

קובץ חידושי תורה

קרית מלך רב

גליון המאה

י"ב - י"ג תמוז ה'תשע"ז



ישיבה גדולה
תומכי תמימים חב"ד ליובאוויטש
קרית גת, ארץ הקודש

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

קובץ חידושי תורה
'קרית מלך רב'
"קרית-גת: אתהפכא דאל תגידו בגת
(שמואל-ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".
מכתב כ"ק אדמו"ר
חמשה עשר באב תשמ"ה

כתובת המערכת:
ישיבת תות"ל קרית-גת
אליהו הנביא 5, 8208505
פקס: 08-6885562
דוא"ל: KiryatMelechRav@gmail.com



חברי המערכת:
הת' אהרן שיחי' הלוי הבר
הת' מאיר שלום שיחי' הלוי הבר
הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג
הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים

פתח דבר

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר, הנשנית בריבוי מענות ושיחות קודש, ובעמדנו בימים הסמוכים לימי חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז, הננו להגיש בזאת את קובץ 'קרית מלך רב' גליון המאה, השלישי לשנה זו.

את המעלה הגדולה שבחידושי התורה, ניתן ללמוד מדברי אדמו"ר הזקן שנכתבו בתניא - אגרת הקודש (סימן כו): "ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה".

ובדורנו זה הוסיף כ"ק אדמו"ר נדבך נוסף, אשר בנוסף לחידוש שמתווסף ללומד, אל לו למנוע בר ולאצור במוחו את אשר נתחדש לו, וכי ישנה מעלה מיוחדת בכתיבת חידושי התורה והדפסתם. וכלשונו הק': "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

כ"ק אדמו"ר חזר על דרישה זו פעמים רבות, וכתרים הרבה קשר לה: ע"י כתיבת והדפסת החידושים, נוספת חיות מיוחדת בלימוד, ובקנאת הסופרים - שמרבה חכמה. כמו כן, כתיבת והדפסת חידושי התורה מהווים הכנה לגאולה שבה יקויים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא".

וע"כ שמחים אנו להגיש קובץ זה, הרואה את אור הדפוס בימים הסמוכים לימי חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז, אשר עליהם כתב בעל הגאולה במכתבו הידוע (אג"ק כ"ק אדמו"ר מהורי"צ ח"ב ע' פ):

"היום, אשר אור זכות התורה דרבים, גרש את ערפלי חושך המלשינות ועלילות שוא, ראוי הוא לקובעו ליום התועדות והתעוררות בחיזוק התורה והיהדות". ומשמעות מיוחדת מקבלים הדברים בשנה זו, אשר אנו מציינים תשעים שנה לחגיגת הגאולה הראשונה (תרפ"ז-תשע"ז).



כמצויין לעיל, עורך הרבי פעמים רבות על הצורך שיש בהדפסת הערות ופולפולי התלמידים, ופרסומם בכל אתר ואתר.

בהתאם להוראה זו של הרבי, הוקמה בכל ישיבת תומכי-תמימים מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש' - שתפקידה הי' ללקט את חידושי התורה של תלמידי התמימים באותה הישיבה, ולהוציאם לאור במהדורה מכובדת. ואכן, עם השנים, נדפסו אלפי חוברות וקובצים מכל ישיבות תות"ל ברחבי תבל, האוגדים בתוכם את מגוון חידושי תורתם של התלמידים, ההוגים ושוקדים בתורה יומם ולילה.

גם בישיבתנו, הוקמה מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש', אשר במהלך השנים הוציאה לאור את חידושי תורתם של רבני ותלמידי הישיבה. הקובץ הראשון שי"ל במסגרת זו, נדפס בקשר עם יום ב' בניסן תש"מ, תחת השם 'פרי בכורים'.

עם חלוף השנים יצאו לאור תשעים ותשעה קובצי חידושי תורה, מלאים וגדושים בפולפולים וביאורים בתורת הנגלה, בתורת החסידות ובתורת רבינו, פרי עמלם ויגיעם של תלמידי התמימים דישיבתנו הק'. וכעת, מודים אנו לה' על שזיכנו להגיע לידי הוצאתו לאור של 'גליון המאה' בסדרת קובצי חידושי תורה אלו, אשר כמובא כו"כ פעמים בתורת רבינו, המספר 'מאה' מבטא את תכלית השלימות, כפי שבאה לידי ביטוי בהתכללותו 'עשר פעמים עשר' (אשר הבריאה כולה תלויה במספר עשר).

פעמים רבות עורך הרבי ודיבר על הענין המיוחד שישנו במספר 'מאה', ואף קישרו עם דברי המשנה במס' אבות (פ"ה מכ"א): "בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם". וכלשונו הק': "שמכיון שהוא עבד את עבודתו כראוי . . ועד לאופן ד"מאה שנה", שמורה על תכלית השלימות - הרי כל עניני העולם אין תופסים מקום אצלו, וכבר אין קיים אצלו את ההעלם וההסתר של העולם, וזה "כאילו מת ועבר ובטל מן העולם".

ובנוגע לאופן העבודה שלאחרי זה - יכולים לומר ע"פ המבואר בכמה מקומות בנוגע לאופן העבודה כפי שהי' לפני חטא אדם הראשון . . שכאשר צריכים לעלות מדרגה לדרגה, צריך להיות הביטול של הדרגה התחתונה, שזהו בדוגמת ענין המיתה.

שכן, כאשר העלי' היא באופן של אין-ערוך - נדרש ביטול של הדרגה הקודמת, וכפי שמוצאים זאת גם בלימוד התורה, ש"רבי זירא יתיב מאה תעניתא" (או ארבעים תעניות) כדי שהוא ישכח את תלמוד בבלי ויוכל להגיע אל דרך הלימוד של תלמוד ירושלמי . .

שזהו ענין המיתה שהי' לפני החטא – העלי' מדרגה לדרגה באופן של באין-ערוך, שזה קשור בביטול (מיתה) של דרגה הקודמת, וזהו ענין של מיתה שאינו קשור בצער ובענינים של היפך השמחה, אלא אדרבה – זהו ענין של הנאה ושמחה.

ועד"ז הוא בענין של "בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם" – שגם אז הוא נשמה בגוף, מאחר ש"והיו ימיו מאה ועשרים שנה", אלא שהוא עולה ממדרגה למדרגה, ועד לאופן שהוא באין-ערוך, שלכן צריך להיות הביטול של דרגתו הקודמת, ולכן הרי זה "כאילו מת כו" (משיחת מוצש"ק פ' חו"ב תשל"ט).

ויה"ר מה' יתברך: כשם שזכינו להגיע עד הלום להדפיס מאה קובצים של 'קרית מלך רב' מלאים וגדושים בחידושי תורה, כך נזכה להמשיך ולפרסם עוד ועוד חידושי תורה, להגדיל תורה ולהאדירה, בהוספה רבה ובחיות יתירה, ביתר שאת ויתר עז, לנח"ר רבינו נשיאנו.



קובץ מורחב ומוגדל זה אוצר בתוכו אסופת מאמרים ומערכות פלפולים בנגלה ובחסידות, בהלכה ובתורת רבינו. ענינים אלו נכתבו ברובם ע"י תלמידי התמימים דישיבתנו הק', וחלקם על ידי רבני הישיבה שליט"א.

ראוי לציין, אשר חלק נכבד מהקובץ עוסק במס' כתובות, הנלמדת בשנה זו בשיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם.

כלל גדול לימדנו רבינו, אשר בכדי להדגיש את האחדות בין חלקי התורה יש להציב את החידושים ע"פ סדר שמות התלמידים ולא ע"פ הנושאים השונים. אולם ע"מ להקל על המעיין, הצבנו בראש הקובץ 'מפתח נושאים' המאפשר לקורא למצוא את אשר ליבו חפץ.

בקשר עם ימי חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז, הצבנו בראש הקובץ 'דבר מלכות' – שיחת כ"ק אדמו"ר שנאמרה בשבת פ' בלק, י"ד תמוז ה'תשמ"ז. בשיחה זו מדגיש הרבי את ענינם המיוחד של ימי חג הגאולה, ולומד מהם הוראה לפועל בנוגע לאחדות ואהבת ישראל, אשר בהם ועל ידם מזרזים את ביאת הגאולה האמיתית והשלימה. השיחה הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסה בספר השיחות ה'תשמ"ז ח"ב (ע' 464 ואילך).

בראש הקובץ הובא פלפול שנמסר ע"י ראש הישיבה ורב העיר קרית גת הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א, בענין פעולת קנין בחפץ ע"י עשיית שינוי בו. כמו"כ הבאנו ביאור שכתב רב מרכז העיר ירושלים הגה"ח הרב זאב דוב סלונים שליט"א בענין חיוב אונן בתקיעת שופר בראש השנה - והואיל לשגרו אל שולחן המערכת, וע"כ תודתינו נתונה לו.

לחביבותא דמילתא, מובאים בסוף הקובץ מספר מכתבים של כ"ק אדמו"ר שנשלחו לא' מעסקני הישיבה מלפנים, בהם כותב הרבי כמה ענינים הקשורים לישיבתנו הק', ומתפרסמים כאן בפרסום ראשון.

תודתנו העמוקה נתונה בזאת לכל אלו שסייעו בהוצאתו לאור של הקובץ, ובמיוחד לת' ברוך אליהו שיחי' פלדמן, שעזר וסייע רבות בהכנת הקובץ לדפוס.



כבר כתב דוד המלך בספר התהלים "שגיאיות מי יבין". ובאשר ע"כ, על אף שנעשה מאמץ רב בהגהתו של הקובץ מכל שגיאיות וטעויות דפוס ותוכן, הנה לא ימלט שיתכנו אי אלו דיוקים. ובזאת אנו פונים לכל אשר באמתחתו השגות או הוספות על הנכתב כאן - שיחיש לשלחם לשולחן המערכת, למען נוכל לפרסמם בקובצים הבאים אי"ה.

אנו תקוה כי קובץ זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה ולומדיה, ויעלה על שולחנם של מלכים - "מאן מלכי רבנן", די בכל אתר ואתר.

ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלמה.

בברכת התורה
המערכת

ימים הסמוכים לימי חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז, ה'תשע"ז.
קט"ו שנים להולדת כ"ק אדמו"ר וס"ז שנים לנשיאותו.
קרית-גת, ארץ-הקודש תובב"א.

תוכן הענינים

דבר מלכות

שיחת ש"פ בלק, י"ד תמוז ה'תשמ"ז 15

הערות וחידושי תורה

קנין חפץ ע"י שינוי מעשה 31

טעם ברכת ההלל 44

חיוב אונן בתקיעת שופר 52

ברהמ"ז כשנמלך ועקר ממקום אכילתו (גליון) 63

דבר הוי' שבלחם 68

סוכה העשויה ככבשן 71

מעלת הגוף על הנשמה לעת"ל 88

דרגת יעקב לגבי בניו (גליון) 91

יסוד דין היזק ראייה והמסתעף 93

אי סגי בהצנעת החמץ לאחר הבדיקה 104

ב' אופנים ב"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה" 110

בספק אם עליו לברך ברהמ"ז או מעין ג' 131

עיונים במעשה חטא העגל 138

| | |
|-----|--|
| 146 | פרטי הדברים במניית עם ישראל |
| 150 | ברכת המצוות בליל הסדר |
| 157 | אי שרי למתענה ביו"ט לבשל מיו"ט לשבת |
| 172 | הבאת עולה והקרבת שלמים ביו"ט - בשיטת הרמב"ם ואדה"ז |
| 180 | בדיוק הגמ' - "נערה אין קטנה לא" |
| 183 | בענין גילוי כח הגבול שבא"ס - רשימו |
| 186 | חיוב הישראל להתברך בברכת כהנים |
| 207 | גדר היתר שבות במקדש |
| 214 | המשכה כתוצאה מהעלאה |
| 221 | "אינו יוצא בזה" - מצות עשה דכתיבת ס"ת |
| 225 | מחלוקת רשב"ם והתוס' בגדר 'ירושה' |
| 247 | חדא הגדה היא (גליון) |
| 260 | אשתו של לוט מהו שתטמא |
| 330 | שיטת התוס' בגדר שטר שאינו מקויים |
| 340 | תרומת הדשן וסידור המערכה ביום הכיפורים |
| 346 | חידוש הפסוק ב"האוכל מנבלתה" |
| 349 | 'זריזות' בקיום המצוות |
| 354 | שיטת הרמב"ם בסוגיית רבא בר שרשום |
| 374 | ביאור בדברי הצ"צ בדין עדים המקיימים חתימותיהם |

| | |
|-----|-------------------------------------|
| 383 | בענין 'אין מזהירין מן הדין' |
| 386 | ביאור תוד"ה 'הבא על הנתינה' |
| 392 | עשר - מספר השלם |
| 397 | תשובת כלב לטענת המרגלים |
| 403 | שיטת אדה"ז בשיעור נטילת ידיים |
| 412 | פחד ל"א המלכים מבני ישראל |

מפתח נושאים

דבר מלכות

שיחת ש"פ בלק, י"ד תמוז ה'תשמ"ז 15

הסידות

דבר הוי' שבלחם 68

הת' אהרן אליהו שיחי' בק

מעלת הגוף על הנשמה לעת"ל 88

הת' אהרן שיחי' גרוזמן

דרגת יעקב לגבי בניו (גליון) 91

הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן

ב' האופנים ב"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה" 110

הת' מנחם מענדל שיחי' הרשקוביץ

בענין גילוי כח הגבול שבא"ס - רשימו 183

הרב ברוך מנחם שיחי' הכהן כהנא

המשכה כתוצאה מהעלאה 214

הת' מנחם מענדל שיחי' מלכיאלי

עשר - מספר השלם 392

הרב אלישיב שיחי' הכהן קפלון

תורת רבינו

- 186.....חיוב ישראל להתברך בברכת כהנים
הת' שמעון מנחם רפאל שיחי' מלכי
- 207גדר היתר שבות במקדש
הנ"ל
- 221 "אינו יוצא בזה" – מצות עשה דכתיבת ס"ת
הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים
- 260אשתו של לוט מהו שתטמא
הרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
- 340 תרומת הדשן וסידור המערכה ביום הכיפורים
הת' מנחם מענדל שיחי' קליין
- 349 'זריזות' בקיום המצוות
הת' מרדכי שיחי' קנטור
- 397 תשובת כלב לטענת המרגלים
הת' מרדכי שיחי' שיף
- 412 פחד ל"א המלכים מבני ישראל
הת' ישי יוסף שיחי' שרגא

נגלה

- 31.....קנין חפץ ע"י שינוי מעשה
הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א

- 71..... סוכה העשויה ככבשן
הת' דוד שיחי' גלוכוב
- 93..... יסוד דין היזק ראייה והמסתעף
הת' לוי ברוך שיחי' הלוי דיימונד
- 172 הבאת עולה והקרבת שלמים ביו"ט - בשיטת הרמב"ם ואדה"ז
הגה"ח הרב שמואל אלעזר שיחי' הכהן כהן
- 180 בדיוק הגמ' - "נערה אין קטנה לא"
הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן
- 225 מחלוקת רשב"ם והתוס' בגדר 'ירושה'
הת' יצחק שיחי' סנדומירסקי
- 247 חדא הגדה היא (גליון)
הנ"ל
- 330 שיטת התוס' בגדר שטר שאינו מקויים
הת' מרדכי שיחי' קוט
- 354 שיטת הרמב"ם בסוגיית רבא בר שרשום
הת' אהרן מנחם מענדל שיחי' קסטל
- 374 ביאור בדברי הצ"צ בדין עדים המקיימים חתימותיהם
הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל
- 383 בענין 'אין מזהירין מן הדין'
הנ"ל

386 ביאור תוד"ה 'הבא על הנתינה'

הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל

הת' מרדכי שיחי' שיף

הלכה ומנהג

44..... טעם ברכת ההלל

הגה"ח הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר

52..... חיוב אונן בתקיעת שופר

הגה"ח הרב זאב דוב סלונים שליט"א

63..... ברהמ"ז כשנמלך ועקר ממקום אכילתו (גליון)

הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי

104 אי סגי בהצנעת החמץ לאחר הבדיקה

הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג

131 בספק אם עליו לברך ברהמ"ז או מעין ג'

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן ווייספיש

150 ברכת המצוות בליל הסדר

הגה"ח הרב שניאור זלמן שיחי' ירוסלבסקי

157 אי שרי למתענה ביו"ט לבשל מיו"ט לשבת

הנ"ל

403 שיטת אדה"ז בשיעור נטילת ידיים

הת' ישי יוסף שיחי' שרגא

פשוטו של מקרא

- 138 עיונים במעשה חטא העגל
 הת' שלום דובער שיחי' זהר
 הת' יוסף יצחק שיחי' ענקי
- 146 פרטי הדברים במניית עם ישראל
 הת' שלום דובער שיחי' זהר
 הת' ישי יוסף שיחי' שרגא
- 346 חידוש הפסוק ב"האוכל מנבלתה"
 הת' מנחם מענדל שיחי' קליין

דבר מלכות

שיחת ש"פ בלק, י"ד תמוז ה'תשמ"ז

ובסמיכות ממש (ללא הפסק כלל) לימי הגאולה, ולא עוד, אלא, שמצד החיוב להוסיף מחול על הקודש³, נמצא, שיום השבת מתחיל בי"ג תמוז.

ולכן, יש להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בזכרון דימי הגאולה, ובאופן ד"הימים האלה נזכרים ונעשים⁴, היינו, שע"י הזכרון ("נזכרים") כדבעי אזי חוזרים ו"נעשים" כל הענינים שהיו בפעם הראשונה, ואדרבה,

א. ביום הש"ק זה מודגש ביותר הקשר והשייכות לימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז:

ענינו של יום השבת – שבו נעשה העילוי והשלימות ("זיכולו"¹) דכל הענינים דששת ימי המעשה, שבהם היתה עבודת הטירחא וההכנה ליום השבת, "מי שטרח בערב שבת (במוכן הרחב, כולל את כל ימי השבוע) יאכל בשבת"².

ובהדגשה יתירה בשנה זו, שהקביעות דימי הגאולה היא ביום חמישי ויום שישי – שיום השבת בא בהמשך

³ ר"ה ט, א. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 231 ואילך. וש"נ.

⁴ אסתר ט, כח. וראה רמ"ז בס' תיקון שובבים, הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

¹ בראשית ב, א. וראה לקו"ת בהר מא, א. אוה"ת להצ"צ עה"פ. ועוד.

² ע"ז ג, סע"א.

ומהם – ימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז, שכן, לאחר הגאולה ניתוסף עליו באי-ערוך בכללות העבודה והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, כפי שראו במוחש ובגלוי לעין כל, אפילו לעיני כל עמי הארץ, ובלשונו⁹ של בעל הגאולה במכתבו הידוע¹⁰ – "ביום ההוא נודע גלוי לעין כל, כי העבודה הגדולה אשר עבדתי בהרבצת תורה וחיזוק הדת, מותרת היא על פי חוק המדינה כו" (ע"ד לשונו של רבינו הזקן בנוגע לגאולת י"ט כסלו¹¹).

ומכיון שזוהי גאולתו של נשיא הדור, "הנשיא הוא הכל"¹², הרי זה פועל (לא רק על תלמידיו ההולכים באורחותיו, אלא) גם על כל אנשי הדור, ובפרט ע"פ דבריו של בעל

באופן נעלה יותר, "מעלין בקודש"⁵, ועוד והוא העיקר – קבלת החלטות טובות בנוגע למעשה בפועל, "המעשה הוא העיקר"⁶, כדלקמן.

ב. תוכן ענינם של ימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז הוא – שאז התחילה תקופה חדשה בעבודה דהרבצת התורה וחיזוק היהדות, כולל ובמיוחד הפצת המעיינות חוצה, בכל קצוי תבל.

וי"ל הענין בזה:

עבודתו של בעל הגאולה היתה תמיד באופן של עלי' והוספה, כמארז"ל⁷ "תלמידי חכמים אין להם מנוחה . . שנאמר⁸ ילכו מחיל אל חיל", אבל אעפ"כ, בזמנים מיוחדים היתה עלי' והוספה שבאי-ערוך, עד כדי כך, שעילוי זה הו"ע של "גאולה" ביחס למעמד ומצב שלפנ"ז.

⁹ שבנוגע להעבודה – ברמז דרמז, שלא יזיק כלל להמשך העבודה במדינה היא. וק"ל.

¹⁰ אג"ק שלו ח"ב ע' פ. וש"נ.

¹¹ אג"ק שלו ע' צח. וש"נ.

¹² פרש"י חוקת כא, כא.

⁵ ברכות כח, א. וש"נ.

⁶ אבות פ"א מי"ז.

⁷ ברכות בסופה. וש"נ.

⁸ תהלים פד, ח.

הגאולה די"ב-י"ג תמוז הו"ע של נס שלמעלה מן הטבע, אבל, ביחד עם זה, נמשכה ונתלבשה בלבושי הטבע: ע"י ההשתדלות דשאר המדינות כו', כידוע ומפורסם.

וההוראה מזה – שגם העבודה באופן של גאולה (למעלה ממדידה והגבלה) בזמן הגלות¹³, צריכה להיות בלבושי הטבע, אף שההכנה לזה היא ע"ז שמקבל עזר וסיוע מלמעלה (גם) באופן נסי שלמעלה מן הטבע.

וע"ד הסיפור הידוע¹⁴ בזמן המאסר דרבינו הוקן, שהעמיד את הספינה – כדי שיוכל לקדש את הלבנה – באופן נסי, ואעפ"כ, לא קידש את הלבנה רק לאחר שהפקיד העמיד את הספינה, שההכנה למצוה יכולה להיות באופן נסי, אבל קיום המצוה צריך להיות בטבע דוקא¹⁵.

הגאולה במכתבו הנ"ל¹⁰ – "לא אותי בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה".

וכאמור, "הימים האלה נזכרים ונעשים", היינו, שבימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז (וביתר שאת (ויכולו) – ביום הש"ק שלאחריהם) בכל שנה ושנה, ישנה נתינת-כח מיוחדת להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל עניני יהדות, תורה ומצוותי', הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לעבודה עם הזולת, הרבצת תורה וחיזוק הדת, עד להפצת המעיינות חוצה – באופן של "גאולה", באין-ערוך לגבי אופן העבודה שלפנ"ז (ופשיטא – להגאל מכל הבלבולים, מניעות ועיכובים כו').

ג. והוראה נוספת – מאופן הגאולה:

¹⁴ לקו"ד ח"ד תשנב, ב ואילך.

¹⁵ ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 80. ועוד.

¹³ להעיר מנס פורים (דאכתי עבדי אחשוורוש אנו) שמלוש בטבע (תו"א מג"א צג, א. שם, סע"ג ואילך. ק. א. שערי אורה נט, ב).

זמן מסוגל ומוכשר ביותר לפעולות מיוחדות לקירוב וזירוז הגאולה, כולל ובמיוחד – הוספה באהבת ישראל ואחדות ישראל, כמבואר בארוכה בריבוי מאמרים שיחות ומכתבים של בעל הגאולה (ומרומז גם במכתב הנ"ל¹⁰ – "מצורף לזה הנני שולח לכללות אנ"ש שי' המאמר עשרה שיושבים ועוסקים בתורה", אחדותם של ישראל בלימוד התורה) – דמכיון שסיבת הגלות היא ההיפך דאהבת ישראל¹⁹, הרי, ע"י ההוספה באהבת ישראל ואחדות ישראל מבטלים את סיבת הגלות, ובהבטל הסיבה, בטל בדרך ממילא המסובב (הגלות), ו"מיד הן נגאלין"²⁰.

וענין זה מודגש גם בכך שמיום השבת שלאחרי ובסמיכות ימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז, מתברך יום השבעה עשר

ד. ועוד והוא העיקר – שמגאולה זו באים לגאולה האמיתית והשלימה: מכיון שכל עניני גאולה – "שם גאולה עלה"¹⁶ – שייכים זה לזה, הרי מובן, שהגאולה די"ב-י"ג תמוז – גאולה של נשיא הדור, שבגאולתו נגאלו גם כל אנשי הדור – שייכת (גם) לגאולה האמיתית והשלימה.

ובפשטות – שע"י הגאולה די"ב-י"ג תמוז ניתוסף בהרבצת התורה וחיזוק הדת כו', "מעשינו ועבודתינו"¹⁷ שממהרים ומזרזים ופועלים את הגאולה האמיתית והשלימה, כולל ובמיוחד – ההוספה בהפצת המעיינות חוצה, שע"ז קא אתי מר, דא מלכא משיחא¹⁸.

ומזה מובן שימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז (ויום הש"ק שלאחריהם) הם

¹⁹ ראה יומא ט, ב.

²⁰ רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

¹⁶ פרש"י ד"ה אתחלתא דגאולה – מגילה יז, ב.

¹⁷ תניא רפ"ז.

¹⁸ ראה אגה"ק דהבעש"ט – נדפסה בכש"ט בתחלתו. ובכ"מ.

והנה, מהענינים המיוחדים במספר ששים - בנוגע להלכה במעשה בפועל - ביטול בששים²².

וענינו בעבודה - שכאשר ישנם ששים שנה (לא רק שנת הששים כפי שהיא בפ"ע, כי אם, שישנם כל הששים שנה) של פעילות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה (כתוצאה מהגאולה די"ב-י"ג תמוז בשנת תרפ"ז), אזי מתבטלים בדרך ממילא כל הענינים הבלתי-רצויים המעכבים את גמר ושלימות מעשינו ועבודתינו ב"צחצוח הכפתורים" (כפתגם הידוע של בעל הגאולה²³).

ויש להוסיף בזה - בקשר לביטול סיבת הגלות, ההיפך דאהבת ישראל: ביטול דבר איסור בששים אינו באיסור של ע"ז²⁴. וענינו בעבודה -

בתמוז - אשר, ע"י ההוספה באהבת ישראל ואחדות ישראל, "האמת והשלום אהבו", יהפך לששון ולשמחה וי"ט, כפס"ד הרמב"ם בסוף הלכות תעניות "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד, אלא, שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר²¹ כה אמר ה' גו' צום הרביעי גו' יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים (מכיון ש) והאמת והשלום אהבו".



ה. כל האמור לעיל מודגש ביותר בשנה זו:

א) בשנה זו מלאו ששים שנה לגאולה די"ב-י"ג תמוז בפעם הראשונה - תרפ"ז-תשמ"ז.

²¹ זכרי' ה, יט.

²³ שיחת שמח"ת תרפ"ט.

²² ראה אנציק' תלמודית ערך ביטול באיסורים בתחלתו. וש"נ.

²⁴ ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ז. פ"ז הט"ו. ועוד.

[ע"ד המבואר²⁹ בנוגע לשער הנו"ן, שמלבד ענינו העצמי דשער הנו"ן, ה"ה כולל גם כל חמישים שערי בינה] – עם היותו ענין נעלה ביותר, הרי זה סוכ"ס במדידה והגבלה. אלא, שנעשה "כלי" שפועל את ההמשכה והגילוי שלמעלה מששים, עד לבחינה שלמעלה מכל מדידה והגבלה. וע"ד הענין ד"פרזות תשב ירושלים"³⁰ [הקשור עם הגאולה די"ב-י"ג תמוז בשנת "פרזת"] – שאף שחומת ירושלים פועלת קדושה מיוחדת (בהוספה על הקדושה דארץ ישראל בכלל, כולל קדושת שאר ערים מוקפות חומה), ישנו ענין נעלה יותר – "פרזות תשב ירושלים" (וביחד עם זה, ישנה גם מעלת החומה – "אני אהי' לה גו'

ישות²⁵, שזוהי הסיבה המביאה להיפך דאהבת ישראל – "דמפני הישות שלו אינו נותן מקום לזולתו דהזולת בהכרח ממעט מציאותו ולכן אינו יכול לסבול אותו" (כמבואר בארוכה בקונטרס החלצו הידוע²⁶, ונתבאר גם במאמרו של בעל יום הגאולה בהמשך לזה²⁷).

ובמילא, כדי שהענינים הבלתי-רצויים יתבטלו – צריך לשלול לגמרי את ענין הישות (ע"ז), שעיי"ז נעשה גם אהבת ישראל ואחדות ישראל, ואח"כ צ"ל הביטול בששים דפעולותיו הבלתי-רצויות בבני ביתו, מושפעיו וכו' – ע"י שלמדם כ"ז (ולא מפני ישות (ע"ז) עצמם)²⁸. זאת ועוד:

העילוי ד"ששים" – שנת הששים, וגם ההתכללות דכל הששים שנה

²⁵ ראה סוטה ד, ב ואילך. ועוד.

²⁶ סה"מ תרנ"ט ע' נו.

²⁷ שם ע' רי.

²⁸ נתבאר בארוכה בהתועדות די"ב תמוז.

²⁹ ראה לקו"ת במדבר יו"ד, א ואילך. ובכ"מ.

³⁰ זכרי' ב, ח.

בישראל עצמם בין זל"ז – אהבת ישראל ואחדות ישראל.

ועי"ז נעשה "הושיעה ימינך וענני" – ענין הגאולה, היינו, באופן דמושיע את הימין, ועפ"ז האופן ד"וענוני", שאף ד"ימינך" כשלעצמה היא המשכה נעלית ביותר³⁶, ניתוסף בה³⁷ "הושיעה", ישועה, מבחי' ש"ע נהורין³⁸, פנימיות עתיק³⁹, שיתגלה לעתיד לבוא⁴⁰.

וענין זה נעשה באופן גלוי לעיני כל העמים – "אודך בעמים ה' ואזמרך

חומת אש סביב"³¹), בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(ב) י"ב תמוז הוא גם יום הולדתו של בעל הגאולה, אשר, בשנה זו מתחילה שנת הק"ח.

ובמזמור תהלים השייך לשנה זו³² – נאמר³³ "למען יחלצון ידידך הושיעה ימינך וענני"³⁴:

"ידידך" – קאי על כל ישראל שנקראו ידידים³⁵, היינו, ידידים להקב"ה, כולל גם ענין הידידות

³¹ די"ב תמוז תשי"ד – הקשר לבעל הגאולה, ששמו השני "יצחק".

³⁵ ראה פרש"י ומצו"ד עה"פ. מנחות נג, ריש ע"ב.

³⁶ ראה לקו"ת דרושים לסוכות עה, סע"ד ואילך. ובכ"מ.

³⁷ ופשיטא דשולל לגמרי "השיב אזור ימינו" (איכה ב, ג. וראה לקו"ת שם).

³⁸ ראה זהר ח"א ד, ב. ח"ג קלג, ב. אגה"ק ס"ג.

³⁹ ראה לקו"ת במדבר יא, ד. נצבים מט, ד ואילך. ובכ"מ.

⁴⁰ פע"ח שער הק"ש רפט"ו. וראה לקו"ת שה"ש (כא, א. מו, סע"ב. נא, ג). ובכ"מ.

³¹ שם, ט. וראה ד"ה בראשית ברא תרע"ח. תרצ"ט.

³² ראה שיחות ש"פ חו"ב, י"ב תמוז תשמ"ו (לקו"ש חכ"ח ע' 8-267). וש"נ.

³³ קח, ז. וראה גם ד"ה למען יחלצון ידידך פר"ת (סה"מ פר"ת ע' קיד ואילך).

³⁴ להעיר שהענין ד"למען יחלצון ידידך גו"ו בקאפיטל ק"ח (דיום ההולדת) שייך גם לשנת הששים להגאולה – מכיון שפסוק זה ישנו גם במזמור ט' (בשני המזמורים בפסוק ז', השייך לדור השביעי כו').

ולהעיר גם מהמבואר בד"ה למען יחלצון ידידך פר"ת – הקשר ד"ידיד" ליצחק בשיכות לגילויים ולעת"ל, פנימיות עתיק כו'. וראה ד"ה זה ובשיחות

המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]. ושם הוא אומר⁴⁷ אראנו ולא עתה, זה דוד, אשורנו ולא קרוב, זה מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב, זה דוד, וקם שבט מישראל, זה מלך המשיח. ומחץ פאתי מואב, זה דוד, וכן הוא אומר⁴⁸ ויך את מואב וימדדם בחבל, וקרקר כל בני שת, זה המלך המשיח, שנאמר בו⁴⁹ ומשלו מים עד ים. והי' אדום ירשה, זה דוד, שנאמר⁵⁰ ותהי אדום לדוד לעבדים וגו', והי' ירשה

בלאומים⁴¹, היינו, נוסף על הגאולה דארבעה שחייבים להודות שבמזמור ק"ז, אשר "יאמרו גאולי ה' אשר גאלם", שהיא (א) גאולה פרטית, (ב) בעשרה מישראל ותרי מינייהו רבנן⁴², יתירה מזה – (א) גאולה כללית, "ידידך"⁴³ הושיעה ימינך וענני", (ב) שפועלת גם באוה"ע, "אודך בעמים ה' ואזמרך בלאומים", (ע"ד הלשון במזמור "תפלה לדוד"⁴⁴ – "כל גוים אשר עשית יבואו וישתחוו לפניך גו'").

ו. ויש לקשר כל זה עם פרשת השבוע – כתורת אדמו"ר הזקן⁴⁵ ש"צריכים לחיות עם הזמן" – פ' בלק: כותב הרמב"ם⁴⁶: "אף בפרשת בלעם (שבפ' בלק) נאמר ושם נבא בשני

⁴¹ תהלים קח, ד.

⁴² ברכות נד, ב. וש"נ.

⁴³ כל או"א שניתנה לו התורה וכולם יחד (מנחות שם).

⁴⁴ פו, ט.

⁴⁵ "היום יום" ב' חשון. סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך.

⁴⁶ הל' מלכים רפי"ב.

⁴⁷ פרשתנו כד, יז-יח.

⁴⁸ ש"ב שם, ו.

⁴⁹ זכרי' ט, יו"ד.

⁵⁰ ש"ב שם, ו.

ומזה פשוט, שההוספה באהבת ישראל ואחדות ישראל (ופשיטא – שלילת הענין ד"דלטורין") פועלת ומביאה את הנצחון דמלחמת בית דוד.

ויש לקשר זה עם הפסוק⁵⁴ "מה טובו אוהליך גו'", "על שראה פתחיהם שאינן מכוונין זה מול זה"⁵⁵ – כדי לשלול את האפשרות שיראה מה נעשה בביתו של חבירו, וירגל על חבירו, "אע"פ שהוא אמת ואינן דברים של גנאי כלל", מכיון ש"מזה יוכל לבוא לפעמים לידי כו"⁵⁶, היפך הענין דאהבת ישראל כו'.

ועפ"ז יש לבאר את המשך הפסוקים⁵⁷, "מה טובו אוהליך . . . ירום מאגג מלכו (מלך ראשון שלהם

וגו', זה מלך המשיח, שנאמר⁵¹ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו".

ועד"ז בפירוש רש"י על התורה – פשוטו של מקרא – "וקם שבט, מלך רודה ומושל, ומחץ פאתי מואב, זה דוד . . . וירד מיעקב, ועוד יה' מושל אחר מיעקב . . . ועל מלך המשיח אומר כן, שנאמר בו⁵² וירד מים עד ים כו'".

ובענין זה נכללת גם ההדגשה ע"ד אהבת ישראל ואחדות ישראל – שהרי הנצחון דמלחמת בית דוד (שני המשיחים) הוא עי"ז שיש אהבה ואחדות ביניהם, כדאיתא במדרש⁵³ שבזמנו של דוד "היו יוצאין למלחמה ונופלין על שהיו בהן דלטורין כו'",

אוהליך יעקב משכנותיך ישראל בשלשה לחודש תמוז".

⁵⁵ פרש"י עה"פ (ב"ב ס, א).

⁵⁶ שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"י. וש"נ.

⁵⁷ שם, ה ואילך ובפרש"י.

⁵¹ עובדי' בסופו.

⁵² תהלים עב, ח.

⁵³ מדרש תהלים ז, ח.

⁵⁴ פרשתנו שם, ה.

- ולהעיר ממכתבו של בעל הגאולה לחגיגת י"ב תמוז הראשונה: "עד יום הראשון לסדר מה טובו

בני ישראל בגלות האחרון", כמבואר בפ' האוה"ח הקדוש⁶¹.

[ולהעיר, שיום ההילולא שלו (גמר) ושלימות עבודתו אשר עבד כל ימי חייו⁶²] – בחמשה עשר בתמוז (קיימא סיהרא באשלמותא⁶³, השלימות דחודש הגאולה), מוצאי ש"ק זה, שבשיעור חומש דיום זה נתבאר ענינו של פינחס זה אליהו, מבשר הגאולה – כידוע⁶⁴ הקשר והשייכות דהאוה"ח הקדוש עם הבעש"ט, וששניהם שייכים לדוד מלכא משיחא].

וגם הענין דאהבת ישראל ואחדות ישראל מודגש בפ' פינחס – (א) "הנני⁶⁵ נותן לו את בריתי שלום"⁶⁶, כפי שמביא האוה"ח הקדוש ש"אמרו

יכבוש את אגג מלך עמלק) ותנשא מלכותו (דוד ושלמה) . . יאכל גוים צריו . . כרע שכב כארי וכלביא מי יקיימו" (יתיישבו בארצם בכח ובגבורה) – כאמור, ששלילת הענין ד"דלטורין" (כולל שמלכתחילה "פתחיהם אינן מכוונין זה מול זה") מביא לנצחון במלחמה, כיבוש הארץ, עד לנצחון דמלחמת בית דוד.

ז. וי"ל שכמו כן מודגש כל הנ"ל בפרשה שהולכים לקרוא בתפלת מנחה, "רעוא דרעוין"⁵⁸ – פ' פינחס: ענינו של פינחס (שאודותיו מסופר כבר בס"פ בלק, "וירא פינחס בן אלעזר גו"⁵⁹, ובעיקר, בפרשה שנקראת על שמו) – "פינחס הוא אליהו"⁶⁰, אשר הוא עתיד לבשר עם

⁵⁸ ראה המשך תרס"ו ריש ע' תקמה. ועוד.

⁵⁹ כה, ז.

⁶⁰ תיב"ע וארא ו, יח. זח"ב קצ, סע"א. ועוד.

⁶¹ ר"פ פינחס (ד"ה ובדרך רמוז יתבאר).

⁶² ראה אגה"ק סז"ך וכ"ח.

⁶³ זהר ח"א קנ, רע"א. ח"ב פה, רע"א. ועוד.

⁶⁴ ראה שד"ח שיורי הפאה מערכת ג כלל ז בסופו (כרך ח א'תשיט, ד). גנזי נסתרות ח"א אות ח. ועוד. וראה גם שיחת ש"פ בלק, י"ז תמוז תשמ"ה. ועוד.

⁶⁵ פינחס כה, יב.

⁶⁶ להעיר ממכתבו של בעל הגאולה לחגיגת י"ב תמוז הראשונה: "ביום השנים עשר לחודש תמוז

ח. המורם מכל האמור לעיל בנוגע למעשה בפועל – המעשה הוא העיקר:

בבואנו מימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז, וכפי שמתעלים ביום השבת שבהמשך ובסמיכות ממש אליהם – יש לקבל החלטות טובות להוסיף ביתר שאת וביתר עוז במעשינו ועבודתינו בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, כדי למהר ולזרז את הגאולה האמיתית והשלימה.

ובפרטיות יותר – בענינים השייכים בהדגשה לגאולה די"ב-י"ג תמוז: לימוד התורה – נגלה דתורה ופנימיות התורה – הן בנוגע לעצמו והן בנוגע לזולת, הרבצת תורה, ועד באופן ד"עשרה שיושבים ועוסקים בתורה", כולל, כמובן, והחל מתקנת

ז"ל⁶⁷ אין אליהו (פינחס זה אליהו) בא אלא להרבות שלום בעולם", (ב) בהמשך הפרשה, "צרור את המדינים גו"⁶⁸ – כמבואר בארוכה בקונטרס החלצו⁶⁹ ש"מדין הוא לשון מדון ומריבה, דזהו כל ענין קליפת מדין שהוא הפירוד וההתחלקות והוא שנאת חנם ופירוד הלבבות כו", אשר, ענין זה יש לבטל מכל וכל, "צרור את המדינים וגו" (וכמ"ש בפרשה שלאח"ז⁷⁰ "החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין"), ואדרבה – להוסיף באהבת ישראל ואחדות ישראל, שע"ז מבטלים את סיבת הגלות, וזוכים לבשורת הגאולה ע"י פינחס זה אליהו, ותיכף ומיד – הגאולה בפועל ע"י דוד מלכא משיחא.



⁶⁹ סה"מ תרנ"ט ע' נה.

⁷⁰ מטות לא, ג.

לסדר הנני נותן לו את בריתי שלום גאולה ניתנה ל"ו".

⁶⁷ עדיות בסופה.

⁶⁸ שם, יז.

ועוד ועיקר – להוסיף בכל הענינים דאהבת ישראל ואחדות ישראל, אשר, עי"ז באים מהגאולה די"ב-י"ג תמוז לגאולה האמיתית והשלימה, ובאופן ד"מיד הן נגאלין"⁷⁰.

ט. ובמיוחד – בעמדנו בסמיכות לשבעה עשר בתמוז, כאמור, שמתברך מיום הש"ק זה:

כדי לפעול שיהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים, ע"י ביאת משיח צדקנו לפני שבעה עשר בתמוז – יש להוסיף, כאמור, ב"האמת והשלום אהבו", אהבת ישראל ואחדות ישראל.

ולהוסיף בתורה – "ציון במשפט (הלכות התורה) תפדה"⁷⁵, כולל ובמיוחד – הלכות בית הבחירה (כמדובר כמ"פ),

בעל הגאולה בנוגע ללימוד שיעורי חת"ת.

חינוך הקטנים – שעל זה הי' כללות ענין המאסר⁷¹, כידוע ומפורסם.

ובפרט שזהו"ע שהזמן גרמא כאן – חופשת הקיץ, שיכולים וצריכים לנצל עי"ז שמכניסים את ילדי ישראל למחנות-קיץ שבהם יקבלו חינוך הכשר, עד לחינוך על טהרת הקודש, כך, שיהי' ניכר עליהם בגלוי ששייכים ל"גן ישראל", כפי שמבאר בעל יום ההולדת והגאולה במאמר ההילולא⁷² בענין "באתי לגני, לגנוני"⁷³, אשר, אמיתת הענין ד"באתי לגני, לגנוני" קאי (בעיקר) על ישראל, ע"י העבודה ד"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", בתוך כאו"א⁷⁴.

⁷⁰ שהש"ר רפ"ה. וש"נ.

⁷⁴ תרומה כה, ח ובאלשיך עה"פ. של"ה סט, א. ועוד.

⁷⁵ ישעי' א, כז. וראה לקו"ת ר"פ דברים. ובכ"מ.

⁷¹ ושייך גם להגאולה, באופן דמקדים רפואה – במאמרו שלפני המאסר, שמפי עוללים ויונקים – להשבית אויב ומתנקם כו' (ד"ה וקבל היהודים פורים קטן תרפ"ז – נדפס בסה"מ תרפ"ז ע' קי ואילך. ועוד).

⁷² רד"ה באתי לגני תש"י.

וכל זה – מתוך שמחה וטוב לבב, כמו"ש⁷⁹ "עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב", "ונודע לכל פי' האר"י ז"ל על פסוק זה⁸⁰, הן בנוגע לתורה – "פיקודי ה' ישרים משמחי לב"⁸¹, הן בנוגע לצדקה – שמחתו של העני מקבל הצדקה, וכן שמחתו של הנותן, בסבר פנים יפות⁸², ובפרט ע"י ההתבוננות שבצדקה, "יותר ממה שבעה"ב עושה עם העני העני עושה עם בעה"ב"⁸³.

י. וכדי להוסיף עוד יותר בענין השמחה, - דמכיון ששמחה פורצת גדר⁸⁴, הרי ההוספה בשמחה כשלעצמה פורצת את גדרי הגלות –

וכמודגש בשיעורי הרמב"ם (ג"פ ליום) שלומדים הלכות בית הבחירה, הלכות כלי המקדש והעובדים בו, והתחלת הלכות ביאת המקדש – לפני שבעה עשר בתמוז, שע"ז פועלים את בנין ביהמ"ק בפועל ממש (לא רק "כאילו הם עוסקים בבנין הבית"⁷⁶) עוד לפני שבעה עשר בתמוז,

וכן הוספה מיוחדת בצדקה – כהמשך הכתוב "ושבי' בצדקה"⁷⁷, כולל ובמיוחד – המגבית של צדקה בקשר לימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז, ועד"ז בנוגע לימים שלפנ"ז ושלאח"ז, אשר, "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"⁷⁸.

⁸¹ תהלים יט, ט. וראה טושו"ע או"ח רסתקנ"ד.

⁸² ראה רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ה ה"ד.

⁸³ ויק"ר פל"ד, ת. רות רבה פ"ה, ט. ועוד.

⁸⁴ ראה בארוכה סה"מ תרנ"ז ס"ע רכג ואילך.

⁷⁶ תנחומא צו יד.

⁷⁷ ישעי' שם.

⁷⁸ ב"ב יו"ד, א. וראה תניא פל"ז.

⁷⁹ תבוא כח, מז.

⁸⁰ תניא פכ"ו.

ולאחרי שבעה עשר בתמוז (בג' השבועות) – באופן המותר ע"פ שו"ע (סעודת מצוה וכיו"ב), אם משיח צדקנו יתעכב, ח"ו, עוד יום אחד כו'.

והעילוי שבזה – הן מצד ענין השמחה, שפורצת גדרי הגלות, ועוד וג"ז עיקר – שעיי"ז יתוסף ב"שבת אחים גם יחד"⁸⁶, מתוך אהבת ישראל ואחדות ישראל⁸⁷, "גדולה לגימה שמקרבת"⁸⁸, שעיי"ז מבטלים סיבת הגלות.

יא. ויה"ר שע"י מעשינו ועבודתינו בכל הענינים האמורים, החל מקבלת החלטות טובות – נזכה תיכף ומיד לקבלת השכר⁸⁹,

שבעיצומו של יום השבת, יבוא "פינחס זה אליהו" (קריאה בתורה

טוב ונכון ביותר שבימים אלו יוסיפו וירבו בעניני שמחה – התוועדויות של שמחה,

כמדובר החל מתחלת החודש – שיערכו התוועדויות של שמחה בר"ח תמוז, ובפרט שבקביעות שנה זו חל יום א' דר"ח תמוז ביום הש"ק, "ביום שמחתכם אלו השבתות"⁸⁵, בג' תמוז, ועאכו"כ בימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז, וביום הש"ק (י"ד תמוז) הסמוך לימי הגאולה,

ובודאי יוסיפו בזה גם במוצאי ש"ק, יום הראשון – ט"ו תמוז, שבו קיימא סיהרא (דחודש הגאולה) באשלמותא (כנ"ל ס"ז), ויום ההילולא דהאווה"ח הקדוש.

וכן בימים שלאח"ז – לפני שבעה עשר בתמוז,

⁸⁵ ספרי בהעלותך יו"ד, יו"ד.

⁸⁶ תהלים קלג, א.

⁸⁷ ראה אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' תיג. וש"נ.

⁸⁸ ראה סנהדרין קג, סע"ב ואילך.

⁸⁹ ראה תענית ח, ב. שו"ע או"ח סו"ס תקעא.

בפרק ששי דאבות⁹⁵ שאומרים ולומדים בשבת זה לאחרי תפלת המנחה, ועד לסיום וחותרם הפרק – "ה' ימלוך לעולם ועד"⁹⁶, "לעתיד לבוא שכל המלוכה שלו"⁹⁷. ואז, יהי' שבעה עשר בתמוז יו"ט גדול – "צום הרביעי גו' יהי' לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים" – ועד לשלימות השמחה – "שמחת עולם על ראשם"⁹⁸.

בציבור תומ"י – בתפלת מנחה⁹⁰ – בפ' פינחס), מבשר טוב, "קול צמח איש צמח שמו הוא דוד בעצמו"⁹¹ (דוד מלכא משיחא), "קול מבשר מבשר ואומר" ג"פ⁹² ("בתלת זמני הוי חזקה"⁹²), ותיכף ומיד – ביאת דוד מלכא משיחא, ובעיצומו של יום השבת, יקויים היעוד⁹³ "ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו", ולבית המקדש, "מקדש אדנ-י כוננו ידיך"⁹⁴, כמ"ש



⁹⁴ בשלח טו, יז ובפרש"י.

⁹⁵ משנה יו"ד.

⁹⁶ בשלח שם, יח.

⁹⁷ פרש"י עה"פ.

⁹⁸ ישעי' לה, יו"ד. שם נא, יא.

⁹⁰ שאליהו נענה בתפלת המנחה (ברכות ו, ב), וגדולה באין ערוך מנחת ש"ק – עת רצון (ראה ד"ה ואני תפלתי תרנ"ד. תש"ד. ועוד. וש"נ לזוה"ק כו').

⁹¹ בההושענות דהושע"ר.

⁹² ב"מ קו, ריש ע"ב. וש"נ.

⁹³ תהלים עח, נד.

קנין חפץ ע"י שינוי מעשה

הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א
ראש הישיבה, רב העיר קרית גת
וחבר בית דין רבני חב"ד בארה"ק

א.

דברי רש"י בסוגיא ועיונים בדבריו

במסכת כתובות (ל, א) דנה הגמ' אודות פסק הדין ד"קים ליה בדרבה מיניה" – אדם שעבר על חיוב מיתה (או מלקות) וחויב ממון, ה"ה נענש רק במיתה (או מלקות) ופטור מממון.

ובמקור לימוד דין זה נחלקו בגמ' אביי ורבא: "אמר אביי: נאמר אסון בידי אדם, ונאמר אסון בידי שמים, מה אסון האמור בידי אדם - פטור מן התשלומין, אף אסון האמור בידי שמים - פטור מן התשלומין. . . רבא אמר. . . מהכא: ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתתו מזרעו למולך. . . ושמתני אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו, אמרה תורה: כרת שלי כמיתה שלכם, מה מיתה שלכם פטור מן התשלומין, אף כרת שלי פטור מן התשלומין".

ומבארת הגמ' את הנפק"מ שבין שתי דיעות אלו: "איכא בינייהו זר שאכל תרומה, לאביי פטור, ולרבא חייב". דלפי אביי, היות ולימוד הדין הוא מכך שנאמר "אסון", הרי שאין הבדל באיזה אסון (מיתה) מדובר [מיתה בידי אדם או מיתה בידי שמים], ואשר ע"כ גם במיתה בידי שמים (אכילת תרומה), שייך דין זה. משא"כ לפי רבא דלמדים דין זה מכרת, הרי שרק לגבי חיוב כרת שייך לומר קלב"מ, אולם לגבי אכילת תרומה¹ אין לומר דין זה (ויתחייב גם בתשלומין).

והנה בהמשך הגמ' מבואר באריכות כיצד ניתן לומר גבי "זר שאכל תרומה" שחיוב המיתה וחיוב התשלומין באו כהדי הדדי. ומבארת הגמ': "כגון שתחב לו חבירו לתוך פיו. סוף סוף כיון דלעסיה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוי עד דבלעה [וא"כ חיוב התשלומין בא לפני חיוב המיתה? אלא-] כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה". וע"כ מבררים: "היכי דמי? אי דמצי לאהדורה, ניהדר! אי לא מצי לאהדורה, אמאי חייב?", אלא: "לא צריכא, דמצי לאהדורה ע"י הדחק"².

ובדין זה מבאר רש"י בסוגייתנו (ד"ה איבעי ליה לאהדורה) וז"ל: "וכי לא אהדרה מההיא שעתא איהו מזיק לה, דראשון לאו מידי עבד ולא נתחייב לכהן כלום". וא"כ מבואר טפי מדוע ניתן לומר שרק השני יתחייב ע"י אכילת התרומה, ואילו לגבי הראשון אמרינן דיהי' פטור, משום שהוא לא עשה שום מעשה המחייב אותו.

ויש לעיין בדברי רש"י הללו:

א. אמאי נקיט רש"י בפירושו [גבי חיוב השני] ד"מההיא שעתא איהו מזיק לה", ולכאורה הו"ל לרש"י לומר שהשני הוא גנב או גזלן, ועי"ז יובן היטב מדוע חייב הוא לשלם על אכילת התרומה, ומדוע כתב רש"י "מזיק" בדוקא [שמטעם זה חייב השני]?

¹ במזיד. שאז יתחייב מיתה בידי שמים ולא כרת, כפי שמביא רש"י בסוגיא (ד"ה זר שאכל תרומה).

² ובכך ניתן לומר דחיוב המיתה והתשלומין יבואו כהדי הדדי. וכמ"ש רש"י בביאור מקרה זה (ד"ה ע"י הדחק): "דאי נמי אהדרה ממאסה ולא חזיא לבעלים, הלכך מגזל לא גולה, אמאי קא מחייבת ליה בתשלומין, אהנאת גרונו ומעיו - ההיא שעתא חיוב מיתה איכא".

ב. הנה על דברי רש"י אלו הקשה הגרעק"א בסוגיין, וז"ל: "ורש"י ז"ל כתב וז"ל מהאי שעתא איהו מזיק ליה דראשון לאו מידי עביד ולא נתחייב לכהן כלום, ואיני מבין כלל, דהא ודאי גם הראשון נעשה עליו גזלן ונתחייב".

היינו, דמקשה הרעק"א, מדוע כתב רש"י דניתן לגבות את התשלומין רק מן השני ואילו הראשון לא יתחייב כלום [משום שאינו נחשב גזלן], והלא הראשון ודאי נחשב גזלן, דהא הוא בעצמו גזל את התרומה מן הבעלים, וע"כ בודאי ניתן לומר עליו שיתחייב אף הוא בתשלומין. ומדוע חילק רש"י בינו (שפטור) לבין השני (שחייב)?

ב.

גניבה אחר גניבה – שיטת הקצות החושן

ובביאור דברי רש"י והקושיות שעליהם, ניתן לבאר ע"פ מחלוקת שמצינו בין הקצות החושן לבין הנתיבות המשפט:

דהנה כתב הקצות החושן (סימן לד ס"ק ג) גבי מי שגזל דבר מאכל מחברו, ולאחמ"כ בא אחר ואכל את המאכל – דבמקרה כזה אמרינן [גבי הנגזל] "רצה מזה גובה רצה מזה גובה"³. ומבאר הקצות החושן טעם דין זה, [דאין זה מפני ששניהם נחשבים גזלנים, ולכן ניתן לגבות אף מן השני, שהרי השני גנב מן הגזלן הראשון ולא מן הבעלים של החפץ, והיות והחפץ כבר הי' גזול, ע"כ גניבתו השני' (מן הגזלן הראשון) אינה נחשבת גניבה. אלא, הטעם לכך שניתן לגבות אף מן השני הוא מפני-] דהיות והשני שאכל את המאכל ה"ה נחשב מזיק לחפץ, ע"כ הנגזל יכול לגבות גם ממנו את דמי החפץ שנאבד.

ומדמה הקצות החושן ענין זה להא דמצינו גבי מי שגנב חבית יין בשעה שהיתה שווה זוז אחד, ולאחמ"כ התייקרה ושווי' עלה לד' זוזים. דבמקרה זה אמרינן בגמ' בבבא קמא (סה, א) דבאם הגנב שבר או שתה את החבית יין - ה"ה חייב לשלם ד' זוזים (מחירה

³ מקור הדברים הוא בגמ' בבבא קמא (קיא, ב) דנחלקו התם ר' חסדא ורמי בר חמא לגבי דין זה – גבי א' שלקח מגזלן דבר מאכל ואכלו: "אמר רב חסדא: גזל ולא נתייאשו הבעלים, ובא אחר ואכלו ממנו, רצה - מזה גובה, רצה - מזה גובה; מאי טעמא? כל כמה דלא נתייאשו הבעלים, ברשותיה דמריה קאי".

העכשווי של החבית), אולם באם החבית נשברה מאלי', ה"ה צריך לשלם רק זוו אחד (כשווי' הראשוני)⁴.

ומקשה הקצות החושן על דין זה, דלכאורה: א. הרי כשהגנב משלם על גניבת החבית, הוא משלם לאחר ששווי' עלה לד' זווים, וא"כ מדוע הוא משלם [כשנשברה מאלי'] רק זוו אחד, ולא את שווי' המלא? ב. הרי באם החבית נמצאת ברשות הגנב, נחשב הדבר דבכל רגע ורגע הוא גונב אותה מחדש, וא"כ גם כששווי החבית עלה לד' זווים, הרי החבית היתה ברשות הגנב, ובאותו זמן נחשב הדבר שהוא גנב אותה מחדש - ומדוע לא אומרים שהוא יתחייב לשלם ד' זווים?

אלא, דכפי שנתבאר לעיל - שלא ניתן לבצע מעשה גניבה בחפץ שכבר נגנב ("אין גניבה אחר גניבה"), א"כ היות ומדובר בחפץ גנוב, ע"כ למרות שהגנב משלם לאחר שעלה שווי החבית לד' זווים, ואף יותר מכך - החבית נמצאת ברשותו לאחר שעלה שווי', אך במעשה זה אין משום גניבה חדשה שהוא יצטרך לשלם ע"כ את מחירה העכשווי של החבית (וכל חיובו הוי רק משום מעשה הגניבה הראשון שהוא ביצע בחבית).

אמנם, כשהגנב שבר או שתה את החבית, הוא יצטרך לשלם את מחירה המלא (ד' זווים), היות ואז הוא בגדר מזיק ולא גנב, ובמעשה היזק זה הרי הוא מחוייב לשלם את כל פעולת ההיזק שביצע, שלכן הוא מתחייב לשלם את מחירה המלא של החבית. וזהו כנ"ל, דכל סיבת החיוב היא אך ורק מפני שהוא בגדר מזיק, אך לא ניתן לחייבו מטעם גזלן, כי א"א לבצע גניבה בחפץ לאחר שהיתה בו גניבה לפנ"כ.

ג.

גניבה אחר גניבה – שיטת הנתיבות המשפט

הנתיבות המשפט (ביאורים סימן שסא) חולק על שיטת הקצות החושן דלעיל, וסובר שניתן לעשות מעשה גניבה אפילו בחפץ שכבר נגנב לפנ"כ. ומבאר הנתיבות המשפט

⁴ ועיין ברמב"ם שפסק כן בהל' גניבה (פרק א הי"ד) ובהל' גזילה ואבידה (פרק ג ה"א). וכן הובא להלכה בשו"ע חו"מ סימן שנד ס"ג, ובסימן שסב ס"י. עיי"ש באריכות.

את טעמו: דבמעשה הגניבה – האדם מבצע שינוי (כבי') בחפץ הגנוב, ועי"ז הוא קונה אותו, ומטעם זה [שהחפץ נקנה לאדם ע"י השינוי (מעשה הגניבה) שהתבצע בו], הרי נחשב הדבר שהאדם גונב את החפץ מחדש⁵.

[ובכך מבאר הנתיבות המשפט את דברי הגמ' בב"ק הנ"ל – שטעם הדבר לכך שהגולן מתחייב לשלם ד' זוזים כשהוא שבר או שתה את החבית יין, הוא מפני שע"י פעולה זו הוא יוצר שינוי בחפץ, ובשינוי זה נחשב הדבר שהוא גונב מחדש את החבית, ומפנ"ז הוא מחוייב לשלם את מחירה המלא של החבית (ד' זוזים)].

משא"כ באם החבית נשברה מאל"י – שלא נוצר שום שינוי בחפץ, הרי לא היתה פעולה נוספת של גניבה בחבית, ולכן הגנב חייב לשלם רק זוז אחד].

ד.

שיטת רש"י בסוגייתנו

וע"פ מחלוקת זו ניתן לבאר את דברי רש"י בסוגייתנו. דהנה בתחילה יש לעיין בשיטת רש"י – כמאן ס"ל [כשיטת הקצות החושן או כשיטת הנתיבות המשפט].

אמנם, בעיון קל בדברי רש"י מוכח במפורש דס"ל כשיטת הקצות החושן, דהלא כתב רש"י בפירושו: "וכי לא אהדרה מההיא שעתא איהו מזיק לה, דראשון לאו מידי עבד ולא נתחייב לכהן כלום".

⁵ ועיין התם בדברי הנתיבות המשפט שמוכיח את דבריו מן הגמ' בתמורה (ו, א). דמקשה שם הגמ' על שיטת רבא שסובר (ד, ב) "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. אם עביד . . לא מהני מידי", דלכאורה הרי מצינו לגבי גול "דרחמנא אמר לא תגזול, ותנן: הגזול עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים – משלם כשעת הגזילה", וא"כ כיצד סובר רבא ש"אם עביד – לא מהני".

ומוכח מפורשות מקושיא זו, דכשהאדם עושה שינוי בחפץ ה"ז מועיל להתחייב בגזילה ע"י מעשה זה, ומפנ"ז מקשה הגמ' התם על שיטת רבא מגזלן שעשה פעולת שינוי בחפץ, שרק עי"ז ניתן להתחייב בגזילה [ועיין בהמשך דברי הנתיבות המשפט שהאריך שם בביאור הוכחה זו, והביא בדבריו עוד ראיות ודינים הקשורים לענין זה].

והיינו, דלפי שיטת רש”י אין הכוונה בסוגייתנו שהשני עשה שוב מעשה גניבה בתרומה הגנובה, שהרי אם נאמר כן – הרי השני יהי’ פטור לגמרי, משום שאין באפשרותו לבצע שוב מעשה גניבה בדבר שכבר נגנב לפנ”ז.

ומפנ”ז ס”ל לרש”י הכא שהמדובר בסוגייתנו הוא שהשני עשה פעולת היזק בתרומה, ועקב מעשה היזק זה יתחייב השני לשלם על מעשהו [דע”י שלא החזיר זאת לאחר שהתרומה נכנסה לפיו (”וכי לא אהדרה מההיא שעתא”), הרי הוא הולך את התרומה לאיבוד (כבי’), וא”א יותר להשתמש בה, וזוהי פעולת היזק שנעשתה בתרומה (”איהו מזיק לה”⁶)]. וא”כ מפורש בדבריו דס”ל כביאור הקצות החושן הנ”ל – דניתן לחייב אדם שביצע פעולה בחפץ גנוב רק באם הוא עשה פעולת היזק בחפץ, משא”כ בפעולת גניבה שאז א”א לחייבו, היות ואין גניבה אחר גניבה.

וע”פ ביאור זה ניתן לבאר את הקושיות האמורות בריש ההערה:

א. בהא דכתב רש”י גבי השני ”מזיק” בדוקא (ולא גנב או גזלן), הוא משום דכנ”ל ס”ל כשיטת הקצות החושן, וע”כ לא ניתן לומר שהשני יבצע מעשה גניבה, היות ואין כאן שום מעשה גניבה ואין כאן קנין, אלא – כל טעם חיובו של השני הוא אך ורק מפני שהוא מזיק בדוקא (ובאם הוא הי’ מבצע שוב מעשה גניבה בחפץ, הוא הי’ פטור, היות ואין גניבה אחר גניבה).

ב. עפ”ז ניתן לבאר גם את קושייתו האמורה של הרעק”א שהקשה בשיטת רש”י [גבי הא דכתב רש”י שהשני נחשב ”מזיק” לחפץ]: ”ואיני מבין כלל, דהא ודאי גם הראשון נעשה עליו גולן ונתחייב”.

ויוצא, דישנה מחלוקת עקרונית בין רש”י לבין הרעק”א: דרש”י (כנ”ל בארוכה) נוקט כשיטת הקצות החושן, ומשום הכי נקט בפירושו דהשני הוי מזיק לחפץ, ומפנ”ז יש

⁶ ועיין במפרשים על הסוגיא שביארו בדברי רש”י, דבא לבאר בסוגיא דאין כוונת השני לגנוב את החפץ, אלא נתכוון אך ורק לשים את התרומה בפיו ותו לא, וממילא אין כאן שום מעשה גניבה. וכנ”ל בגוף ההערה דע”י פעולה זו ניוק חפץ התרומה, ולא ניתן להשתמש בו (אך לא הי’ במעשהו משום מעשה גניבה). וביאור זה אתי שפיר עם המבואר בפנים דרש”י ס”ל כשיטת הקצות החושן, ומשום זה אין לומר כנ”ל דהשני גנב את החפץ, היות ואין כאן מעשה גניבה (שהרי אין כאן קנין, ואין פעולת הוצאה מרשותו).

סיבה לחייבו. אולם הרעק"א אזיל כשיטת הנתיבות המשפט, וס"ל דיש גניבה אחר גניבה (משום שהשני עשה פעולת שינוי וקנין בחפץ), וא"כ גם השני עשה פעולת גניבה בחפץ התרומה.

וע"כ מקשה הרעק"א, דבאם אמרינן דגם השני עשה פעולת גניבה בחפץ, מדוע שנחייב רק אותו משום הגניבה שביצע, והרי הראשון גנב לפניו את החפץ, ואם יש טעם לחייב משום גניבה זה דוקא הראשון שעשה את פעולת הגניבה הראשונית (מן הבעלים). ומדוע נקט רש"י בפירושו דדוקא השני יתחייב.

אולם לפי שיטת רש"י יובן הדבר שפיר היטב, דהיות והשני נחשב מזיק לחפץ, ע"כ דוקא הוא יתחייב לשלם על פעולת ההיזק שביצע בחפץ (משא"כ הראשון שלא יתחייב בגניבה, היות ולא עשה פעולת גניבה).



ה.

דין אכילת מצה גזולה

לפי הביאור הנ"ל בשיטת הרעק"א בסוגיא (במחלוקתו על רש"י), ניתן להוסיף ביאור בשיטתו ע"פ דבריו בהל' פסח.

ובהקדים, דהנה פסק השלחן ערוך (או"ח סימן תנד ס"ד): "אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה"⁷. וכן הביא אדה"ו בשולחנו (סימן תנד ס"ט) וז"ל: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה שלו שנאמר כאן לחם⁸ ונאמר להלן בחלה⁹ והיה באכלכם מלחם הארץ וגו' מה להלן אין אדם חייב להפריש חלה אלא כשמגלגל עיסה שלו אבל לא של חבירו

⁷ ועיין בפרישה שביאר את דברי הטור (או"ח סימן תנד) [שפסק כנ"ל "מצה גזולה אין יוצאין בה"], וז"ל (אות ז): "מצה גזולה וכו'. הטעם משום דאין עבירה מצוה וכו' וכתב הרב המגיד דהיינו דוקא כשגזול מצה אבל אם גזל חטים או קמח ועשאו מצה יוצא בה שקנאם בשינוי מעשה ודמים לבד הוא חייב לו".

⁸ ראה טו, ג: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים".

⁹ שלח טו, יט.

אף כאן אינו יוצא ידי חובתו אלא בשלו אבל לא בשל חבירו אלא אם כן נתנו לו במתנה שאז נעשה שלו ממש אבל אם (אכל מצה של חבירו שלא מדעתו ואין צריך לומר אם) גזלה מחבירו ואכלה לא יצא שהרי אם בא הנגזל לתבוע אותו ממנו חייב להחזירה לו ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים בעל כרחו של הנגזל נמצאת שאינה שלו".

ומקשה הרעק"א על דין זה, דהרי כשאדם לועס את המצה הגזולה בפיו ניתן לומר שהוא קונה את המצה בשינוי מעשה, וממילא המצה נהיית שלו ע"י אכילתו. ומדוע אמרינן דלא יצא י"ח במצה זו¹⁰ (והרי קנה את המצה)¹¹?

.1

חילוק הגדר בין השינויים

וניתן לתרץ קושיית רעק"א זו ע"פ דיוק בדברי אדה"ז הנ"ל בשולחנו¹².

¹⁰ ועיין בדברי הרעק"א (על השו"ע שם) שציין למ"ש הריטב"א במס' סוכה (לה, א), וז"ל: "אלא מצה מי כתיב מצתכם . . . ובירושלמי פסלו בפסח (מהאי טעמא) מצה גזולה (ו)משום דהויה לה מצוה הבאה בעבירה דקנייה ביאוש ושינוי רשות של מצוה כדלעיל . . . ובגמרא דילן לא אדכרו הא התם כלל משום דלא משכחת לה, דסברי לה כדאמרינן בפרק אלו נערות (כתובות ל' ב') דמכי לעסיה בפומיה קנייה דלאו בר אהדורי הוא ואין לנגזל אלא דמים". וא"כ מוכח לשיטת הריטב"א דניתן לצאת י"ח במצה גזולה, משום דע"י לעיסתו בפיו הוא קנה את המצה בשינוי מעשה, והמצה היא שלו (ויכול לצאת בה י"ח). ועיין עוד במ"ש המגן אברהם בריש סימן קצו גבי ענין זה.

¹¹ ולהעיר, דהנה ב'ביאור הלכה' על פסק השו"ע הנ"ל כתב (ד"ה אין אדם) וז"ל: "עיינ במ"ב ועיין בחידושי רע"א ובש"א שהביאו שיטת הריטב"א, דדעתו דאף בגזל מצה יש שינוי מעשה, דכיון דלעסיה קנייה בשינוי מעשה, והמצוה מתקיימת אח"כ בבליעת המצה . . . ואף דלדינא בודאי נקטינן כשיטת השו"ע שהוא דעת רוב הפוסקים דס"ל דלא יצא, וצריך לחזור ולאכול מצה אחרת משלו . . . מ"מ לענין שיהיה צריך לחזור ולברך כשאוכלה, אפשר דיש לחוש לדעת הריטב"א שכבר יצא בדיעבד וע"כ לא יברך אח"כ, מצאתי שכן הסכים במגן אלה"ף [ומאריך שם אח"כ בדבריו אודות מרור גזול – האם יוצאים בו ידי י"ח או לא, ועיי"ש באריכות דבריו].

עכ"פ מוכח מדבריו דיש לחשוש לשיטת הרעק"א (והריטב"א), ומשום הכי אין לברך שוב "על אכילת מצה" [כשאכל מצה גזולה ו-1] כשחוזר ואוכל מצה שאינה גזולה, שהרי יצא י"ח במצה הגזולה (לפי שיטת הריטב"א דלעיל).

¹² ביאור זה שמעתי בשם הגה"ח הרב אברהם הערש הכהן ע"ה, שנודע בדיוקן הרב בדברי אדה"ז. יהיו הדברים נר לזכרו.

ובהקדים, דהנה מצינו בדיני גזילה שפסק הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה (ריש פרק ב) דיש חובה על הגזולן להחזיר את חפץ הגזילה לנגזל, אולם כותב הרמב"ם "ואם נשתנית ביד הגזולן, אף על פי שעדיין לא נתיאשו הבעלים ממנה, קנה אותה בשינוי ומשלם דמיה כשעת הגזלה". וממשיך הרמב"ם בהלכה שלאח"ז (ה"ב): "ודין זה דין תורה הוא שנאמר¹³ והשיב את הגזלה אשר גזל, מפני השמועה למדו אם היא כשגזלה משלם אותה ואם נשתנית בידו משלם דמיה".

אך הנה בהמשך דבריו כותב הרמב"ם (שם הט"ו): "גזל כלי ושברו . . . משלם דמיו והכלי השבור של גזולן", וממשיך הרמב"ם: "ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נוטלין . . . שזו תקנה היא לבעלים". והיינו, דאע"פ שהגזולן עשה פעולת שינוי בחפץ הגזול, אך אם הנגזל מעוניין לקחת את חפצו מידי הגזולן (אע"פ שהתבצע שינוי בחפץ) – ה"ה רשאי לקחתו חזרה.

ובחידושי ר' חיים הלוי על הלכה זו מבואר טעם דין זה [דלכאורה קשה, כיצד יכל הנגזל לקחת את חפצו חזרה, אע"פ שהתבצע שינוי בחפץ (ומפנ"ז החפץ הוי של הגזולן)], דיש שני גדרים בשינוי: שינוי למעליותא ושינוי לגריעותא.

ביאור הדבר: שינוי למעליותא – פועל קנין בחפץ [כגון: מי שגנב חיטים או קמח ועשה מהם מצה, ה"ה יוצא בזה י"ח¹⁴, מפני שזה נחשב שינוי למעליותא שנעשה בדבר].

שינוי לגריעותא – אינו קונה לגמרי בחפץ. וזוהי הסיבה שכשהגזולן עשה שינוי בכלי שגנב ("שברו"), אין הוא קונה את הכלי ע"י שינוי זה, היות וזה שינוי לגריעותא שנעשה בחפץ, ובשינוי כזה א"א לקנות, וע"כ הנגזל יכול לקחת את חפצו בחזרה מהגזולן [אמנם,

¹³ ויקרא ה, כג.

¹⁴ כפי שנפסק בשו"ע או"ח סימן תנד (ס"ד), וכן הביא אדה"ז בשולחנו (סימן תנד ס"י) [ובנו"כ על השו"ע דנו באריכות האם ניתן לברך על מצה זו, ואכ"מ].

אע"פ ששינוי זה אינו קונה לגמרי בחפץ, אך עדיין ע"י פעולת שינוי זה הגזולן יכול לומר לבעלים "הרי שלך לפניך", ולהחזיר לו את החפץ (ולא יצטרך לשלם לו)¹⁵.

והנה, ע"פ ביאור זה של הגר"ח הלוי על הרמב"ם, רצה לבאר בנו - הגרי"ז הלוי - את קושיית הרעק"א האמורה גבי אכילת מצה גזולה [דע"י לעיסת המצה ניתן לקנות אותה (משום שהלעיסה נחשבת שינוי), ומדוע אין יוצאים י"ח באכילת מצה גזולה?]. דהיות ואכילת המצה נחשבת שינוי לגריעותא שנעשה בדבר (שנעשה מאוס ע"י האכילה), הרי בשינוי כזה לא ניתן לקנות את החפץ, ומפנ"ז לא ניתן לצאת י"ח באכילת מצה גזולה (דא"א לקנות אותה ע"י לעיסתה)¹⁶.

וענין זה ניתן ללמוד מדיוק בדברי אדה"ז בשולחנו, שהוסיף וכתב בסוף ההלכה האמורה [גבי מי שגזל מצה מחבירו]: "שהרי אם בא הנגזל לתבוע אותו ממנו חייב להחזירה לו ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים בעל כרחו של הנגזל נמצאת שאינה שלו".

והיינו, דאדה"ז בא בדברים אלו לתרץ את הקושיא הנ"ל - דא"א לומר שהגזולן יקנה את המצה ע"י לעיסתו, היות ו"אם בא הנגזל", והוא ירצה לקחת מהגזולן בחזרה את המצה, הרי הגזולן "חייב להחזירה לו", וא"כ "נמצאת שאינה שלו". וממילא אין שום מקום לומר שהגזולן קנה את המצה [שהרי הוא מוכרח להחזירה לנגזל, במקרה שהוא יתבע זאת ממנו בחזרה].

¹⁵ כפי שפסק הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה (פרק ג ה"ד), וז"ל: "גזל בהמה והזקינה או כחש כחש שאינו יכול לחזור . . . או שגזל פירות והרקיבו כולן, או יין והחמיץ, הרי זה כמי שגזל כלי ושברו ומשלם כשעת הגזלה. אבל אם גזל בהמות וכחשו כחש שאפשר לחזור, או שגזל עבדים והזקינו, או שגזל מטבע ונפסל במדינה זו והרי הוא יוצא במדינה אחרת, או שגזל פירות והרקיבו מקצתן, או תרומה ונטמאת, או שגזל חמץ ועבר עליו הפסח, או בהמה ונעברה בה עבירה או נפסלה מליקרב או שהיתה יוצאה להסקל, אומר לו הרי שלך לפניך ומחזיר אותה בעצמה", וזהו כנ"ל ע"י פעולת שינוי לגריעותא שנעשתה בחפץ.

¹⁶ ובאם ירצה הנגזל לקחת מהגזולן את המצה בחזרה, הרשות בידו - אע"פ שלעסה הגזולן, מפני שהגזולן לא קנה את המצה ע"י מעשה לעיסה (אכילה) זה.

ז.

ביאור שיטת אדה"ז במחלוקת זו

ומדברי אדה"ז אלו מוכח דס"ל כשיטת הקצות החושן האמורה, דכשהשני עשה מעשה בחפץ הגנוב, הרי אין מעשהו נחשב כמעשה גניבה שיוכל להתחייב עליו, אלא הוי פעולת היזק בחפץ (ומתחייב משום מזיק).

וזה אתי שפיר עם דברי אדה"ז האמורים לעיל, דהא כל הטעם שכותב אדה"ז שהגולן אינו קונה את המצה הוא משום שהשינוי שנעשה על ידו בחפץ לא נחשב שינוי טוב בכדי שהוא יוכל לקנות את החפץ (והוי שינוי לגריעותא), שלכן יש לנגזל יכולת לקחת את החפץ בחזרה מהגולן, וזהו משום שמעשהו אינו נחשב מעשה קנין בחפץ. ובאם הי' מתבצע מעשה קנין בחפץ הרי הי' הדבר נחשב לשינוי למעליותא שע"י קונה הגולן את החפץ (ובשינוי כזה גם אם יגיע אח"כ הנגזל לבקש את החפץ מהגולן הוא לא יוכל לקחתו ממנו, היות ומעשה הגניבה הוי שינוי גמור (למעליותא) שניתן לקנות על ידו את החפץ).

וא"כ החילוק בין השינויים (למעליותא או לגריעותא) שחילק אדה"ז בהלכה זו, הוי כביאור הקצות החושן הנ"ל – שהשני אינו יכול לבצע שינוי למעליותא בחפץ (ומטעם זה אינו מתחייב משום גניבה), אלא רק שינוי לגריעותא (פעולת היזק), שלא ניתן עי"ז לקנות את החפץ לגמרי.

משא"כ הרעק"א – שהקשה אמאי לא קונה הגולן מצה זו ע"י לעיסתו (וייצא בה י"ח), אזיל לשיטתו כבמחלוקת הקודמת, וס"ל כשיטת הנתיבות המשפט – דאין שום חילוק בשינויים, וע"י כל שינוי שיתבצע בחפץ יהי' ניתן לקנותו, ומפנ"ז ניתן לומר שע"י לעיסת המצה בפיו (אף דהוי שינוי לגריעותא, מ"מ) קנה את המצה ויוכל לצאת בה י"ח.

וזהו כפי מ"ש הנתיבות המשפט שיש גניבה אחר גניבה, היות ומעשה הגניבה הנוסף שעשה השני בחפץ (אע"ג שמדובר בשינוי לגריעותא, אך אין הבדל בין השינויים, ומפנ"ז) נחשב מעשה זה להתחייב עליו משום גניבה (ולא משום מזיק).



ת.

שיטת הראשונים במחלוקת זו

ויש לקשר מחלוקת זו עם הא דמצינו בהמשך הגמ' בכתובות (לד, ב) דמביאה שם הגמ' שקו"ט ארוכה אודות מי שגנב בהמה ושחטה בשבת – מה דין חיובו במקרה כזה.

ונחלקו בראשונים אודות מי שגנב בהמה בשבת ושחט אותה ביום חול – האם יתחייב דוה' או לאו. והדיון הוא – האם היות והגניבה נעשתה בשבת, ע"כ יש כאן "קים ליה בדרבה מיניה", וא"כ לכאורה אין מעשה גניבה וא"א לחייבו: הריטב"א כתב דגם במקרה כזה יש לחייבו, משום ששחיטת הבהמה שנעשתה ביום חול הוי מעשה חדש שנהי' בה, ומעשה זה נחשב כגניבה חדשה שנעשתה בבהמה, ומפנ"ז אמרינן דיתחייב ע"י שחיטה זו (דכאילו גנבה מחדש).

אולם הרשב"א והרא"ה כתבו דבמקרה כזה אין לחייבו על השחיטה שנעשתה בבהמה ביום חול, דלא שייך לומר שבשחיטה זו הוי כאילו נעשה גניבה חדשה בבהמה [והגניבה הראשונה היתה בגדר "קים ליה בדרבה מיניה" (כנ"ל), ולכן לא שייך לומר שהי' מעשה גניבה. וישנו כלל שבאם לא הי' גניבה הרי גם לא הי' מעשה טביחה ומכירה. וממילא אין שום מקום לחייבו].

וע"פ כהנ"ל ניתן לבאר את מחלוקתם: דהריטב"א הוי כשיטת הנתיבות המשפט, וס"ל דניתן לבצע גניבה ע"י שינוי לגריעותא, ובמעשה השחיטה שנעשה בבהמה הוי כגניבה חדשה שנעשתה בה, ומפנ"ז יתחייב הגנב במעשה זה של שחיטת הבהמה¹⁷.

¹⁷ ויש לחזק סברא זו, ע"פ מ"ש הריטב"א בדף ל, ב (ד"ה היכי דמי אי דמצי לאהדוריה להדריה), וז"ל: "פירוש וכיון דלא אהדרי נעשה עליו גזלן לאלתר, ומתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל ליה".

והיינו, דפליג על רש"י, וס"ל שחויב השני באכילת התרומה הוי משום גזילה. ואתי שפיר עם שיטתו הכא, משום דנקט כדעת הנתיבות המשפט דיש גניבה אחר גניבה, וע"כ אע"פ שהראשון כבר ביצע פעולת גניבה בתרומה (גנבה מן הבעלים), אולם שפיר שייך לומר שגם השני ביצע (ע"י אכילתו) פעולת גניבה נוספת בתרומה, ומשום פעולת גניבה זו הוא חייב [נעשה עליו גזלן] (משא"כ לפי רש"י דהשני חייב ע"י אכילה זו משום מזיק (כנ"ל בגוף ההערה באריכות) ולא משום גזלן, משום דלשיטתו א"א לבצע גניבה אחר גניבה – שהרי נקט כדעת הקצות החושן).

ולפי שיטתו אין לחלק בין שינוי לגריעותא לשינוי למעליותא, ולכן – למרות שנעשה בבהמה שינוי לגריעותא (שנשחטה) אעפ"כ ניתן לקנותה ע"י פעולה זו, ולכן מתחייב ע"י שחיטתו.

אולם הרשב"א והרא"ה נקטו כפי ביאור הקצות החושן דלעיל, ולפי שיטתם א"א לבצע גניבה ע"י שינוי לגריעותא, שמפנ"ז אין לומר דע"י פעולת השחיטה בבהמה התבצע בה מעשה גניבה חדש (היות והשחיטה היא שינוי לגריעותא שהתבצע בבהמה). ולכן, אף אם שחט את הבהמה ביום חול יהי' פטור [וכפי שהבאנו לעיל, דהיות ומעשה הגניבה הראשון הוא בגדר "קים ליה בדרכה מיניה", א"כ אין שום מעשה גניבה. וממילא, אם אין גניבה הרי אין גם מעשה דטביחה ומכירה].

ולפי שיטתם, יש לחלק בין שינוי למעליותא לשינוי לגריעותא, והיות והכא התבצע בבהמה שינוי לגריעותא (שנשחטה), ע"כ א"א לחייב את הגנב ע"י פעולת שינוי זו, מפני שהשינוי אינו מספיק בכדי שיהי' ניתן לקנות (ולהתחייב) על ידו.



טעם ברכת ההלל

הגה"ח הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונו
מראשי הישיבה

א.

דברי הרמב"ם גבי ברכת המצוות שמדרבנן

כתב הרמב"ם בהל' ברכות (פרק יא הלכה ג): "וכן כל המצות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם - כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה - כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות". ומבאר הרמב"ם: "והיכן צונו? בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצען כך הוא: אשר קדשנו במצותיו - שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו, להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצוות שמדברי סופרים".

ומצינו מקומות נוספים לאחמ"כ שהרמב"ם מביא בספרו דיני מצוות דרבנן ופוסק שמברכים עליהם, וכדרך שמברכים על כל המצוות שמדרבנן [לדוגמא, גבי הדלקת נרות שבת כתב הרמב"ם (הל' שבת, פרק ה הלכה א): "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק. . . וחייב לברך קודם הדלקה ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת, כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים"].

והנה בהל' מגילה וחנוכה כותב הרמב"ם גבי ברכת קריאת המגילה (פרק א הלכה ג) וז"ל: "מצוה לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום. . . ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות וכו'", וכן גם בהדלקת נר חנוכה כותב רמב"ם (פרק ג הלכה ד): "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה, והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות וכו'" - ואי"מ מדוע הכא השמיט הרמב"ם את ההוספה 'כדרך שמברכין על כל המצוות שמדרבנן'. ולכאורה הטעם לכך הוא, דמפני שכבר הזכיר הרמב"ם בהל' ברכות (הנ"ל) שמברכים על כל המצוות שמדברי סופרים, לכן אין צריך לכתוב זאת שוב.

אך לפ"ז צריך ביאור גבי קריאת ההלל בימי החנוכה מדוע כתב הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה, פרק ג הלכה ה) את דין הברכה על ההלל בנוסח מיוחד. וז"ל: "בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל, ומברך לפניו בא"י אלקינו מ"ה אקב"ו לגמור את ההלל, בין יחיד בין צבור", ומוסיף הרמב"ם לבאר: "אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב".

ויש לעיין בהלכה זו:

א. הרי כבר מצינו לפנ"ז בהלכות סמוכות גבי ברכת קריאת המגילה וברכת הדלקת נר חנוכה, שהרמב"ם אינו מזכיר שם את הכלל דצריך לברך על כל המצוות שמדברי סופרים, הואיל והוא סמך על מ"ש לפנ"ז בהל' ברכות (שצריך לברך על כל המצוות שמדברנן). וא"כ טעמא בעי, אמאי הכא - גבי קריאת ההלל בימי החנוכה, חוזר הרמב"ם על הכלל שצריך לברך על מצוות שמדברנן?

ב. לשם מה נקט כאן הרמב"ם דוגמאות למצוות דרבנן שמברכים עליהם: "כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב", והרי כבר הביא הרמב"ם דוגמאות לכך בהל' ברכות, ומאז אין צורך להביא עוד דוגמאות לדין זה, ומאי שנא הכא?

ג. בסיום ההלכה הנ"ל מוסיף הרמב"ם משפט חשוב ומיוחד [בטעם ברכת ההלל] שגם הוא מצריך ביאור: "שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו, אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק - כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו. ולמה מברכין על יום טוב שני, והם לא תקנוהו אלא מפני הספק? כדי שלא יזלזלו בו"¹.

וגם הכא יש לעיין, מדוע מביא הרמב"ם כלל זה ושאלה זו דווקא כאן, ולא בשאר המצוות שמדברנן? וביותר יוקשה: הלא מקומו הנכון של כלל זה, הוא לכאורה בהל' ברכות, ומה ראה הרמב"ם להביאו דווקא הכא - גבי קריאת ההלל?

¹ ועיין בראב"ד שהקשה על דברי הרמב"ם: "זה הטעם [שהביא הרמב"ם] לאביי (שבת כג). אבל רבא חלק עליו, ואמר שאין הטעם לדמאי אלא מפני שרוב ע"ה מעשרין הם, אבל ספק אחר אפילו בדרבנן מברכין". ועיין בשו"ת צמח צדק (או"ח סימן ג) שדן בהלכה זו בארוכה לענין ברכה על דבר ספק, ואכ"מ.

ב.

קריאת ההלל – דאורייתא או דרבנן

ולבאר זאת יש להקדים מחלוקת הראשונים בחיוב קריאת ההלל: יש סוברים שמצות קריאת ההלל היא מדאורייתא. והרמב"ם בספר המצוות מקשה על דיעה זו², שהרי דוד המלך חיבר את נוסח ההלל, וא"כ כיצד ניתן לומר שההלל הוא מ"ע מדאורייתא? לכן סובר הרמב"ם שההלל הוא מ"ע דרבנן.

הרמב"ן³ מביא פשרה בין ב' השיטות, דאמת הדבר שדוד המלך חיבר את נוסח ההלל, אולם החובה להלל ולהודות לה' על נס – זה הוי מצוה מדאורייתא. וא"כ יוצא, דלפי שיטתו חיוב קריאת ההלל הוא מדרבנן (ומן התורה יש רק חיוב כללי להודות לה').

ויש לבאר את שיטת הרמב"ן ע"פ שיטת הרמב"ם בהל' תפילה (פרק א הלכה א) דתפילה הוי מצוה מן התורה. וז"ל התם: "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה. . ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה".

ובהלכה הבאה כותב הרמב"ם מהו גדר החיוב של מצות התפילה מן התורה: "חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו". ואח"כ מפרט הרמב"ם את נוסח התפילות ומניינם כפי שנקבעו ע"י חכמים.

היינו, דמדאורייתא יש חיוב כללי של הודי' ובקשת צרכיו מהקב"ה, אולם רבנן באו וקבעו נוסח אחיד לתפילה. ועפ"ז משמע, דלמרות שאדם הילל ושיבח את הקב"ה, וביקש את צרכיו - ויכול להיות שיצא י"ח תפילה מן התורה - אולם מדרבנן אין אדם יוצא י"ח עד שיתפלל בנוסח שקבעו.

² עיין בארוכה בספר המצוות (שורש א), דמביא התם הרמב"ם קושיות ופירוקים על שיטת הבה"ג.

³ בהשגותיו על ספר המצוות שם.

וכן היא שיטת הרמב"ן הנ"ל גבי קריאת ההלל, אדם שאמר שבח כלשהו לקב"ה על נס שנעשה לו או שנעשה לעם ישראל [כגון: פסח או חנוכה כיו"ב] – יצא י"ח מהתורה בקריאת ההלל, אך מדרבנן לא יצא י"ח עד שיאמר את הנוסח שנקבע ע"י דוד המלך.

ויש לומר, שעפ"ז נמצא שדעת הרמב"ן היא שהמצוה שנקבעה מדרבנן היא משום שחכמים חששו שמא האדם לא יידע להודות ולשבח את ה' כראוי [כגון: דמאי – שלא הי' ידוע האם האדם הפריש כהוגן או לא, ולכן באו חכמים ותיקנו מעשר דמאי. וכן הוא גם גבי קריאת ההלל-] דלא הי' ברור לחכמים האם האדם יצא י"ח במצות ההלל רק בקריאת שבח לבדה, לפיכך באו ותיקנו נוסח אחד ושווה, ע"מ שכל אדם ייצא י"ח (באופן בטוח) בקריאת ההלל.

ועתה יש לבאר דברי הרמב"ם לענין ברכת ההלל: דברי הרמב"ם נכתבו ע"מ לשלול את דעת הרמב"ן, ומפנ"ז מדגיש הרמב"ם, שאילו ההלל הי' מצות עשה מן התורה, וכל טעם קריאת נוסח ההלל הוא רק בכדי לוודא שהאדם יצא ידי חובתו [כי לא הי' ברור האם כשאמר שבח כלשהו להקב"ה על נס כבר יצא י"ח או לא] – ה"ז לכאורה בדיוק כמו המצוה לעשר דמאי (שנתקנה על ספק), וא"כ אי"מ מדוע צריך לברך על קריאת ההלל (דאין בזה שום חובת ברכה)?

ולכן מדגיש הרמב"ם דקריאת ההלל הוי כולה מצוה מדרבנן, ורבנן לא תקנוה משום ספק (כמו מצות עישור דמאי), ומברכים עלי' קודם קריאתה; וכשם שמברכים על קריאת ההלל, כך הוא גם בכל מצוה שהיא ודאי מדבריהם שמברכים עלי' – שהרי מצות ההלל היא ודאי מדרבנן.

וזהו שכתב הרמב"ם (לאחר שהביא דמברכים על קריאת ההלל) "שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו" – דהוי כמו המצוה דקריאת ההלל שהיא ודאי מדרבנן, דמברכים עלי'. משא"כ "דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק . . אין מברכין עליו".

ג.

ביאור הבאת הדוגמא מקריאת המגילה

ומעתה יובן לשון הרמב"ם שהביא את הדוגמאות ממגילה ועירוב. ובהקדים הקושיא המפורסמת המובאת בהגדה של פסח מאת כ"ק אדמו"ר [בד"ה: "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" (ע' טו)], מדוע אין מברכין על קריאת ההגדה של פסח, והרי זו מ"ע מן התורה – "והגדת לבנך"⁴? ומבאר הרבי בהגדה, וזלה"ק: "ואין מברכין על מצוה זו, וכמה טעמים נאמרו בזה...", ומונה שם הרבי מספר טעמים, ולבסוף כותב: "מפני שכולה ברכה ושבח, ובפרט שתקנו בה ברכת אשר גאלנו ואין מתקנין ברכה לברכה, מפני שעושה המצוה בהפסק. . ואין מברכין בכגון זה. . ועוד טעמים".

והיינו, שכל קריאת ההגדה של פסח הוי ברכה בפ"ע, לכן לא מברכים על קריאתה (ועיין בהמשך דברי הרבי בהגדה דהביא שם סיפור מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אודות שאלה זו⁵, וסיים שם ענין זה וכתב: "ותירץ [כ"ק אדה"ו] כי הוא ע"ד שאין מברכין על ברהמ"ז "לברך ברהמ"ז").

ויש לעיין לפ"ז, מדוע מברכים על קריאת ההלל, והרי ההלל הוא ברכה ושבח להקב"ה, ולפי הנ"ל אין לברך ע"כ?

⁴ בא יג, ח. ועיין ברמב"ם הל' חמץ ומצה (פרק ז הלכה א) שכתב: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. . ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". וראה גם ספר החינוך - מצוה כא, שהאריך בביאור פרטי מצוה זו והלכותי'. וראה גם בשלחן ערוך הרב שהביא שם כ"ק אדה"ז מצוה זו בריש הל' פסח.

⁵ וז"ל הרבי שם: "סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר: בהיותי קטן שאלני אבי למה אין מברכים על סיפור יצי"מ? ולא ידעתי. ואמר לי כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו (אדמו"ר מהר"ש) ולא ידע, וא"ל אביו כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו (אדמו"ר הצ"צ) ולא ידע, וא"ל אביו כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו זקנו (אדמו"ר הזקן) ולא ידע, ודודו (אדמו"ר האמצעי) שהי' באותו מעמד השיב דעת הרי"ף כי כבר יצא בברכת הקידוש שזכר בו יצי"מ, ויש תירוץ הרשב"א להיות כי מספיקה זכירה כל דהו. ואדה"ז הקשה ע"ז כי בליל פסח הרי צ"ל הגדה וסיפור. ותירץ כי הוא ע"ד שאין מברכין על ברהמ"ז "לברך ברהמ"ז" (שיחות חה"פ תרצ"ז).

וי"ל הביאור בזה ע"פ דברי אדה"ז (בהל' בהמ"ז) דישנם ב' מצוות שמצותם היא מצוה של קריאה – מגילה⁶ והלל. וז"ל אדה"ז בשולחנו (או"ח סימן קפה ס"ב): "משא"כ בהלל ובמגילה [בשונה מבהמ"ז שחובה על האדם להבין מה שאומר] שאין בהם אלא מצות קריאה לעכב כמו בקריאת שמע מפסוק ראשון ואילך יכול הוא ג"כ לברך על קריאה זו אף שאינו מבין בלשון הקודש". כלומר, קריאת המגילה וקריאת ההלל אינם בגדר של ברכה, אלא בגדר של קריאה, ולכן מברכים עליהם.

ועפ"ז יובן מדוע הזכיר הרמב"ם בברכת ההלל: "כדרך שמברך על המגילה", דבא לתרץ הקושיא שלכאורה קריאת ההלל הוי ברכה, וא"כ אין לברך עלי' (כפי ביאורו של הרבי הנ"ל בהגדה של פסח), והתירוץ ע"כ הוא, שקריאת ההלל היא כמו קריאת המגילה – דהוי בגדר קריאה, שמפנ"ז מברכים עליהם, ואין כל מקום לקושיא.

ועפ"ז יומתק גם נוסח הברכה "לקרוא את ההלל", דלכאורה, מדוע נקטינן לשון זו דוקא (ולא 'לגמור את ההלל' וכיו"ב)? אך ע"פ כהנ"ל יובן הענין היטב, דרק מפני שההלל הוא בגדר קריאה וצריך לברך עליו, ע"כ אנו מברכים דוקא בלשון זו, שלפ"ז יובן שפיר הטעם שמברכים.

⁶ די ש דיון בגמ' במס' מגילה (יח, א) גבי מי שאינו מבין את לשון המגילה, האם יצא או לא. וז"ל הגמ' התם: "והלועז ששמע אשורית יצא וכו' - והא לא ידע מאי קאמר? - מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים, מי ידעינן? אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא - הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא".

והיינו, דהיות ועיקר קריאת המגילה הוא משום פרסומי ניסא (ולא אמירת שבח), לכן לא משנה האם הבין את מה שקרא או לא, אלא העיקר הוא שקרא את המגילה [ולהעיר מפרש"י התם (ד"ה ופרסומי ניסא) שביאר בתירוץ הגמ' וז"ל: "אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקריאה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן"].

ד.

ביאור הבאת הדוגמא ממצות עירוב

אך הנה עדיין צלה"ב, דהא כתב הרמב"ם "כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב" – לשם מה הביא הרמב"ם דוגמא נוספת ממצות עירוב?⁷ ואולי יש לבאר בכך (ובדא"פ עכ"פ)⁸:

ובהקדים, דהנה הרמב"ם בהקדמתו מנה חמש מצוות דרבנן – נרות שבת, מגילה, חנוכה, נטילת ידיים ועירוב. ואפשר לחלק את סוגי המצוות הנ"ל לב' חלוקות: א. נרות שבת, מגילה וחנוכה – תקנות חדשות שנתקנו ע"י חכמים [שמצוות אלו לא נתקנו כסייג למצוה מן התורה]; ב. עירוב ונטילת ידיים – תקנת חכמים כסייג למצוה מדאורייתא: עירוב, כסייג לטלטול מרשות לרשות, ונטילת ידיים כסרך לתרומה.

ועפ"ז יש לעיין בגדר מצות ההלל – האם היא כתקנה חדשה או כסייג למצוה דאורייתא. והנה מצינו בלקוטי שיחות חי"ב – שיחה לפ' צו, דנוקט שם הרבי דדבר

⁷ ולהעיר, דבספר 'כלי חמדה' עה"ת מקשה כנ"ל מדוע הביא הרמב"ם את הדוגמאות ממגילה ועירוב, וגבי עירוב כותב ש"נצטער בכך הרבה מאוד" ולא עלה בידו לבאר זאת.

⁸ בלקוטי שיחות חכ"ט – שיחה ב' לפ' שופטים (ע' 104 ואילך), מבאר הרבי בארוכה את הטעם לכך שהרמב"ם בהקדמתו לספרו אינו כותב את מספר המצוות מדרבנן – שבע מצוות, דוהו לפי שבמצוות דרבנן אין שום הגבלה, היות וניתן לחדש ולהוסיף על הז' מצוות.

ונראה לומר, שהדבר בא לידי ביטוי בענין זה, דהרמב"ם בהקדמתו לספר היד החזקה כתב במצוות דרבנן את מגילה וחנוכה ולא הזכיר את מצות ההלל, ובהל' מגילה וחנוכה כתב הרמב"ם מפורשות גבי הלל "אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים", וא"כ מוכח שניתן להוסיף על המצוות שמדרבנן, ואינם מוגבלים למספר מסויים, וזהו כנ"ל כפי ביאורו של הרבי בשיחה.

פשוט וברור שצריך להודות לה⁹ (סברא פשוטה)¹⁰. ועפ"ז יוצא, דתקנת חכמים בקריאת ההלל הוי דבר הגיוני שמתקבל על הדעת מעצמו אף ללא תקנתם.

וא"כ הי' קס"ד לומר, דמפני שמצוה זו היא סברא הגיונית ופשוטה, וחכמים רק סייעו לאדם לקיימה אך לא חידשו משהו, ע"כ אין כל סברא לברך על המצוה. ועפ"ז מובן מדוע הביא הרמב"ם את הדוגמא מעירוב: דכשם שעירוב הוי תקנת רבנן כסייג למצוה, ולא חידוש דבר, ובכ"ז מברכים עליו, כן הוא גם גבי קריאת ההלל - שלמרות דהוי דבר פשוט המתקבל על הדעת ואין כל חידוש בתקנת חכמים, אעפ"כ מברכים עליו כשם שמברכים על מצות עירוב.

ויובנו היטב ההוכחות והדוגמאות שהביא הרמב"ם ממצוות מגילה ועירוב, ויובן הטעם מדוע חזר על דבריו אע"פ שכבר אמרם לפני"ז בהל' ברכות.

וחזינו מכהנ"ל דלשון הרמב"ם מדוייקת ומזוככת להפליא.



⁹ עיין באות ג בשיחה (ע' 23) דכותב התם הרבי וז"ל: "וכמו שיש להודות לכל נותן מתנה טובה יהי' מי שיהי', על אחת כו"כ שחייבים להודות לממה"מ הקב"ה על מתנותיו הרבות לכל או"א בכל יום תמיד. ולכן סידרו חז"ל להודות ולהלל ולשבח להקב"ה בכל יום ויום בתפלות וברכות וכו".

¹⁰ ולכן הוי חובה מדאורייתא, אך לא הוי מצוה מדאורייתא, ורק בהמ"ז הוי מ"ע דאורייתא, כמ"ש (עקב ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת" [ראה סהמ"צ לרמב"ם - מצות עשה יט. ובספר החינוך - מצוה תל].

ואע"פ שמצינו ש"סברא" הוא ענין של דאורייתא, כפי שמוכח מהא דאיתא במס' כתובות (כב, א): "א"ר אסי: מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה? שנאמר: את בתי נתתי לאיש הזה לאשה, לאיש - אסרה, הזה - התיירה", ומקשה ע"כ הגמ' התם: "ל"ל קרא? סברא היא, הוא אסרה והוא שרי לה". ומכך שהי' לגמ' הו"א ללמוד 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' מהתורה מלימוד של סברא, ע"כ מוכיחים המפרשים שענין של "סברא" הוא מדאורייתא. וא"כ לכאורה ניתן לומר גם לעניננו, דהיות ומדובר בסברא פשוטה והגיונית, הרי שזה ענין של דאורייתא, ומדוע אמרין דההלל הוי מצוה מדרבנן?

אלא, דכל הנ"ל [ש"סברא" הוי מדאורייתא] לא נאמר בכדי לחדש מצוה מהתורה, ולכן מובן שלא שייך לומר ענין זה אצלינו (מצות הלל).

וראה מאמרו של הרמ"מ כשר בענין "סברא דאורייתא", בספר 'מפענח צפונות'.

חיוב אונן בתקיעת שופר

הגה"ח הרב זאב דוב סלונים שליט"א

רב מרכז העיר ירושלים וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק

א.

חיוב האונן בכל מצוות התורה

בדיני חיוב האונן בקיום המצוות מצינו בשו"ע בהל' אבילות (יורה דעה סימן שמא ס"א) דפסק מפורשות דאונן פטור מכל המצוות. וז"ל: "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו¹. . ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין, ואינו מברך ברכת המוציא ולא ברכת המזון, ואין מברכים עליו ולא מזמנין עליו. . ופטור מכל מצות האמורות בתורה². . ובשבת ויו"ט, אוכל בשר ושותה יין³, ומברך, וחייב בכל המצוות".

וכן מצינו דפסק אדה"ז בשולחנו (אורח חיים סימן עא ס"א): "מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליו. . פטור מקריאת שמע ותפלה ומכל הברכות. . ומכל המצות האמורות בתורה".

ובדברים הבאים נחקור אודות חיוב האונן במצוות תקיעת שופר בראש השנה.

¹ ועיין בש"ך (סק"א) שכתב על דברים אלו: "אפילו אינו מוטל לפניו, אלא מוטל עליו לקברו, כל דין אונן עליו. וכמו שיתבאר".

² ועיין בפתחי תשובה על אתר (סק"ז) שדן בדבריו לגבי חיוב אונן בבדיקת חמץ, ומביא שם את דברי השו"ת בית יהודה (או"ח סימן ה) שכתב דאונן פטור מבדיקת חמץ. וכן גם לגבי חיוב האונן בספירת העומר, מביא הפתחי תשובה את השו"ת הנודע ביהודה (או"ח סימן כז) שכתב דבאם הוא אונן בלילה זה, ואם הוא לא יספור הרי בשאר הלילות הוא לא יוכל לספור עם ברכה – צריך הוא לספור באותו לילה ללא ברכה, ובשאר הלילות שאין עליו דין אנינות) הוא יוכל להמשיך ולספור עם ברכה.

ולאחמ"כ מביא הפתחי תשובה (סק"ז) את דברי השו"ת חכם צבי (סימן א) שכתב "דדוקא מצות עשה פטור, אבל מצות לא תעשה חייב כשאר אנשים", ועיי"ש באריכות דבריו בענין זה, ואכ"מ.

³ וכתב ע"כ הביאור הגר"א: "אם ירצה". והאריכו בזה הש"ך והפתחי תשובה על אתר, עיי"ש בדבריהם.

ב.

דין האונן כשאינו קובר את מתו בו ביום

במקרה שיש ל"ע מת בשני ימי ראש השנה, יש לקיים את ההלווי' וקבורת המת' אחר תפילת שחרית וקודם קריאת התורה, או אחר קריאת התורה וקודם התקיעות, וזאת בכדי שהקהל יוכלו להשתתף בהלוויית המת, וגם האונן יהי' מחוייב (אחר הקבורה) במצות התקיעות⁵.

אמנם, באם אין יכולת לקיים את ההלווי' וקבורת המת קודם התקיעות, והאונן רוצה לקבור את המת ביום א' דר"ה ע"י גויים, הרי כל זמן שלא נקבר המת, האונן פטור ממצות התקיעות, כשם שהבאנו לעיל דהאונן פטור מכל המצוות.

אך הנה ישל"ע במקרה שהאונן אינו רוצה לקבור את מתו באותו יום (אלא רוצה לדחות את קבורת המת למחרת או ליום אחר) – האם במקרה כזה האונן יהי' חייב בתקיעת שופר, או שמא גם בכזה מקרה האונן פטור מתקיעת שופר.

והנה בשו"ע המחבר כתב בהל' חול המועד (אורח חיים סימן תקמח ס"ה): "ואם מת ביום טוב ואינו רוצה לקברו בו ביום, אין עליו דין אנינות"⁶. ובמגן אברהם (סק"ז) כתב

⁴ ביום א' של ר"ה צריך לקיים את ההלווי' ע"י גויים דוקא (אפילו אם מת בו ביום), כמ"ש בשו"ע הל' יו"ט (אורח חיים סימן תקכו ס"א): "מת המוטל לקברו, אם הוא ביום טוב ראשון [לא יתעסקו בו ישראל, ואפילו יסריח ואי אפשר בעממין, אבל] יתעסקו בו עממין אפילו מת בו ביום, ואפילו אם יכולין להשהותו עד למחר שלא יסריח" (ועיין בנו"כ על השו"ע שהאריכו בפרטי הדינים בענין זה). וכן כתב אדה"ז בשולחנו (שם): "מת המוטל לקברו, אם הוא יום טוב ראשון לא יתעסק בו ישראל אפילו מת קודם יום טוב . . וגם אי אפשר לקברו בו ביום ע"י נכרי, אעפ"כ אין מצות עשה של קבורה דוחה את לא תעשה ועשה של יום טוב".

משא"כ ביום ב' דר"ה ניתן לקיים את קבורת המת ע"י יהודים, היות והטעם הנ"ל [אין מצות עשה של קבורה דוחה את לא תעשה ועשה של יום טוב] לא שייך ביום השני, שהוא רק מדרבנן.

⁵ וראה במטה אפרים שכתב (סימן תקצו ס"ב): "אבל אחר התקיעות דמישב אין להפסיק [ואסור לקבור את המת] בין תקיעות דמישב למעמד".

⁶ וכע"ז משמע גם מדברי השו"ע בהל' קריאת שמע (אורח חיים סימן עא ס"ב) שכתב: "בד"א [שאונן פטור מקריאת שמע ומתפילה], בחול, אבל בשבת חייב כל היום . . וי"ט שני דינו כחול. וי"ט ראשון, אם רוצה לקבורו בו ביום ע"י עובדי כוכבים, דינו כחול. ואם אינו רוצה לקבורו בו ביום, דינו כשבת".

על דברים אלו: "ואינו רוצה לקבורו - שהעכו"ם אין רוצים לקבורו". ומבואר מדבריו, דדוקא אם הגויים אינם רוצים לקבור את המת (אע"פ שהאונן עצמו רוצה לקבור את מתו), במקרה כזה אמרינן דלא חל על האונן דין אנינות. אולם אם הגויים רוצים לקבור את המת באותו היום (אע"פ שהאונן אינו רוצה לקבורו), חל על האונן דין אנינות והוא פטור מכל המצוות, היות ומתייחסים לרצון הגויים שקוברים את המת.

ולכאורה, מקור הדברים לדין זה הוא מדברי הרא"ש במס' מועד קטן (פ"ג סימן נד) שכתב: "וביו"ט ראשון, אם רוצים לקבורו בו ביום ע"י עממין, כיון שהוא צריך להמציא להם צרכי הארון ותכריכין, יראה דלא גרע ממחשיך על התחום להביא לו ארון ותכריכין, ופטור". ומוכח מדבריו כמ"ש המג"א - דמהלשון "אם רוצים לקבורו בו ביום" משמע שקאי על הגויים שקוברים את המת.

אולם מכך שבשו"ע המחבר (שהובא לעיל) כתב "ואינו רוצה לקבורו בו ביום", וכן מצינו גם בהל' אבילות (הובא בריש ההערה) שכתב השו"ע "ואם רוצה לקבורו בי"ט ראשון על ידי עממין" - משמע שמתייחסים לרצון האונן דוקא, האם הוא מעוניין לקבור את מתו או לא.

ועפ"ז ניתן ליישב ולומר, דבאם האונן אינו מעוניין לקבור את מתו באותו היום, אלא רוצה לקבורו ביום אחר, הרי שהוא יהי' פטור מתקיעת שופר (אם יש לו אפשרות לקבור את מתו ביום זה ע"י גויים⁷). משא"כ לפי המג"א והרא"ש הנ"ל, מתייחסים לרצון הגויים שקוברים את המת (ואין נוגע לנו האם האונן מעוניין לקבור את מתו או לא), וע"פ רצונם נדון האם האונן חייב במצות התקיעות או לא.

⁷ אך באם אין אפשרות לקבור את המת באותו יום (ע"י גויים), האונן יהי' חייב במצות תקיעת שופר (ובשאר כל המצוות).

ויש להעיר, דמלשון אדה"ז בשולחנו (שם ס"ג) משמע שמתייחסים לרצון האונן דוקא ולא לרצון הגויים שקוברים את המת (וכמשמעות דברי שו"ע המחבר), כפי שמוכח שם בלשונו שלא הביא את דברי המג"א הנ"ל⁸.



ג.

דברי הבשמים ראש גבי אונן ששמע התקיעות בעת אנינותו

אם שמע האונן את התקיעות בעת אנינותו [לפני קבורת המת], יש להסתפק האם הוא יצא י"ח או לאו, ומפנ"ז צריך האונן לשמוע בשנית את התקיעות לאחר הקבורה.

והנה מצינו בשו"ת בשמים ראש (סימן יז) שמסיק בדבריו דפשיטא שהאונן לא יצא י"ח בתקיעות ששמע בעת אנינותו. ויסוד דבריו הוא מטעם דהוי "מצוה הבאה בעבירה", וכן גם י"ל דבמקרה כזה רבנן עקרו את קיום המצוה ב"שב ואל תעשה".

ועיי"ש בדבריו, דמציין הבשמים ראש לדברי הרא"ש במס' ברכות (פ"ג סימן ב) שכתב גבי חיוב האונן בשמיעת הבדלה במוצ"ש, וז"ל: "אמרו שפעם אחת היה ר"י ז"ל אונן ואכל בלא הבדלה. א"ל תלמידיו ונבדיל לפניך. אמר להם האמרינן בירושלמי אם ברכו אין עונה אחריהם אמן. ולמחרתו . . אמרו לו למה אינך עושה הבדלה . . והשיב להם מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה משום שהייתי אונן גם עתה פטור אני . . וה"ר מאיר ז"ל דנורנבערג? כתב . . מי שיש לו מת בשבת ולא נקבר עד למחר ולא הבדיל במוצאי שבת נ"ל שמותר לאכול בלא הבדלה. [משום] דאמרינן בפ' מי שמתו מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל מצות שבתורה. ואמרינן עלה בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט".

⁸ וכן נראה גם דעת המטה אפרים שכתב (סימן תקצו ס"ז): "ואם חל בשבת, או שאינו רוצה לקברו בו ביום . . אין האנינות חל עליו ביום זה".

⁹ בטור יורה דעה סימן שמא: "דרוטנבורג".

וא"כ מוכח מדבריו, דכשם שלגבי חיוב הבדלה אמרינן דבאם שמע האונן בעת אנינותו הבדלה מאחרים – לא יצא י"ח בהבדלה זו, משום שבאותה שעה הוא לא הי' בר חיוב¹⁰, ה"נ לגבי מצות תקיעת שופר, דבאם שמע האונן את התקיעות בעת אנינותו, הרי הוא צריך לחזור ולשומעם שוב (לאחר קבורת המת), היות ובשעה ששמעם הוא לא הי' מחוייב במצוה.

והנה מדברי הבשמים ראש מוכח (אף שלא כתב זאת בפירושו) שהאונן צריך לברך שוב כששומע את התקיעות בשנית, משום שכששמע את התקיעות בפעם הראשונה – לא הי' עליו שום חיוב מצוה.

אמנם, הנה בהמשך דבריו כותב הבשמים ראש דאע"פ שבעת אנינותו האונן אינו בר חיוב (כנ"ל), מ"מ לאחרי ההלוי' וקבורת המת [סיום שעת אנינותו] הרי הוא חייב במצות התקיעות, ואי"ז נחשב כ'דיחוי מצוה'. ומביא לכך ראי' מדברי הט"ז ביורה דעה (סימן שצו סק"ב) שכתב שאונן במוצ"ש יבדיל אח"כ, היות וזמן ההבדלה נמשך עד יום ד'¹¹.

¹⁰ עיי"ש בדברי הרא"ש דמביא את פלוגתת הראשונים גבי חיוב הבדלה כימות השבוע: דלפי דעת הר"י, הוי בתורת תשלומין על חובתו שלא נעשתה בזמנה (במוצ"ש). ולפי"ו יוצא, דבאם בעת זמנה הי' פטור [אונן וכיו"ב], הרי שהוא פטור גם מן התשלומין של המצוה.

אולם לפי דעת המהר"ם מרוטנבורג עיקר חיוב וזמן מצות ההבדלה הוא בכל ג' הימים שלאחר השבת, ולפי דבריו יוצא – שאף באם הי' פטור במוצ"ש מחיוב הבדלה, הרי מכיון שחזר ונתחייב במצוה ביום א' או ב', שוב חל עליו חיוב להבדיל, מפני דאז הוא עיקר זמנה.

עכ"פ לענינו, לפי ב' דיעות אלו מוכח שאונן פטור מחיוב מצות הבדלה בעת אנינותו (ומחלוקתם היא רק לגבי תשלומי ההבדלה).

¹¹ ועיי"ש דהביא הט"ז בדבריו ב' פסיקות שונות של השו"ע בענין זה [אונן בעת אנינותו – האם צריך להבדיל]: דבמקום א' פסק השו"ע (יורה דעה סימן שמה ס"ב) שהאונן חייב להבדיל – וזהו כדברי המהר"ם דלעיל (ראה הערה קודמת). אולם במקום אחר (סימן שצו ס"ג) פסק השו"ע [גבי קטן שמתו קרוביו והגדיל] דכשהגדיל הרי הוא פטור מהבדלה – שזהו כדברי הר"י דלעיל (שפסק הרא"ש כמותו) [ועיי'ן לקמן באות ז – דמבואר שם בפרטיות קושיא זו על כל המסתעף ממנה לענין הלכה למעשה].

ומסיים שם הט"ז על דברים אלו: "ואני בעניי תמהתי ונפלאתי על פסק זה שנחלקו בו אבות העולם מהר"ם והרא"ש, ומתירא אני להכניס ראשי החלש בין הרים גדולים, מאורי ישראל. ומ"מ עצור במלין לא אוכל, כי תלמוד ערוך הוא פסק זה לפע"ד – שלא כדברי מהר"ם ולא כדברי הרא"ש, במחילה מכבודם. וע"פ זה יתבאר שפסקי הש"ע הם דברי אלהים חיים".

ולפ"ז מוכח לעניננו, שזמן התקיעות נמשך בכל היום כולו, ולכן יכול האונן לשמוע את התקיעות לאחרי הקבורה והלוית המת.

ד

קושיות על דברי הבשמים ראש

אמנם, יש להקשות על דברים אלו של הבשמים ראש: דלכאורה, כיצד פסק לדינא מדברי הרא"ש שאונן אינו בר חיוב, ואינו יוצא י"ח אפי' בדיעבד כשקיים את המצוה בעת אנינותו, והלא מצינו כו"כ ראשונים שנחלקו ע"כ (כפי שיובא להלן) וסוברים שבאם קיים האונן את המצוה, הרי הוא יצא י"ח בדיעבד?

[וביותר אי"מ, דהלא הבשמים ראש הביא בדבריו כנ"ל ראי' מדברי הט"ז, והלא מצינו שהט"ז נחלק במפורשות על שיטת הרא"ש גבי חיוב אונן בהבדלה בעת אנינותו¹², וכיצד א"כ מביאו הבשמים ראש (שפסק כשיטת הרא"ש כנ"ל)?].

ועכ"פ לגופו של ענין דרוש עיון וביורור מהא דנקטינן לפי שיטת הבשמים ראש דהאונן צריך לחזור ולברך כששומע את התקיעות בשנית, והלא "ספק ברכות להקל"¹³ ועליו להיות פטור מברכה נוספת!?

ה.

שיטת הברכי יוסף

הנה בקושיות אלו על דברי הבשמים ראש, מצינו כע"ז תמיהה גם לאידך גיסא:

¹² עיין בהערה הקודמת בדברי הט"ז שהובאו שם, גבי מ"ש בדעת הרא"ש.

¹³ כפי שהובא בשו"ע או"ח סימן קעד ס"ד. וכן הובא גם בהגהות הרמ"א על השו"ע או"ח בסימן יח ס"א, ובסימן רי ס"ב.

דהנה מצינו בברכי יוסף [להחיד"א] (יורה דעה סימן שמא סקי"ט) שהביא את פסק הבית דוד (סימן קסד) גבי אונן ששמע הבדלה בעת אנינותו, שיצא י"ח בדיעבד, ואינו צריך אח"כ לחזור ולהבדיל בשנית.

והקשה ע"כ הברכי יוסף, מהא דמצינו בהגהות מיימוניות על הרמב"ם (הל' אבל פ"ד סק"ה) שפסק: "ואפילו שמע מפי אחרים לא יצא, כיון דההיא שעתא לאו בר חיובא הוא", וכ"כ הרבינו ירוחם (נתיב כח ח"א), וז"ל: "ואפילו אם שמע מאחרים שהבדילו במוצאי שבת בשעה שהיה פטור לא יצא וצריך לחזור ולהבדיל למחר". וא"כ כיצד פסק הבית דוד שהאונן יוצא י"ח הבדלה בשמיעתו מאחרים (בעת אנינותו)?

אולם לאחר שמקשה כנ"ל הברכי יוסף על שיטת הבית דוד, מכריע הברכי יוסף כשיטתו ומקיים את דבריו. וז"ל הברכי יוסף: "ומ"מ יש מקום לקיים דינו של הרב ז"ל שלא יבדיל, מהטעמים שכתב הרב פנים מאירות בח"ב סימן קמ"ט¹⁴, שהורה למעשה דאונן שטעה והבדיל במוצאי שבת דלא יבדיל אחר קבורה. ע"ש", עכ"ל.

והנה לאחר שמביא הברכי יוסף את דברי הפנים מאירות, מקשה עליו מכך שלא הביא את דברי הראשונים שכתבו בענין זה [הרא"ש הנ"ל, הרבינו ירוחם ועוד]. והרי"ז כעין מה שהקשינו לעיל בדעת הבשמים ראש (שפסק איפכא מדעת הפנים מאירות – שהאונן צריך לחזור ולהבדיל).

והיוצא מזה לדינא: דלפי שיטת הבשמים ראש – ע"פ מ"ש הרא"ש במס' ברכות שם, אונן אינו נק' "בר חיובא", וממילא אינו יכול לצאת י"ח בשמיעת הבדלה בעת אנינותו (ואפי' בדיעבד). ולפי שיטת הברכי יוסף – ע"פ מ"ש בשו"ת פנים מאירות ובשו"ת בית דוד, אונן יכול לצאת י"ח (בדיעבד) בשמיעת הבדלה מאחר.

אולם כאמור, יש מקום להקשות על ב' שיטות אלו כנ"ל: הלא מצינו בראשונים שפסקו גבי אונן (האם נק' "בר חיובא") שלא כפי ב' שיטות אלו?! ובדברים הבאים נבוא לחקור ולעיין בזה.

¹⁴ ולכאורה צ"ל "סימן ק"נ" דשם מדובר אודות ענין זה.

1.

פסק הדברי מלכיאל בענין זה

והנראה לבאר בזה, ובהקדים, דהנה מצינו בשו"ת דברי מלכיאל [לר' מלכיאל צבי הלוי טננבוים] שכתב באריכות בנדו"ד (ח"א סימן כב). וכתב בדבריו לבאר את שיטות הפוסקים שכתבו דבאם האונן החמיר ע"ע וקיים המצוות, ה"ה יצא בדיעבד¹⁵, והביא עוד בדבריו את שיטות הפוסקים שהאונן אינו רשאי להחמיר ע"ע ולקיים מצוות¹⁶, וגם לפי שיטה זו מ"מ יצא בדיעבד (אם קיים מצוה).

ובמסקנת דבריו הכריע הדברי מלכיאל שכשהאונן שמע את התקיעות בעת אנינותו, ה"ה צריך לחזור ולשומעם שנית ע"מ לצאת י"ח כל השיטות. אלא שלא יברך על תקיעות אלו, היות ולפי רוב הפוסקים הוא יצא י"ח בשמיעת התקיעות הראשונות.

[ויש להעיר, דמ"ש הדברי מלכיאל דהאונן אינו חוזר ומברך מטעם ד"לרוב הפוסקים וכו" זהו לאו דוקא, שהר גם לולא טעם זה ניתן לומר דתקיעות אלו ששומע כעת האונן בשנית הם תקיעות מספק (שאינן ידוע האם יצא י"ח בשמיעת התקיעות הראשונות), וכפי שהבאנו לעיל ד"ספק ברכות להקל", ומטעם זה אין האונן צריך לחזור ולברך בשנית].

¹⁵ עיין בתוס' במס' מועד קטן (כג, ב. ד"ה ואין מברכין עליו) שכתב לדייק מדברי רש"י במס' ברכות (יז, ב) שפי' גבי הא דנקטינן בגמ' גבי אונן "ואינו מברך ואינו מזמין", וכתב ע"כ רש"י: "ואינו מברך - ואינו צריך לברך ברכת המוציא. ואינו מזמן - אינו צריך לברך ברכת המזון". ומדברים אלו מדייק התוס' שם שאין על האונן איסור לברך או לזמן (אלא רק "אינו צריך"), ואם האונן ירצה לברך או לזמן - הרשות בידו.

וכן הביא הרא"ש במס' ברכות (פרק ג סימן נד), וז"ל: "רש"י פירש במסכת ברכות (דף יז ב) אין מברך - אין צריך לברך ברכת המוציא, משמע שאם רצה לברך הרשות בידו".

¹⁶ עיין בהמשך דברי התוס' והרא"ש הנ"ל (שהובאו בהערה הקודמת), שהקשו בהמשך דבריהם מן הגמ' בברכות (יח, א) דמשמע שם שלא כשיטת רש"י. ועיי"ש באריכות שחלקו על שיטת רש"י בענין זה.

ז.

ביאור ב' הסברות בענין חיוב האונן בהבדלה

אמנם בעצם סברת הבשמים ראש דלעיל – שכתב לדמות חיוב האונן בתקיעות מחיוב האונן בהבדלה (ע"פ מ"ש בט"ז שם), הנה יש ללמוד מזה בירור בעצם הדין דחיוב מצות התקיעות. ובשורות הבאות נביא דברי הפוסקים גבי חיוב האונן במצות הבדלה, ומהם נלמד הדימוי לענין חיוב האונן במצות התקיעות.

הנה מצינו בשלחן ערוך שפסק (יורה דעה סימן שמא ס"ב) גבי אונן בעת אנינותו שיבדיל לאחר הקבורה, וז"ל השו"ע: "מי שמת לו מת בשבת, יאכל כמוצאי שבת בלא הבדלה. . ולענין ההבדלה, יבדיל אחר שיקבר המת"¹⁷.

אך הנה בסימן שצו (ס"ג) פסק השו"ע לאידך גיסא, דכתב שם: "קטן שמת אביו ואמו, ואפילו הגדיל תוך שבעה, בטל ממנו כל דין אבלות ואינו חייב בו". ויוצא מדבריו, דהיות והקטן הגדיל בתוך שבעת ימי אבלות, הרי בטל ממנו כל גזירת שבעה, ואין עליו שום חיובי אבלות. ויוקשה ביותר, כיצד יתלבנו ב' דינים אלו – דבמקום א' פסק השו"ע שהאונן חייב בהבדלה על אף אנינותו, ובמקום אחר פסק השו"ע שבטלים מקטן כל דיני אבלות?¹⁸

ועל דברים אלו האריך הט"ז (סימן שצו סק"ב), וכתב לבאר בדבריו לחלק בין ב' דינים אלו: דלגבי קטן שהגדיל, מכיון שהוא הי' פטור בשעת עיקר האבילות (בעת המיתה והקבורה), הרי הוא פטור גם לאחמ"כ. אולם לגבי חיוב הבדלה באונן כותב הט"ז: "עיקר זמן ההבדלה מתחלה כך שימשוך זמנה כל השבת או עד ליל ד', ולא אמרינן דאם לא הבדיל במ"ש הוה ההבדלה שאח"כ תשלומין על מ"ש, אלא עדיין זמנה ממש". והיות

¹⁷ בפשט דברי השו"ע "יבדיל אחר שיקבר המת" כתב הש"ך על אתר: "עד סוף יום שלישי בשבת" (ומציין בדבריו למ"ש בשו"ע או"ח סימן רצט (ס"ו) שנפסק שם: "שכה ולא הבדיל במו"ש, מבדיל עד סוף יום ג").

¹⁸ קושיא זו הובאה לעיל בהערה 12, ועתה נבוא לבארה ולדון בה באריכות עם כל המסתעף מכך לענין הלכה בפועל.

וקיום מצות ההבדלה בימות השבוע (עד יום ד') הוי "זמנה ממש" של המצוה, ע"כ פסק השו"ע דהאונן חייב בהבדלה (לאחרי הקבורה), על אף שהי' אונן במוצ"ש.

וע"פ דבריו י"ל לגבי השיטות שהובאו לעיל – דנחלקו גבי חיוב האונן בהבדלה, דזה תלוי בב' הסברות בעצם זמן חיוב ההבדלה: האם עיקר זמן חיוב ההבדלה הוא במוצאי שבת, ומה שניתן באונס להבדיל עד יום ד' זהו בתורת תשלומין למצות הבדלה, או שמא י"ל דעצם זמן חיוב ההבדלה הוא נמשך עד יום ד'. ולפי ב' סברות אלו יש ליישב ולומר:

דלפ סברא הא', מכיון שבשעת עיקר חיוב ההבדלה (שהיא במוצ"ש) האונן הי' פטור, הרי במילא הוא נפטר לגמרי ממצות הבדלה. משא"כ לפי סברא הב', הרי אף שבמוצ"ש האונן הי' פטור מחיוב הבדלה, אולם מ"מ מוטל עליו חיוב להבדיל לאחרי הקבורה, היות וזמן החיוב נמשך עד יום ד'.

ח.

ב' סברות אלו גבי חיוב האונן בתקיעות וחקירה גבי קטן שהגדיל בר"ה

וע"פ ביאור זה יובן היטב דימוי הבשמים ראש הנ"ל מחיוב האונן במצות הבדלה לענין חיובו במצות התקיעות, דהרי גם במצות התקיעות ניתן לומר את ב' הסברות דלעיל: דמצד א' אפ"ל שעיקר זמן חיוב התקיעות הוא בשעת תחילת היום דר"ה, והתקיעות דשאר כל היום ה"ה תשלומין לחיוב זה. אולם לאידך גיסא י"ל, דזמן חיוב התקיעות נמשך כל היום כולו.

והנפק"מ לדינא בין ב' סברות אלו, גבי קטן שהגדיל ונעשה בר מצוה בראש השנה. דהנה לפי דעת רוב הפוסקים, הקטן נעשה בר מצוה מיד בתחילת ליל יום הולדתו הי"ג, אך מ"מ מצינו שיטות שכתבו שיש להמתין בקיום המצוות עד לאותה שעה שנולד בה, ע"מ שימלאו לו י"ג שנים מעת לעת¹⁹. וגם בנדו"ד יש לחלק, דבאם הקטן נולד באמצע היום דר"ה, הרי לפי הסברא הנ"ל י"ל שהקטן יתקע רק לאחרי השעה שנולד בה (ולא בתחילת היום), מפני שהוא עדיין לא נתחייב במצות התקיעות.

¹⁹ ראה בספר הלכות והליכות בר מצוה פרק א (סי"ד) מה שנכתב שם אודות ענין זה, ובהערה 44 שם.

ולפי המבואר בדברי הבשמים ראש הנ"ל שזמן חיוב התקיעות נמשך כל היום, ע"כ נמצאנו למדים שגם לפי שיטת הפוסקים הנ"ל [דקטן מחוייב במצוות רק כשנמלאו לו י"ג שנים מעל"ע], הרי הקטן הוא מחוייב במצוה באמצע היום, היות וחיוב מצות התקיעות נמשך בכל היום. אולם באם נסבור שעיקר חיוב זמן התקיעות הוא בתחילת היום (ושאר כל היום הוא תשלומין לחיוב המצוה), הרי לפי שיטה זו – היות ובתחילת היום הקטן הי' פטור מן המצוה (מפני שלא נמלאו לו י"ג שנים מלאים מעל"ע), הרי ממילא הוא נפטר כל היום כולו²⁰.

אולם לדינא, מכיון שרוב הפוסקים ס"ל שהקטן מתחייב במצוות מיד בתחילת ליל י"ג, הרי פשוט שכשהקטן נעשה בר מצוה באמצע ר"ה, אע"פ שנולד באמצע היום, הרי הוא כבר מחוייב במצוה (מתחילת היום – שזהו זמנה לפי כל הדיעות). ומ"מ עדיין יש מקום להסתפק בענין זה, ולכן ראוי שלא יתקע ע"מ להוציא אחרים.



ויה"ר שכל ענינים אלו יהיו אך ורק ללימוד הלכתא ולא יהיו ח"ו למעשה בפועל. ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד²¹ "ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים" בביאת משיח צדקנו.



²⁰ וגם אם הקטן יחמיר ע"ע לתקוע מספק, הרי עדיין יש מקום להסתפק באם הוא יכול לברך על תקיעות אלו (מן הטעם ד"ספק ברכות להקל").

²¹ ישעיהו כה, ח.

ברהמ"ז כשנמלך ועקר ממקום אכילתו (גליון)

הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי
תלמיד בישיבה

א.

דברי אדה"ז והתמיהה בהם

כתב אדה"ז בשולחנו (סימן קפד ס"א): "כבר נתבאר בסי' קע"ח שכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו, טעון לברך אחריו קודם שיעקור ממקומו לכתחילה.

ואם שכח ועקר ממקומו קודם שיברך, לא הטריחוהו חכמים לחזור למקומו ולברך. אלא מברך במקום שנזכר. ואם חזר, הרי זה משובח. אבל אם עקר ממקומו במזיד, צריך לחזור למקומו ולברך. ואם בירך במקום שנזכר, יצא. ויש אומרים . . . [ועיי"ש באריכות בחילוקי הדיעות בזה].

וכל זה כשאין לו פת עוד אבל אם יש לו פת עוד א"צ לחזור למקומו בכל ענין אלא יאכל מעט פת במקום שנזכר ויברך ברכת המזון לאחריו שכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו טעון במקום שגמר אכילתו ולא במקום שהתחיל ואפילו אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו יש אומרים שמברך במקום שגמר לפי שמכל מקום עיקר חיוב ברכה האחרונה חל עליו במקום שגומר שהרי קודם שגומר, אין עליו חיוב לברך, אלא יכול לאכול עוד כמה פעמים ולפטור כולן בברכה שיברך לבסוף כולן כל שלא יתעכל המזון בין אכילה לאכילה, ובאותה ברכה יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה. נמצא שחיוב הברכה אחר אכילה זו לא חל עליו אלא כשגומרה על דעת שלא לאכול עוד עד לאחר שיתעכל המזון במעיו, ואף גם זאת אם אח"כ נמלך לחזור ולאכול, חוזר ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור. לפיכך כשיאכל בב' מקומות, מברך במקום שגמר, אף על פי שכשגמר במקום הראשון לא היה בדעתו לאכול עוד במקום השני". עכ"ל.

ביאור דבריו: כפי המתבאר בסימן קעח (ס"ד-ו), הרי שבדברים הטעונים ברכה אחרונה במקום אכילתם, והם "פת או אפילו מעשה קדרה מחמשת המינים, או אפילו פירות מז' המינים", הדין הוא ש"לכתחילה אסור לעקור כלל ממקומו עד שיברך ברכת המזון תחלה". וע"ז כותב אדה"ז בסימן קפד את הדין במקרה שכבר עקר ממקומו לפני ברכת המזון - האם יש עליו חובה לחזור למקום שאכל, ומחלק בין שוגג למזיד.

לאחר מכן ממשיך אדה"ז וכותב שהדין הנ"ל אמור במקרה שאין לו פת (במקום שעקר אליו), אך באם יש לו פת לא קיימים חילוקים אלו ובכל מקרה "א"צ לחזור למקומו", לפי שיכול לאכול כזית פת במקום שעקר אליו ולברך שם ברהמ"ו, ומנמק דין זה "שכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו טעון במקום שגמר אכילתו ולא במקום שהתחיל".

ובהמשך הדברים כותב אדה"ז מהו הדין במקרה שאוכל במקום שעקר אליו פחות מכזית פת - דיש אומרים שגם במקרה זה "מברך במקום שגמר", והטעם: "לפי שמכל מקום עיקר חיוב ברכה האחרונה חל עליו במקום שגומר, שהרי קודם שגומר אין עליו חיוב לברך, אלא יכול לאכול עוד כמה פעמים ולפטור כולן בברכה שיברך לבסוף כולן, כל שלא יתעכל המזון בין אכילה לאכילה". היינו, דחיוב ברכה אחרונה הוא רק בשעה שגומר אכילתו (דזהו הרי במקום שעקר אליו), ולכן אף אם במקום שעקר אליו לא אכל כשיעור, מ"מ יכול לברך שם ברכה אחרונה.

ואח"כ מוסיף אדה"ז משפט שלכאורה תמוה, וז"ל: "ובאותה ברכה יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה". דלכאורה אינו מובן, הרי אדה"ז כתב במפורש דכאן מיירי כש"אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו". הרי, דלולא האכילה הראשונה לא יתחייב ברהמ"ו, וצריך להבין א"כ את דברי אדה"ז ש"באותה ברכה יתחייב אף בלא אכילה הראשונה?"

ובכלל צריך לעיין בהוספה זו של אדה"ז, מדוע נצרך להוסיף טעם זה לאחר שכבר ביאר את טעם הדין - "לפי שמכל מקום עיקר חיוב ברכה האחרונה חל עליו במקום שגומר", כדלעיל בארוכה?

ב.

המשך דברי אדה"ז

לאחר מכן מחדש אדה"ז ד"ואף גם זאת, אם אח"כ נמלך לחזור ולאכול, חוזר ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור. לפיכך, כשיאכל בב' מקומות, מברך במקום שגמר אף על פי שכשגמר במקום הראשון לא היה בדעתו לאכול עוד במקום השני".

ביאור דבריו: בפשטות, כאשר גמר בדעתו להפסיק לאכול, חל עליו חיוב ברכה אחרונה. ולכן היה מקום לומר שבמקרה שגמר לאכול במקום הראשון ולא היה בדעתו לאכול עוד במקום השני, יהיה הדין שונה. מכיון שכל הטעם לכך שניתן לאכול במקום שעקר אליו ולברך שם ברכה אחרונה, הוא כנ"ל משום ד"עיקר חיוב ברכה האחרונה חל עליו במקום שגומר, שהרי קודם שגומר אין עליו חיוב לברך". ולכן, לכאורה, היה מקום לומר שבמקרה שגמר בדעתו להפסיק לאכול, שאז כן חל עליו חיוב ברכה אחרונה, אזי לא יהיה ניתן לאכול פת במקום שעקר אליו ולברך שם ברהמ"ז.

ע"כ כותב אדה"ז שגם במקרה כזה, ניתן לאכול פת במקום השני ולברך שם ברכה אחרונה. מכיון שכאשר "נמלך לחזור ולאכול, חוזר ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור"¹, ולכן מובן הדין ש"כשיאכל בב' מקומות מברך במקום שגמר אף על פי שכשגמר במקום הראשון לא היה בדעתו לאכול עוד במקום השני", כפשוט.

ג.

נסיון תירוץ לקושיא דלעיל ודחייתו

בהערות המו"ל שבהוצאה החדשה לשו"ע (שם) סיכמו את דברי אדה"ז המובאים לעיל. וכן כתבו שם: "מבאר כאן ג' אופנים: א) שאוכל במקום הב' פחות מכזית, וברכת

¹ עיין בהערות המו"ל בשו"ע שם שצינינו לסימן קעט ס"ד-ה, שבמקרה שנמלך אזי בכמה אופנים ולכמה דיעות צריך לברך 'המוציא' על אכילה הב'. אך כאן הרי מדובר לענין ברכת המזון, דבזה הברכה עולה לשתי האכילות. ולהעיר שבסימן קעט ס"ז, וסימן קעט סוף ס"א, מבואר בארוכה לגבי המקרה הנוסף הנזכר כאן - דבנוסף לזה שנמלך, הרי עקר מקומו, דבזה לכו"ע צריך לברך 'המוציא' כשחוזר ואוכל, אך כאן כותב אדה"ז דלגבי ברהמ"ז עולה הברכה לשתי האכילות.

המזון היא במקום הב' ועולה גם לאכילה במקום הא'. (ב) גמר סעודתו ונמלך ואכל כשיעור שנתחייב בברכת המזון אף בלא אכילה הא', ומ"מ עולה [ברהמ"ז] גם לאכילה הא' . . ג) גמר סעודתו והלך למקום הב' ולא היה בדעתו לאכול שם ונמלך ואכל שם, ברכת המזון במקום הב' עולה גם למקום הא'."

ולכאורה, דבריהם אלו שכתבו (האופן הב' הנ"ל) אינם מובנים כלל. דהנה לעיל הקשינו מדוע מוסיף אדה"ז את הטעם ד"ובאותה ברכה יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה", כמובא לעיל בהרחבה. ולעניות דעתי נראה שהמו"ל חשבו לתרץ קושיא זו, וביארו שאדה"ז התכוון במשפט זה למקרה שנמלך, ובאמת לדבריהם תהיה נפק"מ גדולה להלכה - שבמקרה שהאדם נמלך, ה"ה צריך לאכול כשיעור ברכה אחרונה בכדי לברך ברכה אחרונה במקום הב'.

ויוצא א"כ, שבמקרה רגיל כשלא נמלך, הרי שמספיק לאכול במקום הב' אפילו פחות משיעור ברכה אחרונה, ולזאת יספיק טעם הא' (המובא לעיל) שכתב אדה"ז "לפי שמכל מקום עיקר חיוב ברכה האחרונה חל עליו במקום שגומר שהרי קודם שגומר אין עליו חיוב לברך". אך במקרה שנמלך - אין מספיק הטעם הנ"ל, וצריך לאכול כשיעור ברכה אחרונה, שרק אז יוכל לברך ברכה אחרונה במקום הב', מכיון ש"באותה ברכה יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה". דטעם זה מועיל אף במקרה של "נמלך". ולפי ביאור זה אתי שפיר כל מה שהקשינו לעיל, ומובן וברור היטב מדוע הוצרך אדה"ז להוסיף משפט זה.

אלא דלכאורה דבריהם אינם מוכרחים כלל. דהרי אדה"ז כתב משפט זה לפני שמזכיר בכלל את המקרה של "נמלך", כנראה לכל מעיין בדברי אדה"ז. שרק לאחר מכן כותב "ואף גם זאת אם אח"כ נמלך לחזור ולאכול . .". ובדבריו לגבי "נמלך" אינו מזכיר טעם זה ש"יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה", וכותב בפשטות דמכיון שנמלך לחזור ולאכול "חוזר ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור", ולכן החיוב של ברהמ"ז חל כשגמר לאכול במקום הב', אף אם לא אכל כשיעור המחייבו בברכה אחרונה, ולא שייך ש"יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה". וא"כ לא ניתן לבוא ולומר שאדה"ז דיבר במקרה של "נמלך".

ויוצא לפי דברינו, דאף במקרה של "נמלך" די באכילת פת כל שהיא בכדי לברך ברהמ"ז במקום הב', וזקוקים אנו ל"אכילה זו הראשונה" שתשלים לכשיעור, ודלא כפי שיוצא מדבריהם.

ודברי אדה"ז אלו עדיין צריכים עיון ובירור, ועוד חזון למועד להאריך ולפלפל בכ"ז בעזה"י. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

ולא באתי בדברים אלו להורות הלכה למעשה, ויש לכ"א להתייעץ עם רב מורה הוראה.



דבר הוי' שבלחם

הת' אהרן אליהו שיחי' בק
תלמיד בישיבה

בלקו"ת ד"ה ששת ימים (צו יג, ד) מקשה אדה"ז כמה קושיות בענין אכילת מצה בכתובים, ובכדי לתרצם מקדים ומבאר את הפסוק¹ "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", דלכאורה קשה הרי האדם הוא למעלה מהצומח ומדוע צריך הוא ללחם, ומבאר שהפסוק מתרץ זאת - "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם", כי בדבר ה' אלא "על כל מוצא פי הוי' יחיה האדם", היינו הדבר הוי המלובש בלחם הוא הנותן כח וחיות לאדם.

וע"ז מקשה דהרי גם באדם מלובש דבר ה' ("נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"), ומדוע צריך לדבר ה' שבלחם, ומבאר בהקדים, דשורש הדצ"ח הוא מעולם התוהו, ונשתלשלו ע"י שבה"כ וריבוי השתלשלויות, ושורש האדם הוא מעולם התיקון, וע"י שהאדם מברר את הדצ"ח, הוא מעלה את הניצוץ לעולם התוהו, ואחר הבירור מקבל האדם חיות ממוצא פי ה' שבלחם (עולם התוהו), היינו שהאדם צריך ללחם כדי לקבל כח וחיות. ע"כ תוכן דבריו שם.

ולכאורה הא גופא קשיא, מדוע החיות שהאדם מקבל מצ"ע - מעולם התיקון, אינה מספיקה כדי לתת כח וחיות לאדם, הרי בריאת האדם היתה ע"י מוצא דבר ה' ששרשו מעולם התיקון, ומדוע (המשך) חיותו אינה ממוצא דבר ה' שלו עצמו, ונוקק הוא להמשכה מעולם התוהו.

¹ עקב ח, ג.

ואו"ל בהקדים דהחיות שבאדם נפרטת לשניים: א. עצם נקודת חיות האדם הגורמת לחיבור נשמה וגוף; ב. תוספת חיות בחיבור נשמה וגוף². ענין הא' (עצם חיבור נשמה וגוף) נעשה ע"י הקב"ה - כח המפליא לעשות, דמכיון שגוף ונשמה הם שני הפכים ע"כ א"א לחברם, ורק הקב"ה שאינו מוגבל כלל יכול לחברם. ואילו ענין הב' (תוספת חיות בחיבור שני הפכים) אינו צריך שימשך ישירות מהקב"ה, ומ"מ המקום ממנו ממשיכים זאת צ"ל בלתי בעל גבול, מכיון שעדיין מדובר בתוספת חיות בחיבור הפכים.

וראה ע"ד הענין הב' במאמר ד"ה ונגלה כבוד הוי' תשכ"ב (אות ה' ע' רמב-ג), דמסביר שם שעיקר צורך האדם במזון הוא בשביל חיות הגוף (היינו קישור הנפש בגוף), מכיון שהחיות שבנפש ישנה גם לפני חיבור הנשמה בגוף, ומוסיף להסביר ששורש התהוות הגוף הוא מבחי' סוכ"ע וכן התהוות גוף המאכל הוא מבחי' סוכ"ע, לכן בכח המאכל להחיות את גוף האדם, וממשיך "ועפ"ז צ"ל דאף שגם גוף האדם הוא מבחי' סוכ"ע, מ"מ, יש יתרון בגוף המאכל לגבי גוף האדם, שהוא מבחי' נעלית יותר בסוכ"ע גופא, ולכן בכח המאכל להחיות את גוף האדם עי"ז שפועל קישור נשמה וגוף" (ועיי"ש בהמשך הדברים שמקשר זה גם עם הפסוק "כי לא על הלחם..."), ומכאן מצינו שהמשך חיבור נשמה וגוף נעשה ע"י סוכ"ע (- עולם התוהו).

ועפ"ז אפ"ל דמכיון שהאורות דעולם התוהו (בכללות) אינם מוגבלים ע"כ אפשר לקבל משם תוספת חיות, משא"כ עולם התיקון שהוא עולם מוגבל (- באופן של סדר והשתלשלות) אין בו הכח להמשיך תוספת חיות באדם - חיבור שני הפכים.

ואו"ל באופן אחר בהקדים הקושיא דלכאורה גם לחם שיהודי אוכלו ואינו מעלהו לקדושה (כגון לחם האסור באכילה, או כשאוכל לשם תאוה) הוא מחיה את האדם, וגם בגוי אכילת לחם מחיה אותו!?

הנה בתו"א ד"ה לחם משנה (בשלח סה, ד) מקשה כהקושיא בלקו"ת הנ"ל, ולפני התירוץ מקדים, וז"ל: "אך הנה פי' יחיה האדם לא קאי על נפש הבהמית לבדה כי הלא

² ותוספת זו מתבטאת הן בכמות (המשך עצם חיבור נשמה בגוף), והן באיכות (דאם יאכל מאכלים משובחים וכיו"ב - חיבור הנשמה בגוף יהי' איכותי יותר כמש"כ בהמשך המאמר שם וז"ל "שאינן התינוק יודע לקרוא אבא עד שיטעום טעם דגן" וראה עוד דוגמאות שם).

גם בהמה מקבלת חיות מן המאכל אלא קאי על נפש האלקית שנתוסף בה אור וחיות מהמאכל וזהו האדם בה' הידיעה".

היינו שהחיות המגיעה מדבר ה' שבלחם אינה בשביל החיות הגשמית של גוף האדם ונפה"ב (- תוספת חיבור נשמה וגוף, כההסבר הראשון), אלא תוספת אור וחיות לנפה"א, וא"כ לפ"ז החיות שמקבל האדם מעולם התוהו אינה (רק) [כדמשמע מלקו"ת הנ"ל] לחיות הגשמית של גוף האדם, אלא לתוספת אור וחיות לנפה"א, וע"י התווספות אור וחיות לנפה"א, ניתוסף ממילא חיות לגוף הגשמי, דהרי גם נפה"א מחיה את הגוף הגשמי³, ומפני זה (ע"פ פנימיות הענינים) המזון מוסיף (גם באיכות ה-) חיות לגוף האדם, כמובא בלקו"ת בהמשך להנ"ל, וז"ל: "ולכן אמר רב נחמן והאי דלא אמרית לך באורתא דלא אכלי בישרא דתורא (בב"ק דע"ב), שנמצא מובן מזה שהמאכל מוסיף חיות ג"כ בכח החכמה והשכל של האדם".

וע"פ הנ"ל מובן בפשטות מדוע בלחם האסור לאוכלו ואינו יכול להעלותו לקדושה, אינו מקבל חיות ממנו, מכיון שמדובר בתופסת אור וחיות לנפה"א - שאינה מקבלת תוספת חיות ממאכל אסור, וממילא גם מובן מדוע גוי אינו מקבל תוספת חיות זו, דאין בו נפ"א⁴.

עפ"ז גם מובן מדוע צריך האדם (היינו נפה"א) ללחם כדי לקבל תוספת חיות זו, דצורך זה אינו צורך המוכרח, מכיון שישנו כבר דבר ה' המחיה את הנפה"א, אך כדי לקבל תוספת אור וחיות, צריך המשכה מעולם התוהו, שלמעלה משורש נפה"א⁵.



³ ואולי י"ל שזהו ע"ד המובא בלוח "היום יום" ליום ט"ו תמוז "בתענוג נפשי על אלוקות יכול להיות מזה שזמנויות בגוף".

⁴ ולתירוץ הראשון אפ"ל שזהו ע"ד מה שגופי אומות העולם דומים לגופי בני ישראל (אע"פ שצורת הגוף בנויה ככלי לד' אותיות שם היוי המאירות בנפה"א), הוא בשביל הבחירה (ראה מאמר ד"ה נר חנוכה תרנ"ו), ועד"ז לענייני דאף שהטעם הפנימי בצורך האדם ללחם מגיעה ע"י עבודת הבידורים, מ"מ נעשה כך גם בטבע הבריאה שהאדם יקבל חיות מכל מאכל (ראה עד"ז בספר חסידות מבוארת על תו"א ולקו"ת, מועדים ב' ע' קג).

⁵ כדמשמע בתו"א (סו, א) וז"ל "ומטעם זה צריך האדם למאכל כי האכילה היא צורך גבוה".

סוכה העשויה ככבשן*

הת' דוד שיחי' גלוכוב
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכת סוכה (ז, ב): "אמר ר' יוחנן סוכה העשויה ככבשן (עגולה – רש"י שם) אם יש בהקיפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה ואם לאו פסולה". דהיינו- ר' יוחנן חולק על שיטת אחרים הסוברים שסוכה העשויה כשוכך פסולה¹ ואומר שסוכה עגולה כשרה, אך בתנאי שהקיפה יהיה מספיק גדול בשביל שיוכלו לישב כ"ד בני אדם 'סביבות הקיפה מבפנים'².

והקשו ע"כ בגמ' שם, דהרי אפילו לשיטת רבי דמפיש בשיעורא דסוכה טפי מכולהו וסובר ששיעור סוכה כשרה הוא לכל הפחות ד' אמות על ד' אמות³ מספיק היקף קטן יותר. שהרי ידוע הכלל "כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח" (דהיינו- שהיקף העיגול יותר גדול מרוחבו/קוטרו פי שלוש), וא"כ בשביל שרוחב הסוכה יהיה ד' אמות מספיק שיהיה הקיפה י"ב אמות בלבד. ולפי"ז למה מצריך ר' יוחנן היקף סוכה "כדי לישב בה כ"ד בני אדם" שזה כ"ד אמות (שהרי "גברא באמתא יתיב")?

* יהי רצון אשר דברים אלו יהיו לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד, ולעילוי נשמת סבי ר' יעקב בן דוד ע"ה. נלב"ע ליל י"א כסלו ה'תשע"ו. תנצב"ה.

¹ זו היא שיטת רש"י הסובר ש'סוכה העשויה כשוכך' היינו סוכה עגולה כ'סוכה העשויה ככבשן' שבדברי ר' יוחנן. אך ראה בערוך לנר ובשפת אמת דסוגייתנו שכתבו שיש לחלק בין הלשון "סוכה העשויה כשוכך" שבה נקטו אחרים לבין הלשון "סוכה העשויה ככבשן" שבה נקט ר' יוחנן. וראה ביאורם בחילוק שבין ב' הלשונות.

² לשון רש"י (בד"ה "כדי לישב בה כו").

³ מסכתין ג, א.

וביארנו בגמ', שמה שאמרנו שאם יש בהיקפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח זה רק בעיגול, אבל מכיון שרבי דיבר על סוכה מרובעת (כדמשמע מלשונו³ "ד' אמות על ד' אמות") לכן היקף הסוכה אמור להיות יותר מ"ב אמות, משום שהיקף ד' אמות על ד' אמות מרובעות גדול יותר מהיקף עיגול ברוחב ד' אמות.

ע"כ הקשו שם, שהרי ידוע הכלל ש"כמה מרובע יותר על העיגול רביע" כלומר - שהיקף הריבוע גדול יותר מהיקף העיגול ברבע מהיקף הריבוע⁴ וא"כ מספיק לי היקף סוכה של ט"ז אמות בלבד. וא"כ חוזרת השאלה למה הצריך ר' יוחנן סוכה בעלת היקף של כ"ד אמות?

וביארנו, דדווקא ריבוע החוסם בתוכו עיגול⁵ אז גדול היקף הריבוע מהיקף העיגול ברבע מהיקף הריבוע כנ"ל. אבל מכיון שלהכשר סוכה

צריך שיהיו בתוכה ד' אמות על ד' אמות מרובעות והעיגול יהיה מחוץ לריבוע⁶ לכן היקף העיגול הוא יותר גדול מהיקף הריבוע וצריך היקף של יותר מט"ז אמות.

ע"כ הקשו בגמ', דהרי אלכסונו של הריבוע הפנימי הוא חמש אמות ושני חומשים ע"פ הכלל "כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא" דהיינו שאלכסונו של ריבוע גדול מרוחבו כשיעור רוחבו ושני חומשים. וא"כ ריבוע שרוחבו ד' אמות אלכסונו הוא חמש אמות וג' חומשים⁷. ומכיון שאלכסונו של ריבוע הוא רוחבו של העיגול ו"כל

⁴ כלומר: אם היקף העיגול הוא י"ב אמות כדאמרן אזי היקף הריבוע באותו הרוחב (ד' אמות) יהיה ט"ז אמות שזה יותר מהיקף העיגול בד' אמות שהם רבע מההיקף הכולל של הריבוע (ובלשון התלמוד "רביע מלבר"). וזאת היא שיטת רש"י הסובר שכוונת הגמ' כאן היא להיקף, אך ראה להלן בגוף ההערה את שיטת התוס' הסוברים שכוונת הגמ' כאן היא ששטח הריבוע גדול ברבע משטח העיגול שבתוכו ואת הכרחם לפרש כך את דברי הגמ'.



⁵ כזה:



⁶ כזה:

⁷ מכיון ש- 4X1.4 שווה 5.6 שזה חמש אמות וג' חומשים.

שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח" יוצא שהיקף הדפנות הנדרש להכשר סוכה הוא ט"ז אמות וד' חומשים⁸. וא"כ חוזרת שוב השאלה למה הצריך ר' יוחנן היקף סוכה כל כך גדול אפילו לשיטת רבי? ואי אפשר לומר שלא דק (כלומר - שלא דקדק בדבריו לומר שיעור מדוייק אלא בערך כי כל מה שהסוכה יותר גדולה עדיפא טפי) מכיון ש'לא דק' ניתן לומר רק כשהבדל הוא זניח אבל לא ניתן לומר שלא דק ביותר מז' אמות שלמות!

ומתרץ מר קשישא שהנחת היסוד שלנו ש'גברא באמתא יתיב' אינה נכונה כי מידת מקומו של אדם הוא ש"תלתא גברי בתרתי אמתא יתבי" וא"כ יוצא שמקומו של אדם הינו שני שלישי אמה בלבד ולא אמה, ועפי"ז יוצא שר' יוחנן הצריך פחות מהיקף של כ"ד אמות.

והוסיפו להקשות בגמ', שהרי לפי חשבוננו של מר קשישא יוצא שר' יוחנן הצריך היקף סוכה של ט"ז אמות בלבד? ואילו לפי חשבוננו הנ"ל יוצא שסוכה עגולה כשירה רק בהיקף ט"ז אמות וד' חומשים? וא"א לומר כאן שלא דק ופורתא הוא שלא דק, מכיון שאומרים 'לא דק' רק כדי להרבות בשיעור סוכה שכל מה שסוכה יותר גדולה עדיפא, אבל לא ניתן לומר כך להקל ולהכשיר סוכה פסולה!

ומתרץ רב אסי שבאמת לעולם מחשיב ר' יוחנן שמקומו של אדם הוא אמה ולא פחות, ומה שאמר שצריך היקף סוכה לכ"ד בני אדם הכוונה לא לכ"ד בני אדם העומדים בתוך הסוכה אלא לכ"ד בני אדם העומדים מחוץ לסוכה שאז רק היקפם החיצוני שווה לכ"ד אמות אבל היקפם הפנימי שעל פיו מודדים את היקף הסוכה הוא פחות!

שואלת הגמ': והרי לפי תירוצו של ר' אסי יוצא שר' יוחנן הצריך היקף סוכה של י"ח אמות, שהרי אם היקף העיגול החיצוני הוא כ"ד אמות, יוצא שרוחב הטבעת האנושית הוא ח' אמות (שהרי "כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח"). ולאחר שנוריד את עובי הטבעת אמה מכאן ואמה מכאן (שהרי "גברא באמתא יתיב") יוצא שרוחב

⁸ מכיון ש- $5.6 \times 3 = 16.8$ שווה ט"ז אמות וד' חומשים.

⁹ מכיון ש- $24 \times \frac{2}{3} = 16$.

הטבעת הפנימית הוא ו' אמות והיקפה י"ח אמות (שזה פי שלוש מרוחבה), והרי לפי החשבון הנ"ל יוצא שהיקף הסוכה מספיק להיות ט"ז אמות וד' חומשים?

אומרת הגמ' שר' יוחנן לא דק ולחומרא הוא שלא דק שהרי במקום להכשיר סוכה בעלת היקף של ט"ז אמות וד' חומשים לא הכשיר ר' יוחנן כי אם סוכה בעלת היקף דפנות של י"ח אמות לפחות¹⁰.

"רבנן דקיסרי ואמרי לה דייני דקיסרי אמרי..."¹¹ שבריבוע החוסם בתוכו עיגול⁵ ההפרש הוא ברבע, אך כשהעיגול חוסם בתוכו ריבוע⁶ אז ההפרש ביניהם הוא בחצי. ומסביר רש"י שכוונתם לומר שכשהריבוע חוסם בתוכו עיגול אזי היקף הריבוע גדול מהיקף העיגול ברבע מהיקף הריבוע כנ"ל⁴ אך כשהעיגול חוסם בתוכו ריבוע אזי היקף העיגול גדול מהיקף הריבוע בחצי מהיקף הריבוע. ולכן לשיטת דייני דקיסרי יוצא שבשביל להקיף בעיגול ריבוע של ד' אמות על ד' אמות שהקיפו הוא ט"ז אמות צריך שיהיה בהיקף העיגול תוספת של חצי מהיקף הריבוע שזה ח' אמות וא"כ יוצא שהיקף העיגול החוסם בתוכו ריבוע של ד' אמות על ד' אמות הוא כ"ד אמות בדיוק, ולזה התכוון ר' יוחנן באומרו "כדי לישב בה כ"ד בני אדם".

ואומרת הגמ' ששיטה זו אינה נכונה "דהא קחזינן דלא הוי כולי האי" שהרי אנו רואים בחוש שהיקף עיגול החוסם בתוכו ריבוע ד' אמות על ד' אמות אין בהקיפו כ"ד אמות אלא רק ט"ז אמות וד' חומשים כנ"ל. ולכן למסקנא דמילתא נשאררת הגמ' בתירוצו של

¹⁰ וראה שיטת רש"י שה'לא דק' של ר' יוחנן לשיטת רב אסי הינו לא בהיקף הסוכה, שבמקום לומר ט"ז אמות וד' חומשים אמר י"ח אמות (כי ע"ז לכאורה אפשר לשאול כשאלת הריטב"א והב"ח דלכאורה הרי מספיק לעגל את השיעור להיקף של י"ז אמות בלבד ולא לי"ח ואז לומר שצריך שישבו סביב היקפה מבחוץ רק כ"ג בני אדם ולא כ"ד) אלא הכוונה שלא דק במידת אלכסונו של הריבוע הפנימי, שבמקום להחשיב כה' אמות וג' חומשים החשיבו ר' יוחנן כו' אמות ועפ"ז יצא שהיקף הסוכה צריך להיות י"ח אמות בדיוק (כי 6X3 שווה 18).

¹¹ ויש לציין אשר בסוגיא דומה במסכת עירובין (עו, ב) אומרת הגמ' "כי דייני דקיסרי ואמרי לה כרבנן דקיסרי". דהיינו בסדר הבאת הלשונות שם הפוך מבכאן. ואולי יש לייין בסדר הבאת הלשונות אך אכ"מ.

ר' אסי הסובר שמקום האנשים הוא מחוץ לסוכה ולא בתוכה ודי בהיקף של ט"ז אמות וד' חומשים בלבד.¹²

ב.

שיעור מקומו של אדם בסוגייתנו

בסוגייתנו מופיע בפשטות הכלל של 'גברא באמתא יתיב'. והנה שיעור זה לכאורה ניתן לאדם היושב כדמשמע מדברי ר' יוחנן עצמו "כדי לישב בה כ"ד בני אדם...", וכן כותב ר"ח (בד"ה "ושנינן לעולם גברא באמתא יתיב") וז"ל: "וכשישב אדם נמצא ירכו עם שוקו אמה והיושב כנגדו אמה". וא"כ יוצא ששיעור האמה הוא לאדם היושב.

ואף שלכאורה בפרק ערבי פסחים (פסחים קט, א) איתא גבי מקווה: "מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה אל אמה ברום שלש אמות" ושם מדובר באדם העומד כדמוכח מדברי התוס' התם (ד"ה "ברום שלש אמות") המקשים דהרי לכאורה קומתו של אדם היא יותר מג' אמות וז"ל: "ואע"ג דקומת אדם שלש אמות בלא הראש... במקוה סגי בשלש אמות דכשטובל עולין המים למעלה..." מוכח מדבריהם ששיעור אמה על אמה הניתן לאדם הטובל במקווה הוא לאדם העומד ולא ליושב. אך מ"מ אין זה סתירה לענייננו שאנו אומרים פה ששיעור האמה הוא לאדם היושב, משום שהנאמר גבי שיעור מקווה הוא ל'רווחא טפי' בלבד וכפי שכותב הריטב"א בסוגיין וז"ל: "שאף לעומד במקוה נתנו לו שיעור כיושב, כדי שיטבול בריוח וירחיב עצמו ויבואו בו המים ולא יקפוץ עצמו". אך לעולם שיעור אמה לעובי האדם נאמר לאדם היושב.¹³

¹² אך ראה תוד"ה "ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא" המסבירים את דברי דיני דקיסרי באופן אחר המתיישב עם המציאות, ואף אומרים (בד"ה "רבי יוחנן מקום גברי לא קחשיב") שזהו התירוץ העיקרי בדברי ר' יוחנן. וראה בחידושי הריטב"א בשם מקצת גדולי רבותיו שלשון הגמ' "ולא היא..." אינו מדברי האמוראים אלא חוספה של רבנן סבוראי שהשתרשה בגוף התלמוד.

¹³ וראה בשו"ת חת"ס (יו"ד סימן רט) הכותב ששיעור עובי של אדם העומד במקווה הוא בקירוב חצי אמה מבטנו לגבו, ומה שהצריכו שיעור של אמה גם בעובי האדם הטובל זה בשביל שגופו של האדם יהיה בטל תרי בחד במי המקווה, ולא משום שעוביו בעמידה הוא אמה.

הנה לכאורה הכלל של 'גברא באמתא יתיב' נאמר הן במידת רוחבו של אדם (היינו ברוחבו מכתף לכתף) והן במידת עוביו של אדם (היינו מגבו ועד סוף רגליו) כשיושב, משום ש: א. בגמרא לא מוזכרת צורת ישיבת האנשים בתוך הסוכה (או מסביב לסוכה ע"פ תירוצו של ר' אסי), ואם היה נפק"מ בין מידת עוביו של האדם לרוחבו בוודאי היתה הגמרא מציינת ואומרת מהי כוונתה באומרה 'גברא באמתא יתיב'; ב. ע"פ כלל זה מחשבת הגמ' בתחילה את היקף הטבעת האנושית שמצריך ר' יוחנן לסוכה ואומרת שמקומו של אדם בהיקף הינו אמה שלמה, ולאחר מכן מחשבת ע"פ כלל זה גם את מידת עוביה של הטבעת בתירוצו של רב אסי כנ"ל. וא"כ חייבים לומר ששיעור זה של 'גברא באמתא יתיב' נאמר הן לגבי מידת רוחבו של אדם והן לגבי מידת עוביו באיזו צורה¹⁴ שישב¹⁵.

והנה לכאורה בתירוצו של ר' אסי אנו מוצאים שמידת מקומו של האדם הינה פחות מאמה על אמה מרובעת, שהרי ע"פ תירוצו יוצא שרק בהיקפה החיצוני של הטבעת האנושית הסובבת את הסוכה יש היקף של כ"ד אמות אך בטבעת הפנימית יש היקף של י"ח אמות בלבד (כדברי הגמ' "הווי להו תמוני סרי") וא"כ יוצא שמקומו של אדם הינו רק מצד אחד אמה (דהיינו מצדו החיצוני של המעגל) אך מצדו השני (דהיינו מצדו הפנימי של המעגל) הינו רק ג' רבעי אמה¹⁶. וא"כ איך זה מתיישב עם העולה לעיל שמקומו של אדם הינו אמה על אמה מרובעת מכל צד¹⁷?

אך ראה בתשובות התשב"ץ א (תשובה קט) הכותב ששיעור האדם הטובל הוא אמה על אמה מרובעות דהיינו שס"ל שגם עוביו של אדם העומד הינו אמה וצ"ע בדבריו.

¹⁴ אך ממקווה אין להוכיח שמידת האדם היא אמה על אמה מרובעת מכל צד, משום שכדאמרינן לעיל במקווה תמיד יש לומר שמה שהצרכנו אמה על אמה ולא פחות מכך זהו לרווחא טפי.

¹⁵ ועפ"ז לכאורה חייבים לומר שמה שכתב ר"ח (בד"ה "ושנינן לעולם") וז"ל "נמצא ירכו עם שוקו אמה והיושב כנגדו אמה..." הנה לאו דווקא שר"ח למד ססדר ישיבת האנשים הוא זה כנגד זה, אלא אולי יש גם מקום לומר שיושבים זה מאחורי זה במעגל כי אין נפק"מ בצורת ישיבתם משום שבכל מקרה ומכל צד 'גברא באמתא יתיב' כמבואר.

¹⁶ שהרי י"ח אמות אמות לכ"ד בני אדם יוצא שלכל אחד יש רק ב' שלישי אמה.

¹⁷ והנה שאלה זו אפשר ג"כ להקשות על תחילת סוגיין שרצינו להוסיב כ"ד בני אדם 'סביבות הקיפה מבפנים', דהרי אם מקומו של אדם הינו אמה על אמה מרובעות אם כן יוצא שאדם היושב בסוכה על כרחק

והנה לכאורה היה נראה לתרץ זאת בהקדים:

איתא במסכת אהלות (פ"ג מ"ו): "והמת פתחו בארבעה טפחים להציל הטומאה על הפתחים" ומפרש שם הרע"ב וז"ל: "ואם הוא מת שלם וחשב להוציא דרך חלון שיש בו ד' מציל על כל הפתחים הנעולים" ומובן מזה¹⁸ שגופו של אדם יכול לצאת (וממילא הוא הדין דיכול להעמיד עצמו) בד' טפחים על ד' טפחים בלבד ואין צורך באמה שלמה וא"כ מדוע לכאורה אומרת הגמ' אצלנו בפשיטות 'גברא באמתא יתיב'¹⁹. ואומר הרש"ש בסוגיין (בד"ה "מי סברת כו") שבש"ס מצינו ב' שיעורים למידת מקומו של אדם וז"ל: "כשיושבים מרווחים כדרך הארץ אז יכיל מקום א' אמה ואם דחוקין מקומו ד"ט כדאשכחן האי שיעורא במת שלם...". דמתרץ שמה שאומרים שמקומו של האדם הינו ד' טפחים בלבד (כשי' מר קשישא שזה ב' שלישי אמה) זה באדם הדוחק עצמו במקום צר, אך אדם היושב כדרך הארץ אין מקומו כי אם אמה שלמה.

והנה לכאורה עפ"ז נראה לתרץ גם לענינו: שהאמור בסוגיין שמקומו של האדם בחיצוניות המעגל הינו אמה זה משום שהם יושבים רווחים אך בצדו הפנימי של המעגל ה"ה צפופים קמעא ולכן לא תופסים כ"ד בני אדם כי אם י"ח אמות בלבד, אך לעולם מקומו של אדם היושב ברווח כדרך הארץ הינו אמה על אמה.

אך לכאורה קצת קשה לומר כן דהרי: א. דוחק לומר שר' יוחנן דיבר על בני אדם שמקצתם דחוקים ומקצתם רווחים, ואם רצה לומר שיעור של י"ח אמות של בני אדם

יכנסו מקומו קמעא בחבריו היושבים לצדו, מכיון שגם בהו"א חייבים לומר שאם המעגל החיצוני הוא כ"ד אמות או המעגל הפנימי הוא פחות מכך. אך מ"מ יותר נוח להקשות מדברי ר' אסי מב' טעמים: א. משום שזוהי המסקנא. ב. משום שבדברי ר' אסי איתא בהדיא שהמעגל הפנימי קטן יותר מהחיצון ברבע מהחיצון ואינו כי אם י"ח אמות בלבד.

¹⁸ וכן משם פ"ז מ"ג דאמרינן "חשב להוציא או באחד מהן או בחלון שהוא ארבעה על ארבעה טפחים הציל על כל הפתחים" ומפרש הרע"ב שם וז"ל: "דבהכי שיערו חכמים שראוי להוצאת המת". וכן הוא במסכת כלים פ"ב מ"ז ובפירוש הרע"ב שם.

¹⁹ ואין לתרץ אשר כאן מדובר באדם היושב כנ"ל, מה שאין כן בדיני הוצאת המת מדובר במת השוכב אשר דינו כאדם העומד שתופס פחות מקום בעוביו. משום שבשלמא אם היה זה ממעט רק בעובי האדם, אך מכיון והמיעוט הוא גם בשיעור רוחבו של אדם לכן לא מסתבר לומר שבמת המושכב כתפיו תופסות פחות מקום מאדם היושב.

הדחוקין היה צריך לומר שדי אם יש "כדי לישב בה כ"ז בני אדם" דחוקין שאין מקום כל אחד כי אם שני שלישי אמה כמר קשישא. ב. תנן בב"ב (קא, א): "וכוכין ארכן ארבע אמות ורומן שבע ורחבן ששה" דהיינו שרוחב הכוך לקבורתו של אדם הינו ששה טפחים בלבד (דהיינו אמה). ומעיררים התם התוס' על אתר (ד"ה "ורחבן ששה") וז"ל: "ואפי' למ"ד בסוכה שהאדם תופס אמה היינו כשהוא לבוש אבל מת שאינו לבוש כל כך אף עם הארון לא הוי כי אם אמה... "עכ"ל לעניננו. מבואר בדבריו שההבדל בין אדם המת לאדם החי שבסוגיין הוא האם לבוש או 'אינו לבוש כ"כ', וע"פ תירוץ זה של תוס' פשיטא הוא דדוחק לומר שמצדו החיצוני של המעגל האדם לבוש הרבה ומצדו הפנימי של המעגל אינו לבוש כ"כ.

והנה נראה דאפשר לתרץ בפשיטות אשר לעולם בסוגיין עסקינן באדם היושב בריווח ולבוש בבגדיו כדפירשו התוס' והרש"ש (ואין צורך לחלק בין צדו הא' לאחר) אלא רק יש לומר שצורת ישיבת האדם הינה לא בזה מאחורי זה אלא בזה כנגד זה במעגל כשפניהם מופנות לפנים הסוכה²⁰ שאז בפשיטות י"ל שלעולם בצדו החיצוני של המעגל שזה מקום כתפיו של האדם רוחבו הוא אמה, ולזה נתכוונה הגמ' בדבריה 'גברא באמתא יתיב' אך בצדו הפנימי ששם זה מקום שוקיו וירכו (כדפירש ר"ח²¹) אז רוחבו של האדם הינו צר יותר גם כשיושב בריווח עם בגדיו כנראה במוחש.

²⁰ אך עדיין קצת קשה דאם יש הבדל בצורת ישיבת האנשים האם בזה מאחורי זה או זה כנגד זה א"כ מדוע הגמ' סתמה בפשיטות הא ד'גברא באמתא יתיב' ולא פירשה באיזה אופן? אך אולי י"ל דמשמע לן הא מלשון ר' יוחנן דאמר "לישב בה" דהיינו שצורת ישיבת האנשים היא עם הפנים לפנים הסוכה זה כנגד זה. ועפ"ז אולי יש להמתיק קצת את לשונו של ר' יוחנן דאמר "לישב בה" לתירוץ של ר' אסי דאמר שהאנשים יושבים מחוץ לסוכה, שמה שר' יוחנן אמר 'בה' אין הכוונה למקום ישיבת האנשים אלא לצורת ישיבתם לפנים הסוכה כמבואר לעיל.

²¹ ועפ"ז יש לדחות מה שביארנו לעיל הערה 15 שמה שכתב ר"ח (בד"ה "ושנינן לעולם"): "נמצא ירכו עם שוקו אמה והיושב כנגדו אמה... זה לא דווקא, כי ע"פ הביאור הנ"ל שהטעם לכך שפנימיות המעגל הינו פחות מכ"ד אמה זה משום מקום הרגליים או יש מקום לומר שזה מה שהכריחו לר"ח לפרש את צורת ישיבת האנשים בזה כנגד זה ולא לסתום בפשיטות ש'גברא באמתא יתיב' כבגמרא ותו לא.

ג.

מחלוקת רש"י ותוס' בכלל "כמה מרובע יותר על העיגול רביע"

איתא בסוגיין: "כמה מרובע יותר על העיגול רביע". ומפרש רש"י על אתר: "והדברים נראין לעינים דאילו אמה עגולה חוט שלש אמות מקיפה ואמה מרובעת צריכה חוט ד' לסובבה אמה לכל רוח" היינו דרש"י מפרש כלל זה לגבי ההיקף, כלומר שהיקף המרובע גדול יותר מהיקף העיגול באותו רוחב ברבע מהיקף הריבוע²², והגמרא רוצה לומר שהיקף הסוכה שרבי דיבר עליה הוא ט"ז אמות (כי היקף הריבוע גדול מהיקף העיגול ברבע, ואם היקף סוכה עגולה ברוחב ד' אמות הוא י"ב אמות אזי היקף סוכה מרובעת ברוחב ד' אמות הוא ט"ז אמות), ולכן היה ר' יוחנן צריך לכאורה להכשיר גם סוכה בעלת היקף של ט"ז בני אדם בלבד.

והעירו התוס' על אתר (ד"ה "כמה מרובע יתר על העגול") וז"ל: "אין להוכיח דבר זה מהא דטבלא מרובעת של שלש על שלש חוט של שתיים עשרה יסוב אותה וטבלא עגולה של שלש חוט של תשע אמות יסוב אותה דכל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רחב טפח כדאמר בשמעתין דאין מביאין ראייה מחוט ההיקף הגדול רביע אצל רוחב המקום". היינו דהתוס' כותבים שאין להוכיח את הכלל של 'כמה מרובע יתר על העגול רביע' מחוט ההיקף כדפרש"י משום שאין להוכיח מהיקף לרוחב המקום (דהיינו לשטח). ומאריכים התוס' להוכיח דבריהם²³ ומביאים ראייה חדשה להא ד'כמה מרובע יתר על

²² וראה לעיל הערה 4.

²³ למען שלימות הענין נביא כאן א' מהוכחות התוס': טבלא מרובעת של שלש על שלש חוט של י"ב יסוב אותה על אף שאין בשטחה כי אם ט' אמות מרובעות בלבד, משא"כ טבלא עגולה ברוחב של ד' שגם כן חוט של י"ב יסוב אותה (שהרי ההיקף גדול מרוחבו בשלוש) יש בו שטח של י"ב אמות (משום שבטבלא מרובעת ד' על ד' יש בה שטח של ט"ז אמות מרובעות ומכיון ש'כמה מרובע יתר על העיגול רביע' לכן חייבים לומר ששטחו של עיגול ברוחב ד' הינו י"ב אמות מרובעות). וא"כ מוכח דאע"ג שהיקף ב' הטבלאות שווה אעפ"כ אין שטחם שווה וא"כ אין להוכיח מהיקף לגבי שטח.

העיגול רביעי' לענין השטח. ונראה מדבריהם שהכלל של 'כמה מרובע יתר על העגול רביעי' נאמר לא לגבי ההיקף (כדפרש"י) אלא לגבי השטח²⁴.

והנה נראה שזה שהוכרח התוס' לפרש כלל זה לגבי השטח דווקא הוא מדברי הגמרא בעירובין (יד, א) דאיתא בגמ' התם: "תניא רבי חייא ים שעשה שלמה²⁵ היה מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה" היינו שבים של שלמה היה נפח של מאה וחמשים מקוואות טהרה שהם ת"נ אמות מעוקבות²⁶. ומחשבת הגמ' שם (ע"ב) את נפח הים שעשה שלמה ע"פ הפסוק (מלכים - א, ז, כו) "ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגל סביב וחמש באמה קומתו... " ואומרת שנפח הים הינו ת"ק אמות מעוקבות²⁷ ושואלת כיצד מתיישב זה עם דברי ר' חייא שאמר שיש בנפח הים מקום רק לק"נ מקוואות שזה ת"נ אמות מעוקבות בלבד? ומתרתת הגמ' שם שהחשבון שעשו לגבי הים של שלמה היה נכון אם היה הים מרובע, אך מכיון שהים היה עגול לכן חייבים לומר שהיה בו פחות נפח, ומחשבת הגמ' בכמה היה פחות ומביאה את הכלל של 'כמה מרובע יתר על העגול רביעי'. ולכאורה מוכח מגמ' זו שכלל זה מתייחס לא להיקף אלא לשטח שהרי חישוב נפח הים תלוי בשטח ולא בהיקף²⁷.

והנה רש"י שם (בעירובין) מפרש וז"ל: "דהא כל עיגול שרחבו אמה יש בו היקף שלש אמות. . ואם היה מרובע אמה על אמה היה לו היקף ד' אמות אמה לכל רוח נמצא מרובע יתר על העגול רביעי". ולכאורה בלתי מובן כלל איך רש"י מפרש שם בעירובין

²⁴ אך תימה לשיטת התוס' דאיך סבירא להו שהגמ' כאן מדברת לענין השטח, והרי כל מהלך סוגייתנו הינו רק לגבי היקף הסוכה ולא שטח. וא"א לומר שהגמ' נתכוונה לומר שנצריך סוכה עגולה בעלת שטח של סוכה מרובעת, משום שהיקף סוכה עגולה בעלת שטח של ט"ז אמות (כבסוכה מרובעת) הוא פחות מט"ז אמות וא"כ מה שואלת הגמרא "בשיתסר סגי". וצ"ע בדבריהם.

²⁵ בספר מלכים א מתואר שכשבנה שלמה המלך את בית המקדש הראשון עשה בחצירו 'ים' דהיינו בריכה גדולה לשמש כמקווה טהרה לכהנים שנטמאו, כמתואר בפסוק (דה"ב ד, 1) "והים לרחצה לכהנים בו".

²⁶ שהרי גבי מקווה איתא (פסחים קט, ב) "מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה אל אמה ברום שלש אמות", דהיינו שבכל מקוה יש ג' אמות מעוקבות. וא"כ יוצא שק"נ מקוואות שוות לת"נ אמות מעוקבות.

²⁷ כי חישוב הנפח מתבצע ע"י הכפלת הרוחב באורך (היוצר את חשבון השטח) ובגובה. ולכן 5X10X10 שווה 500 שזה ת"ק אמות מעוקבות.

שהכלל מדבר על היקף ולא על השטח כדפירושו התוס' הכא²⁸, דהרי לכאורה מוכח התם לומר שהגמ' נתכוונה לשטח? ואין לומר שרש"י התכוון להוכיח מההיקף שגם השטח הוא גדול ברבע, שהרי כפי שהוכיחו התוס' כאן לא ניתן להוכיח מההיקף לשטח כלל?

ולכאורה בפירוש רש"י י"ל כך: נכונים אמנם דברי התוס' בסוגיין אשר מההיקף לא ניתן להוכיח לשטח כפי שניתן להיווכח מהוכחותיו. אך מכיון וכאן (ובעירובין שם) מדובר במקרה מיוחד ובמקרה זה כן ניתן להוכיח מההיקף הריבוע שגדול ברבע גם לשטח הריבוע שגדול ברבע משטח העיגול שבתוכו, לכן משתמש רש"י בהוכחת 'החוט המקיף' גם לענין השטח.

הביאור בזה, בהקדים הוכחת התוס' לכך ש'כמה מרובע יתר על העגול רביע' בשטח:

וז"ל (בד"ה "כמה מרובע יתר על העגול רביע")²⁹: "ואם באנו לכוין החשבון דמרובע יתר על העגול [לענין השטח], נוכל להוכיח בענין זה: שתעשה נקודה של משהו ותקיפנה בחוטין הרבה סביב זה סיבוב אחר סיבוב עד שירחיבו ויגדל רוחב בעוגל טפח על טפח³⁰. ואחר כך תחתך החוטין מן הנקודה ולמטה דהיינו מחצי רוחב עיגול ולמטה [זאת אומרת - ממרכז העיגול ועד לקצהו], ואחר שיחתכו יתפשטו כל החוטין מימין ומשמאל [דהיינו שנפתח את חוטי העיגול וניישר את החוטים כמבואר להלן] ונמצא כל חוט הולך ומאריך מחבירו משהו מכאן ומשהו מכאן עד שאתה מגיע לחוט העליון דארכו ג' טפחים (וזאת משום-) [שהוא חוט החיצון שהוא מסבב טפח על טפח ד"כל שיש ברוחבו טפח יש בהיקפו שלשה טפחים]" נמצאו החוטין הללו סדורין כענין זה כמין רצועה רחבה באמצע [=ברחבה] חצי טפח והיינו כנגד הנקודה מכאן ומכאן כלה והולכת וצרה עד משהו³⁰. ואם באת לחזור ולחלק אותה באמצע היינו כנגד הנקודה, תמצא שתי רצועות שכל אחת ארכה טפח ומחצה ומצד אחת רחבה חצי טפח ומצד אחת כלה עד משהו [דהיינו שתי משולשים ברוחב חצי טפח ובאורך טפח וחצי]. ועתה

²⁸ וכן התם שמציין לפירושו בדף נו ע"ב במסכת עירובין שמפרש שם לענין השטח.

²⁹ למען ירוין בו הקורא הובאו דברי התוס' בתוספת הסברים בתצאי אריח ובפיסוק מלא.



תצטרף אלו שתי הרצועות ושים הארוך כנגד הקצר [שתצרפם לצורת מלבן] תמצא רצועה ארכה טפח ומחצה על רוחב חצי טפח³⁰. תחלוק אותה לשלש רצועות תמצא בה שלש רצועות מחצי טפח על חצי טפח. ואילו רצועה מרובעת של טפח כשתחלקנה שתי וערב תמצא בה ארבע רצועות של חצי טפח על חצי טפח³⁰ הרי לך מרובע יתר על העיגול רביע". עכ"ל.

והנה יוצא מדברי התוס' האמורים שבכל עיגול יש שטח של ג' פעמים חצי רוחבו על חצי רוחבו, ובריבוע יש ד' פעמים שטח של חצי רוחבו על חצי רוחבו. א"כ ההבדל בין שטח הריבוע לשטח העיגול הינו רק בכמה מכפילים את חצי רוחבו על חצי רוחבו, שבריבוע מכפילים בד' ובעיגול בג' בלבד. והנה גם לגבי חישוב היקף הצורה, ההבדל בין חישוב העיגול לחישוב הריבוע הוא רק בכמה מכפילים את רוחב הצורה, שבריבוע מכפילים את הרוחב בד' (וכלשון רש"י: "אמה לכל רוח") ובעיגול בג' (ד"כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח").

היוצא לנו מכל האמור לעיל הוא שההבדל בין חישוב שטח או היקף הריבוע לאותו החישוב בעיגול, הוא רק בכמה מכפילים את חצי רוחבו על חצי רוחבו (לענין שטח) או בכמה מכפילים את רוחבו (לענין היקף), משום כך יוצא שהסיבה לכך שהריבוע גדול מהעיגול ברבע גם לגבי חישוב השטח וגם לגבי חישוב ההיקף היא שווה. וא"כ במקרה שרוחב העיגול ורוחב הריבוע שווים (שזהו המדובר בנידון דידן) שאז ההבדל בחישוב הוא רק בכמה מכפילים כנ"ל, אזי כן ניתן להוכיח מההיקף לשטח כפירושו של רש"י כי ההבדל בין חישוב העיגול לחישוב הריבוע בשתי המקרים שווה כנ"ל. וכל הוכחות התוס' שמחישב ההיקף אי-אפשר להוכיח את חישוב השטח מדברים רק במקרים בהם ההבדל בין חישוב העיגול לריבוע הינו לא רק בכמה מכפילים את חצי רוחבו על חצי רוחבו אלא גם את מה מכפילים³¹.

³¹ לדוגמא: בהוכחה הא' של התוס' מדובר על ריבוע רחב ג' ועיגול רחב ד' שאז ההבדל בחישוב הוא לא רק בכמה יש להכפיל את חצי רוחבו על חצי רוחבו אלא גם במה יש להכפיל. שבמקרה של הריבוע ההכפלה היא של שטח א' וחצי על א' וחצי, ובעיגול ההכפלה היא של ב' על ב', וא"כ ברור שהיחס של 3:4 בין הריבוע לעיגול איננו, כי בחישוב מתערבים גם יחסים חיצוניים של רוחב הצורה כנ"ל.

ואולי יש לומר בדרך אפשר שכל הוכחות התוס' שאין להוכיח מהיקף לשטח אינם נגד שיטת רש"י בסוגיין, מכיון שבנידון דידן כן אפשר להוכיח מהיקף על שטח כדפירשנו לעיל³², אלא ההוכחות הם רק באופן כללי אשר לא תמיד ניתן להשליך מהיחס בהיקף ליחס בשטח כבדוגמאות שמביאים. ומה שנקטו התוס' בלשון "אין להוכיח דבר זה" שלכאורה משמע ממנו שכלל אי אפשר להוכיח מהיקף על שטח, אולי יש לומר שהתוס' סוברים אשר 'הוכחה' זה רק דבר שתקף תמיד ולא רק במקרים מיוחדים אשר בהם הרוחב שווה, אך אין הכי נמי שיסכים עם פרש"י פה ובעירובין שבנידון דידן כן ניתן להשליך מחישוב ההיקף לחישוב השטח³³.

ד.

סוגייתנו לאור חכמת התשבורת העכשווית

בסוגייתנו מופיעים שני כללים בחכמת התשבורת: א. "כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח" דהיינו שהיחס בין היקף העיגול לרוחבו הוא א' לג'³⁴; ב. "כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא" דהיינו שהיחס בין רוחב הריבוע לאלכסונו הוא א' לא' ותרי חומשים.

³² ואולי ע"פ זה יש להמתיק הא דהתוס' בסוגיין לא נקטו בלשון של "פירש בקונטרס וכו'" (כבד"ה "ריבועא דנפיק"), שזאת משום שלא באו לחלוק על פירוש רש"י פה אלא רק באו להעיר שלא תמיד ניתן להשליך מההיקף לשטח. ודוחק הוא לבוא ולומר שאולי התוס' כן חולקים על שיטת רש"י והא דלא נקטו 'פירש בקונטרס' הוא משום שלא היו לפניו הקונטרסים כדמצינו בכמה מקומות, שהרי במסכת עירובין (נו, ב) מביאים התוס' בהדיא את פירוש רש"י.

³³ ומה שגם הוכחת התוס' ש'כמה מרובע יתר על העגול רביע' מתייחסת רק לעיגול וריבוע שבאותו הרוחב, אין הכוונה שחיישוב התוס' תקף רק לריבוע ועיגול באותו הרוחב (כפרש"י, שחיישוב שטח העיגול מתבסס על כך שנוריד משטח הריבוע שבאותו הרוחב רבע). אלא רק שהכלל של הגמ' תקף רק כשהריבוע והעיגול שווים ברוחבם, אך שיטת חישוב השטח של תוס' הינה נכונה בכל גודל שהוא, בשונה משיטת רש"י התקפה רק כשהעיגול והריבוע שווים כנ"ל.

³⁴ ומהכלל הזה גופא משתלשל גם הכלל של 'כמה מרובע יתר על העגול רביע' כמבואר לעיל באריכות.

אך יחסים אלו המופיעים בסוגייתנו (ובעוד מקומות בש"ס³⁵) הובאו באופן לא מדוייק. כפי שמעירים התוס' בעירובין (יד, א. ד"ה "והאיכא משהו") גבי הכלל "כל שיש בהקיפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח", וז"ל: "דאין החשבון מדוקדק לפי חכמי המדות"³⁶, וכן לגבי הכלל "כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא" מעירים התוס' בסוגיין (ד"ה "כל אמתא בריבוע") וז"ל: "אין החשבון מכוון ולא דק דאיכא טפי פורתא" ומאריכים להוכיח זאת.

אך לגבי ההכרח לדקדק בשיעורי התורה להלכה ע"פ חכמי המידות נחלקו הראשונים והאחרונים כדלהלן:

דהנה איתא בגמ' (עירובין יד, א): "כל שיש בהיקפו ג' טפחים יש בו רחב טפח מנא הני מילי א"ר יוחנן אמר קרא ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וחמש באמה קומתו וקו שלשים באמה יסוב אותו סביב". ותמה תוס' הרא"ש על אתר וז"ל: "תמיה לי מה שייך למיבעי הכא מנא הני מילי בדבר הנראה לעינים ואדם יכול לעמוד עליו יביאו דבר שהוא רחב טפח ונמדוד ההיקף, ונ"ל לפרש לפי שאין הדבר מכוון שההיקף הוא יותר מג' טפחים קא בעי תלמודא מה"מ מנין לקחו חכמים לינתן גבול ומדה לדבר אחד אע"פ שאינו מכוון אלא שהדבר קרוב להיות מכוון, ומייתי ראייה דקרא נמי קא עביד הכי דים של שלמה שהיה רחב עשר וקאמר קרא דקו שלשים אמה יסוב אותו אע"פ שהוא ארוך יותר".

ונראה מדבריו אשר אע"פ שחכמים ידעו את החשבון המדוייק של 'כל שיש בהקיפו ג' טפחים יש בו רחב טפח', מ"מ לענין הלכה אין לנו לדייק בדבר אלא דיינו בשיעור

³⁵ ומהם: עירובין יג, ב. יד, א. נו, א. בבא בתרא יד, ב. קא, ב.

³⁶ והפליא הרמב"ם מאד בדבר הערך בין רוחב העיגול להיקפו בפירוש המשניות שלו על מסכת עירובין (פ"א מ"ה), וז"ל: "יש לך לדעת כי יחוס אלכסון העגולה אל המסבב אותה בלי ידוע ואי אפשר לדבר בו לעולם באמת וחסרון זו ההשגה אינה מאתנו כמחשבת הכת הנקראת גהלי"ה אבל הוא בטבעי זה הדבר בלי ידוע ואין במציאותו שיושג אבל ידוע זה בקירוב וכבר חברו חכמי התשבורת לזה הבורים לידע יחוס האלכסון אל המסבב בקירוב ודרך המופת בזה הקירוב אשר עליו סומכין חכמי החכמות התלמודיות הוא יחוס הא' לשלשה ושביעית בקירוב...".

שנתנו חכמים וסמכו בדבר זה על הפסוק³⁷. וכן לגבי הכלל של 'כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא' מצינו בפוסקים³⁸ שאין לדקדק בחשבון זה אלא דיינו בשיעור שנתנו חכמים. וא"כ היוצא לנו מדעתם הוא שגם בסוגיינתנו לגבי סוכה העשויה ככבשן אין צורך בדיוק יתר אלא דיינו מה שלמדונו חכמים.

אך מאידך גיסא ישנם החולקים על הנ"ל וסוברים אשר במקום דאורייתא תמיד יש להחמיר, כדכתב המגיד משנה על דברי הרמב"ם (הל' שבת פ"ז, הכ"ו) "ואם היה בהקיפה שלשה טפחים יש בה רוחב טפח", וז"ל: "ודע שמה שאמרו אם היה הקיפה ג' טפחים יש בה רחב טפח אינו מדוקדק בחשבון וכו' ולא דקדקו בשל דבריהם והקילו בו". והיוצא מדבריו הוא אשר ה'לא דקדקו' זה רק כאשר באים להקל בדברי סופרים³⁹, אך במצוות דאורייתא צריך תמיד להחמיר. ויותר מזה כתב ר' אברהם בן חייא הנשיא בספרו 'חיבור המשיחה והתשבורת' (שער רביעי, סימנים 191-193) וז"ל: "והלא הוא רואה רבותינו ז"ל אינם סומכין על החשבון הזה באלכסון המרובע במקום שהוא מביא לידי קולא בשום מצוה, אבל הם מצוים במקום ההוא לחשוב את האלכסון עד סוף דקדוק בו". והעולה מדבריו הוא אשר אף במקום שהוא מדבריהם אין להקל במידה כלל, אלא צריך תמיד לדקדק בשיעורים עד 'סוף הדקדוק' הידוע לנו בו ע"פ חכמי חכמת התשבורת.

³⁷ וכן פסק ערוך השלחן (או"ח סימן שסג, סעיף כב. יו"ד סימן ל, סעיף ג) וז"ל באו"ח: "ואע"ג דאין החשבון מדוקדק לפי חכמי המדות מ"מ כן גזרה התורה למדוד".

³⁸ ערוך השולחן (או"ח סימן לב, סעיף עה) וז"ל: "ואע"ג שחשבון אמתא ותרי חומשא באלכסונא אינו מכוון לגמרי לפי חשבון חכמי המדות כידוע מ"מ התורה גזרה שימדודו ע"פ חשבון זה". וכן החז"א (או"ח קלו, ד) כתב וז"ל: "בריבוע יותר על העיגול ובאלכסונא תרי חומשא דזהו בכלל שיעורין ונתנה ההלכה לחשוב בקירוב שלא נתנו המצות אלא לצרף הבריות".

³⁹ כגון בנידון במסכת עירובין (יד, א) לגבי קורת המבוי, אשר כל תקנת עירובי מבואות היא מדברי סופרים. ולכן רק לגבי עירובין צריך את הלימוד מה"ם של שלמה' אשר מעגלים את החישוב להקל בדברי סופרים, אך אין להשליך משם גם למדידות מדאורייתא כגון הכא בסוכה.

ולפי שיטתם הנ"ל יוצא אשר בסוגיין שאי הדקדוק הוא קולא במצווה דאורייתא אזי חייבים לחשב את הכללים של חכמת התשבורת הנ"ל באופן המדוייק יותר ע"פ חכמי חכמת התשבורת כדלהלן:

והנה המידות המדוייקות יותר (על אף שגם הם רק בקירוב) של הכללים הנ"ל ע"פ חכמת התשבורת העכשווית הם: א. "כל שיש בהקיפו ג' טפחים וי"ד מאיות יש בו רוחב טפח⁴⁰. ב. "כל אמתא בריבוע אמתא ומ"א מאיות באלכסונא"⁴¹.

והנה ע"פ המידות המדוייקות יותר הנ"ל יוצא שמה שר' יוחנן הצריך סוכה בעלת היקף של כ"ד בני אדם (מבחוץ. כתירוצו של ר' אסי) הרי זה מדוייק להפליא!⁴² משום שע"פ החשבון של המידות המדוייקות יוצא אשר רק בסוכה בעלת היקף של כ"ד בני אדם יכולה להיכנס טבלא של ד' אמות על ד' אמות, ולא צריך לתירוץ הגמ' ש'לא דק ולחומרא לא דק'⁴³.

ה.

סוגיית סוכה העשויה ככבשן אליבא דהלכתא

בסוגיין מובאת שיטת ר' יוחנן הסובר ש'סוכה העשויה ככבשן' כשרה רק באם ניתן להכניס בתוכה טבלא של ד' אמות על ד' אמות שזוהו היקף של י"ח אמות (בהיקף הפנימי של הטבעת האנושית. אך בהיקף החיצוני צריך להיות כ"ד בני אדם). אך כל דברי ר' יוחנן מבוססים על שיטת רבי הסובר (סוכה ג, א): "כל סוכה שאין בה ארבע אמות על

⁴⁰ ובאופן מדוייק יותר: 3.141592.

⁴¹ ובאופן מדוייק יותר: 1.414213.

⁴² והחישוב הוא: 4 X 1.414213 (שזוהו רוחב הריבוע כפול היחס בין הרוחב לאלכסון), ואז - X 3.141592 X 7.656852 (שזוהו אלכסון הריבוע בתוספת עובי הטבעת האנושית (אמה מכאן ואמה מכאן) כפול היחס שבין רוחב העיגול להיקפו) שווה 24.054705. שזה בדיוק כ"ד אמות בתוספת של ה' מאיות האמה בלבד. אך עדיין קצת קשה על זה 'לקולא (אע"פ שזאת קולא קטנה מאוד) אמרינן לא דק'?

⁴³ ועפ"ז תתורץ שאלת הריטב"א והב"ח (ראה לעיל הערה 10), אשר לכאורה אם מספיק היקף פנימי של סוכה להיות י"ז אמות פחות חומש, אז מדוע שלא נאמר 'לא דק' ונעגל לי"ז אמות בלבד (ולא לי"ח) ובמילא נצטרך שיעור ההיקף החיצוני של הטבעת האנושית להיות כ"ג אמות בלבד.

ארבע אמות פסולה". אך מכיון שההלכה היא אשר "צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו"⁴⁴ (כבית הלל, ראה שם) ושיעור זה הוא ז' טפחים על ז' טפחים (ראה שם טז, ב), לכן גם בשיעור סוכה העשויה ככבשן השיעור אמור להיות פחות ממה שציין ר' יוחנן.

וכן כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פרק ד הלכה ז) וז"ל: "סוכה עגולה אם יש בהקיפה כדי לרבע בה שבעה טפחים על שבעה טפחים וכו' כשרה". וכן כתב המחבר בשולחנו (או"ח סימן תרלד סעיף ב) וז"ל: "אם היא עגולה צריך שיהא בה כדי לרבע שבעה על שבעה"⁴⁵.

והנה שיעור זה (דהיינו שנוכל לרבע בתוך הסוכה ז' טפחים על ז' טפחים) קיים רק בסוכה בעלת היקף של כ"ט טפחים ושני חומשים⁴⁶, כמו שכתב הבית יוסף על הטור (או"ח סימן תרלד סעיף ב) וז"ל: "ושיעורה כ"ט טפחים ושני חומשים". וא"כ אזי בכדי להכשיר סוכה עגולה להלכה (אשר פוסקים כבית הלל) דיו להיקף הסוכה להיות כ"ט טפחים ושני חומשים בלבד (שזה קרוב לו' אמות) ולא י"ח אמות כדבעי ר' יוחנן. ובמידות של ימינו שכל טפח הוא ח' סנטימטרים (ע"פ שיטת אדמו"ר הזקן לפי הגר"ח נאה בשיעורי תורה סימן ג סעיף כה), יוצא אשר היקף הסוכה דיו להיות רל"ה סנטימטרים וחומש⁴⁷.



⁴⁴ שם: "אמר רב שמואל הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו".

⁴⁵ לצערינו סימן תרלד בשו"ע רבינו זקן העוסק (בין השאר) בדיני סוכה עגולה, לא הגיע לידינו ועל-כן נסתפק בהבאת דברי הרמב"ם והמחבר.

⁴⁶ שהרי ע"פ הכלל של 'כל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשא באלכסונו' יוצא שאלכסונו של ז' טפחים הוא ט' טפחים וד' חומשים, וא"כ אזי היקף הסוכה צריך להיות כ"ט טפחים וב' חומשים (ע"פ הכלל 'כל שיש בהקפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח).

⁴⁷ ואע"ג ש"פ הערכים היותר מדויקים ע"פ חכמי חוכמת התשבורת היקף הסוכה צריך להיות במקצת יותר גדול (דהיינו - רמ"ח סנטימטרים וד' חומשים), אעפ"כ אין בידינו אלא השיעור שנתנו לנו חכמים. וכן נפסק בשער הציון על משנה ברורה (או"ח שעב, ס"ק יח) וז"ל: "אלא האמת נראה לעניות דעתי דאין לדקדק בזה יותר דסמכו חכמים על אלו השעורים על הענינים שבתורה מפני שקשה לצמצמם העודף, ואולי היה מקבל להם מסיני שיש לסמן על השעורים האלו אף בשיעורי תורה".

מעלת הגוף על הנשמה לעת"ל

הת' אהרן שיחי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רכה) לאחר שמסביר כ"ק אדמו"ר באריכות את המעלות בנסים שאינם מלובשים בטבע, והמעלה בנסים המלובשים בטבע, מקשר זה (אות ח) עם הידוע שלע"ל תהי' הנשמה ניזונית מהגוף, וז"ל "דזה שהנשמה בטילה לאלקות, מכיון שהיא רוחנית, הביטול שלה קשור עם מציאותה. וכאשר פועלים (על-ידי עבודה) ביטול בגוף הגשמי, ביטול זה הוא (לא מצד מציאותו של הגוף, אלא) מצד האלקות. אלא שעכשיו, הביטול דהנשמה הוא ביטול במציאות והביטול דהגוף הוא ביטול היש. ולעתיד לבוא, בהביטול דהגוף תהיינה שתי המעלות, שהביטול הוא מצד האלקות ושהביטול יהי' בכל מציאותו. ולכן לעתיד תהי' הנשמה ניזונית מהגוף" עכ"ל. דהיינו שסיבת נתינת מזון מהגוף לנשמה לע"ל, הוא משום שבגוף יהי' לא רק מעלת הנשמה - 'ביטול במציאות', אלא גם עוד מעלה שאינה (וכן לא תהי' לע"ל) קיימת בהנשמה והוא שהביטול הוא 'מצד האלקות'.

והנה במאמר ד"ה אשר תבחר תשט"ז אות ה' (סה"מ מלוקט ח"ה ע' רלג) מחלק כ"ק אדמו"ר את ד' העולמות אבי"ע לג' ענינים, "דעשי' ויצירה הם מציאות, ובריאה היא רק אפשרות המציאות, ואצילות היא אפיסת המציאות" עכ"ל. ובהסבר החילוק בין עולמות עשי' ויצירה לבין עולם הבריאה, מביא (בהערה 31) החילוקים בין 'ביטול היש' ל'ביטול במציאות' וז"ל "ויש לומר שהחילוק בין 'ביטול היש' ל'ביטול במציאות' אפשר לפרש בשני אופנים: (א) 'ביטול היש' הוא שבעצם הוא יש והביטול הוא דבר נוסף על מציאותו, ו'ביטול במציאות' הוא שהביטול הוא בעצם מציאותו - וענין זה ד'ביטול במציאות' שייך גם בבריאה . . . (ב) 'ביטול היש' הוא שהביטול עצמו הוא בחינת 'יש', לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא, ו'ביטול במציאות' הוא שהביטול הוא מצד האלקות, שלכן הוא ביטול אמיתי - ובנוגע לענין זה, הביטול שבבריאה הוא ביטול היש, להיותו בא מצד השגת הנבראים" עכ"ל.

ועפ"ז מסביר (בפנים המאמר) החילוק בין העולמות, דעולמות עשי' ויצירה הם בבחי' 'ביטול היש' באופן הא' "דכיון שעשי' ויצירה הם מציאות, הביטול שבהם הוא דבר נוסף על מציאותם", ועולם הבריאה הוא 'ביטול במציאות' באופן הא', מכיון "שכל מציאותו הוא ביטול", ומ"מ מכיון שביטול זה "הוא מפני שהשכל מחייב שלגבי אלקות אין מקום למציאות", ע"כ ביטול זה הוא 'ביטול היש' באופן הב', ובעולם האצילות הביטול הוא ביטול במציאות (גם) באופן הב', דהביטול בעולם האצילות הוא 'מצד האלקות'.

ולאחמ"כ מחלק ג' ענינים אלו כפי שהם בעבודת האדם, דנפה"ב ונפש השכלית הביטול שבהם הוא דבר נוסף על מציאותם - ע"ד הביטול דעולמות עשי' ויצירה, השכל והמידות דנפה"א כפי שמתלבשת בנפה"ב - ביטולם הוא ע"ד הביטול דעולם הבריאה ('ביטול היש' באופן הב'), והנפה"א עצמה "שהוא ביטול במציאות - הוא ע"ד הביטול דאצילות".

נמצא איפא ממאמר זה דהביטול דנפה"א היא לא רק כביטול המציאות באופן הא' (ביטול בעצם מציאותה), אלא ביטול במציאות באופן הב' - שהביטול הוא 'מצד האלקות', וצלה"ב דהרי במאמר ד"ה 'כימי צאתך' הנ"ל מבואר דמעלת הגוף על הנשמה לע"ל הוא בזה דביטול הגוף יהי' 'מצד האלקות' (משא"כ הביטול דנשמה הוא מצד מציאותה), ואם גם בנשמה (כבר כעת) הביטול הוא מצד האלקות במה תתבטא מעלת הגוף על הנשמה שבשביל כך 'לע"ל תהי' הנשמה ניוזנית מהגוף'?

ואולי י"ל הביאור בזה בדיוק לשון המאמר - "דזה שהנשמה בטילה לאלקות, מכיון שהיא רוחנית, הביטול שלה קשור עם מציאותה", היינו דאע"פ שגם ביטול הנשמה הוא 'מצד האלקות' מ"מ עדיין אינו כביטול ש'מצד האלקות' שבגוף (לע"ל): דביטול הנשמה הוא אמנם לא מצדה (- אלא 'מצד האלקות') היינו שהביטול לא "בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא", ומ"מ ביטול זה "קשור עם מציאותה", ד"מכיון שהיא רוחנית" - יש לה תכונות לביטול, ע"כ ביטול זה עדיין אינו מבטא את בעלותו המוחלטת של הקב"ה, דאמנם הביטול מגיע מצד הקב"ה, אך מ"מ קשור זה עם התכונות של הנשמה.

ולאידך הביטול הנעשה בגוף הוא ממש 'מצד האלקות', דבגוף אין תכונות לביטול (גוף גשמי), ע"כ ביטול הגוף מבטא את הבעלות המוחלטת של הקב"ה - דבעלותו של

הקב"ה הוא גם על דבר שמצד תכונותיו אינו אמור להתבטל, היינו דביטול הגוף מבטא שהקב"ה הוא בעל הבית על הכל¹.

ולע"ל יהי' בגוף גם הביטול שישנו בנשמה עכשיו, וע"כ הביטול המוחלט מצד הקב"ה יחדור ויהפך לחלק ממצייאות הגוף.



¹ וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ט (ע' 74-73) שבזמן הבית שהי' ראיית אלקות חדר הביטול בפנימיות, ומ"מ מכיון שהביטול קשור עם המציאות שלו ע"כ אינו מבטא את הביטול האמיתי, משא"כ בזמן הגלות שהביטול אינו קשור עם המציאות של האדם ע"כ הביטול הוא ביטול אמיתי.

דרגת יעקב לגבי בניו (גליון)

הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

בקובץ 'קרית מלך רב' האחרון (גליון צט) הביא הת' מ. ק. ביאור משיחת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"כ - שיחה א' לפרשת ויחי), שיעקב אבינו היה בדרגת עולם האצילות לעומת בניו שהיו בדרגת עולמות בי"ע.

והקשה שם הת' הנ"ל בהערה מס' 1: "יש לעיין כיצד זה יתאים עם המובא במדרש אגדה (דברים ו, ד): "בשעה שבא [יעקב] לגלות את הקץ, דכתיב האספו ואגידה לכם (בראשית מט, א), וכשרצה לגלות את הקץ נסתלקה ממנו רוח הקודש, מיד התחיל להצטער, אמר בני שמא יש בכם פסול, או יש במטתי פסול, כשם שהיה [בן] רשע לאברהם, והוא ישמעאל ובני קטורה, וכן ביצחק עשו ואליפז, ולכן נסתלקה ממני שכנינה, מיד אמרו לו [בניו] שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". דהנה ידוע שענין "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד" הוא יחודא עילאה, ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה (ראה הקדמה לשעיהו"א). ובריבוי מקומות בחסידות מבואר, דיחודא עילאה הוא הוא כענין עולם האצילות, עולם האחדות, דהענין של שניהם הוא שהעולם אינו תופס מקום כלל, אלא העיקר הוא רק קיום הרצון העליון. משא"כ מצד יחודא תתאה, הנה העולם תופס מקום ונחשב למציאות. ומכיון שבני יעקב אמרו "שמע ישראל . . .", ה"ז מתאים לדרגת יחו"ע, ומה שאמר יעקב "ברוך שם . . ." - מתאים ליחו"ת, דזהו בהיפך מהמבואר בשיחה".

ובסייעתא דשמיא מצאתי במ"א דיוק לשון בביאור ענין זה באופן שמיישב בדרך אגב קושי' הנ"ל בפשיטות, והוא בהוספות לתורה אור פרשת ויקהל, ד"ה "להבין שרשי הדברים" אות ד' (קטז, ב), שמבאר שם בענין יחו"ע ויחו"ת: דיחו"ע הו"ע ה'ביטול אמיתי' ש'בבחינת אציו". משא"כ יחו"ת הוא הנמשך ע"י ה'מגן ונרתק' דשם אלקים, שזהו ענין בשכמ"ל, ד"ועד בחילופי אתון אחד", דמורה שזהו אותו התוכן ד'אחד', אלא שבא בחילופי אתון ע"ד שמש ומגן'.

ובהמשך לזה כותב: "וע' מזה . . בענין שאמרו השבטים ליעקב כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו דהיינו כללות הנשמות עד סוף כל הדורות אעפ"כ אין בלבנו אלא אחד והיינו בחי' אתכפייא בחי' יחור'ת וביטול היש. ואיתא בגמ' ספ"ד דפסחים (ד' נ"ו ע"א). באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר בשכמל"ו והיינו מפני שביטול שאמרו השבטים על כללות ישראל כך אין בלבנו אלא אחד זהו ענין בשכמל"ו".

והיינו, דדרגת השבטים היא אתכפייא וביטול היש בלבד. ומה שאמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", ה"ז ע"ד¹ שאמרו "כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד", דכשם שיעקב אבינו בדרגתו הוא אומר "ה' אלקינו ה' אחד" - כך גם הם אומרים 'ה' אחד' בדרגתם הם. אמנם, כיון שזהו רק בדרגתם - ביטול היש, לכן "באותה שעה", במענה ובהמשך² לדברי השבטים, "פתח יעקב ואמר בשכמל"ו והיינו מפני שביטול שאמרו השבטים על כללות ישראל כך אין בלבנו אלא אחד - זהו ענין בשכמל"ו", היינו שיעקב אבינו גילה אז דהביטול ד'ה' אחד' שישנו בבכי"ע ה"ז בא בנוסח ד'בשכמל"ו' בלבד, ד"ועד בחילופי אתוון אחד".

אך מובן שדרגתו האישית של יעקב אבינו היא בחי' אצי', "אין בלבך אלא אחד" בשלימות, "ה' אלקינו ה' אחד".



¹ ראה בגמ' שם (גו, א): "אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. אמרו כשם שאין בלבך כו", שזהו ענין אחד ממש (ואולי יש להוסיף ע"ד הדרש, דזהו גם הרמז בפרש"י שם (ד"ה שמע ישראל): "לאביהם היו אומרים".

² ראה בפ"י הר"ח שם: "פתחו כולן ואמרו שמע ישראל . . כיון ששמע להם כך פתח הוא ואמר ברוך שם . .".

יסוד דין היזק ראייה והמסתעף

הת' לוי ברוך שיחי' הלוי דיימונד
שליח בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במס' בבא בתרא (ב, ב): "והיזק ראי' לאו שמיי' היזק? ת"ש: וכן בגינה! גינה שאני, כדר' אבא, דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב: אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה (- עין הרע)". היינו, דאין זה היזק ראי' הרגיל שעליו נסוב הדיון. ולכן לא ניתן להוכיח מהדין בגינה לדין היזק ראי' שמיי' היזק.

והנה הר"ן על אתר (ד"ה ולענין פסק הלכה) כותב את פסקי ההלכה העולים מסוגייתנו: א. בין חצר לחצר, היזק ראי' שמיי' היזק; ב. בין גג לגג, היזק ראי' לאו שמיי' היזק; ג. בשם יש מפרשים: במקום שלא נהגו לבנות מחיצה בין החצירות, אין א' מבעלי החצירות רשאי לכוף את חבירו לבנות מחיצה. ומוכיח זאת מדין גינה, דאף שההיזק שם חמור יותר מההיזק בחצר (דהלא אף המ"ד הסובר דלאו שמיי' היזק, סובר שבגינה יש גדר של היזק), עכ"ז במקום שלא נהגו לבנות מחיצה, אין א' מהשותפין רשאי לכוף את חבירו. ומכאן יש להוכיח בדרך ק"ו לדין חצר שבמקום שלא נהגו, אין א' מהשותפין רשאי לכוף את חבירו.

הרשב"א מביא פירכא להוכחת הר"ן בפסק הג', דכיון שדברי הגמ' 'גינה שאני' מכוונים רק למ"ד שהיזק ראי' לאו שמיי' היזק, ע"כ אפ"ל דכל החומרא הקיימת בגינה על פני חצר, היא דווקא לפי מ"ד זה, אך המ"ד הסובר דשמיי' היזק אינו גורס חומרא זו. ומבאר דיש בחצר על פני גינה: דההיזק בחצר הינו מוחשי יותר, שמפריע לבעל החצר לעשות שם את כל תשמישיו בגלל ראיית שכנו את חצירו. משא"כ בגינה, שההיזק אינו בזמן עבודתו שם, כ"א בעצם הסתכלות אחרים לשם, משום עין הרע. והיזק זה אינו מפריע כ"כ כהיזק הא'.

ומשו"ה פוסק להלכה שבחצר אף במקום שלא נהגו אם רצה א' מהשותפין לבנות מחיצה, כופה ע"כ את שכנו. ומוכיח פסקו גם לפמ"ש בתלמוד ירושלמי, וז"ל: "ועוד שבירושלמי (פ' השותפין הלכה ב') כתב שבגינה חייב בין מקום שנהגו ובין מקום שלא נהגו". דאף אם נאמר דההיזק בגינה חמור יותר (כדעת הר"ן), מ"מ כיון שמפורש בגינה דאין לחלק בין מקום שנהגו למקום שלא נהגו, ע"כ א"א לחדש חילוק זה בחצר (דמנ"ל לחדש שחומרא זו בגינה נובעת מחומרת ההיזק שבה, וע"כ אינו מחלק בדין בין גינה לחצר).

לסיכום יוצא דישנם ג' שיטות: א. שיטת הר"ן, שההיזק בגינה חמור יותר מההיזק בחצר, ולכן אחר שנתפרש חילוק בין מקום שנהגו לשלא נהגו, צ"ל שבחצר ג"כ ישנו חילוק זה; ב. שיטת הרשב"א, דההיזק בחצר חמור משל גינה, ומשו"ה, אף שנתפרש חילוק הנ"ל בגינה, בחצר שההיזק חמור יותר, אין לחלק בהנ"ל; ג. שיטת התלמוד ירושלמי, שבגינה אין חילוק הנ"ל, ולכן גם אם נאמר שההיזק בגינה חמור יותר, עכ"ז לא נחלק בהנ"ל בחצר.

ב.

קושיות בשיטות הנ"ל

וצ"ב בסוגיא זו:

א. מהם טעמי המחלוקת בחומרת ההיזק בגינה וחצר?

ב. בפירוש הר"ן, הביא פסק ב', שבין גג לגג לאו שמי' היזק, ואחר שהביא פסק זה הביא כפסק ג', שבחצר במקום שלא נהגו א"א לכפות את השכן בבניית מחיצה. וצ"ב בשייכות ב' הפסקים זל"ז, שמפני שייכותם הביאם בזאח"ז.

ואף דבפשטות י"ל דשנייתם זאח"ז אינה מעידה על שייכות ביניהם, ורק מפני שרצה לכתוב את כל הפסקים יחד - יצא שכתבם בסמיכות, ותו לא. הנה מזה דכתבם בחד בבא נראה שאכן שייכים הם ביסודם. ויבואר להלן.

ג. כיון שפוסקים הלכה כמ"ד דהיזק ראי' שמי' היזק, ע"כ א"א לתלמוד מדברי הגמ' גינה שאני', דהלא דחי' זו נאמרה לפי המ"ד דלאו שמי' היזק, ולכן י"ל דדוקא למ"ד זה

יש חומרא בגינה, מפני שיש בה היזק נוסף. אך למ"ד דשמי' היזק, אי"צ לזה, וי"ל דמטעם היזק ראי' שמי' היזק מחייבים את השותפין בה. וא"כ צ"ב בהוכחת הר"ן מדחיית הגמ' שההיזק בגינה חמור יותר.

ג.

ביאור שיטת הרמב"ם

פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ב הי"ז), דהמוכר גינה בין גנותיו, יכול לכופ את הלוקח לבנות מחיצה בין הגינות, ומוסיף, דיכול לכופו אפי' במקום שלא נהגו. ומשיג עליו הראב"ד, שבסוגיין איתא דסתם גינה כמקום שנהגו לגדור היא, ומשמע דהיכא שלא נהגו לבנות מחיצה בין הגינות, אינו יכול לכופ את שכנו.

וי"ל הביאור בשיטת הרמב"ם, ובהקדים:

הנה בגובה המחיצה בגינה פסק הרמב"ם שסגי בי' טפחים. ומקשים עליו המפרשים, דהלא מניעת היזק ראי' תהי' רק במחיצה של ד"א, ואיך פוסק דסגי בי' טפחים?

וי"ל ביאור בדבריו, דאף למ"ד בחצר דהיזק ראי' שמי' היזק, שונה גדר היזק ראי' (עין הרע) שבגינה: בחצר, כל ההיזק אינו שמזיק את ממונו. היינו, שבראיית השכן את חצירו, לא נחסר ברכושו כלום. ומזיק רק בכך שמונע מבעל החצר לעשות שם כל תשמישיו, מפני שידוע בראיית שכנו. משא"כ בגינה, שמזיקו באופן אחר, דהלא כבר בראיית שכנו אליו נחסר ברכושו מפני עין הרע שפועל בראייתו. ולפי חילוק זה י"ל, שההיזק בחצר אינו מפריע לכל בנ"א, ולכן ישנו חילוק בדין בין מקום שנהגו לבנות בו מחיצה ללא נהגו, כיון שלא בכ"מ מפריע זה לבעלי החצירות, מפני שלא נחסר ממונם ע"י היזק זה. אך ההיזק בגינה ישנו בפועל בכ"מ, מפני ששם ההיזק הוא בחסרון ממונו, ומשו"ה פסק הרמב"ם דאינן לחלק במקומות החיוב.

עפ"ז י"ל פסק הרמב"ם בגובה מחיצת הגינה, דכיון שכל ההיזק הוא בעין הרע, ע"כ סגי בי' טפחים, כיון שע"י מחיצה בגובה י', נחשב לרשות בפ"ע, שלא מזיק בה עין הרע. משא"כ בחצר שההיזק הוא בעצם ראיית השכן. ולכן דווקא במניעת היזק זה בעיני ד"א¹.

עפ"ז י"ל בתוספת ביאור דחיית הגמ' 'גינה שאני', דר"ל, שגדר היזק ראי' בגינה - שונה במהותו מדיני היזק ראי' בשאר המקומות. בדדחיית הגמ' את ההוכחות מדיני היזק ראי' של רבים ושל בית וכיו"ב, אין ר"ל ששונה גדר ההיזק בהם. דאותו גדר היזק יש להם, ורק מחמת שינוי כל שהוא במקרה, משתנה החיוב. משא"כ בגינה ש(כנ"ל) מלבד החילוק בחיוב בפועל, ישנו גם חילוק בגדרו של ההיזק. ע"ד דחיית הגמ' את ההוכחה מדין בניית המחיצה אחר שנפלה. דמפרש רש"י את טעם הדחי' - משום דכל חיוב השותפין שם לבנות מחיצה, אינו מדין היזק ראי', אלא מחמת דבתחילה היתה ביניהם מחיצה, ע"כ נחשבת המחיצה חלק מגדר ביתם, ומשו"ה מחוייבים בבנייתה, ולא מפני שהיזק הראי' שם חמור יותר.

משא"כ לפירוש התוס', המפרשים דחי' זו באו"א - מחמת שהורגלו כבר בדברי הצנע, ע"כ ההיזק שם חמור יותר. ולפירושם י"ל דב' דחיות אלו (ד'נפל שאני' ו'גינה שאני') הינם ג"כ ע"ד שאר הדחיות בגמ'.

ד.

ביאור מחלוקת הר"ן והרשב"א

ומעתה נבוא לבאר את יסוד המחלוקת בין הר"ן לרשב"א:

שיטת הר"ן: מהא דאף המ"ד דבחצר היזק ראי' לאו שמי' היזק - מודה דבגינה ישנו גדר של היזק, יש להוכיח על חומרת ההיזק בגינה. מפני שכל ההיזק בחצר הינו במניעת הבעלים לעשות כל תשמשיהם, ותו לא. ובגינה יש היזק ממוני. ומשו"ה לאחר שמחלקים בגינה בין מקום שנהגו ללא נהגו, בהכרח ללמוד בק"ו חילוק זה אף בחצר.

¹ עיין בנחלת דוד, שמבאר עד"ז, שכל ההיזק בגינה הינו בכניסתו לגינת חבירו, ומשו"ה במחיצת י' טפחים סגי, דכיון שנתפס עליו כגנב, לא יכנס יותר.

אף שחומרת ההיזק בגינה מפורשת בגמ' למ"ד דלאו שמי' היזק, מ"מ סובר הר"ן דאף המ"ד דשמי' היזק סובר שההיזק בגינה חמור יותר.

שיטת הרשב"א: א. כל חומרת ההיזק בגינה הינה דווקא למ"ד דלאו שמי' היזק. אך למ"ד דשמי' היזק, כיון שסובר שאף היזק במניעת השתמשות חשיב היזק, ע"כ תו לא צריכת לחדש גדר בהיזק גינה, דאפ"ל שהיזק עין הרע בגינה אינו היזק ממוני, ואעפ"כ חשיב היזק, כשם שבחצר יש גדר של היזק. ומשום שההיזק בגינה אינו ממשי כ"כ, אלא רק משום עין הרע, ע"כ אפ"ל שההיזק בחצר חמור יותר (- שהלא הוא יותר מפריע לבעלים, כנ"ל). ומשו"ה פוסק הרשב"א שאף שבגינה יש חילוק בין מקום שנהגו ללא נהגו - בחצר לא נאמר חילוק זה, מפאת חומרת ההיזק שבה.

ב. טעם נוסף לפסקו הוא בתלמוד ירושלמי, דמפורש שם דאין חילוק בגינה בין מקום שנהגו ללא נהגו, ולכן סובר דאף בחצר לא מחלקים בזה. אולם לא משמע מהירושלמי שיטתו בחומרת ההיזק. ומאחר שמביא זאת הרשב"א כפירוש ב', י"ל דכוונתו בתירוץ זה היא לבאר באו"א את גדר ההיזק שבגינה: והיינו, כנ"ל בשיטת הרמב"ם, דגדר ההיזק בגינה שונה במהותו, כיון שההיזק הוא היזק ממוני. ומשו"ה א"א לחלק בין מקום שנהגו ללא נהגו.

לפי"ז י"ל טעם שיטת הר"ן, דכיון שבתלמוד בבלי בסוגיין, מפורש חילוק הנ"ל, ע"כ י"ל דזוהי מחלוקת בין תלמוד בבלי לירושלמי, ובכה"ג פוסקים להלכה כתלמוד בבלי. אולם צ"ב בשיטתו, דמאחר שאף לשיטתו החומרא בגינה נובעת מגדר ההיזק שבה שהוא היזק ממוני, ע"כ יש להקשות על סברת התלמוד בבלי לחלק בין היכא דנהגו ללא נהגו, אף דבפשטות נראה לומר דיחול החיוב בכ"מ היות שבכל גינה ישנו היזק זה.

ה.

ביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי

וי"ל הביאור בזה: הרמ"א (בחו"מ סי' קנד סט"ז) מביא דין שני בתים שהי' לא' מהם חלונות לכיוון חצר חברו, והי' קיר ביניהם שמנע את היזק הראי', ונפל הקיר. דיעה א' נוקטת דנחשב היזקו ל'גירי דיליה' (- היינו, שהוא עצמו מזיק בידיו, ולא רק בדרך עקיפין ממעשיו), ולכן מחוייב לסתום את חלונותיו. ודיעה הב' אומרת דאינו בגדר 'גירי

דיליה', מכיון שממשיך לנהוג באותו אופן שקדם לנפילת הכותל, ואינו עושה איזו שהיא פעולה בשביל ההיזק. וע"כ אינו צריך לסתום חלונותיו.

עולה מדברים אלו דישנם ב' שיטות בגדר היזק ראי': א. כשאר המזיקים, אך חילוק חיצוני ביניהם, בכך שאין צריך לעשות פעולה מיוחדת בשביל ההיזק; ב. אינו כשאר המזיקים, מאחר ומזיק רק בדרך ממילא כתוצאה ממעשיו.

לפ"ז יש לבאר סברת מחלוקת הבבלי והירושלמי:

התלמוד בבלי סובר כדיעה הב' שאין לנזק זה גדר של 'גירי דיליה', ומשו"ה אף שישנו היזק בכ"מ, פשיטא שא"א לחייבו בכ"מ, כיון שלא הוא המזיק. ולכן מחלק בין היכא דנהגו - שמכך שנהגו למנוע היזק זה, מוכח דלגבם היזק ראי' נחשב ל'גירי דיליה', שמחמת כך נוהגים שהמזיק בהיזק ראי' יבנה כותל בינו לבין חבריו. אך היכא דלא נהגו, מוכח דלגבם אי"ז בגדר של 'גירי דיליה', דמשו"ה אין מקפידים לחייב את המזיק בהיזק ראי' בבניית כותל שימנע את ההיזק.

אך התלמוד ירושלמי סובר דההיזק במהותו מוגדר כ'גירי דיליה', ומשו"ה א"א לחלק בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו, כיון שיש להיזק ראי' גדר של 'גירי דיליה'.

ו.

ביאור נוסף במחלוקת הבבלי והירושלמי

והנה האבן האזל (הל' שכנים פט"ז ה"ב) מביא ב' דרכים בגדר היזק ראי' והחיוב:

א. בראותו את חצר חברו הריהו מזיקו, וע"כ צריך לבנות כותל כדי למנוע היזקו. ב. מחמת שיכול לראות את חצר חברו, מונע ממנו לעשות שם כל תשמישיו. ומפני שמונע ממנו עשיית כל תשמישיו מחוייב בבניית כותל מדין גרמא בנזקין. ודוחה הדרך הא', משום דלאופן זה סגי לאסור עליו להסתכל בחצר חברו, ובכך ימנע ההיזק. ומשום דמחייבים בבניית כותל, יש להוכיח כדרך הב' שמזיקו במניעת ההשתמשות בחצר, ובכדי למנוע היזק זה, מן ההכרח לבנות כותל, כדי שלא יחשוש בעל החצר מראיית שכנו בעשיית תשמישיו.

אולם בגדר ההיזק בגינה יש לדחות דרך זו, דכיון שמזיק בפועל את ממונו (-עין הרע), לכן א"א להגדיר היזקו במניעת השתמשות לחוד. ובהכרח ללמוד כדרך הא' שהביא האבן האזל, שמזיקו כבר בראייתו את גינתו.

לפ"ז י"ל סברת הבבלי, דסובר שההיזק בחצר הינו בעצם ראייתו את חצר חבירו, ומשו"ה מן הדין אפשר לאסור עליו רק את ההסתכלות לחצר חבירו, מלבד היכא דנהגו, שמקפידים על בניית כותל, שבכדי למנוע גם את אפשרות ראיית שכנו, חייב לבנות כותל, מפני דלגבם מניעת היזק ראי' תהי' רק ע"י בניית הכותל.

אך הירושלמי סובר, דמפני שההיזק חמור כ"כ, שמזיקו בפועל, צריך להחמיר בדרך מניעת ההיזק, כדי לשלול את ההיזק לגמרי.

ז.

שיטת התוס'

בתוס' (ב, ב. ד"ה גינה שאני) מקשים על הייתור במשנה בדין גינה, דאחר שפירשה דין היזק ראי' בחצר, צ"ל בק"ו דין זה אף בגינה. ומקושייתם מוכחת דעתם, שההיזק בגינה חמור יותר, דמשו"ה אפשר ללומדו בק"ו מחצר (עיין נחל"ד שמבאר עד"ז את שיטת התוס').

וצ"ב בשיטתם:

א. לעיל (אות ג) הוכחנו מפירוש התוס' בדחיית הגמ' 'נפל שאני', שלומדים בכל דחיות הגמ', דאינם נדחים מפני גדר שונה בהיזקם, אלא רק מפני שינוי כל שהוא במקרה, וא"א להוכיח לנדו"ד. ולפי"ז אין חילוק גם בגדר ההיזק בגינה. ומפירושם בד"ה 'גינה שאני' משמע איפכא שההיזק בגינה חמור יותר, ובהשקפה ראשונה נראה לפרש סברתם מטעם שהינו גדר אחר של היזק.

ב. אם לשיטתם ההיזק בגינה חמור יותר, מאי סברא איכא בחילוק הגמ' בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו? (לעיל אותיות ד-ה-ו ביארנו סברת הר"ן בשיטתו שההיזק בגינה חמור יותר, ואעפ"כ מחלק בהנ"ל. אולם יש לעיין בסברת התוס').

ת.

גדר היזק ראי' בחצר

וי"ל סברת מחלוקתם בהקדים גדר היזק ראי' בחצר:

דכנ"ל באבן האזל אפשר ללמוד בב' דרכים: א. מפני שיודע חבירו שיכול לראותו נמנע מעשיית כל תשמישיו; ב. מפני שרואה את חבירו בעשיית תשמישיו, מצטער חבירו, ונמצא לפי"ז שמזיקו בזמן ראייתו (אף שכתב לפי דרך זו, דסגי שנאסור עליו לראות את חצר חבירו, אך במסקנת דבריו סובר דאף לדרך זו בעי בניית כותל, משום שא"א לאסור את ראייתו בעודו בחצירו, מפני שממילא יראה את חצר חבירו, עיי"ש הל' שכנים פ"ב הט"ז).

ומשמע גם משיטת הרמב"ן (נט, א), שמקשר בין היזק ראי' להיזק קוטרא (עשן) ובית הכסא, שלא מועיל בהם חזקה (כבשאר נזקים), מפני שאינם מזיקים בהיזק ממוני, אלא בצער הגוף שבהם. ונראה מדבריו, שאין היזק ראי' נזק ממוני, אלא רק צער חבירו.

דרך נוספת ישנה בדברי הרמ"ה (פ"א סי' כה) המבאר באו"א את הטעם לכך שאין דין חזקה בהיזק ראי': דמהפס"ד² "וירא את ישראל שוכן לשבטיו" – "מה ראה, שאין פתחיהן מכוונין זה לזה", מוכח שהיזק ראי' הינו איסור דאורייתא, וכיון שאין חזקה על איסורים – אין חזקה בהיזק ראי'.

ט.

ביאור מחלוקת התוס' והרשב"א

לפי המבואר לעיל בגדר היזק ראי', יש לבאר מחלוקת התוס' והרשב"א:

בהקדים חילוק בין חצר – דקביעא תשמישתי', לגינה – דלא קביעא כ"כ. הרשב"א לומד כדרך הא' שהביא האבן האזל, שמזיק במניעת הבעלים לעשות שם כל תשמישיהם, וכיון שבחצר קביעא תשמישתי', הרי שההיזק בה חמור יותר. ומטעם זה

² בלק כד, ב. ובפירש"י.

מקפידים יותר על ההיזק בה, ובלשון הרשב"א (הובא בר"ן) "שהכל מקפידין בכך". משא"כ בגינה דבלאה"כ לא קביעא תשמישתי' - אין ההיזק בה חמור כ"כ. וע"כ כלשון הרשב"א (שם) "איכא דלא קפיד בהכי".

התוס' פליגי על הרשב"א בגדר ההיזק, ולומדים כדרך הב' שהביא האבן האזל (ובזה גופא או כשיטת הרמב"ן או כרמ"ה), שמזיק בעצם ראייתו. ולפירוש זה יוצא שההיזק בגינה חמור יותר: דבחצר, משום שעושה חפציו באופן תמידי, אפשר למנוע את ההיזק ע"י שנאסור עליו להסתכל בחצר חבירו, ומשום שעושה שם הרבה תשמישיו, ע"כ לא יראה כלל את חצר חבירו, כדי להימנע מההיזק. אך בגינה כיון דלא קביעא תשמישתי', א"א למנוע את ההיזק באופן הנ"ל, דהלא א"א לאסור עליו את ראייתו בכלל לחצר חבירו, כיון שבדרך כלל אינו מזיק ע"י, ואם נאסור עליו את ראייתו בזמן שמזיקה (בזמן שעושה חבירו תשמישיו), הרי שיראה גם בזמן שמזיק, כיון שאינו יודע מתי מזיק. ומשו"ה בניית הכותל בגינה מוכרחת יותר מחצר.

ולשיטת התוס', אתי שפיר חילוק הגמ' בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו, דכיון שאפשר למנוע את ההיזק ע"י שנאסור את הסתכלותו, ורק שע"י כותל, נמנע ההיזק לגמרי (דבלאה"כ קשה לאסור את הסתכלותו בעודו בחצירו, בפרט שאינו יודע מתי מזיק), ע"כ מחלקת הגמ' בין היכא דנהגו - שקיבלו ע"ע חומרא זו, להיכא דלא נהגו - שלא קיבלו ע"ע חומרא זו, וממילא א"א לחייב שם בניית כותל.

היוצא מכל הנ"ל: א. שיטת הירושלמי היא, דההיזק בגינה הוא גדר אחר של היזק וחמור יותר מפני שמזיק את ממונו, ומשו"ה אין חילוק בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו; ב. שיטת הר"ן היא, דההיזק בגינה הוא גדר אחר של היזק וחמור יותר מפני שמזיק את ממונו (כסברת ירושלמי) אולם מחלקים בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו; ג. שיטת התוס' היא, דגדר ההיזק בגינה באותו גדר של ההיזק בחצר, אך יש חומרא בהיזק בגינה, אולם מחלקים בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו; ד. שיטת הרשב"א היא, דההיזק בחצר חמור יותר, מפני דקביעא תשמישתי', משא"כ בגינה שלא קביעא כ"כ. ומשו"ה לא מחלקים בחצר בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו.

.

דיוק בשיטת הר"ן

לעיל הקשנו על סדר הפסקים בר"ן – שמביא תחילה פסק שבין גג לגג אין גדר של היזק ראי', ואחריו מביא פסק הג', דהיכא דלא נהגו א"א לכפות את חבריו בבניית מחיצה בחצר.

וי"ל בדא"פ דנקט בסדר זה דוקא, משום דבכדי לפסוק שיש חילוק בחצר בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו, מן ההכרח לפסוק שבין חצר לגג היזק ראי' לאו שמ"י היזק:

דנתבאר לעיל (אות ו) דלשיטת הר"ן מזיקו בראייתו את חצירו, ולכן דוקא בין חצר לחצר פליג המ"ד דהיזק ראי' לאו שמ"י היזק, כיון שיכול למנוע את ההיזק ע"י שנאסור על בעל החצר לראות את שעושה שחבירו. אולם בין חצר לגג א"א למנוע בדרך זו את ההיזק, דכיון שגג לא קביעא תשמישיתיה, ע"כ לא ימנע בעל החצר מעשיית כל חפציו, כיון שבדרך כלל לא ייזק מבעל הגג, ומחמת כך נמצא שמזיקו בעל הגג בכל אותם פעמים שרואהו עושה בחצר דברי הצנע. ומשו"ה י"ל דלא פליג בחיוב בעל הגג בבניית כותל.

לפ"ז מבואר הסדר שנקט הר"ן, דמהפסק שהביא בדין חצר וגג מוכח שכל ההיזק הוא בעצם ראייתו את חצר חבירו (כפירוש הרמב"ן, או כפירוש הרמ"ה), ולפי זה מבואר גם פסקו הג' בחילוק בחצר בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו, שמתבסס כאמור על חומרת ההיזק בגינה, דלפי שכל ההיזק הינו בעצם ראייתו, ע"כ בגינה דלא קביעא תשמישית', אין נמנע חבירו כ"כ מעשיית תשמישיו בחצירו, כיון שאינו חושש לראיית חבירו, אולם בשעה שרואה את חבירו עושה תשמישיו, ה"ה מזיקו בהיזק גמור, ולכן מסברא יש להחמיר יותר במניעת ההיזק בגינה, וע"כ כיון שאף בגינה מחלקים בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו, צ"ל בק"ו חילוק זה גם בחצר, שמניעת ההיזק בה קלה יותר.

ואתי שפיר דיוק סדר הפסקים, דע"י שנקט בסדר זה דווקא שלל את הביאור בגדר היזק ראי' בגינה שהינו מטעם שמזיקו בפועל היזק ממוני, אלא אותו היזק שבחצר, רק שבגינה מחמת שלא קביעא תשמישית' קשה יותר למנוע את ההיזק. לפי דיוק זה י"ל ששאר כל הפוסקים (הרא"ש סימן ו. וכן משמע מעליות דרבינו יונה) שפסקו כפסק

הר"ן ולא נקטו כסדרו בהבאת הפסק בין גג לחצר, סוברים שאין חילוק בחצר בין היכא דנהגו להיכא דלא נהגו, הוא מפני דלשיטתם ההיזק בגינה חמור יותר, מחמת שהינו בגדר אחר של היזק - היזק ממוני.



אי סגי בהצנעת החמץ לאחר הבדיקה

הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג
תלמיד בישיבה

א.

דברי אדה"ז בהצנעת החמץ בשו"ע ובסידור

כתב אדה"ז בשולחנו סימן תלד סעי' א-ב: "כשבדוק אדם ומחפש אחר החמץ בליל י"ד מוציאו מן החורים ומן הסדקים ומן המחבואות ומן הזויות ומקבץ הכל ומניחו במקום אחד ואינו מבערו מיד אלא צריך להמתין עד למחר בסוף שעה חמישית מטעם שיתבאר בסימן תמ"ה.

וצריך הוא להזהר בו לשומרו שלא יתגרר ממנו מאומה על ידי קטנים או עכברים ויצטרך לחזור ולבדוק פעם אחרת כשיתברר לו שגררו ממנו כגון שלא ימצא כל כך חתיכותא כמנין חתיכות שהיה בו בשעה שהניחן שם מיד אחר הבדיקה ובודאי נחסר ממנו על ידי תינוקות או עכברים שגררו ממנו ויש לחוש שמא הניחוהו באחד מחורי הבית ולכן צריך לחזור ולבדוק פעם אחרת ושמא ישכח או שמא לא יהיה בקי בהלכה שאינו יודע שצריך הוא לחזור ולבדוק לפיכך הטילו חכמים על כל איש שיזהר בחמץ שמצא בבדיקה שישמרנו יפה מפני התינוקות והעכברים וכיצד ישמרנו מפניהם מצניעו בתיבה וכיוצא בה מקום שאין התינוקות ועכברים יכולין ליטול משם או יתלנו באויר או יכפה עליו כלי רחב ויניחנו במקום גבוה קצת שלא יוכלו התינוקות ליטלו משם ולא יכפה עליו כלי קטן וצר מפני שהעכברים יכולין לגלותו".

"וכן החמץ המוכן ומונח בבית או בשאר חדרים הצריכים בדיקה לאכול ממנה בלילה ולמחר עד שעה ה' צריך הוא להצניע כדרך שנתבאר.

ואימתי מצניעו קודם שיתחיל לבדוק שאם לא יצניע מקודם יש לחוש שבשעת הבדיקה עצמה כשבדק זוית אחת והולך ממנה לזוית אחרת שמא יראה בעיניו שעכבר או חולדה נטלה מעט חמץ מן החמץ המוכן לאכילה ויצטרך לחזור ולבדוק פעם אחרת אותה זוית שבדק שמא גררו את החמץ שנטלו והניחו בזוית זו".

נמצא מכאן שהשומר חמץ לאוכלו ביום י"ד, צריך להצניע את החמץ לפני הבדיקה, כדי שלא יקרה מצב בו יצטרך לבדוק פעם נוספת ויגיע לחשש המבואר בסעי' א.

והנה בסידור בסדר הנהגות של פסח כתב אדה"ז וז"ל "ואחר הבדיקה יזהר בחמץ שמשׂייר להצניעו למחר לשרפה או לאכילה לשמרו שלא יוליכוהו אנה ואנה שלא יתפרר ויתגרר ממנו על ידי תינוקות או עכברים".

ב.

דיוקים ותמיהות

ובפשטות נראה שאדה"ז חזר בו ממש"כ בשו"ע, אך לפ"ז צלה"ב מדוע בסידור הזהיר אדה"ז על החמץ שמשׂיירו למחר, להצניע אחר הבדיקה, הרי בשו"ע נתן טעם מדוע צריך להצניע קודם הבדיקה, ומדוע בפסיקתו בסידור אינו חושש מכך?

והנה כד דייקת שפיר תמצא דישנם עוד כמה שינויים בין מש"כ בשו"ע למש"כ בסידור; א. באיזה חמץ איירינן דמשׂיירו למחר: בשו"ע כתב זאת רק גבי החמץ הנשאר לאכילה, ובסידור כתב בכללות "שמשׂייר להצניעו למחר לשרפה או לאכילה". ב. האופן בו נקט אדה"ז בשמירת החמץ: בשו"ע השמירה היא מנטילת העכברים או הקטנים "מצניעו בתיבה וכיוצא בה מקום שאין תינוקות ועכברים יכולין ליטול משם . . .", משא"כ בסידור האזהרה היא (בעיקר) כלפי האדם "שלא יוליכוהו אנה ואנה שלא יתפרר ויתגרר ממנו על ידי תינוקות או עכברים", וכן השינוי הוא לא רק ממי או כלפי מי השמירה, אלא גם האופן בו צריך לשמור את החמץ.

ג.

סגנון כתיבת אדה"ז את סידורו

וי"ל ובהקדים הסבר בסגנון כתיבת אדה"ז את סידורו: דהנה באגרת כ"ק אדמו"ר מבאר (באג"ק ח"ב ע' שדמ) שישנם שתי סגנונות בכתיבת אדה"ז את ההלכות בסידורו.

וז"ל "במ"ש בהגדה עם לקוטי מנהגים וטעמים ע' 35 - שמקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור - ומקשה שכמה דינים כתב אדה"ז בסידורו:

הנה הרי סיימתי שם "ורק הנהגות הסדר קמ"ל" - כי בההלכות שבסידור שני סוגים ישנם: א) קונטרסים שלמים שחיבר אדה"ז להכניסם בסידור כחטיבה בפני עצמה. והם פס"ד בקיצור נמרץ בענינים הרגילים ושווים לכל נפש וצ"ל מצויים גם תח"י זה שאין השו"ע באותו שעה על שולחנו. ונק' בשם סדר (כמ"ש בשעה"כ פ"א ס"ד), או הלכות. וי"ל שגם הל' ברכות כהנים בכלל זה. ב) הנהגות (ולא דינים) בודדות השייכות לאמירת תפלה או ברכה פרטית (עיי' בשעה"כ שכל הל' ק"ש צ"ל בריש הס' ביחד).

והנה בהגדה לא כתב אדה"ז קונטרס, כ"א הביא בס' הנהגות הנחוצות לדעת בשעת מעשה. וע"ז מיוסד מה שכתבתי בלקוטי". עכ"ל.

הסבר הדברים: בסידור ב'סדר הגדה' גבי אכילת האפיקומן כתב אדה"ז וז"ל "ואח"כ יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו לכל אחד כזית ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן ויאכל בהסיבה וצריך לאכלו קודם חצות", ובהגדתו מתעכב רבינו על דיוק לשון אדה"ז: א. הו"ל להזהיר שלא יאכל אחר האפיקומן ובפרט שאכילה חמורה מן השתי'. ב. הו"ל ואסור לשתות. ג. לכאורה הי' צריך לכתוב אזהרה זו אחר סיום כתיבת דיני האפיקומן, כיון שזמן אזהרה זו היא אחר אכילת האפיקומן.

ומתרץ ב(עוד) דיוק לשון אדה"ז "ויזהר שלא ישתה", דהכוונה בזה שישדל עצמו שלא יגיע לידי צימאון אחר האפיקומן, ולכן מובן מדוע: א. כתב האזהרה גבי שתיה (ולא גבי אכילה), מכיון שאין סיבה שיאכל אחר האפיקומן, דהאפיקומן צ"ל נאכל על השובע; ב. כתב זאת באמצע דיני אכילת האפיקומן ולא בסופם¹, מכיון שאדה"ז לא בא כלל לכתוב דין או איסור אכו"ש אחר אפיקומן (דא"כ הו"ל לסדר זאת כסדר השו"ע ולא להביאו באמצע) וכ"ז משום ש"מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור, ורק הנהגות הסדר קמ"ל, שישתה, באופן שלא יצמא אח"כ"².

¹ ראה בהמשך דברי כ"ק אדמו"ר שם מדוע כתב זאת באמצע ולא בהתחלה.

² עיי"ש בהמשך הדברים בביאור הבעיה שתיווצר מכך שלא יזהר מלהיות צמא.

ועל מש"כ כ"ק אדמו"ר "מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור", הקשה הנמען, דהרי נכתבו בסידור ריבוי דינים, וענה כ"ק אדמו"ר דאחר משפט הנ"ל סיים וכתב "ורק הנהגות הסדר קמ"ל", דבכתבית הסידור ישנם שתי סגנונות: א. דינים - הלכות שהם פס"ד, אך הפס"ד שבסידור שונים מהפס"ד שבשו"ע בכמה ענינים [א. נכתבו בקיצור נמרץ; ב. דברים השווים לכל נפש (ומשום כך צריכים להיות מצויים גם למי שאין השו"ע תח"י)]; ב. הנהגות שנכתבו לא כחטיבה בפ"ע, אלא בתוך מרוצת התפילה והברכות, משום שהם הנהגות הנחוצות לדעת בשעת מעשה, ולא דינים ואיסורים כלליים.

ד.

הביאור בדברי אדה"ז ע"פ הנ"ל

נמצא מדברי כ"ק אדמו"ר דמש"כ אדה"ז ב'סדר הנהגות של פסח' אינו מקבץ דינים, אלא הנהגות, ולכן כתב כ"ק אדמו"ר ד"מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור", דפירושו: שדיני הלכות פסח מקומם אינו ב'סדר הנהגות של פסח' אלא בשו"ע.

ולפ"ז קשה לומר דאדה"ז חזר בו ממש"כ בשו"ע (שמצניע קודם הבדיקה), מכיון דמש"כ כאן איירי בהנהגות הנצרכות לדעת בשעת מעשה, ומה שאינו נוגע למעשה (היינו פס"ד) לא הזכיר כאן, ובוזה יש לחלק בין ההצנעה שקודם הבדיקה שהיא כפס"ד, להצנעה לאחר הבדיקה זהו דנהגה היא (הנצרכת לדעת בשעת מעשה). כדלקמן.

ובהסבר הדברים מדוע ההצנעה אחר הבדיקה נצרכת לדעת בשעת מעשה, ולאידך ההצנעה שקודם הבדיקה אינה נצרכת לדעת בשעת מעשה, י"ל: דזהו משום אזהרת אדה"ז בסימן תלד סעי' ג' וז"ל "והעולם אין נוהרין אלא להצניע חמץ שמוצאין בבדיקה אבל שאר חמץ מוליכין אנה ואנה בתוך החדרים הבדוקים ואינן נוהרים בו לשמרו שלא יתגרר ממנו מאומה ולא יפה הם עושים וצריך ללמדם ולהזהירם שלא יעשו כן"³.

³ ובדיוק לשון אדה"ז "ולא יפה הם עושים", ולא שיצטרך לבדוק שוב, כי רק מתי שיודע בודאי שנחסר ומצד שני אינו יודע היכן החמץ רק אז מחוייב בבדיקה נוספת (סי תלב סעי' א-ב), אך אם אדם (מבוגר ולא קטן) לקח

ועפ"ז הכל ברור ומובן, דהחמץ שמוצאים בבדיקה 'העולם' נזהרים בו לשומרו, אך בחמץ הנשאר למחר (לשריפה או לאכילה) לא נשמרים ממנו, ואופן אי הזהירות בשמירת החמץ הוא ש"מוליכין אנה ואנה בתוך החדרים הבדוקים". וזהו מש"כ אדה"ז בסידורו: דשם איירינן גבי 'העולם' שאינם נזהרים בחמץ הנשאר למחר שמוליכים אותו "בתוך החדרים הבדוקים", א"כ כל החשש כאן הוא אחר הבדיקה, דקודם הבדיקה 'העולם' נזהר ומצניע החמץ, כנ"ל.

וכן מובן מדוע כתב בסידורו "לשריפה או לאכילה", דלא איירינן בחמץ שמצא בבדיקה אלא בחמץ שמשויר למחר לשריפה (חוץ מהנמצא בבדיקה) או לאכילה, וכן מובן מדוע כתב אזהרתו בשמירת החמץ 'שלא יולכוה אנה ואנה', דרק באופן זה יש את החשש ש'העולם' שיעשו כך, ע"כ ענין זה נוגע ונחוץ עכשיו (אחר הבדיקה) לשעת מעשה.

ה.

צ"ע בספר הגדה כהלכה

והנה בספר הגדה כהלכה ע' צט מביא את השוני הנ"ל בין השו"ע לסידור, ושולל את התשובה הנ"ל - שאדה"ז יביא בסידורו רק את ההנהגות, וזאת משום שבסימן תלב סעי' יא כתב וז"ל "הנהגים להניח פתיתי חמץ בבית בכמה מקומות קודם בדיקת הבודק . . וגם יזהרו לשמרו שלא יגררו ממנו עכברים או קטנים ועל דרך שיתבאר בסי' תל"ד", ומכך שאדה"ז לא כתב גם אזהרה זו בסידור יש להוכיח דס"ל לאדה"ז למסקנא שאין חיוב הצנעה לפני הבדיקה.

ובתוכן דבריו קשה:

א. תחילת דחייתו הוא בכך שאין לומר שבסידור מביא רק את ההנהגות, וזהו להפך ממש"כ כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל?

אין חשש, ואו"ל ד(הפירוש במ"ש "ולא יפה . . . הוא ש) עדיין לא כדאי ללכת עם החמץ בחדרים דשמא יפול חמץ וחוששים שהביטול לא יעשה בלב שלם.

ב. אינו מובן מהי ההשוואה בין הלכה בסימן תלד לסימן תלב, שבגין זאת למד שאם אדה"ז לא הזכיר בסידורו את אזהרתו בסימן תלב ע"כ א"א לומר שאירי גבי אזהרתו בסימן תלד, דא"א לומר שהשוואה היא משום ששניהם הנהגות, כי מש"כ בסימן תלב "הנוהגים . . .", איירי בפס"ד ולא בהנהגה, והפירוש הוא שמי שנוהג להניח פתיתי חמץ, יזהר (- פס"ד) לשמרו, ואם למד מכך שזהו לשון אזהרה ואדה"ז צריך לכתוב בסידורו את כל אזהרותיו (כשם שלא הביא בסידורו את אזהרתו בסי תלב כך לא יביא את אזהרתו בסימן תלד), גם זה אינו סברה נכונה דיש הרבה אזהרות שלא כתב אותם בסידורו משום שאזהרה נכללת בפס"ד כללי, ולא מחייב שכל אזהרה נחוצה לשעת מעשה.



ב' אופנים ב"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה"

הת' מנחם מענדל שיחי' הרשקוביץ
ישיבת תות"ל המרכזית - 770, שליח בישיבה מלפנים

א.

הצעת העניין

בריבוי מקומות בתורת החסידות נתבאר בארוכה מהותו וענינו הפנימי של המושג "מלמעלה למטה ומלמטה למעלה". ובדברים הבאים נבוא ללבן ולחדש בענין זה ע"פ המבואר בדרושי החסידות השונים.

דהנה באופן כללי יש לבאר במשמעותו, אשר 'מלמטה למעלה' היינו שהתחתן (המטה) עובד מצידו ועי"ז הוא מתרומם למקום גבוה יותר ונעשה כלי מצד עצמו, ואילו 'מלמעלה למטה' ענינו שהעליון (המעלה) מגלה ומשפיע למטה, ומכיון שההשפעה היא בערך דרגת העליון - הרי שהיא אינה מתלבשת באופן פנימי בכלי המקבל.

ובביאור זה יש להקשות, דלכאורה, הלא מצינו במקומות אחרים בתורת החסידות שמבואר בהם הענין באופן אחר, ויתירה מזו - באופן הפכי.

ולדוגמא - בשיחת ש"פ בהר-בחוקתי תנש"א¹ מבאר הרבי בנוגע לכך שבבריאת העולם היה צריך - הן למאמר אחד והן לעשרה מאמרות. וזלה"ק:

"ובסגנון אחר קצת: פעולת ה"מאמר אחד" היא ביטול העולם (שמצד עצמו, לולא הכח המהוה, ה"ה אין ואפס), העלאה מלמטה למעלה (ממציאות לביטול המציאות); ופעולת ה"עשרה מאמרות" היא שמציאות העולם תהיה חדורה בשלימות הקדושה, המשכה מלמעלה למטה.

¹ סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 540.

ויש בזה מה שאין בזה:

מעלת ההתגלות ד"עשרה מאמרות" שמתלבשים בעניני העולם באופן של התחלקות מצד מזגם ותכונתם – שחודרת בגדרי העולם, אבל, הגילוי הוא רק דרגת האלוקות שיש לה ערך ויחס לעולם, ולא דרגת האלוקות שלמעלה מהעולם;

ומעלת ההתגלות ד"מאמר אחד" שלמעלה מהתחלקות דעניני העולם – שמתגלה דרגת האלוקות שלמעלה מהעולם, אבל, גילוי זה אינו חודר בגדרי העולם (כיון שלא ניכרת המעלה והחשיבות שבפרטי הנבראים מצד מזגם ותכונתם, ואדרבה, מצד עצמם ה"ה אין ואפס).

והשלימות האמיתית היא בצירוף שניהם יחדיו – שגם דרגת האלוקות שלמעלה מהעולם (מאמר אחד) נמשכת ומתגלה וחודרת בהתחלקות דפרטי הנבראים (עשרה מאמרות). "עכלה"ק.

וא"כ יוצא, דכאן מבואר אחרת הענין הנ"ל: ד"מלמטה למעלה" היינו גילוי אלוקות שלמעלה מהעולם ואינו חודר בו, ופירוש "מלמעלה למטה" הוא גילוי מצומצם – בערך לעולם, אשר מתלבש ופועל באופן פנימי (וכפי שיובאו לקמן מקומות נוספים שנתבאר שם עד"ז).

ויש לבאר ולברר הדברים בדא"פ ע"פ חילוק כללי בביאור הענין. אשר בענין זה ד"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה" ישנם בכללות ב' ענינים: א. מצד המעלה ומצד המטה; ב. תנועה דהמשכה ותנועה דהעלאה.

[ונזכיר כאן מקצת מן המקומות בתורת החסידות, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר, שעוסקים בענין זה, אשר מהם צפה ועולה (ואף מוכרחת) חלוקה זו:

ענין הא': מאמר ד"ה תקעו תרס"ז (המשך תרס"ו, ע' תס). לקו"ש ח"ח - שיחה ג' לפ' פינחס (ע' 342 ואילך). שיחת ש"פ פינחס תשי"ח (תו"מ התוועדויות חכ"ג ע' 196). שיחת ש"פ האזינו תשכ"ג (תו"מ התוועדויות חל"ה ע' 30 ואילך). מאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ב. מאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו (אות ט במאמר).

ענין הב': מאמר ד"ה באתי לגני תשל"ב. מאמר ד"ה כי תשא תשל"א (אות ה במאמר). לקו"ש ח"ה - שיחה ב' לפ' לך (ע' 68 ואילך). לקו"ש ח"ו - שיחה ב' לפ' יתרו (ע' 119 ואילך).

ולקמן נשתדל לבאר בעז"ה ב' ענינים אלו בהסברה ובהרחבה [וביאורינו יתבסס בכללותו על מ"ש בענין זה במ"מ הנ"ל].

ב.

ביאור ענין הא' - מצד המעלה ומצד המטה, והחיבור ביניהם

מלמעלה למטה ענינו הוא גילוי והשפעה מצד המעלה. היינו, דהעליון מתגלה ומאיר מצד גדרו וענינו הוא, וממילא, רמת ההשפעה יכולה להיות שלא בערך לכלי התחתון².

ענין נוסף בזה הוא, אשר המשפיע אינו צריך להתעסק עם המקבל, כי הפעולה בזה היא בדרך ביטול. כפי הידוע אשר עצם הירידה וההתעסקות עם הרע נותנת לו תפיסת מקום, ויתירה מזו³, אשר משהו מהמתברר 'נדבק' במברר; מה שאין באופן זה דמלמעלה למטה, אשר הרע נדחה "מאליו וממילא"⁴.

החיסרון בזה הוא, אשר הגילוי דהמעלה אינו חודר בפנימיות המטה. והמטה, אף שהתבטל, הרי מצד עצמו הוא לא השתנה כ"כ⁵. ובזה גופא ישנם ב' ענינים: א. בתחתון לא נפעל שום דבר, והוא מבחינתו לא השתנה ולא הזדכך. ויתירה מזו - ב. הנה גם כאשר

² ראה מ"ש בשיחת ש"פ פינחס תשי"ח [אות ה] (תו"מ התוועדויות חכ"ג ע' 195): "בהמשכה מלמעלה למטה - האור הוא בלתי מוגבל, משא"כ ההעלאה מלמטה למעלה - נמשך אור שהוא לפי ערך ולפי אופן העבודה שלמטה".

³ כידוע (ראה תניא פכ"ח) שהמתעסק עם מנובל מתנבל ג"כ.

⁴ לשון אדה"ז - לקוטי אמרים תניא פי"ב.

⁵ ראה מ"ש במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ב [אות ה]: "בהבירור בדרך מלמעלה למטה, זה שהתחתון אינו מנגד הוא לפי שנתבטל ממציאיותו ע"י הגילוי אור, אבל לא שנעשה שינוי בהמציאיות הדתחתון עצמו".

האור הוא גבוה ביותר עד שפועל בתחתון ומשנה אותו, הרי אי"ז מצד התחתון גופא, היינו – מצד גדריו הוא, והרי זה כדבר נוסף עליו⁶.

מלמטה למעלה משמעותו הזדככות ושינוי מצד המטה גופא;

אשר בזה, הנה מצד התחתון יתבטא הדבר בעבודה מצד הגדרים והכוחות שלו דווקא (ע"ד הענין ד"אתערותא דלתתא"), ומצד העליון יתבטא הדבר בגילוי וביורר בדרך התלבשות ופעולה פנימית בתחתון. והמעלה בזה היא, אשר התחתון משתנה באופן פנימי מצד גדרו וענינו הוא⁷.

אך החיסרון שבענין זה הוא, אשר הגילוי מאיר אך ורק לפי כלי והשגות המקבל. ועוד, אשר מהותו של הזיכוך הפנימי היא מלחמה והתעסקות עם המטה, אשר ממילא נותן הזיכוך מקום לתחתון. ומכיון שגם לאחרי שהתחתון נתברר ה"ה נשאר מציאות של תחתון (שהרי עליון ותחתון הם הפכים) - לכן, גם לאחרי שנתברר, שייך ואפשרי שינגד לעליון.

ויובן ביותר ע"פ משל מדיון בבית משפט⁸, אשר בביטול דברי הקטיגור ישנם ג' אופנים:

⁶ וב'אותיות' של מאמר - ד"ה פדה בשלום תשכ"ו, הנה ענין הא' הוא החיסרון באור שהאיר ע"י משה ובמשכן. וענין הב' הוא החיסרון באור שהאיר ע"י שלמה ובבית המקדש (ביחס ללעת"ל). וראה מה שמבואר לקמן בענין מאמר זה.

⁷ ראה שיחת ש"פ פינחס תשי"ח הנ"ל [אות ה]: "אבל יש גם מעלה בהעלאה מלמטה למעלה: כאשר האור נמשך מלמעלה למטה, שלא ע"י עבודת התחתון – הרי לא כל פעם יכול התחתון לקבל את האור בפנימיות, כיון שאינו כלי אליו, והאור מאיר על התחתון רק בדרך מקיף; משא"כ כאשר האור נמשך ע"י העלאה, הרי כיון שהתחתון מוזכר את עצמו ע"י עבודה, אזי נעשה כלי לקבל את האור בפנימיות".

⁸ ראה מ"ש במאמר ד"ה מחר חודש תשי"א [אות ד] (תו"מ התוועדויות ח"ג ע' 53): "ויובן ע"פ משל מבית משפט שיש בו קטיגור וסניגור, שביטול הקטיגור יכול להיות בב' אופנים. הא', ע"י טענות הסניגור, שטוען טענותיו לזכות עד שטענותיו פועלות לא רק על השופטים אלא גם על הקטיגור, שמצד הטענות מתבטל הקטיגור. ומובן, שאין זה באופן שהקטיגור מתהפך לטעון לזכות, כי אם שמצד טענות הקטיגור מסתמין טענותיו ואינו טוען לחובה. ועוד מובן, שבאופן כזה נעשה חלישות

האופן הא' הוא, ע"י התנצחות הסניגור עמו עד אשר מפרך את טענותיו ומשכנעו לצד הזכות, הנה בזה הוא פועל בו באופן פנימי ואמיתי. אמנם, לאידך גיסא הוא עוסק ממש עם צד השלילה, ואף שומע את דברי הסניגור ונותן להם חשיבות. וענין זה הוא ע"ד הענין דמלמטה למעלה.

האופן הב' הוא, ע"י שמגיע לבית המשפט שר חשוב אשר דעתו ידועה לזכות, והקטיגור מבטל דעתו לפניו. הנה בזה אין שום התעסקות עם צד השלילה, אך הפעולה היא בדרך הכרח וביטול ואינה פועלת שינוי כלל. ענין זה הוא ע"ד הענין דמלמעלה למטה בדרגתו התחתונה הנ"ל.

האופן הג' הוא ע"י שמגיע המלך בכבודו ובעצמו לבית המשפט, אשר בזה מתבטל הקטיגור לגמרי והיה כלא היה. אך בדקות, אי"ז פעולה באופן פנימי, ואין זו דעתו של הקטיגור מצד עצמו. וענין נעלה זה הוא ע"ד הענין דמלמעלה למטה בדרגתו העליונה הנ"ל.

עד"ז יש לבאר זאת באמצעות משל מרב ותלמיד⁹, אשר בזה ישנם ב' אופנים:

א. הרב מתלבש ויורד לדרגת התלמיד, ומשפיע לו את השכל הנעלה הנמצא במוחו שלו עד לדרגה בו התלמיד נמצא, אך לא פועל בזה כלל על התלמיד מצד עצמו (ע"ד מלמעלה למטה).

בסניגור, כיון ששומע לשעה קלה עכ"פ את טענות הקטיגור, שאז שומע שאף שהוא טוען לזכות, מ"מ יש אחר שטוען לחובה. אך יש אופן נעלה יותר בביטול הקטיגור, והוא ע"י הגילוי דבאור פני מלך חיים, והיינו, כאשר המלך נכנס לבית המשפט, דאז מתבטלים הן הקטיגור והן הסניגור (עס ווערט אויס קטיגור און אויס סניגור), וגם הקטיגור טוען סניגוריא. אמנם, אף שבאופן זה הנה הקטיגור עצמו נעשה סניגור, הרי ענין זה הוא רק מצד גילוי אור פני המלך, ולא מצד עצמו כלל, שהרי אינו מבין ומשיג את אור פני המלך, אלא שמתבטל בדרך ממילא מצד גילוי אור פני המלך, ואילו מצד עצמו הרי הוא נשאר קטיגור.

⁹ ראה לקו"ש חט"ו - שיחה ג' לפרשת לך לך (ע' 83 ואילך).

ב. הרב פועל עילוי והגבהה בתלמיד גופא, עד שיהיה מסוגל לקלוט לבדו דברי שכל עמוקים ונעלים (ע"ד מלמטה למעלה).

הנה במשל זה דהרב ותלמיד, הרי מצד חושי התלמיד – הנה באופן הא' אין הם משתנים כלל, משא"כ באופן הב'; אך מצד דרגת השכל – הנה באופן הא' התלמיד הבין את כל השכל שהאיר במוח הרב, משא"כ באופן הב' אשר התלמיד הבין רק לפי חושיו וגדריו הנמוכים.

וע"פ המבואר בכהנ"ל יש לבאר כללות ענין זה ד"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה" לפי אופן הא' בענינו העיקרי, היינו – בענין הגילוי אלוקות בעולם.

דהנה, תכלית כוונת בריאת העולם וכללות סדר ההשתלשלות היא אשר "נתאוהו הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים". וענינה הפנימי של כוונה זו דירה בתחתונים היא (גם) חיבור ב' הפכים; אשר העליון כפי שהוא ("לר" – לעצמותו) יאיר ויתגלה בתחתון כפי שהוא ("בתחתונים")¹⁰. דחיבור זה אינו יכול להיות מצ"ע, היות דהעליון והתחתון ה"ה ב' הפכים מהותיים זה מזה (עד כדי אין ערוך לגמרי)¹¹.

ולכאורה חיבור זה יכול להתבצע ע"י ב' אופנים: א. שהעליון יאיר מצ"ע וענינו כפי שהוא, ואזי התחתון יתבטל ממציאיותו. שהרי התחתון אינו יכול להכיל גילוי אור כזה מצד מציאותו וענינו. וענין זה הוא בכללות באור הסובב¹²; ב. שהעליון יצמצם את עצמו באופן שיוכל להאיר באופן פנימי לפי ערך כלי התחתון. דבכללות הוא באור הממלא וכללות ההנהגה הטבעית שבבריאה¹³.

¹⁰ אשר בזה מודגש שהגילוי לא רק יאיר בתחתון כ"א גם יאיר מצד התחתון, היינו מצד גדרו וענינו.

¹¹ ראה בארוכה בשיחת ש"פ יתרו תשנ"ב (סה"ש ה'תשנ"ב ח"ב ע' 331) ובריבוי מקומות.

¹² אשר גילוי אור הסובב בעולם מתבטא בניסים באופן דשידוד מערכות הטבע, אשר בזה האמת מתגלה מצד עצמה, אך הדבר מתבטא ביציאה מהמציאות.

¹³ ראה מאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א.

אלא שבב' האופנים הנ"ל אין כאן ענין חיבור עליונים ותחתונים. דבאופן הא' הרי התחתון יצא ממציאותו וכבר אינו 'תחתון', ובאופן הב' הנה העליון כבר אינו 'עליון' כפי שהוא, כ"א ['עליון'] באופן מצומצם ומוגבל. אך אמיתית ענין הדירה בתחתונים (שענינה הוא חיבור עליונים ותחתונים) תהיה לעת"ל, והיינו - שהעליון כפי שהוא יאיר ויתגלה באופן פנימי בתחתון כפי שהוא¹⁴.

אך דא עקא, אשר כיצד ייתכן הדבר? וה"ז חיבור הפכים. הנה זהו ע"י גילוי העצמות אשר מצידו מושללים לגמרי גדרי המעלה והמטה. ובלשון הרבי בלקו"ש¹⁵: "כאשר ההמשכה היא מ'גילויים' אשר לכל גילוי, נעלה ככל שיהיה, יש ציור וגדר, אזי ה"מעלה" וה"מטה" הינם שני ענינים, אבל כאשר מאיר גילוי העצמות - "ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו, פנימיות ועצמות א"ס ב"ה" - ועצמות הרי מושלל מכל התוארים - "שלילת הגבול ושלילת הבלי גבול", אזי נעשה ה"גבול" של המטה עם ה"בלי גבול" של המעלה ענין אחד".

היינו, דהמבואר בזה הוא, אשר חיבור זה אינו מובן בשכל כלל, אלא דמכיון שהעצמות הוא 'נמנע הנמנעות', הרי שלפניו מושלל גם התואר היותר נעלה (דהעליון), והוא יכול

¹⁴ ועד"ז איתא בלקו"ש ח"ב - שיחה לחג השבועות, באות ג שם (ע' 302) בענין ביאור בג' החודשים ניסן, אייר וסיון [הובא כאן בתרגום חפשי]:

"ניסן הוא חודש הראשון. בניסן היא יציאת מצרים, שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה, גילוי מלמעלה, שאין לו שייכות למטה. כי ברח העם, בורחים מהכל ונדבקים באלוקות.

אייר הוא החודש השני. כל החודש סופרים ספירת העומר - בירור המידות דנפש הבהמית. מתעסקים עם המטה - שניות - ומבררים אותו. אבל המציאות נשארת עדיין מציאות, לא אלוקות.

[. .] סיון הוא החודש של מתן תורה, חודש השלישי. לוקחים את השתיים, מעלה ומטה, ועושים מהם ענין שלישי, שהוא נעלה משניהם - אמיתית היחוד וההתכללות באלוקות".

וראה שיחת ש"פ פינחס תשי"ח הנ"ל [אות ה]: "זוהי יהיה החידוש בגאולה העתידה, שיהיו שתי המעלות: האור יאיר כפי שהוא ללא הגבלות, גם האור שהוא נעלה יותר מלהיות נמשך ע"י אתערותא דלתתא, ואעפ"כ הנה גם אור זה יאיר בפנימיות".

¹⁵ לכו"ש ח"ט - שיחה ג' לפ' דברים (ע' 29). הובא כאן בתרגום חפשי.

לחבר גם ב' הפכים ממש. ולמרות החיבור שמתבצע ע"י העצמות, אעפ"כ ישאר כל אחד מהם בגדרו הוא.

ג.

ביאור ענין הב' במלמעלה למטה ומלמטה למעלה - תנועה דהעלאה ותנועה דהמשכה
אמנם, הנה בכ"מ בחסידות מצינו שמבואר החילוק בב' ענינים אלו באופן אחר לגמרי, ואף באופן הפכי להנ"ל.

דהנה נקודת הענין המבוארת לעיל היא - שגילוי מלמעלה למטה היינו התגלות המעלה כפי שהוא ללא נתינת מקום להמטה. ואילו מלמטה למעלה היינו - שבתחתון מצ"ע נפעל דבר מצד צמצום והתלבשות פנימית דהעליון.

אך ביאור זה הוא בנוגע לדיון מצד מי נפעל הדבר [מצד המעלה - העליון, או מצד המטה - התחתון], אך המבואר כאן הוא דהחילוק הוא מצד התנועה: מלמעלה למטה ענינו הוא תנועה דהמשכה, שהעליון נמשך לתחתון מצד ענינו דהתחתון גופא; ומלמטה למעלה הוא תנועה דהעלאה, שהתחתון מתרומם ויוצא ממציאותו התחתונה.

ביאור הענין:

דהנה לכאורה י"ל אשר יסוד הענין יבואר ע"פ המבואר ב"הדרן על ששה סדרי משנה" שי"ל בתשמ"ח, דמבואר שם בארוכה שיסוד מחלוקות ב"ש וב"ה היא בענין בכח ובפועל. וזלה"ק (סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב ע' 657):

"ויש לומר, שהיסוד להפלוגות דב"ש וב"ה בדיני התורה, הוא - פלוגתתם בנוגע לכללות הבריאה:

"בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ. . וב"ה אומרים ארץ נבראת תחילה ואח"כ שמים. . אמר להם ב"ה לב"ש לדבריכם אדם בונה עליה ואח"כ בונה בית, שנאמר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. אמר להם ב"ש לב"ה לדבריכם אדם עושה שרפרף ואח"כ עושה כסא, שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי".

[המהרש"א מסביר אשר נקודת המחלוקת היא מי העיקר – השמים או הארץ. ומבאר זאת כ"ק אדמו"ר:]

[. . .] וי"ל הביאור בזה – שלכו"ע (גם לב"ש) הארץ היא עיקר המכוון (שלכן ניתנה התורה בארץ דווקא), ולכו"ע (גם לב"ה) סדר הבריאה בפועל הוא מלמעלה למטה, משמים לארץ (דעיקר המכוון בא בסוף – "סוף מעשה במחשבה תחילה"). והפלוגתא היא מהי הכוונה בבריאת הארץ (ובנתינת התורה בארץ):

לדעת ב"ש – העילוי הוא "שמים" (רוחניות), והכוונה בבריאת הארץ – שישראל פעלו בה ע"י התורה שגם היא תתעלה לדרגת שמים.

וי"ל שגם מטעם זה נבראת הארץ באופן שנשתלשלה מהשמים – כי, ע"י התכללותה תחילה "בכח" בשמים, נעשית האפשרות שגם לאחר התגלותה בפועל תוכל להתעלות לשרשה כפי שהיתה "בכח" בשמים.

ולדעת ב"ה – הכוונה בבריאת הארץ היא (לא ש"תצא" ממציאותה ותתעלה לדרגת שמים, אלא אדרבה) שתשאר במציאותה ובהגדרים שלה, גדרי הגשמי, אלא, שגדרים אלו יהיו ע"פ תורה.

אלא, שכדי שיהיה אפשר לפעול בארץ (גשמי) שתהיה כפי הרצוי – נבראו תחילה השמים, שעל ידם פועלים בהארץ.

[. . .] וזהו ביאור הפלוגתא אם שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה – שהכוונה ד"תחילה" הוא כמו "סיבה ומסובב":

לדעת ב"ש שהכוונה בה"מטה" (ארץ) שיתעלה לה"מעלה" (שמים) – הארץ מסובב משמים ("שמים נבראו תחילה"), ועד שבריאת הארץ היא באופן המתאים לשמים, "לפי גובה הכסא הוא מתקן השרפרף".

ולדעת ב"ה שהכוונה בה"מעלה" (שמים) בשביל ה"מטה" (ארץ) – הארץ היא סיבה לשמים ("ארץ נבראת תחילה"), ועד שבריאת השמים היא באופן המתאים לארץ". עכלה"ק בהדרן שם.

ועפ"ז יש לכאור' לבאר ענין התנועה הנ"ל ב"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה":

מלמטה למעלה – תנועה דהעלאה:

הנה ביאור הענין הוא כנ"ל, אשר תכלית העילוי בהתהוות התחתון והגשמי הוא בתנועה של העלאה ויציאה מהגבלותיו והגדרותיו. אשר מצד התחתון זה יתבטא ברצון לצאת ולהתנתק ממצייאותו ולהדבק בהעליון (תנועה דרצוא)¹⁶.

בהמשך לזה, הנה אופן ההסתכלות של העליון על התחתון הוא כפי שהתחתון מרומם וכפי שהוא מצד האמת, אף שאמת זו אינה נרגשת בגדריו וענינו של התחתון. ומש"ז גם אופן הגילוי דהעליון הוא גילוי מצ"ע כפי שהוא ללא התייחסות לגדריו וענינו של התחתון מצ"ע.

מלמעלה למטה – תנועה דהמשכה:

הנה יסוד הענין הוא (כנ"ל בשיטת בית הלל), אשר תכלית הכוונה בבריאת התחתון היא בו עצמו, היינו שהוא ישאר בענינו הוא ובתוך גדרים אלו יאיר העליון¹⁷. כאן, לא מספיק גילוי האמת בדרך ממילא, כ"א צריך לפעול פעולה חדשה ושינוי בתחתון, דהרי מצד גדריו שלו ה"ה ההיפך מזה – מעלים, מסתיר ומנגד לאלוקות.

¹⁶ הנה במאמר ד"ה באתי לגני תשל"ב [י"ל מוגה בשנת תשנ"ב] (נדפס בתו"מ ספר המאמרים מלוקט כסלו-שבט ע' שסז) מבואר בארוכה ענין זה [בכ"מ שם]: שתנועה זו היא "עיקר הענין דושכנתי בתוכם"; "עיקר הנח"ד והתענוג דמעלה הוא מזה שהיש מתבטל ונעשה בחינת אין"; "דירידת הנשמה למטה היא לצורך עליה, שיהיה ענין ההעלאה מלמטה למעלה, לצאת ממצייאותה ולהכלל באו"ס".

¹⁷ ראה מאמר ד"ה כי תשא תשל"א [י"ל מוגה בשנת תנש"א] (נדפס בתו"מ ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון ע' א): "כמ"ש כי חסד חפצתי ולא זבח, דהגם שגם הקרבנות (זבח) הם רצונו ית'. . מ"מ, כיון שענין הקרבנות הוא העלאה מלמטה למעלה, ותכלית הכוונה הוא שיהיה המשכת גילוי אלוקות למטה, דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, לכן, הרצון בקרבנות הוא (לא בהקרבנות מצד עצמם, אלא) בשביל ההמשכה שתהיה אח"כ ע"י הנסכים. . ולכן, הרצון בקרבנות הוא (כמו) חיצוניות הרצון [ע"ד אדם שרוצה לנסוע לאיזה מקום לקנות סחורה, שהרצון שלו בנסיעה הוא רק בשביל הריח שיהיה לו עי"ז], ופנימיות הרצון הוא בהמשכה למטה".

מצד התחתון יתבטא הדבר בתנועה של להשאיר במציאות ובתוכה עצמה להחזיר אלוקות (תנועה דשוב). העליון מצידו יראה בהנברא והתחתון כפי שהוא מצד גדר התחתון, ומשו"ז אופן הגילוי הוא באופן פנימי, בתוך גדר התחתון.

ולהסברת הענין ביתר ביאור, יש להקדים מספר דוגמאות שנוקט כ"ק אדמו"ר בענין זה:

א. בלקו"ש ח"ו - שיחה ב' לפ' יתרו (ע' 119 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר יסוד מחלוקות רבי ישמעאל ורבי עקיבא:

ר' ישמעאל מצד שורשו וענינו, מביט על הדברים באופן של מלמעלה למטה:

ר' ישמעאל היה כהן גדול ולכן עבודתו היתה עבודת הצדיקים - המשכה, שענינה הוא לגלות אלוקות בתוך גדר הנברא גופא.

ומשו"ז סובר ר' ישמעאל לשיטתו בכמה ענינים ע"ד הנ"ל:

א. שהגילוי במ"ת היה באופן של "רואין הנראה ושומעין הנשמע", היינו לראות את העולם כפי שהוא מצד גדריו, ובתוך זה גופא לגלות אלוקות.

וזהו, לפי דעתו, גודל העילוי וההפלאה של מ"ת: שבתוך גדר העולם וה'מטה' האיר האור האלוקי, ה'מעלה', כפי שהוא, עד שבתוך מצבם הם נפעל הביטול הנעלה ביותר - "וינועו ויעמדו מרחוק".

ב. בנוגע לאופן קבלת הדברים דעשרת הדברות ע"י בני ישראל, סובר ר"י אשר ענו "על הן ועל לאו לאו". היינו, שההתייחסות למצוות אינה (רק) מצד הנקודה המשותפת שלהן (שהן הרצון העליון), כ"א גם כפי שהם נחלקים לגדרים וענינים פרטיים.

ובאופן אחר: הוא ראה את הקליפות ואת השלילי כפי שהם - "לאו", וסבר שבתוכם גופא יש להחזיר אלוקות.

לעומת זאת רבי עקיבא, בהיותו בעל תשובה ומשו"ז ענינו הוא לצאת מהמציאות, לצאת מהעולם. וכפי שמצינו, שכל ימיו היה לר"ע תשוקה למסור נפשו בפועל. ומשו"ז סובר ר"ע לשיטתו בענינים הנ"ל ע"ד ענינו זה:

א. במתן תורה, לדעת ר"ע בני" ראו את הנשמע ושמעו את הנראה. והביאור בזה ע"ד החסידות, דהחילוק בין ראייה לשמיעה הוא שראייה קאי על דברים מוחשיים וקרובים אצל האדם אשר הוא לוקח אותם באופן ודאי, משא"כ שמיעה.

וא"כ הפי' הוא שבמ"ת בני" ראו באופן קרוב ומוחשי עמוק את הרוחניות (אשר בד"כ היא האופן דשמיעה) ואילו הדברים הגשמיים (שבד"כ הם באופן דראיה) היו אצלם באופן דשמיעה, בריחוק¹⁸.

אשר אופן הסתכלות זו – לצאת מהעולם ולראות את אמיתיותו היא מצד התנועה דהעלאה.

ב. בנוגע לאופן קבלת הדברים דעשרת הדיברות ע"י בני", סובר ר"ע אשר ענו "על הן הן ועל לאו הן". היינו, אשר בין על המצוות עשה ובין על הלא תעשה, ענו – הן.

הטעם לזה הוא משום שר"ע ראה בכל המצוות את הנקודה המשותפת שבהן, שכולן הן ציווי של הקב"ה, שזהו הרגש הנעלה מפרטים והגדרות. וממילא ענו בני" הן' על כל סוגי ועניני המצוות, היינו – קבלה והתמסרות לרצון העליון באופן כללי, ללא שנוגעים פרטי המצווה.

ובסגנון אחר י"ל: הוא מלכתחילה לא ראה את הל"ת כקליפות וכחושך, כ"א הוא ראה בל"ת גופא את האלוקות שבהם.

¹⁸ וביאור הענין, אשר בד"כ הנה ברור לכל אדם שהרוחניות היא המקור, החיות והאמיתיות של הגשמי. אלא, שהגשמי הוא הנרגש, והרוחני הוא רק המקור להיות הנרגש.

אך במ"ת נרגש ההיפך, אשר הרוחניות והאלוקות היא האמת והמציאות, וקיום העולם (שאינו דמיון) הוא ענין צדדי המסובב מהעיקר.

ג. כאשר ר"ע ותנאים נוספים ראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים, בכו התנאים ורק ר"ע צחק. הוא הסביר זאת באומרו אשר הוא ראה בזה גופא וודאות לגאולה. היינו שבענין שלילי כ"כ הוא ראה את הפנימיות והאמת¹⁹.

ב. עד"ז, מבואר בלקו"ש ח"ה - שיחה ב' לפ' לך לך (ע' 71 ואילך) אשר בזה נחלקו (בעניניהם) אבותינו אברהם ויצחק²⁰.

ענינו של יצחק הוא מידת הגבורה, העלאה מלמטה למעלה. ומשו"ז הוא גם ראה ופעל בעולם באופן כזה שרומם וזיכך כל דבר עד שנתגלתה בו אמיתיותו, ואף מלכתחילה ראה את האמת והאלוקות שבכל דבר.

לכן מצינו שעיקר ענינו הוא חפירת בארות, אשר תוכן הדבר הוא: לא להביא מים חיים ממקום אחר, אלא לגלות את המים חיים שנמצאים למטה באדמה במקום הבאר.

וכן משו"ז היה יצחק כל ימיו 'עולה תמימה' ולא יצא מארץ הקודש, משום שענינו לא היה התעסקות עם המטה (תחתון) ממש²¹.

עפ"ז מבאר שם ענין נפלא. דאיתא בפרקי דרבי אלעזר בקשר לזריעת יצחק דגן: "וכי יצחק זרע דגן ח"ו?! אלא לקח את כל מעשר ממנו וזרע צדקה לענים כד"א זרעו לכם לצדקה". דלכאו' אינו מובן מהי הפליאה הגדולה "וכי יצחק זרע דגן ח"ו"?

אלא מבאר בזה כ"ק אדמו"ר, אשר הפדר"א אינו בא להוציא את הפסוק מידי פשוטו, אלא שבא באמירתו זו לגלות את התוכן והפנימיות של ה"ויזרע":

¹⁹ ועיין בגוף השיחה לביאור ענינים נוספים בהם מתבטאת דעתו זו. וכן ביאור נפלא (בהערה 35 שם) בענין סיפור מסירת נפשו.

²⁰ וראה בזה גם מתורת חיים ריש פרשת תולדות.

²¹ כמוסבר לעיל, אשר 'העלאה מלמטה למעלה' ענינו הוא התעסקות עם המטה רק כפי שהוא מתרומם אך לא כפי שהוא.

על האבות כתוב אשר "הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מעניני עוה"ז . . כל ימיהם".

ולכן, חס ושלום לומר שה'זירע' אצל יצחק היה בתוכן של זריעת דגן. לכן אומר הפדר"א שה'זירע יצחק", שבחיצוניות הוא זרע דגן, אך הפנימיות והתוכן של זה היה "זרע צדקה": מאחר ויצחק רצה לקיים מצוות מעשרות, ומכיון שמצוות מעשר (מן התורה) היא דווקא מתבואה שלו, לכן הוא זרע דגן – כדי להפריש מעשר.

א"כ לא היה זה ענין של "זרע דגן" גרידא כ"א "זרע צדקה" – "ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו".

היינו אשר מצד ענינו בתנועה של העלאה מלמטה למעלה, ראה מלכתחילה בתוך התחתון את העליון שבו.

לעומת זאת, ענינו של אברהם היה במידת החסד²², המשכה מלמעלה למטה. ומשו"ז הוא התעסק בקירוב הבריות לקב"ה, אף הנמוכים ביותר – כהערביים שהשתחוו לאבק רגליהם.

מצד זה גם המעשר שהוא תיקן היה מתוך תבואה רגילה השייכת לו לחלוטין. חידושו העיקרי הוא – שבתוך גדרי העולם הרגילים הוא המשיך וגילה אלוקות.

הנה עד כעת ביארנו בכללות את ב' הענינים ב"מלמעלה למטה ומלמטה למעלה".

ד.

ביאור במקומות נוספים

ע"פ הנ"ל יש ליישב מספר מקומות בהם עוסק כ"ק אדמו"ר בנושא:

²² עד אשר מצינו אשר אברהם 'החליף' את מידת החסד בעולם.

דהנה בלקו"ש חט"ו - שיחה ג' לפ' לך לך (ע' 89 ואילך) מבאר בארוכה (מאות ז ואילך), ונקודת השיחה היא, אשר ישנם ארבע תקופות מבריאת העולם ועד מתן תורה אשר מהוות ארבעה שלבים בגילוי האלוקות למטה.

א. בתקופה הראשונה, תקופת **פרשת בראשית**, "עשרה דורות מאדם ועד נח", האיר האור באופן של מלמעלה למטה. ולכן מצינו שאופן העבודה של הצדיקים בזמן זה היה בעיקר מצד ההשפעה מלמעלה, ולא היה קשור כ"כ עם כוחות הצדיקים עצמם.

וכפי שמצינו בחנוך, אשר אף ש"צדיק היה" (ולא התפעל מבני דורו), הרי היה "קל בדעתו". להרשיע; ובאם הוא היה נשאר בין בני דורו עוד משך זמן, הוא לא היה מצליח להתגבר יותר על הרע (ולכן "מיהר הקב"ה וסילקו") - מכיון שזה שהיה צדיק היה בעיקר (לא ע"י כוחותיו שלו, אלא) ע"ז שהאיר אצלו האור מלמעלה, ולכן אם הוא היה נשאר משך זמן ארוך יותר בעולם המושחת והיה יורד למקום בו האור מלמעלה לא מאיר, לא היה יכול (בכח עצמו) לאחוז באותה מדרגה כמקודם.

השפעה באופן כזה היא ע"ד (כנ"ל) רב אשר נותן לתלמיד להבין את השכל שהוא מצד עצמו משפיע, אך הוא לא מלמד ומרומם את התלמיד באופן שהוא מצ"ע יוכל להשיג שכל.

ב. בתקופה השנייה, תקופת **פרשת נח**, "עשרה דורות מנח ועד אברהם", האיר האור באופן של מלמטה למעלה. ולכן מצינו שאופן עבודת הצדיקים בזמן זה כבר היתה בעיקר (לא רק מצד האור מלמעלה, אלא) מצד הכוחות שלהם עצמם, עד שלעבודתם היתה גם שייכות עם העולם שחוץ להם.

וכפי שמצינו בנח, שלא רק שהוא עצמו "צדיק תמים היה (אפילו) בדורותיו" (ולא "קל בדעתו להרשיע"), אלא יתירה מזו: הוא גם הוכיח את דור המבול ואמר להם "עשו תשובה". אך אעפ"כ, מצד זה גופא שהעבודה אז היתה קשורה עם המטה ("תחתונים") שהוא (מצד עצמו) באין ערוך לאלוקות ("עליונים") - גם הגילוי אלוקות שנמשך ע"י עבודה היה מצומצם ומוגבל לפי ערך התחתונים.

עד אשר "נח מקטני אמונה היה", שהשגתו באלוקות היתה (בעיקר) בעניינים המובנים בשכל הנבראים ("תחתונים"), אבל ענייני אלוקות שניתן "לקחת" רק באמצעות אמונה שלמעלה מהשכל ("עליונים"), היתה אצלו באופן של קטנות ("מקטני אמונה").

השפעה באופן כזה היא (כנ"ל) ע"ד רב אשר נותן לתלמיד 'דרך', ומלמד אותו באופן כזה אשר הוא יוכל ללמוד ולהבין בכח עצמו.

ג. בתקופה השלישית, תקופת פרשת לך לך, היו את שתי המעלות: האור היה נעלה יותר, ומאידך – הוא חדר בתחתונים מצד גדרם הם.

וכפי שמצינו אצל אברהם אבינו אשר מחד – ההתחלה והיסוד לעבודתו היה ע"פ שכל, ע"י ראיות מענייני העולם ("תחתונים"), ויחד עם זאת לא הרהר אחר מידותיו של הקב"ה ו"ומצאת את לבבו נאמן לפניך" – הוא "לקח" אלוקות בתמימות ובפשטות כמו עבד פשוט.

השפעה באופן כזה היא ע"ד רב הפועל על התלמיד עד כדי כך שהשפעתו על התלמיד היא עד כדי שחושי התלמיד יהיו כמו חושי הרב, שאז יכול כבר התלמיד לחדש בכח עצמו ולהשיג שכליים נעלים כפי הרב. אך גם בזה יש חיסרון, אשר הרב מסוגל ללמד רק תלמיד כזה השייך להתרומם ולהזדכך. ובמילא, שכל התלמיד גם לפני ההשפעה לא היה "תחתון" אמיתי (היינו – באין ערוך) לגבי שכל הרב.

יתירה מזו: מהנ"ל יוצא שהחיבור דהרב עם התלמיד הוא רק עם דרגת שכל התלמיד כפי שהיא כבר התרוממה והזדככה, אך לא עם הדרגה של השכל כפי שהיא מצ"ע.

ומשו"ז, גם בתקופה זו, אף שכבר היה חיבור עליונים ותחתונים, היה זה רק הכנה לחיבור דמ"ת.

ד. בתקופה הרביעית, מתן תורה, היה חיבור מושלם דעליונים ותחתונים, אשר החיבור היה עם תחתונים ממש וכפי שהם בתחתוניותם.

ע"כ תוכן הביאור שם.

והנה יש לדון בביאור שיחה זו, לפי איזו הגדרה בענין מלמעלה למטה ומלמטה למעלה מדובר בשיחה זו:

דמחד גיסא משמע כאופן הא' הנ"ל, היינו – מצד המעלה ומצד המטה, כמבואר לעיל: דהרי מבאר דמלמעלה למטה פי' שהמעלה מאיר מצד עצמו והמטה לא תופס כ"כ מקום, וכן הגילוי לא נתפס בגדרי התחתון. וכן מלמטה למעלה מבאר אשר הפי' הוא אשר התחתון תופס מקום מצ"ע, וההארה היא מצומצמת לפי ערך וגדרי התחתון.

אך לאידך גיסא, מבאר גם כהאופן הב' הנ"ל, היינו – תנועה דהעלאה ותנועה דהמשכה, דהרי אופן הגדרתו את התקופה והדרגה השלישית היא ע"ד ענין המלמטה למעלה ע"פ האופן הב'.

וכן – הא גופא קשיא: האם חיבור עליונים ותחתונים באופן שנרגש בעיקר המעלה והתחתון אינו כ"כ תחתון, נקרא חיבור (או עכ"פ הכנה לחיבור) או נקרא 'מלמטה למעלה' (בלבד)?

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים:

באופן כללי, חיבור ה'מעלה' וה'מטה' בהאופן הא' עדיין אינו מהווה כלל חיבור. דהרי כשהמעלה מאיר מצד עצמו – הוא אינו חודר בתחתון כלל, וכשהתחתון פועל מצידו, הרי אף שישנו שינוי מסוים²³, עדיין העליון אינו ממש עליון.

משא"כ ה'מלמטה למעלה' וה'מלמעלה למטה' דהאופן הב' הרי הם ב' אופנים בחיבור העליונים והתחתונים. ובזה גופא הם נחלקים לב' דרגות כדלקמן.

דהנה כללות השיחה עוסקת עפ"י ההגדרות דאופן הא'. וזהו הסבר החילוק בפשטות בין דרגא הא' לדרגא הב', אשר בדרגה הא' העליון אינו יורד כלל אל התחתון (ורק מתגלה בו כפי שהוא), ובדרגה הב' התחתון מתרומם מצידו אך אין כאן כלל עליון ממש.

²³ כפי שמצינו אשר ב'מלמטה למעלה' דהאופן הא' יש יותר שייכות לחיבור מאשר ב'מלמעלה למטה'. ויש להאריך ואכ"מ.

אך הדרגא הג' והד' מדברות אודות 'חיבור עליונים ותחתונים', ובוזה גופא בב' אופנים: הדרגה הג' הוא ע"ד 'מלמטה למעלה' (עפ"י האופן השני בזה), אשר החיבור בזה אינו מושלם והוא רק כפי שהתחתון מתרומם ו'יוצא מתחתוניותו', ומשום זה נקראת תקופה זו רק 'הכנה' למ"ת, והדרגה הד' היא ע"ד 'מלמעלה למטה' אשר החיבור הוא עם התחתון כפי שהוא, אשר זהו החיבור המושלם והאמיתי.

ויש לדייק זאת בלשון הרב בשיחה (אות ב. מובא כאן בתרגום חפשי): "זאת אומרת, שפרשת בראשית, הפרשה הראשונה, תוכנה הוא בריאת העולם, שהוא נברא ע"י הקב"ה – "עליונים"; התוכן של פרשת נח, הפרשה השניה, הוא זיכוך המטה (ע"י העבודה של נח איש צדיק, ובפרט ע"י המבול) – "תחתונים"; ופרשת לך לך, הפרשה השלישית, ענינה הוא חיבור עליונים ותחתונים".

ובהמשך²⁴: "זאת אומרת: שלושת ההנהגות הנ"ל של נח, אברהם ומשה רבינו הינם בהתאם לשלושת התקופות הנ"ל – (א) קודם ההכנה למ"ת, (ב) הכנה למ"ת, ו-(ג) מ"ת:

בתקופה שלפני ההכנה למ"ת, מכיון ש"עליונים" ו"תחתונים" לא היתה שום שייכות ביניהם, לכן נח לחלוטין לא התפלל עבור דור המבול – "לא עביד מידי"; בתקופה השניה, החלה אז ההכנה לחיבור עליונים ותחתונים, ולכן אברהם נשא תפילה עבור הסדומים בזכות הצדיקים; ובתקופה השלישית, התקופה של מ"ת – חיבור עליונים ותחתונים, מסר עצמו משה רבינו עבור עושי העגל מצד עצמם (לא רק בזכות הצדיקים)".

ה.

בענין פדה בשלום

ע"פ הנ"ל י"ל בדא"פ ביאור כללי בענין מאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו²⁵:

²⁴ אות ג. בביאור ההבדל בין נח, אברהם ומשה בתפילתם על רשעי דורם.

²⁵ י"ל מוגה בשנת תשנ"ב, ונדפס בספר המאמרים מלוקט כסלו-שבט (ע' קטז ואילך).

דהנה בהמאמר הוא מונה ארבע דרגות: (א) מלמטה למעלה (בירור ופדיה בדרך מלחמה, ע"ד ענין התפילה), (ב) גילוי ע"ד שהיה אצל משה ובמשכן, (ג) גילוי ע"ד שהיה אצל שלמה ובבית המקדש, (ד) גילוי דלעתיד לבוא.

ויש לבאר הענין ע"פ המוסבר לעיל:

דהנה, בלשונות "מלמעלה למטה" ו"מלמטה למעלה" שבהמאמר, קאי בפשטות כהאופן הראשון (הנ"ל). וכהלשון שם (אות ט): "והענין הוא, דבבירור שבדרך מלמעלה למטה, שהעליון (המברר) אינו מתלבש בתחתון והבירור בהתחתון הוא ע"י גילוי אור מלמעלה".

ויש להקדים, אשר ע"פ האופן הב' - ב' הענינים דמלמטה למעלה ומלמעלה למטה - שתיהן הן דרגות גבוהות יותר בגילוי מלמעלה. דהרי 'חיבור' יכול להיות בוודאי רק כאשר הגילוי הוא מצד המעלה, דהרי באם העליון מתלבש בתחתון ופועל בו בדרך התלבשות ומלחמה - הוא חייב לצמצם עצמו, וממילא אי"ז 'עליון' ממש²⁶.

ועפ"ז, יובנו ד' הדרגות בהמאמר:

א. בירור בדרך מלחמה ענינו הוא גילוי והשפעה באופן של התלבשות - מלמטה למעלה דאופן הא'.

ב. הגילוי שהאיר אצל משה ובמשכן הוא גילוי באופן דמלמעלה למטה דאופן הא'. אשר גילוי זה הוא מקיף ואינו חודר בתחתון, ומשו"ז ישנן ב' החסרונות שמביא במאמר: א. אשר המתברר לא השתנה, ונשאר 'אויב ושונא'; ב. באופן הבירור, אשר בדקות נקרא 'בירור בדרך מלחמה' משום שכדי שגילוי מלמעלה זה ישפיע - יש צורך ללכת ל'מקום' המתברר.

²⁶ וראה כאן לקמן כיצד הגילוי מלמעלה למטה כן פועל באופן פנימי.

דרגות הג' וה-ד' עוסקות באופנים נעלים יותר של גילוי האור (מלמעלה), אשר מצד העילוי דאור זה הוא פועל באופן פנימי על התחתון²⁷. והם גופא נחלקים לב' הענינים דמלמטה למעלה ומלמעלה למטה עפ"י האופן הב':

ג. הגילוי שהאיר בימי שלמה ובבית המקדש, הוא גילוי נעלה כ"כ ("פנימיות הכתר") עד שהוא פעל באופן פנימי בהתחתון. אלא, שעדיין הוא באופן של 'מלמטה למעלה' (דהאופן הב'), בתנועה של העלאה, ומשום זה ישנן ב' החסרונות שמביא בהמאמר: א. הגילוי יכול להיות רק בכאלו השייכים לגילוי האור זה ושייכים להתרומם בכלל; ב. גם באלו, הרי החיבור והגילוי הוא רק בחלקים הנעלים שבהם, היינו, מצד הניצוץ האלוקי שבתוכם ומצד האמת שלהם ולא מצד גדרם הם, ומשו"ז הרי גילוי האור הוא כמו דבר נוסף עליהם עצמם.

ד. הגילוי שיאיר לעתיד לבוא, אשר זהו גילוי נעלה כ"כ ("פנימיות עתיק, אשר בכללות הוא עצמות אוא"ס") אשר פועל בתחתון באופן פנימי מצידו עצמו (היינו, מצד ענינו וגדריו) ובכל תחתון. אשר גילוי זה הוא שלימות הגילוי דמלמעלה למלטה דהאופן הב' – המשכה.

ו.

סיבת החיבור

וממשיך להסביר מדוע מצד פנימיות עתיק יהיה חיבור אמיתי דעליון ותחתון – גילוי אלוקות בכל מקום. אשר בזה, הנה ביאור זה לכאור' הוא גם ביאור כללי על כללות ענין האפשריות דחיבור עליונים ותחתונים.

וז"ל: "ויש לומר, דהטעם על זה שע"י המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) יהיה גילוי אלוקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבה אמיתת המצאו ית' הוא המציאות

²⁷ עד שהוא לא נשאר כלל 'אויב ושונא'.

של כל הנמצאים, ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהיה נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלוקות".

היינו, דמכיון שעצמות אוא"ס הוא המציאות האמיתית של כל הנבראים, הרי כאשר הוא יתגלה, הרי יהיה זה מצד גדרי הנבראים עצמם.



בספק אם עליו לברך ברהמ"ז או מעין ג'

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן ווייספיש
תלמיד בישיבה

בקובץ 'קרית מלך רב' האחרון שי"ל בישיבתנו (גליון צט), כתבתי בענין הזכרת ברית ותורה בברכה שני' דבהמ"ז, ואחר עיון ודיוק בדברים, עלה אשר, אדה"ז פליג על המשנ"ב, דס"ל שאם לא הזכיר ברית בברכת הארץ יוכל להזכיר אח"כ ולצאת ידי חובה, וס"ל לאדה"ז שאינו יוצא ידי חובה, וכדמשמע מלשונו "לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו לראש ברכת המזון". וכיון דאתינן להכי - ובהמשך למה שכתבתי ראיתי דישהעיר גם בענין ברית ותורה בברכה מעין ג', וכן בספק ברכה אחרונה בהמ"ז או מעין ג' לענין הוספת ברית ותורה.

א.

בספק ברכתו: מעין ג' - בהמ"ז ומעין ג' - בר"נ

הנה בסדר ברכת הנהנין (פ"ח ה"ד) כתב אדה"ז גבי עירוב קמח מחמשת מיני דגן עם קמח קטניות, וז"ל "אבל אם תערובות קמח הדגן הוא פחות משיעור זה [- כזית קמח דגן בכדי אכילת פרס] מברך המוציא ואינו מברך ברכת המזון אפילו אכל הרבה אבל מברך מעין ג' אפילו לא אכל אלא כזית כיון שיש טעם פת בכולן אף שאין בו ממשות הפת אלא כל שהוא, ויש מסתפקים בזה ולכן נכון למנוע שלא לאכול מפת זו כי אם תוך הסעודה".

ובביאור ה"ש מסתפקים", כתב בקצות השלחן (סימן נט, סק"ג) וז"ל "אבל אם קמח הדגן הוא פחות משיעור זה מברך לפניו המוציא, ובברכתו האחרונה יש ספק אם לברך על המח' או בר"נ לפיכך נכון למנוע שלא לאכול מפת זו כי אם בתוך הסעודה".

ונראה לומר בהסבר דבריו: דמכיון דהספק הוא האם לברך על המח' או בר"נ, ואדה"ז פסק (בסדבה"נ פ"א, הי"ח) ד"ברכת על המחיה אינה פוטרת ברכת בורא נפשות רבות¹ . . וכן ברכת בורא נפשות רבות אינה פוטרת מעין ג'², לכן פוסק כאן ד"נכון למנוע שלא לאכול מפת זו כי אם בתוך הסעודה" (ואם אכל שלא בתוך הסעודה אין תקנה לברכתו האחרונה, אא"כ יאכל עמו דבר שברכתו בר"נ ודבר שברכתו מעין ג', פ"א הי"ט).

והנה בתחילת דבריו (ח, ג) כתב אדה"ז וז"ל "לפיכך קמח של א' מחמשת מיני דגן שעירב עם קמח של מיני קטניות ועשה ממנו פת אף על פי שמברך עליו המוציא שהדגן עיקר אפילו אם הוא מועט כמו שנתבאר (בפ"ג) מכל מקום אינו מברך לאחריו ברכת המזון אלא אם כן יש בקמח הדגן כזית בכדי אכילת פרס מהתערובות ואז צריך לברך ברכת המזון על כזית מהתערובות ויש אומרים שאינו מברך ברכת המזון עד שיאכל כל הפרס ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות", וכאן לא מצינו שמזהיר שלא לאכול מפת זו כי אם בתוך הסעודה.

והנה הקצות השלחן (בתחלת דבריו שם) הביין בדברי אדה"ז אלו ד"ש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות" דאם אכל שיברך על המח', וז"ל "לפיכך קמח של מיני דגן מעורב עם קמח קטניות ועשה ממנו פת אינו מברך אחריו בהמ"ז אלא אם כן יש בו כזית מקמח דגן בכדי אכילת פרס מהתערובות ואכל כל הפרס, ואם אכל כזית מברך על המחיה".

ונראה לומר דכך למד באדה"ז מכיון שיש מחלוקת המייצרת ספק אם לברך בהמ"ז או על המח', והגם שבהמ"ז חשובה יותר מברכה מעין ג' מ"מ מכיון שספק מה ברכתו האחרונה, וספק ברכות להקל לכן לא יברך ארבע ברכות (-בהמ"ז), אלא רק ברכה אחת (על המח').

¹ אע"פ שמשביעין קצת, מ"מ אינן בכלל מחי'.

² ונראה דטעמו כמש"כ הלבוש בסימן רח ס"ז שברכת בורא נפשות אינה חשובה כמו על המח' ולכן אינה פוטרת על המח'.

ב.

מחלוקת הפוסקים בברכה מעין ג' במקום בהמ"ז

והנה מצינו מחלוקת אם אפשר לברך ברכה מעין ג' במקום בהמ"ז. דבספר עיקרי דינים (סימן ט סל"ו) פוסק דאין אדם יוצא ידי חובת בהמ"ז ע"י ברכה מעין ג', ומביא הטעם משום דברכה מעין ג' אין הזכרת ברית ותורה, וז"ל "נסתפק מתחלה במי שבירך ברכה מעין ג'. . ושוב הכריח שלא יצא י"ח ושצריך לחזור ולברך יען לא הזכיר ברית ותורה"³.

ובשו"ת משיבת נפש (סימן ד אות ו ד"ה ובאמת לא ידעתי) פוסק דאם ברך ברכה מעין ג' במקום ברכת המזון יצא בדיעבד, וכתב דהטעם הוא "דטופס ברכות אינו רק מדרבנן", וממשיך שא' שאלו מדוע יצא הרי בברכה מעין ג' אין הזכרת ברית ותורה, וענהו דזה שאין מזכירים ברית ותורה בברכה מעין ג', ג"ז הוא מדרבנן, דאל"כ מדוע כללו בברכה מעין ג' ברכת 'הטוב והמטיב', וממשיך דנמצא מזה גם שמה שאמרו דמי שלא הזכיר בבהמ"ז ברית ותורה לא יצא י"ח זהו גם מדרבנן⁴.

וראה בפסקי תשובות (סימן קפז, סק"ב) דהביא דיעה זו בשם שו"ת באר משה ויבי"א, ומבאר טעמם דכל מה שאמרו שאם לא הזכיר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו הוא רק כש"משנה ממטבע שטבעו חכמים" היינו כשמברך בהמ"ז ללא ברית ותורה, משא"כ בברכה מעין ג' שהמטבע שטבעו בו חכמים הוא ללא ברית ותורה לכן יוצא ידי חובתו (אע"פ שאם הי' מברך בהמ"ז היה חייב לאמרם).

³ ובשו"ת תשורת ש"י פסק כמש"כ בעיקרי דינים, והביא עוד טעם יפה ע"כ, דפסק המ"א בסימן קצד, סק"ג דאם אינו יודע כל השלושה ברכות שבבהמ"ז לא יברך דמעכבות זא"ז, ומצינו שחז"ל הקלו על הפועלים משום ביטול מלאכה לברך רק שתיים, והוצרכו לטעם "יכולין חכמים לעקור דבר מן התורה (ראה מחש"ה על אתר שמביא סוגיא זו באריכות), ואם נאמר שבברכה מעין ג' יוצאים ידי חובת ברכת בהמ"ז, "הלא טוב יותר שהפועלים יברכו ברכה אחת מעין ג' דבזה כל אדם יוצא בדיעבד משא"כ שתי ברכות של ברכת המזון שמענו. דאין יוצאים אפילו בדיעבד".

⁴ וראה שו"ת באר משה (ח"ד סימן כג) שהביא דבריו וכתב דאפשר להשיב עליהם, ומ"מ עיי"ש דמביא ראשונים דכתבו להדיא דביעבד יצא ידי חובתו בברכה מעין ג' במקום בהמ"ז.

ג.

קושיות מהנראה בפשטות משיטת אדה"ז

ונראה דאדה"ז פסק כשו"ת משיבת נפש, שהכי פסק שאם יש מחלוקת מה לברך בברכה האחרונה על פת זו - בהמ"ז או על המחי', יברך על המחי', ונראה שלפי העיקרי דינים - דס"ל שאין יוצא י"ח בבהמ"ז בברכה מעין ג' גם בדיעבד - במקרה דידן גם יפסוק כך דאין לברך ברכה מעין ג', משום דלמ"ד דבפת זו צריך לברך בהמ"ז לא יצא כלל בברכה מעין ג'⁵.

ולכאורה קשה דהרי כ"ק אדמו"ר (באג"ק ח"ד ע' כד) ס"ל כפי העיקרי דינים ושו"ת תשורת ש"י, וז"ל "במה ששואל בענין בהמ"ז מובא בספר לקוטי מאיר ובס' ברכת יעקב מעיקרי הד"ט ס"ט סעל"ו ומשו"ת תשורת שי אות תקע"א שאם בירך על המחי' במקום ברהמ"ז לא יצא וצריך לברך ברכת המזון. ואין ספרים הנ"ל תחת ידי, אבל, כנראה, טעמם מפני שאין בה ברית ותורה וראה שו"ע או"ח סקפ"ז".

וכן יש לעיין מדוע חילק אדה"ז בספק בין ברכת בר"נ לברכת על המחי', דפסק "נכון למנוע שלא לאכול מפת זו כי אם בתוך הסעודה", לספק ברכה מעין ג' לברכת בהמ"ז דפסק דאפשר לברך מעין ג' (ולא מצריך לאכלו בתוך הסעודה).

ד.

הביאור בכהנ"ל

וי"ל הביאור בכ"ז, ע"פ מש"כ אדה"ז בשולחנו (סימן קסח סי"ב) וז"ל "ולענין הלכה יש להקל בדברי סופרים כדברי כולם ובפרט בספק ברכות שלא לברך ברכת המזון ד' ברכות על מה שלסברא אחת די בברכה אחת מעין ג' כי אין כאן ספק של תורה אף אם אכל כדי שביעה שהוא חייב בברכת המזון מן התורה שהרי מן התורה די לעולם בברכה אחת מעין ג'", היינו דס"ל לאדה"ז דמכיון ד"אין כאן ספק של תורה", דהזכרת ברית

⁵ וכן נראה, דלפי' יצטרך לאכול פת זו רק בתוך הסעודה, ומ"מ אם אכל שלא בתוך הסעודה אין תקנה לברכתו האחרונה.

ותורה הוי מדרבנן⁶ ומעיקרא מהתורה די בברכה מעין ג', לכן במקום ספק יש להקל ולא לברך לדיעה אחת שלוש ברכות לחינם.

וזהו שפסק בסדבה⁷ דאפשר לברך מעין ג' והוא במקום ספק, כדי שלא יברך ד' ברכות כשלדיעה השניה די באחת משום שמהתורה די בברכה מעין ג', ולאידך בספק דברכת בר"נ במקום על המח' דגם מעיקר הדין ברכת בר"נ לא מוציא המחוייב בברכה מעין ג' וכן להיפך, לכן פסק שאין לברך בר"נ במקום על המח' (וכן על המח' במקום בר"נ).

וכל הנ"ל הוא כשיש ספק מה לברך, אך אם ברור דחייב לברך בהמ"ז, ס"ל לאדה"ז דאינו יוצא ידי חובתו בברכת על המח'.

ולפי"ז צ"ל דמש"כ כ"ק אדמו"ר באגרת קדשו הנ"ל הוא כשאין ספק בברכת הלחם, ושאלתו היא כשבירך ברכה מעין ג' במקום בהמ"ז ודאי, והגם שלא שינה ממטבע שטבעו חכמים בברכה זו, מ"מ חכמים חייבו לומר בתוך הברכה ברית ותורה, ואם לא יאמר ברית ותורה בתוך הברכה לא יצא ידי חובתו בבהמ"ז⁸, ושם איירי בפשטות בפת כזו שלכו"ע חייב לברך בהמ"ז.

ה.

סייגים וסיכום הדברים

והנה אף שבשו"ע (סימן קסח סי"ב) פסק אדה"ז גבי אכילת פת הבאה בכסנין דאף אם אכל כדי שביעה יכול לברך ברכה מעין ג' מפני שאפילו מדאורייתא אפשר לברך ברכה

⁶ כדמוכח ממש"כ בסימן קפז ס"ד "ואם חיסר אחד מכל אלה שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה או שלא הזכיר ברית או תורה בברכת הארץ או מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו לראש ברכת המזון כמ"ש בסימן קפ"ח (הואיל ושינה המטבע שטבעו הנביאים...").

⁷ וראה בפסקי תשובות סימן קפז, סק"ב דאם בירך על המח' במקום בהמ"ז יצא, ובהערה כתב "והוא ע"פ הרבה מגדולי הפוסקים... שו"ע הרב שהרי מן התורה די לעולם בברכה אחת מעין ג'", ולפי מש"כ בפנים, דבריו אינם נכונים, דרך במקרה של ספק פסק אדה"ז שיברך מעין ג', משא"כ במקרה שודאי צריך לברך בהמ"ז, יפסק שאין לברך על המח', ואם בירך, חייב לחזור ולברך בהמ"ז.

⁸ ראה עיקרי דינים ושו"ת תשורת ש"י הנ"ל.

מעין ג', מ"מ חזר בו בסדבה"נ (פ"ב הי"ב) ופסק (בנוגע לפת המטוגנת שזהו כספק בברכת הפת הבאה בכסנין) אשר "אם אוכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה". יש להחמיר שלא לאכול כי אם בתוך הסעודה של לחם גמור", ולפ"ז יש להעיר דשאלת הנמען באגרת הנ"ל היא בחיוב בהמ"ז מדרבנן היינו כשלא אכל פת (אפילו לחם גמור) כדי שביעה (וכיו"ב), דאם איירי כשאכל כדי שביעה נמצא דחיוב בהמ"ז שלו הוא ודאי דאורייתא, ואפילו בספק דאורייתא פסק אדה"ז שיש להחמיר שלא לאכול כ"א בתוך הסעודה ולא לברך ברכה מעין ג', ופשוט דבמקרה דאיירי בודאי דאורייתא לא יצא ידי חובתו בברכה מעין ג' כי לא בירך את הברכה הנכונה, ולא נצטרך להגיע לטעם שכתב כ"ק אדמו"ר (שלא הזכיר ברית ותורה) באגרת.

ולסיכום הדברים ישנם ד' מצבים ופסיקות שונות:

א. ספק דרבנן - אם לא שבע מאכילתו ואכל פת שיש מחלוקת האם לברך עליה בהמ"ז או ברכה מעין ג' - אפשר לברך ברכה מעין ג', דבספק דרבנן הולכים אחר המקל, ובפרט שספק ברכות להקל¹⁰.

ב. ודאי דרבנן - אם לא שבע מאכילתו ואכל פת שלכו"ע צריך עליה לברך בהמ"ז - אם יברך ברכה מעין ג' לא יצא ידי חובתו, משום שלא הזכיר ברית ותורה.

ג. ספק דאורייתא - אם שבע מאכילתו ואכל פת שיש מחלוקת האם לברך עליה בהמ"ז או ברכה מעין ג' - אין לברך ברכה מעין ג' וצריך לאכלה בתוך הסעודה¹¹, מפני שבברכה הראשונה שאותה תיקן משרע"ה מחמירים כעין דאורייתא¹².

⁹ "אף שמנין הברכות הוא מדברי סופרים מכל מקום מאחר שמשם רבינו עליו השלום תיקן ברכת הזון בברכה בפני עצמה לפתוח בברוך ולחתום בברוך ראוי להחמיר בספיקה כעין ספק של תורה".

¹⁰ ומ"מ כדאי להחמיר ע"ע כמ"ש בסדב"ה (פ"ב ה"ט) "אך כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נטילת ידים והמוציא על לחם אחר תחילה".

¹¹ ולדעת האומרים דיש לברך עליה בהמ"ז לא יצא ידי חובתו בנוסח ברכה מעין ג'.

¹² ומ"ש בסדב"ה (פ"ב הי"ב) שאם אכל כדי שביעה פת מטוגנת (- ספק דאורייתא) שלא בתוך הסעודה, וז"ל "אבל הקובע סעודה על מיני טיגון לבדם אין לברך המוציא וברכת המזון לפי סברא האחרונה כי אם בורא מיני

ד. ודאי דאורייתא – אם שבע מאכילתו ואכל פת שלכו"ע צריך עליה לברך בהמ"ז – יברך בהמ"ז, ולא יצא ידי חובתו בברכה מעין ג' דאין זו ברכתה ולא בירך הברכה שמחויב בה (כפשוט).

ולא באתי אלא להעיר, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.



מזונות ומעין ג', ובוה י"ל שאינו בכל ספק דאורייתא אלא רק כמו במקרה דידן שישנם שתי דיעות וכתב בדיעה האחרונה (לברך ברכה מעין ג') "וכן עיקר", לכן אם עשה כדיעה הזו יצא ידי חובתו.

ומ"מ בספק דאורייתא לכו"ע כגון כשחייב לברך בהמ"ז מדאורייתא וספק אצלו אם בירך, לא יצא ידי חובתו כלל אם יברך מעין ג' כמ"ש אדה"ז בשולחנו סימן קפד ס"ב.

ולפ"ז צ"ל שכשאכל פת הבאה בכסנין ששם אין דיעה רווחת יותר, ופסק אדה"ז (פ"ב ה"ט) שאם לא אכל כדי שביעה הנה מכיון שזהו ספק דרבנן ילך אחר המיקל, מ"מ אם יאכל כדי שביעה שאז הוא ספק דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא לא יועיל לו לברך ברכה מעין ג'.

עיונים במעשה חטא העגל

הת' שלום דובער שיחי' זהר
 הת' יוסף יצחק שיחי' ענקי
 תלמידים בישיבה

א.

החוטאים בחטא העגל ועונשם

בענין חטא העגל מצינו, דאף שלא כל ישראל חטאו [דהחוטאים הרי מתו, ושאר העם נותרו בחיים], הנה מ"מ, לכולם נלקחו הכתרים שקיבלו בשעת מתן-תורה [כמבואר במס' שבת (פח, א) ע"פ הכתוב (תשא לג, ו) "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב"], וע"כ בהכרח לומר שלכל עם ישראל הי' חלק בחטא העגל, דבאל"כ לא היו נלקחים מהם הכתרים. ויש לעיין מהם החילוקים באופן ההשתתפות בחטא.

ובהקדים:

חטא העגל נחלק לב' פרטים: א. עבודה זרה; ב. חילול שם שמים¹.

ונראה לומר, שהפרט דעבודה זרה גופא נחלק לב' פרטים: א. החטא בפועל בעבודה זרה (מעשה); ב. החטא דהרהור אחר עבודת כוכבים² (מחשבה). וגם הפרט דחילול שם

¹ כמ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ה ה"ד: "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם". ושם ה"י: "כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם".

² במס' קידושין (מט, ב) איתא דהמקדש אשה "על מנת שאני רשע, אפי' צדיק גמור - מקודשת. שמא הרהר דבר עבודת כוכבים בדעתו". ומכאן דהמהרהר אחר ע"ז נק' רשע (באותה שעה).

וי"ל דזהו הטעם שמשנה רש"י מלשון הגמרא (עיין לקמן הערה 4), דרש"י ס"ל כהרמב"ן שאלו שלא חטאו במעשה) חטאו במחשבה רעה.

שמים נחלק לב' סוגים: א. אלו שעבדו וחיללו את שמו ית'; ב. אלו שלא מיחו (דיבור).
עצם זה שאדם עומד ולידו ישנו אחר המחלל שם שמים, והוא אינו מוחה בידו - ה"ז
ענין של חילול ה'.

וכשחטאו הערב רב בעגל, גררו אחריהם את כל ישראל בחטא (כמ"ש רש"י עה"פ (שם
לב, יט) "ויהי כאשר קרב אל המחנה . . . וישלך מידיי את הלוחות וישבר אותן תחת
ההר", וז"ל: "וישלך מידיי וגו' - אמר . . . התורה כולה כאן, וכל ישראל משומדים"⁴),
אלא דרובם חטאו במחשבה רעה ומיעוטם במעשה⁵, והיו שחטאו בכך שלא מיחו.

ואוי"ל דכתוצאה מחילוקי החטאים האלו, נחלק גם העונש לב' פרטים: א. מה שמתו
מיד (אלו שחטאו במעשה בפועל); ב. נטילת הכתרים שקיבלו בשעת מתן-תורה. ופרט
נוסף, שכלל עם ישראל נענש בכך שהפורענות דחטא העגל באה במשך כל הדורות,
כמבואר עה"פ (שם, לד) "וביום פקדי ופקדתי" ד"אין פורענות באה על ישראל שאין בו
מפרעון עוון העגל"⁶.

ביאור הדבר:

אלו שחטאו במעשה, מתו מיד (בהדרוקן סיף ומגיפה). ואלו שחטאו במחשבה ואלו
שלא מיחו נענשו בכך שניטלו מהם הכתרים שקיבלו בשעת מתן-תורה, וגם בזה

וברד"ק עה"פ (מלכים-א יח, כא. מהפטורה פרשה זו) "ויגש אלי' . . . ויאמר עד מתי אתם פוסחים על שני
הסעיפים וגו'", כתב: "פוסחים . . . כן אתם פוסחים על שתי הסעיפים והם המחשבות . . . שפי' סעיפים מחשבות
שאין אתם יודעים לברור בדעתכם מי האלקים". מכאן שלמרות שלא עבדו בפועל את הבעל, אלא רק חשבו
לעבדו, גער בהם אליהו ואמר להם עד מתי אתם פוסחים, דגם המחשבה על עבודת ע"ז חטא היא.

ולפ"ז מבואר ביתר דיוק קשר ההפטורה לפרשה. ואכ"מ.

³ עיין אוה"ח לב, ח. ד"ה ויאמרו אלה וגו'.

⁴ ומשנה מדברי הגמרא (שבת פז, א). דשם הלשון הוא "וישראל משומדים", ורש"י כתב "וכל ישראל
משומדים".

⁵ רמב"ן לב, ז. עיי"ש.

⁶ ראה פירש"י על אתר.

ש'וביום פקדי ופקדתי". משום דפורענות זו הגיעה על חילול שם שמים⁷. ולכן גם אלו שלא עבדו לעגל⁸ (במחשבה וכ"ש במעשה (שלכן נקראו "כשרים"⁹)), נענשו בו משום שלא מיחו על חילול שם שמים¹⁰.

ב.

פירוש "ותבער בקצה המחנה"

עה"פ (בהעלותך יא, א) הנאמר בענין חטא המתאוננים: "ויהי העם כמתאוננים רע באזני ה' וישמע ה' ויחר אפו ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה", מצינו מחלוקת מהו הפירוש "בקצה המחנה", והובאה בפירוש רש"י על אתר: "בקצה המחנה - במוקצין שבהם לשפלות, אלו ערב רב. רבי שמעון בן מנסיא אומר בקצינים שבהם ובגדולים".

והנה, בענין חטא העגל פירש האוה"ח (תשא לב, יא. ד"ה למה): "ונראה כי כל ערב רב שהיו אז מתו שאפילו פטרון שקבלם הסכים על כלייתם". כלומר, דס"ל לאוה"ח שכל הערב רב שהיו בעת חטא העגל מתו אז. משום שאף משה עצמו, שהוא זה שקיבלם והכניסם לכלל ישראל, הסכים שיש לכלותם (ומדייק זאת מלשון הפסוק שם: "אשר הוצאת מארץ מצרים" - "ולא ערב רב שמעצמם יצאו").

⁷ כן הוא בפשטות, דהרי אלו שעבדו לעגל מתו מיד. כבפנים.

⁸ גם שבט לוי, למרות שכשרים היו אלא שלא מיחו.

⁹ הם שבט לוי, כנ"ל ס"א. ומה שמדייק רש"י "כל ישראל מומרים", אוי"ל דכולל גם את שבט לוי. דהרי כשמושה אמר (תשא לב, כו) "מי לה' אלי", נאמר (שם) "ויאספו אליו כל בני לוי". ופירש"י (ד"ה כל בני לוי): "מכאן שכל השבט כשר". מכאן ראי' למפרע דמה שכתב רש"י 'כל ישראל' אין כוונתו ללויים. ואינו חולק על הגמ' במס' יומא הנ"ל.

ומה שנק' כשרים היינו רק לענין חטא עבודה זרה שבעגל, אבל חטא חילול ה' ישנו גם בהם. לכן מדייק רש"י בלשונו ואומר "לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו ע"ז נבחרו תחתיהם". היינו דרך הפרט של עבודה זרה אינו שייך אליהם, משא"כ חילול ה'.

¹⁰ כיון שהי' ברבים. ועיין לעיל הערה 6.

אך לפי זה בהכרח לומר, דהאזה"ח יפרש את התיבות "בקצה המחנה" האמורות בענין חטא המתאוננים, כדעת רבי שמעון בן מנסיא שהביא רש"י בפירושו, הסובר דהכוונה היא ל"קצינים שבהם ובגדולים". משום דכפי הדעה הראשונה שם, דהכוונה היא ל"מוקצין שהבם לשפלות, אלו ערב רב" - אינו יכול לסבור, היות וסובר שכל הערב רב כלו כבר בחטא העגל, שאירע הרבה לפני חטא המתאוננים.

ואולי יש להוסיף, דגם רש"י מוכרח ללמוד כדעת רבי שמעון בן מנסיא הנ"ל. והוא, דעה"פ (בהעלותך יא, טז) "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי, ולקחת אותם אל אוהל מועד והתייצבו שם עמך", פירש רש"י (ד"ה אספה לי): "הזקנים הראשונים היכן היו, והלא אף במצרים ישבו עמם, שנאמר (שמות ג, טז) לך ואספת את זקני ישראל, אלא באש תבערה מתו".

כלומר, דרש"י פירש שהזקנים אותם אסף משה בהוראת ה' לא היו אותם הזקנים הראשונים שהיו קודם לכן (כמובן מלשון הפסוק "אספה לי"), אלא אחרים הם. משום דהראשונים מתו בתבערה.

מכאן, דרש"י נקט שאותם "קצה המחנה" שמתו בתבערה, היו זקני ישראל, ומתאים לדעת רבי שמעון בן מנסיא "קצינים שבהם ובגדולים".

עפ"ז י"ל בדא"פ, דזוהי כוונת רש"י במה שמביא ב' פירושים בענין "קצה המחנה" - "במוקצין שבהם לשפלות, אלו ערב רב. רבי שמעון בן מנסיא אומר בקצינים שבהם ובגדולים". דהענין בזה הוא, שפירוש "קצה המחנה" ע"פ פשוטו של מקרא הוא כפירוש הא' שהביא רש"י - "במוקצין שבהם לשפלות" (וכתיב"ע עה"פ: "וְשִׂיֵאֵת מִן רְשֵׁיֵאֵת דְּבִסְיֵי מִשְׁרֵיֵתָא". וכדעת רבים מהמפרשים). ד"קצה המחנה" בפשטות, הוא הצד והקצה, מקום שאינו מרכזי ועיקרי - "מוקצין שבהם לשפלות". לכן הביא זאת רש"י כפירוש הראשון, משום דזהו הפירוש שע"פ פשוט"מ, ורש"י לא בא אלא לבאר פשוט"מ. אולם, מכיון שממקום אחר (הכתוב הנ"ל ד"אספה לי") משמע כפירוש הב', "המוקצין שבהם ובגדולים" - הביא רש"י אף את פירוש זה. משום שסו"ס יש לו הוכחה חזקה, אלא שאינה מהפסוק הזה, ולכן בא זה רק כפירוש שני.

ובפרטות יותר נ"ל, דלכן הציג רש"י את הפירוש הראשון כפירוש הפשוט והמתקבל ביותר בלשון, דנקט בפשטות "בקצה המחנה" - במוקצין שבהם לשפלות". ואילו את

הפירוש השני הביא רק בשם מ"ד, רבי שמעון בן מנסיא. דבכך בא לרמז שהביא את הפירוש השני רק מחמת שממקום אחר משמע שהוא הנכון, ולא משום שהוא המתאים כאן בפשש"מ¹¹.

ג.

ביאור ענין הירידה עם הלוחות ושבירתם

עוד יש להבין בענין חטא העגל, דהרי הקב"ה אמר לו למשה שבני ישראל חטאו, וממילא אינם ראויים עוד לקבל את התורה. מדוע א"כ ירד משה מן ההר עם הלוחות בידיו, ושרם כאשר ראה את שעשו ישראל. והלא כבר מקודם שירד, ידע שבני ישראל חטאו ואינם ראויים לקבל את התורה, ומה ענין ירידה זו והשבירה למטה בעולם, דבר שנראה על פניו כמיותר.

ונראה לבאר זאת, דהנה כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חכ"ו - שיחה ג' לפ' תשא ע' 248 ואילך)¹² מסביר את טעם שבירת הלוחות, ובכללות: ע"מ לקבל את הלוחות השניים שהיו בהם הענינים ד"הלכות מדרש ואגדות. . כפליים לתושיה", הי' צריך לשבור את הלוחות הראשונות, כדי לגרום שפלות והתבטלות בעם ישראל, שהוא (הביטול) תנאי

¹¹ ועפ"ז יתורץ קושי בביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חט"ז שיחה ד' לפ' תשא ע' 408 ואילך), דמבאר דהיות רק בני ישראל נבדקו כסויות, מוכרח לומר שאלו מהערב רב שחטאו בלא עדים ובלא התראה ["ודוחק גדול לומר שלא הי' אף א' מהערב רב שחטא בלא עדים ובלא התראה"] נותרו בחיים!

ובהערה 15 שם מוכיח זאת כ"ק אדמו"ר מדברי רש"י בענין חטא המתאוים (בהעלותך יא, א): "בקצה המחנה - במוקצין שבהם לשפלות, אלו ערב רב", דמזה מוכח שנשארו מהערב רב. ומשם עיקר הוכחת כ"ק אדמו"ר.

ולכאורה קשה, כיצד מחדש כ"ק אדמו"ר שנשארו ערב רב בהסתמכו על רש"י, הלא רש"י הנצמד לפשש"מ ("ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא") ס"ל איפכא (כנ"ל בפנים).

אלא דע"פ הנ"ל מתורץ זה, דרש"י כתב כל ענין כפי שמתאים לפשש"מ במקומו הוא, ולכן פירש כך. ובריבוי מקומות בשיחותיו מבאר כ"ק אדמו"ר דכך היא דרכו של רש"י בפירושו.

¹² מובא כאן רק הרעיון הכללי, לתוספת ביאור עיי"ש.

הכרחי להיות כלי לתורתו של הקב"ה. וכמאמר הגמרא (עירובין נד, א): "אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו".

ויש לומר דעפי"ז יובן הטעם שמושה ירד עם הלוחות למרות שידע כבר קודם לכן על כך ש"שיחת עמך". והוא, דירד במטרה לשוברם כאן למטה בעולם, בכדי לגרום ביטול ושפלות אצל בני", כך שיהיו כלי לקבלת תורתו של הקב"ה - בלוחות השניות¹³.

וי"ל דזהו הטעם שלא שבר את הלוחות מיד בירידתו מן ההר, אלא רק לאחר ש"קרב אל המחנה". דזהו משום שרצה לשבור הלוחות לעיני ישראל דווקא¹⁴, כדי שיראו השבירה ויבואו לידי התבטלות. אך אם היה שוברם במקום אחר - לא היתה השבירה פועלת ביטול כלל בבני ישראל, וממילא לא היו כלים לקבלת הלוחות השניות, כך שלא הי' כל טעם מלכתחילה לרדת עם הלוחות.

(ולמעשה, דמה שמושה כעס בשעה שירד למטה וראה את העגל שעשו, אע"פ שכבר ידע קודם לכן על כך, הוא בפשטות משום דאינה דומה השמיעה ששמע על החטא, לראיה בפועל. ולפי המבואר לעיל י"ל, דמשה ידע שבשעה שיראה את העגל בפועל, יכעס יותר. וזה אכן הי' חלק מכוונתו בכך שירד למטה עם הלוחות אע"פ שידע שחטאו העם ואת הנעשה אין להשיב, דידיע שתוספת הכעס שתיגרם מהראיה תפעל יותר ביטול אצל בני ישראל, ויהיו כלים לקבלת הלוחות השניות).

¹³ ואוי"ל טעם נוסף: למרות שהקב"ה סיפר לו הענין ד"שיחת עמך" ו"עשו להם עגל מסכה", לא קיבל זאת משה, משום שלא רצה לקבל דלטורא על בני" (ומה שהקב"ה אמר כביכול דלטורא על בני", הוא משום דחייב הי' לומר למשה טעם העונש ד"לך רד". ועיין באוה"ח עה"פ), וירד עם הלוחות במטרה לתת אותם לבני", ורק כשראה את העגל כעס ושביר הלוחות (וגם כששבר הלוחות, שברם משום שסבר ש"מוטב יהיו כפנויה ולא כאשת איש", ו"שלא יהי' להם כשטר חוב". כדברי המפרשים שם). ועיין ספורנו עה"פ. ומהאי טעמא גם לא שבר הלוחות מיד בירידתו מן ההר אלא חיכה עד שראה את העגל.

ובזה יובן גם הטעם מה שלא אמר ליהושע שבני" עשו עגל אלא רק אמר לו "קול ענות אנוכי שומע". שלא רצה לומר דלטורא.

¹⁴ כדברי משה (עקב ט, יז): "ואשברם לעיניכם".

ד.

נידוי משה מבי"ד של מעלה

בענין חטא העגל אומר הכתוב (תשא לב, ז): "וידבר ה' אל משה, לך רד, כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים". ופירש רש"י: "לך רד - מגדולתך . . באותה שעה נתנדה משה מפי בית דין של מעלה".

כלומר, דע"י חטא העגל נתנדה משה שהי' אז במרומים - מבית דין של מעלה. וע"כ אמר לו הקב"ה "לך רד" - "מגדולתך".

ואולי יש לבאר בדא"פ את מהותו של נידוי זה, והוא על פי הדין בשו"ע יו"ד סי' שלד ס"א: "העובר על דבר איסור מנדין אותו לאלתר". ובחינוך מצוה פז: "שלא להדיח בני ישראל אחר עבודה זרה". ומכיון שע"י שהעלה משה את ה'ערב רב' ממצרים (וכידוע דעשה זאת רק מדעתו), גרם שבנ"י יעבדו ע"ז. וכמ"ש רש"י (תשא לב, א. ד"ה שחת עמך): "שחת העם לא נאמר, אלא עמך, ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה, הם שחתו והשחיתו". לפי"ז אוי"ל, דמכיון ש"מדקדק הקב"ה עם צדיקים כחוט השערה"¹⁵, לכן נתנדה משה.

והנה בנידוי שע"פ דיני התורה (דבפשטות, זוהי הכוונה ב"נתנדה משה מבית דין של מעלה". דאל"כ, אין מתאים הלשון "נתנדה"), יש איסור להרבות בדברים עם המנודה¹⁶, ומותר רק לומר לו על מה נתנדה, ותו לא¹⁷. אם כן, נראה לבאר מה שלאחר שאמר לו הקב"ה למשה "לך רד", הוסיף ודיבר עימו (שם, י): "ועתה הניחה לי", שביקש הקב"ה ממשה שלא ימשיך ויתפלל בעד העם, אלא יחדול מתפילתו, והוא - הקב"ה - ימחה את העם על שעשו את העגל. דדבר זה נחשב כריבוי בדברים עם המנודה.

¹⁵ ראה בבא קמא נ, א. ובפירש"י שם.

¹⁶ שו"ע יו"ד סי' שלד ס"ב בהג"ה, עיי"ש.

¹⁷ כפירוש האוה"ח שם שהקב"ה הי' חייב לספר למשה שבנ"י חטאו ועשו עגל, בשביל להצדיק הענין שנענש משה ב"לך רד".

והוא, דבשו"ע שם ס"ו איתא: "אם רצו בית דין למעט הנידוי מל' יום, או להוסיף, הרשות בידם". ולפי"ז י"ל דמשה נתנדה לשעה קלה בלבד. ולכן כשעבר הנידוי, יכול הי' הקב"ה להרבות עמו בדיבור. ומשום כך הוסיף הקב"ה ואמר: "ועתה הניחה לי", אע"פ שעם המנודה אסור להרבות בדברים. דכאן, היות ונתנדה לשעה קלה, הרי דכבר אינו מנודה ואפשר להרבות עימו בדברים.

ואולי יש להמתיק זאת עם כפילות ושינוי הלשון שמצינו בפסוק. דהנה לכאורה צריך להבין מדוע מיד לאחר שחטאו בעגל כתיב "וידבר ה' אל משה לך רד וגו'", ואילו לאחר מכן, למרות שלא הי' שום הפסק בדיבור, כתיב "ויאמר ה' אל משה ראיני את העם הזה וגו'", דמכך שכפל פעמיים לשון "וידבר" - "ויאמר", משמע שהקב"ה ומשה פסקו מדיבור, ואח"כ חזרו. ולא מצינו הפסק זה בכתוב?

אלא דלפי המבואר לעיל י"ל, שכשנאמר למשה "לך רד", נתנדה מיד. משום שמעשיו, שהביא את הערב רב והוציאם ממצרים יחד עם בני ישראל, הם שגרמו לבני ישראל לחטוא בעגל, וכנ"ל בשו"ע הדין בזה. אלא, דכפי המבואר לעיל, נידוי זה הי' לשעה קלה בלבד (דנתונה הרשות לכך, כנ"ל בשו"ע). ומיד לאחר הנידוי חזר הקב"ה לדבר עם משה. ולכן כתיב שוב "ויאמר", אע"פ שכבר קודם נאמר "וידבר". דזאת משום שהי' הפסק מדיבור (מחמת שאסור להרבות בדברים עם המנודה).

ואוי"ל דזהו ג"כ הטעם מדוע כתוב בתחילה "וידבר" - לשון קשה¹⁸. דהוא משום שדיבור זה הי' בשעת הנידוי, ובקשר לזה שהקב"ה כעס על משה על שהביא את הערב רב ובגללם חטאו ישראל, "הם שחתו והשחיתו". אך לאחמ"כ כתיב "ויאמר", לשון רכה יותר. משום דאז הי' זה כבר לאחר ביטול הנידוי, כאשר כבר סרה מעט החמה ומשה מצא חן בעיני הקב"ה, עד כדי כך שאמר לו שימחה את בני" ואתו יעשה לגוי גדול.



¹⁸ רש"י עה"פ (יתרו יט, ג) "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל".

פרטי הדברים במניית עם ישראל

הת' שלום דובער שיחי' זהר
 הת' ישי יוסף שיחי' שרגא
 תלמידים בישיבה

א.

בתחילת חומש במדבר מספרת התורה אודות מנין בני ישראל, וכשמעיינים בגוף דברי התורה בענין זה, מוצאים כמה פסוקים שנכתבים מחדש אצל כל שבט ושבט, ולעין הקורא נראה הדבר כי התורה חוזרת עליהם ללא שום משמעות. ובדברים הבאים נבוא לחקור ולעיין במשמעותם של פסוקים אלו:

א. עה"פ (א, ב) "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם" מפרש רש"י: "למשפחתם - דע מנין כל שבט ושבט".

והיינו, שמהמילה "למשפחתם" למדים שהציווי על מנין בני"י (והמנין בפועל) לא הי' על כל עם ישראל ביחד [באופן שימנו את כל עם ישראל בב"א], אלא - ספירת (וידיעת מנינו של) כל שבט ושבט בפ"ע [ועי"ז יוכלו לדעת את מספרו הכולל של עם ישראל].

ב. על המילים "לבית אבתם" מפרש רש"י (שם): "מי שאביו משבט אחד ואמו משבט אחר יקום על שבט אביו".

ג. עה"פ (א, ג) "כל יצא צבא בישראל" מעתיק רש"י את המילים "כל יצא צבא", ומפרש: "מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים".

ובג' פרטים אלו יש לעיין - מדוע חוזרת התורה וכותבת ענינים אלו מחדש אצל כל שבט ושבט [והי' ניתן לכתוב זאת פעם אחת בלבד, וממנה נלמד לכל השבטים]? דהרי בפשטות, מילים אלו אינן נצרכות לתיאור מנינם של בני"י, ובאים ללמד רק פרטים מסויימים באופן המנין. וביותר יוקשה מדוע חוזרת התורה שוב ושוב על הפרט של "כל יצא צבא" שלכאורה אינו נוגע כלל למנין בני"י, והוא רק לימוד צדדי שיציאה לצבא היא רק מגיל עשרים ומעלה.

וא"כ צריך עיון ובירור מדוע נצרכת התורה ללמד פרטים אלו אצל כל שבט ושבט?!

ואולי יש לומר בדא"פ, ע"פ מ"ש הרמב"ן בפרשת נשא (פרק ז) גבי קרבנות הנשיאים שהביאו לחנוכת המזבח. דלכאורה יש להקשות כע"ז גם התם בהא דמצינו ש[אף שהקרבנות היו שווים בפרטם (שמותם וכמותם) אצל כל הנשיאים, הנה בכ"ז-]חוזרת התורה ומספרת אצל כל נשיא ונשיא את פרטי קרבנותיו שהביא להקריב במזבח. והלא ניתן הי' לספר זאת אצל הנשיא הראשון ולומר שכל שאר הנשיאים הביאו אותו דבר כמוהו, ומדוע חוזרת התורה אצל כל נשיא ונשיא על אותם פרטים (שלכאורה נראים כמיותרים, ואינם מוסיפים כלום בהבנת הפשט)?

ומתרץ התם הרמב"ן, וז"ל (פסוק ב): "והנכון בטעם הכתוב, כי הקדוש ברוך הוא חולק כבוד ליריאו וכמו שאמר כי מכבדי אכבד . . אבל רצה להזכירם בשמם ובפרט קרבניהם ולהזכיר יומו של כל אחד, לא שיזכיר ויכבד את הראשון "זוה קרבן נחשון בן עמינדב" ויאמר וכן הקריבו הנשיאים איש איש יומו, כי יהיה זה קצור בכבוד האחרים."

ומבואר מדבריו, שהסיבה לכך שהתורה האריכה גבי כל נשיא ונשיא היא משום שהקב"ה "חולק כבוד ליריאו".

ועפ"ז נוכל לבאר לעניננו, שהטעם לאריכות התורה אצל כל שבט ושבט (בפרטים השונים שבמנין בני ישראל), הוא מפני שהקב"ה "חולק כבוד ליריאו", ומפנ"ז נכתב אצל כל שבט ושבט באריכות [אלא שעדיין ניתן להקשות מהכפילות של "כל יצא צבא", שלכאורה אינו ענין כלל ל"קצור בכבוד האחרים", כפשוטו. ועוד ישל"ע].

ב.

והנה האבן עזרא על פרשת במדבר כתב לבאר הפסוקים דמנין בני ישראל (א, יט), וז"ל: "והזכיר לגלגלותם בראובן גם בשמעון להורות על האחרים, כי הכתוב אחז דרך קצרה". והיינו, דהוקשה להאבן עזרא בפ' המילה "לגלגלתם" – מדוע כותבת זאת התורה רק אצל שבט ראובן (פסוק כ) ושבט שמעון (פסוק כב), ואילו בשאר השבטים אינה כותבת כן? וע"כ מבאר הראב"ע: "כי הכתוב אחז דרך קצרה".

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דלפ"ז יש להבין מדוע הכתוב לא "אחז דרך קצרה" גם לגבי שאר הפרטים שהובאו לעיל: א. "למשפחתם"; ב. "לבית אבתם"; ג. "כל יצא צבא" – דה' ניתן לנקוט ענינים אלו אצל מספר מסויים מהשבטים (או אפי' שבט אחד בלבד) ומהם היינו למדים לכל שאר השבטים [כשם שלומדים משבט ראובן ומשבט שמעון את הפרט של "לגלגלתם"]?

וביותר אינו מובן, שהרי מצינו שכתב הרמב"ן בפירוש המילה "לגלגלתם" (א, מה), וז"ל: "ובמדבר סיני רבה ראיתי כן, במספר שמות לגולגלותם, אמר לו הקדוש ברוך הוא למנות בכבוד ובגדולה, לכל אחד ואחד, לא תהיה אומר לראש המשפחה "כמה במשפחתך" "כמה בניו יש לך", אלא כולהו יהו עוברים לפניך באימה ובכבוד ואתה מונה אותם, הדא הוא דכתיב (פסוק יח) במספר שמות מבן עשרים שנה ומעלה לגולגלותם", עכ"ל.

ומדברים אלו יוצא, שהמילה "לגלגלתם" מורה על כך שבכדי "למנותם בכבוד ובגדולה" אמר הקב"ה למשה רבינו למנות את עם ישראל בדרך זו [לספור את כאו"א בפ"ע, ולא לשאול את ראש המשפחה כמה נפשות יש במשפחתו].

ועפ"ז ייפלא הדבר, שהרי לכאורה האבן עזרא ראה את המדרש שהרמב"ן מביא הכא [כדברי הרמב"ן ש"ובמדבר סיני רבה ראיתי כן"] וא"כ יוקשה ביותר על דברי האבן עזרא - מדוע גבי ענין זה ("לגלגלתם") שבא להוסיף בכבוד עם ישראל ["למנותם בכבוד וגדולה"] מספיק הדבר שייכתב רק אצל שני שבטים, ומהם נלמד הדבר לכל שאר השבטים, ואילו גבי ג' הפרטים האמורים אין הכתוב מסתפק בכתיבתם רק אצל מספר מסויים מהשבטים, אלא חוזר וכותב אותם אצל כל שבט ושבט בפ"ע?

ויש ליישב ולומר, דהנה ב'מדרש רבה' שלפנינו לא נמצא מדרש זה שמביא הרמב"ן, ועפ"ז יתכן לומר שהאבן עזרא לא ראה מדרש זה, ולכן אין מקום להקשות עליו קושיא זו [מדוע דוקא מילה זו ("לגלגלתם") הקשורה עם "למנותם בכבוד ובגדולה", כותבת התורה אצל שני שבטים בלבד, ואילו לגבי שאר השבטים "הכתוב אחז דרך קצרה"].

אמנם, קושייתנו הראשונה - מדוע בשאר הפרטים שמנינו בריש ההערה [א].
"למשפחתם"; ב. "לבית אבתם"; ג. "כל יצא צבא" [הכתוב לא "אחז דרך קצרה", ומנאם
אצל כל שבט ושבט בפ"ע - עדיין קשה על דברי האבן עזרא הנ"ל, וצ"ע.

ועוד יש לעיין בכהנ"ל, ועוד חזון למועד בעזה"י. ונשמח לשמוע דעת קוראי הגליון
בענין זה.



ברכת המצוות בליל הסדר

הגה"ח הרב שניאור זלמן שיחי' ירוסלבסקי
ראש 'מכון סמיכה' בישיבה ורב קהילת חב"ד בעיר אלעד

א.

דעת הביאור הלכה והגר"א בברכות ליל הסדר

כתב המחבר בשולחנו (או"ח סימן תע"ג ס"ו) בענין ברכת 'בורא פרי האדמה' על הכרפס והמרור בליל הסדר: "נוטל ידיו לצורך טבול ראשון ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה ואוכל, ואינו מברך אחריו . . ." (וה"ה אם אכל יותר מכזית, שאינו מברך אחריו. וראה שו"ע אדה"ז שיובא לקמן (ס"ב), שהכריע כך).

ובביאור הלכה (שם) כתב: "ואינו מברך אחריו - עיין במ"ב וכתב הגר"א בביאורו דכ"ז הוא כפי שיטת המחבר בסימן תע"ד דמברך רק ברכה אחת על ב' כוסות הראשונים ומשום דהלילא והגדה לא הוי הפסק, ולהכי אינו מברך ברכה אחרונה דאסמך ברכת כרפס יאכל המרור בלי ברכה. אבל לפי שיטת הג"ה וכפי מנהגנו דמברך אכל כוס וכוס דא"א לסמוך אברכת כוס ראשון משום דהפסיק בהלילא והגדה וא"כ א"א לומר דסומכין אנו באכילת מרור אברכת כרפס שהרי הפסיק בהגדה והלילא (אלא דפטורא דמרור מברכה משום דהוי כדברים הבאים בתוך הסעודה דנפטרי בברכת המוציא) וא"כ הרי חייב לברך ברכה אחרונה אחר אכילת כרפס כיון דלא שייך לסעודה הבאה אחר כן זהו תורף דברי הגר"א. ובאמת הרב מג"א נזהר מזה וכתב בסימן תע"ד דאכל כוס צריך לברוכי לכולי עלמא ואפילו למאן דס"ל דהגדה והלילא לא הוי הפסק ומשום דכל חדא וחדא מצווה בפ"ע להכי צריך לברך על כל אחת (וכמו שכתב הרי"ף בתחלת דבריו בשם רבוותא) ולפי דברי מג"א נדחו דברי הגר"א וכמג"א כתבו הרבה אחרונים למעלה בסימן קע"ח סעיף ו' זולת הט"ז עיין שם וצ"ל דגם כאן י"ל סברא זו דכרפס ומרור ב' מצות נינהו ולהכי אין אחת פוטרת את חברתה וצ"ע".

היינו, דדעת הביאור הלכה (שהביא בשם הגר"א) היא דמה שכתב המחבר דאין מברכין ברכה אחרונה על הכרפס (משום שברכת בפה"א שעל הכרפס צריכה להוציא גם י"ח ברכת המרור), הוא רק לשיטתו שהגדה (והלל) אינה מהווה הפסק בין הכוס הראשונה לשנייה, וממילא א"צ לברך על ב' הכוסות הראשונות אלא פעם אחת, דלכן יוצא על המרור בברכת בפה"א שבירך על הכרפס. דאין הפסק (כנ"ל). וא"כ א"צ לברך אחר הכרפס ברכה אחרונה אפי' בכזית. אולם לדעת הרמ"א¹, דכתב שההגדה (והלל) נחשבת כהפסק בין ב' הכוסות הראשונות וממילא יברך על כל כוס וכוס, אזי אין ברכת בפה"א של הכרפס פוטרת את המרור (דההגדה (והלל) מפסיק), ויצטרך לברך ברכה אחרונה על הכרפס קודם שימשיך בסדר. אמנם, אף לדעת הרמ"א לא יצטרך לברך בפה"א על המרור, אך זהו רק מדין 'דבר הבא בתוך הסעודה', ולא משום שיצא י"ח בברכת הכרפס מהמחבר.

ב.

דעת כ"ק אדמוה"ז והתמיהה בהם עפ"י הנ"ל

והנה כ"ק אדה"ז כתב בשולחנו (שם סי"ז) בענין ברכה אחרונה אחר אכילת הכרפס, דלא כהביאור הלכה והגר"א: "וצריך שיהיה הירק ממיני ירקות שברכתן היא בורא פרי האדמה כשאוכלן חיים כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה. ואף על פי שמפסיק בינתיים בהגדה, אין בכך כלום מטעם שיתבאר בסימן תע"ד. ולפיכך לא יברך בורא נפשות רבות אחר ירק זה, אפילו אכל ממנו כזית, כדי שלא יצטרך לברך בורא פרי האדמה על המרור .".

בהמשך שם כתב: "ויש חולקים על כל זה ואומרים שכיון שמפסיקין הרבה בין אכילת הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל לפיכך אין המרור נפטר בבורא פרי האדמה שעל הירקות, ומה שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד, והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינם צריכים ברכה לפנייהם, שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת

¹ או"ח סימן תעד ס"א: "והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס . . .".

המוציא כמו שנתבאר בסי' קע"ז וכיון שהמרור אינו נפטר בברכת בורא פרי האדמה שעל הירקות חייב הוא לברך בורא נפשות רבות אחר הירקות אם אכל כזית".

אך פסק (שם, סי"ח): "ולענין הלכה יש לחוש לב' הסברות, ולכן לא יאכל מהירקות כזית שלם שלא יצטרך לברך אחריו בורא נפשות רבות לפי סברא האחרונה, ואם אירע שאכל כזית לא יברך בורא נפשות רבות שלא יברך לבטלה לפי סברא הראשונה. ואם אירע שבירך בורא נפשות רבות וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן שהכל כשהן חיים אף על פי כן לא יברך בורא פרי האדמה על המרור שלא יברך לבטלה לפי סברא הב'".

אולם לאידך מצינו שבענין ברכת 'בורא פרי הגפן' על כל כוס וכוס (כולל על ב' הכוסות הראשונות), כתב אדה"ז (סימן תעד ס"א): "יש נוהגין שלא לברך בורא פרי הגפן על כוס שני לפי שנפטר בבורא פרי הגפן שבירך על כוס ראשון וכן לא יברך על כוס רביעי לפי שנפטר במה שבירך על כוס שלישי ואף על פי שהפסיק הרבה בינתיים באמירת ההגדה והלל כיון שאין כאן היסח הדעת משתיה שהרי כשבירך על כוס ראשון היה יודע שישתה עוד כוס שני וכן כשבירך על כוס שלישי היה יודע שישתה עוד כוס רביעי וגם בשעת אמירת ההגדה לא הסיח דעתו משתיה שהרי אם היה רוצה היה יכול לשתות באמצע ההגדה מעיקר הדין ואף בין שלישי לרביעי שאסור לשתות מכל מקום כיון שהכוס עומד לפניו ודעתו לשתות ממנו כשיסיים ההגדה הרי לא הסיח דעתו משתיה ולפיכך אין צריך לחזור ולברך על השתיה . . .". ובס"ב פסק: "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי, לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה. ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

לכאורה, דברי אדה"ז תמוהים הם: א. שהרי אם סובר שמברך על כל כוס וכוס, הרי זה מוכיח שהגדה והלל מהווים הפסק בין הכוסות, ומזה יוצא שעל הכרפס צריך לברך ברכה אחרונה (כשאכל כזית), כיון שאינו יוצא י"ח ברכת המרור במה שבירך על הכרפס, משום שההגדה מפסיקה כנ"ל. וא"כ - ב. מדוע מחד פסק אדה"ז שיברך על כל כוס וכוס, ומאידך פסק שלא יברך ברכה אחרונה על הכרפס, מתוך כוונה להוציא י"ח גם את המרור בברכה זו (וכטענת הביאור הלכה והגר"א)?

ג.

ניסיון יישוב התמיהה ודהייתו

בפשטות נראה היה ליישב זאת, דבאמת אין נחשבת ההגדה (וההלל) להפסק, ולכן לא יברך ברכה אחרונה על הכרפס. אלא, שמכיון שכל כוס וכוס מכוסות הסדר יש לה חשיבות והיא ענין בפ"ע (כלשון אדה"ז: "שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשותתם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה"), רצו לתקן שגם יברכו ברכה על כל כוס בפני עצמה, מחמת חשיבותה. אך היות ואין ברכת המצוות על היין (כפי שיש במרור 'על אכילת מרור', ובמצה 'על אכילת מצה', וכדו'), לכן תיקנו שיברכו בפה"ג על כל כוס וכוס. בכדי שלכל כוס תהיה ברכה (כל-שהיא) בפני עצמה, מצד חשיבותה.

ובאמת תירוץ זה עולה יפה לפי שיטת הט"ז והמ"א. דהנה על דברי הרמ"א דלעיל, דכתב: "והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס . . . וכן דעת רוב הגאונים", כתב הט"ז (שם, סק"א): "ונ"ל טעם הגאונים דודאי לא הוי הפסק ואפ"ה צריך בפה"ג לכל א' כיון דחכמים תקנו ד' כוסות הוי כמתנה בפ"י בשעת ברכה שאין בדעתו לשותת מחמת ברכה זו אלא כוס זה". בפשטות, כוונתו במה שיש להתנות בברכה על הכוס שאין בדעתו לצאת י"ח בברכה זו בשביל הכוס הבאה, הוא משום המבואר לעיל, שיש מצוה בפ"ע בכל כוס וכוס, ובכדי לתת לכל מצוה חשיבות בפני עצמה – תיקנו שיברך בפה"ג על כל כוס וכוס, דאין ברכת המצוות אחרת שתתאים לכוסות אלו. ולכן עושה האדם תנאי כביכול בברכתו על הכוס, שלא יצא בה ידי חובה לגבי הכוס הבאה, בכדי שגם עליה יוכל לברך, באופן שיתן חשיבות וכבוד למצוה.

ואכן במ"א (שם סק"א) כתב להדיא דיברך על כל כוס וכוס, וז"ל "אף על גב דהגדה לא הוי הפסק כמ"ש סו"ס קע"ח, מ"מ כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפ"ע מברכין על כל אחד ואחד". דמכך משמע במפורש באופן המתאים להמבואר לעיל, שהסיבה לברכה על כל כוס וכוס היא מחמת שכל כוס היא מצוה בפ"ע, ויש לתת לה חשיבות בפ"ע.

משום כך לא תיקנו ברכת בפה"א על המרור. מכיון דבלאו הכי מברך 'על אכילת מרור'. ולכאורה ניתן עפ"ז לבאר דברי רבינו הזקן דלעיל. דאפ"ל, שבאמת אין ההגדה (וההלל) נחשבים להפסק, וכפי שביאר המשנ"ב בדברי המחבר. רק דמה שמברכים בפה"ג על כל

כוס וכוס, הוא בכדי לתת חשיבות מיוחדת לכל כוס, שהרי כל כוס היא מצוה חשובה בפ"ע, ואין ברכת המצוות הראויה לכך.

אך באמת אין זה תירוץ מספיק בדברי רבינו הזקן, משום דלשונו הוא: ". וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה. ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת. ". היינו, שאין זה רק שישנו רצון להוסיף ולהדגיש את כבוד וחשיבות כל כוס וכוס, אלא דלולא הברכה על כאו"א היה חיסרון והעדר ענין המוכרח לקיום המצוה (דמן הדין צריך שכל כוס תהיה כלולה בברכה, אלא שאינן מצטרפין בברכת הכוס הראשונה וממילא מוכרחים לברך על כאו"א בפ"ע). וזה אינו מתאים עם הנ"ל, שהצורך בברכה אינו הכרח מהותי אלא רק בכדי לתת תוספת חשיבות לכוסות.

ד.

הקדמה לביאור - גדר ברכת היין

ויש לבאר בזה, דבאמת אין ד' כוסות היין שונות מהמצוה ומהמרור בענין ברכת המצוות הנדרשת. אלא כשם שבמצוה ומרור יש חיוב בברכת המצוות קודם לאכילה, כחלק מדין חיוב האכילה ('על אכילת מצוה' - 'על אכילת מרור', ולא רק 'המוציא' ובפה"א), כן הוא הדין גם בכוסות היין, דיש לברך ברכה על מצות השתי', מלבד הברכה הרגילה ד'בורא פרי הגפן' שמברכים על כל שתיית יין בעלמא.

אלא, שלמעשה אין מברכים ברכה מיוחדת על מצוות ד' כוסות (כמ"ש הפוסקים הטעמים בזה, והביא גם בהגדה ועם 'לקוטי טעמים ומנהגים', דזה לפי שמופסקים וכו', עיי"ש). אמנם בדעת רבינו הזקן נ"ל, שהוא משום המבואר בשולחן (או"ח סימן צ, עיי"ש), דברכת היין אינה כשאר כל ברכות הנהנין. משום שבה, בנוסף על זה שהיא ברכת הנהנין, היא גם ברכה הנותנת חשיבות למצוה הנעשית ע"י כוס היין, בדומה לברכת המצוות (מה שאינו בשאר ברכות הנהנין)².

² ראה שם ס"ד, בענין ברכת היין שלאחר הזימון על הכוס: ". ומכל מקום לכתחלה צריך להטעים לתינוק גדול קצת שהגיע לכלל חינוך ברכת הנהנין כדי שיוכל לברך ברכת היין ולא תהא ברכתו לבטלה מפני שהתינוק שומעה ממנו ומברך ושותה משא"כ אם יטעים לקטן שלא הגיע לחינוך יפסיד ברכת היין שלא יוכל לאמרה אף

נמצא א"כ, דזה שמברכין בפה"ג על כל כוס וכוס אינו רק מחמת שאין ברכת המצוות המתאימה לכוס היין בליל הסדר, דלכן תיקנו שיברך את ברכת הנהנין של היין, בכדי להגדיל ולהראות בחשיבות הכוס (כנ"ל ס"ג), אלא יתרה מזו - ברכת היין עצמה היא היא ברכת המצוות הנדרשת בכוסות היין.

ה.

הביאור

ועפ"ז יש לבאר, דאע"פ שאין ההגדה (וההלל) נחשבים להפסק, שלכן לא יברך ברכה אחרונה על הכרפס, מ"מ לענין ברכת המצוות אין הברכה שבירך על הכוס הראשונה מועילה לכוס השניה. והוא כמובא בשו"ע אדה"ז בענין ברכת הטלית (או"ח סימן ח סכ"א): "אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית . . . אם הפסיק ביניהם בשיחה או בדברים אחרים צריך לברך על כל אחד ואחד . . . וכן אם לא היה בדעתו מתחלה בשעת ברכה ללבשם כולם מיד אף על פי שנמלך אח"כ ולבשם כולם זה אחר זה מכל מקום כיון שמתחלה לא היה דעתו כן הוה כמפסיק וצריך לברך על כל מה שנמלך אחר שגמר ללבוש הבגדים שהיה דעתו עליהן בשעת הברכה . . .".

וכן שם סכ"ב: "אם לובש טלית קטן בביתו אף על פי שבירך עליו להתעטף בציצית ועל דרך שנתבאר, מכל מקום אם אח"כ הולך לבית הכנסת ומתעטף בטלית גדול צריך לחזור ולברך עליו ג"כ להתעטף, ואינו נפטר בברכה הראשונה משום דההליכה מביתו

על פי שאינה מעכבת". דמשמע שיש ענין בברכת היין, נוסף על היותה ברכת הנהנין. וענין זה יכול להפסיד אם לא ישתה היין.

וראה עוד שם: ". . . ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שייסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אף על פי שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר שכיון שהטעיימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה.

וכן נוהגין במילה שביום הכיפורים הואיל ואי אפשר בענין אחר כמ"ש בסי' תרכ"א אבל במקום שאפשר כגון קידוש שבבית הכנסת בשבת ויום טוב יש לחוש לסברא הראשונה להטעים לקטן שהגיע לחינוך ברכה כמו שיתבאר בסי' רס"ט . . .". דמשמע כנ"ל.

לבית הכנסת חשוב הפסק. ואף אם לא הפסיק בשום שיחה בינתיים ואפילו היה ביתו סמוך לבית הכנסת. .". וראה עוד שם.

וראה עד"ז בשו"ע ב"י (אה"ע סימן סב ס"ט), בענין ברכת האירוסין וברכת חתנים על הכוס: "וברכת אירוסין וברכת חתנים אומרים אותה על שני כוסות, אפילו מקדש בשעת החופה". הגיה ע"כ הרמ"א: "ונוהגין להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה". דבכך י"ל, דמה שכתב שיש להפסיק בברכת הכתובה בלבד, הוא משום שבכדי שיהיה הפסק בין ברכות המצוות – וכמו"כ ברכת בפה"ג, כאשר באה בתור ברכת המצוות – סגי בקריאת הכתובה בלבד. דאע"פ שהוא הפסק קל, מ"מ לענין ברכת המצוות נחשב זה הפסק, כנ"ל, ולכן יברך בפה"ג על כל כוס בפ"ע.

מכך עולה, דברכת המצוות אינה כשאר ברכות הנהנין. שבה, כאשר עוסקים בענין אחר שאינו ממין המצוה ממש, נחשב הדבר להפסק ומחייב ברכה נוספת על כל מצוה ומצוה.

ונראה לומר שהוא הדין אף בנידון דידן. דמכיון שאמירת ההגדה אינה ממין המצוה ממש דשתיית ד' כוסות, הנה אע"פ שהיא חלק מסדר הלילה וכו', דלכן אינה מפסיקה בברכת הנהנין בין הכרפס למרור, לענין זה שלא יברך ברכה אחרונה על הכרפס אפי' אם אכל כזית, מ"מ לענין ברכת המצוות שעל ד' הכוסות מפסקת היא. ולכן יברך בפה"ג על כל כוס וכוס.

וזה מתאים ג"כ עם לשון רבינו הזקן דלעיל (סימן תעד ס"ב) גבי ברכת בפה"ג על כאו"א מד' הכוסות: ". . לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה. ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו. .". כלומר, דהטעם לכך שיברך על כל כוס וכוס, הוא משום ש"אינן מצטרפין" - דישנו הפסק בין כאו"א, מצד גדר ברכות המצוות השונים מגדרי ברכות הנהנין.

לפי"ז אתיא שפיר דעת כ"ק אדה"ז, ומה שהוכיחו (בהיפך) הביאור הלכה והגר"א אינ"ז סותר כלל את דברי רבינו.



אי שרי למתענה ביו"ט לבשל מיו"ט לשבת

הנ"ל

פסק המהרי"ו בחידושי דינין והלכות (סימן נה) דהמתענה ביו"ט ואינו יכול לבשל לעצמו בו ביום [דהא אין בזה "צורך אוכל נפש"], אינו יכול לבשל לאחרים שאינם מתענים. ומביא ע"כ שני טעמים, וז"ל: "הר"ר שמעון ז"ק שאל אותי מי שמתענה בר"ה אם יכול לאפות ולבשל לאחרים והשבתי לו דאסור כיון דאינו יכול לאפות ולבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים ואין להתיר מטעם הואיל ויכול לשאל על נדרו דלא אשכחנ' דמותר מטע' הואיל אלא היכא דמותר לבשל לעצמו בלא הואיל כגון לאפות חלה היכא דאיכא כהן קטן בעיר, וכן האופה מיו"ט לחול"¹.

ובסימן נו כתב טעם נוסף, וז"ל: "ועוד אומר אני מי שמתענה בר"ה צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות כיון דהאי גברא אינו מקיים חציו להשם וחציו לכם צריך לקיים כולו להשם דבהא מודה רבי יהושע לרבי אליעזר".

בקובץ 'קריית מלך רב' האחרון (גליון צט ע' 105 ואילך) עסקנו בעיקר בביאור הטעם השני, והבאנו את שיטת הרמ"א החולק על המהרי"ו, ומחלוקת האליה רבה ואדה"ז גבי תענית תשובה בר"ה, ואשר מ"מ לכו"ע (האליה רבה ואדה"ז) אין הטעם השני תקף למתענה ביו"ט. כאן נעמוד על הטעם הראשון לברר בו את השיטות השונות בפוסקים ועד לשיטת אדה"ז, האם חל טעם זה תמיד וכיו"ב.

¹ ביאור ענין 'הואיל' בבישול מיו"ט לחול ראה שו"ע אדה"ז סימן תקג ס"ב, וז"ל: "במה דברים אמורים [שבמבשל מיו"ט לחול לוקה מהתורה] כשעשה המלאכה ביום טוב סמוך לחשכה בענין שאי אפשר כלל ליהנות ממנה ביום טוב עצמו אבל אם אפשר ליהנות ממנה ביום טוב עצמו אף על פי שאינו רוצה ליהנות ממנה ביום טוב ואינו עושה אותה אלא לצורך חול הרי זה פטור מן התורה אף על פי שאין המלאכה צריכה לו כלל ביום טוב שכבר אכל כל סעודתו 'הואיל' אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לו לעשותה א"כ הרי מלאכה זו נקראת מלאכת אוכל נפש ואף שאין לו אורחים אין איסור מן התורה לעשותה ומכל מקום חכמים אסרוה והעושה כן מכין אותו מכת מרדות".

א.

שיטת אדה"ז באיסור בישול מיו"ט לשבת למתענה

דין זה הוא במקרה בו המתענה רוצה לבשל לצורך היו"ט עצמו, ומזה למדו הרמ"א המ"א ואדה"ז גבי איסור בישול מיו"ט לשבת אף אם הניח עירוב תבשילין.

הרמ"א (או"ח סימן תקכו ס"כ) פסק ע"פ המהרי"ו דאסור, ומוסיף טעם בנוגע לדיני ע"ת, וז"ל "ומי שמתענה ביו"ט, אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום, דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים (מהרי"ו)".

ולפ"ז כתב המ"א (ס"ק כב) ד"אסור לבשל לאחרים - [מביא לשון המהרי"ו הנ"ל, וממשיך] ולפי מ"ש ססי' תקי"ב לא שרי לכתחלה משום הואיל² ועיין בתוספת פ"ג דפסחים ומשמע מזה דאפי' משרתת אסורה לבשל דלא כמ"ש הלבוש סימן תקצ"ז עמ"ש שם³ ובי"ט שחל להיות ע"ש אסור לבשל מיו"ט לשבת ואפי' ע"י עירוב לא מהני אלא מטעם הואיל ואי מקלעי אורחים כמ"ש ס"א והכא כיון שהוא אסור לבשל לאחרים לא שייך ה"ט ומ"מ אחרים אופין ומבשלין לו".

וכן כתב אדה"ז (סימן תקכו סעי'ל), וז"ל ". לפיכך מי שמתענה מחמת נדרו ביום טוב שחל בערב שבת כיון שאסור לו לעשות שום מלאכה לצורך אכילה ושתייה של אחרים אפילו יאכלו וישתו בו ביום כמ"ש בסי' תצ"ה אין עירובי תבשילין מועיל לו שיהא מותר לו בעצמו לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אכילה ושתייה של שבת אלא מועיל לו עירובי תבשילין לענין שאנשי ביתו או אחרים שעירבו יהיו מותרים לעשות לו כל מלאכות שלצורך אכילה ושתייה של שבת".

נמצא דהמתענה ביו"ט אינו יכול לבשל לא לעצמו ולא לאחרים לצורך בו ביום (המהרי"ו), והרמ"א המ"א ואדה"ז הוסיפו ע"פ דין זה איסור בישול מיו"ט לשבת. והטעם שאינו יכול לבשל [א.] לעצמו ו[ב.] לאחרים בו ביום הוא: [א.] מכיון שאין לו

² הכוונה ב"ולפי מ"ש ססי' תקי"ב" היא למה שכתב המחבר ד"יש לומר דאפילו מאן דאית ליה הואיל היינו לענין חיוב מלקות אבל מכל מקום איסורא מיהו איכא".

³ ענין זה נתבאר בדברינו בקובץ הקודם, עיי"ש.

צורך בכך לא הוי צורך אוכל נפש, [ב.] כמ"ש המהרי"ו משום שאינו יכול להתיר מטעם 'הואיל'. ונראה דמטעם זה אסרו הרמ"א המ"א ואדה"ז לבשל מיו"ט לשבת, דעירוב תבשילין מועיל רק כשאפשר להתיר מטעם 'הואיל' וכאן אין להתיר מטעם זה דהא אינו יכול לבשל לאחרים, וכמ"ש המהרי"ו.

ב.

הבנת מחצה"ש בדברי המ"א והקושיות בהבנה זו

ויש להבין במה שכתבו המ"א ואדה"ז דהמתענה ביו"ט אינו יכול לבשל לשבת אף כשהניח ע"ת:

הרי הושוו איסור הבישול מיו"ט לחול ואיסור הבישול מיו"ט לשבת בזה ששניהם איסורים דרבנן הם, ובהיתר בישול מיו"ט לחול כתב אדה"ז (סימן תקג ס"ב וס"ד) דאם רוצה לבשל יכול לבשל כמות גדולה, ומ"מ מדרבנן צריך ליהנות מאוכל זה ביו"ט דאז הוי לצורך יו"ט, וכמובן שהיתר זה הוא רק כשאינו מתענה, דבאם מתענה אינו יכול לטעום מהתבשיל ואסור מדרבנן. ובהיתר בישול מיו"ט לשבת מביא אדה"ז (סימן תקכז ס"א וסכ"ז⁴) שני סוגי היתר: א. לערב ע"ת; ב. ההיתר שמתיר לבשל מיו"ט לחול (וכמ"ש בארוכה בסימן תקג בענין הערמה בבישול מיו"ט לחול). ולפ"ז אם רוצה לבשל מיו"ט לשבת אך מתענה הוא, כבנדוד, ברור ופשוט דאף שאינו יכול לבשל ע"י היתר הב', יוכל לבשל ע"י היתר הא', דע"ת מתיר את אותו איסור דרבנן לבשל מיו"ט לחול או לשבת⁵, ולפ"ז המתענה ביו"ט ועירב ע"ת יוכל לבשל לשבת, ומדוע אסרו הרמ"א המ"א ואדה"ז לאדם זה לבשל לשבת.

ונראה דהמחצית השקל (ד"ה ובי"ט שחל ע"ש) חש בבעי' זו, דז"ל "אפי' לצורך עצמו אפי' הניח ע"ת. דהא על הע"ת גרידא לא היינו סומכים להתיר איסור דאורייתא לבשל

⁴ ענין זה ניתן לראותו גם בשו"ע הבי" סעי' כ-כא, אך מלשון אדה"ז משמע יותר כבפנים.

⁵ כדמוכח גם ממש"כ אדה"ז בסימן תקכז סכ"ח, שמשווה איסור בישול מיו"ט לשבת לאיסור בישול מיו"ט לחול "דכיון שלא הניח עירוב תבשילין הרי יום שבת אצלו כיום חול וכל דבר שאסור לעשות או להכין מיום טוב לחול כמ"ש בסי' תק"ג אסור לו לעשות או להכין מיום טוב לשבת בין לעצמו בין לאחרים", וכן משמע מסעי' א שם.

מ"ט לשבת. אלא כיון דמטעם אי מקלעי ליה אורחים ליכא רק איסור דרבנן סמכינן על ע"ת וכמ"ש ר"ס זה. ולגבי המתענה ל"ל הואיל ואי מקלעי כו' דהא אפי' מקלעי ליה אורחים אסור לבשל בשבילם כמ"ש מהרי"ו. וא"כ לגבי דידיה מן התורה אסור לבשל מ"ט לשבת ועל ע"ת גריד' לא סמכינן להתיר איסור תורה".

הסבר דבריו: אף דאמרינן שיש שני סוגי היתר לבשל מיו"ט לשבת, וכשמתענה יוכל להתיר את האיסור דרבנן ע"י עירוב, מ"מ, צריך להיתרים אלו הקדמת היתר נוסף - 'הואיל', ולולא זאת אסור מדאורייתא לבשל מיו"ט לחול וה"ה לשבת (כמ"ש אדה"ז בסימן תקג ס"ב), ולא יועילו סוגי היתרים אלו להתיר איסור דאורייתא בבישול מיו"ט לשבת. ומכיון שכאן איירי באופן שא"א להגיע להיתר של 'הואיל', לכן לא ניתן להתיר את הבישול ע"י ע"ת.

אך ביאורו זה בדברי המ"א⁶ מוקשה הוא, דהרי:

א. מ"מ אינו מבאר את עצם דין המהרי"ו, ובדין זה צלה"ב מדוע למתענה אסור לבשל לאחרים בכל מצב וגם כשהאורחים נמצאים בביתו (שלפ"ז פסקו גם הרמ"א המ"א ואדה"ז), שהגם שאינו יכול לבשל לעצמו הרי זהו צורך יו"ט (בשבילם), היינו דאף שלא נתיר מטעם 'הואיל', מ"מ נתיר בישול לאחרים דהוי צורך יו"ט.

ב. לפירושו הבעי' במתענה היא לא מצד העירוב, אלא שאינו יכול להתיר מטעם 'הואיל'. אך הרמ"א כתב "דהוי כמי שלא הניח עירוב", היינו שהבעי' היא בעירוב (איסור מדרבנן), ולא מצד 'הואיל' (איסור מדאורייתא), ובמ"א לא משמע שחולק בענין זה על הרמ"א, ומניין לו לעשות מחלוקת בין המ"א לרמ"א.

ג. בתורף ביאורו שבמתענה אין היתר מטעם 'הואיל' ואיסור הבישול הוי מדאורייתא, אינו מובן, דהרי אף כשאין מלאכת הבישול לצרכו (כבמתענה) אמרינן 'הואיל' והוי רק איסור דרבנן. וכמ"ש אדה"ז בסימן תקג ס"ב, וז"ל "אף על פי שאין המלאכה צריכה לו כלל ביום טוב שכבר אכל כל סעודתו 'הואיל' אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לו לעשותה א"כ הרי מלאכה זו

⁶ וברור שע"פ ביאורו במ"א מבוארת גם סברת המהרי"ו.

נקראת מלאכת אוכל נפש ואף שאין לו אורחים אין איסור מן התורה לעשותה ומכל מקום חכמים אסרוה".

ג.

שיטת המשנ"ב וקושיות בשיטת המ"א ואדה"ז

לכאורה קשה על שיטת המ"א ואדה"ז:

בטעם שכתב המהרי"ו (ולכאורה זהו הטעם במ"א ובאדה"ז) שהמתענה אסור לבשל לאחרים משום שאינו יכול להתיר מטעם 'הואיל', ובטעם דין ע"ת שהוסיף הרמ"א דהוי כמי שלא הניח עירוב, קשה מכמה שיטות החולקות, המביאים הוכחות וסברות לשיטתם:

המשנ"ב (שם ס"ק סה) חולק על הרמ"א, וכותב "דהוי כמי שלא הניח עירוב וכו' - ר"ל כמו דקי"ל דאותו איש שלא עירב אסור לבשל מיו"ט לשבת אפילו בשביל אחרים כיון שאסור לבשל בשביל עצמו כן ה"ה ביום טוב גופא מי שמתענה דאסור לבשל בשביל עצמו כיון שא"צ לה ממילא לא הותר לו לבשל גם בשביל אחרים וכתב המ"א דממילא אם איקלע זה ביום טוב הסמוך לשבת אסור לבשל בעצמו לכתחלה על שבת אף שהניח עירוב אבל בני ביתו או אחרים אופין ומבשלין לו משלו דאין קמחו נאסר הואיל והניח עירוב תבשילין. ועיין באחרונים שמפקפקים על עיקר דינו דרמ"א וע"כ ביום טוב הסמוך לשבת אם אין לו אחרים שיבשלו בעבורו מותר לו לבשל בעצמו וכן אשה משרתת שמתענה ביום טוב ג"כ יכולה לבשל לצורך בעה"ב".

ומביא בשעה"צ (ס"ק צו) דברי האחרונים וטעמם, וז"ל "הבית מאיר והמאמר מרדכי ונהר שלום, [וגם האליה רבה בסימן תקצ"ז הביא בשם הגהות מימוני שחולקים על מהרי"ו], וכתבו דאינו דומה למי שלא עירב מערב יום טוב, דהתם כיון שלא עירב, איסור יום טוב חייל עליה, מה שאין כן בזה שהאיסור לא בא עליו רק משום שאינו יכול לאכול, ודומה זה למי שכבר אכל כדי שביעה והוא סמוך לערב שבדאי לא יצטרך עוד לאכול יותר, וממילא אסור אז בודאי לבשל בחנם, ואפילו הכי אי מקלעי אז אנשים אחרים לביתו מותר לו לבשל בשבילן, והכי נמי דכוותיה, עיין שם שהאריכו בזה".

היינו, דהבית מאיר אינו חולק על המהרי"ו בבישול מיו"ט לחול, שאז אם מתענה ביו"ט אינו יכול לבשל לחול, מכיון שכל ההיתר שלו לבשל מיו"ט לחול הוא באם יטעם קצת מהתבשיל ביו"ט, אך בבישול מיו"ט לשבת שאז יוכל לעשות את אותו סוג היתר ע"י עירוב, אין כלל בעי' שאינו יכול להתיר מטעם 'הואיל', כי המתענה הוי כמי ששבע והיתר העירוב חל עליו, ויוכל המתענה לבשל (לאחרים ו) מיו"ט לשבת.

נמצא, דפליגי המשנ"ב והבית מאיר וכו' על הרמ"א (וכן על המ"א ואדה"ז), דהרמ"א (והמ"א ואדה"ז) ס"ל דהמתענה ביו"ט אינו יכול לבשל לאחרים, והמשנ"ב ס"ל דיכול לבשל לאחרים, ועל מש"כ הרמ"א דהוי כמי שלא הניח עירוב, הביא המשנ"ב את סברת הבית מאיר, שמי שלא הניח עירוב חל עליו איסור בישול מיו"ט לשבת, אך על המתענה שעירב, זה שאינו יכול לאכול הוא חיסרון צדדי.

ובהשוואת דברי הבית מאיר לדברי המחצה"ש: הבית מאיר חולק על המהרי"ו וס"ל שהאיסור במקרה דידן הוא רק משום שאינו יכול לאכול והשווה זאת לבישול סמוך לערב, היינו שלמד במהרי"ו דאיסור הבישול נובע מבעי' בעירוב (איסור דרבנן), אך לפי מ"ש המחצה"ש בביאור המ"א והמהרי"ו, הנה מכיון שלא 'קרינן ביה הואיל' האיסור כאן הוא שאינו יכול לבשל מעיקר הדין (איסור דאורייתא).

א"כ ע"פ כהנ"ל קשה ממ"נ לשיטת המהרי"ו: דאם הביאור בדבריו הוא כביאור המחצה"ש קשה מה שהקשינו לעיל בביאור המחצה"ש, ואם הביאור בדבריו הוא כהבית מאיר, קשה מסברתו, דלכאורה יהי' מותר לו לבשל לאחרים הנמצאים כאן דהוי כשבע (שאינו יכול לבשל לעצמו) והניח עירוב ומבשל סמוך לחשכה, ואפי' ללא כל קשר להיתר של 'הואיל', יהי' מותר לו לבשל, מכיון שהניח עירוב ובישול זה הוי צורך יו"ט.

ובנוסף לזה קשה, דהרי כתב הרמ"א שהמתענה הוי כמי שלא הניח עירוב, ולגבי מי שלא הניח עירוב כתב אדה"ז (סימן תקכז סכ"ח) ד"כשם שאסור לו לאפות ולבשל ולעשות כל מלאכות אוכל נפש מיום טוב לשבת לצורך עצמו כך אסור לו לעשות לאחרים. . וכשם שהוא אסור כך אחרים אף על פי שעירבו אסורים הן לעשות או להכין מיום טוב לשבת לזה שלא עירב. .". וא"כ מדוע אחרים יכולים לבשל בשבילו ללא הקנאה, דהרי בהמשך דבריו שם כתב "ואין לו תקנה אלא שהקמח שהוא צריך לאפות והתבשילין שהוא צריך לבשל והנרות שהוא צריך להדליק וכן כל דבר שהוא צריך להכין

מיום טוב לשבת יתן במתנה גמורה לאדם אחר שעירב והוא אופה ומבשל ומדליק את הנרות ומכין כל צרכי שבת לזה שלא עירב".

ד.

דברי האליה רבה בנידון וקושיות נוספות על שיטת אדה"ז

והנה האליה רבה (אליו מציין המשנ"ב) מביא שתי סברות נוספות לומר שהמתענה ביו"ט יוכל לבשל לאחרים אם עירב. ומביא תחילה את דברי המ"א, וכותב "ולענ"ד להתיר, דהא כתבתי לעיל דמדינא מותר גם לאחרים, א"כ קרינן ביה הואיל, כיון דאין איסורו לאחרים אלא משום מראית עין. ואפשר דהא דמותר לאחרים היינו בשל אחרים, אבל בשלו אסור לבשל לאחרים, מיהו מפוסקים משמע דאין חילוק. ועוד דיש מתירין עירוב בלא טעם דהואיל כמ"ש הפוסקים ריש סימן תקכ"ז, א"כ ודאי יש לסמוך עלייהו".

הסבר ב' הסברות שמביא להתיר:

בטעם האיסור לבשל מיו"ט לשבת (כשלא הניח עירוב בערב יו"ט), יש בזה מחלוקת בין הטור לב"י, דהטור (סימן תקכז) כתב "מי שלא עירב אסור להדליק נר של שבת וכשם שאסור לבשל לעצמו כך אסור לבשל לאחרים אפילו בביתם שאין העולם יודעין שהוא לאחרים וגם אחרים אסורין לבשל לו", היינו דמעיקר הדין הי' מותר לו לבשל לאחרים, רק מפני מראית עין שנראה כמבשל לעצמו יש איסור. והב"י (שם ס"כ ד"ה וכשם) מקשה על דברי הטור ופליג עלי', וז"ל "אינו נראה דמה יודעים העולם אם זה עירב או לא עירב ועוד שאפילו אם יודעים שלא עירב כיון שאינו מבשל בביתו אלא בבית אחרים הא מוכח מילתא דלאחרים הוא מבשל אלא הטעם הוא מפני שכיון שלא עירב הוא נאסר לאפות ולבשל כלל לא לו ולא לאחרים כשם שאסור לבשל מיו"ט לחול לא לו ולא לאחרים", ולפי שיטתו איסור הבישול במי שלא הניח עירוב, הוי כבישול מיו"ט לחול.

הב"ח (על אתר) דוחה בקל את דברי הב"י ומפרש בפשטות דברי הטור, וז"ל "ומ"ש שאין העולם יודעים שהוא לאחרים. כלומר אף על פי דשלוחו של אדם כמותו וא"כ אחרים שעירבו אינן צריכין לזכות לבני ביתם דכשעירב [בעה"ב] כולם מותרים וכמ"ש

הרא"ש ואם כן מדינא ודאי זה שלא עירב מותר לאפות ולבשל לאחרים בביתם כשעירבו הם אפילו הכי אסרו חכמים מפני מראית העין דאותן שידעו שזה לא עירב סבורים שמבשל ואופה לעצמו משלו בבית אחר כדי שלא יבינו שעובר על דברי חכמים כן נראה לי דעת רבינו ודלא כמו שנראה ממה שכתב ב"י ומהרש"ל (פ"ב סימן יז) דדחו דברי רבינו בזה אלא דבריו ברורים וישרים".

נמצא לפי כ"ז דדעת הטור מיושבת היא, ואיסור הבישול במי שלא הניח עירוב הוא משום מראית עין, א"כ מעיקר הדין יכול המתענה לבשל לאחרים, דבאם ישנו מקרה בו מוכח שאינו מבשל לעצמו יהי' מותר לו לבשל. וע"כ במקרה דידן, אע"פ שמתענה ואינו יכול לבשל לעצמו, הנה מכיון שישנה אפשרות שיבשל לאחרים – 'קרינן ביה הואיל', ולכן אם עירב אין נראה כלל שיהי' בעי' לבשל לצורך השבת, דהא 'קרינן ביה הואיל' וגם עשה עירוב.

ולפי סברא זו הראשונה יש להבין לשיטת המ"א ואדה"ו דאם ניקח את טעם הטור באיסור בישול במי שלא עירב, יהי' מותר למתענה ביו"ט לבשל לאחרים לשבת משום דמעיקר הדין 'קרינן ביה הואיל', ומדוע חתמו דבריהם ללא כל צד אחר, שהמתענה אינו יכול לבשל, דאף שפסק אדה"ו כשיטת הב"י, מ"מ במקרה דידן (מתענה) שאינו מקרה גילי נצרך את שיטת הטור לשיטת הבית מאיר ויהי' היתר כל שהוא בנידון (כשבישל כבר וכיו"ב).

והסבר סברא הב' שמביא, בהקדים:

במס' פסחים (מו, ב) פליגי רבה ור"ח במקרה שמבשל מיו"ט לחול בעוד היום גדול, ר"ח אמר לוקה ורבה אמר אינו לוקה, ומביאה הגמ' את טעם מחלוקתם, דר"ח ס"ל דלא אמרינן "הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה", ורבה ס"ל דאמרינן 'הואיל', ומקשה רבה לר"ח דלשיטתך אינו מובן מאיזה טעם נתיר בישול מיו"ט לשבת, וענה לו ר"ח שיש היתר מטעם ע"ת, והקשה ע"ז רבה איך נתיר בישול ביו"ט שזהו איסור דאורייתא ע"י ע"ת?! וענהו ר"ח שמדאורייתא אין בעי' לבשל מיו"ט לשבת, רק שרבנן גזרו "שמה יאמרו אופין מיו"ט לחול" וע"י ע"ת יש היכר (ולשיטת רבה יש בבישול מיו"ט לשבת גם איסור דאורייתא ומועיל 'הואיל' להתירו, ואם בנוסף לכך גם הניח עירוב יהי' מותר גם מדרבנן).

נמצא דהמחלוקת בין רבה לר"ח היא בשניים, דפליגי אם צרכי שבת ביו"ט מותרים מדאורייתא או לא, והאם אומרים 'הואיל' או לא. ונפק"מ במקרה שרוצה לבשל מיו"ט לשבת עם חשיכה (ואף הניח עירוב תבשילין), שאז אינו יכול להתיר מטעם 'הואיל', דבאם אמרינן שצרכי שבת נעשים ביו"ט יהי' מותר לו לבשל ע"י ע"ת (שיטת ר"ח), אך אם אמרינן שצרכי שבת אינם נעשים ביו"ט אין יכול הע"ת להתיר איסור דאורייתא (שיטת רבה).

ובפסק ההלכה⁷: התוס' (ד"ה רבה) והר"ן על אתר פסקו כשיטת רבה שצרכי שבת אינם נעשים ביו"ט מדאורייתא, וכדי להתיר (גם כשהניח עירוב) צריך שתהי' אפשרות להתיר מטעם 'הואיל' (ולהוציא מהמבשל סמוך לחשכה, וכיו"ב), רבינו אפרים והמאור פסקו כר"ח שצרכי שבת נעשים ביו"ט מדאורייתא, ואילו הרמב"ם (לפירוש המשנ"ב) ס"ל דמיו"ט לחול פסקינן כרבה, ומיו"ט לשבת פסקינן כר"ח. מצינו א"כ דישנם ראשונים הסוברים שאין צורך להגיע להיתר של 'הואיל', וגם ללא 'הואיל' יוכל לבשל מיו"ט לשבת אם יעשה עירוב, דללא עירוב אין איסור דאורייתא לבשל, אלא רק איסור דרבנן מכיון שצרכי שבת נעשים ביו"ט, והעירוב מתיר איסור זה.

ולפ"ז קשה מדוע (הרמ"א⁸) המ"א ואדה"ז אסרו למתענה לבשל מיו"ט לשבת, דאף שמתענה ואינו יכול להתיר מטעם 'הואיל' הרי מצינו ראשונים שאינם מצריכים את היתר 'הואיל' בכדי שלא יהי' איסור דאורייתא בבישול מיו"ט לשבת, ומדוע פסק אדה"ז שהמתענה אינו יכול לבשל לאחרים, ובפרט לפי הנ"ל שגם דעת הטור כן היא (בנוסף לסברת הבית מאיר)⁹.

⁷ ראה בכ"ז בביאור הלכה תחילת סימן תקנז ד"ה וע"י עירוב.

⁸ אינו כותב במפורש כדברי המ"א ואדה"ז, אך מטעם דבריו י"ל דס"ל שאסור גם בבישול מיו"ט לשבת.

⁹ וכידוע שכשיש מח' ראשונים כגון זו מתייחס לכך אדה"ז ומציין זאת.

ה.

תירוץ הגר"א בדברי הרמ"א

והנה הגר"א (בהגהותיו לסימן תקכו ד"ה ומי שמתענה) מסביר את דברי הרמ"א, וכותב "כיון שאינו יכול לבשל לעצמו ועיקר העירוב בשבילו". ולפ"ז יש לתרץ לשיטת הרמ"א על כל הנ"ל, דזה שאינו יכול לבשל לאחרים גם אם נמצאים הם בביתו, אינו מטעם שאינו יכול להתיר מטעם 'הואיל', דכל היתר 'הואיל' הוא רק כשהוא בעצמו יכול לבשל ללא 'הואיל' (או כפי שהבין הבית מאיר, ראה לעיל ס"ג), אלא דמכיון שעיקר העירוב הוא כדי שיוכל לבשל לעצמו, לכן כשאינו יכול לבשל לעצמו הוי כמי שלא הניח עירוב כלל, ומי שלא הניח עירוב לא יועיל כל היתר¹⁰ שיוכל לבשל לאחרים.

אך כ"ז מסביר רק את שיטת הרמ"א, אך לשיטת המ"א ואדה"ז תירוץ זה אינו תירוץ, דהרי: א. כשהסבירו (סימן תקכו ס"ל) מדוע אינו יכול לבשל לאחרים לא כתבו טעם זה, אלא הביאו הסבר אחר (מכיון שאינו יכול לבשל לאחרים). ב. ס"ל שאחרים יכולים לבשל בשבילו, ואם הוי כמי שלא עשה עירוב כלל, צריך להקנות את מאכליו לאחרים כדי שיוכלו לבשל בשבילו.

לפירושו בדברי הרמ"א אינו מובן מדוע מציין הוא למהרי"ו, דהרי אין כל קשר בין סברת הרמ"א לדברי המהרי"ו.

ו.

דיוקים ותמיהות

ובביאור כהנ"ל יש להקדים:

א. לשון אדה"ז "מי שמתענה . . . כיון שאסור לו לעשות שום מלאכה לצורך אכילה ושתיה של אחרים . . . אין עירובי תבשילין מועיל לו שיהא מותר לו בעצמו לעשות

¹⁰ אמנם יש את ההיתר כמו בבישול מיו"ט לחול ולולא זאת לא יוכל לבשל, אך מ"מ כאן הוא מתענה ואינו יכול לטעום מתבשיל זה.

מלאכה ביום טוב" הוא להיפך ממ"ש המשנ"ב בביאור הדיעות החולקים עליו אשר מכיון שאין העירוב מועיל לעצמו לכן לא יועיל לבשל לאחרים.

ב. באיסור אכו"ש של אחרים מציין אדה"ז דזהו "כמו"ש בסי' תצ"ה". וצלה"ב דשם הרי לא מיירי בענין היתר 'הואיל' (וכיו"ב) שע"י יהי' מותר לבשל לאחרים¹¹, ומהי השייכות בין סימן תצה לסימן תקכו.

בשיטת הרמ"א המ"א ואדה"ז צלה"ב לכאורה בכללות איסור הנ"ל מדוע אסור למתענה ביו"ט לבשל לאחרים? הרי ידוע הדין (דעת ב"ה בביצה יב, א. הובא להלכה בשו"ע סימן תקיח ס"א) "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", וא"כ במקרה דידן אף שמעיקר הדין אינו יכול לבשל לאחרים, גם אם לא יניח עירוב כלל, מ"מ הרי "הותרה נמי שלא לצורך" ויהי' יכול לבשל גם כשאין צורך (וגם הא דאמרינן דצריך שיהי' "צורך קצת", מ"מ לא יהא בישול זה אסור מדאורייתא אלא רק מדרבנן, וע"י העירוב יתירו חכמים האיסור מדבריהם).

והנה בלקו"ש חי"א - שיחה א' לפ' בא (ע' 34 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר ב' אופנים בהסבר היתר מלאכת או"נ ביו"ט:

א. מעיקר הדין גם מלאכת או"נ אסורה, אך יש טעם וסיבה להתיר מלאכות אלו כשנעשות לצורך או"נ; ב. מלכתחילה אין איסור במלאכות או"נ, ומ"ש "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" אינו טעם להיתר מלאכת או"נ, אלא קביעת גדר באלו מלאכות יש איסור לעשותן ביו"ט.

ומביא נפק"מ בין ב' האופנים, במי שמתענה ביו"ט. דאם מלכתחילה אסורה עשיית מלאכת או"נ והותרה רק מטעם שהיא לצורך או"נ, הרי שהמתענה הנה מכיון שאין לו צורך במלאכה זו נשאר לגביו האיסור דאורייתא שבמלאכת או"נ, אך אם אמרינן שלגבי מלאכת או"נ אין איסור דאורייתא, יהי' מותר גם למתענה לעשות מלאכות אלו מדאורייתא.

¹¹ ואכן במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז לא ציינו המו"ל את המ"מ בסימן תצה, אלא כתבו "ראה לקמן סי' תקצו ס"ד", ומסתמא גם הם לא הבינו להיכן מציין אדה"ז.

אח"כ מביא מחלוקת ב"ש וב"ה אי אמרינן "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", דב"ש ס"ל דלא אמרינן וב"ה ס"ל דאמרינן. ומבאר דלכאורה נראה לומר שב"ש וב"ה חולקים בב' אופנים הנ"ל, דב"ה ס"ל דמעיקרא הופקעו מלאכות או"נ מאיסורן, ולכן מותרות הן גם כשאינן לצורך, וב"ש ס"ל דמעיקרא מלאכות אלו אסורות, אך כשהן לצורך מותרות הן, וכשאינן לצורך - אסורות.

וממשיך דלכאורה מצינו סתירה בלשון אדה"ז בשולחנו סימן תצה (ס"ב), דבתחילה כתב "ומהו מלאכת עבודה כל מלאכה שאינה נעשית באוכל או משקה", דמלשון זו משמע שמלאכות או"נ לא נכללו מעיקרא באיסור מלאכה, ובהמשך דבריו משמע איפכא, דכ' "לפיכך נקראין כל מלאכות אלו וכיוצא בהן מלאכת אוכל נפש שהתורה התירה לעשותה לצורך אכילת יום טוב", דלשון "שהתורה התירה . . . מורה דמעיקרא מלאכות או"נ אסורות הן, רק דיש טעם וסיבה להתירם.

ובכדי להבין זאת מביא מחלוקת רש"י ותוס' (ביצה שם) בדעת ב"ה, דרש"י (ד"ה מדלא פליגי) ס"ל דמדאורייתא מלאכת או"נ מותרת לגמרי, ורק מדרבנן מצרכינן 'צורך קצת', ותוס' (ד"ה ה"ג) ס"ל דמ"ש שהותרה שלא לצורך היינו לצורך או"נ, ומ"מ מדאורייתא לא הותרה המלאכה לגמרי ואינה מותרת אלא כשיש בה קצת צורך היום¹².

ולשיטת התוס' צלה"ב, דהוסבר לפנ"ז שב"ה ס"ל שמלאכות או"נ לא נכללו מעיקרא באיסור מלאכה, א"כ מדוע מצרכינן מדאורייתא שיהי' במלאכות אלו קצת צורך היום, הרי מלאכות אלו מותרות הן מעיקרא, ומדוע מסייגים היתר זה?

ואחר דין ודברים בהסבר שיטת התוס' מסביר כ"ק אדמו"ר דהתוס' ס"ל בסברת ב"ה שמלאכות או"נ אסורות מעיקרא, ורק כשהן לצורך או"נ יש סיבה להתירם (כאופן הא'), ומ"מ ס"ל דאמרינן "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" אף שמתירים מלאכות אלו רק כשיש סיבה להתירם וכיו"ב, משום שההיתר במלאכות אלו אינו באופן של 'דחוייה', אלא ש'הותרו' מכיון שיש בהם צורך, ואינו צריך לצמצם בבישולו שיהי' רק כדי צורך היום (היינו "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך"), כי כשיש

¹² רש"י ותוס' הובאו להלכה במ"א בתחילת סימן תקיח ובמחצה"ש. עיי"ש.

צורך קצת הותרה מלאכה זו לגמרי. נמצא שמצד אחד מלאכות אלו אסורות מעיקרא, ומצד שני כשיש היתר הרי הוא "בעצם המלאכה".

ועפ"ז מסביר כ"ק אדמו"ר דממש"כ אדה"ז בתחילת דבריו (סעי' א-ב) ד"כל העושה מלאכת עבודה באחד מהן הרי זה לוקה מן התורה שנאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו . . . ומהו מלאכת עבודה כל מלאכה שאינה נעשית באוכל או משקה", אין להבין מזה שמלאכות או"נ הותרו מעיקרא, כי היות ומביא איסור עשיית מלאכה בכל הימים-טובים לכן מדבר אודות איסור מלאכת עבודה כדי לומר מהו האיסור הכללי ביו"ט, ואינו מדבר אודות היתר מלאכות או"נ, ורק אח"כ מפרש דין היתר מלאכות או"נ "לפיכך נקראין כל מלאכות אלו וכיוצא בהן מלאכת אוכל נפש שהתורה התירה לעשותה". עיי"ש.

ובהערה 35 ממתיק את לשון אדה"ז, וכותב "ועפ"י המבואר בפנים יומתק לשון אדה"ז בשולחנו (סתצ"ה ס"ג): "שכל מלאכות אוכל נפש מתוך שהתירה התורה לעשותן (כשזה) לצורך אכילת יום טוב (לכן) הותרו לגמרי אפילו שלא לצורך אכילת יום טוב". ועפ"י הנ"ל י"ל דמה שמסיים "ובלבד שיהא בהן קצת צורך יום טוב", זהו מדאורייתא, כבפנים בדעת התוס'. ". עד כאן תורף דברי כ"ק אדמו"ר שם.

ז.

הביאור בשיטת אדה"ז ע"פ כהנ"ל

ונמצא מדברי כ"ק אדמו"ר אלו דאף שאם יש 'צורך קצת' ההיתר הוא "בעצם המלאכה", מ"מ כשאין 'צורך קצת' הוי איסור דאורייתא, היינו שכשאין 'צורך קצת' יש איסור בעצם המלאכה מכיון שאין את ההיתר שצריך שיהי' לפני כל מלאכה והוא 'מתוך', דרק אחר שיהי' בו 'צורך קצת' אז נצטרך לבוא להיתרים של 'הואיל' 'עירוב' וכו', ולשיטת התוס' דכוותי' פסק אדה"ז מלאכת או"נ הותרה רק מטעם שהיא לצורך או"נ, וכתב בתחילת השיחה שלפי דיעה זו ס"ל שהמתענה ביו"ט אסור לו לבשל מדאורייתא מכיון שלגביו נשאר האיסור שבמלאכת או"נ.

ועפ"ז יש להסביר את שיטת אדה"ז דכתב שהמתענה ביו"ט אסור לבשל לשבת אף כשהניח עירוב, דטעם האיסור אינו כפי שהבנו עד-כה דזהו משום שאין לומר בו

'הואיל', אלא דבמקרה דידן לא הוי 'צורך קצת', דלבשל לאחרים אינו נקרא אפילו 'צורך קצת' דהא יכולים לבשל לעצמם, דמכיון שמתענה ניתק עצמו כביכול מצורך או"נ בבישול ביו"ט (כביאור כ"ק אדמו"ר בנפק"מ בתחילת השיחה), ואם אין במקרה דידן 'צורך קצת' האיסור הוא מדאורייתא, ע"כ גם כשיניח עירוב לא יועיל לו לבשל לעצמו דעירובו לא יתיר איסור דאורייתא - 'מתוך'.

וזהו הפירוש בלשונו "לפיכך מי שמתענה . . . כיון שאסור לו לעשות שום מלאכה לצורך אכילה ושתיה של אחרים אפילו יאכלו וישתו בו ביום כמ"ש בסי' תצ"ה [- שאיסור זה הוי איסור דאורייתא, והכוונה ב"וכמ"ש . . . " הוא כמ"ש בסימן תצה סעיף ג כנ"ל, לכן] אין עירובי תבשילין מועיל לו שיהא מותר לו בעצמו לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אכילה ושתיה של שבת", לפי שאין בבישול זה צורך יו"ט, והאיסור אינו משום שיש כאן בעי' בעירוב או שאין כאן היתר מטעם 'הואיל' אלא הוא איסור בעצם המלאכה. ולפ"ז אפ"ל דגם לשיטת אדה"ו "קרינן ביה הואיל" במקרה זה, ומ"מ אין העירוב מועיל שיוכל לבשל, כנ"ל.

ועפ"ז יובן גם מש"כ אדה"ו בסימן תקכז סוס"ל . . . אלא מועיל לו עירובי תבשילין לענין שאנשי ביתו או אחרים שעירבו יהיו מותרים לעשות לו כל מלאכות שלצורך אכילה ושתיה של שבת", דמכיון שבמקרה דידן אין לו כלל בעי' מצד היתר של עירוב תבשילין (דהא "קרינן ביה הואיל"), אלא רק מצד בעי' אחרת שאין כאן 'צורך קצת', ע"כ הוי כמי שהניח עירוב לענין זה שיוכלו אנשי ביתו לבשל בשבילו, ולכן יוכל גם להדליק את הנר של שבת ביו"ט וכיו"ב, וגבי הבישול דומה מקרה דידן למקרה בו אדם מבשל בביתה"ש דהוי איסור מן התורה, ומ"מ יוכלו אחרים לבשל בשבילו ויוכל ג"כ להדליק את הנר וכיו"ב דהרי הניח עירוב.

ומ"ש הרמ"א "דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים", אין הפירוש שהחסרון הוא בע"ת - כאילו לא הניח עירוב תבשילין, אלא שהעירוב תבשילין חל, רק שלא יועיל למעשה הבישול שלו משום שאין בזה צורך היום קצת, היינו דזה שנקרא 'כמי שלא הניח עירוב' הוא לגבי אחרים (דמי שלא הניח עירוב אינו יכול לבשל לאחרים).

ח.

עפ"ז הביאור במהרי"ו במ"א ובמחצה"ש

לפ"ז מובנת א"כ גם שיטת המהרי"ו ונופלות כל הקושיות האמורות. דמה שכתב "כיון דאינו יכול לאפות ולבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים" זהו מכיון שאין כאן צורך יו"ט, לכן גם באם נמצאים אנשים שרוצים שיבשל בשבילם אינו יכול לבשל דאינו נקרא 'צורך קצת' [ואח"כ הגיע להיתר מטעם 'הואיל' וכתב שאין להיתר מטעם 'הואיל' רק כשהוא עצמו יכול לבשל, היינו מתי שאין לו את הבעי' של 'מתוך'], דכשהוא מתענה הבישול שלו לצורך אחרים הוא ללא צורך (ואפילו לא 'צורך קצת') דלעצמו אין לו צורך בבישול והם יכולים לבשל לעצמם.

ומובן הסבר המחצה"ש במ"א, דשיטתו תואמת לשיטת אדה"ז, דמכיון שמתענה ע"כ לא הוא צורך יו"ט, וכשאינו צורך יו"ט הוא איסור דאורייתא, ואכן אמרינן 'הואיל' גם אם המלאכה אינה לצרכו כלל, רק הבעי' במתענה היא משום שאין לו את ההיתר 'מתוך' והוא איסור דאורייתא.

ולפי כל זה אפ"ל דאם יצא שביעי של פסח בערב שבת, אין לבשל קטניות מיו"ט לשבת (לשיטתנו), דאין בזה אפילו 'צורך קצת' ביו"ט ולא יעזור שום היתר מכל סוג שהוא דהא אין את ההיתר של 'מתוך', והוא כמתענה לענין זה. ועצ"ע בזה.



הבאת עולה והקרבת שלמים ביו"ט - בשיטת הרמב"ם ואדה"ז -

הגה"ח הרב שמואל אלעזר שיחי' הכהן כהן
ראש כולל אברכים להוראה בנחלת הר חב"ד - קרית מלאכי

א.

בדין הקרבת קרבן עולה ביו"ט

שנינו במס' חגיגה (יז, א ובפרש"י) דבש"א מביאין שלמים (ביו"ט, שהן אכילת הדיוט) . . אבל לא עולות (דכתיב הוא לבדו יעשה לכם [בא יב, טז], לכם ולא לגבוה), וב"ה אומרים מביאין שלמים ועולות", הרי דלב"ש אסור להביא עולות ביו"ט, אך לב"ה מביאין עולות.

והנה אדה"ז בשולחנו (סימן תצד ס"ט) כ' ש"עולת ראי' לא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו, לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש, ואין מחללין יום טוב בשבילם, כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט, שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה. ואע"פ שזה הוא לדברי בית שמאי, אבל לדברי בית הלל מותר להקריבן אף ביו"ט עצמו, מכל מקום . . בדבר הזה עשו ב"ה כדבריהם, והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט". [וראה בלקו"ש חכ"ח ע' 24 ואילך באריכות נפלאה למקור והסבר הנהגה זו].

ב.

קושיא בדברי אדה"ז

והנה, הא ד"הרבה מישראל נהגו כמותם" דב"ש, תמוה הוא מאוד, דהא הלכה פסוקה היא (רמב"ם שם פ"א ה"ה) ד"מצוה להקדים ולהקריב בראשון", "וכל המאחר ה"ז מגונה, ועליו נאמר (צפני' ג, ח"י) נוגי ממועד אספתי" [ורק בדיעבד אם "לא הקריב בראשון, בין בשוגג בין במזיד, יקריב בשני"], וא"כ הידור מצוה זה להקריב בחולו של

מועד, לכאן 'מגונה' הוא, וא"כ מה ראו לנהוג בהנהגה זו בשעה שחומרא זו "מגונה" היא, וצע"ג.

[הן אמת, דעל שיטתי' דב"ש אין להקשות מאומה, כיון דב"ש סברי דאסור להקריב ביו"ט, וא"כ ליכא כאן כל איחור, ברם לב"ה דסברי דמעיקר הדין מותר להביא ביו"ט, הנה החומרא הלזאת, קולא יש בה, ופשוט].

ג.

דברי הרמב"ם בדין קרבן עולה וחגיגה

ונראה ליישב הדבר ובהקדים דיוק מפליא בדברי הרמב"ם, וכדלקמן.

דהנה בריש הל' חגיגה כ' בהאי לישנא "הראי' האמורה בתורה, היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג, ויביא עמו קרבן עולה, בין מן העוף בין מן הבהמה. ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה, לא דיו שלא עשה מצות עשה, אלא עובר על לא תעשה, שנאמר [משפטים כג, טו] ולא יראו פני ריקם. ואינו לוקה על לאו זה, שהרי לא עשה מעשה. החגיגה האמורה בתורה, היא שיקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג, בבואו להראות", עכ"ל הרמב"ם.

ד.

דיוק בלשון הרמב"ם

והנה, כד דייקת שפיר בל' הרמב"ם, תראה שינוי האומר דרשני, דגבי חיוב קרבן הראי' נקט הרמב"ם ש"יביא עמו קרבן עולה" [וכ"כ בהמשך ל' "ולא הביא עולה"], ואילו גבי חגיגה כ' שהחיוב הוא "שיקריב שלמים", ומדיוק ל' הרמב"ם למדנו, דגבי עולת ראי', גם המביא עולה לעזרה, ולא הקריבה בפועל יצא י"ח, לאמר, המביא את עולת הראי' לכהן יצא י"ח עולת ראי', גם אם לא קרבה בפועל, משא"כ גבי חגיגה דינא הוא שכל זמן שלא הוקרבה החגיגה בפועל לא יצא י"ח. ודו"ק.

יודגש, דהן אמת, דבהמשך ההלכות כ' הרמב"ם (ה"ד ואילך) ד"מי שלא הקריב ביו"ט הראשון עולת ראיתו ושלמי חגיגתו, ה"ו מקריבין בשאר ימות הרגל", ומכאן נראה דגם

בעולת ראי' המצוה היא "להקריב ביו"ט הראשון", מ"מ אין בכך פירכא להנת"ל, דהא לאחר שגילה הרמב"ם דעתו בביורו, שהבאת קרבן העולה חשיבא כהקרבה, ויצא י"ח בהבאה לבדה, אין מן הצורך לשוב ולפרש בכותבת הגסה דיוק זה, ולכן כד עסיק הרמב"ם לברר הדין דעולת ראי' ושלמי חגיגה דשניהם יחדיו, תפס הרמב"ם ל' קצרה, ולא נחית לשוב ולידרש לחילוקי הדינים שבין עולת ראי' וחגיגה, משום דסמך עמ"ש בריש דבריו.

[אחר כתבי כ"ז, מצאתי באחרונים שכתבו כזאת, ראה זכר לחגיגה ג, ב, דכ"ד המדייק בלשון הרמב"ם ז"ל. . נראה דאף על פי דהקרבן הוא תנאי למצות ר"פ, מכל מקום בהבאה בעלמא יצא וקיים מצותו, ואינו עובר בל"י פ"ד, ולא תליא בהקרבה כלל, דוק בלשונו שבמצות ר"פ כתב ויביא עמו קרבן וכו' ובחגיגה כתב שיקריב שלמים, יעי"ש", והן הן דברי האמורים].

ה.

טעם חילוקו בין קרבן עולה לקרבן חגיגה

והנה אף שהרמב"ם לא נתן טעם לחילוקו (כדרכו בקודש), מ"מ נראה שיש להבין הדבר בפשיטות, ובהקדים, דהנה ז"פ דחלוקה העולה מהחגיגה, דהבאת העולה לא באה אלא לשמים, משא"כ החגיגה באה לאכילת האדם. ולכן גבי עולה הרי בשעה שהוא "מביאה" לביהמ"ק, כבר יצתה הבהמה מרשותו לרשות שמים, משא"כ החגיגה שבאה לאכילת האדם, הרי כל זמן שלא קרבה הרי היא חסרה בעיקרה.

ולהעיר, מהא דשנינו במשנה (פ"ק דחגיגה ח, ע"ב. וכן פסק הרמב"ם (שם סופ"א)) ד"מי שהיה לו אוכלים מרובים ונכסים מועטין, מביא שלמי חגיגה מרובין ועולות ראייה מועטין. היו לו אוכלין מועטין ונכסים מרובין, מביא עולות ראייה מרובות ושלמי חגיגה מועטות", ומכאן מוכח דעיקרה של חגיגה לאכילת אדם היא באה.

זאת ועוד - חיוב העולה הוא למי "שנראה פניו בעזרה", ובל' הכתוב "ולא יראו פני ריקם", הרי שעיקר החיוב נובע הוא מראית פנים בעזרה, ולכן המביא קרבן לעזרה, לא חשיבה ביאתו ריקנית, משא"כ חגיגה לא באה כדי ליתן חשיבות ויופי לביאה, שהביאה תהי' חשובה (ולא ריקנית), אלא בעיקרה היא באה לשמחת הרגל, שהיא

נעשית ע"י אכילת הקרבן, ולכן כל עוד לא נקרבה ע"ג המזבח, וא"א לקיים בה את תכליתה הנרצה היא אכילת הקרבן, לא נעשה מאומה, משא"כ בעולה כנ"ל. ודו"ק.

.1

ביאור הקושיא בדברי אדה"ז

והנה, אם כנים אנחנו בדברינו דלעיל, בביאור בדיוק לשונו דהרמב"ם, יש לבאר דחומרת ב"ה - שקיבלו ע"ע לעשות כב"ש - לא היתה אלא שהקרבת העולה בפועל תהי' למחרת יו"ט, ברם הבאת העולה היתה - אליבא דב"ה - ביו"ט גופא. [ועד"ז י"ל דגם הא "נהגו הרבה מישראל", לא הי' אלא "להקריבן אחר יו"ט" (כל' אדה"ז), אך ההבאה עצמה היתה ביו"ט עצמו].

ובזה נתקיימה המצוה דעולת ראי' על צד היותר טוב לכל הדיעות, דהא הבאת הקרבן היתה (כנ"ל) ביו"ט ראשון, ונתקיימה עיקר המצוה ש"ביא עמו קרבן עולה", ופשיטא שלא "נאמר עליו נוגי ממועד אספתי", שהרי לא נתאחר כלל, ולאידך לא פגע בקדושת יו"ט גם אליבא דב"ש, שהרי לא היתה הקרבה בפועל אלא למחרת היו"ט. ודוק.

.2

קושיות במעשה דהלל הזקן

ובזה יש לבאר בטוטו"ד דיוק ל' הש"ס בביצה (כ, ע"א ואילך), דהתם שנינו "מעשה בהלל הזקן, שהביא עולתו לעזרה, לסמוך עליה ביו"ט, חברו עליו תלמידי שמאי הזקן, אמרו לו מה טיבה של בהמה זו, אמר להם נקבה היא, לזבחי שלמים הבאתיה, כשכש להם בזנבה, והלכו להם".

ולכאו' יש לתמוה טובא על דיוק הל' ש"הביא עולתו לסמוך עליה ביו"ט", דלכאו' נראה שתפס מסדר הש"ס את הטפל והניח את העיקר, דהא בב' דינים נחלקו ב"ש וב"ה, האחת בדין תורה, האם מותרת שחיטת העולה ביו"ט, והב' מדברי סופרים ("משום שבות") אי מותרת הסמיכה ביו"ט, דב"ש נקטו להחמיר בתרווייהו, וב"ה סברי דיש להקל בתרווייהו, ומעתה כשבא "מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו", הו"ל להש"ס לדייק

ולכ' בל' קצרה "שהביא עולתו", ללמדך דלא רק איסור מד"ס יש כאן (אליבא דב"ש), אלא איסור תורה. [וראה עד"ז בחכמת מנוח כאן].

זאת ועוד - כ"שחברו עליו תלמידי שמאי", ו"אמר להם נקבה היא, ולזבחי שלמים הבאתיה", מה תשובה יש בדבר, והלא גם את"ל ד"נקבה היא", עדיין הסמיכה באיסורה עומדת גם ל"זבחי שלמים", ומאחר דיצא הקצף ד"תלמידי שמאי" על כך "שהביא לעזרה לסמוך ביו"ט", מה תשובה ענה הלל הזקן ש"נקבה היא". וצ"ע.

ת.

ביאור המעשה

אך להנת"ל יש לבאר זאת, דלתלמידי שמאי לא הי' כלל איכפת כש"הלל הזקן הביא עולתו לעזרה ביו"ט", כי סברי שלא בא הקרבן אלא בתור הבאה גרידא (ולא בעבור הקרבה), ולכן לא דיברו מאומה, שהרי הנהגה זו (להביא ולא להקריב) חומרא שאין בה קולא היא, אך כאשר נתברר להם שהבאת הקרבן היא כדי "לסמוך עלי' ביו"ט", נתברר להם שרצונו של הלל הזקן להקריבה בפועל, שהרי הלכה פסוקה היא לב"ה ש"תיכף לסמיכה שחיטה", דהא ה"מביא עולתו" ביו"ט, ואינו מקריבה אי"צ לסמוך [וכדיוק ל' הרמב"ם (שם ה"ט) "כשמקריב המקריב עולת ראייתו ושלמי חגיגתו ושמחתו ביום טוב, סומך עליהן בכל כחו, כדרך שעושה בשאר הימים, אע"פ שסמיכה אינה מעכבת, כמו שביארנו במעשה הקרבנות [פ"ג הי"ב] לא גזרו עליה משום שבות"], וע"ז נזעקו תלמידי שמאי וחרה להם הדבר, כיון שנמצאת קדושת יו"ט מתחללת באיסור תורה.

ועוד ועיקר - דב"ש סברי דלחינם הוא, דהא (כנ"ל) גם אליבא דב"ה אפשר לקיים שני הכתובים כאחד (שיביא עולתו ולא יקריבנה), ורק משו"ו (דאפשי לקיים שניהם) "חברו עליו תלמידי שמאי הזקן", וע"ז פייסם הלל הזקן דאף שהוא בא "לסמוך עליה", ומחלל הוא את קדושת יו"ט - אליבא דב"ש - במידי דד"ס, מ"מ ההקרבה עצמה בהכשר היא, אליבא דכו"ע, שהרי "לזבחי שלמים הבאתיה", ואין להם להתרעם עליו, אף אם סמך על השלמים, כיון ד: א. אי"ז אלא איסור ד"ס; ב. לשיטת ב"ה אין אפשרות אחרת "להקריב שלמים". ודוק.

ט.

ביאור הקפדת בבא בן בוטא

ועד"ז יש לבאר המשך ד' הש"ס שם ד"אותו היום גברה ידם של בית שמאי על בית הלל, ובקשו לקבוע הלכה כמותן, והי' שם זקן אחד מתלמידי שמאי הזקן, ובבא בן בוטא שמו, שהיה יודע שהלכה כבית הלל, ושלה והביא כל צאן קדר שבירושלים, והעמידן בעזרה, ואמר כל מי שרוצה לסמוך יבא ויסמוך, ואותו היום גברה ידן של בית הלל, וקבעו הלכה כמותן, ולא היה שם אדם שערער בדבר כלום".

ולכאור' ישל"ע קצת, והלא בפשטות הלל הזקן סמך והביא שלמים, וא"כ מאי ראי' איכא ש"הלכה כמותן" דב"ש, גם בדין סמיכת השלמים, ועל כרחק לומר, שבאמת לא באו תלמידי ב"ש לקבוע שהלכה כמותן אלא בעולה, אך לא בשלמים, וא"כ ק"ק, דלכאור' הי' לו ל"בבא בן בוטא" להכריז "כל מי שרוצה להקריב עולה יקריב עולה".

אך להנת"ל א"ש, דכבר נת' שעיקר קפידת ב"ש לא היתה ע"ז שב"ה סמכו על השלמים, ולא הקפידו ב"ש אלא על שעשו ב"ה כדבריהם, גם במקום שישנה אפשרות לקיים שני השיטות כאחד, ואעפ"כ ביכרו ב"ה לילך בשיטתם לגמרי, ולא חשו כלל לשיטת ב"ש, וכשנענו ש"לזבחי שלמים הבאתיה", הבינו תלמידי שמאי הזקן, שבאמת לא פליג הלל עליהם בעולה, כיון שאפשר לקיים דברי כולם, ורק בשלמים בעי' סמיכה.

ברם, בבא בן בוטא הי' יודע שהלכה כב"ה" ולא כב"ש, גם במקום שאפשר לקיים דבריהם (ראה ברכות יא, א "כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה"), לכן הביא כל צאן קדר, ואמר כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך" לאמר, "כל מי שרוצה לסמוך", בין אם רוצה להביא שלמים, ובין אם רוצה להביא עולה יביא ויסמוך, ויקריב, ור"ל, דכשם שהסכימו ב"ש שהלכה כב"ה בשלמים, דיש לסמוך על השלמים ולהקריבם, כן גם מי שרוצה לסמוך על העולה ולהקריבה יעשה כן, למרות שבעולה משנה מדברי ב"ש בתרתי (בהקרבה ואף גם בסמיכה), ועוד ועיקר - דנראה דלחינם הוא, ודוק.

י.

ביאור מעשה נוסף המובא בסוגיא

ויעויין שם בהמשך הסוגיא דנאמר שם "שוב מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ב"ה, שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה, מצאו תלמיד אחד מתלמידי ב"ש, אמר לו מה זה סמיכה, אמר לו מה זה שתיקה, שתקו בנוזיפה והלך לו", וגם בזה יש לעיין מדוע יצא קצפו של תלמידי ב"ש על הסמיכה ולא על הקרבת העולה. [דגם בדבריו נקט התלמיד "מה זה סמיכה", וגם הש"ס נקיט "שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה"].

אך להנת"ל א"ש, דבזה שאמר לו "מה זה סמיכה", נתכוין לומר לו מדוע אתה עובר על דברי ב"ש בתרתי לחינם, ועיקר הקפדתו היתה על העולה (ולא על השלמים), שהרי שפיר אפשרי להביא את העולה, ולא לסמוך עלי' ולא להקריבה, ובוזה שאותו תלמיד סמך עלי' גילה דעתו שרוצה גם להקריבה, וע"ז תמה מדוע ראה על ככה, והלא הסמיכה וההקרבה לחינם היא, ודוק.

יא.

שיטת התוס' בביאור הנ"ל, וקושיא לשיטתו

ויעויין בחגיגה (ז, ע"ב) דהתוס' עמדו על הדיוקים הנ"ל, וביארום באופ"א, דז"ל התוס' [ד"ה מביאין] "בההיא דפרק שני דביצה, מעשה באחד מתלמידי הלל, שהביא עולתו בעזרה כו', ואמר לו אחד מתלמידי שמאי, מה זה סמיכה. הוא הדין דמצי למימר מה זה עולה, שהם אומרים שלא להביא, אלא לא הבין שהיה עולה, אבל הסמיכה שראה לפניו, הקפיד. והא דלא הקפיד כמו כן בהלל עצמו, בעובדא דמייתי לעיל מינה, דשמא לא ראו הסמיכה. ועוד, שמא לא היו מוחין, אלא לתלמידי שהיו חולקין, אבל הלל חלק עם רבם ואין בידם למחות", והנת"ל הוא אליבא דהרמב"ם.

[אלא שעפ"י ד' התוס' ישל"ע טובא, דאי נימא כתי' בתרא דהתוס', דתלמידי ב"ש ראו שהלל סמך על בהמתו, א"כ כיצד מצאו ראי' שהלכה כדבריהם, כנ"ל],

ולהעיר, דזה שהתוס' כ' בלשון מסתפקת "שמא לא ראו הסמיכה" דהלל, ולא ניחא להו בתי' זה, עד שהביאו תי' נוסף (דראו הסמיכה, אלא ש"לא היו מוחין אלא לתלמידי

כו'), הוא מפני שמד' התוספתא (חגיגה פ"ב מ"ו) לא נראה כן, דז"ל התוספתא "מעשה בהלל הזקן, שסמך על העולה בעזרה, וחברו עליו תלמידי בית שמאי, אמר להם באו וראו שהיא נקבה, וצריכין אנו לעשותה זבחי שלמים. הפליגן בדברים והלכו להם".

[ויעויי"ש בהמשך התוספתא שהובא המשך סוגיין אך בשינויים קלים, דז"ל התוספתא שם "מיד גברה ידן של ב"ש ובקשו לקבוע הלכה כמותן, והיה שם בבא בן בוטא שהוא מתלמידי בית שמאי, ויודע שהלכה כדברי בית הלל בכל מקום, והלך והביא את כל צאן קדר, והעמידן בעזרה, ואמר כל מי שצריך להביא עולות ושלמים יבוא ויטול, באו ונטלו את הבהמה, והעלו עולות וסמכו עליהן, בו ביום נקבעה הלכה כדברי בית הלל, ולא ערער אדם בדבר. ושוב מעשה בתלמיד אחד מתלמידי בית הלל, שסמך על העולה בעזרה, מצאו תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי, אמר לו מה זה סמיכה, אמר לו מה זה שתיקה, שתקו בנוזיפה"].



בדיוק הגמ' – "נערה אין קטנה לא"

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במס' כתובות (כט, א. במשנה): "אלו נערות שיש להן קנס הבא על המזורת, ועל הנתינה וכו'". ומדייקים בגמ' מלשון התנא - "אלו נערות" - "נערה אין, קטנה לא" - דנראה לומר שאזיל תנא דידן בשיטת ר' מאיר שקטנות אינן מקבלות קנס.

והקשו התוס' (ד"ה נערה אין קטנה לא) מדברי הגמ' בסנהדרין (סו, ב) דשנינן התם: "הבא על נערה המאורסה - אינו חייב עד שתהא נערה, בתולה, מאורסה". ובגמ' שם איתא: "תנו רבנן: נערה ולא בוגרת. . . ממאי דמתניתין רבי מאיר היא ולמעוטי קטנה נמי? דילמא רבנן היא, ולמעוטי בוגרת ותו לא! אמר ליה: האי אינו חייב עד שתהא נערה בתולה מאורסה? אינו חייב אלא על נערה בתולה מאורסה מיבעי ליה". דמזה מובן שבכ"מ שהלשון מתאימה אפשר לפרש ש"נערה" ממעט בוגרת ולא קטנה. ולפי"ז צ"ב בסוגיין שמכריחה הגמ' למעט קטנה.

ומתרצים התוס', דהוכחה הגמ' למעט קטנה מחמת הא דשנינן לקמן בדף מ, ב: "כל מקום שיש מכר (שאפשר למוכרה - היינו בעודה קטנה) אין קנס". וכיון שמשנה זו היא בהמשך למשנתנו, למדו בגמ' שגם תנא דידן למד שקטנה אינה מקבלת, וכדי למעוטי קטנה נקט נערה.

בחידושי הר"ן על אתר (ד"ה נערה אין קטנה לא) מקשה הקושיא באו"א קצת: כיון שבפשטות נראה שאף בוגרת מתמעטת מתיבת 'נערה', על כן צ"ב בהכרח הגמ' שממעטת דווקא קטנה. ומתוך, דתיבת נערה בפשטות אינה כוללת בוגרת, משא"כ קטנה אפ"ל שהיא בכלל נערה. ומשו"ה למדו בגמ' שכוונת התנא למעט קטנה, ולא בוגרת דפשיטא הוא (ראה שיטה מקובצת שמבאר הכרח תירוץ התוס').

ב.

ביאור תירוץ הר"ן

צ"ב בתירוץ הר"ן, שהלא הוכיחו התוס' מגמ' מפורשת בסנהדרין שפעמים כוונת התנא בתיבת 'נערה' היא למעט בוגרת, והיכי ס"ל שאי"צ למעט בוגרת?

וי"ל הביאור בזה בדרך אפשר:

המשנה בסוגיין לא באה לבאר את הדין הכללי בבא על הנערה, דכבר נתבארו הדינים ההכרחיים להיות באשה כדי שתוכל לקבל קנס, ובאו במשנה רק לחדש דין זה גם על הנשים הפסולות. לפי"ז אי"צ לשנות תיבת "נערה", דפשיטא הוא שדווקא נערה מקבלת קנס. ומשה"כ בהכרח לומר שנשנתה כדי לחדש כוונת הפסוק במיעוט כל שהוא, דהיינו, הבא על הקטנה, משא"כ בוגרת דכיון שפשיטא שאינה בכלל נערה, לא מסתבר ששנה תיבת "נערה" כדי למעטה.

משא"כ המשנה בסנהדרין באה לחדש כללות הדין שם (שהלא נקטו שם: "בתולה מאורסה" – אף שכתובים בפירוש בפסוק). ועל כן צ"ל שכוונת התנא בתיבת 'נערה' אינה כדי לחדש פירוש הפסוק, אלא לפרש את גוף הדין, ולכך אפשר לומר שבזה ממעט בוגרת גרידא, כיון שלא כתבה במיוחד לצורך מיעוט, כ"א לגוף הדין.

ג.

ביאור שיטת התוס', וקושיא בשיטה מקובצת

ע"פ חילוק זה בין הסוגיות, צ"ב בסברת התוס' בהוכחה מהסוגיא בסנהדרין (גם אא"ל שמוכיח שמשמעות לשון - 'נערה' כולל קטנה וממעט בוגרת, דבא"כ היה להם להוכיח משיטת רבנן גופא (שם) שלמדים שאף לקטנה יש קנס, וממעטים בוגרת).

וי"ל הביאור בהנ"ל ובהקדים:

דהנה לקמן בגמ' (מ, ב) מבארים שבכ"מ שכתוב - "נעך", חסר, ממעטים בוגרת. ובכ"מ שכתוב - "נערה", מלא, ממעטים בזה קטנה (ע"פ הגהות הב"ח שם הוא לב

השיטות בגמ'), דלפי"ז יוצא שהמשמעות ב'נערה' הוא שאינה קטנה. אא"כ ישנו לימוד מיוחד מהפסוק, א"כ צ"ב בקושיית התוס' ללמוד שממעטים בוגרת – שהלא במשנה כתוב 'נערה' ופשיטא שבזה ממעט קטנה?

עפי"ז י"ל, דאין הוכחת התוס' מדמיון הסוגיות, היינו שכשם שבסוגיא בסנהדרין חושבים לבאר שבא הייתור למעט בוגרת כך י"ל בסוגיין. שהלא כמו שנ"ל בביאור הסוגיא שם לדעת הר"ן, דאין הסוגיא שם דומה לסוגייתנו. ומשו"ה י"ל שהוכחת התוס' היא רק מכך שלמרות שמשמעות לשון 'נערה' מלא בתורה ממעט רק קטנה. אעפ"כ שונה המשמעות בשיגרא דלישנא של התנאים שגם לשון 'נערה' מלא ימעט בוגרת. ולזה מביא ההוכחה מהגמ' הנ"ל שמההו"א בגמ' שם מוכח שאכן שונה משמעות הלשון בשיגרא דלישנא של התנאים.

אולם אחר כ"ז צ"ב בשיטה מקובצת שמבאר הכרח תירוץ התוס' בפירושו: כיון שלביאור הר"ן שאי"צ למעט מ'נערה' – בוגרת – מאחר דפשיטא ש'נערה' שבפסוק אינה בוגרת. ובהכרח שבזה ממעטינן קטנה. אולם קשה לפרש כן מחמת הגמ' בסנהדרין שמההו"א שם משמע שפעמים ששונים במשנה לשון הפסוק הגם שאין בזה חידוש כלל. ולזה נתכוונו התוס' בהוכחתם (לפי כהנ"ל באו בתוס' רק להוכיח מהגמ' בסנהדרין שהשיגרא דלישנא של התנאים אינו כמו של התורה. ותו לא). ולביאור השיטה מקובצת צ"ע כנ"ל בהוכחת התוס' מהסוגיא בסנהדרין הגם שלא נראה לקשר בין הסוגיות.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



בענין גילוי כח הגבול שבא"ס - רשימו

הרב ברוך מנחם שיחי' הכהן כהנא
משפיע בישיבה

במאמר ד"ה חסידים ואנשי מעשה (סה"מ עת"ר ע' ל) מביא ומבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הנאמר בספר עבודת הקודש בענין כח הגבול שבאוא"ס, וז"ל "וענין הרשימו היינו בחי' כח הגבול שבא"ס כי הוא ית' כל יכול ויש בו גם כח הגבול כו' וכמ"ש העק"ה שער א פרק ח דא"ס הוא שלימות מבלי חסרון ח"ו וא"ת שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלמותו אלא כשם שיש לו כח הבע"ג כן יש לו כח הגבול כו', ושם כתב זה לענין הספירות שהן בחי' כח הבל"ג וכח הגבול וכמ"ש במ"א, ומכ"ש שהוא כן באוא"ס עצומ"ה שיש בו גם כח הגבול וזהו בחי' הרשימו שזהו ע"ד בחי' אותיות וכמא' גליף גליפו בטה"ע דפי' גליפו ל' חקיקה והיינו חקיקת האותיות שבאוא"ס שלפני הצמצום".

ואחר שמבאר ענין אותיות החקוקות והדרגות שבזה, מסביר עפ"ז מה נעשה ע"י הצמצום דאוא"ס, וז"ל "ולפני הצמצום הי' האור מאיר בגילוי בהאותיות והי' ההתגלות דבחי' אוא"ס הבלי גבול והכח הגבול הי' בהעלם כו', וע"י שנתצמצם האור נתגלה בחי' כח הגבול וזהו בחי' הרשימו מהאוא"ס שלפני הצמצום שנשאר אחר הצמצום, שהרי זהו בחי' כח הגבול שבא"ס שהוא א"ס ממש כמו הכח הבל"ג אלא שזהו כחו ית' בבחי' בל"ג וזה כחו ית' בבחי' גבול כו"¹.

נמצא מבואר עפ"י דברי עבודת הקודש אלו שלפני הצמצום הי' כלול באוא"ס כח הבל"ג וגם כח הגבול ומ"מ לא היה נרגש כח הגבול מפני הגילוי של אוא"ס הבל"ג, וע"י הצמצום הראשון שסילק אור הבל"ג מתגלה כח הגבול שהי' כלול בבל"ג, וכח הגבול שהתגלה אחר הצמצום הוא בחי' ה'רשימו'.

¹ ועד"ז מובא גם בהמשך תרס"ו ע' תרטו, ובעוד כ"מ.

ולכאורה צלה"ב, דהרי לפי הסבר זה בעה"ק הנה כח הגבול שבאוא"ס שלפני הצמצום אינו כח בפני עצמו, שנאמר שישנם באוא"ס שני כוחות - כח הבל"ג וכח הגבול (שלפני הצמצום אינו מורגש), אלא כח הגבול הוא ביטוי לשלימות הבל"ג של האוא"ס, היינו שכח הגבול הוא חלק (כביכול) מכח הבל"ג שאל"כ אתה מחסר בשלימות הבל"ג שבאוא"ס. וא"כ לפ"ז כשהי' צמצום הראשון שגרם לסילוק כח הבל"ג (לגמרי) ואור הבל"ג נתעלם ונכלל במקורו, הי' צריך להתעלם גם כח הגבול שבאוא"ס מכיון שהוא אך ורק ביטוי של כח הבל"ג, ואחר הצמצום לא הי' צריך להאיר כח הגבול כמו שלא האיר אחר הצמצום כח הבל"ג, ומדוע אחר הצמצום נתגלה כח הגבול - רשימו?

וי"ל הביאור בזה בהקדים המבואר במאמר ד"ה ונחה עליו תשי"ד (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצו אותיות ח-ט) דישנם שתי דרגות באוא"ס שלפני הצמצום (קודם שברצונו להאציל, ולאחר שעלה ברצונו להאציל), ובאות ט מבאר ששתי דרגות אלו יש להם שורש במאור, וז"ל "דזה שהעצמות ביכולתו להאיר, אין זה ענין פרטי ח"ו (מקור לאור), כי אם, זה שהוא ית' כל יכול, דמזה מובן, דביכולת להאיר (כמו שהוא בהעצמות) יש גם היכולת שלא להאיר. ושניהם (זה שביכולתו להאיר וזה שביכולתו שלא להאיר) הם ענין אחד. ומכיון שאור הכלול בעצמותו הוא זה שעצמות ביכולתו להאיר (כנ"ל), דביכולת זו יש גם היכולת שלא להאיר, לכן גם כמו שהאור נמשך בגילוי, יש בו שני הענינים דהעלם וגילוי".

נמצא לפ"ז דכח הגבול וכח הבל"ג (ההעלם והגילוי) שבאוא"ס שלפני הצמצום שרשו הוא במאור, והביאור בענין זה, דמכיון ובמאור מדובר ביכולת העצמות זה שיש לו כח להאיר וכח לא להאיר (כח הגבול וכח הבל"ג) אי"ז מורה שיש בו שני ענינים ח"ו, כ"א זהו מצד "שהוא ית' כל יכול", וכ"ז הוא מכיון שמדובר במאור שאין לו שום מציאות, אך כשמתגלה אוא"ס שאור זה בא לידי גילוי (איזו שהיא מציאות) והוא בצירור ובהתפשטות, לכן כח הבל"ג וכח הגבול שבו הם כשני ענינים שונים, וזאת משום שענינו הוא אור - גילוי המאור והוא דבק במאור בתכלית, וכשם שבמאור יש שני ענינים אלו כך ישנם גם בגילוי כח היכולת - האוא"ס שלפני הצמצום וזאת משום שהוא בל"ג אמיתי שאם תאמר שאין לו כח בגבול אתה מחסר בשלימותו, ומכיון שהוא מגלה את המאור, שהמאור הוא בל"ג אך הוא מגלה אותו באופן של מציאות (דקה עכ"פ), ע"כ גדרו הוא בל"ג, ואע"פ שיש בו גם כח הגבול מ"מ הוא בהעלם משום שבגילוי האור

בל"ג וגבול הם שני הפכים, וא"א שבאופן של מציאות יהי' גם כח הגבול וגם כח הבל"ג, משא"כ במאור שזהו רק יכולת.

עפכ"ז נמצא שישנם שני ענינים באור שלפני הצמצום: א. מהותו שענינו הוא ביטוי העצם; ב. אוא"ס שהוא כבר בגילוי היינו שהוא גילוי והתפשטות, ומצד שהוא גילוי המאור צ"ל שיש בו כח הגבול (אך הוא בהעלם).

והנה כשהי' צמצום הראשון בדרך סילוק שאז נכלל האור במקורו, היינו שגילוי המאור נכלל בשרשו שהוא המאור, ומ"מ גם אחר שנכלל "נמצא הוא בהעלם" כמ"ש בסה"מ תרנ"ז ע' קלח-ט ד"צמצום האור למעלה שהוא רק שנתעלה שלא יאיר בגילוי אבל נמצא הוא בהעלם כו", היינו דנשאר משהו רק שהוא בהעלם ונגבל רק כחו בלהאיר, וזאת משום שגם בהבטל מציאות האור מ"מ קיום האור נשאר מצד עצמו היינו אמיתית ענין האור (כמו שהוא ביטוי העצם) ובו אין צמצום והוא נמצא גם אחר הצמצום, אך באופן של העלם, א"כ אחר שנעלם ונסתלק האור נמצא דיש כאן כח הגבול.

והגם שכח הגבול שבאוא"ס מגיע מצד זה שהוא בל"ג, מ"מ, אחר הצמצום אין כאן את הדרגא של גילוי המאור משום שהוא נכלל במאור, ע"כ יכול להתגלות כח הגבול, הגם שהסילוק הי' כביכול גם בכח הגבול מ"מ מכיון שבאמיתית ענין הגבול שבאוא"ס קיים בו לא מצד עצמו אלא מצד שהוא גילוי המאור שכולל גם ענין הגבול. כנ"ל. אלא שבמאור ענין הגבול הי' רק באופן של יכולת משא"כ אחר הצמצום נתגלה כח הגבול בתור מציאות של כח, משום שגילוי כח גבול זה הוא אחר שכבר נמשך ענין של מציאות (כביכול) מחוץ לעצם, וזהו התגלות כח הגבול שבא"ס וזהו הרשימו, וד"ל.



חיוב הישראל להתברך בברכת כהנים*

הת' שמעון מנחם רפאל שיחי' מלכי
תלמיד בישיבה

א.

איסור נשיאת כפיים בזר

איתא במס' שבת (ק"ח, ב): "אמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן - אני עולה".

וכתבו התוס' על אתר (ד"ה אילן): "לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה, שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל".

מדברי ר"י משמע, שמלבד הענין של ברכה לבטלה אין שום איסור על הישראל לעלות לדוכן ולברך את העם ככהנים.

אך הקשו האחרונים (רמ"א, הפלאה ועוד. יובאו להלן) על דבריו, שהרי במס' כתובות (כד, ב) נאמר להדיא שזר הנושא את כפיו עובר בעשה. וביאר רש"י שם (ד"ה דאיסור עשה), שהאיסור הוא מחמת דכתיב (נשא ו, כג) "כה תברכו - אתם ולא זרים, ולא הבא מכלל עשה עשה". וא"כ יש להבין, מדוע נקט ר"י שהאיסור לזר לישא את כפיו הוא רק מצד ברכה לבטלה, בשעה שמצינו במפורש בגמ' שישנו איסור עשה גמור בכך?

ביישוב קושיא זו מצינו ריבוי הסברים. העיקרי שבהם הוא תירוץ הרמ"א, שכתב (דרכי משה או"ח סימן קכח סק"א) וז"ל: "ואפשר דר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים. אבל לבד הוא עובר בעשה. וצריך עיון". והיינו, דדברי הגמ' שיש בנשיאת כפיים איסור עשה, אמורים רק כאשר עולה לדוכן לבדו (דבהא אמרינן "אתם - ולא זרים"),

* חלק מתחילתו של פלפול זה נדפס בקובץ 'קרית מלך רב' האחרון (גליון צט), ונדפס כאן ביתר ביאור וחיידוש, ובתוספת מרובה על העיקר.

אולם ר' יוסי דיבר במקרה שעולה לדוכן יחד עם כהנים נוספים, שבכך שייך רק איסור ברכה לבטלה, אך לא איסור עשה.

אף ההפלאה (ועוד) תמה על תירוץ זה. דמה הסברא לחלק בין עולה לדוכן לבדו, שאז עובר על איסור עשה, לעולה יחד עם כהנים אחרים, שעובר רק על ברכה לבטלה¹ בלבד?²

לכן מבאר ההפלאה ביאור אחר בחילוק שבין ב' הסוגיות. שעל האדם ישנה חובה להתברך מפי הכהנים, והדבר נחשב למצות עשה. וממילא – כאשר עלו לדוכן כהנים רבים, אזי זה הישראל העולה עמהם מונע עצמו מלהתברך מאת הכהנים, שהרי "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה"³, והדבר נחשב לו כאיסור עשה (ומביא לכך הוכחה מספר חרדים (מ"ע פ"ד אות יח): "ישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה, ממנין תרי"ג"), וזהו המדובר בסוגיא דכתובות. משא"כ כאשר עולה הישראל לבדו ואין כהנים אחרים עימו, הרי אינו מונע מעצמו כלל מלהתברך מהכהנים, שהרי אין שום כהן המברך. במקרה זה, הפגם הוא רק בכך שמברך ברכה לבטלה. וזהו מה שביאר ר"י בדברי ר' יוסי.

(ומביא דוגמא לדבר מיבם המייבם את יבמתו. דאף שהחיוב שבתורה הוא על היבם, מ"מ ליבמה יש חובה להשתתף בזה ולהתייבם, בכדי להשלים את מצות היבום).

¹ ראה בדבריו שכתב: "והרמ"א באו"ח בריש סי' קכ"ח כתב דס"ל דהכא איירי בלא כהנים ובשבת מיירי עם כהנים אחרים ולכן לא ידע ר"י מה איסור יש". וע"כ מקשה: "וקשה דמנ"ל לחלק, ותו הקשה הט"ז דבאמת איך קאמר ר' יוסי דהי' עולה הא כיון שידוע דאינו כהן הא קי"ל דאין כח ביד חכמים לעקור בקום ועשה ולמה ישמע להם לעבור בעשה. ותו קשה לי, דקאמר הכא משום עשה ולא קאמר משום ברכה לבטלה דאיכא לא תעשה דחמיר טפי מיני".

² ראה בחת"ס כתובות כד, ב שביאר תירוץ הרמ"א (והמג"א).

³ ראה זאת בסוטה (לח, א), ולמדו שם מהפסוק: "אמור להם - כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים". ועיין בדבר אברהם (סימן לא) בביאורו על ההפלאה (אותיות ב - ג), שמקשה: "אבל לכאורה נראה דדרשה דפנים כנגד פנים אינה אלא אסמכתא מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא בכה"כ אף ע"פ שאינו פנים כנגד פנים". ועיי"ש מה שביאר 'קצת'.

ב.

ההבנה בהפלאה והקושיות ע"כ

בפשטות משמע, שהכוונה בדברי ההפלאה בכך שיש חיוב עשה על ישראל להתברך מהכהנים, הוא מחמת שלולא ישראל – לא יוכלו הכהנים לברך, דלא יהיה להם את מי לברך. כך שהישראל מוכרח בכדי שיקיים הכהן את המצוה שנצטווה, ומשום זה חובה עליו לסייע לו ולהתברך. וכן משמע ג"כ בס' משכנות הרועים (ע' תק"י) בביאור ההפלאה⁴.

אך יש לעיין בביאור זה:

א. דבמקרה שבו ישנם עוד ישראלים אחרים שיתברכו מהכהנים - האם יש חיוב על הישראל לבוא ולהתברך, שהרי הוא נכלל בברכה ובמצוה כנ"ל, או שמא לא, משום שבלאו הכי יכולים הכהנים לקיים את מצותם, וממילא שום חובה לא תחול עליו, דמה יש לו להשלים?

לכאורה משמע שאין חילוק אם יש מתברכים אחרים אם לא. משום שאם אכן היה חילוק כזה, היה ההפלאה מביאו בכדי ליישב את הסתירה בדבר האיסור שיש לזר בנשיאת כפיים (והיה מבאר שהחילוק הוא שבכתובות מדובר שאין ישראל אחר, ולכן ישנו איסור עשה, שהרי בלעדי ישראל זה העולה להתברך לא יכולים הכהנים לקיים את מצותם, והוא מוכרח לקיום המצוה. ובשבת דיבר ר' יוסי על מקרה שישנם ישראלים אחרים, דאז בלאו הכי יקיימו הכהנים את מצותם, ועל אותו ישראל אין שום איסור לישא כפיו, שהרי אינו מונע מהכהנים את המצוה. והאיסור הוא רק מחמת ברכה לבטלה כו', כפי שביאר ר"י). זה שלא יישב ההפלאה כך, מוכח שהחובה על הישראל להתברך קיימת אף כשישנם מתברכים אחרים⁵. ויש להבין כיצד יתאים זה עם הביאור בפשטות

⁴ הביא זאת מס' דבר אברהם, אך בדבר אברהם ביאר זאת רק לש' החרדים, ובהבנת ההפלאה בחרדים נקט שאין משמע כך, וכדלקמן באריכות.

⁵ אולי יש להוכיח גם מלשון החרדים, דכתב: "... ישראל העומדים לפני הכהנים", לשון רבים. ואינו מוכרח.

דברי ההפלאה (וכפי שמשמע במשכנות הרועים) שהחיוב הוא כדי להשלים את החסר אצל הכהנים, דעל פניו אי"ז שייך כאשר כבר יש ישראלים המתברכים⁶.

ב. עוד יש להבין, דבספר דבר אברהם (סימן לא) הביא מקור מפורש לכך שיש מצוה להתברך מהכהנים (או עכ"פ לקבל ברכתם בשעה שהם מברכים) – מירושלמי מס' מגילה, הובא בתוס' ד"ה בכהנים, חגיגה טז, א שאסור להסתכל בכהנים בשעה שמברכים את העם משום היסח הדעת. והרי רק אם נאמר שיש מצוה על הישראל עצמו להתברך, אזי מובן למה צריך שלא להסיח דעתו. ויש להבין מדוע ההפלאה לא הביא מכך מקור לדבריו, על אף שהביא מס' חרדים – הי' לו להביא מהתוס' והירושלמי⁷.

ג.

ביאור הפשט בהפלאה עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר

ויובן הדבר, ובהקדים:

בלקו"ש חי"ז, שיחה ד' לפ' קדושים (סעיפים ד-ו), דן כ"ק אדמו"ר בענין החובה שיש על אדם או חפץ שהוא הכרחי לקיום מצוה ע"י אחר, לסייע לאותו אחר במה שתלוי בו. וחוקר בדבר, ומביא ב' אופנים לבאר מהי הכוונה בכך שעל האחר יש חובה לסייע: א. זהו ענין טכני גרידא. שהיות והאחר זקוק לאדם או לחפץ זה בכדי לקיים את המצוה אותה עליו לקיים, אזי אדם זה או חפץ זה בכלל המצוה הוא⁸; ב. אין זה רק כחובה להשלמת הציווי של האחר, אלא שאותו אחד שקיום המצוה תלוי בו, נעשה חלק מהמצוה של המקיים הראשון, ונחשב זה כאילו הוא עצמו נצטווה במצוה.

⁶ אין לומר שלא חילק כך עפ"י הדיוק שלמד ההפלאה בלשון התוס' 'לא ידע ר"י', שמשמע שר"י היה לבדו וכו', עיי"ש. משום שהדיוק הוא רק לחביבותא דמילתא, ואינו הוכחה, כמובן בפשטות, וכעולה מכך שההפלאה עצמו לא חילק כך.

⁷ עיין בשו"ת לבוש מרדכי (סימן א, אות ב) שהוכיח בדרך מפולגת מהתוס' ברה"ש שיש מצוה על הישראל להתברך. אך אי"ז מוכח ממש, כעולה מהתוס' בחגיגה הנ"ל בפנים.

⁸ עיין במובא לקמן מלקו"ש חי"ד, שלכאורה באופן זה גופא אפשר לחלק ולהבין בב' אופנים, ועדיין לא הוי כאופן הב' בשיחה זו.

או בסגנון אחר: היהודי או החפץ שמשלים את קיום המצוה, היינו החפצא שעל ידו מקיימים את המצוה, נחשב כחלק מאותו אחד המקיים את המצוה שנצטווה בה (הגברא), מחמת שאחד זה אינו יכול לקיימה ללא סיוע מאדם או חפץ זה, או שעל החפצא המסייע עצמו (-האדם או החפץ המסייעים) יש חובה לקיים את המצוה, מלבד החובה שיש על הגברא שנצטווה במצוה זו⁹).

ומביא את דברי הר"ן גבי מצות פרו ורבו, שלמרות שמצוה זו חלה על הבעל ולא על האשה, "מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". דבכך, אין הכוונה שבאשה עצמה יש ענין במצוה, אלא כל הדגש הוא על הבעל, רק שמחמת שאין הבעל יכול לעשות את המצוה לבדו, אזי גם לה יש מצוה בסיועה לבעלה (כאופן הא').

משא"כ במצות חינוך¹⁰, ששם אין השתתפות הקטן המתחנך מהווה רק השלמה לכך שהאב מחוייב לחנכו, דלכן בהכרח שהוא יתחנך, בכדי שהאב יקיים את המצוה וייצא ידי חובה. אלא ישנו ענין גם בבן עצמו שיתחנך, ואי"ז כחלק בציווי על האב, וממילא נקרא זה שהקטן חייב במצוה זו (כאופן הב'). (ועיי"ש בהמשך השיחה, שמביא דוגמא לאופן הב' ממצוה דאורייתא של שמחה ברגל, שהבעל מחוייב לשמח את אשתו עד שגם היא נחשבת למחוייבת בדבר).

בהערה 55 כתב: "עוד דוגמא לנדו"ד "ברכת כהנים", שגדר המצוה הוא שכהנים מברכים לישראל. ועפ"ז תובן דעת החרדים . . וההפלאה . . שיש מצות עשה על ישראל שיתברך. ובהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם יבמה יבוא עליה והמצות עשה גם עליה כו' (ולא הביא דברי הר"ן הנ"ל בפו"ר, כי האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר)".

מדברי כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל משמע שלומד שההפלאה סובר כאופן הב' בחקירה¹¹. דע"י הבנה זו דייק רבינו שהסיבה שהביא ההפלאה את הדוגמא מיבם ויבמה

⁹ אך חובה זו מתחילה מכיון שיש חיוב על הראשון, ואי"ז שהשני מחוייב מצד עצמו.

¹⁰ דין חינוך בכל המצוות דרבנן (שהקטן יכול להוציא ידי חובה את הגדול, כשהחיוב על הגדול הוא מדרבנן), וכן במצות ת"ת להצ"צ ברמב"ם, שהיא דאורייתא. עיין בשיחה.

¹¹ וראה בדבר אברהם (שם), שביאר בהפלאה שסובר כאופן הא' (ובזה גופא באופן מסויים, עיין לקמן).

ולא מפו"ר כפי שהביא הר"ן, הוא משום שרצה לבאר את גדר החובה של ישראל המתברך לסייע לכהן המברך. שאין זה רק חובה שמצד הכהן ומחמת ההכרח כוללת את ישראל, כאופן הא', אלא שעל ישראל ישנה חובה בפ"ע (כפי שהדבר בולט בחינוך קטן כנ"ל). דלכן הביא ההפלאה את הדוגמא מיבם ויבמה, שבה מודגש גודל החיוב שיש ליבמה במצוה, שזה כאופן הב', ודלא כפי שנראה בפו"ר.

ומובא בשיחה, שחיוב האשה במצות פו"ר הוא כאופן הא'. וע"מ להדגיש שהחיוב של ישראל להתברך מהכהן הוא כאופן הב' (דהיינו, לא רק ענין טכני, שא"א בלעדיו (שמשלים את חובת הגברא המקיים – הכהן), אלא שנעשה חלק מהמצוה באופן כזה שהוא כשלעצמו חלק מהמצוה (בתורת חפצא בפני עצמו)), הביא את הדוגמא מיבם ויבמה ולא מפו"ר.

ולפי"ז, אמנם היה יכול להביא את הדוגמא מפו"ר, והיינו יודעים מכך שישנו חיוב על ישראל להתברך. אלא שרצה לחדש ולבאר שהחיוב על ישראל במצוה הוא כאופן הב' בחקירה הנ"ל, ולכן הביא את הדוגמא מיבם ויבמה.

בפרטיות יותר יש להסביר, דזה שהביא ההפלאה את הדוגמא מיבם ויבמה ולא מפו"ר, אינו רק מחמת שרצה לבאר הגדר. אלא יותר מכך – לא היה אפשרי לדעתו להביא את הדוגמא מפו"ר, דא"כ היה משמע כאופן הא' כנ"ל, שהחובה על השני הוא רק בכדי להשלים את החסר בראשון, וכלול בחובתו של הראשון ואינו חייב בפ"ע. והיה הדין נותן שבברכת כהנים, כאשר ישנם ישראלים אחרים שיתברכו, כך שאין עוד דבר שיש להשלים בכהנים, כבר אין ענין יותר שהישראל יתברך. דכל הגדר בו הוא השלמת החסר בכהן. וכשאין חסר – א"צ להתברך. אך ההפלאה חולק על עיקרון זה, כדמוכח בדיוק לעיל (ס"ב) שסובר שאף כשישנם ישראלים אחרים המתברכים, חובה על ישראל זה לבוא ולהתברך אף הוא. דזה שייך רק לאופן הב', שיש ענין בשני עצמו, היות וביכולתו להוסיף עצמו לענין שיוצר הראשון (ובענינו – הכהן). על אף שאין חסר בראשון כלום אם לא יסייע לו שני זה (וכדלעיל, שיש עוד חפצא שחל עליו המצוה).

לפי"ז נמצא מובן כל שהיה דרוש ביאור בתחילה. דבאמת הסברא בדעת ההפלאה היא כאופן הב', שישנו ענין במי שמחבר עצמו לראשון המקיים את המצוה גם אם הראשון אינו זקוק לו. ולכן (א) סבר שאף כשיש ישראלים אחרים המתברכים מהכהנים, עדיין

יש חיוב על ישראל האחר להתברך. דמצד עצמו יש חיוב, ולא רק כהשלמה לכהנים. (ב) ג"כ מובן מדוע לא הוכיח מהתוס' בחגיגה שהביא בדבר אברהם, משום ששם ההוכחה היא מכך שיש להיזהר מהיסח הדעת, וזה אינו משמע כאופן הב', מכיון שאפ"ל שבאמת הפשט הוא כאופן הא', וזה שאסור להסיח דעתו הוא משום שהדבר יגרום שהוא – המתברך – לא ישלים את המצוה שיש לכהנים. אך אי"ז ענין בו עצמו. לכן הביא ההפלאה את המקור שיש חיוב להתברך מהכהנים מהחרדים (ששם מובא שיש רק חיוב להתברך, ואינו נכנס לבאר באיזה אופן הוא חיוב זה), ומביא את הדוגמא מיבם יבמה, דבזה מתבאר שלמד שהחיוב הוא כאופן הב' בחקירה, כנ"ל¹².

ד.

ביאור הדבר אברהם בחרדים ובהבנת ההפלאה בחרדים

והנה הדבר אברהם (כנ"ל) ביאר שיטתו בהבנת החרדים, שאין מצוה כלל על ישראל להתברך, אלא שכאשר יש כהן המברך, עליו לסייע לו להשלים חובתו (כאופן הא'), וז"ל: "אבל על ישראל אין חיוב כלל לחזור אחר ברכת כהנים. . . אלא שהמצוה הוא רק שאם הכהנים מברכים ישמעו ויכוונו לבם להתברך מהם".

אך בהבנת ההפלאה בחרדים, הבין הדבר אברהם (וכן העמק ברכה, נשיאות כפים, ז) שהוא בשונה ממש מהנ"ל. דההפלאה הבין בחרדים שיש מצוה גמורה על ישראל להתברך מן הכהנים, ממש כפי שיש על הכהנים מצוה לברך את ישראל (ואי"ז רק שיש חיוב וענין בישראל שישלים מצות הכהנים (היינו, חיוב הבא כתוצאה מכך שהכהן מחוייב), כאופן הב', וכפי שהבין רבינו לעיל בהבנת ההפלאה בחרדים), וז"ל: "הגאון בעל ההפלאה נראה שתפס. . . דמצוה דישראל דמיא למצוה דכהנים ממש".

¹² עיין לקמן, שמלשון המב"ט והחרדים מוכח לכאורה כדברי רבינו בהבנת ההפלאה והחרדים.

ה.

קושיותיו על הבנת ההפלאה בחרדים (לשיטתו)

לפי"ז ממשיך הדבר אברהם, ומקשה ומבאר כו"כ ענינים:

א. לשון החרדים משמע כהבנתו שלו, שאין בישראל שום ענין להתברך כי אם רק להשלים חיוב הכהנים. ודלא כהבנת ההפלאה בחרדים. דזה לשון החרדים: "וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה".

עיקר קושייתו היא מכך שבחרדים מבואר שהחיוב על ישראל הוא לכוון ולקבל את ברכת הכהן, ולא שיש לו חיוב לחזור אחר הכהן שיברכו (דלהפלאה בחרדים כפי שהבין הדבר אברהם - הרי יש על ישראל מצוה גמורה להתברך, וממילא צריך ישראל לחזור אחר הכהן שיברכו, בכדי שיוכל הוא - ישראל - לקיים את מצותו (לפני שהתברך כבר פעם אחת)). ולכאורה ג"כ מלשון החרדים "הם נמי בכלל המצוה" משמע שהענין בישראל הוא חלק ממצות הכהנים, ולא שיש להם מצוה בפ"ע.

ב. הריטב"א (סוכה לא ב. ד"ה מאי לאו) כתב בענין חיוב ישראל להתברך בברכת הכהנים: "וכענין שמצינו בכהן שעולה לדוכן שאינו מצווה אלא לברך פעם אחת, כדאמרינן התם בפרק ראווה, דאי בעי מצלי ואי לא בעי לא מצלי, לומר שאין הכהנים מצווין לברך את ישראל בעשה אלא פעם אחת, ואף על פי כן אי בעי הדר ומצלי אין בזה משום בל תוסיף. וליכא למימר שעושה להוציא לאחרים, דליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא".

והנה, לפי הבנתו (של הדבר אברהם) בחרדים, יוצא שדברי הריטב"א אינם סותרים את דעת החרדים. משום שלפי שניהם, אין על ישראל חיוב כלל להתברך, וממילא אי"צ ישראל לחזור אחר הכהן ע"מ שיברכו¹³. אולם כפי שהבין (הדבר אברהם ב) ההפלאה

¹³ וביאר הדבר אברהם, שאמנם להבנתו בחרדים כן יש מצוה אם הכהן יברך והישראל ישלים ברכתו, אך בכ"ז מתאים זה עם לשון הריטב"א "ליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא", משום שכאן מדובר גבי הצורך

בחרדים, שיש מצוה גמורה על הישראל להתברך מהכהן, הרי לפי"ז יוצא שהחרדים חולק על הריטב"א. דהא הריטב"א כתב במפורש שאין על הישראל חובה כלל בברכת כהנים (דלכן אין לומר שמה שמברך הכהן הוא בכדי להוציא עוד ישראלים ידי חובתם בברכה). וכיצד יתכן לומר שיחלוק החרדים על הריטב"א, שהיה מראשוני המפרשים?

1.

תירוץ קושיות הדבר אברהם על ההפלאה בדעת כ"ק אדמו"ר הנ"ל

בלקו"ש חי"ז (הנ"ל ס"ג) ביאר כ"ק אדמו"ר את הבנת ההפלאה בדעת החרדים (כאופן הב' בחקירה דלעיל ס"ב), דלא כפי שביאר זאת הדבר אברהם. והוא, שאמנם יש חיוב על הישראל להתברך, אך אין זה חיוב מצוה ממש (דלכן אינו חייב לחזור אחר הברכה), אלא מכיון שהכהן מחוייב לברך את הישראל, אזי על הישראל יש חובה לבוא ולהשלים את חובת הכהן, וזהו ענין מיוחד בו ולא רק כהשלמה לכהן. אך סו"ס אי"ז מצוה גמורה בפ"ע כפי שהבין הדבר אברהם בהבנת ההפלאה החרדים כנ"ל.

ובלשונו (שם אות ה, גבי חיוב האב לחנך את בנו. מובא כאן בתרגום חופשי): "כיון שהאב חייב לחנך את בנו לקיים את המצוה, הרי למרות שקיום המצוה ע"י הבן הוא עקב החובה המוטלת על האב, בכל זאת פעולת המצוה מתקיימת בשלימות ע"י הקטן עקב הציווי, ולכן הוא נחשב חייב בדבר".

לפי"ז אפשר לתרץ כל הקושיות שהקשה הדבר אברהם על הבנת ההפלאה בחרדים. דהנה י"ל כדברי רבינו, שההפלאה הבין בחרדים דלא כפי שטען הדבר אברהם שזו מצוה ממש על הישראל, אלא שיש חיוב על הישראל מצד עצמו לסייע לכהן לקיים את מצותו כנ"ל. וא"כ נמצא שכל הקושיות לא קשיא מידי, כדלקמן:

לחזור אחר הכהן שיברך. ובזה בוודאי לא מחוייב הישראל, אפי' אם צריך להשלים את חיוב הכהן, כהדבר אברהם בחרדים.

ועיין לקמן דעת רבינו בהערה 39 בשיחה דחי"ד שתובא לקמן, דלא כהדבר אברהם בריטב"א.

א. מה שהקשה מלשון החרדים דמשמע שאין הישראל צריך לחזור אחר הכהנים, ושאין לו מצוה פרטית בפני עצמו - ראשית, אין הכי נמי שאין לישראל מצוה גמורה בפ"ע להתברך, כי אם שיש עליו חובה המתחילה מחמת שישנו כאן כהן שיש עליו חיוב לברך, וממילא הדבר משליך לגבי הישראל כנ"ל. ובענין חיוב הישראל לחזור אחר הכהן - הנה לכאורה יש לדייק בלשון החרדים שישנו חיוב כזה, ודלא כדיוק הדבר אברהם.

והוא, דלשון החרדים הוא: "וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לקבל ברכתם כדבר ה'". ולכאורה, מהו הצורך להדגיש שזהו כדבר ה' - זה משום שבכך בא להדגיש שאין הענין רק שישלים את החיוב שיש לכהן (בכך שלא יסיח דעתו), אלא שישנה מטרה מצד עצמה בכך שהישראל יתברך, והוא ברכתם כדבר ה' (דזהו כמו מצות חינוך. ששם יש מטרה במתחנך עצמו), וממילא נחשב זה שיש חיוב על הישראל עצמו שיתברך (ודלא כבמצות פו"ר, ששם האשה היא רק האמצעי ואינה המטרה במצוה, ולכן אין עליה חיוב מצד עצמה אלא רק כדי להשלים את חובת בעלה וכ").

כלומר, מחד לא הביא החרדים את הענין שבישראל בתור מצוה בפני עצמה, משום שבאמת אי"ו מצוה גמורה לישראל. אך מאידך הדגיש שזה שהישראל מתברך הוא "כדבר ה'". היינו שיש דגש במטרת המצוה, והיא שהישראל יתברך. דגם בזה שהוא יתברך ישנו ענין במצוה זו, ולא רק שהכהן יברך והוא לא יסיח דעתו.

וראה בהדגשה יותר מלשון המבי"ט (שיש שהביאוהו כמקור לדברי החרדים), דכתב (מצוה ט"ו) וז"ל: "הכהן שיברך את ישראל וישראל יקבל ברכתו, ולא יאמר מה יועיל ברכת הדיוט זה, מפני שהם בכלל המצוות".

דבזה צריך להבין, מה ראה המבי"ט להביא ענין זה ש"לא יאמר מה יועיל ברכת הדיוט זה", והרי ישנם עוד דינים רבים מעין דין זה שאפשר היה למבי"ט להביאם, ובכ"ז לא הביאם, אע"פ שהם חשובים וכו' (כהדין שצריך הכהן לברך באהבה דווקא¹⁴, ועוד).

¹⁴ עיין לקו"ש ח"ג, הוספות לחג השבועות, הערה 17, במש"כ אדה"ו בשולחנו שלא יהיה הכהן שונא להישראל המתברך. דאין לדייק בכך שלא יהיה שונא אך אי"צ שיהיה אוהב, אלא 'באהבה' דווקא בעיניו, עיי"ש.

ובפרט שבכל מניין המצוות שמונה שם המבי"ט (כ"ח מצוות ששייך לאדם לקיימן בכל יום) לא הזכיר כלל ענין פרטי כדוגמת זה?¹⁵

אלא די"ל, שבזה בא להדגיש כנ"ל, שהחיוב במצוות ברכת כהנים אינו רק על הכהן אלא גם על הישראל (אמנם לא כמצוה בפ"ע, כפי שביאר הדבר אברהם בהבנת ההפלאה בחרדים, וכן העמק ברכה בחרדים, אך מ"מ ישנו חיוב על הישראל עצמו, וזה כתוצאה מהמצוה הכללית שאצל הכהן). דבכך שנכנס לדון בכוונת ומחשבת הישראל בזמן הברכה, בא להדגיש את מטרת המצוה, שיש ענין שיתברך ושלא יתייחס לה כברכת הדיוט. שהרי הוא מקיים חלק חשוב שחל עליו מצד עצמו במצוה, ולא רק ענין טכני שולי. ולכן יש להדגיש לו כיצד עליו להתנהג כלפי הברכה, בכדי לבטא את מטרת המצוה גם כלפי הישראל (משא"כ בפו"ר, שאין ענין מהותי באשה אלא טכני בלבד (שאמנם צריכה לקיימו, אך אינו תוכני כי אם מעשי גרידא)).

ב. מה שהקשה שמשמע מהריטב"א דלא כההפלאה בחרדים, דהריטב"א נקט בבירור שאין חיוב כלל על הישראל מצד עצמו להתברך, אלא "מצוה דכהן הוא" (והרי אין שייך שהחרדים יחלוק על הריטב"א) - הנה בספר עמק ברכה (נשיאות כפים, ז) הביא מקור לדעת החרדים אליבא דההפלאה מהראב"ד למס' תמיד (פ"ו מ"ב), שהביא מספר המקצועות, שכתב גבי כהן שנמצא בבית שיש בו נדה, שאסור לו לעלות לדוכן שמא נגע בחפץ שנטמא מהנדה.

וז"ל הראב"ד: "ובספר מקצועות מ"כ היכא דאיכא נדה בביתא דכהן אסור ליה למיסק לדוכן כל אימת דאיתתא בנדתה, דחיישינן דלמא נגע במידי דנגעה היא ואתי לאטמויי. דאמר ר' יודן כל כהן שנושא כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה, ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, הרי תפלתו על ישראל תועבה. . ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן. .". דמכך משמע שיש חיוב (כלשהו) על הישראל להתברך, והחרדים (אליבא

¹⁵ אלא אם כן מפרט כיצד ישנה אפשרות לקיים את המצוה באופן אחר, אך אינו מפרט שום פרט מסויים במצוה.

דההפלאה) אזיל לשיטה זו. וממילא אין להקשות מדעת הריטב"א, משום דמוכח שהוא מחלוקת הראשונים, והחרדים נקט כדיעה א'.

אמנם העמק ברכה הביא זאת בתור מקור להבנתו בחרדים שעל הישראל יש מצוה ממש להתברך, וכלל אי"ז פרט במצות הכהן, כי אם מצוה אחרת לחלוטין. אמנם גם לביאור רבינו מתאים מקור זה, כנ"ל.

ז.

קושיא על הבנת הדבר אברהם בהפלאה, והביאור עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר

עוד הוסיף הדבר אברהם וביאר, דלפי הבנת ההפלאה בחרדים (אליבא דהד"א) שיש מצוה גמורה על הישראל להתברך, נמצא שלאחר שהתברך הישראל פעם א', שוב אינו חייב לחזור אחר כהן שיברכו פעם נוספת כפי שאין הכהן חייב לברך ברכת כהנים לאחר שכבר בירך פעם אחת (כנ"ל בריטב"א. ולפי"ז מבאר שי' רש"י, עיי"ש).

ע"כ יש להקשות, דאם כך הם פני הדברים, מדוע לא הביא זאת ההפלאה כתירוץ וחילוק נוסף בקושיא שעל דברי ר"י בתוס' (הובא לעיל ס"א), דהיה מבאר שבב' הסוגיות מיירי כשעולה עם שאר כהנים, אלא שהמבואר בגמ' שיש איסור עשה בישראל שעלה לברך ברכת כהנים, הוא דווקא כאשר עוד לא התברך אפי' פעם אחת. דאז מונע מעצמו את המצוה להתברך (העולה מהפסוק "אתם" - ולא זרים, כנ"ל שם). ומה שביאר ר"י בתוס' שהאיסור הוא רק משום ברכה לבטלה, היינו כאשר כבר התברך הישראל פעם א', דאז אין עליו מצוה להתברך כלל.

מכך שלא חילק ההפלאה כך, מובן שלא למד כפי שהבין הדבר אברהם בדבריו. אלא למד כדברי רבינו לעיל, שעל הישראל יש חיוב להשלים מצות הכהן, וזהו חיוב עליו ממש ולא רק כפרט במצות הכהן, אך סו"ס אי"ז מצוה שמחוייב בה לכתחילה מצ"ע. ולכן אין לחלק כנ"ל בין המדובר בגמ' למדובר בתוס'. משום שאף בפעם השניה חלה על הישראל החובה להתברך מהכהן. דאף שכבר התברך, מ"מ כעת ישנו כהן המקיים מצותו, ועליו מוטלת החובה לסייע לו בכך.

ח.

חקירת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ד והתאמתה לחקירה הנ"ל

בלקו"ש חי"ד (שיחה ד' לפ' עקב) מבאר כ"ק אדמו"ר ג' דרגות במצות תלמוד תורה (של אשה, ובכלל):

א. לימוד ע"מ לידע את המעשה אשר תעשה. דאמנם הלימוד הוא בכדי לדעת המעשה, אך מ"מ חל בזה מעלת לימוד תורה (ע"ד גוי הלומד את דין ז' מצוות בני נח).

ב. השתתפות האשה בלימוד התורה של בעלה ובניה, שמסייעת להם וכו'. דבכך היא נעשית חלק לא רק במצות לימוד תורה סתם, כאופן הא', אלא בלימוד תורה של מצווה ועושה' (שהרי בעלה ובניה מחוייבים בלימוד תורה), אך עדיין אינה מחוייבת לסייע, כדלקמן.

ג. אדם הלומד תורה, שהוא עצמו מצווה בדבר (ולא רק שנעשה חלק בלימוד של אחר המצווה).

ובאופן הב' גופא שם, מביא רבינו ב' אופנים ללמוד. ע"ד דברי הר"ן שלאשה יש חלק במצות פו"ר שמקיים הבעל: א. יש לה מצוה סתם בכך שנעשית מסייעת למצות הת"ת או פו"ר של בעלה. ב. יש לה חלק במצות הת"ת או פו"ר של בעלה.

והנה לכאורה גם האופן השני בזה אינו כביאור רבינו בשיחה דחי"ז (דלעיל ס"ג וס"ח, שביאר כאופן הב' בחקירה שם). משום ששם ביאר שנוצר חיוב על הקטן (כי לא רק משלים את אביו, אלא הבן הוא מטרת המצוה כדלעיל). היינו, דאין זה רק רשות, כי אם חובה. משא"כ באופן הב' כאן אין חיוב על האשה לסייע לבעלה ולבניה, אלא שאם רוצה - מסייעת, ויש לה חלק במצוה, כדמוכח ממה שהביא רבינו בהמשך השיחה דחי"ד את דברי אדה"ז בשולחנו בענין ברכת התורה ע"י האשה, שלא כתב שזהו משום שמקיימת מצות ת"ת בזה שמסייעת לבעלה ובניה, וביאר רבינו שזהו לפי שאין עליה חיוב בכך, אלא רק רשות. משא"כ לימוד תורה ע"מ לידע את המעשה אשר תעשה (וכן לגבי פו"ר, גם אם לאשה יש חלק במצוה ממש, עדיין אי"ז חובה אלא אם רוצה לסייע. עיי"ש בהוכחה לכך מקושיית המפרשים על הר"ן).

עוד נראה לומר, שהצד הא' בחקירה שבחי"ד ("מצוה סתם"), הוא כהצד הא' בחקירה שבחי"ז. אלא שהחילוק הוא, שבחי"ז בא לבאר האם ישנו חיוב על האדם להשלים את המצוה של האחר, ולכן מבאר באופן הא' שם שאין לו שום חיוב מצד עצמו אלא רק כחלק מחיוב האדם האחר, משום ששם דן מדוע שייך לחייב את הקטן במצוה, ולכן מביא את האופנים מהי רמת החיוב. ובחי"ד בא לבאר שכאשר כן משלים את האחר, מה נחשבת לו ההשלמה. ובזה ביאר באופן הא' שההשלמה נחשבת לו כ"מצוה סתם". ובזה הביא לבאר בב' אופנים וכדלעיל.

וזה מתאים עם מה שבשיחה בחי"ז, לאחר שמביא את הצד הא' בחקירה, שהחובה על המשלים היא כחלק מהמצוה שישנה על מי שאותו הוא בא להשלים, ואינה מצוה עליו בפ"ע, מביא בהערה מס' 47 גבי אשה המסייעת לבעלה שמחוייב לקיים פו"ר, וז"ל: "ואפילו את"ל שזהו בגדר מצות פו"ר (היינו כצד הב' בחקירה שבחי"ד, שיש על המשלים חלק מהמצוה של מי שאותו הוא בא להשלים (ובפו"ר - לאשה יש חלק במצות פו"ר שמקיים הבעל) ולא מצוה סתם. הערת המעתיק). .". עיי"ש. היינו, שבפשטות האופן הא' בשיחה שבחי"ז הוא כאופן הא' בשיחה שבחי"ד, שעל המשלים ישנה מצוה סתם (אלא שאינו מחוייב מצד עצמו וכו'). אך גם האופן השני בחי"ד, אינו בא לרמת האופן השני בחי"ז, כעולה מהערה זו (שהובאה גבי האופן הראשון בחי"ז, לפני האופן השני) וכמבואר לעיל.

ט.

דיוק בלשון כ"ק אדמו"ר בשיחה דחי"ד

בלקו"ש שם (חי"ד הנ"ל), בהערה 39 (בענין גדר השתתפות האשה במצות לימוד התורה של בעלה, בכך שמסייעת לו, דבזה יש לה חלק במצות הת"ת שלו) כתב כ"ק אדמו"ר, וז"ל (הערה זו היא קודם לביאורו של רבינו בב' אופנים את גדר מצות הסיוע (אות ז שם), והוא עפ"י ההבנה שנעשית חלק מהמצוה עצמה, וכמסקנת השיחה שם): "וכ"ה בנוגע לברכת כהנים, שגם לבני ישראל השומעים את הברכות יש חלק בהמצוה, מאחר שהכהנים צריכים להם (כדי לקיים מצותם) שיהיה למי לברך. וראה חרדים. . . וישראל העומדים כו' ומכוונים לבם לקבל ברכתם כו' הם נמי בכלל המצוה". . ולהעיר

מחי' הרשב"א (המיוחס לריטב"א) . . "דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא".

והנה יש לדייק בזה, מה שהשווה את המדובר בפנים השיחה לדעת החרדים ("וראה חרדים . . "וישראל העומדים . . ") בלבד, ולא השווה זאת גם לדעת ההפלאה, כפי שהשווה בשיחה דחי"ז הנ"ל (הערה 55, הובאה לעיל ס"ג: . . ועפ"ז תובן דעת החרדים . . וההפלאה . . שיש מצות עשה על הישראל שיתברך. ובהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום . . "). דוהו משום שדברי ההפלאה מתאימים דווקא למבואר בשיחה דחי"ז, ולכן שם השווה. אך אינם מתאימים למבואר בחי"ד, ולכן כאן השווה רק לחרדים ולא להפלאה.

והוא, דהנה כמבואר לעיל, בשיחה דחי"ז הובאו ב' אופנים בחיוב שיש על המתברך להשלים את המצוה של המברך, והאופן השני הוא שישנו חיוב עליו מצד עצמו כו' (אלא שאינו מצוה ממש, כנ"ל בארוכה). בזה, מתאים להשוות את דברי ההפלאה. משום שהוא סובר שישנו חיוב על האדם מצד עצמו להשלים את מצות המברך, דאם לא תבאר כן בהפלאה, אזי יחזרו ב' הקושיות שהובאו בתחילה על דברי ההפלאה (ס"ב. וכן הדיוק בהערה דחי"ז בזה שמביא דווקא את הדוגמא מיבם ויבמה, ולא את הדוגמא ממצות פ"ר, הנ"ל).

אך בחי"ד, הנה ב' האופנים המובאים בשיחה אינם מתאימים לדעת ההפלאה. שהרי לפי ב' אופנים אלו אין על האדם המתברך חיוב מצד עצמו כלל, אלא כל הענין הוא שהוא משלים את החיוב הקיים אצל המברך (וכל החילוק הוא האם זוהי מצוה סתם, או שחלק ממצות המברך. אך ודאי אינה מצוה עצמאית למשלים, כנ"ל ס"ח). וממילא א"א היה להביא את דעת ההפלאה בחי"ד (דלאופן זה יוקשו ב' הקושיות והדיוק דלעיל), אלא רק את דעת החרדים, שבלשונו אפשר להסביר שאין חיוב על המתברך מצד עצמו אלא הכל הוא פרט בחיוב המברך (כפי שמסביר הדבר אברהם בחרדים. אולם בהפלאה אין חולק שכוננתו להסביר בחרדים שישנו חיוב בפ"ע למתברך, וכל החילוק הוא האם זו מצוה גמורה או לא).

לכן לא היה שייך להביא את ההפלאה בשיחה דחי"ד. משום שכל האופנים בשיחה אינם מתאימים לשיטתו. משא"כ החרדים, כנ"ל.

י.

ביאור סיום דברי הריטב"א בב' אופנים

עוד יש להוסיף ולדייק בלשון רבינו בהערה שם. דהנה כתב: ". ולהעיר מחי' הרשב"א (המיוחס לריטב"א) . . "דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא". היינו, שהמבואר בהערה אינו כדעת הריטב"א.

לשון זו אף היא לא הובאה בהערה דחי"ז הנ"ל. ויש לבאר הטעם לכך, דכוונת רבינו במה שהדגיש שהריטב"א חולק על המבואר בשיחה, היא לאפוקי מביאור הדבר אברהם בלשון הריטב"א.

דהנה, בביאור דברי הריטב"א "מצוה דכהן הוא" כתב הדבר אברהם: "ובמ"ש דמצוה דכהן הוא, ר"ל דמצוה זו דחזרה אחר ברכת כהנים, דכהן הוא ולא של ישראל". היינו, שהדבר אברהם סובר שכוונת הריטב"א בסיום דבריו היא לשלול סברא שהישראל צריך לחזור אחר הברכה, אלא רק "מצוה דכהן הוא" לחזור אחר הברכה, משום שהוא מצווה לברך.

אמנם רבינו ביאר ש"מצוה דכהן הוא" היינו שהמצוה דברכת כהנים שייכת לכהן ולא לישראל (ואין הכוונה למצות החיזור, כהדבר אברהם). ולזאת בא רבינו ושולל את הבנת הדבר אברהם, וכדלקמן.

לדעת הדבר אברהם הנ"ל, הריטב"א אינו חולק על הגדר המבואר בחי"ד. משום שלפי ב' האופנים בחי"ד, עדיין אין על הישראל מצוה לחזור אחר הכהן שיברכו (בין אם כשיתברך תהיה לו מצוה סתם, ובין אם יהיה לו חלק במצוה של הכהן). שהרי סו"ס אין עליו חיוב מצד עצמו, אלא הכל הוא כחלק מהחיוב שיש על הכהן. ורק מהאופן השני בחי"ז, וכן הבנתו בהפלאה בחרדים, שלפני שהתברך יש חיוב על הישראל מצד עצמו להשלים את מצות הכהן ולקבל את הברכה, אינו מתאים לריטב"א¹⁶.

¹⁶ וכדלעיל ס"ח החילוק בין האופן הב' בחי"ז להבנת הדבר אברהם בהפלאה בחרדים.

אמנם רבינו סובר, כמבואר לעיל, סובר שאין זו כוונת הריטב"א בסיום דבריו. אלא מה שבא לומר הוא שהמצוה דברכת כהנים שייכת רק לכהנים ולא לישראל כלל. לפי"ז, כבר על המבואר באופן השני שבחי"ד חולק הריטב"א. משום שהאופן השני הוא שאמנם אין על ישראל חיוב מצד עצמו להתברך, אך כחלק מחיוב הכהן צריך הוא להתברך ובכך מקיים הוא חלק ממצות הכהן - דבר שאינו שייך לפי הריטב"א. לכן הביא רבינו את דברי הריטב"א כחלוקים על המבואר בשיחה שבחי"ד ולא בחי"ז (שלאופן זה פשיטא ולכו"ע דפליג על הריטב"א). לאפוקי מביאור הדבר אברהם בריטב"א, שלפיו יוצא שרק כשיש חיוב על הישראל, אז חולק הריטב"א על המבואר בשיחה. ולא לפי הגדר המבואר בחי"ד, שיש רק מצוה אם יתברך (ובזה מובן ג"כ ההדגשה בהערה במילים "מצוה דכהן הוא". דבכך בא לרמוז שלמד דלא כהדבר אברהם).

יא.

דעת המהר"י אסאד בשיטת החרדים

בענין זה דחיוב הישראל להתברך ולהשלים את מצות הכהן, מצינו ביאור נוסף באחרונים בדעת החרדים גופא, בנוסף על ביאור ההפלאה וכו'. והיא דעת המהר"י אסאד שכ' (שו"ת יהודה יעלה, או"ח ח"א סימן מו) וז"ל: "מלבד זה מה שהקדים שמצוה הזר להתברך כנ"ל, וע"כ כוונתו רק שהזרים הם בכלל המצוה, דייקא בכלל לפי שזולתם א"א לכהנים לקיים המצוה שעליהם כה תברכו. א"כ מקבלי הברכה הם מסייעים ידי עושי המצוה. אבל משום זה לא מקרי מצוה עשה על הזרים". והאריך להוכיח דלא כהפלאה בחרדים דהוי מצוה.

ונראה כוונתו, דחלק הישראל במצות ברכת הכהנים הינו פחות, יותר אף מכפי שביאר הדבר אברהם בחרדים. דכוונתו לומר שלא רק שאין על הישראל חיוב מצד עצמו להתברך, אלא שאין עליו חיוב כלל וכלל, אפי' לא כחלק מהחיוב דכהן לברך. ולשון החרדים "וישראל". הם נמי בכלל המצוה" אין משמעו שיש על הישראל מצוה כל שהיא כחלק מברכת כהנים, אלא המשמעות היא שללא הישראל - לא יכול היה הכהן לקיים את מצותו. אך הקשר של הישראל למצוה הוא טכני בלבד.

י.ב.

ביאור מחלוקתו עם שאר המפרשים בשיטת החרדים (בדא"פ)

ויש לבאר בדרך אפשר סברת המהר"י אסאד והחולקים עליו, והיא עפ"י המבואר בלקו"ש ח"כ (שיחה ג' לפ' ויצא, אות ד) בענין מחלוקת ר"א ושאר תנאים האם מכשירי מצוה דוחים את השבת. דלר"א דוחים, ולשאר תנאים לא דוחים. וביאר בזה רבינו, דדעת ר"א היא שמכיון שא"א לעשות את פעולת המצוה ללא ההכשר, אזי גם ההכשר מקבל גדר של מצוה, ולכן דוחה שבת. אך שאר התנאים ס"ל דזה שאין המצוה יכולה להתקיים ללא ההכשר הוא ענין טכני, ואין זה גורם שההכשר יחשב למצוה וכדו'. וממילא, היות ואין זה מצוה, אין כל היתר לחלל את השבת בשביל הכשר המצוה.

לפי"ז אפשר לבאר את מחלוקת מהר"י אסאד ושאר המפרשים בשיטת החרדים. דשאר המפרשים נקטו ע"ד דעת ר"א הנ"ל. ולכן סברו שמכיון שא"א לקיים את מצות ברכת כהנים ללא הישראל, והישראל הוא 'מכשיר מצוה', הנה בזה חל על הישראל עצמו גדר מצוה (ובזה יש כמה אופנים, האם זו מצוה גמורה וכדו', כנ"ל באריכות).

אך מהר"י אסאד הסביר ע"ד דעת שאר התנאים הנ"ל בשיחה. ולכן סבר שאע"פ שא"א לקיים את המצוה דברכת כהנים ללא הישראל, וממילא הוא נחשב כ'מכשיר' למצוה, מ"מ אין בכך כדי לגרום לישראל עצמו להיות חלק מהמצוה, אלא הוא מכשיר הנצרך למצוה באופן מעשי בלבד.

י.ג.

סיכום השיטות

לאחרי כל השקו"ט באריכות דלעיל, ראיתי לנכון להביא בפני הלומד סיכום ברור של השיטות המובאות כאן בענין חובת הישראל להתברך בברכת כהנים (וממילא חובת המשלים את מצות חבירו בכל המצות, להשלימה לו). יען יהיו הדברים סדורים אצל הלומד דבר דבור על אופנו:

בגדר 'הכשר מצוה', מצינו כמה אופנים:

- א. אין חלים על הכשר מצוה דיני המצוה עצמה כלל.
 - ב. בהכשר המצוה יש ענין כחלק מגדרי המצוה, אך אינה מצוה בפני עצמה (אלא 'מצוה סתם').
 - ג. הכשר המצוה נחשב כחלק מהמצוה לה הוא הכשר, ולא סתם מצוה. אך גם זאת כחלק מהחיוב של המצוה, ולא כחיוב עצמאי להכשר המצוה.
 - ד. מכיון שיש ענין ומטרה בהכשר המצוה, ולא רק שבלעדיו לא תתקיים המצוה, הנה המכשיר נעשה כמחוייב מצ"ע בהשלמת המצוה והכשרתה.
- בדעת החרדים גבי חיוב ישראל להתברך בברכת כהנים, מצינו ג"כ כמה אופנים¹⁷:
- א. אין על ישראל חיוב כלל, ולא חל עליו שם מצוה אפי' לא אגב הכהן (מהר"י אסאד (לעיל ס"י-י"א). יובן עפ"י אופן הא' ב'הכשר מצוה' לעיל).
 - ב. על סיוע ישראל לכהן יש שם מצוה סתם, ואי"ז חיוב עצמאי לישראל אלא פרט בחיוב הכהן (אופן הא' בשיחה דחי"ד (לעיל ס"ח), כאופן הב' ב'הכשר מצוה'. ולא מצאתי שיטה במפרשים דס"ל הכי).

¹⁷ עיין בספר ברוך ומקודש, בפתיחת הספר, שליקט את השיטות בנידון. וראה שם עוד כמה ביאורים. אך לא הביא שם את ביאור רבינו (בלקו"ש חי"ז וחי"ד הנ"ל), וכן לא ביאר גדר השתתפות ישראל במצות הכהן.

ועיין לקו"ש חל"ח בהוספות לפ' נשא (ע' 191), האם גם על ישראל יש מצוה להתברך, שמציין שם לספר יסודי ישורון שמלקט ג"כ כו"כ שיטות (שו"ת לבוש מרדכי, דבר אברהם, שו"ת מהרי"א ועוד).

ג. אם מתברך הישראל, חל עליו שם המצוה עצמה של הכהן - מצות ברכת כהנים. ברם, אין זה חיוב עליו באופן פרטי אלא כחלק מחיוב הכהן, וממילא אינו חייב לחזור אחר כהן שיברכו (דעת רבינו בהערה 39 בחי"ד הנ"ל, וכן דעת הדבר אברהם (לעיל ס"י). אופן הב' בשיחה דחי"ד, כאופן הג' ב'הכשר מצוה').

ד. ישנו חיוב על הישראל להתברך, וחיוב זה אינו רק כחלק מחיוב הכהן, אלא הוא ענין עצמאי בישראל. אמנם, מצוה גמורה אינה. כי אם חיוב על הישראל כתוצאה ממצות הכהן (אופן הב' בשיחה דחי"ז, וזו דעת רבינו בהערה בשיחה שם (הערה 55), כאופן הד' ב'הכשר מצוה').

ה. יש על הישראל מצוה גמורה להתברך, ממש כהמצוה שיש לכהן לברך את הישראל (הדבר אברהם בהבנת ההפלאה בחרדים (לעיל ס"ד). העמק ברכה בחרדים (לעיל ס"ו).

יד.

פסק אדה"ז בשולחנו

בשו"ע אדה"ז סימן קכח ס"ב, פסק אדה"ז וז"ל: "זר שנשא את כפיו אפילו עם הכהנים עובר בעשה. שנאמר דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל, ולא זרים. ולא הבא מכלל עשה עשה".

מזה משמע, שאדה"ז חולק על ביאור ההפלאה וסובר שבכל מקרה שבו הישראל נושא את כפיו, עובר בעשה. דלהפלאה הוא רק כאשר הוא נושא את כפיו יחד עם הכהנים, דאז הוא מונע מעצמו להתברך מהם. ואילו אדה"ז כתב: "אפילו עם הכהנים", ולא "רק" כנדרש לפי ההפלאה.

וכן אין משמע כתירוץ הרמ"א, הסובר שדווקא כאשר עולה לבדו עובר בעשה, אך כשעולה יחד עם כהנים אחרים אינו עובר אלא משום ברכה לבטלה.

(ונראה דזאת בא אדה"ז לשלול בלשונו "אפילו עם הכהנים")¹⁸.



¹⁸ ולהעיר, דבשיחה (לקו"ש חי"ז שיחה ד' לפ' קדושים הנ"ל, בהערות) מביא כ"ק אדמו"ר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו, האם דבר המוכרח כהקדמה למצוה נחשב כשייך למצוה עצמה, או שלא. דלהרמב"ם נחשב כמצוה (וכמו שכ' הרמב"ם דקטן יכול לברך לאביו, דמזה מוכח שלדעתו חייב הקטן מדרבנן במצות חינוך, עיי"ש הערה 25), והראב"ד סובר שלא נחשב כמצוה (שם).

ובהערה 54, גבי חיוב האשה בשלמי חגיגה ברגל: "וי"ל דגם בזה הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי. דבהל' חגיגה (פ"א סה"א) כתב הרמב"ם "ונשים חייבות במצוה זו". והראב"ד כתב "לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה". ובלח"מ (וראה כס"מ) שם, דהרמב"ם לא ס"ל כרש"י אלא כפי' התוס' וכאביי, והראב"ד טעמו "דכיוון דאין חיוב על האשה אלא על הבעל לא היה לו לומר ונשים חייבות במצוה זו". ועפ"ז רש"י ותוס' וכן הרמב"ם והראב"ד. . לשיטתייהו אזלי במצות חינוך אם ע"י זה הוא בגדר המצוה - נעשה מחוייב בדבר". ועיין ג"כ בהערה 68 מחלוקת נוספת לשיטתייהו דהרמב"ם והראב"ד.

ונראה להוסיף למחלוקת זו גם את המבואר בלקו"ש ח"כ שיחת ש"פ ויצא, ג, ששם מביא רבינו באות ז (ע' 139) את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד גבי שחיטת עכו"ם: דהרמב"ם פוסק "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמא במשא. . מדברי סופרים שהרי טומאת עבודה זה וטומאת תקרובתה מדבריהם", והראב"ד משיג ע"כ, וז"ל: "עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור, הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושד אותם לכלום אסף רוח בפניו". ומבאר בזה הגאון הרוגושושי, שלראב"ד השחיטה יכולה לקלקל ולהפוך את הבשר לנבילה רק כאשר השוחט הוא מציאות עפ"י הלכה ואילו הגויים הם 'רוח', העדר המציאות, ולכן אין שחיטתם יכולה לפעול עפ"י תורה לעומת זאת הרמב"ם ס"ל שהגויים הם מציאות עפ"י הלכה (ועיין בלקו"ש חי"ח שיחה ג' לפ' שלה, דמבאר שם הרבי בהערה 30 את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדברי הגאון הרוגושושי).

ותולה זאת שם האם מציאותם של בני נח היא בשביל התורה ובשביל ישראל, עד כדי שנעשים קשורים לתורה ולישראל וממילא נחשבים כמציאות תורנית עפ"י הלכה, או שלא. דלהרמב"ם קשורים, ולכן יש להם מציאות עפ"י הלכה. משא"כ לראב"ד.

ובשיחה (ס"ה שם) מבאר את ענין 'בשביל התורה ובשביל ישראל' ע"ד הסיוע למצוה, האם מקבל את תוקף ומעלת המצוה עצמה או לא. והוי ע"ד המחלוקת הכללית של הרמב"ם והראב"ד לעיל בענין הכשר מצוה האם הוא כהמצוה עצמה או לא. שנמצאו למדים ששיטת הרמב"ם היא שהכשר ומטייע מקבל את תוקף ומעלת הענין שאליו הוא מקדים ומכשיר, ע"ד כל המקומות המובאים עפ"י הלכה בהערות בחי"ז שם. וכן בענין 'בשביל התורה ובשביל ישראל', שמכך יוצא ג"כ נפק"מ לגבי שחיטת עכו"ם כדלעיל, משא"כ הראב"ד (ועיין בלקו"ש חי"ח שיחה ג' לפ' שלה (ע' 168) שמוסיף לבאר בדעת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל לגבי שחיטת עכו"ם, שפליגי ג"כ האם יש השגח"פ על גויים, שתלוי בב' האופנים דשייכות העולם והגויים לישראל, ועיין ג"כ לקו"ש חי"ג שיחה ב' לפ' בלק (ע' 172) שמאריך שם כ"ק אדמו"ר בביאור גדר הגויים לע"ל בשייכותם לגאולה, עיי"ש. ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ).

גדר היתר שבות במקדש

הני"ל

א.

מקור הדין

במס' עירובין (קב א-ב, ועוד שם) מבואר הדין ד'אין שבות במקדש'. וכגון (שם, ב): "מחזירין ציר התחתון במקדש, אבל לא במדינה (גזירה שמא יתקע בגרון או במקבות, דהויא מלאכה" - רש"י) . . תנו רבנן: ציר דלת שידה תיבה ומגדל, במקדש - מחזירין ("כגון שצריכין לו לדבר קרבן . . ואין שבות במקדש" - רש"י), במדינה - דוחקין . .".

וכתב רש"י (שם, א. ד"ה "נועלין בו"): "דשבות בעלמא הוא . . ואין שבות דרבנן במקדש, דלא גזרו שם".

בדין זה מצינו כו"כ ראשונים נוספים שביארו בבירור את טעם הדין, ומהם דעת הריב"ש (שו"ת סימן קסג, וכן ר' יהונתן, עירובין שם), שביאר דהטעם הוא משום שהכהנים זריזין הם, ובודאי יודעים להזהר ולהישמר מלבוא לידי איסור תורה, כך שממילא אין שייך כלל לגזור גזירה דרבנן מחשש שמא יבואו לאיסור תורה.

ב.

חקירה בגדר הדין

הנה בדין זה ד'אין שבות במקדש', יש לחקור מהו עומק הדין ומהותו. ומצינו בזה ב' אופנים לבאר¹:

¹ ע"ד החקירה שמובאת בלקו"ש חי"א - שיחה א' לפ' בא (ע' 34 ואילך), בענין היתר אוכל נפש ביו"ט, ועוד.

א. בכל מקום ובכל זמן קיים האיסור דרבנן שמשום שבות. אולם, במקום המקדש שבו ישנם סיבות לכך שלא יהיה איסור זה, הנה שם התירו רבנן את האיסור בשל הנסיבות. היינו, שבאמת האיסור מעיקרו קיים אף במקדש, אלא שהוא הותר.

לפי"ז עולה, שדין זה ד'אין שבות במקדש' אינו כ"כ לכתחילה. שהרי סו"ס יש איסור בדבר, אלא שהוא הותר, מחמת שהכהנים זריזין וכדו' (אין מכך נפק"מ לענין שעדיף יהיה להימנע מלעבור על שבות במקדש שבמעיקרו הוא איסור אלא שהותר, דהרי סו"ס הותר, וראה לקמן הנפק"מ)².

ב. במקדש לא חל מלכתחילה שום איסור זה דשבות (בהתאם לכללים שבזה, מתי אין חל האיסור³). היינו, לא שהיה איסור והתירו לעבור עליו במקרים מסויימים, אלא שבמקדש לא חל מעולם איסור כזה, וממילא העבירה עליו אינה ענין של דיעבד, כי אם מלכתחילה אפשר לעבור על איסור זה. שהרי מקום המקדש מושלל מעיקרו מאיסור זה, וממילא אין שייך לעבור עליו.

² ביאור זה מתאים לכאורה לשי' הראשונים דלעיל (ס"א), המבארים דהטעם לכך ש'אין שבות במקדש' הוא משום שכהנים זריזין כו'. דמשמע שמעיקר הדין יש במקדש איסור שבות, אלא שבאופן טכני אין לחשוש לו ולכן הותר (למרות שאפ"ל דהתירו מלכתחילה, היינו דיש סיבה מדוע מקום המקדש לא יחשב מקום שבו יש איסור).

³ ראה בארוכה באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'אין שבות במקדש'.

(ע"ד הדין שאין חיוב תרומות ומעשרות בחו"ל. שאין הכוונה בזה שבחו"ל התירו להימנע מלתת ת"מ, אלא שמעיקר הדין חו"ל אינו מקום ששייך בו כלל חיוב לתת ת"מ⁴).

ג.

דברי כ"ק אדמו"ר בענין כבוד המקדש

בלקו"ש חכ"א - שיחה א' לפ' ויקהל (ע' 238 ואילך) דן כ"ק אדמו"ר גבי מש"כ הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז הי"א-י"ב): "בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו יבוא הממונה של מקדש וידפוק על הכהנים שבבית המוקד והן פותחין לו . . ונכנס מבית המוקד לעזרה ונכנסו אחריו הכהנים ושתי אבוקות של אור בידם ונחלקו לשתי כתות, כת הולכת למזרח, וכת הולכת למערב והיו בודקין והולכין את כל העזרה עד שיגיעו שתי הכתות למקום בית עושי חביתין, הגיעו אלו ואלו אומרין שלום הכל שלום . . כסדר הזה עושין בכל לילה וליילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין

⁴ בפשטות היה נראה לקשר זה לב' דיעות אלו עם המחלוקת האם הותרה שבות במקדש שלא לצורך עבודה (פסחים סה, א). דמ"ד הותרה, סובר כאופן הב', שהיות ובמקום זה לא חל מעולם איסור שבות, אין שייך לאסור פעולה מסויימת במקדש, אף שאינה לצורך עבודה, משום שבות. ומ"ד לא הותרה, סובר כאופן הא', שבאמת יש במקדש איסור שבות, אלא שהותר. ובמקום שא"צ להתירו - לא הותר.

אמנם אי"ז מוכרח, דאיכא למימר שאף מ"ד לא הותרה שבות שלא לצורך עבודה סובר כאופן הב', וכוונתו היא שאמנם לא חל מעולם דין שבות במקדש, אך כ"ז הוא במצב הנדרש לשם העבודה. משא"כ שלא - אז חל שבות בוודאי (דאי"ז דין במקום, במקדש. אלא דין במקרה - עבודת המקדש. וכשאי"ז עבודת המקדש, אע"פ שהמקום הוא המקדש - חל דין שבות).

⁵ וראה ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"א הט"ז: ". . ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש, אפילו בדבר שאינו לצורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא". דבפשטות לשונו משמע שהכוונה היא כצד הא', שהיה איסור מעיקר הדין, אלא שהותר מחמת הצורך.

אך יש לדחות דאין בכך כל הכרח. דאפ"ל שהכוונה היא שהוא היתר באופן יחסי לשאר העולם, בו ישנו איסור. אך במקדש עצמו אין איסור מעיקרו וכ'.

הגם שאפשר היה לבאר זאת עפ"י דברי הכס"מ שם, שהרמב"ם בא בדבריו לשלול את דעת ר' נתן ששבות במקדש הותרה רק לצורך עבודה. דאו אפשר היה לבאר שהלשון 'היתר הוא' הינו דווקא כשאינו לצורך עבודה, שאז הותר בדיעבד. אך כשלצורך עבודה, אין איסור מעיקרא, אך דוחק לחלק.

שם מערב שבת". שהקשו ע"כ כמה מהמפרשים (ראה כס"מ שם ועוד) דהא פסק הרמב"ם ד'אין שבות במקדש⁶, וא"כ מדוע בשבת לא יכלו הכהנים לילך עם אבוקות של אור בידם (שהוא איסור טלטול מדרבנן), אלא נזקקו לבדוק לאור נרות הדלוקין שם מערב שבת?

ומביא כ"ק אדמו"ר כמה מהתירוצים שתירצו המפרשים, ודוחה אותם, עיי"ש.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שדעת הרמב"ם היא שענין שמירת הכהנים במקדש (וסקירת העזרה בבוקר כל יום) הוא משום כבוד הבית, שאין מסיחין הדעת ממנו וכו'. וכלשון הרמב"ם (שם פ"ח ה"א): "שמירת המקדש מצות עשה, ואף על פי שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" (ולפי"ז מבאר כ"ק אדמו"ר את ענין אמירת הכיתות "שלום הכל שלום" זו לזו, עיי"ש)⁷.

ומוסיף ומשווה זאת לנס דפך השמן. שאע"פ ש"טומאה הותרה בציבור", וממילא אפשר היה להדליק את המנורה אף בשמן טמא, מ"מ מחמת חיבתן של ישראל עשה הקב"ה נס, בכדי שישראל יזכו וידליקו את המנורה בשמן טהור דווקא. דאין זה מתאים מצד חיבתן של ישראל שיאלצו לקיים את המצוה עפ"י ההיתר ד"טומאה התורה בציבור", שזהו ע"ד המדובר בנידו"ד, שישנם דברים הנעשים בכדי להראות החיבה הגדולה ולא דווקא משום שישנו צורך מצד הדין והמצב בשטח וכו'.

עד"ז מבאר את הענין אף כאן, דמכיון שכל ענין סקירת המקש הוא מצד כבוד ה' השוכן בו (ע"ד דברי הרמב"ם, סהמ"צ מ"ע כ"א: "לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שפקד על המקדש"), ממילא אין מן הראוי לבוא ולעשות ענין שהוא היפך כבוד ה', והוא לילך עם אבוקות של אור בידם, דבר שמעיקרו הוא איסור שבות, אלא שהותר במקדש.

⁶ ראה הל' שבת פכ"א הכ"ז, ובהל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ד, וכן בהל' קרבן פסח פ"א הט"ז והי"ח.

⁷ עיין לקו"ש חי"ג שיחה ב' לפ' קרח (ע' 56 ואילך) שמאריך שם הרבי בענין החידוש שבגדר שמירת המקדש. ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.

היינו, דמכיון שמעוניינים כעת לפעול ענין של כבוד המקדש וכבוד ה', אזי אין מתאים שיפעלו זאת ע"י ענין שהוא בדיעבד (היינו, שצריכים לבוא ולהתירו), משום שזה פוגם בכל הענין דכבוד המקדש, שהכל יהיה בו לעילא, בהידור ובכבוד (ע"ד הענין דאין קטגור נעשה סנגור). ע"כ תורף דברי רבינו.

ד.

התאמת הנ"ל לחקירה

בזה נראה לומר, דדברי כ"ק אדמו"ר מתאימים עם הצד הא' בחקירה. שמעיקר הדין היה איסור שבות במקדש, אלא שהוא הותר מחמת הצורך. ולא שמעיקרא אין כלל איסור כזה במקדש (כצד הב'). משום, שדווקא לפי הצד הא' מובן מהו הפגם בכך שילכו הכהנים עם אבוקות של אור בידם ביום השבת לסקור את המקדש. דמכיון שבאמת יש איסור, אלא שהותר מחמת הצורך - הרי מוכח שזה שמותר לעבור על איסור שבות במקדש הוא רק בדיעבד (היינו - גם אם ההיתר הוא שאפשר יהיה לעשות זאת לכתחילה, מ"מ עצם ההגעה לענין כזה של היתר הוא בדיעבד. מחמת הצורך וכו'). וממילא, אין מן הראוי שבזמן שפועלים הכהנים ענין שמחמת כבוד המקדש והשוכן בתוכו (סקירת המקדש) - ילכו עם אבוקות המותרות רק בדיעבד ומחמת הצורך, שזהו דבר הפוגם בכבוד המקדש.

אך לצד הב', שמעיקרא אין במקדש כל איסור שבות, אין מובן זה שלא הלכו הכהנים עם אבוקות בידם בשבת. דמה פגם יש בכך, והרי במקדש אין כלל ועיקר דין שבות (ובוודאי כשלצורך וכו'). וממילא אין זה ענין של בדיעבד, דדיעבד אינו שייך כאן כלל!⁸

⁸ אמנם יש מקום לדון בדוחק, שגם לצד הב' שהותרה שבות מלכתחילה, אזי אינו דומה מקום שבו אין צריכים כלל לשלול את האיסור למקום שבו יש צורך לבוא ולומר שענין פלוני מותר, ואף שמותר מעיקרו (ולא שישנו איסור שמותר), וא"כ אפ"ל שביאור כ"ק אדמו"ר מתאים גם לצד הב', דגם לפיו אי"ז כבוד המקדש שיעשו בו שימוש בענין שנוקקו להתירו, אף שמותר לכתחילה.

אך מאידך גיסא אין לומר כך, דהרי כל הענין בהיתר לפי הצד הב' הוא שהענין הותר מלכתחילה, ואינו נחשב לאיסור כלל (ומה שהיה צריך לשלול איסור - זהו רק משום שאנו לא ידענו שבמקום זה אין איסור כלל. אך באמת מקום זה אינו שייך כלל לאיסור).

(ומתאים הדבר ג"כ עם הלשון שם בשיחה, בסוף ס"ה: "מ'דארף אנקומען צו א היתר פון 'אין שבות במקדש". דההדגשה היא שישנו דבר האסור ומתירים אותו, כנ"ל, וממילא זהו בדיעבד).⁹

ה.

ביאור הב' בשיחה שם והתאמתו לחקירה

בהמשך השיחה (שם) מביא כ"ק אדמו"ר ביאור נוסף בטעם מדוע לא הלכו הכהנים עם אבוקות של אור בידם ביום השבת, אע"ג ששבות הותר במקדש, וז"ל (סעיף ז, מובא כאן בתרגום חופשי): "חכמים התירו שבות במקדש במקרים הקשורים לעבודה במקדש או למלאכה בתוכן, אך כאשר מדובר על עצם בנין המקדש (כולל - כבודו), לא התירו חכמים את איסור השבות (ומעייין דאורייתא תקון) - עשיית, הוספת או חיזוק הקדושה של בית המקדש אינה צריכה להיעשות באמצעות שבות".

ומבאר, שזהו ע"ד הדין שבשבת מותר, ואף מצוה וחובה, להקריב את הקרבנות במקדש. אע"פ שבד"כ שחיטה וכדו' הינם מלאכות האסורות בשבת. אולם לאידך בנין בית המקדש אינו דוחה שבת, דאסור לבנות את המקדש בשבת. זאת משום, שכאשר ישנו כבר מקדש, אזי חלים עליו כל הדינים המיוחדים לו והשונים משאר העולם, דלכן מותרת הקרבת הקרבנות בשבת. אך כאשר המקדש עדיין אינו קיים, וכגון בזמן בנייתו, אזי מקום זה אינו שייך לגדר דמקום שבו יש את כל פרטי הדינים דמקדש, וממילא אף ההיתרים אינם, ולכן בניית המקדש בשבת אסורה.

עד"ז מבאר גבי איסור שבות, דכל הענין הוא שהתירו שבות במקדש דווקא. ומהות המקדש הוא עבודת ה' שבו, היינו הקרבת הקרבנות ושאר העבודות שנצטוונו. בכך חל הדין דאין שבות במקדש. אך בענינים שאינם שייכים לעבודת המקדש, אלא לכבודו וכיו"ב - בזה אין את ההיתר דאין שבות במקדש, משום שאין זה מהותו של המקדש.

⁹ ואי"ז סותר למש"כ לעיל (הערה 5) בדעת הרמב"ם דמש"כ 'הותר' אפשר לפרשו באופן יחסי לשאר העולם שבו יש איסור ובמקדש אין מעיקרו, ולומר שבשיחה הדגיש את המילה 'הותר' להורות שמעיקרו אסור אלא שהותר בדיעבד.

ונראה לומר שביאור זה מתאים אף לצד הב' בחקירה דלעיל. כיון דאפ"ל, שבאמת אין איסור שבות מעיקרא במקדש, ולא שהיה איסור כזה והותר מחמת הצורך. אמנם זהו דווקא במקום העבודות, היינו במקום שהוא המהות של המקדש, ולא במקום ששייך לענינים אחרים במקדש ככבוד המקדש וכדו', שאינם אלא דברים נוספים ואינם נוגעים למהות ענין המקדש.

(ואוי"ל בדא"פ, שזה שהובא הביאור השני בשיחה הוא גם בכדי לתרץ לפי ההבנה שאין איסור כלל (צד הב' בחקירה הנ"ל)).

אולם אין זה סותר לכך שהביאור הב' בשיחה הנ"ל, מתאים אף לאופן הא'. משום שאפ"ל שההיתר במקום שהינו ממהות המקדש, היינו עבודות המקדש, הוא היתר שנעשה רק בדיעבד מחמת הצורך וכו'¹⁰.

ועוד יש לעיין טובא בכל הנ"ל, ועוד חזון למועד. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל הנ"ל.



¹⁰ ולהעיר, שהביאור השני דומה במעט יותר לצד השני בחקירה, משום שהדוגמא שמביא כ"ק אדמו"ר היא מעבודת הקרבנות, שבה בוודאי הותרה (מדאורייתא) השחיטה וכדו' לכתחילה, שהרי זו חובה וכיצד יתכן לומר שמעיקר הדין אסרה התורה ענין מסויים בשעה שהיא גם ציוותה וחייבה לעשותו.

המשכה כתוצאה מהעלאה

הת' מנחם מענדל שיחי' מלכיאל
תלמיד בישיבה

א.

המאמר והדרוש ביאור בו

במאמר ד"ה "אחרי מות" תרמ"ט (סה"מ תרמ"ט ע' רלג), מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע את ענין ההמשכה מלמעלה הבאה ע"י עבודה והעלאה מלמטה. ומקשה שם (ס"ד): "אך לכאורה צריך להבין, הרי התעוררות המשכת האור הוא מבחי' א"ס עצמותו ומהותו שלמעלה מעלה מבחי' התלבשות אורות בכלים, והרי ידוע דכל העלאת מ"ן צ"ל בדוגמא דדוגמא להמשכה הנמשכת על ידי ההעלאה, וכמאמר במידה שאדם מודד בה מודדין לו כו'. . . וא"כ צריך להבין איך אפשר שעבודת האדם יהי' העלאת מ"ן לעורר המשכת מ"ד מבחי' אוא"ס עצמותו ומהות שהוא בחינת בלתי בעל גבול והאדם הוא בעל גבול, וגבול ובלתי בעל גבול אינו בערך כלל וכמ"ש במ"א".

ומבאר שם: "אך הענין הוא, דעיקר התעוררות המשכת האור הוא ע"י בחי' אהבה דבכל מאודך דוקא. דמאוד הוא בלי גבול, ובחי' אהבה דבכל מאודך הוא שלמעלה מגדר התלבשות בכלים ואינו נגבל בכלי הלב, שאין הלב יכול להכיל ולסבול אהבה זו. וזוהי שכתוב צעק לבם אל ה' והיינו שנתפעל כ"כ ביותר, ונגע ללבנו מאוד, ונוגע לו לעצמיות נפשו ממש, עד שאינו יכול לסבול בתוכו ההתפעלות ולהסתירה, ולכן יצעק פתאום צעקה גדולה כמו שצועק כשנתוודע לו ענין הנוגע לו לעצמיות נפשו ממש כו'. וזהו בחי' האהבה דבכל מאודך שלמעלה מגדר הכלים, והוא בחי' בלי גבול כו'. והגם שכללות האדם הוא נברא ובעל גבול, כמ"ש ויברא אלוקים את האדם בצלמו כו', אך לגבי האדם, אהבה זו דבכל מאודך היא בלי גבול.

והענין, דכלליות האדם הוא באופן ודוגמא שלמעלה, ויש בו בחי' ההתלבשות אורות בכלים והם הכוחות פנימיים שבאדם, שכל ומידות, כוח הראיה, כוח השמיעה כו'. ומה שלמעלה מבחי' התלבשות בחי' מקיף ומקיף למקיף, והם בחי' רצון וחפץ ועונג עד בחי'

עצם הנפש שלמעלה מבחי' כוחות פרטיים ואינו בגדרם כלל כו'. וכמ"ש כ"ז במ"א באריכות. ובכלל הם ה' בחינות הנפש, נפש רוח ונשמה וחי' יחידה כו' ואהבה דבכל מאודך הוא בחי' יחידה שבנפש שלמעלה מעלה מגדר ההתלבשות בכוחות פרטיים, ולזאת בחסד ה' עלינו ע"י בחי' אהבה דבכל מאודך, בחי' יחידה שבנפש בלי גבול, האדם מעורר למעלה בחי' מאוד העליון, בלי גבול האמיתי, בחי' אור אין סוף שלמעלה מעלה מההתלבשות אורות בכלים העליונים, והא העלאת מ"ן לעורר המשכת מ"ד מבחי' עצמיות אוא"ס שיומשך האור בכלים עד שיומשך בגילוי למטה דווקא כו". עכלה"ק.

היינו, דהסיבה לכך שעל אף ריחוק הערך בין הקב"ה לנבראים, שהוא ריחוק שלא ערך כלל (דבל"ג וגבול הם שלא בערך ממש), היא משום שהאדם גורם להעלאה מלמטה ע"י עבודתו באופן דבלי גבול שבאדם, ועי"ז גורם לעורר ולהמשיך המשכה מהבל"ג האמיתי, שלמעלה.

אך בהערת שולי הגליון שם, על התיבות "ולזאת בחסד ה' עלינו . . .", מבאר: "כי כללות הענין דבאתעוררותא דלתתא אתעדל"ע אינו מוכרח ח"ו, כי אם בחסד . . .".

כלומר, דעל אף כל הנ"ל, בכ"ז עדיין אין הבל"ג האמיתי בערך כלל אפי' להבל"ג שבאדם. וכל הסיבה שהבל"ג שבאדם יכול לגרום להמשכה, הוא דווקא ע"י חסד ה', שקבע וטבע שכך יתנהל העולם, אע"פ שאליבא דאמת אי"ז צריך להיות כך.

בזה צריך להבין, דהנה על פניו יוצא שנקודת הביאור היא מש"כ בהערה שם, שמצד חסד ה' ישנה המשכה כתוצאה מהעלאה, אע"פ שאינן בערך כלל. ולולא נקודה זאת – לא היה כלל יישוב אמיתי לשאלה ששאל בתחילה. ועוד יותר – אף ללא הביאור שהביא בפנים המאמר, בענין הבל"ג שבאדם, היה יישוב לשאלה ששאל, עפ"י ההערה הנ"ל בלבד. דהיישוב הוא, שאע"פ שהעלאה וההמשכה אינן בערך כלל, בכ"ז מצד חסד ה' כו'. ומה נכנס במאמר לבאר את הענין שמבאר שם בענין הבל"ג שבאדם, בשעה שהתשובה האמיתית נמצאת במה שהביא בהערה?

ב.

הביאור במאמר

ונראה לומר הביאור בזה¹:

דהנה בכדי שענין כלשהו יהיה מושפע מענין אחר, נדרשים ב' פרטים:

א. מהותית - ובזה גופא ב' פרטים: א. הנה ישנה תכונה בנבראים שמתפעלים מזולתם. והיינו, שבן אדם שיטיבו עימו, אזי בדרך ממילא הוא ימשך בתנועה של חסד והכרת הטוב כלפי המיטיב. ולאידך, כאשר יתנהגו עימו באפן הופכי, יתעורר במידת הגבורה ובשנאה וכד'. אמנם זוהי תכונה הקיימת בנבראים שהם עשויים בכזה מן 'חומר' שענינו להתפעל (והיינו, מה שהנפש מורכבת מי' ספירות וכד'). אמנם לגבי הקב"ה אשר "ממציא כל נמצא", לא שייך לומר שהוא ג"כ מוגדר בגדר ותכונה זו. דבמהותו הוא נבדל ושלא בגדר הנבראים כלל; ב. גם דבר ששייך בגדר ההתפעלות, עדיין צריך שיהיה בערך הדבר המשפיע בו. ולדוגמא, איש עשיר מופלג שיש לו נכסים רבים, הרי שאם יביא לו מישהו במתנה חפץ בעל ערך דל, וודאי שהעשיר לא יתפעל במאומה מכך. משום שאין המתנה בערכו וחשיבותו, ורק בהינתן לו איזה דבר חשוב ומכובד, אזי יפעל בו התפעלות.

ב. הדבר הנפעל מתפעל לפי ובאותו הענין הגורם בו ההתפעלות. והיינו הכלל הקבוע באופן ההנהגה דלמעלה, אשר "כמים הפנים לפנים" כו'. וכל המשכה והשפעה לתחתונים באתעדל"ע היא לפי ובציור אופן העבודה דלתתא.

והנה, מציאות העצמות אינה שייכת כלל לקבל השפעה ממישהו ח"ו. שהרי מציאותו היא המושלמת ואינה בגדר הנבראים כלל, ואפי' הדרגות הנעלות ביותר בנבראים, אינם יכולים לפעול אליבא דאמת שום ענין או תוספת בעצמות כי במהות לא שייך הקב"ה להתפעל. אלא, שמצד חסדו, קבע הקב"ה שהוא יכול יהיה לקבל השפעה, על אף שלימותו העצמית והעתקתו ושלילתו מכל ציור והגבלה שבנבראים. והיינו, שמכעת אפשרי שתהיה מציאות כלשהי שהשפעתה תתקבל אצלו ית'. ובזה גופא החידוש הוא

¹ ראה בסוף ההערה בסוגריים לביאור נוסף.

בב' הפרטים שבהענין הראשון דלעיל - שהמעלה יהיה בגדר התפעלות, ושהמעלה יתפעל ממישהו נחות ושפל כזה, כהמטה. דבאמת אין שייך למעלה ענין של התפעלות כתוצאה מהשפעת המטה, אלא שכך קבע ה' בחסדו שיהיה שייך הענין וכו'.²

² הערת המערכת: ועיין ג"כ בלקו"ש ח"ד - שיחה לפ' תבוא (ע' 1130) דמבואר שם בהערה 13: "מ"מ לאחר שעלה ברצונו ית' שעבודת הנבראים תתפוס מקום, הרי מצד רצונו ית' נעשה כן באמת, (וכמבואר בדרמ"צ (נד, ב) שמצד רצונו ית' בהצמצום, הצמצום יש לו מציאות ולכן ראוי וייתכן להיות ההתפעלות מאתעדל"ת בהארה שלאחרי הצמצום (אף שגם הארה המצומצמת היא הדוקה בו ית', והוא הוא המצמצם עצמו, וקמיה ית' אין הנבראים תופסים מקום כלל) - דמדגיש שם הא דלאחר שעלה ברצונו ית' הרי שבאמת מתפעל ונוגע ענין התומ"צ (ודלא כהמשל המובא בחסידות (עיין דרמ"צ שם) מאב ובן שמה שמצטמצם האב בגדר הבן אין זה שבאמת מוגדר הוא כעת בערך הבן כ"א רק שמתנהג כך לפועל כי אצל הקב"ה הרי שבאמת נמצא ומצוייר בהציוור וההגבלה שהלביש ע"ע).

אמנם בהערה שם ממשיך: "משא"כ בנוגע להילוך, עלייה דבל"ג שהיא בכללות, בהאור שקודם הצמצום, הרי א"א לומר לכאורה שמצד הרצון יהיה תפיסת מקום להנבראים בבחי' אור זה (דפעולת הרצון הוא רק שיהיה מציאות להצמצום, ושיתפסו מקום בבחי' אור המצומצם, כמובן מהמשל של אב ובן) - ביאור דבריו - דהנה בגוף השיחה מקשה, דלכאורה צ"ע בהא דמבואר בענין "ונתתי לך מהלכים" כו' שבנשמות ישראל שייך ענין ההליכה דבל"ג דלכאורה עם היות שהכוונה בזה שהעבודה בפועל נעשית ע"י היהודי, אמנם באומרנו שהנתינת כח לענין ההליכה בל"ג באה שלא בכוחו של הנברא כ"א בכח העצמות, הרי שההילוך הנעשה ע"י עבודתו אינו משתייך להנבראים, וא"כ אין זה תואם עם היסוד והכוונה העליונה שכל העליות וההשפעות באים ע"י עבודה דווקא. ובהערה זו בקטע זה מדייק ומכוון יותר שאלתו - דכל האמור לעיל (ראה קטע קודם) שלאחר שעלה ברצונו הרי שבאמת נוגע לו מעשה התחתונים, ולכן ממשיך ההשפעה זה דווקא בסוג עבודה כזה שממשיך המשכה מדרגת האור שלאחר הצמצום. אמנם כאן הרי מדובר בהמשכה מדרגת האור שלפני הצמצום, וא"כ בכזה מקום הרי לא שייך הענין ד"עלה ברצונו".

היינו, שהחידוש בדיוק זה דהערה הוא להוסיף שהשאלה אינה רק במובן הטכני כפי שאפשר להבין מתוכן גוף השיחה, כ"א יותר מזה - דמהותית לא שייך בהקב"ה ענין זה דלהיות מושפע בדרגת האור שלפני הצמצום.

לזה ממשיך ואומר - "וא"כ הרי גם שעלה ברצונו ש"ע העבודה ימשיכו בחי' אור שקודם הצמצום, אין ההמשכה מצד עבודתם הם, כ"א, מצד רצונו ית' שרצה שבעבודתם יומשך גם האור שלמעלה מעבודתם ושאין עבודתם תופסת מקום שם" - דע"כ יוצא א"כ שאין ההמשכה באה מצד עבודתם הם, כ"א מצד שעלה ברצונו ית' ש"ע איזה עבודה (שאינה בערך כלל להמשכה) יומשך ויושפע השפע הבל"ג.

והנה מהערה זו לכאורה קושיא עצומה על המבואר הכא בגוף המאמר. דלפי"ז נמצא שאין כל הכרח מצד המהות להיות הקב"ה מתפעל מעבודת הנבראים שהרי התלבשותו בגדר ההתפעלות הינה רק כפי שהוא מלוכש בדרגת האור דלאחרי הצמצום (דהתלבשותו זו גרמה לב' דברים: א. שיהיה בגדר כו'; ב. שיהיה בערך עבודת הנבראים כו'. וכנ"ל בארוכה). ולכאורה נראה ששני הפרטים מוקשים.

אולם, עדיין אי"ז מספיק בכדי להבין "איך אפשר שעבודת האדם יהי' העלאת מ"ן לעורר המשכת מ"ד מבחי' אוא"ס עצמות ומהות שהוא בחינת בלתי בעל גבול, והאדם הוא בעל גבול". א"כ הכיצד יתכן ענין זה, שמעשה היהודי פה למטה יעורר השפעה אצל הבל"ג למעלה. דאע"פ שעצמות רצה וקבע שיוכל לקבל השפעה, בכ"ז הרי ההשפעה היא לפי ערך העבודה. שהרי כל תוכן הענין ד"כמים הפנים לפנים" הוא שההשפעה דלמעלה צריכה להיות לפי ובערך ההתנהגות דלמטה, וכביכול מושפעת ממנה. והיות שהמטה רחוק באופן של אין ערוך מהמעלה, דגבול ובלי גבול אינם בערך כלל זל"ז, ממילא אין שייכת למעשה להשפיע על המעלה (ומצד הענין הב' הנ"ל).

לזאת באים ומבארים, שכאשר פועל היהודי באופן דבל"ג שלו, יכול הוא לבוא ולגרום פעולה כלשהי למעלה. משום שכאשר פועל האדם ע"י כוחותיו ועניניו המוגבלים, הרי עבודתו אינה בערך ואין לה כל התאמה ושייכות לענינים שלמעלה, והמעלה אינו בגדר של תכונה ופעולה כזו כלל, וממילא אין נרגשת שום תוספת למעלה עי"ז. אך כאשר בא האדם ופועל באופן דבל"ג, היינו שמשפיע באופן שבגדר לענינים שלמעלה, הנה כיון שאופן הפעולה הוא שפועל עם כל העצם שלו, אזי השפעה זו שייכת לפעול רושם, וממילא אפשרי שיוסיף כביכול במעלה, וע"י העלאתו תיגרם המשכה. כי בפעולה זו דיציאה מגבול שלו (בכל מאדך), למרות שהיציאה מהגבול היא מגבול דנברא מצומצם ונחות, עכ"ז מהות הפעולה אחת היא - יציאה מהגבול אל הבלי גבול - היינו העלאה ופעולה הנעשית עם כל העצם שלו. וענין זה קיים ומשפיע גם ב'עולם' וגדר ה'מעלה'.

זהו א"כ (בדא"פ) הכוונה במאמר. דבגוף המאמר לא בא לבאר כלל כיצד ישנה שייכות בין המעלה למטה (וזה מבואר בהערה שם, שהוא מצד חסד ה'). אלא בא לבאר, שלאחר שכבר ישנה שייכות בין המעלה למטה, הנה כיצד יכול האדם לבוא לדרגה כזו שבה עבודתו תגרום פעולה למעלה. ומבאר, שזהו ע"י עבודה באופן דבל"ג שבאדם, כנ"ל.

ועיין בגוף השיחה שם, דמחדש ומוסיף ענין נוסף. והוא, שבעצם הנבראים שייכים לקודם הצמצום ולכן אפשר בהם המשכה וקישור זה. (ובהערה 15 שמאריך לבאר הצריכותא להביאור בהמאמר שלנו). עיי"ש באריכות. וק"ל.

ג.

ב' הביאורים ב' בכל מאודך' והתאמתם להנ"ל

והנה בכללות מצינו בחסידות ב' פירושים שונים בדרגת האהבה ד"בכל מאדך", במהותה ושורשה בנפש האדם –

לפעמים מובא אשר מקומה ב'חיה' שבנפש האלוקית, והמשל לזה הוא מסכר הבנוי בנהר ועוצר בעד המים מלעבור ולהציף את הגדה. שבהצטבר כמות המים, ולחץ הדחף יכביד מנשוא, הרי שיתגברו המים בכח גדול וישברו הסכר. כן עד"מ בנפש האדם, שבהתבוננו בגודל הריחוק אשר נתרחק מאלוקות, הרי שתתלהב ותתלהט נפשו ברגש עז לאלוקות, ולפי גודל ריחוקו כך תגדל ותתעצם אהבתו.

(וכלשונו בהמאמר כאן: "דמאוד הוא בלי גבול, ובחי' אהבה דבכל מאודך הוא שלמעלה מגדר התלבשות בכלים ואינו נגבל בכלי הלב, שאין הלב יכול להכיל ולסבול אהבה זו. וזוהי שכתוב צעק לכם אל ה' והיינו שנתפעל כ"כ ביותר, ונגע ללבו מאוד, ונוגע לו לעצמיות נפשו ממש").

והנה לכאורה לפי ביאור זה לא ניתן לומר את ההסבר הנ"ל, דהא אין המעשה נוגע בעצמיות נפשו ממש, אלא רק יותר מהגבול של האדם, ואינו יכול להכילו בגבול שלו. אך אין זה שפועל עם כל העצם שלו, כנ"ל.

ולכן נצטרך לומר הסבר אחר ובפשטות יותר - דההצטרפות ל"בחסד ה'" היא מצד שעכ"ז שהמדובר כאן הוא ביציאה מגדר הגבול אל הבל"ג, עדיין אין זה בערך הבל"ג דלמעלה, כי הוא הרי בל"ג אמיתי וכאן הבל"ג הוא רק בערך הגבול - היינו שיוצא מגדר הגבול אבל עדיין אינו בל"ג ממש. לכן צריכים לב' הפרטים - א' - שבכללות סוג העבודה הזה שייך לסוג ההשפעה דבל"ג. אמנם זה לבד לא מספיק כי הוא אינו תואם לכך לגמרי ולזה מוסיף הפרט הב' - שמצד חסד ה' לנו ישנה אפשרות שעבודה כזו תפעל כו' - ובאופן כזה שקיימים ב' הפרטים יחדיו דווקא.

אמנם במקומות אחרים מוסבר שמקומה של אהבה זו הוא ב'יחידה' שבנפש, והביאור בזה דכאן אין המדובר ברגש האהבה המצוייר כבר באיזה ציור ישותי ואשר כבר רוצה,

נמשך ומחפש משהו. שהרי מהות ענין היחידה הוא פשיטות מוחלטת שענינה הוא אחדות גמורה במאצילה שאינה באה לידי ביטוי בשום תנועה וציור, כ"א בצעקה פנימית הנובעת מהרגשת הריחוק והתעוררות הקשר העמוק בין היהודי להקב"ה אשר בא ומתגלה בתנועה פשוטה זו כו'. ולפי הסבר זה ניתן יהיה לקיים את כל הנ"ל, שהרי ענין אהבה זו היא פעולה עם כל העצם, דאהבה זו נוגעת ברובד הפנימי ביותר של הנפש. וק"ל.



“אינו יוצא בזה” - מצות עשה דכתיבת ס”ת

הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חכ”ג – שיחה א' לחג השבועות (ע' 17 ואילך) מעמיק הרבי בניאור נפלא אודות הטעם לכך שבזמננו אנו אין נוהגים לקיים את המצוה של¹ “ועתה כתבו לכם את השירה הזאת” – כתיבת ספר תורה ע”י כאו”א².

[וכפי שמצינו שפסק הרמב”ם במפורש בהל' תפילין ומזוזה וס”ת (פרק ז ה”א): “מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות, ואף על פי שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו, וכל המגיה ספר תורה ואפילו אות אחת הרי הוא כאילו כתבו כולו”³].

ובהמשך השיחה דן הרבי באריכות לגבי אדם שקנה ספר תורה סתם, אך לא עשה בו שום מעשה (לא הגי' בו כלום, וכ”ש וק”ו שלא כתבו), דאומרת ע”כ הגמ' במנחות (ל, א): “וא”ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: הלוקח ס”ת מן השוק – כחוטף מצוה מן השוק”.

ובביאור דברי הגמ' “כחוטף מצוה מן השוק” [האם נחשב הדבר שיצא י”ח או לא], מביא הרבי בשיחה (אות ב) מחלוקת בין רש”י והנמוקי יוסף לבין הרמ”א: דרש”י כתב (בגמ' שם – ד”ה כחוטף מצוה): “ומצוה עבד אבל אי כתב הוה מצוה יתירה טפ”י, והיינו

¹ וילך לא, יט.

² ועיין גם בלקוטי שיחות חכ”ד – שיחה ב' לפ' וילך (ע' 207 ואילך), דמאריך שם הרבי בניאור אודות ענין זה.

³ וכן נפסק להדיא בשו”ע (יורה דעה סימן ער ס”א): “מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה”.

שלפי רש"י (וכן כתב הנמוק"י על הרי"ף במנחות שם⁴) באם אדם קנה ס"ת, אע"ג שהוא לא עשה בו שום מעשה, הרי הוא יצא י"ח מצות כתיבת ס"ת, אך אין זה מצוה מן המובחר (ובאם הי' כותב או מגי' את הספר, הרי היתה בידו מצוה מובחרת יותר).

אולם הרמ"א כתב (יורה דעה סימן ער ס"א): "אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר, הוי כחוטף מצוה מן השוק, ואינו יוצא בזה". דלפי שיטתו אין האדם יוצא י"ח – ואפילו לא מצוה שלא מן המובחר – אלא רק כשיעשה מעשה גמור בס"ת.

ובהערה 25 על דברים אלו, הביא הרבי את דברי הלבוש בשו"ע (יורה דעה שם) והקשה עליהם. וזלה"ק: "וצ"ע בלבוש שם ס"א "הלוקח ס"ת מן השוק ואינו מגיה בה דבר הוי כחוטף מצוה מן השוק כלומר ואינו יוצא בזה מצות עשה זו". וממשיך "ואין לו שכר גדול כל כך כמי שטרח בכתיבה כו". ומביא דברי הנמוק"י שם, עכלה"ק;

והרי לנו סתירה מפורשת בדברי הלבוש, דבריש דבריו נקט "ואינו יוצא בזה" – כשיטת הרמ"א דלעיל, אולם בסוף דבריו כתב "ואין לו שכר גדול כל כך" – כשיטת רש"י הנ"ל (וכפי שמוכח מכך שהביא את דברי הנמוק"י דס"ל כשיטת רש"י)?! וע"כ כותב הרבי "וצ"ע".

ב.

והנה בהמשך השיחה (אות ג), לאחר שמהאריך הרבי בשקו"ט בפרטי הדיעות השונות בנוגע לקיום מצוה זו דכתיבת ס"ת, מביא הרבי שוב את שתי הדיעות האמורות גבי אדם שקנה ס"ת – האם אפשר לצאת בכך י"ח מצות כתיבת ס"ת (רש"י) או לא (רמ"א), וכותב שם הרבי דמדברי הרמב"ם הנ"ל משמע שסבר כשיטת הרמ"א שאין אדם יוצא י"ח בקניית ס"ת (אלא"כ עשה בו מעשה).

אך הנה בהערה 32 כותב הרבי על דברים אלו דלכאורה ניתן לומר להיפך – דהרמב"ם סבר שניתן לצאת י"ח אף בקניית ספר תורה. וזלה"ק: "אבל מסתימת לשונו" וכל המגיה

⁴ וז"ל: "כחוטף מצוה מן השוק": "כחוטף. פירוש שאין לו שכר גדול כל כך כמי שטרח בכתיבתו, ויש מקום למדת הדין לחלוק ולומר - דאלמלא שבאה עליו בלא טורח לא היה עושה אותה".

ספר תורה . . הרי הוא כאילו כתבו כולו" . משמע לכאורה, דאם לא הגיהו הרי עכ"פ קיים המצוה. ולפ"ז לא חזר בו בספר היד . . [וא"כ] דגם בקנהו קיים המצוה".

ובהמשך ההערה כותב הרבי: "ולמעשה שי"א (הובא במקדש מעט לבני יונה שם סק"ט) דגם להרמ"א קיים המצוה, ומ"ש "אינו יוצא בזה" היינו שאין המצוה כראוי, עכלה"ק. וא"כ גם לשיטת הרמ"א הנ"ל ניתן לפרש ולומר שאפשר לצאת י"ח אף בקניית ס"ת, אך אין זה קיום מצוה מן המובחר ("אין המצוה כראוי").

אולם ע"פ דברים אלו יש להבין: דהלא בהערה 25 הקשה הרבי על דברי הלבוש שבתחילה כתב "ואינו יוצא בזה מצות עשה זו" – ומשמע שסבר כשיטת הרמ"א, ואילו לאחמ"כ נקט הלבוש כשיטת רש"י והנמוק"י, ונשאר ע"כ הרבי בצ"ע.

אמנם, לפי הנכתב בהערה 32 ניתן לתרץ ולומר, דמ"ש הלבוש "ואינו יוצא בזה" היינו כשיטת הי"א שהביא הרבי בביאור דברי הרמ"א, דאין הכוונה שאינו יוצא י"ח ממש, אלא שלא קיים את המצוה כראוי, ולפ"ז יובנו היטב דברי הלבוש – דבתחילה כתב שאין יוצאים כראוי בקניית ס"ת, וע"כ הביא את דברי רש"י והנמוק"י דסבירי להו הכי.

וא"כ יש להבין מדוע נשאר הרבי בצ"ע, ולא ביאר בדרך זו את דברי הלבוש?

ג.

ואולי יש לחלק בדברי הרמ"א והלבוש, ועפ"ז לבאר החילוק שביניהם:

דהרמ"א כתב "ואינו יוצא בזה", ותו לא. אולם הלבוש כתב "ואינו יוצא בזה מצות עשה זו". והוספה זו של הלבוש [מצות עשה זו] היא היסוד לצ"ע זה של הרבי.

היינו, בדברי הרמ"א ניתן לומר דס"ל שע"י קניית ס"ת אינו מקיים את המצוה כראוי, היות ונוקט בדבריו רק "ואינו יוצא בזה", ואפשר לפרש בזה - שע"י מעשה זה אינו יוצא י"ח מצוה מן המובחר.

אולם בדברי הלבוש שכתב "ואינו יוצא בזה מצות עשה זו", הרי מוכח במפורש שע"י קניית ס"ת אין האדם יוצא י"ח כל המצוה (ואף לא מצוה שלא מן המובחר). דמכך

שכתב "ואינו יוצא בזה מצות עשה זו", הרי משמע שאין לחלק בין מצוה מן המובחר למצוה שלא מן המובחר - אלא אינו יוצא י"ח כל המצות עשה דכתיבת ס"ת.

ועפ"ז מובן הא דכתב הרבי "וצ"ע" על דברי הלבוש: דבריש דבריו כתב "ואינו יוצא בזה מצות עשה זו" - דאין לאדם שום חלק במצוה. אולם לאחמ"כ נקט (כשיטת רש"י והנמוק"י) ד"אין לו שכר גדול כל כך" - דאינו מקיים את המצוה מן המובחר (ע"י קניית ס"ת).



מחלוקת רשב"ם והתוס' בגדר 'ירושא'

הת' יצחק שיחי' סנדומירסקי
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת רשב"ם והתוס' בביאור הסוגיא

במס' בבא בתרא (קכו, א) נחלקו האמוראים גבי בכור שנטל באחד מנכסי אביו חלק פשוט (ולא חלק בכורה) כמו חלקי שאר אחיו - מה מסיקים ממעשה זה של הבכור: "אמר רב אסי: בכור שנטל חלק כפשוט - ויתר¹. מאי ויתר? רב פפא משמיה דרבא אמר: ויתר באותה שדה, רב פפי משמיה דרבא אמר: ויתר בכל הנכסים כולן".

ומבארת הגמ' במחלוקת זו: "והא דרב פפי ורב פפא - לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר; דהווא בכור דאזיל זבין נכסי דידיה ודפשוט, אזול יתמי בני פשוט למיכל תמרי [מהנהו לקוחות, מחונהו]; אמרי להו קרובים: לא מיסתייא דזבנתניהו לנכסייהו, אלא מימחא נמי מחיתו להו", ופסק רבא על מכירה זו של הבכור בנכסיו ובנכסי אחיו - "לא עשה ולא כלום", מכיון שמכר זאת קודם ירושה וחלוקה.

ובפסק זה של רבא נחלקו רב פפא ורב פפי: "מר סבר [רב פפי]: לא עשה כלום בפלגא, ומר סבר [רב פפא]: בכולהו".

והנה, על דברים אלו פי' הרשב"ם על אתר: "לא עשה כלום בפלגא - בחלק פשיטותו וכל שכן בחלק פשוט אחיו אבל בחלק בכורה יפה מכר דיש לו לבכור קודם חלוקה; בכולהו - אפי' בחלק בכורה".

¹ "ויתר: כלומר הרי מחל חלק בכורה... וטעמא כדאמרן לעיל... דכיון דמתנה קרייה רחמנא ואיהו לא בעי לה לא הויא מתנה ולא יזכה בה עוד" - רשב"ם.

אולם התוס' (ד"ה לא עשה כלום בפלגא) פליגי על רשב"ם, וכתבו: "ואין נראה [פי' רשב"ם] דחלק פשיטותו פשיטא דמכר, כדקאמר לעיל מה חלק פשוט אף על גב דלא אתי לידיה. אלא נראה דלא עשה ולא כלום בפלגא היינו בחלק פשיטות אחין, אבל חלק בכורה מכר, וכל שכן חלק פשיטותו. ומר סבר לא עשה ולא כלום בכולהו - לא חלק בכורה ולא חלק פשיטות אחין".

ויש להבין במחלוקת זו של הרשב"ם והתוס' במאי פליגי ומה שורש מחלוקתם בהבנת הסוגיא. ובהקדים נבוא לחקור בביאור המושג 'ירושה', ונביא בכך ב' צדדים, ועפ"ז נבאר מהלך הגמ' בסוגייתנו (עם כל המסתעף), ולאחמ"כ נבאר ע"פ כ"ז מחלוקת זו דהרשב"ם ותוס'.

ב.

חקירה בגדר ירושה

ובכדי לבאר סברות כל הנ"ל, יש להקדים חקירה כללית בגדר מהותה של הירושה, דניתן להסבירה בשני אופנים: א. מיד כשמת האב קונה הבן את נכסיו ויורש אותם, ולפ"ז מובן דגם הבכור קונה מיד את נכסי אביו (חלק הבכורה ששייך לו); ב. כשהאב מת הרי הבן ראוי לקנות את נכסי אביו, אולם אין לומר שהוא קונה אותם מיד. ולפ"ז מובן גם לגבי בכור - דאין לומר שהוא קונה מיד במיתת האב את חלק הבכורה (אלא רק לאחמ"כ כשהבנים עושים ביניהם ירושה וחלוקה בנכסי האב).

[ויש לבאר זאת בעומק יותר, דהנה יש מקום לחקור בגדר המושג 'ירושה': האם פירושה זכיית היורש בירושת האב, וממילא הבן קונה מיד את נכסי ירושת אביו - מצד זה שהוא יורש. או שמא יש לפרשה באופן שהמוריש מזכה את נכסיו ליורשיו, ומפנ"ז י"ל גבי היורשים דהוי רק בגדר 'ראויים' לרשת את אביהם (ואינם מוחזקים ממש בירושה), היות והירושה תלוי' באביהם המוריש, ולא בהם].

ועפ"ז יתורץ גם מה שנקט הרשב"ם בפירושו, דזה שהבכור זוכה בחלק פשיטותו היינו שראוי לזכות בחלק זה, אך אין לומר שהוא כבר זכה והוי שלו [והא דפלגינן בגמ' גבי בכור - האם יש לו קודם חלוקה, אין כוונת הגמ' לומר שיש לבכור בעלות על החפץ (דהא החפץ לא נחשב עדיין שלו, משום שהוא רק 'ראוי' לקנות את החפץ, ועוד לא

קנהו לגמרי), אלא המחלוקת בגמ' היא מצד זה שהבכור הוי 'ראוי' בחלק הירושה, האם נחשב הדבר שיש לו זכויות בירושה², או שמא י"ל דזה שהבכור הוי רק 'ראוי' בירושה (אך הירושה אינה קנוי' לו לגמרי) ה"ז מראה שכרגע אין לו שום זכות בירושה].

ג.

ביאור דברי הגמ' ע"פ חקירה זו

ע"פ חקירה זו ניתן לבאר את דברי הגמ' בסוגיין. דהנה נקטינן בגמ' (קכג, ב) "הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים, או שהיתה רועה באפר, וילדה - בכור נוטל בה פי שנים". ובביאור מקרה זה כתבה הגמ': "הא קא משמע לן, דמוחכרת ומושכרת דומיא דרועה באפר, מה רועה באפר - שבחא דממילא קא אתי³ ולא קא חסרי בה מזונא, אף מוחכרת ומושכרת - שבחא דממילא קא אתי, דלא חסרי בה מזוני".

ובביאור דברי הגמ' כתב הרשב"ם על אתר (קכד, א. ד"ה אף מוחכרת ומושכרת בשבחא דממילא), דהא דנקטינן גבי מוחכרת ומושכרת דהוי 'שבחא דממילא' היינו "דאין מעלין לה היתומים מזונות", וזהו הפשט בדברי הגמ' "דלא חסרי בה מזוני".

ובהמשך דבריו מחדש הרשב"ם, דהי' קס"ד לומר שהבכור לא יטול פי שניים בפרה מוחכרת ומושכרת, היות ואין זה 'שבחא דממילא' (מפני שהשבח בפרה זו מגיע כתוצאה מעבודת האדם עם הבהמה, שזורע וחורש עמה). וע"כ כותב הרשב"ם: "קמ"ל דכיון דהיתומין עצמן אין חורשין בהן ואין טורחין בהן, אלא אחרים, שבחא דממילא חשבינן לה, היכא דאין מעלין לה מזונות". והיינו, דהיות ואין היתומים בעצמם עובדים עם הבהמה (אלא המלאכה נעשית ע"י אחרים) ואינם מעלים לה מזונות, הרי שמפנ"ז נקראת פרה זו 'שבחא דממילא'. ולכן הבכור יטול בנכס זה פי שניים.

ומדברים אלו של הרשב"ם יוצא, דבהו"א הי' קס"ד לומר שהבנים רק ראויים לקנות את נכסי אביהם שמת, וא"כ הנכס שמוריש האב לבניו עדיין אינו שייך להם לגמרי,

² וכמ"ש הרשב"ם בדף קכו, א (ד"ה יש לו לבכור קודם חלוקה): "וכיון דיש כח בידו לזכות יש כח נמי בידו ליתן ולמחול".

³ "מה רועה באפר שבחא דממילא: מעשב השדה" - רשב"ם.

וממילא יש הו"א לומר שאין זה נחשב 'שבחא דממילא'. אולם ע"כ קמ"ל בגמ' דהיתומים קנו את ירושת אביהם לגמרי (ואינם נחשבים רק ראויים לקנות את הירושה), ומפנ"ז היות והם עצמם אינם עובדים עם הפרה, הרי שפרה זו נחשבת 'שבחא דממילא', והבכור נוטל בה פי שניים⁴.

ד.

ביאור מחלוקת הרשב"ם ורבינו יונה

עפ"ז יובן היטב מחלוקת הראשונים בביאור דברי הגמ'. דהא מצינו בגמ' (קכד, א) דנחלקו רבי ורבנן גבי ירושת הבכור – האם בכור נוטל פי שניים בשבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתתו או לא נוטל. רבנן ס"ל שאינו נוטל, משום דמקישים את דין ירושה למתנה – "אמר קרא: לתת לו פי שנים, מתנה קרייה רחמנא, מה מתנה עד דמטיא לידיה, אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה". אולם לפי רבי הבכור נוטל גם בשבח שהשביחו הנכסים, משום דמקישים את דין ירושת הבכור לירושת הפשוט – "מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה, אף חלק בכורה אף על גב דלא מטא לידיה".

ובביאור דברי הגמ' "עד דמטיא לידיה" מצינו מחלוקת הראשונים לידו של מי צריך שיגיע הדבר: לשיטת הרשב"ם צריך שיגיע לידי הנותן – דכשם שבמתנה לא ניתן להקנות לאחרים באם נותן המתנה עצמו לא זכה בדבר, כך גם בירושה, באם האב (נותן הירושה) לא הי' מוחזק בנכסים, אין הבכור יכול ליורשו. אולם העליות דרבינו יונה מביא דיעה נוספת, שצריך שיגיע לידי המקבל – דכשם שבמתנה א"א לזכות במתנה באם האדם לא קיבלה, כך גם לגבי ירושה, באם הבכור (מקבל הירושה) לא החזיק בנכסים, אין הוא יכול לזכות בהם.

והנה בהמשך מחדדת הגמ' את יסודות מחלוקת רבי ורבנן, דנחלקו רק במקרים מסויימים: "א"ר פפא: דיקלא ואלים [קטן הניח להן אביהן . . שנתעבה אחרי כן.

⁴ ולפ"ז אתי שפיר מדוע המהרש"א בסוגיין גרס אחרת בגמ' בצריכותא של מוחכרת ומושכרת, היות ולשיטתו סברין איפכא גבי ירושת האב. ועיי"ש בדבריו.

רשב"ם] ארעא ואסיק שירטון [וכן הניח להן ארעא ואסקא אחרי כן שירטון וזבל ונתייפתה בכך. רשב"ם], דכ"ע לא פליגי דשקיל" [דעדיין שמו עליו. רשב"ם].

אולם מבאר רב פפא אימתי נחלקו רבי ורבנן: "בחפורה והוה שובלי, שלופפי והוה תמרי⁵, דמ"ס [רבי] שבחא דממילא, ומר סבר [רבנן] אישתני". וזהו הטעם שלפי רבנן אין הבכור נוטל פי שניים בנכסים אלו, היות והם נחשבים כדבר אחר ושם אחר, ואין הם חלק מהירושה. משא"כ לפי רבי דנכסים אלו הוי בגדר 'שבחא דממילא' שהבכור ראוי ליטול בהם פי שניים.

והנה ע"פ המחלוקת שהבאנו לעיל, ניתן לבאר את יסודו של רב פפא מהו הטעם לחלק בין "דיקלא ואלים, ארעא ואסיק שרטון" לבין "חפורה והוה שובלי, שלופפי והוה תמרי":

דלפי שיטת הרשב"ם, היות וצריך שהדבר יהי מצוי ביד הנותן (המוריש), ע"כ נחשבת הירושה כהמשך ישיר מהמוריש – האב לבנים. וא"כ, כשמדובר בדקל שנתעבה לאחמ"כ או בארץ שהוציאה שרטון – ה"ז נחשב אותו שם, ואין שום מקום לחלק ביניהם. משא"כ כשמדובר בשחת שנעשית שכולים או בדקל שהצמיח פירות, ה"ז חפץ ומהות אחרת. ולכן, מכיון שלפי שיטת רשב"ם אנו מסתכלים על הירושה כהמשך ישיר מהאב לבניו (ללא שום הפסק), ע"כ צריך שהדבר [כפי שהי' אצל האב וכפי שנמצא אצל הבנים] יהי' באותו שם ובאותו גדר, ובאם לאו הכי – הדבר לא הוי 'שבחא דממילא' ואין הבכור נוטל בו פי שניים (לפי רבנן), שהרי אין זה נחשב שהאב הוריש זאת לבניו.

אולם לפי שיטת רבינו יונה, צריך שהדבר יהי' מצוי אצל הבנים, משום דלשיטתו צריך שהדבר יגיע ליד המקבל (היורשים), ומפנ"ז כשמדובר אודות "דיקלא ואלים, ארעא ואסיק שירטון", הרי נחשב הדבר כמצוי בידי היורשים, שלכן מקבל הבכור בנכס זה פי שניים (לכו"ע). אולם גבי "חפורה והוה שובלי, שלופפי והוה תמרי" – מכיון שאי"ז נחשב כמצוי בידי היורשים (היות ומשתנה, ואי"ז אותו שם ומהות), הרי אין הם זוכים בירושה זו, ולכן אין הבכור מקבל בנכס זה פי שניים (לפי רבנן).

⁵ "בחפורה: שחת הניח להן ונעשו אחרי כן שובלי, וכן שלופפי - דקלים שהפריחו פירות ונעשו אחרי כן תמרים, בכי האי גוונא שבחא דממילא פליגי" - רשב"ם.

ה.

ביאור מהלך הגמ' לפי רשב"ם ורבינו יונה

ולפי כהנ"ל ניתן לבאר עוד מחלוקת בין הרשב"ם ורבינו יונה ע"פ שיטתם הנ"ל:

דהנה יש לעיין האם ב' הסוגיות שהובאו בגמ' הכא [א. "הניח להן אביהן פרה מוכרת ומושכרת"; ב. "א"ר פפא: דיקלא ואלים, ארעא ואסיק שירטון"] הם חלוקות אחת מרעותה, או שמא שתי סוגיות אלו אזלי בשיטה אחת.

והנה לפי רשב"ם הסוגיות אינן חלוקות ביניהם, ורק יש לחלק ביניהם האם השבח שהשביח לאחר מיתת האב הוי באותו שם (אותו גדר), או שמא י"ל שהשבח שהשביח הוא בגדר אחר לגמרי, ומפנ"ז אין הבכור נוטל בירושה זו.

ביאור הדבר: בסוגיא ד"פרה מוכרת ומושכרת", הרי השבח שנוצר לאחר מיתת האב הוא שבח אחר ולא באותו גדר, ומפנ"ז ישנה מחלוקת בענין זה בין רבי לרבנן: לפי רבי, אין צורך שהשבח יהי' באותו שם, ולכן הבכור יורש הכא פי שניים בנכס [ולשיטתו יש צורך שהנכס עצמו ישביח, וכאן הנכס השביח לאחר מיתת האב, ושפיר שייך לומר הכא דהבכור יורש פי שניים], משא"כ לשיטת רבנן, דע"מ שהבכור יירש פי שניים צריך שהנכס יהא באותו שם וגדר כפי שהי' לפני מיתת האב, א"כ היות והכא אין אותו שם וגדר - אין הבכור יורש פי שניים בנכס זה;

משא"כ במקרה של "דיקלא ואלים", הרי התם הנכס הוא אותו שם ממש, ומובן היטב מדוע אמרינן במקרה זה (ע"פ דברי רב פפא) שלכו"ע הבכור יורש פי שניים, היות וכנ"ל - הנכס נשאר באותו שם וגדר וממילא הבכור יורש זאת. וביאור זה אתי שפיר עם שיטת הרשב"ם הנ"ל - דירושה היא זיכוי המוריש, וזיכוי המוריש הוא רק כאשר הנכס נשאר באותו שם וגדר כפי שהי' בעת שהמוריש הוריש זאת [אך כאשר המוריש הוריש ענין א' והיורש קיבל ענין אחר, אין כאן שום ירושה (דהוי שם אחר), שהרי לא הי' כאן זיכוי המוריש].

משא"כ לפי שיטת רבינו יונה, הרי ב' סוגיות אלו פלגינן אהדדי. ביאור הדבר: ב' המקרים [א. "פרה מוכרת ומושכרת"; ב. "דיקלא ואלים"] דומים הם אחד למשנהו.

אולם בדין הם שונים ואינם דומים אחד לזולתו (ד"דיקלא ואלים" לכו"ע הבכור נוטל פי שניים, אך ב"פרה מוחכרת ומושכרת" ישנה מחלוקת בין רבי לרבנן כנ"ל בארוכה).

וא"כ ניתן לבאר לשיטתו עפ"ז, דהיות ועיקר הענין בירושה (מהותה וגדרה הוא-) זכיית הירוש, א"כ לגבי "פרה מוחכרת ומושכרת" הרי הדבר הוי בגדר 'שבחא דממילא' ולכן זה דומה למקרה של "דיקלא ואלים". וממילא א"א לדמות מקרה זה של פרה למקרה של "שלופפי והו תמרי", דבשלופפי אין הדבר בגדר 'שבחא דממילא'.

.1

ביאור מחלוקת רשב"ם ותוס' בסוגיין

ע"פ המבואר בכהנ"ל, ניתן לבאר מחלוקת נוספת שמצינו בסוגייתנו בין רשב"ם לתוס':

דהנה איתא בסוגיא (קכד, א): "ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים", ובטעם דין זה מפרש הרשב"ם על אתר (ד"ה ירשו שטר חוב), וז"ל: "היינו מלוה בשטר - בכור נוטל פי שנים, דכיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה, הרי הוא כאילו השטר השביח, דהיינו נכסים ששבחו ממילא".

וא"כ יוצא לשיטתו, דהיות [ולפי שיטת רבי] הבכור נוטל פי שניים בנכסים שהשביחו ממילא לאחר מיתת האב (אך לא בנכסים שהיתומים בעצמם השביחו), הרי גם הכא יטול הבכור פי שניים בנכסים, מפני שכאן נחשב הדבר שהנכסים השביחו ממילא - דהשטר הוי גוף הנכס והכסף שמגיע כתוצאה מההלוואה הוי שבח שהשביח ממילא. ומסיים רשב"ם בפירושו דכ"ז הוי רק לפי שיטת רבי (שהבכור נוטל פי שניים בנכסים שהשביחו ממילא), אולם לפי רבנן, הרי גם במקרה כזה לא יטול הבכור פי שניים

⁶ ולגבי סברות מחלוקתתם עיין בגמ' שביארה את לימוד הפסוקים הכתובים בירושה - כיצד נלמדים הם לפי כאו"א ע"פ שיטתו.

בנכסים, מפני שלפי שיטתם הבכור אינו נוטל פי שניים ואפי' בנכסים שהשבחו בדרך ממילא.⁷

אך הנה בהמשך הגמ' איתא (קכד, ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בכור נוטל פי שנים במלוה", ומבארת הגמ' באריכות לפי איזה שיטה אויל דין זה, ולמסקנת הגמ' דין זה הוא כשיטת רבנן – ד"אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן". ומבארים התוס' בענין זה (ד"ה אין הבכור נוטל פי שנים במלוה), וז"ל: "כרבנן מוקי לה". ומביאים התוס' בהמשך דבריהם את שיטת הרשב"ם דלעיל ומקשים עלי': "ובמלוה בשטר מה שפירש הקונטרס לעיל גבי ירוש שטר חוב בכור נוטל פי שנים שהשטר הוא הגוף ומלוה הוא שבח – אין נראה, דא"כ אמאי אמרי רבנן דאין הבכור נוטל פי שנים, דכיון שיחלקו שטרות ויטול בשטרות פי שנים שהן הגוף, יטול גם השבח שיבא אח"כ שהיא המלוה, דהא פשיטא דאחר שיחלקו כל השבח שיבוא מחלקו שהוא שלו".

והיינו, דע"פ שיטת הרשב"ם הנ"ל ניתן לכאורה לומר דגם לרבנן יטול הבכור פי שניים במלוה, שהרי אפ"ל דהיתומים יחלקו ביניהם את שטר ההלוואה, ובדרך ממילא יבוא השבח שכתוצאה מההלוואה (הכסף של השטר), ומפנ"ז יטול הבכור פי שניים גם בנכס זה. ומדוע אמרינן לפי רבנן דאין הבכור נוטל פי שניים במלוה? וא"כ מוכח לשיטתו דכסף ההלוואה [אינו שבח שהשביח מגוף השטר, אלא] הוא בגדר חוב שניתן לגבות אותו ע"י השטר (אולם השטר עצמו אינו יוצר את החוב, שהי' קיים גם לולא השטר). וא"כ השטר והחוב הוא ב' דברים נפרדים.

ובמחלוקת זו ניתן להוסיף ביאור ע"פ מה שביארנו לעיל בארוכה: דהא רשב"ם ס"ל שההלוואה שבשטר היא שבח שהשביח כתוצאה מהשטר (והחוב הוא דבר אחד ממש שמסתעף כתוצאה מהשטר), וטעם סברתו זו הוא מפני שסובר דירושה הוא זיכוי המוריש בירושה, ומפנ"ז צריכים שכל פרטי הירושה יהיו בשטר – ללא שום חילוקים.

⁷ ועיין בהמשך דברי הרשב"ם שמחלק בדין זה ומבאר שמה שנקטה הגמ' הכא הוא רק במלוה שבשטר, אולם במלוה על פה אין לומר דין זה. וז"ל הרשב"ם: "אבל מלוה על פה ואפי' בעדים כיון דליכא שטרא, ומצי למטען פרתיה לך, דהמלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים, אפי' רבי מודה דלא שקיל פי שנים, דהא אין מוחזקין מחוב זה כלל דנימא הנכסים שבחו מעצמן". וא"כ, היות ובמקרה כזה אין מוחזקות בנכסים, הרי שגם לפי רבי אין הבכור נוטל פי שניים (אע"ג דהוי 'שבחא דממילא').

והיינו, שבשטר עצמו יש גם את גוף השטר וגם את השבח שמגיע כתוצאה מהשטר עצמו. וזהו כנ"ל, דהמוריש (האב) מזכה את הכל בשטר ההלוואה.

משא"כ לפי שיטת התוס' הירושה היא זכיית היורש בירושה, ולפ"ז מובן דאין כל הכרח לומר שבשטר ההלוואה מצוי כל השבח שיבוא כתוצאה ממנו, אלא אפ"ל דהשטר והחוב הוו ב' דברים נפרדים (והחוב הוא דבר נוסף, שאינו מסתעף כתוצאה מהשטר). וזהו כנ"ל, דהיות והיורש זוכה בירושה (אך אין הכא זיכוי המוריש), א"כ אין כל הכרח שכבר בזכיית היורש יהיו כל הדברים שקשורים לנכס הירושה – להלוואה.

ז.

תירוץ וביאור קושיית התוס'

ע"פ הביאור האמור במחלוקת רשב"ם ותוס' (בחילוק הנ"ל שישנו בגדר דין ירושה), ניתן לתרץ ולבאר את קושיית התוס' על שיטת רשב"ם המוזכרת בתוס' זה:

דהנה הקשו התוס', גבי הא דנקט הרשב"ם [בדין ד"ירשו שטר חוב – בכור נוטל פי שנים] ששטר ההלוואה הוא גוף הנכס והכסף (שמגיע כתוצאה מההלוואה) הוא השבח שמשביח כתוצאה מהשטר. דלכאורה יוקשה על ביאור זה: "אמאי אמרי רבנן דאין הבכור נוטל פי שנים, דכיון שיחלקו שטרות, ויטול בשטרות פי שנים שהן הגוף, יטול גם השבח שיבא אח"כ שהיא המלוה, דהא פשיטא דאחר שיחלקו כל השבח שיבוא מחלקו שהוא שלו".

והיינו, דע"פ שיטתו האמורה של הרשב"ם ניתן להקשות – מדוע דין זה דכאשר "ירשו שטר חוב" נוטל הבכור פי שניים אזיל רק לפי שיטת רבי (כפי שנקט הרשב"ם בפירושו כנ"ל), והרי אפ"ל דאף לשיטת רבנן יטול הבכור במקרה כזה פי שניים בירושה, היות והשבח שמשביח מהשטר הוא כמגיע בדרך ממילא, א"כ כשיחלקו היתומים ביניהם את שטרות החוב שהוריש להם אביהם (שבהם הבכור יורש פי שניים), הרי בדרך ממילא יוכל הבכור לרשת גם את החוב שמגיע מהשטרות [שלפי רשב"ם הוא בגדר "שבח" שיבוא משטר ההלוואה], ומדוע א"כ לא אומרים כן לשיטת רבנן (וכל פסק הגמ' בדין זה הוא רק לשיטת רבי)?

אולם ע"פ מה שביארנו לעיל ניתן ליישב קושיא זו ולומר דרשב"ם אזיל לשיטתו' בביאור הסוגיא:

דהיות ולפי שיטת רשב"ם גדר הירושה הוא זיכוי המוריש ליתומים, א"כ לא מספיק שהלוואה תהי' בדרך ממילא מהשטר (ואז יירש הבכור גם את החוב), אלא צריך שהמוריש יוריש את הכל בב"א. וא"כ, אין נוגע לנו שהיורש (הבכור) יקבל את כל חלקי הירושה, שהרי אין מסתכלים כלל על מעשי היורש, דהא כל גדר הירושה הוא רק פעולת המוריש, והיות והכא המוריש לא מוריש ליתומים את כל השטר עם החוב יחד בב"א, הרי שלפי רבנן אין הבכור יכול לרשת פי שניים בנכס זה⁸.

[ורק במקרה שיהי' ברור שהאב (המוריש) הוריש לבניו את כל הירושה בב"א (כולל השבח שיבוא לאחמ"כ), הרי שבמקרה כזה גם לפי שיטת רבנן יטול הבכור פי שניים בירושה. וכגון: "א"ר פפא: דיקלא ואלים, ארעא ואסיק שירטון - דכ"ע [רבי ורבנן. רשב"ם] לא פליגי דשקיל", והטעם לכך שגם רבנן יודו הכא שנוטל הבכור פי שניים (אע"ג שהנכסים השביחו לאחר מיתת האב) הוא כנ"ל - דבמקרים אלו האב הוריש לבניו את כל הנכס - כולל השבח - בב"א (שהרי השבח מגיע כתוצאה מגוף הדבר עצמו), וא"כ פעולת המוריש תועיל ע"מ שהבכור יוכל לרשת את הנכס, וליטול בו פי שניים].

משא"כ לפי שיטת התוס', הרי שכל גדרה של הירושה הוא זיכוי היורש, ומפנ"ז יש מקום להקשות כנ"ל על רשב"ם - דהרי היורש (הבכור) יורש גם את גוף השטר וגם את החוב (השבח) שיבוא לאחמ"כ כתוצאה מהשטר (מגוף הדבר), וא"כ מדוע לא אמרינן דאף לשיטת רבנן יטול הבכור הכא פי שניים [ואע"ג שהמוריש (האב) לא הביא את כל הנכס בב"א לבניו, אעפ"כ מסתכלים כאן על היורש (הבכור) שיורש את כל הנכס, וא"כ - אף יירש ויקבל פי שניים].

⁸ ובביאור שיטת רבי בדין זה (אליבא דשיטת רשב"ם בביאור הסוגיא) עיין מה שביארנו לעיל באות הקודמת.

ת.

ביאור המשך דברי הגמ' – לפי ב' צדדי החקירה

ויש להעמיק בביאור ענין זה, ולבאר ע"פ כהנ"ל את המשך דברי הגמ' בסוגייתנו:

דהנה מצינו סתירה בדיני ירושת הבכור בהלוואה – האם נוטל פי שניים או לא. דבתחילה מביאה הגמ' (קכד, ב) את דעת רב יהודה אמר שמואל הסוכר ש"אין בכור נוטל פי שנים במלוה", אולם לאחמ"כ מביאה הגמ' דיעה נוספת (בשם "שלחו מתם") הסוברת ש"בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית".

ובביאור הסתירה שבין ב' דיעות אלו כתב הרשב"ם בפירושו (ד"ה הא דשלחו מתם) לבאר בב' אופנים. וז"ל: "פליגא אהך דרב יהודה אמר שמואל דלעיל. ותרוייהו אליבא דרבנן. מר משוי ליה מוחזק כיון דנקיט שטרא ומר לא חייש לשטרא דניירא בעלמא הוא". היינו, דמביא הרשב"ם אופן ראשון לבאר החילוק בין דיעות אלו: דפליגי (לפי דעת רבנן) האם בכך שהבכור מחזיק ברשותו שטר חוב ה"ז נחשב 'מוחזק' בדבר ונוטל פי שניים – דעת "שלחו מתם", או שמא י"ל דאע"ג שהבכור מחזיק ברשותו שטר חוב, אעפ"כ נחשב השטר בגדר 'נייר בעלמא', ואין זה מספיק ע"מ שהבכור יוכל לרשת עי"ז פי שניים בהלוואה – דעת רב יהודה אמר שמואל.

ובאופן שני מבאר הרשב"ם: "וי"מ דהא דשלחו מתם במלוה של עובד כוכבים כדקתני אבל לא ברבית והך דרב יהודה אמר שמואל במלוה של ישראל ולא פליגי". היינו, דהא דנקיטנן שנוטל הבכור פי שניים במלוה, הוא במלוה של נוכרים, אולם במלוה של ישראל, אין הבכור נוטל פי שניים, אך אין כל מחלוקת בין רב יהודה אמר שמואל לבין דעת "שלחו מתם"⁹.

וע"פ כל הביאור הנ"ל ניתן לבאר מדוע נקט הרשב"ם כפי הביאור הראשון (ולא קיבל את הביאור השני), דהיות ולפי שיטת רש"י אזלינן בתר זיכוי המוריש, הרי במקרה זה

⁹ אולם בהמשך דבריו דוחה הרשב"ם ביאור זה: "והבל הוא בידם, דאדרבה איפכא מסתברא – דבמלוה של ישראל הוי מוחזק טפי ממלוה של עובדי כוכבים, אשר פיהם דבר שוא", וא"כ יוקשה ביותר לומר דדוקא במלוה של ישראל לא יטול הבכור פי שניים (ו"אדרבה איפכא מסתברא" – דצריך ליטול פי שניים).

המוריש (האב) לא הוריש חלק זה של הנכסים (ההלוואה) לבניו, ומפנ"ז שייך לחלק ולדון האם הבכור נחשב 'מוחזק' בנכס, מפני שהשבח בא מגוף השטר (והשבח הוי כעין המשך ישיר משטר ההלוואה), וא"כ שייך שפיר לומר דהמוריש (האב) הוריש זאת לבניו, והם יכולים לזכות בזה [והבכור יטול בכך פי שניים] – דעת "שלחו מתם". או שמא ניתן לומר, דשבח הנכס הוי כעין דבר חדש שלא בא בהמשך לשטר, וא"כ האב לא הוריש זאת לבניו, והיות ואין הכא זיכוי המוריש ע"כ אין הבכור יכול ליטול בנכסים אלו פי שניים – דעת רב יהודה אמר שמואל.

משא"כ לפי שיטת התוס', דהיות ובירושה אנו צריכים שיהי' זכיית היורש, א"כ אין משנה לנו האם במקרה זה השבח הוי המשך ישיר לשטר או לאו, ובכל אופן יטול הבכור פי שניים בהלוואה – שהרי יש הכא זכיית היורש בירושה (דחוב השטר הוי כעין התחייבות מפורשת ליתומים, שהיורש זוכה בה)¹⁰.

ט.

ביאור דברי הגמ' "נהרדעי לטעמייהו"

בהמשך הגמ' (קכד, ב) מובאת שמועה נוספת בענין ירושת היתומים: "אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא, איקלע אמימר לאתרין ודריש: בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. א"ל: נהרדעי לטעמייהו, דאמר רבה: גבו קרקע – יש לו, גבו מעות – אין לו; ורב נחמן אמר: גבו מעות – יש לו, גבו קרקע – אין לו".

וא"כ, אמימר ורב נחמן נוקטים באותה דיעה, היות ושניהם הוו מנהרדעא¹¹, ו"נהרדעי לטעמייהו" – דכשאדם חייב מעות לחבירו, הרי יש למלוה מוחזקות באותם מעות, שמפנ"ז "גבו מעות – יש לו", וכן ה"בכור נוטל פי שנים במלוה", שהרי הוא מוחזק במעות אלו של שטר ההלוואה.

¹⁰ אלא החילוק בין שני המקרים הוא האם מדובר בישראל או בעכו"ם. ויש להאריך ואכ"מ.

¹¹ עיין ברשב"ם (ד"ה נהרדעי לטעמייהו) שהוכיח זאת מהא דנקטינן לעיל בדף לא, א: "אמר אמימר: אנא נהרדעא אנא".

ומקשה הגמ' על ב' דיעות אלו (דרבה ורב נחמן): "אמר ליה אביי לרבה: לדידך קשיא, לרב נחמן קשיא; לדידך קשיא. . אמר ליה: לא לדידי קשיא ולא לרב נחמן קשיא, טעמא דבני מערבא קאמרינן, ולן לא סבירא לן".

ובענין זה נחלקו רשב"ם והתוס' בפירוש דברי הגמ', ועתה נבוא לבאר את מחלוקתם (בדא"פ עכ"פ) ע"פ ביאור מחלוקתם בסוגיות המוזכרות לעיל, ונשווה זאת ע"פ שיטתם האמורה בחקירה גבי ירושה - האם הוי מטעם זיכוי המוריש או שמא מטעם זכיית היורש:

דהנה רשב"ם נקט בסוגיא (ד"ה לטעמייהו דבני מערבא אמרי' ולן לא סבירא לן) שלפי המסקנא אמרינן לשיטת רב נחמן ד"בין [גבו] קרקע בין [גבו] מעות אין לו"12. ועל דברים אלו הקשו התוס' (ד"ה נהרדעי לטעמייהו), וז"ל: "לפ"ה דמפרש בסמוך דרב נחמן אליבא דנפשיה אית ליה בין גבו קרקע בין גבו מעות אין לו לא יתכן הא דאמר נהרדעי לטעמייהו". והיינו, דהרי כל הסימוכין שהביאו בגמ' משיטת רב נחמן הם בכדי להוכיח דאמימר ס"ל כוותי' 'שיש מוחזקות למלוה במעות ההלוואה, ולכן יורש הבכור פי שניים במלוה];

אך באם אמרינן - לפי רשב"ם - דלמסקנת הגמ' ס"ל לרב נחמן שב"גבו מעות - אין לו, לכאורה כיצד ניתן לומר "נהרדעי לטעמייהו" [שאמימר ורב נחמן נוקטים באותה דיעה], והלא הם הפכיים בשיטתם - דלפי רב נחמן אין מוחזקות למלוה במעות ההלוואה (שלכן "גבו מעות - אין לו"), ואילו לפי אמימר יש מוחזקות למלוה במעות ההלוואה (שמפנ"ו יורש הבכור פי שניים במעות ההלוואה)?

[וע"כ נוקטים התוס' כשיטת ר"ת בביאור הסוגיא: "לפירוש ר"ת דבסמוך¹³ דפי' דרב נחמן אליבא דנפשיה אית ליה בין גבו קרקע בין גבו מעות יש לו, אתי שפיר הא דקאמר

¹² ועיי"ש באריכות דברי הרשב"ם בביאור ענין זה.

¹³ ראה בתוס' ד"ה לטעמייהו דבני מערבא קאמרי' ולא סבירא לן (קכד, ב), שנחלק על פי' הרשב"ם בביאור דברי הגמ'. עיי"ש באריכות.

הכא נהרדעי לטעמייהו, דאמימר נמי סתמא קאמר דנוטל פי שנים במלוה, בין גבו קרקע בין גבו מעות".]

וע"פ שיטות הרשב"ם והתוס' דלעיל, ניתן לבאר את פלוגתתם הכא – מהי דעת רב נחמן למסקנת הגמ':

לשיטת רשב"ם, היות וגדר הירושה הוא זיכוי המוריש לכן לפי רב נחמן גם ב"גבו קרקע" וגם ב"גבו מעות" – "אין לו". והוא מפני שבכדי שהיורש יוכל לזכות בירושה צריך שהמוריש יזכה לו את הנכסים, והחוב שמגיע משטר ההלוואה אינו נחשב כחלק מהשטר ע"מ שנוכל לומר שהיורש יירש זאת (שהרי המוריש הוריש רק את שטר ההלוואה, אך לא את כסף החוב שמגיע כתוצאה מהשטר).

ליתר ביאור: לפי שיטת רשב"ם, גם אמימר וגם רב נחמן נוקטים באותה דיעה לגבי מוחזקות המלוה בחוב, ולפי שניהם היורשים מוחזקים בחוב שהוריש להם אביהם¹⁴. אולם בנוגע לפרט הענין – האם כסף חוב ההלוואה הוי כחלק מהשטר, בהא נחלקו: דלפי אמימר, הכסף הוי כחלק מהשטר, והאב הוריש להם זאת יחד עם השטר. והיות והי' בכסף זה זיכוי המוריש (האב), לכן יורש בכך הבכור פי שניים. אולם לפי רב נחמן, כסף החוב הוי כדבר נפרד שלא בא באופן ישיר משטר ההלוואה, וא"כ – אע"פ שהאב הוריש לבניו את שטר החוב, אך מפני שכסף החוב לא נכלל בירושה זו (ולא הי' הכא זיכוי המוריש), מפנ"ז סובר רב נחמן "גבו מעות – אין לו".

משא"כ לפי שיטת התוס' דאזלינן הכא בתר זכייית היורש, ע"כ ניתן להקשות שפיר קושיא זו (שהביאו התוס' על שיטת הרשב"ם): דהרי לפי רב נחמן, גם למסקנת הגמ' אמרינן "גבו מעות – יש לו", וא"כ שפיר קאמרי בגמ' "נהרדעי לטעמייהו", היות ורב נחמן ואמימר סוברים ונוקטים באותה דיעה – שלמלוה יש מוחזקות במעות החוב. וא"כ, היורש נחשב 'מוחזק' במעות ההלוואה, ומפנ"ז הוא נוטל פי שניים במלוה.

¹⁴ וזהו מ"ש הרשב"ם בפירושו (ד"ה נהרדעי לטעמייהו): "אמימר כרב נחמן סבירא ליה דתרוייהו הוו מנהרדעא . . דתרוייהו סבירא להו דמעות שאדם חייב לחבירו הוי מוחזק בהן".

.

ביאור טעם המ"ד "גבו מעות - יש לו"

בביאור דעת רב נחמן "גבו מעות - יש לו"¹⁵ מצינו מחלוקת בין רשב"ם לתוס':

רשב"ם פי' (ד"ה גבו קרקע) "אבל גבו מעות יש לו שהרי מעות הלוהו ובמעות חשבינן ליה מוחזק". והיינו, דהיות וההלוואה התבצעה ע"י מעות, וגם החזרת ההלוואה היא ע"י מעות, הרי שהיורש נחשב 'מוחזק' בהלוואה זו, ומפנ"ז הוא נוטל פי שניים במלוה [משא"כ ב"גבו קרקע", דהיות והתם מדובר שההלוואה היתה במעות, ואילו החזרת ההלוואה היא ע"י קרקע, הרי שההלוואה והחזרתה אינם מתבצעים ע"י אותו ענין, ומפנ"ז אמרינן התם "אין לו", ולא יטול הבכור פי שניים].

וביאור זה אזיל שפיר עם שיטת הרשב"ם הנ"ל - דבירושה אזלינן בתר זיכוי המוריש. וא"כ, במעות - אותם המעות שהוריש האב (המוריש) ליתומים, ה"ה זוכים בהם, ומפנ"ז יטול הבכור במעות אלו פי שניים. אולם בקרקע אין הזכי' באותו נכס שהוריש האב, והיות ואין במקרה זה זיכוי המוריש - ואין הבכור נוטל פי שניים ("גבו קרקע - אין לו").

משא"כ התוס' (ד"ה גבו מעות יש לו) פליגי על הרשב"ם, וס"ל אחרת בביאור שיטת רב נחמן. וז"ל התוס': "אלא נראה דטעמא דרב נחמן דאמר גבו מעות יש לו משום דדרך בע"ח לפרוע בחובם מעות". והיינו, דהיות וזוהי הרגילות להחזיר את ההלוואה (ע"י מעות דווקא) לכן ב"גבו מעות - יש לו". וממשיכים התוס' לבאר את הטעם ל"גבו קרקע" - אין לו: "ולא קרקע. . שאין דרך קרקע ליתן בחובם לא סמכי עלה ולא הוי מוחזק", וא"כ, בקרקע אין שום רגילות להחזיר קרקע בהלוואה, ומפנ"ז אין שום מוחזקות, וא"א לרשת את הקרקע, ו"אין לו".

וגם בביאור זה מוכח כנ"ל דהתוס' אזיל ע"פ שיטתו האמורה בביאור הסוגיא - בגדרה המהותי של ירושה: דבירושה אנו צריכים שתהי' זכיית היורש. ולכן, כש"גבו מעות", הרי היורש נחשב 'מוחזק' בדבר (ויכול לזכות בזה) היות וזוהי הרגילות להחזיר חובות,

¹⁵ כפי שגם פי' הרשב"ם בהו"א בדעת רב נחמן, שזהו לפני שביארה הגמ' במסקנא שלפי רב נחמן "גבו מעות - אין לו".

ומפנ"ז מקבל הבכור פי שניים¹⁶. אולם כש"גבו קרקע", הרי התם א"א לומר דהיורש נחשב 'מוחזק' בדבר, וממילא אין הוא זוכה בדבר (אין כאם שום זיכוי ליורש), היות ואין שום רגילות להחזיר חובות באופן כזה, ואשר ע"כ "אין לו".

וע"פ ביאור זה ניתן לבאר גם את קושיית התוס' שהקשו על שיטת הרשב"ם. דהנה כתבו התוס': "פי' הקונטרס משום דמעות יהיב ומעות שקיל ואין נראה דבפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק דף מג.) דפריך אמאי דאוקי רבה ורב נחמן הא דאין בעל יורש [נוקי] אשתו לר"ע היינו דוקא בגרושה ולוקמה לרבה כגון שגבו מעות ולרב נחמן כגון שגבו קרקע דהוה ליה ראוי למה ליה למינקט קרקע דגבו מעות נמי הוה ראוי דהא דאמר הכא גבו מעות יש לו והוה מוחזק היינו משום דמעות יהיב מעות שקיל אבל התם גבי נזק דלא יהיב מעות מודי רב נחמן דגבו מעות נמי הוה ראוי".

והיינו, דבמס' בבא קמא (מג, א) מקשים על דעת ר' עקיבא הסובר שאין הבעל יורש את נוקי אשתו¹⁷, ומעמידה הגמ' שם דין זה באשה גרושה¹⁸. ומקשים התם על ר' עקיבא, והלא ניתן לומר בסברתו דאף באשה נשואה לא יורש הבעל, ואפשר להעמיד זאת לפי ב' השיטות דלעיל דרבה ורב נחמן: לפי רבה מדובר כש"גבו מעות", ולפי רב נחמן מדובר כש"גבו קרקע" - דלשניהם במקרים אלו "אין לו", וא"כ אינו יורש את אשתו. וא"כ קשה, מדוע לא העמיד ר' עקיבא גם במקרים אלו?

וע"פ קושיא זו מקשים התוס' בסוגייתנו על שיטת הרשב"ם, דהנה ע"פ ביאור הרשב"ם דגם לפי מסקנת הגמ' אמרינן בדעת רב נחמן דגם ב"גבו מעות" - אין לו, א"כ צריך להבין מדוע הקשתה הגמ' התם בדעת רב נחמן רק מ"גבו קרקע", והרי ניתן הי'

¹⁶ ויש להמתיק סברא זו ע"פ דקדוק בלשון התוס' שכתבו "משום דדרך בע"ח לפרוע בחובם מעות ולא קרקע, והוה מוחזק בגבו מעות - משום דסמיכי עלייהו", ומוכח א"כ דאולינן בתר מוחזקות היורש בנכסים [וכן כתבו התוס' גם לאחמ"כ גבי קרקע (שאינו יורש) "ולא הוה מוחזק", ומוכח כנ"ל].

¹⁷ ועיי"ש בגמ' (מב, ב) דלומדים דין זה מהא דכתיב בתורה (משפטים כא, כט) "והמית איש או אשה". וז"ל הגמ' התם: "אמר ר' ע: וכי מה בא זה ללמדנו . . אלא להקיש אשה לאיש, מה איש - נוקיו ליורשיו, אף אשה - נוקיה ליורשיה [אך לא לבעל]". וכן פסק הרמב"ם להדיא (הל' נוקי ממון פרק יא ה"ב): "למי נותנין הכופר, ליורשי הנהרג, ואם המית אשה הכופר ליורשיה מאביה ואינו לבעל".

¹⁸ "בגרושה: עסקינן ומש"ה נותן ליורשיה שגירשה אחר החבלה" - רש"י.

להקשות גם מ"גבו מעות" - שגם במקרה זה (ע"פ ביאור הרשב"ם) אמרינן ד"אין לו"? ומשמע א"כ דלא כשיטת הרשב"ם.

אולם יש לתרץ קושיא זו, דבאם נימא דירושה היא בגדר זכיית היורש, הרי שפיר שייך להקשות כנ"ל, משום דכל מהותה של הירושה (לענינו) הוא שהירושה תגיע לבעל, והיות ונכסים אלו (של האשה) לא הגיעו מעולם לידי הבעל, מובן א"כ מדוע אמרינן דאין הבעל יורש את אשתו. אך כ"ז הוא לדעת התוס' - דירושה הוי זכיית היורש. אך הרשב"ם ס"ל דירושה היא בגדר זיכוי המוריש, ועפ"ז אין שום מקום לקושיא, היות ואפ"ל דהאשה הורשה לבעלה את הנכסים (ולא מסתכלים האם הוא זכה בנכסים או לא), וממילא גם במקרה של "גבו מעות" יירש הבעל את אשתו - שהרי הי' זיכוי של המוריש [אך רק ב"גבו קרקע" לא יירש הבעל את אשתו, משום שבמקרה זה לא הורשה האשה לבעלה את הנכסים].

יא.

חילוק ביאור דברי הגמ' אליבא דרשב"ם והתוס'

לפי כל האמור לעיל במחלוקת רשב"ם ותוס', ניתן להוסיף ביאור נוסף במחלוקתם בביאור המשך דברי הגמ':

דהנה בדעת רבנן דלעיל (במחלוקתם על שיטת רבי) נקטינן: "אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן". וא"כ מוכח מפורשות, שטרם חלוקת היתומים בנכסי ירושת אביהם, אין רשות לבכור לבצע שום פעולה בנכסי אביו (ורק לאחר חלוקת הנכסים בין האחים יש לו רשות לבצע ולפעול בנכסים ככל שירצה).

אך הנה המעיין בהמשך דברי הגמ' ימצא סתירה מפורשת לדין זה, דהא איתא בפירוש בדף קכו (ע"ב): "והלכתא: יש לבכור קודם חלוקה". והרי מוכח לנו שהבכור יכול לפעול בנכסים ככל שירצה אף לפני חלוקת הנכסים בין היתומים (האחים). וא"כ יש להבין כיצד יתלבנו ב' דברי הגמ' בב' מקומות אלו?

והנה בתירוץ סתירה זו מצינו דתירצו הרשב"ם והתוס' בב' אופנים שונים, ותירוצים אלו אזלי לשיטתייהו ע"פ מה שנתבאר לעיל - במחלוקתם בגדר דין הירושה:

דלפי שיטת הרשב"ם (קכד, א. ד"ה מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה), מכיון שאזלינן בתר זיכוי המוריש, ממילא ניתן לחלק ולבאר סתירה זו: דהא דאמרין - בדעת רבנן - דהבכור אינו רשאי לבצע שום פעולה בנכסים קודם שיחלקו היתומים את נכסי אביהם, היינו בנוגע לשבח הנכסים, אך לא בנוגע לגוף הנכסים עצמם. והיינו, דירושת האב לבניו היא בגוף הנכסים, אולם את השבח שיבוא לאחמ"כ מהנכסים לא הוריש האב לבניו. וממילא מובן לפי הרשב"ם, דהיות ואנו זקוקים שיהי' זיכוי של האב בירושה, א"כ היתומים יורשים רק את גוף הנכסים, אך לא שבח הנכסים, היות ובנכסים אלו לא היתה זכיית המוריש (האב).

ולפ"ז יובן מדוע אין הבכור יכול לבצע שום פעולה בנכסים, שהרי מדובר בשבח הנכסים, ובנכסים אלו (כנ"ל) לא היתה שום פעולת ירושה, ולכן אין לבכור שום זכות (ע"מ שיוכל לפעול כרצונו) בנכסים אלו.

משא"כ הא דאמרין בדף קכו "יש לבכור קודם חלוקה", היינו שהבכור ראוי לזכות בירושה, אך לא מדובר שהוא זכה לגמרי בנכסים (ובאם הי' זיכוי מפורש של המוריש, הרי הבכור הי' זוכה בנכסים לגמרי).

משא"כ התוס' מבארים אחרת משיטת הרשב"ם (ד"ה והלכתא יש לבכור קודם חלוקה): דהא דאמרין (בדף קכו) ד"יש לבכור קודם חלוקה" היינו שהבכור כבר זכה בנכסים, היות והנכסים מצויים לבכור, ומפנ"ז הוא יכול לזכות בהם ולעשות בהם כרצונו. וזהו כשיטת התוס' דאזלינן בתר זכיית היורש, וזוהי הסיבה ש"יש לבכור קודם חלוקה" - דבכך שהנכסים מצויים אצלו, הרי נחשב הדבר שהוא זכה בהם, וכשהיורש זוכה בירושה (אע"ג שהמוריש לא זיכה זאת) הרי הירושה נחשבת שלו.

משא"כ הא דאמרין בדעת רבנן - "אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים" - היינו במקרה שהנכסים לא מצויים לבכור. והיות ולפי דעת רבנן למדים מן הפסוק¹⁹ "בכל אשר ימצא לו" שצריך שהנכסים יהיו מצויים לבכור, ע"כ במקרה שהנכסים אינם

¹⁹ תצא כא, יז.

מצויים [כשמדובר בשבחה הנכסים], הרי שאין כאן זכיית היורש (הבכור), וממילא במקרה כזה אין שום גדר ירושה, ולכן אין הבכור יכול לבצע ולפעול כלום בנכסים²⁰.

יב.

גדר הדין ד"איני נוטל ואיני נותן"

יש להעמיק בביאור זה, ולבאר ע"פ כהנ"ל את המשך דברי התוס' הנ"ל [ולהוסיף ביאור עפ"ז בשיטת הרשב"ם בענין זה]:

דהנה כתבו התוס' - לאחר ביאורם הנ"ל בדברי הגמ' - וז"ל: "והא דאמרינן ואם אמר איני נוטל ואיני נותן רשאי, לא הוי טעמא משום דיש לו קודם חלוקה, דאפי' אין לו לבכור יכול לומר איני נוטל ואיני נותן, דלא משום שרוצה להסתלק מן הבכורה לגמרי שלא יוכל לחזור ולתבעה קאמר, אלא הכי קאמר להו - איני נוטל, וכל זמן שלא נטלתי לא תוכלו לתבעני כלום".

והיינו, דהנה איתא בגמ' בדף קכד (ע"א): "ורבי נמי הכתיב: לתת לו. ההוא, שאם אמר: איני נוטל ואיני נותן - רשאי". ומשמע א"כ מדין זה, שהבכור יכול למחול ולוותר על חלק הבכורה [היות וחלק זה הוי זכות בשבילו, ואין עליו חובה לרשת את הנכסים הללו (בשונה מחלק ירושה רגיל דהוי מצוה מן התורה, ומפנ"ז יש חובה לרשת את הנכסים)],

²⁰ ולהעיר, דביאור זה [דע"מ שיוכל הבכור לרשת את הנכסים, צריך שהנכסים יהיו ברשותו], מצינו גם בדברי הרא"ש בפירקין (סימן יד) שכתב: "והלכתא יש לו לבכור קודם חלוקה. ותימה הא פסקינן לעיל דאין נוטל פי שנים במלוה, והיינו כרבנן, דרבנן סברי דאין נוטל פי שנים בשבח, דמתנה קריה רחמנא ועד דמטי לידיה, אלמא אין לו לבכור קודם חלוקה?"

וי"ל דטעמייהו דרבנן מבכל אשר ימצא לו, כדתניא לעיל פרט לשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, והא דמייתי לעיל קרא לתת לו פי שנים, משום דתרוייהו קראי צריכי . . ומגלו השתא תרוייהו אהדדי, וממעטינן דבר שאינו מצוי כגון שבח, דלענין דבר שאינו מצוי קרייה רחמנא מתנה, אבל דבר המצוי לא ממעטינן, דשפיר הוי ברשותו קודם חלוקה . . והא דויתר בדבור בעלמא בלא קנין, משום דמתנה קרייה רחמנא, ובאמירה בעלמא אם אמר אני רוצה לבטלה - יכול להסתלק, וזכו אחין בחלקו.

וכ"כ רב אלפס ז"ל, דלא אמרינן יש לו לבכור קודם חלוקה אלא במאי דאתאי לידיה דאבוה ואיתיה השתא ברשותו, אבל מלוה דליתיה ברשותיה לא שייכא בהאי מילתא. וכן כתב רב האי גאון ז"ל כי האי סברא.

וא"כ יוקשה - ע"פ ביאור התוס', דהא נכסים אלו עדיין לא הגיעו לרשותו, וכיצד יכול הבכור להתנות ולמחול על נכסים אלו אע"ג שאינם מצויים בידו?

ודוחים זאת התוס', שבדין זה אין הכוונה שהבכור מוחל על הזכי' שבנכס, אלא שמלכתחילה הוא כבי' חוסם ומונע את זכייתו בירושה, באופן שאין שום מקום לומר שהיתה בירושה זו זכיית היורש. וא"כ - כנ"ל בארוכה - כשאין זכיית היורש אין שום גדר ירושה, והיות והכא לא זכה הבכור בנכסים, ממילא הוא יכול למחול על חלק ירושתו.

ועפ"ז ניתן לבאר חילוק נוסף בין הרשב"ם לבין התוס' - מהו הגדר של הכרות הבכור "איני נוטל ואיני נותן":

דלפי שיטת התוס' (ע"פ הביאור הנ"ל), גדר "איני נוטל" הוא שהבכור אינו רוצה לקבל את הנכסים. והיינו, שהאב זיכה והוריש את הנכסים לבנו, אולם אנו מסתכלים על רצון היורש - האם הוא זכה בזה או לא. ומפנ"ז, במקרה שהבכור אינו רוצה לזכות בנכסים, הרי שאין שום ירושה (אע"ג שהיתה זכי' מהאב), וממילא אין הבכור נוטל זאת, ויכול לומר "איני נוטל ואיני נותן".

ויוצא א"כ לפי התוס', שהירושה היא לגמרי של הבכור, היות והיא תלוי' רק בו - בזכיית היורש, ולכן יכול הבכור לעשות עם הירושה ככל שיחפוץ (ועד כדי אמירת "איני נוטל ואיני נותן")

משא"כ לפי שיטת הרשב"ם, לא אכפת לנו מרצון הבכור - האם הוא מעוניין לזכות בירושה או לא, אלא מסתכלים על זיכוי המוריש שהוריש האב לבנו, האם זכות זו מספיקה בכדי לומר שהבכור הוי 'מזוכה' בירושה, או שמא אין זו זכות מספיקה, והבכור אינו נחשב 'מזוכה' בירושה, ולכן אין הירושה שלו ממש.

וזהו הטעם שלפי הרשב"ם אין כל מקום להקשות מהסוגיא ד"איני נוטל ואיני נותן" (כפי שהקשו התוס' הנ"ל), דלירוש יש זכות מינימלית בכדי שהוא יוכל לומר "איני נוטל ואיני נותן", אולם בנוגע לביצוע דברים אחרים עם הירושה (למכור את הנכסים וכיו"ב), הרי שבזה כבר יש מקום לדון האם הירושה נחשבת לגמרי שלו (שהמוריש זיכה לו לגמרי) או לא (ולא הי' לגמרי זיכוי המוריש).

יג.

ביאור סברת מחלוקת רשב"ם והתוס' במכירת הבכור בירושה

ע"פ כל המבואר לעיל בארוכה ניתן לבאר הא דמבואר בריש ההערה (אות א) במחלוקת רשב"ם והתוס' לגבי מחלוקת האמוראים (קכו, א): "מר סבר [רב פפי]: לא עשה כלום בפלגא, ומר סבר [רב פפא]: בכולהו". דלפי רשב"ם, "לא עשה כלום בפלגא" היינו בחלק פשיטותו, אולם בחלק פשיטות אחיו כ"ש שהבכור מכר. משא"כ לפי התוס', "לא עשה כלום בפלגא" היינו בחלק פשיטות אחיו, משא"כ בחלק בכורה דפשיטא שמכר וכ"ש בחלק פשיטותו.

וא"כ נחלקו רשב"ם והתוס' בנוגע לחלק פשיטותו: לפי רשב"ם - לא מכר. אולם לפי התוס' - מכר [ובנוגע למ"ד דס"ל "בכולהו" אין ביניהם מחלוקת, ושניהם סבירא להו דהבכור לא עשה כלום - לא בחלק אחיו, ואפי' לא בחלק בכורתו].

ולפי מה שביארנו לעיל באריכות בגוף ההערה, ניתן להבין ולבאר היטב את יסוד מחלוקת רשב"ם והתוס' הכא: דלפי התוס' מוכרחים לומר שהבכור מכר את חלק פשיטותו, היות והגמ' אומרת מפורשות (קכד, א) "ורבי אומר, אמר קרא: פי שנים, מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה, אף חלק בכורה אף על גב דלא מטא לידיה", ומכך מוכח שאע"פ שהנכסים לא הגיעו לידי הבכור, בכ"ז הוא זכה בהם. וא"כ משמע, שהבכור יכול למכור את חלק פשיטותו עוד לפני שחילקו את הנכסים בין האחים.

וזהו כפי המבואר לעיל בארוכה, דתוס' אזלי לשיטתם: דהיות ובירושה אזלינן בתר זכיית הירוש, א"כ מיד כשהירוש (הבכור) זכה בנכסים, הרי שהוא יכול למכור את חלק בכורתו, מפני שזה שלו - שהרי הוא זכה בזה (ויכול לעשות עם זה ככל שירצה).

משא"כ לפי שיטת הרשב"ם - שביארנו לעיל בארוכה - אין לומר כן. דהנה כתב הרשב"ם בדף קכד, א (ד"ה מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה): "דכל ראוי שבועולם הבן יורש מאביו", ומוכח שכל מה שראוי לבוא מהאב - הבן יורש. וא"כ משמע שרק כשהירושה נעשית כחלק מנכסי האב, הרי יכול הבכור לרשת את אביו, משא"כ

במקרה שהירושה אינה חלק מנכסי האב, הרי אין הבכור יורש את אביו²¹. וזהו כפי המבואר לעיל בשיטת הרשב"ם – דבירושה אזלינן בתר זיכוי המוריש, ורק כשהמוריש (האב) זיכה את הנכסים ליורשים – הרי הם יכולים ליורשו, משא"כ כשלא הי' זיכוי מהמוריש, אין שום גדר ירושה.

ועפ"ז יובן לעניננו, דזהו טעמו של הרשב"ם שאין הבכור יכול למכור את חלק פשיטותו, היות וכן"ל דבנכסים שלא הגיעו מאביו הוי הבכור 'ראוי' גמור שאינו יורש את אביו, ומפני שחלק פשיטותו שהגיע אל הבכור אינו 'מזוכה' לו לגמרי (המוריש (האב) לא זיכה זאת לגמרי לבנו), הרי שאין הבכור יכול למכור ולבצע כלום בחלק פשיטותו.

וכל הנ"ל הוי ביאור רק בדא"פ עכ"פ, ועוד יש לעיין בכהנ"ל בארוכה²².



²¹ ולדוגמא: בראוי גמור (כשהשביחו היתומים את נכסי אביהם), שאז אין הבכור יורש פי שניים בנכסים, היות ואין זה נחשב שהנכס הגיע מאביו. וכפי שכותבת הגמ' במפורש (קכד, א): "בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן".

²² ועיין בלקוטי שיחות חכ"ח – שיחה א' לפ' פינחס (ע' 174 ואילך), דמבאר שם הרבי באריכות גדולה ונפלאה את מהותה וגדרה הפנימי של ה'ירושה', דמיד בשעת המיתה היורש עומד במקום אביו [והיינו, דאין לחלק בגדר הירושה דהוי כמכר ומתנה – שראשית כל יוצא החפץ מידי המוכר או הנותן, ואז זה מגיע לידי הקונה או המקבל. אלא הכא הדבר מגיע באופן מידי – שהיורש נכנס במקום אביו, ומיד יורשו]. ואכ"מ.

חדא הגדה היא (גליון)

הנ"ל

א.

צ"ע בדברי המהרש"א

בקובץ 'קרית מלך רב' האחרון שי"ל בישיבתנו (גליון צט) הקשה הת' י. ש. על הא דאיתא במשנה במס' כתובות (יח, ב): "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים".

והעמידה התם הגמ' את דברי המשנה דאיירי במקרה שאין כתב ידם (של העדים) יוצא ממקום אחר, וקיום השטר מתבצע רק ע"י אמירת העדים "כתב ידינו הוא זה". ומשו"ה אנו מאמינים לעדים שהם היו אנוסים בשעת כתיבת השטר, דהא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [הם העידו על השטר וקיימו אותו, והם מעידים על עצמם שהיו אנוסים].

והתוס' על אתר הקשה על דברי המשנה (ד"ה הרי אלו נאמנים), וז"ל: "וא"ת ולמה נאמנים, והא מגו במקום עדים הוא - דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות, דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו?".

והיינו, דכיצד ניתן לומר שהעדים יהיו נאמנים בעדותם מטעם "הפה שאסר הוא שהתיר" (דהוי 'מיגו'), והלא טעם זה הוא 'מיגו במקום עדים', מפני ש"אנן סהדי" ע"כ שעדים אלו לא היו אנוסים ולא פסולים, וכיצד ניתן לומר שכוח המיגו דלעיל ("הפה שאסר הוא שהתיר") יהי' חזק יותר מכוח עדות ("אנן סהדי")?

וביאר המהרש"א את קושיית התוס', וז"ל: "וי"ל דדבריהם הכא לפי המסקנא דלקמן תתרי ותרי נינהו, ואוקי ממונא בחזקת מריה, אמאי קאמר הכא דנאמנין לפסול השטר לגמרי וקרעינן ליה, נימא דתרי ותרי נינהו, [ולא מגבינן] ולא קרעינן ליה".

והיינו, דמבאר המהרש”א מדוע פוסקת המשנה שהעדים נאמנים להעיד ש”אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו”, ומפנ”ז קורעים את השטר, והלא לכאורה המשנה יכלה לפסוק הכא כפי הדין ד”תרי ותרי” - דמכיון שישנם ב’ עדים (עדי השטר או עדי החזקה) שמעידים ע”כ שעדי השטר לא היו אנוסים, לא קטנים ולא פסולי עדות, הרי אף שלאמירתם ”אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו” יש דין עדות, מ”מ הדין הי’ צ”ל ש”לא מגבינן ביי’ ולא קרעינן ליי” [כפי שפוסקת הגמ’ בהמשך לגבי ”תרי ותרי”]?

ומדברים אלו נמצא שהמהרש”א למד שיש לעדים האומרים ”אנוסים היינו” דין עדות. משא”כ הרעק”א פי’ בסוגייתנו (ד”ה תוס’ ד”ה הרי) ”דאין [העדים] נאמנים כלל לחזור ולהגיד”. והיינו, דלשיטת הרעק”א נאמנותם של העדים ברישא (לפי המסקנא) אינה מדין עדות, אלא רק מדין ”הפה שאסר הוא הפה שהתיר” - מכיון שהם חוזרין ומגידין.

ואין להקשות על שיטת המהרש”א מדוע ברישא של המשנה העדים נאמנים כשאומרים ”אנוסים היינו”, והרי הם חוזרין ומגידין. דניתן לומר כפי שביאר הרב שלמה אייגר בשיטת רש”י (הובא ברעק”א בד”ה וחשבתי לומר) שברישא העדים לא חוזרין ומגידין מכיון שעדותם ”אנוסים היינו” היא בתוך כדי דיבור לעדותם ”כתב ידנו הוא זה”, ולכן ה”ז נחשב כ’חדא הגדה’ ואין העדים חוזרין ומגידין. וא”כ אתי שפיר הבנת התוס’ הנ”ל בקושייתו, שלעדים האומרים ”אנוסים היינו” יש דין עדות, מכיון שאין הם חוזרין ומגידין.

והקשה ע”כ הת’ הנ”ל, דלכאורה עפ”ז לא ניתן להבין את קושיית התוס’ ע”פ ביאור המהרש”א - ”נימא דתרי ותרי נינהו”: דהלא לפי דברי המהרש”א מוכרחים לומר כנ”ל שברישא זה ’חדא הגדה’, מפני שלולא זאת יוקשה מדוע אין העדים חוזרין ומגידין. וא”כ כיצד אפ”ל ד”נימא דתרי ותרי נינהו” - והרי פשיטא שלא שייך לומר תרי ותרי ב’חדא הגדה’, מפני דאם נסבור שאמרין ברישא שעדותם אחת היא (’חדא הגדה’) א”א לומר שיש הכא תרי ותרי, היות ותרי ותרי שייך רק כשישנם שתי הגדות?

וא”כ יש להקשות על המהרש”א מ”מ: אם נאמר דאין זה ’חדא הגדה’, הרי יוקשה מדוע יש לעדות השני’ דין עדות, והרי הוא חוזר ומגיד. ובאם נאמר שכן הוי כ’חדא הגדה’, מדוע ”נימא דתרי ותרי נינהו”?

ונשאר שם הת' הנ"ל בצ"ע על דברי המהרש"א.

ב.

מחלוקת רש"י ותוס' בגדר "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"

ולאחר עיוני בסוגיא זו ראה ראיתי לתרץ קושייתו, ובהקדים ביאור סוגיית הגמ' באריכות.

דהנה במשנה נכתב: "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים".

ובהא דנקטינן בסיפא דמתני' "או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים", מחלקת הגמ' בדין זה: "אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות¹ - הרי אלו נאמנים". ומקשה ע"כ הגמ': "אמר ליה רבא: כל כמיניה? כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" [והיות והעדים חתמו על השטר, הרי חתימתם נחשבת כהגדת עדות, וכיצד הם יכולים לבוא ולהעיד כנגד עדותם שבשטר (ולומר על עדות זו "אנוסים היינו")?].

ומפנ"ז דוחה הגמ' ומבארת שחילוק זה אזיל כלפי הרישא שבמשנה: "אלא כי אתמר - ארישא אתמר: הרי אלו נאמנים, אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות, אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון - אין נאמנים; מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע".

ועל דברים אלו כתב רש"י לבאר (ד"ה אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון), וז"ל: "דלאו כל כמיניהו לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר, דאדם קרוב אצל עצמו, ואינו נאמן על עצמו לא לזכות ולא לחובה בדיני נפשות ובפסולי עדות

¹ "מחמת נפשות - שאמר בעל השטר הזה להרגנו ואדם חזק הוא" - רש"י.

להעשות רשע ופסול על פיו, ואלו פוסלים עצמן באומדם חתמנו שקר בשביל אונס ממון. ורישא טעמא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ויוצא מדבריו, דרך בסיפא של המשנה שייך לומר דין זה ד"אינן נאמנין" (לפי ההו"א בגמ'), מפני ש"אין אדם משים עצמו רשע", ולכן אין העדים יכולים לפסול את עצמם ושייעשו כרשעים ע"י שיכחישו את עדותם שכתובה בשטר (חתימת ידיהם). משא"כ ברישא, דהיות והם עצמם קיימו את השטר ע"י עדותם, הרי "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ולכן הם נאמנים ע"י עדותם לחזור ולומר "אנוסים היינו וכו'" (ועי"ז להוריד ולבטל את קיום השטר).

ומשמע א"כ מדברי רש"י שהכלל ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" חזק יותר ודוחה את הכלל ד"אין אדם משים עצמו רשע", שמפנ"ז אמרינן דהעדים נאמנים ברישא דמתני' אך לא בסיפא.

והנה בתוס' על אתר פי' (ד"ה הרי אלו נאמנים), וז"ל: "וא"ת ולמה נאמנים, והא מגו במקום עדים הוא - דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות, דהא לקמן אמרינן תרי ותרי ניהו? וי"ל כיון דהצריכו חכמים קיום, הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו, אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים, כיון דכבר מקויים הוא - שכתב ידן יוצא ממקום אחר".

ובתוס' שלאחריו כתב (ד"ה אין נאמנים) וז"ל: "הכא ליכא לאקשווי דלהימנו במגו - דאי בעו אמרי פרוע הוא, דכיון דמקויים הוא הוי מגו במקום עדים, כדפירשנו. ועוד, דחוזרים ומגידיים הם, וכיון שהגידי שוב אינו חוזר ומגידי, כדאמרי' בגמרא. ועוד, דבשני עדים לא אמרינן מגו, וברישא נאמנים משום דאי בעו שתקי". ועל פניו נראה לומר, שתוס' לומד בביאור המשנה (ע"פ דברי הגמ') שאין הכא דין מיוחד של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אלא נאמנות העדים היא מכח מיגו, אך כאן המיגו הוא חזק יותר ממיגו רגיל, משום דאצלינו מדובר ב"מיגו דאי בעי שתקי".

אמנם, לפי דברי רש"י משמע שהדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא דין מחודש, ואינו בא כתוצאה מדין מיגו, משום דרש"י כתב בסוגיין (ד"ה הרי אלו נאמנים), וז"ל: "כיון דאין כתב ידם ניכר אלא על פיהם הפה שאסר הוא הפה שהתיר כי היכי דמהימנת

להו אהא הימנינהו אהא". וא"כ מוכח, שלפי רש"י הגדר ד"הפה שאסר הוא שהתיר" הוא מטעם דין מחודש, וכפי שיבואר לקמן באריכות.

ג.

ב' אופנים בגדר "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"

ויש להקדים בהחילוק בין רש"י לתוס' ע"פ ביאור המחנה אפרים בגדר הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר":

דכתב המחנה אפרים (הלכות איסורי ביאה סימן א. ד"ה ולכאורה נראה) וז"ל: "ונרא' דבהא פליגי דמאן דפריש לה בתוך כ"ד סובר דטעמא דנאמנותה הוא משו' מגו ולהכי לאחר כדי דיבור לא מהימנא דמגו למפרע לא אמרינן, ומאן דפריש לה אפי' בלאחר כ"ד סובר דלא צריך למגו אלא כיון שאין לנו איסור אלא ע"פ נאמן הוא להתיר מה שאסר . וכך מטיין דברי התוס' שם גבי ההיא דאמרי' מנין להפה שאסר וכו' יע"ש".

היינו, דניתן לומר ב' אופנים בביאור גדר הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר":

א. "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי מטעם דין נאמנות. בדומה למיגו שהוא סברא של "מה לי לשקר" [היינו, שהי' יכולת לאדם לשקר ולטעון טענה אחרת, אולם מכך שהאדם טען באופן מסויים (אע"פ שהי' ביכולתו לטעון אחרת), הרי מוכח לנו שאדם זה אינו שקרן], עד"ז הוא ב"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שהאדם יכל לשתוק ולא לומר כלום [מיגו דאי בעי שתיק"], אולם מכך שהאדם לא שתק וטען טענתו בבי"ד, מוכח לנו שאדם זה הינו דובר אמת.

וא"כ יוצא, שהדין של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי נאמנות והוכחה לטענת האדם [ולדוגמא - בסוגייתנו, כשהעדים מעידים בבי"ד על חתימתם שבשטר "כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו", א"כ לפ"ז כשהעדים מעידים "כתב ידינו הוא זה" הרי הי' קיום לשטר. אמנם, אעפ"כ יש לעדים נאמנות לומר על חתימתם ש"אנוסים היינו", ועי"ז לפסול את (קיום) השטר].

ב. "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי דין מחודש שאינו קשור כלל לדין מיגו.

ועפ"ז ניתן לבאר את גדר הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" כפי שנמצא בסוגייתנו: שהעדים מעולם לא העידו על חתימתם שבשטר "כתב ידינו הוא זה", מפני שאותם העדים שהעידו ואמרו "כתב ידינו הוא זה" וקיימו את השטר – הרי אח"כ הם חזרו ואמרו "אבל אנוסים היינו" והשטר בטל. וא"כ נמצא, שמלכתחילה לא היתה כאן שום הגדת עדות שמקיימת את השטר (והשטר בטל מלכתחילה).

ולפ"ז נראה לומר, שרש"י למד כאופן הב' הנ"ל, וכדבריו "כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו אהא", ולכן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי לשיטתו דין מחודש. אולם התוס' למד כאופן הא', ומפנ"ז ביאר התוס' שיסוד הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי מדין נאמנות² [דנאמנות העדים בסוגייתנו היא מדין מיגו].

ד.

ב' אופנים בקיום השטר

והנה ע"פ הביאור הנ"ל, לכאורה יש לבאר דקושיית התוס' (ד"ה הרי אלו נאמנים) "וא"ת ולמה נאמנים והא מגו במקום עדים הוא, דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות", אינה קשה אליבא דשיטת רש"י, משום דרש"י אזיל לשיטתו וחולק על תוס' במהות וגדר הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ביאור הדבר: הנה לפי שיטת רש"י גדר הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי מטעם דין מחודש (כנ"ל בארוכה), וא"כ כשהעדים מעידים בבי"ד על חתימת ידם ומקיימים את השטר, ולאחמ"כ הם אומרים "אנוסים היינו", הרי הקיום שהם ביצעו בשטר מתבטל למפרע (ומלכתחילה לא הי' בשטר זה שום קיום), וממילא לא ניתן להקשות את קושיית התוס' הנ"ל [כיצד העדים נאמנים, והלא נאמנותם היא מצד מיגו ("ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר"), ומיגו זה הוא במקום עדים (ד"אנן סהדי" שאינם אנוסים)], היות והכא אין שום עדות בשטר ע"י העדים – שהרי עדותם מתבטלת למפרע, ולא הי' הכא שום "אנן סהדי" (ואין מקום לומר "מגו במקום עדים").

² וכמ"ש המחנה אפרים בפירושו (הובא לעיל) גבי אופן הא' בביאורו "וכך מטין דברי התוס' שם".

אמנם, לפי שיטת התוס' שפיר ניתן להקשות קושיא זו, דהא לפי התוס' גדר הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוי מטעם דין נאמנות – כמו דין מיגו. וממילא מובן שיש בסוגייתנו עדות בשטר ע"י העדים, לאחר שקיימו את השטר (שהעידו על חתימת ידם), ורק לעדים יש דין נאמנות (של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר") שע"ז הם יכולים לטעון "אנוסים היינו". ולפ"ז יובן היטב קושיית התוס' – והלא נאמנות זו של העדים הוי "מגו [ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר]" במקום עדים" [ד"אנן סהדי"].

ולכאורה י"ל דחילוק זה – בין רש"י לתוס' – ישנו גם בנוגע לקיום השטר ע"י העדים. דניתן לבאר בכך ב' אופנים:

א. קיום השטר הוי מטעם דין מיגו: היינו, דישנו שטר מקויים (לאחרי שהעדים העידו על חתימת ידם שבשטר), ויש את מציאות העדים. וע"מ שנוכל לומר שהעדים יוכלו להשפיע על השטר (לקיים אותו) הרי צריך שתהי' נאמנות של דין מיגו.

ב. קיום השטר הוי מטעם דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר": דכיון שהעדים יוצרים כבי' את כל מציאות השטר, א"כ כשהם מעידים ואומרים "אנוסים היינו" (ומבטלים את קיום השטר), הרי ממילא אין כאן שום מציאות של שטר.

וא"כ, המחלוקת בין רש"י לתוס' היא: האם אפ"ל שיש מציאות של שטר, אך צריך לפעול בשטר ענין נוסף שזהו קיום השטר (ע"י העדים) – שיטת התוס'. או שמא י"ל דהשטר מצ"ע מחייב שיתבצע בו קיום, ואם לא נעשה קיום בשטר, הרי שאין לפנינו שום מציאות של שטר – שיטת רש"י.

ולפי ביאור זה ניתן לבאר ולתרץ את קושיית התוס' הנ"ל שהקשה בסוגייתנו (ד"ה הרי אלו נאמנים): "וא"ת ולמה נאמנים והא מגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות". דהרי כל קושייתו היתה רק מכיון שיש לפנינו מציאות של שטר קיים, והיות ובשביל לפסול ולבטל את השטר (שהעדים יאמרו "אנוסים היינו") אנו זקוקים לנאמנות נוספת – היינו מיגו ("הפה שאסר הוא הפה שהתיר"), א"כ כאן נוצרה לנו בעי' – דלכאורה יש כאן "מגו במקום עדים", וממילא א"א להעיד על השטר ולומר עליו "אנוסים היינו".

משא"כ לפי שיטת רש"י אין שום מקום להקשות, מפני ש: א. אין זה דין מיגו (כפי שנתבאר לעיל באריכות), אלא הוא דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". וממילא ניתן לומר זאת אף במקום שיש עדים, ונאמנים לומר "אנוסים היינו"; ב. אין שום מציאות של שטר לפני שהעדים קיימוהו. והיות וע"י עדות העדים על חתימתם הרי הם יצרו את השטר כבי' (החלו עליו מציאות מסויימת), הרי יש להם זכות ע"י עדותם לבטל את המציאות שהם יצרו בשטר, ומפנ"ז הם נאמנים לומר על חתימת ידם שבשטר "אנוסים היינו"³.

ה.

תירוץ ויישוב הצ"ע על המהרש"א

ועפ"ז ניתן לתרץ וליישב מה שהקשה הת' הנ"ל על דברי המהרש"א שהבאנו לעיל בריש ההערה:

דהנה ביארנו לעיל שלפי המהרש"א מוכרחים לומר שברישא דמתני' עדות העדים היא בגדר 'חדא הגדה' (דלולא זאת יוקשה – מדוע אין העדים חוזרין ומגידין), ולפ"ז הקשה הת' הנ"ל כיצד ניתן לומר על העדים ד"תרי ותרי נינהו", והלא יש הכא 'חדא הגדה', וא"א לומר במקרה של 'חדא הגדה' [עדות אחת] שיש תרי ותרי [ב' עדים]?

אך ע"פ כהנ"ל יובן הדבר שפיר היטב, דאמנם נאמנות העדים היא מצד אמירת העדות ('חדא הגדה'), אך כוונת הענין היא שיש להם זכות לומר את עדותם על השטר שכבר הי' קיים מלפנ"ז, ומפנ"ז נחלקים העדים והוי להו כ"תרי ותרי".

³ ובהא דתירץ התוס' וז"ל: "וי"ל, כיון דהצריכו חכמים קיום, הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו. אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים, כיון דכבר מקויים הוא, שכתב ידן יוצא ממקום אחר". ולכאורה משמע מת"י זה שגם לשיטת התוס' צריך שיהי' קיום לשטר, דלולא זאת – אין שום מציאות לשטר, והוי לכאורה כשיטת רש"י?!

אלא דיש לחלק ולומר, דלפי שיטת התוס' במקרה שאין קיום לשטר, הרי ישנו מציאות של שטר קיים, אולם ע"מ שלשטר זה יהיו השלכות מעשיות (שיהי' אפשר לבצע פעולות ע"י השטר) צריך שיתבצע קיום לשטר [ולולא זאת אין כל תוקף מעשי לשטר]. משא"כ לפי שיטת רש"י, דבאם אין קיום לשטר, אין שום מציאות של שטר לפנינו!

1.

”אין אדם משים עצמו רשע”

וע”פ ביאור זה ניתן לחלק ולבאר את הא דהקשתה הגמ’ כלפי עדות העדים – והרי
 ”אין אדם משים עצמו רשע“:

דלפי תוס’, במקרה כזה (שאדם משים עצמו רשע) הרי אין שום נאמנות לאדם, היות
 ואין מאמינים לאדם שמשים את עצמו רשע בעדותו. אולם לפי רש”י, אין זה מפני
 שחסר לאדם בנאמנותו, אלא אין שום זכות לאדם שיעיד וישים את עצמו רשע.

ולפ”ו יובן מדוע מביא רש”י בפירושו (ד”ה אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון)
 רק את טענת העדים ”אנוסים היינו“, ואינו נוקט גם את שאר הטענות המובאות במשנה
 ”קטנים היינו, פסולי עדות היינו“ – היות ובמקרים אלו של טענת קטנים ופסולי עדות
 הרי מדובר שיש לפנינו שטר קיים, אולם ישנה בעי’ מסויימת שפוסלת את השטר
 (שהעדים מעידים שחתמו על השטר כשהיו קטנים או פסולי עדות). משא”כ במקרה
 של טענת ”אנוסים היינו“, הרי אין לפנינו שום מציאות של שטר קיים. ופסול העדים
 הוא – לא מחמת חוסר בנאמנותם, אלא – משום שאין לעדים שום זכות לטעון טענה
 כזו [היות ו”אין אדם משים עצמו רשע“].

משא”כ התוס’ נוקט ומביא בפירושו (ד”ה לא לנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת
 ממון) את כל סוגי טענות העדים [”אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו“],
 היות ולפי שיטתו ישנה מציאות קיימת לשטר, אולם אנו מאמינים לעדים בכך שהם
 טוענים לפסול ולבטל את קיום השטר. וא”כ שלושת טענות אלו של העדים לפסול את
 השטר הרי הם שוות בסברתם – דבשלושתם אנו לא מאמינים לעדים מצד פסול שיש
 בטענתם, ולכן אין להם דין נאמנות.

2.

מחלוקת רש”י ותוס’ בביאור מחלוקת ר’ מאיר ורבנן

עפכ”ז ניתן לבאר את המחלוקת שהובאה בהמשך דברי הגמ’: ”תנו רבנן: אין נאמנים
 לפוסלו [”ארישא דמתניתין פליג - העדים שאמרו כתב ידינו הוא אבל אנוסים היינו

כו". רש"י], דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: נאמנים". ומעמידה הגמ' בהמשך את טעמו של ר"מ שהוא משום דס"ל כרב הונא "דא"ר הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו".

ובביאור ענין זה - דר"מ ס"ל כרב הונא, ומשו"ה נקט שיטתו ד"אין נאמנים לפוסלו", נחלקו רש"י ותוס' בביאור דברי הגמ':

לשיטת רש"י (ד"ה מודה בשטר שכתבו וד"ה אין המלוה צריך לקיימו) יש לבאר דברי הגמ', דר"מ נקט את שיטתו במקרה שהלוה הודה בשטר ההלוואה שכתבו ועל פיו נחתמו העדים, ובמקרה כזה (ע"פ דברי רב הונא) אין המלוה צריך לחזור ולקיים את השטר בעדים, היות ואין שום נאמנות ללוה לחזור ולבטל את השטר (ולומר 'פרעתי')⁴. וזהו הטעם שלפי ר"מ אין העדים נאמנים לפסול את השטר בעדותם, דהרי במקרה כזה (שהלוה מודה בשטר) הרי אין שום תוקף לעדות העדים, ולא זקוקים לעדותם ע"מ לקיים את השטר (דהא השטר כבר מקויים ע"י הודאת הלוה).

משא"כ לפי שיטת התוס' (ד"ה טעמא דר"מ כדרב הונא כו') כוונת הגמ' היא להוכיח מדברי רב הונא שאע"פ שהלוה יכול לומר על השטר דהוי מזוייף, בכ"ז אמרינן דאין לו מיגו, והוא לא נאמן להעיד על השטר (היות והוא מודה בשטר שכתבו). ומדין זה אנו מוכיחים לסוגייתנו שגם לעדים אין שום נאמנות מטעם מיגו - לומר ש"אנוסים היינו".

ומקשה התם התוס' על שיטת רש"י הנ"ל:

א. דבאם כל סיבת אי נאמנות העדים (שיוכלו להעיד) הוי רק מפני עדות הלוה על השטר (שמודה שכתבו), א"כ מדוע ר"מ ורבנן נחלקו גבי עדות העדים, והלא הם היו צריכים לחלוק גבי הלוה עצמו [דר"מ שס"ל כרב הונא, סובר שהלוה אינו יכול להעיד כלום. ואילו לפי רבנן - שאינם סוברים כרב הונא - הלוה יכול להעיד (אע"ג שהודה בשטר שכתבו)]?

⁴ ועיין בדברי רש"י התם בסוגיא (ד"ה אין המלוה צריך לקיימו) דמבאר מדוע לא ניתן לומר במקרה זה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". וז"ל: "ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר, דמכין שאמר כשר היה הרי הוחזק השטר, וכי אמר פרעתי לא מהימן, שהרי ביד המלוה הוא".

ב. הנה במס' בבא בתרא (קנד, ב) משמע במפורש שאין שום מחלוקת בין ר"מ לרבנן גבי הלוה, אלא רק לגבי העדים. דהא נקטינן התם "דברי הכל - מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו", ומקשה הגמ' "והא מיפלג פליגי! דתנן: אין נאמנין לפוסלו, דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים: נאמנין", ומתרצת הגמ' "אמר ליה: אי עדים אלימי ומרעי שטרא, איהו כל כמיניה"⁵. וא"כ מוכח שכל מחלוקתם של ר"מ ורבנן היא רק במקרה שהעדים מעידים לפסול את השטר (שאומרים "פסולי עדות היינו"), ובמקרה זה אין שום כוח ללוה בהודאתו, ואעפ"כ צריך לקיימו, היות ובכך שהעדים פוסלים את חתימת ידם ה"ז פסול גדול שגורם לכך שהשטר זקוק לקיום. ומוכח א"כ, שכל פלוגתתם הוי רק לגבי העדים, אך אין מתייחסים לעדות הלוה. וכיצד פי' רש"י שמחלוקת ר"מ ורבנן תלוי' בהודאת הלוה?

ג. באם כל מחלוקת ר"מ ורבנן תלוי' בסברת רב הונא - האם סוברים כמותו או לא. הו"ל לגמ' לומר 'פליגי בדרב הונא'?

ת.

ביאור המהר"ם שיף בשיטת רש"י

והנה המהר"ם שיף בסוגייתנו מתרץ את קושיות על התוס' על רש"י. ומבאר, דכשהלוה מודה בשטר שכתבו, אך הודאה זו נעשתה ללא עדים - לכו"ע אמרינן שאין הלוה נאמן לפסול את השטר. אולם אם אין הודאה של הלוה, הרי שבמקרה כזה לפי כו"ע העדים יהיו נאמנים לפסול את השטר בעדותם.

אולם הדיון הכא בסוגיין הוא במקרה שהלוה כבר קיים את השטר, והעדים מסייעים לו בעדותם. וכל הספק הוא האם העדים נאמנים לפסול את השטר ע"י עדות חזקה יותר מהעדות של הלוה, או שמא י"ל דסמכינן על עדות הלוה שהצטרפו אלי' העדים, ואין זקוקים לעדות חזקה יותר.

⁵ ומפרש רשב"ם על אתר: "אי עדים אלימי כו" - דהתם אמרי עדים פסולי עדות היינו. איהו כל כמיניה - בתמיה. וכי יש כח ביד הלוה לומר איני חייב כלום, והכא לא אמרי' הפה שאסר הוא הפה שהתיר, דכיון דאמר ליה כתבתי שטר זה . . לא מהימן למימר שטר אמנה הוא".

וזוהי המחלוקת בין ר"מ לרבנן: דלפי שיטת ר"מ, הרי השטר נחשב כבר למקויים (ע"י עדות הלוח שהצטרפו אלי' העדים), ואין זקוקים לעדות חזקה יותר של העדים. אולם לפי רבנן, לעדות העדים יש כוח גדול יותר מאשר עדות הלוח, שלכן אנו זקוקים גם לעדותם ע"מ לקיים את השטר.

וע"פ ביאור זה יש ליישב את קושיות התוס' הנ"ל על שיטת רש"י בביאור הסוגיא: דגם לפי שיטת רש"י ר"מ ורבנן פליגי לגבי העדים ולא לגבי הלוח – כפי ביאור המהר"ם שי"ף. ואין כל מקום לקושיא.

ט.

טעם קיום שטר ההלוואה

ולכאורה יש לבאר זאת בעומק יותר, דמחלוקת זו תלוי' בחילוק לשם מה זקוקים לקיים את שטר ההלוואה – דמצד א' ניתן לומר דקיום השטר הוי תקנת חכמים רק בכדי שהלוח לא יוכל אח"כ לטעון על השטר שהוא מזוייף, או שמא י"ל דכל קיום השטר הוי חלק מעצם מהות השטר, והיינו דהקיום פועל כבי' את השטר (ובלעדי הקיום, אין שום ענין של שטר לפנינו).

ובזה נחלקו רש"י ותוס': דלפי שיטת התוס' קיום השטר הוי רק בכדי למנוע את טענת הלוח שתבוא לאחמ"כ, ומשו"ה ס"ל לתוס' דכשהלוח מודה בשטר (שכתבו), הרי לא שייך שלאחמ"כ הוא יטען על השטר שהוא מזוייף, דהלא הוא בעצמו הודה בשטר ההלוואה, וממילא במקרה כזה לא תועיל לשטר עדות העדים (דאין שום צורך בקיום). משא"כ לפי שיטת רש"י, הרי כל מטרתו וענינו של קיום השטר הוי כחלק מעצם השטר (שהקיום פועל כבי' את השטר), ומפנ"ז יש לחלק בקיום – ע"י מי נתקיים השטר, דבאם השטר נתקיים ע"י הלוח, הרי שזוהי עדות פחותה יותר ע"מ לפעול את השטר. משא"כ במקרה שהעדים עצמם העידו וקיימו את השטר, הרי עדות כזו היא עדות חזקה וברורה המקיימת ופועלת את השטר, שלכן יש אח"כ לעדים כוח גם לפסול את השטר (כשאומרים "אנוסים היינו").

[ובעומק יותר י"ל: דהיות ולפי רש"י עדות קיום השטר היא פועלת ויוצרת כבי' את השטר, א"כ יש מקום לחלק בין עדות הלוח לעדות העדים: דכשהלוח מעיד ומקיים את

השטר, הרי עדותו היא עדות חלשה, ולכן אין הוא נאמן לבוא אח"כ ולפסול את השטר. משא"כ כשהעדים מעידים ומקיימים את השטר, הרי עדותם היא עדות חזקה, שמפנ"ז אם הם באו לאחמ"כ ופסלו את השטר (כשאמרו "אנוסים היינו") הרי הם נאמנים בעדותם זו (וקיום השטר בטל).

משא"כ לפי תוס', שכל הדין בגמ' הכא הוא האם הלוה יטען על השטר דהוי מזוייף או לא (וזהי סיבת קיום שטר ההלוואה). וממילא אין שום מקום לחלק בין עדות הלוה לעדות העדים. משום דנוגע לנו רק שלשטר יהי' קיום, והלוה לא יוכל לטעון על שטר זה שהוא מזוייף⁶].



⁶ ועיין עוד בתוס' במס' בבא בתרא דף מח, ב. ד"ה אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין.

אשתו של לוט מהו שתטמא

הרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

שאלת אנשי אלכסנדריא לרבי יהושע בן חנינא¹

איתא במסכת נדה (סט, ב): "ת"ר: שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנינא . . ג' דברי בורות". ובהמשך הסוגיא (ע, ב) מפרטת הגמ' את שלושת השאלות הללו. והראשון שבהם [שעליו נעמוד בביאורינו כאן] הוא: "אשתו של לוט מהו שתטמא, אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא".

והנה בלקו"ש חי"ח - שיחה ב' לפ' חוקת² מעמיד לנו כ"ק אדמו"ר יסוד מחודש בלימוד סוגיא זו, שביסוד זה מתחדשת השקפה כללית בלימוד התורה שבעל פה.

דמבאר שם כ"ק אדמו"ר שבשאלת אנשי אלכסנדריא ["אשתו של לוט מהו שתטמא"] טמונה חכמה בכלל וחכמת התורה בפרט, ויש להוציא משאלתם סברות ותוספת הבנה בסוגיא.

ובהערה 15 שם מציין הרבי לדברי אביו הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק שנדפסו בלקוטי לוי"צ אגרות (ע' רסו), וכותב על דברים אלו: "ראה . . עד היכן הדברים מגיעים". ובהערה שלאחרי' מצטט הרבי את דברי אביו, וז"ל ההערה: "שכל מה שנאמר בתושב"כ

¹ בדפוס הגמרא המפורסמים שלפנינו הגירסא היא 'רבי יהושע בן חנינא', אולם במסורת הש"ס כותב "צ"ל חנינא" [היינו רבי יהושע בן חנינא]. ובשיחה המופיעה לקמן, כשדן הרבי בעומק בדברי ריב"ח, מובא בפשטות [פעם אחר פעם] רבי יהושע בן חנינא.

² ע' 239 ואילך.

ובתושבע"פ הן בהלכה והן באגדה כו' וכן בהלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדוּתא היא³ . .
 כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כו"⁴.

ונראה להוסיף שבדברי כ"ק אדמו"ר גופא בשיחה יש חידוש כלפי החידוש של אביו הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק. דהרי האגרת של הרה"ח ר' לוי"צ איירי לענין סברא המובאת בחז"ל, וע"כ כותב דאע"פ שהגמרא קראה לסברא זו 'בדוּתא', מ"מ, אמרינן ש"ה' עצמו אמר ההלכה". משא"כ בשיחה דבה עסקינן נאמר (בהמשך הביאור) דבשאלות הצדוקים והבייתוסים ואנשי אלכסנדריא המובאים בגמרא יש לסברותיהם מקום בשכל וגם בשכל התורה, מכיון שחכמי הגמרא הביאו דבריהם. ולפ"ז ייצא חידוש בהלכה [כפי שמבואר בשיחה], שהלומד מתוך הגמרא את שאלת אנשי אלכסנדריא או טענות של צדוקים וכדומה מחוייב הוא בברכת התורה.

וא"כ מובן ביתר שאת, שהלומד את תורת כ"ק אדמו"ר יראה בכל ענין שבתורה "עד היכן הדברים מגיעים".

האם נשתנה עצם מציאות גופה או רק נתוסף לה טבע חדש

ב.

ביאור א: ספק בגדר הנס בהפיכת אשת לוט לנציב מלח

בביאור שאלת אנשי אלכסנדריא ["אשתו של לוט מהו שתטמא"] ישנם ב' ביאורים בשיחה.

תוכן ביאור הא':

³ ההדגשה אינה במקור.

⁴ ועיין בלקוטי לוי"צ שם שכתב ביאור על דברים אלו: "שהוא ממש וה' עצמו אמר ההלכה והוא עצמו אמר שבדוּתא היא, וכן כל האיבעיות שנשארו בתיקו, והדברים שנשארו בתיובתא כולם אמרם ה' והוא אמר ג"כ בתיקו והתיובתא וכדומה".

שאלת אנשי אלכסנדריא היתה בגוף הנס שנעשית [אשתו של לוט] לנציב מלח - האם הוחלף המציאות דגוף (בשר) אשת לוט למלח, או דילמא נשארה בפנימיות מציאות של גוף (בשר) - ונעשית ע"י פעולה נמשכת דנס, נציב מלח. דלפי אופן הא' כיון שהוחלפה למציאות אחרת הוי טהורה, משא"כ לאופן הב' כיון שבפנימיות נשארה גוף, במילא מטמאת בטומאת מת.

החילוק בין ב' האופנים הוא:

א. לאופן הא', הנס הפך את פנימיות המהות דאשתו של לוט מגוף למלח. ולאופן הב' ההפיכה היתה בחיצוניות⁵, אבל בפנימיות נשארה אשתו של לוט גוף (בשר).

ב. לפי אופן הא' הנס הי' ברגע אחד - בעת הפיכת אשתו של לוט לנציב מלח. אולם לפי אופן הב' הנס הי' צ"ל באופן דפעולה נמשכת - דאל"כ יחזור הנציב מלח להיות גוף אדם.

ועיין שם בשיחה עוד דוגמאות לב' סוגי ניסים אלו: ידו של משה מצורעת כשלא [כאופן הא'], הפיכת מים לדם וקריעת ים סוף [כאופן הב']. ובלקוטי שיחות ח"ה - שיחה ל"ט כסלו מוסיף הרבי בהערה 27 (ע' 176) עוד דוגמאות ממכת צפרדע וממכת ארבה [דהוי כאופן הא'], עיי"ש באריכות.

והנה ברשימות דכ"ק אדמו"ר חוברת קכט (בהוצאה החדשה - כרך ג, ע' 10 ואילך) מוסיף הרבי ביאור לפי צד השאלה דבכל רגע ורגע נהפכת [אשתו של לוט] לנציב מלח, וכותב: "ל"ל דלא נשתנה עצם מציאות גופה ורק כפי המוכרח כדי שיהי' ענשה מדה כנגד

⁵ בלקו"ש ח"ו - שיחה א' לפ' בשלח, מבאר הרבי את ענין הנס דנהפכו המים לדם, ואיתא שם הלשון (ע' 89): "מצד הנס איז בפועל (ובחיצוניות) "אולם בשיחה הנ"ל בחי"ח, ישנו ביאור של הרבי [גבי הענין הנ"ל] ואיתא שם הלשון "בהוספה", וכלשון כ"ק אדמו"ר (ע' 242): "אז דאס וואס איז נתחדש געווארן דורכן נס איז ניט דורך חילוף טבעו נאר בהוספה אויפ'ן טבע בכל רגע" [בתרגום חופשי: "הנס אינו משנה את טבעו של הדבר אלא מוסיף על הטבע בכל רגע"]. ועיין היטב שאין כאן הדגשה דחיצוניות, אלא תוספת על הטבע.

מדה דחטאה במלח ולכן לקתה במלח⁶. .. אבל כל שאר תכונות גוף אדם יש לה ועדמש"כ
בחדא"ג החומר הא".

וכן כתב המהרש"א שם בסוגיא בנדה (שאליו ציין הרבי ברשימות): "שאף שנשתנית
להיות נציב מלח בצורתה, החומר הראשון שהוא בשר עדיין קיים, ותיטמא".

ולפ"ז יובן בתוספת ביאור הצד של השאלה שמטמאת טומאת מת, דמכיון שהחומר
הראשון (שהוא בשר) עדיין קיים, ע"כ במילא היא גם מטמאת.

ג.

השוואת מי רגלי בהמה לנציב מלח

והנה ברשימות הנ"ל, לאחר שמבאר הרבי את שאלת אנשי אלכסנדריא כותב: "דוגמא
לדבר פסק [הרמב"ם] בטומאת אוכלין פ"י [ה"ב] דמי רגלי בהמה [אינם כמים, ולכן]
אין מכשירין, והוא מתוספתא סוף מכשירין. אבל בבכורות ז [ע"א] וברמב"ם הל' מא"ס
[מאכלות אסורות] פ"ד ה"כ דמותרים [בשתי'], דמיא עול מיא נפוק. וע"כ צ"ל שע"י
הכניסה בגוף הבהמה ניטלה מהן התכונה המחלקת בין מים ומי פירות, אבל אין נעשים
עדיין כגוף הבהמה כמו חלבה". היינו, שיש חילוק בדין מי רגלי בהמה, בין ענין טומאת
אוכלין לבין דין איסור אכילה או שתי' [דבהמה טמאה], וכדלקמן בזה.

ביאור הדוגמא: הנה מי רגלי בהמה [טמאה] יש בו ב' דינים שנוגדים זל"ז. מצד אחד
אינו מכשיר לקבל טומאה, וא"כ יצא ממצב הקודם - ולא אמרינן מים נכנס מים יצא.
אולם לאידך, לענין שתיית מי רגלי הבהמה אין בה דין הבהמה [דאסור בשתי'], אלא
אמרינן לאידך גיסא - דמים נכנס ומים יצא - ונשאר במצב הקודם.

ומבאר כ"ק אדמו"ר [כן נראה בדא"פ בכוונת הדברים], שע"י כניסת המים לגוף
הבהמה יצא - בפרטיות - ממציאותו הקודמת דמים, ואינו המים שנכנס, ועל כן אינו
מכשיר. אולם לאידך אין המים נעשים כגוף הבהמה, ונשארו בכללות במציאותם
הקודמת ולכן מותרים בשתי'. וכ"ק אדמו"ר מוסיף לכתוב "ניטלה מהן התכונה

⁶ עיין בפרש"י וירא יט, כו.

המחלקת בין מים ומי פירות", כלומר אע"פ שאינו שייך למצב ההווה [גוף הבהמה], אך מ"מ נלקח ממנו עניני 'הפרט' דמים.

בדומה לזה גבי אשתו של לוט [שהרי כ"ק אדמו"ר מביא את הדוגמא כדי להגדיר את מציאות נציב המלח], שמחד גיסא נעשה בה שינוי [בחיצוניות], אך לאידך גיסא היא לא השתנתה בפנימיות למציאות מלח, ובכללות נשארה במצבה הקודם, ודין גוף אדם עלי' [לצד הספק דס"ל דטמאה היא].

ונראה לומר בדא"פ הטעם לכך שהוסיף כ"ק אדמו"ר דוגמא זו - [דלכאורה מובן הענין אף ללא הדוגמא, ובהדוגמא גופא יש לפלפל כדלקמן], זהו בכדי לבאר הקושי כיצד יתכן שאע"פ שבחיצוניות נראה שינוי באשתו של לוט [והוי לכאורה שינוי אמיתי - בחיצוניות], מ"מ נשאר בה [בכללות] הדין הקודם [לפי הצד דאשת לוט מטמאה]. וע"כ מביא הדוגמא דמי רגלי בהמה שיש שינוי [גם מבחינת ההלכה], ומ"מ נשאר בכללות במצב הקודם.

ויש להעיר, שבשיחה הנ"ל בלקו"ש מובא בכללות השקו"ט המובא ברשימות, אולם לא מובאת הדוגמא דמי רגלי בהמה, ויש להבין מהו הטעם לכך. אך י"ל דזהו משום שאין המשל דומה ממש לנמשל, מפני שבמשל יש ג' שלבים: א. מים; ב. מים שבגוף הבהמה; ג. חלב הבהמה. וע"כ אמרינן דמי רגלי הבהמה הוי כשלב הב' ויצא מגדר מים, אולם לגדר בהמה לא הגיע, ולא הוי כחלב בהמה.

משא"כ גבי אשת לוט, דיש רק את בשר הגוף ומלח. והשאלה היא האם כל הגוף נתהפך למלח, או שרק חיצוניות הגוף נתהפך למלח, ובפנימיות נשאר הגוף בשר גידים ועצמות.

ועפ"ז יש צורך לחזור להרשימות ולעיין מדוע התם כן מובאת הדוגמא דמי רגלי בהמה. וי"ל שהמשל בא בכללות ללמדנו שישנו חפצא שיש בו ב' תכונות נוגדות. דאע"פ שנראה כאילו יצא החפצא מטבעו המקורי, אך מ"מ נשאר בפנימיות בטבעו הראשון, וכן דינו לענין חלק של ההלכות כטבעו המקורי [ע"ד מי רגלי בהמה שאינם אסורים, שדינם כמים ולא כחלב בהמה].

ועדיין יש צורך לעיין ולברר איזה הלכה יש ללמוד מהנמשל [נציב מלח]. ובהמשך ביאורינו נדון בזה, ונביא בכך נפק"מ להלכה [מבוססת על שיחת כ"ק אדמו"ר] לענין כמה הלכות הקשורות לסוגיין, כגון איסור שנשתנה, מת שנשרף לענין טומאה, ועוד.

ד.

ביאור המו"ל (דרשימות) והשגה על דבריהם

כמובא לעיל, כוונת כ"ק אדמו"ר בהבאת הדוגמא דמי רגלי בהמה היא בכדי לתרץ הקושי דכיצד יתכן שאע"פ שבחיצוניות נראה שינוי באשתו של לוט, והוי שינוי אמיתי [בחיצוניות], מ"מ נשאר בה הדין הקודם [לפי הצד שאשת לוט מטמאה]. וראיתי ביאור נוסף מהמו"ל דהרשימות בדברי כ"ק אדמו"ר, ולכאורה נראה להשיג על ביאור זה.

דהנה המו"ל דהרשימות כותבים [ע' 16 ברשימות] אפשרות נוספת בביאור הדוגמא דמי רגלי בהמה, וז"ל (הערה 15): "ואולי אפ"ל שהדוגמא היא גם לאידך גיסא - שגם אם נאמר שלא נשתנה עצם מציאות גופה, מ"מ, מקום לומר שע"י שנעשית נציב מלח (בחיצוניות), ניטל ממנה הגדר דגוף אדם, ולכן אינה מטמאה - בדוגמת מי רגלי בהמה, דאף שלא נעשו כגוף הבהמה, מ"מ, ניטלה מהם התכונה דמים, ולכן אין מכשירין".

ונראה להשיג על דבריהם מכמה טעמים:

א. עיקר ביאורו של כ"ק אדמו"ר הוא לבאר הספק דאנשי אלכסנדריא, ואי נימא שע"י הדוגמא יוצא שלב' הצדדים טהורה היא, נשארנו בלי ביאור בספק דאנשי אלכסנדריא.

ב. כ"ק אדמו"ר מביא את הדוגמא בהמשך למ"ש לפני זה⁷: "י"ל דלא נשתנה עצם מציאות גופה, ורק כפי המוכרח כדי שיהי' ענשה מדה כנגד מדה, דחטאה במלח ולכן לקתה במלח. . . אבל כל שאר תכונות גוף אדם יש לה". א"כ הדוגמא צריכה להביע שגוף אשת לוט נשאר במצבו הקודם ולכן מטמא, ואילו לפי דבריהם [דניטל ממנה הגדר דגוף

⁷ ההדגשות אינן במקור ונוספו רק בכדי להבהיר הענין.

אדם] הענין הפוך - שהדוגמא באה בסתירה למה שכתוב לפני זה [כל שאר תכונות גוף אדם יש לה".

ג. מפשטות לשון הרשימות נראה דלא כדבריהם, דכ"ק אדמו"ר מסיק את הדוגמא בזה הלשון "שע"י הכניסה בגוף הבהמה ניטלה מהן התכונה המחלקת בין מים ומי פירות, אבל אין נעשים עדיין כגוף הבהמה כמו חלבה", משמע שעיקר הדוגמא באה להוכיח ענין זה ש"אין נעשים עדיין כגוף הבהמה כמו חלבה", ואינם משתנים למציאות חדשה אלא נשארים על מעמדם הקודם, ולכן מותרים.

ד. ועוד יש להוכיח כנ"ל שהדוגמא מובאת כדי להוכיח שנשארה במצבה הקודם [ולא כביאור המו"ל, דס"ל דכוונת הדוגמא שנשתנתה ממצבה הקודם]. דהנה ביאור זה - בהשאלה דאשת לוט מהו שתטמא - מובא בב' מקומות: בלקו"ש חי"ח - שיחה ב' לפ' חקת, וברשימות - חוברת קכט. והנה ברשימות מובאת הדוגמא דמי רגלי בהמה, משא"כ בלקו"ש [כמובא לעיל הדיוק בזה].

ואי נימא דהדוגמא פורכת את צד הספק דאשתו של לוט נשארה במצב הקודם, א"כ הי' מתאים להביאה בלקוטי שיחות, שהרי זהו מגוף הענין לפרוך את הביאור המובא שם. אבל אי נימא כדברינו שגם ברשימות לא היתה שום כוונה לפרוך את צד הספק שאשת לוט נשארה במצב הקודם, אלא אדרבה להוכיח שאע"פ שנשתנתה יתכן שישאר עלי' דינה המקורי, א"כ י"ל דבלקו"ש לא חש הרבי להביאה, משום שאינה בדומה ממש לאשת לוט [נציב מלח] כפי שביארנו לעיל. ועוד, דבין כך לא מסתפק כ"ק אדמו"ר בביאור זה [בלקוטי שיחות, ומוסיף ביאור ב' כפי שיבואר לקמן] מצד קושיא אחרת בפשט הסוגיא [אבל הסברא מצד עצמה נשארת במקומה], וא"כ לא מובאת הדוגמא להסביר הביאור דלא מסקינן כוותי'.

ולהעיר שברשימות מובא רק ביאור אחד בהשאלה "אשת לוט מהו שתטמא" - האם השינוי לנציב מלח הי' בעצם מציאות אשת לוט או רק בחיצוניות. ואילו בלקו"ש מובאים ב' ביאורים: הביאור הנ"ל, ובהוספה לזה ביאור נוסף דתלוי בגדר טומאת מת - האם הוי מחמת הסתלקות הנשמה, או שהגוף נשאר בלי נשמה. ויש לעיין האם ניתן לדייק מדוע ביאור הב' לא מובא ברשימות, או נימא דהוי בגדר תורה חדשה שנתחדשה בסמיכות לימות המשיח.

ה.

השוואת הרשימות לשיחה⁸

כמובא לעיל, ברשימות מבאר הרבי את הסוגיא אך ורק לפי הספק בגדר הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח, ואילו בלקו"ש מקשה הרבי על ביאור זה כדלקמן, ומפרש באופן נוסף - דהשאלה מבוססת על חקירה בגדר דטומאת מת [האם זה מחמת עצם הסילוק דהנשמה או רק מצד דהוי מציאות גוף (שאינן בה חיות)], ולקמן בעזה"י נאריך בזה.

ויש להעיר, דאע"פ שבלקו"ש מסיק הרבי באופן אחר, מ"מ המעיין היטב בשיחה יראה שאינן כוונת כ"ק אדמו"ר לחזור בו מפירושו הראשון [חקירה בגדר הנס אם הי' בפנימיות או בחיצוניות - פעולה חד פעמית או פעולה נמשכת], אלא מוכרח להוסיף עוד ביאור בכדי לתרץ הקושיא על פשט הגמרא (וי"ל ע"ד מה שרש"י מביא ב' פירושים - בכדי לתרץ קושי בפשוטו של מקרא, אך סוכ"ס ישנו גם הפירוש הראשון המוקשה).

דהנה מקשה כ"ק אדמו"ר על ביאור הנ"ל [ברשימות], דלכאורה אין זה מספיק, שהרי לפ"ז יוצא דשאלת אנשי אלכסנדריא אינה בענין טומאת מת - רק באופן הנס שעשה את נציב המלח, ולפ"ז יוקשה המשך הגמרא שמביאה עוד ב' שאלות דאנשי אלכסנדריא [בן שונמית מהו שיטמא, מתים לעתיד לבוא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין], דנמצא דכל שאלה היא בענין אחר [לא בגוף גדר טומאת מת], ואין מסתבר לומר כן [ומחמת קושיא זו מבאר הסוגיא בעוד אופן כנ"ל].

⁸ בכללות הענין יש לעיין - האם מוכרחים לומר דהרשימות והלקוטי שיחות אזלי בשיטה אחת ממש, וכל אחד מוסיף ומבאר את השני [בדומה לזה יש לשאול בנוגע לב' שיחות, ובפרט כשהם מב' תקופות], דלכאורה יתכן לומר דכיון שהתורה אין לה סוף א"כ אפ"ל סברא בתורה [כבית הלל - לדוגמא], ושוב לומר סברא אחרת [כבית שמאי - לדוגמא], ואלו ואלו דברי אלוקים חיים [כפי שמצינו לענין ב"ה וב"ש - דעכשיו פוסקים כבית הלל ולעתיד לבוא יפסקו כבית שמאי].

אולם דבר ברור הוא שלכתחילה צריכים להשתדל למצוא תירוץ וביאור שמאחד את ב' הסוגיות, ולהראות כיצד כל שיחה ומאמר מוסיפה הבנה בשני, וע"ד שנאמר (תוס' כריתות יד, א. ד"ה אלא דרפרם ברותא היא): "דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר" - היינו: עניים כלפינו, שהרי גוף התורה הרי הוא בתכלית השלמות והעשירות [אין עשיר אלא בדעת]. ובפרט בעניננו, שהרשימה היא רשימה של אותה השיחה שנאמרה בכ"ד טבת ה'תשי"א, והיא השיחה שנדפסה בלקו"ש חי"ח!

והנה אין קושיא זו פירכא על גוף הביאור הראשון שבשיחה [ובהרשימות, ובפרט ששם אינו מביא כלל ביאור שני] שהרי הביאור מצד עצמו נשאר, והקושיא היא – דע"פ המשך הסוגיא מוכח שצריכים להוסיף עוד ביאור, אולם יתכן שכוונת שאלת אנשי אלכסנדריא מכילה גם את הביאור הראשון שבשיחה.

ונראה להוכיח כן מגוף לשון השיחה, דבאות ו מוסיף כ"ק אדמו"ר לפרש באופן ב' [בתרגום חופשי]: "וי"ל שתוכן שאלתם – "אשתו של לוט מהו שתטמא" – הוא גם בנוגע לגדר של טומאת מת", וממשיך לבאר שם הרבי כביאור השני. ומהא דקאמר "גם" [עיי"ש באידיש בלשון המקורי דהשיחה – "אויך"], ובהדגשה משמע שאף לאחר שמבאר את הביאור השני בענין – הביאור הראשון [בגדר נס] במקומו עומד.

עוד יש להוכיח כן מהמשך דברי כ"ק אדמו"ר בביאור תשובת רבי יהושע בן חנינא [בלקו"ש שם אות ז], שבביאור תשובת ריב"ח לא חוזר כ"ק אדמו"ר לכל הביאורים בשאלת אנשי אלכסנדריא, שלפ"ז כולל הביאור בשאלתם האם נשתנה צורת הגוף או נשאר גוף ובשר אדם, ומבאר דרבי יהושע בן חנינא שולל את שאלת אנשי אלכסנדריא גם לפי ביאור זה.

ויש להתעמק [בהשיחה גופא] מה מכריח את כ"ק אדמו"ר לומר שהביאור הראשון נשאר במקומו, ומדוע מוכרח לכתוב "אויך" כדי להדגיש זאת, ועיין היטב.



ו.

ב' סוגי נס⁹

מובא לעיל מרשימות ולקו"ש כ"ק אדמו"ר [בביאור הראשון], דשאלת אנשי אלכסנדריא ["אשתו של לוט מהו שתטמא"] מבוססת על חקירה בגדר הנס והשינוי שנעשה באשת לוט, כמה שנהפכה לנציב מלח: האם נעשה נס ושינוי בפנימיות ובעצם מציאותה, ואז אין אשת לוט מטמאה טומאת מת. או דילמא י"ל, דהנס והשינוי נעשה

⁹ מקצת מן הביאורים שבאות זו מובאים למעלה, אולם הביאורים הובאו גם כאן בתוספת ביאור.

בחיצוניותה של אשת לוט, אך מהותה נשארה בבחינת גוף מת, ואז מטמאת אשת לוט בטומאת מת.

וברשימות¹⁰ (שם) מוסיף כ"ק אדמו"ר לבאר, דחקירה זו מיתלא תליא בחקירה אחרת: האם הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח הי' נס חד פעמי, או שהנס הי' באופן דפעולה נמשכת.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דהא בהא תליא, דבאם הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח נעשה בפנימיותה ובעצם מציאותה אזי סגי בנס חד פעמי. אמנם, באם הנס והשינוי הי' בחיצוניותה אז צריך פעולה נמשכת, מכיון שבעצם ובפנימיות נשארה אשת לוט בבחינת [אדם] מת, וצריכים לנס תמידי בשביל להחזיק את חיצוניותה כנציב מלח, שזהו נגד טבעה הפנימי שנשאר בה בעת הנס.

ועיין בלקוטי שיחות ח"ו – שיחה א' לפ' בשלח¹¹, דמובא שם ביאור כ"ק אדמו"ר גבי קריעת ים סוף ומכת דם. ועיי"ש מה שמוכיח הרבי ממ"ש בקריעת ים סוף "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה"¹² – שהים לא נשתנה במהותו להיות יבשה. ומביא שם הרבי בהערה 26 את דברי כ"ק אדה"ז בשער היחוד והאמונה (פרק ב) ש"אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע, היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם וטבעם". והיינו ג"כ מטעם הנ"ל, שכיון שהנס לא הי' במהות המים אלא רק בחיצוניותם, לכן כשנפסק הנס – נתבטל ממילא השינוי שבמים.

ועיי"ש באות ג דמפרש התם הרבי עד"ז את הנס דהפיכת המים לדם, שהנס הי' בחיצוניות המים ולא בפנימיותם, וכפי שמוכח מהא דאיתא במדרש¹³ "גיגית מלאה מים

¹⁰ ענין זה מובא ברשימות למדייק בדבריו הקדושים, דייק היטב. ולהעיר, שגם לפי השיחה צ"ל דהפיכת אשת לוט בפנימיות (ובעצם) לנציב מלח נעשתה באופן חד פעמי, ואילו בחיצוניות בלבד הוי פעולה נמשכת, ע"ד מכת דם. אולם אין ענין זה נוגע לביאור של השיחה, משא"כ לפי הביאור ברשימות. לכן מובא ענין זה ברשימות במפורש, וכפי שיבואר לקמן החילוק בין הביאור בלקו"ש [גם לפי ביאור הא' שם] לבין הביאור שברשימות.

¹¹ ע' 86 ואילך.

¹² בשלח יד, כא.

¹³ שמו"ר פ"ט, י.

. . ישראל שותה מים והמצרי דם וכשהי' לוקח מישראל בדמים הי' שותה מים". ולכן כשנפסק הנס, חזר הדם (באופן דממילא) להיות במהותו הטבעי דמים, ומפנ"ז לא מציינו שהיו המצרים צריכים להוריק את האגמים וכל מקוה מימיהם לאחר המכה.

ז.

מה עדיף: השנות דבר קל כמה פעמים או עשיית דבר קשה בפעם אחת

אמנם עדיין צריך להתעמק במה תלוי' שאלה זו גופא – האם הנס הי' באופן חד פעמי, או שהי' בפעולה נמשכת – מהם הסברות [ע"פ השקפת התורה] לכאן ולכאן.

הנה בשיחה הנ"ל לא מובא שום ביאור לזה, אמנם עיין ברשימות הנ"ל [שמשלים את השיחה], שמבסס שם הרבי את שאלת אנשי אלכסנדריא ע"פ הגמרא במסכת שבת (קכו, א), דמסתפקת שם הגמרא [לענין פינוי קופות בשבת]: "למעוטי בהילוכא עדיף. או דילמא: למעוטי משוי עדיף" [האם עדיף להוסיף קופות כדי למעט הליכה, או עדיף למעט משוי וקופות, אף שעי"ז מרבה בהליכה - עיי"ש פרטי הסוגיא]. ותלוי [בספק כללי בתורה] האם השנות דבר קל כמה פעמים עדיף, או נימא דעשיית דבר קשה בפעם אחת עדיף - וכנ"ל, דהוי נפק"מ גבי הוצאת הקופות בשבת.

ולפ"ז מפרש כ"ק אדמו"ר את עומק שאלת אנשי אלכסנדריא, ובהקדם הכלל דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא¹⁴, וא"כ צריך למצוא את האופן היותר קל [כביכול כלפי מעלה] בעשיית הנס. ונמצא, דהשאלה הנ"ל [דאנשי אלכסנדריא] האם השינוי דאשת לוט הי' בפנימיות או רק בחיצוניות, תלוי בהשאלה האם הנס נעשה באופן חד פעמי, או באופן דפעולה נמשכת, והיסוד לשאלה זו היא שאלת הגמרא במסכת שבת. וזוהי פנימיות שאלת אנשי אלכסנדריא האם אמרינן דשינוי בחיצוניות הגוף דאשת לוט עדיף [וקל יותר כביכול כלפי מעלה¹⁵], ואע"פ שנעשה בכמה פעמים (ובפעולה נמשכת), או

¹⁴ ראה דרשת הר"ן, דרוש ח.

¹⁵ יש להבהיר פעם נוספת, דאין הכוונה שיש דבר קל או כבד כלפי מעלה ח"ו, אלא הכוונה היא, דלפי תוכניתו של קב"ה והנהגתו הקדושה שנקבעו כלפי העולם – דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא', נחשב הנס לדבר קשה כביכול כלפי מעלה. ועפ"ז נשאלת השאלה [ברשימות] איזה סוג נס נחשב כביכול לקל יותר ואיזה נס נחשב לקשה יותר.

נימא דשינוי בפנימיות באופן חד פעמי עדיף [וקל יותר כביכול כלפי מעלה], אע"פ שהוא הפיכת עצם הדבר, דהיינו הפיכת עצם אשת לוט למציאות דנציב מלח.

ת.

הערה כללית בהא דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא

בכללות הענין ד"לא עביד קוב"ה ניסא למגנא". ומה"ט נעשה הנס באופן שהוא קל יותר [כביכול כלפי מעלה] (כמבואר ברשימות), יש להעיר ממעשה שמצוטט מהספר 'גאון וחסיד' – סיפור מסכת חיי חותני הגה"ח ר' זלמן לייב אסטולין ע"ה - שנכתב ע"י בני היקר הר' שלום דובער שיחי' פרידלאנד (ע' 135):

"על אחת ה'יחידות' בשנת תשכ"ט, סיפרה לימים הרבנית רייזל: גיסי ר' יעקב יוסף לפקיבקר הנשוי לאחותי מרת שרה, עדיין נשאר ברוסיה. כל השתדלויותיהם לצאת, לא נשאו פרי שכן היה ר' יעקב מסורב עליה. . כמה פעמים ניסו בני המשפחה לכתוב לרבי, אך הם לא הסתפקו בכך, וחפצו בהבטחה שתבוא על ידי בקשה בעל פה...

כשנכנסו ל'יחידות' התחלתי להרצות על מצבם הקשה של משפחת לפקיבקר. בלהט הדברים כמו שכחתי היכן אני עומדת, והתחלתי לדרוש בתוקף שהם יזכו לצאת מרוסיה כשם שאנו זכינו. דרשתי את דבריי עד כדי דפיקות על גבי השולחן. . לפתע 'תפסתי את עצמי' ונרתעתי לאחור.

הרבי הקשיב בשתיקה לדבריי ולא הגיב. לאחר שסיימתי את טענותי אמר לנו הרבי [באידיש]: "אתם סבורים שזכותם לצאת בהיותכם 'מיוחסים', או משום שרק עליכם לצאת, או שלא היה צורך בנס גדול בשביל כך. האמת היא שעבור הקב"ה נס גדול ונס קטן הוא אותו דבר!¹⁶" והרבי סיים בברכה שהם יזכו לצאת מרוסיה במהרה" [והתקיימה בפועל ברכתו של הרבי].

¹⁶ כמדומה לי ששמעתי מחותני ז"ל דלשון כ"ק אדמו"ר היתה - "איז אויף איין אופן" - שעבור הקב"ה נס גדול ונס קטן הוא באותו אופן.

ביאור הענין, דלגבי הקב"ה אין שום חילוק בין נס קטן לנס גדול, וכשצריכים לנס בשביל להציל את עם ישראל – נס קטן ונס גדול שווים אצלו ית'. אמנם, לענין עשיית הנס בפועל יש חילוק כביכול כלפי מעלה, מחמת הכלל שהעמיד הקב"ה בהנהגת העולם 'דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא'. והיינו, שהחילוק בין נס קטן לגדול בהנהגת העולם אינו ענין עצמי אצל הקב"ה, אלא רק מחמת הכללים שקבע לעצמו ית' כביכול בהנהגת העולם.

ט.

השוואה נוספת מהרשימות לשיחה

בכללות הביאור דהרשימות יש לדייק בלקו"ש בסוגיין, שברשימות ובשיחה מובאים ב' חקירות לענין הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח: א. האם הנס הי' בפנימיותה או בחיצוניותה; ב. האם הנס הי' פעולה חד פעמית או פעולה נמשכת. ומוסבר הענין לעיל [אולם יש חילוק איזו נקודה מב' נקודות אלו היא הנקודה המרכזית בביאור הענין, וכדלקמן].

ויש לשים לב לכך שישנו חילוק עיקרי בין נקודת הביאור ברשימות לנקודת הביאור בשיחה: דברשימות עיקר הביאור בשאלת אנשי אלכסנדריא הוא - האם הי' נס חד פעמי או פעולה נמשכת, ותולה זאת כ"ק אדמו"ר בשאלת הגמרא דמסכת שבת דף קכו, א "למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי משוי עדיף", ובהכלל ד'לא עביד קוב"ה ניסא למגנא'. והחקירה האם הי' שינוי בפנימיות או בחיצוניות מובאת רק בכדי לפרש את הטעם לב' הצדדים: האם הי' נס חד פעמי [שזהו משום שהי' שינוי בפנימיות דאשת לוט], או נס באופן דפעולה נמשכת [שזהו משום שהי' שינוי חיצוני באשת לוט] וכמוסבר לעיל.

ואילו בלקו"ש עיקר נקודת שאלת אנשי אלכסנדריא הוא האם הנס פעל שינוי במהות אשת לוט, או שמא פעל שינוי רק בחיצוניותה. וכתוצאה מזה יש לחקור האם אשת לוט מטמאה טומאת מת, משום שבמהותה נשארה אדם מת, או שאינה מטמאה טומאת מת, משום שנהפכה למהות אחרת לגמרי. והא דיש חילוק בפעולת הנס, האם הי' נס חד פעמי או פעולה נמשכת, מובא רק בכדי להסביר את מהות הנס – האם הי' בפנימיותה

או רק בחיצוניותה: דבאם הנס הי' חד פעמי, הי' שינוי פנימי. אך באם הנס הי' פעולה נמשכת, זהו משום שהי' שינוי בחיצוניותה.

ועפ"ז יתורץ הטעם מדוע לא מובא בשיחה האסמכתא מהגמרא בשבת [למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי משוי עדיף] כפי שמובא ברשימות, וכפי שהקשינו לעיל. די"ל שברשימות עיקר הביאור הוא בחקירה במהות השינוי והנס, אך לא בפעולת הנס [בפנימיות או בחיצוניות], וא"כ אין מקום להביא את הסוגיא הנ"ל שמבאר הרבי בלקו"ש, משום שאינה מענין גוף שאלת אנשי אלכסנדריא.

י.

ריבוי כמות מול עילוי האיכות

והנה בלקוטי שיחות ח"י (ע' 230) חוקר כ"ק אדמו"ר לגבי ריבוי הכמות או עילוי האיכות - מי מהם עדיף (וכמו"כ מובא בכ"מ בלקוטי שיחות וכדלקמן). ובלקוה טוב¹⁷ [המובא בהערה שם] מובאת השאלה אי ריבוי הכמות מכריע האיכות, ועיי"ש הרבה נפק"מ לדינא.

ולכאורה י"ל דזהו בסיס שאלת הגמרא במסכת שבת (עיין בלקו"ש שם), האם קשה יותר להרבות בהליכה אע"פ שהמשא קל יותר [ריבוי כמות עדיף ומכריע את עילוי האיכות], או נימא דקשה יותר להוסיף במשקל המשא אע"פ שממעט בהילוך [עילוי באיכות עדיף ומכריע את ריבוי הכמות].

דומה לזה גבי שאלת אנשי אלכסנדריא האם קשה יותר [כלפי מעלה כביכול] להרבות בפעולת הנס אע"פ דהוי שינוי באופן חיצוני - דומה למשא קל [ריבוי הכמות עדיף ומכריע את עילוי האיכות], או נימא דקשה יותר שינוי פנימי - דומה למשא כבד, אע"פ שנעשה באופן חד פעמי ובמיעוט הכמות [עילוי האיכות עדיף ומכריע את ריבוי הכמות].

¹⁷ להר"י ענגיל, כלל טו.

גם כאן נצטרך לסמוך על הכלל ד"דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר", ולומר שביאור הענין דכמות ואיכות המובא בלקו"ש בכ"מ משלים את הביאור בשאלת אנשי אלכסנדריא, כפי שמבואר בשיחה הנ"ל וברשימות.

יא.

הטעם שהרבי ציין להגמרא בשבת ולא לסוגיא הכללית דריבוי הכמות

אמנם צע"ק דמאי שנא שמציין הרבי ברשימות לסוגיא דמסכת שבת, ומשמיט את כל המראי מקומות הידועים בסוגיא [וכדלקמן בזה] "ריבוי הכמות", ואפי' אינו מרמז לסוגיא זו?

ובפשטות י"ל בב' אופנים:

א. כ"ק אדמו"ר מציין למקור הענין המפורש בגמרא, דאילו שאר המקומות (המובאים בלקוטי שיחות ולקח טוב) הם בעיקר פירוש וביאור בהבנת כוונת הגמרא בכ"מ, ואילו כ"ק אדמו"ר הראה למקור המפורש.

ולפלא שבספר לקח טוב מביא ריבוי דוגמאות בענין - "ריבוי הכמות לעומת עילוי האיכות מי מכריע" - ולא הביא את הדוגמא ממסכת שבת קכו, א. אמנם בלקוטי שיחות הנ"ל בחלק יו"ד מובא הענין.

ב. הדוגמא דמסכת שבת דומה ממש לסוגיין [כמרומז שם ברשימות] דמיעוט משא דומה למיעוט כובד הנס [עשיית הנס בחיצוניות הגוף ולא בפנימיות הגוף], ומיעוט הילוך דומה למיעוט פעולת הנס שלא יהי' פעולה נמשכת, אלא באופן חד פעמי [ובאות הבאה יבואר בתוספת ביאור הטעם שכ"ק אדמו"ר ציין להסוגיא דשבת דוקא].

י.ב.

לא עביד קוב"ה ניסא למגנא¹⁸

הנה יש להתעמק ולשאול¹⁹, בשלמא גבי שבת - לענין עובדין דחול - יש להסתפק [כפי שמובא בגמרא] האם "למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי משוי עדיף", מפני שיסוד השאלה הוא באיזה מהשניים יש יותר עובדין דחול, אבל לגבי נס - מה ההפרש אצל הקב"ה האם הוי למעוטי בכובד הנס [למעוטי שינוי בפנימיות והפיכת אשת לוט לנציב מלח], או למעוטי בפעולת הנס [למעוטי שינוי תמידי].

הנה בלקו"ש חי"ה, בשיחה הנ"ל גבי שאלות אנשי אלכסנדריא [מביא הרבי את ב' האופנים בביאור גוף הענין, אמנם] אין מבואר ענין זה²⁰, אולם ברשימות (הנ"ל) מבאר הרבי את הענין וכותב דגבי נס ישנו כלל "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא אם אפשר בלאו הכי", וא"כ מסתבר לומר [גבי אשת לוט] שהקב"ה בחר בנס שהוא בגדר קל יותר²¹, כדי שלא לעשות נס [כבד יותר] למגנא [בחנם].

ולפ"ז י"ל שהטעם שכ"ק אדמו"ר מציין למקור במסכת שבת דוקא ["למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי משוי עדיף"], ולא לסוגיות ידועות יותר הקשורות

¹⁸ היסוד המובא באות זו כבר הובא לעיל, וחזרנו עליו משום שהענין עדין מאוד, וע"י חזרה ביסוד זה יוקל על הלומד להבין כוונת ביאורינו, ובעיקר את כוונת דברי כ"ק אדמו"ר בביאורו ברשימות.

¹⁹ שאלה ותשובה זו מובאים בקיצור לעיל, ובאות זו מובאים הדברים בהרחבה יותר.

²⁰ מהטעם שביארנו לעיל, שבשיחה - עם היות שמביא הרבי את הדיון איזה סוג נס נעשה באשת לוט שנהפכה לנציב מלח, אולם נקודת הביאור הוי האם נהפכה רק בחיצוניות או גם בפנימיות. משא"כ לפי הביאור שברשימות [שמובאים ג"כ פרטי סוגי הנס שנעשה באשת לוט, אולם] נקודת הביאור הוי האם ה' הנס באופן דפעולה נמשכת או באופן חד פעמי.

ישורש השאלה היא, האם למעט הליכה ופעולה עדיף או למעט בכובד המשא עדיף.

²¹ הלשון 'קל' ו'כבד' בביאורינו הוי רק בכדי לסבר את האוזן [וע"ד לשון חז"ל (סנהדרין כב, א) "קשה . . . כקריעת ים סוף"], וכפי שביארנו לעיל.

עם הדיון "ריבוי הכמות לעומת עילוי האיכות איזה מהם עדיף" - מפני שכאן דנים ג"כ לענין מה נחשב יותר טירחה כביכול, וכדלקמן.

דהנה הסוגיות שדנים לענין ריבוי הכמות כו' בעיקרון מחפשים לדעת מה שוקל יותר - ריבוי הכמות או עילוי האיכות [בסעיף הבא נביא כמה דוגמאות לזה], אמנם כאן לגבי הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח הדיון הוא באיזה סוג נס [שינוי באופן פנימי (משא כבד) או שינוי תמידי (הליכה יתירה)] יש כביכול יותר טרחה ועשי' [ע"ד לשון הכתוב ביום השבת "ויכל אלקים לעשות"], וזה אפשר לפשוט מהסוגיא במסכת שבת דוקא - שדנו היכן ישנו יותר עובדין דחול [מיעוטי בהליכה או מיעוטי במשוי], וכנ"ל שיסוד הספק מבוסס על הכלל "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא", ומוטל עלינו לקבוע [בעולם ההלכה] איזה נס נחשב לקשה יותר כביכול, וכתוצאה מזה נקבע [לביאור הא' של שאלת אנשי אלכסנדריא] את דין אשת לוט - האם מטמאת.

[כלומר: אם קל יותר לשנות את מציאותה לנציב מלח בחיצוניות, אע"פ שצריך לזה פעולה נמשכת - שוב נקבע בהלכה שכך הי', ובמילא מטמאת טומאת מת, מכיון שבפנימיותה נשארה מציאות גוף האדם. משא"כ אם נקבע שקל יותר לשנות את מציאותה בפעם אחת, אע"פ דהוי שינוי פנימי ועצמי ונהפכת לגמרי לנציב מלח - שוב נקבע שכך הי', ובמילא אינה מטמאת טומאת מת, משום שנהפכה למהות אחרת לגמרי, ואין שם מת על הנציב].

יג.

ריבוי הכמות או עילוי האיכות איזה עדיף

ביאור הסוגיא דריבוי הכמות וכו': מובא לעיל הדיון ד"ריבוי הכמות או עילוי האיכות איזה מהם עדיף". עיין בלקו"ש חלק יו"ד (ע' 230) דמביא שם הרבי דוגמא לענין זה מצדקה, ומבוסס על המשנה "הכל לפי רוב המעשה"²², וכפירוש הרמב"ם (על המשניות) במשנה זו, וביאור כ"ק אדה"ו באגה"ק (סי' כא) - דעדיף ליתן אלף פרוטות באלף נתינות מאשר ליתן את כל האלף בנתינה אחת. ואע"פ שהנתינה דאלף פרוטות

²² מסכת אבות פרק ג משנה טו.

בנתינה א' חשובה כמו נתינה של פרוטה [אלף פעמים], מ"מ ריבוי הכמות של הנתינות [אלף פעמים] מכריע ועדיף מעילוי האיכות דנתינה של אלף פרוטות בפעם אחת.

ובלקח טוב מביא [כו"כ דוגמאות, ומהם] את הדוגמא המקורית של הר"ן על הרי"ף שכותב במס' יומא (ד, ב) גבי האכלת חולה ביוהכ"פ, וז"ל הר"ן: "אבל נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת, דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה איכא חומרא אחרינא נבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה. . אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה, וחד לאו הוא דאיכא. . ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, ואף על גב דהוי איסור סקילה", ומדברים אלו מסיק הלקח טוב דעל כרחק ס"ל להר"ן דהריבוי הכמותי דלאוין מכריע את החומר האיכותי דסקילה.

ומביא הלקח טוב עוד דוגמא [מבין הדוגמאות], מדברי המגן אברהם (סי' רצא בשם הספר חסידים) דמי שיש לו מזון ב' סעודות לשבת ואם יחלקו לג' לא יהי' לכל סעודה כדי שביעה, מוטב שיאכל ב' סעודות לשביעה והשלישית תבוטל לגמרי, ורוצה להוכיח מכאן הלקח טוב דב' סעודות באיכות [לשביעה] מכריעים ג' שאין להם את אותה האיכות [שאינן משביעין], ומוכרח דעילוי האיכות מכריע את הכמות. אמנם לבסוף פורך הלקח טוב את ההוכחה, ומוכיח לאידך גיסא - דרק בסעודה שלישית הדין כך עיי"ש, ואילו למי שיש מזון רק לסעודה אחת עדיף לחלק את זה לב' סעודות אע"פ שלא יהי' לו לשביעה, מאשר לאכול סעודה אחת לשביעה והשני' תבוטל לגמרי, ומכאן מוכח דריבוי הכמות מכריע את עילוי האיכות.

הנה בכל הדינים שהבאנו כאן, יסוד החקירה הוא - איזה מהשניים שוקל וחשוב יותר [נתינה גדולה של צדקה בפעם אחת או נתינה קטנה בריבוי פעמים, עבירה דעונש כרת בחד פעם או איסור לאו בהרבה פעמים, כמה סעודות מצוה שאינן בשלמות או סעודת מצוה אחת בשלמות], עיי"ש היטב שזהו בסיס החקירה בכל הדוגמאות המובאים בשיחות קודש ובלקח טוב.

ולפ"ז מובן ביתר שאת [וכפי שתירצנו באופן הג' דלעיל] דסוגייתנו ד"אשת לוט מהו שתטמא" איננה שייכת כ"כ להסוגיא דריבוי הכמות, אלא בעיקר להסוגיא דמסכת שבת

[ששואלת "למעוטי בהילוכא עדיף או דלמא למעוטי משוי עדיף"] דשניהם דנים [הסוגיא דשבת והסוגיא דאשת לוט] בשאלה מה נחשב ליותר עשי' ויגיעה²³.

ולפיכך מובן מדוע מביא כ"ק אדמו"ר ברשימות אך ורק את הגמרא דמסכת שבת²⁴, ומשמיט את כל שאר המראי מקומות. ונמצא דדברי רבינו הם בתכלית הדיוק.

ועיין בלקו"ש חכ"ד – שיחה לחודש אלול²⁵, דמאריך שם כ"ק אדמו"ר בגוף הסוגיא ב"ריבוי הכמות ועילוי האיכות איזה מהם עדיף" – ואינו מביא שם את רוב המקומות המובאים בלקח טוב, והחידוש הוא שאינו מביא גם את דברי הר"ן על הרי"ף הנ"ל ממס' יומא, דלכאורה הם יסוד חזק לענין. וע"כ צ"ל דס"ל לכ"ק אדמו"ר שיש לחלק בין הדברים, ויש לעיין בענין, והפך בה והפך בה...



התהוותו של נציב המלח – מחמת נס או מחמת המלח שהמטיר ה'

יד.

דיון האם התהוות נציב המלח הי' ע"י נס

הנה הביאור הנ"ל בשאלת אנשי אלכסנדריא [אשת לוט מהו שתטמא] מבוסס על העובדה שהפיכת אשת לוט לנציב מלח היתה בגדר נס, וע"ז הסתפקו אנשי אלכסנדריא [כהביאור ברשימות והביאור הראשון בשיחה] מהו גדר הנס.

²³ וכפי שביארנו לעיל (בהערה 21) דהלשון 'יגיעה' או 'קשה' – כלפי מעלה – הוי רק בכדי לסבר את האוזן [וע"ד מ"ש בגמ' "קשה . . כקריעת ים סוף"].

²⁴ ולהעיר, דבלקו"ש חלק יו"ד (מובא לעיל בגוף ההערה) מביא כ"ק אדמו"ר את הגמרא הנ"ל ממסכת שבת כזו, א כדוגמא להדיון "ריבוי הכמות ועילוי האיכות איזה מהם עדיף", וצ"ל שיש ללמדו בב' אופנים. ועו"ל דהא בהא תליא. ועוד יש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.

²⁵ ע' 95 ואילך.

ויש להתבונן באריכות הביאור וביתור הלשון, בהשקפה ראשונה, בענין זה בלקוטי שיחות. דהנה בלקו"ש חי"ח (בשיחה הנ"ל לפ' חוקת) מבאר הרבי, דהפיכת אשת לוט לנציב מלח לא נעשתה ע"פ דרך הטבע, אלא רק ע"י נס, ובהערה 29 כותב כ"ק אדמו"ר: "וכן מוכח מזה שכולל אשתו של לוט עם שאר הנסים (ברכות נד, א) "על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום", ומקשה ע"כ הרבי מהמשך הגמרא התם במס' ברכות: "ומ"ש שם (ע"ב) "בשלמא כולהו ניסא אלא אשתו של לוט פורענותא הוא", ומתרץ הרבי "אין הכוונה דלא הוי נס אלא שאין בזה נס דהצלה". ושוב מוכיח הרבי [ממקום אחר שהי' נס] וכותב: "וראה יל"ש בשלח (רמז רנו בסופו. יל"ש אסתר רמז תתרנו בסופו): ותבט אשתו מאחריו ועד עכשיו היא עומדת נציב מלח למה זכר עשה לנפלאותיו שיהיו הדורות מתנין שבחו של הקב"ה".

וצ"ע מדוע יש צורך להוכיח דהפיכת אשת לוט לנציב מלח אינה ע"פ דרך הטבע ורק ע"י נס, והרי זהו פשוטו של מקרא [דכיצד תיתכן הפיכת אדם לנציב מלח ללא נס]!?

וי"ל בזה ע"פ מ"ש האבן עזרא על הפסוק "ותהי נציב מלח", וז"ל: "כי נשרפו עצמיה בגפרית, והיתה עם מלח, כי כן כתוב גפרית ומלח וגו' כמהפכת סדום...". היינו, דהאבן עזרא לומד שאשת לוט נהפכה לנציב מלח ע"י המלח (גפרית) שהמטיר ה' מן השמים, ולפ"ז הפיכתה לנציב מלח אינה בגדר נס כלל, ואזלה שאלת אנשי אלכסנדריא (לפי ביאור זה). ויתכן עוד לומר, שלפי האבן עזרא לא מתיישבת מסקנת הגמרא "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", משום שגם אשת לוט נשארה בבחינת 'מת' בתוך המלח שהקיפה, ועיין לקמן בזה.

ולפ"ז יובן מדוע מוכיח כ"ק אדמו"ר מהגמרא ומהמדרש דהוי גדר נס, דזהו בכדי לשלול את פירוש האבן עזרא²⁶ [שכתב פירושו בדרך הפשט, אע"פ דהוי בסתירה לגמרא ולמדרש].

²⁶ ובעזה"י בהמשך הענין על ביאור הב' דכ"ק אדמו"ר בשיחה, נעניין כיצד [ואם] יש ללמוד את שאלת אנשי אלכסנדריא לפי דברי האבן עזרא.

טו.

"להעיר מתרגום ירושלמי"

בהערה 36 בשיחה הנ"ל כותב הרבי: "להעיר מתרגום ירושלמי (וירא יט, כו): [והא היא קיימא עמוד דמלח] עד זמן דתייתי תחי' דייחון מתיא" [כלומר: עד תחיית המתים].

וכוונת הרבי בהערה זו לרמז דדברי התרגום ירושלמי מתאימים לפי הסברא שהפיכת אשת לוט לנציב מלח היתה בחיצוניות [ובפעולה נמשכת, ולא נשתנתה למציאות מלח באופן פנימי, אלא נשארה **מציאות בשר וגוף מת**], ולכן שייך לומר בזה "ייחון מתיא" [תחיית המתים]. והיינו דכיון שהתרגום ירושלמי כותב שתהי' תחיית המתים אצל אשתו של לוט, מוכרחים לומר שנשאר מציאות בשר גוף מת, דאל"כ מה שייך תחיית המתים, הרי צריך פעולה דיש מאין ממש, ולא שייך תחיית המתים.

ונראה דלפי פירוש האבן עזרא מובן התרגום ירושלמי בפשטות, שהרי אשת לוט היתה מציאות מת [כפשוט], ורק מחמת המלח שהמטיר עלי' ה' היא נתהפכה להיות נציב מלח. ושוב אמרינן [בפשטות] שתקום בתחיית המתים.

טז.

תחיית המתים באשת לוט

ובעצם צריך עיון לצד הספק דס"ל שאשתו של לוט נהפכה ממש לנציב מלח, כיצד יתכן שתקום בתחיית המתים, והרי היא לא נשארה במציאות גוף. וי"ל דכיון שנציב המלח נעשה מגוף האדם ולא הי' בזה תערובת מחומר אחר, ע"כ שייך לומר שמציאות זו שנעשתה מבשר הגוף תתהפך בחזרה לבשר גוף אדם. ויתכן לומר כאן ע"ד הק"ו המובא במסכת סנהדרין (צא, א) "מן המים צר מן הטיט לא כל שכן", וכמו"כ בענייננו - מן המים צר גוף, מן המלח [שנעשה מהגוף] לא כל שכן.

ועוי"ל שנשארה מגוף אשת לוט עצם הלז וממנה תהי' תחיית המתים. ואין להקשות דא"כ [שנשארה עצם הלז] מדוע שאלו אנשי אלכסנדריא האם אשת לוט מטמאה,

דתיפוק ל' מחמת עצם הלז גופא, די"ל דכיון ששיעורו אינו מטמא באוהל²⁷, וטומאת מגע לא שייך בו (דהא מכוסה העצם מכל צד עם [נציב] מלח), ע"כ הסתפקו אנשי אלכסנדריא בדבר זה.

[ויש לברר כמה גודל עצם הלז - שאם הוא פחות מכשעורה שוב אינו מטמא גם במגע, ולק"מ מדוע אינה טמאה מחמתו. ועיין בבראשית רבה (כח, ג) וברד"ל בשם הרוקח שהלז הוא החוליא הקטנה שבשדרה שעלי' מדובר בגמ' בברכות דף כח, ב. וי"א שהוא במקום קשר של תפילין. וראה בכ"ז באג"ק ח"ב ע' עו הע' 22. ואכ"מ].

ובכללות דברי התרגום ירושלמי הקובע שאשתו של לוט תקום בתחיית המתים הינם חידוש, דיש מקום לומר שאין לה דין יהודי', ולא תקום כלל בתחיית המתים - קמ"ל.

ועיין לקמן בזה, דמשמע דלוט התגייר ולכן אכל מצה בפסח, ומסתבר לומר שגם אשת לוט התגיירה יחד עמו (שהרי "אברהם היה מגייר את האנשים ושרה את הנשים"²⁸).

יז.

שיטת הזוהר ופרש"י

בהמשך לדיון הנ"ל - אם נהפך בשר גופה דאשת לוט לנציב מלח, או נימא דרק ע"י הגפרית ומלח שהמטיר עלי' הקב"ה נעשתה נציב מלח - יש להעיר מהזוהר²⁹ [ציין לזה בספר פרדס יוסף על הפסוק "ותהי נציב מלח"], וז"ל: "ועל דא כתיב ותבט אשתו מאחריו וחמת מחבלא [ראתה מלאך המחבל] כדין ותהי נציב מלח, דהא בכל זמנא דמחבלא לא חמי אנפוי דבר נש לא מחביל ליה, כיון דאתתיה אהדרת אנפיה לאסתכלא אבתריה מיד ותהי נציב מלח", עיי"ש שיוצא ברור שנעשתה נציב מלח ממלאך החובל [בלשון הזוהר "מחבלא"].

²⁷ עיין ברפ"ד דמס' אהלות שיעור המת שמטמא באוהל.

²⁸ בראשית רבה פל"ט, ה.

²⁹ פרשת וירא, דף קח, ב.

ולכאורה יש לדחות ולומר שהמלאך חבל בה ע"י הגפרית ומלח שהמטיר ה' מן השמים. אולם לא משמע כן, שהרי איתא שם "מיד ותהי נציב מלח", ואם הי' זה ע"י הגפרית ומלח שהמטיר ה' מן השמים, הי' צריך לקחת קצת זמן בשביל שתתהפך לנציב מלח. וע"כ דהפיכת אשת לוט לנציב מלח נעשתה באופן ניסי.

וא"כ נמצא דשיטת הזוהר מתאימה עם השיטה ע"פ נגלה [וכפי שהוכיח כ"ק אדמו"ר ממסכת ברכות (כנ"ל)], שנהפכה באופן ניסי למציאות דנציב מלח, וכל זה הוא לא כפירוש האבן עזרא שמפרש ע"פ הפשט שנעשתה נציב מלח מהגפרית שהמטיר ה' מן השמים.

ועיין בפרדס יוסף שמביא מהקובץ חידושים דדעת הזוהר שאשת לוט מתה תחילה מ"מחבלא", ורק לאחמ"כ נתהפכה לנציב מלח. ובפשטות נראה שפירש תיבת "מחבלא" מלשון חבלה, אולם לכאורה הפירוש הוא (מלאך ה-) מחבל ולא מכה וחבלה.

יח.

פשוטו של מקרא (פרש"י) כהזוהר

ונראה שגם רש"י למד כהזוהר ודלא כהאבן עזרא. דבפירושו עה"ת מפרש "ותהי נציב מלח - במלח חטאה ובמלח לקתה", ובפשטות כוונת רש"י לתרץ מדוע נהפכה אשת לוט לנציב מלח דוקא ולא נציב אבן וכדומה, ולתרץ זה כותב רש"י שהי' זה עונש באופן דמדה כנגד מדה. ואילו הי' ס"ל לרש"י כפירוש האבן עזרא [ש"נשפרו עצמיה בגפרית והיתה מלח"] אין כאן קושיא מעיקרא וא"צ לקטרג עלי' ולגלות סרחונה [שחטאה במלח], וע"כ דס"ל לרש"י שנהפכה באופן ניסי למלח. נמצא שעיקר הפשט הוי כפי שביאר כ"ק אדמו"ר בשיחה [שהרי רש"י לא בא לפרש אלא פשוטו של מקרא].

והנה בהקדמה ללקו"ש ח"ה מבאר כ"ק אדמו"ר דפרש"י מחד גיסא הוי פירוש הפשט "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", ולאידך גיסא מכיל פרש"י בתוכו ענינים מופלאים [כפי שכתוב בשל"ה] ויינה של תורה [רוזין דאורייתא - כביאור כ"ק אדמו"ר את דברי אדה"ז]. ובהערה 2 שם מבאר כ"ק אדמו"ר איך שבחלק הסוד שבתורה יש שייכות מיוחדת עם הפשט (ועד"ז בשאר חלקי התורה, שקשורים וכלולים בפשט, כפי

שמבאר הרבי התם). וענין זה רואים גם בעניננו, דדוקא פרש"י [ולא פירוש האבן עזרא] אזיל כשיטת הזוהר [והגמרא], כנ"ל באריכות.

ולקמן בביאור הב' של כ"ק אדמו"ר בשאלת אנשי אלכסנדריא נבאר בעזה"י שישינו חילוק נוסף בין שיטת הגמרא, הזוהר, ורש"י [דס"ל שנתהפכה לנציב מלח באופן ניסי], לשיטת האבן עזרא [דס"ל שנתהפכה לנציב מלח ע"י הגפרית ומלח]. והוא, דלשיטת הגמרא הוי מיתת אשת לוט והפיכתה לנציב מלח בהדי הדדי, ואילו לפי האבן עזרא מיתתה היתה קודם שנהפכה להיות נציב מלח, ונפק"מ לדינא כדלקמן [בביאור הב' דכ"ק אדמו"ר].

יט.

תשובת רבי יהושע בן חנינא – ביאור בהא דהשאלה הויא 'דברי בורות'

מוסבר לעיל באריכות טעמי ב' צדדי שאלת אנשי אלכסנדריא לרבי יהושע בן חנינא במסכת נדה דף ע, ב. ותשובת רבי יהושע בן חנינא היא "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", ועיין שם בסוגיא דמתארת הברייתא את שאלת אנשי אלכסנדריא כ'דברי בורות'. וצריכים לומר, דעם היות שב' צדדי השאלה מבוארים בטוב טעם ודעת בשיחה וברשימות, מ"מ נחשבים ב' הצדדים לדברי בורות כלפי התשובה שהשיב להם רבי יהושע בן חנינא.

והיינו דיש להבין, כיון שיש לבאר ב' צדדי שאלת אנשי אלכסנדריא ע"פ השקפת התורה [כמבואר בשיחה], א"כ מדוע נקראת השאלה בשם 'דברי בורות'. וע"כ מתרץ כ"ק אדמו"ר [דייק בשיחה], דזהו משום שכלפי תשובת רבי יהושע בן חנינא הויין ב' צדדי השאלה בבחינת דברי בורות.

כ.

ביאור גוף תשובת רבי יהושע בן חנינא

בביאור תשובת ריב"ח מפרש כ"ק אדמו"ר, דאין כוונת ריב"ח להכריע כא' מב' צדדי השאלה, דהרי מתרץ ביאור חדש ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", ואינו מכריע כא' מהצדדים.

מכאן מוכיח כ"ק אדמו"ר (באות ז בשיחה) שאין כל נפק"מ האם נשתנתה לגמרי צורת הגוף, או שנשתנה הגוף רק בחיצוניותו ובעצם נשאר גוף ובשר אדם. מ"מ אינו מטמא, משום ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא".

ומפרש כ"ק אדמו"ר את דיוק הלשון "מת מטמא", שאין הכוונה שהגוף צ"ל בבחי' מת בכדי לטמא, דמאי קמ"ל. אלא הכוונה היא להדגיש דרך [בגוף כזה] שמתאים הגדרה דמיתה, דהיינו גוף שהוא בגדר מיתה – עליו שייך לחול טומאת מת. משא"כ נציב מלח, מכיון שהוא אינו מציאות ששייך בו גדר מיתה, לכן לא שייך כלפיו טומאת מת.

כא.

דברי המהרש"א בסוגיין

המהרש"א בחידושי אגדות [על הסוגיא ד"אשת לוט"] מפרש באופן כללי את הענין ד'דברי בורות', וכותב: "דברי בורות בחכמת היצירה וטבעית וקראום דברי בורות לפי שהם נטו לטעות בהם כדעת הפילוסופים".

ושוב מפרש השאלה והתשובה לענין אשת לוט, וז"ל: "אשתו של לוט מהו שתטמא שהם חשבו שאף שנשתנית להיות נציב מלח בצורתה החומר הראשון שהוא בשר עדיין קיים ותיטמא והשיב להם דאין נציב מלח מטמא שמה שמשנה הש"ס³⁰ במעשה בראשית בשינוי הטבעיים הוא שינוי גמור כאילו הוא בריאה חדשה ואין כאן חומר ראשון כלל שיטמא".

ובהערה 45 בשיחה, לאחר שמבאר כ"ק אדמו"ר את הטעם ששאלת אנשי אלכסנדריא נקראת 'דברי בורות' וכנ"ל, מביא הרבי את דברי המהרש"א הנ"ל [בביאור כללות שאלתם³¹]. בהשקפה ראשונה כוונת כ"ק אדמו"ר [לאחר שמבאר בארוכה את תוכן שאלתם] להוסיף ביאור בטעם דשאלתם נקראת 'דברי בורות'.

³⁰ הש"י – השם יתברך.

³¹ אולם הביאור לענין החילוק בין שאלת אנשי אלכסנדריא לתשובת ריב"ח - המובא במהרש"א, לא מובא שם.

אולם יתכן להוסיף ביאור בהערה הנ"ל, דכוונת כ"ק אדמו"ר לומר דכשם שלפי פירוש המהרש"א מופרכים דברי אנשי אלכסנדריא ע"פ תורתנו הקדושה, כך גם בשאלה הנ"ל, אע"פ שיש לה מקום בתורה [כנ"ל בארוכה, לפי ביאור השיחה], מ"מ לפי מסקנת ריב"ח ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", הופרכה עצם השאלה, משום שאינה נוגעת כלל להלכה, ונחשבת בעיני חכמינו ז"ל [לפי מסקנת הדברים] כדברי בורות. ועדיין טעון עיון ובירור.



עיון בדין נציב המלח דאשת לוט לגבי כמה דינים

כב.

עיון בדין נציב המלח - לענין איסור הנאה והשחתה

הנה מבואר במסכת ברכות (נד, א): "תנו רבנן הרואה . . . אשתו של לוט . . . צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום", ובטור ובשו"ע המחבר (או"ח סי' ריח ס"ח), הובא דין זה להלכה למעשה³², ומשמע מכך שגם בזה"ו שייך לדון לגבי אשתו של לוט, והמתייגע בהלכה זו "מובטח לו שהוא בן עוה"ב" [כמו בשאר "השונה הלכות"].

ויש לדון האם מותר להשתמש מהמלח דנציב המלח דאשת לוט לרחיצה או שאר הנאות, דהא נפסק בשו"ע מפורשות (יו"ד סימן שמט ס"א): "מת, בין עובד כוכבים בין ישראל, תכריכיו אסורים בהנאה". ובדומה לזה יש לעיין האם מותר להשחית נציב מלח זה [צדדי הספק יבוארו אי"ה לקמן].

השאלה הופכת להיות מעשית יותר ע"פ הקושיא המפורסמת המיוחסת לר"ש מקינון - מובאת בפרי מגדים [יורה דעה (שפתי דעת) סי' קי"ט ס"ק יד], דלכאורה יהא אסור לזרוע בכל מקום מחמת חשש נחל איתן, ואע"פ שרוב העולם אינו נחל איתן, הרי ספק

³² וז"ל השו"ע שם: "הרואה אשתו של לוט מברך שנים: עליה אומר בא"י אמ"ה דיין האמת, ועל לוט אומר: בא"י אמ"ה זוכר הצדיקים" [ראה בט"ז שם (ס"ק ב) שכתב בביאור הלכה זו: "ועל לוט - פי' על ידי שרואה אשתו נזכר בבעלה לוט"].

זה נחשב כספק דקבוע, ו"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי". וכיון שחלק מהתירושים על הקושיא הנ"ל לא שייכים כאן [כגון: נחל איתן לא ראוי לצמוח צמחים], נמצא ששאלה זו גבי אשת לוט הינה שאלה להלכה למעשה בזמננו, שהרי כל נציב מלח באזור סדום הוי [לפי הנ"ל] ספק דקבוע [ד"כמחצה על מחצה דמי"].

כג.

תלוי בחקירה [המובאת בשיחה]

ונראה [כדי לגשת לפתרון שאלה זו] דראשית כל צריך לברר [שאלת כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל] אם הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח הי' פעולה בחיצוניות ובאופן דפעולה נמשכת, אבל בעצם נשארה [בפנימיות] אשת לוט בשר גוף אדם, או נימא דהנס הפך את אשת לוט לגמרי [ובפנימיות] למציאות נציב מלח, ולפ"ז אין זה בשר אדם כלל.

והנה מבואר בשיחה [באופן הא'] וברשימות (מובא לעיל) דזה גופא היתה שאלת אנשי אלכסנדריא לרבי יהושע "אשת לוט מהו שתטמא": שלפי אופן הא', מכיון שבעצם נשארה מציאות בשר גוף אדם, הרי אסור ליהנות ולהשחית נציב זה [ובפרט לפי המבואר ברשימות - בביאור צד זה של הספק "דלא נשתנה עצם מציאות גופה ורק כפי המוכרח . . . אבל כל שאר תכונות גוף אדם יש לה", ומציין שם הרבי למהרש"א (בחידושי אגדות שם) שכתב: "שאף שנשתנית להיות נציב מלח בצורתה, החומר הראשון שהוא בשר עדיין קיים ותיטמא"], אולם לפי אופן הב' שנתהפכה לגמרי למציאות אחרת [ובפנימיות] - הרי שוב אין כאן גוף אדם כלל וכלל, ויהי' מותר להשחית וליהנות מנציב המלח.

ולכאורה לפי מסקנת הגמרא ש"טמא מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", ה"ה שאין נציב מלח אסור בהנאה, ואין צורך להתעמק בשאלת אנשי אלכסנדריא. אולם עדיין ישל"ע בזה, וכדלקמן באות הבאה.

כד.

האם יש לתלות איסור הנאה למסקנת הגמרא בענין טומאה

הנה מסקנת הגמרא [גבי טומאה] היא: "אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", ולכאורה יש סברא לומר דכמו"כ גבי איסור הנאה ובהשחתה - דאמרינן מת אסור בהנאה ובהשחתה, ואין נציב מלח אסור בהנאה ובהשחתה. ונמצא, דלפי מסקנת הגמרא אין כאן שום סרך איסור.

אמנם יש לחלק בין דין טומאה לאיסור הנאה וכדו', דנימא דרק לענין גדר טומאה אמרינן "שאיין נציב מלח מטמא", אבל לענין איסור הנאה וכדו' יש מקום לומר דכיון שמציאות נציב המלח [ושורשו] נעשה מאשת לוט, הרי הוא נאסר בהנאה³³ [עכ"פ לפי אופן הא']³⁴.

ולפ"ז יש מקום לומר דהגם שאין טומאה באשת לוט, מ"מ יש איסור הנאה והשחתה בנציב המלח שנעשה מגופה.

ועיין היטב בשיחה הנ"ל בלקו"ש ח"ח, שמביא הרבי באות ז (ע' 244) ביאור בתירוץ הגמרא "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", וזלה"ק: "וויבאלד ס'איז ניט קיין מציאות וואס איז בגדר פון מת, איז ביי אים ניט שייך קיין טומאת מת" [בתרגום חופשי: מכיון שאינו מציאות שהיא בגדר של מת, אין שייך אצלו טומאת מת].

³³ ויש להביא סיוע לחילוק זה מהא דאיתא במסכת חולין (קכב, א): "אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור", ופרש"י (ד"ה דבר תורה עור האדם טהור): "[מדאורייתא] דלאו בשר הוא ולא הוי בכלל מת". ובתוס' מפרש (ד"ה עור אדם טהור): "דלא הוי דומיא דעצם אדם דעור גזעו מחליף", ובהמשך כותב התוס' (בד"ה עורות אביו האמו שטיחין כו'): "ואע"ג דעור מת אסור בהנאה".

וא"כ מוכח, שיתכן איסור הנאה [גבי מת] אע"פ שאינו מטמא [דלענין טומאה נפקע שם מת], וכן יש להוכיח יסוד זה [דטומאה ואיסור אינם תלויים זב"ז], ממה דהרבה פוסקים ס"ל דשיער מת אסור בהנאה, ואעפ"כ [לכל הדיעות] אינו מטמא. עיין שדי חמד ערך 'מת' כלל קלג, ובתשובה מאהבה [באריכות] סי' מז.

³⁴ ועאכו"כ לסברת האבן עזרא הנ"ל שיש כאן מציאות מת ממש תוך המלח, דמסתבר לומר שאסור ליהנות מנציב זה אע"פ שעיקרו מלח [אולם ביאור האבן עזרא אינו ע"פ הלכה — ואין לצרפו לסברות האוסרים].

לכאורה משמע, שעיקר התירוץ הוּי לענין הלכות טומאה וטהרה ולא לענין הגדרת מת בכללות [כולל דיני איסור הנאה]. וא"כ עדיין נשאר מקום לומר דרק לענין טומאה אמרינן אין נציב מלח מטמא, ואילו לענין איסור הנאה והשחתה יש מקום לומר שאסור.

כה.

דיון בהנ"ל ע"פ הרשימות

אמנם יש לדייק בלשון הרשימות [בענין זה]: "מה שהוא בגדר מיתה – מטמא והיינו חי ומדבר אבל נציב מלח – דומם וצומח כמ"ש בסו"ס ע"ח היינו שהנס הי' בהשינוי לסוג שאין שייך בו מיתה – במילא אינו מטמא" [ההדגשה אינה במקור].

בהשקפה ראשונה עולה, דהא דנפקעה ממנו טומאה הוי פרט מהכלל [שנפקע ממנו שם גוף אדם], ושוב (גם) נפקע ממנו איסור הנאה [וכל מה ששייך לגוף אדם], ודלא כפי שדייקנו לעיל בשיחה.

אמנם יש לדחות [לכאן ולכאן] ולומר שכוונת המילים [ברשימות] "במילא אינו מטמא", הוי רק לענין טומאה כפי שביארנו בשיחה. וכן יש לומר בשיחה, שאין כוונת הדברים להפקיע דין טומאה בלבד – ודוגמא דבי' עסקינן נקט הרבי בשיחה, וה"ה לענין איסור הנאה.

וכן יש מקום בסברא לומר – לאידך גיסא – דעד כאן לא הסתפקו אנשי אלכסנדריא אלא לענין טומאה, מפני שיש לומר דטומאה חלה ע"י סילוק הנשמה, ומכיון שהסתלקות הנשמה היתה מנציב המלח [כמבואר בדברינו, וכדלקמן בזה], שוב חלה טומאה עליו. משא"כ לענין איסור – אינו אסור בהנאה, מפני שאין כאן מציאות מת אלא מציאות דנציב מלח.

ולפי הצד הזה, ייצא שלפי המסקנא דאמרינן "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", והיינו שהשיב ריב"ח על השאלה לענין טומאה, וקל וחומר לאיסור הנאה – שלא היתה בזה שאלה מעיקרא. לפ"ז יוצא ברור, שאין נציב המלח אסור בהנאה.

אמנם אע"פ שיש מקום לומר כן, אך לכאורה שאלת הגמרא - לטמא את נציב המלח דאשת לוט וביחד עם זה להתיר את האיסור שבה - אינה מתיישבת כל כך, דלא מסתבר לומר שנפקע איסור ההנאה דמת, ואעפ"כ עדיין מטמאת בטומאת מת. ועוד יש לפלפל בזה, וכדלקמן.

כו.

איסור שנשתנה

ויש להוסיף שיתכן לומר שגם לסברא השני' [שאשת לוט נהפכה לגמרי למציאות אחרת (נציב מלח) ובפנימיות], נציב המלח אסור בהנאה. שהרי נציב מלח זה לא נעשה יש מאין, אלא נעשה מגוף אדם, וא"כ יש מקום לומר שדין מת על נציב מלח זה לענין איסור הנאה והשחתה. ורק לענין טומאה אמרה הגמרא ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא".

סברא דומה לזה מצינו במסכת בכורות (ו, ב), שמצריכה התם הגמ' פסוק ע"מ להתיר חלב, מפני ד"דם נעכר ונעשה חלב" והי' לנו לאוסרו. ועיין במגן אברהם (או"ח סי' רטז ס"ק ג) שמוכיח מכאן "דבתר מעיקרא אזלינן" [ועיי"ש באריכות פרטי הדינים].

וכמו"כ בסוגיין יש מקום לומר "דבתר מעיקרא אזלינן", ונציב המלח דאשת לוט דינו כאשת לוט גופא, ולכן אסור בהנאה והשחתה. אמנם יש לפלפל בכהנ"ל [ובהמשך יבואר באריכות].

ויש לקשר שאלה זו [אם נציב המלח שנהי' מאשת לוט אסור בהנאה ובהשחתה], עם המחלוקת הידועה בדין מושק [- מן בושם ידוע המופק מדם חי' טמאה. ובל' הרא"ש (פ"ו דמס' ברכות סימן לה): "חיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצוארה ומתקבץ שם תחלה כעין דם ואחר כך חוזר ונעשה מוש"ק"], דחולקים בזה רבינו יונה והרז"ה:

דלרבינו יונה [מובא ברא"ש (שם)] הוי איסור שנשתנה ומותר, ואע"פ שהי' דם חי' טמאה, מ"מ נעשה פירשא בעלמא ובתר השתא אזלינן. והרז"ה ס"ל דבתר מעיקרא אזלינן, ודינו כדם. וכמו"כ באשת לוט שנשתנתה לגמרי לנציב מלח - אי אסור בהנאה יש לתלות בהנ"ל, אולם יש לחלק כדלקמן בסוף הביאור. ועיין בלקו"ש חי"ח שם

שמעיר כ"ק אדמו"ר בסוף הערה 44 לדין 'איסור שנשתנה' [אמנם, עיין היטב שהדין בהערה מובא לגבי טומאת אשת לוט]. ובהמשך דברינו בעזה"י נחזור לזה.

כז.

אפר מת מהו (לענין קבורה והנאה)

וכן יש לקשר שאלה זו עם דין מת שנשרף ונתבלבלה צורתו, דפסק הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ג הל' ט) דפקעה ממנו הטומאה, ועפ"ז י"ל אצלינו לענין נציב המלח - דפקע ממנו שם גוף דאשת לוט, ומותר בהנאה.

אולם כאשר מעיינים בהנ"ל מתברר שיש להוכיח מיני' ובי' לאידך גיסא: שהרי אפר מת חייב בקבורה ואסור בהנאה כפי שכותב הציץ אליעזר (ח"ח סי' לה), משום דהוי מן הנקברין שאפרו אסור [ודין זה עדיין טעון בירור ע"י חיפוש בדברי הראשונים ופוסקים הקדומים]. א"כ יש מקום לומר גבי נציב המלח שנוצר מאשת לוט שיהי' אסור בהנאה ובהשחתה [עכ"פ לפי צד הא' של שאלת אנשי אלכסנדריא, ויתכן שגם לפי צד הב' יהי' הדין כך, כנ"ל]. ושמעתתא בעי צילותא [דיעה צלולה ומיושבת].

עכ"פ הארכנו בדיון זה אע"פ שלא כתבנו דבר החלטי, מפני שלא מצינו במפרשים דיון בזה [נציב מלח דאשת לוט, מהו לענין איסור הנאה וכדו'], אע"פ שדנו (הלכה למעשה) גבי הברכה שאומרים בראיית נציב המלח, והניחו לנו מקום בכדי לגלות חלקנו בתורתך, והעיקר כדי להזכיר ששה מליון קדושי עליון הי"ד שדין זה שייך במיוחד אליהם הלכה למעשה [מה דין אפרם וכו', עיין ציץ אליעזר שם], זכותם יגן עלינו ועל כל ישראל.



חלות הטומאה מחמת הסתלקות הנשמה או מחמת גוף המת

כה.

מסקנת כ"ק אדמו"ר בביאור שאלת אנשי אלכסנדריא

בלקו"ש חי"ח (בשיחה שם) מסיק כ"ק אדמו"ר בביאור הב' בשאלת אנשי אלכסנדריא [דלא כביאור הקודם ששאלתם היתה בגדר הנס, אלא] דשאלתם היתה בגדר טומאת מת³⁵ [כלומר: מה פועל או מביא את חלות הטומאה] די"ל בב' אופנים:

א. שזהו מחמת עצם סילוק הנשמה [כלומר: שחלות טומאת מת נוצרת ע"י פעולת סילוק הנשמה].

ב. שזהו מחמת הגוף [שנסתלקה ממנה הנשמה (והגוף נשאר בלי חיות)], ולפי אופן זה סילוק הנשמה אינו מביא את הטומאה, אלא מאפשר חלות הטומאה על הגוף.

להבהרת הדברים מביא כ"ק אדמו"ר [באותו ושיחה] דוגמאות לחקירה הנ"ל [בטומאת מת] מסוגיות אחרות בש"ס:

מילה: האם עיקר המצוה היא פעולת המילה³⁶, או נימא שהמכוון העיקרי הוא תוצאת פעולת המילה - שאינו ערל.

כיסוי הדם: האם עיקר המצוה היא פעולת הכיסוי, או נימא שהמצוה היא התוצאה ותכלית הכיסוי - שהדם יהי מכוסה.

³⁵ אולם דייק התם בלשון השיחה שהרבי מביא דאין מספיק הביאור הראשון, ומכך משמע שגם לפי המסקנא נשאר הביאור הראשון, אך צריך להוסיף ע"כ עוד ביאור (הביאור השני). א"כ גם למסקנת השיחה צריכים עוד לעיין בביאור הא'.

³⁶ וכפי שמביא ע"כ הרבי בהערה 40 שם, וז"ל: "ועד שפועל שלא נק' ערל אח"כ".

ולפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר [באות ז בשיחה] את שאלת אנשי אלכסנדריא, דבאם נאמר [כצד הב'] דטומאת מת חלה מחמת שזהו גוף מת [וסילוק הנשמה הוא רק מה שמאפשר את המצב דגוף מת], א"כ מובן דאשתו של לוט אינה מטמאת בטומאת מת, מכיון שלא נשאר ממנה שום חומר וציור של גוף מת.

אמנם, אי נימא [כצד הא'] דחלות הטומאה הוי מצד סילוק הנשמה, שוב אפשר לומר שאשתו של לוט מטמאת, מכיון שגם אצלה ה' סילוק הנשמה.

ועיין בהערה 44 שכ"ק אדמו"ר מוסיף ביאור "אבל י"ל גם לאופן הא', דכיון שבחומר זה ה' פעולת סילוק הנשמה . . . נשאר בזה גדר טומאה". כלומר: דלפי אופן הא', הרי ברגע שאשת לוט נתהפכה להיות נציב מלח, נסתלקה נשמתה - א"כ הסתלקות הנשמה היתה בנציב המלח גופא, ושייך שפיר לומר שנציב המלח יהי' טמא. משא"כ אם יסוד וגדר הטומאה הוי מחמת גוף [בשר], א"כ לא שייך בנציב מלח שם טומאה כלל.

ויש להבהיר, שהטעם לטמא את הנציב מלח דאשת לוט - לפי הצד דטומאת טמא מת נעשית ע"י הסתלקות הנשמה, הוא רק לפי שאלת אנשי אלכסנדריא, אך לפי תשובת רבי יהושע בן חנינא נציב המלח הינו טהור, מחמת הטעם ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", וכדלקמן בזה.

כט.

הוספת עומק בסוגיא ע"י דברי האוה"ח

והנה בהערה 37 בשיחה כותב כ"ק אדמו"ר: "ולהעיר מאוה"ח ריש פרשתנו" (חוקת). ונראה שיש בהערה זו כוונה עמוקה ותוספת בהירות לכללות הסוגיא.

באוה"ח (שם) מבוואר כללות ענין הטומאה, שנמצא [בעיקר] אצל בני ישראל ולא בכותיים (אומות העולם).

ומפרש התם האוה"ח: "כי על ידי שקבלו [בני ישראל] התורה, נעשו עם בני ישראל דבר שהרוחנים השפלים תאבים להדבק בהם, להיותם חטיבה של קדושה עליונה בחייהם גם במותם".

וממשיך לבאר הענין במשל: "וכבר המשלתי במקום אחר ענין זה לב' כלים שהיו אצל בעל הבית אחת מלאה דבש ואחת מלאה זבל ופינה אותם והוציאם לחוץ מהחדר אותה שהיתה מלאה דבש מתקבצים לה כל הזבובים והרמשים ואותה שהיתה מלאה זבל הגם שיכנסו לה קצת מהרמשים לא ישוה לשל דבש".

[ומסיים בהנמשל] "כמו כן אדם מישראל שמת, להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה [כמשל הדבש], בצאת הנפש ונתרוקן הגוף, יתקבצו הקליפות לאין קץ, שהם כוחות הטומאה התאבים תמיד להדבק בקדושה, ליהנות מהערב . . מה שאין כן אשר לא מזרע ישראל, להיותו מושלל מהקדושה, אין כל כך התקבצות הטומאה אלא חלק הממית הנדבק בגוף".

עיי"ש שמבאר דמפנ"ז בני ישראל מטמאים בטומאת אוהל, וז"ל: "ולזה יטמא באהל, ואפילו אלף בתים מקורים ואחת פתוחה לחברתה הטומאה תמלא כל החלל המקורה" [מחמת ריבוי הטומאה שנדבקו בה], משא"כ בכותי שאינו מטמא בטומאת אוהל, וכלשונו התם: "מה שאין כן אשר לא מזרע ישראל, להיותו מושלל מהקדושה אין כל כך התקבצות הטומאה" [וממשיך שם: "אלא חלק הממית הנדבק בגוף", והיינו טומאת מגע].

בהשקפה ראשונה יוצא מדברי האוה"ח, שעיקר הטומאה חלה ע"י סילוק הנשמה. וכפי שכותב **"בצאת הנפש ונתרוקן הגוף, יתקבצו הקליפות לאין קץ . . ולזה יטמא באוהל"**. ולפ"ז כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו היא לומר שמדברי האוה"ח יש לפתור את השאלה [האם הטומאה חלה מחמת סילוק הנשמה או מחמת גוף מת], דהטומאה חלה מחמת סילוק הנשמה [החיות].

אולם מסתבר יותר לבאר כוונת הערת כ"ק אדמו"ר, שהציון לדברי האוה"ח בא לבאר לאיך גיסא - להענין דגוף מת³⁷ [שנסתלקה ממנה הנשמה], שלכן מביא הרבי את

³⁷ עיי"ש בתחילת הערה 37, דמשמע שכ"ק אדמו"ר בא להוכיח לפי הצד הסתלקות הנשמה מביאה את הטומאה, וכ"ה הלשון התם: "להעיר מלשון הספרי . . "אשר ימות מגיד הכתוב שאין מטמא עד שעה שימות". משא"כ כשהוא מפרפר. "וע"כ מוסיף כ"ק אדמו"ר "ולהעיר מאוה"ח ריש פרשתנו", דיתכן לומר כוונתו בציון מקור זה היא להוסיף הוכחה לפי הצד שהסתלקות הנשמה מביאה את הטומאה.

האזה"ח, בענין המדבר אודות חלות הטומאה, אך אינו מבאר לגבי פעולת הסתלקות הנשמה מהגוף. וא"כ כוונת ציון כ"ק אדמו"ר היא גבי מ"ש האזה"ח דגוף יהודי הוא כחבית של דבש [ולא מחמת הנשמה שנסתלקה ממנה, אלא-] דלאחר שנסתלקה הנשמה מן הגוף, ונשאר בו מקום פנוי - נדבקת בגוף הטומאה דטומאת מת. וראה בזה בהמשך.

ל.

סילוק החיות או סילוק הנשמה

וראוי לציין שבשיחת כ"ק אדמו"ר יש מקום לפרש - גבי מ"ש דטומאת מת נעשית ע"י עצם סילוק הנשמה - דכוונת כ"ק אדמו"ר במילים "סילוק הנשמה" הם - סילוק החיות של האדם, ולפ"ז אין שום חילוק [בענין זה] בין טומאת מת דיהודי לבין טומאת מת דאומות העולם [שבשניהם יש סילוק החיות בעת המיתה].

אולם קשה לומר כן, שהרי להלכה מצינו חילוק בין טומאת מת דיהודי לבין טומאת מת דאומות העולם, כפי שפסק הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"א הי"ג), דבני ישראל מטמאים בטומאת אוהל, משא"כ אומות העולם³⁸. אולם יתכן לומר שהדיון שבשיחה הוא בענין טומאת מגע (ולא טומאת אוהל), דבזה אומות העולם וישראל שווים, כפי שפסק הרמב"ם שם בהלכה שלפנ"ו (הי"ב).

אמנם, מפשטות לשון האזה"ח משמע שכוונתו לסילוק הנשמה הקדושה שקיימת אצל בני"י, וכן מדויק מלשון כ"ק אדמו"ר במילים: "סילוק הנשמה" - דהיינו הנשמה הקדושה של בני"י, וברור ומובן שדבר זה אינו שייך אצל אומות העולם.

אולם יתכן לומר לאידך גיסא, דכוונת כ"ק אדמו"ר היא להעיר שמהאזה"ח משמע להיפך - שהטומאה חלה מחמת גוף המת, ולא מחמת הסתלקות הנשמה (כמבואר בפנים).

³⁸ ועיי"ש בלשון הרמב"ם בביאור הלכה זו: "ודבר זה קבלה הוא: והרי הוא אומר במלחמת מדין כל נוגע בחלה, ולא הזכיר שם אהל".

וא"כ נמצא, שדברי כ"ק אדמו"ר "סילוק הנשמה" [ולא סילוק הנפש] מדויקים הם בתכלית, דסילוק הנשמה היינו נשמה אלוקית³⁹. משא"כ הלשון 'סילוק הנפש', דניתן לפרשו - חיותו של האדם, שדבר זה שייך גם באומות העולם.

לפ"ז עולה שישנה טומאה יתירה אצל בני"י מחמת סילוק הנשמה, משא"כ אצל אומות העולם שיש אצלם רק סילוק הנפש, ולכן אין הטומאה אצלם חמורה כ"כ.

אמנם יש לעיין, דהרי גוף השיחה עוסק בביאור הדין דאשת לוט, שאצלה לכאורה אין שייך סילוק הנשמה, אלא רק סילוק הנפש והחיות?

ויתכן לומר בזה, דהא מצינו ד"אברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים"⁴⁰, וא"כ אשת לוט התגיירה והיתה יהודי'. ומה גם שמצינו שלוט אכל מצה בפסח⁴¹, ולכאורה רואים שקיבלו על עצמם דיני התורה. ועיין בתרגום ירושלמי (מובא לעיל) שכותב גבי אשת לוט שתקום לתחי', וא"כ לכאורה הוי סיוע שיש לה דין יהודי'.

חילוק בין בני ישראל לאומות העולם

לא.

חילוק בין בני ישראל לאומות העולם

הנה בדברי האוה"ח הנ"ל מבואר שישנו חילוק יסודי בין בני ישראל לאומות העולם, וכפי שכותב: "אדם מישראל שמת, להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה, בצאת

³⁹ אמנם עיין לעיל בשיחה זו גופא [באות ד] דמבאר הרבי שטומאת מת קשורה ב"סילוק החיות, סילוק הנשמה מן הגוף", הרי לנו דנקט ב' ענינים, וא"כ משמע דסילוק החיות גופא סגי להמשיך את הטומאה [אע"פ שאין כאן סילוק נשמה קדושה]. וי"ל דזהו מפני שלענין הנדון בשיחה די באם נאמר שסילוק החיות מביא את הטומאה, וטומאה קלה עכ"פ חלה גם על עכו"ם. אולם לאמיתו של דבר יש חילוק בין טומאת ישראל לטומאת עכו"ם, שלכן צ"ל סילוק נשמה קדושה דוקא, שאז ממשיך טומאה חמורה (כפי שמבואר בדברי האוה"ח), משא"כ בסילוק החיות של אומות העולם.

⁴⁰ בראשית רבה פל"ט, יד.

⁴¹ ראה בפרש"י עה"פ (וירא יט, ג) "ומצות אפה ויאכלו": "ומצות אפה - פסח היה".

הנפש ונתרוקן הגוף, יתקבצו הקליפות לאין קץ, שהם כוחות הטומאה התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב. . מה שאין כן אשר לא מזרע ישראל⁴², להיותו מושלל מהקדושה אין כל כך התקבצות הטומאה, אלא חלק הממית הנדבק בגוף⁴³.

לכאורה יש לפרש דבריו ע"פ מה שכתבנו לעיל, שגם בגוף היהודי אין הטומאה נוצרת ע"י סילוק הנשמה גופא, אלא שסילוק הנשמה מאפשר התדבקות דהקליפות מחמת שהגוף נתרוקן. ולפ"ז י"ל הטעם לכך שיש חילוק בין בני לאומות העולם, שהוא משום שיש מעלה בגוף היהודי שהוא כלי לנשמה. וכפי שמרחיב כ"ק אדמו"ר בשיחות קודש במעלת הגוף היהודי עצמו לגבי גוף העכו"ם, ומציין לתניא (לקוטי אמרים - פרק מט, ועיי"ש בליקוטי פירושים), שהבחירה של הקב"ה - "בחירת העצמות" - בעם ישראל היתה בעיקר בגוף היהודי ולא בנשמה⁴⁴, דבנשמה לא שייך בחירה, מפני שמעיקרה אינה דומה לנפשות עכו"ם.

לב.

לשון כ"ק אדמו"ר מדוייקת בתכלית

ועפ"ז נראה לבאר דיוק לשון השיחה הנ"ל. דהנה בצד החקירה שהטומאה חלה מצד הגוף, וסילוק הנשמה הוא רק סיבה המאפשרת את חלות הטומאה על הגוף, מדוייק כ"ק אדמו"ר לכתוב [סוף אות ה] את התיבה "גוף" בהדגשה, וכן בהמשך השיחה (אותיות ו-ז) שכבר כותב הרבי "גוף מת" התיבה "גוף" בלבד מודגשת.

⁴² הביאור כאן הוא לפי אופן הב' שביארנו את דברי האוה"ח דלעיל, ולכאורה לשון האוה"ח נוטה כפירוש זה שנפרש בהמשך דברינו.

⁴³ ויש להעיר על ביאור האוה"ח [וכן ניתן לדייק בשיחה, כדלקמן] - בהא דיש טומאה אצל יהודי ולא באומות העולם, משיטת חכמים בכמה מסכתות שנחלקו על רבי שמעון בר יוחאי, וס"ל שעכו"ם מטמא ג"כ באוהל (עיין במס' יבמות דף ס, סע"ב), דלפ"ז לא שייך כלל הביאור של האוה"ח ועדיין טעון בירור. ובגוף המחלוקת והטעם שהרמב"ם פסק כרשב"י, עיין בכסף משנה שביאר את שיטת הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"א הי"ג).

⁴⁴ ובלשון כ"ק אדה"ז בתניא (שם): "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם".

ויש להבין, דלכאורה לפי הצד השני של החקירה, אין עיקר חלות הטומאה באה מחמת הגוף בלבד, אלא מחמת גוף מת, ומדוע מדייק כ"ק אדמו"ר פעם אחר פעם להדגיש את התיבה "גוף" ולא את התיבה 'מת' [ואע"פ שבסוגיין דאשת לוט, מה שנוגע לנו הוא רק שצ"ל גוף, מ"מ הרי ההדגשה צריכה להתאים לאמיתות הענינים. ובהשקפה ראשונה, חלות הטומאה נעשית ע"י גוף מת, ולא ע"י גוף בלבד].

ולפי הנ"ל מובן שאצל בני ישראל [לפי הביאור בדברי האוה"ח] עיקר הטומאה נעשית מחמת הגוף היהודי ש"כוחות הטומאה התאבים תמיד להדבק בקדושה" נדבקים בו, וסילוק הנשמה אינו אלא ענין המאפשר לקליפות להדבק בו [משא"כ כשהי' בחיים - שהי' מלא קדושה, לא הי' להם מקום להדבק בו]⁴⁵.

נמצא דדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הם בתכלית הדיוק, שהטומאה [לפי צד זה של השאלה] חלה מחמת הגוף [ולאו דוקא מחמת הגוף המת].

בקשר להנ"ל ראוי לציין לדברי כ"ק אדה"ז בשולחנו בהל' נטילת ידים (מהדורא תניינא, סימן ד סעיף יב), דאיתא שם: "אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאווה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים בלבד".

ויש לחזור ולהדגיש, שהביאור הנ"ל הוי בעיקר לגבי בני ישראל, אולם לגבי אומות העולם ש"מושלל מהקדושה" [לשון האוה"ח הנ"ל (וראה תניא - לקוטי אמרים ספ"א)], שוב יוצא באופן ברור שגדר הטומאה הוי מחמת גוף המת ולא מחמת הגוף,

⁴⁵ להעיר מדברי הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"א הי"ג): "ואין העכו"ם מטמא באהל ודבר זה קבלה הוא . . . וכן העכו"ם אינו נעשה טמא מת אלא עכו"ם שנגע במת או נשאו או האהיל עליו הרי הוא כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה שנגעה במת או האהילה על המת, ולא בטומאת המת בלבד אלא בכל הטומאות כולן אין העכו"ם ולא הבהמה מתטמאין בהן".

דהטומאה שחלה על אומות העולם [אינה מחמת מעלת הגוף כפי שהוא אצל יהודי, אלא] היא כלשון האוה"ח מחמת "חלק הממית הנדבק בגוף", והיינו בגוף המת⁴⁶.



ביאורים ברמב"ם לענין אבר המדולדל כו'

לג.

האם סילוק הנשמה וגוף מת מתלי תליא בהדי הדדי

בגוף החקירה [האם חלות הטומאה היא מחמת סילוק הנשמה, או מחמת גוף מת] יש להתעמק האם ב' ענינים אלו מתלי תליא בהדי הדדי ואין מציאות לזה בלי זה, או נימא שיש סברא לומר שיהי' גוף מת אע"פ שאין סילוק הנשמה [לגמרי], ועד"ז יש לחקור לאידך גיסא, וכדלקמן.

הנה הרמב"ם פוסק בהל' טומאת מת (פ"ב ה"ו): "האבר והבשר המדולדלים באדם ואף על פי שאין יכולין לחזור ולחיות טהורים"⁴⁷. עיין בשיחה הנ"ל [באות ד ובאות ו] דכ"ק אדמו"ר מבאר את הדין ד"אבר המדולדל – טהור", שזוהו מחמת שלא הי' באבר זה סילוק החיות, ואע"פ שהוא נחשב אבר מת⁴⁸ ואינו יכול לחזור ולחיות, בכ"ז הדין הוא – שטהור.

⁴⁶ עד"ז בגדר חלות טומאת מת כפי שנידון בשיחה, יש לחלק בין בני" לאומות העולם – האם חלות הטומאה הוי מחמת הסתלקות הנשמה: דלגבי בני" חלות הטומאה היא מחמת עצם הסתלקות הנשמה, ואילו לגבי אומות העולם חלות הטומאה היא רק מחמת חלק הממית הנדבק בגוף [או מחמת הסתלקות הנפש ולא הסתלקות הנשמה, שהרי אין לאומות העולם נשמה].

⁴⁷ להבנת כללות ביאורנו כאן עיין ברמב"ם הל' טומאת מת (פ"ב ה"ג) שכתב: "אבר שנחתך מן האדם החי – הרי הוא כמת שלם, מטמא במגע ובמשא ובאהל". היינו, שאבר שלם מטמא בטומאת מת, אע"פ שהאדם נשאר בחיים, אולם דין זה הינו דוקא כשהאבר 'נחתך' מהאדם (ואינו שייך כשהאבר מחובר אליו).

⁴⁸ וכלשון הרבי בשיחה (אות ו): "אבר המדולדל איז טהור כנ"ל וויבאלד אז בא אים איז ניט געווען סילוק החיות, כאטש אז ער איז אזוי ווי אן אבר מת".

ביאור הענין: אבר המדולדל הוי מציאות דאבר מת, ואעפ"כ הינו טהור מפני שלא היתה בו הסתלקות החיות. וא"כ משמע שב' ענינים אלו: א. גוף מת; ב. הסתלקות הנשמה [וחיות הגוף], אינם בהכרח באים יחד.

דייק ג"כ בהערה 37 בשיחה שם שמביא כ"ק אדמו"ר את דברי הספרי (חוקת יט, יג): "אשר ימות מגיד הכתוב שאין מטמא עד שעה שימות"⁴⁹. ומדייק כ"ק אדמו"ר מדברים אלו, וכותב: "משא"כ כשהוא מפרפר".

וצ"ל [לכאורה] שכוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו היא שמפרפר הוי מת מבחינת הגוף⁵⁰ [דאיירי באופן שנשחטו בו שני הסימנים וכדומה - עיין רמב"ם ספ"א מהל' טומאת מת דלקמן], ואעפ"כ אינו מטמא כל זמן שלא נסתלקה ממנו הנשמה. בדומה לאבר המדולדל שנחשב למת, ומ"מ אינו מטמא - כל זמן שלא נסתלקה ממנו כללות החיות.

נמצא לפ"ז, דשיטת כ"ק אדמו"ר היא שב' הענינים: א. סילוק החיות; ב. גוף מת. אינם בהכרח חלים תמיד בהדי הדדי [בבת אחת], ויתכן לחדש בכך סברא שהגוף נחשב למת ואעפ"כ עדיין אינו מטמא, מפני שעדיין לא הי' בו סילוק הנשמה והחיות [לגמרי]⁵¹.

⁴⁹ וז"ל הרבי בהערה שם: "להעיר מלשון הספרי (פרשתנו [חוקת] יט, יג) "אשר ימות מגיד הכתוב שאין מטמא עד שעה שימות". משא"כ כשהוא מפרפר". ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו היא לדייק מלשון הספרי שחלות הטומאה נעשית "בשעת מיתה" - דהיינו, הסתלקות הנשמה [והחיים], ועד אז אע"פ שהי' מיתת הגוף, מ"מ אינו טמא.

⁵⁰ לכאורה יש מקום לפרש באופן אחר: דכוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו היא לדייק מהמילים "עד שעה שימות" [ההדגשה במקור] - ולפרש שגם קודם שנעשה גוף מת [בשעת המיתה, כשמסתלקת ממנו החיות] יש בו כבר טומאה, וזוהי הוכחה לאידך גיסא, דהטומאה נגרמת מעצם סילוק הנשמה. וכמו הכא, דכבר הי' בגוף האדם סילוק הנשמה, וזה מספיק בכדי שתחול הטומאה, אע"פ שעדיין אין כאן גוף מת. וכך משמע גם מהציון להערה שמקומה הוא בביאור הצד שעצם הסילוק מטמא. ולפי זה ייצא [לאידך גיסא] - שיתכן חלות טומאת מת ע"י סילוק החיות וקודם מיתת הגוף.

אמנם קצת קשה לומר כן, מהא דמוסיף כ"ק אדמו"ר לאחמ"כ את התיבות "משא"כ כשהוא מפרפר". ולכאורה כוונתו הק' להוכיח מהספרי שאין טומאת מת חלה, אלא רק בשעת הסתלקות הנשמה לגמרי, ואע"פ שהגוף כבר הי' לפני"ז בבחי' מת. ועוד צריכים לעיין בזה.

⁵¹ וצע"ק דלכאורה אם לא הי' בגוף סילוק החיות [לגמרי], הרי שוב י"ל שאין זה אבר מת [לגמרי], מפני דבהשקפה ראשונה הרי זה בזה [-הסתלקות החיות וגוף מת] תליא, וכיצד אפשר לקבוע דאבר המדולדל נחשב

לד.

עיון בכוונת כ"ק אדמו"ר בציינו לספ"א מהל' טומאת מת

הנה בהערה 37 הנ"ל [בהמשך לדברי הספרי הנ"ל] כותב כ"ק אדמו"ר: "וראה לשון הרמב"ם ספ"א מהל' טומאת מת. טוש"ע יו"ד סי' ש"ע". ונראה לומר, שגם כאן כוונת כ"ק אדמו"ר היא להסיק דמיתת הגוף וסילוק הנשמה [החיות] אינם מוכרחים להיות יחד, ואפשר להיות מיתת הגוף קודם הסתלקות החיות, רק שכאן הדין הוא שהגוף טמא מחמת מיתת הגוף, וזוהי הוכחה לאידך גיסא, שחלות הטומאה היא מחמת סילוק הגוף אף בלי סילוק הנשמה, וכדלקמן.

ביאור הענין: הנה הרמב"ם כותב שם בהל' טומאת מת (פ"א הט"ו): "המת אינו מטמא עד שתצא נפשו אפילו מגוייד או גוסס, אפילו נשחטו בו שני הסימנים אינו מטמא עד שתצא נפשו שנאמר בנפש האדם אשר ימות, נשברה מפרקתו ורוב בשרה עמה, או שנקרע כדג מגבו או שהותז ראשו או שנחלק לשני חלקים בבטנו הרי זה מטמא אף על פי שעדיין הוא מרפרף באחד מאבריו".

היינו, דיש כאן ב' דינים: דין הרישא שהמת אינו מטמא, אע"פ שנשחטו בו שני הסימנים כו'. ודין הסיפא שבאם נשברה מפרקתו ורוב בשר עמה כו', המת מטמא אע"פ שהוא מרפרף. ויש לעיין לאיזה מב' דינים אלו מעיר כ"ק אדמו"ר.

ונראה לומר, דמזה שכ"ק אדמו"ר כותב בהערה "וראה לשון הרמב"ם ספ"א [סוף פרק א] מהל' טומאת מת", ואינו מציין לפרק א הל' טו, משמע שכוונתו היא בעיקר לדין השני שהוא בסוף הפרק ["נשברה מפרקתו ורוב בשרה עמה . . . הרי זה מטמא אף על פי שעדיין הוא מרפרף באחד מאבריו"]. וכוונתו [לפ"ו] להוכיח מהרמב"ם דשייך מציאות מת שמתמא טומאת מת, אע"פ שלא היתה אצלו יציאת הנשמה בשלימות, ועדיין הוא מרפרף באחד מאבריו.

מציאות גוף מת. וצ"ל דכיון שאינו יכול לחזור ולחיות [ונוסף ע"כ, נלקח ממנו החיות הפרטי (ואינו יכול לתפקד)], נחשב האבר המדולדל לאבר מת, ועדיין טעון מחשבה בזה.

ודברי הרמב"ם אלו יקבלו תוספת הבנה ע"י דיוק בלשון הטושו"ע המובא בהערה שם (יורה דעה סימן שע) [וי"ל דלכן מציין כ"ק אדמו"ר גם לדבריהם]. דבטור ובשו"ע מובא דין זה ד"מי שנשברה מפרקתו ורוב בשר עמה . . חשוב כמת ומטמא", אך בלשונם בולט החידוש ביתר שאת, דהרמב"ם כותב "אף על פי שעדיין הוא מרפרף", ואילו הטור והשו"ע כתבו "מי שנשברה מפרקתו ורוב בשר עמה . . אפי' עדיין הוא חי חשוב כמת ומטמא".

כלומר: דהכא [גבי נשברה מפרקתו כו'] הוי הגוף מת, אולם אין כאן סילוק הנשמה "ואפי' עדיין הוא חי", ואעפ"כ אמרינן דהוא בגדר טומאה. ומכאן יש ראי' לאידך גיסא⁵², שיתכן בגוף מת טומאת מת, אע"פ שעדיין אין בגוף סילוק הנשמה [חיות] לגמרי.

לה.

גדר שחיטת ב' הסימנים

אמנם, עדיין יש מקום לחלוק [ולהדחק] ולומר שכוונת כ"ק אדמו"ר במה שכותב "וראה רמב"ם ספ"א מהל' טומאת מת" היא לדין הראשון בהלכה זו - "אפילו נשחטו בו שני הסימנים אינו מטמא עד שתצא נפשו", וכוונת כ"ק אדמו"ר לפ"ז היא להוכיח דאע"פ שהגוף מת ע"י שחיטת ב' הסימנים, מ"מ אינו מטמא, מכיון שעדיין לא נסתלקה ממנו כללות החיות, וכפי שביארנו לעיל.

אך אין נראה לומר כן, שהרי: א. כנ"ל - כ"ק אדמו"ר ציין בדוקא לסוף פרק א [דהל' טומאת מת], ואם תמצא לומר שכוונת הציון היא לדין הראשון שבהלכה זו, הי' מתאים יותר לכתוב "ראה פרק א הל' טו" [כפי שכתבנו לעיל]; ב. ועוד [והוא העיקר], דכאשר מעיינים בהלכה זו בש"ס עולה דכאשר נשחטו ב' הסימנים אינו בגדר מיתה כלל [והוי רק גזה"כ שאצל בני ישראל הותרה הבהמה ע"י שחיטת ב' הסימנים].

⁵² ולפי ההערה הנ"ל אין כאן סתירה בין ב' הדיוקים, עיין היטב.

ועיין במס' טהרות פ"א משנה ג דאיתא שם: "נבלת העוף הטמא . . ואין שחיטתה מטהרתה", ומוכח מזה דשחיטת עוף טמא אינה מתרת העוף לאכילה אפי' לכן נח.

וברע"ב שם פי', וז"ל: "ואם שחטה והיא מפרכסת לא טיהרתה שחיטתה באכילה עד שתמות. אף על גב דבטהורה אפילו מפרכסת מתרת השחיטה לכן נח מיגו דמכשרא לישראל" [ומציין התם הרע"ב לפרק גיד הנשה⁵³]. וכן כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ט הי"ב): "השוחט את הבהמה אפילו שחט בה שני הסימנין, כל זמן שהיא מפרכסת אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נח משום אבר מן החי", ומכיון שזה בגדר אבר מן החי, משמע שגם לאחר שחיטת ב' הסימנים נחשבים הבהמה והאדם בגדר גוף חי.

לו.

אבר המדולדל

ובגוף הדין [האם יש ללמוד ממה שמצינו דאבר המדולדל טהור, שגדר טומאת מת הוי מחמת סילוק הנשמה] כותב כ"ק אדמו"ר בהערה 38 בשיחה, וזלה"ק: "אבל אינו מוכרח [כלומר: יתכן לומר דלמרות שהגוף מת, מ"מ הוא נשאר טהור גם לפי הסברא דגדר טומאת מת הוי מחמת גוף המת] כי י"ל דכל זמן שהוא מחובר לגוף עדיין אי"ז אבר מת (לגמרי). והיינו, דמחמת חיבורו לגוף החי, נחשב אבר המדולדל ג"כ כחי במקצת, ואינו מת (לגמרי).

ויש לעיין בזה, האם חיבור חיצוני כזה [שאינו מוסיף כלל חיות באבר המדולדל] - ביכולתו להפוך אבר מת [כפי הגדרת השיחה] לחי במקצת.

וי"ל [בכוונת הערה זו] דכיון שהאבר [המדולדל] מחובר לגוף, א"כ יש לו דין טפל כלפי הגוף, ולפיכך נחשב ש"אי"ז אבר מת (לגמרי).

אך עדיין צריכים להבין, דלכאורה עם היות שביאור זה מבאר בדרך ההלכה הטעם דפסקינן שאבר המדולדל טהור, אולם לכאורה לא סגי בזה לקבוע דגוף אבר המדולדל הוי חי (במציאות), ואילו מלשון כ"ק אדמו"ר משמע, שגם במציאות העולם אינו נחשב

⁵³ עיין במס' חולין דף קב, א.

כמת - כיון שמחובר הוא לגוף⁵⁴. וצ"ע (כנ"ל) שהרי האבר הוי גוף מת, והחיבור הוא חיצוני בלבד, ובאיזה כח יכול חיבור חיצוני כזה להפוך [באופן פנימי] את האבר המת באופן שניתן לומר עליו "אי"ז אבר מת (לגמרי)".

וי"ל דכיון שנשאר חיות כללית [מועטת] באבר המדולדל [דאל"כ הי' צריך להתחיל להירקב מיד], וזה גופא הוי מחמת החיבור לגוף [והחיות הכללית של האבר מתחברת לכללות חיות הגוף], על כן אינו בגדר אבר מת ממש⁵⁵ [וכלשון כ"ק אדמו"ר "אי"ז אבר מת (לגמרי)].



הפיכת אשת לוט לנציב מלח בעת המיתה או אחר כך

לז.

ביאור כללי בהערה 44 בשיחה

בגוף השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר את שאלת אנשי אלכסנדריא "אשת לוט מהו שתטמא", שזהו מפני (לפי צד זה של השאלה) דחלות הטומאה היא מצד סילוק הנשמה, וכיון שאצל אשת לוט [שנתהפכה לנציב מלח] הי' סילוק הנשמה [במציאות זו], הרי היא מטמאת בטומאת מת.

⁵⁴ ובדוחק י"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר במה שכותב "דכל זמן שהוא מחובר לגוף עדיין אי"ז אבר מת (לגמרי)" - היינו לדין דאבר מת. אמנם, מפשטות לשון כ"ק אדמו"ר משמע כפי שביארנו בגוף הביאור.

⁵⁵ ויש להוסיף, בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה 24 בשיחה, שבאבר מדולדל נשאר חיות כללית, ובטל ממנו רק החיות הפרטית, [ועיי"ש דמחלק הרבי בין אבר המדולדל שנשארה אצלו חיות כללית לבין אבר מן החי שבטלה - לא רק החיות הפרטית, אלא גם כללות החיות]. וא"כ מה שכ"ק אדמו"ר [במהלך השיחה] מחשיב את אבר המדולדל לגוף מת, הוי מחמת החיות הפרטית שבו [ולא מחמת החיות הכללית].

ולפ"ז י"ל באבר מדולדל, דעל ידי החיבור לגוף, נחשבת גם החיות הפרטית של הגוף כחלק מחיותו ממש, שהרי הוא והגוף הוי דבר אחד, ומחמת הצירוף דב' סוגי החיות, נחשב ש"עדיין אי"ז אבר מת (לגמרי)". ועדיין טעון מחשבה.

עיינן בהערה 44 שמציין שם הרבי לכו"כ מראי מקומות וסברות בענין זה. ובביאורינו כאן נביא את לשונו הק', ונשתדל לבאר זאת ע"פ דרך הפשט, ולאחמ"כ נתעמק ונתפלפל בסוגיא.

וז"ל הרבי בהערה: "לכאורה זהו רק לאופן הב' בנסים (דלעיל סעיף ה'56) ולא לאופן הא' שם דנעשה טבע אחר, דלפי"ז לכאורה אינו שייך בזה טומאה. אבל י"ל גם לאופן הא', דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה (ראה זח"א קח, ב. ראב"ע וירא יט, כו. ולהעיר מתרומת הדשן שם) נשאר בזה גדר טומאה. משא"כ בהנ"ל57 דנשרף ונתבלבלה צורתו שפקעה הטומאה שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה. וראה תוד"ה מישאל (סוכה כה, רע"ב). אבל ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) סי' נה. ולהעיר מאיסור שנשתנה שפקע איסורו (רא"ש ברכות פ"ו סל"ה) - ראה מי נדה לנדה כאן. ועוד", עכלה"ק.

והנה בהערה זו ישנם הרבה מראי מקומות וסברות בנוגע לדין זה [ובסוף ההערה מרמז "כ"ק אדמו"ר] שהעוסק בסוגיא זו לא יסתפק בהבנת ההערה (עם פענוח המראי מקומות) אלא שיוסיף ויחפש בעצמו וימשיך להתעמק ולפלפל בענין, ולפיכך מסיים הרבי את הערה זו [לאחר שכבר ציין לכו"כ מראי מקומות, ונימק את הענין עם כמה סברות] עם המילה "ועוד" - כלומר יש עוד מראי מקומות, ויש לעיין בהם ולחברם לסוגיא זו.

וכללות כוונת ההערה היא להקשות על הביאור המובא בגוף השיחה - שלפי הצד דאשת לוט מטמאת משום שחלות הטומאה הי' בה מצד סילוק הנשמה, וכיון שסילוק הנשמה נעשה באשת לוט, הרי היא מטמאת, ולמרות שנהי' ממנה נציב מלח.

וע"ז מקשה הרבי בהערה זו, דהרי ישנם ב' אופנים לבאר את הנס דהפיכת אשת לוט לנציב מלח [הענין מובא באות ה בשיחה, והוסבר לעיל באריכות]: א. שנעשה בה שינוי פנימי, ונהפכה בעצם למציאות אחרת - נציב מלח; ב. שנעשה [באופן תמידי] שינוי

⁵⁶ זוהי לשונו הק' בשיחה, והכוונה היא לאות ה שבשיחה.

⁵⁷ באות ד מביא הרבי את דברי הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ג ה"ט): "אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורתו תבניתו טהור".

חיצוני באשת לוט – ע"מ להפכה לנציב מלח. ולפ"ז מקשה כ"ק אדמו"ר, דבשלמא לפי אופן הב' – שבעצם ובפנימיות נשאר נציב מלח זה גוף דאשת לוט [גם לאחר שנתהפכה להיות נציב מלח], מובן מדוע היא טמאה, שהרי כעת היא עדיין גוף אשת לוט [עכ"פ בפנימיות]. אבל לפי אופן הא' – שנתהפכה בפנימיות למציאות אחרת, לא שייך שום טומאה בנציב המלח. ויש להוסיף בדא"פ [בכוונת הקושיא], דהרי אין זו אותה מציאות שהיתה לפנ"ז (בעודה בחיים) וממנה נסתלקה הנשמה, שהרי סילוק החיות הי' באשת לוט, וכעת הרי זה נציב מלח⁵⁸.

וע"כ מתרץ כ"ק אדמו"ר בהערה, שגם לפי אופן הא' – שנתהפכה אשת לוט בפנימיות לנציב מלח – מ"מ מטמאת [לפי צד זה של השאלה]. והטעם לכך כותב הרבי: "דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה . . נשאר בזה גדר טומאה".

והיינו: דבעת המיתה גופא, נתהפכה אשת לוט לנציב מלח [ולא אח"כ], וא"כ הסתלקות הנשמה היתה מנציב המלח גופא, ושייך שפיר לומר שישאר בזה גדר טומאה. דבשלמא אם הי' השינוי לנציב מלח לאחר המיתה, ופעולת סילוק הנשמה היתה בגוף דאשת לוט, שוב י"ל שאח"כ כשנתהפכה לנציב מלח נפקעה ממנה הטומאה [ע"ד מת שנשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו, דפסק הרמב"ם שהוא טהור מפני שאין זו המציאות שבה נעשה אצלו סילוק הנשמה], אבל כיון שבעת המיתה גופא נתהפכה לנציב מלח, א"כ נחשב הענין, דפעולת הסילוק נעשתה בגוף נציב המלח [שאין לחלק בין גוף ובשר אשת לוט – לנציב מלח], ולכן נשאר בזה גדר טומאה [כן נראה בדא"פ בכוונת הקושיא והתירוץ].

כל זה נכתב לפי צד הספק דנציב המלח דאשת לוט מטמא, אולם לפי המסקנא השיב ריב"ח לאנשי אלכסנדריא ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", ועיין לקמן אריכות הביאור בזה.

⁵⁸ ואע"פ שזוהי מסקנת הגמרא "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", מ"מ צ"ע מה היתה סברת השאלה בגמרא, וצד זה של הספק.

לח.

"ראה זה"א קח, ב. ראב"ע וירא יט, כו"

בגוף הערה זו, מציין כ"ק אדמו"ר (בסוגריים): **"ראה זה"א קח, ב. ראב"ע וירא יט, כו"**. ביאור הדבר: ע"פ מה שביארנו לעיל [אותיות יז-יח] שהזוהר והאבן עזרא חולקים האם אשת לוט נתהפכה לנציב מלח בעת המיתה - כדעת הזוהר⁵⁹, או שמתה קודם [ע"י הגפרית ומלח שהושלכו עלי' מאת ה']⁶⁰, ואח"כ נתהפכה לנציב מלח - כפירוש האבן עזרא.

א"כ הדין האם אשת לוט שנתהפכה לנציב מלח דומה למת שנשרף ונתבלבלה צורתו - תלוי במחלוקת זו דהזוהר והאבן עזרא, שנחלקו האם אשת לוט נתהפכה לנציב מלח בעת המיתה, או שמתה קודם לכן, ואח"כ נתהפכה לנציב מלח - בדומה למת שנשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו - דהוי טהור.

ועדיין צריכים לעיין האם כוונת הציון לזוהר ולראב"ע הוא כפי ביאורינו, שהרי הסברא המובאת בביאורינו - בביאור כוונת הציון לזוהר ולראב"ע - אינה מפורשת בשיחה או בהערה.

לט.

"ולהעיר מתרומת הדשן שם"

בהמשך לדברים אלו (בהערה הנ"ל) - **"ראה זה"א קח. ראב"ע וירא יט, כו"**, כותב כ"ק אדמו"ר: **"ולהעיר מתרומת הדשן שם"**.

⁵⁹ עיין לעיל שהבאנו כו"כ מראי מקומות שהפיכת אשת לוט לנציב מלח היתה באופן ניסי, ולפי דבריהם למדים שמיתתה והפיכתה לנציב מלח נעשו בבת אחת.

ביאור הענין [בכללות] ⁶⁰: דהנה בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן קב) שואל, וז"ל: "אשת אליהו הנביא ז"ל או אשת רבי יהושע בן לוי אם יכולים לינשא לאיש אחר. נפקא מינה לדורות ג"כ, אם יזכה אחד כמו הם".

בתשובה מביא נימוקים להתיר, ושוב מביא משאלת אנשי אלכסנדריא לרבי יהושע בן חנניא אשתו של לוט מהו שתטמא, וכותב: "ופשטא להן מת מטמא ואין נציב מלח מטמא . . אע"פ שודאי אשתו של לוט מתה, אלא שנהפכה לגוף אחר . . ה"נ י"ל אשת רעהו אסורה ולא אשת מלאך, שכולו רוחני ולא גופני".

יש להעיר, דעם היות שכללות הערה זו ["ולהעיר מתרומת הדשן שם"] דנה בהא דאשת לוט דומה לאשת אליהו, ולכן אין שם מת חל על נציב המלח. אולם מכך שכ"ק אדמו"ר הכניס מראה מקום זה [דתרומת הדשן] לסוגריים, יחד עם המראי מקומות ד"זח"א קח, ב. ראב"ע וירא יט, כו", וכתב ע"כ "ולהעיר מתרומת הדשן שם", משמע שיש לקשר גם את הדיון האם היו מיתתה דאשת לוט והפיכתה לנציב מלח בהדי הדדי, או בזה אחר זה [וכפי שביארנו לעיל הטעם מדוע הביא כ"ק אדמו"ר את דברי הזוהר והאבן עזרא].

וי"ל שכ"ק אדמו"ר מפרש דברי תרומת הדשן: דכמו באשת לוט דראשית כל מתה והי' שייך בה טומאה, ולאחמ"כ כשנתהפכה לנציב מלח פקעה ממנה הטומאה [כמבואר בגמרא], כמו"כ באשת אליהו דקודם היתה אסורה לעולם, ולאחמ"כ כשנהפך אליהו למלאך, פקע ממנה איסורה, דאשת רעהו אסורה ולא אשת מלאך. ומכאן יש להוכיח דהתרומת הדשן נקט כסברת האבן עזרא המובאת לעיל, דתחילה מתה אשת לוט, ורק לאחמ"כ נתהפכה לנציב מלח. וכן משמע מפשטות לשון התרומת הדשן שכותב "שודאי אשתו של לוט מתה, אלא שנתהפכה לגוף אחר".

אמנם י"ל באופן אחר, דכוונת ההערה - בביאור דברי תרומת הדשן - היא [לא כנ"ל, אלא] לומר דאשת לוט כבר בחיי' היתה גוף שראוי להיטמא במיתתה, ואעפ"כ

⁶⁰ עיין בקובץ 'בצרוך החיים' חלק ז ע' רז ואילך, דמבואר שם באריכות ביאור בגוף דברי תרומת הדשן גבי ענין זה. ויש להעיר, דדברי תרומת הדשן מובאים להלכה בבית שמואל (סימן יז ס"ק יא), וכותב שם: "ונפקא מינה אם יזכה איש כמותו".

כשנתהפכה בפועל לנציב מלח בעת מיתתה, אמרינן שנפקעה ממנה טומאתה [שהיתה ראוי' לחול עלי']. וכמו"כ הוא באשת אליהו - שבחיייה היא אסורה להינשא לאחרים, אך בעלייתו השמימה [במקום המיתה] הרי הוא נהפך למלאך, ולפיכך נפקע מאשתו האיסור, והותרה להינשא לכו"ע. ומכאן יש להוכיח שגם אם סילוק הנשמה הי' מנציב המלח, אעפ"כ לא חל עלי' דין טומאת מת. ולפ"ז עיקר כוונת ההערה היא להעיר לגבי הענין שעיקר [ותחילת] ההערה דנה בה [ודלא כפי שביארנו לעיל, אלא]: האם אפשר לומר שנציב המלח טמא מחמת שבחומר זה נעשתה פעולת סילוק הנשמה.

אמנם, צריך לשים לב להא דכ"ק אדמו"ר אינו מכריע בדיון הנ"ל בדברי תרומת הדשן, ורק מעיר "מתרומת הדשן שם", ויש להתעמק בזה.



ביאור החילוק בין נציב המלח דאשת לוט לבין מת שנשרף ונעשה אפר

מ.

"משא"כ בהנ"ל דנשרף ונתבלבל צורתו . . ."

לאחר שמבאר כ"ק אדמו"ר ביאר דשייך טומאה בנציב המלח מפני "שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה" [ומעיר למ"מ הנ"ל], ממשיך וכותב: "משא"כ בהנ"ל דנשרף⁶¹ ונתבלבל צורתו שפקעה הטומאה שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה".

כלומר: כ"ק אדמו"ר מקשה שהרי בנשרף המת כו' שנשתנה צורת המת לאפר, נפקעה הטומאה, ומדוע לא נימא באשת לוט שנהפכה לנציב מלח שתיפקע ממנה הטומאה. דמאי שנא השינוי דאדם לאפר - דפקעה הטומאה, לאדם שנשתנה לנציב מלח, שבזה נשאל ריב"ח ומובאת שאלה זו בגמרא, ומה שייך כלל לשאול "אשת לוט מהו שתטמא".

⁶¹ דין זה מובא לעיל בהערה 24 בקיצור.

ע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר, דגבי מת שנשרף הרי המציאות שישנה לאחר השריפה היא מציאות אחרת לגמרי, ואי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה, וכיון שכן, נפקעה ממנו הטומאה [שכבר חלה על הגוף מקודם], משא"כ באשת לוט, דכיון שמיתתה והפיכתה לנציב מלח נעשו בבת אחת, נמצא שבגוף זה [דנציב מלח] הי' סילוק הנשמה, ושפיר שייך לקבוע על גוף זה טומאה.

והיינו, שבעצם יש כאן תמיהה גדולה על הגמרא גופא: מדוע בנציב מלח דאשת לוט ישנה סברא בגמרא [בשאלת אנשי אלכסנדריא] שהוא טמא, ואילו מת שנשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו [נעשה אפר] הוי טהור. [ודוחק לכ"ק אדמו"ר לומר שהדין דמת שנשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו (והוי טהור), נקבע לפי מסקנת הגמרא ד"מת מטמא ואין נציב מלח מטמא"].

וע"כ מתרץ כ"ק אדמו"ר, שיש חילוק בין נציב המלח דאשת לוט, שהסתלקות הנשמה היתה מתוך נציב המלח, לבין מת שנשרף, שהשינוי נעשה בו לאחר הסתלקות הנשמה.

מא.

ביאור ב' בביאור החילוק בין אשת לוט למת שנשרף

עלה במחשבותי [בתור הוה אמינא] לפרש דברי כ"ק אדמו"ר בהערה זו [שכותב "דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה . . נשאר בזה גדר טומאה. משא"כ בהנ"ל דנשרף ונתבלבל[ה] צורתו שפקעה הטומאה שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה"] - באופן נוסף⁶²:

דהנה ידועה קושיית התוס' על הא דאיתא במס' קידושין (נו, ב) "המקדש בערלה . . אינה מקודשת", דמקשים התם התוס' (ד"ה המקדש בערלה כו' אינה מקודשת) מדוע אינה מקודשת [משום דהוי איסור הנאה], הרי האפר אינו אסור בהנאה, וא"כ תהי' מקודשת מחמת האפר הראוי לצאת מזה. ומתרץ הרשב"א בקידושין (שם) "ואי משום

⁶² עם היות שליבי נוטה לומר שפירוש הראשון הוא הנכון [כדלקמן], מ"מ לא אמנע מלכתוב הסברא, בכדי שהקורא יוכל לשקול ולהכריע כפי הבנתו. ועוד תועלת תבוא מזה, שע"י כתיבת ההו"א ומסקנא, תתווסף הבנה עמוקה ורחבה בכללות הסוגיא, וכפי שנבאר בהמשך.

אפרן הא אינו בעולם ולכי קלי ליה כגופא אחרינא דמי ולא זהו מה שקדשה בו הלכך אינה מקודשת". ובתניא - אגרת הקודש (סי' טו) כותב אדה"ז וז"ל: "והנה כמו שהאפר אין לו דמיון וערך אל מהות העץ הגדול באורך ורוחב ועובי קודם שנשרף - לא בכמותו ולא באיכותו". לפ"ז יוצא, שמת שנשרף ונעשה אפר ה"ז "גופא אחרינא" - ופנים חדשות באו לכאן.

לפ"ז יש מקום לחלק בין אשת לוט שנתהפכה לנציב מלח, לבין מת שנשרף ונתבלבלה צורת תבניתו. דגבי נציב מלח לא אמרינן דהוי "גופא אחרינא", מפני שנציב המלח נעשה מאשת לוט גופא ולא נתערבב ענין אחר, והוי כעין מ"ש בגמרא דדם נעקר ונעשה חלב - שגוף הדם נעשה חלב [לקמן נעיין בסוגיא זו], ומשום הכי יש סברא בגמרא לומר [לפי שאלת אנשי אלכסנדריא] דאשת לוט מטמאת. משא"כ גבי מת שנשרף כו', הרי נעשה אפר ואמרינן בי' דכ"גופא אחרינא" דמי, ושפיר שייך לומר פנים חדשות באו לכאן, וטהור.

וזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר [לגבי אשת לוט שנתהפכה לנציב מלח], דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה, לכן נשאר בזה גדר טומאה. משא"כ במת שנשרף ונתבלבלה צורתו, שפקעה ממנו הטומאה, שהרי "אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה" [כלומר: דהוי גופא אחרינא].

הנה הנפק"מ בפשט [ונוגע גם להלכה] בין ב' האופנים בפירוש וביאור דברי כ"ק אדמו"ר היא, דלפי ביאור הא' עיקר הדגש הוא שמיתתה והפיכתה לנציב מלח באין כאחת, ואם היתה המיתה קודם, ושוב אחר המיתה היתה נהפכת לנציב מלח, הי' ברור [גם לאנשי אלכסנדריא] שפקעה הטומאה, משא"כ לפי ביאור הב' אין חילוק מתי נתהפכה אשת לוט לנציב מלח, שבכל אופן יש מקום לומר שמטמא [לפי שאלת אנשי אלכסנדריא], כיון שנציב המלח גופא הוי אותו גוף [אלא שנהפך לנציב מלח].

אולם אפילו אי נימא שכוונת כ"ק אדמו"ר היא לאופן הא' שמתלבש יותר בפשטות דבריו הק', מ"מ נתוסף ע"פ ביאור זה השני הבנה בחילוק שבין אשת לוט שנתהפכה לנציב מלח, לבין מת שנשרף ונשתנה לאפר. דבאשת לוט לא הי' שינוי לאחר מיתתה, מפני שמיתתה והשתנות גופה לנציב מלח נעשה יחד, ועוד, שגוף אשת לוט נשתנה לנציב מלח ע"ד דם שנעקר ונעשה חלב, שמציאות החלב הוי מציאות הדם, רק שהותר

מגזה"כ. ואילו במת שנשרף ונשתנה לאפר, השינוי נעשה לאחר המיתה ע"י גורם חיצוני – האש ששרפה את הגוף, והגוף נשתנה לאפר שאין לו שום דמיון וערך לגבי מהות הגוף.

מ.ב.

תשובת רבי יהושע בן חנניא

לאחר שמבאר כ"ק אדמו"ר את שאלת אנשי אלכסנדריא בב' אופנים, ממשיך לבאר את תשובת⁶³ רבי יהושע בן חנניא.

וזלה"ק בשיחה – אות ז [בתרגום חופשי]: "רבי יהושע בן חנניא אינו מפרט הסברים והכרעות לגבי הפרטים שבשאלה, כדלעיל, ומכך מובן שאין חשיבות למעשה אם הנס⁶⁴ הי' מן הסוג הראשון, שהגוף השתנה לגמרי, או מן הסוג השני – שהוא נשאר גוף ובשר אדם. ואין הבדל אם סילוק הנשמה הוא רק גורם לטומאת הגוף, או שהסילוק הוא המביא את הטומאה, שהרי בין כך ובין כך "אשתו של לוט" איננה מטמאת, כי "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא", כדלהלן:

במילה "מת" אין הכוונה להדגיש שהגוף יהי' מת – כי מהו החידוש בכך? – אלא הכוונה היא להדגיש שרק על גוף שיכולה לחול עליו ההגדרה של מיתה, חלה טומאת מת. ואילו "נציב מלח" איננו מציינות שהוא בגדר מיתה, ולכן לא חלה עליו טומאת מת, אף אם נאמר שהטומאה באה מצד סילוק הנשמה ולא מצד הגוף המת.

⁶³ תשובת ריב"ח הובאה גם בחלק א' בקיצור, ומובאת כאן שוב באריכות יותר, ובעיקר בכדי לסכם התשובה לשאלת אנשי אלכסנדריא לפי ב' הביאורים.

⁶⁴ גם מכאן יש להוכיח מה שכתבנו לעיל, שכ"ק אדמו"ר אינו חוזר בו מהביאור הראשון, אלא רק מוסיף ביאור שני, משום שלא די בביאור הראשון [כלשון כ"ק אדמו"ר (בריש אות ו) "דאס איז אבער ניט מספיק"], מחמת הקושיא שבשיחה על ביאור זה, אולם גם לאחר הצגת הביאור השני נשאר הביאור הראשון במקומו.

לפי זה מובן מדוע מכנה הגמרא שאלות אלו בכינוי "דברי בורות"⁶⁵, למרות שלסברות אלו יש בסיס לפי התורה, כי לגבי התשובה הנוגעת להלכה אין חשיבות להכרעה בפרטי השאלה, ובכל מקרה המסקנה והתשובה הסופית היא זהה, "ע"כ.

איסור או מת שנשתנה⁶⁶

מג.

עיון בדברי התוס' בסוכה (כה, ב)

שוב כותב כ"ק אדמו"ר בהערה "וראה תוד"ה מישאל (סוכה כה, רע"ב)". "וז"ל התוס' שם (ד"ה מישאל ואלצפן היו): "וא"ת ולמאן דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין דף נב.) דשריפה ממש הואי שנשרפו גופיהן וכן נמי דריש בתורת כהנים אקרא דותאכל אש אותם אמאי נטמאו וי"ל דשמא שלדן היתה קיימת כאילו נשרפו על גבי קטבלא כדאמר פרק המפלת (גדה דף כז:): מת שנשרף ושלדו קיימת טמא".

ולכאורה [בהשקפה ראשונה] כוונת כ"ק אדמו"ר במה שמציין לתוס' היא בכדי להוכיח שיש חילוק בין נשרף ונתבלבלה צורתו, לנשרף ושלדו קיימת [ולא נתבלבלה צורתו] - דמזה יובן ביתר שאת שיש לטהר מת שנשרף [ונתבלבלה צורתו] "שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה".

אמנם אם נאמר דכוונת כ"ק אדמו"ר היא כנ"ל [להוכיח דנשרף [ונתבלבלה צורתו] טהור מחמת שאי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה], צריך להבין מדוע מוכרח כ"ק אדמו"ר להביא דין זה מתוס', הרי בשיחה זו גופא לעיל בהערה 27 מובאים דברי הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ג ה"ט) שכותב כן במפורש [מבלי להכנס בפלפול גבי נדב ואביהוא] "המת שנשרף ושלדו קיימת והוא השדרה והצלעות ה"ז מטמא כמת שלם ואצ"ל אם נחרך, אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו טהור", הרי לנו דברים

⁶⁵ יש כאן הגדרה מעניינת ועמוקה בטעם דהוי "דברי בורות", שאין בהם נפק"מ להלכה, מפני דבין כך ובין כך המסקנא להלכה זהה היא.

⁶⁶ בכללות, הדיון בהבא לפנינו הוא, האם טומאה שכבר חלה על גוף מחמת הסתלקות הנשמה נפקעת לאחר שינוי מהותי בגוף. ובפרטיות נדון גם לענין כו"כ סוגיות שמסתעפים מדיון זה.

ברורים. ועוד, דהרי דברי הרמב"ם מיוסדים על דברי הגמרא במסכת נדה (כו, ב) ומדוע צריך כ"ק אדמו"ר להעיר מתוס' הנ"ל.

מד.

בנדב ואביהוא היתה שריפת גופם ומיתתם בבת אחת

ונראה בדרך אפשר שכוונת כ"ק אדמו"ר - במה שמציין לתוס' הנ"ל - עמוקה יותר. דהנה כבר ביארנו לעיל [ביאור הא' בדברי כ"ק אדמו"ר - ולסברתנו, זהו הביאור העיקרי], שהחילוק בין דין נציב המלח דאשת לוט, למת שנשרף ונתבלבלה צורתו הוא, דגבי אשת לוט היו מיתתה והפיכתה לנציב מלח בבת אחת, וכיון שכן, נאמר [הסברא בהערה] "כיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה נשאר בזה גדר טומאה", משא"כ במת שנשרף ששריפת הגוף היתה אחרי המיתה, אמרינן [כמבואר בהערה] "פקעה הטומאה" שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה.

לפ"ז יש לומר גבי נדב ואביהוא, שמיתתם ושריפתן באו בבת אחת, דנשרף גופם בכה"ג דינו כנציב מלח דאשת לוט, שהרי בשניהם נעשה השינוי בעת המיתה ממש, ושפיר שייך בשניהם הסברא "דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה.. נשאר בזה גדר טומאה".

נמצא לפ"ז שיש מקום לתרץ קושיית התוס' ושפיר העיר כ"ק אדמו"ר מתוס' דוקא ולא מפסק הרמב"ם הנ"ל [דאין כוונתו להעיר לגוף הדין דמת שנשרף (בב' אופנים: א. נתבלבלה צורתו; ב. שלדו קיימת), שהרי ענין זה כבר נודע לנו מהערה 27 ומגוף השיחה שם, אלא] לפי שכוונתו בהערה היא להעיר על קושיית התוס', ולאידך להעיר שהתוס' לכאו' אינו לומד כנ"ל - ויש להעמיק בענין עוד ועוד.

ולפ"ז יובן ביתר שאת מדוע מציין כ"ק אדמו"ר לדברי הזוהר וראב"ע הנ"ל דוקא כאן (בהערה זו), דאין זה מראה מקום צדדי, אלא יסוד להחילוק [המובא בהערה] דרק באשת לוט שמיתתה והפיכתה לנציב מלח באין כאחת, אמרינן הסברא "דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה.. נשאר בזה גדר טומאה", ולא כשהפיכת הגוף לחומר אחר - אפר, הוא לאחר המיתה (וחלות הטומאה) [דאז אמרינן - לאידך גיסא - ד"פקעה הטומאה"].

מה.

איסור שנשתנה

שוב כותב כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל: "ולהעיר מאיסור שנשתנה שפקע איסורו (רא"ש ברכות פ"ו סל"ה)". הרא"ש [מובא לעיל אות כו] דן לענין מושק [חיה ידועה היא שיש לה חטוורת בצוארה ומתקבץ שם תחלה כעין דם ואחר כך חוזר ונעשה מוש"ק] (מין בושם ידוע), דתחילתו דם וסופו מושק, ומביא מחלוקת בענין, הר"ז הלוי אוסר לאכלו מפני חשש דם ורבינו יונה מתיר, ומנמק ההיתר "דאפשר ליתן בו טעם להתיר ולומר דפירשא בעלמא הוא אף על פי שמתחלה היה דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן . . [ומסיק] אף על פי שמתחלה היה דם כיון דיצא מתורת דם בתר השתא אזלינן".

לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר [במה שמעיר לאיסור שנשתנה] היא להשוות גוף שנשרף לענין טומאה - לאיסור שנשתנה [בדין איסור], והיינו דכמו בסוגיא דאיסור שנשתנה, פקע איסורו [לשיטת הרבינו יונה], כמו"כ גבי טומאה, גוף אדם שנשרף ונתבלבלה צורתו [דהוי בגדר נשתנה], פקעה טומאתו.

אמנם קצת קשה, דהא לפ"ז הדיון באיסור שנשתנה, אינו על גוף השיחה וההערה שמבאר הדין דאשת לוט שנהפכה לנציב מלח, אלא על הדין דנשרף ונעשה אפר. ולכאורה אין מקומו [להעיר מאיסור שנשתנה] כאן, אלא בגוף העיסוק בסוגיא ההיא דנשרף או בשיחה זו לעיל, כשמובא הדין דמת שנשרף ונתבלבלה צורתו באות ד ובהערה .27

ולפי ביאור השני דלעיל ניחא, דלפי ביאור זה עיקר החילוק בין אשת לוט שנהפכה לנציב מלח למת שנשרף ונתבלבלה צורתו הויא, דגבי שריפת המת אמרינן פנים חדשות באו לכאן והוי גופא אחרינא, וכלשון כ"ק אדמו"ר "אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה", משא"כ בנציב מלח "שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה" [ואין כאן פנים חדשות]. ולפי זה י"ל, שכוונת כ"ק אדמו"ר בהערה - מאיסור שנשתנה - היא להעיר, די"ל שגם שינוי מגוף בשר אדם לנציב מלח נחשב לשינוי גמור, כדאמרינן [גבי מושק] איסור שנשתנה שפקע איסורו.

אולם אם זוהי כוונת ההערה, לכאורה לא הוי הערה בלבד אלא קושיא חזקה הפורכת את הסברא [דאנשי אלכסנדריא] לומר דאשת לוט מטמאת. וי"ל שיש לחלק בין הדבקים ולומר דמושק הוי פירשא בעלמא [כלשון הפוסקים או"ח סימן רטו], משא"כ נציב מלח שנעשה מגוף אשת לוט.

[ועוי"ל שכ"ק אדמו"ר מעיר ומרמז בהערה זו שמצד אחד יש להקשות כנ"ל, אולם לאידך גיסא יש לחלק ולתרץ דטומאה מאיסור לא ילפינן, או נימא עוד חילוקים בין הענינים כפי שנבאר לקמן].



מו.

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש

במסכת נדה (כו, ב) חולקים רבי יוחנן וריש לקיש גבי מת [שנשרף] ונתבלבלה צורתו: דרבי יוחנן מטמא, וריש לקיש מטהר [עיי"ש פרטי הדיון בארוכה].

ובגמרא משמע דפליגי אך ורק בנתבלבלה צורתו, אבל אם שלדו קיימת טמא. עיין ברמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ג ה"ט) [דפסק כריש לקיש⁶⁷]: "המת שנשרף ושלדו קיימת . . . ה"ז מטמא כמת שלם ואצ"ל אם נחרך, אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו טהור".

ויש להבין במאי קמיפליגי, עיין בש"ס שדן בדבריהם, אבל אינו מחפש טעם למחלוקת. וצ"ל שחולקים בסברות [ולא בלימוד מפסוקים, דא"כ הו"ל לגמרא לבאר שורש המחלוקת], ויש לבאר סברותיהם.

לכאורה י"ל שחולקים בסברות מחלוקת הראשונים [המובאים בשיחה בהערה הנ"ל], בדין איסור שנשתנה, דר"ל ס"ל דאיסור שנשתנה מותר וכמו"כ מת שנתבלבלה צורתו

⁶⁷ ראה בכסף משנה שם: "ופסק [הרמב"ם] כר"ל משום דר"י דפליג עלי' אוקימנא כר"א דלית הלכתא כוותי".

טהור, ורבי יוחנן ס"ל דאיסור שנשתנה אסור וכמו"כ מת שנתבלבלה צורתו טמא⁶⁸. אמנם לפ"ז נצטרך לומר דהראשונים שחולקים בדין איסור שנשתנה, חולקים במחלוקת האמוראים (וכקושיית הגמרא גבי אמוראים ותנאים לימא כתנאי) [וצ"ל דאין דין טומאה תלוי כלל בדין איסור. ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש דומה למחלוקת הנ"ל גבי איסור שנשתנה, אבל אינה תלוי' בה דטומאה מאיסור לא ילפינן].

מז.

ביאור (טעם) המחלוקת

דהנה כ"ק אדמו"ר כותב ברשימות (שם) דמתנאי טומאת מת צ"ל שמירת מציאות הגוף, אבל נשרף עד שנתבלבלה צורתו או שנפרך ונעשה כקמח טהור, ומפרש כ"ק אדמו"ר שצריך המת להיות "דומיא דעצם ודם" וכל זמן שלא נתבלבלה צורתו אע"פ שנשתנתה הצורה [כמו בשר שנימוח ונעשה ליחה כו'] עדיין הוא דומיא דעצם ודם, משא"כ בנתבלבלה צורתו.

מכאן יש להבין טעם המחלוקת, דסברת ריש לקיש היא, דבכדי שתחול טומאה, צ"ל דומיא דעצם ודם. משא"כ רבי יוחנן ס"ל דכיון דמעיקרא הי' עצם ודם - חלה הטומאה, אע"פ שלבסוף נתבלבלה צורתו דבתר מעיקרא אזלינן. אולם יש להעמיק טפח נוסף ולשאול בהא גופא במאי קמיפלגי [מדוע ריש לקיש אזיל בתר השתא, ורבי יוחנן בתר מעיקרא].

ונראה לבאר הענין בהקדים חקירת כ"ק אדמו"ר בשיחה, האם חלות טומאת מת נעשית מחמת סילוק הנשמה או מחמת הגוף המת.

ונראה דלפי הצד שהגוף המת מביא את הטומאה י"ל דחלות הטומאה נמשכת כל זמן שגוף המת קיים והוי פעולה נמשכת, וכשנפסקה מציאות הגוף המת, שוב אין סיבה שהטומאה תמשיך לחול וממילא פקעה הטומאה.

⁶⁸ ובשיטת ריש לקיש י"ל דשאני גוף שנשרף דהאפר נחשב לפנים חדשות כפי שכותב הרשב"א במסכת קידושין נו, ב (מובא לעיל).

משא"כ אם הטומאה נמשכת מחמת סילוק הנשמה - ע"כ צ"ל דהא דגוף המת טמא אח"כ, וזה מפני שהרגע דשעת המיתה פועל ומביא טומאה על הגוף באופן דנשאר קבוע בגוף גם אחר כך, ואין זו פעולה נמשכת אלא פעולה נפסקת [דפעולה אחת שכבר נפסקה מביאה חלות טומאה שנשארת גם לאחרי שנפסקה פעולת הגורם].

לפ"ז מובן בטו"ד מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן. דריש לקיש ס"ל שטומאת מת חלה מחמת הגוף המת, וכשנפסקת פעולה נמשכת זו - לפי שנתבלבלה צורתו - ממילא פוקעת הטומאה. משא"כ רבי יוחנן ס"ל שטומאת מת חלה מחמת סילוק הנשמה, וכיון שכבר חלה הטומאה, היא נשארת קבועה בגוף זה גם לאחר שנעשה אפר.

מח.

צדדים נוספים בביאור המחלוקת

אולם יש לצלול במים אדירים דהרי שאלת אנשי אלכסנדריא נשאלה בזמן התנאים [שהרי רבי יהושע בן חנניא תלמידו של רבי יוחנן בן זכאי הוה], ואילו מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא מחלוקת אמוראים. וכיון דכ"ק אדמו"ר מפרש שאלת אנשי אלכסנדריא ע"י חקירה הנ"ל [האם חלות טומאת מת הוי מחמת סילוק הנשמה או מחמת הגוף המת], א"כ עדיף לומר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש קיימת לפי כל צדדי החקירה הנ"ל [שמזמן התנאים].

וראי' לזה, שהרי כ"ק אדמו"ר מפרש בהערה הנ"ל דברי ריש לקיש [דנקטינן כוותי' להלכה], דמת שנשרף ונתבלבלה צורתו טהור, (גם) לפי הסברא דטומאת מת חלה מחמת סילוק הנשמה, שהרי כ"ק אדמו"ר מתעמק בהערה לפי הסברא בגמרא דאשת לוט מטמאה, והיינו לפי הסברא בשיחה שחלות הטומאה הוי מחמת סילוק הנשמה.

מט.

ביאור בדברי ריש לקיש (לפי ב' צדדי החקירה)

וי"ל בשיטת ריש לקיש [לפי ב' צדדי החקירה]: לפי הצד בשאלת אנשי אלכסנדריא דאשת לוט טהורה, כביאור כ"ק אדמו"ר מפני שחלות טומאת מת הוי מחמת הגוף המת, י"ל דשיטת ריש לקיש גופא בדין מת שנשרף ונתבלבלה צורתו הויא דטהור מהאי טעמא

גופא, דכיון שאין כאן הגוף המת [עצם ודם], אלא אפר, דינו שטהור, וכפי שביארנו לעיל.

ולפי הצד בשאלתם דאשת לוט מטמאת, כביאור כ"ק אדמו"ר מפני שחלות הטומאה היא מחמת סילוק הנשמה, י"ל כפי המבואר בהערה ד"אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה", וכפי שביארנו דפנים חדשות באו לכאן [אחרי המיתה], ונפקעה הטומאה. [ביארנו בשיטת ריש לקיש, יש להבין מהשיחה וההערה הנ"ל, אולם אין ב' צדדים אלו מפורשים בשיחה].

נ.

ביאור בדברי רבי יוחנן (לפי ב' צדדי המחלוקת)

ובשיטת רבי יוחנן אין כאן ביאור מפורש בשיחה מפני שבשיחה אזיל לפי ההלכה דפסקינן כריש לקיש, ונצטרך לקיים הציווי "לדעתך", להבין הדבר מתוך יסודות השיחה.

וי"ל לפי הצד בשאלת אנשי אלכסנדריא דאשת לוט מטמאת, כביאור כ"ק אדמו"ר מפני שחלות טומאת מת היא מחמת סילוק הנשמה, י"ל כמו"כ דשיטת רבי יוחנן גופא במת שנשרף ונתבלבלה צורתו דטמא, הוי מהאי טעמא גופא מפני שכבר חלה הטומאה בעת סילוק הנשמה, ולא נפקעה [לשיטת רבי יוחנן] מחמת השינוי, דכיון שאין הגוף המת גורם להביא את הטומאה, אינו יכול ג"כ לשמש כגורם שיפקיע את הטומאה, וכפי שביארנו לעיל.

אמנם לפי הצד השני בשאלתם שמטהר את נציב המלח, וכביאור כ"ק אדמו"ר דזהו מפני שחלות טומאת מת היא מחמת הגוף המת, הגורם להמשיך את הטומאה, צריך להבין שיטת רבי יוחנן דס"ל דמת שנשרף ונתבלבלה צורתו טמא, הרי לכאורה אין כאן גוף המת, מאי שנא מנציב המלח דטהור [לצד זה של השאלה].

וי"ל דס"ל לרבי יוחנן [לפי צד זה של השאלה] דנציב מלח נחשב לנשתנה יותר ממת שנשרף ונתבלבלה צורתו.

ביאור הענין: יש מקום בסברא לומר דאפר שנוצר מאדם שנשרף, שייך יותר למציאות האדם מנציב המלח שמגוף אשת לוט, דאע"פ שאפר הוי כעין גופא אחרינא [כלשון הרשב"א], והוא באין ערוך למהות הדבר שנשרף [כמבואר באגרת הקודש הנ"ל (לעיל אות מא)], מ"מ, נוצר מתמצית האדם [ולכן נפסק דכל הנקברין אפרם אסור, ובציץ אליעזר כותב מה"ט דאפר מת אסור בהנאה].

משא"כ נציב מלח הוי כעין בריאה חדשה, ואע"פ שבריאה זו נתהוותה מגוף אשת לוט, מ"מ הי' זה בדרך נס שמראה שזהו פנים חדשות לגמרי ואין לייחס את נציב המלח לגוף האדם, ובכה"ג מותר לכ"ע.

נא.

שאני נס

לפי החידוש הנ"ל דשינוי שנעשה ע"י נס הוי בגדר בריאה חדשה ופנים אחרות לגמרי באו לכאן. יש לומר שאין לקשר הסוגיא דאשת לוט להסוגיא דאיסור שנשתנה, דשאני אשת לוט דטהורה [גם לפי ההוה אמינא דאנשי אלכסנדריא], מפני דהוי בריאה חדשה, משא"כ איסור שנשתנה בדרך הטבע.

וכמו"כ תתורץ שיטת רבי יוחנן (כנ"ל) שמטמא באפר מת גם לפי הסברא דאשת לוט טהורה, דשאני אשת לוט שנעשה בדרך נס ופנים חדשות לגמרי באו לכאן, משא"כ נשרף שהשינוי נעשה בדרך הטבע.

ויש לקשר הסוגיא לקושיית האחרונים גבי חנוכה כיצד יצאו ידי חובתם בשמן שנעשה מנס, ואכ"מ.



נב.

דברי הפוסק הגאון הרב משה פיינשטיין ז"ל

ועו"ל דרבי יוחנן דס"ל דמת שנשרף טמא, היינו מפני שכבר חלה טומאה על הגוף, קודם השריפה. משא"כ בנציב מלח הרי מיתתה והפיכתה לנציב מלח באו כאחת, ולא חלה טומאה כלל.

שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה בזה, ושמחתי שכיוונתי לדעתו, ומחמת חביבותא דמילתא נצטט לשונו (יו"ד סי' רל) - והוא: "וצ"ע שם מה שעל מה ששאלו אנשי אלכסנדריא אשתו של לוט מהו שתטמא שהשיב מת מטמא ואין נציב מלח מטמא חשיב ליה נמי דברי בורות, ולכאורה מ"ש מלח מאפר שרופין שלר"א מטמא ברובע [עיין שם בסוגיא דרבי יוחנן אזיל לפי שיטת ר"א]. ואף שחכמים מטהרין בפ"ב דאהלות מ"ב, מ"מ ודאי אין שייך להחשיב דברי בורות על מה ששאלו דבר שר"א פליג וסובר שטמא, ואם הנציב מלח היה בדמות גופה הרי יש לטמא לכו"ע כמת שנשרף ושלדו קיימת לאביי ורבא שהוא אף באפר כשלא נתפזר כדאיתא בנדה דף כ"ח עיין שם.

וצריך לומר דהנציב מלח לא נעשה אחר שמתה אלא שתיכף עודה בחיים נתהפכה לנציב מלח וממילא לא היתה בעולם כהמתים, שאין חיות ונשמה במלח, אבל כיון כשהיתה בשר ועצמות לא מתה לא שייך דין טומאת מת. ולכן חשיב זה לודאי עד שחושב להשוואלים דברי בורות. ול"ד לאפר שרופין שמת כבר כשהיה עדין בשר ועצמות, עכ"ל.

בכללות הנידון [דפקיעת איסור - ואי חלות של האיסור], ראוי לציין למחלוקת רש"י ותוס' (יבמות מט, ב) [לענין תפיסת קידושין], דלשיטת רש"י - אם אין קידושין תופסים [מחמת איזה גורם] בתחילתו, ממילא [ומסברא] אמרינן דיפקעו הקידושין [ע"י אותו גורם] בסופו - לאחר שנתקדשה, ולשיטת התוס' יש חילוק, וס"ל דיתכן שאין קידושין תופסים בתחילתו, אולם אין אותו ענין מפקיע הקידושין בסופו [לאחר שכבר נתקדשה].

עיין באתון דאורייתא (כלל ט) בענין זה, שכותב דדבר יותר גדול הוא להפקיע מה שכבר חל, מאשר למנוע חלות דבר חדש. עיי"ש ראיות מכמה מקומות בגמ'.

נג.

דברי ה'מי נדה' לגאון הרב שלמה קלוגר ז"ל

בסוף ההערה הנ"ל (44) כותב כ"ק אדמו"ר "ראה מי נדה לנדה כאן" [כאן = בסוגיא דאנשי אלכסנדריא]. מכיון שהספר אינו מצוי נצטט כאן את לשונו. חלק מהסברות שכתבנו מבוארים בדבריו, אולם יש תוספת בדבריו [באופן שתוספתו מרובה על העיקר]:

"ובזה יובן על נכון דהנה ביו"ד בתשובה הנ"ל הבאנו דיש מי שרצה להביא ראי' דבגשתנה לדבר המותר מותר [כלומר שהדין הוא שנפקע האיסור, ומותר], ממה שאמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא, ואני דחיתי שם דאם הי' תחלה מת וממת נהפך לנציב מלח הי' מוכח כן דבגשתנה לדבר המותר מותר, אך באשתו של לוט שתחלה היתה בחיים ונעשית נציב מלח א"כ מחיים פרשה לנציב מלח א"כ לא הי' עלי' שם איסור מעולם", עיי"ש. [כלומר: שיש לחלק בין אשת לוט שנעשתה לנציב מלח מחיים (בעת המיתה ממש) ולא אחר המיתה, לבין הדוגמאות של דין איסור שנשתנה - שנאסר קודם ושוב אח"כ נשתנה].

[וממשיך] "כבר כתבנו שם דאין ללמוד איסור מטומאה דטומאה לא תליא בגורם אך איסור בגורם תליא, וא"כ נעשה ע"י איסור עכ"פ ומעתה נאמר דהא מבעיא להו אשתו של לוט מה שתטמא והיינו דהוי פשיטא להו דאם הי' מת וממנו נעשה נציב מלח ודאי מטמא רק דמספקא להו באשתו של לוט שמחיים פרשה לנציב מלח מהו שתטמא ולכך הוא השיב להם שטעו [והוי דברי בורות], שגם במה דפשוט להו דמת שכבר הי' מת ונעשה נציב מלח נמי אינו מטמא כיון משתנה לדבר המותר. . דגורם לא שייך בטומאה כנ"ל א"כ מכ"ש באשתו של לוט שאינו מטמא".

ויש לעיין בכוונת הרב שלמה קלוגר בחילוק בין איסור לטומאה, דאיסור תליא בגורם ולכך משתנה אסור, וטומאה לא תליא בגורם לפיכך משתנה מותר.

ואולי אפ"ל שכוונתו היא לבאר דהאיסור נשאר באיסורו גם אחר השינוי משום דאזלינן בתר הגורם והעבר, משא"כ גבי טומאה דלא אזלינן בתר הגורם והעבר, אלא בתר ההווה - האם הוי בשר או שכבר מת. והיינו, דגבי איסור כיון שחל שם איסור שוב

אינו נפקע, משא"כ מת שאין חלות שם מת מעכבת את הפקעת הטומאה, דכיון שנשתנה – נפקעה הטומאה.

ועדיין אינו מובן בשלמות. אמנם נקודת החילוק בין איסור לטומאה מובאת גבי כמה דינים [עיי'ן שב שמעתתא (בתחילתו)].

ויש להוסיף, שבאיסור [היינו באיסורים הקשורים בבעל חי] ישנו דין "היוצא מן הטמא טמא" [כלומר: אסור], משא"כ בטומאה [ממש] דלא מצינו דין זה. וא"כ י"ל כחילוקו של ה"מי נדה" בין טומאה לאיסור, אולם מטעם אחר, ונראה שיש להרחיב בחילוק בין טומאה לאיסור בעוד אופנים, ויש למצוא האותיות המתאימות.



נד.

ממסקנת הגמרא לא ניתן לפתור את הדיון גבי איסור שנשתנה

הנה במסקנת הגמרא ענה רבי יהושע בן חנניא לאנשי אלכסנדריא "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא". ובפוסקים רצו להוכיח מכאן, דאיסור שנשתנה [פקע איסורו] מותר [כמו דפקעה הטומאה מאשת לוט].

ונראה דלשיטת כ"ק אדמו"ר בביאור התירוץ, אין להשוות [במסקנא] סוגיא זו דאשת לוט לסוגיית איסור שנשתנה [ומה שמעיר כ"ק אדמו"ר מדין זה (דאיסור שנשתנה), היינו בשאלת אנשי אלכסנדריא ולא בתירוץ של רבי יהושע בן חנניא]. וסוגיין אתי שפיר גם לשיטת הר"ז הלוי שאוסר באיסור שנשתנה.

דהנה כ"ק אדמו"ר לומד [באות ז] בביאור תשובת ר' יהושע בן חנניא "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא" - שעל גוף שהוא בגדר מיתה יכולה לחול טומאת מת, משא"כ "נציב מלח" - מכיון שאינו מציאות ששייך בה גדר מיתה, לא שייך אצלו טומאת מת [אפי' אם נקבל (את הסברא) דטומאה חלה מחמת סילוק הנשמה ולא מצד גוף המת].

ועיין ברשימות (שם) שמוסיף כ"ק אדמו"ר מספר מילים שמבהירות יותר את הענין: "מת - מה שהוא בגדר מיתה - מטמא והיינו חי ומדבר אבל נציב מלח - דומם וצומח . והיינו שהנס הי' בהשינוי לסוג שאין בו מיתה ובמילא אינו מטמא".

לפ"ז יוצא שאין לזה שייכות לדין איסור שנשתנה, שהרי מלכתחילה אין כאן חלות טומאה, שנציב המלח אינו בגדר טומאה.

ועוד יש לחלק: דלגבי אשת לוט, הפיכתה (לנציב מלח) ומיתתה באו כאחת, משא"כ באיסור שנשתנה. לפיכך י"ל דעל נציב המלח מלכתחילה לא חלה הטומאה [מכיון דנציב מלח שהוא דומם אינו מטמא], ושוב אין קשר כלל לסוגיית איסור שנשתנה שכבר חל האיסור ודנו אם נפקע האיסור [אחרי שכבר חל], וכבר כתבנו בזה לעיל.

נה.

ב' הסברות אין סותרות זא"ז

לתועלת הקורא: בביאורנו הבאנו ב' סברות נוגדות. מצד א' הבאנו סברת כ"ק אדמו"ר בהערה דמחמת שהיתה מיתת אשת לוט בעת שנהפכה לנציב מלח - מטמאה, "כיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה", ולאידך הבאנו את סברת ה'מי נדה' וה'אגרות משה' שמחמת שמיתת אשת לוט היתה בעת הפיכתה לנציב מלח שעדיין לא חל עלי' טומאה שוב אין הטומאה חלה כלל.

ויש להבהיר שאין סתירה בין הענינים. סברא הא' היא לפי צד הספק בשאלת אנשי אלכסנדריא שאשת לוט מטמאה, וסברא הב' באה לבאר במסקנא דאשת לוט טהורה, כיצד יתאים זה עם הסוגיא דאיסור שנשתנה אסור לדעת רבינו יונה. וכן לבאר צד הספק דאנשי אלכסנדריא דאשת לוט טהורה, לפי שיטת רבי יוחנן דס"ל דמת שנשרף טמא, ואעפ"כ נציב המלח - לצד זה של הספק - טהור.

ויש להתעמק עוד ולומר שאין כאן סתירה כלל גם לא בסברא דלמסקנת הגמרא ס"ל לרבינו יונה [דאיסור שנשתנה אסור] ורבי יוחנן [דס"ל דמת שנשרף ונתבלבלה צורתו טמא] שגדר הטומאה הי' מחמת הגוף המת וכיון שחלות הטומאה והפיכת הגוף לנציב מלח באין כאחת, אמרינן שלא חלה הטומאה כלל. משא"כ סברת כ"ק אדמו"ר בהערה

היא לצד של הספק דאנשי אלכסנדריא דאשת לוט מטמאה, וע"כ מבאר כ"ק אדמו"ר
 זוהו מפני שהטומאה חלה מחמת סילוק הנשמה, ו"כיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק
 הנשמה - מטמא".



שקו"ט בדין איסור שנשתנה

נו.

מחלוקת רבינו יונה והר"ז הלוי בדין איסור שנשתנה

בדין הנ"ל - דמת שנשרף ונתבלבלה צורתו הוי טהור, מבאר כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל
 (בהערה 44): "שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה", וממשיך לאחמ"כ: "ולהעיר
 מאיסור שנשתנה שפקע איסורו (רא"ש ברכות פ"ו סל"ה)". וכבר כתבנו בזה לעיל
 באריכות, וכעת נרחיב ונתעמק יותר גם בהסוגיא ד"איסור שנשתנה" [ונחזור על חלק
 מהענינים ע"מ להקל על הקורא].

מקור הסוגיא [דאיסור שנשתנה] הוא ברא"ש במסכת ברכות (פרק ו סימן לה). הנידון
 הוי לענין מושק [ולפי הרבה דיעות זהו "מור"], שנעשה מדם חי' ידועה, עיי"ש ברא"ש
 שמבאר את תהליך יצירתו: "שיש לה [לחי'] חטוטרות בצוארה ומתקבץ שם תחלה כעין
 דם ואחר כך חוזר ונעשה מוש"ק".

ולגבי דין זה דמושק מביא הרא"ש מחלוקת הפוסקים, וז"ל: "והר"ז הלוי ז"ל היה אוסר
 לאכלו מפני חשש דם, וה"ר יונה ז"ל פי' דאפשר ליתן בו טעם להתיר ולומר דפירשא
בעלמא הוא, אף על פי שמתחלה היה דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן".

שוב מביא רבינו יונה הוכחה לסברתו שמושק מותר: "שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה
 של איסור, ואף על גב שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר
 הנופל לתוכו דבש - כמו דבש דיינינן ליה ומותר, הכא נמי אף על פי שמתחלה היה דם,
 כיון דיצא מתורת דם - בתר השתא אזלינן, ואף על פי שנותן טעם לשבח בתבשיל".

ומסיק הרא"ש על ראיית הרבינו יונה: "ונראה דהא אפילו ראייתו צריכה ראייה" [כלומר: שהדין דדבש גופא אינו פשוט כ"כ] – וא"כ משמע, שהרא"ש גופא חושש לדעת הר"ז הלוי.

נז.

גדר חדש בענין [איסור שנשתנה]

ועוד כותב שם כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל (44): "ולמען מאיסור שנשתנה שפקע איסורו", כלומר: שיש לקשר הסוגיות דאיסור שנשתנה ומת שנשרף ונתבלבלה צורתו. ונעמיק בהשוואה או בשוני בין הסוגיות. [ויתכן לחבר הסוגיא דאשת לוט לסוגיית איסור שנשתנה, אולם פשטות כוונת ההערה משמע כנ"ל דיש לחבר דין איסור שנשתנה לדין מת שנשרף ונתבלבלה צורתו].

דהנה יש לעיין בשיטת רבינו יונה שמתיר מושק וס"ל דאיסור שנשתנה [בכה"ג] מותר, כיצד יסביר שיטת רבי יוחנן דס"ל מת שנשרף ונתבלבלה צורתו טמא. אמנם קושיא זו אינה קושיא מוחלטת, די"ל דרבינו יונה אזיל לפי ההלכה דפסקינן כריש לקיש – דמת שנשרף ונתבלבלה צורתו טהור. אמנם קשה לאידך גיסא על שיטת הר"ז הלוי שאוסר מושק דהוי איסור שנשתנה, כיצד תתיישב שיטתו עם דברי ריש לקיש דפסקינן כוותי' ד'מת שנשרף ונתבלבלה צורתו - אסור'.

וי"ל בהקדים, דהנה בט"ז (או"ח סימן רטז ס"ק כ) מקשה על הר"ז הלוי, וז"ל: "ולע"ד תמוה דהא יש ראייה ברורה להיתר ממ"ש הרא"ש בס"פ כ"ה בחלב טריפה במעי כשירה דכתב ר"ת דאם הוא קרוש הוי כפירשא בעלמא א"כ ה"נ [גבי מושק] כיון שנקרש על הבהמה נעשה פירש' דמה לי תוך הבהמה או ע"ג הבהמה אידי ואידי פירש' בעלמא הוא".

ונראה לתרץ [וכן נראה מדברי המגן אברהם עיין שם], דס"ל להר"ז הלוי דמושק לא הוי פירשא, דכיון שלאחר שנוצר המושק הרי הוא נותן טעם לשבח בתבשיל [כמפורש ברא"ש שם], א"כ לא נחשב לפירשא אלא ל[תולדת] דם.

ולפ"ז ניתן לתרץ קושיא הנ"ל, ולחלק בין אפר מת שנשרף למושק, דשאני מושק שאינו בגדר פירשא בעלמא כיון שנותן טעם לשבח בתבשיל, משא"כ אפר מת שאין בו טעם או ריח בשר המת.

נח.

חילוק בין שינוי ע"י מעשה לתהליך טבעי

ועוד נראה לומר, שהר"ז הלוי אוסר במושק מפני שזהו תהליך טבעי שמדם נעשה מושק, וא"כ הוא גופא דם.

עיין במסכת בכורות (ו, ב) דחלב חידוש הוא, דכיון דדם נעכר ונעשה חלב הו"ל לאסרו, וע"ז בא החידוש דאעפ"כ חלב מותר. ובמג"א (שם ב"ק ג) מוכיח מכאן דבתר מעיקרא אזלינן [כדעת הר"ז הלוי], שהרי לולא החידוש היינו אוסרים חלב מדין דם.

והיינו מטעם הנ"ל, דכיון שזהו תהליך טבעי שדם נעכר ונעשה חלב א"כ דין דם עליו [ולולא חידוש התורה שהתירה היינו אוסרים חלב]. לפ"ז מובן שיש לחלק בין אפר המת שנשרף למושק, דאפר נעשה ע"י פעולת השריפה שאינו תהליך טבעי.

נט.

ביאור חדש בגמרא

הנה בסוגיין אמרינן "מת מטמא ואין נציב מלח מטמא" וי"ל שעומק כוונת הגמרא [לפי המבואר לעיל] הוא - דכיון ששינוי זה מאשת לוט לנציב מלח אינו תהליך טבעי, שוב נחשב המלח [כלפי בשר האדם] בבחי' 'פירשא בעלמא' ואינו מטמא.

עיין שם בשיחה, דמפרש התם הרבי את דברי הגמרא, דרק בגוף שהוא בגדר מיתה חלה טומאת מת, משא"כ "נציב מלח". ויתכן שב' הביאורים משלימים זא"ז, דכ"ק אדמו"ר מבאר מדוע לא שייך מיתה בגוף שנהפך להיות נציב מלח, ומדוע אין שם מת על נציב המלח, ואנו מבארים הטעם שיהא אסור מחמת הדין דאיסור שנשתנה אסור, עיין היטב.

וכן י"ל כאן [ביאור המובא לעיל], דשאני שינוי דאשת לוט שבא מחמת נס דהוי בריאה חדשה ופנים חדשות לגמרי באו לכאן, ולא שייך לאסור מחמת הדין דאיסור שנשתנה אסור.

ס.

דין אפר לענין נקברין ונשרפין

אמנם לכאורה צ"ע [בהערה הנ"ל] שמביא הדין דאיסור שנשתנה בקשר [לכאורה להמובא לפנ"ז] למת שנשרף ונתבלבלה צורתו [ונעשה אפר] מבלי להביא סוגיא ערוכה בש"ס [גבי אפר גופא] בסוף מסכת תמורה, דהנקברין אפרן אסור והנשרפין אפרן מותר, וכן בתחילת פרק כל שעה דנו מזה האחרונים.

דלכאורה כיון שנידון דמת נשרף ונתבלבלה צורתו הוי דיון לענין אפר, הו"ל לכ"ק אדמו"ר עכ"פ להעיר מהסוגיא דאפר. ואע"פ שגם הסוגיא ד"אפרן" [אסור] יש לקשר לסוגיא השני' ד"איסור שנשתנה", מ"מ מדוע לפלפל כשיש סוגיא ערוכה הדנה בענין אפר.

ובדרך אפשר י"ל דדין נשרפין ונקברין לענין אפרן הוי אך ורק באיסור הנאה⁶⁹, וכאן אין הדין לענין איסור הנאה אלא לענין טומאה - האם נשאר שם מת עליו לאחר שנעשה אפר. ולפיכך העיר כ"ק אדמו"ר לסוגיא דאיסור שנשתנה ולא לסוגיא דאפר הנקברין והנשרפין.

אמנם לכאורה עדיין קשה [ולאידך גיסא], דדין איסור שנשתנה הוי רק בדוגמא דנשתנה ונעשה כפירשא בעלמא, אבל אם נשתנה ע"י האור ונעשה אפר ברור שלכו"ע פקע איסורו [כגון בשר נבילה שנשרף ונעשה אפר דמותר]. ולכאורה אין שום קשר בין הסוגיות וצ"ע.

⁶⁹ עיין בפרש"י במס' תמורה (לד, א. ד"ה מ"ט) שכתב: "נקברין לא ישרפו משום דנקברים אפרן אסור ואתו למישריאי".

ושוב עלה בדעתי לומר, דעיקר כוונת ההערה "ולהעיר מאיסור שנשתנה שפקע איסורו" הוא על [תחילת הענין שבהערה] הפיכת אשת לוט לנציב מלח⁷⁰ שע"ז קאי ההערה, ולא על מת שנשרף ונתבלבלה צורתו אע"פ שמובא לפני זה בהערה זו. וכן משמע ממה שציין הרבי לספר 'מי נדה' [מובא לעיל] שדן לענין הנציב מלח ולא לענין מת שנשרף ונתבלבלה צורתו.

ס.א.

דיון של ה'צפנת פענח' וה'שרידי אש'

אחר כותבי ביאור זה ראיתי דיון בין הצפנת פענח לשרידי אש, ומכיון שסברותיהם שייכות לגוף ביאורנו נביא את הדיון - ציטוט מהספר שו"ת שרידי אש⁷¹ (חלק א סימן קפא ע' תקסה): "והוא מה ששמעתי בשם הגאון האדיר מרוגאטשוב זצ"ל בספרו צפנת פענח לחדש, שאין אפר שרופים טהור רק בנשרף כשהוא חי, דאז אין הטומאה חלה עליו, אבל אם נשרף כשהוא מת, שכבר חלה עליו טומאה, שוב לא פקעה".

ומשיג עליו השרידי אש וכותב: "ואחרי בקשת אלף מחילות מלפני הגאון הנורא הזה, אנו צריכים להודות כי דבריו רחוקים מן האמת, והם נגד כל הראשונים, שלא עלה חידוש זה על לבם כלל. ומלבד שזהו נגד המציאות, שיהא גוף האדם נשרף מבלי שימות תחילה והחוש מעיד שכל הנשרפים מתים תחילה ואח"כ נשרף גופם, וא"כ לא משכחת כלל דין זה דאפר שרופים - הנה דבריו הם נגד סוגיות ערוכות". ועיי"ש בדבריו שמביא כו"כ הוכחות לדחות את דברי הגאון מרוגאטשוב.

⁷⁰ אמנם לפ"ז לכאורה צריכים לפרש מה שכתוב בהערה 44: "דכיון שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה . . . נשאר בזה גדר טומאה. משא"כ בהנ"ל הנשרף ונתבלבל[ה] צורתו שפקעה הטומאה שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה", דהיינו, שמחלק כ"ק אדמו"ר בין איכות השינוי כנ"ל במת שנשרף ונעשה "גופא אחריןא" (ופנים חדשות באו לכאן) לבין נציב המלח דלא שייך בי' "גופא אחריןא". וזה דלא כפי ביאורנו באופן הא' שם [דלפי אופן הא' הרי יש חילוק ברור בין נציב מלח לאיסור שנשתנה, דנציב מלח נעשה בעת המיתה, ומיתתה ונציב המלח באין כאחד. משא"כ באיסור שנשתנה, דאין זה בהדי הדדי].

⁷¹ להגאון המפורסם הרב יחיאל יעקב ווינברג [מפי השמועה שכ"ק אדמו"ר קיבל סמיכה מהגאון הנ"ל, בכדי לקבל אישור כניסה לספרי' מיוחדת בעיר ברלין].

הנה סברת הצפנת פענח, מתאימה לסברא שהבאנו לעיל בשם ה'אגרות משה' (לגאון הרב משה פיינשטיין ז"ל) וה'מי נדה' (לגאון הרב שלמה קלוגר ז"ל). אולם בגוף הדיון בין הצפנת פענח והשרידי אש⁷², השגותיו של השרידי אש הם חזקות, ומצוה להציל את הגאון הצפנת פענח מהשגותיו.

סב.

"ועוד"

ויש לחזור לסיום הערה הנ"ל, דכ"ק אדמו"ר כותב "ועוד", כלומר: מוטל עלינו להוסיף עוד ועוד מראי מקומות וסברות בענין. ועי"ז יתוסף באורך ורוחב ועומק הסוגיא, ו"הפוך בה והפוך בה דכולה בה"⁷³.



⁷² עיין בהקדמה לספר 'מגיני שלמה' בגודל המעלה להציל ולתרוץ דברי הראשונים מהשגות וקושיות.

⁷³ אבות, פרק ה משנה כב.

שיטת התוס' בגדר שטר שאינו מקויים

הת' מרדכי שיחי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

הסוגיא, דברי התוס' והקושי בהם

במס' כתובות איתא (יט, א): "אמר רב הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו". היינו, דכשיש ביד אחד שטר חוב על חבירו, ואין לו קיום שיוכיח שהשטר אינו מזויף, הנה אם יודה הנתבע שהשטר אינו מזויף, אך יוסיף ויטען שכבר פרע את חובו - אינו נאמן בטענתו שפרע, ומאידך כבר אין צריך התובע לקיים את החתימות שבשטר, משום שהנתבע כבר הודה ששטר זה אמיתי (ו"הודאת בע"ד כמאה עדים").

התוס' שם (ד"ה מודה בשטר) הקשו: "וא"ת ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף", שהרי יכול היה הנתבע שלא להודות שהשטר אמיתי אלא היה טוען שהוא מזויף, והיה נפטר מלשלם, שהרי לתובע אין עדים שיקיימו את השטר, ומכיון שבכ"ז הודה - נאמין לו במה שמוסיף ואומר שהשטר פרוע.

ותירצו: "וי"ל דשמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מגו". היינו, שלא העלה על דעתו לטעון 'מזויף', דחשש שימצא התובע עדים לקיום השטר ויתברר ששיקר בטענתו, וממילא אין מקום לומר 'מיגו' על בסיס שהיה יכול לטעון 'מזויף'.

והוסיפו: "ופירש הקונט' במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום וכן נראה לר"י".

היינו, שרש"י לומד שמעיקר הדין א"צ כלל קיום על השטר, ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד". אלא, שמחמת החשש לזיופים, תיקנו רבנן שיעשו קיום לשטר ויוודאו שאינו מזויף. אך זהו רק כאשר טוענים 'מזויף'. וכשלא טוענים כך - א"צ כלל לקיים השטר.

אך לכאורה יש להבין, כיצד מה שהביאו התוס' בשם רש"י מתרץ על השאלה בתחילה. שהרי סו"ס אם היה הנתבע טוען 'מזויף' היה נפטר מלשלם (דאז היה על התובע להביא עידי קיום, ואין לו). וא"כ יש מקום לומר 'מיגו' על בסיס זה, ומה לי שכל הצורך בקיום הוא מדרבנן, ולולא שטען מזויף לא היה צריך התובע להביא עידי קיום?

ב.

חילוק בין דין 'מיגו' לדין 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', והביאור לפי"ז בתוס'

באחרונים (אבן האזל הל' טוען ונטען, פי"ד ה"ח, ועוד) ביארו, דהנה ישנו חילוק בין הדין ד'מיגו' לדין ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. ד'מיגו', הוא מצד סברת נאמנות ד'מה לו לשקר'. היינו, שאם אינו דובר אמת, הרי היה יכול לשקר באופן מוצלח יותר או שלא לומר דבר בענין שללא אמירתו לא יוכלו לחייבו, וממילא במה שאמר - יש להאמינו¹. אמנם דין 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' הוא שהיות והנתבע הוא זה שגילה את הדבר, היינו שהודה בכך שישנו ענין העלול לחייבו וכו', וללא אמירתו לא היינו יודעים עד"ז, אזי בזכותו וביכולתו להמשיך ולטעון ולהוסיף על מה שאמר. היינו, שיש לו מעין בעלות על התחום שגילה, ויכול להוסיף ויהיה נאמן.

א"כ אפשר לכאורה לומר שזהו הביאור בתוס'. דבתירוצם הראשון שללו התוס' את הסברא ד'מיגו' (-נאמנות ד'מה לו לשקר'). משום שלא היה משקר באופן אחר, דחשש שמא יכחישוהו. ממילא, א"א לומר 'מה לו לשקר', ואין להאמינו מדין מיגו ונאמנות. אולם בהמשך דבריהם הביאו את דברי הקונט' שכתב שמעיקר הדין אין כל צורך בקיום, אלא "רבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף". דבכך באו להוסיף, שלא רק שאין להאמינו מדין מיגו, כנ"ל, אלא שאף מדין 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' אין להאמינו. דאע"פ שבפשטות היינו צריכים לקבל דבריו מחמת שכל ההסתמכות שלנו במה שאנו מקבלים את השטר, הוא על פי הודאתו שהשטר כשר, וממילא מוכרחים אנו להקשיב ולקבל את המשך דבריו שטוען שהשטר פרוע (- 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', כנ"ל) - זאת באו התוס' ושללו, שאף מדין זה אין לקבל דבריו. משום, שכל מה שהצריכו את הקיום הוא דווקא כאשר נטען 'מזויף'. אך כאן, שלא נטען כך, אין אנו זקוקים להודאתו,

¹ וראה ביאור נוסף בהגרנט סימן קלו, ד"ה והנראה, דמבאר שהוא מטעם שיש לאדם את 'כוח הטענה', עיי"ש.

דאין צריך קיום כלל, וממילא 'לא מפיו אנו חיינ', וזה שהודה שהשטר כשר – לא הפך אותו למאן-דאמר שיש להקשיב ולקבל את כל מה שיוסיף ויאמר, כ'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'.

ג.

יסוד הביאור עפ"י חקירת האחרונים

ביאור זה ניתן לבסס על פי חקירה שמצינו באחרונים בגדר 'קיום שטרות מדרבנן'. והוא, דברכת שמואל (ב"מ ס"ג, ס"א) הביא ב' אופנים לבאר את הפשט בזה שמדאורייתא א"צ כלל קיום, ורבנן הוא דאצרוך:

א. שטר שלא קיום, ה"ז שטר כשר וטוב. אמנם, מכיון שנתרבו הזייפנים וכו', תיקנו רבנן שיש צורך להוסיף עוד תוקף לאמיתות השטר - קיום, ולולא תוקף זה לא יוכל התובע לגבות בשטר זה (כשטענו הנתבע "מזוייף הוא"). אך אין זה אומר שללא קיום נחשב השטר כחספא בעלמא. כלומר, דכשרבנן תיקנו קיום שטרות, הם לא ביטלו את הדין תורה ד"עדים החתומים על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין".

ב. כאשר רבנן תיקנו קיום לשטרות, הנה הכוונה בכך היתה שמעתה ואילך, שטר שאין עליו קיום אינו שטר כשר כלל! היינו, שלא רק שרבנן הצריכו קיום נוסף, אלא תיקנו שהמצב הקיים אינו מועיל כלל והשטר פסול. והיינו, דכשתיקנו רבנן קיום שטרות, ביטלו בכך את הדין תורה ד"עדים החתומים על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין".

(ויש לקשר זה עם החקירה שהובאה באבן האזל שם, וכן בברכת שמואל שם, בענין הזמן שבו יש צורך לקיים את השטר. דמצד אחד אפ"ל, שרק כאשר הנתבע טוען 'מזוייף' ודורש קיום, אזי חייב התובע לקיים את השטר ולולא זאת לא יוכל לגבות. אך אם לא טוען 'מזוייף' - יוכל התובע לגבות בשטר גם בלא קיום. ומצד שני אפ"ל, שאף אם לא

דרש הנתבע קיום, מ"מ טענין אנו - הבי"ד - בשבילו, ששמא מזוייף השטר, ומצריכינן קיום².

דבזה י"ל, שהצד הא' בחקירה (בענין תוקף השטר שאינו מקויים), הסובר ששטר ללא קיום הינו שטר גמור, אלא שחסר בו תוספת בירור ואימות, מתאים לצד הא' בחקירה (בענין הזמן בו מוכרח לקיים השטר), הסובר שרק כאשר טען הנתבע מזוייף, מצריכינן קיום. אך אם לא טען, יגבה התובע מהנתבע בשטר זה. משום ששטר זה הוא שטר גמור ואפשר לגבות בו, ולא נזקקנו עדיין לתוספת הנאמנות שמתחייבת ע"י טענת הנתבע "מזוייף הוא". אך הצד הב' בחקירה (בענין תוקף השטר), הסובר ששטר ללא קיום אינו שטר כלל, מתאים לצד הב' בחקירה (בענין הזמן המכריח קיום), הסובר שאף כשלא טען הנתבע 'מזוייף', לא יכול התובע לגבות בשטר זה. משום ששטר שלא קיים אינו שטר כלל, וממילא א"א לגבות בו כלל, מה לי אם טען הנתבע מזוייף או לאו).

עפ"י חקירה זו, מובן היטב הביאור דלעיל בתוס'. דזה שהביאו התוס' את שיטת הקונט' וביאורם, הוא משום שהקונט' סבר כהאופן הא' בחקירה דלעיל, ששטר לא מקויים הינו שטר גמור וטוב, אלא שיש צורך בתוספת התוקף דקיום רק כשטוען הנתבע 'מזוייף'. וממילא, היות ובלאו הכי השטר היה נחשב כשטר גם קודם הודאת הנתבע שהשטר אינו מזוייף, א"כ אין שייך לומר בזה 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. דפיו של הנתבע לא אסר דבר, שהרי השטר היה כשר אף קודם. ולכן אין סיבה להאמין לו מדין זה.

אמנם, לפי האופן השני בחקירה דלעיל, ששטר שאינו מקויים לא שווה כלום, אזי גם כאשר לא טען הנתבע 'מזוייף' – מחוייב התובע לקיים את שטרו בכדי לגבות בו. דללא קיום – אין השטר נחשב לכלום, ובמה יגבה? א"כ, גם כשלא טען הנתבע מזוייף, הודאת הנתבע בכך שהשטר אמיתי מוכרחת. דללא ההודאה – לא יוכל התובע לגבות. ומכיון

² ואוי"ל בדא"פ הנפק"מ בזה, בתובע הבא לגבות חובו מיתומים, שאינם יכולים לטעון מזוייף, שהרי אינם יודעים מה היה אצל אביהם המת. דאו, אי אמרינן שהשטר שטר אלא שיש שרק אם הנתבע יטען 'מזוייף' יזקקו לקיום, הרי אינם יכולים לטעון כך כנ"ל. וממילא נצטרך לבוא לדין שבי"ד טוענים ליתומים ("טענין ליתמי"). וממילא במקרה (או לשיטות) שאין בו דין "טענין ליתמי", יוכל התובע לגבות מהיתומים אף ללא שיקיים את שטרו. אך אי אמרינן ששטר ללא קיום אינו כלום, אזי בכל אופן יצטרך התובע לקיים שטרו, בין אם טענו הבי"ד ליתומים ובין אם לאו. ויש להוסיף ולעייין בדין זה.

שההודאה מוכרחת, אזי יש מקום לומר 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' ונאמין לנתבע במה שמוסיף ואומר 'פרוע'. משום שללא דבריו א"א היה לגבות, וממילא הכל תלוי בו, ועלינו לקבל כל שיאמר.

א"כ יוצא, שתוס' בא לשלול שאין להאמין לנתבע בטענתו לא מצד 'מיגו' ולא מצד 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'.

ד.

דחיית הביאור

אלא שביאור זה מתאים רק אם נלמד שתוס' מודה ומסכים עם הדיעות שסוברות את החילוק הנ"ל בין 'מיגו' ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', שלכן הוצרכו התוס' לשלול את סברת 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. אולם הנה ידוע שהתוס' נחלקו על רש"י בגדר 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' (כפי שיובא לקמן, וכן ראה בקובץ שיעורים, כתובות מג²). דלתוס', הוא מדין 'מיגו' ד'מה לו לשקר'. ורק לרש"י 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' הוא גדר שונה מגדר ה'מיגו', וכפי המבואר לעיל.

א"כ לשיטת התוס' שלא הסכימו לחילוק זה הדרא קושיא לדוכתא - מהי כוונת התוס' בכך שהביאו את דברי ההקונט' לאחר כבר תירצו שאין מיגו ד'ירא פן יכחישוהו', והא לשיטתם אין חילוק בין 'מיגו' ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ומה נזקקו להאריך בהבאת דברי הקונט'?

³ וז"ל: "ולכאורה נראה בטעם מחלוקת זו, דתלוי בעיקר הטעם דהך דינא דהפה שאסר, דאם הוא מטעם מיגו לא מהני לאחר כ"ד דמיגו למפרע לא אמרינן, וכן הוא בתוס' ב"ב ל"ד, אבל אי נימא דאינו מטעם מיגו, אלא דינא אחרינא הוא דכיון שלא נאסר אלא על פיו נאמן להתירו לא בעי תכ"ד, ומדברי תוס' בפירקין במקומות הרבה מוכח דהוא מטעם מיגו".

ועיין בפנ"י (כתובות יט, א. על תוד"ה חזקה), שמבאר דיש בזה מחלוקת רש"י ותוס', וכהנ"ל בקוב"ש.

אמנם אפשר לדחוק ולומר שמה שהביאו התוס' את דברי הקונט' והתירוץ לפי"ז, הוא רק בכדי להראות שגם לשיטת רש"י, ולא רק לשיטת התוס', אין מקום לקושיא שהקשו.

אך זה דוחק, דאם התוס' אינם מסכימים לחילוקו של רש"י בין 'מיגו' ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', אין מתקבל על הדעת שיאריכו ויוסיפו בביאורם כ"כ, רק כדי להתאים את התירוץ לשיטת רש"י. מה גם שמצינו שבכל מהלך הגמ', התוס' לא התייחסו כלל לשיטת רש"י, מה שמוכיח ששיטתו מושללת אצלם מעיקרה, ומדוע נאמר שכאן התייחסו ואף בהרחבה?

(הנה הקובץ שיעורים ח"ב, ס"ג ס"ב, מקשה קושיא זו ומבאר שיש ב' ביאורים ב'מיגו':

א. 'אנן סהדי' שאמר אמת, ד'מה לו לשקר';

ב. דין נאמנות 'כוח הטענה'. היינו, דמכיון שהיה יכול לטעון טענה אחרת, ה"ז נותן לו תוספת כוח לטענתו שטען, מבלי הבט לסברת נאמנותו ככהאופן הא'.

וביאר, דמה שהביאו התוס' את פירוש הקונטרס בענין זה ש"ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום", הוא בכדי לבאר דלא רק שאין 'מיגו' מדין 'אנן סהדי' (וכפי שתירצו התוס' בתירוץ הראשון), אלא שגם אין 'מיגו' מדין 'כוח הטענה'. דהרי 'כוח הטענה' אינו סברא המובנת, אלא חידוש שחידשו חכמים. ו'אין לך בו אלא חידושו' - דחכמים חידשו דין זה דווקא "כי טעין מזויף". אך כאשר טוען 'פרוע' - אין חידוש זה, ולא שייך 'מיגו'.

אלא שלפי ביאור זה, ב' תירוצי התוס' אינם תלויים זה בזה. ואילו להביאור שיובא לקמן, הוא לפי הדרך שבאחרונים (דלעיל), שב' תירוצי התוס' תלויים זה בזה).

ה.

הביאור בדא"פ

ויש לבאר:

מה שביארו האחרונים בתוס', שלהתוס' אין חילוק כלל בין 'מיגו' ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' – הוא אינו מוחלט. אלא אף להתוס' יש חילוק במיגו עצמו, בין 'מיגו' רגיל ל'מיגו דאי בעי שתיק', וכדלהלן.

דהנה התוס' תירצו את הקושיא "ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף", בכך ש"שמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מיגו". אמנם, אפשר היה לבוא ולהקשות ע"כ, דהן אמת שירא היה להשיב ולומר שמזויף. אך מ"מ יכול היה הלווה לשתוק ולא לומר דבר (דבכך הרי אין שייך "פן יכחישוהו"), ולא היו מחייבים אותו (דאין לתובע הוכחה שהשטר אמיתי). וממילא יש לכאורה להתבסס ולבנות על סמך זה 'מיגו דאי בעי שתיק', וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

- ע"ז הוסיפו התוס' בהביאם את דברי רש"י, שאין הכוונה שהשטר אינו שווה כלום כל עוד אין לו קיום, אלא שהוא שווה ונחשב לשטר גמור, רק שאם יטען הלווה 'מזויף' - יצטרך המלווה לקיימו. וכאן, היות ולא טוען הלווה מזויף, אין צריך המלווה לקיימו ויכול לגבות בו, וממילא לא יכול היה הלווה לשתוק ולא לומר דבר, וא"כ אין לבסס ע"כ 'מיגו דאי בעי שתיק'.

ו.

המתקת הביאור דהתוס' לשיטתייהו

ויש להוסיף ולהמתיק הביאור, עפ"י דעת התוס' בגמ' לעיל.

דבריש פרקין (טו, ב) איתא במשנה: "ומודה רבי יהושע, באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו - שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". וביאר רש"י (טז, א. ד"ה שהפה שאסר): "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר".

כלומר, דרש"י ביאר, שמכיון שבן המוכר לא ידע שאביו היה הבעלים של שדה זו, לולא הודאת המחזיק, וממילא לולא הודאה זו, לא היה יכול לתבוע את המחזיק - הרי יוצא שכל המקום לחייב את המחזיק להחזיר את השדה לבן המוכר, הוא רק על פי הודאתו ששדה זו היתה פעם של פלוני. ולכן, אומרים אנו 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ונאמין אף להמשך דבריו ש"לקחתיה הימנו".

התוס' (טו, ב. ד"ה ומודה) חלקו על דברי רש"י וכתבו: "מתוך פירוש הקונט' משמע דדוקא כשאין הלה תובעו ונאמן במגו דאי בעי שתיק אבל אם תובעו אינו נאמן. ואינו נראה דהא קתני סיפא ואם יש עדים כו' משמע דדוקא אם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן, אבל אם אין עדים, אף על גב דהלה תובעו, נאמן. מגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם. מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן. ובגמרא נמי פריך וליתני שדה זו שלך היתה משמע דבהלה תובעו איירי ולכך משיב ודאי שלך היתה ולקחתיה ממך אבל אם לא תובעו אין שייך לומר שלך היתה כי מסתמא הוא יודע בעצמו דבר זה". דהתוס' סברו שמדובר כשתובעו, ודלא כרש"י שסבר שמדובר כשלא תבעו, וכשיתבעו - לא יועיל 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' לר' יהושע.

ושם בהמשך הגמ' (טז, א) הקשו דלכאורה מצינו שר' יהושע אינו מסכים לדין ד'מיגו': "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתי נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי, אלא עד שלא אירסתיך, ר"ג ור"א אומרים: נאמנת, ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חייך, דמגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתך דלא קא פסלה נפשה מכהונה, וקאמרה נאנסתי דקא פסלה נפשה מכהונה, משום הכי קאמר ר"ג דמהימנא; וקאמר רבי יהושע לר"ג: בהאי מגו דהכא מודינא לך, בההוא מגו דהתם פליגנא עילווך. מכדי האי מגו והאי מגו, מאי שנא האי מגו מהאי מגו? הכא אין שור שחוט לפניך, התם הרי שור שחוט לפניך".

בתירוץ הגמ' ביאר רש"י (שם, ד"ה הכא): "גבי שדה, אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו. כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררים. הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא היה אומר לו של אביך היתה, הלכך אמרי' מגו. אבל גבי לא מצא לה בתולים, שור שחוט לפניך - בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבא לבי"ד. ואף על פי שיש לה להשיב טענה טובה מזו, לא אמרינן מגו. דדלמא לא אסקה אדעתה. א"נ איערומי קא מערמא". היינו, דרש"י פירש ש'אין שור שחוט' היינו שלא ערער אף

אחד ולא תבע את בעל השדה. וממילא כאשר אמר "שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו", ה"ה נאמן. דיכול היה לשתוק ואף אחד לא היה תובעו וכו'. משא"כ בהנושא אשה הנ"ל, דאינה יכולה לשתוק, שהרי תבעה בעלה, ובכך י"ל שמה שענתה אינו מהימן משום שהיתה מוכרחת להשיב, ושמה לא העלתה על דעתה לטעון טענה אחרת טובה יותר וכיו"ב.

כלומר, דרש"י לשיטתו אזיל, שבמשנה מדובר כשלא תבעוהו. וממילא ההבדל בין המשנה לבין המקרה דהנושא אשה הוא שבהנושא אשה הרי תבעה בעלה, משא"כ במשנה.

אך התוס' חלקו על דברי רש"י (שם, ד"ה התם): "פירש בקונטרס שהוא טוען עד שלא אירסתיך נאנסת, והכא אין שור שחוט לפניך, דאין הלה תובעו. ור"י מפרש דהכא נמי איירי בהלה תובעו, כדפי'. וה"פ התם שור שחוט לפניך דהרי אין לה בתולים ואינה יכולה לומר בתולה אני, כמו בשור שחוט שאין יכול לומר חי הוא. ולהכי בין אומרת משארסתני נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא. הכא אין שור שחוט לפניך ונאמן במגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם". היינו שחולקו על רש"י בהתאם לביאורם במשנה דלעיל, והסבירו שהן במשנה והן במקרה דהנושא אשה מדובר כשיש מי שתובע, אלא שהחילוק הוא האם יש לטענה על מה לסמוך או לא. דבמשנה אין כל בסיס לדברים הדורש ביאור, משא"כ במקרה דהנושא אשה די ש בסיס הדורש ביאור.

מכל הנ"ל עולה, דדעת הרש"י היא ש'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' הוא כאשר לא תבעוהו, היינו במשנה (דהלשון במשנה הוא 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'). אך כשתבעוהו ה"ז מדין 'מיגו', היינו בהמקרה דהנושא אשה. אולם התוס' סברו שאין חילוק כזה, אלא שניהם כאשר תבעוהו, והחילוק הוא רק אם יש לטענה על מה להתבסס או לא.

דברים אלו מתאימים לביאורנו דלעיל בדברי התוס'. דבמקרה של השטר לא יכול היה הלווה לשתוק או לומר שלא היו דברים מעולם, שהרי לפניו "שור שחוט" - בסיס לטענה (כשיטת התוס' כאן). וממילא אם היה שותק היה חייב לשלם.

דהיינו, שבתחילה הביאו התוס' את התירוץ מדוע אין נאמן לטעון 'פרוע ב'מיגו דמזוייף', וביארו שהוא משום שהיה ירא לטעון 'מזוייף', פן יכחישוהו. לאח"ז הוסיפו התוס', דאף אם תימצי לומר שיש לו 'מיגו דאי בעי שתיק', שהרי יכול היה לשתוק ולא היה כל קיום לשטר, וממילא לא היה התובע יכול לגבות בשטר זה - זאת א"א לומר, משום ששטר ללא קיום הינו שטר גמור (כנ"ל ס"ג וס"ד), וממילא יש "שור שחוט" (כלומר, שישנו שטר בפניהם, והוא דורש הסבר ומהווה בסיס לטענת התובע שהנתבע חייב לו ממון), וא"כ אין מקום לבסס על פי זה 'מיגו דאי בעי שתיק', מכיון שאם היה שותק - היו גובים בשטר זה. כך שלשתוק לא היה יכול, וממילא אין להאמינו על בסיס זה שהיה יכול לשתוק.

משו"ז אין לומר מיגו דאי בעי שתיק, ונמצא שדברי התוס' ברורים ומכוונים.



תרומת הדשן וסידור המערכה ביום הכיפורים

הת' מנחם מענדל שיחי' קליין
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בהל' עבודת יום הכפורים (פ"ד ה"א): "סדר כל המעשים שביום זה כך הוא: כחצות הלילה מפיסין לתרומת הדשן, ומסדרין את המערכה ומדשנין את המזבח כדרך שעושין בכל יום על הסדר שביארנו עד שיגיעו לשחיטת התמיד, כשיגיעו לשחוט את התמיד פורסין סדין של בוץ בין כהן גדול ובין העם, ולמה של בוץ כדי שיכיר שעבודת היום בבגדי בוץ, ופושט בגדי חול וטובל ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו, ושוחט בתמיד רוב שנים וכו'".

ויוצא מדבריו, שעבודת יוהכ"פ מתחלת בשחיטת התמיד, ועבודה זו נעשית ע"י הכהן הגדול [כמו כל שאר עבודות יוהכ"פ שנעשות ע"י הכהן גדול¹]. אמנם, בנוגע לעבודות שלפנ"ז - תרומת הדשן וסידור המערכה, כותב הרמב"ם ד"מפיסין . . כדרך שעושין בכל יום, וא"כ מוכח דבעבודות אלו [אינן נעשות ע"י הכהן הגדול בדוקא, אלא-] עורכים גורל בין כל הכהנים מי יזכה לעשותם².

¹ כפי שכתב הרמב"ם בריש הלכות אלו (פ"א ה"ב), וז"ל: "עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא ככהן גדול בלבד . . ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי ככהן גדול וכו'".

² ועיין בשיחה המובאת לקמן [אות ב], דמבאר שם הרבי שאפילו אם הכהן גדול ישתתף בפייס, הרי אין שום הכרח שהוא יזכה בביצוע העבודה. ואדרבה, דלפי הכלל ש"כל הפורש . . חזקתו שפירש מן הרוב" (הל' איסורי ביאה פי"ב הכ"ה) הרי מוכרח שיזכה כהן אחר משאר הכהנים, משום שהרוב הם כהנים סתם, וא"כ כשיש 'פורש מהרוב' ע"כ הוא כהן סתם (כהן הדיוט) כאשר רוב הכהנים.

ומה גם דמסתבר לומר שאין זה לפי כבודו של הכהן גדול להשתתף בפייס עם כל אחיו הכהנים ע"י הושטת אצבע וכו', שלכן פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ה הי"ב) דכהן גדול "אינו עובד בפייס . . אלא כל עת שירצה להקריב מקריב כל מה שירצה".

ב.

והנה בספר תורת מנחם - יין מלכות ח"ב, בספר 'עבודה' סימן סג (ע' שפח)³ נדפסה שיחה מכ"ק אדמו"ר⁴ (בלתי מוגה) בה מקשה הרבי בגוף הלכה זו. וז"ל השיחה: "וצריך ביאור: מה נשתנו עבודות אלו - תרומת הדשן וסידור המערכה - משאר עבודות היום, שכל עבודות היום בכהן גדול דוקא, מלבד עבודות אלו שיכולים לעשות גם שאר הכהנים?⁵".

וכמו כן אין לומר שתרומת הדשן וסידור המערכה אינן עבודות חשובות כל כך, שיצטרכו להעשות בכה"ג דוקא - שהרי הדברים קל-וחומר:

"שחיטת הקדשים כשרה בזרים, [ו] אפילו קדשי קדשים"⁶ (ורק "מקבלה ואילך מצות כהונה"), ולא עוד אלא אפילו "פר כהן גדול של יום הכיפורים, אע"פ שנאמר בו ושחט אהרן, אם שחטו זר, כשור"⁷; ולעומת זאת, "הרמת הדשן צריכה כהן [דוקא⁸]", וכן זר שסידר את המערכה "סדורה פסול"⁹.

³ בספר 'יין מלכות' - במהדורה הקודמת, נדפסה השיחה בסימן קכג (ע' 383 ואילך).

⁴ השיחה נאמרה בש"פ בראשית תשמ"ה (תו"מ התוועדות תשמ"ה ח"א, ע' 446 ואילך), ובש"פ ראה תשמ"ו (תו"מ התוועדות תשמ"ו ח"ד, ע' 327 ואילך).

⁵ ועיי"ש בשיחה, דהרבי שולל אפשרות לומר דתרומת הדשן אינה נכללת ב'עבודת היום', היות והיא נעשית קודם שיאיר היום [ומפנ"ז אינה נעשית בכהן גדול (בשונה משאר עבודות היום)] - דהרי מצינו שכתב הרמב"ם מפורשות בהל' ביאת המקדש (פ"ה ה"ט): "קדש ידיו ורגליו לתרומת הדשן, אע"פ שהוא מקדש קודם שתעלה השמש אינו צריך לחזור ולקדש אחר שהאיר היום, שהרי בתחלת עבודה קדש", וא"כ מוכח שתרומת הדשן נחשבת כתחילת 'עבודת היום' (וכ"ש וק"ו סידור המערכה שלאחמ"כ), והדרא קשיא לדוכתא.

⁶ הל' ביאת המקדש, פ"ט ה"ו [ועיי"ש דפסק הרמב"ם דרק "מקבלה ואילך מצות כהונה"].

⁷ כפי שפסק הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין, פ"א ה"ב.

⁸ ראה ברמב"ם הל' ביאת המקדש (פ"ט ה"ח) שפסק: "הרמת הדשן צריכה כהן שנאמר ולבש הכהן מדו בד וגו'".

⁹ הל' ביאת המקדש שם, ה"ט [וז"ל הרמב"ם: "סידור המערכה פורקה וחזור הכהן וסדורה מפני שסידורה פסול"].

ולאחרי כ"ז מסכם שם בשיחה הרבי את הקושיא: "ועפ"ז, אם שחיטת התמיד (הכשרה בזר) צריכה להיות לכתחילה בכה"ג דוקא¹⁰ - תרומת הדשן וסידור המערכה (הפסולים בזר) [שזה מורה על גודל חשיבותם שצריכים להיות ע"י כהן דוקא] עאכו"כ שיצטרכו להיות לכתחילה בכה"ג דוקא?!

ולאידך, אם תרומת הדשן וסידור המערכה אינם מוכרחות להיות בכה"ג, אלא "מפיסין . . כדרך שעושיין בכל יום" - מדוע תצטרך שחיטת התמיד להיות בכה"ג בדוקא?!"

וממשיך שם הרבי בשיחה: "בנוגע לתמיד של בין הערביים - הרי, לאחרי שחיטת תמיד של שחר בכה"ג, מובן שגם שחיטת תמיד של בין הערביים צריכה להיות בכה"ג, כיון ש"מעלין בקודש ולא מורידין"¹¹; אמנם השאלה היא בנוגע לתמיד של שחר". ומסיים שם הרבי: "ו"תן לחכם ויחכם עוד"."

ג.

ולפום ריהטא הי' נראה לי לתרץ קושיא זו, דאמת הדבר שתרומת הדשן וסידור המערכה הם עבודות חשובות, והם היו צריכות להיעשות ע"י הכהן גדול דוקא (כנ"ל), אך מצד כבודו של הכהן גדול אין לחייבו להתעסק ולעבוד בהם, מפני שלגבי תרומת הדשן הרי זהו פחיתות כבוד - שהרי היא נעשית בבגדים פחות חשובים מבגדי הכהונה¹²;

¹⁰ ועיין בהערה 9 בשיחה שם, דמוכיח הרבי ענין זה. וז"ל: "וטעם הדבר - מפני העילוי שנפעל בעבודה עי"ז שנעשית בכה"ג, כשם שקדושת יוהכ"פ פועלת עילוי גם בתמידין (ראה זבחים צא, רע"א. צפע"נ (להרגצ'ובי) עה"ת ר"פ קרח), ולכן לכתחילה צריכה להיות עבודת כל היום בכה"ג דוקא, וזאת - אף שמצינו שהשתדלו שלא לייגעו וכו' [אבל בדיעבד, אם נעשו העבודות דכל היום (לא עבודת היום ממש) בכהן הדיוט - הרי זה כשר, ולא עוד אלא אפילו זר ששחט את פרו של כהן גדול - כשר (וראה כס"מ לעיל פ"א ה"ב ובנ"כ)]."

¹¹ הל' כלי המקדש, פ"ד הכ"א.

¹² כמ"ש בהל' תמידין ומוספין (פ"ב ה"י), וז"ל: "הרמת הדשן מעל המזבח בכל יום מצות עשה . . והיא עבודה מעבודות כהונה. ובגדי כהונה שתורם בהן הדשן יהיו פחותין מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות שנאמר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והרים את הדשן, אינו אומר אחרים שיהיו בגדי חול אלא שיהיו פחותין מן הראשונים, לפי שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרבו בבגדים שבישל בהם קדרה לרבו".

ובנוסף לזה, הרי הכהן גם מתלכלך בבגדים אלו כשעובד בהם (כאשר הוא מרים את הדשן), ואין ראוי שהכהן גדול ייראה לאחיו הכהנים בבגדים מלוכלכים (שהרי הוא הולך עמם, עד מקום שפושטם). וברור ומובן לנו מדוע א"א לומר שהכהן גדול יעבוד בתרומת הדשן.

ועדיין יש לעיין לגבי סידור עצים במערכה – מה הטעם שהיא אינה נעשית ע"י הכהן גדול. ואין שייך לתרץ בזאת שאין זה מכבודו של הכהן גדול שיקח את העצים עד למקום המזבח, משום דהכא אפ"ל שכהן אחר יביא לו את העצים עד למזבח, והכהן הגדול רק יסדרם על המזבח¹³ [שהרי, היות ועבודה זו היא מייגעת אותו ביוהכ"פ (לסחוב עצים למזבח), לכן – אפילו אם לא הי' בכך משום פגיעה בכבודו של הכהן גדול – אמרינן דיבוא כהן אחר ויסחוב לו את העצים עד למזבח¹⁴. ובפרט, שסידור המערכה ביוהכ"פ הוי של ארבע מערכות¹⁵, וממילא משתדלים – ככל הניתן – להוריד מן הכהן הגדול את טורח העבודה].

וי"ל שמטעם זה גופא – שלא לייגעו (וכ"ש שמדובר בסידור ארבע מערכות), אין מניחים לכהן גדול לעבוד אפילו בסידור המערכה לבד (כלי לסחוב את העצים עד למזבח).

¹³ כפי שמצינו ברמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ה ה"ג) שכתב בדיני עבודת הכהן גדול – שבאם רצה להקריב ע"ג המזבח (ללא פייס), הרי הוא לא סוחב את אברי הקרבן למזבח (משום שאין זה מכבודו), אלא כהן אחר סוחב את האיברים עד לראש המזבח, והכהן גדול רק זורק את האיברים לאש [ועיין שם ברמב"ם בהלכה שלאח"ז (ה"ד) שכתב גבי שחיתת הבהמה, שגם התם אמרינן דאין מטריחין את הכהן הגדול שיסמוך על ראש הבהמה הנשחטת, אלא יכול הוא לסמוך על אברי הבהמה השחוטה (וכלשון הרמב"ם: "ואין שם סמיכה על האברים אלא לכ"ג בלבד מפני כבודו")]. ומוכח לנו, שלכהן גדול יש דיני כבוד שבהם הוא נבדל משאר אחיו הכהנים

¹⁴ וכמו שכתב הרמב"ם בהל' עבודת יום הכפורים (פ"ב ה"ה), וז"ל: "בכל יום מי שזכה במחתה חותה במחתה של כסף ומערה האש למחתה של זהב והיום חותה כהן גדול במחתה של זהב ובה נכנס להיכל, שלא ליגעו בתוספת עבודה, וכן מחתה של כל יום מחזקת ארבעה קבין ושל היום שלשה קבין ובכל יום היתה כבידה והיום קלה, ובכל יום ידה קצרה, והיום ארוכה כדי להקל על כהן גדול שלא ייגע".

¹⁵ כמ"ש הרמב"ם שם: "בכל יום ויום היו על המזבח שלש מערכות של אש והיום היו שם ארבע, מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטר".

ד.

ויש להוסיף לגבי תרומת הדשן [דכנ"ל אמרינן שזהו מצד כבודו של כה"ג], שביום זה (יוהכ"פ) יותר נוגע כבודו של הכהן גדול, כפי שמשמע ממ"ש הרמב"ם בהל' עבודת יום הכפורים (פ"ב ה"ה), וז"ל: "בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור כשאר הכהנים והיום מקדש מקיתון של זהב משום כבודו, בכל יום הכהנים עולים במזרחו של כבש ויורדין במערבו והיום עולים באמצע ויורדין באמצע לפני כהן גדול כדי להדרו".

וא"כ מוכח, שבאם בכל יום אמרינן דמשום כבודו של הכהן גדול – יבוא כהן אחר ויסייע לו לעלות את אברי הקרבן למזבח (אם הכהן גדול רצה להקריב¹⁶), כ"ש וק"ו ביום זה (שהוא נכנס לקודש הקדשים), שמשתדלים להדר ולהעלות בכבודו, כפי שמוכח מדברי הרמב"ם הללו¹⁷.

¹⁶ ראה לעיל הערה 13.

¹⁷ ונראה לומר, שגם בכל השנה אין מניחים את הכהן גדול לעבוד בעבודות אלו [תרומת הדשן וסידור המערכה], כפי שמוכח ממ"ש הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ה ה"ב) וז"ל: "ואינו עובד בפייס, אלא כל עת שירצה להקריב [דוקא] מקריב כל מה שירצה" (וממשיך שם בהלכות הבאות לגבי סדר עבודת הקרבן של הכהן גדול – כשירצה להקריב), ואינו מזכיר כלום אודות סידור המערכה (כשירצה לסדר) או תרומת הדשן (כשירצה לתרום).

ויש לומר, דמה שהרמב"ם אינו כותב במפורש גבי תרומת הדשן וסידור המערכה – שעבודות אלו אינן נעשות ע"י הכהן גדול, זהו מפני שדבר זה מובן מאליהו ע"פ מ"ש הרמב"ם שם (בהמשך ההלכות) גבי הזהירות בכבודו של הכהן גדול, דעפ"ז דברים אלו ברור ומובן שבנוגע לעבודות הללו (תרומת הדשן וסידור המערכה), שהבזיון שנעשה בהם לכהן גדול הוא בזיון גדול יותר ממ"ש הרמב"ם שם לגבי עבודות אחרות, הרי פשיטא שאין מניחים לכהן גדול לעבוד בעבודות אלו (ללא פייס).

[ביאור זה אתי שפיר עכ"פ לענין תרומת הדשן. אמנם, לגבי סידור המערכה יש עוד מקום לעיין, משום דאין הדבר מוכרח כ"כ שמעבודה זו נעשה בזיון לכהן גדול (ראה הערה הבאה), שהרי היא בגדר עבודה חשובה עכ"פ, ואין שם בזיון גדול כ"כ כשהכהן גדול עובד בזה, ועצ"ע].

וא"כ, אף שעבודות אלו חשובות, אך הם אינם לפי כבודו של הכהן גדול¹⁸, ומפנ"ז [לכאורה] הם נעשות ע"י כהן הדיוט גם בשאר ימות השנה [וכ"ש וק"ו ביוהכ"פ].



¹⁸ ובפשטות י"ל, דגם סידור המערכה בלבד (גם לולא סחיבת העצים), אין זה מכבודו של הכהן גדול להטריחו לעסוק בעבודה שהיא אך ורק הכנה לעבודת הקרבנות שלאחמ"כ [ובמיוחד, שעבודה זו יכולה להיעשות ע"י כהנים אחרים, כנ"ל בארוכה].

חידוש הפסוק ב"האוכל מנבלתה"

הנ"ל

בפרשת שמיני נאמר (יא, לט-מ): "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנגע בנבלתה יטמא עד הערב. והאכל מנבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב והנשא את נבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב".

ומפרש רש"י על אתר (פסוק מ): "והנשא את נבלתה - חמורה טומאת משא מטומאת מגע, שהנושא מטמא בגדים, והנוגע אין בגדיו טמאין, שלא נאמר בו יכבס בגדיו; והאכל מנבלתה - יכול תטמאנו אכילתו, כשהוא אומר בנבלת עוף טהור (ויקרא כב ח) נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה, אותה מטמאה בגדים באכילתה, ואין נבלת בהמה מטמאה בגדים באכילתה בלא משא, כגון אם תחבה לו חבירו בבית הבליעה, אם כן מה תלמוד לומר האוכל, ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה והוא כזית".

והנה יש לעיין בפירוש רש"י מדוע ביאר קודם את "והנשא את נבלתה", ורק לאחמ"כ "והאכל מנבלתה", אף שזהו היפך סדר הפסוק?

וכבר עמד ע"כ השפתי חכמים (אות ט) וביאר בזאת: "מה שפירש אותו [והאכל מנבלתה] אחר "והנושא את נבלתה" שלא כסדר, כדי שידבק "הנושא" עם "הנוגע", להודיע ההבדל שביניהם - שטומאת משא חמורה מטומאת מגע¹. היינו, דהיות ורש"י בא להשמיע בפירושו כנ"ל דטומאת משא חמורה מטומאת מגע, ע"כ הקדים בפירושו את "והנשא את נבלתה" להסמיכו לנאמר בפסוק שלפנ"ו "הנגע בנבלתה" (שע"כ מתבסס פירושו)².

¹ וכן כתב גם הרא"ם בפירושו, וז"ל: "והאוכל מנבלתה - יכול תטמאנו אכילתו. מה שפירש אותו אחר "והנושא את נבלתה" שלא כסדר, הוא כדי שידבק הנושא עם הנוגע להודיע ההבדל שביניהם, שטומאת משא חמורה מטומאת מגע".

² והגור ארי' על פרש"י זה ביאר באופן אחר קצת, וז"ל: "[והנושא את נבלתה כו'. פירש [זה] קודם "והאוכל מנבלתה", שלא כסדר, מפני שבכל מקום נוגע ונושא כתב אותם סמוכים זה לזה כדי לדעת ההבדל ביניהם, ולפיכך סמך אותם זה לזה, דאף על גב דכאן אינם סמוכים זה לזה, הוי כאילו הם סמוכים זה לזה, והנושא קאי

אמנם, לפענ"ד דבריו אלו של השפתי חכמים צע"ק: דהא רש"י הקדים וכתב בפירושו "חמורה טומאת משא מטומאת מגע". וא"כ, אף לולא הי' מקדים רש"י ד"ה זה לד"ה שלאחריו ("והאכל מנבלתה"), היינו יודעים שטומאת משא חמורה יותר מטומאת מגע (מכך שכתב זאת במפורש), ומדוע הוצרך רש"י לשנות מסדר הכתוב ע"מ ללמדנו את חשיבות הדברים שבפסוקים³ [דבר שאינו מדרכו כלל וכלל]⁴?

וא"כ הדרא קשיא לדוכתא מדוע הקדים רש"י בפירושו את "והנשא את נבלתה", ורק אח"כ פי' את "והאכל מנבלתה"?

אך הנה יש לבאר בזה, דטעמו של רש"י דנקט "והנשא את נבלתה" לפני "והאכל מנבלתה" הוא מפני שכפי שפי' גבי "והאכל מנבלתה" - התורה לא באה כאן ליתן טומאה על אכילת הנבילה, אלא "מה תלמוד לומר האוכל, ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה והוא כזית". וא"כ, היות והטעם שכתבה התורה הכא "האכל" הוא ע"מ ללמדנו דין שישנו הן בטומאת משא והן בטומאת מגע, ע"כ נקט רש"י קודם "והנשא את נבלתה", ורק אח"כ מבאר רש"י את הדין הנלמד מ"האכל" - לגבי שני הדינים טומאת מגע וטומאת משא.

אך א"כ יש להקשות בפסוק זה גופא, מדוע המקרא הקדים "האוכל" לפני "והנשא את נבלתה" (והרי הפסוק בא ליתן שיעור - לא רק ל"הנגע בנבלתה" (שכתוב בפסוק הקודם), אלא גם - ל"והנשא את נבלתה")?

על נוגע שלפניו. והשתא לא יקשה אם הבדל יש בין נוגע לנושא, והרי דרך הכתוב לכתוב אותם סמוכים כדי להודיע ההבדל, דהוי כאילו הם סמוכים יחד".

³ אמנם, לפי התירוץ הנ"ל של הגור ארי' בפרש"י (ראה הערה קודמת) יובן הדבר שפיר, דהיות ודרך הכתוב בכ"מ להסמיך נוגע ונושא ("כדי לדעת ההבדל ביניהם"), מפנ"ז גם רש"י אצלינו הסמיכם אהדדי.

⁴ דדרכו של רש"י היא ליישב את הכתוב על סדר המקראות (ראה פרש"י מצורע יד, מד. אחרי טז, כג. בחוקותי כז, טז). מלבד אם כתב רש"י במפורש שאינו בא לפרש את הכתוב על סדר המקראות [כפי שמצינו בפ' תצוה (כה, ו) שכתב התם רש"י: "ועשו את האפוד - אם באתי לפרש מעשה האפוד והחשן על סדר המקראות, הרי פירושן פרקים פרקים, וישגה הקורא בצרופן, לכך אני כותב מעשיהם כמות שהוא, למען ירוץ הקורא בו, ואחר כך אפרש על סדר המקראות"].

אך לפום ריהטא נראה לפרש בזה, דכשרש"י כתב בפירושו "יכול תטמאנו אכילתו, כשהוא אומר בנבלת עוף טהור . . . אותה מטמאה בגדים באכילתה, ואין נבלת בהמה מטמאה בגדים באכילתה . . . אם כן מה תלמוד לומר האוכל, ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה והוא כזית", אין הכוונה בדבריו שהוא בא לשלול את הביאור הפשוט בפסוק שמדובר באוכל נבילה כפשוטו [ד"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וכ"ש כשמדובר בפ"י רש"י שבא לפרש אך ורק פשוטו של מקרא⁵], אלא רש"י בא לבאר שכשאוכל לבד בפיו בלא משא – אין זה מטמא. ולפ"ז הוקשה לו "אם כן מה תלמוד לומר האוכל" – מה מחדש לנו הכתוב ב"האכל" כלפי טומאת משא (והרי כשאוכל טומאה, מוכרח שיהי' בה משא ע"י פיו)? וע"כ מבאר רש"י "ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה וכו'" – שכל הדברים שנאמרו בפסוק שיעורם שווה לטומאה.

אך כנ"ל, הפסוק מדבר גם כפשוטו באדם שאכל נבילה ונטמא, ובזה יש חידוש יותר מבנוגע בטומאה, אך פחות מהנושא את הטומאה [דהסברא נותנת לטמא אדם שאוכל טומאה בפיו, היות ובאכילה זו הוא נוגע ממש בטומאה (אלא דמכיון ש"מגע" ממשי נחשב רק ע"י נגיעה בידיים, מפנ"ז מטמאים את האוכל – לא מפני שפיו נגע בטומאה, אלא – מצד שפיו נושא את הטומאה), משא"כ באדם שנושא את הטומאה הרי אין שום הכרח שהוא ייגע בטומאה (שהרי אפשר שנגע בטומאה ע"י דבר אחר, כגון שק וכיו"ב)]. וזהו הטעם לכך שב"הנשא" יש חידוש גדול יותר מ"האכל".

ומפאת קוצר הזמן לא עלה בידי לעיין בכל המפרשים השונים על פסוק זה ובפרש"י שעליו, ועוד ישל"ע בענין זה באריכות.



⁵ כפי שכותב במפורש בפירושו (בראשית ג, ח. ועד"ז בעוד כ"מ): "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא".

'זריזות' בקיום המצוות

הת' מרדכי שיחי' קנטור
תלמיד בישיבה

א.

מעלת הזריזות בקיום המצוות

באנציק' תלמודית (חי"ב ע' תט, ערך 'זריזין מקדימין למצוות'), מובא: "מצוה שהגיע זמנה יש להקדים ולעשותה בתחילת הזמן. . . זריזין מקדימין למצוות נאמר על כל מצוה שקבוע לה זמן. שמצוה להקדים ולהעשותה בתחילת הזמן, אפי' כשיש שהות לעשותה אח"כ. וכן אמרו: ובין השמיני ימול בשר ערלתו. מלמד שכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות. ומצוה להקדים בתחילת היום, שנאמר: וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו. למה בהשכמה? - שזריזין מקדימין למצוות, שלא המתין עד הנץ החמה או עד שיהיה היום גדול. ויש גורסין שהלימוד הוא ממה שנאמר: וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. שהיה זריז ומקדים לתפילה. יש שפירשו הכתוב: ושמרתם את המצוות. אל תיקרי את המצוות, אלא את המצוות, שאם באת מצוה לידך, עשה אותה בזריזות עד שלא תחמץ".

ושם בע' תטז: "ביחס להידור אחר: זריזין מקדימין למצוות נאמר אף במקום שאם יאחר את המצוה יוכל לקיימה יותר מן המובחר. לפיכך אמרו שאע"פ שמצוות יבום קודמת למצוות חליצה, וכן שמצוה על גדול האחים ליבם או לחלוץ, ואם לא רצה חוזרים על שאר האחים, מ"מ אם אחד משאר האחים לא רצה לחלוץ, ותלה בקטן עד שיגדיל וייבם, או שתלה בגדול האחים עד שיבוא ממדינת הים, אין שומעים לו, שאין משהין את המצוה, אע"פ שתעשה אח"כ יותר מן המובחר. . .".

ויש להבין הסברא והמעלה המיוחדת בזריזות במצוות, עד כדי שעדיפה היא על פני הידור אחר במצוה.

ב.

ב' פרטים בהידור מצוה

וביתר פירוט: בהידור מצוה ישנם ב' פרטים, המתאימים לב' החלקים שעל פיהם מתנהל העולם:

א. הידור שמצד חפצא דהמקום. היינו, ציור מסויים וטוב יותר למצוה, וכדוגמת אתרוג נאה, וכן פעולת יבום על פני פעולת חליצה. דבהם הציור הגשמי, המקומי, של הדבר - משתנה לפי ההידור הנצרך.

ב. הידור שמצד חפצא דהזמן. ובעיקר הוא - זריזות במצוה (ובפרטיות: תפילה בזמנה שמלכתחילה ולא השלמתה בזמן המותר להשלמה בדיעבד, כשלא הספיק בזמן דלכתחילה, וכדו').

על פי המבואר באנציק' תלמודית שם, ההידור בזמן חשוב יותר מההידור במקום¹. יש להבין כנ"ל מדוע.

ג.

הביאור עפ"י מאמר כ"ק אדמו"ר

יש לבאר זאת עפ"י המבואר במאמר ד"ה "ואברהם זקן" תשל"ח אות ח' (קונטרסים חורף ע' 74), בענין מעלת ההידור במצוות בפרט בזמן דווקא וז"ל: "דהנה ידוע שהתכלית דתומ"צ היא לפעול בירור וזיכוך בעוה"ז הגשמי, דזהו מה שתורה לא בשמים היא. . וזהו שצריך להיות יומין שלימין דוקא, שבכל יום ויום צריך להיות קיום מצוה, כי מכיון שגדר העולם הוא מקום וזמן, הרי מובן שהתומ"צ (שתכליתם הוא לתקן את

¹ ומזה גם הוכחה ששני ענינים אלו הם בדין הידור מצוה גופא. היינו, ששייכים הם לאותו הנושא. משום דאם לא כן, כיצד ידחו אחד את השני? דרק ב' ענינים ששייכים זל"ז, שייכים לדחות זא"ז. וכדוגמת שבת, שהיא 'אות' בין ה' ובין ישראל, שדוחה את מצות תפילין, הבאים ל'אות' ('וקשרתם לאות על ידך').

ולהעיר מלקו"ש חט"ו - שיחה ב' לחנוכה (ע' 373 ואילך) דמאריך שם כ"ק אדמו"ר בענין דחיית מצוה מפני מצוה אחרת, עיי"ש באריכות.

העולם) צריכים לתקן גם את הזמן. ולכן מוכרח שבכל יום תהי' עשיית מצוה (הגם שגם שחסר לו יומא חדא יכול הוא לעשות את הלבוש ע"י שיקיים מחר ב' מצוות), כי בכדי לתקן את הימים (הזמן) גופא צריך להיות כל יומא ויומא עביד עבידתי'".

ובאות ט שם: "וזהו ואברהם זקן בא בימים, שלאחרי שואברהם זקן הוא גם בא בימים שהוא מעלה גדולה יותר גם מהמעלה דזקן. דהנה הכוונה האמיתית בהתהוות העולמות (בבחי' עצמות א"ס) היא מה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא . . . שע"י העבודה דזקן (עצמה), אף שגם עי"ז בירר ותיקן את חלקו בעולם (מקום), מ"מ, מכיון שלא תיקן עדיין את הזמן, הרי לא השלים עדיין הכוונה דדירה בתחתונים. ולכן הגם שעבודה זו מגעת בבחי' עתיק יומין, שהיא בהעתיקה (והבדלה) מבחי' יומין, אין זה תכלית השלימות. משא"כ ע"י העבודה דבא בימים, כשעובד לתקן את הימים, ועד דאת מספר ימיך אמלא, מספר מלשון אבן ספיר . . . היינו שהאדם מאיר את הימים (הזמן) באור התורה והמצוות, עי"ז הוא משלים את הכוונה דדירה בתחתונים (בהתחתון שבעוה"ז גופא), שזה (השלמת כוונה זו) הוא תכלית שלימות מעלת האדם, כנ"ל".

לפי"ז אפשר לבאר את הדרוש ביאור לעיל (ס"א-ב). דבאמת ישנו חילוק במעלת ההידור בין הבירור במקום להבירור בזמן. דהבירור במקום, הגם שחשוב מאוד ומהווה חלק מהכוונה דבריאת העולם, מ"מ בעבודת הבירורים בענין הזמן, הנה "עי"ז הוא משלים את הכוונה דדירה בתחתונים (בהתחתון שבעוה"ז גופא)". היינו, דבעבודה זו שייך יותר ענין הדירה בתחתונים (כהלשון "בהתחתון שבעוה"ז גופא), וממילא ישנה מעלה לאופן עבודה זה על פני אופן העבודה דבירור המקום. א"כ, משליך הדבר גם לגבי ההידור במצוות, שההידור בענין הזמן קודם וחשוב יותר מההידור בענין המקום, דבזה מתקיימת יותר הכוונה דדירה בתחתונים כנ"ל, ולכן זריזות במצוות (הידור בזמן) קודמת להידורים אחרים (זריזות במקום).

ד.

ביאור כ"ק אדמו"ר בתניא בענין הידור מצוה, והשאלה לפי"ז בפרש"י עה"ת

ברשימות על התניא (מ"מ הגהות וציונים לספר התניא), מבאר כ"ק אדמו"ר בענין המובא שם פ"ד ש"האבהה היא שורש כל רמ"ח מצוות עשה וממנה הם נמשכות ובלעדה אין להן קיום אמיתי", וכותב: "היינו שאין להם חיות כו' הידור מצוה כו'".

על פניו, כוונת כ"ק אדמו"ר בהערתו זו היא ליישב קושי העולה בלימוד פשטות דברי רבינו הזקן בפרק זה. דהנה, רבינו הזקן קובע שללא אהבה ויראה "אין להן (למצוות) קיום אמיתי". ולכאורה, מדוע? הרי המצוה שנצטוונו עליה אינה לאהוב או לירא מה', אלא לקיים רצונו במעשה כזה וכזה. ומדוע חוסר הרגש וכדו', גורם לכך שהמצוה אינה נחשבת אמיתית כלל?

- זאת בא רבינו ומיישב, דאין הכוונה שכאשר אין אהוי"ר, אזי אין המצוה נחשבת לכלום. אלא הכוונה, שאין לה את החיות הגורמת לבוא לידי הידור במצוה. היינו ענין פנימי ורגשי יותר במצוה, שהוא הגורם לו לבוא לידי הידור במצוה, ולא רק קיום החלק המוכרח בה. אך הן אמת שאף ללא אהוי"ר, קיימת המצוה כנדרש.

מדברי כ"ק אדמו"ר עולה, שהידור מצוה אינו דבר השייך לחלק המעשי החיובי של המצוה, אלא הוא דבר הבא כתוצאה מרגש פנימי של אהבה ויראה.

לפ"ז יש להבין, דהנה בריש פרשת צו (ו, ב), פירש רש"י על המילים "צו את בני ישראל": "אין צו אלא לשון זרוז מיד ולדורות".

ולכאורה ע"פ המבואר לעיל (ס"ב-ג), שזריזות המצוה ענינה הידור מצוה ולא חלק מהמצוה, ובהתאם למבואר בסעיף זה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בתניא, שהידור הוא דבר הבא כתוצאה מאהבה ויראה, יש להבין כיצד ניתן לצוות על זריזות. והרי זהו הידור, היינו דבר הבא כתוצאה מהרגש הלב, והא על רגש שבלב א"א לצוות?

(כלומר, הן אמת שהזריזות עצמה היא ענין מעשי חיצוני. אך בכדי לבוא לידי קיום ההידור, לזה צריכים רגש בלב, כמבואר מדברי כ"ק אדמו"ר. ואין מובן כנ"ל).

ה.

הביאור בזה עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר

ויש ליישב זאת ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר, ש"פ תצוה תשל"ז (שיחות קודש תשל"ז, ע' 512, מובא כאן בתרגום חפשי): "הענין של 'תצוה' הוא 'אנזאגן'. ובוה יש הרי כמה אופנים: תאמר, תדבר, תפקוד וכדו'. אבל פה מדגיש דווקא את הענין של

'תצוה', - ע"ד המבואר בחסידות על ענין ה'מצוה', שהוא מלשון צוותא וחיבור (לקו"ת בחוקותי זה, ג), ע"ד זה מבארים בחסידות את הענין של 'תצוה', מלשון צוותא וחיבור.

וממשיך לבאר שם בפרטות את החילוק שבין ציווי לפקודה וכדו'. שבפקודה, הפוקד הוא שלא בערך לנפקד, וכל פקודתו היא באופן של הוראה וכפי' מלמעלה. אולם בציווי, הנה בין המצווה למצווה יש קשר ביניהם (צוותא וחיבור), דרך אז שייך ענין הציווי. וזהו דיוק הלשון 'תצוה', וכפי שמוסיף לבאר שם, עיי"ש.

לפ"ז אפשר לכאורה לבאר את הדרוש ביאור לעיל (ס"ד). די"ל דהן אמת שאין שייך לצוות על רגש שבלב. אך מכיון שלבנ"י יש קשר עצמי עם הקב"ה, ממילא זה שהם באים לידי אהבה אינו ענין מיוחדש אצלם, אלא גילוי אהבה הקיימת אצלם כבר בהעלם (וכפי המבואר באריכות בתניא פי"ח-כ"ה, שלכל יהודי ישנה אהבה מסותרת לקב"ה בליבו, ויש לעבוד בכמה אופני עבודה והתבוננות בכדי לגלותה)².

וזהו א"כ (בדרך אפשר) הכוונה בדברי רש"י: "אין צו - אלא לשון זירוז". דבכך בא לומר, דמה שהודגש בפסוק 'תצוה' דווקא, ולא לשון אחר של פקודה והוראה, הוא משום שענין עיקרי בציווי הוא שבנ"י יבואו לידי זריזות בקיום הציווי. וזריזות - היא הרי הידור במצוה, הבאה ע"י אהבה וכו' לקב"ה, כנ"ל מרשימות כ"ק אדמו"ר על התניא. ומכיון שאין שייך לפקוד על אהבה או כל רגש אחר שבלב - נקט הלשון 'תצוה', שהוא בכדי להראות לנו שהאהבה הנדרשת קיימת כבר בלב ישראל, כהלשון 'תצוה' המראה על קשר שיש בין המצווה למצווה. ממילא, אומר כביכול הקב"ה, אפשרי לצוות עליכם לבוא לידי אהבה שתביא להידור מצוה בפרט של זריזות. ולכן (אולי י"ל ש) הכוונה ברש"י בהדגשתו היא, שכל הענין של צו הוא רק לשון זירוז - "אין צו אלא לשון זירוז". וק"ל.



² ואין לומר שהאהבה באה רק ע"י התבוננות ואין צריכים ציווי על זה. שהרי גוי אינו יכול לבוא לידי אהבה, על אף שגם לו יש שכל וכו'. אלא כל הענין הוא מחמת הציווי, היינו הקשר שיש לקב"ה עם ישראל, מה שאינו שייך אצל גוי.

ולהעיר מלקו"ש חט"ו - שיחה ד' לפ' נח, שם מוסבר ששכל הגוי הוא שכל בטוהרתו, ואצל יהודי, השכל עצמו הוא ענין אלוקי.

שיטת הרמב"ם בסוגיית רבא בר שרשום*

הת' אהרן מנחם מענדל שיחי' קסטל
שליח בישיבה

דברי הרב

א.

איתא במס' בבא בתרא (לב, ב) "רבא בר שרשום נפק עליה קלא דקא אכיל ארעא דיתמי, א"ל אביי: אימא לי איזי גופא דעובדא היכי הוה. אמר ליה: ארעא במשכונתא הוה נקיטנא מאבוהון דיתמי, והוה זוזי אחריני גבי', ואכלתה שני משכנתא, אמינא: אי מהדרנא לה ארעא ליתמי, ואמינא דאית לי זוזי אחריני גבי דאבוכון, אמור רבנן: הבא ליפרע מנכסי יתומים - לא יפרע אלא בשבועה, אלא אכבשיה לשטר משכנתא ואוכלה שיעור זוזי, דמיגו דאי בעינא אמינא לקוחה היא בידי - מהימנא, כי אמינא דאית לי זוזי גבייכו - מהימנא. א"ל: לקוחה בידי לא מצית אמרת, דהא איכא עלה קלא דארעא דיתמי היא, אלא זיל אהדרה ניהלייהו, וכי גדלי יתמי אשתעי דינא בהדייהו".

ופירשו הראשונים¹, דשני חובות היו לו על אביהם. על הראשון הי' לו שטר הן על החוב והן על המשכון, ועל השני הי' לו שטר על החוב בלבד, ואף מודה הוא בפירוש שעל השני לא הי' משכון. וכשסיים לאכול את שנות המשכון, חשב לעצמו, שאם יודה ליתומים שתמו כבר שנות המשכון, ויתבע מהם את החוב השני (מכח השטר), יחייבוהו

* הערה זו מיוסדת על שיעור שנמסר ע"י הרה"ח הרה"ג מו"ץ הרב שלמה יהודה הלוי סגל שליט"א, בביהמ"ד אהלי תורה בשנה שעברה, בה זכיתי ללמוד אצלו, וביקשני לרשום שיעור זה, ולהכינו לדפוס. וכדבריו כן עשיתי, והוספתי בו גם ביאור אחר מדילי. אשר ע"כ תחלק ההערה לב' חלקים, הא' 'דברי הרב', בו רשום השיעור הנ"ל, והב' 'דברי התלמיד', בו כתבתי הנראה בעיני. גם ב'דברי הרב' הוספתי לבאר וללבן, לחדד ולפלפל בדבריו, ע"פ שאר שיעוריו וכפי הבנתו, ולא הוגה ע"י הרב, ועלי בלבד מוטלת האחריות.

¹ רשב"ם, תוס', רבינו יונה.

ב"ד לישבע, ואפי' שבעת אמת אינו רוצה לישבע.² אלא העצה היחידה (בכדי ליפטר מהשבועה) היא להעלים השטר, ובמילא לא ידעו שהשדה היתה של אביהם, ויאמינוהו במיגו שיכול לומר 'לקוחה היא בידי' (דהרי יש לו חזקה מחיי אביהם). אבל מיגו לבד לא יועיל, מכיון שזהו "מיגו להוציא ממון", ו"מיגו להוציא לא אמרינן". ואף למ"ד מיגו להוציא ממון אמרינן, הנה כאן זהו גם מיגו ליפטר משבועה, ומיגו ליפטר משבועה לא אמרינן. ואף למ"ד שמיגו ליפטר משבועה אמרינן, שיטת מקצת הגאונים היא, דאף כשמיגו פוטר משבועה, אין לו הכח של שבועה להוציא ממון, שבמקרים אלו השבועה עצמה מוציאה, אלא בכדי להוציא צריך עדיין לישבע (משא"כ בשבועה מה"ת שנשבעין ולא משלמין, שע"י מיגו יפטר משבועה ותו לא).

ועוד (טעם שלכו"ע לא אמרינן מיגו להוציא), כי כאן יהי' מיגו מממון לממון, כי המיגו הוא על השדה, שהי' יכול לומר 'לקוחה היא בידי', ובזה רוצה לטעון שהיתומים חייבים לו ממון. אבל אם יאכל הפירות קודם התביעה, אזי ונהפוך הוא, דהם תובעים ממנו הפירות שכבר אכל, והרי הוא כמשיב אבידה שמבלי הודאתו לא היו יודעים מזה מאומה. ובמילא אינו מיגו להוציא, ויכול הוא ליפטר משבועה ע"י מיגו זה, כי אינו צריך לכח השבועה להוציא הממון. ואינו מיגו ממון לממון, דהא תביעתם היא על פירות אותה שדה שהי' יכול לומר 'לקוחה היא בידי'.

כך חשב בזממו, אך אביי אמר לו, דכל החשבונות הללו אינם מועילים, היות ונעלם ממנו שיצא קול שהשדה היתה לו רק במשכון, ושל היתומים היא, ובמילא אין לו חזקה כי אין לך מחאה גדולה מזו. ואף³ את"ל שהקול יצא אחרי שני החזקה שלו, א"א להחזיק בשדה שבאה אליו במשכון, ואף אם לא ידענו אז בתוך הג"ש, הרי יודעים למפרע שלא החזיק מעולם. ואם לא הי' יכול לומר לקוחה היא בידי, אין לו מיגו ויתחייב שבועה, ואפי' אם נאמן הוא לומר לקוחה היא בידי, אין זה מיגו כי לא יעיו פניו כ"כ לומר כן.

² ריטב"א לג, א ד"ה אמור רבנן.

³ רשב"א לג, א ד"ה אמר לי'.

ב.

אך כשנזקקים לדברי הרמב"ם (הל' טוען ונטען פי"ד ה"ח-ט) רואים שלמד פשט אחר לגמרי, דו"ל:

"ח. מי שהחזיק בנכסי קטן שנים רבות, וטען ואמר משכונה הן בידי, ויש לי חוב עליהן כך וכך. הואיל ואילו רצה אמר לקוחים הם בידי נאמן, שהרי אינה מוחזקת שהיא לאביו של זה, והרי זה גובה משכרה מה שטען ותחזור ליתומים. אבל אם יצא עליה קול שהיא של יתומים אינו נאמן, שהרי אין מחזיקין בנכסי קטן, ותחזור השדה וכל הפירות שאכל ליתומים עד שיגדלו, ויעשה עמהן דין.

"ט. אכלה שני חזקה בחיי אביהן מתוך שיכול לומר לקוחה היא בידי מאביהן נאמן לומר חוב יש לי על אביהן, ואגבה אותו מן הפירות, וגובהו שלא בשבועה מתוך שיכול לומר שלי היא".

ובהשקפה ראשונה קשה, דהרי ידועה שיטת הרמב"ם⁴ ורבו הר"י מיגאש⁵, דמיגו ליפטר משבועה לא אמרינן, ואיך כתב בה"ט ש"גובהו שלא בשבועה מתוך שיכול לומר שלי הן", ויתירה מזו, בה"ח לא הזכיר שבועה כלל?

אבל כד דייקת שפיר תראה אשר לא כדברי הראשונים הנ"ל דברי הרמב"ם (שהם אמרו שעל החוב הב' לא הי' משכון, וגובה ממון החוב מן הקרקע), אלא איירי ב"משכונה הן בידי", כלומר שהתנה עם אביהם לכתחילה שהקרקע תהי' משכון גם על החוב הב', ואבד שטרו. ולפי"ז אינו תובע הקרקע, כי שלו היא בתורת משכון, ורק טוען להחזיק בה אע"פ שאבד השטר, וכיון שיש לו חזקה בקרקע ששלו היא ע"פ דין, אינו נחשב כמוציא כלל, ובמילא אין שייך כאן שבועה, ולא מטעם מיגו ליפטר משבועה, אלא מפני דשבועה מעיקרא ליתא כאן, דהא מחזיק הוא ואינו מוציא. וכך למד האבן האזל (על אתר ה"ח) בדברי הרמב"ם.

⁴ הל' שלוחין ושותפין פ"ט ה"ד. הל' שכירות פ"ב ה"ח (וע"ש במגיד משנה). הל' מלוה ולוה פי"ג ה"ג.

⁵ מובא ברא"ש שבועות פ"ז ס"ד.

ג.

אך עתה אינו מובן, דבאם יש לו חזקה בקרקע זו, מדוע צריכים למיגו דלקוחה היא בידי, הרי לכאורה הדין עמו אפי' אם אין לו מיגו?! (משא"כ לדעת הראשונים הנ"ל, הריהו תובע חובו, דממון הוא, ואין החזקה מועלת לו, כי אינו אלא כתופס בנכסיהם שלא כדין, וצריכים החזקה רק בשביל הנאמנות, אם הי' טוען לקוחה היא בידי, שתהי' טענה זו מיגו).

ובהקדים צלה"ב מ"ש בהי"ד (הדומה להגדון כאן), וז"ל: "הרי שאכל שדה זו שנים רבות, ובא המערער ואמר לו, מה לך ולשדה זו. הודה ואמר לו, יודע אני שהיתה שלך, אבל פלוני מכרה לי והוא לקחה ממך, ואמר לו המערער פלוני שמכר לך גזלן הוא, הואיל והודה שהוא שלו ושלא לקחה ממנו, תחזור השדה וכל הפירות למערער, אף על פי שאין לזה המערער עדים שהיא שלו וכן כל כיוצא בזה. הביא זה המחזיק עדים שפלוני שמכר לו דר בה אפילו יום אחד, או שאמר לו בפני לקח ממך ואחר כך מכרה לי, מעמידין אותה בידו, שהרי יש לו טענה עם חזקתו, ואילו רצה טען ואמר ממך לקחתיה, שהרי יש לו שני חזקה".

וגם שם קשה, מדוע צריכים למיגו בשעה שיש כבר חזקה וטענה. וביארו האחרונים⁶, שיש ב' ענינים בדין "חזקה שיש עמה טענה": א. החזקה צריכה לטענה, ובאם אין לה טענה אינה חזקה (כי אינה מורה על בעלותו); ב. הטענה צריכה לראי' או סיוע כלשהם, ובלעדה אינה טענה כלל. בדרך כלל לא ניכרים הנ"ל כב' ענינים נפרדים, כי הטענה נותנת כוח לחזקה, והחזקה מסייעת לטענה. אך אילו יצוייר שמאיזה סיבה שתהי', לא תסייע החזקה להטענה (אע"פ שבאמת חזקה היא), אזי צריכה הטענה לראי' אחרת, ואם ראי' לא תמצא, לא תהי' טענה, ובמילא תהי' חזקה שאין עמה טענה, שאינה חזקה כלל.

וזהו מה שאירע כאן, כי החזקה אינה נאמנות לטענת המחזיק על כל מה שרוצה לטעון, אלא יש לה משמעות כשלעצמה, ובה מאמינים⁷. והיא, דכשרואים העדים (ועל ידיהם

⁶ עיין נתיבות המשפט סימן קמו ביאורים ס"ק כב. ועוד.

⁷ וכפי שרואים בפשטות שלא ממנו ומדבריו באה החזקה אלא מהעדים ועדותם. היינו דהחזקה היא עובדה עצמאית, ללא קשר לטענותיו.

הדיינים) שהמחזיק יושב ג' שנים בקרקע, ואוכל הפירות, מבינים שיש לו (עכשיו) איזו זכות בעלות בקרקע, אך קרוב לומר (וכאילו נכלל במשמעות זו) שהי' זמן שלא היתה שלו וקנאה מאחר, ובפרט כי (בפשטות, ואפ"ל ש)ראו שלפני ג' שנים לא הי' שם⁸ (אלא מישוהו אחר), ולא אכל הפירות. ולכן כשטוען 'ממך לקחתי', מסייעת החזקה לטענה זו. ואילו כשטוען שפלוגי לקחה ממך, הנה טענה זו אין מה ללמוד עלי' מהחזקה, דהחזקה אינה אומרת שום דבר על פלוגי, ואם לא מאמינים לו על פרט זה אין לו שום טענה, ובמילא אין לו חזקה. אך אם יש לו מיגו ד'ממך לקחתי' (שאילו טען טענה זו הי' נאמן מצד החזקה כנ"ל), או 'עדים שפלוגי שמכר לו דר בה וכו"', אזי עי"ז מאמינים לטענתו, ובמילא אינה "חזקה שאין עמה טענה", ומועלת לו.

וכן הוא בנדו"ד בה"ט, דאמנם יש לו חזקה, אך טענתו היא שיש לו חוב על אביהם (ושקרקה זו משכון היא על חוב זה), וחזקתו אינה מסייעת לטענתו, כי זה שרואים אותו בקרקע אינו מורה שהי' חוב (ושאינו פרוע עדיין), ואין לחזקה שום שייכות עם החוב.

[בסגנון אחר: החזקה שייכת רק לעבר, שראו העדים שאכל הפירות, ובחזקה שבדין הי' אוכל. ואם טוען הוא לקוחה היא בידי, טענתו באה בהמשך ישיר מהחזקה. אך אם טוען משכונה היא בידי, אמנם ראו העדים שהי' אוכל פירות המשכון כדין, אבל מכאן ולהבא, מנ"ל שעדיין לא נגמר החוב? דמהחזקה הרי אין שום הוכחה על זה.

ובסגנון ג': כשהחזקה מורה על הלקיחה, הרי הלקיחה כשלעצמה תתקיים (ותתפשט) לעולם ועד (אם לא תמכר הקרקע, ועד שיבוא היובל, כלומר: אם לא יבוא דבר חוצה לו וימנענו), משא"כ כשטענתו היא שהשדה משכון הוא, הנה הטענה עצמה אומרת (וכן הוא מודה בעצמו), שבעלותו מוגבלת מצ"ע וסוף סוף יבוא גבולה, א"כ גם עכשיו מוגבל הוא, ואי"ז התפשטות פשוטה כהמשך מנקודה אחת, אלא כמה נקודות נפרדות שכאו"א צריכה סיבה בפ"ע (החוב), ואין א' מהנקודות (או אפי' כמה מהן) מורה על חברתה?⁹

⁸ כ"ה בפשטות, וראה לקמן ריש סעיף ו' בשם האבן האזל.

⁹ ובעצם אינם שייכים זל"ז, וע"כ אין שייך כאן כל ענין החזקה (אבל עיין הערה הבאה), שמיסודת על ענין ההמשך. אבל החזקה בנדו"ד אינה חזקה דמעיקרא, ולא קי"ל כהולכי אושא (שכמה ראשונים מבארים בדעתם), שהחזקה סברא היא, שלאחר ג' פעמים הוכח והוחזק שלא ישתנה (שבזה פשוט שהוא המשך כנ"ל). ולמסקנא שבמקום שטר עומדת, תלו' סברא זו במחלוקת הראשונים בביאור גדרה, ואכמ"ל.

אשר על כן, כאשר טוען הוא שמשכונה הן בידי, שהוא מצב שיודעים מראש שיפסק מעצמו, ולכן גם עכשיו אין חזקה¹⁰ (שמצב זה ימשיך עוד, ו) שייחזיק עדיין בקרקע בכדי לגבות חובו].

וע"כ צריכים המיגו להכשיר טענתו (לנאמנות), ורק אח"כ יש טענה בשביל אותה חזקה, שלפנ"ז (ומלבד זה) היתה חזקה שאין עמה טענה. וצריכים החזקה כדי להפכו למחזיק שיהי' פטור משבועה כנ"ל, כי מיגו ליפטר משבועה לא אמרינן.

ד.

עפ"ז אפשר לבאר ב' דיוקים נוספים בדברי הרמב"ם בה"ט: א. לכאורה אינו מובן מה שכתב "וגובהו בלא שבועה מתוך שיכול לומר שלי היא", דהא ס"ל דמיגו ליפטר משבועה לא אמרינן. ובפרט דלפי דברינו אין שייך כאן שבועה, דמחזיק הוא ואינו מוציא, ואין צריכים להפטור דמיגו, דשבועה מעיקרא ליכא כאן, כנ"ל¹¹. ב. דבריש הלכה זו כתב דהמיגו הוא מטענת 'לקוחה היא בידי', ולמה שינה כאן למיגו ד'שלי היא'? ובפרט לפי הראב"ד, שהבין בדברי הרמב"ם שבהלכה זו לא מהני קלא¹², ומיירי אפילו אם ידוע שהי' של אביהם¹³. א"כ כיצד יכול הוא לומר שלי הן ולא היו דברים מעולם? אלא ע"כ צ"ל דהמיגו ד'שלי היא', הוא הוא המיגו ד'לקוחה היא בידי', וצ"ב מדוע שינה לשונו.

¹⁰ ואל תקשי לך דלפ"ז איך תחזור החזקה להמצא ע"י המיגו כנ"ל, אם חסרה היא בעצם גדרה ומציאותה. כי המבואר בפנים הוא רק איך שהחזקה מסייעת אל (ומתלבשת ב) הטענה, אבל כבר ביארנו לעיל בסמוך שמציאות החזקה כשלעצמה אינה תלויה ב(או אפי' קשורה כלל אל) הטענה, אלא היא עובדה שקיימת בעצמה, היות ובאה מהעדים, והטענה בפני' כלא ממש.

¹¹ סעיף ב בסופו.

¹² שהיא של יתומים, כלומר מוחזקת לאביהם, אבל אם הי' קול שבאתה לידו במשכונא אין לו מיגו. עיין ש"ך סימן קמט סקי"ח.

¹³ והש"ך שם כתב להוכיח זה, וז"ל "דא"כ ה"ל לערבינהו ולתנינהו ולכתוב כולם בחד בבא בסעיף א' ומדכתב בבא בפני עצמה אכלא שני חזקה בחיי אביהם כו' משמע להדיא דאדלעיל קאי, דבכה"ג אפילו יצא הקול יכול לטעון חוב יש לי במיגו דלקוח".

וע"פ הנ"ל י"ל (בדוחק קצת עכ"פ¹⁴), דכשכתב שפטור משבועה מחמת המיגו, אין כוונתו לומר שהמיגו עצמו פוטרו משבועה, אלא שע"י המיגו נעשית הטענה (לטענה נאמנת), ובמילא נעשית החזקה (לחזקה שיש עמה טענה). ואח"כ, מכיון שיש לו חזקה, הרי מחזיק הוא ואינו מוציא, ולכן אין שייך שבועה. ורק דקיציך דבריו, ולא נכנס לפרטים אלו, וכתב בסתמא דהמיגו הוא הגורם לו ליפטר משבועה (דהוא הסיבה הא' המתחלת כל ההשתלשלות הלזו).

ועפ"ז יובן גם שינוי הלשון, כי לגבי הטענה (כשהיא עצמה לגבי החזקה), אין נוגע פרטי הטענה לפועל (החוב), ופרטי הטענה שהי' יכול לטעון (הלקיחה), ונוגע רק תוכן הטענה, אשר כתוצאה ממנה (מוכח ד) "שלי היא" (משא"כ לענין נאמנות על החוב נוגע פרטי המיגו, וכנ"ל). וכיון שכאן רצונו לומר רק דע"י המיגו נעשה מחזיק, מדגיש הוא החלק הנוגע לזה דווקא, וכותב רק 'שלי היא' ולא 'לקוחה היא ביד'. ונמצאת ה"ט מובנת לכל פרטי'.

ה.

אך הלכה ח' עדיין אינה מובנת כלל : גם כאן יש חזקה ומיגו, ולכאורה "איהו היא"¹⁵, וצ"ב בכל השינויים שביניהם, שכאן קול מבטל החזקה, משא"כ בה"ט (כנ"ל¹⁶ ע"פ הראב"ד והש"ך דמירירי גם ביצא עליו קול). וגם דלא הזכיר כאן הרמב"ם את ענין הפטור משבועה כלל, והניח כדבר הפשוט שפטור הוא מלישבוע, מבלי להסביר מדוע, משא"כ בה"ט ביאר הפטור משבועה¹⁷. וג', דכאן שינה לשונו לומר שלא רק החזיק שני חזקה (כבה"ט) אלא "החזיק . . שנים רבות", ואפי' מבלי הבט על השינוי כלפי ה"ט אינו מובן, דהרי ממה נפשך, אם יש כאן חזקה, מה מוסיפים השנים רבות? ואם אין כאן חזקה, מה מועילים הם בכלל? ובאמת התמי' היא להיפך, דכיצד ניתן לומר כאן חזקה בכלל? הרי

¹⁴ ועיין לקמן ח"ב סו"ס א, שמפרש כפשוטו.

¹⁵ כלשון הראב"ד בהשגתו על ה"ט.

¹⁶ ריש סעיף הקודם.

¹⁷ ואין לומר שבה"ט כתב לבאר על ב' ההלכות, כי גם בכל שאר הפרטים שוים הם, וביארם בה"ח, ששם הוא אריכות הביאור, וכן הוא הדרך לבאר הא' כל צרכו וממנו יובן פרטי הב'.

הוא עצמו מודה (או עדי החזקה), שלא החזיק אלא בפני היתומים, ואין מחזיקים בנכסי קטן. ואע"פ שלא ידעו שנכסי יתומים הם, ואי הוה שתיק היינו טועים לחשוב דיש לו חזקה, מ"מ עכשיו ברור לנו שאין לו חזקה, ומעולם לא הי' לו, כי קטנים לא בני מחאה נינהו¹⁸. אלא נראה דאדרבה, כאן בה"ח אין לו חזקה (משא"כ בה"ט כנ"ל¹⁹, דהחזיק בחיי אביהם). ועפ"ז יובן מדוע לא כתב כאן "החזיק שני חזקה" (אלא שעדיין צריך ביאור מהם השנים רבות. וית' לקמן בסוף הסעיף הבא).

אך צ"ב כיצד נאמן הוא לגבות החוב, בלא שבועה, ובמיגו בלבד. דהרי מיגו להוציא הוא²⁰, ומיגו ליפטר משבועה הוא²¹, וכנ"ל דעת הרמב"ם היא ששניהם לא אמרינן.

וביאר רבו הר"י מיגאש דהטעם הוא ד"היכא דלא ידעינא דארעא דיתמי היא, אלא איהו הוא דקא מודה דארעא דאבוהון הוא. . אמרינן בהא מיגו דאי בעי אמר דהאי ארעא דידי הוא ולא דאבוהון דיתמי הוה מעולם מהימן. . מהימן ואע"ג דלא אכלה שני חזקה בחיי אבוהון²² משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר". הרי שכאן הטעם לנאמנותו אינו מצד חזקה, אלא מצד "הפה שאסר".

¹⁸ כפי שביאר רבו הר"י מיגאש שם.

¹⁹ סוף סעיף ב ואילך.

²⁰ דלא אמרי'. רבו הר"י מיגאש ב"ב (לב, ב) אצל שטרא זייפא, הובא ברמב"ן (ד"ה אמאי) וברשב"א (ד"ה א"ל) שם. רמב"ם בפיה"מ (שביעית פ"י מ"ה). [ואולי לזה נתכוין הרמ"א בחו"מ סימן פב סעיף יב, "דאין אומרים מיגו להוציא (. . רמב"ם סוף שביעית", ועצ"ע].

²¹ דלא אמרי', כנ"ל סוף סעיף ב.

²² לכא' משמע כדברינו שאין כאן חזקה (ואין הטעם אלא מצד הפה שאסר). אבל עיין לעיל מיני', דכתב "דכי אמרינן אין מחזיקין בנכסי קטן ה"מ היכא דידעינא דהאי ארעא דאבוהון דיתמי הוא. . אבל היכא דלא ידעינא וכו'". דמכאן משמע קצת שאם לא ידוע לנו דנכסי קטן הם, אפשר להחזיק בהם, ואינו צריך ליוזר בשטרו כי בטוח הוא שלא ימחה בו שום אדם. וע"כ צ"ל דהא דמצריכינן יכולת למחות בעלמא, הוא דוקא כשהלך למדינה אחרת (משנה לה, א), או בשעת חירום (גמ' שם), שהי' לו לדאוג שיחזרו הבעלים (או שתיגמר שעת החירום) וימחו, וע"כ הי' עליו ליוזר בשטרו. אבל בנר"ד, שחשב שאין ידוע לשום אדם שהי' של יתומים, למה לו לדאוג וליוזר בשטרו. ועצ"ע.

אך לפ"ז קשה, מדוע כתב הרמב"ם "החזיק", דמשמע שיש כאן חזקה. וכן קשה לנו קושיית הראב"ד (בהשגתו על ה"ח) ד"א"כ למה לי למימר מיגו דאי בעי אמר לקוחה היא בידי, לימא מיגו דאי בעי אמר דידי היא". ובפרט דע"פ הנ"ל, הנה כל נאמנותו בטענת לקוחה היא בידי באה אך ורק מהפה שאסר הזה דלהד"מ²³ (כי חזקה אין כאן), ולמה לי שניהם (המיגו והפה שאסר)?

1.

וביאר האבן האזל (על אתר), ד'הפה שאסר' כאן אינו מטעם מיגו, כי מיגו חלש הוא, דירא לומר שלי הן ולהד"מ, לפי שקרוב הדבר שיש עדים שהיתה השדה שייכת לאבותיהם בעת מן העתים במשך שנות עולם²⁴, וכאן הוא גדר אחר של 'הפה שאסר'²⁵. ונראה לבאר ד'הפה שאסר' הוא כעין מוחזקות – דכל מי שיושב ומחזיק בקרקע ואומר שלי היא, ואין שום מערער עליו, מוחזק הוא בקרקע. ולכן יש לו נאמנות על כל הסבר שיתן על בעלותו, וע"ד חזקה הרגילה. ואין זה מצד שנאמן על טענתו, אלא מפני שאנו רואים דמוחזק הוא בקרקע, וטענתו היא רק כתנאי, שלא תהי' ע"ד חזקה שאין עמה טענה, ואין נוגע לנו פרטי טענתו, ואין לו נאמנות עליהם מצ"ע.

אשר על כן, א"א לו לטוען (משכון הן בידי, שכחלק מטענה זו ה"ה טוען) 'חוב יש לי על אביהם' מכח 'הפה שאסר' כזה, דהא מוחזק הוא בקרקע ולא בחוב [כלומר השט"ח²⁶, ולכאורה בעצם ההתחייבות לא שייך ענין המוחזק שכל תוכנו שייך רק בדבר שבעין²⁷.

²³ וע"ש בש"ך סימן קמט ס"ק כב.

²⁴ משא"כ במיגו ד'לקוחה היא בידי' אין לומר שבג' השנים שהחזיק היו עדים שראו ששל אביהם היתה, או שהיו שם בעת שטוען הוא שלקח השדה אז, ולא הי' אז מכר.

²⁵ בכלל דנו האחרונים בגדר 'הפה שאסר' אם הוא מטעם מיגו או לא. עיין מחנה אפרים הל' איסורי ביאה פי"ח הי"ז ד"ה ואני לענ"ד. ועוד.

²⁶ ובדברי הרמב"ם נראה שאין לו שטר, דלא הזכירו כלל. ואפילו את"ל שיש לו, כל שטר מכח עצמו (והעדים) בא, ואין לומר בזה 'הפה שאסר' כזה שכעין מוחזקות הוא.

²⁷ עיין לדוגמא רשב"א ב"ב לג, א במעשה דרב אידי בד"ה ורבינו שמואל, וז"ל "דכין דליתנייהו קמן לא אמרינן בהו שהן בחזקת הירוש כדאמרינן בדקלא דאיתי' קמן".

שחזקת חפצא זו היא כך וכך, וממשיכים להעמידו על חזקתו. ועד"ז י"ל במעותיו (שאינם מיוחדים לחוב זה, שיהי' להם חזקת שייכות להחוב, ובמילא לא הי' להם חזקה מאז ו) אין להחזקה על מה לחול, כי על איזה מעות יחול כשכולן שווין לגבי' (ובמילא א"א לייצר חזקה גם מעכשיו), ואין המוחזקות נאמנות לו שתסייע לטענתו בדבר זולתו (על החוב וע"ד חזקה כנ"ל²⁸), וכדי שיהי' נאמן עדיין צריך מיגו (ד'לקוחה היא בידי'). אבל מוחזקות זו של 'הפה שאסר' פועלת שאינו נחשב כמוציא, ובמילא אי"ז מיגו להוציא, ואינו חייב שבועה.

ועוד, שבטענת 'לקוחה היא בידי' הי' נאמן (ובמילא מיגו טוב הוא). אך מכיון שכל כחה של מוחזקות זו באה רק מזה שאין שום אדם טוען כנגדו (מכח איזה ראי'), שיעשה ספק על בעלותו, מובן בפשטות שכשיצא קול שהי' זה של אביהם תתבטל המוחזקות לגמרי כלא היתה. ולכן בה"ח פסק הרמב"ם שכשיצא עליו קול חייב להחזיר הכל. משא"כ בה"ט, שיש לו חזקה גמורה (ולא רק מטעם שאין שום סיבה להסתפק בבעלותו), ולא "משום קלא מבטלינן חזקה ומיגו"²⁹.

ומעתה כשאומרים ש'הפה שאסר' הוזה הוא כעין מוחזקות, מובן לשון הרמב"ם שכתב "שהחזיק", ולא ידך לא כתב "שני חזקה", מפני שאין זה חזקה גמורה שצריכה ג' שנים. אבל עדיין צ"ב למה כתב "שנים רבות", אדרבה נראה שאפי' בכלשהו סגי, ולא יתוסף בה שום כח ע"י חילוף עוד זמן. וי"ל דצריך להמתין עד לאחר ג' שנים, לפי שלפנ"ז טענינן לי' אחוי שטרך³⁰, אבל שני חזקה לא הי' יכול לכתוב דהי' משמע שזוהי חזקה גמורה, ואינה (כנ"ל), ולכן כתב "שנים רבות", ודוחק קצת³¹.

²⁸ לעיל סעיף ג.

²⁹ ומתורצת עפ"ז קושיית הראב"ד שם.

³⁰ דמודה שהי' לו שטר (או מפני שאין הדרך למשכן בלא שטר, ועצ"ע).

³¹ אבל תירוץ זה לא נתברר אצלי כ"כ, כי לכאורה ממה נפשך, אם עליו ליוהר בשטרו דשמא ימחו היתומים כשיגדלו, מאי שנא לפני ג' שנים ומאי שנא לאחר ג' שנים, אם עדיין קטנים הם (כלשון הרמב"ם "שהחזיק... בנכסי קטן") ולא בני מחאה ניהו. ואת"ל דאדרבה, אינו צריך ליוהר בשטרו, כיון שעכשיו א"א למחות (ואינו חושש עכשיו על מה שיהי' לאחר שנים רבות, או שבטוח שאינם יודעים על החוב ולא על קרקע זו וכו'), ולא ימחו לעולם), א"כ אין לו ליוהר גם לפני ג' שנים.

ועפ"ז יובן בנקל מדוע בה"ח לא הזכיר שבועה כלל, ולא ראה צורך להסביר הפטור כבה"ט, כי כאן אין שום ספק בבעלותו מלבד הודאתו, והוי מוחזק בפשיטות והס"ד דמוציא בהתחדשות הוא. משא"כ בה"ט הכל יודעים דיש לפקפק בבעלותו, אלא שחידשה התורה שאחר עדות העדים על כל ג' השנים, וחקירות ודרישות הדיינים, נמצא דיש לו חזקה, אבל חידוש זה צריך הוא ליכתב³².



ואולי י"ל בדוחק גדול, דלעולם אינו חושש למחאתם, אך עדיין צריך הוא לזוהר בשטרו מפני הרמאים שמא ימחו. ואף דגם לאחר ג' שנים עדיין יכולים רמאים לבוא, ואין לו חזקה, אוי"ל דלגביהם יש לו חזקה (כי הם בני מחאה), או עכ"פ אפשר לו לטעון שיש לו חזקה, ודוחק הוא.

ועוי"ל דאידי דבעי למיתני בסיפא בה"ט, תני נמי ברישא בה"ח (דהא גופא דחוק קצת), והחידוש הוא רק בדיצא עליו קול, שהקול מבטל אפי' חזקה גמורה שלו, כי בעצם אין לו חזקה כיון דאין מחזיקין בנכסי קטן. אבל ברישא, כשלא יצא עליו קול אינו צריך "שנים רבות", אלא בכלשהו סגי ל'.

אבל עצ"ב מהו החידוש בזה, כיון שכבר כתב פס"ד ברור בהלכה שלפנ"ז (ה"ז), "אין מחזיקין בנכסי קטן". ואוי"ל דקס"ד אמינא דהתם איירי במקרה שידוע לכל דשל יתומים היא (דהיינו שהיתה של אביהם) בתוך הג' שנים, ולכן הי' לו לזוהר בשטרו כי כשיגדלו ימחו, משא"כ כאן, כשאין ידוע הדבר כלל, וכבר עברו שנים רבות, ועדיין ולא יצא עליו קול, למה לו לחוש שמא ימחו כשיגדלו, וברי ל' דגם היתומים אינם יודעים ולא ימחו. קמ"ל דכל זמן שלא הי' אפשר להם למחות (דלאו בני מחאה נינהו), א"א לו להיות בטוח שלא ימחו, ועדיין אפשר שאצלם ידוע או שיוודע להם אז.

ועוי"ל דהחידוש בשנים רבות הוא ע"ד דברי התוס' (ב"ב ב, א סוד"ה לפיכך), דאף בדבר שאין בו חזקה אם שהו ברשותו הרבה (ובנדר"ד יתפרש כלומר יותר מג' שנים "שנים רבות"), מוחזק הוא ונאמן במיגו. אך צ"ע אם אפשר לדמות, דשם מיירי במטלטלין ולא בקרקעות כמו הכא (ובד"כ ב' מיני חזקה הן, שונים ונפרדים לגמרי). ועוד, דהתם (כשאין שייך חזקה) היינו טעמא משום דשותפין לא קפדי אהדדי, והסברא דשהו ברשותו הרבה הוא שכבר עבר הזמן שאפי' שותפין קפדי, ואילו כאן עדיין לא בני מחאה נינהו. ומכל האמור לא נהירא ל'.

ועוי"ל דאדרבה, בקרקעות אין מוחזקות פחות מג' שנים, ואף לטעון 'הפה שאסר' צריך ג' שנים. וזהו התירוץ הכי פשוט וכו', אבל ג"ז אינו נראה כי גם הרמב"ם (הל' שכירות פ"ח ה"ד) ס"ל מהמוחזקות ד'כין דקאי בגווה' (אבל ראה לקמן בפנים ח"ב ס"ב). ועצ"ע ככהנ"ל.

³² אך ביאור זה דחוק קצת, כי לכאו' אין החילוק בתוכן, דשניהם ע"פ אותו חידוש הם, דהמיגו מכשיר טענת המוחזקות (אלא שחזקות שונות הן), וכל החילוק הוא רק שזה נראה פשוט יותר בהשקפה ראשונה, אבל לכאו' אחרי עיון אין ה"ח מחודשת יותר מה"ט. משא"כ לפי הביאור דלקמן בח"ב, ע"ש בס"ג.

ע"כ דברי הרב, מכאן ואילך דברי התלמיד (ואע"פ שארו"ל³³ "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", מ"מ, אולי עדיין יש בזה משום להגדיל תורה ולהאדירה³⁴).



דברי התלמיד

א.

ולי נראה, שבה"ח אכן כן הוא הביאור, אך מ"מ, בה"ט אין זה מדוייק כ"כ בדברי הרמב"ם. אלא משמע יותר דמיירי בה בחוב פשוט, שאין עליו משכון (וע"ד פירוש שאר הראשונים הנ"ל³⁵)³⁶. דהרי כאן כתב הרמב"ם רק ד"נאמן לומר חוב יש לי על אביהן" ותו לא, משא"כ בה"ח פירש "טען ואמר משכונה הן בידי ויש לי חוב עליהן³⁷ כך וכך"³⁸. ועוד, דמפשטות הלשון "וגובה אותו מן הפירות" משמע דאין הפירוש שמחזיק בו עדיין

³³ ב"ק נו, א.

³⁴ ע"פ ישע"י מב, כא. ראה חולין טו, ב. וע' של"ה תושבע"פ כלל טו שהאריך בזה.

³⁵ ח"א סעיף א.

³⁶ ונמצא פשט מחודש, דהש"ך פירש ב' ההלכות בחוב פשוט, והאבן האול פירש שניהם במשכון, ובפנים מפורש ה"ח במשכון וה"ט בחוב פשוט.

³⁷ ואולי יש לדייק בלשון "עליהן" דשינה מה"ח (דבה עסקינן) שם כתוב "על אביהן". ודיוק זה יומתק לפי הביאור בפנים, דבה"ט החוב הוא "עליהן", על השדות שניתנו לו כמשכון (או על בעלי השדות היתומים), וכבר אינו "על אביהן", משא"כ בה"ח אין החוב שייך לשדות כ"כ (ולא אל היתומים, שעדיין אין לתבוע מהם בבי"ד), אלא נשאר החוב "על אביהן", והוא רק תופס שדותיו שלא כדין.

³⁸ וכן דייק הש"ך (סימן קנ"ס ק"ג ד"ה ועוד יהי' דעת הר"י קרוב לסופו), כאן על ה"ט, וז"ל "ואין לו' דאינהו מיירי שטוען שאביו צוה לו לאכול עוד הקרקע במשכונא מחמת חוב זה, דפשט דבריהם שכתבו חוב יש לי על אביהן לא משמע כן". אבל הוא עצמו למד כן גם בה"ח (דלא ככפנים), אע"פ ששם אין לדייק דיוק זה.

בתורת משכון, אלא גובה חובו מן הפירות ככל מלוה³⁹. ובפרט לפי הנוסח המדוייק⁴⁰:
 "ואגבה אותו מן הפירות", שלפ"ז זהו עדיין חלק מטענתו, ומשמע מזה שאף הוא עצמו
 לא טען שהפירות הינם שלו בתורת משכון, אלא שרוצה לגבות מהם מ"מ⁴¹.

אבל לפי זה הדרא קושיא לדוכתה – דה"ה מיגו להוציא⁴², ומיגו ליפטר משבועה⁴³,
 וחזקתו אינה מועלת, דשייכא רק לקרקע והוא טוען על מעות החוב⁴⁴.

ובהשקפה ראשונה הי' נראה לפרש, שאדרבה, אם מפרשים דברי הרמב"ם כפשוטם⁴⁵
 (ודלא כמפורש לעיל⁴⁶), שמ"ש "וגובהו שלא בשבועה מתוך שהי' יכול לומר שלי היא",
 היינו מיגו של להד"מ דהיינו 'הפה שאסר' (אך לא כדין בפ"ע, כדלעיל, אלא כסוג מיוחד

³⁹ ומ"ש לשון דומה בה"ח אבאר החילוק לקמן (ריש סעיף ג) ועיי"ש בכ"ז.

⁴⁰ בהוצאות פרנקל וחזק.

⁴¹ ולפי הביאור בה"ח צריכים לפרש בדוחק דהרמב"ם פירש רק בה"ח ללמד על ה"ט, שבאה כהמשך ממנה.

⁴² כדהקשינו לעיל סעיף ה.

⁴³ כדהקשינו לעיל סוף סעיף ב.

⁴⁴ וכנ"ל בסעיף ג צריכים שהטענה והחזקה יהיו מתאימים זל"ז בכדי שלא תהי' חזקה שאין עמה טענה.

⁴⁵ דהרי מיגו אינו אלא תרגום של "מתוך", וכך השתמש הרמב"ם בלשון זה בשביל מיגו באותה הלכה עצמה
 "מתוך שיכול לומר לקוחה היא בידיי", דאין לפרש זה כ'פה שאסר' אלא מוכח שהוא מיגו פשוט.

⁴⁶ סעיף ו. ע"פ האבן האזל.

של מיגו⁴⁷), ובנוגע להפה שאסר' לא אמרו את הכללים של מיגו להוציא⁴⁸ וליפטר משבועה⁴⁹, וע"ד הנ"ל⁵⁰.

ב.

אך קשה מדברי רבינו יונה⁵¹ דבכה"ג לא אמרי' מיגו, כי הוא מיגו ממון לממון.

אמנם הקשה רבינו יונה בעצמו ע"ז, מדברי הגמ' (ב"ב לו, א) "הנהו עיזי דאכלי חושלא בנהרדעא", שהיו עיזים בנהרדעא שרעו בשדה אחר בלי רשות, ובעל השדה תפס את העיזים. הדין הוא דנאמן לטעון עד כדי דמיהן, במיגו דאי בעי אמר לקוחות הן בידי. והרי טענתו היא על החושלא (עשב), והמיגו הוא על העיזים, ומיגו מממון לממון הוא, וחזינן דנאמן. ותיריך, דזהו רק מפני ששם ע"פ דין יכול ה' לתפוס את העיזים בתורת משכון (דהיינו תשלום החוב, לא משכון שצריכים להחזיר), ולכן בעצם טוען הוא חובו כפי שנמצא בגוף העיזים - שעליהם יש לו מיגו, אלא שלפועל גובה אותו החוב בכסף.

⁴⁷ כדעת שו"ת שואל ומשיב (ח"ד סימן ח). וכן משמע ברש"י כתובות טז, א ד"ה הכא (אבל עיי"ש יח, ב ד"ה הרי אלו נאמנים). תוס' שם כב, א ד"ה מג"ל. וכן אפשר לדייק כך גם בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן שנג). אבל צ"ע בזה, כי לפ"ז אין ה"פה שאסר' שבה"ח (שהוא גדר בפ"ע כנ"ל ח"א ס"ו) כגדר ה"פה שאסר שבה"ט, וכאילו יש פלוגתא בין ב' ההלכות ברמב"ם עצמו, ועצ"ע. אך אין זה חלק עיקרי בביאור למסקנא כאן.

⁴⁸ בית הבחירה (להמאירי) כתובות יח, ב בשם גאוני ספרד. אך הביא שם גם דעת החולקים ע"ז.

⁴⁹ מלחמת ה' (להרמב"ן) גיטין נא, א (בדפי הגמ'). וקצת משמע שם שכ"ה דעת רב האי גאון והר"י מיגאש (רבו של הרמב"ם). אך חולק בזה על הבעל המאור שם.

⁵⁰ ועפ"ז לכאן צ"ל דמיירי רק בדלא יצא עליו קול, כי שוב קשה לנו השגת הראב"ד, ובפשטות הוסר התירוץ הנ"ל (סעיף 1), דהרי עכשיו אין החזקה מועלת. וצריך לפרש דאע"פ שהרמב"ם לא הזכיר זה אלא בה"ח, כוונתו הייתה ללמד גם על ה"ט (הבאה כהמשך לה, ובפשטות מקור א' יש להן). ולפ"ז נמצא דלא כהראב"ד.

אבל לכאורה מהוכחת הש"ך (הובא לעיל הערה 13) לק"מ, כי עתה ב' מקרים נפרדים לגמרי הם: א. בתביעת משכון, ויכול לגבות רק מהמשכון; ב. בתביעת חוב ואעפ"כ יכול לגבותו כיון שיש לו חזקה גמורה. ומ"ש הש"ך הוכחה זו - לשיטת' אזיל, דלמד דשניהם מיירי בחוב, וכיון שדומים כ"כ, שפיר שייך לומר "לערבינהו וליתנהו". ואפשר גם הראב"ד כתב דעתו ע"פ הוכחה זו. אבל לאידך יש להעיר דהש"ך (שם ס"ק יח) כתב שאין זה רק מכח הוכחתו, אלא זוהי הבנת "דברי הרמב"ם כפשטן", דמיירי בדיצא עליו קול.

⁵¹ שהובאו לעיל סעיף א.

משא"כ בקרקע לא מהני תפיסה⁵², כי קרקע בחזקת בעלי' עומדת, ובמילא יהי' מיגו מממון לממון. וכבר כתב הש"ך בפירושי⁵³ דזוהי רק שיטת הר"י אבל לפי שאר הפוסקים (וכן עיקר), אין כל חילוק בין קרקעות למטלטלין, ולפי מה דקי"ל דמהני תפיסה במטלטלין ה"ה בקרקעות, דבשניהם מהני תפיסה, ואינו מיגו מממון לממון. ולמד זה מדברי הרמב"ם אלו (ובנדו"ד בה"ט)⁵⁴.

אך לפ"ז צ"ב מדוע צריכים חזקה גמורה בה"ט, אם גם שם ישנו 'הפה שאסר', וע"ז סומכים?⁵⁵

וע"פ הנ"ל (דהביאור כאן הוא תפיסה, ע"ד הנהו עיזי דאכלי חושלא), אויל"ב מדוע צריכים חזקת ג"ש, דכד דייקת שפיר בדברי הש"ך שם, דכ' "וא"כ למאי דקי"ל דיכול לתפוס במטלטלי תחת חוב אחר ה"ה בקרקע כשהחזיק בה ג' שנים", משמע, דבלא החזיק ג"ש, לא מהני תפיסה בקרקעות. ואוי"ל דה"ה אפי' אם יש לו 'הפה שאסר', ולכן צריכים חזקת ג"ש כאן.

ובביאור הדבר י"ל בדא"פ ע"פ דברי ה"ר רבינו יונה, שביאר בטעם שיטתו דאין תפיסה מהני, דהוא מפני שקרקע בחזקת בעלי' עומדת. ואכן מודה לו הרמב"ם בתפיסה גרידא (ע"י פה שאסר ומיגו), דבלא החזיק ג"ש לא מהני. אבל אם תפס בה ג' שנים, מועלת תפיסתו, דהא החזקה ד"קרקע בחזקת בעלי' עומדת" חזקה דמעיקרא היא⁵⁶, ואם

⁵² כלומר בעצמו בלא דין תורה, אבל כיון דנאמן - פשוט שיכול לגבות ע"י מכירת בי"ד את השדות.

⁵³ סימן קנ"ג ס"ק ג סוד"ה אבל אם בא לתובעו.

⁵⁴ ואפשר דע"פ מתורצות עוד יותר הקושיות דלעיל (סו"ס א), דע"פ סברא זו, שבעצם הוא תובע קרקע זו שמוחזק בה, ורק לפועל גובה רק המעות (או הפירות), אינו כמוציא אלא כמחזיק ולא שייך בזה לומר מיגו להוציא ומיגו ליפטר משבועה. וע"ד הביאור בזה בח"א.

⁵⁵ כי בין כך קלא מבטיל ליי' (כנ"ל הערה 50), דהרי החזקה אינה שייכת לחוב, אלא רק עושה המיגו שלו למיגו. ובאמת אף לפי הביאור בח"א ק"ק, אלא דשם אפשר ליישב שצריכים החזקה כשיצא עליו קול. אבל אין זה חלק כ"כ, כי א. לפ"ז מדוע צריכים 'הפה שאסר'? ב. נראה דמיירי גם דבלא יצא עליו קול (ואדרבה הוא המפורש). ולפי הביאור דלקמן בפנים ניחא.

⁵⁶ שו"ת רעק"א מהדו"ק סל"ז, צ"צ סכ"ה ס"ז.

החזיק ג"ש, הפסיק בין מה דהוה מעיקרא לאיך שהוא עכשיו, ולא שייך בזה "בחזקת בעלי' עומדת", ולכן מהני תפיסה, אבל בדלא החזיק ג"ש אינו יכול לתפוס⁵⁷.

ולפ"ז אינה חזקה גמורה כלל⁵⁸, אלא רק תפיסה בעלמא (דאף לדבריו הרי ע"פ דין אינו שלו (בתורת משכון), אלא תופס הוא בו), ולכן פשוט שצריכים גם ל'הפה שאסר'. ואולי יש לדייק כן בלשון הרמב"ם מזדלא כתב "החזיק", אלא רק "אכלה שני חזקה".

ג.

ועפ"ז אפשר לבאר דיוק נוסף בדברי הרמב"ם. שבה"ח כתב "והרי זה גובה משכרה⁵⁹", ואילו בה"ט כתב "ואגבה אותו מן הפירות", ולמה שינה לשונו? אך יש לבאר שכאשר הוא מחזיק השדה עדיין בתורת משכון (כפי שביארנו בהב"ח), נקרא זה גביי' משכרה (ע"ד דקל לפירותיו), ואילו בה"ט גובה רק "מן הפירות" (דעכשיו), ואינו יכול להחזיק בקרקע בתורת משכון, ואם אין בפירות דעכשיו כדי לשלם חובו, אינו גובה אלא חלקו. ועוד, דמשכנתא דסורא הוה⁶⁰, דפירושו הוא⁶¹ שאוכל פירות כל שנה במנה, בין אם שוין מנה, או יתר עליו, או פחות ממנו, וזהו הפירוש במ"ש "משכרה". אבל בה"ט כתב "מן הפירות" דלא משמע הכי, אלא גובה לפי שוויות הפירות בדיוק כרגיל.

ויומתק עפ"ז עוד יותר למה לא הזכיר הרמב"ם שבועה בה"ח כלל, ורק ביאר הפטור בה"ט. דלפי הביאור בח"א אינו מובן כ"כ, דהרי שניהם עוסקים במקרה א' (לפ"ע) של

⁵⁷ וא"ת דלא הפסיק, דזה שאכל (והחזיק) בתורת משכון אינו סתירה לבעלות הראשון. אוי"ל (בדוחק קצת) דממ"נ, אם אכילתו עד כה בתורת משכון אינה סותרת לבעלות הראשון, איך יכול בעלות הא' (דבחזקתו עומדת) לסתור אכילתו (בתורת משכון) מכאן ואילך (כדכתב הר"י)? אלא ע"כ כמ"ש בפנים. אבל ע"ע, ובפרט דלפ"ז קשה שיטת רבינו יונה.

⁵⁸ וא"ת למה צריכים שיהי' בחיי אביהם וכל שאר פרטי החזקה, אינה קושיא, כי צריכים שתהי' חזקה גמורה בשביל לתפוס, אלא שאינה פועלת כחזקה גמורה בפ"ע. ועי' לעיל ח"א ס"ג ובהערה 10.

⁵⁹ או "משבחה" בנוסח הנפוץ, ובהג"מ ועוד הביאו נוסח "בשבועה" (ועיי"ש בלח"מ דבראשונה כתב דט"ם הוא, ושוב ראה ההג"מ והשאר בצ"ע), ואכ"מ.

⁶⁰ כמ"ש הרשב"ם לב, ב ד"ה משכנתא.

⁶¹ כמ"ש הרשב"ם לה, ב ד"ה א"כ האי משכנתא דסורא.

משכון, וביאורם ביאור א' הוא. אבל עתה, ה"ח מיירי במשכון, ופשוט שאינו מוציא אלא מחזיק, ואין הו"א דשבועה שיצטרך הרמב"ם לבאר הפטור. משא"כ כאן, שהוא תובע חוב, ותופס בשאינו שלו כלל, חידוש גדול הוא שנחשב כמחזיק, וצריך הרמב"ם לפרשו.

וכנראה למד הש"ך⁶² כדכתיבנא, דז"ל "ואם יתבעוני הם, ולא ינחוני לאכול להבא, אהי' נאמן לאכול במיגו, כיון שהקרקע תחת ידי, ולא אצטרך ליטבע שבועה הבא ליפרע מיתומים, כיון שאני מחזיק במה שתחת ידי . . . אלמא דאע"ג דקרקע בחזקת בעלי' עומדת הוי שפיר מיגו, ולא כסברת הר"ר יונה שכ' דהוי מיגו ממון לממון". הרי כתב דטעם הפטור משבועה הוא מפני שמחזיק בשדה (ובפירותי' שתובעם), והי' יכול לתפוס אותם (כדפירש בארוכה כנ"ל), וע"כ הפירות עומדים במקום המעות, וכדבר א' הם, ואינו מיגו ממון לממון או מיגו להוציא, ואינו נוטל שצריך לשבועה. ודומה להנהו עיזי דאכלי חולשא שעליהם כתב הר"ר יונה כך.

ד.

ותימה, דהרי כתב הרמב"ם⁶³ דבהנהו עיזי⁶⁴ חייב שבועת הגאונים בנקיטת חפץ, וכן כתבו כו"כ מן הראשונים. ובעצם אינו מובן מדוע חייב שבועה, הרי ממ"נ מפורש בגמ' שם שיש לו מיגו, ומיגו להוציא לא אמרי' (ובפשטות ס"ל להרמב"ם גם שמיגו ממון לממון לא אמרי'), ומוכרחים לומר כסברת הר"ר יונה הנ"ל, שאינו מוציא, אך באם ננקוט כן הרי אינו נוטל ופטור משבועה, אלא ע"כ צ"ל דנוטל הוא, וא"כ אין כאן מיגו.

ונקודת הביאור בזה נמצאת ברמ"א⁶⁵, שכתב על מלוה התופס משכון ונשבע בנקיטת חפץ ונוטל עד כדי דמיו, ד"דוקא שתפס חפץ אבל תפס מעות נשבע היסת ונפטר".

⁶² סימן קנ סק"ג ד"ה ועוד יהי', בדעת הר"י מיגאש כפי שהובאה ברמב"ן, ובדעת הרא"ש. אבל ע"ש בסופו שכתב ביאור אחר בדברי הרמב"ם, ועצ"ע.

⁶³ שם פ"י ה"ג.

⁶⁴ ע"ש בכס"מ דבזה איירי.

⁶⁵ חו"מ סימן עב סי"ז.

וביאר שם הסמ"ע⁶⁶ "דדוקא חפץ שעומד להחזיר בעינו לבעליו מחשב המלוה כאילו בא להוציא מידו דהלוה, מ"ה צריך לישבע שבועה חמורה כדין נשבע ונוטל, משא"כ מעות דלפי דבריו דהמלוה יעמדו המעות בידו בחובו שהלוה וק"ל". דהיינו שאין החפץ כמו מעות החוב ממש, ואינו תחת תפיסתו לגמרי, כי עתיד הוא להחזירם בעין⁶⁷, ובמילא כל תפיסתו היא רק לימים. וכאילו הלוה עדיין מוחזק קצת בחפץ, ובמילא הי' המלוה כנוטל במקצת, וחייב לישבע, ונמצא מובן עכ"פ למה נשבעין ב'הנהו עיזו'.

ובביאור הגר"א⁶⁸ מביא דברי הרמ"א, ומחלק עפ"ז בין משכון חפץ⁶⁹ שחייב שבועה, לבין משכון קרקע⁷⁰ (דהיינו אכילת פירות) שפטור מלישבע (שבועת בנק"ח, אבל חייב שבועת היסת), דהפירות הינם כמו מעות שאין צריך להחזירן בעין, וע"כ ה"ה כמחזיק בממונו ממש ואינו חשיב כנוטל כלל.

ועפ"ז יובן למה כתב הרמב"ם (בה"ט) שגובה רק "מן הפירות", דאע"פ שטוען הוא על החוב, ולא שמשכון הוא בידו, אינו יכול לגבות ממעות או ממטלטלין, או אפילו מפירות אחרים (שהרי כתב "מן הפירות"), כי כל כחו ליטול בלא שבועה⁷¹ אינו אלא בפירות שמחזיק⁷².

ומש"כ הרמב"ם דפטור משבועה מצד מיגו, ולא די לו בזה שתופס הוא בחזקת ג"ש, אוי"ל ע"פ מ"ש הסמ"ע דתפיסה גמורה (הפוטרת משבועה) אינה אלא כאשר "לפי

⁶⁶ ס"ק מט.

⁶⁷ א"כ לא רצה הלוה לפדותם, אבל כ"ז שלא פירש שאינו רוצה ה"ה עומד להחזירם.

⁶⁸ שם ס"ק קעט.

⁶⁹ דלעיל שם סי"ז.

⁷⁰ כבנדון שם בסמ"ב, וכבנדו"ד (שגם מובא שם).

⁷¹ שזוהי כל מטרתו, כנ"ל ח"א ס"א.

⁷² ובפשטות הדין כמו אצל 'הנהו עיזו' ואצל הרמ"א שם דגובה רק עד כדי דמיהן, משא"כ בה"ח שעדיין מחזיק בו כמשכון עד שנגמר החוב.

דבריו דהמלוה" שלו הוא כדין. דצריכים חזקת ג' שנים בשביל התפיסה עצמה (כנ"ל⁷³), וכן צריכים טענה כתנאי בכדי שתהי' תפיסה גמורה. וגם הטענה ("דבריו אלו") צריכה לאיזה נאמנות, כמיגו זה⁷⁴, ובלעדי זה אינם דברים, והי' רק כהנהו עיזי (לכה"פ), שאינה תפיסה גמורה ועדיין חייב שבועה.

ה.

ועדיין צ"ב מה שראינו אצל 'הנהו עיזי', דנחשב כמחזיק לענין מיגו (שיש לו מיגו ומהני), וכנוטל לענין שבועה. ועד"ז ויותר מזה ראינו בנדו"ד, דכתב הרמב"ם דמלבד המיגו הי' חייב שבועה, היינו דנוטל הוא, ולאידך יש לו מיגו, היינו שאינו מוציא (וע"י מיגו זה נוצר מצב שאינו נוטל ג"כ, כנ"ל⁷⁵).

ונראה דלענין שבועה צריכים רק איזה צד נוטל להתחייב, משא"כ לענין מיגו צ"ל מוציא גמור בכדי שלא נאמר מיגו, ובאם יש איזה צד מחזיק - כבר אמרינן מיגו.

ואוי"ל הביאור בזה, בהקדים ביאור בדא"פ מדוע מיגו להוציא לא אמרינן: המוציא מחבירו עליו הראי', כלומר, אם ראובן רוצה להוציא חפץ משמעון ויש לו טענה גרידא בלי שום ראי', אף דטענה חזקה היא, טענת ברי בלי שום פקפוק, והרי כל ישראל בחזקת כשרות, ואין לנו (מצדו) שום סיבה לחשוד אותו כמשקר - אעפ"כ, פשוט לכל שאם המחזיק טוען כנגדו להחזיק בשלו, אין דברי המוציא נשמעין כלל, וכאילו לא נאמרו, כי אינם נוגעים לנו עד שיביא ראי' לדבריו.

דהיינו, אצל המוציא אין כל חשבון של נאמנות עד שיהי' לו איזה צד של נגיעה ומוחזקות, כשטר או עדים או חזקה וכיו"ב, וע"ד הנאמנות של בעל דבר. ולא מקשיבים לדברי כל הבא לב"ד מן השוק עם טענת דברים בעלמא. משא"כ הנתבע, לעולם דבריו

⁷³ סו"ס ב.

⁷⁴ שהוא עצמו צריך לנאמנות ד'הפה שאסר', כי אינו נאמן להגיד 'לקוחה היא ביד' בלי שום ראי' וסמך (כנ"ל ח"א ס"ה, וש"ג), ואין מועלת לזה החזקה (כנ"ל סעיף א-ב). ו'הפה שאסר' לבדו בלא המיגו חלש הוא, כי ירא לומר כך (כנ"ל ח"א ס"ו), אלא צריכים גם המיגו וגם 'הפה שאסר'.

⁷⁵ ח"א סעיף ג.

נשמעין ונוגעים, ואין המיגו אלא נאמנות על טענתו. ולכן אינו שייך במי שאין לו שום אחיזה אחרת, ואינו אלא כמוציא, אך אם יש לו צד מחזיק ואחיזה, אזי שפיר אמרינן בי' מיגו. ויוצא לנו דאין הפסול מצד המוציא מחברו, אלא משום העדר צד המחזיק. משא"כ השבועה היא מצד שבמקרים אלו יש לנו איזה טעם לחשוך את הנוטל, א"כ כל שיש צד נוטל קיים חשד זה, וחייב שבועה.

וילע"ע בכל זה, וישנם כמה נקודות שאף לא נגענו בהם כאן, ועוד חזון למועד.



ביאור בדברי הצ"צ בדין עדים המקיימים חתימותיהם

הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל
תלמיד בישיבה

א.

שנינו במסכת כתובות (כ, ב) גבי שניים שבאו לקיים חתימותיהם: "זה אומר כתב ידי וזה כתב ידו של חבירי, וזה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חבירי - הרי אלו נאמנין. זה אומר זה כתב ידי, וזה אומר זה כתב ידי - צריכין לצרף עמהם אחר, דברי רבי; וחכמים אומרים: אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי". מבארת הגמ' שם (כ, ב - כא, א) את סברת המחלוקת: "לדברי רבי - על כתב ידן הם מעידים [ולכן צריכים שני עדים על כל חתימה] לדברי חכמים - על מנה שבשטר הם מעידים [ולכן מספיק שני עדים על המלוה]".

ומקשה הצ"צ ע"ז (בחידושי על הש"ס על אתר) דלכאורה הרישא של המשנה מיותרת, כי הרי ברור מהסיפא שאפילו רבי מודה שאם יש ב' עדים על כל חתימה נאמנים הם? ומביא תירוצו של השיטה מקובצת ע"פ דברי הירושלמי על אתר, דאיתא התם (פ"ב, ה"ד¹) "תני כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עלי' אפילו לאחר כמה שנים. רב הונא אמר והוא שיהא זוכר עדותו [מעצמו - גירסת הבבלי] רבי יוחנן אמר אע"פ שאינו זוכר עדותו [מעצמו - גירסת הבבלי]. ואתיא רב הונא כרבי יוחנן כרבנן".

התוס' (כ, א. ד"ה רבי יוחנן אומר) אומרים שאפילו לדעת רבי יוחנן ורבנן צריך העד לזכור ע"י השטר (כלומר שלאחרי שכבר ראה את השטר זוכר בעצמו את עדותו), רק שאינו צריך לזכור מעצמו (בלי השטר). ומפרשים שלפי הירושלמי במקרה שזוכרים עדותן מעצמם ממש, אפילו רבי מודה שעל המנה שבשטר הם מעידים, וכאשר אינם זוכרים כלל, אפילו לא ע"י השטר, גם רבנן מודים שא"א להעיד על המנה שבשטר,

¹ הברייתא ושיטות ר"י ור"ה מובאים גם בבבלי כ, א.

ומעידים רק על כתב ידם. וחולקים רק במקרה שזוכרים ע"י השטר, האם נחשב זה זכירה או לא. דרבנן ס"ל (כרבי יוחנן) שנחשב כזכירה, ויכולים להעיד על מנה שבשטר, ורבי ס"ל (כרב הונא) שאינו נחשב כזכירה. עפ"ז מבאר השטמ"ק ש(לפי הבבלי) הרישא באה לאפוקי מהירושלמי, להדגיש שלרבי אין שום מקרה שלא צריכים שני עדים על כל חתימה, ואף אם זוכרים מעצמם ממש, עדיין א"א להם להעיד על מנה שבשטר, ואינו מודה לרבנן.

אח"כ מציע הצ"צ תירוץ אחר מדילי': שבאמת יש הוה אמינא שגם ברישא אינם נאמנים, ומשני טעמים:

א. יש חשש שמא העד אינו מכיר את חתימת חברו באמת, אלא זוכר חתימת השטר וסומך ע"ז להעיד;

ב. לדעת הרשב"א דמונטפלי"ר רבי מודה ששומעים לעדותם (גם) על מנה שבשטר, אלא שזה אינו מועיל לקיים השטר. לכן ברישא יהי' נכי ריבעא, שכל עד יכול להוציא שלשת רבעי הכסף בעצמו, חצי הכסף בעדות בעל פה, ועוד רביע מפני שמקיים חתימת חברו, ואיתא בסוגיין (כא, א) שנכי ריבעא פוסל עדותם. אשר לפ"ז הרישא חידוש גדול הוא, שאעפ"כ נאמנים. ובהסבר מדוע אכן נאמנים מסביר הצ"צ, שלא רק שאינם נאמנים מצד נכי ריבעא, אלא שלא מקבלים שתי עדויותיהם כלל וכאילו אחת מהם אינה, ולכן שוב לא שייך כאן נכי ריבעא כי כאילו אינם מעידים אלא על חציו, או על השטר או על פה, אבל לא על שתיהם יחד. ועוי"ל דפשיטא לי' לרבי שאם כבר מובא השטר לפני ב"ד שוב אין אפשרות להעלים עין ממנו ולהעיד על המנה שבשטר, אלא צריכים להעיד אך ורק על חתימותיהם. עכת"ד.

ולכאורה עדיין צ"ב, דהרי הצ"צ לא הסביר כלל מדוע א"א להעיד על חצי בע"פ ועוד רבע בשטר, שבשאלתו הניח בפשטות שאפשר, ובתירוצו כתב להיפך בלי הסברה, וצ"ב מה נשתנה בין ההו"א למסקנא?

ויובן בהקדים שאלה נוספת, דאיתא בב"ב (קסה, א²) "עד א' בכתב ועד א' בע"פ אין מצטרפין", ולפ"ז לכאורה ביאור הצ"צ בהו"א דמתני' מעיקרא ליתא, ואין חידוש ברישא, כי לא יצטרפו שתי עדויותיו של אותו עד (שא' מהן על השטר והשני' בע"פ), וכאילו לא העיד אלא א' מהן (ואע"פ ששם מדובר בשני עדים המעידים עדויות שונות, וכאן מדובר בצירוף ב' עדויות בעד אחד עצמו, אין סברא לחלק)?

ומצינו מחלוקת בין הבבלי לירושלמי באיזה מקרה נאמר דין זה, שהבבלי מוקים דין זה כפשוטו, בשטר שאין בו אלא חתימה א' והעד מעיד במקום החתימה הב' בע"פ, ואינם מצטרפים. אבל בירושלמי שם³ שונה המקרה, שהשטר נחתם ע"י ב' עדים ככל שטר רגיל, אלא שרק א' מהחתימות מקויימת, ולכן צריכים לעד שיעיד במקום החתימה שאינה מקויימת. וע"פ הידוע שתמיד נוקטים המקרה שבו רואים החידוש היותר גדול, ניתן לדייק מהא דהבבלי לא הביא המקרה של הירושלמי, שבכזה מקרה ס"ל להבבלי שמצטרפים ונאמנים⁴. ונמצא שלפי הירושלמי הבעי' היא עצם הצירוף בין בע"פ לשטר, משא"כ לפי הבבלי הבעי' היא רק שא"א לתקן שטר שחסר חציו ע"י צירוף זה, אך אם השטר בעצמו שלם, שיש לו ב' חתימות כרגיל, ורק צריכים לקיימם (שזה רק מדרבנן), אפשר יהי' לצרף עדות בע"פ ועדות על השטר.

ויש להקדים דיוק נוסף בסדר הענינים בדברי הצ"צ, שמקדים תירוץ השטמ"ק לתירוץ שלו, וצ"ב הקשר בין התירוצים.

וי"ל דכוונת הצ"צ היא להשלים את דברי השטמ"ק, שהשטמ"ק תירץ שהרישא באה לאפוקי מהירושלמי, אשר לפ"ז עדיין צריכים ביאור בחידוש הרישא לפי הירושלמי, והצ"צ בא לתרץ לדעת הירושלמי⁵. ותירוץ הוא שע"פ דעת הבבלי הנ"ל שבעצם אפשר לצרף ע"א בע"פ עם ע"א בכתב (ובלבד שהשטר עצמו כשר עם ב' חתימות), ולכן שייך

² מובא בתוס' כאן כ, א ד"ה ורבי יוחנן.

³ ומבואר בתוס' שם.

⁴ ראה אבן האול הל' עדות ח, ג. מובא ומתבאר לקמן בארוכה.

⁵ ולכאורה זה מתאים למטרות ב' הספרים, שהשטמ"ק הוא פירוש על הגמ' (בבלי), והצ"צ כתב על "שיתא סדרי משנה וכו'" - לשון דף השער (שכולל גם הירושלמי).

במקרה של הרישא חשש נכי ריבעא, שע"א יוציא חצי השטר בע"פ ועוד רבע בקיום א' מהחתימות, ושתי העדויות יצטרפו יחד לקיים השטר, וקס"ד שאינם נאמנים, קמ"ל שאין כאן פסול משום נכי ריבעא, כדעת הירושלמי שאין צירוף בין בע"פ לכתב בשום מקום, וכאילו לא העיד על שניהם אלא או להוציא חלק בע"פ או חלק בכתב ואינו נכי ריבעא. ונמצא שהצ"צ מבאר בדרך דומה לשל השטמ"ק, שהרישא באה לאפוקי מאידך תלמודא (ל"ד השטמ"ק לאפוקי מהירושלמי, ול"ד הצ"צ מהבבלי), אבל יש מעלה לביאור הצ"צ על ביאור השטמ"ק, של"ד אינו רק דיוקא בעלמא, שע"י יתור לשון הדגישה המשנה דלא כדברי הירושלמי (כביאור השטמ"ק), אלא מתוכן דין הרישא עצמו ושללת דעת הבבלי.

אבל לפ"ז שוב קשה על הבבלי, ששייך ברישא פסול נכי ריבעא, ומדוע מאמינים? ע"ז מביא הצ"צ תירוצו הב' שרבי ס"ל שכאשר מובא כבר שטר לב"ד, א"א להעיד בע"פ בפני השטר כלל, ולכן אין שייך כאן צירוף זה שיביא לידי נכי ריבעא, אלא כאילו העיד רק על השטר⁶.

ב.

אולם עדיין קשה, כי לכאור' אם דברי הצ"צ נאמרו בירושלמי, הרי אינם מתאימים עם פירוש התוס' שם. דבירושלמי התם מיירי (וכ"ה גם בנדו"ד ברישא) במקרה שאינם זוכרים עדותם אלא ע"י השטר, ותוס' פי' דסברת המחלוקת היא בגדר זכירה ע"י השטר, אי חשיב זכירה להעיד עליו או לא, ואשר לרבי אינו נחשב. א"כ, בשלמא לפי פשטות הירו' על כתב ידם הוא מעיד, אבל לפי ביאור הצ"צ בהו"א דברישא מעיד (גם) בע"פ, והרי אינו זוכר בשביל להעיד, וע"י השטר אינו חשיב זכירה לדעת רבי, ושוב א"א שיווצר מצב של נכי ריבעא כפי שביאר הצ"צ בהו"א?

⁶ והמקרה שבו כן מצטרפים, י"ל שאפשר להעיד בע"פ והבי"ד יצרפוהו עם השטר, אבל א"א שעד אחד יעיד על שתיים.

ואולי יש לפרש ע"פ סברת האבן האזל (הל' עדות ח, ג)⁷ שבעדות הכתובה בשטר לא בעינן זכירה כלל, ואין זה עד מפי עד או מפי הכתב⁸, כי ברירא לי' שהוא כתב עדותו זו בשטר, וכאילו רואה בעצמו עתה, כי אינם אלא דברי עצמו⁹. עפ"ז א"ש שאף לרבי שייך עדות בע"פ באוקימתא דמתני' שהיא בלא זכרו עדותן (אלא שלפי דעתו אינו מועיל לקיום כנ"ל).

אבל עדיין ק"ק, כי מפשטות לשון רב הונא (בירושלמי שם) משמע שאם זכרו ע"י השטר אינם נאמנים אפי' בע"פ, ולא רק שאין בידם לקיים השטר, ונמצא דלא כמו שפירשנו בדעת רבי הנ"ל דלא בעי' זכירה, והרי הירו' אמר שהם דיעה א'.

ובהשקפה ראשונה הי' אפשר לתרץ ש"רב הונא כרבי" אין הכוונה לומר שדיעה א' הם, אלא שניהם ס"ל שאינו חשיב זכירה, אבל חולקים בצורך הזכירה. אבל דוחק גדול הוא, כי לפ"ז אין נפק"מ לדברי הירושלמי בזה בסוגיין, כי בין במתני' ובין בברייתא (שלכאורה לפי הירושלמי א' הם) מדובר במקרה שיש זכירה בין כן, ולא נוגע אם צריכים אותה או לא.

ויל"פ באו"א ע"פ סברת האבן האזל בקושייתו על התוס', מה ראו להעמיד הירושלמי במקרה של שטר, במקום המקרה הפשוט של רשימות העדים (כפי הבבלי)¹⁰. ויש ליישב שתוס' נדחקו לפרש הכי¹¹, כי המקרה של הבבלי אינו מתרץ קושייתם כאן, אבל שינויא בעלמא הוא ואליבא דאמת אפשר שיפרשו גם בירו' כמו בבבלי, וכפשוטו. שהקשו

⁷ הוא כתב סברא זו בדעת החכמים, אבל ע"פ הרשב"א דמונטפסלי"ר, שרבי מודה בעדות בע"פ שנאמנים להוציא ממון בתורת מלוה ע"פ, ורק שאין לזה תוקף השטר, נראה פשוט דגם רבי ס"ל הכי.

⁸ שאין שייך "מפיהם ולא מפי כתבם" אלא בכתב שרשם לעצמו בעלמא.

⁹ ומביא ראי' לדבריו מהתוס' בדף כא, א. ד"ה על כתב ידן הן מעידין, שמבארים לדעת רבנן, דאפילו אם פירשו שמעידין על כת"י עדיין נחשבת עדות על מנה שבשטר. שלכאו' למה להם להעיד על כת"י אא"כ לא זכרו עדותן, ואעפ"כ נאמנים להעיד על מנה שבשטר, וע"כ שאינו אלא מפני ששטר כשר אינו בעי' זכירה.

¹⁰ וגם שייך כאן הכלל שלאפוי מחלוקת לא מפשינן, בפרט בין ב' התלמודין (יד מלאכי, כללי שני התלמודין, כלל י' בשם הב"י).

¹¹ וכפי שהעירו שהתוס' עצמם כתבו דלשון "כותב אדם" לא משמע הכי.

מהדין "מפיהם ולא מפי כתבם", ותירצו דמיירי במקרה של קיום שטרות ששם אינו נחשב מפי כתבם, וכפי שהסביר האבן האזל, משא"כ במקרה של הבבלי שמעידים ע"פ רשימותיהם, ודאי שייך דין זה, כי הרי אינו שטר וע"ז הוא שנאמר "מפיהם ולא מפי כתבם"¹². ועפ"ז, שתוס' באמת מעמידים הירושלמי ג"כ במקרה של המעיד מרשימותיו, אפשר לחלק בין הרישא לבין הברייתא בירו' שם, שברישא מדובר בשטר, משא"כ בברייתא שזה רק מרשימותיו כנ"ל, ולכן דוקא ברישא ס"ל רבי שאינו צריך לזכור, משא"כ רב הונא בברייתא ס"ל שצריכים זכירה, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

ועוי"ל בדרך אחרת ומחודשת יותר, שעפ"ז יבוארו ב' דיוקים ואי הבנות בצ"צ, שהם: א. למה כתב בחשש הא' "משום דחיישינן דילמא אינו מכיר באמת חתימת יד חברו, רק שמעיד כן מפני שזוכר שחתם עמו", ולא הזכיר הפשוט והעיקר, אם העד זוכר המאורע שעליו מעיד? ב. מדוע באמת אין חוששים לזה, שע"ז שתק הצ"צ?

ואולי אפשר לפרש ע"פ דברי התוס' (כא, א. ד"ה על כתב ידן הן מעידין), דכ' "נראה דלרבי אפילו אומרים בפירוש דמעידין על מנה שבשטר חשיב כאילו מעידין על כתב ידן". ולאור סברת האבן האזל הנ"ל (בדעת חכמים), שזכירה ע"י השטר אינן בה משום "מפיהם ולא מפי כתבם" י"ל עד"ז כאן בדעת רבי שאם מעידים ע"פ השטר אינם צריכים להכיר חתימותיהם בשביל להעיד עליהן¹³.

והביאור בזה, שאע"פ שאינו מכיר החתימות, ברירא לי' שאלו חתימותיהם, ומעין עדות ראי', מפני שזוכר שחתם שטר זה איתו. ולפ"ז יוצא לנו ג' גדרים בזכירת עדות: א. זכירת המאורע (בלי לזכור אפילו שהי' שטר); ב. זכירת השטר (אפילו בלי להכיר החתימות, או לזכור המאורע); ג. הכרת החתימות (אפילו בלי זכירה כלל).

ונראה דניתן ללמוד שתוס' מדברים על גם על מקרה זה הב'. דז"ל התוס' (בתוספת ביאור) "ומתוך הירושלמי נראה לפ' בענין אחר סוגיא זו דקאמר התם רב הונא כרבי ור'

¹² ושם א"א לעשות אוקימתא כזה, וצריכים לסמוך בכל שאר התירוצים שתירצו שם.

¹³ ואף יש בזה מעלה ע"ג סברת האבן האזל עצמו, כי ברבנן תוס' עצמם כותבים טעם אחר למה יעידו דוקא על כת"י, ואינו מוכרח כ"כ שאינם זוכרים על המלוה שם.

יוחנן כרבנן פירוש כשהעדים באים לקיים חתימתן אם זוכרין המלוה בלא שטר¹⁴ [היינו א. אפי' לרבי א"צ לצרף עמהן אחר מן השוק דעל מנה שבשטר הן מעידין [בע"כ, כי א"א להם לקיים השטר] וכשאין זוכרים המלוה אפילו ע"י השטר [היינו ב.]. אפי' רבנן מודו דצריכינן לצרף עמהן דעל כרחין אין מעידין אלא על כתב ידן וכי פליגי היינו כשזוכרין המלוה ע"י השטר [ז. א. שע"י זכירת השטר נעשה כאילו זוכרים המלוה], דלרבנן חשיב זכירה ועל מנה הן מעידין ולרבי לא חשיב זכירה".

ועתה מובן למה דייק הצ"צ לכתוב שיש לחוש דוקא ל"מעיד כן מפני שזוכר שחתם עמו", כי הגיונית כ"כ הסברא למה ירצה העד לעשות כן - וחשש גדול הוא מהשאר - עד שלמסקנא אנו 'מסכימים' לדעתו שאם זוכר שחתם עמו, נאמן הוא להעיד על חתימתו, אע"פ שאינו מכירה. וגם מובן מזה שהחשש נופל למסקנא בדרך ממילא ובפשטות, ולכן אין צריך הצ"צ לבאר מדוע אין חוששין.

ג.

לשלימות הענין ראוי להביא כאן ביאור האבן האזל בדין נכי ריבעא, מה שחקר בגדר נאמנות ב' עדים: האם לכ"א מן העדים יש איזו מציאות, או שאין להם מציאות של עדות כלל. והעלה שב' דינים הם ותלוי במקרה. לדוגמא, בטענת מלוה ע"פ וכיו"ב ראינו שיש כח לע"א לחייב שבועה, ולזה קוראים מציאות של עדות. משא"כ בקיום שטרות, שע"א אינו נאמן כלל, ואין לו מציאות של עדות. ובמקרה שאין לו מציאות של עדות בעצמו, צריך הוא לעד הב' שיתן לו מציאות זו, וכפי שיתבאר.

ולפ"ז אפשר לבאר לשיטתי' בין הבבלי והירושלמי בכמה מקומות, שנקודת מחלוקתם היא דהירושלמי ס"ל ששטר שא' מהחתימות מקויימת, אין לזה שום מציאות של עדות, ואילו לפי הבבלי יש לו. לכן הבבלי ס"ל שאפשר לו להצטרף לע"א בע"פ, משא"כ הירושלמי ס"ל שא"א לו להצטרף איתו כי אין לו שום מציאות בפ"ע.

ועד"ז במקרה של נכי ריבעא, שמת א' מן העדים החתומים בשטר, וע"א מכיר חתימת המת, והוא והעד שעדיין בחיים באים לקיים שתי החתימות ביחד, יש בזה משום נכי

¹⁴ ועפ"ז יומתק דיוק לשון התוס', שכתבו "בלא שטר", ולא "בלא השטר", דמשמע שאין זוכרים שום שטר, ולא שאין צריכים לשטר, שלזה נוגע השטר הזה.

ריבעא, כי החי מקיים חתימתו לבדו, הרי מחצה על ידו, ועוד רבע בחצי קיום חתימת המת. הצעת הבבלי בזה היא שהעד החי חותם בחרס ומשליכו והדיינים נוטלים אותו, וע"פ הכת"י שעל החרס מקיימים חתימתו, והוא מעיד רק על חתימת המת עם השני מהשוק. אבל הירושלמי לא מקבל עצה כזו. גם כאן אפשר לבאר סברת המחלוקת ע"פ הלשיטתי' הנ"ל. כי נקודת התועלת בעצה זו היא שהעד החי נהפך מע"א המקיים לע"א מקויים בשטר. לפי הבבלי לשיטתי', הע"א בשטר יש לו מציאות עדות בפ"ע, ואינו צריך לסיוע מחבירו, לכן יכול הוא להצטרף איתו ואין בזה משום נכי ריבעא. ואילו לפי הירושלמי, הע"א בשטר אין לו מציאות של עדות כלל וצריך לסיוע מחבירו, ובמילא מכיון שכאן גם מציאות העדות של חברו (המת, בחתימתו) תלוי' בו (שהוא מקיים חתימתו), הרי אין ביד חברו מציאות לבדו, ומציאותו זו אינה מספקת לעזור לו לקבל כח העדות של צירוף שניהם.

ד.

אולם, לפי כל הנ"ל עדיין אינו מובן, דלכאורה יש סתירה גמורה לדברי הצ"צ, שהוא פי' ההו"א של הרישא (לפי הבבלי) שבענין כל אחד מהעדים יכול להוציא ג' רבעים, חצי בע"פ בעדותו, ועוד רבע בקיום חתימת חברו, אבל לפועל זהו הדין דנכי ריבעא ואינם נאמנים. והרי ביארנו לעיל (אות א) ע"פ האבן האזל, שבע"א בע"פ וע"א מקויים בשטר מצטרפים ונאמנים¹⁵.

אבל באמת יש לחלק בין שני המקרים, שיש שני אופנים בצירוף ע"א בע"פ וע"א מקויים בשטר: א. שהעדות בע"פ מתקנת ומשלימה חוסר קיום השטר; ב. שהעד המקויים בשטר נחשב לע"א בע"פ עכ"פ להצטרף לב' עדים בע"פ. וי"ל שבמקרה של האבן האזל מדובר באופן הב', והטעם, כי העד בע"פ אין לו שום שייכות אל השטר (מדובר בעד מן השוק), ולכן א"א להעלותו לדרגת עדות בשטר¹⁶, והצ"צ מדבר באופן הא', וכן נראה, כי כל תוכן המשנה הוא קיום שטרות, וכאן יש לו שייכות לשטר, כי ה"ה

¹⁵ ואין לתרץ שהצ"צ דיבר רק בהו"א, כי הרי לא דחה סברא זו, אלא חידש שלפי רבי א"א להעיד על שניהם יחד.

¹⁶ ומסתבר לומר כן, ע"ד הכלל "ניפלוג וניתני בדידה" (מכילתין לא, ב), כי זה קרוב יותר למ"ש בבבלי במקרה של שטר פסול, ששם כמובן אין שייך שיצטרף לעדות בשטר.

א' מעדי השטר¹⁷. ולכן, במקרה של האבן האזל כ"א מן העדים יש לו מציאות של עדות, זה בשטר וזה בע"פ (כי שניהם מעידים ע"ד הרגיל כשלעצמם, והחידוש הוא רק בצירופם בלבד) ובמילא אין נכי ריבעא ומצטרפים, משא"כ במקרה של הצ"צ או"ל שבשביל להעלות ע"א בע"פ להצטרף בשטר ודאי צריך סיוע מחבירו, ואם אין לחבירו מציאות שאינה תלוי' בו, נקרא נכי ריבעא ואינו יכול להצטרף.



¹⁷ ועוד יש לדייק כן בדבריו עצמם, שכתב "ומה שמעיד על חת"י חבירו נפיק עוד אפומי" לענין שטר, מלבד מה שנפיק ע"י חתימתו ועדותו", דאל"כ מה ענין חתימתו לכאן, הרי תפקידו להצטרף כעד בע"פ, אלא ע"כ כאופן הא' שמשלים לשטר שהוא חתום בו.

בענין 'אין מזהירין מן הדין'

הנ"ל

שנינו במס' קידושין (סו, ב): "וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין - הולד ממזר, ואיזה זה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה". ובגמ' שם לומדים¹ שכשם שעל קידושין בחייבי כריתות מלבד העונש שפירטה התורה, הקדימה ג"כ הזהרה ע"כ. כך אף בקידושין עם חייבי מיתות בי"ד שמלבד העונש שפירטה התורה בפירוש, י"ל שגם הזהרה ע"כ - דאל"כ לא יתכן שיתחייב בעונש התורה, דאין עונשין אא"כ מזהירין. ומשו"ה מוכיחים אזהרה לחייבי מיתות בי"ד בלימוד ק"ו מחייבי כריתות (אחות אשתו) שכיון שבהם חזינן לאזהרת התורה במפורש יש ללמוד בק"ו שאף בחייבי מיתות בי"ד הזהירה התורה.

ודברי הסוגיא צ"ב:

א. במס' מכות (ה, ב) מובא כלל ד"אין מזהירין מן הדין" (היינו, שבכ"מ שהזהירה התורה על עבירה מסויימת, לא ניתן ללמוד ממנה בלימוד ק"ו לעבירה אחרת שגם עליה הזהירה התורה).

ב. ברש"י על אתר (ד"ה חייבי מיתות) מפרש וז"ל: "אשת אביו בסקילה". והיינו שלימוד הק"ו מהאזהרה באחות אשתו אינו מלמד על כל חייבי מיתות בי"ד, אלא רק על העבירה המובאת בסוגייתנו - אשת אביו, שהיא בכלל חייבי מיתות בי"ד. וקשה פירוש: דהלא מלשון הגמ' בסוגייתנו "ומה אחות אשה . . חייבי מיתות בית דין לא כל שכן", משמע בפשטות שהלימוד הינו לכל חייבי מיתות בי"ד?

ובגדרי הכלל 'אין מזהירין מן הדין' נחלקו הרמב"ם והרמב"ן:

¹ סו, ב.

הרמב"ם למד², שלא בכ"מ ננקוט בכלל זה, ובכל מקום שפירטה התורה בפירוש את העונש על העבירה, לא ננקוט בכלל, ונלמד אזהרה לעבירות אלו אף בלימוד ק"ו. כך שלשיטתו עולים יפה דברי הגמ' בקידושין, שהלא על איסור הבא על אשת אביו פורט העונש בפירוש³: "ואיש אשר ישכב את אשת אביו . . מות יומתו שניהם דמיהם במ"⁴.

הרמב"ן בהשגותיו משיג על הרמב"ם⁵: דלא סובר חילוק הנ"ל, ולשיטתו אף בעבירה שמפורש העונש לא נלמד אליה אזהרה מעבירות אחרות. ולשיטתו יוקשו דברי הגמ' בקידושין שלומדים אזהרה לאשת אביו מאחות אשתו?

וי"ל הביאור בשיטת הרמב"ן, בהקדים שיטת בעל המקנה:

דמחלק (אף⁶) בין עבירות שעונשם במיתה שניתן ללמוד אליהם אזהרה מעבירות אחרות, משא"כ בשאר עונשין שלא ניתן ללמוד אליהם אזהרה בדרך ק"ו.

ואולי י"ל שחולק הרמב"ן על חילוק הרמב"ם בלבד, אבל סובר את החילוק שנוקט בעל המקנה, וכיון שבסוגיא דקידושין הוא עונש מיתה, משו"ה י"ל שאין זה בסתירה לשיטתו, כיון שאף הוא סובר שהיכא שהעונש במיתה ניתן ללמוד אליו אזהרה מעבירות אחרות.

² ספהמ"צ להרמב"ם שורש יד.

³ קדושים כ, יא.

⁴ ואם נקשה: שהלא סו"ס פורט רק סוג העונש שהוא במיתה, ואופן המיתה שבה ייהרג (סקילה) לא נכתב בפירוש (אלא נלמד בגז"ש מאוב וידעוני - רש"י שם, ט). אולם כתב הרמב"ם (מצוות ל"ח, שיט) שגם כשנתפרש העונש כעין זה בלבד, אעפ"כ חשיב לנתפרש עונשו, וניתן ללמוד לו ממקומות אחרים שנתפרשה בהם האזהרה.

⁵ רמב"ן לסהמ"צ שורש ב.

⁶ משמע מדבריו שסובר את החילוק של הרמב"ם - בין מקום שמפורש העונש למקום שלא מפורש.

כמו"כ יש לבאר דברי רש"י: כיון שלשיטת הרמב"ם א"א ללמוד אזהרה לכל חייבי מיתות בי"ד, י"ל שרש"י נוקט ג"כ בשיטת הרמב"ם, ומשו"ה מחדש שאין כוונת הגמ' ללמוד לכל חייבי מיתות בי"ד, אלא רק לעבירה המובאת בסוגיין (אשת אביו – שמפורש בה העונש).



ביאור תוד"ה 'הבא על הנתינה'

הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל
 הת' מרדכי שיחי' שיף
 תלמידים בישיבה

.א.

הצעת הסוגיא

איתא במס' כתובות, ריש פרק 'אלו נערות' (כט, א): "אלו נערות שיש להן קנס: הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית".

ונחלקו רש"י ותוס' בסוגיא זו בביאור המושג 'נתינה': דרש"י מפרש (ד"ה נתינה): "מן הגבעונים והיא אסורה לקהל דדוד גזר עליהם. . ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים. . קרי להו נתינים". ומשמע מדבריו, דס"ל שמדאורייתא לא חל איסור על הנתינים, וכל איסורם הוא מחמת גזירת יהושע - שעקב התנהגותם עם בני" בערמה גזר עליהם להיות אסורים לבוא בקהל בני".

בתוס' על אתר (ד"ה הבא על הנתינה) דוחים את שיטת רש"י מכמה מקומות בש"ס, שמוכח מהם שהאיסור להתחתן עם הנתינים הוא מדאורייתא. ומשו"ה לומדים שהנתינים הם פסולי חתנות מדאורייתא. ויהושע ודוד רק הוסיפו על האיסור הנ"ל, וגזרו עליהם שיהיו עבדים.

ומקשים התוס' על שיטתם מהמובא בגמ' ביבמות (עט, א) בדין הנתינים: "כל מי שיש בו משלשה סימנים הללו ראוי להידבק בהן". - דמשמע שסיבת פסול החתנות שלהם הוא מחמת שאין בהם ג' סימנים, שמשו"ה "כל מי שיש בו ג' סימנים הללו ראוי להידבק בהן". ולפי שיטתם שאיסור החתנות שלהם הוא מדאורייתא, יוצא שבכ"מ חל איסורם, ואינו תלוי בהתנהגותם. ומבארים, דאיסור חתנות שלהם חל לעולם, וכוונת הגמ' שם, דמי שיש בו ג' סימנים יש לעשותו בן חורין - "ראוי להידבק בהן".

ומקשים עוד התוס' על שיטתם מהא דאיתא בתלמוד ירושלמי¹: "נתינים יהושע ריחקם. כלום ריחקם - אלא משום פסול משפחה, דא"ת משום פסול עבדות, אלא מעתה הבא על הנתינה לא יהיה לה קנס". ומכאן מקשים על שיטתם.

ומתוצים התוס' ב' תירוצים:

א. בגמ' ביבמות (עו, א) סובר רבא בהו"א שהפסוק² "לא תתחתן במ" מדבר על איסור להתחתן עם ז' האומות לפני גירותן, ואילו לאחר גירותן אין איסור מדאורייתא (כפירש"). ונקטו בתלמוד ירושלמי כסברת רבא בהו"א. אך התוס' נקטו כסברת מסקנת רבא שהפסוק מדבר לאחר גירותן, וכיון שאף התלמוד בבלי נוקט בשיטה זו, אין כל סתירה לשיטתם.

ב. פי' הלשון "נתינים יהושע ריחקם..." - שהוסיף על איסורם מדאורייתא אף עבדות, ובכך ריחקם מלהיות בני חורין כשאר בני אדם.

ב.

קושיא על תירוצם הב'

ויש לדייק, שקושיית התוס' מהתלמוד ירושלמי אינה מהלשון 'ריחקם', שהלא כבר הקשו ממ"ש בתלמוד בבלי מסכת יבמות ד"ראוי להידבק בהן". ותירצו, שרק ראוי לעשותו בן חורין, ואיסור חתנות אכתי יחול עליו. לפי"ז אא"ל שכאן מקשים מהלשון 'ריחקם' שהלא אפשר לפרשו ג"כ ע"ד פירוש הנ"ל, שריחקם בכך שגזר עליהם עבדות³.

¹ מס' קידושין, פרק ד הלכה א.

² ואתחנן ז, ג.

³ בפרט שמהלשון 'להידבק' משמע יותר קירבה אליהם מהלשון 'הקריבם' (ההיפך של 'הרחיקם'). ואחר שחידשו בתוס' פי' הלשון 'להידבק' כ"ש שיש להם לפרש עד"ז את הלשון 'הרחיקם'. ומשו"ה צ"ל שאין קושייתם מלשון זו.

וכיון שהוכח שלא הקשו מהלשון, קשה א"כ שהרי בתירוצם הב' מתרצים התוס' דוקא מלשון זו?

ג.

ביאור דברי התלמוד ירושלמי במסכת קידושין - לשיטת רש"י ותוס'

וי"ל הביאור בכ"ז, בהקדים ביאור התלמוד ירושלמי דלהלן לשיטת רש"י ותוס':

בתלמוד ירושלמי מס' קידושין (פ"ד ה"א. דף מב, א) איתא: "תני רבי אימי בשם רבי יהושע בן לוי [למה נקרא שמם 'נתינים'] על שם⁴ ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה". ופריך ע"כ בגמ', דלכאור' בכך שגזר עליהם לעבוד בביהמ"ק לא הענישם, שהלא העבודה בביהמ"ק היא זכות? ומתרצים, שיהושע לא גזר עליהם כלל, וכוונת הפסוק שהשאירם יהושע לימי דוד, שיחליט בעונשם. (סוף הפסוק הנ"ל - "ולמזבח ה' עד היום הזה אל המקום אשר יבחר" - מרמז על ימי דוד שהוא יבחר מקום בית ה' - שיבנה את יסודות ביהמ"ק, ששמואל ודוד היו עסוקים לבדוק איזה מקום ראוי לבנין בית ה' - ע"פ ביאור קרבן העדה).

ובהמשך הסוגיא שם (מג, א) מקשים על המבואר שדוד גזר עליהם: "רב הונא אמר בימי ר' לעזר בן עזריה ביקשו לקרבן . . אמרו מי מטהר חלקו של מזבח הדא אמרה יהושע ריחקן". ודוחים, "אפילו תימא יהושע ריחקן כלום ריחקן אלא פסולי משפחה. אין תימר משום פסולי עבדות. מעתה הבא על הנתינה לא יהא לה קנס והתנינן הבא על הנתינה יש לה קנס".

שיטת רש"י היא, דמשום שבימי ר' אלעזר בן עזרי' נמנעו מלהתירם, ד'מי מטהר חלקו של מזבח', הרי מובן שלא באו להתיר דבר האסור מדאורייתא, אלא רק את שגזרו יהושע או דוד, וכיון שסיבת קיום הגזירה היתה משום שאין ברשותם להפקיר עבודתם

⁴ יהושע ט, כז.

בביהמ"ק, משו"ה נלמד שיהושע גזר עליהם⁵, ולפי"ז מפרש הפסוק כולו חלק מגזירות יהושע על הנתינים: א. חוטבי עצים ושואבי מים לעדה; ב. שיעבדו בביהמ"ק. שלא כמו שפירשה הגמ' לעיל (מב, א). לפי"ז יוצא, שמלבד פסול חתנות שגזר יהושע, גזר עליהם אף עבודה לבנ"י ובביהמ"ק.

אולם לפי"ז קשה ע"כ שבימי ר' לעזר לא התירו את הנתינים, ומטעם ד'מי מטהר חלקו של מזבח, דתינה עבדותם לבנ"י א"א להתירה, כיון שהיא חלק מגזירת עבדותם בביהמ"ק ו'מי מטהר חלקו של מזבח'. אולם אין משום זה שלא להתיר את פסול החתנות שלהם. ואחר שנתבאר שאפילו לאוקימתא שיהושע גזר עליהו, צ"ב בסוגיא, ע"כ אפ"ל שדוד גזר עלייהו, למרות שלפי"ז ישנו דוחק בטענת 'מי מטהר חלקו של מזבח', מ"מ כיון שגם לאוקימתא שהם בגזירת יהושע ישנו דוחק, ע"כ שפיר נוקים בדוד.

שיטת התוס' היא, דמתוך שבימי ר' אלעזר בן עזרי' ביקשו להתיר את העבדות שגזרו עליהם, ונמנעו להתיר ד'מי מטהר חלקו של מזבח, מוכח שיהושע גזר עלייהו, דאם דוד גזר קשה איזה חלק מזבח גזרו על הנתינים. ומשו"ה צ"ל שיהושע גזר עלייהו.

אולם לשיטת התוס' צ"ב בלימוד הגמ' בדוחק האוקימתא שיהושע גזר, דמחמתו לומדים שדוד גזר עלייהו. דהלא לשיטתם פירוש הגמ' שם "אפילו תימא יהושע ריחקן, כלום ריחקן אלא משום פסול משפחה..." – אינו שגזר עלייהו פסול משפחה, דבזה אסורים מדאורייתא, אלא שבזה שהתנהגו שלא כראוי (אכזריים) נקרא 'פסול משפחה', ולכך אין כל קושי בטעמו לגזור עליהם עבדות לבנ"י ובביהמ"ק, כיון ששניהם באים מאותו טעם – היינו שמפני 'פסול משפחה' גזר יהושע גזירות אלו כדי להרחיקם ע"י כך מבנ"י. ובגמ' שם דוחים את האוקימתא שיהושע גזר?

⁵ כי אם נאמר שדוד גזר עליהם, הרי לומדים את הפסוק "ולמזבח ה'" דלא כפשוטו (כפי שמבואר בדף מב, א. כנ"ל בגוף ההערה), ומפנ"ז לא ראינו שתלוין במזבח. אמנם, אם ה' זה יהושע, הרי לומדים את הפסוק כפשוטו – שהם נהיו עבדים למזבח (ע"פ ביאור קרבן העדה).

ד.

ביאור המראה פנים

בספר 'המראה פנים' (לבעל ה'פני משה'), מפרש שכל הדוחק המובא בתלמוד ירושלמי הינו דווקא לשיטתו, דלפי התלמוד בבלי אין כל דוחק באוקימתא. ומבאר לפי"ז שינוי הגירסאות: בתלמוד ירושלמי נוקטים בלשון 'מטהר', דלשון זו מתאימה אם נאמר שביקשו להתירן מגיותן. ובתלמוד בבלי נוקטים בלשון 'יתיר' – דמלשון זו משמע שמעולם לא נחשבו כגויים, ורק ביקשו להתיר את עבודתם.

לפי כ"ז י"ל שהתוס' בתירוצם הראשון סברו כשיטת המראה פנים, שחולקים הבבלי והירושלמי בסיבת פסול החתנות של הנתינים. ומשו"ה תירצו שהגמ' בירושלמי חולקת על המסקנא של רבא, די"ל שהוכחתם מהדוחק שמביא הירושלמי באוקימתא שיהושע גזר, דמפני שאינו לשיטת התלמוד בבלי, ע"כ תירצו באופן זה.

ה.

ביאור הדוחק בתלמוד ירושלמי לשיטת התלמוד בבלי

אולם כד עיין טפי, תמצא שאפ"ל את הדוחק שמביא התלמוד ירושלמי אף לשיטת התלמוד בבלי:

אפ"ל שפסול החתנות הינו מדאורייתא (כמסקנת רבא), אלא שאעפ"כ רואים דוחק באוקימתא שיהושע גזר עליהם, דמשום ולשון התשובה על שביקשו להתירן הוא "מי מטהר חלקו של מזבח", הרי משמע שלא ביקשו סתם להתיר להם חלק העבודה לחוד, דבא"כ הי' צ"ל הלשון 'יתיר', דמהלשון 'מטהר' משמע שיש ענין מהותי יותר בגדרם שביקשו לשנות, וצ"ל שגזר עליהם גדר של עבדים כנענים, ולאידך אין לעבדים קנס, ובמתניתין נכללו עם הנתינים בכלל המקבלות קנס. ומשו"ה דחו שם בגמ' את האוקימתא שיהושע גזר, דאפ"ל שאפילו דוד גזר, שהלא בב' האוקימתות ישנו דוחק.

וי"ל בדא"פ שאחר שראה התלמוד בבלי הקושיא בתלמוד ירושלמי, דלשיטתו הינה מחמת הגי' 'מטהר', ע"כ בתלמודו שנכתב מאוחר יותר, שינה הגי' ל'יתיר', כדי שלא תהי' קושיא הנ"ל.

וי"ל שסברו התוס' בסוגיין בתירוצם הב' כל מהלך הנ"ל, דלפיו אין כל סתירה מהתלמוד ירושלמי. ואין כוונתם לתרץ דיוק הלשון, כ"א לומר שכללות הסוגיא שם מתאימה לשיטת התלמוד בבלי. וכנ"ל.

ו.

ביאור טעם התוס' לתרץ הנ"ל כתירוץ שני

אולם לפי"ז שסברו התאמת דברי התלמוד ירושלמי עם המובא בסוגיין, צ"ב בכך שתירצו באופן זה רק בתירוצם הב'?

וי"ל בכך ב' טעמים:

א. לפירוש הנ"ל שהדוחק הינו מחמת הלשון 'מטהר', הרי שהעיקר חסר מן הספר, מאחר ולפי"ז הי' מתאים יותר שתבאר הגמ' שהדוחק בכך שאינם בגדר עבדים הוא מחמת לשון זו, אולם לא נתפרש בכהוא זה.

משא"כ לשיטת רש"י, דדוחים בגמ' שיהושע גזר, מאחר ואם גזר פסול משפחה (דהיינו פסול חתנות), לא מובן טעמו שגזר אף עבדות. ובאם גזר עליהם גדר של עבדים, וכתוצאה מכך נאסרו בפסול חתנות, הרי תצא סתירה למפורש במשנה דידן שיש להם קנס, בעוד שלעבדים אין קנס.

ב. לשיטת רש"י, מקשה הגמ' ע"כ שגזר עליהם גדר של פסול משפחה, ומביאה אופן נוסף בגדר שגזר עליהם "משום עבדות". משא"כ לשיטת התוס', שמקשה הגמ' על טעם הגזירה - משום התנהגותם הבלתי ראוי, ובסוף מביאה אופן בגדר הגזירה.

ומשום ב' טעמים אלו העדיפו התוס' לפרש את התלמוד ירושלמי לשיטת רש"י.



עשר - מספר השלם

הרב אלישיב שיחי' הכהן קפלון
משפיע בישיבה

א.

בלקו"ש חלק ל' ע' 3 מבואר דמעלת ושלמות מספר עשר הוא מזה שכך הוא בתורה, אבל המאציל אינו מוכרח בזה ח"ו, ורק לאחר שעלה ברצונו להאציל עשר ספירות דוקא, נעשה מספר עשר למספר המבטא שלמות, ועל כן המספר דעשרת הדברות אינו תוצאה של שלמות דמספר זה, אלא הוא סיבת השלמות דמספר זה.

ולכאורה אינו מובן, דאם עשרת הדברות הם סיבת השלמות דמספר עשר, היינו שהם עצמם למעלה ממספר עשר - איך הם במספר עשר? הרי בהם הי' צריך להיות נרגש - זה שאינם מוכרחים במספר זה (ורק משתלשל בדרגה שלמטה מהם כו'), ובדוגמת "חד ולא בחושבן". וגם בעצם הענין אינו מובן - איך שייך מספר עשר בתורה שהיא אוא"ס? ואע"פ שגם למעלה מאצילות ישנו מספר עשר, הרי אי"ז שיש שם עשר אלא הם בגדר מקור לעשר, כי למעלה מאצילות "לאו מכל אינון מידות איהו כלל", וא"כ יש להבין איך התורה שהיא למעלה מע"ס יהיו בה עשר דברות מחולקות, והקושיא היא דוקא על התורה ולא על אצילות כי אצילות הוא נאצל, והתורה היא מאציל, והרי המאציל חד ולא בחושבן, כנ"ל.

[ואם מצד שצריך להיות בדוגמת מספר עשר גם בבורא, כדי שיהי' כמו כן גם בנברא (דאם לא כן לא יהי' כן בנברא), הרי יכול להיות על דרך הספירות שלמעלה מאצילות שאינם בגדר עשר ממש, אלא מקור נעלם לעשר, וכמבואר במצות הלל בדרמ"צ].

והביאור בזה אפ"ל ע"ד המבואר¹ בנוגע לעולם האצי', שאינו גבול כי אם שנרגש בו כח המגביל, דעם היות שהספירות דאצילות הם במספר עשר דוקא, מ"מ נרגש באצילות (דאי"ז מצד ההגבלה של העולם אלא) שזהו מצד הרצון שיהי' עשר, ואי"ז גבול אמיתי

¹ ראה סה"מ תרס"ט ע' לב. ועוד.

אלא גילוי כחו ית' בבחי' גבול. אם כן, רואים שאע"פ שהספירות דאצי' נאצלו במספר עשר [שלכן יכול להיות "נשתלשלו מהן" בבחי' עשר דוקא (ושדוקא זה ייחשב למספר שלם) בכל סהשת"ל], מ"מ אי"ז הגבלה. וכמו"כ יש לומר בתורה, בעשה"ד, דאי"ז הגבלה מה שהם מספר עשר, כי יכול להיות שיהי' עשר (ולא עשר בכח אלא עשר בפועל) ואעפ"כ נרגש בהם שזה רק מצד רצונו ית'.

ולכאורה זה מסביר רק את השאלה הראשונה, איך התורה שאינה מוגבלת בגדר דעשר - תהי' מוגבלת (לכאו') במספר עשר; אך אין זה מסביר את השאלה השניה - איך יתכן בתורה שלמעלה מאצילות - מספר עשר, שהרי מה שכתבנו כאן הוא רק בנוגע למספר עשר בתורה כפי שבאה באצילות (עד שנמשכה בבי"ע ובעשה"ד במ"ת), אבל התורה שרשה למעלה מאצילות, והרי גם בה נמצא מספר עשר דעשה"ד!?

ולכן יש לשים לב שאין הכוונה כאן (בשיחה) לומר שתחלה מספר עשר תלוי במאציל וכך האציל את הע"ס דאצילות, ואח"כ כביכול נמשך עד"ז בתורה. אלא אדרבה - המאציל הוא התורה שהיא למעלה מאצילות ומהתורה נמשך כן באצילות, וכדי שיהי' מספר עשר דאצילות ובאופן שנגרש שזהו כך מצד הכח המגביל כנ"ל, לכן צ"ל תחלה ענין זה בתורה שהיא למעלה גם מההגבלה דאצילות, וכדלקמן.

ויש להקדים דלכאורה אינו מובן, דהנה בד"כ מבואר², שהע"ס נאצלו "לאנהגה בהון עלמין" (בי"ע), דכיון שאוא"ס לאו מכל אינון מידות איהו כלל, לכן נאצל עולם האצילות כדי שיהיה כמו"כ בבי"ע (ובכלל שתהי' הגבלה בבי"ע). ולפי זה, מדוע צריך מספר עשר גם בתורה (כמו שהיא בורא), דלכאו' נעשה זה כבר ע"י עולם האצי' שהוא עצמו ג"כ לכאורה (עפ"י הנ"ל) אינו תוצאה משלימות מספר עשר, אלא בו נרגש גילוי הרצון בבחי' עשר (ע"ד הנ"ל בכח המגביל), והוא הבורא והמקור ביחס לבי"ע.

אלא צריך לומר, שיש חילוק בין עשה"ד לאצילות, דעשה"ד הם המאציל גופא כנ"ל, "אנא נפשית כתבית יהבית", והם גם בוראים את גדר העשר שבעולם האצי', דמאחר והתורה היא כלי אומנותו של הקב"ה לברוא את סהשת"ל, "אסתכל באורייתא וברא עלמא", שהרי התורה היא חד עם קוב"ה, הבורא, לכן האצלת עולם האצי' היא דוקא

² ראה שעהיה"א פ"י. ד"ה פתח אליהו בתורה אור. ובמאמרי רבותינו נשיאינו שלאח"ז.

ע"י התורה. אמנם זה גופא שנאצל עולם האצי' באופן כזה, הוא בכדי שמאצילות יומשך כמו"כ בעולמות בי"ע, ויש להוסיף שענין מספר עשר – הוא ה"צורה" של העולמות, וזה נקבע ב"חומר" העולמות, ו"צורה" זו נתחדשה בהאצלת האצילות ע"י התורה (או"ס) שלמעלה מאצילות.

וע"פ כ"ז מובן ההבדל (המבואר בשיחה) בין עשה"ד לעולם האצילות, שהוא הבדל עיקרי: שהתורה איננה מסובבת משלימות דמספר עשר, דהיינו שבתורה אין מעלה בזה שהיא במספר עשר, אלא היא בוראת את השלימות דמס' עשר (עולם האצילות), משא"כ אצי' הוא הבריאה הראשונה שיש בה השלימות דמספר עשר. דהיינו שיש מעלה ושלימות באצי' בזה שהוא במספר עשר. כלומר, שאע"פ שגם באצי' וגם בעשה"ד נרגש שמספר עשר הוא רק מצד הרצון, מ"מ אי"ו באותו אופן, כנ"ל.

ובבי"ע הוא למטה יותר, וי"ל דהחילוק בין אצי' לבי"ע הוא, דבאצי' נרגש שזהו רק מצד רצונו ית' ולא בהכרח, משא"כ בעולמות בי"ע שבשכל הנבראים מתקבל שהשלימות הנ"ל היא בהכרח (כביכול). וע"ד ההכרח ש $2+2=4$, ועצ"ע.

ב.

בענין זה שהשלימות דעשר בעולם מגיעה מהשלימות דעשר שבתורה, יש להעיר מהמבואר בלקו"ש חל"ג, חה"ש א' (עמ' 22 ואילך), שענין ראית המרכבה במ"ת הי' כדי שיראו בכל עניני העולם את שרשם בתורה. כשם שבראית שור לאחר מ"ת יודעים ששרשו מפני שור שבמרכבה (ועד לדבר הוי' שמח"ה אותו) – כך בכל עניני העולם, שביטול הגזירה בין עליונים לתחתונים כוללת גם את זה שיראו בנבראים התחתונים את שרשם בעליונים (עיי"ש באריכות). וכן י"ל בענינו שבמ"ת נפעל שייראו בכל עשר שבעולם (עשרה מאמרות ועד לעשר בפשטות) את העשר דעשה"ד.

והנה, האמור שהתורה קודמת לאצילות, ה"ז מצד שורש הדברים – שהאפשרות לע"ס דאצילות באה מצד עשה"ד שבתורה, אמנם ע"פ סהשת"ל (ולצורך העולמות) עולם האצילות קודם לתורה (כביכול), ולכן מבואר בשער היחוד והאמונה פרק יו"ד באריכות ענין התלבשות ע"ס דאצילות בעשרה מאמרות שבתורה. ואי"ז סותר למבואר לעיל, כי מדובר כאן בדרגת התורה כפי שנמשכה למטה כו'; כי אף "דאורייתא וקוב"ה כולא חד" (כמו שמובא בשעה"ה"א ספ"א לענין ההתהוות), הרי הכוונה ב"קוב"ה" (כאן) היא

לע"ס דאצילות, וב"אוריייתא" - כפי שנמשכה למטה, שעשרה מאמרות שבתורה מקבלים מע"ס דאצילות.

ג.

ויש להוסיף עוד בכללות הענין ע"פ המבואר בד"ה וילך איש מבית לוי תרס"ו, שענין עיקרי בהתפעלות המלאכים ממקורם האור האלוקי [ועד"ז בהתבוננות שלנו באופן ביטולם], הוא מזה שבמקורם הם נמצאים (ע"ד המבואר בלקו"ש הנ"ל) אבל באופן נעלה ביותר, שכתוצאה מזה נרגש אצלם שאינם מוסיפים שלימות באלקות, וא"כ, לא זו בלבד שכל מציאותם תלויה באלקות - גם ה'יתרון' כביכול שיש בהם לגבי אלקות בזה שהם נבראים, שבזה מתגלה בפועל כוחו של הכח האלקי (ע"ד "לגלות שלימות כוחותיו" המבואר בראשית ה'המשך' שם, וראה ד"ה להבין ענין הנסכים תשמ"ז בסופו) - גם בכך אין כל שלימות, כי יתרון זה גופא נמצא כביכול בכח האלקי מצד זה שכל פרטי ומעלת הנברא נמצאים בו, ומה שמתווסף בהתהוות בפועל - אין בזה מעלה כי "אין כח חסר פועל".

ועד"ז י"ל לעניננו:

זה שאנו אומרים שהשלימות דמספר עשר בנבראים היא רק תוצאה מענין עשר באלקות - בא מצד זה שלא תיתכן שלימות חדשה בנבראים. כי אם אין בזה כל שלימות ומעלה, אז ודאי אין לנו לחפש מה שורש הענין בעליונים כו', אבל כיון שאנו מוצאים שישנו מספר עשר בעשה"ד ובע"ס, הרי ודאי שענין עשר בנבראים אינו 'סתם' אלא בעל משמעות. אך כיון שהנבראים אינם מוסיפים שום שלימות למעלה, מוכרח לומר שזה קורה בדיוק להיפך: שמצד זה שלמעלה יש שלימות דעשר נמשך גם בנבראים ענין עשר.

ד.

והנה בשער היחוד והאמונה הנ"ל מבואר שהמידות שלמטה (ע"ס דאצילות) אינם עולים בשם מידות רק כאשר פועלים בנבראים (עיי"ש), ויתרה מזו (שם פיא"א) - שהעשרה מאמרות (המקבלים מהמידות) אף הם נהיים בבחי' מציאות (מאמרות) רק כאשר הם

משפיעים בנבראים, שאז - ע"פ השגת הנבראים נתפסים המאמרות ככח נבדל שנמשך ממדותיו ית' (ע"ד המבואר בסש"ב פכ"ב).

לפי זה יש להוסיף ביאור בדא"פ בעניננו:

זה שהע"מ מקבלים מהע"ס, ומצד שני - הם ע"מ שבתורה שהיא למעלה מע"ס (כנ"ל שעשה"ד בשרשם הם למעלה מע"ס) - נראה לכאורה כשני ענינים שונים שאינם עולים בקנה אחד. אמנם אפ"ל שהוא בדוגמת המבואר בשהיוה"א הנ"ל: זה שהם מקבלים מע"ס זהו כמו שבאים בשהשת"ל ומצד הסתכלות הנבראים, וגם בעצם היותם גילוי (דיבור) ה"ה למטה משרשם, המידות. אבל מצד אמיתית ענינם - עשרה מאמרות שבתורה, הם למעלה מעלה מהגבול דנבראים עד כדי כך, שענין ה"עשרה" שבהם נמשך מעשרת הדברות תורה שלמעלה מעשר ספירות. ואף שגם ענין ה"עשרה" שבע"ס נמשך מעשה"ד (כנ"ל), מ"מ יש עילוי לעשרה מאמרות על הע"ס (אף שהם נמשכים ומקבלים מהם), כי הע"ס הם נאצלים, הארה מאוא"ס, ואילו העשרה מאמרות הם גילוי התורה, המאציל. וע"ד שמלכות שרשה מכתר למעלה מז"א³.



³ ראה בענין זה ב"שער היחוד והאמונה - "דעם פירוש ועיונים" ע' 94.

תשובת כלב לטענת המרגלים

הת' מרדכי שיחי' שיף
תלמיד בישיבה

א.

דברי כ"ק אדמו"ר

בלקוטי שיחות ח"ד - שיחה לפ' שלח (ע' 1041 ואילך) מקשה כ"ק אדמו"ר על טענת המרגלים, וזלה"ק: "אויך דארף מען פארשטיין, ווי אזוי האבן עס די מרגלים מיט אזוינע טענות געקענט אנשרעקן די אידן און זיי איינריידן אז "לא נוכל לעלות". אידן האבן דאך שוין דאן געזען אז דער אויבערשטער פירט זיי מיט נסים גלויים למעלה מן הטבע. . האבן זיי געזען די איבערנאטירלעכע נצחונות אין דער צייט פון מלחמה מיט אן אנדער פאלק: ווען די מצריים זיינען אנגעפאלן אויף זיי, האט דאן דער אויבערשטער אליין מלחמה געהאלטן פאר זיי. . און ביי אלע זאכן האבן די אידן ניט געדארפט אנקומען צו אמונה נאר זיי האבן דאס אליין געזען מיט זייערע אויגן. האבן זיי דאך געדארפט פארשטיין, אז פונקט ווי דער אויבערשטער האט געטאן מיט זיי נסים ביי דער מלחמה מיט מצרים, וועט ער אזוי אויך מיט זיי טאן נסים ביי דער מלחמה מיט כנען".

וממשיך להקשות: "נאך מער פלא איז, אז אויך ווען כלב האט זיך קעגנגעשטעלט און געענטפערט אויף די טענות פון די מרגלים, האט ער דערביי ניט געבראכט א באווייז פון די נסים ביי יציאת מצרים און אין מדבר, נאר ער האט געזאגט סתם, "עלה נעלה וירשנו אותה". ולכאורה, האט ער דאך צום אלעם ערשטן געדארפט אויפווייזן אז די אידן האבן ניט וואס צו שרעקן זיך פאר דעם עז העם וואס זיצט אין כנען, דורך די נסים פון מצרים און מדבר"¹.

¹ בתרגום חופשי: "גם צריך להבין, איך הצליחו המרגלים להטיל מורא על בני ישראל ע"י טענות כאלו, ולשכנעם ש"לא נוכל לעלות" - והלא בני ישראל כבר ראו אז שהקב"ה מנהיג אותם בנסים גלויים למעלה מן הטבע. . הם ראו גם נצחונות למעלה מהטבע בעת מלחמה באומה אחרת: כאשר המצריים רדפו אחריהם - נלחם עבורם הקב"ה בעצמו. . ובכל עניינים אלו לא נזקקו בני ישראל לאמונה, אלא הם בעצמם ראו זאת

ב.

קושיית המניחים

והנה מצינו שמניחי השיחה הקשו על דברים אלו, כמובא בתורת מנחם (חל"ד ע' 74), וכ"ק אדמו"ר הואיל ליישב קושייתם. וכך נכתב שם: "ומ"ש בפרש"י "והלא קרע לנו את הים, והוריד לנו את המן, והוריד לנו את השליו – הרי אין זה מפורש במקרא, ומזה מוכח שלא זה הוא העיקר".

ביאור הדברים: כ"ק אדמו"ר הקשה מדוע כלב לא השתמש בנסים שארעו, כהוכחה לכך שהקב"ה מסוגל לשדד את הטבע ולנצח את ל"א המלכים, ולכאורה מפורש ברש"י שכלב כן הביא כראיה את הנסים שהיו, דכתב (יג, ל) וז"ל: "אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם. . אמר והלא קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיו לנו את השליו". מפורש איפוא שכלב הזכיר בדבריו את הנסים שארעו לעם ישראל במצרים ובים סוף, כראיה לכך שבכחו של הקב"ה לנצח את יושבי ארץ כנען, וא"כ אין מובנת קושייתו האמורה של כ"ק אדמו"ר?

[ויש להוסיף בזה, דהא בלקוטי שיחות ח"ח - שיחה א' לפ' שלח כותב כ"ק אדמו"ר בהערה 14 (ע' 85), וזלה"ק: "הטעם למ"ש רש"י "והוריד לנו את המן" ומשנה מלשון הגמרא "והאכילנו כו" - י"ל בפשטות: א) כוונת כלב היתה בעיקר [לא למנות הטובות שעשה משה, כ"א] להוכיח את כחו של משה (שיכול לעשות נפלאות כו' ולכן ע"י משה יכול נוכל לה). ולזה ראי' מהורדת המן". עכלה"ק.

בעיניהם. ואם כן היה עליהם להבין, שכשם שהקב"ה עשה עמהם נסים במלחמה במצרים, כן יעשה להם נסים גם במלחמה בכנען.

וביותר יפלא, שכאשר התייצב כלב כנגד המרגלים להשיב על טענותיהם, לא הביא ראיה מהנסים שהיו ביציאת מצרים ובמדבר, אלא אמר סתם "עלה נעלה וירשנו אותה". ולכאורה, לכל לראש היה לו להוכיח – באמצעות הנסים שהיו במצרים ובמדבר – שאין לבני ישראל להתירא מפני "עז העם היושב בארץ כנען".

והיינו, דבגמ' בסוטה איתא (לה, א): "אמר להו: הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים והאכילנו את המן". ובביאור הטעם לכך שרש"י שינה מלשון הגמ', וכתב בפירושו "והוריד לנו את המן", ה"ז משום שלפי רש"י כוונת כלב היתה - לא לתאר את התועלת הגדולה שעשה משה רבינו לבני"י (שבשביל זה צ"ל "והאכילנו את המן"), אלא, כוונת כלב היתה לתאר את כוחו העצום של משה רבינו, שזה בא לידי ביטוי בכך ש"הוריד לנו את המן". וע"י ענין זה הוכיח כלב לבנ"י שיש בכוחו של משה לכבוש את המלכים שנמצאים בארץ ישראל].

וע"כ השיב כ"ק אדמו"ר: שמכך שדברים אלו של כלב לא נאמרו במקרא - אלא רק הובאו ברש"י - ה"ז ראייה שלא זו היתה עיקר תשובתו על טענת המרגלים, ועיקר תשובתו היתה רק "עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה", ללא ההוכחה מהנסיים שאירעו. וא"כ מובנת קושיית כ"ק אדמו"ר, מדוע כלב בתשובתו לא השתמש בנסיים שאירעו לבנ"י, כראייה לכך שבכחו של הקב"ה לשדד את הטבע?!

ג.

ביאור כ"ק אדמו"ר

והנה בשיחה שם מתרץ כ"ק אדמו"ר על הקושיא האמורה מדוע כלב לא הביא את הנסיים שאירעו לבנ"י כהוכחה לכחו של הקב"ה, ובהקדים שטענת המרגלים לא היתה כפשטות הדברים - ש"חזק הוא ממנו", וכדברי חז"ל (סוטה לה, א) ש"כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם". אלא טענת המרגלים היתה, שמכיון שכעת מתחיל סדר עבודה של "ארץ נושבת", וכעת - עם הכניסה לארץ ישראל - הנהגת הקב"ה היא ע"פ דרך הטבע, מובן שבדרך הטבע לא ניתן לנצח את ל"א המלכים.

דהיינו, שהמרגלים אכן האמינו בכחו של הקב"ה לחולל מופתים ולשדד את הטבע, אך הם טענו שהנסיים שהיו במצרים ובמדבר - כאשר הנהגת בני"י ע"י הקב"ה היתה הנהגה ניסית למעלה מדרך הטבע - אינם מהווים ראייה לכניסה לארץ ולנצחון במלחמה עם ל"א המלכים, שהרי אז הנהגה היא בדרך הטבע. וזהו פירוש דבריהם ש"אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם", שהיותו והקב"ה בעצמו (בעה"ב) קבע שכעת הנהגה היא הנהגה טבעית, ממילא מובן ש"חזק הוא ממנו" ולא ניתן לנצח את יושבי ארץ כנען.

ולפ"ז יש להקשות לכאורה, דהרי הבאנו לעיל את דברי רש"י - בתשובת כלב לטענת המרגלים - "והלא קרע לנו את הים, והוריד לנו את המן, והוריד לנו את השליו", היינו שכלב אכן הביא בתור הוכחה את הנסים שהקב"ה עשה לבנ"י. ולפי ביאור כ"ק אדמו"ר אין מקום כלל להביא את הנסים שאירעו בתור הוכחה, כי טענת המרגלים לא היתה שהקב"ה אינו מסוגל לחולל נסים, ורק טענו שבסדר הנהגה שבדרך הטבע אין מקום לנסים, וממילא מובן שמהנסים שאירעו במצרים ובמדבר - בזמן של הנהגה שלמעלה מדרך הטבע - אין כל ראייה למלחמה עם ל"א המלכים.

ונמצא שדברי כ"ק אדמו"ר צריכים עיון, דהלא מובן שאין כל מקום להביא את הנסים שאירעו לבנ"י גם אם "לא זה הוא העיקר".

ויש לומר בפשטות, שדברי כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש כאן) אינם צריכים להיות בהכרח תואמים עם דברי רש"י, דרש"י למד ע"פ "פשוטו של מקרא" - שטענת המרגלים היא שאין ביכולת הקב"ה לחולל נסים, ולפי זה באמת יש מקום להביא בתור הוכחה את הנסים שאירעו [רק שעל כך קשה (כדברי כ"ק אדמו"ר) מדוע הוכחה זו אינה מובאת כדבר עיקרי בתשובת כלב], אך לביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה, טענתם באמת היתה אחרת (כמובא לעיל, ודלא כפשוטו של מקרא), ולפי זה יש לומר דכלב אכן לא הביא - אפילו לא כפרט שאינו עיקרי - את הנסים שהיו במדבר (ומה שרש"י כן מביא את הנסים, הרי זה לפי דרכו ב"פשוטו של מקרא").

ולפי זה יצא שבשאלתו למד כ"ק אדמו"ר כהבנת רש"י ע"פ פשוטו של מקרא - שטענת המרגלים היתה שאין בכחו של הקב"ה לנצח את יושבי כנען, וע"ז הרבי הקשה דלפ"ז אין מובן מדוע כלב לא הביא כדבר עיקרי את הנסים שאירעו לבנ"י. אך לביאור כ"ק אדמו"ר דטענת המרגלים היא דבהנהגה שע"פ טבע אין מקום לנסים למעלה מהטבע, מובן שאין מקום כלל להביא את הנסים בתור הוכחה גם אפילו בפרט לא עיקרי.

ד.

שיטת רש"י

אלא שעדיין שיטת רש"י אינה נהירה, דהרי כ"ק אדמו"ר הקשה - לפי הבנה זו בטענת המרגלים - מדוע הוכחות אלו מהנסים שהיו לבנ"י אינם מופיעים בפסוק עצמו, וכאמור שמכך שאינם מופיעים בפסוק מוכח ש"לא זה הוא העיקר", ומה שכ"ק אדמו"ר ביאר זוהי הבנה חדשה בטענת המרגלים (שלפיה אכן אין מקום כלל להביא ראיה מהנסים שאירעו), ואין זה מבאר את שיטת רש"י שהמרגלים לא האמינו ביכולתו של הקב"ה, ולכאורה צריך ליישב את שיטת רש"י מדוע ניסים אלו אינם מובאים בפסוק עצמו.

ואולי י"ל הביאור בזה: ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח - שיחה א' לפ' שלח (ע' 82 ואילך) שמבאר שם כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י הנ"ל ע"פ פשוטו של מקרא. ומבואר שם הטעם לכך שכלב הוכיח לבנ"י את כוחו של משה מניסים אלו בדוקא ["קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השליו"], דלכאורה, הלא משה רבינו עשה לפנ"כ עוד נסים רבים וגדולים (עוד מזמן יציאת עם ישראל ממצרים), ומדוע כלב לא הוכיח לבנ"י מהנסים שנעשו קודם לכן ע"י משה? ומבאר שם כ"ק אדמו"ר, שתשובה זאת של כלב היתה כנגד שלוש טענות שכליות שטענו המרגלים בטעם אי יכולתם של בנ"י לעלות לא"י, עיי"ש באריכות.

ואחר דברים אלו הוסיף כלב ואמר לבנ"י "עלה נעלה", שבדברים אלו רצה כלב להוסיף בתשובתו: שאפילו אם יאמר לנו משה "עשו סולמות ונעלה לשם נצליח בכל דבריו" (פרש"י שם).

ובהערה 30 מסביר כ"ק אדמו"ר מדוע כלב היה צריך להוסיף ענין זה, וזלה"ק: "וי"ל, שמה שהוזקק כלב לזה הוא - כי מכיון שראה שטענת המרגלים היא (לא רק מצד שטויעים הם ודעתם שא"א להכנס לא"י, כ"א גם) לפי שרוצים כן (וכדמוכח ממה שהשתמשו בדבר שקר בטענתם - ראה רש"י לעיל פסוק כז), הרי אפשר שימצאו עוד טענות כאלו שלא יהי' לו מה להשיב עליהם מראיות ע"פ שכל. ולכן אמר "עלה נעלה אפילו בשמים" - אף שאין לזה שום מקום בשכל". עכלה"ק.

ומדברים אלו משמע, שאמנם א"א לומר שהסיבה לטענותיהם השכליות של המרגלים היא רצונם שלא להיכנס לארץ ישראל, אך מ"מ אם רצונם כן היה להכנס לארץ ישראל, או לחילופין פעולת דחיית רצון זה של המרגלים (שלא להכנס לארץ) ע"י כלב - מהווה פיתרון גם לטענות שע"פ שכל, לכן ענין זה כתוב בקרא עצמו, משא"כ התשובות של כלב שהיא ע"פ שכל היא לא תפטור את הבעיה ברצון המרגלים ולכן התשובות שע"פ אדמו"ר (שיחה) מוכרחות הן לכן כתובות בפרש"י - פשוטו של מקרא².



² ויש להמתיק ענין זה ע"פ המבואר בסוף השיחה בנוגע ל'הוראה בעבודת ה'". דלאחרי שמבאר כ"ק אדמו"ר את טענות המרגלים בעבודה בחיי היום יום, ואיך העבודה מפורטת כדוגמת שלושת הטענות השכליות של המרגלים, אח"כ מביא (בהערה 49) שגם אם השליחות היא באופן שקשה לעשותו ('נמנעות') שהוא בדוגמת עליה לשמים, הרי יש פיתרון לכך. וז"ל "וע"פ דרך העבודה י"ל, שמה שהזקק כלב להוסיף "עלה נעלה אפילו בשמים כו" . . . בכדי לנצח את המלחמה כו' צריך להניח את כל החשבונות ולהיות מסור ונתון למשה רבינו ואתפשוטו' שבכל דרא, שבאם יצוה לעשות סולמות לעלות לשמים יעשה גם זה, ודוקא אז יכול להצליח".

ולפי הערה זו נמצא, שכל העבודות בחיי היום יום שהם כדוגמת טענות שכליות, הרי הם נכללות ונובעות מעבודה זו (דעליה לשמים), שהתנאי ע"מ להצליח (בעבודת ה') כנגד הטענות השכליות מחייב את העבודה הנ"ל - "מסור ונתון למשה רבינו". ולכן, באם יתנהג יהודי בעבודה זו, ירדו כל המניעות האחרות. ולפ"ז יומתק יותר (בדרך 'העבודה') מדוע תשובה זו של כלב היא העיקרית וכתובה בפסוק. וק"ל.

שיטת אדה"ז בשיעור נטילת ידיים¹

הת' ישי יוסף שיחי' שרגא
תלמיד בישיבה

א.

פסק אדה"ז בשו"ע ובסידורו

כתב אדה"ז בשולחנו (אורח חיים סימן קסא ס"ח): "שיעור נטילת ידיים [לסעודה] כל היד עד הקנה של זרוע כשיעור קידוש ידיים שבמקדש ויש אומרים שהקילו בנטילת ידיים ולא הצריכו אלא עד מקום חיבור האצבעות לכף היד. וראוי לנהוג כסברא הראשונה שכיון שהוא דבר שאין בו טורח למה לא נוציא נפשינו מהמחלוקת".

והיינו, דמעיקר הדין ניתן לצאת י"ח נטילת ידיים רק עד 'מקום חיבור האצבעות לכף היד' [משום דקיי"ל ד'ספק דרבנן להקל'²], אך 'ראוי' להחמיר ו'לנהוג כסברא הראשונה' - ליטול 'עד הקנה של זרוע'.

והנה בסידור [ב'סדר נטילת ידיים לסעודה וקצת הלכותיה בקצרה' - ה"א] הביא אדה"ז רק את הסברא הראשונה שבשו"ע, וז"ל התם: "ועל כן אין ליטול ברביעיית מים בצמצום, אלא יטול בשפע. . דהיינו עד מקום חבור כף היד לקנה הזרוע". ומכך שנקט אדה"ז כדיעה זו בפשטות, משמע שחזר בו ממה שכתב בשולחנו, וא"כ מעיקר הדין צריך לנהוג כסברא הראשונה³.

¹ בהבא לקמן נדון לגבי נטילת ידיים שלפני הסעודה, ובאותו נדון לגבי נטילת ידיים של שחרית.

² עיין בסימן קס ס"ג, דפסק שם אדה"ז גבי ספק בטהרת ידיים דהוי טהור, משום דהוא ספק מדרבנן, "וספק דברי סופרים - להקל", עיי"ש בארוכה.

³ ועיין בסדר נטילת ידיים לסעודה (בהוצאת קה"ת) [בעריכת הגה"ח הרב אברהם שיחי' אלאשוילי], מה שמקשים בהערות שם על דברי הקצות השלחן, ואכ"מ ועיי"ש.

ב.

ביאור הקצות השלחן והדברי יציב בשיטת אדה"ז

והנה מצינו דכתב הקצות השלחן (אורח חיים סימן לב ס"ק ג) שגם לפי פסק רבינו בסידורו העיקר הוא כסברא האחרונה, והא דנקט בסידור כפי הסברא הראשונה, הוא רק משום הידור מצוה, אך אין כוונתו לפסוק הלכה מעיקר הדין.

ויש להעיר, דגם בשו"ת דברי יציב [לבעל ה'שפע חיים' מצאנז] (אורח חיים, ח"א סימן עט) מבאר את דברי אדה"ז שנכתבו בסידורו כמ"ש הקצות השלחן - שאדה"ז לא חזר בו ממה שכתב בשו"ע, וס"ל לאדה"ז שמעיקר הדין מספיק ליטול ידיו עד קשרי אצבעותיו, אך רק ע"מ להחמיר ראוי ליטול את כל ידיו.

וז"ל הדברי יציב התם: "ובסידור בהלכות נט"י לסעודה כתב רק מכח הך דר"ח בשבת ס"ב ע"ב אנא משאי מלא חפני מיא וכו', וע"כ אין ליטול ברביעית מים בצמצום אלא יטול בשפע גם על חפניו עד הפרק דהיינו עד מקום חיבור כף היד לקנה הזרוע".

ביאור דבריו: דהנה כתב אדה"ז בסידורו [סדר נטילת ידיים לסעודה הנ"ל] וז"ל: "אמר רב חסדא אנא משאי מלא חפנאי מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא. ועל כן אין ליטול ברביעית מים בצמצום אלא יטול בשפע גם על חפניו דהיינו עד מקום חיבור כף היד לקנה הזרוע". ועל דברים אלו כתב הדברי יציב שמשמע מדברי אדה"ז אלו דמה שצריך ליטול ידיו עד מקום חיבור כף היד לקנה הזרוע, זהו "רק מכח הך דר"ח", ודברי רב חסדא הם רק לחומרא אך לא מעיקר הדין (ועיי"ש בארוכה מה שפלפל וחיידש בדבריו).

וא"כ מוכח לנו מפורשות, שאף הדברי יציב סבר בדעת אדה"ז כביאור הקצות השלחן - שמעיקר הדין מספיק ליטול ידיו עד קשרי האצבעות, אך לחומרא ראוי ליטול את כל ידיו.

ג.

עיון בדברי הקצות השלחן

ומביא הקצות השלחן (הנ"ל) בהמשך דבריו מ"ש ב'סידור עם דא"ח' גבי נטילת ידיים לסעודה, דכתב שם בשער נטילת ידיים לסעודה (ע' קא): "ע"כ המצוה העיקר על האצבעות דווקא לג' פרקין שבהם, להיותם יותר קרובים אצל הצפרנים. ועל צד היותר טוב שיושפך על כל היד והיינו בג' פרקים הגדולים שבכללות היד, וד"ל". היינו, שמעיקר הדין מספיק ליטול ידיים 'עד מקום חיבור האצבעות לכף היד' – אמנם "על הצד היותר טוב" ליטול את כל היד. ומפנ"ז פסק הקצות השלחן ש"לפי"ז ודאי רשאי לברך בשעת הדחק על נטילת האצבעות לבד, שהוא עיקר המצוה".

אמנם, לאחרי עיון בדברי הקצות השלחן ראה ראיתי להקשות על דבריו, דהרי לא ניתן לפסוק הלכה ממה שכתוב בדא"ח, וכפי שמצינו שכותב כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות ח"ג – שיחה לפ' וישלח, דאיתא שם בהערה 25 (ע' 799): "בתורת החסידות מבוארים כמה מנהגים ונוסחאות גם מאלה שאינם בנוסח ונוהג חב"ד". וביותר יוקשה, דהא הסידור הוי "משנה אחרונה" לגבי הנכתב בסידור עם דא"ח [שהרי המאמר שמובא בסידור עם דא"ח נאמר בשנת תקס"ב⁴, ואילו הסידור נדפס בשנת תקס"ג].

ד.

מחלוקת המקובלים בפירוש דברי הזוהר

אך יש לומר בזה, דעל אף האמור לעיל שאין להוכיח ממה שנכתב בסידור עם דא"ח, אמנם בנידון דידן יש לחלק – שהרי כידוע⁵ פסקי השו"ע נכתבו לפי שיטת הפוסקים, ופסקי הסידור נכתבו לפי שיטת המקובלים, וא"כ מכך שאדה"ז מבאר בסידור עם דא"ח ע"פ קבלה מדוע ליטול את כל היד זהו רק "על הצד היותר טוב", לכן ניתן להוכיח דמה

⁴ ראה ספר המאמרים תקס"ב ע' קד, מאמר ד"ה להבין ענין נטילת ידיים.

⁵ ראה שער הכולל פ"א סק"א.

שנכתב בסידורו [שהוא ע"פ שיטת המקובלים] "עד מקום חיבור כף היד לקנה הזרוע" - אין כוונתו דהוי לעיכובא, אלא הוא רק משום הידור מצוה.

ויש להעיר, דהנה מצינו מחלוקת בביאור שיטת הזוהר: דאיתא בזוהר (רעיא מהימנא פ' עקב, ע' תקא) "נטילת ידים צריך ליטול לון עד פרקא, דגזרו עליה י"ד פרקין", וברקאנטי פירש (שם, דף קצט ע"א) "וצריך ליטול ידיו עד הפרק שאמרו חז"ל עד הפרק במקום חבור אצבעות עם הכף". וא"כ מצינו מפורשות, שהרקאנטי למד ששיטת הזוהר היא - שמצות נטילת ידיים היא רק "עד מקום חיבור האצבעות לכף היד", אך לא על כל היד [וכן כתב המגן אברהם באו"ח סימן קסא סקי"ב (על הדיעה בשו"ע שצריך ליטול רק "עד מקום חיבור האצבעות לכף היד")]: "וכ"כ הזוהר פ' עקב ע' תקכ"א וברקנ"ט שם", וכפי שהבאנו לעיל].

אמנם לאידך גיסא, הר' חיים ויטאל (בשער המצות פ' עקב) כתב במפורש: "נטילת ידים [לסעודה, ע"ש] שיעורה כל היד - שהוא ה' אצבעות והכף עצמה עד פרק הזרוע", הרי לנו, שלמד בשיטת הזוהר שנטילת ידים היא עד פרק הזרוע [ועיי"ש באריכות דבריו בזה].

והנה בספר 'כף החיים' כתב (בסימן קסא) גבי הדיעה הראשונה בשו"ע [שצריך ליטול כל היד], וז"ל: "וכ"כ הרב ז"ל [ר' חיים ויטאל] בשער המצות פ' עקב דשיעור נט"י כל היד, שהוא ה' אצבעות והיד עצמה עד פרק הזרוע, יעו"ש. וכ"כ בשער הכוונות [ענין ברכת השחר] ובספר פרי עץ חיים שער הברכות פ"ג, ויעו"ש טעם הסוד", וכפי שהבאנו לעיל את דברי הר' חיים ויטאל דמפורש בהם שצריך ליטול את כל היד, ועיי"ש בדברי ה'כף החיים' באריכות.

וע"פ דברי הר' חיים ויטאל הנ"ל, פסק ה'כף החיים' (שם): "דאם אין לו מים רק . . עד חיבור הכף . . לא יברך על נטילת ידים".

ולאחמ"כ ממשיך ה'כף החיים' וכותב: "ומ"ש המ"א [שהבאנו לעיל, וכן מהרקאנטי] בשם הזוהר, אינו מוכרח כאשר יראה הרואה, ובודאי האר"י ומהרח"ו ראו דברי הזוהר הנזכר, ואפילו הכי כתבו דצריך ליטול כל היד".

ולסיכום הענין יוצא שישנם ב' דיעות בהבנת דברי הזוהר בפרשת עקב: א. דעת הרקאנטי וה'מגן אברהם' – שמעיקר הדין צריך ליטול ידיו רק עד מקום חיבור האצבעות [וכן איתא בשו"ת דברי יציב (המובא לעיל [אות ב]) שכתב בהבנת דברי הזוהר. ופסק שם להלכה למעשה שב"אם הוה אונס גמור שא"א לו ליטול ידיו עד הקנה . . יש להקל ליטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו". וכן מצינו שכתב הגה"ק הר' חיים אלעזר שפירא [אב"ד מונקאטש] בספרו 'נימוקי אורח חיים' [חידושי הלכות והגהות על או"ח] (סימן קסא ס"ד) בהבנת דברי הזוהר, וכן פסק שם במפורש הלכה למעשה. ועיין עוד בשו"ת באר משה אורח חיים חלק ג, סימן לו]; ב. דעת האריז"ל והר' חיים ויטאל - שצריך ליטול את כל ידיו [ועיין בדברי הכ"פ החיים' שהובא לעיל, דכן פסק למעשה ע"פ הבנתו בדברי הזוהר].

ואנן נמי נענה אבתרי' שאדה"ז "ראה דברי הזוהר הנזכר", וראה את הנכתב בכתבי האריז"ל, ואעפ"כ כתב (בסידור עם דא"ח) ש"המצוה העיקר" בנטילת ידיים הוא עד מקום חיבור האצבעות בלבד, ורק "על הצד היותר טוב" - יש ליטול את כל היד.

ויש להוסיף עוד בענין זה, דהנה כתב הצמח צדק בדרך מצותיך - מצות נט"י לסעודה (סד, א) וזלה"ק: "ע"כ עיקר נט"י הוא עד קשרי האצבעות, לשיטת הרא"ש ורוב הפוסקים, וכן הוא בר"מ פ' עקב . . ולהרי"ף ור"ח ורשב"א צריך לטהר גם פיסת היד". וא"כ מפורש לנו, שהצמח צדק למד בדברי הזוהר הנ"ל (פ' עקב) שצריך ליטול ידיים רק עד קשרי האצבעות, ודלא כפי שביאר הר' חיים ויטאל.

[ויש להעיר, דבשו"ת דברי יציב (שהובא לעיל) כתב ליישב את הסתירה בין דברי הזוהר לבין מ"ש הר' חיים ויטאל, ועיי"ש בדבריו בארוכה].

ה.

שיטת שער הכולל בביאור שיטת אדה"ז

ועוד יש להעיר, דמצינו גם לפי דעת בעמח"ס 'שער הכולל' [הגה"ח הרב אברהם דוד לאוואוט] שסובר כשיטת הגרא"ח נאה הנ"ל, שאדה"ז בסידורו לא חזר בו ממה שכתב בשו"ע. דהנה בספר 'דרך החיים' [לגאון ר' יעקב מליסא] נכתב (סימן רא ס"ד): "ולכתחילה צריך לזוהר ליטול כל היד עד הקנה של זרוע", ובספר 'נתיב החיים' [לבעל

'שער הכולל'] - שכל ענין ספר זה הוא: "לכתוב . . את המקומות שנמצא בהם שנויים בין ההכרעות הללו", ולציין את המקומות שבהם אדה"ז חולק על 'דרך החיים' - לא ציין לאדה"ז בסידורו, ומכך יש להוכיח דנקט כשיטת הגרא"ח נאה, וסבר שאדה"ז בסידורו לא חזר בו ממ"ש בשו"ע.

ויש לציין, דגם בספר 'שביל החיים' [לגאון ר' אברהם חיים נאה] - שמצויינים בו החילוקים בין 'דרך החיים' לפסקי אדה"ז שנשמטו ממחבר הספר 'נתיב החיים', ובנידון דידן - אינו מציין לפסק אדה"ז הנ"ל בסידורו [שבפשוט נראה שחזר בו], ואזיל לשיטתו המפורשת לעיל כפי שנכתב בקצות השלחן.

•

ו.

נטילת ידיים של שחרית

כתב אדה"ז בשולחנו בהל' נטילת ידיים (מהדורא קמא - סימן ד ה"ז) וז"ל: "וא"צ ליטול אלא האצבעות, ומיהו טוב שיטלם עד פרק הזרוע". ובפשוט משמע מדברי אדה"ז, שכתב כפי שפסק בשו"ע לגבי נטילת ידיים לסעודה [כמובא לעיל - אות א] - שמעיקר הדין מספיק ליטול ידיו עד מקום חיבור האצבעות, אמנם "טוב" להחמיר "שיטלם עד פרק הזרוע".

אמנם, בסידורו [סדר הנטילה] כתב אדה"ז, וז"ל: "ויזהר מאד אפילו לעכב ליטול בסירוגין כי כן קבלו חכמי הקבלה שאין רוח הטומאה עוברת לגמרי מכל וכל עד שיטול ג' פעמים בסירוגין וגם ליטול כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים", ובפשוט משמע שחזר בו אדה"ז ממה שפסק בשו"ע, וכתב הכא שצריך ליטול את כל ידיו, וזה הו' דין לעיכובא.

ובהקדים, דהנה מצינו בדעת הר' חיים נאה שכתב גבי נידון זה בספרו הקצות השלחן (סימן ב ס"ק י) שצריך ליטול ידיים עד פרק הזרוע, וזהו לעיכובא. וז"ל התם: "וחולק עמ"ש בשו"ע סי' ד' ס"ז דאין צריך ליטול אלא האצבעות. ומשמע מכאן דאפילו דיעבד לא מהני נטילת האצבעות, מדלא אמר שאם אין לו מים רבים יטול ג"פ האצבעות אלא

יטול פעם אחת (כל היד). היינו, מדברי אדה"ז בסידורו: "ואם אין לו מים רבים כל כך ליטול ידיו ג' פעמים כראוי נוטל פעם אחת ויברך על נטילת ידים", מוכיח הקצות השלחן "דאפילו דיעבד לא מהני" - מהא דלא כתב אדה"ז בסידורו שיטול ג"פ רק את אצבעותיו, והרי לנו הוכחה מפורשת מדברי אדה"ז.

וכן יש להוכיח בדעת ה'שער הכולל' [הגה"ח הרב אברהם דוד לאוואוט] דס"ל שאדה"ז חזר בו בסידורו ממה שפסק בשולחנו. ובהקדים, דהנה בספר 'דרך החיים' נכתב גבי נטילת ידיים של שחרית (סימן א סעיף ו): "ויטלם עד פרק הזרוע" [דמשמע שדין זה הוא לעיכובא], ובספר נתיב החיים - לבעהמח"ב ספר 'שער הכולל' - לא נכתב שאדה"ז פליג על דין זה, וא"כ משמע מפורשות שה'שער הכולל' נקט כדעת הקצות השלחן הנ"ל - שאדה"ז נחלק על מה שפסק בשולחנו.

ויש להעיר, דיחנו מכתב מכ"ק אדמו"ר שמובא באגרות קודש ח"ג (ע' קמז), דמתייחס שם הרבי לענין זה, וזלה"ק: "שאלה] מהו שיעור נט"י בט"ב ויוהכ"פ? ואף שפסק אדה"ז בשו"ע שלו סתרי"ג ס"ב שנוטל ביוהכ"פ עד קשרי אצבעותיו, כנראה מסתפק כת"ר בהלכה למעשה, כיון שהחמיר רבינו בסידורו דנט"י שחרית צ"ל עד מקום חיבור היד ל'קנה הזרוע, כי עד שם הטומאה מתפשטת", וא"כ לכאורה גם בט"ב ויוהכ"פ צ"ל עד קנה הזרוע. והנה על הראיה מדין דט"ב ויוהכ"פ לשיעור נט"י שחרית, כבר רמז במג"א ס"ד סוסק"ז . . ולכן חלקו בנט"י שחרית כל השנה בין לכתחילה ושעת הדחק . אבל בכתבים-שהובא במג"א ובבה"ט - כתבו סתם [ההדגשה במקור] שצ"ל עד פרק הזרוע, וכ"מ קצת גם מסידור רבינו אף שבת"ב לד"ה [ההדגשה במקור] נוטל רק עד קשרי אצבעותיו".

וא"כ מוכח במפורש מדברי כ"ק אדמו"ר, ש"וכ"מ [וכן משמע] קצת גם מסידור רבינו - שצריך ליטול ידיו עד פרק הזרוע, וזה הוא דין לעיכובא⁶.

וראוי להוסיף בענין זה שאף ר' חיים ויטאל כתב כן בספרו (פרי עץ חיים שער הברכות פ"ה), וז"ל התם: "וטעם הדבר, לפי שכיון שאינם רוחצים במים, אלא הידים והאצבעות

⁶ ועיין בספר 'שלחן מנחם' ח"ג (ע' סג) גבי מה שביארו התם בדברי רבינו - מהיכן "משמע קצת".

ולא הזרועות". ומפורש לנו מדבריו, שצריך ליטול את "הידיים" - כפות הידיים, ואת "האצבעות".

ולסיכום הדברים יוצא [שבשונה מנטילת ידיים לסעודה, שביארנו לעיל בארוכה, ונוכחנו לראות שלדעת אדה"ז והצמח צדק מספיק ליטול את הידיים עד קשרי האצבעות, וכן כתבו גם הקצות השלחן והשער הכולל, אמנם-] בנידון דידן, גבי נטילת ידיים של שחרית, דעת אדה"ז בסידורו היא - לפי ביאור כ"ק אדמו"ר, ודעת הקצות השלחן, והשער הכולל - שנטילת ידיים עד פרק הזרוע הוא דין לעיכובא.

אמנם יש לעיין בדברים אלו, דהלא ברור ופשוט דנטילת ידיים לסעודה חמורה יותר מנטילת ידיים של שחרית, שהרי פסק אדה"ז בשולחנו בהל' נטילת ידיים (מהדורא קמא - ריש סימן ד) שבנטילת ידיים של שחרית לא מצריכים את כל התנאים שישנם בנטילת ידיים לסעודה. אך רק בסידורו (וכן גם בשו"ע מהדורא בתרא - סימן ד) כתב אדה"ז ש"גם צריך ליזהר אפילו לעכב שיהיו מים הכשרים לנטילת ידים לסעודה. ושיבואו על ידיו מכח כלי ומכח אדם. . . וכן צריך ליזהר מדברים החוצצים וכל דבר הפוסל בנטילת ידים לסעודה לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר", ולפ"ז אי"מ כיצד יתכן שלפי דעת אדה"ז בנטילת ידיים לסעודה מספיק ליטול ידיו עד קשרי האצבעות מעיקר הדין [וניתן לברך על נטילה זו "על נטילת ידיים"], ואילו בנטילת ידיים של שחרית - נטילת הידיים עד פרק הזרוע הוא דין לעיכובא?

ז.

תירוץ הקושיא

ואולי יש לבאר זאת ע"פ מ"ש באגרות קודש דכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ח"ג ע' שח) גבי ענינה הרוחני של מצות נטילת ידיים. וכן איתא שם:

"והנה שלשה מיני נטילה המה:

(א) נט"י שחרית להעביר הוזהמא דבטפריה אחידן, שהו"ע הרוח רעה השורה על הידים שצריכים לדחות ולהרחיקו לגמרי שאין בו טוב כלל, ובעבודה הו"ע המדות רעות שצריכים לכתתם ולשברם שלא ישאר מהם כל מאום,

ב) נט"י לסעודה שהו"ע עבודת הבירורים, ובזה יש ב' אופני בירור, בירור האוכל מן הפסולת, או ריחוק הפסולת מן האוכל וכמ"ש בדא"ח בארוכה, בההפרש שבין ב' אופני בירורים אלו. ובכל אופן הרי הנטילה הלזו אינה בדומה לנטילה הראשונה שהרי יש בזה גם טוב שראוי לקרבו...".

וע"פ דברים אלו אפשר לבאר, שהיות וסידורו של אדה"ז נכתב לפי שיטת המקובלים (כמוזכר לעיל באריכות), ע"כ נקט אדה"ז בסידורו דנטילת הידיים של שחרית היא חמורה יותר מנטילת הידיים שלפני הסעודה.

וזהו כפי שמשמע מפורשות ממכתב זה - שנטילת הידיים של שחרית היא חמורה יותר מנטילת ידיים לסעודה [שדוקא בנטילת ידיים של שחרית צריך לדחות את "הרוח רעה" . שאין בו טוב כלל", משא"כ בנטילת ידיים לסעודה ש"אינה בדומה" . שהרי יש בזה גם טוב שראוי לקרבו"]. ואע"פ שכנ"ל ע"פ נגלה נטילת הידיים שלפני הסעודה היא חמורה יותר מנטילת הידיים של שחרית, אך בסידורו מביא אדה"ז את שיטת המקובלים, דאליבא דשיטתם - כפי שמובא במכתב - נטילת הידיים של שחרית חמורה יותר, ומפנ"ז צריך להקפיד בה יותר (וליטול את ידיו עד פרק הזרוע (דהוי לעיכובא)).

וכ"ז הוי תירוץ בדא"פ עכ"פ, ועוד יש מקום לעיין בכהנ"ל, ולחקור ולדייק בשיטת אדה"ז. ועוד חזון למועד.



פחד ל"א המלכים מבני ישראל

הנ"ל

א.

בטחון ישראל בנצחון על יושבי הארץ

ב'שיחות קודש' תשכ"ב, ע' 479, מביא כ"ק אדמו"ר את טענת המרגלים לבני ישראל שלא יוכלו לכבוש את ארץ ישראל "כי חזק הוא ממנו" - כפי' רז"ל, שיושבי הארץ חזקים יותר מהקב"ה ("ממנו") ח"ו, וממילא אין שייך לנצחם, ובני' קבלו טענה זו. דלכאורה, הרי בני' כבר ראו את האותות והמופתים שביציאת מצרים וקריעת ים סוף, ונוכחו לדעת שהקב"ה מנהיג אותם בדרך של למעלה מהטבע, וא"כ כיצד קיבלו את טענת המרגלים, שיושבי הארץ חזקים כביכול מהקב"ה?

בהמשך, מביא שם רבינו נסיון תירוץ על קושיא זו, ודוחה אותה. ובתרגום חפשי: "ואין לתרץ ע"ד דברי רש"י בשם המדרש על פסוק מבלתי יכולת (שזו היתה טענת משה להקב"ה), שיושבי הארץ היו חזקים וגבורים [מפרעה, וממילא] אין ראייה מפרעה על ל"א המלכים - הרי המדרש גופא דרוש ביאור. מכיון שהרי רואים שבשירת הים אמרו בני' "נמוגו כל יושבי כנען", שהנצחון שבמלחמת מצרים פעל פחד על יושבי כנען, עד ש"נמוגו" - הם נעשו ל"לא מציאות", עד שאפילו לאחר ארבעים שנה, כשהמרגלים ששלח יהושע הגיעו ליריחו, ניכר הפחד על יושבי הארץ, כתוצאה מהמעשה דיציאת מצרים וקריעת ים סוף שארע ארבעים שנה קודם לכן - מכ"ש שבשעת שילוח המרגלים של משה, שזה היה מיד לאחר יציאת מצרים וקריעת ים סוף, בין בשנה הראשונה ובין בשנה השניה, הם הרי בוודאי היו צריכים להיות בטוחים שבדיוק כמו שניצחו את מצרים, כך גם ינצחו את הכנענים. ובפרט להמבואר במדרש שכל אומה שהיהודים היו משועבדים לה, עשה הקב"ה שאומה זו תהיה שולטת. שזאת אומר המדרש גם בנוגע למצרים, ומכיון שהיהודים היו בגלות מצרים, לכן מצרים שלטו בכל העולם, ובכללם - ל"א מלכים. הרי בוודאי פשוט במכל שכן, שאם בני' נצחו את מצרים, בוודאי ינצחו את ל"א המלכים".

לכאורה, ניתן להבין את דחיית התירוץ בב' אופנים:

א. זה שיושבי הארץ פחדו כאשר שמעו את שעשה ה' לפרעה ולמצרים, היא הוכחה שפרעה היה חזק יותר מיושבי הארץ. דלכן פחדו, משום שהיה ברור להם שאם ניצח ה' את פרעה - בוודאי ביכולתו לנצח גם אותם. והדבר פשוט, דהרי אם יושבי הארץ חזקים יותר מפרעה, מדוע שיפחדו בכך שרואים שהקב"ה ניצח את פרעה.

ולפי זה הסיבה שבנ"י היו אמורים להיות בטוחים ביכולתם לנצח את ל"א המלכים היא מכיון שפרעה יותר חזק מהם, ומובן שאם נצחו את פרעה (בכחו של הקב"ה, כמובן), בוודאי שינצחו גם את ל"א המלכים. והפחד של יושבי כנען מהווה רק הוכחה לעובדה זו - שפרעה היה יותר חזק, וכנ"ל.

ב. באמת, ל"א המלכים היו חזקים יותר מפרעה. אולם, העובדה שניצח ה' את פרעה, הפילה עליהם פחד גדול מבני ישראל. וא"כ יוצא שהסיבה שבנ"י היו צריכים להיות בטוחים בלבם שינצחו את יושבי ארץ כנען, אינה מפני שפרעה יותר חזק, דעובדה זו אינה נכונה (כאמור), אלא מפני שאם יושבי הארץ מפחדים מישראל, עד כדי כך ש"נמגו כל יושבי כנען", הרי זה גופא יגרום בוודאי לבנ"י לנצח במלחמה, משום שיושבי הארץ לא ילחמו בכל כוחם ובאופן המתאים להם, מחמת הפחד שנפל עליהם. אף שיכול להיות שהם חזקים יותר מבנ"י (ומהקב"ה, כביכול).

[ובזה - ב' אופנים: א. פחדו סתם, משום שראו שהקב"ה גדול. ואע"פ שיכול להיות שהם חזקים ממנו (ח"ו) - בכ"ז גדול הוא, ויש לירא ממנו; ב. פחדו, משום שחששו שאם ניצח הקב"ה את פרעה ומצרים - מי ערב שאין כוחו גדול יותר ויכול לנצח גם את יושבי הארץ? דאע"פ שהנצחון על פרעה אינו מכריח נצחון גם על יושבי הארץ, מ"מ הנצחון על פרעה מלמד שאין מדובר בכוח הרגיל והמצוי, וממילא יש לחשוש שמא חזק הוא עוד יותר ויכול לנצח גם את יושבי הארץ].

(וראיתי להביא מקור וחיזוק לאופן הב' - לסברא זו שפחד בלבד גורם להכשל במלחמה, אף שיתכן שהם יותר חזקים: דהנה ביהושע (ב, יא) נאמר בענין הפחד דיושבי הארץ מפני ישראל, בזמן יהושע: "ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". ובמצו"ד שם: "ולא קמה וגו' - רוצה לומר כל איש רוחו נמוכה ושפלה". ובפי' המלבי"ם שם: "ובין גם עתה שקרבתם

אל גבול ארצכם לא קמה עוד רוח גבורה באיש לעורר את העם לקראת נשק כי נואשו כולם מלהלחם". הרי לנו מפורש, שהפחד יכול לגרום ליאוש ולכשלון במלחמה.

וכן לפרט זה שעל בני להיות בטוחים בנצחונם, מחמת פחדם של יושבי הארץ, גם ניתן להביא חיזוק מהנכתב שם בפ"י רלב"ג (ד, כ): "ולזאת הסיבה שלח יהושע מרגלים לחזק לב ישראל, כשידעו שנפלה אימתם על כל הגוים ההם, שהם באים להלחם עמם", וכן במצו"ד (ב, א): "מרגלים חרש - מחפשים מחשבות הבריות אם נמס לבבם". ומכאן רואים שפחד ואימת הגוים מפני בני אמור לחזק את לב בני בנצחונם, וזו היתה אחת המטרות לשליחת המרגלים ע"י יהושע).

ב.

שיטת רש"י כהאופן הב'

על פניו, מתאים יותר ללמוד כהאופן השני, שיושבי הארץ היו חזקים יותר מפרעה. זאת משום, שבפרש"י בפרשתנו (שלח יד, טז. נסמן בשיחה הנ"ל, הערה מס' 6, ומקורו מהמדרש) כתב: "מבלתי יכלת וגו' - לפי שיושבי הארץ חזקים וגבורים, ואינו דומה פרעה לשלשים ואחד מלכים, זאת יאמרו על יושב הארץ הזאת". מכך משמע, שבאמת ל"א המלכים היו חזקים יותר מפרעה, וכהאופן הב', דהרי בפשטות, רבינו לא בא לשלול את דברי רש"י (והמדרש).

ג.

דיוקים כהאופן הא'

לכאורה מלשון כ"ק אדמו"ר במקורה של השיחה של ('שיחות קודש' הנ"ל) משמע כהאופן הא', שפרעה היה חזק יותר מיושבי הארץ.

א. וז"ל: "מ'קען ניט ענטפערן ע"ד ווי רש"י בריינגט בשם המדרש ע"פ מבלתי יכולת (וואס דאס איז געווען טענת משה להקב"ה), אז יושבי הארץ זיינען חזקים וגבורים איז ניט קיין ראיה פון פרעה'ן אויף די ל"א מלכים - איז דאך דער מדרש גופא דארף האבן א ביאור. ווארום מ'זעהט דאך אז בשירת הים האבן אידן געזאגט נמגו כל יושבי כנען . . .". ובתרגום חפשי: ואין לתרץ ע"ד דברי רש"י בשם המדרש על פסוק מבלתי יכולת (שזו

היתה טענת משה להקב"ה), שיושבי הארץ היו חזקים וגבורים [מפרעה, וממילא] אין ראה מפרעה על ל"א המלכים-הרי המדרש גופא דרוש ביאור. מכיון שהרי רואים שבשירת הים אמרו בנ"י נמגו כל יושבי כנען .".

הרי לנו מפורש, שרבינו מתייחס למדרש שהביא רש"י (המובא לעיל ס"ב: "לפי שיושבי הארץ חזקים וגבורים, ואינו דומה פרעה לשלשים ואחד מלכים"), כדבר פלאי שאינו מובן - דהרי רואים מפחד יושבי כנען שפרעה היה חזק מהם. ולפי"ז יוצא, שהאופן הא' מתאים יותר, דלאופן הב' הרי יושבי הארץ היו חזקים מפרעה, ואתי שפיר דברי המדרש הנ"ל.

ב. עוד יש להוכיח להאופן הא' מלשון השיחה שם, דנכתב שם לאחרי ההוכחה מפחד יושבי הארץ "איז דאך אודאי פשוט במכ"ש, אז מה דאך מ'האט מנצח געווען מצרים, וועט מען דאך א ודאי מנצח זיין די ל"א מלכים". ובתרגום חפשי: הרי בודאי פשוט במכל שכן, שאם בנ"י נצחו את מצרים, בוודאי ינצחו את ל"א המלכים.

דהנה לפי האופן הב' המובא לעיל אין למשפט זה כל הבנה, דהרי ביארנו לפי אופן זה שבטחון בנ"י מתבסס לא על החשבון שאם נצחו את פרעה וחילו בוודאי שינצחו את יושבי ארץ כנען, כי הרי לאופן הב' - "יושבי הארץ חזקים וגבורים, ואינו דומה פרעה לשלשים ואחד מלכים", ובנ"י היו צריכים להיות בטוחים שינצחו את ל"א המלכים מפני ש"נמגו כל יושבי כנען", וא"כ לא מתאימה כלל הלשון "אז מה דאך מ'האט מנצח געווען מצרים, וועט מען דאך א ודאי מנצח זיין די ל"א מלכים"¹. ואילו לפי האופן הא' שביארנו לעיל אתי שפיר, דבאמת בטחון בנ"י שינצחו את ל"א המלכים אכן מבוסס על כך שכמו שנצחו את פרעה (החזק מיושבי ארץ כנען), כך (ממש, מאותה הסיבה, ועוד יותר) ינצחו גם את ל"א המלכים.

¹ (אלא המשפט הנכון צריך להיות כפי שמופיע בשיחה המוגהת ש"היו בני ישראל צריכים להיות בטוחים בלבם שינצחו את ל"א המלכים", וכדלקמן).

ד.

דיוקים כהאופן הב'

אך לאחר עיוני היטב, מצאתי שבשיחה זו כפי שהוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסה בלקו"ש ח"ד, שיחת לפ' שלה, ס"א - יש לכאורה להוכיח שהפשט הנכון הוא כהאופן הב'. דהנה: א. מהשיחה המוגהת לא ניתן לדייק את הדיוקים הנ"ל. דהרי: (א) המשפט שכתוב ב'שיחות קודש' שהבאנו לעיל "איז דאך דער מדרש גופא דארף האבן א ביאור" - אינו מופיע בשיחה המוגהת. (ב) מהמשפט "איז דאך אודאי פשוט במכ"ש, אז מה דאך מ'האט מנצח געווען מצרים, וועט מען דאך א ודאי מנצח זיין די ל"א מלכים" הוכחנו לעיל כהאופן הא'. אך בלקו"ש הלשון הוא "האבן די אידן געוויס געדארפט זיין זיכער ביי זיך אז זיי וועלן מנצח זיין די ל"א מלכים", ומובן שאין להוכיח מאומה. ואדרבה נראה, דהשינויים בין השיחה המוגהת לשיחא מוגהת הוא בכדי לשלול את ההבנה כפי שהיא בפשטותה בדברי כ"ק אדמו"ר ב'שיחות קודש'.

ומה גם שיש דיוקי לשון אחרים שמהם ניתן להוכיח כהאופן הב':

א. הלשון בשיחה בלקו"ש הוא [וכן ב'שיחות קודש']: "ווארום אין שירת הים האבן דאך אלע אידן געזונגען "נמגו כל יושבי כנען" (ובתרגום חפשי: שהרי בשירת הים שרו כל בני ישראל "נמגו כל יושבי כנען"). דהנה לפי האופן הראשון לא מובן מדוע מדגיש רבינו שכל בני ישראל שרו "נמגו כל יושבי כנען", דהרי הסיבה לבטחון בני"ב נצחונם היתה זה שפרעה יותר חזק מיושבי כנען, והעובדה שיושבי הארץ פחדו מהווה רק הוכחה לכך שפרעה יותר חזק, ובפשטות ההוכחה היא רק בשבילנו ולא עבור בני"ב אז, דהרי הם בודאי ידעו את המציאות שהיתה אז - שפרעה יותר חזק מהל"א מלכים, ולכן לא מובן מדוע צריך להדגיש שבני"ב שרו "נמגו כל יושבי כנען" - דהיינו שבני"ב היו מודעים לעובדה זו.

אך לאופן השני אתי שפיר, דהרי "יושבי הארץ חזקים וגבורים, ואינו דומה פרעה לשלשים ואחד מלכים", וכל בטחון בני"ב אכן מבוסס על פחדם של יושבי כנען, וא"כ מובן מדוע חשוב להדגיש שכל בני"ב שרו "נמגו כל יושבי כנען" והם היו מודעים לכך שהם פוחדים, וא"כ על סמך פחדם היה לבני"ב להיות בטוחים שינצחו את ל"א המלכים.

ב. בשיחה הנ"ל, לשון כ"ק אדמו"ר הוא (הובא לעיל (ס"א) בלשון כ"ק אדמו"ר בשיחה, וכאן מובא רק בתרגום ללה"ק): ". ומורא זה היה גדול עד כדי כך, שארבעים שנה לאחר מכן, כאשר המרגלים ששלח יהושע באו ליריחו, הם שמעו שהניסים של קריעת ים סוף, "הוביש ה' את מי ים סוף", המסו את לבם של יושבי כנען מרוב פחד. ואם כן ודאי שבעת ששלח משה רבינו את המרגלים - בסמוך ליציאת מצרים וקריעת ים סוף, היו בני ישראל צריכים להיות בטוחים בלבם שינצחו את ל"א המלכים". [וכן ב'שיחות קודש': ". היינט מכ"ש בשעת שילוח המרגלים דמשה. וואס דאס אז געווען ערשט א יאהר לאחר יצי"מ וקי"ס . ."].

ולכאורה לפי האופן הראשון לא מובן כלל מדוע בשעת שילוח המרגלים דמשה בני" צריכים להיות יותר בטוחים בנצחונם מאשר ארבעים שנה לאחר מכן. הרי הסיבה לבטחונם היא זה שפרעה חזק יותר מהל"א מלכים, ועובדה זו (לכאורה) הרי לא השתנתה בארבעים שנה הללו (והפחד של יושבי הארץ הוא רק הוכחה בשבילנו שפרעה היה יותר חזק).

משא"כ לאופן השני אתי שפיר, שהרי בטחון בני"א אכן מבוסס על פחד יושבי ארץ כנען, וממילא מובן שככל שהם יותר פוחדים, אזי גדלים הסיכויים לנצחם.

ולסיכום הדברים יוצא, שבדברי כ"ק אדמו"ר ב'שיחות קודש' ניתן להוכיח כב' האופנים דלעיל, לכאן ולכאן. אך בשיחה המוגהת נעשו שינויים המכריחים ללמוד כהאופן הב', שיושבי הארץ היו חזקים יותר מפרעה, ויוצא שהכל מתאים עם דברי רש"י דלעיל (ס"ב).

ועוד יש לעיין טובא בכל הנ"ל ועוד חזון למועד, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



הוספה

במשך השנים, זכו עסקני ישיבתנו הק' לקבל ריבוי מענות ומכתבי קודש מאת כ"ק אדמו"ר, בהם היו הדרכות והוראות שונות בעניני ניהול הישיבה.

לפנינו מובאים כמה ממכתבים אלו (מוקטנים מגודלם המקורי), שנכתבו לא' מעסקני הישיבה מלפנים.

בכמה מהמכתבים הוסיף כ"ק אדמו"ר בכת"ק ברכות והוראות הקשורות לניהול הישיבה.

מכתבים אלו מתפרסמים כאן בפרסום ראשון.

כפר חב"ד

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ז' ס"ח חשכ"ה
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
סוה

שלום וברכה!

במענה על הודעתו אודות מצב זוג

הי,

השק"ת ימלא ימי הריונה כשורה
ובנקל וחלד זהו ק בעתה ובזמנה כשורה ובקל.

בברכה רבה ושלום רב
ולתובת הילדים והתלמידים
שלכם, רבית ז"ל ואלוהי שפתנו
אשר

מכתב א.

בו השיב כ"ק אדמו"ר לאותו עסקן בברכה לאשתו ללידה טובה, והוסיף בכי"ק:
"הצלחה רבה בעבודתו במסירה ונתינה לביסוס והתרחבות ישיבת תו"ת סניף "קרית
גת" ולבשו"ט בכהנ"ל" ח"ק.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מוחס מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, זאת חנוכה, ה'תשכ"ז
ברוקלין, נ.י.

הח"ה אי"א נ"ן עוסק בצ"צ כו'
מו"ה

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה מכתבו מאז,

ובעמדנו בסיום וחוסם ימי חנוכה, יום זאת חנוכה,

יהי רצון שיומשכו הדלקת ואור נרות אלו ופעולתם בכל הימים
שלאחרי זה

- פעולה פרסומי ניסא, וע"ד החסידות - עד שתכלה רגל מן השוק,
שהמנע והתכלה בחי" קבל, הוא ניצוץ אלקות השורה בחוץ כנס"י, כמ"ש
והאריך הדום רגלי, ובפרט בזה הדור עקבות משיחא בחי" רגלים ועקבים
כמ"ש,

מן השוק שהוא בחי" רה"ר טורי דפרודא.

ולהעיר אשר בימי מלכות יוון הרשעה שבאו בה (בביהמ"ק) פריצים
(אנשי יוון) וחללוה למזבח וכו' ונסלו כל כלי ההיכל, הנה כאשר בני"י
במסנ"פ נצחום - בנו המזבח מחדש וחנכו אותו וכן המנורה וכו' - ע"י
שהדליקו נרותי" בכה' בכסלו וכו' - חנכוהם לקדושתם של כל ימי קיומם.

ברכת ר"מ דק"מ
ויצ"ל ויג"ל
20/12/77

כסיום וחוסם: להעיר ממחז"ל הכל הולך אחר החתום (ברכות יב, א).
יום זאת חנוכה: בד"ה ברוך שעשה נסים - לאדמו"ר הצ"צ (ברוקלין,
השי"א) ספ"ד כשמע דמעלתו בדוגמת מעלת יום השמיני למילואים, עי"ש.
וגם בהלכה בפועל - הרי כיום זה ריבוי הנרות (וריבוי בקריאת התורה
דחנוכה). פרסומי ניסא: והרואה מברך ברוך שעשה נסים לאכזריונו בימים
ההם בזמן הזה (שבת כג, א-ב). וע"ד החסידות: ראה אוה"ח להצ"צ ד"ה
רני ושמי פד"ה. עד שתכלה רגל: שבת כא, ב. ולקמן שם ריגלא דהרמודאי
ונת' טד"ה נר חנוכה הרפ"ג ובכ"מ. וחללוה למזבח וכו': ע"ז נב, ב.
וראה הוי"ו"ס למגלה פ"ג מ"ו ד"ה בנשיאים. ונסלו כל כלי: רש"י ע"ז
כב, א. ולכן גם לדעה המאור (ע"ז נג, ב) דאיך בכלי שרת וחללוה, הרי
כאן נסלום אנשי יוון והוכרחו לעשות חדשים ולחנכם. ובנ"י במסנ"פ: שהרי
היו חלטים נגד גבורים כו'. ועי"ן הקדמת סערי אורה. ותנכו אותו וכן
המנורה וכו': בחדא"ג מהרש"א שבה (כא, א) דלכן נקרא חנוכה (אלא שלא
הזכיר אלא חנוכה המזבח). וברד"ה ח"ר נ"ח (לכ"ק מו"ח אדמו"ר - הש"ד):
א' הטעמים בקריאת שם חנוכה הוא ע"ש חנוכה המקדש וחנוכה המזבח. וכן
המנורה: וע"פ רש"י הנ"ל "כל כליו" דהיכל. כל ימי קיומם: וברמב"ם
(ה' כלי המקדש פ"א הי"ג): אין קדושתן משתלקת מהן לעולם, ולהעיר
טל' המד"ר והנחומא (ר"פ בעלעוף) הנרות לעולם, שהרמב"ן (סם) מפרשו
- נרות חנוכה.
נ.ב. ז"ע נחקבל מכתבו מו' טבת והסצו"ב.

מכתב ב.

בו התייחס רבינו להוראה שלומדים מימי החנוכה, והוסיף בכי"ק:
"הצלחה בניסוס המצב הכספי דהמוסד ובאופן מסודר וממשי" חי"ק.

ד.ב.ק.
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubovitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי חשוך ה'חסכו'
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
כו"ה שי

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ"ג ט"ה והמצו"ב והקודמיו והמצו"ב.

ויהי רצון שיבשר טוב בתוכננו.

ובפרט שבאים אנו, בחוככי כלל ישראל, מחודש תשרי, חודש הכללי של כל השנה, אשר "הוא זמן רוב שמחותינו" וסיוס וחוחם המועדים אשר בו - מועד זמן שמחתנו בכלל, וזמן שמחתנו דשבע"צ ושמחת חורה בפרט, שמחה גדולה של תורה ומצותי,

ועניני חודש כללי הרי הם על מנה שיספיעו וגם יומשכו בכל ימות השנה הבק"ל.

בברכה לבשו"ט

חודש הכללי: וכמרוזו גם בשכו (אור התורה - לה"צמח צדק - לר"ה):
"הכרי" אוחיות "רשית" השנה (דברים יא, יב - דחטר אל"ף כתיב) ולא
"תחלה" השנה - בדוגמה ראש שהוא כולל ומספיע בכל האברים. הוא ..
שמחותינו: סדר היום ומסיים שם שלכן בחודש זה "ראוי לשמוח בו".
וחוחם המועדים: שזה מספיע גם על ימי החודש שלאחריו (ב"י לטואו"ה
מהצ"ב). שמחה גדולה: ראה אחרונים לשו"ע או"ה סתרי"ט.

כל זמן שלא יתבטו כוללי חב"ד שבחכ"ד וירות"ו - אין ענין
לכולל חב"ד במק"א.

בנוגע לעבודתו - כבר כתבתי דעתי ברורה, שכל זמן שלא תתבסס הישיבה בקר"ג בפועל - אין לו להכנס לשאר ענינים ולא לנסייעות וכו'.

מכתב ג.

בו בירך רבינו את הנמען בקשר עם חודש תשרי ותחילת השנה, ובתחתיתו נכתב:
"בנוגע לעבודתו - כבר כתבתי דעתי ברורה, שכל זמן שלא תתבסס הישיבה בקר"ג
בפועל - אין לו להכנס לשאר ענינים ולא לנסייעות וכו'".

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מונחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטען פארקווי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, עש"ק ט"ו מ"ח, ה"השכ"ז
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
כו' מו"ה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה מכתבו מאת,
ויהי רצון שיכשר טוב כחוכנו,
ובשנה זו, שהיא תמימה (להביא אח חדש בעבור) וחדשי' שלימים
(חסון וכסלו מלאים) - תהי' התמימות והשלימות בכל עיני השנה,
הגשמים והרוחנים, הכללים והפרטים,
ובפרט אשר חיפק לראש השנה
- קדו בחו"ל והן באהק"ו, שגם שם ר"ה שני ימים, ואפילו בזמן
שהיו וכניעין על הראי' (לבנ"ז אשר בגולה ולרוב בני ארץ ישראל,
ולפעמים רבות - אפילו בירושלים עצמה) -
הוא יום שבת קדש, אשר אין עצב עמה, ופרש שבתכם לא קאמר,
ואדרבה - עליו נאמר ברכת ה' היא תעשיר ומענגין אותה - מלמעלה
ולמטה - עתג גשמי ועונג רוחני גם יחד.

בברכת תורה וישיבה
והו"ח

המכתב (להביא: ערכין לא, א. ועייג"כ רשימות הצ"צ לתהלים עה"פ
חורה ה' תמימה (ס"ק ד, ח). שלימים, מלאים, ראה רמב"ם הל' קדה"ח
פ"ח ה"ו. בזמן, עצמה): רמב"ם הל' קדה"ח פ"ה ה"ח-ט (וכ"פ בשו"ע
אדה"ז סה"ר ס"ד. ורלא כפרש"י ר"ה יח, סע"א (מסא"ב בתוס' שם).
וראה לח"מ הל' קדה"ח פ"ג ה"ט). ולפעמים רבות: גזח"ג (רלא, א)
ר"ה הוה בכל זימנא חרגן יומין אינון. ולא חד. - ויל"פ שזו הוספה
(ודיוק) אדה"ז בלקו"ת רד"ה יחיינו מיומים (דברים סג, ב) "ר"ה
לעולם ב' ימים אפי' בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' - ההדגשה בזה
"אפי' בזמן כו" - ולא "לעולם" מש. וראה פע"ח ש' ר"ה ספ"ד ב'
ימים של ר"ה. נוהגים חמיר. קודם החורבן הי' כח בידינו. ביום א'
אך עתה אחר החורבן בהכרח לעשות ב' ימים כמ"ש בזה"ר. - ובירוש'
עירובין (פ"ג ה"ט) שב' ימי ר"ה מתקנת נביאים הראשונים ובחוספתא
ר"ה (פ"א ה"י) שב"מ משה קדה ב' ימי ר"ה. אין עצב עמה: ירוש'
ע"פ ברכות ב, ז. ופרש. קאמר: זח"ב פח, ב. תו"א ר"פ ח"ש. דמ"צ
סוזה לא חקרו אש. עליו נאמר: ירוש' שם. ועונג רוחני: ראה שו"ע
אדה"ז סרפ"ה ס"ג.

נ.ב. ז"ע נחקל מכתבו מי"ז מ"ח ה"ה ישיבה וישיבה.

מכתב ד.

בו בירך רבינו את הנמען בקשר עם ראש השנה, והוסיף בכי"ק:
"הצלחה בפעולתו בקר"ג ובאופן דמוסיף והולך" ח"ק.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מונהג טענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, כ"ד טבה, ה'תשכ"ח
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נ"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה שי"

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה מכתבו ^{ויאלץ} צעצצ מאז.

וביום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר הזקן,

אשר בשעת ההסתלקות הרי אז "גילוי הארת עיקר שורש שרשו ברום המעלות במדריגה היותר עליונה למעלה מעלה"

צעצצ ומחגלה ומאיר מלמעלה למטה "כל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו" - אדם צדיק עליון עובד ה' באהבה במסירת נפשו לה' - ועי"ז "מאיר חסד ה' מעולם עד עולם על יראיו ופועל ישועות בקרב הארץ",

והנה כל אדם לעמל (שלו) יולד, ורבנו הזקן הרי כשמו כן הוא ועמלו, וכמאמר הבעש"ט: שמו שניאור - שני אור - שני אורות - הוא יאיר בחורח הנגלה ובחורח הנסתר,

וע"פ הכלל (והדין) דאמירה והתכללות בחיבה אחת מורה על האיחוד ועד - לאיחוד בשלימות - מובן גם כאן שהכוונה לקישור ואיחוד שני האורות ויחודם, כי תורה אחת היא,

הנל' מדי שנה בשנה, הרי הימים האלו (כאשר הם) נזכרים (כדבעי, הרי אז כל האורות וההמשכות) נעשים,

וגופא בחר רישא אזיל, כל אלה הלומדים תורתו - נגלה דתורה ופנימיות התורה (הורת החסידות) ובאופן האמור - ומשחדלים ללכת "בדרך ישרה אשר הורגנו מדרךנו ונלכה באורחותינו נס"י".

* * *

והנה כיון אשר קוב"ה אורייתא וישראל מתקשרן דא ברא וכל חד סתים וגליא, מובן אשר התקשרות ואיחוד סתים וגליא דאורייתא והתקשרות ואיחוד סתים וגליא דישראל חלויים זב"ז, וע"י שניהם באים ההתקשרות, כביכול, ואיחוד דסתים וגליא דקוב"ה,

אשר ע"י כ"ז מקשרים ומאחדים את הבריאה כולה עם נשמתה - אור ודבר הוי' המהווה צעצ אותה מחי' ומקיימה,

העבודה אשר בה "חליא כל רזא דמהימנותא":

וידעו היום והשבת אל לבבך כי הוי' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ ממתח איך עוד.

בברכה (בקשר ליג'ם ההולחת) לשנת הצלתה בגו"ר

ובברכה

מסיבה נחעכב המכתב עד העשירי שבשט - ויומא קא גריים ש"ד כל הנל', שהרי יום הסתלקות הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר - ערב שבת קודש אחרי הצוה היום.

מכ' סכ"ג טבה (והמצו"ב) נתקבל. ט"ז אדר א"ר.

גילוי מעלה: סידור שער הל"ג בעומר סד"ה אהה הצבה. כל עמל. נס"ו: אגה"ק סי' כח. עיין שם. עמל. נפסון: ראה מטליי סז, כז. ישע"י נג, יא. סנה"צט, ב. לעמל (שלו): ראה סנה" (שם): כל אדם לעמל כו" כולהו גופי דרופתקי נינהו כו". ד"ה אר"א אדם לעמל, חרפ"ס. וכמאמר הבעש"ס: מגילת י"ס כסלו ע"ט. וראה ג"כ בית רבי (ח"א ע" קכט). שני אור: ואין אור אלא תורה (תענית ז, ב). בתורת הנגלה ובחורת הנסתר: להעיר מסנה" (שם): תורתו עומלת לו במק"א (לפסור לו טעמי תורה וסתרי". פרש"י שבעין יעקב. ובחדא"ג "שמגלין לו רזי הנרה"). ולהעיר משו"ח צפע"נ (להגאון הרבצ'ובי) - ווארשא - ח"א ס"ו. הכלל (והדין): ראה נדה (סא, ב) חוד"ה שוע כסופו. שבעות כ, ב. ועוד. קישור. ויחודם: ראה קונטרס עץ החיים פט"ו. הימים האלו: לב דוד פכ"ט. (ע"פ מט"כ הרמ"ז בס" תיקון שובבים). וראה משנה ספ"ג דגיטין. שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) ס"ה בארוכה. נס"ו: אין לו הפסק עולמית (עירובין נד, א). קוב"ה וגליא: זח"ג עג, א. וראה לקו"ח נצבים מו, א. ובכ"מ. סחים וגליא דישראל: נפש האלקית וגוף ונה"ב; פנימיות וחזונית דנפשא. תלוים זב"ז: להעיר מהל" ת"ת לרבנו הזקן פ"א טוס"ד. סחים וגליא דקוב"ה: וכנסת הברכות: ברוך אהה (ל' נוכח, גליא) כו" אשר קדשנו (ל' נסחר) - ראה אבודרהם (סדר שחרית) הרשב"א (לברכות מ, ב - בעין יעקב). לקו"ה מסעי צא, ב. ועוד. הבריאה. נשמתה: ראה ברכות (י, א). תליא. דמהימנותא: זמ"ב (קסא, א). נידעת. עוב: דברים ד, לט. נה" כסהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה". ועפ"ז מבאר דעת הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ב. עיי"ש.

ג. ב.

בנוגע לדירה - כעצת ידידים על אחר.

בספקו בנוגע למשפיע וכיו"ב - כהוראת הנהלת סניף תו"ח דקר"ג.

מכתב ה.

בו ביאר רבינו ענינים אחדים בקשר עם יום הבהיר ח"י באלול. ובתחתיתו נכתב: "בספקו בנוגע למשפיע וכיו"ב - כהוראת הנהלת סניף תו"ח דקר"ג".

לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ג הרה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

הרה"ח ר' ישראל מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' שניאור זלמן מושקוביץ שליט"א

הרה"ח ר' אליעזר הלוי ירס שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש

•

ולזכות

ההנהלה הגשמית דישיבתנו הק'

מנכ"ל המוסדות

הרב לוי יצחק שיחי' הבלין

ומנהל הישיבה גדולה

הרב לוי יצחק שיחי' גרונר

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

לזכות

התלמידים השלוחים

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לשיבתנו הק'

הת' שלום דובער שיחי' אייזנבך

הת' לוי ברוך שיחי' הלוי דיימונד

הת' מנחם מענדל שיחי' וולף

הת' אהרן שיחי' פורסט

הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס

הת' אהרן מנחם מענדל שיחי' קסטל

הת' מיכאל שיחי' ריבקיין

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות

לע"נ

הרה"ח ר' שלום דובער בהרה"ח ר' מנחם מענדל ע"ה

גורליק

נלב"ע כ"ו טבת ה'תשע"ז

תנצב"ה

•

לזכות

משפחת מגוז שיח'ל

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

•

לזכות

הרה"ח השליח שניאור זלמן בן גיטל לאה

לרפו"ש וקרובה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו

*

ולע"נ

הרבנית גיטל לאה בת הרה"ח ר' ישראל ע"ה

סלונים

נלב"ע ביום חמשה עשר באב ה'תשע"ד

תנצב"ה

לע"נ

מרת בתי' בת ישעיהו ושרה רעלקא ע"ה טננבוים

תנצב"ה

•

לזכות

יעקב בן חנה שיחי'

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות
ולרפואה שלימה וקרובה

•

לע"נ

מרת פייגא רבקה הדסה בת הרה"ח ר' מאיר שלום ע"ה

הבר

נלב"ע כ"א סיון ה'תשע"ז

תנצב"ה

•

לע"נ

מרת רחל לאה ב"ר אהרן ישראל ע"ה

אורנשטיין

נלב"ע ט"ז כסלו ה'תשע"ז

תנצב"ה

לזכות

צוות מחנה הקיץ 'גן ישראל' – קאזאן, ה'תשע"ז

להצלחה רבה ומופלגה

•

לזכות

צוות מחנה הקיץ 'גן ישראל' – מוסקבה, ה'תשע"ז

להצלחה רבה ומופלגה

•

לזכות

הרה"ח שניאור זלמן בן ברכה שיחי'

וזוגתו מרת שטערנא שרה בת רחל לאה שתחי'

וכל יו"ח

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

•

לזכות

הרה"ח משה בן טטני' וזוגתו מרת גני' בת לודמילה

וילדיהם: יצחק, חנה דינה, חי' אסתר, נחמן,
מנחם מענדל, פינחס, קריינא דבורה ורחל צבי'

סנדומירסקי

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם ובכל המצטרך

לזכות תלמידי התמימים מסיימי שיעור ג', קבוצה ה'תשע"ח

| | |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| הת' יעקב ברוך שיחי' מלוב | הת' יוסף יצחק שיחי' אברהם |
| הת' מנחם מענדל שיחי' מרכוס | הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי |
| הת' שלמה חיים שיחי' נאבול | הת' מנחם מענדל שיחי' אלפרוביץ |
| הת' ישראל שלום שיחי' הלוי נגר | הת' אריאל זבולון שיחי' אמיתי |
| הת' מנחם מענדל שיחי' סויסא | הת' ברוך מרדכי שיחי' בורטניק |
| הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים | הת' יוסף יצחק שיחי' ביטון |
| הת' יצחק שיחי' סנדומירסקי | הת' זוהר ברוך שיחי' בן יעקב |
| הת' עזרא שיחי' הלוי עבאדי | הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן |
| הת' מנחם מענדל שיחי' פז | הת' יוסף אליהו שיחי' דייטש |
| הת' ברוך אליהו שיחי' פלדמן | הת' מנחם מענדל שיחי' הלפרין |
| הת' שלום דובער שיחי' פעוונזנער | הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג |
| הת' גל שיחי' פרג'פור | הת' שלום דובער שיחי' ובר |
| הת' ישראל יוסף שיחי' פרידמן | הת' שניאור זלמן שיחי' ונקרט |
| הת' שמואל שיחי' פריימן | הת' זלמן זושא שיחי' זאיאנץ |
| הת' מאור ישראל שיחי' פרץ | הת' יוסף יצחק שיחי' זהר |
| הת' אליהו בן ציון שיחי' ציקושווילי | הת' שלום דובער שיחי' זהר |
| הת' נתן שיחי' קאהן | הת' שמואל שלמה שיחי' זהר |
| הת' ישראל שיחי' קוביטשעק | הת' ישראל שיחי' חזן |
| הת' לוי אפרים שיחי' קוביטשעק | הת' יהודה שיחי' חסקלוביץ |
| הת' מרדכי שיחי' קוט | הת' דוד משה שיחי' טולידנו |
| הת' ארי' ליב שיחי' קויפמאן | הת' נדב יוסף שלמה שיחי' יעקובוב |
| הת' אפרים שיחי' קולפאק | הת' משה זאב שיחי' ירוסלבסקי |
| הת' אליהו דוד שיחי' קיי | הת' ישעיהו אבא שיחי' הכהן כהן |
| הת' מנחם מענדל שיחי' קליין | הת' שלום דובער שיחי' הכהן כהנא |
| הת' מרדכי שיחי' קנטור | הת' חיים שיחי' הלוי לוי |
| הת' מנחם מענדל שיחי' קרליבך | הת' מנחם מענדל שיחי' לוינזון |
| הת' מרדכי שיחי' שיף | הת' מנחם מענדל שיחי' ליפש |
| הת' ישי יוסף שיחי' שרגא | הת' מנחם מענדל שיחי' מאירס |

שיצליחו בכל אשר יילכו, בגשמיות וברוחניות,
ובפרט בתפקידם העיקרי – לימוד התורה