקבעו בתור יום השביעי, מכיון שכל יום השבת הוא ענין אחד שאינו מתחלק. ולכן שכ"גוים הקיפו את ארץ ישראל", אפילו כשבאו באמצע השבת, מבטלת למפרע³⁸ המציאות דיום השביעי גם של השעות הקודמות.

בסגנון אחר קצת: יום השבת הינו זכר למעשה בראשית, שאז "וינח ביום השביעי", ולכן גם עכשיו מציאותו של

38. ובדוגמת תענית, שבאם אכל באמצע התענית – משמע דגם הזמן דלפניו אינו עת רצון.

39. נזיר ז, א.

שלאחרי מ"ת לא היו⁴⁴ שבת⁴⁵. שמזה מובן שהשבת הראשונה כפי ששבת היא מחמת מ"ת, היתה רק בשבת שלאחרי מ"ת.



שלאחרי מ"ת לבשר ה' צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כו' ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב – דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל).

44. ויתירה מזו יש לומר שמכיון שבהשעות שלאחרי מ"ת לא ה' מציאות שבת – גם לא השבת שניתן במרה – נעקר עי"ז למפרע המציאות דשבת גם בהשעות שלפני מ"ת (כנ"ל סעיף ט'). ואין להקשות ממה שאמרו (שבת פו, ב) "בשבת ניתנה תורה לישראל" – כי גם במצרים, קודם שנצטוו במרה, נאמר "השבת" (נסמן ב"תורה שלימה, בשלח טז, כט), על שם שבו שבת הקב"ה. כן אין להקשות ממה שאמרו (שבת שם) "בעיצומו של יום" – כי הכוונה הוא, שהאמירה (ולא הציווי. ועיי"ש – דבלאה"כ מוכח כן) זכור גו' ה' ביום זה גופא.

45. אין להוכיח ממה שהקשו כמה ראשונים (נסמן בתו"ש יתרו יט, אות ס) על מה שאמרו (שבת פה, ב) "כל דיבור ודיבור כו' חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל", דלכאורה הרי יש בזה איסור תחומין – אשר סבירא להו שבשבת שבו ניתנה תורה היו מוזהרין באיסור מלאכה, כי יש לומר שקושייתם הוא מה שחזרו על כל דיבור, גם בדיבורים הקודמים לזכור את יום השבת, קודם שבטל הציווי דשבת דמרה. ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחרי שנאמר זכור גו' נעקר עי"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע – (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו (וראה ח"י הצ"צ ר"פ השולח: הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר). ועד"ז הוא בתנאי (ראה רשב"א גיטין פד, א) בע"מ שתבעלי לפלוני "דלכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתיבעל לו, נמצא תחילת ביאה באיסור", אף שלאחרי שתיבעל לו חל הגט למפרע).

שמשעת מ"ת נתוסף בהם מעלה, אלא (גם) ביטלו את הציוויים הקודמים.

(וכמובא לעיל (סעיף א) מהרמב"ם, שהמצוות שאנו מקיימים היום, אין אנו עושין אותן "אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו",

ש"לכן גיד הנשה⁴⁰ "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה" – אע"פ שאיסור גיד הנשה שלפני מ"ת⁴¹ נהג (לפי פשוטות לשון הש"ס בחולין) גם בבהמה טמאה – כי בשעה שנאמר האיסור בסיני נתבטל האיסור הקודם).

וכן הוא גם בנוגע למצות השבת, שבשעה שניתנה מצות שבת בסיני, נתבטל ציווי השבת שניתן במרה, אע"פ שאמר כאשר צוך – במרה⁴². ונמצא שמאז ואילך הנה השעות הקודמות של היום ההוא היו חול (בנוגע מכאן ולהבא), ולא נקבעו כ"יום השביעי". ומכיון שקודם שנאמר הפסוק "מחללי גו'" לא היתה יכולה מציאות השבת לחול רק על חלק מהיום, נמצא⁴³ שגם השעות

40. חולין ק, ב.

41. דלדעת הרמב"ם (בפיהמ"ש חולין שם ובהל' מלכים רפ"ט) ועוד נהג לפני מ"ת גם לרבנן ודלא כפרש"י (וכפשטות לשון הש"ס) בחולין שם. וראה תו"ש לוישלח לב. לג שהאריך בזה (אבל ממש"כ בפסיקתא דר"כ פי"ב אין קושיא לרש"י, כי י"ל דס"ל כר"י ולא כרבנן).

42. שבת פז, ריש ע"ב.

43. ועפ"ז מובן טעם "גדול אחד" – הובא במשנה ברורה סו"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא "טעם נכון" – דאכילת מאכלי חלב בחה"ש הוא זכר לזה



חסידים הראשונים

תשובה מהגה"ח הר"ר
נחמיה בירך מדובראוונא
מתוך שו"ת ידברי נחמיה,
או"ח סימן כ"ו.
בצירוף מ"מ והערות
בדא"פ.

אם עובי הכתלים מצטרפים לרוחב ד' של רה"י

– מתוך שו"ת "דברי נחמיה" סימן כ"ו –

הרב הגאון החסיד ר' נחמיה ז"ל מדובראוונא

כבר מילתנו אמורה בקובצי "מגדל דוד" הקודמים, אודות דברי הרבי ביחידות להנהלת ישיבת תומכי תמימים (ה' תמוז תשכ"ג) אודות הצורך בלימוד בספר "דברי נחמיה" ("אלא שאינו מצוי כ"כ").

לאורם של דברים אלו, הננו מתכבדים להגיש בזה את סימן כ"ו מספר זה, העוסק באחת מהסוגיות היסודיות בדיני רשויות – סוגיה דכוורת (שבת ח.).

ע"מ להקל בפני הלומד, השתדלנו לחלק את התשובה לסעיפים וכו', וכן להוסיף כותרת לכל סעיף. כן הוספנו מ"מ ואיזה הערות. וזאת למודעי, אשר כ"ז בלי אחריות כלל, ובדרך אפשר בלבד (נערך ע"י הרב שמואל ש. שיחי' ליפשיץ, ר"מ בישיבה).

אין כאן המקום לסקור תולדותיו של ה"דברי נחמיה" – תלמיד מובהק לאדמו"ר הזקן; "הגאון האמיתי סיני ועוקר הרים מפורסם חסידה ופרישא", כפי שכתב הגאון גאב"ד מאהליב רבי מאיר ברלין. הלא המה כתובים בספר בית רבי פרק כו ובמקומות נוספים.

א

מביא הפלוגתא אם מצטרפין עובי הדפנות ומצדד שאין מצטרפין כי אם ע"ג

בענין הפלוגתא בין הט"ז להמ"א¹ אם עובי הכתלים מצטרפין להחלל לרוחב ד', הנה לכאורה

פשוט כיון דר"ח ורי"ף גבי כוורת² (פ"ק דשבת ד"ח א') ס"ל בהדיא דאין מצטרפין, וכן משמע ודאי

מפשט דברי רש"י שבב"י³ שכתב וחללו ד', וכן משמע ודאי מלשון הרמב"ם⁴ שכתב וביניהם כו',

וכן הוא ג"כ לשון הטוש"ע סי"ט⁵, (ולשונם כאן⁶ שכתב "ויש בו ד" מתפרש שפיר דקאי על מקום

1. בסי' שמ"ה (סי"ק ב) כותב הט"ז שהד' טפחים, להיות רה"י, "עובי המחיצות הם נמדדים עם החללי".

אבל המג"א (שם, סק"א) פוסק "שצריך שיהיה בין המחיצות ד"י".

2. בתוס' ד"ה רחבה ששה (הא'): "פר"ח דדוקא נקט ששה, דדופני הכוורת יש בהן שני חומשין, וצריך

שיהא אויר ד' בתוך הכוורת".

ור"ף: "כדי שיהא אורך הצלע של מרובע החקוק בתוכו ארבע טפחים. ועוד הוספנו שני חומשין לעובי ב'

המחיצות של כוורת חומש מכאן וחומש מכאן".

3. שהביא הב"י (בענין כמה מחיצות בעינן) מדף (ו;), על הגמ' "ואמאי קרי לה גמורה, מהו דתימא כי

פליגי רבנן וכו', קמ"ל". ברש"י קמ"ל 'גמורה'. כלומר: זו היא שנגמר מנין מחיצות שלה שיש לה מחיצות

מכל צד כגון חריץ וכן גדר. דאמרינן מדי צדדין גוד אסיקי פני המחיצה על ראשו. ונמצא, ראשו מוקף

מדי צדדין וחללו ד"י. כן דייק הב"ח סק"א. ומדייק מהלשון חללו ד'. [והנה בט"ז שם כותב בניגוד לזה:

אין לטעות בזה דדוקא בחלל צריך שיהיה ד"ט בלא המחיצות. דלהכי כתב רש"י – פני המחיצות להורות

שחודו החיצון עולה ואסיק מחיצות. נמצא שעובי המחיצות הם בכלל החלל בין חודו של זה החיצון,

לחוד שכנגדו. וזה מוכח. דאם תרצה לפרש דברי רש"י על חלל ממש, יהיה פירושו מוסכם עם ר"ח.

והתוס' [בדף ח' שם] סיימו: שפרש"י מסכים דפ"י של הב"י].

4. פ"ד ה"ה מהלכות שבת "מוקף ד' מחיצות גבוה י' וביניהם ד' טפחים" [הט"ז כ' בניגוד לזה: "כוונתו

גי"כ עם עובי הכתלים"].

5. שם סעיף י"ט. "מקום פטור הוא... וכן המחיצות הגבוהות משלושה ולמעלה ואין ביניהם ארבעה על

ארבעה". וכבר דייק זה הב"ח מלשון הטור. וכן הביא המג"א בסק"א וסקט"ז. [ושמא הט"ז יאמר כנ"ל

הע' 4].

6. בשו"ע כאן (שם ס"ה): "איזהו רה"י... ויש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים".

המוקף דרישא כמ"ש⁷ אהע"ו, ומ"ש הט"ז מד' התוס' ורא"ש גבי כוורת⁸, כבר כתב התו"ש⁹ דכיוון דהתוס' פ' חלוץ (ע"ח)¹⁰ כתבו בפשיטות (דרך אגב) דתוכו לאו רה"י רק ע"ג הוי רה"י משום דאי בעי כו'. וכן הוא בריטב"א שם¹¹ וכן משמע בהדיא בתוס' דפ' הזורק (דצ"ט סע"א)¹², ע"כ גם דברי התוס' (ורא"ש) דפ"ק דשבת יתפרשו¹³ רק לענין דהוי ע"ג רה"י אבל תוכו לא, וגם הפ"מ¹⁴ הסכים להתו"ש וכתב דיפה כתב, וכן כתב ג"כ בס' אהע"ו¹⁵.

7. וזה לשונו (שם סעיף ב): "ומ"ש הטור יש בו ד' טפחים – על מקום המוקף מחיצות שהזכיר בריש דבריו קאי [היינו שבהמשך לשון הטור ושו"ע 'איזהו רה"י – מקום המוקף מחיצות גבוהות י' טפחים ממשיך י"ש בו ד' טפחים", במקום המוקף]. אבל גבי מחיצות לא מיירי כלל.
8. הרא"ש (שבת סי' יד) "והדפנות מצטרפות עם חלל הכוורת לרוחב ד' וכו'". ובתוס' (שם, הע' 2): "ואין נראה פירוש ר"ח דהא עובי חוליות הבור מצטרף נמי לחלל הבור לארבעה משום דחזי למינח עליה מידי כו'".
9. תוספת שבת (סי' שמה ס"ק ג'): "וודאי גם התי' מודו דבעינן שיהיה חללו ד' טפחים, וכמ"ש התוס' בפרק חלוץ דף ע"ח, אלא דלגבי כוורת ס"ל דעל גביו הוי רה"י, משום דעובי המחיצות משלמות לזה, כיון דחזי למינח עלה ולהשתמש בו [בהם], לכן אם זרק את הכוורת מחייב כיון דלא מקרי חפץ אלא רשות".
10. בד"ה אלא מאי אית לך למימר. "דאע"ג דתוכו לאו רה"י הוא, על גביו רה"י. משום דאי בעי מנח עליה".
11. וז"ל: "דהכא בשאין הבור רחב ד' איירי, דבור עצמו לא חשיב רה"י – דהא בעינן חוליית הבור להשלים לרוחב ארבעה טפחים, כי אמרינן חייב - מיירי בשהחוליית גבוהה מן הקרקע עשרה טפחים, שיש בו גובה שיעור רה"י ברוחב ד'".
12. בד"ה מסייע ליה, כתב: "דמצטרפין ארבעה, ולהשתמש על גבה איירי, משום דמנח עלה מידי ומשתמש".
13. דזה שכתבו תוס': "דהא עובי חולית הבור מצטרף נמי לחלל הבור לארבעה". וכן הרא"ש: "והדפנות מצטרפות כו" פ"י שנעשה רה"י רק על גביו.
14. הפרי – מגדים (שם סק"ב). כתב: "ועיין תוספת שבת – האריך בכאן, ויפה כתב".
15. וז"ל (שם) "דהא דכתבו התוספות (שבת דף ח) היינו, דלמעלה על גבי המחיצות רשות היחיד הוי דחזי לאנוחי בי מידי למעלה".

ב

הב"ח והט"ז תפסו דברי תוס' שבת כפשוטו דמצטרפין גם בתוכו

(ומ"מ מה שכתבו על הב"ח וט"ז שדבריהם תימה¹⁶ ושגגה הם¹⁷, לכאורה אינו מובן דוודאי פשוט דברי התוס' דפ"ק דשבת משמע¹⁸ גם לענין תוכו אמרו. ואי משום דפ' חלון לא כתבו כן כבר נודע דהתוס' לאו מרועה א' ניתנו ולפעמים פליגי אהדדי ואעפ"י דכל שנוכל לומר דל"פ¹⁹ ודאי טפי עדיף וכמ"ש בכללי כנה"ג סי' י"ט מ"מ לא שייך ע"ז לומר, דבריהם תימה ושגגה, על שהב"ח וט"ז תפסו דברי התוס' דשבת כפשוטן וסברי דפליגי על התוס' דפ' חלון).].

ג

קושית אהע"ז מהמשנה ר"פ הזורק, לא מכרעה

ומ"ש אהע"ז מלשון המשנה ר"פ הזורק (צ"ט) "חוליות הבור הנותן ע"ג כו"²⁰ נראה ג"כ דלא מכרעת כלל דהא עיקרא מילתא דר' יוחנן אגובה אתמר, ויליף לה ממתניתין הנ"ל, (וכדפירש"י ותוס' פ' חלון שם²¹), והרי בצירוף לגובה ס"ל להתוס' דל"מ כ"א²² למהוי תוכו רה"י ולא ע"ג

16. התוספת שבת, שם. "ודבריהם דברי תימה".

17. האבן העזר, שם. "ושגגה יצא מהשליטים".

18. מזה שפירשו דלא כר"ח (דר"ח ס"ל דבעי חלל ד'), וכתבו בפשיטות שהמחיצות מצטרפות בסתמא – משמע דהוא הדין לתוכו. ועוד, דהסמיכו דבריהם לפירוש רש"י (ד"ה גבוהה) דמחיצות מצטרפין לשעור ד'. ואין ברש"י שום לזכר לחילוק בין גביו לתוכו. (עפ"י דברי הט"ז).

19. - דלא פליגי.

20. וז"ל: "היינו דלמעלה ע"ג המחיצות הוי רה"י... וכן מבואר לשון המשנה: "חולית הבור – הנותן על גבן חייב".

21. רש"י (עירובין שם): ד"ה "מצטרפת" "כי היכי דשמעין מיניה לגובה, שמעין מינה נמי לענין פוטיתא". ובתוס' ד"ה אלא (שם) כתב: "ואע"ג דר"י לא הזכיר אלא צירוף עשרה – מ"מ דייק ממילתא".

22. דלא מהני כי אם.

כמבואר בדבריהם שם²³ (ושם²⁴) וא"כ ע"כ 'על גבן' שבמתניתין לאו דוקא (ונקט הכי משום סלע²⁵ דתני נמי התם).

ואף לפי דברי התוס' דפ' הזורק²⁶ דמשמע דר"ל דיתורא דמתניתין איירי רק בצירוף הרוחב דאלו לענין הגובה לא הוי אתי שפיר לשון על גבן כו' ע"ש²⁷, י"ל דהיינו רק משום דלענין הגובה ס"ל דלא הוי רה"י כ"א תוכו ולא ע"ג, אבל ברוחב אף אם נאמר דגם רחבו הוי רה"י לא קשה מידי לשון ע"ג שבמשנה כיון דעכ"פ גם ע"ג ודאי הוי רה"י²⁸ (ובזה בפשיטות י"ל דנקט הכא משום איידי דסלע(ו)), אלא שבגובה ס"ל לתוס' דשם, דל"ש לומר דנקט דרך 'איידי', דבר שאינו אמת גבי חוליא, שע"ג אינו חייב. והתוס' דפ' חלוץ²⁹ ע"כ ס"ל דגם בכה"ג שייך למיתני דרך 'איידי', וטעמייהו נראה דהגם דזה ודאי דוחק גדול, מ"מ לא ניחא להו כמ"ש בפ' הזורק דלא קאי כ"א ארוחב, דבאמת ג"כ דוחק גדול (ביותר), ונגד פשטות דברי הגמ' דאמרינן מסייע ל"י לר"י כו' מצטרפין לעשרה והיינו בגובה.

23. זה לשונו (שבת צט.): "ואין החוליא גבוה עשרה.. הנותן ע"ג נמי אינו חייב כשמניח ע"ג החוליא כשאינה גבוה עשרה".

24. זה לשונו (עירובין שם): ע"י צירוף חוליא רה"י גמורה היא ומשתמש שפיר, כיון שכותלי הבור מבפנים גבוהים עשרה טעמא דמנח עליה מידי מה יש להועיל שם, כיון דאין חוליה גבוה יי מבחוץ לרה"י".

25. במשנה: "חולית הבור והסלע" דבסלע ודאי הוא, שהדיון קאי דמינח על גביו.

26. וזה לשונו: "דמיתורא דמתני' שמעינן דמצטרפין לארבעה ולהשתמש על גבה... והשתא א"ש... דנקט נמי על גבן, דאי מתני' להצטרף לעשרה קאמר ואין החוליא גבוה יי – לא א"ש...[ש]אינו חייב שמניח ע"ג החוליא, כשאינו גבוה עשרה.

27. ומשמע מדברי תוס', שמכריחים דלשון ע"ג לא קאי איידי דסלע, אלא לענין חוליית הבור כשמשלימה לרוחב ד'.

28. שאע"פ שחייב גם ע"ג, אבל, סו"ס חייב (בניגוד לגובה שפטור) וא"כ י"ל דנקט רק ע"ג איידי סלע [וא"כ גם הרי להט"ז גם בתוכו וגם על גביו – הוי רה"י. ושוב לא תיקשי עליו מהלשון "ע"ג].

29. דברי התוס' (עירובין שם): "מההיא דשבת לחוד לא הוי דייק – דהו"א דאגב סלע נקט חוליית הבור". [שלכן לא היה ר' יוחנן מדייק את הדין שחוליית הבור מצטרף לעשרה, רק ממ"ש 'חוליית הבור' שבמשנה].

ד

מפני הדוחק לתוס' מצדד כשיטת הריטב"א

ובאמת שלפ"ד התוס' דפשיטא להו דבצירוף לגובה ל"מ לענין ע"ג³⁰, ודאי לא ימלט מתני' וגמרא הנ"ל מדוחק גדול כנ"ל³¹, ולכן באמת נראה יותר כדעת ריטב"א שם³² דס"ל באמת דגם בצירוף לגובה מהני ג"כ לענין ע"ג, ע"ש. שכתב ע"ז "כדקתני בהדיא דהנותן ע"ג חייב", ור"ל דזה עכ"פ ההכרח שהדין המפורש במתניתין יהיה אמת גם לענין צירוף בור וחולייתו³³, ואז אין קפידא אם אינו בדיוק מה דתני "ע"ג" דוקא והרי בצירוף לגובה ודאי עכ"פ גם תוכו הו"י רה"י (לכ"ע). והיינו דבזה י"ל דנקט הכי דרך 'אידי' דסלע כנ"ל*.

ה

בטעם שיטת הריטב"א

ואי קשיא למה באמת יהיה מועיל הצירוף בגובה לענין ע"ג דבזה ודאי לא מצינו הסברא דאי בעי כו' דגם אם יניח מידי מאי מהני מאחר שאין החוליא גבוה י' מבחוץ וכמ"ש התוס' בריש דבריהם שם בפ' חלון. ולכאורה היה נראה דזה דומה לגידוד חמשה ומחיצה חמשה דק"ל דמצטרפין, לפי התוס'.

30. נסמן לעיל הע' 20.

31. לומר ד"ע"ג" הוא או (א) ביחס לרוחב ד' וגובה החוליא י'. או (ב) שאידי דסלע נקט כפירושי התוס' בפי הזורק פי חלון.

32. שהרי הריטב"א ס"ל דגם כשהחוליא אינה גבוהה י' מבחוץ – הנותן ע"ג חייב. כדכתב "מיהו כל שיש בחלל הבור ד' – חוליית הבור מצטרפת לעשרה, והנוטל והנותן חייב, כדתנו בהדיא... אין אויר רה"י שולט בה כלל".

אבל בתוס' (שבת צט.) פליג עלה, וז"ל "אינו חייב כשמניח ע"ג החוליא שאינו גובה עשרה".

- הביא פלוגתא זו אדמו"ר הצמח-צדק בחי' שבת פי"א משנה ב'.

33. משא"כ כשדנים על הרוחב, לדעת תוס' (בהזורק), כאשר החוליא עצמה גבוהה י' – הרי אין צורך בצירוף הבור והחוליא.

* היינו שמכיון שגם ע"ג אפי' בגובה חייב, די בזה. וזה שהזכירה המשנה רק ע"ג ולא בתוכו [אע"פ שגם בתוכו לכו"ע חייב], בזה כבר שפיר ודאי לומר אידי סלע.

דפ"ק דשבת שם, דהיינו, לענין תל בר"ה גבוה ה' ועשה עליה מחיצה ה' (וכ"כ בסוכה ד"ד ב' ובגיטין דט"ו ב'), וא"כ הרי תוך המחיצות אין שם גובה יו"ד, ומ"מ הוי רה"י ע"י צירוף הגידוד שיש גובה יו"ד מבחוץ. וא"כ ה"ה כאן י"ל לכאורה להיפוך, דאף שמצד חוץ אין החוליא גבוה יו"ד מ"מ הוי ע"ג רה"י ע"י צירוף הגידוד דהיינו תוך הבור למטה, והרי יש שם גובה יו"ד בצירוף הגידוד (דלמטה בבור) עם המחיצה שלמעלה.

תמה על סברתו

אך באמת זה אינו דלא דמי כלל דבשלמא התם בעשה מחיצה ה' סביבת התל כיון שמבחוץ יש גובה יו"ד בכל הסביבה כשנאמר גוד אסיק³⁴ ר"ל חוד החיצון שיש שם גובה יו"ד הרי נמצא גם תוך התל מוקף מחיצה יו"ד בכל צדדיו, משא"כ כאן אף אם נאמר גוד אסיק ר"ל חוד הפנימי דשם יש גובה יו"ד הרי מ"מ לא יהיה ע"ג החוליא היקף מחיצות מכל סביביו רק מצד הפנימי בלבד ועיקר החוליא נשאר מבחוץ³⁵ כו'.

1

מבאר טעם הריטב"א

אמנם באמת נראה דלא קשה מידי להריטב"א ד"ל דהטעם בזה פשוט משום הק"ו שבגמרא דפ' הזורק שם ע"ב, לענין ע"ג הכותל שאין בו ד', דמ"מ הוי רה"י משום ד"לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש". וה"ה והוא הטעם כאן באין גבוה יו"ד מבחוץ, מ"מ, כיון דלאחרים עושה מחיצה דהיינו לתוך הבור שע"י חוליא זו נשלם מחיצתה לגובה יו"ד (והיא רחבה ד') לעצמה לא כ"ש.

34. ז"ל שו"ע אדה"ז (שם שס"ב, ס"ד): "תל שגבוה ה' טפחים ועשה עליו מחיצה ה' טפחים, הרי"ז על גביו רשות היחיד גמורה לכל דבר. שהרי יש כאן מחיצה י' טפחים. היינו ה' טפחים מן גובה עצמו שאומרים בו גוד אסיק מחיצה למעלה... וה' טפחים מן המחיצה. שהמחיצה וגוד מצטרפין".

35. בסגנון של 'הבדלה' פירושו כך: שהגוד אסיק, בתל ה' ומחיצה ה' (של י' טפחים) הרי היא בצד החיצון ובמילא הובדל גם הטפח של עובי המחיצה. משא"כ בחוליא של הבור ההבדלה של ה' טפחים היא בצד הפנימי של הבור, והרי הטפח של החוליא מבחוץ.

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

והן אמת שהתוס' שם ד"ה לאחרים³⁶ כתבו דבזה ל"ש הק"ו, "כיון שאין החוליא עצמה גבוה יו"ד". אבל אין דבריהם מובנים לפענ"ד כלל, מה טעם יש בזה, מה בין אין גבוה יו"ד לבין אין רחב ד'. שניהם הם מתנאי רה"י בשוה וכי היכי דבחסר תנאי הרחב ד' אמרינן דמהני הק"ו לעשותו רה"י כן י"ל להיכי שחסר תנאי הגובה יו"ד דמ"מ מהני הק"ו לשויי רה"י.

מבאר שיטת תוס' בב' אופנים

ונראה דצריך לדחוק דהתוס' ס"ל דהק"ו לבד לא היה מועיל כ"א בצירוף הסברא שהזכיר בעל האיבעי שם דרה"י כמאן דמליא דמי' כו' ע"ש וזה ל"ש לענין הגובה* א"נ ס"ל להתוס' דלא אמרינן הק"ו אלא היכא שהכותל לבדו עושה מחיצה לאחרים ומשא"כ גבי חוליא שאינו עושה מחיצה לאחרים כ"א ע"י צירוף כותלי הבור דלמטה (ואולי לזה כיוונו התוס' במ"ש "שאיין החוליא עצמו גבוה יו"ד" ר"ל א"כ אין הוא עצמו מספיק גם לאחרים דהיינו להבור כ"א ע"י צירוף כותלי עצם הבור כו' |) וכ"ז דוחק. ואיך שיהיה עכ"פ הריטב"א וודאי נראה די"ל דס"ל דשוין הן וגם בזה מצד הק"ו נעשה רה"י גם ע"ג החוליא³⁷.

36. וז"ל התוס' "לאחרים עושה מחיצה כו' גבי חוליא דבור לא שייך למימר הכי, לחייב המשתמש מרה"ר על גבה, כיון שאין החוליא עצמו גבוה יו"ד".
* שוב לקמן מצא שכן פירש דעת תוס' התו"ש.

37. די"ל בגדר הק"ו, בב' אופנים : (א) כיון שיש כאן, כבר בנקודה הראשונה הי' טפחים – הרי שהתחילה (או נמצאת) רשות היחיד כבר. אלא שאז צריך שיהא כאן כל הי' שיקרא בה התחלה דרה"י; או (ב) כל מה ששיך לרה"י, מופקע מרה"ר.

לכאורה יש לראות בלשון הגר"ח (הלי שבת פי"ד ה"א) שני צדדים אלו, וז"ל : "דכל דחשיבי מחיצות על תוכן, חייל בהו דין מחיצות גם על עצמן – מכח הך ק"ו דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש... ואפילו אם נימא דדין רה"י לית ביה, כיון דלית ביה מקום כלל – מ"מ... הויין בכלל תוך המחיצות של רה"י, דשוב הרי הן מופקעים מכלל דין רה"ר".

שוב ראיתי הסוף דברי ריטב"א שהקשה ממתניתין דבור ברה"ר כו³⁸ ותירץ וז"ל "אעפ"י שהחוליא חשיבא רה"י (ע"ש ט"ס תיבת לא) כו' כיון שעושה מחיצה לבור כו" ולכאורה אין הבנה למ"ש כיון שעושה כו' מה טעם יש בזה, אבל נראה פשוט שכונתו להק"ו דפ' הזורק כנ"ל וכמדומה שבתחילת דבריו שם שבלא"ה יש שם ט"ס כנראה למעיין שם שחסר הרבה³⁹ אפשר שהיה כתוב שם בפירוש סברא זו בטעם הדבר וא"כ קיצר לבסוף כו'. הארכתני בזה חוץ לענינו).

ז

טעמם דהתו"ש והאהע"ו מיוסד על ד'אי בעי מנח'

ועכ"פ מבואר מכל הנ"ל דהראי' שהביא אהע"ו מלשון "על גבן" דמתניתין דפ' הזורק לא מכרעא כלל לדחות דברי הב"ח וט"ז וכ"ש שאינו מספיק לומר עפ"י לשון "שגגה יצא מהשליטים כו" ונראה דצ"ל דעיקר טעמם של התו"ש ואה"ע דפשיטא להו כ"כ שהתוס' פ"ק דשבת לא קאי כ"א לענין ע"ג הוא משום דכיון דהתוס' לא באו ע"ז כ"א מטעמם: "דאי בעי למינח עלי' מידי", ס"ל לתו"ש ואהע"ו דהאי טעמא לא שייך כלל כ"א לשיהיה ע"ג רה"י ולא לענין תוכם כלל שהרי רק ע"ג חזי למינח מידי ולא בתוכו (שאינו רחב ד').

38. שהקשה מדין "בור ברשות הרבים, עמוק י' ורחב ד', אין ממלאין ממנה בשבת אלא א"כ עשו לה מחיצה גבוה עשרה טפחים", "ואמאי צריך לעשות מחיצה גבוהה עשרה על שפת הבור? הא אמרת [לשיטת הריטב"א] דחולית הבור.. דין רה"י יש לה".

39. אכן בדפוס נשמטו כמה מילים מדברי הריטב"א ומופעים בהוצאת מה"ק: וציין שם העורך [שהוא מפני טעויות הדומות] "אי נמי דכיון דחוליא לשמש לתוכה עשויה, אין אויר רה"ר שולטת בה כלל" ואפשר בכונתו דברי הגהמ"ח "לשמש לתוכה" הוי כמו "עושה מחיצה לבור" שכיון **שמשמשת** לרשות השניה – רשות היחיד, היינו משמשת **לעשותה** רה"י, אין אויר רה"ר שולט בה למרות שאין לה מצ"ע התנאים של רה"י אעפ"כ בגלל היותה משמשת לעשיית רשות היחיד, מופקעת מגדרי רה"ר. [וזהו לדעתו סברת הגמי' "לאחרים עושה מחיצה לעצמה לא כ"ש].

ח

ואי מנח' שוב לא שייך רה"י יורד עד התהום

והגם דלכאורה י"ל דכיון דע"ג הוי רה"י (והיינו ע"פ כל הרוחב ר"ל גם כנגד החלל) והרי קי"ל שרה"י עולה עד לרקיע וכמו"כ יורד עד התהום (כמ"ש בע"ג⁴⁰ די"א ב') וממילא גם למטה הוי רה"י אף שאין שם תנאי רה"י ס"ל לתו"ש ואה"ע (ותלמוד ערוך הוא בעירובין (דל"ד ב' 41) [I] דזה אינו. כיון שגם למעלה אינו רה"י כ"א מצד דאי בעי כו'. והרי אז כשיניח מידי, יהיה אותו דבר מפסיק ויהיה דומה לבית שאין תוכו יו"ד וקירוי משלימו ליו"ד⁴². דאעפ"י שע"ג רה"י ל"מ לשויי לתוכו, רה"י מצד שרה"י עולה כו' ויורד כו', והיינו ע"כ משום שהתקרה מפסיק כו'. וה"נ דכוותה (ובאמת שכ"מ לכאורה סברת התוס' דפ' חלון שכתב תוכו לאו רה"י וע"ג רה"י משום דאי בעי כו' הרי ס"ל בפשיטות דהאי טעמא לא שייך כ"א לע"ג ולא בתוכו) וא"כ גם התוספות דפ"ק דשבת שכתב הטעם דאי בעי כו' ע"כ ר"ל רק לענין ע"ג):

ט

הושוו הראשונים דהצירוף ל"מ לתוכו

ונמצא לפי"ז כל הראשונים הושוו דל"מ צירוף הכתלים לענין תוכו עכ"פ וכמ"ש התו"ש דכ"ע מודו בהא וכ"ד המ"א וכל האחרונים זולת הט"ז שהוא יחיד בדבר וא"כ להלכה וודאי דאין לחוש לדבריו (בפרט שהפ"מ⁴³ רוצה להעמיס גם בכוננת הט"ז דקאי רק לענין ע"ג) ושפיר החליט מוח"ז⁴⁴ רבינו ז"ל דבעינן חללו ד"ט.

40. צ"ל: עייק "בעבוה"ק (די"א ב'). וז"ל: "שרה"י מטלטלין בכולו, ויש לו רום ועומק".
41. "רה"י עולה עד לרקיע, וכי היכי דסלקא לעיל, ה"נ דנחתא לתחת". ועיין מאירי שבת ז, א "כשם שרשות היחיד עולה עד הרקיע, כך יורד ונוקב עד התהום". ועיין תוצאות חיים סימן ט' אות ה'.
42. ז, ב.
43. פמ"ג סק"א "ולדידי נראה דגם דעת הט"ז ז"ל דבתוכו ממש כיון דאין רחב דע"ד לא חזי לתשמיש ואין תורת רה"י עליו רק מקו"פ. אלא למעלה הוי רה"י: דחזי למינח דף ולשמש שם".

,

החלטת הט"ז, צ"ע. שהרי לרי"ף ורי"ח מוכח דאינו מצטרף ע"ג, אלא אם יחלקו על תוס'

אמנם מה שהחליט בט"ז⁴⁵ לענין ע"ג הכתלים דהוי רה"י ע"י צירוף לכאורה צ"ע. דהגם דהתוס' וודאי הכי ס"ל וכ"ד הרא"ש פ"ק דשבת והריטב"א פ' חלון, אבל הרי הרי"ף ורי"ח לכאורה ודאי ס"ל דגם על גביו לא מהני צירוף, דאל"כ הוי פטור גבי כוורת כיון דהוי רשות בפ"ע ע"ג עכ"פ, וכמ"ש התוס' שם פ"ק דשבת ד"ה כפאה על פיה כו'.

וכ"מ מסתימת הרמב"ם וטוש"ע (ומ"א וט"א⁴⁶) לפי הנ"ל, דלענין תוכו עכ"פ ס"ל דל"מ צירוף ובס"ג פרטו "כתלים המקיפים רה"י על גביהם רה"י" כו' (וכעין זה לשון הרמב"ם פי"ד ה"ג⁴⁷ וכתב ג"כ הק"ו כו'. עפ"מ⁴⁸) משמע דוקא כשהתוך רה"י אז גם הכתלים רה"י אף דלית בהם ד', ומשא"כ כשאין תוכן רה"י כו'. וצ"ע דס"ל לרבינו ז"ל⁴⁹. כיון דלפרש"י ותוס' פ' חלון מבואר בהדיא בגמ' דמהני צירוף לענין ע"ג עכ"פ ופירושם נראה מוכרח (דאגובה יו"ד לא שייך כלל לא הק"ו הא לא מישתמש ל"י ולא התירוץ כיון דאי בעי כו' כמ"ש התוס') ולא מצינו פירוש אחר בשום פוסק (ואף

-
44. וזה לשונו (בסי' שמ"ה סעי' ט"ו): "איזהו רה"י - מקום המקוץ מחיצות עשרה טפחים ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים". ובשו"ע ציין: "תוס' עירובין (שם) וכ"ה כוונת ב"י דלא כט"ז".
45. אולי: הפ"מ בט"ז. עיין הע' 43 שהעותק הפרי מגדים.
46. טל אורות הקדמון מ' מוציא אות ז'. "ודווקא באויר הגובה מצרפים השוליים שיהיה בתשבורת עשרה ולענין הרוחב אינו מועיל תשבורת דע"ד" עיי"ש.
47. וז"ל: "עובי הכתלים של רה"י כרה"י, לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש".
48. ואכן הפמ"ג עמד על השמטת 'המחבר' סברת הק"ו שהביא הרמב"ם וז"ל שם סק"ג "והמחבר השמיט זה [הק"ו. והסברא -] דאף דאין בניהן דע"ד אפ"ה הוי עובי הכתלים רה"י". גם אדה"ז, לא העתיק הק"ו ולשיטתו אזיל, דע"ג מועיל גם לולי הק"ו.
49. היינו דלפי זה דפוסק שבתוכו לא הוי רה"י, היינו, דכן יפרש בשו"ע, ואז יוכח מסתימת הטוש"ע שגם ע"ג לא הוי רה"י, וע"ז מקשה והולך.

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

הרמב"ם שיש לו גירסא ופ"י אחר בעיקר דין היתירות דשם⁵⁰ הוא כמ"ש שם פי"ד ה"ט⁵¹, מ"מ הא דאמר בסוף הסוגיא "לא שמיעא לך הא דאר"י כו", ר"ל שמפרש ג"כ כפירש"י ותוס'. בשגם, שכבר כתב המ"מ שם⁵² שכל הראשונים והאחרונים לא ס"ל כהרמב"ם). א"כ יש לנו לומר דכ"ע מודים בהא והיינו שגם הרי"ף ור"ח ע"כ לא קאי כ"א על תוך הכוורת וס"ל דכל שאין תוכם רה"י, אעפ"י שע"ג רה"י – לא חשיב כזורק רשות וחייב, ורק בזה פליגי* על סברת התוס' ד"ה כפאה על פיה הנ"ל, כ"ז היה נראה לכאורה⁵³.

יא

החלטתו לענין תוכו אין מצטרפין, צ"ע מדברי הרמב"ן

אך באמת לפענ"ד (גם) מה שהחליט לענין תוכו דואין מצטרפין צ"ע⁵⁴, דלפענ"ד אין הכרע בדבר. וראשונה אומר, שמה שעיקר היסוד היה אצלו שעכ"פ רי"ף ור"ח ס"ל בהדיא הכי (לענין תוכו

50. שהי"תד ממעטת בגובה העמוד להעשות רה"י. וגרס ברב אשי "אפילו אין גבוה ג"י שממעט את העמוד (אפילו שאינו למעלה מג' להעשות מיעוט מחמת שהוא מקו"פ), ופירושו שממעט מכיון שרה"י ע"י השימוש נחשבת "מגעת עד שם".

51. וז"ל: "נעץ בגובהו יתד כל שהו אפילו אינה גבוהה שלושה, הואיל וראוי לתלות ביתד ולהשתמש בו הרי זה ממעטו ונעשה כרמלית".

52. וז"ל: "... זהו פירושה לדעת רבינו בדוחק. ולפי גירסת הספרים.. וזה דעת הראשונים והאחרונים ז"ל".

* באות י"ב יסביר היטב מפני מה יש לחלוק או לחלק מהמקרה דאיירי תוס'.

53. אכן, רבינו הזקן פסק בשולחנו אשר לתוכו אין מצטרפין, אבל ע"ג מצטרפין. וז"ל (בסעי' ז): "כתלים המקיפים את רה"י הרי על גביהם רה"י, אע"פ שאינן רחבים ד'. ואפילו אם גם החלל שביניהם אין בו ד', שאינו רה"י שם - מכל מקום על גבי הכתלים למעלה, אם יש ד' על ד' בהצטרפות כולם עם החלל שביניהם, הרי הוא רשות היחיד שם.

ואע"פ שאינו ראוי להשתמש שם על גבי כתלים שאין בהם רוחב ד' בכל אחד- מכל מקום, הרי אפשר להניח שם על גביהם דף הרחב ד' על ד' כמידתם עם החלל שביניהם ולהשתמש עליו".

54. עיין הע' קודמת.

עכ"פ). עתה ראיתי בדברי הרמב"ן⁵⁵ במלחמות שם, שכתב בטעמא דרי"ף "לפי שכוורת לא מנח עליו מידי משום דמיקלקלי כו" ע"ש. א"כ הרי אדרבה לכאורה לפי"ז משמע דאלו במחיצות חזקים פשיטא לי' לרמב"ן דלכ"ע מצטרפי. אלא שעדיין יש להסתפק אם גם בתוכו ס"ל דלכ"ע מצטרפי. או י"ל, דרק לענין ע"ג פשיטא לי' הכי, וס"ל דגם אי רק ע"ג רה"י פטור הזורק (כדעת התוס' דלעיל), ולהכי הוצרך לסבר' דכוורת מתקלקל כו'. אבל זאת מובן דאין ראוי עכ"פ דהרי"ף ס"ל דאין מצטרפין (במחיצות חזקים) אף גם לענין רחבו, וממילא ה"ה דאין ראוי מהר"ח, די"ל ג"כ דס"ל כמ"ש הרמב"ן דכוורת מקלקלי.

יב

מוכיח מדברי הרמב"ן, לפי טעם הרי"ף, לפטור בזריקת רשויות שברק ע"ג

רה"י יתחייב

ולכאורה עלה על דעתי, דשפיר מוכח מדברי רמב"ן דע"כ ס"ל דגם לענין תוכו לכ"ע מצטרפי (בחזקי). דאם רק ע"ג, היה נראה דאין סברא כלל לומר שיהיה פטור הזורק משום דע"ג בלבד לרה"י⁵⁶.

לפ"מ⁵⁷ שכתב הרי"ף בטעם הפטור, דהוי כזורק מרה"י לרה"י⁵⁸, (וכ"כ הרמב"ם), דלפה"נ לא שייך זה אלא כשגם כל תוכו רה"י אבל אם כל תוכיות עד השוליים (ועד בכלל) אינו רה"י אף אם ע"ג

55. אומנם הרי"ח והרי"ף איך שהבינו תוסי' הרי ע"ג הוא רה"י וכפסק אדה"ז שם.

56. א"כ ודאי שסבר הרמב"ן שגם בתוכו הוי רה"י, שלכן הסוגיה עוסקת בדפנות חלשות. שאם בחזקות הרי יש לצרף עובי השוליים. שאז יהיה גם בתוכו רה"י ויפטר ומפני מה לא חישב הרי"ף עובי הדפנות לדע"ד.

57. לפי מה.

58. טעם הפטור דזריקת כוורת (לרש"י הוא משום דילפינן ממשכן ד"לא היו זורקין רשויות". אבל לרי"ף (כבתוס'), הוא משום שהכוורת היא רה"י, ו"הו"ל כזורק מרה"י לרה"י.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

רה"י* לא היו דומה כלל כזורק מרה"י לרה"י⁵⁹. אלא שלכאורה א"א לומר כן שהרי התוס' ס"ל ג"כ כטעמא דהרי"ף כמש"ש בד"ה רחבה (הב') ואעפ"כ כתבו בד"ה "כפאה ע"פ", דכל שע"ג רה"י פטור הזורק. ומיהו אין ראי' כ"כ מדברי התוס'⁶⁰, דהם איירי התם בכפאה על פיה, ובזה שפיר י"ל דאעפ"י שאין תוכם רה"י (היינו רק אורא) כיון שעל הקרקע אינו מונח כ"א שפת מחיצותי בלבד ומאחר שעל גביהן רה"י הרי אינו מונח על הארץ כ"א דבר שהוא רה"י⁶¹ ושייך (קצת) לומר שה"ז כמרה"י לרה"י, אבל כשהשוליים למטה אם אין תוכה רה"י הרי מונח על הארץ דבר שאינו רה"י דהיינו השוליים, לא מסתברא כלל שיהיה זה כמרה"י לרה"י, אף אם ע"ג המחיצות רה"י.

* וכמו שסיים באות י', -והרי לפי שיטת אדה"ז מפני מה תוך המחיצות לאו רה"י וע"ג הוי רה"י, ופטור בסוגיית כוורת, דסו"ס מציאות הכלי (ביחס לתוך הכוורת), השוליים עדיין אינו רה"י.
59. בחי' הגר"ח (שם) כתב כן בסברא. והגדיר, דאם המחיצות הם רק **גורמות** הרשות (היחיד) אין זה חשוב כרשות היחיד.

60. מסתברים הדברים שגם הגר"ח שם חילק ממקרה התוס' בכפאה, שהרי לא הזכיר דבריהם כלל.
61. כמו שאנו אומרים ביחס למחיצות י' שעושות מחיצות רה"י, דאע"פ שאין להמחיצות עצמן תנאי רה"י – מ"מ, על יסוד דברי הגמ' (בדף צט, ב) "לאחרים עושה וכו'", גם הם עצמן הוו רה"י. והוא הדין בנידון דידן. דכאשר כפאה על פיה, הגם שרה"י הוא רק ע"ג – מ"מ, כיון שע"י מחיצות אלו מתהווה רה"י למעלה, הרי גם הם חלק מרה"י, לפי הק"ו הנ"ל. וזה לשון תס' רי"ד בסוכה: "דמה לי אם מקום התל היה חלול ומוקף מחיצות מה לי אם הוא שלם". שמזה מובן שכאשר ע"י מחיצות מתהווה רשות היחיד אפי' למעלה, המחיצות כאילו מתחילות הרשות למטה.

מה שאין כן כשזורק ששוליה למטה אין זה מחיצות שכל ענינם עשיית מחיצה – שאז י"ל שהוי גם הם רשות היחיד. [וזהו היא לכאורה סברת הגר"ח שם לבאר דעת התוס' דס"ל "דגם בתל שגבוה עשרה ורחב ד' ג"כ דיינין ביה הך דינא דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, וממילא דגם תל דינו כמוקף מחיצות". אלא שהוא כתב כן גם בזריקת כוורת סתם (עם שוליה למטה. וזהו אפשר הטעם שלא ציין הגר"ח לתס' ד"ה כפאה, ששם פשוט יותר סברא זו לומר שמכיון שעושה מחיצה למעלה, גם היא מקבלת גדר רה"י. משא"כ כשגם שוליה למטה, שאז אין זה רק מחיצות שענינם להוות רשות)].

יג

מוכיח מהא דהתו"ש שסבר שרק ע"ג רה"י, אכן מביא טעם רש"י

ועי' תו"ש שכתב בטעם שכל ע"ג רה"י פטור הזורק משום שאינו חפץ אלא רשות. ונראה שכיון להטעם שברש"י⁶² דלהכי פטור כשזורק רה"י דאינו דומה לדגלי מדבר שהיו זורקין מחטיהן ולא רשויות כו'. ולפי"ז באמת יש (קצת) סברא לומר דגם כשרק ע"ג רה"י ג"כ ה"ז כאלו זורק רשות ואינו דומה לדגלי מדבר. אבל א"כ תמוה הרי הוא קאי אליבא דהתוס' והם לא ס"ל כטעם רש"י אלא כהר"ף כנ"ל ולפי"ז לפי הנראה אין סברא כלל לומר דהוי כזורק מרה"י לרה"י אם רק ע"ג הוי רה"י ולא תוכם (היכא דהשוליים למטה) וכנ"ל:

יד

מוכיח בדעת התוס' שגם בתוכו מצטרפין

ונמצא לפי"ז שפיר מוכח מדברי רמב"ן דס"ל דלכ"ע מצטרפים הכתלים גם לענין דליהוי תוכו רה"י, היכא דהמחיצות חזקות. והנה לפי"ז ממילא מובן שגם התוספות גבי כוורת שכתבו שהכתלים מצטרפין, ע"כ ר"ל גם לענין תוכם, דאל"כ ל"מ⁶³ כלום לפטור הזורק (בשוליים למטה). ובאמת בלאה"נ דוחק גדול לומר שכונתם רק לענין ע"ג: חדא, דא"כ ה"ל לפרש כן בהדיא כדרך שפירשו לקמן בד"ה כפאה על פיה כו'⁶⁴, ע"ש. גם, ה"ל לפרש בהדיא עכ"פ דכשע"ג רה"י, פטור הזורק, כדרך שפירשו זה גבי כפאה על פיה⁶⁵. (וב"ש הכא בשוליים למטה דוודאי אינו דבר פשוט, עכ"פ ביותר, וכנ"ל. וה"ל לפרש עכ"פ, ולא לכתוב בסתימות ופשיטות כ"כ). ועוד, דלשון "שהכתלים מצטרפים להחל"ל" אינו סובל

62. ח, א. ד"ה רחבה ו פטור.

63. לא מהני.

64. וז"ל: "דהכי כוורת גבה י' מצטרפין השוליים להיות ע"ג רה"י".

65. וז"ל: "וכיון דע"ג רה"י- פטור הזורק".

כלל לענין ע"ג (הכתלים), דא"כ הל"ל להיפוך, "החלל מצטרף להכתלים" כו'. ועוד, דלכאורה לענין ע"ג ע"כ גם ר"ח מודה דהוי רה"י (להתוס' דלא קאי אדעתיהו דכוורת שאני, כמ"ש רמב"ן) כיון שכ"נ⁶⁶ מפורש בגמ' דפ' חלון, אלא דס"ל דאעפ"כ אין זה כזורק מרה"י לרה"י, כיון שאין תוכה רה"י וכדלעיל. וא"כ התוס' שחולקים עליו⁶⁷ היינו לענין תוכו⁶⁸.

טו

עוד מוכיח כן מקושית הרשב"א אתוס'

ועוד דראיתי בחה"ר⁶⁹ הקשה על התוס' מהא דאביי בזורק מחצלת לבור רחבה ח' וחילקה דחשבינן זה לסילוק מחיצות ופטור, ואם איתא דהכתלים מצטרפי ליכא סילוק מחיצות כלל כו', ע"ש, שהניח זה בתימא. ואם איתא שכוונת התוס' רק לענין ע"ג נראה דאין בזה ריח קושי כלל, דאף אם ע"ג המחצלת והבור רה"י, כיון שכל תוכה לאו רה"י ודאי חשיבא סילוק מחיצות (לענין חיוב הנחת המחצלת בתוך הבור ושפיר פטור).

והגם שלכאורה אדרבה היא הנותנת, כיון שהרשב"א הניח זה בתימא על התוס' א"כ כדי לתרץ התוס' יש לנו לומר שבאמת אין כוונתם כ"א לענין ע"ג, ולק"מ כנ"ל. אבל עכ"פ חזינן שהרשב"א תפס⁷⁰ דברי התוס' כפשוטן דגם לענין תוכו אמרו.

ואי מצד הק"י⁷¹. הנה באמת לפענ"ד לא קשי מיד⁷² לפמ"ש התוס' פ' חלון שם דהסברא דאמרינן אי בעי מנח מידי כו' ל"מ אלא "כשהחולי גבוה יו"ד מבחוץ". ונראה דהיינו משום דבעי כשיניח

66. שכן נראה.

67. בחי הגר"ח שם פי' בתחילת דבריו שגם תוס' ס"ל שרק ע"ג הוי רה"י, ואעפ"כ סבר שפטור על זריקת הכוורת (ושוליה), בבי אופנים. עיי"ש.

68. בתוס' ר"פ מפורש שחייב גם על תוכו, בעירובין (שם), וז"ל: "כי איצטריך היכא דאין חלל הבור רחב ד' להתחייב הזורק מר"ה לתוכו או ע"ג החוליה וכו'".

69. שבת שם.

70. אמנם י"ל, דלדעת התוס' עצמם (ולא כפי שתפס הרשב"א בדבריהם) מוכרח דרק על גבם הוי רה"י, בכדי לתרץ קושיית הרשב"א (וקושיותו הראשונות על דרך זו בתוס' יש ליישב) א"כ פסק אדה"ז אזיל גם בדעת התוס'.

מידי. –שוב ראיתי דלקמן⁷³ דלא דיינינן ע"ש סופו, אלא דהתם בבור רק ע"ג רה"י ולענין ע"ג גם עתה אין מחיצת יו"ד כ"א מצד א'⁷⁴, כמשי"ת לקמן⁷⁵ ונכתב ג"כ לעיל עכ"ה ועד כאן הגההו. ויכסנה יהיה הדין נותן להיות ע"ג רה"י דהיינו שיהיה או כעמוד בר"ה גבוה יו"ד ורחב ד' (דאמרינן גוד אסיק והוי כמוקף מחיצות). וא"כ גבי מחצלת החולקת בתוך הבור אם יניח מידי ויכסנה הרי לא יהיה ע"ג רה"י⁷⁶, דאף שמצד החיצון דמחצלת יש גובה יו"ד⁷⁷ (וי"ל גוד אסיק), מאי מהני, כיוון שהג' צדדי הבור אין שם גובה כלל, שהן שוין להקרקע שסביביו ואין כאן כעמוד כו'. והרשב"א שהקשה זה אפשר משום דלא ס"ל כהתוס' דפ' חלון הנ"ל⁷⁸, ע' עה"ק ד"י⁷⁹ ע"ב ויתבאר אי"ה (כאן או במק"א).

מוכיח שכן היא דעת הרשב"א

והנה גם דעת הרשב"א עצמו מובן ממילא, דס"ל ג"כ דהכתלים (כשהן חזקים) מצטרפים, אף גם לענין תוכו, שהרי לא חלק על התוס' אלא מצד הקושי הנ"ל והוכיח מזה דע"כ יש חילוק בין כוורת ומחצלת לבין כתלים חזקים (וכדעת רמב"ן הנ"ל). וכיון דקושייתו על התוס' ע"כ אינו כ"א לענין תוכו, ממילא בכתלים חזקים גם הוא מודה דמצטרפין גם לענין תוכו, וכ"מ ג"כ מסתימת דבריו בספרו עה"ק שם, וע"ש שכתב ג"כ לשון שרוחב הכתלים משלימו כו' מצטרפין לחללו וכו'⁸⁰ שלשון

71. אוצ"ל: ואי מצד הקו(קושיא).

72. היינו, דבזה מתרץ את קושית הרשב"א על תוס' - לפי תפיסתו בשיטת התוס' שגם בתוכו מהני הכתלים להצטרף.

73. אות כט.

74. וא"כ גם לפי"ז מיושבת קושית הרשב"א.

75. אות כט.

76. וממילא גם לא בתוכו.

77. כאשר עומד בתוך הבור השני.

78. אלא כהריטב"א החולק – עיין לעיל אות יב.

79. בנדפס ד"ט ע"ב. וז"ל שם: "לבור ברשות הרבים עמוק שבעה וחוליה שלשה משלימתו לעשרה, שהחוליה נידונת משום רה"י" [וכן הוא בדף ט, א – נסמן בהע' הבאה].

80. וז"ל בעבודת הקודש (ט, א): "שאם היה רוחב כותליו משלימו לארבעה- הרי זה רה"י שרוחב הכתלים מצטרפים לחללו בד"א בכתלים בריאין".

זה משמע הכל לענין תוך החלל. ועוד משמע שם, שדומה צירוף הרוחב לצירוף הגובה ובצירוף הגובה ודאי היינו שיהיה תוכו רה"י.

טז

מוכיח שכן הוא גם דעת הרא"ש

ג מדברי הרא"ש⁸¹ יש לדייק מעין כל הנ"ל, דהכי ס"ל הן מצד דסתם ולא פי' דרק ע"ג רה"י (כ"ש איהו לא הזכיר כלל הטעם דמנח מידי כו' אשר כבר נתבאר דלפה"נ עיקר פשיטות התו"ש ואהע"ז בדברי התוס' דכוונתם רק לענין ע"ג היה מדכתב טעם זה כו') אבל בדברי הרא"ש אין שום רמז לזה. וגם, אין שום ראי' לזה מדבריו במק"א כדרך שהביאו ראי' על התוספות ממ"ש בפ' חלון וודאי לא נראה כלל להוציא דבריו מסתימתן ופשיטותן) והן מצד הלשון שכתב "והדפנות מצטרפות עם החלל" כו', דמשמע דע"י הדפנות נעשה החלל רה"י, לא להיפוך. והן מצד מ"ש "כי היכי דמצטרפות השוליים לגובה יו"ד", משמע, דדומין זל"ז כו'⁸². והן מצד, שגם הוא ס"ל בטעם הפטור, משום דהוי כזורק מרה"י לרה"י אשר כבר נתבאר דלפי"ז לא מסתברא כלל שיהיה מהני לזה מה שע"ג לבד רה"י (היכא שהשוליים למטה מונחים בארץ כו'⁸³).

יז

ר"ל שלא נמצא בראשונים חולק בהא שמצטרפיו גם לענין תוכו

ומעתה לפי"ז כיון שרמב"ן ורשב"א ורא"ש ס"ל דמצטרפות גם לענין תוכו וכדברי התוס' דפ"ק דשבת, עכ"פ, ולא נמצא בראשונים שום חולק בהדיא, היכא שהכתלים חזקים עכ"פ, דלפמ"ש

81. העותק לעיל בסי' 8.

82. ובגובה י' - ודאי הכונה דמהני לתוכו.

83. לעיל סעי' יב.

הרמב"ן גם הרי"ף מודה בכך⁸⁴. וכמ"כ הר"ח, כמובן מד' חה"ר דקאי לחזק⁸⁴ דברי הר"ח שבתוס'. ורש"י ורמב"ם וטוש"ע לא דיברו בזה בפירוש כלל ועל משמעות הלשון (דרך אגב) קשה לבנות יסוד לעשות פלוגתא⁸⁵, ויותר טוב לפרש לשונם כמ"ש הט"ז⁸⁶. גם י"ל דאינהו מיירי במחיצות חלושים בעין מחצלת וכוורת, וס"ל כרמב"ן ורשב"א וכ"כ הא"ר סק"ג ע"ש שהוכיח כן מלשון הרשב"א⁸⁷. (אלא שמש"ש⁸⁸ שעפ"י יש לתרץ ג"כ קושית הט"ז⁸⁹ מפרק הזורק⁹⁰. אין נראה לפענ"ד דסתם כותל שבש"ס הוא מאבנים או עצים, וית' אי"ה, משא"כ לשון מחיצות שברמב"ם וטוש"ע יש לדחוק בן וע"ש בא"ר שכתב בפשיטות שכן פסק הרשב"א בעה"ק כהט"ז⁹¹).

ומה גם שאף אם נפרש דברי הרמב"ם וטוש"ע כמ"ש התו"ש ואה"עו – ג"כ לא א"ש מה שלא ביארו דעכ"פ לענין ע"ג מצטרפין (כ"ש לפי הנ"ל⁹² שזה כמבואר בהדיא בגמ' דפ' חלון), ולא עוד אלא דממ"ש⁹³ ד"כתלים המקיפים רה"י על גביהן רה"י", ודאי יש לטעות מזה דכל שאין תוכו רה"י גם ע"ג אינו רה"י (ואינו מובן מ"ש האה"ע⁹⁴ (וכן התו"ש⁹⁵) דהרמב"ם וטור לא איירי לענין ע"ג כלל).

-
84. "והעלה זה קושיא בדברי ר"ח. ואני תמיהא לי דבריהם וכו'".
85. דממ"ש הרמב"ם "ביניהם ד' על ד"י משמע דלא מהני הדפנות להצטרף, משא"כ הטו"ר והשו"ע דכתבו "יש בו", היינו דמהני להצטרף.
86. שכתב- "ומ"ש ביניהם - פירושו בין הכל כוונתו ג"כ עד עובי הכתלים" (ועיין בחכמת שלמה שם, שהביא לזה סיוע מהלשון "עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ").
87. וז"ל: "ותדע שהרי הרשב"א (בדף י') כתב נמי אם אין חללו רחב ד' הרי זה מקום פטור, אלא ששם מיירי בחלושין".
88. האליה רבה הנ"ל.
89. מפני מה הגמ' (צט) צריכה להק"ו – הא הדפנות מצטרפין למדת הרשות.
90. ששם איירי במחיצות תלושות, ולכן צריך להשתמש בסברא ד"לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש" (ולא לצרף השוליים להרשות).
91. וז"ל בעבודת הקודש (ט, א): "שאם היה רוחב כותליו משלימו לארבעה- הרי זה רה"י שרוחב הכתלים מצטרפים לחללו בד"א בכתלים בריאין".
92. לעיל סעי' י.
93. שו"ע סעי' ג'.
94. וז"ל "ודברי הרמב"ם וטור, הם איירי בין המחיצות אבל גבי מחיצות לא מיירי כלל".

ולכן אין לבנות יסוד על משמעות דבריהם לומר דפליג על רמב"ן ורשב"א ורא"ש ותוס' דפ"ק דשבת.

יח

מבאר התוס' דפ' חלון ודפ' הזורק, דגם בדבריהם אפשר להסביר לשיטתו

ולא נשאר כ"א התוס' דפ' חלון (דפרק הזורק) והרישב"א שם, הנה אף אם נאמר דפליגי וס"ל דאין רוחב המחיצות מצטרפות לענין תוכו, כדמבואר בדבריהם להדיא. לכאורה (והיינו אפילו במחיצות חזקות כחוליא דשם) היה ראוי לפסוק כרמב"ן ורשב"א ורא"ש דרביס ניהו, וגם התוס' דפ"ק דשבת עמהם.

אמנם (כדי להשוות דברי התוספות ודפ' חלון שזה יותר טוב כנ"ל בשם כללי כנה"ג) באמת נלפענ"ד, דאין מדברי התוס' ורישב"א דפ' חלון ראי' כלל. דמש"ש (בפשיטות גדול דרך אגב) ד"תוכו לאו רה"י⁹⁶, אינו משום דס"ל דהצירוף אינו מועיל כ"א לענין ע"ג (דלזה מהני הסברא דאי בעי מנח כו') ולא לענין תוכו, אלא דהתם שאני דתוך הבור ממש הרי ליכא כלל מחיצות, אלא קרקע עולם הן דפנותי (ואף אם יש שם ג"כ דפנות מבנין הרי הם ג"כ דבוקי לקרקע I), ולא שייך כלל 'צירוף' מחיצות שם⁹⁷. וממילא גם בחלל שכנגד מחיצות החוליות⁹⁸, אעפ"י דשם שייך צירוף,

95. וז"ל: "אבל הרמב"ם דמיירי הכא לענין שיהיה תוכו רה"י ודאי פשיטא דבעינן שיהיה חללו ד' טפחים".

96. ביחס לחוליה גבוהה י' (שלתוס' א"א שיהיה ע"ג רה"י ולא גובה י').

97. היינו לצרף הבור עם החוליה.

אולי הביאור בהא, דאין מצטרפין, מתאים לשיטת הרמב"ן, (הובאה ברשב"א צ"ט) דע"ג עמוד גבוה י', דהוא רה"י. לא אמרינן שיש לו אויר רה"י (שעולה עד לקיע), [דכ"י אמרינן דרה"י עולה עד לקיע ה"מ רה"י גמורה במחיצות, כגון חצר אבל עמוד לא". ומבארו הגר"ח (סוכה ד' י"א) דיסודו מגמי סוכה (ד', ב) דאמר רבא גבי עמוד "דבעינן מחיצות הניכרות וליכא", והביאור- "דהוא דין בההילכתא דגוד אסיק, דלא אמרינן גו"א רק במחיצות הניכרות ולא בעמודשאין המחיצות שלו ניכרות במקום כיון דהוא אטום כולו"]. וא"כ י"ל דהחוליה והבור ב' סוגים הם. [דזה מחיצה וזה עושה רה"י "שאינה גמורה"] ולכך אין

א"א שיהיה למעלה באויר רה"י ולמטה לאו רה"י. וא"י מצינו כה"ג. (ול"ד לבית שאין תוכו יו"ד וקירוי משלימו כו' שהתקרה מפסקת והיא קרקע להגג, ומשא"כ שיהיה למטה לאו רה"י ולמעלה באויר רה"י – זה וודאי לפה"נ א"א כלל, ומלבד שהיה אפשר לומר ג"כ שמ"ש "תוכו לאו רה"י" אתוך הבור ממש קאי, אלא שא"צ לזה. אלא כנ"ל).

יט

דן בדברי הריטב"א בב' אופנים

ואולי ז"ש הריטב"א⁹⁹, כ' וז"ל: "דבור עצמו ל"ח¹⁰⁰ רה"י דהא בעינן חוליות הבור להשלים לד"ט" עכ"ל. ולכאורה אין הבנה למ"ש "דהא בעינן כו" – מה טעם יש בזה. אלא דר"ל, דהא עכ"פ בעינן צירוף החוליות והרי למטה בבור ממש (וז"ש דבור עצמו) ליכא חוליות (וממילא גם למעלה באויר לאו רה"י כלל).

ועוד יש לומר בפ"י דברי ריטב"א, באופן אחר יותר מרווח. דאיהו קאי התם לתרץ מה שהקשה מפרק הזורק דאמרינן "ק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש", ור"ל דא"כ גם כאן למה לי לטעמא ד'מנח מידי', נימא ג"כ הק"ו הנ"ל¹⁰¹ (ושם יש ט"ס וצריך להגיה עד"ז ע"ש). וע"ז תירץ דהכא הבור עצמו, ר"ל מצד עצמו (ואפשר חסר תיבת מצד), לא חשיב רה"י. דהא בעינן חוליות הבור להשלים, ר"ל דעתה ע"י צירוף החוליות באמת הוי רה"י גם תוך הבור (וטעמו של דבר ית'

מצטרפין. וצ"ע. ועוד להעיר מהדעה הבי' בשו"ע (שמ"ה, סכ"ג), שמשמע שיש חילוק באופן היות רה"י לאוירו כמהו (אפי' לא בדעת הרמב"ן) בין עמוד (מגוד אסיק) - למחיצות שא"צ לזה. [צריך לעיין מאי שנא מסתם בור ט' וחוליה משלימתו ל"י ורחב ד', דכותב שם תוס' בריש דבריו שזה ודאי מצטרף? (ואולי מחלק בין סתם בור וחוליה, לכאן שחוליה גבוהה י', וצ"ע)].

98. היינו, שכוונת תוס' דתוכו לאו כרה"י, כוונתו לתוך י' הטפחים שבגובה החוליה.

99. ז"ל "דהכא בשאין הבור רחב ד' איירי דבור עצמו לא חשיב רה"י דהא בעינן חוליות הבור להשלים לד"ט".

100. - לא חשיב.

101. זו קושיית הטי"ז (הוזכרה לעיל סעי' יז).

ישיבת תות"ל מגדל העמק

שאי"ה), אלא כיון דלאו מצ"ע הוא, אלא ע"י צירוף החוליא הרי עכ"פ בעינן טעמא למה מצטרף החוליא וע"ז הוצרך לטעמא דמנח מידי (וממילא טעם זה מספיק בין על תוכו ובין ע"ג). אבל בלשון התוס' ודאי קשה להעמיס ולומר שכוונתם ג"כ עד"ז. ומה גם שא"צ לזה, כי הסברא מצ"ע נלפענ"ד יותר אמיתית דכאן גבי בור לא שייך צירוף לענין תוכו (וית' עוד בסמוך אי"ה). אשר ע"כ גם בדברי ריטב"א נלפענ"ד יותר לפרשו ע"ד הנ"ל, וס"ל ג"כ דכאן בבור באמת תוכו לאו רה"י, וכ"ד התוס'.

ואיך שיהי', עכ"פ אין רא' מדברי תוספות דפ' חלון (ודפ' הזורק) וריטב"א שם, לומר דפליגי אהא דמשמע ודאי בפשיטות מתוס' דפ"ק דשבת ורמב"ן ורשב"א ורא"ש דהצירוף מהני גם לענין תוכו, היכא דהמחיצות מגיעות עד קרקעו דתוכו, ככוורת וכמקום המוקף מחיצות וכה"ג. כ"כ מ"ש בתוס' דפ"ק דשבת דהא עובי חוליות הבור מצטרף כו'¹⁰² (והן אמת דלפי"ז אינו מדוקדק – כיון דגבי בור ליכא צירוף לענין תוכו. אבל אין זה דיוק כ"כ, דודאי הל"ל עובי דופני הכוורת, דחוליות הבור מאן דכר שמי' התם. אלא לפי שבאו לטעון על ר"ח מהסוגיא דפ' חלון דאיירי בחוליות הבור נקטו הכי, ולא הקפידו מה שהתם ע"כ רק לענין ע"ג איתמר. כיון שאין זה מצד חסרון דין הצירוף, ולא אסקי אדעתיהו כלל שיהיה חילוק בדין הצירוף בין תוכו לע"ג אלא דהתם לענין תוכו ליכא מה לצרף כו')).

כ

העולה מכל הנ"ל

ולפי"ז ודאי ממילא התוס' ורא"ש דפ"ק דשבת שכתבו מפורש שרוחב המחיצות מצטרפין, סתמא דמילתא ודאי היינו גם לענין תוכו ככל רה"י, כיון דלא מצינו כלל בפוסקים מי שיחלק בין תוכו לע"ג, היכא דשייך צירוף גם בתוכו כו'. וכמו"כ ד' רמב"ן ורשב"א, דס"ל ג"כ במחיצות חזקות (לכ"ע) מצטרפים היינו ג"כ גם לענין תוכו, וממילא דכן יש לפסוק (בחזקים עכ"פ). כיון די"ל דגם רי"ף ור"ח מודים בכך, כדמשמע בהדיא מרמב"ן ורשב"א כנ"ל.

102. ראה הערה 97.

כא

מבהיר ד'מנח מידי' – היינו 'אי בעי' [ולפי"ז יצטרף גם בתוכו]

אך אכתי נשאר לעיין בטעמו של דבר כיון שזה כמבואר בהדיא בגמ' דפרק חלון, שטעם הצידוף לרוחב הוא משום ד'מנח מידי כו', והרי לכאורה אין זה מספיק כ"א דליהוי ע"ג רה"י ולא בתוכו דשם לא חזי כלל למנח מידי כו', וכדלעיל¹⁰³. שזה נראה עיקר טעמם של התו"ש ואהע"ז שתפסו בפשיטות מדברי התוס' דפ"ק דשבת דאיירי רק לענין ע"ג מדכתב הטעם דמנח מידי כו'. והנה לכאורה היה נראה שהטעם פשוט משום דרה"י עולה כו', וכמו"כ יורד עד התהום כו', כדלעיל¹⁰⁴. ואף דכבר נתבאר¹⁰⁵ דהתו"ש ואהע"ז ס"ל דז"א, כיון שמה שלמעלה רה"י אינו אלא משום ד'מנח מידי, והרי אז יהיה דומה לבית שאין תוכו יו"ד כו', דאעפ"י שע"ג רה"י, לא מהני לתוכו משום שהתקרה מפסקת כו'. וכמו"כ הכא אותו דבר מפסיק כו'. אמנם באמת י"ל דזה אינו. כיון שודאי גם עתה שלא הניח מידי עדיין ג"כ רה"י ע"ג עכ"פ (דאעפ"י שלשון הגמרא שמנח מידי כו', ודאי ר"ל דאי בעי מנח כו' כמ"ש התוס' שם בהדיא, וכן בפ"ק דשבת כתבו דחזי כו', וכן הרשב"א בעה"ק¹⁰⁶ כתב שאם רצה לכסותו כו', וכעין זה כותב בחי"פ"ק דשבת. ומוכרח הוא בגמ' דפ' חלון בפרט ממש"א שם גבי יתד אפשר דתליא בי' מידי, מכ"ז משמע ודאי דכיון שאפשר ואי בעי מנח כו' הוי רה"י גם עתה שלא הניח עדיין) והיינו גם ע"ג החלל למעלה. וא"כ הרי אז לא מפסיק מידי, ובכה"ג ודאי רה"י עולה כו' ויורד כו'. ול"ד לבית שאין תוכו יו"ד כו'.

103. אות חי (וט"ו) עי"ש.

104. כדלעיל סעי' ח.

105. כני"ל אות חי (וט"ו).

106. וז"ל (ט, א): "שרחב הכתלים מצטרפין לחללו.. ואם רצה לכסותו ולהשתמש עליו מכסה ומשתמש".

מקשה, דלפי"ז דהגדר הוא "דאי בעי", א"כ גם לתוך הבור יועיל

אך א"כ יהיה נופל היסוד משנ"ת, דמהתוס' דפ' חלוץ שכתבו דתוכו לאו רה"י אין ראי' כלל, משום דהתם למטה בתוך הבור ממש אין שם חוליות כלל כו' כנ"ל. ואם איתא דהא דאי בעי מנח מידי מהני גם לתוך המחיצות מטעמא דרה"י עולה ויורד כו', א"כ אף לתוך הבור דליכא שם צירוף מחיצות כלל, ג"כ ראי' להועיל מה שלמעלה (ע"ג החלל) רה"י ויורד כו'¹⁰⁷. (וכמו בור העומד ברה"י דאפי' עמוק ק' אמה הוי רה"י, כמ"ש בעה"ק¹⁰⁸ די"א ב'. וכן מבואר מדברי ב"י ורמ"א¹⁰⁹ סוף הסי' ומוח"ז רבינו ז"ל ססכ"ה¹¹⁰.)

כב

מייסד לבאר גדר מקום ד' על ד' [שמכך נובע סברת אי בעי]

אמנם כן¹¹¹ לפענ"ד דיש לפרש הטעם דאי בעי מנח כו'¹¹², בע"א. דבאמת צריך להבין למה מהני כאן אי בעי כו', היינו שיכול לתקן שיהי' כאן רוחב ד' ע"י הנחת דף וכה"ג – הרי עתה עדיין לא הניח וחסר מתנאי רה"י, שבעינן רוחב ד'. מה בכך שאפשר לתקן ע"י הוספת דף וכה"ג, ואי איפוא מצינו כה"ג. וא"ת נימא נמי דיכול להרחיב מחיצות עד שיהיה רוחב ד' ביניהם, וגם לענין הגובה

107. עיי לקמן אות כ"ט שחוזר בו מכך.

108. וז"ל: "בור ברה"י אפילו עמוק מאה ורחב ד' מותר להכניס מרה"י לתוכו".

109. "אבל אם עומד [הבור] ברשות היחיד לכו"ע דינו כמו רה"י" – (ב"י) רמ"א, סעי' יא.

110. בס"י שמה, וז"ל: "[אחר מחלוקת שמביא לגבי בור שהוא מקום פטור, ונמצא בתוך כרמלית, כתב:]

לדברי הכל אין מקום פטור ברה"י, אלא כל מה שיש ברה"י הוא רה"י".

111. הא ש'אי בעי הוא גדר בכח, מיוסד על מהו דין דע"ד.

112. יתכן בכונתו במהלך דבריו שכעת סבר שכאשר אומרים ד'אי בעי מנח' שהוא בכח לבד שוב ע"ג

הוא רה"י, [דהוא גדר שימוש לבד א"כ א"צ אנו לדין צירוף] אבל כעת מחדש דזה דא"צ בפועל מנח, הוא

משום דדע"ד הוא דין במקום [שלכן אי בעי גדר בכח הוא, ודי בזה] ושוב צריכים לדין צירוף. וא"כ כמו

ברוחב הוא הדין בגובה וכיון שלמטה אי אפשר לצרף ואין י' שוב לא יהא למעלה. אלא שמקשה ע"ע

שסברתו זו דדע"ד הוא מקום, מיוסדת ומוכחת מן הרשב"א והוא ס"ל דאמרינן יורד עד התהום.

נימא שאין כאן גובה יו"ד הרי יכול להוסיף על המחיצות עוד כו', וכה"ג בכל התנאים נוכל לומר דאפשר לתקן. אלא ודאי דזה אין סברא כלל*, וכל היכא שחסר מתנאי רה"י לא מהני כלום מה שאפשר לו להוסיף דבר ולתקן, אלא דהכא לא חשבינן כלל כחסר מתנאי רה"י גם בלא התיקון. והוא דמ"ש מוח"ז¹¹³ ר"ל בטעם דבעינן רוחב ד', דהיינו לפי ש"זהו שיעור מקום חשוב¹¹⁴ הראוי להשתמש בו"¹¹⁵. ונרשם במ"מ: "עירובין ע"ח". צע"ג לפענ"ד, דמשמע דמפרש הא דאמר "והא לא משתמש לי", ר"ל דבעינן שהד"ט יהי בהם כדי תשמיש ביחד דווקא. ומשא"כ הכא התשמיש דע"ג מחיצות עם התשמיש דתוכו הם מחולקים, ולא משתמשי לי' ביחד (וכ"מ קצת מפרש¹¹⁶ שפי' הא לא חזי ד' דידי כו' מפני החלל כו' דמזה משמע דאעפ"י שע"ג המחיצות ראוי לאיזו תשמיש בפ"ע מ"מ ליכא תשמיש מקום ד' כו').

* ע"י היטב הערה 117 שכן הקשו הרשב"א וימגיני שלמה.

113. סי' שמה סעי' א. וז"ל: "איזהו רה"י... יש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בהן".

114. הא דמקום דהוי מקום חשוב, עיין רש"י (עירובין ט, א בד"ה שאין בו): "הואיל וליכא מקום חשוב לאו רשות באנפי נפשה".

115. לכאורה אדה"ז מתאים עם שיטתו שם ס"ט שמסביר (לכא', בסוף הסעיף) מפני מה רה"ר עולה עד לרקיע "שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות" שגם זה מתאים לגדר שרה"י גדר ד"א של שימוש היא. ועיין הע' 117.

היינו (לכא') שא"צ לגדר 'גוד אסיקי' כדי להסביר דרה"י עולה עד לרקיע. (שזה מהותה, רשות של שימוש יחיד) ולא רשות להילוך (רבים) ולכך עולה עד לרקיע שלשימוש (יחיד) אין גבול. והוא ח"י, שבמאירי (שבת. צ"ט, ב) ביאור שהוא משום "גוד אסיקי". וכן הגר"ח (סוכה שם) נקט שאינו (להרמב"ם) משום 'גוד אסיקי' אלא מטעם אחר, עיי"ש טעמו. (ועי' במאירי (סוכה שם) שגם הוא כ' (שבעמוד) א"צ לגוד אסיקי).

[ועיין שו"ע אדה"ז (שמ"ה, סכ"ג) בשיטה השני', שגם נקט שאינו משום 'גוד אסיקי' [וזה שכתב בס"א שם וסי' שס"ב, ב' משום 'גוד אסיקי', מבאר בסכ"ג, שהוא משום שרק בעמוד דרוש 'גוד אסיקי' "שאין מחיצות למטה". משמע, שהמחיצות למטה (שיוצרת רשות) פועלות עד לרקיע. (ולכא' אינו כס"ט שם ולא כהגר"ח) ועיי"ש, שרק יש לסמוך על דבריהם להקל בד"ס. וצ"ע בכ"ז].

116. וכ"כ ברש"י ד"ה ואמאי: "הוי גגא דחוליא דרה"י, הא לא חזו ארבעה דידיה לתשמישיתיה מפני החלל שהוא מהן".

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

ומזה למד דטעמא דבעינן ד' הוא משום דכל תשמיש דפחות מד"ט לא חשיבא תשמיש כלל, ולכן א"א שיצטרף מחיצות עם החלל דלא משתמיש ביחד, ואנן בעינן דהנך ארבעה יהיו חזו לתשמיש אחד ביחד דוקא¹¹⁷.

117. לומד בפירושים של דברי אדה"ז, שגדר מקום ד' מטעם שימוש, הגדר הוא להשתמש **ביחד כולו**. [ואולי משום כך, לדעתו, סובר אדה"ז בכורת שרק ע"ג [שרק שם שייך שימוש יחד], יהיה רה"י ולא בתוכו. משא"כ לדעתו שענין השימוש הוא אינו מעיקר הדין ורק להחשיבו שיהיה ראוי לשימוש, לכן גם בתוך הכורת הוא רה"י, וע"ז מקשה שמדברי ר"א משמע שכ"א- העמוד והיתד תשמיש לבדו. [ולא כמו הבור וחוליתו שעל ידי שמניח עליה הרי שהוא תשמיש שמשותף לכולן].

והנה אם כן [קשה לאידך] מפני מה בבור וחוליתו אמרינן, לדעת אדמוה"ז, שרק ע"ג הוי רה"י. נימא, דמצד גדר שמוש שאינו גדר ד"א בעצם [היינו שאין צריך מקום דד"א כ"א שמוש דד"א] א"צ להיות במקום אחד. והרי נדקדק בלשון אדה"ז "הראוי להשתמש בהן", שהכוונה בהן ביחד. יש לומר (א), דנאמר שהכוונה בגמ' אפשר דתלי, פירושו שעומד במקום אחד ומשתמש בהשני. וז"ל המאירי (עירובין שם). "ראוי לתלות בו איזה דבר, הרי הוא כגוף העמוד.. והוי הן אצל העמוד ככלים שבבית".

וכך מבין הגר"ח (ז, ב-ג) שאם אתינן עליה מדין שמוש, הרי גם בתוך הכורת הוא רה"י, שהרי סו"ס ביחד, התוך עם השוליים, הוי שימוש דדע"ד [ורק אי בעינן מקום דדע"ד, הרי אפשר שלא נוכל לצרף התוך עם השוליים]

והנה על הגליון בשו"ע אדמוה"ז (שמ"ה, ז) צוין ע"י מגיני שלמה [שבת קא, א]. ושם נחלקו רש"י והר"ח הובא בתוס' שם (ד"ה הני ביצתן) בפירושה של הסוגיה של "הני ביצתא דימשן" שלרש"י "פירושו ספינות קטנות וקצרות מלמטה עד כחודו של סכין" והגמ' מבאר שם שאין דינם כרה"י כשאין ארבעה טפחים ברוחבן תוך ג' טפחים מקרקע. וממשיכה: ואי מלינהו קני ואורבני לית לן בה [היינו ששוב תהיה קרקע ברוחב דדע"ד למעלה על הקני ואורבני], וע"ז מקשה תוס': מפרק חלון שם, שהגמ' אוי אי בעי מנח עליה מידי, וא"כ גם כאן נאמר: "אע"ג דלא מלאן כיון דיכול למלא חשוב רה"י? (ולכן סבר תוס' כהר"ח שיש כאן דע"ד עד למטה, אלא שיש הפרש בין הנסרים. עיין שם). וע"ז משיב ב"מגיני שלמה": "מכל מקום נלע"ד דס"ל לרש"י דלא דמי להתם דפשיטא דמעמוד לק"מ. דהתם היה העמוד בתחילה רה"י גמור ומלאוהו אחר כך ביתדות, אין היתדות יכולים לבטל הרשות היחיד הראשון כיון שאפשר להשתמש ביתדות גם עתה אם מנח עליה מידי, אם כן לא נעקר שם רה"י הראשון מן העמוד. משא"כ הכא אין כאן רה"י ומטעם דאי בעי, ממילא נעשה אותה רה"י- הא לא אמרינן.

היינו שסברא זו ד"אי בעי" [לא תאמר כמובן בכ"מ דא"כ ביטלת כל גדרי הרשויות], באה רק אחר שיש כאן מציאות הרשות דרה"י. אלא שבאו יתדות אח"כ, ולזה מועילה סברת ד "אי בעי" ששוב לא יבטלו את מציאות הרשות, אבל לא ליצור מציאות של רשות חדשה. וסברא זו מפורשת ברשב"א שם. ושניהם [המג"ש והרשב"א] כשבאו לבאר בור וחולייתו מובן מדבריהם שאין זה כסברת דומה ליתדות. במג"ש כותב: "אלא אפי' מבור וחולייתו נמי נראה לחלק" עיי"ש תי'. וברשב"א אחר שמבאר בארוכה סברת המג"ש: "כיון שהעיקר שהן תחובין בו ישנו רוחב ד', אין היתדות מבטלו הרשות, הואיל ואף בהן יכול להניח מידי ומשתמש, משא"כ בבא לעשות רשות לכתילה.. לא יעשה רה"י בכך- משום דאי בעי מנח עלי' מידי" ממשיך וכותב: "ובר וחולייתו כיון שיש בהם ארבעה, ויכול להשתמש אי מנח בי' מידי שפיר דמי". היינו שיש להבחין בין יתד – שיש כאן (למטה) ארבעה, שהיתדות באות אח"כ, לבין חולית הבור שכמש"כ רשב"א "ובר וחולייתו כיון שיש בהן ארבעה"-לומר (עכ"פ לשיטת אדה"ז) שתחילת היות ארבעה הוא מן החוליה ולמעלה. שאין דפנות הבור מיעוט אח"כ בהרשות, כ"א שמלכתכ"י ארבעה הוא מן החולי' ולמעלה וגם כאן סברת 'אי בעי מנח' לא יוצרת רשות [שזה א"א כנ"ל] כ"א יש כבר הרשות של רוחב דע"ד, אלא שמפני איזה סיבה צדדית א"א להשתמש [כמו יתד שמפריעו], וכאן הוא החלל, לזה מועלת סברת אי בעי כו'.

גם הגר"ח שם מבחין בין סוגיית יתד שרק "המיעוט הוא על הדין דמקום תשמיש", לבור וחולייתו "דתוך הבור.. חסר שם מחיצות וע"כ ממילא דגם למעלה על החוליה ג"כ חסר" (עיי"ש ז, ג). אלא שהוא ס"ל דכ"ז אי אתינן מדין דע"ד בתורת מקום, שאז צריכים אנו לדין צירוף ובור וחולייתו א"א לצרף משא"כ ביתד בעמוד, אין היתד מיעוט בעצם על המקום, ואפשר לצרף, עיי"ש. משא"כ כאן בדעת אדה"ז אנו לומדים שגדר הדבר הוא שימוש, ואעפ"כ [בניגוד למש"כ הגר"ח שם (ז, ב-ג) שאם אתינן מדין שימוש א"כ אין גדר מקום כלל, ויסד זה בדעת רש"י (קא). כמו שכתב בסוף דבריו שם]. יש כאן, כלשון מג"ש ורשב"א, תחילה רה"י גמור, "שהעיקר שהן [היתדות] תחובין בו ישנו רוחב ד", לומר, שהד"א שצריכים שיהיה במקום גדרם שיהא בהם האפשרות לשימוש. אבל סו"ס הגדר הוא בהמקום. ובה שפיר שבבור וחולייתו, תחי' היות כאן מקום, הוא מן החולי' ולמעלה. וכנ"ל. [ולכן די בסברת 'אי בעי כו', ולא דרוש בפועל, דזה הוא הגדר שיהא בהמקום אפשרות שימוש, ודי בזה]. (ב) אפשר עוד בדעת אדה"ז, כמש"כ הגהמ"ח לקמן, דסברת 'אי בעי מנח', היא "עיי"ש סופו", א"כ מועלת רק מהחולי' ולמעלה ולא למטה.

כג

סובר דיסוד דין ד' על ד' – הלכה למ"מ, ולא מטעם דהוי מקום הראוי
לשימוש

אבל לפענ"ד אאל"כ, דא"כ קשה טובא. הא דאסיק רב אשי גבי יתד דאפי' גבוה ג' אינו ממעט, משום ד"אפשר דתלי בי' מידי" – והרי תלי' זו ודאי נראה דהיינו תשמיש דיתנד לבדו בפ"ע וכל העמוד תשמישתי בפ"ע¹¹⁸. ועכ"ז מהני. אלא ודאי ע"כ לא בעינן כלל דהנך ד' יהיו חזו לתשמיש א' דוקא,

וטעמא דבעינן רוחב ד' אינו כלל משום תשמיש דמקום חשוב כו', אלא הוא הלכה למשה מסיני (וכמו גובה יו"ד כו'). ולכן כאן גבי צירוף, כיון שהדין נותן דמצטרפין¹¹⁹ (אולי מהלמ"מ) הרי יש כאן רוחב ד', ולא חסר כלל מעיקרי דתנאי רה"י.

אלא הא דא' "הא לא משתמש ליי" – ר"ל דע"ג החוליא לא חזי כלל לתשמיש. והיינו משום דמקום גבוה שאינו רחב ד', עפ"י רוב נופל מה שיניח עליו. וכדפירש"י דצ"ח ב' ד"ה אי דלית בי' ד' (ע"ש שכתב דהוי כמאן דשדי להדיא לרה"ה)¹²⁰. ומעין זה כתבו התוס' פ' הזורק (צ"ט) ד"ה ומוקף כו', דלא ניחא תשמישתי כו'. ע"ש. (אלא דהתוס' גם בהדיא דעירובין (צ"ח) לא ס"ל כרש"י שם דהוי כמאן דשדי להדיא כו'. ע"ש בתוס'¹²¹). וע"ז שפיר אמרינן דמניח עליו מידי כו'. ר"ל דלכן גם ע"ג החוליא חזי לתשמיש ואינו ממעט.

ולענין חזי לתשמיש שפיר מהני מה שראוי ע"י תיקון, כיון דלא חסר כלום מעיקרי תנאי רה"י, דבלא"ה חשוב רחב ד' ע"י צירוף. ועיקר החילוק דלענין ראוי לתשמיש, הרי לא בעינן שימש דווקא, כ"א שיהי' ראוי לכך. לכן גם אם אינו ראוי כ"א ע"י שיניח מידי, הכל נקרא ראוי. אבל בכל התנאים דבעינן שיהי' כך, לא מהני מה שראוי לכך ע"י תיקון כו'.

118. עיין הע' קודמת.

119. פשוט לו שמצטרפין (ועיין ח"י הגר"ח שם, שבבור וחוליתו אין אומרים כן. ועיין הערה 117).

120. וז"ל רש"י: "מקום שאין בו ארבעה.. תשמיש תדיר לא משתרי ביה, דלא חזי לתשמישתא ושכיחי כלים למיפל לרה"ר.. דרובא נפלי, מחזי כמאן דשדי להדיא לרה"ר".

121. ד"ה אלא דלית ביה ארבעה.

כד

מוכיח גדר זה בדעת הרשב"א בעבוה"ק – [בהקדים שיטתו בצירוף חוליא

לבור שהיא גם לרוחב בלא גובה י]

ופירוש זה מוכרח לפמ"ש הרשב"א בעה"ק שם ד"י ע"ב, דאחר שכתב דמצטרפין החוליות לבור לגובה וכן לרוחב (בבריאה כו'), כתב: "חוליא זו שאמרנו אפי' אינה גבוה מע"ג רה"ר ג' כו'". ומשמע ודאי דקאי גם אצירוף דרוחב.

[]שוב ראיתי שסיים שם: "מצטרפת לעשרה", א"כ (משמע) דקאי רק אצירוף דגובה[)]. וגם מדסתם משמע דגם לענין ע"ג, מיירי הכל. וכן משמע ממ"ש שם ע"א¹²²: "למה הדבר דומה, לבור ברה"ר עמוק ז' וחוליא ג' משלימתו, שהחוליא נידונית משום רה"י כו'". וע"ש דמיירי לענין ע"ג (שהרי רשב"א מדמה צירוף הגובה עם צירוף הרוחב וברוחב ודאי ע"ג רה"י כ"ש לפ"ד התו"ש כו' גם לא ראה ריטב"א). וא"כ גם שם ע"ב¹²³, ע"כ מיירי גם לענין ע"ג בצירוף הגובה עכ"פ, ואם איתא דבצירוף לרוחב ס"ל דלענין ע"ג בעינן גבוה יו"ד מבחוץ (כדמשמע דעת ריטב"א¹²⁴), ודאי כל כה"ג הוא ל"י לפרש ולחלק, ומדסתם משמע דצירוף דרוחב ודגובה שוה, והכל אפי' אינה גבוה מבחוץ הוא רה"י גם ע"ג. ולכאורה אמאי כיון דבצירוף לרוחב בעינן הטעם דאי בעי מנח כו', ומאי מהני זה, הרי אז לא יהיה (גם) ע"ג רה"י כיון שאין גובה יו"ד מבחוץ.

וגם ליכא לבוא ע"ז מכח הק"ו לאחרים עושה מחיצה כו'¹²⁵, אם גם הא דעושה מחיצה להבור שאין בו ד', הוא רק משום דאי בעי כו' והרי אז כשיניח מידי לא יהי רה"י לא תוכו ולא ע"ג.

אלא ע"כ דס"ל להרשב"א דלהא דמצטרפין החוליות לבור גם לענין הרוחב הוא מהלמ"מ, ואין צריך לזה הטעם דאי בעי כו'. אלא דמ"מ בעינן שיהיה ראוי¹²⁶ להשתמש ע"ג החוליא עכ"פ, ועז"א

122. בנדפס: "ח, ב".

123. בנדפס: "ט, א".

124. שבצירוף לרוחב, מכיון דבעינן אי בעי מנח' שוב נדון רק ע"ג ולא בתוכו, וא"כ צריך שיהא מבחוץ י' כדי שיעשה רה"י (חדשה, ע"ג).

125. כמו שהסביר בדעת הריטב"א לעייל אות ו.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

בעי כו' ומיקרי חזי לתשמיש עי"ז. ולכן (אף) עתה שלא הניח הוי רה"י תוכו עכ"פ, משום דיש כאן רוחב ד' ע"י צירוף. (ונקרא חזי לתשמיש ע"י אי בעי כו'). ושוב ממילא גם ע"ג חוליות רה"י משום הק"ו כבכל רה"י דגם כאן הרי לאחרים, דהיינו לבור עושה מחיצה (מעיקר הדין והטעם דאי בעי כו' אינו כ"א להחשיבו ראוי¹²⁷ לתשמיש כו'):

כה

חוזר בו מפירושו בתוס' פ' חלון ותולה דעת תוס' ופולגתו עם הרשב"א,

בב' צדדים בגדר 'אי בעי'

שוב ראיתי דכ"ז לכאורה טעות וכל הטורח הזה בחנם, דכל עצמי לא באתי כ"א לחזק הסברא הנ"ל דגבי בו דתוכה ממש ליכא חוליות וא"א שיהי' רה"י שם¹²⁸ והרי הרשב"א משמע ודאי דלא ס"ל הכי אלא דגם גבי בור הוי רה"י ע"י צירוף בין לגובה בין לרוחב בין תוכה בין ע"ג וכנ"ל. אלא דלדידי' באמת בפשיטות י"ל דה"ט משום דרה"י עולה כו' ויורד כו'. וכיון דלמעלה רה"י (משום דאי בעי כו') ממילא גם למטה בתוכה רה"י אפי' בבור דליכא למטה חוליות כלל. וכללו של דבר לפי הנראה יסוד הפולגתא בין התוס' והרשב"א. דלהרשב"א דינינן ל' לפ"מ שהוא עתה, לכן גם בשאין החוליות גבוה יו"ד מבחוץ ס"ל דהוי רה"י, כיון דעתה יש בו רוחב ד' ע"י צירוף (ועמוקה יו"ד מבפנים), וממילא גם ע"ג רה"י משום הק"ו כנ"ל. וגם מש"ה גם שאין למטה בבור חוליות כלל הוי רה"י משום דיורד כו' ועתה אין כאן הפסק כו'. והתוס' ס"ל דדינינן ל' כלאחר שהניח מיד, ולכן בעינן גובה יו"ד מבחוץ דוקא. וגם לכן תוכו לאו רה"י דאז יהי מפסיק כו' וא"כ אין לחלק להתוס' בין בור דליכא כלל חוליות למטה לבין שאר מחיצות דאף גם בשאר מחיצות המגיעות עד קרקעית תוכו מ"מ כיון דס"ל לתוס' דאחר סופו דינינן

126. והוא ע"ד שמסביר הגר"ח (בתחילתו שם) שיש ב' פרטים בדין דע"ד הא - מציאות מקום הדי. הב - שיהיה בו אפשריות לשימוש.

127. עיין הע' קודמת.

128. כדי להסביר דברי תוס' פ' חלון [ועיין היטב הע' 112].

ל"י והרי כשיהי' מונח עלי' מידי אין לדון תוכו רה"י מצד שרה"י עולה ויורד כו' כיון שיש מפסיק כו' לכן לכאורה אף אם הפי' הנ"ל אמת דהטעם דאי בעי כו' אינו לענין גוף דין הצירוף (שזה הלמ"מ) רק לענין שיהי' חזי לתשמיש על החוליא עכ"פ כנ"ל שכן מוכרח מהא דיתד כו'.
 – (שוב ראיתי בתו"ש סי' שס"א סק"ד¹²⁹ נדחק הרבה להשוותו עם התוס' ול"ג כלל גם דברי מוח"ז רבינו¹³⁰ ז"ל שם שכתב ובשאר צדדין כו' צ"ע דבכור ליכא כ"א צד אחד וע' רפ"ב דגיטין).
 וגם ד' הרשב"א א"ש טפי לפי"ז במאי דמשמע מדבריו שגם בצירוף לרוחב הוי ע"ג ג"כ רה"י אפי' אין החוליא גבוה יו"ד מבחוץ כנ"ל (והיינו משום הק"ו דלאחרים עושה מחיצה גם בזולת הסברא דאי בעי כו') וכ"מ לי גם מלשון המלחמות הנ"ל שכתב "מחיצות דכוורת ממעטות הן כו'". דמלשון זה משמע לא משום דליכא תשמיש מקום חשוב ד' ביחד דוקא אלא רק שהמחיצות לאו בר תשמיש כלל מש"ה ממעטות הן כמו יתד (אילולי הטעם דאפשר דתלוי כו'). –
 מ"מ לפ"מ דמ' מדברי התוס' דפ' חלון דאחר סופו דיינין ל"י נראה דליכא טעם שיהי' תוכו רה"י גם בדוגמא דכוורת¹³¹.

129. התו"ש שם, מבאר ההלי' של גג "הסמוך לרה"ר בתוך עשרה טפחים, הואיל ורבים מכתפין עליו – אסור לטלטל בגג עד שיעשה לו סולם קבוע להיתרו" (רמב"ם הל' שבת פי"ד ה"ט).
 ובמ"מ הביא דברי הרשב"א לבאר, אשר מדין תורה הוא רה"י, ש"מצד החצר – י"י. אע"פ שלצד רה"ר הרי אינו גבוה י', והיה צריך להיות בו דין של "עמוד ברה"ר שאינו גבוה י' [ורבים מכתפים עליו] – מ"מ, דינו כרה"י מדין תורה, אלא שחכמים גזרו שיעשה לו סולם וכו'. וטעם הדבר שמי"מ הוי רה"ר, מבאר הרשב"א "למה הדבר דומה לבור ברה"ר עמוק ז' וחוליא ג' משלימתו ל"י, שהחוליא נידונת – רה"י, אע"פ שאינה גבוהה מרה"ר יותר מג"י. דלכאורה, הרשב"א הביא דוגמא, דהגם שכלפי רה"ר אין לחוליא גובה י' – אעפ"כ, נידונת כרה"י, מצד הא דשייכת לרה"י ומופקעת מרה"ר. ועיין לעיל סעי' ו.
 אבל התו"ש נדחק הרבה להשוותו [את הרשב"א] עם דעת התוס' [דס"ל שאין החוליא נחשבת רה"י, כשאינה גבוהה י'], וז"ל: "דהחוליא נידון כרה"י, כן הוא בהרב המגיד. וצ"ל דר"ל נקרא רה"י, [כ]תוס' פרק הזורק ובעירובין".

130. שם סעי' א': "גג הסמוך לרה"ר ואינו גבוה י' טפחים בצידו שברה"ר, ובשאר צדדים שבחצר הוא גבוה עשרה – רה"י גמורה היא מן התורה". וכנראה כוונת הגה"מ, שהסברת אדה"ז, מפני מה דין הגג הוי כרה"י – למרות שבצידו הסמוך לרה"ר אינו גבוה י', היא מכיון ש"בשאר צדדין שבחצר הוא גבוה עשרה". ולפי זה מקשה – דהרי בחולית הבור, אליה מדמה הרשב"א את דין הגג, שהרי בבור "ליכא כי אם צד אחד" שהוא רה"י.

כו

למרות שנדחה פי' בתוס' פ' חלון דעתו שיש לנו לפסוק כדבריו בפ"ק דשבת אך מ"מ דלדינא כבר נתבאר דאף אי התוס' דפ' חלון ודפ"ק דשבת פליגי אהדדי (כדלעיל שמפ"ק דשבת ודאי משמע דס"ל גם לענין תוכו מצטרפות) יש לנו לפסוק כדבריו בפ"ק דשבת כיון שכ"ד רמב"ן ורשב"א (ורא"ש) במחיצות חזקות עכ"פ. (וגם דעת הריטב"א¹³² כבר דיש לפרשו בענין דס"ל ג"כ דאחר שיש טעם דאי בעי כו' שוב הוא רה"י גם תוכו רק שכונתו שם דהק"ו לאחרים עושה מחיצה כו' אינו מספיק כו' אילולי הטעם דאי בעי כו'¹³³).

ושוב ראיתי כעת דאעפ"י שכתב שם בצירוף לרוחב בעינין גובה החוליא יו"ד מבחוץ, כמ"ש התוס'. מ"מ, לבסוף דמסיק "זוהו יותר נכון מדפסיק ותני כו'¹³⁴" ע"ש דע"כ יש שם ט"ס ור"ל דלא כתוס' בענין צירוף לגובה עכ"פ, דס"ל דע"ג רה"י גם אי אין גובה החוליא מבחוץ אפילו ג' כו'. אפשר דחזר בו ג"כ בצירוף לרוחב דעל הכל שייך הא דקא פסיק ותני כו' דהא גם צירוף דרוחב שמעינין ממתני' ועל הכל ס"ל דלא בעינין שיהי' החוליא גבוה יו"ד מבחוץ דלא כתוס' אלא ס"ל לגמרי כהרשב"א והכי מסתברא דחסר שם ס' הרשב"א כו'¹³⁵).

אך אחת היא דלא א"ש כ"כ לפ"ז היינו מה שכתבתי לעיל דמדהקשה בחה"ד מההיא דמחצלת משמע שתופס פי' התוס' דשם לענין תוכו וכתבתי אעפ"י דלכאורה י"ל בהיפוך דכדי לתרץ קושיית

131. לקמן ישוב לדבריו בפי' תסי' פ' חלון וכבאות חי, עיין לקמן אות כט.

132. בעירובין, שם.

133. שמבאר הריטבא היינו שצריך להיות מקום ד- כדי שנאמר הק"ו, לאחרים עושה כו' וכדי שיהיה מקום ד' הוכרחנו לסברא "אי בעי מנח" ולכן כותב ע"ג, למצוא מקום הד - שהוא רק ע"ג אבל שוב אפשר שס"ל שיועיל גם בתוכו.

134. "מדפסיק ותני ולא יהיב שיעורא" בכמה גובהה של החוליה, משמע שלעולם ע"ג רה"י, מחמת הי' של תוך הבור. (שזו שיטת הריטב"א שם).

135. בחידושי רשב"א שנדפסו משמע שלא ס"ל שהחוליה הוי רה"י באינה גבוהה י'. וז"ל "ואפי' תמצא לומר בחוליה גבוה ג' אכתי לא הוי רה"י" וצ"ע להשוותם עם דבריו בספרו עבוה"ק דלעיל. קודם לזה כותב "ופירשו כאן רש"י וראב"ד שהנותן ע"ג החוליה ממש חייב כשנותן ברה"י וכן ודאי משמע פשטא דמתניתין דקתני: הנוטל מהם והנותן ע"ג חייבי".

הרשב"א שהניח בתימא יש לנו לומר דבאמת כוונת התוס' שם רק לענין ע"ג ולק"מ ממחצלת וכתבת¹³⁶ דבלא"ה לא קשה מידי לפמ"ש התו"ש¹³⁷ בפ' חלון דבעינן החוליא גבוה יו"ד מבחוץ כו':

כז

משאיר בקושיא את קושית הרשב"א על התוס' בפ"ק דשבת

עתה לפי הנ"ל דבאמת הא בהא תליא דאם דיינינן ע"ש סופו כדמשמע מתוס' דפ' חלון באמת תוכו לאו רה"י משום זה עצמו דאז כשיניח יהי' אותו דבר מפסיק כו' וא"כ אם התוס' דפ"ק דשבת ס"ל גם תוכו רה"י ע"כ לא דיינינן ע"ש סופו וא"כ קשה באמת ממחצלת דלפי"ז באמת לא בעינן גבוה יו"ד מבחוץ כו' וכדס"ל לרשב"א באמת והתוס' שם לא ס"ל חילוק הרשב"א בין מחיצות חזקות כו'¹³⁸ דא"כ גם כוורת מיקלקלי כו' וצ"ל לכאורה דהתוס' שם ס"ל ג"כ חילוק הנ"ל אלא דרק במחצלת ס"ל דלא חוי למינח עליו ומשא"כ כוורת ס"ל דלא מיקלקלי כו' והוא דוחק דאין רמז לזה בתוס' ולא מצינו בפוסקים מחלקים בין כוורת למחצלת:

כח

ראיה גדולה מתוס' בגיטין וסוכה – דאי בעי גם לענין תוכו איתמר

אמנם בעיקר הדין, לכאורה יש ראיה גדולה מתוס' דרפ"ב דגיטין¹³⁹ ודסוכה ד"ד ב', דה"ט דאי בעי כו' גם לענין תוכו איתמר. דמקשו שם גבי גידוד ה' ומחיצה ה' דיחשב רה"י (גם לר"ח) משום דאי בעי כו'. והרי התם ודאי לענין תוך המחיצות ע"ג התל מיירי ר"ח.

136. לעיל אות ט"ו.

137. אוצ"ל: התוס'.

138. שבחלשות לא אמרינן כלל אי בעי מנח עיין לעיל אות י"א.

139. וז"ל: "ואי"ת ויחשב [התל הגבוה חמשה, וההיקף דע"ג, מחיצה חמישה – אפילו לר' ח דגידוד ומחיצה אין מצטרפין] רה"י מטעם דאי בעי מנח עליה ומשתמש".

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

(ואדרבה לענין ע"ג¹⁴⁰ לכאורה באמת לכ"ע לאו רה"י לפמ"ש התוס' פ' הזורק (צ"ט) ד"ה לאחריים אם הפי הוא כדלעיל (פי' ב'¹⁴¹) דמשום הכי לא שייך שם הק"ו, משום דאין החוליא לבד מהני כו' כ"א בצירוף דופני הבור עצמו כו'. וא"כ ה"ה גבי גידוד ה' כו' הרי אין המחיצה לבד עושה מחיצה להתל כ"א בצירוף הגידוד¹⁴². אלא דלפי פי' א' דלעיל דהק"ו לא מהני כ"א בצירוף סברת הבעל איבעי רה"י כמאן דמליא כו', גם בגידוד ה' שייך זה. וכעת ראיתי בתו"ש סק"ו כן כתב כפי' הא' הנ"ל¹⁴³).

ותמיהני על התו"ש שהזכיר התוס' דגיטין וסוכה הנ"ל, איך לא הרגיש דמהתם מוכח דס"ל להתוס' דה"ט דאי בעי כו' גם לענין תוכו איתמר.

ונמצא לפי"ז י"ל אף דפליגי התוס' אהרדי כמו הך דפ' חלוץ (ודפ' הזורק)¹⁴⁴ מקמי הא דפ"ק דשבת ודגיטין וסוכה שהמה הרבים בפרט שכ"ד רמב"ן ורשב"א (ורא"ש וריטב"א). ובאמת החילוק בין תוכו לע"ג לא נמצא בשום ראשון זולת התוס' דפרק חלוץ (והזורק) וגם מד' הרמב"ם וטוש"ע זאת עכ"פ משמע דאין חילוק בין תוכו לע"ג ולא נמצא מקום שיהי' ע"ג כתליו רה"י ולא תוכו (בפרט ממ"ש ס"ג ס"ו כדלעיל¹⁴⁵):

140. לכא' ביחס להעומד בתוך התל.

141. בסעי' ו – דהק"ו נאמר רק היכא שהוא עצמו עושה את רה"י.

142. לכא' להעומד בפנים.

שאו דנים מצד המציאות של הי' ומצד פנים אין מציאות די' וצריכין אנו להק"ו, משא"כ למסכנת דבריו מובן שיהא כאן עשרה מצד סברת אי בעי. וי"ל שאז, שהסברא בכח, דאי בעי, א"כ אני מגדיר שיש כאן להדבר בעצם גובה י' מכל צדדיו. (כמו להרשב"א שגם ברוחב די' אמרינן דאי בעי ומועיל גם לתוכו).

143. וז"ל: "כוונתם דלא אמרינן הך מילתא [הק"ו דלאחרים וכו'] אלא גבי כותל שגובה י' טפחים, אלא שעובי הכותל אינה רחבה די' טפחים, בזה שפיר אמרינן כיון דלאחרים עושה רה"י [ד]אמרינן דרה"י כמאן דמליא דמי, והרי היא רוחב די' כדאיתא בש"ס [ערובין] שם".

144. צ"ל: יידחו.

145. עיי' אות י' שהאריך.

כט

חוזר לפרש בדברי התוס' בפ' חלון כבאות י"ח ודן בגדרי "אי בעי" בכח
ביחס לבפועל

שוב התבוננתי שמצד דברי התוס' דפ"ק דשבת שפיר י"ל עפ"י משנת"ל שאינו סותר לתוס' דפי' חלון והוא שגם התוס' לא ס"ל כלל שע"ש סופו דיינינן, והא דס"ל דבעינן שהחוליות יהיו גבוהים יו"ד – פשוט. שכדי שיהי' ע"ג החוליא (מצ"ע) דין רה"י א"א בלא ה' [י?]? דאל"כ הרי אין עליו מחיצה יו"ד כ"א מצד א' היינו לצד הבור (מצד גוד אסיק)¹⁴⁶ וכמשנת"ל למעלה דין א'¹⁴⁷. (ולהרשב"א צ"ל רק מצד הק"ו כדלעיל¹⁴⁸. ולהתוס' כאן באין הבור רחב ד' ל"ש הק"ו כיון דס"ל דתוכו לאו רה"י ומלבד שהתוס' ס"ל דל"מ הק"ו לענין צירוף גובה גם בבור רחב ד'. ופליגי בזה עם הרשב"א ורישב"א כדלעיל¹⁴⁹).

והא דתוך הבור לאו רה"י ג"כ פשוט כדלעיל, משום דבתחתיתו ליכא צירוף מחיצות חוליות¹⁵⁰. אלא דהרשב"א ס"ל בהא כיון דע"ג רה"י, והיינו גם החלל שבפיה למעלה, שהרי יש שם רוחב ד' ע"י צירוף וראוי לתשמיש ע"י אי בעי כו' שוב רה"י יורד כו' (שהרי עתה אין מפסיק כו') כנ"ל¹⁵¹.

והתוס' דלא ס"ל הכי (לאו משום דדיינינן אחר סופו שיניח מידי ויפסיק כו' אלא) היינו משום דסברתם הוא להיפוך שגם החלל דלמעלה בפיה אין ליתן עליו דין רה"י כיון שלמטה לאו רה"י ואין דבר מפסיק, אין רה"י באויר כו'. ולענין זה ס"ל לתוס' דל"מ הסברא דאי בעי כו'¹⁵². (והרשב"א ע"כ ס"ל דגם לזה מהני הסברא דאי בעי כו'. [I].)

146. דאם דנים מצד אי בעי בפועל הרי ודאי דאין כאן י' במחוץ ואפילו מצד בכח, סו"ס אין כאן מצד אי יי (ועיין אות ט"ו בהגהה).
147. עיין אות ט"ו.
148. כנ"ל, אות ט"ו.
149. אות ו'.
150. אות י"ח.
151. אות כ"ה.
152. ונחשוב כאילו (מצד הבכח) יש כאן קרקע, להיות קרקע רשות. (וגם אין קרקע, כדלקמן)

סברת תוס' נכונה ותמה על סברת רשב"א

ובאמת לפענ"ד סברת התוס' נכונה יותר. חדא, דכבר נתבאר דלפנה"ג הטעם דאי בעי כו' אינו מספיק כ"א לענין לשיהי' נקרא חזי לתשמיש בלבד, אבל לכל חסרון תנאי רה"י לא מבעי כלל. וכמו בדוגמא זו נימא נמי גבי בית שאין תוכו יו"ד כו' דודאי ה"ה בכלי וכה"ג שיש לה כיסוי ואין תוכה יו"ד והכיסוי משלים ליו"ד הכי נאמר שחללה למעלה יהי רה"י גם כשאין הכיסוי עליו משום דאי בעי יניח הכיסוי, או שנא' להיפוך שגם כשהכיסוי עליו אין רה"י ע"ג משום שיכול להסיר הכיסוי. או כשמחיצותיו גבוהים יו"ד ויותר, והכיסוי נכנס בתוכה עד שלא נשאר בתוכה תחת הכיסוי יו"ד, הכי נאמר דלהוי גם בתוכה רה"י משום דאי בעי יסיר הכיסוי. [מכ"ז נראה דלא אמרינן רק אזלינן כאשר הוא עתה.

ועוד הכא שנאמר שתוך הבור למטה רה"י, יהי משום דרה"י יורד – לא מסתברא ביותר. דזה אינו, לא כפי שהוא עתה, ולא כפי שיהי' אחר שיניח דעתה. כיון שלמטה לאו רה"י, א"א שיהיה למעלה רה"י באויר. ואם יניח מידי, הרי יהיה הפסק כו'. אשר ע"כ סברת התוס' וודאי נכונה. ולא עוד, אלא שיש לתמוה על סברת הרשב"א בזה.

ל

דוחה לומר דטעמו משום חורי רה"ר

ולכאורה עלה ע"ד די"ל דהרשב"א ס"ל שכיון שע"ג המחיצות עכ"פ רה"י יש לדון על הבור דין חורי רה"י¹⁵³.

(וכמו להיפוך ע"ג הכותל של רה"י שאינו רחב ד' היה נדון משום חורי רה"י אלא דלא ניחא תשמישתיו, כמ"ש התוס' פרק הזורק (צ"ט)¹⁵⁴ כדלעיל, וכאן בבור ניחא תשמישתיה וכמו בחלון לגגין שלנו שבסי' זה סט"ז¹⁵⁵).

153. ראה חיי הגר"ח שם. ועיי' "מור וקציעה".

154. ד"ה ומוקף לכרמלית. וז"ל: "ומשום חורי רה"י ליכא לחיובא [ע"ג הכתלים].. דלא ניחא תשמישתיהו לבני רה"י כוליה האי על הכותלי".

אבל זה אינו. דחורין בעינן שיהיו סמוכין לרה"י (בתוך יו"ד עכ"פ להתוס' דפ"ט¹⁵⁶ ב' או תוך ג"ט עשוע"ר סי' שנ"ג ס"ב¹⁵⁷) וכאן קרקעית הבור רחוקה יותר מיו"ד (אבל בכותל שברה"י הרי רה"י עולה בו' ונמצא שם למעלה סמוכים זל"ז משא"כ כאן הרי א"א להשתמש בבור מרה"י זה כ"א מע"ג החוליא והרי רחוקים זמ"ז).

ורא"י לזה מהא דאר"י (עירובין צ"ט) "אפילו תימא בסמוכה והא קמ"ל דבור וחוליותו כו"ו¹⁵⁸ והרי כשהיא סמוכה לחלון למה לא נידון משום חורין¹⁵⁹ אלא ה"ט שקרקעית הבור רחוקה בעומק מהחלון.

(שוב ראיתי שסברא זו דחורין לא ניתן להאמר כלל לפי משנת"ל דמשמע מד' רשב"א דגם בצירוף לרוחב לא בעינן גובה החוליות יו"ד מבחוץ, דא"כ מה שע"ג החוליות רה"י ע"כ רק מכח הק"י דלאחרים עושה מחיצה כו"ו¹⁶⁰, היינו לתוך הבור ואיך א"כ נאמר להיפוך דהא דתוך הבור רה"י הוא מדין חורין לרה"י דע"ג חוליות.

אך כבר נתבאר (בהגהה*) די"ל דמ"ש הרשב"א אפי' אין החוליות גבוהים מבחוץ לא קאי כ"א אצירוף דגובה (ובזה פשוט שתוכה רה"י שיש שם בפנים רוחב ד' וגובה יו"ד וע"ג רה"י מכח הק"י) אבל בצירוף לרוחב באמת בעינן גובה החוליות יו"ד מבחוץ ולפי"ז ע"ג ודאי רה"י ושייך קצת לדון על תוך הבור מדין חורין אלא שגם זה אינו כנ"ל).

155. סי' שמה. וז"ל: "גג הבולט על מחיצות הבית.. הוי כרמלית ואם חלון פתוח לו מן הבית הוי כרה"י".

156. ד"ה במחיצות שאינן ניכרות, וז"ל: ".. דהוי כי חורי רה"י.. היינו סמוך לחלון תוך י"י".

157. וז"ל: "שהוא כחורי רה"י.. והוא שהחלון פתוח עליו בסמוך לו תוך [גובה י' טפחים (י"תוס' פט"ו)] [שלושה (מג"א)] אבל אם אינו סמוך לו אינו נידון כחורי רה"י".

158. ושם. שר"י ביאר שהמשנה אפי' שהחלון סמוך לבור, שאז מהו החידוש בזה שממלאים? [הרי לא יעבור הדלי ד"א ברה"ר], אלא שבור וחוליותו מצטרפים ל"י.

159. שאם נימא דהבור הוא חורי רה"י של החלון, א"צ גובה י' בבור.

160. עיין לעיל אות כ"ד.

* עיין אות כד.

לא

מפרש דברי הרשב"א [שהצטרפות הקרקע שסביבת הבור]

לכן נראה דיותר טוב לומר דהרשב"א לא מדין חורין¹⁶¹ ולא מדין רה"י יורד כו'¹⁶² אתי עלה* (דבלא"ה כל כה"ג ה"ל לפרש), אלא ע"כ ס"ל דאף שלמטה אין חוליות כלל ובוודאי בור שאין לו חוליות כלל אין סברא לומר שמחיצותיו דהיינו קרקע עולם שסביביו יצטרפו לחללו לרוחב ד' וכמ"ש כל הפוסקים דבור שאין בו ד' על ד' הוא מקום פטור (א"ל שעומד ברה"י). וגם הרשב"א כ"כ ע' עה"ק די"ב ב'¹⁶³ מ"מ כשיש לו חוליות למעלה ס"ל שגם על הקרקע שתחת החוליות סביבות הבור יש ע"ז דין מחיצות וחזי לאיצטרופי לחלל הבור לרוחב ד' ולכאורה ע"כ צ"ל כן דהא בעינן שכל גובה יו"ד דמחיצה יהיה לחלל ד' כו'.

לב

פירוש נוסף בדברי הרשב"א [דבר המוקף באויר רה"י דינו כרה"י]

או י"ל דס"ל לרשב"א ז"ל דכיון שהחוליות שמקיפים הבור יש עליהם דין רה"י ממילא גם החלל שביניהם רה"י. דלא מצינו מקום המוקף רה"י מכל צדדיו והוא לא יהיה רה"י (וזה כמעט ענין א' עם הא דרה"י כו' שכתב בעה"ק די"א ב'¹⁶⁴ דמש"ה בור ברה"י ואין רחבו ד' הרי הוא רה"י משום דרה"י יורד כו' ולכאורה גם בבור זה הרי לא היה הדין נותן שיהיה רה"י גם כל אוירו למעלה ועל מה נופל לומר רה"י יורד כו' אלא ע"כ כיון שכל סביבות הבור רה"י ממילא גם על אוירו נופל לומר שהוא רה"י ויורד כו' וה"ה כאן.) ועיקר זה נלמד, מנעץ קנה ברה"י כו' שג"כ לכאורה למה שייך ע"ז רה"י

161. כאות כ"ט.

162. כאות ל'.

* בעיקר בא להגדיר דין דרוחב דהרשב"א ס"ל דאף לזה מצטרפים החוליות להעשות רוחב ד' (ובמילא גובה י" ורה"י יורד)

163. בנדפס שלפנינו: י, ב. "ואם אינו רחב ארבעה הרי"ז מקו"פ.

164. בנדפס שלפנינו: ט, ב. "בור ברה"י אפי' עמוק מאה אמה ואין ברוחבו ארבעה ה"ה רה"י גמורה שרה"י נוקב ויורד עד התחום.

עולה בו' הרי למה יהיה על גוף הקנה שם רה"י אלא ע"כ הכל משום שמוקף רה"י בו' ואם למטה סביב גוף הקנה או למעלה באויר שסביבו לע"ג הקנה, וע"ז הוא שאמרו רה"י עולה ר"ל האויר שסביב הקנה בו'.

שוב ראיתי במ"מ פי"ד ה"ז¹⁶⁵ הוא ב"י סס"ז שכתב כיון שרה"י מקיפו בו' שאויר רה"י עולה בו'. ועכ"פ כ"ז מה שצריך לדחוק ליישב דברי הרשב"א דמשמע ודאי מדבריו שגם גבי בור שאין בו ד' כ"א ע"י צירוף החוליות הוי רה"י גם תוכו (וכמ"ש הא"ר בפשטות שרשב"א פסק בדברי הט"ז והרי כדבריו מבואר בהדיא "לפיכך חוליות הבור מצטרפים בו").

לג

שב לביאור בתוס' פרק חלון

אבל סברת התוספות דפרק חלון שכתב בצירוף לרוחב התוך הבור לאו רה"י, ודאי נכונה ואתי שפיר בפשיטות מצד שתוך הבור למטה ליכא חוליות וממילא גם חלל שלמעלה בפיה א"א שיהיה רה"י (וככל הנ"ל).

וכ"ז גבי בור אבל בשאר מחיצות המגיעות מב' צדדיו עד קרקעית תוכו וכדוגמא דכוורת שפיר י"ל דע"י צירוף הרוחב נעשה רה"י גם תוכו דחשיבא ביש רוחב ד' בכל העומק מלמעלה עד למטה ממש כיון דמצטרפין עובי המחיצות עם החלל ולא צרכינן לטעמא דאי בעי בו' בשביל גוף דין הצירוף (דהל"מ"מ הוא) אלא כדי שיחשב ע"ג המחיצות ראוי לתשמיש ובתוך החלל בלא"ה ראוי לתשמיש וכדלעיל¹⁶⁶ לכן אע"פ שבתוכו א"א לומר אי בעי בו' אינו כלום דא"צ לזה כלל.

וממילא מובן דאין צריך לזה דין דרה"י יורד בו' דהחלל שלמעלה ולמטה על שניהם יש דין רה"י בשוה (ומשא"כ אלו הוי צריכין לכך דהחלל שלמטה יהיה רה"י על ידי החלל שלמעלה לא היה מועיל כלל להתוספות דזה א"א כ"א אחר שיהיה הדין נותן על החלל שלמעלה שיהיה רה"י

165. "ודע שמקו"פ אינו אלא כשהוא ברה"י או בכרמלית, אבל אם הוא תוך רה"י, כיון שרה"י מקיפו ה"ה כמוהו, שאויר רה"י עולה עד לרקיע". היינו שגם אם לחפץ עצמו אין תנאים דרה"י, הרי האויר מקיפו.

166. שני הגדרים.

בהחלט הוא לבדו אז שייך לומר שמצד כחו יורד דין רה"י גם למטה וזה א"א שיהיה רה"י למעלה באויר כו' וככל הנ"ל דזהו טעמם של התוס' דפרק חלון גבי בור).

לד

בקושיית הרשב"א ממחצלת – על תוס'

אך קושיית הרשב"א ממחצלת¹⁶⁷ דאביי עדיין לא מיתרצא גם לפי"ז דאעפ"י דלפי הנ"ל אין התוס' דפ"ק דשבת חולקים על התוס' דפ' חלון וס"ל ג"כ גבי חוליות הבור [א] דתוכו לאו רה"י [ב] וגם בעינן חוליות גבוה יו"ד מבחוץ אין זה ענין לההיא דמחצלת.

שהרי [א] גם המחצלת חולקת ומובדלת מב' צדדיה עד לקרקעית הבור ושייך צירוף גם למטה כמו בכורת [ב] והא דבעינן בחוליות גבוה יו"ד מבחוץ היינו רק כדי שיהיה ע"ג רה"י דאל"כ אין ע"ג מחיצות יו"ד (דגוד אסיק) כ"א מצד א' ואין זה ענין לדין תוך הבור כלל.

(וכאן גבי מחצלת אף ע"ג ראוי להיות רה"י שהרי יש לה גובה י' מבחוץ אלא שא"צ לזה דבלא"ה כיון דלמטה רה"י פטור כו') ומה שבשאר צדדי הבור אין כאן חוליות ומחיצות כלל אין זה מעכב כלום כיון דלפי הנ"ל לא דיינינן ל' אחר סופו כלל ואין צריך כלל לטעמא דאי בעי כו' לגוף דין הצירוף אלא (מהלמ"מ) חשבינן כאלו עתה יש רוחב ד' ע"י צירוף וע"י אי בעי כו' חשוב ראוי לתשמיש ע"ג המחצלת כו' וכנ"ל גבי כוורת.

וכבר נתבאר דצריך לדחוק לחלק גם בין כוורת למחצלת דס"ל להתוס' ג"כ דבמחיצה חלושה כמחצלת לא אמרינן אי בעי כו' ובכוורת ס"נ דלא מקלקלי כו' כנ"ל.

ועוד יש לומר דס"ל דגבי מחצלת איכא לאוקמי דאינה מגעת עד פי הבור למעלה וא"כ אתי שפיר דא"ל אי בעי כו' דזה לא נאמר אלא במחיצות השוים למעלה דנוח להעמיד הדף ע"ג כל המחיצות ומתקיימת אבל במחצלת שאינה מגעת לפי הבור לא יתקיים הדף אם יניח עליהם לבד (וזה נראה נכון יותר):

167. לעיל אות ט"ו.

לה

תוס' בגיטין פליג אתוס' בפ' חלון

וכ"ז להשוות התוס' דפ"ק דשבת עם התוס' דפ' חלון. אבל התוס' דגיטין וסוכה הנ"ל, לפי הנראה ע"כ פליגי על הא דפ' חלון. שהרי בתוך המחיצות שע"ג התל אין שם מחיצות גבוהים יו"ד לר"ח דהגידוד אין מצטרף ומאי מהני לזה הטעם דאי בעי כו' הרי זה דומה עכ"פ לצירוף דבור שאין למטה חוליות דלהתוס' דפ' חלון אין תוכו רה"י וצ"ל דס"ל כהרשב"א גבי בור.

וכבר נתבאר מה שיש לדחוק להרשב"א וה"ה להתוס' דשם. ואדרבא התירוף הנ"ל להרשב"א דס"ל דכיון שיש חוליות למעלה גם הקרקע שלמטה חשוב מחיצות לא שייך כאן.

וצ"ל רק התירוף דכיון דהמחיצות המקיפים הן רה"י ממילא גם החלל שביניהם רה"י כנ"ל. או דאתי עלה משום דרה"י יורד כו' וכבר נתבאר¹⁶⁸ שזה מעיין ענין א' ושיש ראי' לזה מבור ברה"י.

ואם היינו יכולים לומר שהתוס' דשם מיירי רק לענין ע"ג הוי אתי שפיר.

(גם לא הי' קשה על התו"ש שלא הרגיש שממש יש סתירה לדבריו (כדלעיל) אבל גם זה קשה מאד שהרי הפלוגתא דר"ח ואמימר שם וודאי היינו לענין תוך המחיצות דלאמימר ודאי גם תוכו רה"י ומאי קושיא אם לר"ח יהי' ע"ג רה"י מ"מ פליג על תוכו שזהו עיקר המימרא דאמימר (משא"כ ע"ג תלוי בבעי' דפרק הזורק).

ואיך שיהי' דברי התוס' דשם אינו ענין לנד"ד דעכ"פ התוס' דגבי כוורת א"ש כפשוטו לענין תוכו ואינו סותר לתוספות דפ' חלון ומהתוס' דגיטין וסוכה לפי פשוטן אדרבה יש ראי' דטעמא דאי בעי כו' לענין תוכו איתמר עכ"פ (יהי' מאיזה טעם שיהי').

ואף אם תמצי לומר דשם לענין ע"ג מיירי ג"כ אין סתירה עכ"פ לתוספות דכוורת דהתם גבי גידוד דומה לבור כנ"ל ומשא"כ בכוורת ככל הנ"ל.

168. אות ל"ב.

לו

העולה מכל הנ"ל [בחזקות, גם בתוכן הוי רה"י. ובאינן חזקות גם ע"ג לא הוי

רה"י. (עפ"י דברי הרמב"ן)]

וממילא לענין דינא נראה עיקר דבמחיצות חזקות מצטרפין גם לתוכן כיון שכן דברי רמב"ן ורשב"א וכן דברי התוס' לפי הנ"ל והרא"ש ורישב"א ובאינן חזקות כמחצלת נראה דגם ע"ג לאו רה"י שכן נראה דעת הפוסקים הנ"ל שאין חילוק בין תוכו לעל גבו וגם התוס' יש לומר דמודה בהא כנ"ל ובכוורת נראה דתוכו לאו רה"י כיון שר"ח ורי"ף ורמב"ן ורשב"א וודאי הכי ס"ל עכ"פ ובע"ג דאין ראוי מדבריהם כ"כ¹⁶⁹ והתוספות ורא"ש בזה ודאי ס"ל דהוי רה"י כו':

169. שיהא רה"י, אי"כ נשאר שלא רה"י.



חידושים וביאורים

מאת

חברי הנהלת הישיבה



העוסקים:
במס' שבת, בהלכה,
ובתורת החסידות.

גדר דיין קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב*

הגה"ח ר' יצחק גאלדבערג

ראש הישיבה

א

ידוע מה שחקרו האחרונים במלאכת קורע ומוחק, הא שצריך שיהיה בזה על מנת לתפור ועל מנת לכתוב. א. קורע ומוחק לבד, הוא מעשה של קלקול, ולכן צריך על מנת כדי שזה יהיה מעשה של תיקון. ב. זה חלק מעצם המלאכה, דצורת מלאכת קורע ומוחק הוא כשנעשה על מנת לתפור ועל מנת לכתוב.

ונפקא מינה כאשר עושה מלאכה זו לא על מנת וכו', אבל נעשה תיקון בעצם מעשה הקריעה והמחיקה, אם חייב משום קורע ומוחק.

ב

וכתבו לדייק שזה מחלוקת הראשונים, בשיטת הרמב"ם מדייקים שסובר שעל מנת זה רק כדי שלא יהיה מקלקל, וכמבואר בדבריו פ"י ה"י "הקורע... על מנת לתפור שתי תפירות חייב אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל... הקורע בחמתו... חייב... והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב... והפותח בית הצוואר בשבת חייב", שמבואר בזה שהא שצריך על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל, ולכן אם נעשה תיקון בעצם מעשה הקריעה חייב, גם אם אינו עושה את זה על מנת וכו'.

ובשיטת התוס' כתבו לדייק שסובר שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, תוס' דף ע"ג ע"א ד"ה הקושר וכו' ושם ע"ב ד"ה הזומר וכו'.

• מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

ג

וזה יסוד מחלוקת הראשונים בדין פותח בית הצוואר שבת מ"ח ע"א מכות ג' ע"ב אם חיובו משום קורע או משום מכה בפטיש, שיטת רש"י, ריטב"א, שחיובו משום מכה בפטיש, ובריטב"א מכות שם כתב בטעם הדבר "דנהי דלא מחייב משום קורע, דקורע שלא על מנת לתפור הוא, מיחייב משום תיקון כלי" ועד"ז הוא ברמב"ן שם, ובשיטת הרמב"ם מבואר שחייב משום קורע כנ"ל.

ומבארים בזה שהרמב"ם לשיטתו שכל מה שצריך שיהיה על מנת זה רק כדי שלא יהיה מקלקל, ולכן בפותח בית הצוואר שמתקן בעצם מעשה הקריעה, חייב משום קורע. אבל רש"י, ריטב"א ורמב"ן, סוברים שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, לכן אי אפשר לחייבו משום קורע וחיובו משום מכה בפטיש.

וכמבואר כל זה באחרונים, חידושי רע"א, מגן אבות על המשנה ד"ה הקורע וכו', אפיקי ים ח"ב סי' ד' ענף ו', אבני נזר סי' ר"ט סי"ב ועוד.

ד

וכן הוא בשו"ע סי' שיי"ז ס"ג שפותח בית הצוואר חייב משום מכה בפטיש ובשו"ע אדה"ז שם ס"ו "אבל משום קורע אינו חייב אלא אם כן עושה על מנת לתפור", וכן הוא בב"י ובמ"א שם.

וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ ס"ד לענין מוחק, "אבל מוחק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל".

ומבואר שלהלכה נקטינן שעל מנת זה חלק מצורת המלאכה כשיטת הראשונים הנ"ל הסוברים כן.

ה

והנה שיטת ראשונים אלו הסוברים שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה וכן הוא להלכה כנ"ל, צריך ביאור ביסוד וטעם גדר זה, דהרי החילוק בפשטות בגדר ב' אופנים הנ"ל בעל מנת, הוא, שאם על מנת זה רק כדי שלא יהיה מקלקל, עצם המלאכה הוא מה שעושה נכשו"ו, קורע, ועל מנת שבמחשבתו, רק מברר שעושה מעשה של תיקון ולא שלא קלקול,

אבל אם על מנת הוא חלק מעצם המלאכה, יוצא לכאורה שחלק ממהותה של המלאכה עצמה, הוא ההמשך שנמצא במחשבתו, ופשוט שדוחק גדול לומר שמעשה המלאכה, יהיה לא בפעולה ובמעשה שעושה עכשיו, אלא חלק ממנה עצמה יהיה, מחשבתו על פעולה ומעשה שיעשה אח"כ, לתפור ולמחוק, (ואין לזה שייכות לדין מלאכה שצריכה לגופה כי שם זה ענין שנמצא בעצם המעשה ופעולה שלו עכשיו כפשוט).

1

והנה לכאורה היה אפשר לומר שגם לפי השיטות שעל מנת הוא חלק מעצם המלאכה, אין הכוונה שהמשך הפעולה שבמחשבתו, הוא חלק מהמלאכה, וכנ"ל שתמוה לומר כן, אלא שמחשבתו על המשך הפעולה מגדיר מה הוא עושה במעשה שלו עכשיו, שמעשה הקריעה שלו, גדרו, מעשה ופעולה של הכנה לתפירה וכמו"כ במוחק, הכנה לכתיבה.

2

אמנם לכאורה דוחק לומר, שמעשה ופעולה של קריעה, היא עצמה תהפך להיות, נחשבת למעשה ופעולה שגדרה הכנה לתפירה, רק בגלל שצריך למעשה קריעה זו בשביל תפירתו, שהרי פעולת קריעה בעצם מהותה, היא ענין ותוכן שלם לעצמו, והוא לנתק ולהפריד, הפך פעולתה של תפירה, ולא מסתבר לומר שכיון שהוא זקוק למעשה קריעה זו, כדי שיוכל אח"כ לתפור מה שרוצה לתפור לכן תהפך היא עצמה לפעולה שתוכנה תפירה, כאשר קריעה ותפירה הם פעולות הפוכות בעצם מהותן, (ולענין מוחק יבואר להלן).

וכן פשוט שישנם פעולות אחרות של הכנה לתפירה שמונח בהן הרבה יותר ענין זה של הכנה לתפירה ומותרות הן.

(ואינו דומה כלל לדין מלאכה שצריכה לגופה, כי ודאי שכל מלאכה, יש תכלית שיוצא ממנה עצמה, ותכלית זו הוא ענין במהות המלאכה עצמה וגדרה, משא"כ תפירה לגבי קריעה, לא שייך לומר שתכלית מהותה של קריעה, היא תפירה, והכנה לתפירה, וכל מה שיש לומר הוא רק שכאשר יש דבר קרוע שייך בזה תפירה ותו לא).

ח

וכן צריך ביאור ביסוד שיטת הראשונים הנ"ל, שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, ולומדים זה ממשכן שהיה קורע על מנת לתפור, דלכאורה איך באים למסקנה זו, להכניס את העל מנת שהיה במשכן כחלק מעצם המלאכה, שהרי בפשטות עלינו להסתכל על העיקר, והוא עצם המעשה שעושה עכשיו, וזה מעשה קריעה, שיש לה תוכן וענין בפנ"ע, כמעשה ופעולה וגדר מלאכה, ולקחת מהעל מנת שהיה בזה במשכן, רק את התוכן, היינו ענין התיקון, שכאשר עושה מעשה קריעה למטרת תיקון יש בזה מעשה מלאכה כשיטת הרמב"ם, ומאיזה טעם וסברא לוקחים גם את המציאות, ההמשך בפועל, שהיה במשכן, על מנת לתפור דוקא, ובפרט שכנ"ל אין זה מגדיר דבר, בעצם המעשה שעושה עכשיו, זה היה מעשה קריעה ונשאר מעשה קריעה.

ט

ועיין תפארת שמואל על הרא"ש ס"ו, שמקשה עד"ז על הרא"ש, שכתב שאינו חייב במתיר, אלא כשזה על מנת לקשור, "דומיא דהואי במשכן מתיר קשר של קיימא על מנת לקשור קשר של קיימא כעין צידי חלזון", ומקשה עליו "דאפי" הוה במשכן על מנת לקשור, מכל מקום אין סברא לומר, שלא על מנת לקשור דפטור, דבשלמא סותר וקורע ומוחק כולן מקלקלים הן, ומכח סברא אוקימנא אמלאכת המשכן דלא מחייב אלא כמו שמצינו לשם, על מנת לתקן, אבל מתיר מלאכה בפני עצמה היא, ותיקון הוא כמו שארי מלאכות, מאיזה טעם נצריך להיותה דוקא על מנת לקשור לפי דהוה במשכן כה"ג".

ומבואר בדבריו שאין סברא לקחת תמיד את העל מנת שהיה במשכן, רק בגלל שכך היה במשכן, אלא כאשר יש חסרון בגוף המלאכה, אז יש לקחת את העל מנת שהיה במשכן בשביל להוריד חסרון זה, ועפ"ז הנה גם בקורע, שיש חסרון בגוף המלאכה, וצריך לקחת את העל מנת שהיה במשכן, יש לקחת רק את תוכנו, כדי להוריד החסרון שיש במלאכת קורע, שהוא מקלקל, כדי שיהיה בקריעה ענין של תיקון ותו לא כנ"ל.

י

והנה ידוע שיטת אדה"ז בשו"ע סי' ש"מ סי"ז, במלאכת קורע, שאין קריעה בגוף אחד, וכלשונו "אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד

הארוג מחוטים הרבה, אבל הניר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו בחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שע"פ חבית של יין, כמ"ש בסי' שי"ד, מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה"

ולכאורה צריך ביאור מה טעם דין זה, שחויב קורע אינו אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו ולא בקורע גוף אחד, שהרי בפשטות בשניהם עושה אותה פעולה, לוקח דבר שהוא עכשיו גוף אחד וקורע לשניים וכו', ומה משנה למהותה של קריעה, אם זה גוף אחד בעצם, או שזה גוף אחד שנעשה ע"י התחברות גופים רבים לאחד.

יא

והנה לפי השיטות שגדר על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל, שעפ"ז גדר מלאכת קורע הוא גוף ועצם מעשה הקריעה כנ"ל, היה אפשר לבאר קצת טעם הדין שאין קורע בגוף אחד, דכיון שבמשכן מעשה הקריעה, נעשתה פעולה של הפרדת חוטים שנתחברו, במילא גדר מלאכת קורע, הוא ג"כ אך ורק מעשה פעולה של הפרדת חוטים, ויש לחלק קצת, בין פעולה שתוכנה ביטול חיבור חוטים שנתחברו, לבין פעולה של חידוש קריעת דבר לשניים.

אך לשיטת הראשונים שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, ולפי זה אין המלאכה עצם מעשה הקריעה, אלא מה שקריעה זו היא על מנת לתפור, מה נוגע לן אם במעשה הקריעה נעשה פעולה של ביטול חיבור חוטים או סתם קריעה לשניים, הרי בשניהם שייך כאן העל מנת לתפור, באותה מידה.

יב

ואם נאמר שלשיטות אלו, יש בקורע על מנת לתפור שני חלקים במעשה המלאכה, מה שעושה עכשיו, קורע, ומה שבמחשבתו, לתפור, ולכן אפשר לומר שיש דין וגדר בחלק המלאכה, שעושה בגוף מעשה הקריעה, שצריך לפעול בה פעולה של הפרדת חוטים כנ"ל, אז יוקשה ביותר, למה נחשב על מנת לתפור כחלק מהמלאכה עצמה, כאשר אנו מחשיבים את מעשה הקריעה לענין ותוכן בפ"ע עם גדר ודין בצורתו, שעליו לפעול פעולה של הפרדת חוטים דוקא.

ג

ובאמת שגם לשאר הראשונים, שהמלאכה היא עצם מעשה הקריעה, אינו מבואר כ"כ. דהגם שיש לחלק בין פעולה שענינה בטול חבור חוטים, לבין פעולה של חידוש קריעת דבר לשניים, אך לכאורה גם במעשה קריעה של חוטים שנתחברו, אין בזה פעולה של בטול חבור החוטים שנארגו, שהרי במעשה קריעתו אינו מהפך הבגד בחזרה לחוטים (על דרך מלאכת בוצע לשיטת הרמב"ם) אלא קורע בגד שלם לשניים וכו' וזה ישנו לכאורה גם בקורע גוף אחד.

ד

ולהעיר שאם מבארים שגדר על מנת לתפור, הוא מעשה של הכנה לתפירה, אז ודאי שלא שייך לומר, שצריך שיעשה במעשה הקריעה פעולה של הפרדת חוטים דוקא, דלענין זה, מה שיש במעשה הקריעה שלו, פעולה של הכנה לתפירה, אינו משנה כלום אם מתעסק בלבטל חיבור גופים שנתחברו, או לבטל חיבור גוף אחד בעצם, כדי לאפשר תפירה.

ט

ואפשר לבאר בזה בהקדם, דבעיקר הטעם שמלאכות אלו חלוקים משאר המלאכות, ולכן צריך שיהיה בהם על מנת, יש לומר בזה ב' אופנים א. כי הם מעשה ופעולה של קלקול. ב. כי הם מעשה ופעולה של העדר וביטול, ולא בנין וקיום.

ועייין בספר מגן אבות על המשנה דף ע"ג ד"ה הקורע וכו' שכתב שם, שמלאכות אלו סותר, מוחק, קורע, אין להגדירם כמעשה קלקול בעצם, כי הדבר תלוי לאיזו מטרה עושה אותם, וגדר מלאכות אלו הוא, שהם מעשים "שעיקרן העדר וסילוק" ועד"ז כתב שם דף ע"ד ע"ב ד"ה הקושר "דדוקא במלאכת סילוק והעדר כמו מוחק וכו' שייך לומר דאינו חייב כי אם בעל מנת לתקן ההעדר".

[ולהעיר שעפ"ז יש לתרץ קושית התפארת שמואל על הרא"ש סי' ו' הנ"ל, כי גם במתיר, יש לומר, שנחשב מעשה של סילוק והעדר, ולכן צריך בזה על מנת כמו שהיה במשכן, ואולי זה יסוד ספיקו של התוספות ע"ג ע"א ד"ה הקושר שמסתפקים לגבי מתיר אם צריך על מנת לקשור, כי במתיר, יש מקום לומר שאינו נחשב למעשה של העדר].

טז

אשר לפ"ז אפשר לומר, שהשיטות שסוברים שגדר על מנת הוא שלא יהיה מקלקל, לומדים שהחסרון של מלאכות אלו הוא שהם מקלקלין, ולכן סוברים שמה שבמשכן היו על מנת לתפור וכו' יש לקחת מזה רק את התוכן של העל מנת, שעי"ז אין במעשה הקריעה שלו וכו' ענין של קלקול, אבל השיטות שסוברים שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה לומדים שהחסרון במלאכות אלו, הוא שהם ענין של העדר וסילוק, ולכן גם כשזה נעשה באופן שאין בזה קלקול כי עושה אותם על מנת וכו' אין כאן עדיין ענין ומעשה של בנין וקיום, שזה גדרם של מלאכות שבת כנ"ל, ולכן סוברים שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, דאז יש לראות בגוף מעשה הקריעה שלו מעשה שגדרה בנין וקיום ולא העדר וכדלקמן.

יז

והביאור בזה דבמעשה של קורע על מנת לתפור שהיה במשכן, יש לראות את מעשה הקריעה שלו בב' אופנים, א. מעשה של ביטול והעדר שיועיל לו לתיקון של אח"כ. ב. מתעסק במעשה של לעבד, ולתקן, את המלאכה שנעשתה בבגד זה, שיהיה באופן טוב יותר.

שלפי אופן הא', עצם מעשה הקריעה, נשארה פעולה של העדר (רק אין בזה חסרון של מקלקל), ואין זה עדיין דומה לשאר המלאכות שענינם בנין וקיום, משא"כ לפי אופן הב', יש לומר שעצם מעשה הקריעה שלו, היא חלק מהפעולה של לעבד ולתקן, מלאכתה של מלאכת בגד זה, חיבור ואיחוד הגופים.

בסגנון אחר: אם כל ענין התיקון שבזה הוא בגלל מחשבתו לחדש תיקון וחיבור ע"י תפירה, אז גוף מעשה הקריעה, ומחשבתו לתפור הם בעצם ב' דברים נפרדים, אבל אם ענין התיקון שבזה הוא, להעמיד ולתקן את ענינה של המלאכה שנעשתה כבר בחפץ זה, אז יש לומר שגוף מעשה הקריעה זה כעין המשך וחלק, בענין ובתוכן של המלאכה שנעשתה ותיעשה בחפץ זה.

יח

ויש ללמוד כסברא הנ"ל מדברי ר' משה קזיס בסוגין שכתב "האבות מלאכות השנויים במשנתנו יש מהן שאינה עשיית מלאכה, רק הן השחתת מלאכה עשויה על מנת לחזור

ישיבת תות"ל מגדל העמק

ולתקן המלאכה ההיא שמשחית ומקלקל באופן יותר שלם, והן הקורע על מנת לתפור וכו", ומתאים עם הנ"ל.

ולענין שצריך שהתיקון יהיה באופן טוב יותר, עיין תוס' צ"ד ע"א ד"ה ר"ש ק"ו ע"א ד"ה חוץ מחובל ושו"ע אדה"ז רע"ח ס"ב עיי"ש.

יט

אשר לפי זה מבואר היטב למה נחשב על מנת כחלק מהמלאכה עצמה, כי אין הפירוש בזה שמכניסים את מחשבתו על תפירה לחלק מהמלאכה, וכן אין הפירוש בזה שזה מחשיב את הקריעה כפעולה של הכנה לתפירה, כמבואר לעיל הדוחק שבזה, אלא שהעל מנת מלמד ומגדיר שמתעסק עכשיו, בפעולה של לעבד ולתקן ענינה ותוכנה של המלאכה שנעשה בחפץ זה כנ"ל.

כ

ולפי זה מבואר בפשטות שיטת אדה"ז, שאין קריעה אלא בשני גופים שנתחברו, די ש לומר שאין זה דין וגדר בקריעה עצמה, אלא שזה פועל יוצא ומתחייב מעיקר דין קורע על מנת לתפור, שכיון שגדר מלאכה זו הוא לעבד ולתקן תוכנה של מלאכה הנעשה בחפץ, וכלשונו של ר' משה קזיס "השחתת מלאכה העשויה על מנת לחזור ולתקן המלאכה ההיא" במילא זה שייך רק בשני גופים שנתחברו ע"י מלאכת אריגה או תפירה, דרך אז שייך לומר שמתעסק לעבד ולתקן מלאכת חיבור השני גופים שנעשה בבגד זה, ענינה ותוכנה של אריגה ותפירה.

כא

ועפ"י יוצא ששני הדינים בקורע על מנת לתפור א. שעל מנת הוא חלק מהמלאכה. ב. שקריעה זה רק בגופים שנתחברו, נובע מאותה נקודה, היינו מההגדרה מה עושה עכשיו במעשה הקריעה שלו, ולא שני דינים שונים, העתיד שבמחשבתו על מנת לתפור, והעבר מה ביטל ע"י קריעתו, אלא ההווה מה עושה עכשיו במעשה שלו כנ"ל.

כב

ויש להוסיף שעפ"י הנ"ל, הא שבפותח בית הצוואר אינו חייב אלא משום מכה בפטיש ולא משום קורע, ומבואר הטעם ע"ז כי זה לא קורע על מנת לתפור כנ"ל, אין הפירוש בזה שחסר כאן רק חלק מעצם המלאכה, אלא יתרה מזו, אין כאן כלל מהותה של המלאכה כי מהותה של המלאכה, הוא לעבד מחדש את מלאכתו שנעשתה, ובפותח בית בצוואר ענינו להיפך, לעשות תיקון פתח, ע"י ביטול מלאכתו, ועיין בר' משה קזיס שם "ואם היה התיקון נגמר באותן מלאכות בלבד אין זה מעין האבות הללו... אין זה תולדת קורע... וכן כתב הב"י סי' שי"ז גבי הפותח בית הצוואר".

כג

אמנם לפי ביאור הנ"ל בגדר קורע על מנת לתפור, בביאור הטעם למה על מנת זה חלק מעצם המלאכה, יוקשה לכאורה מדין מוחק על מנת לכתוב, דמוכח ומבואר שם שאין זה הגדר והטעם, דבשו"ע סי' ש"מ ס"ג, ובשו"ע אדה"ז שם ס"ד, בדין מוחק על מנת לכתוב, מובא להלכה שהמוחק טשטוש דיו שעל הקלף חייב, ואין צריך מחיקת אותיות דוקא, והוא מהרא"ש סי' ט שמביא כן מהתוספתא, והרי במחיקת טשטוש דיו, אין בזה כלל ענין זה של לעבד ולתקן מעשה המלאכה מחדש, וטעם החיוב הוא כמפורש בשו"ע אדה"ז שם, מה שמתקן מקום לכתובה, ועד"ז ברא"ש שם, ואין זה מתאים כלל עם מה שנתבאר בגדר קורע על מנת לתפור, היינו שמכאן מוכח שגדר על מנת הוא מתקן מקום למלאכה שבאה אח"כ, וא"כ עפ"ז גם בקורע צ"ל לכאורה גדרה מתקן מקום לתפירה.

כד

אך הנה גם ללא ביאור הנ"ל יש להקשות מדין מוחק טשטוש דיו וכו', על דין קורע על מנת לתפור שאינו אלא בקורע שני גופים שנתחברו, כנ"ל בשו"ע אדה"ז, למה במוחק לא חשוב מה מחק, אם אותיות או טשטוש דיו, והעיקר שמתקן עי"ז מקום לכתובה, ובקורע חשוב מה קרע, גוף אחד או שני גופים, ולא אומרים שהעיקר שמתקן מקום לתפירה.

אלא ע"כ שגדר זה של מתקן מקום למלאכה שעושה אח"כ, שייך רק במוחק על מנת לכתוב, שבזה יש לומר שגדרו מתקן מקום לכתובה, משא"כ בקורע על מנת לתפור לא שייך לומר שמתקן מקום לתפירה אלא גדרו כמו שנתבאר שמעבד ומתקן מלאכתו מחדש. [היינו

שזה הוכחה דגדר קורע על מנת לתפור אין ענינו מתקן מקום לתפירה, או הכנה לתפירה, שא"כ למה במוחק חייב גם במוחק טשטוש, כיון שנפעל עי"ז ענין זה של מתקן מקום לכתובה, ובקורע צריך שיקרע שני גופים דוקא, הגם שלענין מתקן מקום לתפירה, והכנה לתפירה ישנו גם בקורע גוף אחד], אמנם צריך לבאר למה שונה מוחק מקורע.

כה

והנראה בזה בהקדם. דהנה בביאור דין זה שחייב גם על מחיקת טשטוש דיו, ואין צריך אותיות דוקא כמו במשכן שהיה אותיות, כתב הרא"ש סי' ט' "וי"ל דהיינו טעמא דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא דמיא ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה הלכך אפי' טשטוש דיו נמי" ובפשטות הכונה בדבריו, כיון שתכלית מחיקת האות, הוא כדי שיהיה לו מקום לכתובה, כי האות הכתובה מונעת ממנו כתיבה זו, לכן רואים את מציאותה של האות הכתובה, לא כמציאות אות, אלא כמציאות טשטוש דיו שמונח על הקלף ומונע כתיבה במקומו.

כו

אמנם לכאורה צריך קצת ביאור בסברא זו, שהרי פשוט שלגבי מעשה המחיקה עצמה, אינו דומה מעשה של מחיקת אות למעשה של מחיקת טשטוש, וא"כ הגם שבשביל הגברא תכלית המחיקה הוא בשביל מקום לכתובה, ושייך לומר לגביו "האות שנכתב בטעות כמאן דליתא" אבל מ"מ במציאות, יש כאן מעשה של מחיקה וביטול אותיות כתובות, ואיך מתעלמים לגמרי מן המציאות עצמה, ומתחשבים אך ורק עם העל מנת והתכלית איך שזה לגבי הגברא.

ואם נאמר שסברא מוכרחת היא, שכאשר פועלים בלבטל דבר בגלל שהוא מונע פעולה אחרת, נחשב גדרו רק כדבר מונע ותו לא, יוקשה ביותר למה לגבי קורע אין אומרים כן, שחיבורו של הבגד הוא רק גדר של מונע לפעולת התפירה, ובמילא לא משנה במה עושה הקריעה, בגוף אחד או בשני גופים, כי גם בשני גופים נמצא לפנינו רק דבר שמונע לתפירה, ע"ד האות שמונע לכתובה, שנחשב בגלל זה כטשטוש ולא כאות.

כז

ולכן נראה לומר שסברא פשוטה היא, שישנו חילוק גדול בין שייכותו של מקום ראוי לכתיבה, עם גוף מעשה הכתיבה, לבין שייכותו של מקום ראוי לתפירה, עם גוף מעשה התפירה, דמעשה כתיבה צריך ודורש מקום, להניח עליו האותיות, ויתרה מזו מקום הקלף הוא חלק מעצם מציאותם של האותיות ומהווה חלק מבנין וצורת האותיות, משא"כ בתפירה גוף מעשה תפירה אינו דורש דבר, אלא שכאשר ישנו מציאות של דברים נפרדים, אז מתחדשת וחלה מלאכת התפירה.

(ולמעיר מלקו"ת בחוקותי עמוד מ"ו, "כמשל אותיות הנכתבים בדיו...דבוק בהקלף והקלף הוא הסובל ונושא עליו אותיות אלו, וגם תחת שחרורית הדיו יש לבנונית הקלף, ובלעדי הקלף אינו שייך שום מציאות אותיות", וכן שם שיר השירים דף ה' עמוד א' "הדיו עצמו אינו דבר ממשי...אלא שמשחיר את הקלף כדי שהקלף יגלה... ולכן אמרו רז"ל כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה, א"כ הדיו אינו אלא שמשחיר וכו' כדי שהקלף יגלה וכו'").

ולכן נכון לומר שיש גדר מקום ראוי לכתיבה, אך אינו נכון לומר שיש גדר מקום ראוי לתפירה, כי כתיבה והמקום, שייכים וקשורים זה לזה, משא"כ תפירה והמקום – היינו מציאות ומצב של דברים נפרדים, אינם קשורים ושייכים זה לזה, והם במהותם עניינים הפוכים, פירוד, וחיבור.

בסגנון אחר: כתיבה משתמש עם המקום, תפירה באה לבטל את המקום – היינו המצב של דברים נפרדים.

ולכן במוחק על מנת לכתוב שייך לומר, שגדר מעשה המחיקה הוא מעשה של מתקן מקום לכתיבה, מעשה של נתינת מקום להניח אותיות, אבל בקורע על מנת לתפור לא שייך לומר שגדר מעשה הקריעה הוא מתקן מקום לתפירה כנ"ל.

כח

ועפ"ז מובן בפשטות הטעם למה חלוק קורע ממוחק, בגדרו ודינו, שבמוחק על מנת לכתוב שייך לומר, שגדרו ועניינו הוא מתקן מקום לכתיבה, ולכן דינו שאף במחיקת טשטוש דיו חייב, כי גם בזה מתקן מקום לכתיבה, אבל קורע על מנת לתפור, שלא שייך בו גדר מתקן מקום לתפירה כנ"ל, לכן גדרו וענינו, מעשה של לעבד ולתקן את מלאכת החיבור

שנעשתה בבגד זה, ולכן גם דינו רק בשני גופים שנתחברו, שרק אז שייך לומר שזה מונח במעשה הקריעה שלו כנ"ל.

[ולהעיר משינוי הלשון בשו"ע אדה"ז בין הפטור בקורע שלא על מנת לתפור לבין הפטור במוחק שלא על מנת לכתוב, דבסי" ש"מ ס"ד לגבי מוחק, כתב "אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל", ולגבי קורע בסי" ש"ב ס"ד כתב "והקורע שלא על מנת לתפור פטור", ולא הוסיף הנ"ל].

כט

ולפי"ז יש לבאר סברת הרא"ש "שהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא", הגם שבמציאות היה במשכן מחיקת אותיות, כי בעצם המעשה של מחיקת אותיות יכולות להיות שתי מטרות, א. אינו רוצה שיראה הכתוב בהם, ב. רוצה מקומם, היינו הקלף, ומצד הסברא אין טעם לומר שענין הא' שייך יותר לגוף ועצם ענינו של מחיקת אותיות, אלא שניהם שייכים לה באותה מידה, כי כנ"ל שיש מושג של מקום לכתיבה, ואינו תלוי אלא בכוונת האדם והתכלית שעבורה מוחק, מה מונח בעצם מעשה המחיקה הזאת, וכיון שבמשכן היה מוחק על מנת לכתוב, היינו לתקן מקום לכתיבה, לכן מלאכת מוחק גדרה מעשה של מתקן מקום לכתיבה.

ויש להוסיף שעפ"י הנ"ל מובן, שפשוט יותר לומר שגדר מלאכת מוחק הוא מתקן מקום לכתיבה, וזה מה שהיה במשכן, מאשר לומר שגדרה הוא גוף המעשה של מחיקת אותיות, והעל מנת לכתוב שהיה במשכן, בא רק לומר שצריך שיהיה בזה תיקון.

ל

והנה עפ"י הנ"ל יש ליישב מה שקשה לכאורה בשיטת הרמב"ם בדין מוחק על מנת לכתוב, שבפי"א ה"ט הביא דין התוספתא, שגם במוחק טשטוש דיו חייב, כהרא"ש ושו"ע הנ"ל, ולכאורה לפי שיטתו בגדר על מנת שענינו שלא יהיה מקלקל, כמבואר בדבריו בפ"י ה"י לגבי קורע על מנת לתפור, וגוף המלאכה הוא עצם מעשה הקריעה, א"כ גם במעשה מחיקה לכאורה גוף מעשה המלאכה הוא המחיקה עצמה, והעל מנת זה רק כדי שלא יהיה מקלקל, וא"כ מנ"ל לחייבו גם על מחיקת טשטוש דיו, הרי במשכן היה מחיקת אותיות,

וא"כ גוף המלאכה זה מחיקה וביטול אותיות הכתובות, ומנ"ל ללמוד מזה גם על מחיקת טשטוש דיו.

לא

אך לפי הנ"ל, שיש טעם וסברא לחלק בגדר על מנת, בין קורע למוחק, אפשר לומר שרק לגבי קורע סובר הרמב"ם שהעל מנת הוא רק כדי שלא יהיה מקלקל, כי כנ"ל בקורע על מנת לתפור, לא שייך להגדיר את מעשה הקריעה, כמעשה של מתקן מקום לתפירה, ומכין לתפירה, וכדי שהעל מנת יהיה חלק מעצם המלאכה, צריך לבאר מושג וגדר חדש שעושה מעשה של לעבד ולתקן מלאכתו כנ"ל, אבל במוחק על מנת לכתוב שענין זה של מתקן מקום לכתובה, מונח בעצם מעשה מחיקה, גם הרמב"ם סובר שגדר העל מנת בזה הוא מתקן מקום לכתובה, וכנ"ל שיותר מונח במחיקה שבמשכן מעשה של מתקן מקום לכתובה, ממעשה של ביטול אותיות לשם תיקון.

ועיין בספר מי טל מלאכת מוחק סי' ט"ו שמביא מקרית ספר פי"א דשבת, דמוכח בדבריו שלמד בשיטת הרמב"ם שגדר מוחק על מנת לכתוב, הוא מתקן מקום לכתובה, ולכן במוחק טשטוש דיו שבמעשה המחיקה שלו אין קלקול אלא תיקון, שהרי נעשה מקום מתוקן לכתובה, חייב גם בלי על מנת לכתוב, ולפי הנ"ל הדברים מבוארים כי יש טעם וסברא לחלק מוחק מקורע.

ויש להוסיף שעיקר ההוכחה שהרמב"ם סובר שגדר על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל, הוא מהמבואר בדבריו לגבי קורע על מנת לתפור בפ"י ה"י כנ"ל, משא"כ במוחק אין ראיה מוכחת.

לב

והנה בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ ס"ד בדין מוחק על מנת לכתוב כותב "והוא הדין המסיר שעווה שנטפה על האותיות, דמה לי מתקן מקום לכתובה, ומה לי מתקן אותיות הכתובות, ואדרבה זהו תיקון יותר", ומקורו בב"ח ובט"ז שם.

ולכאורה דין זה צריך ביאור, הרי גדר מלאכת מוחק על מנת לכתוב, הוא מתקן מקום לכתובה, וכיון שבמקום זה כבר כתובות אותיות, אין כאן מתקן מקום לכתובה, ומה הפירוש "מה לי מתקן מקום לכתובה ומה לי מתקן אותיות הכתובות", הרי בפשטות חילוק גדול

ביניהם, כאשר מתקן מקום לכתיבה עשה מקום שראוי לכתוב עליו, וכאשר מסיר שעווה מאותיות הכתובות לא נעשה מקום שיהיה ראוי לכתוב עליו.

לג

אך לפי המבואר לעיל שהקשר והשייכות במוחק על מנת לכתוב בין המחיקה לכתיבה, הוא כי אותיות דורשות מקום שיונחו עליו, ומקום הקלף הוא חלק מעצם מציאותם של האותיות, יש לומר שגדר החיוב במוחק על מנת לכתוב, אינו רק מה שעושה מקום שראוי לכתוב עליו, אלא יתרה מזו, שנותן מקום שיהיה חלק מעצם בנין צורת האותיות ובליתם, וזה כעין חלק מענינו של כתיבה, ולכן גם במסיר שעווה שמכסה אותיות הכתובות, יש כאן מעשה המלאכה של עשיית מקום, לבנין ובלית צורת האותיות.

בסגנון אחר קצת: ע"י שמסיר השעווה מעל האותיות, פועל "שהמוקף גויל" יפעל פעולתו לגלות ולהבליט את האותיות, ובמילא יש כאן אותו מעשה שישנו במחיקת אותיות, הינו מעשה של נתינת קלף לאותיות, להיות חלק מהם.

ולכן שייך על זה לומר "מה לי מתקן מקום לכתיבה ומה לי מתקן אותיות הכתובות" וכן שייך לומר בזה "ואדרבה זהו תיקון יותר", כי מעשיו הועילו מיד.



כשרות בתורת רבותינו נשיאנו*

הרה"ג ר' ישראל יוסף הכהן הענדל

רב קהילת חב"ד מגדל העמק ומשגיח ראשי

פתיחה

בשיחת ליל י"ז תמוז תשל"ה אמר כ"ק אדמו"ר שא' הסיבות לירידת הדורות בדורנו בתורה ומצוות בסדר גודל כזה לפי ערך דורות הקודמים וכמ"ש בסוף מסכת סוטה, הוא בגלל העדר ההקפדה על הידור בכשרות האכילה ושתי',

וכמבואר בספרים גם מחכמי המדע שהמדות והתכונות של האדם מושפעים ממה שהוא אוכל ושותה כי המזון נהי' דם ובשר כבשרו, למשל כשאוכלים בשר מחיה טורפת נמשך מזה לאדם האוכלו תכונות של אכזריות וכו'.

וזה פועל לא רק על המדות ותכונות אלא גם על השכל והבנה והשגה שלו כי כל מה שהמאכל הוא יותר גס ולא עדין הוא פועל על המוח שיהיה גס ואטום משא"כ מאכלים עדינים פועלים על המוח שיהיה בהיר ועדין וא"כ מזה מובן שאכילת מאכלים לא כשרים השפעה ישירה על העדינות של השכל היהודי, ולכן כשלא נזהרים כראוי בכשרות זה מוליד מדות ותכונות לא כשרים ומחליש את התוקף של הנשמה, וגם לאלו שנולדו בקדושה ובטהרה זה מקלקל את הלבושים של הנשמה ויותר קשה לה להתגבר על היצה"ר.

וביתר שאת אצל ילדים קטנים שאצלם האוכל לא רק מקיים אותם אלא גם מהווה אותם ומגדל אותם ומגבש אותם לכל החיים.

כמ"ש כ"ק אדמו"ר (שערי הלכה ומנהג חיו"ד עמוד לו) לא' ששאל בנוגע לילדים שאין להם תיאבון לאכול אם לתת להם נקניקים וכו' שאע"פ שהיה כתוב עליהם גלאט כשר אבל ההכשר לא היה כ"כ מוסמך, וע"ז ענה שהיות וההידור בכשרות האכילה משפיעה על האופי

* מתוך דברים שנאמרו ביום עיון לרבני חב"ד בכשרות י"ט אדר ב תשס"ה.
לע"נ אימי הרבנית שיינא חוה בת ר' אליהו הכהן ע"ה.

והמדות טובות לפיכך כל תוס' בהידור העדינות וטוהר המאכל הוא למעשה תוס' והידוד ושיפור ועידון האופי והמדות ואם הדבר כך באנשים מבוגרים הרי זה במידה גדולה בהרבה אצל ילדים, שאופיים עדיין בתהליך של גיבוש, ולכן יש חשיבות גדולה לכיוון שבו מולכים אותם, לאור האמור מובנת דעתי שמאחר ולא מדובר ח"ו בענין שבו תלוייה כל הבריאות... אין להפחית את ההידור של המאכלים, ודאי אפשר למצוא עצות ודרכים כיצד להגביר את התיאבון ולהוסיף בבריאות לא על חשבון הכשרות וההידור.

א

שחיטת ליובאוויטש

אתחיל עם ענין זה כי הוא חביב עלי מכיוון שזכה אאמו"ר הרה"ג והרה"ת הרב יצחק הכהן שליט"א ראב"ד דעיר מאנטריאל קנדה ורב קהילת חב"ד דשם, שנאמר אליו ביחידות. במאנטריאל היה המקום הראשון שהיה מאורגן שחיטת ליובאוויטש, והי' מצב שלא היו מספיק שוחטים חבדיי"ם, ואאמו"ר שליט"א שאל את כ"ק אדמו"ר ביחידות אם אפשר לצרף שוחט מומחה חסיד אבל לא חב"ד לשחיטת ליובאוויטש, וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר, אם אתה מכירים אותו שהוא ירא שמים הרי אתם יכולים לאכול משחיטתו אבל לקרוא לשחיטתו שחיטת ליובאוויטש א"א כי שחיטת ליובאוויטש פירושו שהרבי מליובאוויטש אחראי על השחיטה ומכיון ששוחט צ"ל ירא שמים מרבים (שו"ע הל' שחיטה סי' סעיף) והרמב"ם אומר הל' יסודי התורה פ"ב הלכה ב' איך מגיעים ליראת שמים ע"י התבוננות בגדלות ה' ולכן על השוחט ללמוד חסידות חב"ד דווקא. ע"כ תוכן היחידות.

וכ"ק אדמו"ר מבאר (שער הלכה ומנהג חלק יו"ד עמוד כ"ה) איך צריך להיות היראת שמים של שוחט, וז"ל "בודאי ידוע לו המבואר בכמה מקומות ומהם מאדמוה"ז והצ"צ אשר שו"ב צריך להיות ירא שמים ביותר וביותר גדול כפשוטו ירא שמים בשלשת הקוים תורה עבודה וגמ"ח, ובפרט אלו שזכו לאור החסידות צריכים להיות חדורים באור וחיות חסידותי". ע"כ.

ועי' באג"ק חלק ט עמוד שי"ג, "ומה שמזכיר במכתבו שאמרו לו שגם בהשחיטה שלי אין בדיקת שני שובי"ם הנה אין כאן בית שחיטה בהשגחת ליובאוויטש ובמילא אינו מובן מהו הפירוש שחיטה שלי".

וא"כ מובן מזה שאם זה שחיטת ליובאוויטש זה נקרא שחיטה שלי.

מכל הנ"ל מובן א. שיש להדר לאכול משחיטת ליובאוויטש כיון שעל שחיטה זו כ"ק אדמו"ר אחראי על השחיטה.

ב. כדי שיקרא שחיטת ליובאוויטש לא מספיק שהשוחט משתתף בשיעור חסידות לצאת ידי חובה אלא שלומד חסידות כדבעי וד"ל.

ב

השגחה על כשרות

שאלה: האם מותר לסמוך על עסק שמפרסם שזה בהנהלת חב"ד (חרדית) כל הבשר שחיטת ליובאוויטש וכל המוצרים למהדרין?
תשובה: באגה"ק (חלק י' עמוד רי"ט) כותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע "עדת חסידי חב"ד נזהרים בתקנה מסודרת מהוד כ"ק רבינו הזקן והחמירו בהנהגה זו הוד כ"ק רבותינו הק' כל א' בזמן נשיאותו אשר העוסק במכירת בשר או בתעשייה של בשר מעושן ובווארשט [נקניק] אשר גם המוחזק לירא אלוקים יודע תורה ובעל מידות חסידות צריך למשגיח תמידי ובודאי ישמרו לקיים הנהגה מסודרה זו".
מזה מובן שכל עסק שאין עליו פיקוח רבני, והבעלים מפרסמים שזה בהנהלת חב"ד וכל הבשר שחיטת ליובאוויטש וכל המוצרים למהדרין אין לסמוך עליו כלל.

ג

פרסום מוצרים כשרים בעלוני חב"ד

שאלה: האם מותר לפרסם מוצר או עסק שהם כשרים אבל לא ברמה של מהדרין כפי שראוי לחסיד חב"ד בעתוני ועלוני חב"ד ולציין שאחריות הכשרות הם על המפרסמים בלבד?
תשובה: כ"ק אדמו"ר כותב (באגה"ק חלק ט"ז עמוד שי"א) לועד כפר חב"ד על ההצעה לפתוח בית חרושת לשימורי בשר בכפר חב"ד עם כשרות רבנות רגילה.
"בכל אופן דעתי שהנ"ל יהיה ענין העומד ברשות אחרים בהנוגע להכשרות וכו', וכן כפי שכתבתם זהו בית חרושת ז"א תוצרת במידה מורחבת ובודאי שלא ינהגו בה בחומרא יתירה, ועצם ההודעה שזהו בכפר חב"ד תשמש ברור להכשר (בפרט אם מי שהוא מכפר חב"ד יהיה מן העובדים שם וכו') והרי לא בכל שעה ושעה תועילנה מחאות (אפילו אם ידעו הפרטים בזה וכו') שמטעמים האמורים אין כדאי הענין כלל".
הרי רואים מזה ברור שאין לסמוך על מה שכותבים שהאחריות הוא רק על המפרסמים, כיון שישנם כאלו שחושבים שכל מה שמפורסם בעליו או בעתון של חב"ד הוא כשר למהדרין, וכנראה בחוש, שישנם שסומכים ע"ז ולכן אין לפרסם באיזהו הוצאה של חב"ד משהו לא כשר למהדרין גם עבור חסידי חב"ד, וד"ל.

ד

אכילת דגים בחלב

שאלה: האם מותר לאכול דגים עם חלב או גבינה?
תשובה: הבית יוסף כותב (בטור יו"ד סי' פ"ז) שאין לאכול דגים בחלב, מצד הסכנה והט"ז והש"ך שם חולקים וסוברים שמותר לאכול דגים בחלב.
ובפתחי תשובה שם מחלק שדגים עם חלב או גבינה אסור מפני הסכנה אבל דגים עם חמאה או שמנת אין בזה סכנה ומותר.
וכ"ק אדמו"ר ברשימות (חוברת קפ"ה עמוד 401) כותב "איסור אכילת דגים בחלב מפני הסכנה שנזכר בכ"י חושבים לפליטת הקולמוס אבל בכל זאת נזהרים מזה ולכן מערבבין עוד מה (חמאה סמעטענע [שוניות]), כל זה הוראה מהצ"צ", הרי מובן שלמעשה אם מערבבים קצת חמאה או שמנת מותר לאכלן עם הדגים.

ה

אוכלים ומשקים שהיו מתחת למיטה

שאלה: אוכלים או משקים שהיו מתחת למיטה, האם האיסור הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד מותרים באכילה, או שגם בדיעבד אסור?
תשובה: ברמב"ם (הל' רוצח פי"ב ה"ה) ובטור ובשו"ע (יו"ד סי' קל"ז סעיף ל"ה) כתוב הלשון לא יתן ויש בזה מחלוקת האחרונים הובא בארוכה בספר שמירת הגוף והנפש סי' י"ד אם הפי' רק לכתחילה ובדיעבד מותר או שגם בדיעבד אסור כיון שרוח רעה שורה עליהן, והשבות יעקב (יו"ד סי' ק"ה) והנמשכים אחריו סוברים שכל הדברים שמוזכרים בש"ס ופוסקים שאסורים מצד הסכנה מותרים בדיעבד אא"כ כתוב מפורש אסור גם בדיעבד ומדייקים ממ"ש לא יתן שהפי' הוא רק לכתחילה והחיד"א בברכי יוסף שם והבן איש חי והנמשכים אחריהם אוסרים אפי' בדיעבד כיון שבפועל שורה עליהם רוח רעה.
וכתב ע"ז השדי חמד (מערכת ל' כלל קמ"א אות ל"א) שאם המתירים היו רואים מ"ש החיד"א בברכי יוסף אולי הוי הדרו בהו.
ולפענ"ד א"א להביא ראיה לאסור מהלשון "לא יתן" כי הלשון "לא יתן" פי' בפשטות שלא יעשו איזה מעשה לכתחילה משא"כ הלשון "לא יאכל" פי' כשיש איזה שהוא מאכל במציאות שלא יאכל אותו אבל לא דנים על הכנת המאכל במצב כזה רוח רעה שורה עליהם ולכן כתוב הלשון "לא יתן" פי' שלא יעשה מעשה שמביא למצב כזה. או אחרת, ולכן בנוגע לעניינינו אומרת הגמ' שאם יש אוכלין ומשקים תחת המיטה רוח רעה שורה עליהם, ואין בזה נפק"מ אם שמו אותם מתחת למיטה בשוגג או במזיד או באונס או ברצון לכתחילה או בדיעבד והעיקר שבמצב כזה שע"ז בא האזהרה אבל אחרי שיש כבר עליו רוח רעה זה

פשוט שאין לאכלו כיוון שיש עליו רוח רעה וא"א לומר שכיון שהיה בשוגג או כו' אין רוח רעה שורה עליהם.

משא"כ בדין של שום ובצל וביצה קלופין שעבר עליהם הלילה כתוב בלשון "לא יאכל" כי בדברים האלו בד"כ עפי' רוב אין עושים אותם לכתחילה כדי שיעבור עליו הלילה, ורק לפעמים קורה שנשאר ועובר עליו הלילה ולכן לא מתאים לכתוב ע"ז לא יקלוף כי בין כך לא קולפים בכוונה שישאר כל הלילה ולכן הלשון הוא לא יאכל כי מדברים כבר במעשה שבדיעבד שישנו כבר במצב כזה.

ויש להביא ראיה מאג"ק כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע (חלק א' עמוד שי"ז) שהיה פשוט אצלו שגם בדיעבד אסור באכילה, "יש לי לשאול.... בבואנו מהדאצע (נאות דשא) העמידו תיבה עם טאבאק ערך ג' או ד' פונט תחת המיטה על שעה קלה אם אין בזה חשש, לפי שאמרו ז"ל אוכלין ומשקין ואפשר אינו שייך בדברים אחרים וגם שלא ישנו עוד על המיטה כשהעמידו פה, ובההובלה מהדאצע פרקו אותה, אם אינו כדאי לעשן הטאבאק מפני שמ"מ נק' שתיית "טיטון".

וגם איזה מיץ יוצא מהטאבאק הנק' ניקאטין כידוע ואם כי אינו דומה לטיי' ששם רוצים בהמוהל היוצא ממנו משא"כ בטאבאק ומה שפרקו והעמידו אותה אפשר אין זה דבר". הרי ברור שהצדדים להתיר או לאסור את הטאבאק היה אי אם זה נק' אוכלים ומשקין או לא, ב. אם המיטה עומד במקום שעומדים לישן עליו, ואם ישנו עליו כבר במקום הזה, אבל זה שהיה בדיעבד לא עלה כלל בדעתו שיש בזה איזה צד להתיר כי זה פשוט שאסור. כיון שלמעשה רוח רעה שורה על מאכלים אלו.

1

שום ובצל וביצה קלופה שעבר עליהם הלילה

שאלה: א. ביצה שום ובצל קלוף שעבר עליהם הלילה האם מותרים באכילה?

ב. ובביצה האם בביצה חיה או בביצה מבושלת?

תשובה: א. אדמוה"ז פוסק בשו"ע (הל' שמירת הגוף והנפש סעיף ז') שאסורים באכילה ואפי' היו סגורים בכלי או ארוזים באריזה, אא"כ שייר בהם חלק של עיקרם דהיינו השער שבראש השום או הבצל או מעט מקליפתן וכן אם עירבבו אותם במאכל אחר מותרים באכילה.

ב. בביצה יש חילוקי דעות אם מדובר בביצה חיה או בביצה מבושלת ולכן יש להחמיר

בשניהם.

ז

מים שלנו בכלי מתכות

שאלה: מים שלנו בכלי מתכת כל הלילה אם מותרים בשתיה?
תשובה: אדמוה"ז בשו"ע (הל' שמירת הגוף והנפש סעיף ז') פוסק שאין לשתות מים שלנו בכלי מתכות כל הלילה.
וכ"ק אדמו"ר (שערי הלכה ומנהג חיו"ד סעי' י"ב) כותב שאם הכלי הוא מחובר לקרקע הרי בטל מתורת כלי ואין עליו איסור הנ"ל. ולפי"ז אם המיחם מחובר לקיר בברגים יש להתיר.
וכן אפשר להתיר עפי"ז פחיות שתי' כיון שבזמן שהם סגורים אין להם דין כלי וד"ל.

ח

נט"י בבוקר

אוכלין ומשקים שנגעו בו יהודי מעל גיל בר מצווה או בת מצווה לפני נט"י בוקר הם טמאים שו"ע אדמוה"ז (מדו"ב סי' ד' סעיף ב') ואין לאכול אותם דברי מאכל שנטמאו, ואם אפשר לעשות להם נטילה ג"פ אז אפשר לאכול אותם אחרי הנטילה, (הובא בשמירת הגוף והנפש סי' י"ד סק"ו).

ט

איסור כתוצאה מפס"ד

הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל הגיע לבקר באיזה עיר ובאה אשה להתייעץ עמו היות ויש לה בן שיש לו טמטום המוח ולא יכול להבין את הלימוד בניגוד לשאר בני המשפחה וענה הגאון הנ"ל שכנראה אכל מאכל לא כשר והעצה לזה שאם ילמד תורה מתוך הדחק יצליח בלימוד, והתברר שהילד אכל מסעודת חתונה שאדמוה"ז פסק (בשו"ת אדמוה"ז סי' ל"ט) שהגט מאשתו הראשונה פסול ואסור לו להתחתן שנית עד שיכתוב גט כשר וגזר בחרם שלא ישחטו לחתונה שלו ומי שישחטו לחתונה שלו מבלי שיתן גט אז שחיטתו נבלה, אח"כ הבחור עלה לירושלים עיה"ק ולמד מתוך הדחק והצליח מאוד בלימוד (כמסופר בארוכה בספר ירושלים של מעלה ח"א עמוד 71),
וכן בשנת תשמ"ה פסקו רבני חב"ד בארה"ב ובשנת תשמ"ט בארה"ק על גופי כשרות מסויימים שאין לסמוך על כשרותם, והדברים שרירים וקיימים ואין לסמוך על כשרותם וד"ל.

י

הכשרת כלים באולם שמחות

שאלה: מי שעושה אירוע באולם שהוא בכשרות רגילה האם צריכים להכשיר את המטבח?

תשובה: לכאורה אפשר להביא ראי' שאין צורך להכשיר ממ"ש אדמוה"ז (אג"ק עמוד קפ"ח) בקשר לשחיטה עם סכינים שאינם מלוטשים, "אם לפעמים מסובים בסעודת מצוה עם אנשי עירם חלילה לפרוש מהם להחזיקם כאוכלי נבילות ח"ו הס מלהזכיר ומעודי לא נזהרתי מהכלים אף מבני יומן".

וכנראה שזה מיוסד על הרמ"א (יו"ד סי' ס"ד סעיף ט') במנהג בני ריינוס שאכלו חלב שעל הכרס, אעפ"י שבשאר המקומות אסרו, אבל בריינוס אין להחמיר בכלים ובתבשילין הואיל ונהגו עפ"י חכם.

וא"כ לכאורה אפשר ללמוד מכאן שאין צורך להכשיר את הכלים.

אבל לפענ"ד נראה שאם האולם נמצא כל השנה בכשרות מהדרין רק לא שחיטת ליובאוויטש אז באמת אין צורך להכשיר את הכלים, אבל אם כל השנה יש כשרות שאין אנו סומכים עליהם כמהדרין

1. ישנם כו"כ חששות ויש להכשיר את המטבח, א. בבשר משחיטה מקומית ישנם הרבה זיופים בתעודת כשרות ויש חשש טריפה. ב. משתמשים גם בבשר קפוא לפני ההכשרה שהרבנות הראשית התירה להכשירו עד שלש ימים אחרי ההפשרה מיוסד על הדין בהל' עגונה (אוה"ע סי' י"ז סעיף כ"ה) שאפשר להכיר את פני המת ולהעיד גם אחרי ג' ימים אם הגוף היה במים או קפוא, ואנחנו לא סומכים על ההיתר הזה כי אינו דומה הדין שאפשר להכיר תואר פניו שנשמר אחרי ג' ימים, לדין שהדם מתייבש אחרי ג' ימים ולא יצא אחרי מליחה אעפ"י שהתואר נשמר וד"ל ג. שמיטה וערלה,

2. נוסף לזה ממ"ש אדמוה"ז וכן הרמ"א מדובר במי שהגיע למקום שמקילים שאין להחמיר באכילה ובפרט בכלים מפני המחלוקת.

אבל ברור שכל א' בביתו צריך להחמיר ולא להקל כנ"ל, וא"כ מי ששוכר אולם הרי זה כבית שלו והרי יכול לשכור מקום שהוא באמת למהדרין ולכך נראה מכ"ז שצריכים להכשיר את המטבח של האולם.

עניינים נוספים בכשרות

א

הכשרים

ישנם רבנים שנותנים הכשרים לדברים שמייצרים בעיר אחרת או במדינה אחרת ואין להם פיקוח אישי שם ומסתמכים על הרב המקומי שנותן את ההכשר, ויכול להיות שאנחנו לא סומכים על אותו הכשר וא"כ יוצא שמבלי לדעת אוכלים דברים לא מהודרים ולכן אין לסמוך על הכשר אעפ"י שבד"כ כן סומכין עליו אם המוצר הוא ממקום אחר אא"כ יודעים שהרב הזה יש לו נציגים משלו במקום הייצור, ידוע על כו"כ מקרים שבדקתי ולא היה בסדר וד"ל.

ב

מהו כשרות למהדרין

הפי' של מהדרין הוא שזה כשר לכתחילה בלי שום ביטולים ובלי שום היתרים של הפסד מרובה וכו'.

לפני כמה שנים היה שערוריית החלב בעולם וזה הגיע גם לאה"ק, התברר שישנם טיפולים שעושים לפרות שיש בזה חשש שזה מטריף את הבהמה וא"כ יש שאלה של ספק טרפות על החלב, והיו כאן בארץ כמה רבנים שפסקו שרק על העתיד צריכים להקפיד שהטיפולים האלו יהיו בהשגחה שלא יהיה חשש של טריפות אבל על העבר דהיינו כל הפרות שכבר עברו את הטיפול אפשר להמשיך לשווק את החלב שלהם כמהדרין אעפ"י שיש בזה ספק טריפות והנימוקים היו א. היות שזה רק אחוז נמוך מאד וזה בטל דאפשר לסמוך על הפוסקים שסוברים (שו"ת הר צבי ח"ד סי' ל"ו) שבספק איסור דרבנן אין איסור של אין מבטלין איסור לכתחילה ב. זה הפסד מרובה להוציא את כל הפרות המנותחות יש חשש שיפסיקו את כל הייצור של מהדרין ולכך עדיף לבטלו בשאר החלב ולשווקו כמהדרין ולמעשה כל הסניפים של תנובה למעט תנובה ירושלים שיווקו את החלב כמהדרין.

ולפענ"ד אין זה נכון כלל וכלל,

א. לא מדובר להוציא את הפרות המנותחות מיצור חלב בכלל אלא להעביר אותם ממחלקת מהדרין למחלקת כשרות רגילה וא"כ אין בזה שום הפסד ובודאי שאין בזה שום הפסד מרובה.

ב. וכן אין שום חשש אמיתי שיפסיקו את הייצור לחלב מהדרין.

ג. ואפי' אם באמת היה הפסד מרובה למי יש הפסד ליצרן או לצרכן?

הרי הצרכן רוצה מהדרין בלי שום ביטולים ואפי' משלם יותר ממחיר הרגיל עבור זה וא"כ איך מותר להלעיטו בביטולים בלי ידיעתו ונגד רצונו.

ג שש שעות על גבינה צהובה

שאלה: האם צריכים לחכות שש שעות אחר אכילת גבינה צהובה של ימינו?
תשובה: הרמ"א ביו"ד סי' פ"ט סעיף ב' "שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי' בשר עוף כמו בגבינה אחרי בשר, ומה נק' גבינה קשה הט"ז מפרש שם שזה גבינה מתולעת והש"ך שם מפרש שגם גבינה שעמדה שש חודשים נק' גבינה קשה.
ישנם האומרים שהיות ותהליך עשיית גבינה צהובה היום הוא פחות משש חודשים וא"כ אין צורך לחכות שש שעות, גם אומרים שהיות וזמן העיכול של גבינה צהובה תלוי בכמות חומר יבש שיש בתוכו וכל שהיובש הוא יותר לוקח יותר זמן לעיכול, והיות שהיובש שיש היום בגבינה צהובה הוא פחות מבגבינה שעומד שש חודשים או מתולעת ולכן העיכול הוא יותר מהר ואין צורך לחכות שש שעות.
אבל לפענ"ד אין זה נכון כי:

- א. עם הטכנולוגיה של היום הבשלת הגבינות הוא יותר מהר ממה שהיה פעם ולכן בחודשיים אפשר לייצר מה שפעם לקח שש חודשים,
- ב. במחקר שעשו בגבינות תנובה מצאו שרוב הגבינות מבחילות בתקופה שבין חודש לשנתיים אך גם אלו הממהרות להבחיל בין חודש או חודשיים כמו הגבינות הצהובות הרגילות מאוחסנות לאחר מכן מסיבות טכניות למשך תקופה ארוכה עד האריזה וגם לאחר מכן יש להם חיי מדף של מס' חודשים, התאריך המופיע באריזה מתייחס לתאריך האריזה בלבד, כן שא"א לדעת מהו גיל הגבינות באמת, מלבד זאת מבירור אצל מומחה לגבינות התברר שתהליך ההבחלה ממשיך גם בקירור ולכן חלק גדול מהגבינות מגיעות לצרכן אחרי שכבר עברו שש חודשים.
- ג. אנחנו לא יכולים לחדש מדעתנו שזמן העיכול תלוי ביובש שהגבינה ונק"מ כמה זמן צריכים לחכות כיון שלא מוזכר כלל בשו"ע ונו"כ ואין לזה שום מקור,
- ד. אפי' בדברים שכתוב בשו"ע שאפשר לשער אם יש בו נותן טעם או בין כחוש לשמן אנן קי"ל כהרמ"א שאם אנו בקיאים לשער הנ"ל ומחמירים עאכו"כ בדבר שאין לו שום מקור א"א לומר שאנחנו בקיאים לשער כמה יובש צ"ל כדי לחכות שש שעות.
ולכן מכ"ז מובן שלמעשה צ"ל שש שעות אחרי אכילת כל סוגי גבינה צהובה.

ד ערלה

שאלה: האם יש היום חשש ערלה בפירות?

תשובה: בשנים האחרונות החשש של ערלה הוא יותר ממה שהיה לפני כן וכדלקמן, לפני כמה שנים התחילו ליישם את ההיתר לשתול שתילים יחד עם גוש האדמה שגדל במשתלה זה נק' שתיל דו שנתי ומצרפים את הזמן שהשתיל גדל במשתלה עם הזמן שהשתיל נמצא בשדה, לחשבון של ג' שנות ערלה.

והרבה רבנים חולקים על ההיתר הזה, ואביא בקצרה את דעת המתירים וכן דעת האוסרים, המשנה (ערלה פ"א משנה ג') אומר אילן שנעקר והסלע עמו... אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. אילן (שם משנה ד') שנעקר ונשתייר בו שרש פטור וכמה יהי השרש.. כמחט של מיתון [כל שהוא] וצריך להבין מה הפי' אם יכול לחיות? כמה זמן.

ובשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רכ"ה) מסתפק בזה אם מספיק קצת זמן או שצריך שיוכל לחיות ג' שנים, ושם בשאלה מדובר בעץ שעברו עליו כבר שנות ערלה ונעקר ממקומו ומחלק בין נעקר לגמרי לנעקר ונשתייר ממנו שרש קטן שאז אותו המיעוט שמחובר פוטרו ומעמירו על היתר הראשון אעפ"י שאינו יכול לחיות ממנו כלל, ולמעשה נשאר הרשב"א בצ"ע ופוסק שבחור"ל שספק ערלה מותר אפשר להקל.

ובפתחי תשובה (יו"צ סי' רצ"ד ס"ק י"ב) פוסק שבחור"ל שספק ערלה מותר אפשר להקל משא"כ בא"י יש להחמיר.

הרא"ש (שם על המשנה וכן בטור סי' רצ"ד) בנשתייר ממנו שרש קטן "ונ"ל דאז ידוע שיכול לחיות במקומו ופטור אף אם הוסיף בו עפר".

ומדייק החזו"א (ערלה סי' ב' ס"ק י"ד) שהרשב"א אומר שבנשתייר שורש קטן אינו יכול לחיות והרא"ש אומר שכן יכול לחיות וע"כ צ"ל שאינם חולקים במציאות אלא שהרא"ש סובר שצריך שיכול לחיות ג' שנים ולכן א"א לחיות והרא"ש סובר שמספיק מקצת ימים וזה הוא כן יכול וא"כ לפי הרא"ש אינו צריך שיוכל לחיות ג' שנים וא"כ מה שמספקא לי' להרשב"א פשיטא להרא"ש גם בדין שנעקר עם הסלע ולכן אפשר להקל גם בא"י.

אבל הרב ש. וזנר שליט"א (במשפטי ארץ ערלה עמוד 150) מוכיח שהחידוש של החזו"א אינו מוכרח כלל וכלל.

1. א. החמודות על הרא"ש (הל' ערלה אות י"ד) הביא את ספיקו של הרשב"א ומסכם למעשה שיש לחלק בין א"י שיש להחמיר ובין חו"ל להקל הרי הבין שהרא"ש סובר כהרשב"א.

ב. הלשון של הרשב"א אינו יכול לחיות ממנו כלל משמע שגם מקצת ימים אינו יכול לחיות ולא כמו שהחזו"א רוצה לפרש שהכוונה לג' שנים,

ג. ההבדל בין הרשב"א והרא"ש אפשר לומר בפשטות שאם נשתייר ממנו שרש קטן אעפ"י שמשרש זה א"א לחיות אבל היות שהוא עדיין מחובר אפשר שמשרש זה יתפתח עוד ועוד שורשים משך הזמן ויחיה וא"כ הוא פטור מערלה והרא"ש קורא לזה גופא התפתחות העתידית יכול לחיות ואין הם חולקים כלל.

ד. ועוד אפי' לפי הדיוק של החזו"א שם מדובר בעץ שכבר עברו עליו שנות ערלה והשאלה אם הוא נפגם בהיתרו הראשון אבל בנטיעה חדשה שעדיין לא עברו עליו שנות ערלה לא שייך לומר שנשאר בהיתרו הראשון ולכלל הדעות חייב בערלה.

2. גם לפי ההיתר של החזו"א ישנם שני תנאים,

א. להעביר את העץ על משטח עם חורים שלא יפסק היניקה מהאדמה.

ב. שיהיה השגחה שגוש האדמה לא יתפרק מהשתל.

ולמעשה אפי' אם משתמשים ברכב עם חורים הרי הרכב נוסע על כביש שעשוי מזפת שזה אוטם את היניקה מהאדמה.

וכן אחוז גדול מהשתילים מתפרק ממנו הגוש כי צריכים לחות מסויימת שישמר הגוש ולא יתפרק וא"כ צריכים השגחה צמודה לכל השתלה ולמעשה זה אינו קיים כלל וכלל, לפי הנוהל הקיים מגיע משגיח א' והוא אמור לפקח על כל הצוותים השותלים באותו זמן ונמצא בשטח שעה עד שעתיים ומפקח שישתלו לפי ההוראות כדי שלא יתפרק אבל אחרי שהולך עושים הפועלים מה שיותר קל להם ולא לפי ההוראות ואפי' כשהוא נמצא הרי א"א לפקח באותו זמן רק על צוות א', וד"ל.

בהתחלה אשרו למכור את הפירות משתילה זו למהדרין, ראיתי אישור כזה, ואחרי שהיו עוררין ע"ז החליטו שזה רק לכשרות סתם ולא למהדרין, אבל למעשה סומכים על החקלאים שיש להם פיקוח הנ"ל לומר איזה פירות הם אחרי שלוש שנים בשדה ואיזה שלוש שנים מהמשתלה, ואין שום השגחה על הקטיפה בשדה.

וכן מתירים לחקלאים שאין להם פיקוח למכור את הערלה לגויים, וזה חוזר לשווקים של יהודים, ולכן בשווקים וחנויות פרטיות שאין עליהם פיקוח נמצא רוב פירות הערלה, (בקייץ האחרון יצא לאור קונטרס לא תגורו מהרב ש. שמולביץ שי' מרבנות ירושלים שמאמת את כל הנ"ל).

וכן היום גם א"א לסמוך על רשימות אחוזי ערלה שמפרסמים כל שנה כי לא מחשבים את השתילים דו שנתיים לחשבון ערלה כיון שמתירים אותם ולכן כותבים אחוזים נמוכים בהרבה משזה באמת לאלו שאין סומכים על ההיתרים הנ"ל.

3. ישנו עוד בעי' של שתילי מילואים היות ואחוז מסויים של השתילים לא מצליחים לגדול ואחרי שנה או שנתיים מחליפים אותם בשתילים חדשים ועל החדשים אין שום פיקוח כי השדה נרשם לשנות ערלה מהשתילה הראשונה. ולמעשה יש רק שני כשרויות שיש להם פיקוח על כל עץ בשדה ויש השגחה צמודה בזמן הקטיפה עד שמגיע לחנויות, ולא מתחילים לקטוף עד שמשמידים את כל הערלה, הבד"ץ של עדה החרדית ירושלים, והרב לנדא שליט"א מבני ברק, "וזה נוגע למעשה לא רק בפירות טריים גם במיצי פירות, וכן בשימורים זיתים לפתנים וכו' וד"ל.



בגדר מלאכת 'דש'

הרב שלמה סגל
ר"מ בישיבה

א

בגמרא שבת (קמ"ד ע"ב), איתא, "אמר רב יהודה אמר שמואל. סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. ופרש רש"י לתוך הקדרה של תבשיל לתקנו דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי לה אלא לאוכל. ואין זה דרך פריקתו והוי כמפריד אוכל מאוכל.

עוד שם "אמר רב חסדא מדברי רבנו נלמד חולב אדם עז לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה אלמא קסבר משקה הבא לאוכל אוכל הוא".

וכתב תוס' (בד"ה חולב) "נראה לר"ת דהיינו דוקא ביום טוב דחזיא בהמה לאכילה הוי כמו אוכלא דאיפרת, אבל בשבת לא חזיא לשחיטה, כמו דש חשיבא שהבהמה היא כפסולת וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת".

וכן דעת הר"ן (סוף ע"א בדפי הרי"ף) "אבל בשבת אפילו לתוך הקדרה אסור והיינו טעמא דאע"ג דשרי לסחוט אשכול של ענבים לתוך הקדרה בשבת. היינו משום דאשכול גופי' ראוי לאכילה, מה שאין כן בעז דלא חזיא בשבת ואי שרינן לחלוב לתוך הקדרה, נהי דהאי חלב כיוון דבא לאוכל כאוכל דמי מכל מקום הוה ליה כבודר אוכל מתוך פסולת. ולכן דוקא ביום טוב דעז גופי' חזיא לאכילה אבל שבת דלא חזיא לאכילה לא". וכ"כ המרדכי (סי' תלז) "ונראה הא דקאמר חולב אדם עז היינו דוקא ביום טוב דחזיא בהמה לאכילה והוי כמו אוכלא דאיפרת, אבל בשבת לא חזיא לשחיטה ואסור, משום דהבהמה היא כפסולת וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת".

• מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

מבואר מכל הנך ראשונים שההיתר לסחוט ולחלוב לקדרה הוא רק משום שזה מפריד אוכל מאוכל ואינו מלאכה, אבל כאשר הוא מפריד אוכל מפסולת שפיר חשיב מלאכה ואסור.

ב

והנה המהרש"א הקשה על תוס' וז"ל "הוא מגומגם דבתחילת דבריהם נראה דתולדה ש"ת הוי חולב בשבת כיון דלא חזיא לשחיטה, וכ"כ תוס' פרק כלל גדול (ע"ג ע"ב) דחולב הוי משום מפרק והוי תולדה דדש, אבל ממה שכתבו בסוף דבריהם וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת והיינו תולדה דבורר, ובמרדכי נמי לא זכר דהוי כדש אלא דנוטל אוכל כו' וכן הוא לשון הר"ן למאן דאוסר הכא בשבת חולב לתוך הקדרה, כיון דמ"מ ה"ל כבורר אוכל מתוך פסולת עכ"ל ודו"ק".

ומבואר מהמהרש"א שיש מחלוקת לאיזה מלאכה שייך חולב, תוס' בד' ע"ג כתב שזוהי תולדה דדש, והמרדכי והר"ן כתבו שזה תולדה דבורר, ותוס' בד' קמ"ד סותר את דבריו.

והנפקא מינה אם חיובו מדין דש או בורר, כאשר חולב לאכול לאלתר, כי במלאכת דש אין היתר לאלתר אבל במלאכת בורר מותר לבורר אוכל ביד לאכול לאלתר, ולכן אם חיובו מדין דש אסור לחלוב לאכול מיד אבל אם חיובו מדין בורר מותר לחלוב לאכול מיד וכמש"כ הט"ז בסי' ש"כ סק"ד לגבי סוחט (יובא להלן).

אבל ה'אבן העוזר' הקשה על המהרש"א שכונת תוס' שכשנוטל אוכל מפסולת חייב משום דש ואין שום סתירה בדברי תוס', וז"ל "הנה הוא ז"ל הבין דכונת המרדכי והר"ן ז"ל דמשום תולדה דבורר הוא, ולא דק דודאי כונת התוס' והמרדכי והר"ן ז"ל דהוי כמו דש שבתחילה היה בתוך הפסולת ואח"כ בוררו ונוטלו ממנו, כן הוא חולב בשבת דבהמה כפסולת דמי וכמו שכתב התוס' דף ע"ג וכ"כ תוס' ביבמות קי"ד דדמי לדש שבורר האוכל מתוך הפסולת".

וא"כ קשה על המהרש"א מדוע הוא לא פירש בדעת תוס' כדברי האבן העוזר שאין בתוס' שום סתירה כלל.

ולבאר זה נקדים תחילה לבאר מה הסברות במח' הראשונים האם חולב לקדרה בשבת חייב משום דש או חייב משום בורר.

ואף שהאבן העוזר רצה לומר שאין מחלוקת כלל וגם המרדכי והר"ן סוברים כתוס' (ע"ג) שהחיוב משום דש. הנה מצאנו במפורש בחידושי הרשב"א שחייב משום בורר וז"ל בד' קמ"ד ע"ב "אבל בשבת כיון דא"א לשחוט ולאכול העז בעצמה וכו', הוי ליה בשעה שהוא חולב כבורר אוכל מתוך הפסולת וחייב משום בורר". (וראה מש"כ האגלי טל (דש ס"ק כ"ט, ג') "הנה לא היה לפני הב"י והט"ז חידושי הרשב"א שלא היה בדפוס בימיהם"). וא"כ צריך ביאור במה נחלקו תוס' (ע"ג) שכתב שחייב משום דש, הרשב"א והמרדכי והר"ן שכתבו שחייב משום בורר.

ונראה לבאר בשני אופנים:

א: תוס' בד' ע"ג הנ"ל דן האם יש דישה בדבר שאינו גידולי קרקע ומסיק שהלכה שיש בהם דישה ולכן ס"ל שחולב חייב משום דש אע"פ שאינו גידולי קרקע. אבל הרשב"א והמרדכי והר"ן ס"ל שאין דישה רק בגידולי קרקע ולכן חולב חייב משום בורר. (וראה עוד באור בחידושי הרשב"א צ"ה ע"א שמי שמחייב משום דש ס"ל שבהמה חשיבא גידולי קרקע).

ב: האחרונים כתבו שדש ובורר הם מלאכות שענינם להפריד אוכל מפסולת (ראה אגלי טל בורר סק"י, ב' ועוד). ומצינו כמה שיטות מה ההבדל בין דש לבורר: 1. רבנו חננאל בד' ע"ג ע"ב כתב "הדש הוא המפריד הפסולת המחוברת באוכל ומכניתן לברירה וכו'. זורה והבורר והמרקד כולן מעבירין פסולת המעורבות באוכל ואינה מחוברת וכו'. 2. רש"י בד' ע"ד ע"א ד"ה וליחשב כתב "דמיא לדש וכו' מיפרקה מלבוש היא" וכו"כ בד' צ"ה ד"ה מפרק "כמו מפרק משאוי שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדת דש", וכו"כ תוס' ע"ג ע"ב ד"ה ואחת בשם רבנו שמואל, ובבורר כתב רש"י ע"ג ע"ב ד"ה ה"ג היינו "דמפריש אוכל מן הפסולת".

והנה לפי ר"ח שדש זה מפסולת מחוברת נמצא שחולב אינו דש כי החלב אינו מחובר לדד, (ראה 'אגלי טל' דש, ס"ק ט"ו, ג) אבל לפי רש"י שדש זה מפסולת המכסה נמצא שחולב זה דש כי הדד מכסה את החלב.

ונמצא לפי שני ביאורים אלו שמחלוקת הראשונים היא בכללות מלאכת חולב.

ד

אמנם נראה שאי אפשר לפרש כן בכונת המהרש"א שבזה נחלקו הראשונים, דהנה מציינו מחלוקת נוספת שיסודה בדברי ר"ת הנ"ל (בר' קמ"ד) לגבי סוחט, דבשו"ע או"ח סי' ש"כ ס"ד כתב: "מותר לסחוט אשכול ענבים לתוך קדרה שיש בה תבשיל כדי לתקן האוכל. דהוי ליה משקה הבא לאוכל וכאוכל דמי וכו'". ובס"ה כתב: "יש מי שאומר דהוא הדין לבוסר שמותר לסחוט לתוך האוכל ור"ת אוסר בבוסר הואיל ואינו ראוי לאכילה". והנה ר"ת אזיל לשיטתו (בתו' ד' קמ"ד) שאוסר לחלוב בשבת לקדרה הואיל והבהמה אינה ראויה לאכילה. וה"ה בוסר שאינו ראוי לאכילה והובאו דבריו במרדכי הנ"ל וז"ל "אבל בוסר אינו ראוי לאכילה והוי כמו בורר אוכל מתוך פסולת".

וכתב על זה הט"ז בסק"ד "הואיל ואינו ראוי לאכילה – ממילא הוי כבורר אוכל מתוך פסולת כ"כ הטור בשם ר"ת, ואם כן אם רוצה לאכול לאלתר אותו דבר שסוחט לתוכו הבוסר מותר וכו'".

וכ"כ המ"א סק"ז "הו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת". (ואח"כ חלק על היתר הט"ז לאכול לאלתר עי"ש).

ונמצא שהט"ז והמ"א הבינו שר"ת אוסר משום מלאכת בורר.

אבל הפמ"ג משבצות זהב סק"ד כתב "ובתוס' שבת קמד ע"ב משמע דהוה דש, דבוסר פסולת ודש אוכל מפסולת". ומבואר שס"ל לפמ"ג שהאיסור משום מלאכת דש (ופירש את תוס' כפירוש האבן העוזר שהחויב משום דש).

וא"כ צ"ב במה תלויה המחלוקת האם סוחט בוסר חייב משום דש או משום בורר.

וא"א לבאר את ביאור א' הנ"ל שנחלקו בדין גידולי קרקע, כי כאן מדובר על סחיטה בגידולי קרקע, וכן א"א לבאר את ביאור ב' הנ"ל שנחלקו בגדר דש כיסוי או חיבור, כי כאן מדובר על משקה שהוא גם מכוסה וגם מחובר, וא"כ צ"ב במה נחלקו. וביותר צ"ב מדוע הט"ז והמ"א כתבו שהסוחט בוסר חייב משום בורר, הרי בסחיטת פירות ס"ל שחייב משום מפרק שהוא תולדה דדש כמש"כ הט"ז שם בסק"ג והמ"א בסק"ד, ומדוע בסחיטה זו חייב משום בורר.

ה

ולכן נראה שמחלוקת הראשונים אינה בכללות מלאכת חולב, אלא דוקא בחולב לקדירה בשבת או בסוחט בוסר לקדירה, משום דשאני בוסר שאינו פסולת גמורה מדש שהוא מפרק גרעין משיכולת שהיא פסולת גמורה ובוזה נחלקו הט"ז והמ"א כנגד הפמ"ג, הפמ"ג ס"ל שכל דבר שאינו ראוי עכשיו נחשב פסולת והפירוק ממנו חשוב דש, אבל הט"ז והמ"א ס"ל שרק פסולת גמורה חשוב דש, אבל דבר שאינו פסולת גמורה חיובו משום בורר, כי בבורר מצינו שדבר שאינו רוצה בו נחשב כפסולת וחייב. (ויסוד לחילוק זה מצינו באבן העוזר הנ"ל בסוף דבריו שכתב על סברת הר"ן שבהמה לא הוי פסולת אלא אריה הוא דרביע עליה, שזו סברא לפטור ממלאכת דש ולא ממלאכת בורר עי"ש).

ולפי"ז נראה שהרשב"א והמרדכי והר"ן שכתבו שחייב משום בורר ס"ל כסברת הט"ז והמ"א וזהו דוקא כשחולב או סוחט מדבר שאינו פסולת גמורה, אבל בסוחט או חולב מפסולת גמורה חייב משום דש. ואם כן אין ראיה שתוס' בד' ע"ג חולק עליהם, כי שם תוס' מדבר על דש מפסולת גמורה (או חולב מאוכל גמור שנשתנה למשקה).

והנה לפי מה שנתבאר בסברת הט"ז והמ"א דברי המהרש"א תמוהים במה שמוכיח מתוס' בד' ע"ג, דהמהרש"א "כתב דבתחילת דבריהם נראה דתולדה דדש וכו'. וכ"כ התוס' בפ' כלל גדול", והרי בד' קמ"ד מדובר על חולב מבהמה שאינה פסולת גמורה ואין המהרש"א מביא הוכחה לכך מתוס' (ע"ג) ששם מדובר בדש מפסולת גמורה והרי נתבאר לעיל בשיטת הט"ז והמ"א שבפסולת גמורה זה דש וכשאינו פסולת גמורה זה בורר.

וגם צ"ב (כנ"ל) בכללות דברי המהרש"א מדוע לא פירש כדברי ה'אבן העוזר' שאין סתירה בתוס' כלל.

ו

ולכן נראה לבאר את דברי המהרש"א באופן אחר.

ובהקדים מה שכתב תוס' בד' ע"ג הנ"ל בטעם ההיתר לחלוב לתוך קדרה (ביו"ט), "דמעיקרא שהיה בדין חשוב אוכל וכשחולב לתוך הקדרה נמי הווי אוכל ולא דמי לדש שנשתנה".

מבואר מדברי תוס' שמלאכת דש זהו שנפעל שינוי בדבר, אבל אם לא היה שינוי אין בזה איסור. וצריך ביאור היכן במלאכת דש נעשה שינוי, הרי הוא מפרק את הגרעין שהוא

אוכל מתוך השיבולת שהיא פסולת. אבל לא נפעל כאן שינוי מאוכל לפסולת או להפך. וכן בתולדה של דש כגון חולב או סוחט כאשר הוא מפרק את החלב או את המיץ שהם משקים מהדד או מהפרי שהם אוכל לא נעשה שום שינוי, ואיך תוס' אומר שבדש נעשה שינוי.

אלא רואים בדברי תוס' חידוש שכאשר אוכל מכוסה בפסולת ואין גישה ישירה אליו דינו כפסולת, וכאשר משקה מכוסה באוכל ואין גישה ישירה אליו דינו כאוכל, ולכן כאשר הוא דש הוא משנה את הפסולת המכוסה והופך אותה לאוכל או את האוכל המכוסה הופך למשקה. וזוהי מלאכת דש, אבל כאשר האוכל נשאר אוכל כמו בחולב (ביו"ט) לקדרה, לא דמי לדש כי חסר כאן את עיקר החידוש והיצירה שבמלאכת דש. ונראה שזו היא גם דעת הרמב"ן במלחמות השם (ס' ע"ב, בדפי הרי"ף), שכתב "אלא חלב נהי נמי דלאו משקה הוא אמאי מותר, הרי מפרק אוכל הוא, דמעיקרא לאו אוכלא והשתא אוכלא, וכל היכא דמעיקרא לא חזי אגב אבוה ואיהו מפרק ליה, מפרק גמור הוי דהוה תולדה דדש". וראה גם בחי' הרמב"ן (קמד ע"ב) "דבהבמה גופא ודאי דפסולת הוא ולא חזיא לאכילה כדאיתא עם חלבה והוי לי' תולדה דדש ואסור".

ולפי"ז מלאכת בורר שונה לגמרי ממלאכת דש כי בבורר יש אוכל ויש פסולת מעורבים והמלאכה היא להפריד ביניהם ולא לשנות, כי כשהוא בורר הוא לא משנה מפסולת לאוכל או מאוכל לפסולת, משא"כ בדש שאין תערובת אלא המלאכה היא לשנות את הפסולת לאוכל.

ושיטה זו של תוס' שונה לגמרי משיטת רבנו חננאל הנ"ל שס"ל שדש ובורר הם מלאכות להפריד אוכל מפסולת אלא שבדש הפסולת מחוברת ובבורר הפסולת מעורבת, כי רבנו חננאל סובר שהגרעין בתוך השיבולת נחשב אוכל והחלב בתוך הדר נחשב משקה, אבל תוס' סובר שדין הגרעין כדין השיבולת ודין החלב כדין הדר, וכנ"ל.

ז

ולפי"ז יבוארו דברי המהרש"א דמה שהביא את תוס' בד' ע"ג זה לא כדי להוכיח משם שבנידון של חליבה בשבת לקדרה חייב משום דש (שהרי יש מקום לחלק בין המקרים וכמבואר לעיל אות ה'), אלא כדי להוכיח מהו דש ומה גדרו שדש היינו שמשנה את הפסולת לאוכל (ולשון המהרש"א "וכ"כ" תתפרש לא כראיה אלא כביאור), וזו הקדמה להמשך שאלת המהרש"א דלפי הגדרת תוס' בד' ע"ג שדש זה "נשתנה" הוא הדין בנידון דידן כשהחלב נמצא בדר הבהמה (בשבת) שדינה כפסולת, גם החלב נחשב פסולת

וכשחולב ומוציא אותו לקדרה הוא נשתנה מפסולת לאוכל ולכן זו תולדה של דש שמשנה ומחדש מפסולת לאוכל.

אבל – ממשיך המהרש"א – "ממה שכתבו בסוף דבריהם וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך הפסולת והיינו תולדה דבורר" והיינו שכדי ליטול אוכל מתוך פסולת מוכרח שיש כבר אוכל בתוך הפסולת וכשנוטלו הוא לא שינה אותו מפסולת לאוכל אלא רק הפריד את האוכל מהפסולת ולכן זו תולדה של בורר ולא של דש כי לא שינה וחידש כלום באוכל, ולכן שואל המהרש"א שתוס' סותר את דבריו כי אם הוא סובר שחולב הוא תולדה של דש הוא היה צריך לסיים ולומר "וכשחולב הוא משנה את הפסולת לאוכל" ולא לומר "כנוטל אוכל מתוך פסולת" ומהלשון "כנוטל אוכל" מוכח שזו תולדת בורר ולכן תוס' סותר את דבריו.

ולפי"ז מובן היטב מדוע המהרש"א הביין שיש סתירה בתוס' ואינו מפרש את תוס' כדברי האבן העוזר והפרי מגדים הנ"ל, כי מה שהם ביארו שמי שנוטל אוכל מפסולת זו תולדת דש אינו מתאים להבנת תוס' בד' ע"ג במלאכת דש, והם סברו כדעת רבנו חננאל הנ"ל שדש ובורר שוים בכך ששתיהן מלאכות של נטילת אוכל מפסולת, וההבדל ביניהן הוא רק בכך שבדש הפסולת מחוברת ובבורר הפסולת מעורבת, אבל המהרש"א מבאר לפי שיטת תוס' בד' ע"ג שדש ובורר הם מלאכות שונות לגמרי, ולכן יוצא שתוס' סותר את דבריו. (ותוס' ביבמות קי"ד שהובא ב'אבן העוזר' לעיל סוף אות ב' הוא שיטה אחרת וכדעת רבנו חננאל ודלא כתוס' בשבת ע"ג וקמ"ד).

ח

ולפי"ז נראה לבאר את מחלוקת הט"ז והמ"א כנגד הפרי מגדים האם סוחט בוסר לקדרה חייב משום בורר או משום דש, דכבר נתבאר לעיל אות ה' שהם נחלקו בפסולת שאינה גמורה, אבל צריך ביאור מה הסברות במחלוקת ונראה שהט"ז והמ"א ס"ל כתוס' ע"ג שדש היינו כשמשנה את הפסולת לאוכל או את האוכל למשקה, ולכן סוחט ענבים חייב משום דש כי קודם היה כאן רק אוכל ובסחיטה הוא שינה וחידש את פנים הענב למשקה, וכן בחולב לקערה (ביו"ט) שהבהמה וכן החלב שבתוכה דינם כאוכל וכשחולב הוא משנה את החלב מאוכל למשקה, אבל כשסוחט בוסר לקדרה והבוסר עצמו אינו פסולת גמורה אי אפשר לומר שנעשה כאן שינוי וחידוש שהמיץ שבבוסר נשתנה מפסולת לאוכל שהרי

ישיבת תות"ל מגדל העמק

הבוטר עצמו אינו פסולת גמורה. ולכן ס"ל לט"ז והמ"א כדעת חידושי הרשב"א המרדכי והר"ן שחייב משום בורר, כי במלאכת בורר כל דבר שאינו רוצה בו נחשב פסולת.

אבל הפרי מגדים ס"ל כשיטת האבן העזר וכדעת רבנו חננאל שגדר דש ובורר שוים ושתיהן מלאכות להפריד בין אוכל לפסולת, ולכן גם כשהפסולת אינה גמורה מ"מ כשמפריד את האוכל ממנה זו מלאכה, ומכיון שדש זה כאשר הפסולת והאוכל מחוברים או מכסים זה את זה לכן בנידון חולב וסוחט חייב משום דש ולא בורר.

ט

והנה שיטת רבנו בשו"ע אדמו"ר הזקן היא שחייב גם משום דש וגם משום בורר דכתב בסי' ש"כ ס"ח אבל פירות שאינם ראויים לאכילה אסור לסוחטן לדברי הכל אפילו לתוך האוכלים שכשסוחט פרי שאינו ראוי לאכילה אינו מפריד אוכל מאוכל אלא אוכל מפסולת ויש בזה משום מפרק כמ"ש בסי' ש"ה, וגם משום בורר אוכל מתוך פסולת.

והנה רבינו צירף להלכה את שתי השיטות גם את שיטת הרמב"ן, האבן העזר והפרי מגדים שמחייבים משום דש וגם את שיטת הרשב"א המרדכי והר"ן, ט"ז ומ"א שמחייבים משום בורר.

ולכאורה תמוה איך אפשר לחייב באותה מלאכה גם משום דש וגם משום בורר, הרי נתבאר לעיל (אות ו') שלשיטת תוס' (ע"ג) דש ובורר הם מלאכות שונות והפוכות, ואפילו לשיטת רבנו חננאל (אות ג') שהם מלאכות דומות, מכל מקום דש זה בפסולת מחוברת ובבורר הפסולת מעורבת, וא"כ איך כתב רבנו שחייב משום שתיהן.

והנה בס' ש"ה סכ"ח (שרבנו מציין כאן) ביאר רבינו את גדר מלאכת דש וז"ל "הדש הוא מאבות מלאכות וכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו כגון החולב את הבהמה שמפרק החלב מהדד הרי זה תולדת הדש שהדש גם כן מפרק התבואה מהשיבולת". ואחר כך כתב "לדש שמפרק התבואה שהוא אוכל מהשיבולת שהיא פסולת, והם שני דברים חלוקים זה מזה ושיך לומר שמפרק דבר אחד מתוך דבר אחר המכסה עליו וכן החולב לכלי ריקן שהחלב הוא משקה ומפרקו מהבהמה שהוא אוכל שהם שני דברים חלוקים זה מזה ומדובקין זה בזה ויפרק אחד מתוך חברו המכסה עליו".

ומבואר שרבנו ס"ל שהגרעין גם כשהוא בתוך השיבולת הוא נחשב אוכל וכן החלב גם כשהוא בתוך הדד הוא נחשב משקה. וזהו בשיטת רבנו חננאל שמלאכת דש ובורר דומות

ושתייהן באות להפריד אוכל מפסולת. וההבדל ביניהן הוא כמש"כ רבנו חננאל שדש הוא בפסולת המחוברת (או בפסולת המכסה לדעת רבינו) ובורר הוא בפסולת המעורבת אלא שרבינו פירש שאין כונת רבינו חננאל שבפסולת מחוברת אין חיוב בורר ובפסולת מעורבת אין חיוב דש, אלא להפך שלדש מספיק להפריד חיבור אע"פ שהפסולת נשארת מעורבת כמו בדש גרעיני תבואה, ולבורר מספיק להפריד תערובת אע"פ שלא היה חיבור, אבל בודאי שאם יש גם חיבור וגם הפרדה מתערובת חיב משום שתי המלאכות.

י

ונראה שהמקור לדברי רבינו הוא בתוס' קמ"ד הנ"ל (אות א') ורבינו פירש בתוס' פירוש חדש דלא כמהרש"א ודלא כאבן העוזר (לעיל אות ב'), דהמהרש"א כתב שתוס' סותר את דבריו שהתחיל בדש וסיים בבורר, והאבן העוזר כתב שכונת תוס' לדש בלבד, ולדברי רבינו כונת תוס' לשניהם, גם לדש וגם לבורר, והיינו שרבינו פירש את תוס' בפירוש המהרש"א שמתחיל בדש ומסיים בבורר אבל במקום לומר שיש כאן קושיא וסתירה פירש רבינו שכונת תוס' לומר שחייב משום שתיהן.

לפי"ז י"ל שזו גם שיטת התוס' ביבמות (קיד) הנ"ל (סוף אות ב'), אלא ששם תוס' קיצר וכתב "ודומה לדש שבורר אוכל מתוך פסולת" וכוונתו שחייב משום שני המלאכות גם דש וגם בורר.

— • —

בגדרי מקום פטור ורה"י

הרב שמואל שלמה ליפשיץ

ר"מ בישיבה

א

בגדר מקו"פ חקר הגאון התוצ"ח סי' ט"ז דבמקו"פ י"ל בב' פנים. האחת, שהוי העדר וביטול. והב', שהוי רשות היתר, ובגדר מציאות. ותלה זה תחי' בפלוגתא דרש"י (ז. ד"ה "על גבה") והרשב"א שם. ושוב בפלוגתתם דתוס' (ה. ד"ה "כאן") והג"א (פ"א סי' ט"ו) אי כלים הוי מקו"פ או בטלים לרה"ר. היינו דהאם משום דכלים א"א דיהיו רשות בפ"ע, א"כ מאותו הטעם, שוב יהיו כרה"ר. או דעדיין מקו"פ, ששולל הרה"ר, שזה הרי ישנו גם בכלים (אלא ששוב נסתפק בזה עי' ס"ק א' ותחי' ס"ק ב')¹.

1. והנה כתב בזה הרב א.ב.פ. בקובץ שי למורא, ועי"ש באריכות בענין ד' רשויות לשבת שחקר בגדר מקו"פ ובגדר כרמלית ומוזה יצא לתלות בחקירה בגדר מלאכת הוצאה.

ותוכן דבריו בקצרה, שמתוך החקירה במקו"פ יוצא שכאשר נדון מהי כרמלית, הנה אם מקו"פ הוא העדר, הרי די שכרמלית תהיה מציאות, כדי לחייב המטלטלים ממנה, משא"כ אי מקו"פ בעצמו מהוה מקום, שוב לא די בזה שכרמלית הוי רשות, כ"א יש להגדירה כרשות שמחייבים ממנה, היינו, שלכך הוצרכנו להגדיר מקו"פ כהעדר, דכל מציאות של רשות איזה שתהיה כבר יש כאן סיבה לחיוב, וא"כ די בזה שכרמלית הוי מקום, כדי לחייב ממנה, אבל אי אנו תופסים דגם מציאות אי לאו היותה רה"י או רה"ר מותר לטלטל הימנה, א"כ כדי שכרמלית תהיה מקום חיוב, צריך להגדירה, שחייבים ממנה.

וזהו שמצינו שנחלקו הרמב"ם (בפיהמ"ש) ותוס' (ו. ד"ה "כרמלית") בענין שם רשות כרמלית והגדיר החת"ס (שבת ו. ד"ה "אבל" דנחלקו אי הוי לא כרה"י ולא כרה"ר או דהוי גם כרה"י וגם כרה"ר. דתלוי בזה דאם מקו"פ הוי העדר, די לתת שם רשות להכרמלית כדי שיהא כאן רשות חיוב, וזהו שאינו לא כרה"ר ולא כרה"י, אבל אי מקו"פ כבר הוי רשות, א"כ כדי להגדיר רשות חיוב, שומא עלינו לומר שהוי כרה"י וכרה"ר, היינו להטיל רשות המחייבת כאן.

שכ"ז מיוסד מהי גדרה של מלאכת הוצאה. אם יסודה קשורה עם המציאות לומר דאסור לשנות חפץ ממצאיות למציאות ולא מצד ענינם (תכונותם – גדרם) של הרשויות, או שיסוד האיסור קשור עם ענינם אשר מזה נגזר, דאם היסוד הוא חילוף החפץ ממצאיות למציאות, א"כ כדי לפטור מוכרחים אנו לומר שמקו"פ הוא העדר כל מציאות ולכך פטורים ממנו, ומשו"כ די להם לחכמים לומר שכרמלית הוי 'רשות' איזו שתהיה [ובודאי כזו שאינה רה"י ולא רה"ר דאם כן הרי לאותה הרשות לא הוי מרשות לרשות] כדי שיאסר טלטול ממנה ואליה, שהרי נאסר כל טלטול מרשות לרשות, ממצאיות למציאות.

ב

ויש למצוא מפורש פלוגתא זו, בגדר מקו"פ בדברי תורי"ד (ז). וז"ל: "איצטבא שבין העמודים תידון ככרמלית", "פירוש, אתא למימר דאע"ג דקיימא בין העמודים שכל העולם דורסין אותן, לא אמרינן, בטילה לגבי רה"ר אלא כרמלית היא וכגון דרחבה ארבעה. ובספר הישר (סימן ק"נ) ראיתי כתוב 'אינה רחבה ד' ואעפ"כ תידון ככרמלית הואיל ובין העמודים לא מיתסגי בהדיא, לא הוי איצטבא בטלה לגבי רה"ר למהוי מקום פטור'. ואינו נראה לי, דאטו מקו"פ בט(ו)ל הוא לגבי רה"ר, א"כ המוציא מרשות היחיד לתוכו היה חייב? אלא מקום חלוק הוא לעצמו, ומפני שאין בו ד' על ד' אינו חשוב להאסר. ואי לא דרסי רבים בין העמודים, כ"ש שתהיה מקום פטור. והנכון נ"ל כמו שכתבתי". עכ"ל.

הרי לנו מכאן פלוגתת ראשונים, שנחלקו לכאורה, בזה, מהו גדרו של מקו"פ. דר"ת סבר, שהוא "בטל הוא לגבי רה"ר", והתוס' רי"ד סבר ש"מקום חלוק הוא לעצמו".

אבל אי יסוד ההוצאה היא בין רה"י לרה"ר, מצד ענינם, א"כ אפ"י אי מקו"פ הוי איזה מציאות סו"ס פטור דאין היא רה"ר ולא רה"י ולכך כשרצו חכמים להטיל איסור על הכרמלית הרי מוכרחים הם להגדיר ולהטיל רשות המחייבת היינו לומר שהיא גם רה"ר וגם רה"י, ולכך א"א לטלטל ממנה לרה"י משום שהיא גם רה"ר וכן להיפך. שחקירה זו אם יסוד ההוצאה תלוי בענין הרשות או בעצם היותם מציאות שאינה השניה. נובע מחלוקת הראשונים שאם יסוד ההוצאה, היא מעבר הרשויות [כמו שמשמע בחלק מהראשונים] מסתבר דאז נוגע מהותם וענינם או שהיסוד הוא עקירה והנחה א"כ מ"ל תוכנם של רשויות, והיסוד הוא חילוף בין רשות לרשות, בין מציאות אחת להשונה ממנה. עד כאן תוכן העולה ממהלך דבריו.

ויש להעיר דהנה הרמב"ם (בפיהמ"ש שם) בהסבירו מהי כרמלית כמו שהגדיר החת"ס שאינו לא כרה"ר ולא כרה"י כתב: "שאינה רה"ר ולא נשלמו בהם "תנאי רה"ר" משמע לכאורה שאין הכוונה עצם ענין הרשות, מציאות של רשות, כבר אוסרתה, היינו שדי בזה שיש כאן מציאות [שאינה רה"ר ורה"י, שפרט זה פרט צדדי הוא, כדי שלא יותר לטלטל מכרמלית לאותה הרשות שדמי לה], כי אם שהגדירו חכמים שזו מהותה של הרשות, שהיא בין היחיד לרבים, [וראו חכמים בסיבתם לאסור מחמת כך], היינו לומר – שלא די להגדיר שהוצאה מיוסדת על שינוי רשויות במובן של מציאות. כ"א, מציאות מסוג וענין של יחיד ורבים, אלא שזו כרמלית, בין היחיד להרבים היא.

והדברים מסתברים: מציאות ואינה מציאות נכון להתייחס לזה במה שנחשב כאן, בגדר מלאכה זו, כמציאת ואינה מציאות.

אלא שאכן עדיין אפשר לומר שלהרמב"ם אם סבר דמקו"פ יסודו ביטול, די בכך, שנתהוה כאן **מציאות** מסוג היחיד והרבים אלא שהיא בין יחיד לרבים, ודי בזה לאסור, דסו"ס אין היא, מציאות הבטילה ליחיד ולהרבים, כ"א מצוירת, אבל כנ"ל בצירוי שיסודו, מציאות בגדרי יחיד ורבים, והרי היא בין יחיד לרבים.

משא"כ להתוס' (החולקים) שגם מקו"פ הוי מציאות של רשות, אלא שמותר לטלטל ממנה ואליה, הרי שכרמלית לא די בזה שהיא מציאות מסוג שלישי, דסו"ס התורה אסרה דוקא בין יחיד לרבים, ולכך סבר שכרמלית הטילו חכמים שהוי יחיד ורבים, ואם כן א"א לטלטל ממנה לשום רשות שהרי היא גם זולתה.

ולפי הנ"ל י"ל, אולי להיפך מן המשתמע מדבריו, דדוקא להרמב"ם יסוד איסור ההוצאה קרוב, יותר לשכל האדם, משא"כ לתוס'. היינו הענין והתוכן של הרשויות הוי יותר להרמב"ם חלק מהבנת המלאכה, שלכן אומרים חכמים שכרמלית שהיא בין יחיד לרבים, מתהווה להיות איסור מדבריהם, משא"כ לתוס' א"א לנו לדבר בזה ולחדש בזה כ"א דוקא מיחיד לרבים, כמו שהם נקבעו בתורה, ול"ש לחדש סוג שלישי בדבר.

ג

ונמצאנו לומדים מכאן שיסוד הפלוגתא מתחילה בהגדרת המקו"פ ומשם ייצא הפרש בהגדרת הכרמלית.

היינו אם מקו"פ בטל הוא, משמע שתהא הכרמלית איזה מציאות לעצמה ומובן גדרה שנתנו לה חכמים שהרי סו"ס היא איזה מציאות וכרה"ר ורה"י, ובמילא נופל עליה איסור טלטול, ממנה ואליה.

ולכך מבאר ר"ת ומחדש דין שאפשר שתהא הכרמלית למרות שאין לה ד' על ד', היינו, לא לפי תנאי כרמלית שבכ"מ. והוא מפני, דמהו זה שהגדירו דע"ד שלדעתו הוא, לשם חשיבות אותו מקום להיות מקום חלוק ולא בטל. א"כ י"ל, דזהו דוקא ברה"ר שכל העולם דורסים, א"כ עד שיהא במקום דע"ד בטל הוא, וכאשר יש בו דע"ד, שוב מקום חלוק הוא לעצמו והוא מציאות, אבל במקום שלא דרסי ביה רבים – "דלא ניחא תשמשתיה" לא מתסגיה בהדיא" שוב אפי' בלא דע"ד מקום חלוק הוא לעצמו והוי כרמלית.

אלא שמציאות מקום זה, הוא מקום לעצמו בגדרי מקום של רשויות דהיינו "שאינו רה"ר" ו"לא נשלמו בהם תנאי רה"י" בניגוד למקו"פ שאינו מציאות של מקום.

ד

אבל התוס' רי"ד לומד דמקו"פ חלוק הוא לעצמו, ובאו לפ"ז חכמים לומר שאם יש בו דע"ד, ישתנה דינו לכרמלית. וא"כ אין לזה הבנה מפני ולמה נשתנה דינו, א"כ מוכרח הדבר, דהא דוקא בזה האופן ובאלו הגדרים, א"כ באם אין בו דע"ד ל"ש בו כמובן גדר כרמלית דחכמים הטילו על גדרים אלו דינים, (דלהוי רה"ר ורה"י) ואי"ז מצד הביטוי של הענין של דע"ד של חשיבות².

ה

ומהו זה שכותב הרי"ד: "ואי לא דרסי... כ"ש שתהיה מקו"פ" היינו דלר"ת ביאר דכיון דלא דרסי א"כ הוי מציאות ולא מקו"פ. ולדעתו, מקום פטור חלוק הוא כרשות לעצמו א"כ אי לא דרסי כ"ש שיהא זה מקום חלוק ובמילא הוא מקו"פ. שמקו"פ הוא מציאות של

2. [וא"כ אכן מסתבר לשיטה זו דיהא הפי' דהטילו על הכרמלית גדרי רה"ר ורה"י, וכנ"ל הע' א].

109. והחי' הוא כרמלית, שהוא חי' במציאות של פטור, להיעשות רשות חיוב. וזה רק בדע"ד [אף שיש מקום לבע"ד לחלק שעכ"פ ניתוסף איזה גדר של מציאות בדע"ד ואמרו חכמים תהא זה מציאות של חיוב, אלא שלשיטה זו אין מציאותה וגדלותה מהוים תנאים לחיוב. דמציאות היא בהחלט גם מקו"פ].

ו

והנה תוס' רי"ד מקשה על ר"ת "א"כ המוציא מרשות היחיד לתוכו יהיה חייב"? היינו, א"א לתאר המקו"פ כמקום שבטל אל הרשות, דא"כ היה עליו דיני אותה הרשות. שסבר התורי"ד, שאין להגדיר מקו"פ כמקום ש"בטל". שא"כ יקבל דיני אותו מקום ומוכרח הדבר להגדיר "כמקום חלוק לעצמו".

ויש להבין מחלוקת במאי, ומה יענה לכך ר"ת. וי"ל הביאור בזה בהבנת והגדרת ביטול. התורי"ד מבין בטל, למציאות המבטלת, הגדולה הימנה. משא"כ ר"ת סבר, "ביטול לרה"ר ולרה"י", היינו ביטול בעצם ולכך הוא בטל גם לרה"י ולרה"ר, דהוא מציאות כזו שלא שייך שיפול בה איזה גדר של מציאות מחמת תנאיה וכו'.

בסגנון אחר: שכשנתנה תורה מלאכת ההוצאה, הרי הגדירה רה"ר ורה"י. ואפשר (א) לא מונח בזה ציווי וגדר על שאר מקומות, לפוטרים, דפטורים מאליהם כאשר אין להם גדר מציאות, או (ב) מכיון שהם, גם הם, רשות ומציאות, צריכה תורה לפוטרים (או באופן אחר: כדי שלא יבטלו לאחת מן הרשויות פטרתם תורה בייחוד ובכך הרי מוגדרים כמציאות לעצמם).

ז

בעומק הענין: בגדרי ביטול, ישנם ב' דרגות. הא', ביטול. הב', פשיטות. ביטול, סו"ס מתבטל לאיזה מציאות, וא"כ האיך ישא בתוכו שני רשויות הסותרות זו את זו. אבל מצד פשיטות אין שני הדברים סותרים.

ח

ובשים לב שיחיד ה"ה רשות יחידו של עולם, ורבים ה"ה טורי דפרודא, ומצד דרגא א' הרי הם מהוים סתירה והפכים. ומה שאפשר מצד ביטול, זה להתבטל לא'. שהרי כ"ז שהדברים ביחס אל דבר, ה"ה הפכים. אבל מצד פשיטות, הרי אין יחיד ורבים (הסתר והעלם – וגילוי) מהוים סתירה (מצד הפשיטות - והעצם).

ט

והנה יש לראות בהמשך הגמ' בדעת התור"ד שלשיטתו אזיל וכן הרשב"א הולך כנגדו ויהא זה לשיטת שא"ר. דהנה הביאה הגמ' (ז:) דעת אביי ש"חורי רה"ר כרה"ר דמי". ורבא סבר לאו כרה"ר [בניגוד לחורי רה"ר]. והקשה רבא לאביי "מ"ש... קרן זוית הסמוכה לרה"ר שהיא כרמלית, 'תהוי כחורי רה"ר', (ואמאי הויא כרמלית". רש"י) ? מיישבת הגמ': התם [-בקרן זוית] לא ניחא תשמישתיהו, הכא [-בחורים] ניחא תשמישתיהו [ולכך הוי כרה"ר].

מבאר הרשב"א בחי': "ואביי דמשוי' לי' כרשות הרבים, ואע"ג דהוי למעלה משלושה, ואע"ג דהוי מקום מסויים, כעמוד גבוה ג' ברוחב ד' דמשוי' לי' ככרמלית? חור שאני לפי שבני רה"ר מצניעין שם כליהם, וה"ל כותל גבוה תשעה דמשוינן לי' רה"ר מפני שרבים מכתפים עליו". היינו שהחור הופך חלק מן הרה"ר, ע"י השימוש בו. כמו כותל ט'³.

ובתוס' רי"ד, מצינו שגרס להיפך: "התם [בקרן זוית] ניחא תשמישתיהו" ולכן לא הוי רה"ר. "הכא [בחורים] לא ניחא תשמישתיהו" ולכן הוי רה"ר. וההסברה מבאר תור"ד: שבקרן זוית מכיון שניחא השימוש "משום הכי חשיבא רשות לעצמה ולא בטילה אצל רשות [הרבים] והויא כרמלית, אבל חורי רשות הרבים דלא ניחא תשמישתיהו לא חשיב רשות לעצמן והרי הן כרשות הרבים".

היינו שלהרשב"א, השימוש בו, בהחור שע"י בני רשות הרבים, הופכו לחלק מרה"ר שאינה בטילה. משא"כ להרי"ד להיפך. השימוש בו הופכו למציאות עצמה. ודווקא אי השימוש בו כמציאות, מבטלו לרה"ר. והרי"ד לשיטתו, שמקו"פ מציאות הוא. ואם לא כן,

3. [ועל תוס' 3 שמקשים מצידו רה"ר – שניחא תשמישתיהו יותר מקרן זוית - שהרי ר"א (ו.) מודה בקרן זוית אבל ס"ל שצידו רה"ר כרה"ר, אעפ"כ צ"ל שרבנן מודו (לאביי) שחורים ניחא טפין].

היינו כשאנו דנים על דבר שאין לו גדר וענין לעצמו הרי מתבטל הוא להרשות. וכקושינו על ר"ת דאם בטל הוא "המוציא מרה"י לתוכו היה חייב".

משא"כ דעת הרשב"א להיפך. שאם לא משתמשים בו, הרי הוא מציאות של מקו"פ. ואינה מתבטלת להרה"ר. וכדי להפוך מציאות שאין לה תנאי רה"ר לרה"ר, לא די בכך שלא משתמשים בה ותבטל. שכאשר לא משתמשים בה, הרי מהותה ביטול ואינה לא כרה"י ולא כרה"ר. ורק כאשר בני הרה"ר משתמשים בעמוד לכתף, נעשית רה"ר.

[אלא שזה דווקא מבהיר הרי"ד, ביחס שבין הרשות למציאות. שמשתמשים בה או לא. אבל בנוגע לעצם הרשות, היא ענין ההילוך, בוודאי, שדווקא כשהולכים בהדבר, נעשה רה"ר] ולשיטתם אזלי.



והנה גם אם אנו אומרים דמקו"פ, גדר רשות לעצמו, מציאות. עדין נבדל הוא מגדר רה"י וכדלקמן:

הנה בדף ת. בסוגיא דכוורת כתב רש"י ד"ה "רחבה ו" ס"ל דההיתר משום זריקת רשות. והמהרש"א (שם) הקשה הא גם מקו"פ הוי רשות לעצמו. והיה מקום לומר, שסבר שגדרו 'העדר' לפטור ולא גדר 'רשות'. אבל זה צ"ע לכאור' דמאי שנא. סו"ס אין החפץ מונח ברה"ר אלא במקו"פ.

דבהשקפה ראשונה, הפטור של זריקת רשויות הינו משום שאין זו זריקה והוצאה אל הרשות שהרי הקרקע שתחת המקום שם הרשות שנזרק עליה. ואם כן מאי שנא רה"י ממקו"פ.

דמוכרח הדבר, שאין רש"י מתכוון כדי שלא היה זה במשכן. דמקשה בתוס' רא"ש, "אי בעי" דוקא דומיא דמשכן א"כ זרק אוכלין ומשקין ליפטר דבמשכן לא היו זורק אלא כלים", אלא שכנראה כאשר יש איזה גדר לחלק אז שפיר לומדים זה ממשכן. והגדר בפשטות דאין זה הוצאה מרשות לרשות כ"א שינוי הרשות. וא"כ מ"ש מקו"פ מרה"י וכנ"ל.

והנה תוס' (ד"ה "רחבה ו" הב') הוסיפו שאז מוגדר שהוי "מרה"י לרה"י ומשו"כ פטור בעצם. והנה כמובן קשה מאוד מה שהקשה רעק"א גם לתוס' נימא דפטור בזורק מקו"פ דהוי זורק מרה"י למקו"פ? וזה מתוך כך שאנו לומדים כתוס' שכוונתו שהוא רה"י

ישיבת תות"ל מגדל העמק

כשמונח. שהוא משום שאז מבטל הקרקע שתחתיו. ועוד, אנו סוברים שאכן כשזורקים באופן שמתבטלת קרקע שתחת רה"ר פטורים.

יא

ולכא' מבאר התוצ"ח (סי' ט"ז), האם קרקע שתחת מקו"פ הוי מקו"פ, פלוגתת ראשונים היא. אשר מרש"י (ז. שם) נראה שגדרו שחולק רשות לעצמו מתוך כך שלא דרסי תחתיו רה"ר. אבל קרקע שתחתיו נשאר רה"ר. משא"כ מן הרשב"א נראה שהגדר שמבטל הרה"ר שתחתיו. ואם כן על דעת רשב"א יקשה כל הנ"ל.

יב

שמשו"כ מחדש התוצ"ח (בס"ק ב' שם) דכדי שתעשה הקרקע גדר מקו"פ רה"י, י"ל דרק אם מבטל הדבר להיות שם. כמו שמשמע בגמ' דפירות מבטלי ולא דבילה (עי' צא: ו'). וגם רשב"א כוונתו דדי בזה שלא דרסי על החפץ, כדי לפטור, אבל אי"ז מבטל הקרקע שתחת החפץ. ונחלקו אם גדרו נעשה רשות. אבל תחת החפץ אי"ז מבטל. לכו"ע.

יג

אלא שלפי זה מהו הגדר של הפטור בזורק (כוורת) רה"י? ולזה י"ל, כמו שמשמע מתוס' ד"ה "כפאה" שגם רק אם על גביו רה"י פטור. והסברא דהוי רשות לעצמה. וזה אינו במקו"פ. שהרי [לדעת רשב"א] אינו חולק רשות לעצמו (לכאו'). אלא שאיירי בדעת תוס' הסוברים דהגדר של מקו"פ, שחולק רשות לעצמו. וא"כ י"ל דאעפ"כ אינו דומה לרה"י. וזה צ"ע. שהרי סו"ס הוי רשות לעצמו.

גם, מהו הפטור שאינו מבוסס ע"כ שהדבר מבטל והופך הקרקע לרה"י או מקו"פ. וי"ל הסברא שברה"י הפטור שהרי הוא רשות לעצמו. שבכל מקום שהוא במקום עצמו הוא. עי' בגו"א למהר"ל כאן שהבין כן, והוסיף שכן הוא גם כשהכוורת באויר. [ובזה פליגי התוס'. דבאויר אינו גדר רשות]. ובמהר"ל, משמע שהיסוד שרשות הרי היא מונחת בעצמה ולא בחברתה.

ויש להמתיק ד"ז-דהנה הגמ' (צ"ט): אומרת שכ"ש שהמחיצות עצמן רה"י. ומהו ההגיון בזה.

י"ל:

א: שמהו הראשון מקיף והכל בפנים נעשה רה"י אחת [ובמילא הוי שאר המחיצה כמו עליות ברה"י]. וא"מ סו"ס הנקודה הראשונה היא ללא מקיף. וי"ל:

ב: שזהו כלל. ומהו ההגיון, י"ל שכבר בנקודה הראשונה ה"ה רה"י.

דאינו עוצר הרה"ר ושוב נעשה רה"י. כ"א לאיך יסוד המחיצות הוא להקיף רשות של דע"ד. ובלא יחס אל הרשות אי"ז גדר מחיצה – מבדלת [וכן משמע מלשון הר"ח בסוגית חקק (ז): "כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מעלות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו (וכן כותב הר"י מלוניל)] ובזה מובן שההפרדה זהו גדר הרשות [ובמילא מציאות המחיצה כולה הוי כחלק מהרשות]

ולכן אי"ז גדר הפרדה בלבד, כ"א עשיית רשות. ולכך ההבנה היא שהוא בעצמו מיד בתחילתו שזהו סוג מחיצות אחרות.

משא"כ מקו"פ הוא רק גדר הבדלה. אלא שנוסף ע"ז ומשו"ז אח"כ חולק רשות, וא"כ המחיצות עצמם חשיב רה"ר, שהם פרט נפרד. ואפי' אם נימא דשוב חולק רשות אי"ז באין כאחת [מקום שלא דרס ב']. שהנפק"מ בזה – כ"מ בר' משה קאזיס – דאם יסודו שהוא רשות לעצמו, לא חשיב שתחילה ביטל או פעל או נמצא הרה"ר, כ"א מיד כל ענין ההבדלה, זהו יצירה לעצמו מקום ורשות לעצמו.

משא"כ אי יסודו ביטול הרה"ר – אלא ששוב חולק רשות זהו נכנס באיסור הוצאה. גדר שינוי ברה"ר. היינו בלשון ובגדרי מחיצות, המחיצות מונחים ברה"ר, אפי' שהמקו"פ עצמו רשות לעצמו [ונימא, דזה בנקודה הראשונה של המחיצות. דשאר המחיצות – ה"ה, לא דרסי ב' רבים, (ומקו"פ הרי א"צ לדע"ד להיות מקום)].

יד

והנה הגר"ח (הל' שבת פי"ד ה"א) מבין שדעת התוס' דהכוורת נחשבת רה"י ע"ג דאין לה דע"ד בתוכה. ואעפ"כ פטור [ולא ציין לתוס' "כפאה" דמפורש שגם ברק ע"ג רה"י, פטור]. והסביר, מפני מה חלק הרמב"ם, שאם נעשית רשות רק למעלה, הרי למטה זהו רק

ישיבת תות"ל מגדל העמק

גורם לרשות ולא הרשות לעצמה. ובמילא הוי המחיצות מונחות ברה"ר. עיי"ש. ומבאר שם מה דעת תוס' שפליגי וגם באופן זה פטור על המחיצות שגם בגורם, נימא דכ"ש "לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כ"ש". אלא שזה צ"ע, שהרי אם הרשות מתחילה כאן י"ל שמראשית המחיצה, שם רשות עליה וכש"נ לעיל.

וצ"ל דהגר"ח בדעת הרמב"ם הבין שהמחיצה למטה, היא גדר הבדלה ומכשול. שפועל בדרך ממילא. א"כ אכן אי"ז התחלת רשות. אבל תורי"ד כותב בסוכה: "דמה לי אם מקום התל היה חלול ומוקף מחיצות מה לי אם הוא שלם". וי"ל שכל אמה ברה"ר היא התחלת הרשות למעלה.

וא"כ י"ל יותר – כמו שמשמע בר' משה קאזיס – שנימא שהקרקע נהית לרה"ר. וזה שהקושיה על גישה זו – מד"ה "כפאה" שכותבים תוס' שגם בהפכה, פטור, י"ל דמקום הדפנות, כיון שהם התחלת הרשות, לכן פטור.

טו

אלא שאם היסוד, הוא משום הקרקע שתחת הרשות. הקשנו הא גם במקו"פ נימא כן. ומשו"כ אמרנו שהיסוד (ע"פ מה שחידש התוצ"ח שהקרקע אינה מתבטלת) הוא שונה שהרשות מונחת בעצמה, ולא שייך זה במקו"פ.

ועתה לפי הנ"ל י"ל (לולא חידושו של התוצ"ח הנ"ל) שגם אם מבטל הרשות, י"ל שיש בזה הבדל – כמו מחיצות-האיך מבטל הקרקע בזה אחר זה כמו במקו"פ, או בבת אחת כמו ברה"י.

ויסוד זה בדברי ר' משה קזיס וז"ל "לכן נ"ל דאין כונת הרא"ש לומר דקרי נח ברשות היחיד מחמת דהוי רשות היחיד הקרקע שנח עליו, רק כוונתו לומר שכיון שכוורת זו היא רה"י גם אם כפאה על פיה שלא יהיה כרשות היחיד לחייב הזורק שם כ"א על גבה, ומ"מ כל הכוורת כולה רשות היחיד היא וכל המקום שעומדת בה חשיב רה"י ולכן נאמר שנחה ברה"י.

ומה שיש לחלק בין יש בה שיעור רה"י בין אין בה רק שיעור כרמלית הוא, כי כשיש בה שיעור רשות היחיד עם הנחתה ברשות הרבים מסתלק שם רשות הרבים מן המקום ההוא מ"ד, והיינו שכתב הרא"ש דהנחת חפץ ועשיית מחיצה באין כאחד, כי גדול כח המחיצות החשובות לבטל שם רשות הרבים מן המקום שנחה שם בו, אבל כשאין בה רק שיעור

כרמלית שאין שם מחיצה כשיעור אינו מתבטל שם רשות הרבים מן המקום ההוא רק לאחר שנחה שם, ובשעת הנחתו מקרי נח ברשות הרבים".

לפי הנ"ל (אפילו שמקו"פ הוא מציאות) יהיה פירושו: שאע"פ שהוא מציאות שונה הוא מרה"י. דרה"י (הוא היפוכה של רה"ר אבל) לא מנגד להענין של 'רשות' (דאף הוא רשות), משא"כ מקום פטור, מנגד- מבטל הענין של 'רשות'.



כלל ופרט [ביחס לחגה"ש והל' שגגות]

הרב שמואל שלמה ליפשיץ

ר"מ בישיבה

פתיחה

הנה בחגה"ש מתבאר בדרושי חסידות, (עי' תרס"ה עמ' רמ"ב ועוד) מעלת הקדמת נעשה לנשמע, שאין זה רק 'נעשה' ולא נשמע, כ"א 'הקדמת'. שפרט לכך שאין זה קבלת קיום מצות לא מצד הבנה כ"א 'נעשה', גם בלי הבנה. עוד יותר – הקדמת הנעשה היינו ביטול לבעל הרצון, ולא רק להרצון. ומשמע שאי"ז רק הכוונה שמצד בעל הרצון הרי מה שלא יצוה, יקיימו, וכלשון: אילו נצטוונו לחטוב עצים. והוא ביטול לא רק למצות אלו. כ"א ביחס אל המצות יש כאן שני סוגי יחס, ומתבאר, שמצד ביטול להרצון – נעשה, הרי תענוג מקיום המצות ה"ה מתחלק, ובמצות שע"פ שכל הוא ביותר, משא"כ במצות שאינם ע"פ שכל, אע"פ שודאי יקיימו אלא שללא תענוג. משא"כ מצד ביטול לבעל הרצון, הרי התענוג הוא בשוה, דסו"ס גם אם בהם – בציור דהמצוות אין תענוג, שהרי אינם ע"פ שכל, הוא מתענוג שמקיים רצונו דבעל הרצון, ושניהם הרי רצונותיו הם. היינו דביחס אל המצוות, יש בהם כפי שהם פרטים, וכל אחד בציורו, אע"פ שסו"ס מקיימם את כולם ללא חילוק, אבל עדיין הרי"ז כפי שהם בציורם ובתוכם – שיש שהוא ע"פ שכל ויש שלא, ויש יחס כפי שהם נקודה אחת, רצון דבעל הרצון, ואין בהם חילוק שאיני רואה בהם את ציורם – ציור דמציאותם.



עוד מתבאר בדרושים אחרים (בלקוטי תורה חגה"ש), שהגילוי דחגה"ש הוא גילוי דשער הנ'. ומקשה שפעמים מבואר דשער הנ' גילוי, אינו שייך לנבראים והוא למעלה מעבודת הנבראים שלכך לא סופרים את היום החמישים, כ"א ע"י ספירת מ"ט הימים מתגלה הוא במילא. ולאידך מתבאר שמפני מה לשון הספירה הוא שני ימים וכו' ולא יום

שני לעומר [כפי שמקשים בראשונים] מפני שממשיכים בכ"י לא ענין חדש לעצמו, כ"א מאחדים יום זה עם הימים שקודם לכן ואיחוד זה שמאחדים מ"ט הימים, שהם מ"ט שערי בינה, הוא גילוי שער הנ' שמאחד את השערי בינה? ומבאר, שבשער הנ' יש שני דרגות. אחד, שבו מתאחדים המ"ט שערים – הפרטים ועדיין ניכרים הפרטים. דרגה השניה, שכבר הפרטים אינם ניכרים, והוא עילוי באחדות הפרטים [ואפשר, הוא פשיטות ביחס אליהם] שכבר אינם ניכרים בציורם, בציור מציאותם. והדרגה שבשער הנ' שהיא מאחדת הפרטים אבל מציאות ציורם עוד ניכרת שייכת להמשכה שע"י הנבראים, וזהו שסופרים "שני ימים" שממשיכים זה באיחוד שני הימים. אבל הדרגה הב' שלמעלה מציור פרטים, אינה שייכת להנבראים, [ובפשטות שהרי הם עצמם פרטים המחולקים זמ"ז, שזהו גדר הנבראים, ולכך אין להם שייכות למה שלמעלה מציור מציאותם] והיא נמשכת מעצמה בחגה"ש.

ומשו"כ שער הנ' שיש בו ב' דרגות אלו ענינו שהוא ממוצע בין הא"ס להנבראים שמחד יש בו דרגה ענין שלמעלה מענין הנבראים, הפרטים. ומאידך יש בו דרגה – ענין שהוא אחדות מוחלטת אבל עדין הפרטים ניכרים בציורם [והוא בכללות דרגת הכתר שיש בו עתיק ואריך].

בדרוש שבלקו"ת – מביא מ"ש הה"מ ע"ה שמקום קבורת משה לא נודע, שמתבאר בגמ' שלמעלה נראה להם שהוא למטה, ולמטה נראה להם למעלה. ומבאר שזה 'גדר'. שאכן יש בו שני ענינים ודרגות שמחד ה"ה כמו למעלה ומאידך הרי הוא כמו למטה והוא ענין הממוצע, [ואכן נא' שמשה רבינו זכה שהגיע אז לשער הנ' למעלה ממציות הנבראים].

והרי הם נקראים שערי בינה והרי"ז מדוייק שבבינה ה"ה ההתחלקות לפרטים וניכרים בציורם וע"י הארת ספירת החכמה בהפרטים רואים וניכר המאחד המשותף, נקודת החכמה, שממנה נובעת כל הפרטים וי"ל שבזה שני דרגות, שאחר שניכר בהם הנקודה, עדיין נשארים בציורם ועד שכשמאירה נקודת החכמה, שוב כבר לא רואים ציור דהפרטים כ"א, מאירה רק הנקודה לבדה.



וא"כ גם בביאור זה ראינו שיסוד המעלה של חגה"ש בהארת שער הנ' שלמעלה מעבודת הנבראים הוא, ששוב כבר לא רואים את ציור הפרטים – והר"ז בדוגמת הביטול לבעל הרצון ששוב לא מבחינים בהחילוק שבין סוגי המצות אם הם ע"פ טו"ד אם לאו.



בדאפ"ש יש להסביר ביחס שבין פרטים להכלל ובשני אופני התכללות הפרטים בהכלל, איזה נקודות בסוגיית הל' שגגות, שבת פ' כלל גדול.

א. שם, מובא מחלוקת מהו המקור לדין היודע עיקר שבת, חייב על כל שבת ושבת. והשוכח עיקר שבת, חייב אחת על כולן, מביאה שני פסוקים א. ושמרו בנ"י את השבת, ב. ואת שבתותי תשמורו, ר"נ לומד שפסוק הא' "ושמרו את השבת" הוא "שמירה אחת לשבתות הרבה" "משמע שאינו מקפיד אלא על האחת" -רש"י. והב' "את שבתותי תשמורו" "שמירה אחת לכל שבת ושבת" "אכולהו קפיד" -רש"י. אבל ר"נ בר יצחק למד להיפך שהפסוק הא' "ושמרו את השבת" "שמירה אחת לכל שבת" "משמע שמירה אחת לשבת אחת" והב' "ואת שבתותי תשמורו" "שמירה אחת לשבתות הרבה" "ב' שבתות ואינו מזהיר אלא על שמירה אחת" - רש"י.

ויש להבין מהו יסוד פלוגתתם במשמעות הכתובים, ואפשר שנחלקו בזה, דר"נ ס"ל שהתאחדות השבתות בשכח עיקר שבת היא בכזה אופן שאין ניכר שם השבתות המחולקים לגמרי, ולכך שכותב הפסוק ושמרו את השבת, הרי זהו בדיוק הגדרת שכחתו. לאידך ר"נ דר"י ס"ל שאין כאן התאחדות כזו ואדרבא כשמדברים באופן שמזכירים רק שבת אחת, שוב מדבר הכתוב עם כל שבת ושבת, והר"ז פירוד הכי גדול.

לאידך בהפסוק הב' את שבתותי תשמרו הוזכרו פרטי השבתות עם שמירה אחת הרי ר"נ ס"ל שזה שכחת היום שבת, שמשו"כ רואים כאן ציור של שבתות, והר"ז שמירה לכל שבת, אבל ר"נ בר"י ס"ל שכיוון שהוזכר כאן שמירה אחת ורואים כאן שבתות הרבה, זהו התאחדות של השבתות, והוא בשוכח עיקר שבת, שאצלו הוא שמירה אחת לשבתות הרבה שזהו גדר התאחדות לפי דעתו, שהיא אחדות, אבל שניכרים בה השבתות.

א"כ מה שהוא לר"נ, פירוד, דרואים את ציור הפרטים הוי אחדות לר"נ בר"י, דאחדות היא לאחד את הפרטים באופן שהם עדיין בצירום. ומה שהוא אחדות פשוטה לר"נ, מכיון שר"נ בר"י לא ס"ל גדר כזה, שוב רואה בזה פירוד לכל שבת.



[ובעצם הדין, הרי שבת מתייחדת בכך, שניתנה בכלל ופרט. דעל אותה עבירה פעמים מביאים חטאת א' על כמה מעשי עבירה. ופעמים על כל מעשה עבירה בפ"ע.

דבשכח עיקר שבת מביא חטאת אחת על כמה שבתות. אבל בידע עיקר ושכח דהיום שבת, מביא עכשו"ש. וכ"ה בשוכח היום שבת שמביא א' אף על ט"ל המלאכות. וביודע שהיום שבת מביא על כל מלאכה ומלאכה.

ובנוגע החילוק הא' מתבאר בגמ' כריתות (טז:): שהוא משום "ימים שבינתיים הוין ידיעה לחלק" שאחר הפסוקים הנ"ל, כדי לידע אימתי יתחייב שגגה אחת ואימתי יתחייב על כל שבת. הוא משום ימים שבינתיים. ובביאור ד"ז, ביאר ר' משה קאזיס, "כשהשגגה היא שאינו יודע שהיום ההוא שבת, כיון שעובר אותו היום כלתה אותה השגגה. ולא שייך עוד לומר שאינו יודע שהוא שבת, כיון שאז אינו שבת. וכשבאה שבת אחרת והוא שגג ג"כ - שאינו יודע שאז הוא שבת, מתחלת שגגה אחרת.. [אבל] בשוכח עיקר שבת ששגגתו נמשכת אחר השבת.. אותה השגגה נמשכת גם אחר השבת". הרי שמגדיר שבשגגת שבת השגגה בעצם הכלל של השבת המופשט מענין של ימים. משא"כ בשוכח שהיום שבת השגגה בזמן של השבת והר"ז כלה בסוף כל שבת. [היינו, אם המרידה היא בהכלל או בהפרט].

וכ"ה בנוגע להפרט הב'. דבגמ' (ע.) הובאו כמה לימודים לחלק בין שכח שהיום שבת לשכח המלאכות. אלא שנתנה, קודם, הגמ' טעם. וביאר רש"י, שזה ללמדנו היכן קאי שמתחייבים עכמו"מ או א' על כל המלאכות. [ובלשון הגמ' לבסוף. הכא חדא שגגה התם טובא שגגות]. וכבר חקר הגאון התוצאות - חיים (סי' ה). אם המלאכות הוין שמות מחולקין או גופין מחולקים. והנה מקשה התוצ"ח (סי' יד אות ג) דאם הוין שמות מחולקים האיך מביא חטאת א' עכמו"מ? ועונה שה"ז ג"ה. עי"ש.

ועי' תוס' הרא"ש (ע:): ד"האחת, דנפקא לן מסברא דקרבן אשגגה קאתי ושגגת שבת חדא שגגה היא" וא"כ גם בזה משמע שיש נקודה משותפת, כלל, לכל המלאכות גם אי אנו אומרים, שהם שמות מחולקין. [וכ"ש אי אמרינן שהוי גופין מחולקים]. שהיסוד המשותף, י"ל, הוא היות כולם משלימות ענין מנוחת השבת, וכמו שמבאר זה בלקו"ש ח"ח פ' נשא, [ואפשר שאלו הל"ט שע"י נפעלים יצירות, הם הם, היפך המנוחה ועי' "אור זרוע" (שיסוד המלאכות היא השינוי) ולהעיר מהגמ' (נא, ב) שאסרו חכמים לרסק שלג וברד "מפני שדומה למלאה שבורא מים הללו" [רש"י שם], הרי שגדר מלאכות זהו יצירה. ואף בלא כ"ז, י"ל שע"פ תורה אלו המלאכות שענינם היפך המנוחה].

ועכ"פ אם שוגג [מורד] בכלל דל"ט המלאכות, הרי מביא חטאת א'. ואם שגג בפרטים הרי מביא עכמו"מ. א"כ העולה. ששבת ניתנה בכלל, כרעיון מופשט בימים ושוב כפרט בכל שבת, בתוך הזמן. וככלל, שלימות המנוחה המורכבת מל"ט פרטים. וכפרט, בכל פעולה, כפעולת חילול פרטי [והמשנה בריש כלל גדול עולה בג' הבבות, בקנה אחד].



ב. ועד"ז – י"ל ביחס שבין שגגת שבת לשגגת מלאכות, היינו ביחס שבין שבת למלאכות.

בסוגיית 'גרירה' נחלקו בפירושה רש"י ותוס' שקצר וטחן כגרוגרת, בש' שבת וז' מלאכות וחזר וקצר וטחן בז' שבת וש' מלאכות ונודע לו על קצירה וטחינה של ש' שבת וז' מלאכות וחזר ונודע לו על קצירה וטחינה של ז' שבת וש' מלאכות אם מביא קרבן א' על שגגת שבת שמתכפר לו על קצירה וטחינה שוב מתכפרים הקצירה והטחינה של ז' שבת וש' מלאכות, ואם מביא על קצירה של ז' שבת וש' מלאכות, קצירה גוררת קצירה וטחינה שעזימה וטחינה שכנגדה במקומה עומדת.

רש"י ס"ל דעיקר הגרירה בא על "טחינה שעם קצירה ראשונה" אפי' שעיקר הקרבן בא על הקצירה דש' מלאכות, אלא כיון שמתכפרת גם קצירה שבש' שבת שהרי גם היא קצירה והרי"ז כמשפט שני זיתי חלב שמתכפרים בקרבן א' והטחינה שעמה נגררת, שהרי א"א לכפר על קצירה לחוד, שהרי אין כפרה לזו בלא זו.

אבל זה שקצירה גוררת הקצירה, אין חידוש בדבר, וכנ"ל דהו"ל כשני זיתי חלב.

אבל ר"י בתוס' נחלק וס"ל דהקצירה שתגרור קצירה, זהו חי' דגרירה, אע"פ שהם כשני זיתי חלב לכא', מכיוון שחלוקים בהעלמות שהאחת בשגגת שבת והאחרת בזדון שבת.

משא"כ הא טחינה דש' שבת מתכפרת עם הקצירה – זהו פשוט שא"א לכפר זה בלא זה.

א"כ נחלקו בתרתי – דמה שלתוס' הוי פשוט (טחינה שעמה) הוי חי' דגרירה לרש"י, ומה שפשוט לרש"י (קצירה וקצירה, כשני זיתי חלב) הוי חי' דגרירה לתוס'.



וי"ל דיסוד הדברים הוא בהנ"ל דהנה יסוד הא דמביאים חטאת א' על שני זיתי חלב ובלשון הש"ס קרבן אמאי קאתי – אשגגה ושגגה אחת היא, פירוש שיש לפנינו שני פרטים היינו ב' מעשי עבירה, בשגגה אחת, ששגג באיסור האחד, משם אחד. הנה משום כך בניגוד למזיד – שמביאים על מעשי החטא לגמרי, בשגגה יש תוכן להשגגה בכפרת החטא, וכיוון שהוא אחת – מביא חטאת א'.

והנה מכיוון דאתינן להא דיש כאן כלל המאחד שני פרטים ניתן לחקור ולחשוב, עד כמה נסתלקו ציורי הפרטים, ביחס לכלל.

אפשר שרש"י למד דמכיון דסו"ס נשארים בציורם, לכן יסוד הכפרה על המעשה אשר בא מן השגגה היינו, כמו שמשמע בלשון הרמב"ם (שגגות ה, ו) "ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה ואח"כ יעשה, צריך כפרה" וי"ל שכוונתו שהמעשה הוא חלק מחלקי "שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק" ועיקר החטא של השוגג הוא בזה.

אשר לכן קצירה שמכפרת על קצירה, הו"ל כשני זיתי חלב, וא"צ עדיין גרירה אע"פ שחלוקים הם בהעלמם שזה ש' שבת וזה ש' מלאכות, כמו שמבאר תוס' הנה רש"י ס"ל שכיון שיסוד החטא זה הפרט, המצויר כפרט – קצירה, [אלא שהוא, איך שהוא באור הכלל של השגגה שלכן די בקרבן א' על ב' הקצירות], א"כ די בקרבן א' דסו"ס שוים הם בציור החטא, והוא העיקר. לאידך, טחינה שעם הקצירה, אע"פ שהיא נעשית בהעלם אחד – העלם שבת, אעפ"כ מכיון שרש"י בדעתו רואה בעיקר את ציור העון, הפרט איך שהוא תוך הכלל, אשר לכן זהו חידוש שכאשר הקרבן על קצירת ז' שבת וש' מלאכות בא, הרי יסודו על ציור הקצירה הוא בא, ובמילא כפרתו שכיפרה על קצירת ש' שבת, כיפרה ציור הפרט אשר בהכלל, שוב צריך לחידוש גרירה, "שא"א לכפר זה בלא זה" כדי לגרור הטחינה עמה [משא"כ כשכא על שגגת שבת שמתחילה בא על השגגה שהיא אחת ובה שני חטאים, בשני ציורי חטא, אבל שניהם שגגה אחת הם].

משא"כ תוס' ס"ל שעיקר הכפרה בא על הכלל, מופשט מענין הציור, לכן כשיש שני קצירות בשני העלמות שוב צריך לחדש חי' דגרירה כדי שיכפר מקצירה – בהעלם א' על הקצירה השניה, שבהעלם אחר.

משא"כ להא דטחינה שעמה המתכפרת, מכיון שהיא בהעלם שבת א' עם הקצירה, הרי פשוט שנגררת להתכפר, שהרי אע"פ שביאר רש"י שהקרבן בא על הקצירה שבש' מלאכות ורק, במילא נתכפר קצירת ש' שבת, מכל מקום מכיון שהקצירה והטחינה נעשו בהעלם א' העלם שבת, שבו אינם נשארו בציורם הפרטי כ"א נעשו אחד, להיות מתכפרים יחד, מחמת הששגה האחת.



כשאנו אומרים שגגה אחת, לכאורה מקום לומר, שהטעות האחת היא היסוד המאחד לב' המעשים ולא זו כוונת הדברים שאם כן לעולם יצוירו שגגות שיאחדו בתוכם כמה חטאים כמו חלב ודם, ודוגמא לדבר, תינוק שנשבה שטעות אחת או העדר ידיעה אחת, ממנה נובעים כמה חטאות, (ועי' תוס' הרא"ש) או טעה בימות השבוע פ"א ומזה שני שבתות טעה. לאידך אכל כמה זיתי חלב וטעה בכ"א שהוא שומן [אף שהוי מתעסק

לשיטות ראשונים באופנים מסויימים אבל זהו מטעם אחר], ומוכח שטעות מצד מציאות העולם, אינה לבדה בכוחה לאחד כמה חטאים, ויסוד השגגה האחת זה מחמת שמצד דין תורה, הוי דבר אחד, שם אחד, ומזה מוכח לכאורה שאין הכוונה בטעות האחת, כי אם י"ל [ועיין לקוטי שיחות ויקרא כרך ל"ב] – שהוי אותה סוג מרידה [וכלשון הרמב"ם הנ"ל] היה לו להיזהר" [וכמו באוכל כמה זיתי חלב, אע"פ שהם כמה טעויות מ"מ סו"ס הוא סוג מרידה אחת וזו כוונת הש"ס "אשגגה קאתי" על סוג המרידה קאתי .

כמו"כ י"ל שהתינוק שנשבה אם שצריך עיון האיך לקוראו מורד¹. הוי חטאותיו כמה סוגי מרידה ולא סוג אחד, או בלשון אחרת כמה סוגי אי ידיעה².



ג. ועד"ז – יש לפרש, אולי דברי הכס"מ בתרצו על הקושיה על הרמב"ם (שגגות ו,ט) שידיעות מחלקות שכשנודע לו זית א' וחזר ונודע לו על השני, מביא שני חטאות שהידיעות מחלקות ואע"פ שעדיין לא הפריש הקרבן, ואעפ"כ פסק (שם, יא) בדוגמת ד"אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, ונודע לו על אחד מהן, וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון ראשון ושני מתכפרים אבל שלישי לא נתכפר" וכ"פ (שם ז, י) היינו לכא' שידיעות אינם מחלקים. עי"ש.

ומבאר הכס"מ לתרץ, שהרמב"ם ס"ל שר"י ור"ל בסברות הפוכות פליגי, ולר"י ידיעות מחלקות אבל כפרות אינם מחלקים ומשהביא כפרה על זית אחד, מתכפר על השני שבהעלמו, וזה מונח בלשון הרמב"ם שכותב "והביא חטאת" (שם, יא) [אבל עיין (ז, י)].

ור"ל ס"ל להיפך שידיעות אינם מחלקים, אבל כפרות בודאי יחלקו ובסברא צ"ע דבפשטות כפרות זהו סיום הדבר, ומסתבר, דיחלקו וכפשטות הש"ס שלנו.

ולפי הנ"ל י"ל שכדי לחלק, שני הזיתים שנעשו בהעלם אחד, ע"י ידיעות היינו שהכפרה, תהיה על ציור המעשה שבהחטא ולא על הכלל המאחד זהו דווקא כשנודע לו על

1. לפי דברי החת"ס בחידושו שיסוד הכפרה הוא אינו בגדר עונש, הרי שלפ"ז מובן מפני מה, מתחייב התינוק שנשבה.

2. דלומר שכפרת השוגג הוא על כל מעשה בפ"ע, ורק שחי' תורה, שאע"פ שכמה עברות עשה, כיון שהם משם אחד מתכפר בקרבן א', בלא שום הגדרה משותפת לחטאים, לכאורה הוא היפך משמעות הש"ס בכ"מ, קרבן אשגגה קאתי. ויש להביא ראיה, שהשגגה האחת פועלת בגדר מעשי העבירה לעשותם אחד. שהרמב"ם מגדיר שכשעושים כמה מלאכות בשגגת שבת די בחטאת א' [ואפי' שהביאו זו החטאת על מלאכה דומה שנעשתה בש' מלאכות] ומגדיר (שם ז, י) "מפני ששניהם כמלאכה אחת" לא רק שהם אותו שם עבירה (היא שגגת שבת, לומר שכל המלאכות שעושים אותם בשגגת שבת הם נחשבים, לשם אחד) כ"א שהשגגה פועלת לעשותם אחד, ולפי הנ"ל, פי' אותה סוג מרידה, או אי ידיעה וביחס לזה הוי כמלאכה אחת.

שניהם, אז מתחלק החטא לכפרת המעשים אבל כשנודע לו זית א' והביא כפרה הרי שאז מתכפר לו הכלל שבהפרט דרק אם נתפרט הפרט לשני ידיעות. הכפרה היא על הפרט, כפרט.

ויש להוסיף: שהביאור בזה [מיוסד ע"כ, שהרמב"ם, בכותבו שהידיעות מחלקות, אינו מבחין בין ידיעות שבין מעשי החטא. לבין ידיעות המחלקות אחר חטאים. [בניגוד לריטב"א ועוד]] הוא לכאורה שכאשר נתפרטו שני הזיתים בידיעות הרי"ז מחלק את החטא, לא רק מצד הפרט. כ"א גם מצד הכלל – העלם. שהרי כשנודע לו שני החטאים בשני זמנים שונים. הרי יש כאן סיום של המרידה – אי הידיעה, באופן נפרד זמ"ז. לומר, שכאשר נודע לו חטא הא' וידיעתו הרי היא התחלת חרטה וכפרה (כמבואר בריטב"א לקמן) עדיין לא נודע לא הזית השני. א"כ, אי ידיעתו ומרידתו בהזית הב' נמשך, וכששב נודע לו הכזית הב'. הרי נפרט החטא לב' חטאים.

ולכך צריך להביא כפרה על כל זית בפ"ע. שלפ"ז צ"ע, להסביר הכס"מ, שהרי די בנודע האחד, כדי לחלק את אי הידיעה - המרידה. ועדיין י"ל דסו"ס המרידה להחטא, אחת היא. אלא שאנו אומרים שבכ"ז הידיעות שלאחרי החטא, גם הם פועלים להיות העלם מחולק, במובן מסויים מעתה, ולכן יש צורך לידע שניהם ואז מתחייב, לכפר על שניהם כפרטים מחמת אי הידיעה שהתחלק עתה.

משא"כ כשנודע לו על זית א' והביא כפרה הרי אין כאן לפנינו כ"א חטא והעלמו ומכפר על הפרט כחלק מהעלם כלל, וכיון שנתכפר לו ההעלם שוב מתכפר במילא גם הזית השני הוא הפרט השני הנובע מכלל העלם זה (סוג המרידה האחת).

[ולאידך ר"ל ס"ל דדוקא אם כיפר על ידיעת הפרט, זית א', שוב הוי חילוק לפרט, שלא רק נודע זה הפרט לבדו (בלא השני), אלא אפי' כיפר עליו ור"י ס"ל דכיון שאין כאן אלא ידיעת פרט א' לא נתחלק עדין החטא להתכפר כפרט ומתכפר הכלל העלם - ובמילא מתכפר גם הפרט שתחת זה ההעלם. ועצ"ע].



ענין המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה ובענין מצוות צריכות כוונה

הרב שניאור זלמן קעניג

ר"מ בישיבה

א

ביאור ה"אתון דאורייתא" בגדר פטור מתעסק וחיובו כשנהנה

איתא בגמ' שבת (ע"ב, ב) "וחומר שאר מצות משבת שבשאר מצות שגג בלא מתכוין חייב משא"כ בשבת" ובגמ' (ע"ג, א) "שגג בלא מתכוין בשאר מצות ה"ד דסבור דשומן הוא ואכלו וכו' דסבר רוק הוא ובלעו" ומפרש רש"י דסבור שומן הוא ואכלו "והיינו דשגג דסבור שומן הוא ולא נתכוין לאכול חלב וחייב ואף על פי דמתעסק הוא לרבא דהא לא נתכוין לאכילת איסור חייב דאמר שמואל בכריתות (י"ט, ב) בחלבים ועריות מתעסק חייב שכן נהנה"

ודורש ביאור מהו היתרון של איסורים אלו שיש בהם הנאה, על שאר האיסורים שאין בהם הנאה, שלכן אע"פ שבשאר איסורין מתעסק פטור, מ"מ, באיסורין אלו מכיון שיש בהם הנאה חייב אפי' במסתעסק.

והנה באתון דאורייתא (כלל כ"ד) כתב לבאר "דכשאינו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל ורק כנעשה מאיליו נחשב אבל לא כעשאו אדם דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו איננו מתייחס למעשהו כלל וכמובן לכל בעל שכל צח [ומאריך להוכיח שם מכמה מקומות את הגדר הנ"ל] ואולם כ"ז יתכן אך לענין מעשה גרידא במקום שאסרה התורה עשיית האדם דאז כשלא כיוון נחשב כלא עשה כלל ולא עבר על דברי התורה אבל באכילה ובעריות שלא הקפידה התורה על המעשה רק על הרגשת ההנאה שלא יהנה האדם מאכילת חלב ומביאת העריות [ומאריך להוכיח מכמה מקומות דההנאה היא האיסור ממשיך ומבאר] ומעתה נראה דזהו כוונת הגמ' דמתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה והיינו משום דאין המעשה האיסור כדי שתאמר דבלא נתכוון הוי כאילו לא עשה הוא

המעשה כלל ויופטר וכמ"ש למעלה דמעשה בלי כוונה איננה מתייחסת אל האדם ונחשב כאילו לא עשה הוא המעשה כלל וזה טעם הפטור בכל דברי שאינו מתכוון ומתעסק דו"א דבעבירת אכילה וביאה הרי בלא"ה אין המעשה עבירה כלל ורק הרגשת ההנאה הוא העבירה והבלתי נרצה וא"כ מה בכך שלא נתכוון ושהי' מתעסק הרי סוף סוף הרגיש הנאה מחלב ומערוה ונעשה שפיר מה שאסרה תורה ושפיר ראוי שיתחייב ודוק היטב"

וכן כתב לבאר בקובץ שיעורים ח"ב (סי' כ"ג אות ו') יעוי"ש.

היוצא מדבריהם דיסוד הפטור דמתעסק הוא, דלא חשיב שהאדם עשה את המעשה, אלא שהמעשה נעשה מאליו. ועל כן במקום שהאיסור הוא לא המעשה אלא התוצאה, אפי' מתעסק חייב.

ב

מקשה על ביאור הנ"ל

אבל לכאור' יש להקשות על ביאור הנ"ל:

א. איתא בגמ' ר"ה (כ"ח, א-ב) "שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא וכו' אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל [ונהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות י"ט, ב) המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. רש"י] אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל [דאע"ג דמתעסק הוא יצא דמצות אין צריכות כוונה. רש"י] אלמא קסבר רבא מצות אין צריכות כוונה"

ומבואר בגמ' שלדעת רבא דמצות אין צריכות כונה אפי' מתעסק במצוה יצא י"ח, ולכאור' לפי הביאור הנ"ל דמתעסק הוה חיסרון בעצם העשייה, דהמעשה אינו מתייחס להאדם ונחשב כנעשה מאליו, א"כ איך אמרינן בגמ' דמתעסק במצוה יוצא י"ח מכיון שאין צריך כונה, הרי מ"מ ודאי שצריך שהאדם יקיים את המצוה, ובמתעסק הרי אין המעשה מתייחס אל האדם, וצ"ע.

ב. דלפי ביאור הנ"ל נמצא שגם במתעסק בחלבים ועריות, אין המעשה מתייחס אל האדם אלא נחשב כנעשה מאליו, אלא שמכיון שבאיסורים אלו האיסור אינו המעשה אלא ההנאה והרי נהנה גופו, על כן חייב. ולכאור' אם אין כאן מעשה מצד האדם איך שייך לחייבו הרי הוא כלאו שאין בו מעשה דאין חייבין עליו חטאת כדאיתא במכות (י"ג, ב) דמה"ט אין

חייבין קרבן על פסח ומילה, ויעויין שם בתוס' (י"ד, א) ד"ה לאפוקי דמביא דאמרינן בת"כ דמסית ומדיח ומקלל אביו ואמו ועדים זוממין שאין בהן מעשה דאין בהן קרבן¹.

ג

מבאר בב' אופנים אחרים

על כן נראה לפרש את גדר הפטור דמתעסק באופן אחר:

דכאשר אין האדם מתכוון לעשיית המעשה והמעשה נעשה בלי ידיעתו, חסר את כוונת האדם במעשה וזה גופא הפטור של מתעסק, דהפטור הוא לא מצד חיסרון במעשה אלא חיסרון בכוונה.

וביתר ביאור: דכאשר התורה אסרה מעשה מסוים אין האיסור על כח העשייה של האדם, אלא על האדם היינו שהמכוון של התורה הוא שהאדם לא יעשה את המעשה, וכאשר המעשה נעשה בלי כוונתו, נמצא שהאדם עצמו לא עשה את המעשה אלא כח העשייה שלו, ועל כן מתעסק פטור, כיון שחסר את כוונת האדם וכאשר חסר את כוונתו אין המעשה קשור עם האדם עצמו, וכל גדר האיסור הוא שהאדם יעשה אותו. (ונראה דבאמת י"ל דלזה נתכוונו האתוון דאורייתא והקוב"ש הנ"ל).

והא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הפירוש בזה הוא שמכיון שהאדם נהנה מן האיסור א"כ נמצא שהאיסור קשור גם להאדם עצמו, ולא רק לכח העשייה שלו, שהרי הנאה קשורה לאדם עצמו.

ונראה דבזה גופא י"ל בב' אופנים מה נפעל על ידי ההנאה:

1. ונראה דבנוגע לקושיא זאת אפשר לבאר בב' אופנים:

א. דלענין הפטור דלאו שאין בו מעשה, שפיר חשיב עדיין מעשה. דמה דאמרינן דבמתעסק אין המעשה מתייחס אל האדם, היינו לגבי עצם האיסור דכאשר כל מה שהתורה אסרה הוא המעשה של האדם, דהיינו שאין כאן נפעל או תוצאה אסורה אלא רק מעשה האדם הוא האיסור, אז שפיר אמרינן שכאשר האדם לא נתכוון למעשה אי אפשר לייחס אליו את המעשה. אבל כאשר יש כאן תוצאה שהיא אסורה, ויש כאן על מה לחייב את האדם, אלא שחסר לנו מעשה בכדי לחייבו, לגבי זה אפשר לומר שחשיב המעשה שנעשה בלא כוונה כדי לחייבו, שהרי סוף כל סוף הוא עשה את המעשה. (ויעויין לקמן בפנים אות ג').

ב. לומר באופן אחר קצת דאיה"נ דבשאר איסורין מתעסק לא חשיב למעשה, אבל במקום שההנאה היא האיסור, אמרינן שההנאה עצמה נחשבת כמעשה, כדאיתא בב"ק (ל"ב, ב) דמהאי טעמא האשה חייבת יעוי"ש בתוס' ד"ה איהו, וכן י"ל בנוגע לשאר איסורי הנאה דההנאה נחשבת כמעשה.

א. דההנאה היא תחליף לכוונה, דהיינו דהמכוון של התורה הוא שיהי' קשר בין האדם עצמו למעשה האיסור, וזה יכול להיות או על ידי שיתכוון למעשה, או על ידי שיהנה מהמעשה. וכן הוא פשוט משמעות לשון הש"ס "שכן נהנה" דההנאה עצמה היא סיבת החיוב.

ב. דההנאה גוררת את הכוונה, דהיינו שהמכוון של התורה הוא שכוונת האדם תהי' במעשה, אלא שכאשר הוא נהנה מזה במילא ע"כ יש לו כוונה למעשה הזה. [והוא ע"ד הסברא דאע"פ שדבר שאינו מתכוון מותר מ"מ בפסיק רישי' אסור, דהביאור הוא דאם הדבר ודאי שיבוא מהמעשה הרי על כרחך שהאדם מתכוון אליו, ובפרט למ"ד דפסיק רישי' דלא ניחא לי' פטור מ"מ בפסיק רישי' דניחא לי' מודה, ולפי דבריו הרי רואים שצריך כוונה, דלכן אפי' בפסיק רישי' אם לא ניחא לי' פטור, ואעפ"כ אם ניחא לי' בזה חייב והוא בפשוט משום דאמרינן שיש כאן כוונה, ודוק].

וכן משמע מלשון רש"י סנהדרין (ס"ב,ב) דכתב "שכן נהנה הלכך חשיב בכוונה".

וכן הוא ברבינו מנוח על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ג) "מתעסק בחלבים ובעריות שהוא חייב שכבר נהנה דלא מצינן למימר בהנאת אכילה מתעסק הוא ולית ביה כונה".

וכן כתב המאירי (בהקדמה לחיבורו) "אבל כל מצוה שתמשך הנאה לגוף כענין אכילת מצה והדומים לה יאמרו עליה שיצא ידי חובת המצוה בבלתי הצד הנזכר ר"ל אע"פ שלא כיון במעשה לשום מצוה אחר שהיתה לו כונה בעשייה ר"ל שלא עשאה כמי שמתעסק בדבר ואינו מתכוין אף לעשייה וזה הדעת אפשר להמשיכו למה שכוונו בו וזה שמתוך הנאתו ממנה אי אפשר שלא ימשך בה ואחר שימשך בענין בכונת עשיית המצוה עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן המצוה קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט על זה בכונתו".

ד

נפק"מ בין ב' האופנים הנ"ל

ונראה דנפק"מ בין ב' האופנים האם ההנאה היא תחליף לכוונה. או שההנאה גוררת את הכוונה.

דהנה בשו"ע הלכות פסח (סי' תע"ה ס"ד) נפסק "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול יצא ידי חובתו" וברוב הפוסקים נתבאר הטעם שיצא משום שנהנה

כמו דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה (וכמו שיתבאר לקמן) והנה בהגהות הגרעק"א על השו"ע כתב "במשבצות זהב בפתיחה כוללת ח"ג אות ה' מספק אם אנסוהו לאכול מרור י"ל דלא יצא כיון שהוא מר ומזיק עיי"ש"

ובפשטות צדדי הספק תלויים בב' האופנים הנ"ל², דלפי אופן הב' דההנאה גוררת את הכוונה, הנה במרור שהוא מר ומזיק דאינו נהנה אדרבה הרי המרירות דוחה את כוונתו מהמעשה. אבל לפי אופן הא' דההנאה היא תחליף לכוונה, הנה בפשטות כמו שהוא בהנאה שעל ידי ההנאה יש קשר בין האדם עצמו למעשה כמו"כ על ידי הרגשת המרירות יש קשר בין האדם עצמו למעשה, ודוק.

ה

נפק"מ בין ביאור האתוון דאורייתא לב' אופנים הנ"ל

והנה לפי הביאור הנ"ל יוצא שיש שני הגדרות שונות בהגדרת החיוב ד"שכן נהנה" א. דלפי האתוון דאורייתא והקוב"ש ההגדרה היא משום דהאיסור בחלבים ועריות הוא ההנאה. ב. לפי הביאור באות ג' (לפי ב' האופנים) ההגדרה היא דההנאה קושרת את האדם אל המעשה.

ונראה דיש בזה נפק"מ גדולה למעשה, מה הדין באיסור כזה דגדר האיסור אינו ההנאה אלא המעשה, אבל בפועל יש לאדם הנאה ממנו, האם חייב או פטור.

ובפשטות נראה דתלוי בב' האופנים, דלפי האתוון דאורייתא כיון שיסוד האיסור אינה הכוונה אלא המעשה, והמעשה הרי נעשה בלא כוונה הרי"ז מתעסק גמור, ופטור.

אבל לפי אופן הב' מכיון שסוכ"ס יש לאדם הנאה מהמעשה א"כ ישנו קשר בין האדם עצמו למעשה ואין זה מתעסק ועל כן חייב.

ולכאור' נראה דנחלקו בזה ב' תירוצי תוס' בסנהדרין (ס"ב,ב) דאיתא התם בגמ' "אמר שמואל המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה" והיקשו בתוס' ד"ה להגביה "וקשה למה ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא

2. וכמובן דלפי ביאורו של האתוון דאורייתא פשוט שאין נפק"מ בין מרור לבין מצה, דהיסוד הוא לא ההנאה אלא דהמכוון הוא התוצאה, וכמו שבמצה המכוון הוא הנאת האכילה כמו"כ במרור המכוון הוא הרגשת המרירות.

דמלאכת מחשבת ת"ל מבה [פטור מתעסק]. וי"ל דה"ק בשבת פטור אף על פי שנהנה משום מלאכת מחשבת" ובהמשך התוס' מביא תירוץ אחר.

ומבואר בתירוץ הראשון של התוס' דאפי' בשבת דאין האיסור ההנאה מ"מ במקרה שנהנה מן המלאכה אין בזה פטור מתעסק, וזה א"ש רק לפי ביאור הב' דהגדר דנהנה הוא שהאדם עצמו קשור ונמצא במעשה, משא"כ להאתוון דאורייתא אין מקום לחייב בכהאי גוונא, כיון שהאיסור בשבת הוא המעשה ולא ההנאה.

ואולי י"ל דזה גופא סברת המחלוקת דב' תירוצי התוס' דתירוץ הב' סובר כהבנת האתוון דאורייתא בגדר החיוב של נהנה, יעוי"ש.

ו

מקשה על ב' האופנים הנ"ל ושו"ט בזה

והנה לפי הנ"ל דמתעסק אינו חיסרון במעשה אלא אך ורק בכוונה א"ש מה שהקשינו לעיל (באות ב') דמה מועיל שכן נהנה הרי הוה לאו שאין בו מעשה, דלפי הנ"ל פשוט דחשוב לאו שיש בו מעשה, משום שהמעשה הנדרש כדי לחייבו מספיק שיהי' מעשה בלא כוונה.

אבל בנוגע לקושיא הא' שהקשינו מהגמ' בר"ה דמבואר דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה אפי' מתעסק יוצא י"ח דלכאור' כמו שבעבירות אמרינן דכאשר אין כוונה אין זה נחשב לעבירה כיון שהציווי של התורה הוא לאדם עצמו ולא לכח העשי' שלו, לכאור' כמו"כ הוא בנוגע למצוות דהצווי של התורה הוא לאדם עצמו שיקיים את המצוה ולא לכח העשי' שלו.

ונראה דקושיא מעיקרא ליתא, דהרי הפי' מצוות צריכות כוונה אינו כוונה למעשה היינו שיתכוון לעשות את המעשה אלא כוונה לשם מצווה היינו שיתכוון לצאת ידי חובה במצווה זו.

אשר לפי"ז איה"נ דגם במצוות כוונת התורה היא שהאדם יעשה את המצוה ועל כן צריך את כוונת האדם בנוגע לגוף המעשה, אלא שלמ"ד מצוות צריכות כוונה יש במצוות בנוסף לכוונה לעצם המעשה גם כוונה לצאת ידי חובה, ועל זה אמרינן בגמ' דלמ"ד מצוות צריכות כוונה גם כאשר הוא מתעסק בנוגע לכוונה למצווה גם כן יוצא ידי חובתו.

וכמפורש במשנה בר"ה (ל"ב,ב) דהמתעסק והשומע מן המתעסק בתקיעת שופר לא יצא. ומפורש א"כ במשנה דגם בתקיעת שופר מתעסק אינו יוצא ידי חובתו, אלא שרבא מדבר במקרה של תוקע לשיר היינו שיש כאן כוונה למעשה תקיעה אלא שאינו מתכוון לשם מצוה, ובוזה אומר רבא שיוצא י"ח משום דמצוות אין צריכות כוונה.

ובאמת חילוק זה מפורש בגמ' (ל"ג,ב) דהגמ' אומר שלכאור' ישנה ראי' מן המשנה לדברי רבא שתוקע לשיר יצא, מהא דאמרינן דמתעסק לא יצא משמע שתוקע לשיר יצא. ומוכח מהגמ' דמתעסק ותוקע לשיר הם שני דינים שונים וייתכן שמתעסק לא יצא ותוקע לשיר יצא.

אלא שאדרבה לפי"ז קשה מדוע הגמ' מכניסה את דין מתעסק לכאן הרי כאן אין זה כלל מתעסק שהרי יש כוונה לשם המעשה אלא שהחיסרון הוא שאינו מתכוון לשם מצוה, וצ"ע.

[אלא שיש להעיר דבנוגע למצה הרי מדובר במקרה שלא הי' לו כוונה אפי' לשם המעשה שהרי כפאוהו לאכול מצה, ובפשטות משמע דעצם האכילה היא בכפי' ומ"מ יוצא י"ח.

ולכאור' צריך לחלק בין מצה לשופר, דרבא לומד מהמקרה של מצה שיוצא ידי חובתו אפי' שכפאוהו על עצם המעשה, דהטעם על זה הוא באמת משום דנהנה, מ"מ, הא דנהנה מועיל רק בנוגע לכוונה על עצם המעשה אבל בנוגע לכוונה לצאת ידי חובה אין מועיל הא דנהנה, אלא מכאן מוכח שהתוקע לשיר יצא דכיון שהי' לו כוונה לגוף המעשה ורק חסר כוונה לשם מצוה, ילפינן ממצה דאין צריך כוונה לצאת ידי חובה משום דמצוות אין צריכות כוונה.

ומדוייק לפי"ז הא דאמר רבא התוקע לשיר, דלכאור' הוי לי' למימר כפאוהו לתקוע בשופר וכו', אלא דזה פשוט שבשופר אם אין לו כוונה לגוף המעשה לא יצא ידי חובתו, ודוק.

אלא שלפי"ז קשה מה הפי' בדברי הגמ' מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא וכו' הרי בנוגע לכוונה לגוף המעשה אין רבא מחדש כלום. ואולי יש לומר שבא לחדש שלא נאמר שההנאה מועילה אפי' בנוגע לכוונה למצווה, אבל זה קשה בסברא מדוע שיועיל וכו', ויל"ע בכל זה³.

3. ולהעיר מלקו"ש (ח"ד ע' 1128). אבל יעויין במאירי הנ"ל (אות ג').

סתירה בדברי הרמב"ם בענין מצות צריכות כוונה

וצ"ע בתירוץ הר"ן

והנה לעיל (אות ב') הבאנו את הגמ' בר"ה דכפאווה לאכול מצה יצא, ודברי רבא דז"א התוקע לשיר יצא. והנה ברמב"ם ישנה סתירה לכאור' דבהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) פסק "אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכול יצא ידי חובתו" ובהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פסק "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא חובתו וכן השומע מן המתעסק...לא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע"

והקשו דלכאור' הרמב"ם סותר עצמו דממ"נ אם מצוות צריכות כוונה א"כ מדוע במצה יצא י"ח ואם כן צריכות כוונה מדוע בשופר לא יצא י"ח.

והנה הר"ן בר"ה (ז,במדפי הריף) כתב לתרץ את שיטת הרמב"ם "דסבירא לי' דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמע' איכוין ותקע לי נקטינן דצריך כוונה אבל בכפאווה ואכל מצה כיון דלא חזינן בגמ' מאן דפליג עליה בהדיא לא דחינן לה. דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ובגמ' נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר הלכך אע"ג דשופר מדחייא דקיי"ל צריך כוונה בכפאווה ואכל מצה נקטינן דיצא".

ומבואר בדברי הר"ן דהגם שמצוות צריכות כוונה מ"מ כמו דבעבירות אע"פ שמתעסק פטור מ"מ בחלבים ועריות חייב שכן נהנה כמו"כ במצוות אע"פ שצריכות כוונה מ"מ במצה יוצא ידי חובתו שכן נהנה.

ולכאור' צ"ע דמה מועיל נהנה הרי במצוות הכוונה הנדרשת היא כוונה לשם מצווה ולא רק כוונה לשם המעשה, וא"כ קשה איך ההנאה יכולה להשלים את הכוונה לשם מצווה, דאיך שרק נלמד או כהאתווין דאורייתא שבנהנה אין צריך לכוונה כיון שהאיסור הוא ההנאה יקשה שהרי במצוות למ"ד צריכות כוונה הרי כן צריך כוונה, וכן לפי הביאור השני שכאשר נהנה יש לנו את הכוונה הרי זה רק כוונה לשם המעשה אבל לא את הכוונה הנדרשת במצוות שהיא כוונה לצאת ידי חובה, וצ"ע⁴.

4. אבל יעויין במאירי הנ"ל (אות ג'). אבל נראה דבדברי אדמוה"ז א"א ללמוד כן דלא משמע בדבריו שלמד כן את הגדר של מתעסק והגדר של שכן נהנה וכדלקמן בפנים.

ח

תירוץ ר' אברהם בן הרמב"ם על שיטת הרמב"ם

וצריך עיון בשו"ע

והנה ר' אברהם בן הרמב"ם כתב לבאר (שו"ת ברכת אברהם סי' ל"ד) "ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצות זו ודאי קושיא עמוקה היא והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא, וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל, עד דאשכחית בה טעמא והוא, שהמצות דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה מצות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה העשייה היא המצוה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה (ד) אינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לבו בעת העשיה כבר קיים המצוה בעת העשיה שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע דאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא... וכמה טעם ברור הוא זה ודקדוק יפה למבינים וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים.."

ומבואר בדבריו דבעצם מצוות אין צריכות כוונה אלא שישנו דין מיוחד במצוות שאין בהם מעשה דבהם אם אינו מתכוון לשם מצווה נמצא דלא עשה שום דבר מהמצווה וכו'.

אבל בשו"ע קשה ללמוד כן שהרי בשו"ע (סי' ס' סעי' ד') נפסק שכל המצוות צריכות כוונה, ואם לא כיוון לא יצא. ומ"מ (בסי' תע"ה ס"ד) נפסק "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו".

ומבואר דאפי' אם מצוות צריכות כוונה מ"מ במצה הואיל ויש לו הנאה יוצא ידי חובתו, וצ"ע כנ"ל מה מועיל ההנאה לכוונה לשם מצוה.

ט

ביאור שיטת אדמוה"ז בגדר מתעסק ובגדר מצוות צריכות כוונה

והנה נעתיק את לשון אדמוה"ז בהלכה זו דכפאוהו לאכול מצה וז"ל (תע"ה סכ"ח) "אכל מצה בלא כוונה שלא נתכוין לצאת ידי חובתו באכילה זו יצא. ולא אמרו שכל המצות

שעשאן שלא במתכוין דהיינו שלא נתכוין לצאת ידי חובתו בעשייה זו לא יצא ידי חובתו אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון קריאת שמע (בסי' ס') ותקיעת שופר (בסי' תקפט) ונטילת לולב (בסי' תרנא) וכיוצא בהן שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה אבל מצות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה ולפיכך אפילו לא רצה לאכול מצה וכפאוהו נכרים או לסטים לאוכלה יצא ידי חובתו באכילה זו כיון שבעל כרחו נהנה ממנה גופו"

ומבואר בדבריו: א. דהדין דמצוות צריכות כוונה הוא רק במצוות שאין בהן הנאת הגוף כלל. ב. והחיסרון כאשר לא נתכוון הוא שהוא כמתעסק בעלמא. ג. והחיסרון של מתעסק הוא שאין עשייתו נקראת עשיית מצוה.

והנה לעיל הקשינו מדוע הגמ' בר"ה מקשרת את הדין של מצוות צריכות כוונה לדין מתעסק הרי במצוות אפי' כאשר יש כוונה לשם המעשה, אלא שאינו מתכוון לשם מצוה, אינו יוצא י"ח. משא"כ מתעסק פירושו שאינו מתכוון לעשות כלל את המעשה.

והנראה דלפי ההגדרה שאדמוה"ז מגדיר את מתעסק "שאינ עשייתו נקראת עשיית מצוה" א"ש.

והביאור בזה: דאדמוה"ז מגדיר שמתעסק פירושו שהעשייה אינה נחשבת לעשייה כלל. והביאור בזה נראה [ע"ד מה שפירש ר' אברהם בן הרמב"ם] דישנם שני סוגי מצוות יש מצוות כמו ק"ש שופר ולולב שהמעשה מצד עצמו אין בו חשיבות לולוי המצווה, ובמעשים אלו כל חשיבותם היא המצווה דלולוי המצווה אין במעשה מצד עצמו שום חשיבות. וע"ד מצוותי' אחשבי', ובהם הדין הוא דמצוות צריכות כוונה, כיון שבלי הכוונה לשם מצווה אין המעשה נחשב לכלום, דנטילת לולב לולוי המצווה הוא כמו שאדם יטול ענף של עץ אחר, דאין למעשה זה שום משמעות, ועל כן צריך כוונה לשם מצווה כדי להחשיב את המעשה עצמו.

וע"ד מה שכתב אדמוה"ז (סי' תק"צ סי"ב) וז"ל "אפי' הפסיק בין הקולות שבבבא אחת בקולות אחרים כו' דכיון שלא נתכוין בקולות האלו שנתעסק בהם באמצע הבבא לשם מצוה אלא כמתעסק בעלמא לפיכך אינן חשובין הפסק כו' אבל אם לא נתכוין בו התוקע לשם מצוה אין כאן קול שופר שאינו פשוט כו' לפי שאין קולו נחשב לכלום ודומה לקול בהמה וחייה כיון שלא נתכוין בו לשם מצוה"

משא"כ במצווה כמו אכילת מצה שאכילה מצד עצמה היא מעשה חשוב, ובליל פסח ישנה מצווה באכילה זו, אין צריך את הכוונה כדי להחשיב את המעשה שהרי המעשה הוא מעשה חשוב מצד עצמו, ועל כן עצם העשייה של המעשה הוא מצווה, ואין צריך את הכוונה.

ונראה דגדר זה במתעסק תלוי האם יש למעשה תוצאה מסויימת או לא, דאם יש למעשה תוצאה כמו אכילה שיש ממנה הנאה, הרי המעשה מצד עצמו חשוב. ואם אין שום תוצאה מן המעשה אז אין למעשה שום חשיבות.

ומדוייק בלשון אדמוה"ז שכתב "שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות אכילה" דלא כתב שהמצווה היא ההנאה [כהאתון דאורייתא⁵] וכן לא כתב דמכיון שנהנה יש כאן כוונה [כהביאור השני] אלא שמכיון שיש הנאה במילא נקראת אכילה, היינו שזה מחשיב את המעשה, ובדרך ממילא נמצא שקיים את המצווה, ודוק.

ונראה דאותו הגדר הוא גם בעבירות דכאשר האדם לא חשב לעשות את המעשה, אין זה נחשב שנעשה כאן משהו, היינו לא דין בהגברא אלא בהחפצא שאין כאן כלל מעשה עבירה. וכמובן שזהו רק בעבירות שהעבירה היא המעשה ולא התוצאה.

,

מיישב הגמ' בעירובין על פי שיטת אדמוה"ז

והנה לפי המתבאר בדברי אדמוה"ז דהדין דמצוות צריכות כוונה הוא בהחפצא דהמצווה, דבלי הכוונה אין המעשה נחשב כלל למעשה, הנה עפ"ז מיישב בקוב"ש (ח"ב סל"ג) את קושיית הטורי אבן (ר"ה כ"ח,א) דהנה בגמ' עירובין (צ"ה,ב) מבארת הגמ' את דברי המשנה דחולקים ת"ק ור"ג בנוגע לאדם שמוצא תפילין מונחין במקום ביזיון בשבת, באיזה אופן מותר לו להוציאם משם, דלת"ק מכניסן זוג זוג ולובשם, ולר"ג שנים שנים שיכול ללבוש שני זוגות תפילין בב"א, ומבארת הגמ' לאחת האוקימתות את סברת המחלוקת דפליגי בדין מצוות צריכות כוונה, שת"ק סובר מצוות אין צריכות כוונה, ולכן אם ילבש שני זוגות תפילין בב"א יעבור על כל תוסף, אבל רבן גמליאל סובר דמצוות אין

5. וכן ממה שכתב אדמוה"ז בתחילת הסעיף דהדין דמצוות צריכות כוונה הוא רק במצוות שאין בהם הנאה כלל, מוכח שלא כהבנת האתון דאורייתא, דלכאו' אם הגדר של נהנה הוא משום שההנאה היא המצווה, א"כ מדוע צריך שלא יהי' הנאה כלל, הרי אפ"ל אם יש הנאה, אם לא ההנאה היא המצווה, כבר צריך כוונה.

צריכות כוונה, ולכן יכול ללבוש שני זוגות ועל הזוג השני לא לחשוב לשם מצווה (אלא לשם תכשיט) ובמילא לא יעבור על כל תוסף.

והקשה בטורי אבן שלכאו' גם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אם יש לו כוונה הפכית היינו שמכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא י"ח ואם כן גם לת"ק יכול ללבוש שניים ולכוון בפירוש על השני שלא לצאת בו ידי חובתו, ונשאר בצ"ע.

ומיישב הקוב"ש, שישנו חילוק יסודי בין אדם שלא מכוון לצאת למ"ד מצוות צריכות כוונה, לבין אדם שמכוון שלא לצאת למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, שלמ"ד מצוות צריכות כוונה אדם שלא כוון חסר לו בעצם המעשה מצווה היינו בהחפצא דהמצווה, כנ"ל בדברי אדמוה"ז, משא"כ למ"ד מצוות אין צריכות כוונה הרי אין הכוונה חלק ממעשה המצווה שהרי סובר שגם בלי כוונה כלל יוצא י"ח, אלא שכאשר אדם מכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובה אז א"א שתחול עליו המצווה בעל כרחו, היינו שזה דין בגברא שהוא לא יוצא ידי חובתו במצווה זו, אבל המצווה ישנה גם כאשר מתכוון בפירוש שלא לצאת. ולפי"ז מובן דבכדי לעבור על כל תוסף אין צריך שיקיים את המצווה וייצא בא ידי חובתו דהרי בכל תוסף לא שייך כלל לצאת ידי חובה, אלא שיעשה את מעשה המצווה את החפצא, ובמילא למ"ד מצוות אין צריכות אינו יכול ללבוש ב' זוגות תפילין כיון שמעשה המצווה ישנו גם בלי כוונתו.

יא

מקשה על הביאור בשיטת אדמוה"ז ומיישב

ומבאר עפי"ז שיטת הרמב"ם בענין מתעסק בשבת

אלא שלכאו' יש לעיין בביאור הנ"ל בגדר מתעסק, דלכאו' לפי"ז במלאכות שבת שיהי בהם נפעל, א"כ איך שייך כלל פטור מתעסק בזה הרי גם כאשר אינו מתכוון למעשה כלל, הרי המעשה חשוב מצד עצמו ולפי הנ"ל בכהאי גוונא אין פטור מתעסק, וצ"ע.⁶

6. והנה בקו"ש (הנ"ל אות א') כתב דמלאכות שבת האיסור אינו הנפעל אלא המעשה וכו'. אבל מ"מ קשה שהרי לפי המתבאר בפנים אינו נוגע האם האיסור הוא המעשה או הנפעל, דאפי' אם המעשה הוא האיסור מ"מ אם הוא מעשה כזה שיש לו נפעל במילא לא שייך בו פטור מתעסק, שהרי הנפעל מחשיב את המעשה.

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

והנה הרמב"ם בכ"מ שהזכיר דין מתעסק בשבת כתב שהוא משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, יעויין בהל' שבת (פ"א ה"ח) בשגגות (פ"ב ה"ז ופ"ז הי"א) ובפיה"מ כריתות (פ"ד מ"ג).

ולכאו' קשה מה צריך לדין מלאכת מחשבת הרי ישנו פטור מתעסק וכמו שהקשו התוס' בסנהדרין הנ"ל אות ה).

והנה בשו"ת רעק"א (ח"א סי' ח') כתב וז"ל "ונ"ל דבר חדש. דמה דממעטינן מאשר חטא בה פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל, אלא דמקרי עבירה בשוגג, ואך בשוגג כהאי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן, אבל מ"מ מקרי שגגת איסור. אבל מה דממעטינן מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היכא דליכא מלאכת מחשבת אינו בכלל מלאכה ולא נעשה עבירה כלל"

ולפי דבריו אפשר ליישב את דברי הרמב"ם שרוצה להדגיש שאין זה בגדר מלאכה כלל. אבל שיטת הגרעק"א היא מחודשת, דבפשטות לומדים דגם מתעסק אינו דין פטור, אלא דמתעסק לא נחשב כלל לעשיית עבירה, וכן משמע מלשון אדמוה"ז שאין עשייתו נחשבת לעשי' כלל, וכן למדו האתוון דאורייתא והקוב"ש הנ"ל.

אבל לפי הנ"ל י"ל דס"ל להרמב"ם דפטור מתעסק בשבת הוא באמת מדין מלאכת מחשבת, משום דבלאו מלאכת מחשבת אין שייך בו פטור מתעסק, משום דמלאכות שבת יש בהם הרי נפעל, ועל כן לא שייך בהם הפטור דמתעסק לולי הדין דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והפטור דמתעסק בשבת הוא מדין מלאכת מחשבת.

והביאור בזה: לפי הנ"ל דגדר הפטור דמתעסק הוא משום שבלא מחשבתו אין חשיבות להמעשה. הנה בשבת חידשה התורה שכל גדר המלאכה הוא רק כאשר היא מלאכה חשובה, ועל כן כאשר חסר במחשבת, הרי"ז אותו הגדר ממש דמתעסק שחסר בחשיבות המעשה. אלא שבשאר מעשים אין צריך לחדש שבלא מחשבה אינם נחשבים למעשה, דבהם פשוט כיון שאין בהם שום נפעל וחשיבות לולי העבירה, אבל בשבת בעינן לחידוש התורה דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהנפעל שאסרה התורה בשבת הוא רק נפעל חשוב.

ויעויין בתוצאות חיים (סי' ח') דחוקר בדין מלאכת מחשבת האם הוא דין בחיוב ופטור או דין במלאכה עצמה דבלי מחשבת אין המלאכה נחשבת למלאכה כלל, ולומד דדעת הרמב"ם היא דמלאכת מחשבת הוא דין במלאכה דבלי מחשבת אינה נחשבת למלאכה כלל. [ויעויין בלקו"ש ח"ז פ' בחוקותי שיחה א' אות ג'].

ומדוייק בלשונו של הרמב"ם בשגגות (פ"ז הי"א) דהוי כמתעסק דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכו' יעוי"ש.

ועפי"ז מיושב בפשטות דברי שמואל בסנהדרין (ס"ב,ב) דאמר התם דמתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה. והבאנו לעיל (אות ה') דבתוס' היקשו אמאי צריך לפטור משום מלאכת מחשבת הרי פטור מדין מתעסק עצמו. אבל לפי דעת הרמב"ם א"ש דכאמת לא שייך בשבת הפטור של מתעסק מצד עצמו לולי הדין דמלאכת מחשבת אסרה תורה.⁷



7. והנה בהלכה כ"ט כותב אדמוה"ז "וכל זה כשהוא יודע שלילה זו פסח ושזו היא מצה אלא שאכלה שלא במתכוין או שלא ברצונו אבל אם לא ידע שהלילה פסח ואכל מצה אפי' ברצונו וכן אפי' אם ידע שהלילה פסח אלא שהי' סבור לאכול בשר ונודמנה לו מצה ואכלה כסבור שזוהו בשר לא יצא באכילה זו וכו'". ולכא' מדוע אינו יוצא ידי חובתו באופן זה הרי אמרינן שבאכילה כיון שנהנה הרי זה נחשב לאכילה ובמילא קיים מצות אכילת מצה גם בלי כוונה, דאין צריך לכוונתו, ומדוע כאן ישנו חיסרון בזה שאינו יודע שזו מצה או שהלילה פסח.

והנה בפשטות ה' אפשר לומר דבזה אין החיסרון כלל משום הדין דמצוות צריכות כוונה וכמו שמשמע בפשטות מהא דהביא הר"ן (ר"ה שם) דין זה בשם הרא"ה דאם אינו יודע שפסח היום או שחשב לאכול בשר וכו' לא יצא י"ח, ומשמע דהוא גם לפי מה דס"ל דמצוות אין צריכות כוונה.

והטעם שאינו יוצא ידי חובתו הוא משום שבכאי גוונא חשוב שוגג, דמכיון שיש לו חיסרון ידיעה ואינו יודע כלל שמקיים את המצוה הרי הוא בגדר שוגג ובזה אין מועיל הא דנהנה דהרי גם בחלבים ועריות שחייב משום דנהנה הרי אינו נעשה למזיד על ידי ההנאה, אלא רק חייב ככל שוגג.

אבל מדברי אדמוה"ז משמע שהוא כן מדין מצוות צריכות כוונה דבהמשך הסעי' כתב "אבל אם אכל מרור בענין זה יצא, לפי שמרור בזמן הזה מדברי סופרים וכל מצוה מדברי סופרים אין צריך כונה. ויש חולקין על זה ואומרים שגם המצוות מדברי סופרים צריכות כונה, לפי שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה וכו'". ומבואר בדבריו שלמד שהטעם שבמצוה אינו יוצא הוא מדין מצוות צריכות כוונה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע כאן צריך לכוונתו.

[ואולי בדוחק י"ל שגם שוגג שאינו יוצא י"ח הוא רק אם אמרינן מצוות צריכות כוונה, וצ"ע].

ונראה דאפשר לומר בזה, דלפי מה שנתבאר בשיטת אדמוה"ז דהחיסרון של מתעסק הוא שהמעשה אינו חשוב למעשה כלל, ועל כן במעשים שהם חשובים מצד עצמם אין צריך את כוונתו לשם מצוה כדי להחשיבם אפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה. מ"מ י"ל שכל זה הוא רק כאשר יודע שמקיים בזה מצוה, דאז מכיון שהמעשה הוא חשוב אין צריך את כוונתו לשם מצוה כדי להחשיבו. אבל כאשר אינו יודע כלל שמקיים במעשה הזה מצוה, אז למ"ד מצוות צריכות כוונה, אינו יוצא ידי חובתו, כיון שחסר כאן בחשיבות של המעשה מצוה.

דהיינו שכאשר יודע שהוא מצוה אזי צריך רק שיחשיב את המעשה, ובמעשה שהוא חשוב מצד עצמו אין צריך שיחשיבו, אבל כאשר אינו יודע שהוא מצוה, אז להיפך אמנם את המעשה אינו צריך להחשיב שהרי הוא חשוב מצד עצמו, אבל המצוה אינה וחסר בחשיבות המעשה מצוה, דצריך לא רק שיהי' מעשה חשוב אלא מעשה מצוה חשוב. ועצ"ע.

ויעויין בדברי המאירי הנ"ל (אות ג') דמבאר היטב את החילוק בין שני המקרים, אבל בשיטת אדמוה"ז קשה ללמוד כן דלא משמע את כל הגדר של מתעסק והגדר של שכן נהנה כדברי המאירי, דבדברי המאירי משמע שלמד את הגדר דמתעסק כמו שנתבאר לעיל אות ג' באופן הב'.

בשיטת הרמב"ם ואדה"ז במוציא מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור

הרב שניאור זלמן פרוזנר

ר"מ בישיבה

א

החילוק בין דברי הרמב"ם לאדה"ז בהניח במקום פטור באמצע ההוצאה מרה"י לרה"ר

בגמ' שבת (ה ע"ב) ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פוטר בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג דחייב עכ"ל ומסקנת הגמ' בדף ו' ע"א אלא מידי דהוי המוציא מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר התם לאו אע"ג דאי מנח ליה אצדי רה"ר פטור וכי מנח ליה ברה"ר חייב ה"נ לא שנא (עכ"ל) והנה הרמב"ם והרא"ש וכן אדמו"ר הזקן בשו"ע פסקו כרבנן שחייב אלא שזה כשהיה מהלך מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור אבל אם הניח במקום פטור ואח"כ עקר עוד הפעם והניח ברה"ר גם לרבנן פטור (וכמו שהגמ' בדף ו' ע"א מביאה "הכא אי מנח ליה בסטיו מקום פטור הוא") אלא שבזה מצינו הברדל בין אדמו"ר הזקן להרמב"ם בסדר ההלכות דהנה הרמב"ם פרק י"ד מהלכות שבת הלכה י"ד באמצע כתב "המוציא חפץ מרה"ר לכרמלית והניחו שם וחזר ועקרו מכרמלית והכניסו לרה"י או שהוציאו מרה"י לכרמלית והניחו שם וחזר ועקרו מכרמלית והוציאו לרה"ר הרי זה פטור" ולאח"ז בהלכה ט"ו כתב "המוציא מרשות היחיד לרה"ר ועבר על מקום פטור שהיה ביניהן בהליכתו חייב שמהלך אינו כעומד ואין צריך לומר בזורק שעבר החפץ במקום פטור שאינו חשוב כמי שנח שם, הי' עומד במקום פטור ונטל חפץ מרה"י או מאדם העומד שם והניחו ברה"ר או ביד אדם העומד שם פטור וכן אם הכניס מרה"ר לרה"י ועמד במקום פטור פטור" ומסדר זה משמע שאם הניח החפץ במקום פטור פטור אבל אסור ואין זה קשור לדינים של רבנן שמהלך לאו כעומד אבל אם עמד במקום פטור באמצע הוצאת החפץ ולא הניח על הקרקע או שהאדם עמד באמצע והעביר פטור אבל אסור שייך לזה שהלכה כרבנן שמהלך לאו כעומד ובפשטות שכיון שאם היה מהלך היה חייב לכן גם אם עמד פטור אבל אסור כדי

שלא יבוא לטעות שגם במהלך יהיה מותר (אלא שמסגנון הלשון משמע שעיקר החידוש שפטור ולא חייב שאע"פ שכאשר מהלך היה חייב אבל עמד פטור) והנה אדמו"ר הזקן בסימן שמ"ו הביא בסעיף א' ובתחילת סעיף ב' אופני החיוב מדאורייתא ואח"כ האיסור מדברי סופרים וז"ל "אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס מרשות הרבים לרשות היחיד דרך מקום פטור כגון המוציא מחנות לרה"ר דרך אסטווינית או להיפך חייב כיון שלא נח החפץ במקום פטור ואע"פ שהולך ברגליו במקום פטור והרי הניח רגליו שם בכל פסיעה אין זו חשובה הנחה אלא אם כן עמד שם למוש אבל אם עמד שם לתקן הרי עמידה זו צורך הילוכו ואינה חשובה הנחה ואין צריך לומר שהמושיט או הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך דרך מקום פטור שהוא חייב (ובסעיף ב') וכן העומד במקום פטור ונוטל חפץ מרשות היחיד או מיד מי שעומד ברשות היחיד ונותנו ברשות הרבים או ביד העומד ברשות הרבים או להיפך ולא נחה ידו כלל במקום פטור כשהולכה דרך שם חייב אבל אם נחה ידו שם קצת פטור אבל אסור לעשות כן מדברי סופרים אפילו ע"י שנים כגון שאחד עומד ברשות היחיד ונוטל משם חפץ ומניחו במקום פטור והעומד ברשות הרבים נוטלו מפני שמזלזל באיסורי שבת לגרום לכתחילה הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך וגזירה שמא יבואו להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך בלא הנחה במקום פטור בינתיים" (עכ"ל) והנה הדין של אדם א' ההולך מרה"י לרה"ר ועמד במקום פטור לא כתוב באדה"ז במפורש (האיסור מדברי סופרים) אבל בפשטות כלול באיסור שאפילו ע"י שנים אסור וכ"ש שאדם א' מוציא ומסדר ההלכות באדה"ז משמע שאיסור זה נובע מהדין של רבנן דבן עזאי שמהלך לאו כעומד וזהו לכאורה הטעם הב' של אדה"ז וגזירה שלא יבואו להוציא מרה"י לרה"ר או להיפך בלא הנחה במקום פטור בינתיים שהכוונה שאם נתיר בעמד במקום פטור יש לחשוש שיבואו להתיר גם בהליכה (או עמידה שלא לפוש) שכ"ז לכאור' רק לרבנן משא"כ מסדר הענינים ברמב"ם משמע שעצם האיסור דרבנן הוא גם בלא החומרא שמהלך לאו כעומד שהרי זה הביא רק בהלכה ט"ו (וזה שהפרט של עמד פטור הביא אחר כך בהט"ו כי בפשטות רק לומר שלא חייב מדאורייתא אבל זה שאיסור מדרבנן לכאורה זה ק"ו מהניח בכרמלית ועיין גם בהמג"מ הט"ו שמקום פטור לריבותא ולא מבעיא בכרמלית).

וי"ל או דס"ל להרמב"ם דהעיקר כטעם הא' באדה"ז שלא יבואו לזלזל באיסורי שבת או דס"ל שהגזירה היא שמא יבואו להוציא מרה"י לרה"ר בלי שיהיה כלל מקום פטור באמצע שאז גם לבן עזאי חייב מדאורייתא וכמו שכתב רש"י בדף ו' ע"א בפירוש הברייתא "אדם עומד על האיסקופה נוטל מבע"ה ונותן לו נוטל מעני ונותן לו ובלבד שלא יטול מבע"ה" ונותן לעני מעני ונותן לבע"ה"ב ואם נטל נותן שלשתן פטורים" ופירש רש"י ובלבד

שלא יטול כו' דמזלזל באיסורי שבת לכתחילה לגרום הוצאה מרה"י לרה"ר וגזירה דלמא אתי לאקולי ולאפוקי להדיא מרה"י לרה"ר.

ב

המקור והטעם לדברי אדה"ז

ובטעם אדה"ז שהביא זאת לאחר הדין דרבנן דבן עזאי כי חומרא זו אע"פ שא' היתה הנחה גמורה במקום פטור (ולא רק שגוף האדם היה בתוך מקום פטור) ב' ההוצאה נעשתה ע"י שנים היא דוקא לרבנן דמהלך לאו כעומד משא"כ לבן עזאי י"ל דגזרינן דוקא באדם א' שעקר מרשות היחיד שהוציא לרה"ר ע"י הנחה במקום פטור ואז אסרו רבנן אבל לא ע"י שנים (שגם מרה"י לרה"ר בלי מקום פטור באמצע אם זה עוקר וזה מניח פטורים משא"כ בא' שעוקר והניח חייב) וי"ל דמקורו של אדה"ז הוא מגמ' דף ח' ע"ב אמר מר אדם עומד על האסקופה נוטל מבעה"ב ונותן לו נוטל מעני ונותן לו ומסקנת הגמ' אלא אסקופא מקום פטור בעלמא הוא כגון דלית ביה ד' על ד' כי הא דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן מקום שאין בו ד' על ד' טפחים מותר לבני רשות היחיד ולבני רשות הרבים לכתף עליו ובלבד שלא יחליפו" ולמד אדמו"ר הזקן שהכוונה ע"י שנים ז"א שא' מבני רשות היחיד לא יתן שם והשני מבני רשות הרבים לא יוציא משם.

משא"כ הרמב"ם י"ל דלמד כפרש"י שם ד"ה ובלבד שלא יחליפו והכי נמי קתני לעיל ובלבד שלא יטול מן העני ויתן לבעל הבית (כנ"ל מהגמ' דף ו' ע"א) ומזה משמע שהפירוש ובלבד שלא יחליפו הכוונה ע"י אדם שעומד באמצע במקום הפטור וכן משמע במאירי בדף ח' ע"ב ד"ה אסקופה בסופו ר"ל שלא יטול העומד שם מבני רשות היחיד ויתן לבני רה"ר וכמו שאמרו שלא יטול מעני ונותן לבעל הבית או מבעל הבית ויתן לעני ולא סוף דבר ליטול מזה וליתן לזה קודם שיניח במקום פטור אלא אף נוטל והניח במקום פטור ואח"כ נטלו משם ונתנו לזה ואפילו ברשות של סופרים לדעתנו כמו שנבאר בעירובין פ' חלון בע"ה".

מבאר שי"ל שלדעת הרמב"ם יש קולא במוציא מרה"י והניח במקום פטור ואח"כ עוקר ממקום פטור ומניח ברה"ר שאז מותר גם אליבא דרבנן דבן עזאי

ואולי י"ל דלדעת הרמב"ם (משא"כ לאדה"ז ולמאירי) אם הוציא מרה"י והניח במקום פטור מותר אח"כ (ויתכן גם מיד) לעקור ממקום פטור ולהניח ברשות הרבים. א. ואע"פ שהרמב"ם אוסר בה"י עומד במקום פטור ונטל חפץ מרה"י כדלעיל י"ל דזה דוקא באותו אדם שעמד במקום פטור ועקר מרה"י והניח ברה"ר דאע"פ שנקרא הנחה כי האדם עמד במקום פטור אבל לגבי החפץ לא היה הנחה גלויה וניכרת ולכן אסור מדרבנן משא"כ כשהעביר מרשות היחיד והניח במקום פטור דהויא הנחה גלויה" לחפץ יתכן שאין לגזור ובפרט די"ל כיון שמרה"י למקום פטור מותר לכתחילה וכן ממקום פטור לרה"ר מותר לכתחילה לכן כשיש הנחה רבנן לא גזרו במקום פטור" ב. ואע"פ שהרמב"ם כתב בסוף הט"ו וכן אם הכניס מרה"ר לרה"י ועמד במקום פטור פטור י"ל א' כשהאדם עמד במקום פטור יש יותר לגזור מכאשר הניח החפץ במקום פטור וכנ"ל שכשיש הנחה גלויה רבנן לא רצו לאסור ב' י"ל דמה שנקט הרמב"ם ועמד במקום פטור אין הכוונה שהכניס ע"י שהתחיל לילך מרה"י לרה"ר ועמד באמצע ההליכה במקום פטור אלא כוונת הרמב"ם זה המשך למקרה הקודם שעמד האדם במקום פטור ועקר ע"י נטילה מרה"ר לרה"י ואז זה אותה גזירה כמקודם שבתחילה כתב מקרה זה כשנטל מרה"י להוציא לרה"ר ואח"כ כתב הפכו שנטל מרה"ר להכניס לרה"י כשם שכך סגנון הרמב"ם בהי"ד הוצאה מרה"ר לכרמלית ואח"כ הכניס לרה"י וכותב גם להיפך או שהוציא מרה"י והניח בכרמלית והוציא לרה"ר (ולמעשה שכן האריך גם אדה"ז באיסור דאורייתא וכן באיסורים דרבנן מדגיש וכן להיפך וכמה פעמים).

ג. ואע"פ שבהי"ד גבי כרמלית כתב הרמב"ם בפירושו שגם בהניח אסור" המוציא חפץ מרה"ר לכרמלית והניחו שם וחזר ועקרו מכרמלית והכניסו לרה"י או שהוציאו מרה"י לכרמלית והניחו שם וחזר ועקרו מכרמלית והוציאו לרה"ר הרי זה פטור" י"ל דזה דוקא כשהניח בכרמלית שגם עצם ההוצאה מרה"י לכרמלית לבד בלי להמשיך הלאה גם אסור מדרבנן משא"כ במקום פטור דכל חלק בפ"ע אין איסור א"כ גם אם בסוף עשה ב' חלקים מותר וי"ל דכשם שהתחלת ההלכה כתב הרמב"ם המוציא מרה"י לרה"י או מרה"ר לרה"ר וכרמלית באמצע פטור שדין זה הוא דוקא בכרמלית משא"כ מרה"י לרה"י דרך מקום פטור (כשאינו בעי' של עירוב) וכן מרה"ר לרה"ר דרך מקום פטור (אם לא יותר מד' אמות) מותר וכמו שפסק אדה"ז בסימן שמ"ז בסעיף יוד בסופו ועיין שם בסוף ס"ט ובסימן שמ"ו סעיף

ג', ה"ה לסוף ההלכה שהאיסור הוא דוקא בכרמלית ועיין גם בפירוש הקדמון ממצרים הוצאת קאפח וז"ל: "לפיכך נצטרך לומר שענין דבריו הנה בשעמד בכרמלית שהרי כשהוציא מרשות היחיד ועמד בכרמלית כאילו הניח בכרמלית והוא פטור אבל אסור וכשאת"כ והוציא החפץ מן הכרמלית לרשות היחיד גם כן פטור אבל אסור" ואח"כ מסקנתו "ואפשר שנעמיד ההלכה כשלא עמד בכרמלית ויהי' פי' דבריו כך המוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ולא עמד בכרמלית שביניהם פטור אבל אסור שמא יעמיד בכרמלית" ולפי"ז בחלק הראשון מדובר שלא עמד בכרמלית והחידוש הוא שמא יעמוד בכרמלית (ומובן שבמקום פטור לא שייך לגזור) וה"ה לחלק האחרון שדוקא בכרמלית אלא שקצת צ"ע מה החידוש שאסור מדרבנן אם עמד בכרמלית באמצע הוצאה מרה"י לרה"ר וי"ל שעיקר החידוש שלא חייב מן התורה דהו"א כיון שאסור להניח אם הניח לא הוי הפסק.

(והנה אולי היה אפ"ל דכרמלית בסוף ההלכה לאו דווקא די"ל דה"ה למקום פטור ובפרט שלעיל הי"א הביא הרמב"ם מקרה שלא גזרו על ד' אמות בכרמלית כשמטלטל לצורך שלא יזיק ואח"כ כשמדבר על כרמלית י"ל דכולל גם מקרה זה אבל כנ"ל מסתבר לומר שכשם שהתחלת ההלכה היא דוקא בכרמלית ה"ה לסופה) ובפרט שגם במקרה דהי"א רק התירו יותר מד' אמות ולא הוצאה מרה"י או רה"ר לכרמלית).

ד

**החומרא באדם א' העומד במקום פטור שלא יעקור מרה"י ויניח ברה"ר
לרש"י גם לבן עזאי וכן דעת אדה"ז אבל לר' יהונתן מלוניל רק לרבנן וכן
י"ל להרמב"ם**

והנה נתבאר לעיל שהחומרא שלא יעמוד במקום פטור ויטול מרה"י ויניח ברה"ר לדעת הרמב"ם הוא גם לבן עזאי אבל ע"פ הנ"ל שחומרא זו במקום פטור הוא לא שייך לחומרא דכרמלית שנתבאר בהלכה הקודמת יש מקום לומר שלשיטת בן עזאי לא גזרינן גם בזה וחומרא זו היא רק לרבנן וכן נת"ל שלדעת שו"ע אדה"ז חומרא זו היא רק לרבנן דבן עזאי ולכן הביא חומרא זו בהמשך לרבנן אבל יש לדחות זה דמלשון הרמב"ם משמע שהחידוש הוא שפטור אבל אסור ולא חייב אבל עצם החומרא היא גם לבן עזאי שמדרבנן אסור וכן מלשון אדה"ז משמע שזה שמחמירים בשנים זה דוקא לרבנן אבל באדם א' גם בן עזאי מודה שאסור מדרבנן והנה בפירוש רבינו יהונתן מלוניל כתב (בד"ה האחרון לעיל לדף ו' ע"א) "ובלבד שלא יטול" דמזלזל באיסורי שבת לכתחילה לגרום הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ומרשות הרבים לרשות היחיד גזירה דלמא אתי לאקולי ולאפוקי בהדיא

מרשות היחיד לרשות הרבים וטבירא לן דמהלך לאו כעומד דמי" (עכ"ל) שמלשונו משמע שהגזירה היא שמא יוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ע"י שילך דרך מקום פטור ולא יעמוד וזה נקרא בהדיא ולפי"ז חומרא זו היא דוקא אליבא דרבנן דבן עזאי אבל א. כנ"ל רש"י לא כתב שזה בגלל שמהלך לאו כעומד דמי ומשמע שבהדיא הכוונה שכלל לא יהיה מקום פטור באמצע וא"כ גם לבן עזאי גזרינן שמזה משמע שהגזירה היא גם לבן עזאי ב. הרמב"ם כתב רק פטור ולא שמא יוציא ע"י הליכה. וכן משמע מלשון רש"י (בדף ה' ע"ב ד"ה היכא) אלא שבעירובין (דף צ"ח ע"א) הגמ' אומרת הלשון בהדיא גם בהוצאה דרך כרמלית וצ"ע. ג. אדה"ז כתב בלא הנחה במקום פטור והשמיט המילה בהדיא.

ה

טעם החילוק בין אדה"ז להרמב"ם בדעת בן עזאי האם מחמיר באדם העומד במקום פטור ועוקר ומניח כמו מהלך מרה"י לרה"ר ועמד באמצע במקום פטור נובע א. האם מהלך דומה לעומד לבני אדם ואז גזרינן בשניהם ב. טעם הגזירה שמא יוציא מרה"י לרה"ר בלי מקום פטור כלל או שמא יוציא ע"י הליכה במקום פטור

וי"ל בביאור הדבר א. ע"פ מה שכתב הרמב"ם פי"ג ה"ט וכן מי שהיתה חבילתו על כתפו ורץ בה אפילו כל היום אינו חייב עד שיעמוד והוא שיהיה רץ בה אבל אם הלך מעט מעט הרי זה כעוקר ומניח ואסור" וכתב בלחם משנה (ועיין גם בלשון הרמ"ך בכסף משנה ועיין גם במג"מ) דע דלרבינו אין פירוש דברי הגמרא דאמרו אתי למיעבד עקירה והנחה כמ"ש רש"י ז"ל שהוא דגזרינן משום דלאו אדעתיה דילמא עביד הכי (הכוונה שמא יעמוד) אלא פירושו כך מפני שדבר זה נראה כעוקר ומניח וכיון שאתה מניח לו דבר זה יסבור שהותר לו עקירה והנחה ואתי למיעבד" ונמצא מזה שאפילו הולך לאט נראה כעוקר ומניח ורק שמדאורייתא מהלך לאו כעומד אבל לאנשים סתם נראה שכן ולפי"ז י"ל שגם לבן עזאי שמדאורייתא מהלך כעומד כיון שרבנן גזרו מהלך פטור אבל אסור גזירה זו היא גם בעמד כי עמידה והליכה אצל בני אדם הוי כדבר א' והוי כגזירה אחת וצריך לומר שטעם הגזירה שמא יבואו להוציא מרה"י לרה"ר בלי מקום פטור כלל אלא שי"ל שגזירה זו היא דוקא בעקר מרה"י והלך לרה"ר דרך מקום פטור אבל עמד במקום פטור ועקר מרה"י והניח ברה"ר שזה המקרה של הברייתא יתכן שלבן עזאי לא גזרינן שמא יתירו במוציא ויוליך כי זה נחשב גזירה לגזירה כי א' גופו נח במקום פטור ב' וכן אופן זה לא מתחלף מרה"י לרה"ר בהדיא בלי מקום פטור כלל כי האדם עצמו לא ברה"י ולא ברה"ר אבל לרבנן טעם הגזירה שמא נתיר גם בהולכה מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור שלדעת רבנן יש בזה חיוב דאורייתא

ולא הוי גזירה לגזירה. ועפ"ז נמצא שלדעת הרמב"ם חומרא זו ובלבד שלא יטול היא רק לרבנן כדברי ר' יהונתן מלוניל. (ואולי לדעת רש"י גם כשהאדם עומד במקום פטור ופשוט ידו מתחלף שמא יוציא מרה"י לרה"ר בלי שעומד במקום פטור כי עושה עקירה והניחה מיד לכן גם לבן עזאי גזרינן ולכן כתב רש"י טעם שלבן עזאי גם גזרינן) אבל אדה"ז כתב בסימן רס"ו סי"ד "במה דברים אמורים כשהוא רץ אבל לילך לאט לא התירו לו אפילו אם התחיל מבעוד יום לפי שלפעמים יעמוד מעט בלא דעת ויחזור וילך ונמצא עושה עקירה והנחה בשבת ונמצא שלאדה"ז אין הטעם שהולך לאט נראה כעומד ולפי"ז א"א לומר שגזרינן עמידה אטו הליכה כי אצל אנשים לא מתחלף וצריך לומר שלבן עזאי טעם הגזירה שאם נתיר ע"י עמידה במקום פטור גזרינן שמא יוציא מרה"י לרה"ר בלי מקום פטור באמצע כאשר עוקר ומניח וזה יתכן לא רק במוליך אלא גם בעומד במקום פטור ועקר והניח (המקרה של הברייתא לרש"י) אלא שזה דוקא ע"י אדם אחד ולא ע"י שנים שאז זה גזירה לגזירה אבל לרבנן גזרינן גם ע"י שנים כי גזרינן שמא מזה יטעו להתיר גם באחד שעומד במקום פטור ועקר מרה"י והניח ברה"ר בלי שנחה ידו בינתיים שאז זה דאורייתא (משא"כ לבן עזאי) אבל מקרה כזה לא נקרא בהדיא כי גוף האדם עומד במקום פטור ועפ"ז מובן שאדה"ז כתב זה בהמשך לדין שאם לא נחה ידו חייב ועפ"ז נמצא שלדעת הרמב"ם הנ"מ בין בן עזאי לרבנן באיסור דרבנן הוא גם באדם אחד שעמד במקום פטור ועקר והניח אבל אם אחד עקר והניח במקום פטור על הריצפה ואח"כ עשה עוד עקירה יתכן שגם לרבנן לא גזרינן וכן ע"י שנים יתכן שלרבנן לא גזרינן אבל לדעת אדה"ז הנ"מ היא בין בן עזאי לרבנן הוא ע"י שנים אבל אדם אחד יתכן שלכו"ע אסור ואפילו אם עשה הנחה גמורה בינתיים.

ו

אדמו"ה הזקן ורש"י לשיטתם בחומרא של אדם העומד באמצע במקום פטור ועקר מרה"י והניח ברה"ר ולא נחה ידו שלרש"י לכו"ע אין איסור דאורייתא וי"ל שגם באיסור דרבנן הוא לכו"ע אבל לדעת אדה"ז (כראב"ד) שכשלא נחה ידו לרבנן (משא"כ לבן עזאי) יש איסור דאורייתא וזה דעת הברייתא א"כ בדאורייתא הברייתא לא כבן עזאי וי"ל שגם בדרבנן בהוצאה ע"י שנים לא כבן עזאי (ולהרמב"ם בדאורייתא כרש"י ובדרבנן י"ל שרק לרבנן)

ב. ועוד י"ל בטעם שחומרא זו שכתוב בברייתא בדף ו' אדם עומד על האסקופא נוטל מבעה"ב ונותן לו נוטל מעני ונותן לו ובלבד שלא יטול מבעה"ב ויתן לעני מעני ונותן לבעה"ב ואם נטל ונתן שלשתן פטורים שלדעת רש"י חומרא זו היא אליבא דבן עזאי

(משא"כ להרמב"ם) שאדה"ז מפרש זו כנ"ל גם בשנים וכן"ל שחומרא זו היא רק לרבנן המקור לזה הוא מדברי הגמ' בדף ח' ע"ב "אמר מר ובלבד שלא יטול מבעה"ב ונותן לעני מעני ונותן לבעה"ב ואם נטל ונתן שלשתן פטורין לימא תהוי תיובתא דרבא המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' ברשות הרבים ואע"פ שהעבירו דרך עליו חייב (ועונה הגמ') התם לא נח הכא נח ופרש"י "דרך עליו" שהגביהו למעלה מי' דלא שליט ביה אויר רה"ר והוי מקום פטור" לא נח "במקום פטור והויא לי עקירה מרה"ר והנחה ברה"ר" הכא נח "במקום פטור ביד העומד על האסקופה" ולפי"ז יוצא שהסיבה שחייב בלא נח כי לא היתה שם הנחה וגם לבן עזאי הוא חייב אבל נח ממש במקום פטור (כי האדם עומד) שזה המקרה של הברייתא א"כ הברייתא היא גם לבן עזאי משא"כ אדה"ז פסק כפירוש התוס' דף ח' ע"ב ד"ה לימא "לכך נראה כפירוש ר"ח דאפי' שהעבירו דרך עליו שהעבירו לפניו נגד גופו דהא כיון שהגיע כנגדו הוי כמונח ונמצא שלא העביר ד' אמות יחד ומשני התם לא נח דאין זה הנחה דרך עצמו ולפי תוס' כוונת הגמ' הכא נח נחלקו המהרש"א ורעק"א דמהרש"א כתב "ומיהו הך דהכא הוי שפיר נח מההיא דרבא דכיון שהאדם נח על האסקופה שהוא מקום פטור והחפץ כשבא כנגדו במקום פטור מקרי שפיר נח" כלומר שהסיבה שבברייתא פטור כי האדם נח ועמד במקום פטור ורעק"א פירש "ולזה נראה בפירוש התוס' כמ"ש הראב"ד בהשגות שכתב גם כן כפירוש התוס' וסיים דהכא נח הינו דמיירי שהניח ידו קצת כשהגיע לנגד גופו עיי"ש" וכן הביא אדה"ז להלכה כנ"ל ולפי"ז יוצא שהברייתא היא לא כבן עזאי כי לבן עזאי גם כשלא נחה ידו היות שהגוף עומד ודאי הוא פטור (מכ"ש שמהלך כעומד) ולכן למד אדה"ז שגם חומרא שמדרבנן זו שלא יטול היא לא כבן עזאי (ולכן הדגיש אפילו בשנים כי באחד יתכן שבן עזאי מודה לאיסור מדרבנן) והרמב"ם שלא חלק בפירוש הברייתא אם נחה ידו או לא ומשמע שתמיד פטור א"כ הברייתא תתכן גם לבן עזאי וכפירוש רש"י אלא שזה בנוגע לחיוב דאורייתא אבל בנוגע לאיסור דרבנן יתכן שלא כבן עזאי כמשמע מסדר ההלכות. משא"כ לרש"י יתכן שבן עזאי מודה לאיסור דרבנן. ולאדה"ז יוצא דבדאורייתא הברייתא היא לא כבן עזאי (בפרט של לא הניח) ובדרבנן בחומרא של שניים (שזה מדרומן בברייתא) זה לא כבן עזאי.

ז

**דברי אדה"ז לצמח צדק מתאימים לרש"י אבל להנ"ל י"ל כוונת רש"י
שגם הברייתא לכו"ע וגם דינו דרבא לכו"ע**

והנה פסק הנ"ל דאדה"ז (בסימן שמ"ו ס"ב) שכשעומד במקום פטור ועקר מאדם העומד מרה"י והניח ביד אדם העומד ברה"ר ולא נח כלל חייב מקורו כנ"ל מפירוש התוס'

דף ח' ע"ב וכביאור רעק"א וכן מדברי הראב"ד בהשגות פי"ב מהל' שבת הי"ד והנה הצמח צדק בחידושים על הש"ס על הגמ' דבן עזאי הוכיח מתוס' עירובין דף צ"ח ע"א ד"ה והאמר רבא שגם לפירוש ר"ח בגמ' דאע"פ שהעבירו דרך עליו ולא הוי הנחה דרך גופו הפירוש הכא נח (בברייתא במסכת שבת אדם עומד על האיסקופא... ואם נטל ונתן שלשתן פטורים) הוא כפירוש המהרש"א שבת דכיון שעומד ונח הגוף במקום פטור לכן פטור כשהעביר מרה"י לרה"ר אפילו לא נחה ידו שלכן כתבו שמדובר שידו מהלכת בכל המקרים (גם בברייתא וגם בדין דרבא) והחילוק הוא במקום עמידת גוף האדם וא"כ יוצא שהמקור לפסק אדה"ז הוא רק מהראב"ד והצ"צ מסביר שטעם אדה"ז שגם בעומד במקום פטור אם לא נחה ידו חייב מדאורייתא הוא כי במקרה דהברייתא רבנן אוסרים גם בעומד במקום פטור והניח במקום פטור (וכנ"ל מהמאירי) וכן הביא הצ"צ מרש"י בעירובין דף ק"א: ובאם נאמר שאין איסור דאורייתא בשום אופן גם כשלא נחה ידו מ"ט גזרינן בהניח ממש [והנה להנ"ל שלרש"י טעם הגזירה שמא יוציא בהדיא מרה"י לרה"ר בלי מקום פטור באמצע יש ליישב זאת שלרבנן האיסור הוא גם כשהעביר בעצמו מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור למרות שהניח (לא כהרמב"ם) וכן גם אם עמד במקום פטור והניח משא"כ לכן עזאי ועיין לקמן] וכן מלשון רש"י בגמ' שבת מוכח כאדה"ז שפירש הכא נח במקום פטור ביד העומד על האיסקופה שנחה ידו קצת משמע שאם לא נחה כלל חייב בדאורייתא (אלא שי"ל אולי כוונת רש"י כיון דתוס' הקשו על פירש"י מדוע הגמ' מקשה על רבא שהעבירו דרך עליו חייב מדאורייתא מהברייתא דשניהם פטורים הרי אפ"ל הברייתא כבן עזאי ורבא כרבנן לכן מפרש רש"י שהן הברייתא והן רבא דינם לכו"ע זה שהברייתא שניהם פטורים זה לכו"ע כי גם היד נח וא"כ נחשב ממש הנחה גם לרבנן ובדינו של רבא לא נח וגם לכן עזאי חייב אבל באמת יתכן לומר שגם לרבנן פטור אפילו בלא נחה ידו מצד הנחת הגוף כמהרש"א אלא שאז היה אפ"ל לסברת המקשה רבא כרבנן וברייתא כבן עזאי ופליגי אם מהלך כעומד ולא נחה ידו כקושית התוס' ולכן ביאר רש"י שמדובר שנחה ידו וא"כ ברור לכו"ע שפטור ולא שייך למחלוקת ואולי כיון שרש"י לא כתב לא נח בידו אלא לא נח במקום פטור בדינו דרבא דהעבירו דרך עליו שמזה משמע שגם כשנחה ידו קצת למעלה חייב לכו"ע גם לכן עזאי אם העביר למעלה מי' אפילו נחה ידו קצת דינו כלא נח במקום פטור וחייב כיון שהגוף ברה"ר לא נקרא מקום פטור ולא מפסיק ההעברה כלומר שלא נקרא מהלך במקום פטור וכנ"ל שרש"י כותב מקרה שלכו"ע חייב ולכן בדינו דרבא לכו"ע חייב לא רק כשלא נחה ידו אלא תמיד וי"ל כי נחה ידו קצת יוצר קשר היד עם הגוף אבל כשעומד ברה"ר לא פטור אא"כ יעשה הנחה גמורה למעלה מי' ובפרט רש"י לשיטתו שמה שאמר ר"א (דף צז) המוציא משאוי למעלה מי' חייב מדובר שהניחו למטה מי' משא"כ כשזרק על הכותל ונח

למעלה מי' פטור ז.א שצריך הנחה גמורה ולא שנחה ידו קצת ועיין בקו"א סי' שמ"ז ס"ק א'.

ח

לאדה"ז תוס' בשבת ס"ל כראב"ד שכשלא נחה ידו חייב ומטעם שהוי כהגוף

מהלך עם היד

והנה הצ"צ מק' על פסק אדה"ז א. מסברא שכיון שלבן עזאי מהלך כעומד וא"כ י"ל שלרבנן מהלך לאו כעומד אבל כשהגוף נח במקום פטור ורק ידו מהלכת יתכן שהיד מגיע נגד גופו חשוב כעומד. ב. תוס' בפרק הזורק (כ"ט, ב) על מה דבעא מיניה רב מרדכי מרבא עמוד ברה"ר גבוה יוד ורחב ד' וזרק ונח על גביו מהו מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור או דילמא כיון דממקום פטור קאתיא לא, והקשו בתוס' ד"ה או דילמא "ואם תאמר ומאי קמיבעא לי' תיפשוט מדתניא בפ"ק המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ואחד המושיט ואחד הזורק חייב ואמרינן לעיל המוציא משאוי למעלה מיוד חייב ומפרש הרב פורת דדוקא כשפסק כחו במקום פטור קמבעיא לי' כגון שזרק למעלה מיוד כנגד אויר רה"ר וירד האבן באלכסון ונחה על העמוד דירידה זו אינו מכחו הראשון אלא כח כחו היא וכיון דממקום פטור קא אתיא יש הפסק בין עקירה ראשונה להנחה...ובסוף סיימו "והשתא לא דמי למוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו דהתם מכחו בא לרה"ר וא"כ כותב הצ"צ "לכן כמו כן וכל שכן י"ל מה שבנד"ז ידו בתר גופו העומד גרירא חשוב הפסק בין עקירה להנחה"

ואולי י"ל שאדה"ז למד שיש חילוק בין תוס' בעירובין לתוס' בשבת שלתוס' בעירובין שהוכיח הצ"צ מלשונו שמדובר בכל המקרים במהלך שלא נחה ידו כלל והסיבה שאם נטל מבעה"ב ונתן לעני פטור כי עבר במקום פטור כי ס"ל לתוס' בעירובין שהסיבה שחייב בדינו של רבא בהעבירו ד' אמות דרך עליו כי הוי המושיט החפץ ד' אמות וולכן כתב שם המהרש"א בד"ה הקודם ד"ה אלא שלבן עזאי גם חייב כי פוטר רק במהלך ולא במושיט (וצ"ל שלמהרש"א הגמ' בעירובין לא ס"ל התירוץ של הגמ' בשבת הכא נח והכא לא נח

לפירוש התוס' דא"כ הי' צ"ל פטור כאשר עומד על האיסקופא ואולי זוהי הסיבה שאדה"ז לא לומד כך). ולכן כתבו ג"כ שהחייב בדינו של רבא שהעבירו ד' אמות הוא ע"י שמשלים אותם ע"י זריקה ז"א שאם עקר בריחוק ב' אומות מצידו הימנית והעבירו דרך גופו והמשיך בידו עוד ב' אמות וזרק ב' אמות חייב כי כאשר הגיע מול גופו אע"פ שלא נחשב הנחה מ"מ ד' אמות גדרם שמרחיק החפץ ממקומו, אבל כאשר קירב לגופו צריך ד' אמות חדשים ולכן תוס' בעירובין הביא ג"כ פירש"י שלא יעמוד אדם ברה"י ויטלטל ד' אמות ברה"ר שעומד על הגג כי חייב מצד שהוא מושיט ולכן פסקה הגמ' בשבת שאם נח גופו במקום פטור פטור גם כאשר היד לא נחה כי כאשר היד מול הגוף מתחילה מחדש המלאכה, וזה שייך בד' אמות ולא בהוצאה שא"א לומר שממקום פטור לרה"ר ישנה התחלה חדשה אבל לגמ' בעירובין פירוש המהרש"א חייב לרבנן לא הוי כח כחו כי מושיט זה נקרא כח א' אבל אדה"ז הביא שכשעומד על האיסקופא ולא נחה ידו חייב כי מוליך (ולכן רק לרבנן חייב) ז"א שעקירת היד נחשב שגופו נמצא במקום היד וגופו הולך עם היד ולכן גם כשעובר במקום פטור חייב לרבנן אא"כ נח ולןא נקרא כח כחו כקושית הצ"צ כי נקרא שהגוף הולך עם היד (משא"כ הצ"צ מק' כי הבין שהכונה יד מהלך וא"כ יש שלב א' שמוציא מרה"ר ומקרב לגופו ואח"כ מרחיק מגופו ונקרא כח כחו אבל אדה"ז למד שהגוף הולך עם היד. וגם קושית הצ"צ הא' זה רק לשיטתו שרק היד מהלכת שהוי' הולכה חלישתא אבל לאדה"ז הוי כהגוף עם היד והלכה רגילה ולכן חייב.

ולכן תוס' בשבת ג"כ לא הביא שהד' אמות הם ע"י זריקה כי ברה"ר אם הגוף הולך עם היד חייב ד' אמות מהעקירה וכן פסק אדה"ז (סימן ש"נ סעי' א') שבידו מוליך החפץ ד"א ממקום שהי' מונח חייב" ולכן גם לא הביאו פירש"י בלא יטלטל כי כאשר הגוף גבוה למעלה מידו ועוקר למטה מיוד א"א לומר שהגוף הולך עם היד (כי לגבי הגוף י"ל כח כחו). וא"כ צ"ל שהסיבה שפטור כי נחה ידו קצת וזה ג"כ מתאים ללשון הגמ' הכא נח כי לפירוש המהרש"א צ"ל נח במקום פטור.

ועוד י"ל שמקורו של אדה"ז הוא מפירוש ר"ח בעצמו בעירובין שפירש אי נמי כבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי ואפילו (והמגיה שם תיקן דהוי) עמד בכרמלית והביא מרשות

הרבים לכרמלית ומכרמלית עקר והניח ברה"י דכי האי גוונא לא מיחייב דמזה משמע
שלרבנן כן מיחייב וצ"ל שמדובר כאשר לא נחה ידו.



בענין טעות בס"ת¹

הרב נחום ברגר

ר"מ בישיבה

פתיחה

בשו"ת צמח צדק נדפסה תשובה¹ שממנה עולה כי העיקר להלכה כאותם דעות המתירות לכתחילה לקרא בספר תורה פסול, אלא שלכתחילה אנו חוששים לדיעות המחמירות בזה שצריך לקריאת התורה ספר כשר דוקא. וזהו תוכן התשובה בקצרה דהנה נחלקו הראשונים בזה, דעת הרמב"ם בחיבור² הרמב"ן³ רשב"א⁴ הרא"ש⁵ והטור⁶. דקריאת התורה נתקנה בספר הכשר דוקא (ולשיטות אלו אם נמצא טעות באמצע או אחרי קריאת התורה חוזרים לראש הפרשה ומעלים ז' גברי⁷).

ואף לשיטות אלו כותב שם שאם יש חומש אחד העשוי כהלכתו קורין בו אלא שאמרו חז"ל דאין קרוין בחומשין מפני כבוד ציבור (וציבור רשאים למחול על כבודם).

ולעומת זאת יש מהראשונים והם הרמב"ם בתשובה⁸ ר"ן⁹ ועוד. שסוברים שקריאת התורה לא נתקנה דוקא בספר הכשר ולפי זה אף לכתחילה ניתן לקרוא בספר פסול אא"כ סרה בו יריעה שלמה שזה מפורש בגמ' לאסור¹⁰.

• בענין זה כתבתי בקובץ פלפולי תורה מגדל דוד ה'תשנ"ט ושם נתבאר דעת הצ"צ והמחבר לאור שיטות הראשונים מבלי להתחייחם אם תשובה זו אכן מהצ"צ ע"ש. וזאת למודעי כי לא באתי בזה לפסוק הלכה למעשה אלא לעורר את לב המעיין, ולהלכה יש לשאול רב מורה הוראה.

1. שער המילואים חלק ד' סימן ד', ובמהדורת תשנ"ד או"ח סי' ע"ו כמו"כ נדפסה תשובה זו בתוספת הערות ביגדיל תורה נ"י, ח"ו סי' כ"ה.
2. רפ"י מהלכות ס"ת.
3. מגדל עוז ריש הלכות תפילין ובב"י סימן רע"ט.
4. שו"ת סי' רכ"ז תפ"ז ועוד.
5. שו"ת כלל ג' ד"ח.
6. יור"ד סימן רע"ט.
7. ב"י שם.
8. פאר הדור סימן ט' וע"ש שכ"ה דעת הרי"ף ור"י מיגאש.

ויוצא שלשיטה ראשונה אם נמצא טעות הוי כאילו לא קראו כלל ולשיטה שניה אף לכתחילה ניתן לקרוא בפסול (כשאינן כשר עכ"פ) והכריעו הפוסקים שלכתחילה אין לקרוא בפסול אך בדיעבד הקריאה כשרה ונחלקו האחרונים בגדר של לכתחילה ודיעבד. דהב"ח¹¹ ומג"א¹² פסקו כהמרדכי¹³ דתמיד יברך ברכה אחרונה בספר הפסול ואח"כ יוציא ספר כשר. והנה הם פסקו שיברך היכא דאפשר היינו לפחות ג' פסוקים מתחילת הקריאה ולא פחות מג"פ קודם ואחרי פרשה ואילו בתשובה זו נכתב שגומר הפרשה וביגדי"ת¹⁴ נשאר ע"ז בצ"ע שצ"יין לב"ח.

אלא שכתב דבמקום שנהגו כפסק מהר"י בי רב והמחבר בשו"ע שלא לברך על הפסול, קשה לשנות מנהגם אלא שגם לשיטה זו כתב דאם כבר קראו ג"פ (ואפי' לעצור שם) כן יברך אפסול¹⁵.

עוד כתב שם בתשובה דאם אין ס"ת אחר יש לנהוג כמג"א ולקרוא עם ברכה עד שביעי ואם נמצא הטעות בשביעי לא יחזיר הספר אף אם יש אחר וכ"ז משמע כי סובר דהעיקר כהרמב"ם בתשובה וסיעתו דקריה"ת נתקנה לא רק בספר כשר.

האם תשובה זו היא מהצ"צ

ו"בהתקשרות" גיליון ת"ר כתב הגה"ח וכו' הר' יוסף שמחה גינזבורג דאכן בשו"ע הקצר¹⁶ פסק כתשובה זו וכ"כ גם הרלו"צ ראסקין בעלון "קשר" של מרכז רבני אירופה.

אמנם בקהילות חב"ד עדיין לא התקבלה הוראה זו אלא נוהגין כמ"ש בקצות השולחן¹⁷ (לגר"ח נאה) דאם אפשר לעצור ולברך במקום שנמצא הפסול יברך אפסול ואם לא יחליף ס"ת וימשיך בלא ברכה ראשונה. (מקצות השולחן עצמו ודאי שאין ראיה כי תשובה זו יצאה לאור לראשונה בשנת תשל"ז).

9. ראה יגדיל תורה שם הערה 98.
 10. גיטין דף ע"א.
 11. יור"ד סימן רע"ט.
 12. אור"ח סימן קמ"ג ס"ק ד'.
 13. מגילה סימן תשצ"ד.
 14. יגדי"ת שם הערה 105 ומ"ש שם שהמג"א כתב לגמור בפרשה היינו שיש פחות מג"פ קודם לפרשה.
 15. כך היא דעת המ"א ונראה שדעתו בתשובה זו שגם המחבר ס"ל הכי כדעת הט"ז סק"ב ושם ס"ק ג' היור"ד סימן רע"ט פרשו כמ"ש הט"ז עצמו באור"ח סימן קמ"ג וע"ע בפתחי שערים)
 16. סימן ל"ז סעיף ב'.
 17. סימן פ"ו.

וכתב שם שיש מרבני חב"ד שמסבירים זאת בכך שבכדי לשנות מנהג קיים צריך לודא שאכן תשובה זו היא של הצמח צדק ואילו כאן לא ברור אם תשובה זו אכן היא מהצמח צדק זאת מאחר ותשובה זו נמצאה בכתב יד מעתיק עם תשובות מעורר משיבים עד כאן תוכן דבריו.

ובאמת ביגדי"ת נדפסה תשובה זו במדור חסידים הראשונים ונכתב שם שזה תשובה "ספק למי" ורק בהערה שם מצוין שאפשר שזה תשובה ל"צמח צדק" ובשו"ת צ"צ חלק או"ח נכתבה תשובה זו כאחת מתשובות הצ"צ אלא שבהערה בסוף הספר צוין שיתכן שאי"ז תשובה מהצ"צ¹⁸.

ובאמת שאם המנהג ברור בכל הדורות כמ"ש בקצוה"ש אין הכרח לכאורה לשנות המנהג גם לאור תשובה זו אף אם היא אכן מהצמח צדק והוא כי הצ"צ מביא את שני המנהגים וכותב ע"ז דהיכא דנהוג נהוג ורק במקום דאין מנהג יש ליפסוק כב"ח ומג"א. ועל פי זה יפה כתב ב"התקשרות" כשביקש לדעת ידיעות ומסורת בנדון זה מאחר וכתב הצ"צ וכ"כ עוד פסוקים דענין זה תלוי במנהג¹⁹.

והנה בענין זה היינו כשצריך להוציא ס"ת²⁰ האם מברך אפסול או לא ראינו דתלוי במנהג וע"כ צריך לברר המנהג בזה בקהילות חב"ד או את דעת רבותינו נשיאנו בענין.

דעת הרבי לנהוג כשערי אפרים

והנה באגרות קודש²¹ כותב הרבי "... ובמ"ש בהשאלה כשמוציאים ס"ת אחרת באמצע הקריאה איך היא ההנהגה בענין הברכה, הנה לא שמעתי בזה שמועות מיוחדות ובמילא אין בזה אלא הנדפס באחרונים ובפרט בשערי אפרים ונ"כ – הועתק בשעה"כ ש"ה ס"ב" עכ"ל.

ואם כן דעתו של הרבי היא שצריך לנהוג בזה כהשערי אפרים והנה השערי אפרים בפתח שערים²² מבאר את השיטות באריכות ומאריך בענין זה שבאופן עקרוני סובר שיש לברך תחילה על הספר השני ואין כאן חשש ברכה שא"צ²³ ואמנם בשער החמישי עצמו

18. וע"ע בסוף שו"ת או"ח החדש תיאור הכת"י וצ"ע מדוע נדפסה תשובה זו כחלק משו"ת הצ"צ.

19. ערוה"ש, שע"א, קיצושה"ע וקצוה"ש בבדי השולחן בסוף הסימן.

20. כפי שנתבאר באו"ח קמ"ג סעיף ד' בהג"ה ונו"כ וע"ע בצ"צ הנ"ל בסופו.

21. חלק ט' עמוד ל"ו מכתב להרב בצלאל וילשנסקי מכתב זה הוא משנת תשי"ד למעלה משלושים שנה לפני שהתפרסמה תשובת הצ"צ ולכן הרבי אומר שלא שמע משהו מיוחד בזה (אף את"ל שזהו מהצ"צ).

22. פתח השער החמישי.

23. ולכן במשנ"ב וקצוה"ש צייטטו את הפתחי שערים דעתו כהט"ז היינו שפירש את הט"ז.

פסק דאם התחילו לקרוא תמיד יברך ברכה אחרונה היינו אם אפשר לעצור ולברך יברך אפסול ויוציא אחר ואם לא ימשיך בפסול עד מקום שאפ' לעצור ואז יברך ויוציא ספר כשר. אלא שאם מצא את הטעות אחרי שברך קודם שיתחיל לקרוא אז לא יתחיל לקרוא ויחזיר בספר ויוציא כשר ויברך עליו גם תחילה.

וטעמו הוא דכיון שנפסק להלכה דבדיעבד עלתה לו קריאה בפסול ולכתחילה לא יקרא לכן אם התחיל לקרוא אף פסוק א' או פחות הוי כדיעבד וימשיך עד המקום שיכול לברך בו ברכה אחרונה, ואילו במקרה שלא התחיל לקרוא אף שברך ברכה ראשונה הוי דלכתחילה ויוציא חדש ויברך תחילה²⁴.

והביא שם עוד דיעות וכתב שהמנהג כדיעה ראשונה ובקיצור שערי אפרים שהועתק בסוף שער הכולל²⁵ כתב רק את הדיעה הראשונה שתמיד יברך על הפסול ועד"ז כתב גם בדרך חיים²⁶ וכ"ה בערוה"ש²⁷ הרי לנו ברור שדעתו של הרבי שהמנהג הוא דלא כב"י וט"ז אלא כב"ח ומג"א לברך תמיד על הפסול אף אם יצטרך להמשיך ולקרוא בפסול לאחר שכבר נמצאה הטעות.

ובענין זה (שפוסק כב"ח ולא כב"י) זה בדיוק כמו שכתוב בתשובת צמח צדק הנ"ל ואתי שפיר.

נמצאה טעות בין הברכה לתחילת הקריאה

והנה בשערי אפרים בתחילת שער ה' (ובפתח השער) פסק דאם ברך ומיד נמצאה הטעות יחזיר מיד את הספר ויוציא חדש (ומביא מחלוקת אם יברכו על הספר השני ע"ש).

ובתשובה הנ"ל משמע לכאורה שתמיד ימשיך הקריאה וגם במקרה זה ולכן היה מקום לומר שלאחר שהתפרסמה תשובה זו יש לנהוג להמשיך לקרוא גם אם ברך ולא התחיל לקרוא (ועוד דהשערי אפרים הוא דעת יחיד בענין זה).

אלא שהמעייין בדעת השערי אפרים יבין שדין זה שאם ברך ולא קרא יחליף ספר מיד הוא גם לדעת המגן אברהם אף שהמגן אברהם לא הזכיר זאת מפורש וא"כ ה"ה גבי

24. וע"ש מ"ש בזה באריכות.

25. המצוין באג"ק הנ"ל (כנראה ש)קיצור זה נעשה ע"י הרא"ד לוואט (זקנו של הרבי) שהזכיר שם את הצ"צ.

26. סימן פ"א הועתק גם הוא בסוף שעה"כ ובסוף סידור תו"א ח"ב אלא שלענין ברך ולא התחיל לקרוא כנראה שזוהי דעתו רק של השע"א.

27. או"ח סימן קמ"ג ויור"ד סימן רע"ט.

התשובה הנ"ל דאף שלא הזכיר מפורש דין אך יתכן שגם לדעתו יש לנהוג כשהשע"א להוציא ספר חדש אם ברוך ולא התחיל לקרוא.

וא"כ ודאי שאפשר לומר שתשובת הצ"צ הנ"ל לא סותרת להשערי אפרים בדין זה.

אך עדיין ניתן לומר שמזה שהצ"צ לא הזכיר ענין זה משמע שחולק ואם ברוך ומצא טעות יקרא בפסול ולכאורה נראה לומר כיון שאין הדבר מוכרע יש לנהוג שהשערי אפרים שכתב זאת במפורש והרי אף אם תשובה זו היא כן מהצ"צ אך מכך שהרבי כותב לנהוג שהשע"א משמע שכך נהגו וא"כ אף לדעת הצ"צ ניתן להמשיך לנהוג כך ועדיין צ"ע לדינא.

עד היכן יקרא בפסול

והנה עוד חילוק יש לכאורה בין תשובה הנ"ל לשערי אפרים והוא בהתשובה הנ"ל כתב וז"ל "ואפילו נמצא הטעות באמצע קריאה של א' (ב"ח מרדכי מ"א) ישלים אפי' לא קרא עדיין ג' פסוקים בפרשה שהוא קורא בספר תורה זו והטעות יקרא בעל פה ויברך ברכה אחרונה", עכ"ל.

לכאורה משמע מדברים אלו שאם נמצאה טעות באמצע קריאה למשל באמצע רביעי ימשיך ויקרא עד חמישי.

ולעומת זאת בשערי אפרים פסק שפסוק במקום הקרוב שאפשר וז"ל²⁸ "והמנהג שאם הקורא עדיין לא קרא ג' פסוקים בספר תורה הפסולה יגמור ג' פסוקים והטעות יקרא בעל פה ויברך אחריה ברכה אחרונה וכן אם כבר קרא ג' פסוקים אלא שממקום שמפסיק עד הפרשה שאחריה הוא פחות מג' פסוקים צריך לקרות עד סיום הפרשה ויברך לאחריה וגוללין אותה ומחזירין וכו'" עכ"ל.

ולכן נראה שאם אכן תשובה זו מהצ"צ אולי צריך לנהוג כך שיגמור כל הקריאה ולא יפסיק במקום הקרוב.

והנה ביגדיל תורה²⁹ העירו על כך שעל הפיסקה הזאת שאומרת שצריך להמשיך את כל הקריאה מצויין ב"ח מרדכי מג"א, והרי הב"ח כתב שיפסיק במקום שאפשר.

28. שער כ' סעיף ב'.
29. שם עמוד (365) ל"ג הערה 105.

והאמת שגם המרדכי שצויין שם סובר לא כתשובה הנ"ל דהמרדכי בתחילה³⁰ מבאר שלא מפסיקין באמצע קריאה ואח"כ ממשיך באריכות³¹ שצריך להפסיק אחרי ג' פסוקים או בפרשה (היינו סתומה או פתוחה) באם נמצא ג"פ קודם פרשה.

וכן הוא בב"ח³² ומג"א³³ מפורש שצריך להפסיק וא"כ הקושיא חזקה ביותר לא רק שהמ"מ לא נכון (שזה יכול להיות הוספת מעתיק אף אם התשובה כן מהצמח צדק) אלא שלכאורה זה לא כמאן³⁴.

ולכן נראה לומר שהכוונה כאן "להשלים הפרשה" זה לא עד גמר הקריאה כרגיל כגון שלישי או רביעי אלא הפירוש פרשה הוא חלק מסויים מהפרשה והכוונה לגמור את הקריאה היכן שאפשר ועל פי זה יובן שפוסק בתשובה זו כמרדכי ב"ח ומג"א ואף שקצת דוחק לומר שפרשה הינה חלק מינמילי הרי יתכן שזהו סגנון המעתיק בלבד וגם ע"כ פרשה אין הכוונה עד לשני ושלישי אלא או פרשה שלימה היינו סדרה או פרשה סתומה ופתוחה ועוד דאח"כ מביא שם הסיבה שממשיך עד סוף הפרשה כי אם יעצור באמצע אז לא נרויח כלום כי יתכן שבספר תורה השני יקרא פחות מג' פסוקים והרי אין לברך ע"כ נמצא ברכתו גם על ספר תורה הפסול ומכאן ראייה שבא להוכיח רק שקורא עד היכא שאפשר ומברך ולא שממשיך עד סוף הקריאה של אותו אחד דהרי על זה לא הביא שום טעם.

ועוד דאם תאמר שסוף פרשה זהו סוף קריאת העולה לא מובן הלשון ומהאי טעמא אם נמצאה הטעות בקריאת השביעי... אין אומרים להוציא ס"ת אחרת" דאין זה ומהאי טעמא אלא זה גופא הדין שאמר קודם וראיה אחרונה שמא יש לדחות דאין זה בדיוק אותו הדין שכאן ירויח שיקרא לכל הפחות בחלק בסדר הכשר. ולכן אפ"ל שהכוונה כאן זהו חלק מהפרשה ודו"ק.

ואם כנים הדברים שוב עולים בקנה אחד דברי השע"א עם דברי תשובה זו וע"כ גם בנדו"ד מובן שכך צריך לנהוג.

30. שם תשצ"ב-ג.

31. שם תשצ"ד.

32. סימן קמג אות ב' ועד"ז ביור"ד סימן רע"ט.

33. סימן קמ"ג ס"ק ד'.

34. עד עתה לא מצאתי אף א' שפוסק כך ולעומת זאת כהשע"א פסקו כו"כ פוסקים (מג"א ערה"ש ועוד).

מקום שנהגו כמהר"י בי רב

ובמקום שנהגו כמהר"י בי רב וכפסק בשו"ע להחזיר את הספר תורה כשנמצא טעות בלא ברכה אחרונה הנה בתשובה הנ"ל כתב שיש לקיים המנהג וכן פסק בשערי אפרים כנ"ל שהרבה פוסקים כתבו שיש לקיים כל מנהג שנהגו בענין זה.

ואף שהרבי ציין במכתבו הנ"ל לקיצור שערי אפרים שבסוף שעה"ר ששם לא נזכרה דעת מהר"י בי רב הנה ראשית כתב שם "הנדפס באחרונים ובפרט בשערי אפרים ונ"כ הועתק בשער הכולל" היינו שלא כתב חד משמעית דוקא כהקיצור אלא כהשערי אפרים שרק קיצור ממנו הועתק בסוף שער הכולל היינו כיצד צריך לנהוג במקום שאין מנהג שונה ואולי באותו הזמן באוסטרליה (שלשם נשלח מכתב זה) לא היה מנהג קבוע ולכן ציין הרבי לקיצור שעה"כ ועוד שבקיצור שערי אפרים גופא מציין שבשערי אפרים ישנם עוד דיעות.

וי"ל הטעם שבקיצור לא הזכיר כלל הדיעות האחרות מאחר שהמנהג הפשוט שם היה כהמג"א ולא כמהר"י בי רב ולכן בקיצור לא היה צורך לכתוב המנהגים השונים ואכן כך כתבו גם בערוך השולחן ודרך חיים שהמנהג כמגן אברהם ולא כמהר"י בי רב.

אמנם מהמכתב הנ"ל של הרבי משמע שנהגו אנ"ש דלא כמהר"י בי רב אלא כמג"א נוסף ע"כ גם בדרך החיים הנמצא בסוף שעה"כ כתב שהמנהג כהמג"א³⁵ וכך גם כתב בערוך השולחן³⁶ וז"ל "קורא בפסולה... ומברך ברכה אחרונה כמ"ש וכך נהגו כל גאוני עולם" עכ"ל.

הרי לנו עדות שכך נהגו כל גדולי האחרונים כהמג"א אלא דבתשובה הנ"ל ובשערי אפרים משמע שהיו שנהגו אחרת ויתכן שזה היה מיעוט מקומות ואולי גם מחוסר ידיעה אלא שהשאירו להם מנהגם כיון שכך פסקו הש"ך והט"ז³⁷ ולכן קהילות אנ"ש שבאו לארצות אחרות ושם נהגו בטעות כמ"ש במשנ"ב כב"י כיון שלא ידעו את מנהג אנ"ש בדורות האחרונים צ"ע אי הוי זה מנהג טעות ושמא זו הסיבה שהרבי כתב דוקא "שערי אפרים הועתק בסוף שער הכולל" ששם כתב בפשיטות כהמג"א שיברך תמיד אפסול.

35. סימן פ"א סעיף א'.

36. או"ח סימן קמ"ג סעיף ה'.

37. יור"ד סימן רע"ט ט"ז ס"ק ב' וש"ק ס"ק ב'. וע"ע בפסקי תשובות ס"ק ח' הע' 62 שאצל הסידי פולין נהגו כב"י.

נמצאה הטעות בשביעי או מפטיר

והנה כתב התשובה הנ"ל שאם נמצאה הטעות בשביעי או במפטיר לא יוציא אחרת משום פגם של ראשון ויברך על הפסול ואם בשביעי הוא יהיה המפטיר ובמפטיר של יו"ט וכיוצ"ב גם לא יוציא אחרת כי זה בדיוק כמו נמצא באמצע שביעי.

ובענין זה כתב בקיצור שערי אפרים³⁸ שכן יוציא ס"ת אחר אלא שכתב דיברך אפסול והשני שיקרא בכשר הוא יקרא ההפטרה (ולא יאמרו קדיש).

אלא שכתב דבשעת הדחק מפני כבוד ציבור יש להקל ולהמשיך לקרוא בפסול והנה במכתב הנ"ל הרבי מתייחס לכאורה לשאלה איך נוהגין כאשר מוצאין ס"ת אחר ולא באם להוציא או לא ולכן יתכן שבזה כן נוהגין כצמח צדק דאף בלא שעת הדחק אומרים הקריאה בפסול אך מידי ספק לא יצאנו ולכן נראה לכאורה כיון שבתשובה הנ"ל מורה להמשיך בפסול וכיון שגם השע"א מורה כן בשע"ד שפיר ניתן לסמוך על תשובה זו בענין זה.

ובנמצא הטעות במפטיר באמצע הקריאה שלדעת התשובה הנ"ל ימשיך לקרוא בפסול ובקיצור שערי אפרים³⁹ חילק דביו"ט וכיוצ"ב שהמפטיר הוא חובת היום מוציא אחרת אך בשבת שהמפטיר לא חובת היום סובר שלא יברך ברכה אחרונה.

ולגבי מפטיר של חובת היום בשעת הדחק מן הסתם פוסק כשביעי דאפשר לברך אפסול אך בשבת זה סותר למ"ש הצ"צ ולדינא צ"ע ולכאורה כיון שכבר כתבנו דהמכתב הנ"ל של הרבי קאי רק איך נוהגים בברכה מתי שמוציאים ס"ת אחר ולא על כל דיני טעות בס"ת לכן יתכן וכן צריך לנהוג גם בזה כתשובה הנ"ל דא' בא' לא מהצמח צדק עצמו זה מאחד מתלמידיו.

ולענין הפטרה עצמה כתב אדמוה"ז⁴⁰ דיקרא בברכות אף שקראו בפסול (ובקצות השולחן⁴¹ הכריע דזהו דוקא אם דודאי גם קרואים בברכה וכמובן שזהו רק לשיטתו ולא קוראים בפסול אם אין אחר אך לשיטת המג"א שמברכים כל ז' קרואים בפסול לא שייך הדיון בזה וע"ש). ובשע"א כתב דאם אמר קדיש יאמר הפטרה בלא ברכה ואדמוה"ז לא

38. שם סעיף ז.

39. סימן כ' סעיף ג'ו.

40. סימן רפ"ד סעיף ג'.

41. סימן פ"ו בבדי השולחן ס"ק י"א.

חילק ובצ"צ רק כתב דלא יאמר קדיש וכן משמע דעת אדמוה"ז⁴² ולא כתב דין אם אמרו קדיש וצ"ע לדעת השע"א אם אמרו קדיש בס"ת כשר לאחר המפטיר.

נמצא פסול ואין ס"ת אחר

בענין אם נמצא פסול ואין ס"ת אחר כתב בתשובה הנ"ל (לדעת המג"א שכאמור כך יש לנהוג היכא דאין מנהג קבוע) וז"ל "ואם אין ס"ת אחר משלימין בה עד ז' בשבת וכן ביו"ט ויוה"כ בדינם ומברכים עליה לפי שבדיעבד יש לסמוך על סברה האחרונה (הרמב"ם בתשובה נ.ב.) ומ"מ המפטיר יהי' מן ז' הקרואים (וה"ה אם נמצא טעות בשביעי ויש ס"ת אחר נ.ב.) כיון שמעיקר הדין מפטיר עולה למנין ז' עכ"ל.

והוא דעת המג"א⁴³ בשם מהר"מ מלובלין⁴⁴ ומשמע מדברי תשובה הנ"ל שזה לשיטת המג"א שביש ס"ת אחר יברך בפסול ואח"כ יוציא ואם כן במקום שנהגו כהמג"א שיברך ואח"כ יוציא אחר יש לנהוג גם כשאין אחר יש להמשיך לקרוא עד ז' קרואים בשבת.

ובשערי אפרים⁴⁵ וז"ל בקיצור שערי אפרים⁴⁶ הביא דעת הבני יונה⁴⁷ ודגול מרבבה⁴⁸ שיעמוד אותו אחד שנמצא הטעות בקריאתו עד סוף השביעי ליד הבעל קורא וישתוק ויקשיב ויקרא לתשלום ז' קרואים ולא יברכו (כפי שהיה בזמן הש"ס) ובסוף יברך ברכה אחרונה רק העולה שנמצא הטעות אצלו והוא יקרא ההפטר בברכה (אם קרא עכ"פ ג' קריאות בברכה ועיין לעיל דעת אדמוה"ז הצ"צ וקצוה"ש בזה).

ואח"כ הביא גם דעת המגן אברהם כבתשובה הנ"ל שימשיכו לקרוא ולברך הרי ראינו שבתשובה הנ"ל פסק כמג"א שיקרא ז' בברכה וכן הביא גם שערי אפרים בחד דיעה וכ"כ גם בעטרת זקנים ובשו"ת נודע ביהודה⁴⁹ ועד"ז כתב בדרך החיים שבסוף שער הכולל⁵⁰ ובערוך השולחן⁵¹ ע"כ לכאורה אפשר לסמוך ע"ז להעלות עד תשלום ז' קרואים בברכה

42. סימן רפ"ב סעיף י"ב.

43. ס"ק ח'.

44. שו"ת סימן פ"ד וכ"כ גם הט"ז ועטרת זקנים.

45. סימן ו' ס"ק ס"א.

46. פרק ד'.

47. דף ז' ודף כ"ח ובני יונה משמע רק שלא ימשיכו לקרות בברכה.

48. סי' קמ"ג.

49. מהדורה תנינא סי' י"ג.

50. סימן פ"א סעיף ה'.

51. סימן קמ"ג.

והיכא דנהוג כמהר"י בי רב לכאורה גם לדעת תשובה הנ"ל יש להם לנהוג כהדגול מרבבא וכהדיעה הראשונה שהביא השערי אפרים ע"ש.

חומש אחד כשר

כתב בתשובה הנ"ל וז"ל "ולענין הלכה לכתחילה יש לנהוג כסברא הראשונה שאפילו בשעת הדחק שאין כאן ספר תורה אחר אלא זו הפסולה אין לברך עליו אפילו בשבת ויום טוב... אלא אם כן יש חומש אחד שלם... אזי יש להקל... ואפילו במנחה שבת כיון שאפילו לסברא הראשונה (רשב"א וסיעתו שפוסלים קריאה בפסול נ.ב.) אין כאן אלא משום כבוד הציבור לבד לבקש" עכ"ל.

הרי שבאין ס"ת אחר מתיר להוציא אף לכתחילה ספר תורה פסול ואף במנחה של שבת אם יש רק חומר אחד כשר וזה יכול להיות מצוי בשבתות חזק שמסיימים חומש ונמצא טעות בקריאת התורה שעל פי זה ניתן לגמור הקריאה בפסול ובמנחה להוציא שוב את הספר ולקרוא בחומש הבא ועד"ז ביו"ט שחל בשבת שהקריאה בספר אחד וכן בשבת אחרי או לפני יו"ט וה' יו"ט של גלויות שלא קוראים באותו ספר.

ובשערי אפרים⁵² כתב דאף דישי האחרונים שכתבו להקל בזה אך כבר נהגו שלא להקל בזה אף לפי שעה מאחר ובזמנם ספרי תורה היו מצויים ואם יבואו להתיר לפי שעה ובשעת הדחק יטעו להתיר זאת באופן קבוע והנה משמע משערי אפרים דזה שנהגו בזמנם שלא לקרוא בס"ת פסול בחומש שאין בו פסול זה מאחר שבזמנם היו הרבה ספרי תורה מצויים והנה בימינו מצוי מאוד ישובים קטנים שבקושי רב יש להם ס"ת אחד. וכן מצוי הדבר בנוסעים לשליחות לחבר העמים שנוסעים לשוב מרוחק ויש להם ס"ת אחד ונפסל ויש בו חומש א' כשר ובמקומות אלו לפעמים קריאת התורה היא עיקר התפילה שאנשים לא יודעים להתפלל אבל שומעים קרה"ת ועולים לתורה וכו' ומאחר שהדבר נחוץ מאוד דלא כפי שהיה בזמן השערי אפרים הרי יש לדון בענין זה האם להקל.

והנה כבר הזכרנו שהצמח צדק סובר⁵³ שלא מבעי לדעת הרמב"ם בתשובה שיותר לקרוא אף אם יש פסול באותו חומש אלא אף לדעת הרשב"א וסיע' שאוסרים לקרוא בפסול (וס"ל שצריך לחזור על הקריאה אם נמצא פסול).

52. שער ר' סעף ס"ג.

53. ועיין הביאור בזה ע"פ הגמרא ובראשונים במ"ש בפלפול תורה תשנ"ט.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

אבל אם נמצא פסול בחומש אחר מתירים וכ"כ המגן אברהם⁵⁴ בשם הרשב"א⁵⁵ וכ"פ הרמ"א⁵⁶ וכן פסק הפרי מגדים⁵⁷ וכ"כ הפר"ח⁵⁸ דאף שפוסק כב"י ודוחה את תשובת הרמב"ם אבל בזה סובר כהרשב"א משא"כ הובא במרדכי⁵⁹ וכהר"ן בגיטין⁶⁰ שאם יש חומש אחד שלם אפשר להוציא אף לכתחילה.

והנה יש שפקפקו בהוראה זו וס"ל דחמיר חסר אות אף מחומש א' עשוי כהלכתו או שס"ל טעמא דכבוד הציבור שנפשם תהיה עגומה עליהם ויתקנו בפסול⁶¹.

ולכן המשנ"ב⁶² הערוך השולחן⁶³ וקיצוש"ע⁶⁴ פסקו להקל בזה בשעת הדחק ויש שכתבו⁶⁵ שלא להוציא ספר זה למנחה מאחר שכל קריאת התורה של מנחה (בשבת) תוקנה מפני אלו שלא באים בשני וחמישי לביה"כ (ואף במקומות שאין מניין רק בשבת ויו"ט יש להקל גם בזה ובמיוחד במקומות שאם לא יקרא בתורה במנחה לא יתפללו כלל מנחה וצ"ע), ועוד דהנה הצ"צ⁶⁶ בתשובה כתב גבי נקרעה היריעה דאף שזה גרע מכבוד ציבור אבל בדיעבד יש על מי לסמוך ומשמע מתשובה הביא שאם זה רק ענין של כבוד ציבור וחסר מילה וכיוצ"ב אפשר לקרוא בזה ובירור"ד סימן רי"ז מבואר בזה יותר דבתחילה מביא כל הדיעות אבל כשפוסק להלכה משמע שפוסק כהדיעה שחסרון יריעה הוי מחסר במילתיה ומביא עוד סעיף שי"א שאף פסוק א' זה מחסר במילתיה אך את הדיעה שאות אחת זה מחסר במילתיה הוא לא מביא ולכן משמע לכאורה שבחסרון אות או תיבה בחומש אחר מקל ושמא אף בפסוק שלם וצ"ע.

ולכן גם בבענין זה לכאורה יש לנהגו כתשובה הנ"ל ולקרוא (עכ"פ בשעה"ד) אם יש חומש א' כשר וודאי הדבר שברגע שמתאפשר יש לקתן זאת לחשוש למחמירים.

54. ס"ק ט'.
55. חידושים על הש"ס גיטין דף ס' עמוד א'.
56. אור"ח קמ"ג סעיף ה' בהג"ה.
57. אשל אברהם שם.
58. סימן קמ"ג סעיף ד'.
59. גיטין רמ"ז תס"ח.
60. דף כ"ז עמוד ב' ד"ה לפתוח.
61. ועיין בכל זה בפלפולי תורה מ"ש בזה.
62. ס"ק ל"א ל"ה וביה"ל ד"ה יש להקל.
63. סימן קמ"ג סעיף ז'.
64. סימן כ"ד סעיף י'.
65. קיצוש"ע שם חיי"א כלל ל"א סעיף לד.
66. שו"ת אור"ח סימן ע"ה ועד"ז בירור"ד סימן רי"ז. נדפסה גם ביגד"ת נ"י ח"ז בתוספת הערות.

נקרעה היריעה

ובענין נקרעה היריעה כאמור ישנה תשובה מפורשת של הצמח צדק בענין מעשה שהיה שנקרעה היריעה ופסק הר"ש זרחי המו"ץ דיאקאבשטאט דאפשר לקרוא בזה והרב יוסף מיאקאבשטאט השיג עליו בזה והשיב הצ"צ⁶⁷ דאכן לא היה ראוי לפסוק כך כי זה גרע מכבוד ציבור מאחר ונחסר במילתיה ולכן גם לדעת הר"ן בגיטין יש להחמיר בזה אבל בדיעבד אין תפיסא על הרב בזה כי היה לו על מי לסמוך ולכן נראה כי אף שבנקרעה היריעה לגמרי בודאי יש לפסוק לכתחילה היינו כשבא כזה מקרה לרב פוסק שלא יקראו בזה אבל יש מצבים שלא נקרעה לגמרי ובוזה נחלקו הפוסקים ואולי יש להקל בזה.

ויתירה מכך על פי מה שמסיים הצ"צ את התשובה (בחלק יורה דיעה) וז"ל "רק לענין דיעבד יש לצדד שהיה לו על מי לסמוך ולא היו ברכתותיו לבטלה ח"ו" עכ"ל.

דהנה בנקרע התפר שבין היריעות פסק המחבר⁶⁸ שצריך להישאר האו"ו תפירות וזה מספיק והט"ז כתב⁶⁹ דצריך לכל הפחות רוב ובנקודות הכסף השיג ע"ז וכתב דהאמת שמספיק ב' תפירות כמו בשבת ובקסת הסופר⁷⁰ הכריע שאם יש ס"ת אחר לא יקראו בו אלא אם כן רובו תפור ואם אין ספר תורה כשר אחר אלא זה הקרוע אז אם זה באותו חומש יש לחוש לדעת המחבר שצריך לכל הפחות חמשה תפירות אבל בחומש יותר אפי' אם תפור ב' תפירות יש להקל ויש שהקילו יותר⁷¹ אף בשתי תפירות באותו חומש ואולי באמצע קריאה אפשר לסמוך עליהם באין ס"ת אחר עכ"פ), ומתשובת צמח צדק זו לכאורה יש ראייה לנהוג כמ"ש בקסת הסופר לחלק דבאותו חומש יש להחמיר עכ"פ בה' או ו' תפירות כמשמעות המחבר אך בחומש אחר להקל מאחר ובחומש אחר אף אם נקרע התפר לגמרי כתב הצ"צ שאין ברכתותיו לבטלה.

סיכום בענין טעות בס"ת

בענין טעות בס"ת ישנה תשובה שנדפסה בשו"ת צ"צ ולא ברור אם זה מהצמח צדק או מאחד מתלמידיו וע"כ צריך לברר על כל פרט בתשובה זו איך נוהגים.

67. שם ונדפסה השאלה בשו"ת נחלת שמעון ואינו תחיל.

68. יור"ד סימן רע"ה סעיף ג'.

69. ס"ק ב' וברט ס"ק ד' כתב דגם הבני יונה ס"ל דבעינן רוב.

70. סימן י"ז סעיף ו'.

71. ערוך השולחן סימן רע"ח סעיף י'.

- א. נמצאה טעות באמצע קריאת העולה כתב בתשובה כהמג"א לברך תמיד אפסול – באג"ק ט' עמוד ל"ו כתב לנהוג בזה כקיצור שע"א שגם פסק לברך על הפסול.
- ב. אלא שבתשובה כתב דיגמור הפרשה של העולה ובשע"א כתב דיפסיק היכא דאפשר - י"ל דזהו הפירוש פרשה של העולה לסיים היכא דאפ' דאם לא הצ"צ לא כמאן.
- ג. נמצאה טעות בין הברכה לקריאה הצ"צ לא כתב כלום – ובשע"א כתב שמוציא אחר וצ"ע אי זה סותר הוראת הצ"צ.
- ד. הנהוגים כמהר"י בי רב כתב בתשובה שימשיכו לנהוג כך ממכתב הנ"ל משמע שהמנהג כהמג"א וצ"ע באנ"ש ששינו מנהגם במקום אחר.
- ה. נמצאה הטעות בשביעי, בתשובה כתב דלא יוציא אחר ובשערי אפרים כתב דיוציא. י"ל כיון דגם לשע"א בשעה"ד לא יוציא אפשר לנהוג כנדפס בתשובה.
- ו. נמצאה במפטיר לצ"צ יברך ברכה אחרונה בפסול ולשע"א לא יברך וצ"ע.
- ז. הפטרה פסק אדמוה"ז (סימן רפ"ד) דיקרא בברכה אף אם קראו בפסול.
- ח. אם נמצא פסול ואין ס"ת אחר כתב בתשובה הנ"ל וכן לחד דיעה בשע"א שימשיך תשלום ז' קרואים בלא ברכה (והשביעי הוא יהיה המפטיר ולא יאמר קדיש) ולדעת מהר"י כי רב יש לנהוג שלא יברכו אלא זה שנמצא הטעות אצלו.
- ט. חומש אחד שלם בתשובה מתיר ושע"א כתב דנהגו שלא לקרוא בזה ומצ"צ בתשובה (יור"ד סי' רי"ז) משמע קצת דמותר לקרוא בזה.
- י. נקרעה היריעה בחומש אחר אין להתיר והרב שהתיר יש לו על מי לסמוך ואין ברכתו לבטלה (תשובה ודאי לצ"צ) ועפ"ז יש סיוע לקס"ת שמיקל יותר בחומש אחר בב' תפירות
- לאחר כתיבת הנ"ל שאלתי כמה מרבני חב"ד (ובהם הרב אשכנזי מד"א דכפ"ח, הרב הענדל מד"א קהילת חב"ד מגדל העמק והרב ירוסלבסקי מד"א נה"ח). וענו לי שבאופן עקרוני יש לנהוג כתשובה הנזכרת (ואם לא הצמח צדק כתב זאת ודאי שא' מתלמדיו שהוא בר סמכא כתב זאת).
- ובכל אופן לפרטים שלא הוזכרו בפרוש שם יש לשאול רה מורה הוראה.



סדר עבודת בירור המוחין והמדות עתה ולע"ל

הרב דוב מנחם דאברוסקיין

משפיע בישיבה

א

ענין החסידות לשנות את טבע מדותיו, ואפילו הטבעיים

ידוע ומפורסם דבר אדמו"ר הזקן בעל התניא והשולחן ערוך ש"כל ענין החסידות היא לשנות טבע מדותיו", לא רק לשנות מדותיו הטבעיים אלא גם - "טבע מדותיו" (ליקוטי דיבורים ח"א נו, א ונתבאר ב'התמים' חוברת ג' ע' ס"ו ואילך).

ומכיון שענין זה - שינוי טבע מדותיו, הוא כל ענין החסידות, דרוש הסבר מהי כוונת הדברים ובכוח מה אפשר לשנות את טבע המדות.

בראשית הדברים, עלינו לברר על איזה מדות מדובר, כי באדם שני סוגי מדות, מדות טבעיים שעצם מציאותם הוא מצד הטבע, ומדות שכלים שכל מציאותן היא מצד השכל, ובאמת כוונת הדברים גם למדות טבעיים שעלינו לשנותם, מכיון שהתעוררות המדות הטבעיים היא גם ע"י השכל, וראיה לדבר מדברי הרמב"ם (בהל' מלכים פ"ז) "וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בל"ת, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו גו" וכשאלת אדמו"ר הזקן (בלקו"ת ואתחנן ו' ע"ד) "וקשה איך יעשה שלא יפחד, אלא הענין שיסלק מחשבתו והרהורו מפחד זה ועי"ז מתבטל הפחד וז"ש וכל המתחיל לחשוב ולהרהר שעובר בלאו". הרי ראיה ברורה שאפילו ההתפעלות הטבעית שנובעת מאהבת עצמו היא תלויה על פי הדעת והמחשבה, וא"כ אנו רואים שכל המדות אהבה ושנאה ויראה ודומיהן אינן נמשכין ונגרין רק ע"י הדעת וההרגשה שלפי שיודע ומרגיש את עצמו תמיד לכן יומשך ההתפעלות ע"ש באריכות.

וכמבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ח דכן הוא גם בנפש האלוקית דגם המדות טבעיות שלה, התעוררותן הוא ע"י השכל. דזהו מ"ש ואהבת את ה' אלקיך, דהגם שכל אחד מישראל בטבעו אוהב את ה', וכתורת אדמו"ר הזקן שכל אחד מישראל אינו רוצה בשום

אופן ואינו יכול כלל להיות נפרד ח"ו מאלקות, מ"מ ישנו ציווי על זה, כי גם אהבה טבעית התעוררותה היא ע"י התבוננות ועל זה הוא הציווי שיתבונן בדברים המעוררים את האהבה. וענין זה (דהתעוררות האהבה היא ע"י התבוננות) הוא לא רק מצד ההעלם וההסתר דנה"ב, אלא גם מצד נפש האלקית, כי המדות שבאדם, ומכ"ש דנפש האלקית שבו, הם ע"פ שכל. ולאידך, גם לאחרי שנה"א נתלבשה בגוף ונה"ב, ע"י התבוננות וכו' בהכרח שהאהבה הטבעית דנפש האלקית תבוא בגילוי. דמזה גופא שכל אחד מישראל נצטווה לאהוב את ה' מוכח שזה תלוי בבחירתו. ואין לומר, דהציווי הוא רק על ההתבוננות, וכמ"ש אדה"ז שקיבל מהבעש"ט ש"מצות ואהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו.. בדברים המעוררים את האהבה, ומה שיבוא מזה אין זה מעיקר המצוה", שהרי פירוש הפשוט דואהבת הוא שיאהוב את ה'. ומזה מוכח, דכאו"א מישראל, כשיתבונן בזה (ויהי' לו גם השימת לב), בהכרח שסוף סוף יהי' לו אהבת ה'. וזהו מה שבמדות שבאדם יכול להיות שינוי מחסד לדין ומדין לחסד, דמכיון שהמדות שבאדם הם ע"פ השכל, לכן, כששכלו מחייב באופן אחר, נעשה שינוי גם בהמדות.

וע"ז נאמר "לפי שכלו יהולל איש" (משלי י"ב ח), דהתיאור איש הוא מצד המדות שבו והפירוש לפי שכלו יהולל איש הוא דגם המדות שבאדם (כולל המדות טבעיים) הם לפי שכלו.

וע"פ הנ"ל כל לידת והתעוררות המדות הם ע"פ השכל, מכיון שבכוח השכל להתבונן בדברים המעוררים את המדות הטובות, כי השכל נתון לשינויים, וכאשר השכל מחייב באופן אחר נעשה שינוי בהמדות, ואפילו לאחרי שהמדות נמשכו בלב ונעשו מציאות בפ"ע הם מקבלים מהשכל, בדוגמת התינוק, שגם לאחר שנולד ויצא לאויר העולם, הוא יונק מחלב אמו, ולכן כשנעשה שינוי בהשכל משתנים גם המדות.

והשינויים שבשכל באים מצד רצון שלמעלה מהשכל, דכשנעשה שינוי בהרצון משתנה גם השכל, והשינויים ברצון נעשה מכיון שהרצון יש בו מידות ויש בו טעם כמוס לכן כשנעשה שינוי בטעם הכמוס משתנה גם המדות שברצון, בדוגמת השינוי שבשכל הגלוי שע"ז משתנים המדות.

וכל שינויים אלו הם עד הרצון שיש בו טעם כמוס, משא"כ הרצון שלמעלה מהטעם (שאין לו גם טעם כמוס) אין בו שום שינוי.

ובספירות שלמעלה כל השינויים הם במוחין ובמדות-ע"ס ואפי' בבחינת אריך שנק' אדם משא"כ עתיק שנק' "לא אדם" לא שייך ואינו בגדר השינוי.

קיצור. ענין החסידות לשנות את טבע מדותיו, ואפילו הטבעיים מכיון שהתעוררות המדות הם ע"י השכל, וכ"ש המדות השכליים שנולדים ע"י השכל, ומכיון שהשכל שייך בו שינויים לכן גם במדות הטבעיים שייך שינויים. השינוי בשכל נובע מהשינוי ברצון שיש בו טעם, משא"כ הרצון שלמעלה מהטעם.

ב

השינוי שנעשה במדות ע"י המוחין הוא רק בציור המדה ולא במהותה

והנה מהמבואר לעיל נראה דע"י התבוננות במוחין אפשר לשנות את טבע מדותיו, מכיון שהמוחין שייך בהם שינוי, וכוונת הדברים בעיקר לבחי' הבינה שבאה בהתחלקות פרטים ובשקו"ט בפרטי השכל שעל ידם ניכר הקצוות שבשכל, הרי זה נותן מקום שיהיה בזה שינויים שאפשר שישכיל באופן כך ואפשר שישכיל באופן אחר, אבל בחכמה ובמושכלות ראשונות שאינם באים בהתחלקות פרטים ועאכו"כ קדמות השכל שלמעלה מחכמה אין בהם שינויים.

וכן במדות טבעיים שרק מתעוררים ע"י השכל אבל לא נולדים ע"י השכל- הם בתוקף גדול ואינם משתנים לעולם, וזה שמבואר שע"י עבודה נעשה שינוי בהמדות, ולדוגמא אברהם אבינו שמדתו מדת האהבה, אברהם אוהבי, וע"י ניסיון העקידה נשתנו מדותיו, שנעשה בו מדת היראה, כמ"ש עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, הנה זהו רק בדרך הוראת שעה בלבד, וגם בשעה זו גופא, הנה היראה שהי' ירא ליפרד ממלך מלכי המלכים הקב"ה היתה מצד אהבתו את הוי', וא"כ אין זה שנשתנו מידותיו מאהבה ליראה, כי אם שנוסף אצלו במדת האהבה ליראה. וגם אחרי מ"ת שהעבודה היא בהתלבשות נה"א בנה"ב ותכליתה היא לשנות מדותיו הטבעיים, שזה כל האדם הנה מה שמשנה מדותיו הטבעיים אינו אלא שבתחלה היו בציור הלא טוב, וע"י עבודתו משנה אותם שיהיו בציור הטוב, אבל המדות עצמם אינם משתנים, כי אם שאותם המדות כמו שהיו תחילה, בקו החסד או בקו הגבורה, הנה אותם המדות עצמם הם עכשיו בציור הטוב. ויתירה מזה, שגם ע"י העבודה דתשובה שהיא באופן של אתהפכא, להפוך את המדות מן הקצה אל הקצה הנה גם בעבודה זו הנה השינוי הוא רק בציור המדה, אבל לא בעצם מהות המדה. וכמו בהתהפכות מגבורה לחסד, שהעבודה דתשובה פועלת שלא זו בלבד שתמורת זה שבתחלה הי' הכעס שלו בהיפך מהתנועה דואהבת לרעך כמוך הנה עכשיו הוא בכעס על עוברי רצונו ית' (דשינוי זה נעשה גם ע"י עבודה סתם) אלא יתירה מזה, שעכשיו אינו במדת הכעס כלל, כי גם הכעס על

ישיבת תות"ל מגדל העמק

עוברי רצונו אינו תכלית העבודה, שהרי התכלית הוא יתמו חטאים ולא חוטאים, ולכן ע"י העבודה דתשובה הוא מהפך את המדה לגמרי, שאינו ככעס כלל, הנה גם אז לא נשתנה עצם מהות מדת הגבורה, שגם עכשיו הוא בקו הגבורה, אלא שענין זה בא בצירוף אחר, במדת המרירות ומרה שחורה בצירוף הטוב, כמו בענין ההתמדה ושאר הענינים הבאים מצד המרה שחורה, וכמו"כ גם בקו החסד, שתמורת זה שבתחילה היתה ההתפשטות שלו בענינים הלא טובים, קליפת פלשתים, הנה גם כאשר מהפך זאת ע"י העבודה דתשובה, נשאר הוא בקו החסד ומרה לבנה כו' דוקא, לפי שעצם המדות אי אפשר לשנות.

וטעם הדבר - שבמידות אין שינויים מכיון שהנם התגלות ההשרשה פשוטה בעצם הנפש ממש ולכן אין בהם שינויים מכיון שבעצם הנפש לא שייך שינויים כלל

ומה שנקרא זה בלשון השרשה, אין הכוונה שהם איזה מציאות מלבד הנפש והם רק מושרשים בו, שהרי זוהי השרשה פשוטה בעצם הנפש ממש, שהנפש הוא בקו החסד או הגבורה, (אלא כיון שהשרשה זו היא כעין ציור בנפש, ולא זהו מהות הנפש, שהנפש הוא פשוט, לכן נקרא זה בלשון השרשה,) אבל זוהי השרשה פשוטה בעצם הנפש ממש, דכל עצם הנפש הוא בהשרשה זו (עס נעמט ארום דעם גאנצין עצם). וכיון שהמדות הם התגלות ההשרשה פשוטה שבעצם הנפש, לכן לא שייך בהם שינויים, לפי שבעצם הנפש לא שייך שינויים כלל. וזהו ההפרש בין שכל ומדות, שהשכל הוא מציאות דבר שנמצא בהנפש, ולכן יש בו שינויים, משא"כ המדות שבעצם מהותם אינם מציאות דבר אלא הם התגלות ההשרשה פשוטה שבה הוא כל עצם הנפש ממש, ולכן לא שייך בהם שינויים.

וזוהו גם שהמדות ישנם בכל אדם, גם בשוטה וחסר דעת, ועוד זאת, שהמדות ישנם בהאדם משעה שנולד, ואין זה כמו השכל שתלוי במשך הזמן ובכמה תנאים, ואינו מתגלה בכלום ועד שישנו שוטה וחסר דיעה רח"ל, והוא לפי שהשכל הוא מציאות דבר, משא"כ המדות הם מהות הנפש, והרי הנפש ישנה בכל אדם ומשעה שנולד.

ועד"ז בשרשם דשורש המדות הם למעלה מהמוחין, דאו"א במזלא (מזלות ושערות הנמשכים ממוחא סתימאה) אתכלילו וז"א בעתיקא אחיד ותליא, והיינו, שהשרש דאו"א הוא ממו"ס בלבד, ובזה גופא הרי זה באופן של יניקה בלבד, או בדרך התלכשות, שמלבישים זרועות דאריך, משא"כ השרש דז"א הוא בבחי' עתיק, ובזה גופא באופן דאחיד ותליא, הן אחיד והן תליא. וכמבואר כל זה בד"ה להבין טענת המרגלים תשט"ו.

קיצור. השינוי שנעשה במדות ע"י המוחין הוא רק בצירוף המדה ולא במהותה, כי עצם המדות אינם משתנים מכיון שהם ההשרשה פשוטה דעצם הנפש משא"כ השכל הוא מציאות דבר שנמצא בהנפש ולכן שייך בו שינוי. שורש המדות למעלה משורש המוחין.

המדות בשרשם גבוהים מהמוחין אמנם בשורש שורשם המוחין נעלים מהמדות

אמנם עפ"ז צריך ביאור איך יש בכוח המוחין להוליד וכ"ש להנהיג את המדות, והרי לכאורה המוחין הם למטה מן המדות (הן בשורשם והן בתוקפם) ואיך יולידו וינהיגו את המדות, הן אמת שלמדות יש שורש ומקור מיוחד בנפש שהרי לאדם מוטבע חשק לדברים טובים מסויימים ובריחה מדברים הלא טובים, אבל כשאנו יודע היכן נמצא הטוב הרי השכל מראה מקום למדות, והמדות נשמעים להוראת השכל, ואינו מובן מאחר שהמדות בעצם מהותם הם למעלה מן המוחין איך הם נשמעות להוראת השכל?

ויתירה מזו ידוע שהמוחין פועלים הגדלה במדות (ועוד יותר ממה שהמדות גדלים מצ"ע כי הגדלת המוחין מצ"ע הם באותו מהות משא"כ ההגדלה שע"י המוחין הוא) ממהות למהות וכמו בענין עיבור יניקה מוחין ועד שהמדות נעשים כמהות המוחין ונעשה הגדלה בהאור והחיות של המדה וע"י האור מתבטל הכלי (משא"כ בהגדלתם מצ"ע הרי זה באותו מהות וההגדלה היא שנתרבה המציאות והישות של המדות)

וא"כ ביותר אינו מובן איך בכוח המוחין לפעול הגדלה במדות?

והביאור בזה דהן אמת דהמדות הם למעלה מן המוחין, הן בשורשם והן בתוקפם למטה, ופעולת המוחין במדות היא רק שהמדות בחלישות, כי מצ"ע הם חזקים יותר והם הפכים מהשכל, ולכן אין השכל יכול להתלבש ולשלוט עליהם מאחר שאין השכל נמצא בהם כלל כי גילוי השכל הוא באופן פנימי דוקא, ורק כאשר המדות בחלישות אפשר שהשכל יתלבש בהם ויפעל עליהם.

והחלישות שבמדות באה מן המוחין שהרי התינוק מדותיו הם בתוקף וכשיגדל ומאיר בו אור השכל אזי נעשים המדות בחלישות, ואין זה בדרך התלבשות דוקא שהרי מה שבגדול נעשים המדות בחלישות אין זה ע"י שמתעסק עם המדות להחליש כוחם, כי אור המוחין פועלים ממילא חלישות המדות, והראיה ע"ז שגם הקטן שאין בו שום התעסקות מהמוחין במדות הרי המדות נחלשים בסיבת גילוי המוחין, וכל מה שיגדל יותר ויאיר בו אור המוחין יותר מתחלשים המדות, ומי שהוא בעל מוחין יותר התפעלות המדות בחלישות יותר, וכמאמר חז"ל "סבא דעתייהו סתים כחמר טב דשקיט כו", ולאחר חלישות המדות ישנה התעסקות השכל בהנהגת המדות ובהתכללות המדות גם ממדות הפכיים.

ובאמת הא גופא צ"ב מנין למוחין כח לפעול חלישות במדות מאחר שהמדות שרשם גבוה יותר וכדלעיל שהם השרשה פשוטה בנפש?

והביאור בזה שהחלישות במדות אין זה מצד המוחין עצמם כ"א מהאור השורה במוחין, כי השכל הוא כוח פנימי והוא כוח היותר נעלה שבנפש ולכן הוא כלי לאור הנפש, דאור עצם הנפש שורה בתוכו ומלוכש בחכמה, וזה גורם חלישות המדות, כי החכמה היא מעצמות הנפש לכן יש לה שליטה על המדות שהן התגלות השרשה עצמית, אבל החכמה אינה משנה את עצם המדות ורק את ציור המדות וכדלעיל, וכמו שליטת התענוג על הרצון שאינו משנה את עצם הרצון ורק שולט עליו.

וזהו הענין המבואר על ספירת החכמה שבה שורה אוא"ס (תניא פל"ה) ולכן חכמה ענינה ביטול עצמי ממש שאינו בבחי' מציאות לעצמו כלל, כי בה מאיר האור האמיתי שהוא בחי' עצמות אוא"ס, וזהו דחכמה היא כ"ח מ"ה דשם מ"ה הוא גורם חלישות וביטול תוקף המדות.

וע"פ הנ"ל הכונה במאמר הזהר "מוח שליט על הלב בטבעו ותולדתו" שהובא בספר התניא (פי"ב פנ"א) שרק לאחר חלישות המדות שבלב מצד עצם הנפש שמלוכש בחכמה אפשר להיות מוח שליט על הלב, וגם אז הכוונה שהוא רק שולט, ע"ד ממשלת האדון על עבדו, היינו שהשפע שבמוח מתלבש רק באחוריים של המדה ולא בפנימיותה והיינו שהשכל רק מכריח את המדה, וכמבואר בארוכה בספה"מ להצ"צ עמ' צ"ו ואילך.

וזהו ע"ד המבואר בקונטרס ומעין שהנפש הבהמית שרשה מתוהו ולכן החום הטבעי של הנפה"ב חזק יותר משל הנפה"א ששרשה מתיקון, (והרי הנפה"ב עיקרה מדות והנפה"א עיקרה מוחין) אלא שבהתגלות שרשה העצמי של נה"א בהעצמות שלמעלה מתוהו ותיקון ע"י לימוד התורה ועושי המצוות יכולה הנפה"א להתגבר על הנה"ב, ובסגנון הידוע די'ש חילוק בין שרשם לשורש שרשם, דבשורשם-תוהו קודם, ובשורש שרשם-תיקון קודם, ועיקר התיקון זהו המדות שבהם היה השבירה ועיקר התוהו זהו המוחין ולכן בשורש האמיתי התיקון קודם ולכן המוח שליט על הלב, וכמבואר בתניא פנ"א שגם הלב מקבל מהמוח והן שיש ביכולת המוח לשלוט על הלב.

במילים אחרות שמדובר על עצם הנפש איך שהיא לעצמה הרי המוחין קודמים למדות ולכן הנפש נקראת נפש המשכלת דוקא כי עצם אור הנפש מתגלה במוחין ולכן נקרא אדם, וכשמדובר שהנפש מתגלית בכוחותיה אז המדות מצ"ע תקפים יותר ואזי נקרא בשם איש, אבל חילוק עיקרי בין המדות למוחין דהמדות הטבעיים פועלים בצורה טבעית ולא מאמץ ועבודה, משא"כ המוח כדי לשלוט על הלב דרוש התבוננות וכו' וכמבואר בתניא פי"ב שזה נעשה ע"י עבודת התפילה של הבינוני שעי"ז המוח נעשה בפועל שליט על הלב, וראה בכ"ז בקונטרס ומעין פרק י"ג ואילך.

קיצור. המדות בשרשם גבוהים מהמוחין. וא"כ איך אפשר להיות לידת והנהגת המדות ע"י המוחין? רק ע"י חלישות המדות ע"י שמאיר בהם עצם הנפש שמלובש בחכמה נעשה פעולת המוחין במדות, כי בשורש שורשם המוחין נעלים מהמדות, וע"ד נה"א (מוחין) נה"ב (מדות) שבשורשם הגלוי נה"ב קדם לנה"א (תהו שקדם לתיקון) אבל בשורש שורשם נה"א קודמת.

ד

העבודה עתה היא בירור גסות המוחין שבנקל לברר יותר מהמדות, אבל דקות הרע שבמוחין יבורר רק לע"ל

והנה עד כאן נתבאר שהשינוי במוחין קל הרבה יותר מהשינוי במדות כדלעיל (פ"ב) בארוכה, אמנם ידוע המבואר בכ"מ בחסידות (ולדוגמא ד"ה אל תצר לאדמה"א) שעכשיו עיקר העבודה היא בירור המדות ולכן א"י היא ארץ ז' אומות ורק לע"ל כשירחיב. ה"א את גבולך יהיה ארץ עשר אומות כולל ארץ קיני קניזי וקדמוני תהיה העבודה גם בג"ר חב"ד, משא"כ עכשיו העבודה היא רק בבירור המדות (והמשכת המוחין עכשיו היא רק מוחין בשביל המדות אבל לא מוחין בעצם).

ולכאורה זה סתירה להמבואר לעיל שהשינוי במוחין קל יותר מהשינוי במדות, וכן כתוב בתניא פרק ל"ז שבנקל יותר לברר הלבושים דמחשבה ודיבור וכן החב"ד דק"נ משא"כ המדות לא יכלו להם הבינונים להפכן לקדושה משום שהרע חזק יותר במדות מבחב"ד מפני שיניקתן שם מהקדושה כידוע ל"ח?

והביאור בזה כמבואר בד"ה בראשית תש"כ, דבאמת העבודה עכשיו היא בבירור המדות, כי המשכה עכשיו היא מהמדות בלבד, והמשכת המוחין עכשיו הם רק מוחין בשביל המדות, והיינו מוחין השייכים למדות, אבל לא מוחין בעצם ורק לעת"ל תהיה המשכת עצם המוחין ממש כמו שהם לעצמם, ועיקר העבודה עכשיו היא בבירור המדות

ואין זה בסתירה למ"ש בתניא שנקל יותר לברר המוחין מאשר המדות, והיינו לפי שהשבירה היתה בהמדות, כי מ"ש בתניא הרי זה רק בבחי' הגסות, אבל לא בבחי' הדקות, והיינו, שדקות הרע בבחי' המוחין אי אפשר לברר עכשיו, וכמבואר בכתבי האריז"ל שג"ר הם קליפות דקות יותר וגדולות כו'. והביאור בזה, שענין הדקות הוא כמו הרהורי עבירה, שהם קשים מעבירה, אף שאינו מרגיש כ"כ החטא שבהרהור. וכמו"כ הוא גם בענין המוחין, שאינו מרגיש כ"כ את החטא שבזה, דהאמת היא שצריך להיות תשובה גם על

דיעות כו' (כמ"ש הרמב"ם) אבל לא נרגש כ"כ החטא שבזה, ואדרבה, מאחר שזהו מוחין ושכל, נדמה לו שזה ענין נעלה כו'וגם ענין הגדלות יובן מהדוגמא דהרהורי עבירה, שהפגם במחשבה נוגע יותר מאשר הפגם בדיבור ומעשה, דכיון שלבוש המחשבה הוא נעלה יותר ומיוחד בהנפש, לכן הוא פגם גדול יותר ונוגע ביותר. וכמו"כ יובן גם בהמוחין, שלהיותם נעלים מהמדות לכן הפגם בהם גדול יותר ונוגע יותר. והבירור במדריגה זו יכול להיות ע"י נשמות דאצילות, משום דאבא מקנא באצילות, בחינת החכמה, וע"י פנימיות החכמה יכול להיות בירור הנ"ל. ולפעמים מבואר שגם נשמות דבריאה יכולים לברר, משום דאימא עילעה מקנא בכורסיא, וע"י המשכת הבינה אפשר להיות בירור בהמוחין. אבל נשמות דיצירה אין ביכולתם לברר את המוחין, כי ביצירה יש רק המשכת בחי' ו"ק, ולא בחי' המוחין וכמבואר בתניא (ספ"ח) שרק נשמות גבוהות יכולות לברר בחי' המוחין. וזהו"ע כיבוש ז' ארצות, כיון שעכשיו אפשר לברר רק את המדות, ורק לעתיד לבוא, כשירחיב ה' אלקיך את גבולך, אזי יוכלו לברר גם את המוחין.

אמנם כיון שכל ההמשכות דלעתיד לבוא יש מעין זה גם עכשיו, הנה כן הוא גם בענין בירור המוחין, דהגם שבכללות אי אפשר להיות עכשיו בירור זה, ולכן כתיב אל תצר את מואב ואל תתגר בם וגו', מ"מ, הרי עמוך ומואב טיהרו בסיחון. וענין זה הי' ע"י משה, לפי שבמשה כתיב וירא ראשית לו שהי' בבחינת ראי' דחכמה (ובחינה זו המשך משה בכללות גם להדורות שלאח"ז) לכן הי' ביכולתו לבוש גם עמוך ומואב ע"י שטיהרו בסיחון. אבל עיקר בירור המוחין יהי' לעתיד לבא, ואילו כללות העבודה דעכשיו היא רק בירור המדות, שזהו"ע כיבוש ז' ארצות. ע"כ תוכן המאמר לנדו"ד.

ולפי"ז יוצא למסקנא שהעבודה עכשיו היא לברר את המדות, באופן של שליטה עליהם, ויתירה מזו, להפוך את ציור המדה לצד הקדושה, אבל את עצם המדות אי אפשר לברר וכדלעיל ס"ב, רק צדיקים ביכולתם להפוך את המדות ממש, והבירור נעשה ע"י המוחין השייכים למדות, ובזה נקל יותר לעשות שינוי מאשר במדות וזה נק' גסות הרע שבבחי' המוחין, משא"כ דקות הרע שבבחי' המוחין א"א לברר עכשיו ורק לע"ל, חוץ מצדיקים (נשמות דאצילות) שיש ביכולתם לברר גם עכשיו את דקות הרע.

ובדרך אפשר יש לומר הכוונה שרק לע"ל יתאפשר לברר את דקות הרע, כי החילוק בין גסות הרע לדקות הרע, אין זה שכל אחר עמוך יותר או דק יותר מכיון שלכאורה אם החילוק בין דקות לגסות שבשכל היא רק בעומק השכל וכיו"ב, הרי אפשר שיהיה אדם חכם יותר שיבין וישכיל את השכל העמוך וכו', ולכאורה הכוונה לישות שבענין השכל. שהרי השכל הוא לכאורה אמיתי מצד עצמו לדוגמא שתיים ועוד שתיים ארבע הרי זה ענין אמיתי יותר מכל מציאות העולם כי העולם וכל אשר בו תלוי בכו"כ פרטים בגשמיות ועאכו"כ בדבר ה'

המקיים את הדבר משא"כ סברא שכלית היא אמת מצ"ע לכאורה, וזה עיקר הקליפה של חכמות חיצוניות הישות והמציאות שבהם, ולכן רק הרמב"ם והרמב"ן יכלו לברר אותם כמבואר בתניא ספ"ח ובמאמר ויאמר ה' תש"ט, ובדקות ענין הישות שבשכל זהו גם בכל שכל וגם עניינים רוחניים שמבינם באמצעות השכל, הרי השכל לא יכול מצ"ע לתפוס את הענין איך שהוא באמתו, כי כל חוש תופס מוחשו, ולכן רק לע"ל כשיהיה גילוי אלוקות שלמעלה מהחב"ד וכ"ש כשיהי' גילוי החב"ד והמוחין דלמעלה, עי"ז יהיה בירור אמיתי לשכל, וזהו לכאורה הכוונה דקות הרע שבשכל - הישות והמציאות של השכל גופא שזה יתברר רק לעת"ל.

והנה ע"כ הביאור איך אפשר שהמוחין ישלוט על הלב. אמנם בנוגע לפועל הבירור נעשה ע"י הלבושים מחדו"מ, שדוקא על ידם נעשה הבירור דהמדות ווהמוחין, וכמבואר בד"ה וישלח תשל"ו ובד"ה ולא יכנף תש"כ תשכ"א שהלבושים דוקא פועלים על הכוחות הפנימיים הן במוח והן בלב כמבואר שם שני משלים מאיש שוטה שמדבר דברים של חכמה ומאדם רע שעושה מעשה טוב שע"ז סוכ"ס השוטה והאדם רע ישתנה בפנימיותו ומהותו,

ומביא שם במאמר בשם אדה"ז שהכח הזה בלבושים נזכר בספר מבוא שערים ענין עמוק וכו' שיש בלבושים מעלה נפלאה שבכוחם לשנות הפנימיות והמהות, ומביא שם הסיפור אודות אדה"ז, במענה לטענה ע"ד הנהגת החסידים שמאריכים בתפלה ומהדרים במצוות כו', שעושים זאת בחיצוניות בלבד, אף שאינם אוחזים בכך (ז"י האלטן ניט דערביי) – שיקויים בהם פסק המשנה (בפאה פ"ח מ"ט) העושה עצמו כו' אינו מת מן הזקנה עד שיהי' כאחד מהם. וענין זה הוא ע"ד האמור לעיל במעלת הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה, שהלבושים עצמם משנים גם את המהות. וכמבואר בתניא פ"ד מעלת לבושי התומ"צ שדוקא על ידם נעשה עילוי בנפש, ולכן הלבושים נקראים מכבודותא, כי הם מכבדים ומיפים את האדם, ושני המשלים הם כנגד המוחין והמדות, אבל לע"ל ולא יכנף עוד מוריך שהמוחין והמדות לא יזדקקו להתייפות בלבושי המחדו"מ מכיון שהם עצמם יהיו ברורים מצ"ע.

נמצא שסדר העבודה מלמטלמ"ע, בירור הלבושים החל ממעשה ואח"כ דיבור, ואח"כ מחשבה - גסות השכל ואח"כ ועי"ז בירור המדות ציור המדה, ולע"ל גם דקות הרע שבמוחין.

וע"פ המבואר בשיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב שמכיון שנמצאים בדור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה, הרי עתה צ"ל הדגשה על קנין כל עשר הארצות, וזה נעשה בפועל ע"י הוספה בלימוד התורה לא רק לפי ג' המוחין שלו השייכים למדות, אלא גם ג'

ישיבת תות"ל מגדל העמק

המוחין בעצם, שזה במיוחד על ידו שיוסיף בלימוד פנימיות התורה [כולל ביאור עניינים אלו דעבודת המוחין] כולל וגם עיקר בעניני הגאולה ומשיח צדקנו. עי"ש.

קיצור. העבודה עתה היא בירור גסות המוחין שבנקל לברר יותר מהמדות, (ועי"ז בירור ציור המדה) אבל דקות הרע שבמוחין יבורר רק לעת"ל (בדא"פ דקות המוחין זהו הישות והמציאות של השכל).

סדר העבודה בפועל, בירור הלבושים, מחדו"מ ועי"ז נעשה בירור ותיקון האדם-מוחין ומדות, בכוח הלבושים ליפות הנפש ע"ד מעלת הלבושים של הנה"א על הנה"א עצמה.

לימוד התורה ובמיוחד פנימיות התורה – טעימה מענין בירור המוחין דלע"ל.



בענין החידוש שנפעל בירידת הנשמה למטה

הרב שניאור זלמן העכט

משפיע בישיבה

א

במאמר ד"ה ציון במשפט תפדה תשמ"א, אומר הרבי שכוונת ירידת הנשמה היא בשביל העלי' שתהיה על ידי זה. ומבואר בכמה מקומות שיש בזה שני עניינים: א. הנשמה נמצאת למטה, בעולם הזה הגשמי, מלובשת בגוף ונפש הבהמית, אך גם אז היא עובדת את ה'. בכך מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה - שההעלם והסתר של הגוף לא יכול לבטל את הקשר הזה. ב. על ידי עבודת הנשמה למטה נעשה בירור וזיכוך הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם.

ההבדל בין שני העניינים: בראשון - היתרון של הנשמה הוא על ידי הגוף. כלומר, יתרון האור הוא על ידי החושך. מה שאין כן, בשני - יתרון האור הוא בחושך עצמו. כלשון החסידות, שהחושך (=הגוף ונפש הבהמית) נהפך לאור. ובזה דווקא מתגלה כוח העצמות. משום שבכדי להפוך את החושך לאור נדרש כוח העצמות שלמעלה מהגדרים של אור וחושך. לכן, על ידי הפיכת החושך עצמו לאור מתגלה כוח העצמות.

ב

בענין זה מוסיף הרבי במאמר: "ויתירה מזו, דעל ידי זה נשלמת הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, [דענין נתאוה הוא בעצמותו]. וכמבואר בתניא שהכוונה בירידת הנשמה למטה היא לא בשביל הנשמה, אלא בכדי לתקן את הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם, כי על ידי זה דווקא נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים". ומבאר יותר¹ "ואף שגם הפיכת חושך לאור הוא בכח העצמות שאינו מוגדר בהגדרים דאור וחושך

1. בהערה 39.

– הרי עניין זה (שאינו מוגדר) הוא העילוי וההפלאה שלו (ענין הגילוי) מה שאין כן, הענין דנתאוהו.”

וכאן צריך ביאור. הרי לכאורה הדירה בתחתונים היא גילוי כח העצמות. שכח זה מתגלה על ידי העבודה עם הגוף ונפש הבהמית, שהם נעשים כלים לאלוקות. ואם כן, מה הכוונה במאמר "ויתירה מזו שעל ידי זה נשלמת הכוונה" - שמשמע שענין השלמת הכוונה הוא נוסף על גילוי כח העצמות שבהפיכת חושך לאור?!

עוד צריך לבאר, מה שאומר בהמשך המאמר, שכן הוא גם בזמן הגלות. שעל ידי הגלות נעשה יתרון - שגם חושך הגלות (שהוא חושך גדול יותר) נהפך לאור. ומוסיף "ויתירה מזו דעל ידי זה שגם החושך שלו כמו שהוא בגלות נהפך לאור, נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים בתחתון שאין תחתון למטה ממנו". הרי לכאורה הפיכת החושך של הגלות לאור הוא ענין הדירה בתחתונים (וזו השלמת הכוונה), ומה כוונתו שבנוסף לכך נשלמת הכוונה?!

ג

והנה בהמשך המאמר מבאר "שלעתיד לבוא תהי' הנשמה ניזונית מן הגוף. שלעתיד לבוא יהיה לנשמה גם היתרון הבא מהחושך עצמו". הגם שהנשמה עצמה לא שייכת לחושך כמו הגוף, וממילא, אין לה שייכות להפיכת החושך, אך היא תקבל את העילוי הזה מהגוף. בדומה למבואר על הפסוק "משכני אחריו נרוצה" - שעל ידי שנפש האלוקית פועלת שגם לנפש הבהמית תהיה אהבת ה', על ידי זה נעשה 'נרוצה' גם בנפש האלוקית. כך גם הנשמה תקבל את העילוי שנעשה בגוף.

ומוסיף, שיש יתרון בעלי' של הנשמה על העלי' של הגוף בפרט אחד - שהעלי' של הגוף היא במשפט, (היינו שהעלי' היא על פי חשבון של טעם ודעת), ולכן יש בזה קצת מדידה והגבלה. מה שאין כן, העלי' של הנשמה שהיא בצדקה (היינו שהעלי' היא לא על פי חשבון, משום שבה לא היה הפיכה של חשך לאור), היא למעלה מכל מדידה והגבלה.

ולכאורה זה צריך ביאור. הרי ענין הפיכת חשך לאור הוא בגוף דווקא. (אלא, משום שהנשמה פעלה את זה היא תקבל עילוי). אם כן, מדוע הנשמה תתעלה יותר מאשר הגוף?! ומה קשור כאן הענין שהעליה למעלה מחשבון? הרי אדרבא, זה שהיא למעלה מחשבון זה בגלל שזה לא שייך לנשמה. ואיך זה מהווה סיבה לכך שהעלי' שלה תהיה גדולה יותר?!

ד

והנה מבואר² גם כן, שהעילוי שנעשה בנשמה על ידי עבודתה למטה הוא באופן של התחדשות. משום שזה שנפעל שענייני העולם יהיו כלים לאלוקות, - שזה היפך טבעו של העולם, שכן עולם הוא מלשון העלם והסתר - הוא ענין של התחדשות. עניין זה הוא לא מצד העולם כי אם מצד אלוקות, מצד זה שאחדותו ית' אין לה כל הגבלה, עד שגם המציאות של העולם מיוחדת עמו ית'. ועל ידי זה נעשה גם באדם, שעבודת האדם את קונו תהי' בתכלית הביטול, לא רק מצד מציאותו של האדם אלא מצד אלוקות.

וכמבואר³, שזה שנשמת האדם חפצה וחשקה בטבעה לדבוק בשרשה ומקורה. אף שרצון זה אינו בשביל עצמה, שהרי כשתדבק בשרשה תהי' אין ואפס ותתבטל שם ממציאות לגמרי. מכל מקום - מכיוון שרצון זה הוא מצד טבעה, לכן ע"י רצון זה "אינו מתבטל מטבעו וכל שכן שאינו נאבד צורתו העצמי". ועל ידי שנפש האלוקית פועלת את הביורור של נפש הבהמית, עד שגם נפש הבהמית מתעוררת ברצוא לאלוקות, הרי מכיוון שבנפש הבהמית הרצוא לאלוקות הוא היפך טבעה, זה פועל בנפש האלוקית שגם היא מתבטלת מטבעה. ועל ידי זה נעשה בה ה"יציאה מגדר כלים וההגבלה לגמרי".

ולכאורה צריך ביאור. מדוע נפעל באדם עצמו עניין של חידוש כשהוא פועל עניין של חידוש בעולם וכן בנשמה שפועלת חידוש בנפש הבהמית? הרי הנשמה יש לה שייכות לאלוקות ולא צריכה פעולה מיוחדת. וכיצד חידוש שנפעל בנפש הבהמית ובעולם פועל ענין חדש בנשמה? ולאידך, איך יכולה הנשמה לפעול חידוש בנפש הבהמית, כשבה אין חידוש זה?

ה

והנה כמו"כ מבואר בכ"מ⁴ שיש מעלה בעבודה בענייני הרשות - עבודה ד'כל מעשיך לשם שמים' ו'בכל דרכיך דעהו' - לגבי העבודה בתורה ומצוות. שבעבודה בתורה ומצוות מתגלה התקשרות הנשמה, שמתגברת על כל המניעות ועיכובים ומקיימת תורה ומצוות. ואילו בענייני הרשות, שהם לשם שמים, מתגלה שההתקשרות של נפש האלוקית, היא גם בעניינים בהם מורגשים הרצונות של נפש הבהמית.

2. מאמר ד"ה והיה עקב כ"ז (מלוקט ב').

3. ד"ה תניא ז"ד תרצ"ז.

4. לקו"ש חלק ט"ו שיחה לפרשת ויצא.

אבל אף על פי כן, גם עילוי זה בנשמה שנעשה על ידי העסק בענייני הרשות, לא מגיע לעילוי שנעשה בנשמה על ידי שהיא פועלת ועושה את העולם שיהיה דירה לו ית'. והביאור בזה, כיון שהקשר של הנשמה עם הקב"ה הוא קשר שקשור עם מציאותה וטבעה של הנשמה. ולכן, למרות שהטבע וההתקשרות של הנשמה הוא בתוקף ולא משתנה על ידי הנפש הבהמית, אבל בכל זאת, הטבע והמציאות של הנשמה הוא בהגבלה. מה שאין כן, על ידי שהנשמה פועלת שענייני העולם יהיו כלים לאלוקות. כיון שזה שהם כלים לאלוקות לא מגיע מצד "טבע ומציאות" של העולם שהוא מלשון העלם והסתר, אלא מצד הקב"ה, שאחדותו היא בלתי מוגבלת - לכן העולם הוא דירה לו ית'.

ו

כדי להבין יותר את העניין, שהעולם נעשה דירה מצד הקב"ה, ואילו שייכות הנשמה לאלוקות הוא מצד טבעה, נביא דוגמא. עבד שבטל לגמרי למלך, הרי כל מה שהמלך רוצה הוא עושה בתכלית הביטול, אבל אחרי הכל נרגש אצלו שהביטול הוא בגלל שהוא מלך ש'לו, היינו שקשור עם מציאותו. כמו שמבאר הרבי בכמה מקומות⁵ שהביטול מגיע מצד האדם. והראי' - שהרי למלך אחר שאינו במדינתו אינו בטל. והיינו שהביטול מורכב ממציאותו שהוא עבד והאדון שלו, או שהוא במדינת המלך שאז המלך הוא מלך שלו. ומבואר, שיכול להיות ביטול אמיתי - ביטול מצד המלך - שמכיוון שהוא מלך, אזי כולם צריכים להיות בטלים אליו.

ועניין כזה אין בגדר הנבראים. כי בגדר הנבראים הביטול תמיד יהיה קשור עם מציאות העם. ואפילו אם יהיה מלך שימלוך על כל העולם, כלומר, שבפועל כל העולם תחת מרותו, הרי נראה שברגע שיהיה דבר שלא תחת מרותו, הרי דבר זה לא יהיה בטל. לעומת זאת, אצל הקב"ה, שהוא מלך ושולט בעצם, הכל צריך להיות בטל אליו, גם דברים כאלה שלא נמצאים תחת מרותו בהרגשתם.

כמו שמבואר לגבי בריאת העולם, שהקב"ה דיבר ונוצר עולם. וזה חידוש, שהעולם אינו מרגיש את דבר ה' שמהווה אותו. לא כמו זריקת אבן בגשמיות, שהאבן עפה כיון שמרגישה את הכח שדוחף אותה, ואם לא היה מורגש הכח היא לא היתה עפה. לא כך הוא בעולם, אלא, היש אינו מרגיש את האין שמהווה אותו ובכל זאת הוא מתהווה. דבר כזה אין בגדרי הנבראים, אלא רק אצל הקב"ה, כיון שהוא בעל בית אמיתי. ולכן כשרוצה עולם - יש

5. עי' בד"ה יהי ה' אלו קינו עמנו (מלוקט ד').

עולם. אפילו שהיש לא מרגיש את האין האלוקי שמהווה אותו. כמו אבן שעפה בלי להרגיש את כח התנועה שדוחף אותה. וזה ביטול אמיתי - שהעולם בטל לאין האלוקי. ועניין זה מתגלה על ידי שנפש האלוקית פועלת על נפש הבהמית.

ז

ולכאורה זה הפירוש במאמר ובלקו"ש הנ"ל. שע"י שהנשמה פועלת שהעולם יהי' דירה לקב"ה היא מגלה את אחדותו הבלתי מוגבלת של הקב"ה, ועל ידי זה גם התקשרותה של הנשמה עם הקב"ה נעשה (לא רק מצד מציאותה אלא) מצד אחדותו של הקב"ה הבלתי מוגבל. והיינו כנ"ל, שיתגלה שביטולה הוא מצד הקב"ה. כי כל דרגת ביטול שלא תהיה, מורכבת ממציאותה. ורק בנפש הבהמית ובעולם יכול להתגלות שהביטול הוא מצד אלוקות. כי אין להם שייכות מצידם לאלוקות, ואדרבא, הם היפך מאלוקות.

ח

והנה בשיחה שם ממשיך לבאר, שגם עלי' זו שהנשמה מגיעה אליה באמצעות ירידתה למטה, עדיין אינה תכלית ירידתה לעולם. שהרי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו. לכן מובן, שתכלית בריאת האדם וירידת הנשמה למטה אינה לשם התעלות הנשמה, אלא כדי לבצע את כוונת ה', לפעול את ה"נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

ועי"ש⁶ שמבאר "די"ל שעליה זו שהנשמה מצד זה שמשלמת הכוונה דדירה בתחתונים שבעצמותו ית' - מכיוון שעצמותו ית' אין שייך לתארו גם בענין הבל"ג. לכן גם השכר והעלי' שמצד השלמת כוונה זו הוא נעלה יותר מהעלי' שהנשמה שמצד גילוי אחדותו ית' הבל"ג". ולכאורה, גם כאן אפשר לשאול. הרי הפיכת העולם לדירה, זהו גילוי אחדותו הבלתי מוגבלת - שגם העולם יכול להיות קשור עם אלוקות. מהי אם כן, ההוספה בהשלמת הכוונה "דדירה בתחתונים" על העילוי בהפיכת העולם?

אלא, הביאור בזה, שגם גילוי אחדותו הבלתי מוגבלת, זהו עילוי בנשמה, שהיא מתעלית לדרגא גבוהה יותר, שהקשר שלה לאלוקות יהי' באופן נעלה יותר. מה שאין כן,

6. לקו"ש שם הערה 44.

להשלמת הכוונה לא נוגע כלל הגילוי האלוקי שמתגלה כתוצאה מעבודה, אלא עצם העניין שהושלם רצונו של הקב"ה.

ולכן לפי המבואר לפני זה יוצא, שיש עילוי בנשמה שמתעלית לדרגא נעלית יותר. מה שאין כן, לפי הביאור שהנשמה מבצעת את הכוונה, העניין הוא לא העילוי בנשמה, אלא, שבפועל יש עילוי, ואדרבא עילוי נעלה יותר.⁷

הנה בהמשך שם⁸ מבואר העניין של דירה בתחתונים. שדווקא תחתונים נעשים דירה לעצמותו ית'. כיון שדווקא בעולם ישנו הביטול דאין עוד. בשונה מהעולמות העליונים, שבהם הוא התבטלות של כלא חשיב⁹. וכיון שהתכלית היא שהדירה תיעשה ע"י האדם, אזי גם אופן העבודה צריך להיות בדרגת התבטלות מוחלטת, מעין התבטלות של אין עוד. כמו ההתבטלות של עבד פשוט, הבאה מצד האדון, ולא מצד תחושת העבד והרגשת גדלות האדון לעומתו. והיינו, שדרגת הנשמה שמגיעה להתבטלות מוחלטת, היא כמו אמצעי להשלמת הכוונה.¹⁰

ועל פי זה מתורץ, מה שמשמע שהשלמת הכוונה הוא נוסף על גילוי העצמות בהפיכת חשך לאור. כיון שיש פה שני עניינים, שאחד פועל את השני: יש התבטלות הנשמה שעבודתה אינה מצד מציאותה, אלא מצד אחדותו הבלתי מוגבלת. וזהו ע"י עבודת הנשמה עם נפש הבהמית והגוף. וע"י זה נפעלת השלמת הכוונה. ואם כן, אפשר לומר שאלו שני העניינים של בירור וזיכוך הגוף ונפש הבהמית, ויתירה מזו שעל ידי זה השלמת הכוונה.

7. העלי' שנעשה בנשמה ע"י השלמת הכוונה בעבודה הוא שיורגש בו שכל מציאותו הוא רק לכבודו ית' לשמש את קונו כמבואר בשיחה הערה 44 וצ"ל שעילוי זה הוא נעלה יותר ממה שנעשה בנשמה התקשרות בל"ג.

8. לקו"ש שם, סעי' י'.

9. החילוק בין אופן הביטול של כלא להביטול דאין עוד מבואר בתרס"ו עמ' תל"ח וז"ל ש"הביטול דכולא קמי' כלא חשיב, הגם שזהו הביטול בעצם המציאות, מ"מ אין זה שאין כאן שום מציאות כלל שהרי יש כאן מציאות המרגיש איך שהוא לבדו ואין זולתו וכשמתבטל מציאותו ע"י הרגש זה הרי אינו תופס מקום. אבל מ"מ הרי יש כאן דבר מה. אבל אין עוד היינו שלא יש שום מציאות כלל כ"א בחי' העצמות לבד" ומוסיף והנה מבואר במ"א דבחי' אין עוד זהו דווקא בהתהוות היש הגשמי דהתהוות זאת הוא בחי' התחדשות".

10. והנה מבואר בהערה 54 בשיחה דלכא' ענין זה מה עבודת הנשמה היא בביטול הוא רק הכנה להשלמת הכוונה ומבאר דמכיון שהכח לעשות דירה לו ית' הוא כהוא בביטול הרי נמצא שבאם העבדה היתה שלא בביטול – היתה ה"דירה" נעשית מצד הקב"ה ולא מצד האדם ולכן כמו שהעבודה (שהדירה תעשה ע"י עבודת האדם) הו"ע בהכוונה דדירה בתחתונים גופא ולא רק הכנה לזה – עד"ז גם ענין הביטול שבעבודה ע"כ ולכא' הכוונה בזה שא"א להפריד את אופן העבודה מהעבודה עצמה וכמו שהעבודה מוכרחת כן גם אופן העבודה הביטול מוכרח לכן אין זה רק כאמצעי אלא כחלק מהענין ואעפ"כ התכלית הוא הדירה בפועל.

ט

בסגנון קצת שונה. הבירור וזיכוכ של נפש הבהמית הוא אמנם ביטוי הבלי גבול. אבל עצם הדבר, שזו מעלה שאפשר להסביר בשכל, זהו עניין של גילויים. מה שאין כן, ה"נתאוה" שאדה"ז כותב "אויף א תאוה קיין קשיא ניט". היינו, שאין בזה עניין ומעלה. ולכן אי אפשר להקשות כי אין קושיא. שהרי כל שאר הטעמים שיש בירידה מבטאים איזה ענין ומעלה. אפילו בירור וזיכוכ הגוף ואתהפכא חשוכא, ולכן אפשר להקשות ולתרוץ את העניין שבזה. וזהו שה'נתאוה' הוא נעלה יותר גם מהפיכת חשך לאור¹¹

ולכאורה כן מבואר במאמר ד"ה הבאים ישרש¹²: זה ש"התכלית הוא עוה"ז התחתון", זה משום שבעולם הזה דווקא "אתהפכא חשוכא לנהורא.. ויתרון האור מן החשך". וכן כתוב¹³ "להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא". ולכאורה צריך לומר שהביאור בכמה מקומות¹⁴ ש'נתאוה' הוא למעלה מטעם, עם הביאור הנ"ל הם שתי דרגות¹⁵.

,

והנה במאמר מבאר פי' הפסוק "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה": ציון הם ישראל העוסקים בתורה, שמצויינים בתורה ומצוות. הפד' שלהם הוא במשפט התורה. ולעומת זאת, 'ושביה' - שהם הבעלי תשובה, שבעלי תשובה 'משכין לי' בחילי' יתיר' - הפד' שלהם, למעלה יותר מאופן הפד' דציון. ולכן לגבי הפדיה שלהם אומר בצדקה - דצדקה הוא אור שבהכדלה שבא רק באופן של צדקה.

11. עי"ש הערה 52. שיש הו"א לחלק, שהעלי' היא בבחי' הגילויים [וע"ד ב' הטעמים בסיבת הבריאה "בגין דישתמודעון ליי" ו"יתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו"] אלא שבאמת הטעם בשביל העלי' שייך גם לכוונה האמיתית של "דירה בתחתונים" שבעצמותו למעלה מגילויים.

12. (מלוקט ד') הערה 32 ראה תניא פל"ו.

13. וראה גם ספל"ז.

14. המשך ס"ו עמ' ג' ועוד.

15. בהמשך הערה שם מעיר מהלשון בתניא פל"ו שם "שכך עלה ברצונו ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפך חשוכא לנהורא" דזה שיש נח"ר לפניו באתכפיא ואתהפכא הוא רק מפני שכך עלה ברצונו ית' אבל אעפ"כ זה שעלה ברצונו הוא שיהי' מעלה בהענין דאתכפיא ואתהפכא, משא"כ הענין דנתאוה שלמעלה מטעם - גם לאחר שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים אין מעלה בהדירה, וענינה הוא רק שכך נתאוה. ולכאור' מהם ב' הדרגות והרי ע"י אתכפיא ואתהפכא פועלים הדירה בתחתונים אלא כמבואר בפנים.

ובהערה שם מוסיף, שגם במאמר דציון תרע"ב, שהוא היסוד של המאמר דתשמ"א, מבואר שצדקה קאי על האור שבהבדלה שהוא בלי גבול. ועל אף שמבאר שם במעלת בעלי תשובה – יש לומר שהמעלה המבוארת שם היא הצימאון והחילא יתיר שבאו ע"י החושך. שזה מגיע רק באור הבלי גבול. מה שאין כן, זה שבבעלי תשובה הזדונות נהפכים לזכויות, ובעבודת הצדיקים, הגוף ונפש הבהמית (וכמו כן כל הדברים הגשמיים שבהם נעשית המצווה) נהפכים לקדושה – הרי זה מעורר את כח העצמות.

והיינו שישנם שני עניינים בבעלי תשובה: א. הצימאון לאלוקות שהוא גדול יותר מאשר בצדיק. ב. הבעל תשובה משתנה מציאותו ונעשה מציאות חדשה. כמו שכותב הרמב"ם על בעלי תשובה: "אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". ומבואר, שעל ידי החידוש שנעשה באדם נעשה חידוש גם בעולם. ועל פי זה אפשר לחלק גם את עניין התשובה - שלכאורה ענינה התגברות על החשך: א. שמתגבר על ההעלמות והסתרים, ולכן מתגלה כח הבלי גבול. אבל בלי גבול שמוגדר בגדר אור. ב. שמתגלה כח העצמות שלמעלה מגדרים דאור וחשך. שזה עיקר ההדגשה בביאור המאמר.

יא

והנה¹⁶ מכיוון שאחת המעלות בתשובה היא בעניין החידוש, לכן זה נעשה בעולם בעיקר על ידי בירור הניצוצות. כיון שגם בבירור הניצוצות יש דוגמת שני העניינים שבבעלי תשובה: הצימאון והתשוקה של הניצוצות להתברר, ועניין החידוש שנפעל בהעלאת הניצוצות. החידוש בהעלאת הניצוצות הוא יותר מאשר החידוש בתשובה כפשוטה באדם. כי התשובה בנשמה (שמתעלית על ידי ירדתה) אינה חידוש אמיתי. למרות שלפני שהאדם עשה תשובה, הוא היה במצב שלא עשה את רצון הקב"ה. אך האמת היא שבהעלם תמיד היה לו רצון לעשות רצון הקב"ה, ולכן אין זה חידוש כל כך.

משא"כ בהפיכת הזדונות לזכויות, שמגלים את ניצוצות הקדושה שקיימים בדברים שהם נגד רצון העליון. והוא מצד שתשובה מגעת בעצמות, לכן מצד העצמות מתגלה אמיתת המציאות של כל נמצא (גם של הזדונות), וגם הניצוצות שבזדונות מתעלים לקדושה.

ויש להוסיף שאף על פי שעיקר החידוש הוא בניצוצות ולא באדם, אבל זה נעשה ע"י הנשמה. (וזה שיש כח בהנשמה לפעול בעולם כיון שמושרשות בעצמות ולכן יכולים לעשות את העולם כלי לאלוקות שזהו חידוש.) ואם כן, מצד זה גופא, שהנשמה היא

16. על פי המבואר במאמר ד"ה ביום השמיני תשמ"א, (מלוקט ב').

הפועלת בעולם, והיא הפועלת את החידוש, אפשר לומר שיש מעלה בתשובה של הנשמה ביחס לפעולה בעולם. (ולכן צריך את ההקדמה של תשובה למעשים טובים ע"ש במאמר). ואם כן, זה שיש מעלה בפרט אחד לנשמה יותר מאשר לגוף, שהוא למעלה מחשבון. מכיון שהנשמה היא הגורם לפעול את החידוש, לגלות הכח שמהפך חושך לאור כנ"ל.

ויש לומר על פי המבואר בכמה מקומות בשיחות¹⁷, שכאשר יהודי פועל דירה בתחתונים - הרי זה מצד כח העצמות שיש ביהודי. שמצד זה יכול להפוך היש לאין. ועל ידי שהופך את היש לאין, מתגלה השרש של ישראל שהם מיוחדים בעצמותו ית'. וזהו פנימיות הדירה לו ית' - לדור ולשכון בנשמות ישראל, שמתגלה שהם כביכול חד עם עצמות. ועניין זה נפעל בנשמות, רק כשפועלים בעולם, והופכים את העולם שיהי' מאוחד עם אלוקות כנ"ל¹⁸.

ועל פי הנ"ל אפשר לבאר גם מה שמבאר במאמר. שהיתרון בנשמה בפרט אחד יותר נעלה, היינו למעלה מהגבלה. והרי עיקר הפיכת החשך לאור הוא בגוף ובנפש הבהמית, ולא בנפש האלוקית?! אך על פי הנ"ל מובן. כיון שעיקר העניין הוא השלמת הכוונה של 'נתאווה', שזהו בנשמות ישראל על ידי עבודתם בעולם. ועוד יותר, הביטול שנפעל בהם הוא מוכרח בשביל השלמת הכוונה. לכן גם העילוי שנעשה על ידי הפיכת חושך לאור (שהוא בעיקר בגוף) הוא נעלה יותר בפרט א' בנשמה.

יב

והנה בכ"מ¹⁹ מבוארת מעלת ההתחדשות שנעשית בנפש האלוקית על ידי הפעולה בנפש הבהמית, מצד שרש נפש הבהמית. שהרי שרש נפש הבהמית הוא נעלה יותר משרש נפש האלוקית. ששרש נפש האלוקית הוא מעולם התיקון ושרש נפש הבהמית הוא מעולם התוהו. ולכן ע"י שהנשמה יורדת למטה ומתלבשת בגוף ונפש הבהמית ועוסקת בתורה ומצוות שנתלבשו בדברים גשמיים, היא מבררת את הניצוצות דתוהו שנפלו למטה בגוף ונפש הבהמית, ומעלה אותם לשרשם. ועל ידי זה נמשך להם האורות דתוהו שלמעלה מאורות דתיקון. וזה העניין, שעל ידי בירור נפש הבהמית מגיעה נפש האלוקית לדרגת

17. לקו"ש חי"ב עמ' 75 חט"ז עמ' 478.

18. עי' בלקו"ש חט"ז הנ"ל שמבואר שם שבדירה בתחתונים יש ב' ענינים פנימיות הדירה שהיא בנש"י דווקא שמציאותם גופא הוא כביכול העצמות "חיצוניות הדירה - העולם מה שהעולם נעשה מוכשר לגילוי העצמות (ומ"מ אין הענין דדירה בתחתונים מורכב מב' ענינים כ"א שזהו נוגע לענין הדירה גופא) וצ"ב ואכ"מ.

19. ד"ה בסוכות תשבו תשמ"א (מלוקט ב') ועוד.

נעלית יותר. כלומר, מתעלית לדרגת התוהו. ולכן האהבה שנוספת בנפש האלוקית ע"י נפש הבהמית היא אהבה בלתי מוגבלת. כי האורות דתוהו (שרש נפש הבהמית) הם אורות מרובים, היינו בלתי מוגבלים.

ולכאורה נראה שע"י נפש הבהמית נפעל משהו חדש שלא היה בנפש האלוקית. על דרך ענין החידוש בנשמה שנתבאר²⁰. רק שצריך ביאור, שהרי מבואר שהשרש האמיתי של נפש האלוקית הוא למעלה גם מתוהו, רק ששרש זה (שלמעלה מתוהו) אינו מאיר בגילוי, ולכן בגילוי התוהו נעלה יותר, ואם כן לא שייך שע"י נפש הבהמית יהי' עילוי בנפש האלוקית יותר משרשה האמיתי, שהוא למעלה משרש נפש הבהמית. ומה הפירוש שאומרים שנפש האלוקית מתעלית מצד נפש הבהמית? אלא צריך לומר שהכוונה היא שעל ידי עליית הנשמה לבחינת התוהו, שרש נפש הבהמית, הנשמה מתעלית לשרשה האמיתי שלמעלה משרש נפש הבהמית.²¹

[ויעוין בשיחת ש"פ דברים תשמ"ח שמקשה שהרי יתרון האור הוא מן החשך, ודווקא ע"י שכופין או מהפכים את חשך הסטרא אחרא נעשה יתרון האור. אם כן, היתכן שלעתיד לבוא לא תהיה עבודה שמביאה ליתרון זה? אלא, שתכלית העילוי הוא לא יתרון האור שבא ע"י בירור החשך, אלא אור נעלה יותר. אך האפשרות לבוא לזה היא באם לפני זה יהיה בירור החשך ויתרון האור. אבל אחרי שהאור קיבל את היתרון, מתעלים למקום נעלה יותר, מקום שעניין החשך לא שייך אליו.

ועל דרך זה בנפש האלוקית ונפש הבהמית שאמנם נעשה יתרון בנפש האלוקית על ידי הפעולה בנפש הבהמית כמ"ש "משכני אחריו נרוצה". אעפ"כ, ממשיך הפסוק "הביאני המלך חדריו" שרק הנפש האלוקית נכנסת ב"חדריו" של המלך. ואע"פ שבכדי להיכנס לחדריו של המלך הרי זה ע"י היתרון ו"מרוצה" הבא ע"י נפש הבהמית אבל אחרי שהנפש האלוקית כבר קבלה את היתרון היא מתעלית למקום שלנפש הבהמית אין שייכות.].

20. במאמר והיה עקב.

21. כן מבואר באוה"ת שמע"צ ע' א'תתה הובא בשיחת ש"פ דברים מ"ח" ומובא שם ע"ז היא יכולה להתעלות ל"שרשה ממש" לבחי' "מקיף הישר הגבוה יותר מהתוהו" ועל פי זה לכאורה צריך לומר גם במה שמבואר ב"והיה עקב" שנעשה חידוש וביטול בנשמה ע"י הביטול של נפש הבהמית. (שענין זה לא קיים בהנשמה מצד עצמה, אלא מתחדש ע"י הנפש הבהמית). הכוונה שמתגלה שרשה האמיתי של הנשמה.

יג

והנה לגבי העניין שהעילוי שנפעל בנשמה הוא גילוי שרשה האמיתי. מבואר ג"כ²² ש"כל העילויים שנעשים בהנשמה ע"י עבודה בעולם הזה היו בה גם לפני ירידתה". ומביא מתורת הרב המגיד בפירוש רז"ל "ישראל עלו במחשבה שהוא כמשל הבן שצורתו חקוקה במחשבת האב, ומכיוון שאצל השי"ת העבר והעתיד אחד לכן גם קודם שנבראו ישראל ה' נחקק צורתם העצמית. שמזה מובן שגם העילוי שנעשה בנשמה ע"י ירידתה מאיגרא רמא, שעל ידי זה היא מתעלית למעלה משרשה, גם זה היה חקוק במחשבתו, אלא שזהו בכח וע"י ירידתה למטה ועבודתה בפועל נעשה גם העילוי של הנשמה בפועל. ועדיין צריך ביאור בזה. וכן מדוע זה נחשב חידוש בנשמה שהרי זה היה בכח?

כמו כן, מבואר בד"ה מים רבים תשל"ח²³ שע"י עניין התשובה שמתחדש בנשמה בירידתה למטה, הרי היא מתעלית אפילו יותר מכפי שהייתה בשרשה, בבחינת "האלוקים אשר נתנה". והגם ששורש הנשמות הוא בעצמותו, שלמעלה מכל הגילויים. כמרז"ל (בקשר לבריאת העולמות): "במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים". מובן, שהנשמות שבהם נמלך הן למעלה מכל הגילויים. מכל מקום שייך לומר שע"י התשובה (בירידתן למטה) נעשית בהם עלי' גם לגבי הדרגה שהי' בשרשן. כי זה שהם מושרשות בעצמותו ית' (ובהם נמלך) הוא מצד ידיעתו ית' שתהי' אח"כ ירידתן למטה כו' וישלימו הכוונה. והגם שגם בתחילה יודעים בוודאות גמורה שישלימו הכוונה, הרי זהו - בכח, ותכלית העילוי (והכוונה) - הוא הפועל. ועל פי זה יובן מה שכתוב "והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה" - אף שע"י התשובה נעשית בעילוי יותר - כי גם העילוי של הנשמה שנעשה על ידי התשובה הוא בבחינת "האלוקים אשר נתנה" (שורש הנשמות בעצמותו ית'). אלא, שבתחילה הוא רק בכח.

יד

ויש לומר, שע"י הפועל מתעלה הנשמה לדרגה נעלית יותר ממה שהייתה מושרשת בעצמותו. וכמבואר בלקו"ש²⁴, דמה שמושרשים בעצמות מצד שנמלך בהם, "הרי זהו מצד בחי' הרצון שבו שייך עניין ההמלכה. מה שאין כן, מצד עצמותו ית' בעל הרצון, עיקר הכוונה הוא בתשובה דווקא".

22. במאמר (ד"ה בסוכות תשבו).

23. לקו"ש ח"כ עמ' 279 וע"ש בהערות 41, 47 ועל ג"כ לקו"ש ח"י 387 הערה 60.

24. ח"י שם.

ואולי הביאור בזה הוא ע"ד ההבדל בין רצון ותענוג²⁵. "שרצון, גם רצון עצמי הוא בבחינת המשכה והתגלות. מה שאין כן, התענוג הוא בו בעצמותו". ומבואר²⁶ שהשייכות של נשמות ישראל והקב"ה מצד בחינת הרצון, "הוא כבר בבחינת המשכה והתגלות כביכול בעצמותו". וישנה השייכות של ישראל לקב"ה מצד הבחירה ש"הוא למעלה מבחינת הרצון, כי אם מבחינת עצמותו ממש. וע"ד שרש עניין התענוג שהוא בפנימיות עצמותו ממש". ואם כן, לכאורה, מה שכתוב, שעילוי הנשמה היה בכח, מצד שנמלך בנשמותיהם, הכוונה בזה היא - שהיה רצון לנשמות וכו', ולכן יש כאן בחינת המשכה מהדבר. ועד"ז גם מה שמבואר שהנשמה מושרשת בעצמות, זה כמו שייכות לדרגת הרצון, שיש בו כבר המשכה והתפשטות, (ולכן זה כמו עניין גילויים). אך לא כך, כשהנשמה משלימה בפועל את הכוונה, שאז היא מתעלית לדרגת התענוג שהוא בעצמותו ממש, שיותר נעלה מ"במי נמלך".

ועל פי זה מובן שיש ב' דרגות בשורש הנשמה : א. שורש הנשמה כפי שהייתה לפני כל הגילויים בבחינת עצמותו ובהם נמלך. אלא נראה בדקות שיש איזו דרגה (כמו שרצון הוא המשכה מהנפש) - שהיה לו רצון לנשמות. ב. התעלות הנשמה לשורשה בעצמות על ידי עבודה, שאז יתגלה שהם למעלה לגמרי מגדר נברא ומציאות. וכלשון בלקו"ש הנ"ל "שהנשמה יוצאת מגדר נברא אפילו מגדר הנשמה כמו שהיא בשורש שרשה, שהיא בכל זאת מציאות ולא עצמות, ונעשית דבר א' כביכול עם עצמות וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אשר נתנה". וזהו אמיתית החידוש שנעשה בנשמה ע"י עבודתה למטה, ויש עוד לעיין בזה ואכ"מ.



25. תרס"ו עמ' ס"ג.
26. לקו"ש ח"א עמ' 6 הערה 55.



חידושים וביאורים במס' שבת

מאת תלמידי
התמימים שיחי,
עיקרם בפרקים
יציאות השבת וכלל
גדול

חזי לאיצטרופי בחצי מלאכה - בדעת ר"י ובדעת ר"ל -

הת' משה טייטלבוים

פתיחה

איחא במשנה (שבת ב.): "פשט העני את ידו לפניו ונטל בעה"ב מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין, פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין". ע"כ.

משמע מהמשנה שיש מקרים שבהם יעשה האדם מלאכה ועם זאת לא יתחייב (מדאורייתא) משום מלאכת שבת, כגון שעשה עקירה ולא עשה הנחה שאין כאן מלאכה שלמה ולכן לא יתחייב, רש"י (שם) אומר שכיון שלא עשה האחד מלאכה שלימה לכן פטור, אבל אסור לכתחילה לעשות חצי מלאכה שמא יבא לעשות מלאכה שלימה (וממילא פטור מדאורייתא, אבל מדרבנן אסור). וכן גם משמע מהרא"ש (שם) שכותב במפורש שאסור לעשות חצי מלאכה (הרא"ש מדבר במקרה של משנתנו, ששנים עשו כ"א חצי מלאכה) מדרבנן, כי זה שניים שעשו ופטורין.

הגמ' (ג.) מביאה דפטור משום דכתיב¹ "מעם הארץ בעשותה" ומפסוק זה אנו למדים שדווקא עשה את כולה חייב, אבל עשה חלקה פטור (ותוס' (שם, ד"ה "בעשותה") אומר שממשמעות הפסוק עצמו מובן שמדובר על האדם שעשה מלאכה (ששניים שעשו פטורין), אבל הגמ' לומדת שמדובר על המלאכה, דאם עשה חלקה פטור).

1. ויקרא ד, כז.

א

ההבדל בין חצי שיעור לחצי מלאכה

הגמ' במסכת יומא² דנה בנוגע לחצי שיעור שר' יוחנן אומר שחצי שיעור אסור מהתורה, וריש לקיש אומר שמותר מהתורה, וכל אחד וטעמו הוא, ר"י אומר משום ד"חזי לאיצטורפי" וכשהוא אוכל חצי שיעור הוא אוכל כבר איסור. וטעמו של ר"ל הוא שהתורה אמרה אכילה וכשהוא אוכל ח"ש אין כאן גדר אכילה. ע"ש.

שואלים האחרונים, אם כן בסוגייתנו מדוע המשנה אומרת דפטור (בעשה עקירה ולא עשה הנחה), הרי ר"י אומר דח"ש אסור מהתורה, ואיך אפ"ל דמי שעשה ח"ש פטור. עונה השפת אמת³ וז"ל: "דדווקא באיסורי אכילה ח"ש אסור מקרא ד"כל חלב" ... מיהו נראה דהכא לא מקרי ח"ש אלא חצי מלאכה ולא נאסר זה כלל, משא"כ לחצי כזית חלב דאיסור הוא וחסר השיעור. ובלשון הרמב"ם (פי"ב מהל' שבת ה"ט) משמע דעקירה בלבד או הנחה דינו כח"ש ע"ש [כשהביא הכל בב"א] וכן משמע קצת בטור (סימן שמ"ז) ולשון הסמ"ג (לאוויז ס"ה) צ"ע בזה". עכ"ל. וא"כ משמע דדווקא באיסורי אכילה כגון אכילת חלב אסור (ששם הרי לומדים זאת מ"כל חלב").

אבל א"א לומר כן, דהרי רש"י סובר⁴ דגם באיסור שבת יש איסור בח"ש, (על אף שלא עובר באיסור חטאת, מ"מ עובר באיסור מהתורה). וא"כ עונה השפ"א דיש הבדל בין איסור מלאכת שבת לאיסור אכילה, דחצי איסור מלאכת שבת נקרא חצי מלאכה, וחצי איסור אכילה נקרא ח"ש, וחצי מלאכה לא נאסר כלל דיש הבדל מהותי בין ח"ש לחצי מלאכה, דבח"ש התורה אסרה כיון דחסר רק בכמות האיסור ולא במהות ואיכות האיסור, משא"כ במקרה דיש חיסרון במהות ואיכות האיסור כמו בחצי מלאכה, (למשל בעקירה והנחה, דעקירה היא רק חצי מלאכה דהרי לא הניח), היינו חיסרון במהות ואיכות וא"ז לא אסרה תורה.

וכן מביא הרבי בלקו"ש⁵ שמדוע לא נאסר רק עקירה בלא הנחה מטעם ח"ש שאסור מהתורה (גם במלאכת שבת) ומתריך שם⁶ שע"פ הדיוק בלשון הכלל גופא, האיסור הוא

2. עד, א.

3. ב, א.

4. עד, א ד"ה "וכי".

5. לקו"ש ח"ז.

6. ע"פ הרוגצ'ובי לעיל הע' 6.

דווקא בחצי שיעור שחסר בשיעור כמות האיסור ולא במהות ואיכות, ואת החיסרון במהות ואיכות א"ז לא אסרה תורה .

ובלקו"ש⁷ מביא הרבי את מחלוקת ר"י ור"ל ומבאר אותה ע"פ הרוגצ'ובי⁸ שלפי ר"י שיעור הכזית הוא הגדרה של כמות, שבכמות הכזית, הכזית יוצרת את הכמות של האיסור הנאכל, ולא שהשיעור יוצר את עצם האכילה, כלומר, שאם הוא לא אכל שיעור שלם עדיין חייב כי יש כאן עדיין איסור, ולכן אם הוא אכל פחות מהשיעור אסור כי יש כאן כמות איסור, (ועפ"ז מובן בפשטות שגם לדעת ר"י עקירה בלא הנחה מותרת בשבת - אף שזה עדיין חזי לאיצטרופי, שהרי אם יעשה אח"כ הנחה יהיה חייב משום חזי לאיצטרופי כי חזי לאיצטרופי הוא הוכחה שהח"ש הוא אותה איכות של השיעור השלם, שהוא אכל איסור. אבל עקירה ללא הנחה זה לא ענינה של הוצאה, כי ענינה של הוצאה בשלמות הוא עקירה והנחה לאחמ"כ, וכאן הוא רק עקר). אבל ר"ל סובר שהשיעור יוצר את עצם מהות האכילה, ואז אין זה בכלל אכילה ומותר. (למה שר"י קורא ח"ש בכמות, ר"ל עדיין קורא לזה ח"ש באיכות), כיון שכל עוד שאין איסור שלם אין אכילת איסור.

ועפ"ז אפשר לתרץ גם את שאלתנו הנ"ל דמי שעשה רק עקירה ולא עשה הנחה (במשנתינו), דההפרש בין ח"ש לחצי מלאכה הוא: דבח"ש שאמרנו דכמות הכזית יוצרת את הכמות של האיסור הנאכל, וכאן שפחות משיעור עדיין יש איסור, (שאפשר לומר פלוני אכל איסור). משא"כ בחצי מלאכה לא שייך לומר שיש כאן כמות של מלאכה עשויה, וא"כ נמצא שהוא לא עשה מלאכה (וא"א לומר פלוני זה עשה מלאכה, כי הרי הוא לא גמר אותה), ולכן אין כאן איסור. (היינו, שבחצי מלאכה גם ר"י מגדיר זאת כר"ל בכל שיעור. שחסרון הוא באיכות).

ב

ידון האם חזי לאיצטרופי קיים עדיין בחצי מלאכה

וזה שר"י הרי נתן טעם לדבריו דזה משום ד"חזי לאיצטרופי", והרי טעם זה עדיין קיים בחצי מלאכה דהרי יכול להניח את החפץ ולעבור על איסור מלאכה שלימה. וה"ה מתורץ ע"פ חקירת הפרי מגדים דאפ"ל ד"חזי לאיצטרופי" זה הוכחה (מזה שאכל את החצי השני)

7. לקו"ש ח"ד, ואתחנן א).

8. מפענח צפונות ס"ע קפ"ה והילך.

דהחצי הא' הוא גם איסור. ואפ"ל ד"חזי לאיצטרופי" זה סייג שמה הוא יאכל את החצי הב' ויעבור, לכן אסרו עליו גם את החצי הא'. ואנו נאמר כאופן הא' – דהוא הוכחה, כנ"ל.

וא"כ לא שייך לומר דכשעשיתי הנחה לאחר העקירה זה הוכחה שהעקירה היא ג"כ איסור כיון שנעשה כאן דבר חדש - היינו הוצאה, ולכן הוא עובר על האיסור, אבל אין הפשט שהעקירה עצמה נעשית איסור (משא"כ בשאר דברים דכאן מתברר דהחלק הא' הוא איסור למפרע, כי כאן נוצר איסור ולא נעשה דבר חדש, אלא הושלם חלקו הב' של האיסור).

ג

יקשה מהרמב"ם דחזי לאיצטרופי הוא סייג

אבל עדיין יוקשה מהרמב"ם דכתב⁹ וז"ל: "נאמר בתורה תשבות ואפילו מדבריהם שאינן מלאכה חייב לשבות מהן וכו'". עכ"ל. ומפרש שם הלחם משנה דפחות מהשיעור איכא עשה "וביום השבת תשבות" והדבר נמסר לחכמים, (להחליט מתי צריך לשבות משום סייג). וכן משמע גם מהר"ן ד"חזי לאיצטרופי" הוא סייג. וא"כ (שהם סוברים משום סייג) יוקשה מדוע התורה לא אוסרת חצי מלאכה, (וכאן לא שייך לומר שנוצר דבר חדש, שהרי זה לא משנה אם זה משום סייג).

אלא אפ"ל ובהקדים עד היכן אפ"ל ד"חזי לאיצטרופי", האם אומרים לאדם שלא יאכל בשר כי אולי יאכל אח"כ חלב ואז "יצטרופי"? [ע"י צורת הוכחה זו בתפא"י ריש מס' שבת] אלא ברור שלא בכל דבר אומרים "חזי לאיצטרופי" כיון שמתברר למפרע שהחצי הא' הוא לא מכשיר לאיסור, אלא הוא חלק מהאיסור עצמו ובכזה מקרה עושים סייג, משא"כ בעקירה והנחה איסור העקירה הוא לא חלק מהאיסור, אלא הוא רק מכשיר לקבלת תוצאה חדשה, ובכזה מקרה, לא עושים סייג.

ואפשר לתרץ ע"פ מה שאמרנו לעיל ההבדל בין שאר ח"ש לבין הוצאה, שבשאר ח"ש שייך לומר "חזי לאיצטרופי" (משום סייג), כיון שהוא יכול להשלים את החצי שיעור ולעבור, אבל בהוצאה לא שייך לומר "חזי לאיצטרופי", כי מלאכה היא לא כמו מאכל שאפשר לומר שפלוגי אכל מאכל כל שהוא (אע"פ שלא אכל כמות של כזית), ובהוצאה לא

9. הל' שבת פכ"א, ה"א.

שייך לומר שפלוני עשה מלאכה, אע"פ שלא גמרה כי כל עוד שלא גמר לא נקרא שעשה מלאכה, ולכן בחצי מלאכה א"א לומר "חזי לאיצטרופי".

(ואפשר להסביר במילים אחרות: כמו שאמרנו קודם דלא בכל דבר אומרים "חזי לאיצטרופי" ובמקרה של חצי ושלם (אכילה) כשהוא אכל חצי הוא אכל חלק מהשלם ובכזה מקרה התורה אמרה שח"ש אסור אבל במקרה של תחילה וסוף (עקירה והנחה) כאשר הותחלה המלאכה אין קשר לסוף המלאכה (ולכן זה לא נקרא כלל מלאכה) ובכזה מקרה התורה לא אסרה).

ד

ידון בסתירה בר"ל בין הבבלי לירושלמי

לכאורה יש להקשות דהנה איתא בירושלמי¹⁰ שמודה ר"ל לר"י שבאם חושב להשלים יש חשש של חזי לאיצטרופי ויהיה אסור, ולפי"ז הרי ר"ל לביאורו של הצ"פ הנ"ל סבר שבכל שיעורי התורה ח"ש מותר הוא מפני שפחות מהשיעור זהו חיסרון באיכות. היינו, כמו שאמרנו בחצי מלאכה ואעפ"כ כותב הירושלמי שמודה ב"חשב להשלים", ויהיה הביאור איך שיהיה, נקשה אנו כאן שאף כאן בחשב לסיים, גם בחצי מלאכה לאסור!?

והנה יש לדון בכלל בדברי הירושלמי אלו שא"מ, דלכאורה מדברים כאן באיסורי "חפצא" במאכל (או האיסור) עצמו, וא"כ א"א לומר שר"ל סובר שמדובר בגברא, וא"כ הדרא קושיה לדוכתא מדוע כשהאדם חושב להשלים שוב יהיה חייב [משמע שהמחשבה עושה את החיוב, וא"כ מה יש במחשבה שעושה כביכול את המעשה], ועוד יותר תתחזק השאלה הרי זה לא תלוי בגברא אלא בחפצא לפי סברת ר"ל (אצלנו) לפי מה שביאר הצ"פ הנ"ל.

וי"ל לחלק בין שאר חצאי שיעור לבין מלאכת הוצאה, שבשאר איסורים פחות מכזית (בירושלמי) ר"ל אומר ששייך בזה מחשבה שישלים לאחמ"כ¹¹, וא"כ יהיה חייב במתכוון להשלים (היינו, לומר שמוכרח מדברי ר"ל בירושלמי, שגם הוא סבר ט"ט יש בהח"ש

10. תרומות פ"ו ה"א, בנוגע למי שאכל פחות מכזית האם חייב או לא ר"ל אומר שפטור אבל אח"כ מובא שם ש"מודה ר"ש בן לקיש בעתיד להשלים".

11. הרבי מביא (בהשיחה הנ"ל הע' 7) שהרי ר"ל סובר שהשיעור יוצר את עצם מהות האכילה ולכן מודה לר"י בעתיד להשלים כי כיון שדעתו לאכול שיעור שלם ה"ז פעולת אכילה (אכילת כזית), ורק שעכשיו עדיין הוא רק אכל חצי.

איכות איסור, ולכן מועיל בחשב להשלים, אבל במלאכת הוצאה לא שייך לומר שרק אם מכוון לגמור יהיה חייב, כי שם לא שייכת כוונה, ורק אם יגמור לגמרי את המלאכה יהיה חייב), משום¹² שבשאר חצאי שיעור גם אם הוא לא גמר את השיעור יש בו חלק מהאיסור, אבל בהוצאה אם הוא לא גמר את המלאכה (את עצם פעולת ההוצאה, למשל: שעשה עקירה ולא עשה הנחה - ולא בשיעור החפץ היוצא) לא שייך לומר שהוא עשה את המלאכה¹³.

ה

ידון בדעת האוסרים עקירה בלא הנחה

הנה יש הסוברים¹⁴, למרות כל הנ"ל, שעקירה בלא הנחה אסור מח"ש, ולכאורה דעתם אינה מובנת. לכאורה יש להביא מעין ראייה – דוגמה, להסוברים שגם עקירה בלא הנחה אסור משום ח"ש אפילו בלא חישוב לסיים. דהנה הרבי בלקו"ש¹⁵ מביא בנוגע למרים יד על חברו, שרש"י אומר שאע"פ שלא הכהו נקרא רשע בהרמת היד. ואומר שזה ע"פ ר"ל בסנהדרין (נח, ב) "אמר ר"ל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע שנאמר¹⁶ "ויאמר לרשע למה תכה רעך" למה הכית לא נאמר אלא למה תכה אע"פ שלא הכהו נקרא רשע". ומביא את הרמב"ם¹⁷ וז"ל: "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו.. כל המכה אדם כשר מישראל.. הרי זה עובר בלא תעשה.. אפילו להגביה ידו על חברו אסור וכל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע". עכ"ל. ומסיק הרבי שזה שאסור להרים את היד על חברו לפי הרמב"ם זה מדרבנן מזה שלא אומר כמו שאומר לפני כן הרי זה עובר בל"ת.

12. כדלעיל שאמרנו עפ"ד הרוגצ'ובי.

13. ועיין באג"ק ח"ד אג' תתסט, שמדמה שם בין ר"ל ד"חשב להשלים" לבין סיום הש"ס ואוי"ל דשם זה כשאר חצאי השיעורים שמצטרפים אחד לשני.

14. הובא בספר הקובץ על הרמב"ם פי"ב ה"ט "אף שהעירנו הרב הגאון מו"ה אליעזר ז"ל אבד"ק ליפנא באזהרות רשב"ג בפ"י רשב"ץ דף ל ע"ב במצות גבול שבת שכתב נראה לי שימנה תמורתו לאו אחר בהוצאת שבת כגון המוציא פחות מכשיעור או עקר ולא הניח אע"פ שהוא פטור אבל אסור מ"מ עבר אלאו לא יצא איש וכו' או לאו דלא יעשה מלאכה לתרומת הקודש ע"כ".

15. חל"א שמות א.

16. שמות ב, יג.

17. נזיקין הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א – ב.

ומביא הרבי שכן מפורש גם בהחינוך¹⁸ וז"ל: וחכמים ז"ל מנעו אותנו אפילו מלרמוז להכות ואמרו כל המגביה ידו על חברו להכותו נקרא רשע שנאמר "ויאמר לרשע למה תכה רעך". עכ"ל. וכן בב"י על הטור¹⁹ ביאר את דעת המרדכי²⁰ שהמגביה ידו על חברו פסול לעדות, וז"ל: "ואם המגביה ידו על חברו אינו לוקה צ"ל דהעובר על ל"ת שאין בו מלקות פסול מדרבנן, ואע"פ שמדברי הרמב"ם ורבינו נראה שאינו פסול מדרבנן, אלא העובר על דברי רבנן, משמע דכ"ש הוא לעבר על ד"ת שאין בו מלקות". עכ"ל. וממשיך שם הרבי שהב"י מפרש את המרדכי שמרים יד על חברו הוא ל"ת דאורייתא (שכן משמע מפשטות לשונו שמסתפק אם לוקה או לאו כמ"ש "ואם המגביה כו' אינו לוקה צ"ל וכו'"). ואם כן דעת המרדכי היא שעובר בל"ת דאורייתא עד שהב"י מסתפק אם יהיה חייב במלקות. וא"כ יש לנו כאן הוכחה להתחלת דבר שאין בו כלל מתוכן התוצאה ואעפ"כ זה נאסר.

[ועיין שם (בהשיחה) בהע' 29 שדן שם האם המקרה דכאן (הרמת היד) דומה לשקו"ט בכתובות (לא, א) "הגבהה צורך אכילה.. הגבהה צורך הוצאה", שהרי בשניהם המעשה הוא ההכנה לפעולה ולא הפעולה עצמה ("לא הכהו"). ואומר שיש לחלק ששם מדובר שלפועל הפעולה נעשית, ואילו כאן הפעולה לא נעשית ("לא הכהו") ובכ"ז יהיה חייב, אף דהפעולה עצמה לא נעשתה. ואכ"מ].

ואולי עפ"ז אפשר לתרץ את דברי הירושלמי ולהסביר דברי החינוך והמרדכי באופן אחר. מתי החיוב הוא מדרבנן, זהו דווקא במקרה ד"רמז" - כלשון החינוך - (כשלא הייתה לו כוונה בפועל לגמור את "מלאכת ההכאה") אך במקרה שהרים את היד ע"מ להכות בפועל כבר בהרמה נקרא רשע²¹. וא"כ יהיה חייב מדאורייתא וע"י מחשבת הגברא שחושב לתת את המכה נחשב שגם אם הוא רק הרים את היד לרשע וחייב מדאורייתא. ואפשר אולי לומר שיסוד סברתו היא בירושלמי שאומר שם שחושב להשלים יהיה חייב.

וא"כ ניתן לומר בר"ל שכאשר אדם לא חושב לגמור את המלאכה זה לא "חזי לאיצטרופיי", ואילו כאשר האדם חושב להשלים (אף שלא השלים) מועיל הדבר דט"ו"ס גם לר"ל יש בח"ש איכות איסור שחושב שישלים, וזה אסור מדאורייתא כר"י שח"ש אסור מן התורה.

18. מצוה תקצה.

19. סל"ד שם.

20. ב"ק סק"ד, סנהדרין סתרצ"ה.

21. וכמובא שם בהע' 20 שצ"ע האם יחול עליו דין רשע לפוסלו מעדות שהרי לא חייב מלקות (הרמב"ם הל' עדות פ"י ה"א), אבל לפי המרדכי (הנ"ל הע' 16) שזה דאורייתא באמת יהיה רשע ופסול לעדות.

בגדר מלאכת הוצאה

הת' לוי יצחק אייזן

א

מביא ג' שיטות בפ' המילים "בפנים" ו"בחוץ"

גרסינן "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים, ושתיים שהם ארבע בחוץ..."

בנוגע לפירוש המילים "בפנים" ו"בחוץ" מצינו בכללות ג' שיטות:

א. שיטת רש"י ד"בפנים" הכוונה היא¹: "לאותן העומדים בפנים..." ו"בחוץ" הפי'²:
..., הוצאה והכנסה דעני העומד בחוץ...". וכן כתבו בתוס'³: "כן נראה כמו שמפרש רש"י
כאן, דמבפנים היינו לבעל הבית העומד בפנים ובחוץ היינו לעני העומד בחוץ". [והיינו
ד'בפנים' ו'בחוץ' לא קאי על החפץ, כ"א על הגברא עושה הפעולה].

ב. רש"י בשבועות⁴ כשמפרש את המילה "בפנים" כותב⁵: "שתיים לחיוב הכנסה דעני
והכנסה דבעל הבית". וכשמפרש המילה "בחוץ" כותב⁶: "לחיוב הוצאה דעני והוצאה
דבעל הבית.

ג. בשיטה להר"ן כתב⁷: "יש מפרשים דהיינו הוצאה דבעל הבית ודעני, וקרי להוצאה
בפנים משום דתחילת המלאכה נעשה בפנים.. ושתיים שהן ארבע בחוץ הכנסה דבעל הבית
ודעני, וקרי להו בחוץ משום דתחלת המלאכה נעשה בחוץ... ויש מפרשים דתנא בטר גמר
מלאכה אזיל (כפירושו של רש"י בשבועות).. ורש"י ז"ל לא פי' כן" [ולב' פירושים אלו

1. ד"ה "שתיים שהן ד' בפנים".

2. ד"ה "ושתיים שהן ארבע בחוץ".

3. ד"ה "שתיים".

4. דף ה. ודומה לזה בדף ב.

5. ד"ה "שתיים".

6. ד"ה "שתיים".

7. ד"ה "יציאות".

"בפנים" ו"בחוץ" קאי על החפץ, אלא שבזה גופא ב' אופנים. אי קאי על עקירת החפץ, או על הנחתו.

וצריך להבין יסוד כל א' מהג' שיטות, ולמה הר"ן רק מציין שרש"י לא פי' כן, ולא מביא את פירוש רש"י (כפי שמביא שאר הפירושים).

ב

מביא ג' שיטות במקור החיוב בהוצאה

בנוגע ללימוד החיוב בהוצאת חפץ בשבת מצינו ג' שיטות:

א. תוס' בסוגייתנו כותבים⁸: "ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן בריש הזורק מויכלא העם מהביא ובסוף פרק קמא דעירובין (דף יז:): נפקא לן מקרא אחרנא דדרשינן אל יצא איש ממקומו אל יוציא... והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו תד לעני וחד לעשיר".

ב. תוס' לקמץ⁹ כותבים לגבי הכנסה: "וא"ת מה צריך להאי סברא כיוון דהוות במשכן... וי"ל... דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לה תולדה בהוצאה ואי לא הוות נמי במשכן לא הוה מחייבין עלה מסברא לפי שמלאכה גרועה היא".

ג. בשיטה להר"ן¹⁰ כתב: "וכולהו משתעי מחד קרא... וכן בחידושי הרמב"ן¹¹ כתב: "אבל לי ודאי נראה דלא צריכי תרי קראי להוצאה".

(ז"א שלתוס' בסוגייתנו צריך מקורות נפרדים א' לעני וא' לבעה"ב, אבל בשביל הוצאה והכנסה לא צריך לכל א' פסוק בנפרד. לתוס' לקמן צריך מקור אחד להכנסה ואחד להוצאה, אבל בשביל עני ובעה"ב לא צריך לכל א' פסוק בנפרד¹². ולהרמב"ן והר"ן מספיק מקור אחד להכל). וצריך להבין יסוד הלימוד של כל א' מג' השיטות.

8. דף ב. ד"ה "פשט".

9. דף צ"ו: ד"ה "הכנסה".

10. ד"ה "וכולהו".

11. דף ב. ד"ה "ויש אומרים".

12. שהרי לשיטה זו ב' המקורות תפוסים לחיובי הוצאה והכנסה, ושוב אין לנו ב' מקורות לעני ועשיר.

ג

מביא מחלוקת התוס' מה החילוק בין תולדות אלו דהוצאה לשאר תולדות

בנוגע לזה שכתוב במשנה רק הכנסה ולא שאר התולדות דהוצאה, הקשו התוס'¹³: "וא"ת וגבי שבת אמאי קתני שתים שהן ד' ותו לא ליתני נמי מושיט ומעביר.. וי"ל דלא קתני אלא הכנסה דדמיא (ובגליון מוסיף התיבה "לגמרי") להוצאה...". ובהמשך¹⁴: "וא"ת ומ"ש דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה דכל שאר אבות, ותירץ ריב"א דבכל שאר תולדות אם היה רוצה לשנותם היה צריך להאריך בלשונו אבל הכנסה דקרויה הוצאה כוללה עמו בקוצר". ובפשטות הרי כל א' מהב' תירוצים אפשר לתרץ על ב' השאלות, וא"כ צריך להבין למה כל אחד מבעלי התוס' תירץ אחרת.

ד

מביא ג' שיטות בפ"י "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת"

בהמשך הסוגיא בנוגע לדברי הגמ'¹⁵ "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב", נחלקו הראשונים בכוונת הדברים, מה הפשט 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת' דמצינו בזה בכללות ג' שיטות:

א. שיטת רש"י¹⁶: "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה, דאיכא למגזר דילמא גמר לה".

ב. שיטת התוס'¹⁷ בשם ריב"א: "ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה".

ג. שיטת הרמב"ן¹⁸: "ואחרים פי' שהמניח הוא העושה מלאכה ומני פטורי דאתי בהו איניש לידי חיוב חטאת דהיינו גמר המלאכה שהוא המחייב אותו חטאת".

13. דף ב. ד"ה "שבועות".

14. דף ב: ד"ה "מי".

15. דף ג.

16. ד"ה "פטורי דאתי".

17. ד"ה "פטורי".

18. ד"ה "ואחרים".

והיינו, שלפירוש רש"י הכונה היא על העקירה, לשיטת ריב"א הכונה היא על ההעברה מרשות לרשות, ולרמב"ן הכונה היא על ההנחה ברשות השניה.

(ולהעיר, דמלבד החילוק בין כל א' מהג' שיטות, יש חילוק יסודי בין רש"י לבין ריב"א והרמב"ן. דלרש"י "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" הפי' שאם ימשיך בפעולת ההוצאה יהיה חייב חטאת (מאחר שיעשה פעולה מושלמת, שהרי הוא עשה גם את העקירה). משא"כ לרמב"ן וריב"א הפי' שאם היה עושה פעולה זו באופן מושלם היה חייב חטאת).

וצ"ב סברות המחלוקת ביניהם.

ה

מביא ג' אופנים בגדר מלאכת הוצאה

בגדר מלאכת הוצאה כותב האור זרוע¹⁹ "דמלאכה שאינה חשובה [היא] דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ. כך פר"ת "והשתא חפץ", ולפ"ז צ"ל דזה שבכ"ז התורה מחייבת על הוצאה הוא מכיוון שהתורה אוסרת על הגברא להוציא, ואף שלא נפעל שום שנוי בחפץ.

אמנם בדברי האחרונים אפשר למצוא בהגדרת איסור ההוצאה ג' אופנים:

א. אין שום הגדרת שנוי בחפץ, ולכן האיסור הוא על הגברא (וזהו שיטת האור זרוע בשם ר"ת).

ב. שחידוש התורה שבכ"ז זה נחשב לשנוי בחפץ, ובזה גופא ב' אופנים:

א. שהרשות שממנה הוציא את החפץ נחסרה, וזה מה שהתורה אוסרת.

ב. שהחפץ שהיה קרוי על שם רשות אחת, עכשיו קרוי על שם הרשות השניה, וזה התורה אוסרת, שיהיה לחפץ שינוי רשות.

וכדי לחדד את החילוק בין ב' אופנים אלו, אפשר להביא את חקירת האחרונים מה עיקר איסור ההוצאה בשבת (עקירה, העברה, הנחה). ולכאורה זה תלוי בהנ"ל. שאם לומדים שהאיסור הוא כיוון שהתורה לא מרשה לחסר בשבת מרשות מסויימת א"כ העיקר זה ההעברה, ולפ"ז ברגע שהעביר, עוד לפני שהניח ברשות השניה - כבר חסר מהרשות

19. חלק ב' הלכות שבת סימן פ"ב.

שממנה לקח (וההנחה אינה כ"א תנאי בשלימות ההעברה), משא"כ אם האיסור הוא שלא יהיה שם דשנוי רשות בחפץ, העיקר זה ההנחה, כיון שכל זמן שלא הניח, החפץ עדיין לא נקרא על שם הרשות החדשה. ופשוט.

ו

מסביר דברי התוס' ע"פ ביאור הרוג'ובי בחילוק הוצאה משאר מלאכות

לקמן כתבו התוס'²⁰: "נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה שרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן א"א לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו... ואף על גב דבהוצאה לא בעי רבי שמעון שיהא לגמרי כמו שהיה במשכן". ומסביר הרוג'ובי טעם החילוק בין הוצאה דלא בעינן שיהא לגמרי כמו שהיה במשכן - לשאר מלאכות, דבהוצאה האיסור הוא על הגברא שלא יוציא מרשות לרשות, ולכן לא משנה הצורך שלשמו הוציא, אלא מספיק שמוציא מרשות לרשות, משא"כ בשאר המלאכות שהאיסור הוא בחפצא, ולכן דרוש שהם יהיו לאותו צורך שהיו במשכן.

ז

ע"פ הנ"ל מבאר את סברות מחלוקות הראשונים (בסעיף ב') בלימוד איסור הוצאה

ולפי זה י"ל, בנוגע למחלוקות הראשונים לעיל (סעיף ב') בלימוד איסור הוצאה. שתוס' בסוגייתנו היא שיטת ר"ת (המובא באור זרוע) שהחייב הוא על הגברא, ולכן סבירא להו שלהכנסה והוצאה לא צריך פסוק נוסף, כיון שאם יסוד האיסור הוא בגברא אין נפקא מינה להיכן הוא מוציא, כיון שאין שום חילוק בין אם עומד ברה"י ומושך אליו (ובמילא עביד הכנסה) לבין אם עומד ברה"ר ומושך אליו (ועביד הוצאה), שהרי הפעולה היא אותה פעולה. וכן להיפך (שמוציא החפץ ממנו). משא"כ בנוגע לעני ובעה"ב, הרי כן צריך מקור לכל אחד, שהרי יסוד האיסור הוא בגברא וא"כ יש מקום לחלק בין פעולת העני הצריך למאכל, לפעולת בעה"ב (ועיין בפני יהושע שמסביר הטעם בזה).

20. שבת צ"ד. ד"ה "רבי".

משא"כ תוס' לקמן²¹ אפ"ל דסבירא להו דאיסור הוצאה הוא להחסיר מהרשות, ולכן יש הבדל אם מחסיר מרשות הרבים, או מרשות היחיד, ולכן צריך לכל אחד פסוק בנפרד. אבל גבי עני ועשיר אין צורך בב' פסוקים נפרדים, כיוון שאין שום חילוק היכן עומד האדם, שהרי האיסור הוא למשוך החפץ ולהחסיר את הרשות הראשונה.

והר"ן והרמב"ן אפ"ל דסבירא ליה שהאיסור הוא שהחפץ ישתייך ויקרא על שם רשות אחרת. ולכן אין הבדל בין אם מעביר מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך, ובין אם הוא עומד בפנים או בחוץ אלא כל זמן שעושה פעולה הוא חייב.

ח

ע"פ הנ"ל מבאר ג"כ סברות המחלוקת (בסעיף א') בפ"י המילים "בפנים" ו"בחוץ"

לפי זה מובן ג"כ בנוגע למחלוקת לעיל (סעיף א') בפ"י המילים "בפנים" ו"בחוץ". שרש"י ותוס' בסוגייתנו למדו שהחיוב הוא על הגברא, ולכן כשכתוב 'בפנים' ו'בחוץ' הם מסבירים שזה הולך על הגברא, שעומד בפנים או בחוץ.

משא"כ רש"י בשבועות והר"ן בסוגייתנו למדו שהאיסור הוא בחפצא, ולכן כשכתוב 'בפנים' ו'בחוץ' הם מגדירים זאת על מקום החפץ שעובר.

ט

ע"פ הנ"ל מבאר ג"כ סברות המחלוקת (בסעיף ג') בחילוק תולדות אלו דהוצאה משאר מלאכות

בנוגע למחלוקת לעיל (סעיף ג') בין התוס' בחילוק תולדות אלו בהוצאה תולדותיה ומשאר תולדות במלאכות אחרות. נראה שהתוס' הא' שמתרצים שהכנסה דמיא לגמרי להוצאה, היינו משום דסבירא להו דהחיוב הוא מצד הגברא, ולכן אין הבדל אם מוציא או מכניס, שהעיקר זה הפעולה שעושה (כנ"ל סעיף ז'), ולכן דמיא לגמרי להוצאה. משא"כ ריב"א למד כהתוס' לקמן²² שהחיוב הוא מצד החסרת הרשות, ולכן יש הבדל בין מחסיר

21. דף צ"ו: ד"ה "הכנסה".

22. דף צ"ו: ד"ה "הכנסה".

רשות הרבים, למחסיר רשות היחיד. ובמילא א"א לומר דהכנסה דמיא לגמרי להוצאה, ומשום כך מתרץ באופן שונה. ונראה דהתוס' הנ"ל בהמשך (שצריך מקורות נפרדים להוצאה והכנסה) זהו כשיטת הריב"א, ולכן צריך ג"כ ב' פסוקים א' להוצאה, וא' להכנסה, כיוון שהם לא דומים א' לב'. משא"כ לתוס' בסוגיין שלומדים הכנסה והוצאה מפסוק א', סבירא להו כר"ת, שהכנסה דמיא לגמרי להוצאה.

י

ע"פ הנ"ל מבאר ג"כ סברות המחלוקת (בסעיף ד') בסי' "פטור דאתי בהו לידי חיוב חטאת"

ולפי זה מובן ג"כ יסוד המחלוקת הנ"ל (סעיף ד') בפ"י פטורי דאתי לידי חיוב חטאת. שריב"א שלמד שזה החסרת הרשות, לכן לא צריך שיניח, אלא ברגע שמוציא היד כבר החסיר מהרשות, ולכן אתי בהו לידי חיוב חטאת, שבכזה מקרה חייב חטאת (אלא שכאן חסר התנאי דהנחה). אבל הרמב"ן שלומד כדברי הר"ן (שהעיקר זה שמשנתנה רשות החפץ, ולכן ג"כ סובר שמספיק פסוק להכל), ולכן סובר ג"כ שפטורי דאתי לידי חיוב חטאת זה ההנחה שעל זה במקום אחר חייב, וכאן פטור, שהאיסור הוא מצד ההנחה, שאז משנתנה החפץ וכנ"ל.

ורש"י שלומד שהחיוב הוא על הגברא, ולכן לא יכול להסביר כנ"ל, כי המחלוקת שלהם זה אם העיקר זה חסרון הרשות או שינוי החפץ, שזה בחפצא, אבל רש"י שלומד שהחיוב הוצאה יסודו בגברא לא יכול לפרש כן, ולכן מפרש שמדובר על עקירה, והיינו שעל ידי עקירה הגברא יכול לבוא לידי פעולה מושלמת של איסור הוצאה.

ולכן מובן ג"כ דלפי רש"י שהחיוב הוא מצד הגבר לכן פ"י ד"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" זה הפ"י שהגברא יכול לבוא לידי חיוב חטאת. משא"כ ריב"א ורמב"ן שלמדו שהחיוב הוא מצד החפצא, למדו ש"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" זה מתיחס להוצאת החפץ שזה דומה למה שמחייב חטאת (אלא שבנדוד"ד חסר א' מהתנאים).

יא

ע"פ הנ"ל מבאר ג"כ מחלוקת הראשונים בסוגיא דכוורת

ולפי זה אולי אפשר לומר ג"כ גבי הא דאיתא בגמ'²³: "זרק כוורת לרה"ר גבוה י'... רחבה ו' פטור".

ובביאור הטעם לפטור נחלקו רש"י ותוס' על אתר:

רש"י מפרש: "דהוי רשות לעצמה ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן... ולא היו זורקין רשויות".

והקשו בתו"י: "ולא נהירא דאשכחן מיהא שהיו מוציאין רשויות כגון ארון ומזבחות".

ובתוס' מפרשים הטעם לפטור: "שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתנוח והוי כזורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים דפטור".

נראה דתוס' שחולקים על רש"י סבירא להו כהתו"י ולכן לא יכולים ללמוד כמו רש"י. ונראה לבאר סברות מחלוקתם, וכן הסבר בשיטת רש"י:

רש"י כאן הולך לשיטתו שאיסור שבת הוא מצד הגברא, ולכן לרש"י יש חילוק בין זה שבמשכן הוציאו רשויות, לבין הזורק כוורת, כי מצד הגברא יש שינוי במעשה שלו בין זריקה להוצאה. ובמשכן לא זרקו רשויות אלא רק הוציאו²⁴.

משא"כ תוס' ותו"י למדו כתוס' בדף צ"ו: שהאיסור הוא מצד החפצא, ולכן אין חילוק בין זורק למוציא, ולכן זה שבמשכן הוציאו רשויות מלמד אותי שיכול להתחייב גם על זריקת רשויות.

אבל אפשר שאין זה שייך לענין הנ"ל. כיון שכאן אין צורך בלימוד מיוחד לזריקת רשות, ולימוד מיוחד להוצאת רשות. אלא כאן פטור כיון שלא מצינו שאפשר להתחייב על רשויות (אלא רק על כלים), א"כ אחרי שמצינו שאפשר לחייב על רשויות (כי במשכן הוציאו) היינו שדינם ככלים. וא"כ שוב אין טעם סברא לחלק בין כלים לרשויות, וכפי שבכלים חייב על זריקה כך גם ברשויות יהיה חייב על זריקה.



23. דף ה.

24. ועיין בתוצאות חיים סימן ט"ו.

מפיס מורסא וצידת נחש

הת' שמואל שיחי' פייגין

א

פתיחה

איתא בגמ' דף ג' ע"א "...והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת דפטור ומותר – צידת צבי, וצידת נחש ומפיס מורסא"!.
.

תוד"ה הצד נחש הקשו וז"ל: "שלכאורה קשיא דשמואל אדשמואל דהכא סבר שמואל שמלאכה שאין צריך לגופא פטור כר"ש, ומשום צערה דגופא שרי, ובפרק כירה "אמרינן בדבר שאין מתכוון סבר לה כר"ש (שמותר) ובמלאכה שאין צריך לגופא סבר לה כר"י (שאסור) ?

"ותירץ ר"ת דשמואל אמר דלר"ש דאמר מלאכה שאין צריך לגופא פטור, בהני תלת פטור ומותר וכמו שמוכיח שמואל בסוף האורג דוודאי פטור ומותר קאמר, וליה לא סבירא ליה כר"ש...!"

ב

ביאור סברת הרמב"ם – ע"פ דברי הר"ח

הרמב"ם בהלכות שבת פ"י הל' י"ז כותב וז"ל: "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר". ובהכ"ה כותב הרמב"ם "רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיו"ב אע"פ שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת. והוא שיתכוון להינצל מנשיכתן כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו" משמע מדברי הרמב"ם שמלאכה שאינה צריכה לגופא מותר שואל ר' חיים, שבפרק א' הל' ז' כתב הרמב"ם "כל העושה מלאכה בשבת אע"פ שאינו צריך לגופא של מלאכה חייב עליה" ?

ומבאר ר"ח שבמפיס מורסא שעשה פתח רק לשם הפסת המורסא זהו גדר של אינו מתכוון ולכו"ע מותר, אבל מקשה ר"ח שהרי לכאורה זהו פסיק רישא וא"כ לא שייך לגדר של אינו מתכוון, שהרי זה דבר שמוכרח לקרות אגב הפסת המורסא? ומבאר ר"ח ע"פ דעת הערוך שבפסיק רישיה דלא ניחא ליה בתוצאה – מותר.

אבל לכאורה קשה שהגמ' בדף קז: כותבת: וז"ל: "המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה ליחה פטור, מאן תנא אמר רבי יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה" משמע שהפטור הוא מצד מלאכה שאין צריך לגופה אלא מסביר ר"ח שהגמ' בדף ק"ז מדברת לפי שיטת רב שסבור שדבר שאינו מתכוון אסור ולכן הגמ' שם מעמידה במלאכה שאין צריכה לגופה שבזה רב סובר שמוותר, אבל לכאורה שואל ר"ח גבי חיוב בשבת צריך שיהיה מלאכת מחשבת, א"כ שאינו מתכוון בשבת גם למ"ד דבר שאינו מתכוון אסור, גבי שבת יהיה מותר.

בכל איסורי התורה יוצא שגם לפי רב דבר שאינו מתכוון בשבת יהיה מותר. צריך ביאור למה בדף ק"ז העמדנו שמפיס מורסא מותר מצד מלאכה שאין צריכה לגופה ולא מצד אינו מתכוון?

ומבאר ר"ח ד"כל שיש הבדל בין הגדר של אינו מתכוון בשבת לאינו מתכוון גבי כל התורה כולה, שכל התורה אינו מתכוון הכוונה שישנו חסרון (העדר) רצון וכוונה ומצד זה מגיע ההיתר, ובשבת ההיתר הוא מצד שיש חסרון ידיעה שלא יודע בוודאות שיעשה את המלאכה.

ולכן, בשבת כאשר יש פסיק רישיה דלא ניחא ליה ע"י פסיק רישיה הוא כבר יודע, ולא שייך לא ניחא ליה שהרי ידע.

יוצא שמצד הדין של אינו מתכוון בכל התורה שיורד הפסיק רישיה עדיין נשאר האינו מתכוון, אבל בשבת כשאין פסיק רישיה יהיה מותר כי אין ידיעה אבל כשיש ידיעה זה נהפך לגדר של אינו מתכוון ורב יסבור שאסור, עפ"ז מובנת הגמ' שמעמידה את הסוגיא בדף ק"ז מצד מלאכה שאין צריכה לגופה. אבל הגמ' בדף ג' שלא סוברת אליבא דרב אפשר להעמיד הסוגיא בדבר שאינו מתכוון. וגם אפשר להעמיד בדעת הרמב"ם בדבר שאינו מתכוון מכיון שסובר דבר שאינו מתכוון מותר.

ביאור דברי הר"ח

אבל לכאורה צ"ב דברי ר"ח: שלפי דבריו מפיס מורסא וצידה נחשב לגדר של אינו מתכוון דלכאורה אינו מתכוון הפי' הוא שמתוך פעולת היתר שהאדם עושה עלול לצאת פעולת איסור שהאדם אינו מתכוון לה, אבל כשמלכתחילה האדם עסוק בפעולה אסורה כגון צידה ומפיס מורסא הרי זה מלאכה שאין צריכה לגופא ולא אינו מתכוון?

רעק"א שואל על תוס' אותה שאלה, למה תוס' אומר שמפיס מורסא זה גדר של אינו מתכוון ופסיק רישיה דלא ניחא ליה, הרי אינו מתכוון זה כמו למשל בחבית יין שרוצה לסתום עם פקק וע"י שמכניס הפקק נעשה סחיטה אז אומרים שכיון שהוא לא מתכוון לסחוט אלא מתכוון לסתום פי החבית שזה מותר בשבת אז פטור כיון שזה אינו מתכוון, אבל מפיס מורסא הרי מלאכה שאינה צריכה לגופה?

ונראה לאר ובהקדים הכסף משנה מביא בשם ר' אברהם החסיד בשם אביו הרמב"ם, שישנו הבדל בין מלאכה שאין צריכה לגופה לבין אינו מתכוון ופסיק רישיה, שלגבי פסיק רישיה הוא אינו מתכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח, כמו למשל שסגר את פתח ביתו והיה שם צבי שהוא הרי לא נתכוון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח, משא"כ במלאכה שאינה צריכה הוא מתכוון לגוף המלאכה ורק לתכלית המלאכה אינו מתכוון.

וביתר ביאור - ידוע שבכל מלאכה ישנם ג' פרטים, א. המעשה המלאכה ב. פעולת המלאכה, ג. והתוצאה, וכמו למשל גבי מלאכת כיבוי ישנו הענין של המעשה שנק' כיבוי, וישנו הענין של הפעולה - שהאש כבתה, וישנו ענין התוצאה - שהכיבוי נצרך למטרה מסוימת עבור הגחלת וכד'.

ולפי ג' פרטים אלו במלאכה ניתן לחלק בין מלאכה שאינה צריכה לגופה לבין פסיק רישיה ואינו מתכוון, מלאכה הצריכה לגופה הפי' כשהאדם מכבה את הנר עבור הגחלת, אבל אם מכבה מפני שחס על הנר ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה משא"כ מפיס מורסא אינו נחשב בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה שהרי אינו צריך לפתח כלל וכלל וכל כוונתו היא הפסת המורסא בלבד.

אבל כ"ז הוא לדעת הערוך שסובר שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לעשות המעשה, אבל הרמב"ם סובר בפ"א הלכה ו' שחייב וז"ל "אבל עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אע"פ שלא נתכוון לה חייב". וגם האדה"ז כותב בסימן ש"כ סעיף כ"ד "גבי סתימת חבית שיכול לבוא לידי סחיטה שזה פסיק רישיה ולא ימות

מ"מ מד"ס זה אסור, וכן עיקר". וכן בסי' רע"ז סעי' א' וז"ל "אסור לפתוח הדלת כנגדו שמא יכבנו הרוח, ואף שאינו מתכוון לכיבוי ודבר שאינו מתכוון מותר, מ"מ כיוון שאם ינשב הרוח א"א שלא יכבה פסיק רישיה ולא ימות הוא לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח..." (ובקונטרס אחרון מביא האדה"ז עוד יותר שאפי' לפי שיטת הט"ז שבספק פסיק רישיה שרי זה רק כאשר אין חשש לוודאי בכלל "אבל אם יש לחוש שמא יהיה וודאי הרי א"ז בכלל ספק פסיק רישיה").

ד

בדעת הרמב"ם והאדה"ז בגדר המלאכה של מפיס מורסא

המגיד משנה וכן רוב הראשונים סוברים שמפיס מורסא הוי מלאכה מדרבנן. אבל הרמב"ם סובר שזה מלאכה מצד מכה בפטיש - תיקון - יוצא לפי דעת הרמב"ם שגם אם זה להוציא ממנה הליחה זה לא גמר מלאכה וא"א לחייב מצד מכה בפטיש.

וכן האדמוה"ז בסימן שכ"ח (סעיף ל"ב) כותב וז"ל: "המפיס מורסא בשבת אם כדי לעשות לה פה בשביל שיכנס בה האויר לרפואה ה"ז חייב משום מכה בפטיש מפני שהוא מתקן לה פתח וכל המתקן פתח לשום דבר תלוש חייב משום תיקון כלי שהוא תולדת מכה בפטיש, ומה לי תיקון כלי ומה לי תיקון מכה, לכן – גם בתיקון פתח למכה יש בו משום מכה בפטיש", שואל האדה"ז שהרי על פתח מתחייבים רק כאשר הוא מיועד להכניס ולהוציא? ומתרץ "הרי אף פתח זה עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד". וממשיך האדה"ז "ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה המצערתו בלבד ולא כדי להכניס בו אויר לרפואה - מותר". שואל האדה"ז שהרי לכאורה כשמוציא המורסא אפי' שאין לו כוונה לעשות פתח הרי ממילא נעשה כאן פתח ואיך זה מותר? ומתרץ "ואע"פ שממילא נעשה פתח הראוי להכניס ולהוציא מ"מ כיון שא"צ לכך ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואף להאומרים שמשאצ"ל חייב עליה? ! מ"מ כאן כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה א"כ כשא"צ לתיקון זה ואינו מתכוון לו אף שנעשה מאליו אין זה חשוב תיקון כלל, וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום", יוצא מדברי אדה"ז שכשאינו עושה זאת למטרת תיקון בטל מיסודו כל המלאכה של תיקון.

ה

מצריך ביאור בסברת אדה"ז וביאורו

אבל צ"ב בסברת אדה"ז למה אם אין כוונתו בתיקון ה"ז כאילו ולא עשה ולא כלום"?!

אלא שמצינו כך בעוד כמה מקומות מספר דוגמאות שונות שכשעוסק בתיקון בלא כוונה לשם תיקון ה"ז כאילו לא עשה ולא כלום], א. בהל' שבת פי"ב הל' ב' כותב הרמב"ם גבי "מכבה גחלת של מתכת" וז"ל: "המכבה גחלת של מתכת פטור ואם נתכוון לצרף חייב" ז"א שהרמב"ם אומר שכשלא היה בכוונתו לצרף פטור, מפרש המגיד משנה שמדברי הרמב"ם שכתב שהכל תלוי בכוונתו שכשמתכוון הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוון לא שייך לומר פסיק רישיה שהרי אינו מתכוון לעשות כלי ולכן אין פה מלאכה כלל, א"כ רואים שכשלא מתכוון אינה להמלאכה בכלל.

ב. בפ"א הל' ז' כותב הרמב"ם "הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצוץ בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב", מדייק המגיד משנה ברמב"ם שדווקא בשביל לחצוץ בו שיניו חייב כי זה תיקון כלי אבל אם לא עשה את נטילת הקיסם לשם תיקון כלי בטלה מלאכת תיקון מיסודה, וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום.

ג. גבי הדס שמרובים הענבים מהעלים שבו הדין הוא שאסור למעטן ביו"ט, אבל במקרה שיש לו הדס אחר כתוב בהלכה שמותר לו למעטן ביו"ט, וכותב האדמוה"ז בס"י תרמ"ו סעיף י"ד וז"ל: "בד"א [שאסור למעטן ביו"ט] דווקא כשהוא צריך להדס זה שאין לו הדס אחר, אבל אם יש לו הדס אחר וא"צ כלל להדס זה מותר לו לתלוש הענבים כדי לאוכלן ביו"ט! ואע"פ שע"ז מתכשר ההדס ונעשה כלי? מ"מ כיוון שהוא בעצמו אינו צריך להדס זה כלל הרי לא תיקן כלום".

א"כ מוכח לנו שכאשר אין כוונתו לשם תיקון ה"ז כאילו לא עשה ולא כלום.

לכאורה צ"ב מה הסברא לומר שכשאינו מתכוון לתיקון אינו נחשב כמתקן. הרי נעשה פה מלאכה ונראה לבאר ובהקדים הרמב"ם בפ' י"ב הל' ב' כותב וז"ל "שכן לוטשי הברזל עושים מחממים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו. וזהו לצרף שהעושה אותו חייב הוא תולדת מכבה.

ומותר לכבות גחלת של מתכת ברה"ר כדי שלא יזוקו בה רבים", יוצא מגברי הרמב"ם שכשאינו מתכוון בשפיכת המים על גחלת בשביל לחזק הכלי מותר. שואל הרמ"ח על הרמב"ם: למה פטור הרי זה פסיק רישיה ומבאר המגיד משנה: שמלאכת תיקון שונה ביסודה משאר מלאכות, בכל המלאכות לדוגמה מלאכת בישול האיסור הוא פעולת

הבישול, משא"כ במלאכת תיקון האיסור הוא בתועל שיוצאת לו מזה ואם אין לו תועלת לא הוי מלאת תיקון.

ו

ביאור החילוק בין מיחם לגחלת

הרבי בלקו"ש חי"ב פרשת ואתחנן א' הע' 32 מביא את המגיד משנה "בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכון לתועלת זו אינה בגדר מלאכה כלל". אדה"ז בסי' שי"ח סעי' כ"א כותב וז"ל: "מיחם שפינה ממנו מים חמין אסור ליתן לתוכו מים צוננין מועטין שיכולים להתחמם עד שתהא היד סולדת בו אבל מותר ליתן לתוכו מים צוננין מרובים כדי להכשירן ואע"פ שע"י נתינת הצונן לתוכו היא מתרפו ומחזיקו ונמצא מתקן כלי שכן דרך צורפי נחושת וברזל שמניחים ברזל ונחושת חמים לתוך מים צוננין... מ"מ כיון שאינו מתכון לתיקון הכלי אלא להפשיר המים מותר ואין כאן פסיק רישיא ולא ימות " וכן המג"א בסי' שי"ח כותב שבמיחם שאין פס"ר, חשוב מותר. ולכאורה צ"ב למה במיחם מותר מצד שאין כאן פס"ר, ולא מצד הסברא של גחלת שאינו מתכון לתיקונו וכו'.

מבאר המחצית השקל: שגדרו של מיחם שונה מגחלת בתכלית, מיחם נחשב כבר כלי ולכן א"א לומר שאינו מתכון לחזק הכלי כי רוצה ומעונין להשתמש בכלי, משא"כ גחלת זה כמו שנטלתי קיסם מהעץ שרק מתכון לחצוץ בו שיניו חייב כי עשה כלי אבל כשנטל סתם חתיכת עץ בלי שום כוונה לא חייב ולא כלום.

ולפי"ז נראה לומר שדעת אדה"ז מובנת, שהאיסור במפיס מורסא הוא בפתיחת הפתח ז"א תיקון המכה ולכן כשאינו מתכון בשביל הפתח אלא להפיס המורסא מותר כי אין כאן מלאכת תיקון כלל.



בדין "זה עוקר וזה מניח" - גדר איסורי רבנן בהוצאה -

הת' אברהם זאב הכהן גרוס

א

בתחילת המסכת שנינו אודות האופנים השונים במלאכת הוצאה, ומהן ארבע מקרים שאסורים רק מדרבנן: "פשט העני את ידו לפניו ונטל בעל הבית מתוכה, או שנתן לתוכה והוציא - שניהם פטורין. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה והכניס - שניהם פטורין".

בגמ' 1 שקו"ט מדוע נמנו במתני' רק ארבע מקרים אלו לאיסורי רבנן - דהרי שמונה הן, כי "שתי עקירות לעני בלא הנחה, ושתי הנחות בלא עקירה, וכן לבעל הבית. כגון: פשט העני את ידו מליאה לפניו ונטל בעל הבית מתוכה - הרי עקירה לעני והנחה לבעל הבית, או שנתן לתוכה והוציא - הרי עקירה לבעל הבית והנחה לעני, וכן פשט בעל הבית כו' כדקתני לה".

ומסיק שרק "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת חשיב לה". והיינו "עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה. אבל הנחות - לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת², דהא ליכא עקירה גבי האי.. [ובמילא:] פשט העני ידו מלאה לפניו - הא חדא, או שנתן לתוכה בעל הבית וידו של עני היתה ריקנית - הא תרתי, וכן באידך". - כדברי רש"י.

ובתוס' פליג א"מה שפירש"י דעקירות קחשיב" כי לדבריו נמצאו ב' עקירות שאין בהן הוצאה, ו"עקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא, ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל!" (ולכן מפרש ד"אתי לידי חיוב חטאת - היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה").

וצריך להבין:

1. בדף ב, ב - ג, א. רש"י שם.
2. פשוט שאין כל סתירה למ"ש רש"י בעמוד הבא (ג, ב ד"ה מבע"י) אודות העוקר ידו קודם שבת ו"לא הוי.. אלא הנחה לחודיה ואיסורא דרבנן הוא", ואילו כאן כ' רש"י שהמשנה עוסקת בעקירות בלבד - כי, כאן בגמ' מדובר רק אודות מנינא דמתני' "אבל איסור איכא בין בעקירה בין בהנחה" (שפ"א כאן). ומ"ש רש"י ש"הנחות - לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת" - היינו שאין בהם את תחילת האיסור, העלול להביא לידי חטאת. כדכתב בשפ"א. עיי"ש.

(א) כקו' תוס': מהי סברת רש"י לאיסור בעקירה מיד ליד [פשוט העני את ידו לפניו ונתן לתוכה בעל הבית], בו בזמן שזה "עקירה בלא הוצאה"?
(ב) לדברי תוס' שעקירה זו "אינה אלא טלטול בעלמא", קשה: הן בקס"ד סברה הגמ' למנות במתני' שמונה איסורים, וביניהן גם האיסור לעקור ליד חברו הנ"ל. ומהי איפוא, סברת הגמ' בהו"א?

ב

והנה, בנוגע להלכה כתב הרמב"ם³: "אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר פטור. לפיכך מי שהיה עומד באחת משתי רשויות, ופשט ידו לרשות שניה וחפץ בידו ונטלו אחר ממנו או שנתן אחר לידו חפץ והחזיר ידו אליו, שניהם פטורים. שזה עקר וזה הניח".
והיינו כרש"י, שעקירה של "נתן לידו חפץ" כמוה כעקירה ממש. [ומפורש יוצא כן מדבריו בפיה"מ אמתני', שכתב: "נתן בעל הבית דבר ביד העני והוציאו העני.. בעה"ב עקר מרשות היחיד"].

אבל יש לדייק מדברי אדה"ז, לא כן. שכתב⁴: "העומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השניה וחפץ בידו, ונטלו ממנו חברו העומד שם, שזה עקר מרשות זו וזה הניח ברשות השניה, שניהם פטורים... אבל אסורים לעשות כן".

דממה שכתב "ופשט ידו לרשות השניה", ולא הזכיר מקרה של "נתן לידו חפץ" (כברמב"ם) – משמע דס"ל שעקירה הוי רק כשעקר מרשות לרשות!
ובפשטות, הרמב"ם ואדה"ז פליגי במחלוקת רש"י ותוס'.

ג

והנראה:

הנה בנוגע לאיסורי שבות, מביא הרב⁵ כי יש בהם "שני סוגים כלליים, וכמבואר בצפע"נ⁶ על הרמב"ם: (א) יש שבותים ש"רבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא", ויש עליהם שם מלאכה (מדרבנן), (ב) דברים שחכמים אסרו לעשות בשבת אבל אין על דברים אלו שם "מלאכה" (אפילו מדרבנן).

3. הל' שבת פי"ג ה"ה. וראה גם בפ"ב ה"ט ובמ"מ שם.

4. סי' שמז ס"א.

5. לקו"ש חל"א עמ' 109.

6. להל' שבת פ"א ה"ד.

וי"ל, דהוא הדין במלאכת הוצאה, אשר גם בזה יש להבחין בשני סוגים של גזירות דרבנן: אלו שיש להם עיקר מה"ת, ויש להם שם מלאכה; וכאלו שאין להם עיקר מה"ת, ואין להם שם מלאכה.

ויש לראות זאת בדברי אדה"ז שכתב⁷: "בכרמלית לא גזרו גזירה מפני שהוא גזרה לגזרה אלא בדבר שאין בו דרך מלאכה וכו', אבל דבר דומה למלאכה גזרו אף בכרמלית". וחילוק זה מתאים עם האמור, אשר יש ב' סוגי גזירות למלאכת הוצאה.

עוד יש להבחין בדבריו, בנפ"מ שתהא בין שני סוגי האיסורים הללו (האם גזרו גזרה לגזרה).

ד

והנה, האיסורים של משנתנו (עקירה והנחה) שייכים לכאורה לסוג הראשון הנ"ל, שמקורו ב"מלאכה דאורייתא". וההסברה בזה, י"ל בב' אופנים:

(א) עפ"י דברי הרשב"א⁸, שהאיסור דזה עוקר וזה מניח במתני' הוא משום "דאתעבידא מלאכה היא". לאמור: האיסור של חצי מלאכה (עקירה או הנחה) הוא רק כאשר שנים עשוה ויצרו יחד מלאכה שלימה (בחפצא). אבל כאשר יחיד עשה חצי מלאכה ללא סיוע השני, אין בזה איסור! היות ומבחינה מציאותית אין כאן מלאכה כלל, רק חצי מלאכה. ובזה מובן מדוע לאיסורים אלו יש עיקר מן התורה – כיון שהם איסורים רק כשבמציאות החפצא יש, אכן, מלאכה דאורייתא.

(ב) בעומק יותר: גם כאשר יחיד עשה חצי מלאכה ללא סיוע השני, יש בזה את האיסור. והסברא בזה, עפ"י הידוע בביאור הרבי⁹ בטעם האיסור של חצי מלאכה כ"גזירה שמא יבואו.. לעשות מלאכה שלימה בשבת": מלאכת הוצאה מורכבת מכמה חלקים (עקירה, הנחה וכו'), כך שכל חלק שבה הרי הוא גורם ומרכיב באיסור. לכן "כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת".

7. סי' שוב ס"ב.

8. בדף ג, ב בד"ה ה"ג רש"י. הביאו השפ"א כשיטה בפ"י דברי הגמ' (דלעיל בפנים) "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת". עיי"ש.

[להעיר: בחי' הרשב"א המפוענח [מוסד הר"ק] העירו (בהע' 68) כלפי ביאורו של הרשב"א על דברי הגמ' הללו ("פטורי וכו") מהשפ"א הנ"ל "שכתב דפירוש רבינו אינו כפירוש ריב"א [בתוס' שם] – אבל באמת השפ"א הביא את דברי הרשב"א שבעמוד הבא (ג, ב) והשליך אותם על הגמ' ד"פטורי וכו"'].
9. הדרן על מס' שבת - לקו"ש ח"ד עמ' 17 ובהע' 37.

נמצא, שגם בחצי מלאכה לבדה, יש בה חלק ממלאכת הוצאה השלימה, והוא הטעם ש"רבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא".

והנה, במקרה שעקר ליד חבריו שבאותה רשות ("עקירה בלא הוצאה") הנ"ל, ה"ז תלוי בין ב' האופנים הללו: אי נימא בסיבת האיסור דחצי מלאכה, כי במציאות נפעלה מלאכה שלימה (כרשב"א). א"כ גם בנדו"ד, הרי סו"ס נפעלה (בסיוע חבריו¹⁰) מלאכה שלימה, והוא באותו סוג של איסור;

אבל אי נימא דבחצי מלאכה, ואפילו בפ"ע, יש בה "חלק ופרט" מ(מרכיבי) האיסור דאורייתא, הרי לנדו"ד אין שום חלק בתהליך ההוצאה דאורייתא.

ה

והשתא א"ש בסוגיין:

ההבדל בין ההו"א למסקנא, הוא לא (רק) במספר המקרים המתוארים במשנה (שמונה או ארבעה), אלא (גם) בסוג ה'שבות' של המקרים הללו.

בקס"ד סברה הגמ' למימר, דבמתני' נמנו המקרים שבב' הסוגים הנ"ל – הן הסוג שיש לו עיקר מן התורה (עקירה או הנחה), והן הסוג שאין לו עיקר מן התורה (ה"עקירה בלא הוצאה"). וא"ש לתוס', שהגם שהעקירה שבאותה רשות היא "טלטול בעלמא", מ"מ תאסר כהשבותים שאין להם עיקר מה"ת, עכ"פ.

ולבסוף מסיק, שבמתני' נמנו רק הא "דאתי לידי חיוב חטאת". היינו – רק השבותים שבסוג הראשון שיש להם עיקר מן התורה ("חיוב חטאת")¹¹.

ומכאן יתפצלו לשני ראשים. רש"י ותוס'.

לרש"י – המקרים דמתני' הינם ארבעה העקירות, ב' עקירות שמרשות לרשות, וב' עקירות שמיד ליד בתוך אותה הרשות.

דהנה, בסוג העקירה שמרשות לרשות – י"ל (כהסברת הרבי) שהיא אסורה גם כשהיא בפ"ע, מהטעם שהיא "חלק ופרט" באיסור. לכן, יש לגזור בה שמא יבוא לעשות את כולה; ובסוג העקירה שהוא מיד ליד באותה רשות, שאינה אסורה אלא בשנים – י"ל כסברת הרשב"א הנ"ל, שכל אימת שהמציאות הנפעלת היא מלאכה דאורייתא, יש במעשה היחיד

10. כי ללא חבריו, כשעוקר לעצמו בתוך הרשות – פשוט שאין כאן אפילו סרך איסור.
11. ולהעיר מבאור הרבי בחל"א שם, דלאור החלוקה של השבותים לב' סוגים, תובן מימרת הסיום של מס' עירובין, עיי"ש. דלכן מ"ש שם "שלא התירו לך אלא משום שבות", קאי בשבות שיש לה עיקר מה"ת, ועליה אומר הבבלי - "דאתי לידי חיוב חטאת". (שם עמ' 110 והע' 30).

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

איסור דרבנן. לכן, גם עקירה שבאותה רשות נכללת בסוג האיסורים שיש להם עיקר מה"ת, כי סו"ס "אתעבידא מלאכה [של תורה]".

והסיבה לכרוך את ב' סוגי העקירות הללו יחד (הגם שבעקירה מרשות לרשות אסור גם בפ"ע, ובעקירה שבאותה רשות אסור רק כששנים עשאוה) – הנה לזה הגדיר רש"י את המשותף ביניהם – "שהן תחלת המלאכה"¹².

ולתוס' – המקרים דבמתני' הינם (גם עקירה וגם הנחה, ובלבד שיהיו) אלו שיש בהם את פשיטות היד ומעבר הרשויות. אבל כשעוקר באותה הרשות ה"ז "טלטול בעלמא". והיינו דס"ל כהסברת הרבי, שאיסור חצי מלאכה צ"ל חלק ופרט במלאכה השלימה.

1

ובזה יובנו שיטות הרמב"ם ואדה"ז:

דהנה בחילוק שבין ב' ההסברות הנ"ל, בסיבת האיסור לחצי מלאכה, יש להבחין בפרט נוסף – לפי הרשב"א אין בזה כלל ענין של גזירה להבא, אלא, יצירה בהווה של מלאכה שלימה, בחפצא עכ"פ; משא"כ לפי הסברת הרבי, בעשיית החצי מלאכה האדם "חווה" איזה פרט ומרכיב באיסור, ודווקא משום כך יש את החשש – שמא להבא יבוא לעבור על איסור שלם מה"ת.

והנה, אדה"ז כתב: "פטורין אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים גזירה שמא יבאו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"¹³. ומכאן, שלמד כהסברת הרבי בזה. א"כ, מובן גם הא דלדידיה העקירה שבאותה הרשות, אינה עקירה. כיון דקאי בשיטתו שהאיסור הוא רק על דבר שהוא "חלק" מהמלאכה, העלול להביא למלאכה שלימה. לכן, עקירה כזו שרק מיד ליד, אינה בכלל האיסורים של חצי מלאכה, שכן היא ודאי לא תביא למלאכה שלימה. אבל ברמב"ם, לא מופיע כלל הענין של "גזירה שמא יבואו.. לעשות

12. ולגבי הנחה – הגם שלרש"י לא נמנית במתני', הרי היא בסוג הראשון דשבותים הנ"ל. ורק משום שהיא לא "תחילת המלאכה", אינה נמנית במתני'. כנ"ל הע' 2.

13. וכ"ה בפירש"י אמתני' ד"ה שניהם. בהע' 22 בחי"ד שם, מדייק הרבי "אבל בפירש"י אין תיבת "מהם". וי"ל שכוונת אדה"ז להדגיש שגזירה זו (והחששא) היא גם על מי שעושה ההנחה בלבד, והגזירה היא שלא יבוא הוא עצמו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב". ע"כ.

אבל אין להוכיח מכאן שרש"י לא גזר על ההנחה – כי (נוסף על המוכח לעיל הע' 2), הסיבה שברש"י לא מודגש האיסור של הנחה, היא ככתוב בהמשך ההע' שם: "וראה שקו"ט במפרשים בפרש"י ותוס' שבת ג, א ד"ה פטורי דאתי" – היות ושיטת רש"י (בדף ג) היא דבמתני' לא נמנו אלא העקירות, לכן לא רמזו (בפ"א אמתני') על ההנחה. [אבל, להעיר ממ"ש רש"י "כל אחד ואחד"].

מלאכה שלימה בשבת, בשייכות להוצאה. ולהנ"ל, יש ללמוד בשיטתו כי האיסור דחצי מלאכה הוא רק כששנים עשאוה (כרשב"א), ויש בזה יצירת מלאכה שלימה בהווה¹⁴. לפי"ז, מובן מה דלשיטתו אסורה גם עקירה שהיא רק מיד ליד. הואיל וכל האיסור הוא רק כאשר נוצרת מלאכה שלימה, א"כ, כשעוקר (אפילו) מיד ליד, מתבצעת שפיר מלאכה מה"ת.

ז

ויש להמתיק בזה:

במקרה ש"היה¹⁵ עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרשות הרבים, כ' אדה"ז לאסור להחזיר את ידו כי "קנסוהו חכמים.. על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרה"י לרה"ר". ובקו"א שם מוכיח שא"א לומר בענין אחר, זולת "שעבר על דבריהם". ונמצא שגם יחיד העושה חצי מלאכה, ה"ה "עבר על דבריהם" ואסור.

והנה, ברמב"ם¹⁶ מביא מקרה זה: "פשט ידו והיא מלאה פירות והוציאה מחצר זו כו' והרי ידו תלויה באויר רה"ר" וכתב לאסור. ובמ"מ הביא בשמם של ראשונים ד"במ"ש רבינו ואם הוציא במזיד הרי זה אסור" - הוא רק כאשר הוציא מבעו"י, אבל כשהוציא בשבת (שיש בזה חצי מלאכה), "התירו לו להחזירה לאותו חצר וכו'". עיי"ש.

הרי, שלדעת הרמב"ם לא נוגע האיסור ש"עבר על דבריהם" (שכן, לא קנס על זה). משא"כ לדעת אדה"ז. ולפי הנ"ל, הדברים עולים בקנה אחד - כי לדעת הרמב"ם אין איסור ביחיד העושה חצי מלאכה. אבל לאדה"ז, יש גם יש איסור כזה של חצי מלאכה ביחיד. וכנ"ל בארוכה.



14. רמז לדבר: בהשיחה בחי"ד עמ' 13 מביא "מה ששינו בתחלת מס' שבת שמלאכת הוצאה... בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס". ומציין בהע' (13) המקורות לזה בפוסקים: "וראה שו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי' שמ"ז ס"א". ולא הזכיר מהרמב"ם כלל!
15. שו"ע אדה"ז ריש סי' שמח.
16. הל' שבת פי"ג ה"כ.

עקירת ידו דעות רש"י ותוס' במנוחת היד

הת' שלמה שפרלינג

א

גרסאות באי מנוחת היד

"בעי מיניה¹ רב מרבי הטעינו חבריו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב, או דילמא לא. א"ל חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא, גופו ניח ידו לא ניח".

מסביר רש"י, "גופו ניח ע"ג קרקע". דהיינו, עקירה והנחה אפשר לעשות רק ע"ג ומע"ג קרקע, או דבר המונח ע"ג קרקע. וע"כ גופו העומד ע"ג קרקע נחשב נח, אבל ידו שאינה מונחת ע"ג קרקע אינה נחה. וע"כ נכתב בגמ' ידו לא ניח, כי היד אינה נחה על הקרקע. רש"י מעיר שיש גרסא אחרת בטעם אי מנוחת היד, "לישנא אחרינא ידו בתר גופו גרירא". פירוש, היד אינה נחהלא בגלל שאינה ע"ג קרקע, אלא כיון שנגררת אחר הגוף שנמצא ברשות אחרת. אך הוא פוסל אותה על הסף, באומרו, "לא גרסינן דיתירא היא". גרסא זו מיותרת כי אין צורך לכותבה יחד עם הטעם הראשון.

גרסא שניה זו עליה מדבר רש"י, היא גרסת רבינו חננאל². (וכמוהו כמה ראשונים אחרים³) שגורס את שני טעמים אלו יחד, וז"ל: "ידו לא ניחא בתר גופו גרירא". ועל גרסא זו כאמור אומר רש"י, שאין טעם לכתוב שני טעמים זהים זה אחר זה, וע"כ לא גורסים את הטעם השני כי מיותר הוא.

גם תוס' אינו גורס את שני הטעמים יחד, אך הוא גורס דווקא את הטעם השני, "ידו בתר גופו גרירא". וז"ל: "נראה כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא". אבל הוא אינו משמיט

1. שבת דף ג ע"א.

2. רבינו חננאל דף ג ע"ב, קטע המתחיל "ירושלמי".

3. ריטב"א חדשים ג' ע"א, ד"ה "גרסת הספרים", מאירי דף ג' ע"א, ד"ה "מי שהיה".

את הטעם הראשון מהטעם של 'יתירא', כפי שעשה רש"י, אלא תוס' סובר שהטעם השני טוב יותר מטעמים של תוכן, שכן, על הראשון קשות מספר קושיות.

ב

הבדלים בין הגרסאות

הגרסא הראשונה היא "ידו לא ניח גופו ניח", ומפשט המילים משמע, שגרסא זו עוסקת בעובדה הפשוטה שידיו של האדם אינן נחות ע"ג הקרקע, בשונה מגופו שעומד על הקרקע תמיד. לפי גרסא זו, בכל מקום בו היד נמצאת, אינה נחשבת נחה כל עוד נמצאת היא באויר, עד אשר תנוח ע"ג קרקע, וכאשר תנוח ע"ג קרקע (או תחת לג' טפחים דהוי כקרקע), תחשב נחה בכל מקום בו תהיה.

הגרסא השנייה היא "ידו בתר גופו גרירא" - פירוש, ידו של אדם המושטת לרשות אחרת, אינה נחשבת נחה ברשות בה היא נמצאת, כיוון שנגררת היא אחר הגוף שברשות האחרת.

לפי גרסא זו, אם תעמוד היד באותה רשות בה נמצא הגוף, תחשב נחה כמו הגוף. כי אין כל כח המושך לרשות אחרת. ולאידך, כאשר תהיה היד ברשות האחרת, בכל מקום בו תמצא, תחשב נעה גם אם תהיה על הקרקע תחת לג' טפחים, כי גם שם נגררת היא אחר הגוף.

לסיכום: שני הבדלים לפועל יש בין שתי הגרסאות. א⁴. יד הנמצאת ברשות הגוף: לפי הגרסא הראשונה של "ידו לא ניח", אינה נחשבת נחה. ולפי הגרסא השנייה של 'גרירא', נחשבת נחה. ב⁵. יד ברשות אחרת ע"ג הקרקע: לפי הגרסא של "ידו לא ניח", נחשבת נחה. ולפי הגרסא השנייה של גרירא, אינה נחה⁶.

4. תוד"ה "מאי טעמא", רשב"א ד"ה "ה"ג ר"ח ז"ל ידו לא ניח", קטע המתחיל "ויש ספרים דגרסו".

5. חידושי מהרי"ט דף ג ע"א, ד"ה "מאי טעמא ידו לא ניח".

6. נפק"מ נוספת, תצא במקרה שהושיט האדם ראשו ורובו לרה"ר. לרש"י לא ניח, כיוון שגם ראשו ורובו אינם נמצאים על הקרקע. אבל לתוס' יחשב החפץ ניח, כי ידו נגררת כיון שבטלה לגוף, אבל ראשו ורובו חשובים ואינם בטלים (ראש יוסף).

דעת תוס':

הנקודה שמקשה תוס' בגרסא הראשונה היא ההבדל הראשון, שלפי הגרסא "ידו לא נייח", יוצא שיד ברשות הגוף נחשבת נעה. ומקשה ע"כ תוס' מן המשנה⁷: "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב, או שנטל מתוכה והוציא, חייב". ולפי הגרסא הראשונה ידו של בעה"ב נחשבת נעה, וא"כ מדוע חייב על העקירה ממנה? אלא משמע ממשנה זו, שיד הנמצאת ברשות הגוף נחשבת כמו הגוף ולכן ידו של בעה"ב נחשבת נחה, ואין הבדל בין אם הטעינו חברו על כתיפו, או הטעינו על ידו.

אך תוס' אינו ממנהר לפסול את כל מאן דגרס 'ידו לא נייח', ומסביר, שגם מי שגורס כך יכול להסביר שהסיבה ל'ידו לא נייח' היא, כיוון ש'בתר גופו גרירא', דהיינו, מה שכותבת הגמ' 'ידו לא נייח' זוהי אינה הסיבה, אלא העובדה שהיד אינה נחה. אבל הסיבה שעומדת מאחורי עובדה זו, היא כיוון ש'בתר גופו גרירא'. לכן גם לפי הגורסים "ידו לא נייח" יד ברשות הגוף נחה.

אבל רש"י שגורס 'ידו לא נייח', וכותב במפורש שעצם העומד ע"ג קרקע נחשב נח, ואם אינו עומד ע"ג קרקע, אינו נח. כיצד יסביר את המשנה שמחייבת את העני על עקירה מתוך יד ברשות הגוף.

מתרצים רבים מן הראשונים⁸, שאכן לרש"י אע"פ שהטעם הוא 'ידו לא נייח', מ"מ, כאשר נמצאת היד ברשות הגוף, מודה רש"י לתוס' שנחשבת נחה, וע"כ לא יקשה עליו מן המשנה.

גם הרשב"א מסביר, שאין כל מחלוקת בין רש"י לתוס', כי הפירוש 'ידו לא נייח' לפי רש"י הוא, ש'ידו לא נייח', כיוון ד'בתר גופו גרירא'. וא"כ אין בין שתי הגרסאות, אלא שינוי לשון בלבד, ואין בין רש"י לתוס', אלא שינוי לשון בלבד.

א"כ דעת תוס' היא (וכך גם דעת רש"י, לפי שני ההסברים הנ"ל) שידו נגררת אחר גופו, וע"כ יד ברשות הגוף נחה, ושאינה ברשות הגוף אינה נחה אפי' תחת לג' טפחים.

7. דף ב ע"א.

8. מהרי"ט דף ג ע"א, ד"ה "מאי טעמא ידו לא נייח", ר"ן (שם), ד"ה "ומקשו הכא".

דעת רש"י:

תוס' ישנים, אינו מסכים עם השינויים בדעת רש"י, אלא אומר שאכן רש"י סובר כפי שהבין בו תוס', וכפי שמובן בפשטות שגם יד ברשות הגוף אינה נחה. וע"כ, מסביר הוא את השאלה על רש"י מן המשנה אחרת.

גמרתינו קובעת שידו אינה דומה לגופו וכו'. ולכאורה אינו מובן, היאך זה אומרת הגמ' שאדם המניח בידו של אדם אחר לא נחשב שהניח על גופו. וכי ידו של אדם אינה חלק מגופו ומדוע לחלק בין ידו לגופו? וע"כ מסביר ששאלת רב וקביעתו בגמ' לא היתה על מקרה שהאדם עצמו הרים את הפירות (והוציא את ידו), אלא היה ברור שאם האדם הרים מהקרקע בעצמו הרי זו עקירה וחייב (וכן המניח על גבי ידו של אדם או העוקר ממנה, כמניח על גופו או עוקר ממנו). וכל שאלתו של רב הייתה כאשר הוא לא הרים בעצמו אלא הטעינו חבירו והעקירה מתבטאת בכך שיצא עם הפירות לרשות אחרת. וזו היא שאלתו של רב האם עקירה זו נחשבת עקירה, או שצריכים אנו עקירה חשובה ואין עקירה זו (עקירת גופו) עקירה חשובה, ואך ורק לגבי עקירה זו אומרת הגמ' "ידו לא ניח גופו נייח", פירוש, שיש הבדל בין ידו לגופו ואם הטעינו חבירו על ידו ויצא (אפי' יצא כולו ולא רק הוציא ידו) אין זו עקירה, ואם הטעינו על גופו ויצא הרי זו עקירה⁹.

כך גם רואים מרש"י בתחילת המסכת¹⁰, רש"י ד"ה "או שנטל מתוכה והוציא" אומר, "והניח החפץ ברה"ר", ובמילים אלו רואים אנו את דעתו של רש"י הסובר שיד אינה נחה גם ברשות הגוף, ולכן כדי להתחייב צריך העני להניח על הקרקע דוקא.

ומקשה עליו רעק"א, לכאורה הרי אפי' לפי תוס' ישנים, רק עקירת ידו של עני אינה נחשבת עקירה גם ברשות הגוף, אבל הנחה גם לתוס' ישנים נחשבת הנחה גם ברשות הגוף, וא"כ מהי דעתו של רש"י.

ומסביר שאכן רש"י אינו סובר כתוס' ישנים בלבד, אלא לרש"י דעה משלו שלפיה גם הנחה ברשות הגוף אינה הנחה, ו"כ לפי רש"י כאשר הטעינו חבירו על ידו גם אם היא ברשות הגוף אינה נחשבת נחה לא לענין עקירה ולא לענין הנחה, וע"כ גורס "ידו לא ניח" ואינו גורס "ידו בתר גופו גרירא".

9. עיין רא"ש דף ג ע"א אות ב, ד"ה "בעא מיניה".
10. רעק"א דף ב ע"א, ד"ה "רש"י ד"ה או שנטל חפץ".

וע"פ הסבר זה, לא קשה מן המשנה, כי המשנה עוסקת בהנחה בידו של אדם ועקירה ממנה, ולזאת, ודאי נחשבת היד כגוף, אבל כאן השאלה (וההבדל) היא במקרה והיד נעה בעצמה, שאין זה נקרא עקירה. ועל מקרה זה לא דברה המשנה.

המקור לדעת רש"י¹¹ הוא לכאורה מהגמ' לקמן¹²: היה טעון אוכלין ומשקין מבעו"י, והוציאן משחשיכה, חייב, לפי שאינו דומה לידו. "משמע שעל הוצאת ידו בלבד פטור גם ברשות הגוף. ומכאן הבין רש"י שיד ברשות הגוף אינה נחה וע"כ גורס הוא "ידו לא ניח".

(תוס' יענה ע"כ מן הסתם, שפירוש המילים "לפי שאינו דומה לידו", הוא לא שאם יצא האדם עם הפירות על ידיו פטור, כי במקרה זה ודאי חייב. אלא הגמ' עוסקת במקרה שהוציא האדם את ידו בלבד שפטור, אבל אם היד ברשות הגוף, אין להבדיל בין ידו לגופו).

א"כ, דעת רש"י היא שידו של אדם אינה נחה גם ברשות הגוף, וע"כ גורס הוא את הגרסא "ידו לא ניח", ואינו גורס "ידו בתר גופו גרירא".

אבל, אם זהו טעמו של רש"י לכאורה קשה¹³, הרי רש"י כותב בפירוש על הגרסא השניה "לא גרסינן דיתירא היא", דהיינו רש"י אינו גורס אותה כי מיותרת היא, ואם הטעם הוא כפי שהוסבר לעיל, הגרסא השניה אינה רק מיותרת אלא ממש סותרת, כי לפי הגרסא השניה יד ברשות הגוף נחה היא.

אלא צ"ל שהמחלוקת בין רש"י לתוס', אינה רק איזו מן הגרסאות נכונה יותר אלא חולקים הם בפירוש הגרסאות. המשמעות של "ידו בתר גופו גרירא" לפי רש"י אינה זהה למשמעותה לפי תוס', (וא"כ ידו בתר גופו גרירא של רש"י מיותר בלבד, אבל ידו בתר גופו של תוס' לפי רש"י, אינו נכון). וכדלהלן.

איתא בהמשך הגמ' לקמן (דף ג ע"ב) "אמר אביי פשיטא לי, ידו של אדם אינה לא כרה"י, ולא כרה"ר" מסביר רש"י, שממשנתנו לומד אביי, שידו של אדם אינה נגררת לגמרי אחר גופו, דהיינו, ללא המשנה היינו אומרים שידו של אדם היכן שתמצא נגררת אחר הגוף, ונחשבת ברשותו. והמשנה מחדשת, שאינה נגררת לגמרי, וע"כ נחשבת כרשות בה היא נמצאת, דהיינו, אם הניח חפצים ברשות האחרת אינו חייב י לענין זה נחשבת היד כרשות האחרת.

11. פנ"י דף ג ע"א, ד"ה "בד"ה מאי טעמא".

12. דף ג ע"ב.

13. ראש יוסף דף ג ע"א, ד"ה "בעי מיניה רב מרבי".

שואל עליו הרשב"א¹⁴, כיצד זה יעלה על דעתינו לומר, שיד הנמצאת ברה"ר, תחשב ברה"י? וע"כ אומר הרשב"א, שללא המשנה היינו אומרים, שידו של אדם הפשוטה לרה"ר נחשבת כרשות בה היא נמצאת, ומן המשנה לומד אביי, שאינה נחשבת גם לא כרשות בה היא נמצאת, אלא היא מקום פטור. (והסיבה לכך היא, כי אמנם היד נגרת אחר הגוף, אבל לאידך, נמצאת היא בפועל במקום אחר, וע"כ אינה לא כאן ולא כאן).

אבל גם לרש"י שאומר שהיד נחשבת כרשות בה היא נמצאת לענין אם הניחו שם, אדם העומד וידו ברשות אחרת ועל ידו חפצים, אם הכניס ידו לא יהיה חייב. כי לענין חזרה, נחשבת היד ברשות הגוף. והוא אשר אומר רש"י, "אינה נגרת אחר הגוף לגמרי", לגמרי אינה נגרת, אבל חלקית במקרה של החזרת היד, נגרת היא וע"כ פטור. אבל בכל שאר המקרים, נחשבת היד ברשות בה היא נמצאת, וכל הסיבה שפטור, היא כי לא נחה¹⁵.

וע"כ כאשר תנוח ע"ג קרקע, נחשבת ברשות בה היא נמצאת לכל דבר. משא"כ לפי הרשב"א, וכך יסבור תוס', היד אינה כרשות בה היא נמצאת, וע"כ גם כאשר תהיה ע"ג קרקע, לא תחשב ברשות בה היא נמצאת.

ועפ"ז אפ"ל, שזהו הפירוש לרש"י של "ידו בתר גופו גרירא", שידו נגרת אחר גופו לענין החזרת היד. ולזה מתכוון רש"י כאשר כותב "ידו בתר גופו ל"ג דיתירא היא", כי גרסא זו נכונה היא (לענין חזרה), אלא שלפי דעת רש"י, אין מקומה כאן. אבל תוס' סבר, ש"ידו בתר גופו גרירא" הוא תמיד, גם כאשר אין היד חוזרת. וע"כ לפי רש"י, "ידו בתר גופו גרירא" של תוס', אינו נכון.

דעת רבינו חננאל:

רבינו חננאל וכן כמה מן הראשונים, גורסים את שתי הגרסאות, "ידו לא ניח גופו ניח ידו בתר גופו גרירא ידו ניחא". תוס' כאמור הסביר את גרסא זו ואמר, ש"ידו לא ניח, משום דבתר גופו גרירא". וע"כ, לכאורה סוברים ראשונים אלו כתוס' כי לפי רש"י לא מובן,

14. רשב"א דף ג ע"ב, ד"ה "ה"ג רש"י ז"ל אמר אביי ידו של אדם".

15. וגם איסור חצי מלאכה אין בהכנסה זו, כי רבנן קנסו את המוציא בלבד. וע"כ אדם שהוציא ידו, והניח חבירו על גביה חפצים, מותר לו להכניסם, כי במקרה זה לא קנסו רבנן - (כפי שרואים בהמשך הגמ', "תני הגביה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ תנא חד אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה". ומסבירה הגמ' שהטעם הוא קנס של רבנן למוציאו. ואין כאן כל איסור של ח"ש וההסבר בזה הוא, כיוון שהכנסה זו אין בה כל מטרה, זולת להחזיר את החפץ למקום בו היה. דהיינו, ביטול ההוצאה, והכנסה כזו שגדרה הוא ביטול המלאכה בלבד, אינה אפ' חצי שיעור ומותרת.

מדוע לגרוס את שתי הגרסאות. וגם אם סוברים כתוס' הרי ידו גרירא לא מיתר או לא נכון צריך להבין מדוע לפי דעתם אין מספיק לגרוס רק 'ידו בתר גופו גרירא'.

מסבירים הראשונים¹⁶, את הטעם לכתיבת שני הטעמים, כי המילים "ידו לא ניח" באות לומר שידו של אדם אינה נחה, ולכן כשהוציאה לא ביצע עקירה אלא שהוה ס"ד שכאשר היד נמצאת תחת לג' טפחים, נחשבת היא נחה. ולכן מביאים את הגרסא השניה, "ידו בתר גופו גרירא".

דהיינו, המילים "ידו לא ניח" אינן טעם לכך שהיד לא נחה, אלא הם סיפור העובדה שבפועל היד לא נחה, אלא שאם היו כותבים את העובדה בלבד, היה מקום לטעות ולומר שתחת לג"ט ניח, וע"כ מביאים את הטעם לעובדה זו - "ידו גרירא" שמלמדנו שנגררת, גם תחת לג' טפחים.

ג

קלוטה כמי שהונחה

את סברות מחלוקת זו של רש"י ותוס', ניתן להבין ע"פ דעותיהם בדין 'קלוטה כמי שהונחה'¹⁷.

ישנו דין 'קלוטה כמי שהונחה' שפירושו, כאשר חפץ נזרק לאויר אע"פ שהוא נע באויר נחשב הוא כאילו מונח. דהיינו, דין 'קלוטה' הופך חפץ שאינו נח, לחפץ נח.

ובדין קלוטה חוקרים האחרונים¹⁸, כיצד בדיוק קלוטה כמי שהונחה. האם פירוש דין זה הוא, שהחפץ שנזרק באויר, נחשב כאילו מונח על הקרקע שנמצאת תחתיו, וסברה זו מכונה 'קלוטה כמי שהונחה בארץ'. או שהפירוש הוא, שאע"פ שנע באויר, נחשב החפץ כעומד במקום בו הוא נמצא, באמצע האויר. וסברה זו מכונה "קלוטה כמי שהונחה באויר"¹⁹.

כיצד סוברים רש"י ותוס' בדין קלוטה? זאת אפשר להבין מדעות רש"י בענין ההנחה.

16. חידושי ריטב"א החדשים ג ע"ב, ד"ה "גירסת הסופרים".

17. אבני נזר או"ח, הלכות מלאכת הוצאה, סימן ר"מ.

18. תוצאות חיים סימן י"א.

19. ק ע"ב ד"ה "מתגלגל קאמרת".

רש"י הסובר שמנוחה היא מנוחת החפץ על הקרקע, צריך לסבור שדין 'קלוטה כמי שהונחה' פירושו, שהחפץ נחשב על הארץ, כי אם אינו נחשב על הארץ, אינו נח. וע"כ רש"י יסבור 'קלוטה כמי שהונחה בארץ'.

משא"כ תוס' סובר שמנוחת החפץ היא כאשר אינו זו, צריך לסבור שדין 'קלוטה' פירושו שהחפץ המתנענע נחשב עומד באויר, כי החפץ נע אפילו אם הוא על הארץ, אינו נחשב נח. וע"כ תוס' יסבור 'קלוטה כמי שהונחה באויר'!

ואכן כך רואים אנו שסוברים הם בדף ק. ששם אומרת הגמ' "זרק חוץ לד' אמות ודחפתו הרוח והכניסתו, אע"פ שחזרה והציאתו, פטור. אחזתו הרוח משהו, אע"פ שחזרה והכניסתו, חייב" מסביר תוס', שבמקרה והחפץ מתגלגל על הארץ, נחשב החפץ נח, כיון שקלוטה כמי שהונחה ומכאן משמע שלתוס', 'קלוטה כמי שהונחה באויר' (דהיינו, דין קלוטה גורם לחפץ הנזרק המתנענע להחשב עומד באויר). שהרי תוס' אומר דין 'קלוטה' על חפץ המתגלגל בארץ, ואם פעולתו של דין 'קלוטה' אינה לעצור את החפץ, אלא להחשיבו ע"ג קרקע, א"כ מה מועיל הכלל 'קלוטה' כאן, הרי החפץ כבר נמצא על הארץ. אלא ודאי לפי תוס' דין 'קלוטה' פירושו, שמחשיב חפץ נע כאילו החפץ לא נע, דהיינו, 'קלוטה כמי שהונחה באויר'.

אבל רש"י מסביר שם, "שהרוח מגלגלתו באויר". ודווקא כאשר החפץ באויר מחיל הוא את דין 'קלוטה', שגורם לחפץ להחשב עומד. משמע, שדין קלוטה לפי רש"י פועל, שהחפץ הנמצא באויר, נחשב החפץ בארץ, (אע"פ שמתגלגל בארץ נחשב נח כיוון שלפי רש"י קלוטה כמי שהונחה בארץ, ואין תנועתו של החפץ על הארץ מפריעה לו להחשב נח) וכך גם כותב רש"י במסכת גיטין²⁰, "דהוי כמונח בארץ לענין שבת", כי דין קלוטה הופך חפץ נע, לחפץ נח.

א"כ זוהי מחלוקת ביניהם בענין מהי הנחה, תוס' סובר שתזוזתו של החפץ היא זו שמשפיעה על מנוחתו, והחפץ נחשב נח כאשר עומד במקום אחד (אין הבדל אם הוא עומד על הארץ או באויר, העיקר שעומד). ולכן גורס תוס' 'ידו בתר גופו גרירא' ומשום כך גם סובר תוס' כאן, 'קלוטה כמי שהונחה באויר' שפירושו כאמור, שהחפץ נחשב עומד באויר, כי זוהי מנוחה לפי דעת תוס'.

אבל רש"י סובר, שהדבר הגורם את מנוחתו של החפץ, הוא המצאותו על הקרקע וחפץ נח, הוא חפץ העומד על קרקע, (ואפי' אם נע על הקרקע, העיקר שנמצא על הקרקע). וע"כ

20. דף ע"ט ע"א בסופו, ד"ה "הני מילי".

גורס גם הוא 'ידו לא ניח' ולכן סובר גם 'קלוטה כמי שהונחה בארץ' שדין 'קלוטה' גורם לחפץ להחשב על הארץ, כי לרש"י עמידה באויר אינה כמי שהונחה, אלא הנחה היא דווקא לגעת בארץ, כיון שזוהי מנוחה לפי דעתו.²¹

בדף ד ע"א מביאה הגמ' את הפיסקא מן המשנה, "פשט העני את ידו, ונטל מידו של בעה"ב" ושואלת הגמ' "והא בעינן עקירה מע"ג מקום ד" ומתרתת הגמ', שמשנתינו סוברת כר"ע, שאומר, שא"צ מקום ד' כיוון שסובר 'קלוטה כמי שהונחה'.

מביאה הגמ' אפשרות לומר, שכל המחלוקת בין רבי לרבנן, היא בזורק למעלה מעשרה טפחים, אבל הזורק למטה מעשרה לכו"ע חייב. ומסביר זאת תוס', שכוונת הגמ' לומר שלא תהיה שאין מחלוקת ביניהם בדין בפועל, אלא רק בסברות חולקים הם. שלר"ע חייב, בגלל שזורק כמושיט. ולרבנן חייב, בגלל קלוטה כמי שהונחה.

חולק הרמב"ן²² על תוס' ושואל, לפ"ז יוצא, שהזורק בין שתי דיוטאות למטה מעשרה טפחים, לפי ר"ע פטור (שהרי תחת עשרה טפחים זורק לאו כמושיט, וקלוטה לפי ר"ע לאו כמי שהונחה). ולרבנן, (שאומרים 'קלוטה') יהיה חייב. וזאת א"א לומר, שר"ע מקל יותר מרבנן. ולכן סובר הרמב"ן, שגם לר"ע הסיבה לחיוב היא, 'קלוטה כמי שהונחה'.

מסברים האחרונים²³, שהמחלוקת בין תוס' לרמב"ן, היא בפירוש הדין 'קלוטה כמי שהונחה'. שלפי תוס', 'קלוטה כמי שהונחה באויר', ולכן סובר הוא שדין קלוטה שייך, בין למעלה מ' טפחים ובין למטה מ'. וכיוון שכך, הזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר בגובה של למעלה מ' טפחים, הרי הוא כזורק מרה"י למקום פטור, וממקום פטור לרה"י. כי גם למעלה מ' יש דין 'קלוטה' (כיון שהחפץ נחשב נח באמצע, באויר מעל י' שזהו מקום פטור). כיון שכך מוכרחים אנו לומר שלר"ע אין דין קלוטה כלל. (כי אם יש מדוע למעלה מ' חייב, הרי קלוטה כמי שהונחה באויר ואויר הוא מקום פטור) אלא מוכרחים לומר שר"ע מחייב משום זורק כמושיט, אבל הרמב"ן ורש"י סוברים, 'קלוטה כמי שהונחה בארץ'. וע"כ דין 'קלוטה' שייך דווקא למטה מעשרה טפחים, וע"כ הטעם שר"ע מחייב למטה מעשרה, הוא 'קלוטה כמי שהונחה' כמו רבנן, ואינם חולקים גם לא בסברותיהם²⁴.

21. נפק"מ שתצא היא במקרה ועבר החפץ מעל עמוד ברה"ר שהוא כרמלית אם נאמר מונח באויר פירוש שא"צ מקום ד' וא"כ אין משנה מעל איזה מקום עבר החפץ משא"כ אם נאמר כמונח בחפץ ככאן אין קרקע למטה וא"כ גם אם נחשב מונח על הקרקע לא היה מונח ברשות וע"כ אינו נח.

22. רמב"ן דף ב ע"א, ד"ה "ולשון אחר".

23. אבני נזר.

24. זהו גם ההסבר במחלוקת ראשונים נוספת במסכת פרה (פרק י משנה ה) תנן "היה עומד חוץ לתנור ופשט ידו לחלון ונטל את הלגין (כלי של מי חטאת, רע"ב) והעבירו ע"ג התנור רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרין".



ד

מחלוקת בתר מחלוקת גרירא

את סברות מחלוקת זו אפשר לומר גם על מספר מחלוקות נוספות בהן אזלי רש"י ותוס' לשיטתם.

בדף ד: "הזורק מרה"ר ונח על זיו כל שהוא (אילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, והחפץ נח על נופו) רבי מחייב, וחכמים פוטרים". מסביר רש"י, שבין לרבי ובין לרבנן נחשב החפץ מונח ברה"י, אלא חולקים בשאלה האם צריך הנחה ע"ג מקום ד'. שלרבי א"צ הנחה, ולכן חייב ולרבנן צריך הנחה ופטור. תוס' (ד"ה באילן) מסביר לעומתו שהמחלוקת היא בשניהם, דהיינו, לרבי נופו של אילן נחשב כרה"י, וגם כי א"צ מקום ד' ולכן חייב. ולרבנן אינו נחשב ברה"י וצריך מקום ד', וע"כ פטור.

וההסבר הוא ע"פ הנ"ל, כי לפי תוס' אם היה החפץ נחשב ברה"י, לא משנה אם הוא נח או לא, ולרבנן היה חייב כי לפי תוס' העיקר שהחפץ נמצא ברשות ואין משנה אם הוא באויר, משא"כ לרש"י, גם אם נחשב החפץ ברה"י, כל עוד אינו נח על הקרקע אינו נח. וע"כ לפי רבנן אפשר לומר שהחפץ נחשב ברה"י, אלא שחסרה עדיין הנחה על 'מקום ד'. כי לפי רש"י העיקר הוא הנחת החפץ על הקרקע, ולא עצם המצאותו ברשות.

וא"כ, יוצאת מחלוקת ביניהם בענין מהו הנחה. לפי רש"י, צריך הנחה על קרקע (או מקום שנחשב קרקע כמו תחת לג' טפחים) כדי להחשב נח. אבל לתוס' א"צ להיות מונח על הקרקע דווקא, והעיקר הוא שיעמוד ברשות הנכונה, אפי' הוא באויר (או במקום שאינו נח, כמו נוף האילן).

את סברות המחלוקת הזו אפשר להבין ע"פ שאלת השפת אמת.

מסבירים הרמב"ם והרע"ב שטעמו של ר"ע הוא כיוון שסובר הוא קלוטה כמי שהונחה וע"כ גם אם העביר את הלגין רק באויר התנור מ"מ נחשב הוא כאילו מונח בקרקעיתו הטמאה וע"כ ר"ע מטמא משא"כ הר"ש מסביר שטמא משום גזירה שמא יגעו המים בטמאה. וחולקים הם ב'קלוטה' מדברי הרמב"ם (והרע"ב) משמע שסוברים כרש"י קלוטה כמי שהונחה בארץ כי אל"כ הרי לא נגע הלגין בטמאה. משא"כ הר"ש סובר קלוטה כמי שהונחה באויר כתוס' וע"כ סובר שטעמו של ר"ע כאן אינו קלוטה כמי שהונחה כי לא נגעו המים בטמאה אלא טמאים משום גזירה.

שואל שפת אמת²⁵, לפי רבי שאומר בנופו של אילן "שדי נופו בתר עיקרו", מדוע אין אומרים גם בידו של אדם "שדי ידו בתר גופו", ותחשב היד ברשות הגוף לענין מקום ד'.

ומסביר השפת אמת, שיש הבדל בין ידו של אדם, לנופו של אילן. כי ידו של אדם, היא עיקר תשמישו, וע"כ אינה בטלה לגופו, וכיון שאינה בטלה אינה נגזרת אחריו. משא"כ נופו של אילן בטל אליו, וע"כ נגרר אחריו.

אבל תירוץ זה טוב רק למאן דגרס "ידו לא ניח", אבל למאן דגרס "ידו בתר גופו גרירא" קשה, כי מלשון זה נראה שידו של אדם בטלה לגופו ונגזרת אחריו, וא"כ לפי גרסת תוס' חוזרת השאלה אם ידו של אדם בטלה לגופו, מדוע רבי אינו אומר כאן "שדי ידו בתר גופו".

והנה גם לשיטת תוס' יש להקשות, שנימא כמו ידו בתר גופו גרירא גם בנופו בתר עיקרו לענין מקום הגוף.

מסביר ר"מ קזיס את ההבדל בין ידו לנופו ואומר, שהדבר הגורם את הביטול, הוא תזוזת החפץ. דהיינו, חפץ נע אינו בטל, משא"כ חפץ דומם בטל. וזוהי הסיבה שנופו של אילן בטל לאילן כיוון שהנוף אינו זז, אבל ידו של אדם אין דרכה לעמוד שם באותו מצב אלא נעה תמיד, וע"כ אינה בטלה לגוף.

דהיינו, נופו של אילן בטל לאילן כי לא זז, ומאותה סיבה האילן בטל לרשות כי הוא קבוע בקרקע ואינו זז. משא"כ ידו של אדם אינה בטלה לגופו כי נעה, וכך גם גופו של אדם אינו בטל לרשות בה הוא נמצא, כי נע ואינו קבוע בה.

א"כ זוהי מחלוקת נוספת בין רש"י לתוס', לגבי מה גורם לביטול. לפי רש"י, אי החשיבות היא הגורם לביטול, דהיינו, דבר חשוב אינו בטל ודבר שאינו חשוב בטל. ולפי תוס', התזוזה היא הגורם לביטול. דהיינו דבר זז אינו בטל, משא"כ דבר דומם בטל.

וממחלוקת זו נובע שינוי הגרסאות בין רש"י לתוס' בסוגייתנו כי אותה הסיבה הגורמת לביטול היד היא זו שגורמת לאי מנוחת היד, דהיינו, תוס' סובר שהיד אינה נחה כיון שנגזרת אחר הגוף, שהתזוזה גורמת לביטול. וע"כ הסיבה הגורמת לאי מנוחת היד היא שהיד נגזרת (זוהי) לכוון הגוף "ידו בתר גופו גרירא". משא"כ לרש"י שהנגיעה בקרקע היא הגורמת למנוחה, הסיבה לאי מנוחת היד היא זה שאינה נוגעת בקרקע ו"ידו לא ניח".

25. שפת אמת דף ד ע"ב ד"ה "בגמ' דילמא כדאביי כו".

ה

רבינו חננאל כרש"י

אלא שאחר כל הנ"ל צריך להבין את דעת רבינו חננאל. רבינו חננאל כותב בפירושו²⁶ "קלוטה כמי שהונחה בארץ" כרש"י. ומכך משמע לכאורה שאינו סובר כתוס' בענין ההנחה, שהרי הא בהא תליא. אבל לאידך, גורס הוא גם "ידו בתר גופו גרירא", וע"כ אינו יכול לסבור כרש"י שלי דעתו אין גורסים אותה ע"פ דעת רש"י, כיון שאינה נכונה, או לכל הפחות מיותרת וצ"ל מהי דעתו של רבינו חננאל.

אלא אפשר לומר שאכן גם הגורסים את שתי הגרסאות חולקים ביניהם במחלוקת רש"י ותוס' (אע"פ שגורסים אותה גרסא). ור"ח סובר כרש"י, והריטב"א כתוס'.

והסבר דעתם והמחלוקת ביניהם היא, שבאמת כפי שהסביר תוס', כאשר גורסים את שתי הגרסאות פירוש הדבר הוא, שטעם אחד גורר את השני. ודעת הריטב"א היא, כפי שהסביר תוס' ש'ידו לא ניח' כיון 'שבתר גופו גרירא'. דהיינו, הריטב"א סובר שהטעם הוא "ידו בתר גופו גרירא" כתוס', ו'ידו לא ניח' הוא התוצאה הנגררת אלא שתוס' כותב רק את הגורם הראשי, ואילו הריטב"א כותב גם את הנגרר.

כך גם בנוגע לר"ח ורש"י. ר"ח סובר ש'ידו לא ניח' הוא הטעם הגורם לתוצאה בפועל שהיא "ידו בתר גופו גרירא", רש"י גורס רק את הסיבה, ור"ח גורס גם את המסובב.

וההסבר לכך הוא, שזהו נגרר נוסף של המחלוקת הנרחבת של רש"י ותוס'. תוס' סובר שתזוזת היד היא הגורמת לאי מנוחת היד, וע"כ "ידו בתר גופו גרירא" (תזוזת היד) גורם ל"ידו לא ניח". (אי מנוחת היד) אבל לרש"י, הגורם לביטול היד לגוף הוא אי נגיעת היד בקרקע, וע"כ "ידו לא ניח" (אי נגיעת היד בקרקע) גורמת ל"ידו בתר גופו גרירא" (ביטול היד לגוף). נמצא שלפי ר"ח (ורש"י) "ידו בתר גופו גרירא" - כיון ש'ידו לא ניח'.

לפי"ז אפשר להסביר גם את הלשון ברש"י "ל"ג דיתירא היא". כיון שלפי ההסבר הנ"ל, לפי רש"י אין 'ידו לא ניח' ו'ידו בתר גופו גרירא' שני טעמים נפרדים הסותרים זא"ז, אלא "ידו בתר גופו גרירא" הוא תוצאה של "ידו לא ניח" שניהם נכונים, אלא שלדעתו של רש"י גורסים רק את הגורם כי מיותר לגרוס את הנגרם, והוא אשר אומר רש"י "לא גרסינן דיתירא היא".

26. רבינו חננאל דף ד ע"ב, ד"ה "פיסקא פשט העני את ידו לפנים", וז"ל: "קלוטה באויר כמי שהונחה בקרקע דמיא".

בגדר רדיית הפת

הת' מנחם מענדל הכהן כץ

א

מביא דברי הגמרא בסתירת הברייתות לגבי הוציא ידו

גרסינן בגמ' - ...בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא, ת"ש הייתה ידו מלאה פרות והוציאה לחוץ, תני חדא אסור להחזירה ותני אידך מותר להחזירה, מאי לאו בהכי קמיפלגי דמר סבר ככרמלית דמיא ומר סבר לאו ככרמלית דמיא, לא... ואב"א לא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד, בשוגג לא קנסוה רבנן במזיד קנסוה רבנן".

והנה לעיל מובאת בגמ' אפשרות ליישב את הסתירה בין ב' הברייתות, דבברייתא שהדין הוא שמותר להחזירה מדובר שהוציא את ידו מבעו"י, ואילו בברייתא שאסור להחזירה מדובר כשהוציא את ידו משחשיכה (דקנסו עליו שלא יחזירה), וע"ז הקשתה הגמ' ש"אדרבא איפכא מסתברא, מבעו"י דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת לקנסוה רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא לקנסוה רבנן, ומדלא קא משנינן הכי תפשוט דרב ביבי בר אביי, דבעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, תפשוט שלא התירו, הא לא קשיא תפשוט. ואב"א לעולם לא תפשוט ול"ק כאן בשוגג... (וכמובא לעיל)".

ב

מביא דברי התוס' האם גרסינן בתירוץ הגמרא לעולם לא תפשוט

והנה בדברי הגמ' בתי' השלישי ואב"א לעולם לא תפשוט, מצינו פלוגתא בין בעלי התוס': דר"י ס"ל דלא גרסינן לזה, דהא עדיין איכא למיפשט דרב ביבי מבני בית המדרש, דמדלא משני איפכא מכלל דלא התירו, אמנם ממשיך שם התוס' "ולרשב"א נראה דשפיר גרס ליה, דממאי דלא משני איפכא ליכא למיפשט דסברי בני בית המדרש דלא התירו, דהא דלא משני איפכא (היינו) לפי שאין נראה סברא לעולם לומר משחשיכה לא קנסוה ומבעוד יום קנסוה, דאי משחשיכה לא קנסוה שוב אין לומר מבעוד יום קנסוה דהוי כחוכא ואיטלולא, ואע"פ שאין שייך טעם משחשיכה לומר מבעוד יום, ולעיל ה"פ מדלא משנינן

הכי לפי שאין נראה להם סברא לומר כן והוצרכו לומר משחשיכה קנסו מבעוד יום לא קנסו כדי לדחות שלא לפשוט בעיא דאביי, א"כ תפשוט בעיא דרב ביבי...".

ג

מביא פלוגתת האחרונים בביאור דברי התוס'

לאחמ"כ בנוגע לתי' השלישי של הגמ', ואב"א לעולם לא תפשוט ובשוגג לא קנסוה רבנן, כותב רש"י וז"ל: "ודרב ביבי לא תפשוט מהכא לא לאיסור ולא להיתר, דהאי דלא קנסוה בשוגג לאו משום חששא דדילמא שדי להו מידיה הוא, אלא משום דלא עבר איסורא במזיד וחזרת ידו אינה אפי' שבות אי לא משום קנסא, והכא לא קניס, אבל רדיית הפת שבות היא ונאמרה במנין, ומשום קודם שיבוא לידי חיוב חטאת לא בטלו גזירתם, ולאיסור נמי לא תפשוט מדקנסו במזיד ד(התם)הכא ליכא למיחש דלמא לישדינהו שיתחייב מיתת בי"ד, אבל (הכא)התם אי קנסינן ליה מלרדות על כרחך יתחייב מיתת בי"ד ע"כ.

היוצא א"כ מדברי רש"י, דהחילוק בין הספק של רב ביבי לספק של אביי הוא הן בנוגע לשוגג והן בנוגע למיזיד. ובפרטיות: בשוגג – בדברי ר' ביבי רדיית הפת היא שבות, משא"כ בנדו"ד. במזיד - משום דבנדו"ד הרי לא יבא לידי (איסור) מיתת בי"ד, משא"כ בדרב ביבי דאי קנסינן ליה ע"כ יתחייב מיתת בי"ד.

אמנם בתוס' בד"ה "בשוגג לא קנסוה" חולק על רש"י וז"ל: "ומיירי מבעו"י דהשתא ליכא למיפשט דרב ביבי", והיינו שלתוס' הסיבה שא"א לפשוט את ספיקו של רב ביבי הוא, משום דרב ביבי איירי משחשיכה, ואנן איירינן מבעו"י (שמבעו"י א"א לבוא לידי האיסור, ומשום כך התירו).

ובביאור כוונת התוס' מצינו ב' אופנים: המהרש"ל כתב וז"ל: "נ"ב התוס' אינם תופסים סברת רש"י שמחלק בין שבות לדברים אחרים כו' ומשום הכי מוקמין לה מבעו"י אבל גבי מזיד סבירא להו כדברי רש"י שמחלק בין מזיד דהכא כו' דאל"כ אמאי לא הקשו התוס' דליפשוט ממזיד ומאחר דמבעו"י לא התירו כ"ש משחשיכה ודו"ק", אמנם במהרש"א כתב "... אבל הר"ן כתב שהתוס' לא ס"ל כדברי רש"י שמחלק בין מזיד דהכא כו' וז"ל על פירוש רש"י אבל התוס' סוברין דמזיד דהכא כמזיד דהתם, דהכא נמי מילתא דלא שכיחא היא דכולי יומא לנקוט פירי, הלכך במזיד דהכא ודהתם כל דלא נתקימה מחשבתו כו' ומאי דמשמע הכא דבמזיד אפי' לאותה חצר אסור, כגון שהוציא ידו מבעו"י שא"א לו לבוא לידי סקילה עכ"ל. והשתא לפי מה שהבין הר"ן דברי התוס' הרי לך בהדיא מה שכתבו התוס' ומיירי מבעו"י דהשתא ליכא למיפשט כו' קאי נמי אמזיד דקאמר תלמודא" יעו"ש.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

א"כ נמצאנו למדים ב' שיטות בהבנת דברי התוס', שיטת המהרש"ל דתוס' לא חולק על רש"י כ"א בנוגע לשוגג, משא"כ למהרש"א (על יסוד דברי הר"ן) שמסביר שתוס' חולק על רש"י אף בנוגע למזיד.

ולפ"ז נ"ל ב' אפשריות במהלך דברי התוס' וכדלקמן.

ד

מבאר דברי הראש יוסף

דהנה יעויין בראש יוסף שכתב לחלק בין שיטת הר"ן והמהרש"א, ונראה מדבריו שלמד שתוס' (אליבא דפירוש הר"ן) אי"ז מדברי הרשב"א המובאים בתוס' הקודם, דא"כ תיקשי לך (כפי שהקשה שם המהרש"א בהמשך הדברים) דהא תוס' קאי נמי אמזיד, ואף שזה מבעו"י הרי אכתי תיקשי לך דאי מבעו"י אסרו משחשיכה ודאי אסור, דאל"כ ה"ז חוכא וטלולא, ואכתי תפשוט דר"ב דבמזיד אסור.

[והנה במהרש"א נדחק ליישב דקושיית התוס' דתפשוט משנויא קמא כוללת גם קושיא זו, ובאמת תי' התוס' עולה לשניהם].

וי"ל דזהו הכרח הראש יוסף לומר דלשיטת הר"ן אי"ז מדברי הרשב"א המובאים בתוס' הקודם, ולכאורה יל"ע אמאי נדחק במהרש"א ולא כתב דזהו ד"ה נפרד שאינו מדברי הרשב"א (וכפי שהבין הראש יוסף בדעת הר"ן).

ה

מבאר הענין בהקדים דברי התוס'

ונ"ל ובהקדים, דהנה בתוד"ה כאן למעלה מי' הקשה וז"ל "וא"ת למעלה מי' לכתחילה נמי מותר להוציאה דהוי מקו"פ, וי"ל דקמ"ל דאפילו הוציאה מתחילה דרך מטה מי' מותר להחזירה למע' מי' ולא קנסינן ליה". וברשב"א שם הקשה וז"ל "... ואינו מחזור בעיני דקא קשיא דסמוך מדחשיכה דאי שדי ליה אתי ביה לידי חיוב חטאת", והיינו דקשיא ליה דלפי דברי התוס' אין מובנים דברי הגמ' בהמשך הסוגיא שמנסים לפשוט את ר' ביבי, שהרי לפי דברי התוס' ההבדל הוא עצום, שי"ל שבסוגייתנו לא קנסו משום שהוא לא יבוא לידי חיוב חטאת, שהרי יכול להגביה ידו למע' מי', משא"כ בדר' ביבי שע"כ הפת נאפית.

ובשפ"א על אתר כתב ליישב, שכל דברי התוס' שיכול להחזיר ידו למע' מי' אינם כ"א לת' הראשון דלכו"ע ככרמלית דמיא, ואין כרמלית למע' מי', משא"כ לת' השני דלכו"ע לאו ככרמלית דמיא למע' מי' נמי אסור להחזיר ידו ושפיר פשטינן בעיא דרב ביבי.

איברא דזהו תמוה, דהא תוס' בהדיא הק' "וא"ת משנויא קמא נמי תפשוט דר' ביבי",
ועכצ"ל דזהו ב' בעלי התוס', וע"פ הידוע דסתמא דתוס' היינו ר"י, א"כ ע"כ דתוס' זה הוא
המשך לשיטת הרשב"א שבתוס' הקודם (והיינו הרשב"א), ושפיר נקט המהרש"א. ודו"ק.



בגדרי רה"ר ומקום פטור

הת' חנא חיים הכהן פרידמן

א

מביא פלוגתת התוס' והרשב"א בסוגייתינו

גרסי' בגמ' ¹ "בעי אביי ידו של אדם מהו שתיעשה כרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא (וברש"י ד"ה מי קנסוה - הואיל והתחיל בה איסור) ת"ש היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ. תני חדא אסור להחזירה ותני אידך מותר להחזירה. מאי לאו בהא קמיפלגי דמ"ס ככרמלית דמיא ומ"ס לאו ככרמלית דמיא. לא דכו"ע ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן למטה מעשרה וכאן למעלה מעשרה. ואב"א אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן מבעו"י וכאן משחשיכה, מבעו"י לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן. אדרבה איפכא מסתברא מבעו"י דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת לקנסוה רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא לקנסוה רבנן, ומדלא קמשנינן הכא תפשוט דרב ביבי בר אביי, דבעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התיירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא...".

ובתוד"ה "מי קנסוה רבנן לאהדורה" כ' וז"ל: "נראה לר"י דגרס מי אסרוה ולא גרס מי קנסוה דלקמן בסמוך כי מוקמא דלאו ככרמלית דמיא אמרינן דאסור להחזירה משום קנס. ושמא הא דעבדוה ככרמלית נמי הוי קנסא ונ"מ דאסור בשוגג (ו) מבעו"י".

לאחמ"כ (בנוגע לתי' הגמ' דלכו"ע ככרמלית דמיא ול"ק דכאן למעלה מי' וכאן למטה מי') כתבו התוס' וז"ל: "וא"ת למעלה מי' לכתחילה נמי מותר להוציאה דהוי מקום פטור (וכוונתו להקשות, דמלשון הברייתא - העוסקת בלמע' מי' - 'מותר להחזירה' משמע, שלכתחילה אסור להוציא את ידו כ"א להחזיר, ולכאור' ה"ז מקום פטור, והדין הוא דלמקום פטור מותר להוציא אפי' לכתחילה? וע"ז מתרץ) וי"ל דקמ"ל אפי' הוציא מתחילה דרך מטה מי' מותר להחזירה למע' מי' ולא קנסינן ליה" ע"כ.

1. דף ג ע"א.

היוצא א"כ מדברי התוס', שלמע' מי' מותר להחזיר ידו ואפי' אם בתחילה הוציאה למטה מי'.

ובחידושי הרשב"א² כ' להקשות ע"ז וז"ל: "...ואינו מחזור בעיני, מדקא קשיא בסמוך משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי תקל(ה)ת חיוב חטאת לא ליקנסיה, ואם איתא דאפשר לאהדורי בכה"ג מהדר ולא אתי לידי חיוב חטאת", וכוונתו להק', דבאם כנים דברי התוס' - דלמע' מי' מותר להחזיר ידו ואפי' לכתחילה - אמאי באוקימתא השניה רוצה הגמ' לפשוט את ספיקו של רב ביבי בר אביי (שחכמים העמידו דבריהם במקום דאתי לידי חיוב דאורייתא), והא הכא לא אתי לידי חיוב שהרי יכול להחזיר ידו למע' מי'?

ב

מביא דברי אדה"ז ולפ"ז מיישב קושיית הרשב"א על התוס'

והנה ע"פ דברי כ"ק אדה"ז בקו"א בביאור שיטת התוס', מתורצת בדרך ממילא קושיית הרשב"א, דכתב³ וזלה"ק: "היה עומד ברה"י והוציא ידו מליאה פירות לרה"ר בתוך עשרה (או אפילו לכרמלית) אסור להחזירה אפי' דרך למע' מעשרה עד למוצאי שבת, שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרה"י לרה"ר או לכרמלית". ובקו"א (או"ק ב) כ': "...אבל מה שכתבו התוס' בתירוצם [שלמעלה מי' מותר להחזיר] לא משמע הכי בדברי הפוסקים. ואף התוס' לא כתבו כן אלא להס"ד דככרמלית דמיא ולא משום קנס וכמו"ש ר"י בתוס' ד"ה מי וכו' [הובא לעיל] וכמו שסיימו כאן ולא קנסינן ליה אבל למסקנא קנסינן ליה. ודו"ק. עכלה"ק.

היוצא א"כ מדברי רבינו, שכל דברי התוס' שלמע' מי' מותר להחזיר אינם כ"א לתי' הראשון של הגמ' (דשויוה לידו ככרמלית, ואין כרמלית למע' מי'), משא"כ לתי' השני (דידו לאו ככרמלית, ואי"ז כ"א משום קנס) הרי גם למעלה מי' אסור, שהרי אי"ז מצד גדרי כרמלית כ"א משום קנס בעלמא, ומיושבת קושיית הרשב"א על התוס' שהרי כל נסיון הגמ' לפשוט את רב ביבי הוא רק בתי' השני ושם גם התוס' מודה.

איברא, דלכאו' דברי רבינו בשיטת התוס' צע"ג, דהא בהמשך הסוגיא איתא בהדיא דתוס' רוצה לפשוט את רב ביבי גם משנויא קמא, וכדאיתא בתוד"ה בשוגג וכלשונו "ואת

2. ד"ה כאן.

3. סי' שמ"ח ס"א. ובשפ"א כתב כביאור אדה"ז והקשה קושיא זו, אך לא יישבה.

משנויא קמא נמי נפשוט בעיא דרב ביבי דלא התירו, דלמטה מי' אסור להחזירה... יעו"ש. והיא תמיהה רבתי.

ולחומר הקושיא נדצ"ל דזהו ב' שיטות בבעלי התוס', והיינו שהתו' שמתיר להחזיר למע' מי' היא שיטת ר"י (ולהעיר מלשון רבינו 'וכמו' ש ר"י... ואולי לכן כוון לדייק בשמו), משא"כ בתוס' השני שזהו המשך לשיטת הרשב"א המובא לפנ"ד⁴, די"ל דהוא פליג על ר"י וס"ל דאסור להחזירה אף למע' מי'.

איברא דזהו גופא צ"ע, דמהי"ת לחדש בזה פלוגתא בין הרשב"א ור"י, והא לכאו' אי"ז שייך כלל לתוכן מחלוקתם בסוגייתינו. ונ"ל דזהו תלוי במהלך שיטותיהם הכללית בכמה סוגיות, דלפ"ז י"ל דזהו יסוד מחלוקתם אף בסוגייתינו. וכדלקמן.

ג

מביא פלוגתת התוס' והרשב"א ומצריך בזה ביאור

גרסי' בגמ'⁵: "...אמר רב אבא מתני' כגון שעקרה מטרסקל והניח על גבי טרסקל דאיכא נמי הנחה. והא ידו קתני. תני טרסקל שבידו. התינח טרסקל ברה"י אלא טרסקל שברה"ר רה"י הוא, לימא דלא כרבי יוסי ברבי יהודה דתניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל זרק ונח על גביו חייב, דאי כרבי יוסי ברבי יהודה פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב מרה"י לרה"י קא מפיק. אפי' תימא רבי יוסי ברבי יהודה התם למעלה מי' הכא למטה מי'..." יעו"ש.

ובתוד"ה "כאן" כ' להקשות וז"ל: "...קשה לר"י מה עלה על דעתו של המקשן, דע"כ ידע דמתניתין מיירי למטה מי' בלא פירכא דר' יוסי ברבי יהודה, דכל למעלה מי' הוי מקום פטור ולא מיחייב לכ"ע, וא"כ מאי פריך מר' יוסי ברבי יהודה הא מילתא דפשיטא היא דלמטה מי' לא הוי רה"י דהא תנן לקמן בהזורק חוליית הבור והסלע שהם גבוהים י' ורחבים ד' הנוטל מהם והנותן על גבם חייב, פחות מכן פטור, ופשיטא דרבי יוסי ברבי יהודה לא איירי אלא למעלה מי' ע"כ, וכונתו להקשות, שלכאו' אי"ז מובן מה הייתה הבנתו של המקשן, והרי ריב"ז איירי ברה"י שע"כ זה למע' מי', ובמתני' דאיירי למטה מי' ע"כ רה"ר הוא. והשאיר בתימה.

4. כמבואר במהר"ם, ולכו"ע אי"ז שיטת ר"י, דהא ר"י לא חייש לחוכא וטלולא.

5. דף ה' ע"א.

ובחי' הרשב"א כ' ליישב וז"ל: "ומסתברא לי דקושיא מעיקרא ליתא, והא דקא מקשינן טרסקל ברה"ר רה"י הוא לאו למימרא דמשמע לן דמתני' בלמעלה מעשרה, אלא ה"ק, מדמוקמת מתני' בשקבלה העני בטרסקל שבידו ואפ"ה בעה"ב חייב, אלמא ס"ל לתנא דטרסקל לא פליג רשות לנפשיה כעמוד או תל גבוה למעלה משלושה, דברשות הרבים חולקין רשות לעצמן להיות כרמלית או מקום פטור, דקא סבר תנא דכלים אין חולקין רשות לעצמן, א"כ פליג אדרבי יוסי ברבי יהודה, דאילו לרבי יוסי ברבי יהודה אפי' רשות היחיד הוי שהוא רשות גמור דאורייתא בזמן שהוא ברשות הרבים למעלה מעשרה, וכ"ש שיחלק רשות לעצמן ברשות דרבנן להיותו כרמלית למטה מעשרה ונתן בעה"ב לתוכו פטור". ומשני כי אמר רבי יוסי ברבי יהודה הני מילי למע' מעשרה דאין שם רשות שיבטל הכלי לגמרי, דרשות הרבים אינה עולה למעלה מעשרה, אבל הכא למטה מעשרה, כלומר ולמטה מעשרה דהוי רה"ר אין כלי חולק רשות לעצמו להיותו ככרמלית אלא בטל הוא לגבי הרשות... יעו"ש.

ועכ"פ חזינן דפליגי הר"י ו(החדושי) הרשב"א, האם שייך לומר בדעת המקשן שכלי חוצץ למטה מעשרה להיות מקום פטור כשם שחוצץ למע' מעשרה להיות רה"י או לאו. וצ"ב יסוד פלוגתתם.

ד

מבאר דר"י והרשב"א פליגי בגדר מקום פטור

ונראה דר"י והרשב"א פליגי בגדר מקום פטור, די"ל בב' אופנים⁷:

א. דזהו רשות בפ"ע, וכשם שיש רה"י ורה"ר המהווים שם ומציאות לגדרי שבת, כן יש רשות שלישית דמקום פטור (אלא שאין חייבים ע"ז).

6. וכבר שקו"ט באחרונים כיצד מסתדרים דבריו עם לשון הש"ס "מרה"י לרה"י קא מפיק" (ולא למקום פטור), יעויין במרכה"מ פי"ד ה"ח. ועוד. ועכ"פ בגם אם נימא שלשון הגמרא הוא היווה את הכרח לתוס' לפרש שלא כרשב"א, הרי שהא גופא טעמא בעי, מדוע לא התבטאה הגמ' כשיטת הרשב"א.
7. וראה גם תוצאות חיים סי' טז, ושם כ' בשיטת הרשב"א דמקו"פ לא הוי רשות אלא העדר, ודלא ככפנים. אמנם לכא' יש להוכיח מכמה מקומות בדברי הרשב"א דס"ל דמקו"פ הוי רשות חיובית (וכמצויין באחרונים), ולדוגמא לשונו כאן "דברשות הרבים חולקין רשות לעצמן להיות כרמלית או מקום פטור". ובדף ק ע"א בד"ה ר"ש "...ענין זה מגומגם בעיני והלא מקום פטור מן הד' רשויות הוא, ולמה לא יחלוק גם הוא רשות לעצמו ויהי' בור זה מקום פטור...", וברשב"א (עירובין דף כח ע"א) "דהא עמוד שאינו רחב ד' רשות בפ"ע הוא, דמקו"פ הוא..." יעו"ש.

ב. דזהו העדר של רשות, והיינו שבדיני שבת ישנם רק ב' רשויות, רה"י ורה"ר, ומקו"פ אינו נחשב למציאות בייחס לדיני שבת (וממילא אין חייבים עליו).

והחילוק בין ב' אופנים אלו הוא, אי בעינן שהקרקע שתחת המציאות הגורמת למקו"פ תיהפך ג"כ למקו"פ או לא, דבפשטות זהו תלוי בהנ"ל:

לאופן הא' שמקום פטור הוא מציאות חיובית, א"כ, לא בעינן שזה יבטל את הרה"ר שתחתיו, שהרי המקו"פ הוא מציאות לעצמו. משא"כ לאופן הב' שמקום פטור הוי העדר, הרי בעינן שיבטל הרה"ר שתחתיו.⁸

אשר לפ"ז נ"ל, דלכו"ע אין הכלי יכול לבטל את הרה"ר שתחתיו (מאחר שאינו קבוע שם), ולכן ר"י י"ל דס"ל דמקו"פ היינו העדר הרה"ר, וא"כ מאחר שאין הכלי רשות קבועה, פשיטא שאינה יכולה לבטל הרה"ר ולפעול מקום פטור. ולכן הבין שכל כוונת המקשן היא רק בייחס לרה"י, שהיא רשות חיובית. משא"כ הרשב"א דס"ל⁹ דמקו"פ מהוה מציאות חיובית, א"כ אף שאין הכלי קבוע, מ"מ הוא נחשב כרשות חיובית להיות מקו"פ, ולכן י"ל שזהו גופא כוונת המקשן ומשו"ה יישב קושיית התוס' [אלא שע"ז עונה הגמ' שאין בכח הכלי להוות מציאות של רשות, מאחר שהוא בעשר טפחים דרה"ר, יעו"ש בדבריו].

ה

מביא מחלוקתם בדין ס"ר ברה"ר וביאור האחרונים בזה

ונלע"ד דיסוד מחלוקתם בגדר המקו"פ נובע מפלוגתתם בגדר הרה"ר¹⁰ וכדלקמן.

דהנה בנוגע לרה"ר כתב ר"י¹¹ (בד"ה כיצד מעברין דרך הרה"ר) וז"ל: "פ"ה רה"ר רחב י"ו אמה ומפולש משני צדדין משער לשער ומצויין בה שישים ריבוא. וכן יש בה"ג דבעינן דריסת ס"ר. וקשה לר"ת דבשבת בפי' הזורק (דף צח.). אמר דעגלות הוו תחתיהן וביניהן רה"ר, ותחתיהן לא היו ס"ר, ואומר ר"י דמ"מ דרכן היה לצאת ולבוא באותו דרך...", חזינן דר"י ס"ל דבעינן ס"ר, וללא הילוך דס"ר אי"ז רה"ר. אמנם הרשב"א ס"ל (כפי שמביא במ"מ רפי"ד מהל' שבת) דלא בעינן ס"ר. וצ"ב יסוד מחלוקתם.

8. וכמו"ש בתוצ"ח הנ"ל בהע' 7.

9. כדמוכח במקומות שבהע' 7.

10. בכלל הבא לקמן בגדר הרה"ר וס"ר, ראה גם אבנ"ז או"ח סי' רע"ג סק"ו. ס' מקוה"ל סימנים מ' ומ"א. ס' רשימות שיעורים סי' כ"א כ"ב.

11. עירובין דף י' ע"א. וכן הוא במס' שבת דף ו' ע"ב ד"ה כאן.

ובפשטות זהו תלוי במחלוקתם בגדר הרה"ר אי זה תלוי בשימוש הרבים או בבעלות הרבים.

דהנה הרשב"א ס"ל דזהו תלוי בבעלות הרבים, וכלשוננו¹² "...אלא רשות שהיא של יחיד אע"פ שהרבים עוברים בתוכו ודרך כבושה להם שם אין חייבין בהם משום רה"ר" יעו"ש, חזינן שאין הדבר תלוי בשימוש הרבים כ"א בבעלותם.

אמנם בתוס' פליג וס"ל דרה"ר אינו תלוי בבעלות הרבים כ"א בשימוש הרבים, וכלשוננו¹³ "...אבל מבוי מפולש לבורות וחצר שרבים נכנסים לה בזו ויוצאים בזו הוי רשות הרבים לר"י אע"ג דהווי של יחיד הואיל וניחא תשמישיה וראוי למוסרו לרבים..." יעו"ש, חזינן דתוס' ס"ל דרה"ר אינה תלויה בבעלות הרבים כ"א בשימושם.

וביסוד מחלוקתם נראה דזהו תלוי האם רשות הרבים הוי דין וגדר ברשות עצמה, והיינו דהרשות עצמה צריכה להיות שייכת לבעלות הרבים, והכי ס"ל להרשב"א, או דאי"ז דין בעצם הרשות, כ"א בשימוש ברשות, וכשיטת התוס'.

וזהו גם יסוד פלוגתתם הכא, דהתוס'¹⁴ דס"ל דזהו דין בשימוש הרבים י"ל דמשו"ה יליף מהמדבר דבעינן ס"ר, שהרי הילוך הרבים פועל שם וגדר הרה"ר, אמנם הרשב"א דס"ל דזהו דין התלוי בבעלות על הרשות עצמה, ה"נ ס"ל דאי"ז תלוי בס"ר. ופשוט.

ו

עפ"ז מבוארת מחלוקת נוספת ביניהם

וע"פ יסוד זה כתבו לבאר פלוגתתם במקום נוסף:

דהנה אמרינן בגמ'¹⁵ דשטח הרה"ר שבין העמודים נמי הויא רה"ר, וכתבו ע"ז בתוס' "אע"פ שאין בין עמוד לעמוד ט"ז אמה הוי רה"ר כיון שבני רה"ר בוקעין בה וחוזין לעמוד רחב שישה עשר אמה", חזינן שלשיטת התוס' דין הרה"ר הוא משום שבני רה"ר בוקעין בה. אמנם ברשב"א כ' וז"ל: "ואע"פ שאין בין עמוד לעמוד ט"ז אמה... לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות, שא"כ אפי' נעץ קנה ברה"ר ימעטנו", חזינן שהתוס'

12. עירובין דף נט ע"א.

13. דף כב ע"ב ד"ה יהושע.

14. ולקמן בע"ה יוכח מכמה מקומות, שסתמא דתוס' ס"ל בהא כר"י.

15. דף ז' ע"א.

לשיטתו שרה"ר זהו דין בשימוש הרבים מדגיש שבין העמודים ג"כ יש בקיעת רבים, אמנם הרשב"א דס"ל דזהו דין ברשות עצמה כותב 'דלא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות'.

ז

לפ"ז מבאר ב' דיוקים בדברי אדה"ז

ובאם כנים הדברים נראה לבאר דיוק נפלא בדברי כ"ק אדה"ז בסוגיא זו.

דהנה כ' רבינו וזלה"ק¹⁶: "איזוהי רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב מחנה הלווים שבמדבר... ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רה"ר אלא כרמלית. וע"פ דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רה"ר גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מה שיסמוכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)" יעו"ש, חזינן שהביא ב' השיטות הנ"ל וכתב להכריע (בעיקר) כשיטה שבעינין ס"ר, ומשו"ה היום אין לנו רה"ר (אלא שיר"ש יחמיר לעצמו).

ובסעיף שלאח"ז כ' "מבואות הרחבים ט"ז אמה אפי' שמתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה הרי הן רה"ר לפי שא"א לרה"ר להתלקט במלקט ורהיטני (ובשוה"ג מצויין שזוהי שיטת הרשב"א בעבוה"ק), וי"א שאינן רה"ר א"כ רחבים י"ג אמה ושליש (ואז הם רה"ר אפי' הם מפולשים לרוחב רה"ר) וכבר נתבאר שעכשיו י"א שאין לנו רה"ר בכל עניין¹⁷ ע"כ.

והנה ב' שיטות אלו הם שיטות הרשב"א וה(רא"ש בשם) ר"י כמצויין שם, והרי זה ממש תלוי בפלוגתתם הנ"ל: דהרשב"א דס"ל דרה"ר הוי דין ברשות עצמה, א"כ, אף שהמבואות מתקצרות דינם כרה"ר 'לפי שא"א לרה"ר להתלקט במלקט ורהיטני', אמנם ר"י דס"ל דרה"ר הוי דין בשימוש הרבים ס"ל דבעינן לכל הפחות י"ג אמה ושליש, דזהו שיעור הכרחי בשביל בקיעת רבים.

ולפ"ז הרי דברי רבינו מדוייקים להפליא, דשיטה הראשונה בסעיף זה (שיטת הרשב"א) מקבילה לשיטה הראשונה בסעיף הקודם (דאי"ז תלוי בשימוש הרבים ומשו"ה לא בעינן

16. סי' שמה סעיפים יא – יב.

17. ויעויין גם במשנ"ב סימן זה מה שהאריך בב' שיטות אלו.

ס"ר), ושיטה הב' בסעיף זה (שיטת ר"י) היא שיטה הב' בסעיף הקודם (דרה"ר תליא בשימוש הרבים ומשו"ה בעינן ס"ר).

ועפ"ז א"ש לשון רבינו בסוף הסעיף (לאחר שהביא שיטת ר"י) "וכבר נתבאר שעכשיו י"א שאין לנו רה"ר בכל עניין" – דלכאור' תמוה, שהרי דין זה (די"א דבעינן ס"ר) הזכיר בסעיף הקודם ומדוע חוזר ע"ז סעיף לאח"ז, וכי כל היכא שנדון בגדרי רה"ר נזכיר דין זה?¹⁸ ועפהנ"ל י"ל בדא"פ שכוונתו היא כדברינו הנ"ל, דב' הדינים תלויים זב"ז, והיינו ששיטת ר"י הכא דבעינן יגאו"ש משום דתליא בבקיעת רבים אינה נוגעת למעשה, מאחר שאם רשות הרבים תלוי בשימוש הרבים הרי בעינן ס"ר, והיום אין לנו ס"ר. ודו"ק.

ח

מבאר דהר"י והרשב"א אולי לשיטתיהו בב' הפלוגתות

עכ"פ חזינן מג' המקומות הנ"ל, דר"י ס"ל דרה"ר הוא נפעל ע"י שימוש הרבים, והרשב"א ס"ל דזהו דין בבעלות הרבים.

ועפ"ז נ"ל דזהו יסוד מחלוקתם הנ"ל בגדר מקו"פ: דר"י דס"ל דרה"ר הוי משום שימוש הרבים, א"כ מקום פטור היינו העדר השימוש ד(בני רשות) הרבים, והרשב"א דס"ל דרה"ר היא דין ברשות עצמה, א"כ מקו"פ הוי רשות חיובית, שאל"כ כיצד מבטל את הדין דרה"ר מהקרקע.

ט

עפ"ז מוכיח מב' מקומות נוספים דיוק שיטת אדה"ז

ועפ"ז יש להוסיף בדיוק דברי אדה"ז.

18. וע"פ פשוט י"ל דזהו משום שמכריע שבלא"ה אין מחלוקת זו נוגעת למעשה. אמנם עדיין צ"ב דלכאור' יודעים זאת מהסעיף הקודם, וכדמוכח גם מהא דלא הביא זאת בכל פלוגתא, ולדוגמא סעיף י"ג שלאח"ז, ובכ"מ.

דהנה לעיל ביארנו פלוגתת ר"י והרשב"א בגדר הדין דטרסקל ברה"ר, דלרשב"א הכלים הוו מקו"פ¹⁹, משום דהוו רשות וכח חיובי, ולר"י אי"ז כ"א רה"ר, מאחר שאין בהם כח חיובי.

והנה בסעיף י' (סעיף אחד קודם ב' הסעיפים הנ"ל) הביא אדה"ז ב' שיטות אלו, וזלה"ק: "ואפי' כלי העומד ברה"ר... אבל אם אינו גבוה עשרה, אע"פ שאינו רחב ד' אינו חולק רשות לעצמו, ואע"פ שחכמים גזרו על כל דבר שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפני עצמה, דהיינו כרמלית כמו שיתבאר, מכל מקום בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם, הואיל והם כלים ודינם כמקום פטור²⁰. וי"א שדינם כרשות שהם עומדים עליה, וכל שכן אם אינו רחב ד' והוא למטה מ"י ע"כ, והיא היא פלוגתת הר"י והרשב"א הנ"ל²¹, ולדברינו נמצא שהשיטה הראשונה בסעיף זה, מקבילה לשיטה הראשונה שבב' הסעיפים הבאים (שיסוד כולם הוא דרה"ר ומקו"פ הוו דין בקרקע), ושיטה הב' בסעיף זה מקבילה לשיטה הב' שבב' הסעיפים הבאים (שיסוד כולם הוא שרה"ר ומקו"פ נוצרים מצורת ההשתמשות ברשויות).

ועד"ז נראה להוכיח את שיטת אדה"ז ממקום נוסף.

דהנה בנוגע לדין הנ"ל דבין העמודים, כתב רבינו וזלה"ק²²: "אבל מקום פנוי שבין העמודים הוא רה"ר, כיון שרבים בוקעין שם, ואע"פ שבין עמוד לעמוד אין שם רוחב ט"ז אמה כשיעור רוחב רה"ר, ואפי' אין שם אפי' י"ג אמה ושליש כשיעור מבוי המפולש מרשות הרבים²³, אעפ"כ כיון שרבים בוקעין בהם הם טפלים לרה"ר הרחבה ט"ז אמה..." ע"כ.

הרי שכתב להדיא כשיטת התוס' שהטעם הוא משום שהרבים בוקעין שם (ולא כרשב"א במובא לעיל), וע"פ דברינו לעיל, ה"ז משום שאדה"ז הכריע בעיקר כשיטה שבעינין ס"ר, וא"כ ה"ז תלוי בשימוש הרבים, ולכן גם פה מסביר שהרה"ר נפעלת ע"י שימוש הרבים, ולשיטתיה אזיל.

19. אמנם לעיל נתבאר שזהו שיטת הרשב"א בהו"א של סוגיית טרסקל, אך למסקנא ס"ל להרשב"א שזהו כרשות הרבים, וכל הדברים כאן אינם כ"א לשיטת ההג"א (סי' ט"ו) דס"ל למסקנא שכלי הוי מקו"פ.

20. זוהי שיטת ההג"א כמצויין בהע' הקודמת.

21. אלא שלרשב"א אי"ז למסקנא (כנ"ל), ולהג"א זהו גם למסקנא, אך יסוד שיטותיהם בודאי שוה.

22. סי הנ"ל סעיף בא.

23. והיינו דס"ל כתוס' שמבוי המפולש בעי י"ג אמה ושליש, משא"כ בעמודים שזהו רה"ר אף אם אין ביניהם י"ג אמה ושליש (והביאור בזה מפורש בלשון רבינו 'משא"כ במבוי שהוא מקום חשוב בפני עצמו, ואינו טפל ובטל לרה"ר').

מביא פלוגתת בעלי התוס' בסוגיא דשדי נופו ומצריך ביאור ביסוד מחלוקתן

וכשיטת ה(חידושי ה)רשב"א הנ"ל נראה דס"ל להרשב"א (מבעלי התוס') נמי.

דהנה בגמ' הקשו מיהו התנא שלא מצריך במשנתינו עקירה והנחה ע"ג מקום ד', ובין התירוצים מנסה הגמ' ליישב דזהו רבי, וכלשון הסוגיא: "...אלא אמר ר' יוסף הא מני רבי היא, הי רבי, אילימא הא רבי דתניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא רבי מחייב ותכמים פוטרים, התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי, דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו, דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו" יעו"ש.

ובתוד"ה באילן כ' וז"ל: "...אבל קשה אמאי לא משני אביי לקמן באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד', דרבי סבר שדי נופו כו' וחשיב מקום ד' ולרבנן לא הוי מקום ד', דברה"ר מודה ר"ח דבעינן מקום ד', דברה"י דווקא קאמר ר"ח כדמשמע לקמן דקאמר ברה"י כו"ע לא פליגי כדר' חסדא (והיינו שתוס' מקשים מדוע כשהוצרכה הגמ' לדחות שמרבי אין הוכחה, העמידה את הברייתא באילן שעיקרו עומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, ורבי ורבנן פליגי האם שדי נופו בתר עיקרו, ואז הנוף נמי הוי רה"י או לא, והרי ניתן להעמיד את מחלוקתם באוקימתא פשוטה יותר, שמדובר באילן שכולו עומד ברה"ר ועיקרו הוא בגובה של פחות מג' טפחים (דאז הוא כארעא סמיכתא) ונופו למע' מג' (דזהו מקום פטור), ורבי סובר שדינן נופו בתר עיקרו והוי רה"ר, ורבנן סברי דלא אמרינן שדי נופו וא"כ הר"ז מקום פטור, וע"ז עונה התוס') וי"ל דברה"ר לא מצי לאוקמי, דאי הנוף למטה מג' לא הוו פטרי רבנן, אע"ג דליכא ד' דכארעא סמיכתא היא, ואי למעלה מג' לא הוי מחייב רבי, דכרמלית היא אם רחבה ד', או מקום פטור אם אינו רחב ד'. ולרשב"א נראה דברה"ר נמי משכחת ליה למימר שדי נופו בתר עיקרו, כגון שעיקרו פחות משלושה או גבוה ט' ורבים מכתפין עליו דהוה רה"ר ונופו עולה למעלה מג' דלרבי הוי נוף רה"ר דשדינן ליה בתר עיקרו כי היכי דשדינן ליה בתר עיקרו לשויא רה"י, ולרבנן לא הוה כרה"ר, והא דלא מוקי ליה אביי הכי... יעו"ש, עכ"פ חזינן, דהתוס' והרשב"א פליגי האם בנוף הנמצא במקום פטור שייך לומר שדי נופו בתר עיקרו (כשיטת הרשב"א), או שלא (כסתמא דתוס'). וצ"ב סברות מחלוקתם.

ונראה דפלוגתא זו נמי תליא בהנ"ל: דהרשב"א ס"ל דמקו"פ הוי רשות חיובית, א"כ אמרינן בזה (עכ"פ לשיטת רבי²⁴) שדי נופו בתר עיקרו, וכשם שאמרינן בנוף הנמצא ברה"ר שדי נופו בתו עיקרו.

אמנם התוס'²⁵ אזיל לשיטתיה דמקו"פ הוי העדר, והיינו שאינה רשות לגבי דיני שבת, א"כ אין שייך לומר בזה שדי נופו בתר עיקרו, דזה שייך רק באם החפץ הונח ברשות הנחשבת לענין שבת, דאז זה נחשב כאילו זה הונח בעיקר, משא"כ במקו"פ שזה כאילו שלא היתה כלל פעולה של הנחה, שהרי אין המקום נחשב לרשות, ושוב אין שייך לומר שדי נופו בתר עיקרו²⁶. ודו"ק.

יא

מביא פלוגתת הראשונים בסוגיא דד' רשויות ומצריך בזה ביאור

ועפ"ז נראה לבאר פלוגתא נוספת:

דהנה גרסי' בגמ'²⁷: "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י רה"ר כרמלית ומקו"פ...". ובתוד"ה "ארבע רשויות לשבת" הק' וז"ל: "ק' לרשב"א ליתני ה' רשויות, דהא קרפף יותר מב' סאתיים שלא הוקף לדירה הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב, ואין מטלטלין בו אלא בד"א. וי"ל דההיא רה"י גמור, אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי

24. יעויין מהר"ם מהרש"ל ומהרש"א מש"כ בזה. ואכ"מ.

25. ראה לעיל הע' 14.

26. ונראה שיש לקשר זאת עם חקירת האחרונים האם שדי נופו בתר עיקרו, היינו, שהנוף יש לו אותו השם והגדר דהעיקר, או דהפירוש בזה הוא, דלגבי דיני שבת זה נחשב כאילו שהחפץ הונח בעיקר (מאחר שהנוף אינו מציאות חשובה לעצמו).

ובכללות נראה לומר שזה תלוי בפלוגתת רש"י והתוס' בסוגיין. דרש"י ס"ל דהפירוש הוא דהנוף נחשב כהעיקר, ומשו"ה אין העיקר יכול להחשיבו כ"א לענין שיעור הנחה דד' על ד', אך לא להחשיבו כרה"י, מאחר שהנוף נמצא ברה"ר, משא"כ תוס' ס"ל שהפירוש בזה הוא שהחפץ נחשב למונח בעיקר, ומשו"ה לא אכפת לן שהנוף נמצא ברה"ר, מאחר שאזלינן בתר העיקר שנמצא ברה"י.

אמנם בשיטת התוס' גופא נראה שזהו תלוי בין ב' השיטות דהתוס' והרשב"א: דלשיטת הרשב"א שמקו"פ הוי שם ומציאות חיובית, הרי שייך לומר שמכיון שהחפץ נחשב למונח ברשות מסוימת, נחשיבו למונח ברשות התחתונה (משום דאזלינן בתר העיקר), אמנם לשיטת התוס' שמקו"פ הוי העדר, א"כ אין החפץ נחשב למונח כלל (ביחס לדיני שבת), וצריך לפעול בנוף שם הרשות שבעיקר, והא לא שייכא בנדו"ד מאחר שלמע' לא ניחא תשמישיה, וא"כ אינו יכול להיות רה"ר. וראה גם בחידושי הגור אריה בסוגיא שכל' באופן אחר.

ובזה מיושבת השקו"ט שבאחרונים בנוגע לניחא תשמישיה. ודו"ק.

27. דף ו' ע"א.

כבר שנה רה"י וכרמלית...", ותירוצו הוא, דבאמת ה"ז צירוף של ב' רשויות, רה"י וכרמלית, אלא שכבר שנה ב' רשויות אלו.

אמנם ברמב"ן כ' וז"ל: "הקשו בתוס'... והעלוה בגמגום. ולדידי לא קשיא, דההוא רה"י דאורייתא, והני בין מדאורייתא בין מדרבנן שמותם עליו, אלא שדיניהם שלושה מה"ת ומדבריהם ארבעה", ונראה דהרמב"ן פליג על התוס', דלרמב"ן כרמלית לא שייכא כ"א במקום פטור, דשם דווקא כרמלית היא רשות, משא"כ ברה"י מכיון שכבר היא רשות מדאורייתא, א"כ אין שייך שהקרפף יהיה כרמלית, שהרי כבר היא רשות, ואי"ז כ"א דין בגברא שלא יטלטל כו'. ובחדושי הרשב"א כ' כרשב"א שבתוס'. וצ"ב יסוד פלוגתתם.

יב

מבאר זה ע"פ הנ"ל

ונראה דפלוגתתם תליא בהנ"ל:

דהרשב"א והחדושי הרשב"א אזלי לשיטתייהו דמקו"פ הוי מציאות, וא"כ כשם ששייך שחכמים יגדירו מקום פטור ככרמלית (אף שמקו"פ נמי הוי רשות חיובית), ה"נ שייך שיגדירו רה"י ככרמלית.

אמנם הרמב"ן י"ל דס"ל דמקו"פ לא הוי רשות חיובית, כ"א העדר²⁸, וא"כ כרמלית זהו חידוש של מציאות רשות (מדרבנן), והא לא שייכא אלא במקו"פ דאין שם רשות קודמת, משא"כ ברה"י דכבר יש עליו שם של רשות. ודו"ק.

יג

לפ"ז מיישב דברי אדה"ז ומבאר דהר"י והרשב"א אזלי לשיטתם

ועפ"ז נראה שיש ליישב דברי כ"ק אדמו"ר הזקן הנ"ל:

דהנה בתחילת דברינו הבאנו קושיית הרשב"א על מש"כ התוס' שמותר להחזיר ידו למעלה מי' אף לכתחילה, זהו משום שאין כרמלית למעלה מי' וא"כ אין שייך לפשוט את

28. ולפ"ז שיטת הרמב"ן צ"ע, משום דס"ל דרה"ר זה תלוי בבעלות הרבים. ואולי יש ליישב עפמ"ש שם בשיטת רש"י לחלק בין דרך דלא בעי ס"ר, לעיר השייכת לרבים (דבעינן ס"ר). ועצ"ע.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

ספיקו של ר' ביבי, ותירצנו ע"פ דברי אדה"ז שזהו רק לל"ק, והקשינו דהא בתוס' לקמן מקשה להדיא דנפשוט את רב ביבי משנויא קמא, וכתבנו דזהו תלוי בב' בעלי התוס', הר"י והרשב"א, והצרכנו ביאור בסברת ויסוד מחלוקתם.

וע"פ הנ"ל דאזלי לשיטתייהו, דהר"י דס"ל דמקו"פ הוי העדר, א"כ שחכמים תקנו מציאות דכרמלית הרי שחידשו את עצם מציאות הרשות, משא"כ לרשב"א דמקו"פ הוי מציאות חיובית, א"כ כרמלית לא הויא כ"א הגדרת איסור ברשות הקיימת.

אשר לפ"ז נ"ל ובהקדים, דהנה יד לכו"ע מצד עצמה לא הויא כרמלית (דהא לית בה ד') וכל ספק אביי הוא, אי שוויה רבנן ככרמלית או לאו.

אשר לפ"ז: ר"י דס"ל דכרמלית הוי מציאות מחודשת, א"כ כשם שכרמלית אין כרמלית למע' מעשרה', והיינו שגדר רשות הכרמלית שחדשו חכמים אינה כ"א עד עשרה, ה"נ אין היד למעלה מעשרה ככרמלית, והיינו שחכמים לא חדשו את מציאות הרשות למע' מי', משא"כ לרשב"א שכרמלית אינה רשות מחודשת כ"א הגדרת רשות הקיימת, א"כ הא שייכא גם למעלה מי' (וכפי שהוכחנו לעיל שזה שייך גם ברה"י – קרפף²⁹). ודו"ק.

[וכדברי הרשב"א ס"ל לחדושי הרשב"א, ומשו"ה הקשה על דברי ר"י ולא יישב כרבינו, משום דאזיל לשיטתיה דמקו"פ הוי רשות חיובית, וא"כ כרמלית אינה כ"א הגדרת רשות, ושפיר שייך זה אף למעלה מעשרה, וכנ"ל בפנים].

יד

מבאר דהרמב"ם אזיל לשיטתיה

ומעתה נבאר שיטת הרמב"ם ונוכיח דהוא נמי אזיל לשיטתיה בביאור סוגיות הגמ':

דהנה גרסי' בגמ'³⁰ "אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ד' חייב, רחבה ו' פטור. רבא אמר אפי' אינה רחבה ו' פטור, מ"ט א"א לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה

29. בסגנון אחר: בהא ד'אין כרמלית למעלה מעשרה' י"ל בב' אופנים:
א. כפשוט, שזהו משום שבמציאות א"ז שייך (מאחר שכרמלית רחבה ד', ובגובה י' כבר הויא רה"י), ולפ"ז ביד דשוויה כרמלית ה"ז שייך גם בלמעלה מעשרה.
ב. דמכיון שבפועל לא שייך כרמלית למעלה מי', א"כ, באי נימא שחכמים חידשו את מציאות הרשות (כפי שנתבאר לעיל בארוכה), הרי שהגדירו רשות זו דווקא למטה מעשרה, ולפ"ז אף כרמלית יד לא שייך למעלה מעשרה. והם הם ב' האופנים שבפנים.
30. דף ח' ע"א.

מעשרה (וברש"י, "אי אפשר" - "הואיל וגבוהה י", שלא יהא בה קרומיות מן השתי שגבוהים מחבריהם של ערב ועולין למעלה מי' שהוא אור מקום פטור, וכיון דלא ניחא כולא ברה"ר לא הויא הנחה לאחיובי"). כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב, שבעה ומחצה פטור (וברש"י, "אבל גבוהה ז' ומחצה" - "וה"ה לשני משהויין פטור, דמכי מטא לפחות משלושה סמוך לקרקע אמרינן לבוד במחיצותיה והרי היא כמונחת. נמצאו שוליה למעלה מעשרה ואינה נחה כולה ברה"ר. והא מילתא בין לאביי בין לרבא, דאביי נמי מודה דבעינן הנחה כולה ברה"ר, אלא דאביי לא חשיב קרומיות, אבל בהא מודה, דבלא קרומיות איתא למעלה מי"ע"ב.

ועד"ז איתא בתוס'³¹ וז"ל: "ולאביי לא חשיב קרומית ליחשב אגודו במקום פטור".

היוצא א"כ משיטת רש"י והתוס', שהן לאביי והן לרבא חפץ האגוד במקו"פ אינו נחשב כמונח (לגמרי) ברשות השניה, וכל מחלוקתם היא, דלאביי קרומיות של קנה אינם חשובות לשוויא להחפץ כאגוד במקו"פ, ולרבא קרומיות נמי משוויא להחפץ אגוד במקו"פ.

אמנם מדברי הרמב"ם משמע דאביי ורבא פליגי בעצם הדין דאגוד במקו"פ, דהנה בנוגע למקו"פ פסק הרמב"ם³² וז"ל: "זרק קנה או רומח מרה"י ונתקע ברה"ר כשהוא עומד פטור, שהרי מקצתו במקום פטור". ובחת"ס בסוגיין כתב לדייק אמאי איירי הרמב"ם בגוונא דקנה או רומח דזהו לכו"ע, ולכאור' הו"ל להביא הדין בקרומיות של קנה, דבהא נמי הוי אגוד במקום פטור (כרבא)? אלא ע"כ דהרמב"ם ס"ל דאביי ורבא פליגי בעצם הדין דאגוד מקו"פ, וא"כ אין חילוק בין בין קרומיות של קנה או רומח.

וראיתי שיש המקשרים³³ מחלוקת זו של אביי ורבא עם פלוגתתם לקמן.

דהנה גרסי' לקמן³⁴ "ת"ר הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד חייב, בשתי העלמות פטור. ר"י אומר בהעלם אחד לרשות אחד חייב לשתי רשויות פטור (ושתייהן רה"ר אלא שיש הפסק ביניהם - רש"י). אמר רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם (שיש רה"י ביניהם אז חשיב הפסק בין הרה"ר) אבל כרמלית לא (דבטל מה"ת להכא ולהכא), אביי אמר אפי' כרמלית אבל פיסלא (עץ רחב שמפסיק הרה"ר) לא, ורבא אמר אפי' פיסלא יעו"ש.

31. ד"ה אי אפשר.

32. פי"ד הי"ט.

33. ראה בס' רשימות שיעורים בסוגייתינו מה שהביא וביאר בזה.

34. דף פ ע"א.

וכתב בר"ח בביאור פלוגתת אביי ורבא וז"ל: "אביי אמר אפי' יש ביניהם כרמלית, דאע"ג דלית בה חיוב חטאת אסור להוציאה מזו לזו שמרשות לרשות הן... אבל אם יש ביניהם פיסלא דלא חשיב למהוי כרמלית אלא מקום פטור הרי הם כרשות אחת... רבא אמר אפי' איכא פיסלא ביניהם כיון שהוא חולק רשות לעצמו אע"ג דלא כרמלית הוא, דכרשות הוא האי" יעו"ש, ומדבריו משמע דאביי ורבא פליגי בגדר דמקו"פ אי הוי רק העדר הרשויות, והכי ס"ל לאביי, וא"כ מקום פטור לא חייץ כ"א כרמלית דהוי רשות חיובית, אמנם רבא ס"ל דמקו"פ נמי מקרי רשות ומשו"ה מקו"פ נמי חייץ.

ומבואר לפ"ז, דבהא נמי פליגי בסוגייתינו, דאביי דס"ל דמקום פטור אינו רשות כ"א העדר, אזיל לשיטתיה דאגוד במקום פטור חייב, משום שאין החפץ אגוד ברשות חיובית שניה, ורבא דס"ל דמקום פטור הוי רשות ומציאות חיובית, ס"ל דאגוד במקו"פ ה"ז כאגוד ברשות שניה ופטור (שהרי אין הנחה מושלמת ברשות חיובית אחת).

טו

לפ"ז מבאר שיטת הרמב"ם בסוגיא

ובאם כנים הדברים, נמצאנו למידים דהרמב"ם דפסק כרבא (דאגוד במקום פטור פטור), ס"ל דמקו"פ הוי רשות חיובית ולא רק העדר רשויות.

וע"פ דברינו לעיל, דהסוברים דמקום פטור הוי רשות חיובית, סוברים דה"ר הוי דין ברשות עצמה (וכנ"ל בארוכה), א"כ הרמב"ם ס"ל דה"ר הוי דין ברשות, וי"ל דמשו"ה ס"ל להרמב"ם דלא בעינן ס"ר ברה"ר³⁵, דמאתר דפסק כרבא, הרי רה"ר זהו דין ברשות ושוב לא בעינן ס"ר, וכנ"ל בארוכה.

[ונראה דיש לקשר דברי הרמב"ם אלו עם דבריו בהל' עירובין (פ"ח הי"ט) דמשמע שם דה"ר ה"ז תלוי בבעלות הרבים יעו"ש, ולפ"ז הרי לשיטתיה אזיל].

35. וכדמוכח מהא דלא הביא זאת להלכה. וראה במקומות שסומנו בהערה הבאה.

טז

לפ"ז מיישב קושיית המפרשים על הרמב"ם בדין מדבר

ובזה מיושבת לכאור' קושיית המפרשים על הרמב"ם:

דהנה בסוגיא דד' רשויות גרסי': "... ואיזוהי רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה... (ובגמ' הקשו ע"ז) ולחשוב נמי מדבר דהא תניא איזוהי רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר. אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזה"ז וברש"י "בזמן שישראל שרויין במדבר" - "חשיבא רה"ר". "בזמן הזה" - "אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדבריות לא שכיחי", ובתוס' "משמע קצת דאינה רה"ר א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו מדבר".

ומסוגיא זו תמהו רבים על דברי הרמב"ם שפסק "...איזוהי רה"ר מדברות..." הרי שהרמב"ם פסק שלא כ(פשטות דברי) אביי, דבזה"ז מדבר לא הוי רה"ר (משום דלא שכיחי בהו רבים, או ס"ר לדברי התוס'). והאריכו ליישב זאת³⁶.

ולפ"ד לעיל לכאור' קושיא מעיקרא ליתא, די"ל דהרמב"ם ס"ל דתירוץ זה אמרו אביי דס"ל דמקו"פ הוי העדר, וממילא משום שלשיטתיה הרה"ר נפעלת ע"י שימוש הרבים וכנ"ל, ס"ל דאי ליכא ס"ר במדבר אינה רה"ר.

אמנם רבא לשיטתיה דמקו"פ הוי מציאות חיובית מפני שרה"ר נמי הוי דין ברשות כנ"ל, א"כ שוב לא בעינן ס"ר, ושפיר פסק הרמב"ם דמדבר הוי אף כיום רה"ר³⁷. ודו"ק.

יז

לפ"ז מבאר שיטת ר"י

אמנם ר"י דס"ל דפלוגתא אביי ורבא היא בקרומיות של קנה, א"כ אין פלוגתתם בגדר דרה"ר ושפיר פסקו דרה"ר לא הוי דין ברשות עצמה, ומקו"פ לא הוי כ"א העדר, וא"כ לא בעינן ס"ר. ודו"ק.

36. ראה מ"מ שם. כס"מ שם. פמ"ג או"ח סו"ס שמה. חפץ ה' בסוגיין. רשימות כ"ק אדמו"ר חוברת כ"ט, עיין שם שהאריך בזה.

37. ובפועל ביישוב הסתירה בין ב' הברייתות יוכל רבא לתרץ כא' מהתל' שבמפרשים המצויינים בהע' הקודמת, אלא שמסוגיית הגמ' שוב לא קשיא.

בגדר מלאכת אפיה

הת' חנניה יוסף הלוי וולס

א

מביא סוגיית הגמ' בהענין דמדביק פת והתוס' שעליה

גרסי' בגמ'¹: "גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו. אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן התירו, ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב, והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן שגגה וסופן שגגה, אלא במזיד, קודם שיבוא לידי איסור סקילה מיבעי ליה. אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם שיבוא לידי איסור סקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה" ע"כ.

ובתוס' ד"ה "קודם שיבוא לידי איסור סקילה" כתב וז"ל: "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו. ותירץ ריב"א דאם לא התירו לא מיחייב סקילה כיוון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו, וכן בפסחים בס"פ האשה דף צב ע"א ערל הזאה ואיזמל העמידן דבריהם במקום כרת אלמא לא מיחייב כרת הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח. וא"ת והיכי אתי לידי חיוב סקילה והא התראת ספק הוא דבשעה שהדביק פת בתנור שמא היה בדעתו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה ומה שלא רדה שמא שכח ההתראה. ותי' ריב"א דכיוון שהדביק תוך כדי דיבור של התראה, ובודאי תאפה אם לא ירדנה לאו התראת ספק הוא דודאי לא היה בדעתן לרדות קודם אפיה... ע"כ.

1. דף ד' ע"א.

ב

מביא התו"י על הנ"ל וחוקר בגדר מלאכת אפייה

והנה בתוס' ישנים בנוגע לתירוץ ריב"א הנ"ל הקשו וז"ל: "תימא למהר"ר שמואל ממירבורא א"כ מאי קא מיבעיא כיון דבין התירו בין לא התירו לא מחייב פשיטא דלא יתירו. ונראה לומר דנ"מ אם התירו דמחייב אם לא ירדה. א"נ היא גופא קא מיבעיה ליה התירו דאם לא יתירו מחייב..." ע"כ.

ומשמע מב' תירוצי התו"י דפליגי בהבנת דברי התוס': דלתי' הראשון הרי פשיטא לתוס' שלא יתחייב אא"כ התירו לו לרדות ולא רדה, ולתי' השני זהו גופא ספק הגמ', האם התירו לרדות (ואז יתחייב במקרה ולא ירדה), או שלא התירו לו לרדות (ואז הוא יהיה פטור משום שהוא אנוס, כנ"ל בתוס').

והנה חקרו באחרונים בגדר האיסור דמלאכת אפייה², די"ל בב' אופנים:

א. שהחויב הוא על פעולת ההכנסה שמכניס לתנור (רק שבפועל צריך שהפת תאפה, דאל"כ אי"ז פעולת אפיה כלל).

ב. שיש באפיה שני מרכיבים לאיסור, מעשה ההכנסה, והתוצאה שהדבר אפוי. ולפי"ז כל זמן שאין את התוצאה שהיא חלק מאיסור המלאכה, א"א לחייב על האפיה.

2. והנה ידועים דברי הראשונים ש'הוצאה מלאכה גרועה', ואחד הביאורים בזה הוא, שהרי בכל המלאכות נפעל שנוי בחפץ ואז חל החיוב, כגון טוחן שנעשה שנוי בחפץ ולכן הוא נחשב למלאכה, משא"כ בהוצאה שלא נפעל כל שנוי בחפץ, וכל המלאכה היא רק בייחס לפעולת הגברא. ולפי"ז נ"ל בנוגע לאפיה, שברגע שהוא הכניס את הפת לתנור אז ברגע שהתנור התחיל לאפות כבר נעשה כאן שנוי מסויים בחפץ, והיינו שאי"ז שהמלאכה היא פעולה אחת ארוכה והשינוי בחפץ יתקיים רק בסוף, אלא שכבר בתחילת האפיה כבר יש כאן את פעולת השינוי בחפץ.

ואפ"ל דבזה חולקים שני הצדדים הנ"ל: דצד הא' י"ל דס"ל דהשינוי בפת הוא ברגע הראשון שנאפה הדבר, ושאר האפיה הם בגדר פרטים בלבד, אך צד הב' סובר דבאפיה החיוב נפעל רק בגמר האפיה דרק אז זה נחשב שנוי בחפץ, ולכן כל זמן שאין כאן את כל המלאכה, אין שייך לחייבו.

ואפ"ל דשני צדדים אלו בחקירה, תלויים בחקירה הידועה אי אזלינן בתר ה'בכח' או בתר ה'בפועל', דצד הא' ס"ל דאזלינן בתר הבכח משא"כ צד הב', ודו"ק.

ג

ע"פ הנ"ל מבאר דברי התוס' והתו"י

והנה בשפ"א בסוגיין כותב הוכחה מדברי הירושלמי שמלאכת אפייה היא בפעולה הראשונה, כי מבואר בירושלמי, שהמדביק פת בתנור סמוך לחשיכה (דהיינו סמוך לצאת השבת) ונאפחה לאחר שחשיכה חייב, א"כ מוכח דהחייב הוא על הפעולה הראשונה, והיינו ההכנסה שהיא היתה בשבת (דאם החייב הוא גם על התוצאה, הרי שבנדוד"ד הוא יהיה פטור, שהרי התוצאה לא נעשתה בזמן האיסור (דהיינו בשבת)).

והנה ביסוד דברי ריב"א, שכיון שלא התירו לו לרדות לא מיחייב סקילה (משום שהוא אנוס), משמע כצד השני בחקירה שפעולת האפיה היא גם בתוצאה, וא"כ עדיין לא התחייב בסקילה, ולכן כיון שבחלק השני של האפיה הוא היה אנוס, א"כ הרי זה כעושה חלק מפעולת האפיה באנוס (דאם האיסור הוא על הפעולה הראשונה של הדבקות הפת בתנור, הרי בזה לא היה אנוס וצריך להיות חייב).

ולפי"ז צ"ל דכן הוא גם בהמשך דברי התוס', שכותב שם בנוגע להא דלא הוי התראת ספק, שזהו משום שבוודאי תאפה אם לא ירדנה, ולכן אין זה התראת ספק. וכוונתו לפי הנ"ל, דאף שהחייב הוא גם על התוצאה, מ"מ אי"ז התראת ספק, מאחר שהפת תאפה בדרך ממילא (ואין אפייתה תלויה בפעולה נוספת). והנה בתוס' ישנים בתירוץ הראשון, דנ"מ דאם התירו לו לרדות ולא ירדה שיתחייב, משמע גם כאופן הב' דהחייב הוא בתוצאה, וא"כ עדיין לא נגמר החייב, ולכן כשהתירו לו לרדות ולמנוע את האיסור והוא לא מנע, אז הוא חייב. אך בתירוץ השני דזהו גופא ספק הגמ' האם התירו או לא התירו וחייב, צ"ל דספק הגמ' הוא בחקירה הנ"ל, האם התירו לו, והיינו משום שעדיין לא נעשתה פעולת החייב והתירו לו לרדות בכדי למנוע את האיסור, או שלא התירו, והיינו שפעולת חייב האפיה כבר נעשתה בתחילה, וא"כ לא התירו לו לרדות, דהאיסור כבר נעשה והוא כבר התחייב.

ד

לפי"ז מיושבת קושיית המהרש"א

והנה המהרש"א על דברי התוס' בנוגע להתראת ספק כתב וז"ל "קצת קשה אמאי לא הקשו כן בפשיטות אמתניתין בכלל גדול דחשיב אופה בכלל ל"ט מלאכות ואמאי והא לא אתי לידי חיוב סקילה דהתראת ספק היא. ויש ליישב דבלא הדביק פת בתנור כי הכא מצינן

לאשכוחי אופה להדיא דהיינו שמכניס את הדבר לגמר אפיה דהוי התראת ודאי וק"ל" עכ"ל.

והנה לפי החקירה הנ"ל הרי לא צריך להידחק כתירוץ המהרש"א, ושפיר מובן למה דווקא כאן שואלים והא התראת ספק היא, כי לאחרי שריב"א כתב שאם לא התירו לו לרדות לא מחייב, והיינו כאופן הב' בחקירה הנ"ל, שהחיוב על האפיה הוא רק בגמר הפעולה השניה, א"כ אז שייך לשאול דכיון דהחיוב עדיין לא חל. א"כ התראת ספק הוא, דהרי עדיין אין כאן את הוודאות שלא ירדה ויכול להיות שלא יחוייב כי החיוב רק בסוף כנ"ל, ושמא עד שהפת תגיע לשלב האפיה כבר ירדנה, ולכן קושיית התוס' התעוררה דווקא לאחר דברי ריב"א הנ"ל.

[ואף לפי אופן הא', שהחיוב נעשה בתחילה, אפ"ל שתוס' שואל זאת כאן, כי היות שיש גם צד נוסף בחקירה, שהרי בזה גופא מסתפקת הגמ' (וכתירוץ הב' של התוס' ישנים הנ"ל), א"כ לפי צד זה קשה הא הוי התראת ספק].

ה

מביא פלוגתת הבבלי והירושלמי בגדר דמלאכת אפיה

והנה באגלי טל³, הביא פלוגתת הבבלי והירושלמי, אי אפיה הוי אב כבישול (שבישול הרי היה במשכן), או רק תולדה.

דהנה גרסי' בגמ'⁴ "והאופה, א"ר פפא שבק תנא דידן בישול סממנים דהוה במשכן, ונקט אופה (דלא שייך במלאכת המשכן כלל – רש"י), תנא דידן סידורא דפת נקט". ומפשטות דברי הגמ' משמע, שאפיה נמי הוי אב, אלא שהדיון בגמ' הוא מדוע התנא נקט אפיה ולא בישול שהיה במשכן. יעו"ש שמוכיח זה.

אמנם בירושלמי גרסי'⁵: "את חמי אפיה תולדה לבישול, ואת אמרת הכין [על המתניתין מתמה, דקתני האופה, בא וראה הרי האופה לא היה במשכן אלא מבשל בסממנין, ואם כן מבשל הוא האב, והאופה תולדה דמבשל, ואת אמרת הכין בתמיהה, דאמאי לא קחשיב

3. מלאכת אפיה אות א'.

4. דף ע"ד ע"ב.

5. דף נ' ע"ב.

התנא להמבשל - פ"מ] (ומשני) דתנא נקט סדר סעודה" יעוי"ש, ומוכח שלירושלמי אפיה היינו תולדה דבישול ולא אב.

וצריך ביאור יסוד מחלוקתם.

ו

מבאר מחלוקתם ע"פ הנ"ל ומוכיח דאזלי לשיטתיהו

ובפשטות נראה דפליגי בגדר איסור בישול ואפיה, דיש לומר בב' אופנים:

א. דהחויב הוא בעצם פעולת הבישול והאפיה.

ב. דהאיסור הוא בתוצאת הפעולה, היינו שהאיסור הוא בכך שהדבר נעשה מבושל או

אפוי.

ונראה דב' אופנים אלו הם יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי:

דהבבלי סבירא ליה דהאיסור הוא בתוצאה, שהדבר נעשה ראוי לאכילה, ולפי זה אין

חילוק בין בישול לאפיה ולכן סבירא ליה דהאפיה נמי הוי אב.

אמנם הירושלמי יש לומר דסבירא ליה שהאיסור הוא בעצם פעולת האפיה והבישול,

וא"כ ודאי שיש חילוק בין פעולת הבישול לפעולת האפיה, ומשום כך כתב שרק בישול

שהיה במשכן הוי אב, משא"כ אפיה שאינו דומה לגמרי לפעולת הבישול ולכן אינו כ"א

תולדה.

וע"פ דברינו לעיל, נראה דאזלי הבבלי והירושלמי לשיטתם:

הירושלמי – כפי שהוכחנו לעיל – סבירא ליה שאיסור האפיה הוא בפעולה עצמה

ומשום כך המכניס פת לתנור ונאפתה משחשיכה חייב, הכי נמי סבירא ליה שהאיסור הוא

בפעולה עצמה ומשום כך אפיה הוי תולדה.

אמנם בבבלי הרי זה גופא היה ספק הגמרא (וכנ"ל מביאור הב' של התוס' ישנים) דאם

התירו לו לרדותה זהו משום שלא נגמרה פעולת האיסור, ולכן התירו בכדי למנוע את חלות

האיסור, ואם לא התירו לו לרדותה הרי זה מכיון שפעולת האיסור נגמרה בתחילה.

ועפ"ז למסקנה, שפשטה הגמ' שהתירו לו לרדותה, הרי זה משום שהאיסור נגמר רק בתוצאה. ובאם כנים הדברים, הרי שהבבלי גם לשיטתו שהאיסור הוא רק בתוצאה, ומשום כך אפיה ובישול תרוויהו הווי אב. ודו"ק.



דין נעץ קנה ברה"י – ובגדרי רה"י ורה"ר

הת' שמואל פז

א

מחלוקת ראשונים אי בעינן הנחה דע"ד ברה"י

אמרינן בגמ' דף ד' ע"א "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' ויש לברר אי זהו גם ברה"י, כתבו התוס' דף ד' ע"ב ד"ה באילן, דסוגיית סתמא דגמרא היא כאן, דגם ברה"י בעינן הנחה ע"ג מקום דע"ד מדאמר בסמוך אהא דקתני במתניתין דעוקר מיד אדם או מניח ביד אדם חייב משום הוצאה, ואקשינן והא בעינן מקום דע"ד, ואמר ר' אבא כגון שקיבל בטרקסל והניח בטרקסל שיש בו דע"ד והא ידו קתני, תני טרקסל שבידו, ואקשינן התינח ברה"י וכו', משמע דגם ברה"י מהדרינן לאשכוחי שיהא עקירה והנחה ממקום ובמקום דע"ד. ואולם ר"ח דאומר לקמן בדף ז' ע"ב נעץ קנה ברה"י אפי' גבוה מאה אמה וזרק ונח על גביו חייב, והיינו אפי' נח ע"ג משהו כמבואר בגמ' שם בד"ז סע"ב א"כ מבואר דר"ח פליג וסובר דברה"י בכל דהו סגי וא"צ שיהא במקום דע"ד, נמצא דאיכא פלוגתא בגמ' אי ברה"י נמי איכא דינא שיהא ההנחה במקום ארבעה, ונראה לבאר ע"פ דברי הרשב"א דף ד' ע"ב דאין כאן פלוגתא בין סתמא דגמ' לר"ח, ולכו"ע א"צ ברה"י מקום של דע"ד, "והא דאמרינן תינח רה"י מקורה תינח טרקסל ברה"י, לאו למימר דקבעי הנחה ע"ג מקום ארבעה ברה"י, אלא רבותא בעלמא היא, כלומר תינח רה"י דאפילו תמצא לומר דהנחה ע"ג ד' בעינן משכחת ליה, ומשום דקתני ברישא דמתני' פשט העני את ידו וקא מדכר הכא רה"י, ומיהו לא אצטרכינן לתרוצי ולא לאדכורי כלל אלא רה"ר בלבד דהיינו פשט בעה"ב את ידו לחוץ" יוצא לדעת הרשב"א דברה"י לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד'.

אבל הריטב"א דף ז' ע"ב כותב דגם ברה"י דרוש מקום ד' על ד' וז"ל "וא"ת והא בסוגיין דלעיל פרכינן והא בעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ארבעה, ומוכחא ההיא סוגיא דאפי' ברה"י בעינן הכי מדאמרינן תינח ברה"י מקורה וכו'" וכן הוא דעת המאירי בדף ז' ע"ב וז"ל "מי שנעץ קנה ברה"י וזרק מרה"ר ונח ע"ג חייב אפי' גבוה מאה אמה ויש כאן מקום עיון והרי קנה אין בראשו רוחב ארבעה, וכבר ביארנו שאין חיוב אלא בהנחה על מקום חשוב, וכן בעקירה ואי אתה יכול לפרש שכיון לכך ומצד מחשבתו משויא ליה, שהרי הוא אומר ונח, כלומר שהוא נח שם מאליו עד שמכאן פירשו כבר שברה"י אין צורך להנחה

ע"ג מקום חשוב וכמו שאמרו בסוגיא זו לימא רב חסדא דאמר כרבי דחניא זרק על גבי זיו רבי מחייב וחכמים פוטרין ותירצו אמר אביי ברה"י כולי עלמא לא פליגי כדר' חסדא כלומר שאין צורך להנחה ע"ג מקום ארבעה אלא הכא באילן העומד וכו' וכמו שפירשנו למעלה, אלמא כל ברה"י אין צורך למקום ד' ואפי' למעלה מ' וכשאין רחב ארבעה אינו מקום פטור אלא רה"י גמורה, ויש להקשות והרי אף בפשט העני ידו לפנים הקשו והא בעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ד' עד שהוצרכו לבוא בה מטעם ידו של אדם וכו' ושמא תאמר שלא הקשו אלא מפשט בעל הבית ידו לחוץ היאך מביא עליה זו של זרק ונח ע"ג זיו שפירושה ברה"י ועוד היאך אמרו שם תינח ברה"י מקורה אלמא אף מרה"י היו מקשים, ובהכניסו ידו לחדר חבירו וקלט מי גשמים הקשו גם כן והא בעינן מקום ארבעה, והנה מצינו דעה שלישית המחלקת בין עקירה להנחה: שהנה הרשב"א שהובא לעיל הקשה דבסוגיא בעירובין פ' המוציא תפילין דף צ"ח ע"ב שם כתוב לא יעמוד אדם ברה"ר וישתין ברה"י כו' וכן לא ירוק, ואמרינן עלה בגמ' אמר רב יוסף השתין ורק חייב חטאת, ואקשינן והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה. ומתוך הרשב"א: א"ע י"ל שכל החיוב ברה"י במקום ארבעה זה רק גבי עקירה דאלים יותר אבל לענין הנחה שפיר סגי בכל שהו, וכמ"ש ג"כ חידושי הגור אריה: בדף ה' ע"א: דשאני הנחה אפילו אם לא ידע היכן יפול מכל מקום כיון שלא דק להיכן יפול, היה דעתו שיפול על כל דבר אף אם אין בו ד'.

ב

ביאור הסתירה בדעת הרמב"ם

אבל הרמב"ם בה' שבת פ' י"ג ה' ט"ז כותב וז"ל: "הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע אע"פ שעבר החפץ באויר רה"ר פטור, והוא שיעבור למעלה מג' טפחים אבל אם עבר בפחות מג' סמוך לארץ ונח על גבי משהו אע"פ שנעקר או נתגלגל ויצא החפץ מרה"י לרה"י אחרת הרי הוא כמי שנשאר עומד ברה"ר ולפיכך חייב, וכן הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע פטור, ואם עבר החפץ בפחות משלשה סמוך לארץ ונח על גבי משהו אף על פי שחזר ונתגלגל ויצא לרה"ר השניה הרי הוא כמי שנשאר עומד ברה"י ולפיכך חייב" מדברי הרמב"ם משמע דגם ברה"י לא הוי הנחה א"כ הניח במקום דע"ד דהרי כתב שההנחה ברה"י לא מהני אלא א"כ היה בפחות מג' סמוך לארץ דאז הרי כנח במקום ד' מדין לבוד, לאידך גיסא פוסק הרמב"ם בפ' י"ד ה' י"ז כר"ח שנעץ קנה ברה"י אפילו גבוה מאה אמה וזרק מרה"ר ונח ע"ג חייב, לכאורה נראה סתירה בדעת הרמב"ם.

ג

ביאור דברי הרמב"ם – ע"פ המאירי

ונראה לבאר ע"פ דברי המאירי בסוגיתנו וז"ל "ונעיצת קנה יש לפרש בה בשזרק על פני הקנה כגון דבילה שמינה או טיט דרך טיחה, וכבר בארנו שכל הזורק במקום דאינו מסויים כגון פני לבינה ופני כותל דינו כאויר והרי זה כאויר של רה"י ואחר שאויר רה"י כרה"י אינו כזורק בקרקע החצר, הא אם נחה על גבה פטור הואיל ואין כאן מקום ד"י יוצא מדברי המאירי שדברי רב חסדא נאמרו שהחפץ נמצא דווקא באויר רה"י אבל ע"ג החפץ גם רב חסדא יחייב הנחה במקום ד', אבל דוחה זאת המאירי ואומר דאין נראה לומר כן שהרי אמרו בפירושונו על גבה.

ד

הסבר שיטת הרמב"ם ע"פ הר"ן – והסבר שיטת הר"ן

ונראה דהרמב"ם ז"ל אזיל וקאי כשיטת הר"ן שכתב בתחילת הסוגיא דפרכינן והא בעינן מקום ד', וכתב הר"ן שאין הסוגיא חולקת על ר"ח דסובר שברה"י אי"צ שיהיה על מקום דע"ד, דדברי ר' חסדא לא נאמרו אלא על הנחה ברה"י עצמה כהא דנעץ קנה שהוא מחובר בהרה"י והוא כחלק ממנו, אבל באדם העומד ברה"י שאינו עצם רה"י רק עומד ונמצא ברה"י מודה ר"ח דבעינן שם הנחה על מקום ד', ולפי"ז אתי שפיר פסקי הרמב"ם דגבי נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו שהוא עצם רה"י שפיר פסק כר"ח דסגי בהנחה על כל שהוא, ובפי"ג ה' ט"ז גבי זורק מרה"י לרה"י דרך רה"י שפסק דלא סגי דנח על גבי משהו אא"כ סמוך לארץ פחות מג"ט הינו בשנח על איזה דבר הנמצא בהרה"י ולא על עצם רה"י.

אלא שבדברי הר"ן גופא צריך ביאור א. למה קנה נקרא רה"י עצמה, ואדם נקרא רה"י שאינו רה"י עצמה, ב. מה הסברא לחלק שברה"י עצמה לא צריך מקום ד' שהרי הר"ן עצמו כתב "דגמרא גמירי ליה דכל דלית ביה ד' על ד' לא מיקרי עקירה והנחה" וא"כ אמאי ברה"י שהוא רה"י עצמה לא בעינן דע"ד.

ונראה לבאר ובהקדים קושיא בדברי הרמב"ם בהל' י"ז אחר שכתב דינו דר' חסדא בנעץ קנה ברה"י אפי' גבוה מאה אמה הוי ע"ג רה"י, כתב באותה הלכה עצמה דין נוסף "אילן שהוא עומד ברה"י ונופו נוטה לרה"י וזרק ונח על נופו פטור, שאין הנוף הולך אחר העיקר", וצ"ע מה שייך דין זה למה שכתב לעיל מיניה את הדין דרב חסדא, דבדינא דר"ח הוי החידוש דרה"י עולה עד לרקיע וכן שברה"י עצמה לא צריך הנחה ע"ג מקום ד', ובדינא

דאילן החידוש דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, ומה שייכי הנך תרי דיני אהדרי שכתבם הרמב"ם בהלכה אחת.

ונראה לומר דסברת הר"ן הוא על דרך שדי נופו בתר עיקרו שהמונח בנופו נחשב כמונח בעיקרו וכשהנוף בחד רשות אם העיקר, י"א דלכו"ע שדי נופו בתר עיקרו וכן דעת המאירי, וה"נ לר"ח כל המונח על המחובר לקרקע שדינן ליה בתר עיקרו שיש שם דע"ד ורואין כאילו החפץ מונח על עיקרו.

ולפי"ז נראה להסביר הטעם שהרמב"ם כתב הדין של נעץ קנה ברה"י, אם הדין של אילן באותה הלכה מכיון ששניהם בעצם מדברים על אותו דין, שדוקא אם הנוף נמצא ברשות העיקר שהוא מחובר לקרקע נחשב ברשות העיקר אבל אם הנוף נמצא ברשות אחרת לא יחשב כרשות העיקרי יוצא שהרמב"ם בא לומר שהדין של נעץ קנה ברה"י הוא כדין אילן שדוקא אם נופו או ראש הקנה נמצא באותו רשות יחשב ברשות העיקר, וזוהי ג"כ הכוונה במש"כ הר"ן שרק בהאדם שהוא רה"י שאינו רה"י עצמה שם צריך מקום ד', אבל קנה שהוא רה"י עצמה אי"צ מקום ד' שהפ"י בזה שבקנה הנעוץ הוא רה"י עצמה אמרינן בי' שדי ראשו בתר עיקרו כיון שהוא חלק מעצם הרה"י שיש בו ד', משא"כ באדם שאינו חלק מהרה"י עצמו צריך שיהיה בו ד' כדין שיתחייב. {ועד"ז הסבירו באחרונים}.

ה

הסבר החילוק בין גדרו רה"י לרה"ר

והנה הטעם שרה"ר שונה דינו מרה"י וכשנח ע"ג קנה הנעוץ ברה"ר לא אמרינן שתהא נחשב הנחה אפי' שאין שם דע"ד דנשני קנה זה בתר עיקרו, כיון שקנה הנעוץ ברה"ר זה שאינו חייב כשנח ע"ג אין זה מצד חסרון דע"ד, אלא משום דליכא כלל רה"ר במקום זה, דאם גבוה ג' טפחים ויש בו דע"ד הויא כרמלית וכשאין בו דע"ד הוא מקום פטור דברה"ר יש דין דלא נחשב רה"ר אלא כשניחא תשמישתא, כדאיתא בדף ז' ע"ב גבי חורי רה"ר וכל דבר שגבוה ג' טפחים כבר לא ניחא תשמישתא דלא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי וכו', אבל ברה"י דכל שמוקף מחיצות הוי רה"י וא"צ שם הכלל דניחא תשמישתא וקנה הנעוץ בו אינו יוצא מגדר רה"י, וכל הנדון לפוטרו כשזרק חפץ ונח ע"ג קנה הוא רק משום חסרון דע"ד, ובזה אמרינן דכשהוא מחובר להרשות נחשב חלק מהרשות ושדינן ליה בתר עיקרו שיש שם דע"ד וכמשנ"ת.

וע"פ כהנ"ל יתבאר היטב הא דדף ח' ע"א אמר עולא עמוד תשע ברה"ר ורבים מכתפין עליו וזרק ונח ע"ג חייב והיינו דכיוון דרבים מכתפין עליו דינו כרה"ר ופרש"י דחייב בין

שהוא רחב ד' טפחים ובין שהוא קצר, וכן הר"ן גבי מימרא דעולא כתב וז"ל "אמר עולא עמוד ט' ברה"ר וכו', ופרש"י ז"ל אף שאינו רחב ארבעה, וכ"ד הרמב"ם ז"ל והיינו טעמא דלא בעינן ככי הא ארבעה על ארבעה דבדרך בני אדם לכתף בו אף בשאינו רחב כ"כ והרי הוא כידו של אדם דאמרינן לעיל דחשיבא כדע"ד, מבואר מדברי הר"ן דבאמת גבי עמוד ט' צריכין מקום חשוב כדע"ד, אלא שהעמוד ט' אית ביה מעלת דע"ד כיון שרגילים לכתף בו וכמו ידו דנחשבת כדע"ד כיון שמשמשין בהיד להניח שם.

אבל לכאורה צ"ב דלפי דברי הר"ן דעצם הרשות א"צ שיהא דע"ד וקנה הנעוץ ברה"י נחשב עצם הרשות, כך גם בעמוד ט' הוא עצם רה"ר א"כ למה צריך שבעמוד ט' יחשב כמקום דע"ד, מה הסברא לחלק בין רה"י דאין צורך בדע"ד משא"כ בעמוד ברה"ר צריך שיחשב שיש בו דע"ד.

הדבר יובן ובהקדים שאלה, הרמב"ם בפ' י"ד ה"ז כותב מה גדרו של מקום פטור וז"ל "אי זהו מקום פטור מקום שיש בו פחות מארבעה על ארבעה וגבהו שלשה עד לרקיע שכל פחות משלשה הרי הוא כארץ", וכתב המגיד משנה על הרמב"ם "ודע שמקום פטור אינו אלא כשהוא ברה"ר או בכרמלית אבל אם הוא תוך רה"י כיון שרה"י מקיפו הרי הוא כמוהו שאויר רה"י עולה עד לרקיע, לכאורה צ"ב הרי גם ברה"ר הרשות מקיפה את החפץ א"כ מה שונה גדרו של רה"י שלא שייך בו מקום פטור גם אם נאמר שהטעם הוא מצד שאויר רה"י עולה עד לרקיע כדברי המג"מ. ולכן נ"ל דגדר רה"ר הוא מצד שדורסים בו רבים ומכיון שמהתורה מחיצות הם י' טפחים אויר רה"ר בטל לקרקע כי' טפחים דוקא ולכן דבר שמונע דריסת רבים נחשב מקום פטור, משא"כ רה"י גדרו הוא מצד ההשתמשות, וכמ"ש אדה"ז בסי' שמ"ה סעי' ט' וז"ל "אויר רה"י הוא רה"י עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפי' גבוה מאה אמה על גביו רשות היחיד ולכן כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר בין נמוך דינו כרה"י שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות עכ"ל. הינו לומר, שמכיון שגדר רה"ר הוא "שימוש" כנ"ל. א"כ לעולם גם אם מתחדש רה"ר בגובה מחמת השימוש שם שמכתפים וכו', אעפ"כ אין היא חלק מהרה"ר שלמטה, אלא מחדש שם גם רה"ר. ולכן צריך שם דע"ד משא"כ רה"י הוי כולה חפצא אחת - מגדר ההשתמשות.



בגדר "שדי נופו בתר עיקרו"

הת' אמיר יהודה יעקוביץ

א

בגמ' שבת¹ "תניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא, רבי מחייב וחכמים פוטרים". ומוקים לה אביי במקרה של "אילן העומד ברה"י, ונופו נוטה לרה"ר, וזרק ונח אנופו", ופלוגתתם הוא בדין "שדי נופו בתר עיקרו", כלומר – רבי סובר דאמרינן "שדי נופו בתר עיקרו" ולכן חייב; רבנן ס"ל דלא אמרינן "שדי נופו כו"י" ולכך פטור. ע"כ בגמ'.

והנה בגדר הדין דשדי נופו בתר עיקרו, מצינו פלוגתא על אתר בין רש"י לתוס'. רש"י ס"ל, דהחיוב הוא משום מעביר ד' אמות ברה"ר, וז"ל²: "והוי כמונח ברה"ר על מקום ד' - דעיקר מחשב ליה לנוף", דבפשטות כוונתו היא שהעיקר נותן לנוף שטח של ד' על ד', ואז נק' כזורק למקום ד' ברה"ר וחייב משום מעביר. המורם מזה, דהעיקר משוי ליה לנוף לדין ד' אמות בלבד.

ותוס' ס"ל, דחייב מדינא דמכניס מרה"ר לרה"י, וז"ל³: "ומיירי אפילו אין בעיקרו ד', דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו דהויא כרה"י וחייב". משמע, דהתוס' ס"ל דדינא דשדי נופו קאי אפי' אין בעיקר ד', א"כ החיוב הוא מדינא דמכניס מרה"ר לרה"י⁴. נמצא דדין "שדי נופו" הוא גם לענין רשויות – דאפי' דהעיקר והנוף בב' רשויות שונות, הנוף חשוב כנמצא ברשות שבה נמצא העיקר.

ויש לעיין בסברות מחלוקתם – מצד הגדרת הדין של "שדי נופו".

1. ד, ע"ב.

2. בד"ה "שדי נופו".

3. בד"ה "באילן העומד".

4. והא דאין בעיקר ד' – אי"ז מפריע לדין של (בעי) הנחה מבקום ד' עיי"ש בתוס'.

ב

והנה באותו דיבור מסביר התוס', מדוע לא מדובר ב'היכי תמצוי' דכל האילן עומד ברה"ר ויש בעיקרו ד"א, ופלוגתת רבי ורבנן היא אכן משום מעביר. דלרבי חייב, דהעיקר מחשב ליה לנוף לענין ד"א -

ומסביר שא"א לומר כן, דממ"נ - אי מיירי שהנוף נמצא (גם) למטה מג', הוי כרה"ר ממש ("כארעא סמיכתא"), וגם לרבנן חייב; ואי מיירי שהנוף למעלה מג', הוי רשות בפ"ע (מקום פטור או כרמלית), וגם לרבי לא מועיל דינא דשדי נופו. מוכרח איפוא דמיירי כנ"ל, דהנוף ברה"ר והעיקר ברה"י. ופלוגתא רבי ורבנן היא, אי אמרינן "שדי נופו" לענין הרשויות.

בסמוך ונראה, מביא התוס' את דעת הרשב"א דפליג, וסובר דאכן, איכא לאוקמי באילן שכולו עומד ברה"ר, ופלוגתתם היא, שדי נופו לענין מעביר ד"א. כי אע"פ דלמעלה מג' הוה רשות בפ"ע (כנ"ל) - מ"מ חייב על הנוף (לרבי), משום דזה גופא משמיענו הדין של "שדי נופו", דאע"פ דהנוף הוא רשות בפ"ע (ולא כרה"ר) - מ"מ העיקר, שעומד במקום חיוב, מחשיבו למקום חיוב. והעיקר עצמו ודאי מקום חיוב (רה"ר), כי הוא למטה מג', או למעלה מג' ורבים מכתפים עליו [דין זה דרבים מכתפין עליו - משוי ליה לרה"ר].

אשר לפי"ז צ"ב מדוע חולק תוס' על הרשב"א, והרי זו סברתו נותנת - דדינא ד"שדי נופו" משוי ליה למקום חיוב, כי היכי דמהני "שדי נופו" גבי דינא דד' על ד'!

ג

והנראה לבאר בזה, בהקדם חקירה בגדר דשדי נופו, מה גורם העיקר לנוף.

דאפשר לאמרו בב' פנים: א. דיני העיקר עוברים לנוף, כלומר שהנוף מקבל את כל הדינים שיש לעיקר. ב. החפץ שמונח על הנוף ה"ה כמונח על העיקר ממש. והיינו לא רק שהדינים עוברים, אלא אף המציאות של הנוף, נחשבת כמציאות העיקר. הגדרה זו מתאימה עם מ"ש בתוס' הרא"ש לקמ"ן⁵ במקרה זה, וז"ל: "דחשבינן ליה כאילו זרק על העיקר וכו'". משמע מדבריו, דשדי נופו היינו, דהחפץ המונח בנוף הוי כמונח בעיקר ממש.

ועפ"ז א"ש מחלוקת תוס' והרשב"א הנ"ל. בהקדים דלגבי דין דרה"ר, הוא צריך להיות למטה מג', וכאשר הוא למעלה מג', מציאותו צ"ל "ניחא תשמישתיה" - היינו, תשמיש נוח לרבים.

5. דף ח. ד"ה "הכא באילן".

ולפי"ז י"ל: תוס' ס"ל, כאופן הא' הנ"ל, דרק דיני העיקר עוברים לנוף. לכן, כשעיקר האילן ברה"ר (למטה מג'), והנוף למעלה מג' – אין העיקר יכול לגרום לו שינוי במציאות, ולהפכו ל"ניחא תשמשיה", ולכן נותר רשות בפ"ע (כרמלית או מקו"פ), ולא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו. משא"כ דינא דד' על ד' דהוה דין, עובר לנוף ע"י העיקר.

אבל הרשב"א ס"ל, כאופן הב' הנ"ל, דהנוף הוי כמונח במציאות ממש בעיקר לכן, אף לענין רבים משתמשים בו (כמציאות היוצרת רשות) מהני, כיון דהוי כמונח ע"ג העיקר, ושם הוא מציאות דרה"ר.

(ולעיר: תוס' הרא"ש שם מסביר באוקימתת המחלוקת באופן שלמד הרשב"א דידין – ולפי הסברה זו, הדברים מתאימים עם הגדר שלמד ב"שדי נופו").

בדרך זו, ניתן לבאר ג"כ פלוגתת רש"י ותוס' הנ"ל. דרש"י ס"ל כאופן הא', דדיני העיקר עוברים לנוף, ולכן מהני רק לדין ד' על ד', דזהו דין בעיקר ולכן עובר לנוף. משא"כ לומר דהנוף יחשב למציאות של רה"י, בתר העיקר – ליכא למימר, כיון דהנוף סוכ"ס הוא במציאות רה"ר. אבל לתוס', ס"ל כאופן הב', אשר גם המציאות של הנוף, נחשבת כמציאות העיקר. לכן, שפיר י"ל ד"שדי נופו" מחשיב את הנוף למציאות רשות היחיד.

ד

אמנם, לפי הנ"ל יתבארו היטב ב' המחלוקות. אלא, דאי נימא דרש"י ס"ל כאופן הא' הנ"ל (שדי נופו לדינא), תימצא סתירה בדברי תוס' הרא"ש. דהנה לעיל הובהר דשיטתו הוא כאופן הב', דהנוף ה"ה כעיקר ממש. אבל בסוגיא דידן כתב"ז"ל: "ומיירי הכא בזורק ד' אמות לרה"ר וכו' וחזינן ליה לנוף כאילו הוא רחב ד' כו", ומכאן, דס"ל באוקימתת המקרה כרש"י, ד"שדי נופו כו" מהני דיתחייב רק לדין מעביר ד' אמות.

והרי זו סתירה בדבריו - דהא לפי הנ"ל, רש"י ס"ל דרק דיני העיקר עוברים לנוף, והרשב"א ס"ל דהחפץ הוי כמונח במציאות ע"ג העיקר. ותוס' הרא"ש מחד – לומד הכא כרש"י, ומאידך – ס"ל דשדי נופו הוא במציאות ממש. וצ"ע.

ה

ואולי י"ל דתוס' הרא"ש למד הפשט "שדי נופו" באופן אחר.

6. בד"ה "התם כדאביי".

דיש לחקור אי הא דאמרינן "שדי נופו בתר עיקרו" היינו, העיקר עצמו עם כל הכלול בו, אך בו בלבד. או דנימא דגם דינים שאינם באילן עצמו, אלא באים לו מדבר חיצוני, כמו סביבתו - עוברים מצד "שדי נופו".

ובנדו"ד, אי אמרינן דהנוף הולך אחר האילן לענין שהוא באילן עצמו בלבד, א"כ דין רה"י, שאינו האילן עצמו, אלא שם הנגרם מהרשות (שהוא דבר חיצוני), אינו עובר לנוף. משא"כ דינא דד' אמות הרי זה חפצא דבעץ מצ"ע, ולכן עובר לנוף, משא"כ דין רשות אינו עובר, כנ"ל. וי"ל דכך ס"ל לרש"י, ולכן אמר דדין ד' אמות עובר לנוף, משא"כ דין הרשות. אולם התוס' ס"ל ד"שדי נופו בתר עיקרו" היינו לגמרי, ואפי' בדבר שאינו בגוף העץ. לכן, ס"ל לתוס' דאף דין הרשות יכול לעבור. ואפ"ל שכך למד תוס' הרא"ש את מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, ופסק כרש"י כנ"ל.

1

והנה, לדעת הרשב"א הנ"ל, דאמרינן "שדי נופו בתר עיקרו" אף להא שהנוף יהיה לו מציאות דניחה תשמשתיה, דרבים משתמשים בו, נמצא לדברינו דס"ל כרש"י - שהרי הא דרבים משתמשים בו הוה דינא בעץ עצמו. ולפי"ז תובן דעת הרשב"א, דלכן הא דרבים משתמשים בו עובר לנוף, כיוון שהוא בעץ גופיה. אמנם במחלוקת רש"י ותוס' ס"ל לרשב"א כרש"י, שכן הרשות הוא דבר חיצוני ולכן לא עובר לנוף. (ולא כההסברה שבתחילת דברינו, שהרשב"א ודאי פליג ארש"י).

אשר לפי"ז אפשר להסביר הסתירה הנ"ל בתוס' הרא"ש, די"ל בשיטתו "שדי נופו בתר עיקרו" רק לדבר שבעץ עצמו, ולכן ס"ל כרש"י, דין הרשות אינו עובר. ולאידך, ס"ל כהרשב"א, דרבים משתמשים בו עובר לנוף דהרי זה גם בעץ עצמו (כי כאוקימתת הרשב"א מסביר בדף ח.).



גדר רכוב כמהלך

הת' משה פנחס גכטמן

הת' מ"מ הכהן כץ

א

ספיקת הגמ' אגוז ע"ג כלי וכלי ע"ג מים

איתא בגמרא (שבת ה') "... אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים בתר אגוז אזלינן והא ניח או בתר כלי אזלינן והא לא ניח דנייד תיקו".

ובפשטות¹ ההסבר בזה שכאשר האגוז מונח ע"ג מים פשיטא שאינו מונח שהרי אפילו הנחת חפץ אין כאן, משא"כ כאשר האגוז מונח ע"ג כלי וישנה הנחת חפץ, שהרי אם נסתכל רק על האגוז הרי הוא מונח ואינו זו. רק המקום שעליו מונח הכלי זו, בזה מסתפקת הגמרא האם צריך הנחה של החפץ עצמו (כדי שהעקירה תחשב עקירה)² או שצריך שגם המקום ינוח, וכזה נשאר הגמרא בתיקו.

ונמצא בזה ספק כללי בדיני הוצאה, האם ההנחה [שאחריה העקירה], צריך שתהא הנחת חפץ או גם הנחת מקום.

נמצאנו למדים מגמרא זו שישנם שני גדרים בהנחה של דברים, גדר של "אגוז ע"ג מים", היינו, שמעורבים כאן רק שני דברים האגוז והמים, וגדר שני, הנחה כזו שמעורבים בה שלושה דברים, החפץ, הכלי³ שעליו מונח החפץ, והמקום.

1. עיין רש"ש, שנראה כן כוונתו בפשטות.

2. זהו לשיטת רש"י בפירוש הגמרא כאן דחשיב הנחה לגבי עקירה שלאחריה. רש"י ד"ה "קמ"ל" - "דהיינו הנחתן ועקירתן עקירה", ולאחרי זה אזדא רבא לטעמיה, ומשמע שזהו המשך לקמ"ל וא"כ מיירי לגבי אותו הענין, היינו לעקירה שלאחר ההנחה. [וראה הערה 70 בחידושי הריטב"א כאן הוצאת מוסד הרב קוק, שהביא בזה פלוגתת ראשונים וציין לראשונים שחלקו בזה].

3. "כלי" - היינו, דבר שמונח עליו משהו, "חפץ" - היינו, שאין עליו דבר שמונח, אלא הוא העליון

ב

חקירה בגדר "רכוב כמהלך"

והנה בגדר דרכוב כמהלך, יש לחקור, האם הוא כאגוז בכלי ע"ג מים או כמו אגוז ע"ג מים.

דאפשר לומר שנחשב כמו אגוז בכלי ע"ג מים, דהת"ח הוא כמונח על גב החמור, שהוא מצדו מונח⁴, רק שהרגלים מוליכים אותו. או דאפשר לומר שהוא כאגוז ע"ג מים, שיש הת"ח, ויש המקום, שהוא כמו מים - זז.

והנה התוס' בב"מ (ט, ב) ד"ה ספינה מינח ניה כו' מקשה על דין ספינה מינח ניה מ"רכוב כמהלך, ובזה יש נפק"מ כיצד תתפרש קושיית התוס' דאי נימא כגדר הב' שהוא כאגוז ע"ג מים תתפרש הקושיה בפשטות הרי שני המקרים דומים ומאי שנא דספינה ניהא ורכוב כמהלך. ואי נימא כגדר הא' הרי הקושיה תהיה מצד ק"ו של סברא, הרי אגוז שהוא ע"ג כלי ויש הנחת חפץ, רק הנחת מקום חסר, הגמרא מסתפקת האם כמהלך נחשב או כמונח, כ"ש ספינה שממש מונחת ע"ג מים דאף הנחת חפץ אין כאן כ"ש שצריך להיות ספק וכיצד פשיטא לגמרא שיהא כמונחת.

ג

נחלקו בזה תוס' בשבת והתוס' ישנים וביאור דברי התוס' ב"מ

ונראה להוכיח מתוספות כאן בשבת שהקשה קושיא מהמקרה של רכוב לגבי אגוז בכלי ע"ג מים. וז"ל "ובעי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא, אע"ג דודאי לאו כמונח דמי דקי"ל רכוב כמהלך". ויותר מפורש בתוס' הרא"ש שאחר שבדיבור המתחיל "אגוז על גבי מים" הקשה מב"מ מהא דספינה מינח ניהא ומיא הוא דקא ממטו לה.

בדיבור שלאח"ז "אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים" כותב: "ליכא למיפשט מהא דאמרינן בקידושין פ"ק גבי ת"ח ואבן המנוגעת דרכוב כמהלך דמיא ובסוף הביא הסבר ד"הכא מספקא לך דילמא חשיבא הנחה דשמא כך הוא רגילות להצניע חפציו".

ואם נימא דגדר רכוב כמהלך כגדר הב' א"כ מאי קושיא שאני רכוב שאף הנחת חפץ אין, ולכן כמהלך. משא"כ אגוז בכלי ע"ג מים, שיש הנחת חפץ רק הנחת מקום ליכא. אלא מוכח דתוספות ותוס' רא"ש ס"ל דגדר של רכוב כמהלך כגדר שיש הנחת חפץ רק הנחת

4. או באופן אחר שמונח ע"ג האוכף והחמור מוליכו. ודוחק. [ועיין לקמן].

מקום אין. אבל תוס' ישנים כותב עה"ג כך: "נראה דאם מהלך כעומד דמי וכלי בידו ובא אחד ושם בכלי דדמי למניח אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אבל רוכב או מניח ע"ג אדם דמי לאגוז ע"ג מים".

ונראה לפי"ז דנחלקו בזה התוס' והתוס' ישנים דהתוס' למדו בשבת שגדר רוכב כמהלך, כאגוז בכלי ע"ג מים והתוס' ישנים לומד שגדר רוכב כמהלך הוא כאגוז ע"ג מים.

ולפי זה תתפרש הקושיה בבא מציעא מצד הסברא של ק"ו כנ"ל [אם ננקוט דדוחק לומר דפליגין ותירצו התוספות ד"קנין חצר משום יד אתרבאי" ולכן אף שאין הנחת חפץ נחשב כמונח.

ובהמשך שם מביאים התוספות בכ"מ, את שני המקרים, אגוז ע"ג מים ואגוז בכלי וכלי ע"ג מים". ובפשטות כוונתם להקשות על ספינה⁵. ובוה נחלקת הקושיה לשנים, מהמקרה של אגוז ע"ג מים מקשים מצד הדמיון לספינה, משא"כ מהמקרה של אגוז בכלי ע"ג מים מקשים מצד הסברא⁶: ומה שיש הנחת חפץ ובכ"ז הגמרא מסתפקת, כ"ש כאן שאף הנחת חפץ אין, שלא יהיה כמונח⁷, ולכאורה תמוה הרי תוספות תירץ לעיל דשאני קנין חצר שנלמד מיד ומאי קושייתו [וזה עצמו ששב ומתירץ] ואפשר לומר שבאמת אין זה קושיה אלא שתוס' מתכוונים לומר, ע"פ הסברם לעיל יובן גם הסוגיא בשבת ומה שכתבו דשבת הולכים אחר דרך להצניע כך, אליבא דאמת כתבו כן.

5. ואין לומר דקושייתם על רכוב כמהלך או גם על רכוב כמהלך, מפני שבתירוצם "אבל גבי קנייה", משמע שקושייתם היתה על ספינה בלבד.

6. להעיר משיטת הרשב"א ועוד הרבה ראשונים דבספינה מירי לגבי דגים שקופצים לספינה וא"כ קושיית התוס' היא מצד הדמיון דמאי שנא, אף תוס' (צ"ל) דס"ל דלשון "ספינה מינח נייחא" היינו, דהיא עצמה מונחת, ועיין מהרש"ל ושבט של מי כאן בשבת שחלקו כיצד להבין קושיית התוספות ומה מיירי בספינה ופלוגותם כנ"ל.

7. ותירצו דשם בשבת נוגע מלאכות המשכן האם כך היו מצניעים והרי לא היו מצניעים ע"ג דבר שהמקום זו אף שהיה הנחת החפץ, משא"כ כאן לגבי קנין "כיוון שהוא דומיא דידו קני", ונמצא מתוספות דבגדר של אגוז ע"ג מים בכל המקרים הוא כמהלך, כמו לגבי ת"ח, רק לגבי קנין שאני, ונקרא כמונח כיוון שנלמד מיד. אך לגבי הגדר השני שיש ג' דברים מעורבים תמיד נקרא כמהלך רק לגבי שבת שלא היו מצניעים כך יש ספק. וצ"ל דכוונתו שמא לא היו מצניעים וכמ"ש כאן בשבת במפורש כך דאם פשיטא שלא היו מצניעים כך קשה לאידך גיסא מהו הספק בגמרא פשיטא שאין זה נקרא מונח ואין בזה איסור הוצאה. ולכאורה נראה להבין מכאן ראייה להסברנו לקמן בפנים דכאן פשיטא שהקושיה מצד הדמיון, וגדר של רכוב כמהלך הוא כאגוז ע"ג מים דאי גדרו כאגוז ע"ג מים, א"כ תירוצי התוספות סתרי אהדדי, דברישא מתירץ דשאני קנין דכמונח, משמע, דתמיד נקרא כמהלך. ובסוף מתירץ דשאני לענין שבת שנקרא כמהלך, משמע שתמיד נקרא כמונח, וא"כ סתרי אהדדי, אלא כנ"ל דברישא מיירי בגדר שמעורבים ב' דברים דאף הנחת חפץ אין ולכן תמיד נקרא כמהלך חוץ מבקנין חצר, משא"כ בסיפא מיירי בגדר שמעורבים בו ג' דברים ולכן בכל מקום שיש הנחת חפץ ובכלל נקרא מונח, חוץ משבת שלא היו מצניעים אולי במשכן עד שיהיה הנחת מקום גם כן אין זה ראייה דאפשר לומר דשבת שאני ולענין האמת זה גדר רוכב כמהלך.

[אך באמת אפשר לומר שתוס' פשיטא להם לענין שבת אע"ג דרוכב כמהלך מפני זה גופא שגדר רוכב כמהלך כאגוז ע"ג מים אך תוס' ישנים לא הבינו כן בתוס'].

ד

ביאור חדש בדברי התוס' ב"מ וי"ל דגם התוס' בשבת סברי כן

ואפשר לומר בזה ביאור אחר: כאשר אומרים ששאני קנין חצר מפני שנלמד מיד, זה יכול לתרץ הקושיא דלמה באגוז ע"ג מים זה כמהלך וספינה ע"ג מים הרי היא כמונחת ע"ז אמרינן דשאני ספינה דזהו חצר⁸ אך לומר שספינה יהיה מונחת ואגוז ע"ג כלי שיש הנחת חפץ יהיה ספק זה לא אמרינן.

[היינו, דתירוץ דשאני קנין חצר יכול להוריד דרגה אחת את שאר הדברים (היינו שאם אין הנחת חפץ פשיטא שאינו כמונח אך עד כדי כך לומר שכאשר יש הנחת חפץ ורק אין הנחת מקום יהיה ספק מה דינו, זה לא אמרינן)].

ואם כן קשה איך בקושיא הראשונה תוספות תירץ תירוץ זה, צריך לומר, דתוספות כאן סבירא ליה דרוכב כמהלך גדרו כאגוז ע"ג מים. ולפי זה פליג על תוספות בשבת⁹.

איברא, דאפשר לומר דגם תוספות בשבת סבירא ליה דגדר רוכב כמהלך הוא כאגוז ע"ג מים. דתוספות מסביר הספק של אגוז בכלי ע"ג מים באופן אחר. דתוספות פירשו הספק אם "הוא דרך כך להצניע חפצים או לא"¹⁰ -¹¹, ולכן מובן קושייתו מרכוב כמהלך דשם פשיטא שנקרא כמהלך ולמה כאן לא פשיטא שנקרא כמהלך הרי אחרי הכל החפץ זו אמנם במבט עליו הוא מונח אך במבט כולל הוא זו ואם כך כאילו אין כאן שום הנחה (דהנחת חפץ בטלה לגבי המקום שאינו נח דסוכ"ס החפץ עצמו אינו נח)¹², ואם כן לפי סברא זו של תוספות אין הבדל בין הנחת חפץ להנחת מקום דלא משנה מה מונח אלא משנה האם כך מצניעים בני אדם, ומאי שנא מרכוב כמהלך דחשיב כמהלך גם כאן צריך להחשב כמהלך,

8. והא דתוספות הביא מקרה זה זהו דרך אגב ולזה מספיק התירוץ דשאני קנין חצר שנלמד מיד ועיקר קושייתו הוא מאגוז ע"ג כלי ע"ג מים.

9. ראה הערה 8 עוד הכרח לזה כדי שהתירוץ ברישא לא יסתור התירוץ בסיפא.

10. עיין מהר"ם ד"ה "בא"ד ובעי אגוז בכלי" שכך פירש סברת התוספות.

11. צ"ע מה סבירא ליה בכל התורה כולה, מהו הגדר במקרה ששלושה דברים מעורבים כאן חפץ שע"ג כלי ומשהו מוליך הכלי, האם חשיב כמונח או כמהלך, וכדי לא לאפושי פלוגתא דלמסקנה תוספות בשבת ס"ל בתוספות בבא מציעא שזה כמונח.

12. אם הסברו היה כפשטות דכאן הספק האם מונח דרוש גם הנחת מקום או מספיק הנחת חפץ אזי ליכא למימר שאין הבדל ביניהם דזה גופא ספק הגמרא, אך עכשיו לשיטת תוספות דספק הגמרא הוא האם כך דרך בני אדם להצניע, אם כן אין הבדל בין הנחת חפץ להנחת מקום דסוכ"ס לא מונח החפץ שהרי זו אף שזו מפני המקום - ולכן מסתפק האם דרך בני אדם להצניע כך או לא.

וע"ז מתרץ שתמיד כמונח כשיש הנחת חפץ רק לענין שבת מסתפק כי לא היו מצניעים כך, מפני שאין הנחת מקום. וזה צ"ע בתוס' הרא"ש דכבר דיבור לפני זה תירץ דמה שנוגע זהו דרך הצנעה ומאי עוד קושיא בזה כדאיתא בתוס' הרא"ש "והא דאמרינן בפ"ק דבבא מציעא דספינה מינח ניחא ומיא דקא ממטו לה לענין קנין שאני דילפינן מידו דלא חשיב חצר מהלכת אע"ג דקא אזלה כיון דמיא דקא ממטי לה אבל הכא ילפינן מהנחה שהיו עושים במשכן ואין דרך האדם להניח חפציו במקום שאין החפץ עצמו ועומד במקום שהוא שם וכן מצינו חילוק בין קנין דמילי דשבת כגון דמתגלגל דחשבינן ליה כמונח לענין קנין בפרק קמא דבבא מציעא לגבי שבת אמרינן לקמן בהזורק דלא הוי מונח בד"ה "אגוז וכו'" בשלמא לשיטת תוס' לא עשה מזה קושיא אך תוס' רא"ש עשה קושיא ואין מובן מה סברתו.

ולפי זה אין פלוגתא בין תוספות בשבת לתוספות בבא מציעא והשאלה גם שם מצד הדמיון דרכוב כמהלך חשיב כאגוז ע"ג מים.

ה

ראי' מדברי המג"א ואדמוה"ז לביאור הנ"ל ולפי ביאור המקנה מוכח כן בתוס'

והנה המגן אברהם (או"ח סי' קס"ז ס"ך כ"ז) מחלק בין יושב בעגלה (שכמהלך דמי) ובין יושב בספינה שכיושב דמי. לענין צירוף לזימון.

וכתב המקנה את מקורו של המגן אברהם מהא דאיתא בבא מציעא דף ט ע"ב ספינה מינח ניחא ומיא הוא דממטי לה ע"ש לכאורה קשה דהא כתבו התוס' שם ד"ה ספינה וכו' ואף על גב דפרק קמא דקידושין אמרינן שתלמיד חכם רכוב כמהלך דמי הכא חצר וכו' משמע דס"ל דספינה דמיא לרכוב. וצ"ל דהתם שאני דמיירי לענין ספינה עצמה שלא תהיה חצר מהלכת ושפיר כתבו התוס' דדמי ממש לרכוב דהבהמה מהלכת וממטי ליה לרכוב כמו שהמים ממטי להספינה אבל האדם היושב על הספינה שפיר הוי ניחא דלא דמי לרכוב היושב על הבהמה שהיא בעצמה מהלכת".

ועי' גם שו"ע אדה"ז (שם סט"ז) שכתב וז"ל "אבל אם הולכים בספינה אחת ואמרו נאכל נקבעו באמירה זו אפילו כל אחד אוכל מכרו ואפילו שלא על מפה אחת אבל אם יושבים בעגלה יש להסתפק אם דינם כרוכבים על גבי בהמה שהעגלה ג"כ מהלכת משא"כ בספינה שהיא אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה והיא נחה לעולם על אותם

המים או אפשר כיון שהם יושבים בעגלה אחת מצטרפין משא"כ ברוכבים שאף שהם יושבים הרי כל אחד הוא רוכב בפני עצמו"
הרי בהדיא שלמדו דגדר רכוב כמהלך כאגוז ע"ג מים בתוס' ב"מ.

ו

סיכום השיטות

והנה נמצא ב' אופנים בגדר רכוב כמהלך א. דשני התוס' לומדים שזה גדר של אגוז בכלי ע"ג מים וכאופן א' כמו שהבין התוס' ישנים בדברי התוס' דשבת ב. שני התוס' סבירא ליה כאגוז ע"ג מים כדמשמע מהמקנה וכן דחקנו בתוס' דשבת.
ואפשר לומר דזהו פלוגתא התוס' והנה בבירור אופן הא' שזהו כאגוז ע"ג כלי ע"ג מים הסברנו דמפני הרגלים הם כהולכות וגם החמור מונח והאדם מונח על גב החמור.
ותוס' ישנים פליג על התוס' ונראה לומר ביאור פלוגתתם שכאן החמור הוא גוף אחד עם הרגלים לכן אפשר לדונו כדבר אחד ואדם הוי כאגוז ע"ג מים. וזה סברת התוס' ישנים. אך בכ"ז אפשר לדונם כשני דברים ואדם הוי כאגוז ע"ג כלי ע"ג מים והראיה לזה מדברי המקנה עצמו שהבין בתוס' שרכוב כמהלך הוא כאגוז ע"ג מים ובסופו רצה לחלק בין עגלה שמורכבת מהסד(י)ן והגלגלים שיהיה כמו אגוז ע"ג כלי ע"ג מים לבין מה שהעגלה מורכבת מחלק אחד עיין שם. ולדברינו אתי שפיר דאף אם נחלק בין סד(י)ן לעגלה הרי כאן בחמור שאני בחלק אחד כנ"ל שהוי דבר אחד.



בגדר "הנחה" – לשיטות רש"י ותוס'

הת' נחום דוכער הלוי קפלן

א

הקושי בפרש"י ותוס' בדין הכותב כשהוא מהלך

איחא בגמ'¹: "אמר רבא הוציא שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך חייב, כתיבתן זו היא הנחתן" וכן פסק הרמב"ם בספר היד².

ותימה דהרמב"ם גופיה פסק³ שמהלך לאו כעומד דמי (כדעת רבנן דבן עזאי בכרייתא⁴) וכן פסק אדה"ז בשו"ע⁵. וא"כ, מפני מה ייחשב להנחה הא דכתב שתי אותיות על הכתב, וה"ה מהלך?

ופרש"י: "כשהוא מהלך - שלא עמד לפוש דתהוי הנחת גופו הנחה⁶ אפילו הכי חייב דעיקר הנחת דיו על הכתב הוא". עכ"ל. ובתוס' כתבו⁷ ז"ל: "ואמרינן נמי בהמוציא, הוציא דיו כשיעור שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך חייב כתיבתם זו היא הנחתם. משמע דווקא כתבן שהניחן במקום שישארו לעולם, אבל אם שפך לכלי אחר לא חשיב הנחה כיון שהוא מהלך". עכ"ל.

1. שבת דף פ' ע"א.

2. פי"ח מהלכות שבת הלכה ט'.

3. פי"ד מהלכות שבת הט"ו.

4. דף ה סע"ב ובדף צא ע"ב.

5. הלכות עירובין סימן שמ"ו סעיף א'. וכן פסק הרא"ש בפרק יציאות השבת סימן ז, והר"ן בחידושו על הרי"ף בדף ב ע"א דהרי"ף ד"ה תנו רבנן המוציא מחנות. אך עיין בדבריהם דס"ל שהרי"ף פסק כבן עזאי, וראה הגהות הב"ה על הר"ן שם ותפארת שמואל על הרא"ש שם דס"ל שגם הרי"ף פסק כרבנן.

6. וראה בהגהות הב"ה שמגיה כאן "הנחת גופו הנחת הפץ".

7. סד"ה אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו דף ה' ע"ב.

וצריך ביאור בדבריהם, דאין מובן סברת התוס' דמחלקים בין אם שפך לכלי אחר שאז לא חשיב הנחה לכתבן שחשיב הנחה כיוון "שישארו שם לעולם". דמה ענין דמשום שישארו לעולם ייחשב להנחה וה"ה מהלך וקי"ל דמהלך לאו כעומד דמי⁸?

וכן צריך ביאור בדברי רש"י (דאף שבדברי רש"י יש מקום לדון אם כוונתו להחילוק דהתוס' בין הניחן לכתבן, או שמא מתכוון רק להבהיר שההנחה כאן מתבצעת על הקלף ולא ע"ג הקרקע [כיוון דמהלך לאו כעומד], אך מדיוק לשונו "דעיקר הנחת דיו על הכתב הוא" משמע שבכוונתו להסביר מדוע באמת ייחשב להנחה הרי הוא מהלך. וצריך ביאור) מהי כוונתו בדבריו "דעיקר הנחת דיו על הכתב הוא" דמשו"ז חשיב הנחה אע"ג דהוי מהלך?

ב

מחלוקת רש"י ותוס' בדין קלוטה כמי שהונחה

ובבביאור דבריהם יש להקדים שיטתם בגדר הנחה ע"פ מחלוקתם במ"א. דהנה מצינו מח' תנאים בריש פרק הזורק⁹ בין רבנן לר"ע בדין הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, דר"ע מחייב וחכמים פוטרים.

ובביאור מחלוקתם מצינו¹⁰: "בעי רבה למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דמ"ס אמרינן קלוטה כמי שהונחה ומ"ס לא אמירנן קלוטה כמי שהונחה, אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור ולא ילפינן זורק ממושיט, או דלמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי דמ"ס ילפינן זורק ממושיט ומ"ס לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מי' דברי הכל חייב, מאי טעמא קלוטה כמי שהונחה דמיא".

והיינו שמספקא ליה לרבה אי המדובר בשעבר החפץ באויר רה"ר למטה מי' טפחים, ופליגי בדין קלוטה כמי שהונחה, שהחפץ שנקלט באויר נחשב כאילו שהונח ברשות. דר"ע ס"ל דאמרינן "קלוטה כמי שהונחה" וחשיב החפץ מונח ברה"ר וחייב משום הוצאה מרשות

8. ואף שלתוס' היה אפשר לבאר דין זה דרבה ע"פ מש"כ בד"ה זה עצמו קודם דבריהם אלו, שעולה מדבריהם שהנחה גדרה כפי שהיה במשכן ששם מסתמא היה כדרך שמצניעים בנ"א. ועד"ז ניתן לומר בכתיבה ע"ג הנייר שחשיב הנחה משום שחשיב כדרך שמצניעים בנ"א.

אבל מזה שנתנו טעם משום "שישארו שם לעולם" משמע דס"ל דא"א לומר כן, וטעמא בעי.

9. דף צ"ו ע"א.

10. דף צ"ז ע"א.

לרשות, ורבנן ס"ל שלא אמרינן "קלוטה כמי שהונחה" ובמילא לא חשיב שהחפץ הונח ברה"ר ופטור. אבל אם עבר למעלה מעשרה פטור לכו"ע.

או דילמא המדובר בשעבר החפץ באויר רה"ר למעלה מי' טפחים, ופליגי אי ילפינן זורק ממושיט. דהרי באיסור מושיט מרשות לרשות מצינו¹¹ שחייב גם כשהושיט החפץ למעלה מי' טפחים. דר"ע ס"ל דילפינן וחייב, ורבנן ס"ל דלא ילפינן ופטור. אבל אם עבר למטה מי' חייב לכו"ע משום דקלוטה כמי שהונחה.

והנה אבעיא זו דרבה הובאה לעיל בפרק ראשון¹². ובתוס' שם¹³ פירשו וז"ל: "...ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הש"ס אבל למטה מעשרה ד"ה חייב דאמרינן קלוטה כמי שהונחה, היינו לרבנן. אבל לר"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא ומחייב משום דילפינן זורק ממושיט. דאי סבר כמי שהונחה דמיא לא הוה מצי למילף זורק ממושיט, דהא לא דמיא כלל. דכיוון דכמי שהונחה דמיא הוי [זורק למעלה מעשרה] כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י ולא דמי כלל למושיט שהוא מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע. אלמא ע"כ כיון דסבר ילפינן זורק ממושיט סבר קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא". עכ"ל.

והיינו דהתוס' מפרשים צד הב' דהאבעיא דדילמא יש לומר דפליגי למעלה מעשרה אי ילפינן זורק ממושיט, דר"ע ס"ל דילפינן ומהאי טעמא מחייב, ורבנן סבירא להו דלא ילפינן ופטור, אבל למטה מעשרה ד"ה חייב. ופירשו בתוס' דר"ע מחייב למטה מעשרה מאותה הסיבה שמחייב את הזורק למעלה מעשרה, דילפינן זורק ממושיט. והא דאמר הש"ס דחייב משום קלוטה כמי שהונחה אינו אלא לרבנן.

ומסבירים התוס' דע"כ צ"ל הכי. דאי ס"ל לר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא, היכי יליף זורק ממושיט? הרי כשעבר למעלה מי' במקום פטור נחשב כמונח במקום פטור, ואין זה דומה לדין מושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר?

ונמצאנו למדים דהתוס' ס"ל דשייך דין קלוטה כמי שהונחה למעלה מי' וחשיב מונח במקום פטור, ולכן להאומרים קלוטה כמי שהונחה אין ללמוד זורק ממושיט למעלה מי'.

אך הנה הרמב"ן חולק על התוס'¹⁴ וז"ל: "...ולא נראה, דלמעלה מי' כיוון דאתפליג לי' רשותא מקרקע דהאי רשות ליכא למימר כמי שהונח לפוטרו". עכ"ל.

11. מתניתין ריש פרק הזורק צו ע"א ובפרש"י.

12. דף ד' ע"ב.

13. ד"ה "דאמרינן קלוטה כמי שהונחה" בע"א שם.

14. בחידושו עמ"ס שבת דף ד ע"ב בסוד"ה למימרא דפשיטא לי' לרבה.

והיינו דמצינו מחלוקת בין התוס' והרמב"ן האם שייך דין קלוטה כמי שהונחה למעלה מ'י'. דהתוס' סבירא להו דשייך וחשיב מונח במקום פטור. והרמב"ן סבירא ל'י' דלא שייך "כיוון דאתפליג ליה רשותא מקרקע דהאי רשות". וכן משמע מרש"י דס"ל כהרמב"ן דכתב¹⁵ וז"ל: "דאילו למעלה מ'י' לאו אויר רה"ר הוא אלא אויר מקום פטור הוא ואפי' קלוטה ליכא"¹⁶.

ג

מחלוקת רש"י ותוס' בחפץ המתגלגל ע"ג קרקע

ובביאור יסוד מחלוקתם מצינו בשו"ת אבני נזר¹⁷ שמבאר זאת ע"פ מחלוקת רש"י ותוס' בדין חפץ המתגלגל ע"ג קרקע. דלרש"י חשיב מונח לכו"ע ולתוס' ה"ז תלוי במחלוקת הנ"ל דרבנן ור"ע.

דהנה בדין זרק חוץ לד"א ונתגלגל לתוך ד"א שחייב (כמפורש במשנה בפ' הזורק¹⁸) מצינו (בגמ' שם): "אמר רבי יוחנן והוא שנח ע"ג משהו". ובהמשך הסוגיא¹⁹ אוקמינן להא דרבי יוחנן בחפץ המתגלגל. ופרש"י²⁰: "דבר שהרוח מגלגלו באויר קאמרת". דהיינו שדווקא אז בעי הנחה ע"ג משהו, אבל באם מתגלגל ע"ג קרקע א"צ הנחה (במקום אחד) וחשיב מונח לכו"ע.

משא"כ תוס' ס"ל שזה תלוי במחלוקת ר"ע ורבנן בדין קלוטה כמי שהונחה. דהנה מצינו מחלוקת רבנן ורבי יהודה בברייתא²¹ בדין זרק מרה"י לרה"ר ועבר ד' אמות ברה"ר, דר"י מחייב וחכמים פוטרינן. והיינו שבוצעו כאן ב' מלאכות: א. הוצאה מרשות לרשות. ב. העברת ד' אמות ברה"ר. ומסיק שם בגמרא שלעולם ר"י מחייב אחת משום הוצאה ורבנן פטרי לגמרי, כי מדובר במקרה שאמר הזורק: "עד דנפקא ל' לרה"ר תנוח". פירוש, שהזורק רצה שהחפץ ינוח מיד כשיגיע לרה"ר. וא"כ, ר"י מחייב משום דנתקיימה מחשבתו, כי ס"ל קלוטה כמי שהונחה דמיא (ומשום העברת ד"א ברה"ר פטור, כי ס"ל שאינו חייב על

15. בד"ה ובתוך י' שם ע"ב.

16. ופשיטא שכוונתו שאין דין קלוטה כמי שהונחה למעלה מ'י', דאין שייך לומר שכוונתו שאין כאן מציאות קלוטה כלל.

17. או"ח ח"א סי' ר"מ.

18. דף ק ע"א.

19. שם ע"ב.

20. שם בד"ה מתגלגל קאמרת.

21. בדף צז ע"ב.

תולדה [העברה] במקום אב [הוצאה]]. ורבנן פטרי כי לא נתקיימה מחשבתו, דס"ל קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא. ובתוס'²² אוקי לה בחפץ המתגלגל ע"ג קרקע. הרי דס"ל בפירוש שגם בכהאי גוונא פליגי רבנן ור"ע.

ד

ביאורו דהאבנ"ז דפליגי בגדר הנחה

ועפ"ז מבאר האבנ"ז את מחלוקתם הנ"ל בדין קלוטה כמי שהונחה למעלה מי', דפליגי בגדר הנחה. דרש"י ס"ל שהנחה פירושו ע"ג מקום ראוי (קרקע) ותוס' ס"ל שהנחה פירושו במקום אחד.

ולפי"ז, בחפץ המתגלגל באויר, לפי רש"י בעינין שינוח ע"ג קרקע ואפי' מתגלגל, ולפי תוס' בעינין שינוח במקום אחד ואפי' בעודו באויר. וא"כ, כשאמרינן שלר"ע חשיב מונח כי ס"ל קלוטה כמי שהונחה, לפי רש"י הפי' הוא שחשיב כמונח ע"ג קרקע, ולפי תוס' הפי' הוא שחשיב כמונח במקום אחד באויר. ועפ"ז מובנת מחלוקתם בדין קלוטה כמי שהונחה למעלה מי'. דלרש"י אין דין כזה, כיוון שאין שם קרקע. משא"כ לתוס' שפיר ייחשב כמונח באויר מקום פטור.

ובחפץ המתגלגל ע"ג קרקע, לרש"י כבר חשיב מונח לכו"ע וא"צ לדין קלוטה כמי שהונחה, משא"כ לתוס' אינו מונח דהוי מתגלגל ואינו נחשב למונח עד שינוח במקום אחד. וא"כ ה"ז תלוי בדין קלוטה כמי שהונחה.

ה

ביאור שיטתם בעומק יותר

ויש לעיין בשיטתם דרש"י ס"ל דגדר הנחה הוי שינוח ע"ג קרקע ותוס' ס"ל דבעינין שינוח במקום אחד. דהנה הצורך בפעולת ההנחה במלאכת הוצאה מובנת בפשטות, כי טרם ההנחה אין לחייבו משום הוצאה מרשות לרשות, דעדיין לא בא לרשות השניה באופן של קביעות, אלא באופן עראי בלבד.

22. סד"ה והא אמר רבא דף פ' ע"א.

ומשום סברא זו ב' הפרטים חיוניים. שמצד אחד בעינין שינוח ע"ג הקרקע דרק אז הגיע לרשות באמת. וכן מצד שני בעינין שינוח במקום אחד דרק אז ה"ה קבוע ברשות. ומה ראו רש"י ותוס' שזה אמר דבעינין תנאי מסוים ואלו אמרו שבעינין התנאי האחר.

ולכאורה הביאור בזה בפשטות הוא, דתוס' ס"ל דבעינין הנחה בחפץ, שהחפץ כשלעצמו יבוא למצב קבוע ושזה יתבצע ברשות השניה. ורש"י ס"ל דבעינין הנחה ברשות, שהחפץ ימצא במקום הנחה ראוי ברשות, כך שנוכל להעיד בוודאות שנמצא ברשות ההיא. אף שכשלעצמו לא נח כלל.

ו

ישוב שיטת תוס'

וע"פ יסוד זה בשיטת תוס' דסבירא להו שבעינין הנחה בחפץ, יש לבאר דבריהם בטעם הדבר שכתובה ע"ג הנייר חשיב הנחה אף דהוי מהלך, וקיי"ל (כשיטת רבנן) דמהלך לאו כעומד דמי, משום שישארו שם לעולם.

ויש לבאר שיטתם בהקדם דברי הר"ן²³ וז"ל: "...דלעיל איבעיא לן באגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, אי בתר אגוז אזלינן והא נח או בתר כלי אזלינן והא נייד. הכא שאני, לפי שהכתובה היא מונחת יותר על מה שכותבין אותה לפי שאינה עתידה ליפרד ממנו, ממה שהאגוז מונח ע"ג הכלי שעשוי לינטל משם. ומשום הכי אע"ג דלעיל מספקא לן אי בתר כלי אזלינן הכא פשיטא לן דבתר כתיבה אזלינן לפי שהוא לגמרי ואינה עשויה לינטל משם. זה נראה לי". עכ"ל.

וביאור דבריו: דהנה מצינו בגמרא²⁴: "בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא נייד, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייד דנייד, תיקו"²⁵.

ולכאורה קשה מאי שנא דין זה מהכא גבי כתיבה, שהתם רבא מסתפק אי בתר כלי אזלינן אי בתר אגוז, והכא פשיטא ליה שבתר דיו דהכתובה אזלינן?

23. בחידושו עמ"ס שבת דף פ ע"א ד"ה אמר רבא.

24. דף ה' ע"ב ובדף ק ע"א.

25. זוהי הגרסא בדף ה' שם. ובדף ק' שם: "בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים מהו מי אמרינן" וכו' וכן ליתא תיבת דנייד.

ומיישב הר"ן דשאני הכא דפשיטא ליה משום שישארו שם לעולם. דכיון שהדיו אינו עשוי לינטל משם ומונח שם לעולם, לכך פשיטא לי' שבתר דיו אזלינן. דהא דמספקא לן התם היינו משום דהאגוז אינו מונח לעולם ואינו מחובר לכלי ומשום הכי יש להסתפק אם כשמנענע הכלי נחשב זה כמנענע האגוז, או שהאגוז נחשב מונח בכלי ורק הכלי מתנענע. אבל בדיו על הכתב ודאי שאין תנועת הקלף שייכת לדיו, דהיות שמחובר לקלף וזהו מקומו לעולם כבר פסק מלנוע בעצם מציאותו שכבר לא שייך אצלו ענין של תנועה.

ומבואר מדבריו: א. דס"ל שהספק דרבא גבי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים הוא - אי חשיב החפץ מונח או מתנענע. [ולא אי חשיב החפץ מונח ע"ג מקום ראוי או לא - כשיטת רש"י, כדלקמן סעיף ד']. והיינו כשיטת תוס' דבעינן הנחה בחפץ. ב. דס"ל דהא פשיטא ליה לרבא הכא בדיו על הכתב, הוא משום דישארו שם לעולם.

ועפ"ז יש לומר שתוס' ס"ל כהר"ן. דאזיל לשיטתי' דבעינן הנחה בחפץ (בדיו). וא"כ כל הדיון הוא האם להחשיב את החפץ מונח או מתנענע. וכאן בדיו על הכתב, אזלינן בתר הדיו ואמרינן שדי שהדיו נח אע"פ שהקלף אינו נח וחשיב הנחה.

וכן נראה שיטת הרשב"א שכתב²⁶ וז"ל: "... אבל גבי שבת בעינן שיטול החפץ ממקום נח, להכי מספקא לן דלמא אף כשהכלי צף במים ואגוז בתוכו בעינן שיהא האגוז מונח במקום שאינו מתנענע אפי' מצד תנועת אחרים".

חזינן, שאף הרשב"א ס"ל שדין זה אי בתר אגוז אזלינן אי בתר כלי הינו דין באגוז, האם נחשב הוא מונח או שמתנענע.

ז

ישוב שיטת רש"י

ועכשיו נבוא לבאר שיטת רש"י ג"כ:

כפי שנתבאר לעיל, רש"י ס"ל שגדר הנחה הוא שהחפץ יבוא למקום הנחה ראוי ברשות.

26. בחידושו עמ"ס שבת ה' ע"ב סד"ה הא דבעי רבא.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

והנה יש להקשות על שיטתו מהא דמצינו בגמרא²⁷: "אמר רבא אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו"²⁸. דלכאורה מאי שנא הא מחפץ המתגלגל ע"ג קרקע דאמרינן לעיל דחשיב מונח לשיטתו.

והביאור בזה יש לומר דרש"י ס"ל כשיטת הראב"ד שכתב²⁹ וז"ל: "... אבל לגבי שבת הנחה ממש בעינן. דאילו קיימי באויר כגון שערבן הרוח ולא הניחן לנוח והוציאן אחד משם לחוץ אינו חייב בהנחה ע"ג משהו מיהת בעינן, ומיא כאוירא בעלמא דמו. ולא משום ניידא ממש קפדינן אלא משום דהוה כאוירא בעלמא. דהא הדר איבעיא לי' לרבא אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים מהו בתר אגוז אזלינן והא נייה, כלומר הרי אינו עומד באויר ומהניא ליה ההוא הנחה, או דילמא בתר כלי אזלינן והכל באויר". עכ"ל.

ומבואר מדבריו: א. דס"ל כרש"י שא"צ הנחה במקום אחד ולא קפדינן משום ניידא אלא בעינן הנחה ע"ג משהו. ב. דס"ל שמים כאוירא בעלמא דמו. ג. דס"ל דהספק דרבא גבי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אינו בהחפץ, אי חשיב מונח או מתנענע, אלא כל הספק הוא אי חשיב החפץ מונח ע"ג משהו או לא. דאי בתר אגוז אזלינן הרי חשיב מונח ע"ג הכלי והוי הנחה מעלייתא, ואי בתר כלי אזלינן חשיב הכל (הכלי והאגוז) מרחף באויר ולא הוי הנחה.

ועד"ז ממש מצינו בדברי הרש"ש שכתב³⁰ וז"ל: "אבל אם שפך לכלי אחר לא - והנה זה דומה ממש לבעיא דרבא הכא... ולענ"ד ה"נ הטעם דבענין הנחה על יסוד העפרי דוקא ולא על יסוד המיימי כמו לרבנן דר"ע קלוטה ביסוד האויר לאו כמונח דמי". עכ"ל.

ופירוש דבריו: דהרש"ש נעמד על דברי התוס'⁷ שמחלקים בין אם שפך הדיו סתם לכלי אחר כשהוא מהלך שלא חשיב הנחה, לבין אם כתבן כשהוא מהלך שחשיב הנחה, ומקשה דהשופך לכלי אחר כשהוא מהלך ה"ז ממש כאגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים. ומבאר דבריו דהמים חשיבי כאויר וכמו שע"ג מים איבעיא לי' לרבא כך הוה לי' להסתפק בהשופך דיו לכלי אחר כשהוא מהלך.

מבואר מדבריו עכ"פ, דס"ל דמים חשיבי כאויר כשיטת הראב"ד הנ"ל.

27. דף ה' ע"ב ודף צ"ט סע"ב.

28. בדף צ"ט שם: "לאו היינו הנחתן" וצע"ק.

29. בחידושו עמ"ס בבא מציעא הובא בשיטה מקובצת דף ט' ע"ב ד"ה וז"ל הראב"ד ז"ל.

30. עמ"ס שבת ה' ע"ב בהגהותיו וחדושו על תוס' סד"ה אגוז.

ועפ"ז תתישב היטב שיטת רש"י. דס"ל כהראב"ד והרש"ש שמים חשיבי כאויר ולכן אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו דבעינן הנחה ע"ג משהו, ואגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים בעי רבא אי בתר אגוז אזלינן והא נח ע"ג משהו או בתר כלי אזלינן והא נח ע"ג מים.

והנה הא דמספקא לן באגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים הרי זה משום שיש להסתפק אי הוי מקום הנחה ראוי להאגוז. דמצד אחד האגוז מונח בכלי, אך מאידך, הרי סו"ס הכלי עצמו מונח ע"ג מים. אמנם בכתיבה ע"ג הנייר חשיב מונח אף דהוי מהלך, משום "דעיקר הנחת דיו על הכתב הוא", דזהו מקום ההנחה הראוי ביותר לדיו ולא קפדינן שהוי מהלך והקלף מונח באויר. כיון שנכון יותר [מצד זה - שעיקר הנחת דיו על הכתב הוא] להגדיר שמקום הדיו על הקלף ובמילא חשיב מונח, מלומר שמקומו באויר מחמת ההליכה.



ח

ביאור מחלוקתם בדין ידו

וע"פ כהנ"ל יש לבאר פלוגתת רש"י ותוס' במק"א, בטעם הדבר שעקירת גופו חייב ואינו דומה לידו.

דהנה מצינו בגמרא³¹: "בעי מיני רב מרבי, הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומחייב, או דילמא לא. א"ל חייב ואינו דומה לידו, מאי טעמא גופו ניח ידו לא ניח"³². עכ"ל הגמ'.

ופירש"י: "ואינו דומה לידו - הפשוטה לפניו וגופו לחוץ ונתן בעה"ב לתוכה דפטר ב' תנא דמתניתין אף לעני שהוציאה".

דהיינו שעקירת גופו טעונה אוכלין ומשקין נחשבת עקירה ולא כמו "ידו" שמצינו במשנתינו³³: "פשט העני את ידו לפניו (דעביד ל' עקירה"³⁴) ונטל בעה"ב מתוכה ("והניח בפנים ועביד ל' בעה"ב הנחה"³⁴) או שנתן לתוכה ("דעביד ליה בעה"ב עקירה"³⁵) והוציא ("העני והניח"³⁵) שניהם פטורין". עכ"ל המשנה. ופרש"י: "שניהם פטורין - שלא עשה האחד מלאכה שלימה". כי במקרה הא' שנטל בעה"ב מתוכה, העני עקר מרה"ר

31. דף ג' ע"א.

32. וראה הגהות הב"ח שמגיה כאן: "ידו לא ניח גופו ניח" וכנראה הוא ע"פ גירסת רש"י ותוס' כאן.

33. בריש מסכת שבת.

34. רש"י ד"ה "פשט העני" הב'.

35. רש"י ד"ה "או שנתן לתוכה".

ובעה"ב הניח ברה"י, ובמקרה הב' שנתן בעה"ב לתוכה, בעה"ב עקר מרה"י והעני הניח ברה"ר.

וזאת אומר רבי לרב: עקירת גופו טעונה מרשות אחת לשני' נחשבת להוצאה ולא כמו ידו דהעני שאף שהוציא מרשות אחת לשני' אינו חייב עד שיניח ברשות השני'.

והטעם: "גופו ניח ידו לא ניח"³². ופרש"י: "ידו לא ניח - הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". "גופו ניח - ע"ג קרקע והוא עקירה". עכ"ל.

דהיינו שהחילוק בין גופו לידו לשיטת רש"י היא שגופו נח ע"ג קרקע ולכן הוא עקירתו עקירה, משא"כ ידו שמרחפת באויר ופשיטתה לרשות השני' אינה נחשבת לעקירה.

ובתוס' כתבו³⁶ וז"ל: "נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבחר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה, ולמאי דגרס נמי ידו לא ניח מפרש ר"י דהיינו משום דבחר גופו גריר". עכ"ל.

ביאור דבריהם: דהנה בטעם הדבר שגופו אינו דומה לידו מצינו גירסא נוספת, ואומר ר"י שנראה לו כהגירסא הזו, שהחילוק בין גופו לידו הוא משום שידו בחר גופו גרירא ולכן א"א להחשיב את הושטת ידו של העני כעקירה מרשות זו כשגופו נשאר עומד שם. משא"כ כשנעקר גופו ודאי יחשב זה לעקירה.

וממשיכים התוס' שגם להגירסא "ידו לא ניח גופו ניח" טעם החילוק הוא כנ"ל, ופירוש הדברים יהי' כך: ידו לא ניח ברשות השני', וטעם הדבר - משום שידו בחר גופו גרירא. דהיינו שלולא העובדה שידו בחר גופו גרירא היתה נחשבת מונחת ברשות השניה אף שמרחפת באויר.

מצינו א"כ מחלוקת בין רש"י לתוס', שרש"י ס"ל שידו מצ"ע אינה נחשבת מונחת כיון שאינה מונחת ע"ג קרקע אלא מרחפת, משא"כ תוס' ס"ל שהיד מצ"ע כן נחשבת מונחת, רק שבאם פשוטה לרשות אחרת לא תחשב מונחת שם מצד ענין צדדי - שבתר גופו גרירא והגוף הרי מונח ברשות השניה.

וע"פ הנ"ל יש לומר שרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו. דרש"י ס"ל שהנחה פירושה ע"ג קרקע (מקום ראוי) והיד ה"ה מרחפת, ותוס' ס"ל שהנחה פירושה במקום אחד ואף באויר וא"כ שפיר תיחשב היד למונחת.

36. דף ג' שם, ד"ה "מאי טעמא ידו לא ניח".

רשות היחיד – עולה עד לרקיע, רשות הרבים – עד עשרה טפחים

הת' יהודה יוסף הלוי שטייגר

א

רה"י ורה"ר מציאותם

שנינו בתוספתא (שבת ו.): "ארבע רשויות לשבת: רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור.

איזו היא רה"י? חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' טפחים ורחב ד', זו היא רה"י. (והטעם על כך אפשר שהוא ע"ד שאומר תוס' ד"ה "והא בעינן" (שבת ד.). שנקרא מקום חשוב רק מד"ט על ד"ט).

ואיזו היא רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין...

אז"ל רה"ר תופס רק עד עשרה טפחים, ולמעלה מזה נחשב כמקום פטור (משנה ק. ע"ז:).

ב

דיניו המחודשים של רב חסדא

בגמ' (ז.) מובא דינו של ר' חסדא שיוצא מתוך ההנחה כי רה"י עולה עד לרקיע: "אמר ר' חסדא נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גבו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע". מצינו בדבריו מספר חידושים: א. לא זקוקים למקום של ד' על ד' כדי להחשיבו. ב. רה"י עולה עד לרקיע. ג. ברה"י אין מקום פטור.

מדברי רב חסדא נמצא כי הקנה, על אף ששטחו פחות מד' על ד' הרי הוא כמקום חשוב, והנחה ע"ג גורמת לחיוב.

על הדין שנאמר במשנה "פשט העני את ידו ונטל מבעה"ב... העני חייב" הקשו בגמ' (ד.): "אמאי חייב? והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא!" ותירצו: שזהו משום ד"ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'".

למדנו מכאן שאמנם ידו נחשבת כמקום חשוב, אך בשאר דברים צריך שיהיה ד' על ד' במציאות, אם כן קשה הדבר לרב חסדא – מדוע הקנה שאינו ד' על ד' נחשב לפי רב חסדא כמקום חשוב?

אחד מהתירושים לכך¹: שהקנה, משום שהוא מחובר לקרקע הרי הוא מקום חשוב גם אם שטחו לא מחזיק ד' על ד', כי עצם הדבר שהוא דבוק לקרקע הופך אותו לחשוב, מה שאין כן בדברים שאינם מחוברים.

תירוץ אחר מצינו ברמב"ן וז"ל: "אתא ר' חסדא לאשמעינן דרה"י עולה עד לרקיע והוא כמונחת על קרקע, והוי הנחה נמי כמו שהוא מקום ד' הלכך לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' אלא כגון ברה"ר".

קיים חילוק אם כן בין רה"י לרה"ר: ברה"י לא צריך מקום ד' על ד' מפני שהוא עולה עד לרקיע והחפץ הוא כמו מונח על הקרקע באיזה גובה שהוא ימצא. משא"כ ברה"ר².

לשיטת התוס' (בדף ד: ד"ה "באילן") יוצא שלפי ר' חסדא לא בעינן מקום ד' אפי' ברה"ר! - ע"ש.

אבל לפי הרמב"ן והרשב"א שמחלקים בין רה"י לרה"ר, צ"ל מה הטעם לחלק? בין אם לומדים את ענין ד' על ד' מפסוק ובין אם למדים זאת מסברא צריכים אנו להבין חילוק זה שבין הרשויות!

ג

מקום פטור

תחילה יש להבין את גדרו של 'המקום פטור'.

דינו של קנה הנעוץ בקרקע שגבוה ג' ואין בו ד' על ד', שונה ברה"ר מברה"י:

1. ראה שו"ת הר"י מגאש סי' כ"ד.
2. והא ד'טח' (ז.), ע"י ר"ת והריב"א היאך מועיל להיות שם ד' על ד'. (ויתכן לומר שזה הטעם שהאדה"ז לא הביא את זה בשו"ע).

ברה"ר 'מקום פטור' הוא, וברה"י משא"כ אינו נחשב ל'מקום פטור'. (וכן הביא אדה"ז להלכה בסימן שמ"ה: "לכו"ע ברה"י אין מקום פטור!") בפשטות הטעם על כך הוא מפני שברה"ר החפץ מונע דריסת רבים וא"כ הוא מבטל את הרה"ר שמתחתיו ולכן הוא נחשב למקום פטור. משא"כ ברה"י, שהחפץ לא מונע כלום כי אין גדרה של הרשות 'הליכת רבים' והחפץ נחשב משום כך ככל שטח אחר של רה"י.

תירוץ זה שפיר קאתי אם נאמר שהגדר של מקום פטור הוא שמונע דריסת רבים, אבל אם נאמר שגדרו של מקום פטור הוא ענין בפני עצמו, היינו שכל דבר שגבוה מג' חולק רשות בפ"ע³, (בעיקר החקירה עי' תוצ"ח סי' ט"ז), צ"ל את פשר החילוק: כי אם הסיבה היא (לא מפני שמונע דריסת רבים אלא) שדבר הגבוה ג' נחשב למקום בפ"ע, אזי כשם שהוא חולק מקום לעצמו ברה"ר, כן יחלוק מקום לעצמו גם ברה"י, מיקומה של רשות זו אם כן לא צריך לשנות את דינה.

ד

הסבר הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהל' שבת (פ' י"ד ה"ז): "איזהו מקום פטור? מקום שיש בו פחות מד' על ד' וגבהו שלושה עד לרקיע. שכל פחות משלושה הרי הוא כארץ".

וכתב עליו המגיד משנה: "ודע שמקום פטור אינו אלא כשהוא ברה"ר או בכרמלית אבל אם הוא ברה"י כיוון שרה"י מקיפו הרי הוא כמוהו, שאוויר רה"י עולה עד לרקיע".

המגיד משנה לומד אם כן שברה"י לא יכול להיות מקום פטור כיוון שכל אווירו מוקף באוויר רה"י. ויש להבין זאת שהרי גם ברה"ר המקום פטור מוקף באוויר הרשות! אמנם נראה שהמגיד משנה לא הסתפק בכך ולכן הוא מסיים: "שאוויר רה"י עולה עד לרקיע". אלא שעדיין קשה למה צריך שהאוויר שמקיף את הכלי יהיה עד לרקיע, העיקר שהוא מוקף, מה נותנת לי ההקפה עד לרקיע?

עד כאן ביאר המג"מ מדוע אין מקום פטור ברה"י. לקמן בהלכה יח.

3 כפי שמצינו בברייתא הנ"ל שד' רשויות לשבת ואחד מהם הוא מקום פטור, שמזה מוכח היותו חולק מקום לעצמו.

מסביר המגיד משנה מה הטעם שברה"ר קיים מקום פטור. וכך כותב הרמב"ם שם: "נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו פטור. שאין רשות הרבים אלא עד עשרה".

לכאורה לא מובן מדוע נקט הרמב"ם בנימוק זה – ד"אין רה"ר אלא עד עשרה" – מדוע הוא תולה זאת בכך שהטרסקל מונח ב'מקום פטור' הרי גם למטה מעשרה לא יכול הטרסקל להיות רשות לעצמו, משום שא"א לומר "גוד אחית מחיצתא" (ראה את המחיצה כאילו נוחתת היא עד לארץ) כי הגדיים בוקעים בה ואין זה יכול להחשב למחיצה. א"כ פשוט יותר היה לנמק את הפטור משום שאין לו מחיצות ואז הטעם היה מוסב גם כלפי ה'למטה מעשרה'! משא"כ כעת שהוא מנמק רק את ה'מקום פטור' - את המקרה שהטרסקל מונח ב'למעלה מעשרה'.

המגיד משנה מסביר זאת: "...שלא נתכוון רבינו לחלק בדין בין אם הטרסקל תוך עשרה או למעלה שא"כ היה לו לכתוב נעץ קנה גבוה יותר מעשרה! אלא נתינת טעם כתב למה אין דין קנה זה כשהוא ברה"ר כרה"ר כמו שהוא ברה"י בהיותו שם כנוצר למעלה...". (- ומהו באמת הטעם לחילוק? אומר המגיד משנה שהדבר טמון בדברי הרמב"ם "שאיין רה"ר אלא עד עשרה") "ואמר שאין אויר רה"ר עולה עד לרקיע אלא עד י', וכיוון שאין האויר תופס אלא עד י' בדין הוא שכל דבר גבוה יותר מג' יחלוק בו רשות בין בתוך י' בין למעלה מעשרה". (- והוא מן הטעם שהזכרנו שכל גדר רה"ר הוא דריסת רבים והדבר שגבוה ג' מונע זאת).

תשובתו של המגיד משנה היא כך: אמנם כל כוונתו של הרמב"ם היא לא לפרט את דיני הקנה אלא רק לנגוע ביחס של הקנה כלפי הרשות בה הוא נמצא, וכדי להסביר את היחס של רה"ר כלפי הקנה יש להגדיר את רה"ר, לכן אמר הרמב"ם שרה"ר אינה אלא עד עשרה, וזה מה שהופך את הטרסקל או כל מציאות אחרת שמונחת שמה ומונעת את דריסת הרבים, כרשות בפ"ע. (הביאור בכך יובא באות ה').

לסיכום הרמב"ם נגע בנימוק של החילוק בין הרשויות: ברה"י אין מקום פטור מכיוון שרה"י מקיפו, ואווירו עולה עד לרקיע. וברה"ר קיים מקום פטור, כי רשות זו תופסת רק עד י' וכל דבר שמפריע לדריסת הרבים שבה הרי היא רשות בפ"ע.

נגענו בשלושת החידושים של רב חסדא אך נותר לנו לברר את פשר החילוק שבין רה"י לרה"ר – ברה"י קיימים מספר דינים שלא נוהגים ברה"ר, מהי הסיבה לחילוקים הללו?

ה

גדרם של הרשויות

ויש לחקור אחרי גדרם של רה"י ורה"ר:

רשות הרבים:

אפשר להגיד שרב חסדא מחדש את גדר הוויתו של רה"י שהיא שונה לגמרי מגדרו של רה"ר, ידוע לנו מכבר שרה"ר עולה עד לעשרה (רב חסדא חידש רק לגבי רה"י - שעולה עד לרקיע) אבל למה רה"ר תופס רק עד עשרה?

גדרה של רה"ר מתבטא בכך שהיא מקום דריסת רבים, מקום שאנשים רבים הולכים בו. לכאורה הייתה רה"ר צריכה להיות כקומת האדם? מדוע דווקא עשרה טפחים? אמנם יש לומר כי ההדגשה 'דריסת רבים' מורה כי גדרה של הרשות היא העובדה שרבות הדריסות על קרקעה. אך אם כך, שרה"ר מתבטאת בקרקע תהא רה"ר תופסת רק בקרקע עצמה, או עד ג' טפחים – מדין לבוד, אבל לא יותר מכך. א"כ קשה מה הטעם שרה"ר תופס עד עשרה?

הדין של עולה עד לעשרה נובע מכך שהשליטה של הרה"ר היא רק עד עשרה, כך גם כדי להפריד בין הרשויות צריך שתהא מחיצה של עשרה לפחות. המקור לכך מובא בגמ' בעירובין (ד.): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: שיעורים חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני".

הגמרא בסוכה (ד:) חוקרת אחרי המקור למחיצה דאורייתא שנלמד מן הארון שבבית המקדש: ארון תשעה - ('ועשו ארון עצי שיטין... ואמה וחצי קומתו' – הרי תשעה טפחים) וכפורת טפח, הרי כאן עשרה. וכתוב 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת' (תרומה כה, כב) – והיינו מעל עשרה טפחים, וכך היא דרשת רבי יוסי שם: "מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלה משה למרום, שנאמר: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהילים קט"ו). ומקשה הגמ': 'ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב 'וירד ה' על הר סיני' (יתרו יט, כ) ומבארת הגמרא שהירידה על הר סיני הייתה אמנם למעלה מעשרה טפחים. בדומה לכך מתורץ על הנאמר: "ומשה עלה אל האלוקים" – שאמנם לא עלה למעלה מעשרה טפחים!

גם כשדיבר משה עם ה' באוהל מועד – "ונועדתי לך שם... על הכפורת" היה זה רק בטווח של בין התשע לעשר – בגובה הכפורת, והקב"ה היה למעלה יותר⁴. נוכחנו א"כ כי רשותו של אדם תופסת עד לעשרה טפחים ומשם ואילך הרי זו רשות אחרת.

רשות היחיד:

בשונה מרה"ר שגדרה היא 'דריסת הרבים' שבתוכה, רה"י מוגדרת ע"י ההשתמשות של היחיד, רשותו של היחיד לעשות בתוך רשותו ככל העולה על רוחו ואם מתבטא הדבר בבניה, הרי שעל זה כותב האדה"ז (סי' שמ"ה ס"ט) "אוויר רה"י היא רה"י עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברה"י אפילו גבוה מאה אמה על גביו רה"י. וכן כל מה שיש ברה"י בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרה"י, שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות".

נמצאנו למדים כי דרכו של היחיד להשתמש באוויר הנתון שברשותו שמבחינתו יכול להגיע למעלה הרבה מעשרה טפחים, ומן הבחינה התאורטית 'עד לרקיע'.

רשות היחיד מתבטאת באוויר שבה, כלשון האדה"ז 'אוויר רה"י', אויר זה כובש את כל החלל של הרשות מן הקרקע ועד לשמים. רשות הרבים מוגדרת ע"י הקרקע שלה (שם, שמ"ה ס"א): "איזו היא רה"ר רחובות ושווקים... כל דין רה"ר אם הוא רחב ט"ז אמה... וכן דרכים... ורחבים ט"ז אמה וכו'" הרי שמה שעושה את הרשות היא הדרך שבה – הקרקע, שצריכה להיות רחבה כדי הצורך, שרבים יהלכו בה, והאוויר שבהטפל לקרקע.

4. בפנימיות הענינים להעיר מסופה של ההתוועדות בל' שבט תשל"ז בה נשאל הרבי מה פשר השימוש הרב שלו עם המשפט: "למטה מעשרה טפחים", והרבי ענה ע"ד הנאמר בסנהדרין (צז.) "כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", שלכאורה אם אכן כלו כל הקיצין מדוע המשיח עוד לא בא? ואם אמנם הדבר תלוי בתשובה, נמצא שעדיין לא כלו הקיצין!

הרבי הסביר כך: 'כלו כל הקיצין' זה הולך על הקב"ה, שמצדו הגאולה כבר קיימת וכלפיו אכן 'כלו כל הקיצין', והעובדה שאיננו רואים זאת היא משום שהדבר אמור דווקא כלפי הקב"ה, ורשותו שלו אינה מגיעה אלא עד עשרה טפחים עתה נותר לנו להורידה למטה מעשרה טפחים. ועל זה אומרים ש'אין הדבר תלוי אלא בתשובה'. נמצא כי ההתבטאות התדירה של הרבי 'למטה מעשרה טפחים' היא כדי לומר: איני מבקש את הגאולה למעלה מעשרה טפחים, שם הלא היא כבר נמצאת. צריכים אנו אותה פה למטה.

נמצא כי בכח הנבראים להוריד את הגאולה מלמעלה מעשרה טפחים אל ה'למטה מעשרה' - לעולם הדבר נפעל ע"י עבודת התשובה שלהם.

ויש לומר כי הדבר מרומז בכך שלגבי האדם לא שייך מקום פטור (כדלקמן אות ז').

משום כך חפץ גדול כדי הצורך שאינו חלק מן הקרקע - שאין דורסים עליו, הרי שהוא רשות לעצמו, ומעל עשרה טפחים היכן שאין שליטת הקרקע מגיעה הרי זהו מקום פטור.

עתה יובן מדוע ברה"ר דווקא צריך מקום ד' על ד' כדי להפוך אותו ל'חשוב' - שמשתמשים בו, כי גדרה של רה"ר היא לא השתמשות, ואם הינך רוצה להשתמש ברשות כזו או אחרת בתוך רה"ר צריך אתה לייחד לך מקום של ד' על ד' שישמש אותך. משא"כ ברה"י שנועדה לכתחילה להשתמשות, כל חפץ או גוף הופך לחלק ממנה, וגם מקום גדול יותר לא נפרד ממנה, כי גדרו אחד הוא עם הרשות.

ו

עיון בלשון האדה"ז

בסעיף ט' (סי' שמ"ה) הביא האדה"ז שני דינים שלכאורה אינם קשורים זה לזה. תחילה הוא כותב את הדין של 'נעץ קנה' ברשות היחיד, ומיד אחר כך כותב: "וכן כל מה שיש ברה"י בין רחב בין קצר..." לא די שהוא אינו מפריד ביניהם אלא שהוא אף מחברם עם מילת קישור (וכן) על אף שהם דינים נפרדים.

ואמנם הטור והב"י עושים הפרדה בין שני הדינים הללו (שמובאים בסגנון אחר):

בסי' שמ"ה סעי' ה' כותב הטור: "ורשות היחיד היא רשות היחיד עד לרקיע" ובהגהות והערות: "היינו בגוונא דזרק מרה"ר ונח ע"ג קנה גבוה, דק לאיסורי". רק בסעיף שלאחר מכן כותב: "ואפילו כלי אם הוא גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה כגון תיבה (או כוורת) או מגדל הוי רשות היחיד".

באותו האופן מובאים הדינים האלו בב"י.

הם אמנם אינם כותבים את הדין של 'נעץ קנה' בפירוש אך היוצא מכך 'שרה"י עד לרקיע' הוא: שקנה גבוה אפילו מאה אמה הוי רה"י. מה ראה האדה"ז לחבר בין דין זה לדין השני - שכדי לנמקו לא די בהסבר של 'עד לרקיע' אלא צריך לומר: "שכן דרך לבנות ברה"י עליות כו" (ראה שם)?

התשובה נעוצה בביאור שמביא האדה"ז בסיום הסעיף: "שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות", במשפט אחד מבאר האדה"ז את שני הדינים יחד. העובדה שרה"י עולה עד לרקיע לכשעצמה היא בגדר גזירת הכתוב כזו, אך מדוע באמת היא עולה

עד לרקיע? האדה"ז בוחר לכתחילה לתת את הכלל לפיו יש לנהוג ברה"י – הוא אומר כי גדרה של רה"י היא השתמשות (-"שכן דרך לבנות") דרך זו של ההשתמשות של היחיד מביאה לידי כך שהרשות תעלה עד לרקיע, ולכן: א. קנה גבוה, רה"י הוא. ב. כל מה שנמצא ברה"י באיזה גודל שיהיה הוא רה"י!

ז

בגוף האדם אין מקום פטור

דין יוצא דופן במקום פטור של רה"ר מצינו באדם:

נחלקו הראשונים במעביר ד' אמות ברה"ר דרך עליון-למעלה מראשו- פי' רש"י עירובין דף צ"ח. ולתוס' (שם): מעביר מימינו לשמאלו) שחייב. שלכו"ע מדובר בלמעלה מעשרה. האם כדי להתחייב די שתהיה הנחת ג'19 למטה מעשרה אף שהחפץ עודנו למעלה מעשרה (דעת הרמב"ן הובא ברשב"א שבת צ"ט:), או שצריך שהנחת החפץ תהיה למטה מעשרה (הרשב"א שם).

והנה התוצאות חיים סי' י"ג הביא מחלוקת זו ודן בה - והביא הריטב"א (מעירובין לג.) שכתב בשם הר"מ בר שניאור 'שמעביר חייב למעלה מי', אפילו לא הניחו בקרקע אלא עמד לפוש והיה בידו למעלה מי'! וכך מנמק זאת הריטב"א: 'דלא שייך מקום פטור בדבר שהוא מונח בגופו של אדם או בידיו ורגליו בארץ, דמה שמונח בידו למעלה הוה כמונח למטה בין רגליו... ולא עשו למעלה מעשרה מקום פטור אלא מה שאינו ביד האדם" ע"כ.

במה שונה האדם שדין ה'מקום פטור' לא חל עליו?

מדוע חפץ שרגליו בארץ והוא גבוה יותר מעשרה (ואינו רחב ד' על ד') המקום שעל גביו נחשב כמקום פטור (אוגדו במקום פטור. ע"י דף ח.).? מדוע לא אומרים שרואים אותו כמונח בארץ כיון שתחתית גופו של החפץ נושקת לקרקע רשות הרבים?

ההסבר תלוי בהבדל שבין אדם לחפץ:

נקח את השולחן כדוגמא לחפץ, השולחן משמש להנחת חפצים, הנחה זמנית או קבועה, המכונה בשם הכללי 'השתמשות'. לגבי כך חשוב באיזה גובה השולחן ומה רוחבו, איזה חפצים הוא מסוגל להכיל, ועוד. שולחן כזה שהוא למעלה מעשרה טפחים ההשתמשות בו היא בלמעלה מי' טפחים שבו, במקום פטור.

האדם בשונה מכך הוא לא 'מקום' שמניחים עליו חפצים, הוא אדם. כשחפץ נמצא אצלו הוא 'אצלו' - אצל האדם, הוא לא מונח עליו. את האדם רואים אנו לגבי כך כגוף שלם בלתי מחולק, אין זה משנה אם החפץ נמצא בטווח של ה'למעלה מעשרה' או שהוא למטה מזה, הוא אצל האדם וככזה הוא נחשב כמונח ברה"ר כיון שהאדם עומד ברה"ר ונטוע בקרקע⁵ לכן 'הנחת גופו כהנחת חפץ דמי' והנחה זו דיה כדי לחייב את האדם בהנחה אף אם החפץ עודנו למעלה מעשרה! (ראה עד"ז בר' שניאור ובתוצ"ח). כלומר, כשהאדם משתמש בחפץ (פועל בו וכו'), הרי כמו שהאדם עצמו אינו מציאות שנדון כחפץ שמקומו במקום פטור, כ"א נגרר אחר רגליו שמוליכים אותו ממקום למקום ונמצא שהם הם הקובעים מקומו. (או שמלכתחילה אינו מציאות שמניחים עליו לומר שנדון בו לפי מקום למעלה מי') - כך גם כשפועל בהחפץ נקבע המקום לפי האדם ההופך ל"יד" החפץ. (ועי' חי' ר' אברהם שא"ג בזה).

ח

כח האדם ב'להוריד מלמעלה מעשרה'

נראה לבאר את החילוק שבין הרשויות בפנימיות הענינים - ובהקדים הנאמר בלקו"ש (חי"א עמ' 69): "והנה כל עניני הבריאה נחלקים לג' סוגים כללים הנרמזים בג' סוגי הרשויות דשבת: א. סוג של עניני קדושה, שהעבודה בהם היא באופן ד'ועשה טוב' - רשות היחיד (יחידו של עולם) ב. סוג של עניני רע דברים האסורים (טורי דפרודא), שאופן העבודה בהם הוא בדרך 'סור מרע' - רשות הרבים (היפך רשות היחיד)" (ע"כ מבפנים) סוג שלישי מובא שם כ'כרמלית' ורשויות ממוצעות כחצר משותפת שהם עניני רשות בין מצוה לאיסור.

רשות הרבים אם כן היא רשות אסורה, שנמצאת בצד של הטומאה - ג' קליפות הטמאות שאינם מתבררות⁶ רשות שכזו תופסת היא רק ב'למטה מעשרה טפחים' בעולם החשוך בו הרע נדמה לטוב, למעלה מזה הרי היא בטלה.

5. כשהוא מניח את החפץ על אדם אחר בגובה של למעלה מעשרה פטור! - ההנחה על אדם אחר הריהי שונה כי לגביו השני אינו אלא כמקום שמניחים עליו חפצים (ראה בר' שניאור) או שאפשר לדחוק באופן אחר כבתוצ"ח - ע"ש.

6. ראה תניא פ"ז ועוד.

האדם בכוחו לשהות בעולם, בתוך החושך והטומאה אך עם זאת להתעלות 'טפח' מעל הקרקע, לא עשרה טפחים!

האדם יכול להתמודד עם ה'למטה מעשרה טפחים' אבל בכח ה'למעלה' ורק בדברים הנתונים לידי בירור, שלא כרה"ר. הוא אשר מרומז בדברינו החפץ שבידי האדם נמצא 'למעלה מעשרה טפחים' אך הוא מחוייב על הנחתו משום שהוא נחשב כמונח בקרקע.

האדם שגופו מקושר ל'קרקע', לגשמיות העולם עושה את החפץ כמונח למטה. כל זה ברה"ר, רשות הטומאה, הרשות של ה'למטה מעשרה'. שם אין בכוחו של האדם להתעלות - ה'למעלה מעשרה' שבוי ב'למטה', בקליפות,⁷ אמנם חפץ שההשתמשות שלו היא ב'למעלה מעשרה טפחים' דבר שלא קשור בהכרח בקרקע של רה"ר נדון כ'מקום פטור' עליו אין הרה"ר משפיעה. רק החפץ שמונח על האדם, ומציאותו של האדם הרי היא ברה"ר - למטה מעשרה. הרי שרה"ר בכוחה לגרור את ה'למעלה מעשרה' כדי כך שהדבר ייחשב כמונח בלמטה!

ברשות היחיד - 'יחידו של עולם', גם ה'למטה מעשרה' כלמעלה הוא - הקרקע אינה מציאות ברשות היחיד, כל מציאותה היא אוריה ואויר זה מגיע הוא עד לרקיע - זוהי רשות היחיד, כח היחידו של עולם שנמצא למטה כשם שנמצא למעלה, שם אין 'מקום פטור' כל החלל מלא מענין אחד, ומאותה הסיבה לא שייכת שם מציאות רשות אחרת.

(הממוצע הוא מקו"פ (וכרמלית) אלו נותנים מקום לס"א אך נתונים לברור).

ט

הגדרת הרשויות למעלה משכל

והנה בספר המאמרים עטר"ת (עמ' רמ"ב מאמר ד"ה "ויקחו לי תרומה") כותב הרבי הרש"ב:

"והגם שהתורה למטה גם כן נתלבשה בענינים גשמיים, הנה בתורה גם כמו שהיא למטה יש בה בחינת חכמה עילאה, שהרי התורה הגם שהיא בבחינת שכל והשגה, הרי עצם התורה היא למעלה מטעם ודעת המושג. וכמו ד' רשויות דשבת דרשות הרבים תופס עד עשרה טפחים, ורשות היחיד תופס עד לרקיע, הרי אין זה על פי טעם המושג מפני מה רה"ר

7. להעיר משה"ש ה' תשנ"א ח"ב ע' 635 ואילך קונטרס כ"ח סיון - (וראה לקו"ש (גאולה ומשיח) במדבר ע' 75). שלע"ל יהפכו הרבים' - המנגדים ל'היו עמדי' - ברה"י - יחידו של עולם.

הוא כך ורה"י הוא כך. לאחר שאנו יודעים שזה רה"ר ורה"י יש בזה כמה ענינים בטעמים וסברות וכמו יציאות השבת... אבל עצם הענין הוא רק מפני שכך גזרה חכמתו יתברך" ע"כ.

מדבריו של הרבי יוצא אם כן שעל פי שכל אין כל דרך להבין את ההגיון שטמון בעצם האיסור. אך קשה – משום שהרבי כותב במפורש מהו 'עצם הענין' - 'דרשות הרבים תופס עד עשרה טפחים ורשות היחיד תופס עד לרקיע' – וחותם: 'הרי אין זה על פי טעם המושג'!

אך ע"פ מה שהובא מלקו"ש בואר הדבר בטוב טעם רה"ר אינה אלא עד עשרה כי כך טיבה של טומאה שלא תופסת למעלה מעשרה, ועד"ז רה"י - יחידו של עולם – עולה עד לרקיע.

ואם כן מצינו שהטעם מדוע 'רה"ר תופס עד עשרה...' הרי הוא מושג! ומדוע כותב הרבי שאין זה ע"פ טעם המושג. [ובאמת שיש לחלק - רה"י עולה עד לרקיע מובן יותר. אך ברה"ר אחרי כל הביאור צריך להבין מדוע דווקא י'! - והתשובה היא הלכה למשה מסיני, בסופו של דבר הגענו אל הגזירת הכתוב' - כך קבלו מסיני, אך מה בנוגע לרה"י?

ואין לתרץ שאמנם הרבי כתב את הדברים רק בנוגע לנגלה דתורה, אבל ע"פ פנימיות התורה הרי שאפשר להשיג טעמו של דבר. כי הרבי כותב בפירושו שכאן למטה עצם התורה בלתי ניתנת להשגה, ומשמע שזה אף ע"י חסידות! מה גם שהרבי כותב זאת במאמר, זאת אומרת שאין זה מושג גם לא בפנימיות התורה].

כן יש לשאול, דלכאורה גם מבלי הביאור בלקו"ש אפשר להבין הטעם שהרשויות הם דווקא כך, משום שרה"י דרכו של יחיד להשתמש בה ולבנות בה, (כנ"ל שו"ע שמ"ה) ואילו רה"ר כל ענינה הוא לשמש כעורק מעבר, אין היא ענין בפני עצמה, אדם לא דר ברה"ר, ואילו נניח היו כל רשויות היחיד צמודות זו לזו הרי שלא היה צורך ברשות הרבים. זוהי גדרה של הרשות, דריסת רבים. מעבר בלבד!

מה אומר הרבי אם כן?!

הביאור בכך הוא: גזירת הקב"ה היא שאין להעביר מרשות לרשות בשבת אינה קשורה בכל גדר שהוא, כך גזרה חכמתו יתברך, כי "אל יצא איש ממקומו" – וכך יהיה. ולפי"ז י"ל - שלהגדיר את רה"ר ואת רה"י זה כך וזה כך - מובן. אבל מפני מה מהווים אלו המציאויות - הרשויות בעלות משמעות ביחס לאיסור ההוצאה. זה אינו מובן.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

יוצא אם כן כי הטלטול מרשות לרשות בשבת לא קשור בגדרים הגשמיים שאנו מגדירים בהם את הרשויות - אותה העובדה שרה"י 'משמשת' אותנו ורה"ר אינה אלא כמעבר אעפ"כ באותה מידה יכל הקב"ה לגזור שברה"ר יהיה האיסור עד לרקיע וכדומה ביחס לאיסור ההוצאה. [היינו ביחס לכך שאסור להוציא מגדר רשות זו לאחרת].

זהו 'הטעם שאינו מושג'!

ואנו אין בידינו אלא אחר שקבע הקב"ה שכך וכך הרי שמסבירים את הדבר עפ"י טעמים [ופנימיות התורה].



בגדר מדבר ורשות הרבים

הת' ראובן ישראל סויסא

א

איתא בגמ'¹ "ת"ר ד' רשיות לשבת רה"ר ורה"ר וכרמלית ומקום פטור, ואיזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה", (לאחמ"כ ממשכה הגמ') "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמזבז, (ומתרץ) "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה", וכתב רש"י שם: "בזמן שהיו ישראל במדבר חשיבא רה"ר, בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי". וצ"ב לשיטת רש"י אמאי נקט התנא מאי דהוה במדבר בזמן שהיו בו ישראל, ולמאי נפק"מ להשמיענו דין זה, וכלשון חז"ל² מאי דהוה הוה?

בשיטה להר"ן³ מובא בשם הרא"ה שתי אופנים ליישב קושיא זו:

א. כשעם ישראל היה במדבר היה שטח במדבר שנחשב לרה"ר, ז"א שבשטח שבו נמצאו המחנות הוי חשיב לרה"ר, משא"כ שאר שטח המדבר שלא היו ישראל דרים בו לא חשיב רה"ר. והחידוש בזה הוא דאע"פ שהמקום שבו שכנו המחנות לא היה מקום קבע מכיוון שישראל היו נודדים במדבר, אעפ"כ מקום חנייתם חשיב רה"ר⁴. ומכך ניתן להסיק שגם בזמן הזה אם יתקבצו עם רב במדבר יחד כפי שהיו ישראל במדבר יקרא המקום שהם שם רה"ר, "ולא תאמר שאין רשות הרבים רק כשהם קבועים שם אבל אין קבועין לא שהרי לא היו קבועים במדבר" ובכל אופן חשיב רה"ר⁵, וא"כ כך גם בזמן הזה.

1. שבת, דף ו' ע"ב.

2. יומא ה' ע"ב ועוד.

3. בד"ה כאן בזמן שהיו ישראל במדבר וכו'.

4. והכי משמע מהגור אריה.

5. אלא שק"ק לומר כאופן זה, דא"כ הא דמצינו (במדבר לו, לב) עה"פ "וימצאו איש" שבפשט' לא מצאו אותו במחנה, וכדמצינו בספרי פרשת שלח פסקא קי"ג "וימצאו איש" - מגיד שמינה משה שומרים ומצאו אותו מקושש (והוסיף בקהלת יעקב (להגאון רבי יעקב מקרלין שבת ו' ע"ב) שעצים לא גדלו במחנה מסתמא, וכן מעמר שייך רק במקום גידולו, וא"כ בפשטות מצאו אותו מחוץ למחנה ובכ"ז הכי אמר שם: (כט ע"ב) "אמר ר' יהודה אמר

ב. באותו זמן שבו היו ישראל במדבר, לא רק השטח שעליו שכנו מחנות ישראל חשיב רה"ר אלא אף, השטח שמסביבות למחנות, ואף שאר המדבריות המחוברות למדבר זה חשיבי רה"ר, והוסיף שם דאע"פ שמרש"י בעירובין משמע שצריך להיות שישים ריבוא והרי לא בכל המדבר מהלכים ס"ר וע"כ ביאר דמה שכתב רש"י שצריך שישים ריבוא אין הכוונה ס"ר ממש אלא דרך הראויה לשישים ריבוא, דהיינו שיהיו רגילין אנשים להלך שם תדיר כשישים ריבוא, והרי במדבר היו שיירות מצויות של ס"ר ואע"פ שלא היו כולם בדרך אחד, ולכן נקט התנא כאן בזמן שהיו ישראל במדבר להודיענו שאף כל המדבר ייחשב לרה"ר, ואע"פ שהאנשים הגורמים לכך שהמדבר ייחשב רה"ר נמצאים במקום מסויים במדבר ולא מתפשטים על כל המדבר, אעפ"כ כל המדבר חשיב רה"ר⁶.

ובחפץ ה' (להאזה"ח הקדוש) הוכיח דבזמן שהיו ישראל במדבר אף שטח המדבר סביב למחנות, ואף המדברות הסמוכים ומחוברים לאותו מדבר חשיבי רה"ר, ומוכיח שלכן התנא נקט כאן כשהיו ישראל במדבר - דישראל היו רק במקום אחד ואעפ"כ מחשיבים את כל המדבר לרה"ר, דבאם נאמר שרק המקום שהיו בו ישראל חשיב רה"ר, הול"ל כאן בזמן שהרבים מצויים, ובאם יקשה דא"כ הו"ל להתנא למינקט והמדבר, לזמן שיהיו מצויים בו רבים? ע"כ כתב רש"י דבזמן הזה אין הולכי מדברות, "ואין לומר דדוקא המקום שבו היו ישראל חשיב רה"ר ושאר המדבר לא חשיב רה"ר דא"כ מאי אתא לאשמועינן..." וכתב שם דישראל הוכחות אך לא פירשן.

והיוצא מדבריו שס"ל כאופן הב' ברא"ה, וע"כ נקט התנא בזמן שהיו ישראל במדבר, לאשמועינן שאף בזמן הזה כשיתקבצו אנשים במדבר כהאופן שבו היו ישראל במדבר כל המדבר יחשב לרה"ר.

ב

ברש"י לעיל דכ' דהטעם שבזה"ז מדבר לא חשיב רה"ר, משום שבזמן הזה מדבר אינו מקום הילוך לרבים שהרי הולכי מדבריות לא שכחי, ומדבריו משמע שע"מ שרשות תיקרא בשם רה"ר הוא דאיכא שם דריסת הרבים.

שמואל מקושש מעביר ד' אמות ברה"ר הוה") וכן משמע בפשט' שלא רצה לעשות זאת בפני עם ישראל אלא עשה זאת בריחוק מעיניהם, ובכ"ז כתיב שמעביר ד"א ברה"ר דמשמע כנ"ל שאף מחוץ למחנות נחשב לרה"ר, ועצ"ע.

6. ועפ"ז יובן גם מה שהוקשה בהערה חמש, דלפי האמת כל המדבר חשיב רה"ר ולא רק שטח המחנות שחנו בו ישראל.

וכן לעיל בגמ' (ו ע"א) "אבל ים ובקעה והאיסטוונית אינן לא כרה"י ולא כרה"ר".
 ופרש"י (ד"ה "ולא כרה"ר") "דאינן דומין לדגלי מדבר דלאו להילוכא דרבים עבידא".
 ומלשון רש"י מוכח דבכדי שיחול שם רה"ר צ"ל דריסת הרבים שם.

ומהצד השווה שבדברי רש"י (בנוגע להמדבר ודיני כרמלית הנ"ל) משמע קצת דבכדי
 שיחשב כרה"ר לא בעינן הילוך דס"ר בוקעים אלא אף הילוך הרבים מספיק.⁷

אלא שמרש"י בעירובין⁸ ד"ה "עיר של יחיד" משמע דע"מ שרשות תקרא בשם רה"ר
 נדרש שיהיו בה ס"ר בוקעין וז"ל: "שלא היו נכנסין בה תמיד ס"ר של בנ"א ולא חשיבא
 רה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר", ומדבריו ניתן להסיק ב' ענינים גבי שיטתו:

א. מהא דכתב "...נכנסים בה תמיד ס"ר" מוכח שע"מ שיחשב כרה"ר בעינן דיבקעו בה
 תמיד ס"ר .

ב. ומדכתב "...דלא דמיא לדגלי מדבר" בהמשך לדין חיוב בקיעת ס"ר ברשות, מוכח
 דס"ל שדין רה"ר ילפינן מדגלי מדבר בכל פרטיו ואף לענין בקיעת הס"ר שם.⁹

וא"כ נמצאנו למדים בשיטת רש"י שני הדגשות מה מגדיר את השטח בשם רה"ר,
 דבמסכת שבת משמע קצת דע"מ שייחשב לרה"ר בעינן הילוך רבים אך לא כתב דבעינן
 שישים ריבוא בוקעין, ובמס' עירובין מוכח (כנ"ל) שדווקא כשישנם שישים ריבוא בוקעין
 אז דווקא מיחשב ליה רה"ר¹⁰, והביאור כדלהלן.

7. אלא שבאמת אי אמרינן כביאור הנ"ל יוקשה מה טעם נקט בגמ' "כאן **שישראל** מצויין במדבר" דהל"ל כאן
שהרבים מצויין שם, וכאן **שהרבים** לא מצויין שם, ומכך שכתב ש"ישראל מצויין שם" משמע דבעינן כמו שהיו
 ישראל במדבר, היינו ס"ר בוקעין.

8. דף נ"ט ע"א.

9. וכן בעירובין דף ו ע"א משמע כן. דכתב בד"ה רשות הרבים וז"ל: "משמע רוחב שש עשרה אמה ועיר
 שמצויין בה שישים ריבוא".

10. אלא שקשה לפי זה דעירובין א: מהיכן מוכח בגמ' שע"מ שיקרא רה"ר צריך ס"ר בוקעין? ב: כשהגמ'
 אומרת סרטיא ופליטיא... זוהי רה"ר גמורה, הוי לה להוסיף והוא דעוברין שם שישים ריבוא?
 וכן בדין כרמלית: ים ובקעה.. והוא דלית בהו שישים ריבוא? וכן ברש"י עצמו בשבת, שכתב כאן בזמן שהיו
 ישראל במדבר.. כאן בזמן הזה, ופי' בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים, וא"כ משמע שדווקא במדבר שאינו
 מקום הילוך לרבים הוה כרמלית, אך בעיר שכן דרך אנשים לדרוס שם אע"פ שאין שישים ריבוא חשיב רה"ר?

ג

ובתוס' על אתר בד"ה "כאן" כתב וז"ל: "משמע קצת דאינה רה"ר אלא א"כ מצויין שישים ריבוא כמו במדבר" ומדבריו משמע שע"מ שהרשות תיקרא בשם רה"ר צריך שיהיו בה שישים ריבוא בוקעין כמו שהיה במדבר [וכמו שכתב מפורש בפ' במה אשה ס"ד ע"ב]¹¹, אלא שזה גופא "משמע קצת", ור"ל דבכדי להחשיבו לרה"ר צריך שישים ריבוא בוקעין כהמדבר שהיו בו ישראל, אלא שזה משמע קצת¹² ולא מוכרח. וצ"ל במה נסתפק תוס' בהוכחתו מכאן?

ד

והנה בשפ"א¹³ הקשה על תוס' שלמד דבשביל שיחשב לרה"ר צריך שיהיה שישים ריבוא בוקעין, דא"כ קשה לשיטתו אמאי לא נקט התנא אף מדבר, דכמו שנקט סרטיא ופלטיא בדיני רה"ר ואעפ"כ מיבעי שישים ריבוא בכדי להחשיבם לרה"ר, שינקוט אף מדבר, דבשניהם צריך שישים ריבוא, ולמה חילק ביניהם דנקט דווקא סרטיא ופלטיא ולא מדבר? ומנסה לדחוק ולומר שאף תוס' למד שיש הבדל בין סרטיא ופלטיא למדבר, דבמקום יישוב (כסרטיא ופלטיא) אינו מוכרח שיהיו שישים ריבוא בוקעין אלא מספיק שיהיה ראוי ועומד להליכת שישים ריבוא לפעמים, וממילא כל רה"ר דיישוב כן הוא, אבל מדבר בזמן שאין ישראל שרויין בו אינו עומד כלל לכך,

אלא שממשמעות הפוסקים משמע שאף ביישוב צריך שיהיה שישים ריבוא בוקעין, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. וע"כ לא למד כשיטת תוס' ולמד שאין הוכחה ממדבר בזמן

11. וצ"ל שהלימוד של תוס' שבמדבר היה שישים ריבוא בוקעים, הוא ממחנה לוייה שעם ישראל התכנס במחנהו של משה רבנו, ואף גם זה רק לפי שיטתו השניה של הרא"ה (כדלעיל) דכאשר עם ישראל היה במדבר כל המדבר חשיב לרה"ר וזהו ההדגש בדברי התנא כאן בזמן שהיו שישים ריבוא בוקעין היה מקום מאוד מסוים בכ"ז כל המדבר חשיב לרה"ר, וזהו ההדגש בדברי התנא כאן בזמן שהיו שישים ריבוא בוקעין, שכל המדבר ואף המדברות המחוברות למדבר זה חשיבי רה"ר, אך באם נאמר שרק המקום שבו היה שישים ריבוא הוא חשיב רה"ר, אך כל מה שמסביבו לא חשיב רה"ר, (כאופן הא' ברא"ה) א"כ דווקא במחנה לוייה היה שישים ריבוא (ואף בזה צריך לדון אם כל עם ישראל היו **בבת אחת** בוקעין במחנה לוייה) משא"כ בשאר המחנות לא היה שישים ריבוא, וכדמוכח כן מר' אברהם בן הרמב"ם וכדלהלן.

12. ולהעיר מקהלת יעקב (להגאון רבי יעקב מקרלין) שכתב בד"ה "וכאן" על דברי תוס' "ואינו משמע כלל ואפ"ל לא קצת", אלא אפ"ל שאין שישים ריבוא בוקעין חשיב לרה"ר, וכדמוכח שם מהחפץ ה' שלמד כאופן הב' ברא"ה שאף שישראל היו במקום מסויים במדבר כל המדבר נחשב לרה"ר. עי"ש שמכיון שהבין שלתוס' צריך שיהיו מצויין בכ"מ ס"ר הקשה דל"מ כן.

13. דף ו', ב. בד"ה כאן בזמן.

שהיו בו ישראל – לישוב, דבמדבר שאינו מקום ישוב אלא נתאספו שם במקרה רק לכמה ימים, בכדי שיחשב לרה"ר נדרש שישים ריבוא בוקעין, משא"כ במקום ישוב כאשר יש הילוך רבים לא דרוש שישים ריבוא בוקעין. וצ"ל מהי סברתו של השפ"א שלא לומדים ממדבר שהיו בו ישראל למקום ישוב, ומהו טעמו? ומהי דעת התוס' שהקיש ממדבר למקום יישוב?

ה

ברמב"ם¹⁴ פסק וז"ל: "ארבע רשויות לשבת, איזו היא רה"ר, מדברות וערים ושווקים...", דמדבריו משמע שאף בזה"ז מדבר חשיב רה"ר, והקשה שם המגיד משנה מדוע כתב הרמב"ם בסתם דהמדבר הוי רה"ר, והרי בגמ' בדף ו: תירץ אביי כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה, דבזמן שהיו ישראל חשיב ליה רה"ר כיוון שהיה הילוך רבים, משא"כ בזה"ז אינו מקום הילוך לרבים וממילא לא הוי רה"ר, ומדוע נקט הרמב"ם בפשטות דהמדבר הוי רה"ר [דעכ"פ הול"ל בזמן שמהלכים בו רבים וכדו']? ובשו"ת ברכת אברהם¹⁵ הביא קושיא זו ע"פ המבארים את תירוצו של אביי דבזמן שהיו ישראל במדבר נחשב הוא לרה"ר, והטעם הוא מתוך שהיו מחנותיהם סדורין בו ומהלכין ביניהם לצרכיהם הוי ליה רה"ר, אבל בזמן הזה הואיל ואין צורך הרבים להשתמש בו ולא דרך הוא להילוך הרי הוא כרמלית, והוסיף שטעמא דמסתברא הוא ולא ידענא אמאי קא מפליג אפירושא.

אך הביא שם דישנם המבארים את תשובתו של אביי באו"א "דבזמן שהיו חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו, והוא מקום דירתן היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי ליה, ובזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו הוא רה"ר, וטעמא דמסתבר הוא עכ"ל.

ונראה לומר בביאור דבריו שבהו"א סבר שבזמן שהיו ישראל במדבר חשיב רה"ר מכיוון שישראל היו הולכים ממחנה למחנה וממילא בדרכים המובילות ממחנה למחנה היה רה"ר, אך מתשובתו משמע דלא היו הולכים ממחנה למחנה, דבמקום דגל יהודה לא היו מצויין מדגל ראובן וכן להיפך¹⁶, וע"כ בזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר, משא"כ

14. הל' שבת פי"ד ה"א.

15. סימן טו.

16. או שאפשר לומר בפ' של ר"א בן הרמב"ם באו"א: דבזמן שהיו ישראל במדבר, המדבר לגביהן נחשב לכרמלית, דהיינו המחנות עצמן היו רה"ר אלא שהמדבר שמסביב למחנות לגבי ישראל נחשב ככרמלית –

בזה"ז חשיב רה"ר דכל אחד יכול ללכת היכן שיחפוץ. כך פי' רבנו (ברשימות חוברת כט ועיי"ש באריכות) בפי' שיטת ר"א בן הרמב"ם¹⁷.

ו

ואולי אפשר לבאר שיטת הרמב"ם באו"א ע"פ דברי השפ"א שהובאו לעיל שלא למד כתוס' בפשטות, דלפי שיטת תוס' כשם שבמדבר שהיו בו ישראל השטח נחשב לרה"ר כיוון שהיו בו שישים ריבוא בוקעין אף כל רה"ר בכדי שיחול שם רה"ר צריך שיבקעו בה שישים ריבוא, משא"כ השפ"א למד [ומסתמא כן הוא דעת הראשונים שאינם מצריכים ס"ר אע"פ שכך היה במדבר] שדוקא במדבר שאינו מקום יישוב ובמקרה נתאספו שם רבים לכמה ימים אז בכדי שיחשב לרה"ר צריך שיבקעו בו שישים ריבוא משא"כ במקום יישוב העשוי גם כן להילוך רבים לא נדרש שישים ריבוא בוקעין אלא מקום העשוי להילוך רבים.

עפ"ז ניתן לומר שבאמת דעת הרמב"ם היא כשיטתם של רש"י ותוס' שבדברי אביי "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" הכוונה היא דבזמן שישראל היו במדבר חשיב רה"ר, ולא מוכרח להגיע לדברי ר"א בן הרמב"ם שבזמן שהיו ישראל במדבר היו כרמלית, אלא שלשיטת הרמב"ם אף בזמן הזה חשיב רה"ר, [אלא שהפי' בדברי הגמ' "כאן וכו'" מתפרש לא כרש"י ותוס' שסברו שהברייתא המונה מדבר זהו בזמן שישראל היו שרויים במדבר, כ"א להיפוך שזה קאי בזה"ז, והברייתא שלא מונה היא בזמן שישראל היו שם. אלא שבזמן שישראל היו שם ס"ל שגם אז היה רה"ר].

וכמ"ש "היה לגבן כמו בקעה ושדה" דדוקא המקום שהנו בו ישראל נחשב כעיר, ושאר המדבר לגבי העיר כבקעה ושדה, משא"כ בזה"ז שאין ישראל דרים במדבר וכל המקומות שוים וכל מי שרוצה הולך ועובר בתוכו לכן היה רה"ר. אלא שפי' זה קשה לפי הפי' השני ברא"ה וכנ"ל דבאם המחנות שבו שכנו ישראל נחשב לרה"ר אף שאר המדבר נחשב לרה"ר. וכן אף להביאור דלעיל בשם הקהלת יעקב מהא דמצאו איש מקושש עצים, והוכיח שם שהיה מחוץ למחנות, ואעפ"כ כתוב שהמקושש מעביר ד"א ברה"ר? (ואפשר לומר שזה גופא שהיה מעביר ד"א זה מפני האופן השני ברא"ה שבאם מקום חנייתם היה רה"ר ממילא כל המדבר חשיב רה"ר ולכן החשיבו אותו למעביר ד"א ברה"ר אף שהיה מחוץ למחנות וכדלעיל), ולכן בהכרח לומר בדעת ר' אברהם בן הרמב"ם שבזמן שהיו ישראל במדבר כל המדבר ואף שטח המחנות לא היה רה"ר, ומשא"כ בזה"ז, וכפנינו.¹⁷ וראה שם שהקשה על פי' זה דלפי שיטת הרמב"ם לא מצינו שצריך שיהיה שישים ריבוא בוקעין, וא"כ גם באם נאמר שלא הלכו ממחנה למחנה אך במחנה עצמו כגון מחנה ראובן דהיה שם יותר ממאה אלף מספיק כמות זו בשביל שנחשיבו למקום שרבים מהלכים שם ויחשב רה"ר, ומדוע בכ"ז כתב הרמב"ם שמדבר בזמן שהיו בו ישראל לא חשיב רה"ר, ובשלמא לשיטת (רש"י) ותוס' שכתבו שצריך שיהיה שישים ריבוא בוקעין יובן דמכיון שלא הלכו ממחנה למחנה לא היה מקום שהיו בו שישים ריבוא בוקעין (חוץ ממחנה לוי) כשכל ישראל היו מצויים אצל משה) אך לשיטת ר"א צ"ב. [ועי' שם שתי' מצד שהמדבר היה גדר "שדה" (ועיין רש"י ו. ד"ה בקעה. שדות הרבה) עיי"ש] ואכ"מ.

והביאור בזה הוא: דבזמן שהיו ישראל במדבר התנא לא מנה באותם הרשיות הנחשבות לרה"ר את מדבר מכיוון שמדבר נכלל בפלטיא, וכמו שבפלטיא לא צריך שיהיה ס"ר בוקעין מהטעם שכתב השפ"א שפלטיא ראוייה להילוך רבים, וממילא במקום הראוי להילוך רבים אינו מוכרח שיהיו שישים ריבוא בוקעין אלא מספיקה יכולת דריסת הרבים, וע"כ בזמן שישראל שכנו במדבר כל המדבר נחשב לרה"ר, דאמנם עם ישראל חנה אז רק במקום מסוים אך עכ"ז כל המדבר נחשב לרה"ר מכיוון שאף שאר שטח המדבר היה ראוי להילוך רבים דמכיוון שסו"ס-להבדיל מכרמלית-צריך שילכו שם ואכן היו שם תגרים שהיו מגיעים למכור סחורות לישראל¹⁸, וכן מצינו שהיה זה מקום דריסת רגל לרבים כגון עמון ומואב ואדום, ולכן המדבר בזמן שכנו בו ישראל דומה ממש לפלטיא, וע"כ התנא לא החשיבו כרשות בפני עצמו אלא חלק מפלטיא, אלא דשיטת הרמב"ם היא שאף בזה"ז מדבר חשיב רה"ר, אך כאן התנא כן נקט מדבר, והטעם בזה הוא דאי אפשר לכלול מדבר בזה"ז בפלטיא, דבפלטיא אמנם בשביל שתיקרא רה"ר אין אנו זקוקים שיהיה בה שישים ריבוא בוקעין, אך צריך שיהיה שם הילוך רבים משא"כ מדבר בזה"ז שאין הולכים בה רבים ע"כ אינו יכול להיכלל בפלטיא, אך עכ"ז לשיטת הרמב"ם מדבר אף בזה"ז נקרא רה"ר מכיוון שבמדבר הולכים, דהן אמנם לא הולכים רבים, אך עצם ההליכה במדבר כבר גורמת שיחשב לרה"ר,

ואפשר להביא הוכחה לכך שאף הילוך לבד יכול לגרום שהרשות תקרא בשם רה"ר, מכך ששואלת הגמ' מהי כרמלית, ומתרצת ים ובקעה, ומכך משמע ודוקא הם חשיבי כרמלית, כי אין דרך להלך בהם כלל [או שגם אין צורך לילך שם, עי' כס"מ], משא"כ במדבר מכיוון שמהלכים בו, ועוד שלכל אדח יש רשות להלך בו לכן חשיב רה"ר, לשיטת הרמב"ם.

משא"כ לשיטת רש"י שחולק על הרמב"ם וסובר שבזה"ז מדבר לא חשיב רה"ר וטעמו הוא דבכדי שמקום יקרא בשם רה"ר צריך שיהיה הילוך רבים וע"כ מכיוון שבמדבר בזמן הזה אין הילוך רבים וכמ"ש רש"י "דהולכי מדברות לא שכיחי" לכן אף אם הולכים מעט אנשים אין זה יכול להחשיבו לרה"ר¹⁹, וע"פ ביאור זה כאמור ניתן לומר בפשטות שאף הרמב"ם למד שבזמן שהיו ישראל במדבר, המדבר נחשב לרה"ר [שלפ"ז הרמב"ם הסובר

18. במדרש רבה שה"ש פ"ד יב מצינו בזה מחלוקת דר' יוחנן אמר: הבאר הייתה מעלה להם מיני דשאים ומיני זרעונים, ומיני אילנות [ומכאן להעיר עמ"ש הקהלות יעקב הערה 5 "שלא היה מסתמא אילנות"] ורבנן אמרי ממה שהיו תגרי אומות העולם מוכרין להם לישראל.

19. אלא שכאמור ביאור זה הוא רק לשיטות שגורסים ברש"י שלא מוכרח שישים ריבוא בוקעין אלא מספיק הילוך לרבים (המשכנות יעקב סימן ק"כ וקכ"א וביאר שם כל המקומות ברש"י שמצינו שחייב שישים ריבוא בוקעין).

דגם מדבר בזה"ז הוא רה"ר הוא מכיוון שסובר דהילוך רבים גדרו היכולת להלך ובלשון הכס"מ שם "כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו הוא רה"ר" (וגם צריכים לזה)

ז

ואולי אפשר לבאר שיטת הרמב"ם בגדר רה"ר, ובהקדים מה שהקשה רבינו (ברשימותיו שם), על תשובתם של המבארים את שיטת הרמב"ם באו"א, דמה שאמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזה"ז, ופי' דלדעת הרמב"ם בזמן שישראל היו במדבר לא חשיב רה"ר מכיוון שהיו שם כמה רשויות כדאיתא בדף צ"ו ע"ב, ולכן לא כתבו שמדבר הוי רה"ר, משא"כ בזה"ז שאין רשויות נפרדות וכל אחד יכול להלך באיזה מקום שירצה המדבר חשיב רה"ר, והקשה שם רבינו דמכיון שרק האוהלים דינם כרה"י (וצדדיהם מקום פטור) משא"כ שאר המדבר מלבד האוהלים חשיב רה"ר א"כ איש לא אתי למיטעי ולומר שהאוהלים נחשבים לרה"ר? והביא תירוצו של ר"א בן הרמב"ם דפירש בזמן שישראל חנו במדבר לא נחשב לרה"ר, דמכיוון שהיו מחנותיהן סדורין זה נחשב לגבן כבקעה ושדה, ופי' רבינו כוונתו שכיון שהיו מחנותיהם סדורין לא כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יהודה, ומשא"כ בזה"ז, וע"כ א"א לומר על המדבר שהיו בו ישראל שנחשב לרה"ר כי מלבד האוהלים כל המחנות בנפרד היו כרמלית או מקום פטור, אלא שכתב דתירוך זה דוחק קצת, וצריך ביאור מה ההכרח לומר דפי' זה דוחק? [ורק אח"כ מוסיף בפרט לדעת הרמב"ם שאינו מצריך ס' ריבוא]. בפשט' הכוונה, דדוחק שזו הסיבה שלא מונה מדבר כרה"ר אחר שסו"ס מחנה לוייה היה רה"ר].

ח

ובכדי לבאר כל הנ"ל יש להקדים בביאור הגדר דרה"ר, די ש לדון מה יוצר את השם רה"ר האם ההילוך התמידי בפועל של ריבוי אנשים הוא הפועל שם רה"ר, או שאין נדרש שילכו בה ריבוי אנשים בפועל אלא מספיק שהמקום ראוי להילוך רבים מצד בקיעת הרבים שם דהיינו שתהיה שם אפשרות לבקוע ללא מניעות.

ועניין זה יובן מהא דמצינו במס' עירובין מתני': "עיר של יחיד ונעשית של רבים מערבין את כולה..." ורש"י בד"ה עיר של יחיד כתב וז"ל: "שלא היו נכנסים בה תמיד שישים ריבוא של בני אדם ולא חשיבא רה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר" ובד"ה נעשית של רבים: "שנתווספו בה דיורין או נקבעו בה שווקים" ובאם נדייק בדבריו לכאורה דעתו היא:

שבכדי שהרשות תיקרא בשם רה"ר נדרש שיהיה בפועל הילוך רבים [ומכאן אף מוכח שדרוש ס"ר בוקעין] ומוכח מכך שדייק דעיר של יחיד נקראת כשלא נכנסין בה תמיד ס"ר, וע"כ לא חשיבא רה"ר.

ועוד שהוסיף דמתי נקראת של רבים: כשנוספו בה דיורין או נקבעו בה שווקים, ומשמע שע"י שהוסיפו מבנים אלו התווסף בכמות האנשים הבוקעים במקום ולכן נחשבת רה"ר. וא"כ משמע לרש"י שגדר רה"ר יחול רק כאשר בוקעים במקום ס"ר בפועל.

אך לעומת זה מהרשב"א ושאר ראשונים משמע שחולקים על דעת רש"י וכדמוכח ברשב"א: "ויש מן הגדולים שפי' כגון שאותו היחיד בנה עיר לעצמו, ובאו רבים והתיישבו בבתיים ... אלא שהעיר קנין ליחיד והרבים לא קנו ... אלא עדיין דרכים ופלטיות ליחיד ... אין חייבין ברה"ר שלה ... כדאמרין בשבילי בית גלגול יהושע אוהב ישראל היה ... אע"פ שהרבים עוברים בתוכו ודרך כבושה להם שם אין חייבין בה משום רה"ר" (וממשיך) "וכענין זה ג"כ הוא מה ששינונו חצר שהרבים נכנסים לה בזו ויוצאין לה בזו רה"ר לשבת", ומכך שכתב "וכענין זה" .. משמע דשיטתו היא דזה ששבילי בית גלגול זה רה"ר מכיוון שזה שייך ליחיד, ויוצא דלפי שיטת הרשב"א אי"צ לשינויא דגמרא שם לעיל דמה שכתב שחצר שרבים נכנסים לה, זה לפי רבנן דלא סבירי אתי רבים ומבטלי מחיצה אלא אף לר"י שבד"כ סובר אתי רבים ומבטלי מחיצה כאן לא מבטלי לפי שזה שייך ליחיד,

(משא"כ תוס' בד"ה יהושע אוהב ישראל היה, מדייק שלפי שיטת ר"י דווקא בשבילי בית גלגול בקיעת הרבים אינה מבטלת את המחיצה מכיון שלא נח תשמישתו כלל, "אבל .. וחצר שהרבים נכנסין לה בזו ויוצאים בזה הוי רה"ר לר"י אע"ג דהווי של יחיד הואיל וניחא תשמישתיה וראוי למוסרו הוי רה"ר לר"י", וא"כ משמע מתוס' שסובר כרש"י דבכדי שייחשב רה"ר אין מספיק שהמקום יהיה ראוי להילוך רבים אלא הילוך הרבים בפועל הוא הגורם שם רה"ר, ולכן לשיטת ר"י בחצר שהרבים נכנסים לה בזו ויוצאין בזו נחשב לרה"ר לפי דאתי רבים ומבטלי מחיצה, ודווקא שבילי בית גלגול אינם נחשבים לרה"ר לפי שלא נח תשמישתו כלל).

בריטב"א כתב בפשט' דמה שקובע הרשות להיקרא בשם רה"ר זה הבעלות על המקום וז"ל: "מעתי מה שנראה נכון במשנתנו, דמתני' כפשוטה דעיר של יחיד אע"פ שיש בה סרטיאות ... כל שעיקרה מתחילתה של יחיד- שבנאה לעצמו והיה יכול לעשות כל מה שירצה.. ואח"כ נעשית של רבים- שנמסרו רחובתיה לרבים אין שום יחיד רשאי לקלקלם אלא בהסכמת כולם",

וא"כ משמע מדבריהם דהגדר בשם רה"ר הוא שיהיה המקום ראוי להליכת רבים, דהיינו שכאשר הבעלים על השטח הינו אדון יחיד ובאפשרותו לעשות כל מה שירצה במקום זה, אע"פ שרבים הולכים שם בפועל, אין זה מקנה לעיר שם רה"ר²⁰ (ובכדי שהמקום יקרא רה"ר צריך שיהיה ראוי להליכת רבים מצד עצמם, דהיינו שלא יהיה כל מונע להליכתם שם) משא"כ לשיטת רש"י ותוס' וכנ"ל, אף באם המקום יהיה בבעלות יחיד כיון שישנה שם בקיעת רבים נחשב לרה"ר, ולכן היה צריך לפרש עיר של יחיד באו"א והיינו שלשיטתם נצרך הילוך הרבים בפועל, ומשא"כ לראשונים הנ"ל נצרך שהמקום יהיה ראוי להליכת רבים מצ"ע.

ט

ויש לקשר פלוגתת רש"י ושאר הראשונים במחלוקת נוספת בגדרי רה"ר, דהנה ברש"י במס' עירובין במשנה עיר של יחיד כתוב "שלא היו נכנסים בה תמיד שישים ריבוא ולא חשיבא רה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר", ומרש"י הנ"ל משמע דאף היום בכדי שיקרא בשם רה"ר דרושים בקיעתן של ס"ר וזאת לומדים מדגלי מדבר,

והנה בריטב"א כתב וז"ל: "ועם זה רוב הגאונים הם כדעת ר"ת ז"ל דלא בעי ס"ר כלל.. וטעם דבריהם שאין לנו ללמוד מדגלי מדבר אלא לענין רה"ר ממש שלא תהא מקורה ושיש בה שש עשרה אמה ושתהא מפולשת אבל לא לענין מנין הדורסים בה, וגם לא הוזכר זה בשום מקום לא בגמ' דילן ולא בירושלמי, וכן נראין הדברים". עכ"ל. א"כ מדבריו מוכח שבכדי לקבוע שם רה"ר על המקום אין דרוש שתהיה בקיעת ס"ר, דכל הלימוד שלומדים מדגלי מדבר זה מידות השטח וכד', אך אין אנו למדים ממדבר שנדרש אף בקיעת האנשים כפי שהיתה במדבר, ומשא"כ לרש"י וכנ"ל מדגלי מדבר נלמד אף כמות הבקיעה של האנשים- ס"ר.

ויש לומר בבאור פלוגתתם דאזלי לשיטתיהו, דלשיטת רש"י שכאמור לדעתו בכדי שהמקום ייחשב לרה"ר דרוש שתהיה בקיעת הרבים בפועל באותה הרשות, ובקיעה זו צריכה להיות דווקא ס"ר, ומכיוון שאכן זה הוא העיקר ע"כ בהכרח שזה נלמד מדגלי מדבר- כשישראל שכנו במדבר, דבכדי שהמדבר יחשב לרה"ר דרושה בקיעת הס"ר, ומשא"כ לשיטת הריטב"א שבכדי שהמקום יחשב לרה"ר אין אנו זקוקים להליכתם בפועל

20. ואולי י"ל הטעם בזה דאע"פ שרבים מהלכים שם בפועל כל זמן שירצו אעפ"כ אין הרבים חופשיים לעשות במקום זה כל מה שירצו אלא הכל מתנהל ע"פ רצונו של יחיד זה, ע"כ המקום נקרא עדיין עיר של יחיד.

של הס"ר, והגורם לרה"ר הוא שהמקום ראוי להילוך רבים, דהיינו שהשטח יהיה בבעלותם של הרבים, ובכך ששטח זה של הרבים, כבר מקבל המקום גדר של רה"ר.

אלא שעדיין לפי שיטתם אינו מובן והרי דיני רה"ר נלמד מדגלי מדבר, ובדגלי מדבר הרי היה ס"ר וא"כ כל רה"ר זקוקה לס"ר, אלא שע"כ חידש הריטב"א דהן אמנם אנו למדים מדגלי מדבר, אך אין אנו מוכרחים ללמוד את כל הפרטים, אלא למדים דינים עיקריים שאסור שתהיה מקורה וכד'.

וא"כ אפ"ל שאף זו דעת הרשב"א דמכיוון שאף לשיטתו הגורם לגדר רה"ר הוא שהמקום יהיה ראוי לבקיעת הרבים, אך אין דרישה שיבקעו בפועל ס"ר אלא שהשטח יהיה בבעלות רבים, ע"כ יוצא שאף לשיטתו מה שנלמד מדגלי מדבר הוא המידות וכד' דרה"ר, אך אינה דרושה בקיעתן דרבים, וסברא זו היא לשיטתו דמכיוון שסובר שהגדר דרה"ר נפעל ע"י שהמקום ראוי להליכתם דהרבים, דהיינו שהמקום צריך להיות בבעלותם של רבים. וע"כ כשזה כבר בבעלותם אין דרושים שישים ריבוא בוקעין²¹. [היינו דאם מבינים שגדר רה"ר - היינו ענין ה"רבים" שבו - הוא בפועל הרי יש ללמוד גם מן המציאות של הרה"ר של דגלי מדבר שהמציאות דמספר בני"י חשובה משא"כ אם גדר רה"ר הוא הבכח - ה"יכולת" יש ללמוד דברים שמגדירים כמו רוחב הרשות כו' ו"לא מציאות המספר של בני"י שאין במספר זה איזה גדר, וכמובן].

,

וע"פ כל הנ"ל יש ליישב הפלוגתא דרש"י ותוס' - והרמב"ם דלשיטת תוס' (ורש"י) מיבעיא בקיעת ס"ר בכדי להחשיב את המקום לרה"ר, ומשא"כ להרמב"ם דפסק דאף מדבר בזה"ז הוא רה"ר, והרי במדבר בזה"ז אין מצוי בקיעת ס"ר ואעפ"כ פסק הרמב"ם דמדבר דינו רה"ר, ומשמע דלא מיבעיא בקיעת ס"ר בכדי להחשיב לרה"ר.

ואפש"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל מה גורם להחשיב את המקום לרה"ר האם דרוש שילכו בפועל ס"ר ואף דין בקיעת הרבים נלמד מדגלי מדבר, או שהגורם לשם רה"ר הוא שהמקום ראוי לבקיעת הרבים מצ"ע, דהיינו שהעיר אינה קנויה ליחיד כל שהוא, אלא קנויה לכל

21. ועפ"ז ניתן לבאר ברמב"ם אף הוא לשיטתו דבהל" עירובין פ"ה ה"ט מצינו דכתב "ואם היתה המדינה קנין יחיד" ומשמע מכך שהרשות נקבעת ע"פ הבעלים עליה, דבאם היא קנין דיחיד נחשבת היא לרה"י, אך אם היא בבעלות רבים נחשבת היא לרה"ר, וא"כ משמע שאף אין דרוש לרמב"ם בקיעת הס"ר ע"מ להופכה לרה"ר, וא"כ זה לשיטתו דסבר דמדבר בזה"ז הוי רה"ר והרי וודאי דבזה"ז אין בקיעת ס"ר במדבר ואעפ"כ חשיב לרה"ר, וע"כ משמע שאין דרוש בקיעת הס"ר בכדי להופכה לרה"ר, וכדלהלן.

העיר בשווה ואין אחד יכול לשנות ולהוסיף באותה הרשות אלא בהסכמת כולם, (דרש"י) ותוס' סברו כהאופן שדרושה בקיעת הרבים בפועל, ואע"פ שהעיר קנויה ליחיד כשיבקעו בה ס"ר יחול בה דין רה"ר, אך מוכרח שיבקעו בה ס"ר, וע"כ לשיטתם אף דין ס"ר נלמד מדגלי מדבר, ומכיוון שמדבר בזה"ז אין בו ההילוך בפועל של ס"ר אין הוא נחשב לרה"ר, משא"כ לרמב"ם דלפי שיטתו לא דרושה בקיעת ס"ר, דהחלת השם רה"ר על המקום תלויה בכך שהמקום יהיה ראוי להליכת הרבים, שהשטח יהיה קנין דרבים, אך אין מוכרח שיבקעו בה ס"ר, והלימוד שנלמד מדג"מ הוא רק מידות המקום וכד', אך לענין בקיעה לאו, ולכן פסק דמדבר הוי רה"ר ואף בזה"ז, דכיוון שהמדבר קנינו לרבים וא"כ ראוי להיות שם בקיעת רבים אז דינו כרה"ר אע"פ שאין בקיעת ס"ר בפועל, ומשא"כ לרש"י ותוס' וכו"ל, דלשיטתם מדבר בזה"ז לא חשיב רה"ר דהולכי מדברות לא שכיחי בפועל.

יא

וע"פ הנ"ל ניתן ליישב מה שהקשנו בתחילת הדברים (באות ג), דמצינו דלשיטת תוס' בכדי שיחשב המקום לרה"ר דרושה בקיעת ס"ר בפועל, שדין זה חל הן במדבר והן במקום יישוב כסרטיא ופלטיא, משא"כ השפ"א חילק בין מדבר לסרטיא וכתב דדוקא במדבר שאינו מקום יישוב אלא נתאספו שם במקרה רק לכמה ימים דרושה בקיעת הס"ר, משא"כ במקום ישוב כאשר יש הילוך רבים אינה דרושה בקיעת הס"ר בכדי להחשיבו לרה"ר, וצ"ל מדוע לתוס' אין הבדל בין מדבר למקום יישוב, ומשא"כ לשפ"א ישנו ההבדל?

והביאור בדא"פ הוא ע"פ הנ"ל, דתוס' אזיל לשיטתו דהגורם שהמקום ייחשב לרה"ר הוא בקיעת הרבים בפועל ברשות זו, ולכן כתב לענין שבילי בית גלגול דדווקא שם לר"י שאין ניחא תשמישתיה כלל הוי רה"י, משא"כ בחצר שרבים נכנסים לה מכאן ויוצאים מכאן מכיוון שניחא תשמישתיה זה נחשב לרה"ר, ומכאן מוכח דלתוס' הגורם לרה"ר זה הבקיעה בפועל, ולפ"ז חייבים לומר שלמדים מדגלי מדבר לענין רה"ר אף לענין הבקיעה דס"ר, ומכיוון שכך, סבר תוס' דאין כל הבדל בין מדבר לשאר מקום ישוב דכמו שבמדברות בכדי שיהיו רה"ר דרושה בקיעת ס"ר (וע"כ מדבריות היום אינם רה"ר, כי אין בקיעת ס"ר דהולכי מדברות לא שכיחי) ע"כ אף במקום יישוב דרושה בקיעת ס"ר.

אך השפ"א סבר דהן אמת שבכדי שנחשיבו לרה"ר דרושה בקיעת הרבים בפועל דהיינו שיבקעו שישים ריבוא, אך כ"ז שייך דווקא במדבר דמכיוון שבמדבר אינה מצוייה בד"כ הליכת רבים ע"כ לומדים מדגלי מדבר שצריך אף בקיעת ס"ר, אך לשיטתו לימוד זה הוא דווקא במדבר דהרי אין לך בו אלא חידושו, ודווקא במדבר דרושה בקיעת הס"ר, משא"כ

במקום יישוב דשם רגילה בקיעת הרבים ע"כ אמנם דרוש בקיעת רבים כי רק כך נהפך המקום לרה"ר אך בקיעת ס"ר אינו נדרש לכך.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ דזהו מה שתוס' כתב "משמע קצת דאינה רה"ר אלא א"כ מצויין ס"ר כמו במדבר" ואפ"ל שבשיטתו של השפ"א גופא נסתפק תוס', דאמנם לשיטתו למדים מדגלי מדבר הן למדבריות והן למקום יישוב, אך עכ"ז יש נתינת מקום לדעתו של השפ"א דדוקא במדבריות מוכרח בקיעת הס"ר והלימוד הוא מדג"מ, אלא שאין לך בו אלא חידושו ומקום יישוב אינו נדרש לס"ר.

יב

וע"פ כהנ"ל דלשיטת הרשב"א והריטב"א ושאר הראשונים דסברי שהגדר הקובע שם רה"ר הוא שהמקום יהיה ראוי להליכת רבים, וכאמור ענין זה מתבטא ע"י שהשטח שייך לרבים ולא קנין דיחיד, עפ"ז ניתן לבאר בדא"פ מה שהקשה רבנו לעיל, שהביאור בזה דלשיטת הרמב"ם המדבר לא נחשב לרה"ר בזמן שהיו בו ישראל, מכיון שהמדבר היה לגבן כבקעה ושדה, (וכפי' של ר"א בן הרמב"ם). וביאר רבנו שממחנה דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יהודה, וע"כ כתב דקשה לומר כך, דבפשט' קושייתו היא שלא סביר לומר שלא הלכו ממחנה למחנה.

וע"פ האמור ניתן לבאר, כוונת קושייתו בעומק יותר ובהקדים: עה"פ "איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בנ"י..." ובמד"ר פ"ב- ו איתא "ויצא בן אישה ישראלית" - מנין יצא, מבית דינו של משה שבא ליטע אוהלו בתוך מחנה דן אמרו לו מה טיבך ליטע בתוך מחנה דן, אמר להם מבנות דן אני, א"ל הכתוב אומר איש על דגלו... לבית אבותם יחנו בנ"י..."

ומכך מוכח שלא כאו"א מעם ישראל היה באפשרותו להתיישב בכל מחנה שירצה (אלא ענין זה נקבע לפי בית אבותיו).

ועפ"ז ניתן היה ליישב שיטתו דהרמב"ם ולומר דמכיוון שלדעתו הגדר הקובע שם רה"ר הוא הבעלות של הרבים על המקום דהיינו שצריך שהשטח יהיה שייך לרבים, ומוכח זה ממ"ש בערובין "ואם הייתה המדינה קנין יחיד", ומשמע שזה נקבע ע"פ הבעלים, וכאשר אין לרבים חופשיות מוחלטת להלך שם ולעשות שם כרצונם אין זה גדר דרה"ר הנ"ל, דבמד"ר מוכח שלשבטים לא היה אפשרות לטעת את אוהלם במקום שבט שני.

ועפ"ז י"ל דבאמת כן היו מהלכים ממחנה למחנה (דהיכן מצינו שלא הלכו ממחנה למחנה?) אלא שעכ"ז אין המחנות נחשבו לרה"ר – פי' דכל מחנה לגבי מחנה חברו לא היה רה"ר, והיינו דהן אמנם לשיטת הרמב"ם בכדי להחשיב את המקום לרה"ר אין דרושים בקיעת ס"ר וא"כ בכל מחנה בפ"ע - היה בקיעת הרבים - של אותו השבט (ואף הלכו ממחנה למחנה, דהיינו שהיה הילוך של בני שבט אחד לשבט שני) אך עכ"ז מכיון שלנטוע אוהל נאסר על שבט מסויים לנטוע בנחלת חברו, זה גופא מראה שיש חסרון לרה"ר דהרי להרמב"ם הגורם שם רה"ר הוא שהשטח יהיה של רבים שיהא ביכולתם להלך ללא כל מניעה, וזהו שפועל להיות המקום רה"ר, ומכך שישנם דברים שנאסרו להם שם, מוכח שאין רה"ר מושלמת לגביהם, וע"כ פסק הרמב"ם שבזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר, דכיון שהתנא לא רצה לחלק בין מחנה למחנה וכדו' דכל מחנה לעצמו, ומחנה לגבי מחנה חברו, ע"כ לא כתבה.

אלא שבהבנה זו גופא יש להתדיין עדיין, דאפשר לומר דזה שנאסר על שבט מסויים לנטוע אוהל במקום שבט חברו אין ענינו לשלול את הגדר דרה"ר על מקום זה, דזה גופא שלכל אחד מעם ישראל היה אפשרות להלך בכל מקום שירצה, זה גופא מהווה הוכחה שהמקום שייך לרבים, ומה שמצינו שאסור לנטוע אוהלו במחנה חברו, ענין זה חודש מצד התורה שהיא גדרה את השבטים ואמרה שכל שבט יתגורר בתוך שבטו שלו, אך סתם כך להלך ודאי שמותר להם. ובפשט' הותר להם אף להניח חפצים היכן שנמצאים (ואע"פ שזה בגובה דיותר מג' טפחים דעי"ז יוצרים שם חדש בהמקום של הרשות), אלא רק דגדר המגורים במקום אמרה תורה שכל אחד יתגורר בתחום שבטו. [ואפשר שמכיון שגם ששבט זה מהלך אצל זה, הוי מצד רשות השבט שכאן. א"כ ביחס לזה הוי כעיר של יחיד, שההילוך דרבים הוא מצד הרשות של היחיד, ולא מצד עצמם. [אלא שבעירובין (שם) הדוגמא היא "עיר של יחיד"]].

ואולי אפשר לומר שזהו כוונת רבנו דכתב קצת קשה שכן באם נאמר שלשבט אחד היה מותר להלך במקום שבט חברו, והיו מצויין במחנות אחרים, א"כ מדוע לא נקט הרמב"ם דהוי רה"ר בזמן שהיו ישראל במדבר, אלא בהכרח לומר שלא היו מצויין וא"כ זה גופא מהיכא משמע שלא היו מצויין, וע"כ נשאר בק"ק?

יג

וע"פ הנ"ל בביאור שיטתם דרש"י ותוס' - והרשב"א דלשיטת תוס' ורש"י בכדי שיחול במקום שם רה"ר דרוש שתהיה הליכת הרבים בפועל, משא"כ לרשב"א (והרמב"ם) אין מוכרחים שתהיה הליכת הרבים בפועל אלא שהמקום יהיה ראוי לדריסת רבים, דהיינו שהבעלות על המקום תהיה של רבים ועי"ז המקום נעשה ראוי לדריסת הרבים, ואף דאין בקיעת הרבים דס"ר בפועל חשיבי רה"ר, ניתן לומר דאולי לשיטתיהו בסוגיא אחריתי, דהנה בדף ז' ע"א מצינו דיון בגמ' בגדרם של עמודים: "כי אתא רב דימי א"ר יוחנן... בין העמודין נידון ככרמלית... אמר ר' זירא איצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית, למ"ד בין העמודים... ולמ"ד איצטבא... אבל בין העמודים דניחא תשמישתיה לא"ו ובתוס' כתב וז"ל: "אבל בין העמודים כרה"ר דמי ואע"פ שאין בין עמוד לעמוד ט"ז אמות הוי רה"ר כיוון שבני רה"ר בוקעין בה וחוץ לבין העמודים רחב שש עשר אמה"ו ומתוס' הנ"ל משמע דאע"פ שדין רה"ר הוא שש עשרה אמה וא"כ הרי העמודים מפסיקים בתוך הרשות והרי בין עמוד לעמוד ליתא רוחב שש עשר אמה, אעפ"כ סובר שכיוון שחוץ לעמודים ישנו הרוחב דשש עשרה אמה לכן חשיב אף בין העמודים לרה"ר.

וברשב"א²² כתב "ואע"פ שאין בין עמוד לעמוד רוחב שש עשרה שהוא רוחב רה"ר דאורייתא... אלא דהכא לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשויות שא"כ אפי' נעץ קנה ברה"ר ימעטנו"ו ומדבריו משמע שאע"פ שישנם עמודים שמפריעים ברה"ר, אעפ"כ העמודים בטלים לרשות שבה הם נמצאים, ובמקרה זה בטלים לרה"ר, וא"כ חשיב המקום לרה"ר.

והנה בדיוק טעמם של תוס' והרשב"א אפ"ל דכל אחד טעמו עמו, דלפי שיטת תוס' משמע שא"א להתעלם מכך שנמצאים עמודים ברה"ר וודאי שהם מפריעים לבקיעת הרבים וא"כ איך בכ"ז סוברים שהם רה"ר, ע"כ תוס' מבאר שלפני ואחרי העמודים ישנם הט"ז אמה וע"כ חשיב רה"ר מצד שבטל זה המקום לרה"ר שלפניו ולאחריו [אבל עי' תוס' הרא"ש שכתב מפורש כרשב"א] וזה מתאים לביאור המג"א בשו"ע (שמ"ה ס"ק יב) שכתב וז"ל: "אבל בין העמודים נידון כרה"ר אפי' אינם רחבים יגאו"ש, כיון שרבים בוקעין בהם הם טפלים לרה"ר" ועי"ש בשו"ע אדה"ז.

משא"כ לשיטת הרשב"א אין צורך להדחק ולומר שהמקום שלפני ואחרי העמודים חשיב רה"ר, אלא אף מקום העמודים עצמם, חשיב רה"ר מצד עצמו וצ"ל פלוגתיהו בזה?

22. בד"ה אבל לפני העמודים כרה"ר דמי.

אלא שע"פ האמור בביאור מחלוקתם בהגדר דרה"ר, ניתן לומר אף כאן דאזלי לשיטתיהו דלפי תוס' שהגדר דרה"ר הוא הבקיעה בפועל, שבקיעת הרבים היא הגורמת להחשיב את המקום לרה"ר ע"כ במקרה זה שהעמודים חוצצים ברה"ר והרבים אינם יכולים להלך במקום העמודים א"כ אין זה בקיעה בפועל דהרי יש בפועל דברים המונעים הבקיעה, לכן דחק תוס' והעמיד שלפני ואחרי העמודים זה רה"ר, וע"כ אף בין העמודים נחשב לרה"ר, אך לשיטת הרשב"א שכאמור הגדר דרה"ר הוא שהמקום יהיה שייך לרבים אין הכרח לומר שרה"ר הוא לפני ואחרי העמודים אלא דאפ"ל שאף המקום שבו נמצאים העמודים הו"ו ה"ר, דמכיוון שאין נדרש בקיעת הרבים בפועל, אלא שהמקום יהיה ראוי לרבים, שכאמור השטח צריך להיות כבעלות הרבים א"כ כיון שהמקום שייך לרבים ע"כ העמודים נחשבים כבטלים באותה הרשות.

יד

אלא דאכתי צ"ע בשיטתם דתוס' והרשב"א, דע"פ הביאור הנ"ל מוכח שדעת התוס' היא דבכדי שנגדיר את המקום בשם רה"ר צריך להיות בקיעת הס"ר בפועל ברשות, ולכן כאשר ישנם עמודים החוצצים ומפריעים להגדיר את הרשות בשם רה"ר, תוס' נזקק לומר שאעפ"כ המקום יחשב לרה"ר מכיון שלפני ואחרי העמודים זה רה"ר, ומשא"כ לשיטת הרשב"א הנ"ל אע"פ שישנם עמודים במקום זה וא"כ הם מבטלים דין רה"ר, אעפ"כ כותב הרשב"א "לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות" והיינו שהעמוד מתבטל ברשות שבה הוא נמצא, ולא נחשב למציאות שיכולה למנוע שם רה"ר במקום.

וקשה דהנה מצינו ברשב"א²³ שכתב וז"ל: "אלא מסתברא שלא אמרו אלא בדברים שדרך העולם להניחם ולהשליכם ברה"ר כגון היזמי והיגי שהן מושלכין ואינם עומדים להסתלק, והלכך כיון שמונעים את הרבים מלדרוס שם אין שם רה"ר באותו מקום שאין דין רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת רבים אבל אוכלין שאינן עשויין להתעכב שם אלא לשעה אין חולקין רשות לעצמן אלא עומדין ובטלין לגבי הרשות".

והנה מכך שכתב "אין דין רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת רבים" בהמשך לדין של היזמי והיגי שכאשר הם מושלכים ברה"ר מונעין הרבים מלדרוס שם בטל שם רה"ר, וכמו שממשיך: "אין שם רה"ר באותו מקום". נראה שבכדי להגדיר את המקום בשם רה"ר צריך שהמקום יהיה מוכן בפועל לבקיעת רבים, ואם לאו בטל שם דין רה"ר, ועפ"י לכאור' דברי

23. שם.

הרשב"א סתרי אהדדי דבדין העמודין הבוקעים ברה"ר כתב (כנ"ל) "דלא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשעור הרשות".

והיינו דאע"פ שישנו עמוד הבוקע ברה"ר אינו ממעט מהמקום את הגדר דרה"ר דמכיון שההסתכלות היא שהמקום יהיה ראוי לבקיעת הרבים ע"כ אין העמוד ממעט ברשות, וא"כ צ"ב מהו הקובע גדר רה"ר להרשב"א האם ההילוך בפועל ואז העמוד וכן ההיזמי וההיגי ממעטים ברשות ומבטלים מהמקום הגדר דרה"ר, או שסבר כאמור שהגדר דרה"ר הוא שהמקום יהיה ראוי וממילא העמוד לא ממעט במקום. אלא שא"כ צ"ל מדוע בהיזמי והיגי זה כן ממעט ברשות הרבים ומבטל מהמקום שם רה"ר?

וביותר אינו מובן דהנה בתוצאות חיים²⁴ להגאון ר"מ זעמבא דייק בדברי הרשב"א²⁵ דמכך שכתב "כיון דמונעים הרבים מלדרוס שם אין שם רה"ר באותו מקום שאין דין רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת רבים". יעו"ש. והביא "דין כרמלית הוא ביטול קרקע שתחתיו מתורת רשות הרבים דכיון דהכרמלית מונע דריסת הרבים נסתלק ממנה דין רה"ר" והנה כי כן מוכח אף מדברי התוצ"ח שלמד בדברי הרשב"א דמכיון שישנה מציאות המפריעה ועומדת ברה"ר המקום שתחתיה אינו חשוב כרה"ר, וא"כ צ"ל דע"פ הביאור בשיטת הרשב"א גבי עמודים משמע שאין העמוד ממעט בשעור הרשות כלל וע"כ הכל חשוב כרה"ר? [ואף דלפי סברת התוצ"ח בתחילתה היה ניתן להקשות אף לשיטת התוס' שדייק מדבריו בד"ה כאן (ה.) דקרקע רשות הרבים תמיד נשארת רה"ר אף בלא הילוך רבים אלא שכשיש כלי אז הוא מחשיב את המקום שמונח עליו לכרמלית אבל כאשר ניטל הכלי השטח הוא רה"ר אף ללא דריסת רבים, וא"כ יוצא שאף דברי התוס' סתרי אהדדי דמתוס' הנ"ל (בדף ה.) מוכח שבכדי להגדיר את המקום לרה"ר מספיק שהמקום ראוי להילוך ולא נדרש ההליכה בפועל, ומשא"כ בכל הנ"ל משמע שבכדי להחשיבו לרה"ר צריך בקיעת הרבים בפועל? אולם דחה זאת ועי"ש. ועפ"ז תוס' מובן בפשט].

טו

וי"ל הביאור בזה דבמחלוקתם דהרשב"א והתוס' בגדר דהעמודים שניהם סוברים דכשהעמוד בוקע ברה"ר הוא עצמו וודאי שאינו רה"ר [ואף המקום שתחת העמוד לא חל עליו שם רה"ר] אלא שחלקו ע"י איזה עניין יחול על השטח שם רה"ר, האם בכדי לעשותו

24. סימן טז' בדין זריקת כרמלית.
25. דף ז' ע"א בד"ה "אביי ורבא דאמר".

לרה"ר נדרש שיהיה גדרי רה"ר או שנדרש מציאות דרה"ר. והביאור: דלשיטת הרשב"א בכדי להחיל על המקום שם רה"ר אין אנו זקוקים שבמציאות יהיה במקום ט"ז אמה - פי' שמכיון שכל השטח הינו ט"ז אמה, אלא דישנו מקום בתוך התחום הכללי דט"ז אמה שעומד עמוד ומפריע במקצת, והיינו שממעט קצת בהרשות וגורע בט"ז אמה, עכ"ז סובר הרשב"א "לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות" - דהיינו שוודאי המקום שעליו עומד העמוד, והעמוד עצמו אין הם רשות הרבים אך עכ"ז העמוד לא גורע בשעור הרשות דהיינו שמכיון שהמקום הינו ט"ז אמה אז אף העמוד אינו נחשב כמעט בתחום הרשות. דלהרשב"א הר"ז גדר של מקום ויש לבחון המקום ככלל מה גדרו, אם ראוי הוא לילך בו הרבים, ואדרבא עמוד זה מכיון שהוא רק כנקודה אחת בדרך הרי עדיין דרך זו בכללותה ראוייה ללכת בה שהרי ברובה גבי יש בה ט"ז ודי בזה לעשותה ראויה.

משא"כ תוס' סבר שרה"ר אינה גדר כלשהוא אלא שבכדי שיחול על המקום שם רה"ר צריך שבמציאות יהיה המקום מתאים לדגלי מדבר ממש [וכמו שלענין ס"ר אליבי' דתוס' בעינן ס"ר ממש מכיון שלומדים מדגלי מדבר לכל פרטיו ואף להילוך הרבים בו והיינו שלמד כהאופן הא' ברא"ה שדוקא המקום שעליו שכנו ישראל נחשב לרה"ר, משא"כ שאר שטח המדבר מכיוון שבמציאות לא הלכו בו ס"ר א"א לקוראו בשם רה"ר. והגע עצמך מכך שאנו אומרים שצריך ס"ר ההולכים בפועל וכשחסר אחד בטל דין רה"ר! הרי מוכח שאין זה גדר של ראוי כ"א מצד מציאות המתחדשת כל רגע על המקום] אף לענין הט"ז אמה נדרש שיהיה בדיוק ט"ז וממילא כאשר ישנם עמודים הגורמים למעט בשעור הרשות אע"פ שמצד הגדר דרה"ר אפ"ל שעדיין המקום ייחשב לרה"ר, אך מכיון שבמציאות אין ט"ז אמה בשלימות ע"כ אין דין רה"ר במקום זה, וע"כ כתב תוס' שלפני ואחרי העמודים הוי רה"ר משא"כ בסביבות המקום שבהם בוקעים העמודים הוי רה"ר רק מצד שבטל דין רה"ר.

וע"פ הנ"ל לא יוקשה כלל דבאמת אף לשיטת הרשב"א המקום שעליו בוקע העמוד והעמוד עצמו אינם רה"ר (וכמ"ש התוצ"ח) וזהו מ"ש בד"ה "אביי ורבא" - "כיוון שמונעים הרבים מלדרוס אין שם רה"ר באותו מקום" והיינו שאותו מקום שעליו נמצא העמוד בטל שם רה"ר ממנו אלא שעכ"ז המקום שמסביבות לעמוד חשיב רה"ר לפי שלא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות.

אלא דשיטת תוס' היא דכיוון שהגורם שם רה"ר הוא המציאות בפועל וכפי שהיה בדגלי מדבר, ע"כ כיוון שבפועל העמוד ממעט בשיעור הרשות, הרי מוכרחים אנו לומר שמקום זה הוא רה"ר רק מצד שבטל אל המקום שלפניו ולאחריו, וכנ"ל.

טח בפני לבינה

שמואל חכמון

א

בגמ' (שבת ז.) "אמר רב חסדא לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפניה חייב על גבה פטור" ורש"י מפרש, וטח על פניה, "כגון דבילה שמינה או טיט", חייב, "אם זרק ד"א דהוי כמונח ברה"ר דכל למטה מי' רה"ר הוא ובלבד שינוח (או) למטה מג' דהוי כקרקע או באויר כי האי דנדבקה בכותל וכדאמרינן במתני' לקמן הזורק ד' אמות בכותל למטה מי' טפחים כזורק בארץ וחייב". ובתוס' ד"ה וטח בפניה חייב, "אומר ר"ת דאם נח למעלה משלשה צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה ומה שמדובק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה אע"פ שאינו אלא באויר וכו' וריב"א פירש דאף למעלה מג' לא בעי שיהא בפני הלבינה וכותל ד' על ד', דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע.

ומבואר דנחלקו ר"ת וריב"א האם כאשר החפץ רואה פני הקרקע וזרקו למעלה מג' בעינן מקום ד' או לא, דשיטת ר"ת דצריך מקום ד' משום דמקום ההנחה הוא הכותל, ושיטת הריב"א דאין צריך מקום ד' משום דרואה פני הקרקע ועל כן חשוב כמונח ע"ג קרקע.

ובהמשך דברי התוס' הקשה ר"י על פי' ריב"א "וקשה לר"י דלעיל (ד, א) כי פריך אמתניתין דפשט ידו והא בעי' עקירה והנחה מע"ג מקום ארבעה לוקי מתניתין במחזיק החפץ בענין זה שרואה את פני הקרקע"

ובתוס' הרא"ש מוסיף ומקשה גם מתירוץ הגמ' וז"ל "ועוד דהיכי מייתי לי' מקלוטה דשאני קלוטה שהיא רואה פני הקרקע"

ב

ובתוס' הרא"ש כתב לבאר את דעת הריב"א וז"ל "ונראה לי שלא הי' דעת ריב"א אלא בדבר הדבוק לכותל או בלבינה המחוברת לקרקע כיון שהלבינה מגעת עד הקרקע חשבינן לה כאלו היא שטוחה אצל הקרקע, אבל דבר שהוא באויר מודה ריב"א דבעינן שיהא בו רוחב ארבעה"

ונראה דהתוס' הרא"ש מבאר את דעת הריב"א דלכאו' מהי הסברא בדברי הריב"א דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע, ועל זה מבאר דאין כוונתו דכל דבר שרואה פני הקרקע חשיב כמונח על גבי קרקע אלא דוקא בכותל או בלבינה שהם מחוברין לקרקע, רואים אותם כהמשך של הקרקע ועל כן מה שמונח עליהם הרי הוא כמונח על גבי קרקע, ועל כן לא בעינן מקום ד' מכיון שהם כחלק מן הקרקע.

ועפי"ז מיושבים ב' הקושיות על שיטת הריב"א א. מדוע לא תירצה הגמ' על הקושיא דבעינן מקום ד' על ד' דמדובר שרואה פני הקרקע. ב. איך משווים לקלוטה הרי שם רואה פני הקרקע.

אבל לפי הנ"ל לא קשה מידי, כיון שאין היסוד דרואה פני הקרקע, אלא שמחובר לקרקע ועל כן רואים את הכותל כהמשך של הקרקע. אבל במשנה ודאי דלא שייך סברא זו לומר שידו של האדם היא כהמשך של הקרקע, וודאי שבקלוטה לא שייך לומר כן שמה שמונח באויר נחשב כהמשך להקרקע.

ג

והנה הרשב"א כתב ליישב את קושיית הר"י מהא דלא תירצו בגמ' על הקושיא דבעינן מקום ד' על ד' דמיירי שרואה פני הקרקע באופן אחר וז"ל ואינה קושיא בעיני, דפירות לא נייחי בכענין זה, דנתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה, מידו פשוטה משמע. דאלו תפסם ממנו העני או שהיה תופס אותם בידו כדי שלא יפלו, א"כ כשתפסם וסגר דיו או שהייתה ידו סגורה ופשוטה כדי ליתן לו את החפץ, הא קא עביד מעשה וכענין נתינה או לקיחה היא. ורישא הא אמרינן בריש מכילתין דלא עביד מעשה ופטור ומותר קאמר"

ולכאו' מזה שהרשב"א מתרץ את קושית הר"י משום שאי אפשר ללמוד כן במשנה מצד שהדין דחייב ופטור לא א"ש, משמע שהייתה לו הבנה אחרת בדברי הריב"א ולא כהתוס' הרא"ש, דלפי דברי התוס' הרא"ש אין מקום לקושיא כלל כנ"ל.

וצ"ב איך הבין הרשב"א את סברת הריב"א.

ולהעיר שלפי ביאורו של הרשב"א קשה עדיין קושיית התוס' הרא"ש איך משווים את המשנה לקלוטה הרי בקלוטה כן שייך לומר שמכיון שרואה פני הקרקע על כן לא בעינן ד' על ד'.

ובאמת בלשונו של הריב"א קשה ללמוד כהסברת התוס' הרא"ש שהרי לפי הסבר התוס' הרא"ש העיקר הוא הא שהכותל מחובר לקרקע, שעל כן הוא נחשב כהמשך של הקרקע, ובלשונו של הריב"א משמע שהעיקר הוא מכיון שרואה פני הקרקע.

ד

והנה המאירי כתב סברא נוספת בהסברת שיטת הריב"א וז"ל "שהנחה במקום שאין ראוי להתעכב שם אלמלא שזרק דבר הניטוח אינה הנחה, וכל שנזרקה בלמטה מעשרה הרי היא כהנחה ברשות הרבים וחייב משום אויר רשות הרבים"
ולפי דבריו נמצא דהגדר של הנחה על גבי מקום הוא שהמקום מחזיק את החפץ, אבל אם המקום שבו הוא מונח אינו מחזיק אותו אלא בפועל הוא מונח במקום הזה על ידי שהוא מחזיק את עצמו על המקום הזה אין זה נחשב הנחה במקום ההוא.
ונתחדש לפי"ז גדר בהנחה שלא מספיק שהוא מונח במקום אלא צריך שהמקום יחזיק אותו.

ונראה דגם לפי ביאורו של המאירי לא קשה כלל קושיית הר"י, משום שגם לפי דבריו אין עיקר היסוד רואה פני הקרקע אלא שבדרך כלל חפץ המונח באופן שרואה פני הקרקע הוא באופן שהחפץ מחזיק את עצמו, אבל קושיית הר"י שנעמיד את המשנה באופן שרואה פני הקרקע, הרי הוא משום שהעני יחזיק את החפץ, א"כ ייחשב כמונח בידו של העני, ועל כן שפיר מקשה הגמ' דבעינן מקום ד' על ד'.

ה

אשר לפי"ז יש לומר שנחלקו ר"ת והריב"א בגדר הנחה, האם בעינן רק שהחפץ יהי מונח במקום ההנחה, או שצריך גם שהמקום יחזיק את החפץ המונח עליו. דר"ת סובר שמספיק שהוא מונח במקום ואין צריך שהמקום יחזיק אותו, ולכן טח בפני לבינה חשוב כמונח על גבי הלבינה. משא"כ הריב"א סובר שצריך שהמקום יחזיק את החפץ ועל כן בטח בפני לבינה שאין הלבינה מצד עצמה מחזיקה את החפץ אינו נחשב כמונח על גבי הלבינה.

ו

והנה לפי דברי המאירי נמצא דיש שני פרטים בהנחה א. להיות מונח על גבי המקום. ב. שהמקום יחזיק את החפץ. ולפי דברי המאירי החיסרון בטח בפני לבינה הוא שהלבינה אינה מחזיקה את החפץ.

ונראה דלכאור' יש לומר גם סברא הפוכה דבטח בפני לבינה סוכ"ס הרי הלבינה מחזיקה את החפץ ולולי הלבינה הרי לא היה עומד שם, ואיה"נ שזה מתחיל מצד תכונת החפץ אבל בפועל הרי נאחז עכשיו על ידי הלבינה. ולאידיך אינו מונח על גבי הלבינה אלא רק נשאר מונח באויר על ידי שהוא דבוק בכותלי הלבינה.

וי"ל שזוהי סברת הריב"א דמכיון שרואה את פני הקרקע היינו שאינו מונח על גבי הלבינה, אלא הוא מעל הקרקע, אע"פ שהוא נאחז בלבינה, אינו נחשב כמונח על גבי הלבינה אלא באויר רשות הרבים וכו'.

במילים אחרות דכמו שאפשר לחקור האם בעינן בנוסף לעצם ההנחה גם שהמקום יחזיק את החפץ כמו"כ יש להיפך האם בנוסף לזה שמחזיק צריך שגם יהי מונח עליו או לא.

ולפי הנ"ל המחלוקת בין ר"ת לריב"א היא האם בעינן בהנחה שיהי גם מונח על גבי המקום שמחזיק אותו או לא, דדעת ר"ת דאין צריך ועל כן בטח בפני לבינה חשיב הנחה על גבי הלבינה ולפי דעת הריב"א בעינן שיהי מונח על גבי ועל כן בטח וכו' אינו נחשב כמונח על גבי הלבינה.

ז

ואולי י"ל שהרשב"א למד כאופן הנ"ל ועל כן שפיר קשה קושית הר"י מדוע א"א להעמיד את המשנה שהעני מחזיק את החפץ באופן שהחפץ רואה את פני הקרקע, שהיינו שמחזיקו עם אצבעותיו מלמעלה, דבכהאי גוונא איה"נ שבפועל העני מחזיק את החפץ, מ"מ, מכיון שהחפץ רואה פני הקרקע דהיינו שאינו מונח על גבי ידיו של האדם אינו נחשב למונח על האדם, ובמילא חשוב כמונח על גבי קרקע ולא בעינן מקום ד', ועל כן הוצרך הרשב"א לתרץ באופן אחר כנ"ל.

— • —

בדין "לבינה זקופה ברה"ר ובגדר מקום פטור"

הת' מרדכי מנחם מנור

א

יביא מחלוקת רש"י והרשב"א בדין קרקע שתחת לאבן ברה"ר

איתא בגמ' (ז' ע"א) "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא, לבינה זקופה ברה"ר, וזרק וטח בפניה חייב, ע"ג פטור". ופרש"י¹: "אבל אויר כגון פני הכותל, דבר הנדבק בו לא הוי רשותא לנפשיה, אלא אי למטה מי' הוא, הוי רה"ר גמור; ואי למעלה מי' הוא, דלא שלטי בי' רבים הוי אורא בעלמא מקו"פ וכו'". ובטעמא דפטור על גבה כתב: "בגבוהה ג' דלא דרסי בה רבים דהוי מקום לעצמה". ע"כ. דמפשטות לשון רש"י "דהוי מקום לעצמה", ס"ל להגאון התו"ח² דמשמע דדין קרקע הרשות שתחת לאבן אינו מתבטל, אבל הלבינה הוי רשות לעצמה (ובלשון רש"י "דהוי מקום לעצמה"), כיון דלא דרסי בי' רבים.

אמנם הרשב"א כ'3: "אלא מסתברא דלא אמרו אלא בדברים שדרך העולם להניחם ולהשליכם ברה"ר, כגון היזמי והיגי וכיוצא באלו, שהן מושלכין ברה"ר ואינם עומדים להסתלק. והלכך כיוון שמונעים את הרבים מלדרוס שם, אין שם רה"ר באותו מקום. שאין דין רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת הרבים". ע"כ. ומלשון הרשב"א משמע שהטעם דפטור בלבינה זקופה ברה"ר, הוא משום דסותר את הילוך הרבים באותה רשות, ובמילא בטילה הרשות דתחת האבן וחשיב רשות בפ"ע.

וע"פ הנ"ל יש לעיין בהדין דתחת לאבן, מהא דדילוג מקרי הליכה - שמצינו בזה דעת הרמב"ם (הל' שבת פי"ד הכ"ד) וז"ל: "רקק מים שהוא עובר ברה"ר ורבים מהלכין בו, אם

1. ד"ה "חייב.

2. ס' ט"ז שכך למד בדעת רש"י. ועיין לקמן.

3. ד"ה אביי ורבא... היזמי והיגי דלא גביהי שלשה".

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

אין בעומקו י' טפחים הרי הוא כרה"ר ... שהרי רוב העם מדלגין עליו ואין מהלכין בתוכו ... הרי הוא כרה"ר". עכ"ל.

וכן באדה"ז בשולחנו סי' שמ"ה סט"ז כתב וז"ל: "רקק מים ברה"ר שאינו עמוק עשרה ... אלא מדלגין עליו הרי הוא רה"ר כיון שהרבים בוקעין בו ועוברים עליו". עכ"ל. ומזה מוכח דדילוג מקרי הליכה.

וא"כ לכאורה, מפני מה להרשב"א המקום דתחת לאבן אינו רה"ר, הא אינו צריך שידרכו בפועל בכ"מ כדי שיהא רה"ר?

אלא בפשטות משמע, דאפילו לרשב"א דגדר דין דרה"ר הוא דדרסי ב'י רבים - אין הכוונה שידרכו בפועל על כל מקום ומקום ברשות, אלא די בכך דדרסינן בכללות הרשות, אף שבפועל לא דרסי בכל מקום ומקום.

וי"ל, דאעפ"כ כאן ס"ל לפ"ז (להרשב"א), שהופך גם קרקע המקום שתחת לאבן, להיות בו דין האבן. משום דבמקום שאפשרי לדלג וכד', די בזה. משא"כ כשמופקע לגמרי. ועצ"ע.

אלא דצריך ביאור במחלוקתם, דעל מה נשענות סברותיהם בגדר דהפקעת רשות הרבים, אי משום דהוי מקום לעצמה, או משום דלא דרסי ב'י רבים?

ובמילא, רצוננו לדון, בגדר דין "דתחת האבן".

ב

יסביר דרש"י והרשב"א אזלי לשיטתייהו בדין ד"אין כרמלית בכלים"

והנה רש"י והרשב"א כאן, אפשר דאזלי לשיטתייהו בגדר דאין דין כרמלית בכלים (דף ה' ע"א), דרש"י פי' דהסברא בזה היא משום "דלא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים, הואיל וכלי הוא" ומש"ה דכלי הוא, הוא אינו כרמלית אבל מקו"פ, (כמו שכתב בהג"א (דף ח' ע"א) ובאבן העזר (ה' ע"א) הוכיח כן מרש"י (ז' ע"א, ח' ע"א) עי"ש); והתוס' והרשב"א

כתבו שם "דדין כרמלית אין לו, אבל רה"ר יש לו", דהטעם לשיטתם (ביאר התו"ח ס' ט"ז) דאין כרמלית בכלים הוא משום דכלים ניידים ואזלי, ומש"ה גם בשעה דמונחים ברה"ר בטלים לרשות בה נמצאים. (לפי' הרשב"א ז' ע"א).

ולפ"ז יתפרש דין דזקף לבינה ברה"ר דהוי מקו"פ - דלרש"י כבכלים הרי אפי' שאין להם דין כרמלית, בכ"ז הוי רשות לעצמם. מש"ה אף כאן "הוי רשות לעצמה", דאינו מתבטל לרשות.

אלא להרשב"א דאין דין כרמלית בכלים משום דניידים, הכא דלא דרסי עלה משום דהלבינה שם ואינה ניידים, לכך הוי מקו"פ.

וההסברה בזה: דהנה יש לחקור בגדר דמקו"פ, אי הוי רשות בפ"ע, או הוי ההעדר - והיינו שבאין דין דרה"ר או רה"י, נעשה בדרך ממילא דין דמקום פטור.

והנה אפ"ל דרש"י ס"ל דמקו"פ הוי העדר, משום דבהסוגיא דכוורת (דף ח' ע"א) כתב דטעמא דפטור אי רחב שש וגבוה י', משום דחשיב רשות. ובלשון רש"י שם (ד"ה "רחבה ו..."): "דהוי רשות לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקים רשויות". ואי אינה גבוהה י' (דפחות מי' הוה מקו"פ) חייב. ואי מקו"פ הוי רשות בפ"ע, הרי זורק רשות. אלא מוכח דמקו"פ הוי העדר רשויות.

אמנם מהרשב"א (דף ק' ע"א) משמע דמקו"פ הוי רשות בפ"ע. וכך כתב: "...וזה נוסח הספר בור שבכרמלית הרי הוא ככרמלית, אפי' עמוק מאה אמה אם אין בו ארבעה, וכו'. וגם זה הענין מגומגם בעיני, והלא מקום פטור אחד מן הד' רשויות הוא, ולמה לא יחלק גם הוא רשות לעצמו וכו'".

ולפ"ז אתי שפיר, דרש"י והרשב"א אזלי בזה לשטתייהו בגדר "דאין כרמלית בכלים". דלרש"י די בזה דכלי הוא, א"כ הוי מקום לעצמו, מש"ה אין הלבינה בטלה לרה"ר, ובהעדר דין דרשות הרבים נעשה ממילא גדר דמקו"פ בלבינה.

והרשב"א דס"ל דאין דין כרמלית בכלים היא משום דכלים ניידים, ובטלים להרשות בה נמצאים. א"כ בטלים להרה"ר ואין חל עליהם גדר דמקו"פ. ורק אי מבטלים דריסת הרבים

(דלא נייד די כגון לבינה), מש"ה אינם בטלים לרשות אלא חשיבי רשות בפ"ע נעשה דין רשות דמקו"פ עליהם⁴.

[היינו אם די בזה שהוא איזה "מקום לעצמו" וכבר הוי מקו"פ, דשוב אינו רה"ר; או שצריך שיהא "רשות בפ"ע" דאל"כ יבטל לרה"ר, וכיוון שהוא רשות, הרי לנו גדר מקו"פ – גדר מציאות של מקום].

ג

יקשה להסבר הנ"ל

אמנם צ"ע לשיטה זו, דרש"י כאן בפ"י כ' דהלבינה הוי מקו"פ משום "דהוי מקום לעצמה". ומפשטות לשונו משמע, דדין מקו"פ בלבינה הוא משום דמקו"פ הוי רשות "מקום", דחשיבי רשות לעצמה. ואי מקו"פ הוי ההעדר הרשויות, איך חשיב "מקום לעצמה" והרי אינה רשות⁵?

וכנראה מיוסדים דברים הנ"ל (אות ב') - על מ"ש התו"ח (סי' ט"ז) שהביא מחלוקת רש"י והרשב"א בסוגיין, וכתב בשם האבן העזר דלרש"י דאין דין כרמלית בכלים הוא רק לענין טלטול, אבל לענין לבטל דין הקרקע שתחתיו (רה"ר), גם כלי מבטל. וז"ל אבן העזר⁶: "דכיוון דגבוה כלי י' הוי רה"י גמור, ה"ה אם אינו גבוה י' מבטל מתורת רה"ר, דלא גרע מלבינה זקופה ברה"ר וכו'. דכולם מבטלין מתורת רה"ר, והוי מקו"פ וכו'. ומ"ש רש"י לקמן דף ח' וז"ל, דלא גזור רבנן לבטל מתורת כלים הואיל וכלי הוא, עכ"ל - פירוש דחכמים לא גזרו לאסור לטלטל מתוכה לרשויות דאורייתא כדין כרמלית וכו', אבל לבטל מדין תורה מתורת רה"ר וודאי דאין חילוק בין כלי לשאר כל הדברים שבעולם, שכולם מבטלין מתורת רה"ר וכו'" עכ"ל.

4. עד"ז הסביר בספר "רשימות שיעורים" (להר' הגאון י. קלמנסון) סי' כ"ד עיי"ש.

5. אמנם עיי"ש הערה 6. ועצ"ע.

6. דף ה' ע"א בסוגיא שם.

אמנם מרהיטת לשון אבן העזר מוכח, דכל דברי רש"י "דאין כרמלית בכלים" אינם אלא לענין טלטול, אבל לענין הפקעת קרקע הרשות (בלבינה), הרי זה מבטל. ויסוד מקו"פ העדר הוא - הפקעת רשות הרבים היא?

אלא י"ל דמקו"פ הוי רשות בפ"ע אפי' לרש"י, וצריך לומר ש"בכלים" אע"פ שאינם חלוקים לרשות מדרבנן ככרמלית, עדין הם מציאות ביחס לביטול הרבים.

ועדין י"ל דאי מקו"פ הוי העדר רשויות, לא יכול לבטל דין קרקע דרה"ר, דבכדי ליצוד ביטול גדר דרה"ר מקרקע הרשות צריך להיות מציאות.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מהם יסודות מחלוקת רש"י והרשב"א, בגדר הפקעת רשות הרבים, וחלות גדר רשות מקו"פ בדין דלבינה?

ד

יקדים ביאור בדין "דרה"י עולה עד לרקיע"

ונראה לומר, בהקדים קושיא בדיני רשויות, דהנה בדיני דרה"ר מצינו דצ"ל עד גובה י' ורוחב ט"ז אמה. אז הוי חלות שם דרה"ר במקום, וברה"י צריך להיות גובה י' ורוחב ד' (לכל הפחות). אמנם בדין ברה"י מצינו דין נוסף, "דרה"י עולה עד לרקיע"⁷.

וצ"ב מהיכן נובע דין זה ברה"י, דאי משום דברה"י גובה י' הוא משום דעד שם בפועל הוא שימוש הרבים, "דניחא להו תשמיש שלא ע"י הדחק". ומהאי טעמא רה"י עולה עד לרקיע, משום דשימוש היחיד אינו מוגדר במקום למעלה מי' טפחים, סוכ"ס צ"ב מדוע עולה עד לרקיע ולא עד מקום ששם שימוש היחיד בפועל?!

ובסגנון אחר: דמאי אלימיה רה"י טפי מרה"ר, דעולה עד לרקיע?

והנה בחי' הגר"ח⁸ על הרמב"ם (הל' סוכה), כתב דפסק הרמב"ם: "נעץ ארבעה קונדסין על ארבע זוויות הגג, כשר. ורואים את המחיצות התחתונות כאילו הן עולות למעלה על שפת

7 ז' ע"א.

הסיכוך". עכ"ל. ובדין סוכה שהיא גבוהה כ' טפחים, ובאמצע עמוד הגבוה למעלה מי' אמות, פסק הרמב"ם כדעת רבא שפסול. משום דבעינן מחיצות הניכרות, וליכא. והקשה דלכאורה צ"ב: דמאי שנא דין דנעץ ארבעה קונדסין על שפת הגג, שאמרינן גוד אסיק מחיצתא (אע"פ שליכא מחיצות הניכרות) - מדין בעמוד בתוך הסוכה דלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא, משום דליכא מחיצות הניכרות? והביא שם דהגמ' (שבת צ"ט ע"ב): "בעי רב מרדכי מרבא, עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד', וזרק ונח ע"ג. מהו, מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור (וחייב), או דלמא ממקום פטור קאתיא (ופטור)". והקשו שם בתוס', דמאי קמבעיא ליה, תיפשוט מהא ד"המוציא מחנות לרה"ר דרך סטיו חייב", אע"פ דממקום פטור קאתיא? והביא שם את הרשב"א בשם הרמב"ן: "דכי מבעיא לי' בעמוד ברה"ר ואוירו באויר רה"ר, והוי מקו"פ. דכי אמרינן רה"י עולה עד לרקיע, ה"מ כרה"י גמורה במחיצות כגון חצר. אבל עמוד לא". עכ"ל. ומרהיטת לשון הרמב"ן, "ה"מ ברה"י גמורה במחיצות כגון חצר אבל עמוד לא". משמע, דבעמוד בעינן מחיצות הניכרות.

וצ"ב, שהרי אליבא דאביי (בסוגיא דעמוד למעלה מי' בתוך סוכה הגבוהה כ' אמה), דס"ל שם דאמרינן גוד אסיק מחיצתא בעמוד? ומבאר שם, דלהרמב"ן דין גוד אסיק מחיצתא בכל דיני התורה - בעינן מחיצות הניכרות, ואי ליכא מחיצות הניכרות, לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא. ובעמוד ברה"ר שעולה לאויר י', אין מחיצות הניכרות, שהרי אטום הוא, לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא.

אמנם להרמב"ם (שהוכיח ר"ח שם, שפליג על הרמב"ן וסובר שגם בעמוד רה"י עולה עד לרקיע), ס"ל דסברא הוא דבשבת "דכאשר עולה לגובה עושה רשות לעצמו". ומש"ה לא בעינן שיהיה מחיצות הניכרות, אמנם בעמוד בתוך הסוכה דכדיני סוכה בעינן מחיצות, מש"ה בסוכה ועמוד בתוכה בעינן שם מחיצות הניכרות וליכא, שהרי אטום הוא. כנ"ל.

ה

**יסביר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בדיני הרשויות ויתרין דין "דרה"י
עולה עד לרקיע"**

וא"כ נמצאנו לומדים, מחלוקת בין הרמב"ם להרמב"ן בדין לאשווי הרשות לרה"י - דלהרמב"ם שמעינן דמסברא אמרינן דכל שהוא מקום לעצמו הוי רה"י, והרמב"ן ז"ל סבר דרה"י נעשה ע"י דין בתורה דגוד אסיק מחיצתא.

והנפק"מ ביניהם תהיה, אי בעינן מחיצות הניכרות - דלרמב"ם דמסברא אמרינן, מש"ה לא בעינן מחיצות הניכרות, אלא כל דמונע דריסת הרבים ע"י י' טפחים⁹ הוי רשות לעצמה; והרמב"ן סבר דין רה"י משום דאמרינן גוד אסיק, מש"ה בעינן מחיצות הניכרות.

ומזה רצוננו לומר דבר נוסף. די"ל דחלוקים בגדר דאשווי רשות הרבים לרה"י דמונע דריסת רבים - אי אין דריסת הרבים הוי הסברא לאשווי רשות, או דדין הוא דזהו גדר הרשות. והיינו שלהרמב"ם דגדר רה"י נובע מסברא, דכל שהוא תופס מקום לעצמה מונע דריסת הרבים, א"כ, דין זה דמונע דריסת הרבים נובע משום דתופס מקום לעצמה. אמנם הרמב"ן ז"ל סבר דדין דרה"י ילפינן מדין דגוד אסיק, ומש"ה בעינן מחיצות הניכרות.

ועפ"ז נראה לומר הסבר בקושיה הנ"ל, דמהו המקור דדין המיוחד ברה"י דעולה עד לרקיע, משא"כ בשאר הרשויות -

דאליבא דהרמב"ם ילפינן מסברא דדין דרה"י כשמו הוא, שימוש ליחיד. ומהאי טעמא עולה עד לרקיע - דאף שבפועל משתמש בפחות, מ"מ היות ורה"י הוי רשות לעצמה (בזה שחולקת לעצמה רשות בגובהה ורוחבה, ובגלל זה ליתא דריסת הרבים על אותו המקום), א"כ בכח האדם להשתמש בגובה לכל צורכו, ומש"ה רה"י עולה עד לרקיע. (ודלא כבני רה"ר שמוגבלים בשימוש הגובה דרה"ר, "דניחא תשמישיהו" וזה רק עד גובה ט' טפחים¹⁰ ומש"ה גובה רה"ר מוגבל).

9. אמנם כ"ז דווקא בלמעלה מג"ט דדין הוא דכל למטה מג"ט כלבוד דמי והלכתא גמירי לה (ועיין בהזורק צ"ז ע"א).

10. כמוכח מדין עמוד ברה"ר שרבים מכתפין עליו (דאז דינו כרה"ר) והוא בגובה ט' טפחים משום דעד שם "ניחא תשמישיהו" דהרבים. וה"ה "בחורי רה"ר דכרה"ר דמו" רק אם "ניחא תשמישיהו" דבני רה"ר באותו הגובה שעומד ואי למעלה מזה הר"ז חורי רה"י. (ועיין בשו"ע אדמוה"ז סי' שמ"ה ס"ה).

והרמב"ן אזיל בזה לשיטתייהו בגדר הרשות הוא מדין דגוד אסיק, ומהאי טעמא דרה"י דין הוא דעולה עד לרקיע, אף שבפועל האדם משתמש בפחות. וכמו דין דגוד אסיק דעולה למעלה ללא הגבלה (היינו "עד לרקיע"). וה"ה ברה"י דיסודו מדין דגוד אסיק.

ו

יסביר מחלוקת רש"י והרשב"א במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ולפי הנ"ל – שני תפיסות בהבנת גדר רה"י ביחס לרה"ר, יש להסביר מחלוקת רש"י והרשב"א בדין מקו"פ (זקף לבינה גובה ג' טפחים) - אי בטלה קרקע הרשות הרבים או תופס מקום לעצמה.

והנראה לומר דאף לשיטת רש"י דס"ל דלבינה זקופה "הוי מקום לעצמה", בכ"ז גם לשיטתו קרקע דרה"ר בטילה. אלא דמחלוקתם היא מה עיקר גורם - אי ביטול הקרקע דרה"ר היא העיקר (הסיבה) והנמשך מזה (היינו המסובב) הוא דהוי רשות לעצמה; או דדין "דהוי מקום לעצמה" הוא עיקר גורם (היינו סיבה), וביטול הקרקע (דהוא המסובב) נמשך מהדין ד"הוי מקום לעצמה". (וכנ"ל (אות ג') שגם רש"י מודה שסו"ס היסוד לבטל הרה"ר, הוא ע"י יצירת מקום לעצמו).

ובזה י"ל דאי ילפינן דגדרי הרשויות הוא מסברא "דדין הוא שמקום החולק מציאות לעצמו הוי רשות לעצמו" (כהרמב"ם) ס"ל כהרשב"א דדי במניעת הרבים, והיא ענין לעצמה גם ללא יצירת מציאות. שהרי בעמוד האטום מונעים הרבים עוד ללא יצירת מקום. (והיינו דביטול הקרקע היא הסיבה, ובמילא, המסובב הוא דהוי מקום לעצמה).

אמנם רש"י ס"ל כהרמב"ן שכל גדר עצירה (היינו מחיצה) זהו רק במקום שכבר ישנו מציאות מצד הב' דהמחיצה, ולא בעמוד אטום וכמובן. (והיינו דהסיבה כאן לדעתו הוא דהוי מקום לעצמה). ומכאן מתוך שיטת הרמב"ן, שכדי ליצור ביטול להרה"ר זהו ע"י יצירת מציאות של מקום¹¹.

11. ובלשון אחר: [בסגנון דתורת החסידות], האם מתעסקים לבטל הרבים [התעסקות עם שלילת הרע "סור מרע"], או בונים מציאות [התעסקות בהטוב "ועשה טוב"]. ובמילא מסתלק הרה"ר [מסתלק הרע].

ז

יקשה על ביאור הנ"ל

אמנם בהסבר הנ"ל דחלוקים מה עיקר גורם אי "דהוי מקום לעצמה", או משום ביטול קרקע הרשות הקודמת צריך לעיין קצת:

דמהנ"ל מוכח אליבא דרש"י דעיקר הגורם הוא "דהוי מקום לעצמה" ולאח"ז במילא מתבטל קרקע הרה"ר. אמנם התו"ח בחי' (סי' ט"ז) כתב בדברי רש"י: "דבאמת קרקע שמתחתיו נשארת רה"ר אף דלא דרסי בי' רבים... אבל לענין קרקע רה"ר אין נפק"מ בדריסת רבים" עכ"ל. ומשמע מדברי התו"ח בהבנת דברי רש"י, שקרקע הרשות הרבים אינה בטילה, וכלשונו "אבל לענין קרקע רה"ר אין נפק"מ בדריסת הרבים" (אפי' לא בתור מסובב)?

ח

יביא אופן אחר במחלוקת רש"י והרשב"א

ואולי אפשר לומר באופן פשוט: דהן רש"י והן הרשב"א ס"ל שהיסוד הוא מניעת הרבים (שלילה) והיינו כהרמב"ם. אלא דמחלוקתן היא בדין דבר המונע דריסת הרבים אבל זהו במשך זמן קצוב - אי הוי הקרקע שמתחת החפץ בטילה או לאו. דדעת רש"י שהוסיף "רשות לעצמו", היא משום דסו"ס דאין כאן מניעה תחת האבן לדעתו.

והיינו בשביל לבטל הרשות הראשונה מצד הסברא דדין דכל החולק מציאות לעצמו מונע דריסת הרבים וחולק רשות לעצמו - צריך להיות מניעה דהילוך הרבים לחלוטין, ואז בטל גם הרשות התחתונה שהיתה מקודם. וכאשר זה מונע באופן זמני, אי"ז נקרא מונע דריסת הרבים ע"מ לבטל קרקע של רשות הקודמת שהיתה שם. וכדלקמן.

ובזה חלוקים הרשב"א ורש"י, דלכ"ע לא מיירי הכא באוכלין שמיד כשמניחים אותם (היינו לאחר מיעוט זמן) זזים מהרשות, דאז ודאי לא מונעים דריסת הרבים ברה"ר. כי פלגי בהדין דזקף לבינה או היזמי והיגי שאף שעומדים ברה"ר זמן רב, אבל סוכ"ס סופם ללכת

ישיבת תות"ל מגדל העמק

משם. (דלא כרה"י שאין סופה לזוז משם, שאז ודאי לכ"ע לא פליגי דליתא רה"ר באותו המקום. וכפשוט).

וי"ל, דלרש"י דכתב "דהוי מקום לעצמה" (וכפי' התו"ח הנ"ל שאין שום נפק"מ לגבי קרקע הרשות דאינה מתבטלת), ס"ל דהסברא דחפץ המונע דריסת הרבים בהדיא ברשות, חולק רשות לעצמו, ובזה מבטל דין קרקע רה"ר זהו בכלל; אבל הכא בדין דמוק"פ היינו לבינה או היזמי והיגי, שאמנם "הוי מקום לעצמה" (משום דעכשיו מונעת הילוך הרבים ברשות שעליה), מ"מ לבטל דין הרשות מהקרקע א"א.

והטעם הוא משום, שדברים אלו הרי (גם אם עכשיו אינם זזים) בזמן מסוים ניזוזים ממקומם. ואז הרי יחזור דריסת הרבים במקום. וא"כ, מתגלה (אז) שמלמפרע לא נתבטל דין הרשות ממקום זה. ובאותו הזמן שחפצים אלו היו ברה"ר הר"ז דבר נוסף על מהות הרשות. ובאותו הזמן שמסתלק אותו חפץ המפריע, חוזרת הרשות למעמדה הרגיל, היינו רה"ר. ולכן מוכרח לומר שהיותו מקו"פ, משום דחולק רשות לעצמו, והיינו מצד מניעת הרבים עליו.

ובדעת הרשב"א י"ל - דס"ל דדין הוא, דכל מציאות החולקת רשות לעצמה נאמרה הסברא (דהרמב"ם) דכל רשות שהיא חולקת רשות לעצמה מבטלת הרשות הקודמת. והוא דגם במקו"פ, מאחר דלבינה זו חולקת רשות לעצמה בזה שמונעת דריסת הרבים באותו מקום בפועל (אף שלאחר זמן יתכן ויסתלקו החפצים משם, מ"מ) חולק רשות לעצמו באותו המקום, ועד דאפי' קרקע הרשות מתבטלת באותו הזמן שהחפצים נמצאים שם.

וההסברה בזה: משום דגדר רה"ר הוא "דריסת הרבים שם שלא ע"י הדחק". ואי ליתא דריסת הרבים באותו המקום, מתבטל דין רה"ר ממקום זה (וכמו ברה"י). ה"ה בכרמלית, שכ"ז שמונעת דריסת הרבים, אין שם רה"ר באותו מקום כלל.

ולפי"ז אפ"ל הדגשת הרשב"א בחי' שם שכ': "אלא מסתברא שלא אמרו אלא בדברים שדרך העולם להניחם ולהשליכם ברה"ר כגון היזמי והיגי וכיוצא באלו, שהן מושלכין ברה"ר ואינן עומדים להסתלק, והלכך כיוון שמונעין את הרבים מלדרוס שם, אין שם רה"ר באותו מקום. שאין דין רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת הרבים". עכ"ל. שהדגיש שם (עיי"ש באורך) שהיזמי והיגי אינם כאוכלין המסתלקים מיד, אלא "אינם עומדים להסתלק

משם"12. מ"מ היות "שמונעין את דריסת הרבים... אין שם רה"ר שם באותו מקום". והטעם כתב בהדיא "שאיך דרך רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת הרבים".

והיוצא מזה דרש"י והרשב"א חלוקים בדינו דתחת לאבן, אלא גם בפועל:

דעת רש"י בזה דקרקע הרשות לא מתבטלת, אלא "הוי מקום לעצמו" כדבר המונע דריסת הרבים עכשיו. דאינו מבטל תחתיו, דאין זה מניעה קבועה.

והרשב"א ס"ל, דכל זמן דמונע דריסת הרבים בפועל ברשות, אין שם רה"ר באותו מקום, דקרקע הרשות מתבטלת משם רה"ר שהיה לה. וק"ל.



12. וי"ל שכוונת דבריו "אינם עומדים להסתלק משם" היא שיחסית לגבי אוכלין הם אינם מסתלקים מיד אלא נשארים יותר זמן שם, וכנראה בפשטות דאוכלין שזרוקין ברשות מסלקים אותם מיד משא"כ לבינה גדולה אין מזיזים אותה מיד ונשארת ריבוי זמן אך סוכ"ס היא ניזזת משם בזמן מסוים, משא"כ רה"י שאינה זזה כלל לעולם.

ביאור בדברי הרמב"ם בענין שבתות כגופין מחולקין

הת' השליח מתניה אנגלמן

א

החלוקות השונות בשגת דיני שבת

כתב הרמב"ם בהל' שגגות (פרק ז' ה"ב): "כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת כו' אע"פ שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת, שהכל שגגה אחת היא, וכן חייב חטאת על כל חלב שאכל וחטאת אחת על כל דם שאכל וכן כל כיוצא בעבירות אלו": וממשיך: "וכל היודע עיקר שבת אבל שכח שהיום שבת ודימה שהוא חול, אע"פ שעשה בו מלאכות הרבה חייב חטאת אחת על היום כולו וכן חטאת על כל שבת ושבת ששגג בו" וממשיך בהלכה הבאה: "וכל היודע שהיום שבת ושגג במלאכות ולא ידע שחייבין עליהן כרת ועשה מלאכות הרבה חייב חטאת על כל אב מלאכה ומלאכה אפילו עשה הארבעים חסר אחת בהעלם אחד מביא תשע ושלושים חטאות"².

אנו מוצאים, שלושה חלוקות דיניות בשגגה, א. אי ידיעה, ב. שגגה בגוף האיסור, דהיינו שידוע שהדבר אסור, כגון: מלאכה בשבת, אלא שטעה בגוף האיסור שסבר שיום השבת הוא חול, ג. שגגה בהדין, דהגם שידוע ממציאיות יום השבת ואיסור המלאכה שבו³ נתעלם ממנו איסורי המלאכות⁴.

1. מיוסד על דברי הצ"פ הל' מתנות עניים דף נ"ג ע"א.
2. ויש להעיר שלא הזכיר (כבמשנה) "בשבתות הרבה", דאוי"ל דבזה בא לומר דאם עשה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה של כל שבת ושבת וכו' ח בכריתות טז: אמנם לכאורה הול"ל בפירושו בהמשך ומדוע נקט הדוגמא דמלאכות שונות ולא אותה המלאכה [כברש"י שם]?
3. וכמו שאמרו בגמ' [פ' כלל גדול, ס"ט ע"א] דאע"פ ששכח כל ל"ט מלאכות ידע באיסור תחומין ואליבא דר"ע, משמע דצריך שידע מאיסור מלאכה וכדומה שיש בו דאל"כ לא נקרא הדבר שידוע עיקר שבת. ועיין בחי' הרמב"ן שם, ובכס"מ ובלח"מ בשגגות פ"ז ה"ג.
4. ויש אופן נוסף, ששגג בהכרת והזיד בלאו כשי' ר' יוחנן. וראה בדברי רש"י שבת ס"ט ע"א ד"ה "כאן ששגג" כו': "שאז הקרבן, על הכרת הוא בא" היינו שנשתנה גדר הקרבן שיש כאן גדר כרת ממש. וראה בחי' הרמב"ן שם. ואכ"מ.

והנה מדברי הרמב"ם (בהל' ג') משמע דמי שטעה ושגג בהדין היינו שאינו יודע מאיסור ל"ט מלאכות חייב להביא חטאת א' על כל אב מלאכה, ואף אם חזר על אותו אב מלאכה כמה פעמים בהעלם א', ואפי' בכמה שבתות⁵ וזהו – כפשט המשנה (בפרק כלל גדול): "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה" והטעם לכאורה מובן בפשטות, משום ששגג בהדין לא במעשה, וא"כ מביא ע"ז חטאת אחת.

ב

הרמב"ם: מלאכות הרבה בשבתות הרבה מעין מלאכה אחת – דווקא במלאכות שונות

בהמשך הפרק⁶ כתב הרמב"ם: "העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה, בין בזדון שבת מלאכות בין בשגגת שבת וזדון מלאכות, חייב על כל מלאכה ומלאכה, כיצד ידע שהיום שבת וזרע בו מפני שלא ידע שהזריעה מלאכה, וכן בשבת שני' ידע שהיא שבת ונטע בה מפני שלא ידע כו' ורק בשבת שלישית הבחין כו' חייב על כל אחת ואחת אע"פ שהן מעין מלאכה אחת מפני שהשבתות כגופין מחולקין הן".

ובדברי הרמב"ם האלו צריך להבין, א. לכאורה הרמב"ם סותר למ"ש לעיל, דהיכן שגג בהדין מחויב חטאת אחת על העבירה ששגג בה, ואפי' בשבתות הרבה, אינו חייב אלא אחת וכפשט המשנה? ב. אינו מובן, מדוע נקט הרמב"ם בשלושה סוגי מלאכות שונות, (שהן מעין מלאכה א' ובהעלם א' מחויב א' על הכל וכמ"ש בה"ז), דממ"נ, אם השבתות הינם כגופין מחולקין, א"כ גם אם עשה אותה מלאכה עצמה, לדוגמא, שקצר בשבת זו וקצר בשבת השנייה, וכן הלאה, יתחייב על כל א' וא', ואם אין כגופין מחולקין, א"כ גם במלאכות שונות מעין מלאכה אחת לא יתחייב אלא א'.

ובהמשך⁷, כתב: "שגג שהיום שבת וזרע בו והוא יודע שהזריעה מלאכה, וכן בשבת שניה שכח שהיא שבת ונטע בה והוא יודע כו' וכן בשלישית כו' והבריך כו' הרי"ז חייב על כל אחת ואחת שהימים שבין שבת לשבת הרי הן כידיעה לחלק" וגם זה דורש ביאור, א. דאם "ימים שבנתיים הרי הן כידיעה לחלק" – א"כ מדוע צריך לומר שעשה בכל שבת

5. שאל"כ מדוע סתם ולא חילק. וראה לעיל הערה 1.

6. בהל' ח'.

7. בה"ט.

מלאכה נפרדת יתכן בהחלט לומר שעשה ג"כ אותה המלאכה? ב. ועיקר, שסותר למ"ש לעיל שמחויב על כל שבת ושבת, שהרי שגג בגוף השבת וא"כ מה נוגע איזה מלאכות עשה שמחויב עליהן?⁸ וצריך ביאור בכ"ז.

ג

ביאור האחרונים בזה

והנה יש מהאחרונים⁹ שכתבו לתרץ, דמ"ש (בסעיף ג') ש"חייב על כל אב מלאכה ומלאכה", ר"ל של כל שבת, וכעין מה שפירש"י בכריתות דף ט"ז ע"ב (לפי דברי רב חסדא שם, דר"ע ס"ל דשבתות כגופין מחולקין) דמה שאמרו במשנה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה, ר"ל של כל שבת ושבת, ומה ש"צייר" (בהל' ח') הדוגמא ממלאכות שונות, באמת טעמו מפני שבמשנה איתא: "א"ר עקיבא שאלתי את ר"א בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה מעין מלאכה אחת בהעלם אחת חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת", וכיוון שר"ע נקט הדוגמא דמלאכה אחת מעין מלאכות הרבה לכן נקט כן גם הרמב"ם אף שאין נפק"מ בדבר.

ואין להקשות מדוע במשנה נקט דוגמא זו, מפני שבגמ' ביארו שר"ע שאל לר"א בשני דינים: א. בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה האם שבתות כגופין מחולקין או לא. ב. בעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, אם חייב אחת על הכל, או על כאו"א, וכיוון שר"א השיב לו על ב' השאלות, לפיכך נקט במלאכות שונות, ואע"פ שהרמב"ם פסק שלא כדברי ר"א דס"ל בעושה מלאכות מעין מלאכה א' שאינו חייב אלא א', אעפ"כ לא רצה לשנות מל' הש"ס¹⁰.

ד

אמנם לכאורה קשה לומר כן בדברי הרמב"ם, דבשלמא מ"ש הרמב"ם: (בהל' ג') "חייב חטאת על כל אב מלאכה ומלאכה" י"ל דנקט בל' המשנה¹¹ ובמ"ש בהל' ב': "חייב חטאת על היום כולו וכן חטאת על כל שבת ושבת ששגג בו" הרי ששינה מל' המשנה שהוסיף

8. ובכלל כיוצ"ב דרוש ביאור בכללות דברי הגמ' בכריתות ראה לקמן אות ט'.

9. ערוה"ש העתיד הל' שגגות סי' רט"ז י"ג – י"ז.

10. וכדרך הרמב"ם שמשתדל לא לשנות מל' הש"ס (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם).

11. ועיין לעיל הע' 1.

"שחייב חטאת על היום כולו", שבזה בא לבאר במה הוא גדר השגה, אבל בהל' ח' וט'¹² לא היה צריך לנקוט כלל בל' המשנה, שהרי לא נת' בה כלל גדר גופין מחולקין וימים שבנתיים, אלא נתבאר כ"ז בגמ' וגם הרי הרמב"ם לא בא לבאר כלל, דמלאכות מעין מלאכה א' חייב א', וזה ביאר כבר קודם, וא"כ ל' זו שנקט מיותרת בהחלט, ובפרט מה שביאר בהמשך, דאם היה מבאר דעשה בכל שבת אפי' אותו האב חייב עכאו"א, ממילא נשמע עאכו"כ על מלאכות שונות.

ועוד קשה, מדברי הראשונים¹³ משמע שמה שהשיב ר"א לר"ע במשנה (ק"ו מגדה וכו') אי"ז אלא תשובה לשאלתו האם שבתות כגופין מחולקין או לא, אבל אם חייב על מלאכות הרבה מעין מלאכה א' א' או על כל א' וא', השיב לו מעצמו ולא מק"ו, נמצא דחלק המענה לא איירי כלל במלאכות שונות והרי על זה קאי הרמב"ם!

וביותר יוקשה לפי מ"ש הרמב"ם בפיה"מ שלו¹⁴ וז"ל: "והשאלה השניה היא מי שעשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה, כגון מי שנטע אילן בשבת זו והבריך בשבת שאחריו והרכיב בשבת שאחריו, אם היה מזיד בשבת ושוגג במלאכה כגון שידע בכל יום שבת מהם שהוא שבת, אלא שלא ידע שפעולות אלו מן המלאכות הרי זה חייב עכאו"א לדברי הכל, ולא בכגון זה שאל ר"ע לפי כל אחת ואחת כו' ואע"פ שהביאה מעשה א' כו' והוא אמנם שבתות כי גופין דמיאן" ע"כ.

משמע מדבריו, דר"ע ס"ל דשבתות כגופין מחולקין דווקא במלאכות שונות, ובפרט שהרמב"ם שינה ממ"ש במהד"ק. הרי שס"ל דדוקא בכ"ה ג.

ה

גופין מחלקין – כלל מוסכם או מסופק?

ונראה לבאר כ"ז, ובהקדים תמיהה נוספת בדברי הרמב"ם (והש"ס), דהנה, לעיל נת' דשבתות כגופין מחולקין הוא כלל מוסכם¹⁵, ברור שגופין מחולקין – מחלקין לחטאות, אמנם במשנה מצינו: "ועוד שאלו ר"ע השוחט ה' זבחים בחוץ בהעלם א' מהו? כו' אר"ש

12. שהובאו לעיל באות ב'.

13. והרמב"ם בכללם, בפיה"מ שלו כריתות ה"י מהדורת הר"י קאפח עמ' רמ"ג.

14. מהדורא בתרא במהדורת הר"י קאפח שם דבמה"ק איירי במלאכה א' וכ"ה בנדפס, בדפוס ווילנא. וראה ישוב להסתירה בין פיה"מ למ"ש בספר היד, בצ"פ הל' מת"ע, (הובאו לקמן). אכן לפי המהד"ב אין כל סתירה.

15. לפי דברי רב חסדא שנראה שהרמב"ם פסק כמותו. אבל ראה בשי' רבא ואביי שם ובראשונים על אתר.

לא כך שאלו אלא באוכל נותר מחמשה זבחים בהעלם אחת מהו חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת כו"ה הרי שר"ע נסתפק בגופין מחולקין האם מחלקין לחטאות או לא, ומסקנת הגמ', לדעת ר"ע, דחייב א' על הכל, וברמב"ם פסק ג"כ כר"ע הן בשוחט והן באוכל (בהל' שגגות פ"ו ה"ח) נמצא דאין גופין מחולקין.

אמנם בדין בא על ה' נידות בהעלם א' שחייב על כל אחת ואחת לא מצאנו חולק, והטעם משום שגופין מחולקין¹⁶, וכמו"כ ביחס לשבת ר"ע ס"ל דשבתות כגופין מחולקין וא"כ צ"ב לתווך הדברים.

עוד יל"ע בסתירה, לכאורה, בדברי הרמב"ם בדין אחר:

בפ"ד סוף ה"א כתב: "הבא על הזכור והביא זכור עליו בהעלם אחת אע"פ שהם שני גופין אינו חייב אלא חטאת אחת שנא' ואת זכר לא תשכב השוכב והנשכב שם אחד הוא וכו' עשו השוכב והנשכב בבהמה וזכור כבעילה אחת" ואילו בפ"ה ה"ג כתב: "הבא על עריות כו' אע"פ שכולן משם אחד הואיל והן גופין מחולקין חייב על כל אחת ואחת כו' מכאן אתה למד שזה שאמרו חכמים הבא על הזכור והביא זכור עליו בהעלם אחת, חייב חטאת אחת, במה דברים אמורים בשהיה אותו זכור עצמו, אבל אם היה זכור אחר בין שבא על שניים בין שבא על זה בין שבא על זה והביא זה עליו חייב על כל גוף וגוף, והוא הדין בבא על הבהמה והביא בהמה עליו".

וצריך ביאור לתווך ב' ההלכות שלא יסתרו זא"ז.

ו

האחרונים: גופין מחלקין – מה שאין מתחבר עם חברו

והנה יש מהאחרונים¹⁷ שכתבו לבאר, דגופין מיקרי כל דבר שא"א לחברו ביחד עם דבר אחר, כמו שני בהמות ושני בני אדם, דההפרש ניכר בע"כ וכמו"כ בשבת, ההפרש ניכר בין שבת א' לב', שהרי יש שש ימים באמצע, משא"כ איסורי מאכלות יכול לצרפן ביחד ולאכלן, וכמו"כ בשחוטאי חוץ יוכל לשחוט בב"א, ועפ"ז מבאר מ"ש הרמב"ם (שם פ"ו ה"ב בסופו): "האוכל בשר מזבחים רבים כו' למה זה דומה למשתחוה לחמש צורות בהעלם

16. וכמשנ"ת בגמ' כריתות דף ט"ז ע"א, ועיין שם בתוס' ד"ה הרי שמות מחולקין.
17. ערוה"ש הל' שגגות סי' רי"ג סע"ל ט', וסי' רי"ד סעיף ט'.

אחד", שר"ל בזה, דכשם שמשתחוה לה' צורות בהעלם א' חייב א' שהרי עשה פעולה אחת, כמו"כ, היכא שאפשר באכילה א' ובשחיטה א' חייב א'.

ז

וצ"ע, דלפי זה יוצא, שעיקר הסברא דגופין מחלקין, אינו החלוקה דהגוף, אלא אי התחברות הפעולות, וא"כ היה צ"ל הדין, בבא על נדה א' ה' פעמים בהעלם א' שיתחייב על כל פעם ופעם, שהרי א"א לצרפן לביאות והרי הן גופין מחולקין? ובאמת פליגי בזה רבנן ור"א¹⁸ "ת"ר בא עליה וחזר ובא עליה וכו' חייב על כל אחת ואחת דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים אינו חייב אלא אחת, ומודים חכמים לר"א בבא על ה' נשיו נדות בב"א שהוא חייב עכאו"א ומסיק שם בגמ' מפני שבה' נידות גופין מחולקין ובדעת ר"א, נחלקו רבה ורב יוסף, רבה ס"ל משום שעשה כמה פעולות מחויב על כל פעולה ופעולה, ורב יוסף ס"ל משום שא"א לצרפן להביאות, אבל כל שאפשר לצרפן אינו חייב אלא א', הסברא הזו של הצטרפות הפעולות הינה בדברי ר"א, אבל לרבנן בחלוקת הגופין תליא מילתא, ואפי' מתחלקים הפעולות, כל שהן בהעלם א' חייב א', אע"פ שא"א לצרפן, וא"כ עדיין קשה, מ"ש גופין מחולקין דזבח ונותר מגופין מחולקין דנדה ושבת?

וגם שלא נתבארה עדיין הסתירה דלעיל [אות ה'] בדברי הרמב"ם.

ח

הרגצ'ובי: יש לחלק בין שגגת הדין לשגגת המציאות

הרגצ'ובי¹⁹ מתרץ את התמיהה שבדברי הרמב"ם כך: מ"ש לגבי ה' נדות בהעלם א' שחייב עכאו"א, היינו כאשר שגג בגוף האיסור שסובר שאותה אחת אינה נדה, אבל אם שגג בדין, שנתעלם ממנו איסור הנדה, אה"נ שמחויב א' על הכל²⁰, וכדרך שנתבאר בדברי הרמב"ם לעיל [בסעיף א'] שחייב החטאות הוא ע"פ מספר השגגות ששגג. והנה אם שגג בגוף האיסור אף שבכל אחת מהן עדיין הוא בהעלם אחד. מכל מקום השגגה נחלקת מצד

18. בכריתות ט"ו ע"א.

19. בצ"פ הל' מתנות עניים פ"ד ה"ט, נ"ב ט"ד, ואילך.

20. והיינו מצד הסברא, אבל מצד הדין חייב על כאו"א כיון דכתיב "ואשה" לחייב על כל גוף וגוף, והיינו דגזה"כ הוא שגופין יחלקו, אבל מצד הסברא בכה"ג אין גופין מחלקין.

עצמה, שהרי גופין מחולקין, וא"א לומר שאם זו נדה גם זו, וענין זה תלוי בגוף, אמנם אם שגג בהדין, שנתעלם ממנו איסור הנדה, הרי שגגה זו היא בכולן בשוה, שאין שגגה זו מגיעה מצד גופן אלא מצד הדין השווה בכולן.

ועפ"ז י"ל גם כן, בשוחט ה' זבחים בהעלם א', שנתעלם ממנו הדין דשחטי חוץ, אבל אה"נ, אם נתעלם ממנו שבהמה זו קודש, הרי חייב על כל בהמה ובהמה ששחט דגופין מחולקין²¹.

ומעתה יש לבאר ג"כ את מ"ש הרמב"ם: "למה זה דומה למשתחוה לה' צורות בהעלם אחד" שכוונתו לומר בזה, שנתעלם ממנו דין עבודה זרה, וההכרח לזה, דא"א לומר דמה שנתעלם ממנו שצורה זו הינה ע"ז וכמו"כ צורה האחרת העלם זו הוא שגגת הגוף, שהרי אם כך נתעלם ממנו עצם הדין, דמה שמחיל על הצורה שם ע"ז הוא הדין, משא"כ איסור נדה הוא תוצאה מהמציאות שכשתראה דם ה"ה אסורה, ושייך בה שגגה במציאות.

וגם עפ"ז יש ליישב דברי הרמב"ם בנוגע לבא על הזכר והביא זכר עליו דהוא דווקא בגוף א' היכא ששגג במציאות, אבל שגג בהדין אין לחלק בין גוף אחד לב' גופין.

ט

ביאור בדברי הרמב"ם ע"פ יסוד הנ"ל

ומעתה יש לדון בדברי הרמב"ם, לגבי שגגת שבת וזדון מלאכות, או זדון שבת ושגגת מלאכות, דבשגגת שבת וזדון מלאכות, הרי שגג בגוף, שהרי סובר שאי"ז שבת אלא יום חול, ובדין שהוא איסורי המלאכות לא שגג, וא"כ אם שבתות כגופין מחולקין הרי שחייב על כל שבת ושבת²².

21. אמנם י"ל דבאמת יש לחלק בין אוכל ה' אכילות לשוחט ה' זבחים, דבאכילה אף פעם לא נאמר גופין מחולקין. משום שאין כאן פעולה על החפצא, החתיכות הנאכלות. אלא על הגברא שלו אסור לאכול נותר. משא"כ בבא על ה' נידות וכדו', ועיין במנ"ח מצוה קכ"א מה שהביא בשם השלטי גיבורים דיש לחלק בין בע"ה כשהן חיינין שאזי גופין מחולקין, לבין בע"ה שחוטין שאין להם חשיבות של גופין, אמנם לפי המתבאר כאן הרי בשגגת תליא מילתא, ולא בחשיבות הגופין כשלעצמם וא"כ י"ל דגם בחתיכות של בהמות שחוטות, הרי שגגתו בחלב זה אינו מחייב שישגוג בחלב זה. וא"כ עפ"ז לכאורה אזדא ג"כ החילוק דלעיל בין אכילה לשחיטה. כך או כך, צ"ע מדוע לא הזכיר הרמב"ם כלל היכא ששגג במציאות?! אם נאמר שבכה"ג מתחייב על כל א' וא', ובפרט שבהדין דחלב לא אישתמיט בשום מקום לחלק בין חתיכה א' למספר חתיכות, וראה במ"ש בפ"ו ה"ט ואילך [והוא מדברי הגמ' בשבת דף ע"א עמ' א']. דמשמע משם בפירושו שנתעלם ממנו המציאות עיי"ש. ועצ"ע בכ"ז.

22. אבל על המלאכות שעשה באותה שבת ודאי חייב חטאת אחת משום ששגג בגוף א' וכמו בבא על נדה א' ה' ביאות, בהעלם א' שחייב א' על הכל.

בזדון שבת ושגגת מלאכות, הרי לא שגג בגוף שהרי יודע שהוא שבת אלא שגג בהדין וא"כ הדין נותן שיהיה חייב חטאת אחת על כל מלאכה ומלאכה, ואע"פ שנאמר שהשבתות הינן כגופין מחולקין.

אלא שצריך ביאור: בגמ' בכריתות הובאו ב' טעמים מדוע לחייב על מלאכות של כל שבת א. שבתות כגופין מחולקין ב. ימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק, הטעם הראשון שייך לזדון שבת ושגגת מלאכות, והטעם השני לשגגת שבת וזדון מלאכות, ולכאורה ע"פ משנת"ל היה צריך להיות בדיוק להיפך בזדון שבת ושגגת מלאכות שגג בהדין, וא"כ מאי אכפת לן אם שבתות כגופין מחולקין הרי אי"ז סיבה לחלק וכמשנת"ל ובשגגת שבת וזדון מלאכות, ששגג בהגוף, אם שבתות כגופין מחולקין יהיה חייב על כל שבת ושבת, ומדוע יש צורך בהטעם דימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק?

והביאור בזה לכאורה: דבאמת י"ל דכל השבתות הינן כגוף א' ומציאות אחת ואין סברא לומר בשבתות גופין מחולקין [כמשי"ת לקמן] וא"כ בשגג בשבת, מחויב חטאת א', ולזה צריך הטעם והסיבה דימים שבנתיים הוי כידיעה לחלק שהרי זה כמו ששגג בשבתות בכמה העלמות, אבל עדיין דרוש ביאור בנוגע לזדון שבת ושגגות מלאכות, דלא נודע לו בנתיים מהאיסור, וכמו"כ שגג בהאיסור, ומה ענין גופין מחולקין לכאן?

,

ונראה לומר (כפי שמבאר הרג"צ'ובי) שלכן כאשר מדבר הרמב"ם על גופין מחולקין (וכמו"כ ימים שבנתיים מחולקין) הוא מביא לדוגמא שעשה מלאכות שונות בכל שבת ושבת, דבאותה מלאכה עצמה לא שייך גדר גופין מחולקין, וכמשנת"ל דכל השבתות הינם כגוף א' ומציאות אחת אמנם השתנות המלאכות יוצרת חילוק שלכן נחשבות השבתות כגופין מחולקין, ויש בזה כעין דבר והיפוכו, מחד גיסא אם עשה בשבת א' כמה מלאכות מעין מלאכה אחת, אינו חייב אלא אחת, ומאידך בעשאו בשבתות חייב על כל אחת ואחת נמצא דאין השתנות המלאכות טעם מספיק לחייב על כל א' וא', אלא גם התחלקות השבתות, דשבתות כגופין מחולקין לענין זה, וצריך הסברה בזה, מדוע לחלק באופן זה?

יא

שבתות כגוף אחד

והביאור בזה: "בגמ'²³ מבואר, דאין ב"ד חייבין בפר העלם דבר, אלא כאשר הורו לעקור מקצת מצוה ולא כל גוף המצוה, ושם "בעי ר' זירא אין שבת בשביעית מהו כו' מי אמרינן כיוון דמקימין לה בשאר שני שבוע כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא כיוון דקא עקרין לה בשביעית כעקירת הגוף דמי כו' ש"מ אין שבת בשביעית כביטול מקצת וקיום מקצת דמי ש"מ" ובביאור ספיקו של ר"ז כתב הרגצובי'²⁴: "ובאמת זה תליא בהך מחלוקת דכריתות דף ט"ז, אם שבתות כגופין דמיינ'²⁵ וכוונתו בזה, דאם נאמר דחשוב עקירת כל הגוף, א"כ ע"כ דשבתות כגופין מחולקין דלכל שבת יש המציאות שלה ולפיכך בהורו לעקרה, הרי עקרו לכל הגוף. אמנם, למסקנת הגמ', דחשוב קיום מקצת וביטול מקצת, ע"כ שמציאות השבת היא גוף א' ועקירת שבת בשביעית נחשבת עקירה במקצת.

אמנם במסכת שבת²⁶ על דברי המשנה "השוכח עיקר שבת" אמרו בגמ': "מנה"מ א"ר נחמן א"ר רבה בר אבוח תרי קראי כתיבי ושמרו בני ישראל את השבת וכתוב ואת שבתותי תשמורו הא כיצד ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לכל שבת ושבת, מתקיף לה ר"נ בר"י אדרבה איפכא מסתברא ושמרו בני ישראל את השבת, שמירה אחת לכל שבת ושבת ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לשבתות הרבה", ע"כ. כך או כך, (וכפרש"י שם: "ובין ר"נ ובין רנב"י לא פליגי אלא במשמעותא מאי דיליף מר מהאי קרא יליף מר מאידך") יש גדר שמירה כללי המאחד את כל השבתות ויש גדר שמירה פרטי לכל שבת בפני עצמה.

והחילוק בין ב' האופנים הוא: אם שגג בשבת והזיד במלאכות, או הזיד בשבת ושגג במלאכות. כאשר אומרים דאין שבת בשביעית, הרי שעוקרים לעצם הגוף של השבת, וכיון דקי"ל דחשיב עקירת מקצת הרי שבשגגת שבת אין אנו אומרים גופין מחולקין אלא דווקא ימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק, ואם הזיד בשבת ושגג במלאכות הרי שלא עקר להגוף אלא

23. הוריות דף ד' ע"א.

24. בצ"פ כלאיים פ"י ה"ל דף כ"ב ע"א, נעתק במפענ"צ עמ' 128.

25. ועיין שם בהמשך הדברים.

26. פ' כלל גדול דף ס"ט.

להדין וכיון דקי"ל דיש שמירה לשבתות שהן נחלקין מסתבר לומר דמיירי בשגגת מלאכות וקמ"ל דבזה אמרינן דהשבתות כגופין מחולקין.²⁷

יב

שבתות כגופין מחולקין – חידוש

נמצא, דענין זה דגופין מחולקין בשבת הוא ענין מחודש, וכיון שכך יש למעט כמה שאפשר בחידושו, דנתחדש שאע"פ ששגג בדין מ"מ: גופין מחולקין, ומסתבר יותר לומר דדוקא במלאכות שונות נאמר גופין מחולקין, וטעם הדבר יש לומר:

דבשגג בהדין של מלאכה א' וחזר ועשאה כמה פעמים, הרי מוכח שהשגגה שלו היתה אחת, אמנם אם שגג במלאכות שונות שהן מעין מלאכה אחת, הנה בסברא החיצונה י"ל דאין שוב הוכחה שלא שגג בכל מלאכה ומלאכה בפני"ע, דלכאורה אם ידע שהזריעה אסורה וסבר שהנטיעה מותרת, הרי ששגג בהדין, אבל לא בדין הכללי אלא הפרטי, ולפיכך אם יש דבר המאחד בין המלאכות האלו י"ל דיתחייב אחת ששגג בהדין הכללי, אמנם אם אין דבר המאחד י"ל דיתחייב על כל א' וא' וזוהי מהות החקירה, האם שבתות כגופין מחולקין או לא, די"ל שהדבר המאחד את המלאכות השונות (שהן מעין מלאכה אחת למסגרת דינית אחת. הוא מה שלמדנו בפס' באופן מיוחד, "ועשה אחת מהנה"פעמים שהן אחת, ופעמים שהן הנה. וא"כ מסתבר לומר שהיכן חילק הפס' השבתות לגופין שונים הרי"ז במקום בו נתאחדו המלאכות לענין אחד מצד גזה"כ [מעין מלאכה אחת].

הרגצובי' (שם) מבאר דהטעם של ר"ג דאין ידיעה לח"ש הוא ע"ד מה שמבואר בגמ'²⁸ דאין יוה"כ מכפר עח"ש: "ור"ל כיוון שאין הידיעה מועלת כלל לא מחלקה כלל" דהטעם דאין יוה"כ מכפר על ח"ש הוא מפני שאין בח"ש מהות שנפעלה שניתן לכפר עליה, כפרה הינה רק על מציאות דבר, ובח"ש אין עדיין מציאות דבר וכמו"כ ידיעת ח"ש אין לה שם ידיעה, כיוון שבח"ש לכדו עוד לא נפעל דבר,

27. וראה ברש"י על המשנה ד"ה "אינו חייב אלא חטאת אחת". בגמ' יליף לה שמירה אחת לשבתות הרבה ושמירה לכל שבת ומסתברא דכי כתיב שמירה אחת לשבתות הרבה כי האי גוונא כתיב דכולא חדא שגגא היא וקרבתן אשוגג קאתי".
28. כריתות י"ח ע"ב.

אמנם, אם המדובר בשני שמות נפרדים של אותן איסור (תמחויין) הרי שגם ר"ג יודה שהידיעה פועלת ע"מ להפרידן זו מזו דמה שמצרף לשני הפרטים האלו הוא המסגרת הדינית, ואם יש ידיעה בנתיים הרי ששניהם נפרדו ושוב א"א לחברן.

ולפיכך מסתבר יותר לומר, דמה שחי' הפס' דשבתות כגופין מחולקין הוא למלאכות שונות.

וכמו"כ הוא לענין ימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק, היכא דשגג בהגוף, דזהו דווקא במלאכות שונות, שהרי כבר נת' דכל השבתות הינם כגוף א', אלא שגם ענין זה נתחדש בפס' דלעיל.

יג

ביאור דברי הרמב"ם

וע"פ הנ"ל נתבאר דאין כלל סתירה וקושי בדברי הרמב"ם ואדרבה, דמ"ש הרמב"ם (בפ"ז ה"ג) בזדון שבת ושגגת מלאכות שחייב על כל אב מלאכה ומלאכה, הכוונה בזה כפשוטו שחייב א' אפילו על שבתות הרבה חטאת אחת על כל אב ואב, כאשר עשה אותה המלאכה ממש, אבל אם עשה מלאכות שונות מעין מלאכה אחת, בין בזדון שבת ושגגת מלאכות, בין בשגגת שבת וזדון מלאכות, חייב על כל שבת ושבת, מפני שמבחינה עקרונית, כל השבתות הינן כמציאות אחת, אלא שיש פס' המחלקן, והיינו היכא שעשה מלאכות שונות, שאז מסתבר יותר לחלקן, דמה שמאחדן הוא מסגרת הדין, ומסגרת זו מפרידה ביניהן.



בענין ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק

הת' מנחם מענדל נאבול

א

מביא דברי רש"י בענין ימים שבנתיים

מתני' "כלל גדול אמרו בשבת וכו' היודע עיקר שבת [שיש שבת בתורה ונאסרו בה מלאכות רש"י], ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה [ע"י שגגת שבת ששכח ששבת היום... ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה בענין זה ולא נודע לו בינתיים שחטא רש"י] חייב על כל שבת ושבת".

פי' רש"י "חייב על כל שבת חטאת אחת על כל שבת ואע"פ שלא נודע לו בינתיים והעלם אחד הוא אמרינן ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק שא"א שלא שמע בינתיים שאותו היום הוא שבת אלא נזכר לו במלאכות שנעשו [שעשה] בו ושגגה קמייתא משום שבת הוא דהוא, והא אתידע לי' ביני הלכך כל חדא שבת חדא שגגה היא".

מבואר דדעת רש"י היא דהידיעה הנדרשת כדי לחלק לחטאות אינה ידיעת החטא היינו שידע שחטא אלא מספיק שיידע את סיבת החטא, היינו חיסרון הידיעה שהביאו לידי החטא.

ב

מביא קושית הראשונים על דעת רש"י

ובראשונים הוקשו על דעת רש"י [עיי' תוס', רמב"ן, רשב"א, ועוד ראשונים]

א. דבגמ' לקמן משמע דידיעת סיבת החטאת אינה מחלקת לחטאות, ובלשון התוס' דאמר בגמ' לקמן (ע"ב) קצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות, קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה פירוש

ואינו חייב אלא אחת... אלמא אע"פ שנודע לו קודם קצירה אחרונה שאותו יום שבת הוא דהא בזדון שבת קצר וטחן אפו"ה לא הויה ידיעה וחשיב העלם אחד כיון שלא נודע לו שחטא, שהרי סבור שהמלאכה מותרת, וטעמא משום דכתיב "או הודע אליו חטאתו" שיהיה לו ידיעת חטא".

ב. (בתוס') "ועוד הקשה ריב"א דבגמ' מפקינן לה מקרא [וכוונתו להגמ' לקמן (ס"ט סוף ע"ב)] ואי כדפי' בקונטרס שא"א שלא נודע לו, למה לן קרא".

ג. ברמב"ן ואיכא דקשיא לי' הא דאמרינן התם במסכת כריתות (י"ז, א) אלא נדה מאי ימים שבינתיים איכא כגון שבא עליה וטבלה וחזר ובא עלי', והכא מאי איכא למימר א"א שלא ידע שהיתה נדה והרי אפשר שלא ראה ולא שמע ואפי' ראה אותה טובלת, אפשר שהיה סבור שטבלה בשביל טומאה אחרת, כגון ששמשה או מגע שרץ וכיוצא בה.

ג

מביא ביאור דברי הרמב"ן בשיטת רש"י

וברמב"ן כתב לתרץ את הקושיא הראשונה מקצר וטחן וז"ל "וי"ל דלא דמי דבשלמא התם לא נודע לו חטאתו שהרי יש לו שגגת מלאכות, אבל הכא הרי נודע לו חטאתו שהרי לא היה לו אלא שגגת שבת, והרי נודע לו שהוא שבת ונודע לו שהמלאכות אסורות בו ושהללו מלאכות הם, ואע"פ שלא נודע לו שחטא הוא, שהרי אינו זכור שעשה בו מלאכה".

מבואר בדבריו דגם לרש"י בעינן ידיעת חטא, אלא שאין צריך שידע שהוא חטא ועל כן במקרה של קצר וטחן שכאשר נודע לו ששבת לא ידע מלאכות, לא היה לו כלל ידיעת חטא משא"כ במשנה כשנודע לו ששבת ידע ג"כ את איסור מלאכות רק שלא נזכר שהוא עצמו חטא, אבל ידיעת חטא יש כאן.

ונמצא שישנם ג' מצבים א. בנודע לו שהוא חטא דבזה כו"ע מודים שחשיב ידיעה לחלק, ב. דנודע לו סיבת החטא אבל אין לו כלל ידיעת חטא כההיא בקצר וטחן דבזה כו"ע מודים דלא חשיב ידיעה לחלק, ג. דנודע לו החטא אבל לא נודע לו שהוא חטא דזהו המקרה של שגגת שבת ובזה פליגי רש"י ותוס' דלרש"י חשיב ידיעה לחלק ולתוס' לא חשיב ידיעה לחלק אלא רק באופן הא' דיש לו ידיעה שהוא חטא.

ועפ"ז מיישב גם את הקושיא הב' – למה לן קרא וז"ל "והא נמי לאו קושיא הוא, דקמ"ל אע"פ שלא נודע לו שחטא כיון שנודע לו שגגתו כולה ידיעה היא, היינו שהפסוק

מחדש הא גופא שלא צריך ידיעת חטא, היינו שהוא חטא אלא מספיק ידיעת שגגה, דהיינו ידיעת החטא בלבד.

ד

מביא תירוץ הרמב"ן בנוגע לקושיא הג' ומקשה ע"פ דברי הריטב"א

ובנוגע לקושיא הג', כתב הרמב"ן ליישב וז"ל "ואפשר לומר שכיון שראה אותה טובלת מעלה הוא על דעתו שטובלת לנדתה שרוב טבילת הנשים לנדתן".

אלא שיש להעיר ע"ז מדברי הריטב"א (הנדר"מ) דמקשה את הקושיא הג' וז"ל "והתם היכי אמרינן דא"א שלא ידע בינתיים כי בתחילה טמאה היתה, וכי מי לא עסקינן שהיה הבעל בעיר אחרת ולא שמע", דעל קושיא זאת לא תירץ ברמב"ן באיה"נ שאם שמע שטבלה מעלה על דעתו שטבלה לנדתה, אבל מ"מ אם לא שמע כלל משום שלא היה בעיר נשאת הקושיא מאי ימים שבינתיים איכא, וצ"ע.

ה

מקדים חקירה בגדר העלם כדי לבאר במאי פליגי רש"י ותוס'

והנה נתבאר שרש"י ותוס' חולקים בדין ידיעה המחלקת לחטאות דתוס' ס"ל דצריך ידיעת חטא, היינו שיידע שהוא חטא, ורש"י ס"ל שאין צריך ידיעה שהוא חטא, אלא ידיעת החטא בלבד.

וצריך ביאור במאי פליגי.

ונראה לבאר בזה, דהנה יש לחקור בהא דקיי"ל (כריתות י"א, ב' מתני') "אכל חלב וחלב בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת" דלכאורה הרי אכל ב' זיתים שהם ב' מעשי עבירה, ומדוע אינו חייב אלא חטאת אחת.

ואפשר ללמוד בב' אופנים (יעויין באפיקי ים ח"ב סי' ה'–ו').

א. דין בחיוב שיש כאן מעיקרא רק סיבת חיוב אחת, והביאור בזה: דאפשר לומר שעיקר החיוב בשוגג אינו על המעשה עצמו של אכילת החלב, אלא על השגגה היינו על ההעלם, וכדמשמע מלשון הגמ' בכריתות (י"ב ע"ב) העלמות מחלקות והכא העלם אחד

ישיבת תות"ל מגדל העמק

הוא, וכן משמע מלשון רש"י לקמן (ע"ב ע"א) סוד"ה ופליגי וז"ל "ולא דמי לידיעות שבין אכילת חלב לאכילת חלב שמחלקות לדברי הכל דהתם חיובי אשגגות הוא וכיון שיש ידיעה בינתים הויין ליה שתי שגגות".

וכן משמע מלשון הגמ' לקמן (ע' ע"א) "קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה התם חייבא שגגה הכא טובא שגגות הויין".

ומשמע מלשון הגמ' שהחויב הוא על השגגה.

אשר לפי"ז הטעם שאוכל חלב וחלב בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, הוא משום שיש כאן סיבת חיוב אחת והיא השגגה שהביאה לב' האכילות,

ב. דין בקרבן דבעצם הוא חייב על המעשה עבירה עצמה והיות והוא אכל ב' אכילות של חלב הי' צריך להתחייב ב' חטאות, אלא שישנה גזיה"כ "או הודע אליו חטאתו אשר חטא" שכל זמן שאינו יודע מהחטא שחטא, אינו מתחייב ועל כן אם קודם שנודע לו מהחטא שעדיין לא נתחייב בקרבן אכל עוד כזית חלב, אזי הוא מתכפר על שניהם בקרבן אחד.

[וע"ד יולדת דכל שלא יצאה לשעה הראוי' להביא קרבן, מביאה קרבן אחד על לידות הרבה].

ו

מביא נפק"מ בין ב' האופנים בחקירה

ונראה דנפק"מ בין ב' האופנים לגבי הידיעה המחלקת לחטאות, איזה ידיעה בעינן האם צריך שיוודע לו שהוא חטא, או שמספיק שיוודע לו השגגה שהביאה אותו לידי החטא.

דלפי אופן הא' דהא שחייב רק קרבן אחד הוא משום שיש כאן שגגה אחת, א"כ אם בינתיים נודע לו השגגה ואח"כ אכל בשגגה אחרת הרי כבר יש כאן ב' שגגות וחייב שתיים ולפי"ז מספיק שיוודע לו השגגה ואין צריך שיוודע לו שהוא חטא.

אבל לפי אופן הב' דהא שחייב רק קרבן אחד הוא משום שכל זמן שעדיין לא נתחייב ישנו דין שנפטר בקרבן אחד, א"כ בעינן שיוודע לו שהוא חטא, שהרי כל זמן שלא נודע לו שהוא חטא, הוא עדיין פטור מקרבן, וע"כ כדי שיתחייב בב' חטאות צריך שיוודע לו שהוא חטא.

ז

מבאר מחלוקת רש"י ותוס'

ובפשטות י"ל דבזה נחלקו רש"י ותוס' דרש"י ס"ל כאופן הא' דהטעם שחייב קרבן אחד הוא משום שהוא שגגה אחת ועל כן ס"ל דאם נודע לו מהחטא אע"פ שלא נודע לו שהוא חטא דלא נזכר שעשה מלאכה באותו שבת הוי ידיעה לחלק שהרי יש כאן כבר ב' שגגות.

ותוס' ס"ל כאופן הב' דהטעם הוא שכל זמן שלא נתחייב עדיין נפטר בקרבן אחד, ועל כן ס"ל שצריך שיוודע לו שהוא חטא דאז נתחייב כבר בקרבן ועל כן אינו יכול להתכפר בקרבן זה על חטא שיחטא אח"כ, ודו"ק.

ח

חוזר להקשות על דברי רש"י

אלא שלפי"ז חוזרת לכאורה קושיא הא' של הראשונים מקצר וטחן וכו', דאם המחייב לפי רש"י הוא השגגה א"כ גם בקצר וטחן וכו' הרי יש כאן ב' שגגות שהקצירה הראשונה היתה בשגגת שבת וזה הרי כבר נודע לו, הקצירה השני' היתה בשגגת מלאכות, וא"כ יש כאן ב' שגגות וצריך להתחייב ב' חטאות.

ואולי זוהי כוונת המהרש"א שכתב ג"כ לתרץ את הקושיא הא' כתירוץ הרמב"ן אבל כתב "לא מסתבר להו לחלק בכך, כיון דמ"מ ידיעת השבת שיוודע עתה משוי ליה ידיעה".

ולכאורה לפי"ז חוזרת גם קושיא הב', דמה צריך לפסוק וכו' דהרמב"ן תירץ – דקמ"ל אע"פ שלא נודע לו שחטא כיון שנודע לו שגגתו כולה, ידיעה היא אבל לכאורה לפי הנ"ל שכל החיוב של שוגג הוא על השגגה, הרי פשוט שאם הם ב' שגגות חייב שתיים ומה צריך לפסוק.

[ודרוק לומר דהא גופא ילפינן מהפסוק דהחיוב של שוגג הוא על השגגה, כפשוט].

ט

מנסה לבאר שיטת רש"י בהקדים דברי הריטב"א

ונראה דאפשר לבאר את שיטת רש"י באופן אחר ובהקדים דהנה התוס' כתבו דהטעם שחייב על כל שבת ושבת הוא מצד גזיה"כ דו"ל "ה"נ גבי שבת אע"פ שלא שמע ימי היתר שבינתיים הויין ידיעה לחלק בגזירת הכתוב היא שתהא שמירה לכל שבת".

והנה בריטב"א [הנמ"ח] לאחר שהביא את פי' הרשב"ם דהוא גזיה"כ כתב וז"ל "ואף על פי שלא היינו צריכים לתת טעם למקרא, אפשר לתת טעם בדבר כי [ההעלם] ההעלמות שהם תלויות בימים כגון זו העלמות חלוקות הם, כלומר לאו מחמת העלמה קמייתא אתיא ליה אידך, שכשנעלם ממנו שבת ראשונה, אפשר הי' לו לידע בינתיים שבת שני' והעלמה ראשונה במקומה עומדת, וכיון שאין זו תלו' בזו ואפשר לזו בלא זו הויא כל אחת חלוקה לעצמה, והיינו דגלי לן קרא דכתיב את שבתותי תשמורו, דימים של היתר שבין ימי האיסור שיהיו חשובים כידיעה לחלק, ועל זה הפי' הסכימו התוס' בחידושין".

י

מבאר דברי רש"י ע"פ דברי הריטב"א

והנה לכאורה י"ל דדעת רש"י היא בשיטת הריטב"א הנ"ל דגם רש"י ס"ג שהיסוד הוא הפסוק שיש שמירה לכל שבת ושבת. אלא שרש"י רק מסביר ונותן טעם למקרא, דהרי כאשר אוכל ב' כזיתי חלב בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת וא"כ מדוע מחדש הפסוק שבשגגת שבת חייב על כל שבת ושבת, וע"ז מבאר דהוא משום שהן העלמות חלוקות, כיון שא"א שלא שמע בינתיים וכו'.

והא דכתב רש"י "שא"א שלא שמע בינתיים שאותו היום הויא שבת" דלכאורה למאי צריך לזה שהרי לפי ביאור הריטב"א אין צריך לומר שנודע לו שהרי הריטב"א מבאר שהחלוקה היא מצד שאינם תלויים זה בזה מלכתחילה.

ויעויין ברש"ש על דברי רש"י הנ"ל וז"ל "נראה דהוה ק"ל דהא גם בשכח שהיום הוא שבת הוה ל' כמו חדא שגגה שמפני שטעה בשבת הא' שהוא יום חול דרך משל דהיה סבור שהוא יום א' מזה נמשך הטעות על כל השבתות שהם יום א' לזה נתן לנו שוב טעם דא"א שלא ישמע כו' ולכן כשחזר ושכח סיבת הב' הוה שגגה אחריתי אבל זה לא עלה על דעתו שזאת תחשב לידיעה הגורמת חילוק חטאות" (ויעויין שם בהמשך דבריו דנראה שלמד

באופן אחר מהמתבאר בפנים ונראה שהוא לומד ממש כשיטת תו"ס אלא שכתב טעם לחלק בין השוכח עיקר שבת לשוכח שביום שבת וכו'.

ומבואר בדבריו שישנם ב' אופנים של שוכח שהיום שבת, ישנה טעות שאינו יודע איזה יום היום, וישנה טעות שטעה וחשב שהיום הוא יום אחר שלפ"ז גם הטעויות הבאות לאחר זה הם כתוצאה מאותה הטעות ועל זה כתב רש"י שא"א שלא שמע וכו'.

יא

מבאר דברי רש"י באופן שונה ומקשה על ב' האופנים בביאור

והנה ע"ד דברי הריטב"א כתב בחידושי ר"מ קזיס (סימן ו) "לכן נ"ל לומר שהטעם שימים שבנתיים מחלקין כשהם ימים של היתר הוא, כי כשהשגגה היא שאינו יודע שהיום ההוא שבת כיון שעבר אותו היום כלתה אותה השגגה, ולא שייך עוד לומר שאינו יודע שהוא שבת כיון שאז אינו שבת, וכשבא שבת אחרת והוא שוגג ג"כ שאינו יודע שאז הוא שבת מתחלת שגגה אחרת שאינו יודע שאז הוא שבת, אבל בשגגת מלאכות וזדון שבת שהשגגה היא שלא ידע שאותן מלאכות אסורות בשבת ולא בזמן השבת אותה השגגה נמשכת גם אחר השבת, ולפיכך לא שייך לחייב חילוק חטאות מטעמא דימים שבנתיים אלא בשגגת שבת וזדון מלאכות לא בזדון שבת ושגגת מלאכות, וגם לא בשוכח עיקר שבת ששגגתו נמשכת גם אחר השבת כמו שאמרנו. וגבי נדה נמי כשהשגגה היא שלא ידע שהיא נדה כיון שטבלה ונטהרה אין עוד מקום לשגגה זו, וכשחזרה ונטמאת ולא ידע שהיא טמאה הרי היא שגגה אחרת, ולישנא דהויין ידיעה לחלק הוא לומר כי כמו שהידיעה מחלקת בין שגגה לשגגה שאינם כלם בהעלם א', גם ימים שבנתיים מחלקים בין שגגה לשגגה ולא חשיבי כהעלם א' אע"פ שלא היתה לו ידיעה בנתיים".

ומדבריו נראה דההסבר הוא קצת שונה דאינו משום שיש כאן ידיעה, אלא משום שלאחר שעבר השבת נגמר השגגה וכמו שכותב "ולא שייך עוד לומר שאינו יודע שהוא שבת כיון שאז אינו שבת" יעו"ש.

ואולי י"ל בסגנון אחר קצת דבשעה ששגג בשבת הראשונה אין עדיין בעולם את השבת השני' וכאשר באה השבת השני' אז נתחדש האיסור ובמילא השגגה, ודו"ק.

אבל נראה דדוחק ללמוד כן, בשיטת רש"י שהרי לפי"ז נמצא שהעיקר הוא מצד גזיה"כ ולא נזכר כלל בדבריו. וכן כל אריכות לשונו בנוגע לידיעה מורה שס"ל שהעיקר הוא מצד הידיעה שמחלקת.

יב

מבאר דברי רש"י

ועל כן נראה לבאר דבאמת הוא משום ידיעות מחלקות וב' העלמות, וע"ד מה שנתבאר לעיל בשם האפיקי ים, דרש"י ס"ל שהחיוב הוא על ההעלמה וכו' ועל כן הוי ב' העלמות וכו'. אבל באופן אחר קצת.

דהנה לכאורה צ"ב מהו הפשט שהחיוב הוא על השגגה או על העלמה, דהרי אין הפשט הזה שהחיוב קרבן הוא על אי הידיעה ששבת היום, דודאי החיוב קרבן הוא על מעשה העבירה, דבלי מעשה העבירה אין כאן שום איסור, דבעצם אי הידיעה הרי אין נעשית שום מלאכת איסור. אלא ודאי שהחיוב הוא על מעשה העבירה, אלא מה הפשט בזה דאמרינן בגמ' שהחיוב הוא על השגגה וכו', דכאשר אין שום אשמה לאדם בזה שעבר את העבירה שא"א הי' לו לדעת שהמעשה הוא עבירה, אין מקום לחייבו קרבן על זה, אבל כאשר המעשה נעשה באשמתו, היינו שהי' יכול לידע שזה מעשה איסור אז מחייבין אותו על המעשה ומשום שהי' לו לידע שהוא אסור.

ועל כן אם אדם עבר ב' פעמים על אותו מעשה העבירה משום שלא ידע שהוא מעשה איסור, יהי' חייב רק חטאת אחת משום שיש כאן אשמה אחת מדוע לא נתן את לבו לידע שהמעשה הוא מעשה איסור. אבל אם נודע לו בינתיים האיסור, ואח"כ עבר עוד הפעם משום ששכח, הרי ודאי שהוא חייב ב' חטאות משום שיש כאן ב' אשמות מדוע לא שם לבו לדעת שזה אסור.

אשר לפי"ז מה יהי' הדין כאשר מעשה העבירה מורכב מב' פרטים ואדם עבר פעם אחת משום שלא ידע פרט א' ועבר פעם שני' משום שלא ידע פרט ב', האם יש כאן ב' אשמות או אשמה אחת. ונראה דכאשר המדובר הוא לא על עצם אי הידיעה דאז יש כאן באמת ב' אי ידיעות. אלא החיוב הוא על זה שלא ידע שהמעשה הוא מעשה איסור, א"כ יש כאן אשמה אחת משום שמעולם לא נודע לו שזה מעשה איסור וב' הפעמים שעבר הוא משום אותה אשמה שלא נתן לבו לידע שהמעשה הוא מעשה איסור.

וזהו החילוק בין גרירה לבין ימים שבינתיים לדעת רש"י, דבגרירה הרי לא נודע לו מהאיסור שהרי כאשר נודע לו על השבת שגג במלאכה, ועל כן הוי שגגה אחת. משא"כ הכא כאשר נודע לו בימים שבינתיים על השבת הרי ידע ג"כ את איסור המלאכה, וא"כ יש כאן ידיעה על האיסור, ועל כן כאשר שגג בשבת השני' הוי ב' שגגות, ועל כן חייב על כל שבת ושבת. וא"ש תירוץ הרמב"ן דבעינן שיידע את האיסור, דזהו כל היסוד של ידיעות מחלקות.



בגדר קרבן חטאת

הת' מנחם מענדל לויץ

א

מביא שיטת רש"י בסוגיא

גרסי' בגמ' ¹: "...רב ושמואל דאמרי תרווייהו אפי' תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים כהכיר ולבסוף שכח דמי וחייב, ור"י ור"ל דאמרי תרווייהו דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים פטור (וברש"י: "דקסברי ר"י ור"ל דאומר מותר אנוס הוא"). מיתבי כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת, כיצד, תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת. ומונבז פוטר. וכך היה מונבז דן לפני ר"ע הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה, א"ל ר"ע הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד שהיתה הידיעה בשעת מעשה אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה, אמר לו הן וכ"ש שהוספת, אמר לו לדבריך אי"ז קרוי שוגג אלא מזיד. מ"ט דמונבז דכתיב תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה וסמך ליה והנפש אשר תעשה ביד רמה הקיש שוגג למזיד, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה" (לאחמ"כ מסבירה הגמ' ששוגג למונבז היינו ששגג בקרבן וכדלקמן).

וברש"י ד"ה 'מאי טעמא דמונבז' כ' וז"ל: "אבנין אב ודאי לא סמך למיעבד שוגג דומיא דמזיד דהאי שוגג דומיא דמזיד וליכא לדמינהו דהאי חייב והאי פטור".

ובפשטות משמע דלשיטת רש"י לא שייך ללמוד בבנין אב שוגג ממזיד, שהרי ב' פרטים הסותרים זל"ז הם, ורק משום ההיקש לומדים שצריך ידיעה גם בשוגג.

1. ס"ה ע"ב.

ב

מביא תי' הרמב"ן על קושיית התוס'

והנה בתוד"ה 'כ"ש שהוספת' כ' וז"ל: "...והיינו טעמא משום דסברא הוא דלא איתקש שוגג למזיד לאפוקי ליה ממשמעות שגגה, דאדרבה שוגג משמע דלית ליה ידיעה בשעת מעשה, ולא אתי היקשא אלא לחייב נמי כי אית ליה ידיעה בשעת מעשה. מיהו קשה לר"י דהא פטרי מהיקשא תינוק שנשבה (ו) מהאי טעמא נמי יפטור הכיר ולבסוף שכח", והיינו שתוס' לומד כיסוד דברי רש"י, שיסוד הלימוד הוא מהיקש, ולפ"ז הוקשה לו שאולי מההיקש למידים (גם) שצריך ידיעה בשעת מעשה לגמרי (חוץ מהשגגה בקרבן), ולא יהיה חייב בשגג ולבסוף שכח, כ"א באית ליה ידיעה בשעת מעשה ולא שגג אלא בקרבן.

וברמב"ן כתב ליישב קושיית התוס' וז"ל: "פרש"י ז"ל דאבנין אב ודאי לא סמיך דשוגג חילוף דמיזיד הוא וליכא לדמויינהו. וק"ל אי כולא מהיקשא אתיא ליה מ"ש דפטור בשלא היתה לו ידיעה כלל ומ"ש בידיעה דשעת מעשה דלא פטר ליה, אלא י"ל דהבנין אב ודאי דנין וכל שלא היתה לו ידיעה כלל אינו בכלל חוטא, אלא מאי טעמא דמונבו בידיעה דשעת מעשה דהא ליכא לאתויי בבנין אב, שאם אינו נקרא חוטא עד שתהיה לו ידיעה בשעת מעשה א"כ לעולם פטור עד שיזיד בלאו וכרת והא לית ליה למונבו כדתניא לקמן שגג בזה זהו שוגג, ומפרש"י דידיעה דשעת מעשה מהיקשא מרבי לה, ואהני בנין אב ואהני היקש".

ומדבריו למדנו, דמהבנין אב לא ממעטינן אלא תינוק שנשבה (שאינו יודע כלל), ולא היכא דידע ולבסוף שכח, דאם תאמר דבעינן ידיעה בשעת מעשה בטלת תורת שוגג, ולזה אהני היקשא – דבידע בשעת מעשה (ושגג רק בקרבן) נמי חייב קרבן.

ג

מוכיח דרש"י ס"ל כרמב"ן

והנה אף שפשטות לשון רש"י משמע דלא סמכינן כלל אבנין אב, נראה דזה אינו, דהא לעיל כתב רש"י (בדברי ר"י ור"ל דס"ל כמונבו) דהא דתינוק שנשבה פטור היינו משום

ישיבת תות"ל מגדל העמק

דאומר מותר אנוס הוא, ומשמע דבסברא תליא מילתא², ומדוע חזרה בה הגמ' ואומרת שלומדים הכל מההיקש?

ולכן נראה לומר דאין כוונתו דלא ילפינן כלל מבנין אב, כ"א ד'הבנין אב לא סמיך למיעבד שוגג דומיא דמזיד' והיינו שאם נקיש שוגג למזיד לגמרי הרי ביטלנו תורת שוגג, וע"כ דהא דילפינן מההיקש היינו למקרה שידע בשעת מעשה ולא שגג כ"א בקרבן, שאז נמי חייב קרבן (ואף שזה כמיזיד), אך אין כוונתו שלומדים גם תינוק שנשבה מההיקש, כי זה ידעינן מסברא (והיינו בנין אב), וכדברי הרמב"ן הנ"ל.

אמנם תוס' ע"כ שלומדים מההיקש גם על כך שתינוק שנשבה פטור מקרבן, דהנה על דברי רש"י שכתב בטעם הדין דתינוק שנשבה דפטור שזהו משום דאומר מותר אנוס הוא, הקשו בתוס' דהא ר"י ור"ל ס"ל כמונבו ומונבו יליף לה מקרא, ומדוע זקוק רש"י לטעם נוסף על מקורו של מונבו, ולפי מה שביארנו לעיל בשיטת רש"י דס"ל כהרמב"ן, דמההיקש לא ילפינן כ"א שאף ביודע בשעת מעשה נמי חייב (ולא הוי מיזיד), שוב לא קשיא קושיית התוס', וע"כ שתוס' לומד הכל מההיקש ולכן הוקשה לו על דברי רש"י.

כמו"כ מוכחת שיטת התוס' מזה שאינו מתרץ כרמב"ן, וכפי שהובאו דבריו לעיל. וע"כ דתוס' ס"ל דכולהו ילפינן מההיקש.

ולפ"ז צ"ב סברת פלוגתת רש"י והרמב"ן דס"ל דמעטנין תינוק שנשבה מסברא, עם תוס' דלא ממעט תינוק שנשבה כ"א מההיקש.

ד

מצריך ביאור בשיטת התוס'

לאחמ"כ ממשיכה הגמ': "ורבנן האי תורה אחת מאי עבדי ליה, מיבעי ליה לכדמוקרי ליה ר' יהושע בן לוי לבריה, תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה וכתב וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה וכתוב והנפש אשר תעשה ביד רמה הוקשו כולם לע"ז, מה להלן דבר

2. והנה סברא זו י"ל בב' אופנים: א. שזהו דין אנוס ומשום כך פטור. ב. דדין אנוס של כל התורה אי"ז מועיל בנדו"ד, מאחר שדין אנוס היינו שפטור מעונש, אבל באם נימא דהקרובן הוא כפרה ולא עונש (כדלקמן), הרי הסברא נותנת שאף אנוס יוכל לכפר על מעשה חטאו, ואדרבה (וכדלקמן בדברי החת"ס). ולפ"ז צריך לומר דהא דאומר מותר אנוס הוא, זהו משום הבנין אב שלומדים ממיזיד שהחיוב הוא דווקא באית ליה ידיעה, והיינו שלומדים ממיזיד שחיוב הקרבן הוי (למונבו) משום עונש ולא משום כפרה, ואופן זה הוא העיקר אצלנו. ובה מיושבת קושיית התוס' מדין אומר מותר בכל הש"ס. ודו"ק.

שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל דבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת" ע"כ, והיינו שרבנן החולקים על מונבו וסוברים דלא ילפינן בהיקשא דבעינן ידיעה בשוגג כמזיד, ס"ל דהאי היקשא אתי לכדריב"ל, דקרבן חטאת אינו כ"א על דבר שזדונו כרת (וכע"ז דוקא).

ובתוד"ה 'מה' הקשה וז"ל: "ואי קשיא מונבו האי דרשא דריב"ל מנ"ל, ואומר ר"י דנפקא ליה כדדריש רבי בפ"ק דיבמות ופ"ב דהוריות, נאמר כאן ונודעה החטאת אשר חטאו עליה ונאמר ואשה אל אחותה לא תיקח לצרור לגלות ערותה עליה", והיינו דהא דחטאת אינה באה כ"א על דבר שזדונו כרת, נפקא ליה למונבו מקרא אחריןא.

אמנם ברמב"ן כ' וז"ל: "...ואי קשיא מונבו הא מנ"ל, לאו קושיא הוא, דאדרבה למונבו היקש גמור הוא ואינו למחצה, ולרבנן היקש למחצה הוא, אלא דסברי רבנן שאין מקישינן שוגג למזיד, דלא דמי" ע"כ.

נמצאנו למידים א"כ, דלשיטת הרמב"ן מונבו יליף לב' הדרשות (הן דחטאת אינה באה כ"א על דבר שזדונו כרת, והן דבעינן דתהוי ידיעה אף בשוגג) מחדא היקשא דאין היקש למחצה. משא"כ לתוס' דס"ל דלא שייך ללמוד ב' הדינים מחדא היקשא.

וצ"ע בשיטת התוס' דלכאור' צדקו דברי הרמב"ן, דהא אין היקש למחצה, ואמאי בעינן ב' היקשים.

ולאידך, בשיטת הרמב"ן צ"ב מדוע חולקים רבנן על מונבו, והא אין היקש למחצה.

ה

מבאר דהתוס' והרמב"ן פליגי בגדר הקרבן חטאת

ונראה לומר הביאור בכהנ"ל, על יסוד דברי החת"ס בסוגיין וז"ל:

"והנלע"ד דכשתימצי לומר בדברי מונבו יראה, דלדידיה מיחשב חיוב קרבן כעונש מן העונשים דחייביה רחמנא בקרבן, ומשו"ה שגגת קרבן הוי שגגה, ואמרינן אילו היה יודע שהחמיר רחמנא לענשו קרבן לא הוי עביד... ומה"ט גופא חייביה רחמנא כל שיש לו ידיעה טפי, דיש לחייבו יותר כשיש לו ידיעה משאין לו ידיעה, ומ"מ גם בהכיר ולבסוף שכח נמי חייב, אבל שכוח מעיקרו שהוא ממש אונס גמור אין ראוי לעונשו, זהו סברת מונבו, אמנם לר"ע לא יתואר חיוב קרבן בעונש כלל, אדרבה מיחס חס רחמנא עליו להצילו מעונש וניתן

לכפרה, ומשו"ה כל שידע בכרת או אפי' בלאו לית ליה כפרה כי גדול עונו, ואמנם שכוח מעיקרא נהי דאין ראוי לעונשו מ"מ לא ימלט מקצת חטא, דעכ"פ אינו כמי שאנסוהו נכרים, וכיון שהקרבת איננו לעונש אדרבה מיחס עליו א"כ שכוח מעיקרא ראוי לחוס עליו טפי ולחייבו קרבן אם ניחא ליה בכפרה...", נמצאנו למידיים מדבריו, דמונבו ורבנן פליגי בגדר קרבן חטאת, אי מהותו הוא כפרה או עונש, דרבנן ס"ל דהוי כפרה ומונבו ס"ל דהוי עונש, וזהו יסוד מחלוקתם בנוגע לקטן שנשבה, דלמונבו הוא פטור מקרבן, משום דהוי גדר אונס (דלא הוי ליה למידע), ומכיון שחטאת הוא בגדר עונש הרי אין ראוי לעונשו, ורבנן ס"ל דחטאת הוי משום כפרה והא ודאי ראוי לחוס עליו טפי ולחייבו קרבן.

וזהו גם יסוד מחלוקתם בדין שגגת קרבן אי הוי שגגה או לא, דמונבו דס"ל דקרבן הוי עונש א"כ הרי הוא מורה על חומרת העוון, ומשו"ה שגגת קרבן הרי זה כשוגג בעבירה עצמה (וע"ד דלרבנן – אליבא דר"י – שגגת כרת שמה שגגה משום דזהו שגגה בחומרת העבירה), משא"כ רבנן דס"ל דחטאת אינו משום עונש, א"כ אין החטאת מורה על חומרת העבירה, וא"כ השוגג בקרבן אינו כשוגג בעבירה עצמה.

ונראה בדא"פ דיסוד חקירה זו היא יסוד ב' פלוגתות הראשונים הנ"ל, דרש"י והרמב"ן ס"ל דפלוגתת מונבו ורבנן היא בגדר קרבן אי הוי כפרה או עונש (וכדברי החת"ס הנ"ל), אמנם תוס' י"ל דס"ל דמונבו נמי ס"ל דקרבן אינו כ"א כפרה (ואינו חולק עם רבנן בגדר הקרבן, כ"א באופן לימוד והקשת הכתובים).

ובהא פליגי: דלתוס' דס"ל דקרבן גדרו כפרה אף למונבו, א"כ לא שייך ללמוד ממזיד דבעינן ידיעה לחייב קרבן, שהרי כל מהות הקרבן אינה כ"א כפרה על מעשה הנעשה בשגגה, וכיצד שייך ללמוד ממזיד דבעינן ידיעה, והא ב' הפכים הם, ומשו"ה יליף לכולה (אף לתינוק שנשבה) מהיקש גרידא ולא מסברת אומר מותר אנוס הוא (דזהו בנין אב ממזיד דבעינן ידיעה, ואנוס דלא שייכא ביה ידיעה פטור, והא לא שייכא מאחר שב' הפכים הם).

אמנם רש"י והרמב"ן דס"ל בדעת מונבו דהקרבת הוי עונש, א"כ מסתברא, דכשם שבמזיד העונש אינו כ"א בגוונא דידע מהמעשה, עד"ז בשוגג בעינן דתהוי ליה ידיעה כל שהיא, ומשו"ה יליף ליה מבנין אב (אלא שאת המקרה של ידע בשעת מעשה הוצרכו ללמוד מהיקש שחייב קרבן, שהרי זה ממש כמיזיד).

מבאר דאזלי לשיטתייהו בפלוגתא נוספת

והנה לעיל הבאנו את מחלוקת התוס' והרמב"ן האם העובדה שמונכו לומד מההיקש שבשוגג צריך ידיעה כמזיד, מעכבת ללמוד את הדין השני (שחטאת אינה באה אלא על דבר שזדונו כרת) מאותו ההיקש, שהתוס' סובר שזה ניתן ללמוד רק מההיקש השני, והרמב"ן סובר שלומדים את שניהם מאותו היקש. והצרכנו ביאור בסברות מחלוקתם.

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו בפלוגתתם הנ"ל, ובהקדים עומק בב' צדדי החקירה הנ"ל, דאי"ז נוגע רק ביסוד חיוב הקרבן (אי הוי משום כפרה או עונש), כ"א בהגדרת מהות הקרבן.

וביאור הדברים: דהנה באם הקרבן הוי דין עונש, א"כ הגדרת חיובו הוא בגברא, והיינו שכשהאדם חוטא הוא מקבל עונש וחל עליו חיוב הבאת הקרבן, אמנם באם הקרבן אינו עונש כ"א כפרה על מעשה החטא, א"כ אי"ז (רק) דין בגברא, כ"א (ובעיקר) דין בחפצא דמעשה העבירה, והיינו שמכיון שנעשה מעשה עבירה, צריכים לקרבן בכדי לנקות ולהעביר מעשה זה.

וכעת יש לעיין בב' הלימודים הנ"ל שלומד מונכו מההיקש האם יסודם שוה, ואז מובנים דברי הרמב"ן שלומד את שניהם מאותו היקש, או שזהו ב' יסודות חיוב שונים, וכשיטת התוס' שא"א ללמוד את שניהם מאותו היקש.

והנה הדין דבעינן ידיעה בשוגג הרי לכו"ע יסודה בגברא, ולא מבעי לשיטת רש"י והרמב"ן דחטאת הוי עונש, ובכדי להעניש בעינן שידע דומיא דמיזיד, אלא אף לשיטת התוס' דזהו דין כפרה, הרי אם הוא תינוק שנשבה צ"ל דהתורה חסה עליו ופטרתו, ורק אם הוא יודע מוטל עליו לתקן ולכפר על מעשה החטא.

אמנם בלימוד שחטאת אינה באה כ"א על דבר שזדונו כרת, הרי הגדרת לימוד זה זהו תלוי בב' השיטות הנ"ל: דלשיטת רש"י והרמב"ן דיסוד הקרבן הוא משום עונש, א"כ למידים מההיקש שבכדי להענישו בעינן שיעבור על מעשה עבירה חמור שזדונו כרת, אמנם לשיטת התוס' דיסוד הקרבן אינו דין בגברא כ"א כפרה על מעשה החטא, א"כ הא דילפינן מההיקש דחטאת אינה באה כ"א על דבר שזדונו כרת, זהו דין בחומרת מעשה העבירה, שאף עבירה כזו מתכפרת על ידי קרבן חטאת.

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

ועפ"ז מבואר היטב פלוגתתם הנ"ל: דלשיטת הרמב"ן, ב' הלימודים הם בייחס לחומרת העונש שמגיע לגברא: א. שעונש זה אינו כ"א על מעשה עבירה חמור שחייבים על זדונו כרת. ב. שאפי' שידע בשעת מעשה מהאיסור (ולא שגג כ"א בקרבן) בכ"ז מועיל עונש זה לכפר עליו, ומשו"ה ס"ל להרמב"ן דילפינן לתרוויהו מחדא היקשא, אמנם לתוס' שיסוד חיוב הקרבן הוא משום כפרה, א"כ הרי ב' הלימודים יסודם שונה, דהדין דבעינן ידיעה זהו דין בגברא כנ"ל, והדין דהקרבן אינו בא כ"א על מעשה עבירה שזדונה כרת זהו דין במעשה העבירה, ומשו"ה לא שייך ללמוד את שניהם מאותו ההיקש.

ויתירה מזו: שלשיטת התוס' הרי זה יוצא ב' לימודים הפכיים: דמחד גיסא רוצים ללמוד שחייבים כפרה על מעשה עבירה חמור, שחייבים על זדונו כרת, והיינו שזהו חיוב על החוטא, ומאידיך למידים שתנינוק שנשבה הוא פטור מקרבן, וא"כ יוצא שב' הלימודים סותרים למטרת ההיקש, האם עניינו של ההיקש לחייב כפרה או לא, משא"כ לרמב"ן שב' הלימודים מגדירים את המצב שבו ראוי להעניש. ודו"ק.



בגדר חילוק מלאכות

הת' מאיר יצחק אביוב

א

מביא ג' המקורות לחלוקת החטאות

גרסינן בגמ'¹: "חילוק מלאכות מנ"ל, אמר שמואל אמר קרא מחלליה מות יומת התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד. האי במזיד כתיב, אם אינו ענין למזיד דכתיב כל העושה בו מלאכה יומת תנהו ענין לשוגג, ומאי מות יומת בממון (וברש"י: יומת בממון - לאפושי קרבנות). ותיפוק ליה חילוק מלאכות מהיכא דנפקא ליה לר' נתן, דתניא ר' נתן אומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, מה ת"ל, לפי שנאמר ויקהל משה את כל עדת בני ישראל אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה, דברים הדברים אלה הדברים (וברש"י: "דברים משמע תרי, ה' לרבות חד הרי שלושה, אלה בגמטריא לו הרי לט"). יכול עשאן כולן בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, ת"ל בחריש ובקציר תשבות, ועדיין אני אומר על החרישה וקצירה חייב שתיים ועל כולן אינו חייב אלא אחת ת"ל לא תבערו אש, הבערה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה ולומר לך, מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליו בפני עצמו. שמואל סבר לה כרבי יוסי דאמר הבערה ללאו יצאת, דתניא הבערה ללאו יצאת דברי ר"י, ר' נתן אומר לחלק יצאת. ותיפוק ליה לחילוק מלאכות מהיכא דנפקא ליה לרבי יוסי, דתניא ר' יוסי אומר ועשה מאחת מהנה, פעמים שחייבין אחת על כולן ופעמים שחייבין על כל אחת ואחת. ואמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי טעמא דר' יוסי אחת מאחת הנה מהנה, אחת שהיא הנה הנה שהיא אחת. אחת שמעון, מאחת שם משמעון. הנה אבות, מהנה תולדות. אחת שהיא הנה זדון שבת ושגגת מלאכות, הנה שהיא אחת שגגת שבת וזדון מלאכות. ושמואל, אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת לא משמע ליה "עכ"ל הסוגיא.

ובסוגיא זו כמה פרטים הדורשים ביאור וכדלקמן.

1. דף ע' ע"א.

ב

מביא קושיית הפנ"י על דברי התוס'

והנה בתוד"ה "לא משמע ליה" כ' וז"ל: "שמואל דלא כר"נ ודלא כר"י, וצ"ל דמקבלה קים ליה לשמואל הכי", והיינו שלתוס' הוקשה כיצד יכול שמואל לחלוק על התנאים, הן על ר"נ והן על ר"י ולא לסבור כאחד מהם, וע"ז הוא עונה שלשמואל הייתה קבלה מרביתו שישנה שיטה כזו.

וב"פני יהושע" כ' ליישב קושיית התוס', ובהקדים דהנה לעיל מצינו ג' לימודים: א. מקרא ד'מות יומת'. ב. מהבערה, למ"ד שלחלק יצאת. ג. כדרשת ר"י מ'מאחת מהנה'.

והנפק"מ בין הלימודים הוא, דאי ילפינן החילוק מלאכות מ'מאחת מהנה' הרי שזהו דין בכל התורה, והיינו שזה פסוק המהווה מקור לכל דיני התורה הכוללים פרטים באיסוריהם, שיש חילוק מלאכות, שהרי פסוק זה נאמר בייחס לכל הדינים, ובאם למידים זאת מ'מות יומת' או מ'הבערה לחלק יצאת' הרי שזהו דין בשבת בלבד.

אשר לפ"ז י"ל, ששמואל סובר כר"נ בפרט שהבערה זהו דין בשבת, והוכחתו היא מכך שהדין דחילוק מלאכות הוזכר במשנתנו ככלל גדול בשבת דווקא, ומכיון שהדין הוא (אליבא דשמואל) שהבערה ללאו יצאת, א"כ אינו יכול ללמוד מר"נ שהבערה לחלק יצאת, וכן אינו יכול ללמוד כר"י שהמקור הוא 'מאחת מהנה' מאחר שמשנתנו משמע שזהו דין פרטי בשבת, וע"כ דתנא דמתני' יליף להא מ'מחלליה מות יומת'.

ועכ"פ אף אם לא נקבל את דיוקו של הפנ"י ממשנתנו, שהדין של חילוק מלאכות הוא דווקא בשבת, מ"מ הרי אף שאי"ז מוכרח הרי בודאי שאפשרי להסביר כך בשיטת שמואל ולומר שבפרט זה שמואל פוסק כר"נ (שחילוק מלאכות אינו כ"א דין בשבת), ואמאי הוצרך התוס' לומר ששמואל ס"ל הכי מקבלה. וע"ע.

ג

מקשה על הפנ"י ממהלך הגמ'

והנה לכאור' יש לסתור דברי הפנ"י ממהלך דברי הגמ'.

דהנה בתחילת הסוגיא שאלה הגמ' מדוע שמואל לומד חלוקת חטאות ממקור נפרד ולא מדברי ר"נ, וע"ז עונה הגמ' ששמואל סובר כר"י שהבערה לחלק יצאה. ולאחמ"כ שאלה

הגמ' שילמד מדברי ר"י (מ'מאחת מהנה) – והדברים תמוהים, שהרי י"ל בפשטות ששמואל לא רוצה ללמוד שחילוק מלאכות זהו דין בכל התורה כר"י, כ"א כר"נ שזהו דין בשבת בלבד, ומהי קושיית הגמ'?

ולכשתימצי לומר, זו הייתה צריכה להיות תשובת הגמ', ומדוע ענתה הגמ' ששמואל לא משמע לו לדרוש כך מלשון הפסוק?

[כמו"כ דוחק לומר שקושיית הגמ' היא לא מדוע אינו לומד כר"י, כ"א מה הוא יעשה עם דרשת ר"י (וע"ז התשובה שלא משמע לא לדרוש כך), שזהו דוחק גדול בלשון הגמ'. ויעויין בתוס' הרא"ש כאן].

עד"ז יש להוסיף ולדייק מדוע לא מקשה הגמ' מה יעשה ר"נ עם דרשת ר"י, ומדוע תלתה הגמ' את הקושיא בדברי שמואל. וצ"ע.

ד

מביא חקירת התוצ"ח בגדר חלוקת החטאות

והנה בתוצ"ח² כ' לחקור בגדר החילוק חטאות, די"ל בב' אופנים:

א. שזהו גופין מחולקין, ובלשון רש"י לקמז³ ד"ה "חלב ודם" וז"ל: "דומיא דחיטה וקצירה שהן שני גופין".

ב. שהם שמות מחולקין, ובלשון התוס' רי"ד⁴ ד"ה "משום מאי מתרינן ביה" וז"ל: "פירוש כיון דהבערה לחלק יצאת, כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והוי ליה כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה, וצריך להתרות על חלב משום חלב ועל הדם משום דם, וכך על כל מלאכה ומלאכה".

והחילוק בין ב' האופנים, ובפשטות: לאופן הא' שזה גופין מחולקין הכוונה היא, שלכולם יסוד ואיסור אחד, אלא שהאיסור בא לידי בטוי בגופין שונים כחרישה וזריעה, ואי"ז כ"א כב' חתיכות חלב (והא דב' חתיכות חלב שאכלן בהעלם אחד אינו חייב אלא

2. סי' ה'.

3. דף ע"ב ע"ב.

4. דף קל"ח ע"א.

אחת, וכאן אם שגג בב' מלאכות חייב שתיים, היינו משום שזהו תלוי בחשיבות הגופין (יעו"ש שמוכיח זאת)).

אמנם לאופן הב' – וכשיטה הפשוטה בכולהו דוכתינ – דזהו שמות ואיסורין חלוקין, א"כ מובן שמכיון שהם ב' יסודות איסור שונים הרי חייב על כל מלאכה בפ"ע (והא דבשגגת שבת אינו חייב כ"א חטאת אחת, ע"כ שזהו משום גזיה"כ וכמבואר שם). והנפק"מ בין ב' אופנים אלו גבי התראה, אם מספיק להתרות בשם הכללי דאיסור שבת, או דבעינן התראה בשם המלאכה הפרטית.

ומבאר דחילוק זה תלוי במקורות לחלוקת החטאות, דאי ילפינן מהבערה לחלק יצאת, ה"ז שמות מחולקין, שתוכן הלימוד הוא שהבערה יצאה לחלק כלאו וכאב בפ"ע, ובאם ילפינן מ'מות יומת' ה"ז רק גופין מחולקין, דהא אי"ז מרבה כ"א את העונשין אך לא את יסודות האיסור.

ה

לפי"ז מחדש דר"ת לא פליג אר"י

והנה ע"פ פשוט, ר"נ לא יליף את דין חלוקת החטאות מ'מאחת מהנה', דבכל התורה יש דין חלוקת חטאות וכו', דא"כ אמאי גבי שבת הוצרך ללימוד מיוחד מהבערה.

אמנם ע"פ הנ"ל י"ל דר"נ לא פליג אדר"י, והיינו דבאמת ר"נ ס"ל כר"י דבכל התורה יש דין חלוקת מלאכות, אלא שבכל התורה אי"ז כ"א גופין מחולקין (וכנ"ל), ובשבת יליף מהבערה לחלק, דאי"ז – ככל התורה – רק גופין מחולקין, כ"א שמות מחולקין.

ו

לפי"ז מיישב קושייתו הנ"ל

ובאם כנים הדברים מיושבת קושייתנו על דברי הפנ"י בפשטות, דהקשינו מהי קושיית הגמ' ששמואל ידרוש כר"י מ'מאחת מהנה', והא איכא למימר דשמואל פסיק כר"נ דחילק חטאות זהו דין פרטי בשבת.

ולהנ"ל לא קשיא מידי, דהא לא מוכח דר"נ לא פליג על ר"י דחילוק חטאות הוא בכל התורה, ולכן מקשה הגמ' ששמואל ידרוש כר"י, דהא אינו יכול לחלוק על ב' התנאים, וע"ז עונה הגמ' דשמואל הא דרשא לא משמע ליה, וכתבו בתוס' דשמואל אית ליה הכי מקבלה, והיינו משום דלית ליה תנא דס"ל כוותיה, ומשו"ה הוצרכו התוס' לומר שמקורו של שמואל הוא מקבלה, ונדחו דברי הפנ"י בקושייתו על תוס' זה.

ז

לפי"ז מבאר את דברי התוס'

ועפ"ז יומתק עניין נוסף:

דהנה בדברי ריב"ח בביאור הדרשא 'אחת שמעון, מאחת שם משמעון' (והיינו שחייבים אף אם לא כתב את כל המילה שהתכוון לכתוב בהתחלה) כתבו התוס' וז"ל: "האי לישנא לא הוי צריך למימר, כיון דאליבא דר"י קאי דקסבר בפרק הבונה דאפי' סריטה אחת על ב' נסרים, או שני סריטות על נסר אחד חייב, אלא ניחא ליה למינקט לישנא דמתני' דהבונה אמר ר' יהודה מצינו שם קטן משם גדול שם משמעון" ע"כ, ולהנ"ל יומתק ביותר, דכיון דלדברינו כוונת הסוגיא היא דכו"ע ס"ל כר"י, א"כ נקטו לישנא דחייב ביה לכו"ע (אף לר"נ), ולרבנן אין חייבין כ"א בשם קטן משם גדול. ודו"ק.

ח

מביא קושיית המג"ש על התוס'

ולפ"ז מיושבת קושיית האחרונים על שיטת התוס'.

דהנה לעיל הובאו דברי ר"נ שמברר חילוק מלאכות מנ"ל, ובתחילה למד זאת מ"בחריש ובקציר תשבות" שבתחילה בכלל כל המלאכות הייתה ויצאה לחלק, וע"ז שאלה הגמ' שאולי "על החרישה וקצירה חייב שתיים ועל כולן אינו חייב אלא אחת, ת"ל לא תבערו אש...", ולכאו' תמוה, במה עדיף הלימוד מהבערה, שאומרים שלא ללמד על עצמה בלבד יצאה, אלא ללמד על המלאכות כולן, ללימוד מחרישה וקצירה שאינו מלמד על כל המלאכות? וברש"י ד"ה "ועל כולן" כ' ליישב "ובדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד כו' לא דיינינן ליה, דהוי ליה כלל בלא תעשה ופרט בעשה ואין דנים אותו בכלל

ופרט... ע"כ, והיינו שהחילוק הוא, שהבערה יצאה כלאו, ומשום כך שייך לומר שמלמדת על הכלל כולו (שכל א' חייבים עליו בנפרד), משא"כ בדין השביתה מחרישה וקצירה מכיון שהיא מ"ע, א"כ אינה יכולה ללמד על הכלל שמהותו היא לאו.

ובתוד"ה "ועל כולן אינו חייב אלא אחת" הקשו אפירוש רש"י וז"ל: "וקשה דכללא נמי כתיב בעשה וביום השביעי תשבית", והיינו שהקשו על רש"י שכ' שאין הפרט דומה לכלל מאחר שהפרט עשה והכלל לא תעשה, שהרי בכלל נמי כתיב עשה? וב"מגיני שלמה" כ' ליישב שיטת רש"י, דמכיון דהא דבעינן לחלק היינו לחטאות, א"כ א"א לומר שהחלוקה לחטאות תהיה ע"מ"ע, מאחר שחטאת אינה באה כ"א על ל"ת. וצ"ב שיטת התוס'.⁵

ט

מביא חקירת התוצ"ח

ונ"ל ובהקדים, דהנה בתוצ"ח שם כ' דב' השיטות, אי החלוקה היא חלוקת גופין או שמות מחולקין, זהו תלוי בחקירה אם איסור מלאכות בשבת זהו מצד הזמן, או מצד הפעולות (אלא שאיסור הפעולות הם בזמן השבת), ובלשונו: "ולפ"ז לדעת התור"י"ד הא דמלאכות חלוקין לחטאות הוא בפשוטו משום דהוי שמות מחולקין דכל מלאכה הוי שם איסור בפ"ע, דגלי לן קרא דהמלאכה הוא האיסור, והשבת אינו עצם כאיסור רק זמן האיסור, ודו"ק" ע"כ, ומדבריו משמע דב' השיטות הנ"ל בגדר חלוקת החטאות, הם ב' השיטות בגדר איסורי שבת, דלשיטה שזהו רק כגופין מחולקין, הרי האיסור הוא משום זמן השבת, והיינו שהאיסור הוא שמנוחת השבת תיפגם ע"י עשיית מלאכה – איזה שלא תהיה – הרי כל המלאכות אינם כ"א בטוי לנקודת איסור מסויימת.⁶ ולהשיטה שזה שמות מחולקין, נמצא שאיסור הפעולות הוא משום המלאכות עצמם, אלא שזמן האיסור הוא בשבת.

5. ולהעיר שביאורו לא משמע כלל בלשון רש"י, ואדרבה משמע שזהו מצד הדרשה עצמה, וכדברי התוס'.
6. להעיר מלקו"ש חלק ח' פר' נשא בדין מהלך במדבר הע' 41.

י

לפי"ז מיישב קושיית המג"ש

ולפי"ז יש ליישב קושיית המג"ש הנ"ל, די"ל דאף ש'בחריש ובקציר תשבות' אינו כ"א מ"ע, מ"מ הרי חזינן שהתורה הוציאה זאת מכלל כל המלאכות והגדירה זאת כאיסור בפ"ע, והיינו שהאיסור הוא משום הפעולה הפרטית, וא"כ ידעינן דזהו שמות שמות מחולקין, ושוב לא קשיא מידי. ודו"ק.

— • —

בעניין חילוק מלאכות שמות מוחלקין או גופין מוחלקין

הת' אליהו הלוי חפר

א

איתא בגמרא (דף ע'): " חילוק מלאכות מנלן, אמר שמואל, אמר קרא, מחלליה מות יומת, התורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד, האי במזיד כתיב, אם אינו עניין למזיד דכתיב כל העושה בו מלאכה יומת, תנהו עניין לשוגג, ומאי יומת, יומת בממוז... ר' נתן אומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, מה ת"ל, לפי שנאמר ויקהל משה גוי' אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה, דברים הדברים אלה הדברים, אלו שלושים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני. יכול עשאן כולם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, ת"ל לא תבערו אש, הבערה בכלל היתה, ולמה יצאת, להקיש ולומר לך מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה", היינו ששמואל למד על החיוב הנפרד לכל מלאכה ומלאכה בפני עצמה מהפסוק מחלליה מות יומת, ור' נתן למד דין זה מהפסוק לא תבערו אש.

ב

והנה בגדר דחילוק מלאכות שבת ישנה חקירה מפורסמת (ראה תוצאות חיים, להגאון ר"מ זמבע, סי' ה') כיצד להגדיר את חילוק המלאכות והפרטתם לל"ט איסורים שונים (על אף שבתורה נכתב איסור כללי בלבד על כל מלאכות שבת "לא תעשו כל מלאכה"), האם המלאכות הינם גופין מוחלקין או שמות מוחלקין – דאופן א' להסביר הוא שמלאכות שבת הם רק גופין מוחלקין, כלומר, התורה אסרה בשבת דבר אחד: "לא תעשו כל מלאכה", היינו, שבשבת אסור לעשות כל מלאכה ופעולה שמנגדת לענינה של השבת, וזוהי נקודת האיסור. אחר כך, בפועל, אכן נחלקות המלאכות האסורות לפרטים, זריעה, חרישה וכו', אולם אלו רק ציורים שונים של אותו האיסור, איסור מלאכה בשבת, והחילוק בין מלאכה לחברתה אינו במהותן של המלאכות כי אם, כהגדרתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "שהדין דחילוק המלאכות הוא רק לענין העונשין"¹, כי מכיון שבפועל, במציאות העולם, הרי שביצוע המלאכות האסורות הוא על ידי פעולות השונות אחת מחברתה, אזי החיוב הדיני

1. לקוטי שיחות חלק ח' עמ' 56 בהערה 41.

הוא על כל אחת מהן בנפרד, אבל האיסור נשאר במהותו איסור אחד. (וכמו, למשל, באיסור נידה שהדין הוא שאם אדם בעל חמש נידות מתחייב בחמש חטאות, על אף שעבר רק על איסור אחד, מכיון שבמציאות העולם הוי גופין מוחלקין). זהו אופן אחד להסביר בו את חילוק המלאכות.

והאופן השני להסביר בו את חילוק המלאכות הוא שמלאכות שבת הם ממש שמות מוחלקין, היינו, שהמלאכות הם אכן איסורים השונים אחד מהשני בעצם מהותם, וכאילו נכתב בתורה בפירוש לאו נפרד על כל אחת מהמלאכות, והחילוק בין המלאכות הוא חילוק גמור, חילוק תוכני ומהותי, ולא רק לגבי העונשין.²

ג

והנה רש"י ז"ל פירש בדברי הגמ' לקמן³ (שמשווה את קצירה וטחינה לחלב ודם): "דומיא דטחינה וקצירה שהן שני גופין". היינו שדעת רש"י היא כהצד הא' דהחילוק דמלאכות שבת הוא רק שהם גופין מוחלקין.⁴

אבל בתוספות רי"ד⁵ כתב "כיון דהבערה לחלק יצאת, כאילו כתוב לאו אכל מלאכה ומלאכה, והוה ליה כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה, וצריך להתרות על חלב משום חלב ועל הדם משום דם, וכן על כל מלאכה ומלאכה" עכ"ל. ומוכח מדבריו שסובר כהאופן הב', שחילוק המלאכות הוא חילוק מוחלט, וכל מלאכה אסורה בפני עצמה, והמלאכות הינם "שמות מוחלקין", ממש כמו חלב ודם, ולכן צריכים להתרות על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע.

ד

והנה בספר "תוצאות חיים" שם⁶ הקשה על הצד דגופין מוחלקין מספר שאלות: שאלה ראשונה שואל, דהנה מצינו בגמ'⁷ מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, גבי העושה מלאכה בשבת

2. והנפקא מינה בין שני הצדדים הוא גם להלכתא [האם צריך לידע רק כללות איסור שבת, או גם המלאכה הפרטית שעשה, וכן גבי התראה האם מספיק להתרות על עצם איסור מלאכה בשבת או במלאכה הפרטית וכו']
כמבואר בפנים.

3. דף ע"ב עמ' ב' בד"ה חלב ודם.

4. אמנם עיין ברש"י סנהדרין דף ס"ב עמ' א' בד"ה חלב ודם כקצירה וטחינה שכתב "דהוי שמות מוחלקים", ועי' בתוצאות חיים דלקמן שמבאר הסתירה בדברי רש"י.

5. דף קל"ח.

6. סימן ה'.

7. כריתות דף י"ט.

וידע האיסור הכללי דעשיית מלאכה בשבת אבל לא ידע מעין איזו מלאכה פרטית עשה, דר"א סובר שחייב ור"י סובר שפטור, דהי' לו - כדי להתחייב - לידע מעין איזו מלאכה עשה, ועל כך שואל התוצ"ח "התינוח לדעת התורי"ד דחילוק מלאכות הוא מתורת שמות מוחלקים שפיר חלוק ספק באיזו גוף חטא, דיודע שם האיסור, מספק איזו מלאכה עשה, דאינו יודע שם האיסור, אבל דאם נימא דאיסור שבת שם אחד וחילוק חטאות הוא משום דהוי כגופין מוחלקים, וכדברי רש"י ז"ל, קשה דאמאי באינו יודע באיזו גוף חטא, מביא חטאת משום שיודע שם האיסור, ואמאי באינו יודע איזו מלאכה עשה פטור מחטאת, הא הוי רק ספק באיזו גוף, דשם האיסור אחד הוא, חילול שבת, וע"כ דשבת הוי שמות מוחלקים", כלומר, דאם כל הציור דהמלאכות אינו נוגע כלל לגוף האיסור אלא לענין העונשין, כדלעיל, אם כן כיצד סובר ר"י שהאדם פטור, מהי בכלל הסברא שיפטר כי לא ידע את ציור המלאכה הפרטית שעשה, והרי אין זה נוגע כלל לגוף האיסור, שהוא האיסור הכללי דמלאכות שבת, ואת האיסור הכללי הזה, הרי כן ידע? ! ועוד שואל התוצ"ח, דמצינו גבי זומר וצריך לעצים (שבת עג, ב), היינו אדם שזומר ענפים בשבת לצורך העץ, אך הוא זקוק גם לענפים, שהוא חייב שתים אחת משום נוטע ואחת משום קוצר, (משום נוטע שהרי זמר את הענפים לצורך השבחת העץ, ומשום קוצר שהרי צריך לעצים), ושוב שואל בתוצ"ח "ולפי דעת רש"י ז"ל דחילוק מלאכות מפאת גופים מוחלקים קשה דאמאי חייב שתים ככהאי גוונא, דהוי גוף א' ופעולה אחת", כלומר, דאם נימא שכל הסיבה לחלק בין מלאכה אחת לחברתה היא רק כי בפועל במציאות העולם היו אלו שני גופין, שנעשו כאן שתי פעולות שונות, והרי כאן נעשתה רק פעולה אחת, זמירת הענפים, יוצא שהי' כאן גוף אחד, ומהי הסברא לחייבו בשנים, באם נלמד שהחילוק דמלאכות שבת הוא רק שהם גופין מוחלקין.

ה

והנה על קושייתו דהתוצ"ח מזומר וצריך לעצים, אולי אפשר לתרץ, שאכן גם שם ישנם גופין מוחלקין, שנכון אמנם שהיתה שם רק פעולה אחת אך מכיון שנוצרו ממנה שתי תוצאות, נטיעה וקצירה, הרי שיש כאן שתי גופין מוחלקין.

וההסברה בזה, בהקדים, שהנה לכאורה קשה מאוד להגדיר תוצאות כגופין מוחלקין, שהרי כל מה דאמרינן באיסור אחד, שיוכלו להיות בו גופין מוחלקין, הוא דווקא כאשר בשעת הפעולה היו כאן גופין שונים. כלומר, שעל אף שהאיסור הוא אחד, אמנם מכיון שנעשו כאן שתי פעולות בשני זמנים שונים, יתחייב האדם בשני חיובים, וכהגדרת האור

שמח⁸ שגופין מוחלקין אמרינן רק בדבר שאי אפשר לעשותו בבת אחת, רק בשתי פעולות, היינו, דעל אף שהאיסור הוא אחד, מכל מקום, מכיון שלא ניתן היה לעשות את הדבר בבת אחת אלא רק בשתי פעולות שונות, ובין סיום הפעולה הראשונה להתחלתה של הפעולה השנייה היה הפסק, והוצרך להתחיל לעבור את העבירה מחדש, והרי כל החיוב דשוגג הוא מכיון ש"היה לו להזהר" כלשון הרמב"ם בהלכות שגגות⁹, הרי שכעת כשניגש לפעולה השנייה היתה לו השהות להרהר בדבר מחדש ו"להזהר" מחדש, ומכיון שלא עשה זאת, לכן, על אף שהאיסור הוא אחד, הרי שהחילוק בין הגופין שנוצר מכורח המציאות יוצר חיוב נוסף. וזהו כל היסוד דגופין מוחלקין. ואם אכן זהו כל הרעיון דגופין מוחלקין, כיצד ניתן ללמוד בזומר וצריך לעצים שנקרא להם גופין מוחלקין מצד התוצאות, והרי הפעולה במקרה זה היתה פעולה אחת, וכל הסברה לחלק איסור אחד לגופין מוחלקין היא רק בגלל שנעשה הדבר בשתי פעולות, על אף שהאיסור הוא אחד, ואם כן כיון שנעשה כאן הדבר בפעולה אחת, איזה מקום יש לחלק זאת לשתי גופין?¹⁰.

1

אמנם כל האמור לעיל הוא רק באם נלמד שכל האיסור דמלאכות שבת הוא בפעולת המלאכות היינו שבשבת אסור לפעול פעולות אסורות ובזה הוא האיסור ולא בתוצאה שנגרמה מהפעולה אבל אם נלמד כה"אור זרוע" שהאיסור דשבת הוא שלא יפעלו בעולם תוצאות אסורות. ובזה הוא האיסור דשבת¹¹ יהיה אפשר ללמוד שיש בזומר וצריך לעצים ב' גופין.

דהנה הדין הוא שכדי לחייב את האדם בקרבן חטאת על איסור שבת בשגגה צריך להיות אצלו ידיעת שבת ושגגת מלאכות ורק אז אפשר לחייבו, ואם לא היה אצלו ידיעת שבת הרי הוא פטור, וידיעת שבת שצריך לידע הרי לא סגי שידע הענין החיובי דשבת שישנו בקידוש והבדלה אלא צריך לידע האיטורין דשבת וכמו שאומרת הגמ' שצריך לידע איסור תחומין

8. על הרמב"ם, הל' שגגות פ"ה ה"ו.

9. המצוין בהערה הקודמת.

10. אליבא דאמת אולי אפשר ללמוד באופן אחר, דהא דהוי גופין מוחלקין, הוא לא רק בגלל ההסבר דבפנים, ולא בגלל כל הסבר אחר, אלא שפשוט מכיון שבפעול, במציאות העולם, נעשו כאן שתי מלאכות, נוטע וקוצר, ואין זה משנה כלל באיזה אופן הרי שהתורה קובעת שיש כאן שתי גופין. ובפרט כשמדובר במלאכות שבת, דהא דהוי גופין מוחלקין הוא רק מצד גזירת התורה (כמו שמסביר התוצ"ח בעצמו), שהרי בדרך כלל גופין מוחלקין הוא דווקא בבעלי חיים אלא שכאן קבעה התורה דגם בשבת יקראו המלאכות גופין מוחלקין.

11. עיין בספר "לאור ההלכה" לגה"ח הרב יוסף שלמה זיין ז"ל במצות שבת עמ' רנ"א שמבאר בארוכה ב' צדדים אלו.

דווקא, ולפי האור זרוע פירוש הדבר הוא שצריך לידע שאסור לו לפעול בעולם שינויים ויצירות ביום השבת,

שהרי זהו האיסור דשבת לשי' האור זרוע. ואם כן, הרי בשעה שהולך לפעול פעולה שיווצרו ממנה שתי תוצאות אסורות בשבת, מלאכת נוטע ומלאכת קוצר, והרי בזה מתבטא כל האיסור, הרי ש"היה לו לזהר" – כלשון הרמב"ם גבי חיוב האדם בשגגה - באופן כפול, שלא לפעול כאן שתי תוצאות אסורות, ואם כן שפיר שיש כאן שתי גופין, שהרי היה צריך בדעתו מלכתחילה לחשוב על שתי התוצאות שיווצרו כאחד, ועל כן ידיעתו מחלקת את האיסור לב' גופין נפרדים.¹²

ז

והנה באופן השני דשמות מוחלקין לומד התוצאות חיים של"ט מלאכות שבת הינם איסורים נפרדים ושונים לחלוטין אחד מהשני, ואין ביניהם כל קשר, דהתורה אסרה זריעה בפני עצמה, וחרישה בפני עצמה, וכן הלאה, וזהו גוף ועצם האיסור, ואין למלאכות שבת כל מאחד כללי ביניהם, היינו הא דאסורים כולם ביום השבת, אלא שכל מלאכה אסורה בפני עצמה ומה שהאיסורים הם ביום השבת היינו שהשבת היא רק זמן האיסור, והקשר בין השבת לגוף האיסורין אינו קשר תוכני כי אם קשר חיצוני בלבד שהיא העיתוי בו נאסרה המלאכה המסויימת, ובל' התוצ"ח "דכל מלאכה הוי שם איסור בפ"ע דגלי קרא דהמלאכה הוא האיסור והשבת אינו עצם האיסור רק זמן האיסור"¹³.

אולם הרבי לומד, כידוע(לקו"ש ח"ח פ' נשא), שגם להצד דשמות מוחלקין, היינו, גם כאשר נאמר שכל אחת מהמלאכות אסורה בפני עצמה, אזי גם אז הרי שכולם נובעות ממקור אחד, הוא איסור שבת הכללי, ומאיסור כללי זה נוצרו ל"ט איסורי המלאכות שהם אכן איסורים שונים, אך ישנה מסגרת כללית הכוללת וגורמת את ל"ט האיסורים, ובלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר: "גם אם נאמר שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא גם בנוגע לאיסור – זהו

12. ועל שאלתו הראשונה דהתוצ"ח ממחלוקת ר"א ור"י, שהקשה דלפי הדיעה דגופין מוחלקין אינו מובן דעת ר"י דצריך לידע מעין איזו מלאכה עשה, שלמאי נפק"מ, אם כל החילוק דל"ט מלאכות הוא רק לענין העונשין. כבר תירצו על כך דהא דמלאכות שבת הוי איסור אחד הוא רק מצד הגדרת התורה שאסרה אותם באיסור אחד, בשונה מגופין מוחלקין דנידה, למשל, ששם גם במציאות העולם האיסור דכל הנידות הוא איסור אחד והחילוק הוא רק משום דהוי בפועל גופין מוחלקין, ולכן מספיק לידע כללות איסור נידה. אבל במלאכות שבת הרי במציאות העולם הוי פעולות שונות, זריעה חרישה וכו'. ולכן גם להצד דגופין מוחלקין צריך לידע כדי להתחייב וכדי להתרות, מעין איזו מלאכה פרטית עשה שהרי בפועל אלו פעולות שונות, ורק מצד הגדרת התורה שאסרה עצם האיסור בשבת ולא הציורים דהמלאכות הוי איסור אחד.

13. וכמו, ולדוגמא באיסור חמץ בפסח שזמן האיסור הוא מי"ד בניסן, אולם גוף האיסור הוא איסור חמץ, והקשר בינו לי"ד ניסן הוא רק קשר חיצוני שזהו זמן האיסור, ולא גוף האיסור עצמו.

דווקא לאחר שישנה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית (וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיוון שהטעם ד"לא תעשה כל מלאכה" הוא – כמפורש בעשה"ד – להיות בדוגמא כמו שהקב"ה "וינח ביום השביעי" (שבת מכל מלאכתו – בראשית ב,ג), הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה הן נקודה אחת". היינו שגם אם נאמר שמלאכות שבת הינם שמות מוחלקין, אבל הם כולן נובעות מנקודה אחת, מענינה הכללי של השבת שהוא מנוחה בשבת, והסיבה והרעיון של איסור ל"ט המלאכות הוא מכיוון שעשיית המלאכות הללו הינה היפך המנוחה, ועל ידי השביתה מכל ל"ט המלאכות, אזי דווקא נוצרת המנוחה בשבת.

ח

ואולי אפשר לתלות ב' צדדים אלו, האם ל"ט המלאכות, על אף שהם איסורים נפרדים, נובעים מכללות ענין המנוחה דשבת, או שהם איסורים בפ"ע ללא קשר לענין הכללי דשבת, בדברי אדמו"ר הזקן באגרת הקודש סי' כ"ט שאומר שם: "שנאמר בשבת לא תעשה כל מלאכה ולא פירש מה היא מלאכה ובתורה שבעל פה נתפרש שהן ל"ט מלאכות הידועות ולא טלטול אבנים וקורות כבידות", היינו, שהתורה כאשר אסרה את ל"ט המלאכות הידועות, לא אסרה יחד עימם על טלטול קורות ואבנים, שזהו הרי היפך המנוחה, כלומר, שהשביתה מל"ט המלאכות לא סותרת את היפך המנוחה, מכיון שענינם של ל"ט המלאכות אינו המנוחה, כי אם שהם איסורים בפני עצמם ללא קשר לענינה הכללי והחיובי של השבת, כדברי התוצאות חיים.

ט

והנה בדברי אדמוה"ז באגה"ק זו ישנה גירסה נוספת [עיי'ן בזה ב"שיעורים בספר התניא] "ובתורה שבעל פה נתפרש שהן ל"ט מלאכות הידועות ולא טלטול אבנים וקורות כבידות לבד", כלומר, שהתורה כן אסרה את טלטול האבנים יחד עם ל"ט המלאכות, ומגירסה זו משמע להיפך ממש מהגירסה הקודמת, שאכן כל המלאכות נובעות מנקודה אחת הענין הכללי דשבת, ענין המנוחה ולכן פשיטא שנאסר בשבת טלטול אבנים וקורות וכמו שאומר אדמוה"ז שלא נאסר בשבת "טלטול אבנים ... לבד", היינו שהא, טלטול, היפך המנוחה, פשוט שנאסר מן התורה.

י

איברא, שגם לגירסה הא' בדברי אדה"ז דחוק מאוד לומר שלמד כהצד האומר שאין שום קשר בין איסורי ל"ט המלאכות לענינה הכללי דהשבת, ואין אנו יודעים כלל את סיבת ותוכן איסורי ל"ט המלאכות, כי כל הקשר בינם ליום השבת הוא רק קשר חיצוני שהוא היום והזמן בו הם נאסרו, אלא שגם לפי גירסה זו¹⁴ אולי ניתן ללמוד שסובר כ"ק אדמוה"ז של"ט המלאכות אכן כן קשורים עם ענין המנוחה.

ויובן הדבר לפי שיטת האור זרוע שהובאה לעיל, שגדר האיסור דמלאכות שבת הוא יצירת שינויים בעולם על ידי המלאכות, וגדר המנוחה הוא שלא יפעלו יצירות ושינויים בעולם, ועל פי זה יובן מה שנאסרו בשבת ל"ט המלאכות הידועות בלבד ולא מלאכות אחרות, מכיון שדווקא ל"ט המלאכות הללו הם היוצרות שינויים ויצירות חדשות בעולם, ואי השביתה ממלאכות אלו היא המפריעה למנוחת השבת. ומכיון שכך מובן מדוע לא נאסר מן התורה טלטול אבנים וקורות, משום שעל ידי טלטול האבנים ממקום למקום לא נוצר שום שינוי וחדוש בעולם, והוא בכלל לא סותר לענין המנוחה דשבת.

ועפ"ז אתי שפיר הא דל"ט המלאכות אכן נובעים מהנקודה הכללית דמנוחה בשבת, מכיון שאכן על ידי השביתה מהן דווקא נוצרת המנוחה בשבת, ולעומת זאת, מנוחת השבת לא נפגמת על ידי טלטול, משא וטירחת האדם בשבת.

אמנם, יתכן שאף ללא דברי האור זרוע יהיה ניתן ללמוד שהשביתה מל"ט המלאכות כולן קשורה עם המנוחה דשבת. דגם כאשר נלמד שענין המלאכות דשבת הוא אכן פעולות המלאכות ולא תוצאותיהן, היצירות בעולם, שכאשר נלמד כך יוקשה מדוע אכן לא נאסר טלטול האבנים והקורות יחד עם איסור ל"ט המלאכות, שהרי הוא סותר לענין המנוחה, אולם יכול להיות שהתורה שהיא שציוותה על המנוחה בשבת מגדירה את השביתה מל"ט מלאכות אלו שעל ידי שביתה זו נוצרת מנוחה, היינו שהתורה רואה בשביתה מכל ל"ט המלאכות יחדיו שעל ידי כך נפעלת מנוחה בעולם, שאמנם אנו מצד הגדרתינו, קשה לנו לראות את השלימות במנוחה שנוצרת ע"י הל"ט מלאכות שהרי לא נאסר איתם טלטול האבנים, אמנם התורה רואה במסגרת זו דהל"ט מלאכות שעל ידי השביתה מהן נוצרת מציאות ושלימות (מסויימת) בענין המנוחה. ועצ"ע.

— ● —

14. שהיא הגירסה שנדפסה באיגרת הקודש שבדפוס וילנא.

בגדר מתעסק

הת' אליהו צבי יעקובוביץ

פתיחה

ביחס שבין האדם העושה מעשה האסור¹ ע"פ תורה לבין המעשה, ישנם בכללות ה' אופנים.

א. מזיד - היינו שידע על איסורו של המעשה, ובכ"ז עושהו בזדון. שחייב מיתה או מלקות (אם יש עדים והתראה).

ב. אונס - שלא מעוניין לעשות מעשה האסור, ועושהו בע"כ. שפטור מכלום.

ג. שוגג - שעשה מעשה האסור מחמת שלא ידע איסורו, שחייב קרבן חטאת.

ד. מתעסק - שרצה לעשות מעשה המותר ע"פ התורה, ועשה מעשה האסור ע"פ התורה. כגון שרצה להגביה ערוגה תלושה וחתך מחוברת, שאז פטור שנאמר "אשר חטא בה"² ודרשינן "פרט למתעסק"³. אך אם רצה לחתוך ערוגה תלושה וחתך מחובר, נחלקו אמוראים בדין: רבא פוטר, ואביי מחייב⁴. וזה בשאר איסורי תורה. אבל באיסורי הנאה כגון המתעסק בחלבים ועריות חייב. שכן נהנה⁵.

ה. דבר שאינו מתכוין - שעושה דבר שמצד עצמו אין איסור מלאכה בעשייתו, אלא שבשעת עשייתו אפשר שיעשה גם דבר שעשייתו אסורה משום מלאכה, מבלי שהעושה יתכוין לכך, כגון שרוצה לגרור ספסל בשבת על קרקע שאפשר שעל ידי גרירתו יחפור חריץ (וחפירה זו היא תולדה של חורש, או בונה), ואפשר שלא, נחלקו תנאים אם מותר לעשותו: ר' יהודה אוסר⁶, ור' שמעון מתיר⁷. היינו שאפשר שיעשה האיסור ואפשר שלא יעשה, אבל

1. סוגיה זו ישנה גם ביחס שבין האדם לעשיית המצווה. כגון לגבי תקיעת שופר בר"ה ל"ב: עיי"ש.
2. ויקרא ו' כ"ג.
3. שבועות י"ט. הוריות ה. כריתות י"ט.
4. שבת ע"ב: כריתות שם עמוד ב'.
5. כריתות שם.
6. שבת מ"א: ביצה כ"ג:.

אם בודאי יעשה האיסור על ידי עשיית הדבר המותר (כגון שודאי שיעשה חריץ ע"י גרירת הספסל), על זה אמרו: מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות⁸. דבר שאינו מתכוין התיר ר"ש בשבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה⁹. ואם אינו מתכוין אי"ז מלאכת מחשבת, ולכן מותר. ומשבת לומדים בניין אב לכל התורה. ואפי' לר"י שאוסר בשבת היינו רק מדרבנן כי מלאכת מחשבת אסרה תורה. ובשאר איסורים ס"ל דאסור מדאורייתא¹⁰.



והנה באופן הד' שהוא מתעסק נחלקו הראשונים בהגדרת המקרה. רש"י¹¹ פירש דאיירי בב' גופים ורצה לעשות מעשה בגוף זה ועשה בגוף אחר, כגון שהיו לפניו ב' ערוגות ירק ורצה להגביה ערוגה תלושה, וחתך את המחוברת. ותוס'¹² בשם ר"ת וכן רוב הראשונים פי' דאיירי בגוף אחד, כגון שהיתה לפניו ערוגה אחת שחשב שהיא תלושה, ורצה להגביה. ואל"כ דאמת היתה מחוברת, וחתכה.

ולפי זה משתנה הגדר של שוגג. דלרש"י היות ומתעסק איירי בב' גופים, א"כ כאן רצה לעשות מעשה מותר (לדינא) ועשה מעשה אסור. ובמילא גדרו דשוגג הוא שרצה לעשות מעשה אסור שחשב שמותר (כגון בגוף אחד שחשב שתלוש ונתכוון להגביהו, ונמצא מחובר וחתכו. דלרש"י הוי שוגג¹³). דהנה בסברת חיוב חטאת על שוגג כותב הרמב"ם¹⁴: "שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה". הנה לשיטת רש"י דמתעסק איירי בב' גופים, מובן. ששוגג זה כיון שלא בדק. ולפ"ז בב' גופים אי"ז שוגג כיון שטרח ובדק, וראה שזה תלוש. רק שבשעת מעשה התבלבל והגביה המחובר¹⁵.

7. שבת [כ"ב, כ"ט:] מ"א: [מ"ו:] ביצה כ"ג: [פסחים ק"א. מנחות מ"א:].
 8. שבת ע"ה. ק"ג. קי"א: קי"ז. ק"כ: קל"ג. (שם אביי מודה לרבא שמודה ר"ש בפסיק רישיה, שאסור), קמ"ג. סוכה ל"ג: ביצה ל"ו. כתובות ו. בכורות כה.
 9. ביצה י"ג: חגיגה י': ב"ק כ"ו: סנהדרין ס"ב: זבחים מ"ז. כריתות י"ט:
 10. ריטב"א יומא ל"ד:
 11. כריתות י"ט: ד"ה "מתעסק בחלבים".
 12. שבת ע"ב: ד"ה "נתכוין", וכריתות י"ט: ד"ה "לשון" (לא בשם ר"ת).
 13. וכן פי' בכריתות י"ט: ד"ה "מתעסק", "כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן ונתכוון לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו... ולא דמי לשוגג דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהוא שומן".
 14. הל' שגגות פ"ה ה"ו.
 15. אמנם רש"י עצמו (כריתות שם) כתב: "אי נמי חלב וחלב לפניו וסבור שהוא שומן ונתכוין לאכול חתיכה זו ואכל את זו", מ"מ כדי שיהיה פטור עדיין צריך שיתכוון לאכול זו, ויאכל זו.

אבל לשיטת ר"ת דאיירי בגוף א' לכאו' למה א"א לחייבו משום שוגג, שהרי לא טרח ובודק, שאם היה טורח ובודק, היה מגלה שערוגה זו מחוברת.

(היינו דלרש"י א"ש החילוק בין שוגג למתעסק. דשוגג הוא רצה לעשות מעשה אסור מחמת שלא ידע איסורו. ומתעסק רצה לעשות מעשה שאליבא דדינא מותר. רק שהתחלף לו למעשה אסור¹⁶).

משא"כ לר"ת דמתעסק איירי בגוף אחד, א"כ גם מתעסק רצה לעשות מעשה האסור ע"פ תורה, שחשב שמותר (כסבור תלוש) ואליבא דאמת היה אסור (ונמצא מחובר).

וצ"ל החילוק בין מתעסק לשוגג לדעת ר"ת.

בפשטות היה אפשר לומר דכל גדרו דשוגג שלא טרח ובודק את הדין. אבל אם טרח ובודק את הדין. וראה שמותר לחתוך תלוש ואסור לחתוך מחובר, רק שטעה במציאות, אז אי"ז שוגג אלא מתעסק.

אבל כד דייקת שפיר א"א לומר כן כיון שגם ב"שכח שהיום שבת" הרי טרח ובודק את כל הדינים, רק שטעה במציאות שחשב שעכשיו יום חול. ומדוע נחשב לשוגג.

ויש לבאר החילוק בין מתעסק לבין שכח שהיום שבת בג' אופנים:

א: הגדר דמתעסק הוא שטעה בפעולה שלו. שרצה לעשות פעולה של הגבהת התלוש. וכיון שהיה מחובר במילא חתך. משא"כ בשכח שהיום שבת, הרי הפעולה היא אותה פעולה בין אם היום שבת, ובין אם לא (שהרי שבת תלוי בזמן. וזמן אינו משנה את המציאות. ובמילא הפעולה לא שונתה). ובמילא שיכחתו לא גרמה שהפעולה תהיה שונה מזו שנתכוון אליה, ולכן אי"ז מתעסק אלא שוגג וחייב.

ב: הגדר דמתעסק הוא שע"י טעותו הנפעל שקרה מפעולתו שונה מזה שנתכוון אליו. שרצה נפעל של הגבהה, וכיון שהיה מחובר היה נפעל של תלישה. משא"כ בשכח שהיום שבת הרי הנפעל שקורה בשבת וביום חול אינו שונה (שהרי שבת תלוי בזמן. וזמן אינו משנה את המציאות. ובמילא הנפעל לא שונה). ובמילא טעותו לא גרמה לשינוי בנפעל. ולכן אי"ז מתעסק אלא שוגג וחייב.

16. וזה ההיפך מסברת האו"ש על הרמב"ם הל' שבת פ"א. עיי"ש.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

וכן פי' תוס'¹⁷: "כשאמר מותר הוא בשוגג בדבר שהוא ידוע לנו שהוא איסור. אבל הכא מתכוון לדבר שהוא היתר לכולי עלמא אם היה כפי מה שהוא סבור, ולכך פטור משום דהוי מתעסק".

ואפשר שכוונתם היא שבכסבור תלוש ונמצא מחובר, זה נחשב לדבר שאינו ידוע לנו. שהרי גם בי"ד יכולים לטעות במציאות ובמילא הפעולה והנפעל יהיו שונים, ומעתה טעות כזו נקראת מתעסק ופטור. משא"כ טעות בדין הרי לבי"ד הדין ידוע וכן בשכח שהיום שבת הרי לבי"ד ידוע ששבת. ולכן אי"ז מתעסק, אלא שוגג.

ועפ"ז צ"ל בדוגמה דחלבים. דכיון ששומן התורה מתירה וחלב התורה אוסרת, י"ל שהנפעל שקורה ע"י אכילת שומן והנפעל שקורה ע"י אכילת חלב הוא נפעל שונה. שלכן זה התורה אסרה, וזה התורה התירה (לביאור ב'). ולכן נחשב למתעסק (רק שחייב משום שנהנה). ולביאור א' צ"ל שנחשב לפעולה שונה. כיון ששומן וחלב הם ב' מציאויות נפרדות, במילא נחשב לפעולה שונה, שאכל משהו אחר.

ג: לאידך גיסא. הגדר מתעסק הוא דוקא כאשר הפעולות דומות היינו שיש מציאויות דומות ואותה מציאות היא גם נאסרת וגם מותרת. וכמו לחתוך שלחתוך את התלוש מותר ולחתור את המחובר אסור, למרות שהפעולה בב' המקרים היא אותה פעולה. לכן כשהאדם חשב שפעולת חיתוך זו מותרת, והתברר שהיא אסורה (שהרי זה מחובר) ע"ז בא הפטור דמתעסק. דכשיש סוג של איסור שמחמתו יכול להיות שאותה פעולה פעמים אסורה, ופעמים מותרת, היינו שההתחלקות היא לא בפעולה, אלא בדבר שבו מתבצעת הפעולה, ע"ז באה התורה ואמרה דכשמתעסק בהיתר (בדעתו) אין אנו מייחסים אליו את הפעולה בדבר האסור. משא"כ בשכח שהיום שבת, שהשבת אינה דבר המתחלק¹⁸.

והנה מקשה רע"א על המשנה¹⁹ "מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת, ושכח ומל את של אחר השבת בשבת, חייב". שלכאור' כיון שנתכוון למול את התינוק של שבת שזה היתר, וטעה ומל את של אחר השבת שזה איסור, הרי זה כמו נתכוון

17. כריתות יט: ד"ה "דהא".

18. ועיין בשו"ע אדה"ז (ס' ת"ק ס"ק י"ח): "מותר לנקר בהמה ביו"ט... לפי שהניקור אין בו מלאכה גמורה. אע"פ שהוא בורר ומפריד אוכל מאוכל, אין בכך כלום כיון שהכל מין א' אלא שהתורה אסרתו באכילה...". לפי"ז א"ש האופן הג' שחלב ושומן אינם מציאות שונה. אך גם לאופן הא' והב' י"ל שבבורר האיסור הוא לבורר ב' מינים, הניכרים לאדם כב' מינים. משא"כ במתעסק הפטור הוא בב' מינים שהם בעצם ב' מינים גם כשניכרים לאדם כמין א'.

ולכן חלב ושומן שבעצם הם ב' מינים, ולאדם ניכרים כמין א', גבי מתעסק הווי ב' מינים, וגבי בורר הווי מין א'.
19. שבת י"ט ד'.

לחתוך את התלוש וחתך את המחובר (שבכזה מקרה רבא פוטר. לקמן סעיף א') וצריך לפוטרו מדין מתעסק. ומתרץ שכאן גם התינוק של שבת הוא איסור. רק אצלו שבת הותרה. ומוסיף שצ"ע.

והנה לפי האופן הא' והב' א"ש שבב' תינוקות הרי הפעולה היא אותה פעולה. וכן הנפעל הוא אותו נפעל (שהרי להלכה התינוק מהול). שהרי היתר התינוק של שבת אינו מצד שינוי במציאותו כ"א מצד זמן לידתו (וכבר נתבאר ששינוי בזמן אינו משנה את המציאות, ובמילא הפעולה וכן הנפעל לא השתנו) ובמילא אי"ז מתעסק אלא שוגג.

אבל לפי אופן ג' לכאור' קמה קושית רע"א. שהרי יש חפצא של איסור וחפצא של היתר, והיה צ"ל הפטור דמתעסק. אלא י"ל שהתינוק שמתר למולו בשבת, אינו מוגדר כמציאות של היתר. היינו שאי"ז נכון להגדיר שאיסור השבת מתחלק, שלתינוק זה יש איסור ולתינוק זה אין. אלא שתינוק ההיתר הוא היכא תמצא שמתר²⁰.



ובסיבת הפטור ד"מתעסק" נחלקו האחרונים:

האור שמח על הרמב"ם²¹ כותב: "אם נתכוין והוא היה עסוק, כסבור שהוא דבר המותר אז אם המלאכה נעשית בדבר שהוא עסוק בו שפיר לא הו"ל לעיוני, ולא הו"ל רק כאנוס בדעתו ואינו בגדר שוגג".

ר' יוסף ענגיל באתון דאורייתא²² כתב: "כשאסרה התורה מעשה בעלמא אז כשאינו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס למעשהו כלל²³". וכן מבאר בקובץ שיעורים²⁴.

20. ועד"ז עיין בחלקת יואב (סי' ז') שמסביר שמתעסק לאביי איירי שטעה בפעולה [שנתכוון להגביה, וחתך]. ולרבא איירי שטעה בב' שמות [שנתכוון לשם של תלוש, וחתך שם של מחובר]. כגון שסבור שומן ונמצא חלב. ולפי"ז מתרץ קושית רע"א שהרי בב' תינוקות זה אותו שם.

21. הל' שבת פ"א ד"ה "אמנם".

22. כלל כד.

23. ומביא ראיה מהגמ' יבמות (צ"ו): שנחלקו ר"א ור"י עד שקרעו ס"ת בחמתן. ופריך הגמ': "קרעו ס"ד". ומשני: "אלא אימא שנקרע ס"ת בחמתן". ובתוס' (ד"ה "קרעו") "קרעו משמע בכוונה". ומזה מוכח שאם זה לא בכוונה, אי"ז נחשב שהם קרעו. עיי"ש.

24. ח"ב סי' כ"ג.

בתשובות רע"א²⁵ כתב: "ונ"ל דבר חדש. דמה דממעטינן מאשר חטא בה פרט למתעסק לא נעשית העבירה כלל, אלא דמקרי עבירה בשוגג. ואך כשוגג דהאי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן. אבל מ"מ מקרי שגגת איסור.

לכאור' לפי כל ג' הטעמים בפטור דמתעסק לא מובן מה גורם ה"שכן נהנה", שלכן המתעסק בחלבים ועריות חייב. לפי סברת האור שמח הרי נחשב כאנוס בדעתו ואיך אפשר לחייבו. וכן לפי סברת האת"ד והקוב"ש לא מובן שהרי המעשה לא מתייחס לאדם, א"כ הוי כמו שאכל שומן ונהנה מחלב. וכן לפי סברת רע"א לא מובן שהרי התורה פוטרת סוג זה של שוגג, ואיך ההנאה גורמת שיהיה חייב.

ומבאר בזה בקוב"ש²⁶:

"והנה מצינו שני סוגי מצוות:

א) שעשית המעשה ע"י האדם היא גוף המצוה כגון שופר לולב וכו'.

ב) שעיקר המצוה היא תוצאות המעשה כגון פדיון שבויים פריעת בע"ח פריה ורביה וכו'. "והחילוק הזה נפ"מ לכמה דברים כגון למ"ד מצוות צריכות כונה והתוקע לשיר צריך לחזור ולתקוע ובפריעת בע"ח מצוה אם פרע שלא בכונת מצוה לא נאמר שצריך לחזור ולפרוע, וכן במצות פ"ו שהמצוה היא שיהיו לו בנים והרי יש לו בנים אף אם לא כיון לשם מצוה אינו חייב לחזור ולהוליד בנים... וכן י"ל לענין מתעסק דגלי קרא דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאליה ולא ע"י האדם וממילא אין כאן איסור כלל, אבל בחלבים ועריות דהמעשה מצד עצמה גם בלא האדם הוא דבר אסור מה שהגיעה להאדם הנאה מאכילה אסורה, וגם אם לא נחשבה על האדם אלא כאילו נעשית מאליה מ"מ גם ע"ז הקפידה התורה שלא תגיע הנאת מאכל אסור אל האדם, וע"כ לא מהני בזה הא דבמתעסק אין המעשה נחשבת על האדם, ומשום הכי חייב מתעסק בחלבים דבזה לא מהני מה דגלי לן קרא דנחשבת המעשה כאילו נעשית מאליה".

וכעין זה כותב באת"ד: "ואולם כ"ז יתכן אך לענין מעשה גרידא במקום שאסרה התורה עשיית האדם דאז כשלא כיוון נחשב כלא עשה כלל ולא עבר על דברי התורה. אבל באכילה

25. מהדו"ק סי' ח'.
26. ח"ב סי' כ"ג ס"ק ו'.

ובעריות שלא הקפידה התורה על המעשה רק על הרגשח ההנאה שלא יהנה האדם מאכילת חלב ומביאת העריות²⁷.

[הנה בהשקפה ראשונה נראה דהקוב"ש והאת"ד שוים בשיטתם.

אך כד דייקת שפיר נראה לומר:

הקוב"ש בחקירתו מדגיש שהחילוק הוא בין אם התורה הקפידה על פעולת הגברא, או על הנפעל שנפעל ע"י הגברא (שלכן מביא דוגמא מפדיון שבויים, פריעת בע"ח ופריה ורביה. שאמנם הנפעל זה העיקר, אבל הוא ע"י פעולת הגברא ומה שמביא בהמשך "וכן במצות ובערת הרע דהמצוה היא שיהא הרע מבוער אפשר לקיימא גם ע"י נכרי אף דאינו בר שליחות" היינו ג"כ שמקיימה ע"י נכרי אבל עדיין זה נהיה ע"י פעולתו, שהוא אמר לנכרי). ולכן מוכרח לומר שכל איסורי שבת הקפידה התורה על האדם העושה הפעולה, ולא על הנפעל. שלכן שייך בשבת הפטור דמתעסק. [וצ"ע איך יגדיר "מתעסק בקדשים פסול"²⁸, האם גם שם התורה הקפידה על הפעולה שנפעלת ע"י הגברא, או על הנפעל שנפעל ע"י הגברא].

ובאת"ד מגדיר שחלבים ועריות האיסור הוא ההנאה לבדה. שאסור שיהא הנפעל גם בלא עשיית האדם את הנפעל. וזה רק בחלבים ועריות אבל שאר דברים שהעיקר הוא הפעולה פטורים במתעסק.

היינו בדמקום שיש נפעל אסור שלא מגיע מכח הגברא, לקוב"ש גם בחלבים ועריות יהיה פטור, משום שאי"ז נפעל ע"י פעולתו. משא"כ לאת"ד יהיה חייב כי העיקר זה הנפעל, ולא צריך שיהיה מפעולת הגברא.

אך הנה כתב הרמב"ם²⁹: "אנוס פטור מכלום... בד"א בשנאנס הנבעל, אבל הכועל אין לו אונס שאין קישוי אלא לדעת"³⁰.

27 ומביא ראייה משבועות י"ז: שבעריות האיסור הוא מצד ההנאה. "היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו". ומזה מוכח דאע"ג דאין הפרישה מעשה ביאה (ואדרבה פרישה היא) ועכ"ז הואיל ויש בה הנאת ביאה, אסורה. ז"א שהאיסור הוא התוצאה של ההנאה.

28. חולין ל"א:

29. הל' איסורי ביאה פ"א ה"ט.

30. וכן בהל' סנהדרין פ"כ ה"ג: "איש שאנסוהו עד שבא על הערוה חייב מיתת בית דין שאין קישוי אלא לדעת".

ישיבת תות"ל מגדל העמק

הנה לשיטת הקוב"ש א"ש שאם היה קישוי שלא לדעת כיון שהנאת הביאה לא באה ע"י פעולתו לכן פטור. אך כיון שאין קישוי אלא לדעת, לכן נחשב שהוא פעל (בדעתו) ובמילא הנאת הביאה היא ע"י פעולתו, ולכן חייב.

אבל לשיטת האת"ד שהחויב הוא רק מצד שיש הנאה, ולא מצד שההנאה באה ע"י פעולתו, למה צריך להגיע לזה שאין קישוי אלא לדעת כדי לחייבו, הרי גם אם היה קישוי שלא לדעת היה צ"ל חייב משום שיש הנאת ביאה.

ויתירה מזו הנה כתבו בתוס'³¹ "דיש לו למסור עצמו ליהרג אם יודע שאי אפשר לו אם לא יתקשה דאין קישוי אלא לדעת וחשיב כעושה מעשה. אבל אם יש קישוי שלא לדעת, או שהיה כבר מקושה, או שיודע שלא יתקשה, אין חייב למסור עצמו כיון שהוא אינו עושה שום מעשה והוי כקרקע עולם". א"כ רואים במפורש שגם בסוג זה שהעיקר הוא הנפעל, אם לא הוא גורם לנפעל פטור.]

ויש להסביר בעוד אופן סברת החיוב ב"שכן נהנה" עפמ"ש המאירי בהקדמתו לחיבורו³² שם עוסק בסוגיית מצוות צריכות כוונה. אי צריכות, אי לאו³³ ומביא דעה שגם אי צריכות כוונה אעפ"כ במצוות הקשורות עם אכילה- הנאה גשמית אי"צ כוונה. שההנאה מכריחה כוונת האדם.

ועד"ז י"ל בעבירות [שהרי הר"ן³⁴ משוה את ההנאה שבאכילת מצה לדין של המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. אמנם במאירי יש מקום לדון] שע"י זה נחשב שכיוון. ולכן נחשב לשוגג רגיל וחייב. ולפ"ז י"ל גם לרע"א (שמתעסק זה סוג שוגג שהתורה פטרה) דכיון שע"י ההנאה האדם כאילו נתכוין לזה, הרי שוב הוא שוגג רגיל שהטעות היא בדעתו ולא מצד המציאות. וחייב. וכן לדרכו של האו"ש (שנחשב כאנוס בדעתו) הרי כאן שנחשב כאילו נתכוון במילא אינו כאנוס בדעתו.

ועיינ בשו"ע אדה"ז³⁵, שלגבי אכילת מצה כיון שנהנה נחשב שעשה המעשה.



31. יבמות נ"ג: ד"ה "איך".

32. קודם מסכת ברכות. ד"ה "והדעת".

33. וכבר הערנו היות סוגיא זו גם במצוות לעיל הע' 1. עיי"ש.

34. ר"ה ז: בדפי הרי"ף ד"ה "לפיקך".

35. או"ח סי' תע"ה ס"ק כ"ח.

והנה לכאור' מה הוסיפה התורה בפטור דמתעסק הרי אפשר לפטור משום דבר שאינו מתכוין.

ומבאר בזה בקוב"ש³⁶, ע"פ מה שכתב הגרע"א³⁷ שבדבר שאינו מתכוין והוי ספק פסיק רישיה לשעבר כגון אם אדם לא יודע אם יש צבי בבית או לא שזה תלוי במציאות הקודמת למעשה, אסור לנעול את הדלת, כי אמנם לא בטוח שיש שם צבי, ולכן לא ודאי פסיק רישיה, אבל מ"מ אם יש שם צבי הוי פסיק רישיה.

ולפ"ז מסביר בקוב"ש שכאן כיון שחשב שזה תלוש ונמצא מחובר, שהטעות היא לשעבר הרי מצד דבר שאינו מתכוין א"א להתיר. כי הרי אם זה מחובר הוי פסיק רישיה שיתלש. וכיון שזה קודם המעשה הוי ספק פסיק רישיה לשעבר.

אמנם הסבר הקוב"ש הנ"ל הוא רק בדעת רע"א.

אך הט"ז³⁸ כתב דדבר שאינו מתכוין והוי ספק פסיק רישיה לשעבר כגון לסגור תיבה שאינו יודע אם יש שם זבובים מותר, כי לא ודאי שיש שם זבובים, ובמילא אי"ז פסיק רישיה שצד. א"כ לפי הט"ז א"א להסביר את הסבר הקוב"ש, כי לשיטת הט"ז שמתיר דבר שאינו מתכוון בספק פסיק רישיה לשעבר כאן הרי אפשר לפטור משום שלא ידע אם תלוש או מחובר, במילא אי"ז פסיק רישיה שיתלוש.

ולכן י"ל:

הפטור של דבר שאינו מתכוין, פירושו פעולות כאלו שפעמים ע"י נפעל איסור ופעמים לא. כגון שרוצה לגרוור ספסל בשבת על קרקע שאפשר שעל ידי גרירתו יחפור חריץ (וחפירה זו היא תולדה של חורש, או בונה), ואפשר שלא. ואפי' להט"ז שפוטר גם בספק פסיק רישיה לשעבר כמו סגירת תיבה על הזבובים שספק נמצאים בה, הרי סגירת תיבה היא לא פעולה שלעולם צדה זבובים. א"כ גם לשעבר, י"ל שאין היא פעולה שבהכרח עושה איסור (וי"ל דהספק הוא בעצם הפעולה ולא רק מחמת ספק ידיעת האדם).

אבל תלישת מחובר א"א לומר בה שלפעמים עושה איסור ולפעמים לא, אלא תמיד מנתקת חיות, ובמילא עושה איסור.

36. סי' כ"ג.

37. בשו"ע יו"ד סי' פ"ז.

38. סי' שט"ז ס"ק ג'.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

וא"כ לעולם אם מתכוין לחתוך מחובר הרי נתכוין לאיסור אלא שחשב שזה תלוש. וזו פעולה שנקראת בשם אחר, ובמילא טעה בפעולות.

וא"כ א"א לפטור בזה משום דבר שאינו מתכוין כיון שאין זו פעולה שלפעמים עושה כך (מעשה איסור) ולפעמים כך (אינה עושה איסור). אלא שטעה בדעתו ועשה פעולה אחרת. ולכך צריך לפטור מדין מתעסק.

ומפני מה אין בדבר שאינו מתכוין הפטור דמתעסק, שהרי כל יסודו של פטור דמתעסק הוא שטעה מהי הפעולה שעושה (אם שובר ענף, או מנתק חיות).

וכאן יודע הפעולה, אלא שספק אם יבוא מפעולה זו נפעל אסור. וא"כ ל"ש לפוטרו כמתעסק. ופשוט.

אלא ששני נקודות אלו, הנ"ל, מפני מה אין במתעסק דבר שאינו מתכוין ולהיפך, בעומר הדבר לכאן' יסודם אחד:

הפטור של מתעסק הוא ניתוק בין האדם לפעולה (בחושבו שזוהי פעולה אחרת). [ומכיון שכך כאשר נחברו אל הפעולה שוב לא יהא כאן ניתוק מהנפעל]. ודבר שאינו מתכוין הוא ניתוק בין הפעולה לנפעל [ומכיון שכך ה"ה מחובר אל הפעולה. וא"א לפוטרו כמתעסק. וכאשר נחברו אל הנפעל שוב יתחייב, שהרי כבר מחובר אל הפעולה].

במילים אחרות³⁹:

יש כאן ג' פרטים: פועל. פעולה. נפעל.

במתעסק הפועל פועל פעולה שונה ממה שחשב, ובמילא הנפעל שונה. ובדבר שאינו מתכוין הפועל פועל את הפעולה שרצה, רק שמזה אולי יקרה עוד נפעל שונה⁴⁰.

39. אומנם רש"י (ע"ב ע"ב ד"ה נתכוין) פי' המקרה דמתעסק "כגון נפל סכין בערוגת הירק ונתכון להגביהו", ולפי הנ"ל הרי מקרה זה צריך להיות, דבר שאינו מתכוון שהרי הפעולה היא אותה פעולה, וכן הנפעל אותו נפעל רק שמזה יצא עוד נפעל שחתך. וצ"ע.

40. והטעם לכך שהקוב"ש לא תירץ כך בדעת הט"ז יתבאר לקמן (43).

א

מביא שיטת רש"י ותוס' במחלוקת רבא ואב"י

גרסינן⁴¹: "אתמר: נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר - פטור, לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר: פטור, אב"י אמר: חייב. רבא אמר: פטור דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא. אב"י אמר: חייב, דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא".

[הפטור כאן הוא מדין "מתעסק" כמ"ש רש"י⁴²: "דכתיב אשר חטא בה ודרשינן בכריתות: פרט למתעסק בדבר אחר ועשה דבר זה". וכן פירשו התוס']

הנה בביאור פלוגתתם דרבא ואב"י נחלקו הראשונים:

רש"י פירש המקרה דנתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שבו לכו"ע פטור- "כגון נפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו". והמקרה דנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שבו חולקים רבא ואב"י רש"י לא מפרש. אך התוס'⁴³ מוכיחים בדעת רש"י: "א"כ הא דפליגי בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר היינו לחתוך תלוש וחתך מחובר אחר, אבל לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משמע דחייב לכ"ע". ע"כ שיטת רש"י.

ותוס'⁴⁴ פירשו המקרה שבו חולקים רבא ואב"י: "ונראה לר"ת דהכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר וחותך מה שהיה מתכוין אלא שלא היה יודע שהיה מחובר ופליגי אב"י ורבא בקרא דאשר חטא בה דמוקי ליה רבי אליעזר בפרק ספק אכל (שם יט): פרט למתעסק. והכי איתא התם בהדיא דקאמר עלה לרבא משכחת לה שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לאב"י שנתכוין להגביה את התלוש כו' ושמואל דפטר מטעם מלאכת מחשבת היינו בנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא נעשה מחשבתו".

היינו דלרש"י מתעסק איירי בב' גופים⁴⁵, ולר"ת בגוף א'.

דעתו של ר"ת היא דכאשר איירי בב' גופים, הפטור הוא לא מצד מתעסק, אלא מצד שאי"ז מלאכת מחשבת. ורק מלאכת מחשבת בלבד אסרה תורה⁴⁶.

41. שבת עב, ע"א ואילך.

42. ד"ה "וחתך את המחובר פטור".

43. ד"ה "נתכוין להגביה את התלוש".

44. שם.

45. וכן כתב בכריתות י"ט: ד"ה "המתעסק בחלבים".

46. ביצה י"ג: חגיגה י': ב"ק כ"ו: סנהדרין ס"ב: זבחים מ"ז. כריתות י"ט:

ישיבת תות"ל מגדל העמק

ונראה לבאר פלוגתתם דרש"י ור"ת. ובהקדים: בפ"י רש"י על מקרה שלכו"ע פטור ישנם ג' פרטים:

א: נתכוין לעשות מעשה בגוף א' (סכין), ועשה בגוף אחר (ערוגה).

ב: נתכוין לעשות פעולה א' (להגביה), ועשה פעולה אחרת (חתך).

ג: נתכוין לעשות מעשה מותר (להגביה תלוש), ועשה מעשה אסור (חתך מחובר).

משא"כ לפ"י ר"ת שמפרש המקרה שחולקים דאיירי בגוף א', א"כ גם במקרה שפטור לכו"ע מדובר בגוף א', ולפיכך ישנם רק הב' פרטים האחרונים.

ב

מבאר פלוגתתם דרבא ואב"י בב' אופנים

ונראה דאפשר להסביר המקרה שבו חולקים רבא ואב"י בב' אופנים:

אופן א': רבא ואב"י נחלקו אחרי מה מתייחס המעשה אם אחרי הפעולה, או אחרי הנפעל.

והיינו, דזה שהתורה אסרה לחתוך מחובר והתירה לחתוך תלוש, זהו משום שהנפעל של חתיכת מחובר והנפעל של חתיכת תלוש הוא נפעל שונה.

אמנם מצד הפעולה, הרי זו אותה פעולה, כי בשניהם הוא חותך.

ולפ"י אפ"ל דלרבא כיון שהאדם מתחייב על המעשה שלו, מוכח שהמעשה מתייחס לנפעל, ולכן כאן למרות שהפעולה של חיתוך מחובר ופעולה של חיתוך תלוש היא אותה פעולה, מ"מ כיון שהנפעל שונה נחשב שעשה מעשה שונה. וכיון שהפעולה נקראת ע"ש המעשה, הרי היא נקראת פעולה שונה, ולכן פטור. משא"כ אב"י ס"ל שהמעשה מתייחס לפעולה, ולכן כאן שרצה לחתוך וחתך שהפעולה היא אותה פעולה, נחשב לאותו מעשה, ובמילא הפעולה נקראת על אותו שם (לחתוך). ולכן חסר את הפרט הזה של החילוק בין הפעולות, ולכן חייב.

דהנה יש לחקור: האם מכיון שחתיכת תלוש וחתיתכת מחובר תוצאותיהם בעולם שונות לגמרי (ניתוק חיות, או שבירת ענף בעלמא) שלכן זה התורה אסרה וזה התירה, א"כ נחשבים ג"כ לשני מעשים שונים [או עכ"פ מצד שזה נפעל ישיר ה"ה שני מעשים], ולכן ב'

הפעולות נקראות ע"ש שונה. או שמ"מ כיון שפעולתו היא אותה פעולה, לכן אינה נקראת ע"ש שונה אלא על אותו שם (לחתוך)⁴⁷.

אמנם כדי שיהא הפטור ד"מתעסק" צריך לרש"י שהטעות תהיה בב' גופים. משא"כ אליבא דר"ת.

אופן ב': דלכו"ע שחותך מחובר, או שחותך תלוש מכיון שהפעולה היא אותה פעולה, היא נקראת על אותו שם (לחתוך).

אלא שיסוד הפטור אליבא דרבא (לא מבוסס ע"ז דהוי ב' פעולות), כ"א סיבת הפטור מבובססת על הפרט הג' הנ"ל⁴⁸, שקיים הבדל בין המעשים לא מצד מציאותם, כ"א מצד שזה אסור, וזה מותר. משא"כ לאביי צריך הפעולות יקראו ע"ש שונה. ולכן ס"ל שכדי שיהא פטור צריך שיתכוון להגביה, כדי שגם הפעולות יהיו שונות.

וי"ל בסגנון אחר:

יסוד הסוגיא היא כמה פרטים צריכים להיות שונים בין הפעולה שחשב בדעתו, לבין המציאות.

ולפ"ז לאביי לפי רש"י הסובר דאיירי בב' גופים כדי שיהיה פטור צריך את ג' הפרטים הנ"ל⁴⁹, ולכן ס"ל שכדי להיות פטור צריך שיתכוון להגביה, ובכך יהיו ג' הפרטים הנ"ל. משא"כ לרבא מספיק ב' פרטים. ולכן כאן כיון שנתכוין לחתוך וחתך, שאין הבדל מצד הפעולה, שלכן לפי אופן זה הפעולה נקראת באותו שם, נשאר רק הב' פרטים. א' שהגופים שונים, ב' שהתכוין להיתר ועשה איסור, ודי בזה כדי לפטור.

ולר"ת הסובר דאיירי בגוף א' כדי שיהיה פטור צריך לאביי ב' פרטים ולרבא מספיק פרט א'.

47. עיין בפתיחה בהסבר החילוק בין מתעסק לדבר שאינו מתכוין בדעת הט"ז שזה מתישב רק לפי אופן זה. אבל לפי אופן ב' (דלקמן) א"א לפרש כך, כיון שלפי אופן א' גם אם עשה את אותה פעולה שרצה רבא פוטר. וא"כ זה כמו דבר שאינו מתכוין. ואפשר שהקוב"ש למד כאופן ב' (דלקמן), ולכן תירץ כך רק בדעת רע"א (שס"ל) שבדבר שאינו מתכוין אם זה פסיק רישיה לשעבר חייב) ולא בדעת הט"ז (כי לט"ז ס"ל שבכזה מקרה פטור, ושוב אי"צ להגיע לפטור דמתעסק).

וכן ביאור החילוק בין שכח שהיום שבת למתעסק שנבאר לעיל (בפתיחה) בב' ביאורים (ולקמן הע' 49 נתבאר שבזה חולקים רבא ואביי) זה רק לפי אופן הא'. אבל לפי אופן זה צריך לומר כביאור הא' (שם) שהחילוק הוא שבמתעסק הפעולה שרצה לעשות והפעולה שעשה היא נקראת פעולה שונה, ובשוגג לא. (וזה גם לרבא וגם לאביי. רק שחולקים אם זו נקראת פעולה שונה, או לא).

48. סעיף א'.

49. שם.

היינו:

רבא ואביי נחלקו עד כמה צריך להיות ניתוק הפעולה מהאדם. דלאביי צריך להיות ניתוק מוחלט, עד שאפי' המעשה שונה. ולרבא לא צריך כ"כ ניתוק אלא אפי' אם יש רק ב' פרטים (לרש"י) או פרט א' (לר"ת) כבר הוי מתעסק. (לכן כאן כיון שנתכוין לחתוך וחתך, שאין הבדל מצד הפעולה, ונחשב לפי אופן זה לאותו מעשה, נשאר רק פרט א' שהתכוין להיתר ועשה איסור. ובמקרה כזה נחלקו רבא ואביי).⁵⁰



ג

מביא מחלוקת הראשונים בב"ק

ובהמשך סוגיתנו⁵¹: איתמר, נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע. רבא אמר: פטור, אביי אמר: חייב. רבא אמר: פטור, דלא קמיכוין לזריקה דארבע. אביי אמר: חייב, דהא קמיכוין לזריקה בעלמא. כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים; רבא אמר: פטור, ואביי אמר: חייב. רבא אמר: פטור, דהא לא מיכוין לזריקה דאיסורא. ואביי אמר: חייב, דהא קא מיכוין לזריקה בעלמא."

והנה איתא בגמ' בבא קמא⁵²: "נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע, לענין נזקין - חייב, לענין ד' דברים - פטור, לענין שבת [פטור⁵³] - מלאכת מחשבת בעינן."

ומעירים התוס'⁵⁴: "לענין שבת פטור. ואפילו לאביי דמחייב בפרק כלל גדול (שבת דף עג.) היינו נתכוין לזרוק שתים ונמצאו ארבע דומיא דנתכוין לחתוך התלוש וחתך את

50. עיין לעיל (בפתיחה) שכדי לבאר החילוק בין שכח שהיום שבת למתעסק, לשיטת ר"ת בב' אופנים הראשונים שנתבארו בגדר מתעסק. א: שהפעולה שונה ממה שנתכוון. ב: שהנפעל שונה ממה שנתכוון. לאופן זה אפשר להסביר שבזה נחלקו רבא ואביי. דלרבא שמספיק שרצה היתר ועשה איסור, לא צריך שהפעולה תהיה שונה, אלא מספיק שהנפעל שונה. ולרבא צריך שגם הפעולה שונה. ולכן כאן שנתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר שהפעולה היא אותה פעולה וכל השינוי הוא רק מצד הנפעל, בזה נחלקו רבא ואביי. כל זה בדעת ר"ת. ולרש"י דגדר מתעסק הוא שנתכוון לדבר שהוא שאליבא דאמת היתר, ועשה איסור. א"א לומר כך אלא שלכו"ע צריך שיתכוון לפעולה מותרת, ויעשה פעולה אסורה. [שלכן גם אם הפעולה והנפעל שונים ואירי בגוף א' חייב לכו"ע, שהרי רצה לעשות איסור מחמת חושבו להיתר (ועיין בפתיחה)]. רק שחולקים אם הפעולה שעשה צריכה להיות שונה מזו שנתכוון אליה. ועיין לעיל (הע' 46).

51. ע"ג.

52. כו.

53. רש"י ד"ה "לזרוק שתים וכו'".

54. ד"ה "נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע כו'".

המחובר דהיינו שסבור תלוש ונמצא מחובר. דאי נתכוין לזה וחתך זה היינו מתעסק כדמוכח בפרק ספק אכל (כריתות דף יט:)."

ובשיטה מקובצת⁵⁵: "נתכוין לזרוק שתים, כלומר שלא נחה האבן למקום שחשב אלא שהלכה יותר ב' אמות. לענין שבת פטור דמלאכת מחשבת בעינן שינוח במקום שנתכוין. וליכא לפרושי נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע שלא היה חושב שיש בינו ובין אותו מקום שנתכוון לזרוק אלא שתי אמות והיה שם ארבע אמות שאם היה כן מיחייב משום שבת שהרי גמר מחשבתו אלא שלא היה חושב שהיתה מלאכת איסור אלא מלאכת היתר. וזהו שוגג האמור בתורה. ועוד: אמאי לענין ד' דברים פטור הרי דחה למקום שרצה. הרי' יהונתן ז"ל. וכן כתב הרב המאירי ז"ל דבכי האי גוונא בשבת חייב חטאת וחייב בד' דברים... דלא נאמר דבר זה אלא כשנתכוון לשתיים וזרק עוד שתים. עד כאן. וכן כתבו התוספות. עכ"ל.

הנה מכאן נראת מחלוקת בין תוס' לר' יהונתן והמאירי.

במקרה שחשב שיש בינו ובין אותו מקום שנתכוון לזרוק אליו שתים והיו שם ארבע. מהתוס' מוכח שזה המקרה שבו נחלקו רבא ואבבי בסוגייתינו. ומלשון הר' יהונתן והמאירי בשיטה מוכח דס"ל דחייב לכו"ע, כי הרי הלכה כרבא⁵⁶ שמיקל יותר, וכשכותבים סתם שחייב אין מסתבר לומר שמדברים רק אליבא דאבבי, אלא שבמקרה זה רבא מודה שחייב.

[ואין להקשות מהמאירי בסוגייתינו⁵⁷ שכתב: "ותירצו שזו שבכאן בנתכון לזרוק עד מקום פלוני וקיים מחשבתו, אלא שטעה בשיעור שהיה חושב שאין שם אלא שני אמות והיו שם ארבע אמות...". שרואים דס"ל שחולקים בנמצא ד', ולא אומרים שלכ"ע חייב. כיון ששם כותב "ותירצו" היינו שאין זו שיטתו, אלא הוא סובר כנ"ל שהם חולקים במקרה שנתכוון לזרוק ב' וזרק למקום רחוק יותר ד'. אבל אם זרק ונמצאו ד' ס"ל שלכו"ע חייב]

ד

לפי ביאור ב' האופנים הנ"ל מתבארת מחלוקת הראשונים בב"ק

ונראה להסביר הסברות במחלוקתם.

55. ד"ה "נתכוין".

56. שהרי בכל מקום הלכתא כרבא לגבי אבבי חוץ מיע"ל כג"ם שהלכתא כאבבי (קידושין נ"ב. ב"ק ע"ג. ב"מ כ"ב: סנהדרין כ"ז).

57. ד"ה "במסכת".

אפ"ל דבמקרה שחשב שיש בינו ובין אותו מקום שנתכוון לזרוק שתיים והיה שם ארבע הוי לכו"ע גוף אחד, וגם הפעולה נקראת באותו שם. כי זרק לאותו מקום שרצה. וגם התוס' וגם ר' יהונתן והמאירי בב"ק אזלי לשיטת ר"ת בסוגייתינו דמתעסק איירי בגוף א'.

ולפ"ז אפשר לומר דפלוגתתם היא כיצד ללמוד את מחלוקת רבא ואביי.

דהתוס' למדו כהאופן הב' הנ"ל⁵⁸ בהסבר פלוגתתם דרבא ואביי. ד[לר"ת] לאביי צריך ב' פרטים כדי שיהיה את הפטור דמתעסק. ולרבא מספיק פרט א'. ולכן בנתכוין לזרוק ב' ונמצא שאותו מקום היה ד' ששם הפעולה היא הרי אותה פעולה, ונשאר רק הפרט שרצה היתר ועשה איסור, לכן חולקים בזה רבא ואביי.

משא"כ ר' יהונתן והמאירי למדו כהאופן הא' בהסבר פלוגתתם דרבא ואביי. שחולקים אם המעשה מתייחס לנפעל או לפעולה. ולכן במקרה שזרק למקום שרצה רק שחשב שיש שם ב' ונמצאו ד' ששם הנפעל הוא אותו נפעל, ובמילא גם לרבא שהמעשה מתייחס לנפעל, כאן הרי הנפעל הוא אותו נפעל, ובמילא גם המעשה אותו מעשה, ולכן א"א לומר שהפעולה נקראת ע"ש אחר.

ה

מוכיח שהראשונים הנ"ל חולקים גם בסוגייתינו

והנה בסוגייתנו דנחלקו רבא ואביי בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' שתוס' בב"ק כותבים דאיירי נתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד', הנה לר' יהונתן והמאירי א"א לומר דאיירי בכזה מקרה, כי לשיטתם בכזה מקרה חייב לכו"ע (שהרי זה שוגג). אלא ע"כ צריך לומר שס"ל דפלוגתתם דרבא ואביי היא בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. ולפי זה הא דאיתא בב"ק שפטור בכזה מקרה היינו רק אליבא דרבא דהלכתא כותיה⁵⁹.

המורם מכל הנ"ל דבין התוס' לר' יהונתן והמאירי ישנן ג' פלוגות:

א: מה הדין בנתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד'. לתוס' זו מחלוקתם דאביי ורבא. לר' יהונתן והמאירי-חייב לכו"ע.

ב: נתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. לתוס'-פטור לכו"ע (ולכן בב"ק שפטור זה לכו"ע). ולר' יהונתן והמאירי-בזה חולקים אביי ורבא (ולכן בב"ק שפטור זה רק לרבא).

58. סעיף ב'.
59. עיין לעיל הע' 55.

ג: רבא ואביי שחולקים בסוגייתנו בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' באיזה מקרה חולקים. לתוס'-בנתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד'. ולר' יהונתן והמאירי-נתכוין לזרוק ב' וזרק ד'.
[ע"כ נתבארה פלוגתתם הא'].

1

מביא שגם הראשונים בסוגייתנו חולקים בזה

והנה בפלוגתתם הג' בפ"י המקרה שבו נחלקו רבא ואביי, נחלקו בזה הראשונים בסוגייתנו:

ה"ר⁶⁰ כותב: "פירוש ונמצאו ארבע וכמו שפירשנו למעלה. ויגיד עליו רעו דאמרינן כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים".

ובצריכותא בהמשך הגמ' מפרש רש"י⁶¹: "וזה שנתכוין לשתיים וזרק ארבע - נעשית מחשבתו, דהא יש בכלל ארבע שתיים, הלכך לאו מתעסק הוא". מרש"י נראה דכאן נתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. ולא שנמצא ד'.

הנה מרש"י כיון דס"ל כנ"ל⁶² דמתעסק איירי בב' גופים, מוכרח שגם במקרה זה שנחלקו רבא ואביי (דלרש"י איירי בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד') ישנן ב' גופים.

וגם מדברי הר"ן לפנ"ז⁶³: "מדברי רש"י ז"ל נראה כגון שהיה בפניו ירק תלוש וירק מחובר ונתכוין לחתוך את התלוש זה וחתך מחובר זה שהיה ג"כ בפניו. וזה קשה דאם כן היכי מחייב אביי דהא לתלוש נתכוון לחתוך ולא אתעבידא מחשבתו כלל. אלא הכא מיירי בשהכל דבר אחד ונתכוון להגביה את התלוש שסבור שירק זה תלוש והוא הגביהו ונמצא שהוא מחובר... וא"ת והא אמר אביי לקמן נתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע חייב ואמאי והא לא מכוון למקום ארבע, וי"ל דודאי כוונתו לאותו מקום שיש שם ארבע, אלא שסבור שהיה שם שתיים ולא ארבעוהא איתעבידא מחשבתו במקום שיש שם ארבע...".

הנה מהר"ן הנ"ל רואים שבנתכוון לזרוק ב' וטעה וזרק ד' לכו"ע הווי ב' גופים. ולכן לרש"י שמפרש שמחלוקת רבא ואביי היא בב' גופים מובן שגם כאן שזה ב' גופים הם

60. ד"ה "נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע".

61. ד"ה "דארבע בלא תרתי לא מזדריק".

62. סעיף א'.

63. ד"ה "נתכוון".

חולקים. משא"כ להר"ן שלמד כר"ת שהם חולקים בגוף א' אבל בב' גופים לכו"ע פטור צריך לפרש גם כאן דאיירי בגוף א' (ונמצאו ד').

ז

מבאר מחלוקת הראשונים היוצאת ממחלוקתם בב"ק ובסוגייתינו

פלוגתתם הב' ⁶⁴ דתוס' ור' יהונתן והמאירי (בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. דלתוס' פטור לכו"ע, ולר' יהונתן והמאירי בזה חולקים רבא ואביי) מיוסדת על המחלוקת בין רש"י לתוס', האם בב' גופים הפטור הוא עדיין מצד מתעסק, או שהפטור הוא משום שאז אי"ז מלאכת מחשבת.

דהנה י"ל:

בנתכוון לזרוק ב' וזרק ד', הוי לכו"ע ב' גופים (כיון שרצה לזרוק למקום א', וזרק למקום אחר) וזהו שכתבו התוס' בסוגייתנו בפרק כלל גדול "היינו נתכוון לזרוק ב' ונמצאו ד', דומיא דנתכוון לחתוך התלוש וחתך את המחובר היינו שסבור תלוש ונמצא מחובר". היינו דדוקא בגוף א' נחלקו רבא ואביי. ולכן כאן דאיירי בב' גופים לכו"ע פטור ⁶⁵. היוצא מכאן שתוס' בב"ק אזלי לשיטת ר"ת בשבת.

אבל לפי ר' יהונתן והמאירי אפ"ל דאזלי לשיטת רש"י הסובר שב' גופים הוא חלק מהפטור דמתעסק, ולכן גם בנתכוון לזרוק ב' וזרק ד' יחלקו רבא ואביי.

וסברות פלוגתת רבא ואביי יתבארו לפי האופנים הנ"ל בביאור פלוגתתם (הנ"ל ⁶⁶).

לאופן הא':

רבא ואביי חולקים אי הוי אותה פעולה דנתכוון לזרוק וזרק, וההבדל הוא רק כמותי, או שזו נקראת פעולה שונה. כלומר, דסו"ס זריקת ב' וזריקת ד' הם ב' מהויות זריקה שונות. דכדי לזרוק ב' צריך לזרוק חלש, וכדי לזרוק ד' צריך לזרוק חזק. ולכן כאן שרצה לזרוק חלש וזרק חזק הווי ב' פעולות.

64. לעיל סעיף ה'.

65. וכוונת התוס' באמרם "דאי נתכוין לזה וחתך זה היינו מתעסק" שלשון זה יכול להתפרש שזה מתעסק שכו"ע מודים שפטור (אך פשטות לשונם צ"ע שקורא לזה מתעסק. ועיין פ"א הא' בתוס' בסנהדרין (ס"ב): ולקמן סעיף י"ג ע"פ מה שכותב ברע"ב ותפא"י לקמן סעיף י' דיסוד הפטור בב' גופים הוא משום מתעסק. עיין לקמן (סעיף י' – ט"ו).

66. סעיף ב'.

ולאופן ב':

דבנתכוין לזרוק ב' זורק ד' הוי לכו"ע אותה פעולה (כי רצה לזרוק, וזרק) ואע"פ שרצה לזרוק ב', וזרק ד', מ"מ הרי הוא מעשה זריקה, וההבדל הוא כמותי, ולכן נקראת אותה פעולה. וא"כ אזל מכאן הפרט הב' שיש הבדל בפעולה, ונשאר רק הפרט הג' שזה מעשה היתר, וזה מעשה איסור. ולכן חולקים בזה רבא ואביי (והפרט דב' גופים ישנו כאן אליבא דר' יהונתן והמאירי אי אזלי לשיטת רש"י).



ח

מביא מחלוקת האחרונים בהבנת קושיות תוס' על רש"י בסוגייתנו

והנה בתוס' ⁶⁷ הנ"ל ⁶⁸ בסוגייתנו לפני שמביאים את פי' ר"ת מביאים קושיותיו על רש"י: "א"כ הא דפליגי בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר היינו לחתוך תלוש וחתך מחובר אחר, אבל לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משמע דחייב לכ"ע. וקשה לר"ת דבסוף פ' ספק אכל (כריתות יט): ... ומוכח התם דאפילו בנתכוין ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת פטר שמואל. ולקמן בפרק הזורק (דף צז:): פטר רבא [בגליון גורס "רבינא", ובהגהות הב"ח גורס "רב אשי"] נתכוין לזרוק ארבע זורק שמנה כי לא אמר כל מקום שתרצה תנוח וכל שכן בנתכוין לזרוק בצד זה וזרק בצד אחר דלא נעשה כלל רצונו או נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דפטור".

ומבאר שם המהר"ם: "וקשה לר"ת דבס"פ ספק אכל אמר שמואל וכו' ר"ל דכה"ג דפירש"י לא אתי פטורו מפסוק אשר חטא בה ומטעם מתעסק ר"ל שפטור מטעם דבעינן מלאכת מחשבת שתתקיים מחשבתו וזה לא נתכוין לדבר זה כלל ואפי' נתכוין למחובר זה וחתך מחובר אחר פטור משום דלא נתקיימה מחשבתו...".

הנה לפי המהר"ם שאלת תוס' היא על המקרה שבו חולקים רבא ואביי. ושאלת תוס' היא למה צריכים לחלוק אם פטור מצד מתעסק, הרי כבר פטור משום מלאכת מחשבת.

אך המהרש"א שואל על תוס': "וה"מ נמי להקשות לפי' הקונטרס דאירי בחתך מחובר אחר דל"ל דרשה דבה פרט למתעסק כפירוש הקונט' דת"ל דפטור בשבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה".

67. שבת ע"ב: ד"ה "נתכוין להגביה את התלוש".

68. סעיף א'.

נראה שלמהרש"א שאלת תוס' על רש"י היא שמרש"י משמע שבנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב לכו"ע, וע"ז מקשים שהרי בכזה מקרה שמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"] פוטרים. ולכן שואל המהרש"א למה צריכים תוס' להביא מקרה שבו משמע שלכו"ע חייב, ולהקשות משמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"], הרי יכולים להקשות על רש"י מהמקרה שבו חולקים [וכמו שמפרש המהר"ם שאלבא דאמת זו היא שאלת תוס']⁶⁹.

ט

מבאר המעלה בהבנת המהרש"א, והמעלה בהבנת המהר"ם

הנה מפשטות הלשון בתוס' משמע ששאלתם היא כמו שהבין המהרש"א, שאל"כ למה צריכים לומר "אבל לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משמע דחייב לכו"ע", ומזה שאומרים כך, מוכח שעל מקרה זה שואלים. אך לפי זה קשה שאלת המהרש"א. ולכן פי' המהר"ם ששאלת המהרש"א זו היא שאלת תוס' על רש"י. ומפי' המהר"ם מוכח ששמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"] פוטרים בב' גופים משום שאי"ז מלאכת מחשבת. וכן נראה גם משאלת המהרש"א⁷⁰.

[ולכאור' מהמשך דברי תוס' "ונראה לר"ת דהכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר..."], משמע שהשאלה היא על המקרה שבו חולקים רבא ואביי, ולכן תוס' מבארים המקרה שבו חולקים רבא ואביי. כי אחרי שאמרו שלפי רש"י קשה, מראים איך שלשיטתם לא קשה. אבל אם נאמר שהשאלה היא על המקרה שבו לכו"ע חייב, תוס' היו יכולים לדבר על המקרה שבו לכו"ע פטור. ולומר: "ונראה לר"ת דהכא מיירי בנתכוין להגביה תלוש ונמצא שהוא מחובר...".

אבל זו אינה ראייה, כי תוס' מביאים מקרה זה בשביל ההמשך "ופליגי אביי ורבא בקרא דאשר חטא בה... לרבא משכחת לה שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לאביי שנתכוין להגביה את התלוש כו'"].

69. וכן בספר הישר (חידושים סי' רנ"ד) ר"ת עצמו כותב: "ואין לפרש כדפירש בקונטרס דבב' דברים איירי, דאמרינן בכריתות... וכן לחתוך את התלוש וחתך את המחובר פטור. א"כ הכא היכי הוה מחייב אביי אלא תפרש נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, אותו שהיה סבור דתלוש הוא. אביי מחייב ורבא פטור". הנה מכאן נראה במפורש דס"ל שהשאלה היא על המקרה שבו חולקים רבא ואביי, והשאלה היא איך אביי מחייב.

70. וכן בתוס' הרא"ש (ד"ה "נתכוון") משמע שזה מצד שאי"ז מלאכת מחשבת. וכן בריטב"א החדשים (ד"ה "איתמר") שואל מצד שאי"ז מלאכת מחשבת.

י

לפי הביאור הנ"ל מבאר את קושיות תוס' בעוד אופן

אבל רע"ב ותפא"י על המשנה בכריתות סבירא להו דבב' גופים [אע"פ שרצה מעשה איסור ועשה את אותו מעשה איסור בגוף אחר] פוטרים שמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"] משום מתעסק⁷¹.

וז"ל הרע"ב על המשנה בכריתות⁷²: "...ומשני פרט למתעסק לאפוקי מי שלא היה מתכוין מי שלא היה מתכוין ללקוט כלל. או שהיה מתכוין ללקוט תאנים לבד, ולקט ענבים לבד".

וכן כתב בתפא"י⁷³: "דהיינו בין שהתכוון לאותה פעולת האיסור בגוף אחר... ככולם הו"ל מתעסק ופטור כשעשאה".

ולפי זה אפשר לומר דקושית ר"ת על רש"י היא שבב' גופים ראינו משמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"] שפוטרים משום מתעסק. [ולא כמו המהר"ם והמהרש"א שפטור משום דאי"ז מלאכת מחשבת]⁷⁴.

ולפי האופן הזה אפשר לומר שקושית תוס' על רש"י היא על המקרה שבו רבא ואביי נחלקו. והקושיה היא שבב' גופים הרי ראינו שצ"ל פטור לכו"ע, וכיצד אביי מחייב.

ואפ"ל שהקושיה היא על המקרה שרצה איסור ועשה את אותו מעשה איסור בגוף אחר שלרש"י חייב לכו"ע, וע"ז הקשה ר"ת שהרי צ"ל פטור לכו"ע.

71. כנ"ל הע' 64.

72. פ"ד מ"ג ד"ה "הכי גרסינן אר"ש תמיהני...".

73. ס"ק ל'.

74. וכן בחידושי הרמב"ן (ד"ה "נתכוין") הקשה את קושיות תוס' וכתב: "דנתכוין לזה ועשה מלאכה בזה אפילו מחייב לחיוב מלתא אחריתא [היא] במס' כריתות דרב ושמואל פטרי ליה משום מתעסק ואפילו בהד מינא כגון נתכוין ללקוט תאנים ולקט תאנים". אבל זו אינה ממש ראייה, שהרי גם בגמ' (כריתות י"ט.) כתוב מתעסק והראשונים מפרשים שהכוונה היא מצד מלאכת מחשבת. ומלבד זאת הרי הרמב"ן בשבועות (י"ט.) שואל על רש"י משמואל מצד שאי"ז מלאכת מחשבת.

יא

לפי אופן זה מובנות ב' הגרסאות בתוס'

והנה כנ"ל בתוס' שמקשים מרבא בנתכוין לזרוק ארבע וזרק שמנה, בגליון גורס "רבינא" והב"ח גורס "רב אשי".

ולפי הנ"ל מובן סברות ב' הגרסאות.

הגרסא שלפנינו למדה את קושית תוס' כאופן א' הנ"ל שרואים שפוטרים גם כשיש רק פרט א', והיינו דלר"ת סבירא להו רק כרבא. ולכן גרסו בגמ' שם בנתכוין לזרוק ארבע וזרק שמנה, "רבא" כי רוצים לומר שלרבא גם כשיש רק פרט א' פטור ולהקשות על רש"י דס"ל שלרבא בפרט א' חייב, ולומר שלשיטת ר"ת רבא אזיל לשיטתו. ואם היו גורסים שמות של אמוראים אחרים היה אפשר לתרץ שאותם אמוראים לא סוברים לא כמו רבא ולא כמו אביי.

משא"כ הגליון והב"ח למדו כהאופן הב' הנ"ל שרואים שאם יש ב' גופים פטור, שאז הם סוברים לכו"ע, ולכן לא יכולים לגרוס "רבא" כי אז היו אומרים שרבא הולך לשיטתו ופותר. אלא מוכרחים לגרוס שמות של אמוראים אחרים, ולומר שס"ל ככו"ע ויקשה כיצד אביי מחייב.

יב

לפ"ז מתורצת קושיית המהרש"א. ומבאר למה בכ"ז הקשה

ואם נלמד לפי אופן א' מתורצת קושיית המהרש"א כי הרי ר"ת רוצה להקשות על רש"י שלרש"י קשה משמואל שלא סובר כמו אף אחד, ולכן צריך להקשות על המקרה שלכו"ע חייב, ולא יכול להקשות על המקרה שבו חולקים. ומרבא רוצה להקשות שרבא פותר בב' גופים ולא כרש"י שס"ל שרבא מחייב. ולכן מוכיחים לגבי מקרה שבו רואים שלרש"י רבא מחייב, וע"ז מקשים שרואים שפותר. ולא היו יכולים להקשות על המקרה שבו חולקים, כי שם רבא פותר ולא קשה.

אבל לפי שיטת המהרש"א שבב' גופים אי"ז מלאכת מחשבת, גם אם ילמד שקושיית ר"ת היא שלרש"י לא מובן כמו מי סוברים שמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"] קשה קושייתו, כי ר"ת היה יכול להקשות על המקרה שבו חולקים, והקושיה היא שאם שמואל ורבא [לגליון "רבינא", ולב"ח "רב אשי"] סוברים כרבא, רבא לא היה צריך

לומר שנתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר, אלא היה יכול לומר שנתכוין לחתוך מחובר וחתך מחובר, ופטור משום שאי"ז מלאכת מחשבת.

וכנ"ל אם נלמד את קושית ר"ת שמקשה מדין "מתעסק", מובן שאם מקשה על המקרה שבו חולקים רבא ואביי הקושיה היא מכך ששמואל ורבא פוטרם לכו"ע, שאל"כ היה אפ"ל שס"ל כרבא.

אבל בשיטת המהר"ם למרות שס"ל שקושית ר"ת על רש"י היא על המקרה שבו חולקים אביי ורבא, מ"מ כיון שס"ל ששמואל ורבא פוטרם מצד שאי"ז מלאכת מחשבת, אפ"ל ששמואל ורבא לא סוברים לכו"ע, ובכ"ז קשה שגם אם נאמר שסוברים כרבא שפוטר, למה רבא צ"ל שמדובר ברצה היתר ועשה איסור כדי לפטור מצד מתעסק, הרי גם אם היה רוצה איסור והיה עושה איסור היה פטור מצד שאי"ז מלאכת מחשבת (כנ"ל גבי המהרש"א).

יג

מביא תוס' בסנהדרין, ומבאר שהמהרש"א למד כתירוץ הא' בתוס'

והנה כתבו התוס' בסנהדרין⁷⁵: "וקשה למה ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא דמלאכת מחשבת ת"ל מבה. וי"ל, דה"ק בשבת פטור אף על פי שנהנה משום מלאכת מחשבת. ועי"ל, מתעסק דפטור הכתוב מבה התם היינו כדמפרש התם לרבא משכחת לה כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר דהיינו ונמצא שהוא מחובר דנעשית מחשבתו. דאי מחובר אחר אפילו היכא דנתכוין למחובר פטור... דכל כה"ג מלאכת מחשבת היא ולא מיפטר אלא מבה אבל מתעסק דשמואל דפטור משום מלאכת מחשבת היינו במתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דלא נעשית מחשבתו".

וכן כתבו התוס' בשבועות⁷⁶ כתירוץ הב'.

הנה לתירוץ הב' בתוס' הנ"ל רואים שבגוף א' והשינוי הוא בין המעשים היינו מתעסק. ובב' גופים והמעשה הוא אותו מעשה היינו דחסר במלאכת מחשבת.

ומזה שהתירוץ הא' תירץ שצריך את הפטור של מלאכת מחשבת למקרה שנהנה, מוכח דס"ל שאותו מקרה שבו פטור משום מתעסק, באותו מקרה יהיה פטור גם משום שאי"ז

75. ס"ב: ד"ה "להגביה את התלוש וחתך את המחובר".

76. י"ט. ד"ה "פרט".

מלאכת מחשבת. והיינו שגם בגוף אחד שבזה יש את הדין דמתעסק, בזה יש גם את החיסרון דמלאכת מחשבת.

ועוד: אם בב' גופים לא היה את הדין של מתעסק היו יכולים לתרץ שצריך את הדין של מלאכת מחשבת למקרה שטעה בין ב' גופים. ומזה שלא תירצו שצריך מלאכת מחשבת למקרה שטעה בין ב' גופים, מוכח שגם בב' גופים יש את הדין של מתעסק. ולכן תירצו שצריך את זה למקרה שנהנה.

[ואין לומר שרק כאן נחשב למתעסק גם בב' גופים, משום שרצה היתר ועשה איסור. אבל אם רצה איסור ועשה איסור בגוף אחר אי"ז מתעסק, כי א"כ תוס' היו יכולים לתרץ כמו התירוצ' הב', ולומר שאמנם כאן זה שאי"ז מלאכת מחשבת אי"ז מועיל, אבל צריך את זה למקום שרצה איסור ועשה איסור]

ואם נאמר כן א"כ בב' גופים יש גם חיסרון של מלאכת מחשבת, וגם הוי מתעסק⁷⁷.

ולפי זה נראה דר"ע מברטנורא ותפא"י הנ"ל⁷⁸ למדו כתי' הא' בתוס' הנ"ל.

ואפ"ל שכך למד המהרש"א. ולפי זה אפשר לומר ששאלת ר"ת על רש"י היא שבב' גופים פוטרים משום מתעסק, ולכן אפ"ל דסבירא ליה כהביאורים לשאלת תוס' הנ"ל⁷⁹. ואם למד כאופן הב' שקושית תוס' היא ששמואל ורבא סוברים ככו"ע, מובנת קושית המהרש"א שהרי גם כשמקשה מצד שבב' גופים הוי מתעסק עדיין לא מובן למה צריך להוכיח המקרה שבו לכו"ע חייב, הרי יכול להקשות שכיון שיש ב' גופים צריך להיות לכו"ע פטור. ולאביי איך מחייב, וגם לרבא למה צריך לפטור משום שהמעשה שונה, מספיק שיש ב' גופים.

77. אבל אי"ז ממש ראייה כיון דאפ"ל דגם לתירוץ הא' ס"ל שאם נתכוון לאיסור בגוף זה ועשאו בגוף אחר, אי"ז מתעסק, אלא פטור משום דאי"ז מלאכת מחשבת. וזה שתירצו שצריך מלאכת מחשבת למקרה שנהנה, ולא תירצו שצריך למקרה שיש ב' גופים, זה כיון שמפרשים הגמ' בסנהדרין דאיתא שם "המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה". ולכן אפ"ל דסבירא להו כר"ת בסוגייתינו, ולכן כשהגמ' אומרת המתעסק בחלבים ובעריות איירי בגוף א' (שחשב שומן ונמצא שאותה חתיכה חלב). ולכן א"א לתרץ שמה שכתוב בהמשך "בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה" איירי בב' גופים, שהרי רוצים לומר החילוק בין מתעסק בחלבים ובעריות לבין מתעסק בשבת. ולכן צ"ל שמדברים על מקרה דומה, ובכ"ז בחלבים ובעריות חייב, ובשבת פטור.

78. סעיף י'.

79. סעיף י'.

וגם אם לומד כאופן א' (שם) שמקשה ששמואל ורבא לא מסתדרים עם אף א' מהשיטות, שאז מובן למה הביאו תוס' הדין שלרש"י לכו"ע יהיה פטור, (כנ"ל⁸⁰ שאם היו מקשים על המקרה שחולקים היה אפשר לתרץ ששמואל סובר כרבא, ורבא אזיל לשיטתו) עדיין אפשר לומר ששואל למה תוס' מקשים מצד מתעסק שרואים שבפרט א' כבר פטור, ואז צריכים להוכיח המקרה שלרש"י לכו"ע חייב, הרי היו יכולים להקשות מצד שאם זה ב' גופים אי"ז מלאכת מחשבת ולהקשות על המקרה שבו נחלקו⁸¹.

וכן לגבי קושיתם הג' דתוס'⁸²: "והשתא אתי שפיר דקאמר לקמן דמפרש שגג בלא מתכוין דשאר מצות היכי דמי כגון דסבור שומן הוא ואכלו דהיינו ממש דומיא דשבת לפר"ת". היינו דלתוס' היה פשוט ששם איירי בגוף אחד. ולכן מקשים שלרש"י שאירי בב' גופים לא כ"כ א"ש.

ונראה דלרש"י כלל לא קשה שהרי כותב בכריתות⁸³: "כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן ונתכוון לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו". א"כ לרש"י כלל לא קשה, שהרי לשיטתו גם שם איירי בב' גופים⁸⁴.

יד

מבאר שקושיות תוס' אינם קשות על שיטת רש"י

ואגב דאתינן להכא נראה להביא רש"י מכריתות⁸⁵ דכותב: "...אף על גב דאביי ורבא לא פטרי במתעסק אלא במתכוין להיתר כגון לחתוך את התלוש אבל שמואל אפי' במתעסק באיסור פטר..."

ולכן לא קשה עליו קושיות תוס' כי לשיטתו אביי ורבא שיחייבו פליגי אשמואל שפוטר.

80. סעיף י"א.

81. ולפי"ז א"א להוכיח מכך שמקשה המהרש"א שר"ת יכל לשאול על המקרה שבו נחלקו שבמקרה שנתכוין לזרוק ארבע זרק שמנה, גורס כמו הגליון "רבינא" או כמו הב"ה "רב אשי", (כי אם היה גורס "רבא" איך יכול להקשות ממנו שפטור, הרי הוא אליבא דאמת פטור, ומה קשה), כי עדיין אפשר לומר שהמהרש"א שואל למה רבא צריך לומר שהמעשה שונה, ולכן פטור משום מתעסק, הרי הוא עצמו סובר שגם אם המעשה הוא אותו מעשה, רק שאירי בב' גופים-פטור, כי אי"ז מלאכת מחשבת.

82. בסוגייתנו (שבת ע"ב:) ד"ה "נתכוין להגביה את התלוש".

83. י"ט:

84. וכן בזבחים (מ"ו:): "חטאת ששחטה... משום חולין פסולה. ומפרש רש"י "קסבור שהיא חולין פסולה דהיינו מתעסק בדברים אחרים ואינו עסוק בקדשים". גם כאן צריך לומר דלרש"י איירי כגון שהיו לו ב' בהמות א' חולין והב' קדשים. ונתכוון לשחוט החולין ושחט הקדשים.

85. י"ט: ד"ה "אפילו ר' יהושע מחייב".

ולפ"ז נראה לתרץ גם לגבי נתכוין לזרוק ד' וזרק ח'. אפ"ל שרש"י גורס כמו הגליון "רבינא", או כמו הב"ח "רב אשי", ולכן אפ"ל שרבא ואביי יחייבו בכזה מקרה, ורב אשי או רבינא יפטרו.

טו

לפ"ז מבאר את שיטת הרמב"ם

והנה הרמב"ם⁸⁶ לגבי המקרה של שמואל כתב: "היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויות נתכוין לכבות זו וכבה את זו או להדליק זו והדליק את זו חייב שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה, הא למה הוא דומה למי שנתכוין ללקט תאנה זו וליקט תאנה אחרת".

ולכאור' לא מובן איך הרמב"ם פוסק שחייב למרות ששמואל אומר בגמ'⁸⁷ שפטור.

וזה מובן ע"פ מה שכותב הרמב"ם⁸⁸ גבי המקרה שבו נחלקו רבא ואביי: "נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום וכן כל כיוצא בזה".

ואפ"ל דהרמב"ם ס"ל כרש"י ששמואל פוטר בב' גופים משום דהוי מתעסק וחולק על אביי ורבא, דלאביי צריך שהמעשה שהתכוון אליו והמעשה שעשה שונים. ולרבא מספיק שרצה מעשה מותר ועשה מעשה אסור. והרמב"ם פוסק כרבא שצריך שיתכוון להיתר, ובמילא במקרה של שמואל שהתכוון לאיסור-חייב.

ולפי פי' המהר"ם (הנ"ל⁸⁹), דשמואל פוטר בב' גופים משום דלא הוי מלאכת מחשבת, אפשר לומר דגם הרמב"ם סבירא ליה כך, רק שלשיטתו כיון דפלוגתתם דרבא ואביי איירי בב' גופים, ולא פוטרים משום דלא הוי מלאכת מחשבת, מוכח דס"ל דבמקרה של שמואל אין את החיסרון של מלאכת מחשבת, וכיון שפוסק כרבא לכן במקרה של שמואל פוסק שאין את החיסרון דמלאכת מחשבת.

אך ממה שכותב הרמב"ם⁹⁰: "נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה כמו שביארנו במקומו"⁹¹, נראה דס"ל דגם

86. הל' שבת פ"א ה"י.

87. כריתות י"ט: ד"ה "מתעסק".

88. הל' שבת פ"א ה"ח.

89. סעיף ח'.

90. הל' שגגות פ"ב ה"ז.

פלוגתתם דרבא ואביי היא מצד שאי"ז מלאכת מחשבת. ופליגי אשמואל דס"ל דאי איירי בב' גופים כבר אי"ז מלאכת מחשבת, למרות שעשה מה שרצה רק בגוף אחר, ודעתם שצריך שיתכוון להיתר ויעשה איסור⁹².

[ומה שכותב הרמב"ם "נתכוון להגביה.. (שלכאו) משמע שפוסק כאביי שרק אז פטור, אבל לחתוך לא) מסביר בכסף משנה⁹³: "וידוע דהלכה כרבא וכ"פ רבינו בספ"ז, וא"כ צ"ל דמאי דנקט הכא רבינו נתכוון להגביה את התלוש לאו לדיוקא נקטיה אלא להיותו דבר פשוט לפיטור וסמך על מה שיכתוב בספ"ז וזה שאמר כמו שביארנו במקומו"⁹⁴].

וכמו שכותב המאירי בסוגיתינו⁹⁵: "כבר ידעת בענין שבת שמלאכת מחשבת אסרה תורה... אלא אפילו נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שהוא מתכוין מיהא לחתיכה, הואיל ומכל מקום אינו מתכוון לחתיכה של איסור פטור. מלאכת מחשבת אסרה תורה"⁹⁶.



91. וכן כותב בפ"ז הי"א: "המתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אף על פי שנתכוין לחתיכה הואיל ולא עשה מחשבתו פטור מן החטאת שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת כמו שביארנו כמה פעמים".

92. ומשמע מהרמב"ם דאם נתכוון להיתר ועשה איסור, פטור גם אי איירי בגוף אחד. כמו שכותב בהל' שגגות פ"ב ה"ז: "דמה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כוונה לשם אכילה בעולם והרי הוא חלב הרי זה חייב חטאת. נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו, פטור. מלאכת מחשבת אסרה תורה... כמו שביארנו במקומו". ומכך שמדמה המקרה דכסבור רוק ובלעו לנתכוון וכו' משמע דכמו שכסבור רוק וכו' איירי בגוף א', כך גם בנתכוון וכו'.

93. ד"ה "השוגג".

94. ואולי אפ"ל דזה שהרמב"ם כתב "להגביה" אע"פ שאח"כ כותב "לחתוך", ר"ל שס"ל דגם לרבא יסוד הפטור דמתעסק, הוא שהפעולה נקראת בשם שונה (כאופן א' הנ"ל סעיף ב').

95. ד"ה "כבר".

96. העולה מכל הנ"ל דדעת תוס' בשבועות ולפי' הב' בסנהדרין הגדר דמתעסק והגדר דאי"ז מלאכת מחשבת ב' דברים הם. דגדר מתעסק הוא שחשב לעשות היתר ועשה איסור, והגדר דאי"ז מלאכת מחשבת שטעה בין ב' גופים. אבל בדעת רע"ב ותפא"י (ושכך משמע בתירוץ הא' דתוס' בסנהדרין) שגם בב' גופים הפטור הוא משום מתעסק ודעת הרמב"ם לאידך שגם בגוף א' פטור משום שאי"ז מלאכת מחשבת אפשר שדברי שניהם עולים בקנה האחד. שהרי לשון שמואל הוא "מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה". ואפשר ששניהם למדו שבשבת מתעסק ושא"ז מלאכת מחשבת היינו הך, וצ"ע. אך לרש"י הפטור דמתעסק הוא רק בב' גופים, אבל בגוף א' חייב. והרמב"ם פוטר אף בגוף אחד (פוסק דפטור רק בסבור שהוא היתר).

טז

מקשה בכסבור רה"י ונמצא רה"ר

והנה לכאור' יש להקשות קושיה על האופן הא' הנ"ל⁹⁷ בהבנת פלוגתתם דרבא ואביי. שהרי הגמ' הביאה פלוגתא דרבא ואביי ב"כסבור רה"י ונמצאת רה"ר". ולכאור' בפטור זה הרי הפעולה היא אותה פעולה. ואי"צ שישתנו הפעולות זו מזו בגלל הנפעל, שהרי אין המקום שאליו הוא זורק את החפץ חלק מהפעולה. ועיין בתוס' הרא"ש שהעיר בזה וכתב שמשום כך הביאה הגמ' מחלוקת זו. שמחודשת. ואינו מבאר אליבא דאמת מה סברת פלוגתתם דרבא ואביי.

[אבל לפי האופן הב' א"ש דסו"ס עסק בהיתר (רה"י) ונמצא איסור (רה"ר)]

יז

מבאר ע"פ דברי האור זרוע במלאכת הוצאה

וי"ל דהנה בנוגע למלאכת הוצאה כתב האור זרוע⁹⁸: "דמלאכה שאינה חשובה [היא] דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ. כך פר"ת".

הנה פי' האור זרוע הנ"ל אפשר להבין בב' אופנים:

א: שכיון שמעיקרא חפץ והשתא חפץ הרי לא נעשה שום שינוי בחפץ, והתורה מחדשת שבכ"ז אסור להוציא.

ב: שלמרות שמעיקרא חפץ והשתא חפץ, התורה מחדשת שבכ"ז נעשה שינוי בחפץ דלפנ"ז היה חפץ של רה"י, ועכשיו נחשב לחפץ של רה"ר.

לפי ביאור ב' האופנים הנ"ל אפשר לבאר פלוגתתם דרבא ואביי (הנ"ל⁹⁹) ב"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים".

לאופן הא' הנ"ל¹⁰⁰ אפ"ל:

97. סעיף ב'.

98. ח"ב - הל' שבת ס"א פב.

99. סעיף ג'.

100. סעיף ב'.

דאביי למד כהאופן הא' בהבנת האור זרוע, ולכן כשחשב שזה רשות היחיד ונמצא רשות הרבים, הרי המעשה הוא אותו מעשה, וחייב. אבל רבא למד כאופן הב' בהבנת האור זרוע, ולכן כשחשב שזה רשות היחיד ונמצא רשות הרבים, הרי הנפעל הוא נפעל שונה ולכן גם הפעולה נקראת בשם שונה, ולכן פטור.

ולאופן הב' הנ"ל¹⁰¹ אפ"ל:

כו"ע ס"ל כפי' הא' באור זרוע אלא שלפי רבא פטור דסו"ס הרי סבור שהוא ברשות היחיד, ובמילא עסק בהיתר. אלא שלאביי צריך שגם הפעולה תהיה שונה (שלא"ת צריך ב' פרטים, ולרש"י ג', ואין כאן).

יח

מבאר שהראשונים בב"ק חולקים בעוד מחלוקת בסוגייתנו

נראה דאפשר לבאר ג"כ פלוגתתם הא' דתוס' בב"ק והר' יהונתן והמאירי (הנ"ל¹⁰² בנתכוין לזרוק ב' ורבא. ולר' יהונתן והמאירי-חייב לכו"ע):

דהנה כנ"ל¹⁰³ בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' נחלקו אביי ורבא¹⁰⁴, ונחלקו הראשונים בביאור פלוגתתם:

הר"ן¹⁰⁵ מבאר: "פירוש ונמצאו ארבע וכמו שפירשנו למעלה. ויגיד עליו רעו דאמרינן כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים".

ורש"י¹⁰⁶ מבאר: "...שנתכוין לשתים וזרק ארבע..."

והנה כשם שהר"ן לומד מהמקרה ש"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" שגם בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' היינו "ונמצאו ד'", משום ש"יגיד עליו רעו", כך אפשר ללמוד ברש"י שכשם שבנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' היינו "וזרק ד'" כך גם ב"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" הפי' שסבור שיזרוק לרשות היחיד, וטעה וזרק למקום אחר שהוא רשות הרבים.

101. סעיף ב'.

102. סעיף ה'.

103. סעיף ו'.

104. שבת ע"ג.

105. ד"ה "נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע".

106. ד"ה "דארבע בלא תרתי לא מזדריק".

ולפי זה אפ"ל שר' יהונתן והמאירי שסבירא להו שב"נתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד" חייב לכו"ע, כך גם ב"נתכוין לזרוק לרשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" חייב לכו"ע.

[וראיה לזה מדברי מחידושי הריטב"א החדשים¹⁰⁷: "לפירוש רש"י ז"ל דברים כפשוטן. אבל אי אפשר לומר כן, שאפילו נתכוון לזרוק ראבעה זורק שמונה פטור וכל שכן זה. ור"ת ז"ל פירש נתכוון לזרוק לרשות היחיד ונמצאת רשות הרבים, פירוש כסבור שלא היו בו י"ו אמה ונמצאת בו י"ו אמה..."

לכאור' אין מובנים דבריו שהרי מקשה על רש"י על מקרה א' ומכח שאלה זו מפרש מקרה אחר. ולכן נראה שהא בהא תליא. שאם "בנתכוין לזרוק ב' זורק ד" הפי' שרצה לזרוק למקום ב' ונזרק יותר רחוק והגיע לד', אזי גם ב"כסבור רה"י ונמצאת רה"ר" הפי' שרצה לזרוק לרה"י זורק למקום אחר שהוא רה"ר. ואם "בנתכוין לזרוק ב' זורק ד" הפי' שרצה לזרוק לאותו מקום רק שחשב שיש שם ב' והיו שם ד', אזי גם ב"כסבור רה"י ונמצאת רה"ר" הפי' שרצה לזרוק למקום שחשב שהוא רה"י ובאמת זה היה רה"ר. ולכן כשמקשה על רש"י על אחד המיקרים יכול לפרש דעתו במקרה הב', ובמילא גם מובנת דעתו במקרא הא']

והטעם בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל¹⁰⁸ שאפ"ל שר' יהונתן והמאירי ס"ל כרש"י דפלוגתת רבא ואביי במתעסק איירי בב' גופים. ולפ"ז אפשר לבאר שב"נתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד" וכן ב"כסבור לרשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" הוי גוף אחד, ולכן חייב לכו"ע.

יט

מוכיח דבזה אינם חולקים

אבל זה קשה לומר, כי מלשון הש"ס "כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים", קשה לומר שהפי' שהוא רצה לזרוק לרה"י זורק לרה"ר, אלא יותר נראה שאותו מקום שאליו זרק הוא חשב שזה רה"י והיה רה"ר, וגם בזה נחלקו אביי ורבא.

אלא עכצ"ל שלרש"י [שלומד שב"נתכוון לזרוק שתיים זורק ארבע" הפי' שרצה לזרוק ב' זורק ד'] לא אומרים "יגיד עליו רעו" כמו הר"ן, אלא שמהלשון "נתכוון לזרוק שתיים

107. ד"ה "נתכוון".

108. סעיף ז'.

וזרק ארבע, "משמע שזרק ד', ומהלשון "כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" משמע שזרק כפי שרצה, רק שחשב שזה רה"י נמצא רה"ר.

[ומה שהובא ראייה מהריטב"א החדשים שמשמע שהא בהא תליא, אין זה ראייה, כי אפשר לומר שכוונתו אינה לומר שב' הדינים הם אותו דבר, אלא שבכסבור רה"י ונמצאת רה"ר לכו"ע הפי' שחשב שאותו מקום הוא רה"י ואותו מקום היה רה"ר. ואומר כמו הר"ן שכשם שכן הוא בכסבור רה"י ונמצא רה"ר, כך הוא גם בנתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. אבל לרש"י אי"ז אותו דבר]

ולפי זה כשזרק לאותו מקום שחשב שהוא רה"י ונמצא רה"ר בזה חולקים רבא ואביי. ובנתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד' לר' יהונתן והמאירי חייב לכו"ע. וצריך להבין החילוק בין המקרים.

ב

מבאר החילוק בעוד אופן

ואפשר לבאר החילוק בין המקרים:

ר' יהונתן והמאירי למדו כאופן הב' בהבנת האור זרוע (הנ"ל¹⁰⁹) שיש שינוי בחפץ לפי הרשות שבה נמצא.

ולכן מובן החילוק. שב"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים", הנפעל שונה. שרצה לעשות נפעל של זריקה ברה"י, ועשה נפעל של זריקה ברה"ר, ולכן הפעולה נקראת בשם שונה [וגם לרבא שהמעשה מתייחס אל הפעולה, היינו רק כגון שרצה לחתוך תלוש וחתך מחובר שהנפעל הוא לא במקום הפעולה. שהוא חתך ענף. והנפעל היא תלויה בגזע העץ. אבל כאן כיון שלגבי הזריקה עצמה זה משנה אם זה רה"י או רה"ר, יודה שמתייחס לנפעל] ולכן חולקים אביי ורבא. משא"כ ב"נתכוון לזרוק שתיים נמצאו ארבע", שהוא רצה לזרוק ברה"ר וזרק ברה"ר שאז אין שום שינוי בנפעל, ובמילא הפעולה נקראת על אותו שם, לכן לכו"ע חייב.

שב"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים", כבר נתבאר לעיל¹¹⁰ שחולקים בב' האופנים בהבנת האור זרוע¹¹¹.

109. סעיף י"ז.

משא"כ "נתכוון לזרוק שתים נמצאו ארבע", שהוא רצה לזרוק ברה"ר וזרק ברה"ר שאז אין שום שינוי בנפעל ובמילא הפעולה נקראת על אותו שם, לכן לכו"ע חייב.

כא

מבאר החילוק בין המקרה שבו חולקים, למקרה שלא

ואפ"ל ד"נתכוון לזרוק ב' ונמצאו ד'" הוי גוף א' כנ"ל, כי רצה לפעול ברשות הרבים ופעל ברשות הרבים. וכיון שר' יהונתן והמאירי למדו כרש"י דמתעסק איירי בב' גופים. ולכן כאן שיש גוף א' חייב גם לרבא.

לפי אופן הב' בביאור פלוגתתם דאביי ורבא (הנ"ל¹¹²) מובן שכיון שלרש"י לכו"ע צריך ג' פרטים, לכן כאן שיש גוף א' הרי גם אם נאמר שידע כמה זה ד' אמות וכמה זה ב' וחשב שכאן יש ב' ולכן זרק חלש, וכיון שנמצאו ד' זרק יותר חזק שאז הפעולה שונה, וגם אביי יודה שנחשב למעשה שונה, עדיין יש רק ב' פרטים (א: רצה היתר ועשה איסור. ב: רצה לזרוק חלש וזרק חזק). ולכן חייב לכו"ע.

ולפי אופן הא' בביאור פלוגתתם, דלרש"י לרבא מספיק רק ב' פרטים, צריך לומר שהאדם ידע כמה הוא רוצה לזרוק, וזרק באותו אופן, רק שלא ידע כמה זה ד' אמות, ולכן חשב שיש שם רק ב'. ולכן המעשה הוא אותו מעשה ויש רק פרט א' (שרצה היתר ועשה איסור), ולכן חייב.

משא"כ "כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" נחשב לב' גופים, כי רצה לפעול ברשות היחיד ופעל ברשות הרבים. וביאור סברות מחלוקתם דרבא ואביי כבר נתבאר לעיל¹¹³ בדעת רש"י, ואפשר לומר כן גם בדעת ר' יהונתן והמאירי דס"ל כוותיה.



110. שם.
111. שם.
112. סעיף ב'.
113. סעיף י"ז.

כב

מוכיח מחידושי הגר"ח, דהרמב"ם חולק על בעל המאור

והנה כותב בעל המאור¹¹⁴: "אלא כל ד' אמות בר"ה גמרא גמירי לה וכולהו תולדות דרה"י לר"ה נינהו לפי שד' אמות של אדם בכל מקום קונות לו וכרשותו דמיין וכשמוציא חוצה להן בזורק או במעביר כמוצא מרה"י לר"ה דמי".

והרמב"ם¹¹⁵ כתב: "...זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרא בגד חבירו בהליכתו... הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והזק באין כאחת".

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם¹¹⁶ כתב: "הנה הרמב"ם פסק כרבי אבין דעקירה צורך הנחה היא ופטור מתשלומין. והקשה השעה"מ... ואמר הגר"ח זצ"ל בזה ליישב הקושיא וחילק בין זורק ד"א ברה"ר למוציא מרשות לרשות. דבזורק ד"א ברה"ר כל הד"א הם גורמי החיוב, ולכן מיפטר משום קלב"מ בזרק וקרע שיראין בהליכתו, אבל במוציא מרשות לרשות אין עיקר גורמי החיוב אלא ההוצאה מרשות לרשות ואינו חייב אלא בעקירה והנחה, והם עצם גורמי החיוב..."

לפי הסבר ר' חיים הנ"ל יוצא שבזרק חץ בשבת מרה"י לרה"ר וקרא בגד חבירו בהליכתו, חייב כי אז בזמן שקרע את הבגד אי"ז חלק מהחיוב אלא החיוב הוא בעקירה ובהנחה.

ולפי זה נראית מחלוקת בין בעל המאור לרמב"ם, דלבעל המאור כיון שכל מעביר ד' אמות ברה"ר זה כמו מוציא מרשות לרשות, צ"ל שבזרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרא בגד חבירו בהליכתו יהיה חייב, כי גורמי החיוב בשבת הם העקירה וההנחה, ולא ההעברה.

114. שבת ל"ו: בדפי הרי"ף.

115. הל' גניבה פ"ג ה"ב.

116. סי' קי"א.

כג

לפ"ז מבאר מבאר מחלוקת הראשונים בב"ק בעוד אופן

ולפ"ז נראה לבאר פלוגתתם הא' (הנ"ל¹¹⁷) בין תוס' בב"ק לר' יהונתן והמאירי בנתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד' בעוד אופן:

דר' יהונתן והמאירי ס"ל כבעל המאור שבמעביר ד' אמות ברה"ר האיסור הוא שמעביר מהרשות הקנויה לו לרשות השניה, ולכן בנתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד' כיון שידע לאיזה מקום זרוק, רק שלא ידע שיש שם ד' אמות, היינו שרצה את ההעברה מרשות לרשות, רק שלא ידע שמעביר, ולכן נחשב לשוגג, כי רצה המעשה (איסור), רק שלא ידע שזה אסור.

משא"כ תוס' למדו כהרמב"ם שבהעברת ד' אמות ברה"ר אין זה נקרא שמעביר מרשות לרשות, אלא שחייב מצד זה שהעביר ד' אמות, וכל אמה היא חלק מהחיוב. ולכן כשחשב שיש כאן ב', הוא לא רצה לעשות מעשה איסור, ולכן חולקים בזה רבא ואב"י¹¹⁸.

והנה כתב המאירי¹¹⁹ בביאור המשנה דאבות מלאכות: "ולא נמנית בכאן העברת ארבע אמות ברה"ר מפני שהיא תולדה של מוציא שכל ארבע אמות של אדם רשותו הם וכשמעביר חוץ מזה נקרא מוציא...". (וכן כתבו בסוגיא זו הרמב"ן¹²⁰ הנימוק יוסף¹²¹ והריטב"א¹²²).

לפ"ז א"ש דהמאירי ס"ל כבעל המאור.

117. סעיף ג'.

118. ובסברות מחלוקתם אפשר להסביר כנ"ל (סעיף ד') דהתוס' למדו כהאופן הב' (הנ"ל סעיף ב') בהסבר פלוגתתם דרבא ואב"י. ולכן בנתכוין לזרוק ב' ונמצאו שאותו מקום היה ד' ששם המעשה הוא אותו מעשה, ונשאר רק הפרט שרצה היתר ועשה איסור, לכן חולקים בזה אב"י ורבא.

ואפשר להסביר לפי אופן הא' (הנ"ל סעיף ב') בהסבר פלוגתתם דרבא ואב"י. ולומר שכאן רבא ואב"י חולקים אם כיון שנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' שאז הנפעל שונה, אבל הפעולה היא אותה פעולה, אם המעשה מתייחס אל הנפעל, ולכן נחשב למעשה שונה, או שמתייחס אל הפעולה, ולכן נחשב לאותו מעשה.

119. שבת ע"ג. ד"ה "אמר".

120. ד"ה "ומעביר".

121. ד"ה "המוציא".

122. ד"ה "והמוציא".

כד

מקשה על הביאור הנ"ל ב' קושיות

אבל לפי זה צ"ל:

א: בחידושי הגר"ח הנ"ל מביא את המאירי שסובר כהרמב"ם (לשון הגר"ח: "ובשם המאירי כתוב בשיטה מקובצת וז"ל ואין אומרים בזו עקירה צורך הנכחה כמו שביארנו בזורק חץ מתחילת ד' לסוף ד', וקרע שיראין בהליכתו שפטור שאין אומרים כן אלא לנזקין בלבד, אבל לענין מכירה לא עכ"ל..."), ואיך אפשר לומר שר' יהונתן והמאירי ס"ל כבעל המאור, ולא כהרמב"ם. הרי המאירי ס"ל בפירוש כהרמב"ם.

ב: לפי ההסבר הנ"ל בדעת ר' יהונתן והמאירי, שחייב לכו"ע כיון שרצה להעביר רק שלא ידע שמעביר, לא מובן למה ב"כסבור רה"י ונמצא רה"ר" חולקים רבא ואביי, הרי גם שם רצה להעביר רק לא ידע שזה רשות הרבים שלכן אם יזרוק יחשב מעביר, אלא חשב שזה רה"י ולכן גם אם יזרוק לא יחשב מעביר. ולמה אי"ז שוגג.

כה

מיישב קושיה הב'

ובנוגע לקושיה הב' נ"ל דאם היינו אומרים כנ"ל¹²³ שב"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים" הפי' שסבור שיזרוק לרשות היחיד, וטעה וזרק למקום אחר שהוא רשות הרבים, ואז חולקים רבא ואביי. אבל ב"נתכוין לזרוק לרשות היחיד ונמצאת שאתה רשות היא רשות הרבים" חייב לכו"ע, אז היה מובן שגם שם רצה להעביר רק לא ידע שזה רשות הרבים שלכן אם יזרוק יחשב מעביר, אלא חשב שזה רה"י ולכן גם אם יזרוק לא יחשב מעביר. ולכן נחשב לשוגג וחייב לכו"ע.

אבל אם נאמר כנ"ל¹²⁴ שאותו מקום שאליו זרק הוא חשב שזה רה"י והיה רה"ר, וגם בזה נחלקו אביי ורבא, צ"ל מה החילוק בין מקרה זה למקרה שנתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד' שחייב לכו"ע.

ונראה לומר שרבא ס"ל לפי האופן הב' בהבנת האור זרוע הנ"ל¹²⁵ שיש הבדל בחפץ אם נמצא ברה"ר ואם נמצא ברה"י. ולפ"ז ב"נתכוין לזרוק ב' ונמצאו ד'" ששם רצה להעביר

123. סעיף י"ח.

124. סעיף כ'.

ברה"ר והעביר ברה"ר רק שלא ידע שמעביר זה נחשב לשוגג. משא"כ ב"כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים", ששם רצה לעשות מעשה עם החפץ שהוא מביא לנפעל ברה"י ועשה מעשה עם החפץ שמביא לנפעל ברה"ר, שזה נפעל שונה, ולכן חייב. משא"כ אביי ס"ל כהאופן הא' בהבנת האור זרוע, שאין שום שינוי בין חפץ הנמצא ברה"י לחפץ הנמצא ברה"ר, ולכן כאן שרצה להעביר רק לא ידע שזה רשות הרבים שלכן אם יזרוק יחשב מעביר, אלא חשב שזה רה"י ולכן גם אם יזרוק לא יחשב מעביר, לכן נחשב לשוגג וחייב¹²⁶.

כו

מיישב קושיה הא'

ובנוגע לקושיא א' דהמאירי פוטר בזורק חץ מתחילת ד' לסוף ד', וקרע שיראין בהליכתו, נראה לומר דאי"ז מוכיח שהמאירי סובר כהרמב"ם אלא אפ"ל דסבירא ליה דזה שפוטר הוא משום "דעקירה צורך הנחה היא", ולכן גם בזורק מרה"י לרה"ר יהיה פטור אם יקרע בדרך. ולכן אפ"ל דסבירא ליה כבעל המאור, שחייב כי נחשב למוציא מהד' אמות שברשותו. ולא כהרמב"ם (וזה שפטור מתשלומין זה משום טעם אחר "דעקירה צורך הנחה היא").

כז

מבאר שהרמב"ם אינו סובר כך, אבל זו שיטה המובאת במאירי

אמנם באבן האזל¹²⁷ מקשה מהרמב"ם¹²⁸ "מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן, ויש לו לטלטל בכל המרובע הזה... ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה שבו איש תחתיו שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה", שגם הרמב"ם ס"ל שעיקר החיוב הוא ההוצאה מהד' אמות, ולא שהחפץ ילך

125. סעיף י"ז.

126. אמנם לעיל (סעיף כ"ג) נתבאר דר' יהונתן והמאירי ס"ל כבעל המאור, שנחשב שמוציא מרשות לרשות, מ"מ בהעברת ד' אמות ברה"ר ודאי שאין שום נפעל, שהרי רה"ר לא מחולקת להרבה רשויות של ד' אמות, אלא לכל אדם הד' אמות מתחילות ומסתיימות במקום שונה (לפי המקום שנמצא החפץ). וכלשון הגמ' שבת ו. "לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא, לכולי עלמא מקום חיוב הוא", ולכן כאן מוכרחים לומר שהאיסור הוא רק מצד פעולת הגברא, והחפץ לא משתנה.

127. הל' גניבה פ"ג ד"ה "ושמעתי".

128. הל' שבת פ"ב הט"ו.

ד' אמות. ולפ"ז א"א לתלות את סברת תוס' בב"ק ברמב"ם כי הרי גם הוא סובר כבעל המאור.

ועדיין אפשר לומר ע"פ הגמ' בסוכה¹²⁹ בטעם שאין נוטלין לולב בשבת "גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים". וכותב המאירי¹³⁰: "והוא הדין שהיה יכול לומר שמא חוציאנו מרה"י לרה"ר... וגדולי המפרשים תירצו בה שעיקר הגזירה היא בהוצאה מרה"י שלו וההכנסה לרה"י של בקי דרך רה"ר. וכיון שאינו מניחה ברה"ר אין כאן לא חיוב הוצאה ולא מחיוב הכנסה, אלא חיוב העברה. ואע"פ שחיוב העברה צריך הנחה ועקירה, מאחר שעקר מרה"י זו והניח לרה"י זו והעביר ד' אמות בין זו לזו חייב".

ובטעם הדבר שצריך שיהיה עקירה והנחה ואי"צ שיהיו ברה"ר מבאר בתוצאות חיים¹³¹ דלגדולי המפרשים שמביא המאירי העברת ד' אמות ברה"ר הוא ענין המלאכה, והעקירה וההנחה אינם מעצם המלאכה אלא לשוויה כדרכה. ולכן אינם צריכים להיות דווקא ברה"ר.

ולפ"ז עדיין אפשר לומר דהתוס' בב"ק למדו כגדולי המפרשים שמביא המאירי, שבהעברת ד' אמות ברה"ר, עיקר החיוב הוא על עצם ההעברה. ולכן שחשב שיש ב' ונמצאו ד' בזה חולקים אביי ורבא.

ולפ"ז אפ"ל ג"כ בסוגייתנו שכותב (כנ"ל¹³²) "ותירצו שזו שבכאן בנתכון לזרוק עד מקום פלוני וקיים מחשבתו, אלא שטעה בשיעור שהיה חושב שאין שם אלא דשני אמות והיו שם ארבע אמות" זה הולך לשיטת גדולי המפרשים שמביא בסוכה שס"ל כהתוס' בב"ק (שבזה נחלקו רבא ואביי).

ומה שכותב בב"ק שבנמצאו ד' לכו"ע יהיה חייב זו היא שיטתו, וס"ל כמו שמביא בביאור המשנה דאבות מלאכות (כנ"ל¹³³) "ולא נמנית בכאן העברת ארבע אמות ברה"ר מפני שהיא תולדה של מוציא שכל ארבע אמות של אדם רשותו הם וכשמעביר חוץ מהם נקרא מוציא".

129. מב: ומג.

130. מ"ב: ד"ה "שאלו".

131. ס"ז' ס"ק ד'.

132. סעיף ג'.

133. סעיף כ"ד.

כח

מבאר דעת בעה"מ

והנה כותב הרמב"ם¹³⁴: "עומד אדם ברשות הרבים ומטלטל ברשות היחיד כולה, ועומד ברה"י ומטלטל ברה"ר ובלבד שלא יוציא חוץ לארבע אמות, ואם הוציא פטור מפני שהוא ברשות אחרת". ומשיג שם הראב"ד: "א"א שבוש הוא זה". ומבאר במגיד משנה: "ובקצת ספרי רבינו נמצא חייב מפני שהוא ברשות אחרת. וזה אמת אלא שאין משמע לשונו מכוון והיה לו לומר אע"פ שהוא ברשות אחרת".

ע"פ הנ"ל נראה לבאר סברות המחלוקת אם חייב או פטור.

דהנה לפי סברת בעל המאור שהחייב בהעברת ד' אמות ברה"ר הוא משום שנחשב שמוציא מהד' אמות שלו, אפ"ל:

כשאדם נמצא ברשות היחיד, הד' אמות שלו לא עוברות לרשות הרבים. אלא נעצרות במחיצות של רשות היחיד.

ולפ"ז אפ"ל שכך למד הרמב"ם לפי הגרסא שלפנינו. היינו כמו שמסביר באבן האזל דהרמב"ם ס"ל כבעל המאור. ולכן גם כשמעביר חוץ לד' אמות כיון שלא מוציא מהד' אמות שלו, פטור.

משא"כ לפי הגרסא ברמב"ם שחייב. אפ"ל כמו שלומד ר' חיים ברמב"ם שחייב העברת ד' אמות הוא שהחפץ לא יעבור ד' אמות ברה"ר, ולכן אי"ז משנה היכן מסתיימות הד' אמות שלו. אלא כיון שהחפץ עבר ד' אמות ברה"ר חייב.

וכן לפי הראב"ד שחייב נראה דס"ל כגדולי המפרשים שמביא המאירי, ולכן יהיה חייב. ועוד י"ל:

גם כשאדם נמצא ברה"י המחיצות של רה"י לא עוצרות את הד' אמות שלו, אלא ממשיכות לרה"ר, ולכן גם לבעל המאור יהיה חייב, כיון שמוציא מהד' אמות שקונות לו.

ולפ"ז אפ"ל גם לגרסא ברמב"ם שחייב, דס"ל כבעל המאור.

וכך נראה קצת מלשון הרמב"ם "ובלבד שלא יוציא חוץ לארבע אמות". היינו שהאיסור הוא מצד שמוציא מהד' אמות. ולא שמוליך החפץ ד' אמות.

134. הל' שבת פט"ו ה"א.

והנה בעל המאור כתב (כנ"ל¹³⁵) שהאיסור הוא משום שד' אמות של אדם קונות בכל מקום שהם.

והגם שלא נראה לומר שהד' אמות קונות לו גם כשנמצא ברשות אחרת, מ"מ נראה לומר ע"פ הגמ' ב"מ¹³⁶: "רב פפא אמר: כי תקינו ליה רבנן ארבע אמות בעלמא, בשדה דבעל הבית לא תקינו ליה רבנן... רב ששת אמר: כי תקינו רבנן בסמטא דלא דחקי רבים ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן".

ומפשטות הסוגיא שם משמע שלכו"ע (גם לרב פפא) ברה"ר אינם קונות (שהרי בגמ' שם¹³⁷ מקשים מהברייתא: "נטל מקצת פיא... נפל לו עליה פרס טליתו עליה מעבירין אותו הימנה", על הדין של אבא כהן ברדלא שד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום "ואי אמרת ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום נקנו ליה ארבע אמות דידיה" ומתרצים בגמ': "כיון דנפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני". ורב פפא מתרץ: "כי תקינו ליה רבנן ארבע אמות בעלמא, בשדה דבעל הבית לא תקינו ליה רבנן". ובהמשך¹³⁸ מקשה הגמ' מהמשנה¹³⁹: "ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה". שגם שם רואים שד' אמות של אדם לא קונות. ומתרצים בגמ' (כתירוץ הנ"ל) "כיון דנפל עליה גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני" ורב ששת מתרץ: "כי תקינו רבנן בסמטא דלא דחקי רבים ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן". הנה בדעת רב פפא שלא מקבל התירוץ "כיון דנפל עליה גלי דעתיה... בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני", נראה שאת הקושיה מנזיקין יתרץ כרב ששת ש"ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן".

אמנם רש"י פי' בדעת רב פפא¹⁴⁰: "כגון בסמטא שהוא רשות לכל אדם, או ברשות הרבים... א"כ זו מחלוקת בין רב פפא לרב ששת אם קונות ד' אמות של אדם ברה"ר, אי לא¹⁴¹".

אך הרמב"ן פליג ארש"י ומפרש בדעת רב פפא¹⁴²: "ורבינו הגדול כתב דבשדה דעלמא, א"נ בצידי רה"ר קנה. אבל לא בר"ה ולא בשדה חברו".

135. סעיף כ"ב.

136. י.

137. שם, עמוד א'.

138. שם עמוד ב'.

139. שם עמוד א'.

140. ד"ה "הכי גרסינן כי תקון ליה רבנן בעלמא".

141. ועיין בבית הלוי ח"ג סמ"ה.

אך הרמב"ן בגיטין¹⁴³ כתב: "איכא דקשיא ליה והא ארבע אמות של אדם אינם קונות לו ברשות הרבים. ולא קושיא היא דהתם פלוגתא היא, ודילמא סבר רב קונות לו בכל מקום. ומ"ד התם לא קנו מוקי לה למתניתין כדר' יוחנן. אי נמי מוקי לה בסימטא. ואמאי קרי לה רשות הרבים מפני שאינה רשות היחיד".

היינו דמהרמב"ן בב"מ רואים דס"ל דלכו"ע ד' אמות של אדם אינם קונות ברה"ר. ומהרמב"ן בגיטין רואים שלמרות דס"ל כרש"י דפלוגתא היא, ורב פפא ס"ל שקונות, מ"מ נראה שפוסק כרב ששת, שלכן מביא השאלה "והא ארבע אמות של אדם אינם קונות לו ברשות הרבים". וע"ז מתרץ שכיון שפלוגתא היא אפ"ל דרב ס"ל כרב פפא. אבל מ"מ רואים שבפשטות ס"ל כרב ששת.

וכן בריטב"א כתב: "אמר ר"ל משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום. ואסיקנא דבכל מקום לאו דוקא אלא בסימטא, ובצידי רשות הרבים, ובשדה של הפקר, דהיינו שדה דעלמא. אבל ברשות הרבים ובשדה שיש לה בעלים לא תקינו רבנן".

ואע"פ שהרמב"ן והריטב"א ס"ל שד' אמות של אדם אינם קונות ברה"ר, מ"מ הם עצמם ס"ל כבעל המאור שאיסור העברת ד' אמות הוא משום שמוציא מרשות הקנויה לו (כנ"ל¹⁴⁴).

א"כ בהכרח לומר שכיון שבעלמא ד' אמות קונות, לכן יש גדר של ד' אמות שזה נקרא רשות. ולכן גם במקומות שלא קונות (כגון רה"ר) עדיין נקראות רשות. ולכן אם מעביר ד' אמות ברה"ר נחשב למוציא מרשות הד' אמות (כשלעצמם. לא מהד' אמות של האדם). ולכן גם כאן למרות שהד' אמות של אדם נעצרות במחיצות של רה"י, מ"מ כיון שמעביר ד' אמות ברה"ר חייב, ונחשב שמוציא מרשות הד' אמות.

דהיינו:

גם לבעל המאור וגם לגדולי המפרשים שמביא המאירי האיסור הוא כשהחפץ עובר ד' אמות ברה"ר חייב (ואי"ז משנה היכן האדם נמצא, והיכן החפץ). רק שתולקים מצד מה מחייבים אותו. אם כיון שהחפץ עבר ד' אמות ברה"ר הרי כיון שהלכתא גמירי לה¹⁴⁵, חייב בלי שום סברא, ובמילא כל אמה היא חלק גורם לחיוב. או שמצד הלכתא גמירי לה לבד

142. ד"ה "מצינו".

143. ע"ח. ד"ה "ארבע".

144. סעיף כ"ד.

145. שבת צ"ו:

א"א לחייבו. וכמו שכתב הרמב"ן¹⁴⁶: "תדע דאלו לא סמכו ליה אמוציא אינו חייב מיתה שאין עונשין מהלכה למשה מסיני אלא א"כ נסמכה לתורה שבכתב" (וכן כתבו הנימוק יוסף¹⁴⁷ והריטב"א¹⁴⁸). ולכן צריך לדמותו למוציא מרשות לרשות, ובמילא רק היציאה מהד' אמות גורמת לחיוב.

[אך מהוכחת האבן האזל¹⁴⁹ (הנ"ל¹⁵⁰) ברמב"ם נראה שאין זה כלל הלכתא גמירי לה, שהרי כותב הרמב"ם¹⁵¹: "מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן... מפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה שבו איש תחתיו¹⁵² שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו בו בלבד יש לו לטלטל". היינו שלומדים זאת מפסוק.

ולכאן' כיון שהגמ'¹⁵³ אומרת ש"הלכתא גמירי לה", צ"ל איך לומד זאת הרמב"ם מפסוק.

ונראה לומר ע"פ הגמ'¹⁵⁴ על המשנה¹⁵⁵ "מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה... וחכמים אומרים אין לו אלא ארבע אמות רבי אליעזר אומר והוא באמצען רבי יהודה אומר לאיזה רוח שירצה ילך", "ואמר רבא מחלוקת להלך, אבל לטלטל דברי הכל ארבע אמות אין טפי לא. והני ארבע אמות היכא כתיבא. כדתניא: שבו איש תחתיו, כתחתיו. [וכמה תחתיו], גופו שלש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו. דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: גופו שלש אמות, ואמה כדי שיטול חפץ מתחת מרגלותיו ומניח תחת מראשותיו".

הנה מפשטות הגמ' שם נראה שהלימוד מ"שבו איש תחתיו" הוא לגבי מקום הילוכו. ואפ"ל שהרמב"ם למד שהלימוד הוא לגבי הדין של טילטול. וא"כ זו מחלוקת הסוגיות אם לומדים מפסוק¹⁵⁶, או שהלכתא גמירי לה¹⁵⁷.

146. שם, ע"ג. ד"ה "ומעביר".

147. שם ד"ה "המוציא".

148. שם ד"ה "והמוציא".

149. הל' גניבה פ"ג ד"ה "ושמעתי".

150. סעיף כ"ז.

151. הל' שבת פי"ב הט"ו.

152. שמות ט"ז

153. שבת צ"ו:

154. שם, מ"ח.

155. עירובין מ"ה.

156. שם.

157. שבת שם.

וכן כתב בשו"ע אדה"ז¹⁵⁸: "כל אדם יש לו ד' אמות ברשות הרבים שיכול לטלטל בהם שנאמר שבו איש תחתיו ולמדו מפי הקבלה שזה נאמר לענין טלטול שלא יטלטל כל אדם ברשות הרבים אלא כמדת תחתיו". וכן כתב במשנ"ב¹⁵⁹.

היינו דבלימוד החיוב דמעביר ד' אמות ברה"ר ישנם ג' שיטות:

א. שיטת גדולי המפרשים המובאת במאירי¹⁶⁰: שהעברת ד' אמות זה נאסר משום ש"הלכתא גמירי לה", בלי שום סברא. ולכן כל אמה שעובר החפץ היא חלק מהחיוב.

ב. שיטת הרמב"ן¹⁶¹, הנימוק יוסף¹⁶² והריטב"א¹⁶³: שאמנם "הלכתא גמירי לה" אבל א"א לחייב מצד הלכתא גמירי לה לבד, אלא מדמים זאת להוצאה. ולכן האיסור הוא שהחפץ יצא מהד' אמות.

ג. שיטת הרמב"ם¹⁶⁴, שו"ע אדה"ז¹⁶⁵ והמשנ"ב¹⁶⁶: שאין זה גזירת הכתוב. אלא לומדים מפסוק שהחפץ לא יצא מד' אמות

אך לכאור' קשה מהא דכותב הרמב"ם¹⁶⁷: "וכן למדו מפי השמועה המעביר ברה"ר מתחילת ד' לסוף ד' הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב". מזה מוכח שגם הרמב"ם למד שהעברת ד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה, ואיך לומד זאת מפסוק.

ואפשר ליישב שגם הרמב"ם ס"ל שאין מחלוקת בין הסוגיות. ומה שלמדו בעירובין (מ"שבו איש תחתיו") דאסור לטלטל ד' אמות, הפירוש הוא שהלכתא גמירי לה שמפסוק זה לומדים שמדבר גם על טילטול, ולא רק לגבי הילוך].

וההכרח לומר כך:

אדם ההולך אם חפץ בידי ד' אמות ברה"ר, שהרי הד' אמות שלו הולכות יחד איתו ולעולם לא מוציא מהם, ובכ"ז חייב¹⁶⁸. ומעתה מובן שכיון שבעלמא ד' אמות של אדם

158. סי' שמ"ט ס"ק א'.

159. שם.

160. סוכה מב: ד"ה "שאלו".

161. שבת ע"ג. ד"ה "ומעביר".

162. שם ד"ה "המוציא".

163. שם ד"ה "והמוציא".

164. הל' שבת פי"ב הט"ו.

165. סי' שמ"ט ס"ק א'.

166. שם.

167. רמב"ם שם ה"ה.

נחשבות לרשותו, לכן כשמעביר ד' אמות נחשב שמוציא מרשות הד' אמות. למרות שלא הוציא מד' אמותיו. שהרי לעולם החפץ היה בד' אמותיו. אלא שהוציא מד' אמות שלא ביחס אליו.

ועוד:

אדם העומד ברה"ר, וחפץ מונח בריחוק ד' אמות ממנו. שאם נאמר שהאיסור הוא שלא יוצא מהד' אמות שקונות לאדם, לכאור' למה צריך להעביר החפץ ד' אמות כדי להתחייב, הרי כשמעבירו עוד אמה אחת כבר מוציא מהד' אמות שלו. אבל לפי הנ"ל א"ש שכשהחפץ עובר ד' אמות ברה"ר אז נקרא שיוצא מרשות הד' אמות. ולא כשיוצא מהד' אמות שקונות לאדם.

ועוד נראה להוכיח יסוד זה:

שהרי הד' אמות שקונות לאדם הם ד' אמות לכל רוח, היינו ח' על ח'¹⁶⁹. ולפ"ז הרי אם האיסור הוא שהחפץ לא יצא מהד' אמות שקונות לאדם, היה צ"ל שאם אדם יקח חפץ מג' אמות לפניו ויניחו ב' אמות לאחוריו (שהעבירו ה' אמות) יהיה פטור כי לא הוציא מהד' אמות שיש לו לכל רוח.

אבל לפי זה להגרסא ברמב"ם שפטור טעמא בעי. אמנם המגיד משנה גרס ברמב"ם "חייב", אך המגדל עז גרס ברמב"ם "פטור".

כט

מוכיח מהריטב"א שתוס' ס"ל כשיטה המובאת במאירי

והנה בסוגייתנו¹⁷⁰ ישנה צריכותא בין ב' המקרים שבהם נחלקו רבא ואביי, "וצריכא, דאי אשמעינן קמייתא [נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר] - בהוא קאמר רבא, דהא לא קמיכוין לחתיכה דאיסורא. אבל נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, דארבע בלא תרתי לא מיזרקא ליה - אימא מודה ליה לאביי". וכותב בחידושי הריטב"א החדשים¹⁷¹: "לפירוש

168. דאיתא בגמ' (שבת ו.) : "אמעביר חפץ ברשות הרבים (יותר מארבע אמות. רש"י) התם... כי מנח ליה חייב".

169. וכן כתב בחדושי הרשב"א (עירובין מח. ד"ה "מתחלת") "כתב הר"י ז"ל דה"ה לכל ארבע אמות שקונות לו לאדם בכל מקום כולן שמונה על שמונה הן והוא באמצען".

170. ע"ג.

171. ד"ה "אבל"

ישיבת תות"ל מגדל העמק

רש"י ז"ל דברים כפשוטן, דכיון דארבעי בלא תרתי לא מזדקקי שזה נתכוון לזרוק שתיים ואע"פ שזרק ארבע הרי נעשית מחשבתו בשתי אמות מיהת, וכן פי' ז"ל. אבל לפירוש ר"ת ז"ל אין לפרש כן שהרי לכל הזריקה הזאת נתכוון אלא שטעה במדה. ולפי' כך י"ל, דהואיל וארבעי בלא תרתי לא מזדקקי בשום מקום גם השתים מכלל מחאכת איסור הואיל ושתי אמות מקצת האיסור הם וקרינא ביה אשר חטא בה".

הנה היות והצריכותא היא שהיינו חושבים שרבא מודה לאביי שחייב, א"כ כשכותב הריטב"א בדעת ר"ת "אין לפרש כן", היינו שזה פשיטא שפטור, ומכאן קצת נראה דס"ל כגדולי המפרשים שמביא המאירי בסוכה שעיקר החיוב הוא על ההעברה, ולכן שואל שאם רצה לזרוק ב', כיון שלא רצה לזרוק ד', הרי הוא לא רצה להעביר ופשיטא שפטור. אבל אם היה לומד כבעל המאור שהחיוב בהעברת ד' אמות הוא שהחפץ יצא מהד' אמות, לא היה מובן למה פשיטא שצ"ל פטור, הרי הוא רצה את ההוצאה, רק חשב שלא מוציא. ואע"פ שהריטב"א סבירא ליה כבעל המאור, מ"מ בדעת ר"ת נראה שמסביר כגדולי המפרשים שמביא המאירי בסוכה.

ל

מבאר קושית הריטב"א

ביתר ביאור:

כשאדם רצה לזרוק ב' זרק ד', יש טעות מצד המציאות שזרק יותר ממה שחשב. אבל בכ"ז התעסק בחצי מהאיסור השלם, שהרי ב' זה חצי מד'. משא"כ תלוש אינו חצי ממחובר, ולכן התעסק לגמרי בהיתר.

ולרש"י זהו ההו"א דרבא יודה לאביי כשחשב לזרוק ב' זרק ד', כיון שרצה חצי מהאיסור.

אבל לר"ת [שמעמיד ב"נמצאו"] כשאדם זורק למקום מסוים ואכן זרק לאותו מקום, רק שהתברר למפרע שהמרחק הוא יותר, י"ל:

הוא לא התעסק עם חצי איסור, שהאיסור הוא מרחק ד', והוא התעסק עם מרחק ב'. ואותם ב' שבדעתו הטועה לא הפכו לחצי איסור מתוך הד', אלא שלפי האמת היה שם ד', והוא התעסק עם ב' שלא מתוך הד'.

[משא"כ לרש"י שרצה לזרוק ב' וזרק למקום מרוחק יותר ד' שמה שהיה בדעתו לזרוק
ב' הפך לחצי מהאיסור בד']

ולפ"ז צ"ל שהריטב"א לומד בר"ת שס"ל כבעל המאור (ולא כהנ"ל¹⁷² דס"ל כגדולי
המפרשים שמביא המאירי). והיינו שכיון שאיסור העברת ד' אמות הוא שמוציא מרשות הד'
לרשות אחרת, במילא הזורק ב' כלל לא התעסק עם איסור אלא רק עם ב' אמות בתוך הד'.
רק שבפועל היו שם ד' ובמילא הוציא. ולכן לא שואל הריטב"א מה הסברא שרבא יודה
לאביי.

אבל אם היה לומד כגדולי המפרשים שמביא המאירי, הרי כיון שהאיסור הוא שיעביר
ד' אמות, לכן כשרצה להעביר ב' הוא רצה חלק מהאיסור וא"ש הסברא שרבא יודה לאביי.
ולא מובנת קושיית הריטב"א.

אלא ע"כ שלומד דר"ת ס"ל כבעל המאור.

לא

מבאר תירוץ הריטב"א להו"א הגמ', ומבאר שכך למדו הראשונים למסקנה

וע"ז עונה הריטב"א "דהואיל וארבעי בלא תרתי לא מזדקקי בשום מקום גם השתים
מכלל מלאכת איסור". היינו שכוונתו שלא נדון לפי האיסור כאן, שאין טעותו חצי
מהאיסור, כ"א לפי עצם המקרה שבכל מקום. לומר שמכיון שלעולם ב' הם חצי מד' - א"כ
התעסקות עם ב' לעולם מהוה התעסקות עם איסור [זו היתה ההו"א שרבא יודה לאביי
שחייב].

ואפ"ל שזו סברת ר' יהונתן והמאירי לעיל¹⁷³ שבנתכוון לזרוק ב' ונמצאו ד' חייב
לכו"ע. והיינו דס"ל גם למסקנה שב' מכיון שהם חצי מד', משו"כ הוא מתעסק באיסור
והו"ל שוגג.

אלא שמכך שהריטב"א היה קשה לו להבין סברא זו, וגם לאחר שהבין הרי זה רק
בהו"א בגמ', ובמסקנה חזרה מזה הגמ', מסתבר שר"י והמאירי הבינו בגדרה שלפיה להלכה
הרי זה שוגג.

172. סעיף כ"ט.

173. סעיף ג'.

וכן צריך החילוק בין זה לבין "נתכוון לזרוק ב' וזרק ד'" ששם הרי ודאי שנתכוון לחצי איסור. ועכ"ז שם ר' יהונתן והמאירי מודים שבזה חולקים רבא ואביי. וכאן ס"ל שלכו"ע נחשב לשוגג, חייב.

לב

מבאר סברות מחלוקתם

וי"ל הביאור:

מכיון שכך, היינו שהוסבר ההבדל בין רצה לזרוק ב' וזרק רחוק יותר ד', לבין זרק לאותו מקום שרצה וחשב שיש שם ב', והיו שם ד' (שמחמתו הריטב"א הקשה שהרי בנמצאו ד' הוא מתעסק כמו בתלוש ומחובר, ולא מובן למה הגמ' חשבה שרבא יחייב), אפ"ל שדווקא משום כך ר' יהונתן והמאירי הבינו להיפך, שזה שוגג, ונחייבו.

והיינו:

מכיון שקרה מה שחשב אלא שטעה, אי"ז סוג טעות דמתעסק כ"א דשוגג. דמתעסק סוג הטעות שרוצה לפעול במציאות היתרית (לפי דעתו) ומתברר היותה מציאות איסורית. שהשינוי הוא שנתחלפו לו המציאויות. משא"כ שוגג שמתחלף לו טעויות שמחוץ למציאות [כמו טעויות בדין, או טעות בימי השבוע שחשב שהיום לא שבת¹⁷⁴]

ולכן כאן שמכוין לזרוק למקום זה שהוא מקום שאסור לזרוק לשם שה"ה רשות אחרת מחוץ לרשות הד' אמות (לבעה"מ) וזהו מה שקרה במציאות, רק שטעה בדעתו שחשב שזה מרחק של ב'. ואין המרחק חלק מהמציאות האסורה [כ"א מידיעתו האם מקום זה אסור שהרי הוא מחוץ לד' אמות שלו].

והחילוק בין זה לבין נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. אם נאמר שר' יהונתן והמאירי למדו כרש"י דאיירי בב' גופים, מובן. ששם התחלפו לו המציאויות. אך אם נאמר שלמדו כר"ת דאיירי בגוף אחד, א"כ גם שם הרי טעה בדבר שמחוץ למציאות, שהרי זה היה מחובר והוא רצה לחתוך את זה. רק שטעה בדעתו שחשב שזה תלוש ונמצא מחובר. א"כ לכאן לפ"ז צ"ל שוגג.

אלא י"ל:

174. שגם אז אי"ז טעות במציאות כי במציאות אין הבדל בין יום חול לשבת, אלא רק מצד הגדרת התורה (ועיין בפתיחה).

בנתכוון לזרוק ב' ונמצאו ד' הרי טעותו היא במרחק. והמרחק הרי אינו חלק מהאיסור (לבעל המאור) אלא ההוצאה מרשות הד' אמות היא הגורם לאיסור.

משא"כ בתלוש ומחובר הרי האיסור הוא לנתק חיות וניתוק חיות שייך רק במחובר. ואם זה תלוש לא מנתק חיות. א"כ כשטעה וחשב שזה תלוש, הרי טעה בגורם לחיוב.

אלא שעדיין צריך לבאר. שהרי גם בנתכוון לזרוק ב' ונמצאו ד', אם זה היה ב' הרי אינו מוציא. ואם זה ד' מוציא. וכן בתלוש ומחובר אם זה תלוש אינו עוקר חיות, ואם זה מחובר עוקר.

אלא:

שבתלוש ומחובר לא קרה מה שרצה שהרי רצה לשבור ענף, ולא רצה לעקור חיות. משא"כ כאן קרה מה שרצה להוציא מרשות הד' אמות לשאר רה"ר והוציא, רק שלא ידע שמוציא. (וכמו שלא היה יודע מה הפירוש לחתוך. והיה רוצה לחתוך והיה חושב שזה נקרא להגביה, שאז חייב לכו"ע כיון שרצה את האיסור, מחמת שלא ידע איסורו, שזה שוגג רגיל).

והחילוק בין זה לבין "כסבור רה"י ונמצאת רה"ר", שכאן ידע היכן נמצא ומה עושה, רק שלא ידע שמוציא מרשות לרשות (לבעה"מ) ונחשב לטעות שמחוץ למציאות, כי מצד מציאות העולם הרי לא הוציא מרשות לרשות, ולכן נחשב לשוגג וחייב נוגם אם נלמד כהאופן הב' לעיל¹⁷⁵ בהבנת האור זרוע, שבהוצאה מרשות לרשות יש נפעל בחפץ, הרי כאן בהעברת ד' אמות ברה"ר ודאי שאין שום נפעל, שהרי רה"ר לא מחולקת להרבה רשויות של ד' אמות, אלא לכל אדם הד' אמות מתחילות ומסתיימות במקום שונה (לפי המקום שנמצא החפץ). וכלשון הגמ'¹⁷⁶ "לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא, לכולי עלמא מקום חיוב הוא", ולכן כאן מוכרחים לומר שהאיסור הוא רק מצד פעולת הגברא]. משא"כ בכסבור רה"י ונמצאת רה"ר הוא טעה במציאות שלא ידע היכן נמצא, ולכן נחשב מתעסק.



175. סעיף י"ז.

176. שבת ו.

בענין קורע על מנת לתפור

הת' אליהו נחום קעניג

א

ספיקם של התוס' האם בעינן מתיר ע"מ לקשור

"מתני' אבות מלאכות וכו' הקושר והמתיר וכו' הקורע על מנת לתפור שתי תפירות וכו' והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות וכו'"

ובתוס' ד"ה הקושר והמתיר "צ"ע אי מיחייב במתיר שלא על מנת לקשור אי לא ומדלא תני ליה כדתני מוחק ע"מ לכתוב אין לדקדק דהכי נמי לא קתני סותר ע"מ לבנות ובפ' במה מדליקין (ל"א,ב) אמרינן בהדיא דבעינן סותר ע"מ לבנות ולפי מה שפירש רש"י בגמ' (ע"ד,ב) דאי מתרמי ליה תרי קיטרי בהדי הדדי בשני חוטין זה אצל זה שרי חד ומניח חד משמע דמיחייב בלא על מנת לקשור ולשון קטר לא משמע כפירושו אבל ר"ח פירש וכן משמע בירושלמי כשנפסק חוט בשני מקומות ונקשר מתירין ב' הקשרים ומשליכין לחוץ האמצעי וחוזרין וקושרין שתי הראשים זה בזה ואין בו אלא קשר אחד ולפי זה משמע דבעי מתיר ע"מ לקשור והא דלא תני ליה במתיר ובסותר פירשתי בפרק ב' (ל"א,ב) ד"ה וסותר"

וחזינן דנסתפקו התוס' במתיר האם בעינן דוקא על מנת לקשור או לא, ומוכיחים דדעת רש"י הוא דאפי' לא על מנת לקשור, אבל דעת תוס' נראה דנוטה שהוא דוקא על מנת לקשור, וכן פסק הרא"ש לקמן (סי' ו') דהוא דוקא במתיר על מנת לקשור. וצ"ע מה הם צדדי הספק.

ב

מחלוקת ראשונים בטעם דצריך "על מנת"

ונראה לבאר בזה: דהנה שאר המלאכות דיש בהם תנאי דעל מנת הם, קורע ע"מ לתפור, מוחק ע"מ לכתוב וסותר ע"מ לבנות. והנה יש לחקור מהו הטעם דצריך שיהיו ע"מ דנראה דאפשר ללמוד בב' אופנים:

א. דמכיון שכל מלאכות אלו הם מלאכות קלקול, ומקלקל פטור משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, על כן צריך שיהי' ע"מ לתקן.

ב. דזהו גדר המלאכה, דקורע הוא דוקא על מנת לתפור ומוחק דוקא על מנת לכתוב וכו', כיון שכן הי' במשכן.

ונראה דיש להוסיף טעם בזה מדוע דוקא במלאכות אלו אמרינן שצריך שיהיו על מנת מה שהיו במשכן, מכיון שמלאכות אלו חלוקים מכל שאר המלאכות, דכל שאר המלאכות הם חידוש היינו שיוצרים מציאות חדשה, משא"כ מלאכות אלו להיפך הם ביטול של דבר קיים, ובפשטות שאין הם יצירה אלא להיפך ביטול יצירה, ועל כן הגדירו אותם כמו שהיו במשכן, לצורך היצירה שלהם וכו'.

ונפק"מ בין ב' האופנים הנ"ל מה יהי' במקרה שקורע או מוחק באופן שזה מתקן אבל אינו ע"מ לתפור או לכתוב, דלפי אופן הא' חייב, כיון שכבר אינו מקלקל, אבל לפי אופן הב' פטור כיון שאין זה כמו שהי' במשכן ועל כן דוקא בקורע ע"מ לתפור וכו' חייב.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים: דהרמב"ם (פ"י ה"י) כתב "הקורע כדי לתפור שתי תפירות על מנת לתפור שתי תפירות חייב. אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל. הקורע בחמתו או על מנת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב. והפותח בית הצואר בשבת חייב"

ומבואר בדבריו דהחיסרון של קורע הוא רק כאשר הוא להפסידה דאז הוא מקלקל, אבל אם הוא לתיקון אפי' שאינו ע"מ לתפור אלא לתיקון אחר כגון ליישב דעתו או פותח בית הצואר, חייב.

אבל בכס"מ מביא את דברי הריטב"א במכות (ג,ב) על המימרא דרב יהודה אמר רב דהפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת "פירש"י ז"ל פותח בית הצואר ממש שעשה פתח

חדש בחלוק בשבת חייב מפני שתיקן כלי פי' דנהי דלא מחייב משום קורע דקורע שלא ע"מ לתפור הוא מיחייב משום תיקון כלי"

ומפורש בדבריו דחולק על הרמב"ם וסובר שאע"פ דבפוחת בית הצואר אינו מקלקל אלא אדרבה הוא תיקון, מ"מ אינו חייב משום קורע, כיון שאינו על מנת לתפור, ומפורש כאופן הב'.

ובדברי התוס' ג"כ נראה כדעת הריטב"א דהנה התוס' (ע"ג, ב) ד"ה וצריך לעצים כתבו "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב וכו', ובגליון הש"ס מצייין (ובאריכות יותר בחידושי הגרעק"א) דמתוס' משמע דבעינן דוקא קורע על מנת לתפור, וזהו כשיטת הריטב"א הנ"ל.

ג

קורע ע"מ לתפור – מלאכת קיעה או תחילת תפירה

ונראה דיוצא נפק"מ ג"כ בגדר המלאכה דקורע ומוחק וכו' מהו שם המלאכה דלפי הרמב"ם שם המלאכה הוא קורע, אלא צריך שלא יהי' מקלקל, משא"כ לפי הריטב"א והתוס' שם המלאכה הוא לפי התיקון דקורע חייב משום תופר וכן מוחק משום כותב וכו'.

וכן משמע מדברי הרא"ש (סי' ט') "שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה..ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה"

והנה הרא"ש שם מביא מהתוספתא דדין מוחק הוא לא רק במוחק אותיות אלא גם במוחק דיו על מנת לכתוב ב' אותיות וכותב דאע"פ שלא הי' במשכן "דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתיה דמיא ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה הלכך אפי' טשטוש דיו נמי"

ונראה דזהו רק לשיטת הרא"ש דס"ל שעיקר המלאכה היא הכתיבה, אבל לפי הרמב"ם דהמלאכה היא המחיקה עצמה בפשטות צריך דוקא מחיקת אותיות, ולא מספיק הכשרת מקום לכתיבה, ויעויין בפרי מגדים (משב"ז סי' ש"מ סק"א).

ונראה עוד נפק"מ בנוגע לשיעור המחיקה או הקריעה, דלשיטת הריטב"א והרא"ש בעינן כשיעור שתי תפירות או כשיעור ב' אותיות, אבל לפי שיטת הרמב"ם יש להסתפק

לכאור' במקרה שהוא לתיקון אחר והתיקון הוא גם בקרע קטן יותר האם צריך שיעור ב' תפירות או לא, ויעויין במשנ"ב בביאור הלכה (סי' ש"מ) שמסתפק בזה ונוטה לומר שחייב אפי' בשיעור קטן יותר. (ויעויין בהגהות הגרעק"א על הרמב"ם (פ"י ה"י) אבל נראה דאינו ראי' לנידון דידן כיון ששם הוא על מנת לכתוב וכו').

ד

דעת תוס' והרא"ש כאופן הב'

ונראה דבב' צדדים אלו תלוי הספק של תוס' בנוגע למתיר, האם בעינן ע"מ לתפור או לא, דלפי אופן הא' דכל מה דבעינן ע"מ הוא רק כדי שלא יהי' מקלקל, א"כ אין מקום לומר שצריך דוקא מתיר ע"מ לקשור, אלא בכל פעם שהוא מתיר באופן שאינו מקלקל חייב, וכמו בדוגמא שמביאים לפי דעת רש"י שהוא מתיר ומתקן בזה וכו', וא"כ משמע דהא דכתבו התוס' דבעינן מתיר על מנת לקשור הוא דוקא לפי אופן הב' דבעינן כמו שהי' במשכן שהי' מתיר על מנת לקשור, וא"ש לפי הסברא שביארנו לעיל, דהצד השווה בכל המלאכות דבעינן על מנת שאינו יוצר בהם יצירה חדשה וכו', ובמתיר ג"כ אינו יוצר וכו'.

וא"ש דתוס' לשיטתו דבמתיר ס"ל דצריך דוקא על מנת לקשור, וכן בקורע דוקא על מנת לתפור וכו' וכן מדייק הגרעק"א דהתוס' לשיטתייהו.

וא"ש דהרא"ש נמי לשיטתו דפסק (סי' ו') דמתיר בעינן על מנת לקשור ודוק.

ה

דברי רש"י בנוגע לפותח בית הצואר

סתירה בב"י ותירוץ המשנ"ב

אבל לכאור' בדעת רש"י לא א"ש דהוא סובר דלא בעינן מתיר ע"מ לקשור וכמו שכתבו התוס' בשמו, ובפותח בית הצואר ס"ל דאינו חייב משום קורע אלא משום מתקן כלי וכמו שכתב הריטב"א בדבריו, ומשמע דדוקא על מנת לתפור חייב משום קורע, וצ"ע.

והנה במשנ"ב בביאור הלכה (סי' ש"מ) הקשה סתירה בדברי המחבר, דבב"י (סי' שי"ז) בנוגע לפותח בית הצואר שחייב משום מתקן כלי מבאר שהטעם שאינו חייב משום קורע

הוא כיון שאינו ע"מ לתפור וכן פסק בשו"ע (שם סעי' ג') שהוא משום מתקן כלי ומשמע כדברי הריטב"א דקורע הוא רק על מנת לתפור (ונראה דכן פי' בב"י וצריך לעיין שם) ובסי' ש"מ פסק וז"ל "וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד ה"ז תולדת קורע וחייב" ומשמע מפורש שאם אין זה מקלקל אע"פ שאינו על מנת לתפור חשוב קורע וחייב.

ומסיק שם דכו"ע סוברים דלא בעינן דוקא קורע על מנת לתפור אלא בעינן על מנת לתקן (חוץ מהריטב"א שהוא דעת יחיד) וכן הוא דעת רש"י ותוס' והרמב"ם ומביא רא"י מהא דקורע בחמתו ועל מתו לקמן (ק"ה,ב) (רא"י) זו כבר מביא הגרעק"א בגליון הש"ס הנ"ל) וכותב דגם הב"י סבר כהריטב"א בסי' שי"ז אבל כאן חזר בו כמפורש בדבריו.

ואת דברי רש"י במכות דכתב דקורע בית הצואר חייב משום מתקן כלי, מבאר דאין זה משום דבעינן קורע על מנת לתפור, אלא קורע בית הצואר אינו בכלל קורע כלל, דהגדר של קורע הוא שבעת הפעולה הוא מקלקל לצורך תיקון אח"כ או לצורך תיקון מחוץ לדבר, אבל הפעולה עצמה היא פעולת קלקול, אבל קורע בית הצואר שבזה הפעולה עצמה היא התיקון אינו בכלל קורע ועל כן כתב רש"י שהוא משום מתקן כלי. ובזה מיישב ג"כ את הסתירה במחבר שפסק שהוא משום מתקן כלי שהוא משום סברת רש"י ולא כמו שסבר תחילה בב"י שהוא משום דבעינן קורע על מנת לתפור.

ועפ"י יש ליישב ג"כ את דעת רש"י דמתיר אפי' שלא ע"מ לקשור חייב, והא דכתב דבקורע בית הצואר חייב משום מתקן כלי אינה רא"י כנ"ל.

1

דעת אדמוה"ז דבעינן ע"מ לתפור כבמלאכת המשכן

אבל בדברי אדמוה"ז נראה מפורש דלא כהמשנ"ב דכתב (סי' שי"ז ס"ו) וז"ל מתירין בית הצואר.. אבל אין פותחין אותו מחדש מפני הוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו חייב אלא א"כ עושה על מנת לתפור כמו שנתבאר בסי' ש"ב" ומפורש דדעתו דהא דחייב משום מתקן כלי ולא משום קורע הוא משום דקורע הוא רק כאשר הוא על מנת לתפור.

ולאידך (בסי' ש"מ) כתב "אבל המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע" ולכאוי קשה דסותר דברי עצמו.

[והנה יש שרצו לתרץ את הסתירה לחלק בין האב לתולדה די"ל עד כאן לא בעינן קורע דוקא ע"מ לתפור אלא באב מלאכה דקורע, והיינו מכיון שקורע כעין הקריעה ממש שהי' במשכן א"כ א"א לחייבו רק אם באמת הוי לגמרי מעשה הקריעה כעין קריעה דמשכן שהי' על מנת לתפור, אבל בגוונא שאינו עובר על מלאכת הקריעה ממש שהיתה במשכן רק אנן מחייבין לי' משום תולדה דמלאכת קורע, א"כ בתולדה דקורע י"ל דשפיר חייב אף באינו עושה התולדה ע"מ לתפור, דהא ממילא אין מלאכתו דומה ממש להמלאכה שהיתה במשכן, ומ"מ הוא חייב משום הלכות תולדה דמלאכה, ה"ה נמי י"ל דלא בעי' גבי תולדה דקורע התנאי דע"מ לתפור, ודוק.

ומביאים ראי' מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (שהובא בריש ספר שביתת השבת) דאע"פ שמלאכת דש הוא רק בגידולי קרקע מ"מ המפרק שהוא תולדה דדש הוא אפי' באינו גידולי קרקע.

ולפי"ז נמצא דאין הפי' שצריך באמת דוקא כדי לתפור, היינו דאין זה גדר המלאכה אלא זהו התיקון שבפועל הי' במשכן. אבל בנוגע לתולדה אפשר גם בתיקון אחר.

אשר לפי"ז מיושבת הסתירה גם בדברי המחבר (יעויין בקובץ יגדיל תורה ירושלים ח"ב ע' 634).

אבל הגם שבמחבר אולי אפשר ללמוד כן, מ"מ בדברי אדמוה"ז לא משמע כן שהרי השמיט המשך דברי המחבר שכתב "ולא נתכוון לקלקל בלבד" והרי זה ברור שבמקלקל אינו חייב משום קורע, וא"כ מדוע השמיט זה, אלא כמו שמבואר לקמן.

אבל גם בגוף הסברא הזאת נראה דיש לעיין מדוע שלא נאמר שקורע בית הצואר יתחייב משום תולדה, דמשום שהוא יותר דומה להאב לכן פטור, וזה תמוה. והא דמוכיחים מדש ומפרק אולי שם אין זה מגדרי המלאכה וצל"ע בזה].

אבל אם נדייק בדברי אדמוה"ז הרי השמיט את המשך דברי המחבר דכתב "ולא נתכוין לקלקל בלבד" ואולי יש לומר דלפי אדמוה"ז פשוט שהמדובר הוא במקרה שהוא על מנת להדביק וכמו שביאר כמה פעמים (סי' ש"ב ס"ד וסי' שי"ז ס"ו הנ"ל) דקורע הוא רק על מנת לתפור.

עכ"פ מפורש בדברי אדמוה"ז דקורע הוא רק על מנת לתפור, וכן פסק (סי' ש"מ ס"ד) בנוגע למוחק שהוא רק על מנת לכתוב "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה

במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל" [ועיין בהמשך דבריו דמשמע ממנו מפורש הנפק"מ הנ"ל (אות ג') האם צריך גם למחוק אותיות או לא].

ולאידך משמע מדבריו דמתיר הוא אפי' שלא על מנת לקשור דכתב (סי' שיי"ז ס"א) הקושר והמתיר הן מאבות מלאכות [ולא כתב כמו בכותב ומוחק שהוא על מנת לכתוב דוקא] וכן מוכח מכל המשך לשונו שם דאין צריך דוקא על מנת לקשור, ולכאור' מאי שנא מתיר שחייב אפי' שלא על מנת לקשור מקורע בית הצואר שאינו חייב משום קורע משום שאינו על מנת לתפור.

ז

דעת רש"י דבעינן ע"מ כבמלאכת המשכן

וצ"ע בסברת המשנ"ב

והנה גם בדעת רש"י נראה דקשה ללמוד כהמשנ"ב, א. דהנה השפ"א דייק מלשון רש"י במשנה ד"ה ע"מ לתפור "אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן" דאין הטעם משום מקלקל [ועיי"ש בדבריו מה שכתב לבאר בדעת רש"י דזהו האב ומתקן סתם הוא תולדה, אבל בדברי אדמוה"ז א"א לתרץ כן שכתב שאם הוא לא ע"מ לתפור פטור]. וכן משמע מדברי רש"י לקמן (ע"ה, ב) ד"ה מחק אות א' "שאין מלאכת מחיקה חשובה אלא על מנת לכתוב" ונראה מפורש בדבריו דלומד דהגדר של המלאכה הוא דוקא על מנת. וכן משמע מדברי רש"י ביצה (ל"ד, א) דכתב "ואין חוששין שמא תקרע ואפי' נקרעת לא אכפת לן דאין זה קורע על מנת לתפור"

אבל לאידך מרש"י (ל"א, ב) ד"ה לעולם כר"י משמע דכל הטעם הוא כדי שלא יהי מקלקל, וכן הקשה במגן אבות על המשנה מלאכת קורע, יעוי"ש.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דאיך פסק דמתיר חייב אפי' שלא על מנת לקשור.

ובאמת נראה דגם עצם סברת המשנ"ב צ"ע, דהרי הא דבעינן במלאכת קורע על מנת לתקן הוא משום שהקלקול עצמו אינו יכול להיחשב למלאכה ועל כן בעינן את התיקון, והנה כאשר יש את התיקון מהו המחייב הקלקול או התיקון שבא על ידה, הרי ברור שהוא התיקון שבא על ידי הקריעה, וא"כ כאשר הקריעה עצמה היא תיקון כ"ש שצריך להיות חייב, ומדוע שנאמר שמהות המלאכה היא הקלקול, (ועיין בקצות השולחן סי' קמ"ו סקכ"ג) דהקשה כן וצ"ע.

ח

קורע ע"מ לתפור דווקא משום החיסרון דמקלקל

ונראה לבאר בזה דאפשר לומר דבעצם לומד אדמוה"ז כאופן הא' דהחיסרון דקורע ומוחק הוא דהם מקלקלין, ועל כן גדרם של מלאכות אלו הם כמו שהיו במשכן דהיינו עם התיקון שלהם, קורע על מנת לתפור מוחק על מנת לכתוב וכו', דהיינו שיסוד החיסרון שלכן הוצרכו ללמוד מהמשכן גם את העל מנת הוא משום מקלקל אבל בפועל נלמד גדר המלאכה מהמשכן דהוא רק על מנת מה שהי' במשכן, ודוק.

ועפ"ז א"ש הסתירה ברש"י דהא דכתב (ל"א,ב) דהוא משום מקלקל דבאמת זהו החיסרון של מלאכות אלו, וזה שכתב (במשנה ובע"ה, ב) דהוא רק על מנת לתפור או לכתוב, הוא משום דילפינן מהמשכן וכו'.

ובמילא לפי"ז א"ש מדוע מתיר חייב אפי' שלא ע"מ לקשור, כיון שאינו מקלקל, ודוק.

ומפורש סברא זו בתפארת שמואל על הרא"ש (סי' ו' אות ד').

ט

ישוב דברי אדמוה"ז בהלכות יו"ט ע"פ הנ"ל

ונראה דעפ"ז אפשר ליישב ג"כ מה דהקשו בדברי אדמוה"ז דבהלכות יו"ט (סי' תק"ח ס"ג) כתב מותר לפצוע את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע שאף אם תקרע הרי זה מקלקל ופטור מן התורה אלא אם כן קורע על מנת לתפור"

והיקשו דלמה כותב דהוא משום שהוא מקלקל הרי גם אם אינו מקלקל הרי ס"ל לאדמוה"ז דפטור משום דגדר קורע הוא רק על מנת לתפור וכו'. ובאמת כן כתב רש"י בביצה (שם) דההיתר הוא משום שאינו על מנת לתפור, וכן כתבו הט"ז והמג"א.

[ולכאור' אפשר לתרץ דהוא משום דמ"מ מדרבנן אסור גם שלא ע"מ לתפור, אבל כמו"כ אסור מדרבנן ג"כ מקלקל, וצריך לומר דהוא תרי דרבנן ודוחק קצת].

אבל לפי הנ"ל נראה דא"ש דהא גופא דקורע הוא רק על מנת לתפור הוא משום דהוא מקלקל, וזהו טעם אחד, ודוק.

י

קושיית הרעק"א מקורע בחמתו

תירוץ בדרך אפשר ודחייתו

אבל מה שצריך עיון היא קושיית הגרעק"א מהא דאמרינן (ק"ה,ב) דקורע בחמתו ועל מתו חייב וכו', אע"פ שאינו ע"מ לתפור אלא תיקון בעלמא.

ואולי יש לחלק, דכל הדין דצריך קורע על מנת לתפור הוא רק כאשר הקריעה עצמה היא קלקול, דבזה אמרינן שצריך שיהי' על מנת לתפור וכו', אבל כאשר מעשה הקריעה הוא התיקון, ולא הנפעל ממנו דהיינו הבגד הקרוע, בזה אין צריך שיהי' על מנת לתפור, ובקורע בחמתו ועל מתו הרי התיקון הוא מעשה הקריעה עצמו, ולא התוצאה שהבגד קרוע, שהרי אילו הי' מלכתחילה קרוע לא הי' מועיל לו כלום, ונמצא שרוצה את הקריעה עצמה, ובזה לא בעינן על מנת לתפור.

[והוא היפך הסברא המבוארת במשנ"ב הנ"ל בנוגע לפותח בית הצואר, דהיכא שהמעשה עצמו הוא תיקון אזי אין זה בגדר קורע, אלא שיש לחלק דכאן הוא באמת קלקול במציאות אלא שרוצה בקלקול עצמו, משא"כ שם אין זה כלל קלקול].

אבל לכאור' עדיין צריך ביאור, שהרי כל הקושיא של הגרעק"א לפי הדעה שהגדר דמלאכת קורע היא רק על מנת לתפור, ולפי הנ"ל נמצא דגדר המלאכה היא הקריעה עצמה, שהרי בקורע בחמתו אינו על מנת לתפור ומ"מ אמרינן דמכיון שהקריעה עצמה היא התיקון חייב, ולכאור' אינה גדר המלאכה שהיא דוקא על מנת לתפור.

יא

תירוץ האבנ"ז

על כן נראה לבאר בזה כמו שכתב באבנ"ז (סי' קפ"ו) לתרץ את קושיית הגרעק"א, דבקורע בחמתו ועל מתו, הוא על מנת לתפור.

ובהקדים דבפשטות לומדים דהפי' קורע על מנת לתפור הוא, שמטרת הקריעה היא בשביל התפירה, דזוהי כוונת הקורע, וכדמשמע בפשטות מלשון הרא"ש (סי' ט' הנ"ל).

אבל בלבוש (סי' ש"מ ס"ד הובא בט"ז ריש סי' ש"מ) כתב "ונראה לי דה"ה אותם ספרים שכותבים עליהם בראשי הדפים אותיות או תיבות שאסור לפותחן בשבת משום מוחק שהרי שובר ומוחק האותיות וכן לחזור ולסוגרו אסור משום כותב, ולפיכך נראה דחמיר טפי משבירת העוגות [שיש עליה אותיות] דאין שם אלא מוחק לברו אבל לא שייך בו המוחק על מנת לכתוב, שהיא עיקר המלאכה מן התורה, וכאן יש מוחק על מנת לכתוב שהרי דעתו לחזור ולסוגרו אחר הלימוד וקרוב אני לומר שחייב עליו חטאת"

ומבואר בדבריו יסוד חדש בגדר דמוחק על מנת לכתוב, דאין צריך שיהי' כוונתו למטרת כתיבה אלא צריך שבפועל ממחיקה זאת תבוא בסופו כתיבה.

ובסברא אפשר לבאר את דבריו דאין צריך באמת שיהי' בכוונתו לכתוב, שהרי אין מחייבים את האדם על כוונתו, ומה שנוגע לנו היא המציאות דבפועל מחיקה זו היא תחילת כתיבה שהרי א"א לכתוב בלי למחוק והיות שממחיקה זאת תעשה אח"כ כתיבה נמצא שהיא תחילת הכתיבה, ודוק.

והנה עפ"י מיישב האבנ"ז את קושיית הגרעק"א מקורע בחמתו ועל מתו, דגם שם יחזור ויתפור לאחר זמן, ובמילא הוי קורע על מנת לתפור.

ומוסיף שם שאע"פ שאינו עושה שום תיקון בתפירה הזאת על מה שהי' בתחילה, מ"מ, למ"ד מלשאצל"ג חייב לא בעינן שתהי' התפירה השני' יותר טובה מן הראשונה. (יעויין בתוס' לקמן צ"ד, א ד"ה רבי שמעון).

אלא שלכאור' לפי הנ"ל דיש בזה תיקון שהוא על מנת לתפור מה צריך לקורע בחמתו וכו'.

ונראה דהנה במשנ"ב בביאור הלכה הנ"ל, הקשה דהרי בקורע על מתו ישנם גם כאלו שאסור להם לחזור ולתפור, וכתבו באחרונים דמ"מ מותר לשלול, דהיינו לתפור בשינוי. אלא דבזה לכאור' קשה שהרי הוא מקלקל בזה שהרי התפירה הראשונה היתה טובה יותר, ואיה"נ דאין צריך שהתפירה השני' תהי' טובה מן הראשונה, אבל ודאי שאם היא גרועה מן הראשונה, הרי הוא מקלקל.

ונראה דעל כן אמרינן דקורע בחמתו ועל מתו חייב, שמכיון שיש כאן הנאה ותיקון בקריעה זאת, על כן אינו חשוב מקלקל.

ונמצא לפי"ז דיש כאן ב' פרטים, א. עיקר המלאכה, שהיא קורע על מנת לתפור. והפי' בזה הוא שאין צריך שיהי' בכוונה על מנת לתפור, אלא שבפועל יתפור אח"כ, דאז חשובה

הקריעה כתחילת התפירה. ב. כמו בכל המלאכות שמקלקל פטור בעינין שיהי' תיקון על ידי הקריעה והתפירה הזאת, ועל כן בעינין קורע בחמתו וכו' שיהי' תיקון על ידי מלאכה זו.

ואין להקשות דאין התיקון בגוף התפירה דהיא עיקר המלאכה. דיש לומר שאין צריך שיהי' בגוף המלאכה, ובאמת מבואר בגמ' דכל הדין דקורע בחמתו וכו' הוא לדעת ר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ודוק.

וכתב האבנ"ז דכן מטין דברי התוס' בגיטין (י"ט, א) ד"ה מוחק הוא, דבגמ' שם "אמרינן סיקרא על גבי דיו אמרי לה חייב מוחק הוא" וכתבו התוס' "וחשיב ליה מוחק על מנת לכתוב דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו ומקלקל לא הוי דעל הכתיבה זאת תהא כתיבה העליונה רישומה ניכר טפי משאם היתה תחתונה לבדה"

וחזינן בתוס' א. דלא בעינן שכוונתו תהי' על מנת לכתוב. ב. דהתוס' חילקו את דבריהם לב' פרטים א. דחשיב מוחק על מנת לכתוב. ב. דלא הוי מקלקל. וחזינן דהא דבעינן מוחק על מנת לכתוב אינו רק בשביל שלא יהי' מקלקל, אלא כי זהו גדר המלאכה וכו', ומ"מ בעינן נמי שלא יהי' מקלקל.

יב

שיטת אדמוה"ז בגדר מלאכת קורע – היפך מלאכת תפירה

כתב אדמוה"ז (סי' ש"מ סי"ז) "לפיכך אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש מפני שהוא כמתקן כלי עיין סי' תק"ח (אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד (סי"ב) מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה כמ"ש שם)"

והנה זהו חידוש של אדמוה"ז שמלאכת קורע היא רק כשקורע גופים הרבה שנתחברו, אבל בגוף אחד אין בו משום קורע.

ולכאור' חידוש זה דורש ביאור, מה המקום לחלק בזה, ובפרט שהרי גם כאשר קורע בגד ארוג הרי הוא קורע את החוטים עצמם, ומאי שנא אם קורע כל חוט לבד או שקורע חוטים הרבה בבת אחת. ואין לומר דכן הי' במשכן שהרי מ"מ תולדה יכול להיות גם בגוף אחד

וכו', שהרי רק את יסוד המלאכה ילפינן ממשכן ולכאור' יסוד המלאכה הוא קריעה וא"כ גם בגוף אחד ישנה קריעה שהיא עיקר המלאכה.

ונראה דשיטת אדמוה"ז היא דהגדר של קורע אינו קריעת חפץ, אלא גדר קורע הוא ביטול התפירה, דהיינו שתפירה היא חיבור של גופים וקריעה היא הפרדת הדברים שנתחברו על ידי התפירה. והוא גדר שונה לגמרי מקריעת חפץ.

ג

משמעות שיטת הראב"ד כדעת אדמוה"ז

והנה ברמב"ם (פ"ט ה"ב) כתב "הבוצע שני חוטין חייב ובוצע הוא המפריד את הארוג בין שהוציא הערב מן השתי או שהעביר השתי מעל הערב הרי זה בוצע וחייב"

ובהשגות הראב"ד ז"ל כתב "א"א זה הפירוש נוטה לקורע על מנת לתפור וכבר הוא שנוי במשנה ואנו מקובלים בוצע כמו פוצע והוא לשון חתוך שחותך שני חוטין אחר שהשלים אריגתו חותך את הארוג מן המשוייר שבמסכת ואפילו לא חתך ממנו אלא שני חוטין חייב מחתיכה זו "

ובהמה"ג כתב "ומה שאמר שפירוש רבינו נוטה לקורע על מנת לתפור י"ל שאין דומה קורע החוטין עצמן וחותך אחת לשנים לזה שאינו חותכן אלא מפריד האריג"

והנה דברי הראב"ד קשים לכאור' מדוע דברי הרמב"ם דומים לקורע הרי אינו קורע כלל אלא מפריד. ואדרבה דברי הראב"ד יותר דומים לקורע.

ונראה דדעת הראב"ד היא כשיטת אדמוה"ז הנ"ל, דגדר מלאכת קורע הוא הפרדת הגופים שנתחברו, וא"כ שפיר כותב דביאורו של הרמב"ם בבוצע נוטה לקורע. משא"כ לפי ביאורו שהוא קורע את החוטים שנשארו מחוץ לאריגה, בהם אין באמת מלאכת קורע שהרי אינם חלק מהאריגה וכו'.

משא"כ הרמב"ם נראה דלמד שקורע הוא באמת בגוף אחד, ועל כן מבאר שבוצע הוא שמפריד את הארוג וכו'.

יד

הרמב"ם ואדמוה"ז אולי לשיטתייהו

ונראה דאולי לשיטתייהו דנחלקו האם בעינן קורע על מנת לתפור דוקא או לא, דדעת הרמב"ם היא (כנ"ל אות ב') דאין צריך על מנת לתפור דוקא, דלפי"ז גדר המלאכה היא הקריעה עצמה. ודעת אדמוה"ז היא דבעינן דוקא קורע על מנת לתפור, ולפי"ז גדר המלאכה דקורע היא התחלת התפירה.

אשר לפי"ז מבואר מדוע סובר אדמוה"ז דקורע הוא דוקא הפרדת גופים וביטול התפירה הקודמת דדוקא בזה מתחילה התפירה הבאה, ודוק.

ומדוייק הוא בלשון אדמוה"ז שם שכותב "אלא כשקורע ומפריד" וכן בסוף ההלכה כותב "לפיכך אינו דומה כלל לתופר ואין בו משום קורע" ומשמע דקורע הוא ההיפך מתופר.

ומדוייק לשון הראב"ד דכתב דפירושו של הרמב"ם נוטה לקורע "על מנת לתפור", דמה נוגע כאן על מנת לתפור וכו', ולפי הנ"ל א"ש דמכיון שגדר קורע הוא על מנת לתפור על כן הפרדת האריגה דומה לקורע על מנת לתפור.





חידושים וביאורים

בתורת החסידות

מאת תלמידי התמימים
בתורת החסידות, שיחות
ומאמרים.

בס"ד. יב תמוז ה'תשל"ח

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו¹, ומביא כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל הגאולה במאמרו ד"ה זה [שאמרו בחגיגת י"ב תמוז הראשונה (בסעודת הודאה), בשנת תרפ"ח²], דאיתא במדרש³, אמר ר' אבין אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה, בא שלמה ופירש⁴ נגילה ונשמחה כך בהקב"ה, כך ביראתך, כך בתורתך, כך בישעותך⁵. אמר ר' יצחק כך בעשרים ושתים אותיות שכתבת לנו בתורה, ב' תרין כ' עשרין, הרי כך. ומדייק בהמאמר, מהו אומרו אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה, דמכיון שזה היום עשה ה' [היינו, דגם מעלתו של היום הוא לא מצד עצמו אלא שזה היום עשה ה'], הרי מובן לכאורה שהשמחה צריכה להיות בהקב"ה, ומהו אומרו אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה. וגם מה הם ג' הענינים דיראה תורה וישועה. וגם צ"ל המאמר דר' יצחק כך בעשרים ושתים אותיות כו', הרי כך בפשטות הוא כך בהקב"ה, ולמה מפרש כך בעשרים ושתים אותיות.

(ב) **והנה** ביאור מעלת היום (ועד שיש קס"ד לשמוח בהיום) הוא⁶, כי היום שבו נעשה נס⁷ הוא יום נעלה. ושני ענינים בזה. דהיום שבו נעשה נס הוא יום זכאי מצד עצמו (גם מקודם), שלכן נעשה בו נס, כי מגלגלין זכות ליום זכאי⁸. ועוד דע"י הנס שהיה בו, נעשה יום זכאי ויום סגולה וכו' (עוד יותר מכמו שהיה לפני זה). ולא עוד אלא שביום זה עצמו עיקר העילוי הוא בהזמן הפרטי (יום או לילה) שבו נעשה הנס. כדאיתא במדרש⁹ בשעה שאתה עושה לנו נסים ביום אנו אומרים לפניך שירה ביום (ותשר דבורה וברק בן אבינועם

(1) תהלים קיח, כד.

(2) ולאחרי עשרים שנה – בשנת תש"ח – ציוה בעל הגאולה להדפיס את המאמר (בהוספת קיצורים וכו') בקונטרס חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז ה'תש"ח (סה"מ ה'תש"ח ע' 239 ואילך). ולאח"ז נדפס גם בסה"מ ה'תרפ"ח ע' קנג ואילך.

(3) שהש"ר פ"א, ד (קרוב לסופו).

(4) שה"ש א, ד.

(5) כ"ה בהמאמר דבעל הגאולה. ולגירסתנו במדרש הסדר הוא: בישועתך בתורתך ביראתך. ואולי גם בהמאמר הכוונה להסדר מסופו לראשו. וראה בסוף המאמר דבעל הגאולה. וראה גם לקמן סעיף ט.

(6) ראה עד"ז פירוש מהרז"ו לשהש"ר שם.

(7) להעיר, דפסוק זה היום גו' בא בהמשך למ"ש לפני זה היא נפלאת בעינינו. ובמצודת דוד שם "שלא יורה עליו הטבע".

(8) תענית כט, א. ולהעיר, שכ"ה בנוגע לי"ב תמוז – שגם מקודם היה יום זכאי, ובקשר לבעל הגאולה יום ההולדת שלו.

(9) ב"ר פ"ו, ב – הובא גם בפירוש מהרז"ו לשהש"ר שם.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

ביום וגו'¹⁰), ובשעה שאתה עושה לנו נסים בלילה אנו אומרים לפניך שירה בלילה (השיר יהי' לכם כליל התקדש חג¹¹).

ויש' לומר, דהחילוק בהזמן שבו נעשה הנס, יום או לילה, הוא בהתאם לדרגת ואופן הנס, אם הנס באופן של אור וגילוי (יום) או שהוא באופן דהעלם (לילה). ועפ"ז יומתק גם זה שהנס הוא באופן של יום, אור וגילוי¹².

ג) **וביאור הענין** (השייכות דהזמן שבו נעשה הנס להנס) יובן בהקדים הידוע דנס הוא מלשון הרמה¹³. דע"י הנס נעשה הרמה ועלי' בהטבע¹⁴. דזהו מה שאומרים ברוך שעשה לי נס במקום הזה¹⁵, דגם המקום הוא גבול וטבע מתעלה בהבל"ג דהנס שלמעלה מהטבע. ומזה מובן שעד"ז הוא בנוגע לזמן שנעשה בו הנס, וכמו שאומרים בברכת הנסים (דחנוכה ודפורים) שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

ד) **וביאור הענין בפרטיות יותר**, הנה ידוע¹⁶ דבנסים יש (בכללות) שני סוגים. נסים שלמעלה מהטבע [כהנסים שהיו ביצי"מ, הפיכת מים לדם וכו' ועד להנס דקי"ס שנהפך ים ליבשה], ונסים המלוכשים בדרכי הטבע. ובהם גופא ישנם שני אופנים. שלבושי הטבע הם באופן שניכר בהם רק לבוש להנס שמתלבש בהם. כהנסים דחנוכה ופורים (ועד"ז הנסים של הגאולה די"ט כסלו¹⁷ ודי"ב תמוז), דעם היותם מלוכשים בדרכי הטבע, מ"מ היה

10) שופטים ה, א.

11) ישע' ל, כט.

12) ראה מגילה כ, ב דזה היום עשה ה' קאי (לא רק על המעל"ע, אלא גם) על יום (בניגוד ללילה). וראה בהמאמר דבעל הגאולה בתחלתו (בענין זה היום עשה ה') דיום הוא אור וגילוי.

13) פרש"י יתרו כ, יז.

14) סידור עם דא"ח מד, סע"ב. פירוש המלות לאדמו"ר האמצעי פקל"ט. אוה"ת בשלח ע' תרסה.

15) ברכות נד, א. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ט. טושו"ע או"ח סרי"ח. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז רפי"ג. וראה שערי תשובה ח"א (שער התשובה) פכ"ג (יד, ג ואילך). שער האמונה פט"ו* (כט, ב).

16) ראה סה"מ תקס"ה ח"א ע' שע ואילך (נוסחא שניה). ביאור"ז להצ"צ ח"א ע' שטז ואילך. ובארוכה – שער האמונה שם פט"ו ואילך ובכ"מ.

17) להעיר ממה שאמר אדה"ז בחג הגאולה י"ט כסלו תק"ס: "ברוך שעשה נסים לאבותינו הבעש"ט ורבינו הרב המגיד, בימים ההם פורים וחנוכה, בזמן הזה י"ט כסלו" (לקו"ד כרך א כא, א. הוספות לאוה"ת חנוכה כרך ה' תתריד, א).

*בשער האמונה שם: (טז). והוא ט"ס.

ניכר בגילוי (ועד שראו כל אפסי ארץ¹⁸) הנס שבהם¹⁹. ושלבושי הטבע מעלימים ומסתירים על הנס שמלוּבש בהם. ועד שלפעמים הם מעלימים ומסתירים לגמרי, שאין ניכר כלל שהוא נס, אין בעל הנס מכיר בנסו²⁰.

(ה) **והנה ידוע²¹** דשרש הטבע הוא משם אלקים (אלקים בגמטריא הטבע²²), דבכללות הוא אור הממלא שמתלבש בעולמות לפי ערכם, ושרש הנסים הוא משם הוי', דבכללות הוא אור הסובב שלמעלה מעולמות. ומזה מובן, דהנסים שאינם מלוּבשים בטבע, שרש המשכתם הוא מהגילוי דהוי' עצמו, שלמעלה מהתלבושות בשם אלקים, והנסים המלוּבשים בטבע שרש המשכתם הוא²³ מהגילוי דשם הוי' כמו שמתלבש בשם אלקים²⁴.

ויובן זה עד"מ בכח הרצון שבאדם (דרצון הוא משל על אור הסובב), שיש בו ב' מדרגות. רצון שלמעלה מטעם, ורצון שמתלבש בטעם. וכזה גופא (ברצון המלוּבש בטעם) שני אופנים²⁵. דעם היותו מלוּבש בטעם, ניכר בו בגילוי שבעיקרו הוא רצון (שלמעלה מטעם). ושהרצון מטה את השכל באופן שהשכל עצמו נעשה כפי הרצון, ונרגש בו דזה שהוא סובר כן הוא (לא מצד הטיית הרצון אלא) מצד השכל²⁶. ועד"ז הוא כנמשל, בגילוי אור הסובב, שיש בו דוגמת ג' דרגות הנ"ל, שהם שרש ג' הסוגים בנסים, נס שלמעלה מהטבע לגמרי, נס המלוּבש בטבע באופן שניכר הנס שבו, ונס המלוּבש בטבע באופן

שהטבע מסתיר הנס שבו.

18) ולהעיר ממ"ש אדה"ז בנוגע לגאולת י"ט כסלו: "הפלה ה' והגדיל לעשות בארץ כו' אשר נתגדל ונתקדש ברבים ובפרט בעיני כל השרים וכל העמים כו' אשר גם בעיניהם יפלא הדבר הפלא ופלא כו'" (אגרות קודש שלו סי' לח, וש"ג).

19) ראה תו"א מג"א ק, א. אוה"ת אחרי ע' תקסד. ביאור"ז שם ע' שיו. ובכ"מ.

20) נדה לא, א.

21) ראה סידור ופיה"מ שם. סד"ה החודש תרס"ו. סה"מ תרע"ח ע' פט.

22) פרדס שער יב (שער הנתיבות) פ"ב. ר"ח שער התשובה פ"ו ד"ה והמרגיל (קכ"א, ב). וראה שם שער האהבה ספ"א ד"ה וכדי להבין (נב, ד). של"ה פט, א (דאיתא בזהר): קפט, א (ומרוז בזהר): שח, ב. שו"ת חכם צבי סי"ח. שער היחוד והאמונה רפ"ו.

23) ראה פיה"מ שם פק"מ (צד, ד).

24) והגם דגם התהוות הנבראים (כפי טבעם) הוא לא משם אלקים עצמו אלא מהארת שם הוי' שבשם אלקים – יש לומר, דבנסים המלוּבשים בטבע, גם כשלבושי הטבע מסתירים לגמרי, הגילוי דשם הוי' הוא באופן נעלה יותר. שלכן הם נסים (אלא שאין מכירים בהם). וראה לקמן בפנים שהוא דוגמת שהרצון מטה את השכל באופן שנרגש בו שהוא סובר כן מצד עצמו – אף שבאמת אין לזה מקום בשכל, והוא רק מצד הרצון.

25) ראה עד"ז לקו"ש ח"ה ע' 5.

26) וע"ד שוחד, דהגם שזה שסובר כן הוא מפני שהרצון מטה את השכל (ולא מצד השכל עצמו), נרגש אצלו שהשכל מצד עצמו מחייב כן (כדמוכח מזה שהשוחד יעזור).

ו) והנה זה שנס מלשון הרמה, שע"י הנס נעשה הרמה ועלי' בהטבע, הוא בעיקר בהנסיים המלובשים בטבע.²⁷ שבהנסיים שלמעלה מהטבע, הגילוי דשם הוי' שלמעלה מהטבע הוא באופן שהטבע (הנמשך משם אלקים) בטל ע"י הגילוי, שידוד מערכות הטבע, וענין נס מלשון הרמה שהגילוי דשם הוי' הוא באופן שהטבע (שנמשך משם אלקים) מתעלה בהאור דשם הוי', הוא (בעיקר) בהנסיים המלובשים בטבע. אלא שאעפ"כ, מזה שגם הנסיים שאינם מלובשים בטבע נקראים בשם נס מלשון הרמה, מובן, שגם ע"י נסיים אלו נעשה הרמה ועלי' בהטבע. דכיון²⁸ ששידוד הטבע שע"י הנס הוא רק בפרט אחד ולא בכללות הדבר [כהנס דקריעת ים סוף, שהשינוי (שידוד הטבע) הי' רק בזה שהמים נצבו כמו נד וכחומה,²⁹ אבל עצם חומר המים נשאר כמו שהי' מקודם³⁰], נמצא, שגם בנסיים אלה, הגילוי דשם הוי' הוא בהתלבשות בהטבע של כללות הדבר שנעשה בו הנס, ועי"ז נעשה בו הרמה ועלי'³¹.

ז) וזהו אומרו אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה, דבכל נס יש שני הענינים דיום ודהקב"ה. דהרמת הטבע שע"י הנס הוא יום. וכנ"ל (סעיף ב' וג') דע"י הנס נעשה הרמה ועלי' בהזמן (היום) שבו נעשה הנס. והנס עצמו, שענינו הוא למעלה מהטבע, שרש המשכתו הוא מאוא"ס שלמעלה מעולמות (אור הסובב) כמו שמאיר ומתגלה בעולם³² באופן דסובב ומקיף, הקדוש ברוך הוא. וכמבואר בכ"מ³³ דזה שקוראים אותו ית' בשם הקדוש ברוך הוא, קאי על עצמות אוא"ס שקדוש ומובדל מעולמות כמו שהוא נמשך (ברוך מלשון המשכה) בעולמות באופן דסובב ומקיף. ואין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום או בהקב"ה, כי בכל אחד מהם יש מעלה שאינה בהשני. דבדרגת האור, הנס עצמו (הענין

27) ולכאורה יש לומר, דהרמת הטבע הוא גם בהנסיים דאין בעל הנס מכיר בנסו. ואדרבה, כיון דזה שנסים אלו הם מוסתרים הוא מפני שהטבע עצמו נעשה כן (כנ"ל סוף סעיף ה') – הרי הרמת הטבע שבהם הוא עוד יותר.
 28) ראה בארוכה ד"ה נתת ליראיך ה'תשי"ב. וראה עד"ז סה"מ תרע"ח ע' פט. בפיה"מ פקל"ט דגם ביטול הטבע הו"ע של הרמת ועליית הטבע. אבל בסה"מ תרע"ח שם מבואר כבפנים.
 29) לשון אדה"ז בשעה"ה"א פ"ב. וראה לקו"ש ח"ו ע' 90 הערה 27.
 30) שגם הנס דקי"ס הוא יש מיש ולא יש מאין (ראה שעה"ה"א שם).
 31) להעיר מפרש"י עה"פ חוקת כא, ח' ולפי שהוא גבוה. קוראו נס". היינו, דב"נס" שני ענינים: שהוא עצמו גבוה ומרומם, ונס מלשון הרמה, שעל ידו נעשה הרמה בענין שני. ועפ"ז יש לומר, דזה שהנסיים שאינם מלובשים בטבע נקראים בשם נס הוא (בעיקר) מפני שהם עצמם הם גבוהים (אלא שיש בהם גם הענין דנס מלשון) הרמה, הרמת הטבע. וראה סה"מ תרע"ח ע' פט "נס הוא ל' רוממות... גילי בחי' רוממות הא"ס שלמעלה מהטבע.. ולכן בהנס מתבטל הטבע", ולאח"ז מוסיף עוד ענין "נס שהוא ל' רוממות היינו שרוממות הטבע".
 32) דמאור הסובב עצמו, כמו שהוא למעלה מהתגלות בעולם אפילו לא באופן דמקיף ("קדוש" שלמעלה מ"ברוך") אין שייך גם הענין דשידוד וביטול הטבע.
 33) לקו"ת תזריע כב, ג. וראה שם כד, א דזה שהמיתבת דרקייעא זכו להגילוי דקוב"ה אמר טהור הוא שהשיגו "רק גילוי הרצון" כי הגילוי דקוב"ה הוא בחי' מקיף וסובב. ומזה מובן, שגם ההמשכה (ענין "ברוך") דהקב"ה הוא שנמשך באופן דמקיף, כמו שהוא קדוש ומובדל.

דשידוד הטבע) הוא נעלה הרבה יותר מהרמת הטבע שע"י הנס. דהנס עצמו (שידוד הטבע) הוא הגילוי דאור הסובב שלמעלה מעולמות, משא"כ הרמת הטבע שע"י הנס הוא הגילוי דאור הסובב כמו שמתלבש בעולמות. אבל בהגילוי, הענין דהרמת הטבע הוא נעלה יותר. דבהנס עצמו, הגילוי דאור הסובב, אין לאדם השגה בזה. שלכן נק' הנסים בשם נפלאות, דפלא הוא שאינו מושג בשכל. ולא עוד, אלא שכשאדם רואה דבר פלא הוא משתומם על זה, דהשתוממות הו"ע הביטול³⁴. וכמבואר בכ"מ³⁵ בענין ארבעה שצריכים להודות³⁶, דהודאה (על הנס) הו"ע הביטול. דכמו שבעולם, ענין הנס הוא שהטבע מתבטל [דכיון שהנס בא מהגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מהעולמות, שהעולם אינו יכול לקבלו, נעשה עי"ז ביטול הטבע דעולם], עד"ז הוא בנוגע להאדם, דע"י הנס בא להודאה וביטול. משא"כ הענין דהרמת הטבע, שהגילוי דשם הו"י שלמעלה מהטבע נתלבש בהטבע גופא, על זה כתיב³⁷ דעו כי הו"י הוא אלקים, ידיעה והשגה. דכיון ששמחה היא בבניה דוקא, משא"כ בחכמה שלמעלה מהשגה אין שייך שמחה³⁸ [אף שגם החכמה היא שכל, אלא שהיא נקודה כללית ואינה בהתיישבות. דמזה מובן במכ"ש בנוגע לפלא שלמעלה מהשכל], לכן יש קס"ד לשמוח ביום. ויש להוסיף, דיום הוא אור וגילוי (כמבואר בארוכה בהמאמר דבעל הגאולה בתחלתו). וזהו לשמוח ביום, דהטעם על הקס"ד לשמוח בהיום שנעשה בו הנס (הענין דהרמת הטבע) הוא, כי ענין זה הוא יום, אור וגילוי (שבא בידיעה והשגה).

ח) **ובא** שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך בהקב"ה בך ביראתך כו', דפירוש בך בהקב"ה (שפירש שלמה) הוא בהקב"ה עצמו שלמעלה גם מסובב. וכמבואר בכ"מ³⁹ דפירוש בך הוא בך בעצמותך. דהחידוש של שלמה (החכם מכל אדם⁴⁰) הוא דשרש הנסים הוא מהעצמות. דזה שהגילוי דשם הו"י שלמעלה מהטבע נתלבש בשם אלקים בגימטריא הטבע (דענין זה הוא בכל הנסים, גם בהנסים שלמעלה מהטבע, כנ"ל סעיף ו), וגם לאחרי התלבשותו בטבע ניכר בגילוי (גם בהנסים המלובשים בטבע, כהנסים דחנוכה ופורים) שהוא נס (הגילוי דשם הו"י) שלמעלה מהטבע, הוא בכח העצמות שמחבר ומאחד שני הפכים.

(34) המשך תער"ב ח"ב ע' תצד. ובכ"מ.

(35) שידוד (עם דא"ח) מד, ד. פיה"מ ס"פ קלט.

(36) ברכות נד, ב (במשנה). רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ח. טושו"ע או"ח ר"ס ר"ט. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ג ס"ב.

(37) תהלים ק, ג. וראה פיה"מ שם פק"מ (צב, ד).

(38) לקו"ת צו יא, ג ואילך. פיה"מ פקמ"ח (צח, סע"א ואילך). ובארוכה – ד"ה שמח תשמח תרנ"ז בתחלתו.

(39) ראה בהמאמר דבעל הגאולה בסופו. אוה"ת דרושים לסוכות ע' א'תשס. סה"מ ה'תש"א ע' 94. בהנסמן להלן הערה 54.

(40) ראה מלכים – א ה, י"א.

וזהו הקשר דשני הפירושים בנגילה ונשמחה בך, בך בהקב"ה (כפירוש המדרש) ובך בעצמותך, כי החיבור והיחוד דקדוש וברוך (סוכב ומלא) הוא בכח העצמות. וכיון שהפסוק נגילה ונשמחה בך מובא במדרש בהמשך לשתי הסברות (בענין השמחה בהנסים), אם לשמוח בהקב"ה (בהנס עצמו שנמשך מאור הסוכב) או לשמוח בהיום (מהתלבשות הסוכב במלא, שע"ז מתלבש הנס בטבע), והחידוש דשלמה הוא שהשמחה צריכה להיות בך בעצמותך שמחבר שני הענינים, לכן אומר בך בהקדוש ברוך הוא (ולא בך בעצמותך), כי כח העצמות שמתגלה בנסים הוא בזה שמאחד ב' הבחינות דקדוש וברוך.

ט) וממשיך במדרש בך ביראתך בך בתורתך בך בישועתך, דהמשכת העצמות היא ע"י היראה. וכמבואר בכ"מ⁴¹ החילוק בין אהבה ליראה, דע"י האהבה, כיון שהיא מציאות והתפשטות, מגיעים בהגילויים דאוא"ס (התפשטות), ודוקא ע"י היראה שהיא ביטול, ועד ביטול שמצד עצם הנשמה, מגיעים בהעצמות. אבל, זה שע"י היראה מגיעים בהעצמות, הוא בהעלם, ובכדי שיהי' גילוי העצמות הוא ע"י התורה, תורה אור⁴². דהגם שהביטול דיראה הוא מצד עצם הנשמה, דשרש הנשמות הוא למעלה משרש התורה⁴³, הרי הגילוי דכל ענין (גם דשרש הנשמות כמו שהם מושרשים בהעצמות) הוא ע"י התורה.

ויש להוסיף, דמכיון שאסתכל באורייתא וברא עלמא⁴⁴, כל ההמשכות שבעולם הם ע"י התורה. ושני הענינים דלמעלה מהטבע (בל"ג) ודטבע (גבול) שבעולם, נמשכים משני הענינים דבל"ג וגבול שבתורה. וכמבואר בכ"מ⁴⁵ עה"פ⁴⁶ עוטה אור כשלמה, שגליא דתורה (השלמה דתורה) היא במדידה והגבלה, ופנימיות התורה (האור דתורה) הוא בלי גבול. וע"י היחוד דשני הענינים בתורה, שהגליא והפנימיות הם תורה אחת, ובפרט ע"י עסק התורה באופן שבלמוד הנגלה נרגש אצלו בגילוי הפנימיות דתורה (הנפלאות שבתורה), עי"ז נמשך בעולם החיבור דלמעלה מהטבע עם הטבע, ובאופן שגם בהטבע יהי' נרגש בגילוי הנפלאות שלמעלה מהטבע.

וזהו בך ביראתך בך בתורתך בך בישועתך, שבתחילה צ"ל ביראתך שע"ז ממשכיכים את העצמות, ולאח"ז בתורתך (תורה אור) שע"ז נעשה גילוי העצמות, ומזה נמשך להיות

41) קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18).

42) משלי ו, כג.

43) ראה ד"ה אז ישיר תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קיט ואילך). עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' רח ואילך). ה' ש"ת פ"ג (סה"מ הש"ת ע' 61 ואילך). ובכ"מ.

44) זח"ב קסא, א-ב.

45) המשך תער"ב ח"א ספ"ח. סה"מ ה'ש"ת ע' 67 ועוד.

46) תהלים קד, ב.

בך בישועתך, דהגם שהיו במצב שהוזקקו לישועה, וגם לאח"ז (כיון שנמצאים עדיין בגלות), הישועה היא בלבושי הטבע, מ"מ ניכר בה בגילוי, ובאופן דראו כל אפסי ארץ, שהוא נס גלוי שלמעלה מהטבע.

וממשיך במדרש, אמר ר' יצחק⁴⁷ בך בעשרים ושתים אותיות שכתבת לנו בתורה, דזה שע"י התורה נמשכת הישועה באופן הנ"ל הוא בעיקר באותיות התורה. ושני ענינים בזה. כי החיבור דלמעלה מהטבע עם הטבע הוא בכח העצמות (כנ"ל), ואותיות התורה הם כלים להמשכת העצמות (כמבואר בהמאמר דבעל הגאולה). והחיות של כאו"א מישראל הוא ע"י שיש לו אות בתורה⁴⁸, ולכן, בכדי שיהי' נגילה ונשמחה בך (דענין השמחה היא גילוי החיות עד לגילוי פנימיות החיות⁴⁹), הוא ע"י אותיות התורה, שמהם נמשך חיות לכ"א מישראל.

(י) **והנה** ידוע⁵⁰ ששמחה פורצת גדר. ומוכן, שהגדרים שנפרצים ע"י השמחה הם רק הגדרים של אותה הבחינה שבה היא השמחה. ולכן, כאשר השמחה בהנסיים היא מצד הגילויים דממלא וסובב (יום והקב"ה), שהם בגדר ידיעה (אין אנו יודעים), נשארים עדיין הגדרים שישנם בהבחינות שלמעלה מידיעה. משא"כ ע"י השמחה דנגילה ונשמחה בך בעצמותך, נעשה פורץ, פריצת כל הגדרים. ועי"ז מיוחסף עוד יותר בהחיבור דלמעלה מהטבע עם הטבע שנעשה ע"י גילוי העצמות.

וזהו זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, דע"י השמחה בזה היום (באופן דנגילה ונשמחה בך), מיתוסף עוד יותר בהגאולה, שהיא באופן נעלה עוד יותר מכמו שהיתה בפעם הראשונה (כפי שנמשכה מלמעלה, לפני השמחה). וכיון שבהגאולה די"ב תמוז נגאלו כאו"א מישראל, גם אלו אשר בשם ישראל (רק) יכונה⁵¹, לכן, גם ההוספה בהגאולה בכל שנה, שנעשית ע"י שמחת הגאולה, היא נמשכת לכאו"א מישראל, להגאל מכל הענינים המונעים ומעכבים לתומ"צ. וע"פ הידוע שכל הגאולות שיכות זל"ז כי כולם גאולה נקראות⁵², יש לומר, דע"י השמחה בחגיגת הגאולה, תהי' הוספה גם בגאולה העתידה, שם נשמחה בו⁵³ בו בעצמותו⁵⁴, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

47) ולהעיר דיצחק הוא שמו (השני) של בעל הגאולה.

48) ראה מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ג ע' תשעט. וש"נ.

49) ראה לקו"ת שלח מא, א.

50) ראה המשך שמה תשמח תרנ"ז ס"ע 49 (סה"מ תרנ"ז ע' רכד) ואילך. ועוד.

51) ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל הגאולה במכתבו לחגיגת י"ב-י"ג תמוז בפעם הראשונה – ט"ו סיון תרפ"ח (נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו ואילך. ה'תש"ח ע' 263 ואילך. אגרות קודש שלו ח"ב ע' פ' ואילך).

52) ראה פרש"י ד"ה אתחלתא דגאולה – מגילה יז, ב.

53) תהלים טו, ו. וקאי על הגאולה העתידה – ראה שעת האמונה רפנ"ב. שם ספנ"ו ובכ"מ.

54) ראה תו"א בשלח סד, סע"ב. שער האמונה ספנ"ו. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' שפד. אוה"ת דרושים לסוכות ע' א'תשס. ובכ"מ.

בההבדל דבין ירידת הנשמה בגוף לבריאה יש מאין

הת' מנשה אלטהויז

א

במאמר ד"ה וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים שבועות תש"ו מבאר אדמו"ר הריי"ץ¹ דישינו הבדל בין בריאה יש מאין לירידת הנשמה בגוף, דבבריאה יש מאין למרות שהאין הוא באין ערוך ליש, מ"מ מכיוון שהאין מהוה את היש זה מראה על קירוב ערך ויחס מסוים בין היש לאין, וכן היש תופס מקום אצל האין, משא"כ בירידת הנשמה בגוף הנשמה היא לא בערך לגוף?

ולכאורה דרוש ביאור מדוע ירידת הנשמה בגוף נחשבת באין ערוך יותר מבריאה יש מאין, דלכאורה אדרבה הסברא נוטה לומר שבריאה יש מאין נחשב באין ערוך יותר מירידת הנשמה בגוף, שהלא בירידת הנשמה בגוף הנשמה מתלבשת בגוף, א"כ למראית עין נראה שיש יחס מסוים בין הנשמה לגוף משא"כ ביש מאין שהאין לא מתלבש ביש אלא רק מהוה את היש באופן חיצוני לכאורה זה מראה על ריחוק ערך יותר?²

ועוד יותר קשה דבספר המאמרים תרנ"ב ותרנ"ד³ מבואר דאין ערוך לך קאי על בריאה יש מאין דדוקא בזה מודגש האין ערוך לך?

1. ספר המאמרים תש"ו עמ' 100.

2. וכן לכאורה משמע מלשון אדמו"ר הריי"ץ שאם האין היה מתלבש ביש זה היה מראה על קירוב יותר שכתוב במאמר "דאם היות דההתהוות הוא לא מה שהאין נעשה ליש כ"א רק מה שהאין מהוה את היש מ"מ הרי יש קירוב ערך אל היש" משמע מדבריו שאם האין היה מתלבש ביש ודאי שהיה קירוב בין האין ליש אלא שאפילו אם האין לא מתלבש ביש אלא רק מהוה אותו גם יש קירוב ערך מסוים א"כ מדוע כשהנשמה מתלבשת בגוף, זה נחשב באין ערוך יותר, דלכאורה אדרבה איפכא מסתברא? וכן גם קשה שלכאורה בלשונו של אדמו"ר הריי"ץ משמע אחרת מלשונו של הרבה במאמר שבועות תשי"ד דכותב "שאם ההתהוות היתה באופן שהאין נעשה ליש או החיות של היש אזי היתה ההתהוות שלא בערך" משא"כ בלשונו של הרבה הריי"ץ משמע שאם האין היה נהפך להיות יש ודאי שהיה קירוב ערך בין האין ליש וצ"ע.

3. ספר המאמרים תרנ"ב ב תרנ"ד" ה אין ערוך לך בעולם הזה.

ב

בכדי להבין זאת צריכים להקדים ולבאר ראשית כל מדוע הנשמה כשלעצמה היא באין ערוך לגוף?

וההסברה בזה מובאת בקצרה במאמר, דהנה בעולם קיימים ד סוגים של נבראים דצח"מ, דהנשמה נמצאת בדרגת המדבר, היינו הדרגה הגבוהה ביותר מחשבתא עילאה, לעומת זאת הגוף נמצא בדרגה הנחותה ביותר דומם עד שמצד הגוף אדם יכול לעשות היפך רצון הבורא ממש.

להבנת העניין נקדים דמבואר בתו"ח⁴, שבבריאת העולם יצר הקב"ה את הנבראים בשני דרכים א. הדרך שבה יצרו את הדצ"ח דהיינו במאמר אלקי שכתוצאה מהמאמר האלקי נוצר החומר והצורה של הדצ"ח באותו רגע, היינו שהקב"ה אמר "תדשא הארץ דשא" באותו רגע נוצר גם החומר וגם הצורה שלו, וכן בכל הדצ"ח, וזה מ"ש שנבראו בקיומן ובצביונן היינו שנבראו בשלימות, שלא היו צריכים לגדול מקטנות לגדלות, ב. הדרך שבה יצר הקב"ה את האדם, דהיינו בשני שלבים א. הקב"ה לקח עפר(דומם) חומר שהיה עשוי כבר, ויצר ממנו גולם בצורת אדם, היינו בעשייה בעלמא, ולא ע"י מאמר אלקי, ב. לאחמ"כ יצר הקב"ה את הנשמה ע"י נפיחה, כמ"ש "ויפח באפיו נשמת חיים" דהיינו מפנימיותו "מאן דנפח מתוכו נפח", ז"א יצירת האדם לא הייתה ע"י מאמר אלקי היינו הבל פיו אלא ע"י יצירה ונפיחה, וזהו הביאור במ"ש לאחמ"כ⁷ "ויהי האדם לנפש חיה" ז"א לא היו זקוקים למאמר אלקי כדי לחיות את הגוף אלא זה נוצר ממילא ע"י הנפיחה, במילא יוצא א"כ שהחומר (הגוף) והצורה (הנפש) של הדצ"ח הם בערך אחד לשני, משא"כ הגוף (החומר) של האדם והנפש (הצורה) של האדם הם לא בערך אחד לשני, והראיה שהגוף והנפש של האדם לא נבראו באותו רגע.

ועוד ראייה שנפש האדם היא לא בערך לגופו, שהרי ידוע שבכל סוג של נברא ככל שהוא גבוה יותר יש בו את כל הדגות הנחותות ממנו, דכמו שרואים במוחש בחי שיש בו צמיחה מקטנות לגדלות כמו הצומח, וגם נפשו של החי צומחת ביחד אם הגוף, דהא בהא תליא.

וכן באדם רואים את כוח הצומח, שהרי גם האדם צומח מקטנות לגדלות, וכן גם שכל האדם גודל מקטנות לגדלות, ולכאורה אמור היה להיות, שבן אדם אם גוף גדול יהיה לו

4. תו"ח בראשית ד" ה וייצר הו' את האדם.

5. בראשית ב, ז.

6. זהר.

7. בראשית ב, ז.

שכל גדול, ובן אדם אם גוף קטן יהיה לו שכל קטן, ולמעשה במציאות זה לא כך, שיכול להיות בן אדם גדול שיהיה לו שכל קטן, ויכול להיות בן אדם קטן שיהיה לו שכל גדול, אלא משמע מפה שהגוף והנפש הם לא בערך אחד לשני⁸, ועל כן צמיחה מקטנות לגדלות בגוף לא מחייבת צמיחה מקטנות לגדלות בנפש.

ולכאורה דרוש ביאור מדוע המדבר (הנפש) מתלבש בדומם (הגוף) דווקא, שהוא הנברא הנחות ביותר, שלמראית עין לכאורה היה מתאים יותר שהמדבר יתלבש בחי או בצומח שהם נמצאים בדרגה גבוה יותר מהדומם?

אלא ההסברה בזה, דהנה ידוע שכל הנבראים שרשם הוא בשם הוי', דאות י' היינו חכמה הוא שורש האש ושרש המדבר ואות ה' בינה הוא שורש ש הרוח ושרש החי, ואות ו ז"א (מידות) הוא שורש המים ושרש הצומח, ואות ה מלכות הוא שורש העפר ושרש הדומם, ומכיון שישנו כלל שנועץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, על כן מתלבש המדבר (הדרגה הגבוה שבנבראים) בדומם (הדרגה הנחותה שבנבראים) דווקא.

ולכאורה הא גופא דנעוץ תחילתן בסופן קשיא, דמדוע נעוץ תחילתן בסופן?

אלא הביאור בזה דידוע, דתכלית הכוונה בכריאת והתהוות העולמות, הוא דנתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים, שעל כן האדם נברא לאחר כל הברואים ד"אפילו יתוש קדמך", במילא התכלית היא שהאדם יברר את העולם, עד לדרגות הכי נחותות בעולם, ועפ"ז מוכן מדוע התלבשה הנשמה דווקא בדומם, כי דווקא ע"י התלבושות הנשמה בדומם, יכול האדם לברר את החלק הנחות ביותר של העולם הדומם, עד"מ אדם הרוצה להרים כבודה, מתכופף האדם להרים את הכבודה מתחת, ולא מרים מהאמצע, שהרי אילו ירים מהאמצע רק החצי העליון יתרומם, אך החצי התחתון ישאר למטה, ועל כן נושא את המשא מלמטה, עד"ז בעניינינו כדי לברר גם את הדרגות הנחותות ביותר, הנשמה הייתה

8. לכאורה יש לחקור כשמבארים במאמר שהמדבר הוא לא בערך לדומם (הגוף) האם הכוונה דווקא על הנפש האלוקית או שמא מדובר פה גם על הנפש החיונית שאינה בערך לגוף והסברת העניין דלכאורה מצד אחד הבאנו ראייה שהמדבר הוא לא בערך לגוף מההבדל שבין יצירת האדם ליצירת הדצ"ח שביצירת הדצ"ח החומר (הגוף) והצורה (הנפש) של הדצ"ח נבראו באותו רגע משא"כ ביצירת האדם הגוף (החומר) והנפש (הצורה) של האדם לא נבראו באותו רגע אלא בשני שלבים ומזה לכאורה משמע שריחוק הערך קאי אף על הנפש החיונית שהרי בפשטות גם הנפש החיונית נוצרה אחרי יצירת גולם האדם ומצד שני אומרים שהשלב השני שבו יצר הקב"ה את האדם היה "ויפח באפיו נשמת חיים" ומזה לכאורה משמע שמדובר פה דווקא על הנפש האלוקית ולא על הנפש החיונית שהרי "מאן דנפח מתוכו נפח" דהיינו מפנמיותו ואת זה שייך לומר דווקא בנפש האלוקית והנפק"מ בין שני הצדדים היא האם גם אצל גוי נפשו היא לא בערך לגוף או שריחוק הערך קיים רק אצל יהודי דאם נאמר שהמבואר במאמר זהו דווקא בנפש אלוקית בגוי לא יהיה קיים ריחוק הערך אך אם נאמר שהמדובר במאמר הוא גם לגבי הנפש החיונית גם בגוי יהיה קיים ריחוק ערך וצריך עיון באיזה שלב נכנסה באדם הנפש החיונית שמצד אחד משמע שלא נבראה באותו רגע אם הגוף נמצד שני משמע שגם לא נבראה באותו רגע שהנשמה נבראה וצ"ע.

מוכרחת להתלבש בדומם דווקא, שהרי אילו הנשמה הייתה מתלבשת בחי או בצומח, האדם היה יכול היה לברר רק את הדרגות העליונות (צומח חי) ולא את הדרגות הנחותות (דומם), ולכן הנשמה יתלבשה דווקא בדומם.

אך עדיין דרוש ביאור כיצד הנשמה יכולה להתלבש בדרגא כ"כ נחותה כמו דומם? אלא ההסברה בזה שהיות והמדבר שרשו הוא באות י דשם הוי' היינו חכמה, והחכמה מאין תמצא, ז"א בחכמה אין עדיין התפשטות של ההשגה, על כן התלבשה הנשמה דווקא בדומם ששם כבר אין התפשטות של השגה והוא בביטול, משא"כ בחי בינה וצומח מידות שם הנשמה לא יכולה להתלבש, כי יש שם התפשטות של ההשגה, והחכמה לא יכולה להתקיים שם.

ולכאורה מתחזקת השאלה ששאלנו, מדוע בנשמה היורדת לגוף מתבטא הבאין ערוך יותר מבריאה יש מאין, והרי רואים שיש קירוב ויחס מסוים בין הנשמה לגוף, שהרי בגוף אין התפשטות של השגה ועל כן יכולה הנשמה להתלבש בגוף?

אלא הענין יובן בהקדים, דהנה מבואר בחסידות דבאופן התלבשות הנשמה בגוף, קיימים ג' מושגים: א. עולם, ב. שנה, ג. נפש, דהנה משמעות המושג נפש, זהו החיות, שעומדת בהיכון לקראת התלבשות בגוף, שהרי הנפש מצד עצמותה, אינה יכולה להתלבש בגוף, שהרי עצם הנפש הוא לא בערך לגוף, כלומר הנפש היא כללות החיות של בחינת חי בעצם ועל כן בכדי שהנפש תוכל להתלבש בגוף דרושה לכך הכנה וזהו המושג נפש לגבי הלבשות הנשמה בגוף ומשמעות המושג עולם זהו החיות הפרטית המתלבשת בכל אברי הגוף להחיותם דהיינו שמתלבש בחיים בשריים ממש וזהו רק הארה מהנפש ומשמעות המושג שנה זהו פעולת החיבור שבין הנשמה לגוף דלכאורה הגוף והנפש הם שני הפכים ממש א"כ כיצד יכולה להיות התחברות הנפש אם הגוף עד שנהפכים לדבר אחד ממש? אלא מוכרחים לומר שיש פה הענין דרצא ושוב שמצד אחד הנפש נמצאת בדביקות למקורה העצמי התנועה דרצא אולם אם היתה רק בדביקות למקורה לא הייתה יכולה לחיות את הגוף ועל כן מוכרח להיות פה התנועה דשוב היינו הרצון להתלבש בגוף כדי למלאות את רצון העליון א"כ רואים שהחיבור דהנפש והגוף מגיע בכח העצמות.

וההסברה בזה⁹ דהנה כתיב "אך בצלם יתהלך איש" דהיינו שבשעת חיבור הנפש אם הגוף נוצר בחינת צלם הנפש ובחינה זו היא למעלה מהנפש אפילו מבחינת יחידה שבנפש והענין דהיות והגוף והנפש הם שני הפכים ממש ובכדי שהנפש תוכל להחיות את הגוף נמשך לזה כוח רוחני בפני עצמו שהוא מבצע את חיבור הנפש אם הגוף ומאחר שכוח רוחני

9. ספר הליקוטים דא"ח " צמח צדק" ערך צלם עמ' ש"ז.

זה יש בו את הכוח לאחד שני הפכים ולתת הוראה לנפש לצאת מגדרה וטבעה ולהתלבש בגוף מוכרחים לומר שיש בו כוח רב ועצום יותר מעצמותה של הנפש וע"כ יכול לשלוט על הנפש במילא א"כ משמע שבכדי לחבר את הגוף והנפש מוכרחים להגיע לכוח העצמות (כוח המפליא לעשות) שביכולתו לחבר שני הפכיים ממש א"כ רואים שהנפש היא לא בערך לגוף שהרי זקוקים לכוח העצמות כדי לבצע את החיבור של הנפש אם הגוף.

אלא דלכאורה עדיין לא מובן:

א.הרי רואים בפועל שהנשמה מתלבשת דוקא בדומם כנ"ל א"כ משמע שבכל זאת יש איזה ערך מסוים בין הגוף לנשמה?

ב.לכאורה בהא גופא, (בג' המושגים דעולם שנה ונפש) רואים, שראשית כל, קודם חיבור הנפש עם הגוף, דרושה הכנה מסוימת כנ"ל, דהרי עצם הנשמה לא מתלבשת בגוף, אלא רק ¹⁰הארה מהנשמה מתלבשת בגוף, לפ"ז משמע לכאורה שלגוף יש ערך מסוים לדרגת הנשמה המתלבשת בו, א"כ לא מובן ממה נפשך, אם החיבור נפעל ע"י כוח העצמות, (כוח המפליא לעשות) מדוע חיבור הגוף נעשה דוקא עם הארת הנשמה, ולא עם עצם הנשמה, ואם החיבור נעשה מצד הערך שבין הגוף לנשמה מדוע צריך את כוח העצמות (כוח המפליא לעשות)?

ג. דהנה רואים, ¹¹דכשהנשמה מתגלגלת בגוף של בע"ח, יש לה צער מזה, ולכאורה מכיון שחיבור הנשמה עם הגוף, נעשה ע"י כוח העצמות, ולא מוכרח, שהגוף יהיה כלי לנשמה, א"כ מדוע, שכהנשמה מתלבשת בגוף בע"ח, נגרם לה צער רב יותר, מהתלבשות הנשמה בגוף אדם, אלא מוכרחים אם כך לומר שיש איזה ערך מסוים בין הנשמה לגוף?

אלא יש לומר הסברת הענין בזה, דהנה בהמשכת החיות של הנפש בגוף, קיימים ב' שלבים: א. עצם חבור הנפש עם הגוף ב. אופן החיות לאחר החיבור. דיש לומר דעצם החיבור, נעשה מצד כוח העצמות, אך לאחר החיבור, אופן החיות הוא לא מצד כוח העצמות, אלא מצד הערך שבין הגוף לנשמה.

וההסברה בזה, דתמוה לכאורה אם הגוף הוא בערך, מדוע זקוקים לכוח העצמות, כדי לפעול את עצם החיבור, אלא הענין הוא, דודאי יש איזה ערך מסויים, בין הגוף להארת הנשמה, אלא מכיון שזקוקים לפעול פה, חיבור של שני דברים הפכיים ממש, שיתאחדו

10. עיין בליקוטי תורה מאמר ונקדשתי בתוך בנ"י שמבאר שהמשכת החיות לעולמות הוא לא כמו ירידת הנשמה בגוף שמתלבשת בתוך האברים ממש אלא המשכת החיות לעולמות הוא זיו מאורו יתברך א"כ משמע לכאורה ממש שבגוף מתלבש אפילו עצם הנשמה ולא רק הארת הנשמה ואולי יש לומר ששם מדבר מצד הארת הנשמה שמתלבשת בגוף וצ"ע.

11. ספר המאמרים תרס"ג עמ' ח' ואילך.

לדבר אחד ממש, הערך המסוים, שיש ביניהם לא יכול ליצור חיבור כזה, אלא זהו דוקא ע"י כוח העצמות, אבל בכל מ"מ לאחר שנעשה החיבור בין הגוף לנשמה, לא זקוקים לכוח העצמות, אלא הערך שבין הגוף לנשמה, הוא יוצר את החיבור ביניהם, עפ"ז מובן מדוע עצם הנשמה לא מתלבשת בגוף שהרי לאחר החיבור של הנפש אם הגוף עצם הנשמה לא תוכל להמשיך להחיות את הגוף שהרי עצם הנשמה היא לא בערך לגוף וכן מובן א"כ מדוע דכשהנשמה יורדת בגוף של בע"ח יש לה צער מזה כי לאחר פעולת החיבור אופן החיות הוא לא בכוח העצמות.

אלא שלכאורה לא מובן עדין, שהרי רואים בכל אופן, שיש איזה ערך מסוים בין הנשמה לגוף ?

וכן לכאורה משמע בספר המאמרים תרס"ג¹² דעצם החיבור נעשה בהכנה, ז"א ע"י צמצומים ובסדר והדרגה, ורק אופן החיות, הוא לא באופן של התעסקות ?

אלא מוכרחים לומר, שמשמעות המשפט "אין ערוך" במאמר, הוא לא שהנשמה היא לא בערך לגוף, כפי שמשמע מהלשון במאמר בפשטות, שהרי רואים, שיש איזה ערך מסוים בין הגוף לנשמה, כנ"ל אלא המשפט "אין ערוך" במאמר, קאי על החידוש, שנפעל בהתלבשות הנשמה בגוף, היינו חיבור שני הפכיים ממש לדבר אחד.

וההסברה בזה תובן בהקדים משל, דהנה ישנו מלך המתייחס לעבדיו מאד יפה, והתייחסות זאת פועלת התפעלות רבה מאד, שזהו חידוש שהמלך מתייחס לעבדים, שהרי המלך הוא אדם מאד מתנשא, לעומת זאת, יש מלך שמלבד זאת שמתייחס לעבדיו הוא בעצמו נהפך להיות עבד, א"כ זה פועל חידוש הרבה יותר גדול, ממלך שמתייחס לעבדיו, שהרי פה נעשה חיבור של שני הפכים, שנעשו דבר אחד, (המלך המתנשא נהפך להיות עבד).

שעפ"ז הוא ההבדל שבין ירידת הנשמה לגוף, לבין בריאה יש מאין, שבבריאה יש מאין, האיך מהוה את היש באופן חיצוני, במילא לא נרגש בהתהוות כוח העצמות, משא"כ בירידת הנשמה בגוף, שהנשמה מתלבשת בגוף, רואים ומרגישים במוחש את כוח העצמות, שהרי יש פה שני הפכים שנעשו לדבר אחד ממש, וזה נעשה בכוח העצמות דוקא. זאת אומרת דגם בריאה יש מאין, האיך הוא לא בערך ליש, אבל מ"מ אין פה חידוש גדול כ"כ של חיבור שני הפכיים. ולכן בספר המאמרים בתרנ"ב ותרנ"ד מבואר, שהמשפט "אין ערוך לך" קאי על בריאה יש מאין, שהרי בבריאה יש מאין, האיך הוא לא בערך ליש אלא שפה

12. עמ' ח' ואילך.

במאמר מדברים מצד החידוש שבחיבור, וזה לא קיים בבריאה יש מאין אלא בירידת הנשמה בגוף¹³.



13. אלא שלפי זה עדין לא מובן דלכאורה מלשון הרבי ריי"ץ משמע שאם האין היה מתלבש ביש זה ודאי לא היה נחשב אין ערוך ולכאורה מדוע הרי ניכר פה בגילוי החיבור של שני הפכיים האין והיש א" כ משמע שמדברים פה על האין ערוך שבין הנשמה לגוף ולכן אם היה מתלבש האין ביש זה היה מראה על קירוב יותר א" כ לפי זה עדיין לא מובן מדוע ירידת הנשמה בגוף היא יותר באין מבריאה יש מאין וצ" ע.
משא" כ המאמר של הרבה שבועות תשי" ד מאד מובן שמבואר שם שאם האין היה מתלבש ביש גם בבריאה יש מאין היה אין ערוך לפי דאז היה ניכר בגילוי החידוש דחיבור שני הפכים ממש יש ואין.

ביאור ענין ההכנה למ"ת – והמעלה בזה

הת' ישראל בר כוכבא

א

יבאר דההכנה למ"ת היא העבודה דספה"ע בבירור נה"ב ע"י גילוי אהבה רבה

בד"ה "משכני אחריו נרוצה" ה'תשח"י מבואר שההכנה למתן תורה היא העבודה דספירת העומר שענינה הוא בירור נפה"ב ועי"ז זוכים לקבלת התורה וזהו גם נרמז בהפסוק "משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך" הנה משכני קאי על הזמן דיצ"מ שאז היה גילוי מלמעלה למטה שמשך את עם ישראל מקליפת וטומאת מצרים והגילוי הזה היה לנפה"א בלבד משכני לשון יחיד, ואח"כ התחיל הזמן של אחריו נרוצה שזוהי העבודה מלמטה למעלה שהו"ע העבודה דספירת העומר שע"ז נאמר "וספרתם לכם" בירור הנפה"ב נרוצה לשון רבים, "ואח"כ מגיעים למ"ת שע"ז נאמר "הביאני המלך חדריו" חדר ר"ת חסר דין רחמים שהם ג' הקוין של דיני התורה... שבפנימיות יש בזה בחי' העצמות ומהות אור א"ס ב"ה שזוה"ע אנוכי ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית, וזהו שמסיים שכתוב "נגילה ונשמחה בך" כך בעצמותך".¹

וממשיך אח"ז במאמר שבירור מידות נפה"ב הוא לא ע"י גילוי אור המוחין אלא ע"ג גילוי אהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת "דאי אפשר לבר את המידות דנפה"ב ע"י גילוי אור המוחין [שהרי המידות דנפה"ב נתרחקו מהשכל ואינם כלים לשכל ולכן השכל לא יפעול בהם מאומה], והבירור שלהם הוא ע"י גילוי אהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת שזהו מה שנאמר והניף את העומר דקאי על אהרון כהן גדול דאהבת אהרון כהנא רבה היא בלי גבול... ודווקא ע"י גילוי אהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת יכולים לפעול בירור המידות דנפה"ב".

1. לכללות ענין הנ"ל וביותר ביאור ופירוט ראה לקו"ת ד"ה "וספרתם לכם" וידבר אלוקים" ועוד.

ב

צ"ב המבואר כאן עם המבואר בליקוטי תורה על ענין זה

והנה ענין זה דבירור נה"ב הוא ע"י גילוי אהבה – רבה, צריך ביאור:

דהנה בלקו"ת ד"ה "וספרתם לכם" מבאר אדמוה"ז ענין בירור נפה"ב שאין מספיק אתכפיא של נפה"ב אלא צריך גם אתהפכא ובסגנון המאמר שאין מספיק הנפת העומר אלא לאחרי זה צריך להיות ספירת העומר.

ביאור הענין, דהנפה"ב למטה ה"ה שקועה בגשמיות וחומריות העולם ואין שום אפשרות לברר אותה (אתהפכא). ועוד יותר, היא מפריעה ומעלימה על נפה"א. זאת אומרת שא"א לעבוד את ה' אפי' בדרך של אתכפיא. לכן צריך לגלות את שורשה של נפה"ב בקדושה (בחי' בהמה רבה שם ב"ן) וע"י גילוי שורשה נפעל בה רצוא לאלוקות וזהו ענין הנפת העומר. ואור עליון זה נקרא לפני ה' כמ"ש "ניפו הכהן לפני הוי", היינו למעלה מהוי' שזוהי ספירת הבינה.

אמנם באמת שע"י ענין זה (גילוי שורשה שפועל רצוא) אפשר לעבוד את ה', אבל זוהי עבודה בבחי' אתכפיא כיון שזהו גילוי בבחי' מקיף בלבד, וכדי שיהיה בירור נפה"ב בבחי' אתהפכא, צריך להמשיך למטה בתוך הנפה"ב את שורשה העליון הנ"ל, ובלקו"ת ד"ה "וידבר אלוקים" שהבירור נעשה ע"י בחי' החכמה "כי בחכמה אתבררו", המשכת המקיף בפנימי, וזהו ענין ספירת העומר לפועל שהנפה"ב לא רק שאינה מעלימה, אלא אדרבה היא מסייעת. ועוד יותר, פועלת עליה בנפה"א.

זאת אומרת שהכח על העבודה הוא הנפת העומר והעבודה בפועל הוא ספירת העומר.

וא"כ לכאורה אינו מובן, דבלקו"ת כותב בפירוש שבירור נפה"ב נפעל ע"י השכל (מוחין) הן הכח על העבודה (מקיף דבינה הנפת העומר), והן העבודה בפועל (בחכמה אתבררו ספירת העומר), ואילו בד"ה משכני הנ"ל אומר הרבי שהכח על העבודה מגיע מבחי' יחידה, והעבודה בפועל בירור נפה"ב נפעל ע"י גילוי אהבה רבה, ושולל לגמרי שבירור נפה"ב נפעל ע"י השכל "גילוי אור המוחין".

הצורך בבירור נה"ב דווקא ומדוע אין מספיק לדחותה

ויוכן בהקדים מה שיש להבין עוד במאמר שם וז"ל:

"וצריך להבין מ"ש משכני אחריו נרוצה דמשמעות הפסוק הוא (דסדר הענינים הוא בדיוק, והיינו) שבתחילה צ"ל בחי' משכני ואח"כ אחריו נרוצה ואז דווקא אפשר להגיע לבחי' הביאני המלך חדריו, וצריך להבין מדוע אין מספיק העבודה דמשכני שהיא העבודה של הנפה"א מצד עצמה אלא צריך גם לעבודה דאחריו נרוצה שהנה"א מתלבש בנה"ב כדי לבררה וכו'".

וממשיך להקשות שם: "וביותר אינו מובן ע"פ מה שנתבאר לעיל בענין משכני שהוא גילוי בחי' היחידה והיינו שענין המשכני אינו רק היציאה ממצרים כפשוטו אדמת בני חם אלא הוא ענין היציאה מכל המיצרים וגבולים גם מבחי' חכמה דאצילות שהוא ג"כ בחי' הגבלה עד שיתגלה בחי' היחידה המיוחדת ביחיד שהיא בלי גבול וא"כ איזה יתרון מעלה יהיה בנפש האלוקית ע"י בירור הנפש הבהמית דווקא עד כדי כך שא"א להגיע להגילוי דמתן תורה ע"י העבודה דנפש האלוקית מצד עצמה בגילוי בחי' יחידה כי אם ע"י גילוי נפה"ב דווקא...".

בפשטות צריך ביאור מה ששואל בשביל מה צריך בירור נפה"ב, דלכאורה לא רק שצריך אלא שחייבים, כדי שלא תהיה רק נתינת התורה אלא גם שיקיימו את התורה שלא יהא מונע ומעכב מקיום תומ"צ?

וביותר אינו מובן ע"פ המבואר שהנפה"ב יכולה להעלים אפי' על גילוי בחי' יחידה (!), א"כ בירורה נחוץ ומוכרח למתן תורה שהרי תכלית ועיקר הכוונה הוא הקיום והמעשה בפועל, ובמיוחד ע"פ המבואר שהתנאי למתן וקבלת התורה הוא נעשה ונשמע הרי עשיה קדמה, וכן "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ו"המעשה הוא העיקר", ועל זה הנפה"ב בוודאי תפריע ואפי' תמנע את קיום התומ"צ, א"כ מהי אפוא השאלה לשם מה צריך ביאור הנפה"ב?

וי"ל דהמדובר כאן אינו על קיום התורה והמצוות אלא על קבלת התורה והמצוות.

והביאור בזה – יתכן מצב שיהודי ילמד תורה ויהגה בה ויקיים מצוות לכול פרטיהם ודיקדוקיהם ובכ"ז זה לא יהיה הוא הלומד והמקיים, היינו שזה לא חודר בו והופך למציאותו כיון שהוא בעצמו לא עובד אלא ישנו בנפשו גילוי אור מלמעלה ובגללו הוא

מקיים את ציווי הקב"ה ועל גילוי אור זה שבררך מלמעלה למטה² אין אף אחד שיכול למנוע, גם לא התוקף של נפה"ב שיכול להעלים על בחי' יחידה. [ובאמת כאשר יפסק גילוי אור זה – אם בינתיים לא עשה כלים ועבד בעצמו ועם עצמו – קיום התומ"צ יחלש ואפי' יפסק]. ומה שהוא כן יכול (תוקף דנפה"ב) להעלים, זה כאשר היהודי נמצא לבדו (בגלוי) במערכה כשאין גילוי אור מלמעלה והוא עובד בעצמו שאז אפי' אם פנימיות רצונו בגילוי ובזה גופא פנימיות הרצון שמבחי' יחידה, יכולה נפה"ב להעלים ולהסתיר על נפה"א.

והנה גילוי זה היה ביציאת מצרים גילוי מלמעלה למטה אבל לאח"ז צריך ספירת העומר עבודה מלמטה למעלה בירור נפה"ב וזוהי ההכנה למתן תורה. דכיון שהרצון הוא לא שנפה"ב לא תפריע, דאז מספיק רק לדחות אותה ולא צריך לברר אותה וזה אפשרי ע"י גילוי אור מלמעלה שמפניו מתבטלת מציאותה ומתן תורה היה יכול להיות מיד אחרי יציאת מצרים, אלא הכוונה היא שהגילוי יחדור בפנימיות באדם, ו(עי"ז) בעולם, וזה הרי אפשרי רק ע"י עבודת האדם עבודה מלמטה למעלה. וזוהי העבודה דספירת העומר בירור נפה"ב, ודווקא ע"י זה זוכים למ"ת. לא רק שמקיימים (מקיף), אלא גם מקבלים (פנימי), "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות".

ועל פי זה יובן מה שהרבי שואל בשביל מה צריך את בירור נפה"ב – דלכאורה היא מעלימה ומסתירה על הנפה"א - כי בשביל שלא תעלים מספיק הגילוי אור מלמעלה במ"ת כדי שיקיימו ואין צורך בבירור הנפה"ב אבל כיון שנוגע לנו שגם יקבלו את התורה צריך עבודה בבירור נפה"ב.

ד

המטרה בירידת נה"א בגוף היא בה עצמה וכמו"כ הוא בעבודה דספה"ע יתרון מעלה

ויש לבאר בעומק יותר מדוע צריך את בירור הנפה"ב, ע"פ המבואר בענין תכלית ירידת הנשמה בגוף שאינה צריכה תיקון אלא ירידתה היא כדי לתקן את הנפה"ב ועי"ז נעשה בה עצמה עילוי ומגיעה למעלה יותר ממה שהייתה קודם ירידתה למטה (נעשית בחי' מהלך כו'). וא"כ שואל הרבי איזה יתרון מעלה יהיה בנפ"א ע"י בירור נפה"ב בספה"ע שעל ידו דווקא יהיה אפשר להגיע למ"ת, הרי ישנו הגילוי ובחי' היחידה.

2. ואפי' אם גילוי זה מאיר בדרגות תחתונות בנפש ולא דווקא יחידה.

ואין לתרץ שיתרון המעלה הוא ההמשכה בפנימיות (שבאה ע"י עבודה עם נפה"ב) כו' (כנ"ל) דהרי בחי' יחידה - שהיא בבחי' מקיף על האדם - בגילוי, היינו בכוחות הפנימים – אין למעלה מזה. [דהרי המשכת המקיף בפנימיות היא יותר נעלית מעשיית הפנימיות כלי לאור אלוקי דע"י בירור נפה"ב שנעשית כלי – ממשיכים אור אלוקי לפ"ע הכלי, אבל גילוי בחי' יחידה זה לא (רק) הכנת הכלי אלא (גם) שהאור האלוקי גופא שנמשך ה"ה גבוה יותר, אור שלא לפי ערך הכלי, ויש להאריך בזה כו']. ומדוע א"כ צריך בהכנה למ"ת לבירור נפה"ב דווקא?

ה

פנימיות הנה"א מתבטאת ברצון ולכאורה גם פנימיות נה"ב

ויובן זה ע"פ ביאור ענינם של הרצון והמדות והחילוק ביניהם:

בענין גילוי היחידה שהיה ביצי"מ מביא במאמר שזהו"ע גילוי פנימיות הנפש והוא הרצון שבה ובזה גופא פנימיות הרצון.

ומבאר זה במאמר שם וז"ל:

"ויובן זה (ענין הפנימיות הנפש ובזה גופא פנימיות הרצון) ע"פ מארז"ל חמשה שמות נקראו לה נפש רוח נשמה חי' יחידה, הנה הרצון שמצד הטעם הוא בבחינת נשמה שהיא בחי' בינה כמ"ש "נשמת שדי תבינם" ולמעלה יותר הוא בבחי' חי' שהיא בחי' החכמה כמ"ש "החכמה תחיה בעלי" ואף שהיא למעלה מהבינה מ"מ הרי היא כבר מקור להשגה כמ"ש תחי' בעליה אמנם הרצון שאין בו טעם הוא מצד בחי' יחידה והוא הרצון שמצד עצם הנשמה שנקראת בשם יחידה לפי שהיא מקבלת מיחיד שרצון זה הוא רצון פשוט שאינו מורכב בשום טעם"

והנפק"מ מאיפה הרצון נובע זהו בעיקר (בנוגע לענינו) לגבי תוקפו של הרצון, "שהרצון שיש בו טעם הוא בהגבלה כפי אופן הטעם והשכל דכל מה שהשכל הוא בעומק יותר הנה גם הרצון הוא בתוקף יותר, וכאשר השכל אינו בעומק כ"כ הנה גם הרצון אינו בתוקף כ"כ וכאשר יהיה שינוי בהשכל הרי זה יפעול חלישות גם בהרצון ועד שאפשר שיתבטל הרצון לגמרי. ועוד זאת שברצון זה יש התחלקות בפרטי ואופן הרצון דמאחר שבא מצד השכל לכן יש בו התחלקות כמו בהשכל. משא"כ הרצון שמצד בחינת יחידה הרי הוא רצן תקיף ביותר והוא רצון פשוט שאין בו התחלקות".

זאת אומרת שפנימיות רצון נפה"א מתבטאת ברצון³ (דבחי' יחידה) ללא טעם, ורצון זה הוא למעלה גם מתענוג⁴.

והנה גם בנפה"ב יש דוגמת בחי' יחידה והראי' לזה שיכולה להעלים על היחידה ע"י תוקף הרצון שלה כמו שרואים שגם בנפה"ב יש רצון תקיף בלי מדידה והגבלה של שכל והיינו שהרצון הוא הרבה יותר מחיוב הטעם. ויתירה מזו, אף שכס כשהשכל אומר שזה דבר לא טוב ולא צריך לרצות אותו, מ"מ הוא רוצה בו. א"כ נמצא שגם בנפה"ב יש רצון שלמעלה מטעם.

1

מבאר שברצון נוגע גם מה רוצים וזהו החילוק בין רצון נה"א לרצונות נה"ב

ועפ"ז אולי אפ"ל שפנימיות נפה"ב היא ג"כ הרצון. היינו, שהתוקף שלה מתבטא ברצון. ודוחה זאת, שבאמת אינו כן מפני שנוגע לנו לא רק תוקף הרצון שבזה לכאורה הנפה"א ונפה"ב בהשתוות, אלא גם במה רוצים מהו הדבר הנרצה, מהו המבוקש.

וזהו מה שממשיך ומבאר במאמר שם :

"והנה רצון נפה"א הוא רצון תקיף וכו' כיוון שיחי' מקבלת מיחיד ומיוחדת בו (שלכן נקראת כך) והיינו שמיוחדת עם העצמות וכיוון שכך מובן שכל הרצונות של נפש האלוקית הם בעצמות ואפי' שרואים שגם הרצון מבחי' יחידה בא בהתחלקות לרצונות פרטיים כמ"ש "אחת שאלתי גו' שבתי בבית ה' לחזות בנועם הוי' וגו'" הרי באמת כל הרצונות רצון אחד שזהו"ע אחת שאלתי ואמיתית ופנימיות הרצון של נפה"א הוא רק בהעצמות. וכמו שהיה אומר רבינו הזקן נ"ע בדביקותו מי לי בשמים ועמך לא חפצתי איך וויל זע גאר ניסט איך

3. המדובר כאן -פנימיות- הכוונה פנימיות הנשמה ולא הכוחות פנימים.
4. "ענין הרצון בנפש האדם הוא הטיית הנפש והיינו דעם היות שכללות ענין הרצון הוא באין ערוך לגבי עצם הנפש מ"מ ברצון זה נמצא העצם שהרי הרצון הוא הטיית הנפש ובו הוא נמצא וכמאמר הבעש"ט במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא וזהו הטעם שהרצון שליט על כל הכוחות וגם על כח התענוג... והיינו לפי שברצון נמצא העצם שהוא למעלה מהתענוג ושליט עליו", (ד"ה קרוב הוי' ה'תשח"י).

וויל ניט דאיינ ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט איז דיך אליין וענין זה הוא מצד הרצון שמצד עצם הנשמה שלמעלה מכל הכוחות גם מכח התענוג⁵.

והיינו לפי שרצון זה בא מצד עצם הנשמה שלמעלה מכל הכוחות גם מכח התענוג והוא רצון פשוט ועצמי והיינו שמצד עצם הנשמה יש לו רצון עצמי בהעצמות והוא רצון אחד בלבד.

זהו ענינו של אמיתת ופנימיות רצון נפה"א ששרשה מתיקון עולם משא"כ נפה"ב ששרשה מתהו שהם ענפים מתפרדין הרי אע"פ שגם בה יש רצון תקיף שלמעלה מטעם מ"מ אין זה בדומה כלל להרצון דנה"א וכמאמר רז"ל "בבואה דבבואה לית להו" והיינו שבנה"א היא רצון אחד ובנה"ב הם רצונות רבים שלפעמים רוצה דבר זה ולפעמים רוצה דבר אחר לפעמים בקו החסד ולפעמים בקו הגבורה וכללות רצונותיו הם בדברים גשמיים וחמריים שכללותם הו"ע של פירוד ולכן נקרא תוקף הרצון דנה"ב בשם כפירים לשון רבים אך מ"מ כיון דרצון דנה"ב הוא רצון תקיף כנ"ל לכן אפשר שיעלים על בחי' היחידה דנה"א ועל זה הוא הבקשה "מכפירים יחידתי", אבל אעפ"כ אין זה בדומה כלל לבחי' יחידה⁶ שלכן נקרא (רצון הנה"ב) בשם כפירים לשון רבים.

[ולכן נאמר גבי גילוי בחי' יחידה בנפה"א (ביצי"מ) "משכני" לשון יחיד, מפני שהרצון שמצד היחידה הוא אחד ובדבר שענינו אחדות כו', ואילו על נפה"ב שרצונותיה רבים ובדברים שענינם פירוד נאמר "נרוצה" לשון רבים דהיינו שבספירת העומר צריכה להיות העבודה בנה"ב שרצונותיה רבים כו'.]

היינו שהמבוקש מגלה מאיפה נובע התוקף – מהי הפנימיות – ומכיון שרצון אמיתי הוא רק בדבר אחד, ואת זה הרי רואים בנפש האלוקית שמבוקשה הוא אחד, אנו למדים שתוקף – פנימיות – נפש האלוקית הוא הרצון.

5. "וכידוע שבפנימיות הכוחות הנה כח הרצון הוא למעלה מכח התענוג ולכן אנו רואים שגם ענינים אשר מצד עצמם אין בהם תענוג ואדרבא הם היפך התענוג מכל מקום אפשר שירצה בהם ועי"ז יפעל שגם יתענג מהם ולאידך גיסא הנה גם ענינים שמצד עצמם יש בהם תענוג וכמו ג"ע העליון וג"ע התחתון שהם אמיתית התענוג שלמעלה ומכל מקום אפשר שלא ירצה בהם אלא הרצון היה רק בהעצמות" (שם).
6. ויש להרחיב הביאור בזה ואכמ"ל.

יבאר מה שברצון גופא ישנו חילוק – ולפי (אי) מדת התוקף המתגלה ברצון זה אנו יודעים מהי דרגת רצון זה

ולהעיר: בתחילה אומר "שפנימיות הנפש האלוקית והוא הרצון שבה" שזהו הרצון מבחי' יחידה ואעפ"כ (יכול להיות ו) יש התחלקות לרצונות פרטיים, וממשיך ומקשה א"כ איך אפשר לומר שהמבוקש הוא אחד היינו העצמות? ומבאר שפנימיות כל הרצונות גם הפרטיים -אמיתת מבוקשם- הוא העצמות שזהו דבר אחד. ולכאורה קשה, אם מצד הפנימיות אין התחלקות איך ברצון יש התחלקות והרי רצון [זה] הוא פנימיות נפה"א?

ואין לומר שברצון גופא יש פנימיות, דהיינו בחי' נעלית יותר שבה באמת אין התחלקות לרצונות פרטיים, כיון דהמדובר כאן הוא ברצון דבחי' יחידה הדרגה הנעלית ביותר ברצון, שזהו רצון שלמעלה מתענוג כנ"ל.

ונראה לומר שכאן הרבי בא לבאר מהו הרצון שמדובר עליו במאמר, שאין זה רצון סתם הרצון מבחי' חי', רצון שלמטה מתענוג והתענוג הוא פנימיותו, שאמנם באמת הוא רצון פשוט ללא טעם (ולא כרצון המורכב שיש בו טעם) שהוא הרצון "הרגיל" [מבחי' חי' שהיא אמנם ללא טעם אבל היא מקור כנ"ל]. אבל לא בזה שאין בו טעם מתבטא אמיתית ופנימיות הרצון, פנימיות ואמיתית הרצון מתבטא בענין התוקף, שמפני זה אינו מדוד ומגובל, ולא בגלל שאין בו טעם אז לכן הוא לא מדוד ומגובל, אלא בגלל שככה הוא זה מהותו תוקף ולכן הוא בלי מדידה והגבלה⁷ וזהו הרצון מבחי' יחידה דווקא רצון עצמי⁸.

וזהו הביאור [במה ששואל הרי ישנם רצונות פרטיים והתחלקות ומתרץ שבפנימיות הם (הרצונות הפרטים) רצון אחד] אמנם באמת יש ברצון התחלקות לרצונות פרטיים, אבל רואים שישנו חילוק בהרצון – שלמעלה מטעם מדידה והגבלה – שבו גופא יש ב' בחינות:

א. בחי' חי' ב. בחי' יחידה ובחי' הב' - יחידה - היא פנימיות ואמיתת הרצון, משא"כ בחי' הא' - חי' - ובפנימיות ואמיתת הרצון - מבחי' יחידה - באמת אין רצונות פרטיים אלא

7. לגבי הענין שאם היה טעם או שיתגלה טעם (כדלקמן בפנים אות ט) האם יש נפק"מ בין הרצון שמבחי' חי' לבין הרצון שמבחי' יחידה, צ"ע.

8. אחרי הביאור שכאן מדובר על רצון אחר לא רצון סתם שבו יש התחלקות (הרצונות פרטיים) אלא רצון שבו אין התחלקות (רצון אחד), אז מתברר שזהו בעצם חילוק מהותי, שהרצון מבחי' יחידה הוא תקיף בעצם ובגלל זה אין לו מדידה והגבלה ולא כרצון מבחי' חי' שאין לו מדידה והגבלה (לא בגלל שזהו מהותו אלא) כיון שאין לו טעם.

רק רצון אחד. והשאלה היא לפי ההו"א שרצון מבחי' חי' והרצון מבחי' יחידה זהו אותו רצון, היינו ששתיהם הם למעלה ממדידה והגבלה, וע"פ חילוק זה מבואר בטוב.

ח

מביא דאמנם מה שמצינו בנה"א תוקף שלמעלה ממדידה והגבלה, הרי ענין זה ג"כ בנה"ב, אבל מדוע צריך להגיע לזה

והנה ענין זה דתוקף שלמעלה ממדידה והגבלה שמצינו בנפה"א (רצון) ישנו ג"כ בנפה"ב (מדות).

"שאנו רואים במידות האדם למטה שגם המידות שמתעורר בהם ע"י השגת השכל המדות הם בתוקף גדול וגם כאשר משתנה השכל מ"מ ישארו המידות בתוקפם, ולכאורה, כיוון שהתעוררות המידות בא מצד השכל איך אפשר שהמידות ישארו בתוקפם גם שמשתנה השכל ?

אך הענין הוא לפי שבאמת שורש המידות הם למעלה מהשכל ורק שנתעוררו ע"י השכל ולכן הנה כל זמן שהמידות הם בדקות והם כלים להשכל אזי מאיר בהם השכל ופועל שינוי בהם שיהיו המידות כפי אופן השכל אבל כאשר המידות מתרחקים מהשכל ובאים בחומר הלב ונעשים מידות ממש אזי אינם כלים לאור השכל ואז אין השכל יכול לפעול בהם ולכן דווקא אז הם בתוקף גדול כפי אופן שורשם.

והיינו, שע"ז שנתרחקו מהשכל אין בהם ההגבלה שמצד השכל ואז מאיר בהם שורשם שלמעלה מהשכל".

אמנם עדיין צריך להבין מפני מה צריך לבירור נה"ב דווקא, דלכאורה, אם מצד מעלת תוקף המדות שאינם מידות בהגבלת השכל, הרי גם בנה"א יש בחי' היחידה שהוא הרצון שלמעלה מהטעם כנ"ל, ובחי' יחידה ישנה בכל אחד מישראל, שגם מי שיש לו נפש נמוכה, בחי' נפש דנפש בלבד, הנה גם בו יש בחי' יחידה, ובחי' היחידה מאירה בנפשו גם בפרטי המדרגות נרנ"ח שלמטה ממנה וא"כ לאחרי העבודה דמשכני שהו"ע גילוי בחי' יחידה למה צריך לעבודה דאחריך נרוצה שהוא בירור נה"ב דווקא ?

ט

מבאר דבתוקף שלמעלה ממדידה והגבלה גופא – ישנו חילוק בין אדם לבהמה

והביאור בזה הוא דהיא הנותנת, כיון שהתוקף הנובע מנה"א זהו בחי' אדם [רצון] לכן אי"ז מספיק כהכנה למ"ת, וצריך להגיע להתוקף הנובע מנה"ב אשר כשמה כן היא בחי' בהמה [מדות]. וזוהי ההכנה האמיתית למ"ת.

וזהו המבואר בענין זה :

"אך הענין הוא, דכיון שנה"א היא בחי' אדם, לכן הנה גם הרצון שאין בו טעם, יש בו טעם כמוס, והיינו לפי שהאדם הנה כל עניניו הם מצד הטעם דווקא. וראי' על זה, שהרי אנו רואים לפעמים גם בהרצון שאין בו טעם, שעם היותו רצון תקיף שגם כשמשתנה הטעם נשאר הרצון בתוקפו, מ"מ, יכול להיות שבמשך הזמן הנה מצד הטעם יהיה חלישות בהרצון עד שישתנה ויתבטל לגמרי.

ולכאורה, מאחר שהוא רצון שלמעלה מהטעם, שלכן היה בתחילה בתוקף גדול שלא ע"פ טעם כלל, א"כ, למה אח"כ נעשה גם בו הגבלת הטעם. ובהכרח לומר שגם הרצון שאין בו טעם הנה באמת יש בו ג"כ טעם, כי באדם כל הענינים הוא מצד הטעם, אלא שהוא טעם כמוס ונעלם שלמעלה מטעם שכלי. ולכן, בתחילת התגלות הרצון, שנתגלה רק הרצון ולא הטעם היה הרצון בתוקף גדול, אבל במשך הזמן נתגלה גם הטעם כמוס שבו ונעשה ממנו טעם שכלי, ועי"ז נעשה הרצון מורכב בהטעם שכלי, ולכן נשתנה מצד השתנות הטעם.

ונמצא מובן, שגם הרצון שלמעלה מהטעם יש בו טעם כמוס, לפי שכל עניני האדם הם מצד הטעם דווקא והיינו שגם בחי' לא אדם שבאדם הוא ג"כ מצד הטעם דווקא, ולכן הרי זה זה בהגבלה. משא"כ בנה"ב, שנקראת בשם בהמה, וכשמה כן היא, הנה הרצון דנה"ב הוא בלי טעם לגמרי ואינו מוגבל כלל, ולכן הנה בכדי להגיע להעצמות שהוא למעלה מהגבלה לגמרי הרי זה ע"י בירור נה"ב דווקא, וע"ד והחיות נושאות את הכסא, שהחיות (שדוגמתם בעבודה הו"ע בירור נה"ב) הם נושאות ומגביהות את הכסא והאדם שעל הכסא, וגם בחי' לא אדם שבאדם, לבחי' לא אדם שלמעלה מהשתלשלות לגמרי".

ומפני שצריכים לנפה"ב הנה הדרך לברר אותה שתוקפה יהיה בצד הקדושה זהו ע"י גילוי בחי' יחידה, "אמנם, בכדי לפעול בירור נה"ב צ"ל התגלות בחי' יחידה דנה"א דווקא, דכיון שנה"ב הוא בעל מידות, הרי מצד השכל וטו"ד אי אפשר לפעול עליו ולבררו כנ"ל, אלא צ"ל התגלות אה"ר דנה"א שלמעלה מטו"ד שדוקא עי"ז אפשר לברר את נה"ב ולאחרי

הבירור נעשה עלי' גם בנה"א, לפי שנה"א מצד עצמו הוא בבחי' אדם, וע"י נה"ב הרי הוא נתעלה לבחי' לא אדם כנ"ל".

,

רצון – מציאות מדות – ביטול

ומבאר דע"י מציאות הרצון מתגלה ביטול המדות הפועל ביטול ברצון, ירידה צורך עליה

ועפ"ז, דתוקף [-פנימיות-] הנה"א הוא הרצון, והתוקף [-פנימיות-] הנה"ב הוא המידות – כפי שהם בשורשם (למעלה מהשכל), - יובן בעומק יותר כללות הענין ויובן ג"כ החילוק לכאורה בין הליקוטי תורה למאמר כאן.

הביאור בזה: הרצון ענינו הוא משיכת הנפש, זאת אומרת מה שתופס מקום זה מציאות האדם ולא מציאות הדבר ולכן אין אפשרות להגיע ע"י הרצון למתן תורה, משא"כ במידות התפיסת מקום היא למציאות הדבר ולא למציאות האדם ולכן ע"י המדות דווקא מגיעים למתן תורה.

באותיות פשוטות: הרצון מבטא את מציאות האדם היינו את טבעו, התכונות המסוימות שיש לו, האופי שלו, וכאשר ישנו דבר התואם את טבעו הרי הוא רוצה בדבר, לעומת זאת מדות מבטאות ההיפך מרצון, אין מציאות קיימת, מולדת, טבעית וכו', אין אדם וכאשר נמצא דבר כזה וכזה שהוא מצ"ע ע"פ שכל, טוב למאכל ותאוה לעינים כו', נוצרת מציאות חדשה שמתאוה לדבר זה.

וכאשר מנצלים כח זה שישנו במידות לטוב "ובחרת בחיים" ע"י שמגלים קודם לכן בחינת יחידה, אזי נפעל באדם ביטול אמיתי ועצמי. וע"י כח זה דווקא אפשר להיות בבחינת מהלך באמת [שהרי הליכה אמיתית היא שדרגא הקודמת אינה שלב שעל ידו מגיעים למעלה יותר, אלא היא אינה קשורה בכלל לדרגא העכשווית כיון שהדרגא הנוכחית היא מציאות חדשה. במילים אחרות, הליכה אמיתית פירושה הליכה עצמית ולא תלותית ויחסית] שזוהי תכלית ירידת הנשמה ירידה צורך עליה, שדווקא ע"י הירידה, העבודה בבירור נפש הבהמית בירור המידות (ענינה של בהמה) נעשית בבחינת מהלך.

זאת אומרת, שעל אף ההפלאה בענין פנימיות הנשמה שהוא הרצון וכזה גופא פנימיות הרצון גילוי בחינת היחידה מצד עבודת האדם, זהו עדיין מציאות האדם, דכל הדרגות

והעליות הכי גדולות ונפלאות ה"ה מצד הטבע שלו הוא אף פעם לא יוצא ממציאותו אדם זה נמצא במצרים, מיצרים גבולים דקדושה, ודרושה יציאת מצרים כדי שהאדם יצא ממציאותו הוא נדרש לפעול בנפש הבהמית ולא רק בדרך אתכפיא אלא גם ובעיקר לברור ולזכך אותה, אתהפכא ודווקא ע"י בירור נפה"ב מידות יוצא מהגבלותיו דכיון שפועל ביטול בנפה"ב אזי ג"כ נפעל ביטול במציאות ביטול עצמי בנפש האלוקית ביטול שלולא נפה"ב, (אלא ע"י כוחתיה) הנפה"א אינה יכולה להגיע אליו וכאשר נפעל ביטול זה בנפה"א (ע"י העבודה בנה"ב) נעשה כלי מתאים לקבלת התורה ואז יכול להלך ולעלות על הליכה אמיתית בלי גבול אמיתית ענין "מחיל אל חיל" שזהו מה שכל חיל נוסף שמגיע אליו הוא מציאות חדשה עצמית בלתי יחסית ונפעלת ומתמלאת הכוונה שלשמה היתה ירידת הנשמה בגוף, עליה אמיתית למעלה ממדידה והגבלה.

יא

דרך שהיא מטרה ומטרה שהיא דרך – ביחד ממלאות את הכוונה שבגוף ובעוה"ז הגשמי יהיה גילוי העצמות

ובזה ישנו חילוק בין אופן העבודה לבין העבודה בפועל:

אופן העבודה צריך להיות בתנועה של המידות, העדר וביטול מציאות האדם, שזה אפשרי ונעשה דווקא ע"י בירור נפה"ב שאמיתית ענינה היא מידות (כשמה כן היא).

לעומת זאת העבודה בפועל צריכה להיות בסדר והדרגה סדר מסודר ללא דילוג וכו' זאת אומרת בכוחות הפנימיים של האדם שבעיקר זה השכל ומידות איך שהם מולדות ונמשכות מהשכל והשכל שולט עליהם - היינו, שהכל הוא בסדר והשתלשלות עילה ועלול וכל הפרטים קשורים וכלולים זה מזה.

והא בהא תליא ע"י שאופן העבודה היא כמו שצריך ובשלימות אז ג"כ העבודה בפועל נעשית כראוי וכן להיפך ע"י שהעבודה בפועל נעשית כראוי ובשלימות אזי ג"כ אופן העבודה הוא כדרוש.

הסברת הענין בפשטות, כמו שאנו רואים באדם המפרנס את ביתו שזהו ע"י עבודה דווקא, אבל העבודה לעצמה אינה תכלית אלא אמצעי, והתכלית היא השכר שבו יביא מזון לביתו. וכמו"כ בעניננו ישנה דרך וישנה מטרה. הדרך היא, לדעת על הדרך לדעת את הדרך

ללכת ולעשות את הדרך ולרצות להגיע למטרה המטרה היא דירה לו ית' לעשות את העולם כלי ראוי ואמיתי שאלוקות והעולם יהיו דבר אחד ממש.

הנפש האלוקית יודעת את הדרך ומהי המטרה ועושה כל התלוי בה ע"י כוחותיה עד שפנימיות הנשמה מתגלית (הרצון) בחינת יחידה⁹ ואז דווקא ישנו הכח לעבודה בנפה"ב שהיא עושה את העבודה בפועל וממלא את הכוונה, מה שהנפה"א עצמה לא יכולה לפעול זאת כיון שהיא בהגבלה (טעם הכמוס) ואינה יכולה להיות למעלה ממדידה והגבלה לגמרי לצאת באמת ממציאיתה שזהו ענין הביטול, ואם כן אין ביכולתה לעשות מהתחוננים כלי לאלוקות "דירה לו ית' לו לעצמותו" כיון שכל דבר פועל כדוגמתו לכן אינה פועלת בתחוננים ביטול והרי ביטול הוא הכלי האמיתי והשלם לעצמות שהעליונים והתחוננים מתאחדים באופן שנעשים דבר אחד ממש.

הנפה"ב לעומת זאת אינה יודע לא את הדרך ולא את המטרה אבל רק ודווקא היא יכולה וצריכה לעשות ולמלא את הכוונה והמטרה שזה אפשרי ונהיה ע"י שהנפה"א מגלה את בחינת יחידה שבה [שע"י זה נמשך ומתגלה ענין האהבה רבה] וזה מגלה את שורש הנפה"ב (שהוא הרי בקדושה) ואזי ע"י הכוחות פנימיים שכל ומידות נעשה הבירור בפועל ואתפכא חשוכא לנהורא והנפה"ב ממלא את הכוונה עשיית דירה לו ית'. ונמצא א"כ שנפה"א עושה את הדרך [תורה ומצוות] והנפה"ב עושה את המטרה [יחוד אלוקות והעולם].

וע"פ הידוע שבקדושה הכל בהתכללות וכל אחד משלים את השני [ע"ד הידוע שבכל דבר ישנו גם בחי' משפיע וגם בחי' מקבל] ומפני זה נקרא עולם האחדות לכן בדרך מורגשת המטרה, ובמטרה מורגשת הדרך.

מה שהמטרה מתבטאת בדרך זהו לרצות ללכת בדרך יותר נעלית וגבוהה באין ערוך, שמציאותה חדשה לגמרי. שמעלתה היא לא בזה שהדרך הקודמת והיא זהו אותה מהות, והיא רק גבוהה ונעלית ממנה, אלא שזוהי מהות אחרת לגמרי ולזה אפשר להגיע רק ע"י ביטול אמיתי שנפעל ע"י המידות (נפה"ב).

מה שהדרך מתבטאת במטרה זהו לגרום שרצון זה ירד לפועל, למעשה, ובאופן תמידי. היינו, שהמטרה היציאה ממציאיתו נעשית הדרך הקבועה¹⁰ אמיתית בחי' מהלך "מחיל אל חיל".

9. ע"ד הגילוי ביצ"מ, אז גילוי היחידה נפעל ע"י מס"נ דם פסח ומילה, ולאחרי מ"ת ע"י מס"נ על תומ"צ.
10. האמור לעיל הוא ע"ד ביאור הרבי בפסקא סדר קרבן פסח שלכאורה ממה נפשך, סדר הרי כשמו כן הוא דבר אחר דבר, יש מוקדם ומאוחר, עילה ועלול וכו' פסח זהו ענין הפסיחה והדילוג, היפך כל הענין של סדר,

ועפ"ז מבואר חילוק הנ"ל ויונח בטוב: בליקוטי תורה שם מדבר על העבודה בפועל שהיא העבודה בנפש האלוקית בכוחות פנימים ועד שמגיעים לפנימיות נפה"א – להרצון – ולכן נאמר שם שבירור נפה"ב נפעל ע"י השכל משא"כ במאמר כאן מדבר על אופן העבודה ולכן אומר שבירור נפה"ב נפעל ע"י גילוי האהבה רבה שזהו ענין גילוי שורש נפה"ב וע"י שאופן העבודה הוא כדרוש והעבודה בפועל היא כדרוש היינו שכלולים ומשלימים זה את זה שיהיו באופן האמיתי נפעלת התכלית, המשכת וגילוי העצמות בעולם הזה דכיון שעושים את העבודה בשלימות נפעלת השלימות¹¹.

וזהו סיום לשון הכתוב "הביאני המלך חדריו" שזוכים לתורה חדשה מאתי תצא בגאולה האמיתית והשלמה שאז יהיה גילוי העצמות "נגילה ונשמחה בך" כך בעצמותך ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים תכף ומיד ממש.



וא"כ אם ישנו סדר מהו פסח ואם ישנו פסח מהו הסדר? אומר הרבי שמכאן נלמדת הוראה נפלאה בעבודת השם והיא שהפסח צריך להיות הסדר וק"ל.
11. ראה ביאור ענין זה בארוכה בדבר מלכות לפר' פנחס (סה"ש ה'תנש"א עמ' 705 - 697).

במצות כיבוד או"א

הת' חיים בנימין הלוי ברוד

א

מביא ביאור הצ"צ בגדר כיבוד או"א

בד"ה מים רבים תשי"ד¹ מבאר הרבי את החילוק בין כיבוד אב ואם לאיסור השיתוף (השולל כיבוד הכוכבים והמזלות), ומביא את ביאור כ"ק אדמו"ר הצ"צ, שאב ואם מכיון שהם בעלי בחירה שייך לכבדם על זה שבחרו להולידו. וע"ד "חמרא למריה וטיובתא לשקייה", שברור לכל שהיין שייך לאדון ומ"מ מכבדים את המשרת המוזג, והיינו משום שתלוי הדבר בבחירתו החופשית. משא"כ הכוכבים והמזלות שאין הדבר תלוי כלל בבחירתם (אם להאיר או לא להאיר), וע"ד גרזן ביד החוצב שאין שום נתינת מקום לכבד ולהודות לגרזן מאחר ואין הדבר תלוי בבחירתו.

והנה בלקו"ש² מביא הרבי את דברי הרמב"ן על התורה, וז"ל³: "עשרת הדברות חמשה לכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבד את אביך כבוד הא-ל כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה ונשאר חמשה לאדם בצרכו ובטובתו".

ומדייק הרבי בדברי הרמב"ן שכתב שהקב"ה "ציווה לכבד האב המשתתף ביצירה" ולא משום שתלוי הדבר בבחירת הוריו, והיינו שלכאורה אין זה נקודת הביאור המובאת לעיל מהצ"צ שזהו משום דתלוי הדבר בבחירתם של האב והאם. שהרי מלשון הרמב"ן משמע שכיבוד האב והאם הוא על חלקם ביצירת הוולד.

ומביא שם בשיחה וז"ל: "והנה בעניין כח ההולדה מבאר רבינו הזקן, דכיון שהוא כח של א"ס, לכן ישנו רק בנשמות ולא במלאכים, כי רק בנשמות ישראל ישנה הארת א"ס ב"ה (להיותן "חלק אלקה ממעל ממש", ועד דישראל וקוב"ה כולא חד), ולכן יש בהם כח הא"ס שבהולדה, משא"כ במלאכים כו'. והא דמצינו כח ההולדה גם בשאר נבראים, ואפילו בבעלי חיים, היינו לפי "שניזונות מצומח שנצמח מהארץ" שבארץ "יש ג"כ כח ההולדה" מצד כח הא"ס שבעפר הארץ (דנעוץ תחילתן בסופן דוקא).

1. סה"מ מלוקט ח"א עמ' נ"ד ואילך.

2. חל"ו עמ' 90.

3. יתרו כ', ג.

[ואולי יש לומר (בנוגע לכח המוליד שבאוה"ע), ע"פ המבואר במ"א שיש כמה ענינים בגוף האדם שסיבתם היא כדי שיהי' בהתאם לנשמתם שהיא חלק אלקה ממעל ממש (כמו ציור הגוף שהראש למעלה, שזהו לפי ש"ש אדם אתם" ע"ש אדמה לעליון) ואעפ"כ מצינו ענינים אלו גם בגופי אוה"ע שאין בהם נשמה קדושה, ומבואר בזה שזהו כדי שיהי' ענין הבחירה בישראל, כי ענין הבחירה שייך דוקא בשני דברים שווים, ולכן צ"ל השתוות בין גופי ישראל וגופי אוה"ע שרק אז שייך ענין הבחירה בישראל דווקא. ועד"ז יש לומר גם לענין כח ההולדה שישנו באוה"ע].

ויש חילוק עיקרי בין כח ההולדה בישראל לכח זה שבשאר הנבראים:

בשאר הנבראים שאין בהם נשמה קדושה, הרי כח ההולדה, שהוא כח א"ס שלמעלה מהבריאה, הוי דבר נוסף על עצם מציאותם, דאף שהקב"ה קבע כח זה בטבע גופם הרי זה ע"ד כח מקיף שלמעלה ממציאיותם. משא"כ בישראל שמצד מעלת נשמתם יש בהם הארת א"ס, הרי כח זה הוא האין סוף שמתייחד עמהם, והוא חלק מעצם מציאותם".

ב

מביא ביאור הרמב"ן בזה

(וממשיך רבינו): "ויש לומר, שזהו עומק כוונת הרמב"ן ד,,כבוד את אביך כבוד הא-ל כי לכבוד הבורא צוה לכבוד האב המשתתף ביצירה", דיש לפרש כוונתו, כי יצירת הוולד (ע"י כח ההולדה) הרי היא רק בכח הא"ס שבהורים, שנמצא בהם רק מפני שהקב"ה קבע כח א"ס בטבע האדם, וא"כ אין זה כבוד האב והאם מצד עצמם, אלא רק כבוד הא-ל, כח הא"ס שבהם.

וזהו גם ההכרח שמצד ענין זה שבכבוד או"א, שהם משתתפים עם הקב"ה ביצירתו, ה"ז בעיקר מצווה שבין אדם למקום (,,כבוד הא-ל"), ולא העניין של בין אדם לחברו: אם הכבוד המתחייב מיצירת הבן הוא למציאות האב והאם מצד עצמם, בגלל שהם בעלי בחירה ובבחירתם ורצונם הביאו אותו לאויר העולם, הנה אז ה"ז בסתירה אמיתית באחדות השם, שאין עוד שליטה מלבד הקב"ה בהנהגת הבריאה - אלא ענין הכבוד כאן הוא רק מצד כח הא"ס של הקב"ה שבא ונמשך באופן של א"ס ובל"ג בהולדה שע"י או"א. דכיון שכח הא"ס מאיר ומתייחד עמהם, לכן, שייך לומר, שהכיבוד שמכבדים את האב והאם (מצד כח הא"ס שבהם, שעל ידו נוצרו), הוא משום "כבוד האל", גדר "בין אדם למקום" ע"כ.

ג

לפ"ז מצריך ביאור בדברי הצ"צ

והנה מבואר בשיחה, שלשיטת הרמב"ן א"א לומר שהביאור של היתר כיבוד או"א הוא משום שהדבר תלוי בבחירת ההורים, שהרי סוכ"ס זהו עניין של שיתוף (עכ"פ בדקות), שהרי אתה נותן מקום למציאות נוספת שאינה תלויה ברצון האלוף, ובלשון השיחה: "אם הכבוד המתחייב ליצירת הבן היא ממציות האב והאם מצד עצמם, בגלל שהם בעלי החירה ובבחירתם ורצונם הביאו אותו לאויר העולם, הנה אז ה"ז בסתירה אמיתית באחדות ה'", ולכן מסביר הרמב"ן את האפשרות למצות כיבוד או"א שאי"ז מצד עניין הבחירה, כ"א מצד הכח הא"ס הפועל את ההולדה, וכנ"ל בארוכה.

ולכאורה יל"ע, שהרי ביאור זה (שההיתר הוא מצד עניין הבחירה) מובא בכו"כ מקומות בחסידות, החל הצ"צ, וכן ב"מי כמוך" תרכ"ו עד לד"ה מים רבים תשי"ז, וא"כ צ"ב מהי כוונת החסידות בזה, ומדוע באמת אין בזה סתירה לעניין השיתוף, ולכא' צדקו דברי הרמב"ן הנ"ל?

ד

מחדד החילוק בין הרמב"ן לצ"צ

לחידוד הדברים נראה שיש להציע נפק"מ מעשית בין ב' הביאורים (ואף שלהלכה יש להשיב עליה מכמה סיבות, מ"מ אין הדברים מובאים כ"א לחידוד החילוק בין ב' הביאורים).

דהנה לו יצוייר שישנו גר החפץ לכבד את אביו הגוי, האם מותר לו לעשות זאת או שיש בזה משום שיתוף, ולכא' זהו תלוי בב' השיטות הנ"ל:

לשיטת הרמב"ן שזהו משום כח הא"ס המתאחד עם היהודי, הרי כל ההיתר הוא דווקא ביהודי (כמבואר לעיל בשיחה שבגוי כח הא"ס אינו שורה, כ"א מקיף עליו), משא"כ לביאור הצ"צ שזהו משום עניין הבחירה, א"כ גם לאביו הגוי היתה בחירה אם להולידו או לא, וע"כ ניתן לכבדו.

ולפ"ז צ"ב האם באמת מחולקים ב' הביאורים עד כדי חילוק מעשי, או שיש להם נקודה מרכזית המאחדת אותם ליסוד אחד.

ה

מבאר שורש כח הבחירה

ואולי י"ל בדא"פ בביאור הדברים:

דהנה איתא בכ"מ בחסידות⁴ שכח הבחירה שורשו בכח הא"ס, ובפשטות הביאור בזה הוא, דהנה כל נברא מכיון שהוא מוגבל הרי מוכרח להיות שהוא מצוייר ומוגדר בשייכות לקו מסויים, וכמו מיכאל שעניינו אך ורק אהבה, ולאידך גבריאל שעניינו הוא במידת היראה דווקא, וכן (להבדיל) בבע"ח שנוהגים אך ורק בקו מסויים, כל בע"ח ובע"ח לפי עניינו וטבעו.

ולפ"ז יש להבין, כיצד שייך שאדם (שמצ"ע הוא מוגבל) יהיה לו התלבטות בין ב' דברים הפכיים, דלכאורה באם הוא מוגדר באופן מסויים הרי שהנהגתו היתה צריכה להיות לכיוון מסויים דווקא.

וע"כ נמצאנו למידים, שעצם העובדה ששייך בנברא עניין של ההתלבטות, הרי זה גלוי של כח הא"ס בנבראים, והיינו שישנם עניינים בעולם שמורגש בהם (במידה מסויימת שאינה סותרת לעובדת היותם מוגבלים) כח הא"ס שלמעלה מהבריאה, שמשום כך שייך שנברא יתלבט בין ב' דברים הפכיים.

ו

לפי"ז מבאר דברי הצ"צ

אשר לפ"ז אולי יש לבאר את דברי הצ"צ בנוגע לעניין השיתוף, שי"ל שההודאה של הבן להוריו על זה שבחרו להולידו היא בעצם הודאה לכח הא"ס שבהם, וע"ד המבואר לעיל בשיחה, שההודאה היא לכח ההולדה, שמקורה בכח הא"ס המוליד את הבן.

אמנם, כמבואר לעיל, כ"ז אינו שייך כ"א ביהודי, ששם כח הא"ס מאוחד עמו, משא"כ בגוי שכח הא"ס אינו מתאחד עמו כ"א השפעתו עליו היא באופן של מקיף, א"כ לא ניתן לכבד את הבן מאחר שזהו עניין של שיתוף וכנ"ל.

ולפ"ז מובן שבאם כנים הדברים, הרי שוב לא שייכת הנפק"מ שהצענו לעיל בין ביאור הרמב"ן לצ"צ, שהרי למבואר בדברינו, הן לרמב"ן והן לצ"צ הכיבוד הוא לכח הא"ס שביהודי, אלא שהחילוק בין ב' הביאורים הוא במה מתבטא כח הא"ס, שלרמב"ן זהו מצד כח ההולדה, ולצ"צ זהו מצד עניין הבחירה.

4. לקו"ת אמור לח,ב. לקו"ש ח"ו עמ' 113 הע' 47.

ולפ"ז הרי למדנו עומק נפלא עומק נפלא במבואר בחסידות, בחילוק שבין האיסור לכבד את צבא השמים למצוות כיבוד או"א, שע"פ פשוטו הביאור הוא משום שצבא השמים אין להם עניין הבחירה, ולכן אין על מה לכבד אותם, משא"כ ההורים, ועפהנ"ל י"ל דאי"ז רק משום שלהורים יש בחירה (שהרי סוכ"ס בדקות זהו שיתוף כמבואר לעיל), כ"א שעצם העובדה שלהורים יש בחירה זה מגלה על כח הא"ס שבהם, ואותו אנחנו מכבדים, משא"כ בנוגע לשמים והארץ שאין בהם את כח הא"ס ומשום כך חל איסור לכבדם.



דרגות ביחוד הוי' ואלוקים

הת' יוסף גרוזמן

א

מטרת ההעלם הוא בשביל גילוי למקבל

מבואר בד"ה וידעת ועוד, ענין יחוד הוי' ואלוקים. בד"ה שם מביא באריכות משל מהשפעת רב לתלמיד, והוא :

שכשהרב משפיע שכל לתלמיד הוא מעלים הפנימיות ומגלה החיצוניות, שיהא לפי ערך התלמיד. והנה משל זה הוא רק לגבי המקבל, אבל לגבי המשפיע אין כאן הסתר כלל, ובשבילו מאיר בגילוי כל עומק השכל.

ועד"ז מובן למע'. דכל ההעלם של שם אלוקים הוא רק לגבי הנבראים, אבל לגבי אוא"ס אין שום צמצום כלל. ומבאר שהאור נמצא במקום החלל, לאחזה"צ כמו לפני הצמצום. וזהו יחוד הוי' ואלוקים, שלגבי שם הוי' אין שם אלוקים מסתיר כלל.

ומוסיף במאמר, שבאמת גם לגבי המקבל אין העלם והסתר אמיתי, כי ע"י ההעלם והסתר, מאיר לתלמיד גילוי אור חיצוניות השכל, עכ"פ. וזה מה שפעל ההעלם, שנבראים יוכלו לקבל חיצוניות, עכ"פ. דאם היה מאיר אור השכל כמו שהוא, היה המקבל מתבלבל ולא היה יכול לקבל כלום, וע"י הצמצום מקבל לכה"פ החיצוניות.

ועד"ז בנמשל למע'. שהכוונה של ההסתר דשם אלוקים הוא, בכדי שיוכלו הנבראים לקבל הארה משם הוי', וזה נעשה ע"י ההסתר דשם אלוקים, כי עי"ז אפשר להוותם, ולולא זה לא היה אפשר להיות התהוותן.

ולאח"ז מוסיף עוד דרגא, שבאמת גם לגבי המקבל אין העלם כלל. כי היות ועומק השכל נמצא בהמשל גם לגבי המקבל, ויוכל לקלוט עומק השכל לאחר מ' שנין וכו'. והיינו שההסתר הוא, מה שמביא את פנימיות שכל המשפיע למקום נמוך יותר. ויוצא שהחילוק

בין המשפיע למקבל הוא, דהמשפיע יודע לכתחילה פנימיות השכל בדרך או"י, ומלבישו במשל; אמנם המקבל בא לעומק פנימיות השכל ע"י המשל, בדרך או"ח.

וכן הוא למעלה. שם אלוקים לא מעלים ומסתיר כלל, ואדרבא ע"י ההסתר יהיה גילוי אור גם לנבראים תחתונים, שע"י שם אלוקים יוכלו לבא לעצם האור. והיינו דע"י עבודתו ביגיעה להסיר ההעלמות וההסתרים, ה"ה בא לגילוי פנימיות או"ס. [ועיין במאמרים אחרים (ד"ה ושבתה ס"ו ועוד) שם מבואר ענין נוסף – שההעלם דשם אלוקים עצמו, מאיר בגילוי. ומביאים הפסוק "ויהי הענן והחשך", שהענן והחשך עצמו מאיר. ובזה יש מעלה גדולה יותר, דעצם ההסתר גופא נתגלה. וכמובא בחסידות שהמשל בשרשו הוא נעלה יותר מהשכל, וע"ד זה הוא בשרש ההסתר. ולכן שזה נתגלה, נעשה יתרון האור לגבי גילוי שם הוי' שהאיר לפני"ז. (ולהעיר ממאמר ד"ה גדול יהיה תשכ"ב, המבאר ג"כ בחי' זו ביתר ביאור)].

והנה בפשטות, בביאור הענין דיחוד הוי' ואלוקים, צריך לומר שזהו דווקא שמתחברים ב' הפכים, דזהו עיקר החידוש שאומרים כולא חד – אשר כל א' נשאר בדרגתו, וביחד עם זה נפעל חיבור;

משא"כ אם החיבור הוא באופן שא' מבטל את השני, אי"ז חידוש כלל. וע"ד ביאור הרבי בנוגע לחיבור עליונים ותחתונים, שנפעל במ"ת. דאפי' שבמ"ת היה ירידת עליונים לתחתונים – אי"ז באופן שהתחתון מתבטל, אלא שהגילוי נקלט בגשמיות העולם, וגם זה נחשב חיבור עליונים ותחתונים. (עי' בלקו"ש ח"ה ע' 23 ועוד).

ב

מצריך ביאור באופן היחוד שבין הוי' ואלוקים

וא"כ צ"ב, דהרי דמבואר שהשמות הוי' ואלוקים הם ב' הפכים. והיינו דשם הוי' הוא בחי' הבל"ג ששולל את מציאות העולם. וכמבואר בכ"מ, ששם הוי' הוא שרש הניסים שאין נותנים מקום להנהגת הטבע; משא"כ שם אלוקים, הוא הנהגה טבעית. היינו שזהו דרגא שנותן מקום למציאות העולם וההסתר, ועד שע"י זה יכול להיות העלם והסתר לגמרי. ומובן שא' לא נותן מקום לשני.

וא"כ צ"ב מהו ההבנה ביחוד הוי' ואלוקים – דאם נאמר ששם הוי' מבטל את שם אלוקים, כמו שמשמע בפשטות במאמר, נמצא שנשאר רק שם הוי', דאז אין זה יחוד אלא ביטול.

ואם נאמר שהכוונה היא, ע"ד המבואר במאמר ושבתה ס"ו ש"מקום הארון אינו מן המידה" בא בסיבת הא דהאיר בו מבחי' שלמעלה מהמקום, והיינו שם הוי'. וזהו יחוד הוי' ואלוקים, וכמו שכותב שם שזהו יחוד מלמעלמ"ט. אבל גם זה צ"ב, כי סו"ס זהו מצד הגילוי אוא"ס שמאיר במטה, ואי"ז חיבור אמיתי, בו נשאר מציאות המטה כמו שהוא, וכך מתחבר עם העליון (הוי').

ג

מבאר ע"פ המשל באופן ההשפעה של רב לתלמיד

ולכאורה היה אפשר לבאר דרגות אלו, ע"פ המבואר בלקו"ש (חט"ו שיחה לפ' לך לך), המשל מהשפעת שכל של רב לתלמיד. דיש כמה דרגות בזה.

א) הרב המשפיע שכל, אינו מתעסק עם התלמיד שיוכל להשכיל שכל מצד עצמו, אלא רק שיבין את השכל שהרב משפיע לו. וא"כ, הגם שהתלמיד מתייגע להשיג את השכל – מ"מ, אינו מחדש שכל מצד עצמו.

ואפשר לומר, שזה ע"ד יחוד הוי' ואלוקים באופן הא', שהנבראים מכירים את ענינו של שם אלוקים, שאינו מסתיר על שם הוי'. והיינו, לא שהתחתונים נתעלו לדרגת העליון ונודדו, אלא רק שנמשך להם מלמעלה למטה, גילוי החודר בהם. וכמשל התלמיד שמבין את שכל הרב, הגם ששכלו לא נודד.

ב) רב הנותן גם את דרך הלימוד לתלמיד, ומלמדו באופן שיוכל להבין בכח עצמו. אבל זהו השגה קטנה ביחס לשכל הרב. והמעלה בזה היא, שחושי התל' מזדככים באופן שמבין מצד עצמו.

ועד"ז בנוגע ליחוד הוי' ואלוקים, דשם אלוקים מסתיר על שם הוי', וע"י נמשך הארה משם הוי'. והיינו, שאין הכוונה להסתיר, אלא כל כוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי, ובלעדי שם אלוקים לא היה גם הארה מועטת, שהרי לא היה אפשרי להיות התהוות כלל. דע"י ההסתור של שם אלוקים נתהוו מציאות התחתונים, וגם מאיר בהם הארה מועטת משם הוי'.

ג) השפעת הרב באופן שפועל בתל' לחדש בכח עצמו, ועד להגיע לדרגת הרב בשכלו. ועד"ז ביחוד הוי' ואלוקים - שבא בהמשך לדרגא הב', אלא שזה בעומק יותר. שמציאות המטה היא לא רק כלי להארת שם הוי', אלא דהמטה נזדכך כל כך עד שהוא נהיה כלי לשם הוי'. והיינו, שהמטה יתעלה עד שיהיה בו גם מהאור של העליון. וזהו הדרגא הג'. והנה דרגא זו, היא נעלית יותר לא רק משם הוי' עצמו, אלא גם יותר מהדרגא הא' ביחוד הוי' ואלוקים. כי הנה בדרגא הא', הגם שנמשך אור בעולמות, אבל לפועל הם אינם מזדככים. משא"כ כאן, העולמות גופא מזדככים ונעשים כלי לגילוי אור נעלה יותר שלמעלה מהטבע.

אמנם באופן זה, גם מה שהתלמיד מגיע בכח עצמו לאמיתית הכוונה, הר"ז מצד אור השכל שהרב נתן לו, ולכן אינו איחוד גמור עם התחתון. כמבואר בלקו"ש שם, דמה שהרב פועל שחושי התלמיד יעשו כחושי הרב, הוא מצד זה שגם לפני ההשפעה התל' הוא בר שכל, עד שראוי לקבל שכל הרב. ונמצא, שגם לפני ההשפעה התל' אינו תחתון אמיתי.

ועוד, שהרי החיבור הוא בשעה שהתל' מזדכך וחושיו נעשים כחושי הרב. א"כ, החיבור הוא רק עם דרגת השכל שאליו הוא התעלה והזדכך, אבל לא עם הדרגא של השכל לפני שנזדכך.

נמצא שיש חסרון ביחוד זה, כי הגם שהיחוד הוא באופן שהתחתון נעשה כלי לשם הוי' – מ"מ, החיבור של התחתון עם העליון, הוא רק עם הדרגא של התחתון שנתעלה ונזדכך. דענין ההעלאה הוא, ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה וכן בחט"ו עמ' 195, שזה "דורך אויפהייבן זיך פון זיין נידערקייט אבער דער מקום המטה גופא ווערט ניט באלויכטען".

העולה א"כ, שישנו הגבלה שאינו יכול לפעול בשכל התלמיד כמו שהוא מצד עצמו. וע"ד המבואר בד"ה וידעת, שהתל' מגיע לעומק המושג ע"י המשל, ולולא המשל אינו יכול להתגלות לתלמיד, כי רק עי"ז נהיה כלי לשכל.

ולכן צ"ל באופן חדש:

ד) יחוד הכי נעלה שנפעל חיבור עם התחתון, לא באופן שמתעלה ויוצא ממצויאותו, אלא עם התחתון כמו שהוא מצד עצמו תחתון. וכמבואר בלקו"ש הנ"ל שזהו חיבור מצד נמנע הנמנעות, ומבאר שם בהערה, שזהו בדוגמת מה שלע"ל חשך הצמצום עצמו יהפך לאור.

וזה מה שמבואר בושבתה ס"ו בענין יחוד הוי' ואלוקים, שההעלם דשם אלוקים עצמו יאיר בגילוי.

וזהו אמיתית החידוש דהוי' ואלוקים כולא חד, דדוקא באופן זה מתגלה כח העצמות א"ס הכל יכול, כי האור שמהפך החשך הוא באופן שהחשך מאיר מצד עצמו, דזה בא מצד עצמותו.



ביאור בענין זדונות נעשות לו בזכויות

הת' מנחם מענדל דרייפוס

א

הדרך להפיכת זדונות לזכויות

בלקו"ש חלק י"ז¹ מביא כ"ק אדמו"ר שבענין תשובה מאהבה נאמר בגמ'² זדונות נעשות לו בזכויות. ובחדא"ג מקשה, דאיך אפשר לומר כן שהזדונות עצמם יהפכו לזכויות - דא"כ נמצא חוטא נשכר: דהרי צדיק שכל ימיו עבד את ה' ביגיעה רבה מקבל שכר כפי מעשיו, ומאיך רשע גמור שעבר כל ימיו על איסורי התורה, ע"י תשובה הופך את כל מעשיו הרעים למצוות?

ועוד צלה"ב, דאיך אפשר שהעבירות עצמם יהפכו למצוות: מילא אם ע"י תשובה נמחקים העוונות, דע"י שהאדם הביע חרטה על מעשיו נסלח לו - אבל שהעבירות עצמם יהפכו למצוות, ע"ד ענין שהקטיגור עצמו (שענינו להרשיע את האדם ולהעמידו בדין) יהפך לסנגור (שענינו לזכות את האדם מכל חטא)?

ובהמשך מביא כ"ק אדמו"ר, שהביאור בזה הוא ע"פ מה דאיתא בתניא פרק ז', דיש ב' דרגות בתשובה א' שזדונות נעשות לו כשגגות, ב' דזדונות נעשות לו בזכויות. בנוגע לדרגה הא', שהעבירה שעבר אדם במזיד נחשבת לו כאילו הוא עבר אותה בשוגג, מבואר בזה בשם הבעש"ט - שע"י התשובה של האדם הוא מגיע לדרגה נעלית יותר של ידיעה, שיודע עכשיו דברים שלא ידע לפני"ז. ולכן, מה שקודם היה נחשב שעשה במזיד, עכשיו שיודע דברים נוספים, נחשב לו כשוגג בהתאם לרמת הידיעה שלו.

ויש דרגה נעלית יותר, שבה לא רק שמזיד נהפך לשוגג, אלא גם האיסורים (זדונות) נהפכים לזכויות, כאופן ב'. וכדי להגיע לדרגה זו, צריך לעשות תשובה אשר צריכה היא להגיע דווקא מאהבה, ולא מיראה, ומעומק הלב. דיש תשובה שהיא רק בחיצוניות הלב - שרצונו האמיתי של האדם הוא בעניני העולם, ורק משנה את לבושי שרוצה באלוקות, אבל

1. אחרי ב'.
2. יומא פ"ו- ע"ב.

במהותו האמיתית רוצה הוא בעניני העולם. ובכדי להגיע לדרגה זו דודונות נעשות כזכויות, צריך תשובה מעומק הלב - שגם רצונו הפנימי של האדם נעשה שונה, ורוצה גם בפנימיותו רק אלוקות. וגם צריך להיות באהבה רבה, שזוהי אהבה שלמעלה מהאהבה הטבעית, שנעשית מיוחדת עם העצמות, ועי"ז מגיע לחשק ורצון באלוקות למעלה מצדיק. כי הנה גם לצדיק אשר יש לו תשוקה להידבק בה' אבל היות וכל חייו הוא נמצא בקירוב לאלוקות, לא יכול להרגיש את הצימאון כמו מי שחסר לו, ודווקא בעל תשובה שכל חייו היה רחוק מאלוקות - התשוקה שלו להידבק בה' גדולה לעין ערוך מרצון הצדיק. ולכן, כל העבירות שעשה נהפכים לזכויות, מכיון שכל עבירה שעשה במהלך חייו מגבירה אצלו עכשיו את התשוקה והצימאון לאלוקות, וזה מה שגורם לו להגיע לאהבה גדולה יותר, ולכן עי"ז מעשיו הרעים נהפכים למצוות. עפ"ז יבואר, מדוע אי"ז חוטא נשכר - כי דווקא ע"י עבירות אלו הגיע לצימאון.

אך עדיין צריך ביאור, מדוע דווקא זדונות אלו יהפכו לזכויות (קטגור נעשה סניגור)? ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (שם), דכמו במכשירי מצווה דהמכשיר עצמו נהפך למצווה, ודוגמא ע"ז מובא בענין תלמוד תורה³ דמצינו בהלכה: "אע"פ שהקטן פטור מכל המצוות וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה אלא מד"ס אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אע"פ שהקטן אינו חייב... ז"א שאפילו שעכשיו בזמן קטנותו אין הקטן מחויב במצוות - בכ"ז מצווה אביו לחנכו במצוות, בכדי שבשעה שיגיע לגיל מצוות יהיה מורגל בהם. והמכשיר מצווה, לאמור: ההכנה בזמן קטנותו - הם כמצווה, ומקבל שכר כאילו עשאו גדול. וכך בענין זדונות נעשות לו כזכויות, שהזדונות עצמם היות והם הגורמים לחזרתו בתשובה, דע"י מגיע הוא לצימאון רב לשוב בתשובה, ולכן מקבל הוא עליהם שכר ונהפכים כאילו הם המצווה עצמה.

ב

מציג סתירה באופן הפיכת זדונות לזכויות

והנה בלקו"ש חלק ל"ט⁴, מבאר כ"ק אדמו"ר בענין הקלקול שנגרם ממעשה החטא, ב' אופנים: אופן א' - ע"י מעשה החטא נדבק הרע בנפשו, וכיון שנשמת האדם היא "חלק שם הוי" ב"ה" נגרם עי"ז פגם גם בד' אותיות שם הוי", אופן ב' - דכיון שע"י קיום המצווה, כולל

3. שו"ע אדה"ז הלכ' ת"ת א'.

4. הוספות אגה"ת ה'.

גם מצוות ל"ת, ממשיכים אור אלוקי - וממילא ע"י העבירה נחסר האור שהיה אמור להמשך ע"י קיום המצווה (הלאו) 5.

ובהמשך לכך, מביא כ"ק אדמו"ר ב' אופנים כיצד לתקן פגמים אלו. אופן א' - תשובה תתאה (תשובה או מיראה או מאהבה זוטא) - שעניינה ניקוי הפגמים בלבד. וזהו ע"י התקשרות פנימית של הנשמה עם עצמותו ית', שנעשה אחד עם מציאותו, דשם אין פגם וממילא נעשה ע"י ניקוי כל הפגמים. אופן ב' - תשובה עילאה (תשובה מאהבה רבה) שעניינה מילוי אור שנעדר. שזהו ע"י רעותא דליבא בתוקף גדול המביאה להמשכה מבעל הרצון⁶, לא רק לניקוי כל הפגמים, אלא גם להמשיך את האור שנעדר. דמשמע מזה, דתשובה עילאה (מאהבה רבה) בשלמות הוא בדווקא כשנפעל ב' ענינים: א' ענין ניקוי הפגמים, ב' ענין מילוי החסרון. דזהו ענין זדונות נעשו לו כזכויות - היינו דאותו זדון שגרם להעדר אור, בהפיכתו לזכות ממשיך האור שנחסר, והוא הגורם לניקוי הפגמים בשלמות.

והנה בלקו"ש חי"ז (שם), מבאר כ"ק אדמו"ר ג' דרגות בתשובה: א' תשובה מיראה, ב' תשובה מאהבה רבה, דעונו נעקר מתחילה, ג' תשובה מאהבה רבה דזדונות נעשו לו כזכויות. ולתוספת ביאור, מביא כ"ק אדמו"ר נפק"מ בגמ'⁷: "המקדש אשה ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת - שמא הרהר תשובה בדעתו.

וקשה ע"ז ממ"נ - אם מדובר על תשובה מיראה, שנשאר רושם מן החטא והוא לא נמחק לגמרי, האיך מקודשת לו הרי הוא אינו צדיק? ואם מדובר על תשובה מאהבה רבה, הרי ידוע מה שכתוב במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ונמצא דרגתו למעלה ממדרגת צדיק, וההלכה שאחד שהטעה אפילו לשבת אינה מקודשת⁸? אלא התירוץ בזה: "שמא הרהר בתשובה" מדובר בתשובה כאופן ב' דנעקר עונו, מתחילה אך לא כאופן ג' דזדונות נעשו לו כזכויות. כי רק על דרגה זו (אופן ג') נאמר: "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, ולכן מקודשת.

ונמצא דבאופן ב' תשובה מאהבה רבה, זהו ענין ניקוי הפגמים בלבד. ובאופן ג' תשובה מאהבה רבה, זהו ענין זדונות וכו', ונפעל בזה ענין מילוי החסרון. דמשמע מזה, דבתשובה

5. דכיוון דע"י קיום מ"ע ממשיך האדם אור אלוקי - גם ע"י קיום הלאו, היינו דכשיש באפשרותו לעבור עבירה ואינו עובר נמשך אור אלוקי (לקו"ת פקודי מ,ב ואילך), וא"כ כשעובר על הלאו מונע את המשכת האור האלוקי.

6. דענין בעל הרצון הוא שאינו מדוד באיזה אופן להמשיך את האור היינו רק ע"י קיום מצוות בפועל אלא אפילו כשחסר בקיום המצוות יכול להמשיך המשכה ראה המקומות המצויינים בהערה 10

7. קידושין מט-ע"ב.

8. קידושין מח-ע"ב (משנה) מט-ע"א.

9. דעת ר"א ברכות לד-ע"ב. וכ"פ הרמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד

ישיבת תות"ל מגדל העמק

מאהבה רבה יש ב' אפשרויות - או ניקוי הפגמים כאופן ב', או מילוי החסרון כאופן ג'. ובשתיים זה היא תשובה מאהבה רבה בשלמות, לכאורה.

אבל בחלק ל"ט משמע, דהתשובה מאהבה רבה (תשובה עילאה) ענינה הוא ניקוי הפגמים, וגם מילוי החסרון, לאמור: זדונות נעשו כזכויות¹⁰. היינו דלצורך ניקוי הפגמים בשלמות, צריך להיות בדרגת זדונות נעשים לו כזכויות, וכל זמן שלא הגיע לדרגה זו אזי ניקוי הפגמים אינו נפעל בשלמות.

וממילא צלה"ב - האם ענין ניקוי הפגמים תלוי בזדונות נעשים לו כזכויות (ח' ל"ט), ורק כך נפעל בשלמות, או שגם כאשר הוא ענין בפ"ע, הוא נפעל בשלמות (ללא קשר לזדונות נעשו לו כזכויות ח' י"ז)?

ג

מיישב הקושיא הנ"ל ע"פ ב' דרגות ב"אתהפכא"

ואולי יש לומר הביאור בזה, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו¹¹ ג' אופנים בהמתקת הגבורות: א' "אתכפיא" וזהו בדרך מלחמה. והמעלה בזה שבא מצד המטה, וממילא גם הנה"ב מתעוררת ומתעלית¹², ב' "אתהפכא" - ע"י ריבוי אור של נפה"א מזדככת גם נה"ב באופן ממילא, והחסרון בזה שבא מצד המעלה דכמו במ"ת (כפה עליהם הר כגיגית), ואין לזה קיום נצחי, דאינו בדרך התעסקות עם נפה"ב ולכן אינו פועל בה בשלמות, ג' "אתהפכא" כזו שנה"ב מצ"ע צר לו ממעמדו ומצבו (ומגיע דווקא מצד נה"ב - כי אם מגיע ע"י נה"א זהו דרגת מרירות פחותה מזו של נה"ב), ע"ד קל שבקלים בשעת נעילה. וזוהי עבודת זדונות נעשו לו כזכויות.

והחילוק בין ב' האופנים דאתהפכא בהשקפה ראשונה הוא רק בדבר המתברר, ואופן הפעולה בשתיים הוא אתהפכא. היינו, דבאופן ב' האתהפכא שהיא בגילוי אור מלמעלה, מברר רק קליפת נוגה ותו לא. ובאופן ג', דהבירור הוא מצד עצמו נעלה יותר, מגיע גם לג' קליפות הטמאות.

10. באות י"א מסביר כ"ק אדמו"ר דזדונות נעשו כזכויות הוא (בכללותו) אותו הענין מה שע"י תשובה נמשך האור שנעדר ע"י החיסרון באי קיום המצוות (זכויות) וכן משמע בסה"מ תקס"ב, וכן בד"ה שובה תרע"א (עמ' ז' ואילך), בד"ה תקעו תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קכ"ו, א, ואילך), וראה ג"כ לקו"ת ר"ה נד, ב.

11. הוספות כי תשא

12. כי ע"י מלחמה והתעסקות עם נה"ב כאשר נה"א מנצחת, פועל שינוי גם בנה"א דמתנהגת כפי המנצח

ומחדש כ"ק אדמו"ר בעומק יותר - דהחילוק ביניהם הוא, דלפי אופן ג' שזהו בירור מצד עצמו, דמברר לא רק את ג' קליפות הטמאות, אלא גם הבירור דקליפת נוגה - דרגת הבירור היא באופן נעלה יותר מאשר הבירור מאופן ב' (מצד המעלה).

ע"ד מה שמבאר כ"ק אדמו"ר¹³ במ"א ע"פ משל מבית משפט. שכשדנים את האדם, יש קטיגור ויש סניגור. ובענין ביטול טענתו של הקטיגור, ב' אופנים: אופן א' טענת הסניגור, דע"י טענותיו משפיע לא רק על דעת השופטים, אלא גם על דעת הקטיגור עד שטענותיו של הקטיגור בטלים. והחסרון בזה, דהקטיגור אינו נהפך להיות סניגור. ועוד, דבפני הדיינים הושמע גם דעתו של הקטיגור. אופן ב', דע"י זה שהמלך נכנס לבית המשפט, בטלה דעת הקטיגור לגמרי, ועד שהוא טוען טענת סניגוריה.

ובנדר"ד: בח' ל"ט זהו כפי הבירור דאופן ג', היינו דע"י תשובה מאהבה רבה דזדונות נעשים לו כזכויות - ממילא גם ניקוי הפגמים הוא באופן נעלה יותר, ובשלמות.

ובח' י"ז מדבר כפי אופן ב' שזהו אתהפכא מצד המעלה (אע"פ שזה אינו בשלמות כאופן ג'), נפעל בזה ניקוי הפגמים כפי דרגתו. אבל בעומק יותר, בהשוואה לח' ל"ט, זהו נקרא ניקוי הפגמים הלוקה בחסר. ולכן בח' ל"ט דשם זהו בשלמות, חייבים להגיע לאופן ג' דזדונות נעשו לו כזכויות, שאז דווקא גם ניקוי הפגמים נפעל בשלמות.



13. ד"ה "מחר חודש" ה'תשי"א.

ביאור במאמר כימי צאתך תשי"ב

הת' ישראל דוד חסין

פתיחה

בתחילת המאמר מביא הרבי ב' סוגי ניסים – ניסים שלמעלה מהטבע וניסים המלוכשים בטבע. וממשיך שבניסים המלוכשים גופא ישנם שני אופנים: א. שניכר בהם הנס ב. נס שאפילו בעל הנס אין מכיר בניסו. ומוסיף שהנס המלוכש בטבע שורשו נעלה יותר מנס שאינו מלוכש.

ובסעיף ג' מסביר דזה (שאומר בסעיף א') שהניסים המלוכשים בטבע שורשם ממקום נעלה יותר, הוא מכיון שהגילוי של האור הבלי גבול בניסים שלמעלה מהטבע, משדד את מערכות הטבע, ובמילא אין הגילוי נמשך בתוך העולם המוגבל. ולעומת זאת בניסים המלוכשים הגילוי הבלי גבול נמשך בעולם המוגבל, למרות היותו אור בלתי גבולי. ומה שנס זה מתלבש בעולם למרות שגבול ובלי גבול הם שני הפכים, הוא מכיון שמקור הנס המלוכש הוא מעצמות אוא"ס שנושא שני הפכים ונמצא גם בגבול דהעולם.

ועוד ביאור במעלתם של ניסים המלוכשים על ניסים שלמעלה מהטבע, הוא שעניין הניסים הוא גילוי ממשלתו ית' בעולם, וע"י הנס שלמעלה מהתלבשות בטבע מתגלה כוחו של הבורא לטדד את חוקי הטבע. ובנס המלוכש בעולם מתגלה ששולט על הטבע עצמו שיתנהג כרצונו.

ולצורך הבנת החילוק בין הביאורים מקדים בסעיף ד' שע"י התבוננות בתמידיות הנהגת הטבע - שקרוב לששת אלפים שנה אין שום חלישות בהנהגה הטבעית, יודעים גדולת הבורא שאין גבול לכוחו. ובשונה מעצם הטבע, התמידיות שבהנהגתו היא בכח האוא"ס הבלי גבול, אלא שאין זה נראה במוחש ודרושה התבוננות. משא"כ בנס, שנראה במוחש שנמשך מאוא"ס שאינו מוגבל. וזוהי מעלת הנס על התמידיות. ומעלה נוספת יש בנס על תמידיות - שבו נמשך גילוי אוא"ס עצמו שלמעלה מהתלבשות בגבול. משא"כ בתמידיות, האוא"ס נמשך בהנהגת הטבע. אלא שמטעם זה עצמו יש מעלה בגילוי שע"י התמידיות לגילוי שע"י הניסים, כיון שע"י התמידיות מתגלה שגם חיות העולם המוגבל קשורה עם אוא"ס הבל"ג.

ומבאר שתמידיות הנהגת הטבע נובעת מכך שחיות הנבראים הוא מאור הקו ששורשו מאוא"ס שלפני הצמצום¹. וזה שאור הקו בקע את חושך הצמצום הוא לפי שורש המשכתו הוא מתפארת הנעלם, שלמעלה מהאור שהאיר (בגילוי) לפני הצמצום.

ועפ"ז מבאר מעלת התמידיות שבנבראים על הניסים, כי האור שלפני הצמצום הוא מוגבל בענין הבל"ג, ולכן גילוי אור הסוכב הוא ע"י שידוד הטבע, אך אור הקו שורשו מתפארת הנעלם שכולל שני ההפכים דגבול וכלי גבול, ולכן גילוי הוא גם בטבע עצמו – והוא התמידיות שבהנהגת הטבע.

ועפ"ז שגם התמידיות נמשכת מאוא"ס הבל"ג, אך היא בהתלבשות² בטבע, ומעלת הניסים היא בכך היותם למעלה מהתלבשות, אומר בסעיף ה' שניסים המלובשים ושלמעלה מהתלבשות הם שני אופנים בגילוי אוא"ס הבל"ג שלמעלה בהתלבשות.

ועפ"ז זה שנת"ל (סעיף ג') שהמעלה דניסים המלובשים בטבע היא שהגילוי דאוא"ס הבל"ג מתלבש בהגבול דעולם עצמו, הוא, זה שבניסים יש גם הענין והמעלה דהנהגת הטבע, והמעלה דניסים המלובשים בטבע בענין מעלת הניסים עצמם (גילוי אוא"ס הבל"ג שלמעלה מהתלבשות) היא, שבהם מתגלה דזה שאוא"ס הבל"ג (שלמעלה מהתלבשות) מושל ושולט על הטבע הוא באופן שגם הטבע עצמו נעשה כפי רצונו (ביאור השני שבסעיף הנ"ל)

עד כאן סיכום ה' סעיפים הראשונים דהמאמר³.

א

שואל בהביאור דסעיף ה'

והנה באות ד' מבאר ענין הנצחיות שבנבראים כהקדמה לביאור החילוק בין שתי המעלות דנס המלובש בטבע. דבפשטות אין מובן חילוקו בסעיף ג', שבו אמר שמעלתו הראשונה דנס המלובש על הנס שלמעלה מהתלבשות הוא בכך שנמשך מעצמות אוא"ס הנושא הפכים ולכן הנס מתלבש בטבע. ומעלתו השנייה היא בכך שעל ידו מתגלה שאוא"ס

1. ורק **שהמשכתו** היא ע"י הצמצום, אך שורשו הוא כאמור מלפני הצמצום.
 2. אך באמת, גם התלבשות אוא"ס בטבע ע"י ה'תמידיות' אינה התלבשות מוחלטת בטבע העולם, כי האור הבלי גבול אינו מתבטא בחומר העולם ממש כגון באורך העולם או ברוחבו, אלא **בהנהגת** הטבע, שהוא עניין רוחני שאינו מורגש בידיים, בשונה מחומר העולם **עצמו**.
 ומבשרי אחזה אלוקה – כעין זה הוא בגוף האדם, שאין הנשמה מתלבשת בחומר הגוף עצמו אלא בדם הזורם בגוף ובדם גופא היא מתלבשת בלחות שבדם, שלחות זו היא הדבר העדין ביותר שנמצא **בחומר** הגוף.
 3. זהו תמצית המאמר, לצורך הבנת העניין בטוב יותר, עיין בפנים המאמר.

מושל ושולט על הטבע עצמו, שהטבע יהיה כפי רצונו. דלכאורה שתי מעלות אלו אינן אלא מעלה אחת, דמכיון שהנס המלוכש נמשך מעצמות אוא"ס ועי"כ מתלבש בטבע, לכן מתגלה על ידו ששולט ומושל על הטבע עצמו? ומטעם זה מקדים בסעיף ד' עניין הנצחיות שבנבראים שהיא קשורה עם אוא"ס הבל"ג. ועפ"ז בא לבאר בסעיף ה' שהם שני מעלות שונות בנס המלוכש. מעלה אחת בכך שהאוא"ס מתלבש בטבע העולם ע"ד אוא"ס הבל"ג שגורם לנצחיות הנבראים, אשר גם הוא מתלבש בטבע. ומעלה נוספת בכך שמתגלה על ידו שאוא"ס הבל"ג קשור עם הנהגת טבע העולם באופן שהטבע נעשה כרצונו, שמעלה זו אינה קיימת באוא"ס הבל"ג הקשור עם הנצחיות שבנבראים, כיון שלא ניכר על ידו שהקב"ה שולט ומושל על הטבע אלא א"כ מתכוונן בכך. אך לכאורה אין מובן מה מועילה ההוספה בסעיפים ד' וה', שמביא דנצחיות הנבראים גם קשורה אם אוא"ס הבל"ג? דהן אמת שיתכן שאוא"ס הבל"ג יתלבש בטבע ללא שיוכר ויורגש שהקב"ה שולט ומושל על הטבע (כדוגמת הנצחיות שבנבראים), אך עדיין זה שבנס המלוכש כן ניכר ומתגלה דאוא"ס הבל"ג שולט ומושל על הטבע זהו תוצאה ישירה מכך שהנס המלוכש הוא מעצמות אוא"ס שנושא הפכים. דמפני שנמשך מעצמותו ית', לכן נמשך הנס בהתלבשות בטבע, וכך מתגלה שהקב"ה שולט ומושל על הטבע עצמו. וא"כ שתי המעלות הם מעלה אחת, לכאורה גם לאחר ההקדמה דסעיפים ד' וה' בענין הנצחיות שבנבראים?

ב

מקדים ומבאר עניין הניסים

והנה לבאר מהי ההוספה בסעיפים ד' וה' שעל פיה יובן החילוק בין שתי המעלות שבנס המלוכש בטבע, צריך להקדים⁴ בכללות דמשמעות המושג נס היא תופעה על טבעית – תופעה שאינה מובנת ע"פ חוקי הטבע הקבועים בבריאה. ההסבר לכך הוא בלשון החסידות הוא גילוי אור בלתי גבולי בעולם המוגבל. עולם, המתנהל בדרך כלל ע"פ חוקי הטבע. החילוק בין האור הגבולי, המחיה את העולם ע"פ חוקי הטבע, לאור הבלתי גבולי שנמשך לצורך נס, הוא בשניים: הן בעצם המשכתם – במהות האור, והן בפעולתם בעולם. א. בעצם המשכתם, שלצורך קיום הטבע נמשך אור גבולי. ולצורך נס נמשך אור בלתי גבולי.

4. הקדמה זו מבוססת ע"פ הנאמר בפנים המאמר וע"פ מקורות אחרים.

ב. בפעולתם בעולם, שבטבע העולם אין נרגש ד'יש מנהיג לבירה זו', משא"כ ע"י הנס נרגש בגלוי דקיים מנהיג ושולט על לבושי הטבע, ועל ידי הנס נפעל רוממות בטבע, - כמ"ש "ארים ניסי" שנס הוא מלשון הרמה, שמרומם את הטבע - אשר ע"י הנס נרגש גם בטבע, דיש מנהיג לעולם.

וכיצד נמשך הנס שהוא אור הבל"ג בתוך הטבע המוגבל, הנה זה ניתן להיות בשני אופנים (כנ"ל):

ע"י ניסים המלוכשים בטבע וע"י ניסים שלמעלה מהטבע. וכדלהלן:

ג

מחלק בין נס המתלבש לשאינו מתלבש

א - ניסים שלמעלה מהטבע. כלומר, ניסים הפועלים בעולם ללא כל התייחסות להנהגת הטבע, כמו הנס דהפיכת מים לדם או הנס דקריעת ים סוף, ניסים אלו אינם מתלבשים בלבושי והנהגות הטבע, אלא פועלים מעליו, וכך מוכיחים אשר הטבע כפוף לרצונו ית'.

אך קיים חיסרון בניסים אלו, כיון שניכרת שליטתו של הקב"ה על הטבע, ויכולתו לשוברו כרצונו, ולא ניכרת יכולתו לפעול בתוך חוקי הטבע גופא, אשר יונהגו כרצונו ללא שבירתם, אלא על פי דרכי הטבע.

אך קיים סוג נוסף של ניסים והוא הניסים המתלבשים בטבע:

ב - ניסים המלוכשים בטבע. פעולת ניסים אלו אינה שוברת את מגבלות הטבע, אלא פועלים ע"פ כללי הטבע הקבועים. וכמו הנס דפורים, אשר לא היה זה כמו בקרי"ס שבו נעשה דבר שאינו מובן בטבע, אלא נפעל דבר שמוכן ע"פ חוקי הטבע. ובנס זה – המלוכש בטבע, קיימת מעלה והיא שניכרת יכולת הקב"ה לשלוט בטבע עצמו, ולא ששולט עליו ויכול לשוברו שיתנהג באופן בלתי גבולי. אלא דלמרות שפועל על פי כללי וחוקי הטבע, בכל זאת פועל לפי רצונו ית', אשר רצונו זה התלבש בטבע, וניכר יכולתו לפעול בתוך גודרי הטבע.

וכיצד באמת יתכן נס זה, אשר למרות היותו בלתי גבולי יחדור ויתלבש בטבע?

הנה על זה אומר במאמר שזהו מפני שהמשכתו היא מעצמותו ית' אשר אינו מוגדר בהיותו בלי גבול, אלא עצמותו היא למעלה מגדרים דגבול וכלי גבול, דהוא מקור הגבול והבלי גבול ונמצא בשניהם.

הנה א"כ נמצאו שתי מעלות בנס המלובש בטבע ביחס לנס שאינו מלובש: א – נס המלובש בטבע נמשך מעצמותו ית' הנושא הפכים ולכן מתלבש בטבע, למרות היותו בלתי גבולי. ב – מגלה בעולם אשר הקב"ה שולט בחוקי הטבע עצמם ומנהגם כרצונו.

ד

מבאר החילוק בין שני סוגי הניסים

יתר ביאור בהחילוק שבין הנס המלובש בטבע לנס שאינו מתלבש ביחס לשליטתם וממשלתם על הטבע, יובן על פי החילוק בין הביטול הבא ע"י התבוננות ביחודא עילאה לבין הביטול בדרך קבלת עול: דיש המתבונן בכך שכולא קמיה' כלא ממש חשיב, עד אשר ההתבוננות חודרת במציאותו ומשפיעה עליו, ומכיר ומרגיש זאת במוחו וליבו. הנה ע"י הכרתו והרגשתו אשר כולא קמיה' כלא ממש חשיב, מציאותו בטלה בעיניו, ולכן מבצע את רצון הבורא.

וכמו כן הנס שאינו מתלבש בטבע, אשר בהמשכתו מבטל הוא את הטבע, ומעלהו לדרגתו הבלתי גבולית, ומנהיגו באופן לא טבעי.

משא"כ בביטול בדרך קבלת עול, אשר למרות שמציאותו מורגשת. ומצד הכרתו אינו בביטול מוחלט כלפי הבורא, עד כדי כך שהוא כעבד דמצד עצמו בהפקירא נחא ליה, בכל זאת מקיים את רצון הבורא כיון שהוא כעבד הממלא ציווי אדונו.

וכמו כן הוא בנס המתלבש בטבע, שנשאר בהגבלות והנהגת הטבע, ואף על פי כן, על ידי הטבע נעשה רצונו ית, והוא הנס המלובש בו.

דוגמא מוחשית לחילוק שבין הנס המתלבש לנס שאינו מתלבש ביחס להנהגת הטבע, הוא רצון ושכל האדם:

דנס שאינו מתלבש הוא ע"ד האדם שעלה ברצונו לפעול עניין מסוים, ומשתמש בשכלו לתכנון הפעולה, אע"פ ששכלו מבין שאין נכון לפעול זאת. שמתעלם משכלו ופועל בניגוד אליו, ולמרות זאת הפעולה נעשית ע"י השכל.

וכמו כן הוא בנס שאינו מתלבש בטבע, אשר על פי חוקי הטבע אין מקום כלל לנס זה, אך למרות זאת הנס נפעל בעולם הגשמי והטבעי. ונרגשת יכולת הקב"ה לכפות ולשבור את חוקי הטבע.

משא"כ הנס המתלבש בעולם הוא בדוגמת אדם אשר לאחר שעלה ברצונו לפעול העניין, משכנע הוא את שכלו שיבין את נחיצות העניין, עד שמבין בשכלו שרצונו נכון הוא.

ובאופן זה, אינו מתעלם משכלו, כי אם פועל על ידו דווקא. אך עדיין ניכר לזולת שלולא רצונו, אין שכלו היה מקבל טעם הדבר.

וכמו כן הוא בנס המתלבש בטבע, אשר על אף שפעולתו היא בדרכי הטבע, עם זאת ניכר אשר יד ההשגחה העליונה היא שפעלה הנס, ולא נגרם זאת ע"י הטבע עצמו. וא"כ בנס המולבש נרגש יותר התלבשותו של הקב"ה בטבע, ויכולתו לכוון הנהגתו כרצונו.

אמנם כל הנ"ל הוא שני אופנים בפעולת האוא"ס, אשר גם בפעולתו בעולם ניכרת האין סופיות שבו, ואין הם נהפכים להיות טבע ממש.

ה

מוסיף עניין התמידות בהנהגת הטבע

אך קיימת (כאמור) המשכה נוספת מאוא"ס הבלי גבולי, המשכה הפועלת בתוך גדרי העולם ממש, ונעשית טבע. והמשכה זו היא מאור הקו (ששורשו מלפני הצמצום) וגורמת לנצחיות הנבראים.

נצחיות זו מתבטאת בכך שהשמש והירח ("צבא השמים") וכן הארץ עצמה, קיימים בתמידות מששת ימי בראשית⁵. למרות שמצד טבעם הם הולכים ונפסדים. וכן בשאר נבראים ("צבא הארץ") אשר קיימים דורות אחר דורות באופן רציף מבריאתו של עולם⁶, ותמידות זו מורה על כוח אין סופי המלוכש בעולם, אשר על כן שייך שיתקיימו לעולם.

והנה תמידות זו מורה על המשכתה מאוא"ס הבלי גבול, אשר על כן פועלת נצחיות, ויתר על כן המשכתה היא מעצמותו ית' הנושא הפכים, ולכן ביכולתה להתלבש בתוך גדרי העולם ולהיות טבע ממש.

והוא בשונה מנס המתלבש בטבע, כיון שלמרות התלבשותו, ניכר שהוא נס, והוא פעולה חד פעמית, ואינו טבע. משא"כ הנצחיות שבנבראים, זהו חלק מהטבע – אשר קיימים תמיד, ואין ניכר בו האוא"ס, ולכן אינו מעורר התפעלות כנס.

וא"כ קיים בהמשכה זו חיסרון, אשר אין ניכר כוחו ויכולתו דהקב"ה לפעול, הן בהנהגת הטבע, והן בשבירת הטבע.

5. וזוהי 'תמידות באיש' – שגוף השמש, הירח והארץ עצמם קיימים תמיד.
6. וזוהי 'תמידות במין' – שהנבראים עצמם עוברים מן העולם, אך קיימים נבראים אחרים תחתיהם.

1

מסכם ג' הסוגים בהמשכות אוא"ס

ולסיכום, נמצאו ג' אופנים בהמשכת אוא"ס הבל"ג בעולם:

א - נס שאינו מתלבש בטבע. ובו קיימת המעלה שנרגש לכולם דיש מנהיג לבירה זו, ושולט הוא על חוקי הטבע. אך קיים חיסרון בנס זה, כיון שאין ניכר שמושל בתוך חוקי הטבע, כי אם שפועל מעליהם ושובר את טבע העולם.

ב - נס המתלבש בטבע. שנוסף על מעלתו השווה לנס שאינו מתלבש - שעל ידו נרגש שיש מנהיג לבירה זו (אם כי בחלישות מנס שאינו מתלבש). נמצאים בו ב' המעלות הנ"ל (א) שמתלבש בטבע (ב) שניכרת שליטתו וממשלתו של הקב"ה על חוקי הטבע עצמם - שיתנהגו כרצונו, ללא שבירתם ושינוי טבעם.

ג - תמידיות שבהנהגת הטבע. ובה אין נרגש דיש מנהיג לבירה זו אלא א"כ מתבונן בעניין התמידיות, אך בה קיימת מעלה נפלאה שאין בשני סוגי הניסים, והיא שע"י ההתבוננות ניכרת שליטתו וממשלתו של הקב"ה על הטבע עצמו ש חוקי הטבע אינם חוקים המתנהגים מעצמם, כי אם המונהגים תמיד ע"י הקב"ה. ולא רק שניכר שיכול להתלבש ולהנהיג למשך זמן את הטבע כרצונו.

2

מביא החקירה – מהי התכללות

ויובנו החילוקים בין ג' האופנים באר היטב ע"פ דברי הגאון מרוגאטשוב בעניין התכללות, דישנם שני אופני התכללויות, התכללות מזגית והתכללות שכנית.

התכללות מזגית. פירושה הוא התכללות מוחלטת דשני עניינים, כגון עליון ותחתון, עד אשר בגלוי נרגש רק א' הצדדים – העליון או התחתון.

התכללות שכנית. פירושה הוא התכללות דשני דברים השוכנים בסמיכות זה לזה, אשר בהתכללות זו נרגש הן העליון והן התחתון, רק שיתכנו חילוקים באופן ההתכללות, ומה יורגש יותר, העליון או התחתון.

וביחס לעניינינו:

תמידיות שבהנהגת הטבע תיקרא התכללות מזגית. שכן תכונות הבל"ג חדרו בטבע והפכו לחלק ממנו, ובטבע עצמו נקבע שתהא בו פעולה החורגת ממגבלותיו הרגילות, והיא

נצחיות הנבראים. שאין מורגש בפעולה זו האוא"ס, ורק ע"י התכונות בטבע ותמידיות הנהגתו, נראית פעולת הקב"ה בטבע.

אך התכללות זו היא באופן שהעליון נכלל בתחתון לגמרי, ואין נרגש כלל האין סוף שבנבראים.

נס המלובש בטבע יקרא התכללות שכנית. שכן (בשונה מנצחיות) אין פועל כאן הטבע לבדו, דהרי ניכר שהו נס, אך לאידך, פעולת הנס נעשית בתוך הטבע. ועוד יותר הנס הוא באופן דהתלבשות.

והתכללות זו היא בשווה: העליון יורד לתחתון - שהרי הנס פועל בהנהגת הטבע דווקא (תחתון) - וכן להיפך, שהתחתון מתעלה לעליון - שהרי הטבע מתנהג בשונה מטבעו הרגיל, דהרי נעשה בו נס⁷ (עליון).

נס שאינו מלובש בטבע יקרא גם הוא התכללות שכנית. שכן (כמו בנס המלובש) אין פועל כאן הטבע לבדו, דהרי ניכר שהו נס, אך לאידך פעולת הנס מופיעה בטבע.

והתכללות זו של הנס שאינו מלובש אינה בשווה. אלא מודגש יותר העליון שהוא השולט. שהאור הבלי גבול (עליון) שובר את הטבע הגבולי (תחתון). משא"כ בנס המלובש שווים העליון והתחתון.

ח

מסביר את מהלך המאמר

וע"פ כל הנ"ל, יובן החילוק בין ב' המעלות דנס המלובש בטבע על הנס שלמעלה מהטבע. מה היה חסר בביאור בסעיף ג' ומה מוסיף הרבי בסעיף ה' לאחר הקדמת סעיף ד' - שע"פ ההוספה מובן החילוק בין תמידיות הנבראים לנס המלובש, ששונים לא רק באופן הגילוי שבהם אלא אף בעצם מהותם - שהנס הוא אוא"ס והתמידיות אור היא אור מוגבל. ועפ"ז מובן גם החילוק בין נס המלובש לשאינו מלובש - ששונים בב' פרטים: א. שהנס המלובש דומה ל'תמידיות' באופן פעולתו בעולם בכך שמתחבר ומתלבש בטבע. ב. שמוכיח את שליטת הקב"ה על הנהגת הטבע גופא. בשונה מ'תמידיות' שבה לא ניכרת

7. דוגמא לזה, הוא נס המלחמה דחנוכה. שבו רואים את התכללות העליון והתחתון בכך שניצחו המעטים את הרבים, אשר זה מורה על הנס שהתרחש, אך נס זה התלבש בטבע, דהיו צריכים להילחם עם היוונים בגשמיות, עד שהרגום. בפרטיות יותר, גם בהתכללות דנס המלובש גופא ישנם כמה אופנים. דשונה נס חנוכה מנצחון משה על המדיינים, דבנס חנוכה, התלבש הנס ממש בטבע ולכן היו הרוגים גם מקרב מחנה הצבא היהודי. משא"כ במלחמת מדיין, שבו כלל לא היו הרוגים מעם ישראל, אך למרות זאת, היה זה נס המלובש בטבע, דנלחמו עם כלי זין כבכל מלחמה.

שליטת הקב"ה. ובשני פרטים אלו מתבטאים מעלותיו של הנס המלוּבש על שאינו מלוּבש שבו אין ב' מעלות אלו.

והביאור בזה: לפני ההקדמה של סעיף ד' ניתן היה להבין שאין חילוק אמיתי בין 'תמידיות' לנס המתלבש בטבע – ובשניהם קיים אוא"ס המתלבש בעולמות, רק שבתמידיות הנבראים, אין ניכרת האלוקות שבהמשכה, משא"כ בנס המתלבש בטבע בו כן ניכרת האלוקות שבהמשכה.

אך לאחר שמקדים לבאר עניין התמידיות בעומק יותר, שהחילוק בין תמידיות הנהגת הנבראים לנס המתלבש הוא לא רק בתוצאה אלא יתירה מכך חלוקים הם בעצם עניינם. שהנס המלוּבש הוא אוא"ס שלמעלה מהתלבשות בעולמות ואינו חלק מטבע העולם, רק דאופן פעולתו הוא בהתלבשות בנבראים.

ועניין זה מתבטא (גם) בכך שהנס המלוּבש אינו דבר קבוע בבריאה, שהרי אין נס שפועל כל שנות קיום העולם, ואם היה פועל בתמידיות היה נקרא חלק מהנהגת הטבע, ובאמת הרי אינו חלק מהנהגת הטבע, כ"א שאופן פעולתו הוא בהתלבשות בו.

משא"כ תמידיות הנהגת הנבראים, למרות היותה קשורה עם אוא"ס הבל"ג שלמעלה מעולמות, בכ"ז מכיון שנוצרת מאור הנמשך מהקו שהוא אור מוגבל ומדוד לפי גדריו וטבע העולם, התמידיות היא חלק מטבע העולם, ואינה אוא"ס שלמעלה מהתלבשות ורק שפעולתו היא בצורת התלבשות בנבראים. ועניין זה מתבטא בכך שהתמידיות היא דבר קבוע בבריאה מששת ימי בראשית⁸.

ולפי זה יוצא שינוי בהבנת החילוק בין נס המלוּבש לשאינו מלוּבש: שקודם ההקדמה היה נראה החילוק בין נס המלוּבש לשאינו מלוּבש - שהנס המלוּבש נעשה טבע העולם. בשונה מנס שאינו מלוּבש שהוא אוא"ס הבל"ג הפועל ללא התלבשות. אך לאחר סעיף ד' שבו מודגש שרק המשכה מאור הקו נקראת אור המתלבש בעולמות, מובן שהחילוק בין נס מלוּבש לשאינו מלוּבש הוא שהם ב' אופנים בפעולת האור שאינו נעשה טבע. ועפ"ז שייך להבין החילוק בין ב' המעלות דנס המלוּבש, שאינם מעלה אחת אלא ב' מעלות שונות:

מעלתו הראשונה היא בכך שלמרות היותו אוא"ס הבל"ג, בכ"ז מתלבש ופועל על פי חוקי הטבע ועיקר ההדגשה במעלה זו היא בעניין ההתלבשות – שהנס המלוּבש דומה לתמידיות בכך שנראה שהוא טבע. דלמרות שהתכללות של נס המלוּבש עם הטבע היא

8. ולכן מדגיש במאמר שהתמידיות מגיעה מאור הקו שהוא אור מוגבל, ורק שמוסיף שאור זה קשור עם אוא"ס הבל"ג גבול ולכן פעולתו היא תמידית. אך הוא עצמו הוא אור גבולי, בשונה מניסים אשר המשכתם בפועל היא מאוא"ס הבל"ג ולא רק ששורש המשכתם קשור עם אוא"ס הבל"ג.

התכללות שכנית, בכ"ז אין התכללות העליון והתחתון שבו בשווה – שהנס והטבע נרגשים בשווה, אלא דומה הוא להתכללות מזגית שכן פעולת הנס היא בתוך הטבע.

ומעלתו השנייה של הנס המלוכש אינה בכך שמתלבש בחוקי הטבע, אלא מעלה בעצם פעולת הנס, שבו מתגלה שאוא"ס מושל ושולט על הטבע, באופן שגם הטבע עצמו נעשה כפי רצונו. וכאן הדגש הוא אשר למרות התלבשותו בטבע וכאילו שנהפך לטבע, בכ"ז שונה הוא מתמידיות הנהגת הנבראים בכך שעל ידו הטבע מתרומם ממצבו הגבולי ואינו נשאר טבע רגיל – דלמרות שנשאר טבע בכ"ז סדר הנהגתו היא ניסית. וכאמור שונה הוא בכך מ'תמידיות' שבה הטבע לא מתרומם ממצבו הגבולי.⁹

וא"כ שני מעלות הנס המלוכש שונות הם. ובמעלתו הא' מודגש עצם התלבשותו בעולם; ומעלתו השנייה היא בכך שמשונה את חוקי הטבע עצמם שיפעלו כפי רצונו.

ושני מעלות אלו הם על הניסים שאינם מלוכשים, כיון שהנס המלוכש פועל בהתחברות עם חוקי הטבע בשונה מנס שאינו מלוכש שפועל ללא התחברות עם הטבע (-מעלתו הא'). ועוד, שבנס המלוכש נגרם שחוקי הטבע עצמם יתרוממו, בשונה מנס שאינו מלוכש שאינו מתחבר כלל עם הטבע וא"כ אינו מרומם את חוקי הטבע ואינו פועל על פיהם, אלא שוברם ופועל בניגוד אליהם.¹⁰

אך בכ"ז ישנה מעלה בנס שאינו מלוכש על הנס המתלבש. שהרי – כפי המוסבר - הנס המלוכש פועל על חוקי הטבע ואין ביכולתו לשלוט על הטבע, שיתנהג בצורה החורגת מגבולותיו הטבעיות¹¹, משא"כ הנס שאינו מלוכש שובר את מגבלות הטבע ופועל מעליהם וניכרת רק מציאותו של הנס.

ולעתיד לבוא שיתגלה בעולם דבר ה' המהווה ומחייה הנבראים, או אז תתגלה מעלת הנס שאינו מלוכש גם בנס המלוכש, שבנס המלוכש תורגש יד ההשגחה העליונה שפעלה הנס כמו בנס שאינו מלוכש, כיון שאז האוא"ס יתחבר עם טבע העולם ויתאחד עמו.



9. רק שע"י התבוננות ניתן לראות שבאמת תמידיות הנבראים אינה הנהגה טבעית, אלא טמון בה כוח אין סופי המלוכש בה ומקיימה.

10. וא"כ הנס שאינו מלוכש, מרומם הוא את העולם בכך שפועל בו, אך אינו מרומם את הנהגת הטבע, כיון ששוברה ולא פועל על ידה.

11. ולכן ע"י הנס שאינו מלוכש מורגש באופן וודאי שיד ההשגחה העליונה היא זו שפעלה הנס, בשונה מנס המלוכש שבו ניתן לפקפק האם הנס בא מלמעלה.

בענין גדר התחתונים

הת' חיים אליעזר טברדוביץ

א

החידוש בדירה בתחתונים

בנוגע למאמר רו"ל¹² הידוע שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו ית'13 דירה בתחתונים, וכפי שמסביר זאת אדמוה"ז בתניא¹⁴ "שנברא עוה"ז הגשמי והחומרי ממש והוא תחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו... שכך עלה ברצונו ית' שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז...".

כותב הרבי נ"ע¹⁵ - "שיהיה דר בתחתונים כמו שהוא דר בעצמותו כו', וכמו עד"מ אדם הדר בבית חברו הרי כל עצמותו כמו שהוא דר בביתו ה"ה דר בבית חברו", הרבי במאמר¹⁶ מדייק מדבריו "ויש לומר, שהכוונה במשל דאדם הדר בבית חברו, הוא לבאר, דענין הדירה בתחתונים הוא לא באופן שמצד הגילוי באוא"ס בהתחתון נעשה בו זיכוך ועליה (באופן שמתבטל ה"תחתון" שבו) כי אם, שגם לאחרי הגילוי הוא נשאר תחתון", ובהערה שם¹⁷ די"ל הפירוש שגם אח"כ נשאר "עולם החושך" - ואעפ"כ נמשך בו הגילוי בהוי'.

כלומר החידוש בדירה בתחתונים הוא, שהעולם ישאר תחתון כמו שהוא¹⁸ (מוגבל) ויחד עם זאת יאיר בו בגילוי אור אין סוף ב"ה. ובחידוש זה ישנם ב' פרטים א. שהאוא"ס כמו שהוא מאיר למעלה בלי שום הגבלה. יאיר בעוה"ז הגשמי. ב. גם לאחרי גילוי האוא"ס

12. ראה תנחומא נשא ט"ז, בחוקתי ג' ב"ר ספ"ג ובמד"ר פי"ג, ו.

13. בתניא הלשון הוא "נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" - ההוספה בתיבת "ית'" - ראה לקו"ש חי"ט שיחה ב' פ' דברים ס"ו, בטעם הוספת תיבת ית'.

14. פרק ל"ו.

15. בד"ה זכור, תרע"ח (עמ' קצג).

16. וה' אמר המכסה (וירא כ' מרחשוון ל"ז, מלוקט ח"א) אות ג'.

17. מספר 25 בסופה.

18. כמובן שאין הדירה בקליפות עצמם שבהם הדירה בתחתונים היא לא ע"י המשכת האור, כ"א ע"י הביטול ושבירת הקליפה והסרת העלם וחושך העולם, (לקו"ש חי"ט עמ' 37 בהערה 48) אבל כמובא (בפנים) במאמר שבעולם וחושך יהיה דירה והם נשארים תחתונים, כפי שיבואר בפנים.

ישאר העולם גשמי ותחתון "עולם החושך" ועד"ז כתוב¹⁹ בנוגע לצימצום "ולא שיתבטל הצימצום לגמרי כ"א שהצימצום גופא לא יסתיר ויעלים וכו'.

וצריך להבין איך שייך שיאיר אוא"ס בתוך העולם, הרי העולם הוא מקום חושך והיפך גילוי האלוקות, לכן נקרא בשם עולם מלשון העלם, ואיך יוכל להכיל את האור האלוקי בעוד הוא "עולם החושך". ואם תמצא לומר שזה שהוא עולם אינו סותר לגילוי אוא"ס, הרי אינו תחתון, והרי הדירה היא בתחתונים – במקום החושך.

בכדי להבין איך שייך שהעולם ישאר מוגבל, ויחד עם זה יכיל את האור כמו שהוא, נקדים ונבאר פרט נוסף (ועיקרי) בחידוש של הדירה בתחתונים.

והוא שמבואר בכ"מ²⁰ שהחידוש של דירה בתחתונים היא, שהדירה לא תהיה (רק) ע"י גילוי אור נעלה, אלא מצד העולם עצמו, שהעולם מצד ענינו הוא יהיה דירה בתחתונים. שגם בזה קשה, איך שייך לומר שהעולם מצד עצמו יכול להיות דירה לו ית' בתחתונים, הרי כל ענינו של העולם הוא (כשמו) להעלים ולהסתיר על גילוי אלוקות, ואיך מוסבר שמצד ענינו תהיה הדירה בתחתונים.

בכדי להבין זאת יש להקדים את ענין חיבור עליון ותחתון באופן שהתחתון נשאר תחתון ומוגבל, ויחד עם זאת מאיר בו אוא"ס בלתי מוגבל, שלכאורה זהו דבר שלא שייך במציאות. וכזה גופא החידוש בהחיבור שיהיה לעת"ל על החיבור עליונים ותחתונים שהיה כבר במתן תורה.

ב

ב' אופנים בהשפעת עליון בתחתון

דהנה בענין השפעת אור אלוקי בגדרי העולם ישנם בכללות ב'21 אופנים.

א. האור מאיר בעולם אבל אינו פועל בו (בתחתון) שינוי, המשל לזה מרב שמסביר לתלמידו דבר שכל עמוק בטוב טעם עד שהתלמיד מבין היטב את הדבר, אבל הרב לא

19. המשך תרע"ב חב' עמ' תתק"ל.
20. ראה לקו"ש ח"ט עמ' 63 ובכ"מ בביאור הפסוק "ונגלה כבור ה' וראו כל בשר" (ישעיה מ, ה), שהראיה של הבשר לא תהיה רק ע"י גילוי "כבוד ה'" אלא תהיה מצד תכונת הבשר עצמו, וגם שדווקא ע"י זה מתבטא ענין האחדות, כפי שיבואר בפנים.

21. ע"פ לקו"ש חלק ט"ו לך לך ג', וחלק ט ואתחנן ג, וספר הערכים ח"ב אור ביחס לחושך בסעיף ט'.

מסביר לתלמיד איך ללמוד, כך שהתלמיד לא יוכל להשכיל בכח עצמו כזה שכל, כי זה שהוא הבין את השכל - אף שהבין זאת בשכלו - הרי זה בגלל שהרב לימד אותו, ולא ששכלו התחדד והתעלה (כלומר לא נעשה בו שינוי) לרמת שכל הרב שלכן אינו יכול להשכיל לבד השכלות עמוקות.

משל נוסף המובא על זה, הוא ממים מרים שניתן להמתיקם ע"י שמוסיפים ריבוי מים מתוקים, אלא שבהמתקה זו, המים המרים עצמם נשארו מרים ורק ע"י הוספת המים המתוקים גורמת שלא מורגשת המרירות שבהם. (ולא שהם המים המרים עצמם נהפכים למתוקים)²².

ג. האור לא רק מאיר בעולם אלא עוד זאת פועל שינוי בתחתון, אבל השינוי שנפעל בתחתון הוא לא מצד ענין התחתון אלא מצד (פעולת) האור, המשל המובא על זה הוא מרב שמלמד הרבה את התלמיד²³ עד ששכלו של התלמיד נתחדד ויכול גם מצד עצמו להשכיל השכלות עמוקות ממש כמו הרב, שכאן אף נעשה שינוי בשכל התלמיד, שעכשיו יכול להשכיל גם דברים עמוקים, אין זה נחשב לחיבור עליונים ותחתונים, מכיון ש א. סו"ס גם שכל התלמיד הוא שכל ובמילא יש ערך בין שכל הרב לשכל התלמיד, כלומר אי"ז ממש בדבר תחתון. ג. כשהתלמיד יכול להבין ה"ז בגלל ששכלו הזדכך ובמילא הוא יצא מהתחתוניות ששלו והתעלה לרמה נעלית יותר.

עוד משל המסביר זאת, הוא אור האש ששורף את הפתילה והופך אותה לאש, שבזה אור האש פועל שינוי בפתילה שהיא עצמה נשרפת, אבל אין זה מצד הפתילה אלא מצד האש שהרי כשהאש תכבה הפתילה לא תמשיך להאיר, וגם יש בזה את ב' החסרונות א. שהאש נתפסת דווקא בפתילה או דבר דליק ולא בדבר שאין לו שום שייכות לאש כמו אבן וכו'. ב. לאחר שהפתילה נשרפת היא אינה פתילה אלא אש.

22. ובעבודת האדם זה העבודה דאתכפיא שהרע נשאר במציאותו אלא שהטוב גובר עליו (ולא משנה אותו) כלומר אור זה מאיר בעולם אבל לא מברר אותו אלא דוחה אותו.

23. לא שנותן לו דרך לימוד כיצד ללמוד לבד, דהרי אז לא יוכל להשכיל דברים עמוקים כפי שהרב משכיל, אלא ע"י שמסביר לו שכלים עמוקים, עד שלבסוף גם אותם יכול להשכיל, שאחרת אי"ז מצד פעולת הרב, כפנים.

שלמות האופנים הנ"ל במתן תורה

במתן תורה נפעל אופן נעלה יותר של חיבור עליונים ותחתונים, שהרי הגילוי של²⁴ "וירד הוי' על הר סיני" פעל בעולם כולו עד²⁵ שעוף לא פרח וציפור לא צווח כו', ולאידך לא היה זה ע"י שהעולם הזדכך כפי שמבאר בהמשך ע"ב²⁶ "העולם היה גשמי כמו שהוא עכשיו בלי הזדככות כו', שהרי גם נש"י לא היה עוד הזדככות ממש בגופם ובחומרם כו' דביצ"מ הרי היה בדרך בריחה... ואח"כ הגם שהיה ספה"ע... מ"מ לא היו בערך שיהיו בבחינת כלי ממש לגילוי אוא"ס".

כלומר במ"ת נשאר העולם גשמי ולא הזדכך ובכ"ז האיר בו אור נעלה ביותר ולא בדברים שהם (יש להם שייכות להיות) כלים לאור הזה (כמו באופן הב' של הזיכרון), אלא גם בכל העולם אף שלא היה כלי מתאים לאור האלוקי. כמו שמוסבר²⁷ הפסוק²⁸ "ויהי הענן והחושך ויאיר את הלילה" שהחושך בעצמו האיר את הלילה.

וצ"ל מה ההבדל בין החיבור עליונים ותחתונים שהיה במ"ת, לבין הדירה בתחתונים שתהיה לעת"ל. שלכן דווקא לעת"ל, תתקיים התכלית של הדירה בתחתונים. הרי לכאורה גם במ"ת נפעל דירה בתחתונים, שהרי התחתון לא נתעלה להיות עליון, אלא נשאר תחתון כמו שהוא, ומאידך האיר בו אוא"ס באופן שפעל עליו כנ"ל.

והביאור בזה²⁹, שהגילוי במ"ת היה גילוי מצד המעלה³⁰, והחידוש לעת"ל שהגילוי יהיה מצד המטה³¹.

פירוש הדברים, החידוש שנפעל במתן תורה הוא שאף שבד"כ בגילוי מלמעלה למטה זה רק כשהמטה הוא מזוכך וכלי לגילוי, או כשהמטה אינו כלי, ואז ע"י הגילוי הוא מתבטל

24. שמות י"ט, כ'.

25. שמו"ר ספכ"ט.

26. עמ' תקל ואילך.

27. ויאמר לו יהונתן תשי"א.

28. שמות יא, כ.

29. בהמשך ע"ב שם.

30. פשוט שאין לשאול מהמבואר (בהעלותך תשכ"ט. רני ושמחי ועוד) שהביטול שמצד המעלה הוא ביטול נעלה יותר, שהרי כאן לא מדובר על ביטול מצד המטה ומצד זה שהוא נברא בהגבלותיו, אלא אדרבה שגם לאחרי הגילוי מלמעלה צריך שגם עצם המטה יהיה בטל מצ"ע. וזה דומה למה שמבואר שם (בהעלותך) בסוף המאמר (אות ט) "אינו שולל את מציאותם אלא אדרבה זה גופא מציאותם".

31. במילים אחרות אז היה הגילוי של האין האמיתי, לעתיד לבא יהיה גילוי של היש האמיתי. מאמר "מחר חודש" י"א.

ממציאותו, ואילו במ"ת נפעל חידוש שאף שהמטה נשאר במציאותו, בכ"ז האיר בו אור שהתחתון אינו כלי לזה, אבל גילוי זה היה מצד המעלה, מצד ענין האור³² שהרי האור א"ס הוא בלי גבול, ויכול להאיר בכל מקום, ולא רק בכל מקום, אלא גם בכל דבר, כלומר חלק מהאין סופיות של האור, זה שהוא יכול להאיר גם במטה - מטה, במקום הכי נמוך, ובגדריו של מקום המטה עצמו. שגם המטה בגדריו הוא, ירגיש את האור, אבל זה מצד שלמות של האור, ולא מצד גדר התחתון עצמו.

במלים אחרות, אמנם במ"ת האיר האור האלוקי בכל העולם, אך העולם עצמו לא האיר, שלכן אחרי הגילוי העולם נשאר תחתון, וזה מורה שגם כשהאור האיר העולם עצמו לא היה בטל לגמרי מכיוון שמצ"ע שייך שלא יהיה בטל.

כלומר באחדות ישנם ב' אופנים, יש אחדות שאינה שוללת לגמרי פירוד, כמו למשל יחודיותו של בן יחיד, שזה שהוא יחיד אי"ז ענין עצמי בו אלא זה מכיוון שבפועל אין עוד בנים ה"ה בן יחיד, ולכן (גם לפני שיוולד או כשלא יוולד בכלל) אי"ז אמיתית ענין האחדות, מכיוון שאין הוא בעצם בן יחיד אלא שהוא יחיד כי אין עוד בנים. ועד"ז באחדות שהייתה במ"ת שלא היה אחדות בדברים הגשמיים מצ"ע אלא אחדות מצד גילוי הא"ס שכיוון שהוא א"ס העולם לא מפריע בפועל אבל שייך שיהיה דבר שמפריע³³.

ואילו לעת"ל האחדות תהיה לא (רק) מצד המעלה, אלא מצד המטה עצמו, כלומר, האחדות לא תהיה משום שאין דבר שמפריע, אלא מצד זה שהמטה המטה עצמו מאוחד.

ולכן לעת"ל צריך לגילוי העצמות (ולא מספיק גילוי אוא"ס כמו שהיה במ"ת) מכיוון שגילוי אור ככל שיהיה נעלה, ואפי' אא"ס, הרי סוכ"ס הוא רק אור, הוא מוגבל בהגבלה של אור. ולכן אינו יכול לפעול בעולם מצד גדריו, כי גדריו של העולם סותרים לענין האור, ורק מצד העצמות שלגביו אין שום דבר שסותר וכו' יכול להיות הדירה בתחתונים עצמם מצד ענינם, כמו שכתוב בהערה בלקו"ש³⁴ - "ושני ענינים אלו - דירה [היינו לעצמות] ובתחתונים [היינו שהתחתונים היו דירה לו ית' מצד ענין התחתונים גופא] - הם תלויים זב"ז, כי כל בחי' גילוי מכיוון שהוא מוגדר בגדר "אור" הרי מציאות התחתונים [שבהם

32. אבל יחד עם זה, הגילוי של מ"ת נתן את הכח, שהעבודה שאחרי מ"ת תפעל שהעולם יהיה כלי לגילוי דלעתיד לבוא. ראה לקו"ש חלק ט"ו שם.

33. כלומר החיסרון באחדות של מ"ת היא א. שלא פעלה בעצם ענין התחתון, ולכן בענין שייך שינגד לגילוי. ב. זה שהוא לא פעל בעצם התחתון זה חסרון גם בחלק התחתון שכן פועל עליו א. מכיון שזה ע"י דבר שחוז ממנו. ב. מכיון שאחדות מושלמת בפרטים יכולה להיות רק שגם העצם מאוחד. (ע"פ הערה במאמר בחודש השלישי מס' 51).

34. חלק י"ב עמ' 74 הערה 25.

"חושך כפול ומכופל" (תניא פל"ז) היא הפכו, ובכדי שגם התחתונים יהיו דירה לו ית' הוא דווקא עי"ז שהם נעשים דירה לעצמותו ית', שהוא כל יכול ונושא הפכים" - ועד"ז שם בהע' 22 "כי כל זמן שביטול הנבראים לאלוקות הוא מצד שנגש בהם אחדותו של הקב"ה ולא מצד הנבראים גופא, הרי אז אף שהענין דאחדותו ית' נרגש בנבראים, מ"מ מכיוון שהרגש זה אינה מצד הנבראים³⁵, הרי ענין הנבראים גופא הוא כעין סתירה לאחדותו ית'".

ולפי כל הנ"ל שהחידוש בדירה בתחתונים הוא שבהתחנות מצד עצמו נפעלת הדירה, צריך להבין במה הוא נחשב לתחתון אם מאיר בו העצמות מצד ענינו הוא, לדוגמא מה שמובא בנוגע לצימצום "ולא שיתבטל הצמצום לגמרי כ"א שהצמצום גופא לא יסתיר ויעלים כו". מה הפירוש שנשאר צמצום ובכ"ז אינו מסתיר, אם אינו מסתיר מדוע הוא נחשב צמצום, ואם הוא נשאר תחתון כלומר כמו שהוא מסתיר, איך יכול להאיר בו העצמות מצד ענינו הוא, - מצד "הצמצום גופא".

ד

הקדמה לביאור מענין חידוש תלמיד ותיק בתורה

בכדי להבין זאת יש להקדים את הביאור³⁶ בענין החידוש שבתורה שאמרו חז"ל³⁷ "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני" שלכאורה אם זה כבר ניתן למשה מסיני אי"ז חידוש של התלמיד ותיק.

והביאור בזה הוא, במתן תורה הקב"ה נתן את התורה כפי שהיא במחשבתו, והחידושים של התלמיד נמצאים כבר במחשבתו כיוון שאצלו העבר והעתיד אחד, אלא שבמחשבתו הם בדרגה שלמעלה מהזמן ולכן הם בתכלית ההעלם, וכשמתחדשים ע"י ישראל - שמחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר³⁸ - הם באים במציאות, וכלשון השיחה "ועפ"ז מבאר את מאמר רז"ל כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני (שלע"ע לא מצאתי בספרים

35. אולי י"ל שהרבי בא לשלול בזה דרגה נעלית יותר מזו של מ"ת, שבמ"ת כלל לא התגלה שמציאות היש הנברא הוא היש האמיתי וכאן שולל שגם באם הגילוי מלמעלה יגלה היש הנברא הוא היש האמיתי שמאז לכאורה תתגלה אחדותו ית' גם מצד הנבראים, עדיין אין זה השלמות של הדירה בתחתונים מכיון שגילוי זה מגיע מצד הגילוי (העצמות) ואילו הדירה בתחתונים היא שמתגלה שהיש הנברא הוא היש האמיתי מצד מציאות התחתון עצמו. (כדלקמן אות ה).

36. ע"פ הדרן על מסכתות ברכות ומועד קטן, קוטנרס כ"ב שבט נ"ב, סעיף ח' ואילך.

37. מגילה יט, ב, ירושלמי פאה פ"ב ה"ד.

38. ב"ר ה"א, ד, וראה תדבא"ר פי"ד.

שבנגלה בתורה) שב' הענינים "לחדש" ו"ניתן" הם לאמיתתם: א. לחדש - חידוש של התלמיד ותיק שאמר בזמן המשנה כו' ואז חידשו ב. וניתן כיוון שחידוש זה ישנו במחשבתו ית' ובאופן כזה ניתן למשה מסיני (אלא שלהיותו בהעלם עצמי ה"ז חידוש)".

ועד³⁹ גם בנוגע לתורה חדשה מאתי תצא, שכיוון שלא יהיה עוד פעם מ"ת, יש לומר שגם ענינים אלו שיתגלו ע"י משיח (סוד טעמי' ומסתר צפונתי') הכל ניתן למשה מסיני וכלולים בה בהעלם, אלא שיש בו חילוק בעיקרי בין החידושים שמתגלים בזמן הזה כיוון שמתגלים ע"י יגיעה בשכל מוגבל, מובן שהם כלולים בהעלם שישנו במציאות משא"כ התורה חדשה כיוון שאינה יכול להתגלות ע"י שכל מוגבל אלא ע"י הקב"ה "מאתי תצא" מובן שזה כלול בהעלם שאינו שייך לגילוי.

שבחידוש של התורה חידשו אנו מוצאים ב' פרטים, מצד אחד כמה שאדם יתאמן בשכלו למצוא את החידוש של תורה חדשה הוא לא יוכל למצוא, ומצד שני החידוש של התורה חדשה כמה שהוא מופלא נמצא בתוך התורה עצמה, שלכן הכל ניתן למשה מסיני, כלומר, אף שצריך את משיח שיגלה את התורה חדשה הוא יגלה שהתורה החדשה עצמה נמצאת בתורה שניתן למשה מסיני.

ה

הביאור בענינו של התחתון

עד"ז הוא הביאור בענין הדירה בתחתונים, שמצד אחד זה חידוש שיתגלה ע"י העצמות, אבל מצד שני (מוכרחים לומר ש) הוא נמצא בהתחתון, רק שהימצאותו היא באופן של העלם שאינו במציאות.

ככדי להבין זאת יש להקדים ולהבהיר מהו ענינו של התחתון, שמצד אחד נראה שמציאותו אינה מנגדת לגילוי אלוקות ואדרבה⁴⁰ "יש הנברא הוא היש האמיתי", אבל לאיך נראה שכל ענינו הוא העלם והסתר, עד שלכן נקרא בשם עולם מלשון העלם.

ולכן צריך לומר⁴¹ שהמציאות של היש הנברא כמו שהיא בפועל לפני הגילוי שלעתיד לבוא, היא לא היש האמיתי ואדרבה היא מנגדת לענין אלוקי, והיא תחתון ממש. שלכן

39. בענין תורה חדשה מאתי תצא - שבועות תשנ"ב, סעיף ד.

40. ביאורי הזהר בשלח ד"ה כגוונא דלעילא קרוב לסופו ובכ"מ.

41. בהבא לקמן ראה לקו"ש חלק י"ב תזריע ב' סעיף ו' ואילך, ובהערות שם.

מוסבר⁴² שהעבודה של האדם בעשיית הדירה בתחתונים, נחשבת לעבודה התחתונים, כי מציאותו של האדם היא מציאות של תחתון, ומנגד לאלוקות. אלא שבאמת הרי ישראל וקוב"ה כולא חד ולכן יש בהם כח העצמות, ומציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות⁴³ (כדלהלן) רק שבמציאותו כמו שהיא היום, יש ההעלם על המציאות של היש האמיתי שבו, והעלם זה הוא חלק ממציאותו של היש הנברא וא"א כלל להפרידה.

[וזוה ע"ד מציאות האש שבצור החלמיש, שהיא בטבע של הצור החלמיש, אבל ניתן להרטיבו במים (שהם היפך האש) מכיוון שמציאות האש שבו היא בהעלם שאינו במציאות].

ולעתיד לבוא יתגלה שבאמת המציאות של היש הנברא הוא היש האמיתי, והעלם על היש האמיתי שביש הנברא, כלומר, זה שהנברא נראה ומורגש כמציאות יש ודבר בפני עצמו. אינו חלק ממציאותו האמיתית, אלא כמו דבר נוסף עליו, אבל כל עוד לא מתגלה ביש הנברא, היש האמיתי, הרי מציאותו של היש הנברא כמו שהיא בפועל, היא מנגדת לאלוקות, מכיון שההעלם על היש האמיתי זה חלק ממש ממציאותו, ולכן זה שלעתיד יתגלה שההעלם שבו הוא לא חלק ממציאותו זה חידוש אמיתי. כלשון הערה⁴⁴ "כי בהעלם וההסתר בתחתונים - מציאות היש - ב' ענינים, ובלשון התניא:

א. "אין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחושך כפול ומכופל", עד שבהרגשותו "מציאות הוא מעצמותו".

ב. "עד שהוא מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש וכו'".

ולעת"ל כיון שיזדכך גשמיות הגוף והעולם הרי זה שהוא "מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש" יתבטל לגמרי אבל מציאות התחתונים (גשמיות העולם) לא תתבטל (שהרי לא יתבטל אז הצימצום) אלא שיתגלה מציאות היש - היא מ(בחי') יש האמיתי.

לפי זה ניתן להבין את מה שהרבי מבאר⁴⁵ שיחד עם זה שהעבודה של דירה בתחתונים נעשית מצד כח העצמות שיש בישראל, יש בזה גם את המעלה של העבודה של התחתון, ובלשונו⁴⁶ "ומ"מ יש בזה העילוי שבעבודה בכח עצמו - לפי שענין זה [מה ש"ישראל

42. שם סעיף ה'.

43. ובזה גופא יש חילוק בין איך שהוא בישראל, לאומות העולם ולמציאות העולם, וראה שם בשה"ג, וראה בש"פ חוקת מ"ח הערה מס' 42 ביאור באופן אחר.

44. לקו"ש כ"ד, ואתחנן ב' מס' 65.

45. בחלק י"ב שם.

46. שבהערה מס' 32.

וקוב"ה כולא חד"ן] הוא בהעלם מצד עצמו וגילוי כח העצמות שבישראל בא ע"י השלמות עבודתם - אתערותא דלתתא ואתעלדל"ע שעל ידה". שבפשט קשה מצד מה בדיוק נפעל הדירה בתחתונים האם מצד התחתון או מצד כח העצמות.

ולפי מה שהוסבר לעיל מובן מדוע אין הדברים סותרים, שהרי כשהאדם פועל התחתון שבו פועל (שהרי לא נרגש כלל היש האמיתי שבו) ולכן כתוב שהתחתון דווקא פועל את הדירה בתחתונים שהרי מה שהיש הנברא פועל, זה בעודו מנגד לענין אלוקי שהרי זוהי מציאותו. אבל לאידך בעומק גם כאשר שהיש הנברא פועל במציאותו כמו שהיא מנגדת לאלוקות, הרי בפנימיות כח היש האמיתי שבו הוא פועל זאת (רק שאינו נרגש בשעת העבודה).

1

הביאור בהחידוש דדירה בתחתונים

ולפי כל הנ"ל ניתן להבין את הפשט בדירה בתחתונים שמצד אחד מוסבר שהחידוש הוא שהדירה היא מצד "ענינו הוא" של הנברא, ומצד שני נראה שאין זה מצד ענינו, שהרי הנברא לא יכול להגיע לזה בכוח עצמו, שלכן זה שהדירה תהיה בו זה בדרך חידוש.

וההסבר הוא, מכיוון שלא שייך להגיע לזה שמציאותו של התחתון היא היש האמיתי, אלא ע"י העבודה בתחתון - כמו שהוא יש נברא ומעלים ומסתיר על אלוקות - (ורק שבזה פועל היש האמיתי שבו כנ"ל) לכן זה נקרא בשם חידוש. ומאידך כיון שהפעולה של התחתון היא בגילוי המציאות של היש האמיתי שביש הנברא, (ולא בהמשכת אור אלוקי בדבר שחוץ ממנו) לכן זה נקרא "ענינו הוא" של התחתון.

בסגנון אחר, הגילוי שהיש הנברא הוא היש האמיתי, נפעל ע"י העבודה של היש האמיתי שנמצא ביש הנברא, רק שאינו נרגש בו כלל, והוא מעורב יחד עם ההעלם על היש האמיתי, - שההעלם זה הוא חלק ממציאותו עד שלא ניתן להפרידם כלל - ולכן כשיפרד מציאות ההעלם של התחתון, ממציאות היש האמיתי שבו, זה נקרא בשם חידוש אמיתי, שהרי גם כשהאיר אור אלוקי בגדרי התחתון כמו במתן תורה לא התגלה - או לא הופרד - המציאותו של היש האמיתי שבתחתון.

והמשל לזה⁴⁷ הוא מבעל תשובה, שחזרתו בתשובה נובעת מזה שמרגיש את ריחוקו מה' שנעשה ע"י עבירותיו. שזה שהוא מרגיש את ריחוקו מה', זה לא מצד איזה - שהוא גילוי אלוקי, שהרי קודם שחזור לא שייך שירגיש את ריחוקו ע"י גילוי אלוקי, שהרי הוא שקוע בתוך הטומאה והחטאים. וזה שהוא מרגיש את ריחוקו מה' זה מצד הבע"ת עצמו, כלומר מעצם המציאות של הריחוק עצמו כמ"ש⁴⁸ "ובקשת משם".

שבבע"ת ישנם ב הענינים, מצד א' קודם שחזור, החטאים הם נגד ה', ויתירה מזו, מונעים ממנו להרגיש ענין אלוקי. אבל מצד שני, לאחר שחזור בגלל החטאים עצמם, הרי אדרבה מתגלה שלא כך שבחטאים לא מסתירים אלא הם עצמם מקרבים אותו לבורא. עד שמברר גם את החטאים שלכן⁴⁹ "זדונות נעשים כזכויות".

ואולי עד"ז ניתן לומר - כמובן בדא"פ - גם בנוגע למציאות של הצימצום והחושך, שמציאותם כמו שהיא באמת אינה סותרת לענין האלוקי, שלכן כתוב "שהצמצום לא יסתיר כלל" כלומר תשאר מציאות של צמצום אבל כשהיא לא מסתירה. ועד"ז בנוגע לחושך שבעצם מציאותו⁵⁰ אינה בסתירה לאור וזה שמציאות היום סותרת זה מכיון שלא ניתן להפריד כלל בין העלם על האור לבין עצם מציאות החושך, ולעתיד יתגלה שההעלם על האור אינו חלק ממציאיות.

אבל עדיין נשאר קושי מדוע לאחר שמתגלה שהיש הנכרא הוא היש האמיתי זה נקרא דירה בתחתונים הרי לכאורה הוא אינו תחתון כלל, וכפי שמסיים בהערה⁵¹ - ומכיון שענין זה (הפיכת החושך לאור) א"א מצד הגדרים ב"אור" ו"חושך" ורק בכח העצמות - נמצא, שמצד הגדרים ב"עולם", יהיה גם אז תחתון - "בית חבירו" "עולם החושך". ועצ"ע.



47. ראה בספר הערכים שם סעיף ד "תשובה".

48. דברים ד, כט.

49. יומא דף פו עב'. וראה בדמ"צ קצ"א, א.

50. כידוע שבחושך ישנם ב' ענינים כהכרעה בחסידות א העדר אור. ב מציאות בפ"ע. ואולי הדירה מצד ענינו היא רק בעצם מציאותו שאף שלכאורה הוא גרוע יותר מהעדר האור הרי יש מעלה בזה שהוא מציאות דווקא שיכול להתהפך. (ראה ס. הערכים שם סעיף ב).

51. מאמר וה' אמר הנ"ל בהערה הנ"ל. ובכ"מ.

החילוק בין אור לכח

הת' יהושע דוד הכהן כהן

פתיחה

במאמר ד"ה 'תקעו בחודש' תרס"ד מחלק הרבי נ"ע¹ בין המשכת הכח להמשכת האור, שהכח בא בבחי' התלבשות ותפיסא בדבר שבו נמשך. וכמו אדם הפועל פעולה מסוימת, שכוחו מתלבש ונתפס בכלי שבו פועל הפעולה, ואינו יכול לעשות שתי פעולות יחדיו. בשונה מאור שאינו נתפס בדבר שעליו מאיר, ולכן יכול להאיר בכל מקום בשווה.

ולמעלה - באלוקות, חילוק זה הוא בין ההמשכה שמבחינת הכלים להמשכה שמבחי' האור: ההמשכה מבחי' הכלים נקראת בשם כח. ועיקרה היא ההמשכה מכלים דאצילות לעולמות ביי"ע. והוא האור שבוקע את הפרסא (המפסקת בין אצילות לבריאה) ומאיר בעולם הבריאה כמו באצילות. ואור זה מחייה את הנבראים ונתפס בהם.

וההמשכה הנק' אור היא ההמשכה של אור הקו עצמו אשר הארה ממנו מאירה באור הנשמה דבי"ע והארה דהארה ממנו מאירה בנפש ורוח דבי"ע, והארה דהארה דהארה ממנו מאירה בנבראים ומתלבשת בהם. ואף שהאור מתלבש בנבראים להחיותם, בכל זאת אינו נתפס בהם.

א

שואל ע"פ המשך המאמר שהחיות היא מהאור

ודברים אלו דורשים ביאור לאור הנאמר בהמשך המאמר. וכדלהלן:

מהמובא לעיל מובן אשר חיות העולמות נמשכת מהכח - שפעולתו היא בהתלבשות ותפיסה בנבראים - כי האור המחייה את הנבראים, הוא הרי אור הנתפס בהם.

1. סה"מ תרס"ד עמוד ב'. (סה"מ תרס"ג-תרס"ד עמוד קכ"ה).

וכמו שאומר במאמר גבי האור - שהוא 'גם כן בבחי' אור וחיות פנימי'. ומדבריו משמע שעיקר חיות העולמות נמשכת מהכח, רק שמוסיף אשר גם מהאור נמשך אור וחיות פנימי.

אך בהמשך המאמר מסכם² ואומר: ונמצא... שכל נברא יש בו ב' מיני חיות, הא' בבחי' כח.. והב' בבחי' אור... ומוסיף בנוגע לבחי' האור - 'שזהו עניין ואתה מחייה את כולם'. ומכאן לכאורה משמע אשר עיקר החיות לנבראים נמשכת מהאור, ולכן נאמר עליו 'ואתה מחייה את כולם'. וזה בשונה מהמובא לעיל אשר בו מודגש (כנ"ל) אשר עיקר החיות לנבראים נמשכת מהכח³ ולא מהאור!

גם דרוש ביאור מהו החילוק בין התלבשות לתפיסא, שאומר שעל אף שהאור מתלבש בנבראים מ"מ אינו נתפס בהם, משא"כ הכח - שמתלבש ונתפס בנבראים. במה מתבטא ההתלבשות ובמה מתבטא התפיסה?

ב

מביא מד"ה פתח אליהו בעניין חומר וצורה

ויובן כל זה בהקדים מה שמבואר במאמר ד"ה 'פתח אליהו' ה'תשט"ד⁴ בעניין חומר וצורה⁵:

שהנבראים מורכבים משלושה פרטים: א. החומר ב. צורת החומר ג. הצורה הנפשית.

החומר הוא עצם הגוף הגשמי. צורת החומר (צורת הגוף) היא הפרטים שבהם שונה כל אדם מחבירו. כגון מראהו גובהו וכו'. והצורה הנפשית היא החיות הרוחנית המחייה את הגוף הגשמי. ומבאר, אשר צורת הגוף היא ה'כלי קיבול' לחיות הרוחנית. שחיותו הרוחנית של האדם תלויה בצורתו הגשמית, וכל אדם מקבל חיות שונה לפי הפרטים המייחדים ומאפיינים את גופו.

וממשיך שם, שהתהוות החומר הוא מדבר ה' שבעשרה מאמרות, והתהוות צורת החומר היא מרצון ה'. ורצון ה' נמשך בדיבורו, וכך נברא העולם הזה שבו החומר וצורתו

2. תחילת עמוד ג'.

3. וראה גם שער היחוד והאמונה פרק ב' ואילך, משם נראה שקורא את הפסוק 'ואתה מחייה את כולם' על הכח המהווה ומחייה הנבראים, ובפשטות הוא הכח שמתלבש ונתפס בנבראים.

4. נאמר בהתוועדות י"ט כסליו ה'תשט"ו. נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק ה' עמוד ק"ה ואילך.

5. ראה שם סעיף ה' ואילך.

יוצרים יחד את מציאות כל נברא ונברא. והטעם לכך שההתהוות היא משני עניינים (רצון ודיבור) יחד, הוא מפני שכוונת הבריאה היא, שהעולם מצד עצמו יהיה מציאות יש הסותרת את האלוקות - שהאדם ירגיש את מציאותו הגשמית ולא את האלוקות שמחייה אותו, וע"י עבודת האדם יומשך בעולם, הביטול לאלוקות. וזה שייך דווקא כאשר התהוות החומר היא מהדיבור, והתהוות הצורה היא מהרצון. כי אם הכל היה מתהווה מהרצון, היה העולם בטל במציאות, כי ברצון מורגש יותר האדם שרוצה ולא הפרטים שבהם מתבצע רצונו⁶, ולכן בעולם הייתה מורגשת הכוונה שבבריאת העולמות ולא העולם עצמו. ואם הכל היה נברא מהדיבור, לא היה בעולם אפשרות לביטולו, כי היה נרגש רק העולם עצמו ולא היה שייך להרגיש כלל את הכוונה האלוקית שבבריאת העולמות. ולכן נקבע שחומר העולם יתהווה מדבר ה' וצורת החומר מרצונו, וכך מצד אחד נתהווה עולם המרגיש את מציאותו ולא את מציאות האלוקות שבו, אך לאידך שייך שיתבטלו הנבראים כלפי הבורא ויעשו כרצונו.

וא"כ יוצא ג' פרטים המרכיבים את הנבראים: א. החומר, והוא עצם הדבר הגשמי. ב. צורת החומר, והיא אפשרות הביטול בעולם. ג. הצורה הנפשית, והיא החיות האלוקית.

ג

מוסיף ביאור מלקו"ש בעניין צורת החומר

ביאור יותר בעניין צורת החומר יובן ע"פ דברי הרבי בלקו"ש חלק ל"א⁷, שם מסביר הרבי⁸ בנוגע לעורות תחשים שהיו המכסה העליון של המשכן, שבעורות אלו הייתה מעלה, כיון שלא נצבעו, אלא הצבע שבהם היה חלק ממציאות הבעל חי, ולכן ביטאו במיוחד את התוכן הפנימי דכללות המשכן:

'חי' רומז על הקב"ה שנקרא 'חי העולמים' מכיון שהוא מקור החיים של העולמות, וכלשון הרמב"ם ש'כל הנמצאים משמים וארץ .. לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו'. ומסתבר

6. דוגמא לכך מרצון ושכל האדם: השכל מורכב מסברא חיצונית מהנפש, ועל ידי השכל נתפסת הסברא ומתווספת לשכלו. -ע"ד דבר גשמי שהרגשתו ותפיסתו נעשית ע"י חוש המישוש, כך תפיסת הסברא היא בכלי השכל- ואחר שהשכל נרגשת באדם מעלה בדבר חיצוני מהנפש. משא"כ הרצון, אינו נובע ממעלת הדבר שרוצה בו (שהרי הרצון אינו מוכרח בשכל, ואדרבה לעיתים מנגד הרצון לשכל) אלא נובע מכך שזהו רצון האדם. ועד"ז באלוקות: בדרגת הרצון אין נרגשת מעלת הנבראים והטעם לבריאתם, אלא רצונו ית' בהם.

7. שיחה א' לפרשת תרומה.

8. ראה שם סעיפים ה'-ו' והערה 36.

לומר שאין כוונת הרמב"ם, שרק כללות הנבראים מציאותם מהקב"ה אלא גם כל פרטי הנבראים.

כלומר כל דבר בעולם נחלק בכללות לשלושה חלקים: א. עצם מציאות הדבר. וזה שווה בכל דבר. ב. תכונתו המיוחדת של הדבר. ובוה כל דבר חלוק מזולתו. ג. שאר פרטי הדבר שאינם ממהותו, וזוהי צורת החומר. וכל שלושת העניינים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו.

ולכן היוו עורות התחש דווקא, את המכסה העליון של המשכן, כיון שעניינו של המשכן הוא השראת השכינה בגילוי, ומובן שבמשכן היה נרגש באופן גלוי ש'מאמיתת המצאו' של הקב"ה נמצאו כל פרטי הנבראים, ולכן היה צ"ל במשכן עניין המורה על הקשר גם של הפרטים החיצוניים של הדבר עם 'אמיתת המצאו'. וזה נרמז בתחש, שגם צבעו היה חלק ממהות החי שבו⁹, ובכך רומז הוא שכל פרטי חיותו היא מוחי העולמים.

ומוסיף שם מביאור אדמו"ר הזקן בעניין חומר וצורה¹⁰, שהחומר נברא מדבר ה' והצורה מרצונו, וע"י צורת החומר נמשך הביטול בנבראים, כיון שמקורו הוא חפץ ה' ורצונו, שלא נמשך בגילוי בדיבור¹¹. ולכן היה במשכן את עורות התחשים, שגם צורתם הייתה חלק מגוף החי, כיון שהצורה קשורה במיוחד עם ביטול הנבראים, שזהו עניינו של המשכן.

ומוסיף שם בהערה החילוק בין 'חי העולמים' (בצירה) שהוא החיות לעולמות, לחי עולמים (בפתח) שהוא החיות שלמעלה מהעולמות - חיות שאינה נרגשת. ועור התחש רומז על החיות שאינה נרגשת כיון שהוא מין חי ע"ד חי העולמים.

אשר מכל זה נראה שצורת הדבר היא הגורמת את אפשרות ביטולו לאלוקות.

ד

מחלק בין אור לכח ע"פ הקדמתו

והנה ע"פ הנ"ל יתכן לבאר החילוק בין אור לכח. שכח עניינו הוא החיות האלוקית המחייה את העולם בכל רגע. ובלשון המאמר פתח אליהו - 'הצורה הנפשית דהעולם'. ואור

9. ולא שלקחו עור של בעל חי ואותו צבעו.

10. תורה אור לפרשת מקץ דף מא, ד.

11. וראה שם הטעם לכך שהביטול נמשך בצורת הדבר דווקא, כיון שהצורה היא דבר חיצוני שאין בה תוכן.

עניינו הוא אפשרות הביטול בנבראים, ובלשון המאמר הנ"ל - צורת החומר, והיא האלוקות שקיימת בעולם¹², ולולא האלוקות שבעולם, לא היה שייך שהנבראים בעלי מציאות יש גשמית - יתבטלו לאלוקות.

זאת אומרת אשר בחיות הנמשכת לעולם קיימים שני פרטים: א. עצם החיות שיתקיים העולם, והוא הכח. ב. האלוקות שבחיות, והוא האור. וגם כאשר נמשכת החיות למוטה להחיות העולם, עדיין החיות היא אלוקות ממש¹³, מפני שהכח האלוקי דבוק במקורו. ולכן גם למטה אינו נפרד ממקורו, והוא אלוקות ממש. אך בדרך כלל אין מורגש האור בבריאה אלא רק הכח. ולכן בעולם קיים רק האפשרות לביטולו, ואינו בטל בפועל¹⁴.

אך קיימים פרטים בבריאה שבהם נרגש האור שבהם. ומכיון שהאור הוא ע"ד הצורה והתהוותו היא מרצון ה', לכן שייך שלמרות שהנבראים מחולקים ושונים זה מזה, בכ"ז יהיה בהם ענין של השגחה פרטית, שמשמעותה היא שכל הנבראים קשורים זה לזה, ופועלים ע"י דבר השווה בכולם. כיון שברצון אין מורגש הפרטים שבהם מתבטא הרצון, אלא האדם הרוצה בהם, וכאשר נרגש האור, שייך השגחה פרטית, שבה נרגש איך נבראים מחולקים מבצעים יחד את הרצון בבריאתם.

ומכיון שהאור שורשו הוא מלפני הצמצום ושם הרי קיים אור אין סופי שהוא בלי גבול, לכן כאשר מורגש האור בנבראים גורם זה לכך שגם בנבראים המוגבלים ימצאו פרטים שאינם מוגבלים.

12. בנוגע לאלוקות שבעולם ראה לדוגמא לשון הרבי נ"ע במאמר ד"ה 'ושבתה' ס"ו שם מדבר על חיות הנבראים, וכותב: "והגם שאנו רואין בכל הנבראים דדצח"מ שהן חיים היינו שנראה בהם החיות ג"כ, הנה החיות הזוה הוא ג"כ בחיים וגשמי לגבי אמיתיות החיות האלוקי המהווה ומחייה אותו". וכן בהמשך כותב: "וכ"ש בכל הנבראים שהאלוקות מוסתר בהם מאוד". - שאמיתית החיות האלוקית המהווה ומחייה את הנבראים קיימת בנבראים אך היא מוסתרת בהם. (סה"מ תרס"ו עמוד רכ"א).

13. ולכאורה אפשר לומר שעל חילוק זה בין אור לכח, מדבר הרבי בליקוטי שיחות חלק כ"ט, שם מסביר הרבי החידוש בציווי 'וידעת היום': א. בשמים ממעל. ב. על הארץ מתחת. שהיו יכולים לחשוב שדבר ה' נמצא בהתלבשות בנבראים ש'בשמים ממעל' - בצבא השמים דווקא, שהם נבראים נעלים וכלים לאלוקות. משא"כ 'על הארץ מתחת' - בנבראים ארציים וחומריים שאינם כלים לאלוקות, דבר ה' אינו בהתלבשות. רק שמוכרחים הם תמיד להגיע לכח הבורא כדי שיתקיימו. לכן מחדש הפסוק וידעת היום וכו' שגם 'על הארץ מתחת' לא רק שמתקיימים מכח הבורא, אלא גם שכח הפועל מתלבש בהם בפנימיות.

זאת אומרת שהחידוש בפסוק 'וידעת' הוא: לא רק שקיים כח אלוקי שמהווה ומחייה את הנבראים, אלא יתירה מזו קיים אור אלוקי בנבראים. (לקו"ש חלק כ"ט, שיחה א' לפרשת ואתחנן).

14. ראה בתניא פרק ו' החילוק בין מלאכים עליונים שבטלים בפועל, לכל איש ישראל למטה שבכוחו להיות בטל לגבי הקב"ה.

ועפ"ז יובן מדוע נוקט הלשון ואתה מחייה את כולם לגבי האור (למרות שעיקר החיות לעולם היא הרי מהכח), כיון שדווקא באור מודגש אשר 'אתה' (- הקב"ה) הוא זה שמחייה את כולם, כי בהמשכת הכח לא נרגשת האלוקות שבבריאה אלא רק בהמשכת האור¹⁵.

ויחודד יותר ע"פ הנ"ל, הלשונות התלבשות ותפיסא: כי התלבשות מורה שהחיות נמשכת ומתלבשת בפנימיות, ומחייה את הדבר לפי עניינו, וזה קיים גם בהמשכת האור. אך תפיסא מורה יותר מכך שהחיות נתפסת בדבר הגשמי, וכאילו שהחיות עצמה נהיית מוגבלת לפי תכונות הדבר שמחייה, וזה אינו באור שהרי כאמור גורם האור לעניינים בלתי מוגבלים בנבראים עצמם. ז.א. שאין האור נתפס ומשתנה לפי תכונות הנבראים, אלא אדרבה הופך אותם ופועל בהם פרטים שאינם מוגבלים. ולכן ביחס לאור, הלשון הוא 'שאינו מתערב ומתחבר עמהם כ"כ', כלומר שאינו מוגבל לפי תכונות העולם והטבע.

ה

מבאר עניין הנצחיות והמשכתו מהאור

דוגמא לדבר אשר שייך שהחיות תימשך ותתלבש בדבר הגשמי אך בכל זאת לא תתפס להיות מוגבלת כמותו, היא נצחיות הנבראים.

הנצחיות מתבטאת בכך שהשמש והירח ("צבא השמים") וכן הארץ עצמה, קיימים בתמידות מששת ימי בראשית¹⁶ למרות שמצד טבעם הם נפסדים והולכים¹⁷. וכן בשאר נבראים ("צבא הארץ") שקיימים דורות אחר דורות ברציפות מבריאתו של עולם¹⁸.

ובתמידות קיומם של הנבראים מורגש האור והאלוקות שמחייהו. שאין האור נתפס ומשתנה לפי הגבלות הטבע שאינו נצחי, אלא פועל תכונות נצחיות ובלתי מוגבלות בטבע. יוצא מדברינו א"כ, שתמידיות הנהגת הטבע שורשה הוא מהאור, ולכן גם לאחר שהאור מתלבש בעולם בבושי הטבע, בכל זאת גורם הוא לפעולה בלתי מוגבלת בטבע.

15. אך עדיין אין מובן, כי בכ"ז לא מתאים הלשון אתה מחייה, שהרי עיקר החיות הוא מהכח ולא מהאור. ובאמת מצינו במקומות אחרים שמשמש בלשון זה על הכח ולא על האור.

16. וזוהי 'תמידיות באיש' – שגוף השמש, הירח והארץ עצמם קיימים תמיד.

17. וההוכחה לכך שטבע הבריאה להיפסד היא מברואי הארץ - שאינם קיימים בתמידות מששת ימי בראשית. וא"כ פסידות זו הייתה צריכה להיות גם בצבא השמים והארץ, אלא שבהם נמשך האור והוא הפועל את נצחיותם.

18. וזוהי 'תמידיות במין' – שהנבראים עצמם עוברים מן העולם, אך קיימים נבראים אחרים תחתיהם.

ובאמת מצינו במאמר ד"ה 'החודש' ה'תשמ"ז¹⁹ ביחס לתמידיות הנהגת הטבע - שהיא נמשכת מהאור. שם מסביר הרבי²⁰ בנוגע לאור הקו שהוא דבוק במקורו באור"ס שלפני הצמצום. ולכן גם לאחרי שנתלבש בכלים בפנימיותם ומחייה אותם, אינו נתפס בהם. וממשיך שם: 'ועד"ז הוא גם בנבראים, דחיות הנבראים שבבחינת אור שהוא הארה דהארה דהארה מהקו, שאם היותו מלוכש בנבראים, הוא קדוש ומובדל בהם, ויתירה מזו, דגם חיות הנבראים שנמשך בהם מהאור, הוא בלתי מוגבל. ובהערה על כך שחיות הנבראים נמשכת מהאור, כותב: 'דחיות הנבראים מהכלים נק' בשם 'כח', ו'אור' הוא החיות שבהם שנמשך מהקו (סה"מ תרס"ד ע' קכ"ט). ובהערה נוספת מציין: "להעיר גם מסד"ה החודש תרס"ו (המשך תרס"ו ע' קס"ג) דשרש ההמשכה (של "האור והחיות פנימי שמתלבש בעולמות") הוא מהקו "שהוא ג"כ בבחי' א"ס ולכן "הנהגת הטבע היא תמידית בלי שום שינוי והפסק, שניכר בזה כח הא"ס".

א"כ מוכח אשר החיות שמהאור, עניינו הוא האלוקות שבבריאה, שאינו נתפס במגבלות הטבע, ולכן פועל בלי גבול בתוך הנהגת הטבע.

לסיכום יוצא א"כ שהמשכת החיות לעולם כוללת בתוכה שני פרטים: א. עצם החיות, שבה האלוקות מוסתרת, והוא הכח. ב. האלוקות שבחיות, ובה ניכרת (ע"י התבוננות עכ"פ) האלוקות שבה, והוא האור. ודוגמא לחיות שמהאור, שבה האלוקות מורגשת היא נצחיות הנבראים, אשר פעולתה היא בהתלבשות בעולם, אך ע"י ההתבוננות ניכרת האלוקות שמלוכשת בבריאה וגורמת ל'תמידיות', למרות טבע הבריאה להיפסד.

ו

מקשה מהמאמר דידן שהנצחיות נמשכת מהכח

אך לכאורה לא ניתן ללמוד כך, כי במאמר דידן ('תקעו') מבאר הרבי נ"ע בהמשך²¹, שגם בחיות הנקראת בשם כח, קיימים עניינים אשר מתאים לקרוא עליהם השם 'אור' ולא 'כח'. ומסביר שאחד הפרטים בהם נקרא הכח בשם אור, הוא זה שהכח דבוק במקורו, וגם כשנמשך למטה – לעולם, אינו נפרד ממקורו ולכן גורם לתמידיות הנהגת הנבראים, למרות שהנבראים מצד טבעם הם נפסדים וכלים.

19. נאמר בש"פ ויקהל פקודי החודש ה'תשמ"ז. נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק ב' עמוד רפ"ג ואילך.

20. ראה שם סעיף ג' והערות 17-21.

21. עמוד ו' ואילך.

יוצא א"כ מהמאמר אשר תמידיות הנהגת הנבראים מקורה היא האור שבכח, ודברים אלו סותרים את הנאמר לעיל והמובא ממאמר 'החודש', שתמידיות הנהגת הנבראים שורשה מהאור הנמשך מהקו עצמו!

ז

מקדים מלקו"ש – יישוב סתירה בעניין הנצחיות

ויש לומר הביאור בזה ע"פ דברי הרבי בלקוטי שיחות חלק ה'²²: בפנים השיחה מסביר הרבי²³ שלושה אופנים בהשפעת הנשמה על הגוף שבו מתלבשת²⁴ - שהגוף אינו ישתנה למרות שהאדם יתבגר, וע"פ טבע אמורים היו להיראות בו שינויים מצד גילו. כיון שבתוכו מלובשת נשמה שהיא נצחית ואינה נתונה לשינויים: א. שהגוף מצד עצמו צריך לפעול שינויים, אך האדם בעבודתו הרוחנית מתגבר על גשמיות הגוף, עד שהגוף עצמו נשאר כמקודם, ואינו משתנה למרות התבגרותו. אך באופן זה קיים חיסרון, כיון שהגוף מצד עצמו צריך להשתנות, רק שהנשמה גוברת על הגוף. ז.א. שהגוף מצידו אינו מזוכך ולא כלי לאלוקות, ונצחיותו היא רק ע"י התגברות הנשמה עליו. ב. שבגוף עצמו מאירה הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף, ולכן אין הגוף משתנה למרות גילו המתבגר. ובאופן זה קיימת מעלה על האופן הקודם כיון שכאן אין הנשמה מתגברת על הגוף, אלא מאירה בו. אך גם אופן זה אינו מושלם, כי הגוף מצד עצמו נתון לשינויים רק שהנשמה מאירה בו, ולכן אינו משתנה. ג. שבגוף עצמו נרגש שכל עניינו ותפקידו הוא לבטא את העילוי של הנשמה שהיא לא מוגבלת. ולכן יכולה הנשמה להתקשר גם עם גוף שהוא מצד עצמו משתנה ונפסד. ואופן זה הוא בתכלית השלמות כיון שבענייני הגוף עצמו נרגש שכל תפקידם הוא לשרת את הנשמה הנצחית, ולכן גם הגוף אינו משתנה.

ועל האופן הב' - שהנשמה מאירה בגוף ולכן אינו משתנה - מביא הרבי²⁵ דוגמא לכך מנצחיות הנבראים, ומסביר שאף שהנצחיות היא מצד כח האוא"ס שאינו מתלבש בהם, בכ"ז, כח הא"ס פועל שהנבראים עצמם קיימים באופן נצחי. ובהמשך כשמסביר הרבי את החיסרון שבאופן זה - שהעדר השינוי מגיע מצד הנשמה המאירה בגוף, ולא מצד הגוף

22. שיחה א' לפרשת חיי שרה.

23. ראה שם סעיף ה'.

24. בנוגע לשרה שלא השתנה גופה מגיל שבע לגיל עשרים ומעשרים למאה.

25. שם בהערה 19.

עצמו - שוב מביא הרב²⁶ דוגמא מנצחיות הנבראים, שמכיון שנצחיותם היא מצד האור א"ס הפועל בהם, אין זה מתייחס אליהם אלא לאור הפועל בהם, ומצד עצמם הם נפסדים. ועפ"ז מיישב הרבי את הנאמר בד"ה אתה הוא ה' לדרך ה'תש"א שהנבראים נראים חזקים אך באמת אין זה כך, אלא חזקים ונצחיותם היא מהאור א"ס הפועל בהם, שאין זה סותר לנאמר לעיל שהאור פועל על הנבראים שיהיו נצחיים מצד עצמם, כיון שהאור א"ס אינו מתלבש בהם בפנימיותם, ולכן אין זה מצד הנבראים אלא מצד האור, והם מצד טבעם - נפסדים.

ביאור הדבר: הנבראים מצד עצמם הם נפסדים והולכים, ולולא האור א"ס המתלבש בהם, לא היו צבא השמים והארץ עומדים בקיום נצחי. אך לאחר התלבשות האור א"ס בהם, נעשתה תמידיותם חלק מטבעם, שמצד טבעם הם תמידיים.

ח

מיישב ע"פ המובא את הסתירה בעניין הנצחיות

ועפ"ז תיושב הסתירה שמצינו - האם נצחיות הנבראים נמשכת מהכח או מהאור - כי כאמור הכח מורה על החיות המתלבשת ונתפסת בנבראים ונעשית חלק מהם. זאת אומרת אור הפועל ומעצב את טבעם של הנבראים מצד עצמם, והוא בשונה מנס שאינו פועל את טבע העולם אלא פועל בנפרד אליו²⁷. משא"כ האור מורה על החיות שאינה פועלת את טבע הנבראים אלא פועלת בדומה לנס, ומחדירה פרטים בלתי מוגבלים בנבראים שהם מוגבלים מצד עצמם.

ולכן יתכן לומר על הנצחיות שהיא מהאור וגם יתכן לומר שהיא מהכח, כי באמת (כנ"ל) שניהם נכונים, ואם מביטים מצד האור הפועל זאת, נראה שהנצחיות אינה טבע הנבראים כיון שמגיעה מהאור אין סוף שאינו יכול להתלבש בפנימיות בעולם ונבראים מוגבלים, וא"כ אין זה מצד הנבראים והכח הנתפס בהם, אלא מהאור. אך ניתן להביט מצד הנבראים, ובהם הרי האור פועל שיהיו נצחיים מצד עצמם. וא"כ שוב שייך לומר שהנצחיות נמשכת מהכח הנתפס בהם, שגורם שהנצחיות תהיה חלק מטבע הנבראים.



26. שם בהערה 21.

27. בעניין זה ראה מה שכתב הת' ישראל דוד שיח'ל' חסין - ביאור בד"ה כימי צאתך ה'תשי"ב - בספר זה. המערכת.

ביאור בענין הבחירה – העצמות חודר בגילויים

הת' אריה לייב עהרליך

הקדמה

אחד הדברים שהתגלה במתן תורה ויתגלה עוד יותר בכיאת משיח הוא בחירת העצמות בישראל. קודם מתן תורה בנ"י היו בנים למקום ומ"ת פעלה קשר חדש להקב"ה, קשר של בחירה. בענין הבחירה ישנם כמה דברים שדורשים הסבר. ראשית כל, מה היא בחירה, ומה היא מעלתה? שנית, במה בחר הקב"ה? בתניא פרק מ"ט מבואר שהבחירה במתן תורה היא בגוף של יהודי. ישנו מקומות אחרים בחסידות ששם מבואר שהבחירה היא בנשמה. למה בתניא כתוב שהבחירה היא בגוף ובמקומות אחרים שהבחירה היא בנשמה? כדי להסביר מה שנראית כמו סתירה מבאר הרבי שבבחירה ישנה שתי פרטים. בתניא מדובר בפרט אחד של בחירה, והבחירה הזאת היא רק בהגוף. ומה שכתוב במקומות אחרים שישנו בחירה בנשמה, שם בדובר על בפרט אחר של בחירה. מה הם שני הפרטים האלה? ולמה אחד שייך להגוף והשני לנשמה? גם צריכים להבין, למה עכשיו לא רואים את הבחירה? וכן צריך להבין למה גילוי הבחירה (שבה כתוצאה מעבודה בזמן הגלות) יהי' דוקא לעתיד לבוא?

הבחירה היא רק בעצמותו ית', ודברי הרבי על זה

כאשר ישנו רצון לאיזה דבר זהו (בדרך כלל) בגלל שמפני שהרוצה הוא כך ממילא הוא מצד טבעו רוצה בכך. רצון כזה הוא מוגבל לפי הציור של מי שרוצה כיון שהרצון בא מצד טבע מציאותו שהוא מוגבל. בחירה זה משהו אחר לגמרי. בחירה זהו כאשר העצם של הבוחר, בוחר בדבר שני בלי שום טעם והסברה. רק הקב"ה שהוא עצמי, ומושלל מכל גדר וציור שייך בחירה. וזה מבואר בליקוטי שיחות חלק ד' (1309):

"אמיתית ענין הבחירה הוא אשר אין שום טעמים וסיבות להבחירה (כי כאשר ישנם טעמים לבחירתו הרי הוא מוכרך בזה, ובכך שכל, טעם שכלי מכריחו וכופהו יותר מאשר הכפי' בשוטים) היינו שהבוחר, מצד עצמו, מושלל הוא לגמרי מהדבר שבוחר בו, ואין לו שום נטיות אליו, רק שבוחר כן בבחירתו החפשית.

והנה כל המדריגות שבאור, גם הכי נעלות, מכיון שאין מציאותם מעצמותם, מצויירם הם באיזה ציור, ובמילא נוטים הם לאיזה ענין. והבחירה חפשית היא רק בעצמות ב"ה, שפשוט מכל הציורים..."

מעלת הבחירה

ההגבלות שישנו בקשר של יהודי להקב"ה נובעים מצד זה שככל שהקב"ה מתקשר ליהודי יותר מצד מעלותיו הוא צריך לצמצם את עצמו לפי ערך המעלות. אם הקב"ה מתקשר ליהודי בגלל שהוא חכם שלמד הרבה תורה אז הקשר מוגבל לפי ערך החכמה והלימוד שלו. אם הקב"ה מתקשר אליו בגלל שהוא הבן שלו ("בנים אתם לה' אלקיכם") אז הקשר אע"פ שהוא חזק ביותר מוגבל לפי ערך המעלה של בן. בחירה היא קשר שנובעת מהעצמות שמושלל מן הכל (ואפילו מהנשמה שהיא בן), שהקב"ה בוחר ביהודי בגלל שכך הוא בחר (לא בגלל מעלותיו), בלי שום טעם. וממילא אין להקשר הזאת שום הגבלות, ועל ידו יהודי מתקשר לעצמות.

מביא שהבחירה בגופו של יהודי ומקשה על זה

בתניא פרק מ"ט כתוב שהבחירה היא בגופו של יהודי "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם". הביאור בפשטות בהטעם שהבחירה היא בגוף, בגלל שהגוף "נדמה בחומריותו לגופי אומות העולם", הוא, שבחירה שייכת רק בשני דברים שהם שווים אחד לשני. כאשר באחד יש מעלה על השני הדבר היותר טוב כופה את היותר לבחור אותו. וכיון שהגוף (לא כמו הנשמה) הוא בדרגה של גופי אומות העולם רק אצלו שייך בחירה.

אבל, זה לא פשוט. בארנו קודם שהבחירה היא ע"י העצמות שהוא מושלל מן הכל. וכיון שהעצמות מושלל מן הכל, ואצלו הגוף לגבי הנשמה, הם בהשוואה, איך שייך להגיד שהוא יכול לבחור בגוף ולא בנשמה?

יש מקומות שבחסידות (ראה בהערה מלקו"ש חכ"ג בהמשך) ששם כתוב שגם בנשמה יש בחירה. אבל גם זה צריכים להבין. לכאורה איך זה מתאים עם מה שכתוב בתניא? ועוד איך מתאים מה (שכתוב "בנים אתם לה' אלקיכם") שהנשמות הם בנים למקום (שהקשר של בן הוא קשר טבעי ששייכת למעלת הבן), עם זה שיש לנשמות קשר של בחירה להקב"ה, שהיא קשר שנובעת מבחירה החפשית של הקב"ה (הבוחר), ולא מעלת הנשמה (הנבחר)? ונקודת התירוץ בזה הוא שבבחירה ישנה שני פרטים, שרש הבחירה וגילוי הבחירה.

שרש הבחירה וגילוי הבחירה ודברי הרבי על זה

בחירה היא קשר עצמי. קשר זה מתבטא בשתי אופנים. אופן אחד הוא כאשר הדבר עצמו נמצא (על ידי הבחירה) בדרגה של העצמות, למעלה מהעולם ומכל הגילויים. אופן שני הוא כאשר הדבר נמצא למטה בדרגה שהוא שווה לשאר הדברים שנמצאים בעולם. ושם בעולם (ע"י בחירת העצמות) מתגלה אצלו קשר עצמי. שני אופנים אלה הם בנשמה וגוף. הקב"ה בחר בנשמה שהיא תהי' אחד אתו, בעצמותו, למעלה מכל הגילויים, "ישראל ומלכא בלחודוהי". אצלה יש שרש הבחירה. והדרושים ששם מובא שבנשמה ישנה בחירה מדברים על הפרט הזאת של בחירה. ובגוף שהוא קשור לענייני העולם, וביחד עם זה מתגלה אצלו קשר עצמי לאלקות יש גילוי הבחירה, ועל הבחירה הזאת כותב אדה"ז בתניא. וזה מה שהרבי מבאר בלקוטי שיחות חלק כ"ג 219 הערה 61:

"ואע"פ שמבואר בכ"מ ענין הבחירה בנש"י, דשרש האמיתי של נש"י הוא בהעצמות שהם בנינים למקום (ראה סה"מ תרנ"ט ע' 14 ואילך. ד"ה וז' אמר המכסה תער"ב (בהמשך ר"ה), תורת שלום ע' 220. ועוד) – הרי פשיטא שענין הבחירה בישראל פירושו – בבנ"י כמו שהם נשמות בגופים, אלא שב' פרטים בבחירה: שרש ענין הבחירה כמו"ש בעצמותו, דשם אני הוא ולא אחר, דשם אין מקום לאחר כלל, הוא בנשמות שהם בנינים למקום – עצם האב (ראה לקמן בפנים סי"א-יב), אבל בבח' הנשמה כפי שנעשה בח' מציאות ובפרט כפי שירדה למטה, אין ניכר בה ענין הבחירה שבעצמותו כ"א בחי' גילויים. וגילוי ענין הבחירה הוא בהגוף שנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע (ולמעיר מלקו"ש ח"ט ע' 282)"

(נשאר רק השאלה שהבאנו קודם, כיון שהקשר של בן הוא קשר טבעי ששייכת למעלת הבן, איך זה מסתדר ביחד עם זה שיש לנשמה (שהיא בן) קשר של בחירה להקב"ה, שהיא קשר שנובעת מבחירה החפשית של הקב"ה (הבוחר) ולא מעלת הנשמה (הנבחר)?

הנשמה היא בן וביחד עם זה יש לה בחירה, בחירה מיוחדת

מה שהנשמה היא בן לא סותר לעניין הבחירה כי זה שהנשמות הם בנינים זהו בגלל שכך בחר הקב"ה בבחירתו החפשית (ראה סה"ש תשנ"ב ח"א 118, סה"מ מלוקט ח"ה ע' ר"נ, לקו"ש חכ"ח 180 הע' 62, 181 הע' 73). הקב"ה לא רק יכול לבחור בדבר אלא הוא גם יכול לבחור שאצל דבר יהי' מעלה מה שלא הי' מקודם. וההבדל בין מעלה שנבחרת למעלה רגילה היא שבמעלה רגילה הקב"ה מתייחס אליה לא כפי שהוא מצד עצמו. אבל במעלה נבחרת, כיון שמעלתו נהי' כתוצאה מבחירתו החפשית שבעצמותו, הקב"ה מתייחס אליה כמו שהוא מצד עצמו.

ויש להבין ביותר עומק הבחירה שבנשמה.

הבחירה בנשמה, שהעצמות חודר בגילויים, דברי הרבי על זה

בבחירת העצמות בנשמה מתגלה שהעצמות חודר בגילויים. וזה יובן בהקדם. הענין של העצמות סותר לענין של הגילוי. אבל כיון שהעצמות לא מוגדר, אז ממילא הוא יכול להיות גם בגילוי. וזהו אחד מהדברים שיתחדש בביאת משיח, שלמרות שהעצם סותר לענין הגילוי הוא יהי' בגילוי. וזה מה שהרבי כותב בספר השיחות תשנ"ב:

"ואף שהעצם הוא באין-ערוך להגילוי, ובודאי שהעדר הגילוי אינו גורע בהעצם, ואדרבה, העצם הוא בהעלם כיון שהגילויים אינם כלים להעצם, הרי לאידך, כיון שהעצם אינו מוגדר בשום דבר, לא יתכן שמוכרח להיות בהעלם דוקא, אלא בודאי יכול לבא גם בגילוי, ולכן אמיתת הענין דגילוי העצם הוא בהמשכה בפועל דוקא."

הנשמה, כאשר היא מרגשת שזה שהיא בן (ובן הוא מעלה וגילוי), הוא בגלל שכך הקב"ה בחר (בבחירתו החפשית שבעצמותו), בחירת העצמות מתגלה במעלה וגילוי של בן. וזה מה שהרבי מביא בהמשך השיחה בתשנ"ב ח"א 117:

"ונמצא, שמציאות של ישראל נשמה וגוף, ועבודתם בקיום התומ"צ, מתגלה ההתקשרות דישראל עם הקב"ה בכל האופנים: מצד העצם – בחירת העצמות; מצד הגילויים – המעלה ד"בן", והמעלה ד"דרכים נעים ומעשים טובים"; ומצד שניהם יחד – שבחירת העצמות מתגלה וחודרת במעלה ד"בן" וב"דרכים נאים ומעשים טובים", היינו, שהעצם הוא גם בהתגלות (שבזה מודגש אמיתת ענינו של העצם, שאינו מוגדר בהעלם, אלא גם בגילוי, כנ"ל ס"ד).

אבל לפני ביאת משיח, שעצם היא לא בגילוי המעלה של בן סותר ומעלים על בחירת העצמות שישנו בנשמה. ובימות המשיח כתוצאה מהגילוי של הבחירה בגוף שיהי' אז, (שהוא בא ע"י עבודתם של נש"י במשך זמן הגלות), יתגלה הבחירה גם אצל הנשמה. (ראה סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 119-118).



בגדר העלאה המשכה והמסתעף

הת' שנאור זלמן קרישבסקי

א

מביא קושית רבינו במחלוקת ר"ע ור"י

בלקו"ש ח"ו¹ מביא הרבי² מחלוקת בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא בקשר למתן תורה.

על הפסוק³ וכל העם רואין את הקולות אומר רבי ישמעאל רואין את הנראה ושומעין את הנשמע דהיינו המלה רואים אינה מתייחסת למלה קולות אלא ללפידים המוזכרים בהמשך הפסוק ואילו את הקולות שהם דבר הנשמע אכן שמעו בני ישראל (ולא ראו) ר' עקיבא אומר רואין את הנשמע ושומעין את הנראה⁴ ז"א שאת הקולות שהם דבר הנשמע הם ראו ואת הלפידים שהם דבר נראה הם שמעו.

ידוע הכלל⁵, לא עביד קוב"ה ניסא למגנא" וכיון שכך הכרחי לומר שהנס של רואין את הנשמע ושומעין את הנראה לשיטת רבי עקיבא לא היה דבר נוסף למתן תורה שהרי אז היה זה ניסא למגנא אלא נס זה היה חלק מענין מתן תורה, ז"א מתן תורה רומם את בני ישראל לדרגות נעלות ביותר וכתוצאה טבעית מזה הם ראו את הנשמע ושמעו את הנראה.

וכן לשיטת ר' ישמעאל יש לומר כיון שהתורה מופרת בקשר למ"ת שחלק מהתוצאה של מ"ת הוא האופן הטבעי של רואין את הנראה ושומעין את הנשמע מוכרחים לומר שישנו חידוש בדבר זה ויש להבין מהי תוכן מחלוקתם.

1. עמ' 119 ואילך.

2. מכילתא יתרו פרשה ט' בתחילתה.

3. יתרו כ, טו.

4. הלשון במכילתא היא רואין ושומעין הנראה אבל פשוט שרואין קאי [לא על הנראה - כי מאמר המכילתא הוא על רואין את הקולות ואינו מעתיק ואת הלפידים], על הנשמע ובא בהמשך לסיום דברי ר"י ושומעין הנשמע וע"ז חולק ר"ע שהנשמע היו רואין ואח"כ מוסיף ענין שני ושומעין הנראה.

5. דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא וראה לקו"ש ח"ג עמ' 996 ע"ש וראה גם לקו"ש חלק ה' עמ' 5-124.

ב

מביא ביאורו של רבינו בזה

כדי להבין זאת יש להקדים החילוק בין שמיעה לראיה ידוע שראיה שייכת בדברים הנתפסים בחומר הגשמי של האדם, [וזהו גם הסיבה שדבר הנראה חודר יותר לעומק הנפש] ואילו שמיעה שייכת בדברים הרחוקים מהאדם אשר אינו יכול לתפסם כי אם ע"י השכל דוגמא לדבר מדברים רוחניים אשר בהם שייך רק הלשון שמיעה⁶. ואשר זוהי גם הסיבה שדבר רוחני יותר קשה שיורגש בנפש האדם.

ומבאר רבנו שזוהי נקודת המחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עקיבא דלר' עקיבא בני ישראל ראו את הנשמע היינו ראו אלוקות במוחש ואילו את הנראה היינו גשמיות העולם הם חשו באופן דשמיעה כדבר המרוחק מהם. ועפ"ז מובן מדוע היה זה חלק מהמהות של מ"ת.

אך עפ"י יש להבין את דעת ר' ישמעאל איזו מעלה בזמן מתן תורה שהוא שיא ההתעלות מתבטאת באופן הטבעי של רואין את הנראה ושומעין את הנשמע? ומבאר הרבי שהחידוש לשיטת ר' ישמעאל הוא שאלוקות חדרה לגדריו הטבעיים של העולם וחידוש גדול הוא שלמרות שרואין הנראה ושומעין הנשמע (עולם כמנהגו נוהג) הרי בזמן מתן תורה האירה בראיה ובשמיעה זו האמת של אלוקות עד שהדבר הביא את בני ישראל להתבטלות המוחלטת וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק.

ומבאר רבנו דסיבת מחלוקתם בדבר היא מפני שר' ישמעאל היה כהן⁷ אשר מטבעו הוא קשור לאלוקיו כלומר עבודתו היא עבודת הצדיקים ולכן הוא סבר שהמעלה הגדולה היא ברואין הנראה ושומעין ה-נשמע המשכת אלוקות בעולם כפי שהוא למטה במגבלותיו כי זוהי עבודת הצדיקים המשכת אלוקות מלמעלה למטה ואילו עבודתו של רבי עקיבא שהיה בן גרים וחזר בתשובה בגיל ארבעים⁸ היתה ככיוון של תשובה לצאת מהעולם ולכן לשיטתו המעלה הגדולה היא ברואין הנשמע ושומעין הנראה, ע"כ דברי רבנו בקיצור נמרץ.

והנה מהשיחה נראה דעבודתו של ר' ישמעאל (שעניינו מלמעלה למטה) היתה להחדיר אלוקות בעוה"ז הגשמי שבגדריו הגשמיים עצמם תחדור אלוקות והם יזדככו ויוצא מהנ"ל שעבודתו של הצדיק היא להחדיר אלוקות בעוה"ז הגשמי עצמו היינו שמחד העולם ישאר בגדריו הגשמיים ומאידיך שבגדריו הגשמיים גופא תאיר אלוקות ולעו"ז עבודתו של בעל

6. ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תשי"ג וראה גם ד"ה וכל מאמינים תרס"ג כי חלק תש"ט.

7. חולין מט סע"א.

8. אבות דרבי נתן פ"ו ב, וראה פסחים מט: יומא כב:.

התשובה שעניינו מלמעלה למטה היא כביכול לא לזכך את העולם עצמו שבגדריו הגשמיים עצמם הוא יסכים לאלוקות אלא לצאת מהעולם דהיינו אע"פ שהעולם בדרגותיו הנמוכות אינו מסכים לאלוקות בכ"ז בעל התשובה מתבודד מהעולם וכביכול כופה על העולם את ההרגשה שאלוקות היא אמת.

ג

מקשה מריבוי מקומות שנראה מהם להפך

אך לכאורה צריכים בירור הדברים מפני דמצינו בריבוי מקומות בתורתו של רבינו ביאור הופכי בביאור המילים מלמעלה למטה (עבודת הצדיק) ומלמטה למעלה (עבודת הבע"ת).

בלקו"ש חט"ו⁹ פרשת נח ג' בבארו את החידוש שנוצר בעולם לאחר המבול כותב רבינו "שבעולם החלה העבודה דמלמטה למעלה והחל זיכוך העולם מצד עצמו¹⁰ בניגוד לדורות שלפני המבול שבהם היה אפשרות כיליון מפני שהמטה מצד עצמו לא הזדכך".

וכן בלקו"ש חט"ו¹¹ פרשת לך לך ג' כותב (בתרגום חופשי) "עבודת הצדיקים בעשרה דורות מאדם ועד נח היתה בעיקר מלמעלה ואינה תלוי" כ"כ בכוחותיהם ופעולותיהם של הצדיקים עצמם דוגמא לדבר מחנוך אשר צדיק היה ולא התחשב בעובדת היותו בדור מושחת עובדה המצביעה על עבודתו הנעלית שלא להיות מושפע מבני דורו למרות זאת היה קל בדעתו להרשיע ואילו היה נשאר עוד זמן מה בין בני דורו לא¹² היה מתגבר יותר על הרע כי זה שצדיק היה לא היה באמצעות כוחותיו ועבודתו העצמית... ואילו עבודת הצדיקים מעשרה דורות מנח ועד אברהם לא היתה רק מצד האור שבא מלמעלה אלא בעיקר מצד פעולתיהם וכוחותיהם העצמיים ורואים מזה שדווקא בשעה שפועלים בדרך דמלמטה למעלה ניתן לשנות את העולם ולזכך את טבע העולם ואילו כשפועלים באופן דמלמעלה ומטה אין השינוי נפעל בעולם ולכן חנוך היה קל בדעתו להרשיע".

9. עמ' 52 אות ז ואילך.

10. שלכן לא הותר בשר עד אחרי המבול (סנהדרין נט: פרש"י בראשית א, כט פרשת נח ט, ג) - ע"ד ע"א אסור לאכול בשר (פסחים מט:): מפני שאינו יכול להעלות את הבשר כו' כי הבשר **מגשם** (לקו"ת בהעלותך לא, ג לג ריש ע"ב וראה שם תצא לא, ג ברכה צז, ד).

11. עמ' 86 אות ה' ואילך.

12. פרש"י בראשית ה, כד וראה בראשית רבה רפכ"ה.

ובלקו"ש חלק ט"ו¹³ פרשת לך לך ה' הדבר מפורש עוד יותר בבארו את החילוק בין עבודת הצדיקים לעבודת הבעלי תשובה כותב רבינו זו"ל (תרגום חופשי) אחד ההבדלים שבין שתי הדרגות הוא עבודת¹⁴ הצדיקים היא בעיקר בדרך של מלמעלה למטה הם גורמים להתעלות התחתון באמצעות הורדת קדושה (בכוח תורת ה') הורדת אלוקות מלמעלה וכיון שההשפעה היא מלמעלה אין היא קשורה כ"כ למטה ולכן יכול להיות בה שינוי והפסק.

בדומה לכך בעבודת האדם אם עבודת היהודי נעשית בלי התעסקות בעולם בלי התנסות בניסיון של הצד המנוגד לא יכול להיות ביטחון שהוא יוכל לעמוד בניסיון אם יבוא לידי כך.

לעומת זאת עבודתו של בעל תשובה היא בדרך מלמטה למעלה בירור וזיכוך התחתון והפיכתו לכלי לקדושה עפ"כ נשאלת השאלה מדוע א"כ רבי עקיבא שענינו היה בעל תשובה וכבעל תשובה אמור היה להתעסק בבירור העולם הגשמי ראה כמעלה את היציאה וההתנזרות מהעולם.

וכן לאידך מדוע רבי ישמעאל שענינו היה צדיק במקום לראות את המעלה בכך שהעולם יהפך לרוחני הוא רואה את המעלה בכך שהעולם נשאר בגדריו ובגדריו הגשמיים גופא נרגש אלוקות ז"א יוצא מכאן דלרבי ישמעאל המעלה היא בבירור גשמיית העולם ואילו לרבי עקיבא המעלה היא בכיבוש העולם¹⁵.

ד

מקשה בכללות המושג דהעלאה והמשכה

בכדי להבין זאת יש קודם לבאר כללות המושג דמלמטה למעלה ומלמעלה למטה. להבנת הדברים ניקח דוגמא מהאבות אברהם ויצחק, המייצגים את ב' אופני העבודה דמלמעלה למטה - אברהם - ומלמטה למעלה - יצחק - ונקדים שאלה כללית מי מביניהם התעסק יותר עם המטה מחד גיסא מבואר בחסידות דעבודת יצחק היתה גלות אלוקות בעולם מצד מהותו שלו, ואשר בזה מוסבר הטעם לחפירת הבארות ע"י יצחק שמשמעותו

13. עמ' 106 ואילך.

14. ראה גם ד"ה תקעו תרס"א.

15. ולהעיר מהחילוק בפעולת התורה והמצוות דתורה שעניינה עבודת הצדיקים פעולתה היא באופן של כיבוש העולם ואילו מצוות שענינם עבודת התשובה פעולתם היא באופן של בירור ואשר עפ"ז מחזקת השאלה שבפנים מדוע רבי ישמעאל שענינו עבודת הצדיקים עסק בכיבוש ואילו ר"ע שענינו עבודת הבע"ת עסק בבירור.

היא לא להביא מים חיים ממקום אחר ולהכניסם למקום זה אלא להעלות ולרומם את המים חיים הנמצאים במעמקי האדמה במקום הברא, משא"כ אברהם שחפר בארות חדשות ולא התעסק עם המטה, ונראה מכאן שיצחק התעסק עם המטה יותר מאביו.

אך מאידך רואים שליצחק היה אסור לצאת מהארץ, מפני שהיה עולה¹⁶ תמימה שאין לה שייכות לרע, ודווקא אברהם השפיע אלוקות גם בחוץ לארץ ואשר מזה נראה דלאברהם יש יותר שייכות אל המטה מבנו ליצחק.

ה

מבאר המושג העלאה והמשכה

וי"ל הביאור בזה: בשעה שאומרים מלמטה למעלה אין הכוונה כפי שמוכן בפשטות שמתעסקים יותר עם המטה, יכול להיות שבשעה שעוסקים בקו של המשכה (מלמעלה למטה) מגיעים יותר למטה ומחדירים יותר אלוקות בגשמיות וחומריות העולם, ודווקא בשעה שעוסקים בקו של העלאה חודרים פחות לגשמיות העולם.

אך עפ"י יש להבין מהי אם כן המעלה במלמטה למעלה ונקודת הביאור בזה¹⁷:

בשעה שאדם פועל בתנועה דמלמטה למעלה השינוי שנפעל בו הינו שינוי עצמותי אע"פ שהדבר לא נפעל בגדרי המטה, במילים אחרות: בכל המשכה אלוקית שנמשכת בעולם הגשמי ישנם שני פרטים כמות ואיכות, כשאומרים כמות מתכוונים לכמות האור האלוקי היורד למטה ובעיקר עד היכן הוא יורד, ואילו כשאומרים איכות מתכוונים לשינוי שהאור פועל בנברא ובעיקר עד כמה שהוא מתעצם עמן באופן שלא יוכל להשתנות.

בשעה שעובדים באופן דמלמעלה למטה נמשך אור רב כמותית, אהאור אינו מתעצם עם הנברא, משא"כ בשעה שעובדים באופן דמלמטה למעלה האור הנמשך איכותי יותר דהיינו מתעצם יותר עם הנברא.

ועפ"י יובן מדוע דווקא יצחק אבינו חפר בארות היות ועבודתו היא לגרום לאלוקות להתעצם עם המטה, כדלעיל דבר הנפעל ע"י שמגלים במטה עצמו את ענינו האלוקי,

16. בראשית רבה פס"ד ג הובא בפירוש רש"י על התורה בראשית כו, ב.
17. ראה לקו"ש חלק ה' שיחה ה' לפרשת לך לך עמ' 68 ואילך.

ומאידך מובן גם מדוע יצחק לא יכל לרדת לחוץ לארץ היות ובעבודתו לא יכל להמשיך אלוקות למטה בלי גבול.

חילוק זה מתבטא אף¹⁸ בתולדותיהם: לשני האבות היו בנים שיצאו לתרבות רעה ישמעאל מאברהם - ועשו מיצחק אך לעומת עשיו שלא חזר בתשובה על ישמעאל נאמר שחזר בתשובה בערוב ימיו,¹⁹ ז"א דגדלה מעלתו על עשו שלא חזר בתשובה אך הנה מצינו מאמר בחז"ל "רישה דעשו בגו עיטפי דיצחק" (ראש עשו היה בתוך חיקו של יצחק) ז"א שדווקא לעשו שלא חזר בתשובה היה קשר יותר פנימי ליצחק דבר שגרם לראשו להקבר ביחד עם אביו²⁰.

ויש לומר הביאור בזה אברהם המשכתו היתה עד עומק המטה ולכן יכל לפעול על בנו ישמעאל לחזור בתשובה,²¹ משא"כ יצחק כיון שלא יכל לרדת עד עומק המטה לכן לא פעל על בנו עשו לחזור בתשובה.

אך לאידך בחלקים שיצחק כן יכל לפעול עליהם הוא פעל בהם שינוי עצמי, ולכן ראש עשו היה קשור אליו בקשר יותר עצמי, אמנם הקשר הי רק בראשו ולא בכל גופו ולכן אמנם לא חזר בתשובה אך במקום שכן היה קשור לאביו לא התנתק ממנו ורואים מכאן דווקא עשו שלא חזר בתשובה ובכוחותיו הגלויים לא השתנה היה יותר שייך לקדושה ודווקא ישמעאל שחזר בתשובה לא זכה להיקבר עם אברהם מצד שבעצמותו נותר רשע.

עכ"פ רואים מכאן דבשעה שעובדים מלמטה למעלה אין משנים את מציאות העולם, ודווקא בשעה שעובדים ממעלה למטה אפשר לשנות את העולם גם בגדריו התחתונות.

ע"פ זה יובן מדוע רבי ישמעאל שענינו היה מלמעלה למטה יכל לשנות את העולם הגשמי, כיון שלא התעסק (כדלעיל) עם מהותו ואילו רבי עקיבא שענינו היה זיכוך העולם לא יכל לפעול בעולם הגשמי כיון שהיה מגושם מידי.

ונראה מכל הנ"ל דענינו של רבי ישמעאל היה חסד ודבר זה גרם לו להחדיר אלוקות בעולם וענינו של רבי עקיבא היה גבורה ולכן זה גרם לו לצאת מהעולם.

18. ראה לקו"ש חט"ו שיחה הא' לפרשת תולדות עמ' 191 ואילך.

19. ב"ב ט"ז ב' בראשית רבה פרק נ"ט, ז, פרש"י לך לך ט"ו, ט"ו.

20. וכמו שנאמר (וירא כא, יב) "ביצחק יקרא לך זרע" שישמעאל לא הוי זרע אברהם משא"כ עשו שנכלל ביצחק כדמוכח מהגמרא בנדרים (דף ל"א ע"א) אשר מחלקת בין ישמעאל שאינו נקרא כלל זרע של אברהם לבין עשו שנקרא זרעו של יצחק ראה גם בראשית רבה פרשה פ"ב סי' יג שזה שעשו לקח את נשיו אל הארץ הוא מפני הגזירה על יצחק "כי גר יהיה זרעך" ולכן נגזרה גם עליו הגזירה "כי גר יהיה זרעך" ולהעיר מהדין שעשו ישראל מומר (קידושין יח ריש ע"א) - מה שלא נאמר בישמעאל.

21. ראה תו"א ותו"ח ריש פרשת תולדות שדווקא ע"י אברהם נעשה הדירה בתחתונים.

מקשה מלקו"ת אשר נראה בו להיפך

אך עדיין צריך עיון²² דהנה בלקו"ת בבארו את ענינו של פסח (שמשיע על כללותו של חודש ניסן) כותב אדה"ז וז"ל: "פסח הוא בבחי' רצוא כי פסח הוא יציאת מצרים שהוא בחיפזון כמ"ש ואכלתם אותו בחיפזון וכתיב בחיפזון יצאת כי אז היה התגלות אלוקות מלמעלה דהיינו בחי' רצוא ממטה למעלה". עכ"ל.

ונראה מדבריו שבשעה שנמשכת לאדם המשכה אלוקות שהיא למעלה מגדריו הגשמיים זה פועל עליו רצון לצאת מגדריו הגשמיים ולכן פעל חודש ניסן שענינו המשכה מלמעלה רצון בבני ישראל לברוח מהרע. משא"כ ענינו של שבועות שנתחדש ע"י ספירת העומר הוא שוב המשכת אלוקות לגדרי האדם ודבר זה נפעל ע"י בירור וזיכוך הנה"ב במשך ספירת העומר ועי"כ נהפכים להיות כלי להמשכת אלוקות למטה בדברים גשמיים כמו תרומות ומעשרות וקרבנות.

ונראה מכאן לכאורה דבשעה שנמשכת המשכה אלוקית מלמעלה למטה שלא מצד עבודת האדם היא פועלת באדם תנועה של יציאה ממציאותו ואילו כאשר האדם מזכך את כוחות נפשו באופן דמלמטה למעלה דווקא אז נמשכת לו המשכה מלמעלה המותאמת לפי דרכו (שוב) דברים אלה סותרים לכאורה את המבואר לעיל דעבודתו של רבי ישמעאל איש החסד הינה להתדיר אלוקות בעולם הגשמי כפי שהוא בגדריו (שהגשמיות נראית והרוחניות נשמעת) דהא בלקוטי תורה נראה דבשעה שנמשכת לאדם המשכה מלמעלה למטה זה פועל עליו בריחה מגדריו הגשמיים.

ודברים אלה סותרים גם מה שביארנו לעיל דענינו של רבי עקיבא איש הגבורה ענינו היה לצאת מהעולם דהנה מכאן נראה דאמנם ענינה של הגבורה להמשיך המשכה מצומצמת, אך מאידך המשכה המותאמת לגדרי הנברא ולכן שבועות הנפעל על ידי העבודה דספירת העומר פועל תנועה של שוב התעסקות עם הרע.

מעין שאלה זו נשאלת גם בשעה שלומדים על מהותו של אברהם אבינו, הנביא ישעיה²³

בכותבו על אברהם אבינו משתמש בלשון אברהם אוהבי ומבואר בחסידות שאהבה זו²⁴

22. לקו"ת במדבר עמ' י, א.

23. ישעיה מא, ח.

24. לקו"ת בהעלותך ל, א.

הייתה בבחינת אהבה כמים וכמאמר הפסוק "זכור אך נמשך אחריך כמים"²⁵ והנה דבר זה דורש ביאור כיצד תסתדר התנועה של לצאת מהעולם ולהידבק בה' עם התנועה של עבודה בגדרי העולם הגשמי ומבואר בחסידות דדוקא אהבה זו גורמת לגלות אלוקות בכל מקום בעולם עד המקום הנמוך ביותר ועד שגם ערביים (שהשתחוו לאבק רגליהם²⁶) יכירו באלוקות וסיבת הדבר היא היות והאדם בטל לאלוקות א"כ בשעה שיודע שהרצון האלוקי הוא שיפיץ אלוקות כן זה גורם לו את התנועה להפיץ אלוקות בכל מקום.

אך לפי זה יקשה ביותר אם אכן האהבה לה' גורמת לתנועה של גילוי אלוקות בעולם מדוע א"כ רבי עקיבא שכל ימיו היה בתשוקה להידבק באלוקות ועד שכתוב שבשעת פטירתו אמר כל ימי הייתי משתוקק למצוה זו של (מס"נ) לא פעלה בו אהבה זו את התנועה להחדיר אלוקות לעולם הגשמי תנועתו של איש החסד.

ז

מקדים ביאור בכללות הענין דהאבת ה'

ויובן זאת בהקדים תוספת ביאור בכללות הענין דאהבת היהודי לקב"ה והנה באהבה זו מצינו שני תנועות²⁷, של אהבה, אהבה כמים ואהבה כאש.

אהבה כמים פירושה אהבה הבאה לאדם מלמעלה ונקראת אהבה כמים כי סיבת אהבה זו היא ירידה והמשכה מלמעלה לגוף האדם כטבע המים שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך..

ואילו אהבה כאש: פירושה אהבה הבאה מצד עבודת האדם ולפי סדר עבודת האדם הוא מלמטה למעלה כטבע האש שעולה מלמטה למעלה²⁸. נקראת בשם אהבה כאש.

שתי בחינות אלו אהבה כמים ואהבה כאש מכונים גם בשם חסד²⁹ וגבורה אהבה כמים – חסד, ואהבה כאש – גבורה.

25. נוסח התפילה פיוט משם.

26. בבא מציעא פו, ב.

27. לכללות נושא זה ראה ספר הערכים חב"ד חלק א' ערך אהבת ה' כמים וכרשפי אש ועיין גם כן שם ערך אהבת ה' סעיף ו'.

28. תורת שלום עמ' 91 ואיך.

29. תו"ח תולדות חס"ע ב', קונטרס העבודה עמ' 22 וראה בערך אהבת ה' כמים וכרשפי אש הערה 78 עי"ש. וע"ע בערך אהבת ה' הערה 186.

ח

מתווך הסתירות עפ"ז ומוסיף ביאור בגדר העלאה

עפ"ז יתורצו השאלות שהקשינו לעיל ונעבור עליהן כסדרן, בתחילה הקשנו מדוע האהבה שבערה ברבי עקיבא לא פעלה בו תנועה של הפצת אלוקות בעולם, ואילו האהבה שפיעמה בליבו של אברהם אבינו דחפה אותו להפיץ אלוקות בכל מקום, ועפ"ז יתורץ הדבר מכיון ששני תנועות האהבה שלהם היו שונות באופן מהותי זו מזו, האהבה של אברהם אבינו נבעה מתוך תנועת החסד שבנפשו ולכן אף שרצה להידיבק באלוקות מובן שבשעה שהרצון האלוקי היה שיפיץ אלוקות בעולם קיים זאת, אך הפיץ זאת בדרכו דרך החסד הרואה בכל דבר כלי ראוי לחסד ולכן מצד חסדו הפיץ אלוקות בכל מקום.

משא"כ רבי עקיבא שהקשר שלו לאלוקות נבע מתוך תנועת הגבורה שבנפשו, לכן האהבה שיצאה מכך היתה האהבה כרשפי אש, ולכן גם לאחר תנועת השוב שגרמה לרבי עקיבא לחזור לעולם ולפעול בו, פעולתו היא באופן של גבורה, מצד אחד הפיכת המטה עצמו אך מצד שני אין הוא יורד לתחתית המטה (כמוסבר לעיל באריכות)

ובזה יתורץ גם מה שהקשנו.

שמהלקוטי תורה נראה דבשעה שנמשכת לאדם המשכה באופן דמלמעלה למטה זה פועל עליו תנועה של רצוא, ואילו מהשיחה בח"ו נראה דדוקא בשעה שאדם פועל באופן דמלמטה למעלה הוא פועל בנפשו תנועה של רצוא יציאה מגדרי הגוף, וע"פ הנ"ל מבואר הדבר כי בליקוטי תורה מדובר על תנועת אהבה אחת ואילו בשיחה על תנועת אהבה שונה לגמרי בליקוטי תורה מדובר על אהבה כמים הנגרמת ע"י המשכה דמלמעלה למטה משא"כ בשיחה מדובר על אהבה כרשפי אש שבאמת נפעלת ע"י עבודת האדם.

ט

ענין נוסף המבואר עפ"ז

וע"פ כל זה אולי ניתן לבאר נקודה מוקשת נוספת בלקו"ש חכ"ב³⁰ בבארו את סיבת מיתתם של תלמידי ר"ע בחודש אייר, כותב רבינו וז"ל (בתרגום חופשי³¹) אודות החודשים

30. שיחה לל"ג בעומר עמ' 138 ואילך.
31. אות ה"א ואילך.

ניסן ואייר ידוע שניסן חודש הראשון היינו כנגד מידת החסד³² ואילו אייר חודש השני כנגד מידת הגבורה, ומכיוון שהעבודה דחודש אייר חודש הגבורה זה העלאה מלמטה למעלה ענין הרצוא הלכך מתו בחודש זה תלמידי ר"ע שאף מיתתם נגרמה מפני שהיו בכחינת רצוא (עיי"ש אריכות הביאור).

והנה במבט ראשון נראה דשיחה זו אינה מתאימה עם הליקוטי תורה אשר שם מבאר שענין הרצוא שייך דווקא בחודש ניסן ולא בחודש אייר, ואילו בשיחה מבאר להיפוך אשר דווקא בחודש אייר שייכת יותר תנועת הרצוא.

וע"פ הביאור לעיל שלפעמים הרצוא נגרם מתנועת אהבה אחת ולפעמים מחברתה יובן הדבר, כי בלקוטי תורה מדבר על בחינת אהבה כמים השייכות דווקא בחודש ניסן בשעה שנפעלת בעולם תנועה של חסד, ואילו בשיחה מדבר על אהבה כרשפי אש הנפעלת ע"י עבודת הַטָּאָוּ, ומובן שתנועה זו שייכת בעיקר בחודש אייר שענינו עבודת האדם משא"כ בחודש ניסן שענינו המשכה לא שייכת כלל תנועה זו התלויה בעובדת האדם כדלעיל.

י

מקשה ב' קושיות בהביאור דלעיל

אך עדיין צריכים הדברים עיון נוסף דהנה בלקו"ת³³ בביאור מדרגת הצדיק מצינו שכותב אדמוה"ז את הלשון "אותן (צדיקים) שהם בסתר שעבודתן ברוחניות פי' בכוונת הלב ליחד יחודים עליונים וכגון רשב"י כשהיה במערה י"ג שנה שבוודאי לא יכול לקיים במעשה כמה מצוות".

ונראה מדבריו "שבהנהגות הצדיקים קיימת דרך עבודה כפי שהם לעצמם הנהגה של קו הגבורות שענינן העלאה שאין להם לגשמיות העולם כלום, ועפ"ז צ"ע מדוע א"כ רבי ישמעאל הצדיק כן התיחס לעולם וראה כמעלה שאלוקות תרד לעולם הגשמי.

ובפשטות היה ניתן לומר שבעבודת והנהגת הצדיקים קיימות שתי דרכי עבודה, דרך אחת של התנזרות מן העולם, ודרך שניה של התעסקות בעולם, ועפ"ז מובן שהסיבה שרבי ישמעאל התעסק עם העולם הייתה כיון שהיה שייך לסוג השני של הצדיקים.

32. ראה לקו"ת להאריז"ל ל' פ' ויצא ד"ה ענין הז' כוכבי לכת וראה לקו"ש חלק ח' עמ' 6.
33. ויקרא יח, א.

אך עפ"ז יקשה א"כ מדוע רבי עקיבא שענינו היה פרישות מן העולם ויותר מכך עבודתו היתה בקו המס"נ ועד שמסר נפשו באחד נקרא בע"ת לכאורה היה עליו להיקרא בשם צדיק ולהוסיף אדמוה"ז בכותבו על הצדיק מהדרגה הא' כותב את הלשון שענינו "המשכת אור חדש מא"ס ב"ה הוא ע"י מסירות נפש וזהו ענין רשב"י למסור נפשו באחד" ז"א שרבי עקיבא היה צדיק בדרגא נעלית יותר אף מרבי ישמעאל, וצ"ב כיצד יסתדר הדבר עם מה שכתבנו לעיל שענינו של רבי עקיבא היה בע"ת.

ובכלל עצם המושג שישנם צדיקים שפועלים בקו של גבורה דורש ביאור דלכאורה ענין הצדיק הינו המשכה וא"כ כיצד יתכן שמאותה תנועה של צדיק תבוא תנועה של גבורה זה לכאורה תרתי דסתרי.

יא

מביא סתירה בלקו"ש וביאור רבינו בזה

כדי להבין זאת ילה"ק שאלה נוספת: בלקו"ש (חלק ח"י³⁴) בבארו את ענינו של פסח ראשון ופסח שני כותב רבנו וז"ל בתרגום חופשי) פסח ראשון ענינו עבודת הצדיקים³⁵ אין עסק עם הרע כיוון שאת הרע דוחים ולפיכך אסור בבל יראה ובל ימצא ולכן הם דווקא שבעת ימים היות היות ועבודת הצדיקים היא בסדר והדרגה היא בסדר השתלשלות המסודרת בז' ימים משא"כ פסח שני עבודת התשובה שמהפכת זדונות לזכויות לפיכך ניתן גם לברר את החמץ ולכן חמץ ומצה עמו בבית ומכיוון שעבודת התשובה היא למעלה והגבלה לכן הוא יום אחד.

וצ"ע דהנה בלקו"ש ח"ד³⁶ מבאר הרבי דפסח ראשון ענינו בע"ת העונה על כל דבר אי אפשי ולכן אסור בחמץ ואילו פסח שני ענינו עבודת הצדיקים המתייחסים לכל דבר בדרך של אפשי ולכן חמץ ומצה עמו בבית ומבאר הרבי וז"ל: "וצ"ל הביאור שם בנוגע הבירור שנעשה בהאדם וכאן מבואר אף עצם העבודות דפסח ראשון ופסח שני (פ"ר תנועה דצדיקים ופתח שני תנועה דתשובה) בו הבירור שנעשה בהזדונות (בפ"ר דוחה אותם בפסח שני גם מהפכים)". עכ"ל.

34. שיחה הב' לפרשת בהעלותך עמ' 117 אות ז' ואילך.

35. עד"ז מבאר גם בלקו"ש חז' עמ' 327.

36. עמ' 1301 ואילך.

ביאור הדברים³⁷ בשעה שכתוב בחסידות על אדם מסוים שעבודתו היא בקו החסד יכול להיות שמתכוונים לומר שהתנועה של האדם אל הדבר שעליו מדובר היא בתנועה של חסד אך מצד שני יתכן שהעבודה בפועל תהיה עבודה בקו הגבורה וכן להיפך יתכן שאם יפעל לתוך תנועה נפשית של גבורה אבל בפעולה שפועל שנפעל תהיה של חסד.

באותיות אחרות:

בכל פעולה הנפעלת בעולם ישנם ג. פרטים המרכיבים את הפעולה א. התנועה שגורמת לפעול לבצע את הפעולה. ב. ההשפעה שמשייפה הפעולה על הפועל. ג. ההשפעה שנפעלת בנפעל ומסביר הרבי דג' הפרטים הנ"ל אינם שייכים זה לזה ייתכן מצב שאדם יתעורר לתוך פעולה (שלב א') מתוך כוח החסד וכך תהא גישתו לפעולה אך הפעולות תשייפה הן עליו והן על הנפעל באופן דגבורה ועפ"ז מובן שזה שבני ישראל נגשו לעבודה בתנועה של צדיקים לא סותר לכך שהפעולה תשייפה עליהם תנועה של בעל תשובה.

ולכן זה שבמקום אחד כתוב דענינו של פסח ראשון הוא עבודת הצדיקים לדחות את הרע ובמקום אחר כתוב דענינו של פסח ראשון הוא עבודת הבע"ת אין סתירה בדבר מפני שבאמת התנועה שנפעלת בפסח ראשון הוא תנועה של לברוח מהרע אך יחד עם זאת לעבוד בצורה מסודרת.

יב

מתרין לפ"ז ב' הקושיות

ועפ"ז יובן מדוע כונה ר"ע בשם בע"ת ולא בשם צדיק אע"פ שבהנהגתו יכל להחשב לצדיק כיון שבאמת שני הדברים האלה לא תלויים זה בזה יתכן שבשעת גשתו לעבודה היה בתנועה של בע"ת ולכן פעל בעולם בדרך הגבורה אך בעבודה שנפעלה בפועל היה כמן צדיק כיון שאין קשר בין הגישה לעבודה לבין ההמשכה שנמשכת בפועל ובזה גם יבואר מדוע אין סתירה בין זה שמצד אחד אומרים שענינו של הצדיק הוא לא להתעסק עם הרע ומצד שני אומרים שישנם צדיקים שחיים בקו הגבורה כי זה שאומרים שהם לא מתעסקים עם הרע מתכוונים על התנועה שקיימת בנפש האדם שבזה כל סוגי הצדיקים שווים התרחקות מעצם הרע ואילו מה שאומרים שישנם צדיקים הפועלים בקו החסד וישנם הפועלים בקו הגבורה מדברים על ההמשכה שנמשכת לנפשם ולעולם אשר בזה חלוקים הם

37. ראה בזה גם ד"ה

זה מזה והיוצא מזה שתנועת הצדיק אין פרושה תמיד חסד וכן תנועת הבע"ת אין פרושה תמיד גבורה יתכן מצב שצדיק יפעל בירור בעולם כמו שייתכן שהבע"ת יפעל כיבוש בעולם.

יג

עפ"ז מבאר ב' ענינים נוספים

ועפ"ז אולי יש לבאר כמה ענינים הנראים מוקשים במבט ראשון:

ידוע מאמר המשנה באבות³⁸ "הוי מתלמידיו של אהרון אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבם לתורה", ז"א גם בריות כאלה שאינם מחוננים בשום יתרון ואין בהם אלא מגרעות בלבד, ומעלתם היחידה מתבטאת בכך שהקב"ה בראם גם להם גילה אהרון יחס של אהבה, ואשר מזה נראה שמדתו של אהרון היתה מידת החסד³⁹ אך הנה מצינו בחסידות שענינו של אהרון היה העלאת הנרות להעלות את נשמות ישראל כמאמר הזוהר "אהרון שושבינא דמטרוניתא" ואשר דבר זה קשור עם מידת הגבורה וע"פ מה שביארנו יובן שאין בזה כל סתירה כי בנוגע לתנועה הנפשית שבה היה שרוי אכן היתה מידת החסד שלטת בנפשו אך המשכה שהמשיך בפועל היתה המשכה הגבורה ז"א שתוקלט בפנימיות⁴⁰.

וע"פ יסוד זה אולי ניתן לבאר ענין נוסף במאמר ד"ה⁴¹ וידבר אלוקים תשי"ג מבאר רבינו הטעם שבירור וזיכוך הגשמיות צריך להיות ע"י המשכת התורה דווקא כיון דבירור התורה אופן הבירור הוא מלמעלה למטה ע"י המשכת אור נעלה שלא לפי ערך הנבראים שע"ז מתהפך הנברא בבת אחת משא"כ בשעה שהבירור הוא מלמטה למעלה הבירור לאט לאט ודבריו אלו צריכים עיון דהא בלקו"ש חלק י"ח כותב רבינו שהסיבה שפסח הינו שבעת ימים כיון שענינו עבודת הצדיקים וכיון שעבודת הצדיקים הינה עבודה בסדר והדרגה לכן נמשך שבעת ימים משא"כ פסח שני שענינו עבודת התשובה מלמטה למעלה כיון שעבודת התשובה היא למעלה מהגבלה מספיק יום אחד ע"מ להפוך את הרע ומכאן נראה שקו ההמשכה אינן משנה בבת אחת ודווקא קו ההעלאה משנה בבת אחת וי"ל

38. לשון המשנה במסכת אבות פרק א משנה י"ב.

39. ראה לקו"ש חלק ב' שיחה לפרשת בהעלותך עמ' 314 ואילך.

40. עפ"ז יבואר גם הא דמחז גיסא מצינו שר"ע היה בע"ת והיינו ענינו גבורה ומאידך גיסא מצינו (בסנהדרין דף ק' ע"ב רש"י ד"ה שבקיה) שר"ע רגיל לזכות את ישראל וע"פ הביאור בפנים מובן מדוע אין בזה סתירה.

41. תורת מנחם חלק ח' עמ' 196 ואילך.

הביאור בזה שבאמת שני הדברים אינם קשורים זב"ז כי במאמר מדבר על אופן הבירור ואילו בשיחה מדבר על אופן ההמשכה כשמדברים על אופן הבירור אז באמת עבודת הצדיקים הינה למעלה מסדר והדרגה, משא"כ עבודת התשובה בהדרגה. אך כשמדברים על אופן ההמשכה אז ההמשכה של צדיקים הינה המשכה מסודרת בשבע ימים בניגוד להמשכה של בע"ת הנמשכת ביום אחד.



ביאור בענין ביטול העולמות*

הת' שמואל חיים רייניץ

א

מהי מציאות העולם?

על הפסוק "ואהבת את הוי' אלוקיך בכל לבבך וגו'¹", ידועה השאלה²: איך שייך לצוות על אהבה, הרי אהבה זהו דבר המסור ללב ואינו שייך ציווי ע"ז. ומבואר בחסידות³, דהציווי הוא על ההתבוננות בפסוק שמע ישראל... ה' אחד, שהתבוננות בזה היא המביאה באופן מוחילא לידי אהבה. והיינו, שיתבונן איך שכל העולמות, ז' רקעים וארץ וד' רוחות, בטלים לאל"ף-אלופו של עולם "ואתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם", פי' שהקב"ה הוא אחד לאחר בריאת העולם, בדיוק כמו שהוא קודם בריאת העולם. א"כ העולם באמת אינו מציאות, אלא הוא רק נראה לנו ליש.

ובכמה מאמרים מקשה⁴, לכאורה א"א לומר שהמציאות של העולם אינה אמיתית, ומה שאנו רואים זה רק שקר - כי הרי ישנו דין⁵ ששנים שלוקטין קישואין א' לוקט וחייב וא' לוקט ופטור - העושה מעשה חייב, והאוחז את העיינים פטור. ואם נאמר דמציאות העולם אינה אמיתית כלל, מדוע העושה מעשה חייב סקילה - הלא לא עשה דבר. ואין לומר, שגם מה שסקלו אותו הוא ג"כ דמיון - דא"כ יוצא שאין שכר ועונש כלל ח"ו. ובהכרח לומר שהעולם הוא מציאות, רק שאינו מציאות אמיתית.

• ביאור זה מבוסס בעיקרו על ד"ה האומנם תרמ"ג וכן מאמרים נוספים המצויינים בהמשך הביאור, ולהעיר שמשולב בביאור זה חלק מהמאמרים עצמם, אך הלשון אינה מדויקת. ולהרחבת הביאור יש לעיין בגוף המאמרים המצויינים.

1. דברים ו, ה.
2. תניא ח"א פי"ז.
3. ד"ה האומנם תרמ"ג עמ' צד.
4. שם. וכן מובאת שאלה זו בד"ה "מי כמוך" תרכ"ט.
5. סנהדרין פ"ז מי"א.

וצלה"ב: מדוע מביא בדווקא דוגמא משניים שלוקטין קישואין עם כל פרטיה, הו"ל להוכיח מענין החיובים הכללי (כגון מבעיר אש בשבת וכד') - דאם נאמר שאין מציאות לעולם, א"כ מדוע יתחייב הרי לא עשה כלום. ואם יתורץ שגם השכר ועונש הם ברצון הבורא, שגם על מעשה אדם לא אמיתי יתחייב - א"כ ביטלת שכר ועונש ומכך שחייב כשעבר עבירה, משמע דלעולם יש מציאות וכנ"ל.

ועוד צריך להבין דבמה שמכריח שישנה מציאות לעולם מהא דאם נאמר שאין מציאות לעולם - הרי בטלת את ענין שכר ועונש. לכאורה אפשר לומר דהא גופא רצה הקב"ה לחייב עונש לאדם אף על מעשה שהוא אינו אמיתי. שוב לא בטל ענין שכר ועונש?

אלא דשני שאלות אלו יתורצו זו בזו, ממה שנקט דווקא הא דקישואין, מוכח שצריך להיות מציאות ממשית בדווקא, ולא דבר שאינו אמיתי כדלקמן.

ויוכן ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר⁶, בנוגע לדוגמא זו דשניים שלוקטין קישואין, דמעשה זה דלוקט קישואין הוא מעשה בעלמא אשר נפרד הוא מאלוקות, ולא כמעשה המצוות שהם מעשה אלוקי. לכן יתכן לומר עליו שהוא אינו מציאות, ועכ"ז אנו רואים שהתורה חילקה בזה גופא בין העושה מעשה דחייב, לבין האוחז את העיינים דפטור דמזה מוכח דהתורה רוצה במעשה גשמי דווקא (העושה מעשה חייב) אבל אם היינו מביאים דוגמא ממבעיר אש בשבת וכדו', דחייב להוכיח דכאשר עושה מעשה מציאותי דווקא חייב - היה אפשר לדחות זאת, ולומר שהתורה רוצה לחייבו במעשה זה אע"פ שהוא אינו אמיתי, ולענישו בסקילה אע"פ שהיא אינה אמיתית. משא"כ מהא דשניים שלוקטין קישואין, מוכח שהתורה רוצה דווקא במציאות גשמית.

ועפ"ז יתורצו השאלות הנ"ל, דמביא דוגמא מהא דשניים שלוקטין קישואין, דמזה דווקא מוכח שלצורך חיוב התורה צריך מציאות גשמית לעולם. ועוד יתורץ, דאם נאמר דמעשה הסקילה הוא אינו אמיתי, ביטלנו ענין שכר ועונש - כיון דמהא דקישואין מוכח דהתורה מחייבת על מעשה מציאותי ממש. ואם נאמר שהעולם אינו מציאות, ביטלנו ענין שכר ועונש. וכן יש ליישב מה שא"א לומר שהשכר ועונש הם דמיון - דהנה כותב כ"ק אדמו"ר באג"ק⁷, בנוגע לשכר ועונש, שהוא כסיבה ומסובב מהמעשה עצמו. ע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים שהוא נכבה, והוא לא בתור עונש, אלא כתוצאה גשמית ממעשהו. דמזה משמע, דהשכר והעונש חייבים לבוא כתוצאה ממש מהמעשה עצמו. ולכן, כמו שהמעשה עצמו הוא גשמי ואמיתי (כמוכח ממעשה דקישואין כנ"ל), כך גם השכר

6. ד"ה "באתי לגני" תשל"ג עמ' 332.

7. חט"ז עמ' צג.

והעונש הם אמיתיים ובאים על דבר (מעשה) אמיתי וגשמי. עפ"ז צלה"ב, מהו ביטול העולם - הרי בהכרח שישנה מציאות לעולם.

ומובא בזה שלושה ביאורים להסברת מציאות העולם מהי⁸.

ב

אופן א. דישנה מציאות העולם אך היא שקרית

דהנה בתחילה מבאר⁹, אשר כל דבר שנברא למטה יש לו שורש ומקור למעלה, כמו השמש שמאירה למטה ששרשה ומקורה הוא בחי' שמש הוי'. והגם שאינה בערך כלל השמש פה למטה לגבי בחי' שמש הוי' - מ"מ, ע"י ריבוי רבבות השתלשלות מדרגות נמשך ונתהווה מבחי' שמש הוי' להיות השמש שלמטה. ומביא ע"ז עוד דוגמאות. והנה זה מובן, שאם יתגלה על הנבראים שלמטה שורשם ומקורם שלמעלה, כמו השמש שלמטה בהגלות נגלות עליה בחי' שמש הוי', היה נעשה ממנה אין ואפס, שהרי אפי' במלאכים שכלים נבדלים, ארז"ל הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם, והיינו שהיה גילוי מעט יותר מהחוק הקצוב להם נעשה מהם אין ואפס, וכ"ש שאר הנבראים. וא"כ, מאחר שכשיהיה איזה שינוי יתבטלו - א"כ גם עכשיו שישנם במציאות הם אינם מציאות אמיתית. וכמארז"ל¹⁰ נהרות המכזבים אחת לשבוע פסולים לקידוש מי חטאת, הגם שכבר הם הולכים בשפע ונובעים תמיד, מ"מ אינם נק' נביעה כלל ואינם נק' מים חיים. דמאחר שעומדים ליפסק, הגם שעכשיו עדיין לא נפסקו, ה"ה פסולים. וכמו"כ יובן כאן, הגם שהנבראים ישנם במציאות, מ"מ מאחר שבהגלות נגלות עליהם שורשן ומקורן מאין שנתהוו יהיה מהם אין ואפס, הרי גם עכשיו שישנם במציאות אינם מציאות אמיתית. ובפרט שסוף כל סוף, הרי יתבטלו כל העולמות באלף הז' שהוא חד חרוב, א"כ הרי זה כמו הנהרות המכזבים אחת לשבע שנים שגם בו' שנים ה"ה פסולים, והיינו שגם עכשיו הם הבל אף שישנם במציאות.

וצריך ביאור: מדוע מביא הראיה לכך שאם ישתנה החוק הקצוב לנבראים יתבטלו ויהיו כאין ואפס, מדברי רז"ל בנוגע לנהרות המכזבין, שזה מוכיח שגם עכשיו שהם במציאות, מציאותם אינה מציאות אמיתית - והרי דברי רז"ל אלו אינם ראיה לכך שאם ישתנה החוק הקצוב יהיו בטלים לגמרי, ויהיו אין ואפס ומציאותם עכשיו אינה מציאות אמיתית, אלא

8. ד"ה האומנם תרמ"ג עמ' צד ואילך.

9. אות ז'.

10. פרה פ"ח מ"ט.

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

ההבנה בדברי רז"ל אלו בפשטות היא, שכיון שהקיום דהנחל הוא אינו נצחי, בכך שקצוב לו זמן שש שנים, ולאח"כ הוא בטל¹¹ - לכן הוא אינו אמיתי. דהיינו, שגם אם ישנה אפשרות בכל רגע שישתנה החוק הקצוב לפי דברי רז"ל, הקיום הוא נצחי והוא אמיתי?

ובמיוחד שבמ"א¹², מובאת ראייה זו מדברי רז"ל בנוגע לזה שהעולם מציאותו אינה מציאות אמיתית, בכך שזמנו קצוב (ו' אלפים). וא"כ, מדוע פה מובאת ראייה זו מדברי רז"ל לכך שאם ישתנה החוק הקצוב יתבטלו מיד העולמות?

אבל, כשמתבוננים בביאור זה הא', נראה בזה שלושה פרטים¹³: א. שכל נברא יש לו בעצם שורש למעלה שמחיהו, ומביא דוגמא לכך מהשמש פה למטה, שהיא בעצם בשורשה שמש הוי' שזה חיותה וקיומה של השמש פה למטה, דהיינו שהשמש פה היא איננה מציאות אמיתית, כי אם ביטוי של השורש העליון; ב. אם יהיה שינוי בחוק הקצוב להם, מיד יתבטלו לאין ואפס. דמשמע, שגם עכשיו אין מציאותם אמיתית, דבכל רגע ורגע יכול להשתנות החיות שמהוה אותם; ג. זה שהעולם זמנו קצוב ו' אלפים, הרי זה כמו נחל כזיב שאין לו קיום אמיתי.

דההבדל ביניהם, הוא דאופן א' המציאות של העולם היא מציאות לחלוטין, רק היא טפלה לשורשה, והיא רק ביטוי של השורש העליון; ובאופן ב', בעיקרון הוא יכול להיות ניצחי ולעולם, אך הקיום שלו בכל רגע ורגע הוא על ספק - שמא יהיה גילוי מעט יותר מן הקצוב לו, ואז יתבטל ויהיה כאין ואפס. וזה מגלה שגם מתי שכן מקבל הוא חיות כחוק הקצוב לו, אין לו קיום אמיתי ועצמי, כי אם תלותי הוא. אופן ג', שכל רגע ורגע הוא מקבל חיות באופן וודאי, אך גם וודאי שלא יהיה לו קיום כי זה קצוב לו' אלפים, ולאח"כ ישנו חד חרוב, ע"ד נחל כזיב כנ"ל.

דלכאורה צלה"ב: לפי אופן ג', מה בכך שחיותו היא קצובה לזמן, שלכן חיותו וקיומו עכשיו אינם אמיתיים - הרי לכאורה בו' אלפים שכן מקבל הוא חיות, זו היא חיות מאלוקות

11. ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חט"ו ויהי א עמ' 427 בהערה 27) הטעם שכשנפסקין "לשנים רבות יותר משבע" אינם מים "מכזבים" (רמב"ם הל' פרה פ"ו הי"ב. וראה תויו"ט במשנה שם) - י"ל: מכיון שכל מציאות העולם הוא "כזב" (שהרי קיומו רק שית אלפי שנים) בהכרח לומר שכונת הכתוב ב"מים חיים" היא ל"חיים" שבערך הבריאה גופא. ומכיון שכל שמיטה היא תקופה בפ"ע (ראה מפרשי התורה ר"פ בהר בטעם דאפקעתא דמלכא היא אחת לז' שנים), לכן ההפסק ל"שנים רבות יותר משבע" אינו נקרא "כזב" בערך קיום הבריאה. [ועד"ז י"ל להפירוש (רע"ב, ר"ש ורא"ש במשנה שם) שכשנפסקין אחת **ביובל** אז מיקרו מים חיים שהרי יובל הוא "לעולם" (וכדוד"ל עה"פ ועבדו לעולם - משפטים כא, ו, קידושין טו, סע"א. פרש"י עה"פ)].

12. וכל מאמינים תרס"ג עמ' לט ואילך.

13. מבואר באריכות שלושת פרטים אלו בד"ה "כי תשא" עטר"ת אות ג' ואילך.

שזה אמת, אז קיומו הוא אמיתי לכאורה¹⁴? ובהכרח שחיות זו היא נצחית, כמבואר במ"א¹⁵ ההכרח בזה ואכ"מ. וזה שעכ"ז אחרי האלף השישי יהיה "חד חרוב" שיתבטל העולם, זהו לא מצד כליון החיות שהיא נצחית, אלא מצד רצון הבורא (שהוא רצון חדש לבטל העולם). וא"כ, מדוע מציאות העולם, בזמן שית אלפי שנים, אינה מציאות אמיתית - הרי החיות המהווה היא נצחית?

אלא זה יובן ע"פ המבואר במ"א¹⁶ גבי מדת האמת, שהיחודיות במדה זו, זה הנצחיות שבה - שהיא ללא הפסק כלל. וזה שייך רק בבחי' עצמות ממש, שהוא מחויב המציאות ומציאותו מעצמותו; וכיון דהכח שמהוה ומחיה את העולם דבוק במקורו¹⁷ - גם הוא נצחי. אבל כל שאינו מחויב המציאות, והיינו שנתהווה מהמהווה אותו, ה"ה אפשרי ההפסד. דהיינו אותם נבראים הנצחיים בבריאה "המין" ו"השמש" שחזקים הם כיום הבראם¹⁸, וכ"ש הנבראים הרגילים שהם הכרחי ההפסד - ממילא מציאותם אינה מציאות אמיתית¹⁹, דמציאות אמיתית ממש הוא רק מה שא"א בו הפסידות כלל, וזה שייך רק בבחי' עצמות ממש דמציאותו מעצמותו. דכשם שנתהווה ברצון המהווה, כן אפשר להיות נפסד ברצון המהווה אותו, ולכן גם כשהיא במציאותו היא אינה מציאות אמיתית ממש, כיוון שניתן לשינוי ע"ד נחל כזיב כנ"ל. כיון דברצון הבורא הוא שלאחר האלף השישי יתבטל העולם "חד חרוב", משא"כ החיות האלוקית שמהווה את הנבראים, היא חיות נצחית כדלעיל.

14. עיין לקו"ש שם הערה 32, וכן ד"ה "וכל העם" תרנ"ה עמ' רז', וזהו ע"ד המוסבר בד"ה "זאת תורת הבית" תרפ"ט (נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א עמ' מב, א), דמבואר שם בנוגע לגקה"ט, דכתוב בתניא (ח"א פ"ו) שאין בהם טוב כלל. והוא שואל שם, דלכאורה איך אפשר שלא יהיה בהם טוב כלל שה"ה קיימים - וכל קיומם הוא מצד הקדושה שהוא טוב, ולכן גם בהם אמור להיות טוב. עד"ז בנדוד"ד. כיון שכל קיום העולם הוא מהחיות האלוקית, וכמו שהיא נצחית כך גם העולם אמור להיות נצחי (לקבל את התכונות של החיות).

15. עיין בד"ה "בכ"ה בכסלו" תר"ס עמ' סח וכן בד"ה "כתר יתנו לך" התשכ"ה, וכן בלקו"ש שם הערה 32 ומבאר שם כ"ק אדמו"ר ע"פ מש"כ בד"ה "וביום שמחתכם" תרנ"ו עמ' רנ"ו "הגהות לד"ה פתח אליהו" תרנ"ח עמ' מ"ב, שהאור קיים בקיום עצמי להיותו **דבוק במאור**, וע"י האור מתהווה היש שזה רק בכח העצמות שמציאותו מעצמותו.

16. ד"ה "וכל מאמינים" תרס"ג שם, וכן בד"ה כי תשא עטר"ת עמ' ער"ה, וכן בד"ה בכ"ה בכסלו תר"ס עמ' סז ואילך, וכן בלקו"ש שם.

17. ההכרח בזה שדבוק הוא במקורו (לפי המסקנה) מבואר היטב בד"ה "תקעו בחודש" תרס"ד עמ' ז ואילך, וכן בלקו"ש שם. עיין הערה 15 לעיל וכן הערה 19 לקמן. משא"כ מה שמבואר בד"ה "בכ"ה כסליו" תר"ס וכן בד"ה "כתר יתנו לך" התשכ"ה ב' ביאורים זהו לפי ההו"א.

18. ירושלמי ריש ברכות עה"פ (בראשית ב, ד) "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם". וראה לקו"ש ח"ה חיי שרה א' עמ' 97 הערה 19.

19. בלקו"ש (חט"ו ויחי א הערה 32) מבאר כ"ק אדמו"ר שגם הנבראים הנצחיים זהו רק מצד כח הא"ס וזהו לא נצחיות אמיתית, ונצחיות אמיתית היא דווקא כאשר הם פועלים ומהווים שזה מראה על **דבקות במאור** (כמו שהמאור מהווה) ולא מספיק שזה נראה בהם הנצחיות לבד.

אופן ב. דמציאות העולם השקרית בטלה במציאות לא"ס ב"ה

עד כה מבואר אשר העולם והנבראים הם במציאות, אך מציאותם אינה מציאות אמיתית כהמשל מנחל כזיב אשר המים הזורמים בנחל הם מים, אך הם שקר כנ"ל, משא"כ אמת זהו דבר נצחי. והביטול של העולם הוא מצד המעלה כבשלושת הפרטים כדלעיל, שהעולם טפל למעלה; אך מציאותו היא מציאות.

והנה בהמשך המאמר²⁰ מבואר, אשר גם מציאות העולם אשר שקרית היא, גם היא בטלה במציאות לגבי א"ס עצומ"ה. ומביא ע"ז משל מאדם שזורק אבן למעלה היפך טבעה - דהרי טבע האבן הוא ליפול למטה, וכשהוא זורק את האבן זהו נגד טבעה, הרי בהכרח שבכל רגע ורגע שהאבן למעלה צריך להיות כח הזורק באבן, כי ללא כח זה היא תיפול מיד לארץ

ועד"ז בריאות והתהוות העולם שהוא נעשה יש מאין, ויש הוא היפך האין²¹, א"כ בהכרח שבכל רגע ורגע יהיה את כח הבורא בתוך הנברא כדי להחזיקו ולקיימו, דאל"כ הוא יחזור להיות אין ואפס ממש [ע"ד המוסבר בתניא²², דאינו דומה מעשה בראשית למעשה האומן - דמעשה האומן זהו יש מיש, משא"כ בריאת העולם זהו יש מאין]. אשר על כן נראה בעליל, דמציאות העולם הנראית לנו זו היא רק מציאות מוטעת, אבל בעצם היא חובקת בתוכה את החיות (הכח) שמהווה אותה, וזהו ענינה האמיתי. ואילו ניתנה רשות לעין לראות היינו יכולים לראות את המציאות האמיתית של העולם היינו המאמר האלוקי שמהווה את העולם. דהעולם אינו דבר בפ"ע, ובטל הוא במציאותו הנראית למאמר האלוקי כהאבן שבטלה לכח הזורק. וליתר ביאור ע"פ המובא במ"א²³, שכל דבר נברא הוא מורכב מד' יסודות ארמ"ע וסופו הוא להיפרד, והחיות היא זו שמחברת המרכיבים - וממילא המציאות האמיתית של הדבר הנברא המורכב זו היא החיות, ומיד כשמסתלק החיות יחזור הדבר הנברא להיפרד.

אבל בזה גופא עדיין נדרש ביאור - הייתכן לומר שמה שאנו רואים בעולם זה לא המציאות האמיתית של הדבר, והמציאות האמיתית זה המאמר האלוקי שמחייה; מילא לפי אופן א', שהמציאות קיימת אך היא שקרית - אע"פ שלא כל מוחא סביל דא, מ"מ זה עדיין

20. אות ח'.

21. הגהות לד"ה "פתח אליהו" - תרנ"ח - עמ' ל"ג ואילך.

22. ח"ב פ"ב.

23. ד"ה "וכל מאמינים" תרס"ג שם, וכן בד"ה "תקעו בחודש" תרס"ד עמ' ז'.

שייך להבנה; אבל לומר שאין כאן כלל מציאות, ואליבא דאמת המאמר האלוקי הוא זה שנמצא כאן?!

אלא זה יובן ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש²⁴, גבי החידוש שפעל מ"ת ש"רואין את הנשמע ושומעין את הנראה", דהיינו שאת הדברים הרוחניים שכל הזמן הם באופן של שמיעה, היינו מופשטים מהאדם - הם ראו, היינו שזה היה להם באופן מוחשי. ואת הגשמיות של העולם, שכל הזמן רואים באופן מוחשי - הם שמעו, דהיינו שניהיו מופשטים מגשמיות העולם. שזהו בדומה למוסבר בחסידות²⁵, שכיון שהקב"ה הוא אחד ויחיד היה אפשר לומר שהעולם אינו אלא כדמיון - ומתמצים בחסידות, שישנה מציאות לעולם. וההכרח לכך מזה שכתוב "בראשית ברא אלוקים"²⁶, שמזה אנו יודעים שישנה מציאות לעולם, והוא לא כדמיון - אע"פ שהוא אחד ויחיד. ומביא כ"ק אדמו"ר לכך דוגמא משני בעלי דין שבאים לדין תורה, כגון "שנים אוהזין בטלית"²⁷... מעיין הדיין בדינם, בודק את טענותיהם ופוסק את הדין - "זה ישבע... ויחלקו" ואז מחייב השוטר את בעלי הדין לקיים את פסק הדין.

ובזה ישנם שלושה ענינים: "הסברות" (המחייבות את הפסק); "פסק הדין"; ולאחמ"כ "השבועה וחלוקת הטלית". שבחלקים אלו יש הבדל בין בעלי הדין, לבין השוטר, והדיין, שאצל כל אחד מהם ה"ודאות" ו"המציאות" בענין זה היא שונה:

לגבי בעלי הדין: ב"עולם" שלהם קיימת רק השבועה וחלוקת הטלית. אצלם זו היא כל ה"מציאות" של הענין. אמנם, גם אצלם, כאשר הם יתעניינו ויחקרו, הם יבינו שהגורם לחלוקת הטלית הוא פסק הדין שהועבר לשוטר, שנקבע כתוצאה מן הדעות השונות - אך כל זה הוא אצלם בבחינת מחשבות ושכל;

השוטר, שעליו לוודא את קיום פסק הדין - הרי לגביו ה"ודאות" וה"מציאות" של כל הענין, הוא פסק הדין (וביצונו);

ואילו אצל הדיין, הפוסק את הדין, אצלו "מציאות" הענין אלו הן הסברות והדעות, שהובילו לפסק הדין, והפסק וביצועו הם רק תוצאה מהדין והעיון בדעות השונות.

24. ח"ו יתרו ב' עמ' 122 ואילך.

25. הערה 19 בשיחה שם. ד"ה מי כמוך תרכ"ט פ"ג, מים רבים תרל"ו פקנ"ח. ד"ה כל השונה הלכות תרס"ז. ובכ"מ. ובד"ה כל השונה שם, שזהו דווקא לגבי האין המהווה את היש (שזהו כאופן הב'), אבל לגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות כלל (שזהו כאופן הג' כדלקמן). ע"ש.

26. בראשית א, א.

27. ב"מ בתחלתה.

מזה רואים אנו, ששייך שאדם יראה בגשמיות דבר מסוים, אך בעצם הוא לא רואה אותו. הוא רואה בחפץ זה ענין עמוק יותר - את התוכן של החפץ (בעלותו של החפץ). ע"ד הדיין, שרואה בחפץ זה את הסברות וכדו'²⁸.

אבל עדיין צריך ביאור: דגם לפי שני האופנים שהבאנו עד כה, מבואר אשר המציאות הנראית לנו היא מציאות - אך או שהיא טפלה לאלוקות לשורש העליון כאופן א', או שגם פה למטה המציאות חלשה כאופן ב'; אבל כשמדובר על התבוננות בקריאת שמע (אח"ד) ש"אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם", דהיינו שאין הבדל בין קודם בריאת העולם לאחר שהעולם נברא, והעולם לא תופס מקום כלל לגבי הקב"ה - ממילא נשאר קשה, האיך ישנה מציאות, ולו החלשה ביותר, גבי הקב"ה. ע"כ בהכרח לומר, שהמציאות של העולם היא אינה מציאות כלל.

ד

אופן ג. דמציאות העולם היא דמיון ואינו סותר להא ד"בראשית ברא אלוקים"

ומבואר בזה ביאור שלישי²⁹: דהנה ידוע מש"כ בעץ חיים³⁰ "דכשעלה ברצונו הפשוט שיהיה עולמות היה אור א"ס ממלא את מקום החלל, ואח"כ נעשה הצמצום, וענין הצמצום הוא התעלמות האור שהאור נכלל במאור ונשאר חלל ומקום פנוי".

ומוסבר בזה, דח"ו לומר שנשאר מקום פנוי לגמרי, אלא אור א"ס ממלא מקום החלל לאחרי הצמצום, כמו קודם הצמצום בלי שום שינוי. רק החילוק הוא, דקודם הצמצום היה שם גילוי אור, ולאחר הצמצום האור נמצא שם בהעלם. ומביא ע"ז משל מכח התנועה שביד, דהרי יש עצם כח התנועה שבכוחו וביכלתו לנענע, ואין הכח הזה פועל בגילוי לנענע, כי אם הארה מעצם כח התנועה היא אשר פועלת התנועה בגילוי, ועצם כח התנועה נמצא ג"כ ביד, רק מה שפועל התנועה בגילוי הוא הארה ממנו. והנה, לפעמים כשנעשה קלקול בהדם שביד, כמו כשמתקרר הדם מחמת קרח, או ששכב הרבה על היד, ומחמת זה נעדר ממנו כח התנועה, שאינו יכול לנענע בידו והרי הוא כאבן דומם. והנה, מה שאינו יכול

28. עד"ז אפשר לבאר ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חי"ז אחרי א עמ' 174), גבי הנהגתו של ר' יוסי שהיה קורא לאשתו "ביתי", דעל אף שזו הייתה אשתו הוא לא ראה בה עניין בתור אשה אלא בתור בית דהיינו, הכוונה דעשיית דירה לו ית' בתחתונים, עיין שם.

29. אות ט ואילך.

30. היכל א ענף ב.

לנענע, אין זה מחמת שנסתלק ממנו כח התנועה לגמרי מהיד, שהרי במעט זמן כשמתחמם הדם מיד הרי הוא יכול לנענע; ואם נאמר שבתחילה מה שלא יכול לנענע הוא שנסתלק לגמרי כח התנועה, הרי זה נק' מיתת האבר וצרכים לחתכו, וכאן הרי במעט זמן חוזר כח התנועה. מוכרח לומר, שגם מקודם שנחמו הדמים לא נסתלק לגמרי כח התנועה, ומה שנסתלק הוא רק גילוי כח התנועה שפועל התנועה, ונעלם במקורו הוא עצם כח התנועה שביד, ולכן כשמתחממים הדמים מתגלה מיד גילוי כח התנועה, וקודם לזה הוא היה בהעלם. אבל עצם כח התנועה לא נסתלק כלל שאל"כ היו צריכים לחתוך את היד, אלא בהעלם נמצא שם קודם שנחמו הדמים ג"כ. וכמשל הזה יובן - למעלה כשהיה הצמצום באור א"ס הוא שנתעלם האור ונכלל במאור, אבל עצם א"ס עצומ"ה שהוא בחי' מאור, הוא נמצא במקום החלל לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום, וזהו שבחי' א"ס עצומ"ה הוא מלא בכל העולמות בשוה.

ועפי"ז יובן איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי א"ס עצומ"ה - כיון שהחיות המהווה את העולם היא נכללה במקורה א"ס עצומ"ה, ולכן אין מציאות העולם מציאות כלל. ויובן ע"ד משל מזיו השמש המאיר לארץ ולדרים עליה, הרי בודאי אור וזיו זה ישנו גם בגוף כדור השמש, אך שם הוא בטל במציאות עד שאינו עולה בשם זיו כלל, ואינו שייך עליו קריאת שם זיו. רק למטה, שלא יש כאן גוף כדור השמש. אבל כמו שהוא כלול במקורו בגוף כדור השמש - אף שישנו שם, הרי הוא בטל במציאות לגמרי, עד שאינו שייך לומר עליו שם זיו כלל, והוא כמו שאינו ממש.

וכמו"כ יובן בנמשל, מאחר שא"ס עצומ"ה הוא מלא גם בזה העולם הגשמי ולית אתר פנוי מיניה, ולא יש מקום אשר יתפשט שם הזיו ולא יהיה נמצא שם המאור ח"ו, אלא בכל מקום ומקום שמתפשט שם הזיו, שם ממש נמצא בחי' א"ס עצומ"ה בחי' המאור. א"כ, הרי הזיו הוא תמיד כלול במקורו. וכמו זיו השמש דכשהוא בגוף כדור השמש הוא בטל במציאות, כמו"כ אורו וזיוי ית', שהוא דבר הוי' הרי הוא תמיד כלול במקורו ושורשו, בבחי' א"ס עצומ"ה, א"כ הוא בטל בתכלית, ואינו שייך לומר עליו שם זיו כלל. וכפי שנת"ל (אופן ב') שכל דבר נברא כל מציאותו הוא האור והזיו כנ"ל, וא"כ מאחר שהזיו בטל תמיד במקורו, א"כ גם הנבראים תמיד בטלים במציאות לגבי א"ס עצומ"ה, ואינם שום דבר בפ"ע כלל.

הנה מובן מכל הנ"ל, איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי א"ס עצומ"ה, רק שנראה לעינינו ליש ודבר נפרד והן הן גבורתיו. אף שבאמת הם בטלים במציאות - מ"מ, הקב"ה מסתיר ומעלים ע"ז כדי שיהיה נראה לנו ליש, וכך הוא רצון הבורא, והמכוון בזה כדי

שיהיה ביטול היש לאין. וכ"ז ההסתר הוא לגבינו. אבל לגבי א"ס ב"ה אינו שייך שום דבר המעלים, מאחר שאין לך דבר שחוק ממונו, וא"כ הרי א"ס הוא נמצא למטה כמו למעלה. וממילא העולמות בטלים במציאות לעצמות אור א"ס ב"ה, מאחר שעומדים תמיד במקורם כנ"ל בזיו השמש בשמש.

ומה שהבאנו מהא דשנים שלוקטין קשואין, דמשמע משם שבהכרח ישנה מציאות לעולם - מתוך שם³¹ "וי"ל דלק"מ ענין שכר ועונש מאחר שכך הוא רצון הבורא, הרי שייך שכר ועונש". וצלה"ב: ממנ"פ הרי בתחילה מהא דשניים שלוקטין קשואין הוכרח שישנה מציאות לעולם, דאל"כ לא יהיה את ענין שכר ועונש. ולכן ביאר הרבי נ"ע שני ביאורים ע"ז שישנה מציאות לעולם, ובביאור זה השלישי, שמבאר שבאמת אין מציאות לעולם, מסביר שהא דקישואין לא מכריח שישנה מציאות לעולם, מאחר שכך הוא רצון הבורא. ולכאורה: הרי תירוץ זה יכול להיות בתחילה לפני שלושת הביאורים, ואם נאמר שאז לא שייך להחשיב תירוץ זה, א"כ מה זה מתורץ כאן. מה נשתנה הא מהא ?

ועוד צלה"ב: הא גופא מהו התירוץ בכך שכך הוא רצון הבורא - הרי כתוב בפירוש "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", דהיינו שישנה מציאות תורנית לעולם³². וא"כ מהו התירוץ שכך הוא רצון הבורא, שלא איכפת ליה שהעולם הוא לא מציאות; אלא בהכרח לומר שלא הכוונה שאין מציאות לעולם כלל, אלא שמציאות העולם הנראית היא מציאות תורנית (אלוקית).

ויובן ע"פ מה שהבאנו לעיל מדברי כ"ק אדמו"ר באג"ק³³. בנוגע לענין שכר ועונש - "דשכר ועונש אצל אומות העולם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישראל, אבל אמיתית ענין שכר ועונש הוא באופן דסיבה ומסובב, וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים (וצע"ק מהרמב"ם תשובה ספ"ה) "עכ"ל. דמדברי כ"ק אדמו"ר אלו, נראה בנדו"ד - דבתחילת המאמר³⁴ הכריח הרבי נ"ע מהא דקישואין דישנה מציאות לעולם, דאל"כ זהו סותר לשכר ועונש כדלעיל, כיון דשכר ועונש הוא מגיע כתוצאה ממש מהמעשה. וכיון שהוא למד בתחילה שמציאות העולם היא גשמית ממש, ואם אומרים שאין מציאות הכוונה לגמרי, א"כ, בהכרח שהמעשה הוא מציאות גשמית שתגרום את העונש. ואם נאמר שאין מציאות לעולם, לא יהיה מה שיגרום את העונש ויתבטל שכר ועונש. משא"כ בביאור לפי אופן ג', שהרבי נ"ע למד שמציאות העולם היא מציאות תורנית, כמש"כ "בראשית ברא

31. אות י'

32. עיין ד"ה "מי כמוך" תרכ"ט.

33. אג"ק שם.

34. אות ו'.

אלוקים" היינו שהיא אינה נפרדת מאלוקות. ולכן, באומרינו שאין מציאות לעולם - אין הכוונה שאין כלל מציאות אלא, דאין "מציאות" הכוונה אין "ישות" לעולם. ומציאות העולם היא מציאות אלוקית. וא"כ זה אינו סותר לענין שכר ועונש, שהוא כסיבה ומסובב מהמציאות עצמה של העולם, מאחר שכך עלה ברצונו, שהשכר והעונש יוצרו מהמציאות העולם התורנית כנ"ל.





חידושים וביאורים
בהלכה ובתורת רבנו

מעמד השפחה ובנה בעיני אברהם ושרה

הת' מנחם מענדל איזנברג

פתיחה

ראשונה לכל הבריתות שכרת השם עם ישראל – (על המילה, השבת, הכהונה, התורה והמצוות. ראה סוטה לז, ב) – היא ברית הארץ – ברית בין הבתרים. "ביום ההוא כרת ה' ברית את אברהם לאמר: לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת" (בראשית טו, יח). פעמיים באה הבטחת הארץ קודם לכן: "לזרעך אתן את הארץ" (בראשית יב, ז) "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך" (שם יג, טו). אלא שהפעם בברית בין הבתרים, לא הובטחה הארץ אלא ניתנה. לא בלשון עתיד נאמרו הדברים, אלא בלשון עבר: "לזרעך נתתי" (וראה בבא בתרא ק, א מחלוקת: אם "קום התהלך בארץ" הוא מעשה קניין או "שתהא נוח לכבוש לפני ביתך" כמה יסודות נובעים מברית זו – והראשית: ארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו¹).

מניין ידענו ש'זרעך' הם דווקא יצחק ולא ישמעאל, יעקב ובניו ולא עשיו? מהכתוב: "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור" (ויקרא כו, מב). מכך משמע כי יורשיו של אברהם הם יצחק ויעקב.

ואם כן: למה נאמר לאברהם סתם "ולזרעך" כשבזרעו כלול גם ישמעאל? לכך נאמר: "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, ב) ודורשת הגמרא: "ביצחק ולא כל יצחק" (נדרים לא, א). היינו פרט לישמעאל. אך עדיין קשה שהרי לא נתמעט ישמעאל מכלל הברית שהובטחה ב'בין הבתרים'!

על כך אומר הרמב"ם (פירוש המשניות לנדרים שם): שבברית בין הבתרים עצמה כבר נתמעטו ישמעאל ועשיו מכלל "לזרעך נתתי": "מבואר הוא בלשון התורה שזרע אברהם ע"ד כלל אמנם הוא זרע יעקב בלבד. וזהו מה שאמר לו הבורא 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא

1. ראה באריכות הרב ש"י זיין "לאור ההלכה" – מהד' תשס"ד – עמ' קצב והלאה. ובשיחת הרבי ב'חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה" – מהד' תש"ן – עמ' פב והלאה.

להם' [-] ורמז גלות יעקב וי"ב השבטים במצרים] – וזה לא היה אלא זרע יעקב לבד" ע"כ. הרי כאן נקודה חדשה: מי שהוא בכלל כי "גר יהיה זרעך" הוא בכלל "לזרעך נתתי את הארץ".

אלא שכל זה בתורת לימוד באו, ואחר זמן באו. כיצד אבל בפועל עברה הירושה ליצחק? ומה נאמר על כך במקראות ובפשוטם? – בכל זה נדון להלן. וכמה ענינים בדבר – עוברים דרך השאלות וההסברים: מטרת לקיחת הגר כאשר לאברהם, ההכרח שהיורש יהיה משרה, הנימוקים לגירוש ישמעאל והגר, התמיהות שמתעוררות על נוהגו של אברהם לאחר מות שרה, והשינוי שניכר באברהם דווקא לאחר הסתלקות שרה.

א

מטרת לקיחת הגר כאשר לאברהם

בשעה שמבטיח הקב"ה לאברהם כי יולד לו בן שימשיך את דרכו (הבטחת הזרע) בטוח אברהם במימושה של ההבטחה, אך האם היה ודאי לאברהם שיורשו ייצא משרה דווקא?

שרה (לפחות לפי חלק מן השיטות כפי שיובאו להלן) סבורה היתה שאכן היא זו שתהא אמו של בן אברהם – היורש, לשם כך היא יזמה את ביאת אברהם אל שפחתה על יד כך סבורה היתה כי היא תבנה ממנה. אך יש לחקור מהי התועלת אותה בקשה שרה להשיג באומרה: (בראשית טז, ב) "הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה". בפשטות היא התכוונה שעל ידי הגר היא תזכה ללדת את הבן הנכסף לאברהם.

ואמנם נראה שכך היא שיטתו של רש"י: כאן אין רש"י מפרש את כוונתה של שרה אך ניתן להקיש מפרשת ויצא (ל, ג) שם פונה רחל ליעקב: "ותאמר הנה אמתי בלהה בא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה" וברש"י: 'ואבנה גם אנכי' מהו גם? אמרה לו: זקנך אברהם היו לו בנים מהגר, וחגר מותניו כנגד שרה. אמר לה: זקנתי הכניסה צרתה לביתה, אמרה לו אם הדבר הזה מעכב, הנה אמתי", ע"כ.

ויש לומר שזוהי גם כוונתה של שרה, שבזכות הגר תבנה גם היא ותזכה ללדת.

אך יש שמפרשים את כוונתה של שרה באופן אחר: שתסתפק בנחת רוח שיהיה לה מבני שפחתה (או באופן אחר כפי שיובא בהמשך).

העובדה שהמפרשים אינם מכריחים ששרה התכוונה לזכות בכך (היורש) ע"י הגר, היא משום שהקב"ה הבטיח (טו,ד): "לא יירשך זה (אליעזר) כי אם אשר ייצא ממעיך הוא יירשך". ההבטחה נסובה כלפי אברהם בלבד, אך אין כל הכרח שהבן אשר יצא ממעיה של שרה הוא יירשנו.

בכמה מפרשים משמע כן:

ברמב"ן (על פסוק טז): ד"ה "ירמוז כו': אע"פ שאברהם התאוה מאוד לבנים לא עשה כן בלא רשות שרי... אבל כל כוונתו לעשות רצון שרה שיתבנה ממנה' – שיהיה לה נחת רוח בבני שפחתה, או זכות שתזכה לבנים בעבור זה", עכ"ל.

ובספורנו (שם) כתב: 'הנה נא עצרני מלדת': אע"פ שאמר לתת לך זרע כאומר לזרעך אתן את הארץ, לא הכוונה שיהיה לך אותו הזרע ממני". משמע שאפילו אם שרה לא התייאשה מכך שיהיו לה בנים, לא שללה את זה שיוורשו של אברהם העתידי לא יהא ממנה.

מדברי רמב"ן קיימת האפשרות "שיהיה לה נחת רוח בבני שפחתה", היא הסתפקה בבני שפחתה בלבד. ומדברי ספורנו לעומת זאת נשמע ששרה רצתה להבנות מהגר – שיהיו לה בנים משלה, אך לא שללה את העובדה שהיורש יהיה מהגר.

אמנם לפי פשוטו של מקרא (כפי שעולה מפירוש רש"י) שרה פירשה את ברכת הזרע כמכוון אליה. דבר זה מובן, שכן היה זה רק עשר שנים לאחר ששרה נישאה לאברהם, מה שעדיין לא סתם את הגולל – ע"פ דרך הטבע לאפשרות של לידת בן.

מעט הלאה (טז,ד) מסופר על הורתה של הגר, ובקשת שרה להעמיד את הגר על מקומה כיוון ש"ותקל גברתה בעיניה".

וברש"י פס' ה': "חמסי עליך": "חמס העשוי לי, עליך אני מטיל העונש, כשהתפללת להקב"ה מה תתן לי ואנכי הולך ערירי לא התפללת אלא עליך, והיה לך להתפלל על שתינו, והייתי אני נפקדת עמך". ע"כ.

לכאורה יש להקשות: לשיטת רש"י ששרה לכתחילה ידעה שהיורש יהיה ממנה, מדוע רק עתה היא תובעת את העלבון מאברהם?

ואולי: תחילה רצתה שרה לפעול בדרך הטבע. לאחר שראתה כי הגר קלקלה, וכי סבורה היתה לקחת את מקומה, אז היא פונה לאברהם בדלית ברירה בתביעה מדוע לא התפלל עליה.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

גם אצל רחל התרחש תהליך דומה. היא דרשה מיעקב כי יתפלל עליה: "ותרא רחל... ותאמר אל יעקב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי. ויחר אף יעקב ברחל ויאמר התחת אלוקים אנכי ... ותאמר הנה אמתי בלהה...". (בראשית ל, א-ג) וברש"י: "אשר מנע ממך: את אומרת אעשה כאבא, אני איני כאבא, אבא לא היו לו בנים, אני יש לי בנים. ממך מנע ולא ממני!"

הגור אריה מפרש זאת: לכאורה ומה אם מנע רק ממנה, האם משום כך לא יתפלל עליה? אלא שסבר, שכונת השם היא להוליד את השבטים (שאינם כשאר תולדות) דווקא מאשה מסוימת ולא רצה יעקב לשנות זאת, משא"כ יצחק שהיה יודע שכל בניו יהיו לו מאשה זו, לכן התפלל עליה!

לפי"ז י"ל שטענת שרה היתה מוצדקת כי היא היתה אשתו היחידה של אברהם, ועל רחל באמת היתה פחות הצדקה להתפלל.

אמנם מצינו גם ביצחק שאף שהמדובר היה באשה אחת ותולדות רגילים בכל זאת עמד להתפלל – נקט באמצעים שמעל הטבע רק כשעבר זמן רב כשכבר היה נראה שאין כל סיכוי שעל פי דרך הטבע יולדו לו ילדים².

ונראה שכך היה נוהגם של האבות שפעלו תחילה עפ"י דרך הטבע, אברהם בדרכו הוא, בכך שלקח את הגר. ויצחק בדרכו הוא.

ובאמת, לאחר בקשת שרה שיתפלל עליה, אברהם קיבל את בקשתה. וכך מפורש בגור אריה על מה שכותב רש"י (פסוק ג' שם) "וחגר מתניו כנגד שרה": כלומר התחזק בתפילה, אף שלא מצינו בפירוש בכתוב שאברהם התפלל על שרה, הרי בודאי שהתפלל עליה! (וע"ש נימוק)

גירושה של הגר בראשונה היה אמנם מחמת שרה, אך היה זה צעד של הגר (שהתענתה תחת גברתה) להסתלק מעליה: "ותאמר שרי אל אברם... ותרא כי הרתה ואקל בעיניה... ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך, ותענה שרי ותברח מפניה" (בראשית טז ה-ו). הסצנה שמתרחשת עם הגר והמלאך במדבר גורמת לה לשוב אל העינוי תחת גברתה: "שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה... הרבה ארבה את זרעך... הנך הרה

2. וזה שלא אמר לקחת שפחה בכדי שרבקה תבנה ממנה אולי י"ל משום שא"א היה לעשות זאת בקל שהרי לא היו בנמצא נשים אלא מבנות כנען והיה זה כנגד ציווי אביו שאמר לו שלא יקח מבנות הארץ (אף שהמדובר הוא רק על שפחה), וידוע הענין שיצחק נולד מטיפה קדושה, ומהולדתו היה קדוש ולא שייך שזרעו יסתייע בגורמים שאינם קדושים דיים.

ויולדת בן וקראת שמו ישמעאל" (שם י-יא). המלאך שבה אותה בהסתכלות אופטימית על העתיד וזה נתן לה את הכח להמשיך ולסבול בבית שרי ואברהם. מעניין הדבר שהמלאך מורה להגר לקרוא לבנה ישמעאל, אך בפועל מי שקורא לו את שמו הרי הוא אברהם: "ויקרא אברהם שם בנו אשר ילדה הגר ישמעאל" (שם, טו) האפוטרופסות שהרגיש אברהם כלפי ישמעאל היתה מעבר לסתם טקס רשמי של קריאת שם, אברהם ראה בו את בנו לכל דבר. הוא האמין בו, בטח בו, קרא לו שם, מל אותו. בטעותו הוא נוכח רק לאחר מכן, אחרי הולדתו של יצחק, ויותר אחרי מותה של שרה.

אך בינתיים על אף מעמדה הנחות העובדה שהגר עדיין היתה בבית אברהם, ושרה טרם ילדה בן, גרמה לכך כי האפשרות שישמעאל יהיה היורש עודנה קיימת לפחות מבחינת אברהם (כפי שיוכח בהמשך).

ב

היורש דווקא משרה

אם עשר שנים לאחר הנישואים ברור כי אברהם האמין עדיין שיוולד לו בן משרה, שהרי שרה היא ששכנעה אותו לקחת את הגר. והוא מצידו לא דרש זאת, וכפי שמוצאים על דרך זה ברמב"ן (שם). הרי שמאוחר יותר, בשעה שה' מברך את אברהם בבן משרה: "וגם נתתי ממנה לך בן גו" (בראשית יז, טז) היה אברהם בן תשעים ותשע, ושרה בת שמונים ותשע, שניהם זקנים מופלגים שעל פי דרך הטבע אין כל סיכוי שיוולדו להם ילדים, ואכן, גם לאחר הברכה אברהם מפקפק בדבר ואומר: "לו ישמעאל יחיה לפניך". ואז חותם הקב"ה "אבל שרה אשתך ילדת לך בן וגו'" (שם יט).

בניגוד לקודם לכן, כאן מקבלים אברהם ושרה ברכה מפורשת הקובעת שהם יזכו לחבוק בן. ואכן, מעתה חל המפנה באברהם ישמעאל אמנם יהיה לגוי גדול, אך יצחק הוא 'ממשיך הדרך והשושלת'.

כאשר נערכת סעודת ההודיה בהגמל יצחק מבקשת שרה לגרש את הגר וישמעאל בנה, לאחר שהיא רואה את ישמעאל מצחק. צחוק זה על שלל פירושו (ראה רש"י כא, ט) הביא את שרה למסקנא כי יש לקבוע בברור לפני שיהיה מאוחר כי יצחק ולא אחר הוא היורש³.

3. ויש להעיר כי לפי הדעה שיום גמילתו של יצחק היה בהיותו בן חודש, לא כ"כ מובן מדוע בקשה שרה לגרש את בן האמה דווקא אז. דבר זה היה יכול להיעשות כמה שנים מאוחר יותר כשביצחק תכנס הבנה כלשהי שאז

הנימוקים לגירוש ישמעאל והגר

לכאורה חששה של שרה מפני בן האמה בא לידי ביטוי בשני דברים⁴:

א. אברהם היה רב נכסים, קיים חשש שמא ישמעאל ידרוש רכוש זה לעצמו, (ואם כי הצעד של הענקת הרכוש ליצחק נעשה בפועל רק בשילוח אליעזר היה זה רק בפועל, אך הדבר נקבע כבר בגרוש ישמעאל והגר).

ב. היותו של אברהם 'אב המון גויים', והדרך שהתווה לעצמו שהיתה אחרת ומנגדת לכל העולם (שמשום כך נקרא אברהם העברי, שעמד מעברו השני של העולם) – חייבה יורש שימשיך את דרכו. על דרך רבקה, שרצתה שיעקב דווקא ייקח את הברכות. הברכות, יותר ממה שהיה טמון בתוכנם, סמנו בראש ובראשונה את הכח שמעניק האב לבנו, ממשיך דרכו. השאלה שעמדה בפני יצחק האם לבחור בעשו? האם להעניק לו את הכח ובכך לעזור לו להתגבר על השבירה שנגרמה לו כשנפל מרום גובהו, או ביעקב יושב האוהל, שיברר בדרכו שלו את העולם⁵, שאלה זו עמדה גם בפני אברהם.

לבד מהענקת הכח יש כאן גם ההזדמנות של סתימת אפשרות לפתחון פה: לולא היה עושה אברהם צעד של גירוש, היו הישמעאלים יכולים לטעון ביתר תוקף כי אברהם ראה בישמעאל את ממשיך דרכו.

לסכום, ברור כי בגרוש רצתה שרה למנוע גם את העברת הכח לישמעאל, כמו גם להסיר את החשש שישמעאל, לו יגדל בבית אברהם, יהיה לו פתחון פה לומר כי הוא ממשיך דרכו הרוחנית של אברהם. שרה חששה כי ה"צחוק" של ישמעאל יישכח למול העובדה

יהיה חשש מפני השפעתו הרעה של ישמעאל עליו (עיין הערה הבאה)! ואפשר לומר, ששרה חששה שאם יימשך הדבר יישכח רושם ציחוקו של ישמעאל, ואז יוכל אברהם לדבר על ליבה שישאירהו. או שרצתה שמקטנות לא ישהה בנה במחיצת אנשים שאינם מהוגנים, ושלא ייכנסו לאוזנו דברים בלתי רצויים. והאמת דהא גופא קשיא מדוע לא נתנה שרה לישמעאל הזדמנות אולי ישתנה לטובה? ועיין באות ג' שלפי הביאורים האחרים מבואר העניין.

4. על פי ההבנה הפשוטה - ישנו הפן שמוזכר בשיחות של הרבי על החשש מפני השפעתו הרעה של ישמעאל על חינוכו של יצחק. לפי הבנה זו ברור, כי לאחר מותה של שרה כאשר ישמעאל שב לביתו של אברהם, גם אם לא היה שב בתשובה, יצחק כבר התבגר והתחזק בדעותיו ואין כל חשש שישמעאל יוכל להשפיע עליו.

5. דיצחק ראה שבעשיו טמונים ניצוצות גבוהים ביותר של קדושה, וע"י הברכות רצה לתת לו את הכח כדי שיוכל לברר את הניצוצות שבו. אלא שאם אכן היה נמשך אור זה על עשיו, או שהיה נבלע בו או שהיתה מתבטלת מציאותו. ודווקא ע"י יעקב יכול עשיו להתברר.

וראה מלוקט ד' מאמר ד"ה "ויתן לך" עמ' סד. וראה תו"א ד"ה "ראה ריה בני" (כב, ואילך) וכן ד"ה "ויתן לך" תרנ"ד. תרפ"ד התש"ב. ועוד.

שישמעאל גדל על ברכיו של אברהם ועל ברכי אמונתו.

ד

באור הרבי על הסתירה שבין שמה של פרשת "חיי שרה" לתוכנה

בשיחה⁶ מקשה הרבי על שמה של פרשת "חיי שרה" לאור העובדה אשר שם הפרשה מורה על תוכנה: תחילה מסופר על פטירת שרה, לאחר מכן על פרשת קניית קברה, וקבורתה, אחר כך מסופר על לקיחת אברהם אשה אחרת ושמה קטורה, ועל ילדים נוספים שנולדים לו ממנה, ולבסוף לא מדובר אלא על תולדותיו של ישמעאל! האם אלו חיי שרה? אם לא די בכך שאינם מבטאים את חייה, הרי יתר על כן הם אף נוגדים את דרכה, ומדחיקים את מציאותה.

הרבי מסביר את הדבר על בסיס ההבנה⁷ שחייו של הצדיק אינם חיים חומריים כי אם חיים רוחניים, מה שמתבטא יותר מכל בהשפעת עבודתו ופעולותיו גם ובמיוחד לאחר פטירתו. אחד לאחד מסביר הרבי כי דווקא המאורעות המסופרים בפרשה מדגישים את גודל ההשפעה של שרה אחרי פטירתה. הביטוי האמיתי של ה"חיים" – הם המשכם ופועלם גם אחרי ה"חיים" מבחינה פיזית.

וכך מובנת העובדה שפרשת הקבורה מובאת דווקא תחת הכותרת 'חיי שרה': אברהם קבר את שרה במערת המכפלה, בה היו קבורים אדם וחווה, האבות של כלל הבריות. בכל זאת מתעקש אברהם לקבור את שרה שם דווקא ובכך מביא לידי ביטוי את העובדה ששרה אם יצחק (דייקא) והיהדות, היא זו שממשיכה את האבות הקדמונים ביותר. חוט שושלת הדורות נמשך ביהודים דווקא! ואת זאת עושה אברהם, אביו של ישמעאל ואב המון גויים, מי שקודם לכן התפלל "לו ישמעאל יחיה לפניך"⁸.

על כך שלקח אברהם את הגר והעמיד ממנה תולדות, וכן על זה שמסופר באריכות על תולדות ישמעאל מבאר כך: "בסוף הפרשה מוסיפה התורה ומציינת דרגה גבוהה עוד יותר בענין זה, שחשיבותם של ישראל היא אפילו על פני תולדותיו של אברהם, באופן שהתולדות האחרים אינם תופסים מקום כלל. לאחר שמספרת התורה: 'ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה', ותלד לו... נאמר: 'ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני

6. חלק ט"ו חיי שרה א' עמ' 150 בלה"ק.

7. תניא, אגה"ק, סי' ז"ך.

8. להסבר בפנים עיין אותיות ד' וה'.

הפלגשים... נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו'. כך גם לגבי בני ישמעאל, למרות שהם 'תולדות ישמעאל בן אברהם' בכל זאת מוסיפה התורה ומדגישה: 'אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה' (ע"כ מלשון הרבי).

לפי"ז, מסיק הרבי, מובן כי דווקא בכך מובע שאין השוואה כלל בין יצחק לבני הגר, וליתר תוקף משלחם אברהם מעליו עם מתנות כי היורש היחיד – מבחינתו של אברהם – הוא יצחק.

לאור זאת מסביר הרבי מדוע רמוזה חזרתו בתשובה של ישמעאל דווקא בקשר לקבורת אברהם, כי עיקר חטא ישמעאל שבגללו שילח אותו אברהם יחד עם אימו היה מפני טענתו שהוא הבכור וראוי לטול פי שניים. הוא לא הכיר בכך שהוא רק בן השפחה, ואין לו זכות ירושה. ולכן רמוזה חזרתו בתשובה בקשר עם קבורת אברהם דווקא: א. שניכר גם לאחר הפטירה, שאז באה הירושה לידי מימוש שאינו מחשיב את עצמו ליורש. ב. שם נאמר "ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו" – הודאתו באה לידי פועל בצורה נוספת בכך שנתן לו את זכות הקדימה.

ה

התמיהה שמתעוררת על התנהגותו של אברהם

והשאלה נשאלת: ראשית לקיחת הגר שוב, לאחר פטירת שרה, והעמדתה כאשה מעוררת תמיהה על אף שהוא משלח את בניה עם מתנות. האלו חיי שרה?

לפחות את בניו החדשים משלח אברהם עם מתנות מעל פניו, ובזכות זאת: א. לא יבואו לדרוש את הירושה. ב. לא יטעו ליטול לעצמם את תפקיד ממשיכי הדרך, כי מלכתחילה נולדו למציאות בה יצחק הוא היורש והמועמד המושלם לכך.

אך החשש מפני ישמעאל עודנו קיים ואף בתוקף יותר:

א. אמנם סופו של ישמעאל שהודה ליצחק (בעת קבורתו של אברהם או קודם לכן, אלא שזה נרמז בקבורה) מדוע אברהם לקח סיכון כזה? הרי קודם לכן בחייה של שרה גירש אותו ואת אימו בכדי שלא יהיה לו פתחון פה לירש. עתה כשמחזיר אותו, לא די בכך שפותח פתח לזכויותיו, אלא שגם נותן לו פתחון פה גדול יותר: כי החזר הגר ודווקא אחרי מותה של שרה. וגם ביסוס מעמדה: שקודם שפחה היתה ועתה נעשתה לאשה (ראה פי' רש"י עה"פ "ויוסף אברהם") – מעוררת תהיות: אולי כל גירושה של הגר היא רק מפני שרה,

ועתה כשהיא כבר איננה יכול אברהם לעשות כפי שהוא רצה כבר מתחילה – להפוך את הגר לאשתו העיקרית, וממילא גם לתת את זכות הירושה לישמעאל. והרי גם עזיבתה של הגר בראשונה, וגם גירושה בשנית היה מפני שרה, ואברהם מצר היה על כך – "וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו" (כא,יא) והיה זקוק להוראה מיוחדת: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה".

ואף שעשה אברהם מעשה ובו העניק ליצחק את כל אשר לו, יכול ישמעאל לקחת ממנו את הירושה בכח הזרוע, והיה מעשהו נראה כמוצדק.

ב. היה ישמעאל דורש על עצמו את "ממשיך הדרך": בשיחה הנ"ל מובא (אות יא) שכל מציאותו של ישמעאל – "ישכון", היתה רק מפני היותו בנו של אברהם (אמנם – גם בן האמה) ולאחר שמת אברהם – "נפל", מציאותו מתבטלת. על כן גם אם נאמר שחזרתו בתשובה של ישמעאל היתה מיד כשחזר לביתו של אברהם, וזה רק נדמם בקבורה (מהסיבה שהובאה בשיחה), היה מתמרמר על גורלו. שאם לא די בכך שמתקרא "בן אמה" בה בשעה שאימו היא האם שנבחרה ע"י אברהם להיות אשתו, הרי שיצחק נבחר לממשיך הדרך ולו ניתן הכח, למרות שהוא "בעל תשובה" (-גבוה יותר מיצחק, לפי אמות מידה מסוימות). אם כן גם אילו לא היה דורש את הירושה הגשמית, משום שחזר בתשובה וממון לאו אדעתיה, היה מחשיב את עצמו לממשיך הדרך העיקרי של אברהם.

1

השנוי בפעולות אברהם, דווקא לאחר מות שרה

לכאורה ניתן להשיב כך: דווקא העובדה שאברהם לקח את הגר לאשה (ממש) – מונעת את פתחון פיו של ישמעאל: כיון שלכל היה ידוע דבר גירושו של ישמעאל מבית אברהם, ונישולו מן הירושה, כל זה היה במיוחד לאור זאת שישמעאל היה רק 'בן האמה' שלא כיצחק. עתה כשהגר הופכת לאשה ומעמידה לאברהם תולדות, מודגש כי קודם לכן היא היתה רק שפחה! וזה היה כשילדה את ישמעאל. גירושו היה אם כן גירוש קבוע ומוחלט. גירוש שסתם ממנו את האפשרות לשוב ולהיות יורשו של אברהם, גם בעיני אחרים.

לכן כשאברהם לוקח את הגר לא נאמר שהחזירה. כיון שמעולם לא היה קשור אלא בשרה, ורק עכשיו לקחה לאשה.

ייתכן שלולא היה לוקח אברהם את הגר לאשה לאחר מותה של שרה, יכול היה

ישמעאל לטעון כי הגר היתה אשתו של אברהם והוא גירשה. אך עתה כשאברהם עושה פעולה זו הוא מתחיל במשהו חדש שלא היה קודם: בחייה של שרה היתה הגר שפחתה בלבד ככזו היא שמשה בין השאר כאמצעי לזירוז לידת שרה. בינה לבין אברהם לא התפתח כל קשר שהוא. הליקוח שאברהם עושה בה עתה מגלה כי קודם לכן לא היה כזה כלל. משום כך אין כבר חשש כי ישמעאל ידרוש את הירושה, ביחוד לנוכח העובדה שהוא חזר בתשובה.

ויש להוסיף שבשילוחם של בני קטורה מעל פניו הביא אברהם לידי ביטוי את חייה של שרה כפי שהם ביתר שאת גם שלא בחייה: לעומת שילוח ישמעאל שנעשה לבקשת שרה, ובהצרו של אברהם, כאן שילח אברהם מעצמו את בניו. חילוק נוסף: ישמעאל היה בן שפחה, גירוש שהיה קל יותר לשאת, ולפחות להבין מבחינת המעמד האישי אך כאן מדובר על בניו של אברהם, בני אשה, שאינם חשובים פחות מיצחק (מבחינת מעמדם האישי).

כן יש לומר ששילוחם של בניה החדשים של הגר שלל פתחון פה של ישמעאל, כי אם בנים אלו אינם ראויים לרשת, ק"ו שישמעאל, בן השפחה אינו ראוי לירושה.

ולהעיר מכך שהחזרה בתשובה של ישמעאל צוינה בקבורה דווקא: אברהם הרי נקבר על יד שרה – אשתו העיקרית ולא על יד הגר, כפי שהיה צריך להיות אם אכן שאף אברהם תמיד להופכה לאשתו! דבר זה מדגיש עוד יותר את זאת שאעפ"כ הודה ישמעאל ליצחק.

כן יש לומר לגבי החזרתה של הגר: שלוחה ע"י שרה בא להדגיש שהיא לא ראוייה להיות אם הירוש. כשאברהם מחזיר אותה, ברור שהיא השלימה עם זה לחלוטין. קודם לכן היא הקילה ראש בגברתה. רק עתה כשברור לה שהיא רק משנית לשרה, אפשר להשלים את הברור שצריך אברהם לפעול בה.

ז

הרחבת הבאור בכך

להמתיק יותר את הביאור שהובא לעיל (מהשיחה), יש להקדים ולשאול: הרבי בשיחה מדגיש כי שרה היא אימו של יצחק לעומת אברהם – אב המון גויים, ואביו של ישמעאל, ז"א ששרה אינה עוסקת בברור האחרים, אלא בטיפוח העם היהודי דווקא – יצחק.

ולכאורה איך זה מתאים עם הנאמר ברש"י על הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" שאברהם מגייר את האנשים ושרי מגיירת את הנשים?

וי"ל ששרה היתה מבררת גם את האחרים, אלא שהיא שלא כאברהם הבינה מלכתחילה שהעיקר הוא לא בשאר גויים או בישמעאל אלא ביהודים!

כשאברהם התחנן "לו ישמעאל יחיה לפניך" הוא היה נתון עדין בהו"א שלו לפיה ייתכן כי התכלית היא לאו דווקא ביצחק מי שעתיד להיות אבי היהדות, אלא יכולה להתקיים גם בישמעאל – פרא האדם. אברהם שהיה ממידת החסד ולאורה הלך, הסתפק גם בבנה של השפחה המצרית. ואדרבה בה ראה את התגלמות פעולתו: דווקא מבתו של מלך מצרים, העם שהיה שטוף בזימה יותר מכל העמים היא זו שממנה ייצא ממשך דרכו⁹. ועל זה אומר לו הקב"ה: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה!"¹⁰

לפי הספורנו והרמב"ן יוצא שגם שרה לא סברה שהיורש יהיה ממנה בהכרח, היא בהחלט ראתה בהגר אמצעי, או תרופה כנגד רווקותה. ולפי"ז אמנם י"ל שבתחילה גם שרה היתה בהו"א של אברהם אלא שמיד לאחר מכן היא שללה זאת: במבט שטחי משום התנהגותה היומרנית של הגר שזלזלה בגברתה לאחר שראתה עצמה הופכת ברבות הימים לאם העיקרית. ובפנימיות מפני שהגיעה למסקנא שיש לשאוף לתכלית – להוליד בן שיהיה אבי היהדות, התינוק הראשון שמהולדתו התקשר לבוראו.

ובכך מתגלם כוחה של שרה גם לאחר פטירתה: אברהם לוקח את הגר כהו"א בקדושה. אך כל זה הוא רק הוספה, פעולה משנית, לעיקר משימתו שאותה הוא רואה מתממשת ביצחק. לכן משלח אברהם את בניה של הגר מעל פניו, אפילו שהם בניה של קטורה (לאחר חזרתה בתשובה, ראה רש"י עה"פ), לא מפני שהוא חושש מהם, אלא כיון שהבירור שעשה עמם נפעל בכך שהביאם לעולם, אך אין הוא רואה בהם את ממשיכי דרכו, הכרה זו שניכרת בפעולותיו של אברהם דווקא אחריה מותה של שרה, מביא לידי מימוש את חייה האמתיים של שרה.



9. ע"ד טעותו של יצחק שסבר להעניק את הכח לעשיו. בישמעאל לא היו הכוחות האלוקיים שהיו ביצחק מהוולדו מה שגרם לו לקשר על טבעי עם הקב"ה בדוגמת ברית המילה שנעשתה לו בגיל שמונה ימים. אך בל נשכח כי כל זה היה אמנם לפני הולדתו של יצחק. היתה זו אמנם ברירת מחדל, אך פסוק מפורש מעיד על רצונו של אברהם לראות בישמעאל כממשיך דרכו. אברהם תוהה לעצמו האם היה זה לחינם שהגר, בת מלכים נתגלגלה לביתו וילדה לו בן, האם לא היה זה כדי להעלות ממנה את בירור הניצוצות? סביר הדבר לומר כי אכן אברהם ראה בישמעאל את ממשך דרכו. אמנם כדאי לעגן זאת במקורות נוספים.

10. ראה ע"ז בלקו"ש חט"ו עמ' 164 (בלה"ק) שמצד אברהם - אב המון גויים לא מרגישים האומות שכל קיומם הוא "בשביל ישראל" - אך מצד שרה - לשון שרה מורגש שהם רק 'משרתים' לישראל, ושולטים על ידם.

בגדר ברכת התורה

הת' מנחם מענדל איזנברג

פתיחה:

הלכות קריאת התורה נושאים בתוכם דינים כה מסועפים שאף שהנושא המרכזי דן בפתיחה במקום מוטעה – שהקורא פתח שלא במקום שצריך לקרות והעולה בידך על כך, הוא מסתעף לתתי נושאים המרכיבים את הדילמה שבפניה עמד הב"י, ביניהם:

מצוות מעכבות – (כאשר עומדות לפני האדם מספר מצוות, וצריך להקדים אחת מהן).

ברכות המצוות – (האם הברכה נצרכת במקרה שטעה והקדים את המצוה שהיה צריך לעשות באחרונה. היש להיכנס לידי ספק של ברכה לבטלה ולברך או שאפשר לעשות את המצוה ללא ברכה?).

והעברה על המצוות – (אם פתח במצוה אחרת בטעות, יש בעיה של העברה עליה, דבר שמהווה ביזיון למצוה, האם בכל מחיר צריך לעזוב את המצוה שבה עוסק ולחזור למצוה אותה הוא צריך לעשות בתחילה?).

אותם המרכיבים הקיימים בנושא זה שגם הוא נחלק לפרטים לגבי המקום האחר שנפתח: האם הוא מחובת היום או שאינו, האם הוא סמוך למקום שצריך לקרות, ועד כמה זה משפיע על פסיקת ההלכה, מעוררים שאלות שיש לתת עליהם את הדעת.

הדיעות הרבות שקיימות בנושא יוצרות מגוון כל כך רחב שקשה למקם את הסברות, אבל בעזרת עיון מסיבי עומדים על סברתה של כל שיטה, ומישיבים את הסתירות שקיימות לכאורה בתתי הנושאים.

כל זאת בעזרת הליכה אחר הגדרתה של ברכת התורה.

מה מקורה של תקנת הברכה?

האם היא מדאורייתא, או שמא מדרבנן.

היתכן שאינה כשאר הברכות, ואין חיובה חיוב גמור?

אולי כל מעמדה נגזר רק מ'כבוד הציבור'...

כמעט ודאי הדבר כי ברכת התורה שונה ביסודה משאר הברכות, אבל כמה מתבטאת

שונותה?

השוואה שמעורר הט"ז בין ספר תורה לתפילין מצריכה הבטה מחדש על כל ההגדרה

של מצוות הספר תורה כאשר גם בתפילין מתעוררות מספר שאלות.

חלק א':

א

פתיחה במקום מוטעה

כתב הב"י וז"ל¹: "העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות, וברך על התורה והתחיל לקרות, או לא התחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, וגלל הס"ת למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך", עכ"ל.

בפשטות הב"י מסתפק באופן כללי אם פתחו לו פרשה אחרת, גם אם הפרשה שפתחו בה היא מחובת היום, אלא שצריך לקרותה לאחר מכן, האם יש לחזור ולברך או שלא?

בב"י על הטור פסק לברך. הדרישה סבור שגם בשו"ע, הב"י נטה לדעה שהביא באחרונה שצריך לברך² ונימוקו עמו. אך מפשטות לשונו של הב"י שנקט בשתי הדעות "ויש אומרים" משמע שלא הכריע (המחה"ש).

1. שו"ע סי' ק"מ סעיף ד'.

2. בפרי מגדים סי' ק"מ באשל אברהם ס"ק ד' מביא הוכחה לכך מהלבוש שגם כתב את ב' הדעות ולא הכריע ביניהם, אלא שהוא כתב את הדעה ד'אין צריך לברך' באחרונה. ושם נוקט בלשון "והתחיל או אפילו לא התחיל". מסתבר לומר שהוא נקט רבותא משום שהוא פסק כדעה שהביא באחרונה שאין צריך לברך ולכן ודאי שבהתחיל לא צריך לברך, ואפילו בלא התחיל שהפסק מזיק יותר גם לא מברך! הב"י מביא את הדעה ד'צריך לברך' באחרונה, והוא אינו נוקט בלשון אפילו, ומכאן הוכחה כי הוא פסק כדעה האחרונה – שצריך לברך. ומשום כך לא שייד לנקוט לגבי ה'לא התחיל' בלשון של רבותא, כי אם צריך לברך החידוש היותר גדול הוא לגבי ה'התחיל', שאף שהתחיל והברכה חלה צריך לברך, ולא לגבי ה'לא התחיל'. עכ"פ ראינו שדרך הפוסקים לנטות אחרי הדעה שמביאים בסוף כך למדנו מהלבוש, ולפי"ז גם נכריע בב"י.

המג"א (ס"ק ד') רוצה לחלק (לדעות הסוברות שצריך לברך) בין אם הפרשה שהראוהו היא מחובת היום, שאז לא צריך לברך, לבין אם היא לא מחובת היום³ - כך סבור המג"א, יהיה נכון לחלק מסברא גם לפי אלו הסבורים שצריך לברך. אמנם למג"א עצמו גם בשאינו חובת היום לא צריך לברך.

הוא מביא את הב"י (בשם הר"ד אבודרהם והרבנינו גרשום), שמדבריו יוצא כי יש חילוק בין הנפסק במקרה ד'תורמסא' (סוג ירק) שבירך עליו ונפל מידו שצריך לברך שנית, (אע"פ דיש מן המפרשים הסבורים שדעתו על הכל אפילו בסתם, בכל זאת צריך לברך.) משום שהברכה חלה על מה שהחזיק בידו ואם זה נמאס ונפל כך שלא יוכל לשמש שוב לאכילה הרי שהתבטלה כל חלות הברכה. (משא"כ אם היה כבר טועם ממנו ורק אז היה נמאס שלא צריך לברך שנית) משא"כ כאן שכולן שווין לטובה. זאת אומרת הברכה חלה על כל הס"ת, ואפילו על שני ס"ת ("דמנחי קמיה ודעתיה עילויה") ולכן גם אם טעה לא צריך לברך שנית. זו הסברא לפיה קובע המג"א צריך היה הב"י לפטור בחובת היום מברכה. בתוך כך תמה המג"א על הוספת המחלוקת של הב"י - שכלל גם את 'התחיל' במחלוקת. הוא מביא מספר הוכחות נגדו, כשלבסוף הוא חותך: "ומאחר שהר"ד אבודרהם לא דיבר אלא בלא התחיל, מנא ליה להרב ב"י להוסיף מחלוקת דאף בהתחיל פליגי?"

לדעת המג"א זו הוספת מחלוקת, כיוון שאם התחיל הברכה חלה כבר ובנדון שכזה כ"ע סבורים שלא צריך לברך. וכמו שאם בירך על פרי שהיה לפניו ולקח בטעות אחר ואכלו שלא צריך לברך שנית כיוון שהברכה חלה ואז ההפסק כבר לא מהווה בעיה.

ומכאן יש לחלק שב'התחיל' הברכה חלה ודעתו על הכל ומשום כך לא צריך לברך, אבל ב'לא התחיל' שאמנם דעתו היתה על הכל אך הברכה עוד לא חלה ומטעם זה ההפסק מזיק ולכן צריך לברך.

אך קשה על מה שמביא המג"א אחר שמקשה על הב"י וז"ל: "והמבי"ט (ח"א סי' רכ"ד) כתב דאם מה שהראוהו הוי חובת היום, כגון שהראוהו למעלה אין צריך לברך, דאפילו לכתחילה יכול לקרות מה שקראו כבר... אבל הראוהו בפרשה שאינה מחובת היום צריך לחזור ולברך" עכ"ל.

3. ומדוייק מלשון המג"א שמחלק בין חובת היום לשאינו, בין בהתחיל ובין בלא התחיל, שמדמה את חובת היום למקרה של סל מלא תפוחים ובירך על אחד ואח"כ ראה אחרת טובה הימנה ולקחה, שאין צריך לברך, ואם היה מדבר רק על התחיל צריך היה להביא ממקרה שהתחיל לאכול מהתפוח הראשון ואז ראה אחרת טובה יותר.

המג"א רוצה לומר שמסברא זו – שאותה מקבל גם הב"י, (מכך שבסי' ר"ו (בפירות) פסק הב"י לברך, וכאן השאיר זאת בספק משום הסברא הזו ד'כולן שוין לטובה') יוצא שס"ת עדיף מפירות.

וצריך להבין: אם אכן המבי"ט קבל את הסברא הזו - וסבר שדעתו על כל הס"ת משום ד'כולן שוין לטובה' מדוע חילק בין חובת היום לשאינו, היה לו לחלק בין 'התחיל' ל'לא התחיל' – שכיון שהיתה דעתו על הס"ת לא צריך לחזור ולברך, אך ב'לא התחיל' שהברכה עוד לא חלה צריך לחזור ולברך מטעם זה.

כן צריך להבין את מה בדיוק פטר המבי"ט מברכה: בפשטות המבי"ט לא חילק בין סוגי חובת היום וגם בחובת היום דוגמת חנוכה ור"ח פטר מברכה – כפי שאמנם הבין המג"א בדעתו. אך משטחיות לשונו מובן שמדבר רק על סוג מסויים של 'חובת היום' (כגון שהראוהו למעלה).

לבד מזה שמשמע בפשטות ששיטתו של המבי"ט היא שה'כולן שוין לטובה' חל על כל סוגי 'חובת היום', מסתבר לומר כן, כי אכן לא מובן מהו ההבדל המהותי בין חובת היום ד'חנוכה ור"ח' לשאינו חובת היום: החנוכה ור"ח אינם צמודים זה לזה ואם כך הם אינם שונים מכל פרשה אחרת הכתובה בס"ת.

והאמת ששאלה זו אפשר ליישב בפשטות: זה שכולן שוין לטובה מוכיח אמנם שדעת הקורא על כל הפרשיות, אך עדיין אפשר לומר שהב"י מחלק בין חובת היום שדעתו יותר עליהן, ולכן פוטרים אותו מלברך. לבין שאר הס"ת שאינם חובת היום, שאמנם דעתו עליהם אך לא עד כדי שנפוטרו מלברך⁴.

אלא שעדיין נותרה נקודה קשה: מה פשר "הוספת המחלוקת" של הב"י ב'התחיל' ? - כן יש להקשות איך סברא אחת מביאה את הב"י להיותר בספק ואילו את המבי"ט לפסוק שלא צריך לברך ב'חובת היום'.

כן יש ליישב את המבי"ט שמלשונו נראה כי הסברא ד'כולן שוין לטובה' קיימת דווקא ב'חובת היום' שסמוך למקום שקוראים בו⁵.

4. ראה לבושי שרד ס"ק י' שרוצה לתרץ כך.

5. גם קשה מדוע לא פטר המבי"ט במקום שה'סמוך' אינו מחובת היום, כפי שפטר הט"ז בסי' ק"מ סק"ד (יובא לקמן).

לכאורה העובדה שהמבי"ט ציין דווקא סוג כזה של חובת היום (שסמוך) מלמדת כי הוא פטר מברכה בגלל שהמקום סמוך, ולא משום שמדובר ב'חובת היום'! וצריך להבין מה החילוק הגדול בין חובת היום ה'סמוך'

לפי כל הנ"ל נראה לומר שישנה סברא אחרת לחלק בין חובת היום לשאינו, שעל פיה יתורץ גם מדוע "הוסיף" הב"י גם את 'התחיל' למחלוקת.

ב

נפלה טעות בספר התורה

בסי' קמ"ג (סעיף ד') כותב המחבר: "אם נמצא טעות בס"ת בשעת קריאה מוציאים ס"ת אחרת ומתחילים ממקום שנמצא הטעות ומשלימין הקורין על אותם שקראו במוטעה ואם נמצא טעות באמצע קריאת הקורא, גומר קריאתו בספר הכשר ומברך לאחריה ואינו חוזר לברך לפנייה" ע"כ.

נמצא לפי דבריו שהמעבר מספר לספר לא נקרא הפסק בשביל להצריכו הברכה שלפניה, והברכה שבירך על הספר הפסול עלתה לו להמשך קריאתו בספר הכשר.

דעה זו לקוחה מרבו של הב"י – מהר"י בי רב (הובא בב"י סוף ד"ה "וכתוב") שהסתמך על הרמב"ם שכתב שהקריאה בספר פסול, שמה קריאה (בדיעבד). ולפי"ז ניתן להמשיך את הקריאה בספר הכשר מבלי שיצטרכו לברך ברכה אחרונה על הספר הפסול, (משא"כ לדעות שמצריכות ברכה, שהקריאה בספר הפסול אינה נחשבת ומשום כך א"א לחברה עם הקריאה בכשר).

ג

השאלות שמעוררות שיטת הב"י

המג"א⁶ מצטט את הב"ח שמקשה על הב"י וז"ל: "ומנהגינו עפ"י המרדכי שאם עדיין לא קרא ג' פסוקים, קורא הטעות בע"פ עד שיקרא ג' פסוקים ומפסיק שם. ואם הוא פחות משלושה פסוקים סמוך לפרשה גומר הפרשה. וכן נהגו גדולי עולם האשכנזים שלפנינו ופסק השו"ע הוא תורה חדשה ולא ידעתי מאין באה הוראה זו" עכ"ל.

לשאינו חובת היום ה'סמוך'. או שמכאן משמע שפטר בגלל 'חובת היום' ונקט כדוגמה את ה'כגון שהראוהו למעלה', אך זה דוחק.
6. ס"ק ד'.

המג"א ממשיך בדרכו של הב"ח ומצדיק את המנהג שייסד המרדכי: דאע"פ ד"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה⁷, תיבה אחת שאין לה משמעות כלל אם לא נצרפה לתיבה אחרת (הטעות) מותר לאומרה בעל פה.

את הוכחתו של המהר"י בי רב מהרמב"ם דוחה מכל וכל ואומר שאינו יותר טוב ממה שהובא בסי' ק"מ⁸ שאמר שם: "גם אם לא גלל אותה ס"ת שבירך עליה אלא פתח אחרת יש פנים להתיר כיוון שהוציאו שניהם יחד לקרות שני הפרשיות כו' י"ל דמנחי קמיה הוה ודעתיה עליוה כו'" עכ"ל. משמע דווקא כשהוציאו שניהם יחד, אבל אם הוציאו את האחרת עכשיו (לאחר שנפסל הראשון) מודה שצריך לברך.

הדחייה של המג"א מבוססת על בעיה מרכזית אחת, והיא בעיית ההפסק שנגרם ע"י הוצאתו של ספר שני והוא זה שמצריכו לברך. דבר זה שהוצאת ספר אחר גורמת לברכה מוכח מיומא⁹, שם במשנה מובאת פרשת קריאת כהן גדול בספר תורה: שבתחילה קורא בפרשת אחרי מות שבויקרא (טז, א) לאחר מכן גולל ל"אך בעשור" שהוא מעט אחרי (ויקרא כ"ג, כו) (ואין לחשוש מפני כבוד הצבור מפני שהוא בחד ענינא. וכיוון שהם קרובים זה לזה, וישנו קריאת המתורגמן התיירו לגלול). אח"כ קורא פרשת "ובעשור" שבפרשת פנחס וקורא בעל פה מפני כבוד הצבור.

ומקשים שם בגמ' "וניתי ס"ת אחרת" (ופי' רש"י שתהיה כבר גלולה לפרשת "ובעשור")! ומשני: רב הונא בר יהודה מפני פגמו של ספר תורה ראשונה שלא יאמרו חסר הוא, ור"ל אמר משום ברכה שאינה צריכה (ופי' רש"י שיהיה צריך לחזור ולברך). והמג"א סובר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי¹⁰. אם כן גם אם נסמוך על הרמב"ם, אין זה יותר טוב מס"ת כשר שאם מוצאים אחרת צריך לחזור ולברך! (המג"א עפ"י המחצית השקל). בשתי מילים מה שקשה למג"א הוא: כיצד מתעלם הב"י מבעיית ההפסק ופותר מברכה?

כן יש להקשות: הפסק דסי' קמ"ג מהוה סתירה לכאורה למה שלא הכריע בסי' ק"מ: אם בסי' קמ"ג פשוט לב"י שלא צריך לברך כשמוציאים ס"ת אחרת, מדוע בסי' ק"מ כה קשה לו לפסוק שיגללו למקום שצריך וימשיכו לקרוא? בעוד שבסי' ק"מ מדובר באותו

7. גיטין ס"ב.

8. שם בשם הר"ג.

9. דף ז' ע"א.

10. וכן סובר הט"ז ביו"ד סי' רע"ט ס"ק ב'.

הספר, מה שמהווה לכאורה פחות הפסק כיון שהכל מונח לפניו¹¹ (וגם אם מדובר בב' ספרים הרי ששניהם מונחים לפניו, שלא כמו בסימן קמ"ג שרק כשמתברר להם שהספר שלפניהם פסול מוציאים ספר שני).

וביותר קשה אליבא דמי שסבר שהב"י בסי' ק"מ נטה לדעה שפוסקת שצריך לברך.

סכום הדעות שבנדון ד'נמצאה טעות בספר תורה':

דעת המג"א והב"ח שאם קרא ג"פ מברך ברכה שלאחריה ופותח ספר אחר, ואם לא קרא ג"פ מסיים אותם בספר הפסול ואת הטעות קורא בע"פ, ואז פותח ספר אחר.

ודעת הב"י: שבכל מקרה פותח מיד ס"ת אחר ומברך עליה ברכה שלאחריה, ואין צריך לברך ברכה שלפניה.

ד

יישוב הסתירה שבפסקי הב"י משני הסימנים

הט"ז¹² מיישב את דעתו של הב"י וז"ל: "דתחלה נדקדק די' לתמוה הרבה למה צריך ברכה אחרת בס"ת אחרת גבי כהן גדול ולא סגי במה שבירך בתחילה וכוון גם על השניה, והלא בשאר דוכתיה לא אמרינן הכי! כגון המברך על הפירות ואכל ואח"כ הביאו לו מאותו המין אין צריך לברך" (עד כאן מלשונו). וכן בשוחט שמברך פעם אחת ואחר כך מביאים לו בהמות הרבה שלא היו לפניו שלא צריך לברך. וכן השותה מאמת המים, שאף שהמים שהיו לפניו כשבירך כבר חלפו, אין צריך לברך שנית.

ויש לחלק: בפרשת כהן גדול נקראות שתי פרשות שכל אחת מהם נחשבת למצווה נפרדת בפ"ע: פרשת "ובעשור" היא מצווה אחרת, חיוב שבין כה וכה היה צריך לברך עליו בנפרד, גם אם נאמר שדעתו על כל מה שמונח לפניו ואפילו בב' ספרי תורה. הבעיה לא מתחילה מכך שאין דעתו על זה, אלא שאין הברכה מכוונת לזה כלל.

כן גם בסי' ק"מ כשפותח בפרשה אחרת פותח במצווה נפרדת שאין הברכה שבירך יכולה לחול על הפרשה שצריך לקרות. דוגמא מצוינת לכך מוצאים במקרה שאין לוי בבית

11. ע"ד דברי המחזה"ש.

12. שם.

הכנסת שהכהן עולה במקום הלוי, והנה אף כשיודע הכהן שאין לוי צריך לברך גם על העליה השניה משום שהיא מצווה שונה.

משא"כ כאשר זוהי מצווה אחת, וכמו בשוחט שהברכה מועילה לו גם אם לא היו לפניו כל הבהמות, והובאו רק לאחר מכן, כי לכתחילה לא מברך על שחיטה אחת וממילא גם אם לא היו כל הבהמות לפניו הברכה חלה גם עליהם כי הם שייכות למצווה אחת. כך גם באמת המים דעתו היתה לשתות כמה פעמים ולא כיוון דווקא על מים מסויימים. וכך בפירות - אם אכל פרי אחד ולאחר מכן הביאו לו עוד מאותו המין¹³.

כעת אם נבחן את המקרה של הספר שנפסל מסתבר שהוא דומה לנדון של השחיטה ואמת המים, כי הקריאה שקורא בספר האחר שמוציא לאחר מכן אינה קריאה אחרת. זוהי אותה המצווה! וממילא יש לומר שהיתה דעתו שאם יפסל יקרא בספר אחר. ולכן לדעת הב"י לא צריך לברך.

שאלתו של הב"ח תורצה אם כן, מה שנותר קשה זה הנקודה של כבוד הצבור: שלכאורה אין דעת הב"י מתישבת כל כך, כיוון שלפי פסקו מוציאים ספר תורה אחר באמצע הקריאה, מה שמהווה טירחתא דציבורא.

הט"ז מתרץ גם על כך: הרי גם לדעת המג"א מוציאים ספר אחר לאחר שלושה פסוקים, אם כן סוף סוף יהיה טירחתא דציבורא – שמסתבר שאין הספר האחר פתוח במקום שנצרכים לו, ולפי"ז לדעת המהר"י בי רב והב"י שאין המעבר לספר אחר נחשב להפסק ואפילו באמצע הקריאה, מוטב לעשות זאת מיד.

הט"ז מסייג לפי"ז שאם נמצאה הטעות בשביעי, שאז נשאר רק מפטיר, וייצא שאם יוציאו ספר תורה אחר זה יהווה טירחתא דציבורא, משא"כ אם ינהגו כפי שיטת המרדכי. ואמנם לפי הט"ז במקרה שכזה קוראים את הטעות בעל פה וממשיכים עד סוף שביעי בספר הפסול¹⁴.

לפי"ז נוצרת כאן דעה שלישית שתומכת אמנם בדעתו של הב"י אך מסייגת פסק זה אם נפלה הטעות בשביעי.

מעניין הדבר שעל אף שהמג"א תוקף את החשיבות המכרעת שיחס הב"י לפסק הרמב"ם בסופו של דבר גם הוא מסתמך על הפסק הזה במידה רבה. כי לפי פסק המרדכי

13. ושונה הדבר כשנפל הפרי מידו קודם שטעם ממנו כיון שבירך דווקא על הפרי הזה, וכל החלות של הברכה על שאר הפירות היתה ממנו.

14. אך שלא כמו המרדכי שלדעתו גם בשביעי לאחר שלושה פסוקים מוציאים ספר אחר, משא"כ לט"ז.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

יוצא: א. שמברך ברכה נוספת על הספר הפסול (הברכה שלאחריה). ב. שממשיך לקרוא בספר הפסול גם לאחר שמוצא את הטעות, משא"כ לב"י שעובר מיד לספר הכשר. (אלא שעדיין הוא נרתע מלחבר את הקריאה של הפסול עם הכשר אולי משום שהקריאה בפסול נחשבת ל'חפצא' שונה, ולכן אין לחבר חפצא כזו של פסול ודיעבד עם החפצא של הקריאה בכשר. או שמא יש לומר שלא רצה לחבר את הקריאה של שניהם משום ההפסק שממילא מצריך ברכה¹⁵).

לגבי העובדה שהמג"א לא הסתמך על יישוב הט"ז ומתבטא על כך שהוא נסיון דחוק, לכאורה ק"ק להבין את זה, כי חלוקו של הט"ז מתיישב היטב ולא נראה כלל כנסיון דחוק להדחיק שאלה! מה גם שהמג"א לא הציע דרך טובה יותר ליישב את החילוק שבין כל המקרים שציין הט"ז שם.

לטענת המג"א מצטרף גם הבאר היטב (שם סק"ד) שמשמש באותה מטבע לשון "גם הט"ז נדחק ליישב דעת המחבר".

ואולי אפשר ל'שהדחוק נסוב כלפי דעתו של הקורא: שרצינו לומר כי דעתו היתה על כך שאם הספר יפסל יפתח ספר אחר – כי זה נראה מקרה רחוק, ולפחות לא יותר קרוב ממקרה שפתחו לפניו בטעות פרשה אחרת¹⁶.

וקצת קשה לומר כך, כי מסתבר שפעם היו הספרי תורה מדוקדקים פחות. (כפי שמוכח ברמ"א: 17 "אבל משום חסרות ויתרות אין להוציא אחרת, שאין ספרי תורה שלנו מדוקדקים כל כך שנאמר שהאחת תהיה יותר כשרה"...). אך עכ"פ ניתן לדחוק שאכן אין המג"א חולק באופן עקרוני על ההנחה של הט"ז שהוא מצוה אחת, אלא שהוא סבור שדוחק לומר שהיתה דעתו על ספר אחר אם יפסל. הדבר מתיישב גם אם נאמר שהוא מסכים עם דעת הב"י שבסי' ק"מ - "דמנחי קמיה ודעתיה עלויה" כי כנ"ל (מהמחזה"ש) דווקא אם הם מונחים לפניו אז דעתו עליהם, משא"כ בנדון דסי' קמ"ג שהספר השני לא הונח לפניו לכתחילה.

15. משא"כ בסי' קמ' שדעתו על הכל - כי מונחים לפניו לכתחילה.

16. כך נראה לומר מן הבאר היטב – שהט"ז נדחק בביאורו כלפי 'דעת הקורא', כי הנקודה הזו שדעתו לקרוא בספר אחר אם יפסל הספר הנוכחי נוגעת רק ליישוב הב"י ועל כך דווקא הוא התבטא שזה דוחק, אך ייתכן שעל כללות הביאור הוא לא חלק (כך גם ייתכן לומר במג"א) כי יחסו (ויחס המג"א) לביאור הט"ז נבע דווקא כלפי נקודת יישוב הב"י, אך לא אל הביאור כולו. (אלא שהמג"א תקף זאת בצורה חריפה יותר מה שאולי מראה שהוא כן תקף את הביאור כולו).
17. סי' קמ"ג סעי' ה'.

לסכום: ישנה מחלוקת יסודית בין הט"ז למג"א, למג"א ישנה בעיה של ברכה שאינה צריכה, מה שמכריח אותו לפסוק שיברך ברכה אחרונה על הפסול, ואז יפתח ספר אחר. לפי הט"ז הבעיה של ברכה שאינה צריכה אינה קיימת כיון שזוהי אותה המצווה, ולכן פוסק המחבר שיפתח ספר אחר וימשיך מיד, הבעיה היחידה היא טירחא דציבורא, ולכן מודה למג"א בשביעי. לב"י משמע שבכל מקרה צריך להפסיק, ולעבור לספר אחר, ואפילו בשביעי. ובכך שיטתו מוקשית האם לו לא הפריעה בעיית כבוד הציבור? (כפי שאכן הפריע לט"ז).

תמיהה נוספת שטרם הובררה בשיטת הב"י מה פשר "הוספת המחלוקת" שלו ב'התחיל'!

ה

שיטת הרמ"א – תיווך בין ב' הדעות

שיטה שלישית שקיימת בענין זה היא שיטתו של הרמ"א וז"ל: "אם כבר קראו עמו שלוש פסוקים ואפשר להפסיק (שנשארו יותר משלושה פס' עד לסוף הפרשה) מפסיקים שם ומברכים אחריה, ומשלימים בספר תורה האחר שמוציאין... ע"כ.

הט"ז (ס"ק א') תומה על שיטתו וז"ל: תמוהים דבריו דהרכיב תרי דיעות ביחד בתרתי: חדא לדעת השולחן ערוך אפי' תוך ג' פסוקים ישלים בספר תורה אחר בלא ברכה שאחריה, אלא ימתין בברכה עד שישלים בס"ת אחרת, והיא דעת רבו של ב"י מהר"י בי רב [מובא בב"י סוד"ה וכתוב] ולדעת הגה זו שהיא מהמרדכי פ"ב דמגילה, [רמ"ז תשצ"ד] יאמר החסרון או הפסול בעל פה וישלים עד ג"פ ויברך אחריה ויוציא אחרת" (ע"כ מלשוננו), ומהרמ"א משמע שאם כבר קרא ג"פ מברך על הספר הפסול ברכה אחרונה ואז מוציא ספר אחר. שלא כדעת הב"י (והמהר"י בי רב) שאין מברכים על הספר הפסול. ואם עוד לא קרא ג"פ עובר לספר האחר מיד ובכך מקבילה דעתו של הרמ"א לדעת הב"י.

התמיהה של הט"ז על כך שהרמ"א הרכיב ב' דיעות טומנת בחובה רובד עמוק יותר ממה שנראה מעל לפני השטח, הוא לא רוטן על כך שחיבר/תווך בין ב' דיעות סתם, אלא על שחיבר שתי דיעות הסותרות זו את זו בסברותיהם: לב"י לא צריך לברך ברכה אחרונה על הספר הפסול משום שהוצאת הספר לא מהווה הפסק לדעתו, למרדכי ההוצאה מהווה הפסק ולכן צריך לברך, וכשלא קורא ג"פ צריך להשלים! איך סבר הרמ"א אם כן – האם ההוצאה היא הפסק או לא? ומהי הסברא שהובילה אותו לתווך בצורה שכזו?

עכ"פ הרמ"א מהוה כמין דעת ביניים: מחד הוא סבור כשיטת המהר"י בי רב שלא צריך לברך ברכה אחרונה על הפסול, ואם קראו ג"פ הוא מצריך לברך. אך במקביל הוא שולל למפרע את קריאת הטעות בע"פ.

(ועי' בפרי מגדים (משבצות זהב) שכותב כי נראה ששיטתו של המהר"י בי רב היא כאותה שיטת ביניים של הרמ"א כי המהר"י בי רב מדבר רק בלא קרא ג"פ – ובמקרה כזה דווקא פוסק שצריך לעבור מיד לספר הכשר, ומשמע שאם קרא כבר ג"פ מברך ברכה אחרונה על הפסול, כשיטת הרמ"א. ושם מסכם הפמ"ג שיש רק ב' דיעות: דעת הרמ"א (שהיא בעצם דעתו של המהר"י בי רב) ודעת המרדכי. ונראה מדבריו כי הב"י גם סבור כהרמ"א, ודחוק לומר שהב"י דיבר רק בלא קרא ג"פ, ויש לעיין בדבריו).

עכ"פ לשיטת הט"ז שהרמ"א יוצר שיטה שלישית יש להבין מהי סברתה של שיטה זו!

כן קשה לכאורה לפי"ז ממה שפסק הרמ"א בנדון דחנוכה ור"ח בסי' תרפ"ד¹⁸ שאם פתח בשל חנוכה מעביר עליה ופותח בר"ח גם בהתחיל, ולכאורה היה לו לפסוק שאם קרא ג"פ יברך ברכה שלאחריה, ואז יעבור לר"ח – על אותו משקל של מה שפסק כשנמצאה טעות בס"ת.

ואולי ניתן להסביר את סברתו של הרמ"א כך: ודאי שהוצאת ספר אחר אינה מהווה הפסק כיון שזה חפצא אחת. שיטתו נובעת מסיבות שונות לחלוטין משל המג"א: מחד הוא סבור כי אין לקרוא את הטעות בשום אופן, ולאידך הוא אומר: כשניתן שלא לצרף את קריאותיהם של הפסול והכשר כך מוטב, במקרה כזה הוא יצריך לברך ברכה אחרונה על הפסול, משום שהוא מעדיף שלא לסמוך על הקריאה בפסול.

כשעוד לא קרא ג"פ עומדות לפניו שתי ברירות: א. להתיר לו לקרוא את הטעות, מה שיותר חמור לדידו. ב. להחשיב את הקריאה שלו בספר הפסול ולעבור לספר הכשר. כאן הוא מבכר לסמוך על הקריאה של הספר הפסול.

לדידו אין המעבר מהווה הפסק – אך בכל זאת כאשר כבר קרא ג"פ אבל עוד לא קרא את הטעות ועומדות לפניו שתי ברירות: א. לצרף את הקריאה של הפסול עם הכשר. ב. לברך ברכה אחרונה ולפתוח את הספר השני. כאן הוא בוחר את האפשרות הטובה יותר לדעתו – לברך ברכה אחרונה, כי כך הוא לא צריך לצרף את הקריאה של הפסול. אך זו היתה ברירת מחדל, האם יפסוק כך גם בחנוכה? ודאי שלא! - כעת מובנת סברתו של הרמ"א שהביא את ב' הדיעות, אך עם זאת לא קשה הסתירה שהקשה עליו הט"ז.

18. בסעי' י' יובאו הדברים במלואם ושקו"ט מפורט עליהם.

שיטת הרמ"א כשפתחו לו במקום מוטעה – שהוא מחובת היום

בסימן תרפ"ד¹⁹ כותב הרמ"א: "ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש. ואם צריך לברך על קריאת ראש חודש, עיין לעיל סימן ק"מ ע"כ.

תחילה יש לברר את שיטתו של הרמ"א, האם היתה הו"א שלא צריך להפסיק ולקרות בשל ר"ח? הספק של הב"י היה לכאורה רק האם צריך לברך, מהו א"כ הדגש של הרמ"א "צריך להפסיק לקרות בשל ר"ח"?

הפרי מגדים²⁰ מסביר מהיכן נבע פסקו של הרמ"א. תחילה הוא מציע אפשרות אך דוחה אותה על הסף: לכאורה אפשר היה לומר שהאבודרהם מודה שב'התחיל' אין צורך בברכה. (הב"י הרי ציטט את האבודרהם שהביא את דברי הר"ג, אך האבודרהם עצמו חלק על ההנחה של הר"ג לפיה אין צריך לברך בכל מקרה כיוון ש"כולן שווין לטובה" ו"דעתו על הכול", והוא סבר שצריך לברך) והרמ"א סבור לומר כמוהו, שאמנם ההנחה הכללית היא שצריך ברכה, אך ב'התחיל' אין צורך לברך.

אלא שלפי"ז יוצא שהרמ"א חלק על הב"י שהשאיר גם את ה'התחיל' ללא הכרעה. (מה שקצת דחוק משום שבפשטות הם אינם חולקים).

לכן מציע הפמ"ג הסבר אחר: אולי הרמ"א פסק את מה שפסק רק מתוך הספק, וזה שציין מקום לסי' ק"מ זהו כדי להראות שמ"מ מידי ספיקא לא נפקא.

(ולפי הדרישה שהב"י פסק שצריך לברך יוצא שישנה מחלוקת בין הרמ"א לב"י!).

עוד יש לומר בדא"פ כי הרמ"א בציינו שצריך להפסיק לשל ר"ח בא לשלול הנחה כשל

הט"ז:

19. סעי' ג'.
20. אשל אברהם סי' ק"מ ס"ק ד'.

ההנחה המחודשת של הט"ז

הט"ז²¹ חולק על ההנחה המוקדמת לפיה צריך לגלול לשל ראש חודש.

תחילה הוא פורך את דעת האבודרהם²² לגבי תפילין, שסבור שאם הניחן בסדר הפוך לא יצא וצריך להורידם ולברך מחדש. (בדעתו מוסבר שמדובר רק לאחר שהניח גם את ה'של יד' 23) ומשמע שכך יסבור גם בספר תורה שאם מקדים את חנוכה לשל ר"ח צריך לשוב ולקרוא בסדר.

ראשית האבודרהם סבר שצריך להניחם מחדש כסדר כי לא יצא ידי חובת המצוה, אבל הוא היה סבור שזה כתוב בגמרא. בפועל, טוען הט"ז אין שום מקום בתלמוד בו מוזכר פסק שכזה.

שנית, מוכח כי אין דעתם של רוב הראשונים כן – שגם לאחר שהניח את ה'של יד' צריך להוריד ולהניח מחדש כסדר.

בב"י סי' כ"ח כתב: ולפי זה אם אירע שפגע ב'של ראש' תחילה צריך להעביר על אותה מצווה ויניח 'של יד' תחילה" וכך כתבו הרא"ש והרמב"ם. ומשמע שאם כבר הניח את שניהם ודאי שלא צריך להוריד אותם, ואין בזה שום סברא או דעה לעשות כך. ואם אכן היו סבורים כדבריו צריכים היו להביא רבותא גדולה יותר שאם הניח של ראש וכו' צריך להעביר על המצוה... (עפ"י לשון הט"ז).

מכאן שבדיעבד גם אם לא הניח כסדר שצריך ולא קיים את הכתוב: "וקשרתם לאות על ירך (תחלה) והיו לטוטפות בין עיניך (לבסוף)", בכ"ז הם בהווייתן עליו, אחד בראשו ואחד בידו. וכן בס"ת דאע"פ שלא יצא ידי קדימת התדיר, הקריאה עולה לו בדיעבד. (ומוכיח זאת מכמה מקומות בש"ס שגם אם הקדים את ה'שאינו תדיר' אינו חוזר לעשות שוב כסדר. ע"ש).

מסכם הט"ז: "ע"כ נראה לענ"ד דהאי פיסקא דרמ"א לאו דסמכא הוא, וכיון דפתח בדיעבד של חנוכה אין מחזירין אותו לחזור ולקרוא בשל ראש חודש תחלה. ותו דאיכא פלוגתא אם צריך לחזור ולברך על מה שחוזר לקרות כנזכר בסימן ק"מ, והיאך נאמר

21. סי' תרפ"ד ס"ק ד'.

22. עמוד שי"ז סוד"ה כתב.

23. פרי מגדים משבצות זהב במקום.

שיפטיק ויתחיל לקרות בשל ראש חודש ויכניס עצמו לספק ברכה. אלא העיקר דבדיעבד קורא הכהן בשל חנוכה, ואחר כך יקרא לאחרים בשל ראש חודש²⁴. כן נראה ל"י ע"כ.

דברי הט"ז קשים להבנה. לו היה הט"ז מדבר במקרה ש'התחיל' כבר בשל חנוכה היתה הוכחתו מתפילין ושאר דבריו מסתדרים טוב, אך הט"ז נקט "דכיון דפתח" - אפילו לא התחיל.

וקשה: מקרה כזה לא דומה לאם הניח של ראש ושל יד, שם הוא כבר עשה את המצוה, אך כאן הוא אפילו לא התחיל אותה, והט"ז עצמו מודה שרק אם כבר קרא עולה לו הקריאה בדיעבד, וא"כ קשה: שכיון שלא התחילה המצווה צריך להעביר עליה וכשפותח בחנוכה צריך לגלול לראש חודש, כמו בתפילין שאם רק הוציא את השל ראש ולא הניחו מעביר עליו ומניח את השל יד' תחילה.

ואין לומר שהט"ז הכריח זאת רק משום מה שהביא בהמשך – ספיקא דברכה לבטלה. כיון שהדבר הזה מהווה רק הוספה - "ותו", ומשמע שגם לולא זאת היה פוסק שימשיך לקרוא בשל חנוכה, ולא יפטיק את הכהן באמצע²⁵.

ח

ה'העברה' שבספר תורה האם 'הסרת' מצוה היא

כן צ"ע על פסק הרמ"א, ועל הב"י אליבא דהמג"א: הרמ"א פסק שיחזור לר"ח מספק, לכאורה נכון לפסוק כך רק ב'לא התחיל' שאז צריך לעבור על המצוה משום התדיר כדי שיקראו אותה כתיקנה. אך ב'התחיל' שהמצוה כבר התחילה כבר לא מדובר על העברה של מצוה, אלא על הסרת מצוה. וכאן יש מקום לדבריו של הט"ז שאסור להסיר את המצוה אלא לאחר העליה של הכהן.

24. לכאורה משמע כי לאחר שקורא הכהן בשל חנוכה כבר אין בעיה של הסרת המצווה. ולפי"ז ניתן היה לפסוק בדומה לכך גם בתפילין – שאם הניחם שלא כסדר יקרא קריאת שמע ואחר יורידם ויניחם כסדר. אלא שקשה לפסוק כך משום שהתחיל בחנוכה דומה להתחיל 'של ראש' בלבד (ראה אות ח' בפנים) שבמקרה כזה כשמניח את השל יד' הוא כבר גומר את המצווה, ודומה הדבר לאם נאמר שיסיים קודם את כל הקריאה של חנוכה ושל ר"ח אחריו ורק לאחר מכן ישוב ויקרא כסדר – תחילה ר"ח ולאחריו חנוכה...
25. כן יש להקשות: לכאורה הט"ז יכל להציע פתרון טוב יותר מלסיים את כל הקריאה של הכהן: היה די שיקרא ג"פ ואז יברך ברכה אחרונה ויעברו לר"ח (- ע"ד פתרון המרדכי בספר פסול, סימן קמ"ז) ואוי"ל ששם עשו זאת רק מחוסר ברירה, שכמה שפחות לקרוא בספר הפסול, כן מוטב. אך כאן שממילא כבר פתח בשל חנוכה והחל לקרות, אין הרבה נ"מ בין אם יקרא ג"פ או ישלים את הקריאה.

ישיבת תות"ל מגדל העמק

על אותו משקל ניתן להקשות על הפסק של המג"א: העובדה שהמג"א פוסק שלא צריך לברך אינה מתירה להסיר את המצוה באמצע!

במבט שטחי אפשר היה לתרץ שה'התחיל' שעליו מדברים הרמ"א והב"י הוא כשקורא פחות מג' פסוקים, שאז אין זה נקרא שהמצווה החלה.

ולפי"ז יש לחדש שאם התחיל וקרא כבר ג' פסוקים יודו לט"ז שמשלים את הקריאה של הכהן.

אלא שדחוק מאוד להגיד שכשהב"י והרמ"א נוקטים בלשון 'התחיל' מדובר רק על פחות מג"פ, כי אין הלשון התחיל נופלת בפחות מג"פ (שרק אז ההתחלה נחשבת כדבר ממש). אבל גם אם היה אפשר לדחוק את הלשון, הרי שבפשטות כשאומרים באופן כללי 'התחיל' המדובר הוא בכל התחלה שהיא אם פחות מג"פ ואם יותר.

אם כן עדיין קשה מדוע לא חששו הב"י והרמ"א להסרת המצוה שנגרמת בהתחיל כשעובר לר"ח?

והאמת שאין כאן כל קושי על הב"י והרמ"א, כי המקרה שעליו הם מדברים הוא בהתחיל בחנוכה, שאינו דומה לאם הניח את 'של יד' ו'של ראש' בסדר הפוך אלא לאם הניח את 'של ראש' בלבד, שלגבי כך נפסק שמותר להעביר עליו ולהורידו ולהניח מחדש כסדר, וכך גם בחנוכה צריך יהיה להפסיק ולעבור לר"ח!

אך על הט"ז נותר קשה כי לפי דרכו היה צריך הב"י (סי' כ"ח) לנקוט ברבותא של 'אם הניח את השל ראש', ולא אם פגע בה בלבד, ולכאורה משמע לפי"ז שאם הניח את השל ראש כבר לא יכול להוריד אותה כי יש בזה משום 'הסרה'.

וקשה: משום שלפועל נפסק להלכה שיש להוריד את השל ראש' אם הניח אותו בלבד, ומהוכחתו של הט"ז לחנוכה ור"ח משמע שאסור להסיר את השל ראש' ומשום כך רצה להוכיח לחנוכה ור"ח שאין להפסיק בחנוכה עד שייגמור את קריאת הכהן.

ואין לומר שאם הניח רק את השל ראש' זה נכלל ב'פגע' – כי ההנחה נעשית עם ברכה וזהו גדר שונה מ'פגע' בעלמא.

א"כ צריך להבין את הוכחתו של הט"ז, שלכאורה מוכח מפה להיפך, שצריך להעביר על המצווה (של ראש, כבשל חנוכה) ולפתוח בר"ח!

ט

צ"ע על הט"ז – מפסקו ב'פתיחה במקום סמוך

יש לעיין בדעת הט"ז:

ביו"ד (סי' רע"ט) הביא הט"ז חילוק עיקרי בין הנדון דסי' ק"מ, כשפתחו בטעות במקום מוטעה לבין ס"ת שנמצא בו פסול (בסי' קמ"ג), הוא ביאר כי פסקו של הב"י (בסי' קמ"ג) שאיננו זקוקים לברכה כשמוציאים ספר אחר, מתיישב היטב משום שזה חפצא אחת ואומרים שהיתה דעתו על זה, משא"כ בסי' ק"מ שאלו שתי מצוות נפרדות.

בסי' ק"מ (ס"ק ד') מעלה הט"ז לפסק הלכה שכאשר פותחים לו במקום שהפרשה מצריך לקרות מגולה לפניו, אף שאין זה מחובת היום לא צריך לחזור ולברך אף שבעקרון מצריך הט"ז לברך. וכך מנמק זאת הט"ז: "...אין צריך לברך שנית, כיוון שהספר תורה מגולה לפניו דעתיה על כל מה שמגולה לפניו" ע"כ.

ויש להבין: הרי פסק זה נוגד את הכלל שהנחה את הט"ז ביו"ד, זה שהפרשה שצריך לקרות סמוכה למקום שפתחו לו ואף מגולה לפניו, לא הופך את הפרשה שבה פתח לאותה החפצא! אם אכן אבן הבוחן היא האם זוהי אותה המצווה או לא, הרי שאין זה עומד בקריטריונים. היה הט"ז צריך לומר שגם בנדון שכזה צריך לברך!

י

שיטת הב"י ב'הפסק' – ולימוד הדרישה בשיטתו

לכאורה יש לתמוה, גם מבלי שנכנסים לנבכי המקרה של סי' ק"מ צריך היה הב"י לפסוק שיש לברך!

דכך מוכרח ממה שכתב בסי' ר"ו²⁶: "כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה" ע"כ²⁷. משמע דאפילו הפסק דשתיקה כל שהוא מצריכו לברך. וא"כ מה מקום לספק, ודאי שאם הפסיקו כדי לעבור לפרשה אחרת, שמובן שהיה זה הפסק של יותר מכדי דיבור יהיו זקוקים לברכה!

26. סעי' ג', וכן הובא בב"י על הטור סי' ר"ו ד"ה וז"ל בשם שבלי הלקט.
27. בהגהה מוסיף הרמ"א "יותר מכדי דיבור". וכן כתב גם בב"י על הטור שם, שרק אז צריך לחזור ולברך.

בפרח שושן²⁸ עומד על כך ומסביר את החילוק ביניהם: המקרה דסי' ק"מ הוא שונה, כי זה שלא היה ברור לו לפסוק שיברך, הוא משום ששם השהייה היא לצורך הקריאה – לגלול ולקרוא.

אך עדיין זקוקים אנו לביאור: ההפסק לא התבטל, הוא עדיין קיים! אם כי הוא נעשה לצורך מסוים, אך האם אין פה שהייה? הב"י הרי הצריך לברך גם בהפסק המינימלי ביותר, האם בשהייה גדולה שכזו, אף אם היא באה לצורך הקריאה פטורים מברכה?

גם אם יש להסתפק בדבר, האם לא מוטב לברך ולצאת ידי ספק? ייתכן שאם לא יברך, יקרא בתורה ללא ברכה, דבר שהוא לכאורה חמור ביותר! לפי"ז אפשר להניח שהב"י אכן נטה יותר לדעה שצריך לברך וכך הכריע!

למעשה זוהי שיטת הדרישה²⁹, אלא שהיא מבוססת על יסוד שונה:

הדרישה תומה על ההשוואה של הר"ד אבודרהם עפ"י הכלל שכל מה שמונח לפניו חלה עליו הברכה, שלפי"ז רצה האבודרהם לומר שכיון שהס"ת מונח לפניו דעתו עליו ואפילו בב' ספרי תורה משום שהוציאו אותם יחד לקרות בהם בענין היום ולכן יש לומר: "דמנחי קמיה ודעתיה עילויה".

ובלשונו: "וקשה לי מה ענין לומר דעתו הוה עילויה, דהא ידוע שכל קורא מברך בפ"ע אפילו כהן הקורא במקום לוי, או כשאין בבית הכנסת אלא אחד שיכול לקרות... ואיך שייך לומר שדעתו היתה בברכה הראשונה גם אכל הפרשיות. דאינו דומה להא דפסק הראב"ד לקולא, דשם ענין אחר: דמיירי דניחא דעתו מתחלה בשעה שבירך לאכול מהמונחים לפניו.

לכן הדעת נוטה לע"ד לאותן שהצריכו לחזור ולברך, דאין לך נמלך גדול מזה".

דרך אגב הדרישה דוחה את אלו הרוצים להכריח ברכה משום הפסק כפי שמצינו במקרה 'דנסיב תורמסא' – כי שם, הוא טוען, מדובר שעדיין לא הביאו לפניו את הפירות (שרצה להוציא אותם ידי חובה והתורמסא שנפל גרם להפסק), משא"כ כאן ששני ספרי התורה מונחים לפניו ואין בעיה של הפסק.

מסיים הדרישה: "ובשו"ע הביא ב' הדיעות ולא הכריע... והביא יש אומרים דצריך באחרונה נראה שכן דעתו נוטה להלכה וכן נראה לע"ד ודו"ק" עכ"ל.

28. או"ח כלל א' סי' ג'.

29. סי' ר"ו ס"ק ט'.

בשני מילים שיטת הדרישה בב"י היא: שבס"ת העולה לא חשב כלל אלא על הקטע שהעלו אותו אליו לכן יש כאן נמלך גדול כל כך עד שאין ספק שיש להצריכו לברך.

ויש לעיין גם לשיטת הדרישה: הב"י על פניו כן מסתפק. מדוע (-לשיטת הדרישה) לא פסק הב"י באופן חד משמעי שצריך לברך?

כן נדרשת הבחנה בין שיטת הדרישה לשיטת הט"ז: הדרישה בעצם קרוב מאוד בשיטתו לט"ז אלא שהוא מנסח זאת בצורה שונה, כי העובדה שאין נמלך גדול מזה היא משום שזו לא אותה החפצא כפי שחילק הט"ז ביו"ד. בכל זאת הדרישה לא אומר שבמקרה שפתחו לו בחובת היום שמגולה לפניו לא צריך לברך, ומשמע שאלו שתי שיטות שונות.

חלק ב':

א

חיוב ברכת התורה, וגדר ברכה שאינה צריכה

לגבי איסור ברכה שאינה צריכה יש מחלוקת ראשונים: יש הסבורים שאיסור מן התורה הוא, אך רוב הראשונים סבורים שהוא מדרבנן, והדרשה מ'לא תשא' אינה אלא אסמכתא, אמנם הזכרת שם שמים לבטלה שלא לצורך ברכה אסורה מן התורה. וכדלהלן.

בנוגע לחיוב ברכת התורה בצבור ישנם כמה דעות: יש הסוברים³⁰ שהיא מדאורייתא, אך כיון שבירך כבר בבוקר ביחיד, אזי ברכת התורה שמברך כשעולה לתורה בצבור אינה אלא מדרבנן. אך יש אומרים שכל ברכת התורה מדאורייתא היא רק בצבור, וכשמברך ביחיד הרי זה רק מדרבנן, ולכן כשקורא בתורה בצבור, על אף שכל הקריאה רבנן תקנוה, דומה הדבר לברכת המזון שלא חייבו לאכול בשביל לברך ברכת המזון אלא כשאוכל, וכך גם כשקורא בצבור יש חיוב לברך מדאורייתא³¹.

ויש שחולקים על כל עיקר חיוב ברכת התורה מן התורה, וסבורים שהדרשה מהכתוב היא רק אסמכתא, ובעצם בה"ת היא מדרבנן³².

30. ביניהם, המג"א והפר"ח.

31. שו"ת באר שבע.

32. עפ"י אנצקלופדיה תלמודית ע' ברכת התורה.

המג"א משתייך למחלקה הראשונה, וז"ל: (בסימן קל"ט ס"ק ה') "כתב באר שבע³³ דברכה שלפניה הוי דאורייתא ע"ש. ונראה לי דמכל מקום אם בירך על התורה שחרית יוצא יד"ח ובצבור נתקנה מפני כבוד צבור", ע"כ.

ה'באר שבע' כתב את הדבר משום הנאמר בברכות (כא,ב) אמר רב יהודה אמר רב מניין לברכות התורה שלפניה מן התורה? שנאמר: 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו' – ומשמע מלשון הכתוב שמדובר בקורא בצבור. הדחיה של המג"א היא שכל הקריאה בצבור היא מדרבנן, ואיך תהיה הברכה מן התורה³⁴. (עפ"י המחזה"ש שמביא מהפר"ח).

בענין ברכה שאינה צריכה כתב הב"י (סי' רט"ו סעי' ד'): "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמין".

וכתב עליו המג"א (שם ס"ק ו'): "כנשבע לשוא – דאמרינן דעובר משום לא תשא וגו' מ"מ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא (תוס' סוף ר"ה והרא"ש פ"ק דקידושין) ודעת הרמב"ם שהוא דאורייתא וכן הוא בתמורה דף ד' פשטא דתלמודא. והתו' מפרשים דמיירי בלא ברכה ולדבריהם אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא. ועסי' י"ז ס"ב.

אמרי' ביומא (דף ע') 'וניתי ס"ת אחרינא וניקרי! אר"ל משום ברכה שאינה צריכה – דכשיביא ס"ת אחרת יצטרך לברך שנית ואסור לגרום ברכה אחרת כשיכול לפטור בברכה אחת.

וכ' הרשב"א בתורת הבית (סוף בית א') דאסור לשוח בין שחיטה לשחיטה מהאי טעמא. וכ' באר שבע ד' נ"ח בשם הרבה פוסקים דבכל הברכות אמרינן כן דלא כמנחם עזריה [הרמ"ע מפאנו] בתשובה סי' כ"ט דכתב דדוקא בברכת התורה אמרי' כן דלא נתקנה אלא משום כבוד צבור דליתא" עכ"ל.

ובפי' הדברים אומר המחזה"ש: "וא"כ אין חיובה של הברכה חיוב גמור, ולכן די לפוטרה בפעם אחת, ולא לגרום עוד ברכה משא"כ ברכות אחרות דהם חיוב גמור" ע"כ.

בפשטות המג"א סובר כמו הרמ"ע מפאנו – שברכת התורה נתקנה מפני כבוד הציבור (כך משמע מהמשך דבריו, וכן בכמה מקומות).

33. דף נ"ח (סוטה מא, ב ד"ה לפי).

34. תירוצו של הבאר שבע מובא בפר"ח אך הוא אינו מקבל תירוץ זה.

אלא שאם אכן כל תקנתה של ברכת התורה היא מדרבנן ומסיבה צדדית שכזו הרי שה'לא תשא' אינו חמור כל כך וא"כ אינו יכול להוות סיבה לכך שלא לברך, עכ"פ בפשטות!

הפרמ"ג מסביר את הדבר: "וברכות דרבנן אם מסופק, כיון דאתני דספיקן לקולא אף לא תשא דרבנן אסור" ע"כ. 35 ז"א שעל אף שברכת התורה הוא רק מדרבנן, עדיין קיים האיסור 'לא תשא' במלוא תוקפו.

ב

בה"ת מפני כבוד הציבור כנימוק לשיטות הב"י הט"ז והמב"ט

ההסבר הנ"ל היה בו כדי לשבר את האוזן, אך עדיין יש לבאר ביתר ביאור את ספקו של הב"י שהיה כה גדול עד שהוא נותר בספק ולא הכריע.

לכאורה ניתן להסביר את 'הוספת המחלוקת' של הב"י ב'התחיל' וכן את פשר החלוקה בין 'חובת היום' לשאינו עפ"י הביאור של הט"ז (יו"ד סי' רע"ט הובא בחלק ראשון אות ד'): שאמר לחלק בין חפצא אחת כנדון הספר הפסול – שמדובר על אותה פרשה, לשתי פרשיות שונות – שפתח בפרשה אחרת שאינה מאותו החפצא.

35. בפר"ח (סי' קל"ט ד"ה 'ומ"ש צריך לחזור ולברך') משמע אחרת, וז"ל: "כתב הטור בשם הר' יחיאל שנסתפק בדבר: (ספיקו נסוב על מי שבירך את ברכת התורה ביחיד, ובתוך כך קראו לו לעלות לתורה) אולי נאמר שאין לחלק, הואיל ותקנו ברכה זו על קריאתה בצבור יש לו לברך אע"פ שכבר בירך, או נאמר ודאי אחת מהן לבטלה דהיאך יברך ברכה אחת פעמיים בזה אחר זה בלי הפסק בינתיים? והשיב לו הרא"ש: כי יש לו לברך, כי לא חילקו בדבר. ודבר ברור הוא ששאלת הר' יחיאל היתה לומר דכיון דברכת התורה בצבור לא נתקנה אלא משום כבוד צבור, איכא למימר דהשתא דאיכא איסור ברכה לבטלה (- ברכה שאינה צריכה) לא תקון ולא יברך. ועל זה השיב הרא"ש יפה דכיון דאיסור ברכה לבטלה הויא דרבנן לא מכרעת לדחות תקנתא דרבנן, דתקון שכל שיעלה לספר תורה יברך ברכת התורה, ולא פלוג רבנן. ומיהו בתקנתא דברכה לבטלה לא קמירי הרא"ש ולא נחית להכי" ע"כ.

עכ"פ ראינו בדברי הרא"ש שהתקנתא דרבנן דברכת התורה כה חשובה עד שאפילו כאשר עומדת על הפרק בעיה של ברכה לבטלה אין זה פוטר את האדם מלברך ברכת התורה.

ולפי"ז קשה מדוע שלא יברך גם ב'חובת היום', דבכל אופן אינו מצווה אחת ממש, דאע"פ שדעתו עליו אפילו אם אינו מונח לפניו, ושניהם קורא אותם באותו היום, בכל מקרה מברך עליהם ברכות נפרדות, וא"כ צריך היה הב"י לתקן שיברכו גם ב'חובת היום' משום דלא פלוג רבנן.

ואליבא דאמת לא קשה מידי, דהמקרה שנידון שם הוא באדם שלא בירך אלא ביחיד ומשום כך אומרים "לא פלוג רבנן" – האם נפטור אותו משום שבירך ביחיד, הרי תיקנו רבנן שיברך בצבור. אך בסימן ק"מ הוא כבר בירך על עליתו, וכיון שהברכה חלה לא אומרים לו שישוּב ויברך. ויש לדייק זה מלשון הראש: שנוקט "לא פלוג רבנן" בנוגע לכך שכל עולה יברך, וכאן מדובר על אותו עולה, שכבר בירך!

ישיבת תות"ל מגדל העמק

עפ"י הנ"ל י"ל שאמת המידה של המבי"ט והב"י שונות משל המג"א: ע"ד שביאר הט"ז ניתן לומר כי חובת היום היא חפצא אחת (כך המבי"ט), חנוכה ור"ח הם שני חלקים של מצווה אחת, (עם הסתייגות:) שצריך להקדים חלק אחד לפני חברו. לכן מהטעם ד'כולן שווין לטובה' פוטרים רק את ה'חובת היום' הקרוב והסמוך ואת החובת היום דחנוכה ור"ח פוטרים מהסיבה העיקרית שזו חפצא אחת.

אמנם העובדה שהמבי"ט העדיף לנקוט בטעם ד'כולן שווים לטובה' (לגבי ה'חובת היום' דסמוך) ולא בנימוק שהם 'חפצא אחת' מוכיחה כי חנוכה ור"ח אינם חפצא אחת אחידה כל כך ולכן דחוק לפטור אותם משום כך מברכה אבל העובדה ש'כולן שווין לטובה' ושהם מצווה אחת אף שמעט נפרדת כבר פוטרת מברכה.

עפ"י מה שבואר ברכת התורה נתקנה משום כבוד הצבור, לכן אין להקשות היאך יכולה הברכה שבירך על חנוכה לחול על ר"ח, הרי בפועל מברכים על שניהם ברכות נפרדות, וא"כ מסתבר שהם שתי מצוות שונות! כי העובדה שמברכים בכל עליה בפ"ע היא משום כבודו של הצבור, אך לא בגלל שכל אחד נחשב כמצוה נפרדת. לכן כאשר עדיין אוחזים באותה עליה, אלא שטעו ופתחו קודם בשל חנוכה, ויש לגלול לר"ח הרי שהבעיה שנותרה היא – הפסק, ומשום שהפסק זה רק כדי לגלול ולקרוא הוא (כנ"ל תשובת הפרח"ש) וכל הברכה רק משום כבוד הצבור הוא, ויש לחוש לברכה שאינה צריכה, הרי שפטור מברכה. (או שניתן לומר שכיון שהברכה חלה כבר אין ההפסק מזיק סברת המג"א בהתחיל).

הב"י, כפי שיבואר בהמשך הסתפק לגבי כך: האם אכן אפשר להכניס אותם תחת חפצא אחת או שמא לא. אך צורת הסתכלותו לא השתנתה, לדידו אם לברך או לא לברך לא תלוי בחלות של הברכה אלא בחפצא שלה, לכן יש מקום להסתפק גם ב'התחיל' אם אמנם זו חפצא אחת ואז אין צורך לברך, או אולי אלו שתי מצוות ואז צריך לברך. (הספק ב'שאינו חובת היום' יבואר בהמשך).

כן יש לתרץ בדא"פ את מה שהקשנו על הט"ז (אות ח') על מה שלא הצריך לברך כשפתחו לו במקום כה סמוך כך שהפרשה שצריך לקרות מגולה לפניו:

הובן כי בה"ת בצבור (לאחר שבירך כבר בשחרית) הוא רק מדרבנן ומפני כבוד הצבור, הצבור אם כן הוא גורם עיקרי בקביעה של הברכה, בנדון שעומד לפנינו הגבול שבין הפרשה שצריך לקרות למקום שפתח בו הוא דק למדי: זה כבר פתוח לפניו, ואין צורך בהפסק של גלילה, שום מעבר שניכר יתר על המדה לא עומד על הפרק, וכיוון שכן אע"פ שאלו שתי מצוות שונות הרי שאם נעבור כעת לפרשה שצריך לקרות לא יהא ההפסק ניכר,

הברכה מבחינת הצבור נחשבת לתקפה במקרה שכזה, לא יהא זה מן הדין לשוב ולברך, ביחוד כשזה כרוך בבעיה של ברכה שאינה צריכה.

ג

חנוכה ור"ח האומנם שני חלקים של מצווה? והאם קיימת בעיה של העברה?

אלא שעדין נותר לברר את פשר פסקו של הט"ז בסי' תרפ"ד, שם הכריח הט"ז להמשיך ולקרות בשל חנוכה משום ד'אין מעבירין על המצוות' והוכיח זאת מתפילין. באות הקודמת רצינו להוכיח כי ספיקו של הב"י נובע משום שהוא חשש כי יתכן שחנוכה ור"ח הם רק שני חלקים של מצווה ולא מצוות שונות. כן יישבנו את המבי"ט עפ"י יסוד זה שהם חפצא אחת.

אך מכך שהט"ז חושש ל'ברכה שאינה צריכה' משמע שאין זו מצווה אחת כפי שביארנו, הרי שצריך לומר שנוצרת פה מחלוקת בין הט"ז למבי"ט (ולב"י והרמ"א)! ויש להבין את סברותיהם כי אם אכן זה משום שהט"ז סבר שאין הם אלא שתי מצוות הרי שקשה לחלוק על מי שנתן את היסוד לחילוק בין חפצא אחת לשניים.

עם זאת הב"י (וכן הרמ"א) לא מטיל ספק לגבי העובדה שצריך להעביר על חנוכה ולקרות בשל ר"ח וזאת משום מה? כי שמא הם חפצא אחת? תפילין הם ודאי מצווה אחת שמורכבת משני חלקים, ובכל זאת חוששים ל'העברה' מדוע לא מוזכרת בכלל הבעיה של ההעברה שנעשית כשעוברים לר"ח?

סיכום השיטות עד כה:

הב"י בסי' ק"מ – אם פתחו בטעות בפרשה אחרת. נשאר בספק גם לגבי חובת היום.

בסי' קמ"ג – במקרה שמצאו טעות בס"ת מורה שיפתחו ספר אחר ואינו מזיק ברכה.

המג"א: בסי' ק"מ – פוסק שלא צריך לברך – גם בשאינו חובת היום.

בסי' קמ"ג מורה שיברכו ברכה אחרונה על הספר הפסול ורק אז יפתחו ספר אחר.

הרמ"א: בסי' ק"מ – נשאר בספק (משמע מסי' תרפ"ד כי בחובת היום נטה לפסוק שלא לברך אך זה רק מתוך הספק).

בסי' קמ"ג – אם קרא פחות מג"פ – כהב"י, ואם כבר קרא ג"פ – מברך ברכה שלאחריה, ואז מחליף ס"ת.

הט"ז: **בסי' ק"מ** – בשאינו חובת היום פוסק ובחובת היום אם פתח בשל חנוכה משלים את קריאת הכהן ואז עובר לר"ח. ואם פתחו לו במקום שמגולה לפניו לא צריך לברך.

בסי' קמ"ג – פוסק כב"י, ומסייג שאם הוא בשביעי ינהגו כמרדכי משום כבוד הצבור. הדרושה: **בסי' ק"מ** – פוסק שצריך לברך בכל מקרה ושכן פוסק הב"י. המב"ט: **בסי' ק"מ** בחובת היום פסק שלא צריך לברך. ובשאינו חובת היום צריך לברך.

ד

חקירה: עד כמה מוגדרת קריאת התורה על ידי הברכה

בכדי ליישב את התמיהות שנתרו בלתי פתורות יש לחקור במידת ההשפעה של בה"ת על מצוות ס"ת:

ודאי כי לכל מצוה דרושה ברכה תחילה, המצוה מוגדרת אם כן ע"י הברכה. יוצאים מן הכלל הם: תפילין וס"ת.

תפילין נחשבות לכל הדעות כשתי מצוות שאינן תלויות זו בזו (עפ"י שו"ע הרב סי' ר"ו) בכל אופן ישנם דעות הסוברות כי אינן צריכות אלא ברכה אחת משום שהם סבורות כי יש בידה של מצות ה'של יד' לפטור את ה'של ראש' על אף חשיבותה – (מה שמהווה הנימוק של האחרים להצריך ל'של ראש' ברכה נפרדת), הרי שאם יברכו תיווצר בעיה של ברכה שאינה צריכה. מצינו א"כ שאף שתפילין הם ב' מצוות פוטרים אותם בברכה אחת – מנימוקים שונים.

ספר תורה הוא יוצא דופן משום שברכת התורה אינה ברכה גמורה ונתקנה רק מפני כבוד הצבור.

כיוון שכן יש לחקור: אף שבדרך כלל הברכה מגדירה את המצוה, וכשמברכים על משהו, מראה הדבר שהוא מצוה בפ"ע, הרי שבס"ת הברכה שונה! האם משום שונותה

נאמר שאין היא מגדירה את המצוה או שמא אין הדבר שונה וברכה היא ככל הברכות אף שסיבות אמירתה שונות.

לדעת הט"ז גם בס"ת, אף שנתקנה רק מפני כבוד הצבור הברכה מגדירה את המצוה, והעובדה שעל חנוכה ור"ח מברכים ברכות שונות הופכת אותם לשני מצוות וכיון שכך אינם נחשבים לחפצא אחת וכך מתורצת העובדה שהט"ז ראה את ההעברה שעל חנוכה כדבר חמור כל כך, כי זו מצוה אחרת, משא"כ לב"י. (בתפילין הדבר שונה משום שאין הם שתי מצוות לגמרי - ולכן גם אם הניח רק את השל ראש' עדיין אין זה נקרא 'הסרת מצווה' אלא העברה בלבד).

הדרישה סבור כהט"ז - שהברכה מגדירה את המצוה גם בס"ת אלא שצ"ל שהוא אינו סבור שהברכה נתקנה רק משום כבוד הצבור, שלכן במקרה שהפרשה מגולה לפניו לא פטר מברכה (ע"ד דעת הב"י כדלהלן).

הב"י והרמ"א מסתפקים בזה גופא: האם הפרשיות של חובת היום נחשבות לב' מצוות שונות ואזי הם נכללות בספק של האם צריך לברך או לא (בהנדון דסי' ק"מ) או שלא.

עם זאת נראה כי כבוד הצבור תפס אצלם מקום משני, שלכן בסי' קמ"ג לא סייג הב"י את פסקו כהט"ז משום שהוא סבר שמוטב לחלל מעט את "כבוד הצבור" ושלא לקרות את הטעות בספר הפסול (ע"פ שיטת רמ"א סי' קמ"ג).

גם במקרה שהט"ז לא הצריך ברכה כשהפרשה מגולה לפניו נשארו בספק, משום שלדידם כבוד הצבור זה לא הכל, ועדיין יש להסתפק האם צריך לברך או שלא!

דעתו של המבי"ט כרוכה בפן נוסף שמאפיין את מצוות קריאת התורה: הברכה על כל עליה בנפרד. המפרשים הסבורים שברכת התורה נתקנה משום כבוד הציבור ראו את העולה רק כשליח של הציבור, כל ברכתו היא רק למענם. אבל לכאורה אם כל התקנה היא רק בשביל הציבור מדוע מברכים על כל עליה, האם אי אפשר להסתפק בברכה של העולה ראשון?

מסיבה טכנית השאלה הזו לא קשה, כי אמנם מנהג כגון זה היה קיים בעבר שרק הראשון והאחרון בירכו³⁶, אך ביטלו זאת כנראה מפני היוצאים והנכנסים.

36. ראה סוף סי' קל"ט שהתחבטו בשאלה אם יכול אחד להחליף עולה שמסיבות שונות לא יכול להמשיך ולעמוד מול הספר תורה, האם די שיברך רק ברכה אחרונה ונפטר בברכת הראשון או שלא. ושם הביאו כי בעבר היה הראשון מוציא יד"ח את האחרים.

עכ"פ נראה כי המבי"ט עדיין הסתכל על הברכה כמכוונת כלפי העולה בצורה מודגשת, אשר על כן הביט על דעת העולה בעיקר. העולה הוא זה שמברך, ומשום כך צריך שתהיה דעתו של העולה על הקריאה.

סביר להניח שכזוה תהיה דעתו דווקא כלפי מה שפתוח לפניו, אבל דווקא מה שהוא מ'חובת היום', כי הוא מביט רק על מה שאקטואלי לגביו ולא יותר.

לכן הוא מביא דווקא את החובת היום הסמוך, כי בו טמון ההגיון של דעת העולה. לאחר זאת ניתן כבר להקיש גם כלפי החובת היום הרחוק כי סוף סוף הם מחובת היום מה שגורם לעולה לתת דעתו גם עליהם במקצת.

דעת המג"א ברורה דיו: אין צורך לברך משום שהברכה נתקנה אך ורק משום כבוד הציבור, ואין היא מגדירה אותם כמצוות שונות, ומשום שאין היא ברכה מוחלטת לא הצריכו לברך.

נספח: תפילין וספר תורה – הגדרת המקרים

א. בתפילין לכל הדיעות יש להניח את ה'של יד' קודם, משא"כ בס"ת שיש דיעות שסוברות שיש להקדים את של חנוכה.

ב. בתפילין הברכה נסובה על עשיית המצוה, בס"ת לעומת זאת יש הרבה הסבורים שהברכה נתקנה רק מפני כבוד הצבור.

ג. בתפילין קיימת יותר הבעיה של 'העברת המצוה' כי כשלוקח את ה'של ראש' נמצא שלא מחזיק ב'של יד' כלל, אך בס"ת גם כשפותח בפרשה אחרת, הרי שקיימת גם הפרשה שצריך לקרות³⁷.

ד. בתפילין גם כשמברך על ה'של ראש' לא זקוק לשוב ולברך על ה'של יד' והברכה חלה.

נקודות אלו רק מוסיפות עוד מימד לספק, אך באיזו מידה מוטת הכף לפסק הרמ"א (שמתוך הספק) שלא לברך! (בחובת היום).



37. ע"פ חילוק זה יתורץ מדוע לא חששו ל'העברה' בספר תורה, אך עדיין יש לחקור בכך.

השוחט בשבת שחיטתו כשרה

הת' אהרון משה הכהן בלסברג

א

מביא דעת הרמב"ם ופירושו ע"פ פירוש המשניות ודעת הלחם משנה

כתב הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"א הכ"ט וז"ל: השוחט ביום הכיפורים ובשבת בשוגג אע"פ שאילו היה מזיד היה מתחייב בנפשו או מתחייב מלקות על יום הכיפורים שחיטתו כשרה עכ"ל. ובפירוש המשניות לרמב"ם: דף י"ד ע"א משנה כתב ז"ל: השוחט בשבת וביום הכיפורים אף על פי שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה רק אם שחט בשוגג שחיטתו כשרה ושמא תאמר ולמה לא תהא שחיטת מזיד כשרה הואיל ואינו מחלל שבת ואין שחיטתו פסולה אלא אחר גמר השחיטה ואם שחט אח"כ שחיטה שניה הוא שיהיה אסור, דע משיתחיל לעשות חבורה בצואר הבהמה הוא מחלל שבת קודם שישחוט שום דבר מן הוושט והגרגרת ואם תרצה לבאר יותר מזה תאמר בשעה שישחוט קצת מהסימנים קודם שיגמור השחיטה הוא מחלל שבת ובשעה שיגמור השחיטה הוא פסול ודע שזה ששחט בשבת בשוגג שאמרו עליו שמותר באכילה אינו נאכל עד מוצאי שבת אבל השוחט לחולה בשבת מותר לאכול ממנו חי בשבת אבל מן המבושל לחולה בשבת אינו מותר לבריא לאכול אלא למוצאי שבת כמו שנתבאר בשבועות עכ"ל.

הנה ע"פ דברי פירוש המשניות יוצא שהטעם שהרמב"ם כותב בשוגג הוא משום שאילו היה במזיד היה נעשה מומר ושחיטת מומר אסורה אפילו בפעם הראשונה לכן כתב בשוגג. והנה בלחם משנה כתב: [הלכות שחיטה פ"א הכ"ט] ז"ל: השוחט ביוה"כ וכו' משנה כנ"ל השוחט בשבת וביוה"כ וכו' ובגמרא אוקמה כר' יהודה דאמר בשוגג ואכל במוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית ומתניתין איירי בשוגג וה"ק אע"ג דבמזיד מתחייב בנפשו הוא הכא דבשוגג שחיטתו כשרה ורבינו כאן פסק כר' יהודה בהלכות שבת פ"ו הכ"ג וכן כותב כאן לשון המשנה דאוקמה בגמ' אליבה עכ"ל.

יוצא ע"פ דברי הלחם משנה שהרמב"ם סובר שהשוחט בשבת וביוה"כ שחיטתו כשרה בגלל שזה בשוגג שאילו זה היה במזיד היה אסור לו לאכול מזה עולמית כי המשנה כר' יהודה והוא סובר שדבר שנעשה בשבת במזיד אסור להנות עולמית לכן חייב להעמיד שמדובר בשוגג ואז יהיה מותר לאכילה במוצאי שבת לכולם.

אם כן נראה שיש שני ביאורים בדברי הרמב"ם א. פירוש המשניות מבאר שהרמב"ם כתב בשוגג משום שאילו היה זה במזיד היה נעשה מומר כבר בתחילת השחיטה לכן צריך להעמיד את המקרה בשוגג.

ב. הלחם משנה מבאר שהרמב"ם כתב למה תהא שחיטתו כשרה רק בשוגג משום שאילו זה היה במזיד לא היה נאכל עולמית כו' יהודה לכן חייב להעמיד את המקרה בשוגג. והענין בזה שפירוש המשניות מתייחס לעובדה שהאדם עצמו ששוחט בשבת נעשה מומר וממילא השחיטה אסורה לכן חייבים להעמיד בשוגג.

והלחם משנה אינו מתייחס לכך אלא הבעיה כאן שהשחיטה נעשתה בשבת עצמה ואסור להנאות מדבר שנעשה בשבת לכן חייב להעמיד את המקרה בשוגג משום זמן שבת. הנה צריך להבין דעת הלחם משנה מדוע פליג על פירוש המשניות?

ב

מקדים לבאר דעת התוס' והר"ן

הנה בשביל להבין את סברת הלחם משנה נבאר תחילה את דברי התוס' בחולין דף י"ד ע"א תוס' ד"ה השוחט בשבת וכו' כתב התוס' ז"ל: אפילו במזיד בעי לאוקמי תימא אי במזיד היאך תהא שחיטתו כשרה והא מומר לחלל שבתות אסור לאכול משחיטתו כדמוכח לעיל דף ה' ע"א וי"ל דהתם בפרהסיא והכא בצנעה ועוד י"ל דמשום פעם אחת לא חשיב מומר עכ"ל. וכן כתב הר"ן בחידושו שם כתב ז"ל כיון שאין נעשה מומר עד גמר השחיטה אין שם מומר עליו אלא מאותה שחיטה ואילך וראיה לדבר מדאמרינן בפרק אותו ואת בנו דף פ"א ע"ב דלרבנן דאמר שחיטה שאינה ראויה שמייה שחיטה שחט ראשון לשולחנו ושני לעבודת אלילים חייב משום אותו ואת בנו ואם איתה לומר ששחיטה ראשונה שחיטת מומר הוי אמאי מחייב רבנן והא אין שחיטה כנ"ל אלא נחירא בעלמא אלא ודאי אין שם מומר עליו אלא מאותה שחיטה ואילך עי"ש עכ"ל ומכאן ראיה ששחיטת מומר שחיטה ראשונה אינה אסורה אלא מאותה שחיטה ואילך.

ג

מתוך דעת הרמב"ם עם דברי התוס' והר"ן ע"פ דעת הלחם משנה ועפ"ז מתרין קושייתו

ע"פ הנ"ל נראה לומר שיש מחלוקת בין פירוש המשניות לתוס' ור"ן בענין השוחט בשבת ששחיטתו כשרה, לפי פירוש המשניות חייבים להעמיד שמדובר בשוגג שאילו נאמר

ששחיטה ראשונה הוי במזיד אז ברגע שהוא חותך משהו מן הצואר או יותר מזה חותך קצת מן הסימנים קודם שיגמור השחיטה הוא מחלל שבת, ובשעה שיגמרו השחיטה הוא פסול והוי מומר, לכן מוכרח לאוקמי שגם השחיטה הראשונה הוי בשוגג ורק כך יוצא ששחיתו הראשונה כשרה, משא"כ תוס' והר"ן חולקים ומעמידים את המקרה במזיד וכיון שאין אדם נעשה מומר עד גמר השחיטה אין שם מומר עליו לגבי אותה השחיטה אלא אם ישחט שחיטה שניה זו השחיטה תהא אסורה כי שם מומר עליו, ופליגא על פירוש המשניות שמרגע שיתחיל לשחוט אז נעשה מומר אלא רק בסוף השחיטה ואילך.

כך גם לכאורה נראה בהשקפה ראשונה שיש מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' והר"ן וזהו כל הסיבה מדוע נקט הרמב"ם דווקא בלשון השוחט ביום הכיפורים ובשבת בשוגג וכו' כי אילו זה היה במזיד אז לא תהיה שום אפשרות שהשחיטה תהיה כשרה אפילו בפעם הראשונה לכן כתב בשוגג.

אבל אם נחזור להנ"ל שיש שני ביאורים בדברי הרמב"ם ביאור הפירוש משניות וביאור הלחם משנה אז לפירוש המשניות באמת יהיה מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' והר"ן כנ"ל, אבל אם נבאר דברי הרמב"ם ע"פ שיטת הלחם משנה אולי אפשר לאמר שבאמת אין מחלוקת וכל הסיבה שהרמב"ם נקט דווקא בשוגג זה משום שאילו היה נוקט במזיד והמשנה הולכת לשיטת ר' יהודה שדבר שנעשה בשבת במזיד אינו נאכל עולמית מפני שנעשה בשבת אבל אם זה בשוגג אז במוצאי שבת מותר לו ולאחרים לאכול יוצא שכל הבעיה זה שנעשה בשבת ולא משום שהשוחט חילל את השבת ונעשה מומר אלא הבעיה היא בזמן השחיטה ולא בשחיטה עצמה, ואם כך אפשר לבאר שבאמת כך היא סברת הרמב"ם שאין הבעיה בשחיטה אלא בזמן השחיטה ואינו חולק על התוס' והר"ן כי הרמב"ם מתייחס לעובדה שהשחיטה נעשתה בזמן השבת ולכן מעמיד בשוגג, משא"כ התוס' והר"ן מתייחסים לעובדה שהשוחט עצמו מחלל את השבת והבעיה היא בגברא ולא בזמן השחיטה, ולכן סברין שאפילו במזיד בפעם הראשונה יהיה שחיטה כשרה, הנה ע"פ זה אפשר לכאורה לבאר את הלחם משנה דסבר ליה כדעת התוס' והר"ן.

ד

מביא הוכחה לדבריו

ואולי אפשר להביא הוכחה לדברנו מתוך דיוק בדברי הרמב"ם דכתב וז"ל השוחט ביום הכיפורים או בשבת בשוגג אף על פי שאילו היה מזיד היה מתחייב בנפשו או מתחייב מלקות על יום הכיפורים שחיתו כשרה עכ"ל. מכך שהרמב"ם מתייחס לזמן החטא ולעונשו אפשר לומר שהכוונה שלו היא רק לזמן השחיטה שנעשתה בשבת וכל מלאכה

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

שנעשית בשבת אסורה, לכן מעמיד את השחיטה בשוגג ושחיטתו כשרה ואינו מתייחס לענין שהשוחט עצמו נעשה מומר ומכאן אפשר לכאורה להביא הוכחה לדברי הלחם משנה.



אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך

הת' שלום דובער גינזבורג

פתיחה

שאלה: נהוג בין אנ"ש, ובפרט בין שלוחים, שכאשר חסרים אנשים למניין בבית הכנסת, מצרפים יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות לע"ע. האם דבר זה אינו נוגד את ההלכה, 'המחלל שבת בפרהסיא - דינו כעכו"ם' ואינו מצטרף למניין?

תשובה: המקור ההלכתי לדין זה (מחלל שבת בפרהסיא - דינו כעכו"ם) הוא בשו"ע יו"ד¹ בהלכות שחיטה: "מומר להכעיס אפי' לדבר אחר, או שהוא מומר לעכו"ם [לעבודה זרה] או מחלל שבת בפרהסיא.. דינו כנכרי". כפי שנראה מהלשון 'מומר' פירוש הדבר 'יודע את בוראו ומכוון למרוד בו', אך בדורנו זה - רובם של ישראל המחללים את השבת אין זה נובע מידיעה, אלא יותר בגדר 'תינוק שנשבה'. ונחלקו בזה הפוסקים², ישנם שהחשיבו אותם למחללי שבת בפרהסיא, וישנם שהקלו.

ומקובל להלכה שבדרך כלל - יחמירו, כגון יין נסך³, והיכן שצריך להקל - יקלו, כגון במקרה של השלמה למניין. שהדבר נפוץ במדינות רבות, שלולי אותם יהודים, מנינים רבים - יבוטלו.

באותו עניין ישנו מענה של הרבי⁴ לאדם שביקשוהו להיות ש"ץ בבית כנסת שבו המתפללים, בחלקם אינם שומרי שבת. ומסתפק האם להיענות לבקשתם. והרבי עונה לו, שמהתיאור שלו נראה, שהם עצמם לא רצו לירד לפני התיבה, מאחר ומכירים שישנה בעיה כאשר הש"ץ אינו שומר תורה ומצוות. ולולי שיקבל על עצמו להיות ש"ץ: א) יבטל המניין. ב) קרוב לוודאי שחלק גדול גם לא יתפללו.

1. סימן ב' סעיף ה'

2. למשל: המשנה ברורה (שערי הציון סי' שפ"ה סק"ב) כותב לגבי עירוב שהמחלל שבת בפרהסיא זה קנס, כדי להרחיקנו מאותו אדם, ולכן אין שייך לומר שיש חילוק בין אדם שהוא בדין 'תינוק שנשבה' או אדם שעושה זאת בתור 'מומר', מאחר וכל הדין הל' עלינו שנתרחק מאותו אדם, משא"כ התוספות שבת (או"ח שם סע' ג') כותב שגדר 'מחלל שבת בפרהסיא' ניתן רק לאדם שמחלל את השבת ליד דיין או רב העיר.

3. כגון במקרה של בעלי אולמות, שיודעים שרק הרב המקדש מורשה לפתוח את היין.

4. לקו"ש ח"ט ע' 278 בהוספות. מכתב להרב נפתלי יוניק.

"ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי. ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל את חברו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דווקא במקום שלו⁵ יש חלק בחטא חברו, אינו כן במידת חסידות." ומסיים הרבי: "הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו וכו' הוא רק במלאכות מסויימות ובפני עשרה מישראל וכו'.⁶ וכך אם לא ימלא בקשתם ייחשב בעניייהם לדחייה בשתי ידיים ומעין חילול השם". עכ"ל הרבי. א"כ מורה הרבי לקיים את המנין על אף הבעיות הכרוכות בו.

וצריך להבין:

החטא שאותו יהודי צריך לעבור - משמע מדברי הרבי - הוא לקיים תפילה בציבור על אף שישנה בעיה של הזכרת שם-שמים לבטלה בחזרת הש"ץ, כיון שאין עשרה מתפללים שיכולים להשלים למניין, מאחר וחלקם 'מחללי שבת בפרהסיא', א"כ לא ייחשב הדבר למניין כלל.

ולאידיך הריווח בזה - 'שיזכה חברו' - אותם יהודים יתפללו תפילת שחרית ויקראו קריאת שמע שהיא מצוה מהתורה, ואף 'מצוה דרבים'.⁷

אך לגופו של עניין: מדוע התירו לאדם לעשות עבירה - אפי' קלה - לצורך זיכויו של חברו מעבירה חמורה?⁸ ועוד יותר, אדם זה הרי הוא בגדר 'תינוק שנשבה' וייחשב לו הדבר כשוגג?!

א

(מקורו של הדין): "אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך"

ובכדי להבין זה יש להקדים תחילה בכיבור שורשו של עניין החטא לצורך הצלת החבר:

בגמ' מסכת שבת ד, א. : "בעי רב ביבי בר אביי: המדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו?" ובגמרא דנים באיזה מקרה הוא בעייתו של רב ביבי, ומביאים: "אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו - לאחרים [אחר שראה, ובא לפנינו לישאל לרדותה קודם שיבוא חבירו לידי חיוב חטאת. רש"י]. מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך? אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד,

5. במכתב גופא כתוב 'שלא יש'. ואפשר שמדובר בטעות דפוס משום שהדבר סותר את דברי הרבי כפי שיובאו להלן. ואכן כך תיקנו בס' שערי הלכה ומנהג (או"ח ח"א סימן נח).

6. שו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה

7. זהו אחד מהטעמים שהתירו חז"ל לחטוא לצורך הצלתו של חבר, כפי שיובא להלן.

8. כמ"ש (ישעיה נ"ט פסוק ב') "כי אם עונתיכם היו מבדילים בינכם ובין אלוקיכם.."

ואימא קודם "שיבוא לידי איסור סקילה" ומסיימת הגמ': "א"ר ביבי בר אביי: המדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה" ע"כ לשון הגמ'.

מובן מהנ"ל: א) אדם שהכניס פת לתנור במזיד וחזר בו – מותר לו לרדותה, (שרדיה היא שבות מדרבנן⁹), בכדי שלא יעבור על איסור חמור מהתורה - סקילה. ב) אדם אחר שיכול להציל את חבירו מאיסור סקילה, אינו רשאי לעשות איסור שבות מדרבנן לצורך ההצלה כפי הנראה משאלתו של רב ששת: "וכי אומרים.. שחוזרים לתירוץ הראשון (שמדובר במזיד ויכול לבוא לידי איסור סקילה ופשטנו שמתירים לו). ז"א שדוחים את תירוץ רב שילא.

בתוס' על אתר מקשה: ראינו בגמ' בעירובין¹⁰, שכאשר אמר חבר לעם הארץ 'מלא סלסלה מפירותי' והיו אלה פירות טבל, האם מותר לו לעשות מעשר 'שלא מן המוקף'¹¹ שזה איסור דרבנן - בכדי שלא יחטא עם הארץ ויאכל טבל? עונה הגמ': "נח לחבר לעבור איסורא קלילא, כדי שעם הארץ לא יעבור איסורא רבה".

א"כ מדוע במקרה דנן לא התירו לאחר להציל את האופה?

ועונה ע"ז התוס' שני תירוצים: א) אדם יכול לחטוא בשביל חבירו רק במצב שהוא הגורם לעבירה. ז"א - במקרה דפירות, החבר נתן לעם הארץ פירות לא מעושרים, ועם הארץ עלול לסמוך על החבר שהפירות מעושרים - ויכשל באכילת טבל, שזה איסור מהתורה, ולכן התירו לחבר לעבור על איסור דרבנן, בכדי שלא יכשל עם הארץ בגללו. משא"כ באופה, אין פה אדם שגורם לו לעשות את האיסור, אלא נעשה הדבר מרצונו של האופה.

ב) מתירים לאדם להציל את חבירו רק כשחבירו לא פשע. ואכן בעם הארץ, הדבר לא נעשה בפשיעה, מאחר והוא סמך על ה'חבר'¹². לא כן באופה, שהפת הונחה במזיד.

9. רד"ת הפת.

10. לבב.

11. במקרה שיש שני ציבורי פירות רבנן הצריכוהו להפריש מכל ערימה בנפרד. ו'שלא מן המוקף' הפירוש: להפריש מציבור אחד על השני.

12. ויש שאומרים שגם עם הארץ נחשב ל'פושע'. כי אפילו שעשה זאת בשוגג אין זה הופך אותו לאונס, מאחר ולא היה לו לסמוך על ה'חבר', ולכן יש מהראשונים (רע"א על הגמ') שמכריחים את שני התירוצים של תוס' לצורך פטור מלא למקרה של 'חבר' ועם הארץ.

ב

מחלוקת הפוסקים בדין זה

נחלקו הפוסקים בהשלכותיו של המשפט: "אין אומרים...":

המגן אברהם¹³ בהשגותיו על הבית יוסף, כותב שבמקרה ספציפי זה של פת: "דאין אומרים לאדם חטא בשביל שלא יעשה חברך איסור חמור כיון שלא נעשה האיסור על ידו, וגם חבירו פשע במה שהדביק. ובאמת עיקר תלוי אם פשע". עכ"ל. ונראה שהמג"א אע"פ שהביא את שני תירוצי התוס' נקט את התירוץ השני של תוס'.

מקורו של המג"א הוא מדברי הב"י על הטור¹⁴, בנוגע לשאלה שנשאל הרשב"א אודות נערה שנחטפה ע"י ישראל משומד, האם יש לחלל עליה את השבת מחשש שתמיר את דתה? אומר הרשב"א: "דעתי נוטה, שאין דוחים את השבת על הצלה מעבירות, לפי שאמרו 'אין אומרים... ואפילו על איסורא זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חברו מאיסורא רבה. דעד כאן לא אמרינן בפרק כל מערבין (במקרה דחבר ועם הארץ) 'ניחא ליה... אלא שאותו איסור בא לעם הארץ ע"י חבר, אבל בעניין אחר - לא, כדמוכח מהדביק פת בתנור" עכ"ל. מכאן שהרשב"א עצמו הקיש את המקרה לרדיית פת בשבת, ומה שהתירו בתרומה, זה רק בגלל שהאיסור קשור ל'חבר' אבל כאן אין לו קשר לעניין, ולכן אין הוא מתיר להציל את הנערה ע"י חילול שבת.

הב"י עצמו סובר שחייבים להצילה, ומביא את המקרה של עבד שמותר לשחררו משום 'מצוה רבה'¹⁵ אע"פ ש'כל המשחרר עבדו - עובר בעשה'. "ואם לתירוצא ד'מצוה רבה', הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידוה עד שתשתמד; ואם לתירוץ דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה. והילכך מחלל עליה את השבת, שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת - אמרינן חילול שבת אחד 'איסורא זוטא' הוי". עכ"ל.

מכאן שהב"י לא פסק כהרשב"א: שאע"פ שטענתו של הרשב"א הוא משום שאין הוא 'נוגע בדבר', ולכן פסק שלא מחללים עליה, אך הב"י נקט בכיוון של התירוץ השני: "אין בנערה צד של פשיעה".

וכן הכריע הב"י בחיבורו 'שולחן ערוך'¹⁶, שבמקרה דנערה - מותר לו אף לצאת חוץ לג' פרסאות 'ואי לא בעי - בית דין גוזרים עליו'.

13. שו"ע או"ח סימן רנ"ד ס' ו'.

14. או"ח סוף סימן ש"ו.

15. בהמשך התוס' הנ"ל מביא הוא אפשרות נוספת להיתר "חטא לצורך חבר" - מצוה רבא. ומביא את ר"א שנכנס לביה"מ ולא מצא שם י' - ושחרר את עבדו. אע"פ ש'לעולם בהם תעבודו'.

16. סימן ש"ו סע' י'.

הרמ"א, לעומת זאת, משיג עליו שם, ומציין לעיון בסימן שכ"ח סעי' י' בנוגע לחילול שבת לחולה, מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללים עליו השבת כדי להצילו (עיי' לעיל סימן ש"ו) {ומצוין שם: ב"י בשם הרשב"א} "עכ"ל. ומשמע מדבריו שפוסק כהרשב"א.¹⁷

גם אדה"ז¹⁸ פוסק כהב"י, שבמקרה דנערה - מחללים עליה את השבת, מצד הטעם שמחללים על תינוק בן יומו: "חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה" ומוסיף, שאף אם אדם זה אינו בן משפחה, ג"כ כופין את מי שיכול להצילה - לחלל עליו את השבת. ולטענה "אין אומרים.." - שם זה רק כאשר חבירו פשע, שאין היתר להצילו ואף אסור לאדם אחר לרדותה, וכן מוסיף שכ"ז מדובר דווקא כאשר חיישינן שיגרמו לה לשמד, אבל כאשר אונסים אדם לעבור עבירה אחת ואפילו לעבוד עבודה זרה¹⁹ ואח"כ יניחו לו להחזיר דתו - אין היתר לחלל עליו את השבת.

ומכל הנ"ל יוצא שיש מחלוקת פוסקים בנוגע לנערה: לב"י והרמ"א - כופין אותו לילך ולהציל בגלל שאין פה צד פשיעה. להרשב"א והרמ"א - אין היתר לחלל עליה את השבת, משום שאין פה היתר לחטוא כי 'אינו מעורב בדבר':²⁰

ג

בירור סברת הרבי בהלכה זו

וכשנתבונן במכתב בלשונו של הרבי: 'ואומרים לאדם חטא.. ממילים אלו משמע שהרבי מסכים עם אדה"ז שכאשר אינו פושע כגון הכא, 'אומרים לאדם'. אך מהמשך המכתב 'ואף שי"א שהוא דווקא במקום שלו יש חלק בחטא חבירו..' אינו מובן: לכאורה, סביר יותר שינקוט הרבי כדעת אדה"ז שהשיקול 'פשע' הוא העומד בפנינו, ומדוע מביא הרבי גם את הי"א?

17. אך אין מוכח שסברתו כהרשב"א.

18. סוף סימן ש"ו.

19. ולא דייקא כמובא בהמשך הסעיף.

20. בזה שאדה"ז מוסיף את המילים "חיישינן לשמד" ניתן אולי לומר, שלאמיתו של דבר אין פה מחלוקת בנוגע לדין הדבר, אלא להשלכותיו. אדה"ז והב"י הבינו כשכאשר מתבצעת חטיפה - ע"י ישראל משומד - יש חשש גדול שמא יפתה אותה להמיר דתה (שאפשר שזוהי כוונתו). אך הרשב"א והרמ"א לא חשו לעניין זה, משום שאין פה וודאות בעניין - כי אם אין זו כוונתו ולבסוף תחזור - יחללו שבת עבור שבת אחת שהיא חיללה שזה לדעת כולם - אסור. ומן הסתם אין מדובר פה בספק נפשות - שאז לדעת כולם מחללים שבת, משום שלא ייתכן שהרשב"א יפסוק שלא יחללו עליה.

ומצינו במקום נוסף בהתוועדויות²¹ אודות סמיכותו של הבן ה'חכם' - לבן ה'רשע'. שכל העניין הוא בכדי שהחכם ישפיע על הרשע. ושואל הרבי הרי בידוע לנו שאוי לרשע ואוי לשכנו, ואפילו אם תאמר שיהיה בזה תיקון לרשע, הרי אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך? ומתריך: כלל זה נאמר רק כאשר הקלקול נעשה באשמתו של חברו אבל כאשר הוא גרם את הקלקול - אזי מוטל עליו החיוב לתקן זאת.²² א"כ גם מכאן מוכח שהרבי נוקט כהתירוץ של 'נוגע בדבר', אע"פ שיותר מוכן שיסבור כאדה"ז?
אלא בהכרח שיש מקום לשתי סיבות הפטור, ובכל מצב מביאים את סיבת הפטור השייכת לו.

ועפ"ז כלל זה מובנים כל המקרים: א) רדיית הפת - מובאים שתי הסיבות לחיוב: פשע, ואי שייכות המציל לעניין. ב) נערה שנחטפה - אדה"ז והב"י הביאו רק את טענת: 'פשע', משום שלא שייך פה לומר את הטענה של: 'נוגע בדבר'. ג) השלמה למניין - תחילה הביא הרבי את הטענה הסבירה של 'פשע'. אך ישנה פה עוד טענה מצד מידת חסידות²³: נוגע בדבר - לולי הוא - אותם יהודים לא יתפללו במניין! ד) חכם סמוך לרשע - הובא רק טענת 'נוגע בדבר'. מאחר ואין שייך לומר פה את טענת 'פשע' משום שהכא ודאי הוא פשע שאין מדובר פה בתינוק שנשבה שהרי לצורך זה הובא עניין 'הבן החמישי'!

כפי שמצינו שזוהי דרכו של הרבי להקריב לצורך 'הצלתם' של יהודים בכלל בעולם ע"י שלוחיו. וכפי שרואים במבצע תפילין שלכאורה ישנו חשש בנוגע ל: ולא תתורו אחרי לבבכם, ובכל אופן ראו שזהו דרכו של הרבי ששלח את חיילי בית דוד לצורך הנחת תפילין, ואפי' אחת, של יהודי. והקב"ה שומרם ומסייעם תמיד, הן בגשמיות והן ברוחניות, שיצליחו בשליחותם, ולא תצא תקלה ח"ו מתחת ידם.



21. חלק כ"ב ע' 260.

22. ועפ"ז יובן מדוע העמידו את החכם ליד הרשע: החכם פתח בשאלה, והרי ידוע ש'בקדושה לא שואלים שאלות! א"כ בריבוי השתלשלות באה מזה גם שאלתו של הרשע וכיוון שהחכם הוא הגורם לכאורה לחטאו של הרשע - מוטל עליו החיוב לתקן זאת.

23. מקורו של הרבי הוא הריטב"א בעירובין על המקרה של 'חבר ועם הארץ'. אחת מתשובותיו מהו השוני בין: 'רודה פת' ל'מלא סלסלה'. הוא שברודה כתוב "אין אומרים" דייקא. ז"א - אין חובת בי"ד, אך יש ליהודי את הזכות לחטוא לצורך חברו. כגון הכא ש'נוח לחבר לעשות איסורא קלילא'. רוב הפוסקים אמנם לא מקבלים דעה זו בנוגע לרודה פת, אך מדבריו של הרבי יוצא שהדבר כן מקובל בשאר המקרים, כגון במקרה דנן של השלמה למניין.

בענין "פסיק רישיה"

הת' השליח לוי העכט

א

מביא דברי הרבי בענין פס"ר ומצריך ביאור

בלקו"ש (ח"ד עמ' 1123) מביא הרבי את ההלכה האחרונה בשו"ע אדה"ז "פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להם הדרך אינו עובר על לאו "לא תחסום" אם חסמן אע"פ שהתבואה נידושה מאליה דרך הילוכן עליה הואיל ואינו מתכוון להעבירן שם בשביל כך וכן כל כיו"ב".

ומביא שהלכה זו מקורה ברמב"ם (פי"ג מהלכות שכירות ה"ד) ושם מובא בכמה שינויי לשון, ואחד מהשינויים העיקרים הוא, בכך שאדה"ז מוסיף טעם להלכה זו באומרו "הואיל ואינו מתכוון וכו'" מה שברמב"ם אין מובא טעם זה.

והנה ברמב"ם ישנם שתי שיטות בטעם ההלכה: א דעת המגיד משנה, שהלכה זו נלמדת מהגזה"כ אשר בירושלמי, "בדישו, ולא בדורכו" - שעפי"ז מובן שאין הרמב"ם לומד את טעם ה"אינו מתכוון". ב המשנה למלך, שגם בדעת הרמב"ם ישנה סברה של אינו מתכוון. ובהלכה זו לומד הרבי שהפשט הוא במקרה שהוליך אדם פרותיו על התבואה בלא כוונה לדישה, ובשעת הדישה הרי הוא חוסמן, אזי פטור משום שאינו מתכוון לדוש. היינו שאדה"ז למד שגם הגזה"כ הרי"ז קרא בטעמא של אינו מתכוון. (וההכרח יוסבר לקמן).

ומקשה הרבי קושיה חזקה בהלכה זו, דהנה הדין הוא שכאשר יש "פסיק - רישיה" - אינו מתכוון חייב. ולכאור' במקרה זה הדישה ה"ה פסיק רישיה - שמוכרח שבדרך הילוכם גם ידושו את התבואה. ומהו שפסק אדה"ז שהדין הוא אינו מתכוון ופטור, ומתעלם לגמרי מהפסיק רישיה.

ומתרץ הרבי שבמקרה שלנו א"א לאסור מצד הדין של 'פסיק רישיה'. משום שהפס"ר היה רק על הדישה ולא על החסימה והרי הדישה עצמה איננה פעולה אסורה, אלא רק שבשעת הדישה אסור לחסום את הפרות. וא"כ יוצא מכך שההלכה בלבד איננה פס"ר של

ישיבת תות"ל מגדל העמק

האיסור ובמילא -מוסיף הרבי- וזלה"ק (בתרגום חפשי) "לכן אין את הדין של פס"ר אלא נשאר ה"אינו מתכוון" ולכן אינו עובר על החסימה בשעת הדישה". והיינו שכאן לומד הרבי שזה שהדישה היא פס"ר של ההליכה אינו הופך פה את הדין להיות חייב על החסימה שבשעת הדישה, משום שהדישה איננה פעולה אסורה.

וצלה"ב מדוע כאשר הפעולה עצמה (-הדישה-) איננה אסורה מכריח הרבי שאין בזה כלל דין פס"ר לחייבו דלכאורה זה שהדישה היא פס"ר של ההליכה, זהו המציאות בפועל, ומדוע שיהיה הבדל לגבי הדין באם הדישה אסורה או לא אסורה?

ועוד יש להקשות דהנה בהמשך השיחה לומד הרבי, שהפטור דלעיל נאמר דווקא במקרה שההולכה על התבואה -בלא כוונה- נעשתה לפני חסימת הפרות אבל באם הפרות כבר היו חסומות ולאחמ"כ הולכים על התבואה, אע"פ שהיה זה בלא כוונה, עכ"ז חייב. מכיון שהפס"ר היה בפעולה אסורה שהרי הדישה במקרה כזה ה"ה פעולה אסורה -דישה בשור חסום- ולכן לא נאמר פטור של אינו מתכוון אלא הוי פס"ר וחייב.

ולכאורה צלה"ב דלפי"ז גם במקרה שלנו שחוסם באמצע הדישה הרי צריך להיות חייב מזמן החסימה והלאה, שהרי מזמן החסימה, ההולכה נהפכת להיות פס"ר של מעשה איסור - דישה בשור חסום. ומדוע פוסק אדה"ז שפטור במקרה כזה לגמרי¹.

ב

מבאר בקושיא השניה ומקשה בזה

וי"ל הביאור בהקושיא הב' בפשיטות, שמכיון שהבעלים לא מוליך את הפרות אלא הם מהלכות לבדם על התבואה וכפי שהרבי מביא: "און זיי גייען שוין פון זיך אלין" שפירושו שהם הולכים מצד עצמם. לכן הבעלים לא יקרא שדש בחסימה.

והיינו, כאשר אדם מוליך בהמותיו החסומות על התבואה כדי לדושה, הרי הוא מתחייב על פעולתו הישירה של הבאת הפרות על התבואה, דהרי על עצם הליכת הפרות מעצמם (באם הם הלכו מעצמם, עד"מ) אין הוא מתחייב, ורק על פעולתו, ולכן במקרה שלנו הרי

1. לכאורה היה אפשר להקשות עוד, הרי בפשטות הדישה שנעשית ע"י הפרות היא לא עושה שום רווח והנאה לבעלים, וא"כ הוי פס"ר דלא ניחה ליה, שהרי כל דבר שאינו חייש להנאה (כלשון התוס' בדעת הערוך כתובות דף ז.). נקרא לא ניחה ליה, וא"כ יובן בפשטות מדוע לומד אדה"ז שפטור במקרה כזה. אך אינו משום: א. לפי"ז היה צריך עכ"פ להזכיר שאע"פ שהוי פס"ר עכ"ז פטור מצד דלא ניחה ליה, וכמו שמזכיר זאת בשאר הלכות כגון דא ב. מוכח שאדה"ז בכלל לא לומד את הדין של לא ניחה ליה שפטור. וכדמוכח מסימן ש"כ הכ"ד בפירוש.

מדובר שבפעולתו הראשונה לא היה (פס"ר של) דישה. ולכן, גם באם באמצע ההליכה התחדש שהם עושים דישה – מצד דין הפס"ר – בכ"ז אין הבעלים חייב בדישה שלא הוא עשה, אלא הפרות עושות מצד עצמם. ובמקרה שהפרות היו חסומות לפני ההולכה א"כ מובן מדוע הבעלים חייב על הדישה בחסימה כי הוא עשה פעולת דישה בידיים, שהרי יש בזה פס"ר לדישה אע"פ שאינו מתכוין לכך.

משא"כ במקרה שהבעלים הוליך את הפרות על התבואה ואח"כ חסם כאן ישנו הדיון האם הפעולה הראשונה שלו היה פעולת הדישה או לא ותלוי האם אמרינן פס"ר במקרה דנן או לא.

ולכאורה צ"ב-כנ"ל-מדוע באמת לא נאמר במקרה שלנו פס"ר?

ג

מביא דברי הרבי בהערה ומצריך ביאור

והנה הרבי ממשיך בהערה 34 לבאר הטעם בענין זה ומחלק את ההסבר לג' אופנים. שכל אחד מהם מסביר מדוע במקרה כגון דא - שהפס"ר היה בדישה שזה מעשה היתר מצד עצמו - לא נאמר פס"ר. והנה זלה"ק:

א כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' (באם זה פסיק רישי') - בהנוגע לעצמה, אבל לא גם בנוגע לענין ג' וע"ד החילוק דכח וכח כוחו.

ב שפעולה תמשיך על עצמה כוונת פעולה אחרת, צ"ל "מציאות חשובה" וע"ד איסורא אחשביה.

ג צ"ל איזה צד איסור באדם - בכדי לאסור, משא"כ בנדו"ד: שהכוונה פעולתו וענין הפסיק רישי', כולם היתר. עכלה"ק.

והדברים דורשים ביאור והסבר קצת:

דהרי בסעיף א' בא לבאר, שזה שאצלנו אין פס"ר, לא הפירוש שבהליכה אין הכרח לדישה, אלא שאעפ"כ, בזה שישנו הכרח לדישה, עכ"ז חידוש הוא לומר שהכוונה שישנה בהליכה נמשכת גם על הדישה. ולכן את החידוש הזה נאמר רק לגבי זה שבדישה ישנה גם את כוונתו, אך לומר כך גם לגבי החסימה, ז"א, שגם לגבי החסימה שיחשב שחסם פרה בדישתה זה לא נאמר. וצ"ב מדוע פתאום לגבי החסימה לא יחשב שהוא מתכוון בחסימה

ישיבת תורת"ל מגדל העמק

דממ"נ באם יש פס"ר שממשיך את כוונתו בדישה, א"כ צריך להיות כך גם שלגבי החסימה יחשב שחסם פרה בדישתה, שהרי מעשה דישה יש פה.

ועוד צ"ב: דבסעיף ב' מביא חידוש נוסף. שזה שאין פה פס"ר הוא לא רק לגבי החסימה, אלא גם מצד עצם הדין א"א לומר במקרה שלנו שהכוונה בהליכה נמשכת על הפעולה של הדישה, משום שדישה אינה מעשה איסור ובמילא אינה חשובה, ולכן אין היא יכולה להמשיך ע"ע הכוונה של הדישה. ולכאורה צ"ב א) עצם הענין מדוע נצרך דווקא מציאות חשובה כדי להמשיך ע"ע כוונה של פעולה אחרת. ב) באם אצלנו בכלל אין פס"ר מדוע צריך הרבי להגיע בכלל לתי' הראשון שאין פס"ר רק בנוגע לחסימה.

ועוד: בנוגע לסעיף ג' צ"ב מה שנכנס פה הצד איסור באדם, דהרי כלאורה באם הדין פה על האיסור שעשה מה פתאום מתחשבים עם צד איסור באדם. ומהו התוכן בזה.

ד

מבאר הקושיא הראשונה

וי"ל בביאור הקושי הראשון: דהנה בהמשך ההערה מבאר הרבי את ההבדל שבין דין דישה וחסימה ובין הכשר המים לקבלת טומאה, ומבאר שבדישה וחסימה ה"ה שני ענינים שונים ולכן אין הפס"ר בדישה יהווה דין גם לגבי החסימה, שמכאן רואים שיסוד הענין הוא שמכיון שהפס"ר שבדישה צריך להצטרף יחד עם החסימה כדי לחייבו. לכן צריך להיות גדר של דישה ממש כדי שנוכל לצרפו לחסימה ולחייבו. משא"כ במקרה דנן אין גדר של דישה ממש, אלא שהפס"ר מחדש שנחשיב כאן פעולת דישה, ומכיון שדבר חידוש הוא שפעולת הולכה תהיה לפעולת דישה, לכן נאמר את החידוש רק לענינו, היינו, רק לגבי הגדרת הפעולה, שנחשבת לא רק לפעולת הולכה אלא גם לפעולת דישה.

אך עדיין לא נוכל לצרפו יחד עם החסימה ולחייבו משום שכדי לצרף שני פעולות צריכה להיות הפעולה ברורה אך אצלנו פעולת הדישה ה"ה פעולה שכל ענינה חידוש, וחידוש זה הוא בסה"כ יכול להגדיר אותה בנוגע לעצמה אך לא עד כדי כך שתוגדר גם ביחס לצירופה עם החסימה ולחייב ע"ז. לכאורה גברי הרבי שכתב שכל החידוש הוא רק בהנוגע לעצמה אך לא בנוגע לענין הא'.

ה

מבאר שני אופנים בגדר הפס"ר

ולהבנת ענין הנ"ל ביתר ביאור וכן לבאר שאר הקושיות נקדים לבאר בגדר הפס"ר:
דלכאורה אי"מ, שהרי מדובר במקרה שאדם לא התכוון כלל לאותה הפעולה ומדוע
במקרה של פס"ר נחייבו הרי הוא עדיין לא מתכוון לאותה הפעולה ואינו מתכוון פטור.

ולחידוד השאלה נקדים עוד, דהנה בגדר הענין ד"אינו מתכוון" אפשר לכאורה לומר
בזה בב' אופנים א. אינו מתכוון עניינו שאין לו ידיעה כלל ובוזה הפטור של ר"ש ב. אינו
מתכוון - עניינו שאין לו בדבר כוונה ורצון, - אף שיש לו ידיעה בעצם הדבר - וגם בזה
הפטור של ר"ש. והנה כשמתבוננים בדין שלנו ודאי שא"א לומר שמדובר שלא יודע כלל
מפעולת הדישה שנעשית בהילוך הפרות על התבואה, ובכ"ז פוסק אדה"ז שנק' אינו
מתכוון, אלא בפשטות מדובר שרק אין לו בדבר כוונה ורצון, שלא לדישה נתכוון אלא
להליכתם בלבד נתכוון. ואכן כך גם אפשר להבין מהאופן שבו מגדיר הרבי את הדין של
"אינו מתכוון" שמדובר שאין לו כוונה בפירוש לפעולה. היינו שאפילו באם יש לו ידיעה
כללית, עכ"ז, כל עוד שאין לו כוונה בפירוש לענין לא יחשב כמתכוון לפעולה² וא"כ לפי"ז
מתחדדת השאלה. שהרי מילא באם באינו מתכוון הוא חיסרון בידיעתו, מובן שהפס"ר
מוסיף בידיעתו, שהרי הפס"ר מגלה את הוודאות של התוצאה, ואין מה להסתפק עוד. אך
כיון שאצלנו בפשטות אין חיסרון בידיעתו וא"כ האינו מתכוון ענינו שרק אין לו בדבר
כוונה ורצון. וא"כ אי"מ לפי"ז מה יוסיף כאן הפס"ר כדי לחייבו כשאינו מתכוון. דאיזה
כוונה ורצון מוסיף הפס"ר לאדם?

ואכן בביאור הגדר של הפס"ר נאמרו באחרונים ב' אופנים בכללות: א מכיוון שהפס"ר
גורם וודאות בתוצאות האסורות, לכן י"ל שהכוונה על פעולה אחת תיחשב שמכיון הוא גם
על התוצאות הנוספות. ואצלנו נאמר, שבכוונתו להליכת הפרות יחשב שמתכוון גם
לדישתם. ב לא נאמר שהכוונה על דבר אחד יחול גם על דבר אחר. אלא, מכיוון שההילוך
הוא פס"ר לדישה לכן נאמר שההליכה והדישה התאחדו ודישה בכלל הילוך הוא. ובמילא,

2. מובא בלקו"ש ח"ד עמ' 1129. ומובא שם הטעם שדווקא בעבירות צריכים כוונה משום שפעולה בלא כוונה
היא נעשית ללא הנפש לפעולה, שהנפש נמצאת בכוונת המעשה. ופעולה בלא כוונה, כפעולה ללא נפש, ולכן אין
זה יכול להיחשב כעבירה. ומהנראה מדברים אלו: שענין הכוונה הוא לא רק לענין הידיעה אלא אפילו באם יודע,
פעולה הלא כוונה אין בזה את הכוונה והרצון - הנפש של הפעולה, שטמונה בכוונה של האדם במטרת המעשה.
ואולי מכאן ראייה להסברותינו בפנים.

בכוונתו להילוך הרי"ז גם כוונה לדישה³, והיינו שלפי ב' האופנים האלה יוצא. שגם כאשר אין בדבר כוונה ורצון ישירים מצד הפועל, בכ"ז כאשר הדבר הוא פס"ר אנו נחשיב אותו כמתכוון מצד אחד מב' האופנים דלעיל.

1

מקשה על אחד האופנים ומבאר בשתי דרכים

והנה לכאורה יש להקשות על האופן הראשון. דמילא כאשר נקטינן שהפס"ר מחבר בין שתי הפעולות ונעשות לאחד, מובן מדוע גם כאשר אדם מתכוון לפעולה אחת נחשיב את כוונתו גם על התוצאה השניה, משום שחד הם, ובכוונתו על פעולה אחת נמצא גם כוונה על הפרט השני שבאותו דבר אפ"כ. אך לפי האופן הראשון ששני הפעולות נשארים - בסברא - כדברים נפרדים מדוע שהכוונה שיש לו בפעולה אחת תחשב גם ככוונה על הפעולה השניה.

ויש לתרץ זה, ובשתי דרכים שונות: א מצד המציאות. ב מצד הדין באדם. מצד המציאות פירושו כאשר אדם עושה פעולה אחת וביחד עמה מגיעה תוצאה שניה א"א לומר שהאדם מתעלם לגמרי מהתוצאה הנלווית, וכל כוונתו ורצונו הוא רק בפעולה הראשונה שלו. ויש להוסיף: שהרי באם למשל הייתה התוצאה השניה גורמת לו נזק רב וודאי שלא היה כביכול מתעלם בכוונתו ורצונו מאותה תוצאה, שמכאן מוכח שגם כאשר הוא כביכול כן מתעלם, זו איננה התעלמות גמורה מהתוצאה ולכן נוכל לומר שבפס"ר הכוונה נמשכת גם על התוצאה השניה.

ומצד הדין באדם - פירושו, שהרי במקרה של פס"ר בפועל הוא עושה את האיסור, יש סברא גדולה לומר שמצד חומרת האיסור לא נוכל להפקיע ממנו את החיוב בדבר שעשה. ואף שעשה בלא כוונה ורצון, הרי לא מדובר שהאיסור היה בספק אם יגיע, אלא בפס"ר ודאי שיהיה איסור, וא"כ מצד החומרה שבדבר נמשיך את כונתו ונחייבו.

3. באחרונים מובא שבטעמים אלו חלוקים התוס' והערוך דלדעת הערוך פס"ר ממשיך את הכוונה מפעולה אחת גם לפעולה השניה, וכלכן, במקרה דלא ניחא ליה הפעולה השניה, ודאי שהכוונה לא תוכל להימשך שם (ועצ"ע) ולכן יסבור שפס"ר דלא ניחא ליה פטור. משא"כ התוס' לומד שפס"ר מאחד את ב' הפעולות ומילא אין הבדל בין ניחא ליה ללא ניחא ליה וחייב. וי"ל עפ"ז ביאור בדעת אדה"ז וכן בדעת התוס': דלכאורה באם הם לומדים שאינו מתכוון פטור - והרי אי"מ פירושו שאין לו רצון בדבר היינו שבאין רצון פטור. מדוע אז במקרה דלא ניחא יהיה חייב. והרי זהו ג"כ אופן שאין לו כוונה ורצון לכאורה. אלא שי"ל שהביאור בזה, דלפי הנ"ל כאשר יש לו כוונה ורצון בפעולה אחת והרי היא פס"ר לפעולה אחרת - באופן ממילא נמצאת הכוונה גם בפעולה הבאה. א"כ כבר לא שייך לומר שהפעולה הספיציפית השניה לא ניחא לו ופטור.

ולפי כהנ"ל יוצא שאפשר לומר ג' גדרים ואופנים בחיוב של פס"ר על הפטור של אינו מתכוון, א' שפס"ר מחבר את ב' הפעולות למציאות ופעולה אחת ולכן הכוונה חלה גם על תוצאות האיסור ב' הפס"ר ממשיך את הכוונה גם על הפעולה השניה מצד המציאות שמראה ללא כל ספק את הפעולה השניה ובמילא א"א לומר שלא היה לו כוונה ורצון בדבר. ג' הפס"ר מחייב בפעולה השניה מצד הדין באדם, שעשה בפועל איסור חמור ומצד החומרה בדין נחייבו.

ז

ע"פ כהנ"ל מבאר בהערת הרבי

וי"ל שלפי הנ"ל אפשר לומר בכל ג' הסעיפים שכל אחד מהם מכוון כנגד כל שיטה בפס"ר: דהסעיף הראשון הולך כפי השיטה הראשונה שהבאנו שגדר הפס"ר ה"ה גדר מציאותי – שאומר – שטכנית בתוך פעולת ההליכה נמצאת גם פעולת דישה וה"ה כדבר אחד ממש ובלתי נפרד. שלפי זה נבין ביתר ביאור את הדברים בסעיף והם: שכאן כל החידוש בפס"ר הוא להבהיר מה נעשה בתוך הפעולה עצמה, שחוץ מהליכה יש גם דישה. אך וודאי שאין פה גדר ופעולה חדשה של דישה בתור ענין בפ"ע ולכן לא נאמר שגם בנוגע לחסימה יש פה דישה שמצטרפת עמה לחייב את הבעלים, כי הדישה נמצאת רק בתוך העולם של ההולכה ולכן בזמן שהגענו לעולם של החסימה לא נאמר שיש פה חסימה בכוונה תחילה של דישה אלא חסימה נשארת כדבר בפ"ע שנעשה ללא כל קשר לדישה.

וזהו לכאורה גם בענין שהרבי מוסיף וע"ד כוחו וכח כחו, שכמו שרואים שהדין שכאשר נעשה נזק מכוחו של האדם וכמו ע"ד זריקה שהזיקה באמצע המעוף, ה"ה חייב. אך באם הדבר פגע בדבר אחר וחזר שוב במעוף והזיק, כאן זהו כבר כח כוחו ופטור. שכאן רואים שכח מכיון שהוא לא מהות וענין בפ"ע לכן הוא איננו יכול להוות ממנו עוד כח לחייב בזה. כך ע"ד"ז בדישה שיש כאן ה"ה רק נחשבת ככח מהפעולה של הולכה ולכן איננה ענין ומהות בפ"ע כדי לעשות מזה עוד כח ועוד השלכה לצרפו עם החסימה ולחייב.

וכך גם יובן בנוגע לסעיף הב' שזה מכוון לפי השיטה הב' שהפס"ר ממשיך את הכוונה שבפעולה האחת גם על השניה שמכיון שכאן אין זה ענין טכני ומציאותי אלא זהו דין (שאמנם נובע מצד המציאות, כדלעיל, אך זהו דין) לכן כאן לא צריך להגיע לידי חסימה כדי לומר שאין פה פס"ר לגביו אלא אפשר לומר עוד יותר, שגם עצם ענין והדין של פס"ר לא קיים פה. [משא"כ בסעיף הראשון שא"א לומר שבמקום אחד לומדים את הדין ובמקום

אחד לא, משום שזהו מציאות שקיימת] והוא מצד זה שאין כאן מציאות של איסור בדישה ובמילא אין מציאות חשובה שתמשיך ע"ע את הכוונה שבפעולה הראשונה.

והביאור בזה: דהנה לפי דברינו באופן הב', שזה שהפס"ר יכול להמשיך את הכוונה גם בפעולה שלא נתכוון אליה זהו מצד החסרון שעושה הפס"ר בהתעלמותו של האדם מן הפעולה והתוצאה השניה, ולכן אמרנו שהוא אכן כן התכוון לפעולה השניה. וא"כ לפי"ז מובן מדוע צריך דווקא מציאות חשובה כדי לפעול ענין זה. משום, שכאשר אין שום מציאות חשובה - מלשון חשיבות והתחשבות - מצד האדם וודאי שלא יועיל הפס"ר לפעול חסרון בהתעלמותו מן הפעולה ההיא. כי הרי גם באם יודע באופן וודאי מהפעולה ההיא ה"ה מתעלם ממנה לגמרי מצד פחיתות ערכה וחשיבותה. וע"ז מוסיף הרבי וע"ד איסורא אחשביה. שבכל מקום שבו הפס"ר הוא על המעשה איסור בעצמו, א"כ האיסור שבו מחשיבו וממילא גם מהוה חסרון בהתעלמותו של הפועל מהפעולה החשובה של האיסור. אך במקרה שלנו שהדישה היא בעצמה היתר אין לה שום חשיבות לעצמה, והפס"ר לא יפעל פה להמשיך את הכוונה אליה⁴.

וכלפי האופן הג' בגדר הפס"ר - שהוא מחבר את האדם עם חומרת האיסור שעשה ובמילא יחייבוהו - מביא הרבי טעם מדוע במקרה דנן לא שייך לומר שיהיה פס"ר לאיסור: מצד שכאן הדישה מצד עצמה מותרת, וא"כ אין בזה צד איסור מצד פעולת האדם [שזה ההדגשה צד איסור באדם דווקא] אלא רק מצד המצב שנוצר ולכן במקרה כזה מובן ופשוט שאין לחבר את האדם עם האיסור שנעשה ולחייבו מצד חומרת המעשה שעשה.

וזהו שאמר הרבי שאין שום צד כלל. שפירוש הדברים הוא בפשטות, שהרי באם בכוונתו היה איסור וודאי שהיה חייב, וכן באם בפעולתו היה איסור ג"כ היה חייב, והרי כאן אין איסור לא בפעולה ולא בכוונה. והחידוש הוא שגם באם שבפועל ייעשה מצב של איסור, מ"מ פטור הוא, כי כנ"ל אין בדבר חומרה מיוחדת.



4. וי"ל שמדיוק הוא מלשונו של הרבי שהרי בסעיף הב' כתב ובהדגשה "שהפעולה עצמה תמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת" משא"כ בסעיף הא' לא כתב באופן כזה אלא כתב פעולה ב' ועוד הוסיף בהנוגע לעצמה. ולכאורה אפשר אולי לדייק שבסעיף א' כתב בהנוגע לעצמה שבא להדגיש שהמשכת הכוונה בין הפעולה הא' לפעולה הב' עדיין נחשבת כבהנוגע לעצמה שהרי זהו אותה פעולה ורק באופן של כח. משא"כ בסעיף ב' הדגיש תמשיך ע"ע ואחרת שבאופן זה מדברשהפס"ר לא מחבר את ב' הפעולות אלא ממשיך מאחד על השני. ואם כנים הדברים הרי שכאן ראייה ברורה לדברינו שהב' הסעיפים מדברים על ב' אופנים שונים בפס"ר.

הדלקת נר חנוכה בשמן של תרומה טמאה

הת' שמואל הלוי לוינסון

א

מביא דברי ה"משנה למלך" וה"ראש יוסף"

איתא בגמ' בירושלמי¹ וז"ל: "מהו להדליק שמן שריפה בחנוכה אמרי דבי ר' ינאי מדליקין בשמן שריפה בחנוכה, א"ר ניסא אנא לא אנא חכים לאבא [אני לא הייתי מכיר לאבי לפי שמת בקטנותי, פני משה] אימ' הוה אמרה לי אבוך הוה אמר מי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן של שריפה בחנוכה", (ובשבת דף כ"ג ע"ב: מאי שמן שריפה אמר רבה שמן של תרומה שנטמאה ואמאי קרי לה שמן שריפה הואיל ולשריפה עומד...).

והנה בירושלמי הנ"ל: "מי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן שריפה בחנוכה", ובטעם שרק מי שאין לו שמן אחר מותר להדליק, משא"כ מי שיש לו שמן אחר אסור להדליק בשמן שריפה נאמרו טעמים שונים:

א. כתב המשל"מ² וז"ל: "... עוד נראה להכריח דאיסור זה אינו אלא מדרבנן מההיא דאמרינן בירושלמי לגבי תרומות מהו להדליק שמן שריפה בחנוכה ומסקינן מי שאין לו שמן חולין מדליק שמן שריפה בחנוכה וכן פסק רבינו פי"א מהל' תרומות הי"ח, ובשלמא אי אמרינן דאיסור זה הוא מדרבנן ניחא דאם אין לו חולין דמדליק בשמן שריפה (שאף שמצות דרבנן ליהנות ניתנו ואסור ליהנות מתרומה טמאה, מ"מ מדליק בשמן שריפה, דבמקום מצוה לא גזור אך אם היה איסור תורה הוא תימה איך התירו איסור תורה משום מצוה דדבריהם וכי תימא דליכא הנאה דאסור ליהנות מנר חנוכה, וקי"ל דמצות לאו להנות ניתנו וכמו שהאריך בזה הרב בעל שער אפרים אם מותר להדליק נר חנוכה באיסורי הנאה, הא ליתא, דמדקאמר מי שאין לו שמן חולין משמע דבדוחק התירו דמדינא אסור וכמבואר", עכ"ל. היינו שמדינא אסור מצד זה שמצות דרבנן ליהנות ניתנו ואסור ליהנות מתרומה טמאה ורק בדוחק ("במקום מצוה") התירו.

1. תרומות פי"א ה"ה.

2. פ"ב מהל' תרומות הי"ד.

וכ"כ ה"ראש יוסף"³ וז"ל: "והוי יודע דהרמב"ם ז"ל בפ"א הי"ח כותב מי שאין לו כי אם שמן שריפה מדליק נר חנוכה והוא מירושלמי הא יש לו שמן אחר אסור... דמצות דרבנן ליהנות ניתנו יע"ש, ומשום הכי ביש שמן אחר אסור..." עכ"ל.

היינו כיון שמצוות דרבנן ליהנות ניתנו ואסור ליהנות מתרומה טמאה לכן אסרו אם יש לו שמן אחר, ורק באין לו שמן אחר התירו משום מצות נר חנוכה.

ב. ועוד כתב ה"ראש יוסף" וז"ל: "שוב ראיתי למ"ש רבינו הגדול בפני יהושע בהאי פרקין דתרומה טמאה אסור להפסידה ונאמר דמדרבנן הוא לא מן התורה הלכך באין לו שמן אחר לא גזרו במקום מצוה הא ביש לו אחר אסור", עכ"ל.

היינו שמצד הדלקת נר חנוכה עצמו אין אסור בדבר, כיון שדבר מצוה אינו נחשב הפסד, והאיסור הוא מצד מותר השמן, דכיון שמותר שמן של נר חנוכה עושה לו מדורה ושורפו ואסור להפסיד תרומה טמאה, לכן אם יש לו שמן אחר אסור.

ב

חוקר בגדר האיסור לגבי כהן

והנה יש לחקור האם לכהן מותר להדליק בשמן שריפה אף כשיש לו שמן אחר, דלטעם הא' (שהאיסור הוא מצד הנאה) ודאי שמותר, שהרי לכהן מותר להנות משריפת תרומה טמאה, משא"כ לטעם הב' (שהאיסור הוא מצד החשש שמא יותיר ויפסיד התרומה), לכאורה גם לכהן אסור אם יש לו שמן אחר.

ואולי י"ל שגם לטעם הב' לכהן מותר להדליק בשמן שריפה אף כשיש לו שמן אחר שהרי לגבי החשש שמא יותיר ויפסיד התרומה אפשר להתנות מראש על השמן הנותר שיהיה מותר בהנאה, וא"כ אפש"ל שעל הכהן לא חישינן שיקצה ויפסיד את השמן (כי מפסיד לעצמו אפשרות הנאה מהשמן לאחר חנוכה) אלא יקצה רק מעט שמן, ועל השאר יתנה שאינו מוקצה למצוותו, וא"כ גם לטעם הב' אפש"ל שלכהן מותר להדליק גם כשיש לו שמן אחר.

3. שבת כ"ו ע"א.

ג

מביא טעם נוסף

אמנם שו"ת פרי יצחק⁴ וכן שו"ת כתב סופר⁵ פירשו שאם יש לו שמן אחר אסור להדליק בשמן שריפה מטעם דאין עושין מצוות חבילות חבילות (שריפת קדשים והדלקת הנר) ורק באין לו שמן אחר התירו ולפי"ז פשיטא שאין לחלק בין כהן לישראל.

ד

מביא דברי הרמב"ם והמשל"מ ומסביר טעמם

והנה כתב המשל"מ⁶ וז"ל: "ודע שמתני' איירי בתרומה של ישראל שנפלה לו מביט אבי אמו כהן...". וראיתי שהסבירו טעמו⁷ שזהו דבר פשוט שאין הירושלמי מדבר בכהן, שהרי לכהן מותר להשתמש בשמן שריפה אלא ע"כ מדובר בישראל שקיבל שמן שריפה מאבי אמו כהן,

והנה מ"ש שפשוט הדבר שאין הירושלמי מדבר בכהן לכאורה יש לדון בזה דהרי להפרי יצחק הנ"ל שהוא מטעם חבילות חבילות גם בכהן הוי חבילות חבילות ואסור (וכן אולי גם לטעם השני (שמא יותיר ויפסיד התרומה) וכנ"ל).

אמנם הרמב"ם כתב⁸ (ומקורו מהירושלמי הנ"ל) וז"ל: "ומי שאין לו שמן חולין להדליק נר חנוכה מדליק שמן שריפה שלא ברשות כהן"⁹. ומשמע מלשונו של הרמב"ם שאומר "שלא ברשות כהן" - שמדבר בישראל, ובכהן מותר גם כשיש לו (דדוחק לומר שבא רק לחדש שבישראל שאין לו מותר אף שלא ברשות כהן אבל מי שיש לו אסור אף אם הוא כהן, כיון שבהלכה זו מובאים עוד כמה מקרים של מבואות האפלים ובתי כנסיות שמדליקים אף שלא ברשות כהן (דהוי מצוה דרבים) ומשמע שר חנוכה חשוב יותר מע"ג חולים (שבנר חנוכה מדליק אף שלא ברשות כהן) ודוחק לומר שגרע מחולים בענין שאם יש לו שמן אחר יהיה אסור אף לכהן), וכ"כ המשל"מ כנ"ל, שמדובר בישראל שקיבל שמן שריפה מאבי אמו כהן.

4. ח"ב סי' כ"ו.

5. חאו"ח סי' כ"ו.

6. לעיל הע' 3.

7. הרב י"י בקובץ "תשובות שדה" גיליון 15 עמ' 34.

8. הל' תרומות פי"א הי"ח.

9. להעיר שהרמב"ם בפיה"מ (מס' תרומות פי"א מ"י) כתב ש'רשות כהן' היינו שקיבל רשות מהכהן להשתמש בשמן (דלא כהפ"ל השני שנמצא ברשות של הכהן).

ומכאן משמע שאין הרמב"ם והמשל"ם סוברים כהטעם של הפרי יצחק שאין עושין מצות חבילות חבילות (שאז היה אסור גם לכהן אם יש לו שמן אחר) אלא סבירא להו כא' מב' הטעמים של הראש יוסף, ויותר מסתבר כהטעם הא'.

ה

חוקר בדין רשות כהן

והנה יש לברר האם מותר לישראל שקיבל רשות כהן להדליק בשמן שריפה כשיש לו שמן אחר (היינו האם כשקיבל רשות הכהן נחשב ככהן או לא) מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שלא גרע מע"ג חולים ומותר וכן מובן שאם טעם האיסור כשיש לו משום שמא יותיר ויפסיד התרומה – מובן שחשש זה שייך פחות כאשר הוא ברשות כהן, דהכהן יזהירו להתנות מראש שאינו מקצה את כל השמן.

אמנם לטעם המשל"ם הנ"ל (דמדינא אסור מצד שאסור להנות מתרומה טמאה ומצוות דרבנן להנות ניתנו, ורק בדוחק כשאין לו התירו במקום מצוה) יש מקום לומר שאסור אף ברשות כהן (שהרי לישראל אסור להנות משריפת השמן ולא משנה אם קיבל רשות הכהן) וגרע מע"ג חולים, ואולי אפש"ל שגם לפי טעם זה יהיה מותר דנחשב כהנאת הכהן עצמו וע"ד ישראל שבתו נשואה לכהן, שמותר לאביה להשתמש ברשותה¹⁰.

[והנה יש לדון מה הפי' "מי שאין לו", האם מי שיש לו שמן אחר והוא זקוק לאותו שמן נחשב כאין לו, והאם מי שיש לו כסף ובאפשרותו לקנות נחשב כיש לו, ואם נחשב כאין לו האם צריך לקנות כל יום לאחר ההדלקה כדי שבשעת ההדלקה ייחשב כאין לו. ואולי צדדים הנ"ל בצירוף רשות כהן זה מספיק להקל].

ו

סיכום

העולה מכל הנ"ל:

- א. ישראל שאין לו שמן של חולין להדליק נר חנוכה מדליק בשמן שריפה שלא ברשות כהן.
- ב. משמע מהרמב"ם (וכן דעת המשנה למלך) שלכהן מותר להדליק בשמן שריפה אף כשיש לו שמן אחר.

10. רמב"ם פי"א הי"ט.

ג. ישראל שיש לו שמן של חולין וקיבל רשות כהן – יש סברא להתיר לו להדליק בשמן שריפה [ובפרט אם המעט שמן שיש לו הוא זקוק לו, או רק שיש לו כסף – כהאופנים הנ"ל].

ולענין מעשה יש לשאול רב.



שיטות הראשונים בגדר 'הכשר'

הת' חנא חיים הכהן פרידמן

פתיחה

במקומות רבים מצינו את ההגדרה "הכשר מצוה". משמעות העניין היא – המעשים שמסייעים למצוה, ומכשירים את קיומה.

אמנם, בגדר ה'הכשר', יש לראות בשני גוונים: בפשטות, אין המכשיר מהווה חלק מן המצוה עצמה, הוא מסייע למצוה, אבל רק טפל אליה; בעומק יותר, היות ומכשיר המצוה גורם לקיומה, הרי הוא כחלק מן המצוה עצמה. תפיסה זו, מחודשת היא. וכמותה נוקט הרבי במקומות רבים.

הרבי מרחיב בהסבר עניין זה, ומיישב עפ"ז תמיהות רבות, בסוגיות שונות. להלן נעמוד על סוגיות אלו ואחרות, אותם ניתן לקשור אל עניין ה'הכשר מצוה'. כפי שנוכח, בחלק מן המקומות הקשר בולט יותר, ובחלקם – פחות.

התפיסה האמורה בגדר ה'הכשר', מתחדשת ביותר במשנת הרבי, אם כי ניצנים לה ניתן למצוא במקורות קדמוניים. ראשיתה של שיטה זו, יש לראות בדברי ר"א הידועים, שמכשירי מילה דוחין את השבת, וכמו המילה עצמה. במקביל, איתא בירושלמי, שיש לברך על עשיית לולב, לבד הברכה על נטילתו.

גם בדברי הראשונים יש איזכור לזה. דברי הר"ן הידועים, בנוגע לחלקה של האשה במצות פריה ורביה, אשר למרות שאינה מצווה בזה, הרי יש לה חלק במצוה זו, מפאת היותה מסייעת. בספרי האחרונים יש לציין לדבריו של הגאון בעל הצ"פ, הרגוצ'ובי, הרואה בהולכת הדם אל המזבח עבודה בפ"ע, למרות שאינה כזו מצד עצמה, וזאת משום שפעולת הולכת הדם מכשירה את זריקתו על גבי במזבח. וכהנה דוגמאות נוספות.

וזאת למודעי:

מכיון שמטרתינו היא להוכיח כיצד הראשונים צועדים לשיטתם בכו"כ סוגיות עם יסוד א', שהוא בעצם מהוה את השורש למחלוקתם בכל הסוגיות, על כן היתה הקפדה יתירה לא להיכנס לפרטי הסוגיות, כ"א להציע את הנקודה הכללית של כל סוגיא, אשר נראה שבה נחלקו הראשונים (לבד מב' הסוגיות של גדר חצי שיעור, וגדר האיסור ד'לפני עור', בהם ראינו צורך לסטות ולהרחיב).

כמו"כ יש לציין שחמשת הדוגמאות הראשונות לקוחות כולן מלקו"ש חי"ז עמ' 232 ולשלימות היקף הסוגיא הזכרנום בקצרה, אך לא הסברנו והתעכבנו בהם כלל, והחפץ בשלימות העניין יראה את הדברים במקורם.

א

בגדר חינוך דקטן¹

פלוגתת רש"י והרמב"ן עם הרמב"ם והתוס'

בדין חינוך שעל האב המחוייב (מדרכנן) לחנך את בנו הקטן, מצינו שנחלקו רש"י והרמב"ם, דרש"י ס"ל² דהחינוך 'לאו מצוה דידיה אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר', משא"כ הרמב"ם³ דפסק דבן מברך לאביו (באם האב אכל שיעור דרבנן) והכי ס"ל לתוס', ומשמע דהבן עצמו מחוייב (מדרכנן), דאל"כ אינו יכול להוציא גדול ידי חובתו.

ומבאר רבינו, דלכו"ע חכמים לא הטילו את החיוב על הקטן, שהרי לא שייך להטיל חיוב על קטן, אלא דלהרמב"ם מכיון שמצות האב היא לחנך את הבן שיקיים את המצוה, הרי נפעל גם על הבן שם של מחוייב בדבר, שהרי הבן מהוה הכשר למצות האב, משא"כ לרש"י דס"ל דאין הכשר להמצוה נעשה כחלק מן המצוה, וא"כ אין שייך להגדיר את הבן כמחוייב בדבר, והרמב"ן ס"ל בהא כרש"י, יעו"ש בהשיחה.



1. כל החמשה דוגמאות לקמן, הם מלקו"ש חי"ז ע' 232. ולכן לא באו כאן כ"א בקצרה ממש.
2. ברכות מ"ה ע"א.
3. הל' ברכות פ"ה הט"ו – טז.

ב

בגדר חיוב שמחת אשה ביו"ט

פלוגתת רש"י והראב"ד עם הרמב"ם והתוס'

בנוגע לחיוב שמחה ברגל אומרת הגמ'⁴: 'אישה בעלה משמחה', וברש"י פירש: כבבל בבגדי צבעונין וכו', ובתוס' (שם) (הקשו, והוכיחו שמכיון שגם אשה חייבת בעליה לרגל, דאמרינן בגמ' 'עד הכא מחייבא אימיה – של הקטן – בשמחה' (יעו"ש) יש לומר) דהפירוש הוא דבאמת מצות השמחה באשה הוא ע"י השלמי חגיגה שבעלה מחוייב לתת לה.

נמצא שלתוס' מכיון שעל הבעל חל חיוב לשמח את אשתו על ידי השלמי חגיגה, במילא חל גם על האשה גדר של קיום מצות שמחה, אמנם כ"ז אינו כ"א לשיטת התוס', משא"כ רש"י לשיטתיה דדבר ההכרחי בשביל קיום מצוה אינו נכלל בגדר דהמצוה עצמה, ומשו"ה אינו מפרש כתוס'. ובהל' חגיגה⁵ מוכח דהרמב"ם ס"ל כתוס' והראב"ד ס"ל כרש"י. יעויין שם בהשיחה.



ג

פסק הרמב"ם בקטן שהגדיל בין ב' פסחים

פסק הרמב"ם⁶: "גר שנתגייר... וכן קטן שהגדיל בין ב' פסחים חייבים לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור", ובכס"מ הקשה אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא, ומדוע אם שחטו עליו פסח ראשון הוא נפטר מעשיית פסח שני (והרי הוא היה קטן)?

והביאור בזה ע"ד הנ"ל, וכלשון רבינו (בתרגום) "מכיון שהתורה אומרת שקטן יכול להימנות על הקרבן פסח כמציאות בפני עצמו (ולא רק כטפל לאביו), יוצא מכך שמצד מצות התורה על האב הקטן הוא בגדר של (קיום) מצות קרבן פסח, ומשום כך אם שחטו על האב, הקטן נפטר" יעו"ש בהשיחה.



4. ר"ה ו' ע"ב.
5. פ"א סוף ה"א.
6. הל' ק"פ פ"ה ה"ז.

ד

בדין קטן הבא על שפחה חרופה

פלוגתת הרמב"ם והראב"ד

פסק הרמב"ם⁷: "בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן, והוא שתהיה גדולה ובעולה כרצונה כמו שבארנו, שאין האיש חייב בקרבן עד שתתחייב היא מלקות שנאמר בקורת תהיה והביא אשמו".

ובראב"ד שם "זה שבוש, שלא מצינו קטן בר עונשין וקרבן זה מן העונשין הוא⁸...".

ומבאר זאת רבינו ע"ד הנ"ל, שמכיון שע"י ביאת הקטן נפעל חיוב המלקות על האשה, במילא גם פעולתו של הקטן מקבלת תוקף של איסור (משא"כ בשאר איסורים שחיובם של הבעל והנבעלת אינו תלוי אחד בשני ולכן הקטן פטור, יעו"ש שמוכיח זאת), משא"כ הראב"ד דאזיל לשיטתיה הנ"ל וס"ל דהכשר אינו נהיה חלק מהאיסור עצמו, וע"כ אין הקטן המהוה מכשיר לאיסור, נחשב כאיסור עצמו. יעו"ש בהשיחה.



ה

פסק הרמב"ם בדין הולכת הדם למזבח

בדין של הולכת הדם למזבח פסק הרמב"ם⁹ שמחשבת פסול פוסלת בה, והיינו, שאף שהולכה מצ"ע לא מהוה חלק מהעבודה (וא"כ אין שייך שהמחשבה תפסול בזה) מ"מ מכיון שההולכה הכרחית בשביל קיום המצוה הרי היא מקבלת את הגדר דהעבודה עצמה, ומשו"ה מחשבת פוסלת בה.



7. הל' איסור"ב פ"ג הי"ז.

8. ואולי יש להעיר מחדושי החת"ס שבת ס"ה ע"א ד"ה והנלע"ד.

9. הל' פסוה"מ פי"ד ה"ד.

בדין ד'החוטף ס"ת מן השוק' פלוגתת רש"י והרמב"ם

ולכאורה יש להוסיף פלוגתא נוספת דאזלי בהו רש"י והרמב"ם לשיטתייהו:

דהנה בלקו"ש חכ"ג¹⁰ מבאר רבינו מדוע לא מצינו שישתדלו לקיים מצות כתיבת ס"ת, על יסוד דברי הרא"ש ד'האידנא מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן, והביאור הוא: דמכיון שכל מטרת הכתיבה היא "ולמדה את בני" ושימה בפיהם", ומכיון שהיום אופן הלימוד הוא לא מתוך ס"ת, מסיק מזה הרא"ש שהיום קיום המצוה הוא ע"י קניית ספרים שונים.

אמנם סוכ"ס צ"ב, דמ"מ לא מצינו שדואגים לכתוב (או עכ"פ להדפיס וע"י יהודי דווקא) את הספרים? ומבאר רבינו, שמכיון שמטרת הספרים היא הלימוד שבהם, א"כ, בזמן שהיה אסור לכתוב תושבע"פ והדרך היחידה היתה לימוד מתוך הס"ת, ובכדי ללמוד מן הס"ת דרוש לכותבו, הרי שזה יצר חיוב של כתיבה עם כל הפרטים הכרוכים בזה, משא"כ בזה"ז שקיום המצוה הוא ע"י ספרים אחרים (שבהם אין דינים מסויימים באופן הכתיבה והשרטוט וכו') ובמילא (פשיטא ש) אין לומר שיהיה חיוב לכתוב את הספרים (שהרי אין הכתיבה שבהם בעלת משמעות תורנית כס"ת, וא"כ לא שייך שיחול עליהם חיוב) יעו"ש שמרחיב בזה.

נמצאנו למדים א"כ שמצות כתיבת ס"ת עם כל הפרטים שבדבר אינה נוצרה כ"א מתוך הכשר למצות הלימוד בהם, ולפ"ז מבאר רבינו יסוד נוסף.

דהנה ישנה מחלוקת בפוסקים בנוגע לחוטף ס"ת מן השוק, אם יצא י"ח מצות (כתיבת) ס"ת, דלהרמב"ם והרמ"א לא יצא, ואילו לרש"י והנמו"י יצא. והביאור בזה, דדעת הרמב"ם והרמ"א שמכיון שהמצוה (עכ"פ אז) הייתה קשורה עם לימוד בס"ת שבשביל כך יש הכרח לכתוב ס"ת וכנ"ל, א"כ ההכשר נעשה חלק מגדר ותוכן המצוה, ומשום כך החוטף מן השוק לא יצא ידי חובתו.

10. שיחה א' לחגה"ש.

משא"כ רש"י והנמו"י¹¹ ס"ל שהתנאים ההכרחיים לקיום המצוה אינם נעשים חלק מגדר ותוכן המצוה, ומשום הכי החוטף ס"ת מן השוק יצא יד"ת.

והדברים מדוייקים להפליא בשיטותיהם הנ"ל: דהרמב"ם דס"ל (כנ"ל) דההכשר מקבל גדר הדבר בעצמו, א"כ ה"נ אזיל לשיטתיה וס"ל דמצות הכתיבה היא מהווה חלק מתוכן המצוה, משא"כ רש"י דס"ל דאין ההכשר נכלל בגדר המצוה עצמה, א"כ ה"נ אין הכתיבה מהווה חלק מקיום מצות הלימוד בס"ת. ודו"ק.



ז

בגדר החיוב דחג החנוכה

פלוגתת רש"י והרמב"ם

ולכאורה יש להוסיף פלוגתא נוספת דאזלי בהו רש"י והרמב"ם לשיטתייהו.

דהנה בלקו"ש ח"י¹² מביא רבינו פלוגתת הפוסקים, אי הקביעות דחג החנוכה היא רק להלל והודאה ולא למשתה ושמחה (כשיטת הטושו"ע), או אף למשתה ושמחה, ובלשון הרמב"ם¹³ "שמונת ימים האלו שתחילתן (ליל) חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל". ומבאר דיסוד פלוגתתם תלוי אם הקביעות של חג החנוכה היה (גם) על נצחון המלחמה (שהוא נס גשמי), ומשום כך מצות החג נתקנה (גם) במשתה ושמחה, עניינים הנוגעים לגוף, והכי ס"ל להרמב"ם, או רק על הנס דההצלה הרוחנית, שאז הקביעות היא בעניינים רוחניים כהלל והודאה בלבד, וכן היא שיטת הטושו"ע¹⁴.

אמנם ביסוד זה גופא יל"ע אמאי להרמב"ם הקביעות היא גם על הנס הגשמי דנצחון המלחמה, משא"כ לשאר הפוסקים? ומבאר בחלק ל'¹⁵ וזלה"ק: "לכו"ע היו"ט דחנוכה שייך הן לנצחון המלחמה והן לנס הנרות, אלא דפליגי אם הנס דנצחון המלחמה אינו אלא הקדמה והכשרה לנס הנרות, וזהו סיבת קביעת החג, או שנצחון המלחמה לא דומה כהקדמה בלבד, אלא דומה בתקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי החנוכה" ע"כ.

11. ולכא"ו בשיטת הנמו"י צ"ע מדברי ר"י ענגיל בבית האוצר מע' א-ב כלל א אות ה' דכמשמע שם דלהנמו"י הכשר הו' חלק מהמטרה בעצמה. ואכ"מ.

12. עמ' 142.

13. הל' חנוכה פ"ג ה"ג.

14. סי' תר"ה.

15. עמ' 204 ואילך.

ולכאורה צ"ב, דהא לכו"ע המטרה בנס החנוכה אינה כ"א בשביל הנצחון הרוחני, ומאי טעמא דהרמב"ם שמציינים גם את הנס הגשמי?

וי"ל בדא"פ דהרמב"ם אזיל לשיטתיה וס"ל דמכיון שהנצחון הרוחני היה שייך רק לאחר וע"י הנצחון הגשמי, הרי גם הנצחון הגשמי יש בו את תוקף הנס דהנצחון הרוחני, וככל הכשר המהווה חלק מהמטרה עצמה וכנ"ל.

וראה זה פלא: דהנה איתא בשבת¹⁶ "מאי חנוכה, דת"ר בכ"ה בכסלו יומי חנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא לאתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום א' נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", והנה בקושיית הגמ' 'מאי חנוכה' פירש רש"י "על איזה נס קבעוה", וע"ז תשובת הגמ' דקביעות החג היא על הנס דפך השמן, וי"ל דרש"י לשיטתיה דהכשר אינו משתווה להיות חלק מהדבר עצמו, ומשו"ה ס"ל דכל הקביעות דהחג אינה כ"א בהמטרה הסופית, והיינו הנצחון הרוחני¹⁷. ודו"ק.



ח

בגדר ד'מלאכת מחשבת' פלוגתת רש"י והרמב"ם

ולכאורה יש להוסיף פלוגתא נוספת דאזלי בהו רש"י והרמב"ם לשיטתייהו.

דהנה, בדין איסור עשיית מלאכה בשבת, ידוע דיש תנאי הכרחי בכדי להתחייב על פעולת המלאכה, והוא מלאכת מחשבת, דילפינן מן המשכן דכל מלאכה בעינן דתהוי מלאכת מחשבת.

והנה בתוצאות חיים¹⁸ הביא פלוגתת רש"י והרמב"ם בנוגע לזומר אי הוי אב מלאכה כנוטע (והיינו משום דהזמירה עוזרת לגידול הצמחים והויא כנטיעה), או דלא הוי כ"א

16. דף כא ע"ב.

17. משא"כ להרמב"ם שאינו לומד כך את שאילת הגמ'. ראה בשיחה הנ"ל בח"י.

18. סי' ה'.

תולדה. דהרמב"ם פסק דהוי אב וכלשונו¹⁹: "וכן הנוטע והמבריך והמרכיב והזומר כולן אבות מלאכות הן, שכל אחד מהם לצמח דבר הוא מתכוון", אמנם רש"י ס"ל בהדיא²⁰ דזומר לא הוי כ"א תולדה.

ומבאר דיסוד מחלוקתם הוא משום דזומר (והיינו כריתת ענפים), אינו דומה בפעולתו לנטיעה, כ"א במטרתו, שמטרת שניהם להצמיח, ומשו"ה י"ל דבהא גופא פליגי אי התוכן דמטרת הפעולה מהני לשוייה כאותה הפעולה.

ובהא פליגי: דהרמב"ם ס"ל דמלאכת מחשבת הוי חלק מפעולת הדבר, והיא המחדשת שם פעולה בהנפעל, ומשום הכי, דבזומר הוי המחשבה ע"מ להצמיח, א"כ ה"ז אותו תוכן של פעולה כנוטע, דבשתייהם מהניא המלאכת מחשבת להחשיבם כפעולת צמיחה, אמנם רש"י ס"ל דמלאכת מחשבת אינה חלק מהפעולה, ואינה מחדשת שם פעולה במלאכה, כ"א כתנאי בלבד, וא"כ הרי נוטע וזומר הוו ב' פעולות, ומשו"ה לא הוי זומר רק כ"א תולדה דנוטע, עכתו"ד יעו"ש.

ולכאורה בהא גופא יל"ע אמאי להרמב"ם מלאכת מחשבת הוי כחלק מפעולת המלאכה, דמשו"ה מהני לשוייה לזומר כנוטע, משא"כ לרש"י?

וי"ל בדא"פ על יסוד הדברים הנ"ל: דנ"ל דלכו"ע מלאכת מחשבת ביסודה אינה כ"א תנאי הכרחי בכדי לעבור על איסור עשיית מלאכה בשבת, אלא דבהא פליגי:

דהרמב"ם ס"ל דמכיון דמלאכת מחשבת מוכרחת בכדי לעבור על איסור שבת, הרי היא הכשר להאיסור, וממילא היא מהוה חלק ממלאכת וגדר האיסור, (וע"ד שנת"ל בהולכת הדם למזבח שנכלל בהעבודה דזריקת הדם, והיינו משום שהוא הכרחי לפעולה דזריקת הדם), ולשיטתיה אזיל, אמנם רש"י לשיטתיה דהכשר אינו נחשב לחלק מהדבר עצמו, ושפיר לא הוי מלאכת מחשבת כ"א תנאי²¹, ודו"ק.

19. הל' שבת פ"ז ה"ד.

20. דף עג: ד"ה כולן.

21. ואגב הא, נראה לבאר באופן נפלא ב' לשונות בדברי הרמב"ם ש(לכאו') סותרים זל"ז. דהנה בפ"ג מהל' שבת ה"ג כ' וז"ל: "הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחילת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים, וקודם שינוח קלטו אחר בידו או קלטו כלב או נשרף פטור, מפני שאין הנחה זו הנחה שנתכוון לה. לפיכך אם נתכוון בשעת זריקה לכך חייב. ומשמע שהחסרון הוא מפני שחסר בהמלאכת מחשבת. אמנם בהט"ו כ' וז"ל: "...זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לד' אמות פטור כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת העקירה" – דלכאו' בה"ג כ' דהחסרון הוא דליכא מלאכת מחשבת, ובהט"ו משמע שזהו חסרון בפעולת ההנחה עצמה ('שאינן ההנחה גמורה')? וע"פ יסוד



ט

בדין דחצי שיעור

פלוגתת רש"י והרמב"ן עם הרמב"ם

א

מביא שיטת רש"י והרמב"ם ומצריך ביאור בדברי השפ"א

בנוגע לאיסור ח"ש, קיי"ל דח"ש אסור מה"ת, ובטעם האיסור איתא במס' יומא²² דהוא משום דחזי לאיצטרופי לאיסור השלם, וכדלקמן.

והנה בנוגע לאיסור ח"ש בשבת מצינו מספר דיעות: דרש"י²³ (בד"ה וכי מותר לאפות פחות מכשיעור) כתב וז"ל: "נהי דחיוב חטאת ליכא איסורא מיהא איכא, דהא קי"ל ח"ש אסור מן התורה..." אמנם בנוגע לפעולת העקירה ללא הנחה כתב²⁴ דאין בזה איסור כ"א משום גזירה דרבנן, אך מדאורייתא שרי, ולכאורה ב' המקומות סתרי אהדדי.

ובמאירי (הובא בתוצ"ח²⁵) כתב ביישוב הדברים, דיש חילוק בין ח"ש לחצי מלאכה, ד"בעקירה בלא הנחה דהוי חסרון בענין שם המלאכה שלא נגמרה עדיין ליכא איסורא מן התורה, אבל בח"ש כגון אופה בח"ש, דענין המלאכה עשה כולה דהא אפה, אלא דחסר השיעור, זה דמי לכל ח"ש", והיינו דבאמת ס"ל לרש"י, דח"ש שייך גם באיסורי שבת, אלא דח"ש שייך רק שנעשתה פעולה מושלמת, דאז שייך לאיסור גם חצי שיעור, משא"כ בעקירה בלא הנחה, דאין בזה שום פעולה אסורה ומשו"ה ה"ז מותר מן התורה.

אמנם ברמב"ם כ' וז"ל: "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י, ויעקור מרשות זו ויניח ברשות שניה, אבל אם עקר

התוצ"ח אוי"ל דלאחר שמשמיע שזהו חסרון במלאכת מחשבת ה"ז חסרון בפעולה עצמה. דהא לרמב"ם מלאכת מחשבת הוי חלק מהפעולה. ודו"ק.

22. דף ע"ד ע"ב.

23. דף ע"ד ע"א.

24. דף ב' ע"א. דף ג' ע"א.

25. סימן ח'.

26. פי"ב ה"ט.

ולא הניח או הניח ולא עקר או שהוציא פחות מכשיעור פטור", הרי להדיא שהרמב"ם השווה חצי מלאכה (דעקירה בלא הנחה) ל(הוצאת) חצי שיעור דהוי פעולה מושלמת, וכבר נחלקו האחרונים בכוונת הרמב"ם, דבשפ"א²⁷ כתב דהרמב"ם ס"ל דחצי מלאכה נמי אסור כח"ש, ובתוצ"ח כ' דשיטת הרמב"ם היא דח"ש דשבת שרי כחצי מלאכה. עיי"ש שמבאר סברת הדבר.

והנה בשיטת השפ"א יל"ע טובא דלכאורה צדקו דברי המאירי בזה, דהא בעקירה בלא הנחה לא נעשתה שום פעולת איסור וכנ"ל, וא"כ כיצד שייך לאסור גם פעולה דחצי מלאכה?

ב

מביא ביאור האחרונים ומקשה ע"ז

ובפשטות היה אפ"ל, דהנה חקרו באחרונים²⁸ בטעם האיסור דחזי לאצטרופי, אי הוי סימן או סיבה.

וביאור הדברים די"ל בב' אופנים:

א. דעצם העובדה דכזית חלב (ד"מ) אסור – ה"ז מוכיח דכל חלק מהכזית הוא ממרכיבי האיסור, דאל"כ ממה נוצר הכזית האסור. ולפ"ז חזי לאצטרופי היינו שהאיסור השלם מוכיח שכל חלק מהוה אחוזים מסויימים מכמות (וממילא גם מאיכות) האיסור.

ב. דפחות מכשיעור אינו אסור משום סימן, דהא איסור התורה הוא בפעולת אכילת כזית חלב, ובאם אכל פחות מכזית אי"ז פעולה של אכילה ובמילא אי"ז אסור. ובסגנון אחר: דהנה יסוד האיסור – לאופן זה – מורכב מב' פרטים: א. חומר האיסור. ב. צורת (והיינו, פעולת) האיסור, וכשם שאין איסור להריח חלב כ"א לאוכלו, עד"ז אין איסור בפחות מכזית דאי"ז נחשב לפעולת אכילה.

ולאופן זה הא דח"ש אסור אי"ז כ"א משום סיבה, ובפשטות כוונת הדברים היא שהאיסור הוא (כעין) סייג על הגברא שלא יבוא לידי האיסור השלם, וזוהי כוונת הסוגיא בהא דח"ש אסור משום דחזי לאיצטרופי.

27. דף ב' ע"א. ועוד רבים ס"ל הכי. יעויין בשד"ח מע' ח' כלל ד'.

28. פרמ"ג פתיחה להל' בשר בחלב. מפענ"צ ע' קפה. צל"ח מס' פסחים דף מד ע"א. קוב"ש (בקובץ שמועות) ח"ב עמ"ס חולין עמ' קנד. שד"ח כללים מע' ח' כלל ד'. לקו"ש ח"ז עמ' 110.

והנפק"מ בין ב' אופנים אלו (כמובא באחרונים²⁹), באוכל ח"ש חמץ בסוף זמן הפסח, באופן שאין שייך שום הי"ת לאכול הח"ש הנוסף, דאי הוי משום סימן הי"ז נמי אסור, משא"כ אי לא הוי כ"א סייג, א"כ אי"ז שייך בנדר"ד. ופשוט.

ולפ"ז היה אפשר ליישב דברי הרמב"ם, די"ל דס"ל כהאופן דח"ש אסור משום סייג, וא"כ זה שייך גם בעקירה בלא הנחה, שהרי ע"י העקירה יבוא לידי פעולת ההנחה. משא"כ רש"י י"ל דס"ל דח"ש אסור משום סימן, וא"כ אי"ז שייך כ"א בפעולת איסור, משא"כ בעקירה בלא הנחה דאין שייך לומר דאסור משום סימן, דהא לא נעשה האיסור.

אמנם לכאורה הדברים תמוהים, ובשתיים:

א. דהא בעקירה לא נעשתה שום פעולת איסור, וא"כ לכאורה אי"ז שייך לאיסור ואפי' באופן של סייג, דהא א"א להחיל איסור (ומדאורייתא) על דבר שאינו מהוה שם ופעולה (וכעין דוגמא לזה, שיהיה אסור (מדאורייתא) לשרות בשר בחלב מחמת שיבא לבשל) ?

ב. לכאורה זהו חידוש עצום ביותר לומר דאיסור התורה יסודו בגברא, דהא איסורי התורה נובעים מצד איסור החפץ עצמו וכתוצאה מזה נוצר איסור על הגברא, אך אין יסוד האיסור מתחיל ונובע מהגברא, ובוודאי לא באופן של סייג³⁰ ?

והדרא קושיין – בביאור שיטת הרמב"ם אליבא דהשפ"א – לדוכתה.

ג

מביא דברי כ"ק אדמו"ר ומקשה ע"ז מדברי הרמב"ם בהל' שבועות

והנה בלקו"ש³¹ מביא כ"ק אדמו"ר חקירת הרוגצו"בי אי ח"ש הוי איסור כללי בכל התורה, והיינו דח"ש אינו מהוה חלק מהאיסור השלם, וכגון האוכל ח"ש חלב אינו עובר על אכילת חלב, כ"א זהו דין ואיסור כללי בכל התורה, או דהוי דין הנוצר מהאיסור הפרטי בכל מקום.

29. צל"ח שבהערה קודמת.

30. אמנם אי"ז מושלל לגמרי, וראה שד"ח כללים מע' א' כלל קכ"א שקיבץ השיטות בזה. לקח טוב כלל ח'. והנה בשו"ע אדה"ז סי' תמ"ב בקו"א סק"ב מבאר בדברי רש"י שכתב דהא דבעי פירור ושחיקה בע"ז היינו משום חשש תקלה שלא יהנה מע"ז, ומבאר דלפ"ז משמע דרש"י ס"ל דזהו רק מדרבנן, דהא אי הוי דאורייתא הרי אי"ז משום חשש. אמנם מקשה דמשמע בהסוגיא דזהו איסור דאורייתא. ואינו מיישב. ומקושייתו משמע דלומד ברש"י דסייג לא הוי כ"א מדרבנן. ועצ"ע.

31. חל"ט עמ' 232.

ובפשטות נ"ל דב' צדדים אלו תלויים בב' הצדדים הנ"ל: דאי ח"ש היינו משום סימן, והיינו שהאיסור השלם מהוה סימן שכל פרט המרכיב את האיסור הוא ג"כ אסור, א"כ פשיטא שזהו איסור פרטי בכל מקום, שהרי הוא מרכיב של האיסור הפרטי, ובאם נימא דלא הוי כ"א סייג על הגברא ה"ז איסור כללי בכל התורה.

והנה כותב שם רבינו וזלה"ק: "באם נאמר שיש לימוד מיוחד לח"ש בחמץ (ראה רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז ובמפרשיו), מסתבר שגם בשאר האיסורים הוא פרט בכל ענין בפ"ע (וע"ד הבערה לחלק יצאת – אף שאינו דומה לגמרי) עכלה"ק.

ומדברי רבינו משמע דלשיטת הרמב"ם דיליף לימוד מיוחד לח"ש באיסור אכילת חמץ (מקרא ד'לא יאכל'), ה"ז איסור פרטי – וממילא הוי סימן.

ולכאורה דברי רבינו תמוהים, דהא מדברי הרמב"ם מוכח להדיא דס"ל דח"ש אינו כ"א משום סיבה וסייג, ובמילא אי"ז כ"א איסור כללי.

דהנה בהל' שבועות³² כתב הרמב"ם וז"ל: "מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבילות וטריפות וכיוצא בהן", הרי דהשווה אכילה חצי זית באיסור שבועה, לשאר איסורים דאסורים בח"ש.

ובמל"מ תמה וז"ל: "נראה דס"ל דכשם דח"ש אסור מן התורה בכל האיסורים, ה"נ בנשבע שלא יאכל אסור לאכול פחות מכשיעור, ואני תמה בדין זה דבשלמא בשאר איסורים גזה"כ הוא דהאכל כשיעור ענוש יענש, ואם אכל פחות שלא יענש אבל יש איסורא בעלמא, אך במי שנשבע שלא יאכל אי אמרת דסתם אכילה היא בכזית, א"כ זה לא קיבל עליו שלא לאכול כ"א כזית ולמה יאסר בפחות מכזית?" ובהמשך דבריו הביא דברי הר"ן ש(אף שבתחילה הק' כן על שיטת הרמב"ם, מ"מ במ"א חזר בו ו)ס"ל כהרמב"ם, אמנם הרמב"ן פליג וס"ל דח"ש אינו שייך באיסורי שבועה.

ולכאורה צ"ל דב' שיטות אלו תלויות בהנ"ל: דהרמב"ם דס"ל דח"ש אינו כ"א משום סייג וסיבה, א"כ הא שייכא באיסורי שבועה נמי, דסו"ס הרי יכול לבוא לידי האיסור השלם, משא"כ הרמב"ן דס"ל דח"ש אסור משום סימן וא"כ הא לא שייכא בשבועה וכפשוט.

ולפ"ז דברי רבינו צריכים ביאור, דהא מהכא מוכח דלהרמב"ם ח"ש אינו משום סימן (והיינו איסור פרטי) כ"א משום סיבה וסייג?

32. פ"ד ה"א.

ויתירה מזו – דברברי הצפע"נ (המהווים המקור לחקירה זו, וכמצוין שם) כתב להדיא דלהרמב"ם הוי איסור כללי והוכיח כן מהלכה זו (גבי שבועה), ומדוע שינה רבינו לומר דהוי איסור פרטי, ולכאורה ה"ז סתירה מיניה וביה.

ד

מביא דברי השאגת אריה

ונ"ל ובהקדים, דהנה בנוגע להא דאין ח"ש באיסור "בל יראה" כ' בשאגת אריה³³ וז"ל: "ונ"ל ליתן טעם בדבר דמאי שנא לענין בל יראה דליכא איסורא כלל בפחות מכשיעור, משא"כ בכל האיסורים, משום דאמרינן התם דהא דח"ש אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופי איסורא קאכיל, וה"ט לא שייך אלא באיסורי אכילה, דקיי"ל אם אוכל כזית בכדי שיעור אכילת פרס מצטרף וחייב עליו, הרי שאם אכל עכשיו כלשהו, כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שיחזור עמו לשיעור כזית, נמצא האי כלשהו שאכל כבר באיסורא אכל למפרע, דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה, אבל גבי בל יראה דאפי' אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא על מכאן ולהבא, וכל זמן ששהו אצלו פחות מכזית ליכא איסורא כלל למפרע, אפי' לבתר שהשלימו לכזית אינו עובר על שהיות פחות משיעור כלל דלשעבר, אלא על להבא משעה שהשלים לכשיעור, וכיוון דא"א לעולם שיבוא לידי איסור על שהיה זו של פחות מכשיעור לעניין בל יראה למפרע לית לן בה כו' עי"ש.

ובכוונת דבריו נראה שלמד ביסוד האיסור דח"ש, דאי"ז משום סימן או סייג, כ"א משום דזהו תחילת הפעולה היוצרת את האיסור.

וביאור דבריו, דהנה באיסורי התורה יש בכללות ב' סוגים, איסור בעצם הפעולה, ואיסור לגרום לתוצאה מסויימת.

ולפ"ז: באיסורי אכילה, דשם האיסור הוא בפעולת האכילת כזית, הרי בתחילת אכילתו התחיל בפעולת אכילת כזית ומשו"ה הרי זה אסור, והיינו שמכיון שהתורה אסרה פעולת אכילת דבר איסור, הרי משעה שמתחיל לפעול הפעולה ה"ז גופא מהוה חלק מפעולת האיסור עצמה, ואף שבפועל לא אכל כזית מ"מ חזי לאיצטרופי, והיינו שזוהי תחילת פעולה הראויה להיות מושלמת, ומשו"ה ח"ש נמי אסור. משא"כ גבי בל יראה דשם אין האיסור

33. סי' פ"א בסופו.

בפעולה כ"א בתוצאה, וא"כ בחצי זית חמץ שברשותו אי"ז תחילת איסור כלל, דהא אין כאן שום תוצאת איסור.

וא"כ נמצאנו למדים שיסוד האיסור בח"ש הוא משום שזהו תחילת פעולת איסור הראויה להצטרף לאיסור השלם (אך אי"ז רק משום סייג על הגברא, כ"א שבח"ש עצמו התחיל בפעולת האיסור השלם).

ה

עפ"ז מיישב דברי הרמב"ם

וע"פ יסוד זה, ובצירוף המבואר בדברינו הנ"ל נראה ליישב כהנ"ל:

דהנה במלאכת הוצאה הרי היא כוללת בתוכה ג' חלקים: עקירה מהרשות הקודמת, עצם פעולת ההוצאה, וההנחה ברשות השניה. וכל ג' החלקים הם הכרחים בשביל שלימות פעולת ההוצאה.

והנה לעיל הוכחנו בשיטת הרמב"ם שכל פעולה ההכרחית בשביל התוצאה הרי היא מקבלת את תוקף התוצאה עצמה, ועד"ז נראה לומר בנדו"ד, דמכיון דפעולת ההוצאה אינה שייכת כ"א בעקירת החפץ בתחילתה, הרי שפעולת העקירה היא חלק מפעולת ההוצאה (וע"ד המבואר לעיל בהולכת הדם למזבח, דנתבאר דאף שהולכה מצ"ע אינה עבודה, מ"מ מכיון שהיא הכרחית הרי היא מקבלת גדר דעבודה).

ובאם כנים הדברים יתורצו בטוב טעם כל הקושיות הנ"ל:

די"ל דהרמב"ם אזיל לשיטתיה בגדר הכשר, וא"כ ה"נ שעקירה מצ"ע אינה כ"א חצי מלאכה, ואין בזה מצ"ע שום פעולת איסור, מ"מ מכיון שהיא הכרחית בשביל ההוצאה הרי היא נחשבת לתחילת פעולת ההוצאה. וע"פ הנ"ל בדברי השאג"א שתחילת פעולת איסור אסורה משום ח"ש, א"כ בעקירה נמי מכיון שהיא תחילת פעולת ההוצאה הרי היא ג"כ אסורה מדין ח"ש.

ולפי"ז יתיישבו דברי הרמב"ם בהל' שבועות, דמכיון שבפעולת אכילת הכיכר – שנשבע שלא לאוכלו – הרי הוא מתחיל בפעולת האיסור, א"כ פשיטא דזהו נמי אסור מדין ח"ש ושוב לק"מ.

ו

עפ"ז מיישב דברי כ"ק אדמו"ר

ובזה יובן מה שהקשינו בדברי כ"ק אדמו"ר דשינה בדעת הרמב"ם מדברי הצפע"נ וכתב דלדעת הרמב"ם ה"ז איסור פרטי, והקשינו מהל' שבועות דשם אין שייך לומר דזהו אסור משום סימן? ולהנ"ל א"ש דבאמת אי"ז משום סימן כ"א משום שזהו תחילת פעולת האיסור הפרטי, ומ"מ הוי איסור פרטי, דהא ח"ש היינו תחילת פעולת האיסור הפרטי וכן"ל.

ואדרבה מוכרחים אנו לומר דזהו איסור פרטי בכל מקום, דהא כל יסוד האיסור הוא משום שהוא מתחיל בפעולת האיסור.

ז

עפ"ז מיישב קושית השד"ח

ונראה בדא"פ לבאר דברי כ"ק אדמו"ר בעומק יותר, ועפ"ז ליישב קושיית האחרונים:

דהנה בשד"ח³⁴ הביא שהקשו אמאי צריך הרמב"ם פסוק מיוחד לאיסור אכילת חמץ בפסח (כן"ל), ותירצו דחמץ לא דמי לאיסור חלב (דהוא המקור לאיסור ח"ש) משום דהיה לו שעת היתר קודם הפסח, ועפ"ז חדשו דחמץ בע"פ לאחר חצות אין ח"ש שלו אסור מה"ת דהא לא כתיב ביה לא יאכל.

והקשו דלפ"ז בשבועה אמאי פסק הרמב"ם (כן"ל) דאיכא איסור ח"ש, וכן בפיגול ונותר והרי היתה להם שעת היתר, כמו"כ הוסיפו להקשות מאיסור ח"ש ביוה"כ ושבת, דבכולהו היתה להם שעת היתר ומדוע אסור בהם ח"ש.

וע"פ הנ"ל נ"ל, ובהקדים החקירה המובאת באחרונים³⁵ אי באיסורים זמניים שייך חלות דאיסור חפצא, דלכאורה אין האיסור מהותי בעצם החפץ, והראיה דהאיסור תלוי בזמן מסויים ובהנהגת הגברא כו'.

34. המצויין לעיל.

35. אתון דאורייתא כלל י'. בית האוצר אות א' כלל קכ"ה. שיחות קודש אחש"פ תשל"ו. לקו"ש חכ"ב עמ' 106 הע' 32.

ועכ"פ לאופן זה י"ל דזהו מאי דילפינן מלא יאכל, והיינו דאף דהכא עסקינן בחמץ, דזהו איסור התלוי בשבעה (ומחצה) יום, וקודם הפסח ולאחריו אותו החפץ מותר באכילה, ועכ"ז ה"ז אסור משום ח"ש, וע"כ שאי"ז משום סימן, כ"א משום שזהו תחילת פעולת האיסור.

ובזה סרה קושייתם, דלא יאכל אינו מקור לאיסור חמץ גרידא, כ"א מוכיח שגדר הח"ש אינו משום סימן (דזה אינו שייך באיסור זמני), אלא משום תחילת פעולת האיסור, ושפיר אסור בשאר המקומות ג"כ, ולפ"ז נדחית הוכחת האחרונים (הנ"ל) דחמץ בע"פ אינו אסור משום ח"ש, דהא בע"פ נמי אסור משום תחילת פעולת איסור. ודו"ק.

ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם המובא לעיל, בנוגע לאכילת ח"ש באיסור שבועה דכתב ש"אם אכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית, והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבילה וטריפות וכיוצא בהן", דלכאורה יל"ע אמאי נקט דוגמא דנבילה וטריפות, ולא כתב סתם דזה אסור משום דקי"ל ח"ש אסור מה"ת? וע"פ הנ"ל י"ל דכוונתו להדגיש דגדר האיסור בשבועה הוא כנבילה וטריפה, והיינו דאף ששם איכא למימר דהוי משום סימן מ"מ מלא יאכל למדים דזהו משום תחילת פעולת האיסור וכנ"ל.

ח

מבאר דרש"י אזיל לשיטתיה

אמנם כ"ז אינו כ"א לשיטת הרמב"ם, אבל רש"י דס"ל דהכשר אינו נהיה חלק מפעולת הדבר עצמו, א"כ ה"נ בח"ש ס"ל דאין שייך להגדיר את פעולת העקירה כתחילת פעולת האיסור, ומשו"ה אי"ז אסור כ"א מדרבנן, ודו"ק.

ט

מבאר בעומק יותר בגדר דח"ש ולפי"ז מוכיח דרש"י הרמב"ם והרמב"ן אזלי לשיטתיהו

ונראה שיש לומר בגדר האיסור דח"ש בעומק יותר:

דהנה עד עתה הסברנו שפלוגתת רש"י והרמב"ם היא האם העקירה מהוה את תחילת פעולת ההוצאה (משום שהיא מוכרחת) או שלא, אך לכו"ע יסוד האיסור הוא (כדברי

ישיבת תות"ל מגדל העמק

השאג"א הנ"ל) דזהו משום תחילת פעולת האיסור, רק השאלה היא האם העקירה נחשבת כתחילת פעולת האיסור.

אמנם נ"ל דפלוגתתם היא בגדר האיסור דח"ש, די"ל דהרמב"ם ס"ל שגדר האיסור בח"ש היינו משום שהאדם האוכל ח"ש דאיסור, הוכשר לקראת האיסור השלם, משום שכעת אין בינו לאיסור כ"א ח"ש השני.

ואי"ז משום שהתחיל בפעולת האיסור (כנ"ל מהשאג"א), כ"א שאיסור התורה הוא בעצם העובדה שכעת גופו של האדם (או פעולתו) מוכשר(ת) יותר לקראת תוצאת האיסור, והיינו דאי"ז דין בפעולה (כשאג"א), כ"א דין בתוצאה.

אמנם כ"ז אינו כ"א לשיטת הרמב"ם דס"ל דהכשר הוי שם ומציאות, אך לשיטת רש"י דס"ל דהכשר לית ביה גדר האיסור, אאפ"ל שגדר האיסור דח"ש הוי משום ההכשר לקראת האיסור, וא"כ אי"ז כ"א משום סימן.

ולפ"ז אזלי לשיטתייהו (ובגדר האיסור עצמו):

דהרמב"ם דס"ל דיסוד האיסור דח"ש הוי משום הכשר, א"כ הא שייכא נמי בעקירה, שהרי התחילה פעולת העקירה, וא"כ החפץ מוכשר וקרוב יותר לאיסור, וכן גבי שבועה, שבעת שהתחיל לאכול מהכיכר האסור עליו, הרי הוא התקרב לידי האיסור, ומשום כך זהו ג"כ אסור מדין ח"ש, משא"כ רש"י דס"ל דאיסור דח"ש אינו משום הכשר אלא משום סימן, א"כ פשיטא שזה אינו שייך בעקירת חפץ בשבת, ובאכילת ח"ש בשבועה. וכנ"ל בארוכה.

ולפ"ז י"ל דהרמב"ן נמי אזיל לשיטתיה, דהנה לעיל (באות א' בסוגיה דחינוך קטן) הובא שהרמב"ן ס"ל כרש"י, דהכשר אינו מקבל גדר המטרה עצמה, וא"כ ה"נ אזיל לשיטתיה ומקשה על דברי הרמב"ם הפוסק שיש ח"ש באיסור שבועה (וכפי שהובא לעיל), שהרי לשיטת הרמב"ן ע"כ שח"ש לא הוי כ"א משום סימן, וא"כ אי"ז שייך בשבועה. ודו"ק.

,

לפ"ז מבאר דברי כ"ק אדמו"ר בעומק יותר

ולפ"ז יש לבאר דברי כ"ק אדמו"ר בעומק יותר, די"ל דהא דלהרמב"ם ח"ש הוי איסור פרטי, היינו משום שיש חילוק בין דבר המוכשר לאיסור קל לדבר המוכשר לאיסור חמור,

והיינו שהתורה אסרה על האדם ליצור מצב להכשיר את עצמו (או פעולתו) לידי מצב של איסור, וא"כ הרי לא הרי דבר המוכשר לאיסור החמור (שאז ההכשר חמור יותר), כדבר המוכשר לאיסור הקל.

[וכפשוט שבזה נתיישרה קושיית השד"ח הנ"ל, דהא 'לא יאכל' הוי גלוי מילתא בגדר דח"ש, וע"ד שנת"ל]. ודו"ק.



בגדר הלאו ד'לפני עור' פלוגתת רש"י הראב"ד והרמב"ם

א

מביא דברי כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש הנ"ל מביא רבינו חקירת הרגוצ'ובי בנוגע לאיסור ד'לפני עור', אי הוי איסור כללי בכל התורה, והיינו שיש איסור כללי על האדם שלא להכשיל חבירו באיסורים, או דזה כאילו שהמכשיל את חבירו באיסור מסויים, ה"ז כאילו שהוא עצמו עבר על אותו האיסור.

ובהערה שם כ' וזלה"ק: "ועד"ז בנוגע לאיסור לפני עור – אם הוא איסור כללי, או שהוא פרט בכל ענין בפ"ע – יש לומר, שתלוי בהדיעות (ראה מנ"ח רל"ב ובהגהות הרי"פ פערלא לשם. וכבר העירו מזח"ג פה, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד וראב"ד שם) אם הנותן מכשול לפני עור – כפשוטו – עובר בלאו זה, דלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' ע"פ הכלל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו – אופן אחד דהאיסור) לחלק יצא בכל האיסורין (אף שמחולק מהבערה לחלק יצאת – דכאן הוא לפרט ולא לחלק) וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע.

[וי"ל גם להיפך: כיון שיחדו הכתוב בפ"ע – ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע. ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עור ולא בנזיר]

משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה – איסור כללי הוא] ע"כ.

והנה ברמב"ם שם מונה כ"ד דברים שמנדים עליהם את האיש והאשה, ובדבר הי"ז כתב: "המכשיל את העור", ובראב"ד שם: "א"א כגון המכה בנו הגדול", ובפשטות – כפי

שציין רבינו – נראה שיש מחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, דלרמב"ם לפני עור מתפרש גם כפשוטו³⁶, משא"כ לראב"ד (ועיין מנ"ח שם דביאר המקור להוציא הכתוב כפשוטו).

היוצא א"כ מדברי רבינו, דלשיטת הרמב"ם ד'לפני עור' הוי כפשוטו - הרי לחלק יצא בכל האיסורים, וא"כ זהו איסור פרטי בכל מקום, ולשיטת הראב"ד ד'לפני עור' אינו כפשוטו אי"ז כ"א איסור כללי.

ב

מצריך ביאור בכוונת הדברים ומבאר על יסוד דבריו לעיל

ולכאורה יל"ע דמהי"ת לומר דלפני עור הוי פרט בהאיסור עצמו, דתינח גבי ח"ש – דהא סוכ"ס התם הח"ש הוא חצי מהאיסור השלם, משא"כ במסייע להנזיר בשתיית היין (ד"מ), וכיצד שייך לומר שהוא עצמו עובר על אותו האיסור?

ונ"ל בביאור הדברים על יסוד הנ"ל: דהנה ידוע דהדין דלפני עור אינו שייך כ"א באופן שהנזיר והיין עומדים בתרי עברי דנהרא, וא"כ הרי פעולת הושטת היין לנזיר היא מוכרחת בשביל פעולת האיסור, ולפי"ז י"ל דבהא גופא פליגי: הראב"ד אזיל לשיטתיה דס"ל דהכשר לא הוי כחלק מהמטרה עצמה וכנ"ל, ומשו"ה ס"ל דאין המסייע להנזיר עובר בהאיסור הפרטי, משא"כ הרמב"ם דס"ל דהכשר הוי כהדבר עצמו, וא"כ ה"נ ס"ל דהמסייע לנזיר עובר באותו האיסור הפרטי.

ג

לפי"ז מבאר דהראשונים אזלי לשיטתייהו

ומעתה אין לנו אלא להבחין שהדברים מדוייקים להפליא בשיטותיהם הנ"ל: דהראב"ד הסובר שלפני עור אינו כפשוטו, א"כ ה"ז איסור כללי וכנ"ל, והיינו משום דאין הכשר והסיוע נהיה חלק ממעשה העבירה עצמה, משא"כ הרמב"ם דס"ל דלפני עור הוא כפשוטו, א"כ ס"ל דהאיסור הוא פרט בכל מקום לפי ענינו (וכנ"ל), וככל הכשר שנחשב לחלק מהדבר בעצמו, ודו"ק.

36. אך ראה מנ"ח שם.

והנה רש"י עה"ת בפ"י הכתוב ולפני עור³⁷ כ' וז"ל: "לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר מכור שדה וקח לך חמור ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו", הרי רש"י לשיטתיה פירש שהכתוב אינו כפשוטו, והיינו משום דס"ל דלפני עור הוי איסור כללי³⁸, ולשיטתיה אזיל ודו"ק.

ד

מביא פלוגתת הרשב"א והרא"ש ומצריך ביאור ביסוד מחלוקתם

ובאם כנים הדברים נראה לבאר ענין נוסף:

דהנה גרסי' במס' שבת (ד.) "בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, א"ל ר' אחא בריה דרבא לרבינא ה"ד... א"ר שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים (אחר שראה ובא לפנינו לישאל לרדותה קודם שיבוא חבירו ליד חיוב חטאת – רש"י). מתקיף לה רב ששת (אשי) וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך (וברש"י – צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך איסור חמור), אלא אמר רב אשי... ע"כ.

ובתוס' הרא"ש (שם) הביא דברי התוס' וז"ל: "תימה הא אמרינן בפרק בכל מערבין דסבר רבי נחא ליה לחבר דליעבד איסורא זוטא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, אלמא אומרינן לו לאדם לך חטא לזכות לחבירך, וי"ל דלא דמי דהתם היינו טעמא כיון דהוא ספי ליה איסורא דא"ל מלא לך כלכלה תאנים (ו)אם יאכל עם הארץ טבל על ידו הוי כאילו הוא אוכלו, לפיכך מוטב שיעשה הוא איסור קל ויתרום שלא מן המוקף ואל יאכל עם הארץ טבל על ידו, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אינו דין שיעשה הוא אפי' איסור קל בכדי לפטור חבירו מן החמור" ע"כ, והיינו שיש חילוק יסודי בין סוגייתינו לסוגיא בעירובין, דהתם מכיוון שהאיסור נגרם ע"י החבר (שמעניק לעם הארץ פירות טבל), ה"ז נחשב ד"כאילו הוא (החבר) אוכלו", ולכן על החבר לעבור על האיסור הקל, משא"כ בסוגייתנו שהאיסור נגרם ע"י מדביק הפת לתנור, ומשו"ה אין על החבר לעבור על איסור קל בכדי להצילו.

37. ויקרא יט, יד. הבא לקמן זהו בנוסף להביאור ע"פ פשוט"מ.

38. ולהעיר מדברי רש"י חולין דף ג' ע"א ד"ה 'ואפ"י כותי' שכ' "דלית להו לפני עור לא תתן מכשול אלא כמשמעו שלא יתן אבן בדרך עור להפילו".

ישיבת תות"ל מגדל העמק

אמנם עדיין צ"ב (כמבואר במפרשים) שלפ"ז גם למדביק עצמו יהיה מותר לרדות את הפת, שאם הוא דואג לאיסור החמור דחבירו כ"ש שידאג לעצמו (ומדוע מסתפק רב ביבי)? וע"ז ממשיך: "ואפי' למדביק עצמו לא תפשוט מדרכי שהתירו לו לרדותה, דגבי הך דרבי עדיין לא נעשה האיסור לגמרי (שהרי פירות הטבל עדיין לא נאכלו) ויכול לתקן ע"י איסור קל... אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה אלא שעתידי ליגמר ממילא... יעו"ש.

וברשב"א כתב עד"ז וז"ל: "קשה ליה לר"ת ז"ל והא אמרינן בפרק בכל מערבין ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, ופריק שאני התם שעל ידו הוא נעשה, שאומר לו מלא לך כלכלה זו תאנים מתאנתי. וא"ת תפשוט מהתם הא דרב ביבי דהתירו, דהא התירו לו לחבר דליעבד איהו איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד עם הארץ על ידיה איסורא רבה, וכ"ש דהתירו לו לחבר כי היכי דלא ליעבד איהו ממש איסורא רבה, י"ל דשאני התם דלא נעשה האיסור עדיין ויכול הוא לתקן ע"י איסור קל... יעו"ש.

והנה, לפום ריהטא, הרי דברי הרשב"א הם כדברי הרא"ש, אמנם בעומק יותר נראה דישנם ב' שינויים עיקריים בין דברי הרא"ש לרשב"א:

א. דהרא"ש כתב דע"י שהחבר מאכיל את הע"ה טבלים הר"ז "כאילו הוא אוכלו", משא"כ הרשב"א שכתב רק "שעל ידו הוא (האיסור) נעשה".

ב. דברא"ש הקשה ממדביק עצמו (דתפשוט דרב ביבי) בפשיטות, משא"כ ברשב"א שכתב זאת בדרך כ"ש, דאם להצלת הע"ה מאיסור חמור התירו לחבר לעבוד איסור קל, כ"ש שהתירו לו לעבור איסור קל בכדי להציל א"ע מהאיסור החמור, וצ"ב יסוד שנויים אלו.

ובפשטות נ"ל דב' שנויים אלו תלויים זב"ז, והיינו דהרא"ש דס"ל דבזה שהחבר מכשיל את הע"ה הר"ז כאילו שהוא בעצמו עובר על האיסור (כאילו הוא אוכלו), א"כ מובן דאינו יכול לעשות ק"ו, שהרי בשתיים זה נחשב כאילו הוא עצמו עובר על האיסור. משא"כ הרשב"א דס"ל דבזה שהחבר מכשיל הרי זה רק שהאיסור נעשה על ידו (אך אי"ז כאילו שהוא בעצמו עובר על האיסור), א"כ שפיר עושה ק"ו למקרה שהחבר בעצמו עובר.

אמנם הא גופא צ"ב אמאי להרא"ש זה נחשב כאילו שהחבר בעצמו עובר על האיסור משא"כ להרשב"א. וכדלקמן.

ה

מביא פלוגתא נוספת ביניהם ומצריך ביאור ביסוד הפלוגתא

והנה בדף ג. הקשו בתוד"ה 'בבא' אודות דברי הגמ' שהמקרים של פשט העני ונתן כו' הר"ז פטור ומותר ואפי' מדרבנן, והקשו בתוס' דהא איכא איסור דלפני עור (ועכ"פ מדרבנן, שהרי העני יכול לקיים האיסור לבד), ותירצו דמתני' מיירי בנכרי (דאז ליכא איסור כלל), וכבר האריכו הרבה בדוחק התי' (רשב"א, מהרי"ט, פנ"י, שפ"א ועוד ואכ"מ). ובתו"י כתב ליישב דהא דתני פטורי ומותר היינו מצד איסורי שבת (אף שעדיין איכא לתא דלפני עור). וצ"ב אמאי בתוס' לא כתב ליישב הכי ונדחק דמתני' איירי בנכרי. [ובתוס' הרא"ש כתב ליישב כתוס', וברשב"א תירץ כתו"י].

ו

מבאר דפליגי בב' האופנים הנ"ל ואולי לשיטתייהו בב' הפלוגות

ונ"ל דפליגי בב' צדדי החקירה הנ"ל: דהתוס' והרא"ש ס"ל דאיסור לפני עור הרי הוא מוגדר בכל מקום לפי אותו הציור דהאיסור הפרטי, ולפ"ז בשעה שבעה"ב מכשיל העני בלאו דלפני עור ה"ז כאילו שהוא בעצמו עובר על איסור שבת, וא"כ אין שייך לומר דהא דהוא פטור ומותר היינו מצד דיני שבת – שהרי זה נמי שייך לאיסור שבת, משא"כ התו"י והרשב"א ס"ל דלפני עור הרי הוא איסור כללי ואינו שייך לדיני שבת, וא"כ שפיר שייך למינקט דפטור ומותר היינו מצד איסורי שבת, ופשוט.

ולפי מה שביארנו נ"ל דהרא"ש והרשב"א אזלי לשיטתייהו בסוגייתנו ולפ"ז מבוארים ב' הדיוקים הנ"ל:

דהרא"ש ס"ל דאיסור ולפני עור היינו שהוא מוגדר בהאיסור הפרטי שבכל מקום, ולפ"ז שפיר חשיב החבר 'כאילו הוא אוכלו', שהר"ז כאילו שהחבר בעצמו עובר על האיסור וכנ"ל, משא"כ להרשב"א דלתא דולפני עור אינו כ"א איסור כללי, וא"כ שפיר דאי"ז שהחבר בעצמו עובר על אותו האיסור, רק שהאיסור נעשה על ידו.

ולפ"ז מבואר גם החילוק השני שביניהם, דהרשב"א דיליף לכשהוא בעצמו שהדביק את הפת שיכול לעבור על איסור קל בדרך ק"ו, היינו משום דאם מוטל עליו לעבור איסור קל בכדי שהשני לא יעבור איסור חמור, הרי כ"ש שמוטל עליו לעבור האיסור הקל בכדי שלא יבוא בעצמו לידי האיסור החמור, משא"כ הרא"ש דס"ל דע"י שהחבר נותן זאת לע"ה הר"ז

כאילו שהוא עובר על האיסור, א"כ אין שייך לעשות ק"ו, משום שבשתיים החבר בעצמו עובר על האיסור החמור. ודו"ק. וראה לקמן בשיטת הרשב"א והתו"י דאזלי לשיטתייהו.



יא

בגדר שביתת עבד וגר תושב בשבת

פלוגת הרמב"ם עם הרמב"ן הרשב"א והתו"י

עה"פ "וינפש בן אמתך והגר" כ' הרמב"ם³⁹ וז"ל: "הואיל וגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת וגר צדק הרי הוא כישאל לכל דבר, במי נאמר וינפש בן אמתך והגר, זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו, שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת אבל לעצמו עושה, ואפי' היה זה הגר עבדו ה"ז עושה לעצמו" ע"כ.

וברשב"א⁴⁰ כ' שכל גר תושב (אפי' כשאינו שכיר אצל ישראל) הוא אסור במלאכת ישראל.

נמצאנו למידיים א"כ דהרמב"ם והרשב"א פליגי באיסור גר תושב, אם האיסור הוא רק בלקיטו ושכירו של ישראל (והכי ס"ל להרמב"ם), או שזהו בכל גר תושב (והכי ס"ל להרשב"א).

ולאידך מצינו פלוגתא נוספת בניהם, דהרשב"א כ' "שאלו היו העבד או השפחה עושין מלאכת רבן שלא מדעתנו וניכר שאינם עושין לדעתו שהוא מותר ואינו מצווה להפרישו", אמנם מפשטות לשון הרמב"ם משמע דאף שלא מדעתו אסור. וצ"ב יסוד ב' הפלוגתות.

ומבאר כ"ק אדמו"ר⁴¹ וזלה"ק: "וי"ל דפליגי בגדר המצוה דוינפש בן אמתך והגר – שיש לפרשה בשני אופנים⁴²:

א. דהוי פרט בשביתת ישראל, שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם, כלומר, ששביתת עבדו וגר תושב היא בכלל שביתת בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל חסר בשביתת ישראל.

39. הל' שבת פ"ה הי"ד.

40. הובא במ"מ שם.

41. לקו"ש חל"א עמ' 119 ואילך.

42. וראה בהע' 32 שם, שמציין לב' האופנים בחינוך קטן, הובא לעיל אות א', וראה לקמן.

ב. השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם, שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה ("וינפש") ביום השבת, אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על הישראל, שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו. כלומר: בתור בעה"ב מוטלת עליו האחריות והחיוב לראות שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישבתו".

ונראה שהדברים מוגדרים יותר לפמש"כ בהע' שם וז"ל: "וי"ל בסגנון אחר: לאופן הא' השביתה בעבד והגר הוי רק גדר שלילה, שלא תבטל שביתה הבעה"ב... אבל אין בשביתתו של העבד והגר קיום דשביתה, ולאופן הב' חל שם שביתה במעשה דהעבד והגר, והיינו, שבזה שהעבד והגר אינו עושה מלאכת רבו, יש בשביתתם קיום מצות וינפש האמור בתורה" ע"כ יעו"ש.

ומבאר דזהו יסוד פלוגתתם: דהרשב"א ס"ל כאופן הא' דשביתה הגר תושב והעבד היא פרט בשביתה הישראל, ולכן בעבד שכבוש תחת ידינו הרי כשעושה מלאכה עבור רבו ה"ז מבטל את שביתה רבו, ומטעם זה אסור לעבד ערל לעשות מלאכה אפי' לישראל אחר שאינו רבו (באם הישראל מצווהו לעשות המלאכה), שאז זה כאילו שהישראל עושה זאת ע"י הגר תושב.

משא"כ הרמב"ם ס"ל כאופן הב' הנ"ל ששביתה זו שייכת להעבד והגר תושב עצמם, וזה שייך רק בגר תושב שהוא שכירו ולקיטו של ישראל, דכיון שהוא משועבד לישראל הרי נמשכת עליו תורת שביתה שבת לעניין עשיית מלאכה לרבו, ולכן לישראל אחר (שאינו רבו) מותר לו לעשות, שאז לא נמשכת עליו חלות האיסור דרבו, ולאידך לרבו אסור ואפי' כשלא ציווהו, שהרי השביתה זהו דין שבגופו, עכתו"ד כ"ק אדמו"ר יעו"ש.

נמצאנו למידיים א"כ, דהרמב"ם והרשב"א מחולקים בגדר הדין דשביתה הגר תושב והעבד, והיינו דלכו"ע דין השביתה יסודו באיסור האדון, אלא דבהא פליגי: דהרמב"ם ס"ל דמכיון דהאיסור על האדון הוא שהעבד לא יעבוד, הרי השביתה היא דין בהעבד עצמו, שהרי העבד בשביתתו מהוה הכשר לשביתה האדון ולכן חל עליו שם שביתה ג"כ, משא"כ לרשב"א דאף ששביתה העבד הכרחית היא בשביל שביתה האדון, מ"מ אי"ז פועל שם שביתה בעבד עצמו.

ונ"ל דאזלי לשיטתייהו הנ"ל: דהרמב"ם דס"ל דהכשר הרי הוא מקבל שם וגדר הדבר עצמו, ה"נ ס"ל דבהעבד המהוה הכשר וחלק משביתה האדון חל שם שביתה בפ"ע. משא"כ

הרשב"א דס"ל (כנ"ל בסוגיית 'ולפני עור') דהכשר אינה כהמטרה עצמה, ה"נ ס"ל דאין חל על העבר שם שביתה בפ"ע.

וראה שם בהע' 36 שציין לדברי הרמב"ן שכותב כהרשב"א, וכן לדברי התו"י שכותב "אנחנו מצווים שלא לחלל שבת על ידינו לצוות לו ישראל לעשות מלאכתו" והיינו דס"ל כהרשב"א ששביתו היא פרט בשביתה הישראל, ולפום דברינו לעיל הרי אזלי הנך רבוותא לשיטתייהו, דהרמב"ן (לעיל בסוגיית חינוך וח"ש) והתו"י (לעיל בסוגיית ולפני עור) סבירא להו דהכשר לא הוה כהמטרה עצמה, ה"נ ס"ל שאי"ז שם שביתה בהגר והתושב עצמם. ודו"ק.



יב

**אי חלות הדין ד'כל חלב לה' הוי גם בשעת הכנת הדבר או רק בשעת
הנתינה**

פלוגתת רש"י והרמב"ם

בפי' תיבת זך' שבהכתוב "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך" נחלקו רש"י והאבן עזרא: דהאבן עזרא מבאר דתיבת זך קאי על הזית, והיינו דהשמן למנורה צריך להיות "מגרגרים שאין בהם עיפוש או שלא נאכלה קצתם", משא"כ לרש"י שכ' "ואתה תצוה. זך – בלי שמרים...", דמזה משמע שלרש"י תיבת זך קאי (לא על הזית, כ"א) על השמן.

ובלקו"ש⁴³ מבאר כ"ק אדמו"ר ה'עניינים מופלאים' שע"ד ההלכה שבפי' רש"י זה, דבהציווי ש"כל דבר שהוא לשם האל צריך שיהיה מן הנאה והטוב" יש להספק בגדרו, די"ל בב' אופנים, וכלשון רבינו "וצריך בירור אם חל החיוב דכל חלב לה' גם בעת הכנת ועשיית הדבר שבדעתו ליתנו אח"כ לה', ולדוגמא, האם יש חיוב לקחת צמר מובחר כדי לעשות ממנו בגד לעני וכיו"ב, דאפ"ל בזה ב' סברות: א. החיוב דכל חלב לה' חל בעת הנתינה שאז נעשה של ה' ולכן אז צריך לבחור מן הנאה והטוב שיש לו. ב. חיוב זה חל גם קודם הנתינה – תומ"י שמחליט בדעתו שסו"ס יהיה לה', גם בעת הכנת ועשיית הדבר "לשם האל הטוב" צריך לבחור מן הנאה והטוב... יעו"ש.

43. חי"א פר' תצוה.

ומבאר דזהו הפלוגתא בין רש"י להאבן עזרא: דלאבן עזרא דוך קאי על הזיתים היינו משום דס"ל דגם קודם הנתינה צ"ל מוכחר לשם ה', משא"כ לרש"י דוך קאי רק על השמן, הרי שלא הקפידה תורה על שעת ההכנה.

ונ"ל בדא"פ, דרש"י אזיל לשיטתיה דאין ההכשר נעשה חלק מהדבר עצמו, וה"נ ס"ל דהדין ד'כל חלב לה" אינו על ההכנה וההכשר למצוה, משא"כ לשיטת האבן עזרא י"ל דס"ל דהכשר הוי חלק מהדבר עצמו.

[וייעויין בהע' 24 שכתב לדייק מדברי הרמב"ם כשיטת האבן עזרא, דכתב "לשם האל הטוב" דאף קודם הבפועל צריך להיות מן המוכחר, וא"כ הרמב"ם נמי אזיל לשיטתיה דהכשר הוי כהדבר עצמו]. ודו"ק.



יג

בגדר קדושת כלי המשכן

פלוגתת רש"י והרמב"ם

ועפ"הנ"ל נראה לבאר פלוגתא נוספת בין רש"י והרמב"ם בגדר הקדושה דכלי המשכן.

דהנה בלקו"ש⁴⁴ מביא רבינו דברי הרמב"ם בסהמ"צ⁴⁵ וז"ל: "שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד כו' והוא אמרו ית' ועשו לי מקדש... שזה הכלל כולל מינים רבים שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש, וכבר יחד הצווי בכל חלק וחלק".

ומקשה רבינו, מדוע לאחר שהרמב"ם כותב שכל הכלים מהווים כלל מציאות אחת, הוא מסיים את דבריו בכך ש"כבר יחד הצווי בכל חלק וחלק" שלכאור' זוהי הדגשה הפכית (אף שאי"ז מהוה סתירה בעצם הענין)?

ומבאר דבגדר שייכות הכלים למשכן י"ל בג' אופנים:

א. שכל כלי בפ"ע אינו מהוה כל מציאות של קדושה, ורק בהתאחדות הכלים המהוים פרטים במשכן, חל עליהם הקדושה הכללית דהמשכן.

44. חכ"ג עמ' 252.

45. מ"ע כ'.

ב. שכל הפרטים, גם כפי שהם לעצמם, הם מהווים מציאות, אלא שבשעה שהם מתאחדים ניתוסף בהם תוספת ושלימות דהקדושה הכללית שלא הייתה בהם קודם לכן (וע"ד הדין דעשרה לדבר שבקדושה, שכל יהודי בפ"ע יש בו מציאות של קדושה, אלא שבשעה שמתאחדים עשרה יהודים ה"ז ממשיך ופועל קדושה שלא בערך).

ג. שכל פרט לעצמו אינו מהוה מציאות חשובה, אך לאחר התאחדות הפרטים קדושתו אינו רק בכך שהוא חלק מהמשכן, כ"א כל פרט מקבל חשיבות לעצמו. ובסגנון אחר: הפעולה המקדשתו היא מציאות המשכן בכללותו, אך תוצאת הקדושה היא בכל כלי כמציאות לעצמו.

ומביא דהנפק"מ בג' האופנים היא בנוגע להא דבעינן עשיית הכלים לשמה, דפרט זה תלוי בג' אופנים אלו, דלאופן הא', מכיון שקדושת הכלי אינה כ"א כחלק ופרט מהמשכן, הרי הכוונה צריכה להיות לשם המשכן, לאופן הב', שהכלים מהווים מציאות עצמאית, הכוונה צריכה להיות לשם קדושת הכלי הפרטי, ולאופן הג' י"ל דמאחר שבהתאחדות הפרטים חל על כל כלי שם קדושה בפ"ע, א"כ צריכה להיות כוונה הן לשם המשכן בכללותו, והן לשם קדושת אותו כלי פרטי.

ועפ"ז מבאר לשון הרמב"ם הנ"ל, דהרמב"ם ס"ל כאופן הג' ולכן אף שמחד גיסא כ' ש'הכל יקרא מקדש', הרי אי"ז סותר כלל להא שייחד הצווי לכל חלק וחלק, ואדרבה הם הם הדברים, דאף שהפרטים מהווים חלק מהמשכן, מ"מ יחד הצווי בכל חלק וחלק, והיינו שצריכים גם הכוונה הפרטית.

והנה בהע' שם מביא (לא' האופנים) שרש"י פליג על הרמב"ם וס"ל שכל הכלים אינם נחשבים - ע"י הקדושה הכללית - למציאות בפ"ע וכאופן הג', כ"א כחלק מהקדושה הכללית של המשכן בלבד, וממילא אינם צריכים כוונה לעצמם, כ"א הכוונה הכללית בהיותם חלק מכללות המשכן (וכאופן הא' הנ"ל).

ונראה דפליגי ביסודם הנ"ל:

הרמב"ם ס"ל דמכיון שהכלים הם הכרחיים בשביל השלימות דקדושת המשכן, א"כ הרי הם מהווים מציאות חשובה מצד עצמה, וככל הכשר המהוה מציאות לעצמו, ולכן חל עליהם שם קדושה בפ"ע, ומשו"ה צריכים כוונה פרטית לשם אותם הכלים, משא"כ רש"י לשיטתיה דהכשר אינו חשוב כהמטרה, וא"כ שוב אינם מקבלים קדושה לעצמם, ושוב לא בעינן כ"א הכוונה הכללית דקדושת המשכן. ודו"ק.



יד

בדין שחיטת עכו"ם

פלוגתת הרמב"ם והראב"ד

פסק הרמב"ם⁴⁶ וז"ל: "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאת במשא... מד"ס שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם", ובהשגות כתב הראב"ד: "עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין עם הדומה לחמור הן גויים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח, והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו".

ומביא בזה רבינו את ביאור הרגוצ'ובי, וז"ל השיחה⁴⁷ (בתרגום): ומבאר הרגוצ'ובי את השגת הראב"ד, שזה שהשחיטה מקלקלת (ובמילא עושה נבילה) - זהו רק אם השוחט מהוה מציאות (תורנית -) ע"פ הלכה, משא"כ עכו"ם שהם רוח, העדר, ולכן אין שחיטתו יכולה לפעול (פעולה תורנית ובמילא) את הדין של נבילה לטמא [וזה ששחיטת עכו"ם נבילה זהו מצד כך ששחיטת עכו"ם היא לא שחיטה, ובמילא היא נבילה, כבהמה שמיתה מאליה];

משא"כ הרמב"ם אומר ש'שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה כו' מד"ס', מכיון שהוא סובר שעכו"ם מהוה מציאות ע"פ הלכה.

ועפ"הנ"ל ניתן לומר בהסברת הפלוגתא: לדעת הראב"ד, הגם שהמציאות של בני נח זהו 'בשביל ישראל כו', אבל זהו נשאר עניין טפל, ואינו מקבל חשיבות תורנית, ובמילא אינו נחשב למציאות ע"פ הלכה; משא"כ הרמב"ם סובר, שזה שהם בשביל ישראל כו' זהו באופן שהם מקבלים שייכות לחשיבות של התורה וישראל, עד שהם נחשבים למציאות ע"פ הלכה" ע"כ תרגום השיחה.

והדברים מדוייקים בשיטתם הכללית: הרמב"ם, נאמן לשיטתו שכל דבר המהוה הכשר למטרה העיקרית יש לו שייכות למטרה עצמה, א"כ גם בנדו"ד הגוי נחשב למציאות (מאחר והוא הכשר בשביל הישראל), משא"כ הראב"ד (שכנ"ל) ס"ל שהכשר אינו חשוב כחלק מהמטרה עצמה, א"כ גם הכא אין לגוי גדר של מציאות. ודו"ק.



46. הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י.
47. ח"כ עמ' 139. וראה גם ח"ח עמ' 165 ואילך.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכבוד קדושת
אדמו"ד נשיא דורנו



ולזכות חברי ההנהלה, הרמי"ם,
המשפיעים, המשגיחים ותלמידי התמימים
שיחיו
בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
מגדל – העמק תובב"א

לזכות

הרה"ח ר' לוי שיחי'

ווילימובסקי

מנכ"ל מוסדותינו

מוסדות חב"ד מגדל - העמק

יה"ר מאת השי"ת שיצליח בכל מכל כל

בגשמיות וברוחניות

בהמשך פעולותיו לנח"ר כ"ק אדמו"ר

נשי"ד

מוקדש ע"י חברי המערכת

לזכות

החתן הרה"ת לוי יצחק שיחי' וויטמאן

והכלה רחל לאה שתחי' רסקין

לרגל יום חתונתם בשעתו"מ ביום שני י"א אלול

תשס"ו

יה"ר מאת הי"ת שיהא הבנין בבנין עדי עד על יסודי התורה

והמצוה

מתוך התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נתרם ע"י הוריו השליח הרה"ח דוד ורעייתו שיחיו

וויטמאן - ברזיל

לע"נ הרבנית שיינא חוה בת ר' אליהו ע"ה הענדל

נפטרה כ' שבט תשס"ו

ובתה

הרבנית צביה מרים ע"ה גורארי בת יבלחט"א הרב

יצחק הכהן שליט"א

נפטרה י"ג אייר תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ

הרה"ח רפאל שמעון בן הרה"ח מיכאל

נולד ונפטר כ"ט תמוז תש"נ

ואשתו

מרת מוסיא בת הרה"ח חיים אלעזר

נפטרה כ"ט מר חשוון תשס"ג

קנצלבוגן

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח הרה"ת נתן ע"ה בן

יבדלחט"א הרה"ח ר' משה שיחי'

אשכנזי

מגזע חסידי ליובאוויטש המקורבים לבית רבי, בעל רגש

חסידי חם, מקושר לכ"ק אדמו"ר נשי"ד.

נלב"ע ט"ו סיון ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'

וזוגתו מרת הילה שתחי'

וילדיהם חיה מושקא, לוי יצחק, שטערנא שרה,

יהודה לייב, נחמה דינה, וברכה רבקה יחי'

ג'רופי

להצלחה בגו"ר

לזכות הת' **מנחם מענדל** שיחי' **שייקביץ**
להצלחה בגשמיות וברוחניות
נתרם ע"י הוריו שיחיו



לזכות כל התמימים שהשקיעו, סייעו ועמלו למען
הוצאתו לאור של
ספר זה:

אברהם זאב הכהן בן רבקה טויבא גרוס
ישראל משה מרדכי בן פייגא שלימא טייטלבוים
דוד יהושע הכהן בן רבקה כהן
מנחם מענדל בן דובה אלא מנדלזון
מנחם מענדל בן רות נאבול
שמואל בן בלה פז
חנא חים הכהן בן גיטל פרידמן
שיחיו