

ספר
מגדל
היד

◆ ברך ששה עשר ◆
שנת ה'תשפ"ב



מסכת שבת
תורת החסידות
תורת רבינו

ישיבת תומכי תמימים ליזבאוויטש
מגדל העמק – ארץ הקודש תובב"א

מו"ל:

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
מגדל העמק - ארץ הקודש תובכ"א

חברי המערכת:

הת' ישראל מרדכי שי' דוידזון

הת' יהודה שי' יפרח

הת' מנחם מענדל שי' ישעיהו

הת' מנחם מענדל שי' קוט

הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי

סייעו בעריכה:

הת' יוסף יצחק שי' חריר

הת' לוי שי' ביסטריצקי (בה"מ)

הת' יוסף יצחק שי' מרכוס

הת' יוסף יצחק שי' פלדמן

דפוס וכריכה:

'חיש' - רמלה, ארץ הקודש ת"ז

כתובת המערכת:

רח' חב"ד 13, ת.ד. 5669

מגדל העמק, 23038

פקס: 04-6440507

דוא"ל: Kmigdaldavid@gmail.com

הספר נדפס לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק

בן הרה"ח ר' חיים זושא

וילימובסקי ע"ה

היה ירא שמיים מופלא ומדקדק על קלה כבחמורה

מסוד ונתון בל"נ למבצעי וענייני כ"ק אדמו"ר

בקי ביותר מ-600 מאמרי דא"ח

וידען מופלא בתורת רבינו

ת.נ.צ.ב.ה.

♦ ♦ ♦

נתרם על ידי משפחתו

פתח דבר

ברגשי גיל והודיה להשי"ת ומתוך שמחה של תורה, שמחים אנו להגיש לקהל הלומדים ומחבבי התורה די בכל אתר ואתר את הכרך הששה-עשר של ספר הפלפולים מגדל דוד, ובו חידושי תורה מאת ראשי ישיבתנו הק' ותלמידי' בגמרא, בחסידות ובשאר מכמני התורה. זכינו, וספר זה יוצא לאור לרגל מלאת מאה ועשרים שנה להולדת מלכנו נשיאנו, נשיא הדור הוא כ"ק אדמו"ר ביום הבהיר י"א ניסן השתא.

וכפי שכ"ק אדמו"ר אמר בשיחת פורים תשל"ב שלתת מתנה, שעניינה לבטא את רגשי החיבה וההתקשרות של הנותן למקבל, היא ע"י דבר שגורם נחת רוח אצל המקבל. וכמו שכ"ק אדמו"ר התבטא שמה שגורם אצלו את גודל השמחה והנחת רוח הוא דווקא על ידי הוספה בלימוד התורה, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות דתורה. ובפרט תלמידי התמימים שעניינם הוא לימוד התורה, וכמו שאמר רבינו ביחידות האחרונה (לע"ע) לתלמידי התמימים בשנת תשנ"ב "ויתירה מזה, שלימוד התורה יהי למעלה משיעור ולמעלה ממדידה והגבלה, כך, שהמחשבה הראשונה שנופלת במוחו ברגע שניעור משנתו היא בעניני תורה, ולא עוד אלא שאפילו באמצע השינה ה"ה חולם ("ס'חלומט זיך") אודות עניני תורה ופלפול בתורה! כאשר מסתכלים על בחור-ישיבה אמיתי, צריכים לראות את מציאותו האמיתית - שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו הו"ע התורה".

ועניין זה מודגש גם בפרק קכא בתהלים אותו מתחילים לומר בשנה זו, שתחילתו "שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי", ואף שלכאן יש כאן חיבור של ב' קצוות ש"מאין" מגיע "יבוא עזרי", אשר כן הוא גם בלימוד התורה (ראה שיחת כ"ף מרחשוון תשמ"א): "די תורה איז טאקע "ארוכה מארץ מידה" - אבער בשעת איינער לערנט תורה דארף ער דאס פארשטיין מיט זיין שכל. ער קומט צוגיין און טענה'ט: צוליב וואס דארף ער הארעווען אין תורה, אדער ער שוין געהארעוועט גענוג - ער וועט זיך פארלאזן אויפן שכל פון א צווייטן, און לויט דעם וועט ער פסק'נען די הלכה; זאגט מען אים: ניין! דו דארפסט אליין לערנען תורה און אליין פארשטיין, און דאס דארף ווערן דיין הבנה והשגה, ביז אין אן אופן ווי ער איז מבאר בארוכה אין תניא די פרטי הדברים, אז זיין שכל איז תופס און משיג דעם מושכל, און דער מושכל ווערט נתפס און מושג אין זיין שכל, ביז אז עס ווערט צווישן אים מיט דער תורה וואס ער לערנט א "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל כו'".

[= התורה היא אכן "ארוכה מארץ מידה" - אך בשעה שלומד תורה, צריך להבינה בשכלו שלו. אף שיכול לבוא ולטעון: למה לי להתייגע בתורה, או שכבר התייגע מספיק - ויכול לסמוך על הבנתו של השני, ולפסוק הלכה על פיו. אומרים לו: לא! אתה צריך בעצמך ללמוד תורה ולהבינה בכוחות עצמך, ודווקא על ידי ההבנה וההשגה שלך, עד כדי האופן המבואר בתניא באריכות, שהשכל שלו תופס את הדבר המושכל, והמושכל נתפס ומושג בשכלו, עד שבינו לבין התורה שלומד יהיה יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל כו'].

והיינו, שדווקא על ידי היגיעה הפרטית בלימוד התורה, זוכים להתייחד עם התורה עד לאופן של "לאפשא לה".

ע"כ בבואנו אנו תלמידי התמימים, בניו של הרבי 'דעם רעבינ'ס קינדער', ומתוך רגשות אהבה רבה וחיבה עד אין קץ לאבינו רוענו, וביודעינו רצונו הקדוש שנוסיף בלימוד התורה. באנו אנו להגיש 'מנחת עשיר' פרי עמל התמימים לרגל יום הולדתו. (ראה בשיחת כ"ף חשוון ה"ל) "וואס ער איז געבארן געווארן מיט 120 יאר צוריק אין א קליינע שטעטל מעבר לים... אבער ביחד עם זה ווייס אז וויבאלד "הימים האלה נזכרים" דורך תורת אמת, מאנט מען ביי אים און מ'גיש אים כח אז עס זאל זיין "ונעשים" - אז ביי אים זאל דער ענין פון דעם יום הולדת זיין ניט אן ענין פון "למפרע" (כתורת הבעש"ט הידועה אויף "הקורא את המגילה למפרע לא יצא"), נאר אן ענין וואס טרעפט ביי אים "היום הזה", דאס איז ביי אים ניט "כחדשים", נאר "חדשים" ממש, און דאס זאל פועל אויף אים אין מעשה בפועל".

[= שנוולד לפני 120 שנה בכפר קטן מעבר לים... אך יחד עם כך יודע שהיות ו"הימים האלה נזכרים" על ידי תורת אמת, נדרש ממנו וניתן לו הכח שיהיה גם "נעשים" - שיורגש בו שענין היום הולדת אינו רק "למפרע" (כתורת הבעש"ט הידועה "הקורא את המגילה למפרע לא יצא"), אלא זהו ענין שקורה אצלו ב"היום הזה", זהו לא רק "כחדשים", אלא "חדשים" ממש, וזה פועל בו אף במעשה בפועל].

כך מורגש העניין, אשר אין זה עוד איזה תאריך היסטורי כזה או אחר, אלא זהו יום אשר בו ירדה לעולם נשמתו של נשיא דורנו, וממילא היות וכל יהודי מקבל חיותו דרך ה'יחידה' הוא כ"ק אדמו"ר, יוצא כי בעקיפין כל יהודי מקבל חיותו בזכות יום זה. ולכן כל יום ורגע צריכים להיות חדורים בהרגש זה, ועד שיבוא לידי פועל בכל כוחות הנפש עד לכח המעשה, ובפרט בלימוד התורה.

ובמיוחד בשנה זו שיש בה חידוש נפלא, שהיא שנת שמיתה, הקשורה במיוחד עם לימוד התורה, וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"כ ע' 399): "בשנה זו, שנת השמיטה, שאז צריכים להוסיף בלימוד התורה באופן של אין ערוך, מכיון שפנויים אז מעבודת האדמה. וי"ל שמכיון שכשמגיע זמן מיוחד שבו צריכים להוסיף בלימוד התורה באופן של אין ערוך - ישנו הציווי של "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור", ואז כדי "שתהיה כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנת לעבודתו".

ובתורת הנגלה גופא, עם המסכת הנלמדת השנה ביישיבות תו"ת ליובאוויטש ברחבי תבל, מסכת שבת, וכידוע ששנת השמיטה נקראת שנת שבתון.

וכן שנת השמיטה קשורה עם תורת החסידות בפרט (ראה לקו"ש ח"כ"ה ע' 317): "ובאופן של יגיעה בלימוד התורה כו': כשם שבשש שנים היה "יגיע כפיך" בזיעת אפיקך תאכל לחם", הוא מנצל (בשנת השמיטה) את כח היגיעה בלימוד התורה ועבודת ה'. כולל ובמיוחד בלימוד פנימיות התורה - בחי' שבת שבתורה (שהיא נשמתא של נגלה דתורה שמתעסקת עם בירורי טוב ורע וכו')."

השבת היא הזמן בשבוע בו העולם 'מתרומם' וחוזר לשרשו, ומקבל את חיותו מהמחשבה, מהפנימיות, כמבואר בארוכה בדרושי חסידות. זהו יום קדוש בו הקב"ה יותר מורגש בחיי היהודי, לאחר כל ימות השבוע בהם האדם עוסק בעניני החול, נתנה לו ההזדמנות בשבת להרגיש מעט יותר קרבה לאלוקות.

כשם שהדבר הוא זמן, כן הוא גם בנפש ובמקום. תלמידי הישיבה הם כאלה שעדיין אינם טרודים בעסקי הפרנסה, וזוכים ללמוד תורה ללא מניעות והטרדות מבית ומחוץ. להתרומם ולהרגיש 'אלוקות בפשיטות' - שתורה ומצוות הם הדבר הפשוט והמובן מאליה, ואדרבה עניני החולין הם המופלא והמשונה - 'עולמות בהתחדשות'.

וזמנים אלו כאשר 'החושך יכסה ארץ', והעולם 'מתנדנד', ובחשכה יתהלכו כל בני אדם, אין דבר נפלא יותר, להכנס אל תיבת נח, אל הישיבה, ולשקוע בלמוד התורה ולשכוח מכל טרדות והבלי העולם.

על כן ישבו תלמידי התמימים דיישיתנו, עמלו והתייגעו בלימוד התורה, לימוד הנגלה ולימוד החסידות, וב"ה זוכים לקצור פרי עמלם.

♦ ♦ ♦

על-פי הכלל 'פותחין בדבר מלכות', וכביאור רבותינו נשיאנו (ראה שיחות ל"ג בעומר תש"ח, ב' אייר תש"י):
 "מיטן רבי'נס א ווארט", באה בתחילת הספר: א) מאמר ד"ה "ויקהל משה" משנת תשי"ב, המבאר את ענין השבת על פי חסידות. ב) רשימה של כ"ק אדמו"ר בענין "מדבר אי הווי רה"ר". תודתנו נתונה להוצאת הספרים "קה"ת" על אישורם להדפיס את הנ"ל.

חלק הארי מן הספר הוקדש לחידושים וביאורים במסכת שבת, הנלמדת בשנה זו בישיבות תו"ת ליובאוויטש ברחבי תבל, ובראשם שיעור מראש ישיבתנו המעטירה הגה"ח יצחק גאלדבערג שליט"א בד"ן אויר רה"י עולה עד לרקיע. בשער מיוחד באו חידושים וביאורים בדא"ח, מתוכם הוקדש שער נפרד להערות וביאורים במאמר ד"ה "באתי לגני" תשכ"ב המבוסס על פרק שנים-עשר מהמשך באתי לגני ה'שי"ת השייך לשנה זו. חלק נכבד מן החידושים הן נגלה והן בחסידות, הינו מתוך מיזם מיוחד הקובע ברכה לעצמו 'הקנים'.

וכידוע שהרבי יום ועודד את ענין 'קני המנורה', ואף שהדברים יודפסו לאחר מכן בקבצים וכמדובר בשיחת משפטים תשמ"ד¹ שאחד הדרכים להכניס חיות בלימוד היא "כאשר התלמיד יודע שמזמן לזמן צריך לומר חידוש בתורה בפני חבריו בישיבה, הרי ידעה זו מוסיפה חיות בלימוד התורה, כדי שלא יתבייש בפני חבריו שיתפסו אותו שאינו יודע את הענין בשלמותו..."

ובקשת כ"ק אדמו"ר היא: "להעלות חידושים אלו על הכתב, להדפיסם בקובץ מיוחד, על מנת לפרסם ולהפיץ זאת בכל מקום ומקום, ועי"ז יגדיל תורה ויאדיר".

ועוד נלוו עליהם ביאורים בנושאים אחרים: הלכה ומנהג, פשוטו של מקרא ותורת רבינו (בו נכללו חידושים בתורת כ"ק אדמו"ר שלא נכללו בשער חסידות ובאתי לגני).

בתור הוספה - באו בסוף הספר פיענוח מיוחד ופתיחת מראי מקומות לאגרות קודש מכ"ק אדמו"ר, שנעשו על-ידי התמים שלום אורי נתן נטע שיחי' גורליק (ברא"ז), ופיענוח מהרב שלמה שיחי' סגל על חלקו הראשון של קונטרס אחרון מהאדה"ז סי' שמו סק"א, פיענוח ראשוני לצפנת פענח בהלכות מגילה שנעשה על-ידי הרב שמואל שלמה שיחי' ליפשיץ.

שנינו במסכתנו: "לא היה יכול להוציא אחד והוציא שנים חייבין", כך גם ספר זה לא היה יכול לצאת לולא העזרה הרבה ע"י חברי המערכת ועוד הרבה מהבחורים אלא שאי אפשר לפורטם, שהשקיעו ועמלו ע"מ שיצא דבר נאה ומתוקן, ולהם מגיע התודה והברכה.

כמו"כ נודה לרבנים ואנשים הצוות שעזרו לבחורים והכניסו להם חיות בלימוד, ועזרו בכתובה של הדברים לאורך כל הדרך הארוכה, וביחוד לרב אברהם שי' וילהלם, ולרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט ולרב מרדכי

1. התועודיות תשד"מ ח"ב ע' 991.

יונה שי' קליין, שעברו על חלק גדול מהדברים והעירו את הערותיהם המועילות להעמיד את הבחורים בקרן אורה של תורה.

ידוע מאמר החכם - "כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לספר בלא טעות", ע"כ אם ח"ו יצא תחת ידינו טעות תוכנית או דקדוקית, אל נא ידון אותנו לכף חובה ובקשתנו נתונה לצור עמנו קשר.

חובה וזכות נעימה היא לנו להודות לאיש חי רב פעלים, הנוטה שכמו לשאת בהזקת ישיבתנו הק', האי גברא רבא הרה"ת ר' לוי וילימובסקי שליט"א, מנכ"ל מוסדות חב"ד במגדל העמק. שגם הפעם הזו ניער חוצנו ונאזר חושים לשאת בעול בהוצאת ספר זה לאור. ישלם לו ה' שכרו הטוב על התעסקותו במסירות בכרמו של נשיא דורנו, בטוב הנראה והנגלה, ובהצלחה רבה בהמשך עבודת הקודש אשר עליו.

ויה"ר שתהיה הוצאת ספר זה הפעולה האחרונה, ובלשון מסכת שבת "המכה בפטיש", שתכריע את העולם כולו לכף זכות, ונוכה אנו, התמימים דתומכי תמימים ליובאוויטש 'מגדל העמק' בתוך שאר עם ישראל, לקבל פני משיח צדקנו. ונוכה זעהן זיד מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים? והוא יגאלנו, תיכף ומיד ממש!

המערכת

יום הבהיר י"א ניסן תשפ"ב
מגדל העמק, ארעא דגליל אה"ק ת"ו





תוכן ענינים

♦ דבר מלכות ♦

20..... מאמר ד"ה 'זיקהל משה'
ש"פ ויקהל-פקודי מכה"ח ניסן, ה'תשי"ב

28..... דשימות חוברת כ"ט.....

♦ באתי לגני ♦

49..... הערות בד"ה באתי לגני תשכ"ב
הרב דוב מנחם שיחי' דברוסקין

56..... ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשיכ"א
הרב שניאור זלמן צבי הירש שיחי' העכט

יביא הסתירה במאמר ש"לפי מעשי אני נקרא" \ יבאר בהקדים ענינו של השם \ יביא שיטות המקובלים, הבעש"ט ואדה"ז, ובפנימיות אין זה מחלוקת \ ידגיש איך כל אחד מהפירושים הוא בהתאם לענינו \ יוכיח בדא"פ גם מהמתבאר בתורת הרב המגיד \ עיקר החידוש שבשם "צבאות" \ עפ"ז יומתק סדר הענינים בהמאמר.

64..... ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשיכ"ב
הרב שניאור זלמן צבי הירש שיחי' העכט

יקדים מהלך המאמר \ ידגיש ביאור הרבי ויבאר כמה ענינים \ יביא המשך המאמר בביטוי לאחדות של הא"ס ויצריך ביאור \ יבאר מהלך הענינים ע"פ הבנת הענין באנת הוא חד \ עפ"ז יבאר גם את מאמר המהר"ש \ יבאר כיצד למטה מתבטא הענין דאין לו תחלה \ יבאר הענין בעבודת האדם, ועפ"ז החידוש בתורת הבעל שם טוב.

72..... ב' אופנים ב"אור מעין המאור".....
הת' זושא הלוי שיחי' קריצ'בסקי

יביא שני הסברים ב"אור מעין המאור" \ יקשה על הביאור הראשון \ יבאר את החידוש של תורת החסידות במושג אור א"ס \ יביא הלשון במאמר ד"ה החודש הזה תשמ"ז ויסכם.

◆ שבת ◆

- 78..... **בענין רשות היחיד עולה עד לדקיע***
הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א
- 88..... **פשט בעה"ב ונתן לתוך ידו של עני חייב – למה לא יפטור מדין 'טעה בדבר מצוה'**
הרב אהרן שי' מושקוביץ
יביא המשנה בריש מסכתין וביאורי הראשונים על בעה"ב ועני \ יביא דברי התויו"ט ודחיית רעק"א \ יביא דברי החת"ס ויקשה \ יבאר ע"פ גדר מצות צדקה, ויישב עפ"ז הרמב"ם בהל' מתנות עניים \ יענה בב' אופנים על הקושיות דלעיל, ויוסיף עוד הערה בדרך הרמז.
- 96..... **הוצאה מלאכה גדוזה**
הת' מנחם מענדל שי' וואלבערג
יציע הסוגיא, דברי תוס' - וב' קושיות על דבריו/ יציע עוד ראשונים ויקשה עליהם / יציע הסבר האור זרוע והביאור בדבריו ורבינו משה קאזיס
- 99..... **שיטת הראשונים בדין החיוב במלאכת הוצאה**
הת' יוסף יצחק שי' חריד
יציע הסוגיא ושיטות הראשונים, יבאר השיטות ע"פ דברי הרבי \ יציע ע"פ הנ"ל החילוק בהבנה בדברי רבותיו דרש"י \ יציע המשך הסוגיא וכמה אופנים בביאור \ יתריך ע"פ הנ"ל קושיית השפת אמת \ יציג הסתירה בין הסוגיות \ יציע הביאור בהקדים החילוק בין דין חצי שיעור לדין חצי מלאכה \ יתריך לשיטתייהו בראשונים גבי איסור במלאכת הוצאה דאורייתא ודרבנן.
- 112..... **עקירת גופו כעקירת חפץ**
התמים מנחם מענדל שי' בודובסקי
יציע הסוגיא וביאורה/יביא את דברי התוס' ויקשה מדברי התוס' /יקדים את דברי התוס' ישנים ויתריך עפ"ז את הסתירה דלעיל/יביא את דברי המהרש"א ויבאר את ההו"א שלו
- 116..... **מלאכת מושיט בב' חצרות הסמוכות זו לזו**
הת' יוסף יצחק שי' העכט
יציע הסוגיא \ יביא שיטות המג"א והאבן העזר \ ילמד ב' אופנים בהגדרת מלאכת מושיט \ יבאר עפ"ז מחלוקת המג"א והאבן העזר.
- 120..... **"אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך"**
הת' ישראל אהרן שי' גלינסקי
יציע הסוגיא ויביא דברי תוס' בעירובין / יביא קושיות הראשונים ותירוץם ויצריך ביאור / יביא ביאור הכת"ס והבית יצחק, יקשה עליו, ויסיק ע"פ הנפסק להלכה / יוסיף ביאור ע"פ דברי הרבי.



129..... חילול שבת לצורך הצלה מהמרת דת

הת' יהודה שי' יפרח

יציע מהלך הסוגיא התוספות / ביא דעת הרשב"א הב"י והרמ"א / יתוך שיטות הב"י והרמ"א עפ"י המג"א והט"ז וביא תירוץ הלבוש / יקשה על שיטת המג"א והט"ז / ביא שיטת אדמוה"ז בשולחנו ויקשה / יתריך הדברים עפ"י הסברה בדברי הב"י והרמ"א / יקשה על ב' האופנים ויתריך שיטת הלבוש עפ"י דברי הרבי / עפ"י הנ"ל יציע ביאור בשיטת אדמוה"ז / יבאר שיטת אדמוה"ז בד"ן פקו"נ / יסכם השיטות.

142..... בגדר איסור רדיית הפת מדרבנן

הת' שמואל שי' ליפשיץ

יסכם דברי הגמרא והרי"ף / יביא קושיית בעה"מ על הרי"ף / יקדים להביא סוגי איסורים דרבנן בשבת / יבאר הר"ן בדברי הרי"ף / יזכיר שדעת אדמוה"ז כדעת הר"ן / יביא דעת הרמב"ן / יבאר ע"פ לקו"ש בביאור החילוק בין שבותין / יביא דעת הרמב"ם והקושי בה ע"פ לקו"ש דלעיל.

151..... בגדר עקירה והנחה ע"ג מקום ד'

הת' אביחי שמחה שיחי' מרניץ

יציע דברי הסוגיא במסכתין והסוגיא בדף ז' ויבאר אי פליגי אהרדי ע"פ דברי התוס' / יקשה על תי' התוס' ויביא את הסבר המאירי, ויסיק שאינו מסתדר עם דברי התוס' / יציע דברי סתמא דגמ' ורב חסדא ע"פ פי' הרשב"א דאין ביניהם מחלוקת כלל, ועפ"ז נפקא דנחלקו הרשב"א והתוס' בהסבר דברי הגמ' / יבאר מקור הדין דבעינן מקום ד', ועפ"ז סברות פלוגתיהו דתוס' והרשב"א / וכך יומתק ג"כ סיום דברי הרשב"א בהסבר המחלוקת.

155..... בגדר עשה דוחה לא תעשה

הת' דן ישראל שי' אליהו

יציע הסוגיא/קושיית השפת אמת / יבאר דנחלקו בעלי התוס' מתי בעינן שיתקיים העשה שדוחה הלאו / הסברת שיטת ר"י / גדר הדחייה של הלאו/ הסברה דהיכא שלא פשע אמרינן 'חטא' היא בשם ר"י/ ע"פ הנ"ל יציע יישוב התוס' בסוגיין.

162..... שדי נופו בתר עיקרו בשיטת רש"י

הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי

יביא את דעת רש"י ב'שדי נופו בתר עיקרו' ויקשה \ יביא את ה"הררי קדם" בשיטת ר' חיים הלוי וידחה \ יביא את תירוץ ה"שפת אמת" וידחה \ יסביר מהו הגדר של "נוף" ויבאר על פי זה את המחלוקת \ יביא שני אופנים לחלק בין הנחה לרשויות.

168..... בענין ידו של אדם

הת' שמואל שי' אמיתי

יציע הסוגיא ויביא את דברי התוס' והרשב"א / יביא את דברי ה'תוצאות חיים', ויבאר את דבריו/ יקשה על ביאור התוצאות חיים כדעת הריטב"א / יקדים את מחלוקת ר"י ור"ת ויבאר סברות מחלוקתם / יבאר ע"פ הנ"ל את מחלוקת ר"י ורבותיו של הרשב"א/ יבאר עפ"ז את דעת הריטב"א.

173..... ידו של אדם למעלה מו'

הת' מנחם מענדל שי' בורובסקי

יציע הסוגיא ויקשה / יביא ביאורי הראשונים / יביא דעת התוצ"ח והקושי בדבריו / יביא דעת הברכת שמעון / יבאר באופן אחר / ידייק באדה"ז

179..... ידו למעלה מו'.....

הת' שניאור זלמן שר' קוביטשעק

יביא מחלוקת הראשונים בידו למעלה מו' \ יבאר מהו גדר מקום \ יתריך עפ"ז מחלוקת הראשונים \ יבאר בעומק יותר דברי התוס' רי"ד, ועפ"ז מהו הטעם שאין כרמלית בכלים.

186..... גדר רה"ר למעלה מו'.....

הת' מנחם מענדל שר' מקוביצקי

מציע הסוגיא וקושיית התוס' / מביא תירוץ הרבוותא ברשב"א, ומקשה על קושיית התוס', ומתריך ע"פ שאלת הרשב"א על תירוץ הרבוותא, ומצריך עיון / מסביר גדר רה"ר למעלה מו' ע"פ הראשונים ומקשה על שיטת הרשב"א והתוס' / מקדים קושיה בדין מושיט, מביא תירוץ ר' משה קזיס, ומוציא מדבריו חידוש בגדר רה"ר למעלה מו' / מסביר הגדר הנ"ל גם בדין מעביר ומוציא למעלה מו', ועפ"ז יבאר המחלוקת / דייק הנ"ל באדה"ז.

194..... ידו של אדם חשובה כדע"ד.....

הרב שניאור זלמן שר' פבונר

יציע הסוגיא, וישאל מדוע לא הזכיר אדה"ז דין זה \ יבאר בזה ע"פ קושיית התוס' בדף ד' ע"ב \ יקשה על פסק הרמב"ם בעקירת מע"ג מים מדוע דווקא בגומא \ יבאר את דעת הרמב"ם בב' אופנים \ יבאר ע"פ הנ"ל את דין אגוז ע"ג מים המובא בדף צ"ט ע"ב \ יבאר מדוע דין 'ידו של אדם חשובה לו כד' על ד" הוא עיקר במשנה דיציאות השבת.

199..... סיבת הפטור בעקר ממוקמוז וקיבל.....

הת' מנחם מענדל שר' אשכנזי

יציע הסוגיא במסכתין ויביא ע"כ פירש"י ותוס' הרא"ש / יקשה מדברי הגמ' בב"ק / יוסיף להקשות בדברי הגמ' ממקרה נוסף בב"ק / יביא תי' התוס' בב"ק ועפ"ז יבאר החילוק בין הסוגיות / יביא תי' הראשונים על הסתירה בב"ק וית' עפ"ז בשבת / ע"פ הביאור הנ"ל ינסה להשליך לב' מקרים נוספים וידחה דבריו מהגמ' בב"ק.

205..... שני כוחות באדם אחד.....

הת' שמואל אליהו שלום שר' אסולין

יציע הסוגיא ויביא את מחלוקת רש"י ור"ח \ יקשה על דברי התוס' ויביא את ביאור השפ"א בזה \ יקשה על ביאור הנ"ל ויקדים את מחלוקת רש"י ותוס' בדין "שדי נופו בתר עיקרו" \ יביא את המשך התוס' והחקירה בדין שליחות, יבאר עד"ז ב"שדי נופו" והסבר השפ"א.

210..... בדין מחלף כעומד.....

הת' יאיר שר' שרעבי

יציע הסוגיא ויקשה / יבאר גדר במהלך כעומד ויוכיח בדברי המפרשים / יביא גדר נוסף ויוכיח מדברי המפרשים / יבאר ע"פ האבני נזר בסוגיה דקלוטה בגדר הנחה / יוכיח שביאור זה הוא רק לשיטת תוס'

216..... שיטת הריב"א בדין זרק וטח בפני לבניה.....

הת' יוסף יצחק שר' חריר

יציע הסוגיא ודברי תוס' הרא"ש \ יציע ההסבר בדברי הראשונים בהקדים דין 'קלוטה' \ יתריך ע"פ הנ"ל קושיית ר"י



221..... בדין "כפאה על פיה".....

הת' שמואל אליהו שלום שר' אסולין

יציע הסוגיא ויבאר יסוד מחלוקת רש"י ותוס' \ יביא שני ביאורים נוספים בשיטת רש"י ע"פ הפני יהושע \ יביא ב' גדרים בדין לבוד \ יביא את שיטת הרמב"ן ויסביר את שיטתו.

227..... שייכות המחלוקת דמלשאצל"ג ודשא"מ.....

הרב אברהם שר' וילהלם

יביא מחלוקת ר' יהודה ור"ש ופסק הרמב"ם / יצריך ביאור בדעת המגיד / יוכיח קושיתו / יביא ביאור הרבני במחלוקת בגדר 'תשבתו' ועפ"ז יתריך הקושיה / יביא דברי הגמ' במפיים מורסא / יביא פסק הרמב"ם ודברי המגיד משנה / יביא דברי הגר"ח ויצריך ביאור בדעת המגיד / יבאר על פי הנ"ל.

235..... בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה.....

הת' יאיר שר' שרעבי

יציע הסוגיא ושיטת התוס' / יציע הביאור וידחה / יקדים גדר מלאכה שאצל"ג / יווכיח מדברי אדה"ז / יבאר ע"פ הנ"ל דברי ר"י / יבאר שיטת הריטב"א.

239..... שקו"ט בגדר מושיט ומעביר.....

הת' שמעיה שר' אקסלרוד

סיכום מהלך הסוגיא / יקשה מספר שאלות / יבאר גדר מלאכת הוצאה / יתריך השאלה הא' עפ"י דברי ר"מ קוים / יציע יישוב על ב' מהשאלות הנ"ל.

◆ תלמוד ◆

244..... קידושין מדין ערב (קידושין ז, ב).....

הת' נתן יוסף שר' גלבשטיין

יביא מהגמ' בקידושין ויקשה \ שיטת הראשונים ושיטת התוס' \ יביא מחלוקת בטעם קידושין מדין ערב ונפק"מ מהאחרונים \ יבאר הצריכתא לב' השיטות \ יתריך סתירת הריטב"א במסכתין ובב"מ ויבאר גדר דין ערב \ יביא ראיות לביאור הנ"ל \ קושיית הפנ"י על הריטב"א וביאור העניין \ ויש לקשר הנ"ל לחקירת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש.

251..... בענין פסיקת הלכה ע"פ בת קול (עירובין יג, ב).....

הת' שלמה שר' לרנר

יציע הסוגיא בעירובין ובב"מ ויקשה על אחת מחבירתה / יביא כמה תירוצים, והשקו"ט בהם / יציג תירוץ היושר לכב והזוי משנה ע"פ פנימיות העניינים / יציע תירוץ התוס' בחולין ושקו"ט בדבריו / יקשה מהמשך הסוגיא בב"מ, ומפסק הרמב"ם וינסה לבאר הת' דלעיל.

♦ הלכה ♦

- 258** טיפול בעציצים ואדניות בחצר, בגינה ובבית במהלך שנת השמיטה
הרב מרדכי ביסטריצקי שליט"א
- 264** בענין גזירת קטניות
הרב רפאל נחום שי' ברנר
- דין קטניות מדאורייתא / בזמן הגאונים / בראשית תקופת הראשונים / בסוף תקופת הראשונים / דעת הב"י והרמ"א / גדר הגזרה / האפשרות להתירה בשעת הדחק / דעת האוסרים בשעת הדחק / חלוטה בקטניות / בפקוח נפש / הלכה למעשה.
- 279** מנהג נשיאי חב"ד באמירת שניים מקרא ואחד תרגום
ר' לוי יצחק שי' גרינברג
סיכום דיני שניים מקרא ואחד תרגום - הלכות בטעמיהם (או"ח סי' רפה).
- 291** דעת אדה"ז האם אפשר לברך בספק ספיקא
הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט
- יביא ההבדל בין פסק השו"ע בהלכות ציצית לפסקי הסיידור \ ידייק בדברי אדה"ז שלכאורה שינה מהאופן המובא בשו"ע \ יעיר שהפסק בסיידור שונה מהשו"ע \ יביא פסק אדה"ז בס"ס בברכות \ יבאר מחלוקת הרמב"ם והטור בהלכות ציצית \ יקשר מחלוקת זו לחילוק בין פסקי הסיידור והשו"ע \ ע"פ הג"ל האם מצרפים דעה בפוסקים כדי להפוך המקרה לס"ס.
- 299** הזקת כהונה בימינו ולעתיד לבוא
הת' אברהם שי' אלהדאד
- זקוקת וייחוס כהונה בימינו והנפק"מ לדינא. \ פרטים הלכתיים והנפק"מ לנדו"ד. \ גדר הדין: "משפחה שנטמעה נטמעה". \ גדר "כהנים" אלו לעתיד לבוא. \ האם משפחה כיום שאיננה מוכרת באופן מוצהר כמשפחת כהונה האם ע"פ מקורות ניתן להחיל עליה דיני כהונה - כיוון שבמשך הדורות התערבבו אנשים בעמים פוורים? \ וא"כ נחלק דין זה לשני שאלות מרכזיות: מה דין משפחות אלו כיום? מה דינם יהיה לעתיד לבוא? \ בראש חוצות נציג תחילה מקרה ולפיו נצטרך לדון מה דין משפחה זאת כיום?
- 341** בדין שינוי מצדקה לצדקה
הת' יוסף יצחק שי' ביסטריצקי
והת' חיים מרדכי אייזיק שי' קרעמער
- יביא מחלוקת המחנה אפרים והמרדכי והרדב"ז בשינוי נדר צדקה \ יביא ב' דעות בתוס' בשינוי מטרת הצדקה \ יביא שיטת הרא"ש והטור \ יסדר הדברים לסיכומו של עניין \ יגדיר מהי התחייבות הנודר \ יביא קושית רעק"א על לשון הרמ"א ותירוץו \ יציג המחלוקת בחיוב מדיבור ובחיוב ממחשבה.
- 347** בטעם הקידוש ביום השבת
הת' לוי שי' (בה"מ) ביסטריצקי
- יציע דברי אדמוה"ז והמחבר / יביא דברי הראשונים בטעם סעודת היום / יציג דבריהם בטעם דכבוד יום קודם לכבוד לילה / יבאר עפ"ז את טעם הקידוש ביום בדברי המחבר ואדמוה"ז וידייק בלשונותיהם.



352..... בטעם אמירת הברכה ב"חונן הדעת"

הת' זושא הלוי ש' קריצ'בסקי

יביא שני הטעמים באמירת הברכה ב"חונן הדעת" ויקשה \ יתרץ בדרך אפשר ויזיח \ יתרץ על פי זה גם השאלה השלישית \ דייק כן מהלשון שיש לחלק בין תביעה ובקשה לשאלה בתפילה, אך לא בברכת המזון.

♦ חסידות ♦

358..... ביאור החילוק בין שרש הנשמות לשרש שאר הנבראים באצ'י

הת' לוי יצחק ש' זנו

מביא מש"כ אדה"ז בפ"ב בכתביו בחילוק בין שרש הנשמה, לשרש הנבראים ובהגה"ה \ עפ"י"ז מבאר החי' בין החיצוניות שבמדות לפנימיות, וכן מה שהנשמה נמשלה ל"בן" \ מביא שבנשמה גופא יש חילוק בין הדרגות הגבוהות לנמוכות, ומבאר החילוק בשרשם, ובמהותם, ומקשה ע"ז \ מקדים המבואר בכ"מ במעלת עולם אצ'י, והע"ס דשם בכללות \ מביא המבואר במעלת ספי' החכמה דאצ'י \ עפ"י"ז מקשה על המבואר בכ"מ דמעולם האצ'י שרש התהוות העולמות, ושחכמה היא ראשית הגילוי להתהוות העולמות \ מביא המבואר בכ"מ דבעומק ישנם ב' עניינים בע"ס דאצ'י, ועד"ז בחכמה \ מחלק ב' עניינים באוא"ס, ועפ"י"ז מבאר כמה לשונות מכתבי רבותינו נשיאנו במעלת הגילוי שבחכמה \ חוזר לקושיה הנ"ל ומבאר בהקדים עניין א"ק, שורש היחידה \ מביא המבואר בתרס"ד בחילוק בין הכלים דאצ'י לכלים דא"ק, וכן בהפלאות א"ק על "עקודים", ועפ"י"ז מוסיף ביאור במה שמאצ'י שרש כוחות הגלויים \ מחלק ב' דרגות בא"ק, ומבאר שהדרגה החיצונית יורדת לחיצוניות הכלים באצ'י, וזוהו שרש הנבראים, ומחלק בין הנבראים לנשמה \ מביא המבואר בביאורי זוהר בחילוק בין התהוות הנשמה להתהוות הנבראים והצד השווה שביניהם \ מחלק באצ'י גופא בב' העניינים הנ"ל פנימיות וחיצוניות \ חוזר לעניין הנשמה שאינה משתנית בעצם מהותה בירידתה, ולמטה בכל המדרגות ה"ה באותו אופן ומבאר עפ"י הנ"ל מה שכ"ז הוא מצד שרש הנשמה הוא מפנימיות א"ק והאור המאיר שם \ עפ"י כ"ז מבאר בעומק מש"כ אדה"ז בפ"ב ששרש הנשמה "מתוכיותו ופנימיותו", ומחלק בין שרש הנשמה לשרש הנבראים.

379..... בעניין יהודא תתאה

הת' מאיר ש' מן

יביא מהלך הפרקים הראשונים של שער היחוד והאמונה \ יבאר מדוע דווקא 'אור הכלול במקורו' הוא משל יותר מכון לבריאה 'יש מאין' \ יביא שני ביאורים ביחודא תתאה ויתרץ על השאלה בפ"ג \ יבאר שהמשל בפ"ג קאי על 'יהודא עלאה'.

384..... גרזן ביד החוצב

הת' יוסף משה הלוי ש' סגל

יבאר השתלשלות כפירת העבודה זרה וסוגיה \ יסביר תפקידם של הכו"מ כגרזן ביד החוצב \ יביא הסתירה בעניין השפעת החיות ויסביר מהו סדר השפעת החיות ליהודי \ על פי זה מהו סדר עבודה ליהודי בימינו אנו

390..... בעניין אור עצמי

הת' שניאור זלמן ש' קוביטשעק

מהו החילוק בין האורות העצמיים בעקודים ובתוהו \ יבאר עניין האור שהוא התפשטות העצם \ יגדיר איך האור הוא חלש מצד אחד, אך יש לו את התוקף של העצם \ עפהנ"ל יבאר מהו אור הכלול ואור עצמי למטה, ויקשה א"כ איך שייך באורות תוהו שקיימים בתוקף גם לאחר שנמשכו \ יבאר ההבדל בין האור שלמעלה לאור שלמטה ויתרץ עפ"ו.

396..... בגדר כח השכל

הת' מנחם מענדל שי' קוט

יקדים החילוק בין שכל למידות, ויקשה דלכאורה מצינו ששכל מנותק מהאדם / יבאר בעומק יותר כח השכל / יבאר היחס בין החוהות לעצם הנפש / הביטוי לפשיטות / הטעם שדבר מושכל לא נקרא זולת / יבאר דגם בטבע העלי' שבשכל יש ב' דרגות.

◆ תורת רבינו ◆

406..... אין מקרא יוצא מידי פשוטו

הת' מנחם מענדל שי' היילפרין

ביאור הפשוט ב'מצורע' \ ביאורו הפנימי של 'מצורע' \ יקשה מהכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" \ יוכיח שהפשט ב"אדם כי יהיה..." הוא דווקא ל'צדיק וטוב' \ יוכיח מגמרא ומתניא, שגם בינוני יכול להיכשל באבק לה"ר \ יקשה איך 'בינוני' יכשל בלה"ר והרי במחדו"מ 'בינוני' שלם, ויתרץ ש'שוגג' שייך גם ב'בינוני' \ יקדים ביאור בהוספת אדמוה"ז בתניא - "ע"ש בגמרא ריש פ"י דב"ב" \ יבאר איך סיפור רבי ור"ש, יסביר גם את דרגת 'צדיק וטוב' שלא שייך אפי' ל'שוגג' \ יבאר איך מצד אחד, יש כאן חטא לה"ר כפשוטו, ומצד שני, לא חטא אפי' 'בשוגג' \ יבאר איך יומתק ע"פ שיחת תז"מ תנש"א.

416..... בגדר 'מדבר' - אי הוה דה"י או דה"ר

הת' לוי (בה"מ) שי' ביסטריצקי

יציע שיטת הרמב"ם בגמ' בגדר מדבר, ביאורי המפ' וקושית רבינו עליהם/ יביא תי' רבינו והביאור הכתוב בפיענוחים ויקשה עליו/ ויבאר באופן אחר

419..... הערות בלקו"ש על רש"י ד"ה "לא נתך"

הת' יוסף יצחק שי' פלדמן

ביאור גבובה הטיפות / מישקל לא שקלי השייכות אף במקום הטובה/ בתוקף הכלל מדאורייתא או מדרבנן / פעולת התשובה על העבר

424..... טעם לאכילת מאכלי חלב ושהיטה לפני מותן תורה

הת' מנחם מענדל שי' קוט

טעמי המנהג/ יביא את דברי הרבי / יקשה כמה קושיות / יתרץ קושיה הא' / יבאר שהשהיטה היא מצד אבר מן החי ויודה / יבאר ע"פ דברי רבנו במ"א

431..... מעלת "בחירתו של הפיקח"

הת' איתי שי' קרייסלער

יביא בלשונו את מהלך המאמר "ביום עשתי עשר" תשל"א \ יסביר למה אוה"ע לא חפצים לבחור במלך, ויסביר עפ"ז בעומק יותר בחירתו של הפיקח \ יבאר מהו גודל העילוי בבחירתו של הפיקח \ יקשה איך שייך בעבודת האדם להגיע לכוון מדריגה גבוהה של ביטול \ יבאר שתי דרגות בביטול על פי מה שכתוב בד"ה "בחודש השלישי" תשכ"ט \ יביא דרגה שלישית בביטול \ על פי כהנ"ל יבאר הבחירה של הקב"ה בישראל, והחידוש בדורנו אנו.



♦ פשוטו של מקרא ♦

440..... נדרו של יעקב אבינו

הת' יוסף חיים שי' אלמליח

יביא פירוש רש"י באיחור תשלום נדרו של יעקב \ יביא מקור לשונו של רש"י וישאל על כך \ יביא דברי הפרח שושנה ויבאר על פי הנ"ל \ יביא ניסיון תירוץ וידחה, יכריח שמקור דבריו של רש"י מהתנחומא \ יתרץ מה שמביא רש"י רק מעשה דינה, יבאר שהחילוק בין רש"י לתנחומא הוא לשוני \ יקשה על כללות העניין, ויבאר בהקדים עניין ה"חטא" אצל צדיקים \ יסביר מהו "חטאו" של יעקב על פי שינוי הלשון בין ההבטחה לנדר, עפ"ז יבאר השינוי בין רש"י לתנחומא \ יביא שאלה כללית בדברי המדרשים ובפרש"י \ יביא מביאורי הרבי בשיטת רש"י ועפ"ז יתרץ \ ימשיך ויבאר בפנימיות העניינים "ירידה צורך עליה" \ יביא דברי הרבי בהערה ועניין נפלא בביאור הפרח שושנה על מעשה דינה.

453..... פירוש רש"י על מכת חושך

הת' אהרן נח שי' פריימן

מביא פירוש רש"י ומקשה \ יביא כמה ניסיונות תירוץ וידחה \ יסביר הצריכותא בב' הפירושים \ יבאר בדא"פ הקדימה ברש"י \ יביא ב' אופנים בהבנת התירוץ הב'.

♦ פיענוחים ♦

460..... ב' מצוות בקריאת המגילה

הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ

הרב מנחם מענדל שי' ליפשיץ

מוהר"ר יוסף ראזין הגאון מראגאטשאוו - צפנת פענח, הלכות מגילה, דף ל"ח קטע מדברי הצפנת פענח הל' מגילה עם ביאור דבריו ודיון בהם, בדרך אפשר.

473..... פיענוח קונטרס אהרון סי' שמוז סק"א*

הרב שלמה הלוי שיח' סגל

482..... הוספה





דבר מלכות



בס"ד. ש"פ ויקהל-פקודי, פרשת החודש, מבה"ח ניסן, ה'תשי"ב

(הנחה בלתי מוגה)

ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם, ששת ימים תיעשה מלאכה וביום השביעי יהי לכם קודש שבת שבתון להוי'.² וידועים הדיוקים בזה, א' מהו ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם, ולכאורה הי' מספיק שיאמר ויאמר משה אל כל עדת בני גו',³ דמזה עצמו כבר מובן שהקהיל אותם, וכמ"ש בכמה מקומות, וגם להלן לענין עשיית המשכן, ויאמר משה אל כל עדת בני גו', דמזה מובן ממילא שהקהיל אותם, ומהו ויקהל משה. גם צריך להבין מ"ש אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם, ולא פירש בכתוב מה הם הדברים. דהנה רוב המפרשים⁴ כתבו דקאי על ענין עשיית המשכן שנתפרש לקמן בפרשה, אבל לכאורה פירוש זה אינו מובן,⁵ שהרי לענין ציווי מלאכת המשכן כתיב לאח"ז⁶ עוד פעם ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל גו', ואם כן צריך להבין מה הם הדברים. ומשמע דקאי על מ"ש ששת ימים תעשה מלאכה גו', וצריך להבין הענין בזה. והנה על מ"ש כאן ששת ימים תיעשה מלאכה, ארז"ל⁷ תיעשה בדרך ממילא, ואיתא במכילתא עה"פ בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים. ונמצא, שתיכף כשהתחיל משה לדבר עם ישראל, כבר דיבר עמם אודות דרגא נעלית ביותר בעבודת הוי', עושין רצונו של מקום. וצריך ביאור, מהו הענין בזה. גם צריך להבין מ"ש לאח"ז וביום השביעי יהי לכם קודש שבת שבתון להוי', מהו ענין שבת שבתון, כפל הלשון, דמשמע שיש בזה תוס' קדושה. גם צריך ביאור הקשר דכל הענינים שבכתובים אלה, ענין אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם, וענין הציווי על השבת, וענין ההקלה. וגם מהו שהוצרך להיות ענין ההקלה בשביל הציווי על מצות שבת⁸, והרי הציווי דשבת כבר נכתב לפני זה כמה פעמים, ומה נתחדש כאן בפרשה זו.

1. לכללות המאמר ראה ד"ה ויקהל משה הב' בתורת חיים ויקהל (באמצע הדרוש - תריט, ב ואילך). חלק מהמאמר נדפס בשינויים בלקו"ש ח"א ע' 187 ואילך.

2. ויקהל לה, א.

3. ראה אוה"ת פרשתנו ס"ע ב'צב. ע' ב'קטז.

4. רמב"ן וראב"ע עה"פ. ועוד.

5. ראה כלי יקר עה"פ.

6. ויקהל שם, ד.

7. ראה ש"ך עה"ת ועוד מפרשי התורה עה"פ. וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' ב'קטז. שם ע' ב'קמה. רד"ה ויקהל תרע"ה (המשך תער"ב ח"ב ע' תתקב)

8. ראה אלשיך עה"פ. הובא באוה"ת שם ע' ב'קטז. שם ע' ב'קכח. רד"ה ויקהל תרע"ה שם.

ב) **וליהבין** כל זה, הנה ברש"י על הפסוק איתא (וכ"ה במדרש⁹ ובזוהר¹⁰) שמשא אמר כל זה למחרת יום הכיפורים כשאמר לו הקב"ה סלחתי כדברך¹¹, לאחר הכפרה על חטא העגל¹². דהנה ענין חטא העגל הוא, דבתחילה עולם על מילואו נברא¹³, ואח"כ בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא¹⁴, שזהו ענין חטא עה"ד, וכשעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמת¹⁵, ובחטא העגל חזרה זוהמא זו¹⁵. ונמצא, דלמחרת יום הכיפורים, לאחר שמשא התפלל ק"כ יום על זה, והיתה הסליחה והכפרה על חטא העגל, היו ישראל צריכים להסיר מעצמם את זוהמת הנחש, ע"י תיקון חטא העגל. ובוזה יובן מדוע הוצרך משה להקהיל את כל ישראל, ואמר להם אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם, דקאי על כללות סדר העבודה בתיקון החטא. אמנם, אף שאמר להם משה כמה דברים, כמ"ש אלה הדברים לשון רבים, מ"מ לא נכתב בכתוב אלא פרט שנוגע גם לנו בעבודת האדם, והוא מ"ש ששת ימים תיעשה מלאכה, תיעשה בדרך ממילא, כנ"ל.

ג) **וביאור** הענין הוא¹⁶, דהנה כתיב¹⁷ יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, וארז"ל במשנה¹⁸ אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא. וידוע הביאור בזה¹⁹, דענין יגיע כפיך הוא בדיוק, שעסק הפרנסה צ"ל באופן שהגיעה בזה היא רק של הכפים, יגיע כפיך ולא ראשך, שהאדם לא יכניס את מוחו וליבו ביגיעה בעסק הפרנסה, אלא את כפיו בלבד. דמוחו ולבו של האדם צריכים להיות שקועים בד' אמות של תורה וד' אמות של תפלה וקיום המצוות, והגיעה בעסק היא רק בכפיו, בכח המעשה בלבד. וזהו ענין תיעשה בדרך ממילא, שאינו מוטרד במלאכה כלל, אלא הרי זה כאילו המלאכה נעשית בדרך ממילא. דהנה לפי האמת הרי האדם לא הי' צריך להתעסק כלל בעניני עצמו. דהרי להוי' הארץ ומלואה²⁰, וא"כ הכל הוא ברשות הקב"ה, ויתר על כן כתיב²¹ מלא כל הארץ כבודו וכתיב²² את השמים ואת הארץ אני מלא גו', דאני קאי על עצמותו ית', ואם כן כשהאדם עוסק בעניני עצמו הרי זה כמו מאן דמחוי במחוג קמי' מלכא²³. אלא שהתורה נתנה רשות לעסוק בעניני פרנסה, כמ"ש²⁴ ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך,

9. מדרש לקח טוב עה"פ. וראה מכילתא יתרו יח, יג.

10. ח"ב קצה, א.

11. פרש"י תשא לג, יא. ועוד.

12. ראה אוה"ת שם ע' ב'קמה.

13. ראה ב"ר פי"ד, ז. וראה שם פי"ב, ו. פי"ג, ג (וביפ"ת שם).

14. שבת קמו, א. זח"א נב, ב.

15. זוהר שם.

16. בכל הבא לקמן - ראה תורת חיים שם תרכ, א ואילך.

17. תהלים קכח, ב.

18. אבות פ"ד מ"א. ברכות ח, א.

19. ראה - נוסף לתורת חיים שם - לקו"ת שלח מב, ד. ד"ה מים רבים תשל"ח פ"ב (סה"מ מלוקט ח"א ע' רעג).

20. תהלים כד, א.

21. ישעי' ו, ג.

22. ירמ"י כג, כד.

23. חגיגה ה, ב. וראה סה"מ צ' להצ"צ ח, א. אוה"ת בראשית ח"ד תשכ, א. המשך תרס"ו ע' כב ועוד.

24. יתרו כ, ט.

דכך קבע הקב"ה שהברכות מלמעלה יומשכו ע"י שהאדם יעסוק בצרכיו, כמ"ש²⁵ וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה. אך מכיון שהעסק בצרכי עצמו הוא רק כדי לקיים ציווי התורה, ולא משום שחושב שהמעשה והמלאכה שלו הם המביאים את הפרנסה מעצמם, לפיכך צ"ל העסק בהם רק באופן דיגייע כפיך ולא שיהיו מוחו וליבו טרודים בזה. והיינו שההתעסקות בעניני פרנסה היא רק בכח המעשה, ובזה גופא רק כפי ההכרח, שיהי' כלי לברכת הוי'²⁶. ועוד זאת, שגם העסק בפרנסה שבכח המעשה גם הוא צ"ל לשם שמים, שישתמש בזה לעבודת הוי', כמ"ש²⁷ בכל דרכיך דעהו. ולכן נקרא עסק זה בשם יגיעה, אף שאינו מכניס בזה אלא את כח המעשה, משום שכשאדם עושה דבר רק מצד ההכרח והכפי', נקרא זה בשם יגיעה. וכן בענינינו, דלהיות שהוא מצד עצמו אינו חפץ במלאכה זו, שהוא הי' רוצה רק לעסוק בעניני תורה ומצוות, ועסק הפרנסה דידי' הוא רק מצד ההכרח, כאילו כופין אותו, הרי זה נקרא יגיעה. דהגם שהתורה נתנה רשות לזה, ועד שיש מצוה וציווי לעסוק בפרנסה, כמ"ש ששת ימים תעבוד זו מ"ע²⁸, מ"מ האדם עושה זאת רק מחמת ההכרח, ולהיות שאינו חפץ בזה נק' זה בשם יגיעה. ונמצא שיש בזה ב' קצוות, דמצד אחד נק' בשם תיעשה בדרך ממילא, ומאידך גיסא נק' בשם יגיעה. דמצד אחד הרי העסק הוא באופן דיגייע כפיך ולא הראש והלב, שאינו מכניס את מוחו וליבו בזה, אלא עוסק בזה רק בכח המעשה כפי ההכרח, אבל רצונו ומוחו וליבו אינם בזה, ולכן הרי זה כאילו העסק נעשה מעצמו וממילא. ומאידך גיסא, הרי הגם שמכניס בזה רק את כח המעשה בלבד, ובמידה הדרושה בלבד, והוא בדרך ממילא, מ"מ, להיות שאינו חפץ בזה, הרי זה נקרא בשם יגיעה.

וזתו²⁹ ששת ימים תיעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון גו', דדוקא כאשר המלאכה בששת הימים היא באופן דתיעשה בדרך ממילא, הנה אז דוקא וביום השביעי שבת שבתון. והענין הוא, דהנה כאשר ההכנה בערב שבת (טרח בערב שבת³⁰) אינה כדבעי, היינו שעסק הפרנסה שלו אינו באופן דיגייע כפיך בלבד, אלא שמכניס בזה גם את מוחו וליבו, והוא טרוד בעסק, הרי אז גם כשמנתק את עצמו לשעה מהעסק ורוצה לעסוק בתורה ותפלה, גם אז המחשבות מבלבלות אותו. ולא זו בלבד שמצד הנתינה והמסירה שלו אל העסק במשך היום הרי מחשבות אלה מבלבלות אותו בעת התורה והתפלה, אלא עוד זאת, שנופלות לו מחשבות זרות כאלה שאינו שייך להם כלל³¹. דמצד זה שפתח פתח למחשבות אלה, הרי כשפותחים את הדלת נדחפים שמה כו' (אז מען עפנט א טיר שארט מען זיך אהין). ולכן כשבא יום השבת הנה לא זו

25. ראה טו, יח. ספרי עה"פ.

26. ראה לקו"ת תצא לו, סע"א ואילך. סהמ"צ להצ"צ קו, א ואילך. סה"מ תרצ"ו ע' 115. ד"ה מים רבים תשלי"ח שם.

27. משלי ג, ו. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג.

28. מכילתא - הובאה בדרשות ר' יהושע אבן שועב פרשת וישב, ובספר מנחה בלולה. ובמכילתא דרשב"י: כשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה. וראה לקו"ש הנ"ל (הערה 1) ע' 189 הערה 8.

29. ראה תורת חיים שם תרכא, סע"ב ואילך.

30. לשון חז"ל - ע"ז ג, סע"א.

31. (ראה דרך חיים שער התשובה פט"ו (יט, ג). מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' שמב. סה"מ תרצ"ז ע' 269.



בלבד שאין לו בחינת שבת שבתון, בחינת אז תתענג על הוי"ה³², אלא שגם שבת סתם (שבת פעם אחת) אין לו, וכשהוא רוצה בשבת לאסתכלא ביקרא דמלכא אינו יכול. וביאור הענין, דהנה לענין שבת ארז"ל³³ לעולם יראה אדם בשבת כאילו כל מלאכתו עשוי'. וענין זה אפשר להיות רק כאשר עסק הפרנסה שלו הוא באופן דיגיע כפיך, שאינו מכניס מוחו וליבו בעסק הפרנסה, אבל כאשר הוא טרוד בעסק אי אפשר שביום השבת יהי' אצלו כאילו כל מלאכתו עשוי', ומצד עניני העסק שעדיין לא סיים לפני השבת יש אצלו בלבול גם ביום השבת. משא"כ כאשר עסק הפרנסה שלו הוא באופן דיגיע כפיך, שאינו טרוד בזה, ששת ימים תיעשה מלאכה בדרך ממילא, הנה אז וביום השבת שבת שבתון, שאז יש תוספת קדושה, משום שגם בימות החול הוא בדרגת שבת, משום שאינו טרוד בעבודת דחול, וכשבא יום השבת, הרי זה אצלו שבת שבתון, שיש תוספת קדושה בשבת עצמו.

ד) וזהו ויקהל משה את כל עדת בני ישראל גו' ששת ימים תיעשה מלאכה. דהנה נת"ל שהקהלה זו היתה למחרת יום הכיפורים, היינו שאז הותחל התיקון על חטא העגל, חטא ע"ז, ותיקון זה הוא כאשר עסק הפרנסה הוא באופן דתיעשה בדרך ממילא. דהנה לענין חטא עבודה זרה כתב הרמב"ם³⁴ בביאור טעות דור אנוש שאז הוחל לקרוא בשם הוי"ה³⁵, שדור אנוש חשבו, דלהיות שההשפעות מלמעלה הם ע"י ממוצעים, כמ"ש³⁶ ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים, הנה הגם שהם ממוצעים בלבד, מ"מ להיות שההשפעה מלמעלה עוברת על ידם לכן טעו לחשוב שיש בהם כח, ולכן השתחוו לשמש ולירח, משום שרצו לקבל את ההשפעה מהם³⁷. והיינו שגם הם הודו שהקב"ה הוא מלך מלכי המלכים, דקרו לוי' אלקא דאלקיא³⁸, אבל החשיבו אותם למציאות. אבל האמת היא שזהו איסור עבודה זרה, שאין להחשיב אותם למציאות כלל משום שאין הם אלא רק כגרזן ביד החוצב בו³⁹. ובדקות יותר⁴⁰ היינו שענין חטא ע"ז הוא כשחושב שיש איזו חשיבות ללבושי וגדרי הטבע. ולכן התיקון על חטא זה הוא כשעסק הפרנסה הוא בדרך ממילא, בלי טרדת המוח והלב. דהשתחואה משמעה הרכנת הראש, שמשקיע את מוחו בלבושי הטבע ועסק הפרנסה, והתיקון על זה הוא תיעשה מלאכה, תיעשה בדרך ממילא, שהוא היפך הרכנת הראש.

32. ישעי' נח, יד.

33. מכילתא ופרש"י יתרו כ, ט. טושו"ע או"ח סש"ו ס"ח. שו"ע אדה"ז שם סכ"א.

34. הלי' ע"ז פ"א ה"א.

35. בראשית ד, כו.

36. ברכה לג, יד.

37. ראה סהמ"צ להצ"צ ו, א. ס, א. ובכ"מ.

38. ראה מנחות בסופה.

39. ע"פ ישעי' י, טו.

40. (ראה לקו"ת אחרי כו, ג. סהמ"צ להצ"צ קו, א. סה"מ תרצ"ו ע' 411 ואילך. ד"ה מים רבים תשי"ז פ"ד (סה"מ מלוקט ח"א ע' נה). ובכ"מ.

ה) **והנה**⁴¹ כשם שהוא בעסק הפרנסה כך הוא גם בדקות יותר בעבודת הוי', שאפ"ל בזה ב' אופנים, כדאיתא במשנה⁴² אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס. דהעבודה ע"מ לקבל פרס ענינה (בדקות), כשיודע ומבין את הטוב והעילוי שבלימוד התורה וקיום המצוות, דמשום זה יש לו נועם ועריבות ומתיקות בתומ"צ, ולכן הוא עוסק בתומ"צ. אך על זה אמרו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, שעבודת הוי' לאמיתתה היא לא מחמת שמרגיש את הטוב שיש לו מהעבודה, אלא שעובד בקבלת עול רק לקיים את רצון העליון. ונמצא, שעבודה זו דקבלת עול היא בבחינת תיעשה בדרך ממילא, ובבחינת יגיעה. דהיות שהעבודה אינה מחמת תענוג או רצון או חשק והמשכה, אלא בקבלת עול בלבד (וכאילו אינו חפץ בזה ועושה זה מחמת כפי'), לכן נקראת עבודה זו בחינת יגיעה. אך מחמת זה היא גם בבחינת תיעשה בדרך ממילא. דהנה כאשר העבודה היא מתוך הרגש הטוב, אז אפשר שיחשוב שכוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה⁴³, שמחמת טיב כשרונותיו וטיב מדותיו הוא לומד תורה ונותן צדקה. אבל כשהעבודה אינה בהרגש עצמו אלא בקבלת עול בלבד, אז הוא מבין ומרגיש שאין העבודה מעצמו אלא בסייעתא דשמיא בלבד, שהוא רק פותח כחודו של מחט ואז מסייעין אותו הרבה מלמעלה, שהסיוע הוא העיקר, וכמאמר⁴⁴ פתחו לי כחודו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם. וזהו ענין העבודה בדרך ממילא, שמרגיש שאין הענין נעשה ע"י העבודה שלו, אלא שע"י שפתח כחודו של מחט נפעל הענין בדרך ממילא מלמעלה.

והנה ענין זה דיגיעה בדרך ממילא, שהוא תיקון על חטא העגל, יש בו גם תיקון על חטא עץ הדעת, וכנ"ל שחטא העגל הוא חזרת הזוהמא דחטא עה"ד¹⁶. ויובן זה ע"פ המבואר במ"א, שעיקר ענין חטא עץ הדעת הוא ענין ההרגש⁴⁵, כמ"ש⁴⁶ ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, שהוא ענין ההרגש, שהרגישה את מציאות עצמה ותאותה. ולכן התיקון לזה הוא ענין העבודה בדרך ממילא, שאין האדם מרגיש עצמו למציאות, היפך ההרגש דחטא עה"ד. ובזה יש לבאר גם מ"ש במ"א⁴⁷, שהנשמות שהיו בשיעבוד מצרים הן הנשמות דדור הפלגה, שאמרו נבנה לנו עיר ומגדל גו'⁴⁸, ולכן התיקון על זה הי' שיעבוד מצרים שעבדו בחומר

41. ראה תורת חיים שם תרכא, סע"א ואילך.

42. אבות פ"א מ"ג. וראה תורת חיים שם תקפט, ב.

43. עקב ח, יז.

44. הובא בכמה מקומות בדא"ח. - בלקוטי תורה קרח (נה, א) מביא גירסא אחרת בשיר השירים רבה על פסוק אני ישנה, בילקוט שמעוני שם, בזהר ח"ג צה, א. ומסיים: ובמ"א אמרו ואני אפתח לכם כפתחו של אולם.

ומפרש גירסא זו דוקא. - וראה ג"כ פסיקתא רבתי פט"ו. פסיקתא דר"כ פרשת החודש. - לקו"ש הנ"ל (הערה 1) ע' 191 הערה 17.

45. ראה מאמרי אדה"ז אתהלך לאזניא ע' נה ואילך. סה"מ עזר"ת ע' פט ואילך. עטר"ת ס"ע צב ואילך. ה'ש"י"ת ע' 118. ד"ה לא תהי' משכלה שנה זו (תורת מנחם - התוועדויות ח"ד ע' 333). ובכ"מ.

46. בראשית ג, ו.

47. פרי עץ חיים שער חג המצות פ"א. אוה"ת שמות ע' כד - כה. סה"מ תרנ"ה ע' צה ואילך. ד"ה ויראו את אלקי ישראל תשי"ט (סה"מ תשי"ט ע' 617 ואילך). ועוד.

48. נח יא, ד.

ובלבנים⁴⁹. די ש לומר, שגם חטא דור הפלגה, שאמרו ונעשה לנו שם, הו"ע ההרגש, הרגש עצמו, והתיקון לזה הוא ע"י גלות מצרים בחומר ובלבנים ביגיעה. דהנה⁵⁰ העבודה בחומר ובלבנים לעשות את המגדל לא היתה ביגיעה, מאחר שהי' להם תענוג בזה, שאמרו נעלה לרקיע ונלחם בו⁵¹ וכו', ולכן הי' התיקון לזה ע"י עבודת פרך, עבודה שמפרכת את הגוף⁵² ואת הנפש. וכן הוא בענין תיקון חטא עץ הדעת, שהתיקון הוא ע"י עבודה ביגיעה, דתמורת חטא עה"ד שהוא ענין ההרגש, ההיפך דיגיעה בדרך ממילא, צ"ל העבודה בקבלת עול ומתוך ביטול מציאותו. דכאשר העבודה היא בהרגש, אין זו יגיעה, מאחר שמתענג בעבודתו, ואי"ז בדרך ממילא, משום שחושב שהוא עשה כל זה בעבודתו, ולכן התיקון על זה הוא תיעשה בדרך ממילא, דתמורת זה שהיתה עבודתו מתוך תענוג הנה עתה הוא ביגיעה, ותמורת זה שחשב דכוחי ועוצם ידי גוי' הנה עכשיו הי"ז בדרך ממילא. וזהו התיקון על חטא העגל ועל חטא עה"ד, יגיעה בדרך ממילא, הן בעניני עסק הפרנסה והן בעניני עבודת הוי". דבעניני עסק הי"ז כשאינו חפץ בזה כלל ועוסק בזה רק מצד ההכרח. היינו דחפצו ורצונו הם בתומ"צ, והעסק שלו הוא רק בהכרח, כאילו כופין אותו, ולכן הוא מחשב כמה זמן הוא מוכרח לעסוק בזה ורק בשעות אלה הוא עוסק בזה, וגם אז הוא מחכה וממתין שכבר יעבור הזמן המוכרח לעסק הפרנסה ויוכל להתעסק בתורה ותפלה. וכן הוא גם בעבודת הוי', שהעבודה היא מצד קבלת עול. ובכל זה יש תיקון על חטא העגל וחטא עה"ד.

ו) **וזהו** ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים גוי'. דהנה למחרת יום הכיפורים, כשהוצרכו להסיר את הזוהמא, שיהי' העולם כמו שהי' קודם החטא, דעולם על מילואו נברא, הנה אז ויקהל משה גוי' ויאמר גוי' אלה הדברים גוי', היינו כללות העבודה דהמשכת השכינה למטה. דאלה הדברים קאי על הל"ט מלאכות⁵³, כדרשת רז"ל⁵⁴ דברים הדברים אלה הדברים אלה ל"ט מלאכות לשבת. ובכללות קאי על כל העובדין דחול. ובזה הוא הציווי להיות המשכת השכינה בעובדין דחול. דהנה תכלית הכוונה בבריאת והתהוות העולמות היא מה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים⁵⁵, היינו בעולם הזה הגשמי והחומרי שאין למטה ממנו. וכמ"ש בתניא⁵⁶ דאי אפשר לומר שהכוונה היא בעולמות העליונים, הואיל ולהם הוא ירידה [בלבד] מאור פניו ית'. וכמו עולם האצילות, דאי אפשר לומר שהכוונה היא בעולם האצילות, שהרי אצילות הוא גילוי ההעלם בלבד⁵⁷, וכמו שהוא בהעלמו האור הוא נעלה יותר, דגילויים בהמשכתם למטה מתמעטים, ואי אפשר לומר, שינצלו (מ'זאל אויסנוצען) ענין נעלה

49. שמות א, יד.

50. ראה תורת חיים שם תרכ, א.

51. פרש"י נח שם, א.

52. פרש"י שמות שם.

53. ראה תורת חיים שם תריט, ב.

54. שבת ע, א.

55. נתחומא נשא טז. בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו. ובכ"מ.

56. שם. וראה סה"מ תרנ"ח ע' ל ואילך. תרע"ח ע' קיב ואילך. ד"ה באתי לגני תשי"א פ"ד-ה (סה"מ מלוקט

ח"א ע' ו ואילך. תורת מנחם - התוועדויות ח"ג ע' 197 ואילך).

57. תו"א בראשית ג, א. וירא יד, א. משפטים עו, א.

יותר בשביל ענין תחתון ממנו. אלא התכלית היא בעולמות ב"ע, ובב"ע גופא בעולם הזה הגשמי והחומרי, דירידה זו היא צורך עלי', דכד אתכפיא ס"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין⁵⁸, שנמשך ענין כזה שהוא בכולהו עלמין בשוה⁵⁹, דהיינו עצומ"ה א"ס ב"ה. דהרי הגילויים מתמעטים בהמשכתם, כנ"ל, וא"כ אינם בכולהו עלמין בשוה, ודוקא העצמות הוא בכו"ע בשוה, והמשכת העצמות היא כד אתכפיא ס"א, דהיינו בעוה"ז התחתון. ובעולם הזה גופא הרי יש ד' סוגים, דומם צומח חי ומדבר, ומכיון שהכוונה היא להיות לו דירה בתחתונים, הרי תכלית הכוונה היא בסוג הדומם דוקא. ולכן תכלית הכוונה היא בירידת הנשמה בגוף דוקא, שנשנתה אופן יצירת גוף האדם מגופות שאר הנבראים⁶⁰, דכולם בצביון נברא⁶¹, וא"כ יש יחס וקשר בין הגוף והנפש שלהם, משא"כ באדם כתיב⁶² גלמי ראו עיניך וארז"ל⁶³ שבתחילה צר אותו גולם, בחינת דומם, ורק אח"כ נפח בו נשמה, משום שדוקא בדומם נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים, המשכת העצמות. וההמשכה היא ע"י הנשמות, משום שהנשמות אינם נפרדים, וכמאמר⁶⁴ נשמות ישראל עלו במחשבה, ובמחשבה גופא הם במדרגה היותר עליונה שבה⁶⁵, דזהו דיוק הלשון עלו במחשבה, ועד שהם מושרשים בהעצמות, דבידיעת עצמו יודע את הנשמות. דמצד זה שבידיעת עצמו הוא יודע את הנשמות, הרי בכל מקום שהם, בכל סדר ההשתלשלות, וגם בגוף האדם, נרגש בהם ענין ידיעת עצמו שהוא ודעתו אחד, וממשיכים את העצמות. והמשכה זו היא ע"י התורה, משום שהתורה שרשה גם כן בהעצמות. וכאשר באים יחדיו נשמות ותורה הנה הם ממשיכים את העצמות בגוף האדם, בחינת דומם. ולכן המשכה זו היא בבחינת אלה הדברים, עובדין דחול דוקא, בחינת דומם, שדוקא בזה נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים. וזהו אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם, צוה מלשון צוותא וחיבור, דע"י הדברים הגשמיים מתקשרים ומתחברים עם העצמות.

(ז) **והנה** ידוע דיסוד כל סדר ההשתלשלות הוא על ג' הענינים דעולם שנה נפש⁶⁶. וזהו מה שמבאר כאן ג' ענינים אלה. בתחילה מבאר ענין הנפש, ויקהל משה את כל עדת בני ישראל, שהקהיל את כל נפשות ישראל לבחינת האחדות האמיתית⁶⁷. וזה נעשה בכחו של משה

58. בתניא פכ"ז (לד, א) ובלקו"ת ר"פ פקודי מציינ לזהר ח"ב קכח, ב (ובלקו"ת שם מציינ גם לזהר שם סז, ב. וראה גם שם קפד, א). וראה גם תו"א פרשתנו פט, ד. לקו"ת חוקת סה, ג.

59. סה"מ ה'ש"ת ע' 111.

60. ראה ד"ה להבין הטעם שנשתנה בתו"א בראשית ג, ד ואילך. ועם הגהות - אוה"ת בראשית ח"ו תתנא, א ואילך. ועוד.

61. ראה חולין ס, ב. פרש"י בראשית א, כה.

62. תהלים קלט, טז.

63. סנהדרין לח, א.

64. ב"ר פ"א, ד.

65. ראה לקו"ת שה"ש יז, ג ואילך. סה"מ ה'ש"ת ע' 17. ובכ"מ.

66. ראה הקדמת הראב"ד לספר יצירה קרוב לתחילתו (ב, ג). אמרי בינה שער הק"ש פל"ח. סה"מ פר"ת ע' נד. ד"ה ויקח ה"א שנה זו (תורת מנחם - התוועדויות ח"ד ע' 102 ואילך). ובכ"מ.

67. ראה תורת חיים שם תרכג, ב. תרכה, ב.

דוקא, משום⁶⁸ שמשה שרשו הוא מהשמיטה הראשונה⁶⁹, דהיינו למעלה מהשתלשלות, למעלה מהשמיטה דידן. ואח"כ ממשיך ויאמר אליהם אלה הדברים גו'⁶⁸, בחינת עובדין דחול, בחינת עולם. דהרי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון וכוונת ירידתה למטה היא רק לברר את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם⁷⁰. ולהיות שהחיבור הנפש ועולם הוא ע"י שנה, בחינת הזמן⁷¹, לכן ביאר משה את סדר העבודה בגדר הזמן, דזהו אומרו ששת ימים תיעשה מלאכה וכיום השביעי שבת שבתון.

והנה כשם שענין זה הוא בכללות כל ישראל, כן הוא גם בפרטיות בכאו"א מישראל, שצריך לעסוק בעבודתו בג' ענינים אלה. דענין⁶⁹ ויקהל משה את כל עדת בני ישראל הוא מה שצריך לאסוף ולהקהיל את כל עניניו המפוזרים, וענין זה הוא בכחו של משה שבכאו"א מישראל⁶⁹, כמבואר בתניא⁷² ע"פ מארז"ל⁷³ אין לגבי משה מילתא זותרתא היא, דקאי על בחינת משה שבכאו"א מישראל. וענין אלה הדברים אשר צוה הוי' לעשות אותם קאי על העסק בעובדין דחול באופן דצוה מלשון צוותא וחיבור, דהיינו לחבר את עניניו הגשמיים עם אלקות, והיא תכלית כוונת ירידת הנשמה בגוף. וכל זה הוא ע"י העבודה בזמן, ששת ימים תיעשה מלאכה, ועי"ז באים אל בחינת שבת שבתון, וסמך שבת למלאכת המשכן, שע"י העבודה הנ"ל יהי' בנין בית המקדש השלישי, במהרה בימינו.

68. ראה אוה"ת פרשתנו ע' ב'פו ואילך. ד"ה ויקהל תרל"ד, תרנ"ה (סה"מ תרל"ד ע' קמז ואילך. תרנ"ה ע' קלט ואילך). ד"ה אלה פקודי תש"כ (סה"מ תש"כ ע' 102)

69. תו"א שמות נב, א. וראה מקומות שצויינו בהערה הקודמת.

70. תניא פל"ז (מח, ב) מעץ חיים שער כו ספ"א.

71. אמרי בינה שם. סה"מ פר"ת שם ע' נו. ובכ"מ.

72. רפמ"ב.

73. ברכות לג, ב.

רשימות חוברת כט

ריגא חף־רץ

(יד שבת פי"ד ה"א) ד' רשויות לשבת כו' איזהו רה"ר מדברות והיערות כו'. וכ"פ ג"כ בפיה"מ שבת פ"א מ"א.

והקשו כל נ"כ משבת (ו:) דלפירש"י — וכ"מ גם בתוס' שם — מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרוין שם. ותירצו דלהרמב"ם איפכא הוא, דזמה"ז מדבר חשיב רה"ר, אבל בזמן שישראל שרוין היו שם כמה רשויות כדאיתא שבת (צו:), ולכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר. ותמוה, דרשות אחר שהי' אז במדבר הוא אהלים שהם רה"י (וצדדיהם וכו' שהם מקום פטור מה"ת), ובזה אין מקום לטעות כלל, וכיון דכל המדבר רה"ר, מפ"מ ל"פ ל"מ, למינקטי למדבר דאיש לא יטעה לומר דקאי גם על האהלים.

והנה ר"א בן הרמב"ם כ' שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמה"ז, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו:).

ולכאורה התי' דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו, ומפיה"מ עירובין (נט:) משמע דל"ס לי' הכי, א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר. ובשלמא לרש"י ותוס' הרי ס"ל דצ"ל ס"ר בוקעים (רש"י עירובין נט. ותוס' שבת ו:), ומפ"ז דייק רש"י בשבת (צו:) שהיו הכל מצוין אצל מ"ר.

ואואפ"ל בתירוץ הר"א ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:) שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח וא"כ הי' דינו כשדה.

וא"ת א"כ יומא (עה) ל"ל לתרץ בש"ס בדברים שבאין להם ממדה"י כיון שבמדבר גופא הי' צומח, די"ל דישראל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שעפ"י ד' נסעו גו'. שוב מצאתי במ"ר שה"ש ע"פ גן נעול דפליגי בזה אם מתגרי או"ה או שצמח להם במדבר. וכבר העירו ממנחות (מה:)

ואפ"ל שבזה"ז אינו רה"ר, אבל קאי רק במדבר הגדול, שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים. והוא מפני שאינו ראוי כלל להלוך בני"א,



וכדאיִתא בתנחומא (דברים ח' טו') שהלכה שם שיירה ובלעה נחש כו', ורק ע"י ענני הכבוד אפשר הי' לישראל לעבור בתוכו. והא דנקט בשבת (ו:): המדבר בה"א הידיעה — דלפירש"י ותוס' ניחא דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בני"י, משא"כ להרמב"ם כל מדבריות רה"ר הם — ולא אמר כן באחרים [נפשיטא שאינו דומה ל"הכרמלית" דנקט, ששם נקט ה"א משום דבא אחר ים ובקעה, דגם הם כרמלית נינהו, ואתי לאוסופי כרמלית מיוחדת, קרן זוית כו', כדאיִתא שם (ז:)], הוא מפני שבעיקר אתי לרבוּי מדבר הגדול, דאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להלוך כמדת"נ הנ"ל, בכ"ז רה"ר הוא, וכ"ש שאר מדבריות.

ולפי' הר"א א"ש דחשיב בברייתא המדבר, דלכאורה למאי נפ"מ ומאי דהוה הוה. ולפירש"י ותוס' צ"ל דהוא להשמיענו דצ"ל ס"ר בוקעין, או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בני"י ג"כ במדבר.

ואולי אפ"ל בל' אביי (שבת ו:): דבין בזמה"ז ובין בזמן שישראל כו' דין מדבר כר"ה, אלא דברייתא הא' לא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא (עיין ברכות נד: תוד"ה ד'), משא"כ בזמן שישראל כו' שהי' דבר הרגיל שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים כו', אבל לדינא אין נפ"מ. ועי"ז א"ש הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר אצל כרמלית, משא"כ לשאר הפי'.



רשימות חוברת כט

ריגא חף-רץ*

א. כתב הרמב"ם (יד הל' שבת פי"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת כו' איזהו רה"ר מדברות והיערות! כו".¹ וכן פירש ג"כ בפיה"מ שבת פ"א מ"א.²

והקשו כל נושאי כליו³ משבת (ו:) דפריך על הברייתא⁴ "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין", "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא כו' והמדבר", ומשני, "אמר אבבי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה", דלפירש"י שם⁵ — וכן משמע גם בתוס' שם⁶ — מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם, ולמה פסק הרמב"ם ש"מדברות" חשיבי רה"ר בזמן הזה?

ותירצו⁷, דלדעת הרמב"ם הפירוש בתירוץ הגמרא "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" איפכא הוא — דבזמן הזה מדבר חשיב רה"ר, אבל בזמן שישראל שרויין, היו שם כמה רשויות, כדאיתא בשבת (צו:)⁸, ולכן לא פסיקא לי' לברייתא הא' למיחשב מדבר, כי ברייתא זו איירי "בזמן שישראל שרויין במדבר", שאז היו שם גם רשויות שאין להם דין רה"ר.

ותמוה, דהרי רשות אחר (מלבד רה"ר) שהי' אז במדבר — הוא

* אולי הכוונה: חורף-תרץ — אלא שעפ"ז צ"ע: (א) טעם השמטת אות ר', (ב) פשר מקף-המחבר בין "חורף" ל"רץ". ויותר נראה שהכוונה בין השנים תרפ"ח-תרץ, אלא שרבינו לא רצה לכתוב הלשון "פח", ולכן כתב "חף".

(1) כ"ה בכמה כת"י ודפוסים (ראה שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרנקל — ירושלים תשל"ה), ודלא כברמב"ם שלפנינו: "עיירות".

(2) "רה"ר הוא כמו המדברות היערים וכו'".

(3) מגיד משנה. כסף משנה. ועוד.

(4) שם, א.

(5) "בזמן שהיו ישראל במדבר — חשיבא רה"ר, בזמן הזה — אינו מקום הילוך לרכים דהולכי מדבריות לא שכיחי".

(6) "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

(7) ראה כסף משנה כאן (תירוץ של ר' אברהם בן הרמב"ם — הובא לקמן ס"ב). וראה

גם פמ"ג או"ח סו"ס שמה. דברי ירמיהו על הרמב"ם כאן.

(8) ושם (ובפרש"י): "משה .. הוה יתיב במחנה לוי' .. רה"ר הואי (שהיו הכל מצויין אצל

משה רבינו), וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דיכחו (מאהליכם) לרה"ר".

אהלים, שהם רה"י (וצדדיהם וכו' שהם מקום פטור מן התורה), ובזה אין מקום לטעות כלל. וכיון דכל המדבר (מלבד האהלים) דינו כרה"ר, מפני מה לא פסיקא לי' למיחשב מדבר — למינקטי למדבר, דאיש לא יטעה לומר דהא דנקט מדבר לענין רה"ר קאי גם על האהלים.

ב. והנה, ר' אברהם בן הרמב"ם כתב⁹ (בביאור טעמו של הרמב"ם שבזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר ובזמן הזה חשיב רה"ר), שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמן הזה, שאין בני" דרים במדבר וכל הרוצה הולך בו בכל מקום, ולכן, רק בזמן הזה חשיב מדבר רה"ר, משא"כ בזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר, ורק שמחנה לוי', שהכל שכיחים אצל מרע"ה, רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו:)⁸.

ועפ"ז, רשות אחר (מלבד רה"ר) שהי' אז במדבר הוא (לא רק האהלים שהם רה"י, אלא) גם כל השטח שהיו המחנות סדורים בו, שגם הוא אינו רה"ר, אלא כרמלית¹⁰ (ורק מחנה לוי' הוא רה"ר). ומתורצת התמיהה הנ"ל (מפני מה לא פסיקא לי' למיחשב מדבר, הרי אין מקום לטעות דקאי גם על האהלים), כי, מלבד האהלים שהם רה"י שאין לטעות בזה, ישנו גם כל שטח המחנות שאינו רה"י וגם אינו רה"ר, אלא כרמלית, ובזה אפשר לטעות, ולכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר.

ולכאורה, התירוץ (שלא חשיב רה"ר כיון שבמקום דגל זה לא היו שכיחים מדגל אחר) דוחק קצת.

ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בוקעים בו¹¹, ומפיה"מ עירובין (נטו.)¹² משמע דלא

9 בספרו ברכת אברהם סימן טו (הובא בכסף משנה). וד"ל: "דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר הי' המדבר רה"ר, איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן, הי' לגבן כמו בקעה ושדה .. ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו הוא רה"ר" (ומפרש רבינו כוונתו, ש"לאו כאו"א הלך בכל מקום וכו'"). — וראה השקו"ט בזה בדברי ירמיהו שם. ישועות יעקב לאו"ח ששמ"ה סק"ד.

10 ראה גם שו"ת בית אב תנינא ס"ה סק"ד, ש"הריוח שבין אהליהם לא הי' רה"י, ועל כרחך דהי' מקום פטור או כרמלית".

11 ראה גם מגיד משנה כאן: "יש מן הגאונים והאחרונים סוברין שאין רה"ר אלא במקום שבוקעין בו ששים ריבוא כדגלי המדבר, ואין לזה רמז בגמ' ואינו עיקר" (פרטי הדעות בזה — ראה שו"ת בית אב תנינא שם סק"ג. וראה השקו"ט בדעת הרמב"ם — בדברי ירמיהו שם).

12 בפירושו "עיר של יחיד" — "העיקר אצלנו כי עיר של רבים כשיש לה שני שערים

סבירא ל' הכי, וא"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע בו שיחשב אז לרה"ר, ומהו ההכרח לומר שכיון שבמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא לא חשיב רה"ר.

ובשלמא לרש"י ותוס' (שסוברים שמדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרוין שם) — הרי סבירא להו דצריך להיות ס"ר בוקעים בו (רש"י עירובין נט. ותוס' שבת ו: 13), ומפני זה דייק רש"י בשבת (צו:) ש"מחנה לוי" רה"ר היא, "שהיו הכל מצוין אצל משה רבינו", כיון שצ"ל כל ס"ר בני בוקעין בו, משא"כ לדעת הרמב"ם שלא נתפרש השיעור בדבר, הרי גם אם במקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא, מספיקה בקיעת הרבים דדגל ראובן כשלעצמו (יותר ממאת אלף איש) שיחשב רה"ר.

ג. ואולי אפ"ל בתירוץ הר' אברהם (שבזמן שהיו ישראל חונים במדבר לא הי' לו דין רה"ר) — ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:) שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח¹⁴, וא"כ הי' דינו כשדה¹⁵.

ואם תאמר א"כ יוקשה מ"ש ביומא (עה, ב) "לחם אבירים" . . אל תקרי אבירים אלא איברים, דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברים, אלא מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אזניך¹⁷, בדברים שבאין להם ממדינת הים" — דלכאורה אינו מובן: למה ל' לתרץ בש"ס "בדברים שבאין להם ממדינת הים"¹⁸, כיון שבמדבר גופא הי' צומח, וא"כ אפשר לקיים מ"ש "ויתד גו" בנוגע למה שאכלו מצמיחת המדבר — דיש לומר, דישראל לא היו זורעים במדבר (ורק מעצמו הי' מצמיח, ובמילא לא הי' בזה כדי אכילה לכל בני), כיון שלא ידעו אם

יכנסו בני אדם על האחת ויצאו על השנית" (דלא כפרש"י: "שלא היו נכנסין בה תמיד ס' ריבוא של בני אדם").

13) נעתקו לעיל בהערות 12-6.

14) ראה גם פמ"ג שם. שו"ת בית אב שם סק"ד.

15) להעיר מלשונו של ר"א — "הי' לגבן כמו בקעה ושדה", אלא שכוונתו בפשטות היא (לא לענין הצמיחה, שאינו מזכיר כלל, אלא) רק לגבי זה שאין כל בני הולכים שם, שלכן לא חשיב רה"ר.

16) תהלים עח, כה.

17) תצא כג, יד.

18) אולי הטעם שלא הזכיר רבינו גם התירוץ (שמובא שם לפנ"ז) מ"דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן" (ובפרט שבקטע הבא מזכיר זה שקנו מתגרי אומות העולם), הוא, מפני שיש שם דעה ש"אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפגינן".



יתעכבו במקום חנייתם, שהרי על פי ד' נסעו גו'¹⁹, ולכן צריך הש"ס לתרץ שמ"ש "ויתד גו'" — שמשמעות הדברים הוא שזהו דבר הרגיל אצל כל בניי — הוא (לא ביחס להמעט שהי' המדבר מצמיח מעצמו גם כשלא היו זורעים אותו, אלא) "בדברים שבאין להם ממדינת הים".

שוב מצאתי במדרש רבה שה"ש²⁰ ע"פ גן נעול, דפליגי בזה — אם מתגרי אומות העולם או שצמח להם במדבר.

וכבר העירו²¹ ממנחות (מה:): ש"כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם", "שהרי לא הי' להם לחם במדבר אלא המן"²² — דלכאורה, היו יכולים להביא גם לחם, ממה שקנו מתגרי אומות העולם²³, או ממה שצמח להם במדבר.

ד. ואפ"ל הביאור בדברי הרמב"ם "איזהו רה"ר מדברות כו'" — באופן אחר:

גם לדעת הרמב"ם הפירוש בדברי הגמרא "כאן בזמן הזה" הוא (כפרש"י ותוס') שמדבר בזמן הזה אינו רה"ר,

אבל (זה שמדבר בזמן הזה אינו רה"ר) קאי רק ב"מדבר הגדול"²⁴, שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים, שדוקא מדבר זה אינו רה"ר בזמן הזה.

והטעם (ש"מדבר הגדול" בזמן הזה אינו רה"ר) הוא, מפני שאינו ראוי כלל להלוך בני-אדם, וכדאיתא בתנחומא²⁵ [בתיאור מדבר זה שהי' מלא נחשים, שנאמר (דברים ח' טו') "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב", נחשים כקורת בית הבד כו'] שהלכה שם שיירה ובלעה נחש כו', ורק ע"י ענני הכבוד (שהיו הורגין הנחשים

19) בהעלותך ט, יח-כ.

20) פ"ד, יב. — ששם מתחיל לדרוש הפסוק "גן נעול" (ד, יב). ובהמשך הענין (פיסקא ג), בהדרשה על הפסוק שלאח"ז (שם, יג) "שלחין פרדס רימונים", ואיזה זה הבאר .. כל מ' שנה שעשו במדבר .. רבי יוחנן אמר .. מן הבאר .. רוב הנייתן .. הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים מיני זרעונים מיני אילנות .. ורבנן אמרין ממה שהיו תגרי אומות העולם מוכרין להם לישראל".

21) ראה גם הגהות בעל הלבוש ליומא שם.

22) פ"י הקונטרס שהובא בתוד"ה קרבו שם (וברש"י שלפנינו ליתא). וכ"ה בפ"י הרע"ב שם.

23) כקושיית התוס' שם: פ"י בקונטרס שלא הי' להם אלא מן, וקשה דבפ"ב דיומא (עה:): מוכח ד[תגרי] אומות העולם היו מביאין להם מיני מאכל".

24) לשון הכתוב — הובא לקמן בפנים.

25) בשלח יח.

כו²⁶) אפשר הי' לישראל לעבור בתוכו, ולכן חשיב "המדבר" כברייתא הב' דאירי "בזמן שישראל שרויין במדבר", שאז הי' גם "מדבר הגדול" חשיב רה"ר,

אבל מדברות סתם — כיון שבני-אדם יכולים להלוך ולעבור בהם, שפיר חשיבי רה"ר גם בזמן הזה.

ה. ועדיין צריך לבאר לשיטת הרמב"ם "איזהו רה"ר מדברות וכו'" — הא דנקט בשבת (ו:) "איזו היא רה"ר .. המדבר", בה"א הידיעה, דמשמע שקאי במדבר הידוע, "מדבר הגדול" — דלכאורה:

בשלמא לפירש"י ותוס' שכל המדבריות אינם רה"ר, ניחא מ"ש "המדבר", דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בני", שרק הוא חשיב רה"ר, משא"כ להרמב"ם שכל מדבריות רה"ר הם, הול"ל "מדבר" סתם, ולמה נקט "המדבר"?

וביותר יוקשה, שרק בנוגע למדבר אמר "המדבר", ולא אמר כן באחרים ("סרטיא ופלטיא .. ומבואות כו"), שבהם אמר ללא ה"א.

[ופשיטא שאינו דומה ל"הכרמלית" דנקט (בשבת שם, באלו ש"אינן לא כרה"י ולא כרה"ר"), ששם נקט ה"א משום דבא אחר ים ובקעה ("ים ובקעה כו' והכרמלית") דגם הם כרמלית נינהו, ואתי לאוסופי כרמלית מיוחדת ("הכרמלית"), קרן זוית כו', כדאיתא שם (ז:) "והכרמלית, אטו כולהו (הנך ים ובקעה כו') נמי לאו כרמלית נינהו .. לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר כו"].

והביאור שנקט "המדבר", הוא, מפני שבעיקר אתי ברייתא זו (דחשיבא גם מדבר לענין רה"ר) לרבויה מדבר הגדול ("המדבר") שבו יש צורך להדגיש ולחדש שגם הוא חשיב רה"ר — דאף שהי' זמן (כשהיו ישראל במדבר) שכמה רשויות היו בו, וכך עתה אינו ראוי להלוך בני-אדם, כדאיתא במדרש תנחומא הנ"ל, בכל זאת רה"ר הוא²⁷, וכל-שכן שאר מדבריות, שמעולם לא היו בהם כמה רשויות, וכן עתה ראויים הם להלוך בני-אדם, ודאי רה"ר הם.

(26) פרש"י בהעלותך י"ד, לד.

(27) כוונת רבינו לבאר החידוש של הברייתא שאתי לרבויה מדבר הגדול ("המדבר") לכל הפירושים: להפירוש דנו"כ הרמב"ם שברייתא זו קאי בזמן הזה — החידוש הוא שאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, מ"מ, בזמן הזה חשיב רה"ר. ולפירושו של רבינו (לעיל ס"ד) שברייתא זו קאי בזמן שישראל שרויין במדבר (שרק אז חשיב מדבר הגדול רה"ר) — החידוש הוא שאף שמצ"ע אינו ראוי להלוך בני-אדם, ורק ע"י עניי הכבוד אפשר הי' לישראל לעבור

ו. ובביאור החידוש של הברייתא "איזו היא ר"ה .. המדבר" בנוגע לדינא – הנה:

לפירוש הר' אברהם אתי שפיר דחשיב בכרייתא "המדבר" – דלכאורה למאי נפק"מ מה הי' דינו של "המדבר" בזמן שהיו ישראל שרוין שם, ובלשון חז"ל²⁸ "מאי דהוה הוה" – כי, לפירושו איירי הברייתא בזמן הזה, כיון שדוקא בזמן הזה חשיב "המדבר" רה"ר, משא"כ בזמן שישראל שרויין במדבר כמה רשויות היו בו כנ"ל.

ולפירוש"י ותוס' שהברייתא דחשיבא "המדבר" קאי בזמן שישראל שרויין במדבר – שלפירושם יוקשה למאי נפק"מ, ומאי דהוה הוה – צריך לומר דהוא ("המדבר" שבברייתא) להשמיענו דין רה"ר דצ"ל ס"ר בוקעין בו כמו במדבר (כנ"ל ס"ב בשיטת רש"י ותוס'), או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר²⁹, או שבגאולה העתידה הרי ילכו כנ"י ג"כ במדבר³⁰, ואז יהי' דינו כרה"ר³¹.

ז. ואולי אפ"ל הפירוש בלשון אביי (שבת ו:): "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" לשיטת הרמב"ם – באופן אחר:

אין הכוונה שבזמן שישראל שרויין במדבר הי' דין המדבר כן ובזמן הזה דין המדבר באופן אחר [מר כדאית לי' ומר כדאית לי'], אלא הכוונה היא דבין בזמן הזה ובין בזמן שישראל כו' במדבר, דין מדבר כו"ה,

בתוכו, מ"מ, כיון שבפועל עברו בו, חשיב אז רה"ר.
(28) יומא ה, ב. ועוד.

(29) ראה מגיד משנה כאן (בדעת רש"י): "ופירוש ברייתא דקתני בה המדבר הא קמ"ל דאי איכא רבים מצויין עכשיו במדבר תדיר ג"כ הוא בכלל רה"ר". וראה גם מצפה איתן לשבת שם: "ואע"ג דמאי דהוה הוה .. י"ל דנ"מ אם ילכו בזמן הזה במדבר שיירא גדולה כמו שהיו ישראל במדבר יהי' גם כזה"ז רה"ר". ובחידושי גו"א לשם: "ולא תאמר שאין רה"ר רק כשהם קבועים אבל אין קבועים לא, שהרי לא היו קבועים במדבר".

(30) לכאורה הכוונה למ"ש (יחזקאל כ, לה) "והבאתי אתכם אל מדבר העמים" (הוא המדבר שהלכו בו ארבעים שנה, וכן ניבא (הושע ב, טז) והולכתי המדבר – פרש"י). וראה ישעי' מג, יט: "אשים במדבר דרך", "לשבי הגולה" (מצו"ד). וברד"ק שם מב, יא: "דרך מדבר יצאו ישראל מהגלות". וראה יל"ש האזינו רמז תתקמג: "ימצאהו בארץ מדבר זה לעתיד לבוא, כענין שנאמר הנה אנכי מפתי והולכתי המדברה" (ולכאורה אין לומר שהכוונה למ"ש במדרש (במדב"ר פכ"ג, ד) ש"עתיד המדבר להיות ישוב .. עתיד להיות שם אילנות .. עתיד להיות שם דרך" – שהרי אז אינו מדבר).

(31) ועד"ז י"ל גם להפירוש דלעיל ס"ד בשיטת הרמב"ם שהברייתא דחשיבא "המדבר" קאי במדבר הגדול בזמן שישראל שרויין בו.

אלא דברייתא הא' לא חשיבא מדבר מפני שלא אתי להשמיענו
דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא³² (עיינן ברכות נד:
תוד"ה ארבעה³³), משא"כ בזמן שישראל כו' במדבר, שהי' דבר
הרגיל לילך במדבר — שהיו באים אליהם תגרים³⁴, היו שולחים
מרגלים כו'³⁵,

אבל לדינא אין נפק"מ בין זמן הזה לזמן שישראל שרויין במדבר,
ולעולם דין מדבר כרה"ר.

ועיי"ז אתי שפיר הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר אצל
כרמלית — כיון שגם ברייתא הא' ס"ל שדין מדבר הוא לעולם כרה"ר;
משא"כ לשאר הפירושים³⁶ יוקשה הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר
אצל כרמלית³⁷ (וצריך לתרץ למר כדאית לי' ולמר כדאית לי').



(32) ראה גם פרש"י שבת שם: "הולכי מדברות לא שכיחי".
(33) בגמרא שם: "ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות וכו'". ובתוס' שם:
"ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון, דקרא נקט סדר המסוכנין
יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה". — ובכל אופן, הולכי מדברות מצוי פחות מיורדי
הים (ראה גם "רשימות" חוברת י"א ע' 5).

(34) כנ"ל מיומא ומשהש"ר.
(35) לכאורה הכוונה (נוסף על שילוח המרגלים דבנ"י שהי' דבר חד-פעמי) גם שאוה"ע
היו שולחים מרגלים לידע מהנעשה אצל בני, תכניותיהם וכו'.

(36) לכאורה הכוונה הן להפירושים בשיטת הרמב"ם: פירוש ר' אברהם שברייתא הא' קאי
בזמן שישראל במדבר שאז אינו רה"ר, ופירוש רבינו דלעיל ס"ד שברייתא הא' קאי במדבר הגדול
בזמן הזה שאינו רה"ר; והן לפרש"י ותוס' שברייתא הא' קאי בזמן הזה שאין המדבר רה"ר.

(37) ראה גם שו"ת בית אב שם סוף סק"ד. שפת אמת לשבת שם.



באתי לגני



בס"ד. יו"ד שבט, ה'תשכ"ב

(הנחה בלתי מוגה)

באתי¹ לגני אחותי כלה², ומבאר בעל ההילולא³ על יסוד מאמר המדרש⁴, לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחילה⁵, דעיקר שכינה בתחתונים היתה, אלא שע"י החטאים סילקו את השכינה מלמטה למעלה, ואח"כ עמדו שבעה צדיקים והמשיכו את השכינה מלמעלה למטה, עד משה רבינו, רועה נאמן של כל ישראל, שהוא השביעי, וכל השביעין חביבין⁶, שהמשיך את השכינה מרקיע הא' לארץ, שזהו תכלית הענין שיהי' דירה לו ית' בתחתונים⁷. אך כדי שענין זה יהי' בקביעות, הנה מיד לאחר המשכת השכינה מרקיע הא' לארץ (במ"ת), נאמר הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם⁸, דבענין המשכן (דמקדש איקרי משכן ומשכן איקרי מקדש⁹) נאמר¹⁰ ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים, ומבאר בארוכה¹¹ שהאותיות קרש מורים על אופן העבודה, ותכלית העבודה הוא שיהיו עצי שטים, שטות דקדושה, שזוהי העבודה שלמעלה מטעם ודעת, שעיי"ז מתקנים את השטים (שטות) דלעו"ז, כמארז"ל¹² אין אדם חוטא אא"כ נכנס בו רוח שטות, ועיי"ז נשלמה הכוונה להיות דירה לו ית' בתחתונים. ועבודה זו נעשית ע"י בניי, כמבואר בכ"מ¹³ שדוקא ע"י בניי פועלים התומ"צ את פעולתם. ולכן נקראים בניי גם בשם צבאות הוי"ו¹⁴, מלשון צבא, שיש בו ג' פירושים¹⁵ צבא מלשון אנשי חיל, שישראל הם אנשי חיל הממלאים ומשלימים רצונו של ממה"מ הקב"ה, וצבא מלשון זמן מוגבל, כמ"ש הלא צבא לאנוש עלי ארץ, שענין זה מורה על אופן העבודה, שקיום התומ"צ הוא באופן של התלבשות

1. מאמר זה מיוסד בעיקרו על פרק השנים-עשר מד"ה באתי לגני ה'שי"ת (סה"מ ה'שי"ת ע' 132 ואילך).
2. שה"ש ה, א.
3. סה"מ שם ע' 111 ואילך.
4. שהש"ר עה"פ.
5. ב"ר פי"ט, ז.
6. ויק"ר פכ"ט, יא.
7. ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו. ובכ"מ.
8. תרומה כה, ח.
9. עירובין ב, א.
10. תרומה שם, טו.
11. ראה סה"מ ה'שי"ת ע' 114 ואילך. ע' 119 ואילך.
12. סוטה ג, א.
13. ראה תו"א שמות נג, ד. ובכ"מ.
14. בא יב, מא.
15. סה"מ ה'שי"ת ע' 125.
16. איוב ז, א.

בהגבלת הזמן (ומקום) למטה, וצבא לשון צביון ויופי, שענין היופי בא ע"י ההתכללות של כמה גוונים, וזהו שעבודת בניי נעשית ע"י התכללותם יחד. ועי"ז נשלם הענין דועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בכל פרטי העבודה כפי שנעשים מצד בניי למטה.

והנה לאחרי שבעל ההילולא מסיים וחותם את ב' המאמרים הראשונים בענין הנ"ל, מוסיף בהמשך לבאר את הכחות שנותנים מלמעלה כדי למלא ולהשלים עבודה זו. ומקדים לזה הקדמה כללית בסעיף י"א¹⁷, ומבאר, שענין הצבא קשור עם מלחמה, וכפי שמצינו במדרש¹⁸ בנוגע לשם צבאות למעלה (שנעשה ע"י העבודה דצבא), כשאני נלחם ברשעים אני נקרא צבאות, והיינו, שכללות עבודת בניי בהנהגתם בעולם (דורכגיין די וועלט) ע"פ התומ"צ ולפעול שהעולם יתנהג ע"פ תומ"צ היא באופן של מלחמה, כמאמר¹⁹ נהמא אפום חרבא ליכול. ומבאר, שבמלחמה יש ב' ענינים, הא', לשלול שלל ולבוז בז, והב', עיקר ענין המלחמה שהוא בשביל הנצחון שיהי' כרצון המלך. והנה, לשלול שלל ולבוז בז הו"ע של טעם ודעת, ובמילא יש בזה חשבון כמה כחות צריך להשקיע בהמלחמה שיהי' בערך השלל והביזה שרוצים להשיג על ידה. משא"כ בנוגע לעיקר ענין המלחמה שהו"ע הנצחון שיהי' כרצון המלך, כיון שמדובר אודות רצון שקשור עם עצם המלך, הרי זה למעלה מכל החשבונות ולמעלה מטעם ודעת, שלכן נדרשת גם העבודה מלמטה להיות באופן כזה, כמשנת"ל שהעבודה צריכה להיות באופן של שטות דקדושה, למעלה מטעם ודעת. ובשביל זה פותחים ומבזבזים את האוצרות היקרים שהיו טמונים מכמה דורות, ומוסרים אותם לפקיד החיל בשביל אנשי החיל, כדי שע"י העזר דבזבוז האוצרות ינצחו את המלחמה ויושלם רצון המלך. וזוהי כללות ההקדמה להמשך מכאן ולהבא, שבא לבאר את הכחות שנותנים מלמעלה, ומבאר בכללות שהם אוצרות סתומים כו', והכוונה היא דוקא לפתוח אותם, ואח"כ לתת אותם אל המקבלים, והנתינה תהי' באופן דאוצרך הטוב לנו תפתח²⁰, היינו, שהמקבל ירגיש שזהו טוב שלו, ביחד עם היותו נמשך מהאוצרות הסתומים שמלמעלה²¹.

ב) וממשך לבאר (בסעיף י"ב²² השייך לשנת ההילולא הי"ב) פרטי הדברים בענין האוצר למעלה (לאחרי ההקדמה הכללית אודות הכחות שנותנים מלמעלה): "והנה להבין ענין האוצר למעלה כו'". והענין בזה, דלכאורה אינו מובן איך שייך ענין האוצר למעלה, שהוא בדוגמת האוצר שהמלך אינו רוצה לפתחו ולהשתמש בו עבור צרכיו, כיון שחס עליו (זשאלעוועט אים), להיותו כולל גם כל מה שנאסף ונקבץ מדורות שלפנ"ז, והוא יקר יותר מכל צרכי המלך, ואינו מובן, איך שייך לומר למעלה שישנו ענין שהוא בבחינת צרכי המלך, ואעפ"כ, בשביל ענין זה לא נוגעים בהאוצרות, ונשארים סתומים וחתומים, אא"כ כשישנו ענין

17. סה"מ השי"ת ע' 131 ואילך.

18. שמור"ר פ"ג, ו.

19. זח"ג קפח, ב.

20. פיוט "שערי שמים" שאומרים בסוף נעילה ובהושע"ר. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 526.

21. בכל הנאמר עד כאן ראה ד"ה באתי לגני תשי"א - תשכ"א.

22. סה"מ השי"ת ע' 132 ואילך.

של מלחמה וצריך לפעול הנצחון להיות כרצון המלך – דלכאורה איך שייך למעלה שיהי' ענין נעלה יותר מצרכי המלך, שלכן אין משתמשים בו בשביל צרכי המלך, ולאידך, דוקא במלחמה עם מנגד, אזי פותחים את האוצרות הסתומים וחתומים שמלמעלה. ועל זה מבאר, שכדי להבין ענין האוצר למעלה הוא ע"פ מאמר התיקוני זהר²³ אור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית (כדלקמן ס"ז).

ג) והענין בזה, דהנה, בענין אור א"ס יש שני פירושים²⁴. פירוש הא', אור של אין סוף, ופירוש הב', שהאור עצמו הוא אין סוף. ומבאר בהמאמר, שבענין המדובר כאן הכוונה היא שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף. וטעם הדבר, כי, באמיתית הענין, הלשון אין סוף קאי רק על ענין האור (ולמעלה יותר הוא ענין של שם, שבכמה פרטים שם ואור ענינם אחד²⁵), כמובא בלקו"ת פ' פקודי²⁶, מה שהקשה הרמ"ע בהקדמה בס' יונת אלם ובספר פלח הרמון²⁷ למה נקרא אור אין סוף, שלכאורה הי' ראוי לקרותו אין לו תחלה, דהיינו שהוא קדמון, כי בכלל קדמון הוא בודאי נצחי, אבל בכלל נצחי אין קדמון, לפי שהשכלים הנבדלים (ובמק"א²⁸ הלשון הוא כמה מהנבראים) הם נצחיים ברצון הבורא ית' (היינו שאין להם סוף) אע"פ שהם מיוחדים מאין ליש (היינו שיש להם תחילה). ותירץ, דמה שאנו קורין אין סוף, אין ר"ל לתאר מהותו ועצמותו יתעלה ח"ו, אלא רק לבחי' שמו ית', שהוא בחי' אור וזיו, שאין לו סוף. וכיון שאומרים שאור זה הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, היינו, שאין בו הגבלות, הרי מובן שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף.

ומבאר בהמאמר, שטעם הדבר שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף הוא לפי שהאור הוא מעין המאור. והענין בזה, כמבואר במק"א²⁹ שענין זה שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף, הוא לכאורה סתירה מיני' ובי', שהרי ענין האור כשמו כן הוא, הארה בלבד, ואיך שייך לומר שהוא אין סוף לאמיתתו של ענין, היינו, שאין בו הגבלות כלל. אך הענין הוא, שזה שהאור הוא אין סוף, אין זה מצד עצמו, אלא לפי שהאור נמצא מהמאור והוא מעין המאור. דהנה ידוע³⁰ שמהמאור יכול להיות ב' אופני השפעה, אופן השפעה שנקרא בשם אור, ואופן השפעה שנקרא בשם שפע. והחילוק ביניהם, דענין השפע הוא שנמשך מציאות דבר ומהות דבר, וע"ד מ"ש³¹ שפעת מים תכסך, דהמשכת המים מהמעין היא באופן שנמשך מהות של מים, משא"כ אור, כמו

23. סוף תיקון נז. וראה זהר חדש יתרו לד, סע"ג.

24. ראה לקו"ת פקודי ז, ב. המשך תרס"ו ע' קסה ואילך. ע' קעב ואילך. המשך תער"ב ח"א ס"ע צד ואילך. ובכ"מ.

25. ראה לקו"ת פקודי שם. בהר מא, ג. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב ח"א ע' רסא. סהמ"צ להצ"צ קנב, ב. המשך תער"ב שם ע' תרכג ואילך. ועוד.

26. שם.

27. שער ד פ"ג.

28. פלח הרמון שם. המשך תרס"ו ע' קסה.

29. ראה המשך תרס"ו שהובא לקמן ס"ה.

30. ראה המשך הנ"ל ע' קעג ואילך. המשך תער"ב שם ע' צה ואילך.

31. איוב כב, יא. לח, לד.

אור השמש, אינו מציאות ומהות דבר, אלא רק הארה בלבד, שלכן אינו פועל שום שינוי בהשמש ולא נחסר כלום בהשמש. אמנם, מצד זה יש מעלה בענין האור, שע"י האור יכול להיות שייכות אל המאור, לפי שהאור הוא מעין המאור. וכמשנ"ת במאמרים הקודמים³² שע"י האור אפשר להכיר את המאור, אם הוא אור הנר, אור הלבנה או אור השמש³³.

וענין זה שהאור הוא מעין המאור הוא עד כדי כך שמצד זה נעשה על ידו התהוות הבריאה יש מאין³⁴, כפי שמבאר אדמו"ר הזקן באגה"ק הידועה ד"ה איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד³⁵, שהבריאה יש מאין היא מהכלים די"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה. דהנה, בריאת נברא כזה שלא יורגש אצלו שיש עילה וסיבה שקדמה לו³⁶, יכולה להיות רק מבחינה כזו שאין לה עילה וסיבה שקדמה לה, כי, אילו היתה הבריאה מבחינה שיש לה עילה וסיבה, אזי הי' הנברא גם עד"ז, שהי' נרגש אצלו תמיד שיש לו עילה וסיבה. וכיון שרואים בהנבראים שלמטה שלא נרגש אצלם שיש להם עילה וסיבה שקדמה להם וממנה נבראו, והיינו, שאפילו הנבראים שמבינים ומשיגים בתכלית ההבנה וההשגה שיש עילה וסיבה שקדמה להם וממנה נבראו, הרי מה שנרגש אצלם הוא אופן בריאתם מאין ליש, שהנברא הוא מציאות יש, ואילו הבורא והמהוה נקרא אין, שאינו מציאות³⁷, והיינו, שבהרגשתם אין להם עילה וסיבה שקדמה להם, הרי עכצ"ל שהתהוותם היא ממהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו. אמנם, בריאת יש מאין בפועל היא מהכלים די"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו כו', כמבואר באגה"ק שם שכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה, נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית, אבל עצם ענין התהוות הנברא הוא מאור א"ס, וכפי שמדייק ש"נברא בכח הא"ס", דהיינו כח העצמות. ודיוק הלשון כח הוא לפי שאינו באופן של אור וגילוי, אלא באופן של העלם, שלכן נקרא אין כנ"ל. ומזה מובן עד כמה האור הוא מעין המאור, שלא זו בלבד שע"י האור נעשית איזה שייכות להמאור, אלא עוד זאת, שמצד היותו מעין המאור יש בו גם הענין שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו. והיינו, שעם היותו שהאור מצד עצמו אינו אלא הארה בעלמא מן המאור, ועד כדי כך שכאשר השמש שוקעת מתחת לאופק מתבטל כללות ענין האור (דלא כשפע שנשאר גם לאחר הסתלקות המשפיע), מ"מ, הרי הוא מעין המאור, שלכן יש בו כח האין סוף, ויש בו אפילו הענין שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, שלכן יכולה

32. ד"ה ואלה שמות שנה זו (ת"מ חל"ב ע' 351 ואילך).

33. ראה המשך תער"ב שם ח"ב ע' תרעו.

34. ראה גם המשך תרס"ו ע' קסח.

35. סימן כ (קל, א ואילך).

36. ראה סה"מ עזר"ת ע' קנ. המשך תער"ב שם ע' תרפד.

37. ראה לקו"ת דרושים לשמע"צ פג, א. סהמ"צ להצ"צ צד, ב.

להיות על ידו בריאת יש מאין. ומבאר בהמאמר, שזהו הפירוש במ"ש הת"ז שאוא"ס הוא למטה עד אין תכלית, שהגילוי וההתפשטות שלו הוא בבחי' אין סוף, שעיי"ז נעשה בריאת כל סדר ההשתלשלות עד למטה עד אין תכלית.

(ד) **וממשיך** בהמאמר²²: "והנה מהאור הזה היו עולמות וספירות עד אין קץ ובלי גבול כלל". והיינו, דכיון שהאור שהוא מעין המאור הוא בבחינת אין סוף, הרי מובן שהנבראים שנתהוו ממנו, אפילו כמו שהם למטה, הרי הם באופן של בלי גבול, ובלי גבול האמיתי. ומבאר, שהענין דבלי גבול ואין סוף האמיתי בהענינים שנתהוו מאור אין סוף ישנו בכל הדרגות.

ומתחיל לבאר ענין זה מהדרגא היותר עליונה למעלה מעלה, ומביא על זה מאמר האידרא זוטא³⁸, כהאי בוצינא דאתפשט לכל סטר ועיבר וכד תסתכל למנדע לון לא תשתכח אלא בוצינא בלחודוהי, והיינו, שאף שהאור מתנוצץ לכל עבר ופינה, וענינו ברוחניות שהתפשטותו היא ללא הגבלות כלל, הרי לאמיתתו הוא בוצינא בלחודוהי, שהוא בחינת חד. והיינו, שיש בזה שני הפכים, שענין זה שהוא בחינת חד, באופן של אחדות ופשיטות בעצם, הרי הוא מתפשט לכל סטר ועיבר³⁹. וממשיך לבאר שזהו מ"ש בפתח אלי⁴⁰ אנת הוא חד ולא בחושבן, שגם ענין זה קאי על תכלית העילוי למעלה באור א"ס, וכפי שמבאר אדמו"ר האמצעי בתורת חיים ס"פ נח⁴¹, שבמאמר פתח אלי מונה כמה מדריגות, ומתחיל מהדרגא היותר עליונה, שעל זה אומר אנת הוא חד ולא בחושבן, אנת הוא חד קאי על אחדות הפשוטה, ולא בחושבן היינו שאינו בגדר חשבון כלל, להיותו למעלה מכל ענין הספירות. אמנם, בהכרח לומר שמאחדות הפשוטה נתהוו ריבוי הנבראים, כמבואר בארוכה בתו"ח שם. וכמובן גם מהמבואר לעיל מאגה"ק שהבריאה מאין ליש היא מאור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, וא"כ ריבוי הנבראים הוא דוקא ממקום כזה ששם הוא אחדות הפשוטה, ששם אין עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו. ומזה מוכרח פירוש הב' (אנת הוא חד ו)לא בחושבן, כפי שמבאר בהמאמר שהוא בבחינת ריבוי ביותר, שלא בערך להחשבון דעשר ספירות. ובזה יובן גם הלשון ולא בחושבן, שמזה משמע שאף שאינו בגדר של חשבון, מ"מ, שייך קס"ד לומר שהוא בגדר חשבון, והרי באחדות הפשוטה לא שייך אפילו קס"ד שיצטרכו לשלול ענין זה, ע"ד מ"ש בשער היחוד והאמונה⁴² שלא שייך לומר על חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים. ולכן צריך לפרש כפירוש הב' הנ"ל, שלא בחושבן היינו שהוא בבחינת ריבוי ביותר, שלא בערך להחשבון דעשר ספירות. וזהו גם מה שמבואר

38. זח"ג רפח, א.

39. ראה גם הגהות לד"ה פתח אליהו שבתו"א תרנ"ח ע' נו ואילך. סה"מ תרס"ב ע' של. המשך תרס"ו ע' קפו. ועוד.

40. תקו"ז בהקדמה (יז, א).

41. סו, א ואילך.

42. פ"ט (פו, ב).

בתו"ח שם, שהתגלות הענין דאנת הוא חד (ולא בחושבן), אחדות הפשוטה, אינו בעקודים, ואפילו לא בנקודים, אלא דוקא בברודים. ודוגמתו בכחות הנפש, שאמיתית ענין ההתכללות עד שהיא באופן של אחדות הפשוטה, אינו בכחות ההיולים שבנפש, ואפילו לא בכחות הנפש, ואפילו לא בכחות המתפשטים מהנפש שלא נתלכשו עדיין בפרטי חלקי הגוף, אלא דוקא לאחרי שבאים בהתחלקות לכמה חלקים בגוף, אזי נעשית התכללות הכחות זה מזה, ועד להתכללות בתכלית, ועד לאחדות הפשוטה. וזהו גם מה שמבואר בהמשך של בעל ההיולולא, שהפירוש שאור א"ס למטה עד אין תכלית הוא שהגילוי וההתפשטות הוא בבחי' א"ס ובל"ג, ובלשון האד"ז לכל סטר ועיבר, ולכן מהאור הזה נעשים עולמות וספירות עד אין קץ.

אמנם כל זה הוא רק למעלה מהצמצום, ששם דוקא ישנו הענין דספירות אין קץ. וכידוע מ"ש במאמר של אדמו"ר הזקן (שמביא הצ"צ⁴³ מכת"י הר"פ) ד"ה ששים המה מלכות⁴⁴, בביאור הענין דספירות אין קץ, שבעצמות ומהות לא שייך ענין של ספירות כלל, ולאחרי הצמצום לא שייך לומר ספירות אין קץ, כיון ששם ישנם עשר ספירות, עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר⁴⁵ (היינו, לא רק עשר ולא תשע, אלא גם עשר ולא אחד עשר, שאינם יותר מעשר), ורק למעלה מהצמצום ישנו הענין דספירות עד אין קץ.

ועל זה ממשיך בהמאמר⁴⁶: "והנה מה שנאצלו הספירות במספר עשר כו' זהו ע"י הצמצום כו', ובכ"ז הנה (גם) אחר הצמצום נתהוו מ"מ עולמות בל"ג וכלי שיעור". והענין בזה, דהנה, כאשר הספירות נמשכים בעולם האצילות, הרי עם היותו עולם האחדות, והספירות שבו הם בלי מה⁴³, הרי הם במספר עשר דוקא, ויתירה מזה, שגם הספירות הגנוזות הם במספר עשר דוקא, עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר. ולכאורה, כיון שמצד עצמם הספירות הם עד אין קץ, כיצד נעשה בעולם האצילות המספר דעשר ספירות דוקא. אך הענין הוא, שזהו מצד הצמצום ומקום פנוי, שזהו צמצום הראשון שהוא סילוק האור לגמרי, וכיון שע"י הצמצום בא האור והגילוי בבחינת מדה וגבול, לכן נעשו הספירות במספר עשר. ועל זה מבאר בהמאמר, שהענין דבלי גבול הוא לא רק לפני הצמצום, אלא גם לאחרי הצמצום, שנעשית ההגבלה דעשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר, ישנו גם הענין שהספירות הם באופן של בלי גבול. וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן (הובא בדרוש ג' שיטות⁴⁷, ובארוכה יותר בכמה דרושים שלא נדפסו⁴⁸) שהספירות דאצילות כמו שהם באצילות הם באופן של בלי גבול, ועד כדי כך, שכדי שיוכלו להיות הנבראים דבי"ע שהם נבראים מוגבלים, הרי זה דוקא ע"י בחי' נעל דשכינתא, מה יפו פעמיך בנעלים⁴⁹, שזהו"ע

43. אוה"ת: ענינים ע' רפד ואילך; שה"ש ח"ג ע' תקסה ואילך. וראה הגהות לד"ה פתח אליהו שם. סה"מ תרפ"ט ע' 25. ושי"ג. וראה גם ד"ה והי' זרעך שנה זו (תו"מ חל"ב ע' 219).

44. מאמרי אדמו"ר הזקן הנחות הר"פ ע' קסד ואילך.

45. ספר יצירה פ"א מ"ד.

46. סה"מ ה'שית ע' 133.

47. אוה"ת ענינים ע' ערב ואילך.

48. ראה הגהות לד"ה פתח אליהו שם ע' ט ואילך. ע' סא ואילך. סה"מ תרס"ח ע' ריב ואילך. ועוד.

49. שה"ש ז, ב.

המלאכים מט"ט וסנד"ל⁵⁰. ויתירה מזה, שאפילו ספירת המלכות שהיא סוף עולם האצילות, ועד שבאצילות גופא היא התחלת העולמות ומקור ושוורש לבי"ע, כיון שכללות ענינה הו"ע הגילוי והאותיות, הנה בהיותם באצילות הרי הם אותיות בלי גבול⁵¹. וממשיך בהמאמר, שגם מ"ש באד"ר⁵² שבגלגלתא יתבי תריסר אלפי עלמין, הנה המספר הזה די"ב אלף הוא רק לפי הענין שמדבר שם, אבל באמת הוא בל"ג. וכמו שמבאר הצ"צ בלקו"ת פ' במדבר⁵³ שהאלפים ורובות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש⁵⁴ כו', אלא שכשיומשכו למטה יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש. ומכל זה מובן שהענין דאוא"ס למטה עד אין תכלית (שהגילוי וההתפשטות הוא בבחי' א"ס ובל"ג) הוא לא רק לפני הצמצום, אלא גם לאחר הצמצום.

ה) **וממשיך** בהמאמר, שמבחי' המלכות דאצילות בא הריבוי וההתהוות עד אין מספר, וכמ"ש מה רבו מעשיך⁵⁵, ומה גדלו מעשיך⁵⁶ שהם ריבוי הנבראים וגדולי הנבראים⁵⁷. והענין בזה, שגם לאחר שנמשך מאצילות לבי"ע, ע"י ההתלבשות בבחינת נעל דשכינתא, שהם המלאכים בכלל, ובפרט המלאכים מט"ט וסנד"ל (כנ"ל), שע"ז נעשו נבראים נפרדים, הן גדולי הנבראים שעליהם נאמר מה גדלו מעשיך, ובכללות הוא צבא השמים שבהם מודגש ענין הגדולה, והן הנבראים דצבא הארץ שהם בריבוי עצום, ועליהם נאמר מה רבו מעשיך, הנה גם בזה ישנו הענין דבלי גבול, ולא רק בלי גבול בכח, אלא גם בלי גבול בפועל.

והענין בזה, כפי שמבאר אדמו"ר מהר"ש בארוכה בהמשך מים רבים⁵⁸ עה"פ⁵⁹ שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר, שזוהי ההתבוננות שתובעים מכל אחד מישראל שע"ז יבוא להענין דשמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד⁶⁰, דשמע הוא ר"ת שאו מרום עיניכם, והכוונה בזה שע"ז יבוא להוי' אחד כפי שהוא בתכלית העילוי עד לבחי' אנת הוא חד, ולכאורה אינו מובן, איך יבוא לזה ע"י שאו מרום עיניכם⁶¹. ומבאר בזה, שע"י שאו מרום עיניכם, שזוהי ההתבוננות בצבא השמים, שעליהם נאמר מה גדלו מעשיך, בא לידי הוכחה שגם צבא הארץ שאינם קיימים באיש אלא רק במין (שלכן לא נאמר עליהם מה גדלו, אלא רק מה רבו), הנה גם בהם ישנו ענין הבלי גבול, ועד לבלי גבול

50. לקו"ת שה"ש (מג, ריש ע"ד).

51. ראה המשך תרס"ו ע' תמח ואילך. ובכ"מ.

52. זח"ג קכח, ב. וראה הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בסה"מ תש"ג ע' 112.

53. ח, ב.

54. אגה"ק שם (קל, סע"א).

55. תהלים קד, כד.

56. שם צב, ו.

57. ראה תו"א וארא נו, ב.

58. מפרק לא ואילך.

59. ישעי' מ, כו.

60. ואתחנן ו, ה.

61. תקו"ז תמ"ט (פה, ב).

בפועל. והענין בזה, דהנה, אילו הי' רצון הבורא שיהי' קיום העולמות עד בלי תכלית, אזי היתה המשכת ויציאת הנבראים מהארץ (כמ"ש⁶² ארץ ממנה יצא גו', והכל הי' מן העפר⁶³) נמשכת באופן של בלי גבול, וכיון שמארץ זו היתה המשכת הנבראים באופן של בלי גבול, הרי מוכח, שבארץ זו נתלבש כח שהוא אין סוף ובלי גבול. אלא שענין זה הוא רק בכח, ולא בפועל, כי בכל רגע סופרים ומוציאים דבר מדוד ומוגבל. ונוסף לזה, ישנו גם הענין דבלי גבול בפועל, כדמוכח מזה גופא שישנו הענין דבלי גבול בכח. דלכאורה אינו מובן איך יתכן אפילו הענין דבלי גבול בכח בלבד, שהרי ידוע⁶⁴ שענין שהוא בלי גבול אינו יכול לבוא בהלבשה בדבר מוגבל, ואם נאמר שהבריאה כולה היא גבולית מכל הצדדים, לא יוכל להתלבש בה כח בלתי גבולי (לא רק בפועל, אלא אפילו) בכח. וכיון שנתלבש בהבריאה כח בלתי גבולי, בהכרח שיבוא גם בפועל. וכפי שמבאר שרואים שהכח הבלי גבול בא גם בפועל בהנבראים, כי, אילו כח הפועל בנפעל שבבריאה הי' רק כח גבולי, והבלי גבול הי' נשאר בכח בלבד, אזי הי' צריך להיות חילוק בהנבראים בין היום שנבראו להימים שלאח"ז, והרי איתא בירושלמי⁶⁵ על הפסוק⁶⁶ אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, כיום הבראם, היינו, שהם חזקים כיום הבראם, באותו תוקף וחוזק שהיו ביום הבראם, בלי שינוי כלל, שזהו"ע הנצחיות, ובזה ניכר שהכח הבלי גבול נמשך בהנבראים גם בפועל. אמנם, לכאורה אפשר לומר שהענין דחזקים כיום הבראם אינו הוכחה על התלבשות כח בלתי גבולי, כי גם לולי זאת יכול להיות הענין דחזקים כיום הבראם מפני שההתהוות היא בכל יום ורגע, כמ"ש⁶⁷ לעולם הוי' דברך נצב בשמים. אך הענין בזה, שבהכרח לומר שיש חילוק בין כח הפועל בנפעל כמו שהי' בששת ימי בראשית לחידוש הישנות כמו שהוא לאח"ז, שהרי אמרו רז"ל ששאלו⁶⁸ את ר"י לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו, א"ל לששה ימים, מאז ועד עתה מה הוא עושה, א"ל יושב ומזווג זיווגים, ואם נאמר שפעולת חידוש הישנות היא כמו בראשית ההתהוות, הרי אינו בגדר שאלה מה הוא עושה עכשיו. ומזה מוכח שחידוש הישנות אינו אותו אופן ההמשכה כמו שהי' בששת ימי בראשית, עד שאפשר להיות התעסקות אחרת שאינה ענין הבריאה (יושב ומזווג זיווגים). וכיון שהנבראים הם חזקים כיום הבראם, כמו בששת ימי בראשית, הרי מוכח שכח הפועל בנפעל הוא באופן של בלי גבול בפועל. והיינו שהענין דבלי גבול נמשך בשמים ובארץ שהם לאחרי הצמצום וגם לאחרי עולם האצילות, בעולמות בי"ע, ועד למטה בתכלית, בעולם העשי'.

62. איוב כח, ה.

63. קהלת ג, כ.

64. האמונות והדעות להרס"ג מאמר א פרק א. מורה נבוכים ח"ב בהקדמה (הקדמה יב). ספר החקירה להצ"צ א, א ואילך

65. ברכות פ"א ה"א. וראה ספר החקירה להצ"צ ד, א. קג, סע"א.

66. בראשית ב, ד.

67. תהלים קיט, פט. תניא שעהייהו"א פ"א.

68. ב"ר פס"ח, ד. וראה אג"ק ח"ג ע' שצ.

ומסיים בהסעיף, שכל זה הוא לפי שהאור הוא אין סוף ובלי גבול, וכמ"ש בהתחלת הסעיף שטעם הדבר הוא לפי שהאור הוא מעין המאור, וכמשנת"ל (ג"ס) שלהיותו מעין המאור יש בו העדר המדידה וההגבלה בתכלית, ועד להענין שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו. וכפי שמבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בארוכה בהמשך תרס"ו⁶⁹, שהענין דאור אין סוף הוא סתירה מיני' ובי', שהרי אור פירושו שהוא רק הארה בעלמא, וא"כ לא שייך לומר עליו התואר דאין סוף באמיתיות, היינו, שיכול להיות אין סוף להתפשטותו, אבל בהכרח שיהי' לו סוף בתחילת ענינו, היינו, שיש לו עילה וסיבה שקדמה לו, שהרי האור נמצא מהמאור, ובלשון הרמ"ע מפאנו²⁷⁰ בנוגע לענין השם, שבעל השם קדם לשם. וביחד עם זה, הרי האור הוא מעין המאור, שמצד זה יש בו גם שלילת הענין דיש לו תחילה, שלכן יכול להיות על ידו התהוות הבריאה יש מאין (כנ"ל). ומבואר שם בארוכה, שהאור מצד עצמו הוא אמנם רק אור והארה בלבד, ולמעלה יותר, כפי שנקרא שם בלבד, ולמעלה יותר, כפי שנקרא בשם יכולת, אבל, ביכולת זו ישנם כל הענינים שבעצמות, שהרי אי אפשר לחלק בין היכולת להעצמות, ולכן יש גם בהאור אמיתית הענין דלא בחושבן, העדר המדידה וההגבלה לא רק בהענין שאין לו סוף, אלא אפילו הענין שאין לו תחילה, שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו⁷⁰, שלכן יכולה להיות על ידו התהוות הבריאה שבהרגשתה אין לה תחילה (נוסף על ההתפשטות למטה באופן של אין סוף).

(ו) **ויש** להוסיף, שכל זה מוכרח גם מכללות ענין עבודת האדם. דהנה, ידועה תורת הרב המגיד⁷¹ על מאמר רו"ל⁷² גדולים מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ, כי מעשה בראשית הי' יש מאין (היינו מאין ליש), וצדיקים עושים מיש אין וכו'. ולכאורה אינו מובן, הרי מעשה הצדיקים שעושים מיש אין מגיע רק בבחי' האין, שזהו המקום שאליו מגעת עבודת האדם (כי בבחי' שלמעלה מזה נאמר⁷³ אם צדקת מה תתן לו ורבו פשעיך מה תעשה לו, ועד שאמרו⁷⁴ איני יודע באיזה מהן חפץ, במעשיהם של צדיקים או להיפך כו'). ואיך אפ"ל שמעשה צדיקים שמגיע רק בבחי' האין, גדולים יותר ממעשה שמים וארץ, יש מאין, שהוא מאור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו. אך הענין הוא, דעם היות שהבחי' שלמעלה מהמקום ששם מגעת עבודת האדם היא באופן דכחשיכה כאורה⁷⁵, אם צדקת גו' ורבו פשעיך גו', מ"מ, יש ענין נעלה ועמוק יותר, שנקרא לפעמים פנימיות המקיף, ועד לעצמות ומהות, ששם הוא חפץ במעשיהם של צדיקים

69. ד"ה ויולך ה' את הים ושלאחריו (המשך תרס"ו ע' קסה ואילך).

70. ראה גם הגהות לד"ה פתח אליהו שם ע' מב.

71. אור תורה להרב המגיד בסופו ד"ה גדולים (סימן תק).

72. כתובות ה, א.

73. איוב לה, ו-ז.

74. ב"ר ספ"ב.

75. תהלים קלט, יב.

דוקא⁷⁶, ונמלך בנשמותיהם של צדיקים⁷⁷, וכמ"ש⁷⁸ ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי, ושם הוא ענין הבחירה דיבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה⁷⁹, שהו"ע בחירה חפשית בתכלית⁸⁰, שענין זה הוא במקום שאין בו ענין של גילויים כלל, כי כשישנו איזה ענין של גילוי, ישנו כבר ענין של נטי⁸¹. וכמובן מביאור אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הנ"ל, שגם בבחי' האור (בחי' האין ששם מגעת עבודת האדם) ישנו הענין שהוא מעין המאור, ועד לעצמות ומהות, שמשם נמשך הענין דיבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב גוי. ולכן גדולים מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ, כיון שמגיעים בבחי' האין כפי שנכלל ביש האמיתי, ועד לבחינת היכולת שאי אפשר כלל לחלקה מיש האמיתי (כנ"ל). וזהו גם שע"י כללות ענין העבודה נעשה ענין השבת (כמארו"ל⁸² מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת) שענינו מנוחה, כמארו"ל⁸³ מה הי' העולם חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה (שלכן נאמר ויכל אלקים ביום השביעי גוי⁸⁴ אף שכבר לפני נאמר ויכולו השמים והארץ וכל צבאם⁸⁵), וידועה תורת הבעש"ט⁸⁶ שהקב"ה נקרא מנוחה, לפי שאין שייך בו תנועה (שינויים), כי תנועה לא שייך כי אם בדבר שהוא בזמן ובמקום (כי ענין הזמן הוא השינויים דעבר הוה ועתיד, ומזה מובן גם בנוגע לענין המקום שקשור עם ענין הזמן⁸⁷), אבל הקב"ה הוא א"ס ואינו נעתק ממקום למקום וגם אינו בגדר זמן, ולכן נקרא מנוחה, ושם הבהירות גדול וכו'. וענין בא שבת בא מנוחה הוא שלאחר גמר מעשה בראשית הבהיק הש"י בהירות זו (שבבחי' המנוחה, בחי' המאור שממנו נמשך כל סדר השתלשלות הבריאה, שרק רושם ממנו נשאר בהבריאה עצמה), ועי"ז נתעורר בהנבראים רצון וחשק ותשוקה להתעלות לבחי' המנוחה, וזהו"ע ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, ויכולו מלשון כליון ותשוקה⁸⁸. ומתורה זו מובן שענין המנוחה דשבת הוא בעצמות ומהות, כי מלבדו לא שייך לומר ענין של מנוחה לאמיתתו. וזהו גם המבואר בדרושי חסידות⁸⁹ ששבת הוא למעלה מהזמן, ולכן אומרים בכל שבוע היום יום ראשון כו', לפי שאז מתחיל ענין הזמן מחדש, שמתחיל עוד הפעם יום ראשון למעשה בראשית כו', והיינו, שענין השבת הוא למעלה מהזמן גם כפי שהוא באופן היותר נעלה שבענין הזמן. דהנה,

76. ראה קונטרס ומעין מאמר י פ"ב. ובכ"מ.

77. רות רבה פ"ב, ג.

78. מלאכי א, ג.

79. תהלים מז, ה.

80. ראה סה"מ תש"ג ע' 24.

81. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309. ע' 1341. ובכ"מ.

82. ע"ז ג, סע"א.

83. פרש"י בראשית ב, ב. פרש"י מגילה ט, א (ד"ה ויכל). תוס' סנהדרין לח, א (ד"ה חצבה). וראה ב"ר פ"י, ט.

84. בראשית שם.

85. שם, א.

86. כתר שם טוב (מהדורת סלאוויטא) ח"ב לג, ג (בהוצאת קה"ת – סימן תא).

87. ראה תניא שעהיוה"א פ"ז. לקו"ת ברכה צח, א.

88. ראה אוה"ת בראשית מב, ב ואילך.

89. ראה לקו"ת שה"ש כה, א. אוה"ת ברכה ע' א'תצא. ע' א'תצז ואילך. ובכ"מ.

ידוע⁹⁰ שקודם לענין הזמן ישנו גם סדר זמנים⁹¹² (שממנו נמשך הזמן דלמטה), ועד להענין דרצוא ושוב, מטי ולא מטי, שענין זה ישנו למעלה מעלה עד באור א"ס. ומזה מובן שענין המנוחה דשבת (שלמעלה מכללות ענין הזמן, גם כפי שהזמן הוא באופן היותר נעלה, שזהו"ע של הארה וגילוי, אפילו באופן של שם) הוא בעצמות ומהות. ובבחי' זו מגעת עבודת האדם, שהרי המנוחה דשבת באה ע"י כללות ענין העבודה (מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת).

ז) וזהו כללות הענין המבואר בסעיף זה, שכדי להבין ענין האוצר למעלה, ויוקר האוצר שפותחים ונותנים לפקידי החיל ועל ידם לאנשי החיל, מבאר תחילה גודל הענין דאוא"ס למטה עד אין תכלית, שהו"ע הגילוי וההתפשטות בבחי' א"ס ובל"ג כפי שנמשך למטה עד אין תכלית, אפילו בעולמות ב"ע, ולא רק בגדולי הנבראים, מה גדלו מעשיך, אלא גם בריבוי הנבראים, מה רבו מעשיך, באופן של ריבוי עד אין מספר, שזהו"ע אין סוף לאמיתתו, ומזה יובן גודל העילוי של הדרגות שלמעלה מ"למטה עד אין תכלית", שזהו"ע שאוא"ס הוא למעלה עד אין קץ, כמו שמבאר בהסעיפים שלאח"ז שזהו"ע האוצר שלמעלה. וזוהי הנקודה שמתחיל לבאר בחלק זה של ההמשך, שמלמעלה פותחים ונותנים את האוצרות החתומים, שהם נעלים יותר אפילו מהענין דאוא"ס למטה עד אין תכלית. והכוונה בנתינת האוצרות ע"י פקידי החיל לאנשי החיל היא לצורך המלחמה, ובזה גופא, לא הענין דלשולל שלל ולבוז בו, לא העבודה על מנת לקבל שכר, ועד לאופן היותר נעלה בענין השכר, אלא דוקא העבודה דנצחון, שיושלם רצון המלך, הרצון דעצמות ומהות א"ס ב"ה, היינו, כפי שעצמות ומהות מתלבש בהרצון כפי שכלול בעצמות ומהות, ואח"כ נמשך דוקא למטה עד אין תכלית, עד לעולם העשי' הגשמי.

וזהו גם כללות הענין המדובר לעיל (ס"א) בכללות ההמשך, שעיקר שכינה בתחתונים היתה, אלא שאח"כ נסתלקה כו', ועל זה היא עבודת בני' לחזור ולהמשיך עיקר שכינה כפי שהי' בתחילה, וענין זה נעשה ע"י העבודה בלימוד התורה וקיום המצוות, ובאופן של צבא, היינו, שקיום התומ"צ הוא באופן ההנהגה של אנשי צבא (צבא מלשון חיל) שהיא בקבלת עול, ועושים זאת באופן של התלבשות במקום וזמן מוגבל (צבא מלשון זמן מוגבל) דוקא, ובאופן של התכללות (צבא מלשון צביון ויופי שע"י התכללות ריבוי גוונים), ההתכללות דכל בני' מראשיכם שבטיכם עד חוטב עצים ושואב מימין, וכן ההתכללות דכל כחות הנפש, כמדובר לעיל (ס"ד) שדוקא ע"י לוקחים מבחי' אנת הוא חד, שדוגמתו בנפש הו"ע פשיטות הנפש ועצם הנפש, ועי"י משלימים את הרצון העליון שתהי' הדירה לו ית', שבה נמצא עצמות ומהות המלך⁹³, כפי שיתגלה בקרוב ממש, בביאת מלכא משיחא, למטה מעשרה טפחים.

90. ראה סהמ"צ להצ"צ נז, ב ואילך.

91. ראה ב"ר פ"ג, ז.

92. לשון הכתוב - נצבים כט, ט-י.

93. ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"א ע' תפט. אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תרעט ואילך. סה"מ תרל"ה ח"ב ע' שנג. המשך תרס"ו ס"ע ג.



העדרות בד"ה באתי לגני תשכ"ב¹

הרב דוב מנחם שיחי' דברוסקין
משפיע כישיבה

א.

הטעם הפנימי לענין המלחמה

לאחר הסיכום של ההמשך עד לפרק י"ב, מבאר שאחד מהשמות של הקב"ה הוא "צבאות", ובלשון המדרש "כשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות", וכן בני" כשמתנהגים ע"פ תומ"צ פועלים בעולם - באופן של מלחמה - הרי הם נקראים גם כן בשם "צבאות השם".

וענין המלחמה ונצחונה, חוזר בכ"כ מאמרי באתי לגני, ולכאורה צ"ב והרי במאמרי ד"ה פדה בשלום מבואר באריכות שתכלית הענין ועבודת ה' ע"פ דרך החסידות היא דוקא "בשלום" ולא ע"י מלחמה?

ולכאורה היה אפ"ל שיש חילוק בין העבודה הפנימית בנפש האדם שתכליתה דוקא ע"י שלום - גילוי היחידה, לעבודה של המלחמה עם אוה"ע המצירים לישראל. אמנם ע"פ המבואר במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ח² (ס"ג ואילך) הרי דווקא ע"י המלחמה מתגלים הכוחות הפנימיים והנעלמים של בני", ועד"ז למעלה רק בעת בעת המלחמה מתגלים ומבזבזים האוצרות, שהמלך אינו חפץ לפותחם בשביל צרכיו, ואך ורק בשביל לנצח את המנגד משתמשים בזה.

וכמבואר שם בענין "נצח ישראל לא ישקר וגו"³ שמדת הניצחון מושרשת בבחי' "לא אדם"⁴, ומכיוון דענין 'נתאוה' הוא למעלה מן הטעם, לכן הנתינת כח להשלים הכוונה היא מעצמותו, בחי' אוצר שלמעלה מאור וגילוי, ויתירה מזו שרש הנצח בפנימיות הכתר. זוהי גם הסיבה שנותנים את האוצר למעלה באופן של בזבז (למעלה מחשבונות) - כי הנהגת בני" באופן דשטות דקדושה, גורמת שיהיו מתאימים וכלים שיומשך להם האוצר שלמעלה באופן דבזבז. עיי"ש.

1. סה"מ באתי לגני ח"ב ע' תכח.

2. סה"מ שם ע' תקצו.

3. שמואל-א טו, כט.

4. המשך הפסוק שם, "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם".

ועד כדי כך חשובים אוצרות אלו שגם לעת"ל ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ"⁵ יזכירו את יצי"מ, כי יש מעלה נפלאה באתכפיא שאין באתהפכא. וכמבואר בד"ה כימי צאתך תשמ"ב" (ס"ו) שמכיון שהמשכת האוצר ובאופן של בזבוז זהו רק לאלו שצריכים לנצח את היצר באופן של אתכפיא, כלומר מלחמה, ולכן יזכירו גם לעת"ל את יצי"מ - מעלת האתכפיא, כדי שיהיה גם אז את המעלה של המשכת בחינת האוצר.

ולפ"ז יש מעלה בעבודה באופן דמלחמה, כי על ידה דוקא נמשך האוצר שלמעלה. וכמבואר בד"ה שיר המעלות תש"מ (ס"ו) בעניין "אני שלום וגו' המה למלחמה", שאע"פ שהתכלית היא "שלום", אבל ע"י המלחמה (ופעמים אף בשבת כדחז"ל" עד רדתה אפילו בשבת) מגיעים לעילוי גדול יותר וכו' מעלת הבע"ת. ולכן נגשים למלחמה באופן ד"שיר המעלות". עיי"ש.

ונצחון המלחמה כ"כ חשוב שבג' מצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ וכן לעת"ל בקרוב ממש, נצחון האויבים בכלל, ובפרט את עמלק, קודם לבנין ביהמ"ק. ובלשון הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"ד) "ונצח כל האמות שסביביו", וכמבואר בלקו"ש חט"ז תרומה ג'⁶ (ס"ו ואילך) מדברי רש"י⁷ שהג' מצוות תלויות זב"ז, כלומר מצד עצם ההגדרה של מלך צ"ל מלחמת עמלק, ולצורך בנין ביהמ"ק צ"ל מינוי מלך ומחיית עמלק, שלכן הרמב"ם מציין בהל' מלכים וגם בספר המצוות במ"ע של בנין המקדש את שלושת המצוות של מינוי מלך, מחיית עמלק ובנין ביהמ"ק. עיי"ש.

ובזה יומתק מש"כ הרמב"ם ב"ג עיקרי האמונה שמישיח יהיה "מזרע דוד ושלמה בנו", שי"ל שבוה מרמז שאע"פ שתכלית השלימות דמישיח היא באופן ד"פדה בשלום" ובאופן שאין שייכות ואפשרות למנגד, ה"ז רק אחרי שהוא מזרע דוד שעניינו מלחמה (וכמבואר בד"ה פדה בשלום תשל"ט ותשכ"ב מעלת הברור באופן פנימי שעי" התלבשות ומלחמה דוקא), כי זו הכנה מוכרחת לגילוי האוצרות ובאופן של בזבוז דווקא. ורק לאחמ"כ "מזרע שלמה", ובוה מרמז לב' התקופות במשיח - "ילחום וינצח" ורק אח"כ "ונהרו אליו כל הגוים"⁸, וגם אז יזכירו את יצי"מ כדלעיל, כדי להמשיך בחי' האוצרות גם בזמן ש"שלום ושקט אתן על ישראל בימיו"⁹ וכו"ל.

קיצור. מעלת והכרח המלחמה למרות שהשלימות והתכלית "פדה בשלום".

ב.

כוננת העצמות נעלית מצורכי המלך

כמבואר לעיל, האוצר יקר יותר מכל צרכי המלך ופותחים אותו רק במצב של מלחמה בשביל לפעול הנצחון שיהיה כרצון המלך. וע"ז שואל דלכאורה מה שייך למעלה שיהיה ענין נעלה יותר מצורכי המלך? ואין ע"ז תשובה מפורשת במאמר.

5. זכריה יג, ב.

6. סה"מ מלוקט (הוצאה חדשה) ח"ג ע' קנא.

7. שבת יט, א.

8. ע' 301.

9. סנהדרין כ, ב. ד"ה שלש מצוות.

10. ישעיהו ב, ב.

11. דברי הימים א-כב, ט.

ולכאורה הסברת הדברים היא, שצורכי המלך ה"ז אורות וגילויים דסדר השתלשלות, משא"כ רצון המלך זהו כוונת העצמות של דירה בתחתונים.

קיצור. צורכי המלך - אורות וגילויים. ניצחון - כוונת העצמות.

ג.

דביקות האור במאור - החסיד ברבו

מבאר שהאור דווקא (ולא העצמות) נקרא 'אין סוף' (ולא 'אין לו תחילה'), מכיון שיש לו התחלה - המאור, ואע"פ שכל שיש לו התחלה יש לו סוף, אבל האור מכיוון שהוא מעין המאור הוא א"ס.

ויתירה מזו, שיש בו גם הענין שאין לו עילה וסיבה, והראיה לדבר שהרי ההתהוות שנעשה ע"י האור, כלומר הנבראים, בהרגשתם אין להם עילה וסיבה.

ויש להוסיף ע"פ המבואר בד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד¹² דמעלת האור הוא לא רק שהוא מעין המאור, אלא שהביטול שלו מפני שנגרש בו מקורו, ועוד יותר מזה מצד טבע הרצוא והעליה שבו ליכלל במקורו.

והחידוש שבדבר, שאע"פ שהאור הוא דבר נוסף על העצם, שהרי העצם אינו בגדר גילוי כלל, כי כל עצם בלתי מתגלה, והאור הוא גילוי, שבוזה (שהוא גילוי) הוא דבר נוסף ומחודש (ואינו כמו הכלים שהם מהות אחרת ממש) לא רק ביחס לעצם, אלא, גם ביחס לאור הכלול בהעצם, כי כל הכלול בהעצם הרי הוא כמו העצם וכמבואר כ"ז בארוכה בד"ה קטונתי תשי"ז¹³ וש"נ.

ורק לאחר שעלה ברצונו שיהיה אור¹⁴, ה"ה מעין המאור ודבוק ונגרש במקורו, ויש בו טבע הרצוא להכלל במקורו, שיש בו קיום עצמי וכמו ש'מציאותו מעצמותו'.

ובעבודת האדם אפ"ל שאע"פ שנשמות דבי"ע "זרע בהמה" הם מוגבלים בכל הענינים, מ"מ ע"י דביקותם ב"זרע אדם" - נשיא הדור, נשמה דאצי' (כמבואר בהמשך המאמר ס"ד שאצילות הוא בחי' בל"ג). ובאופן שיראה במציאותם שהם מעין המאור, ונגרש בהם הרבי ובעיקר ע"י שיש בהם טבע הרצוא ליכלל במקורו.

ובאותיות פשוטות: נשמה היורדת לגוף וחסיד היוצא לשליחות, הצלחתו באופן של א"ס תלויה בזה שיהיה ניכר בו הדמיון למקורו, ויהיה נרגש במקום שליחותו איך שהרבי פועל, והרצון שלו להיות תמיד יחד עם המשלח.

קיצור. אור מעין המאור, ונגרש בו המאור, ויש בו טבע הרצוא ליכלל במאור. עד"ז בחסיד ורבו.

12. סה"מ מלוקט (הוצאה חדשה) ח"ד ע' קנד.

13. סה"מ תשי"ז ע' עג. אות ד.

14. וכמבואר בד"ה וידבר גו' והקרייתם תשי"ז ס"ג ואילך (סה"מ תשי"ז ע' רפח). שהאור מצ"ע אין לו שום קיום עצמי, כי כל הגילויים דלמעלה הם ברצון וביכולתו גם שלא להאיר, כלומר, שלא תהיה מציאות של אור.

ד.

שייכות שני הפירושים ב"אנת הוא חד"

מבאר שהאור הנ"ל שהוא מעין המאור ועליו נאמר מאמר התקו"ז¹⁵ "אור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית", הגילוי וההתפשטות שלו למטה הוא בבחי' אין סוף. ועליו נאמר¹⁶ "אנת הוא חד ולא בחושבן", ובוה ב' פירושים: א, ש"אנת הוא חד" הכוונה היא על האור שאינו בגדר חשבון וציור, "אחדות פשוטה", ומזה משתלשל הפירוש הב', שמאור כזה נוצרו עולמות וספירות עד אין קץ, בלי חשבון, לא רק לפה"צ אלא גם אחה"צ, ואפילו בעולם האצילות, כי הגבול הוא רק מצד פעולתו בבי"ע, אך למעלה מזה הוא באמת באופן של בל"ג.

כלומר, החילוק בין ב' הפירושים הוא האם ה"ולא בחושבן" קאי על גדר האור או על פעולתו.

וכן בעבודת האדם אפ"ל שכמה שהחסיד הוא בבחי' "ולא בחושבן" כלומר בלי ציור, ועושה הנדרש ממנו כפי הכוונה העליונה ובאופן של פשיטות (פירוש הא'), הרי הוא יגיע בהשפעתו לבל"ג מקבלים (כפירוש הב').

ובפשטות המבחן לדביקות שלו במקורו, המאור - ברבי, היא, הצלחתו והשפעתו לריבוי מקבלים מסוגים שונים.

קיצור. שייכות שני הפירושים ב"ולא בחושבן" ועד"ז בחסיד ורבו.

ה.

גילוי הבלי גבול גם בבי"ע בכמה אופנים

מבאר שהא"ס נמצא לא רק לפנה"צ, ולא רק בעולם האצילות, אלא גם למטה מאצי' מאיר הא"ס, ובוה כמה פרטים, א', בצבא השמים שקיימים באיש; ב', וגם בצבא הארץ שחזקים כיום הבראם¹⁷, דהרי מצד טבע הנברא והגבול שבו צריך להחלש מיום ליום, וזה שבכ"ז חזקים כביום הבראם, זה גופא ראייה שכח הבל"ג נמצא בפועל בנברא.

ולהעיר, דלכאורה איך יכול הבל"ג להיות בתוך הנברא המוגבל, והרי ידוע (כנסמן במאמר הע' 57) שבל"ג אינו יכול לבוא בהלבשה בדבר מוגבל? ומבואר בוה בלקו"ש ח"ה ע' 97 והע' 19 והע' 21 שהאור הבל"ג אכן אינו מתלבש בשמים ובארץ, כלומר, הוא נמצא בתוכם שלכן הם חזקים כיום הבראם, אבל זה לא מצדם ולא בפנימיותם (כי מצד ענינם הם נפסדים ככל הנבראים רק שאין זה ניכר בהם עד שיתגלה רצון הבורא ואז יהיה ניכר בהם ההפסדות שהיה בהם כל משך קיומם).

15. סוף תיקון נז. זהר חדש יתרו לד, סע"ג. וראה גם תיקוני זהר תיקון יט.

16. תקו"ז בהקדמה (ז, א).

17. ירושלמי ריש ברכות.



ויש להוסיף שגילויי הבל"ג בעוה"ז ניכר גם מהנהגת הטבע שהיא תמידית ללא שום שינוי כלל, וכלשון הכתוב¹⁸ "יומם וליילה לא ישבותו". וכמבואר בד"ה כימי צאתך תשי"ב¹⁹ ס"ד וז"ל: "דהגם שזה כבר קרוב לשישה אלפים שנים ואעפ"כ אין שום חלישות בהנהגה הטבעית". עכ"ל. כלומר, הטבע הפרטי הוא מיוחד וגבולי לכל נברא, אבל התמידיות שבזה "חוקות שמים וארץ" זה בכח הא"ס. ובסגנון המאמר שם, שורשו מאור הקו ששורשו מת"ת הנעלם שלמעלה מהאור שהאיר בגלוי לפנה"צ.

ובסגנון המאמר, חידוש הישנות שבנברא הפרטי ה"ז מוגבל, אבל התמידות וה'חזקים כיום הבראם' זה מאור א"ס הבל"ג שנמצא בנברא.

וראה גם ד"ה מים רבים תשי"ז ס"ט²⁰ שאו"ס הבל"ג מאיר בבחי' המלכות, וזהו התחברות שני הפכים בל"ג וגבול מצד נמנע הנמנעות. ובלשון המאמר "וכמו בריבוי הדומם וצומח אילנות ועשבים ופירות ותבואה ה"ה בלי שיעור ממש. ובהערה שם כותב הרבי וז"ל: "עד"ז הוא בכ"מ בדא"ח. ופשטות הל' והענין משמע שהן בל"ג ובפועל (ולא רק בכח, שיכול להצמיח ולהוליד דורות עד א"ס. עיין בזה בס' החקירה להצ"צ). וראה ג"כ חגיגה (יג, ב) עה"פ ולגודיו אין מספר (תניא פמ"ו). וצע"ג איך אפשר לעולם נברא מוגבל להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים. והרי רק מקום הארון אינו מן המידה. [הערה לאחר זמן: ויל"פ מפני שלגודיו (עולמות) אין מספר ובכאו"א - יש דצח"מ כפי מדריגתם, אבל לא שכן הוא בעולם א' בפ"ע ובזה מתורץ הצע"ג שבהערה". עכ"ל.

וביאור זה מובא גם בד"ה שובה ישראל תשכ"ב²¹ (ס"ג) ושם, שמצד רצון הבורא יש גם בנבראים המוגבלים ענין של בל"ג.

וכ"ה בענין הזמן, שלמרות שמורכב מחלקים מוגבלים הרי לעת"ל יהיה בבחי' בל"ג, וזהו 'הוי' ימלוך לעולם ועד'²². ומבאר שם שענין זה, חיבור הגבול והבל"ג, שורשו מיוחד הוי' ואלוקים. ששם אלוקים לא יסתיר כלל על שם הוי', ואדרבה כל ענינו יהיה שעל ידו יתגלה שם הוי'.

וכן בענין "ולגודיו אין מספר", שכל גודו בפ"ע הוא מוגבל, אלא שנרגש שיש בזה גם ענין של בל"ג, כי אין מספר לגודיו, אבל הבל"ג הוא לא בהגבול עצמו כי הגבול נשאר בהגבלתו.

אמנם אמיתית הענין דבל"ג הוא הענין דחיבור הוי' ואלוקים (שהוא לא רק שהזמן יהיה באופן נצחי ולא יופסק לעולם מצד רצון הבורא, וזה יתגלה רק לעתיד²³ ועכשיו הוא בכח בלבד כי עכשיו הזמן הוא בהגבלה).

אלא שבתוך הגבול ובכל פרט מהגבול בפ"ע, יהיה ניכר הבל"ג, וע"ד המבואר בענין "יום שכולו ארוך" שכבר בתחילתו הוא ארוך, לא רק נקודות בריבוי בלתי מוגבל, אלא שכל נקודה היא באופן של בל"ג. וכמו שהראה הקב"ה לאדה"ר דור דור ודורשיו ואופן הראיה היה (לא כמו בדין דר"ה שרואים בכללות ובסקירה אחת²⁴, אלא) כל דור ופרטיו, וזאת כפי שהם בפועל ובגלוי עכשיו. כלומר, שבאותו זמן מוגבל שהראה לאדה"ר, נכלל כל המשך הזמן. ועד"ז "מקום הארון אינו מן המידה", שלמרות מידות הארון, אינו ממעט כלום בשטח ההיכל, כי המקום עצמו הוא באופן של 'בלי מקום'.

18. נח ח, כב.

19. סה"מ מלוקט (הוצאה חדשה) ח"ג ע' קסה. סה"מ תשי"ב ע' רסה.

20. סה"מ מלוקט (הוצאה חדשה) ח"א ע' שכת. סה"מ תשי"ז ע' נח.

21. סה"מ תשכ"ב ע' טז.

22. בשלח טו, יח.

23. וכמבואר באג"ק ח"ג ע' רצא. ח"ו ע' ע"ד.

24. ר"ה יח, א.

ומסיים במאמר שמהארון שנגנו ישנה הנתינת כח לכאור"א לגלות בעולם המוגבל ששורשו משם אלוקים, את אמיתית הענין דחיבור הוי' ואלוקים.

וכנראה ביאור זה לא הובא בד"ה באתי לגני תשכ"ב, כי במאמר שלנו רוצה להביא ראיות מדברים שרואים עכשיו בפועל שכ"א יכול להתבונן בזה. שזהו התמידות בענין הטבע ו"חזקים כיום הבראם". משא"כ ענינים שהיו בקדה"ק (במקום מיוחד) ואצל אדה"ר (באדם מיוחד) וכן מה שיתגלה לעת"ל ביום שכולו ארוך (בזמן מיוחד).

ובעבודת האדם י"ל שעד כמה שהגוף ששורשו משם אלוקים לא יסתיר, הרי הוא יהיה כלי לנשמה ששורשה משם הוי', ועד שגם בענינים המוגבלים שאדם פועל יתגלה המשכיות א"ס, עכ"פ לפי ערך, וכפי שרואים אצל צדיקים שאף בהיותם נשמות בגופים עכ"ז פועלים בזמן מוגבל וכו' עניינים דבל"ג. וכמבואר בלקו"ש ח"י שיחת וישלח-י"ט כסלו (ע' 100 ואילך) עיי"ש.

קיצור. גילוי הבל"ג עכשיו ע"י תמידות הנהגת הטבע ו'חזקים כיום הבראם' מצד רצון הבורא. ע"י זיכוך הגשם יכול להתגלות הבל"ג גם בגבול הגשמי עכשיו. מעין מקום הארון אינו מן המידה.

ה.

עבודת ישראל מגעת ביש האמיתי שלמעלה מאור

בסעיף זה מבאר הרבי שעבודת האדם לנצח המלחמה מגיעה בעצמות ממש שלמעלה מענין האור, כי אע"פ שהאור הוא א"ס ומעין המאור וכו', אבל בכ"ז זהו דבר נוסף ומחודש וכנ"ל בארוכה. אבל עבודת נש"י שעושים מיש לאין יותר נעלה ממעשה שו"א, כי מעשה שו"א זהו מאין ליש, כלומר, ה'אין' הוא בחי' האור שעל ידו נתהווה היש, אבל עדיין זה האור, משא"כ מה שנש"י פועלים ע"י קיום תומ"צ ביש הגשמי הרי הם ממשיכים את כוונת העצמות - יש האמיתי - שלמעלה מאור א"ס הנמצא בכריאה²⁵.

וזוהי תורת הבעש"ט על מאמר הנ"ל "מי שטרח בע"ש וכו'", כי שבת ענינה מנוחה, ומנוחה זה רק בעצמות. כי כל הדרגות דסדר השתלשלות הן בבחי' רצוא ושוב, כי כל דרגה שענינה אור וגילוי הרי אין זה העצם, ולכן יש בה התנועה דרצוא ליכלל בשורשו. ורק עצמות ומהות הו"ע המנוחה האמיתית, ולשם מגיעה עבודת ישראל.

וכמבואר בלקו"ש חט"ו ויצא א (ע' 227 ואילך) בענין המנוחה בשבת שהיא בעצמות הנפש, דרגת היחידה, שבזה כל ישראל שווים, ומביא שם את דברי אדמו"ר האמצעי שעל מנוחת שבת נאמר בתפילת מנחה "כי מאתך הוא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך", שמנוחת שבת היא "מאתך" ממש, מעצמותו ומהותו של הקב"ה, משא"כ בשאר המצוות יש חילוקים בין אדם אחד לחבירו.

קיצור. ה'אין' - האור, שמהווה העולם מול היש האמיתי הנמשך ע"י עבודת ישראל דוקא. מנוחה שייך רק בעצמות ומהות.

25. וראה בכ"ז באריכות בד"ה גדולים מעשה תרפ"ה.



האוצר על מנת שיהיה ברצון המלך

וזהו האוצרות שמקבלים נש"י לא בשביל לשלול שלל ולבוז בו, העבודה דקבלת שכר, כלומר העבודה דאורות וגילויים, אלא רוצים שיושלם רצון המלך, הרצון דעצמות ומהות א"ס ב"ה. וע"ד המבואר בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א שהפקח רוצה דוקא את המלך²⁶, ומכיון שהמדינה שלך והיא חרבה²⁷ הרי ישראל עושים עבודתם באופן דצבא, להשלים הרצון העליון שיהיה דירה לו ית' שבה נמצא עצמות ומהות המלך כפי שיתגלה בקרוב ממש. קיצור. צבאות ה' משלימים הכוונה.



26. סה"מ מלוקט ח"ג ע' קכו ואילך.

27. שוחר טוב ויל"ש על פסוק "תפלה למשה" (תהלים צ, א). וראה מה שנתבאר בזה בסה"מ מלוקט ח"ד ע' כו ואילך. שם ע' לו ואילך.

ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"א

ביאור הסתירה במאמר ש"לפי מעשי אני נקרא" \ יבאר בהקדים עניינו של השם \ יביא שיטות המקובלים, הבעש"ט ואדה"ז, ובפנימיות אין זה מחלוקת \ ידגיש איך כל אחד מהפירושים הוא בהתאם לעניינו \ יזכיר בדא"פ גם מהמתבאר בתורת הרב המגיד \ עיקר החידוש שבשם "צבאות" \ עפ"ז יזמחק סדר העניינים בהמאמר.

הרב שניאור זלמן צבי הירש שיחי' העכט
משפיע ונר"נ בישיבה

.א.

ביאור הסתירה במאמר ש"לפי מעשי אני נקרא"

בד"ה באתי לגני תשכ"א מביא מהמאמר של הרבי הקודם בסעי' י"א את הפי' העיקרי ב'צבא' שהוא לשון חיל (נוסף על ה'ב' פי' בצבא לשון זמן ולשון צביון והתכללות שביאר בפרק י'), ופירוש זה הוא הענין העיקרי בעבודה', כי ענינו הוא קבלת עול, וזהו גם הטעם העיקרי שישאל נקראו 'צבאות ה' צבא לשון חיל, שישאל משלימים את הכוונה העליונה ע"י עבודה של חיל ומלחמה בדרך קבלת עול.

וענין זה שייך לשם צבאות למעלה, שהרי הסיבה שישאל נקראו בשם זה הוא מצד ששם זה שייך גם למעלה. שהרי כל הכוחות שיש בישראל נמשכים מהענינים שלמעלה, ועאכ"כ כאשר מדובר על ענין עיקרי בעבודה, מוכרח לומר שהוא משתלשל מהענין של 'צבאות' למעלה. והגם שהשם צבאות לא הוזכר בזמן משה רק בזמן הנביאים, וא"כ איך שייך לומר שהעבודה של צבא נמשך מהשם צבאות למעלה? אלא צ"ל שמכיון שישאל נקראו בשם צבאות ה' בזמן משה, א"כ גם למעלה היה השם צבאות אלא שהיה טפל ובטל לשם הוי', ואח"כ בימי הנביאים נעשה שם צבאות כשם בפ"ע.

ומכיון שהשם צבאות למעלה שייך לזה שישאל נקראו בשם צבאות ה', א"כ ע"י הסברת ענין השם צבאות יובן יותר הענין של צבאות ה'. וצ"ב מהו ענין השם צבאות למעלה?

ולבאר מהו השם צבאות ומהו המעלה של שם זה, מביא את לשון המדרש "שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, וכשאני נלחם עם הרשעים אני נקרא בשם צבאות".

1. כי צבא לשון זמן הוא רק תנאי בעבודה, שהעבודה צריכה להעשות בזמן ומקום ובטבע העולם. וגם הפי' שצבא הוא לשון התכללות הוא גם הכנה לעבודה שכולל את עצמו אם כלל ישראל.

ולכא' נאמרו כאן לשונות הפכים, מצד אחד השמות הם 'לפי מעשי' היינו שהשם מתחלף לפי המעשים, ומצד שני 'אני נקרא' שהשם הוא 'אני' עצמותו ית'?
אלא צריך לומר שבאמת גם שמות שמשנתנים לפי המעשים, גם בהם נמצא עצמותו ית'.

ב.

יבאר עניינו של השם

ולהבין זה יש לבאר בהקדים ענינו של השם בכלל, שהוא מקשר את הנברא עם החיות שנמשך בו מלמעלה. ולדוגמא השם שניתן לאדם אינו לצורך הנשמה עצמה, כי הנשמה אינה צריכה שם, וניתן לה רק לצורך התלבשות הנשמה בגוף, כלומר השם הוא כעין כלי לחיות של הנשמה שתוכל להתגלות באדם, וענינו להגביל את חיות הנפש כדי שיוכל להתלבש בגוף האדם להחיותו.

וכמו שמבואר בשער היחוד והאמונה (פ"א) ששמו אשר יקראו לו בלשון הקודש הוא כלי לחיות המצומצם באותיות שם זה, ועד"ז הוא גם בשם של האדם, שעל ידו נעשית התקשרות הנשמה עם הגוף. ולכן קודם שהנשמה ירדה למטה אין לה שם. ורק כאשר הנשמה מתקשרת עם הגוף אזי יש ענין בשם שענינו לקשר נשמה זו עם גוף זה?²

ומובן מזה, שמצד אחד השם הוא חיצוני לאדם ולכן אפילו לא נרגש בו שיש לו שם, אבל מצד שני שורש השם הוא מעצם הנפש (וכידוע המובא על זה בחסידות שזו הסיבה שכאשר אדם מתעלף אפשר לעוררו ע"י קריאת השם באוזנו), כי היכולת של השם להגביל את החיות בכדי שיוכל להתלבש בגוף הוא מצד ששורשו בעצם הנפש.

ועד"ז הוא בענין הז' שמות שאינם נמחקים שענינם הוא להתייחס לפעולות ומעשים שנעשים ע"י הבורא וכמו שנאמר 'לפי מעשי אני נקרא', שהוא חיבור של בחי' 'אני' (החיות של מעלה) עם 'מעשי' (שהוא הפעולה למטה).

(וההדגשה ב'מעשי' כי תוכן של עשי' היא פעולה שנפרדת מן האדם העושה, בניגוד למחשבה שהיא מיוחדת עם האדם, או הדיבור שקשור עם האדם המדבר יותר מענין העשי'. ולכן כמו שבגשמיות ענין המעשה מבטא דבר שהוא נפרד מהאדם, עד"ז גם בנוגע ל'מעשי' בנוגע לקב"ה שזה מורה על דבר שנעשה כאילו נפרד ממנו. ועל זה נאמר 'לפי מעשי אני נקרא', שגם במעשה שהוא לכא' בחי' נפרד מאלוקות, נמשך בחי' אני, והמשכה זו נעשית ע"י השם, שמקשר החיות שלמעלה (אני) עם הפעולה למטה (מעשי)).

וממשיך לבאר במאמר את ענין השמות בעומק יותר, שע"פ זה יובן יותר מהי המעלה שבשם 'צבאות' שמצד אחד נקרא צבאות כאשר הוא נלחם עם הרשעים, ומצד שני השם צבאות מורה על מדת הנצח שנטוע ומושרש בעצם יותר מכל הכוחות.

2. ועי' במאמר שענין השם קיים כבר כשהנשמה נמשכת לעולם הבריאה בבחי' אתה בראת" כי כבר או שייכת לגוף מבחי' מסוימת. ועיי"ש.

יביא מחלוקת המקובלים ותיווך הבעש"ט

ובהקדים השיטות השונות בענין השמות, כידוע שיש מחלוקת בין הרמ"ק בפרדס, והאריז"ל. לדעת הפרדס הז' שמות שאינם נמחקים הם באורות ולא בכלים, כלומר השמות שמזכירים בתפילה א-ל' אלקים וכו' הכוונה לאור המתלבש בכלים מכיון שההתחלקות של השמות הוא גם באור המתלבש בכלים. וא"א לומר שהכוונה בשמות של הקב"ה על הכלים, ולכן הכוונה היא לאור שגם באור יש התחלקות של בחי' א-ל וכו'.³

אמנם בכתבי האריז"ל מפורש שהאור הוא פשוט והוא בחי' שם הוי', והחילוק של הז' שמות הוא בכלים של הספירות, כלומר רק בכלים שהם מחולקים כל א' בפני עצמו שייך לומר שם א-ל-ל בחסד, שם אלקים בגבורה, שם צבאות בנצח והוד וכו'. אבל פנימיות הספירות, דהיינו האורות של הספירות (חיהי), הוא שם הוי', והוא בכל הספירות בשוה ללא התחלקות. אלא שעל פי' האריז"ל קשה מה הכוונה "בכל קראנו אליו" שהתפילה היא אליו ולא למידותיו ואם הכוונה בשמות שאומרים בתפילה לכלים, מה הכוונה אליו ולא למידותיו?

ובכדי לבאר קושיא זו מביא פי' הבעש"ט, שהכוונה בז' השמות שאינם נמחקים שמזכירים בתפילה היא (לא להספירות עצמם, אלא) לאור שמתלבש בכלים 'אליו' ית', כמרו"ל בכל קראנו אליו, ופי' 'אליו' ולא למדותיו, א"כ מובן שחילוקי השמות שמזכירים בתפילה, א-ל או אלקים או צבאות, שלכאורה תלויים ומשתנים לפי התלבשותם בספירות, שמצד התלבשות האור בספירת החסד נקרא א-ל, או בהתלבשות בספירת הגבורה נקרא א-לקים, או בספירות נצח והוד. וא"כ יוצא לכאן שיש שינויים באור האלוקי המתלבש בספירות.

ובהשקפה ראשונה הבעש"ט חולק על המבואר בכתבי האריז"ל שהאור המלוכש בהספירות הוא בכולם בשוה, שם הוי', ואין בו את החילוקים של הז' השמות ורק בכלים ישנם חילוקים אלו.

וע"ז מבאר הצ"צ בארוכה באוה"ת לפרשת שמות, שכוונת הבעש"ט ליישב את דברי האריז"ל, שהשמות אינם מצד האורות של הספירות (חיהי), שהרי לפי האריז"ל האורות הם בשוה בכל הספירות, אלא הכוונה היא על החיות של כלי הספירות עצמם, שבוה יש שינויים בין הכלים שבכל כלי החיות של הכלי היא בהתאם לכלי, ולכן פי' הבעש"ט שהתפילה היא אליו ולא למידותיו, שהזכרת השמות בתפילה הוא להאור והחיות שבספירות ולא לכלי הספירות עצמם.

כלומר, בנוסף על האורות המתלבים בהכלים (חיהי) שהוא אור הבל"ג שמצטמצם להתלבש בכלים. יש גם חיות בהכלים עצמם, שמושרש במקום נעלה יותר מענין הגילוי.

וזהו כמו שיש חיות בגוף מצד עצמו בנוסף על החיות שיש בו מצד הנשמה. וזהו מ"ש בזהר 'וכד אנת תסתלק מינייהו אשתארו כגופא בלא נשמתא' שולוא האור הכלים יהיו כגוף ללא נשמה, אבל לא שמתבטלים לגמרי ממציאותם, כיון שיש חיות בכלי הספירות עצמם מלבד האורות המלוכשים בהם.

3. ענין זה לא ברור כ"כ בפרדס וכן בחסידות לפעמים מבארים שלדעת הפרדס האורות מצד עצמם פשוטים ורק ע"י התלבשותם בכלים נעשים בבחי' ספירות. ולפעמים מבואר בדעת הפרדס כמו שמשמע ממשטות לשונו בשער עו"כ שעיקרי הספירות הם האורות והכלים הם לבושים אליהם. להבנת השיטות והאופנים השונים בזה ראה בספר הערכים ערך אורות דספירות פשיטותם וצירוס. הביאור כאן הוא לפי המובא בפשטות בדברי הפרדס שהשמות הם האורות.
4. פי' זה של הבעש"ט לא הובא בספרי הבעש"ט אלא בלקו"ת פ' בהר.



ד.

יבאר עפהנ"ל מהו ענין "אליו ולא למידותיו"

ולכאן צ"ב מה ההבנה בזה, הרי מכיון שסוכ"ס החיות של הכלים הוא מצומצם לפי ערך הכלים, איך אפשר לומר שהתפילה היא אליו, לחיות של הכלים?

וההסברה בזה, החיות של הכלים והספירות עצמם מגיע מהרשימו, שהרשימו הוא כח הגבול שבא"ס, ומצד זה שהוא כח הגבול מתאפשר שיהיה מציאות של כלים, אבל לאיך ענין הרשימו מבטא את כח הגבול שבא"ס שהוא נעלה ועמוק יותר מאור הבל"ג, ולכן שאומרים אליו ולא למידותיו מתכוונים לשורש הכלים שהוא כח הגבול שבא"ס.

ועפ"ז מתבאר דברי האריז"ל שהשמות הם בכלים, ואעפ"כ אין זה בסתירה למבואר שהתפילה היא אליו ולא למידותיו, כי ע"פ פ"ה הבעש"ט הכוונה בזה היא לחיות של הכלים, שמורה על שורש הכלים שנעלה יותר מענין האור, ולכן גם ע"ז שייך לומר "אליו ולא למידותיו".

וכלשונו במאמר "ועפ"ז מובן שאין סתירה בין הפי' כי האמת היא כמ"ש בכתבי האריז"ל שהאורות של כל הספירות הו"ע שם הוי', וביחד עם זה צדקו דברי הבעש"ט שהחילוקים בין ספירה לספירה הם לא רק מצד הכלים, אלא גם מצד החיות של כלי הספירות".

ומבאר עוד שם שענין זה שהכוונה ב'אליו' הוא לחיות שבכלים, הוא עמוק ונעלה יותר מהפי' שאליו הוא האורות המלובשים בהכלים. (כי מכיון שהכלי עצמו שהוא במדרגא נמוכה יותר מהאור, הרי החיות שנמשך ויורד אליו צריך להיות נמשך ממקום נעלה יותר, ע"ג כל הגובה ביותר יורד למטה ביותר, שהיכולת של האור לירד להיות חיות לכלי עצמו, הוא מצד ששורשו נעלה יותר.

ולהעיר מהמובא בהמשך תער"ב אות קנ"ג "אך רבינו כתב שהכלים הם בחי' גבול ושרש הגבול שבאצי' הוא כח הגבול שבא"ס שזהו אותיות הרשימה כו'. דרשימו הוא מבחי' עצמות א"ס בבחי' פנימיות יותר, ולכן בחי' איהו שמתייחד עם גרמוהי' (כלים) הוא נעלה יותר מבחי' איהו שמתייחד עם חיוהי', כי הרשימו הוא מבחי' עצמות בבחי' פנימיות יותר". עכ"ל.

ה.

יביא את שיטת אדה"ז, ויסכם שיש בזה ג' פירושים, ובפנימיות אין זה מחלוקת

ועפ"ז יש לבאר את מה שמביא אדה"ז בפ"ה אליו ולא למידותיו (הובא בהיום יום של י"א תשרי) שהפי' הפשוט הוא שהכוונה היא על עצמות שהוא נמנע הנמנעות, נוסף לפי הפרדס שהכוונה היא לאור, ולפי' האריז"ל שהכוונה היא לכלים.

ובפשטות יוצא שיש ג' פי' באליו ולא למידותיו פי' הפרדס (קבלה) שהשמות הם האורות, וזהו הכוונה אליו ולא למידותיו. והבעש"ט (חסידות הכללית) שמפרש את דברי האריז"ל שהשמות הם החיות של הכלים וזהו הכוונה באליו ולא למידותיו,

ואדה"ז (חסידות חב"ד) מפרש שהכוונה היא לעצמות שהוא נמנע הנמנעות, שזהו אמיתית הפי' של אליו ולא למידותיו. כלומר שיהודי מתפלל הוא מתכוון בפשטות לעצמותו ית' וכמו שמובא בתו"א ששם שמים שגור בפי כל שאפי' נשים ותינוקות שמזכירים את הבורא מתכוונים לעצמותו ית'. ועד"ז השמות שמזכירים בתפילה שמתכוונים בפשטות על עצמותו ית'.

אמנם בעומק אדה"ז מוסיף הבנה גם בדברי הבעש"ט שהרי א"א לומר שחולק על רבו ח"ו (כלשונו של הרבי במאמר של מוצ"ש ש.ז. סעי' ח') אלא שהוא פנימיות של כל הפי' כי החיבור של איהו וחיוהי היינו כח הגבול שבא"ס עם ענין הכלים כמו שהם מציאות. הוא מצד נמנע הנמנעות שמחבר ב' ענינים אלו.

ובאמת זהו עומק גם בפי' הרמ"ק שמבאר שהכוונה בשמות הוא לאורות המתלבשים בכלים, כי גם ענין זה החיבור של האורות והכלים הוא בכח העצמות שמחבר הפכים⁵.

ה.

ידגיש איך כל אחד מהפירושים הוא בהתאם לעניינו

והנה בסעי' ה' במאמר מפרש הרבי שכל אחד פי' בהתאם לענינו היינו שהפרדס שהוא כללות ענין הקבלה מפרש שהשמות הם האורות,

ופי' הבעש"ט שמפרש את דברי האריז"ל מפרש בהתאם לחסידות הכללית שהכוונה בשמות הוא לחיות הכלים עצמם שהוא במדרגה גבוהה יותר מהאורות,

ואדה"ז שענינו חסידות חב"ד מפרש שהכוונה לעצמות שהוא נמנע הנמנעות ויכול להמשיך את העצם גם בכלים. כי חסידות חב"ד ענינה להמשיך את העצם.

וההסברה בזה: יש הבדל בין ענין האור לבחי' החיות, בקבלה מדברים במדרגת האור שבכלים, ובחסידות מדובר על ענין החיות שבכלים, כי החיות של הכלי הוא בהתלבשות פנימית בכלי והוא לפי אופן ציור הכלי, משא"כ האור שאינו מתלבש בפנימיות אלא מאיר בכל הספירות בשווה. וגם המעלה בענין החיות הוא לא רק בזה שהוא פנימי יותר אלא גם יש מעלה בעצם, כי האור אין בו מן העצם משא"כ החיות שממשיך את העצם שלכן יש בכח החיות להחיות וכמו לדוגמא בעניו חיות הנפש בגוף.

ולכן בקבלה מדובר על האור והשמות ענינם אור, אבל בחסידות מדובר על חיות כי חסידות הוא כמו חיות שהוא עצמי, ולכן ע"י חסידות מתגלה גם המעלה שבגבול וכלים, שהוא למעלה מענין האור.

וחסידות חב"ד שענינה המשיכת העצם שלכן בכחה להמשיך עניני אלוקות בשכל, לכן בחסידות חב"ד מבואר שהשמות הם על העצמות שהוא נמנע הנמנעות.

5. ענין זה הוזכר במאמר של מוצ"ש משא"כ במאמר של ליל שב"ק מוזכר רק שעצמות הוא המחבר איהו עם בחי' גרמוהי היינו החיות של הכלים עם הכלים.



ז.

זוכיה בדא"פ גם מהמתבאר בתורת הרב המגיד

ויש לומר שענין זה מתבאר גם בתורת הרב המגיד שמוכא במאמר.

ובהקדים המגיד מבאר מאמר רז"ל 'לא כמו שאני נכתב אני נקרא, נכתב אני בהוי' ונקרא אני באדנות', מכיון ששם אדני- הוא מדת המלכות, ואין מלך בלא עם ואין אדון בלא עבדים, א"כ שם אדני- הוא נקרא מחמת שאנחנו עמו ועבדיו, ומכיון שהוא נקרא שם אדני- מצידנו, לכן הורשה לנו לקרוא שם אדני-, אבל שם הוי' שהוא שם העצם המהוה כל ההוויות לכן אינו נקרא ככתיבתו, כי ענין הקריאה הוא גילוי שמגיע להזולת, ומכיון שהעולם אינו יכול לקבל את הגילוי של שם העצם שלמעלה מהתהוות ובאופן שישאר במציאותו. ולכן נקרא בשם אדני- דוקא, שהוא האופן שבו נקרא שם העצם כפי שנמשך בגילוי להזולת, שזהו"ע ההתהוות, ע"י המלכות והאדנות, דכיון שעלה ברצונו שיהי' ענין המלכות והאדנות, כדי שיהי' מציאות של עם ועבדים [וזהו ביאור גם בנוגע לקריאה בשאר השמות שאינם נמחקים, שקשורים עם פרטי ענינים באופן ההנהגה בהתהוות העולם גופא, כמו שם א-ל-ל בחסד, שהוא עולם חסד יבנה היינו אופן ההנהגה בכל ששת ימי המעשה עד ליום השביעי].

ומוסיף עוד במאמר מדברי המגיד, שענין הקריאה בשם אדני- הוא, שאין אנו משיגים רק מדרגה קטנה (השכל) שבעולמות שבצמצום, והוא מכח שרצה להיות אדון, אבל שם הוי' שהוא שם העצם אין אנו משיגים, וכן כל העולמות העליונים אינם משיגים. וזהו נגד שמי' אבד שמי'. נגד שמי', שרצה להיות נגיד ואדון, אבד שמי', שהוצרך להעלים שם העצם. והענין בזה, שכללות ענין הכלי לגבי האור (שזהו"ע ז' השמות שאינם נמחקים כנ"ל) הוא באופן שמהתעבות האורות (דהיינו שנעשים לא כ"כ בדקות) נתהוו הכלים' שזהו ענין הצמצום שבהכלים לגבי האורות. וענין זה בא ע"י הקדמת צמצום הראשון שהוא באופן של סילוק לגמרי, שזהו הדיוק בלשון חז"ל אבד שמי', שמורה על סילוק לגמרי, ומצד זה נעשה גם הצמצום שבהכלים לגבי האורות, שזהו גם ענין הקריאה בשם אדני- בלבד, ולא בשם הוי' שהוא שם העצם.

אלא שאעפ"כ ישנו אופן שבו מתגלה שם הוי', שזהו בעת התפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני, כמו כהן גדול (עליו נאמר להבדילו קדש קדשים, שהו"ע הרוחניות) ביום הכיפורים, שאז הוא שבת שבתון שקדושת שבת משפיע בכל ששת ימי המעשה ויוהכ"פ קדושתו למעלה שאין בו אכילה ושתי', ואז יכול להשיג מקצת השכל שלמעלה מהעולמות, לפיכך הי' זוכר את השם המפורש שהוא שם העצם ית' (וזהו גם כללות הענין דביהמ"ק שבו הי' יכול להיות הגילוי דשם הוי' ככתבו).

ומקשה במאמר מהו העילוי דהתפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני, שעיי"ז יוכל להיות הגילוי דשם הוי' ככתבו? והלא לגבי הבחינה שלמעלה מהתהוות (שם הוי') הרי גם ענין הרוחניות הוי"ע של התהוות, דכשם שנתהווה הגשמיות כמו"כ נתהווה גם הרוחניות, ואיך אפשר שע"י התפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני תהי' קריאת שם הוי' ככתבו?

ויש לומר הביאור בזה (בדרך אפשר), ע"ד האמור לעיל (ס"ד) שהאור והחיות שבכלי הספירות נמשך ממקום נעלה ועמוק יותר (איהו וגרמוהי חד) מהאור המתלבש בכלים (איהו וחיוהי חד), כיון שצריך להיות נמשך למטה יותר, ועד"ז בנוגע לקריאת שם הוי' ככתבו ע"י כה"ג ביוהכ"פ, שענין זה נמשך ממקום נעלה ביותר, שלמעלה מכללות ענין ההתהוות, עיי"ז שדוקא בעולם דלמטה היתה התפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני, שזהו"ע של חיבור הפכים, שנעשה מצד נמנע הנמנעות והיינו, שמחד גיסא הוצרך כה"ג להיות נשמה בגוף עם כל עניני

הגוף, והוצרך להיות שייך לעניני העולם, שזהו כללות הענין שצ"ל וכפר בעדו ובעד ביתו זו אשתו אלא שבזה גופא הוצרך לפעול שתהי' התפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני, שזהו"ע חיבור הפכים.

וכיון שהענין דחיבור שני הפכים נמשך ממקום נעלה ביותר שהוא נמנע הנמנעות, הנה מצד זה יכולה להיות הקריאה והגילוי דשם הוי', שם המפורש ושם העצם, שיהי' נקרא (מתגלה) ככתבו.

כלומר, דוקא הירידה למטה והפעולה במציאות התחתון מתגלה בעצם שלמעלה מגילוי, כי היכולת לפעול למטה הוא מצד נמנע הנמנעות ועי"ז מתגלה גם הגילוי למטה.

ולפ"ז יוצא שיש חידוש בתורת המגיד על תורת הבעש"ט כי מתורת הבעש"ט אנו רואים שעצם הענין הכלים יש בו מעלה על ענין האור. כי שורשו למעלה יותר, אבל בתורת המגיד אנו רואים אץ ב' הפרטים: א', שהכח לירד למטה הוא מצד עצמות; ב', ולכן דווקא למטה, שבו נמשך העצם, יכול להיות גילוי נעלה יותר.

ועפ"ז מה שאדה"ז מפרש שאליו הכוונה לעצמותו הוא לא רק ביאור עמוק יותר אלא זהו גם הפנימיות של כל הפי', כי גם היכולת של הגילוי אור להתגלות למטה וגם היכולת של כח ההעלם והרשימו להמשך בענין הכלים הוא מצד העצמות ולכן ע"י מתגלה העצמות.

ה.

עיקר החידוש שבשם "צבאות"

ועפ"ז מתבאר מעלת השמות "לפי מעשי אני נקרא" שבפועל ישנו בחי' מעשי היינו הכלים של הספירות שע"י פועלים בעולם, אבל בזה עצמו ישנו האני ואני מתגלה ע"י.

וענין זה מתבטא בעיקר בשם צבאות שהוא במדת הנצח שמגעת בעצם הנפש כו' - שהמעלה היותר גדולה בשמות גופא היא שפועלים למטה מטה ביותר, במקום שיש מנגד, ומנצחים אותו, ועד לאופן של אתהפכא, שזהו החידוש דשם צבאות, שעל ידנו נעשה המלחמה והנצחון בעולמות בי"ע שגם שם יהי' "איהו וגרמוהי חד".

כלומר השם צבאות, הגם ששם זה מבטא את המלחמה עם הרשעים, אבל במלחמה זו ישנו האני שהוא עצמו נלחם עם הרשעים, וזה נמשך ע"י מדת הנצח.

(וענין זה מתבטא בזה שהמלך מביזו כל אוצרותיו ועד שמשליך חיוו מנגד לצורך הנצחון כמו שיתבאר לקמן).

ז.

עפ"ז יומתק סדר העניינים בהמאמר

ויש להוסיף שע"פ ההבנה הנ"ל המתבארת מהמאמר מתבאר גם ענין בסדר המאמר, דהנה בהמשך בסעיף ח', מסכם שישנם ג' עניינים: (א) הענין דצבאות הוי' כפי שנקראו ישראל בימי משה, שזהו אופן העבודה בעולם האצילות. (ב) הענין דהוי' צבאות, שזה אופן העבודה בעולמות בי"ע, ששם ישנו מציאות של מנגד וצריך ללחום עמו ולנצחו כו'. (ג) והענין הממוצע, שזהו"ע שם צבאות, אות הוא בצבא דילי', שזהו מה שהמשיכו הנביאים שגם בעולמות בי"ע יהי' איהו וגרמוהי חד כמו בעולם האצילות.

ולכאורה צ"ב איך יתכן שדווקא שם צבאות הוא הממוצע והוא נעלה יותר מבחי' הוי' צבאות, שהוא אופן העבודה השייך לעולמות ב"ע?

אלא שע"פ המבואר שבהרחבה שהשם מורה על האור והחיות של כלי' הספירות עצמם, שהו"ע עמוק ונעלה יותר מהאורות המלוכשים בהכלים, כיון שבחי' איהו שמתייחד עם גרמוהי הוא למעלה מבחי' איהו שמתייחד עם חויהי, שלכן ביכלתו לירד למטה יותר ולהתייחד גם עם בחי' גרמוהי.

ועפ"ז יש לבאר משנ"ת בהמאמר החילוק שבין "הוי' צבאות" ל"צבאות":

מבואר בתו"א פ' בא, שכל השמות שאינן נמחקים הם כבי' הכלים, ושם הוי' הוא כבחי' האורות המתלכשים בהם, ולכך שם הוי' מצטרף עם כל השמות, כמ"ש ביום עשות הוי' אלקים ארץ ושמים כו', וכתוב הוי' צבאות כו', מפני שבחי' שם הוי' הוא הממשיך את האור א"ס להתלכש בשמות אלקים וצבאות שהם הכלים.

וכיון ש"הוי' צבאות" מורה על המשכת האור א"ס להתלכש בשם צבאות - הרי מובן, שבהמשך ובהתאם להמבואר בהמאמר בכללות ענין השמות, שיש מעלה בהחיות שבהכלים עצמם לגבי האורות המלוכשים בהם, מוסיף לבאר עד"ז גם בשם צבאות, שעיקר המעלה היא - לא המשכת אור האצילות בעולמות ב"ע, שזהו"ע הוי' (האור) צבאות (שנמשך בהכלים), אלא בהכלים עצמם, "צבאות", שנעשים חד עם בחי' בחי' איהו. ולכן דווקא השם צבאות ששרשו ממקום נעלה יותר הוא בחי' הממוצע בין אצי' לבי"ע.

המו"ל העירו בנוגע להמדרגה, 'הוי' צבאות' - שאולי הכוונה למ"ש "הוי' אלקי הצבאות" (הושע יב, ו. ו. ועוד), שפירושו אלקי המלאכים (ראבי"ע), "אלקים על צבאות מעלה ומטה" (מצו"ד), שתיבת "צבאות" שבכתוב זה (שבפשוט אינו שם קדוש) קאי על ב"ע (והוא ע"ד "שר צבא ה'" שנאמר ביהושע).

כי בפשוט לא מצינו בשום מקום ש"הוי' צבאות" ו"צבאות" יהיו נחשבים לב' דרגות. וגם הסכרא נותנת שזהו"ע אחד, כמובן מזה שבכתוב נמצא השם "צבאות" אך ורק בסמיכות לשם הוי' ("כה אמר הוי' צבאות"), ולא נמצא בשום מקום שם צבאות בפ"ע ("כה אמר צבאות"). וגם הפירוש "אות הוא בצבא דילי" שמוסד על דברי הגמרא בחגיגה (טז, א) "אדון הוא בצבא שלו" - הרי בגמרא הובא פירוש זה על הפסוק "הוי' צבאות שמו" (ולא על "צבאות" בפ"ע).

וא"כ קשה לכאורה, מהו הפירוש בהמאמר ש"הוי' צבאות" ו"צבאות" הם ב' דרגות?

ויתירה מזו לא רק שהם ב' דרגות אלא ש"הוי' צבאות" הוא למטה מ"צבאות", היינו, ש"הוי' צבאות" קאי על העבודה בעולמות ב"ע שיש מציאות של מנגד כו', ואילו "צבאות" מורה על ההמשכה שגם בעולמות ב"ע הי' "איהו וגרמוהי חד"?

ולכן העירו המו"ל, שאולי הכוונה (לא להשם "הוי' צבאות", אלא) למ"ש "הוי' אלקי הצבאות", ש"הצבאות" קאי על ב"ע כו'.

אבל באמת קשה לומר שהכוונה במאמר הוא למ"ש "הוי' אלקי הצבאות". אבל ע"פ המבואר לעיל במעלת הכלים ששרשו נעלה יותר, ועד"ז בשם צבאות שהוא במדת הנצח שמושרש בעצם אולי אפשר לבאר מדוע דווקא השם צבאות, הוא הממוצע להמשיך האור של אצי' בבי"ע משא"כ הוי' צבאות מבטא יותר את הירידה של האור של הוי' למטה, ולא כ"כ את מעלת השם צבאות כשלעצמו.

ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ב¹

יקדים מהלך המאמר \ ידגיש ביאור הרבי ויבאר כמה עניינים \ יביא המשך המאמר בביטוי לאחדות של הא"ס ויצריך ביאור \ יבאר מהלך העניינים ע"פ הבנת הענין באנת הוא חד \ עפ"ז יבאר גם את מאמר המהר"ש \ יבאר כיצד למטה מתבטא הענין דאין לו תחלה \ יבאר הענין בעבודת האדם, ועפ"ז החידוש בתורת הבעל שם טוב.

הרב שניאור זלמן צבי הירש שיחי' העכט
משפיע ונר"נ בישיבה

א.

יקדים מוהלך המאמר

במאמר באתי לגני תשכ"ב, המיוסד על פרק י"ב של המשך באתי לגני (הפרק השייך לשנה זו), מבאר תוכן העניינים של הפרק בעומק יותר. תחילה מסכם את הפרקים הראשונים של ההמשך: מהי מטרת העבודה, מה ממושיכים ע"י העבודה, ומהי העבודה עצמה - שעל ידה ממושיכים את השכינה, ומי הם העובדים והממושיכים את השכינה למטה. אח"כ מסכם את פרק י"א של ההמשך, שהוא הקדמה כללית להמשך המאמר. ומבואר שם אופן העבודה - שהיא בדרך מלחמה. (וכמאמר "נהמא אפום חרבא ליכול", אכילת לחם, הרומוז על עבודת הכירורים צריך להיות בדרך מלחמה).

במלחמה גופא ישנם ב' אופנים: א' - לשלול שלל ולבוז בז, היינו שהמלחמה היא מצד סיבה, וישנו רווח ותועלת ממלחמה זו. ב' - להוציא נצחוננו בפועל (גילוי רצון המלך). והחילוק בין ב' האופנים: באופן הא' - המלחמה היא ע"פ טו"ד ומדידה והגבלה. משא"כ באופן הב' - המלחמה היא שלא ע"פ טעם ודעת.

ומבאר, שענין זה - להביא לידי נצחון, קשור עם עצם המלך. והטעם לכך, שרצון המלך קשור עם העצם של המלך, כי ברצון נמצא העצמיות של המלך. ולכן המלחמה היא באופן של נצחון ששייך לעצם הנפש, כמבואר בהרחבה במאמרים הקודמים של באתי לגני.

והנמשל מזה למעלה: המטרה של המלחמה היא להשלים את הכוונה של דירה בתחתונים, לכן מגלים האוצרות הסתומים והנעלמים, שפותחים האוצרות לפקידי החיל שיתנו לאנשי החיל, לצורך נצחון המלחמה. ולכן צריך להשתמש עם מידת הנצח גלות אוצרות אלו, והגם שמדובר על אוצרת סתומים, בכ"ז הם נמושיכים למטה באופן גלוי.

1. מתוך שיעור שנמסר בישיבה.



ב.

ידגיש ביאור הרבי ויצריך ביאור בכמה ענינים

והנה בסעי' י"ב במאמר של הרבי הקודם מקדים: "להבין ענין האוצר למעלה, דהנה איתא בתק"ז או"א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית". בפשטות הכוונה, שע"י הקדמת המבואר בתיקוני זוהר - "או"א"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית" - יובן ענין האוצר, שהוא בחי' העולם 'למעלה מעלה עד אין קץ'.

אמנם הרבי מבאר, שבמילים אלו, 'להבין ענין האוצר', בא ליישב קושיא שמתעוררת במאמר: לכאורה צ"ב בכללות המשל של האוצר איך זה מתאים לנמשל למעלה. שהרי במשל מביאים שישנו אוצר, שהמלך אינו רוצה לפתחו ולהשתמש בו עבור צרכיו, כי הוא כולל גם כל מה שנאסף ונקבץ מדורות שלפני זה, והוא יקר יותר מכל צרכי המלך.

ולכאורה, איך שייך לומר למעלה, שישנם צרכי המלך, שבשבילם לא נוגעים באוצרות, אלא, הם נשארים סתומים וחתומים. אבל לצורך מלחמה ולפעול ניצחון כרצון המלך, כן ניתנים האוצרות? כלומר איך ייתכן שישנו דבר שהוא נעלה יותר מצורכי המלך?

ובכדי לבאר זה מקדים: שבתואר אור א"ס יש שני פירושים: פירוש הא' - אור של אין סוף, כלומר שרק העצמות הוא אין סוף, אבל האור שנמשך ממנו אינו א"ס אלא אור של א"ס. ופי' זה מתאים באם לומדים שהתואר א"ס הוא לעצמותו ית'.² ופירוש הב' - שהאור עצמו הוא אין סוף, שההתפשטות והגילוי של האור עצמו הוא א"ס ובל"ג. והטעם לזה שמבאר שהאור עצמו הוא אין סוף, כי באמת, הלשון 'אין סוף' מתייחס רק לאור.

[וכמו שמביא הרבי במאמר קושיית הרמ"ע בהקדמה בס' יונת אלם ובספר פלח הרמון, למה נקרא אור אין סוף, לכאורה ה' ראוי לקרותו אין לו תחילה, היינו שהוא קדמון. וכלשונו 'כי בכלל קדמון הוא בוודאי נצחי, אבל בכלל נצחי אין קדמון', לפי שהשכלים הנבדלים הם נצחיים ברצון הבורא ית' שאין להם סוף אע"פ שהם מחדשים מאין ליש, (כלומר יש להם תחילה).

ומתוך, שמה שאנו קוראים אין סוף, אינו לתאר מהותו ועצמותו ית' ח"ו, אלא רק לבחי' האור וזו, שאין לו סוף. ומכיון שאומרים שאור זה הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, היינו, שאין בו הגבלות, א"כ מובן שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף].

והטעם לזה שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף - כי גדרו האמיתי של האור שהוא מעין המאור. ולכן גדר 'האור' מחייב שהוא א"ס כמו שהמאור הוא א"ס.

וממשיך במאמר שעניין זה שהאור הוא מעין המאור הוא עד כדי כך, שלכן על ידי האור נעשה ההתהוות הבריאה יש מאין.³

2. בהמשך תרס"ו ע' קס"ה מביא מהרמ"ק שסובר שהאין סוף קאי על העצמות, וכל מה שנמצא ממנו אינו א"ס, אמנם ע"פ חסידות שאין סוף קאי גם על האור שאינו עצמות, וזה שהאור הוא א"ס אינו מצד עצמו אלא מצד שהאור מאין המאור כמו שמבואר בפנים.

3. לכא' ענין זה הוא חידוש ביחס למאמר של הרבי הקודם, כיון שבפ"ב מדבר על האור שהוא למטה עד אין תכלית, אמנם הרבי מוסיף שבאמיתית הענין של א"ס שהוא כולל בתוכו גם את כח העצמות כפנים.

וההסברה בזה, ע"פ המבואר באגה"ק סי' כ', שהכח להוות יש מאין - היינו נברא שמרגיש שמציאותו מעצמותו ואין לו עילה וסיבה שקדמה לו - הוא רק מכח העצמות, שמציאותו מעצמותו ואין לו עילה וסיבה שקדמה לו.

אלא שהתהוות היש בפועל אינה ע"י העצמות כי אם ע"י האור. ואפילו שהאור אינו העצמות, ואדרבא כל ענינו של האור הוא גילוי, אעפ"כ, כיון שהאור הוא מעין המאור ודבוק למאור, אזי מצד דביקותו, גם הענין - שאין לו תחילה נמצא באור. שלכן יכול להיות התהוות מציאות היש ע"י האור.

כלומר אע"פ שכח ההתהוות שבאור אינו מצד עצמו, כי האור אינו עצמות, וא"כ לכאורה אין בו הכח להוות יש מאין. אעפ"כ, מצד הדביקות של האור במאור יש בו גם את כח ההתהוות שבעצמות, ולכן הנבראים מתהווים באופן שמרגישים את עצמם למציאות⁴.

והנה בתניא באגה"ק שם כותב, ש"כדי שיהי' היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה, נתלבש אור א"ס בכלים ד"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד, לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית". מצד אחד מדייק ש"נברא בכח הא"ס", היינו כח העצמות. אבל מצד שני, זה ע"י האור שענינו הוא גילוי.

ומבאר הרבי, שהדיוק בלשון 'כח' בא ללמד שההתהוות אינה באופן של אור וגילוי, אלא באופן של העלם, שלכן נקרא אין. וא"כ, אדרבא, זה מוסיף יותר בהבנת הענין שהאור הוא מעין המאור. שלא רק שע"י האור יש שייכות למאור, אלא, מצד שהאור הוא מעין המאור, יש בו גם את 'כח האין סוף', ויש בו אפילו את הבחי' שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, ולכן ע"י האור נעשה בריאת יש מאין.

והנה, בפשטות, המאמר של הרבי הקודם בביאור ענין א"ס אינו עוסק בענין כח ההתהוות, אלא רק בהתפשטות הבל"ג של האור עד למטה מטה. אמנם מהמאמר של הרבי נראה שמבאר, שענין זה שאוא"ס הוא למטה עד אין תכלית, כלומר, שהגילוי וההתפשטות שלו הוא בבחי' אין סוף, מתבטא בבריאת כל סדר ההשתלשלות למטה עד אין תכלית, ולא רק בהתפשטות האור.

והנה, מזה שזהו חידוש, שגם באור מתגלה הענין ד'אין לו תחילה', הגם שהאור הוא א"ס, משמע שיש הבדל בין הא"ס שבאור, ל'אין לו תחילה' שמתגלה ע"י האור.

וצריך ביאור:

א. ענין הא"ס שבאור הוא לא מצד עצמו, אלא מצד דביקותו במאור, וגם ה'אין לו תחילה' שמתגלה באור אינו באור מצד עצמו. א"כ מה ההבדל בין הא"ס שבאור (שהאור עצמו הוא א"ס), לענין 'אין לו תחילה' (שאינו באור מצד עצמו אלא מצד העצמות)?

ב. אור וכח הם ב' הפכים. כי ענין האור הוא גילוי, ואילו כח עניינו העלם. ואם כן, איך תיתכן התהוות הנבראים ע"י האור, הרי ההתהוות הוא בכח שענינו העלם ולא גילוי?

4. ראה לקו"ש חט"ו ע' 428 הערה 32.



ג. יבאר הנ"ל

וי"ל שב' עניינים אלו תלויים אחד בשני. וההסברה בזה - הא"ס שבאור הוא מצד המאור, אך ע"י הדביקות של האור במאור, הא"ס שבמאור מתגלה באור עצמו גם כן, שהאור עצמו הוא בבחינת א"ס. אבל כח העצמות שמתגלה באור, אינו ענין שנעשה חלק ממהות האור. כיון שענין מציאותו מעצמותו אינו שייך כלל לענין האור. ובעצם, אינו גם בבחי' המאור (שהוא המקור לאור). ולכן, הגם שנמשך במאור ועי"ז באור, מצד הדביקות, אבל אינו ענין ששייך בעצם לאור. ולכן אינו מתגלה במציאות האור עצמו.⁵

ואולי זה גם הכוונה מה שמביא הרבי מתניא, "וכדי שיהיה היש הזה, הנברא בכח הא"ס .. נתלבש אור א"ס בכלים ... לברא בהם וע"י בראים בעלי גבול". היינו שיש ב' עניינים: א. כח הא"ס ב. אור א"ס. ולכן, ע"י שנתלבש האור בכלים, ע"י זה יכול להתגלות באור גם הכח של א"ס שעל ידו נעשית ההתהוות.

וההסבר בזה הוא ע"פ הנ"ל, כח הא"ס הוא הכח של מציאותו מעצמותו, שאינו שייך בעצם לאור. ולכן, אור א"ס אינו כח הא"ס. אלא, שמצד הדביקות של האור במאור מתגלה בו גם כח הא"ס שע"י נעשה ההתהוות.⁶

ד.

יביא המשך המאמר בביטויי לאחדות של הא"ס ויצריך ביאור

והנה בסעי' ד' במאמר של הרבי ממש"ך לבאר את סעי' י"ב במאמר. שמהאור הזה (הא"ס) היו עולמות וספירות עד אין קץ. והנה, בפשטות, הרבי הקודם בא לבאר איך שהאור הוא א"ס, ולכן בכל הדרגות מתגלה הבל"ג של האור: הן באור שלפני הצמצום, והן לאחרי הצמצום ועד הנבראים למטה. אמנם מהרבי נראה שמדייק, שעיקר ההדגשה במאמר הוא בהמשך לחידוש שנתבאר לעיל - שהאור הוא א"ס ולכן מתגלה בו גם הא"ן לו תחילה של המאור. וענין זה משתקף בכל המדרגות שבאור: הן לפני הצמצום, והן לאחרי הצמצום כמו שמבאר במאמר.

וההסברה בזה, בהקדים מה שמביא הרבי הביאור בתורת חיים⁷ על מאמר פתח אליהו "אנת הוא חד ולא בחושבן". ש'אנת הוא חד' - קאי על אחדות פשוטה, ו'לא בחושבן' - שאינו בגדר חשבון כלל. אמנם מכיון שבהכרח שמאחדות פשוטה נתהוו נבראים, א"כ צריך לומר שריבוי הנבראים אינו בסתירה לאחדות פשוטה.

ולפ"ז מפרש הרבי ש'אנת הוא חד ולא בחושבן', אין הכוונה לבחי' שלמעלה מחשבון, אלא שהוא בריבוי ללא חשבון. ולכן מהאור הזה היו העולמות והספירות עד אין קץ. ומקשר זה למבואר בתו"ח שהתגלות הענין של 'אנת הוא חד' (אחדות הפשוטה), הוא דווקא ב'ברודים' - ע"ס דאצילות.

וצריך ביאור: איך הענין של ספירות עד אין קץ, שייך למעלת 'ברודים' היינו ע"ס דאצילות? הרי לכאורה במאמר בא לבאר איך מהאור א"ס נמשכים ספירות עד אין קץ, למעלה מחשבון, משא"כ שמדובר על מעלת

5. וראה ספר הערכים - חב"ד ח"ג ערך אוא"ס (א).

6. בסה"ע שם.

7. ס"פ נח סה, ד ואילך.

הברודים (עולם האצילות) הוא מצד מעלת ההתכללות, שמעלת ההתכללות בספירות דאצילות הוא יותר ממה שהם בבחי' עקודים, כי דווקא שיש פרטים שייך אמיתית התכללות, משא"כ בעקודים ונקודים שאין כ"כ ענין ההתכללות, כיון שמלכתחילה לא ניכר התחלקות של כוחות וספירות, משא"כ בחי' אנת הוא חד שמתגלה ביכולת להוות ספירות עד אין קץ, הוא ענין אחר לכאור', וא"כ מדוע נכנס כאן במאמר שמדבר על ריבוי הספירות, ענין ההתכללות שבעולם האציל' (ברודים)?

וגם צ"ב עצם הפי' בתו"ח?

ה.

יבאר ע"פ הבנת הענין באנת הוא חד

ויש לבאר זה בהקדים הבנת ב' הפי' באנת הוא חד ולא בחושבן, וכן מהו המשל מה' בוצינא'?

וההסבר בזה, בפי' 'אנת הוא חד' יש ב' ענינים:

א. שמצד זה שהוא הוא חד לכן אינו בחושבן, כלומר כיון שהאור הוא חד ובחי' פשיטות, למעלה מהתחלקות, לכן גם הספירות שנמשכים ממנו הוא לא בחושבן, באופן של בל"ג ובלי קץ.

ב. גם לאחרי הריבוי הוא 'ולא בחושבן' הוא עדיין בבחי' 'אנת הוא חד' - אחדות פשוטה.

ועד"ז גם במשל המובא במאמר מהאידרא זוטא "כהאי בוצינא דאתפשט לכל סטר ועיבר, וכד תסתכל למינדע לון לא תשתכח אלא בוצינא בלחודוהי" יש ב' ענינים:

א. שהנר מצד פשיטותו הוא מתפשט לכל עבר, וכמו באוא"ס שמצד פשיטותו יש בו ספירות אין קץ.

ב. כמו שהניצוצות שמתפשטים מהנר כל מציאותם הוא הנר, כלומר שהריבוי, מקורו הוא מאחדות פשוטה, כמו"כ הריבוי ספירות אינם בסתירה לאחדותו ופשיטותו של האור הא"ס.

ה.

יבאר עפ"ז מהלך הענינים

וע"פ זה יש לבאר מהלך הענינים בסעי' ד' במאמר. הרבי מביא המשל מהאד"ז כהאי בוצינא, ומפרש שיש בזה ב' הפכים, ענין זה שהוא בחי' חד, הוא באופן של פשיטות, שהוא עצמו מתפשט לכל סטר ועבר. ומקשר זה למבואר בפתח אליהו "אנת הוא חד ולא בחושבן" שבפשטות הכוונה לזה שהוא אחדות פשוטה, וא"כ ולא בחושבן הכוונה היא שהוא למעלה מכל חשבון, אבל הרי בהכרח לומר שהנבראים נבראו מהפשיטות שלמעלה, וא"כ ריבוי הנבראים מתייחס לכאורה לפשיטות.

ולכן אומר הרבי שזה מכריח את הביאור הב' באנת הוא חד ולא בחושבן, שגם שיש ריבוי 'ולא בחושבן' הוא עדיין בחי' חד. וא"כ אדרבא לא רק שהריבוי לא מהווה חסרון או ירידה, אלא אדרבה הריבוי מגלה יותר על האחדות והפשיטות של האור.

ומכיון שהריבוי מבטא את הפשיטות, לכן הגילוי וההתפשטות של הא"ס הוא באופן של ספירות עד אין קץ.



ולכן מבאר הרבי ע"פ התורת חיים, שזהו כמו שמבואר בענין ההתכללות, שאמיתית ההתכללות, הוא דוקא באצילות (ברודים) ודוגמתו בכוחות הנפש שאמיתית ההתכללות הוא בכוחות כמו שבאים בהתחלקות בגוף, שדוקא באופן זה מתבטא ההתכללות שבכוחות, עד"ז במה שנתבאר שדוקא בריבוי, מתבטא אמיתית הפשיטות.

והנה כל זה במדובר במדרגות שהם לפני הצמצום, אבל אחר הצמצום נעשה הגבלה גם בספירות עשר ולא אחד עשר, ומבאר במאמר שבאמת גם לאחר הצמצום מתגלה הבל"ג.

ואולי י"ל שע"ד המבואר כאן שהריבוי מבטא יותר את הפשיטות של הא"ס, עד"ז יש לומר שדוקא לאחרי הצמצום שבו יש ההגבלה של עשר ולא אחד עשר, דוקא בזה מתבטא יותר הא"ס והפשיטות.

ז.

עפ"ז יבאר גם את מאמר המהר"ש

והנה ע"פ המבואר לעיל שהחידוש כאן שגם ה'אין לו תחילה' נמשך בכל המדרגות של האור, לכן גם ההגבלה מבטא את ההעדר הגבלה והגדר שלו. כלומר באם כל ענין האור היה התפשטות של הבל"ג, א"כ כאשר ההתפשטות מצומצמת יותר, נעשה לכאן 'ירידה, ופחות מתגלה הבל"ג של האור, אבל כאשר מדובר על כח העצמות שאינו מוגדר בשום גדר, א"כ אדרבא ההגבלה מורה על שלימותו שאינו מוגבל בגילוי הבל"ג, ויכול להצטמצם ולהצטייר בעשר ספירות.

וע"פ זה אפשר לבאר גם את המשך המאמר שמביא את הרבי מהר"ש שבפשטות בעולם לא ניכר ענין הבל"ג, שהרי העולם וחיות העולם מוגבל.

ומבאר שמכיון שהקב"ה כל יכול, וכמו שמכוחו נמשך בל"ג כך הוא מוציא במספר וגבול, והן הן גבורותיו, כמ"ש בעבוה"ק כשם שיש לו כח בבל"ג כך יש לו כח בגבול. וע"ז נאמר בהמשך הפסוק מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר" שמכיון שהוא בל"ג אמיץ כח, לכן יכול לברא נבראים במידה וגבול. אלא שאין גבול וקץ לגוף אור השפע אע"פ שעצם מציאות הנבראים והתהוותם הוא במספר דווקא.

וממשיך אח"כ בפרק ל"ג⁸ שמכיון שהשפע הוא בל"ג לכן אנו רואים שהשמים והארץ חזקים כיום הבראם. וזהו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, כלומר שע"י ההתבוננות באוא"ס שלמעלה מבחי' מספר וגבול, אזי ראו מי ברא אלה שגם בגבול שבעולם ישנו כח הא"ס.

ה.

יבאר כיצד למטה מתבטא הענין דאין לו תהלה

והנה הרבי במאמר כשמביא את הביאור של הרבי מהר"ש, מפרש שענין זה הוא ההתבוננות בשמע ר"ת שאו מרום עיניכם עי"ז יבוא להכרה ש' אחד, כמו שהוא בתכלית העילוי, כלומר שע"י ההתבוננות במרום בצבא

8. בהמשך מים רבים תרל"ו.

השמים, שעליהם נאמר מה גדלו מעשיך, בא לידי הכרה שגם צבא הארץ שאינם קיימים באיש אלא במין יש בהם בלי גבול, ועד לכלי גבול בפועל.

והנה לכאורה הרבי מוסיף ביאור על המבואר במים רבים ל"ו, כי שם מבואר שההגבלה של העולם הוא חלק מהבל"ג שלמעלה, ולכן רואים שיש ענין של תמידיות בעולם כיון שהמקור של החיות הוא בל"ג.

אמנם במאמר של הרבי מודגש איך שיש בל"ג נבראים וגם בפועל לא רק בכח. כי זה שהנבראים חזקים כיום הבראם כמו בששת ימי בראשית מוכיח שכח הפועל בנפעל הוא באופן של בל"ג בפועל.

ובפשטות, בזה מבאר הרבי הפי' בסעי' י"ב שאוא"ס למטה עד אין תכלית בכל המדריגות, כי גם למטה בעוה"ז ישנו כח הבל"ג, וזהו מה שאוא"ס למטה עד אין תכלית.

אמנם ע"פ מה שהרבי מדגיש במאמר כנ"ל, שזה שהאור הוא א"ס שמאיר בו גם האין לו תחילה שלמעלה מגדרי האור. ע"פ זה מובן שגם ענין זה מתבטא בענין הנצחיות שבנבראים.

ולהבין זה, יש להקדים מה שמבאר הרבי בלקו"ש ח"ה⁹ שנצחיות שבנבראים הוא מכח הא"ס, ומוסיף הרבי ע"פ המבואר בד"ה כי המצוה התרס"ו, בדעת ב"ש ששמים נבראו תחילה ודעת ב"ה שארץ נבראה תחילה, שדעת ב"ש הוא מצד הגילויים של סדר השתלשלות, ודעת ב"ה הוא מצד העצמות. כי כח העצמות מתגלה בארץ דווקא, ומקשה הרבי, שהרי גם כח הנצחיות הוא מצד כח הא"ס שבהם ואמיתית ענין א"ס ובל"ג הוא בעצמות, וא"כ מה הפי' שכח העצמות מתגלה בארץ דווקא?

ומבאר הרבי שיש ב' ענינים בגילוי העצמות, ענין האין סוף שבו (שבעצמותו גופא הוא כביכול ענין הגילוי שבו), וענין זה מתגלה בעיקר בבחי' האור, שמה שהוא א"ס להיותו מעין המאור, ולכן, גם נבראים הוא בעיקר בצבא השמים. ומה שאין לו תחילה שזה מתבטא בכח להוות יש מאין, שהכח להוות יש מאין הוא מצד מציאותו מעצמותו, וענין זה הוא בעיקר בבחי' המלכות ובארץ.

וע"פ זה מובן שהגם שכללות ענין הנצחיות הוא מצד הא"ס שאמיתותו הוא מעצמות, אבל יש הבדל כמו שזה מתגלה בשמים וכמו שמתגלה בארץ, ולכן הגם שבשמים ניכר יותר גילוי הנצחיות שלכן צבא השמים קיימים באיש, אעפ"כ דווקא בארץ מתבטא אמיתית כח העצמות, ועד"ז בנצחיות שבארץ שהגם שהוא הווה ונפסד בעצם מציאותו, ואעפ"כ בכח ההולדה שבנבראים מתבטא כח העצמות ביותר.

וע"פ זה מובן שדווקא בארץ מתבטא יותר כח העצמות שבנבראים, וזה מתאים לחידוש שהרבי לומד במאמר כאן שלא רק שאוא"ס למטה עד אין תכלית, היינו שגם למטה ישנו ענין הבל"ג, אלא שדווקא למטה מתבטא יותר ענין האין לו תחילה שבעצמות שגם זה נמשך ע"י האור. כמבואר במאמר בסעי' ג'.

ט.

יבאר הענין בעבודת האדם

ועפ"ז יש לבאר גם את המשך המאמר שמבאר הענין בעבודת האדם.



ומקדים את תורת המגיד ותורת הבעש"ט, תורת המגיד¹⁰ על מאמר רז"ל¹¹ גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, כי מעשה בראשית הוא יש מאין, וצדיקים עושים מיש אין, ומקשה שהרי מעשה הצדיקים מגיע רק למקום שעבודת האדם תופסת מקום, משא"כ בריאת יש מאין הוא מעצמות א"ס?

ומבאר שמכיון שמצד פנימיות המקיף ויתירה מזו מצד עצמות כן נוגע מעשיהם של צדיקים שהרי הקב"ה בחר בישראל ונמלך בנשמותיהם של צדיקים, לכן עבודת הצדיקים מגעת באין כמו שנכלל ביש האמיתי, ולכן גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ.

אלא שלכאן גם הבריאה היתה מצד העצמות, ומדוע מעשה הצדיקים נעלה יותר? אלא ההבנה בזה, כי מתחילה נברא העולם באופן של העלם והסתר שאינו מגלה את מקורו האמיתי, ועל ידי עבודה נשלמת הכוונה ומתגלה ששורשו האמיתי של העולם הוא מעצמות, וענין זה נעלה יותר מעצם הבריאה שנברא בכח העצמות.

ועפ"ז מובן איך שעבודת האדם ממשיכה את העצמות, וזה שעבודתם ממשיכה את העצמות, מכריח שישארל שייכים לעצמות, שלכן יכולים ע"י עבודה להגיע (כלשונו במאמר) ל'אין כמו שנכלל ביש האמיתי'.

וגם מענין זה רואים שהמגמה של המאמר הוא להראות את השייכות של העולם לכח העצמות, הן מצד עצם בריאתו, שנמצא בו כח העצמות, והן בכל הדרגות של סדר השתלשלות, ולכן תכלית העבודה הוא לגלות את העצמות.

י.

ועפ"ז החידוש בתורת הבעל שם טוב

וזהו גם החידוש בתורת הבעש"ט¹² כמו שהרבי מבאר בדבריו, ש'הקב"ה נקרא מנוחה כיון שהוא למעלה מזמן ומקום, וזהו באה שבת באה מנוחה שבגמר מעשה בראשית נמשך בהירות שגורמת לכל הנבראים תשוקה וצמאון להתעלות לבחי' המנוחה'.

והנה בפשטות מתורת הבעש"ט מובן, שהקב"ה הוא למעלה מזמן ומקום, אבל הרבי לומד בזה שאמיתית המנוחה הוא בעצמות, כי רק בעצמות אפשר לומר מנוחה, כי בכל גילוי ישנו ענין של רצוא ושוב, מטי ולא מטי, ולכן מנוחה האמיתית היא בעצמות, וא"כ שהקב"ה נקרא מנוחה הכוונה לעצמות א"ס, וא"כ בעומק בדברי הבעש"ט מובן, איך שכל אחד יכול להגיע למנוחה אמיתית היינו לעצמות, והיכולת להגיע לזה, "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת" היינו שכבר קודם העבודה יש בישראל כח העצמות, כי העצמות נמצא בעולם בכל הנבראים ובפרט בנשמות ישראל, ולכן ע"י עבודתם יכולים להגיע למנוחה האמיתית היינו עצמות.

וזהו בעצם נקודת במאמר שמלמעלה פותחים את האוצר ונותנים לפקידי החיל לצורך אנשי החיל בכדי לנצח במלחמה, כי המלחמה היא בכח העצמות, ולכן נותנים את כח העצמות שנמצא בעולם גם באור, ועל ידי זה יכולים לנצח את המלחמה ולגלות השייכות של העולם וישראל לעצמותו ית', ובוה משלימים את הכוונה שיהיה דירה לו ית' בתחתונים.

10. לקוטי אמרים ו, ד.

11. כתובות ה, א.

12. כש"ט סי' ת, תא.

ב' אופנים ב"אור מעין המאור"

יביא שני הסברים ב"אור מעין המאור" \ יקשה על הביאור הראשון \ יבאר את החידוש של תורת החסידות במושג אור א"ס \ יביא הלשון במאמר ד"ה החדש הזה תשמ"ז ויסכם.

הת' זושא הלוי שיחי' קריצ'בסקי
תלמיד בישיבה

א.

יביא שני הסברים ב"אור מעין המאור"

במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ב, המיוסד בעיקרו על פרק שנים עשר מהמשך באתי לגני ה'שי"ת², מובא ביאור בעניין האוצר למעלה (בהמשך למדובר בפרקים הקודמים אודות הכוחות הניתנים מלמעלה בשביל עבודת בני" בהנהגתם בעולם ע"פ תומ"צ [לכללות העניין ראה המשך הני"ל]) על יסוד מאמר התיקוני זהר³ אור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית. והיינו, שענין האוצר הוא הבחי' דלמעלה עד אין קץ. ובכדי לבאר את גודל העילוי של ענין האוצר, מקדים לבאר את העניין דאוא"ס למטה עד אין תכלית, ומוזה יובן במכש"כ העילוי שבעניין דלמעלה עד אין קץ, ענין האוצר⁴.

והעניין הוא, שבאוא"ס יש שני פירושים⁵:

פירוש הא', אור של אין סוף, ופירוש הב', שהאור עצמו הוא אין סוף. ובהמשך הני"ל מבאר, שבעניין המדובר כאן הכוונה היא שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף, ואדרבה מוכרח לומר שזו הכוונה כמבואר בלקו"ת פ' פקודי⁶. כי כשבאים לתאר את מהותו ועצמותו ית', הרבה יותר מתאים הלשון "אין לו תחילה", היינו שאין שום עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, כי בכלל קדמון בוודאי נצחי, אבל בכלל נצחי אין קדמון⁷. והראיה מכמה נבראים (כגון השמיים והארץ וכדו') שהקב"ה ברא אותם באופן שהם נצחיים, אע"פ שהם מחדשים מאין ליש, היינו שיש

1. תו"מ סה"מ באתי לגני ח"ב ע' תכו. תו"מ סה"מ תשכ"ב ע' קכא.

2. סה"מ ה'תש"י ע' 132.

3. סוף תיקון נו. זהר חדש יתרו לד, סע"ג. וראה גם תיקוני זהר תיקון יט.

4. ע"פ הלשון במאמר ד"ה באתי לגני תשמ"ב, תו"מ סה"מ באתי לגני ח"ב ע' תמא.

5. ראה לקו"ת פ' פקודי ז, ב. המשך תריס"ו ע' קסה [ריט] ואילך. ע' קעד [רל] ואילך. המשך תער"ב ח"א ס"ע צד [קכה] ואילך. ובכ"מ.

6. שם.

7. פלח הרמון שער ד פ"ג.



להם עילה וסיבה שקדמה להם. ודווקא לאור מתאים לקרוא את הלשון "אין סוף", היינו שאין בו הגבלות, על אף שיש את המאור שקדם לו.

וקשה, איך באור אני קורא את התואר "אין סוף", אע"פ שכשמו כן הוא, הארה בלבד? והרי טבעו של אור (ברוגמה מאור הנר), ככל שמתרחק מהמאור נראה פחות טוב ולכאורה הוא אף הולך ונחלש, וא"כ איך שייך לומר שהוא אין סוף לאמיתתו של ענין?

ומתרץ במאמר, שזהו לפי שהאור הוא מעין המאור. היות ומדובר על אופן השפעה של "אור", שבשונה מאופן השפעה של "שפע", אינו מציאות ומהות דבר, אלא רק הארה בלבד⁸. היינו, שכל מהות ענינו אינו אלא לשקף את המאור, לפי שהאור הוא מעין המאור. עד"מ מאדם שעומד מול המראה, אם ה"מאור" (האדם) גבוה, אז גם ה"אור" (ההשתקפות) באמת מקבל את התכונה של הגובה. לפי שהמאור נותן מחשיבותו ותכונותיו גם לאור וזהו הפירוש של אור מעין המאור.

ובעומק יותר, לא מסתכלים על האור מצד הגדרים של אור איך שהוא נראה כלפי חוץ, אלא מלכתחילה מודדים את האור לפי הגדרים של המאור. ויובן על פי משל מאור הנראה דרך חלון ירוק. איך שאני תופס את האור - הוא בצבע ירוק, אבל אם לא מסתכלים על האור איך שאני תופס אותו, אלא מצד עניינו האמיתי (שהוא המאור), אז האור באמת לא ירוק. ועד"ז במשל אור הנר, זה שע"י ריחוק האור מהשלהבת האור הולך ונחלש, אין זה מצד האור, כי מצד דביקותו של האור במאור, לא שייך שיתחלש. וזה שבפועל ככל שאני מתרחק אני פחות רואה את האור, זה מצד העכרויות שבאוויר. וק"ל.

והנה בהמשך המאמר הוא מביא עוד פירוש ב"אור מעין המאור", לא רק שמצד האור יש שייכות למאור והוא מגלה על המאור, אלא כביכול המאור "נותן" לו גם את התואר "קדמון" - שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו. כלומר, על אף שהאור מצד עצמו הוא לא קדמון, אבל כשאומרים אור מעין המאור ברמה היותר גבוהה, מדביקים כביכול גם את "הקדמוניות" לאור. ובכ"ז קוראים לאור "אין סוף" כי זה נמצא בו בפועל, משא"כ העניין של "אין לו תחילה" נמצא בו רק בהעלם.

ובפשטות, הפירוש הראשון הרבה יותר מתקבל על הדעת. מבואר שהאור יכול להיות אין סוף, היות והוא משקף את המאור וממילא הוא מגלה את תכונת ה"אין סוף". א"כ מהי הסיבה להביא את הפירוש השני באור מעין המאור שהוא:

א. הרבה יותר מחודש, כי אור שמציאותו היא שיש עילה וסיבה שקדמה לו, לא יכול לגלות את ענין ה"קדמוניות" שסותר את מציאותו כי הוא אומר לי שאין עילה וסיבה שקדמה לו.

ב. לא נכנס בפשט המילים "אור אין סוף", היינו שעניינו של האור הוא שאין לו סוף.

ג. אנחנו לא באמת לומדים שהאור הוא "קדמון", אלא, מזה שהוא מהווה נבראים שמרגישים שלמטה זה יש ולמעלה זה אין, מוכרחים לומר שהאור הוא כאילו "קדמון"?

ועכצ"ל שיש חיסרון מסוים בפירוש הראשון, שמונע בעדנו לומר אותו.

8. המשך תער"ב ח"א ע' צה ואילך. ועוד.

ב. קשה על הביאור הראשון

ובהקדים, כפי שמוכח אצלנו במאמר (אות ג' באמצעו), המעלה של אור היא - שממנו ניתן להכיר את המאור, אם הוא אור הנר, אור הלבנה או אור השמש. וכשכאיים לברך את עניינו של אור א"ס, צריך לומר שהמאור שלו הוא היכולת שבעצמות להאיר⁹ (ולא שזהו כל מהות העצמות, אלא שהוא גם בבחי' מאור).

ובאמת, כשנתבונן בתוכן העניינים לא נוכל לומר זאת, שהרי מאור הוא מציאות דבר מה, רק שהוא מתגלה ע"י האור והזיו. כמו במשל אור השמש, שע"י האור נודע על מציאות המאור. אבל בעצמות אין שייך לומר שם 'מאור' לפי שהוא 'נמצא בבלתי מציאות נמצא'¹⁰. וזה מביא אותנו לשאלה כפי שהיא כתובה בהמשך תרס"ו ע' תסד [תריא], וזלה ק"י:

וא"כ, מה אנו יודעים מן האור? בחי' מהות העצמות, אין אנו יודעים מן האור, שהרי לא זהו כל מהות עצמותו מה שהאור נמצא ממנו כו'¹². ושהוא בבחי' מאור, גם זה אין אנו יודעים מן האור, דאור מגלה לנו ענין מאור שהוא בבחי' מציאות (והיינו שהוא בבחי' תואר דבר מה כו'), אבל מאור שאינו בבחי' מציאות נמצא כו' (היינו שאינו בבחי' תואר, כי א"א לומר בהעצמות שום ענין תואר ח"ו), זה אין ענין האור מגלה לנו כו'. ונמצא, לבד זאת שאין אנו יודעים מהאור והגילוי אופן האור של המאור כו', הנה גם עצם ענין המאור אין האור מגלה לנו כו'. עכ"ל.

היינו, שע"פ המבואר פה, אי אפשר לומר על האור שהוא משקף את המאור, כי המאור אין עניינו שהוא מאור, ומה שהוא כן מהות מציאותו, אינו בבחינת מציאות שהאור יכול לשקף. כלומר, האור משקף מאור שכלל אינו נמצא בגדרים של מאור, וגם כשאני מגדיר את היכולת שבעצמות בתור מאור, אין זה כל מהות ענינה של העצמות.

ומובא על זה בכ"ד בחסידות¹³ משל לזה מאבן טוב: "ודוגמא לזה הוא כמו הבהקת אבם טוב דאין עיקרו ע"ז שיבהיק ויאיר כו' ולא משום זה היוקר שלו, דהרי אור הנר מאיר הרבה יותר מהאבן טוב ועולה בדמים פחותים. אלא שעיקר יוקר האבן טוב מה שעולה בדמים יקרים הוא מצד הנוי העצמי שבו (שיש בכמה אבנים טובים שאינם מאירים ויש בהם נוי עצמי) ומצד הסגולה שבהם. והאור שבו הוא מעלה מיוחדת שבו שיש בו אור ג"כ שמבהיק כו'. וכמו"כ יובן הדוגמא למעלה דעצמות א"ס ב"ה אינו להאיר בעולמות כו' והאור הוא כבי' בבחי' מעלה מיוחדת שיש בו אור להאיר כו'".

ועוד קשה על הפירוש הראשון, הרי העצמות (המאור) מושלל מהכל וממילא יש בו הכל, הן היכולת להאיר והן היכולת שלא להאיר - הכל נמצא בו בקו אחד¹⁴. הן היכולת להאיר והן היכולת שלא להאיר מגיעות מצד זה שהוא "כל יכול". משא"כ באוא"ס כפי שהוא נמשך למטה, הוא מוגבל דווקא בשני קווין של העלם וגילוי¹⁵,

9. ראה ספר הערכים חב"ד אוא"ס (ב) סעיף ב'.

10. ראה מו"נ ח"א פנ"ו. ס' הישר תוכחת מוסר המיוחס לר"ת שער שלישי "באמונה ובעניינים מסודות הבורא יתברך". סה"מ תרס"ח ע' קפ"ח. המשך תער"ב ח"א ע' קל"ה. ח"ג ע' א'קמד. סה"מ עטר"ת ע' תמ. תש"ה ע' 187. ובכ"מ.

11. נוספו סימני פיסוק והטעמה כדי להדגיש את השאלה, עכ"ז הלשון מובאת פה מילה במילה.

12. ע"פ תו"א מג"א צט, ב. לקו"ת שה"ש ח, א. ובכ"מ.

13. סה"מ תרנ"ה ע' רט. תרס"ח ע' קפט. סה"מ תש"א ע' 144.

14. ראה המשך תרס"ו ע' קסח [רכג] והמצוין שם.

15. המשך תרס"ו ע' קפב [רמג]. תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' קעו. לקו"ש ח"ז ע' 202.

אלא שהוא כולל את שניהם מצד שלימותו¹⁶ (אך גם איך שהוא כולל אותם, הם בשני קווין שונים). אם כך איך נגיד שהאור הוא מעין המאור?

ג.

יבאר את החידוש של תורת החסידות במושג אור א"ס

כדי לתרץ על כל השאלות הנ"ל ולהבין בעומק לפנינו מעומק את עניינו של "אור מעין המאור", צריך להקדים ולבאר את מהות ענין האור א"ס ואיך דווקא בכוחו להוות את הנבראים. ובהקדים¹⁷, ישנה מחלוקת מקובלים על הלשון המובאת בזוהר "אור אין סוף הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית"³ על איזו דרגא קאי.

הרמ"ע¹⁸ ס"ל דקאי על רצונו ית', כי למהותו ועצמותו אין ליחס שום תואר, והרמ"ק¹⁹ ס"ל דקאי על עצמות הבורא, כי רק עליו ית' אפשר לומר שהוא בלי גבול ממש. ובאגה"ק ס"כ ד"ה איהו וחייהו חד²⁰, האדה"ז מחדש (ע"פ תיווך של האריז"ל במחלוקת מקובלים דומה²¹), שמצד אחד מדובר על דרגא (מציאות) ומאידך גיסא היא בלי גבול האמיתי, וזהו האור א"ס האמיתי עליו אנחנו מדברים במאמר.

אם כך, איך אפשר לומר על האור שהוא אין סוף האמיתי? זהו לפי ש"האור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו כו' שמציאותו הוא מעצמותו".

היינו, שהאור הוא כעין המאור, הכוונה איך שהוא (המאור) חד עם עצמותו, כמדובר לעיל שענין היכולת הוא רק פרט מעניין העצמות. והאור שהוא בחי' גילוי - בו מתגלה אמיתית העניין שמציאותו מעצמותו²², שאין שום עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו. ולכן, זה שהאור מהווה מאין ליש נבראים שחשים שלמטה זה יש ולמעלה זה אין ו"בהרגשתם אין להם עילה וסיבה שקדמה להם, עכצ"ל שהתהוותם היא ממהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה סיבה שקדמה לו ח"ו²³".

וממילא, אין האור מגלה את ענין המאור, כי לא שייך להגיד בעצמות שם מאור כנ"ל, אלא האור מגלה את העצמות איך שהוא מציאותו מעצמותו²⁴. "וכל שמציאותו מעצמותו, ממילא אינו בבחי' מציאות הנמצא, דווקא דבר שנתהווה הוא בבחי' מציאות, אבל מה שלא נתהווה, ממילא אינו בבחי' מציאות"²⁵.

16. כדאיתא בעבה"ק (שער א' פ"ח) "אור א"ס כשם שיש לו כח בבל"ג כך יש לו כח בגבול".

17. ראה המשך תרס"ו ע' קסה [ריש] ואילך והנסמן שם.

18. בספרו פלח הרימון שער ד (שער עצמות וכלים) פ"ד.

19. בספרו פרדס רימונים שער ג פ"א ואילך.

20. קל, סע"א ואילך.

21. שער מב (שער דרושי אבי"ע) פ"א. לכללות העניין ראה המשך תרס"ו הנ"ל.

22. ס' מלחמות ה' להרלב"ג מאמר ה' ח"ג, ספ"ב. פי' הרלב"ג איוב ה, כו. ובכ"מ בדא"ח.

23. לשון המאמר כאן.

24. ראה הגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח ע' מב [מד].

25. לשון המאמר אנכי הוי' אלוך תרס"ז (המשך תרס"ו ע' תסד [תריא]).

ד.

יביא הלשון במאמר ד"ה החודש הזה תשמ"ז ויסכם

ויותר יומתק בתוספת ביאור ע"פ מה שכתוב במאמר ד"ה "החודש הזה לכם" תשמ"ז²⁶ בהערה 27, 281, וזלה"ק:

27) ומ"ש בהמשך תרס"ו שם²⁷ "בעצמות המאור ממש" - יש לומר, דמכיון שענין האור הוא גילוי (ולא התהוות דבר חדש), היינו דמקורו הוא בהתגלות (ענין "מאור") - צריך לומר, דזה שהאור נמשך מהעצמות (וכן זה שהי' תחילה כלול בו), הוא מצד זה שהעצמות הוא (גם) מאור. אלא שענין ה"מאור" שבעצמות - הוא חד עם העצמות, ואינו בגדר ותואר "מאור" (ראה המשך תרס"ו ע' תסד. סה"מ ה'תש"ה ע' 186 ואילך). ולכן מוסיף "שכלול בעצמות המאור ממש". וראה הערה הבאה.

28) ויש לומר, דעפ"ז יש לבאר גם מ"ש באגה"ק ס"כ (קל, סע"א ואילך) "שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו כו' שמציאותו הוא מעצמותו - היינו, דזה שהאור הוא "כעין המאור" הכוונה בזה היא שהוא (גם) כעין מהותו ועצמותו [שלכן גם התהוות היש היא ע"י האור], דצריך ביאור: הרי שייכותו של האור היא (לכאורה) רק להמאור (ראה המשך תרס"ו וסה"מ ה'תש"ה שם), ואיך הוא גם כעין מהותו ועצמותו? ויש לומר, דמכיון שהאור הוא כלול תחילה בה"מאור" כמו שהוא בעצמותו (כבפנים ובהערה הקודמת), והאור שבבחינת גילוי הוא ההמשכה והגילוי דאור זה (הכלול בהעצמות), לכן מתגלה בו גם הענין ד"מציאותו מעצמותו". עכ"ל.

לכן, למרות שכאמור הפירוש הראשון ב"אור מעין המאור" יותר מסתדר בפשט המילים, ויותר מתאים לתוכנו של האור (סעיף א'), עקב הקושיות המהותיות שיש לנו עליו (סעיף ב'), אנו נצרכים להגיע לפירוש השני ב"אור מעין המאור" שקוראים לו את התואר קדמון (סעיף ג'). אף שגם בביאור זה חסר בהבנה כנ"ל, שהרי אין הכוונה שהאור הוא קדמון, אלא כאילו הוא קדמון. וא"כ גם בפירוש השני יהיה קשה להגיד את המושג של "אור מעין המאור". ולכן במאמר הוא מביא את שני הפירושים הנ"ל. וק"ל.



26. תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' קיג.

27. ע' קפב.



שבת



בענין רשות היחיד עולה עד לרקיע*

הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א
ראש הישיבה

א.

איתא בגמ': "אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב, מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע".

בפשטות, החידוש בדברי רב חסדא הוא שאפילו האויר שלמעלה מגובה המחיצות, חשיב רה"י. וכן נפסק להלכה.²

ובטעם הדבר - דלכאורה, כיון שהמחיצות הן שעושות אותו לרה"י, מדוע יחשב גם מה שלמעלה מהמחיצות לרה"י - הנה במאירי כתב בזה³ וז"ל: "אמרו אויר רשות היחיד עולה...מטעם גוד אסיק" ונמצא שאף האויר שלמעלה מן המחיצות מוקף עם מחיצות עד לרקיע, ועל כן הוי רה"י. וכ"כ ר"מ קז"ס.⁴

וכן כתב גם הגר"ח⁵ לבאר בדעת הרמב"ן⁶ והרשב"א⁷, שכתבו שהדין דרה"י עולה עד לרקיע אינו אלא במקום המוקף מחיצות, אבל לא בעמוד גבוה י' ורחב ד'. ומבאר הגר"ח שטעם הדבר הוא, משום שלדעתם לא אמרינן בעמוד גוד אסיק, שאין אומרים גוד אסיק אלא במחיצות הניכרות, ועמוד אין מחיצותיו ניכרות.

וענין זה (שיש לחלק בין מחיצות דעמוד לשאר מחיצות) מבואר בגמ' סוכה⁸ "היתה [הסוכה] גבוהה למעלה מעשרים [אמה] ובנה בה עמוד גבוה עשרה, סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא, א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא" ובפשטות אפשר לומר שכוונת רבא לומר דין בסוכה - שאין להכשיר אותה ע"י מחיצות דגוד אסיק, כיון שבסוכה בעינן מחיצות ניכרות.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

1. שבת ז, א. שם, ב.

2. רמב"ם הל' שבת פי"ד הי"ו, טוש"ע סי' שמ"ה ס"ה. שו"ע אדה"ז שם ס"ט.

3. שבת צט, ב ד"ה עמוד.

4. שבת ג, א ד"ה מדברי הרמב"ם.

5. הל' סוכה פי"ד הי"א.

6. שבת צט, ב ד"ה ונ"ל לתרץ.

7. שבת צט, ב ד"ה או דלמא.

8. ד, ב.



אמנם הגר"ח מבאר⁹ שכוונת רבא לומר דין כללי בגוד אסיק, שכיון שמחיצות העמוד אינן ניכרות שוב אין לומר במחיצות אלו גוד אסיק. ודין זה הוא בכל מקום שאומרים גוד אסיק, בין בסוכה ובין בשבת. ולפיכך ס"ל להרמב"ן והרשב"א שכיון שבעמוד אין דין גוד אסיק, לכן גם אין אומרים בו רה"י עולה עד לרקיע.

[ולהעיר, שעפ"י¹⁰ מבוארת היטב דעת רש"י, שכתב שהדין דרה"י עולה עד לרקיע הוא גם בעמוד¹¹, שזה מתאים לשיטתו¹² שאף בעמוד אמרין גוד אסיק. ועפ"י¹³ צריך לומר דרש"י למד את הפשט בגמ' סוכה שכוונת רבא לומר דין בסוכה דבסוכה בעינן מחיצות הניכרות. ולא דין בגוד אסיק].

ב.

אמנם, אף שטעם זה לדין דרה"י עולה עד לרקיע, מפורש הוא בראשונים, ומתבאר היטב בסוגיות הגמ', מ"מ, מוכרח לומר שאין זה הביאור היחיד, ויש עוד ביאור וטעם בדין זה דרה"י עולה עד לרקיע.

דהנה, המאירי מבאר¹⁴ שכוונת רבא היא לומר דין בגוד אסיק, כלומר שאין אומרים גוד אסיק בעמוד שאין מחיצותיו ניכרות. ואעפ"כ בנוגע לרה"י עולה עד לרקיע, מסתפק אם לומר זאת אף בעמוד אם לאו¹⁵, ומכריע שאף בעמוד אומרים כן¹⁶. ונמצא שאף שלדעתו אין אומרין בעמוד גוד אסיק, מ"מ אומרים בו רה"י עולה עד לרקיע. ואם כן ע"כ דיש עוד טעם וביאור מדוע רה"י עולה עד לרקיע.

והעיקר כן מוכח מפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן¹⁷ "גג הבולט על מחיצות הבית בענין שאין מחיצות הבית ניכרים ונראים לעומדים על הגג כשמסתכלין תחת רגליהם כגון גגין שלנו אין אומרים במחיצות אלו גוד אסיק ולכן על גבי הגג אינו רשות היחיד... ויש מי שאומר שגג הבולט אינו ככרמליה... אע"פ שאין לו אלא מחיצות הבית ואין אומרים בהם גוד אסיק מכל מקום כיון שהבית שתחתיו רשות היחיד הרי רשות היחיד עולה עד לרקיע ולא הוצרכו לומר גוד אסיק אלא בדבר שתחתיו אינו רשות היחיד גמורה בהיקף מחיצות סביבה כגון עמוד ברשות הרבים וכיוצא בה...".

ומבואר מפורש שדין רה"י עולה עד לרקיע הוא גם בלי גוד אסיק, אלא שכך הוא גדרו ותכונתו של רה"י שכל שהוא עצמו רה"י, עולה הוא עד לרקיע. וצ"ב טעם הדבר.

והנה בחידושי הגר"ח כתב לחדש טעם חדש בדין רה"י עולה עד לרקיע [כדי לבאר שיטת הרמב"ם ששמע אחר לגבי סוכה סובר שבעמוד אין אומרים גוד אסיק. ולאידך לגבי שבת משמע שסובר שגם בעמוד רה"י עולה עד לרקיע] וביאורו "דס"ל דהא דרה"י עולה עד לרקיע אין זה משום דינא דגוד אסיק, כי אם דהוא דין בפני עצמו דהמחיצות התחתונות שיש בהן עשרה גודרות את המקום עד לרקיע ומשוו ליה לכליה רה"י".

9. ולהעיר שכן מפורש בדברי המאירי, וכדלקמן ס"ב.

10. שבת ז, א ד"ה עד.

11. שם ו, ב ד"ה קמ"ל.

12. סוכה שם ד"ה היתה.

13. וכלשונו (שבת צט, ב): שמה לא אמרו אויר רה"י עולה אלא במחיצות הניכרות ומטעם גוד אסיק, אבל במחיצות שאין ניכרות לא.

14. וכלשונו (שם ז, ב): "ומ"מ גאוני הראשונים שבספרד כתבו שלא אמרו אויר רה"י עולה עד הרקיע אלא ברה"י גמורה במחיצות, אבל עמוד

לא. ובפרק הזורק לא יראה כן ואף רוב מפרשים חולקים בו".

15. שם סכ"ג.

היינו שעניינה ופעולתה של מחיצה [לגבי דין רה"י בשבת] אינה רק במקומה היא, אלא פועלת גם על כל מה שמעל המקום המוגדר, כי המחיצה שלמטה מבדילה מקום זה ממה שסביב לה גם למעלה ממנה עצמה.

אמנם פשוט שאין לפרש כן בדברי שו"ע אדה"ז הנ"ל:

א. ביאור הגר"ח הוא טעם גם לעמוד, כמפורש בדבריו הנ"ל, ובשו"ע אדה"ז שם הרי ממשך כנ"ל שבעמוד זה שונה ושם צריך גוד אסיק דוקא, כדי שיהי' דין רה"י עולה.

ב. הרי הנידון כאן הוא על דינו של הגג עצמו, היות והוא בלי מחיצות, הגם שהוא גבוה מרה"ר י' טפחים. היינו שמבואר כאן שהיותו מובדל מרשות הרבים על ידי גובה י' טפחים אינו מספיק לעשותו רה"י. [דלא כמאירי סוכה שם]. וצריך להגיע להטעם כיון שהבית תחתיו הוא רה"י שיחול כאן דין עולה עד לרקיע, ורק בגלל זה יחול דין רה"י על גג זה.

ג. והעיקר, משמעות הלשון מפורש שכל הטעם למה הגג רה"י כי זה ענין ותכונה במהותו של הרה"י עצמו, שכל שהוא רה"י, זה עצמו מחייב ג"כ המשך עד לרקיע. ובלשונו "כיון שהבית שתחתיו רה"י הרי רה"י עולה".

וצריך ביאור הכוונה בטעם דין זה שהרה"י עולה עד לרקיע שהוא "כיון שהבית שתחתיו הוא רה"י הרי רה"י עולה".

ג.

וי"ל הביאור בזה ובהקדים:

בדברי רב חסדא מתבאר עוד דין, שאין דין מקום פטור ברה"י. שהרי קנה זה, אילו הי' ברה"ר היה דינו מקום פטור, אבל כשעומד ברה"י אינו מקום פטור, ולכן דבר שנח עליו ה"ה כמונח ברה"י. ויש לבאר מדוע אין דין מקום פטור ברה"י.

דבשלמא אם נבאר סיבת היות מקו"פ ברה"ר משום שהוא מונע הילוך רבים, מובן שברה"י שאין עניינו הילוך רבים, אין שום סיבה שיהי' מקו"פ. אבל אם נאמר שהסיבה למקום פטור ברה"ר הוא, כי כל שהוא גבוה ג' חולק רשות לעצמו [וכך מוכח מלשון הראשונים ולשון שו"ע אדה"ז, ואכ"מ]. צריך ביאור למה אין מקום פטור גם ברה"י.

בפשטות היה אפשר לומר הביאור בזה, מכיון שהגדר דרה"י הוא מקום המוקף מחיצות, הרי המחיצות מאגדות ומחברות את כל מה שבתוכן לענין ונקודה אחת.

בסגנון אחר: כל מה שנמצא בתוך המחיצות גדרו וענינו הוא, שהוא חלק מהמקום המוקף מחיצות. ולכן אינו נעשה למציאות מקום בפני עצמו.

אבל ביאר זה מתאים דוקא לאותו מקום ברה"י שמוקף במחיצות, ובמילא לגבי נעץ קנה ברה"י גבוה מאה אמה, שהוא למעלה מהמחיצות, שייך לומר כן רק אם נאמר שהטעם דעולה עד לרקיע הוא משום גוד אסיק, שאז י"ל שגם מחיצות דגוד אסיק, פועלות את הנ"ל. אבל לפי הנ"ל (שיטת המאירי ושו"ע אדה"ז) דרה"י עולה עד לרקיע גם בלי גוד אסיק, עדיין צריך ביאור מדוע לא הוי מקום פטור ברה"י כאשר הוא למעלה מהמחיצות.

והנה המגיד משנה כתב¹⁶ בביאור דין זה למה אין מקום פטור ברה"י וז"ל: "ודע שמקום פטור אינו אלא כשהוא ברה"ר או בכרמלית אבל אם הוא תוך רה"י כיון שרה"י מקיפו הרי הוא כמוהו שאויר רה"י עולה עד לרקיע כמו שנתבאר".

והנה מלשונו בהטעם "כיון שרה"י מקיפו הרי הוא כמוהו" היה אפשר לומר דמשמע קצת לכאן ע"ד ביאור הנ"ל.

אבל נוסף לזה דממה שמסיים "שאויר רה"י עולה עד לרקיע" ג"כ כטעם, נראה יותר דכוונתו שזה הטעם, היינו דוה שרה"י עולה עד לרקיע הוא הטעם והסיבה למה אין מקום פטור ברה"י.

הנה מדבריו בהלכה אח"כ¹⁷ מוכח כן. דעל מ"ש הרמב"ם "נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל, וזרק ונח על גביו פטור, שאין רה"ר אלא עד עשרה", כתב המ"מ לבאר כוונתו "שנתנית טעם כתב, למה אין דין קנה זה כשהוא ברה"ר כרה"ר, כמו שהוא כרה"י בהיותו שם כנוצר למעלה, ואמר שאין אויר רה"ר עולה עד לרקיע אלא עד י', וכיון שאין האויר תופס אלא עד י', בדין הוא שכל דבר גבוה יתר מג' יחלוק בו רשות בין תוך י' בין למעלה מעשרה".

ומבואר מדברי המגיד משנה שטעם החילוק דברה"י אין מקו"פ, וברה"ר יש מקו"פ, הוא משום שרה"י עולה עד לרקיע, ורה"ר אינו אלא עד י'. ולכאן אין כל ביאור בדבריו מה השייכות בין גובה הרשות [אם הוא עד י' או עד לרקיע] לבין דין חילוק מקום פטור בתוך הרשות.

ד.

והנראה בזה בהקדים ביאור עיקר דין זה דרה"ר עולה עד י'. וכמפורש במשנה¹⁸ "הזורק ד' אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים כזורק באויר, למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ".

וצ"ב מהו טעם השיעור של רה"ר שתופסת רק עד עשרה. דלכאן כיון שרה"ר גדרה הוא מקום הילוך הרבים, הרי שיעור קומת אדם הוא למעלה מ' טפחים, א"כ מדוע אינו תופס אלא עד י' טפחים¹⁹.

והנה רש"י²⁰ לגבי דין המבואר בגמ' "לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפניה חייב" [הביא המשנה הנ"ל "הזורק ד' אמות בכותל למטה מ' כזורק בארץ"] וכתב "אבל אויר כגון פני הכותל דבר הנדבק בו לא הוי רשותא לנפשיה אלא אי למטה מ' הוא הוי רה"ר גמור ואי למעלה מ' הוא דלא שלטי ביה רבים הוי אוירא בעלמא מקום פטור".

ולכאן משמע שמבאר טעם למה רה"ר תופס עד י' בלבד כי למעלה מ' לא שלטי ב' רבים.

אמנם לכאן אינו מובן איזה חילוק יש בין למטה מ' ללמעלה מ' לענין שליטת רבים.

בסגנון אחר: במה שלטי ביה רבים למטה מ' ובמה לא שלטי ביה רבים למעלה מ'.

16. פי"ד ה"ז.

17. שם ה"ח.

18. ק. א.

19. בלבוש (סי' שמ"ה סי"ב) "רשות הרבים אינה תופשת אלא עד עשרה, אבל למעלה מעשרה הוי מקום פטור... וכולהו שיעור דאורייתא הילכתא למשה מסיני אגמרינן". ויל"ע אם כוונתו שדין זה דרה"ר עולה עד י' הוא הלל"מ, או שכוונתו בכללות על פרטי השיעורים.

20. שבת ז, א ד"ה חייב.

והנה בערוך השולחן²¹ כתב "רשות הרבים אין הרבים שולטין שם רק למטה, לילך ולהניח שם חפציו לשעה, אבל למעלה אין להם שליטה לבנות ולתקן, ולכן אין שם רה"ר שולט רק כפי שיעור מחיצה שהוא י' טפחים".

היינו שמבואר בדבריו שמפרש 'שלטי למטה' זה לענין הליכה על הקרקע. ולא שלטי למעלה מי" זה לענין לבנות ולתקן באויר רה"ר.

בסגנון אחר: הרי פשוט שגם למטה מי' טפחים לא שלטי לבנות ולתקן באויר. אלא הכוונה לומר שמה ששלטי רבים ברה"ר הוא רק לגבי ללכת על קרקע זו, ולא לעשות שימוש עם אויר רה"ר לתקן שם ולבנות שם.

אשר לפי"ז יש להוסיף ולבאר שלעולם עיקר דין חלות רה"ר הוא על ה'קרקע' מקום 'ההליכה' ש'דורסים' בו רבים. שקרקע זו כיון שעניינה הוא להילוך ודריסת רבים, לכן זה מחיל עליה דין רה"ר.

ומה שזה תופס עד י', הנה זה כבר שייך לעוד דין, שהוא דין מחיצות וחילוק רשות. שעד י' טפחים נמשך לרשות אחת, שזה יסוד דין מחיצה י' טפחים. כמבואר בגמ'²² שמקור דין מחיצה י' טפחים הוא מזה מה שלמעלה מעשרה הוי 'רשותא אחרית'²³ ומיפסקא רשותא²⁴ [כמבואר שם לענין מעולם לא ירדה שכינה למטה].

וכפי שמסיים גם בערוך השולחן שם "ולכן אין שם רה"ר שולט, רק כפי שיעור מחיצה שהוא י' טפחים".

בסגנון אחר: שיעור מחיצה י' טפחים מלמדנו שני פרטים: א. ששיעור י' טפחים, נעשה רשות בפני עצמו. ב. שעד י' טפחים, נמשך אותו הרשות. ולכן רה"ר נמשך מהקרקע שהוא הרה"ר עצמו, עד י' טפחים מדין אותה הרשות.

ועפי"ז י"ל שזה גם כוונת רש"י במ"ש "דאי למעלה מי' לא שלטי ביה רבים" שאין כוונתו לחלק בין למטה מי' למעלה מי' לענין שליטה באויר, אלא לחלק בין שליטה ד'הילוך' על הקרקע, לענין שליטה באויר בכלל. [כי אם הי' שליטה באויר ג"כ בכלל, אז הי' כבר גם כן סיבה שגם אויר רה"ר יהי' רה"ר מצד עצמו]. אבל לעולם באויר עצמו לא שלטי בין למעלה מי' ובין למטה מי'.

וי"ל שזה מדוייק בלשון רש"י לפני"ז שכתב בטעם למה אויר בתוך י' טפחים הוי רה"ר "אבל אויר [דתוך י' טפחים] לא הוי רשותא לנפשיה אלא אי למטה מי' הוא הוי רה"ר גמור" שיש לדייק שבעצם הי' מקום לדון ולחלק גם בין האויר של למטה מי' לבין הקרקע עצמה, אבל הדין אומר שאויר אינו נחלק להיות רשות בפני עצמו מהקרקע כל שהוא תוך י' טפחים. "לא הוי רשותא לנפשיה".

והנה בקרית ספר²⁵ כתב בטעם הדבר למה אויר רה"ר תופס עד עשרה בלבד "אויר רה"ר עד עשרה לבד, כיון דאי בעי לעשות רה"י גובה עשרה תוך רה"ר מצי עביד, הוה ליה רשות הרבים אין אוירו תופס יותר מעשרה" ובפשטות צ"ב למה זה טעם להפסיק את הרה"ר למעלה מעשרה כיון ש'ביכולתו' להפסיקו ע"י שיעשה מחיצות להבדילו.

ואפשר לומר שכוונתו גם כנ"ל. היינו שזה פשוט שעצם דין הרה"ר הוא הקרקע מקום דריסת רגלי אדם, ומה שלמעלה מזה, זה כבר עוד פרט, שרשותו של הרה"ר נמשך. וכוונתו לבאר למה שיעור ה'נמשך' הוא עד

21. סי' שמ"ה סל"ה.

22. סוכה ד, ב ועיי' שם בתוד"ה עשרה טפחים.

23. רש"י עירובין ד, ב ד"ה ארון.

24. רש"י סוכה ה, א ד"ה ותניא.

25. הל' שבת פי"ד.

י' טפחים ולא יותר, שהטעם בזה, כיון שמחיצה של י' טפחים מבדילו לענין לעשותו רשות בפני עצמו, לכן גם עכשיו אין רה"ר מגיע יותר, כי למעלה מי' טפחים עניינו גם עכשיו מקום ורשות נבדלת מרה"ר.

ולהעיר שעפ"י יומתק לשון המשנה "הזורק למעלה מעשרה טפחים כזרק באויר, למטה מעשרה טפחים כזרק בארץ" היינו שיש 'ארץ' ויש 'אויר', ורה"ר זה 'ארץ' וזה שהזורק למטה מעשרה באויר חייב, הוא, כי נחשב כמו שזרק לארץ עצמה. וכנ"ל שהארץ - רשותה נמשך עד י' טפחים. אבל הזורק למעלה מי' טפחים פטור, כי זרק לאויר, ולא לארץ, כי למעלה מי' טפחים הוא כבר אויר, שאינו שייך לרשותו של הארץ. ולכן פטור, כי זרק לאויר [ולא לארץ]²⁶.

ה.

ועפ"י יש לבאר היטב בדברי המגיד משנה הנ"ל שכתב שטעם הדין למה יש מקום פטור ברה"ר "וכיון שאין האויר תופס אלא עד י', בדין הוא שכל דבר גבוה יתר מג' יחלוק בו רשות" שלכאן מה שייך גובה הרשות, לדין מקום פטור לחפץ שנמצא בתוך הרשות.

אך לפי הנ"ל י"ל כיון שעצם רה"ר זה הקרקע, ודין האויר עד י' טפחים הוא רה"ר רק בגלל שהרשות 'נמשך' עד י' טפחים. אם כן י"ל שחלות דין רה"ר שחל על אויר עד י' טפחים, כיון שזה לא מצד עצמו, אלא רק 'נמשך', אם כן זה חל רק על אויר שאינו מציאות חשובה לעצמו, ובטל ונגרר לרשות שבקרקע. אבל דבר גבוה ג' שהוא מציאות חשובה אינו בטל ונגרר לקרקע, ונשאר מציאות לעצמו, ולכן דינו מקום פטור.

ו.

והנה לפי המבואר לעיל בטעם דין מקו"פ ברה"ר, שזה מפני שעיקר דין רה"ר הוא על הקרקע, ודין תופס עד עשרה זהו מדין 'נמשך' ו'רשות', ולכן דבר גבוה ג' שהוא מציאות ודבר חשוב אינו בטל לקרקע רה"ר.

הנה עפ"י יש לבאר בפשטות למה ברה"י אין דין מקום פטור, שהרי דין רה"י אינו שייך לקרקע שלו יותר מאשר כל מקום שבתוך חלל המחיצות שמקיפות אותו, וכיון שכל המקום תוך המחיצות הוא רה"י בעצם, לכן גם מה שנמצא בתוכו הוא כמוהו, כי גם אוירו רה"י, לא מפני ביטול ונגרר אחר הקרקע, אלא בעצם.

ויש לומר שזהו הכוונה בדברי המגיד משנה הנ"ל בטעם שאין מקום פטור ברה"י, "כיון שרה"י מקיפו הרי הוא כמוהו שאויר רה"י עולה עד לרקיע" היינו שהחילוק בין רה"ר לרה"י הוא, דברה"ר מה שמקיפו לדבר הגבוה ג' המונח בו, הוא 'אויר רה"ר' שזה לא עצם הרה"ר כנ"ל, משא"כ ברה"י מה שמקיפו הוא עצם הרה"י, שהוא עצמו עולה. [ואין כוונתו להדגיש את זה מה שעולה מעל המחיצות עד לרקיע, אלא שהאויר הוא עצמו רה"י]. ולכן דין הוא שכל מה שנמצא בתוכו "הרי הוא כמוהו" כלשונו.

26. ולהעיר מהירושלמי [שבת פ"א ה"א] דשואל "מנין למעלה מי' שהיא רשות אחרת" ומביא הא דונועדתי לך שם וכו' שמוה לומדים שלמעלה מעשרה הוא רשות אחרת. ע"ד המבואר בסוכה כנ"ל. ולפי פ' הפני משה השאלה היא לא בנוגע מחיצה י' טפחים לרה"י, אלא מה שלמעלה מי' הוא מקום פטור.

ז.

אמנם הגם שזה מבאר החילוק בין רה"ר לרה"י לענין דין מקו"פ, שברה"ר יש סברא חזקה וטעם למה חפץ שמונח בתוכו ייחשב למקום פטור בפני עצמו, לבין רה"י שאין בו טעם זה כנ"ל. אבל עדיין יש לשאול ולטעון למה לא מספיק עצם היותו למציאות חשובה גובה ג' להיות סיבה שייחשב למקום בפני עצמו גם ברה"י, ולהיבדל מהרשות שמקיפו, ומה מחייב שיעשה 'כמהו' רה"י.

והנה בשו"ע אדה"ז²⁷ כתב לבאר טעם למה אין מקום פטור ברה"י "וכן כל מה שיש ברה"י בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרה"י שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות" ומקורו מהב"י²⁸ והלבוש²⁹.

ובפשטות צריך ביאור, איך זה טעם שלכן אין מקום פטור ברה"י, היינו למה ואיך זה שכן דרך לבנות ברה"י וכו', פועל על מה שיימצא בתוכו שגם הוא יהי' רה"י. איך בטל כאן הטעם והסיבה, של היותו מציאות ומקום חשוב בפני עצמו, וממילא שיחול עליו דין של מקום פטור.

ויש לומר שבזה מבואר יסוד גדר רה"י, והוא שבזה שדין רה"י הוא גובה מחיצות י' טפחים ורוחב ד' על ד', יש לפרש בב' אופנים: א. מציאות גובה י' ורוחב ד' הוא רה"י. ב. על ידי גובה י' ורוחב ד', יש כאן נפעל ותוצאה במקום זה, והוא סיבת היותו רה"י.

בסגנון אחר: א. עצם מציאות שיעור זה הוא רה"י. ב. התוכן שישנו במציאות זו, הוא הרה"י.

ונראה דגדר רה"י הוא כאופן הב'. וגדרו של תוכן זה שהוא מהותו של רה"י, י"ל שזהו ענין ה'שימוש' היינו שעל ידי מחיצות גובה י' ורוחב ד' מקבל מקום זה תוכן ענין של שימוש בו.

וכפשטות הסוגיא בעירובין³⁰ שהיא שצריך מקום רוחב ד' ברה"י הוא כדי שיהי' ראוי לשימוש.

וכן הוא בשו"ע אדה"ז³¹ "איזו היא רשות היחיד...ויש בחללו ד' טפחים על ד"ט שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו"³².

היינו שעפי"ז י"ל שגדר רה"י אינו רק עצם המציאות של גובה י' טפחים ורוחב ד', אלא שזה פועל שיהי' נפעל ותוכן במקום זה, מקום לשימוש. זאת אומרת, שזה שצריך שיהי' מקום חשוב לשימוש, אינו רק תנאי ברה"י אלא זה מהותו וגדרו.

וכפשטות לשון רש"י³³ כאשר מבאר גדר כרמלית שאינו לא רה"ר ולא רה"י כותב "שאינו לא הילוך תמיד לרכיב ולא תשמיש רה"י" היינו כמו שהגדר דרה"ר הוא 'הילוך' דרכים, כך הגדר דרה"י הוא ה'שימוש'.

אשר לפי"ז י"ל שזהו גם ביאור דברי שו"ע אדה"ז והב"י הנ"ל בטעם למה אין מקום פטור ברה"י "שכן דרך לבנות וכו'" שזה מיוסד ומתחיל מהנ"ל במהותו וגדרו של רה"י, להיות שהוא מקום שימוש, וזה עניינו, אם כן

27. סי' שמ"ה סעי' ט'.

28. סי' שמ"ה בסופו.

29. סי' שמ"ה סעי' ו'.

30. עח, א.

31. שם סעי' א'.

32. ועיין דברי נחמיה סי' כ"ו ד"ה אמנם שמביא שו"ע אדה"ז הנ"ל שדין ד' טפחים הוא משום ראוי לשימוש. אבל דעתו היא, שהוא משום הלל"מ. וכן עיין גר"ח על הרמב"ם שבת פ"ד ה"ח מה שדן בגדר מקום ד'.

33. ג, ב ד"ה בעי רבא.

פשוט שכל מה שהוא דרך תשמישו של רה"י זה, אינו נעשה נבדל ממנו, אלא אדרבה משלים ייעודו וגדרו. [ואפשר להמליץ על זה מצא מין את מינו ונתחזק]. ולכן פשוט שלא שייך כלל שיהי' מקום פטור ברה"י, כיון שהדרך הוא להשים שם ולבנות שם כל מיני צורות שונות גבוה ונמוך רחב וקצר וכו'.

היינו שעפי"ז מתבאר דהא שאין מקום פטור ברה"י, אינו רק כי אין סיבה מספיקה לא לבטלו לרה"י שיהי' כמוהו כמו שיש ברה"ר, וכביאור הנ"ל בדברי המגיד משנה. אלא שלא שייך כלל מקום פטור ברה"י, כי אדרבה הוא תמיד חלק מעצם מהותו וייעודו של הרה"י עצמה.

ה.

והנה עפי"ז יש לבאר היטב למה רה"י עולה עד לרקיע. וי"ל שזה לא עוד פרט ודין בחזקו של רה"י שעולה עד לרקיע, אלא זה נובע מעצם מהותו וגדרו של רה"י, והוא, דכיון שתוכנו הוא שימוש כנ"ל ושימושו הוא מהותו, ומכיון שאין הגבלה לגובה בשימושו ממילא הוא רה"י עד לרקיע, כל המשך מקום שימוש.

בסגנון אחר: כל שנפעל ונעשה רה"י שתוכנו מקום שימוש, הנה זה עצמו אומר שאין בו הגבלה. דכיון דשימושו עד לרקיע, הרי ממילא הרה"י הוא עד לרקיע.

ולהעיר שעפי"ז כל הנ"ל מדויק הלשון "רה"ר תופס עד עשרה"ו"רה"י עולה עד לרקיע" כי רה"ר עצמה הוא רק על הקרקע, ומה שהוא עד י' טפחים, זה רק כי הוא 'תופס' אויר זה עד י' טפחים, מדין רשות. אבל רה"י, הוא עצמו 'עולה' עד לרקיע כנ"ל.

ועפי"ז מובן היטב ביאור טעם שו"ע אדה"י³⁴ לגבי גג הבולט על המחיצות שאין אומרים בו גוד אסיק ומ"מ על הגג הוי רה"י, וכתב הטעם בזה "כיון שהבית שתחתיו רה"י הרי רה"י עולה עד לרקיע" שהביאור בזה עפי"ז הנ"ל, דכיון שכל שיש מקום שהוא רה"י שתוכנו וענינו שימוש, זה עצמו מעלה אותו עד לרקיע, ולכן פשוט שזה מה שתחתיו רה"י ממילא גם גגו [ועד לרקיע] הוא רה"י.

[ויש לומר שגם הדעה החולקת וסוברת שמכיון שלא אמרינן גוד אסיק אין על הגג דין רה"י אלא כרמלית, אינם חולקים על יסוד סברא זו, שגדר רה"י הוא שימוש כנ"ל, אלא שסוברים שיש עוד דין ברה"י שעליו להיות מוקף מחיצות דוקא].

ט.

ועפי"ז יש לבאר דיוק בסידור ההלכה בשו"ע אדה"י³⁵ וז"ל "אויר רה"י הוא רה"י עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברה"י אפי' גבוה מאה אמה על גביו רה"י וכן כל מה שיש ברה"י בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרה"י שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות".

ומבואר בזה ג' פרטים: א. דין אויר רה"י שהוא עד לרקיע. ב. שאין דין מקום פטור ברה"י. ג. הטעם שכן דרך וכו'.

34. שם סעי' כ"ג.

35. שם סעי' ט'.

והנה בפשטות הטעם 'שכן דרך' בא לבאר מה שנאמר סמוך לזה למה אין דין מקום פטור ברה"י, וכפי המבואר בדברינו לעיל, אבל יש מקום לומר שזה בא ג"כ לבאר מה שנאמר לפני זה, למה דין אויר רה"י עולה עד לרקיע, שהרי עפ"י מה שנתבאר לעיל, שני הדינים נובעים מאותו הטעם, שכיון שיסוד דין רה"י הוא מקום שימוש, לכן א. עולה עד לרקיע. ב. אין בו דין מקום פטור, וכנ"ל בארוכה.

[ולהעיר שבבית יוסף שני דינים הנ"ל מובאים בב' מקומות שונים. דין אויר רה"י עולה עד לרקיע, הוא בתחילת סי' שמ"ה [בדברי הטור שם] ודין שאין מקום פטור ברה"י, הוא בסוף הסימן, בדברי הבי"ע צמו. ושם כותב את הטעם שכן דרך לבנות וכי³⁶ שעפ"י בולט עוד יותר דיוק סידור ההלכה בשו"ע אדה"ז שכותב ב' דינים אלו יחד, ומסיים עם הטעם שכן דרך לבנות וכי³⁷].

י.

עפ"ז יש לבאר דין נוסף שנמצא בדברי רב חסדא: שברה"י אין צריך הנחה על גבי מקום ד' על ד'³⁸. דלכא' צריך ביאור בטעם הדבר, מהי המעלה של רה"י שבה אין צריך הנחה על גבי מקום ד' על ד'.

וי"ל הטעם בזה עפ"י הנ"ל: כיון שהגדר דרה"י הוא מקום המיועד לשימוש, לכן כל מקום שיניח בו, מתמלא תכליתו של רשות זו, וממילא הוא מקומו.

ועפ"י ז' יש לבאר דברי הר"ן³⁹ דהקשה שהרי גם ברה"י מוכח מהגמ'⁴⁰ דצריך מקום ד' על ד', דמקשה על דין המשנה שם "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב העני חייב" - "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא" ומשמע שקושיא זו היא אף ברה"י [עיי"ש בר"ן שמוכיח כן מהסוגיא שם].

ותירץ הר"ן "י"ל דכי אמרינן הכא דלא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה, דוקא כגון דנעץ קנה, שהוא ברה"י עצמה, אבל באדם שהוא ברשות היחיד, שאינו רשות היחיד עצמה, בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה".

ולכא' צריך ביאור מהו החילוק ביניהם.

וי"ל הביאור בזה עפ"י הנ"ל, דכיון שהטעם למה אין צריך ברה"י מקום ד' על ד' הוא מפני שהוא מקום המיועד לשימוש כנ"ל, ממילא זה שייך בקנה וחפצים המונחים זה על גבי זה (שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו) אבל כשמניח על גבי אדם, הנה הגם שחל על האדם דין רה"י, אבל פשוט שלא שייך לומר שהוא נהפך להיות ג"כ מקום המיועד לשימוש, ולכן צריך מקום ד' על ד', להחשיבו למעשה הנחה ברה"י.

36. וכן להעיר מהלבוש שם שבסעי' ה' כתב דין אויר רה"י עד לרקיע. ובסעי' ו' כתב דין שאין מקום פטור ברה"י, והטעם שכן דרך לבנות. אך להעיר מלשונו בסעי' יט שם עיי"ש.

37. היינו לפי השיטות שרה"י עולה עד לרקיע גם בלי גוד אסיק, יתפרש הטעם 'שכן דרך לבנות' בשו"ע שם גם על דין רה"י עולה עד לרקיע. אך לפי השיטות שצריך גוד אסיק, מתפרש הטעם 'שכן דרך לבנות' רק על דין למה אין מקום פטור ברה"י.

38. רש"י על אתר, תוס' לעיל ד, ב, ד"ה באילן לדעת ר"י, ח, א ד"ה אמר. ועוד.

39. ב, ב מדפי הר"ף.

40. ד, א.



ועפ"ז מתבאר ששלושת הדינים שנאמרו בדברי רב חסדא "נעץ קנה ברה"י זורק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע" א. רה"י עולה עד לרקיע. ב. אין דין מקו"פ ברה"י. ג. אין דין מקום ד' ברה"י. יסודם אחד הוא, וכנ"ל⁴¹.



41. לכא' יש להעיר בכל הנ"ל מספר המאמרים עטר"ת ע' רמב בנוגע המבואר שם שגם דיני התורה שהם בבחינת שכל והשגה, הרי עצם התורה הוא למעלה מטעם ודעת המושג. ומביא דוגמא "וכמו ד' רשויות דשבת דרשות הרבים תופס על עשרה טפחים ורה"י תופס עד לרקיע הרי אין זה ע"פ טעם המושג מפני מה רשות הרבים הוא כך ורשות היחיד כך" שלכא' משמע מכאן, שחילוק דין זה בין רה"י לרה"ר אין לזה טעם, וזה לכא' לא כמו שנתבאר.

אך להעיר שבספר המאמרים תער"ב ע' שעא באותו ענין כשמביא הדוגמא רה"ר ורה"י, כותב "וכן בענין רשויות לשבת... אבל המקור והשוורש מדוע רה"י הוא כך ורה"ר כך דוקא, זה אינו מושג" ועד"ז שם ע' תשפט.

ולכא' יש כאן חילוק בין שתי הלשונות, איזה ענין ברשויות הוא למעלה מן השכל, האם הדין הפרטי הזה שמחלק ב'גובה' הרשויות בין רה"ר לרה"י. או עצם הדין שרה"ר הוא כך ורה"י הוא כך. שבפשוטות אופן השני צ"ב, שהרי פשוט שרה"ר יש לו גדר מתי נעשה רה"ר, וכן רה"י, וכמבואר בהלכה, ומה כאן למעלה מן השכל.

ולכא' הי' אפשר לומר, שמצד הסכרא החיצונה היינו אומרים שרה"ר זה רשות ששייכת לרבים ורה"י רשות ששייכת ליחיד. שבוה בולט שזה שתי רשויות שונות ומנוגדות. (ואין לזה קשר לעירובין נט, א והראשונים שם) ולא שרשות הרבים הוא מקום חילוק לרבים, ורה"י מקום מוקף מחיצות.

אבל עפ"י מה שנתבאר בדברינו י"ל בזה, שזה שרה"ר גדרו הקרקע שדורסים עליו ורה"י גדרו השימוש בו, שבכל רשות קובעים גדר רשותו באופן אחר, הגם שלכל אחד מהם יש גם מה שיש בשני, הנה זה למעלה מן השכל, דלמה רה"ר לא יקבע עפ"י השימוש בו, כמו רה"י. וכן למה רה"י לא יקבע עפ"י החילוק של יחיד בו, כמו ברה"ר. ועפ"י י"ל שזה ג"כ הכוונה [מרומו עכ"פ] כמה שמביא בעטר"ת הנ"ל הדוגמא לענין שלמעלה מן השכל, חילוק דין גובה רה"ר שהוא עד י' טפחים ורה"י עד לרקיע. שהרי חילוק זה נובע מגדר דין עצמו של הרה"ר והרה"י, שרה"ר עצמו הוא הקרקע, ולכן 'הנמשך' שלו הוא עד י' טפחים מדין רשות. ורה"י שגדרו וענינו השימוש בו, לכן הוא עצמו עד לרקיע. ויסוד זה הוא למעלה מן השכל כנ"ל.

ועפ"י שני המאמרים מדברים על אותה הנקודה.

פשט בעה"ב ונתן לתוך ידו של עני חייב — למה לא יפטר מדין 'טעה בדבר מצוה'

יביא המשנה בריש מסכתין וביאורי הראשונים על בעה"ב ועני \ יביא דברי התו"ט ודהיית רעק"א \ יביא דברי החת"ס ויקשה \ יבאר ע"פ גדר מצות צדקה, ויישב עפ"י הרמב"ם בהל' מתנות עניים \ יענה בב' אופנים על הקושיות דלעיל, ויוסיף עוד הערה בדרך הרמוז.

הרב אהרן שי' מושקוביץ
ר"מ כישיבה

א.

יביא המשנה בריש מסכתין וביאורי הראשונים על בעה"ב ועני

בלשון המשנה בתחילת מסכת שבת "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור: פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור" העירו הראשונים שיש לעיין למה נקט דווקא דוגמא זו של בעה"ב עשיר העומד בפנים ונותן צדקה לעני העומד בחוץ?

והרמב"ם בפירוש המשניות כתב וז"ל "ומפני מה אמר העני ובעל הבית ולא אמר איש אחד עומד ברשות הרבים ואיש אחד עומד ברשות היחיד. זה היה לאחוז דרך קצרה לפי שהיה צריך לומר האיש העומד ברשות הרבים במקום אמרו עני אם כן תורה לנו מלה אחת כל הענין כמו שזכרנו ד' מלות".

דהיינו שאם היינו צריכים לפרט כל פעם איש העומד ברשות הרבים ואיש העומד ברשות היחיד הייתה יוצאת לנו אריכות הלשון ולכן נקט התנא דוגמא של בעה"ב העומד בפנים ועני העומד בחוץ כדי לקצר בלשונו ובעצם כוונתו בל פעם שאומר עני כוונתו לאיש העומד בחוץ וכל פעם שאומר עני כוונתו לאיש העומד בפנים.

והרב עובדיה מברטנורא כתב וז"ל "ולהכי נקט הוצאה בלשון עני ועשיר, דאגב אורחיה קא משמע לן דמצוה הבאה בעברה אסורה וחיבין עליה: דהיינו שכוונת התנא להשמיענו שאף שזה העשיר הפושט ידו לחוץ ונותן לתוך ידו של עני מקיים בכך מצוות צדקה מ"מ הווי מצוה הבאה בעבירה וחייב עליה". ע"כ.



ב.

קושיית התויו"ט מדין טעה בדבר מצוה ותידוצו, קושיית רעק"א ע"ז

והתויו"ט שם כתב על זה וז"ל "פשט העני את ידו. פי' הר"ב ובתוכה קופה או הסל שמקבל בו ככרות וכו' אורחא דמלתא נקט דהא בעי לפרושי דרוצה לקבל צדקה מטעמא דמפרש. ומ"ש דמצוה הבאה בעבירה חייבין עליה. ואפילו לר' יהושע דפרק י"ט דמכילתין מ"ד ולרבי יוסי דסוכה פ"ג משנה י"ד דהלכתא כותיהו דלא נתנה שבת לדחות אצל מצות צדקה כלל משא"כ במילה ולולב שניתן לדחות. וה"נ מסקינן בגמרא דף קל"ז. דמודה ר' יהושע בשתי תינוקות א' של ע"ש ואחד של שבת ומל של שבת בע"ש ושל ע"ש בשבת דחייב משום דהשתא לא נתנה שבת לדחות לגבי האי גברא ואע"ג דלגבי תינוקות דעלמא אתיהיב. ופסקו הרמב"ם בפ"ב מהלכות שגגות ועיין סוף פ"ו דפסחים". עכ"ל.

תוכן דברי התויו"ט שלכאורה יש להקשות מדין טעה בדבר מצוה שפטור מחטאת אם על ידי טרדתו במצוה נכשל באיסור חטאת ועכ"פ בטעה בדבר מצוה ועשה מצוה סבירא להו לרבי יהושע ולרבי יוסי דפטור וכאן הרי טעה בדבר מצוה ועשה מצוה שנתן צדקה לעני?

ומתרץ התויו"ט שהכא שאני, כיוון שלא ניתנה שבת לידחות אצל צדקה משא"כ מילה ולולב שניתנה שבת להידחות אצלן.

ובתוס' רעק"א שם תמה על דברי התויו"ט וז"ל: "אינו מובן הא גבי לולב ג"כ לא ניתן לדחות דהא הנטילה הוי רק טילטול בעלמא והעברה ברה"ר באמת אסור וראיית התויו"ט משתי תינוקות אינו מהדומה דהתם בתינוקות אינו טרוד כלל דהא אין לו למול שום תינוק באותו יום. משא"כ בלולב דטרוד הוא ליטול לולב וה"נ בצדקה דטרוד ליתן צדקה הוי ממש כלולב". עכ"ל.

דהיינו, שאכן צדקו דברי התויו"ט במילה שניתנה שבת לידחות אצלו ורק בכה"ג יהיה פטור למסקנת הגמ' ולפסק הרמב"ם, אבל גבי לולב דבריו תמוהים כי הרי אין הלולב דוחה שבת ולא הותר מן התורה אלא ליטול ברה"י שאין בזה אלא טלטול בעלמא ואין בזה סרך מלאכה אבל אינו דוחה את השבת להעבירו ברה"ר (דלא קיי"ל כר' אליעזר' דלולב וכל מכשיריו דוחה את השבת), ואעפ"כ פטרו רבי יוסי (וכן פסק הרמב"ם¹) כיוון שטעה בטירדא של מצווה שזמנה בהול² ועשה מצוה בפועל.

ולפי"ז גם כאן העשיר הרי היה טרוד בטירדא של מצוה, שזמנה בהול (כיוון שהעני עומד לפנינו צריך לתת לו די מחסורו שעה אחת קודם ואם משתהה עובר בכל תאחר⁴ ויש חשש עונש וכעובדא דנחום איש גמזו⁵) ויש לו לפי כל אותם הכללים להיות פטור מחטאת?

1. לקמן קל"א ע"א.

2. הלכות שגגות פ"ב ה"י.

3. עיין שם הלכה ח' ובסוגיא דפסחים ע"ב וסוכה דף מ"ב בכל פרטים אלו.

4. כמו שפסק הרמב"ם בריש פ"ט מהלכות מתנות עניים.

5. תענית כ"א ע"א.

קושיית החת"ס ע"ז ותירוצו וקושיית בדבריו

וכן הקשה החת"ס סופר בחידושיו וז"ל:

"מיהו צ"ע הא באמת קיי"ל טעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור ומבואר בפסחים דף ע"ב ע"ב אפילו לשמח אשתו בדבר מצות עונה מיקרי טעה בדבר מצוה ומה לי צדקה לעני או לשמח אשתו ובתי"ט עמד בזה ורצה לחלק דוקא במצוה שיש בה דחיית שבת כגון למול תינוק ודבריו תמוהים והוא מייתי בעצמו מלולב ולולב לית ביה דחיית שבת שהרי טלטול הלולב בשבת אין בו איסור דאורייתא ואפ"ה אם העבירו ד' אמות ברה"ר פטור משום טועה בדבר מצוה. וכדמוכח כן מש"ס פסחים הנ"ל." עכ"ל.

והחת"ס עצמו כתב שם לתרץ וז"ל:

"ואולי י"ל דעכ"פ העני הזה היוצא מביתו בשבת וכלי בידו ומסבב על הפתחים קרוב להיות מועד ומזיד לחלל שבת. נהי דבעה"ב הי' בהול בבוא העני על פתחו ונטרד במצות צדקה ושכח את השבת לפי שעה. אבל העני היוצא מביתו על מנת לבקש על הפתחים ונושא כלי בידו. קרוב הוא שהוא מועד לחלל שבתות. ולכל הפחות באיסורי דרבנן. דודאי אי היה מומר לחלל באיסור דאורייתא. לא הי' מתחייב חטאת אפילו אם שגג עתה בהוצאה משום דלא שב מידיעתו ועיין לקמן דף ס"ט ע"א תוס' ד"ה אלא למונבו וכו' עי"ש. אבל מ"מ הי' מועד לחלל בדרבנן והי' דעתו להעביר הכלי פחות מד' אמות ברה"ר ולכשיגיע לפתחי נדיבים. יהיה זה עוקר וזה מניח. ולא חייב לאיסור דרבנן. ושוב נכשל ועבר אדאורייתא ומשום הכי חייב חטאת. אבל אמת שהעני הזה הוא אינו הגון ואינו מחוייב להחיותו. והבע"ה חושב לעשות מצות צדקה אבל באמת לא עשה שהרי נתן למי שאינו ראוי להחיותו. והוה לי' טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה משום הכי חייב עי"ש בפסחים דף ע"ב ע"ב הנ"ל ולקמן סוף פרק ר"א דמילה." עכ"ל.

וצ"ע קצת תירוץ זה דהרי משנתנו מדברת בפשטות בשוגג וכלשון הגמ' לקמן פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת וכו', וכמו שציין החת"ס עצמו שמדובר בשב מידיעתו שיתחייב חטאת על מלאכה זו ולפי"ז הרי וודאי שאין לו דין של מומר לחלל שבתות כיוון שאינו אלא שוגג!! וא"כ כל דין ישראל נוהג בו ומקיימים בו מצות צדקה?

ואולי כוונתו למה שכתב הר"א ממיץ והובא בטור ובשו"ע יו"ד סי' רנ"א שעברין אף אם הוא לתיאבון אין אנו מצווים לתת לו צדקה להחיותו וכתב הרמ"א שמ"מ מותר לתת לו צדקה אלא שאין בזה חיוב (בשונה ממומר להכעיס שאסור להחיותו).

אמנם אף שבפשטות בשו"ע מובאת סברא זו ללא חולק אמנם בשו"ע אדה"ז חו"מ הל נזקי גו"נ מביא שזה מחלוקת הפוסקים וזלה"ק:

"ואפילו ישראל בעל עבירות כגון מומר לאכול נבילות לתיאבון מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו.

ומכל מקום אין חיוב להוציא ממון על הצלתו שכיון שהוא מומר לדבר אחד מן התורה אינו בכלל דם רעך וכן אין חייבים להחיותו ולפרנסו שאינו בכלל וחי אחיך עמך אלא טורח לבדו בלא הוצאת ממון חייבים לטרוח בשביל הצלת גופו ואפילו בשביל הצלת ממונו משום שנאמר לכל אבדת אחיך ודרשו חכמים לרבות אבדת המומר לתיאבון ושם נאמר והשבותו לו ולא נאמר והשבות לו ודרשו חכמים והשבותו אותו בעצמו שאם גופו

אובד מצוה להשיבו ולהצילו וכמו שמצות אבדת ממון היא בטורח בלבד בלא הוצאת ממון אפילו לישראל כשר כמו שנתבאר בהלכות מציאה כך מצות השבת אבדת הגוף והצלתו אינה אלא בטורח בלבד למומר. אלא לישראל כשר חייבים להוציא ממון על הצלת גופו מלא תעמוד על דם רעך.

ויש אומרים שמומר לתיאבון הוא בכלל אחיך ורעך כמו שדרשו חכמים לכל אבדת אחיך לרבות המומר לתיאבון שהוא בכלל אחיך ולפיכך חייבים להוציא ממון על פרנסתו ועל הצלת גופו כישראל כשר. וירא שמים יחוש לדבריהם להחמיר על עצמו בשל תורה". עכ"ל.

ואף שנראה מלשונו יותר עיקר דעת האומרים שאין מצוה להחיותו ורק להחמיר בשל תורה יחוש הירא שמים לדברי המחמירים מ"מ עיין בקו"א שם שכן היא שיטת רבים מהראשונים ולשיטתם יקשה למה לא יהיה זה טעה בדבר מצוה כיוון שהוא חיוב גמור לזון את העני גם אם הוא עברייני?

(ובקטעים החדשים שנתגלו לאחרונה משו"ע אדה"ז סי' קנ"ו איתא בסתם שרשע שאינו מקבל תוכחה אף שמצוה לשנאותו "אבל מצווים להחיותו" ומשמע מזה שנקט כעיקר כהשיטה שהוא שווה לישראל במצוות צדקה).

ואפילו להשיטות שאין חיוב לתת צדקה לעברייני לתיאבון עדיין יקשה כיוון שבפשטות פשט המשנה איירי בשוגג גמור ולא כמו הדרך שצייר החת"ס שהזיד בדרבנן ושגג בדאורייתא וא"כ במה שנתן לו העשיר צדקה הרי עשה בכך מצוה גמורה.

עוד יש להעיר דבבבא דרישא דפשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני העני לא עביד מידי והוא פטור ומותר ומהיכן לנו לחשדו במזלזל באיסורי שבת במזיד?

ד.

יקדים לבאר גדר מצות צדקה

ולהבין זה יש להקדים תחילה גדר מצות צדקה שענינה היא "פתוח תפתח את ידך לו... די מחסורו אשר יחסר לו"⁶. וכתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז) - "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך".

ובהלכה ג' שם - "לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו אם אין לו כסות מכסים אותו אם אין לו כלי בית קונין לו אם אין לו אשה משיאין אותו ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו".

ובהלכה ה' שם - "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר ואחד מעשרה בנכסיו בינוני פחות מכאן עין רעה ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה".

העולה מדברי הרמב"ם שמצות צדקה ענינה וגדרה הוא לתת לעני כל מה שהוא צריך ויש באפשרות הנותן לתת.

6. ראה טו, ח.

והנה לשון הרמב"ם בהלכה א' הוא - "וראוי לו לקבל", כי אם יש עניים רבים יש לחלק את הצדקה ביניהם ואז לא נוכל לתת אמנם לכל אחד "די מחסורו", אבל על כל פנים בתנאים הקיימים לפי הגבלות הישג יד הנותן או הנותנים ורובי העניים וסדרי חלוקת הצדקה זהו הסכום הראוי לו לעני.

ולכן פסק הרמב"ם בהלכה ז' דל"עני המחזור על הפתחים אין נזקקין לו למתנה מרובה אבל נזקקים לו למתנה מועטת", כי כיון שסדר גבייתו את הצדקה היא בחזרה על הפתחים וכל אחד נותן לו מתנה מועטת הנה זהו הסכום הראוי לו.

אבל על כל פנים משמע מכל זה שאין מצות צדקה מתקיימת אא"כ נתן לו דבר המועיל לו שהיה ביכולתו לתת לו. אבל אם נתן לו דבר שאינו מועיל לו בשלימות והיה בידו ליתן לו לא קיים בזה מצות צדקה כלל.

ה.

יישב עפ"ז דברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים

ובזה יובן מה שכתב הרמב"ם שם בפ"י ה"ד "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה".

ולאידך כתב הרמב"ם (בהלכה יד שם) אחרי שמגדיר ומבאר שמונה מעלות בצדקה זו למעלה מזו - "פחות מזה שיתן לו בעצב". משמע שגם בכהאי גוונא ישנה קיום מצות הצדקה אף שהיא במדריגה פחותה?

[והש"ך בסי' רמ"ט סק"ד כתב לתווך שמה שם נותן בעצב מקיים בזה מצות צדקה הוא דוקא אם העצב בלבו אבל אם הוא מראה פנים רעות לעני לא קיים כלל ע"ש. וצע"ק בלשון הרמב"ם שבהלכה שלפני"ז כתב פחות מכן שיתן לו בסבר פנים יפות ועלה קאי פחות מזה שיתן בעצב משמע דמיירי שאין מראה לו סבר פנים יפות. וצ"ע].

אך ע"פ הנ"ל יובן, כי כאשר יש ביכולתו לתת בסבר פנים יפות ובכוונה הוא מונע את זה מהעני אז לא קיים מצוה כי העני צריך וראוי לו לקבל את מתנתו בסבר פנים יפות? והעשיר מונע את זה ממנו אף שיש בידו ליתן הנה בזה הפסיד את זכותו ולא קיים מצוה כלל כיון שהעני זקוק לפנים יפות והעשיר יש בידו ליתן (וזהו בגדר זה נהנה וזה לא חסר ולא דמי לשאר נתינת צדקה שיכל ליתן יותר ולא נתן שאע"ג דמקרי לא עביד כדבעי ליה ומצינו שנענשו ע"ז⁸ מ"מ לא מצינו שנקרא "לא קיים מצוה" כיון שסוכ"ס נתן לעני זה את מה שנתן לו בשלימות⁹. משא"כ כשנתן לו ופניו כבושות בקרקע שבנתינה זו שהיה יכול ליתנה בשלימות ולא נתנה כראוי) נחשב שלא עשה מצוה כלל.

משא"כ כשלא היה בידו לתת בשמחה דהיינו כשלא היה יכול לפעול בעצמו שלא ירע לבבו ויהיה עצב - הנה עכ"פ את מה שהיה לאל ידו לתת בנתינה זו נתן ואע"ג שלא עשה מצוה מן המובחר מצוה מיהא עביד.

7. ולהעיר ממארו"ל (ב"ב ט' ע"ב) והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות.

8. כתובות ס"ז ע"א.

9. ולהעיר מהלשון גבי שלישיית השקל שאם פחת מסכום זה לא עשה מצוה אף שנתן את הסכום שכן נתן באופן הראוי ואין החיסרון בזה אלא חיסרון של כמות, וכל שכן לפי"ז במי שגם את מה שנתן לא נתן כדבעי למעבד שיש בזה חיסרון של איכות.



תירוץ על הקושיזות דלעיל למה אין זה 'טעה בדבר מצוה'

ועפ"ז יובן בעניינינו שכשביום השבת קודש מגיע העני לבקש פת מן העשיר הנה כשפשט ידו לחוץ ונתן לתוך ידו לא נתן לו דבר הראוי לו בשלימות שהרי העני בעצם אליבא באמת - מצד דיני שבת - אינו יכול להינות כדבעי, כמו שהיה ראוי לו להינות מנתניה זו.

דהרי - אליבא דאמת - אין העני יכול מצד איסור הוצאה והכנסה להביאו לתוך ביתו ואינו יכול ליהנות ממנו אא"כ יאכלנו ברה"ר באותם ד' אמות שבהם הוא עומד, וכבר ארז"ל¹⁰ "האוכל בשוק דומה לכלב".

ובפרט בשבת שמצד דיני צדקה יש לדאוג לעני שתהיה לו אכילתו בשבת כראוי לשבת¹¹ עם "נר דלוק (בסעודת הלילה) ושולחן ערוך, ומיטה מוצעת"¹². שכל זה אין אפשרות בהיתר לעני המקבל ליהנות מהפת הניתנת לו. ואם היה העשיר רוצה לקיים מצוות צדקה כהוגן באופן המועיל בשבת היה לו להכניס העני לתוך ביתי ולהאכילו על שולחנו כראוי לו שאז היה זוכה העני לאכול סעודת שבת כראוי לו והעשיר לקיים מצוות צדקה כראוי לו.

אבל עכשיו שמצד שגגת שבת או שגגת מלאכות הוציא העשיר את הפת אל העני העומד בחוץ, נמצא שלמעשה לא עשה מצוה כלל, כי העני קיבל מתנה שאליבא דאמת דרך ההנאה היחידה האפשרית והמותרת בה היא לאכלה בשוק ככלב, וזאת אף שהיה בידו של בעה"ב לאפשר לו לאכלה בהיתר גמור, ובאופן של סעודת שבת כהלכתה.

ולכן יהיה העשיר חייב על שגגת שבת שלו ואין כאן מצווה והוי כטעה בדבר מצווה ולא עשה מצווה כלל. (ואולי לא הוי טעה בדבר מצווה כלל כי גם בחול אין זה נחשב מצווה כי היה לו להכניסו לביתו ויהיה חייב גם למ"ד טעה בדבר מצווה ולא עשה מצווה פטור, אך בפשטות בחול הוי מצוה כי בפשטות העני רוצה ליקח הפת לביתו לאכלו שם בהכי ניחא ליה טפי ואין חיוב להכניסו לבית אלא בשבת שאין לו אפשרות ליקח האוכל לביתו).

ובזה יובן דיוק לשון המשנה "יציאות השבת שתים שהן ארבע וכו' כיצד העני עומד בחוץ ובעה"ב בפנים" שמזה משמע שסיבת החיוב בכל אופנים אלו הוא בגלל דבר זה עצמו ש"העני עומד בחוץ בחוץ ובעה"ב בפנים" ולא הכניסו בעה"ב פנימה, ודווקא בכה"ג חייב כי אין כאן מצווה כהוגן.

אבל אם יהיה "העשיר עומד בחוץ והעני בפנים" כגון ששכח העשיר שהיום שבת והלך להשליך פת ואכלין לתוך פתחו של עני (כעובדא דמר עוקבא בר חמא¹³) אכן יהיה פטור כיוון שטעה בדבר מצווה ועשה מצווה כהוגן.

10. קידושין מ' ע"ב.

11. ולהעיר מהדין שלעני ששבת בעיר נותנים לו מזון שלוש סעודות (פאה פ"ח מ"ח הובא בגמ' שבת קי"ז ע"א) וכן נפסק בשו"ע ובשוע"ר סי' רמ"ב שאף שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הוא דווקא כל זמן שאם יוותר על הסעודה השלישית והעונג היתר של שבת יגיע למצב שלא יצטרך כלל לבריות אך כשהוא צריך בלאו הכי לבריות חייבים הם לתת לו גם עונג שבתותיו כראוי. ובפשטות שכיוון שהוא כבר בגדר עני מחוייבים ליתן לו די מחסורו ודי מחסורו בשבת הוא ליתן לו באופן שיוכל לענג ולכבד את השבת.

12. שבת קי"ט ע"ב וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת פרק ל' ה"ה ובשוע"ר ריש סי' רס"ב.

13. כתובות ס"ז ע"ב.

ז.

ביאור באו"א שלפיו גם למ"ד 'טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה פטור', והערה בדרך דמו

והנה כל הנ"ל הוא למ"ד טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב, ולשיטתו על פי כל הנ"ל אתי מתניתין שפיר כיוון שכמו שנתבאר לא עשה מצוה כראוי. אבל למ"ד טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה פטור (דהיינו ר"מ לקמן במסכתין קל"ז ע"א), הנה גם כאן צריך להיות פטור כיון דטרדיד בטירדא דמצוה אע"ג דלא עשה מצוה?

וי"ל בדרך אפשר דהנה גם לר"מ לא יהיה פטור אלא איפה שיש מקום לטעות ומצב הטירדא של המצוה שזמנה בהול אינו מדקדק ובודק כל צרכו. ולא מצינו שיפטור רבי מאיר אלא כשטעה בין מילה הדוחה שבת למילה שאינה דוחה שבת ובין קרבן דוחה שבת לקרבן שאינו דוחה שבת. אבל היכא דליכא דלמיטעי כלל לא פטרוהו כיון שעד כדי כך לא היה לו לטעות.

ולכן לא מצינו (כמעט) בכל הסוגיא בפסחים שם דוגמאות לפטור "טעה בדבר מצוה" בשגגת שבת או בשגגת שבת או בשגגת מלאכות כי לטעויות אלו אין קשר לטירדא במצוה והיא אינה מהוה סיבה לפטור.

ולפ"ז כיון שכאן מדובר בשגגת שבת או שגגת מלאכות כי הרי אין מקום לטעות שמצות צדקה דוחה שבת א"כ יש לו להתחייב כאן כיון שבין שבת לחול לא טעו אינשי, וכן אם שכח שהוציא מלאכה אין זו טירדא במצוה כלל.

אמנם מצינו בסוגיא שם שהביא ממשנה בסוכה¹⁴ "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרה"ר פטור כיון שהוציא ברשות.

ושם מוכרחים בפשטות לומר שטעותו הייתה שגגת שבת או שגגת מלאכות - כי הרי הלולב ודאי אינו דוחה שבת - ומ"מ פטור ליה ר' יוסי (ולא הוזכר במשנה שם שום חולק עליו וגם הרמב"ם פסק הלכתא כוותיה בפ"ב מהל' שגגות).

ואוי"ל דהטעות בין יום טוב שחל בחול ליום טוב שחל בשבת היא מצויה יותר מאשר הטעות בין חול לשבת שהם שונים בכל עניניהם ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ¹⁵.

14. דף מב ע"א.

15. ועפ"ז יובן מה שבגמ' לקמן (קלא ע"א) בנוגע למחלוקת רבי אליעזר ורבנן אי מכשירי מצוה דחי שבת - מביאים ברייתא ושווין שאם צייץ טליתו ועשה מוזהר לפתחו שהוא חייב. והנה "ושווין" קאי על ר"א ורבנן, דאף דר"א אית ליה גבי מצוות אחרות שמכשיריהם דוחין שבת, מ"מ מודה גבי מצוות אלו שאינן דוחות את השבת ויהיה חייב אם עשאן בשבת. והנה בשלמא לר"א הרי ס"ל לקמן (קלו ע"א) שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה חייב "ואפילו לר"מ דאית לה אליביה דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור מ"מ פירש רבי חייא בשיטתו שזה דווקא כשניתנה שבת להדחות אצלו. אמנם לשיטת רבי יוסי דקיי"ל כוותיה שפטור במוציא לולב למה לא נפטור גם בעשיית ציצית ומוזהר? והרי זמנם בהול שבכל רגע הוא מבטל המצוה (ולהעיר מדברי התוס' ד"ה ושוין שבת קל"א ע"א שכתבו שאם עבר זמנם ביטל מצוותו) וע"פ מה שנתבאר בפנים יש לומר שכל דעות התנאים בטעה בדבר מצוה שהוא פטור היא דווקא כשיש כאן מקום לטעות שטירדת המצוה תגרום לאדם. דהיינו טעות בין תינוקות, בין קרבנות (שיש ביניהם איזה מקום לטעות), במצב האשה אם היא נדה או תהורה, וכיו"ב אבל טעות בדנין שבת או טעות בין שבת לחול זה לא היה לו לטעות מחמת טירדת המצוה ולכן יהיה חייב העשיר הנותן צדקה והעושה ציצית ומוזהר בשגגת שבת או בשגגת מלאכות, אמנם המוציא את הלולב טעותו הייתה בין קודש לקודש שידע שהיום יום טוב ושכח שהיום שבת וכה"ג יכול לטעות בגלל טירדא של מצוה ואתי שפיר טעם הפטור.

ואולי מה שנתבאר כאן זה עצמו היתה כוונתו של התויו"ט וע"ע מה שכתב לתרץ בכל זה בשו"ת חמדת שלמה יו"ד סי' א' ובאו"ח סכ"א ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' מ"ח ואכ"מ להאריך בדבריהם ובמה שיש להעיר בזה.



עוד יש לומר: דכיון שגדר מצות צדקה היא לראות ולהבחין מה הם צרכי העני בזמן זה וא"כ מצד מצוות צדקה עצמה היה צריך לראות שעכשיו שבת והעני זקוק לסעודת שבת ובאופן של שבת דווקא דהיינו להכניסו לביתו ולהאכילו על שולחנו וע"כ לאופן זה של נתינת צדקה לא היה צריך להיות טרוד כלל.

ובדרך אפשר יש להוסיף על דרך הרמז שבלשון הפסוקים בישעי' פרק נ"ח נרמז חילוק זה שבין מצות צדקה הנוהגת בשבת, למצות צדקה הנוהגת בחול - וזה לשון הפסוק שם: "הלוא פרוס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית. כי תראה ערום וכסיתו. ומבשרך אל תתעלם". ויש לפרש הפסוק עפ"י הנ"ל - הלא פרוס לרעב לחמך - בימי החול (שדרכו של עני בפרוסה), ועניים מרודים תביא בית - בשבת - שמצד איסור הוצאה אי אפשר לעני לקחת הפת לביתו. ומסיים כי תראה חמור וגו' ומבשרך אל תתעלם - שזו גדר מצות צדקה לתת לעני צרכיו לפי הראוי לו לפי הזמן והמקום שבו נמצאים.

ואתי שפיר מה שבסמיכות הפסוקים (אחר אריכות הברכות והשכר על הצדקה והפיס דברים כמבואר בב"ב ט ע"ב) "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וכבדתו וגו' אז תתענג על ה' וגו'". שע"י הזהירות במצות הצדקה לעשותה כראוי לה יזכה לשמור שבת כהלכתה מבלי לטעות ושגגה, ויזכה לכל השכר המפורש בקבלה "אז תתענג אל ה' והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר".



הוצאה מלאכה גרועה

היצע הסוגיא, דברי תוס' - וב' קושיות על דבריו/ יציע עוד ראשונים ויקשה עליהם / יציע הסבר האור זרוע והביאור בדבריו ורבינו משה קאזיס

הת' מנחם מענדל שי' וואלכערג
תלמיד בישיבה

א.

היצע הסוגיא, דברי תוס' - וב' קושיות על דבריו

איתא בריש מסכתין¹ "יציאות השבת שתים שהן ארבע ... פשט העני ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה"ב, או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעה"ב פטור, פשט בעה"ב את ידו לחוץ בשבת ... בעה"ב חייב והעני פטור" ומקשה בתוס':² "תימא לר"י אמאי צריך למתני תרתי, דעני ודבעה"ב ... מה לי עני מה לי עשיר ... ונראה לר"י ... דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"י מה לי מוציא מרה"י לרה"ר" עכ"ד.

והנה בפשטות דברי תוס' משמע, שהסיבה לכך שהוצאה מלאכה גרועה, היא כי "מה לי מוציא מרה"י לרה"ר וכו'" והיינו שע"פ סברא גם המוציא מרה"י לרה"י הי' צ"ל חייב, ואעפ"כ אנו רואים שהמוציא מרה"י לרה"י פטור, והדבר מוכיח שהוצאה היא מלאכה גרועה, ולכן א"א ללמוד את חיוב העני מחיוב העשיר.

ולכאורה דרוש ביאור בתוס':

(א) כתב התוס' שאם הוצאה הייתה מלאכה רגילה, אף המוציא מרה"י לרה"י היה צ"ל חייב. ולכאורה מהי הסברא בזה, והרי בשונה מהוצאה מרה"י לרה"ר, שהחפץ יצא מרשות מסוג מסויים לרשות מסוג שונה, - הנה בהוצאה מרה"י לרה"י הוצאה היא לאותה הרשות, ואין דבר המחלק בין ב' הרשויות, ומהי הסברא שיתחייב בהוצאה כזו?

(ב) עוד כתב התוס' שמכיוון שהוצאה היא מלאכה גרועה, א"א ללמוד עני מעשיר. ולכאורה צ"ל מה החילוק בין עני לעשיר. והנה הרשב"א על אתר מחלק בין הוצאה דעני שהוא מקרב את החפץ אליו, לבין הוצאת בעה"ב שבהוצאתו הוא מרחיק מעצמו את החפץ, ולכאורה זהו החילוק שאליו מתכוון תוס'. אבל אם נאמר כן, צריך

1. ב. א.

2. ד"ה פשט בעה"ב.

3. וליתר ביאור עיי' בפני יהושע על אתר.

ביאור לאידך גיסא, דלפי ביאור הנ"ל יוצא שהחילוק בין עני לעשיר, אינו חילוק טכני (שהעני עומד ברה"ר, והעשיר ברה"י), אלא חילוק מהותי, ולפי"ז צריך ביאור מהי ההו"א של תוס' ללמוד את חיוב העשיר מחיובו של העני או להיפך, והרי הוצאת כל אחד מהם שונה במהותה מהוצאת חבירו?

ב.

יציע עוד ראשונים – ויקשה עליהם

הנהגה בביאור הוצאה מלאכה גרועה כתבו הרמב"ן והרשב"א על אתר, שהסיבה שהוצאה נחשבת למלאכה גרועה, היא כיון ש"מה לי מוציא משא מזווית לזווית, מה לי מוציא גרוגרת מרשות לרשות". ונראה שהפשט בזה הוא ע"ד המבואר בתוס', - שישנו במלאכת הוצאה דין מסויים שהיו צריכים להתחייב בו אילו הוצאה הייתה מלאכה רגילה, ואעפ"כ הדין הוא שפטור במקרה זה, והדבר מוכיח שהוצאה היא מלאכה גרועה.

ולכאורה הקושיא הנ"ל על התוס', נשאלת אף על שיטת הרמב"ן והרשב"א: מהי ההו"א לומר שהנושא מזווית לזווית יהיה חייב מדין הוצאה, והרי עניינה של הוצאה היא הוצאה מרשות אחת לרשות שניה, ומדוע שהנושא מזווית לזווית יתחייב משום מלאכת הוצאה?

ג.

יציע הסבר האור זרוע והביאור בדבריו ורבינו משה קאזיס

לפי כל הנ"ל, לכאורה צריך לומר שגם לשיטת התוס' ושאר הראשונים הגריעות במלאכת הוצאה אינה באחד מדיניה, אלא שישנה גריעות במלאכת הוצאה עצמה. והנה האור זרוע⁴ בביאור הסיבה לכך שהוצאה היא מלאכה גרועה, מביא את דברי ר"ת וז"ל: "משום דמלאכה אינה חשובה היא, דמה מלאכה עשה שהוציא מרשות לרשות - מעיקרא חפץ והשתא חפץ, כך פירש ר"ת" עכ"ל.

והנה ע"פ פשט אין הכרח שתוס' מתכוון למש"כ האור זרוע, ואף ישנם אחרונים (משנת שבת) הלומדים שהדברי האור זרוע הם ביאור שלישי מדוע הוצאה מלאכה גרועה היא, אך בחידושי רבינו משה קאזיס מובא הסבר האור זרוע בשם תוס', והיינו שכך הבין את התוס' עצמו. ולכאורה לפי"ז, אפשר לתרץ הקושיות הנ"ל על תוס' ושאר הראשונים, וכדלהלן.

והנה, בביאור דברי האור זרוע, נראה לומר שכונתו היא שבכל מלאכה יש את המעשה, ויש את הנפעל כתוצאה מהפעולה, (ולדוגמא במלאכת מבעיר, יש את מעשה ההדלקה, ויש את התוצאה מכך, שדולקת אש).

והאור זרוע למד שהחיוב על עשיית מלאכה, הוא על הנפעל כתוצאה מהמעשה. (ובהדלקה, האדם יהיה חייב על זה שהאש דולקת). ולו ציור שתהיה פעולת ההדלקה ללא הנפעל - שהאש תדלק, האדם יהיה פטור⁵. ולפי"ז, הגריעות שבמלאכת הוצאה היא, שאמנם האדם אכן עשה פעולה של הוצאה מרשות לרשות, אבל סוכ"ס מאי

4. או"ח סי' פ"ב.

5. וראה בעניין זה בלקו"ש חלק יא ע' 248.

קעביד, שהרי לא נפעל מאומה בחפצא. ולכן צריכים מקור מהפסוק, שחייבים על פעולת ההוצאה, אע"פ שלא נפעל דבר כתוצאה מזה.

ד. יתרין ע"פ הנ"ל על הקושיות הנ"ל

- וע"פ הנ"ל, יתורצו הקושיות על התוס' ושאר הראשונים. דבאות א' הובאה הקושיא - איך ישנה הו"א לומר שהמוציא מרה"י לרה"י יהיה חייב, אך אם התוס' אכן מתכוון לביאור שמביא האור זרוע אפשר להסביר את שאלת תוס': אה"נ שע"פ פשט אין סברא לחייב על הוצאה מרה"י לרה"י, אך אם נאמר שחיובו של המוציא מרשות לרשות הוא על פעולת ההוצאה עצמה, למרות שלא נפעל בחפץ דבר כתוצאה מפעולת ההוצאה, - א"כ צ"ל חייב אף מרה"י לרה"י, שהרי בשניהם נעשית אותה הפעולה.

- ועד"ז יתורצו שאר הראשונים, דבאות ב' הוקשה: מהי ההו"א שהמוציא משא גדול מזוית לזוית יהיה חייב מדין הוצאה, ולפי הביאור הנ"ל יובן, שכוונתם היא, שאם החיוב במלאכת הוצאה הוא מצד פעולת ההוצאה, - מה לי מרשות לרשות מה לי מזוית לזוית, והרי גם מזוית לזוית קיימת אותה פעולת הוצאה.

ועפ"ז יש לתרץ את הקושיא השניה שנשאלה על תוס': שלכאורה מדוע בקושייתו של תוס' היה ברור לו, שעני ועשיר אחד הם, עד ששאל מה לי עני מה לי עשיר, ובתשובתו מסביר התוס' שכיון שהוצאה מלאכה גרועה היא, הוצרכו שניהם להיכתב במשנה, וגם צריכים ב' פסוקים - אחד לעני ואחד לעשיר, ותוס' בתשובתו אינו מסביר כלל את החילוק בין עני ועשיר - והיינו שהחילוק ביניהם ברור עד כדי שאי"צ להזכיר את החילוק. ואם החילוק בין עני לעשיר כ"כ ברור, מה היתה ההו"א של תוס' שעני ועשיר אחד הם?

וע"פ כהנ"ל א"ש, כי אם התשובה של תוס' שהוצאה היא מלאכה גרועה, כוונתו היא שבמלאכת הוצאה החיוב הוא על הפעולה, אע"פ שלא נפעל ממנה כלום, - יוצא שבשאלתו הבין תוס' שמלאכת הוצאה היא ככל שאר המלאכות, והחיוב הוא על הנפעל מההוצאה - שהחפץ נמצא במקום אחר. ולכן הקשה תוס', שאם החיוב הוא על הנפעל, א"כ אין חילוק בין עני לעשיר, שהרי בשניהם החפץ נמצא אחר פעולתו במקום אחר, ואין משנה היכן עמד המוציא.

ובתשובתו כשהתוס' אומר שהחיוב במלאכת הוצאה, אינו על תוצאת ההוצאה, אלא על פעולת ההוצאה עצמה כנ"ל, - אכן ישנו חילוק בין עני ועשיר - שפעולת העני היא במשיכת וקירוב החפץ אליו, ואילו פעולת העשיר היא הרחקת החפץ ממנו.



6. ולכאורה עדיין יש להקשות, מדוע תוס' נוקט דוגמא של הוצאה מרה"י לרה"י, הרי הוא יכל להביא דוגמא של המוציא חפץ ממקום למקום באותה רה"י, שגם בזה ישנה אותה הפעולה של הוצאה מרשות לרשות, וע"י מי טל על ההוצאה, ס' ב', ואכמ"ל.



שיטת הראשונים בדין החיוב במלאכת הוצאה

יציע הסוגיא ושיטות הראשונים, יבאר השיטות ע"פ דברי הרבי \ יציע ע"פ הנ"ל החילוק בהבנה בדברי רבותיו דרש"י \ יציע המשך הסוגיא וכמה אופנים בביאור \ יתרץ ע"פ הנ"ל קושיית השפת אמת \ יציג הסתירה בין הסוגיות \ יציע הביאור בהקדים החילוק בין דין חצי שיעור לדין חצי מלאכה \ יתרץ לשיטתיהו בראשונים גבי איסור במלאכת הוצאה דאורייתא ודרבנן.

הת' יוסף יצחק שי' חריר
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא ושיטות הראשונים

איתא במסכתין¹ "א"ל רב מתנה לאב"י הא תמני הויין תרתי סרי הויין". עכ"ל. היינו דתנינן במש"2 "שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ" משמע דאיכא ח' אופנים במלאכת הוצאה - ד' אופני חיוב ברישא, וד' אופני פטור בסיפא, וקשה דהא בסיפא איכא ח' פטורים ולא ד' כדתנינן (היינו דד' הפטורים הם בעצם ח' דהא כל פטור הוא גם על העני וגם על העשיר), וא"כ בעינן למיתני י"ב אופנים ולא ח', ומדוע כתב התנא דווקא ח' ולא י"ב?

ומסקינן דהטעם לכך דהתנא כתב דווקא ח' היא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". עכ"ל. היינו דהאופנים דהתנא קא חשיב דפטור בסיפא, אלו אופנים דאיכא בהו חשש שמא יבא לידי חיוב חטאת, אכן באמת איכא עוד אופנים דפטור רק דהתנא לא קא חשיב בהו, היות דחשיב רק פטורים כאלה דחיישינן בהו דיבוא למצב דחיוב חטאת.

והנה, חלקו הראשונים מה הוא ה"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" -

כתב רש"י³ וז"ל "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למיגזר דילמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למיתני לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי הא". עכ"ל. היינו דהפטורים דאותם התנא החשיב אלו העקירות דהם תחלת המלאכה והיות דאיכא חשש שמא יגמור את המלאכה ויתחייב בקרבן חטאת לכך התנא החשיב דווקא את העקירות כיון דאיכא חשש דיתחייב בחטאת.

1. שבת ב: - ג.

2. ב.

3. על אתר ד"ה "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת".

וממשיך ומביא את פי' רבותיו' וז"ל "ורבותי' אומרים פשיטות יד לפנים בין מליאה בין ריקנית היא תחלת המעשה וההוא הוא דקחשיב דהו להו תרתי בעני ותרת'י בב'ע"ה". עכ"ל. היינו דהתנא החשיב דווקא את העברת הרשויות.⁵

וכתבו התוס' וז"ל "ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה". עכ"ל. היינו דחכמים חיישי בהעברת מפתן הרשויות שמא יעשה את כל המלאכה ולכך הם אסרו דווקא את ההעברה, וזה הכוונה שמא יבא לידי חיוב חטאת שמא יעשה בפע"א את כל המלאכה, ולכך התנא החשיב דווקא את העברת הרשויות היות דווקא בזה איכא חשש שיעשה את כל המלאכה.

ובביאור יותר, רש"י (בפירושו) סובר דהתנא חשיב איסורים דהם מסוג יותר חזק בגלל החשש שמא ימשיך במלאכה ויגיע למצב שיתחייב חטאת (ולכך התנא החשיב דווקא את העקירה היות דווקא בה שייך כזה חשש). משא"כ בהנחה האיסור חלש יותר היות דאינה תחלת המלאכה וליכא חשש שמא יסיים ויגיע לידי חיוב חטאת, ולכך התנא חשיב דווקא עקירה ולא הנחה. וכן בפשטות סוברים רבותיו דרש"י רק דפליגי באיסור החזק דלשיטתם זהו ההעברה.

תוס' סובר דווקא ההעברה יכולה להביא לידי חיוב חטאת היות דהיא עיקר המלאכה ולכך חיישינן שמא יבא (בפעם אחרת) לעשות את כל המלאכה היות וזה עיקר המלאכה, כשיעשה את זה בפעם אחרת כבר יעשה את כל המלאכה ויתחייב חטאת, ולכן התנא החשיב דווקא את זה היות דבזה איכא החשש שמא יבא לידי חיוב חטאת, משא"כ בעקירה והנחה ליכא חשש שמא יבא לידי חיוב חטאת (היות דאינם עיקר המלאכה) וליכא חשש שמא יעשה (בפעם אחרת) את כל המלאכה ולכך התנא לא חשיב את העקירה וההנחה.

וכתב הרמב"ן⁷ וז"ל "שהמניח הוא העושה מלאכה, ומני פטורי דאתי בהו איניש לידי חיוב חטאת דהיינו גמר המלאכה שהוא המחייב חטאת וכו' וזהו הפי' הנכון" עכ"ל. היינו דהתנא החשיב את ההנחה היות דהיא עיקר המלאכה ולכך דווקא מזה יכול לבא לידי מצב של חיוב חטאת (בפעם אחרת).⁸ משא"כ בעקירה והעברה דאינם עיקר המלאכה ולכך לא חיישינן בהו דיבא לידי חיוב חטאת וזו הסיבה דהתנא לא חשיב עקירה והעברה וחשיב דווקא הנחה.

4. בא"ד "ורבותי' אומרים".

5. בפשטות כוונתם לומר גם כרש"י רק שחולקים במצב בו חכמים חששו ל'דילמא גמר לה' וסוברים שזה ה"פשיטות יד" דהיינו העברת הרשויות עצמה. וראה לקמן (אות ג') דחילקנו בהבנה לשיטתם בין הרמב"ן לתוס' הרא"ש.

6. על אתר ד"ה "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת".

7. על אתר ד"ה "פטורי דאתא בהו לידי חיוב חטאת".

8. בפשטות כוונתו לומר גם כתוס' רק שחולק במצב בו חכמים חששו שמא יעשה בפעם אחרת, וסובר שזה ההנחה.



ב.

ציעה ביאור השיטות ע"פ דברי הרבני בשיחה

והנה מציין רבינו בשיחה⁹, חקירה דהאחרונים¹⁰ וז"ל "ואפי למה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקרים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה - הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה". עכ"ל. היינו דבמלאכת הוצאה מצינו אשר חלקו הראשונים מהו עיקר החיוב, היינו דהרי ברור דבעינן את ג' החלקים דהמלאכה על מנת ליצור חיוב בהוצאה אך מהו העיקר דעליו החיוב במלאכה - א. העקירה. ב. ההנחה. ג. שניהם עיקרים. ד. ההוצאה עצמה, דהיינו העברת המפתן.

ובפשטות ניתן לתלות את המח' בראשונים גבי "אתי בהו לידי חיוב חטאת" במח' גבי עיקר החיוב. דהיינו מהו העיקר שעליו מחייבין, דכשיעשה אותו איכא חשש דיבא לידי חיוב חטאת, לפי רש"י (פירוש) העקירה. לפי רבותיו של רש"י ותוס' ההעברה. לפי הרמב"ן ההנחה.

אך לכשנדייק בדבריו של רש"י יוקשה לומר דלשיטתו העניין הוא 'עיקר החיוב' דהא זה לשונו "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למיגור דילמא גמר לה" משמע דלשיטתו הבעיה היא לא 'עיקר החיוב' שלכן יש לחשוש שמא יבא לעשות את כל המלאכה, אלא "דילמא גמר לה".

ולביאור יותר אולי יש לחקור בעצם ההבדל ד"עיקר החיוב" לגבי "תחלת המלאכה" -

"עיקר החיוב" משמעו דכשעשה כזה דבר, עשה את עצם המלאכה, ולכך גזרינן שמא באמת בפעם אחרת יעשה עם כל התנאים המחייבים ויתחייב¹¹.

"תחילת המלאכה" משמעו דכשעשה כזה דבר, עשה את ההתחלה דיכולה לגרום דעכשיו אם תמשיך ותעשה את התנאים הנוספים דהמלאכה תתחייב, ולכך גזרינן שמא ישלים עכשיו את כל המלאכה¹².

ואולי יש לתלות את זה ב - מציאות ודין, דמציאות היינו דנקטינן על המצב המצוי לפנינו, משא"כ דין היינו דלאו דווקא דנקטינן ע"פ המצב המצוי לפנינו אלא ע"פ העניין שמבטא, וע"פ זה נפקא דעיקר החיוב זה יותר דין מב' טעמים - א. דנקטינן "כאילו עשה את כל המלאכה", ב. דגזרינן על סמך דבר אחר (דהא מצד המציאות מחייבין על עכשיו ולא על דבר דאיכא הסתברות דיקרה). ותחילת המלאכה זה יותר מציאות - דהא גזרינן שמא ימשיך, דהיינו עכשיו.

עכ"פ ברור דאיכא חילוק בין עיקר החיוב לתחילת המלאכה, וא"כ נפקא דרש"י פליג על תוס' לא רק בפרט דאותו אסרינן, אלא גם בעיקרון עצמו, דכל הגזירה היא על דבר אחר לגמרי מהעיקרון דהתוס'.

9. לקו"ש חלק י"ד פ' ואתחנן שיחה א' הערה 37.

10. פרי משה סימן ל' סעיף ב' ששם מביא את ר"ח שחוקר בעקירה והנחה, ומוסיף את האפשרות גם של העברת המפתן, וראה אפיקי ים סימן ד' ענף ח' ד"ה "והנלע"ד".

11. וכן מוכח בתוס' שאומר 'עיקר החיוב' דז"ל "והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה - שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה" היינו דחזין מהמעט שחיסר כל השאר קיים - העיקר ישנו. והסיבה שאסור כי יעשה בפעם אחרת - שהרי עכשיו העביר וחיסר עקירה לא יוכל להתחייב עכשיו, אלא חיישינן דילמד מזה שעכשיו לא אסרו עליו ולכך בפעם אחרת יעשה גם עקירה והנחה ויתחייב חטאת.

12. וכן מוכח ברש"י שאומר 'תחלת המלאכה' - "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגור דילמא גמר לה" - כלומר שכל העניין הוא שזה ההתחלה ולכן גזרינן שמא ימשיך וישלים את כל המלאכה ויתחייב בחטאת.

ג.

יציע ע"פ הנ"ל החילוק בהבנה בדברי רבותיו דרש"י

וע"פ הנ"ל נפקא דשיטת רבותיו דרש"י, תהיה תלויה בין הרמב"ן לתוס' הרא"ש כדלהלן - הרמב"ן¹³ גורס בשיטת רבותיו דרש"י "תחלת מלאכה", ותוס' הרא"ש¹⁴ גורס "דררא דחיוב חטאת שעשה כל המלאכה כולה אלא שחסר מעט או עקירה או הנחה".

היינו דלשיטת הרמב"ן, רבותיו דרש"י חולקים על תוס' בסברת החיוב (דהא לתוס' נקטינן "עיקר החיוב", ולרבותיו דרש"י נקטינן "תחלת המלאכה"), וסוברים כרש"י בעיקרון (ולא בדבר דיגרום לחשוש דיתחייב חטאת).

ולשיטת תוס' הרא"ש רבותיו דרש"י סוברים כמו תוס' ממש (דהרי הם אומרים את זה דאסרינן על עשיית כל המלאכה ולא חיישינן דעכשיו ישלים דהא "חסר או עקירה או הנחה" ואם הוא סובר דהסיבה היא 'תחילת המלאכה' לא אפשרי דייהא חסר עקירה אם חיישינן שמא ישלים עכשיו את כל המלאכה), ופליגי על רש"י גם מהעיקרון עצמו.

סיכום המחלוקות בסוגיין -

בסברא - רש"י ורבותיו (להרמב"ן) סוברים "תחלת מלאכה" (דחיישינן וגזרינן שמא ימשיך וישלים את כל המלאכה). תוס', הרמב"ן, ורבותיו של רש"י (לתוס' הרא"ש) - סוברים "עיקר החיוב" (דחיישינן וגזרינן שמא יעשה בפעם אחרת מלאכה שלימה).

בדין - לרש"י גזרינן על העקירה. לתוס' ורבותיו של רש"י גזרינן על העברת המפתן. להרמב"ן גזרינן על ההנחה.

ד.

היציע המשך הסוגיא וביאור הראשונים

ממשיכה הגמ'¹⁵ בהמשך לסוגיא הנ"ל ומקשה זו"ל "שניהם פטורים והא איתעבידא מלאכה מביניהו" עכ"ל. היינו דאיך המש' אומרת דשניהם פטורים והרי מבין שניהם נעשתה (מישהו עשה) מלאכה?!

ההבנה בדברי הגמ' את מי בעינן לחייב -

לרש"י דבפשטות ממשיך כשיטתו לעיל¹⁶ בעינן לחייב את מי דהתחיל בעשיית המלאכה דהיינו העוקר.

וכתבו התוס'¹⁷ זו"ל "ולא פריך שיתחייב הראשון דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה" עכ"ל. היינו דבעינן לחייב את המניח היות דהוא גמר את המלאכה.

13. על אתר ד"ה "פטורי דאתא בהו לידי חיוב חטאת".

14. על אתר ד"ה "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת".

15. שבת - ג.

16. וראה 'חכמת מנוח' (על אתר).

17. על אתר ד"ה "שניהם פטורים".

וכן כתב תוס' הרא"ש¹⁸ וז"ל "ההוא דקא עביד הנחה קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמר המלאכה" עכ"ל. משמע בפשטות דסבר כתוס'.

הרמב"ן¹⁹ לא גורס בגמרא "מבינייהו" וז"ל "ה"ג והא איתעבידא מלאכה ול"ג כדכתיב במקצת נוסחי מבינייהו, וה"פ והא איתעבידא מלאכה על ידי זה שעשה הנחה ויתחייב, אבל הראשון ודאי פטור שאם התחיל במלאכה ובא שני וגמרה אינו בדין שיתחייב ראשון". עכ"ל. היינו דבעינן לחייב את המניח היות דהוא גמר²⁰ את המלאכה אזי המלאכה נעשתה על ידו.

ה.

יציע ההסבר בדברי הראשונים

ולהבין יסוד המח' דהראשונים יש להקדים דבאיסורי דרבנן בשבת מצינו ב' אופני איסור, א. "שמא יבוא למלאכה" דהיינו גזירה, דלאו דווקא דקשור למלאכה ולמרות זאת גזרי רבנן. ב. "דומה למלאכה" היינו דחיישינן דיעשה את המלאכה עצמה ולכך רבנן אסרו לעשות זאת.

ובפשטות הראשונים חלוקים בעניין הב', דהרי רבנן בעינן לאסור מצד החשש דיעשה את המלאכה והיות דמה שעושה גורם חשש דיעשה את המלאכה לכך גזרי רבנן²¹. ובוה חלקו הראשונים מהו הדבר דבו איכא חשש דיעשה את המלאכה - לפי רש"י בעקירה. לתוס', הרמב"ן, ותוס' הרא"ש בהנחה.

לשיטת הרמב"ן²² דלא גרסינן "מבינייהו" אתי שפיר דהא כך משמע מקושיית הגמ'. אך לשיטת התוס' דגרסינן "מבינייהו" איך הוא יסביר את פשט דברי הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו" היינו דמבין שניהם נעשתה המלאכה?

והנה, באמת מצינו דכתב השפת אמת²³ וז"ל "הי' נראה לפרש סברת המקשן דיביאו שניהם קרבן אחד אבל לפי' התוס' דיתחייב הגומר [וכן לפמ"ש התוס' לקמן (צג) דס"ד דהעוקר חייב] א"כ גם במזיד יתחייב סקילה ומאי משני עלה מדכתיב בעשותה דילפינן דשנים שעשאוהו פטורין מחטאת מ"מ במזיד מנ"ל דפטורין אך למ"ש א"ש דבמזיד פשיטא דפטורין כיון דכל אחד לא עשה מלאכה שלימה ודוקא לחייב חטאת בשותפות קשיא לי' ומשני דאימעוט מקרא דחטאת ליכא בשותפות ואין לדחות דא"כ כיון דליכא כרת במזיד ליכא חטאת בשוגג די"ל כיון דמעשה מלאכה זו איכא עלה חוב כרת אית לה ג"כ חוב קרבן ואף על גב דהעונש לא שייך בשותפות מ"מ קרבן שייך שוב ראיתי בפ"י כתב ג"כ כמו שרציתי לפרש". עכ"ל. היינו דהבין בפשט הגמ' דבקושיא בעינן למימר דשניהם יביאו יחדיו קרבן חטאת בשותפות על המלאכה²⁴. וע"פ הסבר זה מובן דברי הגמ' דהרי זה ממש

18. על אתר ד"ה "והא איתעבידא מלאכה".

19. על אתר ד"ה "ה"ג והא איתעבידא מלאכה".

20. ולכאורה זה מדויק מלשונו "ובא שני וגמרה" ולא אמר "ובא שני ועשאה" וכיו"ב, משמע שחובו של השני בא בגלל שהוא הגומר, ולא בגלל שהוא עשה את עיקר המלאכה.

21. משא"כ לפי האופן הא' רבנן אוסרים גם דברים שלא דווקא קשורים למלאכה ולמרות זאת ראו לאסור זאת (כגון זילתא דשבתא וכיו"ב).

22. וכן משמע בפשטות מדברי תוס' הרא"ש שלא גורסים "מבינייהו" בגמ'.

23. בגמ' על אתר ד"ה "שם בגמ' שניהם פטורים והא איתעבידא מלאכה מבינייהו".

24. סקילה - ברור שלא ניתן לחייב את שניהם אם עשו יחד את המלאכה - כי אף אחד מהם לא עשה מלאכה שלימה שבגלל זה נחייב אותו סקילה (שהרי לא שייך לעשות שותפות בסקילה - ואם אנו רוצים לחייב סקילה שני בני אדם אנו נחייב אותם רק אם כל אחד מהם עשה לבד מלאכה שלימה), אבל חטאת - מדוע שלא יוכלו להביא בשותפות - על המלאכה שעשו בשותפות?

קושיית הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מביניהו" - להיות ושניהם עשו את המלאכה מדוע דשניהם לא יביאו יחדיו קרבן חטאת?²⁵

וע"פ זה יותר מתבהרת השאלה על תוס' איך הוא הבין את הפשט בגמ' אם לשיטתו גרסינו "מביניהו"?

ה.

יציע ההסבר באופן אחד ע"פ החכמת מנוח

והנה, כתב ה"חכמת מנוח"²⁶ וז"ל "דאין סברא וכו'. נ"ב זה דווקא לדעת התוס' אבל רש"י דסבר בסמוך דעקירות קחשיב תנא דמתניתין שהם יותר עיקרים במלאכה סבר בהיפך אי נמי לעניין גזרה דרבנן לא גזרו אלא משום שמא יבא לידי איסור דאורייתא יותר יש לחוש בעקירות מבהנחות אבל בדאורייתא הגמר הוא עיקר מלאכה ע"ד אין המלאכה נקראת אלא ע"ש גומרה". עכ"ל. היינו דהיה קשה לו איך רש"י ד'עקירות קחשיב' יסביר את דברי הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מביניהו"?

ותירץ דבאמת רש"י ממושיך בשיטתו לעיל ד'עקירות קחשיב', ולשיטתו בגמ' בעינן לחייב את העוקר.

אי נמי, כאן רש"י יסביר דהגמ' רוצה לחייב את המניח (כתוס'). היות דבחיוב דאורייתא מסתכלים על גמר המלאכה "ע"ד אין המלאכה נקראת אלא ע"ש גומרה", משא"כ בדרבנן יותר חיישינן בעקירות מאשר בגמר המלאכה היות דבזה חיישינן שמא יבא לידי איסור דאורייתא.

היינו דלהאי נמי המעשה האחרון הוא זה דגורם אשר כל המעשים שנעשו קודם לכן ייחשבו כמעשים, דהרי בלעדיו לא היה נוצר שום חיוב. וא"כ במקרה שלנו העוקר מצ"ע יכול להמשיך ולעקור כל היום ולא יהיה לזה אפילו ברגע שם של "הוצאה". דהרי הוצאה ייקרא רק ברגע שתיעשה הנחה. אזי ברגע שנעשתה הנחה, המניח בעצם פעל שכל המעשים שקדמו להנחה ייחשבו ג"כ כ'הוצאה' דהרי בלעדיו לא היה כאן הוצאה. וע"פ זה יוצא שהאחרון דהיינו המניח הוא זה שעשה את כל המלאכה שהרי בלעדיו לא היה כלום.

וא"כ קושיית הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מביניהו" היינו דהרי שניהם עשו יחד את המלאכה (הוצאה) וא"כ נסתכל מי הוא זה שגרם שתהיה כאן מלאכה היינו דנחייב את המניח.

ובפשטות יש לומר כך גם בתוס' דזה הסיבה לכך שאומר שדווקא המניח יהיה חייב כי הוא זה שעשה את המלאכה דהרי בלעדיו לא היה כלום.

וע"פ זה ניתן לכאורה לומר גם ברמב"ן דבעינן דווקא גמר המלאכה היות דבעצם הגמר זה המלאכה שהרי בלעדיו לא היה כלום. וניתן לדייק מלשונו "והא איתעבידא מלאכה ע"י זה שעשה הנחה ויתחייב" היינו דהמלאכה נעשתה ע"י המניח היינו האחרון.

וכן ניתן בפשטות לומר בהסברת דברי תוס' הרא"ש דבעינן דווקא גמר המלאכה. וניתן ג"כ לדייק מלשונו "שאם לא נגמרה המלאכה לא היה מתחייב" היינו דללא האחרון לא היה חיוב.

25. ועל זה הגמ' אח"כ מתרצת שגם קרבן חטאת אי אפשר להביא אם לא עשה לכד את כל המלאכה.

26. על אתר בדברי התוס' ד"ה "שניהם פטורים".



ולשיטת רש"י (בתירוץ הא' ההחכמת מנוח) דברי הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מביניהו" היינו לחייב את העוקר היות והוא עשה את ההתחלה שממנה אח"כ יכול להימשך ההנחה שתביא את החיוב²⁷.

סיכום השיטות בסוגיין -

שיטת רש"י (בתירוץ הא' ההחכמת מנוח) דהגמ' רוצה לחייב את העוקר כי דווקא בעקירה יש חשש שמא יעשה את המלאכה (שמה יתמשך במלאכה ויתחייב).

שיטת תוס', הרמב"ן, ותוס' הרא"ש דהגמ' רוצה לחייב את המניח היות דהמניח עשה את המלאכה. ולהרמב"ן ותוס' הרא"ש יש לומר עוד דחיישינן דיעשה את כל המלאכה אם יניח²⁸.

ז.

יתרין ע"פ הנ"ל קושיית השפת אמת

ומעתה יבואר עניין נוסף -

הקשה השפת אמת²⁹ וז"ל "צ"ע מנ"ל להפוסקים לפרש דליכא איסור תורה כיון דלא אימעוט אלא מקרבן". עכ"ל. היינו דתירוץ הגמ' הוא רק ע"מ דלא יהיו חייבים קרבן מן התורה. אך עדיין קשה, דהרי מצד הסברא היינו מחייבים אותו קרבן על מעשה זה, רק שיש דין שאי אפשר לחייב אותו על כך קרבן מן התורה, אך מנ"ל שאין על כך איסור מן התורה?³⁰

וע"פ ההסבר הנ"ל מובן, דהא בעינן למימר דהוא (המניח או העוקר - תלוי בראשונים) עשה את כל המלאכה ולכך יתחייב, ואת ההנחה הזו גופא (שהוא עשה את כל המלאכה) הפסוק עוקר היינו דלעשות מלאכה נקרא רק אם עשה את כל המלאכה על כל פרטיה ממש (ולא רק את העיקר).

ה.

יציג הסתירה בין הסוגיות

והנה, לאחר ביאור ב' הסוגיות הנ"ל, לכאורה אינו מובן דהא בסוגיא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" חזינן דנקטו התוס' למימר דדווקא על העברת המפתן בעינן לחייב, ובסוגיא ד"שניהם פטורים" נקטו דדווקא על ההנחה בעינן לחייב, וא"כ ממה נפשך קשה, אם תוס' סובר שעל העברת המפתן צריכים לחייב שיאמר כך בשתי הסוגיות, ואם תוס' סובר שעל ההנחה צריכים לחייב שיאמר כך בשתי הסוגיות.

27. בפשטות זה ע"ד "נעוץ סופן בתחילתן" - דהרי ללא העקירה כמה שיניח כל היום זה לא ייחשב הוצאה.

28. ואולי ניתן לומר עוד דרך בהסברת דברי הראשונים - דהגמ' רוצה לחייב על הפעולה שדומה למלאכה עצמה (כדלעיל) וזה דווקא דומה למלאכה עצמה - כי זה עיקר החיוב במלאכה, ומחלוקתם היא מהו עיקר החיוב - אם זה הנחה או עקירה (כסברותם לעיל). וצ"ע.

29. בגמ' על אתר ד"ה "שם בגמ' שניהם פטורין".

30. ע"ד חצי שיעור לשיטת רבי יוחנן שאסור מדאורייתא.

וכן קשה בדברי תוס' הרא"ש³¹ בסוגיא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" נוקט דעל העברת המפתח בעיני לחייב, ובסוגיא ד"שניהם פטורים" נוקט דעל ההנחה בעיני לחייב.

לכאורה, בדברי הרמב"ן לא קשה כך דהרי בשתי הסוגיות הוא אומר דעל ההנחה צריכים לחייב, וא"כ לשיטתו לכאורה אין סתירה בין הסוגיות.

אך כשנדייק בדבריו יוקשה, דהרי בסוגיא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" סובר הרמב"ן דנקטינן את עיקר החיוב וזו הסיבה לחייב את המניח היות דעשה את 'עיקר החיוב', אך בסוגיא ד"שניהם פטורים" סובר דנקטינן את האחרון היינו המניח ולא מצד זה שהמניח עשה את 'עיקר החיוב'³².

והנה, יש אשר דחקו לחלק בין תוס' בסוגיא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" לתוס' בסוגיא ד"שניהם פטורים" שהיות ואינם עולים בקנה אחד, צריך לומר דהתוס' בסוגיא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" הוא בשיטת ריב"א, ותוס' בסוגיא ד"שניהם פטורים" הוא בשיטת אחד מבעלי התוס' האחרים³³.

אך גם אם נאמר כן עדיין קשה בשיטת תוס' הרא"ש והרמב"ן.

וביותר יוקשה ע"פ הסברו דה'גור אריה'³⁴ וז"ל "יראה לומר דדוקא כאן מקשה והא איתעבידא מלאכה ולא פריך לי' מממני' דקתני שניהם פטורים משום דזה עוקר וזה מניח לאו מידי עביד כל אחד ואחד לא שייך בהא מילתא והא איתעביד' מלאכ' מביניהו רק כיון דמשני פטורי דאתי לידי חיוב חטאת כלומר דתנא כאן מידי דברישא חייב חטאת ועשה הכל חוץ מן ההנחה או עשה הכל חוץ מן העקיר' ואהא מקש' והא איתעבידא מלאכ' מביניהו דכיון שעש' הכל חוץ מן עקיר' או הנח' הו לן לחיובי עלה דהא יש כאן מלאכ' דהא לפי התו' לא פריך רק על השני ולא על הראשון שעדיין לא נעשה מידי ולפיכך אמרינן גם על השני לא מצי פריך אע"ג שכבר נעש' העקיר' כיון דאין הנח' מלאכ' נחשב לא פריך אבל השתא דנחשב מלאכ' דאתי לידי חיוב חטאת קשיא והא איתעביד' מלאכ' מביניהו ויחייב השני". עכ"ל. היינו דכל שאלת הגמ' "שניהם פטורים והא איתעבידא מלאכה מביניהו" מתחילה דווקא לאחר ההסבר קודם לכן בגמ'. דהא במש' התנא לא כתב על איזה פטור מדובר, ולכך היה אפשר לומר בפשטות דמדובר במצב דכל אחד מהם עשה רק חצי ולכך א"א לחייב אף אחד מהם. אבל עכשיו, היות והסברנו דהפטורים דכתב התנא במש' הם "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו דאחד מהם עשה הכל לבר מפרט קטן³⁵ אזי באמת איכא מקום לחייב את אותו אחד ד"אתי לידי חיוב חטאת".

וע"פ הסבר זה ב' הסוגיות הם ענין והמשך אחד, וא"כ ביותר אינו מובן מה שונה ההבנה בין הסוגיות עד כדי שינוי קיצוני בסברא?

31. ואפילו יותר מתוס', דהרי בתוס' ניתן היה לדחוק שבסוגיא ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" זה דברי ריב"א, משא"כ בסוגיא ד"שניהם פטורים" זה דברי תוס' (- אחד מבעלי התוס' האחרים) זה אמנם דוחק גדול שהרי תוס' לא אומר שום דבר שבמבט שאינו סבור כך (כגון "אין נראה" וכיו"ב) על דברי ריב"א, ועוד שה"חכמת מנח" מחלק בין הסוגיות באומרו שאלו שתי סוגיות שונות ולמרות זאת מקשר בין השיטות (של רש"י ותוס') בסוגיות. אך מכל מקום ניתן היה לדחוק כך. משא"כ בתוס' הרא"ש לא ניתן לדחוק שאומר בשם מישוה אחר - שהרי הוא אומר הכל בשם עצמו.

32. ואת"ל דהאחרון הוא 'עיקר החיוב' קשה דהא לא זה הפשט בדבריו דהרי בסוגיא ד"שניהם פטורים" הוא אומר שהמלאכה נעשתה ע"י זה שעשה הנחה ומשווה את זה לאחד שעשה מלאכה "ובא שני וגמרה, אינו בדין שיתחייב הראשון", ואם ר"ל דמסתכלים על עיקר החיוב (אם נאמר דזו הסיבה שהאחרון חייב), העיקר חסר מן הספר - הוא היה צריך להזכיר את זה בדבריו או לכה"פ להשוות למקרה ששם רואים שמחייבים את מי שעשה את 'עיקר החיוב' וזוהו שהוא משווה את זה דווקא למקרה דאחרון משמע דהסברא שלו היא לא עיקר החיוב אלא האחרון.

33. ראה באריכות הערה 31 לעיל.

34. בגמ' על אתר ד"ה "והא איתעבידא מלאכה כו".

35. עקירה או העברה או הנחה - תלוי בשיטת הראשונים.



ט.

יציע דברי החכמת מנוח

והנה הובא לעיל דברי ה'חכמת מנוח'³⁶ דהיה קשה לו איך רש"י ד'עקירות קחשיב' יסביר את דברי הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מביניהו"?

ותירץ דבאמת רש"י ממשיך בשיטתו לעיל ד'עקירות קחשיב', ולשיטתו בגמ' בעינן לחייב את העוקר.

אי נמי, כאן רש"י יסביר דהגמ' רוצה לחייב את המניח (כתוס'). היות דבחיוב דאורייתא מסתכלים על גמר המלאכה "ע"ד אין המלאכה נקראת אלא ע"ש גומרה", משא"כ בדרבנן יותר חיישינן בעקירות מאשר בגמר המלאכה היות דבזה חיישינן שמא יבא לידי איסור דאורייתא.

ע"פ התירוץ הא' אינו מובן בשיטת התוס' - מדוע בתחילה אמר דבעינן לחייב את המעביר, ואח"כ אומר דבעינן לחייב את המניח ולא ממשיך בשיטתו לעיל דבעינן לחייב את המעביר?³⁷

אך ע"פ פירוש הב' נפקא דבאמת איכא חילוק בהבנה בין הסוגיות, דבסוגיא הא' מדובר על איסורים דרבנן דהתם בעינן לאסור דברים דחיישינן בהו דיעבור על מלאכות דאורייתא, ובסוגיא הב' מדובר על איסורים דאורייתא דהתם בעינן לחייב דווקא על הסיום.

וע"פ זה ניתן לכאר הסיבה דהתוס' מחלק בין הסוגיות היות דכל סוגיא איתא בה הבנה בפ"ע - דבסוגיא הא' מדובר על איסורים דרבנן דהתם חיישינן דיעבור על האיסור ויתחייב מדאורייתא ולכך התם בגמ' בעינן לאסור דווקא את המעביר. משא"כ בסוגיא הב' דהתם מדובר על חיובים מדאורייתא דמחייבים דווקא על הגמר ולכך בגמ' שם בעינן לחייב דווקא את המניח היות דהוא הגומר. וכך ניתן להסביר בפשטות את דברי תוס' הרא"ש והרמב"ן.

אך לכאורה עדיין צריך להבין את הסברא בדבריו - מדוע באמת מדאורייתא מחייבים דווקא על הסוף ולא על הדבר העיקרי שעשו אותו (והסוף הוא רק תנאי שהחייב בכלל יתקיים), וכן מדוע מדרבנן מחייבים על העיקר ולא על הסוף (הרי בכל מצב - גם אם לא עשה את העיקר - יש לחשוש שיעבור על המלאכה).

י.

יציע הביאור בהקדים ביאור בהסוגיא דחצי שיעור

ויבואר בעז"ה ית' וית' בהקדים ביאור בעניין אחר -

איתא במסכת יומא³⁸ דפלגי רבי יוחנן וריש לקיש בדין חצי שיעור וז"ל "גופא חצי שיעור רבי יוחנן אמר אסור מן התורה ריש לקיש אמר מותר מן התורה רבי יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאיצטרופי אסורא

36. הובא לעיל אות ו. וראה הערה 26.

37. ואולי י"ל שע"פ תירוץ זה רש"י אינו סובר שיש חילוק בהבנה בין הסוגיות משא"כ לפי תוס' יש הבנה שונה בין ב' הסוגיות (וע"פ זה אולי מובן מדוע רש"י לא כותב כלום על שאלת הגמ' שהרי הוא ממשיך בשיטתו לעיל). וע"ע.

38. עד.

קא אכיל ריש לקיש אמר מותר מן התורה אכילה אמר רחמנא וליכא" עכ"ל. היינו דלשיטת רבי יוחנן אסור מדאורייתא "כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל" היינו דהיות וזה ראוי להצטרף עם עוד חצי.

ולכאורה ניתן לבאר את הפשט בדבריו בב' אופנים - א. סייג - חיישינן שמא יבא לאכול עוד חצי ויתחייב ולכך כבר החצי הראשון אסור (בגלל החצי השני אוסרים גם את הראשון³⁹). ב. הרוג'ז'ובער - הרי אם החצי הראשון אינו כלום איך הוא יכול להצטרף עם עוד חצי ולהיות פתאום כן מציאות וליצור חיוב דהרי הוא כלום, אלא דהחצי הראשון כן אסור רק שאין חיוב על אכילתו והחצי השני בא ומוסיף לחצי הראשון את החיוב, אך איסור ישנו כבר מההתחלה⁴⁰.

ולפי ריש לקיש מותר מן התורה "אכילה אמר רחמנא וליכא" דהיינו היות ולאכול פחות מכזית זה לא נקרא לאכול לכך רק כזית אסור. ניתן לבאר את דבריו בג' אופנים א. ר"י הענדל - אין איסור פחות מכזית כי אין מציאות של חפצא אסורה אם היא פחות מכזית. ב. הרוג'ז'ובער ובית יעקב - א. בחפצא יש איסור - אבל פחות מכזית זה פשוט לא נקרא לאכול. ב. פחות מכזית זה נקרא לאכול רק שהיות ואין כמות אז גם האיכות נגרעת ולכן זה לא נקרא איסור.

יא.

יבאר החילוק בין דין חצי שיעור לדין חצי מלאכה

וע"פ הנ"ל בשיטת רבי יוחנן דסבר דהאיסור הוא מדאורייתא⁴¹ אינו מובן, דהרי גם אם עקרה לכד זה לא מלאכה שלימה הרי זה חצי מלאכה, וא"כ מדין חצי שיעור זה צריך להיות אסור מדאורייתא שהרי זה חצי המלאכה של הוצאה ומדוע אינו אסור מדאורייתא?

ויבואר בהקדים חקירה דהרוג'ז'ובער⁴² בהבדל בין שיעור עצמי לשיעור המצטרף -

שיעור עצמי היינו דכשעשה חצי שיעור זה לא כלום ורק אם עשה את הכל אז זה נחשב שיעור לחייב ופחות מזה זה כלום.

שיעור המצטרף היינו דכל חלק ענינו דבר נוסף על מנת ליצור חיוב ולכל חלק יש חשיבות גם כשהוא לעצמו ולכשמצטרפים לשיעור הם יוצרים יחד חיוב.

39. כפי שמצינו בעוד איסורים דאיסורם הוא רק בגלל סייג - שמא יגיע למצב של איסור - "בל יראה ובל ימצא" - סייג לאיסור אכילת חמין, חומין ומשרת ענבים בנויר אסורים כסייג לשתיית יין, איסור בישול בשר בחלב - סייג לאיסור אכילה, תוספת שבת - סייג לאיסור מלאכה בשבת.

40. נפק"מ - אם אכל חצי כזית חמין שניה לפני סוף הפסח וכן אם אכל חצי שיעור רגע לפני סוף יוה"כ - עפ"י ההבנה הראשונה אין סיבה לאסור דהא גם אם יאכל עוד רגע עוד חצי לא יתחייב כי כבר עבר הזמן שבו יוכל להתחייב ולכך אין סיבה לאסור, משא"כ לפי ההבנה השנייה זה עצמו אסור ולכך כן יהיה לנו סיבה לאסור עליו.

וכן נפק"מ הפוכה - אם אדם נשבע שלא יאכל כזית - לפי ההבנה הראשונה גם חצי כזית אסור לו לאכול שמא יאכל עוד חצי, ולפי ההבנה השנייה חצי כזית אינו אסור עליו דהרי כל הנדר היה דווקא על כזית ולא על פחות מכזית.

הרמב"ם באמת פוסק שגם חצי כזית אסור (בפשטות הוא הבין כהבנה באופן הראשון), ולעומ"ז הרמב"ן אומר שבאמת אינו אסור אלא רק אם יאכל כזית ממש ולא פחות (בפשטות הוא הבין כהבנה באופן השני).

41. ע"פ רש"י ועוד ראשונים שסוברים שרבי יוחנן דיבר על כל האיסורים בתורה ולא רק על איסור אכילה ביו"כ.

42. מפענח צפונות י"א, ד'.



וע"פ זה ניתן לבאר את ההבדל בין חצי שיעור לחצי מלאכה - חצי שיעור הוא שיעור המצטרף היינו דכל חלק הוא איסור בפני עצמו וכשמצטרף עם עוד חלקים לשיעור גודל שעליו מתחייבים הוא מתחייב. משא"כ חצי מלאכה זה שיעור עצמי היינו דכל חלק הוא כלום ורק כשמצטרפים הם יוצרים יחד חיוב (דהרי גם אם יעקור כל היום ליכא חיוב הוצאה ללא ההנחה).

וע"פ זה מובן דאיכא חילוק בין חצי שיעור דהתם סבר רבי יוחנן דאסור מדאורייתא, לחצי מלאכה דהתם (כולי עלמא וכן) סבר רבי יוחנן דאסור מדרבנן ולא מדאורייתא, דבחצי שיעור החצי הוא איסור ממש דהרי חסר רק עוד קצת (כמות) כדי שיתחייב, אבל החתיכה עצמה (האיכות) היא איסור, משא"כ בחצי מלאכה חסר באיכות דהמעשה עצמו דהרי במעשה עצמו אין איסור ורק כשיעשה עוד מעשים יגיע החיוב, וע"פ זה נפקא דבחצי מלאכה באמת ליכא איסור.

וע"פ זה מובן ההבדל דלכך חצי שיעור אסור מדאורייתא וחצי מלאכה אינה אסורה מדאורייתא.

וע"פ הנ"ל נפק"ל דהתירוץ לשיטת רבי יוחנן מדוע אין איסור דאורייתא על חצי מלאכה, הוא רק לפי ההסבר באופן הב', דהתורה אסרה הוצאה ולא עקירה או הנחה ולכך מצד עצמם הם מותרים היות דחצי מלאכה זה לא מלאכה מדאורייתא. משא"כ לפי ההבנה באופן הראשון דהיינו סייג, בכל מצב עקירה צריכה להיות אסורה מדאורייתא דהרי מ"מ חיישינן דיתמשך גם בחצי מלאכה ולא רק בחצי שיעור.

וא"כ על פי ההבנה באופן הראשון עדיין קשה, דמ"מ עקירה לבד (ללא הנחה) צריכה להיות אסורה מדאורייתא, ומדוע אינה אסורה מדאורייתא?⁴³

והנה, השאגת אריה⁴⁴ לומד ד'חזי לאיצטרופי' משמעונו סייג (ע"פ ההבנה באופן הראשון ברבי יוחנן), ואומר דבכדי דיכול להיחשב חזי לאיצטרופי' בעינן דהדבר יוכל להתברר במצב כלשהו שהוא עצמו איסור. וע"פ זה נפק"ל דהא חצי מלאכה משמעונו דחסר באיכות דהמלאכה (היות דזה רק חצי ולא מלאכה שלימה), אבל עקירה זה מלאכה בפני עצמה וכשיוסיף ויעשה עוד מלאכה אחרת המלאכות יתחברו יחד ע"מ ליצור דבר חדש דהוא נקרא 'הוצאה' וע"פ זה נפקא דעקירה זה אפילו לא חצי מלאכה, היות דאין לזה מצ"ע שום קשר להוצאה, וע"פ זה מובן דבאמת עקירה מצ"ע אין בה שום סיבה לאסור אותה (כי זה לא חצי שיעור וגם לא חצי מלאכה)⁴⁵.

43. בפשטות על ההנחה לק"מ, דהרי לפי דרך זו רבי יוחנן אוסר שמא יעשה את החצי הב' (שמא ישלים את המלאכה), אך אם כבר עשה את החצי הב' אין חשש שמא ישלים (בהוצאה, משא"כ בחצי שיעור דליכא חילוק בין החצאים).

44. סימן ע"ד.

45. נפק"מ - במקרה דמלאכה אחת בשתי העלמות היינו דאדם דשכח דהיום שבת ועשה מלאכה, ולבסוף נזכר דשבת, ושוב שכח ועשה את אותה מלאכה, הזכירה מחלקת בין השכיחות. אם עשה חצי מלאכה לפי רבנן הזכירה מפסיקה, אך לדעת הסובר דהזכירה לא מפסיקה - בעקירה והנחה (ע"פ הנ"ל) זה כן יפסיק היות דלכ"ע בין שתי מלאכות נפרדות הזכירה כן מפסיקה והיות דעקירה והנחה הן ב' מלאכות נפרדות אין בהן לכ"ע הזכירה תפסיק והן לא יקבלו את השם 'הוצאה'. ובאמת המאירי מסביר כך.

יב.

יבאר הסתירה בין הסוגיות ע"פ הנ"ל

וע"פ ה'שאגת אריה' הנ"ל נפקא דבאמת מדאורייתא אם אדם עושה עקירה לבד אינו כלום (אפילו לא תחלת מלאכה) והיא תיחשב למלאכה רק אם יוסיף ויעשה הנחה, וא"כ ע"כ דההנחה היא עושה את המלאכה (דהמושג 'הוצאה' נכנס רק כשעשה את ההנחה)⁴⁶.

וא"כ מובן דמדאורייתא מחייבין על המלאכה שנקראת 'הוצאה', וזה קורה רק כשמניח. וע"פ זה נפקא דמדאורייתא מחייבין דווקא על ההנחה דהיא הסיום דקרי למלאכה בשם 'הוצאה'.

וע"פ זה ניתן לבאר את דברי רש"י בפ"י הב' בחכמת מנוח, התוס', הרמב"ן, ותוס' הרא"ש - דבחיוב במלאכה מדאורייתא נקטינן דווקא את הסוף, היות דדווקא התם נוצר כל המלאכה (דהוצאה)⁴⁷.

יג.

ידחק דהביאור דאינו לב"ע ויתרין לשיטתייהו

והנה, חקר האפיקי ים⁴⁸ בדין הוצאה וז"ל "דיש לכאורה לחקור במלאכת הוצאה, דגזירת הכתוב הוא דבעינן עקירה והנחה לחיובא, ובלא הנחת החפץ ברשות האחרת לא מתחייב, אם הטעם הוא, דזהו עיקרה של מלאכה, לעקור החפץ מרשות היחיד ולהניחו ברשות הרבים או איפכא, ואז נגמרה מלאכת ההוצאה וההכנסה, ובלא ההנחה ברשות האחרת, אין ע"ז שם הוצאה והכנסה, אף דבעצם הרי הוציא החפץ מרשות לרשות. אבל כן עיקרה של מלאכה זו דאינה חשובה מלאכה כלל, טרם שהניח החפץ ברשות האחרת, ונמצא דההנחה הוא מגוף מלאכת ההוצאה, או די"ל, דבאמת שם המלאכה של הוצאה היא, על ההוצאה של החפץ מרשות לרשות. ואף טרם שהניח והחפץ עודנו בידו, שפיר נקרא ע"ז שם מלאכת הוצאה, דהרי החפץ כבר הוא ברשות האחרת, וזהו עיקרה של מלאכת הוצאה, ורק לעניין חיובא גזירת הכתוב הוא דבעינן הנחה, והוא רק תנאי ודין לחיובא, ולא מגוף המלאכה, וכמו שיש תנאי לחיובא, דבעינן שיעשה עקירה ממקום ד' על ד', ויניח ע"ג מקום ד' על ד'. אטו נאמר, דבלא עקירה ממקום ד' על ד', או בלא הנחה ע"ג מקום ד' על ד', לא הוי ע"ז שם הוצאה כלל. הרי החפץ הי' מונח ברה"י ועתה מונח ברה"ר, ורק דין הוא ותנאי בהחיוב, וכל מלאכה ומלאכה יש לה דינים ותנאים מיוחדים לעניין חיובא. וכו'". עכ"ל. היינו דמביא ב' דרכים להבין את החלק דהנחה במלאכת הוצאה - א. המלאכה עצמה, ולכך אדם אשר עקר ולא הניח לא עשה את מלאכת ההוצאה כלל. ב. גזירת הכתוב דבעינן הנחה, ולכך אדם אשר עקר ולא הניח עשה את מלאכת ההוצאה רק דאיכא גזירת הכתוב דפטור (בפשטות כי חסר במלאכה).

וע"פ זה נפק"ל דהביאור הנ"ל קיימא רק להביאור הא' דרק לאחר ההנחה נוצר מציאות ההוצאה דלכך מחייבין רק לכשהניח. אך להביאור הב' דההנחה היא חלק מההוצאה (ולכך כשלא הניח אינו חייב) אי"מ מדוע חייב דווקא על הסוף ולא על העקירה, והעניין דההנחה היא תנאי ע"מ שיתחייב?

46. וכן מוכח באפיקי ים וז"ל "דאינה חשובה מלאכה כלל טרם שהניח החפץ ברשות האחרת, ונמצא דההנחה הוא מגוף מלאכת ההוצאה".

47. וצ"ל דלשיטתיה "עיקר המלאכה" היינו המציאות דההוצאה, ולא הדין דהא ההוצאה (הדין) לשיטתיה קיים רק בהנחה.

48. סימן ד' ענף ח' ד"ה "והנלע"ד".



ואולי יש לומר דלפי הביאור הב' הסיבה שבראשונים נקטינן דווקא את ההנחה, היות דזה גזירת הכתוב דמתחייב דווקא על ההנחה.

יד.

יציע סיכום השיטות בראשונים גבי איסור במלאכת הוצאה דאורייתא ודרבנן

ומעתה נסכם השיטות אשר מצינו בעניין האיסורים דאורייתא ודרבנן במלאכת הוצאה, מדרבנן מצינו אשר אוסרים דווקא על החלק שבו חיישינן דיגיע למצב שיתחייב מדאורייתא⁴⁹, ובזה מצינו דחלוקים הראשונים בב' עניינים הא' במה רבנן גזרו, והב' בסיבה שרבנן גזרו דווקא בזה.

במה רבנן גזרו - לרש"י, על העקירה. לתוס' ורבותיו של רש"י, על העברת המפתן. להרמב"ן, על ההנחה.

בסיבת האיסור מדרבנן - לרש"י ורבותיו (להרמב"ן) סיבת האיסור היא "תחלת המלאכה" היינו דחיישינן שמא יתמשך עכשיו וישלים את המלאכה ויתחייב מדאורייתא וגזרינן שמא יתמשך במלאכה ויתחייב. לתוס', הרמב"ן, ורבותיו של רש"י (לתוס' הרא"ש) - סיבת האיסור היא "עיקר החיוב" היינו דחיישינן שמא יעשה בפעם אחרת מלאכה שלימה ולכך גזרינן שמא יעשה בפ"א.

מדאורייתא מצינו אשר מחייבים על עשיית המלאכה בשלימותה. אך ברגע שבו יתחייב מצינו אשר חלוקים הראשונים.

רש"י (להחכמת מנוח בתירוץ הא') - רגע החיוב הוא בהתחלה דהיינו כשעוקר, היות דהעקירה נותנת את כל ההילה לחייב על ההמשך (- ע"ד נעוץ סופן בתחילתן). רש"י (- להחכמת מנוח בתירוץ הב'), תוס', תוס' הרא"ש, והרמב"ן - רגע החיוב הוא בסוף דהיינו כשמניח, והסיבה לכך דדווקא כשמניח - תלוי בב' הדרכים ב"אפיקי ים" - להדרך הא' הסיבה היא היות דרק בהנחה נהיה השם ד'הוצאה' וקודם לכן לא היה למלאכות שם דהוצאה (אלא סתם פעולות ללא תוכן אסור - ע"ד השאגת אריה לעיל) ורק כשהניח עשה את ה'הוצאה' ולכך מתחייב דווקא כשמניח כי אז עשה את המלאכה. להדרך הב' הסיבה היא היות דזה גזירת הכתוב (ב'הוצאה') דמתחייב דווקא בסוף דהיינו כשמניח.



49. ע"פ הנ"ל, דאסרי רבנן על דבר הדומה למלאכה, היינו דיגרום להתחייב במלאכה.

עקירת גופו כעקירת הפיץ

יציע הסוגיא וביאורה/ביא את דברי התוס' ויקשה מדברי התוס' /יקדים את דברי התוס' ישנים ויתרץ עפ"ו את הסתירה דלעיל/ביא את דברי המהרש"א ויבאר את ההו"א שלו

התמים מנחם מענדל שי' בורוכסקי
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא וביאורה

במסכתין דף ג' ע"א הגמרא מביאה ספק "בעי מיניה רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב או דילמא לא, אמר ליה חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא גופו ניח ידו לא ניח".

ובפרש"י: "ואינו דומה לידו. הפשוטה לפניו וגופו לחוץ ונתן בע"ה לתוכה דפטר ביה תנא דמתני' אף לעני שהוציאה" - "ידו לא ניח. הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה" - "גופו ניח. ע"ג קרקע והויא עקירה. ל"א ידו בתר גופו גרירא."

כלומר שאלת רב מרבי היא: האם במקרה של אדם העומד ברשות היחיד והטעינו חבירו אוכלין ומשקין ועקר עצמו ממקומו, האם החפצים שעליו נעקרו או לא? (והביאור בשאלה בפשטות, כי בדרך כלל גופו של האדם הולך אז יש ספק אם כשעמד והטעינו חבירו נחשב הדבר כמונח על הקרקע או לא, וממילא מספקין האם הוי עקירה או לא).

תוס' כותב וכן כתב תוס' הרא"ש²: "וא"ת ואמאי לא פשיט ממתניתין (ד' יא.) דקתני לא יצא החייט במחטו שמא ישכח ויצא. ואי עקירת גופו לאו כעקירת חפץ דמי אמאי לא יצא החייט במחטו הא לא מצי למיתני לידי איסור דאורייתא, וי"ל דאפי' הכי אסרו רבנן בדבדבר ההווה גזרו גזירה לגזירה³ כדאשכחן לקמן גבי הדלקה"⁴.

1. ד' ג. ד"ה "עקירת גופו כעקירת חפץ" וכו'.

2. על הדף ד"ה "מי אמרינן עקירת גופו כעקירת חפץ דמי".

3. עי' לקמן כ"ג ב' ד"ה גזירה, ולקמן י"א ד"ה אמר אביי.

4. ובכת"י אחד כתוב כדאשכחן לק' גבי דליקה, והכוונה לגזירת שמא יכבה אף דכיבו אסור מדרבנן, עי' במאירי קי"ז ב' ד"ה שמועה זו.



ב.

יביא את דברי התוס' ויקשה מדברי התוס' בד"ה שלאחריו

תוספות בד"ה עקירת גופו אומר: "נראה לר"י דהכי נמי מצי למיבעי לעניין הנחה, כגון שהוציא חפץ לר"ה ועמד שם לפוש ולא הניחו ע"ג קרקע, אי הוי הנחת גופו כהנחת חפץ או לא".

דהיינו ההתוס' מבאר דספק הגמרא שייך גם לגבי ההנחה האם הנחת גופו הוי כהנחת חפץ.

אך תוס' שלאחריו⁵ חולק על רש"י⁶: בפירוש דברי הגמ' "ידו לא ניח".

וסובר שבמקרה שהאדם עומד הוא וידו ברשות אחת וחבירו הניח על ידו חפץ ויצא - הוא חייב, כי בכל דרך שהטעינו, בין על ידו כתיפו והוציא יהיה חייב, כמו שרואים במשנה⁷ "או שנטל מתוכה ויצא-חייב" משמע שהנחה ביד בעה"ב נחשבת הנחה כשהוא וידו ברשות אחת. וכיון שנחשב הנחה כשעוקר גופו עם החפץ שבידו הרי עקר ממקום הנחה כלומר אם אין הנחה אין עקירה ואם יש עקירה מוכרח שנעקרה ממקום הנחה. ואם נאמר שידו לא ניח כרש"י הדין אמור להיות במשנה - פטור⁸.

וצריך להבין מה ראה התוס' בד"ה עקירת גופו, לחלק בין עקירה להנחה שלכן אומר שהשאלה בגמ' על עקירה נשאלת גם על הנחה,

הרי עקירה והנחה זה הא בהא תליא כשיטת התוס' דלעיל (ד"ה מאי טעמא) ולא מובנת הסברה לחלק בין עקירה להנחה.

וא"כ יוצא סתירה בין תוס' (ד"ה עקירת גופו) לתוס' (ד"ה "מאי טעמא") שבתוד"ה עקירת גופו כו' מדגיש שהשאלה על עקירה נשאלת גם בהנחה, ולכאן' אם עקירה והנחה הם אותו ענין כמו שמוסבר בתוד"ה מאי טעמא ששם מכריח שיש עקירה מזה שיש הנחה (וממילא כשעקר ממקומו נעשתה עקירה ממקום הנחה), אז אין צורך (ויותר מזה, אף מיותר) לומר לי שהשאלה נשאלת גם בהנחה, והרי זו פשיטא?

ג.

יקדים את דברי התוס' ישנים ויתרין עפ"ז את הסתירה דלעיל

ונראה לבאר בהקדים תוס' ישנים⁹ שאומר: "ורשב"א פירש בהנחה פשיטא ליה, ואפילו הכי בעי על עקירה כדפריך לקמן¹⁰ דלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי".

כלומר תוס' ישנים חולק על תוס', וסובר בהנחה דבתר עקירה פשיטא דהוי הנחה, ואין הספק נוגע כלל.

5. תוס' ד"ה "מאי טעמא ידו לא ניח".

6. רש"י ד"ה "ידו לא ניח".

7. משנתנו ד' ב.

8. שהרי לדעת רש"י ידו לא ניח, וממילא לעולם לא תהיה עקירה אם לא היה קודם הנחה, וכיון שהחפץ מונח בידי בעה"ב אין נחשב הנחה, שהרי לרש"י ידו לא ניח.

9. על הדף, ד"ה ורשב"א פירש.

10. דף ד:

וא"כ משמע שיש הבדל בין הנחה לעקירה, הנחה - פשוט לנו שנחשב הנחה, ובכ"ז שאלנו על עקירה כי עקירה חשובה יותר מהנחה, כמו שרואים בהמשך הגמ' ששנו "דלמא הנחה לא בעי אבל עקירה בעי",

ועוד שרואים פסוק שבו מתוארת עקירה ממקום דע"ד, שכתוב "אל יצא איש ממקומו" - דבעקירה מיירי, ועוד דילפינן ממשכן¹¹ שהיו התורמים נוטלין מתיבתן שהיה בהן ארבעה על ארבעה ונותנין ליד עושי מלאכה, הנה רואים שהכוונה היא על העקירה. וא"כ מוכח שיש התייחסות לעקירה גם בתורה, בעוד שלהנחה לא מצינו התייחסות מעין זה.

והנה מצינו גם בתוס' הרא"ש (ע"י הערה 2) שמביא את ר' שמשון שאומר שיש הבדל בין עקירה להנחה וז"ל:

"ורבינו שמשון פירש דדוקא בעקירה קא בעי אבל פשיטא ליה דכהנחת חפץ דמי, כדמשמע פשיטא דמתניתין, אפי' הכי בעקירה מיבעיא ליה דבעינן שתהא עקירה חשובה יותר מהנחה כדאמרין לקמן גבי עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה דפריך ודילמא הנחה הוא דלא בעי אבל עקירה בעי".

היוצא מכל הנ"ל, שיש את ההנחה קמא שממנה החפץ נעקר, ויש את ההנחה לאחרי שהחפץ נעקר שהוא צריך להיות מונח. וכן מוכרח שהרי לפי שיטת התו"י בהנחה קמא הוי הנחה, בשונה מההנחה בתרא שהעקירה חשובה יותר, מהטעם הנ"ל.

ועפ"ז תתורץ הסתירה בין שני התוס'. דיש לומר, שתוד"ה "עקירת גופו" מדבר אודות הנחה דבתר עקירה, בשונה מתוד"ה "מאי טעמא" שמדבר בהנחה קמא הקודמת לעקירה.

ומה שכתב, שהאיבעיא של רב בגמ' אי הוי עקירת גופו כעקירת חפץ, נשאלת גם בהנחת גופו, אי הוי הנחת גופו כהנחת חפץ, למרות שמוכרח לומר זאת, דבאמת תוס' חולקים ולשיטתם אין באמת חילוק בין הנחה לעקירה. ובכ"ז הדגיש זאת כדי לשלול ולהוציא מדעת התוס' ישנים, הסוברים שיש חילוק, דבהנחה דבתר העקירה פשיטא דשמייה הנחה, אך בעקירה כיון שחשובה יהיה ספק, אי הוי עקירת הגוף כעקירת חפץ, ולכן הדגיש תוס' שהאיבעיא של רב בגמ' שייך גם בהנחה דבתר העקירה.

ולא כ"כ קשה על תוס' מכל המקורות שתוס' ישנים מביא, ששם לכאורה רואים שההתייחסות לגבי דין הנחה מעל גבי מקום ארבעה הוא דווקא גבי עקירה. מכיון שמצד הסברא שאין לחלק בין עקירה להנחה (כמו שתוס' ד"ה מאי טעמא נימק בהסבירו את העניין) ואדרבה החילוק בין עקירה להנחה הוא המחודש (תוס' ישנים) שסוברים שיש לחלק בין העקירה להנחה צריכים להביא חיזוק לדבריהם, מה עוד שבאמת למסקנת הגמ' ואף נפסק להלכה שההתייחסות של התורה בדין הנחה מעל גבי מקום ארבעה לא מחלקת בין ההנחה לעקירה, וגם בהנחה מוכרח בשביל להתחייב - הנחה מעל גבי מקום ארבע על ארבע.

ד.

יביא את דברי המהרש"א ויבאר את ההו"א שלו

והנה מצינו במהרש"א¹²: שמשביר את תוס' ע"פ הבנתנו עד עתה.

11. תוס' דף ד: ד"ה "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא" וכו'.

12. ד"ה "הא דקתני תוס' או שנטל וכו' ליכא למיפשט, דאיכא לאוקמא שהניח כו"



"ויש לדקדק דאכתי תפשוט דהנחת גופו הוי הנחה מדחייב העני שעקר מיד בעה"ב, אלמא הנחת חפץ ביד הוה הנחה וכו' - ואין לחלק דהתם הוה הנחת הגוף הנחה לגבי עקירה דבתרא ולא תפשוט מיניה בהנחת הגוף דבתר עקירה דהוה הנחה מכל מקום, תפשוט מרישא בנתן העני תוך ידו של בעה"ב דחייב דהוי הנחת הגוף דבתר עקירה הנחה, - אלא יש ליישב דודאי הגוף המונח כבר הוי הנחה בין שנותן לתוכה בין נוטל מתוכה, אבל הגוף ההולך עם החפץ איכא למיבעי אי הוה הנחת הגוף כשעומד הנחה או לא - עד שיניח החפץ בקרקע". עכ"ל.

דהיינו שיטת המהרש"א היא: שפשוט לנו שהנחה חשובה הנחה והשאלה עדיין נשאלת על עקירה, וכל הספק מתחיל בהנחה דבתר עקירה שאז עמידתו ברשות השניה יש להסתפק באם שמיה הנחה או לאו שמיה הנחה. כי דווקא בהנחה שלפני העקירה שאז עמד ורק כשעמד הטעינו חבירו ברור שנחשב כמונח בקרקע, אבל בהנחה שלאחרי העקירה שהטעינה היתה כביכול מיניה וביה וכשעמד שוב ברשות השניה, אז יש להסתפק אם שמיה הנחה אם לאו.

כלומר שאלת הגמ' היא גם על הנחת גופו (דבתר עקירה) אי הוה הנחת גופו כהנחת חפץ, וממילא האם החפץ הונח בקרקע בשעה שעמד.

וממילא היוצא מכל הנ"ל הוא: שע"פ הסבר המהרש"א בהנחה הראשונה היינו הנחה בגוף העומד כבר, פשיטא דשמיה הנחה, וממילא האיבעיא היא רק על עקירה, (כדעת תוס' ישנים), ומה שכותב תוס' שהאיבעיא של הגמ' אי הוה עקירת גופו כעקירת חפץ, נשאלת גם על הנחה, היינו הנחה דבתר העקירה, שדווקא בה יש להסתפק אי שמיה הנחה בשעה שעומד, או שמוכרח שהחפץ יהיה מונח בקרקע.

א"כ היוצא מדברי המהרש"א למסקנא הוא: שהספק של הגמ' היא גבי עקירת הגוף, וממילא לא ניתן לפשוט מהמשנה את הספק, כיון שבמשנתנו מדובר בהעברת החפץ מרשות לרשות, ואילו אצלינו בגמ' הספק הוא בעקירת הגוף אי הוי כעקירת חפץ.

וזאת הסיבה שאין סתירה בין התוס', כיון שהתוס' ד"ה "עקירת גופו" מדבר על הספק בגמ' שהיא בעקירת גופו, ובה באמת ההנחה קמא פשיטא דשמיה הנחה, אך לעומת זאת תוד"ה "מאי טעמא" דיבר בכלל על הנחת החפץ, וא"כ יוצא ששני התוס' לא דיברו בכלל על אותו עניין, וממילא אין סתירה ביניהם.

אך עדיין אינו מובן ההו"א של המהרש"א, ששואל מהדין במשנה כדי לפשוט את הספק, הרי כשלומדים את הספק בפעם הראשונה, מיד מובן שהספק הוא גבי עקירת הגוף, ומדברי המהרש"א משמע, שזה שהספק הוא בעקירת הגוף, זה חידוש שמחדש, והבנתו הראשונית היא שהספק הוא גבי החפץ, - וז"ל: "ויש לדקדק, דאכתי תפשוט דהנחת גופו הוי הנחה, מדחייב העני שעקר מיד בעה"ב, שזהו עקירת חפץ כפי שהסברנו לעיל. ותמוה.

אלא ניתן להסביר שזהו סברת המהרש"א בהו"א - שיש ספק האם האדם נחשב מקום הנחה, דהיינו אי הוי הנחת הגוף כהנחת חפץ, וממילא הספק יהיה אי הוי עקירת גופו כעקירת חפץ,

כלומר אם האדם נחשב כמקום הנחה, וממילא כשעומד החפץ נחשב מונח, או שנאמר שאינו מקום הנחה, וממילא כשעמד אין החפץ נחשב כמונח בקרקע, וטעם הספק הוא - האם עמידת האדם נחשבת עמידה ועצירה, או שכיון שרגילותו של האדם היא לזוז, ממילא עמידתו הוי כעמידת עראי, או שעמידתו תקיפה ומשמעותית,

וזהו בעצם סברתו והבנתו הראשונית של המהרש"א בפירוש הספק של רב בגמ', ובאמת ע"פ ההבנה הזאת, היה באמת ניתן להבין את הסתירה שנבעה מבין התוס', כי גם תוד"ה "מאי טעמא" שמדבר על העברת והנחת החפץ מרשות אחת לשנייה דיבר על חפץ שמונח על גבי אדם. וזהו מה שחידש המהרש"א שאין הכוונה בספק כפי ההסבר דלעיל, אלא הספק הוא בעקירת גופו, מצד ההליכה שאינו נח לגמרי, ולא מצד עצם הנחת החפץ על הגוף וממילא הקושיא אינה.

מלאכת מושיט ב' חצרות הסמוכות זו לזו

יציע הסוגיא \ יביא שיטות המג"א והאבן העזר \ ילמד ב' אופנים בהגדרת מלאכת מושיט \ יבאר עפ"ז מחלוקת המג"א והאבן העזר.

הת' יוסף יצחק שי' העכט
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין¹: בעי אביי, ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית, מי קנסוה רבנן או לא. היינו שהגמ' מסתפקת במקרה של אדם העומד ברה"י ומוציא חפץ בידיו לרה"ר, האם מותר לו להחזיר את ידו לרה"י או שמא קנסוהו ואסור לו להחזירה, וצריך להישאר כשידו מושטת עד צאת השבת.

ובעניין זה מצינו שתי ברייתות, באחת כתוב שמותר לו להחזיר ובשניה כתוב שאסור. ומסבירה הגמ' (למסקנא) "ולא קשיא, כאן לאותה חצר, כאן לחצר אחרת". היינו, שלאותה חצר מותר להחזיר אך ל"חצר אחרת הסמוכה לה אסור לזורקם"².

והקשה רבא לרב נחמן: "ומאי שנא? א"ל לכי תיכול עלה כורא דמילחא³, התם לא אתעבידא מחשבתו הכא אתעבידא מחשבתו". היינו שלאותה חצר מותר להחזיר, דמכיוון שלא נתמלאת מחשבתו (שרצה להוציא מחצר זו) לא גזרו, אך לחצר אחרת שבזה נתקיימה מחשבתו, "גזור דילמא זימנא אחריתי שדי לרה"ר"⁴.

למסקנת הגמ' משמע שהאיסור לזרוק את החפץ לחצר אחרת הוא מדרבנן בלבד, גזירה שמא בפעם אחרת יזרוק לרה"ר. וע"ז אומרים התוס'⁵ שדווקא "בוז כנגד זו איירי, דבדיטא אחת. איכא איסור חיוב חטאת, דמושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר. א"נ בדיטא אחת, וכגון שאין מפסיק שם רה"ר".

1. ג, ב.

2. רש"י ד, א ד"ה לאותה חצר.

3. ענה לו בבדיחותא, או שאמר לו שאפילו יאכל כור מלא א"א להשוותם (רש"י שם).

4. רש"י ד"ה מחשבתו.

5. ד"ה ומאי שנא.



היינו שהוושטה מרה"י לרה"י דרך רה"ר אסורה מה"ת, ולפיכך בתירוץ הראשון מבאר התוס' שמוכרחים לומר שהמדובר בגמ' הוא רק בשתי דיוטות, שאז אין חיוב מושיט⁶, אבל בדיוטא אחת חייב מה"ת ולא רק מצד הגזירה. ובתירוץ שני מבאר שאפשר להעמיד גם בדיוטא אחת, אלא שלא מפסיק ביניהם רה"ר, ולכן כל האיסור הוא רק מדרבנן ולא מה"ת.

ב.

שיטות המג"א והאבן העזר

והנה המג"א⁷ מביא את דברי הבי"י, שאם הוציא ידו לכרמלית "בכל גוונא מותר להחזירה" דלא גזרינן גזירה לגזירה, ומבאר המג"א שהמדובר שהוציא בשוגג, ומותר להחזירה אפילו לחצר אחרת.

אך מקשה המג"א "ומ"מ צ"ע, דהא התוס' כתבו. דאפילו אין בין החצרות רה"ר אסור להחזירה לחצר אחרת", וביאר המחצית השקל⁸ "וע"כ לתי' השני מיירי דמפסיק כרמלית", וא"כ מובן מדברי התוס' (לתירוץ השני) שאפי' בכרמלית אסור להחזירה (ומבאר המג"א דלק"מ שזה גזירה לגזירה, שהרבה פעמים מצינו בגמ' גזירה לגזירה ואמרינן כולא חדא גזירה היא). ומסיים המג"א: "ואפשר דס"ל להבי' כתי' הא' של תוס'".

ונמצא שלדעת המג"א הפי' בתירוץ השני של תוס' הוא שבין החצרות מפסיקה כרמלית, וע"ז אמרה הגמ' שאף המוציא בשוגג אסור לו להשלים מחשבתו ולהוציא את הפירות לחצר האחרת, גזירה שמא בפעם אחרת יוציאם לרה"ר.

אמנם האבן העזר מבאר בתוס' באופן אחר - שהמדובר שבין החצרות לא מפסיק שום דבר, אלא רה"ר עוברת לפניהם, והוציא ידו מחצר זו לחצר הסמוכה לה דרך רה"ר, ובוזה גזרו חכמים שמא יבוא בפעם אחרת להוציא לרה"ר. אבל כאשר אין שם רה"ר כלל, אפילו אם כרמלית מפסקת ביניהם, והוציא ידו אליה בשוגג, מותר להשלים מחשבתו ולהניח בחצר האחרת, משום דלא גזרינן גזרה לגזרה. וא"כ אין להקשות כלל מהתוס' על דברי הבי"י.

ואדמו"ר הזקן בשו"ע שלו פוסק כשיטת האבן העזר, וז"ל: "ואפי' הן בדיוטא אחת שאין אורך ר"ה מפסקת ביניהם כלל שרה"ר מהלכת לפנייהם ולא ביניהם. אעפ"כ אסרו חכמים כאן כדי שלא תתקיים מחשבתו. אבל אם הוציאה לכרמלית מותר להושיטה אפי' לחצר אחרת, שבכרמלית לא גזרו גזירה זו משום שהיא גזירה לגזירה".

נמצא שיש שני פירושים בדברי התוס' "כגון שאין רה"ר מפסקת ביניהם": לדעת המג"א מפסיקה ביניהם כרמלית, ולדעת האבן העזר (וכ"פ אדה"ז) אין מפסיק ביניהם דבר, אלא שמעביר דרך רה"ר.

6. כמבואר בריש פרק הזורק (צו, א).

7. סי' שמח סק"ד.

8. שם.

9. שם ס"ב-ג.

ג.

ב' אופנים בהגדרת מלאכת מושיט

והנה בפשטות כוונת התוס' היא כפי שהבינוה האבן העוזר ואדה"ז. שהרי לשון התירוץ הוא "א"נ בדיוטא אחת, וכגון שאין מפסיק שם רה"ר", ולא הזכיר כלל שמפסקת ביניהם כרמלית. ולכאורה צ"ע מדוע נטה המג"א מפירושו זה, ודחק לומר שכוונת התוס' שכרמלית מפסקת ביניהם, ומפני זה הקשה על דברי הב"י?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים, דהנה את מלאכת מושיט אפשר ללמוד בב' אופנים:

א. האיסור הוא להעביר מרה"י אחת לרה"י שניה (כשם שיש איסור להוציא מרה"י לרה"ר), אלא שצ"ל רה"ר שתפסיק ביניהם ע"מ לחלקם לב' רשויות באופן המחייב מן התורה.

ב. האיסור הוא בעצם ההעברה ברה"ר, היינו שהגדרת מושיט הוא מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר.

ובסגנון אחר:

א. מלאכת מושיט מורכבת מב' פעולות - עקירה ברה"י אחת והנחה ברה"י שניה (והרה"ר באמצע היא רק בכדי שיהיה חילוק בין ב' הרשויות).

ב. מלאכת מושיט מורכבת מג' פעולות: עקירה מרה"י, העברה ברה"ר והנחה ברה"י שניה.

ד.

ביאור מחלוקת המג"א והאבן העוזר

ועפ"ז ניתן לבאר מחלוקת המג"א והאבן העוזר:

המג"א למד בגדר מלאכת מושיט כהאופן הב', שמורכבת מג' פעולות (עקירה ברה"י, העברה ברה"ר והנחה ברה"י). ולכן לשיטתו כאשר אדם מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, עובר בזה על איסור מה"ת, ואין בזה חילוק כלל אם רה"ר מפסקת ביניהם או עוברת לפניהם - שהרי עשה את כל הפעולות המרכיבות את המלאכה.

[ובסגנון אחר: לדעת המג"א, הפירוש במלאכת מושיט הוא - עקירה מרה"י לרה"י דרך רה"ר. אולם אין כל הכרח שרה"י שבה מניח תהיה רה"י אחרת, ואף ברה"י אחת (כגון שמוציא מחלון זה ומכניס לחלון אחר), אם העביר דרך אורך רה"ר חייב].

ולפיכך המג"א לא היה יכול לבאר שכוונת התוס' למקרה כזה, שכן בגמ' מדובר על איסור דרבנן, גזירה שמא יבוא בפעם אחרת להוציא לרה"ר, ואילו באופן זה הוא איסור מה"ת. ולכן ביאר המג"א שכוונת התוס' היא שכרמלית מפסקת ביניהם, על אף הדוחק שבדבר, שכן בתוס' לא נזכר כרמלית כלל וכנ"ל.

אמנם האבן העוזר (ואדה"ז) למדו בגדר מלאכת מושיט כהאופן הא', שמורכבת מב' פעולות, היינו שהאיסור הוא הוצאה מרה"י אחת לרה"י שניה, אלא שמתחייב דוקא כאשר רה"ר מפסקת ביניהם שאז אפ"ל שיש כאן ב' רה"י. ולפיכך, כאשר ישנם ב' רה"י הסמוכות זו לזו ואין רה"ר מפסקת ביניהם, אין כאן מלאכת מושיט כלל, והאיסור הוא רק מדרבנן.



[ובסגנון אחר: לדעת האבן העוזר ואדה"ז, הפירוש במלאכת מושיט הוא - העברה מרה"י אחת לאחרת. אלא שהחיוב הוא דוקא כשרה"ר עוברת ביניהם ומחלקת אותם לב' רשויות שונות. ולפיכך אם אין רה"ר מפסקת ביניהם, נמצא שאינו מעביר מרה"י אחת לאחרת, אלא מניח באותה רה"י שממנה עקר, שכן הוא דין תורה, שכ"ז שאין כאן רשות אחרת ה"ז עדיין אותה רה"י. ולכן אין מקום לומר שבזה עבר על מלאכת מושיט].

ומשום כך האבן העוזר ואדה"ז לא הוצרכו להידחק בלשון התוס' שמדובר שכרמלית מפסקת ביניהם, אלא ביארו בפשטות שכוונתו שרה"ר עוברת לפנייהם ומעביר דרך רה"ר זו, ואעפ"כ אין בזה כ"א איסור מדרבנן.



בסוגיית "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך"

יציע הסוגיה וביא דברי תוס' בעירובין / יביא קושיות הראשונים ותירוצם ויצריך ביאור / יביא ביאור הכת"ס והבית יצחק, יקשה עליו, ויסיק ע"פ הנפסק להלכה / יוסיף ביאור ע"פ דברי הרבי.

הת' ישראל אהרן שי' גלינסקי
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא

איתא במסכתין¹ "בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו. א"ל רב אחא בר אביי לרבינא, היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן התירו. אמר רב שילא לעולם בשוגג, ולמאן התירו, לאחרים. מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך וכו'".

וביאור הדברים:

ר' ביבי בר אביי מסתפק אם התירו חכמים את איסור רדיית הפת מדבריהם², כדי להציל את האדם שהדביק פת בתנור בשבת מלהתחייב על מלאכת אופה. ומקשה הגמ', דלכאורה אי מיירי בשוגג הרי אינו יודע כלל שעובר איסור, ואין מקום לדון אם התירו לו לרדות או לא (והגמ' מוכיחה שאין לומר שזנכר, ע"ש). ומבאר ר' שילא שהדיון הוא לענין אחרים שרואים שהדביק פת בתנור, והשאלה אם מותר להם לרדותה ע"מ להצילו מאיסור. ומקשה ע"כ ר' ששת, "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" (ולפיכך חוזרת הגמ' ומעמידה שהספק הוא במזיד, ע"ש).

ומדברי רב ששת נמצא לכאורה שאין אומרים לאדם לחטוא בשביל שיזכה חברו, ואפילו איסור דרבנן כרדיית הפת לא התירו לו כדי להציל את חברו מאיסור תורה חמור של אפיה בשבת. ועוד מובן מדבריו, שאף במקום שמעשה (האיסור) המציל מהחטא היה מתיר לחברו עצמו לעשות את החטא (כמו במקרה של רדיית הפת בו עוסקת הגמרא, שמשמע שלאדם עצמו מותר אך לחברו יהיה אסור), אין אומרים לאדם אחר לעשות חטא זה כדי שיזכה חברו.

1. שבת ד, א.

2. קי, ב.



ב.

יביא קושיית תוס' מעירובין ותירוצו

והנה בתוס'³ ובראשונים⁴ הקשו, שנגד הכלל "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך", עומדת לכאורה סוגיה מפורשת. הברייתא במסכת עירובין⁵ מביאה מחלוקת בין רבי לרשב"ג, לגבי אדם המוחזק בחברות שאומר לחברו "מלא לך כלכלה זו תאנים מתאנת". לדעת רבי הפירות ודאי מעושרים ויכול לאוכלם, ואילו לדעת רשב"ג הפירות ודאי אינם מעושרים וחייב לעשרם.

ומבארת הגמ'⁶ במה נחלקו: "במאי קמיפלגי, רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד הוא איסורא קלילא (לתרום שלא מן המוקף), ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה (אכילת טבלים). ורבן שמעון בן גמליאל סבר ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד".

דבריו של רשב"ג נראים כמתאימים לעיקרון שבמסכת שבת, אולם קביעתו של רבי, "ניחא ליה לחבר דליעבד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה", סותרת בפשטות את העיקרון "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך!"

[להעיר, שלכאורה היה ניתן לומר שהסוגיה בשבת נוקטת כדעת רשב"ג, אולם הראשונים בכל זאת יישבו את הסוגיות גם לדעת רבי].

ובתוס' תירצו וז"ל: "התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו, דאמר ל' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנת, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבא חברו לידי איסור חמור". היינו, שדווקא לגבי מעשר אמרין דניחא ליה לחבר למעבד איסורא, משום שהוא הגורם לעם הארץ להיכשל באיסור טבל, שהרי הוא זה ששלחו.

ולכאורה, הביאור בסברת התוס' הוא שכאשר האיסור נגדם על ידו הרי זה כאילו הוא עצמו שותף לאיסור, וא"כ הוא מזכה גם את עצמו ממניעת האיסור, ולא רק את חברו. וכלשון המאירי⁷: "תירצו חכמי הצרפתים שלא נאמר שם (בעירובין) אלא מפני שאם יחטא עם הארץ נמצא חבר גורם לו, אבל בוז (רדיית הפת) שאינו גורם לו לא התירו. וחכמי הדורות מוסיפין בתירוץ זה שאף החבר אילו חטא עם הארץ נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה".

ומובן מדעת התוס', שהכלל "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך" הוא נכון, ורק כאשר הוא עצמו "זוכה" אזי מותר לו לעבור על איסור קל כדי להינצל מאיסור חמור.

3. ד"ה וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך.

4. ראה רמב"ן ורשב"א ד"ה "וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך".

5. לב, א.

6. שם ע"ב.

7. ד, ה, א ד"ה שגג והדיק פת בתנור.

ג.

יביא קושיות הראשונים על תירוץ זה

אמנם התוס' והראשונים הקשו על תירוץ זה מארבע סוגיות שסותרות לכאורה את הכלל "אין אומרים לאדם חטא", ובהן לא שייך ליישב כתירוץ תוס' שהוא גרם לחברו לחטוא:

א. המשנה בגיטין⁸: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, ואע"ג דבהאי פירקא⁹ א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו", חזינן דכופין רבו לשחררו כדי שיוכל העבד לקיים פריה ורביה, למרות שיש איסור תורה לשחרר עבד.

ב. הגמ' בפסחים¹⁰: "דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו". כלומר שמותר לכהן להקריב את קרבנו של מחוסר כיפורים אחרי הקרבת תמיד של בין הערביים, למרות שעובר בכך על 'עשה דהשלמה'¹¹, כדי שיוכל מחוסר הכיפורים לקיים את מצות הפסח.

ג. הברייתא בעירובין¹² אומרת: "כהן שעלתה בו יבלת (בשבת, וזהו מום המונעו מלהקריב קרבן תמיד) - חברו חותכה לו בשנינו". מכאן שהתירו לכהן אחד איסור דרבנן של חתיכת יבלת בשבת, כדי שיוכל הכהן השני להקריב את התמיד.

ד. הגמ' בגיטין¹³: "מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין, ואמר רב נחמן בר יצחק: מנהג הפקר נהגו בה". היינו שמצינו שכפו את האדון לעבור על איסור שחרור עבד כנעני כדי להציל אחרים מעבירה.

ד.

יביא את תירוצי הראשונים והתוס' ויצריך ביאור

ומצינו בראשונים ב' אופנים ליישב קושיות אלו:

אופן אחד הוא לתרץ תירוץ 'מקומי' לכל סוגיה וסוגיה. לגבי עבד ושפחה כתב הרשב"א ז"ל: "ולי נראה דשאני התם כיון דחציו בן חורין לית בהו משום בהם תעבודו משום צד חירות שבו"¹⁴ ולגבי אמתא: "משום דהרבים היו נכשלין בה התירו לשחררה וכפיהו".

ולגבי כהן שעלתה לו יבלת, תירץ הריטב"א: "דתקון כהנים לעמוד לשרת בשם ה' שאני".

8. מא, ב.

9. לח, ב.

10. נש, א.

11. ראה שם נח, ב.

12. קג, ב.

13. לח, א.

14. ובא"א, ראה רשב"א (שבת ד, א) ובריטב"א (עירובין לב, ב): "דלא הקפידה תורה אלא שלא לשחררו בתורת נדבה דמחזיק לו טובה, אבל כל שעושה לשום מצווה שרי".

ולגבי פסח תירץ הרמב"ן וז"ל: "שאני כהנים דשלוחי ישראל שוינהו רחמנא, והוא אינו יכול לזכות מעצמו". ובאופן אחר מתרץ תוס' וז"ל: "דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא"¹⁵. לפי תירוץ זה הכלל 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך' חל דווקא במקום שהחבר פשע, כמו במדביק פת בתנור שאף שהוא שוגג הוה ליה לאסוקי אדעתיה, אבל במקום שחברו לא פשע אומרים לו חטא כדי שיזכה חברו. וממילא לא קשה הקושיות הנ"ל מהסוגיות של חציו עבד, עשה דהשלמה ויבלת, שבכולן החבר לא פשע. וגם לגבי חציה שפחה כתבו תוס' ש"משום שהייתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומים לאנוסין" אין כאן פשיעה, ולכן כפו את רבה לשחררה.

ומובן שבין ב' אופנים אלו ביישוב הקושיות ישנו חילוק מהותי: לפי האופן הראשון אכן אומרים את הכלל 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך' לבד ממקרים יוצאי דופן, אך לפי התירוץ הב' בתוס' שתולה באם חברו פשע או לא פשע, יוצא שמצד הדין אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חברך", ורק אם חברו הביא את עצמו למצב זה בפשיעה אין לחטוא כדי להצילו.

ולכאורה יש להבין הסברה בזה, דלכאורה בפשטות במתן תורה כל אחד בנפרד קיבל ציווי לשמור ולקיים את המצוות, ולא נוגע מצב סביבתו ומעשי חברו; ומדוע אומרים כאן שמכיון שחברו הולך לעבור עברה מותר לאדם לחטוא בשבילו?

ועוד: הרי ישנו הדין הידוע "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב... עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך, חיך קודמים לחיי חבריך"¹⁶, כלומר שהדין הפשוט הוא ש"חיך קודמין", ולכאורה כן יהיה הדין בנדו"ד - שלא נאמר לאדם שיחטא כדי שיזכה חברו, משום ש'חייך (הרוחניים) קודמים'.

ובסגנון אחר: מהו המקור לומר שלאדם מותר או צריך¹⁷ לעבור עבירה בשביל להציל את חברו מעבירה חמורה יותר?

ה.

ביא תירוץ הכת"ס והבית יצחק יקשה עליו ויסיק ע"פ הנפסק להלכה

בשו"ת כתב סופר¹⁸ ובבית יצחק¹⁹ ביארו, שהטעם לכך שעל אדם לחטוא בשביל חברו הוא מדין "ערבות"²⁰, שכל בני ישראל ערבים זה לזה²¹. כלומר שבעצם לכל אחד יש חלק במצוות וגם בעבירות של החבר שלו, כי עם ישראל ערבים אחד על זולתו. ולכן אומרים לו לאדם שיחטא באיסור קל בשביל לזכות את חברו ולהצילו

15. וכן נפסק להלכה, כדמשמע ממה שפסק הב"י (סי' שו) בדבריו על הרשב"א במי ששמע שהוציאו את בתו. וראה שו"ע אדה"ז סי' רנד סי"ב וסי' שו סכ"ט.

16. ב"מ סב, א.

17. צ"ע האם כשפוסקים שאומרים חטא הוא חיוב או רק היתר. ולכאורה מהב"י לקמן (עכ"פ לענין הצלה) משמע שזה חובה. 18. ע' נח.

19. או"ח הלכות ק"ש ותפילה יח, ע' לד.

20. ומדין זה נלמד שמוציאים א' את השני בברכת המצוות, עיין בשו"ע אדה"ז סי' קסז סכ"ג.

21. סוטה טז, א.

מאיסור חמור. וסיבת ההיתר היא בשביל שגם הוא עצמו (החוטא בשביל חברו) לא 'ינוק', כי חטא זה הינו גם תחת אחריותו מצד היותו ערב בעבור חברו.

אך על הסבר הכת"ס והב"י קשה:

א. המשנה ברורה²² כותב לגבי אמירה לנוכרי להביא לולב בחג הסוכות "ומ"מ בשעת הדחק שאין מצוי בעיר לולב אחר לצאת בו הסכימו אחרונים דיש להקל לומר לעכו"ם להביא אפילו חוץ ל"ב מיל כדי לקיים המ"ע דלולב. ואם אין לחבירו לולב והוא חוץ לתחום, אם אין לו מעות לקנות לעצמו מותר לזה לשולחן, אבל אם יש ביכולתו לקנות ופשע ולא קנה, אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך".

ומקשה המשנה ברורה בשער הציון²³: "ואיני יודע מה שייך בזה חטא, דהא אנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חברו בן ישראל יעשה מצוות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחבירו בקידוש וכדומה, כמו שכתב הרא"ש בברכות פ"ג, ונהי דחטא חברו מתחילה בזה שלא קנה הד' מינים מערב יו"ט כדי שלא יצטרך ביו"ט לעבור על שבות של דבריהם, מ"מ בדיעבד שלא קנה הלא הוא מחוייב בעצמו לשלוח סביבו ע"י עכו"ם להשיגו, וממילא כשם שהוא מחוייב להשיגו כן אני מחוייב להמציא לו [ואך שהוא ישלם עבור השליח] ואיך שייך בזה "חטא". וי"ל קצת, ומ"מ צ"ע בדבר".

ומובן מקושית המשנ"ב, שאם טעם הדבר שאומרים לאדם לחטוא הוא מצד ערבות, והוי כאילו האדם חטא בעצמו, א"כ מדוע מתי שחבירו פשע לא אומרים "חטא", הרי כשהאדם לעצמו הפושע כן אומרים חטא כדי שתזכה אתה.

ב. מדברי התוס' נראה שאומרים דין "חטא" בשביל מצוות פו"ר גם בשביל עבד, ובתוס' בקידושין²⁴ רואים שאין דין ערבות בעבד, וא"כ מוכרח לומר שההיתר דחטא הוא אינו מצד ערבות אלא מצד דבר אחר²⁵.

ג. אם נאמר כך שדין חטא הוא מצד ערבות ייצאו כמה חידושים לגבי דין "חטא", שבמקרים הבאים (עכ"פ לדעות מסויימות) לא נגיד דין חטא:

(א) לפי זה יצא אשר אין אומרים חטא להציל מעבירה אדם אשר אינו בגיל עשרים. דבשו"ת חקרי לב²⁶ הוכיח מהגמ' בסוטה²⁷ דאין דין ערבות עד כ' שנים, וע"ש שדן איך יכול להוציא חברו יד"ח. עכ"פ לדין ע"פ שיטתו י"ל דהוא הדין דלעולם אין אומרים לו חטא איסור קל כדי שיזכה חברך.

(ב) כן יהיה נפק"מ לענין ממזר וגר, דגם הם אינם בכלל ערבות כמש"כ הש"ך²⁸ בשם המרדכי²⁹, דממזר אינו יכול להוציא אחרים יד"ח ומשום הכי פסול לכתבת ספר תורה, וכתב הפרמ"ג בפתיחה כוללת³⁰ דהיינו מטעם

22. סי' תרנה ס"א.

23. אות ה'.

24. ע, ב ד"ה 'קשין גרין'.

25. כן הקשה בכת"ס שם. וכן קשה שבתוס' כאן מוכרח שאומרים חטא בכהן (לענין יבלת), ומהצל"ח שיובא לקמן רואים שכהנים אינם בדין ערבות כדלהלן.

26. או"ח סי' מח ד"ה אך.

27. לו, ב.

28. יו"ד סי' רפא סק"ו.

29. סוף הלכות קטנות.

30. ח"ב אות ל'.

שאינו בכלל ערבות, ודימהו שם, לדין גר המבואר בתוס' בקידושין³¹ שאינו בכלל ערבות, כיון דערבות הוא מתוך שכל אחד מיישראל יש עליו שם מאות אלף י"ג אלפים ותק"נ בריתות שכולן נתערבו זה בזה לבד מהגרים³².

ועכ"פ בגר ובממזר י"ל דאי"צ לחטוא באיסור קל כדי להצילם מאיסור חמור, אפי' באופן דלישראל הותר בכה"ג³³.

ג) לגבי מומר, דבמומר ליתא ל'דין דאין אומרים חטא וכו'³⁴, דמבואר באבני נור³⁵ ובעין יצחק³⁶ דאף שאמרו 'ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא'³⁷, מ"מ הוציא עצמו מכלל ערבות³⁸. וכיון שאינו בכלל ערבות ה"ה דלעולם אין אומרים לגבי חטא כדי להצילו, אף באופן דלגבי ישראל אמרינן.

ד) וכן לגבי חרש שוטה וקטן, דפתיחה כוללת להפרמ"ג³⁹ כ' דכל חרש שוטה וקטן אינו בכלל ערבות, דהא אינם מחויבים במצות. וכן הוא לכאורה לענין סומא, והוא על פי מ"ש הנב"ה⁴⁰ דפשוט שאין הסומא בכלל ערבות, דהא אינו חייב במצות ואין יהיה מחויב במצות חבירך⁴¹. עכ"פ יוצא שחש"ו (וסומא לדעת הנוב"י) אינו בדין חטא.

ה) אם בכהנים נמי ישנו להיתר דשוגג. דהנה הצל"ח בברכות⁴² חידש דכהנים ולויים אינם בכלל ערבות, דערבות קיבלו בהר גריזים ועיבל והם לא היו בזה, דהשבעה והברית היתה רק משום שהפרו הברית ע"י עגל, משא"כ שבט לוי שלא חטאו בו⁴³.

ולכאורה לפי דבריו היה צריך לומר דבכהן אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך אפי' שהוא שוגג וכמבואר לעיל. אלא שבודאי א"א לומר כן, דהא להדיא כתבו התוס' בסוגיין דאף בכהן הדין כן, והוא בדברי הגמ' בעירובין⁴⁴ דכהן שנמצא בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו אע"ג דהוי שבות כמובא לעיל.

31. דף ע"ב ד"ה קשים, וכן הוא ברש"י נדה יג,

32. ועי' בבית לוי (דף מ) שתמה, דכיון דהממזר חייב במצות אמאי אינו בכלל ערבות (ועיין בילקוט הגרשוני כללים (אות ע ערבות) ושו"ת קנאת סופרים השמטות לשונות חיים (סי' נט).

33. אמנם לענין גר צדק עי' בפתיחה כוללת לפרמ"ג (ח"ג אות כט) שהוכיח מהשו"ע בהלכות מגילה (ס' תרצא סי"ט) שהוא בכלל ערבות. ע"ש. וע"ע מש"כ שם (ח"ב אות טז) וברכ"י או"ח (סי' קכד סק"ג) ומהרי"ט בקידושין ע, ב.

34. לכאורה ה"ה אפי' רק מחלל שבת בפרהסיא ושומר שאר כל התורה, דהא קי"ל מומר לדבר אחד הוי כמומר לכל התורה כולה.

35. יו"ד סי' קכו.

36. אבה"ע ח"א סי' א סק"ו.

37. סנהדרין מד, ב.

38. ויש לזה כבר סמך בדברי הש"ך ביו"ד (סי' קנא סק"ו, וע"ש בדגו"מ דפליג עליו) וכן יש להוכיח מדברי הביה"ל (סי' תרח) ומקובץ שיעורים ביצה (אות סו) עפמ"ש"כ הפת"ש (יו"ד סי' קנא סק"ה) בשם הפרמ"ג, ע"ש בכ"ז.

39. ח"ב אות ג.

40. מהדו"ת או"ח סי' קיב.

41. אלא דלכאורה יש לפלפל כאן ע"פ דברי מרדכי במגילה (סי' תשצח) דסומא מוציא חבירו יד"ח, ע"ש. ועי' פרמ"ג או"ח סי' רצ"ח א"א סק"י"ו. אכן בישוע"י (סי' י"ז סק"א) נטה קו לאמר דאפי' הסומא הוא בכלל ערבות ודנו בזה עוד בשו"ת בשמים ראש (סימן י') ומשכנות הרועים (דף קמו) אי ישנו בכלל ערבות. עכ"פ להנוב"י י"ל כנ"ל בפנים גבי מומר וממזר. [ויש לציין דכל הנידון רק בסומא בשתי עיניו, אבל סומא בעין אחת עי' בפתיחה כוללת לפרמ"ג (ח"ב סי' לג) דדינו ככל ישראל, וע"ע במלא הרועים ערך סומא (אות יא) ואכ"מ].

42. כ, ב.

43. אמנם י"ל לפי"ז לענין כהן המוציא יד"ח חבירו (עי' פרדס יוסף פ' בחקותי אות לט).

44. קג, ב.

אך כן אפשר ללמוד כביאור הנ"ל לפי שיטת הפרי מגדים⁴⁵, שפסק לגבי נשים דשייכים בערבות⁴⁶, וכן לענין ממזר וגר כתב שישנם בדין ערבות⁴⁷, וממילא ע"פ שיטתו אפשר ללמוד גם לגבי דין 'חטא כדי שיזכה חברך' שהוא מדין ערבות, ובכ"ז⁴⁸ דין 'חטא כדי שיזכה חברך' יהיה הן לגבי נשים והן לגבי ממזר וגר.

ואולי (בדוחק עכ"פ) י"ל גם בקושית המשנ"ב, דלגבי אדם שפשע אין אומרים לאדם חטא מכיוון שחטא חברו:

כיון שלבד המעשה הפרטי שיש בזה שהוא הפך רצון ה', יש גם את עצם מעשה המרידה, שכשהיהודי עושה מעשה הפך רצון ה', הוא מראה שהוא פורק כביכול עול מלכות שמים. ולכן לגבי חברו, חברו כבר עשה את מעשה המרידה בה' בעצם הפשיעה ולא תהיה תועלת בזה שהוא יבוא ויעשה עוד חטא. כי אז הוא רק "יוסיף חטא על פשע" ולכן במקרה שפשע חבירו אסור לו לחטוא בשביל להציל חבירו, כי כבר הפגם קיים ע"י עצם מעשה החטא, וכל ה'יזכה חברך' מזכה את חברו מהעונש, אך חטא המרידה בקב"ה כבר נעשה. ולכן לא נאמר חטא כדי שיזכה חברך, כיון שהחטא כבר לא יועיל.

משא"כ אצל האדם עצמו כשהוא עושה מעשה כדי לבטל את החטא, הוא גם מבטא במעשה חרטה על המרידה שמרד. ולכן גם כשפשע יכול לתקן את מעשהו הקודם.

ה.

יוסיף ביאור ע"פ דברי הרבי

ואולי יש לבאר עכ"פ כמה מהקושיות על הדעות הנ"ל, ע"פ ביאור הרבי בשיחה⁴⁹ לפרשת ויגש לגבי ג' אופנים בערבות:

(א) השלימות דכלל ישראל אשר ישנם כל הסוגים מ"ראשיכם שבטיכם עד שואב מימך".

(ב) למעלה מזה - שכל סוג מבני משפיע ממעלתו לשאר כל ישראל, באופן שכל ישראל צריכים זל"ז ומשלימים זה את זה, עד שלא ימצא בהם ראש וסוף.

(ג) האחדות הכי עליונה, זה שכל ישראל הם חלק מכלל ישראל, שזהו מצד נקודת היהדות שבכל אחד ואחד מישראל, שזהו בשווה ממש אצל כולם, וזהו אמיתית הענין דכל ישראל ערבין ומעורבין זב"ז, שאין בזה התחלקות כלל (דראש ורגל), וכולם הם כמו נקודה אחת ממש". ע"כ.

וכותב ע"ז בהערה⁵⁰ שע"פ אופן זה שייך ערבות גם כלפי יהודי מומר וז"ל: "וי"ל שע"פ אופן הג' הנ"ל בהתאחדות עם ישראל שייך ערבות גם כלפי מומר, כמובן מסנהדרין מג סע"ב ואילך. וראה בארוכה שו"ת עין יצחק אה"ע ס"א. ואב"מ".

45. פמ"ג משבצות זהב ס' תפד סק"א וס' תפ"ט סק"ב.

46. ומקורו ברש"י פ' נצבים כט, כח.

47. עיין בפתחה כוללת לפרי מקדים ח"ג אות כט. ולגבי סומא עיין פמ"ג א"א סי' יז, ולגבי מעל גיל 20, ראה בגנוי יוסף (על פתיחה כוללת להפרמ"ג ח"ב סקפ"ז) שכתב כסברא זו, וכתב ע"ז דודאי אינו "דזה לא שמענו מעולם" דפחות מבן כ' אינו בכלל ערבות.

48. ולגבי עבד אפ"ל שישנו בכלל ערבות מצד החציין בן חורין שבו.

49. ח"ל ויגש א'.

50. 46.

ואולי י"ל קצת בביאור הדברים: אם היינו לומדים שהאופן דערבות הוא מצד זה ששלמות כלל ישראל כולל את כל הפרטים, אז במומר שכבר הפריד עצמו ופגם בפרט שלו אז אין דין ערבות. וכן לפי האופן הב' שכל אחד זקוק לענינו של השני וממילא נוגע לו העברה של השני אך במומר כביכול הוא כבר לא יוסיף בשני. אך אם נלמד שהאופן דערבות הוא באופן שהאבר גם מצד מציאותו וגדרו הפרטי מרגיש שהוא גוף אחד וזהו ענינו העיקרי, מצד הנקודה המשותפת, שאצל כל בני ישראל. א"כ זה לא נוגע הציור של המומר האם הוא פגם ח"ו או לא וממילא גם על מומר נוכח לומר ערבות.

ע"פ הנ"ל יש לתרץ הקושיות שהקשינו לעיל דלכאורה באשה, ממזר, גר, פחות מעשרים שנה, לא שייך הדין הנ"ל דערבות וממילא גם לא הדין ד'חטא'. אך אולי ע"פ הנ"ל שזה מגיע מצד הנקודה כללית של כל בני ישראל, שהיא נמצאת גם אצל אישה וגם אצל קטן⁵¹ וא"כ שייך לומר גם עליהם 'חטא בשביל שיזכה חברך'.

ז.

בדין 'חטא כדי שיזכה חברך' בתורת הרבי

והנה בתורת כ"ק אדמו"ר מצינו דמוזכר כמה פעמים את הדין של חטא עם הוראות בעבודת ה':

א. בתורת מנחם⁵² הרבי מדבר על שולחן הסדר, ומסביר את הסיבה שהושיבו את החכם ליד הרשע וז"ל הרב:

"והביאור בזה: לכאורה אינו מובן: כיצד מעמידים את החכם סמוך להרשע בכדי לתקנו - הרי אמרו חז"ל "הרחק משכן רע", "אוי לרשע ואוי לשכנו"? ואף שע"ז יהיה תיקון לרשע - הרי ישנו כלל אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך?

אך הענין הוא, כמבואר בפוסקים⁵³ שהכלל "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך" הוא רק כאשר הקלקול של חברו אינו באשמתו כלל, אבל אם הוא גרם הקלקול לחבירו, אזי מוטל עליו לתקן זאת, ואז אין מתחשבים בכלל הנ"ל".

ולכאורה צ"ע שלהלכה נפסק שהכלל "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך הוא רק מתי שחבירו פשע, אבל בסתם הדין הוא "חטא כדי שיזכה חברך" כנ"ל וא"כ מה זה משנה אם לת"ח יש חלק בחטא חברו⁵⁴?

ואולי י"ל שמצד הדין כשמדובר ברשע [כנראה] שפשע, אכן הדין הוא שמכיוון שהוא פשע אז "אין אומרים חטא כדי שיזכה חברך" אך אם יש לחכם נגיעה וצד בחטאו של הרשע אז הדין הוא חטא כדי שיזכה חברך, כתשובת הראשונים באופן הא' הנ"ל. רק שעפ"ז יצא חידוש לומר שגם אם פוסקים כהאופן הב' בראשונים מ"מ בפשע אכן יחלל את השבת כהאופן הא' בראשונים. וצ"ע קצת.

ב. באגרות קודש⁵⁵ מביא הרבי את דין חטא במענה לשאלה שיהודי כתב לרבי שקיבל הצעה להיות ש"ץ בבית כנסת אשר פחות מעשרה שם שומרי שבת וז"ל המכתב: "מענין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה

51. ולגבי עבד כנ"ל הערה 48.

52. חכ"ב ע' 260 (משיחת אחרון של פסח תשח"י).

53. בהערות ציינו לתוס' בשבת, ולכאורה להלכה לא נפסק כך כנ"ל בגוף ההערה.

54. ולגבי מהו חלקו של הבן החכם בחטא הרשע עיין בהמשך השיחה שם.

55. ח"א ע' רנה.

הם שומרי שבת והשאיר אינם ר"ל. ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממיהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו'. והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה.

והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני ידיעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ – יבטל המנין קרוב לודאי שחלק גדול גם לא יתפללו.

ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור. ואף ש"א שהוא דוקא במקום שלא⁵⁶ יש חלק בחטא חברו אינו כן במדת חסידות".

ובהערה שם: עיין בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד, א. רמב"ן בשבת שם בתירוץ ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א. ריטב"א עירובין לב, ב.

וצ"ע: (א) כנ"ל - מדוע מביא הרבי את הי"א שאומרים לאדם חטא רק כשיש לו חלק בחטא הרי להלכה אדמוה"ז לא פסק כן⁵⁷?

(ב) צ"ע מה המקור לזה שגם לדעת הראשונים שסוברים ד'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך' אינו כן במדת חסידות, ובמיוחד שבהערה מפנה למקומות שאין נראה שם ענין זה⁵⁸.

(ג) וכן צ"ל, דגם לפי שיטת האומרים 'חטא כדי שיזכה חברך' אך כאן אם הם לא יתפללו הוי 'פשע' שלהם וא"כ ליתא לדין 'חטא כדי שיזכה חברך'.

ואולי י"ל, שבמקרה זה אם האנשים לא יתפללו זה יהיה פשע שלהם, וגם לפי השיטה שאומרים 'חטא', הרי במקרה שפשע לא אומרים. ולכן מביא הרבי גם את הראשונים שלומדים שאין אומרים חטא, שדווקא על פי שיטתם כשיש לו חלק בחטא, כן אומרים 'חטא' כיון שיש לו חלק בעברה שלהם. וכנ"ל שאולי נאמר דגם בדעת הראשונים שאומרים 'חטא' אך בפשע לא נאמר, יסברו כ'הקולא' דהחולקים עליהם, דאע"פ שפשע אם יש לו חלק בחטא כן אומרים 'חטא'. וההסברה בזה כנ"ל בשיחה בתו"מ.

אך צ"ע קצת בתירוץ זה, כי הרי מה שביארנו שהכרח בזה הוא מצד דהוי פשיעה ולכן 'אין אומרים חטא' הוא לאו דווקא, דהרי במקרה הנ"ל הפשע עדיין עוד לא נעשה, אלא ישנו חשש שיעשה בהמשך הזמן. וא"כ יש לדון האם גם במקרה כזה יהיה הדין ש"אין אומרים לאדם חטא" מצד הפשיעה של חברו או לא כיוון שכל הפשיעה עוד לא היתה אלא תהיה בעתיד. דלכאורה אם לאו, אתינן לדין המקורי דאמרינן 'חטא כדי שיזכה חברך', ולמה הוצרך כ"ק אדמו"ר לבאר גם לפי דעת הי"א שאין אומרים חטא, ודלא כנפסק להלכה. ויש לעיין בזה.



56. לכאורה צ"ל "במקום שלו יש חלק בחטא חברו".

57. הערה 15 וש"נ.

58. וציון הכוכבית הוא על האינו כן במדת חסידות ולא על הויש אומרים.



חילול שבת לצורך הצלה מהמרת דת

יציע מהלך הסוגיא התוספות / יביא דעת הרשב"א הב"י והרמ"א / יתווך שיטות הב"י והרמ"א עפ"י המג"א והט"ז ויביא תירוץ הלבוש / יקשה על שיטת המג"א והט"ז / יביא שיטת אדמוה"ז בשולחנו ויקשה / יתרוץ הדברים עפ"י הסברה בדברי הב"י והרמ"א / יקשה על ב' האופנים ויתרוץ שיטת הלבוש עפ"י דברי הרבי / עפ"י הנ"ל יציע ביאור בשיטת אדמוה"ז / יבאר שיטת אדמוה"ז בדין פקו"נ / יסכם השיטות.

הת' יהודה שי' יפרח
תלמיד בישיבה

א.

יציע מהלך הסוגיא ודברי התוספות

הגמרא במסכת שבת¹, דנה בספק של רב ביבי בר אביי, האם התירו לאדם שהדביק פת בתנור בשבת, לרדותה ע"מ להינצל מחיוב חטאת או לא. רב שילא מפרש, שספקו של רב ביבי בר אביי הוא לא בנוגע לאדם עצמו, אלא האם מותר לאחרים לרדות את הפת קודם גמר האפייה, כדי להצילו מאיסור חטאת, אם לאו.

ומקשה הגמרא: "מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך?!", והיינו שאין בנו כוח להחטיא אדם אחד, ע"מ לזכות בזה אדם אחר. ובאמת במסקנת הגמרא, הספק מוסבר באופן אחר.

והנה, התוספות על אתר הקשו ע"כ וז"ל²: "והא דאמרינן בכלל מערבין³, רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבא", וכוונת דבריהם היא, דאיתא בגמרא בנוגע לחבר שנתן לעם הארץ פירות שלא הורמה מהם תרומה, שמוותר לע"ה לאכול מהם ללא הפרשת תרומה, דמסתמא החבר הפריש עליהם מעשר ממקום אחר, ואע"פ שאסור לתרום שלא מן המוקף⁴, נוח לחבר לעבור על איסור קל (תרומה שלא מן המוקף), ע"מ להציל את ע"ה מאיסור חמור (אכילת טבל). וא"כ נראה משם דאכן אמרינן - "חטא כדי שיזכה חברך".

1. דף ד' ע"א.

2. ד"ה "וכי אומרים".

3. מסכת עירובין, דף ל"ב ע"ב.

4. חלה פ"א משנה ט. ועיין רמב"ם פ"ג הלכה כ' ובהשגות הראב"ד שם.

ותירצו: "התם כדי שלא יאכל עם הארץ איסור על ידו... אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו, אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל...", והיינו שיש לחלק בין 'נעשה האיסור על ידו' ל'לא נעשה האיסור על ידו'. והרי כאן איסור הדבקות הפת שלא נעשה 'באשמתו' ועל ידו, וא"כ אתי שפיר דלא אמרינן ליה "חטא כדי שיזכה חבירך".

ובגדר והסברת הדבר, ביארו הראשונים⁵ שכאשר האיסור בא על ידו, יש לו שייכות לדבר - החטא נגרם על ידו, ומשוייך גם אליו. ולכן, מקרה כזה איננו בגדר "חטא כדי שיזכה חבירך", אלא "חטא כדי שתזכה אתה", ובוה יובן בפשטות הא דשרינן לחבר, למיעבר איסורא זוטא, ע"מ להינצל מאיסור חמור⁶ השייך אליו.

ועוד הקשו בתוספות, מהא דמי שחציו עבד וחציו בן-חורין כופין את רבו לשחררו, ע"מ שיקיים מצוות פו"ר⁷. ואע"פ שיש בוה איסור, שהרי מבטל את המצוות עשה ד"לעולם בהם תעבודו". מ"מ שרינן ליה⁸ לבטל את קיום העשה ע"מ שיקיים העבד מצוות פו"ר. וא"כ חזינן מהכא שאומרים לאדם חטא (ביטול מ"ע) ע"מ שיזכה חבירך. ותירצו התוספות שהיות ומדובר כאן על 'מצווה רבה', הותר העניין דווקא כאן.

ועוד תירצו, דדוקא היכא דפשע האדם, אמרינן: ו"כי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך?! משא"כ כאשר האדם לא פשע, שרינן לאדם אחר להצילו מאיסור חמור ע"י איסור קל⁹.

מדברי התוספות הנ"ל יוצאים ג' תירוצים כלליים. א': כאשר האיסור נגרם על ידי האדם, האדם מקבל חלק בעבירה (ר"ל). ועל-כן מותר לו לעבור על איסור קל, בכדי להציל את עצמו (ואת חבירו) מאיסור חמור. ב': מותר לאדם לעבור על איסור קל, בכדי לזכות את חבירו ב'מצווה רבה'. ג': כאשר האדם לא פשע, מותר לאדם אחר להצילו מאיסור חמור, ע"י עשיית איסור קל.

ב.

יביא דעת הרשב"א הב"י והרמ"א

והנה בב"י כתב¹⁰ וז"ל: "נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת, שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע"י ישראל מומר, להוציאה מכלל ישראל, אם ישים לדרך פעמיו בשבת פן יפחידוה להמיר, אם מותר לילך אפי' חוץ לג' פרסאות, למ"ד דתחום ג' פרסאות דאורייתא, ואפילו להביא חותם מצד המלכות, מי דחינן מספק זה את השבת כדדחינן בספק נפשות?

והשיב: הדבר צריך תלמוד, ומ"מ כך דעתי נוטה, שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות. לפי שאמרו (שבת ד.) אין אומרים לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך, ואפילו איסורא זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה, דע"כ לא אמרי' בפרק בכל מערבין (לב:): ניחא ליה לחבר דלעביד איסורא זוטא כי היכי דלא

5. חידושי המאירי על אתר וז"ל: "...שאף החבר אלו חטא עם הארץ, נמצא הוא נתון מכשול ויש לו חלק בעבירה". ועוד.

6. ראה במסקנת הסוגיא: "...אמר רב ביבי בר אביי, הדיבך פת בתנור התיירו לו לרדותה, קודם שיבוא לידי איסור סקילה".

7. גיטין, דף מ"א ע"ב.

8. ועוד, לא רק שמתירים לרבו לשחררו, אלא כופין אותו על כך.

9. כדברי הגמרא שם: "לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'".

10. לכאורה צע"ק בסוגיא, אמאי הדבקות הפת נחשבת כפשעיה. הרי בשלב זה, הגמרא עדיין סוברת שפעולת ההדבקה נעשתה בשוגג? וא"כ לפי התיורין הזה, מהי כוונת רב ששת בקושייתו - הרי סו"ס היכא דלא פשע, אמרינן "חטא כדי שיזכה חבירך"? ועיין באדה"ז המובא לקמן שכתב ש"פשע במה ששכח".

11. סו"ס ש"ו.

לעביד ע"ה איסורא רבה, אלא כשאותו איסור בא לע"ה על ידי חבר, אבל בענין אחר לא, כדמוכח פ"ק דשבת
בבעיא להדיבך פת בתנור. ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו, עכ"ל.

והתוספות כתבו בפ"ק דשבת, בתחלה כדברי הרשב"א, ואח"כ הקשו מדתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין
כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וקי"ל כל המשחרר את עבדו עובר בעשה, ותירצו דשאני פ"ו [פרו ורבו]
דמצוה רבה היא. ועי"ל דדוקא היכא שפשע שהדיבך פת בתנור סמוך לחשיכה, אבל היכא דלא פשע מידי, שרי
למיעבד איסורא זוטא כי היכי דלא לעביד חבריה איסורא רבה. והוכיחו כן מפרק תמיד נשחט ומפרק בתרא
דעירובין, וכך כתבו בפרק בכל מערבין (לב:) ובפרק השולח (מא:) ובפרק קמא דבתרא (יג.) ובפרק קמא דחגיגה
(ב:) ובפסחים פרק האשה (פח:).

והשתא, אם לתירוצא דמצוה רבה, הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתמיר.
ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע הכא נמי לא פשעה. והלכך, לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי,
ומצוה נמי איכא. ואי לא בעי למיעבד, כייפינן ליה, כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל
ממצות פ"ו כי רבה היא, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי, דלגבי שלא תמיר
ותעבור כל ימיה חילול שבת, אמרינן איסורא זוטא הוי".

מכל הנ"ל נראה, שהרשב"א סובר כתירוץ הראשון בתוספות - שרק כאשר החטא נגרם ע"י האדם, אמרינן
ליה "חטא כדי שזיכה חבירך"¹² ובכל מקרה אחר לא. וא"כ במקרה דילן, כאשר התכנון להמרת הדת לא נגרם
בעטיו של האדם, אסור לו לחלל את השבת ע"מ להציל את בתו.

והב"י סובר שמותר לאדם להצילה, ואף כופין אותו על כך. והיינו שהב"י לומד כהתירוץ הב' והג' של תוספות.
וא"כ מכיוון שאין לך 'מצווה רבה' כהצלה מהמרת דת, או מכיוון שהבת לא פשעה במאומה, אמרינן לאביה
"חטא כדי שזיכה חבירך", ושרינן לו להצילה.

ואכן, בשו"ע¹³ לא נזכרה כלל דעת הרשב"א, אלא הב"י פוסק כשיטתו וז"ל: "מי ששלחו לו שהוציאו בתו
מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל. מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלשה
פרסאות. ואי לא בעי, בית דין גוזרין עליו". הרמ"א על אתר מעיר: "ועיין לקמן סימן שכ"ח סעיף י"ו".

ואכן בסימן שכ"ח¹⁴ כותב הרמ"א: "מי שרוצים לאונסו בשבת שיעבור עבירה גדולה אין מחללים עליו את
השבת להצילו עיין לעיל סי' ש"ו". ולכאורה, מדברים אלו נראה שהרמ"א חולק על דעת הב"י דלעיל בסי' ש"ו.

12. אוי"ל, שהרשב"א אויל בזה לשיטתיה, כי בחידושים על הש"ס (כסוגיין - ד"ה "הא דאמרינן וכי אומרים לו"), מביא הרשב"א את תירוצם
הראשון של תוס'. ואח"כ, על השאלה משחרור עבד כנעני (חציו עבד וחציו בן חורין), מביא הרשב"א את התירוץ השני של תוספות ("מצווה
רבה"), אולם ממשיך הרשב"א וכותב: "וליי נראה..." ומתיר תירוץ אחר (שבחציו עבד וחציו בן חורין, לא שייך החציוויד"ד לעולם בהם תעבודו"
עיי"ש), וקצת משמע מכך, שלא סבירא ליה שאר תירוצי התוספות, לבד מתירוצם הראשון, וככפנים.

13. סי' ש"ו, סעיף י"ד.

14. סי' י.

ג.

תוֹךְ שִׁטוֹת הַבִּי וְהַרְמִ"א עַפְ"י הַמַּגִּ"א וְהַטִּ"ז וִיבִיא תִירוֹץ הַלְבוּשׁ

הַמַּגִּ"א וְהַטִּ"ז¹⁵, מַסְבִּירִים בִּישׁוּב הַשִּׁטוֹת שֶׁלֹּא נַחֲלָקוּ הַבִּי וְהַרְמִ"א כֻּלָּל, אֲלֵא שִׁישְׁנו הַבְּדֵל מֵהוֹתֵי בֵּין הַמְּקָרִים. וְהֵינּוּ, שְׁבַסִּימָן ש"ו הַבִּי פּוֹסֵק שֶׁמַּחֲלָלִין אֶת הַשֶּׁבֶת, מַכְיוּן שֶׁמְדוּבָר שֶׁם אֹדוּת שֶׁמֵד לְהַעֲבִיר אֶת הָאָדָם מִיְהוּדוֹת ר"ל. וְבוּזָה, גַּם הַרְמִ"א מַסְכִּים שֶׁמַּחֲלָלִים אֶת הַשֶּׁבֶת.

וְאִילוּ בְּסִימָן שֶׁכ"ח פּוֹסֵק הַרְמִ"א שֶׁאֵין מַחֲלָלִים אֶת הַשֶּׁבֶת, מַכְיוּן שֶׁאֵמָנָם הָאָדָם נֹאנֵס לְעִבּוֹר עֲבִירָה - אֶפִּילוּ עֲבִירָה חֲמוּרָה מֵהַג' ד'יְהַרְג וְאֵל יַעֲבֹר¹⁶ ר"ל, אֲבָל בְּכ"א זֶה רַק פֶּעַם אַחַת, וְאֵין מַחֲלָלִים עַל-כֵּךְ אֶת הַשֶּׁבֶת, מַכְיוּן שֶׁלְּגַבֵּי זֶה, שֶׁבֶת לֹא נִקְרָאת 'אִיסוּרָא זוּטָא', אֲלֵא רַק לְגַבֵּי 'הַמֵּרַת דֵּת'. וְגַם הַבִּי מַסְכִּים בְּזֶה עִם פְּסִיקַת הַרְמִ"א. וְאִ"כ אֶתִיא שְׁפִיר דַּאֵין כַּאֵן מַחֲלֹקֶת כֻּלָּל.

וְהֵנָּה בְּלְבוּשׁ¹⁷ כֹּתֵב: "מִי שֶׁנִּשְׁדָּע לֹו בְּשֶׁבֶת שֶׁהוֹצִיָּאוּ בְּתוֹ אוֹ קְרוּבוֹ מִבֵּיתוֹ בַּע"כ לְעִבּוֹד עֲכוּ"ם, הֵרִי זֶה כִּהְצֵלַת נַפְשׁוֹת וּמְצוּה לֹו לְהֵשִׁים לְדָרֶךְ פְּעַמֵּיו לְהִשְׁתַּדֵּל בְּהַצִּלְתוֹ, וְיֹוצֵא אֶפְ"י הוֹץ לְג' פְּרַסְאוֹת שֶׁהוּא תַּחֲוֹם דְּאוֹרֵייתָא. וְאִי לֹא בְּעֵי לְלַכֵּת כִּיִּפְיֵן לִיה, אַע"פ שֶׁהוּא סַפֵּק אִם יִצִּיל אִם לֹא סַפֵּק נַפְשׁוֹת לְהַקֵּל, בְּד"א בּוּזָה וְכִיּוּצָא בַּה מִן הַעֲבִירוֹת דֵּהוּי דֵּינָא בַּהּ יְהַרְג וְאֵל יַעֲבֹר, וְהֵרִי יִצְטַרֵּךְ זֶה הַנֹּאנֵס לְמַסּוֹר עַצְמוֹ לְמִיתָה וְהוּי הַמְצִילוֹ מִצִּילוֹ מִמּוֹת לַחַיִּים, אֲבָל בְּשֶׁאֵר עֲבִירוֹת שֶׁאֵין הַדִּין בַּהֵן יְהַרְג וְאֵל יַעֲבֹר, אֵין מַחֲלָלִין עֲלֵיו אֶת הַשֶּׁבֶת, כְּמוֹ שִׁיתְבָּאֵר טַעְמָא לְקַמֵּן סִי שֶׁכ"ח סַעִיף י"ב".

וְכ"כ בְּסִימָן שֶׁכ"ח¹⁸: "...אֲבָל לְהַצִּיל אֶחָד מִן הַעֲבִירָה, שְׁרוּצִים לְאוֹנְסוֹ שִׁיעֲבֹר עֲבִירָה, אֶפְ"י הִיא גְדֻלָּה, הוֹץ מַע"ז ג"ע וְש"ד, אֵין מַחֲלָלִין עֲלֵיו אֶת הַשֶּׁבֶת כְּדֵי לְהַצִּילוֹ, שֶׁאֵינוֹ מַצִּילוֹ כְּלוֹם שֶׁאֵם הוּא נֹאנֵס בְּאוֹנֵס גְּמוֹר, אֵינוֹ נַחֲשֵׁב לֹו לְעִבְרָה מַה שֶׁעוֹשֶׂה, שֶׁאֵינוֹ מַצְוּוֹה עֲלֵיהֶם אִם נֹאנֵס, וְאִם יִכּוֹל הוּא לְהַצִּיל אֶת עַצְמוֹ, אֲלֵא שִׁירָא הוּא שֶׁמָּא יִתְפַּתֵּה וְלֹא יִצִּיל אֶת עַצְמוֹ וְיַעֲבֹר, אֵינוֹ צְרִיךְ לְחַטּוֹא כְּדֵי שִׁזְכָּה חֲבִירוֹ. וְע"ל סִי ש"ו טַעְמָא דְּג' עֲבִירוֹת ע"ז ג"ע וְש"ד שֶׁמַּחֲלָלִין עֲבוּרֵין".

וְלִפִּי דְּבִרְיוֹ יוּצָא, שִׁישׁ לְחַלֵּק בֵּין הַג' עֲבִירוֹת¹⁹ הַמְּנוּיוֹת בְּדִין 'יְהַרְג וְאֵל יַעֲבֹר', שְׁדוּוּקָא עֲלֵיהֶם מַחֲלָלִים אֶת הַשֶּׁבֶת - הֵיּוֹת וְהֵן כְּפִיקוּחַ נַפְשׁוֹ. לְבִין שֶׁאֵר הַעֲבִירוֹת שֶׁאֵין מַחֲלָלִים עֲלֵיהֶם אֶת הַשֶּׁבֶת, מַכְיוּן שֶׁאֵין בַּהֵם אֶת הַגְּדֵר שֶׁל פְּקוּ"נ.

וְלִסְיִכּוּם: לְדַעַת הַמַּגִּ"א וְהַטִּ"ז, הַסִּיבָה שֶׁמַּחֲלָלִים אֶת הַשֶּׁבֶת לְצוּרֶךְ הַצִּלָּה מִשְׁמַד, הִיא מִדִּין "חַטָּא כְּדֵי שִׁזְכָּה חֲבִירֶךְ". וְאִילוּ לְדַעַת הַלְבוּשׁ הֵהִיתֵר לְחַלֵּל אֶת הַשֶּׁבֶת הוּא מִדִּין פְּקוּ"נ. וּמִסַּתְעַפֵּת מִכֵּךְ מַחֲלֹקֶת בְּנוּגַע לְאִיסוּר הַנִּעֲשֶׂה בְּאוֹפֵן חֵד-פְּעַמֵּי; הָאֵם מַחֲלָלִים עֲלֵיו אֶת הַשֶּׁבֶת אוֹ לֹא.

לְדַעַת הַלְבוּשׁ, בְּאֵם מְדוּבָר עַל אִיסוּר שִׁישׁ בּוֹ חֲשֵׁשׁ פְּקוּ"נ (ג' עֲבִירוֹת) מַחֲלָלִים, מַכְיוּן שֶׁשֶּׁבֶת נִדְחִית מִפְּנֵי פְּקוּ"נ. וְלְדַעַת הַמַּגִּ"א וְהַטִּ"ז לֹא מַחֲלָלִים, מַכְיוּן שֶׁטַעַם הֵהִיתֵר הוּא (לֹא פְּקוּ"נ, אֲלֵא) דִּין "חַטָּא כְּדֵי שִׁזְכָּה

15. הַפְּרִי מַגְדִּים עַל אֶתֶר, מְבִיא אֶת דְּבִרְיָהּ וּמְבָרָם עִי"ש.

16. ע"ז, ג"ע, שפ"ד.

17. סִימָן ש"ו, ס"ק י"ד.

18. סק"ג.

19. רֵאָה הָעֵרָה 17.

חבירך", והדין הנ"ל נאמר, רק לגבי דבר שחילול שבת נחשב לעומתו כ'איסורא זוטא', דהיינו שמד, ולא כל איסור אחר.

למעשה, ישנן עוד ב' נפק"מ מהמחלוקת הנ"ל:

א. מה יהיה הדין בהצלה משמד, במצב בו אין וודאות שניסיון ההצלה יצלח. לפי הלבוש מכיוון שזה פיקוח נפש. אזי הדין הוא, שאפילו ספק פקו"נ דוחה את השבת²⁰. משא"כ לפי דעת המג"א והט"ז - שטעם ההיתר הוא מצד דין "חטא כדי שיזכה חבירך", הדין הזה לא נאמר במקרה בו חל ספק האם אכן החבר יינצל מהשמד. ולכן לא נגיד לאדם לחלל את השבת.

ב. מה יהיה הדין, אם האדם הלך לשמד מרצונו (ר"ל)? לפי הלבוש נציל אותו, מכיוון שמדובר בפקו"נ ובפיקוח נפש מצילים גם אדם שפשע. ואילו לפי המג"א והט"ז, נראה לכאורה שכל מה שאומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חבירך", זהו רק במקרה שחבירו לא פשע²¹. ולכן בכזה מקרה, יהיה אסור לחלל את השבת ע"מ להצילו.

ד.

יקשה על שיטת המג"א והט"ז

והנה בדברי המג"א והט"ז לכאורה צ"ב. דהרי כאשר לוקחים אדם מיישראל לשמד - המרת דת, לכאורה מדובר פה על דין בפקו"נ. ואפילו כשלוקחים אותו לעבור פ"א על עבירה מהג' עבירות, ג"כ מדובר בפקו"נ²², מכיוון שסו"ס האדם הנלקח בוודאי ימסור את נפשו, שהרי "אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל, מוסרים נפשם על קדושת ה'²³". וא"כ מדוע לדעת המג"א והט"ז, ההצלה מ'המרת דת' היא רק מטעם "חטא כדי שיזכה חבירך" (שלפ"ז יוצא ג' נפק"מ כדלעיל), ולא (עכ"פ גם) מטעם פקו"נ²⁴?

20. ברייתא יומא פ"ג

21. כהתירוץ הג' בתוספות דלעיל.

22. וכדברי הלבוש: "עבירות דהוי דינא בהו יהרג ואל יעבור, והרי יצטרך זה הנאנס למסור עצמו למיתה והוי המצילו - מצילו ממות לחיים".

23. תניא פרק ח"י (דף כ"ד ע"א).

24. הפרי מגדים - במשכבות זהב - כס' שכ"ח נעמד על דברי הרמ"א, ומציין לדברי המג"א והט"ז בס' ש"ו. ומעיר, שזה שאין מחללים את השבת, בכדי להציל את האנוס לעבור על איסור פ"א ואפילו מג' עבירות. זה רק לגבי אדם אחר. אבל לגבי האדם עצמו, ודאי שעליו לחלל את השבת, ואינו נהרג על-כך משום ד"אונס רחמנא פטריה". ונותן טעם לכך, משום שזו מלאכה שאין צריכה לגופה עיי"ש. ומסיים "וצ"ע בזה כעת".

וגם בדבריו דרושה הסברה. דהנה, אם בשבת הדין הוא שמחללים את השבת כשמדובר בפקו"נ, א"כ מדוע ב'איסור פ"א' ההיתר הוא רק כדי להציל את עצמו, הרי מדובר פה בעבירה שהדין עליה הוא 'יהרג ואל יעבור', וא"כ בפשטות האנוס ימסור את נפשו, ומדוע שיהיה אסור לאחרים להצילו? ובמיוחד שלגבי 'המרת דת', מותר לאחרים להצילו. ומאי שנא? וצ"ע.

ועוד צ"ע, דהנה הפמ"ג כותב, שהסיבה שמותר לאדם לחלל את השבת היא, כי אין כאן איסור תורה, דהוי "מלאכה שאינה צריכה לגופה" ו"אונס רחמנא פטריה". וצ"ע למה צריך להגיע לטעם דמשצ"ל. דהרי גם אם היה כאן איסור חילול שבת דאורייתא, מ"מ שבת נדחית מפני פקו"נ, וא"כ לכאורה ניתן היה להסתפק רק בטעם ד"אונס רחמנא פטריה"? וצ"ע.

ה.

יביא שיטת אדמוה"ז בשולחנו ויקשה

והנה אדמוה"ז פוסק בסוגיין זו²⁵: "מי שנודע לו בשבת, שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל. מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה, ויצא אפילו חוץ ל"ב מיל, ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה, ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה. מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה, שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה. ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה, שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש, שאמרה תורה חלל עלי שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ולפיכך אף אם הבת היא קטנה, שאינה מחוייבת עדין במצות, יחלל עליה להצילה שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל, שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים).

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

ומהדברים הנ"ל משמע, שאדמוה"ז למד כהלבוש - שגדר ההצלה הוא מדין פקו"נ. ולכן גם במצב של 'ספק הצלה' מחללים את השבת, והיינו כדברי הלבוש דלעיל.

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

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

והנה דברי אדמוה"ז צ"ב. דלכאורה, יש להבין:

א. מדברי אדמוה"ז בקטע הראשון, משמע שלמד כהלבוש - שהצלה זו היא מדין פקו"נ. ואם כן מדוע ממשיך אדמוה"ז "ולא אמרו.... אלא כשחבירו פשע", שבוה נראה שבא רבינו לתרץ את 'היתר ההצלה' עם גדרים מדיני "חטא כדי שיזכה חבירך"? הרי דיני "חטא כדי שיזכה חבירך" מוגבלים (שלא פשע וכו'), ומדוע נדרש רבינו לדין זה, הרי מדובר כאן על הצלה מדין פקו"נ, שלא מוגבל בכך שלא פשע?

ב. מדוע אדמוה"ז כותב את הקטע הזה - שכל הסיבה שמחללים, זה כי כאן לא פשע מאומה. הרי גם אם כן פשע, לכאורה צריך היה להציל. דהרי בפקו"נ עסקינו, דשרי להצלה אפילו כאשר פשע?

25. שו"ע, סימן ש"ו סעיף כ"ט.

ונראה מדבריו שכביכול "פליגין דיבורא". והיינו, שלעניין 'ספק הצלה' מסתכלים על הצלה זו כפקו"נ, ולכן גם בספק הצלה מחללים. אבל לענין 'פשע' פוסק שלא מחללים, כי זה "חטא כדי שיזכה חבריך", והדין הוא שבפשיעה לא מחללים. וצ"ב כיצד ייתכן הדבר.

ג. בקטע האחרון של ההלכה, פוסק רבינו שאם אונסין אותו לעבור פעם אחת, אפילו לעבור ע"ז, אין מחללים עליו את השבת. ומוסיף (בחצע"ג) "בין הוא בעצמו בין אחרים". ומנמק רבינו את דבריו: "מפני שלא ניתנה שבת להידחות, אלא בשביל פקו"נ, ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה"

ולכאורה צ"ע - הרי אם לגבי 'המרת דת', אמר רבינו שהסוגיא היא 'דין פקו"נ'²⁶. א"כ לכאורה גם כאן, באיסור פ"א²⁷, הסוגיא אמורה להיות 'דין פקו"נ', וא"כ מדוע פוסק אדמוה"ז שאין מחללים את השבת בכדי להצילו?

ועוד, מדוע כאשר כותב רבינו את טעם האיסור, הוא מגדיר זאת כ"לא ניתנה שבת לדחות... בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה". הרי לכאורה יש כאן פקו"נ²⁸ - כמו שנשאל לעיל על המג"א והט"ז - דהרי סו"ס "אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל, מוסרים נפשם על קדושת ה'", וא"כ יש בזה גם את העניין של פקו"נ?

ה.

יתרין הדברים עפ"י הסברה בדברי הב"י והרמ"א

וי"ל בביאור הדברים, דהנה בהבנת המקרה הנידון בשו"ע קיימים ב' אופנים:

א. מדובר על מקרה שאונסים את האדם לעבור עבירה, אפילו פ"א. ואם הוא לא יעבור יהרגוהו. ונראה לכאורה שהפרי מגדים למד כך²⁹.

ב. לא מדובר כאן כלל על מצב של פקו"נ. אלא מדובר במקרה שהאדם נאנס לעבור עבירה, באמצעות איומים אחרים, ולא באמצעות עניין של היפך החיים, כך לומד האליה רבה³⁰. ולפי האופן הזה, ההיתר להציל אדם משמד, הוא מדין "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

והנה, אם נלמד לפי האופן הב' יובן היטב ויתורצו הקושיות הנ"ל. דמה שהמג"א והט"ז סבירא להו דאין כאן חשש פקו"נ כלל, הוא נכון לפי האמת. מכיוון שהגויים לא אונסים אותו ע"מ להורגו, ואין סכנה לחיי האנוס כלל. ולכן כל היתר ההצלה הוא רק מדין "חטא כדי שיזכה חבריך". והיתר חילול שבת מטעם הדין הנ"ל, נאמר רק כאשר יש 'איסורא רבה' כ'המרת דת', ולא נאמר ביחס לכלל איסור אחר.

ובביאור דעת רבינו י"ל על-דרך הנ"ל, דאין כן חשש סכנה לחיי האדם כלל. ועפ"ז יתורצו הקושיות הנ"ל:

26. עיין לעיל בתחילת הסעיף.

27. בג' חמורות דווקא (ע"ז, ג"ע ש"ד), כדברי הלבוש דלעיל.

28. ראה הערה 28. ולהעיר, שאם רבינו היה כותב את הסברא של פקו"נ, הייתה זו סברא להתיר - כמוכן בפשטות מדעת הלבוש דלעיל.

29. ראה פ"מ סימן ש"ו ושכ"ח. עיי"ש בדבריו, שמחלק בין האדם עצמו - שמותר לו לחלל שבת כדי להינצל - אפילו מאיסור פ"א. לבין אחרים, שאסור להם לחלל את השבת בכדי להצילו. ולכאורה ההיתר הוא מדין פקו"נ. דאי לא תימא הכי, מדוע מותר לו לחלל שבת בכדי להציל את עצמו?

30. על הלבוש - סימן ש"ו, עיי"ש בדבריו.

א. אדמו"ר הזקן מסביר את היתר ההצלה, באמצעות גדרים מדיני "חטא כדי שיזכה חבירך" (אף שהם מוגבלים יותר וכו'), מכיוון שאין פה כלל פקו"נ.

ב. מכיוון שאין כאן דין פקו"נ כלל, וכל היתר ההצלה הוא רק מדין "חטא כדי שיזכה חבירך". ניתן להציל רק כאשר לא פשע - כפי ההגדרה של דין "חטא כדי שיזכה חבירך".

ג. כדלעיל הן ב'המרת דת' והן באיסור פ"א, הסוגיא היא לא פקו"נ. ולכן, דווקא בנוגע להצלה מ'המרת דת', ניתנה שבת להידחות מפניה - מדין "חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה" וכדברי רבינו "שאיין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה". משא"כ שאר איסורים, שלא ניתנה שבת לידחות מפניהם כאשר אין פקו"נ.

ו"ל שהלבוש לומד כהאופן הא' - שמדובר על מקרה שיש בו פקו"נ. ולכן הלבוש מתיר להציל את האדם גם באיסור פ"א³¹ כדלעיל. ולפי הביאור הזה יוצא, שאין מחלוקת כלל בין הלבוש למג"א והט"ז, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דהלבוש דיבר על מקרה שיש בו פקו"נ, והמג"א והט"ז דיברו על מקרה שאין בו פקו"נ.

ז.

יקשה על ב' האופנים ויתרץ שיטת הלבוש עפ"י דברי הרבי

אמנם, על הסברת דברי המג"א והט"ז לפי האופן הב' - שאין כאן פקו"נ כלל - והסברת דברי הלבוש לפי האופן הא' - שיש כאן פקו"נ, ניתן להקשות משני טעמים:

א. לפי"ז יוצא חידוש בדברי המג"א והט"ז, שבמקרה שלקחו אותו לשמך (ואין מתכוונים להורגו כדלעיל), מצווה לחלל עליו את השבת מדין "חטא כדי שיזכה חבירך". ולכאורה קשה: מדוע ברור לנו שהאדם יכנע וימסור את עצמו לשמך. הרי בנוגע להמרת דת' הדין הוא "ייהרג ואל יעבור", וא"כ חזקה על האדם שיסרב להשתמד עד שיניחווהו לנפשו (מכיוון שלא מדובר כאן במקרה שאם לא ישתמד ייהרגו), והרי לדעת המג"א והט"ז היתר ההצלה הוא מדין "חטא..."³², וא"כ מניין לן דאמרינן "חטא כדי שיזכה חבירך" גם כאשר מדובר על ספק הצלה?³²

ב. לפי ההסבר הנ"ל, יוצא שהלבוש עוסק רק במקרה שיש פקו"נ בפועל ממש, אבל במקרה שאין פקו"נ, אין מחללים. וקשה, מכיוון שמדברי חלק ממפרשי הלבוש, אין נראה כן.

דהנה, בשו"ת נחלות שבעה פסק - עפ"י דברי הלבוש³³, שגם במקרה שהיהודי פשע והלך מעצמו לשמך, מחללין את השבת כדי להצילו. וזאת מכיוון שבעצם האיסור של הג' חמורות - ע"ז, ג"ע, ש"ד - ישנו דין פיקוח נפש. וגם אם בציור המקרה המדובר אין פקו"נ בפועל. בכ"ז מכיוון שבגדר עבירות אלו, ישנו דין פיקוח נפש.

31. דווקא בג' חמורות כדלעיל. מכיוון שרק בהם הדין "ייהרג ואל יעבור", והיינו שהאדם ימסור את נפשו ועל-כן מצווים אנו להצילו, ואפילו באמצעות חילול שבת.

32. אם היה כאן דין פקו"נ - אתי שפיר משום דאפילו ספק פקו"נ דוחה שבת. משא"כ כאן שאין פקו"נ, אינו מובן מנא לן דאמרינן "חטא..."³², גם כאשר קיים רק ספק צורך בחילול שבת (דשמא לא יהיה צורך להצילו, שיעמוד איתן על יהדותו, ויניחווהו הגויים לנפשו).

33. בסוף השו"ת התשובה האחרונה.

מחללים את השבת ע"מ להציל מהם - גם אם אין סכנת נפשות בפועל. וכן כתב הפ"מ בביאור דברי הלבוש³⁴.
ונראה מדבריהם שלשיטת הלבוש מצילים גם כאשר ידוע בבירור שאין פקו"נ כלל.

וי"ל בביאור והסברת דעת הלבוש, דהיא הנותנת. והיינו, שהלבוש אכן סובר שהיתר ההצלה בג' עבירות הוא מדין פקו"נ. וכ"ז גם כאשר אין פקו"נ בפועל ממש. והיינו שגם כאשר אין חשש סכנה לחיי האנוס, מ"מ חייבים להצילו מטעם 'דין פקו"נ'.

הסברא הזו נמצאת בדברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד באג"ק³⁵ וז"ל: "...פסק רבינו בשו"ע או"ח ס"ס ש"ו דמי שאונסים אותו לעבוד ע"ז פעם אחת אין מחללין עליו את השבת באיסור תורה, להצילו מזה... מפני שלא ניתנה שבת לידחות בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, ולשיטתי אויל בתניא כאן, שכ' שהוא לא מפני קלות העבירות וחומרו,

ואפילו למד"א (לבוש - הוכח במשכחות זהב סי' ש"ו סק"ה) דמחללין שבת בשביל להצילו פ"א מאותן העבירות דיהרג ואל יעבור, י"ל דגם הוא ל"פ אישית רבינו בתניא, אלא דס"ל דג' עבירות אלו יש להם דין פקו"נ, - וכמ"ש כ"ז בס' אהלי יוסף - לתלמיד רבינו הזקן - דיני קדה"ש ס' כביכג."

ולפ"ז יוצא שהלבוש סובר כפי האופן הא' - שאין כאן סכנה לחיי האנוס כלל, ובכ"א הלבוש סובר שמחללים את השבת בכדי להצילו, מכיוון שיש כאן 'דין פקו"נ' - "כיון דחייבתו תורה ליהרג עליהם". ובוה נחלקו על שיטתו המג"א והט"ז, דסבירא להו דכל היכא דאין פקו"נ בפועל ממש, לא מתחשבים בסוגיית פקו"נ, אלא רק בסוגיית "חטא כדי שיזכה חבירך". ולפי גדרי הסוגיא הזו, "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך", אא"כ מדובר על איסורא רבא כ'המרת דת'.

ה.

עפ"י הנ"ל יציע ביאור בשיטת רבינו בשו"ע

והנה, בשיטת רבינו יש לעיין. דלכאורה, כל הסיבה שלכ"ע מחללים שבת לצורך הצלה מ'המרת דת' היא, שניתנה שבת לידחות אצל 'איסורא רבה' כשמד. אולם בדעת הטעם הנ"ל רבינו אינו שייך. מכיוון שבתניא³⁶ כותב רבינו, שדיני ההצלה אינם מבוססים על "קלות העבירות וחומרו...". מכיוון שכל עבירה מפרידה את האדם מהקב"ה באותה מידה³⁷ עיי"ש בדבריו. וא"כ לפ"ז קשה - מדוע שבת נדחית בפני 'המרת דת', הרי כל עבירה³⁸ מפרידה את האדם במידה שווה מהקב"ה, וא"כ מדוע המרת דת חשובה כ'איסורא רבה', לעומת חילול שבת שנחשב 'איסורא זוטא'?

אולם, עפ"י הנ"ל בשיטת הלבוש, יש לתרץ את דברי רבינו - אם כי באו"א אחר קצת. ובהקדים:

34. בס' ש"ו, עיי"ש בדבריו.

35. חלק א', עמוד ש"ז.

36. פכ"ד.

37. והחילוקים הם רק במידת הפגם שנותרת לאחר מעשה העבירה - עיי"ש.

38. בשעת מעשה - עיי"ש.

כפי שהוסבר לעיל, אדה"ז דן בהלכה זו במצב שאין מדובר בו על סכנת חיים בפועל - אלא סכנת אונס בלבד. ולכן, בחלקו הג' של הסעיף, כותב אדה"ז שלא מחללים שבת בשביל איסור חמור יותר ממנה - כגון ע"ז³⁹. והיינו ששבת לא נדחית מפני איסור 'חמור ממנה' - כי אין איסור חמור ממנה באיסורי תורה כדלעיל. אלא שבת נדחית, אך ורק מפני פקו"נ כלשונו הזהב של אדה"ז שם.

וא"כ בהמרת דת, מהי סיבת היתר החילול? כותב רבינו שזהו "שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה, שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה. ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה, שמשמעם זה ג"כ.

והיינו, שרבינו לומד שבמקרה של 'המרת דת' ישנו 'דין פקו"נ' - בדומה למה שהוסבר לעיל בדעת הלבוש. ולכן, למרות שבפועל אין פקו"נ, בכ"ז מכיוון שיש כאן 'דין פקו"נ' - מותר לחלל את השבת על כך.

ט.

יבאר שיטת רבינו בדין פקו"נ

אולם, אדה"ז לומד את ה'דין פקו"נ' שישנו כאן, באופן שונה קצת. ובהקדים לשון רבינו בנוגע להיתר חילול שבת בפקו"נ ממש, וז"ל⁴⁰: "מחללין שבת בשביל פיקוח נפש, שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". והיינו שבאופן כללי, הדין של פקו"נ נלמד מסברא - "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

והנה, לכאורה החשבון הזה שייך גם בג' עבירות - ע"ז, ג"ע, ש"ד. והיינו שמצד החשבון כדאי שהאדם ישתחוה לע"ז פ"א (ובלי כוונה לעובדו כלל⁴¹ וכו'), ואחר כך כל חיינו יפרסם אחדות ה' וכו'. אולם למעשה, בג' חמורות לא עושים את החשבון הזה, דהדין הוא - "ייהרג ואל יעבור".

והסיבה לכך שבשבת כן עושים את החשבון הזה, ובע"ז וג"ע לא עושים אותו, אלא מוסרים את הנפש. היא, כי כך נקבע בתורה - שבעבירות מסוימות לא עושים את החישוב הנ"ל של עבירה פ"א, כדי שימנע ממנה אחר כך כל משך ימי חייו⁴².

והיינו שסו"ס כל הדין הזה - שפקו"נ דוחה את כל התורה כולה - ושבת בכללה, הוא חידוש שמחללים שבת אחת "כדי שישמור שבתות הרבה"⁴³. וכן אם האונס הוא ביו"ט, אזי הדין - "חלל עליו יו"ט אחד כדי שישמור יו"ט הרבה" וכן הדין בכל מצוות שבתורה.

39. ומה שכותב אדה"ז בסוגריים (בנוגע לאיסור החילול בעבירה חד פעמית) "בין הוא בעצמו בין אחרים", אין הכוונה שהוא עצמו יודע שהוא ימסור את נפשו, אלא שהוא בעצמו ימסור את הנפש (כי אם כן קשה מדוע פקו"נ לא דוחה שבת). אלא הכוונה היא בין הוא יודע בעצמו שיעבור את העבירה כי לא יעמוד באיסורים אסור לך חלל את השבת כגדי להיצל מאיסור מג' איסורים (כי אדה"ז לא לומד כהלבוש שבגדר המצווה יש פקו"נ) המצווה דלעיל. 40. בהלכה דלעיל.

41. כי אם יש כוונה לעבדו עם אמונה בלב הוי מין, וכל באיה לא ישובן (ע"ז יז) ולא שייכת הסברא של ישמור שבתות הרבה.

42. ראה בתניא שם (בסוגריים מרובעות) "דגזירת הכתוב הוא".

43. ועיין לקו"ש חכ"ז אחרי ש"ג אחרי שזה חלק ממצוות שבת עצמה.



אולם לכאורה צ"ע, דהנה זה שבפיקוח נפש התורה מצווה על האדם לחלל שבת, ע"מ להינצל ולשמור אח"כ שבתות הרבה - זה אתי שפיר. אבל מדוע על אדם אחר לחלל את השבת כדי שחבירו ישמור שבתות הרבה, הרי החבר עצמו ודאי ישמור שבתות הרבה, וא"כ מדוע מותר לו לחלל את השבת בכדי להציל את חבירו?!

אלא י"ל, שמכיוון שהתורה מלמדת, שעושים חשבון של שבת אחת מול שבתות הרבה. לכן גם על החבר יש חוב לעשות זאת מצד הדין של "חטא כדי שיזכה חבירך"⁴⁴, ולכן מוטלת על החבר חובה לחלל את השבת.

אך לפי"ז עדיין קשה. אם כל ההיתר לאדם לחלל את השבת עבור חבירו, הוא מדין "חטא כדי שלא יזכה חבירך", א"כ מדוע בפקו"נ, אומרים לאדם לחלל את השבת בשביל חבירו, גם כשחבירו פשע⁴⁵ - הרי בפשע לא אומרים "חטא כי שיזכה חבירך"?

אלא י"ל, שניתן להציע ביאור חדש, בטעם היתר חילול שבת בפקו"נ. והיינו שזה שמחללים בשביל אדם אחר, אין זה מדין "חטא כדי שיזכה חבירך", אלא מסיבת וטעם - "חטא כדי שתזכה אתה"! והיינו שניתן לומר, ששמירת השבת של הניצול זקופה לזכותו של המציל. וביאור העניין הוא, שזה שבעוה"ז הגשמי חבירו חי ויכול לשמור את השבת, הרי זה רק בגלל המציל, ולכן זה נוקף לזכותו. ומשום הכי אומרים לאדם - 'חלל שבת עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה' - והדבר יזקף לזכותך, ולכן גם אם חבירך פשע וסיכן את עצמו, אם אתה מצילו הרי שהזכות זקופה לך. ואשר כל כן - "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"⁴⁶.

וע"פ הנ"ל, אתי שפיר למה פוסק אדה"ז שבהמרת דת, למרות שאין פקו"נ כלל, מותר לאדם לחלל את השבת לצורך הצלת האנוס. מכיוון שאם ימיר דתו, אזי הוא "לא ישמור שבתות הרבה" (ועוד יותר מכך - כמוכן בפשטות), ואם נציל אותו הוא כן ישמור. כלומר, יש לנו פה חשבון הדומה בסגנונו לחשבון של "חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה". והתורה לימדה אותנו - בפקו"נ ובכל המקרים הדומים לפקו"נ - שמותר להציל את האדם אפילו ע"י חילול שבת.

והנה, בפקו"נ הדין הוא שמותר להציל גם כאשר החבר פשע, מכיוון שקיימת כאן גם הסברא של "חטא כדי שתזכה אתה", כדלעיל. אומנם, בנוגע להמרת דת' משמע מדברי רבינו, שהיתר ההצלה הוא דווקא כאשר האנוס לא פשע. וצ"ב טעם החילוק הנ"ל, דהרי סו"ס לכאורה גם כאן קיימת הסברא של 'חטא כדי שתזכה אתה', והיינו כפי שהוסבר לעיל בדין "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" שזהו טעם ההיתר לחילול שבת בפקו"נ. וא"כ מאי שנא?

וי"ל בביאור העניין, דהנה בפקו"נ זכות ההצלה זקופה כולה למציל. וכפי שהוסבר לעיל, זוהי הסיבה לכך שמותר לאדם לחלל את השבת בשביל חבירו, מכיוון שזכות ההצלה נעשית שלו - "חטא כדי שתזכה אתה". משא"כ בהמרת דת, זה שאומרים לאדם לחלל את השבת בשביל חבירו, לא ייתכן שזה יהיה מדין "חטא כדי שתזכה אתה". אלא זה מוכרח להיות מדין "חטא כדי שיזכה חבירך".

44. למרות שמאיסור לאיסור (באיסורי דאורייתא) לא אומרים "חטא..." אבל באותה עבירה גופא, י"ל שכן שוקלים פ"א מול פעמים רבות, ולכן כן אומרים דין "חטא...".

45. עיין בשו"ת מגדל צופים ח"ה סי' כב שהוכיח שאין דין אבידה בהצלת נפשות "ולכן חייבים להציל גם בוקן ואינו לפי כבודו וגם במאבד עצמו לדעת" עיין שם.

46. ועפ"ז יובנו דברי השבות יעקב (סי' טז) שמשגיג על דברי הנחלת שבעה המובא לעיל (שמותר לחלל שבת באדם שפשע ומסר עצמו לע"ז) ואמר שיש הבדל בין פקו"נ להמרה. היות ובהמרה "הוא בעצמו ובדעתו בחר במוות ולא בחיים" והחילוק הוא לכאורה כמו שביארנו: שבע"ז מכיוון שזה בחירה שלו זכות ההצלה היא שלו ובאיסורי מיתה זכות ההצלה היא של המציל כנ"ל בפנים.

והיינו, מכיוון ש'המרת דת', זה ענין שתלוי בדעתו של האדם הנאנס, ולא שייך בהמרת דת 'המרת דת' אמיתית, שלא תהיה תלויה בהסכמת האדם. ולכן, אם וכאשר האדם יינצל ולא ימיר דתו, זכות בדבר תיזקף לו עצמו, וחבירו ייחשב אמנם כמסייע, אבל לא כגורם ההצלה הבלעדי [משא"כ בפק"נ, שם הניצול חסר אונים ואין לאל ידו לעשות מאומה, אלא רק חבירו הוא המצילו].

ולכן כשאדם פושע והולך להמיר את דתו, אם חבירו יחלל את השבת ע"מ להצילו, אמנם הוא ייחשב כמסייע להצלת יהודי, אבל זכות ההצלה - זכות שיבת הניצול לחיי היהדות, לא תיזקף רק לזכות המציל. מכיוון שסו"ס מי שהחליט לא להמיר את דתו, זה האדם המוצל ולא המציל, ולכן זכות השבת זקופה לניצול⁴⁷.

משו"ז פוסק רבינו שבהמרת דת, אם חבירו פשע לא מחללים את השבת. כי נכון אומנם שעושים חשבון של שבת אחת מול שבתות הרבה, אבל מכיוון שמדובר בחבירו, וחבירו פושע [ושבגלל זה א"א לומר "חטא כדי שיזכה חבירך"] אסור לו לחלל את השבת בשביל חבירו כי לא אומרים "חטא כדי שיזכה חבירך" כשחבירו פושע. משא"כ כאשר חבירו לא פושע, מותר להצילו מדין "חטא כדי שיזכה חבירך"⁴⁸.

והיינו שאדה"ז לומד שיש כאן כעין 'דין פקו"נ' - יש כאן את אותו חשבון שהתורה עושה בפקו"נ "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

ובזה תתורץ השאלה דלעיל (אות ז) על שיטת המג"א והט"ז. די"ל דהיתר חילול שבת בכדי להציל יהודי מ'המרת דת', הוא גם כאשר יש ספק בדבר - שמא האדם לא יתרצה להמיר, ויניחוהו לנפשו. מכיוון שהיתר ההצלה הוא מדין "חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה" - כעין דין פקו"נ, ובפקו"נ מחללים את השבת גם על ספק. והרי האדם לא פושע, ואשר על כן ניתן לומר עליו "חטא כדי שיזכה חבירך" כדלעיל.

סיכום השיטות שנתבאר לעיל

עפ"י כל הנ"ל, ב"ה הכל עולה יפה בקמה אחת כפתור ופרח. דבמקרה שיש פקו"נ בפועל ממש, לכו"ע מחללים את השבת בכדי להציל את האנוס.

ובמקרה שאין פקו"נ. לדעת הלבוש בכ"ז מחללים את השבת, ואפילו כאשר לא מדובר על 'המרת דת', אלא על אחת מהג' עבירות באיסור פ"א. מ"מ מחללים מכיוון שקיים החשש שהוא יעבור על א' מהג' עבירות, ויכנס בכך לעניין של 'דין פקו"נ' [כמו שנתבאר באג"ק ע' שיז].

ואילו לדעת הב"י, המג"א, והט"ז 'באיסור פ"א' אם מדובר על שמד - המרת דת, מחללים את השבת לצורך הצלת האנוס, מכיוון שכל המצוות כלפי איסור שמד הם איסורא זוטא, ונדחות מפניו. ולכן אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חבירך". אבל אם מדובר בעבירה פ"א לא מחללים את השבת, מכיוון ששבת וע"ז הם שווים בחומרתם, ואף אחת מהם לא נדחית מפני חברתה.

47. ובמילים אחרות: אומנם הניצול ללא המציל לא יכול היה להינצל. אולם, פעולת המציל ללא הסכמת הניצול לא הייתה נחשבת מאומה. ולכן א"א לזקוף את הצלת הניצול, לזכותו המלאה של המציל.

48. ויש לעיין, מה יהיה הדין כאשר האדם עצמו הלך להמיר את דתו בפשיעה - האם יהיה מותר לו להציל את עצמו אם לאו. דלכאורה עפ"י הנ"ל מותר לו לחלל את השבת בכדי להינצל, מכיוון שביחס לאדם עצמו זהו דין 'חטא כדי שתזכה אתה!' ועצ"ע ואכ"מ.



ובדעת אדה"ז הדין הוא, שבאחת מהג' עבירות מכיוון שזה פ"א ואין פקו"נ - אין מחללים את השבת וזאת כסברת הב"י, המג"א, והט"ז. וב'המרת דת', מכיוון שקיים גדר הדומה ל'דין פק"נ', והיינו מצד שיש כאן "שבת אחת" מול "שבתות הרבה". לכן האדם חייב לחלל את השבת בכדי להציל את חברו. ומצילים אפילו בספק⁴⁹. ורק כאשר מדובר על 'אנוס' ולא על 'פושע', מכיוון ש"חטא כדי שיזכה חבירך" במקום פשיעה לא אמרינן.



49. ועיין עוד בזה בדברי רבינו בקו"א על אתר.

בגדר איסור רדיית הפת מדרבנן

יסכם דברי הגמרא והרי"ף / יביא קושיית בעה"מ על הרי"ף / יקדים להביא סוגי איסורים דרבנן בשבת / יבאר ה"ר"ן בדברי הרי"ף / יוכיח שדעת אדמוה"ז כדעת ה"ר"ן / יביא דעת הרמב"ן / יבאר ע"פ לקו"ש בביאור החילוק בין שבותין / יביא דעת הרמב"ם והקושי בה ע"פ לקו"ש דלעיל.

הת' שמואל שי' ליפשיץ
תלמיד בישיבה

א.

סיכום דברי הגמרא והרי"ף.

איתא במסכתין (ד). "בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו", הגמרא מסתפקת כאשר אדם הכניס פת לתנור בשבת והפת לא גמרה לאפות ובאם תשאר בתנור הרי הוא (המדביק) יעבור על איסור דאורייתא של מלאכת אפייה. האם עדיף שיעבור על איסור דרבנן דרדייה ולא יעבור על דאורייתא או שמא נאמר שרבנן למרות זאת לא התירו לו לעשות כן.

ולמסקנת הסוגיא ("ר' אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אביי) הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה", כלומר שמדובר שהזייד (והוא הדין בשוגג¹) ומצד החשש שיעבור על איסור סקילה אכן מתירים לו לרדות.

וצריך ביאור מהו הגדר של איסור "רדיית הפת" מדרבנן?

ובגמ' בפרק "כל כתבי"², "ת"ר שכח פת בתנור וקידש עליו היום מצילין³ מזון ג' סעודות ואומר לאחרים בואו והצילו לכם וכשהוא רוצה לרדות לא ירדה במרדה אלא בסכין", כלומר שכאשר שכח פת בתנור ונכנסה השבת מותר להציל רק מזון ג' סעודות ולא ע"י מרדה (כלי המיועד לכך⁴).

1. ראה לקמן שו"ע אדה"ז.

2. ק"ז, ב.

3. במתני' דף יט: איתא "אין נותנין פת בתנור עם חשכה..אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום (ר"א אומר עד שיקרום התחתון שלה)" כלומר שאם נותן בתנור באופן שיש שהות מותר (ראה ר"ן לקמן) ואם אין שהות כאשר זה במזיד אסור עד מוצ"ש (ק"ו מבישול ראה רמב"ם הלכות שבת פ"ג הלכה י"ח (וי"ט) אך כאן במשנה מדובר כאשר לא היתה שהות אף היה זה בשוגג.

4. ראה רש"י ד"ה "מרדה" (ק"ז, ב).

ומקשה על זה הגמ' "איני והתנא דבי ר' ישמעאל 'לא תעשה כל מלאכה'⁵ יצא תק"ש ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה" כלומר כיון שרדייה אינה כלל מלאכה א"כ אין מקום להתיר דווקא שלא ע"י מרדה?
וע"ז מתרצת הגמ' "כמה דאפשר לשנויי משנינן", פירוש שמצד הענין אכן מותר גם ע"י סכין אך כל מה שאפשר לשנות מן החול משנים.

ולפ"ז מקשה הרי"ף ז"ל⁶ "הא מילתא מקשו בה רבנן מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה. ואלא מאי טעמא לא שריוה הכא אלא משום שלא יבוא לידי איסור סקילה הא לאו הכי אסירא ואמאי הא לאו מלאכה כעביד". ע"כ.

היינו, אם רדייה אינה מלאכה כ"א חכמה מדוע הגמ' מתירה לרדות כאשר הכנים במזיד (או בשוגג) רק מצד הסיבה "שמא יבוא לידי איסור סקילה"? סיבת ההיתר לכאורה צריכה להיות מצד זה ש"רדיית הפת" אינה כלל מלאכה אלא חכמה ולא מצד "איסור סקילה"?

ומבאר הרי"ף (אבל אגן הכי מסתברא לן בפירוקא דהאי קושיא) אע"ג דרדיית פת בתנור חכמה היא ואינה מלאכה לא שרו לה אלא היכא דשכח פת בתנור וקידש עליו היום דמציל ממנה מזון ג' סעודות לשבת ומשום כבוד השבת ואפי' הכא בעי לשנויי. אבל רדייה שלא לסעודת שבת לא שריוה ליה רבנן (אפי' ע"י שינוי) ורדייה דהכא לאו לסעודת שבת היא דהא לא חזיא לאכילה ומשום הכי לא שרו ליה רבנן אלא משום שלא יבוא לידי איסור סקילה". ע"כ.

מסביר הרי"ף שאכן רדיית הפת אינה מלאכה, אך חכמים התירו לרדות רק לצורך ג' סעודות, וגם זה ע"י שינוי (בסכין ולא במרדה אא"כ אין לו סכין). אבל רדייה שלא לצורך ג' סעודות כמו אצלנו בגמ' כשהכנים בשבת עצמה ורוצה לרדות קודם אפייה בכדי לא להתחייב - ודאי אינה לצורך ג' סעודות, שהרי אינה אפויה. א"כ רבנן ודאי לא יתירו לרדותה במקרה זה עם כל זה שאינה מלאכה, כי סיבת ההיתר (ג' סעודות) בטלה ולכן הגמ' אומרת שסיבת ההיתר היא "קודם שיבוא לידי איסור סקילה".

ב.

קושיית "בעל המאור" על הרי"ף.

ומקשה על זה הרב "בעל המאור" בספרו "המאור הקטן"⁸ וז"ל:

"(אבל מה שכתב הרי"ף דמקשו רבנן בהא מילתא מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה מאי טעמא לא שריוה רבנן והא לאו מלאכה היא וכו') אין לקושיא הזו לא טעם ולא ריח שאילו הייתה מלאכה היאך היינו דוחים מלאכה מפני מלאכה אלא ודאי מפני שאינה מלאכה אלא חכמה הוצרכו להתירה ולא היה דבר זה כדאי לו לכותבו". ע"כ.

5. שמות כ, י.

6. א: (בדפי הרי"ף המקוריים).

7. ראה שו"ע אדה"ז.

8. בדפי הרי"ף הנ"ל (א: ד"ה "מדלא משנינן" בסוף הדיבור.

ה"בעל המאור" הבין לכאן בדברי הרי"ף שכוונתו לשלול שזו מלאכה דאורייתא ובתירוץ הבין הוא שבכוונתו לומר שבכ"ז יש איסור מדרבנן (וכלשונו "לא שריוה ליה רבנן"), ודבר זה קשה דמה היה לו לחשוב שישנה כאן מלאכה דאורייתא? הרי אם רדייה היא מלאכה דאורייתא, מדוע מלאכה אחת (מלאכת אפייה) דוחה מלאכה אחרת מדאורייתא (רדייה), אלא ודאי כל הסיבה לזה שרדייה תדחה אפייה זה בגלל שהיא אסורה רק מדרבנן. א"כ צריך להבין מה חשב הרי"ף בהו"א שהאיסור ב"רדיית הפת" הוא מדאורייתא ומה חידש בתירוץו?

ג.

פירוט סוגי איסורים דרבנן בשבת.

בכדי להבין את גדר מלאכת "רדיית הפת" לשיטות הראשונים, יש לבאר בהקדים סוגי איסורים דרבנן בשבת כפי שהם מובאים בלשונו של הרמב"ם בהלכות שבת וביאורם:

א. "איסור שבות"⁹ - "נאמר בתורה 'תשבות'¹⁰ אפי' מדברים שאינם מלאכה, חייב לשבות מהם. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום 'שבות' מהן דברים אסרום מפני שהם דומין למלאכות, ומהן דברים אסרום גזירה שמא יבוא מהן לאיסור סקילה".

כלומר שאיסור שבות בכללות הנאסר מדרבנן כיון שנוגד ל"שבייתה" מתחלק גופא לב' סוגים:

1. דברים האסורים כיון שהם דומים למלאכה אסורה בשבת א"כ מנוגדים הם לציווי התורה "תשבות"
2. דברים האסורים כיון שיכול לבוא מהן לאיסור דאורייתא המחייב בסקילה (כשהוא מזיד) וא"כ גם זה מנוגד ל"תשבות"¹¹.

ב. "עובדין דחול"¹² - "יש דברים שהם אסורים בשבת, אע"פ שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו משום שנאמר 'אם תשיב משבת רגליך עשות חפצך ביום קדשי'¹³ ונאמר 'וכבדתו מעשות דרכך ממצוא חפצך ודבר דבר'¹⁴ לפיכך אסור לאדם להלך בחפצו בשבת ואפי' לדבר בהם כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זו סחורה ילך למקום פלוני כל כיוצא בזה אסור" כלומר איסור זה אינו בגלל שהמעשה דומה למלאכה אסורה או יכול לגרום לעשיית מלאכה אסורה, אלא רק בגלל שהוא כדרך שעושה בחול ולכן אסור.

ג. "איסור מוקצה"¹⁵ - "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה. אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר 'ודבר דבר' קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו".

9. פרק כ"א הלכה א'.

10. שמות כג, יב. לד, כא.

11. ראה גם אנציקלופדיה תלמודית ערך "גזירה" בסוגי איסורים דרבנן משום "שבות" (וכן בדברים דרבנן הנסמכים על פסוק).

12. פרק כ"ד הלכה א'.

13. ישעיה נח, יג.

14. שם.

15. פרק כ"ד הלכה י"ב.

איסור זה אינו שונה בהרבה מ"עובדין דחול" רק שנלמד ממנו בקל וחומר ואסור מאותו הטעם "כדי שלא יהיה כיום חול בעיניך" כנ"ל.

ד.

ביאור הר"ן בדברי הר"ף.

וע"פ הנ"ל צריך להגדיר היכן עומד איסור "רדיית הפת" בהו"א ובמסקנא של הר"ף¹⁶.

תחילה שולל הר"ן את הסברא שהביא "בעל המאור" שהר"ף בא לשלול שזו מלאכה דאורייתא וז"ל¹⁷ (הגך דרבנן הכי פרכי ודאי רדיית הפת ותק"ש לאו שבות נינהו ותנא דבי (שמואל) דאמר 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' יצתה תק"ש ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה) לאו לאפוקינהו ממלאכה דאורייתא קאמר דהא לא אצטריכא ליה דכולהו מלאכות ממשכן ילפינן להו ורדיית הפת לא הות במשכן¹⁸. ותק"ש נמי לא אשכחן לה במשכן ולמפטר מאי דלא הוי במשכן לא צריך מיעוטא אדרבה לחיובי צריכין דתיהוי במשכן".

כלומר, כיון שרדיית לא הייתה במשכן לא צריך לשלול את היותה מלאכה דאורייתא. להפך, כאשר אינה במשכן צריך להוכיח בכדי לחייב.

ומבאר הר"ן קושייתו של הר"ף "אלא ודאי תנא דבי (שמואל) הכי קאמר כיון שהכתוב אמר 'כל מלאכת עבודה' דמשמע מלאכה גמורה אף חכמים בשבותין שלהם לא אסרו מה שהוא חכמה ואינה מלאכה".

כלומר, מוכרחים אנו לומר מצד הפסוק "כל מלאכת עבודה" שגם איסורי דרבנן הם רק דברים כעין מלאכה¹⁹ אך דברים שהם חכמה ולא מלאכה כלל, גם רבנן לא אסרו. ומוכיח זאת הר"ן "דאי לא תימא הכי מאי קא מקשינן לקמן בפרק 'כל כתבי' אברייא דקתני דשכח פת בתנור מציל מזון ג' סעודות וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין דפרכינן עלה מותנא דבי (שמואל) נימא נהי דאיסורא דאורייתא ליכא שבות דרבנן מיהא איכא והתם נמי לא משנינן הכי אלא דאמרינן כל מה דאפשר לשנויי משנינן ובודאי שזה הלשון מוכיח מתוכו דרדיית הפת לאו שבות גמור הוא. ועוד דמשמע מיניה נמי דאם אפשר לשנויי בסכין משנינן ואי לא עבדינן במרדה".

פירוש, כמו שרואים ב"כל כתבי" כנ"ל שהגמרא מתירה לרדות בסכין, ומקשה שהרי אי"ז מלאכה כ"א חכמה ומתריצים "היכא דבעי לשנויי משנינן" ולא מתריצים שמותר מדאורייתא אך אסור מדרבנן. מכאן מוכח שאכן אי"ז אסור מדרבנן ורודה בסכין רק בכדי לשנות מן החול. ועוד יותר, שכאשר אין סכין מותר לרדות במרדב כדרכו בחול, א"כ בודאי מוכח שגם איסור דרבנן ליכא.

ומסיים הר"ן "וכיון שכן מאי קאמרינן הכא קודם שיבוא לידי איסור סקילה דהא רדייה לאו שבות היא אלא עובדין דחול היא א"א לשנויי משנינן ואי לא אפשר עביד ליה כדבעינן".

עפ"ז מובנת ביותר קושיית הר"ף מדוע מתירים כשהכניס בשבת דווקא מחשש "שמא יבוא לידי איסור סקילה" הרי אי"ז אסור אפי' מדרבנן!?

16. וכנ"ל (ב) בקושיית בעה"מ. אך קשה לומר שבהו"א חשב שהאיסור הוא מדאורייתא וצ"ע.

17. ד"ה "אמר רב ביבי", קטע המתחיל "הגך דרבנן".

18. ומוכיח זאת מפרק "כלל גדול" (עד: עיי"ש).

19. או שמא יבוא למלאכה או כי דומה למלאכה, כנ"ל (ג).

ומבאר הר"ן תירוצו של הר"ף ופריק לה הרי"ף ז"ל דנהי דודאי הכי הוא רדיית הפת ותק"ש לאו שבות נינהו מיהו לעובדין דחול דמו ולא שרינן אלא לכבוד שבת כי התם א"נ כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה כי הכא (והתם) א"א לשנויי משנינן ואי לא אפשר רודה במרדה וכי אמרינן נמי דכי אפשר לשנויי משנינן ה"מ היכא שנאפה הפת באיסור דהתם בשכח הפת בתנור עסקינן שהשההו שם באיסור מפני שלא עמד שם כ"כ מבעוד יום שיקרמו פניה הא אילו עמד שם כל כך נראה דשרי כדתנן לקמן בפרקין (יט): אין נותנין את הפת לתנור עם חשכה וכו' אלא כדי שיקרמו פניה דמשמע הא כדי שיקרמו פניה נותנין בכי האי גוונא כיון דלא עבד איסורא וצורך שבת הוא רודה כדרכו דלא אשכחן דנבעי שינוי אלא בשכח פת בתנור דעבד איסורא וכן נראה לי מדברי הר"ם במז"ל בפ"ג מהלכות שבת (ה"ח). ושעמא דמילתא משום דרדיית הפת ותק"ש לאו שבות נינהו אלא עובדין דחול בעלמא וכל היכא דלא עבד איסורא והיכא צורך היום שרו כי אורחיהו".

ולפי"ז תירוץ הר"ף הוא, אכן רדיית הפת ותק"ש אינם שבות (דלעיל ב' האופנים בשבות) אלא עובדין דחול (ב' דלעיל) ולכן אסור זה. ומתירים רק לצורך שבת או כדי שלא יעבור על סקילה (כאשר הכניס בשבת עצמה כדלעיל) ויעשה זאת ע"י סכין, ואם אין לו יכול גם במרדה, (שהרי חושש לעבור על סקילה) כלומר כמה שיכול לשנות משנה.

והא גופא שכמה שיכול לשנות משנה זה דווקא כשהפת נאפתה באיסור (בשוגג כדלעיל) כי לא הייתה שהות כדי שיקרמו פניה, וכאשר היה שהות ה"ז בהיתר הוכנס ומותר אפי' במרדה שהרי נכנס בהיתר וזה צורך השבת וכל הצורך בשינוי זה רק כאשר נכנס באיסור ומזה גופא מוכח שרדיית הפת אינה שבות אלא 'עובדין דחול' (וכן תק"ש) ולכן כאשר אין צורך היום (יש לו פת אחרת) אסור אפי' ע"י סכין, וכאשר הכניס בשבת עצמה ה"ז נכנס באיסור ואי"ז צורך שבת (שהרי הפת לא אפיה (דא"כ לא ניצל מן האיסור)).

ועל כן מסיים הר"ן "אלא ודאי מפני שאינו שבות גמור כל שהוא צורך היום מותר כדרכו וכל שאין בו צורך היום אסור אפילו בשנוי וכל שיש בו צורך היום ונעשה באיסור כי ההיא דשכח פת בתנור דבפרק 'כל כתבי' וכן נמי ליכא צורך היום אלא דאיכא למיחש שלא יבוא לידי איסור סקילה אם אפשר לשנויי משנינן ואי לא אפשר עביד כי אורחיהו זהו הדרך הנכון בעיני בדברים הללו"²⁰.

ה.

דעת אדמוה"ז בדעת הר"ן.

אדמוה"ז בשו"ע²¹ כותב "אסור ליתן סמוך לחשיכה פת לתנור שהיה בימיהם. אלא א"כ יש שהות ביום כדי שיקרמו פני הפת המדובקים בתנור. אבל אם לא קרמו פניה כלל אסורה בין לו בין לאחרים עד למוצאי שבת בכדי שיעשו אפי' נתנה סמוך לחשיכה ממש. ויש לחוש שמא יחתה בגחלים לגמור אפייתן לצורך סעודת הלילה" ולאחר מכן כותב אדה"ז²² "במה דברים אמורים שנתנה אבל אם היה שוגג מותר לו לרדות ממנה

20. לסיכום: הר"ן סובר (בדעת הר"ף) שהאיסור ברדייה הוא 'עובדין דחול'. [מקושיית בעה"ד ניתן להסיק שסובר שהאיסור ברדייה הוא 'מאיסורי שבות אך אי"ז מוכרח]. ובדני הרדייה גופא סובר שכאשר הוכנס בהיתר, כיון שזה צורך היום, ואסור רק משום 'עובדין דחול', מותר אפי' במרדה. וכאשר נכנס באיסור בשוגג כמה שיכול לשנות משנה, וכאשר הכניס בשבת עצמה שאז אי"ז צורך היום (שהרי הפת לא אפיה) משנה ג"כ כמה שאפשר (וראה לקמן רמב"ן החולק).

21. סימן רנ"ד סעיף ו'.

22. שם, סעיף ז'.

כדי מזון ג' סעודות של שבת אם אין לו פת אחרת לשבת. וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין וכיוצא בו שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ואם אי אפשר לו לרדות בשינוי יכול לרדות במרדה כדרכו" כלומר שכאשר הכניס באיסור אם זה במזיד אסור להוציא עד מוצ"ש, ואם זה בשוגג פוסק שמותר לרדות ג' סעודות אם אין לא פת אחרת, וירדה בסכין ולא במרדה, ובהוספתו "כדרך שהוא עושה בחול" משמע שהאיסור הוא מצד "עובדין דחול" כדעת הר"ן דלעיל²³, ובדין שכאשר אין לו סכין יכול גם במרדה, מוכח עוד יותר שה"ז "עובדין דחול" כנ"ל.

לאחר מכן כותב אדה"ז²⁴ "לא הצריכו לרדות בשינוי אלא כשנאפית באיסור אבל אם נאפת בהתיר כגון שקרמו פניה מבעוד יום. מותר לרדות במרדה כדרכו כיון שהוא צורך שבת שאין לו פת אחרת אבל אם יש לו פת אחרת אסור לרדות אפי' בשינוי שרדיית הפת היא אסורה מדברי סופרים ולא התירוה אלא לצורך שבת" ומדבריו מובן שמותר לרדות במרדה כדרכו לגמרי אך רק כאשר אין לו פת אחרת, אך אם יש לו בכ"ז אסור "שרדיית הפת אסורה היא מד"ס ולא התירוה אלא לצורך שבת²⁵". וגם זה משמע כהר"ן²⁶ דלעיל שמותר לגמרי גם ע"י מרדה כאשר נכנס בהיתר. [ובדעת הר"ן גופא נחלקו המשנה ברורה והפרי מגדים האם מתיר גם יותר מג' סעודות לדעת הפרי"מ לא יותר מג', אך לדעת המשנה ברורה גם יותר מג' אפשר, ומדברי אדמוה"ז משמע, כהפר"מ שצריך דווקא כמו שצריך לסעודות השבת (ה"ט)].

ולאחר מכן כותב אדמוה"ז²⁷ "מי שנתן פת לתנור בשבת עצמה בין בשוגג בין במזיד ונמלך לרדותה מהתנור קודם שתאפה מותר לו לרדותה אע"פ שאין בה צורך שבת שהרי אינה ראויה לאכילה. שהתירו לו חכמים איסור של דבריהם כדי שלא יבוא לידי איסור חטאת ומכל מקום אם אפשר לו לרדות ע"י שינוי ישנה" מכך מובן לדיננו ברדיית הפת, כאשר הכניס בשבת עצמה למרות שנכנס באיסור ואי"ז לצורך סעודת שבת שהרי אי"ז ראוי לאכילה בכ"ז מותר לרדות בכדי שלא יעבור על איסור סקילה או חטאת.

מכל זה מובן שדעת אדה"ז כדעת הר"ן.

23. ברש"י צ"ע קצת האם סבירא ליה כהר"ן או לא, שמרש"י בדף ג: משמע הלשון "שבות" ומרש"י בדף ק"ז: כתוב "משום עובדין דחול" ומזה משמע שגם האיסור ברדיית הפת הוא משום "עובדין דחול" ובדרך אפשר ניתן לבאר ע"פ שו"ע אדה"ז סימן תקפ"ח סעיף ד' לגבי תק"ש שגם עליה כתוב "חכמה היא ואינה מלאכה" שהיא "עובדין דחול" וכתב עליה הביטוי "שבות קל" א"כ גם כאן אפשר לומר הביטוי "שבות למרות שזה "עובדין דחול" ואי"ז סתירה.

24. באותו סימן סעיף ט'.

25. נראה שפוסק אדה"ז כדעת הר"ן שדעת הר"ן גופא נחלקו המשנה ברורה והפרי מגדים האם מתיר גם יותר מג' סעודות. לדעת הפרי"מ (סי' רנ"ד אשל אברהם ס"ק כ"ג) לא יותר מג', אך לדעת המשנה ברורה (סי' רנ"ד ביאור הלכה ד"ה "צורך") גם יותר מג' יכול להציל, ומדברי אדה"ז משמע, כהפרי"מ שצריך דווקא מה שצריך לסעודות השבת (ה"ט).

26. וראה להלן ו' דעת הרמב"ן (וראה גם המגיד משנה בהערה) החולקים על כך.

27. סעיף י"ב.

דעת הרמב"ן.

אך הרמב"ן²⁸ לא ביאר בתירוץ הר"ף כביאור הר"ן דלעיל אלא ביאר באופן אחר²⁹, וז"ל "ופריק לה רבינו הגדול ז"ל דלעולם משום שבות יש בו ולא התירו בין בבא להציל בין בעלמא אלא בשינוי ולכבוד השבת שלא גזרו בשבות כלאחר יד לצורך השבת וכאן התירו אפילו הדביק בשבת שאינו ראוי לאכילה אפילו במרדה כדרכו שלא יהא מחזור אחר סכין ונמצא מתחייב בין כך ובין כך, ודברים הללו ניתנו ליכתב".

פירושו, שאכן זה מלאכה דרבנן משום שבות, ומה שהתירו כאשר הכניס באיסור בשוגג וגם כאשר הכניס הפת בהיתר לרדות הפת, זה רק לצורך שבת ורק באופן של שינוי³⁰. וכאשר הכניס בשבת והחשש הוא שמא יעבור על איסור סקילה אז מותר גם ע"י מרדה, בכדי שלא יעבור על האיסור³¹.

כלומר, לדעת הרמב"ן אכן האיסור ברדייה הוא שבות מדרבנן, וא"כ גם כאשר הכניס באיסור בשוגג וגם כאשר הכניס בהיתר מותר לרדות רק בשינוי ורק לצורך שבת ורק כאשר החשש הוא לעבור על סקילה מותר גם בלא שינוי ולא לצורך שבת³².

דעת המגיד משנה (פרק ה' הי"ט ע"פ ביאור ה"חמד משה" (ס"ק ט"ו)) שגם אם הכניס בהיתר אסור ע"י מרדה אלא בשינוי, אך מותר גם יותר מג' סעודות וצ"ע בסברא בזה.

לעיל אמרנו שיש ב' סוגי שבותין, שבות מחשש שמא יעבור על מלאכה אסורה ושבות שדומה למלאכה אסורה וצריך להבין בדעת הרמב"ן איזה איסור שבות יש כאן?

הביאור ע"פ לקו"ש בניאור החילוק בין שבותין.

ויובן ע"פ לקו"ש חי"ד פ' ואתחנן³³ וז"ל "במלאכת הוצאה בעקירה או הנחה לבד (שאסורה מד"ס), לא מציינו שיתירו לצורך מצווה; ואדרבה: מבואר במפרשים, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין הוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה - היינו שאסורה גם לצורך מצווה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס - ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירו לצורך מצווה? ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהם אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור ביניהם שווה: טעם האיסור ההוצאה בעקירה או הנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת",

28. בספר "מלחמות ה'" ראה ד"ה "כתוב בספר המאור. אמר הכותב".

29. בקושיות הר"ף ביאר כהר"ן דלעיל, שכל הקושיא היא שגם שבות אין כאן שהרי רבנן אסרו בשבות רק מלאכות, וככל ההוכחות שהביא הר"ן (ראה לעיל ד') וא"כ מדוע סיבת ההיתר היא שמא יבוא לידי איסור סקילה, סיבת ההיתר היא מצד זה שאי"ז אפי' מלאכה דרבנן?

30. ראה "שמן למאור" הערה א'.

31. וצ"ע איך מתרין על ההוכחות שהביא הר"ן והרמב"ן בתחילת דבריו.

32. דעת המגיד משנה (פרק ה' הי"ט ע"פ ביאור ה"חמד משה" (ס"ק ט"ו)) שגם אם הכניס בהיתר אסור ע"י מרדה אלא בשינוי, אך מותר גם יותר מג' סעודות וצ"ע בסברא בזה. א"כ יוצא שישנם ג' דעות, א. דעת הר"ן (ראה לעיל הערה 25 מחלוקת הפרי"מ והמשנ"ב בדעת הר"ן גופא)

ב. דעת הרמב"ן לעיל. ג. דעת ה"מגיד משנה".

33. עמ' 15-14.

מסוג הדברים, "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן לאיסור סקילה"; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מדר"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות". ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) אינו משום גזירה שמא יבוא ע"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצווה וכיו"ב); משא"כ במלאכת עקירה או הנחה (לכדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא ע"י לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצווה "עכ"ל.

הרבי מדבר על החילוק בין קשר שאינו בר קיימא שאסור מדרבנן אך לצורך מצווה מתירים, לעומת עקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה שאסורה ג"כ מדרבנן ולא התירוה לצורך מצווה. ומבאר הרבי שסיבת החילוק היא, שהאיסור בקשר שאינו בר קיימא מדרבנן זהו משום שבות שזה דומה למלאכה אסורה (לקשר ב"ק) (כנ"ל אות ג' סוג הא' הראשון). אך עקירה בלא הנחה והנחה בלא עקירה אסור שמא יבוא לעקור או להניח ותהיה מלאכה שלימה מדאורייתא. ומצד זה נובע החילוק, שאם האיסור שבות הוא רק בגלל דמיון למלאכה, יש סברא שכאשר יש צורך מצוה להתיר. אך כאשר החשש הוא שמא יגיע לאיסור דאורייתא, גם כאשר יש כאן צורך מצווה עדיין קשה להתיר כי החשש קיים. לכן בקשר שאינו ב"ק מותר לצורך מצווה ועקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה אסור אף לצורך מצווה.³⁴

ועפ"ז צ"ל בדעת הרמב"ן שאומר שהאיסור הוא משום שבות, שזה מסוג השבות שאסור בגלל שדומה לאיסור דאורייתא ולא הסוג השני שאסור מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא, שהרי לצורך ג' סעודות שבת התירו (ע"י שינוי כיון שיש איסור רדייה משום שבות כנ"ל) וזה בודאי צורך מצווה. ואם החשש (שבגללו גזרו רבנן) הוא שמא יעבור על איסור דאורייתא א"כ גם לצורך מצווה לא יתירו (גם ע"י שינוי). ולכן י"ל שהאיסור הוא מצד דמיון המלאכות ולכן לצורך מצווה התירו.

ה.

דעת הרמב"ם והקושי בה ע"פ לקו"ש דלעיל.

אך הרמב"ם בריש פכ"ב³⁵ כתב וז"ל "רדיית הפת אע"פ שאינה מלאכה אסרה אותה חכמים שמא יבוא לאפות" ומכאן נראה בפירוש שלדעת הרמב"ם אין האיסור לא משום (שבות דרבנן משום) דמיון למלאכה דאורייתא ולא מצד עובדין דחול (לא כהר"ן ואדמוה"ו והרמב"ן (ע"פ הביאור דלעיל)).

34. ע"ז גופא מקשה הרבי בשיחה מדוע השבות בקשר שאינו ב"ק הוא מצד הדמיון למלאכה, הרי אפי' אם רק מתכוון שהקשר יישאר תמיד בלי מעשה כבר חשיב קשר ב"ק ואסור מדאורייתא, א"כ יש יותר סברא לאסור קשר שאינו ב"ק מצד החשש שמא יבוא לידי איסור דאורייתא. וע"ז מתרץ הרבי שכל גדרו של קשר זה חיבור ואיחוד וכאשר חסר בעניין זה כמו קשר שאינו ב"ק, אזי דבר זה רחוק מענינו של קשר, ולכן אין כל סיבה לגזור מחשש שמא יעבור על קשירה, שהדברים רחוקים הם בהגדרתם, אלא יש לחשוש מצד הדמיון. משא"כ עקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה כל פרטי המלאכה נעשו, עקירה, הוצאה והנחה. אומנם אם חסר אחד מהם אין כאן מלאכה שלימה לחיוב עליה, אך חלק ממלאכה יש כאן, לכן יש קירבה בהגדרה למלאכה, לכן יש לאסור שמא יעבור על האיסור. ועי"ש בהרחבה.

35. הלכות שבת (פרק כ"ב) הלכה א' בפירוט סוגי איסורי שבות מדרבנן.

ומיד אח"כ³⁶ כותב הרמב"ם "המדביק פת בתנור מבעוד יום וקדש עליו היום מציל ממנו מזון ג' סעודות . ואע"פ שהרדייה אינה מלאכה, כשהוא מציל לא ירדה במרדה אלא בסכין כדי לשנות"³⁷. כלומר, הרמב"ם מצד אחד אומר כאן שהאיסור הוא שבות שמא יעבור על מלאכה דאורייתא, מצד שני כאשר יש צורך מצווה הרמב"ם מתיר לרדות.

ולכאור' דבר זה סותר את הביאור בלקו"ש לעיל, שכאשר האיסור הוא שמא יעבור על מלאכה דאורייתא אפי' לצורך מצווה לא התירו, וכאן הרמב"ם למרות שמעמיד האיסור בשבות מחשש שמא יעבור על איסור דאורייתא, מתיר לצורך מצווה (ג' סעודות השבת)³⁸.

עוד צריך ביאור, איך הר"ן דלעיל³⁹ מוכיח מדברי הרמב"ם⁴⁰ "ואם נשאר אחריו כן (בהיתר) עד שיגמור אפיתו, מותר (להוציאם מן התנור) . ואם נתן סמוך לחשכה, וחשכה . אם בשוגג, מותר לו לרדות ממנה מזון ג' סעודות בשבת. וכשהוא רודה, לא ירדה במרדה כדרך שהוא עושה בחול, אלא בסכין וכיו"ב" שכאשר נכנס בהיתר אי"צ ע"י שינוי, רק כאשר נכנס באיסור בשוגג מותר ע"י שינוי. ומזה מוכיח הר"ן שאיסור "רדיית הפת" הוא משום "עובדין דחול", ולכן בהיתר מותר גם בלי כל שינוי.

והרי קשה:

א. הרמב"ם עצמו אומר בפירוש שסיבת האיסור היא "שמא יבוא לאפות" ואיך אפשר להוכיח מדבריו שהאיסור הוא משום "עובדין דחול"?

ב. הרמב"ם עצמו אינו מובן, מצד אחד כותב שסיבת האיסור היא "שמא יבוא לאפות" א"כ זה איסור "שבות" ואין צד להתיר (אפילו לא לצורך מצווה כנ"ל). מצד שני מוכח מדבריו⁴¹ שכאשר נכנס בהיתר מותר ללא כל שינוי, א"כ אי"ז איסור "שבות", שאם היה זה אסור משום "שבות" לא היה מותר אף פעם לרדות ללא כל שינוי⁴² (גם כאשר נכנס בהיתר⁴³)!

וצ"ע בדעת הרמב"ם, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

36. באותה הלכה לעיל.

37. דברי הרמב"ם כאן אפשר לומר בב' אופנים, או כאשר הוכנס בהיתר לכתחילה (הייתה שהות ביום כנ"ל). או באיסור (לא הייתה שהות ביום) בשוגג. לפי הר"ן לעיל דווקא בשוגג. (כיון שלדעת הר"ן כאשר זה בהיתר אין צורך בשינוי) ולפי הרמב"ן גם אם הוכנס בהיתר (שה"ז שבות כנ"ל). אך קשה לומר כן שהרי מדברי הרמב"ם הלכות שבת פ"ג הי"ח משמע (כן מוכיח הר"ן, וראה לקמן הקושי בהוכחתו) שדווקא הוכנס באיסור בשוגג יש צורך בשינוי, אך כאשר הוכנס בהיתר אין צורך בשינוי. (ע"כ לכאורה מוכח עוד יותר שהרמב"ם והרמב"ן חולקים, וראה לקמן קושי נוסף בדברי הרמב"ם).

38. ואפ"ל בדעת הרמב"ם בדוחק, שיש חילוק בין היתר לצורך מצווה לבין היתר לצורך מצות היום. כלומר, שאכן הרמב"ם מסכים שכאשר יש איסור דרבנן משום שבות מחשש שמא יעבור על איסור דאורייתא הרי איסור זה הוא גם לצורך מצווה. אך ג' סעודות היום זוהי חובת היום, וכאן אפי' הרמב"ם יודה שלצורך מצווה כזו למרות שהחשש הוא שמא יעבור על איסור דאורייתא בכ"ז מותר כיון שזוהי מצות היום. ונראה כן גם מלשון הר"ן שכותב בהיתר לרדות אפי' כדרכו ע"י מרדה כאשר נכנס לתנור בהיתר לצורך ג' סעודות (וכל היכא דלא עבד איסורא) ואיכא צורך היום שרי כי אורחיהו". ולפי"ז גם בדעת הרמב"ן לעיל אפשר לבאר שאפי' שבות בדברי הרמב"ן זה שבות שנאסר מחשש שמא יעבור על איסור דאורייתא. אך ביאור זה דחוק מעט (ועוד יותר קשה ע"פ הקושיות הנוספות לקמן).

39. ראה לעיל אות ד' ציטוט דברי הר"ן.

40. הלכות שבת פ"ג הי"ח.

41. כנ"ל פ"ג הי"ח.

42. ולכן מוכיח מכאן הר"ן שהאיסור הוא משום "עובדין דחול".

43. כדברי הרמב"ן (לעיל) שסובר שאיסור "רדיית הפת" אסור משום "שבות", ולכן אסור ללא שינוי גם כאשר נכנס בהיתר.



בגדר עקירה והנחה ע"ג מקום ד'

יציע דברי הסוגיא במסכתין והסוגיא בדה"ז ויבאר אי פליגי אהדדי ע"פ דברי התוס' / יקשה על תני' התוס' ויביא את הסבר המאירי, ויסיק שאינו מסתדר עם דברי התוס' / יציע דברי סתמא דגמ' ורב חסדא ע"פ פ"ה הרשב"א דאין ביניהם מחלוקת כלל, ועפ"ז נפקא דנחלקו הרשב"א והתוס' בהסבר דברי הגמ' / יבאר מקור הדין דבעינן מקום ד', ועפ"ז סברות פלוגתיהו דתוס' והרשב"א / וכך יומתק ג"כ סיוס דברי הרשב"א בהסבר המחלוקת.

הת' אביחי שמחה שיחי' מרנץ
תלמיד בישיבה

א.

יציע דברי הסוגיא במסכתין והסוגיא בדה"ז ויבאר אי פליגי אהדדי ע"פ דברי התוס'

איתא במסכתין - דף ד'. "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב חייב", ומקשה ע"כ הגמ' אמאי חייב, והא בעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ד' וליכא", שהלא מלאכת הוצאה מורכבת מפעולות העקירה וההנחה ושניהם צריכים להיות ע"ג מקום ד' טפחים, מה שאין ביד אדם רגילה וא"כ מדוע הדין שחייב, ללא עקירה והנחה ע"ג מקום ד', כאשר מלאכת ההוצאה לא נעשתה כדינה.

והנה הסתפקו הראשונים האם הדין דהעקירה והנחה צריכים להיות ע"ג מקום ד' הינו דין אף ברה"י:

וכתבו התוס' וז"ל "דברה"י נמי סברא שמעתין דבעינן מקום ד' על ד' מדאמרינן בסמוך (ה). תני טרסקל שבידו הא תינח ברה"י משמע דברה"י נמי מהדינן לאשכוחי מקום ארבעה", היינו דלפי הסוגיא הכא אף ברה"י בעינן מקום ד' ואינו דין רק לרה"ר, והוכיחו דבריהם מדברי הגמ' בהמשך, דשם מנסה הגמ' להעמיד את דברי משנתינו במקרה שיש ביד העני והעשיר טרסקל [סל רחב ד'] ושכשעוקר ממנו מקרי עקירה וכשמניח הווי הנחה. ושואלת הגמ' הא תינח ברה"י דהעקירה מהסל נחשבת עקירה אך ברה"ר הטרסקל מקרי רה"י, ומדחיית הגמ' משמע דאף ברה"י בעינן מקום ד'.

והנה בגמ' (ז): אמר רב חסדא, נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו, אפי' גבוה מאה אמה חייב, מפני שרה"י עולה עד לרקיע. וא"כ נמצא שאף שאין בקנה מקום ד', מ"מ באם זרק מרה"ר ונח ע"ג הקנה חייב אף ללא ד', והטעם שנותן לכך רב חסדא הוא מפני דרה"י עולה עד לרקיע, ואף ראש עמוד מקרי רה"י ולכן חייב, דהווי עקירה מרה"ר והנחה ע"ג רה"י, ובפשוטו משמע דשיטת ר"ח דברה"י לא בעינן מקום ד'.

אמנם יש לדון אי רב חסדא חולק על עיקר הדין של מקום ד' (בין ברה"ר בין ברה"י), או שס"ל שדווקא ברשות היחיד אין צריך מקום ד'.

1. ד.ד"ה ובאילן.

ובתוס' הנ"ל, בהמשכו. נתבאר שיטת הרשב"א (מבעלי התוס') וז"ל "דרב חסדא לא בעי מקום ד' גם ברשות הרבים דמאי שנא, ורב חסדא נקט רה"י משום דבעי לאשמועינן אפילו גבוה מאה אמות משום דרה"י עולה עד לרקיע", היינו דרב חסדא פליג על עיקר הדין דמקום ד' ואף ברה"ר סבירא ליה דלא בעי מקום ד' כלל, והא דנקט במקרה דנעץ קנה ברה"י דייקא ולא ברה"ר, הוא כדי להשמיענו שקנה אפי' שגבוה מאה אמות מיקרי רה"י, היות ועולה עד לרקיע, אך לא צריך מקום ד' כלל בין ברה"י בין ברה"ר.

אך שיטת סתמא דתוס' לא כן, וז"ל שם: "דברה"י דווקא קאמר רב חסדא" כלומר, דרב חסדא מודה בעיקר הדין שבעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד', ונחלק דווקא לגבי רשות היחיד.

ובטעם החילוק בין רה"ר לרה"י, אפשר לבאר כשיטתם בדף ח. (ד"ה אמר אביי). דכל מקום ברה"י מיחשב מקום ד' היות ורואים את רה"י כמאן דמליא, וא"כ בכל מקום שיעקור ויניח ברה"י ה"ז כאילו עקר או הניח מע"ג מקום ד'.

והעולה מזה, דרב חסדא ס"ל שכל רה"י כמאן דמליא דמי ולכן לא צריך מקום ד', דהלא בכל מקום שיעקור ויניח ה"ז כאילו עקר או הניח מע"ג מקום ד', ופליג בזה על דברי סתמא דגמרא בדף ד:-ה. דמשמע שברה"י בעי עקירה והנחה מע"ג מקום ד' ממש, וכן משמע דדוקא ברשות היחיד מקורה אמרינן דכמאן דמליא דמי (משא"כ לביאור התוס' בשיטתו הוא בכל רשות היחיד, גם שאינה מקורה).

ב.

יקשה על תי' התוס' ויביא את הסבר המאירי, ויסיק שאינו מסתדר עם דברי התוס'

אך לכאן דברי תוס' צ"ב, שהלא הדין דרשות היחיד כמאן דמליא דמי הוזכר בגמרא ה. גבי רשות היחיד מקורה, ורש"י פי' שם שרואים הבית כאילו מלא חפצים עד גגו, וא"כ כל רה"י נחשב מקום ד' דהווי כאילו מונח ונעקר מע"ג חפצים, אך כ"ז דווקא בבית סגור או מקורה שאז ניתן לראות את רה"י כאילו מלא חפצים עד גגו, אך במקרה דקנה גבוה אין הרה"י מקורה מע"ג הקנה, כ"א פתוח אפי' עד מאה אמות. וא"כ צלה"ב מהו הטעם שמביא התוס' בשיטת רב חסדא (ע"פ פשט הדין דכמאן דמליא דמי), כיצד ניתן לראות רה"י שאינו מקורה כאילו מלא בחפצים.

והנה המאירי כתב וז"ל²: "נעץ קנה ברה"י וזרק מרה"ר ונח ע"ג חייב, אפי' גבוה מאה אמה, שפירוש שמועה זו בבית מקורה, ונידון כמלא, וגוד אסיק מחיצת' הואיל ורה"י עולה עד לרקיע, וכגון שנעץ הקנה דרך נקב שבגג.", היינו שהמקרה דנעץ קנה מדובר ברה"י מקורה דיש נקב בגגו, ומהנקב יוצא הקנה, דעפ"ז רב חסדא סבירא ליה כסתמא דגמ' דאף ברה"י בעינן מקום ד' וכל רה"י שאינו מקורה לא אמרינן כמאן דמליא, אך במקרה דנעץ קנה מחייב בזה רב חסדא אף שהעמוד עצמו אינו רחב ד', מצד הדין דגוד אסיק מחיצתא היינו שרואים את מחיצות רה"י כאילו עולות עד לסוף הקנה וא"כ בסוף הקנה ישנו מקום ד' משום שבמסגרת החור שבגג, ישנם ד' אמות והרה"י עולה עד סוף הקנה וכל הקנה נחשב רה"י מקורה, ויש בו הדין דכמאן דמליא, ונמצא דרב חסדא לא פליג כלל על דברי סתמא דגמרא, ואף הוא ס"ל דברה"י שאינו מקורה אין בו הדין דכמאן דמליא.

אך את דברי המאירי ק"ק לומר בדברי התוס', דהתוס' (ד"ה באילן) הקשו מדוע מנסה הגמ' להעמיד שעיקר האילן ברה"י ונפו נוטה לרה"ר, שהלא אף ברה"י בעינן מקום ד', ונימא שנפלגו באילן העומד ברה"י ונפו ברה"י

ובעיקרו יש ד' ובנופו אין ד', ומדוע העמיד אביי שנחלקו באילן ונוף בב' רשויות? ותירצו דכ"ז הוא דווקא אליבא דשיטת ר"ח דפליג וס"ל דברה"י לא בעינן מקום ד' כלל, ולכן העמיד אביי את המחלוקת דאילן שעיקרו ברה"י ונופו ברה"ר, כדי שיתאים לשיטתו. והרי ברור שהתוס' ס"ל שבכל רשות היחיד אמרינן כמאן דמליא דמי, ואפילו אינה מקורה, ולשיטתו באמת פליג ר"ח על סתמא דגמ' וס"ל דברה"י לא בעינן מקום ד' כלל.

וע"כ דהתוס' ס"ל שרב חסדא פליג על הסוגיא דידן, וס"ל שבכל רשות היחיד (גם שאינה מקורה) אמרינן כמאן דמליא דמי.

ג.

יציע דברי סתמא דגמ' ורב חסדא ע"פ פי' הרשב"א דאין ביניהם מחלוקת כלל, ועפ"י נפקא דנחלקו הרשב"א והתוס' בהסבר דברי הגמ'

הנה הרשב"א נחלק על ב' השיטות בתוס', דהאמת היא שאין רב חסדא חולק ע"ד הגמ', דבאמת גם לסוגיא דידן ברה"י לא בעינן מקום ד', וכל קושיית הגמרא בשמעתין "והא בעי' עקירה והנחה ע"ג מקום ד'" הכוונה לרה"ר דווקא. וא"כ שיטת רב חסדא היא שיטת סתמא דגמ' כאן.

ומה שהוכיחו התוס' מהו"א בגמ' לתרין שמשנתנו מדברת בטרסקל ולכן חייב וע"כ הקשתה הגמ' "התינח ברה"י", דמשמע מזה שגם ברה"י בעינן מקום ד', תי' הרשב"א וז"ל: "והא דאמרי' בסוגי' (ה) התינח טרסקל ברה"י, לאו למימרא דניבעי הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י, אלא רבותא בעלמא היא, כלומר תינח רה"י דאפי' תמצא לומר דהנחה ע"ג ד' בעינן משכחת לה, ומשום דקתני ברישא דמתניתין פשט העני את ידו קא מדכר הכי רה"י, ומיהו לא איצטרכינן לתרועי ולא לאדכורי כלל אלא רה"ר בלבד דהיינו פשט בעה"ב את ידו לחוץ". וביאור דבריו, שמקושיית הגמ' אין להוכיח דברה"י בעי מקום ד' אלא באמת כוונת הגמ', בדבריה "התינח ברה"י" הוא שהתירוץ דעקירה והנחה בטרסקל היה מסייע באם היה הדין שברה"י בעינן מקום ד', אך היות וברה"י לא בעינן מקום ד' אלא דווקא ברה"ר, וטרסקל ברה"ר רה"י לכשעצמו חשיב, ולכן אין לתרץ התי' דטרסקל.

ועכ"פ העולה מזה, דנחלקו הרשב"א והתוס' בשיטת הגמרא הכא ובסברת רב חסדא, דלשיטת התוס' סתמא דגמ' סבירא ליה דברה"י בעי מקום ד', אך לדברי הרשב"א סבירא דברה"י לא בעינן מקום ד'. וע"ל כמאי פלוגתייהו.

ד.

יבאר מקור הדין דבעינן מקום ד', ועפ"י סברות פלוגתיהו דתוס' והרשב"א

ולבאר כ"ז יש להקדים ולבאר מקור הדין דבעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ד'.

דהתוס' (ד. ד"ה והא בעינן) כתבו ב' ביאורים בטעם הדין דמקום ד'. דרבינו תם פירש שאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' ומסתמא כך היה במשכן. ור"י פירש דהדין דבעינן מקום ד' בעקירה והנחה נלמד מהפסוק (שמות טז, כט) "אל יצא איש ממקומו" ודרשי' אל יוציא ממקום החפץ, ואין מקום חשוב בפחות מד'.

וראה בפיה"מ להרמב"ם שכתב: "והעיקר השלישי כי לא יתחייב העוקר מרשות והניח ברשות אחר עד שיעקור ממקום שיהיה בו ד' על ד' ויניח גם כן במקום שיהיה בו ד' על ד' או למעלה מזה, כי מה שהוא פחות

מזה השיעור לא ינחו בו כי החפצים המונחים לא יתקיימו אלא אם יהיו אותן החפצים דקים". דמשמע מזה דהוא פליג על התוס', ומפרש שהוא דין מסברה, שמקום שאין בו ד' אין מניחים בו כי אינו מקום משתמר עבור החפץ.

וראה ברש"י ד"ה "מעל גבי מקום ד'" שכתב: "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה". ולא הזכיר כלל שהוא דומה למשכן, או שנלמד מפסוק, ובפשוטו נראה שלמד כהרמב"ם שהוא דין מסברה.

וברשב"א שם נראה גם שנוטה לזה, דכתב: "הא דאמרינן"הא בעיא עקירה והנחה על גבי מקום ארבעה וליכא", איכא למימר דמסברה בעלמא קאמר, לפי שאין דרכן של בני אדם להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, אבל מקראי לית לן".

ועפ"ז י"ל סברות המחלוקת דתוס' והרשב"א, וכדלקמן:

לשיטת הרשב"א דהמקור לדין מקום ד' הוא מסברה, והחיסרון של מקום פחות מד', הוא שאין דרך בני"א להניח בו חפצים, הנה בזה יש מקום לחלק בין רה"ר לרה"י. דווקא ברה"ר שכללותה אינה מקום שמור לחפצים, הנה מקום רחב פחות מד' אינו חשוב למיהוי הנחתו הנחה [דבודאי אינו מקום המשתמר]. אבל ברה"י כללות הרשות היא מקום המשתמר, נימא דאף שמניח ע"ג מקום שאין בו ד' חשיב מקום המשתמר, ועכ"פ איכא סברה לחלק בזה בין רה"י לרה"ר לענין מקום ההנחה ע"ג מקום ד'.

אך לשיטת ר"י [המוכח בתוס'], דמקור הדין דבעינן מקום ד' הוא מדברי הפסוק "אל יצא איש ממקומו", הנה הפסוק איירי ברה"י (ורק דממנו למדים גם על רה"ר). וא"כ יוצא שעיקר הדין של מקום ד' כתוב גבי רשות היחיד, ובוודאי לדרך זו אין לנו לומר שברה"י לא בעינן ד'. ולכן פירשו שאף רב חסדא ס"ל דבעינן ברה"י מקום ד', וכל דבריו דברה"י לא בעינן מקום ד' הינם מסיבה צדדית, דכל מקום ברה"י ה"ה כאילו מקום ד', היות ורואים את רה"י כמלאה חפצים וכל עקירה והנחה נעשים מע"ג מקום ד'.

ואף לשיטת ר"ת דהדין דבעינן מקום ד' נלמד מהמשכן, אתי שפיר הסברא דלעיל, דהקופה שהניחו ונטלו ממנה עושי המלאכה את כליהם, הייתה מקום ד' על ד' ברה"י. וא"כ נלמד הדין דבעינן מקום ד' ברה"ר מרה"י ומוכרח לומר לכל השיטות דבעינן מקום ד' ברה"י וברה"ר, ודברי ר"ח הם מסיבה צדדית וכדלעיל בדברי ר"י.

ה.

ובכך יזמתק ג"כ סיוס דברי הרשב"א בהסבר המחלוקת.

ואולי אפשר לבאר בזה גם המשך דברי הרשב"א, שכתב באופן אחר לבאר דרב חסדא לא פליג עם הסוגיא דידין, דרב חסדא איירי לענין הנחה (דזיק קנה ונח על גביו - היינו הנחה, וביה אין צריך למקום ד'). והראיות שהביאו מסוגיין שבעי מקום ד', איירי לענין עקירה שבוה בעי מקום ד' אף ברשות היחיד. ועפ"ז מתיישבים דברי הגמרא כאן עם דברי רב חסדא.

ויש לבאר את הסברה לחלק בין עקירה (דבוה בעי מקום ד') להנחה, ע"פ הנ"ל. דהגם שרשות היחיד היא מקום המתשמר, סו"ס אינו דומה מקום שאין בו ד' למקום שיש בו ד', שאז הוא משתמר יותר. אלא דס"ל לרב חסדא שחסרון זה הוא דווקא בעקירה שהיא תחילת המלאכה, וכמו שפירשו הרשב"א והמאירי. משא"כ בהנחה, ס"ל דבוה די מה שרשות היחיד בכללותה היא רשות המשתמרת, וא"ש.



בגדר עשה דוחה לא תעשה

יציע הסוגיא/קושיית השפת אמת / יבאר דנחלקו בעלי התוס' מתי בעינן שיתקיים העשה שדוחה הלאו / הסברת שיטת ר"י / גדר הדחייה של הלאו/ הסברה דהיכא שלא פשע אמרינן 'חטא' היא בשם ר"י/ ע"פ הנ"ל יציע יישוב התוס' בסוגיין.

הת' דן ישראל שי' אליהו
תלמיד בישיבה

.א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין' "בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו. היכי דמי? . אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?! אלא אמר רב אשי לעולם במזיד...".

והעולה מהשקו"ט בגמרא ש"אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך", ומשמע שהוא הנחה פשוטה והגמרא כלל לא שקו"ט בזה.

אמנם התוס' על אתר הקשו שהרי בגיטין מ"א: שנינו: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין", והטעם שכופין את רבו לשחררו, הוא כדי שיוכל העבד להינשא ולקיים מצוות פריה ורביה. והקשו התוס' שבאותו הפרק אמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, ואם כן האדון עובר בעשה על שחרור העבד וכיצד מחייבין אותו 'לחטוא' בעשה כדי ש'יזכה' העבד בקיום פו"ד?

ועיי"ש בתירוצי התוס' (שיש לחלקם לב' דרכים, כדלקמן):

בתירוצם הראשון כתבו התוס': "שאני פריה ורביה דמצווה רבה היא". וביאור כוונתם, דאכן ע"ד הרגיל אין אומרים חטא כדי שיזכה חברך, וכדמשמע כאן בסוגיא. והדין דגיטין הוא יוצא מן הכלל כיון שאיירי בפו"ד שהיא מצווה רבה.

ובהמשך התוס' כתבו: "דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'". ביאור דבריהם, דיסוד תירוצן זה הוא להיפך מהתירוצן הקודם, דאכן בכל מקום אומרים שפיר לאדם שיחטא כדי לזכות את חברו. ומה

שבסוגיין קאמר 'דאין אומרים' הוא משום שכאן איירי שחברו עשה בפשיעה, ודווקא בזה הוא שאין אומרים (וראה גם בשו"ע אדה"ז סי' רנ"ס סי"ב, וסי' ש"ו סכ"ט שתירוץ זה עיקר).

ובהמשך הביאו התוס' כמה סוגיות, שמתורצות לפי ביאור השני להתוס'.² ותחילה הביאו ד"הא דאמרינן בריש תמיד נשחט³ דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כיפורים כפרתו כדי שיביא פסחו". וביאור הדברים, דבגמ' שם נתבאר דהגם שיש מצוות עשה "עליה השלם כל הקרבנות כולם" - שלא להקריב אחר תמיד של בין הערבים, יש יוצא מן הכלל ואחד מהם הוא קרבן של מחוסר כיפורים (ששכח להביא קרבנו לפני תמיד של בין הערביים בערב הפסח), שמקריבו כהן גם לאחר התמיד כדי שיוכל לאכול מהפסח. ואז יוצא שהכהנים עוברים על עשה דהשלמה - "עליה (תמיד) השלם כל הקרבנות כולם". כדי שהמחוסר כיפורים יוכל להביא פסח. ונמצא שאומרים לכהנים לעבור איסור קל, כדי להציל המחוסר כיפורים מאיסור חמור, וזה ראייה לשיטת התוס' דכיון שמה ששכח לא היה בפשיעה, שפיר אומרים 'חטא'. שיזכה חברך' (ועד"ז מיושב לתירוץ הראשון בתוס', וראה בהערה 2).

ב.

קושיית השפת אמת

והנה בשפ"א כאן הקשה: "לכאורה קשה כיון דהתם כיוון דדחי הרי הוא עושה בהיתר כמ"ש מילה דוחה שבת וכיוון שניתן כך לדחות, מה עניינו לחטא כדי שיזכה חברך דהא לא הוי חטא כלל".

ביאור הדברים: לכאורה הנידון דפסח שדוחה עשה דהשלמה אינו שייך כלל לענין 'חטא כדי שיזכה חברך', כיון שישוד דבר הוא שבכל מקום שמצווה נדחית מפני מצווה, וכגון עשה שדוחה לא תעשה, אין בקיום העשה גם מעשה 'עברה' על הלאו, וכשמלים תינוק בשבת (דכן היא המצווה) אין עוברים בזה על השבת. וא"כ אין בזה כלל עניין של 'חטא (כדי שיזכה חברך)'. ומה השייכות של דחיית עשה דהשלמה מפני עשה דפסח לנדו"ד. וענין 'חטא איסור קל כדי וכו'" הוא דווקא כאשר אין האיסור הקל נדחה מצד הדין, ועל כן יש כאן עברה קלה, ואעפ"כ התירו כדי להציל חברו מאיסור חמור, וצ"ע בזה.

ג.

יבאר דנחלקו בעלי התוס' מתי בעינן שיתקיים העשה שדוחה הלאו

אמנם באמת יש לעיין בגוף הדברים. דהנה בפסחים שם, בהא שנתבאר הטעם שהמחוסר כיפורים מביא קרבנו אף לאחר התמיד כיון ד"אתי עשה דפסח דאית ביה כרת ודחי עשה דהשלמה שאין בו כרת", הקשו בתוס' שם ד"ה "אתי עשה דפסח דאית ב' כרת ודחי כו" בשם ריב"א: "הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח דאינה אלא בלילה".

2. ואמנם מרהיטת דבריהם כאן משמע שכוונתם לתרץ זה בהמשך לתירוץ השני, אך ראה תוס' הרא"ש שתירץ שהקרבן הפסח הווי מצווה דרבים, והכי יש לדייק בתוס' ב"ב י"ג. ד"ה "כופין", שכתבו ליישב הקושיא משחרור כבד משום שהוא מצווה רבה, והביאו ראייה לדבריהם מהדין דעשה דהשלמה נדחה מפני הקרבן דמחוסר כיפורים.
3. פסחים דף נ"ט ע"א.

וביאור הדברים, דאימתי אמרינן שמצווה אחת נדחית מפני חברתה, הנה זהו דווקא בגוונא שקיים מצווה אחת תלוי בביתול מצווה אחרת באותה שעה. וכגון מילה בשבת, מילה במקום צרעת וכיו"ב. וא"כ איזו סברה היא שהעשה דפסח החמור ידחה העשה דהשלמה, הלא הם לא חלים באותה שעה, דהקרבת קרבנו היא בעוד יום, והפסח נאכל בלילה.

ומיישבים: "ותירץ דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה דשוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים לכולי עלמא אפילו לא יאכל לבסוף הואיל ובידו תלוי ופטור מפסח שני אפילו לא אכל הלכך כשהמקריב כפרתו מקיים עשה דפסח דאז הוי ראוי לאכול שאם לא היה יכול להקריב לא יהיה ראוי לאכול לערב והפסח היה פסול"⁴.

וביאור כוונתם נראה, דכיון שמקריבים את הפסח קודם, והרי כל זמן שלא יקריבו הכיפורים אינו ראוי לאכול בקדשים, נמצא דבזה שבשעה שדוחים העשה דהשלמה מפני קרבן הכיפורים - נעשה ראוי לאכול הפסח וחשיב 'באותה שעה'.

ובהמשך התוס':

"ור"י מתרץ דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה. אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל עניין אפילו לא מקיים עשה החמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל".

וביאור הדברים:

דהא שמצווה אחת נדחית מפני חברתה, יש בזה ב' אופנים. דכאשר עשה דוחה לא תעשה, היות שהלאו הוא חמור (וכפי שיתבאר לקמן), אזי צריך שבאותו זמן שנעקר הלאו יתקיים העשה. אמנם יש עוד אופן, דעשה קל נדחה מפני עשה חמור, ובזה אין צריך שהעשה החמור ידחה יתקיים באותו זמן שהעשה הקל נעקר.

וכיון שכן, מובן דבעשה דפסח שדחי עשה דהשלמה הוא כהאופן השני. דהעשה הקל (השלמה) נדחה מפני העשה (החמור) דפסח. וכיון שכן לא בעינן שיהיה דווקא באותה שעה.

ד.

הסברת שיטת ר"י

ובהבנת שיטת הר"י, כתב בספר "ברוך טעם"⁵ "דהא דצריכים גבי עשה דדחי ללא תעשה שיהיה בעידנא הוא משום דבעינן דומיא דכלאים בציצית כדאיתא בשבת דף קל"ב ע"ב. היכא אמרינן דאיתא עשה דדחי לא תעשה כגון מילה בצרעת אי נמי כלאים בציצית דבעידנא דמיתעקר לאו קא מקיים עשה כו'. והא דצריכים לימוד לדחיית עשה ללא תעשה מכלאיים משום דמסברא החיצונה היינו אומרים כיוון דלאו חמור מעשה אינו נדחה מעשה. אבל בחמור נגד קל לא צריך לילף מכלאיים בציצית דבלאו הכי ידעינן מסברא דחמור דוחה הקל ואמרינן חטא כדי שיוכה. ולכך לא בעינן דומה לכלאיים ולא צריך בעידנא".

4. הסתפקתי בכוונת ריב"א שהפסח יהיה פסול אם לא יקריב המחוסר כיפורים קרבנו, שהרי הפסח אינו נשחט אלא למנוייו, ולכתחילה נמנים עליו חבורה יחד, ואם אחד מהם היה פסול אינו פוסל הפסח. ואוי"ל כוונתו במחוסר כיפורים שיכול לאכול את כל הפסח לבד, שאז כמו שכתב הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"ב ה"ב): "ויחיד ששחט לעצמו את הפסח כשר והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו" (הגם שלכתחילה אין שוחטים על היחיד, כפי שכתב שם בהמשך ההלכה). ונמצא שאם הכהן לא יקריב את הכפרה, יפסל הפסח.

5. עשה דחי ל"ת, בעניין חמור דוחה את הקל גם כשבא ע"י פשיעה.

והיינו דיסוד הדין שעשה דוחה לא תעשה, ילפינן בגמרא מסמיכות כלאים וציצית, ועד"ז מסמיכות מילה וצרת. ומה שצריך לימוד לזה (דמזה משמע דבפשוטו לא היינו אומרים כן), הוא כיון שהלאו חמור יותר מהעשה (וכמו"כ החילוק באופן הביטול, דבלאו הוא ע"י שעושה מעשה בידיים לבטלו, משא"כ ביטול העשה הוא שנמנע ממעשה, ושב ואל תעשה עדיף), וזהו חידוש דין מיוחד שאעפ"כ העשה דוחה את הלא תעשה שחמור טפי.

משא"כ הא דעשה חמור דוחה עשה הקל, אינו חידוש דין ואינו נלמד משם, והוא סברה פשוטה שהחמור דוחה הקל.

ומזה נפקא חילוק הר"י בתוס', שדווקא בעשה דוחה לא תעשה (שאין לך בו אלא חידושו, שנתחדש מחמת גזרת הכתוב) בעינן שידחה הלאו באותה עשה שמקיים העשה. משא"כ בעשה חמור שדוחה הקל, שהוא מחמת הסברה הפשוטה, לא בעינן כן, ונדחה עשה עכשיו, כדי שיוכל לקיים עשה חמור אחר כך.

[עוד חילוק מוסיף הברוך טעם בין עדל"ת לעשה דוחה עשה, "מה שמחלקים התוס' דאין עדל"ת בבא ע"י פשיעה הוא גם כן משום דבעינן דומיא דכלאיים וממילא אינו רק במקום שאינו חמור נגד הקל אבל בחמור נגד הקל דוחה אף ע"י הפשיעה. ומזה הטעם דוחה עשה דפסח ומחוסר כיפורים עשה דהשלמה אף שהדחייה באה ע"י פשיעה ששכח להביא קורבנותיו קודם התמיד" עכת"ד].

דבעדל"ת, כדי שהעשה ידחה את הלאו, צריך שלא תהיה פשיעה משא"כ בעשה שדוחה עשה למרות שיש פשיעה, עדין העשה החמור דוחה את העשה הקל, כיון שהלימוד מכלאיים בציצית, ששם העבירה על הלאו אינה מגיעה לידי פשיעה זה רק כנ"ל בעדל"ת. אבל בעשה שדוחה עשה, שכבר לא נלמד מכלאיים אלא מסברא, אע"פ שהעבירה על העשה הקל מגיעה ע"י פשיעה, בכל זאת העשה החמור דוחה העשה הקל.

כמו"כ הוא גם בעניינינו, הסיבה שמחוסר הכיפורים לא הביא את קורבן כפרתו, זה מכיוון ששכח להביאו. למעשה הייתה פה פשיעה של מחוסר הכיפורים. ואעפ"כ אמרינן לכהן שיקריב את כפרתו, ואע"פ שעובר על העשה דהשלמה, כדי שמחוסר הכיפורים יביא פסחו.

ה.

גדר הדחייה של הלאו

כל הנ"ל מבאר מהיכן הלימוד לעדל"ת ועשה דוחה עשה (לשיטת ר"י) והמסתעף מכך. והנה יש להבין, מהו הגדר שאמרה תורה שעשה דוחה לא תעשה. האם פירושו הוא שצריך לקיים העשה אף שעובר בזה על לאו, או שבכגון זה הותר הלאו.

ובגדר דחיית הלאו, מבאר הר"ן גאון⁶:

6. הטעם שכותב הברוך טעם לכך שמחוסר הכיפורים נחשב פושע (שכשם שברדיית פת האופה פושע ששכח ששבת היום/ שמלאכה זו אסורה, כך גם מחוסר הכיפורים היה אמור לזכור להביא קרבן כפרתו לפני התמיד, וזה ששכח נחשב כפשיעה. אמנם זה דלא כשיטת התוס', שמחוסר כיפורים אינו פושע, וחילקו בין מחו"כ לרדיית הפת. ובסברת התוס' (דלכאורה אמאי מי שהכניס את הפת בשוגג בשבת ורוצה לרדותה, חשיב פושע יותר ממחוסר כיפורים ששכח להביא קרבנותיו), אולי י"ל דברדיית פת הוא עושה מעשה ופעולה של איסור, וזה יותר פשיעה ממחוסר כיפורים ששכח ולא הביא קרבנו, אבל מ"מ אין בזה צד מעשה חוץ ממה שנעלם ממנו. וצ"ע בכונת הברוך טעם שמשמעות דבריו נראה שלמד בתוס' שגם המחוסר כיפורים הוא פושע.

7. ס' המפתח לרבינו ניסים על מסכת שבת דף קל"ב.



"ותו ל"ת גרידא מנלן דדחי? דכתיב לא תלבש שעטנו וכתוב גדילים תעשה לך. לא בא להזהיר אלא על הלבישת כלאיים חוץ ממצוות ציצית אבל מה שהוא מעורב מחוטי פשתן על הטלית של צמר שהיא מצווה אינו נכנס בזו האזהרה אלא מותר הוא. ותבוא מ"ע ותדחה ל"ת כי האזהרה של לאו ע"ז התנאי נאמרה".

וביאור הדברים, שבעדל"ת העשה לא סתם דוחה את הלאו, אלא הוא כעין תנאי בלאו עצמו, שאם התורה מצווה עשה אחר (שמפריע לקיום הלאו), הנה הלאו מלכתחילה לא נאמר במקרה כזה. ויסוד זה נלמד ממקור הלימוד שעדל"ת, שהוא הסמיכות דכלאיים לציצית. דמזה למדנו, שכשהתורה ציוותה על איסור כלאיים, יש תנאי בזה שבבגד של ציצית (שהבגד פשתן והחוטים ציצית) האיסור לא נאמר. ומכאן יש לנו ללמוד לכל עשה דוחה ל"ת, שהוא ע"ד זה האופן, והעשה הוא תנאי בלאו.

ובהמשך דבריו מביא הר"ן גאון דדרשו רז"ל בספרי דהפסוק "מחלליה מות יומת", והפסוק "וביום השבת שני כבשים בני שנה" בדיבור אחד נאמרו. ועד"ז "ערוות אשת אחיך" ו"יבמה יבוא עליה" בדיבור אחד נאמרו "מה שא"א לבשר ודם לומר שנא" אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמענו".

ובלשונו: "ומזה העיקר אמרו רז"ל בתלמוד כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב. ואם לאו יבוא עשה וידחה את הל"ת". והיינו שלמד שבכל האופנים שעשה דוחה לא תעשה, הנה זהו הגדר - מה שהעשה הוא תנאי בלאו.

[ואמנם, בלקו"ש חט"ז פרשת יתרו עמ' 231 והלאה מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את דרשת המכילתא על הפס' "זכור את יום השבת לקדשו". במכילתא כתוב "זכור ושמור" שניהם בדיבור אחד, "מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים" שניהם נאמרו בדיבור אחד, "ערוות אשת אחיך יבמה יבוא עליה" שניהם נאמרו בדיבור אחד, "לא תלבש שעטנו וגדילים תעשה לך" שניהם נאמרו בדיבור אחד, מה שא"א לאדם לומר כן" כו'.

ובלקו"ש שם מבאר מה העניין שנאמרו כל הנ"ל בדיבור אחד דווקא, דהחידוש שבציוויים אלו - הקרב התמיד בשבת, יבום במקום ערווה, והטלת ציצית בכלאיים - שהעשה שבהן דוחה את הלאו לא באופן של הותרה אלא באופן כזה שהלאו מלכתחילה לא נא' כשיש את העשה. וזהו כעין תנאי בלאו שמתו שיש עשה הלאו לא חל⁸: "ווען מ'איז מקריב די שני כבשים ביום השבת איז מלכתחילה ניטא קיין חילול שבת, ס'איז ווי א תנאי אין דעם לאו אז ער איז ניש חל אין פאל ווען ס'איז דא די עשה... דאס איז (אויך) פאבונדן מיטן לאו: בנוגע הקרבת הכבשים במקדש איז דער לאו מלכתחילה ניש געזאגט געווארן [...די עשה איז א תנאי אין דעם לאו]". רבינו לומד שהחידוש באותם מצוות שבהם הלאו והעשה נאמרו בדיבור אחד, היא באותו אופן שהר"ן גאון לומד לכל עדל"ת שאין לאו בכלל ברגע שיש עשה⁹.

ובאותו ט' מחדש כ"ק אדמו"ר בעומק יותר, שאם העניין זה שהעשה הוא תנאי בלאו, היה מספיק שיאמרו בסמיכות אחד לשני. ומזה שנאמרו בדיבור אחד, מה שא"א לאדם לומר כן, מוכח שלא רק שהעשה תנאי בלאו,

8. בהערה 39 מבהיר כ"ק אדמו"ר החילוק בין הר"ן גאון לבין המהר"ם אל אשקר שמבאר את העדל"ת באופן אחר. "כ"ה בר"נ גאון. אבל בתשובות מהר"ם שם (המובא בהערה שלפני כן, ס' ק"ב מר"ש ורב האי גאון) להודיע שבשעה שהותר זה נאסר זה וללמד שאין זה חילול שבת" עכ"ל. לפי המהר"ם הדחיה של הלאו היא באופן של הותרה, הלאו נאמר גם על מקרה זה, ואמנם הלאו נשאר אבל צריך לקיים את העשה ובכ"ז א"ז נקרא חילול שבת. ואולי מתאים עם שיטת ריב"א המובאת לעיל. ואכ"מ.

9. ובהערה 41 שם מקשה דצע"ק בר"ן גאון שמפרש בכל עדל"ת באותו האופן, שהעשה תנאי בלאו, דהרי כל שאר העדל"ת נלמדים בסמיכות הפסוקים, ולהביאור בשיחה דווקא בפסוקים ש"בדיבור אחד נאמרו" העשה הוא תנאי בלאו. דהרי הלימוד להר"ן גאון שהעשה הוא תנאי בלאו נלמד מסמיכות הכתובים וגם מכך שבדיבור אחד נאמרו. וא"כ לשיטתו מה מוסיף הלימוד מזה ש"בדיבור אחד נאמרו"? ועיין הערה הבאה.

אלא העשה והלאו הם אותו תוכן¹⁰: "פון דעם ... איז מוכח, אז ניט נאר איז די עשה א תנאי אין דעם לאו... נאר נאך מער" דער לאו און די עשה זיינען איין תוכן". ולכן אם נדבר על הדוגמא של כבישים בשבת, אז במידה והכחן לא הקריב, אין הוא מבטל רק העשה של הקרבת מוספים (ותמידים), אלא זה נכנס גם לגדר של חילול שבת.

וכשם ששמירת שבת היא עניין אחד שמתבטא בכמה פרטים, מהם מצוות חיוביות (עשה) ומהם מצוות של שלילת העשייה, כך גם בשלילה של חילול שבת יש פרטים של אי עשייה, ויש פרט שמתבטא בהקרבת הקורבנות בשבת].

10.

הסברה הדיכא שלא פשיע אמדינן 'חטא' היא בשם ר"י

הנהגה בעירובין דף ל"ב סע"א וע"ב ביארו התוס' בדומה לביאורם בסוגיין גבי רדיית הפת. דשם מציעו מחלוקת בעניין חבר שהביא לעם הארץ תבואה, האם חזקה שהחבר יעשר אותה או לא. לפי רבי החבר מוחזק שיעשר את התבואה ולפי רשב"ג החבר לא עישר כי לא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. הגמ' מסבירה את סברות המחלוקת: "רבי סבר ניהא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קליילא (שלא מן המוקף. רש"י) ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה" (לאכול טבלים. רש"י), ונמצא שהחבר מעדיף לעבור בעצמו על איסור קל ולתרום שלא מן המוקף, כדי שעם הארץ לא יעבור על איסור חמור של אכילת טבלים. "ורבן שמעון בן גמליאל סבר ניהא ליה לחבר דלעבד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אפילו איסורא קליילא לא ליעבד". לעומתו סובר רשב"ג שהחבר

10. מ"מ לפי הר"ן גאון, כלאיים וציצית נלמדים מהסמיכות, ולא מזה שבדיבור אחד נאמרו - וכמו שלומדים בש"ס. ואמנם להמבואר באות ט' (שהיכא שבדיבור אחד נאמרו הוא ללמד שהלאו והעשה הם תוכן אחד), היה אפשר לכאר שיטת הר"ן גאון שכל עדל"ת היו תנאי בלאו, דמ"מ יש חידוש באותם שבדיבור אחד נאמרו' שלא רק שיש תנאי בלאו שנדחה מפני העשה, אלא יתירה מו - שהלאו והעשה תוכנם אחד. ועצ"ע דמלשון הר"ן גאון בפשוטות נראה שלומד שכל עדל"ת היו תנאי בלאו, וב' הילפותות (סמיכות הכתובים, ומה שבדיבור אחד נאמרו) עניינם אחד.

ואולי אפ"ל בד"א שלפי הר"ן גאון לומדים מהסמיכות ע"כ שהעשה תנאי בלאו, ומדיבור אחד לומדים שהמדובר פה זה בלאו גרידא שלא מגיע ביחד איתו עונש מיוחד וכד'. ולכן דווקא אלו שיש עליהם חיוב מיתה כגון ערווה וחילול שבת, דווקא הם נאמרו בדיבור אחד, לומר שכל שאר העדל"ת אינם אלא בלאו גרידא. ודווקא לאו עם עונש מיוחד נאמרו בדיבור אחד. ולכן לשיטתו בכל עדל"ת הרי העשה תנאי בלאו. וביאור דבריו לפי זה, דלאחר שמביא הסמיכות של כלאיים וציצית, אומר "ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמוך עליו וכי כל אזהרה שאין עימה כרת שבתורה, כך היא דרכה שבעת שאירע חיוב מ"ע, נדחה האזהרה שהיא ל"ת, ונקיים הציווי שהוא עשה". ולאחר שמאריך בעניין זה, הביא את הפסוקים שבדיבור אחד נאמרו ולא הזכיר שלומדים מהם שהעשה דוחה ל"ת בכל מקום. ובהמשך ללימוד זה "ומזה העיקר אמרו רז"ל בתלמוד, כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא העשה וידחה ל"ת". ואולי אפ"ל כוננתו שהעיקר שממנו לומדים שהעשה דחי ל"ת בכל מקום, הוא מה שהר"ן גאון עצמו קרא לו עיקר, שזה מהסמיכות של כלאיים וציצית, והפסוקים של דיבור אחד הינם רק בתור הוכחה שהלאו שנדחה זה רק לאו גרידא.

ובביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה שם אין לומר כן, כיון שמכליל המכילתא בתוך הציוויים שנאמרו בדיבור אחד, גם כלאיים וציצית, שהוא למרות שאין בו עונש מיוחד ה"ה נאמר בדיבור אחד. ומפה מוכח שלמכילתא אין כל עניין בעונש שמקבלים ע"כ. ולכן מכריח שבדיבור אחד נאמרו, זה בגלל שהעשה והלאו, הם תוכן אחד. משא"כ לר"ן גאון, ה"בדיבור אחד" מוסיף שהעדל"ת לא נאמר על לאו שאינו גרידא.

אבל גם זה דוחק, שהרי גם בלא לימוד היינו אומרים שמה שהעשה דוחה את הל"ת הוא רק בלאו גרידא. דהא הסברה נותנת שהתאו לא ידחה מפני העשה, וכל הסיבה שהלאו כן נדחה מפני העשה זה הסמיכות של הפסוקים. וא"כ בפשוטות לכד כבר מובן שהעשה דוחה לאו גרידא ולא לאו שמגיע עם עשה, וכ"ש לאו שמגיע עם כרת. ועוד, אם כבר מכריח שצריך לימוד לכך שהעשה לא דוחה לאו שמגיע עם כרת, למה אינו לומד על לאו שמגיע עם עשה? והרי גם הוא לא נדחה מפני העשה, והרי לאו ועשה יותר קל מלאו שיש בו כרת. והיה ה"ה לאו לומר שדווקא ללאו שיש בו כרת צריך לימוד מיוחד שבמקרים מסויימים נדחה מפני העשה כי יותר חמור. אבל אם המצווה הנדחית היא יותר קלה כמו לאו ועשה, איז ידחו מפני העשה. ועדיין צ"ע.



מעדיף לשמור על עצמו בשלימות שלא יעשה כלל עבירות, אע"פ שעם הארץ יעבור על איסור חמור של אכילת טבלים.

והתוס' שם התעכבו על סברת רבי "ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה", ופירשו שלרבי הסיבה שברדיית פת לא אמרינן חטא איסור קל כדי להציל חבירו מאיסורה רבה, כיון שגבי טבל המדובר הוא שהחבר מכשיל את עם הארץ בידיים, שהרי אומר לו לקוט ועם הארץ חושב שהחבר כבר עישר את התבואה.

ובהמשך שואל התוס' דהרי מצינו באיסורים דאורייתא שאמרינן חטא כדי שיזכה חברך, כגון במחוסר כיפורים בערב פסח שאז הכהנים עוברים על עשה דהשלמה - מ"ע מהתורה, כדי שמחוסר הכיפורים יוכל להביא פסחו, ולכאורה הוא חטא כדי שיזכה חברך הגם שלא גרם לו המכשלה בידיים. וכן לגבי כהן שצריך לעבוד במקדש בשבת ועלתה בו יבלת (ואסור לחתוך אותה בשבת) אז חברו חותכו לו בשינוי - בין שינוי, שזה אסור משום שבות כדי שהכהן יוכל לעבוד במקדש, וגם זה 'חטא כדי שיזכה חברך'. וא"כ מדוע ברדיית פת שכל האיסור הוא מדרבנן, עדיין לא התירו לרדות את הפת בשביל החבר?

מתרץ התוס': "ואומר ר"י שיש לחלק בהיא דהרביק לפי שפשע שהרביק סמוך לחשיכה ואע"ג דהוי שוגג איבעי ליה לאסוקי אדעתיה. אבל בהנך דלא פשע מידי שר"י. והיינו שר"י מתרץ שברדיית פת מדובר שפשע ולכן לא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, אבל בשאר המקרים שהזכירו התוס' בקושייתם, שלא פשע בהם כלל, אמרינן חטא כדי שיזכה חברך.

והנה תירוץ זה הוא תירוץ התוס' בשבת ד., אלא דשם נזכרה בסתם, ובערובין נזכרה בשם ר"י.

ז.

ע"פ הנ"ל יציע יישוב התוס' בסוגיין

ולאחר כל הנ"ל יש ליישב את קושיית השפת אמת. השפת אמת הקשה על תוס' למה הוא מדמה המקרה של עשה דפסח דחי עשה דהשלמה לחטא כדי שיזכה חברך, והרי בפשטות כאשר יש מצווה אחת שדוחה מצווה שניה אזי זה לא עבירה על המצווה הנדחית אלא רק קיום המצווה הדוחה, והביא לכך דוגמא ממילה בשבת.

אבל לפי הנ"ל יש לומר שתשובת תוס' בשבת אמרה ר"י, ור"י אזיל לשיטתיה שיש הבדל בין מילה בשבת - שאז הוא בגדר דעדל"ת, שהעשה הוא כעין תנאי בלאו, ובאמת אין פה מעשה עבירה כלל. ומשא"כ עשה דפסח דחיי עשה דהשלמה, שהוא לימוד מסברה שעשה חמור דוחה עשה קל, ובזה גם כשמקיים את העשה החמור עובר על העשה הקל, ואם כן שפיר מובן מדוע הביאו התוס' נידון זה כהוכחה לביאורם שאמרינן 'חטא' היכי שלא פשע.



שדי נופו בתר עיקרו בשיטת רש"י

יביא את דעת רש"י ב"שדי נופו בתר עיקרו" ויקשה \ יביא את ה"הררי קדם" בשיטת ר' חיים הלוי וידחה \ יביא את תירוץ ה"שפת אמת" וידחה \ יסביר מהו הגדר של "נוף" ויבאר על פי זה את המחלוקת \ יביא שני אופנים לחלק בין הנחה לרשויות.

הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי
תלמיד בישיבה

א.

יביא את דעת רש"י ב"שדי נופו בתר עיקרו" ויקשה

הגמרא במסכתין דף ד ע"א ואילך מחפשת מקור לזה שבהנחה לא בעינן מקום ד", הגמרא מביאה בזה כמה אופנים, ובהם שיטת רב יוסף שמנסה להעמיד את הדין הזה כרבי. הגמרא מבררת על איזה רבי מדובר, והיא מביאה מהברייתא בדף ז ע"ב דתניא: זרק ונח ע"ג זי כל שהוא, רבי מחייב וחכמים פוטרים. מדובר על בן אדם שזרק חפץ ברה"ר על זי שבולט מהקיר, ואין בזי מקום דע"ד, ובכל זאת רבי מחייב גם בזי כלשהו ומכאן ראייה דלא בעינן מקום ד'.

אך הגמרא דוחה את זה ואומרת שהמחלוקת של רבי וחכמים היא לשיטת אביי בדף ח ע"א שמעמיד את הברייתא של זי באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק חפץ מרה"ר על הנוף, ובה רבי וחכמים חולקים. לרבי, אומרים שדי נופו בתר עיקרו, כלומר, מסתכלים על החפץ כאילו הוא מונח בעיקרו של האילן (ברה"י), וממילא חייב כי זרק מרה"ר לרה"י. ולשיטת חכמים, לא אומרים שדי נופו בתר עיקרו, ולכן רואים את זה כאילו זרק חפץ בתוך רה"ר ופטור. יוצא שגם לרבי צריך הנחה על גבי מקום ד', אלא שבנוף למרות שאין לי מקום ד' פיזי, יש לי מקום ד' מצד הסברא של "שדי נופו כו" וא"כ מהברייתא הנ"ל בדף ז ע"ב אין הוכחה לדין הנחה ע"ג מקום ד'.

אבל בכל זאת מצינו רש"י בדף ח' שם בד"ה שדי נופו כו' סובר שהסברא הזו נאמרת רק לעניין הנחה על מקום ד'², אך לעניין רשויות הנוף באמת מונח במקומו (היינו: רשות היחיד), וז"ל: דחשיב אגב עיקרו דאית ביה ד' ע"כ.

1. וז"ל: "אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא הי רבי אילימא הא ר' דתניא זרק ונח ע"ג זי כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דר' סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו." ע"כ.

2. תוס' בדף ד, ב ד"ה "באילן" חולקים על רש"י וסוברים שדין זה נאמר גם לעניין רשויות (היינו, שהנוף מקבל גם את הדין של הרשות בה העיקר נמצא). אך נסה לבאר דווקא את שיטת רש"י.

עצם הסברא אינו מובן כלל וכלל, והרי בענף אין מקום ד'!? אז איך הסברא של "שדי נופו וכו'" עוזר "ליצור" מקום ד' בענף בשעה שבפועל הוא בגודל כלשהו?

וקשה גם על פי שיטת רש"י, אם כבר לומדים כזו סברא מחודשת כמו "שדי נופו כו'" לכאורה היא גם לענין רשויות³? מה הטעם לחלק, לגבי מקום ד' כן לומר את הסברא הזו ולגבי רשויות לא לומר אותה?

ולכאורה ע"פ הבנה שטחית, הסברא של שדי נופו בתר עיקרו היא מדיני עיקר וטפל, היות והנוף טפל לעיקר, ממילא כששמים משהו על הנוף, זה כאילו מונח על העיקר. אך עדיין דרוש הסבר כיצד זה עוזר ליצור מקום ד' בעוד החפץ בפועל מונח על הענף בו אין מקום ד'.

ב.

ביא את ה"הררי קדם" בשיטת ר' חיים הלוי זידהה

ומצינו ב"הררי קדם"⁵, שכתב שיש לקשר זאת עם שני אופנים בחקירה של זקינו, ר' חיים הלוי על הרמב"ם⁶ בגדרה של רשות היחיד.

רשות היחיד⁷, היא רשות שמוקפת מחיצות⁸, ואת זה גופא אפשר ללמוד בשני אופנים: א. מקום שאינו מעורב ופרוץ עם מה שסביבו (שבני רה"ר לא יוכלו להיכנס אליו), ובשביל זה צריך היכר כגון מחיצות (או ברה"י גבוהה י), היינו שהמחיצות הן רק תנאי. ב. מקום שגדור בפועל ע"י מחיצות, וא"כ המחיצות הן הן רה"י⁹.

וז"ל: "אולם בדין רה"י לענין שבת, נראה דין רה"י מתלא תלי בזה שהמקום יהא מוקף מחיצות ובתוך מחיצות, וכל חלות השם של רה"י מתלא תלי בהדין היקף מחיצות, ובלא מחיצות אין עליה שם רה"י כלל, וע"כ בזה גם אי שדינו נופו בתר עיקרו, והו"ל הנוף והעיקר כחד מקום, מ"מ סו"ס אין הנוף בתוך המחיצות והוא אינו בכלל הרה"י דשבת.

והנה מצינו ש"רה"י עולה עד לרקיע" כמב' להלן (ז), ונראה דלדעת רש"י הוא ג"כ משום דאמרי' גו"א מחיצתא, וכל המקום עד לרקיע מוקף מחיצות ובתוך המחיצות, וכמב' ברש"י לענין "תל" דהא דהוא רה"י על

3. היינו, להסביר שמחלוקת רבי וחכמים אם אומרים "שדי נופו וכו'" - שהנוף יקבל מהעיקר גם את הדין של הרשות בה העיקר נמצא.
4. ועוד קשה, אם הדיון הוא רק לענין מקום ד', למה אביי בדרף ח' הוצרך להעמיד את המקרה ברשויות מחולקות, שהעיקר ברשות אחת והנוף ברשות שניה? [ראה תשובה להנ"ל מתוס' הרא"ש לקמן סעיף ג'].
5. להגרי"ד סולובייצ'ק, מסכת שבת סימן י' "בדין שדי נופו בתר עיקרו" סעיף א'.
6. חידושי הגר"ח הלכות שבת פי"ז הי"ב. הלכות סוכה פ"ד הי"א.
7. ראה גם ברכת אברהם על מסכת סוכה דף טו, א בענין "פרוץ כעומד" א. ועיין בלומדות לר"י אדלר יא סי' "הגדרת מחיצה בשבת ובסוכה". שכתבו לחלק, מחיצה בשבת היא מקום שאינו מעורב עם מה שסביבו, ובסוכה צריך רק שתהיה מחיצה ע"פ גדרי התורה.
8. שבת ו, א.

9. וכן בפשטות היא גם דעת אדה"ז (ראה שו"ע שמה, א) שכתב בדין עמוד גבוה י' ורחב ד' שהוא מדין גוד אסיק. נפק"מ בין שני הצדדים בגר"ח:

(א) לענין רה"י גבוהה י' שיש לה מחיצות מלחי אשירה (רמב"ם הל' שבת פי"ז הי"ב): לפי אופן הא' (כנ"ל בפנים). היות ויש כאן מקום עשרה מוקף מחיצות, ממילא זה נחשב מוקף; משא"כ לאופן הב', המחיצות לא כשירות, מצד זה שאין בהן גובה עשרה כי כתותי מכתת שיעוריה. [הגר"ח מוכיח מהרמב"ם כאופן הב' עיי"ש].

(ב) לדין של "רה"י עולה לרקיע" (שבת ז, א): לפי הצד שאומר שהמחיצות הן רק תנאי בשביל להכיר את שטח רה"י, או מספיק שהאוויר משתייך לרה"י בשביל להיקרא רה"י גם בל מחיצות; אך לפי הצד האומר שהמחיצות הן עצמן רה"י - צריך לומר "גוד אסיק מחיצתא", וא"כ אז גם באוויר רה"י יש מחיצות ורק אז האוויר שמעל המחיצות ייחשב רה"י גם כן.

גביו, היינו משום גו"א מחיצתא, וכמבו' ברש"י שבת (ו, ב ד"ה קמ"ל), וכ"ה ברש"י עירובין (טו, א ד"ה גבוה עשרה; פט, א ד"ה כולי עלמא) וברש"י סוכה (כה, א ד"ה שיבולות), ומבואר מזה דלרש"י החפצא של רה"י היינו מקום מוקף מחיצות דווקא". עכ"ל.

היינו, שה"הררי קדם¹⁰ מחבר את רש"י לחקירה של ר' חיים, ולפיו רש"י למד כמו האופן הב', שהמחיצות עצמן הן רה"י¹¹. וממילא, זה שהנוף קשור לאילן (בדרך של ביטול או בדרך של עיקר וטפל) לא עוזר כדי להגדיר אותו כרה"י, כי בפועל הוא לא בתוך המחיצות של רה"י. נפקא, שלפי רש"י הסברא של "שדי נופו וכו'" באמת לא מוגבלת, ואפשר להגיד אותה בעוד דינים, ספציפית בדין הזה שמחפשים לקרוא לנוף - רה"י, אי אפשר לומר את הכלל הזה מצד סיבה "צדדית", הגדר של רה"י. ולכן רש"י כאן מעמיד את מחלוקת רבי וחכמים לגבי מקום ד'.

ולכן, אף שהתירוץ הזה מספיק בשביל להסביר את מחלוקת רבי וחכמים, אך יהיה קצת קשה להעמיד את רש"י כצד אחד בחקירה כ"כ יסודית בדיני רשויות, ובפרט שיש לזה הרבה נפק"מ, ובחלק מהמקומות אף רואים מרש"י ההיפך (כנ"ל). לכן צריך לומר שהסברא של רש"י היא יותר פשוטה¹².

ג.

ביא את תירוץ ה"שפת אמת" ויקשה

ובאמת מצינו בשפת אמת (ד"ה "הכא באילן העומד כו") שלומד אחרת בגמרא. וז"ל: "לכאורה הי' נראה דמה"ט לא נקט באילן העומד כולו ברה"ר ופליגי אי שדי נופו ב"ע וה"ל נוף ד' משום דבכה"ג גם לרבנן פשיטא לן דשדינן לנופו ב"ע דלמה לא ואטו צריך לנוח החפץ על כל המקום ד' וחפץ קטן יוכיח וע"כ כיון דבמקום זה איכא ד' על ד' גם כשנדבק בצידו כך הוא". ע"כ.

משמע מהשפ"א שלשיטתו הצד לומר "שדי נופו וכו'" הוא בכלל לא מדיני עיקר וטפל, אלא, מסתכלים על הנוף והעיקר כחפצא גדול של אילן. וכשמניחים משהו על הנוף, בעצם החפץ מונח על האילן. עד"מ כששמים משהו על פינה של השולחן - ברור שהחפץ מונח על כל השולחן שהוא מקום ד', ולא מתחילים לדון אם הפינה בטילה לשולחן או לא. וכמו הדוגמא שהוא מביא מחפץ קטן שמונח בשטח גדול, ברור שהחפץ נחשב מונח על מקום ד' אף שהחפץ עצמו לא תופס מקום ד'. וזה דווקא לעניין הנחה על מקום ד', אבל לעניין רשויות, אין חולק שבפועל הנוף נמצא ברה"ר.

אך אם נעמיד את רש"י כך, כמה חולקים רבי וחכמים? האם נאמר שחכמים חולקים על זה שזה חפצא אחד?

10. אולם בדעת תוס' י"ל דס"ל דהמחיצות הם רק תנאי בחלות השם של רה"י, אבל עיקר הדין של רה"י הוא דין רשויות, ולשיטתם יתכן דברה"י של "תל", היינו כמו שביאר בחידושי רבינו חיים הלוי בפ"ד מהל' סוכה הי"א, "דהא דרה"י עולה עד לרקיע אי"ז משום דינא דגו"א, כי אם דהוא הדין בפ"ע דהמחיצות התחתונות שיש בהם עשרה גדרות את המקום עד לרקיע ומשוו ליה לכוליה רה"י, והוה כללא דמחיצות דכל שיש בהם שיעורא דעשרה גדרות את המקום עד לרקיע". אבל עכ"פ אין קפידא בהרשות שתהיה בתוך המחיצות דווקא, ולשיטתם שפיר י"ל דע"י דין שדי נופו בתר עיקרו הו"ל גם מקום הנוף בכלל הרה"י. המשך לשון ההררי קדם שם.

11. ע"פ הנ"ל, ניתן לומר גם בשיטת תוס' שלמד כמו אופן הא' שהמחיצות הן רק תנאי. וממילא גם אם בפועל הנוף נמצא מחוץ למחיצות של רה"י, היות והמחיצות הן רק תנאי, אז לשיטת רבי אני יכול לומר "שדי נופו וכו'" גם לעניין רשויות.

12. וראה באבנ"ז סי' רעב, ח שלומד אחרת מה"הררי קדם". עיי"ש.

אלא י"ל שלחכמים זה שזה קבוע ברשות אחרת זה מחלק לשתי רשויות גם לעניין הנחה. וניתן להוכיח זאת גם מהראשונים, כדאיתא בתוס' הרא"ש¹³ במענה לשאלה על אביי (ראה בהערה 4), ומבאר שאביי היה מוכרח להעמיד את מחלוקת רבי וחכמים ברשויות מחולקות, כי לשיטתו אם האילן והנוף באותה רשות או רבי וחכמים באמת לא חולקים, כי במקרה שזה באותה רשות ממילא גם חכמים יודו שיש דין הנחה גם בענפים.

אך יש כמה קושיות שמתעוררות ע"פ פירוש השפת אמת: א. אם אנחנו מסבירים שגם הנוף וגם העיקר, הם בעצם חפצא גדול של אילן, אז מהי הלשון "שדי נופו בתר עיקרו" הרי לשיטתו זה דבר אחד ולא שני דברים שונים? ב. לפי הראשונים¹⁴ שמסבירים שרבי וחכמים חולקים גם ברשות אחת, קשה לומר שרבי וחכמים יחלקו בכזו סברא פשוטה? ג. קצת קשה בהבנה לומר שזה שהרשויות חלוקות יפריע לי לומר את הסברא שהנוף והאילן הם חפצא אחת?

ובפרט שיש קושי בהבנה של השפ"א, אין מה להשוות בין שולחן לעץ. בשולחן - גם השולחן וגם הפניה יש להם את אותו תוכן ואי אפשר לחלק ביניהם, משא"כ בגזע וענפים של אילן, לכל אחד יש תכונות משלו וניתן להפריד ביניהם (לא רק פיזית, אלא גם תוכנית), לכן קשה לומר כך, ואלי י"ל פירוש אחר ברש"י.

ד.

סיביר מהו הגדר של "נוף" ויבאר על פי זה את המחלוקת

ואולי יש לבאר באופן אחר. בשביל להבין את פירוש רש"י במחלוקת רבי וחכמים, צריך להקדים מהו בכלל הגדר של נוף. נוף, יש בו פרטים בהם הוא דומה ליד, ופרטים בהם הוא דומה לכל חפץ המונח ברה"ר: הוא דומה ליד בזה שהוא יונק את חיותו מהעיקר, ע"ד יד שמקבלת את חיותה מהגוף; אך מאידך גיסא הוא דומה גם לתלוש, בזה שהוא קבוע לנצח ברשות אחרת מהעיקר.

וחובה לומר שרבי וחכמים לא חולקים במציאות והם מסכימים עם שני הפרטים, אלא י"ל שלשיטת רש"י הם חולקים איזה פרט יותר משמעותי, האם אני מסתכל על החיות, או שאני מסתכל על המציאות¹⁵. לשיטת רבי אני מסתכל על התוכן הפנימי, היות והנוף יונק את חיותו מהעיקר, לכן ראוי שייחשב כמו העיקר. משא"כ חכמים סוברים, שאני מסתכל על המציאות (למרות שגם הם מסכימים שהנוף יונק מהעיקר), והיות ובמציאות הנוף קבוע ברשות אחרת, לכן ראוי שייחשב כרשות אחרת¹⁶.

13. בדף ח ע"א ד"ה "הכא באילן".

14. תוס' דף ד, ב ד"ה "באילן", איך שתוס' מעמיד את השאלות משמע שלשיטתו גם בתוך רה"ר רבי וחכמים יחלקו. וזו עיקר השאלה לפי תוספות. וכן עוד ראשונים.

15. להעיר מלקו"ש ח"ז ע' 26, שהרבי עושה לשיטתייהו בין רבי לחכמים איך מפרשים את הלשון בתורה - האם במשמעות המלאה, או שניתן להסתפק גם במשמעות חלקית. לשיטת רבי מסתכלים על המשמעות המלאה, לא רק על החיצונית אלא כולל גם על הפנימיות, ולשיטת חכמים מסתכלים על המשמעות החלקית (היינו מסתפקים בהסתכלות על שטחיות העניינים). והרבי מוכיח מכל אחד מהסדרים בש"ס עיי"ש. ואולי י"ל שכן גם הסוגיא דידן, לרבי - מסתכלים על המשמעות המלאה, גם על מקור החיות של הנוף. ולחכמים - הולכים אחרי המציאות.

אך כמובן שזה צ"ע אם בכלל מדובר באותם חכמים. וגם אם נאמר שכן, עדיין יהיו בזה הרבה נפק"מ ולא נוכל להקיף את כולן.
16. צ"ע לראשונים שסוברים שרבי וחכמים חולקים גם ברשות אחת (לעיל הערה 14), מה תהיה סברתם.

ולכאורה נראה שכך גם למד ר' משה קזיס על אתר זו"ל: אמנם פליגי ר' ורבנן בסברא אחרת כמו שהביא מחלוקתם הרב המגיד פי"ד מהל' שבת (ה"ז)¹⁷, דר' מחייב הזורק מרשות הרבים על נופו דאמ' שדי נופו בתר עיקרו, וחכמים פוטרים דלא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו. ונ"ל טעמיה דר' כי האילן יניקתו מעקרו ולפיכך ראוי שהנוף ילך אחר העיקר, ורבנן לית להו הך סברא וכו' מיהו נ"ל שבדבר תלוש כגון קורה או תיבה ברשות היחיד ודף או זי יוצא ממנה לרה"ר שהדף או הזי נדון לפי מקומו, ואין כאן סברא לומר שדי הדף או הזי בתר הקורה או התיבה. וכן לא נאמר שיהיו כידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת". עכ"ל.

ואולי ניתן לראות את ב' פרטים הנ"ל בלשונו, לשיטת רבי היות והאילן יניקתו מעיקרו - "ראוי שהנוף ילך אחר העיקר". היינו, אף שיש מקום גם למציאות, אבל כשיש לי את התוכן הפנימי מול המציאות החיצונית ראוי שהחיות תגרום שהנוף ילך אחר העיקר. ולשיטת חכמים "לית להו הך סברא", היינו, למרות שהם נותנים מקום לחיות, אך הם לא סוברים שזה אמור לגרום שהנוף ילך אחר העיקר.

ה.

ביא שני אופנים לחלק בין הנחה לרשויות

אך עדיין קשה לפי הפירוש הזה, מה הסברא לרבי לחלק בין מקום ד' לרשויות, הרי לכאורה הנוף יונק מהעיקר גם את הרשות בה העיקר נמצא. ואת זה גופא ניתן להסביר בשני אופנים:

(א) אם לומדים ש"שדי נופו וכו'" זה מדיני עיקר וטפל, או אפשר ללמוד את זה גופא בכ' אופנים: או שהטפל בטל לעיקר אך הוא נשאר מציאות בפני עצמו, או שהנוף בטל עד כדי שהוא מקבל את כל הגדרים של העיקר. ויש לדמות זאת לחקירה הידועה בשליחות לקידושין¹⁸, האם אני אומר שגם כשהשליח בטל למשלח, השליח נשאר במציאותו, אלא שהמשלח נותן לו את הכח לקדש; או שהשליח בטל למשלח בכזו רמה שאני רואה פה את המשלח ("כמותו"), כי הוא מקבל ממנו את כל המציאות שלו¹⁹. או אפשר לומר שרש"י למד כמו הצד שזה שהנוף בטל לאילן גורם שהאילן יעניק לו את החשיבות של מקום ד' כי זה כח שהוא יכול להעביר גם הלאה, אבל הוא לא מבטל אותו לגמרי לענין הרשויות, כי זה ענין מציאותי.

(ב) "יניקה" משמעותה שהמשפיע מביא למקבל את מה שיש לו (למשפיע) עצמו, אבל את מה שאין לו הוא לא יכול להניק. ממילא, זה שהעיקר תופס מקום ד', זה חלק מעניינו ומציאותו של העיקר וזה חלק מהתכונות שלו ואת זה הוא יכול להביא גם לנוף, שייחשב מקום ד'.

17. זו"ל הה"מ שם ד"ה "אילן שהוא עומד ברה"י וכו'": "שם תשלום מימרא דאביי שהזכרתי בסמוך הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר זורק ונת על נופו דרבי דמחייב סבר שדי נופו בתר עיקרו ורבנן פטרי דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו והלכה כרבנן". ע"כ.

18. ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל א.

19. עפ"ז ניתן גם לומר בשיטת תוס' שהוא סובר כאופן הב', שהנוף בטל לעיקר ברמה כזו שהוא נחשב במקום העיקר, וממילא זה גם לענין רשויות, כי אני כביכול מסביר שזה בכלל לא הנוף אלא המשך של העיקר.



ויותר יומתק אם נקשר זאת עם המבואר בלקוטי שיחות חכ"ב (ע' 60)²⁰ בגדר עובר במעי אימו (שניתן לדמות אותו לנופו בתר עיקרו בזה ששניהם חיות תלויה במקורם). הרבי מסביר, למה האם עושה כפרות גם בשביל העובר? אין הכוונה שהעובר נחשב כמציאות נפרדת כי א"כ לא ברור למה הוא צריך כפרה - אלא, העובר משנה את מציאות אימו, באופן כזה שהיא עצמה נחשבת כשני אנשים. וממילא כשהמעוברת אוכלת דבר האסור, אכילתה נהיית דם ובשר מבשרה הן של לב האישה והן של לב העובר.

ועפ"ז ניתן לומר גם פה, לא רק שבעקבות היניקה העיקר נותן לנוף מקום ד', אלא אני מחשיב את זה ממש למציאות אחת. בסגנון אחר, היניקה גורמת שאני כביכול רואה את העיקר פעמיים.

אבל זה שלאילן יש דין של רה"י - זה דין ברשות ואין זה עניין מציאותי באילן, ממילא את הדין הוא לא יכול להביא לנוף²¹. אם נסתכל בדוגמה ממעוברת: כאילו נאמר כשהמעוברת אוכלת, אז האוכל הופך להיות חלק ממציאותה על כל פרטיה, כולל העובר; משא"כ כשהאישה חושבת על סברא שכלית (מחוץ לגוף), ברור שלא רואים זאת כאילו גם התינוק חושב. וק"ל.



20. זו"ל: "כד דייקת שפיר אין דעם ענין הנ"ל י"ל עוד: פון מנהג הכפרות הנ"ל בנוגע אן אשה מעוברת, איז מובן - ניט אז דער עובר ווערט פאררעכנט אלס א באזונדערע מציאות - ווארום אויב אזוי איז ניט פארשטאנדיק. וואס פאר א "כפרה" (וכי"ב) דארף האבן אס עובר במעי אמו? - נאר אז דער עובר איז משנה מציאות אמו, מוסיף אין איר מציאות באופן אז זי אליין ווערט גערעכנט ווי צוויי (דריי), און דעריבער דארף איר כפרה (אלס אן אשה מעוברת) באשטיין פון צוויי (און לויט דער צווייטער דיעה, מצד דעם ספק, פון דריי) עופות. וי"ל הסברה בזה: ווען די מעוברת האט געגעסן דבר האסור און עס איז געווארן דם ובשר מבשרה און צריכה כפרה - איז אכילתה געווארן דם גו' פון לב האשה און פון לב העובר וכו'. בסגנון אחר, כולל יותר: טאן א זאך וואס צריך כפרה קומט ע"י האדם וועלכער באשטייט פון אלע זיינע אברים וכו' וכולם מתכפרים. און אויב דאס איז אן אשה מעוברת האט זי אויך כל חלקי העובר בתור (נאך אירע א) ירך שזוקקים לכפרה".

[תרגום: כד דייקת שפיר בענין הנ"ל, י"ל עוד: ממנהג כפרות הנ"ל בנוגע לאשה מעוברת נמצא שאין העובר נחשב כמציאות בפני עצמו - שהרי אם כן אין הדבר מובן; וכי העובר במעי אמו צריך כפרה (וכיוצא בזה)? - אלא שהעובר משנה את מציאות אמו, ומוסיף על מציאותה באופן שהיא עצמה נחשבת כשנים (שלשה), ולכן ה"כפרה" שלה (כאשה מעוברת) צריכה להיות שני עופות (או שלשה, מצד הספק, לדעה השניה). וי"ל בביתא הדבר: מעוברת שאכלה דבר האסור, שנעשה דם ובשר מבשרה, וצריכה כפרה על כך - אכילתה נעשתה דם כו' של לב האשה ושל לב העובר וכו'. בסגנון אחר, כולל יותר: עשיית דבר הצריך כפרה היא על-ידי האדם, היינו המציאות הכלולה מכל אבריו וכו', וכולם מתכפרים, ואם באשה מעוברת עסקינן, נכללים בה גם כל חלקי העובר, בתור "ירך" (נוספת שלה), והם זוקקים לכפרה].

21. ואם אנך נלמד כך ייחיה ניתן לבאר גם בשיטת תוס', שלדעתו האילן יכול להעביר לנוף לא רק את המציאות אלא גם את הדין של רה"י, בגלל שהאילן הופך להיות חלק מהרשות בפועל, אזי ניתן להגיד שגם הדין הוא חלק מהמציאות שלו.

בענין ידו של אדם

יציע הסוגיא ויביא את דברי התוס' והרשב"א / יביא את דברי ה'תוצאות חיים', ויבאר את דבריו/ יקשה על ביאור התוצאות חיים בדעת הריטב"א / יקדים את מחלוקת ר"י ור"ת ויבאר סברות מחלוקתם / יבאר ע"פ הנ"ל את מחלוקת ר"י ורבותיו של הרשב"א / יבאר עפ"ז את דעת הריטב"א.

הת' שמואל שי' אמיתי
תלמיד בישיבה

.א.

יציע הסוגיא ויביא את דברי התוס' והרשב"א

בנוגע לדין המובא במשנה בריש מסכתין שישנו חיוב בהוצאה מרשות לרשות בעקירה מע"ג יד ובהנחה ע"ג יד, שואלת הגמ' בדף ד' ע"א "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום דע"ד וליכא, ומתריך רבי אבא' שהמשנה מדברת בעקירה והנחה ע"ג טרסקל (בגודל דע"ד). ושואלת ע"ז הגמ' "התינח טרסקל ברה", אלא טרסקל שברה"ר, רה"י הוא!?! לימא דלא כרבי יוסי בר' יהודה דתניא נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל, זרק ונח ע"ג - חייב, דאי כר' יוסי בר' יהודה, פשט בעה"ב את ידו לחוץ, ונתן לתוך ידו של עני, אמאי חייב? מרה"י לרה"י קא מפיק?!" ומתמצת הגמ' "אפי' תימא ר' יוסי בר' יהודה, התם למעלה מי' (הוי רה"י הואיל ורחב ד', רש"י) הכא למטה מי'".

ושואל ע"ז ר"י בתוס'² מה הייתה מלכתחילה סברת המקשן בשאלתו והרי על כורחך המשנה איירי בלמטה מעשרה, דהא כל למעלה מעשרה לאו רה"ר הוא, אלא מקום פטור, וכן על כורחך דר' יוסי בר' יהודה איירי בלמעלה מעשרה, דפשיטא שאין רה"י למטה מי', וכמו ששינינו לקמן "חולית הבור והסלע שהן גבוהין עשרה ורחבן ארבעה"³.

1. ה, ב.

2. ד"ה למטה מי' וכו'.

3. פרק הזורק צט, א.

וכתב בזה הרשב"א⁴ וז"ל: "איכא מרבוותא דכתבו דמתניתין אפילו למעלה מעשרה היא, ואע"ג דלמעלה מעשרה ברה"ר מקום פטור הוא, כיון דקי"ל⁵ המוציא משוי למעלה מעשרה חייב וכן המעביר ברה"ר למעלה מעשרה חייב, הכא נמי אע"פ שידו של עני למעלה מעשרה - הנותן לתוכו כאלו נותן ברה"ר".

דהיינו שהמקשן סבר שהמשנה שאמרה שבעה"ב חייב איירי אפי' בלמעלה מעשרה, וסיבת החיוב בזה הוא מדין 'משא בני קהת' - שדבר המונח על אדם למעלה מעשרה, חשיב כמונח למטה מעשרה, ולכן הקשה דמתניתין דלא כריב"י דאמר שלמעלה מעשרה הוי רה"י. ומביאים רבותיו של הרשב"א ראי' לשיטתם "משמעתיך דהכא⁶, דאקשינן טרסקל ברשות הרבים רשות היחיד היא וכו"⁷.

ב.

יביא את דברי ה'תוצאות חיים', ויבאר את דבריו

והנה בדין 'משא בני קהת' מביא התוצאות חיים⁸ את דעת הריטב"א⁹ וז"ל: "דלא שייך מקום פטור בדבר שהוא מונח בגופו או בידיו ורגליו בארץ, דמה שמונח בידו למעלה מעשרה הוה כמונח למטה בין רגליו, וכשעומד לפוש הוה כמונח בקרקע. ולא עשו למעלה מעשרה מקום פטור אלא מה שאינו ביד אדם". - והיינו שהאדם בטל לגבי המקום בו הוא נמצא, ואין האדם נחשב למקום בפ"ע¹⁰, אלא מה שמונח ע"ג האדם, חשיב כמונח "בין רגליו" על הקרקע.

ולכאורה צ"ב, דלפי' התוצאות חיים נפקא שרבותיו של הרשב"א סוברים כשיטת הריטב"א, שדין 'משא בני קהת' הוא שהחפץ נחשב כמונח בין רגליו, (וע"פ דין זה הבין המקשן דמתני' איירי אפי' בלמעלה מ'י, ולכן הקשה דטרסקל למעלה מ'י הוי רה"י), אך א"כ צ"ל מה הייתה מלכתחילה שאלת הגמ' ע"כ שאין ביד העני מקום ד', והרי לפי' החפץ חשיב כמונח בין רגליו - ובקרקע אכן יש מקום ד', ומדוע הייתה הגמ' צריכה להעמיד את המשנה בטרסקל?

ובפשטות אפשר לומר, שהביטול של היד אל הקרקע הוא רק בגדר דין, אך לא שבמציאות אכן נחשב החפץ המונח ביד כמונח ע"ג הקרקע, אלא היד היא מציאות נפרדת בפ"ע, ומקבלת באופן דיני (ולא במציאות כנ"ל) את גדר רה"ר (על אף לשון הריטב"א דמשמע ממנו שהחפץ כמונח בארץ).

ועפ"ז לומדים מ'משא בני קהת' רק לגבי כך שהחפץ המונח ביד ייחשב כמונח ברה"ר, דכיון שרה"ר הוא גדר ע"פ דין, ה"ה מתפשט וחל אף על היד שבטילה באופן דיני לרה"ר, אבל לא לענין דין מקום ד' שהוא דין מציאותי, ואין לומר בזה שדין מקום ד' יעבור מהקרקע אל היד, שהרי האדם הוא מציאות נפרדת מהקרקע כנ"ל, ובידו אין מקום דע"ד.

4. ד"ה הא דאמרין.

5. שבת דף צב, א.

6. ועצ"ע מה עלה על דעתו של המקשן, והרי ר' יוסי בר' יהודה דיבר על דבר שאינו בטל לרשות שמתחתיו (נעץ קנה), ולכן הוא נחשב לרה"י, משא"כ אדם הנמצא ברה"ר.

7. כסימן י"ג.

8. עירובין לג, א. בשם הר"מ בר שניאור.

9. כעין "מצע של מטה", ועי' בלקו"ש חט"ז יתרו ד' באת ז'.

ג.

קשה על ביאור התוצאות חיים בדעת הריטב"א

אך באמת קשה לומר כן, שהרי התוצאות חיים לומד את הדין שהביא בשם הריטב"א בנוגע לדברי הגמ' בזבחים¹⁰ המנסה להוכיח שאויר מזבח כמזבח דמי מהא דחטאת העוף שנמלקה שלא לשמה (ועי"ז היא נפסלת) בראש המזבח, דאע"פ שהיא באויר המזבח ולא ע"ג המזבח ממש, מותר להזות מדמה, ומוכח מזה שאויר מזבח כמזבח דמי, דאל"ה העוף נחשב לירוד, והדין הוא שפסולים שירדו מהמזבח, שוב אינם עולים. ודוחה הגמ' את הראי': "אמר רב אשי, אי דנקט להו בראש המזבח, הכי נמי, כי קאמר דתלנהו בקניא" - והיינו שאין ספק שקרבן המונח בידי אדם העומד ע"ג המזבח נידון כמונח על גבי המזבח עצמו, ומביא התוצאות חיים את רש"י שם¹¹ המפרש "דהנחת גופו בראש המזבח כהנחת קרבן דמי...ואם עומד כמזבח עם קרבן שבידו מהני הנחת גופו כהנחת חפץ כאלו היה הקרבן מונח במזבח", וספק הגמ' (האם אויר מזבח כמזבח דמי אי לאו), הוא כשהקרבן עמד באויר המזבח, והאדם שמחזיק את הקרבן לא עמד על המזבח אלא על הקרקע.

ולכאורה ע"פ המבואר באות ב', אין מובן איך ביטול האדם מועיל להחשיב את הקרבן כמונח ע"ג המזבח, והרי ההנחה ע"ג המזבח הוא דין הקשור למציאותו של המזבח, ולכאורה אי"ז בגדר 'דין' היכול להתפשט? אלא נראה דאמרינן שהחפץ האגוד בידו חשיב כמונח בין רגליו במציאות. וא"כ הדרא קושיין לדוכתה: מהו החילוק לפי התוצאות חיים בין מקום ד' - שאינו עובר אל יד, לבין דין רה"ר - שעובר אל היד?

ועוד צריך להבין מדוע לא למד ר"י כהאיכא מרבוותא ברשב"א, דישנו חיוב על מלאכת הוצאה למעלה מי' מדין משא בני קהת, (או לכה"פ לומר שזו הייתה סברת המקשן בגמ')?

ד.

יקדים את מחלוקת ר"י ור"ת ויבאר סברות מחלוקתם

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ הסבר נוסף בהחילוק בין דין מקום ד' לבין דין רה"ר. ובהקדים דברי התוס' בדף ד' ע"א¹² דמביא שם ג' אופנים בנוגע למקור החיוב במקום דע"ד ע"מ להתחייב בעקירה והנחה. א) אומר ר"ת: "דאין רגילות להניח החפץ פחות מד" - והיינו שדין דע"ד הוא מכיון שהרגילות היא להניח חפצים על גבי גודל לכה"פ דע"ד¹³. ב) "וכן היה מסתמא במשכן". ג) ועוד אומר ר"י "ד"אל יצא איש ממקומו" משמע דקאי נמי אחפץ" - שדין מקום ד' נלמד מגזיה"כ שצריך לעקור מע"ג 'מקום', ומקום היינו דע"ד.

ואפשר לבאר (בדא"פ עכ"פ) שר"ת סבר שמכיון שעניין המלאכה הוא לפעול שנוי במציאות העולם, אין שייך לומר שהעקירה מע"ג מקום דע"ד נלמדת מגדרי המקום של התורה (והיינו מצד גזיה"כ), אלא צ"ל שמקור הלימוד של מקום דע"ד במלאכת הוצאה הוא מדבר שע"פ גדרי מציאות העולם - שהעקירה תהיה ממקום חשוב במציאות העולם¹⁴, אך אם העקירה היא מע"ג מקום שחשיבותו מגיע רק מצד כך שה'מקום' הכתוב

10. פז, ב.

11. בד"ה אמר ר' אשי.

12. ד"ה והא בעינן וכו'.

13. ומוסיף הרשב"א בד"ה והא בעיא עקירה כו' שדע"ד הוא מקום המשתמר, ובפחות מכך אדם חושש שמא יפול החפץ ממקומו.

14. וכן אם הלימוד הוא מהמשכן, שהרי מטרת המשכן הייתה לפעול במציאות העולם.

בפסוק מדבר אודות מקום דע"ד, אזי ההוצאה (העקירה וההנחה ממקום חשוב) לא נעשית [ע"פ ו] בגדרי מציאות העולם.¹⁵

אך לעו"ז הר"י ס"ל שאמנם מלאכה צריכה לפעול בגדרי מציאות העולם, אבל אויל לשיטתיה¹⁶ "דהוצאה מלאכה גרועה היא וכו" - והיינו שמלאכת הוצאה אינה צריכה להתבצע כפי הגדרים המציאותיים, מכיון שלמלאכת הוצאה אין חשיבות של מלאכה ע"פ גדרי העולם, וכל החיוב במלאכת הוצאה הוא מצד כך שהתורה החשיבה את הוצאה למלאכה, ולכן אף הלימוד במקור הצורך במקום דע"ד נלמד מפסוק¹⁷ ולא מסברא¹⁸.

ועפ"ז י"ל דר"י ור"ת נחלקו בגדר הוצאה מלאכה גרועה. ויש לכאור את מחלוקתם בזה בב' אופנים: (א) דלפי הר"י הוצאה היא מלאכה גרועה לחלוטין, ואינה נחשבת למלאכה כלל, והפסוק מלמד ומחדש את החיוב במלאכת הוצאה. אך לפי ר"ת הוצאה היא אכן מלאכה אלא שהיא מלאכה חלשה, והפסוק (רק) מגלה שחייבים אף על מלאכה כזו. (ב) דלפי הר"י אע"פ שהפסוק מלמד שחייבים על מלאכת הוצאה, היא עדיין נותרה בגדר מלאכה גרועה ומחודשת, אך לפי ר"ת הפסוק מלמד שהוצאה אינה מלאכה גרועה, אלא היא מלאכה¹⁹ ככל המלאכות.²⁰

ה.

יבאר ע"פ הנ"ל את מחלוקת ר"י ורבותיו של הרשב"א

וע"פ חילוק הנ"ל במקור לדין דע"ד, י"ל שדעת רבותיו של הרשב"א היא כשיטת ר"ת שמקור הדין של מקום ד' הוא מצד שכך היא רגילות האנשים, ומכיון שביטול היד אל הקרקע הוא באופן של מציאות ע"פ דיני התורה (דהיינו שהתורה מחשיבה את הדבר לבטל במציאות), ולא במציאות בני האדם, דהיינו שבעולם אי"ז נקרא שהיד בטילה במציאות - הביטול אינו מועיל ליד לקבל מהקרקע את דין מקום ד' התלוי במציאות כנ"ל, אך לעו"ז את דין רה"ר, שהוא מגדרי התורה²¹, אכן מקבלת היד מהקרקע.

15. ולהבהיר: שהכוונה בפנים היא, דמכיון שבנוגע למקום דע"ד אין פסוק מפורש אלא שר"י הביא מקור זה כיון שחיפש אחר מקור הדין של דע"ד, אין ללמוד מזה להוצאה הצריכה להיות במציאות העולם, כמבואר בפנים.

16. ב. א. ד"ה פשט בעה"ב את ידו כו'.

17. ועיין בלשון הזהב על אתר בד"ה פשט בעה"ב כו' בישוב שאלת המהרש"א מדוע הצריך ר"י להביא שני פסוקים: "דלפי פשוטו יש ג"כ לתרץ קושיותו, דהתוס' רצו להוכיח כל סברת התירוץ שהוא מלאכה גרועה, ושמשום זה לא ילפינו חד מחברי' שלא תימה ודאי הוא מלאכה גרועה אם לא הי' שום לימוד, לא הי' מחייבין מסברא שיהא מלאכה, אבל בתר דגלי לן קרא שהוא מלאכה שפיר יש לילף חד מאידך לכן הביאו כאן ראי' ליתר עוז להכריח דגם מהאי טעמא לא ילפינו חד מחברי' כיון דצריך תרי קראי ושם לא כתבו רק עיקר הוכחה" ועיי"ש.

18. ועפ"ז מובן מדוע ר"י לא רצה ללמוד מסברא, למרות שכאשר ישנה סברא אין לומדים מפסוק ("למה לי קרא סברא הוא").

19. ואפ"ל שהא בהא תליא, שאם הפסוק מחדש את החיוב במלאכת הוצאה, - אין לך בו אלא חידושו, ובמילא הוצאה מלאכה גרועה היא אף לאחר הלימוד מהפסוק, אך אם הפסוק רק מגלה שהוצאה מלאכה גרועה, לאחר שיש פסוק שייך שפיר למימר שהוצאה תהיה מלאכה ככל המלאכות.

אך אינו בהכרח כלל, שהרי י"ל שאע"פ שהפסוק חידש, מ"מ הוא חידש שהוצאה היא מלאכה מעולה, וכן מה שהפסוק מגלה, י"ל שאינו מגלה שהוצאה היא ממש כמלאכה רגילה, אלא רק שאף עליה חייבים למרות שהיא מלאכה גרועה.

20. ועוד יש לבאר את מחלוקתם בדוחק, שהם חלוקים האם מלאכות השבת הם איסורי 'גברא' או איסורי 'חפצא' (ועי' אגלי טל בפתיחתו). די"ל שר"י ס"ל כהאופן שהמלאכות הם מצד ה'חפצא' - ולכן צריך לפסוק "אל יצא ממקומו" שמלמד מהי המציאות בנוגע לחפץ, לעומת זאת ר"ת ס"ל כמו האופן שהמלאכות הם מצד ה'גברא', ובמילא מקום חשיבות הוא כזה שהגברא מחשיב אותו למקום, ולכן לשיטתיה הולכים ע"פ סברא.

21. שזה נלמד מהפסוק "ויכלא העם מהביא" (שמות ל"ו, ו') שמושה היה במתנה לוי (רה"ר) ובני היו באהלים (רה"י), הזורק צו, ב. ו"ל דשיעור המלאכה נכתב בתורה, איך לא כתוב איך לעשותה.

ור"י אזיל לשיטתיה שדין מקום ד' הוא מצד גזיה"כ - דין הלכתי, ומצד גדר התורה היד בטילה במציאותה, ולכן ס"ל שלא עלה על דעת המקשן לומר שהמוציא לרה"ר חייב אף למעלה מגובה י' מדין משא בני קהת, מכיון שאם דין הרשות עובר ליד, גם דין מקום ד' צריך לעבור ליד, דלשיטת ר"י שניהם דינים ע"פ גדר מציאות התורה, וע"פ מציאות התורה היד בטילה אל הקרקע לחלוטין כנ"ל.

ולכן צ"ל שלשיטת ר"י החיוב שלומדים ממשא בני קהת הוא רק כשהעקירה וההנחה נעשו למטה מי' (וכהבנת התוס' בעירובין²³).

וע"פ כהנ"ל יש לתרץ את השאלה על התוצאות חיים (לעיל באות ג'), די"ל שהנחה ע"ג מקום ד' הוא מצד המציאות בעולם, ולכן אי"ז עובר אל היד ע"י דין משא בני קהת, משא"כ ההנחה ע"ג המזבח, שהיא צורכת הנחה דדיני התורה, בזה ביטול היד אל קרקע אכן פועל שהקרבת ייחשב כמונח ע"ג המזבח²⁴.

ה.

יבאר עפ"ז את דעת הריטב"א בדרף ה' ע"א

ועפ"ז יובן עוד, דבהמשך הסוגיא²⁵ הובא הדין של ר' אבין בשם ר' יוחנן, שאדם המכניס את ידו לרשות חברו וקלט מי גשמים והוציאם - חייב. ושואלת ע"ז הגמ': "והא בענין עקירה מע"ג מקום ד' וליכא²⁶?" ואומר הריטב"א חדשים²⁷: "דאע"ג דאמרין בפרק הזורק²⁸ גבי גט דאוויר שסופו לנוח כמונח דמי כל זמן שאילו נח בקרקע לא היה נשרף או נמחק, התם הוא גבי זכי' חשבינן למקום להוי כרשותו, אבל גבי שבת הנחה גמורה בעינן מקום ד"ו והיינו שישנו חילוק בין דיני שבת לבין דיני זכיה, ואין הריטב"א מבאר את ההבדל.

וע"פ המבואר לעיל י"ל שההבדל הוא, דזכיה היא גדר של דין הלכתי מה"ת, ולכן מספיק בזה הנחה ע"פ גדר התורה, ולא נדרשים בזה להנחה ע"פ הגדרים מציאותיים. אך לענין מלאכות השבת שעניינם הוא הפעולה בגדרי מציאות העולם (אף לדעת ר"), - ההנחה צריכה להיות באופן מציאותי ממש.

22. לג, א. ד"ה והא אי בעי מייתי לה דרך עליו.

23. ועוד יש לבאר באופן אחר שלפי ר"י אכן לומדים ממשא בני קהת אפי' לענין דין מקום דע"ד, והא גופא שביד אי"צ מקום דע"ד הוא כיון דילפינן מדין 'משא בני קהת'.

ואם נאמר כן יצא שישנה מחלוקת נוספת בין ר"י לרבותיו של הריטב"א. שר"י יאמר כדעת המעשה רוקח (בהל' שבת פי"ג ה"ח) שדין מקום דע"ד הוא בכל אברי האדם - שלפי ר"י הוא שביד אי"צ מקום דע"ד הוא כיון דילפינן ממשא בני קהת כנ"ל, וא"כ אף המונח על שאר איבריו ייחשב כמונח בארץ בין רגליו. אך רבותיו של הריטב"א יאמרו כדעת הריטב"א (ח, א. ד"ה עמוד כו') והראש יוסף (ה, א. ד"ה ידו כו') שרק ידו של אדם נחשבת כמקום דע"ד, כיון שע"פ סברא יש בה חשיבות (ועי' בפי"ה"מ להרמב"ם) שדווקא היא יכולה לאחוז בחפצים, ולכן אי"צ שיהיה בה מקום דע"ד, אך שאר האיברים לא ייחשבו כמקום דע"ד.

24. והיינו שהחילוק בין דין דע"ד לבין ההנחה ע"ג המזבח, אינו חילוק בין גדר דיני לבין מציאות (כמבואר באות ב'), אלא החילוק הוא בין מציאות (מקום דע"ד) לבין דין הנחה שבא מצד דיני התורה (הנחת הקרבן ע"ג המזבח).

25. ה, א. ד"ה והא בענין עקירה מע"ג מקום ארבעה וליכא.

26. וצ"ע דהרי המים אינם נחים כלל, ומדוע מקשה הגמ' ע"ז שישנו חסרון ב'מקום', שמכך משמע שהמים נחים, אלא שיש חסרון רק בהמקום.

27. ד"ה והא בעינן עקירה מע"ג מקום ד' וליכא.

28. גישין עט, א.



ידו של אדם למעלה מי'

יציע הסוגיא ויקשה / יביא ביאורי הראשונים / יביא דעת התוצ"ח והקושי בדבריו / יביא דעת הברכת שמעון / יבאר באופן אחר / ידייק באדה"ז

הת' מנחם מענדל שי' בורוכסקי
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא ויקשה

איתא במשנה ריש מסכת שבת: "פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית. חייב". ומקשה על כך הגמ': "ואמאי הוא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא", ומביאה כמה תירוצים ודוחה, ואח"כ מתרץ ר' אבא: "מתניתין כגון שקבלה בטרסקל והניח", ולכן יש במקום העקירה וההנחה ד' על ד'.

ומקשה הגמ', "התינח ברה"י אלא טרסקל שברה"ר, רה"י הוא, לימא דלא כר' יוסי בר יהודה, דתניא רבי יוסי בר' יהודה אומר נעץ קנה בר"ה ובראשו טרסקל זרק ונח על גביו חייב, דאי כר' יוסי בר' יהודה פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב? מרה"י לרה"י קא מפיק". ומתרצת: "אפילו תימא ר"י בר יהודה, התם למעלה מי' הכא למטה מי'".

היינו, שבמקרה של "פשט העני את ידו" מדובר שפשט ידו לטרסקל למטה מי' טפחים ברה"ר, וטרסקל ברה"ר אינו חולק רשות לעצמו להיחשב כרה"י², ור"י בר יהודה דיבר בטרסקל ע"ג קנה למעלה מי' וכל למעלה מי' דינו כמקום פטור, וטרסקל שמונח במקום פטור חולק רשות בפ"ע להיחשב כרה"י.

והקשו בתוס'³, "מה עלה על דעתו של המקשן, דע"כ ידע דמתניתין איירי למטה מי' אפילו בלא פירכא דר"י בר יהודה, דכל למעלה מי' מקום פטור ולא מחייב לכ"ע", ואיך השוותה הגמ' בהו"א בין הדינים, הרי ודאי שאם פשט העני למעלה מי' פטור?⁴

1. ד. א.

2. ולא ככרמלית, דאין כרמלית בכלים (תוד"ה כאן למטה מי').

3. שם.

4. עיין בתוס' ישנים שתירץ שהגמ' סברה שהמשנה מדברת שהטרסקל למעלה מי', ושולי הכלכלה הם למטה מי', ומקום ההנחה הוא למטה מי', ולכן נחשב כאילו כל הטרסקל למטה מי'.

ומשמע משאלת תוס' שאם הניח בעה"ב בידו של עני, וידו של העני היתה למעלה מי', בעה"ב פטור כי ידו של העני נחשבת מקום פטור.

לעומת זאת מצינו ברשב"א שהביא את שיטת האיכא מרבוותא שחולקים על התוס', וסוברים שידו של העני גם למעלה מי' נחשבת כרשות שהעני עומד בה, כפי שלומדים מבני קהת שנשיאת הארון על כתפיהם היתה למעלה מעשרה⁵, וז"ל: "ואיכא מרבוותא דכתבו דמתניתין אפילו למעלה מעשרה היא. הכא נמי אף על פי שידו של עני למעלה מעשרה הנותן לתוכה כאילו נותן ברשות הרבים".

והרשב"א מקשה עליהם: "דהמוציא למעלה או המעביר למעלה מעשרה דחייב, על כרחין דוקא באדם אחד שעמד לפוש, דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי, ומשום דגמרינן לה ממשא בני קהת".

היינו שדעת הרשב"א היא, שדין זה הוא דווקא באדם אחד העוקר גופו ועל ידו מונח חפץ למעלה מי', שאז הוי כמונח ברה"ר כיון שעקירת גופו כעקירת חפץ⁶, אך בשני בני אדם לא אמרינן דין זה.

ולכאורה צ"ל מה הטעם לחלק ולהבדיל בין האדם עצמו שנושא את החפץ, לבין שני בני אדם? אם כשהחפץ מונח על האדם הוא נחשב כמונח על הקרקע מתחתיו, אין סברא לחלק בין אדם אחד לשנים.

ב.

ביאורי הראשונים ביסוד הדין שחפץ שעל האדם כמונח ברה"ר

ויובן בהקדים דצריך ביאור ביסוד העניין: מה הטעם לומר שחפץ המונח על יד האדם למעלה מי' (אפי' באדם אחד) ייחשב כמונח ברה"ר. דלכאורה, מדוע שנפקיע אותו מהמקום בו הוא נמצא ונאמר שהוא מונח ברה"ר?

ומצינו בזה ב' ביאורים:

א. הריטב"א⁷: לא שייך מקום פטור בדבר שהוא מונח בגופו של אדם או בידיו ורגליו בארץ, דמה שמונח בידו למעלה הוה כמונח למטה בין רגליו, וכשעומד לפוש דהוה כמונח בקרקע, ולא עשו למעלה מעשרה מקום פטור אלא מה שאינו ביד האדם. עכ"ל.

וביאור דבריו בפשטות: האדם אינו נחשב ל"מקום" הנחה, משום שהגדר ד"מקום" הוא מקום המיועד להשתמש בו ולהניח עליו חפצים, והאדם אינו מיועד לזה, ולפיכך כשחפץ מונח עליו ה"ז נחשב כמונח על הקרקע, כי מקום האדם הוא הקרקע וממילא גם חפץ האדם מקומו בקרקע.

ב. תוס' רי"ד⁸: שאין אדם חולק רשות אין חשוב רשות אלא מידו דלא נייד דהיינו הקרקע אבל בע"ח לאו רשויות ניהו וכו' דאם נתן לתוך ידו של עני אעפ"י שגבוהה ידו עשרה או ששם על כתפו חייב, דכל גופו של עני כרה"ר דמי כו' שכיון שגופו של עני היה נח ברה"ר ולא היה מהלך, כשינוח החפץ על גופו כאלו נח ע"ג קרקע. עכ"ל.

5. כדלקמן צו, א.

6. לעיל ג, א.

7. ד"ה בשרבין מכתפין עליו. ושם קטע המתחיל ושל ר"י ז"ל.

8. קב, א ד"ה הכא נמי.

וביאור כוונתו: כיון שהאדם אינו נחשב לרשות בפ"ע (מכיון שאינו עומד במקום אחד בקביעות) והוא עומד ברה"ר, לכן דינו כרה"ר, וכשמניחים חפץ עליו ה"ז נחשב כמונח ברה"ר.

והחילוק בין הביאורים:

לדעת הריטב"א זהו מצד הנחת החפץ, שכאשר החפץ מונח על האדם אי"ז נחשב כמונח עליו, כיון שאינו מקום בפ"ע, ולפיכך החפץ נחשב כמונח בקרקע.

אבל לדעת התוס' רי"ד זהו מצד האדם, שהאדם הפך להיות רה"ר כיון שאינו חולק רשות לעצמו, וממילא מה שמניחים עליו הוא כמונח ברה"ר.

ג.

יביא ביאור התוצ"ח ויקשה עליו

והנה התוצ"ח⁹ הוכיח שדעת הרשב"א כדעת הריטב"א, שמה שמונח על האדם מונח בקרקע, ועפ"ז מבאר את הקושיא שהקשינו על הרשב"א לעיל (ס"א), דא"כ מה ההבדל בזה בין אדם אחד לשני בני אדם, ובהקדים המבואר בגמ'¹⁰ שאם הנחת החפץ ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתי פטור. דהיינו שצריך שקודם תהיה תורת מקום חיוב למקום ההנחה, ואם זה קורה בב"א עם הנחת החפץ אין כאן חיוב.

ועפ"ז מבאר, שחפץ שמונח ע"ג אדם, אי"ז שמלכתחילה נחשב מונח ע"ג הקרקע, אלא בלשונו "הוה ברגע מאוחר לאחר שמונח עליו, דאז נתבטל אל גופו".

דהיינו שיש כאן ב' שלבים: א) בעת הנחת החפץ על האדם, ה"ה הוא עומד ונח בזכות האדם ולפיכך "מתבטל" לאדם. ב) לאחר מכן מבררים היכן עומד האדם עצמו (כיון שאינו מקום הנחה כנ"ל), ונמצא שהוא עומד על הקרקע, ולפיכך גם החפץ נחשב כעומד על הקרקע.

וא"כ נמצא שכאשר מניחים את החפץ על האדם, תחילה החפץ נחשב מונח, ורק אח"כ נחשב שהונח בקרקע. עפ"ז יתורץ ההבדל בין אדם אחד לשני בני אדם:

אדם אחד כשהוא עומד ע"ג רשות, ועובר מרשות לרשות, החפץ כבר התבטל אליו, ונחשב כמונח בקרקע, ולפיכך אע"פ שהחפץ מונח למעלה מי', בכ"ז הוא נחשב כאילו הוא מונח בקרקע.

משא"כ כשמניח ע"ג אדם שני צריך את ב' השלבים הנ"ל, וא"כ מובן שברגע הראשון עוד לא היה לחפץ מקום חיוב שהוא מונח עליו, וכיון שידו של האדם היתה למעלה מי', לכן שניהם יהיו פטורים.

אבל לכאורה אינו מובן:

יסוד ביאור התוצ"ח הוא בדעת הריטב"א, שסובר שהחפץ מונח ע"ג הקרקע. ובפשטות כוונת הריטב"א היא, שמכיון שהאדם אינו מקום הנחה, הרי החפץ נחשב כמונח בקרקע ולא על האדם, ומהכ"ת שיש כאן ב' שלבים וכו', דדברים אלו לא נזכרו כלל בריטב"א. וא"כ שוב אינו מובן החילוק בין אדם אחד לשני אנשים.

9. ס' יג ס"ו.

10. צט"ב.

גם צריך ביאור בדברי התוצ"ח, דלכאורה אינו מובן מהו פירוש בכך שהחפץ מתבטל לאדם, ואיזה שייכות יש כאן לעניני ביטול. בפשטות הפירוש "ביטול" הוא שאין לחפץ חשיבות בפ"ע, והוא מקבל את כל ענינו ומהותו מהדבר שהוא מתבטל אליו, אך כאן החפץ כן קיים מצ"ע, והדיון הוא רק לענין מקום הנחתו.

ד.

יביא ביאור הברכת שמעון ויקשה עליו

והנה מצינו בברכת שמעון¹¹, שביאר החילוק בין אדם אחד לשני בני אדם: באדם אחד, מעשה העקירה וההנחה הוא בגוף - שהגוף עוקר ממקומו או נח. ומעשה זה נעשה למטה מי', בקרקע, ולפיכך נחשב החפץ כמונח בקרקע (וכפי שמצינו במשא בני קהת). אבל בשני בני אדם, כאשר אדם מניח את החפץ על ידו של חברו, הרי מעשה ההנחה הוא בחפץ עצמו, ומעשה זה נעשה למעלה מי', ולכן נחשב כמונח במקום פטור.

אבל לכאורה גם בזה יש להקשות:

א) אמנם אין הכי נמי שבאדם אחד העקירה נעשית עם הגוף ולא עם החפץ. דהרי החפץ מונח על האדם (והוא לא זו ממקומו), וכל גורם החיוב הוא תנועת ועקירת האדם ממקומו. אבל לאידך, הרי אע"פ שפעולת העקירה נעשתה עם הגוף, אך הפעולה נפעלה גם בחפץ, והחפץ הרי נמצא למעלה מי'.

דהרי כמו שהגוף זו גם החפץ זו, היינו שהיציאה מרשות לרשות שבגוף היא יציאה מרשות לרשות גם בחפץ, והחפץ הרי נמצא למעלה מי', ואעפ"כ אנו אומרים שהוא נמצא בקרקע. וא"כ שוב אינו מובן מהו ההבדל בין אדם אחד לשני בני אדם.

ב) לפי ביאור זה משמע, שבאמת אין החפץ נמצא על הקרקע, אך מכיון שפעולת העקירה נעשית בגוף אז זה נחשב שהעקירה וההנחה היתה ברשות הרבים. אך בריטב"א כתוב "הוה כמונח למטה בין רגליו".

ה.

יבאר באופן אחד

ונראה לבאר את דעת הרשב"א באופן אחר:

באמת יש חילוק בין עקירת גוף לעקירת חפץ, דכאשר פעולת העקירה נעשית בחפץ נלך אחר מקום החפץ, וכשפעולת העקירה היא בגוף נלך אחר מקום הגוף כדלעיל בסברת הברכ"ש.

אך הכוונה בזה אינה שאנו הולכים אחרי עקירת הגוף, והוא פועל גם על עקירת החפץ כב' חפצים נפרדים. אלא הכוונה היא, שכיון שהעיקר כאן זוהי עקירת הגוף של האדם, כיון שלחפץ אין תזוזה מצ"ע, וכל מציאותו נמשכת ונגררת ממילא אחר הגוף, לכן גם לענין מקום הנחתו של החפץ, החפץ יתבטל לגוף. כלומר שהדין יקבע לא ע"פ מקום החפץ, אלא ע"פ מקום הגוף.

בסגנון אחר: יש כאן ביטול החפץ לגוף, אך הוא מגיע מצד זה שהעקירה נעשית עם הגוף (כשהביטול של החפץ לגוף נעשה מצד זה שלענין עקירה והנחה החפץ תלוי בגוף) ולכן זה נחשב שהוא ממש מונח על הקרקע, דכיון שלגבי עקירה והנחה החפץ אויל בתר הגוף, א"כ בדיני עקירה והנחה, החפץ נחשב כמונח ע"ג הקרקע.

אך זהו כמונח באדם אחד, משא"כ בשני בני אדם כיון שהעקירה היא בחפץ לכן מסתכלים איפה החפץ מונח, כיון שהעקירה לא נעשית על ידי כל הגוף אלא רק ע"י היד והיד נמצאת למעלה מ"י. ולכן כשבעה"ב מניח על העני, זה לא נחשב שהחפץ מונח למטה מ"י. דהרי כל הסיבה שהחפץ בטל לאדם זה מצד זה שהעקירה נעשית עם הגוף (וכל עוד העני לא הלך ולא היתה עקירת גוף, החפץ לא בטל לעני), וכיון שכל העקירה היא מהחפץ לא משנה היכן הגוף מונח אלא היכן החפץ מונח (כי הרי הגוף לא 'פועל' בשעת ההוצאה ולכן לא יפעל על החפץ). וזאת הסיבה שישנם שני שלבים בתהליך הביטול של החפץ עד שיחשב כמונח בקרקע (התבטלות החפץ לגוף האדם כלומר הכנסת הגוף להיחשב כחלק מפעולת העקירה, ואח"כ שלב שני שאזי החפץ שמונח על האדם יחשב מונח בקרקע).

וע"פ ביאור זה שהסיבה שהחפץ נחשב מונח על הקרקע הוא מכיון שעיקר פעולת העקירה נעשית ע"י הגוף א"ש בלשון הרשב"א: "דוקא באדם אחד שעמד לפוש, דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי".

ה.

ביא את דברי אדמוה"ז וידייק מדבריו בפירושו

ונראה לומר דהחילוק בין אדם אחד, לאדם שני, דהטעם הוא ד"ידו בתר גופו גרירא" קשור עם ענין עקירת גופו כעקירת חפץ.

ובהקדים ביאור "ידו בתר גופו גרירא" בדברי אדה"ז, וז"ל¹²: "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חברו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגדרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ (ואפילו הוא עומד בר"ה וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מ"י שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מ"י טפחים מהארץ)". עכ"ל.

היוצא מדבריו הוא, שאפ"י הכניס ידו לרשות אחרת ונטל משם חפץ, אפ"י שלא הניח את החפץ בקרקע - חייב, כיון ד"ידו בתר גופו גרירא", והגוף הרי עומד בקרקע.

דהיינו שהיד בטלה לגמרי לגוף, כלומר שמקומו של החפץ המונח ביד הינו - היכן שרגלי האדם עומדות, או לכל מקום שלשם הם ילכו, שם החפץ מונח.

וע"פ הסבר אדה"ז בענין "ידו בתר גופו גרירא" שמדבר על ביטול היד לגוף, מודגש בלשון אדה"ז דזהו דווקא באדם אחד, ומכך שמוסיף מיד אח"כ את ענין עקירת הגוף, משמע דזה ענין אחד עם החילוק.

12. שו"ע אדה"ז סי' שמז ס"ב.

וז"ל¹³: "ואם מוליכים דרך למעלה מעשרה לאיזו רשות היחיד הרי זה חייב מן התורה שהרי לגבי עצמו אין ידו נחשבת לו מקום פטור שהיא נגדרת אחר גופו"¹⁴ וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרשות הרבים והניחו אח"כ ברשות היחיד". עכ"ל.

דהיינו שאת דין זה ניתן לומר דווקא באדם אחד, כיון שהעיקר כאן הוא עקירת הגוף, וכל מציאותו של החפץ (בענין החיוב על שעבר על איסור מלאכת ההוצאה) תלוי רק בגוף (עקירה ע"י גופו של האדם) וממילא היד והחפץ בטלים לגמרי לגוף ("ידו בתר גופו גרידא"), ולכן גם כשהחפץ מונח למעלה מ' חייב, כי נחשב מונח בקרקע.

משא"כ בשני בני אדם שהעקירה נעשית עם היד בחפץ, ואין לגוף שייכות להעברה הזאת, ממילא היד והחפץ מקבלים מציאות עצמאית ואינם בטלים לגוף שלענין ההוצאה הזאת גופא נחשב כביכול כאינו, וממילא כשבעה"ב מניח על העני את החפץ וכל מניע ההוצאה הוא העברת החפץ, לכן, אין נוגע לו היכן בדיוק החפץ הונח, עם בידו, ברגלו, או בקרקע, אלא חשוב לו שהחפץ יעבור "לעני" בלבד, ולכן, מבחינת בעה"ב ברגע שהחפץ הועבר לעני, הוא סיים את הקשר שלו לענין, וזהו מבחינת בעה"ב סיום העברה, ולענינו סיום המלאכה. וכיון שבסיום המלאכה החפץ הונח בידו שנמצאת למעלה מ' יהיה - פטור¹⁵.

וזאת גם הסיבה שבאדם אחד החפץ בטל ישר לגוף האדם, ובשני בני אדם ישנם שני שלבים עד לביטול המוחלט של החפץ שיחשב כמונח ישירות על הקרקע.

היוצא מדבריו הוא ש"ידו בתר גופו גרידא" הוא ענין רק גבי עצמו, וא"כ אדם כשלעצמו שייך בו רק ענין עקירת הגוף, ואינו ענין לאדם שני כדפירשתי לעיל.



13. שם ס"ו.

14. כיון שבאדם אחד החפץ שהונח אצלו בטל לגוף, ולכן דווקא שהעקירה נעשית עם הגוף, אין ידו נחשבת כמקום פטור, ואין משנה עם ידו למעלה מ'. משא"כ כשמעביר החפץ לאדם שני, שהעברה היא עם החפץ וסיום המלאכה היא ברגע הנחת החפץ בידי העני ולכן פטור (כדלעיל).

15. וצ"ע דלעיל סעיף ב' כתב: "הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגדרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ" משמע שזה שמקום ההנחה נחשב כמונח בארץ הוא מצד היד בלי קשר לעקירת גוף.



ידו למעלה מי'

יביא מחלוקת הראשונים בידו למעלה מי' \ יבאר מהו גדר מקום \ 'תריך עפ"ז מחלוקת הראשונים \ יבאר בעומק יותר דברי התוס' רי"ד, ועפ"ז מהו הטעם שאין כרמלית בכלים.

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא ודברי הראשונים

במתניתין בריש מסכתין מבואר שהמכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, והניח על ידיו של בעל הבית, וכן העוקר מידי ומוציא לרשות הרבים - חייב.

והגמ' מקשה ע"כ, שהרי כדי להתחייב צריך לעשות עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' טפחים, וליכא (דבידי בעל הבית אין מקום ד' על ד'), ומתריך ר' אבא (בא' מהתירוץ שבגמ')², שבמשנה מדובר כאשר בידיו של בעל הבית יש טרסקל (היינו סל), ובטרסקל יש ד' על ד'. ומקשה על כך הגמ', שאין זה מתריך את המקרה השני של המשנה, כאשר בעל הבית עושה את העקירה וההנחה מעל ידי העני העומד ברשות הרבים, והרי שם אין לתריך שמדובר בטרסקל, שהרי בפשטות הדין במשנה נאמר גם כאשר ידיו של העני נמצאות למעלה מעשרה טפחים, ובודאי שדינו של הטרסקל לא יהיה רה"ר שהרי הוא מקום בפני עצמו, וא"כ מדוע בעל הבית חייב? ומתרתת הגמ', שהמשנה דיברה דווקא כאשר ידיו של בעל הבית למטה מי' טפחים.

והתוס' כאן³ הקשו על ההווא אמינא של הגמ', דלכאורה פשיטא שהמשנה לא דיברה כאשר ידיו של העני נמצאות למעלה מי' טפחים, שהרי הדין הוא שכל הנמצא למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים דינו כמקום פטור⁴, וכן יהיה הדין ביד העני, ואם כן אינו מובן מה היתה שאלת הגמ' בנוגע לטרסקל.

והנה הרשב"א מביא את שאלת התוס', ומביא את דעת רבותיו ("איכא מרבוותא") החולקים ואומרים שהדין בידי של אדם אכן שונה מעמוד (בו הדין שהחלק מהעמוד הנמצא למעלה מעשרה יהיה דינו כמקום פטור), אך בידי גם למעלה מעשרה טפחים יהיה דינם כרשות הרבים, והמניח על היד כמניח ברשות הרבים. ומביאים ראיה

1. ד, א ואילך.

2. ה, א.

3. ד"ה כאן למטה מי'.

4. כדלקמן ק, א (וראה גם לקמן ז, ב).

לדבריהם מהמבואר לקמן בשם ר"א⁵, שהמוציא משאוי למעלה מעשרה חייב, שכן היה משא בני קהת. היינו שבידיו של אדם הדין שונה, וגם כאשר נמצאים למעלה מעשרה ברשות הרבים דינם כרשות הרבים.

אך הרשב"א עצמו חולק על דעת רבותיו ואומר, שהדין הנלמד ממשא בני קהת הוא דוקא באדם אחד, אך בב' בני אדם שאחד מהם מניח על גבי ידו של חברו - יחשב כמקום פטור, כמו כל דבר הנמצא למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים.

ולפי"ז נמצא שנחלקו הראשונים בנוגע לידו של אדם הנמצאת למעלה מעשרה ברשות הרבים: דעה א' - ש' התוס' והרשב"א, שבב' בני אדם דינה כמקום פטור. אך באדם א' דין היד הוא כרשות הרבים. דעה ב' - ש' רבותיו של הרשב"א, שהן לגבי עצמו והן לגבי אחר דין ידו כרשות הרבים. המורם מכל הנ"ל שלפי ב' הדעות לגבי האדם עצמו ידו נחשבת כרשות הרבים גם למעלה מעשרה.

וכך נפסק להלכה בשו"ע אדמו"ר הזקן בנוגע לאדם העומד ברשות הרבים והוציא ידו ובה חפץ מרשות היחיד לר"ה ולא הניח, אלא החפץ נשאר בידיו, שלגבי האדם עצמו ידו תחשב כרשות הרבים, וז"ל: "אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מ' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב, שכן היה משא בני קהת וכו"⁶. כלומר שבדין זה אין מחלוקת. ובנוגע לאדם אחר, מביא אדמו"ר הזקן את ב' הדעות הנ"ל.

ב.

ביא ב' שיטות בחילוק בין יד לשאר דברים

ולכאורה אינו מובן: כיון שלמעלה מעשרה הוא מקום פטור, מדוע שידו של האדם תחשב כרשות הרבים כאשר היא נמצאת שם, דלכאורה צ"ל דין היד כדין המקום שבו היא נמצאת - מקום פטור? ובראשונים מצינו ב' ביאורים בזה:

הריטב"א כותב וז"ל⁷: "דלא שייך מקום פטור בדבר שהוא מונח בגופו של אדם או בידיו, שרגליו בארץ, כי מה שמונח בידו או בגופו למעלה הרי הוא מונח למטה בין רגליו, וכשעומד לפוש הוה ליה כאילו מונח בקרקע".

היינו, שכאשר הדבר נמצא למעלה (בידיו או בגופו), הרי אנו מחשיבים זאת כאילו החפץ נמצא למטה בין רגליו, כביכול שם הוא מקומו. ולכן כאשר האדם עומד ברשות הרבים הרי החפץ כמונח למטה ברשות הרבים.

אך התוס' רי"ד כותב וז"ל⁸: "שאין אדם חולק רשות לעצמו, שאין חשוב רשות אלא מידי דלא נייד דהיינו הקרקע, אבל בע"ח לא רשויות ניהו משום דנייד, וכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותו הרשות אם עומד ברה"ר דינו כרה"ר. דכל גופו של עני כרה"ר דמי".

5. צו, א.

6. סי' שמו"ס"ב.

7. שם ס"ו.

8. עירובין לג, א.

9. שבת קב, א.

היינו, שהאדם כולו - כולל חלק הגוף שנמצא למעלה מעשרה במקום פטור, דינו כרשות הרבים. והטעם על זה, דמכיוון שאדם אינו חולק רשות לעצמו, אלא בטל לרשות שנמצא בה, לפיכך נחשב כולו כאותה הרשות. וכהמשך דבריו: "אלא ודאי גוף האדם בטל אצל רשות שעומד בה ונידון כמותה ואם עומד האדם ברה"י בטל אצל רשות היחיד וכו'".

(משא"כ להריטב"א, אין דין האדם כרה"ר, אלא החפץ המונח על גביו נידון כ"מונח למטה בין רגליו").

ולכאורה מלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בשולחנו¹⁰ ניתן לדייק שלמד כתוס' רי"ד, וז"ל (לגבי בעלי חיים ואדם): "אפילו הם גבוהים מעשרה. הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה". היינו שהם עצמם נחשבים כרשות הרבים, וממילא וודאי שכל המונח עליהם חשיב מונח ברשות הרבים ממש, שהרי האדם עצמו הוא המשך של רשות הרבים.

ג.

יצריך ביאור בשיטות הראשונים

ולפום ריהטא הדברים דורשים ביאור בכל אחד מהאופנים:

בשי' הריטב"א שלמד שרואים את החפץ כמונח למטה בין רגליו - אינו מובן: הרי החפץ מונח במציאות למעלה במקום פטור, וכיצד ניתן "להוריד" את החפץ ולקבוע שמקומו הוא למטה?

ובשי' התוס' רי"ד, שדין האדם כדין הרשות שבה נמצא, צ"ע מדוע אדם אינו נחשב רשות בפ"ע אלא בטל לרה"ר? הרי הדין הוא שכל דבר הבולט ברשות הרבים (בתנאי שיהיה למעלה מג' טפחים), קובע מקום לעצמו ויהיה דינו מקום פטור או כרמלית, ובאם גבוה עשרה ורחב ד' על ד' טפחים דינו כרשות היחיד למרות שנמצא ברשות הרבים¹¹, ומדוע אדם שונה משאר דברים ואינו חולק רשות לעצמו?

ד.

יסביר מהו גדר מקום

ואולי יש לומר ההסברה בזה:

כאשר אנו דנים על מקומו של החפץ, היינו היכן הוא מונח (ולשיטת הריטב"א, למרות שנמצא על ידו של האדם הרי הוא כמונח למטה בין רגליו) - לכאורה אינו מובן מהו הדיון בזה, המציאות היא שהחפץ נמצא במקומו, ומה שייך לדון במציאות. ומובן בפשטות שהדיון אינו על מקומו המציאותי של החפץ, אלא זהו עניין בסברא, כי מקומו של דבר אינו נקבע תמיד על פי מקומו המציאותי.

[להמחשת הדברים: אדם המעביר ארון מחדר לחדר, וביניהם יש מסדרון ארוך. דבמציאות הארון עבר בכל המסדרון ולאורך כל הדרך היה במקומות רבים, ומ"מ פשוט שאין לומר שהארון היה במקום זה לרגע קט,

10. שם סעיף ו'.

11. כמבואר בגמ' שבת ו, א. רמב"ם הלכות שבת פ"ד. טוש"ע (ודאדה"ז) סי' שמה.

וברגע הבא היה במקום שלאחריו, עד שהגיע למקומו האחרון בחדר השני. ומובן מאליו שלארון היו בסך הכל ב' מקומות, החדר הראשון שבו היה בתחילה, והחדר השני שבו נמצא כעת.

וטעם הדבר: מכיוון שהארון (רק) עבר שם ולא נח באופן קבוע, לכן אין זה נחשב כמקומו, למרות שבמציאות הוא אכן היה שם].

היינו, שכדי להחשיב את המקום בו החפץ נמצא במציאות כמקומו של החפץ, החפץ צריך לעצור ולנוח שם, להיות שם באופן קבוע. וזוהי גם הסברא בנוגע לדיני הוצאה, שמתחייבים רק כאשר החפץ נח ברשות השניה - שרק אז נחשב שהחפץ עבר מרשות לרשות).

והנה, כאשר מדובר על דבר דומם, הרי כל פעם שיעצור וינוח, גם אם לכתחילה הונח שם לזמן מועט, אפשר להחשיב את זה כמקומו. מכיוון שהחפץ הוא דומם ואינו יכול לזוז מצד עצמו, באם לא יזיזו אותו גורמים חיצוניים - הרי זהו מקום קבוע עבורו.

ובנוסף לכך, גם המקום עצמו צריך להיות דבר יציב וקבוע, שהרי אם אינו נח אלא מיטלטל בקביעות ממקום למקום, אי אפשר להשתמש בו כמקום. כלומר: כשם שהחפץ צריך להיות מונח במקום באופן של קביעות, גם המקום צריך להיות ראוי לשימוש, ורק כך יוכל להחשב כרשות.

ולכן, אדם (וכן כל בעל חי), מכיוון שהוא חי, ותמיד זו ולעולם אין לו מקום קבוע, ממילא אינו קובע רשות לעצמו גם באם עצר לנוח, כיון שיכול ברצונו מיד להמשיך ללכת. כי גם אם בפועל האדם עצר, אך זה לא יהיה באופן קבוע אלא זמני, לזמן מסוים (ואף אם בפועל יעצור לזמן ארוך, מ"מ באופן מהותי אי"ז עצירה בקביעות).

משא"כ חפץ המונח על מקום קבוע, אפילו אם בעוד רגע ינטל ממקומו, מ"מ ברגע זה זהו מקומו הקבוע עד שגורם חיצוני ישנה את מיקומו, ולכן הוא עצמו נחשב כמקום (והרשות תקבע בהתאם לגודל שלו: ד' על ד' בגובה י' - רה"י; פחות מגובה יו"ד - כרמלית; פחות מד' על ד' - מקום פטור).

ה.

יבאר עפ"ז בדברי הראשונים

עפ"ז יש לבאר שיטת התוס' רי"ד, "שאין חשוב רשות אלא מידי דלא נייד דהיינו הקרקע. וכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותו הרשות":

"בטל" פירושו - שאינו נחשב למציאות "מקום" עצמאית, אלא דינו של האדם הוא כמו המקום בו הוא עובר ונמצא בפועל. ולכן כאשר הניחו עליו חפץ, נחשב החפץ כמונח ברה"ר.

וי"ל שגם הריטב"א למד כן, שכל דבר שחי אינו רשות, אך ס"ל יתירה מזו - שא"א כלל לומר שמקומו של החפץ הוא על האדם, כיון שהאדם אינו נחשב ל"מקום" עבור החפץ המונח עליו. וטעם הדבר, מכיוון שהגדרת "מקומו של דבר" הוא - מקום שבו הוא נמצא בקביעות, ולפיכך רק קרקע עולם נחשבת למקום קבוע, ועד"ז דברים דומים שנמצאים בקביעות (וכנ"ל, על כל פנים מצד עצמם).

ולפי"ז, כאשר חפץ מונח על האדם, שאין לומר שמקומו הוא ע"ג האדם, צ"ל שמקומו הוא על קרקע רשות הרבים, וזהו המקום הקבוע שעליו עומד האדם עצמו. ובלשון הריטב"א: "הרי הוא מונח למטה בין רגליו. מונח בקרקע".



ואמנם אף התוס' רי"ד ס"ל שאין אדם יכול להיחשב כמקום, ואדרבה, בדבריו מפורש עניין זה "שאינ חשוב רשות אלא מידי דלא נייד", שאדם ובעל חי אינו נחשב כרשות. ואעפ"כ חלק על הריטב"א וס"ל שמקומו של החפץ הוא האדם.

ואולי יש לומר בביאור הענין, דאע"פ שחפץ המונח על האדם אינו נמצא במקום מסוים בקביעות (מכיון שהאדם עצמו בתנועה), אך מ"מ אפשר לומר שמקום החפץ עצמו הוא על האדם, שעליו הוא נח בקביעות (וכנ"ל - עכ"פ מצ"ע). אלא שהאדם אינו רשות בפ"ע, דכיון שאינו עומד במקום מסוים בקביעות אינו חולק רשות לעצמו, ולכן בטל לרשות שבה הוא נמצא, ומ"מ החפץ נחשב כמונח ברשות זו ע"ג האדם.

ו.

ביאור בדברי התוס' רי"ד

אבל עדיין צ"ע בשי' התוס' רי"ד:

הן אמת שהאדם אינו רשות בפני עצמו אלא בטל לרשות בה הוא נמצא, אבל הרי האדם עצמו נמצא בב' רשויות - הרגליים עומדות ברשות הרבים, והחלק העליון שבו (שלמעלה מעשרה טפחים) נמצא במקום פטור. ולפי"ז, החלק העליון שבו בטל למקום פטור, ודינו אמור להיות כמקום פטור, ומה שמונח עליו למעלה מעשרה טפחים צ"ל כמונח במקום פטור, ולא ברה"ר?

והביאור בזה - על פי לשונו של אדמו"ר הזקן בשולחנו¹²: "שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ", וכן בהמשך הסימן¹³ "שאינ יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים". היינו שא"א לחלק את גופו של אדם מרגליו, כיון שהגוף נגרר אחרי הרגליים ואינו נפרד לעצמו, ולכן כאשר עומד ברשות הרבים כל גופו יחשב כעומד ברשות הרבים, ואף החלק העליון של גופו, שאינו נחלק מרגליו¹⁴.

נמצא אם כן מבואר בסברא מדוע ידו של אדם הנמצאת למעלה מעשרה דינה שונה מעמוד ושאר דומם הנמצא למעלה מעשרה, בב' האופנים בראשונים. אך עדיין חסר ביאור בשי' התוס' והרשב"א, מדוע יש חילוק בין ידו של אדם בנוגע לעצמו (שנחשבת רה"ר) או בנוגע לאדם אחר (שנחשבת מקום פטור). דלכאורה, בין אם ידו של אדם נגררת אחר הגוף ודינה כרשות הרבים כמו הגוף, ובין אם מחשיבים את החפץ כמונח למטה בין רגליו, צ"ל הדבר שזה בין לגביו ובין לגבי חברו. וצ"ע.

12. שם ס"ב.

13. ס"ו.

14. להעיר שדברים אלו מובאים בשו"ע אדה"ז שם בדעת התוס', שיש חילוק בדין ידו הנמצאת למעלה מעשרה בנוגע לחברו לבין עצמו, ובס"ב כתב "הרי הוא כמונח בארץ", שזו שיטת הריטב"א. אבל לכאורה יסוד הדברים מתאים גם לשי' התוס' רי"ד.

ז.

מדוע אין מקום פטור בכלים

על פי היסוד הנ"ל בדברי התוס' ר"ד (שכל דבר המיטלטל אינו חולק רשות לעצמו) יש לבאר עניין נוסף ששמענו בתוס' הנ"ל¹⁵:

מדאורייתא, כל דבר הגבוה (למעלה מג' טפחים ועד עשרה טפחים) ברשות הרבים דינו כמקום פטור, ויהיה מותר להכניס ולהוציא משם הן לרה"י והן לרה"ר. וחכמים גזרו, שאם במקום זה יש ד' על ד' טפחים - יהיה כרמלית (ולא מקום פטור), היינו רשות מדרבנן שדינה לחומרא: מצד אחד דינה כרשות הרבים שמוותר לטלטל רק בד' אמות, אך מצד שני אינה כרשות הרבים שאסור להוציא ולהכניס ממנו לרשות הרבים (ואצ"ל לרה"י)¹⁶.

והנה בגמ' מבואר (כנ"ל ס"א), שהמשנה עוסקת רק למטה מ', היינו שהעני אוהז את הטרסקל בידו למטה מ' טפחים ברשות הרבים. ובתוס' הקשו, שלכאורה בעל הבית עדיין אמור להיות פטור, שהרי הוציא מרשות היחיד לכרמלית, שאמנם אסור מדרבנן - אך פטור, והרי המשנה פסקה שחייב?

ותירצו התוס', שחכמים לא גזרו על כלים שיהיו כרמלית, אלא רק על עמוד ושאר דברים הבולטים. וממילא טרסקל, שזהו כלי - אין דינו ככרמלית, ולכן בעל הבית יהיה חייב¹⁷.

ומובן, שכוונת התוס' לומר שבכלים לא שייך דין כרמלית ולא דין מקום פטור, שהרי אם לא כן הקושיא בעינה עומדת - מדוע בעל הבית חייב, והרי המוציא מרשות היחיד למקום פטור ודאי שלא יהיה חייב. אלא ודאי שכוונת התוס' שבכלים לא שייך הן כרמלית והן מקום פטור, ודינם כאותה הרשות בה הם נמצאים, ובמקרה שלנו רה"ר, ולכן המניח שם חייב.

ולכאורה הדברים דורשים ביאור. דאה"נ שחכמים לא גזרו על הכלים שיהיו כרמלית, וכפי שמבאר בזה רש"י¹⁸ "לא גזרו רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא", היינו שבאם נגזרו על כלי שיהיה דינו כרמלית, הרי זה מבטלו מתורת כלי, ולכן חכמים לא גזרו. אך לכאורה הדין מדאורייתא הוא שהכלי הוא מקום פטור, כשאר דומם שברה"ר?

ואכן יש מהראשונים¹⁹ שחלק על התוס', וס"ל שאמנם אין כרמלית בכלים, אך עדיין יהיה דינו כמקום פטור²⁰.

15. ה, א.

16. ראה גמ' שבת ז, א-ב. טושו"ע (ודאדה"ז) סי' שמה.

17. ומציין שכן פי' רש"י לקמן (ח, א ד"ה פחות).

18. שם.

19. הג"א פ"א סי' טו.

20. וב' הדעות הובאו בשו"ע אדמו"ר הוקן סי' שמה ס"י.



ה.

ביאור על פי דברי התוס' די"ד

ואולי י"ל הביאור בזה על פי המבואר לעיל, שרשות זהו רק מקום קבוע, ובלשון התוס' די"ד "שאינן חשוב רשות אלא מידי דלא נייד דהיינו הקרקע. וכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותו הרשות", שלכן אדם ובעל חי אינו מקום.

דהנה יש לחקור מהו גדרו של כלי. דמצד אחד הוא דומם, וממילא הכלי מצד עצמו הוא קבוע באותו מקום ששמו אותו, ובאופן קבוע, וא"כ לכאורה הוא אמור להיות רשות לעצמו, מקום פטור.

אבל לאידך, כלי עניינו דבר המטלטל, דאע"פ שכלי הוא דומם שמשתמשים בו כדי להניח עליו דברים, אך מצד שני מטלטלים אותו באופן קבוע ממקום למקום וזהו עניינו, ולכן יש סברא לומר שגם כאשר נח אינו נהיה מקום, ודינו יהיה כאותה הרשות.

ומדויק בלשון הרשב"א, שמבאר²¹ דין זה שאין כרמלית בכלים: "אבל יד או כלי שאינן עשויין להתעכב שם אלא לשעה, אין חולקין רשות לעצמם, אלא עומדין הן ברשות ובטלין לגבי הרשות".

וזהו גם הביאור בדברי רש"י הנ"ל "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא", שאם יגזרו עליו שיהיה מקום הרי זה מבטל אותו מתורת כלי, שכלי עניינו להיות מטלטל ולא לנוח, ומקום גדרו להיות מקום קבוע שאינו מיטלטל.

וכאשר התורה אמרה שכל מקום הבולט ברשות הרבים דינו מקום פטור, היינו דווקא כאשר הדבר קבוע שם ונחלק מהרשות בו הוא נמצא, ולכן אינו נחשב רשות הרבים. אבל כלים נחשבים (בעניין זה) כניידים, ונכללים ב'מידי דנייד' כאדם ובעל חי שבטלים למקום בו הם נמצאים, ולפיכך אינם מקום פטור אלא בטלים לרה"ר.



גדר רה"ר למעלה מי'

מציע הסוגיא וקושית התוס' מביא תירוץ הרבוותא ברשב"א, ומקשה על קושית התוס', ומתרץ ע"פ שאלת הרשב"א על תירוץ הרבוותא, ומצריך עיון/מסביר גדר רה"ר למעלה מי' ע"פ הראשונים ומקשה על שיטת הרשב"א והתוס' מקדים קושיה בדיון מושיט, מביא תירוץ ר' משה קזיס, ומוציא מדבריו חידוש בגדר רה"ר למעלה מי' / מסביר הגדר הנ"ל גם בדיון מעביר ומוציא למעלה מי', ועפ"ז יבאר המחלוקת / ידייק הנ"ל באדה"ו.

הת' מנחם מענדל שי' מקובניצקי
מהתלמידים השלוחים בישיבה

א.

מציע הסוגיא וקושית התוס'

איתא בראש מסכתין "העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב".

ועומדת על כך הגמ' "אמאי חייב, והא בענין עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא?²", והרי ידו של אדם היא פחות מד' על ד'? ובאחד התירוצים בגמ'³ "אמר רבי אבא מתניתין כגון שקבל בטרסקל והניח ע"ג טרסקל" ולטרסקל שבידו יש ד' על ד'.

ושאלת על כך הגמ' "התינח טרסקל ברשות היחיד [שהיה חייב העני כאשר "נתן לתוך ידו של בעל הבית"], אלא טרסקל שברשות הרבים, רשות היחיד הוא?! ומדוע יהיה חייב בעל הבית כאשר הוציא מידו של העני, והרי ידו של העני היא למעלה מי', ובאם למעלה מי' לא הוי רה"י כפי שמצאנו במשנה שחייב, "לימא דלא כרבי יוסי בר' יהודה, דתניא רבי יוסי בר' יהודה אומר נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל, זורק [מרה"ר] ונח על גביו חייב" שהרי לפי רבי יוסי בר' יהודה הטרסקל הוא רה"י, ובאם מתניתין כן כרבי יוסי בר' יהודה "פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב, מרה"י לרה"י קא מפיק"?

ומתרצת על כך הגמ' "אפילו תימא רבי יוסי בר' יהודה, התם למעלה מי' הכא למטה מי'" כלומר: רק כאשר הטרסקל שהוא מקום ד' על ד' נמצא למעלה מי' הוא רה"י ובוה דיבר ר"י, אך כאשר הטרסקל הוא למטה מי' אפילו ר"י יודע שהוא רה"ר.

1. בדף ד, ע"א.

2. בצורך הפשוט במקום ד' על ד' עיין רש"י ותוס' על המקום.

3. בדף ה, ע"א.

על כל השו"ת בגמ' עומד התוס' וז"ל "קשה לר"י מה עלה על דעתו של המקשן, דכ"ע ידע דמתניתין מיירי למטה מי' בלא פירכא דר' יוסי בר' יהודה, דכל למעלה מי' הוי מקום פטור ולא מחייב לכ"ע" כלומר: כל חידושו של ר' יוסי בר' יהודה הוא שלמעלה מי' הוי רה"י, אך גם ללא חידושו כולם סוברים שלמעלה מי' אין זה רה"ר כלל, אלא מקום פטור, וממליא מובן בפשטות שכאשר רבי אבא תירץ שבמשנתנו מדובר בטרסקל ולכן יהיה הנחה כדין ברה"ר, פשיטה שכוונתו הייתה בלמטה מי', וא"כ "מה עלה על דעתו של המקשן" לומר "לימא דלא כרבי יוסי בר' יהודה"⁵?

וממשיך תוס' ואומר שכן אין אפשרות לומר שהמקשן חשב שר' יוסי בר' יהודה דיבר גם בלמטה מי' שהרי "הא מילתא דפשיטא היא דהא תנן לקמן בהזורק⁶ חולת הבור והסלע שהם גבוהים י' ורחבים ד' הנוטל מהן והנותן על גבן חייב פחות מכן פטור [וממליא] פשיטא דרבי יוסי ברבי יהודה לא איירי אלא למעלה מי'", ותוס' נשאר בצ"ע.

ב.

מביא תירוץ הרבנותא ברשב"א, ומקשה מכך על קושית התוס', ומתירץ ע"פ שאלת הרשב"א על תירוץ הרבנותא, ומצריך עיון.

ברשב"א כתב על קושית התוס' הנ"ל "העלולו בגמגום", ומביא ש"איכא מרבוותא דכתבו דמתניתין אפי' למעלה מעשרה היא, ואע"ג דלמעלה מעשרה ברשות הרבים מקום פטור הוא, כיון דקי"ל⁷ המוציא משוי למעלה מעשרה חייב, וכן המעביר ברשות הרבים למעלה מעשרה חייב, הכא נמי אע"פ שידו של עני למעלה מעשרה הנותן לתוכו כאלו נותן ברשות הרבים".

ופירוש דבריהם בפשטות, שידו של אדם העומד ברה"ר אפילו אם היא למעלה מי' המניח עליה כאילו מניח ברה"ר, שכן מצאינו במשכן לגבי משא בני קהת שהיה למעלה מי', וממשא זה קי"ל בגמ' ש"המציא משוי למעלה מי' חייב, וכן המעביר ברשות הרבים למעלה מי' חייב".

וממשיך שם "וסייעו להא משמעתין דהכא, דאקשינן טרסקל ברשות הרבים רשות היחיד היא". וכוונתם בפשטות לומר, שהסברא "שעלה על דעתו של המקשן", שידו של אדם העומד ברה"ר למעלה מי' "הנותן לתוכו כאלו נותן ברשות הרבים", וא"כ גם הנותן על גבי טרסקל שעל ידו של האדם נותן ברשות הרבים,⁸

4. ד"ה 'כאן למטה מי'.

5. ובמיוחד שדוקא לפי ר' יוסי בר' יהודה כן ישנה אפשרות לומר שחייב למעלה מי' מצד דין מושיט כדברי תוס' הראש על שאלת הגמ' "אמאי חייב מרה"י לרה"י קא מפיק".

6. דף צט, ע"א.

7. ד"ה 'הא דאמרינן'.

8. בדף צב, ע"א.

9. ויש לומר, הסברא בכך שכמו שידו למעלה מי' נחשבת כרה"ר כ"כ גם הטרסקל שעל ידו (עכ"פ כהו"א) היא, שהן לפי הריטב"א (בעירובין) שכתב "מונח למעלה כמונח למטה בין רגליו", והן שלפי תוריי"ד (שבת קב, ע"א. ד"ה 'ה'נ' כיון דקא מכויין) שכתב "דכל גופו של עני כרה"ר", אע"פ שיש כמה חילוקים בניהם (עיי' בפני אות ג') מ"מ לפי שני השיטות יוצא שהטרסקל עצמו מונח ברה"ר (הן על ידו של האדם והן למטה בין רגליו), וא"כ אולי יש לומר שגם מה שמונח בתוך הטרסקל כמונח ברה"ר שהרי הוא עצמו ברה"ר, ועפ"ז יזמתק מדוע הגמ' שאלת מר' יוסי בר' יהודה כיון שמר' יוסי בר' יהודה רואים במפורש שגם כאשר מתחת לטרסקל אין זה רה"י אלא רה"ר (או מקום פטור באם הוא למעלה מי'), מ"מ על גביו נהיה רשות נפרדת שאינה שייכת לרשות בה הטרסקל מונח, ובנידון דידן אע"פ שהטרסקל מונח לכ"ע ברה"ר מ"מ המניח על גביו של הטרסקל לא כמניח ברה"ר. ויש לעיין עוד בדבר ואין כאן המקום.

וממילא יוצא שמתניתין "דלא כר' יוסי בר' יהודה" האומר במפורש "נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל, זורק [מרה"ר] ונח על גביו חייב" כיון שלשיטתו לא רק שהטרסקל נחשב כרה"ר אלא גם לא כמקום פטור.

וע"פ דבריהם מתרצת הגמ' בפשטות שבאם מעמידים את המשנה בטרסקל באמת נהיה צריכים להעמיד את המשנה רק למטה מי, משא"כ ר' יוסי בר' יהודה שדיבר רק למעלה מי.

אך כמו שכתבו בתחילת דבריהם "דמתניתין אפי' למעלה מעשרה היא" כוונתם לתירוץ האחרון בגמ"י, שבמשנה באמת מדובר שלא היה טרסקל, וכל השאלה והתשובה בגמ' לא היה מה הגדר של ידו של האדם העומד ברה"ר וידו למעלה מי, שהרי (לדבריהם) בזה לכ"ע [אפילו לשיטת ר' יוסי בר' יהודה] הוי "הנותן לתוכו כאלו נותן ברשות הרבים". אלא תשובת הגמ' שלגבי טרסקל אין אומרים "הנותן לתוכו כאלו נותן ברשות הרבים" ודרבה נחשב לרה"י.

וע"פ הנ"ל צריך ביאור מדוע תוס' לא קיבל הסבר זה? ואין לומר שתוס' לא סובר שהמונח בידו של אדם העומד ברה"ר שהיא למעלה מי "חשיב מונח ברשות הרבים", שהרי מצאינו שכתוב בגמ"י¹¹ "רבי מאיר אומר אף אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב" וכתב על כך התוס'¹² "ואע"ג דפיו למעלה מי ואינו רחב ד' בטל הוא אגב רה"ר... ועוד דבעביר למעלה מי' כלמטה וחשיב מונח ברשות הרבים", וא"כ בפשטות היה אפשר לומר שהמקשן עלה על דעתו שטרסקל יהיה כרה"ר כמו הידו, ותירוץ הגמ' שטרסקל אינו כמו ידו, ומדוע תוס' לא קיבל את הסבר זה בדברי המקשן?

ומובן זה על פי מה שממשיך הרשב"א הנ"ל שכותב על ה"רבוותא" וז"ל "ואינו נראה בעיני מכמה טעמים, חדא, דהמוציא למעלה או המעביר למעלה מעשרה דחייב על כרחיה דוקא באדם אחד שעמד לפוש דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת והנחת חפץ דמי ומשום דגמריו לה ממשא בני קהת, אלא אם הניחה במקום אחר דוקא כשהניחה למטה משלשה או שטחה בכותל למטה מעשרה בדבלה שמינה וכיוצא בה כדאמרין לקמן אבל אם העבירה למעלה מעשרה פטור".

וכוונת דבריו בפשטות, שיש חילוק בין אדם אחד שעשה עקירה או הנחה על ידו, שבמקרה כזה היד היא רה"ר אע"פ שהיא למעלה מי, משא"כ כאשר אדם שני עושה עקירה או הנחה מידו או על ידו של האדם ראשון, והיא למעלה מי, במקום כזה אומרים שהיד נקראת מקום פטור (לגבי אותה עקירה והנחה).

וע"פ הנ"ל אפשר לחלק ג"כ בפשטות לשיטת התוס' שמה כתב שגוף האדם אפילו למעלה מי נחשב רה"ר זה רק כאשר מדובר באדם אחד ("הוציאו בפיו"), משא"כ כאן שמדובר בשני אנשים היה ברור לתוס' שאין כל הו"א לומר כן [וכ"ש וק"ו לומר כן על הטרסקל], ולכן קשה לתוס' מה עלה על דעתו של המקשן.

מכל הנ"ל יוצא שישנה מחלוקת בין הרבוותא לבין הרשב"א והתוס' מה גדר ידו של אדם למעלה מי לגבי אדם אחר, לשיטת הרבוותא תמיד ידו של אדם העומד ברה"ר למעלה מי היא רה"ר, משא"כ לפי הרשב"א ותוס' לאדם עצמו ידו נקראת רה"ר, אבל לאדם אחר היד מוגדרת כמקום פטור, וצריך להבין מה סברות המחלוקת, ובמיוחד מה הצד לחלק בין אדם אחד לאחר?¹³

10. בהמשך הגמ' בדף ה, שם.

11. בדף קב, ע"א.

12. שם, ד"ה 'הוציאו בפיו חייב'.

13. במיוחד ע"פ דברי אדה"ז בס"ו שכתב "ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין ידו שלו נחשבת לו מקום פטור" שמשמע מדבריו שבאותו זמן ומקום היד נחשבת כשתי רשויות נפרדות?

מסביד איך יכול להיות חיוב ברה"ר למעלה מי' ע"פ דברי הראשונים ומקשה על שיטת הרשב"א והתוס'.

ובכדי לבאר זה צריך להבין תחילה איך יכול להיות חיוב על הוצא שלמעלה מי', והרי רה"ר למעלה מי' אין זה רה"ר אלא מקום פטור?

וכבר נכתב לעיל בשיטת הרבוותא "ואע"ג דלמעלה מעשרה ברשות הרבים מקום פטור הוא, כיון דקי"ל"ה המוציא משוי למעלה מעשרה חייב, וכן המעביר ברשות הרבים למעלה מעשרה חייב, הכא נמי אע"פ שידו של עני למעלה מעשרה הנותן לתוכו כאלו נותן ברשות הרבים".

ופירוש דבריהם בפשטות, שידו של אדם העומד ברה"ר אפילו אם היא למעלה מי' המניח עליה כאילו מניח ברה"ר, ובלשון הגמ' "שכן משא בני קהת" שהיה למעלה מי', וממשא זה קי"ל בגמ' ש"המציא משוי למעלה מי' חייב, וכן המעביר ברשות הרבים למעלה מי' חייב".

איך עדין צריך להבין, באם לומדים ממשא בני קהת שהיה במשכן שגם המעביר למעלה מי' וגם המציא למעלה מי' אע"פ שהם מקום פטור חייב, אז אולי לומדים מכך שכל מקום פטור המעביר בתוכו וכן המציא ממנו יהיה חייב, ולא רק בלמעלה מי' של רה"ר!?

אלא מוכרחים לומר שהלימוד ממשא בני קהת הוא דווקא בלמעלה מי' של רה"ר, ואין כוונת הגמ' ללמוד ממשא בני קהת שיהיה חייב גם במקום פטור, אלא ממשא בני קהת לומדים שיש קשר בין למעלה מי' של רה"ר לרה"ר עצמו, ובזה יש כמה פירושים בדברי הראשונים.

הריטב"א¹⁴ כתב שהכוונה ב"הנחת גופו כהנחת חפיץ" היא שהחפיץ מונח על הארץ, ולכן ממשא בני קהת לומדים שאפילו כאשר החפיץ מונח למעלה מי', כיון שהוא על גופו של האדם מ"מ נחשב החפיץ ש"מונח למעלה כמונח למטה בין רגליו".

משא"כ תורי"ד¹⁵ כתב שכיון "שאינ אדם חולק רשות לעצמו, שאין חשוב רשות אלא מידי דלא נייד דהיינו קרקע, אבל בע"ח (וכיו"ב אדם) לא רשויות ניהו", ולכן הוא בטל לרשות שבה הוא נמצא, ולומדים ממשא בני קהת שגם מניח למעלה מי' חייב¹⁶ "דכל גופו של עני כרה"ר".

[והחילוק בניהם בפשטות: שלשיטת הריטב"א אין האדם רה"ר, אלא מה שמונח על האדם מכיון שהאדם מונח על קרקע רה"ר ממילא גם החפצים המונחים על האדם כמונחים על קרקע רה"ר. משא"כ לתורי"ד כיון שהאדם אין לו מציאות לעצמו (לענין רשויות) לכן הוא כמו הרשות בה הוא נמצא, ובאם הוא ברה"ר הוא נהיה כחלק מרה"ר, ולכן מה שמונח עליו הוא מונח ברה"ר מצד שהאדם עצמו הוא רה"ר, ולא בגלל שמה שמונח על האדם כמונח בארץ בין רגליו]. ויש לעיין עוד בסברת השיטות ואין כאן המקום.

14. בדף צב, ע"א.

15. עירובין המצויין בהערה 9

16. שבת דף קב' ע"א, ד"ה 'ה"נ כיון דקא מכוי'.

17. אבל למטה משמע שגם ללא משא בני קהת יהיה רה"ר ויש לעיין.

ולפי שני הפרושים הנ"ל יוצא שממשא בני קהת לומדים שיש חיוב רק למעלה מי' של רה"ר ולא בכל מקום פטור, כיון שהלימוד ממשא בני קהת אינו שחייב גם במקום פטור, אלא הלימוד הוא מכך שיש קשר בין המונח למעלה מי' של רה"ר לרה"ר עצמו (וכל אחד מהפירושים הקשר נעשה בצורה אחר).

אך ע"פ שני הפירושים הנ"ל אפשר להסביר רק את שיטת הרבנותא, שהרי לפי שני השיטות הנ"ל אין כל חילוק בין אדם אחד לאחר, וא"כ עדין צריך להבין מה סברת הרשב"א ותוס' לחלק בין אדם אחד לאחר?

ד.

מקדים קושיה בדין מושיט, מביא תירוץ ר' משה קזיס, ומוציא מדבריו חידוש בגדר רה"ר למעלה מי'.

ואולי יש לומר שלשיטת התוס' והרשב"א הלימוד ממשא בני קהת הוא ע"ד הלימוד מעבודת הלויים שהיו משיטים את הקרשים מרה"י לרה"י דרך למעלה מי' של רה"ר.

איתא במשנה¹⁸ "שתי גזוטראות זו כנגד זו ברשות הרבים המושיט [והזרק] מזו לזו פטור, היו שתיהן בדיטא אחת המושיט חייב [והזרק פטור] שכך היתה עבודת הלויים שתי עגלות זו אחר זו ברשות הרבים מושיטין הקרשים מזו לזו [אבל לא זורקין]"

ולכוראה צ"ב מה הסברא לחלק בין המושיט לאורך רה"ר [דיטא אחת] שיהיה חייב, לבין המושיט לרוחב רה"ר [שתי דיטות] שהוא פטור?

ובמיוחד צ"ב שבמשנה לא נאמר מה הדין במושיט למטה מי' (שהרי עגלות הלויים היו למעלה מי'), והנה מצאינו שתוס' במסכתין¹⁹ כתבו להוכיח שלמטה מי' יהיה חייב ודחו שם את ראייתם עיי"ש. וכן הרמב"ם כתב²⁰ בפשטות "ואפילו הושיט למעלה מאויר רשות הרבים" ומשמע שפשיטה שלמטה יהיה חייב, וכן נפסק בשולחן ערוך הרב²¹. וצריך להבין מדוע למדים ממושיט למעלה מי' שהיה במשכן למושיט למטה מי' שאע"פ שלא היה במשכן שהיה חייב, משא"כ לגבי מושיט לרוחב רה"ר לא לומדים שיהיה חייב ממושיט לאורך רה"ר?

וכתב על כך ר' משה קאזיס ז"ל ונראה לי, שדרך המעביר חפץ ממקום למקום דרך רה"ר להעבירו לאורכו. שמן הסתם, כל המהלך בו ומוליך בו חפציו, לאורכו הוא מהלך כי הוא עשוי לילך ממקום למקום. וכיון שחיוב המוציא מרה"י, ורה"ר באמצע, הוא מחמת רה"ר שבאמצע. מסתבר טפי לומר שיתחייב כשיהא לאורך רה"ר, שהוא הדרך שרגילה להעביר חפציו ממקום למקום ע"י רה"ר ע"כ

וביאור הדברים בפשטות: כל ענינה של רה"ר זה רק בשביל להעביר חפצים לאורך של רה"ר, ולקדם את החפץ ממקום בו הוא נמצא למקום רחוק יותר, וממילא המעביר לאורך רה"ר הוא משתמש ברה"ר כדרך השימוש בה. משא"כ המעביר דרך רוחב רה"ר, אע"פ שהוא משתמש במקום שיש שם רה"ר, מ"מ אינו

18. דף צו ע"א.

19. בדף ד' ע"א, ד"ה 'אבל למעלה'.

20. הל' שבת פ"ג הי"ח.

21. או"ח סימן שמו, י.



משתמש ברה"ר שענינה לקדם לאורך²², ובמיוחד שאילו לא היה רה"ר היה קל יותר למעביר לרוחב רה"ר, שהרי רה"ר מפריע לו להגיע לצידה השני²³.

ועפ"ז מובן בפשטות מדוע לא לומדים שהמושיט לרוחב רה"ר יהיה חייב מהמושיט לאורך רה"ר, שהרי המושיט לאורך הוא משתמש ברה"ר משא"כ המושיט לרוחב. וכן מובן עפ"ז מדוע מושיט לרוחב רה"ר שונה מזורק או מושיט למטה מי', כיון שגם הזורק וגם המושיט למטה מי' הוא משתמש ברה"ר משא"כ מושיט לרוחב רה"ר כנ"ל.

[ועפ"ז יומתק מדוע הרמב"ם כתב "ואפילו הושיט למעלה" והיה פשוט לו שלמטה מי' יהיה חייב (יותר מלמעלה מי'). כיון שלמטה מי' השימוש הוא יותר ברה"ר מאשר למעלה מי', שהרי רה"ר היא למטה מי', אלא שמעבודת הלויים לומדים חידוש ש"אפילו הושיט למעלה מאויר רה"ר" יהיה חייב].

ומכל דבריו של ר' משה קאזיס הנ"ל יוצא, שהחיוב במושיט הוא מצד השימוש ברה"ר [ולכן חייב רק המושיט לאורך רה"ר], ואעפ"כ מושיט לאורך חייב גם למעלה מי', ולכן נראה מכל הנ"ל שישנו חיוב גם בלמעלה מי' של רה"ר מצד השימוש ברה"ר [ולא מצד שהחפץ הנמצא באויר רה"ר הוא כמונח בארץ וכמובן בפשטות שבמושיט אין מקום כלל לומר כפי הריטב"א ותוס' ר"ד הנ"ל שהרי המושיט אינו עומד כלל ברה"ר].

המקור לכך שחייבה תורה גם על שימוש למעלה מי' של רה"ר, אע"פ שדין רה"ר הוא רק למטה מי', הוא מכך שמצינו הושטה של עבודת הלויים שהייתה למעלה מי', שרואים מכך שהיה מלאכה במשכן שישתמשו (הלויים) בלמעלה מי' של רה"ר. ולכן חייבה תורה גם על שימוש בלמעלה מי' של רה"ר דרך הושטה, שכן היה במשכן.

וכן הוא גם בסברא (שכך יהיה הלימוד מעבודת הלויים), שכן כל אדם המשתמש ברה"ר בדרך כלל משתמש גם בלמעלה מי', וכ"כ זה שיש מקום לאדם ללכת בהיותו גם מעל י' הוא מכיון שיש מקום פנוי לילך למטה מי', דהיינו רה"ר [ובמיוחד שבכדי שיש אפשר ללכת למטה מי' צריך שיהיה מקום פנוי גם למעלה מי']²⁴. אלא שחידושה²⁵ תורה (וגם למ"ד²⁶ שיש סברא בחידוש זה עדין חידוש הוא) שרה"ר הוא עד י', ולכן כאשר מוצאים מקום שהיה שימוש [ומלאכה] למעלה מי', לומדים ממילא שהחידוש של התורה שרה"ר הוא רק למטה מי' אינו קיים במקום זה.

ולכן מושיט למעלה מי' חייב מצד שימוש ברה"ר אע"פ שזה למעלה מי', כיון שהדרך להשתמש ברה"ר הוא גם למעלה מי' [וזה שבדרך כלל למעלה מי' הוא כמקום פטור הוא חידוש של התורה], ולכן המושיט חייב רק כאשר מושיט לאורך רה"ר ולא לרוחב כזה דרך שימוש כנ"ל.

22. שהרי באם ענינה היה לקדם לרוחב היה אפשר לבנות את שני צדדים של רה"ר צמודים זה לזה ולא לעשות כלל רה"ר באמצע.

23. הן ע"י המרחק שנוצר ע"י רה"ר, והן ע"י השישים ריבוא אנשים שעוברים שם לאורך.

24. וכן חלק מההגדרות של רה"ר הוא ש"אינם מקורם" גם כאשר הם מקורים למעלה מי' ויש מקום ללכת בהן (אדה"ז או"ח ס' שמ"ה ס"א).

25. וכידוע המחלוקת מה המקור לדבר, ואין זה נוע לכתוב בפנים, ואין כאן המקום.

26. רש"י בדף ז' ע"א, ד"ה 'חייב' בסופו.

ה.

מסביב הגדר הנ"ל גם בדין מעביר ומוציא למעלה מי', ומבאר המחלוקת.

וע"פ כהנ"ל אולי אפשר לומר שע"ד הלימוד מעבודת הלויים לענין מושיט, כן הוא גם הלימוד מבני קהת לענין המעביר למעלה מי', וכן המוציא למעלה מי', שיהיה חייב גם למעלה מי' כיון שגם למעלה מי' הוא חלק מהשימוש של רה"ר, ולא מצד שהחפץ הנמצא באוויר רה"ר הוא כמונח בארץ וכיו"ב, כנ"ל. [במיוחד שכאשר האדם משתמש בלמעלה מי' של רה"ר ע"י כך שמעביר או מוציא חפץ, הוא משתמש בלמעלה מי' גם בעצם היותו, שהרי בשביל ללכת ברה"ר צריך חלל פנוי למעלה מי', ולכן כאשר אדם הולך ברה"ר כחלק מהשימוש שלו ברה"ר הוא משתמש גם בלמעלה מי' טפחים של רה"ר].

ולאחרי שמוכן שהחידוש במשא בני קהת הוא בכך שגם למעלה מי' הוא דרך שימוש ברה"ר, אפשר לומר בפשטות, שכאשר האדם נמצא ברה"ר והוא עצמו משתמש גם בלמעלה מי' של רה"ר בעצם היותו שם (שהרי זה שיש חלל פנוי למעלה מי' והוא מכיוון שיש למטה רה"ר כנ"ל), אותו מקום שהוא נמצא בו נחשב לגביו כחלק מהשימוש ברה"ר, כדרך בני קהת!, ולכן באם יעשה עקירה תוך כדי שהוא עצמו משתמש במקום כגון שיעקר ממקומו וילך [27] עקירת גופו כעקירת חפץ"] יהיה חייב שכן יהיה דרך בני קהת.

אך כאשר הוא אינו משתמש במקום שלמעלה מי' (שבו נעשה העקירה או ההנחה), אלא אדם אחר משתמש שם, זה אינו כדרך שימושם של בני קהת בלמעלה מי' של רה"ר, ולכן לגביו מקום זה נחשב כמקום פטור ולא כחלק משמוש רה"ר²⁸.

וזה היא שיטת התוס' והרשב"א הנ"ל. [אך בשיטת הרבוותא יש לומר בשני אופנים, או שסוברים כשיטת הריטב"א או תוס' רי"ד הנ"ל, שלפי שיטתם אין באמת מקום לחלק בין אדם אחד לאדם אחר כנ"ל, ובאופן אחר יש לומר שסוברים שמבני קהת לומדים שכאשר אדם אחד משתמש ברה"ר למעלה מי' זה הופך את המקום לרה"ר לכ"ע. ויש לעיין עוד בדבר].

ה.

דוצה לישוב הנ"ל גם בכוזנת אדה"ז

ואולי יש לומר שזה גם מה שכתב אדה"ז²⁹ וז"ל "ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור, שניהם פטורים, שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור, לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר, מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה".

דהיינו: בכדי לחייב אדם על הנחה שלא על הקרקע צריך שהיד תהייה "נגררת אחר הגוף", כפי שאדה"ז כתב לפני זה³⁰ "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו

27. ג' ע"א.

28. אע"פ שלגבי אדם אחר באותו זמן זה כן נחשב כרה"ר. ועפ"ז מובן מה שכתב אדה"ז שבהערה מס' 13

29. או"ח ס'שמ"ז ס"ו.

30. שם ס"ב.

אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף עומד בארץ, ולכן המניח על גבי היד נחשב כהנחה גמורה ויהיה חייב כמו המניח בארץ, [וסברא זו אינה מדברת על למעה מי' אלא צריך סברא זו גם במניח למטה מי' ברה"ר או ברה"י, וכן צריך סברא זו בכדי לחייב את המניח ביד חבירו, כ"א לא כן מדוע יהיה חייב המניח על גוף חבירו והרי לא עשה הנחה בארץ]. ועל זה כותב אדה"ז "לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע".

אך בשביל לחייב על הנחה למעלה מי', מלבד לומר שהמונח בידו נחשב למונח, צריך לומר שזה כמונח ברה"ר, ובכדי לומר שלמעלה מי' הוא רה"ר (לשיטת התוס' והרשב"א הנ"ל) צריך גם לישתמש בלמעלה מי' של רה"ר כדרך בני קהת כנ"ל.

ועל זה כותב אדה"ז "כמו שנתבאר", ובפשטות כוונתו³¹ למה שכתב בהמשך להנ"ל "ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מי' טפחים מהארץ" [ואינו כותב על זה מה שכתב ממש בסמוך שכיון "שהיד נגררת אחר הגוף והגוף עומד בארץ" ממילא כאילו החפץ מונח בארץ של רה"ר (כשיטת הריטב"א או תוס' רי"ד), שהרי] כוונתו לומר שמלבד זה שהחפץ שמונח ביד הוא נחשב מונח אע"פ שהיד אינה כמו הארץ, כיון "שהיד נגררת אחר הגוף והגוף עומד בארץ", מ"מ בכדי לחייב על למעלה מי' צריך שיהיה כמושא בני קהת, שבני קהת היו תמיד במצב שהיד "נגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים" דהיינו שבני קהת ישתמשו גם ברה"ר וגם בלמעלה מי', שהרי הם עמדו על הקרקע של רה"ר וכתפיהם היה למעלה מי'.

באופן קצת אחר: במה שכתב אדה"ז "לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר" אולי כוונתו הייתה לומר שני ענינים, א. שישנה הנחה ע"ג יד שענין זה מגיע מכך "שנגררת אחר גופו" ב. והוא העיקר שמכיון שהיד היא של האדם ש"גופו העומד על קרקע רשות הרבים" לכן גם יד האדם נחשבת כרה"ר לגבי אותו אדם "כמו שנתבאר" שכן היה משא בני קהת כנ"ל³².



31. ש.ס.

32. ויוצא מכל הנ"ל, שלאדה"ז לכוראה היה ברור כל הלימוד ממשא בני קהת שישנו שימוש של ברה"ר גם למעלה מי', אבל זה שמונח ביד האדם נחשב למונח כמונח בארץ ראה יותר לנכון לחזור ולכתוב במפורש שנית (וכן בשלישית לאחרי זה בהמשך הס') וענין זה עדין צ"ע.

ידו של אדם השוּבָה כדע"ד

יציע הסוגיא, וישאל מדוע לא הזכיר אדה"ז דין זה \ יבאר בזה ע"פ קושיית התוס' בדף ד' ע"ב \ יקשה על פסק הרמב"ם בעקירת מע"ג מים מדוע דווקא בגומא \ יבאר את דעת הרמב"ם בב' אופנים \ יבאר ע"פ הנ"ל את דין אגוז ע"ג מים המובא בדף צ"ט ע"ב \ יבאר מדוע דין 'ידו של אדם חשובה לו כד' על ד" הוא עיקר במשנה דיציאות השבת.

הרב שניאור זלמן שי' פבזנר
נר"נ בישיבה

א.

יציע הסוגיא, ויביא את פסק הרמב"ם בזה וישאל מדוע לא הזכיר אדה"ז דין זה

איתא במסכתין בדף ד' ע"א: "פשוט העני את ידו, אמאי חייב, והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' וליכא", ובדף ה' ע"א מסיקה הגמ': "אלא אמר רבא, ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'".

וכן פסק הרמב"ם להלכה' זו"ל: "אין המוציא מרשות לרשות או המעביר ברה"ר חוץ לד' אמות חייב, עד שיעקור מע"ג מקום שיש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר, ויניח ע"ג מקום שיש בו ארבעה על ארבעה". ובהלכה שלאחריה ממשוך: "ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה, לפיכך אם עקר החפץ מיד האדם העומד ברשות זו, והניחו ביד אדם אחר העומד ברשות שניה - חייב".

והנה בשו"ע אדה"ז (וכן בשו"ע המחבר), לא הוזכר בפירושו שמה"ת החיוב על מלאכת הוצאה הוא בעקירה והנחה לכה"פ במקום ד' על ד', ובפשטות הטעם לזה הוא מכיון שלמעשה אף בעקירה והנחה במקום הקטן מד' על ד' ישנו איסור עכ"פ מדרבנן, (משא"כ הרמב"ם אכן מביא דין ד' על ד' כנ"ל, ומביא את החילוק בין האיסור מה"ת לאיסור מד"ס, כיון שישנה נפק"מ בזה לגבי חיוב חטאת וכו').

אך לכאורה צע"ק מדוע אדה"ז לא הזכיר דין זה כלל, ואפי' לא בתור סברא להקל שבמקום שאין ברירה וכדו' ניתן להניח ע"ג מקום פחות מד' על ד'?

1. הל' שבת פי"ג הל' א'.

ב.

יבאר בזה ע"פ קושיית התוס' בדרף ד' ע"ב

ואולי י"ל הטעם בזה ע"פ קושיית תוס'² בדרף ד' ע"ב, "קשה לרשב"א, מה צריכים רבה ורב יוסף להעמיד המשנה כתנאים, והא סבירא להו בפרק בתרא דעירובין (דף צט, א. ושם) דמחשבתו משויא ליה מקום, דקאמר התם רב יוסף, השתין ורק חייב חטאת, ופריך והא בעינן מקום ד' וליכא, ומשני מחשבתו משויא ליה מקום" - והיינו, מדוע מחפשת הגמ' להעמיד את המשנה כשיטת כל מיני תנאים, ולא מתרצת בפשטות שמכיון שהאדם עקר והניח ע"ג יד, הרי בזה הוא מחשיב את היד כמקום ד' על ד', שכן ראינו במס' עירובין "דמחשבתו משויא ליה מקום"³, (ועי' בתוס' שם מה שתירצו).

ועפ"ז י"ל שס"ל לאדה"ז (ואולי גם להרמב"ם וכדלהלן) שתירוצו הגמ' "ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'", והתירוצו בעירובין "מחשבתו משויא ליה מקום", היינו הך, כלומר שמכיון שבכל מקום שהאדם עוקר או מניח בו, הרי עי"ז הוא מחשיבו למקום חשוב (כד' על ד'), יוצא שלמסקנא אין נפק"מ אם העקירה וההנחה הם במקום ד' על ד' או במקום הקטן מכך כלל, דבין כך ובין כך מחשבתו משויא ליה מקום.

ואולי י"ל שאף הרמב"ם (שאכן הזכיר את דין מקום ד' על ד' כנ"ל) ס"ל כהסברא הנ"ל במחשבתו משויא ליה מקום, (ויהיה חייב אף בעקירה והנחה במקום הקטן מד'), ומסיבה זו חוץ מבר' ההלכות הראשונות שבהם דיבר הרמב"ם בעניין זה, הנה בהמשך הפרק לא הזכיר הרמב"ם את דין ד' על ד' פעמים נוספות.

ואם נאמר כן יש ליישב מה שפסק הרמב"ם⁴ "עמוד ברה"ר ... נעץ בגבהו יתד כל שהוא, הואיל וראוי לתלות ביתד ולהשתמש בו, ה"ז ממעטו ... שהרי תולין באותן היתדות ומשתמשין בהן". ומשמע דהרמב"ם ס"ל שיתד הינו חלק מרה"ר. ולכאורה צ"ב, והרי אין ביתד מקום ד' על ד'? אלא הסברא בזה היא כנ"ל דהיות ותולין ביתד זה, ה"ז נקרא מחשבתו דמשויא ליה מקום, (וי"ל שה"ה שזיו כל שהוא בתוך י"ט מקרקע רה"ר, יהיה חלק מרה"ר⁵).

ג.

יביא את פסק הרמב"ם בעקירת פירות מע"ג מים ויבאר את שיטתו

והנה גבי דין מקום ד' על ד' כתב הרמב"ם⁶: "היה עומד באחת משתי רשויות, ופשט ידו לרשות שניה ונטל משם מים מע"ג גומה מלאה מים והוציאן - חייב, שהמים כולן כאילו הן מונחין על הארץ. אבל אם היה כלי צף ע"ג המים, ופירות ע"ג הכלי, ופשט ידו ולקח מן הפירות והוציא - פטור, שהרי לא נחו הפירות על הארץ, ונמצא שלא עקר מע"ג מקום ארבעה, ואין צריך לומר אם היו הפירות צפין על פני המים והוציאן שהוא פטור, וכן אם היה שמן צף ע"ג המים וקלט מן השמן והוציא פטור".

2. ד"ה אלא אמר רב יוסף.

3. וכן פסקו הרמב"ם (שם ה"ג) ואדה"ז (סי' ש"נ סעי' ג) דמחשבתו של אדם משויא ליה מקום.

4. פרק י"ד ה"ט.

5. ועי' גם תוס' דף צט, ב. ד"ה ואמאי, שדבילה הדבוקה לכותל ברה"ר נחשבת אף היא עצמה לרה"ר.

6. פ"ג הל' ד'.

וע"פ המבואר לעיל לכאורה אי"מ, מדוע אין אומרים אף בזה דמחשבתו משייא ליה מקום וחשיבא עקירת הפירות מן הכלי הצף ע"ג המים או עקירתם מן המים עצמם כעקירה מע"ג מקום ד' על ד'?

וצריך לומר שבנוגע לעקירה מע"ג מים אין מועילה מחשבתו להחשיבו כמקום ד' על ד'. (ואולי י"ל דאדה"ז לא הביא דין זה, מכיון שאדה"ז ס"ל שלמסקנא טעם הפטור באגוז ע"ג מים הוא (לא כשיטת הרמב"ם שהפטור בזה הוא מטעם דלא חשיבא ההנחה ע"ג המים כהנחה ע"ג מקום ד' על ד', אלא) מכיון שאין המים עליהם מונח האגוז נחשבים למקום, ולא הוי הנחה כלל").

אלא שהא גופא טעמא בעי, מדוע במים אין אומרים דמחשבתו משייא ליה מקום? ואולי הטעם בזה הוא שכיון שמים הם נוזלים, וכשלוקחים מים, מיד באים מים אחרים במקומם ואין ניכר חסרון המים שנלקחו, לכן אין אומרים בהם דמחשבתו משייא ליה מקום. ואם מדובר במי גשמים י"ל שהמים נחו מאליהם, ולא שהאדם הניחם בידו (ובאמת כסוגיא בגמ' מדובר על מי גשמים⁹ אבל אי"ז מוזכר ברמב"ם).

ד.

יקשה מדוע פסק הרמב"ם כן דווקא במים הנמצאים בגומא

והנה כתב הרמב"ם שכאשר נטל מים מע"ג גומא ה"ה חייב, שהמים כולן כאילו הם מונחים על הארץ, ומשמע דס"ל להרמב"ם שדווקא כשנטל את המים מגומא שיש לה תוך - נחשבים כל המים (גם המים העליונים) כנוגעים בארץ.

ולכאורה צריך קצת ביאור, והרי לדעת הרמב"ם מספיקה נגיעת החפץ ברה"ר או ברה"י ע"מ להיחשב כמונח, ואע"פ שהחפץ אינו נשאר לעמוד על אותו המקום אלא ממשיך לנוע. וכמו שפסק⁷: "הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, אע"פ שעבר החפץ באויר רה"ר, פטור. והוא שיעבור למע' משלושה טפחים, אבל אם עבר בפחות משלושה סמוך לארץ, ונח ע"ג משהו, אע"פ שנעקר או שנתגלגל ויצא החפץ לרשות אחרת, ה"ה כמי שנשאר עומד ברה"ר ולפיכך חייב. וכן הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע, פטור. ואם עבר החפץ בפחות משלושה סמוך לארץ ונח ע"ג משהו, אע"פ שחזר ונתגלגל ויצא לרה"ר השניה, ה"ה כמי שנשאר עומד ברה"י ולפיכך חייב".

ומזה שמע שמשפיקה נגיעת החפץ בקרקע ע"מ שיחשב החפץ למונח, וא"כ לכאורה אף במי גשמים מספיקה נגיעה בקרקע ע"מ שייחשבו למונחים, ובשלמא בנח על הכותל או בכותל משופע⁸ או בצניור¹¹ להיות שבמקרים אלו לא נגעו המים בקרקע הרשות, אין מספיקה נגיעה ע"מ להחשיב את המים כמונחים שם (וכמ"ש בגמ' דף ז' ע"ב "לוקמא בצרור וחפץ ודנח בחור, וימנין משני לה שאני צרור וחפץ דמיהדר ואתי" והיינו דכיון שהחפץ ממשיך אי"ז נקרא הנחה גמורה (ובפשטות הטעם לזה הוא דכאשר ישנה אפשרות שהחפץ ינוח ממש, אין מספיקה בזה נגיעה בלבד, - ולפ"ז יתכן שהזורק מרה"י לרה"י ונגע בעמוד ט' שדינו כרה"ר או ביד אדם העומד ברה"ר, אי"ז יחשב הנחה, כיון שבמקרים אלו ישנה אפשרות להנחה מוחלטת ללא תזווה של החפץ), אך כשנגע החפץ בקרקע הרשות,

7. וכמ"ש תוד"ה אגוז ע"ג מים בדף ה, ב. שטעם הפטור באגוז ע"ג מים הוא, כיון שאין הדרך להצניע חפצים כך.

8. ועי' בגמ' ה, ב.

9. שם הל' ט"ז.

10. שבגמ' שם נקראים המים במקרה זה לא ניחוי.

11. שכתב בזה הרמב"ם בפט"ו ה"ג "ולמה אינו חייב, מפני שלא נחו המים אלא ה"ה נחלין והולכין".

מספיקה נגיעה ע"מ שיחשב החפץ מונח. וכן הדין במגלגל חבית מרה"י לרה"ר, דמיד שעברה לרה"ר ה"ה חייב, כיון שנגעה החבית בקרקע הרשות, וכן בשופך מים מרה"י לרה"ר (במקום שחייב ע"ז מדאורייתא¹²) מתחייב השופך מיד כשיצאו המים לרה"ר.

וע"פ כהנ"ל מדוע בעוקר מים כותב הרמב"ם שנדרשת עקירה מגומא דווקא (ובשלמא בגמ' אפ"ל דהכוונה גומא, היינו גומא שבכותל, שלכן לא הוזכר בגמ' במקרה זה שהשפיל ידו לקרקע שאין הדרך כך¹³, אך ברמב"ם אין לומר כן)?

ה.

יבאר את דעת הרמב"ם בב' אופנים

וי"ל הביאור בכהנ"ל בב' אופנים: אופן ראשון - בגשמים, כיון שהם יורדים מאליהם, לא אומרים בהם שנחשבים כמונחים ע"י נגיעה. אופן שני - אמרינן הנחה ע"י נגיעה דווקא בכדי לגמור את המלאכה שהתחילה ע"י זריקה, אבל אי"ז מספיק לעניין שייחשבו המים למונחים, ושהעקירה משם תקרא עקירה חדשה, כיון שעקירה פירושה ניתוק והפרדה (וע"ד עקירת דבר ממקום גידולו), ובמצב של נייד, אינו נקרא הנחה. ולכן אין עקירה מע"ג בהמה המהלכת נחשבת לעקירה.

(ועי' ברע"א על הרמב"ם שרצה לומר שמה שנדרשים לנגיעה, הוא מפני הדין דמקום ד' על ד', (ולכן ע"מ שיחשב למונח ע"ג מקום ד' על ד' אין מספיק לבוד, אלא נדרשת נגיעת החפץ בקרקע) אך לכאורה דבריו צ"ע, דהרי לעיל הובא דמספיקה נגיעת החפץ בארץ להחשיבו למונח, אע"פ שממשיך החפץ להתגלגל, ולכאורה ה"ז סותר לדין של ד' על ד', שהרי עניין מקום ד' על ד' הוא כיון שמקום בגודל זה הינו מקום חשוב¹⁴, וכשהחפץ מתגלגל לכאורה אי"ז נחשב שהחפץ נמצא במקום חשוב? וצריך לומר דכיון שהאדם זרק את החפץ בידיעה שיעבור ויגע ברה"ר ה"ה חייב כיון דמחשבתו משויא ליה מקום כנ"ל).

ולכן כתב הרמב"ם דהעוקר מים חייב דווקא בעקירה מתוך גומא (דהוי דבר שיש לו תוך כנ"ל), אך בעקירת מי גשמים אין הנגיעה בקרקע נחשבת להנחה מסיבות הנ"ל.

ו.

יבאר ע"פ הנ"ל את דין אגוז ע"ג מים המזכא בדף צ"ט ע"ב

ולכאורה לפי המבואר לעיל באופן הב' בביאור דעת הרמב"ם נמצא שדין אגוז בגומא דלא חשיב למונח ע"ג מקום ד' (וכן הספק דאגוז בכלל¹⁵), הוא רק לגבי עקירת האגוז מן המים, אך אם זרק אגוז מרה"י אל מים הנמצאים

12. עיי' שו"ע אדה"ז סי' שנ"ז סעי' ה' וסוף סעי' ג'

13. כמ"ש בגמ' ה' ע"א לגבי הסבר המשנה

14. ד. א. רש"י ד"ה מעל גבי מקום ד'.

15. ה. ב.

ברה"ר יהיה חייב אם מונחים המים על הקרקע (ולכאורה כן משמע בדין רקק וגומא שברה"ר שכאשר הרקק נקרא רה"ר¹⁶ הוריקה אליו נקראת הנחה¹⁷).

ועפ"ז אולי י"ל הטעם שסוגיא דאגוז ע"ג מים מופיעה פעמיים, בדף ה' ע"ב, ובפ' הזורק¹⁸, דבסוגיין (ה' ע"ב) מדובר אודות דין ד' על ד', ובפרק הזורק מובאת סוגיא זו בהמשך לספיקות בעקירת חפץ הבאה יחד עם עשיית מחיצה, ומוסיפה הגמ' שם פרט נוסף בדין דאגוז ע"ג מים, וכדלהלן.

דלשיטת הרמב"ם שהחסרון באגוז הצף ע"ג מים, הוא שאינו נחשב כמונח ע"ג מקום ד' על ד', הנה ברגע שהאדם ירים האגוז בידו, וידו נחשבת כמקום ד' על ד' - יהיה פטור מכיון שהעקירה והחשיבות של מקום ד' על ד' באים כאחד, אך מצד שני יתכן לומר דכיון שהאגוז כבר היה נחשב מונח לפני"כ (אלא שלא היה מונח ע"ג מקום ד' על ד'), אין עקירת האגוז משם נחשבת לעקירת חיוב. ויש להוסיף נפק"מ נוספת: אם דחף את האגוז מע"ג המים, והתגלגל האגוז על הקרקע ויצא לרשות אחרת, דכיון שהתגלגל על הקרקע, קיבל האגוז חשיבות ד' על ד' (כנ"ל באות ד'), אך כבר לפני"כ היה האגוז מונח, והתחלת העקירה לא היתה במצב של חשיבות.

ולדעת הראשונים (וכן גם דעת אדה"ז כדלעיל באות ג') דהחסרון באגוז ע"ג מים הוא, שלא היה האגוז נחשב למונח כלל (כי מים אינם יציבים, ועקירת האגוז משם אינה נחשבת ניתוק מהמים) - הנה כאשר עקר בידו את האגוז, ברגע זה התחיל האגוז להיחשב כמונח, וכן בדוגמא הנ"ל בדחף את האגוז מע"ג המים אל עבר רשות אחרת, הנחת האגוז החלה ברגע שנתגלגל על הקרקע, והעקירה היא ברגע זה (ולכאורה אם הקרקע צמודה לגומא ה"ז וחוה ממשי) וישנה עקירת חיוב¹⁹.

ז.

יבאר מדוע דין 'ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' הוא עיקר במשנה דיציאות השבת

והנה בפיה"מ להרמב"ם על המשנה הראשונה במסכתין כתב שמשנתנו מיוסדת על כמה עיקרים, ואחד מהם הוא שידו של אדם נחשבת כד' על ד'. ולכאורה צ"ב מדוע דין זה נקרא אחד מעיקרי המשנה, והרי בפשטות דיני ההוצאות במשנה מובנים אף לולא דין ד' על ד'?

ואולי י"ל דבזורק ונח שהיד התחילה את המלאכה, אכן מובן שהיד נחשבת למקום ד' על ד' ויהיה חייב, אך בנוגע ל"פשט ידו" שעצם ההעברה היתה ע"י היד, ולדעת הרמב"ם "יציאות השבת שתים שהן ארבע" - היינו עצם ההעברה מרשות לרשות ע"י פשיטת היד²⁰, כי היא שמביאתו לידי חיוב חטאת, ובזה אם אין היד נחשבת למקום ד' על ד', יוצא שנחסר בחשיבות עיקר מלאכת הוצאה²¹ (והיינו בפשיטת היד אל הרשות האחרת). ולכן מובן מה שדין ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', הוא אכן עיקר במשנה, דע"ז מובן דבעיקר מלאכת הוצאה (דהיינו פשיטת היד כנ"ל) היתה ליד חשיבות מדין ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

16. ע"י גמ' פ' הזורק ק, ב.

17. אבל ר"ח בדף ה, ב. פירש את הסוגיא דאגוז ע"ג מים לעניין הנחת האגוז במים, ולכאורה ס"ל שהמים חוצצים בין הקרקע לאגוז או לכלי (משא"כ בגומא או כבור, שנמצאים בתוך מחיצות).

18. צט, ב, ב, ק, א.

19. ולכאורה לר"ח אם דחף את האגוז מהמים על הקרקע לעבר רשות שניה, היות שלשיטתו אין מים נחשבים להנחה כלל, ההנחה מתחילה כשהחפץ מגיע אל הקרקע (אלא שקצת צ"ע דגבי עקירת מים מגומא כתב ר"ח שהדבר חשיב לעקירה מע"ג מקום ארבע, וגבי אגוז כתב "ולא הי הנחה" (סתם), דמשמע דס"ל שבהנחה החסרון הוא בעצם ההנחה, וצ"ע).

20. כדעת ריב"א ג, א. בתוס' ד"ה פטורי דאתי לידי חיוב חטאת.

21. משא"כ בזורק ומעביר שבהם האדם פעל את המלאכה ע"י גופו.



סיבת הפטור בעקר ממקומו וקיבל

יציע הסוגיא במסכתין וביא ע"כ פירש"י ותוס' הרא"ש / יקשה מדברי הגמ' בב"ק / יוסיף להקשות בדברי הגמ' ממקרה נוסף בב"ק / יביא תי' התוס' בב"ק ועפ"ז יבאר החילוק בין הסוגיות / יביא תי' הראשונים על הסתירה בב"ק וית' עפ"ז בשבת / ע"פ הביאור הנ"ל ינסה להשליך לב' מקרים נוספים וידחה דבריו מהגמ' בב"ק.

הת' מנחם מענדל שי' אשכנזי
תלמיד בישיבה

א

יציע הסוגיא במסכתין וביא ע"כ פירש"י ותוס' הרא"ש

איתא במסכתין¹ בדיני העקירה והנחה: "עמד במקומו וקיבל" - במקרה שאדם עמד, וזרק חפץ ממקומו ברה"ר, לחבירו שעומד עשר אמות לאחרי ברה"ר, הדין הוא שהזורק חייב, היות שהמעשה שלו התבצע, ועקר והניח במקום שאליו זרק.

אך במקרה ש"עקר ממקומו וקיבל" - היינו שהאדם עמד ברה"ר, וזרק חפץ ממקומו, לסוף רה"ר הסמוכה אליו עשר אמות, ולאחר חמש אמות עצר אדם את החפץ הנזרק, ובכך הקדים את מקום זמן ההנחה של הזורק, פוסקת הגמ' שבמקרה זה הזורק יהיה פטור, היות שהחפץ לא הונח במקום שאליו זרק הזורק.

וכתב רש"י² על אתר לבאר טעם הדין השני: "דהו להו שניים שעשאוה דכוון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחרי ועיכבו הווי ליה עקירה קמייתא בלא הנחה".

ההכוונה בזה בפשטות, דכאשר הזורק זרק והכל התבצע כמתוכנן והחפץ נח ע"ג ידו של חבירו, הווי ליה עקירה והנחה כדין, שהלא ההנחה אף היא הייתה מכוחו. אך כאשר זרק ועצר אדם אחר את החפץ הנזרק לפני מקום זמן ההנחה המתוכננים, הנחה החפץ לא נעשתה מכוח הזורק כ"א מכוח חבירו, וע"כ דין הוא שיפטר הזורק³.

1. דף ה, א.

2. ד"ה 'כשני בני אדם דמיא ופטור'.

3. ולא דמי לנתכווין לזרוק שמונה זורק ארבע שחייב (כדלקמן צו, ב - לפי' חלק מהראשונים), היות ששם ההנחה נעשית מכוחו, אך כאן ההנחה הינה בשיתוף גורם היצוי ולא מכוחו, דהרי מכוח זריקתו היה צ"ל שינוח מאוחר יותר, ולכן אין סיבה לחייבו ע"כ.

ולבאר היטב הטעם שעקר ממקומו וקיבל פטור, כתב התוס' הרא"ש⁴ וז"ל: "דטעמא דבשני בני אדם פטור, דכיוון שלא הניחה לילך עד מקומו לא הווי הנחה. או דילמא. דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבי הנחה אלא משום דהווי שניים שעשאוה, הלכך האי דעבד הכל חייב".

ונראה לומר בפשטות דכוונת התוס' הרא"ש לומר שני טעמים בדין הפטור דעקר ממקומו וקיבל:

א. במעשה הזורק ישנו כוח שתבצע ההנחה לאחר עשר אמות, אך ברגע שמגיע חבירו ומניח קודם הרי זו הנחה חדשה שאינה קשורה למעשה הזורק, ואדרבה עוקרת את מעשה ההנחה של הזורק וממילא אף את עקירתו, שהלא עקירה ללא הנחה אינה מלאכה⁵ ומדוע שיתחייב הזורק ע"כ, משא"כ בעמד במקומו וקיבל שמעשה הזורק הושלם וההנחה נעשתה מכוחו.

ב. דין הפטור הוא מצד שעשאוה שניים וממילא אין למי לייחס את פעולת ההוצאה⁶, שהלא הזורק עקר וחבירו הניח ואף אחד מהם לא עשה מלאכה שלימה, שיתחייב בעבודה, בשונה ממקרה שעמד במקומו וקיבל, שאז התבצעה ההנחה כמתוכנן והווי עקירה והנחה מכוח הזורק, ומעשהו הושלם. ואין בכך שקיבל חבירו את החפץ לידי חלק מפעולת ההוצאה, וזוהי סיבת הפטור במקרה שעקר ממקומו וקיבל, היות ועשאוה שניים.

וא"כ נפקא מב' הטעמים הנ"ל שכאשר ישנה התערבות של גורם חיצוני במעשה הזריקה, יפטר הזורק, או מהטעם הא' - שהתערבות זו מבטלת את מעשה הזורק וממילא אין סיבה לחייבו, או מהטעם הב' - מדין שניים שעשאוה.

ב

יקשה מדברי הגמ' בב"ק

הנה מציינו בגמ' במסכת ב"ק⁷: "מי שיצאתה אבן מתחת ידו והוציא הלה את ראשו וקיבלה. חייב בארבעה דברים". דהיינו שכאשר זרק אדם אבן ברה"ר ובשעת הזריקה לא היה אדם האמור להיפגע מזריקה זו, אך לאחר הזריקה, הוציא אדם את ראשו לחוץ ונפגע, הדין הוא שחייב הזורק מדין חובל⁸. ומפרש רש"י⁹ "דהוי ליה פושע שזרק למקום שבני אדם מצויים", היינו שאף שבשעת הזריקה לא היה האדם אמור להינזק, מ"מ הואיל וזורק ברה"ר היה לו להיזהר ולכן מתחייב בזריקתו.

ולכאורה צ"ע, מהו החילוק בין דין זה לבין הדין דעקר ממקומו וקיבל. שהרי אף כאן, בשעה שזרק הנחת החפץ היתה צ"ל במקום אחר, ורק מכיון שהוציא הלה ראשו וקיבלה נחה באותו המקום, ואעפ"כ חייב בנזקו, ובדיני שבת פטור?

4. ד"ה "ה"ג רש"י" (בנוגע לספק הגמ' בנעקר הוא ממקומו וקיבל, ע"ש).

5. היות ומלאכת ההוצאה מורכבת משני גורמים, עקירה והנחה, אזי במקרה שההנחה לא התבצעה, חסר באיכות המלאכה, וממילא אין סיבה לחייבו ע"כ, היות ואין בעקירתו כלום. בשונה מבישול פחות מכשיעור, שלא חסר באיכות המלאכה דהרי המלאכה התבצעה בשלימותה ע"י הנחת הסיר ע"ג האש, אלא שחסר בשיעור המלאכה בעבור החיוב אך בכ"ז חצי שיעור אסור מן התורה ולכן יתחייב. להשלמת העניין ע' לקו"ש ח"ד ע' 14. תוצאות חיים סימן ח'.

6. לגבי דין שניים שעשאוה עיין לעיל ג, א. לקמן צב, ב.

7. לג, א.

8. אבל פטור מגלות, ראה שם.

9. שם.

ובשלמא אם נאמר שטעם הפטור בעקר ממקומו וקיבל בדיני שבת, הוא משום שנים שעשאוה, שבוה הוא חידוש במלאכת שבת שאין לחייבו, אבל בדיני נזיקין מובן בפשטות שאף שנים שעשאוה חייב (ועכ"פ במחצית הנזק),

אבל אם נאמר שטעם הפטור הוא משום שאין הנחת החפץ מתייחסת כלל לזורק, כיון שבשעת הזריקה היה אמור לנוח במקום אחר, ורק מחמת פעולת אדם אחר נח במקום זה, א"כ ה"ה כאן - שמצד פעולת הזורק לא היתה האבן צריכה לפגוע כלל בניזק, ופעולת הנזק היא תוצאה ממעשה הניזק, ומדוע המזיק חייב בנזקו?

:

זוסיף להקשות בדברי הגמ' ממקרה נוסף בב"ק

וע"מ לבאר קושיא זו, יש להוסיף ולהקשות סתירה זו בדיני נזיקין עצמם. דהנה מצינו במקום אחר במס' בב"ק¹⁰, וז"ל הגמ': "זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא אחר וסילקן, או קדם וסילקן פטור. מאי טעמא, בעידנא דשדיא פסוקי מפסקי גרידה".

היינו, במקרה שאדם זרק כלי של חברו מראש הגג, ובקרקע ישנם כרים וכסתות הגורמים שהכלי לא ישבר ע"י הזריקה, ובשעת הזריקה הגיע אדם אחר והסיר מהקרקע את הכרים והכסתות המונחות שם, ועי"ז גרם לשבירת הכלי, פוסקת הגמ' שהזורק פטור.

וכתב שם רש"י: "שהרי מזדיקתו אין סופו להישבר עד שינטלו הכרים, וזה שנטל הכרים ואפי' הזורק עצמו נטלן, פטור, דגרמא בניזיקין הוי". היינו הואיל ובשעת זריקתו החפץ אינו היה צריך להישבר יפטר הזורק, וזה שהוציא את הכרים וכסתות יפטר מדין גרמא.

וא"כ צלה"ב בדברי הגמ' בדיני נזיקין עצמם, מהו החילוק בין המקרה דכרים וכסתות שפטור, מכיון שבשעת הזריקה לא היה אמור להתבצע כל נזק, לבין המקרה שזרק אבן וחבל בחבירו שחייב?

ובסגנון אחר - ישנם שתי אפשרויות להסתכל על מעשה הזריקה:

(א) כמעשה שלם, רק לאחר גמר המעשה. והיינו, שאף שהכל טמון בשעת הזריקה, מ"מ, באם יהיה שינוי לאחמ"כ יתחייב ע"כ, אף שע"פ שעת הזריקה לא היה אמור להתרחש - בתר לבסוף.

(ב) כל המעשה טמון בזריקה, והמצב שהיה בזמן הזריקה הוא יקבע את דין הזורק, ואף אם יהיה בזה שינוי אח"כ, שינוי זה לא ישפיע על דין הזורק - בתר מעיקרא.

וצלה"ב מדוע במקרה דזרק כלי מראש הגג דנה הגמ' ע"פ הדין דבתר מעיקרא ויפטר, היות שהסרת הכרים והכסתות לא הייתה בשעת הזריקה, אך במקרה דזרק אבן ברה"ר פוסקת הגמ' דאזלינן בתר לבסוף, והזורק יתחייב, אף שבשעה שזרק עדיין חברו לא הוציא את ראשו ולא היה אמור להתרחש כל נזק.

ד

ביא תי' התוס' בב"ק ועפ"ז יבאר החילוק בין הסוגיות

ומתריצים ע"כ התוס'¹¹, שישנו הבדל משמעותי בין המקרים. המקרה דורק הכלי מראש הגג ע"ג כרים וכסתות אינו מצוי כ"כ שגייע חבירו ויסיר את הכו"כ, ולכן באם חבירו הסירם אינו מתחייב בכך. אך לעומתו המקרה שזרק אבן, הדבר מצוי שיוציא אדם את ראשו לרה"ר, ולכן יתחייב אף אם חבירו לא היה ברה"ר בשעת הזריקה, שהלא היה עליו להזהר.

והיינו שלדעת התוס' אולינן בתר מעיקרא, והחילוק שבין המקרים הוא שכשזרק מראש הגג שבירת הכלי אינה כלולה בזריקתו, כיון שהדבר אינו מצוי שינטלו הכרים והכסתות, אבל כשזרק חפץ ברה"ר הרי הפגיעה בראשו של הלה כלולה כבר בשעת הזריקה, כיון שהדבר מצוי.

וע"פ תי' התוס' ניתן לבאר החילוק בין דברי הגמ' בשבת לגמ' בבבא קמא, דאף בגמ' בשבת אולינן בתר מעיקרא, כמו בב"ק, אלא שבקרא ממקומו וקיבל אין ההנחה החדשה כלולה בשעת הזריקה.

ובהקדים, דבגמ' בשבת ישנן שתי אפשרויות להסביר את המקרה דעקר ממקומו וקיבל: אופן הא' דלאחר הזריקה הגיע אדם אחר ותפס בידי את החפץ, ואופן הב' שאין הכוונה שהאדם השני תפס בידי את החפץ, אלא החפץ נתקע בו ונפל לקרקע.

והנה ע"פ ההנחה שהנחנו לעיל, שכאשר אדם זורק אבן ברה"ר מצוי שיכנס גורם חיזוני ויפגע מהאבן, ולכן מתחייב אף שבשעת זריקת האבן לא היה מצוי ברה"ר אדם האמור להיפגע מזריקה זו, הנה עד"ז אפשר לומר בנוגע לגמ' בשבת, שהפירוש בזה הוא כאופן הא' - שהאדם תפס את החפץ בידו, וזה אינו מקרה מצוי כ"כ, ולכן יפטר כיון שאי"ז כלול בשעת הזריקה שלו (וע"ז הדין דכרים וכסתות, שפטור כיון שלא היה לו לעלות בדעתו שהכלי ישבר).

ולפי"ז נמצא, שכאשר המקרה יהיה באופן הב' - שהחפץ נתקע באדם אחר ונפל במקום אחר מהמקום שבו היה אמור ליפול, יתחייב הזורק, כיון שהדבר מצוי וכלול בשעת זריקתו.

ואולי בד"א ניתן לדייק מדברי תוס'¹² דכתב "כגון שחטפו מהילוכו", היינו שהבין בגמ' כהאופן הא' ולכן פטור, אולם אה"נ שבאופן הב' יהיה חייב.

ה

ביא תי' הראשונים על הסתירה בב"ק וית' עפ"ז בשבת

והנה כ"ז הוא לשיטת התוס', אך הראשונים¹³ מתריצים (את הסתירה בגמ' בב"ק) באופן שונה:

11. תוד"ה "מי שיצאה" לג, א.

12. ד"ה ובשני.

13. תלמיד ר"ת ור"א, לג, א ד"ה "מי שיצאה אבן".

ובהקדים, דבחפץ המזיק ישנם שני פעולות הכרחיות בעבור חיוב במזיק: (א) מעשה המזיק - זריקת החפץ ברה"ר שמהווה סכנה לעוברים בכל רגע מהזריקה. (ב) ניזק - כדי שיתחייב המזיק נדרש אדם שיוזק ממעשה הזורק.

וא"כ מובן דבמקרה שזרק אדם חפץ ברה"ר יש בו הפרט הא' בעבור החיוב, שהלא הזריקה מהווה סכנה לעוברים, אך חסר הפרט הב' - שיהיה ניזק שיוזק מהזריקה שמהווית סכנה לעוברים. וא"כ, ברגע שנחבל אדם ע"י זריקת החפץ, בכך הוא משלים את פעולתו המסוכנת של הזורק, ואין בזה משום סתירה למעשה הזורק כ"א השלמת מעשהו.

אך במקרה שזרק כלי מראש הגג, זריקה זו אינה מהווית סכנה לעוברים (שהרי זורק בחצרו), ואף אינה מהווה סכנה לכד, שאמור ליפול ע"ג כרים וכסתות ואינו אמור להינזק כלל. וא"כ ברגע שמסיר אדם את הכרים והכסתות הרי הוא סותר בזה את פעולת הזורק, ואין זה השלמה על פעולתו כמו במקרה שזרק אבן ברה"ר, ולכן דינו שפטור כי חבירו סתר את מעשהו, ואינו מתחייב מצד מעשה חבירו.

עפ"ז נמצא חילוק אחר בין הגמ' בשבת לגמ' בב"ק:

במקרה שזרק ברה"ר והוציא חבירו את ראשו ונחבל בכך, בשעת הזריקה כלולה בפעולת הזורק סכנה עבור עוברי רה"ר, וכאשר חבירו הוציא את ראשו ונחבל בכך אין זה משום ביטול המעשה של הזורק, כ"א השלמת פעולתו, שהלא בזריקה כלול מעשה ההזקה אך חסר הניזק¹⁴, וכאשר חבירו הוציא את ראשו הרי הוא השלים את פעולת הזורק ולכן יתחייב הזורק¹⁵.

משא"כ בשבת, כאשר האדם זורק את החפץ ובזיקתו כלולה העקירה וההנחה בכוח לאחר עשר אמות, אך חבירו הקדים את זמן ומקום ההנחה, חבירו אינו מוסיף במעשה העקירה, היינו שהנחה זו אינה שייכת לעקירת הזורק כ"א הנחה חדשה בפ"ע שמבטלת את מעשה הראשון, וזהו כמו המקרה דזרק כלי מראש גגו ע"ג כו"כ שחבירו הסירם אינו הוסיף במעשה הזורק כ"א ביטל את מעשהו, ואין סיבה שיתחייב על מעשה השני, ולכן בשני המקרים הנ"ל מצינו שפטור אך בזרק אבן וחבל את חבירו דינו שיתחייב היות וחבירו השלים את פעולת הזורק.

ולפי"ז לכאורה, אף אם נלמד את הגמ' בשבת כאופן הב' הנ"ל (שהחפץ נתקע באדם ההולך ונפל לקרקע, ולא שתפסו בידיו), מ"מ יהיה פטור, כיון שהנחה זו אינה מתייחסת לזורק, כיון שאינה פעולה המשלימה את מעשהו אלא סותרת לו.

ועפ"ז נמצא שיש נפק"מ בין ביאור התוס' בב"ק לביאור הראשונים - כאשר מדובר באופן הב': לדעת התוס' יהיה חייב, כיון שהדבר מתייחס לזורק כיון שהוא מצוי, אך לדעת הראשונים יהיה ג"כ פטור משום שפעולה זו אינה משלימה את מעשה הזורק.

14. ומצינו ג"כ בלוק"ש חלא"א פ"ר שמות, דכל המרים יד על חבירו נקרא רשע שכבר בשעת הרמת היד נקרא רשע, ואף אם לא יכה בפועל עדיין מיקרי רשע.

15. ואפ"ל שזו כוונת רש"י "כיון דפשע", שבעצם זריקתו ישנו מעשה האיסור.

ז

ע"פ הביאור הנ"ל ינסה להשליך לב' מקרים נוספים וידחה דבריו מהגמ' בב"ק.

והנה עפ"ז בהשקפה ראשונה ניתן לומר שכאשר אדם זרק חפץ בשבת, וחמש אמות לאחר מקום הזריקה ישנה מחיצה, ולאחרי הזריקה הסיר אדם אחר את המחיצה והאבן המשיכה חמש אמות נוספות, הדין הוא שיתחייב (גם לדעת הראשונים), היות ומסיר המחיצה הוסיף בפעולה של הזורק, והו"ל השלמה לפעולת הזורק, היות שהיה זה כלול בכוח הזורק בשעת הזריקה, אלא שהייתה מחיצה שמנעה מהאבן להמשיך, ובהסרת המחיצה הוסיף בפעולת הזורק.

אך באמת אין הדין כך, כיון שמצינו¹⁶ בנוגע לאדם שהבעיר אש בחצירו ונפל הקיר החוצץ בין חצירו לרה"ר, והמשיכה האש להזיק מחוץ לחצירו, שהדין הוא שפטור היות וכלו לו חציו, ופירש"י "דבשעה שהדליק האש דהיינו זריקת חץ לא היה ראוי להזיק בחצר אחרת", היינו שהבערת האש היא רק עד הקיר של חצירו אך מה שקורה לאח"ז אין זה באשמת המבעיר ואינו כלול במעשהו.

וא"כ אף במקרה דנן הדין יהא כך, היות וכלו לו חציו, וזריקת האבן לאחר מקום המחיצה אינה באשמת הזורק, היינו שהדין דכלו לו חציו בא לחדש במציאות הדברים שכאשר מאריך את פעולת הזריקה אי"ז כלול בפעולת הזריקה, וה"ז משהו נוסף על מעשהו ולכן אין סיבה לחייבו על כך.

ועד"ז בנוגע לניזקין, שבמקרה שע"י הסרת המחיצה נחבל אדם העומד מאחוריה, אין הזורק מתחייב היות וכלו לו חציו וכדלעיל, ואין ההיזק כלול בפעולתו¹⁷.



16. ב"ק כג, א.

17. ולכאורה צ"ע בדבר, דבפשטות הסרת המחיצה היא השלמת מעשה ולא מעשה חדש הסותר לו. ואכ"מ. ולהעיר, שלכאורה ספק הגמ' (לגירסת ולפי' רש"י) ב"נעקר הוא ממקומו וקיבל", שייך גם בנדון זה (ועד"ז בכל פעולה אחרת שסותרת את הפעולה הראשונה) - שיש מקום להסתפק אם "שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או כשני בני אדם דמי ופטור". ועוד יש לעיין בספק זה, אם הוא שייך גם לדיני נזיקין. ואכ"מ.



שני כוחות באדם אחד

יציע הסוגיא ויביא את מחלוקת רש"י ור"ח \ יקשה על דברי התוס' ויביא את ביאור השפ"א בזה \ יקשה על ביאור הנ"ל ויקדים את מחלוקת רש"י ותוס' בדין "שדי נופו בטר עיקרו" \ יביא את המשך התוס' והחקירה בדין שליחות, באר עד"ז ב"שדי נופו" והסבר השפ"א.

הת' שמואל אליהו שלום שי' אסולין
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא ויביא את מחלוקת רש"י ור"ח

איתא במסכתין בדף ה' ע"א: "עמד במקומו וקיבל (זרק חפץ וקבלו אחר, עמד המקבל במקומו וקיבל, רש"י) חייב, כיון שההנחה באה מכוחו (לפי רש"י) או כיון שנעשית מחשבתו (לר"ח), "עקר ממקומו וקיבל (עקר המקבל ממקומו, ורץ לקראת החפץ וקיבלו) פטור", כיון שההנחה לא באה מכוחו של הזורק (לרש"י) או מכיון שלא נעשית מחשבתו (לר"ח).

ושואל ר' יוחנן מה יהיה הדין באדם שזרק ד"א ברה"ר ועקר ממקומו ותפס את החפץ בעצמו, האם שתי הכוחות שהוא עשה (זריקה והנחה) נחשבים ככאלו הנמצאים שניהם באדם אחד, או שהדבר דומה לזריקה ע"י אדם אחד ותפיסה ע"י אדם אחר.

ומסביר רש"י¹ דאם נאמר ששני כוחות באדם אחד נחשבים כזריקה ותפיסה ע"י שני בני"א, האדם יהיה פטור, כיון שההנחה לא באה מכוח הזריקה, והויא לה עקירה קמייא בלא הנחה, וה"ז כשני בני"א במקרה שעקר השני ממקומו וקיבל שפטור בזה הזורק כנ"ל, אך אילו מחשיבים את שני הכוחות לאדם אחד, ה"ז דומה לאדם שזרק ומכוח הזריקה נעשו הן הזריקה והן ההנחה ויהיה חייב (וכן כתב התוס').

אך ר"ח גרס איפכא, ומסביר תוס'² את דעת ר"ח, דאם שני כוחות באדם אחד נחשבים כשני בני"א, ה"ז כמו עמד במקומו וקיבל שחייב כיון דנעשית מחשבתו. אך לעו"ז אם מחשיבים את שני הכוחות כאדם אחד ה"ה פטור, שהדבר דומה למעביר מיד ימינו לשמאלו - שפטור אף אם העביר יותר מד"א³.

1. ד"ה כשני בני אדם דמיא ופטור.

2. ד"ה כשני בני אדם דמי ופטור.

3. ודווקא כשנשא בידו, אך לא כשהונח ע"ג הקרקע, ועי' בחידושי הב"ח ויפה עינים.

והנה בפשטות נראה דרש"י ור"ח אזלינן לשיטתיהו, דגבי "עמד במקומו וקיבל - חייב" כתב רש"י: "דאיהו עבד עקירה והנחה", ובעקר ממקומו וקיבל שפטור, מפרש רש"י שזהו מכיון: "דלא אתעביד הנחה מכחו", והיינו שלפי רש"י צריך שהזריקה וההנחה יבואו מאותו הכח, וכאשר נעשית ההנחה כתוצאה מפעולה של אדם שני, ה"ז כשנים שעשאוה ופטור.

ולעומתו כתב הר"ח שם, שעמד במקומו וקיבל חייב, כיון ד"נעשית מחשבתו", ובעקר ממקומו וקיבל פטור, כיון ד"לא נצטרכה כוונתו לקבל באותו מקום", והיינו שר"ח מסתכל על מחשבתו של האדם, ולכן אם נעשית מחשבתו, יהיה חייב אף כשהזריקה וההנחה נעשו ע"י ב' כוחות נפרדים, ולכן ר"ח מסביר אף בנוגע לאיבעיא "ב' כוחות באדם אחד מהו" שהספק הוא האם הדבר דומה ל"עמד במקומו וקיבל", וכיון דנעשית מחשבו יהיה חייב. או שמכיון שאותו אחד שזרק הוא גם מי שתפס, ה"ז כמעביר מימינו לשמאלו ויהיה פטור.⁴

ב.

יקשה על דברי התוס' ויביא את ביאור השפ"א בזה ויבאר את דבריו

והנה לכאורה צ"ב במש"כ התוס' דלפי ר"ח צד הספק של הגמ' ששתי כוחות באדם אחד יהיה פטור, הוא משום שהדבר דומה ל"מעביר מימינו לשמאלו":

דלכאורה איך ניתן לדמות את המעביר מימינו לשמאלו, לזורק מימינו לשמאלו, והרי בשונה ממעביר מימינו לשמאלו שהחפץ כל הזמן נשאר בידי ולא התנתק ממנו, הנה בנוגע לזורק החפץ התנתק מהאדם והיה באוויר.⁵ ועוד צ"ע, דלכאורה מעביר מימינו לשמאלו אינו ב' כוחות באדם אחד, אלא כח אחד באדם אחד, וא"כ לפי הר"ח אין מסתדרת ל' הגמ': "ב' כוחות באדם אחד".⁶

ומחמת קושיות אלו כותב השפת אמת על אתר שאכן רבים מהראשונים אינם מסכימים עם ההשוואה דב' כוחות באדם אחד למעביר מימינו לשמאלו, אך לכו"ע המעביר מימינו לשמאלו אכן יהיה פטור.

ומבאר השפת אמת את סברת ר"ח לומר שהזורק מימינו לשמאלו ה"ה כמעביר מימינו לשמאלו, דהוא מכיון ש"ידו בתר גופו גרידא" ומחמת זה היד אינה נחשבת לעניין עצמאי, וא"כ כשהאדם תופס את החפץ שזרק בעצמו, הרי מדובר באותו הגוף, וד' האמות של ידיו של האדם הפשוטות לב' צדדיו נחשבים כמקום בו עומד הגוף עצמו.⁷

ולכאורה נראה שכוונתו של השפ"א היא שמכיון ש"ידו בתר גופו גרידא" - כשמעביר מימינו לשמאלו, לא **התבצעה כלל עקירה**. והביאור בזה: דבדיון הגמ' לעיל גבי עקירת והנחת גופו דכעקירת והנחת חפץ דמי,⁸ שאלה הגמ' מאי שנא מהעני המניח בידו של בעה"ב הפשוטה לרה"ר, והכניס בעה"ב את החפץ לרה"י דהוא פטור

4. וראה תוס' הרא"ש. וראה בעניין זה בקובץ מגדל דוד יב בע' 335.

5. וראה בתוס' הראש על אתר.

6. ועי' ברמב"ן על אתר.

7. ומה שכתוב בכ"מ שלדברי ר"ח חייב במקרה זה (ולדוגמא בתוס' בשבת ח, ב. ד"ה לימא תהוי תיובתא דרבא כו' ע"פ הגהת המהרש"ל, וכן בתוס' בעירובין צח, א. ד"ה והאמר וכו') הוא מכיון שמדובר שם שעוקר ומניח ע"ג הקרקע, ואילו הכא מדובר שמעביר מימינו לשמאלו ללא שיתוף כלל עם הקרקע, וראה בהנסמן לעיל בהערה 1.

8. ג, א.

ולא אמרינן שעקירת ידו כעקירת חפץ דמי, ומתרצת הגמ': "ידו לא נייה, גופו נייה", ומסביר התוס' שם⁹ שידו לא נייה, מכיון דידו בתר גופו גרידא, ולכן יד אינה יכולה לבצע עקירה ע"י תזוזתה ממקום למקום¹⁰. משא"כ כשהחפץ מונח ע"ג הגוף ה"ה נח, וכשהגוף זו ה"ז עקירה. ולכאורה הוא הפשט בשפ"א הנ"ל, דכיון שידו בתר גופו גרידא, לא התבצעה כלל עקירה.

ג. יקשה על ביאור הנ"ל

אך לכאורה קשה לומר כן, דהא לפי הנ"ל נפקא שאם אדם יעקור בידו האחת מידו השניה ויוציא את ידו לרשות אחרת הוא יהיה פטור - כיון דאין עקירה זו חשיבא עקירה, והרי מצינו דבמקרה זה ה"ה חייב, דבסוף העמוד איתא שהמכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציאם לרה"ר - חייב, ושאלה ע"ז הגמ' "מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים, איהו לא עביד עקירה?" ומתרצת הגמ' "לא תימא קיבל, אלא קלט" ופרש"י¹¹ "השתא סלקא דעתך כשהיה הקילוח יורד, הכה בידו אחת וקבלו בחבירתה דעבד ליה עקירה", ומוכח מזה דאע"פ שידו בתר גופו גרידא, ניתן לבצע עקירה מידו, ודלא כנ"ל? ועוד קשה: דהסבר הנ"ל א"ש רק לגבי העברה מיד ליד, אך לעו"ז בזריקה, לכאורה אכן הזריקה נחשבת לעקירה אע"פ שהיא נעשית בידו (דבתר גופו גרידא), שהרי סו"ס החפץ נעקר מידי.

ד. קדים את מחלוקת רש"י ותוס' בדין "שדי נופו בתר עיקרו"

ולכן יש לבאר את דברי השפת אמת באופן אחר¹², ויובן ביתר ביאור בהקדים חקירת הראשונים בגדר "שדי נופו בתר עיקרו": עין שעיקרו (גזעו) נמצא ברה"י ונוטה נופו לרה"ר אומרת הגמ' בדף ד' ע"ב דלפי דעת רבי אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, וחלוקים בזה הראשונים כלפי מה אמורים הדברים. דרש"י¹³ ס"ל שהעיקר מעביר אל הנוף רק את דין מקום דע"ד, דכמו שבעיקר יש מקום דע"ד, כן נאמר אף בנופו. אך לפי תוס'¹⁴ העיקר מעביר אל הנוף גם את דין הרשות בו נמצא העיקר, וכיון שהעיקר עומד ברה"י אף הנוף הנוטה לרה"ר חשיב כרה"י.

ולכאורה לדעת התוס' שאין מחלוק בין דין דע"ד לדין הרשות דלשיטתו שניהם עוברים מן העיקר אל הנוף, שפיר. אך לכאורה צ"ב בדעת רש"י, מדוע העיקר מעביר לנוף רק את דין מקום ד' ולא את דין הרשות בה עומד העיקר?

9. ד"ה "מאי טעמא ידו לא נייה".

10. ועי' בר"ח ובתוס' הראש על אתר המבארים זאת ביתר ביאור מכתוס'.

11. ד"ה אלא אימא קלט.

12. וראה בעניין זה בקובץ רשימות ושיעורים.

13. ד"ה שדי נופו בתר עיקרו.

14. ד"ה באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר.

ומבאר בזה ההררי קדם¹⁵, שאף רש"י מסכים עם דעת התוס' שהנוף בטל לחלוטין לעיקר - ולכן מקבל הנוף מהעיקר את דין מקום ד', אך מכיון שאין לנוף מחיצות י', אין הוא יכול לקבל מהעיקר את דין רה"י התלוי במחיצות אלו, שהרי הנוף נמצא מחוץ למחיצות¹⁶. (והמחלוקת בין רש"י לתוס' היא בגדר המחיצות עצמם, האם המחיצות הם חלק מרכיב ועיקרי ברשות, והיינו שעל ידם נוצרת הרשות, או שהמחיצות הם רק פרט ברשות, עבור מניעת רגל הרבים. ורש"י ס"ל שהמחיצה היא שיוצרת את הרשות, ולכן דבר היוצא מתחום המחיצות אינו נחשב כלל לרשות היחיד, ולעו"ז לפי תוס' דס"ל שהמחיצה נועדה רק עבור מניעת רגל רבים¹⁷, אף מה שיצא מתחום המחיצות יחשב עדיין לרה"ר¹⁸).

ה.

ביא את המשך התוס', והחקירה בדין שליחות, זיבאר עד"ז את המחלוקת ב"שדי נופו" ואת הסבר השפת אמת

והנה תוס' בהמשך דבריו הקשה מדוע הגמ' מעמידה את מחלוקת רבי ורבנן באילן שעיקרו עומד ברה"י ונופו ברה"ר, ולא באילן שאף עיקרו עומד ברה"ר (ואז לא תיקשי לר"ח דאמר דברה"י לא בעינן מקום ד'), ומתריך דא"א להעמיד את מחלוקתם באילן שעיקרו ברה"ר, משום דבאילן כזה, אם נופו נמצא בגובה למטה מג' טפחים הוא יחשב כקרקע¹⁹, ואם נופו נמצא בגובה למע' מג"ט, אם יש בנוף מקום ד' הוא יחשב לכרמלית ואם אין בו מקום ד' יהיה מקום פטור. ולעומתו מביא תוס' את דעת הרשב"א הסובר שאכן ניתן למצוא ציור של עיקרו ברה"ר ויקבל הנוף את דיני העיקר, דיש להעמיד במקרה בו העיקר נמצא ברה"ר למטה מג"ט ורבים מכתפין בעיקר זה, והנוף יקבל את דיני העיקר ויחשב אף הוא לרה"ר²⁰. ונראה שההבדל בין שיטת התוס' לשיטת הרשב"א הוא שחולקים האם צריך שיהיה לנוף את גדרי רה"ר ע"מ שייחשב לרה"ר, או שמספיק שלעיקר יהיה את גדרי רה"ר ודין הנוף יהיה ממש כדין העיקר עצמו, וכדלהלן.

ולסיכום ישנם ג' שיטות בדין שדי נופו. דלפי שיטת רש"י עוברים כל הדינים של העיקר אל הנוף, ולפי תוס' הנוף בטל לחלוטין אל העיקר (ואין לו כל מציאות עצמאית) והוא נחשב ממש כעיקרו. ואילו לפי הרשב"א הנוף כפי שהוא במציאותו נחשב לחלוטין כעיקרו.

15. סימן י"בדין שדי נופו בטר עיקרו" סעיף א'.

16. ומסביר השפ"א בביאור דעת רש"י שמכיון שהנוף הינו חלק ישיר מהעיקר (ולא רק ש'בטל' אל העיקר), דין מקום ד' עובר באופן ישיר מן העיקר אל הנוף, אך דין הרשות אין עובר מהעיקר אל הנוף מכיון שהנוף נמצא במקום אחר ועיי"ש.

אך קשה לומר זאת כי, א) ע"פ ביאור זה צ"ל מהי סברת רבנן החולקים על רבי. ב) בפשטות מהמילים "שדי נופו" משמע שמדובר אודות השלכת הדינים מן העיקר אל הנוף, ולא שבמציאות הנוף הינו חלק מהעיקר.

17. ראה תוס' סוכה דף ד' ע"ב ד"ה פחות.

18. ויובן יותר ע"פ החילוק שמסביר ההררי קדם בדין רה"י עולה עד לרקיע, דלפי רש"י הוא מדין "גוד אסיק מחיצתא" דהא לפי רש"י המחיצה יוצרת את הרה"י, (ולכן צריך לומר שע"ג רה"י מכיון שהמחיצות מקיפות אף שטח זה). ואילו לפי תוס' רה"י עולה עד הרקיע (לא מדין גו"א אלא) מכיון שהיא מוגדרת ומובדלת מהשטח שמסביבה (ולא מצד דין מחיצה), דלפי תוס' המחיצות הם רק פרט ברה"י (ולא מרכיב), כמבואר בפנים.

19. מסכתין צו, א.

20. אך מקרה זה לא נכתב בגמ', מכיון שלפי רב חסדא אי"צ מקום ד' אף ברה"ר ועי' בתוס'.

וההבדל הנ"ל בגדר "שדי נופו בתר עיקרו" יובן יותר ע"פ חקירת האחרונים בדין "שליחות"²¹. דכאשר אדם מוסר גט לאשתו ע"י שליח, יש לשלוח כח לגרש את האשה מכיון שמינהו בעלה לכך, ויש בזה ג' אופנים: א) השליח מקבל ממשלחו רק את הכח לגרש את אשתו²². ב) השליח מתבטל אל המשלח, ובדרך ממילא הגירושין וכח המעשה של השליח מתייחסים למשלח, ג) השליח בטל למשלח עד כדי שהוא עצמו נעשה²³ "כמותו דהמשלח ממש"²⁴. והנפק"מ לדינא היא במקרה שהמשלח השתטה, (ושוטה אין יכול לגרש²⁵). דלאופן הב' שהשליח נחשב למשלח עצמו, במקרה שהמשלח השתטה, בדרך ממילא אין השליח יכול לפעול גירושין, משא"כ לאופן הג' שהשליח בטל למשלח באופן שהשליח נעשה למציאות בפ"ע של משלח ממש - גם כשהמשלח השתטה, השליח עדיין יכול לפעול את הגירושין²⁶.

ובדוגמת ועד"ז יש לבאר בעניין "שדי נופו בתר עיקרו", דלפי רש"י הנוף מקבל מצד ביטולו לעיקר רק את ה'כוחות' של העיקר, והיינו רק את דין מקום חשוב - דע"ד, וע"ד הדרגא הראשונה בשליחות. אך לדעת תוס' הנוף בטל לגמרי לעיקרו, ולכן עוברים אל הנוף אף דיני הרשות. אך כאשר עומד העיקר ברה"ר אין לומר בזה שאף הנוף יהיה רה"ר, מכיון שאין לנוף מציאות בפ"ע שיש בה את גדרי רה"ר, אלא הנוף רק נספח ובטל לעיקרו, וע"ד האופן הב' שבשליחות. אך הרשב"א ס"ל, שהנוף בטל עד כדי כך שמרוב ביטולו, הנוף עצמו ייחשב לעיקר, וע"ד האופן הג' הנ"ל שבשליחות, ולכן כהעיקר נמצא ברה"ר, אף הנוף יהיה רה"ר, דלפי הרשב"א הנוף הוא ממש העיקר עצמו²⁷.

וע"פ הנ"ל יש לבאר את דעת ר"ח ואת הסבר השפ"א עליו, דההבנה בדברי השפ"א דלעיל באות ב' הייתה דכיון שידו בתר גופו גרירא, אין היד נחשבת למציאות בפ"ע, ואין עקירתה והנחתה נחשבים לעקירה והנחה, וביטול היד לגוף הוא ע"ד ובדוגמת אופן הב' דלעיל [בדין שליחותו] בדין שדי נופו - שאין ליד מציאות בפ"ע כלל ולכן אינה יכולה לבצע עקירה והנחה. אך מצד השאלות דלעיל באות ג' צ"ל שגירירתה של היד אחר הגוף היא כאופן הג' - שהיד בטילה אל הגוף עד כדי שכח הגוף מתבטא אף ביד, ואכן עקירה והנחה שע"י היד נחשבים לעקירה והנחה ללא קשר למקום בו נמצא הגוף.²⁸

ועפ"ז צ"ל שסברת הפטור בזורק מימינו לשמאלו היא משום שהן העקירה והן ההנחה היו באותו הגוף, ולא השתנה מקומו של החפץ ע"י העקירה וההנחה.

ועפ"ז י"ל דהאבעיא של ר' יוחנן היא: האם אמרינן דשני כוחות באדם אחד - כשני בני אדם דמי, וא"כ השתנה מעמדו ומצבו של הגוף בין העקירה והנחה וחשיב כנח ע"ג מ"א ויהיה חייב, או ששני כוחות באדם אחד, כאדם אחד דמי ויהיה פטור, כיון שהעקירה וההנחה היו שניהם באותו הגוף.

21. ועי' בלק"ש חל"ג קרח ב'.

22. לקח טוב א. בתחילתו.

23. שו"ת הריב"ש וכן משמע מלשון אדה"ז.

24. ועי' באור שמח גירושין ב-טו, ובספר המקנה ח"ב כג-א ד"ה "חקירה ג'" דחקרו שם בין אופנים ב' וג'.

25. רמב"ם בהל' גירושין פ"ב הי"ז.

26. ואומר הקצה"ח בס"י קפ"ב דחלוקים בזה הרמב"ם והטור עיי"ש, ודעותיהם הם ע"פ האופנים המבוארים בפנים.

27. ונ"ל שהסברא בזה היא לכאורה כביאור השפ"א בהערה 16.

28. ולהבהיר שבהערה זו הושווה בין דין שדי נופו לדין ידו בתר גופו גרירא (וכן בין החקירה בדין שדי נופו לחקירה בגדר שלוחו של אדם כמותו), לצורך חידוד ההבנה בלבד, אך הם דינים מוחלקים הנובעים מיסודות שונים.

בדין מהלך בעומד

יציע הסוגיה ויקשה / יבאר גדר במהלך כעומד ויוכיח בדברי המפרשים / יביא גדר נוסף ויוכיח מדברי המפרשים / יבאר ע"פ האבני נזר בסוגיה דקלוטה בגדר הנחה / יוכיח שביאור זה הוא רק לשיטת תוס'

הת' יאיר שי' שרעבי
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיה ויקשה

איתא במסכתין¹: "ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פוטר, בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, אלא רבנו נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג דחייב".

נחלקו רבנו וכן עזאי האם מהלך כעומד או לא, שלדעת בן עזאי מהלך כעומד ולכן המוציא מחנות (רה"י) לפלטיא (רה"ר) דרך סטיו (כרמלית) פטור. שכיון שמהלך כעומד, לא היתה כאן הוצאה מרה"י לרה"ר ישירות אלא היתה הנחה (בעמידה) בכרמלית שהפסיקה.

ולדעת רבנו מהלך לאו כעומד, ולכן אין הפסק בין העקירה מרה"י להנחה ברה"ר.

וצריך ביאור בדעת בן עזאי מה הכוונה בדבריו שמהלך כעומד? בשלמא לדעת רבנו מובן החילוק בין מהלך לעומד שמהלך לא נחשב הנחה היות והוא הולך אין הנחה לחפץ, אך את דעת בן עזאי צריך להבין מדוע מהלך הוי כעומד.

ובתוס' על אתר² מביא את קושית הירושלמי: "ובירושלמי פריך על דעתיה דבן עזאי אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ויפטר" - לא יכול להיות העברת ד' אמות ברה"ר כיון שיש הנחה כל הזמן כשהבן אדם מהלך.

ומביא את תירוץ הירושלמי: "ומשני משכחת לה בקופץ, והש"ס דידן לא חשיב לה פירכא כדאמרין בהזורק דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה ולהכי לא מקשה עלה".

1. דף ה' ע"ב.

2. ד"ה בשלמא.

דהיינו שלדעת הירושלמי זאת אכן קושיה וצריך להעמיד את בן עזאי בקופץ, אך לדעת הבבלי מלכתחילה אין קושיה כיון שד' אמות ברה"ר זה הלל"מ, וממילא למרות שמהלך נחשב כעומד ההלכה למשה מסיני ביטלה את ההנחה של 'מהלך כעומד'.

ובעקבות התשובה שזה מגיע מצד הלל"מ מסתפק ריב"א: "וריב"א מספקא ליה כיון דב' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי אף על גב דבעלמא כעומד דמי לכן עזאי אם חייב לכן עזאי אפילו עמד לפוש תוך ד' אמות אם לאו וכן אם לא עמד חוץ לארבע אמות כגון שנטלה אחר מידו אם אמרין מהלך כעומד דמי חוץ לד' אמות אם לאו".

דהיינו שריב"א מסתפק מה ההלכה למשה ביטלה, ומסתפק בשתים:

א. בעומד לפוש, האם ההלכה למשה מסיני ביטלה גם את ההנחה של עומד לפוש או רק 'מהלך כעומד'.

ב. האם זה שההלכה למשה מסיני ביטלה מהלך כעומד, זה רק בתוך הד' אמות או גם אחרי הד"א ההליכה לא תחשב הנחה³.

וצ"ל בספק הראשון של ריב"א לכאורה מה הסברא לומר שגם עומד לפוש לא יחשב עומד? דהרי זה שההלכה למשה מסיני חדשה לדעת בן עזאי שלא אמרין מהלך כעומד זה אך בכדי שיוכל להיות דין של ד' אמות ברה"ר, אך מדוע שבגלל זה גם בעומד לפוש לא תחשב הנחה, הרי זה עומד ולא מהלך?

עוד קשה, בחידושים המיוחסים לר"ן על אתר⁴ כתב וז"ל "מהלך כעומד דמי, פי' ודוקא בשני רשויות... אבל ברשות אחת לא, דאי לא ארבע אמות ברה"ר היכי מחייב". וצ"ב בסברא זו, מדוע בשני רשויות הליכה נחשבת הנחה, וברשות אחת לא נחשבת הנחה.

ב.

יבאר גדר במהלך כעומד ויזכיר בדברי המפרשים

ויש לבאר זה בהקדים ביאור בגדר מהלך כעומד.

א. מהלך כעומד לכן עזאי הוא דין במציאות, דהיינו מקום העמידה של האדם נקבע לפי הרגליים, וא"כ אם נתבונן בפעולת האדם, כשמהלך הרגל עומדת במקומה בזמן שהרגל השניה מהלכת ולאח"כ הרגל הבאה ורק הגוף מתקדם הלאה. יוצא שבהליכה כל דריכת הכף רגל היא גם הנחה במקום מסוים ואח"כ הנחה במקום אחר וכו', ולכן כל צעד זה עקירה והנחה, וזו כוונת המילים "מהלך כעומד", אותה מציאות שבגללה אנחנו מחשיבים עמידה כהנחה, ישנה גם בהליכה. שהרי היא מורכבת מהרבה עמידות - הנחות נפרדות.

ויש להביא לכך ראייה מרש"י⁵ וז"ל: "ועקירת כל פסיעה הוי עקירה והנחת הרגל היא הנחה", שמשמע שדין מהלך כעומד הוא מצד עמידת הרגל על הקרקע, מצד המציאות.

3. בסברת הדבר מדוע שלא תחשב הנחה לאחר ד' אמות ראה חידושי רעק"א על אתר ד"ה 'המוציא מחנונת לפלטיא' וז"ל: "כיון דתוך ד"א היינו דנין דמהלך לאו כעומד דמי, וקלוטה לאו כמ"ש דמיא אין אווזין התבל בשני ראשיו".

4. ד"ה מהלך כעומד דמי.

5. כתובות לא: ד"ה מהלך כעומד דמי.

וכן ישנה ראייה משו"ע אדה"ז⁶ שפוסק כרבנן שמהלך לאו כעומד. ומקשה ע"כ זו"ל: "ואע"פ שהולך ברגלו במקום פטור והרי הניח שם רגלו בכל פסיעה" משמע שכך מבין את הדעה החולקת על רבנן, מהלך כעומד מכיון שיש הנחה של הרגלים בכל פסיעה.

ועפ"ז אפשר לבאר את דברי הגמרא ומחלוקת בן עזאי וחכמים:

דבן עזאי סבירא ליה שמהלך כעומד הוי מצד המציאות. אך לרבנן דסברי דמהלך לא הוי כעומד, סוברים שמכיון שההנחה שבהליכה היא רק כהכנה לצעד הבא אין זו 'הנחה' אמיתית.

אך לפי"ז קצת דוחק דא"כ רבנן שחולקים, הרי מחלוקתם עם בן עזאי לא הוי האם במציאות מהלך כעומד [שהרי במציאות מהלך כעומד] אלא שהם דורשים הנחה יותר טובה, אך מדבריהם "מהלך לאו כעומד" משמע קצת, שהם חולקים עליו בזה, שמהלך לאו כעומד⁷.

ג.

ביא גדר נוסף ויוביח מדברי המפרשים

והנה ניתן לבאר גדר דין מהלך כעומד באופן אחר:

ב. הדין של בן עזאי הוא לא בגלל מציאות אלא זהו דין הלכתי. כלומר: באמת מצד המציאות, ההנחה שיש בעמידה וההנחה שיש בהליכה⁸ היא הנחה שונה. אלא אע"פ שאין הנחה, בכ"ז בן עזאי מחדש שיש גם את הדין של הנחה גם במהלך. והפשט במילים - 'מהלך כעומד', אותו דין פטור שיש לעומד מצד הנחה במקום פטור יש גם למהלך בלי הנחה, מצד הדין.

[זה וודאי שאין הכוונה לומר שלדעת בן עזאי לא צריך הנחה. כיון שהרי יסוד מלאכת הוצאה היא הנחה, אך במהלך מתחדש הדין, שכיון שיש בו פרטים שדומים להנחה, בזה שמהלך מחובר לקרקע נאמר גם בו דין הנחה. אך מה שפחות דומה להנחה, כגון אם החפץ באוויר לא יהיה הנחה].

ויש להוכיח זאת מדברי הרמב"ן על אתר⁹ שמקשה על התירוץ (דלעיל) על בן עזאי שהלכתא גמירי לה: "וא"ת נילף מינה דמהלך לאו כעומד דמי, דלמא שאני התם דמקום חיוב הוא לכ"ע, אבל הכא מקום פטור לכ"ע ואין דנין קל מחמור להחמיר עליו".

ורואים בשיטת הרמב"ן שמחלק בדעת בן עזאי בדין 'מהלך כעומד', בין מקום פטור למקום חיוב. דאם גדר 'מהלך כעומד' זה מצד המציאות, לכאורה אין מקום לחלק בין מקום פטור לחיוב. אלא מהכא מוכח דסבירא ליה להרמב"ן שזהו ענין בדין ולכן בדין יש מקום לומר שדין זה חלק רק במקום פטור ולא במקום חמור.

6. ס' שמו"ס"א.

7. אך לא כ"כ דוחק דאפשר לומר שבדין מהלך לא הוי כעומד.

8. ומה שביארנו לעיל שגם מהלך הרי הוא כעומד בגשמיות, וא"כ מדוע צריך להגיע לביאור שאין הנחה בעוד יש הנחה בפועל? הרי מציאות זו אינה מוכרחת מכיוון שעיקר דין הנחה בעומד נאמר על עומד לפוש שהוא לא ממש כמו מהלך, וזה חידוש לומר כן. וישנם מספר הבדלים ביניהם, כגון שבעומד לפוש גופו לא זו (ולומר שגם מהלך זה הנחה זה חידוש וקולא בהנחה) או ההבדל העיקרי, שבעומד יש כוונה ורצון לעמוד ולהישאר פה ואינו צורך ההילוך (לשון אדה"ז שמו"א) משא"כ בהליכה. וא"כ לא כזה וודאי שבאמת ישנה הפנה הנחה במציאות, ולכן צ"ל שאפי' שאין הנחה ה"ז דין.

9. ה"ע"ב ד"ה"ה הא דקסבר בן עזאי מהלך כעומד דמי.

וכן בצ"צ שבת פ"א¹⁰ (על אתר) כותב על הרמב"ם¹¹ "הי' עומד במקום פטור ונטל חפץ מרה"י או מאדם העומד שם והניחו ברה"ר או ביד אדם העומד שם פטור" ודעת החולקים עליו, אם הוי נחשב כמעביר דרך מקום פטור או שהחפץ לא נחשב כנה כיון שידו זה ולא נחה. ומוכיח שם דהוי הנחה מדעת בן עזאי וז"ל: "ומ"מ יש סברא להפך דכיון דלכך עזאי אפילו גופו מהלך כעומד דמי. א"כ גם לרבנן דפליגי עליה ואומרים ד'מהלך לאו כעומד' דמי וחייב זהו כשגופו מהלך אבל כשגופו עומד במקום פטור רק ידו מהלכת בלי עיכוב י"ל כיון שגופו עומד. לכן כשהגיע היד נגד גופו חשוב כעומד אף שמהלכת."

והנה מכאן מוכח שמהלך כעומד זה דין, שהרי לפי הצד שזה מציאות, הרי במציאות היד שונה מהגוף שעוצר בכל צעד ומניח את הרגל, היד זה תמיד וא"כ לא שייך להשוות בין יד לגוף. אך אם נאמר שזה דין שהדין אומר שלא צריך באמת מציאות של עמידה אלא בכ"ז הדין שמהלך מספיק, כך גם ביד כשהיא על הגוף אע"פ שמהלכת זה מספיק

ראי' נוספת לכך: בחידושים המיוחסים להר"ן הנ"ל כתב, שמהלך כעומד הוא רק בשני רשויות. ומזה מוכח שס"ל 'מהלך כעומד' מדין, שהרי לפי הצד שמהלך זה מכיון שזה אותה המציאות כמו עומד. הרי אין סברא לחלק בין רשות אחת לשנים, ומזה שהר"ן מחלק משמע שזה דין. ובדין יש יותר סברא לחלק ולומר ניתן לחלק ולומר שדין זה קיים רק בשתי רשויות ולא באחת.

עפ"ז יש לבאר את הספק בדעת ריב"א: לפי הצד שבן עזאי סובר שמהלך כעומד הוי במציאות א"כ אין הבדל בינו לבין עומד וכשההל"מ ביטלה את ההנחה של מהלך היא ביטלה גם את ההנחה של עומד, אך לפי הצד שמהלך כעומד הוי רק מצד הדין, דיש לו את הדין של הנחה אך באמת לא הוי כהנחה, אזי ההל"מ ביטלה רק את החידוש הזה של בן עזאי ובעומד גמור הדין ישאר דהוי הנחה.

אך לפי זה קשה יותר דא"כ יוצא שלפי דעת בן עזאי לא צריך הנחה גמורה (שהרי יוצא שזה לא שהוא מחשיב מהלך כהנחה אלא מודה שלא הוי הנחה ובכ"ז אומר שלא צריך).

דאם הוא משווה ביניהם רק מצד הדין, [אך מודגש שבמציאות זה לא הנחה] משמע דעכ"פ 'עומד' הוי הנחה עדיפא, אלא שמצד הדין מועיל, 'מהלך הוי כעומד' א"כ יוצא דהוי מלכתחילה ב' סוגי הנחות לפי דעת בן עזאי. אחת שגם במציאות היא הנחה, ואחת שרק מן הדין, והוי דוחק קצת.

ד.

יבאר ע"פ האבני נזר בסוגיה דקלוטה בגדר הנחה

לכן נראה הביאור בזה ע"פ דברי האבני נזר¹² שחוקר בגדר הנחה האם הנחה פירושה נגיעה בקרקע בלבד (ואפי' אם זה זז בקרקע זה הנחה) או שהנחה זה העצירה מלכת, ממילא אפי' עוצר באוויר נחשב הנחה, וכותב האבני¹³ שלישיית רש"י הנחה זה מספיק שזה בארץ אפי' זז ולתוס' מספיק עצירה.

10. ע' לג ואילך ושו"ג המחלוקת.

11. הלכות שבת פי"ד ה'ט"ו.

12. סימן ר"מ, בעיקר סעיף ד'.

וי"ל שזה כוון בן עזאי בדבריו 'מהלך כעומד', שהרי אם יסוד דין הנחה הוא בגלל שזה בארץ וכשהוא במצב של עומד לפוש הסיבה שזה מונח זה בכלל שזה על הארץ ולא בגלל שהוא לא זו שע"כ אין שום משמעות לזה שהוא עומד ולא מהלך. וגם למהלך יהיה דין עומד לענין הנחה והם אותו דבר ממש העומד לא יותר טוב מהמהלך ולכן "מהלך כעומד".

ודעת רבנן: 'מהלך לאו כעומד' היא, מכיון שיסוד הדין בהנחה זה עצירה (ולא נגיעה בקרקע) ובמהלך אין עצירה לגמרי¹³, בשונה מעומד ולכן 'מהלך לאו כעומד'. כלומר בשביל שתהיה הנחה במקום פטור צריך שהחפץ יהיה מונח בקרקע בלי לזוז ובהליכה אין עצירה במקום שבו הוא הולך ולכן לא הוא כמונח במקום פטור.

ולסיכום: דעת בן עזאי היא שמהלך כעומד מצד זה שהחפץ יושב על הקרקע הוא הנחה כיון שנוגע בקרקע (עכ"פ האדם) ובזה אין חילוק בין עמידה להליכה, אך רבנן חולקים ואומרים שכיון שהנחה זה עצירה ולא נגיעה בקרקע ולכן מהלך לאו כעומד כי המציאות שרבנן דורשים [עצירה] באמת אין בהליכה.

ה.

יזכיה שביאור זה הוא רק לשיטת תוס'

והנה יש לדייק זה בפשטות מלשון רש"י בכתובות הנ"ל (לא). "ועקירת כל פסיעה הוי עקירה, והנחת הרגל הוי הנחה" מכיוון שהגוף מונח על מקום אחר הרי זה שינוי בהנחה. כלומר: ההנחה מגיעה מצד זה שהגוף מונח על מקום מסוים בקרקע ובהליכה הוא נעקר ממקום זה ומונח במקום אחר.

אך ביאור זה לא מתאים לשיטת רש"י כי אם בן עזאי סובר שהנחה זה להיות על הקרקע, רבנן סוברים שהנחה זה עצירה ולכן אין מהלך כעומד, ומכיוון שהלכה כמותם ה"ז הפוך משיטת רש"י הנ"ל¹⁴.

וביאור זה ניתן לומר רק לשיטת תוס', שכך יוצא שרבנן אומרים כשיטתו שהנחה זה עצירה.

על פי זה מובן מה שרבנן אומרים מהלך לאו כעומד כיון שרבנן אומרים הנחה זה דבר שנעצר ולא זו ובאמת מהלך לאו כעומד לענין זה. וגם יותר מובן שיטת בן עזאי שזה לא שהוא מקל בדין הנחה, אלא לומד הנחה באופן אחר¹⁵.

ואולי י"ל בעומק יותר שכן עזאי ורבנן אינם חולקים בדברי תוס' (בפשטות ההבנה היא שלבן עזאי הנחה היא נגיעה בקרקע ולכן מהלך כעומד ולרבנן הנחה היא עצירה ולכן "מהלך לא כעומד) אלא שלשיטת תוס' גם רבנן וגם בן עזאי סוברים שהנחה היא עצירה במקום אחד משא"כ לבן עזאי שמחדש שהנחה אפשרית לא רק ע"י עצירה, אלא אפי' אם מונח ע"ג הקרקע בלי עצירה (מתגלגל, מהלך) ה"ז גם הנחה.

וביאור דעתו: הענין בהנחה שהחפץ יקבע ברשות הזאת, שהוא באמת קבוע ברשות שבה הוא נמצא ולא רק עובר בה, ולפי דעת בן עזאי זה יכול לקרות בשני אופנים, או על ידי נגיעה בקרקע או על ידי עצירה מתנועה.

13. וזה שבמציאות זה כן עוצר כמבואר בסעיף ב', עיין בהערה 8.

14. משא"כ במתגלגל כמובן, שמתגלגל אינו צורך ההילוך.

15. ויש להוסיף עוד לשיטת תוס' בדיוק הלשון "מהלך כעומד" שמשמע שיש לעומד יותר מקום להיות הנחה מאשר מהלך ולפי ביאור זה לבן עזאי מהלך הוא הנחה כמו עומד ממש.

16. ק"ק שהרי לכאורה ההנחה בהליכה הולכת אחר הרגליים והם באמת במקום אחד, ולכאורה גם לרבנן אמור להיות מהלך כעומד ואולי י"ל שאמנם הרגליים לא זזות אבל החפץ עצמו לא נעצר כלל והרי הדברים הולכים לפי החפץ שהוא כן זו כל הזמן.

וא"כ זו כוונת הדברים "מהלך כעומד", בעיקרון עומד הוא וודאי הנחה מכיון שהוא עוצר במקום אחד [וזה עיקר הענין בהנחה שיעצור ויקבע ברשות] אבל מחדש בן עזאי שגם הנחה ע"ג קרקע נחשבת "הנחה" גם ללא עצירה גם הנגיעה בקרקע מהווה עצירה וא"כ מהלך כעומד שלמהלך יש גם הנחה כעומד, וזהו רק לבן עזאי, אבל לרבנן שכמותם ההלכה סוברים שזה רק עצירה כשיתת התוס' באבני נזר שם.

עפ"ז אולי יש גם לבאר את הספק של ריב"א דריב"א הסתפק מה בן עזאי סבר, לפי האופן הראשון שבן עזאי סובר שהנחה היא רק מצד נגיעה בקרקע א"כ אין הבדל בין מהלך לעומד וא"כ כשיש הלכה למשה מסיני שמבטלת דין הנחה לצורך ד' אמות ברה"ר היא מבטלת גם בעומד לפוש, אך אם בן עזאי סובר שמהלך כעומד זה מצד שהנחה זה גם נגיעה בקרקע, אבל ודאי שגם עצירה פועלת הנחה, א"כ ההלכה למשה מסיני מבטלת רק דין מהלך כיון שבו יש רק דין אחד של הנחה - נגיעה בקרקע. אך בעומד לפוש שהוא גם עוצר הוא הנחה.

ואולי אפשר לומר שזהו גם מה שאדה"ז כתב בשולחנו "ואע"פ שהולך ברגלו במקום פטור והרי הניח שם רגלו בכל פסיעה" - שיש הנחה מצד זה שרגלו נוגעת בקרקע והניח אותה, "אין זו חשובה הנחה אלא א"כ עמד לפוש"¹⁷ כיון שצריך גם עצירה.

וא"כ מחלוקתם פה מקבילה למחלוקתם בקלוטה שהובא באבני נזר שם שלרש"י הנחה היא הנחה בקרקע ולתוס' הנחה למסקנא היא (בעיקר) עצירה¹⁸.



17. ואף את"ל דא"ד דעת אדה"ז - אפ"ל דס"ל כרש"י.

18. ויש לעיין בצד זה שהנחה זה נמצאות ע"ג קרקע האם ההנחה היא השענות מוחלטת על הקרקע או אפי' נגיעה קלה נחשבת הנחה, כלומר: חפץ שמוחזק ביד האדם ונוגע קלות בקרקע (כגון: בגד שהאדם מחזיק שרק שפת הבגד התחתונה נוגעת בקרקע) האם נחשב מונח על הקרקע? ויש להוכיח זה מביאור התוצאות חיים (סימן י"ג ס"ג) בריטב"א בעירובין, וז"ל הריטב"א (עירובין לג.) "דלא שייך מקום פטור בדבר שמונח בגופו של אדם או בידו ורגלו בארץ במה שמונח בידו למעלה הווה כמונח למטה בין רגלו לכשעומד לפוש הווה כמונח בקרקע ולא עשו למעלה מעשרה מקום פטור אלא במה שאינו ביד האדם." ומבאר התוצאות חיים (ס"ו) שהחפץ נחשב "מונח" ע"ג האדם עוד רגע לפני שנחשב בארץ והנה בפשטות כוונתו לומר שהנחה היא לא בזמן שהחפץ מונח עם כל משקלו אלא ברגע הנגיעה הראשונים וכדי שייחשב בארץ צריך שמשקלו היה על הקרקע וא"כ ההחה וזה שהחפץ בארץ לא בא כאחד, כי לוקח זמן מועט בין הזמן שהחפץ נוגע באדם לזמן שהוא נמצא עליו בכל משקלו. וא"כ "הנחה" לא צריך השענות מוחלטת אלא מספיק נגיעה ראשונית בלבד. (משא"כ כדי שהחפץ היה על הקרקע צריך שהיה שם בכל משקלו, ובביאור הדבר י"ל שכוונת הדברים בריטב"א שאמר מונח על הקרקע התכוון שבסופו של דבר משקלו של החפץ הקרקע סוחבת, והיינו לא שבמציאות החפץ על הקרקע אלא שהתורה כשהיא הגדירה בהלכה חפצים שנחשבים נמצאים בר"ה לא הגדירה מי שנמצא באוויר הרשות בלבד אלא מה שמונח שם ומשקל עליה ודברים שמונחים בקרקע ממש נחשבים נמצאים בגלל שמשקלם עליה וזה כוונת הריטב"א שכשמונח על הגוף מונח למטה, וגם "שלא עשו שם מקום פטור" היינו שלמרות שזה במציאות מעל י" לא עשו זאת מקום פטור אלא ר"ה מכיוון שבסופו של דבר זה מונח על רשות הרבים, וצ"ע מהלשון "בין רגלו" ולא מתחת לרגלו).

שיטת הדין "א בדין זרק וטח בפני לבינה

יציע הסוגיא ודברי תוס' הרא"ש \ יציע ההסבר בדברי הראשונים בהקדים דין 'קלוטה' \ יתרון ע"פ הנ"ל קושיית ר"י

הת' יוסף יצחק שי' חריר
תלמיד בישיבה

א.

היצע הסוגיא

במסכתין איתא - "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא לבינה זקופה ברה"ר זרק וטח בפניה חייב על גבה פטור" - דהיינו אם יש לבינה ברה"ר שעומדת על הקרקע זרק אדם עליה דבילה שמינה (וכן כל דבר שיכול להידבק) ונדבקה בלבינה - אם נדבקה בפניה דהיינו בצדה - חייב, ואם נדבקה ע"ג דהיינו מעל הלבנה - פטור.

וכתב רש"י¹ וז"ל "חייב. אם זרק ד"א דהוי כמונח ברה"ר דכל למטה מי' רה"ר הוא ובלבד שינוח למטה מג' דהוי קרקע או באויר כי האי דנדבקה בכותל וכדאמרינן במתני' לקמן הזורק ד' אמות בכותל למטה מי' טפחים כזורק בארץ וחייב וכי אמר למטה מי' ברוחב ד' כרמלית וכשאין רחב ד' מקום פטור היינו בתשמיש המסוים כגון גב לבינה וראש כותל או עמוד דהני מסתיים תשמישתייהו אבל אויר כגון פני הכותל דבר הנדבק בו לא הוי רשותא לנפשיה אלא אי למטה מי' הוא הוי רה"ר גמור ואי למעלה מי' הוא דלא שלטי ביה רבים הוי אוירא בעלמא מקום פטור כדתנן למעלה מי' טפחים כזורק באויר ופטור" עכ"ל. היינו דהחויב הוא מצד דין העברת ד' אמות ברה"ר - דאם העביר ד' אמות ונח ברה"ר - למטה מג' טפחים או נח באויר רה"ר (לא ע"ג מקום מסוים) - חייב, וא"כ במקרה שלנו פני הלבנה הם בתוך י' טפחים דרה"ר והיות דהחפץ נח שם - לא ע"ג דבר מסוים אלא באויר רה"ר לכן נחשב כמונח ברה"ר.

וכתבו התוס' וז"ל "אומר ר"ת דאם נח למעלה משלושה צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה ומה שמדובק בפני הלבנה חשוב כמונח עליה אע"פ שאינו אלא באויר וכן הא דתנן למטה מי' כזורק בארץ ומוקי לה רבי יוחנן בדבילה שמינה היינו טעמא נמי דכיון שנדבק בפני הכותל שהוא רוחב ד' על ד' חשוב כמונח עליו" עכ"ל. בפשטות י"ל דקשו בדין החיוב בגמ' דלכאורה ישנה בעיה בלבינה בר מן דין דאינה רה"ר, דהלבינה אינה מקום

1. שבת ז.

2. ראה רש"י על אתר ד"ה "וטח על פניה".

3. על אתר ד"ה "חייב".

4. על אתר ד"ה "וטח".

ד' על ד' וא"כ איך ניתן להתחייב בזמן שהדבילה לא נחה ע"ג מקום ד' על ד' - ? ועל זה מביאים את דברי ר"ת דבאמת מדובר אשר פני הלבניה רחבים ד' על ד'⁵, וא"כ כשנדבקה הדבילה בפניה חשובה כמונחת ע"ג אע"פ שהיא באוויר - ולכך מתחייב כי באמת הלבניה היא מקום ד' על ד'.

וממשיכים ומביאים את דברי ריב"א וז"ל "ורייב"א פי' דאף למעלה מג' לא בעי שיהא בפני הלבניה וכותל ד' על ד' דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע" עכ"ל. דהיינו ריב"א מבאר באו"א - דבאמת א"צ מקום ד' על ד' בלבניה להיות והדבילה רואה פני הקרקע לכך היא חשובה כמונחת ע"ג הקרקע (ויש ד' על ד')⁶.

הקשה הר"י וז"ל "וקשה לרי' דלעיל כי פריך אמתניתין דפשט ידו והא בעיא עקירה והנחה מע"ג מקום ארבעה לוקי מתניתין במחזיק החפץ בענין זה שרואה את פני הקרקע" עכ"ל. היינו דהגמ' לעיל⁷ קשתה בדברי המש' דהרי הדין הוא דבעינן שיונח החפץ ע"ג מקום ד' על ד' (ואין חשיבות להנחה כשאין ד' על ד' במקום ההנחה), וא"כ כשהחפץ נח על יד העני הוא לא נח ע"ג מקום ד' על ד' ומדוע חייב? ולפי' ריב"א לק"מ - ננקיטין דהעני מחזיק את החפץ באופן שרואה פני הקרקע ולכך חייב כי החפץ חשיב כמונח ע"ג הקרקע, וא"כ אי"מ לשיטת ריב"א מדוע הגמ' לא נקטה דהחפץ רואה פני הקרקע?⁸

ב.

היצע דברי תוס' הרא"ש

והנה, בתוס' הרא"ש⁹ מצינו דהקשה ג"כ כקושיית ר"י וז"ל "וקשה דא"כ מאי דחיק ליה גבי מתני' דפשט העני את ידו והא בעינן עקירה והנחה על גבי מקום ארבעה וליכא לוקי מתני' כגון שתופס החפץ בידו בענין זה שהוא רואה את פני הקרקע" עכ"ל.

הקשה עוד וז"ל "ועוד דהיכי מיייתי לי' מקלוטה דשאני קלוטה שהיא רואה פני הקרקע" עכ"ל. היינו דלפי הפשט בדברי ריב"א עוד קשה דהגמ'¹⁰ קשתה בדרי המש' שכשהעשיר הניח ע"ג יד העני העשיר חייב "והא בעינן עקורה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' וליכא" דהא יד העני אינה ד' על ד' ותיריך רבה שהמש' לשיטת ר"ע שסובר "קלוטה כמי שהונחה דמיא" דהיינו במקרה שחפץ נורק ועבר מרה"י לרה"י דרך אוויר רה"ר (ולא נח ברה"ר על הקרקע), אם עבר למטה מי' טפחים חשיב כמונח ברה"ר. והגמ' מבינה דלא שייך מקום ד' על ד', דלכך נקטינן דהמשנה לשיטת ר"ע דסבר שאין צריך מקום ד' על ד' ומוכיחים מזה שהוא אומר "קלוטה כמי שהונחה דמיא" יוצא שהגמ' הבינה שב'קלוטה' היינו באוויר אין מקום ד' על ד'. והרי לפי שיטת ריב"א שאומר שלבניה שנמצאת באוויר רה"ר נחשבת כמונחת ע"ג הקרקע היינו ע"ג מקום ד' על ד' א"כ הרי 'קלוטה' רואה פני הקרקע ויש ד' על ד' ואיך הוא יסביר את הגמ' שאומרת שבקלוטה באוויר אין מקום ד' על ד' היינו למרות שרואה פני הקרקע אינו חשיב מונח ע"ג הקרקע?

ולכך מבאר את דברי ריב"א באו"א -

5. וראה שפ"א על אתר שמביא ב' אפשרויות ללמוד איפה צריך ד' על ד' בלבניה - א. מע"ג הלבניה ב. בפני הלבניה עצמם.

6. וראה בשיטת רש"י דחלקו הראשונים אם יסביר כר"ת או כריב"א.

7. ד.

8. משא"כ לר"ת לק"מ דהרי אינו נוקט חידוש כזה דהחפץ שרואה פני הקרקע חשיב כמונח ע"ג.

9. על אתר ד"ה "וטח בפניה חייב".

10. ד.

וז"ל "ונראה לי שלא היה דעת ריב"א אלא בדבר הדבוק לכותל או בלבינה המחוברת לקרקע כיון שהלבינה מגעת עד הקרקע חשבינן לה כאלו היא שטוחה אצל הקרקע אבל דבר שהוא באויר מודה ריב"א דבעינן שיהא בו רוחב ארבעה"ע"ל. היינו דדברי ריב"א דרואה פני הקרקע חשיב כמונח ע"ג, הם דווקא באופן דנח ע"ג לבינה. להיות והלבינה מונחת ע"ג הקרקע חשובה כחלק מהקרקע ולכך הדבילה חשובה כמונחת ע"ג הקרקע, משא"כ יד העני אינה חשובה כחלק מהקרקע ולכך לשיטתו בעינן ביד העני מקום ד' על ד' כי העני אינו חשיב כמונח ע"ג הקרקע".

אך כל הסבר זה הוא בשיטת תוס' הרא"ש שמשנה מההבנה בפשט דברי ריב"א, אך ע"פ הפשט¹² שהדבילה נחשבת מונחת ע"ג הקרקע בגלל שהיא רואה את פני הקרקע - איך נתרץ את קושיות הר"י ותוס' הרא"ש?

ג.

יציע ההסבר בדברי הראשונים בהקדים דין 'קלוטה'

והנה, בדין "קלוטה כמי שהונחה" מצינו ב' אופנים לבאר הפשט ב"הונחה" - היכן הונחה - א. מונח בארץ. ב. מונח באויר.

11. ולכאורה צריך ביאור דהרי תוס' הרא"ש (על הגמ' בדרף ג. ד"ה "מ"ט ידו לא נייחא גופו ניח") לומד את הדין ד'אגד גוף' זו"ל "כשידו פשוטה לרשות אחרת לא חשובה כמונחת משום דבתר גופו גרידא" דהיינו היד חשובה כמחוברת וחלק בלתי נפרד מהגוף. וא"כ הרי הסיבה לכך שלבינה חשובה כמחוברת לקרקע זה היותה עומדת ע"ג הקרקע, וע"פ זה אי"מ דהרי גופו דהעני ג"כ עומד ע"ג הקרקע והדי היא חלק מהגוף (מדין 'אגד גוף') ומדוע ביד העני הוא אומר דבעינן מקום ד' על ד' הרי הוא עומד ע"ג הקרקע באותה מידה שהלבינה עומדת ע"ג הקרקע וא"כ מדוע הוא מחלק ביניהם? ובפשטות י"ל החילוק, דלבינה העומדת ע"ג קרקע היא דוממת ואין לה שום מציאות מצ"ע שהרי אם היא נמצאת על הקרקע היא נחשבת "שטוחה אצל הקרקע" וכן "מחוברת לקרקע" משא"כ עני שבכל מצב ברור שאינו יכול להיות כחלק מהקרקע, הוא אמנם מתבטל לרשות שבו הוא נמצא לעניין המיקום שלו, אך אינו יכול להיחשב כש"א כחלק מהקרקע. הסברא בזה תוס' (ד"ה "והוציאו בפיו חייב") ותוס' הרא"ש (ד"ה "תימה") בדרף קב. שאדם היות והוא מהלך לכך אין לו מקום קבוע ולכך הוא מתבטל לרשות שבה הוא נמצא ולא נהיה רשות בפ"ע כי אין לו מקום מוגדר לומר שזהו מקומו. ואולי יש לקשר את זה לדין באיסור והיתר שבריה שלימה אינה בטילה כי יש לה חשיבות בפ"ע - חשיבות חזקה (תוס' רבינו פרץ על מסכת בבא מציעא א: ד"ה קפץ אחד") זו"ל "דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי" עכ"ל. דהיינו זה שהם בע"ח זה נותן להם מציאות חשובה בפ"ע - שאינם בטלים ואפילו לא ברוב (ובזה חכמים יש כח בידם לעקור מדין ביטול ברוב - דאורייתא - כי זה שב ואל תעשה.), משא"כ לבינה המציאות שלה אפילו כשלעצמה היא חלשה שהרי כל עניינה ומטרתה היא להתבטל לכותל או לקרקע וכיו"ב.

וכן מוכח מחידושי הרשב"א (ז. ד"ה "אבי רבא") שאבן עניינה שאינה זה ממקומה ואדם עניינו שנייד ואינו קבוע. ולכך אדם בטל לרשות - כי אין לו מקום מוגדר שיכול לומר שמוקצה לטובתו. משא"כ אבן (וכן כל חפצים שאינם מיועדים לזו ממקומם) הם מקבלים מקום בפ"ע (שמוקצה להם).

וא"כ באמת יש הבדל בין העני ללבינה - דלבינה הרי היא מתבטלת עד שנחשבת כחלק מהקרקע ולכך יש ע"ג מקום ד' על ד' כי מונחת ע"ג הקרקע וממילא בטילה אל הקרקע (כהלשון בראשונים שהקרקע עולה - הלבינה מסתפחת אל הקרקע), משא"כ העני אינו בטל בשום עניין להיחשב כחלק מהקרקע ולכן צריך עליו עצמו מקום ד' על ד' ואינו יכול להסתמך על הקרקע.

12. שכך באמת הבינו עוד ראשונים - המהרש"א, הרשב"א, ועוד.

ובפשטות מחלוקתם הראשונים עם תוס' הרא"ש היא בהבנת דברי ריב"א בתוס' "דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע" - מי זה הרואה שהוא חשיב כמונח ע"ג הקרקע - בפשט ההבנה ובראשונים ההבנה היא שהכוונה לדבילה עצמה שהיות ורואה את פני הקרקע נחשבת כמונחת ע"ג קרקע, משא"כ לתוס' הרא"ש ההבנה היא שהכוונה ללבינה שהיות והיא רואה את פני הקרקע נחשבת כמונחת על גבי הקרקע, אך הדבילה צריכה להיות דבוקה בה כדי להיחשב מונחת ע"ג מקום ד' על ד'.

נפק"מ - לפי אופן הא' יש במציאות של 'קלוטה' ד' על ד', משא"כ לפי אופן הב' אין במציאות של 'קלוטה' ד' על ד'¹³.

ועפ"ז יש לומר דהראשונים למדו בשיטת הריב"א שהוא ממשיך לשיטתם דהתוס' לעיל¹⁴ דקלוט חשיב כמונח באוויר, וע"פ זה אצלנו היות דנקטינן דיהא "חשיב כמונח ע"ג הקרקע" היינו שיהא מונח בארץ 'קלוטה' לא קשור לכאן.

וע"פ זה יוצא ש'קלוטה' מטרתו לומר דמונח באוויר, ולעומ'ז' רואה פני הקרקע' מטרתו לומר דמונח בארץ¹⁵.

וא"כ, בסוגיא דעקירה והנחה ע"ג יד העני¹⁶ - שאינו יכול להיות כחלק מהקרקע¹⁷ לכך ר"ל דהחפץ מונח באוויר, וא"א לומר את הסיבה דרואה פני הקרקע כי רואה פני הקרקע לא יכול להיות ע"ג יד העני, היות ורואה פני הקרקע זה דווקא כשנח ע"ג לבינה ולא ע"ג דבר אחר¹⁸, ולכך נקטינן דווקא מדין 'קלוטה' לומר שמונח באוויר ואין מקום ד' על ד' היות ומונח באוויר.

לעומ'ז' בסוגיא דנ¹⁹ דעסקינן בדבילה הדבוקה בלבינה - דהא בלבינה העומדת ע"ג הקרקע יש לומר דרואה פני הקרקע יהא חשיב מונח ע"ג. הלכך נקטינן דווקא מדין 'רואה פני הקרקע' לומר שמונחת ע"ג הקרקע ויש מקום ד' על ד'.

ד.

יתרין ע"פ הנ"ל קושיית ד"י

וע"פ הנ"ל לכאורה ניתן לתרין את קושיית ר"י בתוס'²⁰ - דמקשה מהסוגיא לעיל²¹ דהתם הגמ' שואלת דהא ליכא מקום ד' על ד' ביד העני וא"כ מדוע חייב הרי לא נח ע"ג מקום ד' על ד'. ולשיטת ריב"א אי"מ מדוע הגמ' לא מסבירה בפשטות כריב"א דיש ד' על ד' כיון ד'רואה פני הקרקע'?

13. ובאמת ניתן להוכיח מהגמ' בדף ד' כהדרך הב' שב'קלוטה' אין ד' על ד'.

הראשונים חלוקים בדיון ד' על ד' האם צריך מציאות של ד' על ד' או שצריך דין של ד' על ד', נפק"מ - במצב שיש מקום שמויעד להניח עליו חפץ מסויים שהמקום עצמו פחות מוד' על ד' טפחים - לפי ההסבר שצריך מציאות של ד' על ד' לא ייחשב הנחה אם יניח עליו, ואם יעקור ממנו לא ייחשב עקירה כי אין בפועל ד' על ד'. משא"כ לפי ההסבר שצריך דין של ד' על ד' אם יעקור ממנו או יניח עליו העקירה תיחשב עקירה וההנחה תיחשב הנחה כי ד' על ד' עניינו שהמקום יהיה חשוב (שהרי כל הדין של ד' על ד' הוא שהמקום יהיה חשוב (ד. רש"י ד"ה "מעל גבי מקום ד'")) ולדבר הזה זה מקום חשוב.

וממסקנת הגמ' (ה.) שידו של אדם חשובה לו כד' על ד' ניתן בפשטות להוכיח כהשיטה שצריך דין ד' על ד'.

ועפ"ז אולי יש לקשר את השיטות בד' על ד' לשיטות בקלוטה - למ"ד שצריך דין ד' על ד' יסבור שהחפץ מונח באוויר ומי שסובר שצריך מציאות של ד' על ד' יסבור שהחפץ מונח בארץ.

14. ד. ד"ה "דאמרינן", וראה מהרש"א על אתר.

15. ובפשטות יש להוכיח זאת מדברי ריב"א בתוס' - שע"י שרואה פני הקרקע 'חשיב כמונח ע"ג קרקע' מזה שהוא מוסיף ואומר שההנחה היא ע"ג הקרקע יש להוכיח שרואה פני הקרקע מטרתו לומר שמונח ע"ג הקרקע ולא מונח באוויר.

16. ד.

17. ראה בארוכה הערה 11.

18. וכן מוכח בשפ"א (על אתר ד"ה "בא"ד וריב"א פיי") דכתב וז"ל "וי"ל עוד דדוקא במונח על הכותל בפ"ע ורואה פני הקרקע הוי כמונח בארץ משא"כ כשאחזו בידו". עכ"ל. ובפשטות החילוק הוא כפי ההסבר לעיל. וראה בארוכה הערה 11.

19. א.

20. וכן קושיא הא' בדברי תוס' הרא"ש.

21. ד.

וע"פ הנ"ל מובן - שהרי בגמ' שם א"א לומר הדין דרואה פני הקרקע דיהא החפץ מונח בארץ ע"מ שיהא מקום ד' על ד'²², כי מדובר על יד העני וכמו שהסברנו לעיל דבידו דעני לא שייך הדין ד'רואה פני הקרקע' ולכך הגמ' לא הביאה את הסיבה ד'רואה פני הקרקע'. והיות דא"א לומר שיהא מונח ע"ג הקרקע, הביאו את הסיבה ד'קלוטה כמי שהונחה' לומר שהחפץ יהא מונח באוויר, ולכך התם ליכא מקום ד' על ד'.

ולשיטת תוס' הרא"ש, דהיות והלבינה מונחת ע"ג הקרקע הלבינה חשובה כחלק מהקרקע, ולכך הדבילה חשובה כמונחת ע"ג הקרקע, היות דמונחת ע"ג הלבינה שהיא חלק מהקרקע, התירוץ הוא פשוט, דיד העני אינה חשובה כחלק מהקרקע, ולכך בעינין ביד העני מקום ד' על ד', היות דהעני אינו חשיב כחלק מהקרקע²³.

ומעתה נסכם השיטות בדברי ריב"א -

להפשט - היות והדבילה רואה פני הקרקע לכך חשובה כמונח ע"ג.

לתוס' הרא"ש - היות והדבילה מונחת ע"ג הלבינה, דהלבינה היא חלק מהקרקע לכך חשובה כמונחת ע"ג הקרקע.



22. כי מדובר ביד העני, וראה הערה 18.

23. ראה בארוכה סעיף ב', וראה הערה 11.



בדין "כפאה על פיה"

יציע הסוגיא ויבאר יסוד מחלוקת רש"י ותוס' \ יביא שני ביאורים נוספים בשיטת רש"י ע"פ הפני יהושע \ יביא ב' גדרים בדין לבד \ יביא את שיטת הרמב"ן ויסביר את שיטתו.

הת' שמואל אליהו שלום שי' אסולין
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא ויביא את מחלוקת רש"י ותוס'

איתא במסכתין בדף ח' ע"א "אמר אביי, זרק כוורת לרה"ר גבוהה ו' ואינה רחבה ו', פטור וכו' כפאה על פיה, שבעה ומשהו חייב, שבעה ומחצה פטור. רב אשי אמר אפילו שבעה ומחצה חייב מ"ט מחיצות לתוכן עשויות". ע"כ. ובנוגע לכפאה על פיה מפרש רש"י "אאינה רחבה ו' קאי". וע"כ כאשר הכוורת גבוהה שבעה ומשהו וקי"ל הלמ"ס דאמרינן לבד, כאשר מגיעות מחיצות הכוורת לג' טפחים סמוך לקרקע דאף שאמרינן לבד - אכתי כולה ניחא באויר רה"ר, ולכן חייב. אך אם אורכה של הכוורת הוא שבעה ומחצה כשמגיעה הכוורת לגובה ג"ט (פחות משהו) סמוך לקרקע אמרינן לבד, ונמצא דשוליה בולטים למע' מי' טפחים דהוי מקום פטור, ואינה נחה כולה ברה"ר, ולכן יהיה פטור.

והקשה המהרש"א על אתר, מהו ההכרח של רש"י להעמיד את הדין בנוגע לכפאה על פיה דווקא בכוורת שאין רחבה ששה, והרי אפשר להעמיד בכוורת רחבה ששה וכאשר אורך הכוורת יהי' בגובה שבעה ומחצה יהיה פטור מכיון שיעלו השוליים למעלה מעשרה והוי איגודו במקו"פ, ומדוע העמיד רש"י דווקא בכוורת שאינה רחבה ו'? ומתרץ דכאשר הכוורת רחבה ששה, אף אם אורכה שבעה ומשהו, יהיה פטור, דכאשר תגיע לגובה ג"ט סמוך לקרקע, אמרינן לבד, ויווצר בכוורת גובה ו' טפחים ברוחב ד' ותעשה לרה"י, ויהיה פטור, על אף שאינה גבוהה שבעה ומחצה. ומכיון שבגמ' כתוב שפטור דווקא כאשר המחיצות גבוהות שבעה ומחצה, מוכרח רש"י להעמיד שמדובר אודות כוורת שאינה רחבה ששה.

אמנם תוס' חולק על רש"י ומעמיד שמדובר בגמ' בכוורת אשר רחבה ששה דווקא. ובשבעה ומשהו לא יועיל לבד לעשותו לרה"י, מכיון דלא אמרינן לבד אלא כאשר המחיצות נעשות עי"ז גבוהות ו' ללא עובי השוליים, וא"כ כשרחבה ו' וגבוהה שבעה ומשהו, לא אמרינן לבד, כיון דאין מצרפים את השוליים, ובמקרה זה

הכוורת נחה כולה ברה"ר ויהיה חייב, אך כאשר הכוורת גבוהה שבעה ומחצה, דיש מחיצות גבוהות י' אף ללא השוליים, אמרינן לבוד והכוורת נעשתה רה"י ולכן יהיה פטור.

ונמצא דרש"י ותוס' חלוקים כיצד נמדד גובה י"ט בלבד, שלפי רש"י המדידה בלבד כוללת את עובי השוליים ואילו לתוס' המדידה אינה כוללת את עובי השוליים.

ב.

יבאר סברות ויסוד מחלוקתם

ובביאור שיטת התוס' י"ל דלשיטתו דין לבוד נאמר דווקא גבי מחיצה, והגדר של מחיצה הוא, שהמחיצה חוצצת (כשמה) בין שני צדדים, ואילו הכא בשוליים של הכוורת, שכנגד המחיצה הכוורת אטומה מבפנים (ע"י השוליים), - השוליים לא יחשבו למחיצה. מכיון שאמנם היא חוצצת כלפי חוץ, אך כלפי פנים אינה מהווה מחיצה ולכן לא אמרינן דין לבוד במחיצה שעשויה משולי הכוורת.

והנה בפשטות לכאורה נראה דרש"י ס"ל דאמרינן לבוד אפילו כאשר לא חשיבא מחיצה. אבל באמת א"א לומר כן, דמצינו בכ"מ שכותב רש"י ד"הואיל ומחיצותיה כלפי מטה", דווקא אז אמרינן דין לבוד, ועוד כתב רש"י "דלא אמרינן לבוד אלא במחיצות". והיינו שאף לפי רש"י אמרינן לבוד דווקא במחיצות, וא"כ לכאורה תמוה מדוע מחשיבים גם את השוליים למחיצה, והדרא קושייא לדוכתא: מהו ההכרח של רש"י להעמיד את הגמ' דווקא בכוורת שאינה רחבה ששה.

ואולי אפ"ל שלפי רש"י השוליים עצמם גם יחשבו למחיצה, אף שזו מחיצה אטומה כלפי פנים, ופתחה רק לבחוץ. ומוכח כן דגבי עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' דהוי רה"י⁴ כתב רש"י: "וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד"ס", וחזינו דלרש"י אמרינן גוד אסיק אע"פ שהעמוד אטום בתוכו, ומשמע שלפי רש"י יש דין מחיצה אף במחיצה האטומה מבפנים, וה"ה שיש דין מחיצה אף כנגד השוליים, ולכן אמרינן בזה לבוד". אך תוס' לא מחשיב את השוליים למחיצה, ולכן לשיטתו לא אמרינן בזה דין לבוד וגוד אסיק.

ולכאורה ע"פ הנ"ל צ"ב איך תוס' יסביר את דין הגמ'⁷ בבית שאין תוכו י' וקריו משלימו ל' דע"ג חשיב רה"י, והרי לתוס' אין מחשיבים את השוליים למחיצה, וא"כ אין הקירו מוסיף לגובה המחיצה ומדוע ע"ג רה"י? ועד"ז צ"ב מדוע ע"ג עמוד הוי רה"י?

וי"ל שתוס' אזיל לשיטתיה, שמחיצה דרה"י עניינה הוא (בשונה ממחיצה של סוכה) למנוע דריסת רגל רבים⁸, והינו דאין צורך במחיצה עצמה (עבור החשבת הרשות), אלא נדרש רק מניעת דריסת רגל רבים, ואם יש הפרש גובה ניכר מהקרקע של רה"ר ומונע את דריסת הרבים, ה"ז פועל את את מניעת דריסת הרבים, כמו מחיצה,

2. בד"ה ז' ומשהו.

3. ד"ה אבל גבוה ז' ומחצה.

4. בדף ו' ע"ב.

5. בד"ה קמ"ל.

6. הלל"מ בגוד ולבוד ודופן עקומה במקום ד' וכו'.

7. דף ז' ע"ב.

8. משמע שם בד"ה ועם ומוכח יותר בסוכה דף ד' ע"ב בתוס' ד"ה פחות.

ויהיה ע"ג רה"י. ולכן לפי תוס' במקרה של בית שאין תוכו י' וקרויו משלימו לי', ע"ג יהיה רה"י משום שמונע רגל רבים על אף שאין שם מחיצה י' מבחינה דינית (להחשב סוכה וכיו"ב).

ועפ"ז יוצא שישנו חילוק בין תוס' לרש"י בגדר מחיצה של רה"י. דלפי רש"י נדרשים ל"מחיצה הלכתית" - שיהיה גובה עשר ורוחב ששה ממש מצד הדין, (ולכן גם בעמוד מסביר רש"י דיש שם מחיצה הלכתית) ובנוגע לכוורת מחשיב רש"י את השוליים לחלק מן המחיצה. לעומת זאת תוס' סובר שברה"י יש צורך במחיצה מציאותית, מכיוון דס"ל שעניינם של המחיצות הוא למנוע דריסת רבים, ולכן ענין המחיצה היא כפי מה שנדרש ע"פ המציאות - מניעת דריסת רבים.

ולפי כהנ"ל יוצאת נפק"מ נוספת, האם צריך שהמחיצה תקיף את הרשות. דלרש"י כיון דס"ל שנדרשים למחיצה הלכתית והוא דין ברשות עצמה, צריך שמחיצה זו תקיף את הרשות, ולכן צריך לומר גוד אסיק במחיצות של עמוד, כדי שיקיפו את הרה"י שע"ג. אך לעו"ז לתוס' מכיוון דס"ל שכל עניינה של המחיצה הוא למנוע דריסת רבים במציאות, אין צורך בהקפת הרשות אלא רק במקום שאין בו דריסת רבים, ולכן מועלת מחיצה של עמוד הגובה י' ע"י דפנות העמוד למטה (ואי"צ לומר בזה גו"א).

ולסיכום ישנם ב' אופנים במחיצה א. מחיצה הלכתית, גובה י' על רוחב ד' הלכתיים, שבמחיצה זו כו"ע מודים דאמרינן לבוד. ב. מחיצה מציאותית, מחיצה המונעת רגל רבים, ובחיצה זו לכו"ע לא אמרינן דין לבוד. והמחלוקת בין רש"י לתוס' היא כאשר כפאה על פיה, מה יהיה דין השוליים. דלרש"י הם מחיצה הלכתית ולכן צריך להעמיד דווקא בשאינה רחבה ששה (שדווקא בזה אע"פ שהשוליים מצטרפות, מ"מ יתחייב בזרק כוורת גבוהה שבעה ומשהו כיון דאין איגודו במקו"פ). ואילו לתוס' השוליים הם רק מחיצה מציאותית ולכן אף שיש בהן רוחב ששה אין בהם דין לבוד, אם אין מחיצות הכוורת גבוהים שבעה ומשהו אף ללא צירוף השוליים.

ג.

יביא ביאור אחד בדעת רש"י ע"פ הפנ"י

אמנם עדיין מקשה המהרש"א על דעת רש"י. ובהקדים דברי התוס' (שחייבים להעמיד כוורת רחבה ששה טפחים, מכיון כך יהיה פטור כאשר תהיה הכוורת גבוהה שבעה ומחצה, דאם אין הכוורת רחבה ששה, יהיה חייב אף כאשר המחיצה גבוהה שבעה ומחצה), שע"מ שייחשבו דפנות הכוורת למחיצה דרוש בהם רוחב של ששה, ואם אין בה רוחב ששה אי"ז חשיב למחיצה, ולא אמרינן דין לבוד (שנאמר גבי מחיצה דווקא).

וא"כ לפי רש"י שמעמיד את המקרה דכפאה על פיה ברחבה פחות מששה, מדוע בגבוהה שבעה ומחצה יהיה פטור, והרי א"א לומר בזה דין לבוד שהרי רש"י הנ"ל הדגיש שדין לבוד הוא דווקא במחיצה?

ואין לומר שרש"י סובר שברחבה פחות מששה ג"כ אמרינן דחשיב מחיצה ואמרינן בזה דין לבוד. דהא בדף ט' ע"א מצינו "בשמעתתא דאסקופא משמשת ב' רשויות וכו'" דכתב רש"י וז"ל "דכל מחיצה שאין בין חלל המחיצות ד' אינן מחיצות, ולא שייכא בה תורת גוד אסיק". הרי מפורש דרש"י ס"ל דדווקא כשיש מחיצה הלכתית דהיינו שיש בה רוחב ד' הוא דמחיצותיה חשיבי מחיצות, ואילו הכא נראה דלפרש"י אמרינן דהויא מחיצה על אף שאין בה רוחב ד', ולכאורה רש"י סותר א"ע? ונשאר המהרש"א בצ"ע¹⁰.

9. ד"ה פתח נעול.

10. ע"י חת"ס דמתרן. וע"ע מה דמאריך בדבריו היד דוד מהדורא קמא. ולדבריו מתורן קושית התוס'.

ומבאר הפני"ז: דודאי מה שכתב רש"י לקמן דלא אמרינן גוד ולבוד אלא במחיצה גמורה, היינו משום דלקמן סתמא דתלמודא מסיק. והיינו למאי דקי"ל כרב אשי דהכא בשמעתין אפי' בשבעה ומחצה חייב משום ד"מחיצות לתוכן עשויות", אלמא דלא אמרינן לבוד וגוד אחית אלא במאי דהוי מחיצה גמורה. משא"כ בפרש"י דהכא שהוא אליבא דאביי ורבא דע"כ לית להו להאי סברא דרב אשי בסמוך, אלא אפי' במידי דלא הוי מחיצה גמורה אמרינן לבוד, א"כ כ"ש מידי דהוי מחיצה גמורה, אפי' בדליכא דע"ד הוי מחיצה לענין לבוד. והיינו דמש"כ רש"י בדף ט' ע"א דלא אמרינן גו"א אלא במחיצות ברוחב ד' הוא כשיטת רב אשי דקי"ל כוותיה, ולשיטתו אין לבוד בדבר שאינו בגדר "מחיצה הלכתית". אך לפי שיטת אביי ורבא דאע"ג דכפאה על פיה, מ"מ חשיבי מחיצות, ה"ה דאף כאשר אין הכוורת רחבה ו' אמרינן דדפנותיה חשיבי מחיצה.

ולכאורה צ"ב, שהרי המחלוקת בין אביי ורבא ובין רב אשי היא האם מחיצה שדרכה להוות חציצה דווקא כלפי פנים הכוורת, תהווה חציצה גם כלפי חוץ, למרות שאין זה דרכה!.

וא"כ צ"ב בהפני"ז, מה הקשר בין הכא להתם, הרי המחלוקת הכא היא האם דפנות הכוורת יחשבו למחיצה נמי למקום שאין דרכם ונאמר בזה לבוד, ואילו התם בדף ט' דאמרינן שמחיצה חשובה רק כאשר יש בה רוחב ד', הוא דין שונה לגמרי, דבזה לכאורה לא פליגי אביי ורבא אדרב אשי. וכמו שלכו"ע בעינן מחיצות גבוהות י"ט, כן לכו"ע בעינן שהמחיצות יקיפו רוחב ד"ט?

אלא צ"ל פשט אחר בהבנת הפני"ז במחלוקת אביי ורבא ורב אשי לשיטת רש"י, די"ל שאביי ורבא חלקו עם רב אשי האם מחיצות כלי נחשבים למחיצה כמחיצות רשות, והיינו דלכו"ע דין לבוד נאמר דווקא גבי מחיצות, והמחלוקת היא האם אמרינן לבוד במחיצות רשות דווקא, או דאמרינן לבוד בכל מחיצה ואף במחיצת כלי. דאביי ורבא סבירא להו דאמרינן דין לבוד אף במחיצות דכלי, ואילו רב אשי ס"ל שדין לבוד נאמר דווקא במחיצות רשות. ובמחיצות כלי שהם פחות מגובה י' ורוחב ד', לשיטת אביי ורבא אמרינן בזה לבוד, שהוא נאמר אף גבי מחיצות כלי, שאין שיעור לגודל הכלי אלא תמיד אמרינן דין לבוד במחיצות דכלים. אך לפי דעת רב אשי דין לבוד נאמר דווקא גבי מחיצות רשות, ולכן ע"מ שיהיה לבוד מוכרחים למחיצות י' ורוחב ד' כדין רשות, ובפחות משיעור זה לא אמרינן לבוד.

ולפי"ז מש"כ רש"י "מחיצות לתוכן עשויות - להניח בהן דבש", כוונתו שיש למחיצות גדר כלי בלבד כי המחיצות עצמם נועדו עבור הצורך שבתוך הכלי דווקא, ולא "לכופן כלפי מטה" (- שאז הצורך בהם אינו אלא כלפי חוץ, עבור רשות).

וא"כ יוצא שהמחלוקת שווה היא אף לסוגיא בדף ט' ע"א דהרי לפי שי' שיטת אביי ורבא שדין לבוד נאמר גם עבור מחיצות כלי ובכלי אין שיעור דווקא ברוחב ד', כי אין ע"ז שיעור, וכך גם בדף ט' אין צורך במחיצה גובה י' ורוחב ד' כלל וכלל. אך לפי רב אשי שהדין של לבוד נאמר דווקא גבי מחיצות רשות, א"כ לפי שיטתו מוכרחים שיהיה למחיצה דע"ד וגובה עשרה. וא"כ אין שום סתירה בדברי רש"י הכא והתם, הכא מדבר רש"י בשיטת אביי ורבא שאין מוכרחים ברוחב ד' דווקא. אך רש"י התם מדבר (להלכה) בשיטת רב אשי שסובר שדין לבוד במחיצות רשות דווקא ואז חייבים מקום דע"ד.



ד.

יבאר הכנה נוספת בשיטת רש"י ע"פ הפנ"י הנ"ל

ולפי כל הנ"ל בארוכה אפ"ל פשט אחר במחלוקת רש"י ותוס' באות א' אי השוליים מצטרפות לעניין דין לבוד. דבאות ב' נתבאר שלפי רש"י מחשיבים את השוליים למחיצה אע"פ שהיא אטומה וחוצצת רק כלפי חוץ, ואילו לפי תוס' אין השוליים נחשבים למחיצה.

ולפי הסבר הפנ"י באות ג', אפשר לומר פשט אחר ברש"י, שהנידון בנוגע לכפאה על פיה הוא, האם במחיצות כלי אמרינן לבוד. ולפי"ז אין צורך במחיצה גבוהה י', ויאמרו לבוד אף בגבוהה י' בצירוף השוליים כיון דאין שיעור במחיצות כלי. אך לפי תוס' המחלוקת בין אב"י ורבא לרב אשי היא דווקא במחיצות שאין דרכם (וכמבואר לעיל), ובוזה מוכרח להיות מחיצה בגובה י' שכל זה אכתי נידון במחיצות רשות.

עד כה הוסבר שיעור הדין של לבוד הוא רק כאשר יש מחיצה (עם או בלי דין וגדר מחיצה).

ה.

יביא ב' גדרים בדין לבוד

והנה לכאורה מצינו בעוד כמה מקומות דאמרינן לבוד על אף שאין מחיצה. וכגון הא"י¹²: "א"ר אבהו כגון ששלשל ידו למטה מג' וקבלה" ומפרש רש"י "דהויא כקרקע", ומשמע שדין לבוד נוהג לא רק כאשר ישנה מחיצה. ואת"ל דהתם הוא (לא מדין לבוד אלא) מכיון ד"א"א לה לרה"ר להילקט במלקט ורהיטני", שהוא דין מיוחד בקרקע רשות הרבים. הרי בגמ' לקמן¹³ נדחית סברא זו ולמסקנת הגמ' שם הלימוד הוא כיון דהלכתא גמירא לה שכל מקום שיש הפסק פחות משלושה טפחים אמרינן לבוד. וא"כ הרי חזינן דין לבוד הנוהג אף ללא מחיצה¹⁴.

אלא צריך לומר (וכן משמע מכמה ראשונים¹⁵) דישנם שני סוגי לבוד - לבוד שלילי, ולבוד חיובי. לבוד שלילי הוא לדוגמא כאשר ישנם שתי מחיצות וביניהם הפסק של אור בגודל פחות משלושה טפחים, אמרינן לבוד ושוללים את מציאות האויר של אותו הפסק, או גם גבי הקירוב של המחיצה לסכך, דכאשר יש הפסק אויר של פחות משלושה טפחים בין המחיצה לסכך, מצד לבוד נשלל מציאותו של אותו הפסק ויחשבו הדפנות צמודות לסכך. ולבוד חיובי הוא כגון הכא דחסר במחיצה שיעור של פחות משלושה טפחים ע"מ להשלימו לעשרה, ואמרינן דין לבוד, שרואים את המחיצה כאילו יורדת, ונוסף בה (כאופן חיובי) גובה של שלושה טפחים נוספים.

ודין הנ"ל של לבוד חיובי אמרינן דווקא במחיצה ולא בענין אחר. ובמקומות הנ"ל שנאמר בהם לבוד - שלשל ידו מתחת לג' או לבוד המקרב שני חלקי מחיצה, אמרינן שם לבוד שלילי, ששוללים את הפסק האויר שיש ביניהם כאשר הוא בפחות משלושה, והוא נלמד בהלמ"ס. וכשלדעת רב אשי לא אמרינן לבוד במחיצה הרחבה

12. דף ה' ע"א.

13. דף צ"ז ע"א.

14. וחזור על עצמו בדף צ"ב, ובדף ק' ועוד.

15. בעל המאור, מלחמות ה' ועוד.

פחות מד"ט ה"ז דווקא בנוגע ללבוד החיובי שאין בו דין לבוד, אך לבוד השלילי ודאי דאכתי ישנו. ומצד לבוד זה אין מחשיבים את הכוורת לעומדת באויר ומחיצותיה נמשכות למטה וגבוהה עשרה, אלא רואים את הקרקע כעולה כלפי מעלה עד פחות משלושה טפחים, וא"כ נמצאת המחיצה בגובה של שבעה ומחצה באויר רה"ר. ולכן לא הביאה הגמ' בסוגיא דילן את הדין ללבוד השלילי, שכל ענין הגמ' הכא הוא להאריך את שיעור גובהה של הכוורת, והלבוד השלילי אינו מועיל לזה, אלא רק שולל את הפסק האויר.

וכאשר הכא דנה הגמ' האם אמרינן כאן דין לבוד חיובי, צריכים לזה דין מחיצה, ובזה הדין (המבואר לעיל בארוכה) מהו הגדר במחיצה שבה נאמר דין לבוד הנ"ל.

ז.

יביא את שיטת הרמב"ן ויסביר את שיטתו

והנה כתב הרמב"ן¹⁶ שאין הכרח להעמיד את המקרה דכפאה על פיה דווקא בשאינה רחבה ששה (כדעת רש"י), וכן אין הכרח להעמיד שמדובר בכוורת הרחבה ששה דווקא (כדעת התוס'). אלא עיקר הפטור הוא כיון שמשעה שירדה לתוך שלושה סמוך לקרקע נעשית הכוורת כמונחת, ומשמע מדבריו דס"ל דאמרינן לבוד במחיצות כלי, ולכן אין בעיה בחסרון רוחב דע"ד.

ובהמשך דבריו כותב "ואני איני אומר כן, דלעולם בין רחבה ששה בין שאינה רחבה ששה ל"א בכלים לבוד, ועכשיו כלי הוא". ומקשה ע"ז הרשב"א, דלכאורה איך אומר הרמב"ן שבכלים אין דין לבוד, והרי בעצמו כותב שאין צורך במחיצה הרחבה ששה דווקא. אך במלחמות יותר יובן לשונו של הרמב"ן, דכתב שם: "דאנן לא אמרינן לבוד לשוויי רשות דבר שהוא כלי". והיינו דהרמב"ן סובר שאמנם אין צורך שיהיה בכלי רוחב ששה, אך אי אפשר שהכלי יעשה לרשות ע"י דין לבוד, אלא שבכלי מצד עצמו אמרינן דין לבוד, אף שאינו רחב ששה.

ולכאורה צ"ע בסברתו של הרמב"ן, והרי כאשר בכלי ישנה מחיצה הרחבה ששה, ונעשית (ע"י לבוד) גבוהה עשרה, מדוע לא יתהפך הכלי לרשות ע"י הלבוד, ומדוע בשבעה ומשהו חייב והרי זה רשות¹⁷. אלא צ"ל שהסברא של הרמב"ן היא, שהן אמת שהלבוד הנאמר הוא ע"מ להאריך את המחיצות, אך אין הלבוד יכול לשנות את גדרה של המחיצה עצמה. כלומר מכיוון שדין מחיצה נאמר דווקא במחיצה, ה"ז דין בתוך המחיצה עצמה, ואין ללבוד כח להוציא את גדר המחיצה עצמה לעניין אחר, ולכן אם היה מחיצה כלי אז מאריך את מחיצת הכלי, אבל לבוד אינו יכול לשנות את גדרו מגדר כלי לגדר רשות. וזה מה שהרמב"ן אומר לבוד הוא דין בשיעור המחיצה עצמה, אך שתהפוך את מציאות המחיצה עצמה למציאות אחרת, אין לה כוח בזה.



16. כנ"ל שיטת הפני" ברש"י.

17. וכמו שמצינו ברש"י אצלנו ש"נמצא כוורק רשויות".



שייכות המחלוקות דמלשאצל"ג ודשא"מ

יביא מחלוקות ר' יהודה ור"ש ופסק הרמב"ם / יצריך ביאור בדעת המגיד / יוכיח קושייתו / יביא ביאור הרבי במחלוקת בגדר 'תשביתו' ועפ"ז יתריך הקושיה / יביא דברי הגמ' במפס מורסא / יביא פסק הרמב"ם ודברי המגיד משנה / יביא דברי הגר"ח ויצריך ביאור בדעת המגיד / יבאר על פי הנ"ל.

הרכ אברהם שי' וילהלם

נו"נ כישיבה

א.

יביא מחלוקות ר' יהודה ור"ש ופסק הרמב"ם, ויצריך ביאור בדעת המגיד

במסכת שבת נתפרשה בכמה מקומות¹ המחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון בדין העושה בשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו שעושה מלאכה בכוונה אלא שטעמו בעשיית מלאכה זו הוא לצורך דבר אחר (וכגון "המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מן הנכרים" או "מפני החולה שישן", שטעמו בכיבו זה אינו טעם בנר גופא, לצורך הפחם, אלא לצורך דבר אחר) - שלדעת ר' יהודה חייב עליה מן התורה, ולדעת ר' שמעון פטור, אבל אסור מדרבנן.

וכמו"כ נחלקו בדין העושה דבר ואינו מתכוון לעשייתו, כגון המערה מים צוננים לתוך כלי מתכת חם כדי שיתחממו המים ע"י הכלי, שאף שבכך הוא מחזק את הכלי וזהו "גמר מלאכת הצורפין" (שהיא מלאכת מכה בפטיש), הרי הוא אינו מתכוון לכך - שלדעת ר' יהודה פטור אבל אסור מדרבנן, ולדעת ר' שמעון מותר.

ובס' היד כתב הרמב"ם וז"ל²: "דברים המותרים לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר. כיצד, גורר אדם מטה וכסא וספסל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן, ולפיכך אם חפרו הקרקע אינו חושש בכך לפי שלא נתכוין. וכן כל דבר שאין מתכוין כגון זה הרי זה מותר". והיינו שבדין דשא"מ פסק הרמב"ם כר"ש.

ובנוגע לדין מלשאצל"ג כתב הרמב"ם: "כל העושה מלאכה בשבת, אף על פי שאינו צריך לגופה של מלאכה חייב עליה. כיצד, הרי שכבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן או לפתילה כדי שלא יאבד, או כדי שלא ישרף, או כדי שלא יבקע חרש של נר. מפני שהכיבוי מלאכה והרי נתכוין לכבות, ואע"פ שאינו צריך לגוף הכבוי, ולא כבה אלא מפני השמן או מפני החרש או מפני הפתילה הרי זה חייב". ונמצא שפסק כר' יהודה.

1. ראה שבת ל, רע"א. לא, ב. מא, ריש ע"ב. עג, ב. צג, ב. ועוד.

2. הל' שבת פ"א ה"ה.

ובטעם הדבר כתב המ"מ, וז"ל: "דין זה מחלוקת ר' יהודה ור"ש בהרבה מקומות. ומדברי ההלכות שכתבו פרק כירה נראה שפוסקים כר' יהודה. ויש לי סעד לסברא זו, מפני שידוע דמאן דמחייב דבר שאין מתכוין כ"ש שיחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומאן דפטור דבר שאינו מתכוין אינו הכרח שיפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה. ושתיהן מחלוקת ר"י ור"ש, ונחלקו רב ושמואל בפסק ההלכה, ורב סבר כר"י לחייב ואפילו באין מתכוין, ושמואל כר"ש בדבר שאינו מתכוין אבל לא בשאינו צריך לגופה, ואיך נקל אנחנו משניהם".

ונקודת הדברים: רב פוסק כר' יהודה בדשא"מ³, והכלל הוא שמי שמחייב בדשא"מ כ"ש שיחייב במלשאצל"ג, ונמצא שרב פסק בשתי המחלוקות כר' יהודה. ושמואל ס"ל שהלכה כר"ש בדשא"מ וכר"י במלשאצל"ג, ונמצא שלדברי שניהם הלכה כר"י במלשאצל"ג, ו"איך נקל אנחנו משניהם". ולפיכך פסק הרמב"ם שבמלשאצל"ג חייב, כר' יהודה.

אמנם לכאורה דברי המ"מ צריכים עיון, שלא הביא שום ראיה לכלל שקבע שהמחמיר בדשא"מ מוכרח שיחמיר במלשאצל"ג. ובפשטות הן שתי מחלוקות שונות שאין שייכות ביניהם, וכשם שהמחמיר במלשאצל"ג אינו מוכרח שיחמיר בדשא"מ, כפי שהביא בהמשך דבריו - ודבר זה מפורש הוא בגמ', כדלקמן (ס"ב) - כך י"ל גם להיפך, שהמחמיר בדשא"מ יקל במלשאצל"ג?⁴

ב.

זכיח קושייתו

והנה איתא בגמ'⁵ ששמואל התיר דבר שאינו מתכוון. ומקשה הגמ' "למימרא דשמואל כר' שמעון סבירא ליה, והאמר שמואל, מכבין גחלת של מתכת ברה"ר (שמשליכין לחוץ פסולת של ברזל, דלא שייך כבוי בהכי מדאורייתא, ומדרבנן אסורה), בשביל שלא יזוקו בה רבים (והיכא דאיכא נזקא לרבים לא גזרו על השבות), אבל לא גחלת של עץ (דאיסורא דאורייתא היא וחייב סקילה); ואי ס"ד סבר לה כרבי שמעון, אפילו של עץ נמי (דהא לרבי שמעון מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, וכל כיבוי אינו צריך לגופה, חוץ מעושי פחמין או מהבהבי פתילה)".

ומתרצת הגמ': "בדבר שאין מתכוין סבר לה כרבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כרבי יהודה".

והתוס'⁷ הקשו על דברי הגמ', וז"ל: "ואם תאמר ומאי ס"ד דמקשה, וכי משום דסבר שמואל כרבי שמעון באין מתכוין יסבור כמותו במלאכה שאינו צריך לגופה".

ומתרצים התוס': "וי"ל דס"ד דמקשה דודאי הא בהא תליא, משום דסבר רבי יהודה דמלאכה שאינו צריך לגופה חייב עליה היכא דמתכוין, בשאין מתכוין נמי החמירו חכמים. אבל לרבי שמעון דפטור עליה מן התורה אף במתכוין, לא חש לאסור מדרבנן כשאין מתכוין, כיון דמתכוין עצמו ליכא אלא איסורא דרבנן".

3. ראה כתובות ו, א.

4. כן הקשו כמה מהאחרונים (ראה ס' אמרי צבי (להגרמ"צ גרוזמן ע"ה) ח"א ס"י כ. ועוד).

5. שבת מא, סע"ב (צוין לעיל בדברי המ"מ).

6. שם מב, א וברש"י.

7. ד"ה אפילו.

אמנם כ"ז הוא הס"ד דהמקשה בגמ', אבל אי"ז למסקנה. וכפי שממשיכים התוס': "ומיהו לפי האמת לאו הא בהא תליא, דשמואל אע"ג דבמלאכה שאינה צריכה לגופה סבר כרבי יהודה דחייב, [מתיר] באין מתכוין". ולפי"ז מוכח בבירור ממסקנת הגמ' שב' מחלוקות אלו אינן תלויות זו בזו כלל. ודברי המ"מ צע"ג.

ג.

ביא ביאור הרבי במחלוקת ד' יהודה וד' שמעון ב'תשבתו'

והנראה לומר בזה, ובהקדים:

בלקו"ש⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע מחלוקת כללית בין ר' יהודה ור' שמעון בגדר ופירוש "שביתה", שלדעת ר' יהודה פירוש "שביתה" הוא - ביטול המציאות לחלוטין, ולדעת ר' שמעון - אף ביטול הצורה והאיכות של המציאות נכלל בשם "שביתה".

ומקשר זאת לשתי המחלוקות הנ"ל דדשא"מ ומלשאצל"ג (כיון שאף בשבת מצינו לשון שביתה - "וביום השביעי תשבות"⁹), וזלה"ק (בתרגום חפשי):

כלל הוא בדיני שבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה"¹⁰, ובמלאכה שחסרה בה "מחשבה" [לא מיבעי "דבר שאינו מתכוון", שבו אין לאדם כלל כוונה לעשות את מלאכה, אלא אפילו ב"מלאכה שאינה צריכה לגופה" - כיון שטעמו ומחשבתו לצורך דבר אחר, הרי פירוש הדבר הוא שביחס למלאכה חסרה "מחשבה", ואם כן] נתבטלה "צורת" המלאכה.

ומאחר שבשבת כתיב "וביום השביעי תשבות" - שצריכה להיות שביתה ממלאכה - הרי ר' יהודה לשיטתו, ששביתה היא דוקא כאשר המציאות כולה בטלה, סבירא ליה שאף העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואפילו דבר שאינו מתכוון, לא קיים "תשבות", לפי שעצם המלאכה ישנו גם כשהכוונה חסרה; משא"כ ר' שמעון, שלשיטתו גם ביטול הצורה נקרא שביתה, סבירא ליה שאף העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון, מאחר שאין קיימת בהם "צורת" המלאכה, הרי הוא שפיר בכלל "תשבות". עכ"ל.

ובהערות שם (בהנוגע לעניינו):

18) ומה שס"ל לר"ש שדבר שאינו מתכוון מותר גם בכל איסורי התורה, היינו לפי "דשבת בנין אב לכל התורה" (ריטב"א יומא לד, ב).

ומה ש"בנין אב" זה הוא רק בנוגע לדבר שאינו מתכוון ולא בנוגע למלאכה שאינה צריכה לגופה - י"ל: בדבר שאינו מתכוון כלל, מסתבר שהפטור (שנאמר גבי שבת) הוא (לא רק לפי שגם כשעושה מלאכה בלא כוונה "שובת" הוא, אלא גם) לפי שאינו שייך חיוב על דבר שאינו מתכוון (אלא שבאם לא היינו מוצאים פטור בדבר שאינו מתכוון בשום מקום, א"א לחדש סברא זו. אבל לאחרי דידיעין דפטור בשבת, מסתבר שכן הוא גם בכל האיסורים). משא"כ מלאכה שאינה צריכה לגופה, מכיון שהוא עושה כוונה ורק שאינה צריכה לגופה, מסתבר שפטור זה נאמר רק גבי שבת - לפי שנאמר בו "תשבות" - ולא בשאר איסורים.

8. ח"ז ע' 190 ואילך.

9. משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

10. ביצה יג, ב.

19) ע"פ מ"ש בפנים, יש לומר בתירוץ קושיית התוס' (שבת מב, א ד"ה אפילו) שהקשו "היכי ס"ד דדבר שאינו מתכוון שוה לאינה צריכה לגופה, דמה ענין זה לזה" - כי מכיון שפלוגתת ר"ש ור"י בשני הדינים (מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון) הוא מטעם שחלוקים הם בפירושו "תשבות", הרי ב' דינים אלו שייכים זה לזה. ומה שלפי מסקנת הש"ס "בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י" - אף שב' הפלוגתות דר"י ור"ש תלויות הן בפ"י "תשבות" - י"ל בב' אופנים: א) שהפטור בדבר שאינו מתכוון הוא (לא מטעם "תשבות" כי אם) מקרא אחריו ככפני"י שבת (מב, רע"א). או לפי שאינו שייך חיוב באינו מתכוון וא"צ ע"ז לקרא כלל (ודלא כבהערה הקודמת). ב) שפי' "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאינה צריכה לגופה, מכיון שהוא מכוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה. עכ"ל"ק בשיחה.

ד.

עפ"ז יתריץ הקושייה

העולה מביאור כ"ק אדמו"ר בהנוגע לנדו"ד הוא, אשר ב' המחלוקות בין ר' יהודה לר' שמעון בדבר שאינו מתכוון ובמלאכה צ"ג, נובעות מהגדרת השביתה בשבת. ועפ"ז מובנת היטב סברת המקשן שהקשה לשמואל שפוסק כר"ש בדשא"מ ממה שפסק כר"י במלאכה צ"ג - שהרי שתי המחלוקות נובעות מאותה נקודה, ואיך אפשר לפסוק בהא כר"י ובהא כר"ש.

ובסברת התרצן - "בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר"ש במלאכה צ"ג סבר לה כר"י" - מבאר כ"ק אדמו"ר בב' אופנים:

א) בהגדרת השביתה פוסק שמואל כר' יהודה, שצ"ל ביטול המציאות לחלוטין, ולפיכך במלאכה צ"ג חייב. ומה שבדבר שאינו מתכוון מתיר שמואל לכתחילה (כר"ש) הוא משום שהדין דדשא"מ נלמד מפסוק אחר¹. והיינו שהוא גזירת הכתוב, ובאופן אחר - הוא סברה פשוטה, שאף שדבר שאינו מתכוון עדיין אינו בכלל "תשבות", מ"מ אינו שייך חיוב על דבר שאינו מתכוון לו, ולפיכך הוא אף מותר לכתחילה (ועד"ז הוא בשאר איסורים שבתורה).

ב) בהגדרת השביתה פוסק שמואל כר' שמעון, שאף ביטול התואר מספיק, ולפיכך בדשא"מ פטור ומותר. ומה שבמלאכה צ"ג מחייב שמואל (כר"י) הוא משום שס"ל שאי"ז נכלל בביטול התואר, כיון שהוא מתכוון לעשיית המלאכה (אף שמטרתו בזה היא אחרת).

ועפ"ז יובנו היטב דברי המ"מ:

שמואל שמחמיר במלאכה צ"ג, אכן יכול להקל בדשא"מ, ע"פ ב' הביאורים שביאר כ"ק אדמו"ר. אבל רב שמחמיר בדשא"מ, הרי לא יתכן שיקל במלאכה צ"ג. דאף אם נאמר (כהביאור הראשון) שלא ס"ל הלימוד

11. ומציין רבינו לפני"י בשבת שם, ח"ל: ונ"ל היינו מסוגיא דיבמות (דף ד' ע"ב), כיון דתרי קראי כתיבי לא תלבש שעטנו ולא יעלה עליך כלאים, ואתא למעוטי דמוכרי כסות מותרים למכור כדרכן, ופירש"י שם היינו כיון שלא נתכוין לחימום, אלא דבר שאינו מתכוון מותר.



מהפסוק (או מסברה) שדשא"מ מותר, מ"מ מה שאוסר זאת הוא רק משום דס"ל כר' יהודה בפירוש "תשבות"¹², וא"כ הוא הדין במלשאצל"ג, שחייב עליה, משום שאינה נכללת ב"תשבות" אליבא דר' יהודה.

[ופשוט שאף את הביאור השני אין לומר לשיטת רב, דאם ס"ל כר' יהודה ב"תשבות" (שלכן מחמיר בדשא"מ), הרי כ"ש שעליו להחמיר במלשאצל"ג, שבוה הוא רחוק יותר מביטול מציאות המלאכה].

ועפ"ז קבע המ"מ את הכלל, שמי שמחמיר במלשאצל"ג אפשר שיקל בדשא"מ (וכן ס"ל לשמואל, וכן פסק הרמב"ם כנ"ל); אבל מי שמחמיר בדשא"מ הוא כ"ש שיחמיר ג"כ במלשאצל"ג, כיון שכנ"ל ב' המחלוקת נובעות מאותה נקודה¹³.

ה .

יביא דברי הגמ' במפּיס מורסא

ואם כנים הדברים, אפשר לבאר עפ"ז ענין נוסף. ובהקדים:

בגמ'¹⁴ הובאו דברי שמואל, ש"כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבד מהני תלת דפטור ומותר, צידת צבי וצידת נחש ומפּיס מורסא".

ודין המפּיס מורסא נתפרש בגמ' במקום אחר¹⁵: המפּיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה (כדרך שרופאין של עכשיו עושין, דמתקן לה פתח), חייב (משום בונה פתח או משום מתקן כלי, מה לי לתקן מכה מה לי לתקן כלי), ואם להוציא ליחה (של עכשיו, ואינו חושש אם תחזור ותסתם מיד), פטור (ומותר, דאין כאן תיקון, ורבנן נמי לא גזור בה שבות משום צערא).

ועוד נתבאר בזה בגמ'¹⁶: אמר ר' יהודה אמר רב, ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ופי' רש"י: מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שהפתח היא המלאכה, וזה אין צריך [לר'¹⁷] להיות כאן פתח מעכשיו.

וביאור הדברים, דעשיית פתח מלאכה היא, משום בונה או מתקן כלי, אלא שהמפּיס מורסא לצורך הוצאת ליחה אינו צריך לפתח זה, וממילא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וא"כ, לר' יהודה שמלאכה שאצל"ג חייב עליה, אין מקום להתיר הפסת מורסא, אבל לר' שמעון שמלאכה שאצל"ג אסור רק מדרבנן, אפשר לומר שלא גזרו בה שבות משום צערא.

ועפ"ז הקשה בה"ג¹⁸ דשמואל אדשמואל, "דהכא סבר שמואל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, כר' שמעון, ומשום צערא דגופא שרי. ובפ' כירה אמרינן, בדבר שאינו מתכוין סבר לה כר"ש, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר' יהודה".

12. שהרי אף ללא הפסוק או הסברה שמלמדים שבדשא"מ מותר, מ"מ אם לומדים בפ"י "תשבות" כר"ש - אין מקום לאסור זאת.

13. ולכאורה דברי המ"מ הם מקור ברור לביאור כ"ק אדמו"ר. וקצת צ"ע שלא צוין אליהם בהערה בשיחה.

14. שבת ג, א.

15. קו, א וברש"י.

16. שם ע"ב.

17. ע"פ הגהות הב"ח.

18. הובא בתוס' ג, א ד"ה הצד.

וע"ז "תירץ ר"ת, דשמואל קאמר דלר"ש דאמר מלאכה שאצל"ג פטור, בהני תלת פטור ומותר. וליה לא ס"ל כר"ש". והיינו דאה"נ, לשמואל דס"ל כר"י במלשאצל"ג אין להתיר הפסת מורסא, ומה שאמר כאן שהדבר מותר הוא רק אליבא דר"ש.

ו.

יביא פסק הרמב"ם ודברי המגיד משנה

והנה הרמב"ם (כנ"ל ס"א) פסק בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה, ולאידך פסק שמותר להפיס מורסא. וז"ל¹⁹: המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאין עושין שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה, הרי זה מותר.

והמגיד משנה הביא שיש שהקשו על הרמב"ם את קושית בה"ג הנ"ל - דאם מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מה"ת, איך אפשר שהמפיס מורסא להוציא הליחה יהיה מותר?

[ומוכן שבשיטת הרמב"ם אין לומר תירוץ ר"ת הנ"ל - שהרי הוא עצמו פוסק כר' יהודה, ומ"מ ס"ל שמותר להפיס מורסא להוציא ליחה].

ובעצם שאלה זו נחלקת לשנים: א) מהמפורש בגמ' - שההיתר להפיס מורסא הוא לר"ש דוקא, והרמב"ם פוסק כר' יהודה ואעפ"כ מתיר. ב) בסברא - אם מלאכה שאצל"ג אסורה מה"ת, איך אפשר להתיר הפסת מורסא משום צערא?

ומתריך המ"מ: בנוגע לקושיא הראשונה (מהמפורש בגמ'), י"ל שהרמב"ם סובר ששמואל חולק על מ"ש בגמ' שהיתר זה הוא לר"ש דוקא, וס"ל שהדבר מותר אף לר' יהודה. בדגמ' שם מציינו ג' לישנות על מה אמר רב דבריו דר' שמעון היא, וי"ל דהרמב"ם ס"ל דג' לישנות אלו פליגי אהדדי ומאן דמתני לה אהא לא מתני לה אהא, ופסק הרמב"ם כל"ק, שלפי"ז היתר זה אינו דוקא לשיטת ר"ש.

ועל הקושיא השניה מתריך וז"ל: והטעם, שהפסת המורסא הוא גמר מלאכה כשהוא להרחיב פי המכה, ושלא כדברי רש"י ז"ל שכתב משום בונה. וכשהוא להוציא ממנה ליחה אינה גמר מלאכה, וא"א לבא בה חיוב מכה בפטיש שהוא גמר מלאכה בשום פנים. ע"כ. והיינו, שגדר מלאכת מכה בפטיש ("גמר מלאכה") הוא דוקא כשצריך ומתכוון לתיקון, ואם אינו צריך לתיקון זה הרי אין כאן מלאכה כלל.

וכפי שהדברים נתבארו היטב בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנ²⁰: כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה, אם כן כשאינו צריך לתיקון זה ואינו מתכוין לו, אף שנעשה מאליו, אין זה חשוב תיקון כלל, והרי זה כאילו לא עשה ולא כלום²¹.

19. שם פ"י הי"ז.

20. סי' שכח סל"ב.

21. והאריכו האחרונים בפרטי הסברות וראיות וכו', ואי"ז מנידוננו כאן.



ז.

יביא דברי הגר"ח ויצריך ביאור בדעת המגיד

אמנם, בחידושי הגר"ח הלוי, כתב ביאור אחר לשיטת הרמב"ם, ולכאורה תירוצו מחוור ביותר ומתפרש בסוגיות הגמ'.

ותוכן תירוצו הוא, דהנה ידועה המחלוקת בין התוס' ²² והערוך בדין פסיק רישא דלא ניחא ליה, דהתוס' ס"ל דכיון שהוא פס"ר ה"ה מלאכה גמורה לכו"ע, אלא שאם לא ניחא ליה ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה, ונמצא ש(לר"ש) הדבר אסור (רק) מדרבנן. אמנם הערוך מבאר דבפס"ר דלא ניחא ליה, נוסף ע"ז שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ה"ה ג"כ דבר שאינו מתכוון, ולפיכך לר"ש ה"ה מותר לכתחילה.

והנה מבואר בתוס' ²³ דמפסי מורסא הוי פס"ר דלא ניחא ליה, שהרי לא ניחא ליה בעשיית הפתח וצריך רק את הוצאת המורסה. ולפי"ז נמצא שלשיטת התוס' מותר הדבר משום מלשאצל"ג, ולשיטת הערוך הדבר מותר אף משום דשאמ"כ.

ולפי"ז לכאורה קשה על הערוך, מדוע מבארת הגמ' שההיתר דמפסי מורסא הוא משום מלשאצל"ג (ונמצא שהדבר אסור מדרבנן, וצ"ל דמשום צערא לא גזרו), והלא אפשר לומר שההיתר הוא משום דשאמ"כ (ומותר לכתחילה)?

ומתריץ הגר"ח, דבעל המימרא בגמ' שם הוא רב, ורב ס"ל בדבר שאינו מתכוון כר' יהודה (כנ"ל ס"א), וכיון שרצה להעמיד את המשנה דמפסי מורסא כהלכתא, לכן ביאר שטעם ההיתר הוא משום מלשאצל"ג, דבזה לא מצינו לרב דפסק כר' יהודה, ואפשר לומר דס"ל כר"ש דפטור, ולכן קאמר הא מני ר"ש היא דס"ל מלשאצל"ג פטור.

אמנם כ"ז הוא לדברי רב, אבל שמואל ס"ל להיפך, במלשאצל"ג כר' יהודה ובדשאמ"כ כר' שמעון (כנ"ל), ולדעתו אפשר לומר שטעם ההיתר הוא משום דשאמ"כ (לשיטת הערוך, דבפס"ר דלא ניחא ליה מותר משום דשאמ"כ).

והנה הגר"ח הוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל כשיטת הערוך, ולפי"ז מתיישבים היטב דברי הרמב"ם, דאה"נ שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אך מ"מ מפסי מורסא מותר, כיון שעיקר עשייתו בזה היא להיפטר מהליחה, ועשיית הפתח באה ממילא באופן דפס"ר, אולם כיון שלא ניחא ליה בהכי הוי דבר שאינו מתכוון ומותר.

ועפ"ז מיושב שפיר הרמב"ם, ומיושבת ג"כ קושית בה"ג משמואל אדשמואל, ומובן שהגמ' לקמן אינה סותרת לכ"ז כיון שהיא אליבא דרב.

ולכאורה צ"ב, מדוע נטה המ"מ (ואדה"ז) מתירוץ הגר"ח, שכנ"ל ה"ה ברור ומחוויר ביותר?

22. שבת קג, א ד"ה לא צריכה. ובכ"מ.

23. שם.

ה. יבאר על פי הנ"ל

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל:

תירוץ הגר"ח מבוסס (גמ"ד) על ההנחה שדעת רב במלשאצל"ג כר"ש ובדשא"מ כר"י, שרק עפ"ז תתורץ הקושיא מהמפורש בגמ' שההיתר להפסיד מורסא הוא דוקא כשיטת ר"ש במלשאצל"ג.

אמנם לעיל (ס"ד) נתבאר היסוד שקבע המ"מ, אשר א"א לבאר שרב ס"ל במלשאצל"ג כר"ש, היות שבדשא"מ מצינו בפירוש שפוסק כר"י. וא"כ תירוץ הגר"ח נסתר מכלל זה.

ומובן, שאין לומר שאת השאלה מהמפורש בגמ' אפשר לבאר כמ"ש המ"מ - שנחלקו בזה האיכא דמתני שבגמ'; אבל בסברת הענין עדיין אפשר לומר כהגר"ח. דבשלמא לדברי המ"מ אפשר לומר שהאיכא דמתני נחלקו האם מפסיד מורסא נחשב מלאכה (ובמילא אפשר להתירו רק לר"ש), או שאינו נחשב מלאכה כלל.

אמנם להגר"ח אי"מ כלל במה נחלקו האיכא דמתני, וסו"ס מדוע האיכא דמתני הב' ס"ל שרב מבאר המשנה משום מלשאצל"ג ולא משום דשא"מ (ואין לומר שהוא כדי שיהיה אליבא דהלכתא, שהרי מוכרח לומר שרב פוסק אף במלשאצל"ג כר"י כנ"ל).

ועפ"ז מובן היטב מדוע נטה המ"מ (ואדה"ז) מתירוץ הגר"ח, שה"ז סותר לכלל שקבע שלא יתכן שרב יסבור במלשאצל"ג כר"ש ובדשא"מ כר"י.



24. וכמו"כ מניח שהרמב"ם ס"ל כהערוך, וכבר סתרו האחרונים דבריו והוכיחו מכמה מקומות שהרמב"ם לא ס"ל כהערוך (ראה ס' אמרי צבי הנ"ל ח"א סי' ו' (שהוכיח מפס"ד הרמב"ם במילה בצרעת). ובכ"מ). וא"כ גם יסוד זה בטל. ונוסף ע"ז, מבאר שבפס"ר פטור ומוותר משום דשא"מ. וברור שאין כוונתו לכל מלשאצל"ג, שאפשר לומר שהיא דשא"מ (דא"כ היכי ס"ל לר"ש דפטור אבל אסור, ובדשא"מ ס"ל דמוותר. וכמו"כ היכי ס"ל לשמואל במלשאצל"ג כר"י ובדשא"מ כר"ש), אלא רק בפס"ר, כפי שהארכו האחרונים לבאר דבריו. ואכ"מ.



בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה

יציע הסוגיא ושיטת התוס' / יציע הביאור וידחה / יקדים גדר מלאכה שאצל"ג / ויוכיח מדברי אדה"ז / יבאר ע"פ הנ"ל דברי ר"י / יבאר שיטת הריטב"א.

הת' יאיר שי' שרעבי
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא ושיטת התוס' על אתר

איתא במתניתין¹ "שמנה שרצים האמורים בתורה הצדן והחובל בהם חייב ושאר שקצים ורמשים החובל בהם פטור הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור".

והקשו התוס'² וז"ל "וא"ת מאי שנא דאיצטריך למתני טפי הצדן לצורך חייב בכל חיובי דשבת נמי לא בחייב ר"ש אלא לצורך ואומר ר"י דלהכי תנא ליה הכא לאשמעינן דבשאר שקצים ורמשים שאין להם עור צריך שיתכוון לשום צורך דסתמיה לאו לצורך קיימי אבל בשמונה שרצים דיש להם עור סתמיהו ניצודין לצורך עורן ולהכי תני צדן בהדי חובל דמחייב נמי משום עור". עכ"ל.

ב.

יציע הביאור וידחה

והנה הריטב"א³ הביא דברי ר"י וז"ל "תירץ ר"י ז"ל דשמונה שרצים אין דרכן להזיק ולפיכך סתם צידתן לצורך הוא אבל בשאר שקצים ורמשים שדרכן להזיק ופעמים שאין צדין אותן אלא לסלק והוא צידה שלא לצורך תאני פלוגתיהו בסופא דמילתא ומניה שמעי' דהוא הדין לרישא". עכ"ל. היינו דהטעם דבשאר שרצים הדגישה המשנה דחייב רק אם צדן לצורך הוא כיוון דהתם בד"כ הצידה היא שלא לצורך, ולכך דוקא כאן התנא הדגיש

1. שבת קז. משנה א' דפרק שמונה שרצים.

2. שם על אתר.

3. על אתר.

דחייב רק אם צד לצורך, אבל ודאי דגם בשמונה שרצים חייב רק אם צד לצורך ולפום ריהטא נראה שכך הוא כוונת התוס'.

ולכאורה מדיוק לשון התוס' קשה לומר דסבירא ליה כך, דהרי אם כוונתו לומר דהתנא נקט זאת היות דשאר שרצים בד"כ צדין אותם סתם, ולכך הדגיש זאת כאן לא הוה ליה למינקט הלשון "צריך שיתכוון לשום צורך" דמשמע דכאן היות דבד"כ ניצודין שלא לצורך, כאן צריך להתכוון לצורך, היינו דכאן איכא דין מיוחד דבעינן דיתכוון לצורך. ובפשטות כן משמע מלשון התוס' "תנא ליה הכא לאשמעינן" היינו דהתנא אתא לאשמעינן דין, וע"פ זה נראה מלשון התוס' דהתנא נקט זאת לאשמעינן דין, ולא ע"מ להדגיש כאן רק היות דכאן בעינן הדגשה.

וע"פ הנ"ל נראה דכך הוא פשטות קושיית התוס' - דהרי הטעם לכך דבשאר שרצים אם צדן שלא לצורך פטור, היות דהמשנה לשיטת ר"ש דסבר דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ואם צד את השרצים שלא לצורך, הרי אינו צריך לגוף הצידה ולכך פטור. וקשה, דהא ר"ש סובר כך בכל דיני שבת, וא"כ גם אם צד אחד משמונה שרצים שלא לצורך הרי גם כאן הוא אינו צריך לגופה דהצידה, וגם כאן ר"ש סובר דפטור, ומדוע בשמונה שרצים כותבת המשנה דהצדן חייב כלי לחלק היינו דאם צדן שלא לצורך חייב, הרי גם כאן זו שיטת ר"ש דפטור במלאכה שאינה צריכה לגופה?

ותירץ ר"י דבאמת גם בשמונה שרצים הצדן שלא לצורך פטור כר"ש, אבל התנא דהמש' לא פליג, ע"מ להדגיש דבשאר שרצים רק אם צדן לצורך חייב, בכדי ללמדנו דין, דבשאר שרצים בעינן "שיתכוון לשום צורך". היינו, דהא החילוק בין שמונת השרצים לשאר שרצים הוא, דלשמונת השרצים איכא עור, ולכך סתם צידה דשמונת השרצים היא לצורך העור, משא"כ בשאר שרצים ליכא להו עור ולכך סתם צידה דשאר שרצים היא לא לצורך כלל, ולכך מדגישה המשנה בשאר שרצים דרק לצורך חייב ע"מ ללמדנו דין, דבהם כיוון דבדרך כלל ניצודים שלא לצורך, לכך בהם ע"מ להתחייב צריך להתכוון לצורך ("שיתכוון לשום צורך").

ע"פ הנ"ל נפקא דלהתוס' איכא נפק"מ להלכה בין צידת שמונה שרצים לבין צידת שאר מיני שקצים ורמשים, ולהריטב"א ליכא חילוק בין השרצים.

וכן פסק אדה"ז בשולחן הטהור⁴ וז"ל "וכן הצד אינו חייב אלא אם כן יש לו צורך בגוף דבר הניצוד עצמו ומ"מ הצד מיני חיה עופות ודגים בסתם חייב, שסתם צידתם היא לצורך גופן או עורן. וכן שמונה שרצים האמורים בתורה הצד אחד מהם בסתם חייב שסתם צידתם הוא לצורך עורן ולא בשביל להינצל מהיזקן. שהרי אין דרכן להזיק. אבל הצד אחד משאר שקצים ורמשים אינו חייב אלא אם כן צדם לצורך. כגון רפואה וכיוצא בה. אבל אם צדן בסתם פטור שסתם צידתן אינה אלא להינצל מהיזקן ולא בשביל צורך עורן שהרי אין להם עור. ולא בשביל צורך גופן שהרי אינו ראוי לאכילה. וסתמו אינו עומד לרפואה אלא אם כן נתכוון לכך בפירוש. וא"כ הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה כיוון שאין לו צורך בדבר הניצוד עצמו שגוף המלאכה נעשית בו". עכ"ל.

היינו דלהלכה איכא חילוק בין סתם צידה דשמונה שרצים (ללא כל כונה מה יעשה בהם), לבין סתם צידה דשאר מיני שקצים ורמשים דשמונה שרצים הצדן בסתם חייב משא"כ שאר שרצים הצדן בסתם פטור.

בפשטות זהו לשיטת התוס', דבשמונה שרצים הצדן סתם חייב אבל שאר שקצים ורמשים הצדן בסתם פטור, דהא בכדי להתחייב צריך "שיתכוון לשום צורך".

וע"פ הנ"ל צ"ל, דהא סתם צידה היינו דבשעת הצידה ליכא טעם לצוד ואין מתכווין מה לעשות עם הניצוד, ובכל אופן כתב התוס' דבשמונה שרצים חשיב מלאכה הצריכה לגופה?

ג.

יקדים גדר מלאכה שאינה צריכה לגופה וזוכיה מדברי אדה"ז בשולחנו

ולבאר הדברים יש להקדים הביאור בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה.

מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו, דבמשכן עשו את המלאכה לצורך עניין מסויים⁵, וכשעושה את המלאכה דלא לצורך עניין זה, ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה⁶.

וע"פ זה נפק"ל דבכדי שהמלאכה תיחשב מלאכה הצריכה לגופה בעינן דהצורך שהיה במשכן יהיה הטעם לכך דעשה את המלאכה, ואם עשה את המלאכה אפי' ללא צורך כלל הרי היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

והנה, מדברי התוס' על אתר לכאורה מוכח דצריכה לגופה היינו, דאיכא תועלת במעשה הצידה אפי' אם לא התכווין כלל לתועלת זו, מ"מ כיוון דניחא ליה בגוף המלאכה היינו בצידה עצמה, ה"ז מלאכה הצריכה לגופה.

וא"כ במק' דצד שמונה שרצים סתם, היינו ללא כוונה לתועלת מהם, היות דאיכא בהו תועלת לכל אדם - לעשות כלים מעורן, היינו דאיכא ליה צורך בהו, אף דלא התכוון לכך, יתחייב, היות דזהו מלאכה הצריכה לגופה.

משא"כ בשאר שקצים ורמשים כיוון דבד"כ סתמן ניצודין שלא לצורך דהא ליכא להו עור, אזי אם צדן שלא לצורך, לא מספיק זה דאיכא ליה תועלת בצידה, אלא בעינן דיתכוון לכך בפירוש⁷ דהיות ובד"כ צדין אותם ע"מ להינצל מהיוקן, אזי אין ענינו דהשרץ להיות ניצוד לצורך, ולכך בעינן דיתכוון בפירוש לתועלת⁸.

והנה, מצינו זה בשו"ע אדה"ז⁹ וז"ל "כלל מצינו בכגון שהדבר ידוע שנח לו במלאכה שנעשת בלא כוונתו וחפץ הוא בה אע"פ שלא נתכוון לה והרי היא צריכה לו עכשיו שכבר נעשית מאליה בלא כוונתו כיצד כגון נקב שבחבית שמוציאין בו היין שפקוק בנעורת של פשתן שהנעורת בלועה מיין הרבה וכשמוציאה וחוזר ופוקק בה ומהדקן בחוזקה אי אפשר שלא יסחוט יין ממנה ואע"פ שאינו מתכוון אלא לסתום הנקב הרי זה פסיק רישא ואם יש כלי תחת פקיקת הנעורת כו' ה"ז חייב כו' שהדבר ידוע שנח לו ביין הנסחט כו' והרי זו מלאכה הצריכה לגופה". עכ"ל.

דהא אם בכדי שתיחשב מלאכה הצריכה לגופה בעינן דיעשה הפעולה לצורך גופה, צריך היה להיות הדין דפקיקת החבית היא מלאכה שאינה צריכה לגופה כיוון דהפעולה נעשתה לצורך פקיקת החבית ולא לצורך הסחיטה.

א"כ משמע דגם אם עשה את הפעולה לצורך עניין אחר שאינו גוף המלאכה אם יכול ליהנות מהתוצאה דגוף המלאכה הרי זהו מלאכה הצריכה לגופה.

5. וזהו הטעם לכך דעניין זה דווקא חשיב גופה דהמלאכה, היות דבמשכן עניין זה היה גוף המלאכה.

6. וכן מצינו שיטת התוס' בפרק המצניע צד. ד"ה רבי שמעון פוטר.

7. לשון האדה"ז שט"ז, ט"ז. ע"פ משמעות הגמ' שבת קז: ורש"י ד"ה הצדן.

8. כגון לרפואה וכיו"ב.

9. סימן רע"ח סעיף ד'.

ד.

יבאר ע"פ הנ"ל דברי ר"י

וע"פ הנ"ל יבואר דברי ר"י "שיתכוון לשום צורך", היינו דאיכא בכל מלאכה צורך מסוים שהוא גוף המלאכה, וא"כ אע"פ דבכל התורה אפילו אם יהיה הצורך בעניין אחר¹⁰, היות דאיכא ליה הנאה מגוף המלאכה ה"ז מלאכה הצריכה לגופה למרות שלא התכוון לצורך גוף המלאכה.

משא"כ בשאר שרצים לא מספיק ע"מ דיהיה מלאכה הצריכה לגופה דיסתמך על גוף המלאכה אלא בעינן דיתכוון לצורך היינו דיתכוון האדם בפועל בעת עשיית המלאכה דתהיה לצורך גוף המלאכה¹¹.

וע"פ הנ"ל נפק"ל מהטעם לכך דהתנא כתב בשאר שרצים דווקא דלצורך חייב ושלא לצורך פטור היינו דכיון דדווקא בשאר שרצים בעינן דיתכוון לצורך, משא"כ בשמונה שרצים גם אם צדן בסתם היינו שלא לצורך ה"ז חייב ולכך כתב התנא דווקא בשאר שרצים היות דבשמונה שרצים זה לא הדין דהא הדין בהו דגם בשלא לצורך חייב.

משא"כ לשיטת הריטב"א הנ"ל דגם בשמונה שרצים הצדן שלא לצורך פטור.

ה.

יבאר שיטת הריטב"א בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה

והנה בריטב"א הנ"ל מצינו דמביא שמועה זו מר"י בסגנון אחר וז"ל "תירץ ר"י ז"ל דשמונה שרצים אין דרכן להזיק ולפיכך סתם צידתן לצורך הוא אבל בשאר שקצים ורמשים שדרכן להזיק ופעמים שאין צדין אותן אלא לסלק והוא צידה שלא לצורך תאני פלוגתיהו בסופא דמילתא ומניה שמעי' דהוא הדין לרישא". עכ"ל.

והנה, מפשטות הכתובים ודיוק הלשון נראה דלא סבירא ליה כדעת התוס', דלשיטתיה יתור זה לא אתא לאשמעינן דין חדש בחיוב דשמונה שרצים אלא כיוון דכך היא דרך העולם נקט התנא לשון זה כאן.

ואולי איכא למימר דמהמשנה עצמה מוכח שיטתו בגדר הדין דמלאכה שאינה צריכה לגופה¹², דהא תנינן במתני' "שמונה שרצים הצדן כו' שלא לצורך פטור". עכ"ל. היינו דהפטור אינו כיון דהצורך הוא בעניין אחר דהא אפילו דליכא צורך יפטר והיינו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

וע"פ הנ"ל, משמע כאופן דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא אפילו בסתם, היינו דליכא דין מיוחד בשאר שרצים, ומשמע דכשצד שלא לצורך כלל אזי פטור ולא בעינן דיתכוון לצורך אחר.



10. כגון פקיקת החבית בפשתן לצורך החבית וגוף המלאכה הוא סחיטת היין דבפשתן.

11. כגון בסחיטה דיתכוון בעת המלאכה ליציאת המשקה.

12.



שקו"ט בגדר מושיט ומעביר

סיכום מהלך הסוגיא / יקשה מספר שאלות / יבאר גדר מלאכת הוצאה / יתרץ השאלה הא' עפ"י דברי ר"מ קז"ס / יציע יישוב על ב' מהשאלות הנ"ל.

הת' שמעיה שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א.

סיכום מהלך הסוגיא

תנן במסכת שבת, ריש פרק הזורק: "שתי גוזזטראות זו כנגד זו ברה"ר, המושיט והזורק מזו לזו פטור. היו שתיהן בדיוטא אחת - המושיט חייב והזורק פטור, שכך היתה עבודת הלויים שתי עגלות זו אחר זו ברה"ר מושיטין הקרשים מזו לזו אבל לא זורקים".

ומתחיל ומפרש רש"י שגוזזטראות הינם: "זיזין היוצאין מן הכותל ומניחין עליהן נסרים להלך". ואם היו זו כנגד זו פטור מכיוון: "שלא מצינו זריקה והושטה מרה"י לרה"י ורחב רה"ר מפסיק ביניהן. שלא היתה עבודת הלויים כך להושיט קרשים מעגלה לעגלה שבצדה אלא לעגלה שלפניה...". ואילו אם היו שתיהן בדיוטא אחת: "כלומר בעלייה אחת באורך רה"ר על פני הבית ויש הפסק רה"ר ביניהם". אזי הזורק יהיה פטור, ומבאר רש"י שזהו בגלל שמדובר על למעלה מי' (דהווי מקום פטור) ולא מצינו במשכן זריקה למעלה מי', והמושיט יהיה חייב בגלל: "שמצינו הושטה כיוצא בה למעלה מי' במשכן מרה"י לרה"י, וקצת אורך רה"ר מפסיק ביניהם".

והיינו ש'מלאכת הושטה' שהייתה במשכן (שהיא תולדה של מלאכת הוצאה²), נעשתה ע"י הושטה למעלה מי' טפחים - לאורך רה"ר ולא לרוחבה. ולכן אם שתי הגוזזטראות אינן באותה דיוטא (באותו צד של רה"ר), יהיה המושיט פטור.

1. דף צ"ו ע"א.

2. עכ"פ לשיטת הבבלי. משא"כ לשיטת הירושלמי - עיין בר"ן (על הרי"ף) שבת ר"פ כלל גדול ד"ה "המוציא מרשות לרשות".

ב.

יצריך ביאור בכמה ענינים בסוגיא

והנה, הסוגיא הנ"ל צריכה ביאור בג' ענינים:

א' מהי הסברא לחלק בין מושיט לזורק, הרי בשניהם החפץ עובר מרה"י לרה"י דרך רה"ר? ואכן, מצינו בגמרא³ מחלוקת בין רבי עקיבא לחכמים אי ילפינן זורק ממושיט או לא. רבי עקיבא סובר שילפינן זורק ממושיט, ולכן גם הזורק חייב. וחכמים חולקים. וצ"ב טעם וסברות המחלוקת.

ב' מהי הסברא לחלק בין המושיט לאורך רה"ר (דיוטא אחת) שחייב, לבין המושיט לרוחב רה"ר (שתי דיוטות) שפטור?

ג' המשנה עוסקת בדינו של המושיט למעלה מעשרה טפחים. אולם המשנה סתמה את דבריה בנוגע למושיט למטה מ'. בנידון זה, התוספות במסכתין⁴ כתבו להוכיח שלמטה מ' יהיה חייב. ודחו התוספות את ראייתם עיי"ש. אך הרמב"ם⁵ כתב בפשיטות שהמושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב - ואפילו למעלה מ'. והיינו שלמטה מ' וודאי חייב. והחידוש הוא דווקא בכך שלמעלה מ' חייב. ובלשון הרמב"ם: "ואפילו הושיט למעלה מאויר רשות הרבים. שכן הייתה עבודת הלויים במשכן...". וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך רבינו⁶. וצ"ב, מדוע המושיט דווקא לאורך רה"ר חייב, ולרוחב רה"ר יהיה פטור - מכיוון שלא הייתה הושטה לרוחב רה"ר במשכן. ואילו בנוגע לגובה ההושטה, המושיט למטה מ' יהיה חייב, הגם שלא מצינו במשכן כזו הושטה?

ג.

יבאר גדר מלאכת הוצאה

ולהבין כל הנ"ל יש להקדים ביאור בגדר מלאכת הוצאה. ובהקדים אשר מלאכת הוצאה מכונה בשם: 'מלאכה גרועה'⁷. והטעם, יש לבאר היות ובמלאכת הוצאה אין שינוי כלל בגוף החפץ - אין פעולה בחפץ עצמו. אומנם החפץ זו ממקום למקום אבל בפשטות זו לא נקראת 'מלאכה'. ויומתק הביאור עפ"י דברי התוספות⁸ שבעצם יש הוצאה שמותרת, מרה"י לרה"י, וא"כ מה ההבדל ביניהם? מדוע ישנה הוצאה שאסורה וישנה הוצאה שמותרת? אשר על כן מלאכת הוצאה נחשבת כמלאכה גרועה היות וישנה גריעותא בהגדרתה כמלאכה.

אומנם התורה קובעת שהוצאה היא מלאכה. ועוד יותר, אחרי קביעת התורה שזו מלאכה, היא נעשתה מלאכה חשובה⁹, וצריך ביאור והבנה מהו גדר המלאכה.

3. דף צ"ז ע"א. הצד השני באיביעא של רבה.

4. דף ד' ע"א, ד"ה "אבל למעלה".

5. הל' שבת פרק י"ג, י"ח.

6. או"ח סימן שמ"ז, ס"י.

7. עיין בתוספות דף ב' ע"א ד"ה 'פשט'. דף צ"ו ע"ב תוד"ה 'הוצאה'.

8. ד"ה פשט, דף ב' ע"א.

9. ראה שו"ע אדה"ז סימן ש"א, סעיף א'.

וי"ל שהנפעל במלאכת הוצאה הוא העברה מרה"י (מקומו של האדם ומקומו של החפץ) לרה"י (שהיא המקום אליו עושים העברה בד"כ) דרך רה"ר (שהיא המקום שהיא רגילות להעביר דרכו חפצים ממקום למקום)¹⁰. דהנה עפ"י רוב, כאשר האדם מוציא חפץ מרה"י לרה"ר, הוא לא משאיר אותו ברה"ר, אלא מכניס אותו לרה"י אחרת. וא"כ רשות הרבים, היא כמו 'דרך מעבר' בה עובר החפץ, ולאחמ"כ החפץ חוזר ונכנס לרה"י¹¹. זהו הנפעל במלאכה¹².

ואף שלכאן יש להקשות דא"כ אמאי מצינו שהתורה מחייבת ג"כ על עקירה מרה"י והנחה ברה"ר, או להיפך, עקירה מרה"ר והנחה ברה"י, דלכאורה הוי חצי מלאכה - דגדר המלאכה הוא העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר?

מ"מ הביאור בזה, דהעניין הוא על דרך מה שהתורה חייבה את הקוצר, הטוחן, הלש והאופה, אף שכולם חלק ממלאכה אחת - 'סידורא דפת' הכנת הלחם. מכיוון שהתורה מחייבת את האדם על כל צעד משמעותי שהוא עושה בדרך אל התוצאה הסופית, אפילו אם הוא רק חלק מהמלאכה. זאת אומרת, שישנם כמה מלאכות שהן חלק מתהליך שלם וכל שלב ושלב בתהליך מתחייב כמלאכה (אב) בפ"ע. ועד"ז י"ל בנדו"ד, בהוצאה והכנסה שהם שני שלבים בתהליך של העברת חפץ מרשות לרשות. וכל שלב ושלב יש בו סברא לחייב עליו בפ"ע.

והנה ע"פ הנ"ל אם התורה חייבה על עשיית שלב אחד מהתהליך בלבד, כ"ש שיש לחייב על פעולה שמשלמה בבת אחת את כל התהליך מתחילתו ועד סופו, כגון הזורק ומושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר. ולמעשה מצינו שברוב מקרים אלו יהיה פטור?

אלא י"ל דהחייב מלאכה אינו אלא כשנעשית דרך עשייתה, אבל אם נעשית שלא כדרכה, אף שתכליתה של המלאכה נתבצעה ללא שום חיסרון, מ"מ יהיה פטור כיון שנעשית שלא כדרך עשייתה (וע"ד טוויית צמר ע"ג הבהמה שפטור¹³, אף שנעשה בבת אחת ג' מלאכות [גזייה, ניפוך, טווייה], כיוון שאין דרך גזייה בכך ואין דרך טווייה בכך ואין דרך ניפוך בכך).

ועד"ז בסוגיין, כיוון שהדרך היא לעשות הוצאה לחוד והכנסה לחוד, אם עושה שניהם בבת אחת הויא מלאכה שלא כדרכה ופטור.

ד.

יתרין השאלה הא' עפ"י דברי ר"מ קזיס

וזהו החילוק בין המושיט מרה"י לרה"י בדיוטא אחת (אורך רה"ר) שחייב, לשתי דיוטות (רוחב רה"ר) שפטור. אך צ"ב מאי טעמא בשתי דיוטות פטרינן ליה? והרי יש כאן העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ויש בזה הנפעל דמלאכת הוצאה (כדלעיל), ומדוע פטרינן ליה?

ויובן זה עפ"י דברי רבי משה קאזיס, וז"ל: "ונראה לי, שדרך המעביר חפץ ממקום למקום דרך רה"ר להעבירו לאורכו. שמן הסתם, כל המהלך בו חפציו, לאורכו הוא מהלך כי הוא עשוי לילך ממקום למקום. וכיון

10. העברה מרה"י לרה"י אינה חשובה כמלאכה, מכיוון שאין דבר המפריד ומפסיק בין ב' הרשויות.

11. או חוזר לרה"י ממנה הוא יצא - כאשר האדם שב לביתו עם החפץ.

12. ויש לחקור בזה מהו גדר רה"ר כאן, האם היא חלק מפעולת ההוצאה. או רק כמו פרט 'טכני' - שטח המפריד בין ב' הרה"י (ראה לעיל הערה 10) וצ"ע ואכ"מ.

13. כדאיתא לקמן עד, ב.

שחיוב המוציא מרה"י, ורה"ר באמצע, הוא מחמת רה"ר שבאמצע. מסתבר טפי לומר שיתחייב כשיהא לאורך רה"ר, שהוא הדרך שרגילה להעביר חפציו ממקום למקום ע"י רה"ר".

וביאור והבנת הדברים י"ל בד"א, אשר רה"ר הינה רשות שתפקידה לקדם את האדם ממקום למקום, ובפשטות, בכדי להתקדם בה צריך לילך לאורך רה"ר, כי זהו תפקידה השגרתי של רה"ר - לקדם את האדם. ואשר-על-כן, גם במשכן היה כך. וא"כ כאשר הלויים במשכן הושיטו קרשים מעגלה לחברתה הם הושיטו לאורך רה"ר דווקא¹⁴. ובזה ישנו חילוק תוכני בין אורך רה"ר לרוחבה. דהנה אורך רה"ר מקדם את האדם בדרכו, אולם רוחב רה"ר אינו מקדם את האדם. כאשר האדם חוצה את רה"ר לרוחבה, השביל - רה"ר, מפריע לו להגיע לצידה השני של רה"ר והוא צריך לחצות את רה"ר כחוצה מכשול, ולא כמי שמשתמש ברה"ר עבור תכלית שימושה, כי תכלית שימושה הוא מעבר לאורך רה"ר ולא לרוחבה.

ובזה תובן נקודת החילוק. כאשר האדם מושיט לאורך רה"ר (בדיוטא אחת) רה"ר מסייעת לחפץ להתקדם הלאה, ועל זה מצינו חיוב במשכן - בעגלות הלויים. אולם, כאשר האדם מושיט לרוחב רה"ר, רה"ר אינה מסייעת לו לקדם את החפץ אלא החפץ נשאר במקומו, ורק עובר ממקום למקום באותו קו-אורך, וא"כ חיוב על כזו הושטה - הושטה שלא מסתייעת ברה"ר, לא מצינו במשכן. ובזה אתי שפיר מה שלכ"ע, המושיט לרוחב רה"ר פטור. דלא ילפינן לה מהושטה לאורך רה"ר שהייתה במשכן.

ה.

ציע יישוב על ב' מהשאלות הנ"ל

ומכאן נבוא לבאר סברות המחלוקת דלעיל בין חכמים לרבי עקיבא.

חכמים, דסבירא להו דלא ילפינן, סוברים שמכיוון שסו"ס אין דרכו של אדם לזרוק את חפציו, ומסתמא לא הייתה כזאת במשכן - לזרוק החפצים מאוהל לאוהל דרך רה"ר. א"כ לא חייבה התורה על מלאכת הוצאה בדרך כזו¹⁵.

ורבי עקיבא דס"ל "דילפינן זורק ממושיט". בחפצים שדרך לזרוק אותם, אין חילוק בין זריקה להושטה ויהיה ניתן ללמוד זריקה מהושטה, ואדרבה היות והזורק משלים בבת אחת את כל המלאכה, דהרי בזריקתו מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, א"כ אתי שפיר שיתחייב, מכיוון שהזורק משלים בפעולתו את כל רכיבי המלאכה, בדיוק כמו המושיט.

וכן, מה שמצינו בפוסקים, שהמושיט למטה מי' יהיה חייב, אף שבמשכן הייתה הושטה רק למעלה מי', יובן עפ"י הנ"ל. דהנה, בגדר מלאכת ההושטה אין הבדל כלל בין המושיט למטה מי' למושיט למעלה מי' - שניהם מעבירים¹⁶ מרה"י לרה"י דרך רה"ר. וא"כ בזה לא שייך (כ"כ) לומר שלא מצינו הושטה למטה מי' במשכן, בדיוק כמו שלא שייך לומר שמכיוון שבמשכן מצינו הושטה רק בקרשים, לכן התורה מחייבת רק על הושטת קרשים. וזאת, בגלל שהתוכן של 'הושטה' שווה בכל החפצים, ולכן מתחייבים על הכל. עד"ז, התוכן של הושטה למטה מי' זהה לתוכן של הושטה למעלה מי', ולכן בתרווייהו התורה מחייבת.

14. ראה רש"י בצ"ו ע"א, ד"ה פטור. עיי"ש.

15. אולי י"ל, שחכמים פוטרם משום דהוי 'שינוי', וכל מלאכת שבת הנעשית בשינוי אינה מחייבת.

16. בדרך מקובלת - לאפוקי הזורק (כ"ל בדעת חכמים דרבי עקיבא).



תלמוד



קידושין מדין ערב (קידושין ז, ב)

יביא מהגמ' בקידושין ויקשה \ שיטת הראשנים ושיטת התוס' \ יביא מחלוקת בטעם קידושין מדין ערב ונפק"מ מהאחרונים \ יבאר הצריכתא לב' השיטות \ יתרוץ סתירת הריטב"א במסכתין ובב"מ ויבאר גדר דין ערב \ יביא ראיות לביאור הנ"ל \ קושיית הפנ"י על הריטב"א וביאור העניין \ ויש לקשר הנ"ל לחקירת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש.

הת' נתן יוסף שי' גלבשטיין
תלמיד בישיבה

א.

יביא מהגמ' בקידושין ויקשה

איתא במסכת קידושין¹: "אמר רבא, תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב".

ויש להקשות, דלכאורה דין ערב ודין קידושין אינם דומים זל"ז, דדין ערב הוא התחייבות להחזיר הכסף באם הלווה לא ישלם שהוא שיעבוד רגיל, משא"כ בקידושין צריך שהאשה תקבל כסף ע"מ שתתקדש, והרי ב"תן מנה לפלוני וכו'" האשה אינה מקבלת כסף וא"כ מדוע היא מתקדשת, והרי אינו דומה לערב שמתחייב סתם להחזיר כסף ואינו צריך לקבל משהו כקידושין?

ב.

שיטת הריטב"א ועוד ראשונים

והנה מצינו מחלוקת ראשונים מצד איזה דין מתחייב הערב:

הריטב"א מבאר שחויבו בא מצד ההנאה. ומבאר בזה המחנה אפרים דכוונת הריטב"א היא להנאת הערב ע"ז שהמלווה מלווה כסף על פיו, ולפ"ז בקידושין נמי דמקודשת מדין ערב היינו דבהיא הנאה דמוציא ממון בגללה מתקדשת. והוא מה שנלמד מדין ערב דאף הנאה זו חשיבא ע"מ להשתעבד.

וכן שיטת הרמב"ם² שכותב לענין קידושין מדין ערב "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך, ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, הרי זהו מקודשת, אע"פ שלא הגיע לה כלום

1. קידושין דף ו' ע"ב למטה.

2. ספר נשים הלכות אישות פ"ה הכ"א.

הרי נהנית ברצונה שנעשה, ונהנה פלוני בגללה" משמע דס"ל שעיקר הקידושין נעשה ע"י ההנאה שקבלה ע"י נתינת ממון לפלוני³.

ומאידך גיסא ישנה שיטת התוס' בבא מציעא. ובהקדים דברי הגמרא שם (עא, ב): "ת"ר מלווה ישראל מעותיו של נכרי מדעת הנכרי ולא מדעת ישראל, כיצד? ישראל שלווה מעות מן הנכרי בריבית וביקש להחזירם לו ומצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו אסור, ואם העמידו אצל נכרי מותר". ומקשים התוס' שם⁴: "מאי איריא ואני אעלה לך, הרי אפילו אם אמר לו אני אעלה לנכרי אסור. דלא שרי אלא בהעמידו אצל נכרי, אבל אם לא העמידו אצל נכרי פשיטא דהוי ריבית, דאפי' אם המלווה לא ה' חייב לנכרי ריבית, אבל כיוון דבשכר הלוואה נותן הריבית לנכרי ע"פ המלווה, הרי הוא כנותן למלווה עצמו מדין ערב כמו 'תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב' בפ"ק דקידושין". עכ"ל.

ומשמע מדברי התוס' דס"ל להתחייבות הערב היא מכיון שרואים כאילו שהערב עצמו קיבל את ההלוואה ולכן מתחייב⁵.

ועיין תוס' ר"י⁶ שכותב "ובכל מקום שיתנם בציווי כאילו שם בידה דמי" ורואים מזה דס"ל דדין ערב הוא כמו שהאשה עצמה קיבלה לידה⁷.

ג.

מהלוקת בטעם קידושין מדין ערב ונפק"מ מהאחרונים

הנה הריטב"א ע"פ שיטתו שערב משתעבד מחמת ההנאה שהגיעה אליו מחמת שהוציא הלה ממון על פיו, ס"ל ג"כ לענין קידושין דהאשה מקודשת מחמת ההנאה שהגיעה אליה מזה שהוציאו ממון על פיה, וז"ל "הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו, מקני' נפשה בההיא הנאה דשויה פרוטה דהיה מנה לפלוני בדיבורה".

אולם התוס' דס"ל ששעבוד הערב נעשה מחמת גוף הממון שעבר ליד הלוה על פיו דהוי כנתן ביד העבד, ס"ל ג"כ גבי קידושין שקבלת המעות ליד פלוני נחשבת כקבלת המעות ביד האשה - כאילו היא בעצמה קיבלה את המעות הללו⁸.

באחרונים מביאים כמה נפק"מ לדינא מהחקירה הנ"ל:

3. עיין ג"כ בתוס' ר"י הזקן שכותב "בההיא הנאה דקא מהימן ליי שנתון ממנו לאחר מפני שהוא ערב גמור ומשעבד נפשיה".
4. ד"ה מצאו.
5. ועיין רעק"א שם שכתב שמשמע כן גם מתוס' בדף נו, ב (ד"ה לספק) שכותב "אם נתן ק' זווי לאדם שיחזיר להקדש מאה ועשרים אסור, דחשוב כאילו מקבלם מלוה עצמו".
6. ב"מ ח, ב ד"ה ואם.
7. וכן שיטת הטור כמובא במחנה אפרים הל' ריבית סי' י"א דברי הטור באבן העזר לענין הצבת לשון המקדש וכותב ד"א"ל תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, ונתן ואמר לה התקדשי במנה לפלוני הרי זו מקודשת, ומדייק ולא איצטרך הטור שיאמר לה שמקדשה באותה הנאה כפי שכתב הריטב"א, משום דס"ל שמקדשה בגוף המעות שניתנו על פי, דהוי כאילו נתן בידה משום דס"ל שמה שנתן על פי חשוב כאילו ניתן בידה. וכן הביא דהרא"ש ג"כ ס"ל כך עיין שם.
8. ע"ש במסכת ב"מ שמוסיפים להביא דוגמא לסברא הנ"ל וכתבו "כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך שמקודשת מדין ערב, דחשיב כאילו קבלה ממנו".

א. בנוגע ל' הקידושין: להריטב"א שמקודשת בהנאת הכסף היוצא על פיה, צריך המקדש לומר בקידושין מדין ערב: הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך. ואילו לתוס' שמקודשת ע"י גוף הממון שהוציא, המקדש צריך לומר לה הרי את מקודשת בממון שנתתי על פיך⁹.

ב. בדיון האומרת מחול חוב לפלוני ואקדש אני לך: דלהריטב"א הוי מקודשת מדין ערב, כיון דאין חילוק בהנאתה בין אם הוציא ממון בעין על פיה או שמחל חוב ישן, דבשניהם הפסיד המלוה והרויח הלוה על פיה, ונעשה לה הנאה מזה ככל ערב. משא"כ להתוס' אינה מקודשת, דרק כאשר נתן כסף לפלוני על פיה ה"ה מקודשת דהוי כאילו הכסף ניתן לה, משא"כ במוחל חוב ישן לא חשוב כניתן לה שהרי אין כאן נתינת כסף¹⁰.

ג. באומרת תן פרוטה לפלוני ואקדש אני לך: לדעת הריטב"א שהקידושין חלים ע"י ההנאה שמוציא כסף ע"פ, באומרת תן פרוטה וכו' אינה מקודשת, הואיל ובהוצאת פרוטה אין הנאה של ש"פ, דבכ"מ ההנאה מהא הוציא על פיה פחותה מסכום הכסף שהוציא, וע"כ אינה מקודשת. ולשיטת התוס' שהאשה קיבלה בעצמה את הכסף שהגיע לידי המקבל, שפיר הוי מקודשת בפרוטה זו¹¹.

ד.

ביאור הצדיכתא לב' השיטות

והנה יש להקשות לב' השיטות: דאחר שהגמ' הביאה את דין ערב לענין קידושין איתא: "איתמר נמי משמיה דרבא, וכן לעניין ממונא, וצריכא [ללמדנו דין זה הן לענין קידושין והן לענין ממון] דאי אשמעינן קידושין משום דהאי איתתא ניחא לה בכל דהוא, כדריש לקיש דאמר ר"ל טב למיתב טון דו מלמיתב ארמלו, אבל ממונא אימא לא... צריכא".

וקשה דהרי דין ערב בקידושין ילפינן מדין ערב דממונא, וא"כ מאי קמ"ל דדין הנ"ל קיים אף בממונא וצריכא, והרי כל דין ערב נלמד מממונא?

וי"ל הביאור בזה: ובהקדים, דהנה יש להקשות בדברי התוס' בב"מ למה הביא את הסוגיא דקידושין מדין ערב ולא הביא את הדין של ערב לבד, שבדיוק כמו שדין ערב הוא שיעבוד ללא הנאה וחשיב שהכסף הגיע אליו, כמו"כ בריבית אמרינן שחשיב שהכסף הגיע אל המלווה?

אלא י"ל שנתחדש בסוגיין חידוש בגדר דין ערב: דהו"א שהדין של דין ערב דמשתעבד נאמר דווקא בדיון ערב דממונא, דהואיל ויש שם התחייבות של הערב, אז לכן יש כאן שיעבוד, אבל לגבי דין קידושין דבעינן קניין לא נאמר שאפשר לקדש מדין ערב ערב, דאי"ז דומה לדין ערב בממונא, וסוגייתנו קמ"ל דאמרינן דין ערב (לא רק בהתחייבות אלא) אפילו במקום דבעינן קנין, ולכן הביא תוס' בב"מ את סוגייתנו כראי' לדבריו.

9. עיין ברא"ש ובטור שכתבו ש"אומר לה הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני" משמע דסבירי ליה כשי' התוס' הנ"ל אולם יש לדון בזה. 10. ועי' רעק"א בסוגיין ד"ה אבל.

11. ולהעיר דלפי שיטת הריטב"א יובן דיוק הגמ' שכתבה תן "מנה" לפלוני וכו' ולא כתבה תן "פרוטה" לפלוני וכו' [דלכאורה למה ליה לגמ' לכתוב תן "מנה" דהרי כבר בפרוטה מקודשת והגמ' היתה צריכה לכתוב תן "פרוטה"] הואיל ודווקא במנה הוי מקודשת בהנאה של המנה משא"כ בתן "פרוטה" לפלוני דלא הוי מקודשת כנ"ל. אולם לשיטת התוס' צ"ע למה נקטה הגמ' לשון תן "מנה" לפלוני וכו' ולא תן "פרוטה" לפלוני. וצ"ע.

ולפ"ז תתורץ הקושיא דלעיל, דהכוונה ב"וכן לענין ממונא" היינו לא רק לממון רגיל בדין ערב - דמתחייב להיות ערב בהלוואה רגילה (דסגי בזה רק בהתחייבותו כנ"ל), אלא גם בממון דקנין - באדם האומר לחבירו שיתן כסף לפלוני ועי"ז יקנה ממנו איזה דבר המצריך פעולה של קנין דגם בהא אמרינן דקונה מדין ערב, וכפרש"י בקידושין שם בד"ה "וכן לענין ממונא" וז"ל: "כן לענין ממונא, מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב ... תן מנה לפלוני ותקנה לו שדי בו, קונה מדין שניהם" וחזינן ברש"י שמדובר פה בסוג קנין דממון, ולא סתם הלוואה.

ה.

סתירה בין הריטב"א במסכתין והריטב"א בב"מ

ומש"כ בגמרא: "ואע"ג דלא מטי הנאה לידיה", לדעת תוס'¹² היינו שלא הגיעה הנאה אל האשה מכיון שהמנה לא הגיעה אל האשה ממש, אלא רק נחשב שהגיע המנה אל האשה, ולכן זה נקרא שלא קיבלה הנאה, כי לא הגיע לידיה דבר כל שהוא, וממילא אין לה הנאה ממשית.

והריטב"א בב"מ שם מבאר בתוס' שהדין של ישראל אסור לקחת את ההלוואה בריבית של הגוי שנתן ליהודי מהיהודי אפילו שמחזיר ההלוואה אל היהודי ללא ידיעת הגוי זה מכיוון שחשיב כאילו ניתן לו ממש ההלוואה, ולכן ה"ז ריבית קצוצה, וכמו דין ערב דחשיב כאילו הערב קיבל את ההלוואה עצמה.

ולפ"ז לכאורה ישנה סתירה בדברי הריטב"א: דבסוגיין כתב שקידושין ילפינן מדין ערב דמקודשת מטעם ההנאה שיש לה ודין ערב הוא מצד הנאה שיש לה כנ"ל. משא"כ בב"מ כתב דילפינן מערב לענין ריבית דחשיב ריבית קצוצה במקרה הנ"ל מטעם שזה נקרא שהוא הלוה עצמו, ומשמע מזה דדין ערב הוא מצד דחשיב שכאילו קיבל ממש את הממון עצמו?

ו.

ביאור סתירת הריטב"א וגדר דין ערב

ונראה לבאר: דהריטב"א למד שלומר בדין ערב שחשיב כאילו הערב עצמו קיבל את ההלוואה (כדעת תוס') הוא דבר חידוש, ועל כן בדין ערב רגיל דבעינן רק התחייבות ע"מ שישתעבד להיות ערב, דווקא בהא אפשר לומר את החידוש שדין ערב הוא מצד שנחשב שהערב קיבל בעצמו את ההלוואה מכיוון שבעינן בזה רק התחייבות ולא דבר שמצריך פעולה. אך בדין ערב כשנדרשת פעולת קנין כגון לקנות שדה ע"י דין ערב, שבקרה זה צריך ש'דין ערב' יפעל פעולה של קנין, בזה נדרש שיקבל הערב איזה דבר שיפעל את הקנין, ולכן א"א לומר בזה שדין ערב הוא דחשיב כאילו קיבל בעצמו, דבפועל הוא לא קיבל כלום (אלא רק שנחשב כאילו קיבל כנ"ל), ולכן אומרים במקרה זה דדין ערב הוא מצד שיש לערב הנאה, וא"כ הוא קיבל משהו מסויים - ההנאה, ולכן יכולים לומר בזה דין ערב אף במקום קנין.

12. בבא מציעא שם דף עב' ב.

ולפי"ז יש לתרץ את הסתירה בריטב"א: דבקיודושין שנדרש בזה קנין לא רצה ללמוד הריטב"א את החידוש של תוס' דחשיב כאילו שהאשה בעצמה קיבלה את המנה, ולכן כתב שזה כדין ערב מצד ההנאה שע"י ניתן לפעול קנין כנ"ל¹³. משא"כ בריבית דלא בעינן בזה קנין אלא ה"ז כדין של סתם ממונא, דמספיק בזה ההתחייבות ע"מ להשתעבד, בזה אפ"ל את החידוש של תוס' שדין ערב היינו שנחשב שקיבל בעצמו את הכסף.

ז.

דאיזת לביאור הנ"ל

וראיה לביאור הנ"ל דקיודושין זה מתורת הנאה: דכתב השיטה דלא נודע למי¹⁴ לענין גיטין במקרה שהבעל שם לאשה את הגט על הקרקע, וז"ל "...לאפוקי טלי גיטך מעל גבי קרקע¹⁵", [דהדין הוא שאינה מגורשת הואיל ובענין נתינה מיד ליד] אף בהויה אינה מקודשת עד דיהיב ליה בידה, אין לומר כן, דלא שייך למימר הכי אלא בשטר, דבכסף כיוון דמשום הנאה מקדשא מאי אכפת לן אם נטלו מעל גבי קרקע, אבל בשטר ודאי נראה דמשטר יציאה ילפנין לה". וחזינן מהא דהטעם של קידושי כסף זה מטעם הנאה כהביאור הנ"ל.

ועוד ראה להנ"ל מהר"ן¹⁶: בעניין האומר לקטנה "צאי וקבלי קידושייך" שזה מועיל דווקא בכסף ולא בשטר, דמכיוון שבקידושי כסף זה מדין הנאה, והאבא נהנה שהבת מקבלת קידושין, וכלשונו: "שהאב נהנה שבתו מתקדשת", אז שפיר הוי מקודשת בקידושי כסף. אבל בשטר שזה לאו מתורת הנאה, אז אינה מקודשת שהנאה של אביו לא עוזרת לה להתקדש. ורואים שהוא אמר בפירוש דקידושי כסף הוה מדין הנאה.

והוכחה להנ"ל ממסכתין בדף ה' א: דפריך לענין כסף וביאה למה צריך את שנייהם ומנסה הגמרא שם ללמוד אחד מהשני ובאמצע דברי הגמרא היא הביאה את הפריכא "מה להנך שכן הנאתן מרובה" והכוונה של מה להנך זה לכסף וביאה כנ"ל, וחזינן דהגמ' תולה את דין קידושין בענין של הנאה.

ואולי יש להוסיף שסתם הנאה בקידושין מדין ערב לא מספיק בכדי להשתעבד, אלא בעינן את היסוד שדין ערב פה זה מצד שזה נקרא כאילו היא עצמה קיבלה את הכסף והיא נתנה את זה לפלוני, ולכן זה לא סתם הנאה שהוא הביא לפלוני כסף על פיה, אלא זה הנאה שהיא עצמה כאילו קיבלה את הכסף והביאה אותו לפלוני, ורק בכזאת הנאה היא מוכנה להתקדש וזה נקרא כסף קידושין שבזה חל קידושין, וצ"ע.

13. ואפשר לומר עוד טעם דבקיודושין לא אמרינן דדין ערב הכוונה שהוא עצמו כאילו קיבל את ההלוואה דמכיוון דבקיודושין בענין שיהיה כסף מעליא בשביל שיחול הקידושין אבל פה דהכסף שזה נחשב כאילו הוא עצמו קיבל זה כסף גרוע שזה לא כסף ממשי שהוא קיבל לכן אמרינן שא"א להתקדש עם כזה כסף וממילא אמרינן שדין ערב הכוונה ההנאה שהיא מקבלת מזה שהוא נותן על פיה וממילא האשה קיבלה משהו ולכן אמרינן דמקודשת מדין ערב.

14. קידושין דף ח' ב ד"ה ואם היה הסלע שלו מקודשת.

15. מסכת גיטין דף כ"ד ע"א.

16. קידושין דף ט' ע"א ועיין שם שהאריך בהענין.

ה.

קושיית הפנ"י על הריטב"א וזיתרין

ומקשה הפנ"י¹⁷: דמה החידוש של רבא לפי הריטב"א, דהרי על זה לא היה צריך להביא מדין ערב, דפשוט דבכל הסוגיא היכן שיש הנאה של ש"פ מקודשת, ועוד דבערב אפילו בלא הנאה משתעבד, ומהכא ילפינן דאדם יכול לחייב את עצמו במה שאינו חייב כמו שישתעבד הערב בחושן משפט סימן מ' (סעיף א') ולא איצטריך האי טעמא בערב, דבההיא הנאה דמהימן ליה אלא בערב בבי"ד שלא בשעת מתן מעות?

ועוד צ"ב, שחזינן בגמ' שהכסף קלוש, וכאן למה זה כסף קלוש, הרי יש פה הנאה והנאה היא שווה ש"פ? ועוד צ"ב, למה הגמ' אומרת "דלא מטי הנאה לידיה" הרי לדברי הריטב"א כן הגיעה הנאה לידיה של האשה? ונראה לבאר: דבדין ערב - הוא משתעבד על ידי מנה בהאי הנאה של ש"פ שהוציא ממון על פיו. ועד"ז אפשר לבאר גם בסוגייתנו בקידושין - לתוס' בב"מ - היא קיבלה פה מנה וע"י זה היא מתקדשת. ולריטב"א - היא מתקדשת ע"י ההנאה של ש"פ, אבל היא מתקדשת דווקא בעד נתינת מנה, דע"י נתינת מנה יש הנאה של ש"פ, הואיל ותמיד ההנאה מנתינה של כסף לאדם אחר זה הנאה בשווי פחות מהכסף שניתן.

ומביא החמדת שלמה¹⁸ נפק"מ לדינא: אם נמצאו הקידושין בטלים שהיא אינה בר תפיסת קידושין כגון שהיה ערוה דלא תפס בה קידושין לתוס' בב"מ חייבת לשלם לו מנה¹⁹. לריטב"א לכא' חייבת לשלם לו רק ש"פ²⁰.

ויוצא דלריטב"א יש לחלק בין השיעבוד לבין הקידושין. ע"י הקידושין היא משתעבדת תמורת ההנאה של ש"פ, אבל מתקדשת בעד מנה.

ולפי"ז יש לבאר את החידוש של רבא, דיש פה חידוש גדול שהיא משתעבדת ע"י הנאה של ש"פ אבל בעד מנה, ואת הדין הזה מצאנו בערב ולכן זה כסף גרוע, הואיל דזה "הנאה דלא מטי לידיה" אבל זה לא כסף גרוע דיש גריעות בכסף עצמו, אלא הגריעות פה זה שהיא מקבלת הנאה רק של ש"פ מתוך מנה שהוא נתן.

ט.

ויש לקשר הנ"ל לחקירת ב"ק אדמו"ד

ונראה לבאר דב' השיטות דלעיל היינו ב' האופנים המובאים בלקו"ש חלק ל'²¹ זו"ל: "ביאור הדבר: שיעבודו של ערב יש לבארו בב' אופנים: א.) השיעבוד שייך רק להחוב דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלווה. ב.) הערב

17. בסוגיין ד"ה אמר רבא תן מנה וכו'.

18. בסוגיין ד"ה אמר רבא.

19. ועיין שם שדן שם בענין מטעם דין ערבות, ולפי"ז יש חילוק מאיזה טעם היא מתקדשת: שלתוס' בב"מ מתקדשת מטעם דין ערבות שהיא כערב ממש, ולכן היא גם צריכה לשלם לו במקרה הנ"ל מנה שלם כערב ממש. ולריטב"א היא מתקדשת מטעם ההנאה שיש לה ולא מדין ערבות ולכן לכאורה גם לא צריכה לשלם לו גם ש"פ הואיל שהיא כלל לא ערב.

20. ויש מפקפקים בנפק"מ הואיל ואפשר לומר דגם לתוס' בב"מ צריכה לשלם לו רק ש"פ הואיל והיא לא שיעבדה את עצמה מדין ערב להחזיר את המנה, אלא שיעבדה את עצמה להתקדש והיא מתקדשת ע"י ש"פ ולכן משלמת רק ש"פ, וכן אפשר לומר דלריטב"א היא צריכה לשלם מנה, הואיל שהיא באמת מתקדשת בהנאה שזה ש"פ, אבל היא המתקדשת רק בעד מנה ולכן צריכה לשלם מנה. וצ"ע.

21. פר' יגש שיחה א' אות ב'.

עומד במקום הלווה ולכן שיעבוד הכוּף שעל הלווה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצווה) חל על הערב (העומד במקומו)".

הריטב"א ס"ל כאופן הא', דגדר שיעבודו של ערב הוי שהערב משועבד עבור החוב בלבד וא"כ לא שייך שיחול עי"ז הקידושין שא"א לקדש ע"י השיעבוד שהרי אין כאן נתינת כסף ובמחילת החוב ג"כ לא שייך לקדש שהרי זה הוי כמקדש במלוה [מחילת גוף המלוה]. לפיכך מפרש הריטב"א שהקידושין חלים ע"י ההנאה שעובר עליה בעת נתינת מעות לפלוני.

התוס' בב"מ ס"ל כאופן הב', דגדר ערב הוי שהערב עומד במקום פלוני והוי כנתינה לידו ולפיכך הוי האשה מקודשת משום דהוי כאילו המעות הגיעו לידה.





בענין פסיקת הלכה ע"פ בת קול (עירובין יג, ב)

יציע הסוגיא בעירובין ובב"מ ויקשה על אחת מחבירתה / יביא כמה תירוצים, והשקו"ט בהם / יציג תירוץ היושר לבב והזיו משנה ע"פ פנימיות העניינים / יציע תירוץ התוס' בחולין ושקו"ט בדבריו / יקשה מהמשך הסוגיא בב"מ, ומפסק הרמב"ם וינסה לבאר הת' דלעיל.

הת' שלמה שי' לרנר
תלמיד בישיבה

א.

יציע הסוגיא בעירובין ובב"מ ויקשה על אחת מחבירתה

איתא במסכת עירובין¹ דנסתפקו אי הלכה כדברי ב"ש או כב"ה, דב"ה היו רבים בכמות על ב"ש, אך ב"ש חריפים היו טפי מב"ה?² ויצאה בת קול ואמרה "אלו ואלו דא"ח והלכה כב"ה", ואכן נפסקה ההלכה כב"ה ע"פ דברי הבת קול.

והנה מצינו בגמ' בב"מ³ לגבי המעשה דתנורו של עכנאי שהסתפקו בביהמ"ד לגבי תנור העשוי מחוליות מצורפות יחדיו באש, אי תנור זה דינו ככלי חרס ומקבל טומאה, או ככלי אדמה שאינם מקבלים טומאה, וחכמים פסקו שתנור זה טמא הוא, אך ר"א פסק שהינו טהור, ואף שהביא ר"א לחכמים כל הוכחות שבעולם לא קיבלו את דעתו, והוסיף ר"א ואמר דבאם הלכה כמותו, יעקר חרוב ממקומו ויעוף למרחק מאה אמות, ואכן לאחר שסיים ר"א את דברו נעקר החרוב ממקומו, וענו לו חכמים דאין למדים מחרוב, והוסיף ר"א והביא ראיות שונות להצדק עמו, אך חכמים לא קיבלו את דבריו ודחוהו בטענותיהם, עד שאמר ר"א שבאם הלכה כמותו, תצא בת קול ותאמר שהלכה כמותו, ואכן יצאה ב"ק ואמרה: "מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום", ועמד רבי יהושע ואמר: "תורה לא בשמים היא, שכבר ניתנה מהר סיני וכתוב בה אחרי רבים להטות", וא"כ במקרה דנן שהרבים פסקו דהתנור טהור, אין להשיג בבת קול זו ואכן נפסקה הלכה כחכמים.

אך עפ"ז צלה"ב כיצד מסתדרים דברי הגמ' הכא עם דברי הגמ' בעירובין, דהשיגוהו בבת קול ופסקו דהלכה כב"ה בכל מקום, והלא תורה לא בשמים היא.

1. יג, ב.

2. כמבואר ביבמות יד, ב.

3. נט, ב.

ב.

יביא כמה תירוצים, והשקו"ט בהם

ומצינו בקושיא זו כו"כ תירוצים:

א. ר"נ גאון⁴ תי' דמלשון דברי הבת קול, ניתן לפשוט הקושיא הזו, שהרי הב"ק אמרה "מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום", אך אין זוה פסיקת הלכה למקרה הנ"ל בתנור המורכב מחוליות, ואדרבה אולי להיפך משמע, דכאן אין ההלכה כר"א, ולכן לא השגיחו חכמים בב"ק זו.

ב. עוד תי' ר"נ גאון דבגמ' בב"מ לגבי תנורו של עכנאי רצה הקב"ה לנסות את חכמים ולראות אם יניחו הקבלה שבידהם והגמ' שבפיהם מחמת הבת קול, ולכן לא השגיחו חכמים בבת קול זו.

ג. תירצו התוס' בעירובין⁵ דהבת קול יצאה רק לכבודו של ר"א ולא בעבור פסיקת הלכה, ולכן לא השגיחו בה חכמים⁶.

ד. עוד תי' התוס' שם, דבספק אי הלכה כב"ה או כב"ש, הספק הינו דאפילו שע"פ כללי התורה "אחרי רבים להטות", ובמקרה דידן ב"ה הינם רבים על ב"ש, אך בכ"ז הסתפקו האם חריפותם של ב"ש טפי תגרע ממעלת הכמות דב"ה, אך לאחרי שיצאה ב"ק ואמרה שהלכה כב"ה, נפסק לן דחריפותם של ב"ש אינה גורעת ממעלת הכמות דב"ה שהלא אחרי רבים להטות, ולכן השגיחו בב"ק זו שהסירה את הספק באם לחריפות ב"ש ישנו תוקף הלכתי, והוכיחה שהלכה כב"ה ע"פ כללי התורה. אך בסוגיא דתנורו של עכנאי, א"ז ע"פ כללי התורה לפסוק הלכה כדעת יחיד [ר"א] ומטעם זה לא השגיחו חכמים בב"ק זו.

והקשו התוס' על תירוץיהם הנ"ל וז"ל: "א"כ, מאי קאמר רבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול הלא לא אמר ר' יהושע אלא אבת קול דר"א", היינו דלפי תירוץו דר"י מדוע נפסקה הלכה כב"ה והלא אין משגיחין בב"ק כלל, ולא רק במקרה דר"א, ותירצו שם דבאמת לא נפסקה הלכה כרבי יהושע ולכן הלכה כב"ה.

וביאר המהרש"א על אתר דאף לפי רבי יהושע, הלכה כב"ה אך זאת לא משום הב"ק כ"א משום דב"ה רבים הם ואחרי רבים להטות⁷.

והקשה ע"ז השפת אמת, דהרי ההו"א בסוגיא בעירובין, הייתה לומר שהחריפות דב"ש תגבר על הכמות דב"ה, על אף הכלל דאחרי רבים להטות, וא"כ קשה דאף בסוגיא בב"מ לגבי תנורו של עכנאי, נ"ל דר"א חריף היה יותר מחכמים, ולכן פסקה הב"ק הלכה כמותו, וא"כ מדוע לא השגיחו חכמים בב"ק זו, דהלא איגלי לן בזה דחריפותא דר"א גוברת על הכמות דחכמים, ומדוע לא השגיחו בה, ומת' דב"ש על אף שמעלתם הייתה דהווי חריפי טפי מב"ה מ"מ אין הם היו דעת יחיד, אך ר"א יחיד היה וא"כ אף שחריף היה טפי מחכמים, מ"מ מצד שיחיד היה לא השגיחו בב"ק זו.

4. ברכות יט, א.

5. ז, ב.

6. ולא תיקשי לך הכיצד יכולה הבת קול לומר פסק שאינו אמת רק בעבור כבודו של ר"א, דבאמת ניתן היה לפסוק כר"א דאף דבריו הינם דא"ח אך מחמת היותו דעת יחיד לא פסקו כמותו ועיין בב"ז בארוכה באגרות משה זי"ד ח"ג סי' צב.

7. וכתב המהרש"א דההו"א לומר דחריפות דב"ש תגבר על כמות דב"ה, על אף הפסוק דאחרי רבים להטות, דהיותו ובפסוק כתוב "לא תענה על ריב" [שמות כג] חסר יז"ד והו"ד זאת חכמה היא [וכ"מ מסנהדרין], ולכן היה מקום לומר שכאשר יש חכמה יתירה, יש בה כוח לגבור על הכמות.

ועוד מתרץ בזה, דלאחרי שפסקה ב"ק בעירובין, דהכלל דאחרי רבים להטות, תקף ועומד בכל מצב אפי' כנגד חריפות, אין הב"ק יכולה לחזור בה לאחמ"כ, ולכן לא השגיחו בב"ק זו שפסקה כר"א היות וכבר נפסק דהלכה ע"פ רבים.

ג.

יצגי תירוץ היושר לבב והזיו משנה ע"פ פנימיות העניינים

ועוד תי' היושר לבב⁸ [ע"פ פנימיות העניינים] וז"ל: "מתיבתא עילאה היא מתיבתא דקב"ה, ומתיבתא דרקיעא היא מתיבתא דמטטרון כמבואר בזהר חדש פ' יתרו, ואפשר דמהאי טעמא לפעמים אין אנו משגיחים בבת קול - כתנורו של עכנאי, ולפעמים אנו משגיחים עליה - כההיא הלכה דב"ה, כי כפי הישיבה הרוחנית שהיה הבת קול יוצא ממנה כך השגחתנו עליה, כי פסק הלכה שבישיבה אחת מהם בעליונים דווקא הוא ולכן אין אנו משגיחים עליה בתחתונים... ורז"ל היו מבחינים בבת קול ההיא ויודעים מן איזו ישיבה הייתה יוצאת, לפיכך היו יודעים איזו ראויים להיות כן בתחתונים ואיזו אינה ראייה כי אם בעליונים", וביאור דבריו בפשטות הוא דישנו חילוק בין הישיבות הרוחניות, שמהם יוצאת הב"ק, דישנם ישיבות אשר יש בכוחם לפסוק דינים בעליונים וישנם ישיבות אשר בכוחם לפסוק דינים בעולמות התחתונים, ובכוח חכמים היה לדעת מאיזו ישיבה יוצאת הב"ק וע"כ לפעמים, כאשר הב"ק יצאה מיישיבות שבכוחם לפסוק דינים בתחתונים השגיחו בה חכמים, אך כאשר הב"ק יצאה מאותם הישיבות שאין בכוחם לפסוק דינים בארץ התחתונה, לא השגיחו בה חכמים.

והנה הזיו משנה⁹ תי' דכל ב"ק, אינה מהקב"ה ממש דאל"כ כיצד העז ר"י לחלוק ע"ד, והא דבעירובין פסקו כמותה אף שאינה מהקב"ה ממש, זאת משום דהסתפקו אי חריפות גוברת על הכמות, והב"ק פסקה דהכמות גוברת, אך בנדון דר"א לא היה הו"א כלל לפסוק כר"א, וא"כ אף שפסקה הב"ק כר"א, מ"מ תורה לא בשמים היא, ולכן לא השגיחו בה היינו דלב"ק יש כוח לברר ספק שנסתפקו בו, אך לא לפסוק הלכה בכ"מ.

ד.

יציע תירוץ התוס' בחולין ושקו"ט בדבריו

עוד תי' התוס'¹⁰ וזהו לשונו: "תימה, דקיימא לן כב"ה שום בת קול, וקיימא לן דר"א שמותי הוא ולא חיישינן בבת קול שפסק כוותיה, וי"ל דשאני התם שלא יצאת אלא לכבודו דר"א דאמר מן השמיים יוכיחו, ועוד דב"ה מסייע קרא דכתיב 'אחרי רבים להטות' דב"ה רובא הו"א אלא דמעיקרא מספקא לן משום דב"ש מחודדין טפי - אבל בת קול דר"א ורבנן דפליגי עליה, הו"א רובא" כלומר - דבאמת פוסקים ההלכה כב"ק, אך בנדו"ד רבי אליעזר שמותי הו"א היינו שמנודה היה [ולכן לא פסקו כבת קול, ולא בגלל ר' יהושע], והאי דלא פסקו כב"ק מת' התוס' בשני אופנים א. דהב"ק יצאה רק לכבודו של ר"א היות והיה שמותי. ב. היות ופסיקת הב"ק הינה נגד כללי הפסיקה דהרי ר"א הינו דעת יחיד.

8. רבי רפאל עמנואל חי בן אברהם, עמ' 66.

9. הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ד.

10. חולין מה, א.

ונחלקו הראשונים מדוע ר"א שמותי הווי, רש"י¹¹ פי' שנידהו חכמים, ולכן אין הלכה כמותו, ויש מהראשונים¹² שביארו שהיות ור"א הינו מתלמידי ב"ש דיצאה ב"ק ואמרה דאין הלכה כמותם, לכן לא השגיחו בב"ק שפסקה כמותו.

אך לכאורה צ"ל דהלא באם ר"א מתלמידי ב"ש היה, א"כ מדוע פסקה הב"ק דהלכה כמותו בכ"מ, והלא כבר יצאה ב"ק ואמרה דאין הלכה כב"ש, ואולי יש לומר בדוחק עכ"פ, והוא ע"פ תי' התוס' בעירובין, דהב"ק יצאה אך ורק לכבודו דר"א¹³ ובאמת אין הלכה כמותו.

וא"כ נפקא מכהנ"ל דהא דחכמים לא השגיחו בה אפ"ל משני טעמים:

א. היות וידעו שאינה יצאה בעבור לפסוק הלכה, [דר"א מב"ש הוא ואין הלכה כמותם] דהלא ר"א שמותי הוא, אלא יצאה רק בעבור כבודו. ב. מפני שפסיקה זו היא נגד כללי הפסיקה, דר"א יחיד הוא. ומשום הטעמים הנ"ל הבינו שככל הנראה הב"ק יצאה רק לכבודו, ולא לפסוק הלכה - ולכן לא פסקו כמותו.

ולא תיקשי לך, שכל נידויו דר"א החל רק לאחר שהביא כל הראיות¹⁴, וא"כ כיצד חכמים לא פסקו כמותו עוד לפני שהיה מנוודה, היות, ומכל ראיותיו לא פוסקים הלכה כלל, ורק מב"ק מציינו שיפסקו הלכה וא"כ לאחר שהביא את כל ראיותיו וגדש את הסאה במחלוקת¹⁵, לא השגיחו חכמים בדבריו היות וכבר גדש את הסאה וראוי היה שינדהו.

אך אין משמע מכאן דלא פסקינו כב"ק, כ"א דווקא במקרה הנ"ל מחמת שגדש ר"א את הסאה במחלוקת.

ה.

יקשה מהמשך הסוגיא בב"מ, ומפסק הרמב"ם וינסה לבאר התי' דלעיל

הנה יש לעיין בכל הנ"ל, דהלא בסיום המעשה בב"מ שאלו את אליהו הנביא, מה אמר הקב"ה, בשעה שלא השגיחו בב"ק, וענה להם אלי' דאמר הקב"ה ניצחוני בני ניצחוני, וא"כ יוקשה במעט על כל התי' דלעיל, דמהלשון ניצחוני משמע שהיה זה ב"ק הבאה לפסוק הלכה, אך חכמים לא השגיחו בה.

[איברא ע"פ הביאור השני בתוס' דבאמת כוונת הב"ק הייתה לפסוק הלכה, אך היות ופסיקתה לא הסתדרה עם הכלל דאחרי רבים להטות, ומהאי טעמא לא פסקו כמותה, ולפי' זה שייך הלשון ניצחוני]

ואולי י"ל בדוחק, דלתי' שרצה הקב"ה לבדוק את חכמים, הלשון ניצחוני שייך דחכמים עמדו וניצחו בניסיון, ולא פסקו כמו הב"ק, אך עדיין יוקשה לשאר התי'.

11. נדה ז, ב.

12. ר"ת והרשב"ם שם.

13. ואי תקשי לך הכיצד יכלה הבת קול לומר דבר שאינו אמת, ראה הע' 6.

14. רמב"ן על אתר.

15. ראה הע' 13.



ובכללות צלה"ב והוא ע"פ דברי הרמב"ם¹⁶ כיצד פוסקים הלכה ע"פ הב"ק, והלא כתב הרמב"ם, דהתורה לא בשמים היא וכדברי ר"י, וביותר יוקשה להתוס'¹⁷ דכתב שההלכה באמת נפסקה כב"ה ולא כשיטת רבי יהושע הסובר, דהיות והתורה לא בשמים היא אין משגיחין בב"ק, ואיך יסתדרו דברי הרמב"ם עם דברי התוס'.

ואולי בדוחק י"ל דהב"ק בכוחה לברר מהם הכללים לפסיקה, אי חריפות גוברת על כמות וכו', אך אין בכוח הב"ק לפסוק הלכה ממש, אך ק"ק לומר כן דכוונת הרמב"ם הינה רק לגבי פסיקת הלכה ממש, אך לא לגבי כללי הפסיקה, דבזה יסבור אף הוא שפוסקים כב"ק, דלא משמע כן מדבריו.

אך ע"פ ביאור המהרש"א לעיל, דאף לשיטת רבי יהושע הלכה כב"ה, וזאת משום דאחרי רבים להטות, י"ל שזוהי שיטת תוס' דאין פוסקים הלכה כב"ק היות ותורה לא בשמים היא, אך הלכה כב"ה מתוקף הכלל דאחרי רבים להטות, וא"ש עפ"ז דברי הרמב"ם עם דברי תוס'.

ועדיין צ"ע להשיטות דלא פסקו כר"א רק משום היותו שמותי, אך באמת פוסקים הלכה כב"ק, [וכן לדברי הזיו משנה דכתב דהב"ק בכוחה לברר כמו מי ההלכה אך לא לפסוק], כיצד יסתדרו עם דברי הרמב"ם דפסק, דתורה לא בשמים היא כלל, ואין פוסקים כב"ק.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



16. וכ"מ מרוב הראשונים.

17. עירובין ז, ב.



הלכה



טיפול בעציצים ואדניות בחצר, בגינה ובבית במהלך שנת השמיטה

הרב מרדכי ביסטריצקי שליט"א
מד"א דקהילת חב"ד צפת

א.

ההבדל בין עציץ הגדל בחצר תחת כיפת השמים, ובין עציץ
הגדל בתוך חממה או בסלון הבית פרטי.

מה מקור ההבדל בין עבודת קרקע בשדה, לעבודה באדמה שבתוך בית?

בגמרא בירושלמי [ערלה פ"א ה"ב] נאמר: "רבי יוחנן בשם רבי ינאי, אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה, ופטור מן המעשרות, דכתיב [פ' ראה יד, כב] עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה. ובשביעית צריכא, דכתיב [בהר כה, ב] ושבתה הארץ שבת לה', וכתוב [שם, ד] שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור".

הפני משה [שם] ביאר: אילן שנטעו בתוך הבית - לענין ערלה - חייב, דלא כתיב "שדה" בערלה אלא [כתיב [קדושים יט, כג] "וכי תבואו אל] הארץ ונטעתם" - בכל מקום אשר יהיה נטוע בארץ [יש דין ערלה]. אבל לענין מעשרות פטור, דכתיב ביה "היוצא השדה" ולא היוצא בתוך הבית [מקום מקורה]. ובשביעית צריכא - ולענין שביעית מספקא לן וצריכה למיבעי, משום דכתוב אחד אומר "ושבתה הארץ", משמע דבכל מקום שהוא בארץ נוהג בו שביעית, וכתוב אחד אומר "שדך לא תזרע וגו'", דמשמע דוקא אם הוא בשדך ולא בתוך הבית.

הירושלמי אינו מכריע בספק זה, ונחלקו הפוסקים בעניין:

הפני משה כתב, מסתבר שספיקא לחומרא. הרמב"ם הביא [הל' מע"ש פ"י ה"ט] את דין הנוטע בבית שחייב בערלה, וכן לגבי מעשרות [מעשר פ"א ה"י] שמדאורייתא פטור ומדרבנן חייב. אבל לגבי שביעית, לא התייחס כלל לנוטע בבית.

הפאת השולחן [פ"כ בית ישראל ס"ק נב] כתב שזה ספק, והיות ושמיטה בזמן הזה דרבנן לכן נקט לקולא. אך החזו"א [שביעית סכ"ו ס"ק ד] חלק עליו וכתב שאין להקל בקרקע הבית. אבל המיקל לסמוך על הפאה"ש בעציץ שאינו נקוב - כתב החזו"א [שם] שיש לו על מה לסמוך. וכן כתב בשמו ב"רם ציון [הלכות פסוקות פ"ג אות ג] להתיר.



סברת החילוק בין בית לשדה

בשו"ת הר צבי [זרעים ח"ב סימן לג-לד] כתב שטעם הפטור בבית הוא משום גזרת הכתוב, שכל מקום ששם בית עליו אינו קרוי שדה, גם אם הדרך לזרוע בבית, ואף אם הגידולים מוצלחים שם יותר.

ויש שכתבו שיש טעם לדבר, משום שהבית מזיק לצומח.

הנפק"מ בזה היא דין החממות, אם "הקובע" הוא דרך הזריעה או מצד התועלת שבחממה, הרי שאסור לזרוע בה כי החממה אכן מועילה לצומח. אך אם זה רק גזרת הכתוב מותר, כי זה בית.

ב.

כמה שזנה גידול בעציץ מגידול באדמה?

עציץ הנמצא בחוץ תחת כיפת השמים

עציץ הנמצא במרפסת ללא גג, על אדן החלון או בכל מקום אחר תחת כיפת השמים, דינו כקרקע ואסור לזרוע בו, בין אם הוא נקוב או אינו נקוב. אמנם יש הבדל ביניהם, שעציץ נקוב איסורו מהתורה, ואילו עציץ שאינו נקוב איסורו מדרבנן.

בעציצים אלו מותר לעשות רק מלאכות האסורות מדרבנן, ורק בכדי להציל את הצמח ממיתה ונוק. לכן, מותר להשקות כאשר האדמה יבשה, אך לא בכדי להשיב את הצמח.

עציץ הנמצא בבית

בעציץ הנמצא בבית ישנם שני סוגים: א. עציץ שאינו נקוב - ניתן להקל ולטפל בו כרגיל בכל שנה. ב. עציץ נקוב - היינו שיש בו נקב בתחתית העציץ, או שהעציץ עשוי מחומר שדינו כנקוב - מותר לטפל בו רק כפי מה שמותר לטפל בצמחים שבגינה.

לכן יש צורך להגדיר מה נקרא נקוב ומה לא.

ג.

מה ההגדרה של עציץ נקוב ושאינו נקוב, ומדוע זה משמעותי מבחינה הלכתית?

1. עציץ שיש בו נקב קטן, דינו כנקוב, בין אם הנקב בשולי העציץ ובין אם הוא בדפנותיו כנגד העפר בעציץ.

לגבי גודל הנקב, כתב הרמב"ם [הל' תרומות פ"ה הלכה טו]: "וכמה יהא בנקב, כדי שרש קטן והוא פחות מכזית". אך היום אין אנו בקיאים בשיעור זה בדיוק. לכן אם יש בעציץ נקב בשיעור יציאת מים ברווח מחשיבים אותו כנקוב מחמת הספק. למעשה נחלקו הפוסקים בשיעור זה האם הוא מילימטר או שני מילימטר.

2. עציץ שאין בו נקב, אך גדל בו צמח רב שנתי עם גבעול קשה ומעוצה (צמחים שחיים כמה שנים וגבעולם קשה ומעוצה, דינם כאילנות לגבי ניקה מהקרקע) - אם העציץ עשוי ממתכת, זכוכית, פלסטיק קשה, דינו כדין עציץ

שאינו נקוב. אך אם הוא גדל בעציץ העשוי מחרס או פלסטיק רך שהשורשים יכולים לחדור אותו, דינו כדין הגדל בעציץ נקוב.

צמחים חד שנתיים, או רב שנתיים עם גבעול דק ורך ונראים כירק, נחשב שגדל בעציץ שאינו נקוב אף אם העציץ עשוי מחרס או פלסטיק רך. זאת משום שצמחים אלו חלשים יותר, ושרשיהם אינם חודרים אפילו בעציץ מחרס או פלסטיק.

3. בכדי להגדיר את העציץ כאינו נקוב, צריך שהניתוק מהקרקע יהיה לא רק בין שורשי הצמח הגדל בעציץ לבין הקרקע, אלא גם בין נוף הצמח (היינו הענפים) לקרקע. ואם נוף הצמח מתפשט אל מחוץ לעציץ ומאהיל על הקרקע, דינו כדין צמח הגדל בקרקע.

אמנם בעציץ הגדל בתוך בית מרוצף, או בקרקע המצופה בפי-וי-סי, יש הפוסקים שאין צורך לחשוש לנוף המאהיל.

4. אוויר אינו נחשב כהפסק בין עציץ נקוב לקרקע. לכן, עציץ נקוב התלוי או עומד על רגליות ורק אוויר מפסיק בינו ובין הקרקע דינו כעציץ נקוב.

5. אדניות הבנויות בקרקע או בקירות בניין ואי אפשר לטלטלן, נחשבות כמחוברות לקרקע. וכן עציץ שהנפח שלו גדול מ-330 ליטר (לפי שיעור הגר"ח נאה) דינו כקרקע אף שאינו נקוב.

האם הרצפה חוצצת בין העציץ לקרקע?

עציץ נקוב הנמצא בבית מרוצף, נחלקו הפוסקים האם הריצוף חוצץ בין העציץ לקרקע ואז דינו כעציץ שאינו נקוב, או שאינו חוצץ ודינו כנקוב.

יש אומרים שאם העציץ נמצא בבית בקומה שניה או ברצפה הנתמכת על ידי עמודים, דינו כעציץ שאינו נקוב אף שיש לו נקב, משום שהרצפה חוצצת בינו ובין הקרקע. אך עציץ הנמצא בקומת קרקע הצמודה לאדמה, נחשב לאינו נקוב רק בתנאי שהוא אכן עשוי מחומר אטום וללא נקב, כיון שהרצפה הצמודה לקרקע אינה חוצצת.

ויש אומרים שרצפה מרוצפת אינה חוצצת, ולכן עציץ נקוב הנמצא בבית, אף בקומה גבוהה, דינו כדין עציץ נקוב, למעט בתנאים שיבוארו לקמן בהגדרת עציץ נקוב ואינו נקוב.

האם ישנה משמעות לסוג הרצפה?

ריצפה מרוצפת בשיש או בחומר הנקרא פי-וי-סי - אפשר להקל ולהחשיב עציצים נקובים המונחים עליה לאינם נקובים.

ד.

האם יש הבדל בכמות המים המותרת להשקיה, בין צמח הגדל בעציץ בחוץ ובין צמח הגדל בקרקע?

הטיפול השוטף בעציצים הגדלים מחוץ לבית, זהה לטיפול בגינות נוי - בשניהם מותר לעשות מלאכות שהם לצורך קיומי ולא לצורך השבחה.



אבל בנוגע להשקייה של עציצים יש הבדל בינם לבין הגדל בקרקע ממש: לצמחים הגדלים בקרקע יש בדרך כלל מרחב גדול להתפשטות מערכת השורשים למציאת מקורות הזנה לצמח. לכן יש להמתין עם ההשקיה ולהשקות רק כשניכר סימני צמא (העלים נעשים רפויים). לעומת זאת לצמח הגדל בעציץ יש רק את האדמה שבתוך העציץ, ולכן אין לו אפשרות לחפש מקורות נוספים להחיות את עצמו, ואיחור בהשקיה עלול לגרום למיתת הצמח (ובפרט שהיום שמים בעציץ מצעים קלים שאינם יכולים לאגור בתוכם כמות מים). לכן, יש להקדים את ההשקיה בכל צמח לפי ההנחיות של איש מקצוע ולא להמתין עד תחילת סימני צמא. במידה ואין אדם כזה, ניתן לתחוב את האצבע באדמת העציץ, ואם השכבה העליונה יבשה אפשר להשקות.

ה.

יש לי ספק האם הצמח ימות או לא, האם ניתן להשקות במצב ספק?

לכתחילה יש לשאול איש מקצוע כמה צריך להשקות לכל צמח בפני עצמו. הכלל הקובע הינו שמותר למנוע נזק, ובמידה ויש ספק האם יגרם נזק או לא, מותר.

ו.

מקדים שונים של העברת עציץ ממקום למקום

1. האם מותר להעביר עציץ ממקום שהוא תחת קורת גג למקום שהוא תחת כיפת השמים, וכן להיפך?

אסור להוציא מהבית עציץ אפילו שאינו נקוב ולהניחו בחוץ, וכן אסור להסיר את התקרה מעל העציץ. ואם אין כוונתו לתועלת הצמחים שבעציץ אלא לדבר אחר, וניכר שעושה לשם כך, כגון שמסיר את התקרה כדי לעשות שם סוכה, מותר. כמו כן אם מניח תחת העציץ צלחת ממתכת או פלסטיק, יכול להעבירו לכל מקום.

מותר להעביר עציץ נקוב (וכל שכן אם אינו נקוב) מחנות לבית, היות ואינו מתכוון לחיבור הצמח לקרקע בשעה שמוציאו מהחנות, ומעבירו דרך העברה בעלמא. ויש המצריכים לעוטפו בניילון וכד' או להניחו על גבי דבר החוצץ בינו לבין קרקע, כדי שיחשב לעציץ שאינו נקוב בשעת ההעברה. וכן כשמניחו בביתו צריך להשאירו כעציץ שאינו נקוב.

2. מה דין העברת עציצים בעת מעבר דירה?

גם בשאלה זו קיימת אותה המחלוקת שזכרה לעיל: לדעה ראשונה, היות וניכר הדבר שאינו מתכוון לתועלת עבור הצמח אלא רק להעברת דירה, מותר. לעומת זאת לדעה השניה אסור. לכן הדרך המוצעת לפתרון הינה לכסות את העציץ בניילון וכד', או להכניס את העציץ לתוך ארגז ואז אינו נמצא תחת כיפת השמים. ויש שכתבו להגביהו עשרה טפחים מהקרקע היות ואז יש אומרים שנחשב כתלוש. והרוצה להחמיר עד שיצא הספק מלבו יהדר לסתום את הנקב.

3. יש לי בחצר עציץ נקוב המונח על האדמה, ואני רוצה לשנות את מיקומו בחצר, האם ניתן לגרוד אותו ממקום למקום, והאם מותר להגביה אותו?

מותר לגרוד, ואף להגביה על מנת להעבירו למקום אחר בחצר.

4. יש לי עציץ נקוב בתוך בית מרוצף, האם מותר להעבירו ממקום למקום בתוך הבית?

מותר. ואפילו אם מטרת העברה הינה לטובת הצמח, כגון שמעבירו למיקום ליד החלון כדי שיקבל יותר אור, או למקום שיש בו יותר צל.

5. יש לי על השולחן עציץ נקוב המונח על צלחת, האם מותר להעבירו לשולחן אחר או למקום אחר בסלון, ובזמן העברה העציץ הינו נקוב ללא תחתית?

מותר להעבירו אף שבזמן העברה העציץ נקוב ללא צלחת ואין שום חציצה בין הנקב לבין הרצפה, משום שניכר שאינו עושה זאת להשיב את היניקה של העציץ אלא רק לצורך העברה למקום אחר.

6. אם נשבר עציץ בבית, האם מותר להעביר את הצמח לכלי אחר?

אם שורשי הצמח עדיין מחוברים לאדמה, מותר להעבירם יחד לעציץ אחר.

ז.

מה ניתן לעשות עם עשבים הגדלים בגינה ובעציץ – האם מותר לעקור אותם, או לחתוך אותם מעל פני הקרקע?

עקירת עשבייה עם השורש אסורה בכל הגינה במהלך השמיטה.

עשבייה המהווה מסתור למזיקים, או שעלולה לגרום לשרפה, מותר לכסח את העשבייה מעל פני הקרקע.

עשבים שהינם רק פגם אסתטי מותר לכסח מעל פני הקרקע.

מותר להסיר עלים יבשים בעציצים ואדניות אם כוונתו לנוי בלבד, ואין הבדל בין הגדל בעציץ נקוב לגדל בעציץ שאינו נקוב. אך יש לחתוך בצורה כזו שיהיה ניכר שזה לא לטובת הצומח אלא רק ליופי, כגון לחתוך עלים במרחק מה מהגבעול.

הוא הדין בעלים יבשים מפרחים ושיחים הצומחים בקרקע – מותר להסירם אם כוונתו לנוי בלבד, וגם כאן יש לחתוך באופן שיהיה ניכר שזה לא לטובת הצומח אלא רק ליופי, וכנ"ל.

בכל המקרים הנ"ל אסור לעקור את העשבים מהשורש.

מותר לעקור עשבים הגדלים בצידי מדרכות ושבילי הליכה (כביש, רצפת גרנוליט וכד').

ה. האם מותר לקנות עציץ בשמיטה?

אסור לקנות צמח נוי שנסתל בשמיטה באדמה או בעציץ נקוב, ויש אוסרים אף לקבלו במתנה. אם נשתל בעציץ שאינו נקוב, אף שמן הדין אין צורך לעוקרו, מ"מ אין לקנותו ממי ששתל באיסור משום מסייע לעוברי עבירה.

ט. האם מותר לפתוח חלון בבית שיש בו צמחים?

אם אינו מתכוון לתועלת הצמחים, מותר. ואפילו אם כתוצאה מפתחת החלון יגיע אוויר, אור או שמש, וכתוצאה מכך הצמחים משתבחים.



י. האם מותר לנקות אבק מהעלים של העציץ ?

מותר, משום שמלאכה זו אינה מועילה לגידול.

יא. האם מותר לגדל בגידולי במים - הידרופוניקה?

הידרופוניקה הינה שיטה לגידול צמחים במנותק מהאדמה, בתוך בריכות מים עם מלחים ושאר החומרים הדרושים להתפתחות הצמחים. באופן כללי, ישנם כמה מקרים בהם משתמשים בצורת גידול זו - גידולי ירקות עלים ללא חרקים, גידול נבטים, גידול גרעין אבוקדו וכדומה במים, צמח נוי כגון קנה במבוק הגדל במים ומוציא עלים במשך הזמן.

בדין זה נחלקו הפוסקים האם דין הגדל במים כמו הגדל באדמה או לא?

יש פוסקים האוסרים גידול בכלי עם מים כמו בכלי עם אדמה - שו"ת הר צבי [זרעים ב סימן לא], וכן כתב בשו"ת אור לציון [פ"א עמ' כה], וכך פסק הגרשו"א [שולחן שלמה שביעית עמ' צד] אף בגידול בעציץ שאינו מנוקב הנמצא בתוך הבית. וכן כתב בספר משפטי ארץ [מהדורה חדשה, פ"ח סעיף יז], למעט במקרה שמגדל בעציץ שאינו מנוקב ובתוך הבית, אז יש המקלים לזרוע או לשתול בהם ויש על מי לסמוך, ובשאר מלאכות שהן דרבנן יש המתירים אף לעשות מלאכות ללא הגבלה.

ויש פוסקים המתירים גידול במים - שו"ת נחפה בכסף [ח"א יו"ד ס"ה], וכך פסקו הגר"מ אליהו [שו"ת מאמר מרדכי שביעית פ"ד ס"ט] ובשו"ת יחו"ד [ח"ו סימן יב] ובשו"ת אז נדברו [ח"ד סימן נא. ע"י בספר שביתת השדה פ"ח סעיף ט"ו במראי מקומות בהרחבה]. וכן כתב להתיר בשו"ת מנחת אשר [שביעית, ס"ח].

בשו"ת שבט הלוי [ח"א סימן עא] וכן בספר שיעורי שבט הלוי [שביעית עמ' סה] ובספר תורת הלוי [פ"ה ס"ז] כתב שגידולי מים מותרים, אך אם מוסיפים חומרים כימיים במים שיש בהם כח הצמיחה ועל ידם נעשים המים מוכשרים לזריעה, בזה יש להחמיר.

בהתאם למחלוקת הנ"ל יהיה הדין לגבי גידול גרעין אבוקדו וכדו' במים.

מותר להניח פרחים במים שבאגרטרל, גם כשאין גג מעליהם - שהרי אינם גדלים בו.

גידול נבטים

דרך גידול הנבטים, בנוסף לכך שמשתמשים במים [וגם היום שהגידול הוא כמעט ללא מים כלל, הרי מגדלים אותם באוויר וטמפרטורה מיוחדת וזה קל עוד יותר מגידול מים] הרי הם גדלים בתוך מבנה של בית גמור. לכן, גם המחמיר בגידולי מים, יכול להשתמש בנבטים.

יב. מה דין גידולי אוויר (אירופוניקס)?

גידולי אוויר הינה שיטה לגידול צמחים שמערכת השורשים שלהם אינה בתוך כלי כל שהוא אלא הם חשופים באוויר, ועליהם משפריצים מים וחומרי תזונה כפי הדרוש.

יש פוסקים שהקילו לגדלם גם מחוץ לבית, בתנאי שיש חציצה בינם לקרקע; ויש שהחמירו ופסקו שדינם כשאר גידולים, וגם בהם דרוש בית וחציצה בינם לבין הקרקע.

בענין גזירת קטניות

דין קטניות מדאורייתא / בזמן הגאונים / בראשית תקופת הראשונים / בסוף תקופת הראשונים / דעת הב"י והרמ"א / גדר הגזירה / האפשרות להתיירא ובשעת הדחק / דעת האוסרים בשעת הדחק / חלוטה בקטניות / בפקוח נפש / הלכה למעשה.

הרב רפאל נחום שי' ברנר
ר"מ בישיבת 'הזאל הקטן'

שאלה: האם יש מקום להקל למתקרים ליהדות באופנים מסויימים בקטניות בפסח?

תשובה: ראשית כל, המורה הדין בענין כזה לענ"ד דומה למה דאיתא בש"ס [סנהדרין ז.] "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". זאת מאחר ובנידון דידן מלבד חשש איסור חמור שיתכן כאן [וכדלקמן ממהרי"ל "חייב מיתה" ה"י], הרי קולא בענין זה יכולה לעצור את היהודי העולה מדיוטא תחתונה ביותר למעלה למעלה ומבקש קרבת ה' וע"י קולא שלא במקומה אפשר לפעמים להרוס עבודה של זמן ארוך. ולפעמים אף לאחר תקופה כשיצטרך לעמוד בנסיון כל שהוא, עלול לעלות במחשבתו 'הרי אני שונה והראיה שהרב התייר לי לבדי מה שלאחרים אסור...'

וראה בהיום יום: "... על רב לזכור בכל עת ובכל רגע כי תמיד הינו על הסף שבין מזכי הרבים לבין, ח"ו מחטיאי הרבים...".

ולכן אף כשמתירים, צריך להסביר למה מתירים. ומאידיך גיסא החמרה שלא במקומה אף היא יכולה להזיק ולפעמים לא פחות מהקולא זאת ע"י שלא ישמע לנו. וגם הדבר יכול להביא ליצירת קרע בינו למשפחתו שזהו גם עלול להאטה בהתקרבותו ואף ר"ל ליותר גרוע.

אמנם הס מלהזכיר שח"ו לא יעלה על הדעת שנאמר לו על אסור מותר ועל טמא טהור. אלא הכוונה היא שאף דבר שאפשר למצוא לו היתר ע"פ תורה אלא שאנו יודעים שהשואל נמצא במעמד שהוא בדרך העולה בית א-ל ואין חפצו בהיתרים החוקים אלא לקיים את חפץ ה' באמת ובתמים אז המורה יצטרך לשקול בפלס היטב ולרדת עד כמה שניתן לנבכי נפשו ונפש בני ביתו על מנת שעליתו תהיה עליה שלימה ולא תביא לירידה ח"ו.

אשר ע"כ בבואנו אל הקודש להכריע שאלה זו שומה אלינו ראשית למצוא את הדין על פי תורתנו הקדושה.

וגם אם הדין הוא שהתירו הפוסקים רק בהפסד מרובה או שעת הדחק הרי זוהי ההלכה ע"פ דין תורה.



וראה בשו"ע² שהפסק במקום הפסד מרובה [וה"ה לשעת הדחק] הוא העיקר להלכה עכ"פ בדאורייתא. ורק אחרי שנדע את הדין, נוכל לדעת האם יש מקום ומתי להחמיר יותר כנ"ל.

א.

דין קטניות מדאורייתא

הנה ברור כביעתא בכותחא דאורז שהוא מין קטנית אינו מחמיץ.

ומפורש במשנה בפרק כל שעה³: "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים בשעורים בכוסמין ובשיפון ובשיבולת שועל".

ובגמרא שם "תנא כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין ... הני אין אורז ודוחן לא. מנהני מילי? אמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב אמר קרא "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות".

דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחיבבין על חימוצו כרת... דתניא אמר רבי יוחנן בן נורי אורז מין דגן הוא וחיבבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח". ע"כ.

וכן איתא בפרק ערבי פסחים⁴: "מאי שני תבשילין? אמר רב הונא סילקא וארוזא. רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. אמר רב אשי שמע מינה דרב הונא לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי".

וא"כ מפורש במשנה ובגמרא דלית הלכה כר' יוחנן בן נורי. והדין הוא שלא יוצאים י"ח באורז ולכן הוא אינו מחמיץ.

וכן פסק הרמב"ם הל' חמץ ומצה בריש פ"ו. והרא"ש בפרק כל שעה (סימן יב) דלא כר"י בן נורי אלא דאורז לא מחמיץ.

והוסיף הרמב"ם "אפלו לש קמה ארז וכיוצא בו ברותחים וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרחון".

ומביא הצ"צ את הפרי חדש (או"ח סימן תנג) שבתחילה תמה מאוד על גזירת קטניות איך אפשר להוסיף גזירה אחרי חתימת התלמוד ושוב מצא מקור לכך לכך בש"ס וז"ל: "אעפ"י שהדבר פשוט בש"ס [פסחים לה, א] להתיר, מכל מקום אסרום משום דדגן מעשה קדרה וקטנית מעשה קדרה, גזירה הא אטו הא. וזה תימה, שאחר שנסתם התלמוד שנגזור גזירות מדעתנו ומצאתי להם סמך מהא דאמרין בפרק כל שעה [שם מ, ב] רב פפי שרי ליה לבורדקי דבי ריש גלותא לממחה קדרה בחסיסי, אמר רבא איכא דשרי כהאי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי, והעלו בתוספות [שם ד"ה רבא] כפירושו הערוך [ערך חסס] דחסיסי הוי קמה של עדשים, אלמא אפילו דהוי מיני קטנית כיון דעבדי מזלזלין במצות אין להתיר להם".

2. יו"ד הלכות שחיטה סימן כ"ג ס"ק י הובאו דבריו בכללי הפוסקים וההוראה כלל קי וכלל רפב.

3. לה, ב.

4. קיד, א.

5. בשו"ת או"ח סימן נו.

ועוד הביא הצ"צ את החמד משה דמפרש דאף באורו יש חשש דאף אם לא מחמיץ מיד יחמיץ לאחר זמן ארוך.

ואת רב הונא רבא לגבי אורזא וסילקא מתרץ החמד משה דאיירי בחלט את האורז דאז אינו מחמיץ כלל. איברא דהתוס' עצמם בדף קיד [ד"ה ולית דחש] דבאורז אין חימוץ אלא סרחון וכן השאלתות כותב בפרוש דאורז אינו בא לחימוץ ויתרה מכך מפורש ברמבם שהבאנו לעיל דאף אם ימתין הרבה וכו' אורז לא מחמיץ. עכת"ד.

העולה מכל הנ"ל דמדינא דגמרא לית מאן דחייש לר' יוחנן בן נורי ולכו"ע ברור דקטניות ששהו במים אפי' הרבה זמן אינן מחמיצות כלל.

ב.

גזירת קטניות בזמן הגאונים

כתב החיי אדם⁶: "כל מיני קטניות וזרעונים כגון רייז הירש גריקע וכל דבר שבעולם בין הם עצמם שלמים ובין הקמח שלהם אפילו כשיניחו אותם זמן מרובה וישרו במים לא יבואו לידי חימוץ אלא לידי סרחון ולכן מן התורה מותר לאכלם ולעשות מהקמח כל מה שירצו.

אך הגאונים שהיו כמה מאות שנה לפנינו נהגו לאסור מפני העמי הארץ שיבואו לטעות ויאמרו מאי שנא קמח קטניות או קמח ה' מיני דגן ולא ידעו הטעם.

ולכן נהגו כל תפוצת הגולה האשכנזים וכן במדינות פולין שגם הם נחשבים מבני אשכנזים לאסור ואפי' לבשל קטניות ורעצקע ואורז ודוחן שלמים אסרו הכל מפני הטעות שכיון שבימייהם וגם עד עכשיו בכמה מקומות עושים מהם קמח וזוה דומה לה' מינים ויאמרו כשם שמותר לבשל אלו כך מותר לבשל ה' מיני דגן ולא ידעו שאלו באים לידי חימוץ וכיון שאבותינו נהגו כך אסור לנו לשנות משום אל תטוש תורת אמך אבל מותר לטחון ולאפותה כעין מצות ולאכול".

יש שהבינו את דבריו שראשית גזירת קטניות זה מהגאונים, אך כיוון שלא נמצא בשום מקום שהגאונים גזרו על קטניות וגם לא מצאנו זאת בראשוני ספרד, ברור שהגאונים שכתב הכוונה לראשוני אשכנז הסמ"ק וספר התרומה ומהרי"ל כדלקמן.

ג.

הגזירה בראשית תקופת הראשונים

והנה מצינו בהגהת [רבינו פרץ על] הסמ"ק וז"ל:

"ועל הקטניות... וכיוצא בהם, רבותינו נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל... וגדולים נוהגים בהם היתר, ומורי רבינו יחיאל היה נוהג לאכול בפסח פול הלבן שקורין פווי"ש, וגם היה אומר כן בשם גדולים, ומביא

6. סימן קכז.

ראיה דאפילו באורז דחשיב ליה רבי יוחנן בן נורי מין דגן לגבי חימוץ קאמר תלמודא: 'לית דחש לה להא דרבי יוחנן'.

מיהו קשה הדבר מאוד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימי חכמים הקדמונים... ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור כל קטנית בפסח ולא מחמת חימוץ...אלא מטעם גזירה הוא דכיון דקטנית מעשה קדרה הוא, ודגן נמי מעשה קדרה הוא... אי הוי שרינן קטנית אולי אתי לאחלופי ולהתיר דייסא...

וגם יש מקומות שרגילים לעשות מהם פת כמו מחמשת המינים, ולכך אתי לאחלופי לאותן שאינם בני תורה".

הרי שכותב על הקטניות דוודאי אינו מדינא דגמרא אלא זו גזירת הקדמונים [היינו לפני רבינו פרץ].

אלא דבזמנו לא כולם קבלו את זה ואף רבו רבי יחיאל מפריז היה אוכל פול לבן ומביא ראיה מהא דאפילו אורז שאסרו רבי יוחנן בן נורי שרי להלכה.

וסיים דדווקא בדור זה דאין בקיאין יש לגזור מה שלא גזרו בדורות הקודמים שלא יחליפו בחיטה ח'ו'.

וכן מביא המרדכי בפרק כל שעה [תקפה]:

"אמנם גיסי ה"ר יצחק מקורבול כתב בספר המצות הקצר אשר יסד נראה לי לקיים המנהג ולאסור כל קטניות בפסח ולא מטעם חימוץ כי טעות הוא בידם כדפרישית אלא משום גזירה...גיסי ורבינו ברוך ורבינו שמשון מאוירא לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח אבל ה"ר יחיאל מפריז היה רגיל לאכול פול."

ד.

הגזירה המוחלטת בסוף תקופת הראשונים

אמנם בדורות המאוחרים יותר כתב מהרי"ל⁷ שזוהי גזירה מוחלטת והתבטא בחריפות גדולה בעניין וז"ל:

"קטנית כל מיניה, אמר מהר"ש דגורין שלא לבשולן בפסח אף על פי שלא מחמיצין כי אם חמשת המינים, ... גזרו כל מיני קטנית אטו המה. ואל יאמר אדם כיון שאין אסור מדאורייתא אין לחוש, דכל דגזרו רבנן העובר עליו חייב מיתה, ועובר על לא תסור מן הדבר אשר יורוך. וגם אין לומר מנהג כאן להתיר דמנהג טעות הוא, דדווקא על דבר היתר גמור ויש מקומות שנוהגין בו איסור על זה יכול לומר בכאן מנהג היתר הוא.

וגם זאת דווקא ע"י חכם הגון ותיק וחסיד שיוכל לידע תוכן הענין. אם אבל דבר שפשוט איסורו ובא להתירו מכוח מנהג שם, יסכר פי דוברי שקר. וגם תולה בחכם, שוא ושקר דבר הנביא ההוא, ואילו היה החכם שם, היה משיב הבדאות והשוא ומדוח על פניו". עכ"ל.

ויתרה מכך אסר אף להדליק בשמן קטנית בפסח.

הרי לנו דאף דבדור של רבינו פרץ היה המנהג שלא לאכול קטניות לא מוחלט אף בין חכמי אשכנז. אך בזמן מהרי"ל [לקראת סוף הראשונים נפטר בשנת ה'קפז] משמע שהמנהג היה מקובל על כולם בצורה מוחלטת.

7. מנהגים הלכות מאכלות אסורות בפסח.

ועל פי זה יובן מה שכתב הטור בריש סימן ת"נג ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל, לפי שמיני חטין מתערבין בהן וחומרא יתירא היא זו ולא נהגו כן".

ומכאן מוכיח היעב"ץ בספרו מור וקציעה⁸, דגם הטור שהיה מאשכנו לא קיבל גזירה זו.

ואמנם הראיה מהטור כנראה נכונה לשעתו של הטור שעדיין לא התקבלה גזירה זו אף באשכנו. [הטור חי כשמונים שנה אחר רבינו פרץ בנוסף גם הטור עזב את אשכנו בצעירותו עם אביו הרא"ש].

ואכן גם רבינו ירוחם⁹ [שקיבל תורה מהרא"ש] כתב, "אותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטניות מבושלים בפסח מנהג שטות הוא זולתי אם הם עושים להחמיר על עצמם ולא ידעתי למה" עכ"ל.

וכנראה אף הרא"ש דרך בדרכו של ר' יחיאל מפריז להתיר קטניות. דאי לא תימה הכי לא מסתבר שהטור ורבינו ירוחם שוללים מנהג זה בניגוד לרבם הרא"ש.

וגם תרומת הדשן¹⁰ האריך להתיר קטניות בהנאה למרות שפשוט לו שזה אסור באכילה וז"ל: "שאלה: תבואה של מיני קטנית שאינה מחמשת המינים שנפל עליה מים, וקרוב לודאי הוא שנתחמצה, שרי להשהות בפסח או לאו.

תשובה: יראה דשרי. וכן השיב לי אחד מהגדולים בתשובה אחת וכתב טעם לדבריו, משום דרבינו יחיאל וחבריו מתירין אפי' באכילה, אינהו אכלי ואנן לא משהינן" ע"ש.

הרי דבסוף תקופת הראשונים ראינו שהמהרי"ל ותרומת הדשן החמירו בגזירת קטניות.

[ולע"ע לא ראינו אף פוסק מחכמי אשכנו מתקופה זו שרצה להתיר קטניות].

ה.

פסק הבית יוסף והרמ"א וזו"ב

כתב הבית יוסף ריש סימן תנד "ולית דחש לדברים הללו זולתי האשכנזים".

וכן כתב בדרכי משה שם שהאשכנזים נהגו להחמיר.

ובשולחן ערוך פסק המחבר להתיר קטניות, וז"ל בריש סימן תנג "אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה... אבל לא בארז ושאר מיני קטניות, וגם אינם באים לידי חמוץ ומתר לעשות מהם תבשיל".

והרמ"א בהגה כתב: ויש אוסרים והמנהג באשכנו להחמיר, ואין לשנות..

וביאר הט"ז [מהסמ"ק] "הטעם כיון שראוי לעשות עיסה מהן אתי לאחלופי בשאר עיסה של חמץ" וכתב עוד "וכ"ז איננה אלא חומרא בעלמא ואין לשנות מפני שנהגו כך"

8. סי' תנג.

9. נ"ה ח"ג מא.

10. סימן קיג.

ואדמו"ר הזקן בסעיף ג כתב: "מין הנקרא בל"א טירקש"ין וויי"ץ [תירס] אינו מין חטים רק למיני קטניות יחשב שטרק"י (או הייד"ין או גריק"ע) [כוסמת מין קטניות ולא כוסמת ממיני דגן הקרויה היום כוסמין] הוא ממיני קטניות ומותר לעשות ממנו תבשיל בפסח כמו שמותר לעשות משאר מיני קטניות מעיקר הדין.

אבל נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן ופולין ועדשים ושומשמין ושאר מיני קטניות אפילו ביום טוב אחרון לפי שבדורות האחרונים רבו עמי הארץ שאינם בקיאים באיסור והיתר ואם יראו שאוכלים בפסח תבשיל של מיני קטניות יטעו להתיר גם כן תבשיל של מיני דגן הואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שדרך ממיני דגן ידמה בעיניהם שדינם שוה בפסח לפיכך נהגו לאסור הכל".

ובשערי תשובה כתב "ועי' במור וקציעה ושאלת יעב"ץ ח"ב סי' קמז ובקונטרס טוב עין להגאון האזולאי ז"ל בסוף ספר וועד לחכמים שם כתב דבאשכנז ופולין שקיבלו עליהם זה כמה מאות שנים חומרא זו קצת גדולי ישראל אין להקל להם והמיקל הוא פורץ גדר כו".

... ועי' בלקוטי מהרי"ל אחר שהביא המנהג שכתב האוכלים בפסח עובר בלאו דלא תסור וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה כו' ע"ש, ובמקום אחד עמדו קצת מהחכמים שרצו לפרוץ בזה ולא עלתה בידם, לפי שחכמי הדור מגדולי אשכנז חרדו לקראתם ועמדו בפרץ וקיימו דברי חכמים. והחליטו האיסור במדינות אלו, ואין ללמוד ממקומות שנוהגים היתר מאז ומקדם שלא נתפשטה ביניהם גזירת הגדולים. ותקנתם בזה וכמו לענין חרם לישא ב' נשים".

ובמשנה ברורה נתן עוד טעם לשבח בגזירת קטניות זו"ל: "וטעם חומרא זו משום שלפעמים תבואה מעורב במיני קטניות וא"א לברר יפה ואתי לידי חמוץ כשיאפם או יבשלים. ועוד שכמה פעמים טוחנים האורז ושאר מיני קטניות לקמח וכמה פעמים אופין ג"כ מהם לחם ואיכא הדייטים ועמי הארץ טובא שלא יבחינו בין קמח זה לקמח של מיני דגן ובין פת לפת של מיני דגן ואתי לאקולי גם בפת וקמח של מיני דגן. לפיכך החמירו עליהם לאסור כל פת וכל תבשיל ואפילו לבשל אורז וקטניות שלמות ג"כ אסרו משום לא פלוג ועוד דדילמא נמצא בהם גרעינין של מיני דגן".

הרי ברור הדין שלבני אשכנז דין קטניות הוא כמו נשיאת ב' נשים שאין להתיר כלל.

ה. מנהג זל"א תקנה

ממה שכתבנו עד עתה ראינו שאיסור קטניות הוא איסור מוחלט לבני אשכנז אף שתחילה היה זה שנוי בחילוקי מנהגים וביאר זאת בשו"ת אגרות משה" וז"ל:

"דדין מה שנאסר במנהג הא א זה דבר הנאסר בקבוץ חכמים, אלא שהנהיגו את העם להחמיר שלא לאכול מינים אלו שהיה מצוי לאוכלם מפני הטעמים דחשש מיני דגן שנתערבו שקשה לבדוק ומפני שעושין קמחים,

אבל כיון שלא תיקנו בקבוץ חכמים לאכול דברים שיש חשש שיתערב בהן מיני דגן ודברים שעושין מהם קמח, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפוחי אדמה שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל

האיסור דאלו מינים שנהגו לאסור אף שיש אותו הטעם ממש דאין למילף ממנהג לאסור גם דבר שלא נהגו לאסור, וכשנתרבו תפוחי אדמה במדינותינו לא רצו חכמי הדור להנהיג לאוסרן, אולי מפני הצורך, ואולי מפני שהטעמים קלושים, עיין בב"ר"ס תנ"ג, שהר"י [רבינו ירוחם] קרא לזה מנהג שטות, וגם משמע שהר"ר יחיאל [מפריז] ושאר גדולים היו נוהגין בהם היתר אף במקום שנהגו איסור דהרי ע"ז כתב וקשה הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהם איסור, לכן חכמי הדורות האחרונים לא רצו להוסיף לאסור עוד המינים שניתוספו אח"כ רק שא"א להתיר מה שכבר נהגו לאיסור".

הרי דאף שגזירת קטניות אינה גזירה ממש היינו שלא ישבו חכמים וגזרו גזירה אלא זהו מנהג ישראל אך כיוון שמנהג זה התקבל במדינותינו ברצון חכמים דינו כגזירה לכל דבר ואין להתיר זאת בשום אופן.

אך לאידך אין גם לאסור במה שלא נהגו בזמנם היינו בדברים שלא היו בזמן הגזירה אף דהטעם לגזור יהיה שווה [כתפוחי אדמה ובוטנים וכיוצ"ב].

ז.

האפשרות להתיר את הגזירה

כתב בכנסת הגדולה¹² "וכתב הר"י הלוי ז"ל סימן ל"ח, דאם נהגו כן מפני שסוברין דאורז מחמיץ, מתירין להם בשאלה והתרה.

ואם יודעין שהאורז אינו מחמיץ אלא שרצו להחמיר עליהם משום תערובת או משום גזירה דדילמא אתי לאחלופי בדייסא, אסור להתיר להם אפילו בשאלה.

ואם החזיקו בני בניהם במנהג זה, אף על פי שהם סוברים שטעם החומרא היא משום דהוה סבירא ליה לאבוותיהו דאורז מחמיץ, מאחר דהמתחילים בתחלה לנהוג שלא לאכלו לא היה מפני שהיו סוברים שמחמיץ אלא מטעם העירוב או מטעם הגזירה, אין מתירין להם.

ובחכמת שלמה¹³: "אבל לא באורז ושאר מיני קטניות וכו'. נ"ב, הנה בדין להתיר קטניות בפסח בעת הדחק, כתבנו בחיבורינו כמה פעמים לפלפל בזה, אם שייך בזה לומר אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו. והנה כעת האיר ד' את עיני, ומצאתי עוד היתר בזה מן הש"ס דפרק קמא דמועד קטן דף ג' ע"ב, אמר ליה ר' זירא לר' אבהו ואיכא דאמרי אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן, רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל, והא אנן תנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, אשתומם כשעה חדא, אמר ליה אימור כך התנו ביניהם כל הרוצה לבטלו יבוא ויבטל וכו'.

והנה מזה מבואר דדוקא היכי דידיעין דלא התנו כן, אז אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אבל בלא ידיעין כן יש לתלות דאולי הם התנו כן דיוכלו לבטלו ומותר לבטל.

והיינו כיון דהוי רק תקנתא דרבנן, הוי ספק דרבנן ולהקל. דהנה כן מורה לשון אימור כך תקנו, משמע דהוי ספק, ומכח ספק הקילו.

12. הגהות טור אורח חיים סימן תנג.

13. סימן תנג סעיף א.



דאין לומר הכוונה דאימור רבן גמליאל ובית דינו ידעו לכך תקנו, דא"כ לא הוי ליה לומר אימור, כיון דידוע דרבן גמליאל ובית דינו בטלו התקנה בעל כרחך דהם ידעו שכך התנו, וא"כ הוי ליה למימר כך הותנו ביניהם, או הוי ליה למימר הם ידעו דכך הותנו, ומדאמר לשון אימור, מוכח דהוי להם נמי ספק, ומכח ספק התירו... ומכל שכן בתקנות אחרונים הוי כן, ויכולין לבטל מספק, ואתי שפיר. וזה ברור לפענ"ד... "עכ"ל.

ובשו"ת בצמח צדק¹⁴ מחמיר דאין לזה התרה בשום אופן [לבני אשכנז].

וז"ל: "ואף לפמ"ש הפר"ח דמהני התרה. מ"מ בלא התרה א"א אפילו בשעת הדחק. ולקמן נדבר אי"ה בענין התרה. שיי"ל דלא מהני כלל.

ועיין במ"א סס"י תס"ג משמע כל כה"ג ה"ל מנהג חשוב. וא"כ בלא התרה אין להקל כלל אפילו בשעת הדחק. ואם מהני התרה לכאורה ודאי לא מהני מכמה טעמים:

הא' הוא מחלוקת הפר"ח עם הר"י הלוי כהובא בפר"ח בא"ח סי' תצ"ו בדיני המנהגות ס"ט דלהר"י הלוי אין לזה התרה כשנהגו שלא לאכול מיני קטניות בפסח משום סייג וגדר והפר"ח ס"ל דמהני התרה.

ואף להפר"ח יש עוד טעם להחמיר לפ"ד הרשד"ם שהביא שם ס"ח שכשנמשך הדבר לבנים א"א להתיר כו' ע"ש.

...נלע"ד פשוט דגם הפר"ח לא קאמר אלא כשהמנהג נהג רק אדם א' או עיר א' וכמו שהוא במדינתם שכל המדינה נוהגים היתר רק אם אדם א' נדר ע"ז נחלקו הפר"ח ור"י הלוי וה"ה אם עיר א' נהגו כן ועכשיו כולם באים לשאול התרה. משא"כ בנד"ז שהוא מנהג פשוט בכל אשכנז ופלני"א. א"כ נ' דמודה הפר"ח דלא מהני התרה מתרי... היינו דוקא כשכל העיר או רובא מתחרטים מאותו מנהג אבל היחיד אינו יכול ליקח התרה ואף אם התירו לו אינו מותר עכ"ל. ובנד"ז שהמנהג קבוע בכל מדינות הנ"ל א"כ קצת אנשים שבקצת עיירות הרוצים לנהוג היתר חשיבי ודאי כיחיד לגבי עיר אחת.

ולא עוד אלא אפילו עיר אחת או אפילו כמה עיירות י"ל דכיחידים דמו לגבי כללות מדינות הנ"ל וכעין מ"ש ספ"ק דתענית (די"ד ב') גבי בני נינוה כיחידים דמו וכו'. ע"כ.

וכ"כ גם בשו"ת חת"ס¹⁵ דאין התרה בגזירה זו עד שיתקבצו כל רבני אשכנז ופולין יחד וזה לא יתכן .

וכן כתב בחיי אדם שאין לשנות.

אלא דלבני ספרד שנהגו איסור תועיל התרה¹⁶.

14 . אורח חיים סימן נו.

15 . או"ח סימן קכב.

16 . שו"ת רב פעלים חלק ג סימן ל אור לציון חלק ג פרק ח.

ה.

המתירים קטניות בשעת הדחק

במשך דברי ימי ישראל מאז תחילת גזירת קטניות ועד ימינו עברו אחינו בני ישראל מצבים קשים גזירות, מצבים כלכליים קשים ועד רעב ממש רחמנא ליצלן. אף שבימינו נראה לכאורה שספו גם תמו מצבים נוראים אילו. אך דור דור ובעיותיו וגם היום לא חסרים נסיונות כלשון כ"ק אדמו"ר¹⁷ "דהכח שישנו בדורות אלו לעמוד בכל הנסיונות שלא היו (כ"כ) בדורות הקודמים, כולל הנסיון דאל יבוש מפני המלעיגים שהוא נסיון גדול ביותר".

ובמאמר נתת ליראיך תשל"ו: "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, שבעיקר הי' זה מפני דרא דעקבתא דמשיחא, שגדלו ההעלמות וההסתרים, ובכ"ז עומדים בתוקף עצום ולומדים תורה ומקיימים מצוות במס"נ, הנה מפני זה איז משה רבינו באיי זיך אראפ גיפאלין. וע"ד המצב כמו שהי' בזמן המאסר באותה המדינה כו'. ועד"ז גם עתה, אף שלא ישנם בלבולים ומניעות כאלה ח"ו על קיום התומ"צ, בכ"ז הרי ישנם הנסיונות מצד ההרחבה והעשירות, שלפעמים מצד ההרחבה כו' הנסיון גדול ביותר". עכ"ל.

הרי שלפעמים קשה לעמוד גם בנסיון זה ש"אל יבוש" ולחץ מצד חברים ההורים בני הבית וכיוצא בזה ולכאורה גם פה באדם שקשה לו ולא היה רגיל ובא לחזור בתשובה יתכן שיש לדונו כשעת הדחק. [ולמעשה כנ"ל ע"פ שיקול דעת בכבוד ראש של הרב מורה ההוראה].

ט.

דעת היעב"ץ בשם אביו החכם צבי

כתב בספר מור וקציעה¹⁸: "מעיד אני על אבא מארי הגאון (החכם צבי) ז"ל, שכמה צער נצטער אותו צדיק על מנהג האשכנזים להמנע מאכילת אורז וקטניות בפסח, והיה אומר, אי איישר חילי אבטליניה למנהג גרוע הלז, שהוא חומרא דאתי לידי קולא, שיוצא ממנו חורבא ומכשול להכשל באיסור חמץ גמור, כי מתוך שאין אורז ומיני קטניות מצויים להם לאכול ולשבוע, צריכים לאפות מצה הרבה מאוד, ואין נוהרים בעיסה כדת וכהלכה, ועוד שנמנעים משמחת יום טוב מסיבת חומרא כזו שאין לה טעם ולא ריח, ואשרי שיאחו צדיק דרכו וניפץ חומרות אלו אל הסלע".

היינו דדעת הח"צ היתה נגד הגזירה בכלל אלא שלא פרסם זאת ובנו היעב"ץ במצב שהיה קשה להתקיים ללא קטניות פרסם זאת.

החיי אדם¹⁹ כתב וז"ל:

"...וכיון שאבותינו נהגו כך אסור לנו לשנות משום אל תטוש תורת אמך... וכן בכל מנהגי ישראל שנהגו באיזה דבר אעפ"י שלא עשו דבר זה לתקנה אלא שנהגו כך מעצמם איכא איסור לאו מדברי נביאים כמש"כ אל תטוש כו'.

17. מאמר החודש הזה תשל"ה.

18. מור וקציעה, אורח חיים תנ"ג.

19. שם.

אבל דבר שתקנו חז"ל או אפי' הגאונים שבזמנינו לעשות סייג וגדר לתורה אזי אסור לשנות בלאו דאורייתא. דכתיב לא תסור כו' אעפ"י שאין זה אלא איסור דרבנן לענין ספק כך תקנו חז"ל שאף על פי שאסור מדאורייתא לעבור עליו מ"מ יהיה ספיקו לקולא.

ולכן בשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול אלא בדוחק גדול מותר לבשל קטניות ושאר דברים. ומ"מ כל מה שאפשר לזהר מאורז ודוחן ורעצקי שקורין טאטרקע יזהר מהם כי הם דומים יותר לה' מינים.

ועד"ז כתב הערוך השולחן²⁰: "...כיון שקבלו אבותינו משום גדר, מדין תורה אסור לבטל, והמפקקים והמקילים בזה, מעידין על עצמן שאין בהם יראת שמים ויראת חטא ואין בקיאין בדרכי התורה... ופורץ גדר ישכנו נחש.

אך בפירוש קבלו שאם אולי יהיה שנת בצורת חס וחלילה שהעניינים רעבים ללחם, או כל חכמי העיר ובראשם מרא דאתרא מתירים לאכול קטניות בפסח...".

היינו דבניגוד ליעב"ץ שרצה לבטל המנהג לגמרי, החיי אדם וערוך השולחן מקיימים המנהג בכל התוקף, אלא דמתירים בשעת הדחק.

והובאו דבריהם להלכה במשנ"ב ס"ק ז. ובשדי חמד מערכת חמץ ומצה ריש סימן ו.

ז.

דעת האוסדים קטניות אף בשעת הדחק.

דעת הצמח צדק [שם] וז"ל²¹: " נידון ענין אכילת שמנים ממיני קטניות בפסח. הנה בתה"ד סי' קי"ג החמיר במנהג זה וגם שם מבואר בפי' ג"כ על שמן שומשמיץ וגם הא"ר סי' תנ"ג כ' בשם מהרי"ל ואל' יאמר אדם דכיון שאין איסורו מדאורייתא אין לחוש כל דגורו רבנן העובר עליו חייב כו' עכ"ל. [ובמהרי"ל סיים חייב מיתה והצ"צ לא רצה לכתוב זאת וכתב כו' אבל פשוט גודל חומרת גזירת קטניות].

[ולכאורה מכאן ראייה למי שכתבו²² דעדיף לתת לילד שרויה ולא קטניות דשרויה זה חשש רחוק וקטניות זה איסור גמור וחייב כו' וגם זאת דמהאחרונים הצ"צ הוא מחמיר ביותר בקטניות אף יותר מהחתם סופר כדלקמן. ולהעיר שבימינו יש שפע של אוכל ולכן מלבד תינוק הזקוק לתחליף חלב אם דווקא אין שום סיבה לתת לילד לא שרויה ולא קטניות].

... אלא טעם המנהג היינו כמש"ש בהגהת סמ"ק ובמרדכי פרק כ"ש סי' תקפ"ח שהוא משום דאולי אתי לאיחלופי להתיר דייסא וכ' שם דמנהג הגון הוא [וכ"כ אדמוה"ז בסעיף ה']... ובמהרי"ל בהלכות מאכלות אסורות בפסח האריך מאד בחיזוק המנהג אבל דבר שפשוט איסורו כו' ע"ש. וכ"ד רמ"א וכל הבאים אחריו.

[ביאר הצ"צ דאין איסור קטניות משום חמץ אלא מנהג לאסור את המותר ומכאן ואילך מביא את החיי אדם להתיר בשעת הדחק ותמה עליו].

20. סימן תנ"ג, סעיף ד'-ו'.

21. הסוגריים הם מלשון הכותב.

22. "ר' אברהם הערש" עמ' 284 ובממלכת כהנים ח"ב למו"ר הרי"י הנדל שליט"א.

וראייתי בספר חיי אדם כלל קכ"ו ס"א שכ' בשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל קטניות. ולא ידעתי מנ"ל זה. דמכל האחרונים לא שמענו זה.

...ומ"ש רומע"ל [ר' אייזיק מויטבסק שהצמח צדק שלח לו לעיון את תשובתו] ששמע שבמדינתנו נוהגים היתר בשמנים. הנה אינו מנהג פשוט כלל כ"א בקצת מקומות שמעתי כעת שהעניינים שדחיקא להו שעתא נהגו זה לא מזמן כביר היתר בשמנים שנוהרו לעשותן לכתחילה לפסח וגם בוודאי לא נתייסד ע"פ הוראה ממש. כ"א שנהגו כן מגודל הדחק וג"ז רק בקצת מקומות. ובכמה מקומות שמעתי בפירוש שלא נהיגי כלל להקל ע"כ אין ראוי כלל לנהוג קולא בזה ולפרוץ גדרן של ראשונים וכמש"ל ב' גדולי האחרונים:

[הצ"צ מערער על הנהגה להשתמש בשמן קטניות ואומר שלא הותר זאת ע"י חכם].

מה שהביא כת"ר להקל לאכול בשמן הנעשה ממיני קטניות בשעת הדחק בעת שהיוקר יאמיר ממה שמצינו גבי מעל"ע שבנדה שהקילו בזה בשעת הדחק בנדה פ"ק (דף ט' ע"ב). אלמא דבדרבנן אמרינן בשעת הדחק לא גזרו. ובודאי לא עדיף חומרת גזירת אכילת מיני קטניות בפסח שלא פשטה בכל הארצות וגזירת אחרונים היא ממעל"ע שבנדה שהיא גזירות אבות העולם שמאי והלל. ואעפ"כ מבואר דלא גזרו אשעת הדחק דשני בצורת כנ"ל [ר' אייזיק רצה להסביר את סברת החיי אדם להקל כפי שהגמ' מקילה בטהרות בשנת בצורת.

והצ"צ בתחילה חשב לקבל את התירוץ הזה אלא שנמלך לדחות את זה כי בגמרא מדובר שם שישנם ב' דיעות ומקילים כפי א' מהם בשנת בצורת אבל כאן זה לכולי עלמא אסור].

הנה לכאורה נתקבל זה אצלי ליישב התמיה.

אך אחר העיון יש לדחות משני טעמים, הא' שי"ל דגם בשני בצורת לא התירו... ואיכא צד להקל... מנ"ל להקל בנ"ד שאין צד אחר להקל.

הב' ממ"ש התוספות בנדה (ד"ו ע"ב) ד"ה בשעת הדחק ובעירובין (דמ"ו ע"א). דשני שעת הדחק... והיינו דווקא היכא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר אבל היכא דהוא הלכה פסוקה להחמיר לא סמכינן ע"ז אפילו בשעת הדחק ואפילו בענין איסור וגזירת חכמים דהיינו במעל"ע שבנדה וכ"מ בפסקי הרשב"ץ שם ד"ה יחיד ורבים שנחלקו כו'... בנדרן זה אף דהוו כשני בצורת מ"מ אין שייך הפסד מרובה. דהפסד מרובה לא שייך רק כשאוסרים ומפסידים המאכל שהי' מותר לאוכלו כעת ועכשיו מפסידו' אותו. משא"כ הכא אין מפסידין השמן שהי' כבר מותר לאוכלו בפסח. כ"א שאין מתירין האסור...".

הרי דרבינו הצמח צדק דחה לגמרי את התירו של החיי אדם לאכול קטניות במקום שאין לו מה לאכול.

ואף בשעת הדחק כה גדולה שאין מה לאכול אסר הצמח צדק קטניות.

ה.

פרשת קונססטאריע דמדינה וועסטפאלין

מדינת וועסטפאלין הייתה "מדינת לוויין" של צרפת בראשות נאפוליון שלט שם אחיו של נאפוליון כאשר השליט בפועל היה נאפוליון.

במדינות שהיו תחת נאפוליון הוקמו קונסיסטוריה של היהודים גוף ביצועי [כעין רבנות אך במטרה לעשות רפורמות בתורה ר"ל], מטרת גוף זה כאמור הייתה לעשות רפורמות ביהדות ואכן תחת גוף זה נעשו כמה רפורמות אשר היוו את הבסיס עד היום לקהילה הרפורמית, כמו ביטול שבירת כוס בחופות, כתובה בגרמנית, השמטת פיוטים כמו אב הרחמים ועוד. בין שאר מעלליהם רצו לבטל את גזירת קטניות.

ואכן מתוכן תשובת החתם סופר עולה כי הוא הושד בהם שכוונתם אינם טהורות. וז"ל "ואמרת אשרי הדור שהגדולים עומדים בפרץ לכל כושל, ...מ"מ אנן מהכא נראה לפרסם הדבר... להודיע כי לא נכון הדבר בעיני חכמי הדור ושלא ללמוד ממקלקלתא היום האירו עיני מנועם אמרותיו אודות קונסטאריע דמדינה וועסטפאלין אשר בקשו נפשם לעקור הלכות קבועות ששנו אבותינו ורבתינו לנהוג איסור במיני קטניות ביום טוב של פסח, והם עמדו על נפשם להתיר לעצמם".

עם זאת ממאן החתם סופר לצאת נגדם בפומבי אם בגלל שעדיין לא גילו את פרצופם האמיתי אם בגלל שלא רצה לעשות מהם "מציאות" גדולה מידי.

וכ"כ בהמשך התשובה: "והנה הם התירו אולי ידעו מאיזה טעם התירו וצריכים אנחנו ללמוד זכות כי ואולי עיניהם ראו בארצותם הרבה מכשולים ע"י אפיית פת עבה ופת מרובה וא"א לצאת ידי חובת שימור כראוי כל כך, על כן בחרו הרע במיעוטו להתיר לעניי ישראל מינים הללו כדי שימעטו באפיית מצות ויהיו משומרים מכל חמוץ, ונוכל לומר אדעתא דהכי לא החמירו הגאונים... ואם מטעם הזה עשו ככה יפה עשו".

ולמעשה כותב: "והנה בתשו' ר"י לבית הלוי סי' ל"ח כתב להדיא דלאיסור אכילת אורז אין התרה, והפר"ח כתב שם באות תשיעי דכבר נתבאר ביטול דבריו, ולפע"ד לא נתבאר ולא יתבאר, כלל כן אותן מנהיגי מדינת וועסטפאלין שהתירו אכילת קטניות בימי הפסח אין להם על מה שיסמוכו ואין לנו עסק בהם, ואם אולי כווננו לטובה מהטעמים שכתבתי לעיל או מטעם אחר כיוצא בזה, מ"מ אין ללמוד מהם למקום אחר, ודעתי לדרוש אי"ה בפרקי דכלה ברבים שאין ללמוד מהם דאינהו עבדו לגרמי, ואם דעת פר"מ נוטה לעשות לו דבר אחר מה שנוגע למדינותינו, אחר אחרון אני בא וידי תיכון... מ"מ אין להתיר מנהג ראשונים בלי טעם, אדרבא עלינו להוסיף גדרים וסייגים ולא אפשר דרא כי בעו"ה הדור פרוץ במלואו ויש להוסיף אומץ להחמיר ולא להקל, וכיון שהציבור יכולים לעמוד ועמדנו בה כמה מאות שנים מהיכי תיתי להתיר" עכת"ד.

ט.

היתר חלוטה

מעיקר הדין מי שחלט [שפך רותחין על חיטה] הקמח אינו מחמיץ אף אם אח"כ ישל או ילתות בקר אלא שכתב הרי"ץ גיאית בשם רב האי שמאחר ואין אנו בקיאים בחליטה אסור לנו חליטה ברותחין. וכן נפסק בשולחן ערוך סימן תנד סעיף ג.

וז"ל הזהב של רבינו הזקן²³:

"אבל שאר המצות בין שבלילתן רכה ובין שבלילתן עבה לאחר שנחלט הקמח ברותחין אין בכך כלום ואין כאן חשש חימוץ לומר שמא כבר נתחמץ הקמח כשהיה בתוך הרותחין קודם שהתחיל לעסוק בה בידים בלישה

23. סימן תנד סעיפים ו-ז.

ועריכה לפי שרתיחת הרוותחין ממהרת לבשל את הקמח קודם וכיון שנתבשל שוב אינה באה לידי חימוץ לעולם אף לאחר שנחו הרוותחין מרתיחתם כמו שדבר האפוי אינו בא לידי חימוץ לעולם וכל זה מדינא דגמרא אבל הגאונים אסרו לנו כל מין חליטה ברוותחין לפי שאין אנו בקיאים בחליטת הרוותחין ויש לחוש שמא לא ירתיח את המים יפה יפה".

חלוטה בקטניות

בקטניות יש שכתבו שהגזירה היא לכל דבר וגם חלוטה אסור,²⁴ וכך משמע משו"ת חסד יהושע דלקמן.

אך הצמח צדק כתב, וכך גם החת"ס דיש להקל בקטניות חלוטות ברוותחין עכ"פ בשעת הדחק, והצ"צ הוסיף שיהיו שני התירים יחד קלית הקטניות ואח"כ חליטתן וז"ל הצ"צ שם: "... אך מ"מ להקל על העניים בשעת הדחק יש להקל לעשות שמן ממני קטנית באופן שיתנו הקטנית בתנורים חמים קודם הלתיתה ושיהי' התנורים חם הרבה עד שיהיו כאפויים. וא"כ הוה להו כקימחא דאבישונא דה"ל אפוי ואינו בא לידי חימוץ מדינא אפי' בחמשה מינים כמ"ש רש"י (דל"ט סע"ב) וכ"ה בהרמב"ם פ"ה מהל' חמץ ה"ה כרמל כו' שמא כו' ובקטניות בכה"ג אין לגזור ועי' תשו' מהר"מ בהגמ"י פ"ה אות ד'.

וגם הלתיתה יהי' במים רוותחין דה"ל כחלוט או אף אם יהי' הלתיתה תחלה ברוותחין ואח"כ האפייה דנראה שגם אחר הלתיתה אינו בא לידי חימוץ אף אם נתקרב בינתיים כדמשמע במשנה ס"פ כל שעה אין שורין את המורסין לתרנגולים אבל חולטין והרי יתקרב אח"כ קודם שתאכלנה התרנגולים.

הגה"ח ר' יצחק אייזיק מויטעפסק כותב לצמח צדק בענין זה²⁵ שרבותינו שבמזריטש [אולי כוונתו למגיד ולרמ"מ מויטעפסק ג.ב.] היו אופים מצה מכוסמת כמו שאופים מצה מחיטה והיו עושים מכך קניידלאך".

הרי עדות ברורה שמשתמשים בקטניות ולא גרע מקמח חיטה. אלא שחליטה וקלייה ביחד התיר הצמח צדק רק בשעת הדחק כיוון שלא בקיאים בחליטה אבל אפיה וודאי דשרי ללא חשש כלל.

ובשו"ת חסד יהושע²⁶ פוסק ע"פ הצ"צ דאין להתיר בשעת הדחק בשום אופן ואף ע"י חליטה חשש לאיסור והתיר רק לאנשי החיל ששם היו חייבים לאכול חמץ אם לא יאכלו קטניות. ובסוף כתב שת"ל נתנו גם לאנשי החיל תפוחי אדמה ולא אכלו קטניות.

24. ראה פסקי תשובות סימן תנג במ"מ בהערה 12.

25. שו"ת צמח צדק אורח חיים השלמה לסימן נו במהדורה המבוארת.

26. סימן יז.



יא.

התיר קטניות בפקוח נפש

ובשיחת השבוע²⁷ כתבו בשם הד"ר יוסף בן לולו שבמחנה ברגן בלזן בשואה "הרבנים אסרו לאכול קטניות בפסח אך התירו לאכול חמץ בטענה שהאיסור נדחה מפני הציווי 'וחי בהם', ואף חיברו תפילת 'יהי רצון' שתיאמר קודם אכילת החמץ, כדי לשוות למעמד קדושה!"

יתכן שהיה מי שפסק כך אך מהפוסקים אין ראיה לכך כי כולם דיברו לכאורה בשעת הדחק ולא בפיקוח נפש ממש.

ובפקוח נפש ממש לכאורה הדין הוא כדאיתא ביומא²⁸: "תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו הקל הקל, טבל ונבילה - מאכילין אותו ונבילה, טבל ושביעית - שביעית..."

ופרש"י: "מאכילין אותו הקל הקל - אם אין לנו דברים מותרים כדי צורכנו ויש לפנינו מיני איסורין מאכילין אותו הקל הקל שבהם".

וכך פוסק אדמו"ר הזקן²⁹:

"היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטין לו ואין אומרים נאכילנו נבלה שהיא איסור לאו ואל נחלל עליו שבת שהיא איסור סקילה כי השבת ניתנה לדחות כבר בהבערה ובבישול ועוד שבנבלה עובר על כל כזית וכזית ואפילו כשאוכל פחות מכזית יש איסור מן התורה בכל אכילה ואכילה משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אף על פי שהוא חמור ועוד שמא יהיה החולה קץ באכילת איסור ויפרוש ויסתכן ומכל מקום אם החולה צריך לאכילה לאלתר והנבלה מוכנת מיד והשחוטת מתאחרת לו מאכילין אותו הנבלה.

אבל אם הוא צריך להרתיח לו יין ימלא ישראל ויחם נכרי לפי המנהג שנתבאר למעלה וישגיח עליו (עין ביו"ד סי' קנ"ג וקנ"ה) שלא יגע בו קודם שירתיח ואף אם יגע בו אין בכך כלום כי אעפ"כ לא יהיה בו אלא איסור מדברי סופרים משא"כ כשיחם הישראל יעשה איסור של תורה ואין לחוש כלל שיקוץ החולה בו לפי שאין איסורו חמור כל כך".

היינו שבפקוח נפש ממש מאכילין אותו הקל תחילה וברור שנותנים לו קטניות ורק אח"כ חמץ [אפי' שאינו גמור].

ושמעתי מראש ישבתינו הק' הגה"ח הרב יצחק גולדברג, שאביו ז"ל שמע מהגה"ח ר' לוי יצחק אביו של הרבי, בשנות הרעב [בשנות הצ' לפני כתשעים שנה] שיש המתירים קטניות בזמן הרעב אך הוא אוסר כי ע"פ קבלה לא שייך לאכול קטניות בפסח.

27. גליון 1786.

28. פג ע"א.

29. סימן שכח סעיף טז.

יב. הלכה למעשה

העולה מהאמור דע"פ דעת רבינו הצמח צדק לבני עדות אשכנז אין להם שום התיר בקטניות אף לא אם הוא במצב שאין מה יאכל. [לכאורה מלבד פקוח נפש ממש שהותרה כל התורה חוץ מג' עבירות].

אמנם לבני ספרד שלא קבלו עליהם כלל ואף במשפחתם לא נהגו להחמיר שלא לאכול קטניות וודאי מותר להם לאכול קטניות וכך הורה הרבי לגבי הילדים שנצלו מאיראן והובאו לשכונת קראון הייטס שיתנו להם קטניות כפי שנהגו בביתם³⁰.

ואף אם קבלו עליהם יש להם מקום להתיר ע"י התרת נדרים³¹.

ואמנם גם אם לא קיבל על עצמו במפורש את גזירת הקטניות, אלא שקיבל על עצמו את מנהגי חבד בכללם. לכאורה קיבל על עצמו את הכל ולכאורה גם התרה לא תעזור לו.

אך עוד זאת יש לדעת כי גם אצל קהילות הספרדים יש כאילו שקבלו על עצמם את גזירת הקטניות³² [ולכן מי שהוא מהדר במצוות ורוצה להדר בפסח יותר מהנדרש, הרי בהחלט גם אם הוא ספרדי ולא קיבל על עצמו את גזירת הקטניות בוודאי שיש מקום בעניין זה].

עוד הערה למעשה שישנם מוצרים שרק נקראים משום מה קטניות ואין בהם איסור קטניות ויש לשאול שאלת חכם בשעת הצורך.

כמו כן פריכיות אורז ממפעל מסוים יש הטוענים שזה קלוי ללא מים ומותר ע"פ הנ"ל, ויתכן שזה עדיף לילדים משרויה.

ולפועל בשאלה שבאה לידי הנהגת"ל שהצלחתי להסביר לשואל איך יוכל להסתדר ללא קטניות כלל וכמובן שזה עדיף מלהזדקק להיתרים טובים ככל שיהיו.

ונסיים במה שמביא הרבי בלקוטי טעמים להגדה זו"ל "האריז"ל כתב הנהר ממשוהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה".



30. בית משיח 667 עמוד 90.

31. עיין בשו"ת רב פעלים ואור לציון שם.

32. שו"ת רב פעלים ושדי חמד שם.



מנהג נשיאי חב"ד באמירת שניים מקרא ואחד תרגום¹

סיכום דיני שניים מקרא ואחד תרגום - הלכות בטעמיהם (או"ח סי' רפה)
- לע"נ הרב בנימין ע"ה בן יבלחט"א ר' מנחם מענדל וולף, שליח הרבי בהנובר, גרמניה -

ר' לוי יצחק שי' גרינברג
מאג"ש במגדל העמק

מנהג נשיאי חב"ד וחסידיו חב"ד בקריאת שמו"ת

היום יום ד' טבת (תרגום חופשי): נשיאי חב"ד נהגו להעביר [שנים מקרא ואחד תרגום] פרשה אחת או שתיים ביום חמישי בלילה, אור ליום שישי. ביום שישי אחרי חצות, נהגו להתחיל שוב מהתחלה, ולהעביר את כל פרשת-השבוע עם ההפטרה. שבת בבוקר קודם התפילה, נהגו להעביר שוב משביעי. כשהיו שתי הפטרות, אמרו את הפטרת הפרשה ביום שישי, ואת ההפטרה האחרת (של שבת ראש חודש / מחר חודש וכו') בשבת.

ובאג"ק (חי"ח עמ' תק"ס), כותב הרבי בעניין שניים מקרא: "בשאלתו הוראה, בזמן קריאת שמו"ת, ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רפה ס"ו: יש נוהגין כו' ויש נוהגין כו"². והנה בספר כללי הפוסקים - ג' דעות בכגון דא הכרעה כמי³. אבל כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע - במודעתו הידועה ע"ד קריאת התורה - אחז כדעת אלו דנקטינן כסברא שני⁴.

"אבל בהנוגע לפועל - ראה "היום יום" ד' טבת תש"ג⁵ (וסברא לגמור שלא ביום ההתחלה - נמצאת גם במגן אברהם סי' רפה ס"ק ו. ומובן שצריך להתחיל עוד הפעם בעת הסיים, לדעת המקפידים שלא להפסיק בקריאת שמו"ת (שו"ע אדה"ז ס"ו הנ"ל))."

1. בכתבת הדברים נעזרתי בספר "שולחן מנחם" בעניין קריאת שמו"ת, ובספר "היום יום המבואר" (בעריכת הרב ש. רסקין, הוצאת קה"ת).
2. לשון רבינו בשולחן: יש נוהגין מטעם הידוע להם לגמור כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, ערב שבת אחר חצות. ויש נוהגים לגמור כולה ערב שבת שחרית אחר התפילה, ושלא להפסיק כלל באמצע שנים מקרא ואחד תרגום אפילו בדיבור.
3. אם ההלכה כדעה הא', או כדעה הב', או שאין בזה הכרע.
4. הדברים לא נאמרו בשייכות לדין קריאת שמו"ת, אלא לגבי לימוד בזמן הקריאה. אלא שכותב שם כלל, "לפמ"ש היד מלאכי בכללי שו"ע אות י"ג, שכשכותב בשו"ע י"א ו"א, נקטינן כסברא השניה". ובהשלכה לעניינו - לפי הכלל הזה, יש לקרוא את השמו"ת בבוקר יום שישי.
5. יש לעיין האם הרבי התכווין להורות בכך הוראה לרבים, בכך שכתב "ובנוגע לפועל", אף שבהיום יום מופיעים הדברים כמנהג הנשיאים. ואולי כן משמע ממקור הדברים, בשיחת אדמו"ר הרי"צ (ספר השיחות תש"ב עמ' 27):
"במנהגי ליובאוויטש ישנם מנהגים כלליים, כלומר השייכים לכולם, וישנם מנהגים, שרק הנשיאים, הרביים, נהגו בהם... " ובהמשך מביא את מנהג הרביים הנ"ל. וממשמעות הדברים יש להבין לכאורה אם כוונתו לומר שזהו מנהג השייך לכולם (שלכן הביא הקדמה הנ"ל), או שזהו מנהג השייך לרביים. וממכתב הרבי מובן שהדברים הובאו כהוראה לרבים, למרות שבפשוט לא נראה כך.
ואולי אפשר להסביר שה"בנוגע לפועל" הוא רק לגבי הפרט שביים שישי אומרים אחר חצות ולא אחר שחרית (ראה להלן בפנים), אך לא לכל הפרטים. ולפ"ז צריך קצת הסבר במה שכתב בסוגריים "וסברא שלא לגמור ביום ההתחלה כו")", האם מתכוין רק למה שנהגו הנשיאים. וצ"ע.

ובהיום יום ל' סיון: "העברת הפרשה שמו"ת - פסוק פסוק, וקורין גם ההפטרטה, או שתי ההפטרות אם הוא שבת ר"ח, או פרשיות מחוברות וכיוצא בזה".

*

בדברים דלהלן ננסה לסכם את דיני אמירת שמו"ת באופן כללי, ומתוך כך לעמוד על פרטי המנהג של רבותינו ושיאינו בזה, ומנהג חב"ו בכלל, וכיצד מקיפים דעות רבות ככל האפשר, בדיני העברת הפרשה.

להקלת הדברים, נחלק את סוגיית דין אמירת שמו"ת ל'ענפים'⁶:

א. מזה (עצם הדין). ב. מי. ג. למה. ד. איך. ה. מתי.

א.

מזה - עצם הדין. ב.מי הוא החייב

ברכות ח. "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם - כל אדם, גם השומע קריאת התורה בציבור⁷ - פרשיותיו עם הצבור⁸ שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו עטרות ודיבון (במדבר לב, ג), שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו... ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר" (שצריך לקרוא כל פרשה בשבוע שלה).

ובהסבר הדין "ואפילו עטרות ודיבון", מסביר רש"י שהוא פסוק שאין עליו תרגום, (שאלה הם שמות ערים בארץ ישראל) ואומר רב הונא בר יהודה שצריך לומר פסוק זה ג' פעמים, והוא הדין לכל פסוק שאין עליו תרגום. לעומתו, התוס' מבין שזהו פסוק שאין עליו תרגום אונקלוס, אך בתרגום ירושלמי יש עליו תרגום (המסביר את הטעם לקריאת שמות אלה), ועל כן יש לקרוא את התרגום ההוא. ומשמע שכל פסוק שאין עליו תרגום (כלל)⁹ אין צורך לקרוא אלא ב' פעמים מקרא.

ולהלכה אנו נוקטים כרש"י, היינו שצריך לקרוא כל פסוק כזה ג' פעמים, ומחמירים כהתוס' בפסוקים] שיש עליו תרגום ירושלמי, לקראו. [י"א שבפסוקים אלה יש לקרוא המקרא ג' פעמים, כשי' רש"י, ושוב את התרגום ירושלמי. אך בקצות השולחן ובכף החיים הביאו שגם כאן יש לקרוא כרגיל, שניים מקרא ואחד תרגום (הירושלמי)].

6. בכלל זוהי אפשרות שאפשר לעשות בכל נושא, כדי להקל על חלוקת הדברים 'למעשה', לחלק את הנושא לכל אחד משבעת הענפים המנויים. (למשל, בהדלקת נרות חנוכה: מזה, הדין - הדלקת נר חנוכה. מי - כל משפחה; הבעל מוציא את המשפחה, או כל גבר וכיו"ב; מתי - מצאת הכוכבים, השקיעה או פלג המנחה; איפה - בפתח או בחלון; וכן הלאה).

7. בדין החייב באמירת שמו"ת, הגהות מיימוניות (הלכות תפילה פ"ג, אות ש) הביא את שיטת הראב"ן שהחייב מוטל רק על יחיד, שלא ישמע קריאת התורה, והוא קורא שמו"ת כנגד ג' הקוראים את הפרשה בקריאת התורה בציבור: מקרא אחד כנגד הבעל קריאה, מקרא נוסף כנגד העולה לתורה, והתרגום כנגד המתרגם.

8. אמנם ההגהות דוחה דבריו, ומדברים שהוא כותב, שמוה שרבי ציוה את בניו לומר שניים מקרא (ראה להלן פסקא מס' 5), משמע שזה חייב באופן כללי, ולא רק על מי שנמצא ביחידות. ואכן נקבע להלכה שלמרות שאדם שומע קריאת התורה בציבור, חייב להעביר את הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום.

9. מסידור רב עמרם משמע שהיו שהמנהג בוטל הגאונים היה להעביר את הפרשה שמו"ת כל הקהל יחד, לאחר תפילת שחרית לפני קריאת התורה. ולפי זה משמעות "להשלים עם הציבור" היא כפשוטה. אמנם כיום המנהג הפשוט הוא לקרוא כל אחד בפני עצמו, ו"עם הציבור" הכונה באותו השבוע שהפרשה נקראת בציבור.

9. כגון "ראובן שמעון לוי ויהודה" בריש פרשת שמות.

- בחומשים הנדפסים, בפסוק "עטרות ודיבון" אכן נדפס - בתוך התרגום אונקלוס - התרגום הירושלמי, ואותו יש לקרוא כ'תרגום'.

- יש להדגיש, שקריאת שניים מקרא אחד תרגום אינה "הידור" או הנהגה מיוחדת, אלא חובה גמורה על כל אדם ואדם.

ג.

למה – הטעם. (כולל: מנהג קריאת ההפטרה בשמו"ת)

בטעם החיוב נחלקו הפוסקים. רוב הפוסקים סבירא להו שזהו חיוב על אדם שייגמור את כל התורה כולה באופן זה, במשך השנה. אמנם שיטת רבינו חננאל (הובא בהגות מיימוניות) היא שזהו כדי שיהיה האדם בקיא בפרשה, שאם יקראו לו למחר לקרוא בתורה, יוכל לקרוא ללא שהיות.

והנפקא-מינה שביניהם: האם צריך לקרוא בערב יום טוב את קריאת החג שמו"ת? רבינו חננאל אכן מצריך זאת, כדי שיהיה בקיא בקריאת הפרשה. אמנם לשאר הפוסקים שסיבתם מטעם שייגמור במשך השנה את כל התורה - הרי [י]קרא את הפרשה הזו במועדה. [מלבד קריאת פרשת וזאת הברכה שקוראה ב[ערב] שמחת תורה, שזהו זמנה]. ונפסקה ההלכה כשיטת רוב הפוסקים - שא"צ לקוראה בערכי חגים וי"ט.

קריאת ההפטרה:

עוד נפק"מ ע"פ הנ"ל, לגבי קריאת ההפטרה. דלשיטת הפוסקים אין מקום לקרוא את ההפטרה, שהרי גם בצירוף כל ההפטורות, לא נגיע לכדי קריאת חצי מהנביאים¹⁰. אך לרבינו חננאל כן יש לקרוא ההפטרה (תרומת הדשן).

ואף שנפסקה ההלכה כשאר הפוסקים, (שלכן אין קוראים בערב יום טוב את קריאת החג), ומן הדין אין חיוב לקרוא את ההפטרה, נהגו לקרוא גם את ההפטרה¹¹ - כרבינו חננאל (רמ"א)¹².

וכותב המג"א (ס"ק י"ב - ראה הערה 12) דבהפטרות דד' פרשיות (דחודש אדר) צריך לקרוא את ההפטרה המיוחדת לשבת זו (הנקראת בבית הכנסת). אמנם בעל כנסת הגדולה כותב (גם אז) אין לקרוא את הפטרת ד' פרשיות אלא הפטרת פרשת השבוע, והמג"א לא יודע את טעם הדבר. וכפי שמסביר שם המחצית השקל, ש'מה עניין לקרוא הפטרת פרשת השבוע' - לאיזה צורך? שהרי לפי רבינו חננאל אין צורך אלא לקרוא את ההפטרה הנקראת, כנ"ל? מילא, אפשר להבין שאין לקרוא את הפטרת ד' פרשיות בסיום השניים מקרא, מכיון שנהגים לקרוא שמו"ת לפני שבת (ראה להלן), ואז עוד אין שום שייכות להפטרה זו, שהרי פרשה זו המיוחדת

10. מחצית השקל ס"ק ח.

11. כדי שיהיה בקי בהפטרה, שמא יקראוהו למפטיר. אמנם בקריאת התורה לא חששו לשיטה זו, כיוון שיש בעל קורא המיועד לכך.
12. והנה, כותב הרמ"א שבשבת חתן, שנוהגים לקרוא את הפטרת "שוש איש"י", בכל זאת בשמו"ת יש לקרוא את הפטרת פרשת השבוע. ותמה עליו המגן אברהם (ס"ק יב), שהרי לפי שיטת רוב הפוסקים אין כלל צורך לקרוא את ההפטרה, וכל דין קריאת ההפטרה הוא לפי רבינו חננאל כדי שיהיה בקי בקריאת הפרשה, הוא הדין שיש לקרוא את ההפטרה כדי שיהיה בקיא בה, כנ"ל. ואם כן יש לקרוא את ההפטרה שנקראת בציבור בפועל, והיא "שוש איש"י". והוא מסיק דאכן אם יש כמה שבועות ברצף שבת חתן, שאין צורך לקרוא הפטרה זו שוב ושוב, כיוון שכבר בקי בה, אך בפעם הראשונה יש לקרוא, וכן כתב רבינו בשולחן ערוך שלו. - אמנם למנהג חב"ד כלל אין קורין הפטרה זו בשבת חתן, ובמילא יש לקרוא את ההפטרה הרגילה של אותה השבת.

נקראת רק בשבת. אך למה לקרוא את הפטרת פרשת השבוע? - על כן זהו (- לקרוא את ההפטרה השייכת לפרשה (- דבר שאין לו טעם.

אך מנהגנו, כנ"ל בתחילת המאמר, הוא לקרוא הן את הפטרת פרשת השבוע והן את ההפטרה המיוחדת של אותה שבת¹³. וראה להלן בזה.

ד.

איך - אופן הקריאה.

(כולל: מהו התרגום; אופן קריאת הפרשיות; מתוך ספר תורה או מתוך החומש; הפסק באמצע שמו"ת)

א. יש מחלוקת האם קריאת תרגום אונקלוס עדיפה, שניתנה בסיני (שנכתבה בתורה, כגון "יגר שהדותא"¹⁴), או פירוש רש"י שמפרש יותר מן התרגום ומבוסס על התלמוד. ולהלכה עדיף לקרוא עם פירוש רש"י (כלומר: שניים מקרא, ואחד פירוש רש"י. וראה בהערה 15), וירא שמים יש לו לקרות הן עם רש"י והן עם התרגום.

מנהג חב"ד בעצם כולל את שתי הדעות (כה"ירא שמים"), שהרי אנו קוראים את הפרשה במשך השבוע עם רש"י (וכדלהלן) (פיסקה ה' "זמן התחלה") שמן הדין נחשב זה לקריאת שמו"ת), ולפני שבת קוראים את הפסוקים

13. וראה בפסקי תשובות סק"ד ובהערות שמביא בזה עוד מנהגים.

14. הב"י (בשם רב עמרם בשם רב נטרונאי) ועוד מפנים למגילה ג,א (ראה ציטוט להלן בנספח), שמשם משמע שזה שניתנה בסיני הכוונה שיחד עם התורה, ניתן גם התרגום - וכמו שמצינו שעזרא הסופר תרגם בזמנו את התורה לארמית לפני עם ישראל, וזה הרי היה עוד לפני אונקלוס. (אלא ששכחוהו ואונקלוס חזר וכתבו). [אמנם לכאורה יש מקום לשאול, שהרי משה רבינו תרגם את התורה לשבעים לשון, וכינינום בפשטות הייתה גם ארמית, ומנין שניתנה בסיני?]

אמנם רבינו בשולחן ערוך שלו מסביר ש"ניתנה בסיני" הוא שהארמית מוזכרת בתוך התורה, כגון "יגר שהדותא". [ואולי גם השאלה הנ"ל הייתה לו ולכן פירש אחרת. וצ"ע. אמנם לאידך גיסא יש לשאול, שהרי מצינו עוד לשונות בתורה, כגון "אנכי" שהוא לשון מצרי? ויש לומר בזה, דהנה מצינו המילה "אנכי" גם קודם חטא הפלגה (כגון "כי עירום אנכי ואחבא" דאדם הראשון, "השומר אחי אנכי" דקין), והרי עד אז דיברו רק בלשון הקודש? ואולי מילה זו שימשה בלשון הקודש, ואח"כ משמשת כמילה בשפה המצרית, אך במקורה היא לה"ק. משא"כ "יגר שהדותא" שנאמר מלכתחילה בשם ארמי, כתרגום של "גלעד". ולכן הארמית נחשבת כלשון המוזכרת בתורה].

וראה בכל זה להלן בנספח, ובסיכום הדברים שם.

פעמיים יחד עם תרגום אונקלוס¹⁵. [כמובן, שלימוד החת"ת לבד לא מספיק כדי לצאת גם ידי קריאת שמו"ת, שהרי צריך לקרוא עוד פעמיים את הפסוקים כולם.]

ב. באופן העברת הפרשה, מביא המגן אברהם שיש הנוהגים להעביר את הפרשה פרשה-פרשה, היינו שקוראים כל פרשה פתוחה או סתומה, (או שעוזרים באמצע כשמסתיים העניין), כך פעמיים, וחוזרים על כל הקטע בתרגום.

אך הוא מסכים יותר עם הכותבים שצריך לקרוא פסוק פסוק. ובפרט שכן היה המנהג כשהיו מתרגמים את קריאת התורה, שהקורא היה קורא פסוק, והמתרגם תרגמו מיד. המשנה ברורה כותב "דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד" - אך מנהגנו אכן הוא לקרוא פסוק פסוק.

מכל מקום הלכתית אפשר לעשות זאת בכל אופן, ויכול ללמוד כל יום קטע במקרא, ואח"כ להשלים עוד מקרא ותרגום, או אף לקרוא קטע שנים מקרא ואחד תרגום היום, קטע נוסף מחר, כפי שירצה.¹⁶ ואף אם אין לו בהישג יד תרגום, יקרא את החומש פעמיים, ואח"כ יאמר את התרגום.

ובנוגע לסיום הפרשה, כתב בשולחן ערוך שיש לסיים ולכפול את הפסוק האחרון לאחר התרגום, כמו שהיו עושים בתירגום קריאת התורה. אך ברשימות¹⁷, כותב הרבי שאין כן מנהגנו, אלא מסיימים בתרגום.

ג. בהלכה מובא שמי שבקיא בטעמים, אם יכול - כדאי שיקרא את המקרא מתוך ספר תורה כשר, וכן נהג האריז"ל שקרא פסוק מתוך הספר, ותלמידו שעמד לידו הקריא לו את התרגום. אך בפועל "הרביים" (וגדולי ישראל אחרים) נהגו לומר מתוך חומש המודפס יחד עם התרגום¹⁸

15. ולכאורה היה לשאול, שאם קריאת הפרשה עם לימוד פירוש"י נחשב כ"מקרא" אחד, הרי שהיה מספיק לקרוא ביום שיש רק פעם אחת נוספת 'מקרא' עם אונקלוס. והנה, לגבי קריאת הפרשה עם רש"י כותב אדמו"ר הזקן, דלא כמשמעו הפשוט של המג"א, שצריך ב' פעמים מקרא, ופעם נוספת - כל הפרשה עם כל הרש"י. כלומר, לימוד החת"ת אינו נחשב כמקרא אחד ותרגום (כלומר, הפירוש), אלא הוא כולו התרגום-פירוש. והטעם, כותב בקונטרס אחרון (סק"א): אם נאמר שפירוש רש"י לבד מספיק בשביל התרגום, מה יהיה עם כל הפסוקים שאין עליהם פירוש רש"י?

שהרי לעיל (בעצם הדין) למדנו על החילוק בין רש"י לתוס' בהבנת "ואפילו עטרות ודיבון". ועתה, ניחא להנהוגים כתוס' בלבד, שרק בפסוקים שיש עליהם תרגום ירושלמי בלבד, יש לקרוא תרגום זה, אך בפסוקים כמו "ראובן שמעון", אין צורך ביותר מב' פעמים מקרא - מסתדר כאן לקרוא ב' פעמים הפרשה, וכל הרש"י הקיים.

אך לפי שיטת רש"י, שכך אנו עושים, שצריך לקרוא את הפסוק פעם שלישית, הרי כאשר מתייחסים לתרגום - שהוא פירוש רש"י על התורה, הרי שבכל הפסוקים שאין עליהם פירוש, צריך לקרוא שוב את הפסוק בפעם השלישית. ויותר מכך, שהרי גם בכל הפסוקים שכן מפורשים על ידו, הרי לא כל המילים התפרשו, והתרגום צריך להיות על כל מילה? לכן, כותב רבינו הזקן, בהכרח שהנהוגים לומר את המקרא עם פירוש"י כתרגום, צריכים לומר בתור התרגום את כל הפרשה - בפעם השלישית - יחד עם הפירוש הקיים (על התיבות והפסוקים הזקוקים לפירוש). וא"כ לימוד החת"ת הוא בעצם רק קריאת התרגום, ויש לחזור שוב (בערב שבת) פעמיים על המקרא.

[ויש לעיין האם לפי זה יש עניין ללמוד את החומש היומי של שבת לפני התפילה (ראה להלן פסקה 5, "סוף זמן אמירת שמו"ת"), מדין שניים מקרא? לכאן לא מציינו כוונת. כמו כן, לכאן יוצא שהצריך להשלים חת"ת ומועניין לעשות זאת יחד עם קריאת שמו"ת ולהוסיף גם את רש"י, - שמבחינת שנים מקרא הוא יוצא חסר, שהוא לא עשה תרגום כדבעי.]

- להעיר שהמ"ב לומד שכתרגום לומדים רק את פירוש רש"י, ורק הפסוקים שאין עליהם פירוש - יש לקרואם שוב.

16. לכן הדין הוא שמלמדי תינוקות המלמדים את פרשת השבוע שמפרשים גם את פירוש המקרא (ולא רק פירוש המילות), אינם צריכים לומר שמו"ת בערב שבת, כיון שהם כבר עשו זאת עם תלמידיהם (באם עברו לפחות פעמיים על הפסוקים, מלבד הפירוש). (לכאורה, בפשטות, י"ל דכן הדין בעל קריאה המכין את הפרשה, שצריך לחזור רק על התרגום).

17. תורת מנחם - רשימות היומן עמ' תכו.

18. תורת מנחם - הוועודיות תשמ"ח עמ' 167.

ד. יש הנוהגים שלא להפסיק, אפילו בדיבור באמצע העברת הפרשה. לא ראיתי בזה מנהג חב"ד מפורש, אך הרבי, בסוף המכתב (המובא בתחילת המאמר), מתייחס לזה (לגבי המנהג לחלק האמירה לזמנים שונים): ומובן שצריך להתחיל עוד הפעם בעת הסיום, לדעת המקפידים שלא להפסיק בקריאת שמו"ת (שו"ע אדה"ז ס"ו הנ"ל).

ה. מתני

זמן התחלה

בזמן התחלת קריאת שמו"ת, הדין הוא שאפשר כבר מיום ראשון (שהרי במנחת שבת¹⁹ כבר התחילו את פרשת השבוע הבא, ואם כן הוא כבר "עם הציבור").

אך השל"ה כותב, ומובא במגן אברהם, שצריך לקרותו בערב שבת אחר חצות. (ולפי דברי השל"ה,²⁰ סדר היום הוא: גזיות הציפורניים, קריאת שמו"ת, ולאחר מכן טבילה לכבוד שבת). ויש הנוהגים לאמרו בערב שבת בבוקר אחר התפילה. - באופן כללי הדעות חלוקות כמו מי נוהגים במקרה של כמה דעות, יש הנוהגים כדעה הא', יש כדעה הב' ויש הסוברים שאין הכרע. אך כ"ק אדמו"ר הרש"ב, במודעתו הידועה על קריאת התורה, מזכיר את הדעה שנקטינן כדעה הב', ובמקרה זה - בערב שבת בבוקר. - אמנם בפועל מנהגנו (כמובא בהיום יום) לאמרו אחר חצות.

ולפועל יש לשים לב, שמי שרואה בעצמו שהוא לא מצליח לומר את השמו"ת ביום שישי (עקב ההכנות לשבת וכו'), חובה עליו על כל פנים להתחיל את אמירת השמו"ת כבר לפני כן, ואפילו מיום ראשון - שמאז זה כבר בגדר "עם הציבור" לפי ההלכה.

בזמן קריאת התורה

השולחן ערוך מביא אפשרות לצאת - אם כי לא לכתחילה - ידי חובה 'מקרא' אחד בשמיעת הקריאה מבעל הקריאה, ואח"כ להשלים את המקרא הנוסף ותרגום, ולעומתם יש אומרים שכלל לא ניתן לצאת כך ידי חובה. ולהלכה, בשעת הדחק ניתן לסמוך על המקילים.²¹

סוף זמן אמירת שמו"ת

19. ומהמדרכי (ברכות פרק ראשון סימן יח) משמע שאפשר אפילו כבר ממנחת שבת שלפני כן, שכבר התחילו את הפרשה (וכן כתב המ"ב. אמנם בשאר הפוסקים לא מצינו כן, והפמ"ג אכן הביא ב' הדיעות ולא הכריע). ושם (במדרכי הנ"ל) - שאף שלא מקרי 'קמי שבתא' עד יום רביעי, לענין שמו"ת אפשר כבר מקודם לכן, משעת התחלת הפרשה בציבור.

20. הובאו דבריו מגן אברהם ס"ק א.

21. בענין זה יש לכא' מקום לעיין, אם דברי אדמו"ר הרש"ב במודעה רבה אודות קריאת התורה, שלא לקרוא בקול יחד עם בעל הקריאה, מתייחסים גם לקריאה בלחש בשביל שמו"ת (היינו שאף שמו"ת ע"פ הלכה, עם זאת הוא מזהיר שלא לעשות זאת). או שההדגשה היא שיש ליהרר שלא לקרוא בקול, אך בלחש אפשר.

וראה בדברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הנסמנים בהערה 5 (כאן בתרגום חופשי) המזכיר אודות ענין זה בהמשך אחד לגבי סוף זמן אמירת שמו"ת: "למרות שישנם כמה פירושים במאמר זה - על זמן השלמת הפרשה - אך הזמן הנכון על כך הוא עד שבת בבוקר לקראת התפילה. בשעת קריאת התורה צריכים לשמוע מפי הקורא מתוך ספר התורה. וכל כך חמוד ענין שמיעת קריאת הפרשה מפי הקורא בתורה, שאף זה שעולה לתורה, המברך את ברכת התורה, צריך לקרוא עם הבעל קורא בחשאי, שכן תרי קלי לא משתמעו".

המגיד מיישרים לומד מצוואת רבי לבניו, שלא לאכול הסעודה לפני סיום הפרשה, שיש ענין (להתחיל ביום שישי ו) לסיים בשבת בבוקר, לפני הסעודה. אך המגן אברהם סובר שלכתחילה צריך לסיים ביום שישי, ורק אם "היה אונס גדול בערב שבת" - שייסיים בשבת בבוקר. (וכן כותב הרבי באג"ק ח"ט עמ' סג).

ואף כי בצוואתו אמר רבי לבניו לגמור את הפרשה לפני הסעודה, אמנם הרבי הריי"צ בספר השיחות הורה כי הנכון הוא לסיים עוד לפני תפילת שחרית של שבת²².

ומי שלא קרא (לפני שחרית ו) לפני הסעודה, חייב להשלים - שלא כטעות הנפוצה (שאפשר כל השבת) - עד לפני תפילת מנחה של שבת, שאז הציבור מתחיל פרשה חדשה וכבר נגמר זמן העברת הפרשה הקודמת "עם הציבור".

עם זאת, יש האומרים²³ שבדיעבד אפשר להשלים עד סוף יום שלישי, שנחשב כהמשך לשבת (בדיני הבדלה), ויש האומרים אף שאפשר להשלים עד²⁴ שמחת תורה²⁵. ויש להחמיר כן ולהשלים עד יום שלישי, ועכ"פ עד שמחת תורה, שנים מקרא ואחד תרגום²⁵.

[בשבת-יום טוב או שבת-חול המועד

ראה לקו"ש חלק כ"ח עמ' 247 הערה 58 ("להנהיגים לקרות שמו"ת גם בע"ש שחל ביו"ט או בחוה"מ"). אבל ראה בחלק ל"ז עמ' 109 הערה 8 ("גם בערב שבת שחל בו פסח, שאין בו קריאת שמו"ת דפ' שמיני, מודגשת השייכות דפ' שמיני").]

*

כאשר נתבונן במנהג הנשיאים, אפשר להבחין בדרך-אפשר בכמה פרטים שהם עושים כמספר דעות.

מלבד העברת הפרשה כולה ביום שישי, הם גם קראו שוב את הסיום בשבת בבוקר. ואולי זה כדעה המובאת לעיל (פיסקה ה, סוף זמן אמירת שמו"ת) שצריך לסיים את הפרשה בשבת בבוקר דווקא.

כמו כן, מובא שאת הפטרת פרשת השבוע הם אמרו ביום שישי, ואת ההפטרה המיוחדת ביום שבת. וזהו ככתוב במחצית השקל (הובא בפיסקה ג, קריאת ההפטרה) שביום שישי אין שייכות להפטרה המיוחדת. (אמנם בפרשיות מחוברות ייתכן שקראו את שתיהן כבר ביום שישי²⁶, שהרי שייכות לשתיהן לשבוע זה²⁷). - [לכאוי

22. כאן המקום להביא את דברי הרבי, בקדימה של שנים מקרא מול לימוד חסידות: במה שכתב על דבר שמו"ת ולימוד חסידות - הנה כיון שלימוד זה אפשר דאית לאימשוכא ובכלל אין לו קצבה, ונוסף על זה, שמו"ת - זמנה קבוע, נראה לי דלומדין חסידות לאחרי שמו"ת. כמוכח - באם המדובר בלימוד דיחיד ולא כשמתקבצים ביחד כו'. ולמדו בכל זה משו"ע או"ח סו"ס תל"א. (אג"ק ח"ט עמ' שע)

23. הדעה שעד יום שלישי: הגהות מיימוניות שם בשם מהר"מ. והדעה שעד שמח"ת - בשם רבינו שמחה.

24. במקור הדברים (רבינו שמחה) פשוט הלשון היא שאפשר להשלים (רק) בשמחת תורה, שאז משלים הציבור את התורה. אחרת, מה לפרשה אחת בזמן פרשה אחרת? - אך הפרי מגדים לומד שאפשר להשלים גם לפני כן, עד שמח"ת, וכן כתב אדמו"ר הוקן (ס"ה). אך התוספת שבת (אות 1) לומד שדווקא בשמחת תורה ניתן להשלים.

25. דלא כאלה שנוהגים אז לקרוא רק 'מקרא' אחד.

26. יש לדייק כן גם מהלשון ב"היום יום" ד' טבת: כשהיו שתי הפטרות, אמרו את הפטרת הפרשה ביום שישי, ואת ההפטרה האחרת (של שבת ראש חודש, מחר חודש וכו') בשבת. - היינו ש"שתי הפטרות" מתייחס להימצאות הפטרה מיוחדת שאינה מעניין הפרשה.

27. להעיר מהסיפור אודות כ"ק אדמו"ר הרשב"ב, שנהג להכין את ההפטרה קודם קריאת התורה, ופעם היה מחוץ לליובאוויטש ולא התכונן לקרוא את ההפטרה, אמנם הגבאי העלהו לעליית מפטי, ואדמו"ר הרשב"ב יצא מהחדר להכין את ההפטרה. - דלכאוי אם כבר קרא לפני זה את ההפטרה, מדוע היה צריך שוב להכין?

פרט זה שייך לכל אחד, דהפטרה המיוחדת הקשורה לשבת (כגון שבת ראש חודש, שבת שקלים וכיו"ב) יש לקרוא בשבת דווקא].

מנגד הם קראו (וכן מנהג חב"ד) גם את הפטרת הפרשה, למרות שהוא דבר שאין לו טעם, אך בכל זאת זה הובא בהלכה²⁸.

בולטת כמובן גם העובדה, שלמרות שהתחילו בליל שישי וסיימו ביום שבת, הרי שביום שישי הם קראו את כל הפרשה, וייתכן לכאן לומר שהם קראו ברצף את כל הפרשה ללא הפסק, וע"כ קראו מהתחלה עד הסוף (וכפי הדגשת הרבי במכתבו). (וכן, כפי שכתב המג"א, וכן הרבי באג"ק, שלכתחילה יש לסיים ביום שישי).

ובכללות במנהגי חב"ד, כמוזכר לעיל: לומדים הן תרגום אונקלוס והן את פירוש רש"י (בחת"ת במהלך השבוע).

וכן קוראים פסוק פסוק, ומתוך החומש, ולא כופלים את הפסוק האחרון. (דינים אלו האחרונים כמובן לא מקיפים מספר דעות, אלא נקטו כדעה אחת. משא"כ המוכאים לעיל).

נספח:

תרגום זכה, שניתן בסיני

לעיל (פיסקה 4 ובהערה), הובא שיש הסוברים שלשמו"ת עדיף לקרוא את תרגום אונקלוס ולא את פירוש רש"י, משום שהראשון "ניתן בסיני". ובוה שני פירושים - שיחד עם התורה ניתן גם התרגום, או (כדברי אדה"ז) שבתוך התורה נכתבה גם הארמית, כגון "יגר שהדותא".

למעשה, מקור המושג²⁹ "תרגום ניתן בסיני" הוא מהגמרא במגילה ג. (המצוטט להלן), ומשמעות הדברים הפשוטה שם היא, שיחד עם התורה, ניתנה גם הלשון הארמית (ובמקום אחר³⁰ מגדירים זאת שלשון הארמית ניתנה בלשון הקודש). ואכן, הבית יוסף (בצטטו את דברי הגהות מיימוניות) מפנה לדברי הגמרא, שמעלת האונקלוס היא שניתנה בסיני, וכן כתב הט"ז. ויש לעיין, מדוע רבינו בשולחנו, הסביר את ה"ניתן בסיני" (לא כפשוטו הנ"ל, אלא) שבתוך התורה נכתבו מילים בארמית?

אפשר שביאור לזה נמצא לאחר שנלמד את הדיון המעניין בין המהרשי"ק והרמ"א, בעניין תרגום אונקלוס.

*

בראשית הדברים, נצוטט מהגמרא ומדברי הראשונים - ציטוטים שיוזכרו במהלך הדיון.

(ההדגשות אינן במקור, ונועדו להבליט משפטים שיבהירו את המשך הדיון)

מגילה ג,א. וא"ר ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: תרגום של תורה, אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע ... (שואלת הגמרא:) ותרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו? והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב

28. להעיר בזה שבעצם שלא כמו שניתן לחשוב, שהעיקר הוא הפטרת הפרשה, והמנהג להוסיף את ההפטרה המיוחדת, - לא כן הוא, אלא העיקר הוא ההפטרה הנקראת בציבור (ההפטרה המיוחדת, או זאת הנקראת בפרשיות מחוברות (בד"כ של הפרשה השניה, מלבד של פרשיות אחרי-קדושים)). ומנהג חב"ד להוסיף את ההפטרה הנוספת, שלא נקראת.

29. על אף שהמשפט הזה לא נכתב במפורש בגמרא, ההבנה הרווחת מדברי הגמרא היא ש"תרגום ניתן בסיני".

30. רא"ש מגילה פ"ג (פרק "הקורא עומד"). טור או"ח סי' קמה.

חננאל אמר רב מאי דכתיב (נחמיה ח, ח) "ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא"? - "ויקראו בספר תורת האלקים" - זה מקרא (לשון עברי של חומש. רש"י). "מפורש" - זה תרגום. "ושום שכל" - אלו הפסוקים (היאך נפסקים. רש"י). "ויבינו במקרא" - אלו פסקי טעמים (טעמי המקרא); ואמרי לה אלו המסורת. (- ואם כן, כבר מצינו שהיה התרגום קיים עוד בימי עזרא? ומתרת הגמרא: שכחום וחזרו ויסודום.)

לשון הרא"ש, ברכות פרק א סי' ח: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום... י"מ
הוא הדין לכל הלועזות, (ד) לעז שלהן הוי כמו התרגום. כי התרגום הוא בשביל עמי הארץ שאינם מכירים לשון הקודש, ואם כן ה"ה לעז למכירין בו. ולא נהירא, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא, כדאמר רב יוסף (מגילה ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא. (וכותב הרא"ש אודות פירש"י -) ונראה שהקורא בפ"י התורה יוצא בו ידי 'תרגום', כיון שמפורש בו כל מילה ומילה. (וכן כותב בתוד"ה שנים מקרא, ברכות ח.)

לשון הגהות מיימוניות, הל' תפילה פי"ג, אות ש: וכתב בעל ס"ה (ספר המצוות גדול - הסמ"ג) שדן לפני רבותיו שהפירוש מצוה יותר מן התרגום, והודו לו; וי"מ ה"ה ללעז; ולא נראה לר"י; וכן אמר רב עמרם שהשיב רב נטרונאי גאון, דוקא תרגום זכה שניתן בסיני כדמשמע פרק קמא דמגילה ופרק אין בין הסודר.

בשו"ת הרמ"א (בסימנים קכו-קל) מופיע חילוף מכתבים בין הרמ"א למהרש"ק, שבדרך אגב דן אודות גדרו של תרגום אונקלוס ופירוש הדברים 'ניתן מסיני'.

רקע הדברים, הוא יישובו של הרמ"א³¹ את המנהג לכתוב בגט כמה משפטים בלשון הקודש, כגון "הרי את מותרת לכל אדם", על אף ההלכה³² שגט שנכתב בב' לשונות פסול - והרי רוב הגט נכתב בארמית.

שלושה תירוצים הוא מביא על המנהג: א. לשון הקודש וארמית שניהם ניתנו בסיני והוו קרובים בלשון, וכלשון אחד דמיא. ב. הדין הנ"ל נאמר על המוכרח ליכתב בגט, ולא על מה שלא מוכרח - כגון "הרי את מותרת כו"³³. ג. זהו מיעוט הגט, ורק מחצה על מחצה - פסול.

בסי' קכו, מהרש"ק מוכיר אודות שאלת הרמ"א בזה, ומעלה את דעתו, שארמית אינה לשון אחרת הדומה ללשון הקודש, אלא היא לשון הקודש בעצמה, אלא שהיא משובשת³⁴. - מה שמסביר בהחלט את ההיתר לכתוב חלק מהגט בארמית וחלקו בלשון הקודש.

בסי' קכז, מהרש"ק משיב לרמ"א (על תשובה שכפי הנראה לא מופיעה ברצף מכתבים זה) מכתב נוסף, ובו מביא³⁵ את אי-הסכמת הרמ"א על תירוצו זה של המהרש"ק, בהביאו את דברי הסוברים - לגבי קריאת שמו"ת

31. שו"ע אה"ע קכו, א.

32. רמב"ם הל' גירושין ד, ח. שו"ע שם.

33. ברצף המכתבים ישנו דיון לגבי המשפט הזה, אם הוא משפט הכרחי בגט או לא. עיי"ש.

34. ולדוגמא: תרגום הפעולה "נתנה" בארמית, הוא "היבה". ועם זאת, כשאומרים זאת בלשון עתיד - "יתן", הרי שגם בארמית אומרים "יתן". למשל - "ואת הערים אשר נתנו ללוים" (במדבר לה, 1), מתורגם "וית קרויא די נתנו ללוואי". [בתוך הדברים, מתפתח דין ודברים אודות הוכחה זו גופא: בסי' קכו מוכיר המהרש"ק גם את דחיית הרמ"א על הוכחה זו, "כי אין זה ראייה, כי גם בשאר לשונות" יש מילים הלוקחות מלשון הקודש. אך המהרש"ק דוחה אפשרות זו, ומבהיר ש"כה היו דבריי, כי מילת 'יתן' יש לה תרגום מיוחד בלשון ארמי, שתרגמו 'ויהב'. ואפילו הכי, כשהוא בא בלשון עתיד, תמיד התרגום ולה"ק שוין! וא"כ כבר הוסר ספק אדני מעל תירוצי זה". - אמנם כפי שנראה מתשובת הרמ"א בסי' קכח, הוא אינו מסתמך על מילים בודדות (שייתכן ויש כאלה גם בלשונות אחרים) כדי להוכיח שזו לשון אחת, (ולהתיר גט הכתוב חלקו בארמית וחלקו בלה"ק - שזו ראשית הדיון) - אלא על העובדה שאלו ב' לשונות דומים ו'תרגום ניתן מסיני', שמכך נראה שיש שייכות ביניהם].

35. במכתב זה מקשה המהרש"ק גם על ב' התירוצים האחרונים של הרמ"א, והדברים נידונים בשאר המכתבים ביניהם. אך אינו נוגע לעניינינו וע"כ לא כתבתי את הדברים.

- ש"תרגום זכה מפני שניתן מסיני", ואם כדברי מהרשי"ק - הווה להו לומר בפשטות, שיש לקראו מפני שהוא לשון הקודש (אלא שמשובשת)³⁶? ומשיב על זה מהרשי"ק, שאי אפשר לומר כן בהקשר הזה, שהרי מטרת המשפט הזה הוא כדי להדגיש את מעלת תרגום אונקלוס על פני פירוש רש"י, שגם הוא נכתב בלשון הקודש (ואדרבה - בלשון צח ומצוחצה, ולא בלשון משובשת). ולכן הוצרכו לומר שעדיין מעלה נוספת לאונקלוס, שניתן בסיני. אמנם לעצם הגדרת הלשון הארמית, ניתן להגדירה כלשון הקודש משובשת (דבר המשמעותי לעניין הגט).

על כך משיב לו הרמ"א במכתב (סי' קכח), ומתייחס³⁷ לנושא התרגום: "אך אמנם נבוא אל הטעם השלישי שהסכמנו עליו אך מטעמים שונים, כי מעלתך כתב שלשון ארמי הוא לשון הקודש משובש, על כן לא נקרא לשון אחר, ואני כתבתי שנקרא לשון קודש מאחר ששניהם קרובים בלשון ושניהם ניתנו בסיני, ונראה למה דומה". וכאן מצטט הרמ"א את לשונות הרא"ש והגהות מיימוניות (הובאו לעיל), ולומד בדבריהם, כי המעלה המפורשת בתרגום אונקלוס, באה בניגוד ללשונות לע"ז אחרים. דגם ההגהות מיימוניות, לאחר שמביא הדעה התומכת בפירש"י, מביא את דעת הי"מ שתומכים בשאר לע"ז, ועל כך כותב דלא נהירא, שהרי התרגום ניתן בסיני. (ודברי הרא"ש בפירוש קאי על לשונות לע"ז אחרים).

אם כן, מסיים הרמ"א, מוכח דדברים אלו לא לדחות האפשרות לומר את פירש"י נאמרו, אלא לועזות אחרות, ושם שפיר שייך לומר סיבה חזקה יותר - שזו לשון הקודש משובשת? ומוכח שזו לשון אחרת, אלא שדומה ללה"ק וניתנה בסיני. (עיי"ש שמאריך עוד בדברים).

במענה לדבריו אלו³⁸, מקדים המהרשי"ק בסי' קכט לפרט סוגי הפירושים (בכלל) לג': הא' - תרגום מילולי לשפה המובנת, והוא כל תרגום לעז. הב' - פירוש העניין (והמילים הקשות), ולא פירוש מילולי, כפירוש רש"י, הרמב"ן ועוד. והג' - תרגום אונקלוס, שעיקרו הוא תרגום מילולי, אך נוסף בו גם פירוש העניין, ואמנם לא כפירש"י - אך המעט שכן, "הוא מקובל מפי הגבורה, לא כשאר המפרשים שחברוהו בני אדם מדעתם"³⁹.

ואף הדעות להלכה, מהו התרגום הנכון, חלקו בהנ"ל. היו שסברו שצריך להבין מילולית, ולזה טוב כל תרגום לועזי - כל אחד בשפתו הוא. ויש שראו שיש להבין העניין, ולזה טוב התרגום, שמפרש גם העניין (בשונה משאר התרגומים) - וכ"ש שאפשר לצאת בפירש"י ודומיו (שיטת הרא"ש). והדעה השלישית היא שצריך דווקא תרגום אונקלוס, לפי שהוא דווקא ניתן בסיני (שי"ר ר"י ורב עמרם).

- כמו כן, מהרשי"ק לומד בלשון ההגהות מיימוניות, שדעת ר"י ("לא נראה לר"י") ודעת רב עמרם בשם רב נטרונאי גאון (שדווקא התרגום זכה שניתן בסיני) - קאי (לא רק על המילים "וי"מ ה"ה לע"ז", כמו שהסביר הרמ"א, אלא) על ב' הדעות המובאות לפני כן - הלא הם שיטת הסמ"ג שהפירוש מועיל יותר מן התרגום, וכן שיטת היש מפרשים שטוענים דבכל לע"ז נפקין. -

כעת נחזור לשיטות הראשונים. הרא"ש, שסובר שפי' רש"י מועיל יותר, הנה כדי לדחות דעת המאפשרים לקרוא כל לשון לע"ז, מדגיש את מעלת האונקלוס, בעובדה שהוא "מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך

36. כפי שנראה להלן, וכמפורש ברמ"א בשו"ע שם, הרמ"א אכן הסכים עקרונית עם דברי מהרשי"ק אודות הדמיון שבין ארמית ללשון הקודש, אך מכיוון אחר: בעוד למהרשי"ק הארמית היא לשון הקודש משובשת, לרמ"א זו לשון אחרת אך דומה ללה"ק, ו[לכן?] שתיהן ניתנו בסיני.

37. (לאחר שמביא תירוצים על קושיות מהרשי"ק הנ"ל (הערה 35)).

38. מעניינת לשונו של המהרשי"ק פה (לאחר שמסכם בקצרה את דברי הרמ"א אליו, נגד טענתו): "ואני לא זו אמצא מרגוע לנפשי מדבריו אלו, והייתה זאת נחמתי, כי לא אמרם - כי אם לנסותי ולנצחתי בפלפולו". וראה להלן הערה 42.

39. וכותב גם, כי המעיין בדברי הרמב"ן (בכ"מ) יראה "כי בפי' התרגום דברים נוראים בחכמת הקבלה".

המקרא". מול מעלה זו של האונקלוס, הרי וודאי וכ"ש שפירושו רש"י, המפרש באופן נרחב יותר, הוא טוב יותר בתור "תרגום".

אמנם לשי' הגהות מיימוניות, הדוחה (כנ"ל) את ב' הדעות - מהי אכן המעלה של האונקלוס על פני רש"י? הנה הטענה היא "שהתרגום זכה, שניתן בסיני", (אם כי לא במשמעות שלשון התרגום ניתנה בסיני⁴⁰), ואכן "הלשון אינו מעלה ומוריד", (אלא) שפירושו של האונקלוס, יש בו מעלה - שניתן מפי הגבורה, מעלה שאין בפירש"י⁴¹. ע"כ דברי מהרשי"ק.

בסי' קל, (המודפס עכ"פ) בדיון, - לאחר שהובהרה שיטת שניהם בהבנת ה'ראשונים', גישת הרמ"א כעת היא להוכיח את שיטתו מ'תלמוד ערוך'⁴². ציטטנו לעיל את דברי הגמרא במגילה, הלומדת שלמרות שהתרגום היה קיים בימי עזרא, הרי ששכחוהו וחזרו ויסדום (ע"י אונקלוס). אמנם, לשיטת מהרשי"ק שהלשון "אינו מעלה ואינו מוריד", יכולנו לתרץ בקלות אחרת: "מפורש" - זה תרגום, היינו תוספת העניין שניתנה מפי הגבורה; ואכן אונקלוס חידש את כתיבת התורה בלשון הארמית כפשוטה (שזו אומנות גדולה להצליח לתרגם ספר ללשון אחרת, במדויק!) מכך שהגמרא לומדת שזוהו אותו תרגום עצמו ששכחוהו, מוכרח ש"תרגום" הכוונה על לשון התרגום! - ובמילא, המשפט "תרגום ניתן בסיני" הכוונה על לשון התרגום, שניתן בסיני, יחד עם התורה (וכמו שהגדירו זאת הרא"ש והטור במ"א, ש"התרגום ניתן ברוח הקודש"). (וההשלכה בדיון, שאכן מעלה זו אינה לייחס את תרגום אונקלוס על פני פירושו רש"י, כי אם רק על שאר לועזות, כדלעיל סי' קכח⁴³).

העולה מהאמור: בהתבסס בעיקר על דברי הגהות מיימוניות (וכן על דברי הגמרא ועוד), דנים הרמ"א וקרובו המהרשי"ק בהגדרת המושג "ארמית ניתנה בסיני". מהרשי"ק לומד שארמית זו לשון הקודש משובשת. אכן, מעלת התרגום על פני פירושו רש"י (וכ"ש שאר תרגומי לע"ז) היא בהרחבות הקיימות באונקלוס (שאינו מפורשות בפסוקים) - שהם ניתנו בסיני. אמנם לרמ"א, הלשון הארמית היא לשון אחרת, שאינה לה"ק. ומעלת האונקלוס אינה מפני ההוספות שבו, אלא הלשון עצמה "ניתנה בסיני", וברוח הקודש. ואכן, משמעות דברי הרמ"א הם שמעלה זו היא רק על פני שאר תרגומי לע"ז, אך לא על פני פירושו רש"י.

אמנם, יודעים אנו את דרשת חז"ל על הפסוק "ואת והב בסופה", שב' תלמידי חכמים המתנצחים בהלכה, "אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה". ואף הרמ"א, בסיום מכתבו, משלב בין הסבר המהרשי"ק - שארמית זו לה"ק משובשת - לבין שיטתו, שזו לשון אחרת הדומה ללה"ק:

כתוב בבראשית רבה (פרשה עד, יד): "אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך, שמצינו בתורה ונביאים וכתובים שהקב"ה חלק לו כבוד: בתורה - 'יגר שהדותא'; בנביאים - 'כדנה תמרון להון'; בכתובים - 'וידברו הכשדים למלך ארמית'". והנה יש לדון מה נלמד מדברים אלו: אם נאמר שארמית זו לשון אחרת שניתנה בסיני יחד עם התורה, הרי לשון הבראשית-רבה היה צ"ל "שהקב"ה חלק לו כבוד, ונתנו בסיני"; אך אם אמנם זו לשון הקודש

40. שהרי שוב אין לדחות בזה שאר הפירושים שנתחברו בלשון הקודש ממש - ביניהם רש"י.

41. ואה"נ שכדי לדחות דעת היש מפרשים לבדם, היה מספיק לכתוב הטענה שהתרגום מפרש כמה דברים כו'.

42. וזו לשונו: מעלתו כתב אלי, כי מה שכתבתי תחילה, לא באתי אלא לנסות מעלתך ולנצחו בפלפולי, עכ"ל. וחלילה לי באלה, הלא כבר ידעתי כי כל רז לא אנס למעל', ומה לי לנסות אחרי מדרש "אחרי ה' אלקיך תירא" לרבות ת"ח, והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות, כי אם על דבר אמת ועונה. והנה לא אבוא לקפח עם מעלתך בהלכה ליישב דברי הראשונים, מאחר שאני רואה במעל' שחושב עלי שבאתי עליו בחכמת הניצוח ובפלפול בלבד; אך אבוא אל אדני סעי"רה בתלמוד ערוך.

43. ושוב, דמכיוון שבא לדחות רק לשון לע"ז, ובכל זאת לא אמר שזו לשון הקודש משובשת, הרי שזו לשון אחרת - ודלא כמהרשי"ק.

44. עיין בשו"ת הרמ"א, דמביא עוד הוכחות ממקורות אחרים (ולא רק דיוק בלשונית הראשונים כאן, עצמם) לומר ש"ניתן בסיני" קאי על לשון הארמי.

משובשת, הרי כל התורה ניתנה בלשון הקודש - ואין לך יותר כבוד ממה שנכתבה בו התורה (כולל הלשון הקודש המשובשת)! ומה החידוש וההדגשה במילים הספציפיות הללו?

ומוכח, שאכן זו לשון הקודש שנשתבשה, אלא שלאחר שנשתבשה - נחשבת כלשון אחרת ולא כלשון הקודש. וזהו החידוש בדברים, ש"מאחר שנשתמשה בו תורה כפי שיבושו, אין לנו להקל בו ויש לנהוג בו כבוד, מאחר שנמצא בתורה. וזהו עצמו הטעם שכתבתי שניתן בסיני, מאחר שהזכירה תורה זה הלשון - זהו נתינתו בסיני כפי שכיוונו בו הפוסקים, ושניתן ברוח הקודש כמו שהזכירו" (ציטוט דברי הרמ"א).

*

הזכרנו לעיל את דברי הבית יוסף והט"ז, שמעלת התרגום-אונקלוס היא בכך שהוא "ניתן בסיני". נציין, שהבית יוסף ציטט את דברי הגהות מיימוניות, ובדבריו הוא לומד כשיטת המהרשי"ק, שמעלת האונקלוס, שניתן בסיני, הוא גם על פני פירוש רש"י. אכן, הרמ"א מקשה על שיטה זו, כי לפיהם - מעלת האונקלוס היא (כהסבר מהרשי"ק) בהוספות הקיימות בתרגומו, - כאשר לפי פשט הגמרא מוכח שמעלת האונקלוס היא בלשון הארמית עצמה. ובאשר כן, אכן אין מעלה בתרגום האונקלוס על פני פירוש רש"י, שנכתב בלשון הקודש ממש (ראה משנה ברורה בביאור הלכה ד"ה תרגום וגם פרש"י, שכותב כן במפורש - ד"אין לנו פוסק מפורש שיסבור דהתרגום חשוב טפי מפירוש"י).

ואם כן, מהי אכן המעלה הקיימת בתרגום אונקלוס?

יש לומר בדרך אפשר שזוהי ההדגשה (בדברי הרמ"א ו) בדברי רבינו בשולחנו, שהתרגום ניתן בתוך התורה. וכמו שכתב הרמ"א, שמצד זה אנו למדים שיש לנהוג כבוד בלשון זו. יותר מכך, הרמ"א כעת מסביר שזהו הפירוש "ניתן בסיני" וב"רוח הקודש". לכן, יש מקום לומר שיש מעלה באונקלוס, - גם אם לגופו של עניין פירוש רש"י מועיל יותר, הרי מצינו שהתורה חלקה כבוד ללשון זו. ולכן כותב רבינו שפירוש ניתן בסיני, הוא (כדברי הרמ"א) שנכתב בתוך התורה⁴⁵.

(וגם בלשון רבינו יש לדייק כן, דחילק בלשונו הזהב בין ב' הדעות מהו ה"תרגום" העיקרי, וז"ל: "...הקורא... ב' פעמים מקרא ובפעם הג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י, שהוא בני על יסוד התלמוד, הרי זה מועיל יותר מהתרגום, שהוא מפרש יותר. ויש אומרים, שהתרגום זכה, מפני שניתן בסיני, כגון יגר שהדותא". הנה במעלת פירוש"י כתב שהוא מועיל יותר מתרגום אונקלוס, ובמעלת האונקלוס הדגיש שהוא "זכה", אך לא שהוא מועיל יותר (מבחינה כלשהי) מפירוש"י. והדברים מתאימים להנ"ל).



45. נבחר, כי רבינו לא כתב "ניתן בסיני, וגם נכתב בתורה", אלא "שניתן בסיני, כגון יגר שהדותא" - שפירוש ניתן בסיני הוא, ככפנים, המילים הארמיות שבתוך התורה. יש לציין שבשולחן ערוך המחבר, לא הביא כלל הדעה שאונקלוס מועיל יותר. ואף הרמ"א לא כתב את ביאורו ל"ניתן בסיני", כפי שכתב רבינו. (ובכל זאת ראה רבינו לנכון להדגיש דעה זו, אף כי אינה עיקר.)



דעת אדה"ז האם אפשר לברך בספק ספיקא

יביא ההבדל בין פסק השו"ע בהלכות ציצית לפסקי הסידור \ ידייק בדברי אדה"ז שלכאורה שינה מהאופן המובא בשו"ע \ יעיר שהפסק בסידור שונה מהשו"ע \ יביא פסק אדה"ז בס"ס בברכות \ יבאר מחלוקת הרמב"ם והטור בהלכות ציצית \ יקשר מחלוקת זו לחילוק בין פסקי הסידור והשו"ע \ ע"פ הנ"ל האם מצרפים דעה בפוסקים כדי להפוך המקרה לס"ס.

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט
משפיע ונר"נ בישיבה

.א.

ההבדל בין פסק השו"ע בהלכות ציצית לפסקי הסידור

בשלחן ערוך סי' י"ח סעי' ג' נפסק: "מאימתי מברך על הציצית בשחר, משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה. ובהגהת הרמ"א כתב, ואם לבשו מעלות השחר ואילך, יש אומרים שמברך עליו, וכן נוהגים ע"כ. ומוסיף המגן אברהם בסק"ד, "ונ"ל דה"ה בערב עד צאת הכוכבים".

והרע"א בהגהותיו שם, העיר על המגן אברהם, שהשווה בין תחילת הזמן בעלות השחר שמברך על הציצית, לזמן בין השמשות, שגם בו יכול לברך. וכתב "קשה לי הא שאני, דעמוד השחר הוא יום מדינא, משא"כ בבין השמשות הוא ספק לילה, ואיך יברך מספק?

ומיישב, דאפשר דהוי ספק ספיקא, ספק יום, וספק דכסות יום חייב בלילה, וצ"ע לדינא. ואפשר כוונת המג"א, כיון דדעת המרדכי (מגילה רמז תתא) דתלי הכל בראי' ולא תלי ביום, וכ"כ בכנה"ג בשם מהרי"ל (שו"ת קנו ז), דעד צאת הכוכבים הוא זמן ציצית, דתלוי הכל בראי', ועדיין צ"ע. ובפרט לפסק רמ"א סעי' א' כמהרא"י ע"כ.

כלומר רע"א מקשה, איך אפשר לברך בבין השמשות שהוא ספק לילה, והרי ספק ברכות להקל? ומיישב, שלדעת המג"א יכול לברך עד צאת הכוכבים, מצד ב' טעמים:

א. גם כשפוסקים שחייב ציצית תלוי ביום דווקא, ורק ביום יש חיוב ציצית, אעפ"כ אפשר לברך בבין השמשות, מצד ספק ספיקא, שמא זה יום, ואפילו אם זה לילה, שמא הלכה כהרא"ש שהחיוב תלוי בכסות, וכסות יום חייב אף כשלבשו בלילה.

ב. אנו פוסקים כהמרדכי שחיוב ציצית אינו תלוי ביום אלא בראי, וא"כ גם אם בין השמשות נקרא לילה, מכיון שעדיין יש אור קצת, ויש אפשרות לראות עד צאת הכוכבים, לכן יש חיוב ציצית ואפשר לברך ע"ז. וכן פסק בדרך חיים.

והנה בפשטות המחלוקת של המחבר והרמ"א, הוא המחלוקת של הרמב"ם והמרדכי המובא בב"י בסי' זה.

וז"ל, "מ"ש הרמב"ם ומאימתי יברך על הציצית בשחר, לא מצאתי כן בהדיא, אלא שאפשר שלמד כן ממה שנתנו שיעור זה לזמן קריאת שמע בפ"ק דברכות, ט.ב. והר"ר יונה שם, גבי הא דאמר אביי לתפילין כאחרים כתב וזה לשונו, דציצית שמצותו ביום, אפשר שזמן התחלתו הוא ג"כ משיראה את חבירו ויכירו, או אפשר, שזמנו משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה.

והמרדכי כתב בפרק ב' דמגילה, דציצית, כיון דלא כתיב ביה יום בהדיא, אלא וראיתם אותן, בראי תליא מילתא, ומעמוד השחר שרי לכתחילה, וכן עמא דבר ע"כ.

כלומר, יש מחלוקת בין הרמב"ם למרדכי, האם חיוב ציצית תלוי ביום, ואם כן זמנו מתחיל משיכיר, כמו בק"ש ותפילין. או שחיוב ציצית לא תלוי ביום אלא בזמן ראי, וכבר מעלות השחר, יכול לברך על הציצית. והמחבר פסק כהרמב"ם והרמ"א כהמרדכי כנ"ל.

ב.

דיוק בדברי אדה"ז שלכאורה שינה מהאופן המובא בשו"ע

אמנם, אדה"ז בשולחנו סי' יח סעי' ו', פסק, "מאימתי מברך על הציצית, יש אומרים משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה, שנאמר וראיתם אותן, משעת ראי' והכרת התכלת מתחיל החיוב. וי"א דשעת ראי' נקרא משיעלה עמוד השחר, שאז יכולים לראות את הציצית. ואע"פ שאינו מכיר התכלת שבה ללבן שבה, יכול לברך עליה, דכבר חל עליה שעת החיוב, וכן נוהגין. ומ"מ טוב לזהר לכתחילה שלא ללבוש את הטלית בכרכה, עד שיכיר בין התכלת שבה ללבן שבה.

כלומר, אדה"ז מביא ב' הדעות מתי מתחיל חיוב הציצית, האם מעלות השחר, או מזמן שיכיר בין תכלת ללבן. אבל כותב שלפי ב' הדעות חיוב ציצית קשור לזמן ראי', אלא, שההבדל בין הדעות הוא זמן הראי', האם מעלות השחר, או ראי' מעולה שהוא מזמן שיכיר בין תכלת ללבן.

וצ"ע שלכאור' זה שונה מדעת הרמב"ם (שתולה את חיוב ציצית ביום ולא בראי') שהוא מקור לדעת המחבר?

גם צ"ע, המשך לשונו של אדה"ז בהלכה ח', "אם מתעטף בציצית אחר שהתפלל ערבית, לא יברך עליהן, שהרי כבר עשה לאותה שעה לילה בתפילתו, אבל אם עדיין לא התפלל יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים".

ומקורו מדברי הרמ"א ס"א בשם פסקי מהרא"י, והנה מלשון זה נראה, שכאשר התפלל ערבית לא יכול לברך על הציצית, כיון שעשה את הזמן לילה, ולכן א"א לברך. כלומר, חיוב ציצית תלוי בזמן יום דוקא ולא לילה, ולכן

שעשהו לילה לא יכול לברך. ולכאור קשה ממה שכתב בסעי' ו', שלב' הדעות חיוב הציצית תלוי בראיה, ולא בזמן של יום ולילה'.

ובפשטות הנפק"מ היא, האם יכול לברך אחרי תפילת ערבית שהתפלל מוקדם, באם עיקר החיוב הוא היום, א"כ מכיון שעשהו לילה לא יוכל לברך, אבל אם החיוב הוא כשרואה 'וראיתם אותו', הרי עדיין יכול לראות, שהרי זה עדיין יום במציאות, ולכאור יוכל לברך, וצ"ב?.

ג.

פסק בסידור שונה מהשו"ע

הנה בסידור כתב אדה"ז "אין לברך על הציצית כשחר עד שיכיר בין תכלת שהיתה בציצית ללבן שבה ויש אומרים שהוא כדי שיראה את חברו הרגיל ואינו רגיל ברחוק ד' אמות וכיריהו, ולא בערב אחר תחילת השקיעה שאז הוא תחילת בין השמשות.

ובפשטות אדה"ז חזר בו בב' פרטים ממה שכתב בשו"ע א. בשו"ע כתב, שיכול לברך בדיעבד מעלות השחר, ובסידור פסק, שלא יברך קודם זמן משיכיר. ב. בשו"ע פסק, כמו המג"א שיכול לברך עד צאת הכוכבים. ובסידור פסק שלא יברך על הציצית בבין השמשות.

ויעויין בפסקי הסידור לר"ח נאה שפירש, שאחר השקיעה בהתחלת בין השמשות הוי ס"ס לברך על הציצית, ספק יום ספק לילה, וספק אולי כסות יום חייב גם בלילה בציצית, כדעת הרא"ש. (וכמו שפי' רע"א בהגהותיו) ולכן בשו"ע סובר שבמקום ס"ס מותר לברך, אבל בסידור החמיר בספק ברכות דאפילו במקום ספק ספיקא לא יברך, וכן כתב הפרמ"ג בא"א ס"ח סק"ד.

ובשער הכולל (פט"ז ס"ג) כתב שהשינוי בין הסידור לשו"ע תלוי במחלוקת ר"ת והגאונים בענין התחלת בין השמשות, שבסידור מכריע כדעת הגאונים לענין זמן בין השמשות, שהוא מיד אחר השקיעה, ולא כר"ת שהוא עד כדי הילוך ג' מילין ורביע זהו עדיין יום.

אמנם בפסקי הסידור דוחה דבריו, ואומר שהגם שחזר בו בסידור משיטת ר"ת לגבי התחלת השקיעה, אבל אין זה קשור לדין ברכה על הטלית בבין השמשות, לכל אחד כדאית ליה. ולכן הסיבה שחזר בו הוא מצד החומרא בברכות גם בס"ס.

ובאמת גם בהתוועדות אחש"פ תשי"ט (תורת מנחם כ"ה עמ' 231) מובא שדעת אדה"ז בסידורו הוא מצד החומרא בברכות גם בס"ס, וז"ל, רבינו הזקן הן בשו"ע ובפרט בסידור מחמיר ביותר בענין חשש ברכה לבטלה, ולדוגמא, לגבי ציצית בבין השמשות, שאף שיש כאן ס"ס שהרי יש דעה שגם בלילה יש חיוב ציצית בכסות יום, ומה גם שבין השמשות הוא ספק יום, מ"מ מחמיר אדה"ז שלא לברך.

1. בב"י מביא "כתוב בכתבי מהר"ר ישראל בסי' קב"א שאחר תפילת ערבית, אע"פ שעדיין הוא יום, אינו מברך עליו". ולא כתב הטעם האם הוא מצד שנחשב כלילה או מטעם אחר.

2. שו"ר שבספר ימות המשיח בהלכה לרא"ג התייחס לדיוקים אלו בדברי אדה"ז, אמנם כאן יתבאר איך שע"פ מחלוקת הרמב"ם והטור יובנו דיוקים אלו, וכן ההבדל בין פסקי השו"ע והסידור.

ד.

פסק אדה"ז בס"ס בברכות

והנה אדה"ז בס"י תפ"ט בדיני ספירת העומר, מביא המחלוקת אם שכח לספור לילה אחד, האם יכול להמשיך לספור עם ברכה, או שבכלל לא סופר, ומכריע לענין הלכה שממשיך לספור בלא ברכה, ובפשטות כי ספק ברכות להקל.

וממשיך בסעי' כ"ה "וכל זה שבירי לו שלא ספר בלילה אחד, אבל אם הוא מסופק בדבר, אף שלא ספר למחר ביום, יספור בשאר הלילות בברכה. דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה, ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה מצוה בפ"ע, ואינן תלויות זה בזה, נמצא, שיש כאן ספק ספיקא להחמיר, להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות". היינו שפסק שכאשר יש ספק ספיקא, יש להחמיר להצריך לברך.

ובבדי השלחן, סימן ז ס"ק ג' כתב, שמוזה שפסק בסידור לא לברך אחר השקיעה, הגם שהוא ספק ספיקא, מוכח שחזר בו ממה שכתב בהלכות ספירת העומר, ודעתו שלא לברך.

וצ"ע גדול לומר, שאדה"ז חזר בו מדין מפורש שכתב בהלכה, ללא התייחסות מפורשת לזה, ובפרט שבהלכות ציצית לא כותב מפורש שא"א לברך מצד ס"ס, ויתכן שיש סיבה אחרת לפסק שלא לברך בבין השמשות, כך שא"א לומר שסמך על מה שכתב בפסקי הסידור בהלכות ציצית.³

ובפרט שכן מובא באג"ק חי"ח עמ' שלט וז"ל "ספק לו אם ספר ספירת העומר - ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח והועתק גם בשו"ע לאדה"ז שם.. כן באחרונים (הובא כמה מהם בארחת חיים - החדש סתפ"ט שם ובשד"ח אספ"ד מע' ברכות ס"א ס"ק יט) הצ"ע בזה להסוברים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות - ג"כ להקל, ואף שיש לפלפל בדבריהם - לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע.

מלשון זה מובן באופן ברור שאדה"ז בסידורו לא חזר בו ממה שפסק בהלכות ספירת העומר.⁴ וצ"ב מה החילוק בין דין ס"ס בספירת העומר, לס"ס בציצית בבין השמשות?

3. ובאמת מצונו באחרונים עוד סתירה בענין זה, בשו"ע סי' רט"ו סעי' ד' כתב, 'כל המכרך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשווא' ומביא המשנ"ב בס"ק כ', בשם החיי אדם, שגם אם יש ספק ספיקא להצריך ברכה, כגון ספק אם אכל כוית, או לא, וגם אם לא אכל כוית, ספק אם גם על בריה פחותה מכזית צריך לברך, אעפ"כ ספק להקל ולא יברך..

והרי בדיני ספירת העומר, כן פסקו האחרונים כמו שפסק אדה"ז לברך בס"ס, ואעפ"כ פסקו בס"י רט"ו שבס"ס בברכות לא לברך? וראה בהערה 7 ביאור בענין זה.

4. דין ס"ס בברכות מוצאים אנו גם בהלכות לולב סי' תרמ"ח סעי' ד-ח' שמביא אדה"ז ב' דעות מהו אתרוג מפולש, י"א שניקב מצד לצד, ויש אומרים שאם ניקב עד חדרי זרע, זה גם נחשב למפולש ופסול. וכותב ולענין הלכה יש להחמיר כסברא ה', אבל בשעת הדחק שא"א למצוא אתרוג אחר, יש לסמוך על סברא ראשונה ומותר לברך על אתרוג זה. ולאח"ז בסעי' ז-ח, מביא דעה שכל הפסול במפולש הוא רק בשיש חסרון, אבל נקב ללא חסרון, גם מפולש וגם רחב יותר מכאיסר, כשר. ויש לסמוך על סברא זו בשעת הדחק, שא"א למצוא אתרוג אחר, ואז מותר לברך עליו. ובשער הצינון י"א במ"ב מסביר הלכה זו, שזהו מצד ספק ספיקא, ספק אם ניקב עד חדרי זרע נקרא מפולש, וגם אם כן, יש דעה שכל עוד לא חסר, אינו נחשב מפולש. ולכאורה זהו סברת אדה"ז, א"כ, רואים שלהלכה אפשר לברך בס"ס.



ה.

ביאור במחלוקת הרמב"ם והטור בהלכות ציצית

ויש לבאר זה בהקדים, המבואר בלקוטי שיחות חל"ג שלח ג', ושם מביא הרבי ב' אופנים במ"ש 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'". א. שראיתם אותו הוא מגוף מצות ציצית. ב. הוא דבר נוסף הבא כתוצאה מקיום מצות ציצית.

והנפק"מ בין ב' האופנים, לאופן הא', קיום מצות ציצית, הוא כאשר ישנו הראי' בפועל, או שיש אפשרות לראי', ובאם חסר בזה, לא קיים מצות ציצית. ולאופן הב', קיום המצוה הוא בעצם לבישתן, וגם כשא"א להיות וראיתם אותו, עדיין המצווה היא בשלימות, רק שחסר דבר נוסף על המצוה.

ומבאר הרבי שב' אופנים אלו הם מחלוקת הרמב"ם והטור, הרמב"ם בסוף הלכות ציצית כותב, "אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה. אין ראוי לאדם שיפטור עצמו. ובהלכה בפ"ע כותב "לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן, שנאמר 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'".

משא"כ הטור, כולל את ב' הדברים יחד, ומדייק, שענין זה הוא עיקר מצותה של ציצית.

והטעם לחילוק זה, כיון שלדעת הרמב"ם "וראיתם אותו" הוא דבר נוסף על עצם מצות ציצית, ולכן מחלק את ההשתדלות והזהירות במצות ציצית לב' פרטים, הלכה בצורך ההשתדלות בקיום מצות ציצית. וההלכה הנוספת, הזהירות מצד זכירת כל המצות, שבאה כתוצאה מראית הציצית.

משא"כ הטור ס"ל, ש'וראיתם אותו' וזכרתם את כל מצות ה', הוא מגוף מצות ציצית. ולכן כולל יחד את ההשתדלות והזהירות במצות ציצית, עם זכירת המצות שיש במצוה זו, ע"י ראית הציצית.

ולכאורה, מחלוקת הרמב"ם והטור, הוא ע"ד מחלוקת הרמב"ם והמרדכי שהובא לעיל, האם חיוב ציצית הוא ביום, או בזמן ראי'. באם ראית הציצית הוא פרט נוסף במצות ציצית, יש לומר שעצם החיוב הוא דומה לק"ש ותפילין שתלוי ביום. ואם 'וראיתם אותם' הוא מגוף המצוה, מסתבר שהוא הקובע גם את זמן החיוב של המצוה, כדעת המרדכי שהכל תלוי בראי'.

ולפ"ז צ"ב, שהרי אדה"ז מביא את המחבר והרמ"א, שיסודם הוא הרמב"ם והטור, ולומד שלדעת כולם, הזמן של חיוב ציצית תלוי בראי', אלא שחולקים האם צריך ראי' מעולה, ולכן הזמן הוא משיכיר. או מספיק ראי' כל שהיא והזמן הוא מעלות השחר. אבל אם אנו לומדים ברמב"ם, שה'וראיתם אותם' שבציצית הוא פרט נוסף על המצוה, מסתבר יותר שהחיוב של המצוה קשור עם יום ולילה ולא עם זמן ראי', ובפרט שכך משמע מלשון הרמב"ם?.

ונראה, שלדעת הרמב"ם שהראי' בציצית הוא פרט נוסף על המצוה, ולא גוף המצוה, אפשר לפרש בב' אופנים, שמכיון שהיא פרט נוסף, אין לה שייכות לזמן החיוב של המצוה, או שמכיון שבמצוה יש גם ענין של ראי', לכן אפשר ללמוד מזה על הזמן של חיוב המצוה. ולכן גם לדעת הרמב"ם, חיוב הציצית הוא בזמן שאפשר לקיים את ה'וראיתם אותם' זמן ראי'.

ה. מקשר מחלוקת זו להילוק בין פסקי הסידור והשו"ע

ואולי יש לומר, שב' אופנים אלו, הם יסוד להבדל בין המבואר בשו"ע הלכות ציצית, למבואר בסידור.

וכנ"ל שבשו"ע אדה"ז משמע, שלדעת כולם זמן חיוב ציצית תלוי בראי'. הן המחבר שפסק מאמתי מברך על הציצית בשחר משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה, והן הרמ"א שכתב שי"א שאם לבשו מעלות השחר מברך עליו. והמחלוקת היא, מתי מתחילה הראי', האם מעלות השחר, או מזמן שיכיר בין תכלת ללבן.

[וזה שכתב שאחרי מעריב לא יברך, לא שס"ל שציצית תלוי ביום, אלא שבמצב כזה נראה כאילו הוא סובר שלילה לאו זמן ציצית הוא. וכמו שפסק בסעי' ג' 'שמי שהיה לבוש טלית גדול מבעוד יום צריך לפושו מעליו כשמתחילים ברכו, מאחר דעכשיו אין לובשים את הטלית אלא לשם מצות ציצית, ואם יהיה עליו טלית בלילה, יהיה נראה כאילו הוא סובר דלילה זמן ציצית'. אבל בעצם, מצות ציצית תלוי בראי', ולכן עד צאת הכוכבים יכול לברך.

והראי' לזה, שבנוגע לתפילין בסי' ל' סעי' ה' כתב, מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונזכר אחר שהתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, יש מי שאומר שאסור לו להניחן או לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה, ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום, והרי הם ב' קולות שסותרות זו את זו.

כלומר בנוגע לתפילין כתב שאסור לו להניחן, וגם, שכבר עשהו לזמן זה לילה ואם יניח תפילין יחזור ויעשהו יום. משא"כ בנוגע לטלית, לא כתב שאם מברך חוזר ועושהו יום, ובסעי' ג' כתב 'נראה כאילו הוא סובר דלילה זמן ציצית הוא'.

(להעיר שבהלכות תפילין סי' ל' סעי' א' כותב אדה"ז, 'אבל אסרו חכמים להניח תפילין בלילה מפני שהוא זמן שינה וגזירה שמא ישכח וישן בהם, ולכן אף לאחר שעלה עמוד השחר שהוא יום לכל המצות האמורות בתורה אסור להניחן עד שתגיע זמן קימה משניה לרוב בני אדם דהיינו עד שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו'.

והט"ז שם סק"א, כתב טעם נוסף מרבינו יונה דתלו אותו בראיה, משום דתפילין כתיב בהו וראו כל עמי הארץ, אבל אדה"ז מביא הטעם שמא ישן בהם, ולכן גם בבוקר צריך להניחן בזמן קימה לכל אדם. אבל להטעם שמביא הט"ז שתפילין גם תלוי בראי', יתכן שאפשר גם מעלות השחר כמו שכתב בהלכות ציצית.)

ומזה מובן ג"כ שבשו"ע לא צריך להגיע לדין ס"ס בברכות להצריך ברכה בבין השמשות, אלא מכיון שבין השמשות עדיין נכלל בזמן של 'וראיתם אותו' לכן יכול לברך.

משא"כ בסידור שכתב שלא יברך עד זמן משיכיר כהמחבר בשו"ע, (שהוא דעת הרמב"ם) ולא כהרמ"א שאפשר לברך מעלות השחר, ולא מקשר זה לזמן ראי, יתכן שלמד כמו שכתב הב"י בעצמו שזמן החיוב של ציצית תלוי ביום דווקא, וכמו ק"ש ותפילין ולכן כותב שהזמן הוא משיכיר, ועד"ז בערב בבין השמשות עד צאת הכוכבים, כיון שאינו יום ודאי אלא ספק א"א לברך על הציצית.

אבל עדיין יש לשאול, הרי יש כאן ספק ספיקא, שהרי לדעת הרא"ש כסות יום חייב בציצית גם בלילה, וממילא זה מהווה עוד צירוף לספק הקיים בבין השמשות, ויחשב ס"ס להצריך ברכה, וכמו בס"ס בספירת העומר?



ז.

האם מצרפים דעה בפוסקים כדי להפוך המקרה לס"ס

אלא יש לומר, שמכיון שהרמב"ם והרא"ש חולקים בזה, האם כסות יום בלילה חייבת בציצית, ואדה"ז פסק כדעת הרמב"ם שהחייב תלוי ביום ולילה, ולא בכסות, א"כ א"א לצרף את סברת הרא"ש להפוך זה לס"ס. כלומר אם היה ספק שקול כמו מי ההלכה, היה אפשר להחשיבו כספק. אבל כאשר אנו פוסקים כדעת הרמב"ם, אזי דעת הרא"ש הסותרת לדעת הרמב"ם אינה בגדר ספק ממש בכדי להחשיבו כס"ס.⁵

ו"ל שזה מדוייק בלשון אדה"ז בסידורו, שכתב בד"ה והמדקדקים 'נוהגים לישן בט"ק כדי שאם ישן על היום לא יהיה ערום בלא מצות, וגם לא יצטרך ללבשו קודם נטילת ידיים לעבור על קדושת הזהר שנתבאר בדין השכמת הבוקר, ואף אם פשטו מעליו וחזר ולבשו בלילה אין בו משום בל תוסיף מאחר שיש אומרים שכסות יום חייב בלילה!'

כלומר אדה"ז משתמש עם דעת הרא"ש לבאר מדוע אין בל תוסיף בלבישת הט"ק בלילה, אבל לא שחושש לדעתו, ולכן מכיון שהעיקר כדעת הרמב"ם אין זה ס"ס להחמיר להצריך ברכה.⁶

(אפשר להביא חיזוק לסברא זו, שדעת הרא"ש כאן לא מהווה ספק כדי להחשיבו לספק ספיקא, מהמבואר במשנה ברורה סי' ר"ז סק"ד, אם מסתפק אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, א"צ לברך בורא נפשות רבות, ובשער הציון שם כתב הטעם, כי ספק ברכות להקל, ולא נוכל לצרף דעת ר"י שסובר שלברכת בורא נפשות רבות לא צריך שיעור, דהלא התוס' והרשב"א פליגי עלי', וכן סתם השלחן ערוך בפשיטות. ע"ש א"כ זה לא נחשב לספק כלל, ונשאר רק ספק אחד ע"כ

עכ"פ רואים, שלא תמיד מחשיבים דעה בפוסקים כדי ליצור ספק. וכמו"כ יש לומר כאן שאדה"ז ס"ל בפשטות כמו הרמב"ם, ודעת הרא"ש לא מצטרף לעשות ספק, ורק כדי שלא יהיה בל תוסיף אפשר להשתמש עם דעה זו).

משא"כ בספירת העומר הספק הוא ספק שקול האם ההלכה שכל יום הוא מצוה בפ"ע ולכן יכול להמשיך לספור או לא.⁷ ולכן בצירוף עוד ספק שקול האם ספר או לא יכול להמשיך לספור בברכה.⁸

5. ולכא' חייב לומר כן מצד טעם אחר, כדי שלא יקשה, הרי אדה"ז בסידור לומד כשיטת הגאונים בשקיעה וצאה"כ, וחזר בו ממה שלמד בשו"ע כדעת ר"ת, ולכא' למה לא ניתן לצרף את דעת ר"ת, כדי להחשיב את הזמן של בין השמשות כדעת הגאונים, לס"ס ולברך בבין השמשות? ו"ל שמכיון שפוסקים להלכה כדעת הגאונים הן לקולא והן לחומרא. א"א לצרף דעת ר"ת בכדי להחשיב הברכה בבין השמשות של הגאונים כס"ס.

6. ואעפ"כ זה לא סותר למה שהרבי מביא מקרה זה כדוגמא שאדה"ז מחמיר בברכה שאינה צריכה, כי לולא חומרנו היה מקום לצרף גם דעת הרא"ש לברך, אבל מכיון שאדה"ז מחמיר בברכה שאינה צריכה לכן רק בספק שקול אנו אומרים ס"ס להחמיר להצריך ברכה.

7. בפרט ע"פ מה שמבאר הרבי בלקו"ח ח"א שבאמת כל יום הוא מצוה בפ"ע, אלא שחסרון בספירה הוא גורם שלא יוכל להמשיך לספור את היום הבא, אבל עצם החיוב של הספירה נשאר, ולכן כאשר יש ספק יותר מסתבר לומר שיוכל להמשיך לספור בברכה.

8. יש המתצים ליישב המשנה ברורה בסתיירה שבין ס"ס בספירת העומר לס"ס בברכות הנהנין. שבספירת העומר בעצם ישנו חיוב של האדם במצוה, והספק האם התבטל החיוב על האדם או שעדיין מקיים את המצוה באופן כזה, לכן יש מקום לומר שבספק ספיקא יוכל לברך. אבל בדיני ברכות הספק הוא נתחייב מלכתחילה בברכה, ולכן גם בספק ספיקא לא יברך.

וע"פ זה אולי יש ליישב גם החילוק בין הלכות ציצית כמו שנפסק בסידור, להלכות ספירת העומר. שבהלכות ציצית יש ספק האם התחייב בציצית בבין השמשות ולכן גם בספק ספיקא אמרינן לקולא שלא יברך. משא"כ בספירת העומר יש חיוב לספור והשאלה האם ביטלתי את המצוה בזה שלא ספרתי אתמול, לכן הס"ס עוזר להשאיר את החיוב של ספירת העומר על האדם, כי יש דעה שכל יום הוא מצוה בפ"ע, ויתכן שלא פספס יום ולדעת כולם יכול לספור ולכן בזה אומרים שיכול לברך וצ"ע.

ובפרט, שיש לצרף מה שמביא ר"ח נאה בפסקי הסידור, טעם לשינוי פסק הסידור מהשו"ע, מצד שע"פ קבלה, אחר שקיעה אינו זמן ציצית. ומביא שם משער הכוונות, שהאריז"ל היה נוהר מאוד שלא להיות מעוטף בטלית אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירם מעל ראשו בעת שקיעת החמה, והיה חושש בדבר זה מאוד. ומוסיף בפסקי הסידור, שאפשר שזהו טעם של אדמו"ר בסידור.





חזקת כהונה בימינו ולעתיד לבוא

חזקות וייחוס כהונה בימינו והנפק"מ לדינא. \ פרטים הלכתיים והנפק"מ לגדו"ד. \ גדר הדין: "משפחה שנשמעה נשמעה". \ גדר "כהנים" אלו לעתיד לבוא. \ האם משפחה כיום שאיננה מוכרת באופן מוצהר כמשפחת כהונה האם ע"פ מקורות ניתן להחיל עליה דיני כהונה - כיוון שבמשך הדורות התערבבו אנשים בעמים פזורים? \ וא"כ נחלק דין זה לשני שאלות מרכזיות: מה דין משפחות אלו כיום? מה דינם יהיה לעתיד לבוא? \ בראש חוצות נציג תחילה מקרה ולפיו נצטרך לדון מה דין משפחה זאת כיום?

הת' אברהם שי' אלהרדאד
תלמיד בישיבה

מקרה: משפחה שכיום אינה נוהגת מנהגי כהונה (מזה כמה דורות) אך הפלא הינו שאבי אבות המשפחה המכונה ג"כ באותו שם משפחה "... הכהן, ונשאלנו האם משפחה זו דינה ככהונת מפני שיש שורש משפחתי של כהונה וכן שם משפחתה הינו ככהן ואין שמועה על חילול הכהונה, מנגד זה שמשפחה זו אינה נוהגת מנהגי כהונה זה אמור להעיד על משהו וכיוון שכן- להווי ידוע שעל הכהן/ לוי לוודאות את חזקתו כיוון שבלבול זה עלול להביא לידי כמה בעיות הלכתיות (כגון כתיבת הכתובה וכו').

א.

חזקת כהונה בימינו:

נדון תחילה בראשי הפרקים הדנים בסוגיות אלו ובסופו של דבר נציג מקרה מעשי ובו ניכר גם כן גדרו של הרבי בתור משיח - "מייחס ישראל לשבטיו" בס"ד.

ישנם שלושה מקורות עיקריים בתלמוד בסוגיות אלו.

מצויין במושנה (מ' מידות פ"ה מ"ד):

"לשכת הגזית - שם הייתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה, וכהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו ושללא נמצא בו פסול לובש לבנים ... ויו"ט היו עושים לו. - מכאן שישנה חובה על ב"ד ויש אומרים שחובה זו מוטלת ג"כ על הכהנים - לבדוק את ייחוסם ולהכשיר עצמם לכהונה.

1. רמב"ם הלכות מלכים פרק י"ב הלכה ג'.

הגמרא בקידושין: "דתניא ר' יוסי אומר גדולה חזקה שנאמר ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם אלה בקשו כתבם המתייחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהונה ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים ואמר להם הרי אתם בחזקתכם במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן נמי בקדשי הגבול ולמאן דאמר אמעלים מתרומה ליוחסין הני דאכול בתרומה אתו לאסוקינהו שאני התם דריע חזקתייהו ואלא מאי גדולה חזקה דמעיקרא אכול בתרומה דרבנן ולבסוף אכול בתרומה דאורייתא ואיבעית אימא לעולם השתא נמי בדרבנן אכול בדאורייתא לא אכול בוכי מסקינן מתרומה ליוחסין מדאורייתא מדרבנן לא מסקינן אי הכי מאי גדולה חזקה דמעיקרא ליכא למיגזר משום תרומה דאורייתא לבסוף אף ע"ג דאיכא למיגזר משום תרומה דאורייתא בדרבנן אכול בדאורייתא לא".

הגמרא בכתובות (כ"ד ע"ב): כאשר העלה עזרא את בני הגולה עמו מבבל לא". הדין היה שכאשר רצו הכהנים לאכול מקדשי הגבול - הותרה להם האכילה, אך בקדשי מזבח נאסר להם. טעם הדין: קדשי מזבח - איסורו דרבנן וספק דרבנן לקולא. וקדשי מזבח - איסורם דאורייתא (וחיובם מיתה? באכילת זר) וז"ל הגמרא:

"תניא: ר' יוסי אומר: גדולה חזקה, שנאמר: ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם, אלה בקשו כתבם המתייחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהונה, ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולתומים.

אמר להם: הרי אתם בחזקתכם, במה הייתם אוכלים בגולה? בקדשי הגבול, אף כאן בקדשי הגבול".

פרשת בני חבייה:

מקור נוסף ועיקרי בסוגיין מצינו בגמרא (מ' קידושין בריש פרק עשרה יוחסין) הינו דין משפחת בני "חבייה- הכהנים".

כאשר העלה עזרא את בני הגולה לא"י רצה נחמיה לייחס את ישראל לשבטיו ודרש מהם להציג בפניו את "כתבם- המתייחשים" שרק ע"י כתב זה או ע"י שניים עדים יוכלו לחזור ולעבוד בבית המקדש.

בדין "כתבם המתייחשים" מצינו שתי דעות:

א. כתב ייחוס עד לאהרון הכהן³.

דעת האבן עזרא: כתב ייחס עד לראש בית אב ידוע. ולכו"ע אמור כתב זה לכלול בתוכו גם את אימותיו של זה לדורותם - כיוון שייכתן שאבותיו ואבות אבותיו נשאו לגרושות וכיו"ב וחללו זרעם.

ונמצינו ממקורות אלו לדון בכמה אנפי סביב סוגיית זו:

בגמרא כתובות לעיל העלתה הגמרא שאסור לכהנים לאכול מקדשי- מזבח, אלא רק מקדשי הגבול. ונמצינו לדון האם זה שהייתה אסורה להם האכילה זהו מפני שנהגו כהנים "סלסול" בעצמם, או שמא מעיקרא אינם כהנים כלל ועיקר, אך כיוון שיש עליהם "שם" חזקה- מותר להם לאכול בקדשי הגבול (דרבנן).

2. וכפי שצינו כמה ראשונים שדין זה שונה ואין ללמוד ממנו נפק"מ לנדר"ד כיוון שהכא ישנה חומרא מיוחדת שמתחייב מיתה ע"י אכילה זו.

3. דעות ששולל האבן עזרא.

4. על הפסוק הנ"ל בעזרא - ב' פ' ס"א.



לפי האמור לעיל יוצא שכתבם המתייחסים הינו כתב תעודה המעיד על כהן שהוא הינו כהן "אמיתי" - מאידך יש לדון: האם בכוח כתב זה להעלות ג"כ את הכהן עד כדי אכילת תרומה דאורייתא או שמא בכוחו רק כדי להתיר לכהן אכילת תרומה דרבנן ולולי כתב זה אפילו אכילת קדשי גבול תהיה אסורה לו⁵.

דבר נוסף צריכים אנו לבוא ולבאר, באם אנו באים ומחילים חזקת כהונה על אותם כוהנים גדר של חזקה: האם בכוחה של חזקה זו להחיל על כהן זה גדרי דאורייתא וכעין: כח לבוא ולפדות בני ישראלים, ואף היתר לישא כפיים (שלוש ברכות לבטלה)?

ב.

דעות הסוברים שכוהני זמננו אינם כהני חזקה

על אף מקורות הנ"ל עדיין אין לנו הכרע ברור עדיין אף מה היה גדרם של כוהני זמננו (אחרי חורבן ביהמ"ק) וכ"ש ע"פ הנ"ל מוטלת עלינו חובה יתירה לברר בחזקת כוהני זמננו⁶.

ופש לן לברורי וללקט באומרי'ם ראשונים ואחרונים בנדון זה:

מקור קדמון בעניין פגם הייחוס מצינו עוד כבר מזמן רב האי גאון.

איתא בספר חסידים⁷ וזו לשונו:

רבינו האי גאון היה נוהג לעלות כל שנה מבבל לירושלים, והיה שוהה שם בחג הסוכות כי ביום הושענא רבה היה מקיף שבע פעמים את הר הזיתים, הוא וכל העם אשר עמו, והיו אומרים מזמורים אשר סידר להם. והיו הולכים לפניו כהנים⁸ מלובשים סיריקון ומעילים חשובים, ואחריהם העם, והוא באמצע, ורחוק מאלה שלפניו מאה אמה וכן מאלה שלאחריו.

וראוהו שהיה שוחק, והקרובים אליו שאלוהו על כך.

והשיב: בכל שנה לפני שאעלה לירושלים אני מטהר את עצמי, ואליהו הנביא מהלך עמי, לכך הייתי מתרחק מאלה אשר לפני ואשר לאחרי, ושאלתי את אליהו: "מתי יבוא המשיח?" ואמר לי: "כשיקיפו את הר הזיתים עם הכהנים." ולקחתי כל הכהנים שמצאתי כדי להקיף, ואמר לי אליהו: "ראה כל הכהנים המלובשים מעילים נאים והולכים בגאווה - אין שום אחד מהם מזרע אהרן הכהן, רק אחד שהולך אחר כולם, והוא נמאס מאד בעיניהם והולך בבגדים רעים ומשיים עצמו כמי שאינו, והוא חיגר ברגלו אחת, וחסר עין אחת - זהו כהן אמת מזרע אהרן." אמר רבינו האי: "מזה שחקתי שבכולם לא היה כהן אלא אותו בעל מום."

5. מחלוקת אמוראים - כתובות דף כ"ה ע"א.

6. וכבר דרך אגב שסוגיית חזקת כהונת זמננו נפק"מ גדולה היא לאילני רברבי הן בעניין התחלת בניין בית המקדש עוד בימינו וכן לעניין הקרבת קרבנות ברחבת בית המקדש בימינו פדיון הבן ע"י כהן שאין כתב ייחוס, וכן לעניין דין "וקדשתו" ועוד.

7. לר' יהודה הלוי הוצאת מקיצי נרדמים, סימן תרל

8. ייתכן לבאר דרך זו על הא דאיתא שכאשר כל הכהנים יקיפו את הר הבית משיח יגיע ולכן גם כן נהגו ישראל לעשות את ברכת כהנים הרבתיו בכותל המערבי - וראה בזה באורך וברוחב בשו"ת שערי ציון להג"ר ב"צ רבינוביץ שליט"א.

ועל תוקף סיפור זה ניתן ללמוד מדברי שו"ת יבי"א⁹ שעל סמך מעשה זה נטה קו להקל באופן גורף על חזקת הכהנים כיום ופסק ע"פ זה הלכות רבות בנדון. וכתב לאחר שדחה דברי האומרים שישנה חזקה כיום לכהנים: "אולם האמת יורה דרכי שיש סמך גדול למה שכתב המהרשד"ם והריב"ש מדברי ר"י החסיד...".

מאידך מצינו לכמה אחרונים שפקפקו באמיתות מקור סיפור¹⁰ זה, שלא מסתבר שרב האי גאון היה הולך בכל שנה בהושענא רבא להר הזיתים, כיון שהוא היה בבבל והיה ראש גולת בבל, ולא מסתבר שעשה כן בקפיצת הדרך, כיון שהוא עצמו הכחיש דבר זה (כמובא באוצר הגאונים חגיגה יד. שהשיב על האומרים שרב נטרונאי נסע לספרד בקפיצת הדרך, שאלו דברים בטלים, ופתי יאמין לכל דבר), ואיך יכחיש מה שהוא עצמו עשה מדי שנה?! . וכן בשביל לנסוע לירושלים מבבל צריך נסיעה של כחודש ימים, ואם כן נמצא שרב האי גאון היה מתפלל בכל שנה תפילות ראש השנה וכיפור וסוכות כשהוא בדרך, וזה סיפור שאי אפשר להאמין לו, וזה סיפור משובש, וסיים שהכהנים שלנו רובם ככולם הם בחזקת כשרים, עכ"ד.

וכמו"כ אם בזמנם עוד היה המצב כזה לא ברור ביחס המשפחות כהונה א"כ בימינו אנו לאחר שעמ"י עבר כ"כ הרבה טלטלות - האם נשאר להם איזשהו גדר של חזקה כלל?

הרמב"ם (הלכות אסו"ב פ"כ ה"א-ב): כל כהנים בזמן הזה בחזקה הם כהנים ואין אוכלין אלא בקדשי הגבול, והוא שתהיה תרומה של דבריהם אבל תרומה של תורה וחלה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחד.

אי זהו כהן מיוחד? כל שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן ופלוני בן פלוני הכהן עד איש שאינו צריך בדיקה והוא הכהן ששימש על גבי המזבח, שאילו לא בדקו בית דין הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד, לפיכך אין בודקין מהמזבח ומעלה ולא מן הסנהדרין ומעלה שאין ממנין בסנהדרין אלא כהנים, לויים וישראלים מיוחדים.

מדברי הרמב"ם יש לציין שני עניינים:

א. מהו ההבדל בין כהן מוחזק לכהן מיוחד בנדו"ד.

ב. מה גדרה של חזקה זו:

המ"מ (ד"ה כל כהנים): כתב לבאר בדעת הרמב"ם כדעה ה-ב' הנ"ל - שע"י ב' עדים ניתן להעלות כהן אף לתרומה דאורייתא. מאידך כתבו כמה ראשונים שאף ע"י ב' עדים אין ניתן להעלות כהן לחזקת דאורייתא. (אך גם לשיטתיהו אין בכח חזקה בלבד כח בכדי להחיל "חלות" של דאורייתא על הכהן).

אמנם בשו"ת המבי"ט¹¹: כתב שכל משפחה שהוחזקה למשפחת כהן דינה ככהנים לכל דבר ועניין אף מן התורה ומה שכתב הרמב"ם לחלק "בחזקה" בין קדשי גבול- דרבנן, לבין קדשי מזבח - דאורייתא, מכיוון שתרומה וחלה חיובם מן התורה וחיובם מיתה ולפיכך במקרים אלו חששו חכמים ביתר שאת לייחוס כהונה ולא הסתפקו בחזקה. וכ"פ למעשה בנו בשו"ת מהרי"ט (ח"א ספ"ה).

אמנם יבוא השואל תא חזי מאי עמא דבר נהגו ואם ישראל לאו נביאים הם, בני נביאים הם: והנה חזינו דכל כהן אף ללא כתב ייחוס / שני עדים, עולים לדוכן ונושאים כפיהם וכל מנהגי כהונה? - אך לא ניתן להוכיח מזה כלל

9. חי"א סימן כ"ז-ל'.

10. הג"ר מאיר מאוזו ועוד הובא בעלון בית נאמן מס' 52 הערה 25 ועוד.

11. בחיבורו קריית ספר על הרמב"ם הנ"ל.

ראיה לכשרות כהנים בימינו וכפי שכתב בשו"ת שבות יעקב¹² שעל הצד ש"כהן" זה כן כהן אם הוא אינו יעלה לדוכן יעבור הוא בכל יום על ג' לאווין דאורייתא (ברכך, כה תברכו, ושמו את שמי) - ולכן מוטב לברך¹³ ע"ז מאשר לא לעלות כלל לדוכן ועד"ז שאר מנהגים!.

המחבר כתב ביו"ד¹⁴: כאשר מפרישים חלה בארץ ישראל נהגו לשורפה. ובחול"ל נהגו לתתו לכהן קטן שלא ראה קרי מימיו. ובהגה: שגם בחול"ל אין לתתו לכהן קטן אלא לשורפה.

וביאר שיטת מחלוקתם הש"ך (על אתר): שלדעת הרמ"א אין לתת אף לקטן בחול"ל כיוון שכיום אין חזקות לכהנים כלל ועיקר. ועד"ז מציינו למג"א (הלכות פסח): שכיום רוב הכהנים אינם כהנים וודאיים וז"ל: "דדלמא נתחללה אחת מאימותיהן". ולפי הבנה זו בש"ך עולה בס"ד ביאור: שלדעת מרן שלא חשש לתתו לקטן - כיוון שכיום ישנה חזקת כהונה אף במקצת. ולשיטת הרמ"א אין כלל חזקה.

בשו"ת הריב"ש¹⁵ כתב להרע חזקת כהנים בימינו ובתו"ד כתב: "כ"ש כהנים שבדורנו שאין להם כתב היחס אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרוא ראשון בתורת כהן".

ע"פ צד זה שכהני זמננו אינם כהנים וודאיים כתב לחדש בשו"ת מהרשד"ם¹⁶ להתיר לכהן לישא שבויה מדין ספק - ספיקא".

וז"ל: "... אלא שאני אומר שאני סומך על מה שכתב הריב"ש בסמ"ק צ"ד וז"ל: כל שכן כהנים שבדורנו שאין להם כתב היחס אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרוא ראשון בתורה יעו"ש... "א"כ די לנו להחמיר במה שהוא איסור וודאי אבל בעניין ספק כזה ראוי לנו לומר ספק דרבנן לקולא, עוד דהוי ספק ספיקא ספק כהן ספק ישראל ואם תמצא לומר כהן ספק מותר ספק אסור ויש לנו לומר ג"כ בשבויה (איסור שבויה לכהן הינו איסור דרבנן¹⁷) ספק אסורה לכהן ספק מותרת לכהן ואם תמצא לומר אסורה לכהן שמא זה אינו כהן אלא ישראל". וכ"כ עוד ביו"ד (ס' ה"ה): נראה בעיני כי כהונה בזמן הזה אין ולא ורפיא בידן כי אין לנו ספר היחס בזמן הזה וכמו שכתב הריב"ש... עכ"ל.

נראה שהבסיס להבנת שיטתו של המהרשד"ם הם דברי התבואות שור (סימן יח ס"ק כט), שכתב בביאור הברייתא ד"גדולה חזקה":

חזקה זו אינה כשאר חזקה, גזון סכין שנבדק ומקוה שנמדד, שברור כשרותן בשעה שנתחזקו, דהא הכא לא נברר כשרותן מעולם ולא נתיחסו. וגדולה חזקה שאי אפשר לשנות דבר שנוהגין בו היתר לנהוג בו איסור כי אם בראיה ברורה, ומהני להם חזקה לפלגא - לתרומה - מפני שכבר נהגו בו היתר, ואסרום לקודש - שלא נהגו בו היתר עדיין, אף על גב דתרומה חמורה לזר כקודש.

דהיינו אין מדובר בחזקה המבררת את מעמדם, אלא שאין לשנות את הנהגתם שנהגו בה עד כה, ולכן אין להתיר מה שנהגו בו איסור, ואין אוסרים עליהם מה שנהגו בו היתר. לאור זאת, ברור מפני מה המהרשד"ם

12. חלק א סימן צ"ג.

13. ישנם שני דעות כלליות בדיון גדר ברכה לבטלה. לדעת הרמב"ם וכן דעת רוב פוסקי הספרדים, ברכה לבטלה הינה איסור דאורייתא. מאידך לדעת חלק מפוס' אשכנזי - וכן דעת אדמו"ר הזקן (רט"ז) שברכה לבטלה אינה איסור דאורייתא - כיוון שזה לא "לבטלה" גרידא.

14. יו"ד סימן שכב סע' א-ו ה'.

15. תשובה צ"ד.

16. שו"ת מהרשד"ם חאה"ע סימן רל"ה.

17. כן היא דעת הרמב"ם עד"ז ראה הלכות איסור"ב פרק י"ח ה"ז.

התייחס אליהם ככהני ספק. ועיין עוד בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סימן קכב, בסוף התשובה) שהביא דברי התבואות שור הנ"ל.

ישנם כמה מן האחרונים שלמדו בפשטות את דברי המהרשד"ם ולמדו שכתב להתיר אף איסורי דאורייתא לכהונה מחמת ריע חזקתייהו של הכהנים.

מאידך המהרי"ט בסוגיין אזיל לשיטתה שכהני חזקה הינם מדין תורה, התבטא ביטויים קשים על אותם אלו, וסייג את דעת המרשד"ם לשיטתיה וכתב שאף להמקילים זהו רק באיסורי דרבנן אך באיסורי דאורייתא אין להקל בשום אופן.

וז"ל: "ואותם זוחי הלב התוקעים עצמם בדבר הלכה וינאמו נאום שהכהנים שבזמנינו אינם כהני חזקה והביאו ממה שכתב הריב"ש ז"ל וחלילה לרב ז"ל שבא להפקיע חזקת כהונתם במה שהחזיקום עד עתה בכהנים ומה שהמרשד"ם נסתייע מדברי הריב"ש לא אמר כן אלא לעניין שבויה שנשבת ויש לה עד מפי עד מעיד לה שהיא טהורה כגון אישה מפי אישה ואמר הואיל ושבויה דרבנן ומספקא ליה מילתא אם נאמין בה עד מפי עד עשאו כספק ספיקא ואע"ג דכהן זה אינו ראוי לקרותו ספק לענ"ד כמו שביארתי לעיל מ"מ לא הקיל בה הרב אלא בשבויה דרבנן וספיקות ע"ג ספיקות... אבל לעניין גרושה דמאורייתא - כייפינן ליה להוציא, ועוד אפילו תימה דספיקא הוי מי לא מפקינן מספק באיסור כהונה"¹⁸.

ועד"ז כתב מהר"י הלוי (ס' ל"ג): שכל דברי הריב"ש בחזקת כהונה הינו רק לעניין דין כבוד הכהן אך בנדו"ד פשיטא שיש לאסור שבויה לכהן - כיוון דכהן זה דאמר ע"ע שהינו כהן "שוויא אנפשיה חתיכא דאיסורא" וכל חומרות כהונה עליו. [מעניין לציין שהמהרי"ט באחת מתשובותיו מחרים בנידו את המקילים בחזקת הכהונה¹⁹].

ומאידך בשו"ת שבו"י (ח"א ס' צ"ג) כתב לחזק דברי המרשד"ם: "דלמה שהחזק החזק ולמה שלא- לא, וגם כאשר שוויא אנפשיה - זה אינו בתורת וודאי אלא בספק וכן "שוויא" אינו במידי דרבנן". ולכן שפיר ס"ס בהנ"ל.

בשו"ת בית אפרים (ס' ו'): שייכתן שאף שייכתן שבזמנם של הראשונים היו עוד קצת גדר דחזקת כהן אך כיום (מדובר עוד בזמנו של "הבית-אפרים") אחרי רוב הגלויות שעברו עם ישראל וערבוב בעם כיום כמעט ולא ניתן לדעת האם כהן זה הינו כהן אמיתי או רק שמו נקרא עליו אך אינו כזה כלל. ואם כל זה בזמנו מה נאמר בזמננו אנו?! פרט נוסף מצייין הב"א שיש לחלק ג"כ בגדרים אלו בין תושבי חו"ל שלהם ניתן יותר להקל מאשר לבני א"י (שלא עברו כ"כ הרבה גלויות)

לעיל ציינו את שיטת המרשד"ם שהסתמך על הריב"ש אך יש אחרונים שכתבו שהריב"ש עצמו כתב בתשובה להחמיר אף על כהן כיום בכל חומרות כהונה²⁰.

כתב בשו"ת יעב"ץ שאין צריך לתת לכהנים כיום תרומות ומעשרות כיוון שאין חזקת כהנים כלל כיום וכן ראוי לכהן כזה הפודה בניס להחזיר את הכסף - שלא יהיה בידו כסף גזילה - שהרי גזול את ההורים שהרי הוא איננו כהן בוודאות (אמנם לדין: יש תשובה, שכיוון שהאבא יודע שהכהן הנ"ל אינו כהן אמיתי אלא רק בחזקת כהן לכן

18. ח"א תשובה קמ"ט.

19. תשובת מהר"ט חלק א תשובה קמט

20. ספר תשובת ריב"ש תשובה שמ"ח. הנידון אודות כהן שגרש את אשתו ואחר - כך החזיר אותה בנישואין. וראה ג"כ "יפה מראה" להרב שמואל יפה אשכנזי, משניות מסכת ברכות פרק ח ס"ק ב.

גם כאשר נותן לו את הכסף זה "בחזקת זה שהבוא איננו כהן אמיתי - ולכן אין בזה כלל חשש גזל לכהן). וכן מסופר על הגאון מווילנה שפדה את עצמו בגדלותו אצל כמה כהנים מפני ספק ייחוסם²¹.

כתב בשו"ת חוות יאיר (סימן קסו), וזו לשונו:

ואני תמה על שניהם שתפסו בפשיטות דסבירא ליה להריב"ש צ"ו [אולי צ"ל: (סימן צ"ד) דכהנים בזמן הזה דין ספק להם, דאף על פי דאין להם שלשלת יחוס, מכל מקום הרי סוקלין ושורפין על החזקות.

וכן מצינו בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן ס):

והרמב"ם נמי דכתב להחמיר עליהם היינו משום חומרי דיוחסין ומעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין החמיר אפילו בהני, אבל כל כהן הפורש מהם ובא לפנינו לפדות בנינו - פשיטא ופשיטא שהבן פדוי בלי ספק כדת של תורה וכהלכה [...] וכן כל כהן בזמן הזה המטמא למתים ונושא נשים בעבירה עביד איסורא דאורייתא בודאי ולא בספק, ואין להם שום קולא בזה. וכן כתב בחידושי לכתובות (דף כה ע"א).

ועיין בפתחי תשובה (אבן העזר ריש סימן ו) שהביא תשובת חוט השני (סימן יז) העוסקת [כלשון הפתחי תשובה]: באיש אחד שהיה מוחזק לכהן חמש עשרה שנה לכל דבר שבקדושה לישא ולפתוח ראשון ולקרוא ראשון ולפרוש מטומאת מת, ועתה קידש גרושה אחת והכחיש את כהונתו לומר כי מעולם לא היה כהן ומה שאמר שהוא כהן לא היה אלא בשביל ליטול גדולה לעצמו לפתוח ראשון ולקרוא ראשון.

לאחר שכתב כי פשוט הדבר שאין הכהן יכול להכחיש מה שהיה מוחזק בו זמן רב, וביאר מדוע אין האמת לא שנתן לדבריו מועילה, הוסיף [לשון הפתחי תשובה]:

ואין חילוק בין זמן הזה לדורות הראשונים שהיה להם כתב יחוס, ואדרבא כיון שכל הכהנים בזמן הזה הן ככהונתן מחמת חזקה, אם כן הכהן הזה הוא כמו שאר כהנים.

ובגוף התשובה [בחוט השני] מצינו התייחסות מפורשת לדברי המהרש"ם:

ואדרבה כיון שכל הכהנים הן ככהונתן בזמן הזה מחמת חזקה, אם כן הכהן הזה הוא כמו שאר כהנים. מה שאין כן בדורות הראשונים שכל הכהנים היו מייחסין בכתב יחוס, ואין קדושת המוחזק ככהונה בלתי כתב יחוס דומה לו. ומ"ש בכתב יד החכם סראוול נר"ו בגליון הפסק הנדפס מדברי תשובת ר"ש די מדינה הן דברים תמוהים בעיני לחלק בין הכהנים בזמן הזה לכהנים שהיו בימים הראשונים, והספר הוא אינה בידי לעיין בו.

עולה מדבריו דבר חידוש שמעמדם של כהני החזקה בזמננו עדיף מאשר מעמדם בדורות הראשונים, שהרי בדורות הראשונים שהיה מצוי בידי הכהנים כתב ייחוסם הייתה ריעותא לגבי מי שלא החזיק בכתב שכזה, מה שאין כן בזמננו.

עד היכן הדברים מגיעים אפשר ללמוד מדבריו של "דרישת ציון"²² וזו לשונו:

הנה מן התורה ודאי אזלינן בתר רוב וחזקה וכמו שהוכחנו לעיל מבואר מדברי רש"י, וכדאמרינן בש"ס "כל הארצות בחזקת כשרות" רק דמעלה עשו ביוחסין. וזהו ברור דרבנן לא עשו תקנתא רק היכא דאפשר במיוחסין, אבל היכא דאי אפשר, שאין כאן שום מיוחס, אטו יעקרו עבודה דאורייתא בשביל מעלה דרבנן? ואף שיש כח

21. ילקוט יוסף שובע שמחות ח"ב עמ' רצה.

22. מאמר שלישי מאמר העבודה חלק ראשון.

ביד חכמים לעקור עשה דאורייתא בשביל גזירה, היינו כשהוא באקראי כגון שלא לתקוע שופר בראש השנה שחל בשבת שרק בשנה זו נעקר, אבל כל שנעקרת המצוה לעולם לא.

כלומר מאחר שמעיקר הדין אין פקפוק באשר למעמדם של כהני החזקה, שהרי מהתורה אזלינן בתר רוב וחזקה, אזי אם לא יהיה בנמצא אף כהן מיוחס אלא רק כהני חזקה, אפשר יהיה לסמוך על החזקה אף לעבודה במקדש.

דעת "היביע אומר":

מה יהיה דין כהנים כיום (שעומדים בחזקתם) בדין נשיאת גיורת:

שו"ת היכל יצחק (אה"ע ס' י"ט) "על כן דעתי הדלה נוטה שאין לב"ד כשר להזדקק לזה לגייר את האישה הזאת אלא לגייר את הכהנים עד אשר יערה עליהם רוח טהרה לפרוש זה מזה בהחלט ואז נגייר אותה ותנשא לישראל - לא לכהן". עכ"ל.

בשו"ת המבי"ט (ח"ב ס' מ') דן במי שהחזיק "אשפר שאין להחזיק אדם בעבור דודו וכיו"ב בחזקת כהונה. א"ז(אה"ע ס' ג).

פרישה (אה"ע ס' ג סק"א): "כהן שאין אנו מכירים אותו וכן ללא חזקה אינו אוכל אף תרומה דרבנן ואף לדעת הרמב"ם."

אגרות משה(אה"ע ח"ד סל"ט): אדם שאינו שומר תומ"צ אינו נאמן להעיד בענייני כהונה וכל עוד אין ראייה מספקת אין להוציאו מרובא דרובא דאינם כהנים.

ח"י²³:

לצרף סברת המקילים בכהני דידן אודות מה שנשאל בשו"ת משה ידבר (הל' אישות ס' א) באשה פנויה אילמת שנמצאת מעוברת, והיא טוענת שנתעברה מישראל, והישראל מכחיש דבריה, שכתב בשולחן ערוך (אבן העזר ס' ד סעי' ה) נכרי הבא על בת ישראל הולד כשר ופגום לכהונה, וגם כאן יש לחוש שמא נבעלה לגוי ונפסלה לכהונה. וכתב שם שיש ספק ספיקא להתירה, שמא מישראל נתעברה ושמא כדעת הרמב"ם שבת גוי מישראלית מותרת לכהונה. וכתב ביביע אומר שיש לצרף עוד סברת הריב"ש ומהרשד"ם שהכהנים בזמן הזה אינם כהנים ודאים, עיי"ש²⁴.

עוד כתב ביביע אומר לצרף סברת המקילים בכהני דידן שאינם כהני ודאי, לעניין נישואי כהן עם גרושה, עיי"ש²⁵. עוד ראית²⁶ שכתב לצרף דעות המקילים בכהני דידן לעניין היתר נישואי כהן עם אשה שנולדה מגוי שבא על הישראלית, עיי"ש. ואכמ"ל (למקורות נוספים ראה הערה²⁷).

ח"א: בסימן כ"ז נשאל בדבר חתן ששם משפחתו 'קאן' (שמצוי כמשפחת כהנים) ורוצה כעת לישא אישה שחייתה מזה שנים עם גוי - ואסורה לכהן. אך החתן מודה בפה מלא שעל אף שם משפחתו, הוריו עד ג' דורות

23. אה"ע.

24. ס' ט אות ד'.

25. שם ס' י אות ד'.

26. יביע אומר חלק ט' אבן העזר ס' ה' אות ז'.

27. יביע אומר חלק י אבן העזר ס' י. שו"ת יחזקאל דעת ח"ה ס' רפב. וע"ע בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' סז) שצירף סברא זו לעניין טומאת כהנים למת, עיי"ש. וע"ע בילקוט יוסף (תפילה ח"ב עמ' רמה, שובע שמחות ח"ב עמ' רפח ועמ' רצה). ואכמ"ל.

לא נהגו כלל מנהגי כהונה. מאידך אח החתן שחזר גם הוא בתשובה ואמרו לו רבותיו לנהוג במנהגי כהונה (על סמך שם משפחתו) - בכתובת הוריו כתוב רק 'קאן' אך בכתובת האח כתוב כהן (שוב ע"פ השערה).

וכתב: הסתמך רבות על כך שהיום אין לנו כלל חזקת כהן בנוסף העלה לצרף דעת שער המלך שאיסור נבעלת לגוי זהו איסור דרבנן בלבד. וכן שבאיסורי דרבנן לא אמרין דין "שוויא". וכן גם אם נאמר שיש חזקת כהן אין לנו יסוד כלל שכהן זה הינו בחזקת כהן כלל.

הגר"י יוסף: בשו"ת הראשון לציון (ח"א אה"ע ס' י"ב): כתב שהגרש"ק כתב שאין לסמוך על סברת המהרשד"ם אפילו בתור סניף וספק (ח"ש אה"ע ס"ו סק' ח') אך בשו"ת האל"ש (ס' י"ד ל"ז-ח'): חזר וסבירא ליה דניתן לצרף זאת בתור סניף.

שו"ת בית אפרים (אה"ע ס' קכ"ב): "וכדאי הוא המהרשד"ם ושב"י לצרף דבריהם ולעשותם סניף להיתר וגם חכמי לועזים במהרי"ט סי"ח נראה שמסכימים עם המהרשד"ם כמו שכתב השב שמעתתא וכן כתב שראיות מהרי"ט אינם מוכרחים ובלאו הכי יש צדדים וספיקות גם מהרי"ט מודה. וכן נלע"ד שבמ"ש יש די להתיר לכהן זה לדור עם אשתו ועל המחמיר קורא אני "נשי עמי תגרשון"..." עכ"ל.

איברא כל עדיין לעניין חלוצה - דרבנן אך לעניין גרושה מדאורייתא מה יהיה הדין?

בקובץ משנת יוסף (ז' עמוד קט"ז) כתב: שמרן צירף זאת כסניף להיתר להיתר (וראה לעיל ג"כ יבי"א²⁸). ראה ג"כ חזו"ע (אבילות ח"א ע' סו-ז) שצירף זאת.

אמנם יש שכתבו שאין לצרף כלל דעות המקילים להלכה:

וזה לשון ערוך השולחן²⁹: "ראיתי מי שכתב בזמן הזה כיון שאין לנו יחוס כהונה ראוי לכל כהן לחוש שמא אינו כהן ויחזיר המעות, וכן הוא חייב בפדיון ויפריש לעצמו. ולדעתי אסור לשמוע דברים כאלו להקטין עתה מעלת הכהונה ואני לזולתי וז"ל לומר כן, והרי אפילו כשעלה עזרא מבבל שלכל הכהנים היה כתב יחוס ולמקצתם לא נמצא דריע חזקת כהונה שלהם, ועם כל זה אמר להם נחמיה "הרי אתם בחזקתכם כמו שאכלתם בגולה בתרומה כן תאכלו גם עתה", כדאיתא בכתובות (כד, ב), ועל זה שנינו שם "גדולה חזקה". עיין שם. כל שכן עתה שאין לכהנים כלל כתב יחוס, וכיון שלכולם אין כתב יחוס אין כאן ריעותא כלל, כמבואר שם מדברי התוס' לא כל שכן שהם בחזקת קדושתם וחלילה לחלילה לעשות בזה איזה ספק או ספק ספיקא או לצרף זה אפילו לצירוף כל שהוא".

גם בשו"ת יביע אומר (חלק ו אורח חיים סימן כב) הביא משו"ת מהר"ץ חיות (בקונטרס מנחת קנאות דף ט ע"ב) שכתב כי אין סברה זו ראויה אף לסניף בעלמא, וישתקע הדבר ולא יאמר, וכתב שכן דעת הבנין ציון (סימן קכח) על פי דברי הכנסת יחזקאל (סימן נו) שחלילה להוציא לעז על יחוס כהונה שבדורינו. עיין שם.

אך כתב ביביע אומר (שם) שאין דבריהם מוכרחים והזכיר את מה שכתב שו"ת רב פעלים (ח"ב אורח חיים סימן לט), וזה לשונו: "איך שיהיה הנה מצינו לאחד מן הראשונים הוא הריב"ש ז"ל, דסבירא ליה הקדימה לכהן בזמן הזה היא מתורת מנהג ולא מדינא, והחזיקו בסברה גדולה עולם מהרשד"ם ודעימיה. גם בשו"ת היכל יצחק (חלק אבן העזר סימן י"ז אות ה') צירפה לסניף, עיין שם.

28. ס"י א"ד.

29. יורה דעה סימן ש"ה סעיף נ"ה.



דעות הסוברים שכהני זמננו בחזקתם עומדים

הג' מסכת קידושין (דף פ' ע"א) :

"אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מלקין על החזקות, סוקלין ושורפין על החזקות. מלקין על החזקות - כרב יהודה דאמר רב יהודה: הוחזקה נדה בשכנותיה (שראו שכנותיה שהיא היום היתה מלובשת בגדי נדותה - רש"י), בעלה לוקה עליה משום איסור נדה. סוקלין ושורפין על החזקות - כדרבה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא: איש ואשה, תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה. אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום - לא מפני שבנה ודאי אלא מפני שכרוך אחריה".

מגמרא זו עולה שאף שאין בירור ודאי אלא רק חזקה אעפ"כ "שורפין על החזקות". [וראה להלן מה גדרה של חזקה זו].

לעיל ציינו את ביאור הש"ך בדעת הרמ"א שאף בחו"ל יש לשרוף את החלה ולא כמו שכתב המחבר שיש ליתן את החלה לכהן קטן - כיוון שלכהנים אין כלל חזקת כהונה כיום, ולפי ביאור הש"ך עולה דלדעת המחבר כן ישנה חזקות כהונה בימינו.

בנוסף: ד- לדעת הרמב"ם הנ"ל למדנו שישנם אלו שלמדו שלשיטתה יהיה חזקת כהונה כיום.

השד"ח ועוד "תקפו" את דעת היעב"ץ שלפיו יוצא שכל ילד כיום איננו ילד פדוי - כיוון שאין ג"כ כהנים שיפדו שכן אינם לוקחים את כסף הפדיון באמת והעיר ע"ז החיד"א בהיפך שדווקא אותם אי אלו כהנים שיפדו שייקחו את הכסף איתם ועי"ז סגולה לאריכות ימים לבן זה וא"צ להעיר על דרך חזקת כהנים. וכ"כ כתב החת"ס (חידושין לכתובות כ"ה א) שכל מה שכתב הרמב"ם זה בדווקא לעניין תרו"מ ששם ישנו חיוב מיתה אך בעניין יוחסין, פשיטא שדינו ככהן לכל דבר ועניין.

וכ"כ ערוה"ש (אה"ע ס"ג א' כ"ב³⁰): "ויש טועים ואומרים דכהני זמננו לאו כהנים גמורים הם, מפני שאין להם יחוס כהונה עד אהרון הכהן וח"ו לומר כן דמדינא א"צ כלל לזה וכיוון שמשפחתם מוחזקת לכהנים הם כהנים גמורים לעד ולעולם. עכ"ל.

ובדעת המג"א הנזכר: יש להסתפק האם שכתב שאינם כהני אמת - זהו לכלל דבריו או שמא רק לעניין מצוות "וקדשתו" של הכהן.

בחוט שני כתב לחלק: אין הכי נמי בעבר כדי להחיל חזקת כהונה היה חייב כתב יחס, אך כיום אף ללא כתב יחס כהנים בחזקתם עומדים. אך דבריו תמוהים ביותר וצ"ע.

הגר"ש ואזנר בשו"ת שבט הלוי³¹ "ולשון הש"ס מורה יותר כהשבות יעקב [שהכהנים הם בחזקת ספק], אבל סברת ההלכה מורה יותר כמהרי"ט ודעימיה דחזקת כהונה חזקה גמורה היא מן התורה, אפילו לענייני דאורייתא כפדיון הבן ונשיאות כפים ומתנות. והגאון יעב"ץ שם מאד נכנס בפרצה דחוקה במה שפטר כהנים

30. וראה ג"כ אורח חיים סו"ס קכ"ח, וביורה דעה סי' ש"ה אות נ"ה.

31. ח"ג סימן ק"ס.

מפדיון הבן וחייב בת כהן ולוי בזמן הזה בפדיון הבן, וסוגיא דעלמא דלא כוותיה, וכאשר רמז על זה מרן החתם סופר יו"ד סו"ס רצ"א".

בספר משנת העזר (אבן העזר סימן ו בביאורים ד"ה צריך להוציא) סיכם את הדברים:

[...] דהנה ידוע שכל הכהנים שהיו בזמן האמוראים היו רק בחזקת כהנים אך לא היו מיוחסים ולכן לא אכלו אלא בתרומה דרבנן, כדין כהני חזקה, אבל לא בתרומה ובחלה של תורה. ונחלקו הפוסקים אם עדיין דין הכהנים בזמן הזה כדין כהני חזקה שבזמן התלמוד: יש אומרים שאינם חשובים כהני חזקה אלא כספק כהנים, שדוקא בימי התנאים והאמוראים היו עדיין קצת יחוסיהם בידיהם אבל לא בזמננו [כך נקט הים של שלמה (בבבא קמא פרק ה סימן לה וחזר על דבריו בחולין פרק ח סימן ד), וכן כתבו מהרי"ו (סימן קנג), הש"ך (יורה דעה סימן שכב ס"ק ט), השאלת יעבץ (חלק א סימן קנה), הבית אפרים (אורח חיים סימן ו) ועוד. א' מ' ש']. ויש אומרים שאף הכהנים שבזמן הזה הם בתורת ודאי ובחזקת כהנים כשרים הם [וזאת דעת רוב הפוסקים, ראה באריכות רבה בשדי חמד כללים מערכת כף כלל צב. וברמ"א א"ח סימן תנו סעיף ב הביא את שתי הדעות. א' מ' ש'].

ולפי המאן דאמר דבזמן הזה הוי ספק כהנים חידש בשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן צג) שכהן שנשא חלוצה - כיון שבשו"ת הרשד"ם (סימן רלה) פסק על פי שו"ת הריב"ש (סימן צד) שכהנים שאין להם כתב יחוס אינם כהנים ודאים ולכן מותר לכהן בזמן הזה לישא שבויה משום ספיקא: שמא אינו כהן, ואם תמצני לומר כהן שמא טהורה היא - אם כן יש לומר שהוא הדין כהן שנשא בזמן הזה אשה מאיסורי כהונה אין כופין אותו להוציא כדי שלא יהא הגט מעושה דשמא אינו כהן.

וכתב עוד שאף על פי שבשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן קמט וסימן פה) ובשו"ת חוט השני (סימן יז) חלקו על המהרשד"ם, וכתבו שאסור לכהן בזמן הזה לשאת שבויה, שאף בזמן הזה הכהנים נחשבים כהני ודאי ולא כהני ספק, מכל מקום קיימא לן כשיטת הרשד"ם [וכו'].

אמנם בשו"ת כנסת יחזקאל (סימן נו) כתב שחלילה להוציא לעז על יחוס כהונה ושיהיו כל הבכורים מבלי פדיון ולכן פסק שגם בזמן הזה יש לכוף להוציא אפילו אם נשא חלוצה. וכן פסקו בשו"ת זכרון יוסף (סימן ג) ובברכי יוסף (אבן העזר סימן ו [ס"ק ג]). ובאמת כן הוא דעת (שו"ת) המב"ט (בספרו קרית ספר הלכות איסורי ביאה פרק כ) שכהנים בזמן הזה כהני ודאי הם.

וכן בשו"ת חוות יאיר (סימן קסו) כתב:

תמה אני [לפנינו: תמהתי] כאילו [הריב"ש כתב ש] כהני [...] הם ספיקא כהנא, וחלילה לא ניחא למרייהו דלימרי עלייהו הכי, וא"כ ברכותיהן ברכת כהנים ספק ברכה, וכל בכורי ישראל שנפדו על ידיהם ספק פדויים.

גם בשו"ת חקרי לב (אבן העזר סימן ב) ובשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן ס [וכן ב] חידושי כתובות דף כה, ב) ובשו"ת שם אריה (סימן נג) פסקו כן. עיין עוד בשדי חמד (כללים מערכת כ אות צב) שהביא שכן כתבו הרבה אחרונים. עיין גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא חלק ג סימן טז) שכתב על שיטת השבות יעקב שחלילה לסמוך על זה, ועיין גם כן בחזון איש (סימן ג) שכתב כנ"ל. וכן פסק בעל הלבוש (תשובה מודפסת בסוף ספרו על אבן העזר). עיין עוד בבאר היטב (אבן העזר סימן ו [ס"ק ב וס"ק ד] ובפת"ש [שם] ס"ק ג וס"ק ה ולקמן סימן ז ס"ק ב) ובאוצר הפוסקים כאן (סימן ו [ס"ק יד]).

ולענין הלכה, כיון שרוב הפוסקים דחו דברי השבות יעקב מהלכה הכי נקטינן ובפרט שמדברי השולחן ערוך שסתם שכופין מבואר שגם בזמן הזה הדין כן. מיהו יש לעיין אם אפשר לפחות לצרף שיטתו לסניף להתייר. עכ"ד משנת העזר.

חזינן שיש בעינין זה מחלוקת גדולה בין גדולי הפוסקים האם כופין כהני חזקה לגרש פסולי כהונה וקיימא לן שבאיסורים דאורייתא יש להחמיר.

בא כוח המבקש הזכיר בדבריו בדיון ובסיכומים את שיטת המהרשד"ם לעיל. אולם יש להדגיש כי המהרשד"ם דיבר דווקא בכהן הרוצה לשאת שבויה שאיסורו מדרבנן ולכך צירף את דברי הריב"ש דלעיל, אך מניין שהמהרשד"ם יתיר איסור תורה של כהן וגרושה. גם השבות יעקב שהחזיק בדברי המהרשד"ם צירף את דבריו רק בדיעבד כשכהן כבר נשא חלוצה האסורה לו מדרבנן. במקרה כזה, שכבר נשאה ומדובר באיסור דרבנן, סמך השבות יעקב גם על מהרשד"ם. אך אין לנו שום ראיה להיתיר לכתחילה לכהן לשאת גרושה האסורה עליו מדאורייתא. שוב ראיתי שסברות אלה בדעת המהרשד"ם כתבו השער המלך (הלכות איסורי ביאה סוף פרק ט), המהרי"ט (חלק א סימן קמט) ושו"ת דבר שמואל (אבוהב סימן קט).

גם בכנסת הגדולה (אבן העזר סימן ו הגהות בית יוסף אות יב) הביא את דברי מהר"ש יפה בספר יפה מראה על הירושלמי (ברכות פרק ח סימן ב), וזו לשונו:

אין לשום כהן להקל בשום ספק איסור כהונה, דמאחר שהוא מחזיק עצמו לכהן יש לו לנהוג כל חומר דיני כהונה, דאזלינן בתר חזקתו לחומרא. והוצרכתי לכתוב זה מפני שראיתי מי שרצה ללמוד מדברי הריב"ש להקל לכהן בספק איסור, וליתא שהרי הריב"ש בסימן שמ"ח החמיר אפילו בגרושה דרבנן לכהן להוציאה, ואי חשיב ליה ספק כהן לא היה לו להצריכו להוציא, דהוי ליה ספק דרבנן.

רואים בבירור שמלבד שרבים חלקו על המהרשד"ם יש המגבילים את היתרו לאיסורים דרבנן או למצב של בדיעבד. ויש הסוברים שאין להוציא קולא על פי דברי הריב"ש כיוון שהריב"ש עצמו בתשובה אחרת אוסר לכהן לשאת אף גרושה מדרבנן בגלל החזקה.

בספר אבן ברורה על אבן העזר (ריש סימן ו בבירור הלכה ס"ק ד) כתב:

והנה המהרש"ל בים של שלמה (כבא קמא פרק ה סימן לה) כתב לענין חלה וחרם דאין ליתן לכהנים בזמן הזה, דבעוונותינו הרבים אין לנו היחוס כמו שהיה בזמן הבית או אפילו לאחר החורבן בזמן התנאים והאמוראים שהיו עדיין נזהרים בתרומות וטהרות והיה קרוב מימי הבית ועדין היו יחוסיהם בידיהם, ובעוונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים נתבלבלו והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קודש בחול, אבל זרע כהנים ולוים קרוב לודאי שנתבלבלו ואם לא כלו הרוב נתבלבל [וכו'].

ובשו"ת בית אפרים (חלק א אורח חיים סימן ו) כתב לחלק בין כהני ארץ ישראל לכהני בני אשכנז, דבני ארץ ישראל ומלכות מצרים שביתתם במקומם כמאז כן עתה ולא היה עליהם טלטול הגירושים [וכו'], ושפיר הם כהני חזקה אף שאין כתב יחוסם בידם, אבל בני מדינות אלו ומדינות אשכנז שהורקנו מכלי אל כלי ומגולה לגולה [וכו'] יש לחוש שנתבלבלו כמו שכתב מהרש"ל.

נמצא לדעתם כהני זמננו יש לחוש דאינם כהנים. וכן החזון איש (שביעית סימן ה אות יב) מצדד שאין לתת תרומות ומעשרות לכהנים ולוים בזמן הזה כיון שהחזקו מעצמם בלי קבלת עדות, ואין לנו בית דין שמדקדקין שלא ישא כפיו ויעלה לתורה על פי עצמו ומן הדין צריך עד אחד ועל פי בית דין. אמנם מסיק דנראה דלא

כמהרש"ל שחשש יותר מדאי, אלא מן התורה הן בחזקתן לכל דבר, אלא רק משום מעלת כהונה שהחמירו חכמים אין להקל בזה³² ולכן אין ליתן להם תרומות ומעשרות.

אמנם למעשה אין ללמוד מזה להקל בזמן הזה אפילו בספק גרושה, משום שכל המשפחות המוחזקות בכהונה שלא יצא עליהם ערער, נוהגים בהם כיום קדושת כהונה מן התורה וכמו שכתבו המב"ט והלבוש והשדי חמד וכמו שפסק המחבר דהנושא ספק גרושה צריך להוציאה.

נותר עוד בצ"ע:

האם ספק זה מהווה נפק"מ לנדו"ד האם משפחה זו שאינה מגדירה עצמה כיום ככהונת האם יש להחיל עליה חיובים מחמת הסבא וכו' לחיובא או קולא בדיני כהונה.

במידה ומשפחה זו גילתה שכהנת היא האם יכולה להתחיל לנהוג במנהגי כהונה כיום? .

ד.

"בא ואמר כהן אני"

כאשא אין יודעים על אדם מסוים שהוא הינו כהן, והגיע למקום ורוצה לישא כפיו ושאר דברים - איך אני יכול להאמינו בתורת כהן?

במשנה כתובות (דף כג ע"ב) איתא: "וכן שני אנשים: זה אומר 'כהן אני' וזה אומר 'כהן אני' - אינו נאמנים." פירש רש"י: "ליתן להם תרומה."

לפי זה פסקו הרמב"ם³² והשולחן ערוך³³ שמי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני" - "אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו" ... אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא - לוקה".

נאמרו שלושה טעמים מדוע כהן זה נאסר בגרושה, למרות אי נאמנותו לומר "כהן אני".

א. שיטת המגיד משנה (שם) ורוב הפוסקים היא שהוא נאסר מדין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא'.

ב. יש שכתבו שנאמנותו היא מדין עד אחד נאמן באיסורים: כשם שאישה נאמנת על עצמה לענין טהרתה וטומאתה, כך כהן נאמן על עצמו לומר שהוא כהן³⁴.

ג. יש שפירשו³⁵ שהרמב"ם מדבר בחזקת על פי עצמו לכהן.

אם אנשי המקום אינם מאמינים לו שהוא כהן האם חשיב 'הוחזק'? ראה בפד"ר³⁶ שהדבר תלוי במחלוקת: לפי השערי ישר (שער ו פרק ח): אם הוחזק אצל העולם הרי זה כעין 'איתחזק איסורא', ואם כן אפשר שיש להחשיבו כ'הוחזק'. אך לפי החתם סופר בתשובותיו (אבן העזר חלק א סימן מא) חזקה זו היא חזקת

32. פרק כ' מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ג.

33. אבן העזר סימן ג'.

34. אמרי בינה עדות סימן ג, שערי ישר שער ו פרק ח, דברי יחזקאל סימן כא ס"ק ב ועוד).

35. ראה משנה למלך שם ושערי ישר שער ו פרק י.

36. כרך ט"ז עמוד 124

בירור, והיינו שאם הוחזק ולא נשמעה שום ריעותא בדבר מן הסתם הוא כן. ואם כן, כאשר מסיבה כלשהי אין מאמינים לו אין לדונו כ'הוחזק'.

וכתב הפרישה (סימן ג ס"ק א): "ואף על גב דכתב בסימן ב' בשם הרמב"ם ם כל הכהנים בזמן הזה בחזקת כהנים הן", היינו מי שיש לו חזקה אבל מי שבא ממדינה אחרת ואין אנו מכירים אותו - אין לו חזקה ואסור לאכול בתרומה דרבנן."

הבית יוסף (אבן העזר שם) הביא את דברי הרמ"ך:

[...] דמנהגינו להאמינו לקרות בתורה ראשון. וכן הדין נותן דלא איכפת לן אם יקרא ראשון, מאי אמרת? שמא יעלו אותו מקריאת התורה לתרומה - כולי האי לא חיישינן בתרומה דרבנן. ם וסיים שדברי הרמב"ם עיקר.

והנה אף על פי שהרמ"ך דיבר על שמאמינים לו לעניין לעלות לתורה ככהן, הרמ"א (אבן העזר שם - ריש סימן ג) כתב: "ויש אומרים דנאמן לקרוא בתורה ראשון ולישא כפיו בזמן הזה שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה." וראה בפתחי תשובה (שם ס"ק א) שהביא מדברי הפוסקים שדברי הרמ"א עיקר להלכה.

והוסיף הרמ"א: "וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי."

מפרשי השולחן ערוך עמדו על דברי הרמ"א שהוסיף שמותר לו לשאת את כפיו אף שלא הוזכר דבר זה ברמ"ך. וביאר הבית שמואל (ס"ק ב) שאף על פי שלדברי הרמ"ך לכאורה יש לחשוש שמא יעלוהו מקריאת התורה לנשיאת כפיים אין לחשוש לכך. וכלשון הבית שמואל: "אלא ודאי כל דבר שאין לו הנאה לא חיישינן שיעשה איסור."

ובעל ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (ס"ק א) כתב דכיוון שהוא דבר שבפרהסייה (עלייה לתורה ראשון ונשיאת כפיים) חזקה שלא היה מעיז פניו לעשות כן אם אינו באמת כהן. וכתב עוד דכיוון שהוא אומר 'ברי לי שאני כהן ומצווה עליי לברך' איך נכפה אותו מספק לבטל מצוותו.

ואומנם הבית שמואל (ס"ק ג) כתב שאף שהכריע הרמ"א כהרמ"ך, לא בכל דבריו הכריע כן, ובמקום שנוהגין האידנא אפילו בתרומה דרבנן כגון בארץ ישראל, יש לחוש שמא יעלו אותו מקריאת התורה לתרומה דרבנן. ומדבריו משמע שבחוף לארץ, לפי הרמ"א, בכל עניין נאמן לומר כהן אני ורק בארץ ישראל חיישינן.

אבל הבאר היטב (שם ס"ק א) הביא שבספר בית הלל כתב שהיום מנהג פשוט ומקובל בכל תפוצות ישראל להאמין לכל מי שבא ואומר "כהן אני", אפילו בארץ ישראל להעלותו לתורה ראשון ולישא כפיו ואין מערער וחולק בדבר.

וגם אצל הספרדים כתבו הפוסקים שנהגו בזמן הזה להאמין לכהן על פי עצמו לקריאת התורה ונשיאת כפיים, כמו שכתב בשו"ת שואל ונשאל בשם ספר ארץ החיים בשם שו"ת מהרי"ט (ח"א סימן קמט) שכתב שכשבא אחד ממקום ידוע ואומר "כהן אני" - מעלין אותו לקרוא בתורה ראשון ולישא את כפיו "דכיכא דשכיחי שיירתא, אין אדם עשוי לשקר בכך שלא תהא עלייתו ירידה".

מכל הנאמר עד כה מבואר שבין לדעת השולחן ערוך ובין לדעת הרמ"א, במקרה שמגיע אדם ממדינת הים, ואף אחד אינו מכיר אותו, והוא אומר שהוא כהן ונוהג מנהגי כהנים - בין שנאמר שנאמן לומר כהן אני ובין שאינו נאמן לומר כן, אם רוצה אותו אדם לשאת גרושה יש בכך איסור דאורייתא והוא לוקה.



ה.

דיני מוחזקות

היווצרותה של חזקת כהונה בקהילה חדשה בלא מסורת ובלא רב העומד בראשה:

כתובות (דף כה ע"א): "תא שמע: חזקה לכהונה נשיאות כפים בבבל ואכילת חלה בסוריא וחילוק מתנות בכרכין."

ופירש רש"י: נשיאות כפים בבבל - הרואהו נושא כפיו בבבל מעיד עליו בכל מקום שהוא כהן, ומקבלין הימנו, לפי שיש שם ישיבה ובית דין קבוע בודקין אחר נושאי כפים, אבל אכילת חלה ותרומה אינה חזקה, דחוצה לארץ לאו דאורייתא תרומה דיליה, ולא קפדי כולי האי [...] מתנות דהזרוע והלחיים בכרכין - הואיל וכרכים מקום שזוקין הן ומצויין בו עוברים ושבים המכירין בו, אי לאו דכהן הוה לא מחציף נפשיה.

רואים מכאן כי חזקת הכהונה מתקבעת מכוח התייחסותו של הציבור: או בשל העובדה שהציבור לא היה מאפשר לאדם לנהוג בכהונה בעניינים שונים בלי שיברקו אחריו, או בשל העובדה שאדם אינו מעז פניו להחזיק עצמו ככהן כאשר סביר שייחוסו האמיתי עשוי להתגלות.

כעין זה מצינו בדברי החתם סופר (כתובות כה ע"ב) וזו לשונו:

דווקא משפחה של כהנים המפורסמת בעירה, ומסתמא כך השתלשלה מאז עד זמן עזרא שנתחסו, דכל משפחות בחזקתן. מה שאין כן אדם אחד שבא לפנינו דחיישינן ליה כמ"ש לעיל.

כלומר: כאשר ישנה משפחה מפורסמת בעירה בדבר כהונתה אפשר להניח שכך הוחזקה במשך השנים על ידי הציבור עד לזמן עזרא. מה שאין כן כאשר אדם מסוים עוקר ממקום מגוריו במזרח אירופה עד ל[ל], אל קהילה שאינה מבוססת, אזי אין לומר שעלייתו לדוכן וההתייחסות אליו ככהן מצביעה על כך שהמשפחה הוחזקה בדורות הקודמים כמשפחת כהונה.

כעין זה עיין בשו"ת להורות נתן (חלק ד סימן צו):

ולדינא הנה החתם סופר ז"ל כתב לסמוך על חזקת כהנים בזמן הזה משום חזקת משפחתם, ועל כן פקפק על הני ארחי ופרחי הבאין ומחזיקין עצמם כהנים ואינם ממשפחה המוחזקת לנו, וכן כתב בחידושי לכתובות (כה), (א) דדוקא משפחה המפורסמת בעירה שמוחזקת לכהנים יש להן חזקת כהונה, עיין שם. ואם כן בפדיון הבן יש לדקדק לפדות אצל כהן שהוא ממשפחת כהנים מפורסמת.

והנה חלילה לנו להקל ביוחסי כהונה, ולהקל בכל טלטול גלות, ובפרט שהחתם סופר לא בא להקל אלא להחמיר, שדווקא במשפחה המפורסמת בעירה יש לסמוך על חזקת כהונתה לענין פדיון הבן, אך בנדון דידן לגבי נישואין לפסולי כהונה - כיצד נבוא להקל ולו בספק קל?

אומנם מאחר שבדורות הקודמים לא הוחזקו שאר ענפי המשפחה בכהונה, וכל ידיעתנו בענין כהונתה של המשפחה החלה רק באדם שהיגר לקהילה חדשה בלי מנהגים ומסורות, יש בהחלט מקום לומר שאין כאן חזקת כהונה. נדגיש שוב כי לא עולה בדעתנו להקל ביוחסי כהונה אך ורק על סמך סברה זו, אך בהצטרף הדבר לעדויות שלפיהן שאר בני המשפחה לא הוחזקו לכהונה, בהחלט יש לצרף בנדון דידן סברה זו.

. ועיין בפד"ר³⁷ שיש צורך בשני עדים כדי להוציא מחזקת כהונה, אך עיין שם בדעת הגר"א בקשי דורון שדן אם צריך שני עדים כאשר ברור שהחזקה החלה בטעות, ועיין היטב בדברי אמת (סימן יז) שסובר כי חזקה שהחזקה על ידי קרובים יכולה להתבטל על ידי קרובים. ועיין בחזון איש (אבן העזר סימן ב אות ז) ואין כאן מקום להאריך.

לפיכך, למרות העובדה שמבקש דנן נשא כפיו במשך כשישים שנה בקהילה חשובה, אין בכך כדי להחיל עליו מוחזקות לכהונה כאשר ידוע לנו כי חזקתם של אבות אבותיו היא מעורערת, וממילא אין כל יסוד להניח כי כהונתו השתלשלה מזמן עזרא. ועיין בפד"ר (כרך כ עמ' 227-229) - שם בירר הגר"ש דיכובסקי כי מוחזקות שבטעות יסודה אינה קובעת דין לעצמה, ועל כן קבע בנדון דידיה כי אדם שהחזוק ככהן אך התברר שטעות הייתה בידו - אינו כהן. עיין שם.

בעניין זה עוסקת תשובת החתם סופר הנ"ל והדברים הובאו בתמצית בפד"ר (כרך כ עמ' 224), בזה הלשון:

ועיין בחידושי החתם סופר כתובות [כהונה לתשובתו הנ"ל - א' צ' ג'] שדן בשאלה דומה, במי שהחזוק ככהן שעלה לתורה ראשון ופדה בכורים ונודע אחר כך שכשהיה תינוק הגיע עם אדם שהיה כהן שעזבו והלך לו, והש"צ אימצו וגידלו והחזיק אותו ככהן על סמך האדם שהביאו והיה כרוך עמו [שהיה כהן. ודן אם הוא בחזקת כהן. לאחר שדן בחזקת כהונה בימינו ודחה דברי היעב"ץ שכהני חזקה הם כהנים מספק וכו', וכתב שכל זה כשאביו החזיקו לכהן, אבל אם אביו אינו לפנינו ולא אמר או החזיקו לכהן - אין זו חזקה, ולא גרע ממי שהחזיק בעד אחד שהוא כהן, שאין בנו כהן עד שיאמר עליו להדיא. ועיין שם שכתב שגם אם ירצה ליטמא או לישא נשים בעבירה, לא מונעים ממנו, דמנא לן שהוא כהן.

מוחזקות של אדם כאשר אביו אינו כהן:

אור החיים לתחילת פרשת אמור (ויקרא כא, ב). בראשית דבריו הוא מצטט מדברי התורת כהנים בעניין הצורך לכתוב במפורש שכהן יכול להיטמא לאביו, אף על פי שהתורה כבר אמרה שיכול להיטמא לאמו, וזו לשון אור החיים:

"לנפש לא יטמא בעמיו כי אם לשארו" וגו' תניא בתורת כהנים, וזה לשונם: "שארו" זו אשתו דכתיב "שאר אבין" [...] מה תלמוד לומר "לאביו"? מה אמו שהיא מתחללת הרי הוא מטמא לה, אביו שאינו מתחלל, אינו דין שיטמא לו? אילו כן הייתי אומר מה אמו בידוע אף אביו בידוע, אביו חזקה מנין? תלמוד לומר "ולאביו". - כלומר, מאחר שייחוסו של בן לאימו הוא ודאי, בעוד ייחוסו לאביו הוא רק בתורת חזקה, יש צורך לרבות במפורש שהכהן יכול להיטמא אף לאביו.

על דברי התורת כהנים הללו מביא אור החיים את קושיית חכמי לונגל (הובאו דבריהם בשו"ת הרשב"א חלק א סימן כז), וזו לשונה:

לעולם לא יאמר הכתוב "לאביו" ואנו למדין מקל וחומר מאמו. מה תאמר? הרי אביו זה אינו ידוע כאמו - יטמא ממה נפשך: אם זה אביו מטמא, ואם אינו אביו, אם כן הוא ממזר, ואין לו כהונה?

קושיית חכמי לונגל היא כי לכאורה עדיין אין כל צורך בריבוי מיוחד שהכהן יכול להיטמא לאביו, אף שייחוסו לאביו אינו מבורר כייחוסו לאימו, שהרי ממה נפשך יוכל להיטמא: אם זהו באמת אביו, ודאי יוכל להיטמא בקל וחומר מאימו, ואם אין זה אביו - הרי אינו מייחס לכהונה ופשוט שיכול להיטמא.



בדבריו מיישב אור החיים את קושיית חכמי לונל בשני אופנים. לענייננו נציין את תירוצו השני:

ועוד נראה לי כיון שיש מציאות שאביו אין לו אלא חזקה, והבן מוחזק ככה, כגון שיש לפנינו שני בני אדם מוחזקים בחזקת כהנים כל אחד בפני עצמו, גם מוחזקים שאחד מהם אב ואחד בנו.

ומציאות זה יכול להיות שירע חזקת האב שאינו כהן ולא יורע חזקת הבן להסירו ממדרגת כהן ונאמר שאין זה אביו ונשאר הבן בחזקתו.

וכיון שכן אם לא אמר "לאביו" הייתי דן שלא יטמא לאביו חזקה באופן הנזכר מטעם שמא יורע חזקת אביו והבן ישאר כהן לעולם, ולזה אמר התנא: "אביו חזקה מנין? תלמוד לומר 'לאביו'." והנה בין לדרך זה ובין לדרך ראשון אביו חזקה חייב לטמא לו כי סוף כל סוף אביו אינו אלא חזקה והתורה חייבתו ליטמא.

כוונת דבריו לכאורה היא שראובן מוחזק כבנו של יעקב, ובנוסף לכך ראובן מוחזק ככהן. כגון שהן יעקב והן ראובן מוחזקים ככהנים, כל אחד מוחזק בפני עצמו. וייתכן שתורע חזקת כהונת האב יעקב, ולא תורע חזקת כהונת ראובן בנו, ונאמר כי יעקב אינו אביו של ראובן, ולא כפי שהחזק עד כה כאביו. אם כן, יש מציאות שבה ייתכן שנאמר כי אין להחזיק את ראובן כבנו של יעקב, ובכל זאת ראובן מוחזק ככהן, ולכן על התורה לרבות "לאביו", שיכול להיטמא לו.

עולה מכאן כי כיוון שאין מצב שבו הבן יחזק לכהן בעוד אביו אינו מוחזק לכהן, לכן כאשר הורעה חזקת האב, כתב אור החיים, "נאמר שאין זה אביו, ונשאר הבן בחזקתו".

והנה דברים אלו קשה להולמם, וצריך עיון רב בכונת דברי קדשו של אור החיים אשר עולה מהם לכאורה שכאשר אב ובנו מוחזקים ככהנים, כל אחד בפני עצמו, ומתעוררת ריעותא בחזקת האב, אזי יש לבכר את חזקת כהונת הבן על פני חזקת האבהות של מי שהחזקנו עד כה כאביו, ולהחשיב את הבן ככהן, ואת מי שהחזקנו עד כה כאביו נחשיב נוכרי בשל הריעותא בחזקת כהונתו. וצריך ביאור מאי אולמה דחזקת הכהונה מחזקת האבהות.

ולאחר שעיינתי בדברי קדשו זמן זמנים טובא, אפשר שיש לפרש דבריו באופן אחר, וכפי שלובנו הדברים עם כבוד דודי אב"ד אשקלון הגר"ד לבנון שליט"א, ואצרף מכתבו אליי בעניין זה:

בס"ד

בעניין השאלה ההלכתית שאתם עסוקים בה והבנת דברי אור החיים הקדוש, אכתוב לך את מה שנראה לעניות דעתי פירושו:

נראה לעניות דעתי הסבר תשובה שנייה של אור החיים הקדוש בפרשת אמור (ויקרא כא, ב) כדלהלן:

חידוש התורה שכהן יטמא לאביו הוא במקרה שראובן מוחזק ככהן מצד עצמו, כגון שעדים אמרו לו שהוא כהן וכך נהג על פיהם. ואז בא יעקב שגם הוא מוחזק ככהן, ואמר לו שהוא אביו והחזיק אותו כאביו שלושים יום. והיה מקום לדון ולומר שראובן לא יטמא לאביו המוחזק שמא יתגלה שהוא לא אביו ואז אסור לו להיטמא לו. קא משמע לן התורה "ולאביו" שייסמוך על החזקה ויטמא לו.

לפי הבנה זו ברור שאם ראובן מוחזק ככהן בגלל שיעקב כהן והוא אביו, פשיטא שאם יורע חזקת האב שאינו כהן בוודאי שממילא גם הבן ראובן אינו כהן.

אולם אור החיים הנ"ל טעון הסבר: מדוע שנחשוש שיעקב אינו אביו? הלא סוקלין ושורפין על החזקות, וקל וחומר לאיסור לאו שנסמוך על החזקה, ולמה צריך פסוק מיוחד שיחדש זאת?

כדי להבין דבריו יש לעיין במה שנראה מקור הדברים בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן כז) וזו לשונו:

לרב רבי יצחק הצרפתי. כתבת: שאלני הגדול שבחכמי פרובינצ"ה:

הא דגרסינן בתורת כהנים בפרשת אמור אל הכהנים: "יאמר 'לאמו' ולא יאמר 'לאביו'. מה תלמוד לומר 'לאביו' - מה אמו שהיא מתחללת הרי הוא מטמא לה אביו שאינו מתחלל אינו דין שיטמא לו? אילו כן הייתי אומר מה אמו בידוע אף אביו בידוע. אביו חזקה מנין? תלמוד לומר 'ולאביו'.

קשיא לי: ליטמא ליה לאביו ממה נפשך - אי אביו הוה שפיר מיטמא לו, אי לאו אביו הוא אם כן ממזר הוא ואינו מוזהר על הטומאה.

והשבתי לו דאיצטריך למי שמוחזק לו על פי עדים שהוא כהן ולאחר זמן בא לו אחד ואמר עליו שהוא אביו ונוהג עמו כאב ומת ובא ליטמא לו שבקינן ליה. והדברים קל וחומר אם מהניא חזקה לחייבו מיתה כדאמרין סוקלין ושורפינן על החזקות, לענין לאו לא כל שכן.

למעשה ר' יצחק הצרפתי בתשובתו לקושיית חכמי לונגל מציע בדיוק את המציאות שמציע אור החיים (לפי מה שהסברתי לעיל). אולם התשובה כפי שכתובה שם אינה מובנת כי אדרבה הוא אומר שיש לסמוך על החזקה לגמרי מדין קל וחומר, שאם סומכים על החזקה לאיסור מיתה קל וחומר לאיסור לאו, ואם כן לא מובן לשם מה צריכה התורה לומר "ולאביו" שחייב להיטמא לאביו המוחזק לו.

נראה שהרשב"א התקשה בכך, ומאריך להקשות זאת מכמה פנים, עיין שם. ולבסוף הרשב"א מפרש שכל הדין הזה שכהן חייב להיטמא לקרוביו הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו. ולכן אם היה כתוב רק "אמו", הייתי אומר שרק בידוע לנו יטמא ולא במוחזק לנו, ולבסוף מוסיף הרשב"א: הואיל ואמו יכולה להיות ודאי לגמרי, מה שאין כן אביו - שלעולם לא יהיה אביו ודאי רק רוב - ואפילו שניהם יחד בבית האסורים, שאין אפטרופוס לעריות. ולכן אם התורה הייתה כותבת רק "אמו" לא הייתי מרבה אביו - שיטמא לו - אפילו ידוע לנו שהוא אביו, בגלל שאין לך בו אלא חידושו. מאידך אם היה כתוב רק "ולאביו", לא הייתי יודע שיטמא לאמו חזקה, בגלל שאמו יכולה להתחלל ואביו אינו יכול להתחלל. ולכן צריך לכתוב שניהם גם אמו וגם אביו, ללמדנו שיכול להיטמא להם ואף מצווה להיטמא להם. עיין שם בתשובתו הארוכה של הרשב"א. עד כאן דבריו.

לדבריו החשובים של הגר"ד לבנון שליט"א יוצא כי דברי אור החיים ודברי הרשב"א חד הם, ולפי זה עלינו להעמיס קצת בדברי אור החיים דבמה שכתב "שירע חזקת האב שאינו כהן ולא יורע חזקת הבן להסירו ממדרגת כהן ונאמר שאין זה אביו ונשאר הבן בחזקתו" כוונתו היא שהורעה חזקת האבהות והכהונה של האב גם יחד, ומכל מקום העיקר הוא שהורעה חזקת האבהות מצד עצמה, אך ודאי אין לנו לומר שהורעה חזקת כהונת האב, ובשל כך נבכר את חזקת כהונת הבן על חשבון מוחזקותו כבן לאביו.

נמצאנו למדים לענייננו שכאשר אין סיבה אמיתית שתורע חזקת האבהות, אין לנו להרע אותה בשל כך שהתברר שהאב אינו כהן.

אציין כי גם אם נבאר את אור החיים כפשוטו, שאכן הורעה חזקת כהונת האב, ובשל כך הורעה חזקת האבהות, אפשר שהדברים אמורים רק במציאות שדיבר עליה ר"י הצרפתי ש"לאחר זמן בא לו אחד ואמר עליו שהוא אביו ונוהג עמו כאב", מה שאין כן במי שמוחזק לנו מקדמת דנא שהוא אביו, שוודאי אין לנו להרע חזקתו. כך משמע מלשון אור החיים שכתב: "שיש מציאות שאביו אין לו אלא חזקה", וכך גם משמע מהמנחת חינוך

(מצוה רסד, יא) שהביא את דברי האור החיים והעמידם במקום שבו הוחזק שלושים יום בעיר כאביו. משמע שבמצויאות בה איננו מסופקים באבהותו, אין להסיר חזקת אבהותו מפני חזקת כהונה.

לכן נראה לעניות דעתי שפשוט הדבר שהעובדה שהתברר שאבותיו של המבקש לא נהגו בכהונה (וכפי שעולה מהעובדה שאחיו של הסבא רבה לא נהגו בכהונה, וכן שאר הענפים שיצאו מהסבא רבה לא נהגו בכהונה), אין בה כדי לערער את היותו של המבקש דנן מיוחס כבן אחר בן עד לסבא הגדול אברהם, שמהעולה בידינו, לא הוחזק לכהונה.

אדגיש שוב כי המסקנה הנ"ל מושתתת אך ורק בהצטרף שני הנימוקים העיקריים והם: העדויות וההוכחות לכך שענפי המשפחה האחרים לא הוחזקו לכהונה והעובדה שנושיאת כפיים במקום הידוע לנו שבו סב המבקש נשא כפיו לא היה בה כדי ליצור מוחזקות לכהונה.

קראתי בעיון רב את דבריהם של עמיתיי כבוד יושב ראש המותב הגר"א אדרי שליט"א וכבוד הרה"ג רא"צ גאופטמן שליט"א אשר פירטו בהרחבה רבה את השושלת המשפחתית. הגר"א אדרי שליט"א האריך בעניין 'שוויא אנפשיה' לומר שהמבקש הוא ישראל אך יש לתת עליו חומרי כהנים מדין 'שוויא'. ודעת הגר"א צ גאופטמן שליט"א לקבוע שהמבקש הוא ישראל לכל דבר והוחזק ככהן בטעות.

אומנם אני על משמרת אעמודה ואעיר כמה הערות על דבריהם.

גם בשו"ת יביע אומר (חלק ז אבן העזר סימן ט), לא סמך על השמועה שניתנה הכהונה לאדם כתואר כבוד על אף עדות של עד אחד.

ולעניות דעתי זה אינו. בוודאי בידי הסב היה המפתח לתעלומה כיצד ייתכן שהוא כהן ודודו ובני דודיו אינם כאלה. ואין ספק שאילו בני הקהילה ב[ל'] היו מעירים לו על כך הייתה בפיו תשובה המתיישבת על הלב, שהרי אביו ודודו הגיעו כולם מאותו מקום ולא חיו ביבשות נפרדות שאי אפשר לדעת כיצד חיו ולמי נישאו, וממילא לאחר שלושים יום מאז שהיה מסביר להם זאת, הייתה לו חזקה לכולי עלמא ואין זו 'חזקה בטעות' כלל וכלל.

הרב אבידן משה שפניר

קראתי בעיון את דברי עמיתיי הדיינים שליט"א. ברצוני להעיר בקצרה על מה שכתב יושב ראש ההרכב הרה"ג אליהו אריאל אדרי שליט"א. לדעתו, אף שבנדון דידן אין מוחזקות לכהונה, מכל מקום המבקש אסור בגרושה מאחר שהסב נאמן על בנו מדין 'כיר' בצירוף 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא'.

אכן יש ללמוד כן אף מדברי הרמב"ם (פרק כ מהלכות איסורי ביאה הלכה יג) שכתב:

מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני" ועד אחד מעיד לו ש"אני יודע שאביו של זה כהן" - אין מעלין אותו לכהונה בעדות זה, שמא חלל הוא, עד שיעיד שזה כהן הוא. אבל אם הוחזק אביו כהן או שבאו שנים והעידו שאביו של זה כהן, הרי הוא בחזקת אביו.

וביאר המגיד משנה (שם) שאוסר עצמו בגרושה מדין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא', ועיין שם שביאר שבנו ספק חלל על פי דברי האב, עיין באריכות ובטוב טעם בדברי יושב ראש ההרכב.

עם זאת נראה לעניות דעתי כי מעיקר הדין אין לאסור על המבקש דנן לשאת גרושה בשל 'כיר' בצירוף 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא'.

להבהרת העניין נצטט קמעא מלשון המשנה למלך (פרק ט מהלכות אישות הלכה טו):

נסתפקתי בכל מילתא דאמרינן 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' - היכא דאיכא עדים דמכחישים אותו מהו: מי אמרינן כיון דלדידה שויה חתיכה דאיסורא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי ואסור, או דילמא דכל דאיכא עדים דמכחישים אותו אף לדידה שרי [...] אך את זה ראיתי למהרי"א בכתביו סימן רכ"ו שכתב וזו לשונו:

אין כאן בית מיוש לפי העדות אשר ראיתי דאיתכחש ההוא גברא בעדים דלא נתן לאבי הנערה הקורזין והצעיף כי אם דרך שליחות ופקדון. מכל מקום אי לאו דאיתכחש, אחזרתו לא סמכנו, כיון דגברא שוי ליה חתיכה דאיסורא לאסור בקרובותיה.

ע"כ. ולכאורה נראה שדברי מהרי"א הללו חולקים על סברת הרשב"א וריא"ז שכתבנו. אך כד מעיינינן שפיר נראה דלא פליגי דמהרי"א מיירי כשהמקדש חזר בו ולא היתה אמתלא בחזרתו דקיימא לן דכל היכא דשווי אנפשיה חתיכה דאיסורא וחזר בו ולא נתן אמתלא לדבריו אין בחזרתו כלום ועדיין באיסורו עומד. אבל כל היכא דאיכא עדים דמכחישים אותו והוא חזר בו סבירא ליה למהרי"א דחזרתו חזרה אף אם לא נתן אמתלא לדבריו אלא שאמר שמה שאמר בתחילה שקר ענה בלתי שום טעם. אבל לעולם שאם הוא עומד בדבריו הראשונים אף מהרי"א ז"ל מודה דלדידה שוי אנפשיה חתיכה דאיסורא אף דאיכא עדים המכחישים אותו וכסברת הרשב"א וריא"ז שכתבנו. והרשב"א וריא"ז נמי יודו דאם חזר בו אף שלא נתן אמתלא לדבריו דחזרתו חזרה כיון דאיכא עדים המסייעים לחזרתו. באופן דליכא פלוגתא כלל בין מהרי"א למהרי"א וריא"ז דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

מורם מדבריו כי אף אם נאמר 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' נגד עדים, מכל מקום יכול לחזור בו אף בלא אמתלא. והנה לכאורה נדון דידן נחשב 'שוויא' נגד עדים, דמכיוון שאין היום כהני יחס אלא רק כהני חזקה, לכן אם הסב אמר על עצמו שהוא כהן, הרי זה רק בגדר כהן חזקה, והווי כעין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא נגד עדים' שהרי כבר נתבאר כי סב המבקש לא הוחזק לכהונה. הדבר הוברר הן על ידי עדויות שלפיהן בני משפחתו לא הוחזקו לכהונה, הן על ידי צילום מצבות, והן בשל העובדה שהמקום שבו ידוע לנו שנשא כפוי, אינו מקום שיכולה הייתה להיווצר בו מוחזקות לכהונה באותם הימים, וכפי שביארנו לעיל בארוכה.

אם כן לכאורה גם בנדון דידן, אם מעמדו של המבקש כמוחזק לכהן הוא רק מדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, יכול אף הוא לחזור בו בלא אמתלא, כדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא נגד עדים, דלא גרע מסבו שיכול היה לחזור בו. אם כי אולי יש מקום לחלוק ולטעון שהמבקש אינו חוזר בו, אלא רק בא לבית הדין שיבררו את דינו.

בנוסף לכך, עיין בפד"ר (כרך יד עמ' 377) בנדון דומה במקצת, שם דן הגר"י גולדברג שליט"א בהיתר נישואין לגרושה של אדם שאביו הצהיר על עצמו בעבר, כאשר הגיש בקשה לנישואין במועצה הדתית, כי הוא כהן. כנגד זאת, העידו כמה עדים בפני בית הדין כי האב לא היה כהן. בדבריו מביא את דברי תרומת הדשן ותוספות ר"י הזקן שחלקו על הרשב"א, וסבירא להו כי אין אומרים שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא נגד עדים. למסקנה כתב כי איכא ספק ספקא: ספק אם שייך 'שוויא' נגד עדים, ואף אי נימא בכהאי גוונא דינא ד'שוויא' הרי לדעת הרמב"ם והשולחן ערוך הנ"ל דינא דשוויא עצמו עושה רק ספק. יוצא אפוא שגם בנדון דידן הווי רק ספק ספקא. כמו כן, נראה לעניות דעתי על פי המובא בשו"ת יביע אומר (חלק יא סימן כז) כי יש לצרף לסניף את דעת המהר"י בסאן (סימן פ) שכל האיסור ד'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' אינו אלא מטעם נדר והווי איסורא דרבנן, וכמו שכתב בשמו שער המלך (פרק ט מאישות הלכה טו), וכן דעת המהרי"ט (חלק א עמ' צב) ובשדי חמד (מערכת ש כלל ב ד"ה גם וכלל יב), ואם כן נדון דידן הוי ספק דרבנן. כל זאת אף בלי לצרף את השיטות הסוברות שכהני זמננו אינם כהנים גמורים, וכדיבארנו לעיל.

מסקנה

בדין המבקש נשנו שלוש דעות בבית דינו.

להלכה היוצא מדעת הרוב הוא שדינו של המבקש כדין סבו, שאינו מוחזק ככהן אך אסור - לכל הפחות מדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא - בכל האסור לכהנים, כמו שכתב בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ג סעיף א):
ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד. אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים.

ה.

הזחוק ככהן

כתב הפרישה³⁸: "ואף על גב דכתב בסימן ב' בשם הרמב"ם: כל הכהנים בזמן הזה בחזקת כהנים הן וכו' היינו מי שיש לו חזקה אבל מי שבא ממדינה אחרת ואין אנו מכירין אותו אין לו חזקה ואסור לאכול בתרומה דרבנן".

זו המציאות של הסב שכאשר עבר ממקום מגוריו ניתן להניח שהחזיקוהו ככהן מכח אמירתו.

אך לא ניתן להניח "הנחה" זו וכמו שכתב בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן קמז), וזו לשונו: "באמתלה שנתן הוא שרצה ליטול גדולה לעצמו להיות כהן וליקרא ראשון וכיוצא בו - טענה קלה ורעועה שלא נשמע כמוהו מיום היות אדם על הארץ, אמתלה רעועה ורצועה שאפילו הדיט שבהדיטי ישראל לא יטענו כמוהו".

וכן בהמשך דבריו כתב מהרי"ט (שם): "אמתלאה חלושה כגון זה שאומר שנשל גדולה לעצמו עכשיו שקדשי הגרושה זקנה ועשירה אינה אמתלאה כלל, אדרבה חטא ועון פלילי להשמש מתגא דמלכא. וקרובים הדברים לומר שהמוציא דברים כאלו לאמתלאה ח"ו פרחא צרעת המינות במוחו".

עיין עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ז אבן העזר סימן ט) - שם נראה שלא סמך מרן הראשון לציון זצ"ל על השמועה שניתנה לאדם הכהונה כתואר כבוד אף שהעיד על כך עד אחד³⁹.

לכן נראה שסברה זו לבדה אינה יכולה להתקבל, לא ביחס לקהילה שהחזיקה ככשרה ולא ביחס למי שהחזיק כאדם כשר.

אין בדברינו כדי לומר שלא קיימת כלל מציאות של כהונה לשם כבוד, ולא נעלם מאיתנו מה שכתב בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן ס), וזו לשונו: "ועדיין לבי נוקף בהני ארחי ופרחי במדינה זו איכא אכתי טובא, דלא שכיחי כהני, ונוהגין להשכיר כהן על יום טוב לברך על הדוכן ומכבדין האורח בשביל זה, וכבר נתברר לנו כמה מכשולים בזה שכזבו האורחים ונתפסו והודו, על כן יש לעיין בכהאי גוונא".

וכן בשו"ת בית אפרים (אורח חיים סימן ו): "ובפרט כהני ההמון שאינם יודעים מקור מחצבם כלל רק באמירה בעלמא קנו לקדושת כהונה והידיעה לאמיתתה הוא רפופה בידם, כאשר אירע כמה פעמים אנשים שמחזיקים עצמם בחזקת כהונה ולבסוף נודע על ידי ארחי ופרחי ששקר בימינם או ששגו וטעו בשמועתם, ועיין בשו"ת יד

38. אבן העזר סימן ג ס"ק א.

39. ועיין עוד בספר בנין אב (חלק ד סימן ח).

אליהו, וכן מתרמי בזמנינו זה לפרקים שיש באין ממקומות שאין מכירין אותם ומחזיקין עצמם בכהנים או לויים ואחר כך נודעים שהוא שקר".

על אף זאת נראה שאם זה היה הצד היחידי לחוש לכך שאינו כהן היה נכון יותר להחזיק את הסב בכשרות. ונראה פשוט שאם היה בא הסב עצמו וטוען כי נהג בכהונה לשם כבוד בלבד לא הייתה 'אמתלא' זו מתקבלת והיה הסב נותר בחזקתו.

עדיין יש לדון אם לפי הדין הותר לבני קהילת [...] להחזיקו ככהן.

דעת הרמ"א (אבן העזר סימן ג סעיף א) היא שבזמן הזה מי שבא ואמר "כהן אני" נאמן לקרוא בתורה ראשון ולישא כפיו. אולם מר"ן שם פסק כדעת הרמב"ם שמי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני", אינו נאמן ואינו קורא בתורה ראשון ונושא כפיו. במקום בו הוחזק הסב ככהן, היא קהילה ספרדית. וכיון שכשרה היא, שמא יש לומר שהחזיקוהו ככהן מכוח עדות, שאם לא כן עשו שלא כדין.

כעין זה כתב בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן קמט): "מאחר שהוחזק זה לכהן כמה שנים ודאי על פי עדות הוחזק ולא כל כמיניה לאורועי נפשיה. ואף על פי שהביא הרב המגיד שראה מי שהקשה על הרב ז"ל שכתב שאין מעלין בזמן הזה לכהונה על פי עצמו שמנהגו להאמינו לקרא בתורה ראשון. וכבר כתב הרב המגיד משנה שמי שנהג כן נהג מנהג טעות. ואולי כשבא אחד ממקום ידוע ואומר "כהן אני" מעלין אותו לקרא בתורה ראשון ולישא את כפיו, דהיכא דשכיחא שיירתא אין אדם עשוי לשקר בכך שלא תהא עלייתו ירידה, אבל כשבא ממקום רחוק ואינו ידוע לנו כגון אלו האנוסים הבאים מארץ רחוקה ושם לא נהגו דת משה ויהודית ודאי דלא מהימנינן ליה על פי עצמו אלא על פי אחרים".

אם אכן היינו אומרים שעל פי עדים הוחזק לא היה אפשר לומר שחזקתו בטעות ואינו כהן, אך אין לנו שום יסוד שהוחזק ע"פ עדים.

יתר על כן כתב הברכי יוסף (אבן העזר שם אות א), וזו לשונו: "מלשון זה, והוא לשון הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק כ הלכה ג), משמע דאף אם הוא עלה מעצמו לקרות ראשון מוחין בידו. והוא הפך מה שחילק מהר"י קאשטרו בהגהותיו, דהדין הוא דאין נותנין לו רשות לעלות ואם עלה מעצמו לקרות בתורה ראשון אין מורדין אותו". העולה: שיטת מהריק"ש ועוד שגם לדעת מר"ן יכול הכהן לעלות מעצמו לתורה ככהן. וכן הסיק באפי זוטרי (ס"ק א) ודי בזה כדי לאפשר לסב להחזיק עצמו ככהן.

סברה נוספת מצאנו בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן ס'):

"דדברי בית שמואל (סימן ג ס"ק ב) נראים נכונים, דכיון דלא מרויח מידי בזמן הזה בכהונתו מה לו לשקר, אדרבא מושך עליו כל חומרת הכהנים, ומה היה לו בזה - דמתנות כהונה נמי נהוג עלמא כתלת סבי (חולין קלו ע"ב [שאינן נוהגות בחו"ל]) ופדיון בכורות לא שכיחי כולי האי, ואם יש - מכבדים לכהן ממשפחתו, ועוד על הרוב הם מחזירין דמי הפדיון בהערמה דבר מועט כידוע. אם כן מה לו לשקר בזה, ומשום כן נוהגין להאמין לכל הבא למלאות ידו לאמור כהן אני ומעלין ליה לתורה".

לדרך זו גם לדעת מר"ן יש לחלק ולהחזיק אדם ככהן על פי עצמו בזמן הזה.

אך עדיין אין לנו שום הנחת יסוד שזו קהילה אמיתית שבדקה אחרי סב זה לפני העלותו לדוכן ושאר דברים.



אין בדברים אלו להטיל כל דופי בסב. הסב ידוע כאדם כשר ואין לחושדו. אף על פי כן, מסתבר שעובדה זו שבני משפחתו הוחזקו כישראלים, אם מפני שהסב העלימה או משום שהוא עצמו לא ידעה או משום שהיה בידו הסבר כלשהו.

אם הוחזק הסב שלא כדין - ייתכן שטעה, כמו שכתב הבית אפרים (אורח חיים סימן ו) הנזכר לעיל, ששתי אפשרויות יש: "[...] ששקר בימינם או שישגו וטעו בשמועתם."

ז.

שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא

עוד עלינו לדון אם יש לאסור על המבקש לשאת גרושה, גם אם יתברר בסופו של דבר שאינו מזרע כהונה, זאת בשל העובדה שבמשך עשרות בשנים החזיק עצמו ככהן, ובכך בעצם אסר על עצמו נישואין עם גרושה מדין "שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא".

והנה בתשובת מהר"י באסן (סימן פ, בסוף התשובה) חקר באשר לשורש דין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, וזו לשונו:

דבכל מקום שאמרו שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אפשר שמדין נדרי איסור נגעו בה, ואף על פי שאינו ממש כנדר, דהא לא מצינו בהם התרת חכם, אולי החמירו בעניינים אלו כמו בנזירות שמשון דליתיה בשאלה, ואפשר נמי לומר דאינו אלא מדין הודאת בעל דין דהוי כמאה עדים, ואפילו לענין איסורא במה שנוגע לעצמו.

המהר"י באסן מעלה שתי אפשרויות ביחס ל"שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", האחת היא שתוקפו של האיסור שהאדם החיל על עצמו היא מדין נדר, והשנייה - מדין הודאת בעל דין, דהיינו נאמנות.

ואפשר שנפקא מינה תהיה כאשר אותו אדם שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ואחר כך בא ואמר ששקר היה בפיו. מעתה, אם שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מתורת נאמנות, אזי יכול לכאורה לחזור בו, כאשר יש רגליים לדבריו שאכן לא דיבר אמת. אולם אם הוא מדין נדר, הרי סוף כל סוף קיבל על עצמו איסור מדין נדר, ואין זה משנה אם שיקר.

ועיין במשנה למלך (פרק ט מהלכות אישות הלכה טו), וזו לשונו:

דכל היכא דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא וחזר בו ולא נתן אמתלא לדבריו אין בחזרתו כלום ועדיין באיסורו עומד. אבל כל היכא דאיכא עדים דמכחישים אותו והוא חזר בו סבירא ליה למהרי"א דחזרתו חזרה אף אם לא נתן אמתלא לדבריו אלא שאמר שמה שאמר בתחילה שקר ענה בלתי שום טעם.

כלומר כאשר שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא וחזר בו, ויש רגליים לדבר שאכן דבריו הראשונים הם שקר, אזי חזרתו חזרה.

לכאורה דברים אלו נכונים רק אם נאמר דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות, מה שאין כן אם הוא מדין נדר.

מכל מקום למעשה מדברי הפוסקים נראה שרובם נקטו כי שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו מדין נדר אלא מתורת נאמנות - עיין בקצות החשן (סימן לד ס"ק ד) שהביא בשם המהרי"ט (חלק ג סימן א) שכתב דאם היה

מתורת נדר היו מהני ביה שאלה, עיין שם. וכן הסיק קצות החושן שהוא מדין נאמנות, דכיוון שהאמינה התורה לכל אדם על עצמו, בין בממון בין באיסור - לעולם נאמן על עצמו.

וכן עיין בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא אבן העזר כג) שדחה את ההבנה שלפיה שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נדר, וזו לשונו:

ומה שרצה לחדש דמה דאמרינן שויתא נפשה חתיכה דאיסורא הוא מטעם נדר וקונם - הנה במחילה מכבודו ראיתיו מתוך פלפולו שהוא גבר בגוברין בחריפות ובקיאיות גם בשכל צח וישר מה ראה לשטות זה, ואם כי ראה הדבר בתשובת מהרי"ט, וכי מהרי"ט אמרו? הלא מביאו רק בלשון "ואין לומר" ודחאו. ובאמת בלי שום דחיה אין הדבר מתקבל, ואיזה נדר ואיזה לשון שבועה או קונם יש כאן או במה מתפס ולדבריו אם יאמר אחד ביום שני בשבת שהיום שבת יהא אסור במלאכה מטעם נדר? ואם כדבריו איך אמר רבי עקיבא לרבי יהושע שילך אצל רבן גמליאל ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו, ולמה לא נימא לרבי יהושע שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא מטעם נדר? אלא ודאי כל זה שטות ומה דאמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מטעם דאדם נאמן על עצמו. ומה שהקשה: תינה היכא דאין שני עדים מכחישים אותו - גם זה שטות ואדם נאמן על עצמו יותר משני עדים ולכך בדבר שאי אפשר כגון שאומר על יום חול שהוא שבת או יום הכיפורים לא אמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

הן אומנם בנדון דידן אין מדובר באדם ששיקר כאשר החזיק עצמו ככהן, ועתה בא לחזור בו ולומר ששקר דיבר, אלא מדובר במי שהבין מאביו שהוא כהן, ועתה לאור בירור שערך הוא חוכך לומר שאינו כהן.

והנה ראש המדברים בעניין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' כאשר הסתמכותו היא על אשר שמע מאחרים, הוא שער המלך (פרק ט מאישות הלכה טו). בדבריו הוא דן בגמרא במסכת קידושין (דף יב ע"ב) שבה מסופר על יהודית אשתו של רבי חייא שהיה לה צער לידה ואמרה לבעלה כי אימה ספרה לה שכאשר הייתה קטנה, קיבל אביה קידושין בעבורה מאדם אחר. אמר לה רבי חייא שאין בכוחם של דברי אימה לאוסרה עליו. ולכאורה יש להקשות דמכל מקום אשתו של רבי חייא לא תוכל להמשיך לחיות עימו, מאחר שהאמינה לאימה, ומצידה הרי "שויתא לנפשה חתיכה דאיסורא"?

וזו לשונו בתירוצו (שם):

והנראה לעניות דעתי דסבירא ליה דעד כאן לא אמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אלא דוקא בטוענת, כההיא דפרק האומר דהיא אומרת "קדשנני" דאיהי קים לה בגוה דודאי קדשה, ומשום הכי אמרינן שפיר דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ואסורה בקרוביו. מה שאין כן בהא דשמעתין דאיהי לא קים לה בודאי שקדשה איהי לא ברירא לה מילתא אלא על פי דבור אמה - כל כי האי ליכא למימר שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

וכן הביא בשמו בשדי חמד (חלק ז; מערכת האלף כללים, ככו) ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ז אבן העזר סימן יא), וכן בספר שערי תורה (חלק א כלל ה פרט א).

וכן משמע מדברי הנודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סימן ע), וזו לשונו:

אמנם נראה לעניות דעתי כאן לא אמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ואין בידו לחזור אלא בחזור ועוקר דבריו, וגם בזה - דוקא אם לפי דבריו האיסור הוא בודאי כמו אמרה "אשת איש אני" שזו איסור בודאי, אבל כאן אף שהאמינה אף על פי כן לא ידע בודאי אלא שהיה חושש לדבריה.

ועיין בספר חקר הלכה (לגאון הרב נפתלי הרץ לאנדא זצ"ל) שהקשה לשיטת הסוברים שב'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' מהימן אפילו נגד עדים, אם כן הא דכתוב לגבי מוציא שם רע "ופרשו את השמלה [...] ולו תהיה לאשה" (דברים כב, יג-ט) - מדוע אינה נאסרת עליו מחמת שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא? וכתב דלפי סברת שער המלך והנודע ביהודה שאם אינו יודע בעצמו אמיתת הדבר אלא ששומע מפי אחרים לא שייך שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, גם לגבי מוציא שם רע אין לאוסרה עליו בשל דבריו שלא מצא בתולים, דגם לדבריו - שמא היה זה באונס, ושמא לא תחתיו או שהיא מוכת עץ (והא דנהרגת אם אמת הדבר, היינו שהבעל טוען שמתוך שלא מצא בתולים ביקש ונודע לו שזינתה תחתיו ומביא עדים), אם כן כיוון שלא נודע לו בעצמו אמיתת הדבר לא שייך לומר שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא.

ולכאורה גם אם נאמר ד'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' הוא מדין נדר, בנדון דידן - שלא שיקר כאשר החזיק עצמו בתחילה ככהן אלא שהסתמך על אביו - יכול לחזור בו, שיש לדמות זאת לנדרי שגגות (ועיין בשו"ת ארץ צבי סימן יא שדחה ראייתו של הנודע ביהודה מרבי יהושע שבא אצל רבן גמליאל ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו, דשם הוא כנדר טעות דכיוון שנתברר לו שטעה במחשבתו אין לך נדרי שגגות יותר מזה).

המורם מדברינו הוא שמאחר שהמבקש לא החזיק עצמו ככהן מתוך ידיעה מבוררת שאכן הוא כהן מיוחס, אלא שהחזיק במנהג אביו, אזי כאשר נודע לו שטעה כאשר החזיק עצמו ככהן, אין לאסור עליו איסורי כהונה מדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא.

ומצאתי דברים מפורשים בספר העיקרים לגר"ש איגר זצ"ל הנוגעים ל'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' באיסורי כהונה (עיקר איסורי כהונה, אשכול א), וזו לשונו:

ומצאתי בתשובת דבר שמואל ממוהר"ש אבוהב (סימן קט):

כיון שרוב כהני זמן עולין על פי דיבורם למצות כהונה, הרי שוויא אנפשיהו חתיכה דאסורה כל הנשים האסורות לכהונה, בין האסורות מדברי תורה, בין האסורות מדברי סופרים.

[...] לא ידענא מה שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא שייך הכא, דאטו האומר פלוני אמר לי שדבר זה אסור מקרי שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, והרי בדיבור שעל ידו עולה הכהן למצות כהונה, אינו אומר שהוא יודע בעצמו שהוא כהן, דהא אי אפשר ליה למידע אלא ששמע מאביו, ולומר דאסור משום דהוא כאומר דאביו מהימן ליה כבי תרי, הא אביו נמי אינו יודע כי אם מפי אחרים. וגם אם תמצוי לומר דאבי אביו נמי היה מהימן לאביו של זה כבי תרי, וכן עד סוף הדורות כל אב לבנו, איני יודע היכן מציינו דעד מפי עד ואין עד הראשון נאמן כתרי כי אם לעד השני לא להבעל דין שהיה אסור לזה [...] גם אי אפשר לומר דכל אבותיו של זה כהן הזמן נאמנים עליו כבי תרי, דודאי לא שייך דין נאמן עליו כבי תרי אם אינו מכיר ולא ראה איש זה מעולם, והרי כתב במהרי"ק (שורש פב, מובא בבית שמואל סימן קטו ס"ק לג) דבעי דוקא גברא דגיס ביה ומצוי אצלו כו', אבל אם מאמין לו מחמת שהוא מוחזק בחסידות ולא קים ליה בגויה, לא.

ז.

נאמנות הסבא

חוקת אבהתא:

המבקש הוחזק ככהן מיום לידתו ועד לאחרונה.

באופן זה לדעת רבים אפילו 'אמתלא' לא תועיל - כן כתב בשו"ת מהרי"ט⁴⁰ שבהחזקו יותר משלושים יום לא מהני אמתלא, וראה שו"ת יביע אומר⁴¹, אמנם בתו"ד ציין שיש אומרים שבמקרה שנתן אמתלא אין חזקתו ככהן, אך גם לדבריהם זה רק כאשר נותן אמתלא לדבריו, אך במקרה שלפנינו לא ניתנה כל אמתלא להסביר פשר התנהגות הסב.

חזקת כהונתו של המבקש אינה מחמת עצמו אלא מחמת סבו, שהחזק ככהן. אביו הוחזק ככהן מחמת אביו אביו, וכך הוחזק גם המבקש עצמו במקום מגוריו ככהן.

החילוק בין מי שחזקתו מחמת עצמו למי שחזקתו כהונתו מחמת אבותיו מבואר בכמה מקומות, ומהם ברמב"ם⁴²:

מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני", ועד אחד מעיד לו ש"אני יודע שאביו של זה כהן" - אין מעלין אותו לכהונה בעדות זה, שמא חלל הוא, עד שיעיד שזה כהן הוא. אבל אם הוחזק אביו כהן או שבאו שנים והעידו שאביו של זה כהן הרי הוא בחזקת אביו. וכ"פ בשו"ע (אבן העזר סימן ג סעיף טו).

בלשון הרמב"ם והשולחן ערוך מבוארים שני אופני חזקה: חזקת כהונה של האדם עצמו, וחזקת אביו.

מקור הדברים בסוגיה בכתובות (דף כו ע"ב) - שם התבאר שבתרי ותרי מעמידים על חזקת כהונת אביו. כן כתבו תוספות (שם ד"ה אנו) ועוד וכן נפסק ברמב"ם (פרק כ מהלכות איסורי ביאה הלכה טז) ובשולחן ערוך (אבן העזר סימן ג סעיף ז), וזו לשונם:

מי שהחזק אביו כהן, ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה [...] והרי שנים מעידים שהוא כשר, ושנים מעידים שהוא פסול - ידחו אלו ואלו וידחה הקול, שהשנים כמאה, וישאר כהן בחזקת אביו.

את טעמה של 'חזקת אבהתא' ביאר הריטב"א⁴³:

לדעת הריטב"א חזקת אבהתא היא חזקת כשרות של האב, וכך כתב החזון איש (אבן העזר סימן ב ס"ק כה) שחזקת אבהתא אינה חזקה דמעיקרא "אלא עיקרו חזקת כשרות הוא ולא חיישינן דעבד איסורא ונשא גרושה".

עוד דנו בזה בשיטת רש"י (קידושין סו ע"א ד"ה סמוך) שנראה מדבריו שאין להחזיק בן מכוח אביו.

לדינא אין נפקא מינה, שלשון השולחן ערוך מבוארת שיש להחזיק בן ככהן מכוח חזקת אביו. אף אם נחלק רש"י, לא נחלק אלא כאשר לא הוחזק הבן מכוח אביו, אך כשהחזק הבן מכוח אביו - מודה. כך מבואר בדברי היד רמ"ה (בבא בתרא לב ע"א אות מו) שכתב שבתרי ותרי יש להחזיקו ככהן:

בנדון דידן חזקת כהונתו של המבקש אינה מכוח ידיעה שיש לנו עליו אלא משום שסבו הוחזק ככהן. לכן יש לדון על חזקת סבו ומתוך כך על חזקתו שלו: אם יימצא שסבו הוחזק שלא כדין - ממילא גם חזקתו שלו תיבטל.

40. חלק א סימן קמ"ט וכן כתבו המהר"ח ש בשו"ת תורת חיים (חלק ג סימן נד), הבית שמואל (סימן יט ס"ק ב) בשם הט"ו, שו"ת פני יהושע (חלק א אבן העזר סימן א), שו"ת חתם סופר (אבן העזר סימן עו), שו"ת פרשת מרדכי (חלק אבן העזר סימן מג).

41. חלק ה אבן העזר סימן ד אות טו

42. פרק כ מהלכות איסורי ביאה הלכה טו.

43. כתובות כו ע"ב

המבקש הוחזק ככהן מכוח חזקת אביו, אולם יש לציין שחזקת אבהתא אינה דווקא מכוח האב - עיין באר היטב (אבן העזר סימן ג ס"ק יא) שכתב שגם מי שהוחזק אבי אביו ככהן יש לו חזקת אבהתא.

בשו"ת מבי"ט (חלק ב סימן מ) דן במי שהוחזק בן דודו כהן אם יש להחזיק גם אותו לכהן, וכתב שלכאורה יש להחזיקו מכוח חזקת כשרות:

כמו שאין אנו מחזיקים בחלל לבן כשאביו הוא מוחזק לכהן, וכמו שכתוב למעלה שאם הוחזק אביו כהן הרי הוא בחזקת אביו, הכי נמי כשהוחזק בן דודו אחי אביו מן האב.

הדבר מתבאר לטעמו של הריטב"א לעיל שחזקת אבהתא חזקת כשרות היא.

בהמשך דבריו כתב המבי"ט:

ואפשר לדחות שזה שהחזיק לכהן - בנו לא היה חלל, ולא נאמר שנשא אביו חללה או גרושה, דאם היה נושא חללה אף על פי שהוחזק לכהן - היה נשמע עליו שנשא חללה, וכיון שלא נשמע זה [ו]היה מוחזק בסתם לכהן נראה שלא נשא מאיסורי כהונה והיה מוחזק מכל וכל. אבל אם הועד שדודו או בן דודו הוחזק בכהונה, אף על פי שאחי אביו של זה היה גם כן מוחזק לכהן על חזקת אחיו, אפילו הכי אפשר שהוא חלל או שנשא זה חללה ולא יהיה בנו מוחזק לכהן.

נראה שלטעם זה סבירא ליה שאין חזקת אבהתא חזקת כשרות אלא חזקה דמעיקרא, וכדברי האחרונים הנ"ל. אולם באפי זוטרי (סימן ג) כתב שאין לדמות לחזקת אביו, דלא מפני שאחד מבני המשפחה כהן נחזיק את כל קרוביו לכהונה שמא יש יוצא מן הכלל, וטעם זה הוא גם לדרכו של הריטב"א.

מדין עד אחד:

כמבואר לעיל קרוב לוודאי שהסב הוחזק ככהן בטעות. עדיין יש לדון אם אין להאמינו ככל עד אחד באיסורים. אם הוא נאמן כעד אחד, נאמנות זו היא מכוח עצמו אף שלא הוחזק שלושים יום.

נראה שאין הסב נאמן כעד אחד באיסורים משום 'חשש משקר', כיוון שידוע שבני משפחתו לא הוחזקו ככהנים. הדברים עתיקים וארוכים ויובא כאן השייך לענייננו.

במשנה כתובות (דף כג ע"ב) מבואר: "וכן שני אנשים: זה אומר 'כהן אני', וזה אומר 'כהן אני' - אינו נאמן. ובזמן שהן מעידין זה את זה - הרי אלו נאמן."

פשט המשנה הוא שאין אדם נאמן להעיד על עצמו שכהן הוא אף שנאמן להעיד על חברו. אך בפשטות הוא נאמן להעיד על חברו מדין עד אחד באיסורים. דין זה מקורו מנידה, ואם כן ראוי שיהיה נאמן גם על עצמו.

שיטת הקובץ שיעורים (כתובות אות כב) היא שאף שאדם נאמן על עצמו כעד אחד, 'בעל דבר' אינו נאמן. כדברי הקובץ שיעורים מבואר בשיטה מקובצת (כתובות כו ע"ב ד"ה לא זה). לשיטה זו אין אדם נאמן להעיד על עצמו שכהן הוא.

לדעת הרא"ש במסכת גיטין (פרק ה סימן יב) אין נאמן על עצמו מדין עד אחד משום חשש משקר, ובאופן פשוט זוהי סיבה שלא להאמין אדם על עצמו לכהונה לעולם, והסב אף הוא לא היה נאמן כעד אחד.

אולם הרמב"ם (פרק כ מהלכות איסורי ביאה הלכה יג) כתב:

מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני" - אינו נאמן, ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד, אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים. ואם נשא או נטמא - לוקה, והנבעלת לו - ספק חללה.

הקושיה ידועה: מחד גיסא אם נשא או נטמא לוקה, ומאידך גיסא הנבעלת לו ספק חללה?

המגיד משנה פירש שהוא עצמו לוקה מדין 'שוויא אנפשיה', וכן כתבו עוד אחרונים. המשנה למלך כתב שלוקה מדין 'הוחזק שלושים יום'. לדבריהם עולה שאין נאמן מדין עד אחד באיסורים.

בשערי ישר (שער ו פרק ח) יישב את דברי הרמב"ם שנאמנותו על עצמו [כלפי עצמו] היא מדין עד אחד באיסורים, וכל מקום שעד אחד נאמן באיסורים גם בעל דין נאמן. ומה שאינו נאמן על עצמו גם כלפי לעולם ["אין מעלין אותו" וכו'] הוא משום חשש משקר. חשש זה אינו פוסל לגמרי את העדות, לכן אם מעיד על עצמו שהוא כהן נאמן מדין עד אחד באיסורים לעניין שיוחזק האיסור על ידו [כלפי עצמו, ולוקה משום שהוחזק].

אבל לגבי הנבעלת שהוא רק מדין עד אחד הוא רק דין ספק, היינו שלא פסלו לגמרי עדותו לגבי אחרים, רק שלא האמינו מחמת חשש משקר, ומשום הכי פסק הרמב"ם דנעשית ספק חללה.

לדברי השערי ישר לכאורה הדרא קושיא לדוכתא שיהא הסב נאמן מדין עד אחד, ולשיטתו זו גם כוונת הרא"ש. ועיין עוד חזון איש (אבן העזר סימן ב ס"ק יז) שמעיקר הדין נאמן לומר על עצמו שהוא כהן מדין עד אחד באיסורים. וכן כתב הגרש"ז אויערבאך בהערותיו לשב שמעתתא (שמעתתא ו פרק יא ס"ק א).

יש ליישב על פי מה שכתב בשו"ת מבי"ט (חלק א סימן ריט):

דהא דתנן פרק ב דכתובות דעד אחד נאמן להעלות לכהונה אפילו היו גומלין היינו כשהוא עצמו אומר שהוא כהן דהא משוי אנפשיה איסור חומרי כהנים אבל אם הוא עצמו אינו יודע שהוא כהן לא יהא חייב לנהוג שום חומרא על פיו לא מבעיא כשהוא מכחיש אלא אפילו אומר "איני יודע" כדמוכח פרק הניזקין.

עוד יש לומר שחילוק גדול יש בין המקרים. בדין שהובא ברמב"ם חשש השקר הוא משום היות הכהן נוגע בדבר. בזה יש לומר שאין כאן אלא חשש מדרבנן ומעיקר הדין עד אחד נאמן באיסורים. לעומת זאת במקרה שלפנינו החשש נובע מספק במציאות, שידוע שבני משפחת הסב הוחזקו כישראלים. באופן זה נראה שאינו נאמן מדין עד אחד, שכן עדותו היא נגד המוחזק לנו.

עיין עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ז אבן העזר סימן א אות ו) שהביא השיטות בעניין עד אחד נגד רוב, וכאן גרע שהוא נגד חזקה.

מדין "יכיר":

הסב אמר על עצמו שהוא כהן, ולכאורה יש להאמינו על בנו מדין 'יכיר' וכן על בן בנו.

מדין 'יכיר' אין צורך שיאמר להדיא "זה בני כהן", ודי אם אומר על עצמו שהוא כהן. כך מבואר מהסוגיה ביבמות (דף מז ע"א).

וכך עולה מדברי המגיד משנה(על הרמב"ם הנ"ל)

המגיד משנה פירש שמה שכתב הרמב"ם שאוסר עצמו בגרושה וכו' הוא מדין שוויא אנפשיה, והוסיף שהנולד לו מפסולי כהונה גם הוא ספק שמא ישראל הוא ואין כאן חילול. לקמן יתבאר שנאמנות האב על בנו היא מדין 'יכיר'.

אין נאמן מדין 'יכיר' לפסול את בני בניו, וכן פסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ד סעיף כט), אך אם האמינו את האב על בנו מדין יכיר ואחר כך נולדו לבן בנים, נאמן אף על בני בניו - עיין באוצר הפוסקים שם (ס"ק קלו אות ב) שהביא כן מכמה פוסקים.

והנה מצאנו דין 'יכיר' לפסול, ונחלקו אם נאמן אדם להכשיר בנו מדין 'יכיר'.

אולם בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן קי) נקט שהאמינה תורה לאב מדין 'יכיר' בכשרותו ובפסולותו של בן (וכן כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר החדשות סימן נט).

לכאורה יש לנקוט להלכה שהאב נאמן גם להכשיר כי דברי הריטב"א והנימוקי יוסף הובאו ללא חולק ברמ"א (אבן העזר סימן ד סעיף כט). וכן עולה מדברי האבני מילואים (שם ס"ק כב) - דוק שכל דבריו הם כשאין מוחזק לבנו, אך במוחזק לבנו פשיטא ליה שנאמן גם להכשיר.

'יכיר' נגד מוחזקות מנוגדת לו

נאמנות הסב לומר שכהן הוא אינה נגד עדים, שאין לפנינו עדים המעידים שאינו כהן, אלא נגד המוחזק לנו שאין בני משפחתו כהנים. עדיין יש לדון אם נאמן האב מדין 'יכיר' נגד מה שהוחזק לנו.

בגמרא בבבא בתרא (דף קז ע"א): "שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל: ילמדנו רבינו: היו מוחזקין בזה שהוא בכור ואמר אביו על אחר 'בכור הוא' מהו?"

ופשטה הגמרא שלרבי יהודה נאמן.

לשון הגמרא "מוחזקין" נראית מכוונת לאמור בגמרא קידושין (דף פ ע"א):

סוקלין ושורפין על החזקות כדרבה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא: איש ואשה, תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה. אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום - לא מפני שבנה ודאי, אלא מפני שכרוך אחריה.

פשטות הדברים היא שנאמן האב לסתור את המוחזק והידוע לנו.

לשיטת המהר"י בן לב וסיעתו הדבר פשוט שאפילו נגד עדים נאמן האב. אולם גם לחולקים (שנראה עיקר כשיטתם משום שכך מצאו שכתבו הרמ"ה והמאירי, כפי שהתבאר במקום אחר) נראה שעדים עדיפים מהאב משום שעל ידי עדותם כאילו ראינו בעינינו, כפי שכתב הרמב"ם (פרק ח מהלכות יסודי התורה הלכה ג), אך כשהוחזק לנו הדבר אין כאן ידיעה מוחלטת אלא שכך יש להניח או שכך אנו אומדים באומדנה ברורה, ונאמנות האב עדיפה מאומדנה זו.

יש להטעים את הדבר. מעיקר הדין אין להאמין לאב משום שעד אחד אינו נאמן בממון ובדבר שבערווה. משמעות דין 'יכיר' שחידש נאמנות לאב היא שמכוח דבריו יש לנו ידיעה. מסתבר שידיעה זו עדיפה על חזקה שעניינה שכך מוחזק לנו מסתמא או מכוח אומדנה.

אומנם בשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק ד סימן כא) כתב שלא כדברינו, וזו לשונו:

מסתבר יותר שאין להאמינו נגד החזקה דגידול, דהא החזקה דגידול הוא מדין האומדנא שלא מצוי שיגדלו גם לאחרים כמו בן, והוא מדין רובא שאזלינן בתר נפשות או שהוא עוד עדיף מרוב שאף לממון יהיה נידון כחזקה זו, ודין יכיר הוא רק חדוש מגזרת הכתוב שנאמן, שלכן אין לנו אלא במה שמוכרחין לומר שהוא נאמן.

יש לבאר עניין זה מפשט הסוגיה בבבא בתרא הנ"ל:

כתב הרשב"ם (שם ד"ה היו מוחזקין): "לאו בעדים שמעדין שראו שנולד קודם לאחיו, דאם כן אין האב נאמן, אלא בקול בעלמא כעין שאמרנו למעלה דהו קרי ליה בוכרא."

פשט לשונו מורה שאין חזקה זו כחזקה דעלמא אלא קול בלבד.

בשו"ת אגרות משה הנ"ל ביאר דברי רשב"ם לשיטתו שאין דין יכיר מועיל נגד המוחזק לנו, וכתב שהדבר מסתבר שדין יכיר התחדש רק במקום שאין הדבר נסתר מהמוחזק וידוע לנו שהוא בנו שנלמד מהסוגיה בקידושין (דף פ ע"א) דסוקלין על החזקות, ובסוגיה (שם) מבואר שחזקה זו מועילה גם לעניין אבהות.

נאמנות הסב מדין 'יכיר' במצורף לדין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא':

הרה"ג אברהם צבי גאופטמן (לקמן) דן בפסק דינו בשאלה אם המבקש נאסר מדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא משום שהחזיק עצמו עד לאחרונה ככהן והעלה להתיר, ודבריו אמת ויציב. עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ט אבן העזר סימן ג אות ז) שהעלה להתיר, ועיין עוד בשו"ת שחר אורף (חלק א סימן ז אות ד) שם דנו בדין שוויא אנפשיה כשמאמין לאחר, וקל וחומר שיש להתיר כשנוכחנו כיום כי אינו מאמין שהוא כהן.

אולם מה שיש לדון הוא אם נאמן הסב על נכדו מדין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא'.

מדין 'שוויא אנפשיה' בפני עצמו ודאי אינו נאמן על אחרים, אולם השאלה היא אם יש לאב נאמנות מדין 'יכיר' בצירוף דין 'שוויא אנפשיה'. כלומר: יהיה הסב נאמן על עצמו מדין 'שוויא אנפשיה' לומר שכהן הוא, ובמסובב מזה נאמן על בנו מדין 'יכיר' שכהן הוא. וכיוון שהיה נאמן על בנו קודם לידת בן בנו, יהיה נאמן גם על בן בנו.

כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק טו הלכה טו-טז):

אבל האב שהחזק שזה בנו ואמר "בני זה ממזר הוא" - נאמן, ואם יש לבן בנים אינו נאמן, שלא האמינה אותו תורה אלא על בנו שנאמר "כי את הבכור בן השנואה יכיר" - יכירנו לאחרים. וכשם שנאמן לומר "בני זה בכור" כך נאמן לומר "בני זה ממזר" או "בן גרושה" או "בן חלוצה". וכן אם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר "עובר זה אינו בני וממזר הוא" ויהיה ממזר ודאי. והאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן לאסור עצמו בבת ישראל, ואסור בממזרת עד שיוודע ודאי שהוא ממזר. ובנו כמוהו, ואם יש לו בני בנים אינו נאמן לפסול בני בניו ולא יפסול אלא עצמו.

הרמב"ם מחלק בין נאמנות האב לומר שבנו ממזר ודאי לבין נאמנות שמועילה רק לאוסרו בבת ישראל.

כשאומר "בני זה ממזר" - שנולד מן הערוה או שאומר "אינו בני" - נאמן האב בוודאי והבן ממזר.

אולם כשאומר אדם על עצמו שהוא ממזר, נאמן לאסור עצמו בבת ישראל, ופירש המגיד משנה שהוא מדין 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא', ואסור בממזרת עד שיוודע ודאי שהוא ממזר. במקרה זה "בנו כמוהו", וגם

הוא אסור בבת ישראל ובמזורת. הרי לנו שנאמן אדם מדין 'יכיר' המסוכב מדין 'שוויא אנפשיה'. באופן זה יהא נידון הבן כאביו, דהיינו כמי שלא הוחזק לנו כממזר ו'שוויא אנפשיה' לאסור עצמו בבת ישראל.

הדבר מוסבר אם 'שוויא אנפשיה' הוא מדין נאמנות: כיוון שנאמן על עצמו, נאמן מדין 'יכיר' גם על בנו. כן כתב באור גדול (סימן ב) שנאמנות האב על עצמו היא מדין 'שוויא אנפשיה', ומדין 'יכיר' נאמן על בנו שיהיה כמותו. וכן כתב בחלקת יואב (אבן העזר סוף סימן לו) ובשו"ת שאילת דוד (אבן העזר סימן ב), ושם העיר שמכאן מקור לכך ש'שוויא אנפשיה' הוא מדין נאמנות.

והנה דברי הרמב"ם - פסקם להלכה מר"ן בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ד סעיף ל) וביארם הבית שמואל (ס"ק ג) שהם מדין 'שוויא אנפשיה'⁴⁴.

נמצאנו למדים שהאומר על עצמו שהוא ממזר שוויא אנפשיה התיכה דאיסורא ונאמן גם על בנו מדין 'יכיר' שיהא דינו כדינו של ממזר שמדין שוויא אנפשיה [היינו לחומרא בלבד].

כך יהיה הדין גם כשאומר אדם על עצמו שהוא כהן, שהדין הוא שאינו נאמן לעלמא להחזיק עצמו ככהן אך נאמן על עצמו מדין 'שוויא אנפשיה'. גם באופן זה יהא דין הבן כאביו.

אף שסברה היא, נראה שיש לדין זה מקור מפורש.

כתב הרמב"ם (פרק כ מהלכות איסורי ביאה הלכה ג):

מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני" אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד, אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת לו ספק חללה.

המגיד משנה פירש שמה שכתב הרמב"ם שאוסר עצמו בגרושה וכו' הוא מדין 'שוויא אנפשיה'. עוד כתב המגיד משנה שהנולד לו מפסולי כהונה גם הוא ספק - שמא ישראל הוא ואין כאן חילול. יתר על כן נראה בלשון המגיד משנה שמה שכתב הרמב"ם שהנבעלת לו ספק חללה, לא לגופו נצרך אלא לעניין זה שבנו מפסולי כהונה הוא ספק חלל. כך דקדק הב"ח (אבן העזר סימן ג סעיף א), וזו לשונו:

לא בא לומר דאסורה לכהן מטעם ספק חללה דבלאו הכי היא אסורה שהרי היא גרושה או זונה אלא בא לומר דהנבעלת לו זרעה הוי ספק חלל דשמא ישראל הוא ואין כאן חלל כלל. כך פירש הרב המגיד.

לשון המגיד משנה שהנולד לו מפסולי כהונה הוא 'ספק' חלל מכוונת ללשון הרמב"ם (פרק טו מהלכות איסורי ביאה הלכה טז) שהובאה לעיל: "והאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן לאסור עצמו בבת ישראל, ואסור במזורת עד שידוע ודאי שהוא ממזר ובנו כמותו". נקט הרמב"ם בלשונו שהנאמן מדין 'שוויא אנפשיה' שהוא ממזר אינו 'דאי' כי בפועל נאסר בישראלים וממזרים, וכן הדין באומר על עצמו שהוא כהן בנו אינו ודאי כהן, וממילא אם נולד מפסולי כהונה לא יהיה ודאי חלל.

דברי הרמב"ם האלו נפסקו להלכה בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ג סעיף א). החלקת מחוקק (ס"ק ב) והבית שמואל (ס"ק ד) הוסיפו שגם זרעה ספק חללים כמו שכתב המגיד משנה.

44. וכן כתבו הפרישה (אות מז) וערוך השלחן (סעיף מג).

הרי לנו מקור מפורש שכשאומר אדם על עצמו שהוא כהן נאמן מדין 'שוויא אנפשיה' על עצמו, ומדין יכיר נאמן לעשות את בנו כמותו, שיהיה גם דינו שנותנים עליו חומרי כהנים.

נראה שדין זה של נאמנות מדין 'יכיר' בצירוף 'שוויא אנפשיה' הוא סוגיה ערוכה בגמרא יבמות (דף מז ע"א):
תנו רבנן: "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" מכאן אמר רבי יהודה גר שנתגייר בבית דין הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר. מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו: "נתגיירתי ביני לבין עצמי" [...] נאמן אתה לפסול עצמך.

האומר "נתגיירתי ביני לבין עצמי" נאמן על עצמו מדין 'שוויא אנפשיה', וכן כתב הרא"ש (שם סימן לה):

לענין זה מהני עדותו לעצמו דשוי לנפשיה חתיכא דאיסורא ואסור בבת ישראל ולענין שור של ישראל שנגח שור של עובד כוכבים. וכיוצא בזה מצינו בקידושין בפרק האומר (דף סה ע"א): "הוא אומר 'קידשתני', והיא אומרת 'לא קידשתני' - הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו". ואף על פי שהוא אסור בקרובותיה אם בא עליהן לא פסלן דלא מיתסר בהן אלא משום דשוניהו אנפשיה חתיכא דאיסורא.

חיבר הרא"ש סוגיה זו עם הסוגיה בקידושין (דף סה ע"א) שהיא מקור דין 'שוויא', כמבואר בגמרא כתובות (דף ט ע"א). וכן השווה סוגיות אלו בפסקי הרי"ד שם.

לשון 'שוויא' הובאה בראשונים נוספים - כן כתבו התוספות (יבמות שם ד"ה נאמן), רמב"ן (ד"ה נאמן), רשב"א (ד"ה ומעשה), ריטב"א (ד"ה נאמן), ועוד, וכן כתבו הטור והשולחן ערוך (יורה דעה סימן רסח סעיף יא).

יש להעיר שאם 'שוויא' אנפשיה הוא מדין נדר [כדעת כמה אחרונים] - בין נדר על שקר או על אמת או לדבר מצווה, התייחס לאסור עצמו בבת ישראל, אך לא מובן כיצד מכוח נדר יהיה דינו כגוי לענין נזיקין [כמפורש ברא"ש הנ"ל וכדלהלן].

לכאורה מכאן מקור לכך ש'שוויא אנפשיה' הוא מדין נאמנות. וכן עולה מדברי תוספות יבמות (דף כה ע"ב ד"ה לימא) שכתבו וזו לשונם: "הא דפסלינן היינו לאוסרו בבת ישראל דשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא או אם נגח שור של ישראל את שורו פטור מטעם הודאת בעל דין. ביארו כדברי הרא"ש והוסיפו את הטעם של הודאת בעל דין. ונראה שמפורש בדבריהם ש'שוויא אנפשיה' מדין הודאת בעל דין.

ובהמשך הגמרא (שם): "אמר ליה רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? אמר ליה: הן. אמר ליה: נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך."

יכלו הדברים להתפרש שמדין 'שוויא' אין אדם נאמן על אחרים, כמבואר במשנה (קידושין דף סה ע"א) שהאומר 'קידשתני' - הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו. אולם שוב הקשתה הגמרא:

ומי אמר רבי יהודה אבנים לא מהימן, והתניא:

"יכיר" - יכירנו לאחרים. מכאן אמר רבי יהודה: נאמן אדם לומר "זה בני בכור", וכשם שנאמן לומר "זה בני בכור" כך נאמן לומר "בני זה בן גרושה" הוא או "בן חלוצה הוא" וחכמים אומרים: אינו נאמן.

אמר רב נחמן בר יצחק: הכי קאמר ליה: לדברך עובד כוכבים אתה ואין עדות לעובד כוכבים.

הרי לנו שרק כיוון שאין גוי נאמן מדין 'יכיר' אינו נאמן על בניו. וטעם הדבר שכיוון שיש לאב נאמנות מדין 'יכיר' אין זה כמעיד על אחר, ואם לא היה גוי היה נאמן על עצמו מדין 'שוויא' ובמסובב מכך על בניו מדין 'יכיר' לעשותם כמותו.

וכן כתב הגר"א בביאורו (סימן ד סעיף ל"ס ק פב):

האומר על כו'. יבמות שם "רבינא אמר הכי קאמר" כו' ושם פסל עצמו ואף על גב דאמרינן שם "הלכה כרב נחמן בר יצחק" היינו משום דלדבריו נכרי הוא וכמו שכתבו תוספות ד"ה והלכתא.

הרי שלמד שמקור הדין שנאמן על בנו מדין 'יכיר' אף שעל עצמו נאמן מדין 'שוויא' בלבד, הוא מהסוגיה הנ"ל.

דברי הרא"ש הובאו בבית יוסף (יורה דעה סימן רסח סעיף יא) בלא חולק. נמצא שדברי מר"ן סותרים אלו את אלו, שבאבן העזר (סימן ג סעיף א) בעניין מי שהחזיק עצמו לכהן שנאמן על עצמו מדין 'שוויא אנפשיה' כתב שהנבעלת לו ספק חללה, ואילו ביורה דעה (סימן רסח סעיף יב) בעניין האומר על עצמו שגוי הוא כתב שאינו נאמן לפסול ישראלית. אחר החיפוש מצאתי שהקשה קושיה זו בחקרי לב (אבן העזר סימן ד).

לביאור הב"ח בדעת המגיד משנה יש לומר שלעולם אינו נאמן על הנבעלת לו, ואתי שפיר. עוד יש לומר כשנאמן לפסול בניו החמירו חכמים שפוסל גם את הנבעלת לו, ובגוי שאינו נאמן לפסול בניו לא החמירו שיפסול בת ישראל.

והנה הערוך לנר על דברי תוספות (יבמות כה ע"ב) הנ"ל הקשה:

בעיקר דברי התוספות שכתבו לאסרו בבת ישראל דשויה אנפשיה חתיכה דאסורא צריך עיון דהיכן מצינו דבן נח אסור בבת ישראל ובשלמא לקמן (מו, א ד"ה נאמן) שכתבו התוספות סתמא דשויה נפשיה חתיכה דאיסורא - זה יש לפרש לענין לאסור במפרכסת או בגזל פחות משהו פרוטה, אבל הכא דכתבו לאסרו בבת ישראל צריך עיון.

וכן הקשה קושיה זו הקרן אורה (יבמות מז ע"א) ותירץ שנאסר כי לפי דבריו מאכילה דבר האסור. ועיין בהערות לריטב"א (יבמות מז ע"א הע' 218) שהביא עוד משא-זמתן בעניין זה, והביא דברי הבית מאיר ושערי ישר (שער ו פרק ד) שאינו מדין 'שוויא'. אולם סוף סוף הרא"ש והרי"ד השוו להדיא סוגיה זו למשנה קידושין (דף סה ע"א) וכן כתב הגר"א הנ"ל, והרי הדברים מבוארים.

הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם (פרק כ מהלכות איסורי ביאה הלכה יג) שמי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני" אינו נאמן אבל אסור עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא לוקה. המגיד משנה שם כתב שהוא משום 'שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא', והמשנה למלך הוסיף שמדובר שהוחזק שלושים יום ורק משום כך לוקה.

נראה שאין כוונת המשנה למלך לחלוק אלא להוסיף בא - שתוך שלושים נאמן רק מדין 'שוויא אנפשיה' ואין לוקים על כך ולאחר שהוחזק גם לוקה.

על דברי המשנה למלך הקשה השב שמעתתא (שמעתתא ו פרק יא) שכשאומר על עצמו שהוא כהן כהן היה נאמן על זרעו מדין 'יכיר' לפוסלו בתורת ודאי, כמבואר בגמרא יבמות (דף מז ע"א) שלא האמינוהו לפסול זרעו רק משום שלדבריו נוכרי הוא.

לכאורה יסוד דברי השב שמעתתא הוא שגם אם נאמן האב על עצמו מדין 'שוויא אנפשיה' בלבד, יהא נאמן לגמרי על בנו מדין 'יכיר'.

השב שמעתתא תירץ וזו לשונו:

ואפשר דאב אינו נאמן אלא לפסול הבנים שבעולם ולומר "זה בן גרושה" כדליף לה מדכתיב "יכיר" - "יכירנו לאחרים" ובהכרח ליתיה אלא כשבא לעולם בחיי אביו, וכדאיתא פרק מי שמת (בבא בתרא) דף קמב, ב): "בכור שנולד לאחר מיתת אביו אינו נוטל פי שנים משום דכתיב יכיר" - עיין שם - והוא הדין למפסל בנו אפשר דאינו נאמן אלא היכא דנולדו בחיי אביו. וזה שהוחזק ככהן על פי עצמו ואחר כך נשא גרושה והוליד בנים לא נפסלו על ידי מאמרו שאמר כהן הוא קודם שנולדו הבנים. אלא דבפרק עשרה יוחסין (קידושין) דף עח, ב) תנן בהדיא: "רבי יהודה אומר: נאמן אפילו על עובר שבמעיה, ואף על גב דעובר אינו בתורת הכרה." וצריך עיון.

לכאורה לפי תירוצו, בנידון דידן כשהחזיק הסב את עצמו ככהן ייאסר הבן ודאי. אומנם כד דייקין נראה שגם לשיטת השב שמעתתא אין הסב נאמן על בנו בוודאי. דעת השב שמעתתא היא שאם נאמן מדין 'שוויא אנפשיה' וגם הוחזק שלושים יום רק אז נאמן מדין יכיר בוודאי, וזאת משום שכשהוחזק דין 'שוויא אנפשיה' שלושים יום אין כאן דין 'שוויא אנפשיה' בלבד אלא גם דין הוחזק, ואינו דומה למקרה שלנו שבו התברר כי מעולם לא הוחזק שלושים יום, כפי שביארנו דחשיב הוחזק בטעות. נוסף שעצם דברי המשנה למלך והשב שמעתתא שכשהוחזק שלושים יום אלים דין 'שוויא' צריכים ביאור, הדברים ידועים ואין כאן מקום.

מכל מקום אף שאין האב נאמן מדין 'יכיר' בתורת ודאי, על כל פנים נאמן מדין 'יכיר' המסובב מדין 'שוויא', וכפי שביארנו.

בספר מקור ברוך (חלק א סימן מ) הקשה על השב שמעתתא שאין נראה שיהיה האב נאמן מדין 'יכיר' כאשר הוא עצמו נאמן רק מדין 'שוויא אנפשיה'. נראה שגם הוא לא הקשה אלא משום שלדעת השב שמעתתא עולה שנאמן לפסול בנו בוודאי מדין יכיר אף שעל עצמו אינו נאמן אלא מדין 'שוויא', אך שיהיה נאמן מדין 'יכיר' לפי גדר 'שוויא' על זה לא חלק.

בשו"ת מהרי"ט (חלק א סימן קמט) נראה שאין נאמן אב על בנו מדין 'שוויא'. המהרי"ט דן במי שהוא ואביו הוחזקו ככהנים חמש עשרה שנה וכעת נשא גרושה ואומר שאינו כהן. לאחר שהביא כמה צדדי איסור כתב:

אפילו תימא שאינו מוחזק בבני לכהן אצל אחרים מכל מקום לעצמו מוחזק הוא דשוי נפשיה חתיכה דאיסורא [...] ולכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק עשרים מהלכות איסורי ביאה:

מי שבא בזמן הזה ואמר "כהן אני" - אינו נאמן [...] אבל אוסר עצמו בגרושה וחללה זונה [לפנינו: זונה וחללה] ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא - לוקה [...]

אבל לעצמו אין כאן ספק, דלא יהא שהוחזקו אבותיו ככהנים אלא מאחר שהוא החזיק עצמו ככהן נאמן אדם על עצמו יותר ממאה עדים.

נראה שאין הוכחה מדברי המהרי"ט אלא לכך שאינו נאמן על בנו מדין 'יכיר' בוודאי, אך מדין 'יכיר' המסובב מ'שוויא' בהחלט ייתכן שנאמן.

אבי אביו של המבקש הוחזק ככהן.

על מצבת בנו שנפטר בחייו נכתב שהוא כהן. אין כל סיבה להניח שלא החזיק עצמו ככהן לכל עניין, שכן היה אדם המוחזק כירא שמים ואינו חשוד על דבר. כפי שאמרנו לעיל, פשר הנהגתו כנראה לעולם לא ייודע, אך נראה פשוט ש'שוויא אנפשיה' כהן. לאידך גיסא, כתבנו שהוחזק ככהן בטעות. כיון שכך, חזר דינו של הסב להיות כמו שכתב מר"ן באבן העזר (סימן ג סעיף א):

מי שבא בזמן הזה ואמר: "כהן אני" - אינו נאמן. ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד. אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא - לוקה, והנבעלת - ספק חללה.

אין ספק שאבי האב החזיק עצמו לכהן קודם שנולדו לו בני בנים ואם כן נאמן מדין יכיר על בניו ויהא דינם כמותו, כמו שכתבו החלקת מחוקק (סימן ג ס"ק ב) והבית שמואל (ס"ק ד).

והנה ראיתי מה שכתב הגרמ"מ פרבשטיין שליט"א בפד"ר (כרך טז עמ' 118-119). שם נקט שהאומר על עצמו שכהן הוא נאסר גם בנו ופירש שדין זה הוא מדרבנן. לעניות דעתי דין הבן כדין האב ממש דהיינו 'שוויא אנפשיה' חתיכה דאיסורא 'וכמבואר לעיל.

בספר קובץ תשובות (חלק א סימן קלז) דן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בשאלה שהופנתה אליו בשנת תש"ן מבית הדין בתל אביב באדם שביקש להתיר לו לשאת גרושה. במסמכים שהומצאו לבית הדין לא היה כל רמז להיותו כהן אולם אבי המבקש הגיש בשנת תש"ז בקשה למחלקת הנישואין לסידור חופה וקידושין. בבקשה נאמר כי הוא כהן והאב חתם עליה וכן בכתובת האב נכתב כי הוא כהן.

הגרי"ש אלישיב הסיק שכיוון שבכתובה אפשר לכתוב על פי עצמו שהוא כהן דינו כמו שמבואר בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ג סעיף א) הנ"ל ונאמן על בנו. ושם הזכיר את המחלוקת אם נאמן על בנו לחלוטין מדין 'יכיר' או שנאמן עליו רק מדין 'שוויא אנפשיה'. מכל מקום למדנו מדבריו כמבואר לעיל שנאמן על בנו מעיקר הדין - אם מדין 'יכיר' אם מדין 'שוויא אנפשיה' ולא רק מדרבנן, ולעיל כתבתי הנראה לעניות דעתי בזה מדוע יש להכריע שנאמן על בנו רק לפי מה שנאמן על עצמו דהיינו בגדרי 'שוויא אנפשיה' חתיכה דאיסורא.

פסק דין בית הדין תל אביב שהופנה לגרי"ש אלישיב זצ"ל הודפס בפסקי דין רבניים⁴⁵.

דעת אב"ד הגרמ"י ניסבונים זצ"ל הייתה לאסור, וכמו שכתב הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

דעת הרוב שם, מפי כתבו של הגר"י גולדברג, הייתה להתיר מספק ספקא. אחד הספקות היה אם נאמר דין 'שוויא אנפשיה' נגד עדים, וכבר ביארנו לעיל שבנידון דידן אין הדבר נגד עדים וממילא נותר דין 'שוויא' על כנו.

באשר לבני הבנים:

אבי האב החזיק עצמו לכהן, ומדין 'יכיר' נאמן על בניו ואף על בני בניו שנולדו לו לאחר מכן. כן כתבו הנתבות לשבת ומנחת פתים (סימן ד סעיף כט) ועוד - הובאו דבריהם באוצר הפוסקים (סימן ד סעיף כט ס"ק קלז אות ב).

ג'. 'שוויא אנפשיה' נגד מציאאות:

אבי האב החזיק עצמו ככהן כאשר בני משפחתו הוחזקו בישראלים. אין כל סיבה לומר שמה שהוחזקו בני משפחתו בישראלים הוא מציאות ברורה ולא יועיל נגדה דין 'שוויא'. מסתבר יותר שאין כאן אלא חזקת משפחה, ונאמן הסב מדין 'שוויא' ומדין 'יכיר', כמו שמבואר באוצר הפוסקים (שם אות ח). וכמו שכתבנו לעיל.

אולם אם מדין 'שוויא' באנו נראה שיש טעם גדול להאמינו.

בשו"ת הרשב"א (חלק ג סימן רנג) כתב שנאמן מדין 'שוויא' גם נגד עדים וכן פסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן א סעיף יב).

אם כן רק כאשר הדבר הוא בגדר הנמנע נאמר ש'שוויא' אנפשיה' נגד מציאות הוא (ואינו מועיל) אך כל שאפשר להסביר דבריו יש להעמיד דין 'שוויא' על כנו ולומר שמצא פתחה פתוח והדם הוא דם מכה אף שהוא דבר רחוק - עיין שם שכתב הרשב"א שלעניין להפסידה כתובתה לא יהיה נאמן כי שם נאמנותו רק מטעם 'חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה'.

הוא הדין בענייננו: אי אפשר לבטל דברי אבי האב שאינם סותרים את המציאות, ויש לומר שכיוון שיש דרך רחוקה ליישב דבריו עם העובדה שבני דודו ישראלים, נותר דין 'שוויא' אנפשיה חתיכה דאיסורא' על כנו.

לדעת הריטב"א כל שנאמנותו תתיישב רק על דרך רחוקה, יש לומר שהוא משקר. אולם נראה שהריטב"א לשיטתו ש'שוויא' אנפשיה' גם נגד מיגו אינו נאמן.

להלכה יש לנקוט כדעת הרשב"א וכמו שפסק מר"ן (יורה דעה סימן א סעיף יב).

האם הצד להיתר ולאיסור הוא בצירוף דעת הסוברים שכהני זמננו אינם כהנים גמורים?

לעניות דעתי מה שלא הוחזק הסב לכהן נכון גם לסוברים שכהני זמננו כהנים גמורים הם.

ומה שדין הנכד כסבו שאסור מדין 'שוויא' אנפשיה' גם הוא נכון לכולי עלמא כמו שכתב מר"ן (אבן העזר סימן ג סעיף א) שאף בזמן הזה נאמן אדם על עצמו מדין 'שוויא' לומר שכהן הוא.

בתוך דבריהם הביאו דברי מרן הראשון לציון זצ"ל בספריו. יש לציין שבספר יביע אומר (חלק יא) שנדפס לאחרונה נטה בכמה תשובות לשיטה שכהני זמננו אינם כהנים גמורים וצירף זאת בתור סניף "חזק" - עיין שם (אבן העזר סימנים כה, כו, כז, כט, ל, לג, לד).

ה.

פרטי דינים בנדו"ד והעולה מהם

אחרי כל אריכות הדברים הנ"ל, בדבר אותו אדם שטוען שכהן הינו, אך בנדו"ד הדין שונה:

א. המשפחה עד עתה לא נהגה במנהגי כהונה מלבד מקצתה.

צריכים אנו לדון האם השם משפחה אמור להעיד עבור חזקה זו?

ואעתיק את לשון שו"ת שבט הלוי חלק י' סימן רכ"ה וז"ל:

"...דמש"כ הטור שיש לו חזקה, או מי שמעיד עליו עכ"פ עד א' כמש"כ הפרישה, לא כן מי שאינו יודע כלום, ואעפ"י שמבואר שם ריש ג'ג', דעכ"פ אם מחזיק בעצמו בלי עדות, ובלי חזקה מכבר נהידיאנו נאמן להחמיר לענין פסולי נשואין וכדומה, היינו מי שעכ"פ מחזיק עצמו מדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אבל מי שאינו יודע כלום, ולא נהג כהונה לעולם, ואין לו עדות על עצמו, אפילו יהי' כאן עד א' שמעיד על אביו או זקנו שיהי' כהן, הלא מבואר בשו"ע אה"ע סי' ג' ס"ו מי שבא ואמר כהן אני, ועד א' מעיד באביו שהוא כהן אין מעלין אותו לכהונה על פיו שמא חלל הוא עד שיעיד שזה כהן והוא מרמב"ם פ"כ הט"ו מאיס"ב יעש"ה בהה"מ, וגם שם בודאי להחמיר שאחד"א.

אבל כשגם בעצמו אינו יודע כלום ומעולם לא נהג כהונה לא הוא ולא אביו, רק ראו על מצבה ישנה שזה משפחת כהנים, שאין כאן חזקה ואין כאן עדות, וכמש"כ כיו"ב בתשובת מבי"ט ח"א סי' רי"ט שהעיר גם כ"ת, א"כ פשיטא שא"צ להתחשב בזה, ועדיפא כ' מבי"ט שם שאפילו סיפר לו אחד שהוא כהן כל זמן שלא נתקבל עדות זו בפניו ביי"ד אין חוששין לו אפילו להחמיר עכ"פ דיעבד". עכ"ל.

ועתה לענין עצם הכהונה של אנשים כאלה, גם לו יהי' נכון שהם באים ממשפחת כהנים, הנה כבר כתבתי בענין בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' ק"ס בענין מחלוקת הקדמונים ביחסי כהונה בזה"ל אם חזקה גמורה היא כדעת כת הקדמונים שס"ל כן, או רק בגדר ספק בעלמא כדעת מהרש"ד"ם והשב"י ועש"ה הברורים בזה, ובסו"ד הבאתי דברי רבינו המהרש"ל ב"ק פ"ה סי' ל"ה, וכ"כ עוד ביש"ש חולין פ"ח דזרע כהנים קרוב לודאי שנתבלבלו ואם לא כולו רובו נתבלבל ואם לא רוב קרוב למחצה נתבלבל, ובתשובת בית אפרים או"ח סי' ו' הביא דברי מהרש"ל ג"כ וחזיק אותם, אלא דרצה לחלק בין יושבי חו"ל לכהנים יושבי א"י דעכ"פ כהני חזקה הם, וכבר כתבתי שם ועוד מקומות דזה לא שייך לפי מציאות דורינו בא"י דרוב רובם של כהנים שבא"י באו מחו"ל, ואם על כהני חו"ל ע"י שעבר עליהם כוס התערעלה של גליות והגזירות נחליט דכמעט רובם נתבלבלו ה"נ בכהנים יושבי א"י, אבל כמובן אין זה סיבה ח"ו להקל ראש בדיני כהונה כמובן, ומה דהוחזקו הוחזקו בין ליזכות, בין לחיוב ואיסור.

בדין כהנים יוצאי פרס:

בשו"ת יביע אומר ח"ז (אבן העזר סי' ט) כתב וז"ל "שמענו שבערי איראן הדבר מצוי שיש רבים שמחזיקים עצמם לכהנים אף שאינם כהנים כלל". ושם הנידון ככהן שבא לשאת יהודיה שנולדה לאב גוי. ושם (אותו) הוסיף בהיתרו שם "וגם ספק גדול אם הוא באמת כהן, לפי מה שנודע לנו שהדבר מצוי בערי פרס להדביק תואר כהן לאנשים המכובדים בעיניהם, ויש כאלו שהיו נודרים בעת חוליים שאם יקומו מחוליים יהיו כהנים וכו'", עכ"ל.

וראה בשו"ת בנין אב ח"ד (סי' ח) שנסאל הגאון רבי אליהו בקשי דורון בענין שמועה זו על יוצאי פרס שלא שמרו את הכהונה כראוי, והביא שהראשון לציון רבי יצחק נסים הורה למעשה לכהן מיוצאי פרס שלא לעלות לדוכן מחמת שמועה זו.

והביא שם שחקר בין יוצאי פרס אודות שמועה זו, ולא מצא מי שיאמת שמועה זו. והביא מכתב מרבני העדה שכיחנו בערי פרס, וכתבו שלא ראו מקרים כאלו שקנו כהונה או שנדרו להיות כהנים. והוסיף שגם בעדות אחרות היו דברים כאלו, ועם כל זה לא ערער אדם מעולם על חזקת הכהנים שם. ועל כן העלה שגם לענין הכהנים יוצאי פרס אין לחוש לשמועות אלו, וכל כהן שמחזיק עצמו לכהן דינו ככהן לכל דבר. וכתב ששוחח בזה עם מרן הגר"ע יוסף על דבריו שבשו"ת יביע אומר, והסכים מרן הגר"ע שלא התכוין שיש בשמועה זו כדי לערער את חזקת הכהנים יוצאי פרס שמחזיקים עצמם לכהנים, עיי"ש.

חזקת כהונה ע"פ שם משפחה:

השם כהנא מוחזק כשם משפחה של כהנים, וגם אם יש מיעוטא דמיעוטא הנקראים בשם זה ואינם כהנים, אין די בכך כדי להרע את חזקת הכהונה שלהם. אחד המקורות לכך שמחזיקים אדם ע"פ שמו אע"פ שאין הדבר בא לידי ביטוי בהנהגה מעשית מצוי בדברי קצות החושן סימן רפ"ד סעיף א', שהביא את הגמרא במסכת בבא בתרא בדף קכ"ו עמוד ב' "האומר מוחזקני בזה שהוא הבכור דהכי קרי ליה אבוא". וכתב שם קצות החושן שלא דוקא שהחזק בכור ע"פ אביו אלא אף אם שאר בני אדם קוראים לו בכור אף זה בחזקת בכור לטול פי שניים. מכאן ניתן ללמוד שכשם שמכוח שקוראים לו בכור הינו מוחזק בככור אע"פ שאינו נוהג בככור, ונפ"מ לעניין שמקבל פי שניים, הוא הדין אם נקרא בפי כל כהן שמוחזק ככהן אע"פ שאינו נוהג מנהגי כהונה.

טענת אבי המבקש שמעולם לא נהגו מנהגי כהונה, לא הוא, לא אביו ולא סבו, אולי היה בה כדי להרע את חזקת הכהונה אילו היה מבאי בית הכנסת והגבאי היה מעיד שלא נהגו לעלות לדוכן, לא עלו ראשונים לקריאת התורה, ואין נוהגים בו ככהן. וכן היה מקום לבדוק אם נהגו לפדות את בכוריהם וכו'.

כן כתב הגר"א שפירא זצ"ל בספרו מנחת אברהם (חלק א סימן יז) - שם דן באופן דומה לזה שהובא במשפטי שאול, וזו לשונו:

"...דאין זה דין הוחזק שמהני מהתורה בזה, רק במקרים שאין אנו יודעים את מקור הספק והוא בגדר נעלם, וחידיוש התורה הוא שסמכינו על מה שהוחזק שמסתמא כך באמת היה מעשה, כגון הוחזקה כאשת איש, דהיינו שאין לפנינו ידיעות על הקידושין, ואז הדין שעצם העובדא שהוחזקה כאשת איש זה קובע שבאמת היה קידושין בינו לבניה. אבל אם היתה בעיא של הוכחות על קידושי ספק ולא הוקבע דין, ואחרי זה הוחזקה כאיש ואשתו - אין הוחזק זה מהני לברר את הספק בעובדא שהיתה לפנינו והסתפקנו בה, והמשכה של עובדא מסופקת זה אינה נותנת לבעיא יותר תוקף מאשר בשעת יצירתה". וכן מציינו סברה זו שהוחזק בטעות אינו נידון כ'הוחזק' בספר משפטי שאול (סימן ב).

הנה בכמה פוסקים דנו בשמות משפחה של כהנים כמו: כהן, כץ, כהנא, כגן, וכד' האם הם מהווים ראייה שאכן הנושא שם משפחה כזה הוא כהן או לא. ונביא כאן כמה קטעים מדבריהם:

ע"י שבט הלוי (ח"ט סי' רג) לאחר שהביא את דברי הפוסקים בדבר יחוס כהנים בזמה"ז כתב: "והנה כ"ז נאמר בזמן שעכ"פ רוב כלל ישראל שמר על עיקרי תורה ומצוות ולא הפקיר יחוסו לאיסורי עריות ויחוס, אבל בזמן הזה באלה שבאים מרוסיא שזה כבר כמה דורות שאפס תורה ויחוס מהם, ונתערבו בהמוניהם בגוים ובפסולים, או מסביבה של כאלה שכמעט רוב נאבד בנשואי תערובות ואיסור, האם כהנים אלה כהני חזקה יקראו שנאסר להם עכ"פ ע"י הלכה פסולי כהונה, ונתיר נ"כ וכו'?, ונהי דלמעשה מי שבא ואמר כהן אני (ונקרא ג"כ כהן) אפילו מאלה גם אם אין אנו מעלים אותו לכהונה מכ"מ שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא ואוסר עצמו בגרושה וחללה ושאר פסולי כהונה, ואין אנו עושים עובדא להתירו אפילו לחלוצה דרבנן כמבואר כ"ז בפוסקים אה"ע סי' ג' ס"א ועוד".

"אבל במי שבא מרחוקים אלה שכבר דורות הרבה עזבו מקור מחצבתם ואומר אביו שאבי אביו של זה העומד לפנינו נשא שם גויה וגם נקברה מה"ט בין הנוצרים וגם אולי אפשר להוכיח זה ע"י מילתא דעבידא לגלוי, וא"כ אביו של זה העומד לפנינו הוא גוי גמור ואבדה מהם קדושת כהונה מזמן, הלב נוטה לקבל זה בתור בירור שאינם כהנים עוד כלל, ונהי דמצד דיני עדות יש מקום לפקפק, אבל היות בלא"ה ריע חזקתיהו מאד מאד והם בחזקת מבולבלים מדורות וכאשר כ' מהרש"ל בשעתו אפי' על הכהנים הצדיקים, ומאז עד מצבו של עם ישראל בזה"ז בפרט בארצות הנ"ל ירדנו פלאים בעניין היחוס, אעפ"י שחלילה להקל בשארי מקרים, אבל במקרה כזה מאן

דמקיל שלא להחשיבו כלל לכהן אין מזניחין אותו, ומה דנקרא המשפחה כהן לא מעלה ומוריד בזה, דהחזיקו בשם אבל לא ביהוס".

ומנגד ראיתי בפסקי דין ירושלים (ח"א עמוד מג) שכתב: "מי ששם משפחתו "כהן" אבל מעולם לא נהג במנהגי כהונה משום שגדל במשפחה שאינה שומרת תו"מ, נראה שהואיל ורובא דרובא הנקראים בשם "כהן" הם ממשפחת כהונה, נחשב הוא כמי שהחזיק לכהונה, וכמש"כ קצוה"ח סי' רפד ס"ק א עפ"י גמ' ב"ב קכו ב מוחזקני בזה שהוא בכור, דהוי קרי ליה אבזה וכו', דלאו דווקא כשהחזיק כן עפ"י אביו אלא ה"ה כשהחזיק כן עפ"י מה שבני אדם קוראים אותו "בכור", הואיל והחזיק שמו בעיר שהוא בכור ה"ז בחזקת בכור ליטול פי שנים בירושה".

ובפד"ר⁴⁶ ראיתי שכתב כנ"ל והביא את דברי הקצוה"ח הנזכרים. אלא שכתב כי יתכן ששם המשפחה הגיע באחת הדורות ממשפחת האם. ולכן סיים, כי יש לבדוק כל מקרה לגופו של ענין, ונראה כי שם משפחת כהונה אינו מהווה הוכחה אלא כרגלים לדבר.

עוד ראיתי בספר דעת יואל (הגר"י קלופט זצ"ל, אבה"ע סי' קס) שדן באחד ששם משפחתו כהנא וטוען כי השם המקורי היה שונה וכי אינו כהן. ובראשית דבריו כתב: "והנה ראשית דבר יש להניח שהוא כהן שהולכים אחרי הרוב, ורוב המשפחות ששמן "כהנא" "כהן" "כץ" הם כהנים, ואף שיש כאלה הנקראים בשם משפחה כזה ואינם כהנים, אבל הרוב כידוע הם כן כהנים, ורובא דאורייתא".

ט.

מה דין משפחות אלו כיום

לאחרי כל אריכות הביאור הנ"ל בעניין ספק כהנים כיום ובגדר חזקתם פש לבן לברורי בחזקת אותם אי אלו משפחות.

לציין שאע"פ שמצינו שאמר לכמה מאנ"ש ושאינם, וכבדרך אגב אמר להם הרבי שהם כהנים, וכששאלו לרבי האם מעכשיו עליהם לעלות לדוכן ולנהוג בכלל מנהגי כהונה אמר להם הרבי שאין מעלים משטרות ליוחסין ושלא ינהגו במנהגי כהונה.

י.

טהרת לזוים וכוהנים (חללים) לעתיד לבוא

אחר כל הדברים האלה נותר לנו לברר - בהנחה שמשפחה זו הינה כוהנים, האם לעתיד לבוא משיח יבוא ויטהרה גם כן?

גדר משפחה שנטמעה נטמעה:

46. כרך יח' עמוד 193 וראה גם יחל ישראל סימן צ'.

הגמרא(קידושין ע"א א') דורשת מהכתוב (מלאכי ג' ג') "וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וכסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה" צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שמשפחה שנטמעה נטמעה. ולכן משפחה שנתערבה בפסולים - הן ממזרות רח"ל והן חללות והן שאר פסולי ביאה. כל עוד לא נודע פיסולם ברבים⁴⁷ - מותר להתחתן בהם... "אמר ר"י צדקה עשה הקב"ה שמשפחה שנטמעה נטמעה".

הרמב"ן⁴⁸ מעמיד שכל דין זה נאמר רק כלפי ימות המשיח ואף ממזרים ידועים לימות המשיח יטוהרו משא"כ פסולי חללות ועבדות שמה"מ יגלה אותם כדי להרחיקם/לקרבם. מאידך לדעת הרמב"ם והר"ן⁴⁹ גם ההיתר לטהרת ממזרים יהיה רק לאלו שאינם ידועים בציבור.

טהרת לווים וכוהנים:

כפי שציינו לעיל ישנו מושג הנקרא כהן מיוחס וכהן מוחזק (מיוחס: עדים העידו שעבד בביהמ"ק. מוחזק: כהן כיום). [לציין שהלשון "מיוחס" נמצאה רק ברמב"ם].

גמרא קידושין⁵⁰: שלושה פס' נאמרו ללמד על כשרות עבודתם של החללים (לכאורה הוא הדין גם על חללים ידועים):

רב יהודה: "והייתה לו ולזרעו אחריו - בין זרע כשר ובין זרע פסול.

אבוא דשמואל: "ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה - אפילו חולין שבו תרצה.

ר' ינאי: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" - "...אלא זה כשר ונתחלל".

מהא מוחיבים אנו לומר שכוהנים בזמן הבית היו ג"כ כהני חזקה ולא מיוחסים - כיוון שרק בחזקה ייתכן והוא חלל משא"כ מיוחס.

בגמ' (הן בירו' והן בבלי') מוכח: שמשפחת כוהנים שנפל בה פסול - טטוהר לעתיד לבוא אלא"כ נודע פיסולה וקלונה ברבים.

ישנו פסוק בישעיה: "כאיש אשר אמו תנחמנו... ובירושלים תנחמנו והביאו את כל אחיהם מכל הגויים מנחה לה' וגם מהם אקח לכוהנים לווים אמר ה' ". - בפסוק זה מתוארת שיבת ציון וטיהור הכוהנים וגם כהן שהינו בחזקת גוי כיום "מכל הגויים" - לעתיד לבוא יטוהר ויוכל לשמש במקדש.

אך צ"ל מהו הפשט בטיהור זה, את מי אמורים לטהר - הרי לא כל כהן שהתחתן עם גרושה/חלוצה וכיו"ב יטהרוהו לעתיד? אך לכאורה גם אותם אלו שהתחתנו עם גויים הרי הראשון שנשא גויה התחתן באיסור ואעפ"כ אומר הנביא שלעתיד יטוהר וצ"ע בזה.

קידושין (ע"א א'): "וגם מהם אקח לכוהנים לווים" - גם מן המתבוללים באומות אקח לכוהנים ולווים לשרת במקדש.

47. אמנם כתבו כמה מן הראשונים שאף משאין לגלותם ברבים - לידועים, אעפ"כ ראוי לגלות הדבר לצנעים כי אע"פ שכל זמן שאין ייודע אין חשש להתחתן בהם מ"מ לא יהיה זרעו מסוגל להשראת השכינה - ר"ן קידושין ל' א' וראה רמ"א אה"ע ב' ה'.

48. חידושי הרמב"ן דף ע"א ד"ה "נא דאמרין כגון אלו".

49. משנה תורה לרמב"ם, ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמות, פרק י"ב, הלכה ג', ובר"ן על הר"ף קידושין דף ל' עמוד א' דיבור המתחיל "גרסינן בגמרא".

50. דף ס"ו ע"ב ועוד.



יש מסבירים:

שנשא את אשתו באונס - ולכן בניו עד סוף הדורות יטוהרו.

הגרי"ז: שיבורר למפרע שאשת הכהן הייתה יהודייה.

האברבנאל: כיוון שהכל היה מתוך אונס גם אם הם גויים אותם בנים יטוהרו וכשרו להיות כוהנים.

הרמב"ם בגדרי ייחוסו כהונה ציין ב' עניינים:

בהלכות ביאת מקדש: זר הקרב יומת ולכן מחובתם של ב"ד לדאוג לכשרותם האמיתית של הכהנים.

בהלכות אסו"ב: שכהן מוחזק מוזהר על עצמו שלא לישא אישה פסולה לו. ואיסור זה כיום על כהן מוחזק הינו מדרבנן בלבד.

"אליהו בא...":

ישנה מחלוקת בין ר"י לרבנן במסכת עדיות: "אמר ר"י מקובל אני מריב"ז הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לקרב ולרחק לטמא ולטהר אלא לרחק המקרובין בזרוע ולקרב המרוחקים בזרוע, ורבנן אמרי: אינו בא לא לקרב ולא לרחק "אין עוול ביוחסין". ומפרש הרמב"ם (בפיה"מ שם) "כל הכהנים יעמדו בחזקתם עד זמן משיח ואליהו יבוא לטהר את הטהורים האמיתיים וגם אם משפחת כהונה "יצאה" עתיד להחזירם.

וכן עולה מן המדרש⁵¹ שגם כוהנים שרוצים לעבוד במקדש כדי לעשות נח"ר לקב"ה ויש ספק לגבי כהונתם ישאיר אותה הקב"ה בחזקתו וימשיך לעבוד.

אמנם למעשה ראינו להרמב"ם שכתב: "... ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין..." וכל זה לגבי אליהו אך לגבי משיח כתב הרמב"ם (ה"ג): "בימי המלך המשיח כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו'. ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי...הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס... אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין שמושפחה שנטמעה נטמעה". עכ"ל. - העולה בפשטות מדברי הרמב"ם שמה"מ יגלה אף את אלו שאינם מיוחסים כלל - כגון ספק חללים ולמעשה הינם כהנים אמיתיים ולכאורה אף שמושפחה זו התחתנה אח"כ בפסולים כיוון שזה היה על סמך עקרון זה.

מפרשי הרמב"ם כתבו⁵² שמשיח יטהר את בני לוי אף מן החללים הפסולים לכהונה ולווייה ולא רק משאינם מיוחסים לשבט לוי אולם כתב בכתר המלך שגם אם ימצאו ממזרים בשבט לוי לא יפרסם המשיח את פסולם אלא ידחה אותם לישראל כשאר בני לוי שאינם מיוחסים כי גם בהם נאמר משפחה שנטמעה נטמעה.

במרכבת המשנה כתב שכל גדר משפחה שנטמעה נטמעה והותרו פסולי ממזרות אך איסור פסולי כהונה בעינו עומד ואין אומרים בהם דין "כיוון דנטמעו ייטמעו".

51. שמו"ר פ"מ. וראה ג"כ כתב העט להר"י ישראל אריאל "האם נדרש כהן מיוחס לחידוש העבודה בבית המקדש?". - ע' 39.

52. מרכבת המשנה (תעלמא).

י"א.

העולה מכל האמור להלכה ולמעשה:

בדין משפחה שאינה ידועה כיום כמוחזקת כהן אך אבי אבות המשפחה היה כהן ולאחר זמן הפסיקו לנהוג במנהגי כהונה וכרגע אין ידועה לנו סיבת הפסקת מנהגיה ולכן: כרגע דינה כישראל לכל דבר ועניין כיוון שכמו כן אין לנו לחוש שמא חללים הם ולכן כעת דינם כישראלים לכל דבר ואף שנהגו במרוקו מקצת מנהגי כהונה אין בזה משום לפוסלם משום שוויא אנפשיה חתיכא דאיסורא ובעז"ה לכשמשיח יבוא, בטוחים אנו שיבוא ויטהר ויגלה שמשפחות אלו כהנים הינם.

ויש עוד להאריך בזה ועוד חזון למועד בעז"ה.

צור יצילנו משגיאות לעולמים ושלא נומר על טהור טמא ועל טמא טהור - שלא נכשל בדבר הלכה בעז"ה.





בדין שינוי מצדקה לצדקה

יביא מחלוקת המחנה אפרים והמדרכי והרדב"ז בשינוי נדר צדקה \ יביא ב' דעות בתוס' בשינוי מטרת הצדקה \ יביא שיטת הרא"ש והטור \ יסדר הדברים לסיכומו של עניין \ יגדיר מהי התחייבות הנודר \ יביא קושית רעק"א על לשון הרמ"א ותירוצו \ יציג המחלוקת בחיוב מדיבור ובחיוב ממחשבה.

הת' יוסף יצחק שי' ביסטריצקי
והת' חיים מדרכי אייזיק שי' קרעמער
תלמידים בישיבה

א.

יביא דעת המחנה אפרים בדין שינוי הצדקה מעני לעני

בדין אדם הנודר כסף מכספו צדקה לעני בכללות נתינה זו מתחלקת לשני פרטים. עצם ההתחייבות של הנותן להוציא מכספו וזכיית העני המקבל גם קודם קבלת הכסף בפועל.

בדין זכיית העני הסתפקו הפוסקים באם זכה קודם הנתינה בפועל או רק לאחר הקבלה. בשו"ת מהרי"ט¹ מובא ש'אין זכיה בממונות' וכן סוברים כמה מהפוסקים² שכל עוד לא העביר לגבאי צדקה אין זה נחשב כקבלה לעני גם אם נדר הנותן בלבד.

לעומת זאת זאת מדברי הטוש"ע³ משמע באומר לחברו הולך מנה לפלוני עני שאינו יכול לחזור אע"פ שלא העביר לעני בפועל.

המחנה אפרים⁴ מביא נפק"מ למח' הנ"ל בדין שינוי נדר הצדקה מעני לעני, וז"ל:

במי שנדר ליתן מתנה לעני ידוע יכול לשנותו ליתנה לעני אחר ראיתי חולקים ע"ז. דהרב מהרר"ש יפה בתשובה כ"י השיב דיכול לשנותו לעני אחר אבל הרידב"ז ז"ל סובר שאין יכול לשנות.

ולכאורה היה נראה כסברת המהר"ש יפה ז"ל מדכתב הטוש"ע ביורה דעה סי' רנ"ט שאם נדר ליתן סלע לצדקה יכול לשנותו למצווה אחריתי. והרי דאפי' בנדר ליתן צדקה לעניין חזין דיכול לשנותו ויוצא ידי נדרו ה"ה

1. שו"ת מהרי"ט ח"א סי' ס"ג.

2. מהר"מ גלאנטי סי' ע"ו, הרא"ש ועוד.

3. חו"מ סי' קכ"ה סעי' ה.

4. הלכות צדקה סי' ז' בתחילתו.

נמי באומר אתן סלע לעני פ' כיון דליכא עלי' אלא משום נדרא ועני ודאי אין קונה באמיר' כל בנותנו לעני אחר יוצא ידי נדרו. עכ"ל.

ויוצא א"כ מדבריו שסובר כדברי המהרר"ש יפה שאין איסור לשנות מעני לעני והראי' לדבריו מדברי הטוש"ע שאין עני קונה באמירת (בנדר) הנותן.

ב.

ביא דעת המרדכי והרדב"ז שחולקים על המהנ"א הנ"ל

לעומתו חולק עליו המרדכי⁵ וסובר כדעת הרידב"ז שלא ניתן לשנות מעני לעני ומוכיח דבמקרה שבא עני לעשיר ותובעו על כך שהתחייב לתת לו כך וכך, נפסק כי במקרה שהעשיר כופר עליו להישבע ע"כ ורק אז יפטר. ומשמע מדין זה דאם לא ישבע יתחייב ולא יוכל לומר שברצונו לשנות לעני אחר. וכן מביא מהירושלמי, עיין שם.

וממשיך שם כי דברי הטוש"ע שניתן לשנות מעני לעני מובאים בנוגע לעניים שאינם ידועים שבאם נדר לתת להם ניתן לשנות אך בעניים ידועים לפי כולם יהיה אסור לשנות ויהיה חייב לתת כפי שנדר.

ומוסיף ע"כ שו"ת פרי יצחק⁶ כי אף לדעת הסוברים שמותר לשנות מעני לעני מכל מקום יש בו משום מחוסרי אמונה.

ג.

ביא ב' דעות בתוס' בשינוי מטרת הצדקה

כל מה שנתבאר לעיל הוא מצד דיני זכיה שיש לעני במעות הצדקה שנדרו או שגבו עבורו, ואין כאן שינוי במטרת הצדקה, שבשניהם הוא צדקה לעניים, אבל כשבא לשנות ממטרת הצדקה למטרת אחרת נראה כי יש דיון בדבר⁷.

ע"כ איתא במס' ערכין⁸ "ת"ר סלע זו לצדקה עד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנות, משבאתה ליד גבאי אסור לשנותה" וכתבו ע"כ תוס' שם⁹ בשם רבינו ברוך שמונתר לשנות למצווה אחרת, והתוס' דחו פירושו דמה שאמרו מותר לשנותה היינו ללוותה, אבל לשנותה אסור.

ומוסיף שיש חילוק אם הכסף נמצא אצל הגבאי שמחלק את הצדקה או שטרם הגיע אליו והכסף נמצא אצל הנותן \ הנודר. אם זה נמצא אצל הגבאי אז כבר אסור לשנות לעומ"ז אם זה עוד לא הגיע ליד הגבאי ניתן יהיה לשנות מטרה לצדקה.

5. פרק הגזול.

6. ס' נ"א.

7. וגם בזה חלוקות הדעות בין שינוי למצווה חשובה יותר, האם ישתנה הדין ויהיה מותר או גם בזה יהי' אסור. דה'חכמת אדם' סובר שאין לשנות אפי' למצוות חמורה וכו'. ואכ"מ.

8. דף ו' ע"א.

9. ע"ב ד"ה "עד שלא באתה".

ומביא התוס'¹⁰ את סברת הר"ר משה מאוירא כי בין הגיע לידי הגבאי בין לא הגיע לידו אסור לשנות ממטרת צדקה לחברתה.

ד.

יביא שיטת הרא"ש והטור

ובעניין זה כתב הרא"ש במק"א¹¹ וז"ל: ותימה כיון שמפרש משבאת לידי גבאי אסור לשנותה היינו [ל]דבר הרשות א"כ היכי מצי למימר עד שלא באת לידי גבאי מותר לשנותה לדבר הרשות הא אמרינן¹² 'בפיך זו צדקה' ואי אפשר לחזור בו.

וי"ל דה"ק עד שלא באת לידי גבאי מותר לשנותה פירוש ללוות ע"מ לפרוע. משבאת ליד גבאי אסור ללוותה לדבר הרשות אפי' לחזור ולפרוע. אבל לשנותה לדבר מצוה מותר אפי' לא יפרענה עוד. עכ"ל.

וכן כתב הב"י¹³ וז"ל: "וי"ל דהכי קאמר 'עד שלא באת לידי גבאי מותר לשנות' פי' לחזור ולפרוע אבל לשנותה לדבר מצווה מותר אפי' לא יפרענו עוד".

ולכאורה י"ל כי היוצא מדבריהם שכל הדיון שם הוא בללוות מכספי צדקה ולהחזירה אל מטרת צדקה אחרת שאז הדין ישתנה באם הגיע לידי גבאי אם לאו אך בנוגע לשינוי מטרת הצדקה מדובר מצווה אחת לאחרת מותר לשנותה בין הגיע לידי הגבאי ובין לא הגיע לידו בשונה משיטות רבינו ברוך והר"ר משה מאוירא המובאים בתוס' שם כנ"ל¹⁴.

וכן כתב הטור¹⁵ וז"ל: האומר סלע זו לצדקה משבא ליד הגבאי אסור בין לו בין לגבאי ללוותו ולפרוע אחר תחתיו, אבל יכולין לשנותו מהדבר שנדר אותו לצרכו לצורך מצוה אחרת אפי' לא יפרעו אחרת תחתיה. עכ"ל.

ומשמע מתחילת דבריו ("האומר הרי סלע זו לצדקה") כי ההתחייבות שלו לצדקה הייתה על מטרת צדקה ספציפית¹⁶ ולא באופן כללי. ואעפ"כ מתיר את השינוי ממטרת צדקה אחת לחברתה ("אבל יכולין לשנותו מהדבר שנדר אותו לצרכו").

ובטור בחו"מ¹⁷ כתב וז"ל: לפיכך אם אמר הולך מנה לפלוני שאני נותן לו יכול לחזור בו עד שיגיע ליד המקבל. ואם המקבל עני אמירתו לגבוה מסירתו להדיוט ואינו יכול לחזור בו. עכ"ל.

ומשמע א"כ שגם בדיני צדקה יש את דין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, שברגע שהוציא בשפתיו נדר לצדקה, יתחייב. וקשה שהרי לדבריו גם כאן, בדיני צדקה יש את דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'. וא"כ קשה על דברי הטור לעיל שכתב שמותר לשנות גם לאחר שהוציא בדיבור?

10. שם.

11. ב"ק פ"א ס"י כ"ט.

12. ר"ה דף ו' ע"א.

13. יו"ד סי' רנט ד"ה האומר סלע זו.

14. וכן כתב שו"ת גבעת פנחס (סי' ס"ה).

15. יו"ד סי' רנ"ט.

16. ויש לעיין מה יהיה הדין אם ידור למטרה ספציפית מאוד כגון הכנסת כלה פלונית האם יוכל לשנות ואכ"מ.

17. חו"מ סי' קכה סעי' ה'.

ולכאורה החילוק בדברי הטור הוא שבחו"מ¹⁸ דיבר אודות שינוי בין צדקה לענייני הרשות שאז באמת יהיה איסור לשנות מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט¹⁹ אך בשינוי ממטרת צדקה אחת לחברתה יהיה צד להיתר.

ה.

יסדר הדברים לסיכומו של עניין

ולסיכום: נתינת צדקה לעני מתחלקת לשני חלקים. התחייבות הנותן וזכיית העני. וזכיית העני משמע כי חולקים מתי יחשב שזוכה בכסף. האם בקבלת הכסף או גם קודם לה.

שו"ת מהרי"ט ועוד סוברים כי 'אין זכיה בממונות' ולכן העני לא יזכה בכסף כל עוד לא הגיע לידיו, ואילו לפי טוש"ע משמע כי כן יזכה בכסף אע"פ שלא הגיע לידיו.

והנפק"מ להנ"ל (ע"פ המחנ"א) בשינוי הצדקה מעני לעני: המהרר"ש יפה מביא את הטוש"ע לשיטתו שאין איסור לשנות מעני לעני ואילו המרדכי מפרש את הטוש"ע בצורה שונה ואוסר לשנות מעני לעני אא"כ מדובר בעני ידוע שאז השינוי יהיה מותר.

ומוסיף ע"כ הפרי יצחק שגם לפי המתירים ה"ה ממחסרי אמנה.

כהנ"ל בנוגע לשינוי מעני לעני. אך בשינוי כללי במטרות הצדקה חלוקות הדעות בתוס' במס' ערכין, רבינו ברוך מחלק בין אם הגיע ליד גבאי שאז יהיה אסור או לא הגיע ליד גבאי ואז יהיה מותר ואילו רבי משה מאוירא אוסר בכל מצב.

בעניין זה מתיר הרא"ש (בשונה מכל הסברות הנ"ל) בכל מצב וכן פוסק הב"י והטור^ר.

ה.

התחייבות הנודר

כהנ"ל הוא בדין זכיית העני בכללותו אך בדין התחייבות הנודר יש לדון בזמן ההתחייבות, האם ברגע המחשבה או רק בהוצאה בשפתיו יתחייב בנדרו.

ובשו"ע²⁰ כתב וז"ל:

קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש, ולא הוציא מפיו כלום, יש אומרים דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן, ויש מי שאומר, דאע"ג דכתיב "כל נדיב לב עולות", חולין מקדשים לא ילפינו, והאידינא כל הקדש יש לו דין חולין, שאין הקדש עתה לבדק הבית, ואינו אלא לצדקה, הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום. עכ"ל.

18. וכן בסוף (י"ד) סי' רנח.

19. אמנם יש דעות ברבותינו הראשונים האם גם בהקדש לעניים נאמר דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' או לאו אך הדעה הרווחת ברוב הראשונים וכן בדעת הטור הנ"ל, הרמ"א ועוד שגם כאן אומרים את דין זה. וכפי שיבואר לקמן.

20. חו"מ סי' ר"ב ס"ח.

וא"כ נראה כי השו"ע מסתפק במקרה שלא הוציא בשפתיו ומביא המחלוקת בין היש אומרים (שחייב ליתן גם אם לא הוציא בשפתיו) ליש מי שאומר (שכל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום) ולא מגיע למסקנה.

אולם הרמ"א²¹ מוסיף, ויש להחמיר כסברא הראשונה. דהיינו, כסברת היש אומרים שחייב ליתן גם באם לא הוציא בשפתיו.

וכן נראה ביו"ד²² דכתב הרמ"א וז"ל, אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה חייב לקיים מחשבתו. וי"א דאם לא הוציא בפיו, אינו כלום. והעיקר כסברא הראשונה עכ"ל. הרי שהרמ"א פוסק באופן מוחלט כדעה דחייב לקיים מחשבתו למרות שלא הוציא בשפתיו.

ז.

יביא קושיית רעק"א על לשון הרמ"א ותידוצו

ובחידושי רעק"א²³ הקשה שהרמ"א²⁴ לא פסק באופן מוחלט כדעה דחייב לקיים מחשבתו, אלא דיש להחמיר כמותה.

ותירץ וז"ל, דכאן ביו"ד לא מיירי רק לענין הדין אם עליו חיוב לקיים נדרו, משום הכי כתב דהעיקר כסברא הראשונה דמחויב לקיים נדרו, אבל בחו"מ מיירי לענין אם מוציאים ממנו בדיינים אם הודה שחשב כן בלבו משום הכי כתב ויש להחמיר להורות דאין כופין אותו כמו כל ספק ממון עכ"ל.

דהיינו, ביו"ד פוסק הרמ"א כי עליו לקיים את נדרו גם באם לא הוציא בשפתיו כהסברא הראשונה. ואילו בחו"מ מתייחס למקרה בו יתנגד הנותן ליתן לאחר שחשב לפני שהוציא בשפתיו. דאז אם הודה שחשב כן בלבו אעפ"כ יש להחמיר ולא כופין אותו כמו בכל ספק ממון.

וא"כ משמע מדבריו של רעק"א, שהרמ"א פסק לגבי איסור באופן מוחלט כדעה דחייב לקיים מחשבתו. ולפי דעה זו נראה דהוי חיוב מן תורה.

ח.

ציג המחלוקת בחיוב מדיבור ובחיוב ממוחשבה

ולסיכום ההבדל בין מחשבה בלבד לבין הוצאה בשפתיו בדין זמן חיוב הנודר לצדקה.

בהוצאת שפתיו חלוקות הדעות והדעה הרווחת (טור, רמ"א ועוד כפי המובא לעיל²⁵) שגם ביני צדקה 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי' ועל כן יתחייב אפי' בהוצאה בשפתיו בלבד.

21. שם.

22. סי' רנ"ח סעי' י"ג.

23. יו"ד שם.

24. סי' רי"ב שם.

25. כנ"ל הערה 19.

לעומת זאת, מצינו דעות החולקות²⁶ על הנ"ל וסוברות שאין אומרים את דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' בדיני צדקה.

ובנוגע למחשבה לבד ללא הוצאה בשפתיו כתב בפסקים ותשובות²⁷ ז"ל ולענין החושב וגמר בלבו להפריש מעות מסוימים הנמצאים ברשותו לצדקה, יש אומרים שחל ההפרשה ע"י המחשבה ויש אומרים שבזה (בדיני צדקה) לא נתחדש שחל במחשבה וממילא לא חל שם צדקה על המעות. עכ"ל.

ולמעשה מדברי המשנ"ב²⁸ משמע שנהגו להחמיר וגם ממחשבה עליו לתת את הצדקה כפי נדרו.



26. בעל המאור בב"א, תשו' הרשב"א (סימן תקסג), המבי"ט, המהרי"ט ועוד.

27. סי' רנח סעי' כ"ד.

28. סי' תרצ"ד סק"ו.



בטעם הקידוש ביום השבת

יציע דברי אדמוה"ז והמחבר / יביא דברי הראשונים בטעם סעודת היום / יציג דבריהם בטעם דכבוד יום קודם לכבוד לילה / יבאר עפ"ז את טעם הקידוש ביום בדברי המחבר ואדמוה"ז וידייק בלשונותיהם.

הת' לוי שי' (בה"מ) ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

א

יציע דברי אדמוה"ז והמחבר

כתב אדמוה"ז בשולחנו¹ "מי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש שבליילה ולהכין צרכי סעודה לכבוד הלילה ולכבוד היום ולקידוש שביום הרי קידוש הלילה קודם לכל לפי שהוא מן התורה ... ואם יש לו פת ויין לקידוש הלילה וצריך (לקנות יין לקידוש שביום) ולהכין צרכי סעודה לכבוד לילה ולכבוד יום הרי צרכי הסעודה שלכבוד היום קודמים (לקידוש היום) ולצרכי סעודה שלכבוד הלילה וכן מי שיש לו מעט מיני מגדים יניחם עד היום ולא יאכלם בלילה שכבוד היום קודם (וכן קידוש שביום קודם לצרכי סעודה שלכבוד היום)".

היינו, שקידוש הלילה קודם לכל - שנשמך על דברי תורה, וצרכי סעודה שביום קודמים לצרכי סעודת הלילה ולקידוש היום.

והנה בטעם הקידוש בבוקר יום השבת כתב רבינו² וז"ל "לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום". היינו שסיבת הקידוש ביום השבת, הינה בעבור שכבוד הלילה לא יגבר על כבוד היום, דבו מקדשים על היין אך ביום אין מקדשין.

אך המחבר כתב³ באותו הדין לגבי אדם שיש בידו רביעית יין מצומצמת, שיקדש בה בליל השבת, וכל הדין דכבוד יום קודם לכבוד לילה הינו דווקא לשאר צרכי הסעודה, ובס' רפ"ט⁴ בדיני סעודת הבוקר דיום השבת, כתב דצריך לקדש על היין ולברך בפה"ג ללא הוספות, ואינו מזכיר הטעם שלא יהא כבוד יום עודף על כבוד לילה.

1. רע"א סעי' ח'.

2. רפ"ט סעי' ב'.

3. רע"א סעי' ג'.

4. סעי' ב'.

וצלה"ב מהו החילוק בשיטתם, ומהו הטעם דקידוש יום השבת לשיטת המחבר.

ב

יביא דברי הראשונים בטעם סעודת יום

איברא להבין כ"ז צריך לירד לשרשם ומקורם של דברים, מהו כבוד יום, ומהו הטעם לעדיפותו ע"פ כבוד הלילה, בעיון בדברי הראשונים להבין שיטתם בזה.⁵

והנה מקור הדין דכבוד יום קודם לכבוד לילה הוא מהגמ' במסכתא פסחים⁶ דכתב שם "כבוד יום קודם לכבוד לילה" ופירש"י "אם יש לו יין הרבה או מיני מגדים יניחם עד סעודת היום" וא"כ שיטת רש"י היא שסעודת יום השבת חיובה הינו משום כבוד, וכבוד היום (היינו סעודת היום), קודם לכבוד לילה (היינו סעודת הלילה).

אך מדברי הרמב"ם⁷ נראה דכבוד שבת הוא בעיקר בדברים שבערב השבת היינו, לגזוז שערותיו, ליטול צפרניו, שלא לאכול משעה עשירית וכו', אך מצוות העונג הינה בתבשיל שמן, במאכל ובמשתה בסעודת השבת, וא"כ הכי צד יסתדרו דבריו עם פירש"י שצרכי הסעודה הינם משום כבוד שבת ולא משום עונג.

ומצאתי באחד מהאחרונים⁸ שתירץ דאולי אפ"ל שהרמב"ם סבירא ליה שכל דין העונג בשבת הוא משום דין הכבוד וחיובם אחד הוא, ומוכיח דבריו מכו"כ מקומות⁹:

א. הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת כתב דאף אם עשה שלק לכבוד שבת יצא יד"ח עונג, ובפשטות מהו העונג בזה והלא אין זה דבר מיוחד לשבת יותר מכל שאר ימות השבוע, ונ"ל שהעונג הוא משום הכבוד והיות ועשה את השלק לכבוד שבת ה"ז עונג.

ב. הרמב"ם פסק דיש להקדים או לאחר את סעודת השבת הכל לפי העונג של האדם, ולכאו' מהו העונג בלאחר את סעודת השבת, אלא נראה שהעונג כאן הכוונה היא מדין כבוד שמתענג בזה שמכבד את השבת.

ג. הביה"ל כתב¹⁰ דבפת חריבה א"א לצאת יד"ח עונג שבת דאין בזה כבוד ולכאו' מה ענין הכבוד לעונג דבאם יש לאדם עונג בזה ה"ז עונג, ובאם זה בעייתי משום שאינו כבוד לשבת לאכול בסעודה פת חריבה א"כ מה ענין העונג בזה והלא כל הדין פה הוא בכבוד, אלא נ"ל שהעונג הוא משום הכבוד והיות ואין בזה עונג ממילא אינו יצא יד"ח דאין זה כבוד כאשר אינו מתענג.

וע"פ ההוכחות דלעיל אולי אפ"ל דהרמב"ם סבירא ליה דכל דין העונג בשבת הוא משום הכבוד ואינה הקושיא מדברי רש"י בפסחים.

5. ולהעיר שיש בזה נ"מ גדולה בכל דין, אי הוא משום הכבוד או משום העונג, והוא לגבי אדם אשר אינו מתענג מדבר מסוים, ואי הווי מדין כבוד ה"ה מוכרח לעשותו אך מעונג הינו יפטר מכך. ויש לדון בכל מצווה אשר חיובה בשבת אי הווי מדין הכבוד או מדין העונג, וכבר נשתברו ע"כ קולמוסין רבים.

6. קה, א.

7. פ"ל מהל' שבת.

8. זמני ששון להרב עזריאל צימענט.

9. ובנוסף להוכחות המובאות בגוף הדברים כתב שם שלמדיים זאת אף מדברי הפסוק "וקראת לשבת עונג" שכל העונג הוא דווקא בגלל השבת ועיין בזה.

10. רע"א סעי' ג'.



:

יציג דבריהם בטעם דכבוד יום קודם לכבוד לילה

והנה כל הנ"ל הוא בידינו כבוד ועונג, אך בטעם הדין דכבוד יום קודם לכבוד לילה מצינו דעות חלוקות בראשונים:

הרשב"ם¹¹ כתב וז"ל: "אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין". היינו, דכל המעלה בכבוד היום היא לא משום שיש ענין מיוחד לכבודו, אלא בסעודת הלילה ישנו הקידוש - שהוא נסמך על דברי תורה, ומשמש כהיכר מובהק שסעודה זאת נעשית לכבוד השבת. אך ביום השבת אין כל היכר שסעודה זו הווי לכבוד שבת, דנראית בפשטות סתם סעודה כמו שאוכל בכל יום מימות החול, ולכן צריך שיהיה כיבוד מיוחד כדי להראות שסעודה זו נעשית לכבוד השבת. היינו, שלשיטתו אין זה חיוב לכבד את היום במשהו מיוחד אלא בעינין היכר בעלמא וא"כ כאשר יש לאדם יין לקידוש הלילה והיום אין חיוב לכבד את היום יותר מהלילה.

והמהרש"ל¹² ס"ל דכיבוד היום הינו חיוב מיוחד ולא רק משום ההיכר אלא ישנה מצווה לכבודו, ולהוסיף בו מגדנות יותר מבלילה, עד כדי כך שהיה נמנע המהרש"ל מאכילת דגים בלילה בעבור שיהא כבוד היום גדול יותר, כי לדעתו ישנו חיוב בזה והקפיד בזה עד לאופן הנ"ל.

אך הר"ן¹³ כתב דישנו חיוב לכבד את יום השבת יותר מהלילה ולכן בעינין קידוש על היין, אך אפי' אם יש לו יין ליום וללילה עדיין ישנו חיוב לכבד את היום יותר מבלילה. [אך אינו סובר דצריך להימנע מאכילת מאכל בלילה בעבור כבוד היום כהמהרש"ל].

וא"כ נפקא דנחלקו הראשונים האם ישנו חיוב בכיבוד היום [ובזה גופא אי חיוב זה הינו עד מניעת אכילת מאכל בלילה בעבור שכבוד היום גבר] או שאין בזה חיוב כ"כ, כ"א סברא הוא בעבור שיהא היכר שסעודת היום הינה לכבוד השבת: למהרש"ל ור"ן ישנו חיוב, אך לרשב"ם א"ז חיוב כ"כ.

ואולי אפ"ל ששיטות אלו נחלקו אי הדין דכבוד יום קודם לכבוד לילה נלמד מקרא או מסברא.

והנה הרשב"ם למד שכל הדין הנ"ל דכבוד יום הינו מסברא ("משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול"), ולכן כאשר יש דבר נוסף בסעודת היום יותר מבכל סעודת חול רגילה, בעבור ההיכר דסעודה זו הינה לכבוד שבת, כגון קידוש לפני הסעודה, ה"ז מספיק לקדימת כבוד היום על הלילה. דהלא כל דין הקדימה הוא היות ובלילה ישנו היכר, שסעודה זו הינה לכבוד השבת, והוא ע"י הקידוש שבלילה אשר נסמך על דברי תורה, אך ביום אין כל היכר דסעודה זו לכבוד שבת היא, ולכן בעינין כיבוד טפי ביום מבלילה לומר לן דסעודה זו, מכבוד שבת היא, וממילא כאשר ישנו הקידוש אין צורך אף במאכל מיוחד יותר מבלילה.

אך החסדי דוד¹⁴ למד שהחיוב דכבוד יום קודם נלמד מהפסוק "אכלוהו היום". וכדעתו סוברים המהרש"ל והר"ן, דישנו חיוב לכבד היום יותר מבלילה. וזהו לא רק משום הסברא, דהרי ע"פ הסברא מסתפקים בכיבוד ע"י קידוש היום, אלא לשיטתם דין זה נלמד מהפסוק, כדברי החסדי דוד. וא"כ ישנו חיוב לכבד את יום השבת

11. פסחים קה, א.

12. הובא בשערי תשובה ריש רע"א.

13. פסחים קו א.

14. תוספתא ברכות פ"ג.

טפי מבלילה אף אם יש לו יין לקידוש היום והלילה, היות ואין הדין דכבוד היום רק משום היכר כ"א חיוב לכבוד יותר. [ונחלקו המהרש"ל והר"ן אי יש להימנע מאכילת מאכל מסוים בלילה בעבור כבוד היום].

ד

יבאר עפ"ז את טעם הקידוש ביום בדברי המחבר ואדמוה"ז וידייק בלשונותיהם

והנה ע"פ כהנ"ל ניתן לברר בלשון המחבר ואדמוה"ז מהו הטעם בקידוש היום וכדלקמן:

המחבר¹⁵ כתב דכל הדין דכבוד יום קודם לכבוד לילה הינו רק עבור צרכי הסעודה ולא בעבור הקידוש ובלשונו: "והא דתניא כבוד יום קודם לכבוד לילה היינו דווקא בשאר צרכי סעודה, אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקידוש, כבוד לילה קודם לכבוד יום", ויש לעיין בדבריו, אי הכוונה שקידוש היום אינו מדין כבוד ולכן אינו קודם ללילה, דאינו בכלל הדין דכבוד יום קודם, או שכוונת דבריו דאף הקידוש הינו מדין כבוד אך לא חל בו הדין דכבוד יום קודם.

ולפום ריהטא נ"ל דאין מקום להצד הב' בדבריו, והוא מסתימת דבריו בס' רפ"ט דכתב שם דבעי לקדש קודם סעודת יום השבת, אך אינו כתב דקידוש זה הווי מדין כבוד.

אלא י"ל דס"ל כדברי רש"י והרמב"ם דסעודת היום הינה מדין כבוד היום, אך היות ואין בה היכר דהווי לכבוד היום, דנראית ככל סעודת חול, לכן תיקנו לקדש לפנייה כדי להראות דסעודה זו משום כבוד שבת היא, אך הקידוש הוא מדין היכר להראות שהסעודה היא משום כבוד, והוא עצמו אינו משום כבוד כ"א היכר. ולכן ס"ל שכבוד יום קודם לכבוד לילה זהו רק לצרכי הסעודה שהם הכבוד, ולא הקידוש.

אך אדמוה"ז ס"ל דהקידוש עצמו הווי משום כבוד דכתב¹⁶: "בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהיה שולחנו ערוך.. כמו בסעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה". היינו כדברי רש"י והרמב"ם דסעודת היום הווי מדין כבוד שבת, ובהמשך שם כתב דקידוש היום הווי משום שכבוד הלילה לא יגבר על כבוד היום ומקור דבריו הוא מהר"ן¹⁷ דקידוש היום הוא בעבור היכר דסעודת יום השבת הווי לכבוד שבת ולא כסתם סעודה. ולדעתו קידוש היום המראה שהסעודה היא לכבוד יום, אף הוא מדין כבוד [ולא רק מדין היכר כדברי המחבר].

ועפ"ז יובן מדוע כתב אדמוה"ז דצרכי הסעודה דהיום קודמים לקידוש היום, דצרכי הסעודה הם עצמם מדין כבוד, אך הקידוש הוא מדין כבוד רק משום שמראה שהסעודה היא מדין כבוד, אך לא מצ"ע, ולכן צרכי הסעודה קודמים.

ולכן כתב בס' רפ"ט דקידוש היום הוא מטעם שלא יגבר כבוד הלילה על כבוד היום היינו מדין כבוד, אך המחבר סתם דבריו ולא כתב הטעם לקידוש היום היות וס"ל דהווי משום היכר, כדמשמע מדבריו בס' רע"א ולכן לא פ' הטעם לקידוש היום, והא דהקידוש בלילה קודם לכל משום שהוא נסמך על דברי תורה ולכן קודם לכל.

15. רע"א סעי' ב.

16. רפ"ט סעי' ב.

17. פסחים קו, א.



וא"כ נפקא מכהנ"ל דלדעת המחבר קידוש היום הוא משום היכר, להראות דסעודת היום הווי משום כבוד השבת. אך לשיטת אדמוה"ז הקידוש עצמו הוא משום כבוד, ובכך א"ש השינוי בלשונותיהם המובא לעיל.



בטעם אמירת הבדלה ב"חונן הדעת"

יביא שני הטעמים באמירת הבדלה ב"חונן הדעת" ויקשה \ יתרץ בדרך אפשר ויזכיר \ יתרץ על פי זה גם השאלה השלישית \ ידייק כן מהלשון שיש לחלק בין תביעה ובקשה לשאלה בתפילה, אך לא בברכת המזון.

הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי
תלמיד בישיבה

א.

יביא שני הטעמים באמירת הבדלה ב"חונן הדעת" ויקשה

כתב אדה"ז בשולחנו¹ (ריש הל' הבדלה בתפילה): "כשתקנו אנשי כנסת הגדולה לישראל נוסח הברכות ותפלות וקידושים והבדלות תקנו הבדלה בתפילה בלבדה ולא על הכוס לפי שכשעלו מן הגולה היו דחוקים בעניות ולא היה ספק ביד כולם לקנות יין להבדלה.

ותקנוה בברכת חונן הדעת מפני שההבדלה שאדם יודע להבדיל בין קדש לחול חכמה היא לו לפיכך קבעוה בברכת חכמה ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו לפיכך קבעוה קודם שאילת צרכיו שבברכות אמצעיות". ע"כ.

היינו, שיש ב' טעמים למה תיקנו הבדלה ("אתה חוננתנו") דווקא בחונן הדעת: א. בגלל שזו חכמה להבדיל בין קודש לחול. ב. מפני שיש איסור לתבוע צרכיו בשבת², ממילא גם במוצ"ש אסור עד לאחר שיעשה הבדלה, לכן קבעו את ההבדלה לפני ה"שאלת צרכיו" שבברכות האמצעיות.

המקור לטעם הא' הוא מהגמרא בברכות³: אמר רב יוסף מתוך שהיא חכמה קבעו בברכת חכמה. ורש"י שם (ד"ה מתוך): החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור.

והמקור לטעם הב' הוא במג"א כאן (סק"א) שכתב על פי הירושלמי⁴ והרשב"א⁵ "מפני שאסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה". ומוסיף ה"לבושי שרד" על אתר: "ולפי שאתה חונן הוא ראש לכל הצרכים קבעו שם ההבדלה".

וממשיך האדה"ז (שם, ס"ב): "ואח"כ כשהעשירו ישראל קבעו חכמים על הכוס וכשחזרו והענו חזרו חכמים וקבעו בתפילה וכדי שלא יהא ההבדלה מיטלטלת תדיר ע"י עושר ועוני מתפילה לכוס ומכוס לתפילה התקינו חכמים שלעולם צריך כל אדם המבדיל בתפילה להבדיל גם על הכוס אם יוכל למצוא". ע"כ.

הפשט, לאחר שהייתה לבנ"י תקופה רעה בגשמיות בה הבדילו רק בתפילה, הגיע שלב בו לישראל הייתה רווחה וממילא הבדילו רק על הכוס ולאחר זמן שבו ותיקנו בתפילה, עד שתיקנו שבאופן קבוע יבדילו גם בתפילה וגם על הכוס.

ויש בזה כמה שאלות:

א. על פי הנכתב בסעיף ב' משמע שהיה זמן בו בני"י הבדילו על היין רק לאחר תפילת מעריב, ולכאורה קשה, איך יכלו להתפלל שמו"ע ולשאול צרכיהם בברכות אמצעיות קודם הבדלה?

ואדרבה ע"פ המבואר בס' רצט (ס' טו): "אע"פ שיצא שבת והוסיף מחול על הקדש אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שילווח את המלך דהיינו שיבדיל או על הכוס או בתפילה ואפילו חפצים האסורים בשבת עצמה מדברי סופרים (אבל איסורי דברי סופרים התלויים בדיבור מותרים מטעם שנתבאר בסוף סי' רס"ג) חוץ

2. ראה "מ"מ, ציונים ומפתחות לשו"ע אדמו"ר הזקן" שציין: לכאן ממ"ש הירושלמי שבת פט"ו ה"ג הובא ברא"ש, ורבנו יונה, ורשב"א ברכות מ"ח ע"ב ד"ה מתחיל בנחמה ועיי"ש שסיים "טופס ברכה הוא". וכ"ה בשו"ע ר"ס ס' קפ"ד ס"ד [לכאן זה ט"ס וצ"ל "קפ"ח ס"ד"] וכן משמע לכאן בס' רס"ז ס"ב [לכאן זה ט"ס וצ"ל "רס"ח ס"ב"] שרק משום טורה ציבור אין מתפללים תפלה של חול ולא הוזכר שם איסור שאלת צרכי ולפי"ז צ"ב הוספת רבנו כאן.

ובכ"ח סי' רס"ח סק"ב כתב על הטור: "ומ"ש לא שנה נזכר בברכת אתה חונן וכו' כתב כן לאפקי מהרא"ש מלוני"ל שסובר שלא אמרו כן אלא בברכת "אתה חונן" שהיא ראשונה, כלומר דכיון דמטעם דמותר האדם מן הבהמה היא הבינה וההשכל ואמרו ג"כ בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ד] אם אין בינה אין תפילה, על כן קבעו ראש לאמצעיות כמ"ש רבינו לעיל ריש סימן קט"ו, א"כ בדין היה דמיבעי לצלויי הך ברכה גם בשבת ויום טוב דאיננה שאלת צרכים אלא לחונן אותו בינה להקדיש אלקי יעקב, אלא שלא רצו לחלק בינה לבין שאר אמצעיות שהן שאלת צרכים. לפיכך אמרו חכמים בברכה זו אם התחיל גומר, אבל אם נזכר בשאר ברכות אפילו באמצע ברכה פוסק דאסור לשאול צרכיו בשבת, כן נ"ל לפרש לדעת הרא"ש מלוני"ל. אבל ה"ר יונה והרא"ש דחו דבריו דמלישנא דתלמודא [ראה מחצית השקל סק"ב שאומר שאין זה לשון הש"ס, והרא"ש חולק על הרא"ש מלוני"ל מסברא] דקאמר "בדין הוא דמיבעי לצלויי" ו"ח ומפני כבוד השבת לא אטרחוהו רבנן" משמע דכן הדין בכל הברכות, וקורב בעיני דהרא"ש מלוני"ל היה גורס התם "בדין הוא דמיבעי ליה לצלויי ומפני כבוד השבת לא אטרחוהו רבנן" ולא היה גורס "לצלויי י"ח" והיה מפרש דלא קמביעיא ליה אלא בברכה ראשונה ובה קאמר אם התחיל גומר ולא בשאר ברכות מטעמא דפירשתי. ולענין הלכה נקטינן כה"ר יונה והרא"ש ורבינו". ע"כ.

3. לג, א.

4. ברכות פ"ה ה"ב.

5. ח"א סי' תשלט. וראה גם אבודרהם סדר ערבית של מוצ"ש.

6. ושם "דכיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו אליו איסור כלל". וראה בקו"א שם סק"ח באריכות.

מבקשת צרכיו שאסרו קודם שיבדיל בתפילה כמו שנתבאר בסי' רצ"ד).⁷ היינו שיש איזו חומרה מסוימת לבקש צרכיו קודם הבדלה?

ב. ועוד, בסי' רסח (ס"ב) כותב האדה"ז "אם טעה והתחיל ברכות אמצעיות של חול אם נזכר באמצע ברכה צריך לגמור כל אותה ברכה ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת בין שנזכר בברכה ראשונה של אמצעיות של חול שהיא אתה חונן ובין שנזכר בשאר ברכות אמצעיות של חול וכן ביו"ט לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בראש חודש וחולו של מועד אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים ותיקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום א"כ זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהיא ראויה לאמרה עתה מן הדין".⁸

היינו, על פי מבואר פה הטעם שלא אומרים ברכות אמצעיות בשבת ויו"ט הוא לא מצד איסור, אלא אך רק גזירה דרבנן מפני כבוד השבת, שלא רצו להטריחו. ולכאורה, הדברים עומדים בסתירה למבואר בסימן רצד"ט?⁹

ובפשטות, על פי הנתבאר בסימן הנ"ל, לטעם הב', אין שום סיבה לומר "אתה חוננתנו" דווקא בברכת "חונן הדעת".

ג. למה בכלל צריך האדה"ז להביא ב' טעמים לתיקון הבדלה ב"חונן הדעת"?

ב.

יתרין בדרך אפשר וזוכיה

ואולי יש לתרץ על פי המובא בהלכות ברכת המזון (קפח, ד): "ובין בשבת ובין בחול יש לומר נוסח אחד ולא כאותם שאומרים בחול בלשון רחמים ובשבת בלשון נחמה לפי שאין מבקשים רחמים ותחנונים בשבת וטעות הוא בידם שגם נחמנו הוא בקשת רחמים ותחנונים כמו רחם ואין לחוש שהרי אומרים פרנסנו וכלכלנו ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא וגם כל הרחמן יכול לומר בשבת אע"פ שאינן מטופס הברכה שתקנו חכמים שכיון שנהגו הכל לאמרם בכל פעם שמברכים ברכת המזון נעשה להם כטופס ברכה ואין בהם משום שאלת צרכיו בשבת". ע"כ.

ע"פ הנ"ל יש לומר שכל הבעיה בשבת היא להוסיף תחנונים משלו ("לתבוע צרכיו"), אך אם זה הנוסח של התפילה, באמת אין כל בעיה לאמרו בשבת. וכן רואים במפורש גם בסימן רפח (ס"ח-ט): "ח... ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו כגון על פרנסה או על רפואה לחולה שיש לו סכנה וכיוצא בהם מצרכי הגוף אבל חרסת עוונות טוב לומר בכל יום.

7. וראה כל זאת גם במג"א סי' רסח, סק"ב.

8. וראה גם בתורת שבת (סק"א) שהקשה כן גם על המג"א (בהערה 7).

9. בסי' קיט ס"א בנוגע לשאלת צרכיו ביום חול כתב זו"ל: "אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות מעין הברכה מוסיף כיצד היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאו היה צריך לפרנסה מבקש בברכת השנים אבל בשומע תפילה יכול לשאול כל צרכיו מפני שהיא כוללת כל הבקשות וכשהוא מוסיף מתחיל בברכה ואח"כ מוסיף אבל לא יוסיף ואח"כ יתחיל הברכה מפני שצריך לעשות עיקר ממשבע שתקנו חכמים ובקשתו תהיה טפילה". עכ"ל.

וכן מוצאים בשו"ע עוד התייחסויות לתחנונים שחזן לנוסח שתיקנו חכמים, וראה לדוגמה סי' קיט ס"ח שכתב ש"אין להוסיף על תואריו של הקב"ה יותר מהאל הגדול הגבור והנורא... במה דברים אמורים בתפילת י"ח אבל בתחנונים או בקשות ושבים שאדם אומר מעצמו יכול להרבות בתארים כמו שירצה וכו'". ע"כ.

ט. ואפילו שאלת צרכיו התירו אם הוא חולה המסוכן סכנת היום שזועקים ומתחננים עליו בשבת אפילו בצבור וכן מותר לברך על החולה המסוכן בו ביום וכן המקשה לילד שהיא מסוכנת בו ביום אבל חולה שאין ממסוכן בו ביום אסור לבקש עליו ולא לברכו בשבת כיון שאפשר לעשות כן אחר השבת". ע"כ.

נפקא, שבאמת אין שום איסור לומר את הנוסח שקבעו חכמים (כמו שנתבאר בסי' רסח). ומה שכותב בסי' רצד שאסור להתפלל ערבית קודם הבדלה, יש לומר שזה רק בגלל החשש שמא מתוך הנוסח שתקנו חכמים ייגרר לבקש גם על צרכיו האישיים¹⁰ (שזה אסור בשבת כנ"ל) ולכן תיקנו הבדלה דווקא ב"חונן הדעת", כי החל מהברכות האמצעיות יכול לשאול צרכיו¹¹. ולכן גם בזמן בו היה יין, יכלו להתפלל מעריב לפני הבדלה (ואולי אז התרעו שלא להתפלל על צרכיהם האישיים, אלא אך ורק להיצמד לנוסח שתיקנו חכמים)¹².

ג.

יתרין על פי זה גם השאלה השלישית

ועפ"ז יש גם לתרץ למה הביא האדמו"ר הזקן ב' טעמים, כי בכל אחד מהם יש מעלה וחסרון (כדלהלן). בטעם הא' יש חיסרון כי הוא "טכני" לכאורה - בגלל שבשביל ההבדלה בין קודש לחול צריך את ענין הדעת, לכן תיקנוה דווקא בברכת "חונן הדעת". אך מאידך גיסא, אם אומרים את טעם הא' לא צריך להיכנס לכל הדין של "שאלת צרכיו בשבת", אלא מסבירים בפשטות.

ובטעם הב' יש מעלה, שזהו ענין הלכתי (שאסור לתבוע צרכיו האישיים קודם הבדלה), אך יש בזה חיסרון שאין זה שייך לכולם, כי לא כולם נוהגים להוסיף שאלת צרכיהם בתפילת שמונה עשרה. ואולי באמת לכן זה מופיע רק בתור "ועוד", היינו כטעם הב'.

(ואולי יש לומר עוד, שאם יאמרו רק את הטעם השני, אזי לא התפרש למה תיקנו הבדלה דווקא ב"חונן הדעת", והרי מצד הדין יכלו לתקן אותה בכל ברכה אחרת. לכן אומר בהקדים את הטעם הראשון, שיש ענין מיוחד בברכת "חונן הדעת").

וב"לקט ציונים והערות לשו"ע אדמו"ר הזקן"¹³ כתב בשם הרב אלאשווילי שיש ליישב הסתירה בין הנכתב בסי' רצד לסי' רסח בשלושה אופנים:

(א) יש לומר שדעה זו (בסי' רצד) חולקת על הטעם המובא בסי' רסח, ולכן הביאו רבינו כאן כדעה הב', אמנם העיקר כדעה הא' ולפיכך אם שכח לאמרו, הדין הוא שאינו חוזר, אלא ממשיך להתפלל שמו"ע ולבקש צרכיו, אף שלא הבדיל בתפילה תחילה.

(ב) יש לומר שגם לפי הטעם השני (של איסור בקשת צרכיו), אין הפירוש שאסור להתפלל שמו"ע ללא הבדלה בתפילה, שהרי בדיעבד אין זה מעכב (גם לפי דעה זו), אלא שכיון שאסרו בקשת צרכיו לפני הבדלה (שלא

10. אך א"כ צע"ק למה לא הזכיר טעם זה בסי' רסח, וי"ל בפשטות כי בסימן הנ"ל מדובר למה אין איסור לומר את השאלת צרכיו שבנוסח שתיקנו חכמים.

11. ראה סי' קיב.

12. וממילא דעת רבינו היא כשיטת הרא"ש ורבינו יונה (הנ"ל הערה 2). וב"אשל אברהם" סי' רסח סק"א ובית יוסף (שם) ציינו שהוא גם דעת הרמב"ם ז"ל (הל' תפילה פ"ה ה"ז).

13. ע' רסט.

במסגרת התפילה), הרי כשתקנו חכמים לומר הבדלה בתפילה, קבעו אותה לפני בקשת צרכיו בתפילה, כדי להורות הדין (הכללי) שיש איסור לבקש צרכיו לפני הבדלה. (אך זה קצת דוחק ואין משמע כך בלשון האדה"ז).

ג) עיקר מה שקבעו הבדלה בתפילה לפני בקשת צרכיו, אינו משום בקשת צרכיו בנוסח התפילה, אלא מפני בקשת צרכיו שיכול להוסיף בברכות אמצעיות בתפילה, וזה אסור להוסיף ללא הבדלה, כיון שאינו מטופס הברכה. (וזה ע"ד מה שכתבנו).

ד.

דייק בן מהלשון שיש לחלק בין תביעה ובקשה לשאילה בתפילה, אך לא בברכת המזון.

ואולי יש לדייק גם בלשון, שבכל מקום בו האדם מתפלל על צרכיו כחלק מנוסח התפילה או בהיתר, נכתבת הלשון "שאלת צרכיו". ואילו בכל מקום בו השאילה היא שלא על פי דין, כתובה הלשון "לתבוע צרכיו" או "בקשת צרכיו"¹⁴.

לדוגמה¹⁵: "ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו לפיכך קבעוה קודם שאלת צרכיו [המותרת] שבברכות אמצעיות".

ועוד¹⁶, "חוץ מבקשת צרכיו שאסרו קודם שיבדיל בתפילה".

ועוד¹⁷, "ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו [שהוא מהדברים האסורים בשבת]".

ועוד¹⁸, "ואפילו שאלת צרכיו התיירו".

הטעם לכך יש לומר בפשטות, "תביעה" היא לשון תוקף, נגד הרצון, וכן "בקשה" עניינה הוא שמבקש משהו שלא כפי הסדר הרגיל. ו"שאלה" היא בדרכי נועם ותחנונים, וכמו "שאלת גשמים"¹⁹ שהיא על פי הדין²⁰.



14. וכן מדויק גם בלשון שו"ע המחבר עיי"ש.

15. רצד, א.

16. רצט, טו.

17. רפח, ח.

18. שם, ט.

19. תענית ב, א.

20. אך בהלכות ברכת המזון כותב, "ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא", ועוד, "ואין בהם משום שאלת צרכיו בשבת". משמע דדוקא בהלכות אלו "שאלת צרכיו" היא לשון של איסור. אך יש לתרץ בפשטות ששם הוא לא נדרש לחלק בין שני העניינים של "תביעה" ו"שאלה", אז הוא נוקט בלשון הפשוטה של הכלל ההלכתי של "שאלת צרכיו" ע"ד הלשון "שאלת גשמים" ועוד כנ"ל בפנים.



חסידות



ביאור החילוק בין שרש הנשמות לשרש שאר הנבראים באצ"י¹

מביא מש"כ אדה"ז בפ"ב בתניא בחילוק בין שרש הנשממה, לשרש הנבראים ובהגה"ה \ עפ"י מבאר החי' בין החיצוניות שבמדות לפנימיות, וכן מה שהנשממה נמשלה ל"בן" \ מביא שבנשממה גופא יש חילוק בין הדרגות הגבוהות לנמוכות, ומבאר החילוק בשרשם, ובמהותם, ומקשה ע"ז \ מקדים המבואר בכ"מ במעלת עולם אצ"י, והע"ס דשם בכללות \ מביא המבואר במעלת ספי' החכמה דאצ"י \ עפ"י מקשה על המבואר בכ"מ דמעולם האצ"י שרש התהוות העולמות, ושחכמה היא ראשית הגילוי להתהוות העולמות \ מביא המבואר בכ"מ דבעומק ישנם ב' עניינים בע"ס דאצ"י, ועד"ז בחכמה \ מחלק ב' עניינים באוא"ס, ועפ"י מבאר כמה לשונות מכתבי רבותינו נשיאנו במעלת הגילוי שבחכמה \ חוזר לקושיה הנ"ל ומבאר בהקדים עניין א"ק, שורש היחידה \ מביא המבואר בתרס"ד בחילוק בין הכלים דאצ"י לכלים דא"ק, וכן בהפלאות א"ק על "עקודים", ועפ"י מוסיף ביאור במה שמאצ"י שרש כוחות הגלויים \ מחלק ב' דרגות בא"ק, ומבאר שהדרגה החיצונית יורדת לחיצוניות הכלים באצ"י, וזוהו שרש הנבראים, ומחלק בין הנבראים לנשממה \ מביא המבואר בביאורי זוהר בחילוק בין התהוות הנשממה להתהוות הנבראים והצד השווה שביניהם \ מחלק באצ"י גופא בב' העניינים הנ"ל פנימיות וחיצוניות \ חוזר לעניין הנשממה שאינה משנתית בעצם מהותה בירידתה, ולמטה בכל המדרגות ה"ה באותו אופן ומבאר עפ"י הנ"ל מה שכ"ז הוא מצד שרש הנשממה הוא מפנימיות א"ק והאור המאיר שם \ עפ"י כ"ז מבאר בעומק מש"כ אדה"ז בפ"ב שרש הנשממה "מתוכיותו ופנימיותו", ומחלק בין שרש הנשממה לשרש הנבראים.

הת' לוי יצחק שי' זנו
תלמיד כישיבה

א.

מביא מש"כ אדה"ז בפ"ב בתניא בחילוק בין שרש הנשממה, לשרש הנבראים, ומבאר הפשט שם

בתניא פרק ב' מבאר אדה"ז את מהות הנשממה (הנפש השנית) שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש" ומביא ע"ז מש"כ בבריאת אדם² "ויפח באפיו נשמת חיים" ומש"כ בזהר "מאן דנפח מתוכיה נפח" פי' מתוכיותו ופנימיותו³,

1. בביאור שלקמן יתבארו כמה עניינים בנשממה, ובאוא"ס. יש להעיר שאין הכוונה כאן להקפיד ממש את כל העניינים והפרטים בזה שנתבאר באריכות רבה בריבוי מקומות בכתבי רבותינו נשיאנו, דזה אין ביכולת היריעה להכיל. אלא יק לעמוד על כמה מהם ולקבצם למקום אחד.

2. בראשית ב, ז, וברמב"ן שם.

3. בסה"מ תש"ו ע' קו מדייק שאומר כאן "נפחה" והיינו דלא כמו בדיבור שהלב הלב בזה הוא רק הארה חיצונית אבל נפחה היא בכח שזוהו פנימיות ההבל וגבי ירדת הנשממה למטה בגוף נאמר הל' "נפחה" ויפחה... היינו שבהבל העליון ישנם ב' דרגות פנימיות וחיצוניות והנשממה נמשכה מהפנימיות. וראה גם סה"מ תרס"ב ע' רל"ג.

וראה בספרי ביאורים שכאן מחלק בין בריאת שאר הנבראים שנתהוו מבחי' ה"דיבור" וכמ"ש⁴ "בדבר ה' שמים נעשו", "בעשרה⁵ מאמרות נברא העולם" כו', לנשמות ישראל שנתהוו מ"תוכיותו ופנימיותו".

והיינו בחי' ה"דיבור" למעלה היא כמבואר בכמה מקומות⁶ עד"מ מנפש האדם, שבנפש הדיבור הוא הכלי והממוצע שעל ידו האדם מתייחס לסביבתו ויוצא מההרגשה הפנימית שלו שאינה מתגלה לזולתו, דע"י שיוורד מהרגשתו הפנימית ומתלבש בכלי הדיבור, הוא יכול לתת מקום לדבר אחר ולגלות אליו ממחשבותיו וענייניו הפנימיים.

ועד"ז למעלה, הנבראים הם מציאות נפרדת ומוגבלת, שמצ"ז הרי הם בריחוק הערך ממש מבחינת גדלותו ורוממותו של הקב"ה שהוא למעלה מכל גדר והגבלה, ולכן אין הנבראים תופסים אצלו מקום כלל, וכ"ש שאינם "כלים" לקבל ממנו גילוי והשפעה שתהיה החיות שלהם.

ובשביל להשפיע לנבראים הקב"ה התלבש כביכול בבחי' ה"דיבור" שלמעלה (בד"כ⁷ מבואר שזו בחי' המלכות) שמעלמת על תוקף ועוצם האור עד שיוכל לחדור ולהתלבש בעולם הנבראים, והם יתפסו אצלו מקום, בכדי שיוכל להשפיע אליהם שפע מוגבל ומדוד לפי ערכם, באופן שיוכלו להתהוות ע"י נבראים מוגבלים, וההשפעה תיקלט אצלם באופן פנימי, שלא יתבטלו ממציאיותם מעוצם ההשפעה. ולכן בחי' הדיבור היא שרש הנבראים, דרך ע"י הצמצום וההגבלה שנעשה בבחי' הדיבור יכולה להיות התהוותם וההשפעה להם.

אך שרש הנשמות הוא "מתוכיותו ופנימיותו" היינו מהדרגות הגבוהות שלו איך שהוא למעלה מהתלבשות בבחי' הדיבור ומתגלה בתוקף גדול בלי הגבלה וצמצום כלל.

וממשיך לבאר מהו"ע הנפחה והפנימיות שמשם שרש נשמות ישראל, ומביא ע"ז מש"כ⁸ "בני בכורי ישראל.. בנים אתם לה' אלוקיכם..". ומפרש: "פי' כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית' דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעה אלא הוא וחכמתו אחד.."

והכוונה היא ששרשם מבחי' חכמה דאצי"9. ומעלת החכמה, שהיא חד עם הקב"ה דשם מאיר אוא"ס ב"ה. כמש"כ לקמן בפ' י"ח: "שבתוכה חכמה דאצי' שבה מאיר אוא"ס ב"ה ממש". וזהו מה שמביא שם מש"כ הרמב"ם¹⁰ "שהוא המדע והוא היודע", אוא"ס ב"ה שהוא אורו ית' מאיר בחכמה, ואז אפשר לקרותו "חכם", וכ"כ מתאחד עם החכמה, עד שנעשית מדה שלו ממש. "שהוא המדע והוא היודע", והוא וחכמתו אחד".

א"כ יוצא ששרש הנשמות הוא מחכמה דאצילות, והיא חד ממש עם הקב"ה, וע"ז אמר שנשמות ישראל נמשכו מהפנימיות, היינו ממנו ממש, ולא מדרגות חיצוניות שאינם מאוחדים אתו.

וממשיך שם ומביא ע"ז מש"כ "בני בכורי ישראל", "בנים אתם לה' אלוקיכם" שנשמות ישראל נמשלו לבן הנולד מהאב, שענין ההולדה באב הוא מהמוחין שלו, שבמוחין שורה עצם נפשו (שלמעלה מכוחותיו הגלויים

4. תהלים לג, 1.

5. פרקי אבות ה, א.

6. ראה תניא פרקים כ-כא.

7. ראה אוה"ת בראשית.

8. שמות ד, כב.

9. ראה סה"מ קונטרסים ח"א ד"ה קרוב ה' תר"צ ע' 211 ושם: "שהיא חכמה דאצילות, וידוע דחכמה דב"ע נק' חכמה ידיעה לפי שהיא מושגת לנבראים. אבל חכמה דאצי' היא לא ידיעה, שהנבראים אינם משיגים זאת, ומשם שרש כל נשמת ישראל..".

10. הל' יסוה"ת פ"ב ה"ה, הל' תשובה פ"ה ה"ה, ובכ"מ.

שגם הם נמשכים מהמוחין¹¹), שבהולדה האב משפיע לבן את עצם נפשו¹², וזהו שהבן דומה לו ממש, ומקבל את תכונות נפשו¹³.

וכך נשמות ישראל, שרשם מהמדרגות הנעלות שבחכמה שלמעלה מההשפעה לעולמות (שהיא ע"ד הכוחות הגלויים) היינו שהם נמשכות מהדרגות הפנימיות שבחכמה שמאיר שם אוא"ס¹⁴, שהוא ע"ד עצם נפש האב¹⁵, ובוזה הם נבדלים משאר הנבראים שנמשכו מהדרגות הנמוכות שבחכמה. ולכן נקראים "בנים לה", וע"ז אמר הכתוב "ישראל עלו במחשבה" היינו שגם כשנמשכו מהמוחין ומבחי 'מחשבה', הנה שרשם הוא מהדרגה העליונה שבמחשבה שקשורה עם העצם¹⁶.

ב.

מבאר הפשט בהגה"ה שם

והנה על מש"כ הרמב"ם "שהוא המדע והוא היודע" (היינו ש"הוא וחכמתו אחד") הקשה המהר"ל¹⁷, איך אפ"ל על הקב"ה שהוא מתאחד עם ה"מדע", ועד שהוא "הדעה עצמה", הא הוא ית' עצם אחד פשוט שלמעלה מכל גדר ועניין שכל, ובמלא ה"ה באין ערוך לגמרי ממדרגת החכמה. ובלשונו שם: "הנה אחר כל אלו הדברים אשר אמרו, הדבר בטל ומבוטל. ואין אל ה' ית' כל גדר כלל שיוגדר, ואם אתה אומר שעצמותו שכל הרי בזה אתה נותן לו גדר כו". עיי"ש באריכות.

וראה בלקו"ת ובדרמ"צ שבהערה 17. דמה שכתב אדה"ז ההגה"ה בפ"ב הוא לתרין קושיית המהר"ל. דהנה עמד שם עמש"כ הרמב"ם "שהוא המדע וכו'" וכתב: "והודו לו חכמי הקבלה וכמ"ש בפרדס מהרמ"ק וגם לפי קבלת האר"י ז"ל¹⁸ יציבא מילתא, בסוד התלבושות אוא"ס ב"ה על ידי צמצומים רבים ככלים דחב"ד דאצי' אך לא למעלה מאצילות וכמש"כ במק"א שא"ס ב"ה הוא מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממהות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחינת חב"ד נחשבת כעשייה גופנית אצלו כו".

11. ראה תניא פ' נ"א: "שתרי"ג מיני כוחות וחיות כלולים בה(בנפש).. והנה על המשכת כל התרי"ג מיני כוחות.. עליה אמרו שעיקר משכנה והשראתה של המשכה זו וגילוי זה הוא כולו במוחין שבראש.. גם כללות כל המשכת החיות לשאר איברים ג"כ כלולה ומלוכשת במוחין שבראש.. ומשם מתפשטת הארה לשאר האיברים.. כו". וראה שיעורים בס' התניא שם: שיש ב' ענייני כוחות שבאים מהמוחין - חיות כללי לכל הגוף ששוה בכל האיברים, וחיות פרטי לכל אבר בפ"ע.

12. וראה סה"מ תש"ח ע' צו: שיש עוד ד' בחיות שנמצאת במוח שהוא נקודת החיות הכללי שממנו נמשכים ב' מיני חיות אלו, וי"ל שזהו שנמשך לבן ממוח האב נקודת החיות שכוללת את עצם החיות שממנה באים ב' מיני הכוחות הנ"ל.

13. ראה רשימת "החובה והיכולת לעשות בעד החסידות" מכ"ק אדמו"ר הרי"ף וזשם: "וביאר רבותינו.. שהאב נותן לילדיו מהעצמות שלו שגובה למעלה מעלה מהכוחות הגלויים של האב ולכן יכול להיות יפה כח הבן מכח האב". כו'.

14. ראה באתי לגני תשי"ג אות ה' ובכ"מ.

15. דגם בחכמה בעצם ישנם ב' עניינים: א' מצד הכלי שהוא מדוד ומצויר בצויר חכמה ושכל, והוא המדרגה הנמוכה ששייכת לנבראים, והב' בחי' האור המלוכב בה שהוא אוא"ס ב"ה שהוא אורו ית' מצד זה הוא בעצם בלי גבול. וראה עוד לקמן.

16. שהאור הוא גילוי העצמות איך "שהוא חכם" היינו שמגלה אותו ית', איך שהוא נגדר חכמה ולא בעניינים שחוץ הימנו, שאינו ככלי החכמה עצמו שהוא ע"ד המוחין של האב איך שהם כעניין בפ"ע שהם כלי "השכל", וכן החיות לכל האיברים ששרשם מהכוחות הגלויים של האב (לעיל הע' 11). וראה לקמן באריכות.

17. ראה ספרי ביאורים, ובמ"מ ליקוטי פירושים הוצאת חסידים (ה'תשנ"ב) מ"מ לדברי חז"ל, ולדרושי רבותינו נשיאנו בעניין זה.

18. בספרו גבורות ה' בהקדמה הגניזה. ראה לקו"ת ויקרא ד, ב והובא בתוספת ביאור בדרמ"צ "מצוות האמנת אלוקות" פ"ג ואילך, ובכ"מ.

19. וראה פי' לרש"ג שפ"י: "השיג מדרגות עליונות ונעלות יותר באוא"ס ב"ה למעלה מהרמ"ק, כידוע שהרמ"ק לא ידע מעניין הצמצום". וא"כ איך אפ"ל "שהוא המדע והוא היודע" הרי הוא ית' למע' ובאין ערוך ממדרגת החכמה?

הכוונה בפשטות בדברי אדה"ז, שיש כאן ב' דרגות: הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו שהוא למעלה מהצמצום, ובאין ערוך לגמרי מהתלבשות בספירות, שבכלל זה הדרגות באוא"ס שלמעלה מהצמצום. ואיך שהוריד אורו ית' וצמצמו עד שיתלבש באצילות. וא"כ אפ"ל דמה שכתב הרמב"ם שהקב"ה מלוכש באצילות ומתאחד ממש עם מידותיו, ("שהוא המדע" כנ"ל), הכוונה למדרגת אוא"ס איך שהוא לאחה"צ וההגבלה שבדרגה זו שייך שיתלבש בכלים דאצי', ואז אפשר לשייך אליו מדות, ולכנותו בתוארים.

ועם זה באמת גם צדקו דברי האר"י והמהר"ל שהם אמרו שהוא ית' "עצם פשוט" שלמעלה מגדר ותואר, דהם דברו בדרגות עליונות יותר איך שהוא קודם הצמצום שאז הוא למעלה ממש מאצילות, שבדרגה זו לא שייך לומר עליו ית' שום תוארים והוא באין ערוך לגמרי מהמידות, עד שלגמרי אי אפשר לייחס אותם אליו. וזהו שמסיים ההגה"ה: "שאוא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממהות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשיה גופנית אצלו ית' וכמש"כ כולם בחכמה עשית". שזה במדרגת האור איך שהוא בפ"ע למעלה מהצמצום.



עפ"י מבאר החי' בין החיצוניות שבמדות לפנימיות, וכן מה שהנשמה נמשלה ל"בין", שזהו מפני שנמשבת מהפנימיות, ובוה שונה משאר הנבראים שנמשכו מהחיצוניות

אך עדיין מ"מ גם האור שלאחר הצמצום, אפי' שהוא דרגה נמוכה יותר דלכן מתלבש בכלים דאצי', עדיין הוא גילוי אלוקותו ית' ואינו נפרד ממנו ח"ו והוא חד ממש אתו¹⁹. ועכ"ז ה"ה מתלבש ממש בכלים ועד שמתאחד עם, כמו שנא²⁰: "איהו וחיהי חד איהו וגרמוהי חד". שהם חד ממש איתו ית' ע"י שדבוקים באוא"ס. ועניין זה הוא הפנימיות שבכלים דאצי', שבפנימיותם ניכר ונרגש שאין הם מדות יישותיות בעלי מציאות בפ"ע, אלא שכל עניינם ומציאותם הוא שהם גילוי כוחותיו של הקב"ה, שהוא "חכם" וכו'.

ובזה בפשטות החילוק בין שרש שאר הנבראים מבחי' הדיבור שבחכמתו ית', לשרש הנשמות שנתהוו מ"תוכיותו ופנימיותו". דהנשמה שרשה מפנימיות הכלים, היינו בדרגה האמיתית שלהם ששם הם דבקים ומאוחדים עם האור עד שהם חד ממש אתו²¹, ואין להם עוד מציאות נפרדת לעצמם. אך הנבראים נשתלשלו מהחיצוניות של הכלים בדרגה נמוכה יותר ששם הם כמציאות נפרדת, עם תוכן ועניין פרטי בכל ספירה²², שמדרגה זו הספירות הם המקור להשתלשלות, וכמש"כ בכ"מ שבספירות דאצי' מקור ההשתלשלות²³.

19. וראה לקמן ביתר ביאור.

20. תיקוני זהר בהקדמה (ג, ב): "די"ס דאצי' כו' איהו וגרמיה חד בהון איהו וחיהי חד בהון מה דלאו הכי בע"ס דבריה". וראה אגה"ק סי' כ': "פי' עשר ספירות דאצי' חיהי הן האורות, וגרמוהי הן הכלים שכולם אלוקות משא"כ בבי"ע.

21. וראה סי' כ' באגה"ק ד"ה "איהו וחיהי חד" שגם הכלים הם אלוקות, ובהאמנת אלוקות שם: שהספירות דאצי' הם אלוקות ממש ואינם נפרדים דהחכמה היא חכמתו, והבינה היא בינתו ית'...". וכנ"ל.

22. ולדו' חכמה עניינה מוחין ושכל, חסד היא תכונה של השפעה וקירוב, ועד"ז שאר הספירות שכל אחת מהן מבטאת עניין ותכונה בפ"ע, שמצ"ז ה"ה נחשבות למציאות דבר.

23. אגה"ק הנ"ל: "מחיצוניות הכלים דאצי' שהם אלוקות נבראו ההיכלות... גופות המלאכים שהם יש...כו", וראה סה"מ תרע"ג ע' פ"א ושם: "...אעפ"כ שרש ומקור ההתהוות, וכל הנהגת העולמות דבי"ע הוא מבחי' ז"א דאצי'...כו". וראה סה"מ עת"ר ע' תיא (שכא): "בעש"מ נברא העולם והם ע"ס דאצי', אשר ע"ס אלו הם מקור ההשתלשלות, דאצי' הוא הממוצע בין א"ס לעולמות...".

ולפי"ז הדמיון בין מעלת הנשמות, למשל מהפלאות דרגת הבן שנמשך ממוח האב הוא, שכנ"ל גם במוח האב ישנם ב' עניינים: הכוחות הגלויים של המוחין, שנמשכים מהדרגה במוחין שנגרש בהם שעניינם הוא שהם כלים מסויימים הנעלים יותר באברי הגוף, וכן ששייכים לענייני שכל, ומצ"ז ה"ה כלים לכח השכל, והבינה, וכן ע"י נמשכים שארי הכוחות שמתלבשים באברי הגוף שעניינם להחיות את הגוף, שדרגה זו היא המקור להם²⁴, והיא החיצונית שבמוחין.

ויש עוד עניין במוחין, ששם שורה עצם נפשו, ומקומה הוא בפנימיות המוחין, שבפנימיות הם הכלי לעצם הנפש ולא לכוחות פרטיים²⁵, דפנימיות מדרגת החכמה ששורה במוחין, היא בטלה בתכלית ולא מצטיירת בשום ציור, וזה מהותה, ולכן היא דווקא הכלי לעצם הנפש הפשוטה. ומבחי' זו נמשך הבן.

ולפי"ז יוצא ששרש הנשמה הוא לא מאמיתת פשיטותו ית' שלמעלה מהצמצום, אלא מהדרגות הנמוכות שלאח"צ, במקום ששייך לומר עליו ית' תוארים וכיו"ב. דתחילת עניין זה הוא בעולם האצילות דווקא דשם נתהוו עשר ספירות שונות ומחולקות זו מזו, והם נקראות מדותיו ית', ומשם גופא שרשה מהחכמה. אבל מ"מ עדיין אפ"ל ששרשה "מתוכיותו ופנימיותו" דגם הדרגות דאצילות הם חד ממש איתו²⁶ כנ"ל.

ד.

מביא שבנשמה גופא יש חילוק בין הדרגות הגבוהות לנמוכות, ומבאר החילוק בשרשים, ובמהותם, ומקשה ע"ז

והנה הנשמה עצמה כלולה מב' מדרגות²⁷: הכוחות המקיפים שהם בחי' חי', יחידה, והם עצמות הנפש שלמעלה ממוחין ומדות. והכוחות הגלויים שבכללות²⁸ הם בחי' המוחין והמדות.

וההפרש ביניהם: שהכוחות המקיפים אינם מתלבשים בגוף, דעצם הנפש היא למעלה ממוחין ומדות, ובמילא היא למעלה מכלי הגוף ואין בכח הגוף להכילם. אך הכוחות הגלויים הם בערך כלי הגוף, דמהותם מוחין ומדות, וה"ה יורדים ומתלבשים בגוף.

וביאור החילוק במהותם²⁹: הנה הכוחות המקיפים ה"ה בכלל עצם הנפש האלוקית, ואיתא בע"ח³⁰ דהנפש האלוקית היא אלוקות שנעשה נברא. ובנשמה בחי' זו היא בחי' יחידה שעצם מהותה הוא אלוקות. וכלשונו שם: "דיש ניצוץ אחד קטן בורא שנתלבש בניצוץ אחד קטן נברא הנק' יחידה" ונעשים דבר אחד ממש.

24. ראה לעיל הע' 11, במצויין שם. וכן בהע' 14.

25. וראה לקו"ת בלק ד"ה "לא הביט" עא, א: "אשר במוחין עיקר משכן והשראת הנשמה ומשם נמשך החיות בחוט השדרה הנמשך ממוח הדעת". וראה קיצורים לצ"צ: "דבני בכורי ישראל היינו על פנימיות ועצמיות המוחין, ומאן דנפח היינו הבל הלב מפנימיות הלב". וגם בביאור לרש"ג: שהבן נמשך מעצמות ומדות החכמה שבאב ולכן מוליד בדומה לו ממש לא כעניין גילוי החכמה שבדיבור (כולם בחכמה עשית) ולא ככל עניין עו"ע שחיצוניות העליון יורד לתחתון..כ"א שעצמיות ופנימיות החכמה יורד לטיפה הרוחנית כו'.

26. ראה גם בדמ"צ הנ"ל פ"ד: שמבאר דזה שהספי' נקראו "אלוקות" ולא "אלוקה" זהו מפני שהם רק התפשטות וגילוי ממנו אך לא עצמותו ממש דהוא עצמו באין ערוך מציור המידות, ומ"מ אינם נפרדים כלל ד"הוא ית' עשה עצמו יודע, שזו ידיעה שלו.

27. ראה בעניין זה בד"ה "זאת התרומה" סה"מ עת"ר.

28. ראה בסה"מ עת"ר שם שבעניין מסוים גם המוחין הם עצם הנפש ונק' נה"א, ולא כמדות שנקראים יצ"ט.

29. וראה גם לקמן בתוספת ביאור.

30. שער דרושי אבי"ע פ"א. וראה גם מה שיתבאר לקמן.

ובבחי' זו שבנשמה מציאות האלוקות הוא בבחי' ראייה ממש, ומזה נמשך בנפש בחי' ההודאה והאמונה שלמעלה מטעם ודעת³¹.

אך בכדי שתוכל לפעול בגוף, נעשית הנשמה בבחי' נברא גבולי ונתווספו בה הכוחות הגלויים, היינו בחי' המוחין והמדות שהם בערך כלי הגוף ונק'³² בחי' הנר"נ שבנשמה, וע"י היא מתלבשת בגוף ובחי' זו היא הנה"א שבאדם.

וזהו ששרש הכוחות המקיפים הוא למעלה משרש הכוחות הגלויים, דשרש כוחות המקיפים הוא מא"ק בדרגה שמאוחדים ודבקים בעצמותו ית' שלמעלה באין ערוך מדרגת העולמות, ומבחי' זו לא שייך שיתוו העולמות, ולכן גם הכוחות שנתהוו משם אינם בערך להתלבש בגוף וה"ה בבחי' מקיף מלמעלה.

אך הכוחות הגלויים שמתלבשים בגוף, שרשם מאצילות שנתהוו שם עשר ספירות השייכים לעולמות, ומהם וע"י נתהוו כל העולמות ע"ד המבואר בכ"מ פפי' המשנה³³ "בעשרה מאמרות נברא העולם..", "דעשרה מאמרות" הם ע"ס דאצי'. ומדרגה זו שרש הכוחות הגלויים שע"י ששרשם מאצילות ויורדים להשתלשל בעולמות עד שנמצאים בערך לגוף, ומתלבשים בו.

וראה בלקו"ת ויקרא³⁴ שמחלק בין שרש הנר"נ שבנשמה לשרש היחידה, ומבאר דמה שהנשמה שרשה מאצילות וישראל נק' "בנים" הוא מפני שנמשכו מספירת החכמה שמאיר בה אוא"ס שלמעלה מהחכמה, "כמש"כ בפ' ל"ה בהגה"ה³⁵. וממשיך שם: "אכן באמת בחי' יחידה היא נמשכת מלמעלה ממש מהחכמה.. ועיין בשעה"ק להרח"ו.. שהיחידה שרשה מא"ק והוא למעלה ממש מהחכמה.."³⁶.

אך בפועל גם בדרגות הנמוכות שבנשמה מתגלים הדרגות שלמעלה מאצילות ועד שנמשך בהם עצם הנשמה, דהנה בלקו"ת הנ"ל כ' שבחכמה דאצי' שרש הנר"נ, מאיר אוא"ס ב"ה שלמעלה מהחכמה, ועד"ז ראה בד"ה "אשרי תבחר" תשט"ז³⁷ דמבואר שם שגם שהנשמה ירדה למטה ונתלבשה בגוף ונה"ב, לא נשתנית בעצם מהותה, ובפנימיותה מאיר בה עצם הנשמה. ושם מבאר הרבי את החילוק בין הנה"א לנה"ב, ועפי"ז מבאר החילוק בעניין ביטולם לאלוקות, ובנה"א עצמה מחלק בכוחות הפנימיים דשכל ומדות עצמם בין הדרגות שלמעלה מהתלבשות בנה"ב, לדרגות שמתלבשים בנה"ב.

אך כותב שם וז"ל: "דהנה"א היא אלוקות בעצם מהותה, וגם בהשכל והמדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב ישנם ב' העניינים: דבגלוי ה"ה במדידה והגבלה.. אך בפנימיות הם אלוקות, והביטול שלהם הוא ביטול

31. ראה סה"מ תש"ט ע' 128 ואילך, בחילוק שבין זמן הבית לזמן הגלות שכזמן הבית היה אלוקות בפשיטות בבחי' ראייה, אך עדיין לא היה זה גילוי עצם הנשמה, ודווקא בזמן הגלות שההעלם גדול ביותר מתגלה בחי' המס"נ שמעצם הנשמה.

32. ראה בתניא פ"ב דהנה"א שלמטה מתחלקת לנפש, רוח, ונשמה. וראה בע"ש ע"מ פ"א: "המוח כלי לנשמה, והלב לרוח, והכבד לנפש".

33. אבות ה, א. וראה בסה"מ ע"ר ע' קמט (קז).

34. ד, ג. פסקה המתחלת "והנה הגם שבתניא".

35. ושם: "וטעם למ"ש בע"ח שאוא"ס ב"ה אינו מתייחד אפי' בעולם האצי' אלא ע"י התלבשותו תחילה בספי' החכמה והיינו משום שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה". וראה לקמן בפנים.

36. וראה לקמן בביאור בחי' א"ק שמשם שרש היחידה.

37. סה"מ מלוקט ח"ה (מהדורה ישנה) אות ד'.

במציאות". וזה משום שגם הנר"נ ה"ה חלק מהנה"א, אלא שבגלוי הם נעשים כדבר מוגבל ויורדים ומתלבשים בגוף אך בעצם מהותם ה"ה אלוקות, ובטלים בביטול במציאות"³⁸.

וצ"ב במהות הנשמה, איך שני העניינים עולים בקנה אחד: שמצד אחד שרש הנר"נ מאצילות, שע"ז הם נעשים בבחי' מוחין ומדות שבערך לכוחות הגוף ומתלבשים בגוף ונה"ב. ומאידך, בעצם מהותם ה"ה נשארים אלוקות שלמעלה ממדרגת העולמות, וה"ה כלים למה שמאיר בהם האור שלמעלה מאצילות.

ה.

ולבאר זה מקדים המבואר בכ"מ במעלת עולם אצו, והע"ס דשם בכללות

ולבאר זה צריך להקדים תחלה ביאור כללי במהות עולם האצילות. דהנה מצינו בכ"מ במעלת עולם האצילות על שאר העולמות, דהגילוי דאוא"ס שם הוא בדרגה נעלית ובפשיטות מוחלטת, ובכ"ז הספירות מאוחדים עם האור בתכלית.

ובכלל על הספירות דאצילות מצינו מבואר בכ"מ: במעלתם - ראה אגה"ק סי' כ' ד"ה "איהו וחיוהי..". שהם כלים לברוא יש מאין כמו הא"ס ולא בבחי' השתלשלות עו"ע..³⁹ היינו שמצד גילוי האור בכלים ה"ה באין ערוך לספירות שבשאר העולמות ולכך אופן הבריאה מהם הוא דווקא בדרך "יש מאין".

בענין ייחודם עם אוא"ס - מבואר בדרמ"צ⁴⁰ דהספי' דאצו' נקראו "אלוקות" מפני שאינם נפרדים כלל דכל מהותם הוא שהוא ית' עשה עצמו יודע, שזו ידיעה שלו, ועד"מ צמצום אור שכל הרב שגם ההשכלה המצומצמת אינה בבחי' פירוד מהרב אלא עדיין שכל שלו ממש רק שיש קצת הפרש בין המשל לנמשל שאצל הקב"ה אין המדות מהותו כלל כי הוא פשוט בתכלית, אלא זה צמצום אורו להיות במהות רחוק יותר אבל עכ"ז אינו נפרד ח"ו⁴¹, וכן לקמן בפ' ז' שם כ': "כי באמת המידות דאצו' כו' מאחר שהם אלוקות אינם בערך המדות שבנבראים כלל לא מיניה ולא מקצתיה וכמש"כ הרמב"ם כו' שהוא הדיעה עצמה כו' ועד"ז בשאר מדותיו כמו בחסד וגבורה כו'". (וראה ג"כ בהערה).

ועפי"ז מבאר שם בארוכה⁴² איך אמר הרמב"ם "דהוא המדע והוא היודע", דאפי' שמאיר שם אוא"ס הפשוט⁴³ מ"מ הוא מתייחד עמם באחדות פשוטה דהספירות דשם חד ממש איתו ית', ולא כבשאר העולמות הנפרדים.

38. ראה שם שביטול במציאות הוא מהדרגה דאצו' שמשם שרש הנר"נ. אך ראה לקמן אות יט, בביאור הא' דהנשמה היא אלוקות בעצם מהותה" שהרי"ז בעצם בדרגות שלמעלה מאצילות, וענין זה מאיר גם באצילות באותו אופן שהיה למעלה מאצילות. ושדווקא מצד ענין זה אין הנפש משתנית גם כשירדה למטה, ובכח זה פועלת על הנ"ב.

39. וראה סה"מ תרנ"ט בד"ה "צאינה וראינה" הא' שגם בין אצו' לבריאה צ"ל פרסא המפסקת, להיות שאינו ממהות אצו' כלל והתהוות האור והחיות דבי"ע הוא הוי' חדשה ממש.

40. האמנת אלוקות פ"ד. בביאור שיי' הרמב"ם לתרין קושיות המהר"ל הנ"ל ומבאר עפ"י שיי' החסידות שהוא עצמו פשוט בתכלית ואין המדות מערכו כלל אלא שצמצום עצמו להיות חכם, מבין וכו' וראה בפנים.

41. ראה סה"מ תרס"ח ע' ריב: "שוהו הפרש בין אצו' לבריאה שבריאה הוא בחי' התחדשות דבר.. אבל אצו' הוא בחי' גילוי ההעלם לכד.. וממילא הוא אלוקות ממש כמו ההעלם". ובפשוט שאינם נפרדים כלל משא"כ בשאר העולמות שהספירות הם יישות. וראה ביתר ביאור לקמן.

42. ראה פ"ד ואילך.

43. ושם "שאעפ"י שהוא לאחה"צ אך מ"מ הוא אורו ית' ופשוט בתכלית, וראה סה"מ ע"ד ע' תו (שיח) "שהרי האוא"ס מאיר בגלוי לאחה"צ כמו לפנה"צ וא"כ כל העולמות והנבראים הם בבחי' התכללות וייחוד בהאוא"ס כו".



ובמהות הגילוי דאוא"ס שם- וראה שם שכ': "שאעפ"י שהוא לאחה"צ, אך מ"מ הוא אורו ית' ופשוט בתכלית", והיינו שנרגש בו שהוא אורו ית' ולכך ה"ה בפשיטות ממש"⁴⁴.

ה.

מביא המבואר במעלת ספי' החכמה דאצי'

ועד"ז גם בנוגע לספירת החכמה דאצי':

הנה איתא בתניא בפ' י"ח במעלת החכמה, "ובחי' החכמה שבה עם אוא"ס ב"ה המלוכש בה.. " ובפ' ל"ה בהגה"ה כתב: "וכאשר ששמעתי..שאוא"ס ב"ה אינו מתייחד אפי' בעולם האצי' אלא ע"י התלבשותו תחילה בספי' החכמה, והיינו משום שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו, וזו היא מדריגת החכמה. וכו". דדוקא שם מאיר אוא"ס ב"ה.

ועל גילוי האור שבה - איתא בד"ה "צהר" תרנ"ה: "ולכן מאיר בחכמה בחי' גילוי עצמיות האור והוא שנרגש בחי' עצמיות אוא"ס והיינו שבחכמה נרגש איך שהוא אחד האמת והוא לבדו.."

ולהעיר מסה"מ תש"ח⁴⁵ דכתב: "והיינו שבמהות היש נרגש (וועט דערהערט) בחי' העצמות ממש שהוא בחי' יש האמיתי ואפס"⁴⁶ בלעדו ממש, ולכן גם הכלי דחכמה הוא בבחי' ביטול במציאות ממש", וכן להעיר מסה"מ תרע"ב (סעי' נ"ח ע' תשל"ה) ושם: "י"ל דמ"ש בתניא פ' ל"ה בהגה"ה כו' היינו שהחכמה היא הדעה העליונה והיינו לא רק שמתבטל מהדיעה העליונה כ"א שהיא הדיעה העליונה"⁴⁷.

ה.

עפי"ז מקשה על המבואר בכ"מ דמעולם האצי' שרש התהוות העולמות, ושחכמה היא ראשית הגילוי להתהוות העולמות

יוצא שבאצילות האור מאיר בפשיטות ממש וכשזה נרגש בכלים הם מתייחדים עם האור ומתבטלים ממציותם ולא נרגשת בהם תחושת פירוד כלל, רק שהם מדותיו ית' כנ"ל. והנה בעצם העניין צ"ב:

א'-מחד, בעצם ההתלבשות, איך יתלכש האור הפשוט בכלים כשבעצם הם מצוירים ומוגבלים.

ב'-ומאידך, לאחר ההתלבשות, איך הכלים יכולים להיות המקור להשתלשלות העולמות הנפרדים⁴⁸, כשהם בעצם דבקים ממש באור א"ס, ומתבטלים ממציותם.

44. וראה לקמן דזהו מצד שהאור מעין המאור.

45. ע' 81 ואילך.

46. וידוע ההפרש בין בחי' הביטול דאין לבחי' הביטול דאפס, דאפס שייך אל העצמות וראה ד"ה "ביום השמיני" תרנ"ט ע' סג (מז).

47. להפרש בין ד"ע לד"ת ראה ד"ה "ושבתה" הנ"ל, וכן בסה"מ תרנ"ט שם, ובכ"מ.

48. וראה באגה"ק הנ"ל: "וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה, נתלכש אוא"ס בכלים די"ס דאצי'..עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן וע"י ברואים בע"ג ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בכ"ע..", וכאן צ"ב כפנים.

ג' - וכן תמיה בעניין החכמה, מהנ"ל יוצא שחכמה היא הכלי להתלבשות האור באצילות, דמצ"ז שעניינה הוא שהיא בטלה בתכלית, ה"ה כלי להאור. והנה ידוע שחכמה היא ראשית הגילוי שלצורך התהוות העולמות, וכנ"ל ד"כולם בחכמה עשית".

וא"כ יוקשה איך ב' העניינים עולים בקנה אחד: דלכאורה הרי מצ"ז שהיא כלי לא"ס אין לה שום שייכות לעולמות, דהרי האור המתלבש בה הוא פשוט בתכלית כנ"ל, וא"כ איך אפ"ל שהיא המקור והשרש לבריאת העולמות. ואדרבה הרי היא בתכלית הביטול כנ"ל.

ומאידך, אם היא שרש ומקור לנבראים הגבוליים, איך היא כלי לא"ס הבלי גבול ועד שנאמר עליה שבטלה בתכלית.

ה.

מביא המבואר בכ"מ דבעומק ישנם ב' עניינים בע"ס דאצי', זמחלק בין פנימיות הכלים לחיצוניות הכלים

אך הנה מבואר בכ"מ⁴⁹ בעניין עולם האצילות, שבעומק בספירות עצמם יש ב' עניינים:

מצד א' - באמיתית מציאות הספירות דאצי' התוכן הפנימי שבהם הוא באמת למעלה מכל שם וספירה, ואינם נק' בשם "חסד" או "גבורה" מצ"ע, אלא כל מהותם הוא רק התגלות כח הא"ס שבקב"ה שכח זה הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ובל"ג באמת.

דהנה כח זה מתגלה בכמה אופנים: בחיצוניות, אופן הגילוי של כח זה הוא דווקא בריחוקו והתעלותו מעל כל גדר עולם וגבול, דהיות והוא פשוט בתכלית אינו בגדר גלוי בעולמות הגבול כלל.

אך פנימיות ואמיתות הפשיטות, מתגלה דווקא ע"י התלבשותו בכלים דאצי', דאדרבה דווקא מצד פשיטות זו שהוא למעלה מכל גדר והגבלה, ה"ה יכול לרדת ולהתלבש בריבוי דרגות ולהתגלות בספירות מוגבלות, ועד שאין קץ לספירות שיכול להתלבש בהם, דהיות והוא למעלה מכל ציור אינו מוגבל להתלבש בדבר מסוים אלא מתלבש בכל⁵⁰.

עניין זה מתגלה גם בספירות דאצי', ואדרבה זהו אמיתית מציאותם מה שמתגלה ע"י הפשיטות דאוא"ס. ולדוג' כשבספי' ה"חסד" מתלבש ומתגלה האור, נרגש בה שמהותה ועניינה הוא גילוי הפשיטות והבל"ג של הקב"ה, שהוא אינו חסר כלום, ובמילא הרי הוא גם "חסיד", ועד"ז במידת ה"גבורה" שמתגלה בה כל הפשיטות,

49. ביאור על שעהיה"א "מעיינותיך", פ' י' ובעיונים שם. וראה שם ג' ראיות ע"ז. ובענין ב' הדרגות בכלים ראה לקו"ת ראה (כו, ג) ואילך "אך נודע שהנשמות הן מבחי' פנימיות הכלים והמלאכים הם מבחי' חיצוניות הכלים..", עד"ז בסה"מ עת"ר ע' תו (שיז) "דשרש הנשמות הוא בבחי' פנימיות הכלים דאצי' שבהם הו"ע הטהרה אך עיקר עניין הטהרה הוא בפנימיות הכלים דהנה חיצוניות הכלים הגם שהם אלוקות ..מ"מ הם בבחי' מקור להשפיע לבי"ע..".

50. בעניין זה ראה גם לקמן בהביאור בעניין אוא"ס, ובהנסמן שם. וביאור עניין זה הוא עד"מ מהפשיטות שבמים, שמבואר בכ"מ שדווקא מצד פשיטות זו שהם שקופים בתכלית ואינם שייכים לשום צבע, הנה אין גבול לגוונים שיכולים להשתקף בהם, ועדיין גם לאחר ההשתקפות נשארים פשוטים בתכלית.

וכן בשאר הספרות דאצילות⁵¹. ועניין זה הוא אמיתית מדרגת אצילות. וזהו שהפליאו במעלה שבספרות דאצילות.

ובזה הרי הם נבדלים לגמרי מהספרות שבשאר העולמות⁵², ששם הספרות אינם מתבטלים ממצאותם ואין עניינם שע"י מתגלה הפשיטות של הקב"ה, אלא ה"ה מציאות לעצמם ומגלים רק את עניינם הפרטי. ובספרות דאצי' גופא, הרי זה בפנימיותם ואמיתתם⁵³.

אך בד בבד עם זה- יש עוד עניין באצילות שעניין זה הוא ביחס לנבראים, שע"י צמצומים רבים שמעלימים על מהותם הפנימית, מתגלים הספרות ככוחות פרטיים ומוגבלים לצורך ההשפעה בעולמות. והיינו להיות ובכ"י יש שם כלים מצוירים של מדות פרטיים, (אלא שע"י גילוי האור אין להם ביטוי כלל כנ"ל, רק לגילוי הפשיטות) דמצי'ע הרי הם מציאות של כלים, ובדקות הרי זה שיש כאן כלי ה"חסד" וכלי ה"גבורה" וכו' ניכר גם בזמן הגילוי, שגילוי האור הוא באופן מסוים, ובהשפעה מסוימת "חסד וגבורה" וכו'. ומצד עניין זה יש בדקות נתינת מקום באצילות להיות מקור לגבול, ועד שבריבוי צמצומים⁵⁴ משתלשלים מזה כל העולמות⁵⁵ והנבראים. ועניין זה הוא ה"חיצונות שבכלים".

א"כ, יוצא שבכלים ישנם ב' העניינים דפנימיות וחיצוניות. ומצד הפנימיות, הכלים ממש דבקים באור ועד שגם הציור שבהם מגלה את פשיטות האור, אך לאידך מצד החיצוניות ה"ה ציור, ובדקות ה"ה מציאות דבר.

ז.

מבוא שעד"ז בחכמה יש ב' עניינים

ועד"ז מבואר דגם בחכמה שנ"ל שכל מהותה הוא רק ההשכלה האלוקית ואין לה עוד עניין אחר⁵⁶, הנה בעומק גם בה ישנם ב' דרגות: פנימיותה, וחיצוניותה. דמה שנ"ל בעניין החכמה, הוא הפנימיות שבה שבאמיתתה

51. וראה ד"ה באתי לגני תש"י, וביתר ביאור במאמר של תשכ"ב דלקמן. בעניין הפשיטות של המאור (שמתגלה ע"י האור) שמצ"ז יכולים להתהוות א"ס ספי' באצי', ומהם א"ס עולמות ונבראים שהרי הוא בעצם למעלה מכל גדר וציור, כך שאין גבול לציורים ודרגות שיתהוו ממנו. ועניין זה מבואר בריבוי מקומות במאמרים עפ"י המשל מהרמ"ק (שער עצמות וכלים שער ד' פ"ד): ממים הנמצאים בכלים שונים בצבעם, ומשתקפים לרואה מבחוץ בריבוי גוונים, שבאמת מצד המים עצמם אין בהם כל שינוי גם כשנמצאים בכלים וה"ה אותם מים בכל הכלים, אלא שרק לרואה מבחוץ נדמה שרואה אותם בצבעים שונים.

52. וראה בד"ה "אשרי תבחר" תשט"ז (סה"מ מלוקט ח"ה [מהדורה ישנה]) ס"ה, ד' דרגות בביטול כנגד ד' עולמות אבי"ע והמבואר בפנים הוא ביאור הביטול דעולם האצילות, ולפי"ז מובן מה שמבואר שם שבאצילות הביטול הוא בתכלית ובכל המציאות, דגם במציאות הספי' נרגש שעניינם הוא הפשיטות דא"ס.

53. ומבואר בכ"מ שעניין זה שבספרות הוא הסיבה ל"אחליפו דוכתייהו" באצילות, היינו שאור "החסד" מתגלה בכלי ה"גבורה", ו"גבורה" ב"חסד", וכן בשאר הספי' שמתגלה בהם שבעצם עניינם אחד, שמקור כולם הוא פשיטותו ית'.

54. וראה שם בביאור בשעיהו"ה הנ"ל משל ע"ז מעניין "מקום ארון אינו מן המדה" שבו קיימים בב"א ב' עניינים הפכים ובכ"ז שניהם אמת: א- בעולם בראיה חלקית נראה שהארון תופס מקום. ב- אך מצד ראייה וכללית יותר יש כאן ביטוי רק לזה שהארון הוא בעצם למעלה מעניין מקום וגבול ושניהם אמת רק שזה מצד הסתכלות אחת וזה מצד הסתכלות שניה. וזהו הפנימיות והחיצוניות: פנימיות הכוונה על אמיתית עניינם; וחיצוניות הכוונה שלא מתגלה אמיתית עניינם אלא רק עניין חיצוני שנראה בהם בראיה חסרה ולא אמיתית.

55. אמנם עדיין צריך הצמצום דפרסא בין אצי' לכי"ע דבאצי' עדיין אין שום מציאות של ישות כפי"ע ובכ"ע מתחיל הישות ולכך הרי"ז באי"ע וצריך פרסא, ובכ"ז באצי' שייך קצת בדקות מציאות מצד החילוק של הכלים ולכך ה"ה מקור לעולמות אך מצד התגלות האור שם ה"ה באין ערוך לעולמות והתהוותם משם היא בדרך יש מאין. ראה סה"מ תרס"ד ע' טז: "דהרי הכלים הם בבחי' מציאות חכ' ומציאות חסד.. דעם היותם אלוקות מ"מ זהו כמו שהאלוקות הוא בבחי' מציאות..".

56. ולכן דווקא בה מתלבש אוא"ס ב"ה, רק ע"י מתגלה בספי' דאצי'.

מהותה ועניינה הוא הביטול העצמי ולכן שורה בה אוא"ס ב"ה. אך בחיצוניותה הרי היא כלי ד"חכמה" שהוא מקום ה"שכל" וההשגה, וה"ה מקור ושרש להשגה ד"בינה"⁵⁷, שזהו בחי' החיצונית שבה שמצ"ז הוא הגבול הציור שבה.

ויש להעיר מהגהות לתניא מכ"ק אדמו"ר נ"ע על פ' י"ח ושם מציין לקונטרס ומעיין⁵⁸ ושם כ' חכ' שהיא למעלה מטו"ד כו' ואפ' י"ל דבחכמה היא בחי' העליונה שבה כו' מ"ה דחכ', ... דבכח' יש ב' מדריגות: ראשית הגילוי וההשתלשלות כמו בריקת השכל וחיצוניות החכמה, שזהו ה"כח" דחכמה... ופנימיות החכמה שלמעלה מהשתלשלות (שזהו המ"ה דחכמה, והתדבקותה אל הכתר), הו"ע הביטול שלמעלה מטו"ד". היינו נראה שבחכמה עצמה ישנם ב' הדרגות הנ"ל⁵⁹.

ועד"ז יש להעיר ממכתב מכ"ק אדמו"ר הרי"ץ⁶⁰ שמבאר שם דיש ב' עניינים ששייכים לחכמה העליונה והם התורה שהיא חכמתו ית', ונשמות ישראל שנמשכו מחכמתו ית'. ומבאר שם החלוק ביניהם.

ועפ"ז מותרין מה דבפ"ב כ' אדה"ז: "הוא המדע והוא היודע", ובפ"ד שינה וכו': הוא "יודע והוא המדע". ומבאר שבעצם ישנם ב' עניינים שמדבר אודותם בתניא חכמה דאצי', והתורה שהיא חכמתו ית'. וזהו שמשנה הל', דעניינים שונה:

בפ"ב מדבר במעלת החכמה דאצי' ולכן כ' "הוא המדע והוא היודע", לומר שאף שיש כאן "מדע" היינו מציאות ועניין בפ"ע, שהרי ספירת החכמה היא בחיצוניות דבר מציאות בעל תוכן ומהות לעצמו, אך מ"מ הרי היא מתאחדת עמו ממש, ועד שנעשית חלק מ"הוא היודע".

[וכנ"ל זהו החידוש וההפלאה שבספירות דאצי' שאע"פ שיש להם תוכן ועניין בפ"ע, עדיין הם בטלים בתכלית ונעשים חד אתו ממש. אך הנה בעניין זה מתייחדת ספי' החכמה על שאר הספירות: דשאר הספירות גם בפנימיותם שמתגלה בהם הפשיטות הנה הם מגלים את פשיטות האור באופן מסויים, ב"חסד", או "גבורה" וכו'. אך בחכמה עניין זה מתגלה בביטול במציאות ממש של ספירת החכמה דזה עניינה הפנימי, ולכן היא דווקא הכלי לאור, וממנה זה נמשך בשאר הספירות].

אך בפ"ד מדבר על התורה ושם כ': "הוא היודע והוא המדע". דהתורה מעיקרה אינה מציאות בפ"ע, וה"ה חכמתו העצמית ממש, אלא שנתחדש בה שירדה להיות מציאות של "מדע". עיי"ש.

וזהו שמצד אחד בחכמה הוא התגלות אוא"ס, וה"ה בטלה במציאות בתכלית, שזהו מצד גילוי בחינה הפנימית שבה. אך מאידך יש בה גם בחינה שהיא כלי מסוים כשאר הספירות, ומצ"ז ה"ה שרש להתהוות הנבראים, דזה בחינה החיצונית שבה.

57. שהוא תחילת השכל וההבנה, דהוא ראשית הגדרת השכל, שנתפס כמוח האדם ויכול לרדת לדעת ולפול על המידות. אך בחכמה השכל למעלה מתפיסת האדם דאין כ"כ הבנה בדרגה זו. ראה בעניין זה בד"ה "ואברהם וקן" סה"מ תרס"ו, ובתחילת המשך "שמח תשמח הגדול" בסה"מ תרנ"ו.

58. ראה קונטרס ומעיין מאמר כ"ז פ"ב.

59. ובאופן כללי החלוקה בכל הספי' היא מצד האורות ומצד הכלים: דבאורות דאצי' נמצא הנקודה הפנימית של הפשיטות, אך מצד הכלים יש מקום לציור ובדקות ישות. וראה גם לקמן בהפרש בין ההתכללות דאצי' להתכללות דא"ק.

60. נדפס בס' קיצורים ע' קבח ואילך.

מחלק ב' עניינים באוא"ס, ועפי"ז מבאר כמה לשונות מכתבי דכותינו נשיאנו במעלת הגילוי שבחכמה.

והנה, אוא"ס ב"ה המתלבש באצילות ה"ה מאיר בב' הבחינות שבכלים. שגם בדרגה החיצונית שבכלים ה"ה נמשך ויורד ומתצמצם, ונמשך לעולמות הגבול דבכחינה זו ה"ה מוגבל ושייך לצמצום.

אך בפנימיות הכלים האור מאיר בל"ג ממש וה"ה פשוט בתכלית, וכנ"ל שהכלים מתבטלים ומתאחדים אתו ממש עד שגם בהם מתגלית הפשיטות.

דהנה מבואר בכ"מ שגם באוא"ס ישנם בדרגות ב' דרגות [ראה בסה"מ תרס"ה ד"ה "ועשית בגדי קדש" 61] שבאוא"ס בכללות ישנם ב' עניינים: מחד מה שהוא אור וגילוי המאור היינו שהוא רק זיו והארה, אך מאידך מצ"ז שהוא גילוי המאור והוא מעין המאור, יש בו מעצמיות המאור.

וביתר ביאור מבאר כ"ק אדמו"ר במאמר "באתי לגני" תשכ"ב⁶² ומבאר שם בארוכה מאמר התקוני זהר⁶³ "שאוא"ס ב"ה הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית" שהכוונה שם שהאור עצמו הוא באופן של בל"ג ולכן הוא מגיע למעלה עד אין קץ. והנה בכלל לומר על האור שהוא בל"ג ה"ז סתירה מינה וביה, שהרי האור אינו העצם ממש אלא רק זיו והארה בלבד, וא"כ הרי הוא דבר מוגבל בעצם. ואיך אפ"ל שהוא א"ס לאמיתתו.

וע"ז מבאר שטעם הדבר הוא, לפי ש"האור הוא מעין המאור", שזה רק משום שהאור הוא מעין המאור היינו שמגלה את כל העניינים שבמאור, ובמילא מתגלה גם תכונה זו של המאור שהוא בל"ג באמת. ועניין זה נעשה עניינו של האור שמאיר בלי גבול באמת, אלא שזהו מצד דביקותו במאור, ועדיין אינו העצם עצמו אלא רק הארה וגילוי של העצם. וראה בהמשך תרס"ו שם שפנימיות האור היא בחי' היכולת שבמאור להאיר שעניין זה הוא חלק מהעצם ממש, והוא שרש עניין האור שבמאור, ומצד זה האור דבק במאור ממש. ועפ"ז בעומק מובן שזה שבכח האור לגלות הא"ס שבבעצמות, הוא גם מצ"ז ששרשו דבוק ממש וחלק אחד עם העצמות⁶⁴.

וממשיך "בבאתי לגני" שם שגם לאחצה צ' בירידת האור להתלבש בעולמות הרי אינו משתנה וגם שם מגלה את הבל"ג שבמאור, וזה מפני שכל עניינו ומהותו הוא לגלות את המאור. וזה נרגש בו בכל מקום שיורד ובמילא הוא מאיר בכל מקום שנמצא. ועפי"ז מבאר איך בכוחו לברוא יש מאין, וכמש"כ במק"א⁶⁵ "דבכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס, נתלבש אוא"ס בכלים דאצי' ומתייחד בתוכן.. לברוא בהן וע"י ברואים בע"ג ותכלית". דהכח לברוא נברא בע"ג ומציאות יש שמרגיש שמציאותו מעצמותו, הרי הוא אפשרי רק ע"י דבר שהוא עצמו מציאותו מעצמותו. ועכ"ז מבואר שבריאת הנבראים היא ע"י האור.. אלא שכנ"ל ע"י שהאור דבק ממש במאור ובמילא נמצאים בו כל העניינים שבמאור, ועד לעניין שמציאותו מעצמותו ובלתי בע"ג ממש, ולכן גם ע"י אפשרית בריאת הנבראים בהתלבשותו בעולמות כו'.

61. ע' רנד [קסט].

62. ראה בסה"מ תשכ"ב ע' ככ"ג ואילך.

63. סוף תיקון נ"ז זהר חדש יתרו לד, סע' ג' ובכ"מ.

64. וע"ד המבואר לעיל בתניא פ"י שהיה"א בעניין אור השמש הדבק ממש במאור השמש ואינו נפרד כלל.

65. ראה אגה"ק סי' כ' הנ"ל.

א"כ יוצא שבאור עצמו יש ע"ד ב' העניינים דלעיל: מצד א' יש בו תוכן ועניין (בדקות ממש) והיינו עצם זה שעניינו גילוי ולא עצם, ומצ"ז הרי הוא יכול להצטמצם⁶⁶ ולהתלבש בעולמות, וזהו החיצוניות שבאור. ומאידך בפנימיותו ואמתותו, אדרבה בגלל שהוא גילוי המאור אין לו שום תוכן ועניין בפ"ע, וה"ה בטל בתכלית שרגש בו שכל עניינו אינו אלא התגלות המאור עצמו, וא"כ כל מציאותו הוא מציאות המאור בלבד, וזהו מה שדבק במאור. ומצ"ז הוא יכול לגלות את כל העניינים שבמאור.

עפי"ז אפ"ל שגם באור המתלבש בספי' דאצי' ועל ידם בעולמות, ישנם בעצם ב' עניינים אלו: דבגלוי נמשך בהם חיצוניות האור שמתגלה על ידן באופנים שונים לפי אופני הספירות, שהוא אח"כ יורד על ידן לעולמות להוות עי"ז את הנבראים. אך בפנימיות האור איך שהוא באמיתתו, ה"ה פשוט בתכלית ולמעלה מהתחלקות הספי', וזה לפי שבעצם אמיתית מציאותו היא שהוא גילוי המאור, ומצ"ז בכל המדרגות שיווד עדיין הוא דבק במאור⁶⁷.

ולפי"ז אפשר לבאר יותר מש"כ במאמרים הנ"ל במעלת הגילוי שבספירת החכמה: הלשון בתש"ח, "והיינו שבמהות היש נרגש (וועט דערהערט) בחי' העצמות ממש, שהוא בחי' יש האמיתי ואפס בלעדו ממש, ולכן גם הכלי דחכמה הוא בבחי' ביטול במציאות ממש". והלשון בתער"ב, "ולכן מאיר בחכמה בחי' גילוי עצמיות האור, והוא שנרגש בחי' עצמיות אוא"ס, והיינו שבחכמה נרגש איך שהוא אחד האמת והוא לבדו..".

ועפ"י הנ"ל מובן שהכוונה על הבחי' הפנימית שבאור, שמתגלה ונרגש בו שהוא דבק ממש במקורו, שע"ז מאיר בו ממש מקורו הבל"ג באמת, ושזה פועל הביטול המוחלט בחכמה⁶⁸.

יא.

חוזר לקושיה הנ"ל במהות הכוחות הגלויים שבנשמה.

הנה עדיין נשאר לבאר במהות הכוחות הגלויים שיוורדים ומתלבשים בגוף, דנתבאר למעלה שגם בדרגות הנמוכות מאיר בפנימיותם עצם הנשמה ונשארים אלוקות. וא"כ צ"ב איך מתגלה בהם היחידה, כשבמהותם הכוחות הגלויים הם כמו הכלים דאצילות שהם מוגבלים ונתפסים במציאות, ועד שה"ה בערך הגוף. והיחידה שרשה גבוה למעלה מעלה מהספירות דאצילות ועד שאינה מתלבשת בעולמות.

יב.

ולבאר זה מקדים ביאור בעניין א"ק, שרש היחידה.

והביאור בזה בהקדים המבואר בכ"מ במהות בחי' א"ק⁶⁹, דבבחי' זו הוא הרצון הקדום והמחשבה הכללית על כל בחי' העולמות והנבראים שלאח"ה צ". והיינו, השרש והסיבה להתהוות העולמות היא מפני "שכך עלה ברצונו

66. דכל דבר עצמי אינו משתנה, משא"כ האור שאינו עצמי וענינו גילוי ה"ה שייך לשינוי. וראה בסה"מ עת"ר ע' קמט (קז) בחילוק בין עניין עצמי שאינו שייך לשינוי, להארה והתפשטות ששייך לשינוי.

67. וראה לקמן בביאור מדרגת האור דא"ק שמתלבש באצילות שיש בו כח הא"ס.

68. והנה על המדרגות באור וואפן התלבשותו בעולמות, ראה סה"ע חב"ד ח"ג ע' מא ואילך בהרחבה.

69. לכללות המבואר לקמן ראה ס' הערכים חב"ד ערך א"ק (ח"א ע' קעג).

ית' לברוא את העולם..⁷⁰, והרצון הזה גרם לצמצום הגדול באוא"ס ב"ה ולכל הצמצומים שלאחריו עד שנאצלו הספירות דאצילות, וכן בכל העולמות ע"י צמצומים רבים נתהוו מהם⁷¹ ריבוי נבראים בע"ג, עד עוה"ז שנבראו בו נבראים גשמיים. וכ"ז מפני שכך עלה ברצונו ית'.

והנה באמת יש ריחוק הערך ממש בין אוא"ס ב"ה שלפנה"צ לנבראים, ועד שהם הפכים ממש זמ"ז, דהאור הוא בל"ג באמת, והנבראים הם בע"ג ומוגדרים בזמן ומקום(הן נבראים עליונים בזמן ומקום רוחני, והן נבראים תחתונים בזמן ומקום גשמי), וא"כ אין הנבראים יכולים להתהוות מאוא"ס עצמו⁷². ולכן ברא הקב"ה דרגה ממוצעת שיש בה שייכות לב' הדרגות שלמעלה ושלמטה. השייכות שלה ללמעלה הוא בזה שהיא למעלה מגדר התחלקות⁷³ ושם כל הדרגות הם בסקירה אחת כללית שנמשך שם הרצון הכללי והכוונה פנימית דאוא"ס שלפנה"צ שהיא בכל הנבראים בשווה, ורק שהשינוי ברצון דא"ס בא"ק ממה שהיה לפנה"צ, שבא"ק מתווסף ברצון גם רצונות פרטיים לכל הנבראים שבכל העולמות. היינו, שניכר שם שבכל נברא יש בו רצון פרטי וכוונה פנימית, ורצון פרטי זה הוא חלק מהרצון הכללי של הקב"ה בכללות בריאת העולמות שזה רצון אחד כללי שכולל את כל הנבראים. וע"ז אמרו חז"ל⁷⁴: "וכולם נסקרים בסקירה אחת שצופה ומביט עד סוף כל הדורות".

יוצא שבא"ק ישנם ב' עניינים: מצד אחד נרגש שם הרצון הפרטי לכל פרט מהנבראים, שבזה יש מקום לכל נברא וכולם תופסים מקום, ובדרגה זו בא"ק יש שם נתינת מקום בדקות לעולמות. אך מצד שני האופן שנמצאים שם כל הרצונות הוא שכל הפרטים ה"ה בסקירה אחת, היינו שנרגש בכל הרצונות הפרטיים שהם כלולים ברצון אחד פשוט, שהוא עצם רצונו ית' לברוא את העולמות, ורצון זה הוא למעלה מהתחלקות, בלא התייחסות כלל לפרטי הנבראים. ומצד זה הרי כולם בהשוואה אחת, ועניין זה הוא למעלה ממצאיאות העולמות, ולא שייך להיות מקור אליהם.

וע"י שבא"ק נמצאים ב' עניינים אלו הרי בחי' זו יכולה להיות הממוצע בין הא"ס לנבראים. דבב' עניינים אלו שברצון ה"ה כולל בתוכו ב' הבחי': התחלקות הנבראים (ששייך לעולמות), ולמעלה מהתחלקות (ששייך לא"ס). וזהו גם הטעם שנק' "אדם קדמון", דבכללות הפי' הוא⁷⁵ דנק' "אדם", ע"ש שהוא שרש הנבראים. ו"קדמון", ע"ש שמאיר בו בחי' קדמון והתהוותו מא"ס ב"ה עצמו, שלמעלה משייכות לעולמות.

70. ע"ח, נתבאר במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' ה'.

71. ד' בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות פ"ה). וראה סה"מ ע"ר שם שע"ס דאצי"הם העש"מ שע"י נברה"ע.

72. ואף שכנ"ל הבריאה היא בכח הא"ס דווקא, דכח זה אינו מוגבל כלל ומצדו יכול להיות את כל העולמות עד לתחתונים ביותר, ועד לגשמי ממש. הנה מבואר בכ"מ, וכן ראה גם בס' הערכים הנ"ל ע' קעד הע' 9* שעלה ברצונו ית' שהבריאה תהיה בסדר והדרגה ובאופן שיהיה לזה איזה מקום בשכל, וא"כ אין יכולת להתהוות נבראים מוגבלים, ממש מאוא"ס הבלתי בע"ג בתכלית שהוא היפך ממש ממצאיאותם, דזה אינו מתקבל בשכל אנושי.

73. ראה בס' הערכים שם שבעצם גם א"ק היות ויש לו שייכות לעולמות (דלכן הוא כולל את כולם) א"כ ה"ה בהשוואה אליהם לעניין זה שגם הוא אינו בגדר האור כלל, והשייכות היא רק כפנים מצד אי ההגבלה והתחלקות שבו שע"ז ה"ה למעלה מהתלבשות בעולמות (ראה בהע' 13 שם שלפי כמה ביאורים יש קשר עמוק יותר בין א"ק לאוא"ס).

74. ר"ה ית, א. ובחדא"ג מהרש"א שם.

75. ראה סה"ע שם ע' קצ, קצא.

יג.

מביא המבואר בכ"מ בעניין היחידה ופעולתה.

והנה בעניין היחידה ופעולתה, מבואר בכ"מ⁷⁶ שכל איש ישראל אפי' מקלים שבקלים ופושעים, מצד טבעו אינו רוצה ואינו יכול להפרד ולהתנתק מאלוקות, שמצד זה כל איש ישראל מוסר נפשו על קדושת ה' וסובל ייסורים קשים ורק שלא לכפור בה' אחד, ולא יכולים לעבור אפי' על עבירה אחת שהיא נגד רצונו ית' (אם לא ע"י הרוח שטות המכסה ומעלים על האמת ומכשיל את האדם). וכ"ז בגדול שבגדולים ובקטן שבקטנים בשווה מצד טבעם.

וב"באתי לגני" תשי"ג⁷⁷ מבאר דעניין זה שבישראל הוא מצד בחי היחידה המושרש בעצם נפשם. דאיתא בע"ה⁷⁸ "דיש ניצוץ אחד קטן בורא, שמתלבש בניצוץ אחד קטן נברא הנק' יחידה". ואופן ההתלבשות הוא שנעשים דבר אחד הניצוץ בורא עם היחידה. ומבאר במאמר ששרש הנשמה ובפרט היחידה, הוא מחיצוניות הכלים דא"ק המתאחדים עם פנימיות הכלים, ועי"ז היא מאוחדת עם האור המתלבש בפנימיות הכלים, ובאור עצמו שמאיר שם ה"ה מאוחדת עם עצם האור, באופן שנעשים דבר אחד ממש.

ובזה נבדלים הנשמות מהמלאכים, דשרש המלאכים⁷⁹ הוא מחיצוניות הכלים דא"ק, אך הנשמות שרשם בעצם הוא מפנימיות הכלים. וע"ד שרש הבן הנמשך מעצמות האב. וזהו שבטבע כל איש ישראל שאינו יכול להפרד מאלוקות, דנשמתו חד עם האוא"ס שבא"ק וזה כל מציאותה.

יד.

מביא המבואר בתרס"ד בחילוק בין הכלים דאצי' לכלים דא"ק, וכן בהפלאות א"ק על "עקודים", ועפ"ז מוסיף ביאור במה שמאצי' שרש כוחות הגלויים.

והנה נתבאר לעיל שההתלבשות בכלים דאצילות היא שייכת דווקא לדרגות הנמוכות, ויש להוסיף ביאור בזה ע"פ המבואר בסה"מ תרס"ד⁸⁰ בהפרש בין הכלים דאצי' לכלים "דעקודים" שלמעלה מאצילות. דבאצילות הע"ס עצמם הם בהתחלקות ובמציאות ניכרת, ובהם שונים מהאורות. דהאורות אעפ"י שירדו ונתלבשו בכלים, מ"מ לא נשתנו בעצם מהותם ונשארו פשוטים. אך הכלים נשתנו, דבשרשם בעקודים היו "עקודים בכלי אחד". היינו שגם הכלים דשם הם בבחי' אחד, שבהתחלקות דעקודים לא ניכר החילוק בין הספי' ונראים כדבר אחד. ולמעלה מזה בהתחלקות דא"ק ששם אין מציאות לספי' בפ"ע כלל.

ולבאר יותר ההפרש בין "עקודים" לא"ק ממושיך שם דזהו ע"ד ב' הדרגות שבכוחות הנפש, דבכלל בנפש ישנם כוחות פרטיים [ע"ד כוחות הראיה והשמיעה וכו'] המתלבשים באברי הגוף, ומחיים ומניעים את הגוף. והנה

76. ראה תניא פ"ח ושם אומר שזה מצד שרשם בחכמתו ית' וראה ד"ה "ושבתי בשלום" תשל"ח הע' 97 שכת המס"נ הוא מבחי' יחידה שלמעלה מהחכמה ושכל. וכידוע שבתניא לא דיבר למעלה מאצילות ואכ"מ.

77. סעי' ד, ה.

78. שער דרושי אבי"ע פ"א.

79. וכן שאר נבראים מוגבלים.

80. ע' ו' ואילך.

גם בחיצוניות נראה שהכוחות כלולים בנפש, ושעניינים שהם נפשיים, אלא שניכר שהם מציאות נוספת בנפש, ורק שנמצאים בנפש ופועלים ע"י הנפש.

אך פנימיותם, ואמיתית מציאותם היא מה שהנפש נושאת בתוכה את הכוחות, שהיא מעלת הנפש כשלעצמה, שזה עניינה שהיא נושאת כוחות והכוחות באים ממנה ממילא, ומצ"ז באמת אין להם מציאות נפרדת בפ"ע, וכל מציאותם הוא מציאות ומהות הנפש.

והנה אופן הספירות שנמצאות בעקודים הוא דאעפ"י שאינם בהתחלקות נכרת כ"כ ונמצאים כדבר אחד, מ"מ עדיין נרגש שיש שם איזו מציאות כללית בדקות עכ"פ, והרי"ז כאופן החיצוני שבכוחות, שתופסים מקום לעצמם. אך בא"ק אין שום מציאות של הפרטים, דע"י גילוי האור ה"ה מתבטלים מציאותם ומתכללים ברצון הכללי כנ"ל.

ועפ"י הנ"ל צ"ל שבחי' זו היא הבחי' הפנימית שבא"ק שהיא למעלה מנתינת מקום למציאות העולמות דמאיר שם הרצון הפשוט ששווה בכל הפרטים, ולמעלה מהפרטים.

ולמטה מזה הם הכלים דאצילות, שהכלים נמצאים שם באופן של מציאות ניכרת, וזה מתבטא בזה שמגלים האור באופן של התחלקות הכוחות, ומצד חיצוניות הכלים ה"ה שרש לדרגות הנמוכות שבנשמה שמתלבשים בגוף, שמאצילות יש ערך ונתינת מקום בדקות לנבראים.

טז.

מחלק ב' דרגות בא"ק, ומבאר שהדרגה החיצונית יורדת לחיצוניות הכלים באצ"י, ושזה שרש הנבראים, ומחלק בין הנבראים לנשמה.

והנה מה שנתבאר שהתהוות הנבראים מעולם האצילות הוא מחיצוניות הכלים. דהיות ובעצם הע"ס הם בעלי מציאות דלכל ספירה יש תוכן בפ"ע, הרי"ז שרש ואפשרות להתלבשות בעולמות בי"ע שעניינם שהם מציאות וישות.

הנה שרש עניין זה שבספירות שהם מציאות, הוא מדרגה החיצונית דא"ק. והיינו דבעומק גם ברצון דא"ק ישנם ב' עניינים: עצם הרצון הכללי, והרצון שבכל פרט בפ"ע. דמצד הרצון דפרטים יש קצת תפיסת מקום והתייחסות לפרטים⁸¹, ומצ"ז יש כבר שם בדקות את האפשרות להתהוות כל העולמות עם כל הפרטים שבהם⁸². (דלכן א"ק הוא הממוצע גם מצד העולמות).

81. ראה ד"ה "בלילה ההוא" תשי"ט אות ג'. שמביא משערי קדושה שבא"ק ישנם אורות, וכלים, ולבושים אורות וכלים הם הספירות שבא"ק, וממשיך שם שבספירות דשם יש את כללות העניין והשתלשלות הספירות. ועפ"י הנ"ל בפנים מובן דזה מצד החיצוניות של הספירות שבדקות הרי יש מזה נתינת מקום למציאות.

82. וראה סה"ע שם דבא"ק יש רק את האפשרות להעולמות שיתהוו ממנו אח"כ, ואפשרות זו עצמה היא תחלת התהוות העולמות. דהבחי' שלמעלה מא"ק אינם גם בגדר אפשרות, אלא בגדר אפיסה ממש, ולכן עצם זה שיצאו מגדר אפיסה לגדר אפשרות הרי"ז תחלת ההתהוות. אמנם מה שבי"ע כלולים בא"ק הרי"ז רק בחי' הרוחניות שבהם ולא היישות.

וכשרצון זה יורד לאצילות ה"ה מתגלה בעיקר בחיצוניות הכלים, שבדרגה זו ניכר שיש להם תוכן ועניין פרטי לכל ספירה בפ"ע, ומצד זה יש להם שייכות ותפיסת מקום למציאות וגבול וה"ה בערך להיות מקור להשתלשלות העולמות, ומשם השרש להתהוות העולמות והנבראים.⁸³

אך שרש הנשמה הוא מפנימיות הכלים שנשתלשלו מפנימיות א"ק⁸⁴. ונתבאר לעיל עוד עניין בנשמות, שבפנימיותם אינם נפרדים מאלוקות, ובכל הדרגות שירדו לא משתנים בעצם מהותם כנ"ל. ולקמן יבואר עניינים אלו והקשר ביניהם.

טז.

מביא המבואר בביאורי הזהר בחילוק בין התהוות הנשמה להתהוות הנבראים, ומביא המבואר בתרס"ב בחילוק בנשמה גופא בין נשמות דאצי' לנשמות דבי"ע, ושם מביא גם הצד השווה שביניהם, ומקשר זה למבואר בביאורי הזהר.

והנה בעניין זה הדגשמה היא אלוקות בעצם מהותה, ראה בביאורי הזהר לאדהאמ"צ⁸⁵ דמבאר ההפרש בין התהוות הנשמות להתהוות המלאכים, שהנשמות נתהוו מפנימיות הכלים⁸⁶ והמלאכים מחיצוניות הכלים. ועיקר ההפרש הוא: דהאור האלוקי שברא את המלאכים ה"ה נחשב לגביהם "בורא", ומצדו הם נחשבים "נברא", דאין התהוותם מעצמות האור האלוקי. היינו, שהאור עצמו אינו נעשה בבחי' "מלאך", אלא שהאור המשיך אותם וברא אותם בדרך "יש מאין". ולכן האור המתלבש בהם ומתפשט בגופם ובמציאותם נק' "בריאה", ולא "בורא" כי אינו בערך בחי' האלוקות עצמו.

משא"כ התהוות הנשמות דאצילות הוא באופן שגוף ועצמות האור האלוקי שבכלים נעשה בחי' נשמה אלוקית, ולכן הנשמה נק' "נר ה'" דהיא האור האלוקי עצמו. ומבאר שם במעלת הנשמות דאצילות כמו נשמת משרע"ה ונשמות האבות, שמצ"ו שהם אלוקות ממש גם בירידתם למטה ה"ה כמו שהיו במדרגתם באצילות, וה"ה באותה דביקות ממש, וזה מפני שעל עצמות האלוקות לא שייך הסתר כלל.

אמנם בשאר נשמות ישראל כן פעל הצמצום וירדו ממעלתם, ולכן בירידתם למטה לא ניכר דבקותם באלוקות. וראה בסה"מ תרס"ב⁸⁷ שמבאר שם החי' בין הנשמות דאצילות לנשמות דבי"ע: "הנשמות דאצי' ה"ה נשתלשלו לבי"ע רק בדרך "מעבר" ולא בדרך "התלבשות"⁸⁸, ולכן בכל המדרגות ה"ה באותו אופן כמו

83. וראה סה"מ תרס"ב ע' רכט. דכלים דאצי' נק' בריאה שבאצי' ע"ד עניין הבריאה שנעשה נפרד ע"י הפרסא המפסקת שע"י נעשה יש ומציאות ופירוד הוא סיבת הישות, וברו' כזאת הוא בכלים דאצי' שאינם בדביקות נכרת והן בבחי' מציאות דבר מה (וכנ"ל הר"י בחי' חיצוניות הכלים שנרגש בהם התוכן המסוים שלהם כל ספ' בפ"ע) אלא שבריאה הן בבחי' פירוד ממש.. ולזאת נעשו בבחי' יש ממש אך באצי' אינו שייך עניין הפירוד ח"ו אלא שאינם בבחי' דביקות.

84. וראה גם בד"ה "בלילה הוא" תשי"ט הנ"ל באות ג' שם. "דכהכרח לומר הדנוצין בורא שמתלבש בנשמה הוא מפנימיות א"ק, בדרגת עתיק שלמעלה מהכלים והאורות דשם".

85. פ' פנחס ע' 454 פסקה המתחלת "והנה".

86. ושם מבאר שגם שהנשמות הם רק הארה מאצילות, והם חלק נבדל מעצמות וגוף הכלים, אך מ"מ הם מתאחדים עם הכלים ונעשים ג"כ אלוקות.

87. ע' רלא ואילך.

88. ומבואר בכ"מ החי' ביניהם. ובכללות, שבדרך "מעבר" אין שום השפעה ושינוי בדבר שהוא רק "עובר" שם ואינו אלא כמים העוברים בניצור בלבד שאינם משתנים כלל במעברם, אך בדרך "התלבשות" הרי יש השפעה ושינוי בדבר שמתלבש בו ואכ"מ.

שעמדו באצילות בלי שינוי כלל. אך הנשמות דבי"ע נשתלשלו בעולמות בדרך התלבשות, ולכן ה"ה משתנים ונעשים בבחי' מציאות דבר כערך הנשמה דבי"ע, וכבר אינם כמו הכלים דאצילות.

והנה מוסיף שם על הנשמות דבי"ע: "דמ"מ אין בהם שינוי בעצם מהותם.. דבאלוקות אינו שייך הסתר ממש ח"ו, ובפרט למה שנת"ל שהתהוות הנשמות הוא מבחי' פנימיות הכלים, הנה על בחי' ומדרגה זו בוודאי אין אור הנשמה דבריאה מסתיר..". היינו דמפני ששרשם הוא מפנימיות הכלים, דרגות שמאוחדים עם אוא"ס ב"ה עצמו, וכן"ל בביאורי הזהר שהנשמה מהותה הוא שהיא "אלוקות שנעשה נברא", הנה על דרגה זו לא ניתן להסתיר ולהעלים, וזה נשאר תמיד בנשמה בכל דרגה שיורדת אליה.

וענין זה הוא שווה בכל הנשמות⁸⁹. וזהו שממשיך שם במאמר: "ולכן כל נשמה גם שמבחי' עשיה יש בה ג"כ בחי' נקודת הלב שהיא בחי' רעו"ד.. מפני שהתהוות הנשמה הוא ע"י התלבשות בחי' עצמות האלוקות דאצילות ממש, באור הנשמות דבי"ע שאין אור הנשמה מסתיר ע"ז כו".

ועפ"י הנ"ל אפ"ל דבחי' עצמיות האור דאצי' שמאיר בנשמה בכל העולמות והדרגות שנמצאת הוא שנמשכים הדרגות הגבוהות בחי' "חי", יחידה" ומגלים בדרגות הנמוכות את תוקף הנשמה ושרשה שמא"ק, ששם גופא היא נמשכת מפנימיות הרצון, וכן"ל שהיא מאוחדת עם הרצון ועד שמאוחדת עם עצם האור. דזהו מש"כ בע"ח "שיש ניצוץ א' בורא שמתלבש בניצוץ א' נברא".

וע"י גילוי היחידה בדרגות הנמוכות, הנה ענין זה נרגש גם בדרגות הנמוכות שהרי בפנימיותם ה"ה מציאות אחת עם הנשמה כנ"ל. וראה בלקו"ת וארא⁹⁰ שמבאר בענין התשובה שענין תשוב ה' עילאה לגבי י', הוא שבחי' נר"נ שהם מתלבשים בכלים דע"ס, עולים במדרגתם ע"י הארת בחי' חי' יחידה, שהם בחי' מקיפים, ושרשם גבוה ונעלה מהתלבשות בכלים (ובענין זה שרש היחידה הוא גבוה מחי' דחי' הוא י' ויחידה הוא קוצו של י'), וענין התשובה הוא ע"י שאורות המקיפים נמשכים בגלוי, ונרגשים גם בכלים ובדרגות הנמוכות.

ז.

מביא שענין זה נמצא בעצם בכל העולמות, אלא שמו"מ יש חילוק בין אצי' לבי"ע, ומחלק באצי' גופא בב' העניינים הנ"ל פנימיות וחיצוניות.

וראה בסה"מ תרס"ו⁹¹ שמחלק בין השתלשלות הכלים דאצילות מא"ק, להשתלשלות ביי"ע. ומבאר שהכלים דאצילות נתהוו באופן שהם אלוקות ממש, ולכן נתהוו רק ע"י צמצום ולא ע"י פרסא⁹², בשונה מהכלים דבי"ע שהם בבחי' יישות, ונתהוו מ"צמצום פרסא", וזה מצד שהכלים דאצילות שרשם הוא מבחי' פנימית יותר בא"ק ולכן גם לאחר שנמשכו ע"י הפרסא דא"ק, מ"מ לא נשתנו בעצם מהותם וה"ה אלוקות ממש. אך ביי"ע שרשם מבחי' חיצונית יותר ולכן נתהוו בבחי' התחדשות ממש.

89. ורק שהחי' בין נשמות האבות ומרע"ה, לשאר נשמות ישראל הוא דנשמות האבות ומרע"ה נשתלשלו בבי"ע בדרך מעבר בלבד אך שאר נשמות נשתלשלו בדרך התלבשות ולכן היה בהם שינוי, אך עדיין כל השינוי הוא רק בחיצוניותם, ואת עצם המהות לא ניתן לשנות.

90. כו, ג.

91. ד"ה "אדם כי יהיה" ע' רסח (רב).

92. ראה בסה"ע הנ"ל דישנם כמה אופני צמצום בא"ק לצורך התהוות דרגות שונות והחי' בין "צמצום" ל"פרסא" הוא שצמצום הוא רק דרך מיעוט היינו שאותה דרגה כמו שהיא נעלית בא"ק מתמעטת ויורדת במהותה (בעניינינו לאצי'). אך צמצום ד"פרסא" מעלים לגמרי על הדרגה ומשנה אותה וה"ז כאין ממש לדרגה שמהותו ממנה וזהו הצמצום דבי"ע. וראה שם בעוד בענין זה, וזה בפנימיות הכלים דאצילות שמתאחדים ממש באור כנ"ל.

וראה שם שבפנימיות בכל העולמות נמצא ומאיר עניין זה ששרשם מא"ק, אלא שאי"ז בגילוי כלל. אך באצ"י מאיר עניין זה בגילוי ממש (ועש"ז נק' "אדמה לעליון" שמתגלה בהם שהם גילוי ההעלם דכלים דא"ק), והרגש זה נמשך ומתגלה בספירות ע"י בחי' החכמה, ששם מושג איך "שהוא לבדו ואין זולתו" דשם בחי' ביטול במציאות ממש (כנ"ל).

ולכא"ו עפ"י הנ"ל צ"ל. שבאצילות גופא הכוונה לבחי' פנימיות הכלים שנגרש בהם שהם חד ממש עם האור ו"איהו וחיוהי חד", אך לא בבחי' חיצוניות הכלים דאי"ז נרגש בהם כ"כ, ואדרבה יש שם בדקות הרגשת המציאות, שזהו המקור באצ"י לירידה לבי"ע כנ"ל.

י.ה.

חוזק לעניין הנשמה שאינה משתנית בעצם מהותה בירידתה, ולמטה בכל המדרגות ה"ה באותו אופן ומבאר עפ"י הנ"ל מה שכ"ז הוא מצד שרש הנשמה הוא מפנימיות א"ק והאור המאיר שם.

ומצ"ז ששרש הנשמה הוא מא"ק, ושם גופא מהדרגה הפנימית, שדרגה זו אינה משתנית בעצם מהותה, ובכל מדרגה שירדת ה"ה בפנימיותה אלוקות בעצם, וכנ"ל שעניין זה נמצא בפנימיות בכל העולמות ובאצילות מאיר בגילוי, שלאחר התלבשות האור באצילות נרגש בספירות הבחי' הפנימית שבהם ומתבטלים ומתאחדים עם האור ועד שנק' אלוקות.

ומבחי' זו דווקא שרש הנשמה באצילות, שגם היא נמשכה מהבחי' הפנימית בא"ק ולכן גם בירידתה לאצילות לצורך התהוות הדרגות הנמוכות שבנשמה, שאינם בבחי' פשיטות כבדרגות הגבוהות, מ"מ היות וגם הם חלק מגוף הנשמה, וה"ה בכלל "אלוקות שנעשה נברא" אינם משתנים בעצם מציאותם, וגם במקורם באצילות שרשם מפנימיות הכלים שמאיר בהם פנימיות א"ק שרש עצם הנשמה.

אלא שכנ"ל גם בפנימיות הכלים יש בדקות איזה ציור, וזה נרגש גם כשמאיר בהם האור דעדיין ה"ה מגלים את האור באופן מצוייר ומוגבל ולא בפשיטות מוחלטת כבדרגות שלמעלה מאצילות⁹³, ולכן בדקות מצ"ז עדיין יש בהם שייכות לגבול והם יורדים מדרגה לדרגה ומשתנים כדי להתלבש בגוף.

אך ציור זה הוא רק בחיצוניותם, ובפנימיותם ה"ה אלוקות בעצם, כמו הכלים שבדרגה זו אעפ"י שהם מצויירים עדיין גם הציור שבהם הוא מתאחד ומתכלל עם האור⁹⁴, ומתגלה בהם שכל מציאותם ועניינם הוא מה שהם כוחותיו ית'.

ועי"ז נמשך בטבע ישראל למטה עניין המס"נ, שמתגלה גם בכוחות הגלויים ש"אינו רוצה ואינו יכול, להיות נפרד מאלוקות, ואינו יכול לעבור אפי' עבירה אחת שהיא נגד רצונו ית'".

93. וכנ"ל שבאצילות מתחדש התחלקות הכוחות, מה שלא שייך כ"כ בדרגות שלמעלה.

94. וע"ד הביטול דכוחות הנפש לעצם הנפש, דכנ"ל ישנם ב' דרגות באופן המציאות הכוחות נפש, ובאמתתם נכר ונרגש בהם שאינם מציאות נפרדת מהנפש, ואדרבה ה"ה חלק מציאות ושלימות הנפש.

וזהו מש"כ בד"ה "אשרי תבחר" תשט"ז⁹⁵ הנ"ל שמבאר עניין העבודה דנה"א עם נה"ב וכותב: "דזה שבכח הנה"א לברר את הנה"ב, הוא לפי שנה"א היא אלוקות בעצם מהותה, וגם בהשכל והמדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב, שני העניינים: דגלוי הם במדידה והגבלה, והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש (דלכן הם פועלים בנה"ש והבהמית), אך בפנימיות הם אלוקות, והביטול שלהם הוא ביטול במציאות".

וזהו ששרש היחידה שבנשמה הוא מא"ק, דשם ה"ה מאוחדת עם פנימיות הכלים, שמאיר בהם עצם האור שלמעלה מהשתלשלות בכלים, שהוא פנימיות האור מה שהוא מעין המאור הנ"ל⁹⁶. ומזה נמשך שבכל המדרגות אינה משתנית ונשארת אלוקות בעצם מהותה, וגם הנר"נ שבאצילות שרשם הוא מהפנימיות שבכלים, ועי"ז גם כשיורדים למטה ומתלבשים בנה"ב, אינם משתנים בעצם מהותם, ואדרבה ה"ה פועלים הביטול גם בנה"ב.

י"א

עפ"י כ"ז מבאר בעומק מש"כ אדה"ז בפ"ב ששרש הנשמה "מתוכיותו ופנימיותו", ומחלק בין שרש הנשמה לשרש הנבראים.

עפ"י כהנ"ל אפשר לבאר בעומק יותר החילוק שבין שרש הנשמה, לשרש הנבראים מאצילות: הדנה נתבאר באריכות שבכל המדרגות שרש הנשמה הוא מהבחינות הפנימיות, בא"ק שרשה בדרגה הפנימית שמאוחדת ממש עם האור, ועי"ז גם באצילות שרשה מפנימיות הכלים. דבאצילות הספירות נתהוו בבחי' מציאות, ונבדלים זמ"ז.

אך בפועל ע"י גילוי האור שמאיר שם שנמשך מבחי' החכמה, ה"ה מתבטלים ממצייאותם, ומתאחדים ממש עם האור עד שנרגש בהם שהם גילוי ההעלם בלבד וכל מציאותם הוא מציאות האור⁹⁷. וזה מפני שבחכמה מאיר פנימיות אוא"ס כנ"ל, דבפנימיות האור נרגש מהותו שהוא "מעין המאור", ולכן בכל המדרגות ה"ה בפנימיות באותו תוקף, ואינו משתנה כלל להרגיש נפרד, ובעל מציאות. וזה מתגלה גם בכלים.

ומספירת החכמה שרש נשמות ישראל כנ"ל, אך מצ"ז שהיא אלוקות בעצם מהותה, ובאלוקות לא שייך שינוי המהות (דלכן בכל המדרגות שירדה הנשמה ה"ה נשארת בפנימיותה ניצוץ בורא שנעשה נברא), שרשה מפנימיות החכמה שמאיר שם אוא"ס שלמעלה מאצילות, שדבוק ממש במקורו ית' כנ"ל, ולא נמשכת מחיצוניות הכלים שנרגש בהם מציאותם הנפרדת.

95. ראה שם שהביטול של הנה"א הוא ביטול במציאות, שזה מדרגת אצילות. ונ"ל דזה נמשך ע"י בחי' החכמה (שבפנימיותה מאיר בה האוא"ס ומצד מציאותה ה"ה בטלה בתכלית בשונה משאר הספירות) ומתגלה בכל הספירות.

96. וראה בד"ה "וכל אדם" הנ"ל, ובסה"ע הנ"ל ע' קפא, קפב. שבחי' א"ק נמשך בכל העולמות עד עשיה והפרסאות שבעולמות אינם חוצצים בפניו, וזה להיותו בחי' א"ס שמצ"ז נמצא בכ"מ, ומתפשט בכ"מ באופן שמאיר בגילוי בכל ההשתלשלות, וכן שממשיך מאוא"ס כ"ה הסובב, שלכן אור הנשמה דמ' דעשיה מהוה יש גשמי, שהתהוות היש מאין הוא בכח הא"ס דווקא (כנ"ל).
[ובה"ע' 67, 69 מביא מד"ה "הקבצו" תרס"ח שזהו"ע אמיתית א"ס להתפשטותו שנמשך גם בבחי' מציאות ויש, וזה אינו נרגש בעולמות כדי שלא יתבטלו ממצייאותם וכלפיהם יש העלם אך לא לגבי האור, וזה גופא מורה על הא"ס שבו דהכח להעלים על עצמו הוא רק בכח הא"ס הבל"ג].

97. אלא שעדיין הם מגלים את האור באופן מצוייר כל ספירה ועניינה, דזהו החידוש שבאצילות שהספירות אינם נבדלים ממהותו ועצמותו ית', אלא ה"ה גילוי כוחותיו, ומידותיו בהתחלקות הפרטים ממש, מה שלא יכול להיות למעלה מאצ"י שאין הספירות נכרות כ"כ, כמובא לעיל בעניין "עקודים", וא"ק ששם אינם בהתחלקות כ"כ, ועד שאין מציאות לספירות בפ"ע כלל.

ועפ"י אפ"ל שזה הכוונה בעומק במה שכתוב בפ"ב בתניא הנ"ל ש'שרש הנשמה הוא מ"תוכיותו ופנימיותו" ית', והיינו שבאצילות גופא בעולם שמתגלים מידותיו ית', ה"ה נמשכת מפנימיות הכלים שדבקים ממש בו ית' שלמעלה מהתלבשות בעולמות, ע"י האור שמאיר שם.

משא"כ שאר הנבראים שרשם בכל המדרגות הוא מהדרגות החיצוניות: בא"ק שרשם מחיצוניות הרצון בדרגה שיש נתינת מקום לפרטים, ונרגשים הפרטים, ומצ"ז באצילות שרשם מחיצוניות הכלים בדרגה שנרגש מציאות הכלים, ואינם מאוחדים עם האור. ומדרגה זו השרש (ע"י הצמצומים) להתהוות הישות והפירוד שבעולמות.

ועד"ז מה ש"כולם בחכמה עשית"⁹⁸ ה"ה נמשכו מהדרגה החיצונית שבחכמה, שיש לה מהות וציור לעצמה שמשם הנתינת מקום לציור והחילוק שבכלים. שבפנימיות ע"ז כתב בהגה"ה בפ"ב שם שדרגה זו נחשבת לעשייה גשמית מצדו ית', שבדרגה זו החכמה היא בעצם מציאות.

אך באמת בפנימיותה ה"ה בטלה במציאות ממש, ובה דווקא מקום השראת אוא"ס, וממנה נמשך הביטול במציאות (שזה עניינו של אצילות) בכל הספירות⁹⁹, שמגלה בהם מהותם האמיתי, ועי"ז הספירות מתאחדות ממש עם אוא"ס, ומדרגה זו שרש נשמות ישראל¹⁰⁰.



98. ראה לעיל אותיות א', ג' ד' שרש הנבראים הוא מחכמתו ית', אלא שהם מהחיצוניות. ובפנים יתבאר בעומק.
99. וראה תניא פ"ו בהגה"ה שדרגה זו דחכמה, נמצאת בפנימיות בכל המדרגות ובכל העולמות ועד שבעצם כל העולמות ה"ה בטלים בתכלית, וכדלעיל מה שהובא מהמשך תרס"ו.
100. שכנ"ל שרשם מעצמיות המוחין שזו הבחי' הפנימית והאמיתית של המוחין שלכן דווקא הם הכלי להתגלות עצם הנפש, ולמעלה להתגלות פנימיות ועצמיות האלוקות.



בעניין יחודא תתאה

יביא מהלך הפרקים הראשונים של שער היחוד והאמונה \ יבאר מדוע דווקא 'אור הכלול במקורו' הוא משל יותר מכוון לכריאה 'יש מאין' \ יביא שני ביאורים ביחודא תתאה ויתרין על השאלה בפ"ג \ יבאר שהמשל בפ"ג קאי על 'יחודא עילאה'.

הת' מאיר שי' מן
תלמיד בישיבה

א.

יביא החידוש שבכריאה "יש מאין"

בפתיחת שער היחוד והאמונה מקדים האדמו"ר הזקן שמטרת שער זה הוא "להבין מעט מזער מ"ש בזהר" ושמע ישראל כו² הוא יחודא עילאה וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד³ הוא יחודא תתאה, היינו שבאחדות ה' יש שתי דרגות כלליות: 'יחודא עילאה', ו'יחודא תתאה', ושתי דרגות אלה שייכות לשתי הפסקאות הראשונות של קריאת שמע. "שמע ישראל" זה כנגד 'יחודא עילאה', הדרגא העליונה שאחדות ה', ו'בשכמל"ו" זה כנגד 'יחודא תתאה', הדרגא התחתונה באחדות ה'.

ובשביל להבין בפרטיות ב' דרגות אלו, מקדים לכאר על פי תורת הבעש"ט על הפסוק "לעולם ה' דברך ניצב בשמים"⁴, שהעולם מתחדש ומתהווה בכל רגע מאין ליש ע"י עשרה מאמרות. וראה במאמרי אדמו"ר הרש"ב⁵ שמביא על זה משל מזריקת אבן, שהאבן מצד עצמה היא דומם ואין בה את כח התעופה, רק על ידי זה שלאדם יש את 'כח הזריקה' - הכח לקחת את האבן ולהעיף אותה באוויר, לכן היא עפה בפועל. והיות ובאבן אין את הכח לעוף, ורק על ידי הזריקה מתחדש בה שיכולה להיות באוויר, לכן כל הזמן זקוקה לכח שיעיף אותה.

1. חלק א יח, ב. ועוד.

2. ואתחנן ו, ד.

3. פסחים נ, א.

4. תהילים קיט, פט.

5. סה"מ תרמ"ג (ע' צו): ויובן עד"מ כשאדם זורק אבן למעלה מוכרח לומר שיוצא כח מיד האדם ומקיף האבן והכח הזה מגביה את האבן לעלות למעלה, וכמעט רגע נופל למטה, והוא מפני שענין העליה למעלה בהאבן הוא דבר ההיפך טבעו שטבעו ליפול למטה, וכדי שיהיה בו התחדשות היפך טבעו היינו שיעלה למעלה, היינו מפני כח יד האדם שמקיף אותו ונושאו, ותיכף כשנכלה כח היד האדם ה"ה נופל למטה, כמו"כ יובן בענין התהוות העולמות יש מאין שזה שיהיה ה"ז התחדשות גדול לכן צריך הכח הפועל להיות תמיד בהנפעל ואם יסתלק כמעט רגע ח"ו יהי' אין ואפס כמו האבן הנ"ל. ע"כ.

וכן הוא בהנמשל, העולם מתחדש כל הזמן ע"י עשרה מאמרות ואין לו קיום מעצמו כי מציאות היש היא חידוש, וראה בפ"ב משער היחוד והאמונה שם שמחלק בין יצירה של אומן שהיא 'יש מיש' רק שמשנתנה הצורה, לבין הקב"ה שבורא 'יש מאין'. ולכן אחרי שהאומן יצר את כלי, אין הכלי עוד זקוק לאומן, משא"כ בהתהוות היש. ומביא על כך דוגמא מקריעת ים סוף, שאם לרגע הייתה מפסיקה "רוח קדים", מיד היו המים חוזרים לזרום כטבעם "ולא קמו כחומה בלי ספק". כי 'טבע העמידה' הוא היפך מטבע המים לזרום, ולכן ברגע שהרוח הפסיקה לא היה צריך לנס מיוחד כדי שהמים ימשיכו לזרום כדרכם.

ב.

יקשה על ההשוואה מ'אור הכלול במאור' לבריאה 'יש מאין', יסביר שאדרבה המשל הנ"ל מכוזן יותר

ע"פ המבואר בפרקים א' וב', מסיק אדה"ז בפ"ג שלנברא אין שום מציאות בפ"ע מכיוון שכל זה שנראה למציאות זהו מצד המקור המהווה אותו, ולכן אין לו שום מציאות אמיתית, אלא אך ורק מצד מקורו. וממשיך בהמשך הפרק ומביא משל לאופן מציאותו של הנברא מ'אור הכלול במאור', שהאור כפי שהוא כלול במקורו - בטל במציאות לגמרי ואין לו שום מציאות כלל, אלא רק מקורו נראה כאן והאור איבד את מציאותו לגמרי. וכך גם הנברא שאין לו שום מציאות כלל, וכל המציאות היא רק המאור ו"אפס בלעדו באמת".

ולפי"ז שואל ומקשה, כיצד זה נראה הנברא ליש ומציאות? והרי ע"פ הנ"ל אין לנברא שום מציאות בפ"ע ממש. וא"כ אין מה שיראה בתור מציאות, כי אין כאן שום דבר, כמו אור הכלול בשמש שאין שום מציאות לאור כפי שהוא כלול בשמש (והעדר תפיסת המקום של האור לגבי השמש הוא עד כדי כך שאי אפשר לומר עליו שם 'אור' בשום אופן). עד כאן מהלך העניינים כפי שהוא מובא בשעיה"ה"א.

ולכאורה יפלא מה ששואל, המשל מ'אור הכלול במאור' הוא על בריאת הנברא באופן של יש מאין, וממילא תלוי במקורו וזהו כל מציאותו. והרי המשל לזה בפשטות הוא מזריקת אבן שגם היא תלויה כל הזמן בכח הזריקה וזו המציאות היחידה בגלגלה האבן עפה באוויר, ובכ"ז נראה ליש בפ"ע (ואף שזו טעות, אבל יש אפשרות לחשוב כך).

עד"מ מאדם הזורק אבן, אם יראה את זה תינוק שלא יודע שאבן לא עפה מצד עצמה ולא יראה את האדם שזרק, ישנה אפשרות שיחשוב שהאבן עפה מעצמה ולא שמישהו העיף אותה. וזהו פלא והרי זה שהאבן עפה זה רק בזכות כח הזריקה של האדם ובכל זאת יש מקום לטעות, כנראה בחוש. וא"כ המשל מכח הזריקה מכוון מאוד, גם לעניין שהנבראים נראים בפועל למציאות 'יש' ונפרד.

וא"כ מדוע מקשר האדה"ז את בריאת העולם למשל של אור הכלול במקורו?

המורם מכל הנ"ל, שבפשטות, המשל אותו מביא האדה"ז בפ"ג אינו תואם את הנמשל, ואיזה מקום יש לשאלה עפ"ז?

6. ראה ספר המאמרים תרנ"ו ע' רצג: "התהוות יש מאין הוא התהוות 'דבר' מ'לא דבר', אם כן הרי בה'לא דבר', שהוא האין, לא היה מציאות ה'דבר' (דאם לא כן אינו 'לא דבר'). ומה שנעשה מציאות יש ו'דבר' הרי זה התחדשות היפך מציאותו הראשון שהיה בבחינת אין ואפס המוחלט".



אלא, צ"ל שיש חילוק משמעותי בין המשל מ'זריקת אבן' למשל של 'אור הכלול במאור'. בכח הזריקה, תעופת האבן היא לא רק חידוש מצד כח הזריקה של האדם - אלא גם מצד שהאבן מוכשרת לזריקה, והא ראייה שהכח יכול להעיף דווקא אבן ולא סברא - כלומר, יש בה משהו מצד עצמה שנותן ועוזר לזריקה. היינו, זה שהאבן עפה באויר, הוא לא רק התגלות ופעולה של הכח, אלא גם האבן מצד עצמה פועלת את זה, וזה מעלים ומסתיר כביכול על הכח. ולכן לא ניכר ונרגש שרק הכח הוא זה שמעיף את האבן.

מה שאין כן בנבראים, אין בנבראים שום דבר מצד עצמם הגורם שייראו למציאות, ולא ניתן לראות בנבראים שום צד של פירוד מהמקור האלוקי ואחדותו. וממילא בריאת יש מאין דומה יותר ל'אור הכלול במאור' (שאינן שום מציאות לגמרי).

ועפ"ז תחודד השאלה ששואל אדה"ז בפ"ג, איך בכל זאת הנבראים יכולים להרגיש מציאות?

ג.

יבאר ההפלאה של "הגדול והגיבור"

וממשיך בפרק ד' שהסיבה שהנברא מרגיש מציאות זהו מכיוון שההתהוות היא באופן שהנברא מתעלם לגמרי מהנברא. ואף שמצד אחד כל הנבראים מגיעים ממנו ואין שום דבר אחר חוץ ממנו, אך מאידך האור מתעלם לגמרי ולא מורגש כלל בנברא שכל מציאותו זה הבורא, עד כדי שיכול להרגיש כאילו מציאותו מעצמותו ולא להיות בטל כלל.

ומוכרח להיות ההתהוות באופן זה, מכיון שזהו הגדר של בריאה יש מאין שנהיה מציאות יש. ודווקא כשקודם כך היה 'אין' ולא 'מציאות', ובכדי שתיווצר מציאות 'יש' מוכרח להיות ע"י העלם לגמרי. וקשה איך נעשים ב' הדברים יחד, שמצד אחד כל זה שיש נברא זה רק מהכח האלוקי ואין שום מציאות אחרת חוץ מזה (כמו במשל "אור הכלול"); ומצד שני נראה כמציאות בפ"ע ולא בטל.

וממשיך הביאור בשעיה"א שם שזהו מה שבסידור שבחיו של הקב"ה אומרים "הגדול והגיבור": "הגדול" מורה על התפשטות⁷ הבריאה משם הוי' וממילא אין מקום למציאות כלל, ו"הגיבור" מורה על הצמצום וההעלם משם אלוקים.

וז"ל: "וכמו שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג מדת גדולתו, שהיא היכולת לברוא יש מאין ולהחיותו כדכתיב "עולם חסד יבנה"⁸, כך ממש אין ביכולתו להשיג מדת גבורתו של הקב"ה כו' וזה אין בשכל שום נברא להשיג מהות הצמצום וההסתר, ושיהיה אעפ"כ גוף הנברא נברא מאין ליש, כמו שאין יכולת בשכל שום נברא להשיג מהות הבריאה מאין ליש". ע"כ.

וראה בהמשך תער"ב¹⁰ שמבאר וז"ל: "וזהו ההפלאה בענין ההתהוות, דעם היות שהוא בדרך התלבשות בהנפעל, והוא בכדי שיהי' בבחי' יש ממש כ"א ע"י התלבשות דווקא, וכנ"ל בענין ברא ונבראו כו', ומ"מ הוא

7. תפילת שמו"ע. ומקור כינויים אלו בעקב י, יז. ראה יומא סט, ב. (וראה ברכות לד, א. שו"ע אדה"ז סי' קפה סוס"ב)

8. ראה לק"ת עקב יז, ד. ועוד. ולהעיר מפירש"י ואתחנן ג, כד: "את גדלך - זו מדת טובך".

9. תהילים פט, ג.

10. פ' שצ"ו (ח"ד ע' א'קו [תתיז]).

בבחי' הבדלה מהם, שזוהו ג"כ לצורך הישות של הנברא, שאם הי' בבחי' התלבשות ממש, לא הי' הנברא בבחי' יש כלל כו". ע"כ.

ד.

ביא שני ביאורים ביחודא תתאה, ויתרין על השאלה

על פי הפרקים הקודמים נתבאר שכל הנבראים בטלים במציאות לגמרי, וכל הסיבה שהנבראים נראים למציאות 'יש' היא מצד מידת הגבורה שמעלימה ומסתירה על הבורא. ומקשה האדה"ז (בפ"ז), מהו הטעם לברוא נבראים שהם יש ומציאות ונפרדים מאלוקות?

ומבאר, שענין זה קשור לתכלית הבריאה, "כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך". מכיוון שישנה דרגא באלוקות בשם 'מדת המלכות', שממנה מקור הנבראים, ועניינה של מידת המלכות הוא לברוא נבראים נפרדים, בשונה משאר מידותיו הקדושות שלא זהו עניינם. כלומר, כבר באור עצמו, באלוקות, יש שורש ומקור לעניין הסתר הבורא מהנברא, בכדי שיהיה מציאות של עם - נפרד.

ודווקא בדרגא זו ישנו איזה ערך ותפיסת מקום לנבראים, כי עניינה של המלכות היא הרוממות וזה שייך דווקא בעם נפרד ונבדל חוץ מהמלך בעצמו¹¹ (עם מלשון "גחלים עוממות"¹³), מה שאין כן בבנים אינו שייך מלוכה, וכפי הלשון בד"ה ... תרס"ה "הגם שיהי' לו אלף בנים, מפני שהוא עמהם בקירוב".

כלומר, מצד המלכות יש מקום להכיר במעלת האחר, וזה ענינו ותופס אצלו מקום, וכאילו בתוך עצמו קיימת מציאות הזולת (העם) - וזה כבר לא רק אלוקות (למרות שגם זו דרגא אלוקית, רק ששם יש לעם ערך).

ומכיוון שכבר באלוקות יש את מידת המלכות, לכן גם ההתהוות היא באופן כזה שהאלוקות מתעלמת ולא נרגשת כלל בנבראים, וזאת בשביל שיברא דבר נפרד ולא המשך של אלוקות. עד כדי שיכול להיות שהנברא לא יחוש את מקורו כנ"ל.

אם נאמר זאת במשל של כח הזריקה - הכח עניינו לפעול בדבר שחוץ ממנו, א"כ כבר בתוך הכח עצמו ישנה מציאות של דבר אחר שהוא חוץ ממנו (כמו שמלך עניינו למלוך על עם [נפרדים]), ולכן מצד מציאותו יש מקום לעניין שחוץ לעצמותו). ולכן ישנה גם האפשרות לראות את האבן בפ"ע, לא רק שמצד האבן יש עניין של תעופה, אלא כי גם מצד הכח יש נתינת מקום לאבן.

וכל זאת כי באמת כבר מלכתחילה איך שזוהו בשורשו באלוקות יש מקום למציאות נבראים שהם כביכול דבר נפרד מאלוקות, ולכן גם לא יפלא איך יש לו מציאות, מכיוון שגם במקורו מחשיב אותו למציאות בפ"ע.

ולכן גם אופן התהוות הנבראים הוא באופן שהבורא נעלם לגמרי מן הנברא, שייראו כמציאות בפני עצמם (כנ"ל שזוהו עניינה של מידת המלכות).

11. לשון האדה"ז בפ"ז (פבא). וראה אג"ק ח"ב ע' שעד.

12. לקו"ת צו טו, ג. בלק סח, ג. אוה"ת אחרי (כרך ב) ע' תקסז. דרושים לחה"ס ע' א'תשלא. ועוד.

13. פסחים כו, א. סה"מ תר"ס ע' ה. והביאור בזה: כמו שבגחלים הכבויות, אין האש מאירה. כך גם המלוכה של המלך היא על אנשים שזרים ונפרדים מהמלך.

והם שני הצמצומים שבבריאה יש מאין: "הא", צמצום אור העצמות, והב', צמצום האור האלקי הנק' הארה דהארה, שגם הוא בהעלם והסתר בנבראים כנ"ל¹⁴.

המורם מכל הנ"ל, ישנם ב' ביאורים ביחוט"ת למה הנברא לא בטל לגבי מקורו ממש: א. מצד ההסתר של שם אלוקים, וזה באמת דבר פלא איך מצד אחד אין לו שום מציאות לכשעצמו ובטל לגמרי ומצד שני מרגיש מציאות (כנ"ל). ב. מצד שכבר במקורו (מידת המלכות) יש נתינת מקום למציאות, כלומר יש לו מציאות בפ"ע חוץ מאלוקות, ולכן לא בטל לגמרי לגבי מקורו ומגיע עד כדי כך שחושב שמציאותו מעצמו ואין מקור כלל (ואף שזו טעות, אבל ההתחלה של המחשבה הזו היא מעצם נתינת המקום של מלכות בנבראים).

ה.

היוצא מכל הנ"ל ב"יחודא תתאה".

יוצא, שהביאור לשאלה בהתחלה האם הבריאה דומה למשל של זריקת אבן - אזי י"ל ע"פ הנ"ל שאכן בנוגע לבריאה כמו שהיא מצד מדת המלכות המשל דזריקת אבן דומה. כי עפ"ז אכן יש ערך ותפיסת מקום לנבראים כבר בתוך מידת המלכות, וזוהי כבר מעין הכשרה למציאות הנבראים. [שכבר בתוך האלוקות יש נתינת מקום למציאות אחרת הנפרדת מאלוקות כנ"ל].

וכפי שמידת המלכות עניינה הוא לפעול על דבר אחר נפרד ממנה (לברוא נבראים נפרדים), ממילא מובן שאכן יש מקום גם למציאות של הנבראים (שדווקא הם משלימים את הכוונה של מידת המלכות - נפרדים) וזה לא שהמציאות היחידה היא הכח האלוקי.

כך גם בזריקת אבן - הכח ענייניו לפעול על דבר אחר הנפרד ממנו (ומד הכח עצמו נותן מקום לדבר שחוץ לכח - האבן). וכן ישנה הכשר באבן מצד עצמה שעפה על ידי שמפעילים עליה את כח הזריקה. היינו, שכח הזריקה אינו המציאות היחידה המעפה את האבן, אלא יש ג"כ את המציאות של האבן בזה.

ו.

עפ"ז יובן שהמשל בפ"ג מדבר בדרגת יחודא עילאה

עפ"ז מובן שכל הנ"ל הוא מצד מידת המלכות, משא"כ מצד מידותיו הקדושות אין שום נתינת מקום כלל למציאות של נבראים. א"כ מצד מדריגה זו באלוקות אזי המשל המובא בפ"ג על אופן מציאותם של הנבראים מ'אור הכלול במאור', שאין שום מציאות לאור שם כלל, מכוון היטב לאופן מציאותם של הנבראים איך שהוא מצד מידותיו הקדושות, שכל מציאותם זהו מקורם ואין להם שום מציאות בפ"ע עצמם כלל.

וזהו שממשיך אה"כ בפרק ד' שהמציאות של הנברא בתור 'יש' זה רק מצד מידת ה'גבורה' (ההסתר), ובלעדי ההסתר אין שום מציאות לנברא [כאופן הא' בסעיף ד' לעיל], משא"כ במידת המלכות, שהתחלת ענין המציאות של הנברא הוא כבר במידת המלכות עצמו [ראה לעיל סעיף ד'] ולא רק מצד מידת הגבורה וזה מכיוון שבמידותיו הקדושות אין שום נתינת מקום וחשיבות לנבראים לכן כדי שיהיה מציאות של נברא חייב להיות דווקא ע"י ההסתר של מידת הגבורה.

14. הלשון בהמשך תרס"ו ע' רצג [רכא].

גרזן ביד החוצב

יבאר השתלשלות כפירת העבודה זרה וסוגיה \ יסביר תפקידם של הכו"מ כגרזן ביד החוצב \ יביא הסתירה בעניין השפעת החיות ויסביר מהו סדר השפעת החיות ליהודי \ על פי זה מהו סדר עבודה ליהודי בימינו אנו

הת' יוסף משה הלוי שי' סגל
תלמיד בישיבה

א.

יבאר השתלשלות כפירת העבודה זרה וסוגיה.

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א¹, מבאר הרבי את סדר השתלשלות העניינים איך הגיעה מחשבת ע"ז לעולם. בתחילה האיר גילוי אלוקות בעולם והיה ניכר בנבראים שהמציאות האמיתית היא הקב"ה, ואח"כ במשך הזמן, עקב ירידת הדורות² נכנסו עוד ועוד הנחות מוטעות עד שהגיעו לכפירה ממש בבחי' "עזב הוי' את הארץ"³ היל"ת.

וז"ל: "והנה לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ הידוע שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים⁴) הוא (לא שהם עצמם משפיעים, אלא) שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרזן⁵ ביד החוצב". עכ"ל.

1. תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' קכח.

2. ובלשון הרמב"ם בריש הלכות ע"ז (פרק א', הלכה א'): "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור. ואנוש עצמו, מן הטועים. וזו הייתה טעותם: אמרו, הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים אלו להנהיג את העולם, ונתנם במרום, חלק להם כבוד, והן שמשין המשמשים לפניו - ראויין הם לשבחם ולפארתם, ולחלוק להם כבוד. וזהו רצון האל ברוך הוא, לגדל ולכבד מי שגידלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו, וזה הוא כבודו של מלך. כיוון שעלה דבר זה על ליבם, התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להן קורבנות, ולשבחם ולפארתם בדברים, ולהשתחוות למולם - כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עבודה זרה". וראה גם בפתח עיניים להחיד"א קידושין לא, א.

3. יחזקאל ח, יב.

4. ברכה לג, יד.

5. ע"פ ל' הכתוב - ישעי' י, טו.

6. ראה גם ד"ה את הוי' האמרת תרע"ח פ"ג (סה"מ תרע"ח ע' תיד). ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ד (סה"מ תרפ"ו ע' קנו ואילך).



כלומר, אומות העולם טעו לחשוב, למרות שכל השפע מגיע מהקב"ה, אך עם כל זאת יש ביד השמש והירח הבחירה אם להשפיע אם לאו, והם מציאות, וממילא יש להודות להם על כך שבחרו להעביר את השפע מה' ית'⁷ (ע"ד "חמרא למרא טיבותא לשקיי")⁸.

אח"כ הם טעו בטעות חמורה יותר, וחשבו שה' ממש עזב בידם את ההנהגה וכבר לא מנהיג את הבריאה⁹, וע"כ ודאי שצריך להודות להם ולעבוד להם¹⁰ (אף שגם כאן, הם הודו שהכח שלהם להנהיג את הארץ מגיע מהקב"ה). ואדרבה, י"ל שטעו לחשוב שע"י העבודה להם ניתן לקבל יותר השפעה ולכן השקיעו בעבודת כו"מ. ובלשון המאמר הנ"ל:

"ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ ביד הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלויה רק בהם ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחר שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים, בשביל צורך גדול)".

ועפ"י שני אופנים אלו, ניתן לבאר את הגמרא במנחות¹¹, שהגויים קוראים לקב"ה "אלהא דאלהיא". לפי האופן הראשון (הנקרא "שיתוף"), שמשתפים עוד מישהו עם הקב"ה שגם לו יש יכולת ובחירה [אף שהגויים לא נצטוו על השיתוף¹²], ולכן הם מכנים את הקב"ה "אלהא דאלהיא".

ובאופן השני הוי ממש ע"ז, שטוענים שכעת המקור היחיד שממשיך השפעה הם הכוכבים ומזלות, (אך זה גופא שלכו"מ יש כח להנהיג את הארץ הוא מצד הקב"ה שנתן להם כח זה¹³), ולפי זה יש לפרש "אלהא דאלהיא". אך עם כל זאת שני אופני עבודה אלו טעות הם, ואף כפירה באחדותו ית'.

ב.

סיביר תפקידם של הכו"מ כגרוץ ביד החוצב.

הטעות הזו בהבנה היא מכיוון שבאמתיות הגדרתם, הכו"מ הם רק כ"גרוץ ביד החוצב"¹⁴. היינו, תפקיד הכו"מ הוא אכן שלב הכרחי בשביל הורדת החיות האלוקית לעוה"ז הגשמי, וכמאמר חז"ל¹⁵ "אין לך עשב למטה שאין

7. ראה רמב"ן (שמות כ, ב) ז"ל: העובדים מודים שהכח הגדול והיכולת הגמורה לאל עליון וכו' אמרו רבותינו דקרו ליה אלהא דאלהיא". ובמורה נבוכים להרמב"ם ח"א פל"ו.

8. ב"ק צב, ב.

9. חוץ ממקרים מיוחדים שהם צורך גדול, כמו שיובא להלן.

10. וכפי שהרמב"ם ממשיך בהשתלשלות העניינים (שם, הלכה ב'): "וכיון שארכו הימים, נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם, ולא הכירוהו; ונמצאו כל עם הארץ והנשים והקטנים, אינם יודעים אלא הצורה של עץ ואבן וההיכל של בנין, שנתחנכו מקטנותן להשתחוות להן ולעבדן, ולהישבע בשמן". וראה חידושי אגדות למהרש"א על הגמ' במנחות (להלן הערה 11). ובזכב פסח להר"י אברבנאל על הפסוק ממזרח שמש. ובכ"מ.

11. קי, א. בגמרא שלפנינו הגירסא היא "אלהא דאלהא". אך הרב ראשונים (רמב"ן בהערה 7 ועוד) מביאים את לשון הגמרא "אלהא דאלהיא". וראה בכ"ז תניא פכ"ב.

12. רמ"א סוף סי' קנ"ו. שנאסר עליהם רק להאמין שאלוקי העולם הוא מציאות אחרת ולא הקב"ה, אך המחשבה שהקב"ה שולט ולצידו יש כח נוסף - אינה אסורה עליהם.

13. עד"מ משרי המלך שמונהגים את המדינה מפני שהמלך ציווה אותם על זה. ע"פ תו"מ סה"מ הנ"ל.

14. דרך מצוותיך תגלחת מצורע ע' קו ואילך.

15. ב"ר פ"י, ו. זח"א רנא, א.

לו מוזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל". כלומר, כשם שאי אפשר לחוטב עצים לחטוב בידיו ללא הגרזן ורק על ידו יוכל לכרות העצים, כמו"כ קבע הקב"ה שהשפע הרוחני וההשפעה האלוקית יעברו דרך ממוצעים אלו שיצמצמו ההשפעה עד שתבוא באופן גשמי ממש.

ועד"מ מחכם גדול שרוצה ללמד חכמה עמוקה ונפלאה לתלמיד פשוט, כדי שיוכל התלמיד להבין מוכרח הרב להלביש את השכל במשלים ודוגמאות שעל ידם יוכל התלמיד לתפוס נקודת ההשכלה. כמו"כ כדי שהשפע האלוקי והרוחני יוכל לבוא לשפע גשמי לנברא גשמי, צריך השפע לעבור צמצומים דרך כוכבים ומזלות אלו. ורצה הקב"ה שזה יהיה באופן של העלם עד כדי נתינת מקום לטעות ובלבול ח"ו כטענת אותם הטיפשים והכוזבים.

ולמרות כל הנ"ל¹⁶, אין שום נתינת מקום להחשיבים כמציאות בפ"ע, לא להודות להם וכ"ש שלא לעבדם. והיינו, כל המושג של "חמרא למריה טיבותא לשקיי", שיש נתינת מקום להודות לממוצע, הוא רק בממוצע בעל בחירה, אשר לו היכולת לבחור אם לבצע תפקידו או לא וע"כ יש לו מקום וחשיבות שממלא תפקידו. משא"כ באופן כזה שאינו בעל בחירה.

ועד"מ¹⁷ ממצוות כיבוד אב ואם שזו מצווה בעשרת הדיברות, ואמרו רז"ל¹⁸ "שלשה שותפין באדם, אב ואם כו', והקב"ה נתן בו נשמה". ולכאורה חלק הקב"ה בילד חשוב יותר מחלק ההורים, שהרי חלקו של הקב"ה הוא הנפש והחיות. ומה שווה גוף מת ללא חיות ונפש?! ויותר מכך אפי' בגוף הילד ה' הוא היוצר את צורת הילד ש"צר צורה בתוך צורת האם"¹⁹ ונותן לאב ואם את כח הא"ס להוליד, שהרי אינו מוכרח מצדם והרא' כמה אשר לא זכו להיפקד בפרי בטן. ולכאורה מדוע א"כ יש לכבדם?

אלא שכיוון שהם בעלי בחירה למלא תפקידם, שהרי יכולים להיות כבן עזאי שאמר²⁰: "אני לפי שחשקה נפשי בתורה", ויש להם יכולת הבחירה לבחור האם לבצע תפקידם וחלקם אשר ע"י יבוא הילד, משא"כ הגרזן הרי הוא דומם ואינו בעל בחירה לבחור כלל האם לבצע תפקידו או לא, החוטב יצר אותו והוא פשוט עושה תפקידו ממילא. וא"כ ודאי שאין נתינת מקום שהחוטב יודה לגרזן שמסכים לבצע תפקידו ולכרות העצים, אף שוודאי שהחוטב צריך את הגרזן בשביל לחטוב, אך אין לו שום תוכן לכשעצמו.

כמו"כ בכוכבים ומזלות, כיוון שאינם בעלי בחירה כלל וכלל ומבצעים תפקידם ורצון בוראם ויוצרים בדרך ממילא, אף שהם מוכרחים לצורך השפעת השפע האלוקי לשפע גשמי, אינם מציאות כלל אשר שייך להתייחס אליהם בפני עצמם ולא להודות או לעבוד אותם ח"ו וכגרזן הדומם ממש.

אך עדיין קשה:

(א) מה פשר ההתעסקות בעניינים גשמיים ככתוב²¹: "וברכך ה' אלוקיך בכל אשר תעשה" דווקא, אם אינם אלא כלי ודרך להורדת השפע האלוקי?

16. ראה בכ"ז ד"ה מים רבים תשי"ז שכותב באורך וראה במ"מ שמציין שם [סה"מ מלוקט ח"א ע' שכא ואילך, סה"מ תשי"ז ע' מט ואילך].
17. אוה"ת פ' יתרו (כרך ח) ע' גג ואילך. ועד"ז בסה"מ תרנ"ח ע' קית. סה"מ תרכ"ט ע' קנו. לקו"ש חלק ל"ו ע' 92 ואילך. וראה באו"א קצת או"ת להח"מ פ' יתרו (לד, א), ולקו"א סקב"ג.

18. נדה לא, א.

19. מדרש תנחומא פ' תזריע אות ב'.

20. יבמות סג, ב.

21. דברים טו, יח.

ב) בפשטות, העובד יותר - מרוויח יותר, וכיצד מסתדר זה אם כך שהם בסה"כ ממוצעים וכלים של השפע הרוחני?

ג) אפי' כאלו שאינם מקיימים תומ"צ ועוסקים רק בכלים הגשמיים מקבלים השפעה?

ג.

יביא הסתירה בעניין השפעת החיות ויסביר מהו סדר השפעת החיות ליהודי.

וביאור העניין בהקדים הסתירה הידועה, מחד גיסא כתיב²² ש"מראש השנה נקצצים מזונותיו של אדם", ומאידך כתיב²³ "אדם נידון בכל יום" - ומשום כך מבקשים ומתפללים בכל יום ברכות הנצרכות. אלא שהשפע הנקצב בר"ה הוא שפע רוחני, וכדי שהשפע הרוחני זה יירד לשפע גשמי בני חיי ומזוני צריך השפע לירד, להצטמצם ולהתגשם ע"ד המשל דלעיל מ"רב ותלמיד". ועל זה יש דין ומשפט בכל יום כמה מהשפע הרוחני הקצוב מר"ה יירד באותו היום באופן גשמי, ולא שיישאר כשפע רוחני (לג"ע וכדו').

ולזה צריך לעשות כלי בדרך הטבע ולשער כמה פרנסה (כלים) צריך לעבודת ה', ועד"ז איזה רופא מתאים לחוליו וכדו' ולבקש מה' שהשפע שצריך לו היום אכן יצטמצם ויימשך אליו כשפע גשמי, דרך הכלים שהכין ולכן לא יועיל אם יעשה כלי גדול כי הוא לא ישנה את כמות השפע שנקבעה לו מלמעלה (ואדרבה אף יכול לקלקל לשפע שירד). ועד"מ מאדם שתופר לעצמו בגד שיחמם אותו ויגן עליו וכו' אם יתפור בגד שגדול עליו בכמה מידות, לא רק שלא יחמם אותו, אלא יסרבל אותו, יציק לו ועלול להזיק לו שיפול וכדו'.

ומה שרואים שאכן יש אנשים יראים ושלמים שעושים כלים גדולים יותר ועל ידי זה יותר עשירים זהו מפני:

א. ייתכן שהשפע שנקצב להם אכן גדול יותר ממה שהקציבו ליהודי השני.

ב. מתוך השפע הרוחני שנקצב לו, הוא יכול להתפלל לקב"ה שחלק יותר גדול יירד להתלבש בשפע גשמי והיינו שיש 'תקציב' שפע שקצבו לו בר"ה, ורק שגומר אותו יותר מהר ועל שפע גשמי, אך אין זה מוסיף לו יותר ממה שנקצב לו בר"ה²⁴.

ד.

על פי זה מהו סדר עבודה ליהודי בימינו אנו.

אלא שבזה גופא ישנם ב' אופנים²⁵:

22. מד"ר פ' אמור ל, א.

23. ר"ה טז, א.

24. ואפ"ל בדרך הצחות משיכור שיש לו חבית של יין, ובכדי שיצא יותר יין אזי עושה עוד פתחים ויוצא יותר יין, אבל אין זה כי אם שגומר החבית יותר מהר. וד"ל.

25. לקו"ש חי"ח ע' 295.

א. כיוון שהסדר שהקב"ה קבע זה שע"י הכלי דווקא ממשוך השפע, אזי הכלי תופס מקום וצריך לעשות אותו ולדאוג שיהיה קיים כי זה הדרך שהקב"ה מעביר השפע, כמובן שאי"ז היפך ההלכה ועל חשבון קיום תומ"צ ח"ו, אלא שגם כשעושה כלי לפי השיעור שצריך לקיומו ייתכן שיינתן לזה חשיבות כי כך הסדר שעובר השפע. ואבן הבוחן על זה יהיה שלא יוכל להאריך בתפילה וללמוד על חשבון זמן העסק, כי צריך שיהיה זמן העסק הנצרך עפ"י השיעור הנכון, ואף כאשר יתגבר על עצמו, זה יהיה ע"י מלחמה עם היצר (וזה אופן בעבודה מצד בחי' ממכ"ע).

החיסרון בזה, היות והכלי תופס מקום אזי יכול להיות שיבוא מזה לטעות ח"ו ויבוא העסק והכלי אף על חשבון ההלכה וקיום תומ"צ ח"ו כיוון ש"כך הוא אומנותו של היצה"ר, היום אומר לו עשה כך וכו"²⁶ תעשה כלי כמו שצריך, רק שתערב בזה גם את שכל הנפש הבהמית. עד שלמחרת אומר לו "לך עבוד ע"ז" על חשבון תומ"צ והלכה ח"ו.

ב. עבודה שלמעלה מטו"ד (שהוא מצד מדרגת סוכ"ע), והיינו שלמרות שוודאי צריך כלי בדרך הטבע, מ"מ אינו מייחס חשיבות לכלי ואינו מאמין בו, ז"א למרות שהטבע הוא שכשזורעים - צומח, לוקחים כדור - מרגישים טוב וכדו', הוא יודע שאצלו כיהודי זה עובד אחרת, לא כי הטבע אומר ככה אלא כי ה' מרפא אותו דרך הכדור ולא שלכדור יש תכונה וכח לרפאות, ואינו מחשיב את כלי הטבע הנצרך²⁷.

ואבן הבוחן תהיה שמלכתחילה אין אצלו מלחמה וקושי להוסיף בענייני תומ"צ על חשבון העסק ויכול לגזול מעט מהכלי הגשמי לענייני קדושה ותומ"צ, כי יודע שאין הם העניין כלל, ואף בכלי קטן יותר יכול לקבל כל ההשפעה שצריך. אלא שצריך שיעור נכון לכל אחד היכן אוהו במידת הביטחון ולא לקצץ מהכלי לצורך שאינו תומ"צ [וכיוון שהאדם קרוב אצל עצמו צריך לזה משפיע ועשה לך רב שיכוון אותו בכך].

שבכללות סדר הנהגה זה יהיה לכולם בימות המשיח ובפשטות כשיראו שזה כך שאין שום תפיסת מקום לענייני העולם, ולפי שאנו אוהזים בעקבתא דמשיחא וצריך להתכונן ולטעום מהגאולה אזי צריך לנהוג באופן הנ"ל אף בלי שרואים שזה כך, עדיין נדרש להאמין ולבטוח שזה כך ובמילא לנהוג בפועל באופן האמור ולא כ"כ לייחס חשיבות ולכבד את הנחות וסדרי העולם.

ה.

השפעה מבחינת אחזיים

אלא שעדין אפשר לשאול, מנין אותם אלו שאינם שומרי תומ"צ לע"ע מתפרנסים ומתעשרים וכו' כנ"ל²⁸?

וצריך לדעת שיש בזה שני עניינים:

26. שבת קה, ב.

27. וראה גם ב"ברכי יוסף" להחיד"א (יורה דעה סי' שלו סק"ב): "ונראה דהאידינא אין לסמוך על הנס וחייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרות רופא שירפאנו. ולאו כל כמיניה לשנות סוגיין דעלמא ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנתרפאו על ידי רופאים. וכמעט איסור יש בדבר אי משום יוהרא ואי משום לסמוך אנוסא במקום סכנה, ולהזכיר עוונותיו בשעת חוליו. אמנם ינהוג כדרך של בני אדם ואורח כל ארעא להתרפאות על ידי רופא. ולבו בל עמו, רק ידבק בקונו למתקף ברחמי בכל לב ובו יבטח דווקא". ע"כ.

28. מכאן והלאה ע"פ פוטנרס "ומעיי"ן מאמר ו. מאמר ז, ד. מאמר יא, ב.

א) יש ענין של זכות, "פירותיהם בעוה"ז²⁹", שמקבל שפע בעוה"ז על קיום מצוות שעשה ("ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצווה"³⁰) או זכות אבות וכדו'.

ב) כיוון שהמוצעים אכן משפיעים השפעות ויש השפעה בקליפות מאור המקיף ששם 'כחשיכה כאורה' ו'כי חטאת מה תפעל בו וכי תצטרך מה תיתן לו', על כן שם אין צריך לעבודה ואפשר לקבל שם בקלות יותר בלי ביטול ובכמות רבה יותר, משא"כ בקו הקדושה זה ע"י ביטול ועבודת ה' דווקא וגם אז בצמצום לפי הגבלה ומידה.

אזי יהודי יכול בבחירתו לקבל ממקום הקליפות האלו, משום שהוא זה שע"י חטאיו משפיע להם חיות רבה יותר. שהרי הם מצ"ע מקבלים החיות על ידי ריבוי צמצומים ונתינה באופן של "אחוריים" כמו שנתן משהו לשונאו "דשדי בתר כתפוי"³¹, וגם מה שמקבלים נמצא בהם בבחינת גלות ולכן אופן חיותם מאוד חלש ונק' מוות³². וע"י שיהודי (שחיותו מבחינת הפנימיות והרצון של ה') חוטא ח"ו, אזי ממשיך חיות מפנימיות ורצון ה' לקליפות רח"ל והקליפות חיים יותר. וכיון שהוא זה שנתן והמשיך להם, הוא מקבל ראשון וביתר השפעה וחיות, שמקבל אצלם חשיבות ומקום של כבוד ונוטל חלק בראש.

אך צריך לדעת שכל זה אינו אלא לפי שעה, לפי שקבלת השפעתו של היהודי היא רק מן הפנימיות כי משם שורש נשמתו³³ ושם זה ע"י עבודה ועפ"י חשבון, וזה שכעת מקבל מהחיצונים זה רק עד שתגמר ההשפעה שהמשיך להם על ידי חטאיו. וגם כשעושה כעת מצוות בו זמנית עם עבירות, מצוות אלו אינן ממשיכים חיות לקליפות כי אינם נעשים ברצון ה'. וממילא לא ממשיכים חיות כעת, וכאשר נגמרת החיות שכבר נמשכה לו על החטאים שעשה, יפסיק לקבל חיות מהם (ואדרבה הם עוד ינקמו בו).

ועד"מ וכפי שרואים במוחש, באדם עשיר בעל מדות רעות וגסות וכעת מסוכב באנשים סביבו אבל כאשר ירד בנכסיו ויישאר עני יעזבוהו כי מצד עצמו אינו אלא גס רוח וכו'. כך חיות שמגיעה לא כפי הסדר אינה מתקיימת, לפי שאינו יכול לקבל מהחיצוניות ושורש הקליפות אלא לפי שעה כנ"ל [אך עדיין יש אפשרות שיקבלו למשך הרבה שנים ואפי' כל חייהם מצד "פירותיהם בעולם הזה", שמקבלים כעת שכר על קיום תומ"צ שלהם שעשו לפני כן או זכות אבות וכדו' כנ"ל].

אבל יהודי³⁴ מצד שורש נשמתו קשור עם הקב"ה ואינו רוצה להיפרד משורשו ומקורו³⁵ וזה משפיע גם על שכלו שביין שאין ענין בקבלת השפע מהקליפות, כי זה גופא שזה רק לפי שעה מראה שאינם מציאות אמיתית ורק מקבלים מאחורי רצון ה' ונק' מוות כי גם מה שמקבלים זה בגלות אצלם כנ"ל. ואזי רוצה לקבל רק מן הפנימיות של רצון ה' ע"י קיום תומ"צ.

29. פאה א, א.

30. קידושין לט, ב.

31. תניא שם.

32. משלי ה, ה.

33. תניא פ"ב.

34. מאמר ביום עשתי עשר הנ"ל אות ו'.

35. ע"פ פי"ט בתניא (כה, ב), והיום יום לכ"א סיוון.

בעניין אור עצמי

מהו החילוק בין האורות העצמיים בעקודים ובתוהו \ 'באר עניין האור שהוא התפשטות העצם \ 'גדיר איך האור הוא חלש מצד אחד, אך יש לו את התוקף של העצם \ עפהנ"ל יבאר מהו אור הכלול ואור עצמי למטה, ויקשה א"כ איך שייך באורות דתוהו שקיימים בתוקף גם לאחר שנמשכו \ יבאר ההבדל בין האור שלמעלה לאור שלמטה ויתרץ עפ"ז.

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

א.

עקודים ותוהו

במאמר ויגדלו הנערים תרס"ה מבאר הרבי הרש"ב "דכללות ההשתלשלות נכלל בג' מדריגות עקודים נקודים וברודים" (נקודים - תוהו, ברודים - תיקון). ואומר בתחילת המאמר שתוהו ותיקון שתניהם הם התגלות של עקודים.

ובתחילה מבאר בארוכה את עניין העקודים. ומבאר שבעקודים יש עשר אורות בבחי' כתרים, וכולם עקודים בכלי אחד. ואומר שם' שהפי' אור בבחי' כתר, זהו אור פשוט ועצמי.

ומביא² שהמשל מנפש האדם³ על עקודים, זה כוחות הכלולים בנפש. ומקדים לכאר⁴, שכאשר הכוחות בהתגלות, עניינו של כל כח שונה מחברו, לכח החכ' יש את עניינה הפרטי והיא שונה לגמרי מכח הבינה וכו', וכל כח מתלבש באיבר אחר, כלי מיוחד בשביל אותו הכח. אבל בעצם הנפש⁵ הם כוחות עצמיים והם אינם בהתגלות בעצם הנפש. ועוד יותר, מכיוון שהם כלולים בעצם הנפש, הם בהתאחדות בתכלית. עיי"ש באריכות⁶.

1. בעמ' קמו (בהוצאה החדשה).

2. בעמ' קמב.

3. שהרי מבשרי אחזה אלוקה.

4. בעמ' קמו.

5. מכיוון שהכוחות נמשכים מן הנפש, צריך לומר שגם בעצם הנפש ישנם.

6. עמ' קמב - קמו.



אחר כך מבאר בארוכה את עניינו של עולם התוהו. ומקדים⁷, שמצד אחד האורות שבעולם התוהו הם גם כן עצמיים כמו בעקודים, אך מצד שני בשונה מעקודים (שם הם היו גם כלולים בכתר שבכתר, במאציל) בתוהו הם יוצאים מהתכללותם ומתגלים, ונמשכים להתלבש בכלים, כל אור בכלי שונה.

ואומר שם על כך, שבנפש אין מצב כזה, רק "אילו היה אפשר הדבר במשל, שכמו שהן בעצמותם ופשיטותם יצאו ויתגלו חוץ מן עצם הנפש וכו'". כלומר, בנפש האדם, כאשר הכוחות יוצאים ומתגלים מהנפש, כבר אינם עצמיים, ולכן אין לנו משל בנפש האדם שמצד אחד יתגלו, ומצד שני ישארו עצמיים.

וצ"ב מהו ההפרש, שלמעלה שייך שהאורות עצמיים יצאו ויתגלו, ולא יאבדו את עצמותם, ואילו למטה אינו שייך עניין זה, אלא רק כאשר הכוחות כלולים בעצם הנפש (אבל לא בהתגלות).

ב.

ענין האור

בכלל כאשר אנו אומרים שיש אופן באור שהוא עצמי, הרי זהו ענין שדורש ביאור. כי עצמי פי' שמציאותו מחויבת מצד עצמו, ולכן הוא בתוקף. לעומת זאת אור כל הקיום שלו תלוי בעצם, כי כל עניינו לגלות את העצם, ואינו מציאות לעצמו. וא"כ קיום מציאותו אינה בתוקף.

ולהבין זאת, נקדים לבאר קצת מה הפי' באור⁸:

המשל מהעולם שלנו לענין ה'אור' למעלה, הוא אור השמש.

ואת הענין אותו אנו רוצים 'לקחת' מ'אור השמש', זה ענין הגילוי שבו - שעל ידי האור, השמש מתגלה במקום נוסף בו היא לא נמצאת.

[כלומר, מכיוון שבאור יש ענין נוסף של גילוי, היינו זה שהאור מאיר את העולם, מגלה מה יש בעולם - חשוב להבהיר שלא זהו הענין אותו אנו לוקחים מ'אור השמש' כדי להסביר את האור האלוקי. אלא הדמיון בין אור השמש לאור האלוקי עליו אנחנו דנים, הוא בענין היחס בין האור למאור⁹.

(ולפעמים אכן משתמשים עם הביטוי אור לענין זה, לענין הבהירות שבו, וגם בלשון בני אדם - כמו לדוגמא, סוגיה שיש בה קושיות, והסוגיה 'חשוכה' כביכול, וישנו הסבר שמאיר את הסוגיא, היינו עושה אותה בהירה וברורה. וכן 'הענין מאיר לי', היינו שהענין ברור אצלי וכד'. אך כאן הכוונה היא לא לזה שמאיר, אלא לזה שמגלה את השמש)].

מצד אחד האור מגלה את השמש, וזה כל מהותו של האור - לגלות את השמש. אך מצד שני הגילוי של השמש זה לא היא עצמה, זה רק האור שלה. ובאור אין כלל מכדור השמש. מה שמגיע ומתגלה לעולם זה רק האור של השמש, השמש עצמה לא נמשכת לעולם. רק שהשמש מתגלת גם כאן בעולם, במקום שהיא לא נמצאת.

7. בעמ' קמז.

8. ראה בספר הערכים ערך אור סעיף ה'.

9. ראה שם הקדמה לערך אור.

(ומכיוון שהשמש עצמה, היא עצם בהיר, גם הגילוי (האור) של השמש, יש בה את עניין הבהירות, שמאירה את העולם. כי עניינו של הגילוי לגלות את התכונות של הדבר אותה הוא מגלה, ולכן האור הוא כמו המאור ממש).

זהו עניין האור: הגילוי של הדבר, התגלותו של דבר במקום נוסף בלי שהוא עצמו יבוא למקום הנוסף.

ולכן זה גם נקרא 'התפשטות': שאור השמש מתפשט ובא לעולם, למקום נוסף. (משא"כ במים, אף שנוהגים לומר גם במים שם 'התפשטות', אך עכ"ז ישנו הבדל משמעותי, שבמים הם עצמם באו למקום השני, אך השמש רק אורה וכו"ל בארוכה, ולכן במים א"א לקרוא למים שהגיעו למקום השני התפשטות, שהרי זה זה המים עצמם. רק לאור אפשר לקרוא 'התפשטות', כי זה אכן מה שהגיע למקום השני, דבר שכל מהותו לבוא למקום נוסף).

לסיכום: יש את הדבר עצמו, ה'עצם' של הדבר. ויש את ההתגלות של העצם, ההתפשטות שלו - איך שהוא מגיע למקום נוסף, וזה כלל לא חלק מהעצם¹⁰.

ג.

תוקף האור - מצד המאור

ואם אור הוא רק גילוי והתפשטות של העצם, ודאי שכל קיומו תלוי בעצם. אם אין עצם - אין מה לגלות. ולכן אם העצם לא יהיה, ודאי שגם לא יהיה את הגילוי שלו. (אך אם לא יהיה את הגילוי, העצם עדיין ישאר קיים ובשלימות, כפשוטו¹¹).

לדוג' באור השמש, אם יהיה דבר המפסיק בין השמש לאור שלה, יבואו עננים ויכסו על השמש - האור כבר לא יגיע לעולם ומציאות האור (בעולם) תתבטל לגמרי. (כי האור הוא זה לא מציאות בפני עצמו שמושפע ומקבל ממציאות אחרת, אלא כל הקיום של הגילוי תלוי בעצם). העולם מצד עצמו חשוך ולא מואר.

ומכיוון שכל קיום האור זה מצד העצם, ככל שהוא יותר קרוב לעצם הוא יהיה יותר בתוקף, יותר חזק.

לדוג': אדם חכם שאצלו ברור שצריך להתנהג על פי שכל (אצלו 'מצא' המאור עצמו, היינו ההשקפה שכך צריך להיות, ורק אלה הם חיים¹²), ויש אנשים פשוטים המתנהגים לפי הסביבה ולא לפי השכל וההגיון (שם המאור לא 'מצא').

10. להמחשת העניין נביא עוד משלים מה הפי' אור, אך לאו דווקא שהם מדויקים בתכלית, ואינם נוגעים כאן להבנת גוף העניין, רק באופן כללי לקרב את הביאור באור:

יש את עניין האור, התפשטות בעולם שלנו בעניין רוחני. לדוג' סברא, יש את עצם הסברא, ההגיון עצמו ויש את הגילויים שלו, זה שהוא מתגלה במקום נוסף. לדוג' $2+2=4$, יש את ההגיון עצמו ויש איך שזה מתבטא ומתגלה גם בגשמיות, בחפצים, 2 שולחנות ועוד 2 שולחנות וכו'. הגילוי זה לא הסברא עצמה אלא רק ההתפשטות, שהרי גם אם לא יהיה שום חפצים בעולם, ההגיון ישאר אותו ההגיון. (ראה ספר הערכים ערך אור סעיף ב' סק"ב, ש'אור' הוא כינוי לכל עניין של גילוי המתפשט מן העצם, גם כאשר אין את התכונות של 'אור השמש', שהעצם שלמעלה מגילוי נקרא 'חושך', ומה שבא ממנו לכלל גילוי נקרא 'אור').

אם כן הפי' אור - גילוי והתפשטות. זה שהוא מתגלה אך זה לא הוא עצמו אלא משהו חיצוני מהדבר עצמו.

11. ראה ספר הערכים ערך אור סעיף ה סק"ב.

12. להעיר מהמסופר על ר' יקותיאל ליעפלער, (קונטרס עניינה של תורת החסידות פרק י"ב), שאצלו היה מונח בפשטות שכל מציאות החיות הוא ראת ושמיעת אלוקות, שלכן כשרצה אדמו"ר הזקן לברכו באריכות ימים התנה שלא יהיו חיי איכר שאין רואים אלוקות ואין שומעים אלוקות, כי ימים ושנים שאין רואים ושומעים אלוקות לא היו נחשבים אצלו למציאות כלל, ואדרבה מאס בימים ושנים כאלה.



גם אם האדם החכם יסביר ויבאר להם שחיים אמיתיים הם רק כאשר הם מונהגים על פי השכל - זה לא יעזור, הם אנשים פשוטים שלא מבינים (המאור, העניין עצמו לא יגיע אליהם). רק שאם האדם החכם, יסביר להם כל מקרה לגופו שאם ינהגו בזה על פי איך שהשכל מחייב, יהיה זה יותר טוב - הם יבינו שזה שווה להם ויעשו כך כי התוצאה תהיה טובה יותר.

כל הנהגה בפועל על פי השכל והחכמה - זה אור, גילוי והתפשטות של ההשקפה שחיים הראויים לשמם, אלה חיים המונהגים על פי השכל. כי ההתנהגות בפועל באופן חכם זה לא ההשקפה עצמה, אלא ההשקפה כפי שהיא מתגלה ומגיעה בפועל.

אצל האדם החכם - המאור נמצא שם, ולכן מושלל אצלו לגמרי להתנהג אחרת. אצלו ההתנהגות בפועל על פי שכל (ההתפשטות של ההשקפה) בתוקף גדול. זה לא רק שאם ינהג כך יהיה זה יותר טוב, ירוויח יותר וכד', מצידו זה לא נקרא חיים אם מתנהגים רק על פי הסביבה ולא על פי שכל (האור הוא בתוקף גדול בב' ענינים: מושלל שלא יאיר; והאור מגלה הרבה יותר את המאור עצמו, כי יותר משתקף במעשה שא"א אחרת).

אך כאשר מתרחקים מהמאור, ומגיעים לאנשים שאצלם המאור לא נמצא, למקום של חושך - ה'אור', היינו ההתנהגות בפועל היא לא בתוקף. כלומר, אמנם שכנעו אותם שאם יעשו עניין פרטי ומסוים באופן חכם התוצאה תהיה טובה יותר ולכן הם יתנהגו כך, אך זה לא בתוקף אצלם. (האור בחלישות בב' ענינים: לא מוכרח להתנהג כך; וגם כאשר כן ינהגו כן ה'אור' לא חזק, פחות מגלה את ההשקפה עצמה שחיים אמיתיים זה רק על פי החכמה ואם לא כך - אין זה חיים).

ככל שיותר מתקרבים ל'מאור', מכיוון שהוא המחייב את הדבר, שם האור הוא יותר בתוקף.

לסיכום: הקיום של האור חלש, כי קיומו תלוי בעצם. לעומת העצם שהקיום שלו הוא בתוקף, ללא תנאים (לא תלותי באף אחד) וכאשר האור קרוב למאור, הוא בתוקף יותר.

ד.

אור הכלול

ואם ככל שהאור קרוב יותר למאור הוא יותר בתוקף, כאשר הוא חלק מהמאור, וודאי שהוא עוד יותר בתוקף.

והרי מזה שהאור יצא מהמאור, אם כן וודאי שהוא היה שם. מציאות האור התחילה במאור עצמו.

רק, שכאשר היה בתוך השמש, לא נרגש המציאות שלו, אלא המציאות של המאור. הוא היה בטל בתכלית. ובלשון התניא¹³ "אלא ששם הוא בטל במציאות במקורו וכאילו אינו במציאות כלל".

ובלשון הידועה, "אור הכלול". כלול פירושו שהדבר הכלול הוא לא מציאות לעצמו, דבר לעצמו, אלא הוא חלק מהמציאות השניה. ובאר הכלול הפירוש שהוא לא מציאות של אור, אלא הוא חלק מהמאור.

וביחד עם זה שבטל בתכלית, האור שם הרבה יותר בתוקף. שהאור (שהוא מצד עצמו חלש) לא מרגיש את עצמו, אלא מרגיש את המאור (המציאות התקיפה) לכן גם האור הוא בתוקף. שם הוא לא דבר נבדל מהמאור, ולכן אזו הקיום שלו בתוקף גדול, כמו התוקף של המאור עצמו.

13. פרק ל"ג.

ובלשון התניא: " (ו)אור השמש במקורו הוא גוף כדור השמש שברקיע שגם שם מאיר ומתפשט ודאי זיוו ואורו וביתר שאת מהתפשטותו והארתו בחלל העולם".

והיא הנותנת, מאותה הסיבה שהוא בטל במציאות, הוא בתוקף גדול. שאם היה נרגש המציאות שלו, היה חלש שהרי מציאותו ממצד עצמו חלשה. ודווקא בגלל שלא מרגיש את מציאותו שלו, אלא מציאותו זה מציאות המאור, לכן מציאותו חזקה.

ה.

אור עצמי למה

ולכן, כאשר מדובר על כוחות הנפש שלא יצאו והתגלו אלא הם עדיין בעצם הנפש, ועוד יותר כאשר הם כלולים בעצם הנפש (כלומר שאינם מציאות לעצמם, אלא חלק מהעצם) - הם בתוקף. כמו אור, שכאשר הוא עדיין לא יצא מהעצם, הוא אור עצמי, היינו שהקיום שלו מחויב ובתוקף גדול. אך כאשר הכוחות יוצאים מהעצם, נמשכים ו'מתרחקים' - הם כבר לא יהיו עצמיים, אלא חלשים.

ואם כן, מבואר מה הפי' למה במשל שלא שייך שיהיה אור שמצד אחד יצא ויתגלה (מתרחק מהעצם), וביחד עם זה יהיה עצמי, קיים בתוקף.

אך כנ"ל למעלה זה כן שייך. וצ"ב איך שייך שהאורות (בעולם התוהו) מצד אחד כבר נמשכו מהעצם, יצאו להתגלות, אך מצד שני עדיין קיימים בתוקף?

ה.

הבדל בין האור שלמעלה לאור שלמה

אלא יש הבדל בין האור למה, לבין האור האלוקי:

נכון אמנם שאור השמש, כל קיומו זה מהשמש, והתכונות שבו הם אותם התכונות כמו השמש, ומצד עצמו אין לו שום מציאות כלל - אך בסופו של דבר זה מציאות נוספת¹⁴. זה אור ולא מאור, יש את השמש ויש את האור שלה.

כלומר, יש משהו באור שאין במאור, ובוה מציאותו מובדלת מהמאור, והוא כמציאות נוספת על המאור. היינו, זה עצמו שהוא בהתפשטות, שהוא שמתייחס לדבר נוסף, זהו דבר שיש רק באור ואין בעצם. העצם עצמו לא יכול להתייחס למציאות נוספת, וכל מה שיתייחס ויתגלה - זה לא העצם עצמו. העצם מוגבל בזה שהוא לא מתייחס למציאות נוספת.

ואת עניין הזה (ההתפשטות) המאור לא נתן. יוצא אם כן שלא הכל הגיע מהמאור¹⁵.

14. מאמר ד"ה כי שמש ומגן תרצ"ב.

15. וכך בכל השפעה של מציאות אחת לשניה למה, עד כמה שהמציאות השנייה תהיה תלויה במציאות שהשפיעה עליה, הם שתי מציאויות שונות. שבכל אחד מהם יש משהו שאין בשני, ובוה הוא מציאות אחרת.

[וא"כ איך האור הגיע מהשמש הרי זה דבר שאין בעצם? אלא שהקב"ה 'הכניס' בשמש תכונה, שהיא תהיה סיבה לאור (יצא אם כן שבמאור עצמו היה מציאות נוספת חוץ ממנה, וכנ"ל מהתניא - אור הכלול במאור)].

רק שאותה המציאות הנוספת על השמש, היחס שלה לשמש יהיה יחס קרוב מאוד. בדרך כלל מציאות אחת שמשפיעה על מציאות שניה זה ברבדים חיצוניים, אך ההשפעה של המאור על האור זה הרבה יותר חזק, שכל הקיום שלו תלוי במאור. אך עדיין, האור עצמו - זה מציאות נוספת. לצאת מהמאור - זה לא מאור, אלא מציאות אחרת - אור, "האור הוא כמו דבר נוסף על העצם"¹⁶.

לסיכום: האור הוא כמציאות אחרת שיוצאת מהמאור, שהרי זה לא שהשמש עצמה יצאה מחוץ לעצמה. רק שכנ"ל, מציאות האור מושפעת ביותר ממציאותו של המאור.

ז. האור שלמעלה

אך למעלה אצל הקב"ה - גם עצם העניין של התגלות למישהו אחר, להתייחס לדבר נוסף, זה גם הקב"ה. לא שייך לומר שזה עניין נוסף חוץ מהקב"ה שהיה בו ויצאה ממנו, שמאפה יהיה עוד מציאות חוץ ממנו עצמו? מהיכן הגיע עניין ההתפשטות אם לא ממנו? אם כן גם המציאות של האור, ההתייחסות לדבר נוסף - זה גם המאור, ולא מציאות נוספת כלל. מי יצא מה'מאור' (כביכול) למעלה - הקב"ה בעצמו ולא דבר אחר.

ואם כן, דווקא כאשר מדובר על אור למטה, כאשר המציאות של האור התרחקה מהמאור, והרי כל מה שיש בה זה מהמאור, אין לה מציאות עצמאית - היא כבר תהיה חלשה.

אך למעלה, אין סיבה שהאור יהיה חלש כאשר יתרחק ויצא מהמאור. שהרי גם האור זה הקב"ה. נרגש בזה שהקב"ה הוא המחייב אותו, ולכן גם המציאות של האור, היינו גם כפי שהוא כבר מציאות ועניין - יהיה בתוקף.

ה. אורות דתוהו

לכן האורות בתוהו הם אורות תקיפים וחזקים ביותר. כי שם נרגש שגם מציאות של גילוי - גם זה הקב"ה. אך לכאורה עדיין יש לשאול: הביאור הנ"ל נכון בנוגע לכל גילוי של הקב"ה. אם כן מדוע דווקא בתוהו אומרים שזה אורות עצמיים? אלא, כי לא בכל גילוי של הקב"ה נרגש שהקב"ה עומד מאחורי הגילוי שמציאותו זה רק הקב"ה. ורק בתוהו האור נרגש בתוקף גדול, כי בתוהו נרגש שהקב"ה עומד מאחוריו האורות והוא כל המציאות שלהם. וזה הפירוש שבתוהו האורות הם עצמיים, בתוקף האור ובתוקף ההתגלות.

וממשיך לבאר בארוכה, מדוע כאשר האור הוא עצמי גם כפי שהוא מציאות של אור, היינו שלמרות שיצא מהתכללותו שנהיה מציאות לעצמו, בכל זאת נשאר עצמי - מביא לעניין השבירה, ראה שם בארוכה.

בגדר כח השכל

יקדים החילוק בין שכל למדות, ויקשה דלכאורה מצינו ששכל מנותק מהאדם / יבאר בעומק יותר כח השכל / יבאר היחס בין הכוחות לעצם הנפש / הביטוי לפשיטות / הטעם שדבר מושכל לא נקרא זולת / יבאר דגם בטבע העלי שבשכל יש ב' דרגות.

הת' מנחם מענדל שי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

שכל לעצמו, מדות לזולתו

כתוב במאמר 'ואלה פקודי' תש"ל': "מוחין הם לעצמו ומדות הן לזולתו".

והיינו שכללות ענין המדות זהו דבר השייך לזולת, לא רק פעולת המדות אלא גם עצם המדה. מכיון שלא שייך שתהיה מדת החסד אם אין זולת. היות זוהי דרגה חיצונית בנפש שמתפעלת מהזולת ומשתנה ממנו, לכן לא רק גילוי המידה תלוי בזולת אלא גם עצם המדה תלוי בזולת.

וביאור הענין, לדוגמא במדת החסד: דהנה לא שייך התעוררות מדת החסד ללא שיהיה מי להתחסד עליו. אך מוסיף הרבי עוד יותר מזה, - דעצם העובדה שיש מדת החסד, זה עצמו מורה על כך שיש מציאות בעולם שעליה מתחסדים, כיון שלא שייך מדת החסד ללא שיהיה על מי להתחסד. וזה מראה שהחסד הוא דבר חיצוני בנפש האדם.

ולעומת זאת, כח השכל אינו זקוק לזולת, ואדרבה הוא עובד יותר טוב בלי זולת [סעיף ד' במאמר].

"דגם כשהאדם לעצמו (בלי זולת) יכול להשכיל השכלות". ואדרבה אנחנו רואים לפעמים שהזולת מבלבל. וכפי שכותב בהמשך: "ולכן רוב החכמים היו מתבודדים. וזהו שארז"ל שהסנהדרין היו נושאים ונותנים כל הלילה, ופירש רש"י איש איש לעצמו, כי בכדי לעמוד על אמיתית ההסבר הוא כשמעייין לעצמו דווקא".

מכל הנ"ל מובן שדווקא כח השכל הוא כח השייך למציאות האדם, כפי שהוא לעצמו.

ב.

יקשה דלכאודה מיצינו ששכל מנותק מהאדם

לאידך גיסא מכואר בהרבה מקומות שדווקא השכל הוא כח המנותק ממיציאות האדם.

דוגמא לדבר: מכואר במאמר טוב טעם תרס"ה² דבשכל השייך למדות, ההתבוננות שלו באחדות ה' קשורה לעולמות - כיצד הקב"ה מהווה את העולם בכל רגע ורגע מאין ליש, וריבוי הנבראים נבראו בכח האלוקי וכו', אבל תוכן כל ההתבוננות היא בלשון המאמר: "אבל נושא הענין בזה הוא הכל שיש עולמות בבחי' יש, ויש אין אלקי שמהווה את העולמות כו". וממילא, התוצאה מהתבוננות זאת לא שוללת לגמרי את מיציאות העולמות, כיון שכל תורף נקודת ההתבוננות היא שיש כח אלוקי שמהווה את העולמות. אמנם ע"י ההתבוננות הוא מפליא מאוד בגודלו וחזקו וכו'. אך אין הוא שולל לגמרי את מיציאות העולם כי כל שבחו מגיע בזה שהוא מהווה את היש, וממילא אי אפשר לשלול לגמרי את מיציאות היש.

אך מצד המוחין, ההתבוננות באחדות ה' היא כיצד העניין הוא מצד עצמות אוא"ס, מצד דרגה שהקב"ה למעלה מהתהוות העולמות ובלשון המאמר: "דמעצמות אוא"ס לא היה אפשר שיהיו העולמות בבחי' מיציאות דבר מה, לפי שאינו בערך בחי' היש והמיציאות כלל ואדרבה ע"י גילוי אור מבחי' עצמות אוא"ס, מתבטל כל המציאות לגמרי". והיינו שזוהי דרגה באלוקות הנעלית באין ערוך מעניין התהוות העולמות. דזה שהקב"ה מהווה את העולמות, זהו רק הארה קטנה ממנו כפי שהיא יורדת ומצטמצמת להוות ולהחיות עולמות, אך מצ"ע הוא הרבה יותר גבוה ומרומם".

נמצא מכל הנ"ל שמצד המדות לא יכול להיות ביטול לגמרי, כל ענין הביטול מגיע רק מצד 'גדלות המוחין'. ובלשון המאמר: "וגם ענין המדה בעצם הוא הרצון שרוצה כך וכך, שהוא בבחי' יש כו', והמוחין עיקרם הו"ע הביטול דוקא והעדר הישות כו'".

מכל הנ"ל רואים שדווקא כח השכל, ההתבוננות שלו באלוקות היא כפי שהקב"ה מצ"ע ולא כפי שהקב"ה מצמצם את אורו שיהי' שייך למציאות עולמות. ולכן הוא גורם לביטול של ישות האדם, בשונה ממדות שמורים על תוקף המציאות והאדם עומד בתוקף במציאותו. וא"כ צ"ל איך זה מסתדר עם המובא לעיל שדווקא כח השכל ענינו הוא כח המחובר לאדם עצמו.

ועוד יותר מזה, אנחנו רואים שכתוב בספר המאמרים הש"ת: "השכל עולה למעלה מעלה ממיציאותו", ובמאמר "אשרי תבחר ותקרב" תשט"ז³ "כי טבע השכל (גם השכל דנפש השכלית, הגם שהוא שכל טבעי, שכל דנוגה, מ"מ כיון שהוא שכל, טבעו) הוא להיות נמשך למה שלמעלה ממנו. דהיינו לא רק שהשכל בפועל מנתק את הלומד ממיציאותו, אלא אדרבה הוא עוד שואף לעלות מעלה מעלה.

ולכאורה דרוש הסבר: אם כח השכל קשור יותר עם מיציאות האדם מדוע דווקא כח השכל הוא הפונה להבין דברים שלמעלה ממנו, דברים המנותקים ממיציאותו?

ועוד צריך ביאור בעיקר במה שהבאנו לעיל - שהשכל לא צריך זולת. דהרי לכאורה השכל כן צריך זולת, אמנם לא זולת מיציאותי וגשמי, אך הוא צריך שיהיה לו דבר מושכל להתבונן בו, ומדוע הסברא לא נחשבת זולת?

2. ע' כא ואילך. בהוצאה החדשה.

י. יבאר בעומק יותר כח השכל

ולהבין כל זה יש להקדים תחילה הביאור בעומק יותר, מהי הגדרת כח השכל ומדוע הוא יותר קרוב לנפש האדם מאשר המדות.

דהנה כשאנחנו מנסים להבין איזה כח יותר קרוב לנפש, דהיינו לעצם הנפש שהיא מהות האדם. צריך להגדיר תחילה מהי הנפש עצמה. ומכיון שהנפש, בשונה מהגוף היא רוחנית.

אשר על כן צריך להקדים ולבאר את ההבדל בין גשמיות לרוחניות. בכללות ההגדרה, ההבדל בין גשמיות לרוחניות - הוא שדבר גשמי גדר מציאותו הוא בזה שהוא תופס מקום, נמצא. אין בו תוכן נוסף מלבד זה שהוא נמצא, תופס מקום וזמן. בשונה מזה רוחניות יש בה ענין היא התוכן של הדבר. כלומר גשמיות - מציאות, רוחניות - מהות.

וביאור ההבדל בין מהות למציאות: מציאות מספרת שהדבר נמצא בפועל, הקנה מדה הוא איפה מתבטא קיום מציאותו, היכן הוא קיים ומורגש ומצטייר.

לדוג' שולחן: מציאות השולחן היא השטח שהוא תופס, האורך והרוחב שלו ומצד המציאות הזאת הוא סותר לשולחן אחר, שולחן אחר לא יוכל לעמוד במקומו. אך מהות השולחן היא התוכן והרעיון שעומד מאחורי השולחן, והתוכן של השולחן הוא - משטח שעליו מעמידים דברים. והרעיון הזה שהשולחן מבטא לא תלוי כמובן באורך והרוחב שהשולחן תופס. האורך והרוחב של השולחן הם רק ביטוי להמצאותו של השולחן אך הם לא מהותו. גם אם לא יהיה שולחן אין זה סתירה לרעיון של השולחן, ואין זה אומר שהוא לא קיים, אלא זה רק אומר שהשולחן לא נמצא. ולגבי מהות השולחן, אם השולחן יהיה יותר קטן הוא לא יהיה פחות שולחן. וכנ"ל המקום הוא לא מהות השולחן, אלא הוא רק השטח שבו מתבטאת מציאותו של השולחן.

נמצא כי מציאות השולחן היא המקום בו הוא נתפס, ולעומתה מהות השולחן זהו התוכן הפנימי של השולחן. ועד"ז הוא בכל דבר מציאות הוא השטח בו הדבר נתפס, הביטוי שלו. והמהות זהו התוכן הפנימי והרעיון שלו.

וא"כ כשאנחנו רוצים להגדיר היכן הדבר נמצא, זה תמיד יהיה מצד גדרים שחוץ ממנו - היכן הוא מתגלה, היינו נמצא. ולדוג' בגדרים גשמיים זה מאוד בולט. ה'קנה מדה' להמצאות של חפץ הוא הזמן ומקום שהוא תופס. כשהוא תופס יותר מקום זאת אומרת שהחפץ יותר גדול, כשהוא תופס פחות מקום מציאותו תהיה יותר חלשה. והרי אלו גדרים שחוץ מהדבר דהרי הזמן ומקום הם לא החפץ עצמו.

וכן בגדרים רוחניים, [באופן דק יותר כמובן] לדוג' סברה אחת מחולקת מחברתה בגדרה הרוחני, זהו הגדר שלה, במקום בו היא נמצאת. בן אדם יכול לתפוס את הסברה בכח זה שהיא נמצא. וסברה יותר חזקה, פירושה סברה בעלת היגיון חזק יותר. וגם כאן קנה המדה נמדד עפ"י דבר שחוץ למציאותה, דהרי ההיגיון שע"י אנחנו מודדים את הסברה הוא דבר שחוץ מהסברה, הביטוי של הסברה הוא ברמת ההיגיון שלה. וזהו ענין של גילוי חיצוני.

אך מהות הסברה היא מה היא בעצמה. זה מה - הוא, מה אני בעצמי. לא כפי שהיא מתבטאת לגבי הזולת ולא כפי שהיא מצטיירת בהגדרה כלשהי, וכן לא כפי שהיא מורגשת במקום מסוים, אלא הסברה כפי שהיא בעצמה, מי הוא אני בעצמי. דהיינו ככל שהדבר יותר מהותי ופחות רק מתבטא בגדרים מציאותיים בלבד.

ולסיכום: במציאות אין תוכן, והיא תלויה בגדרים שחוצה לה. ואילו מהות, הוא התוכן והענין שבדבר, וככל שהדבר יותר מהותי הוא פחות צריך מקום ומציאות להתבטא בו.

אך רוחניות, אמנם יש לה גם גדרים בהם היא נתפסת אך היא שואפת לפשיטות.

ובמילים של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש³:

"דער אמת'ער באגריף פון "רוחניות" איז - אויסגעטאנענקייט פון א באשטימטן גדר, דורך וועלכן מ'זאל קענען "אנטאפן" און תופס זיין די מציאות רוחנית, אפילו ניט מיט די כחות וואס זיינען העכער פון די פינף חושים וואס "נעמען" א דבר גשמי"

[ובתרגום חופשי: ההשגה האמיתית של רוחניות היא - ההפשטה מגדר מסוים שע"י אפשר לתפוס אותו ולתפוס את המציאות רוחנית, אפילו לא עם הכוחות שהם למעלה מהחמשה חושים ש'תופסים' דבר גשמי]

אע"פ שבפועל הרי לכל דבר רוחני יש איזה גדר מסוים שמבדיל אותו מהשני אך בכ"ז הוא שואף לפשיטות.

דהיינו שדבר רוחני מחפש תמיד אחר מהות הדבר, הוא לא רוצה איזה גדר אפילו רוחני שיגדיר את הקיום שלו, דבר רוחני לא רוצה להיות קיים מצד שום גדר של מציאות אלא רוצה להיות מה שהוא, מצד עצמו.

"מצד זיין רוחניות (און איידלקייט) הערט זיך אין אים אן א "פשיטות" וואס איז העכער פון אראפקומען אין תפיסא". [- מצד הרוחניות שלו (והעדינות) מורגש בו "הפשיטות" שהיא למעלה מלרדת לתפיסא].

אע"פ שיש לו גדר (רוחני) שבו הוא קיים אך הרוחניות שואפת לפשיטות ולהעדר המציאות.

ובנפש האדם: עצם הנפש היא פשוטה, עצם העובדה שהנפש של האדם קיימת היא לא מצד שום סיבה שחוצה לה, היא עצמית, היא קיימת בזכות עצמה. ביטוי מסוים של עצם הנפש היא הרגש מהות עצמו, האדם הרי מרגיש את עצם מציאותו ללא שום כח, דהיינו שהוא מרגיש את מהותו, לא בשכל ולא במדות ולא בשום כח אחר, העובדה היא שהוא מרגיש את קיומו⁴. והוא לא צריך ביטוי של הנפש בכח מסוים כדי להרגיש שהוא קיים, היא לא צריכה 'מקום' להתגלות בו כיון שהיא המהות של האדם, התוכן הפנימי שלו. הגוף לעומת זאת, הוא לא המהות של האדם כשאובהים בן אדם, לא אובהים את הגוף שלו אלא את הנפש שלו, הגוף הוא רק המקום לביטוי מציאות האדם.

ולכן הנפש מצד עצמה לא רוצה להתלבש בגוף, דכיון שהנפש היא רוחנית והגוף מגביל ומגשם אותה לגדרים גשמיים, שזהו הפך טבעה. כמ"ש אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע: "הנפש טבעה לעלות למעלה ומכ"ש רשפי רשפי אש שלהבת י-ה וכמו להב שעולה למעלה כמו כן הנפש היא תמיד בבחינת העלאה רק שבע"כ היא נאחזת בגוף להחיותו, וכידוע שהנפש אין רצונה ליכנס בגוף כי אם בע"כ"⁵.

ובשונה ממנה, גוף האדם כל ענינו הוא מציאות, אם הוא לא יתפוס מקום גשמי מסוים הוא פשוט לא יהיה קיים, קנה המדה והיסוד לקיומו הוא זה שנרגש מציאותו שהוא תופס מקום.

ובלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ "דהגוף הוא מציאות הנברא והנפש היא מהותו"⁶.

3. ח"ו ע' 111.

4. וזה אין בבעל חי (לך-לך ת"ש).

5. סה"מ תרמ"ט ע' רלג.

6. כי עמך מקור החיים ת"ש.

ד.

יבאר היחס בין הכוחות לעצם הנפש

עפ"ז יובן היחס בין 'כוחות הנפש' ל'עצם הנפש', דקנה המדה מה יותר נעלה ומה פחות הוא, איזה כח יותר קרוב ל'פשיטות' של הנפש ואיזה כח רחוק יותר, שלכן מורגשת בו המציאות של הכח.

במדות מכיון שכל עצם הכח וכל הביטוי שלו מצטייר ונוצר מהזולת, ממילא הוא אמנם הוא נפשי, אך הוא מאוד 'מצויר' - ענינו הוא שהוא מוגדר ומורגש במציאות מסוימת. המדות נוצרות מהתבוננות בטוב הדבר, הרגש האהבה כלפיו נובע מצד הטוב שלו, שפועל על הנפש שלי. והצויר והגדר הזה הוא כבר לא הנפש כפי שהיא קיימת לעצמה. זה הנפש כפי שהיא לגבי הזולת. כפי שהאדם מצויר ביחס למה שחוצה הימנו.

ולעומת זאת, שכל הוא כבר פחות מוגדר בגדרי המציאות כפי שהם לגבי הזולת, הוא מנסה להפשיט את הדברים ולראות אותם כפי שהם באמת, וזה מתבטא גם בזה שהוא יהיה רק לעצמו ולא לזולתו. כיון שהמציאות שלו קיימת בזכות עצמו, ולא רק כצויר אל הזולת, אזי הצויר מגביל את עצמותו. ולדוג' כשיתבונן בהתהוות העולמות יתבונן כיצד הענין כפי שהוא באמת ולא כפי שהענין פועל ומשפיע עליו כי הוא לא מוגדר במציאותו כפי שהיא נמדדת ביחס לפעולות הזולת, וכאשר הזולת אינו תופס מקום הוא יכול להתעלות ולראות את הדבר כפי שהוא באמת. אדרבה, לראות את הענין כפי שהוא פועל בו זה הגבלה וצויר שמגביל את המציאות שלו, והוא חפץ הרי להיות קרוב לעצם. ומשכך, השכל רואה את הדבר כפי שהוא לאמיתתו, ללא קשר לפעולת המושכל עלי.

דכיון שכשיש כבר מקום שבו הנפש מתגלה שזה ענין של גילוי, זה מראה של יחס וקנה מדה למקום בו יש גילוי, 'הזולת' שביחס אליו הנפש מתגלה, וזה כבר מצויר את הנפש למקום מסוים.

אמנם וודאי דגם בשכל זה קיים במידה מסוימת: כי עצם העובדה שנתנו לאדם איזה צויר, שבו הגבלנו אותו שבו הוא צריך להתגלות, ובכח השכל זהו מצד זה שהמציאות של ההבנה וההגיון מחייבת אותו ובה הוא מוגבל, אך עצם הנפש היא פשוטה מכל גדר. ולכן גם השכל הוא לא לגמרי עצם הנפש, אך ענינו הוא זה שהוא שואף לפשיטות הנפש המצויה בעצם.

ולסיכום, הגדר של השכל זה שהוא שואף להיות לא מצויר אלא פשוט, ובוה הוא קרוב יותר לעצם הנפש.

ה.

הביטוי לפשיטות

ואת הביטוי לפשיטות הזאת בשכל ניתן לראות בשני ענינים⁷:

א. מצד זה שאנו רואים שסברות יותר דקות ונעלות, פחות סותרות אחת לשניה וכיון שככל שהשכל דק יותר, הוא רוצה לצאת מגדרי מציאות ולעלות למעלה ממנו, להתפשט מכמה שיותר גדרים של מציאות שמגבילים אותו. 'מציאות שחפצה בביטול מציאותה' ביטול הגדרים שלה. וממילא ככל שהסברא יותר מופשטת מגדרים

7. לקו"ש שם

היא פחות סותרת לסברא אחרת, כי בפשיטות, בדבר שאין בו גדרים לא שייך לחלק בין דבר לזולתו, כל החילוקים נובעים רק מצד גדרים שבהם דווקא שייכים חילוקים.

ואדרבה זה הגדר של שכל. ככל שהוא יותר מופשט ויותר עדין הוא שכל נעלה יותר, ככל שהשכל הוא יותר מגוישם הוא שכל יותר נמוך. נמצא שגדר מציאות השכל כשכל חזק היא רמת פשיטותו.

וזה מה שנתבאר ב'טוב טעם' שהמוחין הם פנימיות: "כי המוחין בכלל הם בחי' פנימיות... והטעם שמוחין נק' פנימיות, הוא לפי שבמוחין מושג מהות אלקות"⁸ דווקא בשכל מורגש המהות של אלוקות, כיון שהשכל לא תופס דברים כפי שהם מצויים ומגבילים אותו, אלא כפי שהם.

וזה לא סתירה למה שגדר השכל הוא 'לעצמו', דלכאורה אם הוא לעצמו מדוע שדווקא הוא יתפוס וישיג דברים כפי שהם מנותקים ממציאותו. אלא שכיון שאם שכל יתפוס וישיג אותם כפי שהם נוגעים למציאותו - למדות. זאת תהיה כבר ירידה למקום בנפש כפי שנוגע לה דברים שמוחוץ לה, כפי שהיא מודדת עצמה כלפי הזולת, והיא תלויה בו, במה שהוא פועל בה. הרי שאם הוא יתפוס דברים כפי שהם שייכים לזולת - למידות תהי' זו ירידה בדביקות השכל בעצם. ועפ"ז מבואר בפשטות השאלה מדוע דווקא שכל תופס את המהות של דברים. כיון שלולא זאת הוא נתפס אופן מסוים של ציור של הגבלה של האדם ביחס לחוץ ממנו. וציור כנ"ל נותן יותר 'מציאות' לשכל ויותר מגדיר אותו.

אך מכיון שגדר מציאותו של השכל זה שהוא שואף לצאת מצויר. לכן דווקא שכל ילמד על המהות של אלוקות מכיון שלימוד על אלוקות רק כפי שהיא קשורה למציאותו, מוריד אותו למקום יותר נמוך בנפש, מקום שמתפעל ומצטייר מהזולת.

ב. עוד נקודה שבה מתבטאת הפשיטות שלו היא בזה שהשכל עולה מעלה מעלה.

מכיון שטבעו של השכל הוא רוחניות, ורוחניות כנ"ל גדרה היא שאיפה להעדר המציאות, אזי הטבע שלו הוא לחפש להיות כמה שיותר קרוב לפשיטות. ולכן הוא ילך למעלה הימנו, דכל מה שיותר רוחני ויותר קרוב לפשיטות והעדר המציאות הוא ילך אליו. המציאות שלו מצד גדרה רוצה לעלות למעלה לדבר שלמעלה ממנו, והקנה מדה לדבר שלמעלה ממנו הוא יותר פשוט. ככל שהדבר שכל יהיה יותר עדין ופחות בגדרי המציאות השכל ישאף אליו. ויתבטל אליו במציאות לגמרי ואדרבה הוא רוצה להיות בטל לגמרי כיון שענינו וטבעו הוא לצאת מהמציאות⁹.

ועפ"ז גם יובן דלא רק מה שהשכל אינו מצויר, ותופס דברים כפי שהם חוץ למציאותו. אלא בנוסף לכך ענינו הוא אף לעלות מעלה. דלכאורה הקשינו לעיל כיצד יכול להיות שענינו של השכל הוא לעלות דווקא למעלה ולהתנתק ממציאותו. והביאור בזה הוא, שמכיון שענינו של השכל הוא רוחניות, ורוחניות ענינה לצאת מגדרי מציאותה, להתפשט מגדרה. לכן השכל תמיד יחפש לעלות 'מעלה מעלה' ולחזור לשרשו בנפש שהיא כנ"ל פשוטה. וככל שהדבר שכל אותו הוא משכיל הוא יותר מופשט מגדרי מציאותו, הוא יהיה יותר קרוב לנפש.

8. עפ"ז תובן הערה 45 בלקו"ש שם: כי זה ששכל רוצה להיות בטל לגמרי זהו מצד ענינו ומהותו ששואף לפשיטות ולא רק מצד שרוצה לכלל בשרשו כי שם מציאותו היא יותר חזקה

9. ולהעיר שבמאמר תנוכה תרס"ו מדבר מצד זה ששואף לשרשו ע"ד כל דבר שחוזר לשרשו ובשיחה בח' הרבי מדגיש בשיחה שזה מצד זה שהשכל שואף להתבטל במציאותו לגמרי מצד זה שהוא רוחני וזה ענין בטבעו דהיינו בגדר של השכל עצמו

הטעם שדבר מושכל לא נקרא זולת

והנה כדי לבאר השאלה הג' מדוע הדבר מושכל לא נקרא 'זולת' מצינו בלקו"ש חל"ט:ט' "משא"כ זה שענין השכל הוא הבנת ה"מושכל" - הרי בזה נשאר מובדל עדיין ממנו, שלכן אין בזה ענין של התפעלות, שאין הבנת הדבר פועלת בו שינוי (שהוא כבר ענין המדות)".

וביאור הענין, מה זאת אומרת שהשכל נשאר מובדל. דהרי כאשר השכל לומד על משהו ולדוג' שולחן, אין הכוונה שהוא מתאחד איתו, והשולחן הופך להיות ענינו אלא הוא רק מנתח אותו אבל הוא נשאר מנותק מהדבר. הדבר מושכל המסוים, רק יוצר אצל האדם חוויה שכלית של הבנה וניתוח אך אין זה שההשכלה המסוימת הופכת להיות עיקר ענינו של השכל.

ובמשפט אחד: כח החכמה לא מוגבל לסברא מסוימת. השכל הישר קיים בלי קשר לסברא, ומכיון שהוא קיים, הוא יכול לפעול ולהסביר דברים שמחוצה לו, אך הם לא יהיו ענינו

וזאת בשונה מהמדות, ולמשל אהבה, אי אפשר לומר שהאהבה היא כח כללי שלפעמים מתפשט על אדם אחד ולפעמים מתפשט על אדם אחר אך בכל מקרה לא מתאחד עם האדם. מכיון שאין ציור לכח האהבה ללא שהאדם יאהב אדם מסוים. כיון שכל ענין האהבה שהאדם אוהב אדם אחר מסוים והוא מתאחד איתו.

ונפק"מ פשוטה: גם כשהאדם לא לומד שום דבר שכל, זה לא אומר שהוא טיפש וכח ההגיון שלו לא קיים, אלא ניתן לומר שפשוט הוא לא משתמש בו. משא"כ בכח האהבה כשהאדם לא אוהב אף אחד, לא נאמר שהוא 'אוהב עצם' רק שזה לא מתבטא על אף אחד, כיון שלא יכול להיות אהבה בלי נאהב, זהו כל גדרה של האהבה - שיש נאהב.

וע"פ המבואר לעיל יובן בתוספת הסברה, מדוע הדבר המושכל לא נקרא זולת. מכיון שענינו של השכל הוא לעלות מעלה מעלה, ולהתפשט ממציאיותו. אזי גם כשהוא אוהב באיזה גדר שכלי מסוים אין זה הופך להיות ענינו ומהותו, כי הרי אדרבה הוא רוצה להתנתק מהדבר שכל המסוים ולהתפשט עוד יותר מהמציאיות שלו, ולכן הוא מובדל מהדבר המושכל.

וראה במאמר 'ואלה פקודי' הנ"ל: "לפי שהשכל הוא בדוגמת אור שמאיר בכל מקום", כלומר שהשכל, החכמה של הבן אדם, אין ענינה הדברים שאותם היא לומדת אותם. אדם חכם יבין הרבה ענינים אך זה לא אומר שהחכמה שלו ענינה היא סוגי' זו או אחרת. זה שהוא לומד ומשכיל בדבר שכל מסוים אין זו החכמה עצמה, אלא רק ביטויים שלה.

וכדלעיל, בשונה ממדות שוודאי לא יהיה נכון לומר שבן אדם בעצם אוהב, ורק שטכנית האהבה 'התלכשה' על אדם מסוים' כל ענינה של האהבה היא לאהוב אדם מסוים.

י. **באר דגם בטבע העלי שבשכל יש ב' דרגות**

והנה יש לומר דגם בטבע העלי שבשכל גופא קיימות שתי דרגות.

ובהקדים דברי אדה"ז בתניא פרק י"ט: " מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח".

וראה במאמר 'כבוד מלכותך תרס"א'¹¹ דמבאר הסיבה לעליית אור האש¹² למקורו בשני אופנים:

אופן הא':

מכיון שהוא מרגיש את מעלת מקורו, שהוא באין ערוך אליו ומציאות יותר חזקה ממנו. לכן הוא רוצה להתבטל אליו ולהידבק בו - כי הוא יודע שמציאותו הרבה יותר אמיתית.

אופן הב':

שהסיבה שהוא רוצה להיכלל במקורו היא מכיון שהוא עצמו בטבעו, בבחי' רוחניות - בבחי' העדר המציאות. לכן כשהוא מרגיש את מקורו הוא רוצה להיכלל בו - מכיון שבמקורו הוא יהיה בבחינת העדר המציאות לגמרי.

כלומר, החילוק בין ב' האופנים: מצד האופן הא' יוצא שיש חילוק בין מציאות האור וביטולו, שזה כביכול כמו ב' ענינים בו. מצ"ע האור מרגיש את מציאותו, אך מכיון שהוא מרגיש שמקורו הוא בא"ע הוא רוצה להתבטל. אך לפי האופן הב' הסיבה שהאור רוצה להתכלל במקורו הוא לא רק מצד ההרגשה שמקורו הוא יותר נעלה ממנו - כביכול מצד סיבה שחיון ממנו. אלא מצד טבעו, שבטבעו הוא רוחניות - העדר המציאות, ואשר על כן הוא חפץ ליכלל במקורו ולהיות בבחינת העדר המציאות לגמרי, דהיינו שרצון האור להתבטל הוא גדר באור עצמו.

וראה בדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל הערה 43: "וע"פ מ"ש בפנים שטבע זה הוא מצד הרוחניות שבו - י"ל שזהו ג"כ מה שמדייק אדה"ז בתניא¹³, "הוא חפץ בטבעו" משמע שטבע העלי שבו היא [לא (כמו דבר נוסף עליו) לפי שמרגיש את מעלת מקורו, כי אם לפי] שמצד עצם ענין הרוחניות (בחי' העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחי' העדר המציאות לגמרי. וצ"ע אם אפשר לתווך זה אם המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרשו ולכן עפר נופל למטה כו'. ואש עולה למעלה כו'. ואולי זה החילוק בין חומר האש ואורו."

והנפק"מ מהעניין הנ"ל - האם האור חפץ ליכלל במקורו רק מצד המקור, או שזהו מצד הרוחניות שבו עצמו. מתבטאת גם באופן העלי שלו. דאם הסיבה שהוא רוצה ליכלל במקורו מגיעה רק מצד שמקורו יותר נעלה ממנו, אז הביטול שלו לא יהיה באופן שמבטל את מציאותו לגמרי. כי מצ"ע הוא כן מרגיש מציאות, הסיבה ה לביטול מגיעה מצד סיבה חיצונית, ומשכך הוא לא יתבטל בעצם מציאותו לגמרי.

11. ע' קעו.

12. וראה באחרי תרמ"ט (ע' רלה) דמצד זה האור האלוקי נמשל גם לאש ולא רק לאור השמש כיון שאור השמש מאיר באופן של 'הכרח' ואין בו את התכונה שהוא חפץ לעלות למקורו.

13. פרק י"ט.

אך אם הסיבה שהאור חפץ ליכלל במקורו נובעת מצד גדר האור. א"כ יוצא שאי אפשר לחלק בין עצם האור לסיבה לביטולו. עצם העובדה שהאור הוא אור גורמת לביטולו. ולכן הביטול יהיה ביטול במציאות לגמרי.

וראה בהערה 45 שם: "ראה שם, שמ"ש בתניא שם "הוא חפץ בטבעו" משמע שטבע העלי' שבו היא [לא כמו דבר נוסף עליו] לפי שמרגיש את מעלת מקורו, כי אם לפי] שמצד עצם ענין הרוחניות (בחי' העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחי' העדר המציאות לגמרי. וצ"ע אם אפשר לתווך זה עם המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרו ולכן עפר נופל למטה כו' ואש עולה למעלה כו' ואולי זהו החילוק בין חומר האש ואורו. "עב"ל.

ואולי יש גם להתאים זה לב' הפרטים בפשיטות של השכל שהבאנו לעיל. דהנה גם הביטוי הראשון בפשיטות, שככל שהשכל נעלה יותר הוא יותר מופשט. לכאורה גם מצד זה הוא שואף לעלות מעלה מעלה, דכיון שגדר מציאות השכל, הוא שככל שהוא יותר מופשט אזי מצד זה הוא ירצה לעלות מעלה מעלה אל שרשו בנפש כיון שהיא הרבה יותר מופשטת ממנו. אך סו"ס זהו רק כמו דבר נוסף עליו, והוא עדיין לא ירצה להתבטל לגמרי מגדרי מציאותו. דהיינו - להתבטל לגמרי מגדרי השכל, כיון שגדר מציאותו היא שכל, אלא כיון שבשכל נרגש יותר בגילוי, שרשו שהיא הנפש, לכן ירצה לעלות מעלה מעלה ולהתפשט מגדר מציאותו יותר ויותר, וזה ע"ד חומר האש. אך העלי' תהי' רק כמו דבר נוסף עליו כיון שעצם מציאותו היא גדרי ההבנה והשכל.

אך מצד האופן הב' - שהוא בבחי' הרוחניות והיינו בחי' העדר המציאות, יש לומר שכיון שהשכל עצמו הוא 'כח רוחני', ומצד טבעו הוא חפץ להתפשט ממציאותו, ולא רק מצד זה שהוא מרגיש את מקורו. לכן העלי' שלו, לשרשו לנפש, תהי' באופן שהוא יתבטל ממציאותו לגמרי. וזה ע"ד אור האש.

ובסגנון אחר: גדר מציאות השכל הוא, שככל שהשכל יותר מופשט הוא יותר מרומם. והנה גם מצד זה הוא ירצה לעלות למעלה, מכיון שהוא מכיר את מעלת מקורו שהוא בא"ע ויותר מופשט ממנו, ולכן הוא מציאות יותר מרוממת ממנו. אך זוהי רק סיבה שחוז' ממנו. הוא מכיר שהנפש היא 'מציאות' יותר מופשטת ולכן הוא ירצה להתבטל כלפיה ולהיכלל בה. אך מצד גדרו שלו עצמו הוא נותר שכל. ורק שכביכול יש כאן סיבה חיובית הגורמת לו להתבטל, מצד זה 'מציאות' יותר טובה ממנו הוא ירצה להתבטל. ובלשון כ"ק אדמור בהערה 45: "כמו דבר נוסף".

משא"כ לפי האופן הב'. מצד גדר השכל, שהוא כח רוחני וחפץ להתבטל ממציאותו הוא יעלה למעלה מעלה, לא רק מצד שהמקור שלו יותר נעלה ממנו, אלא גם מצד טבעו ומציאותו הוא חפץ להתבטל. זאת לא סיבה חיובית הגורמת לו להתבטל, זהו מצד עצם טבעו. הוא לא רוצה להשאר כפי אופן מציאותו מכיון שעצם מציאותו הרוחנית, דורשת ממנו להתבטל, מגדרי מציאותו - זהו דבר שטבעו בו. ולכן מצד זה טבע העלי' יהי' באופן שירצה להתבטל ממציאותו לגמרי.





תורת
דבני



אין מקרא יוצא מידי פשוטו

ביאור הפשוט ב'מצורע' \ ביאורו הפנימי של 'מצורע' \ יקשה מהכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" \ יוכיח שהפשוט ב"אדם כי יהיה..". הוא דווקא ל'צדיק וטוב' \ יוכיח מגמרא ומתניא, שגם בינוני יכול להיכשל באבק לה"ר \ יקשה איך 'בינוני' יכשל בלה"ר והרי במהדו"מ 'בינוני' שלם, ויתרץ ש'שוגג' שייך גם ב'בינוני' \ יקדים ביאור בהוספת אדמוה"ז בתניא - "ע"ש בגמרא ריש פ"י דב"ב" \ יבאר איך סיפור רבי ור"ש, יסביר גם את דרגת 'צדיק וטוב' שלא שייך אפי' ל'שוגג' \ יבאר איך מצד אחד, יש כאן חטא לה"ר כפשוטו, ומצד שני, לא חטא אפי' 'בשוגג' \ יבאר איך יומתק ע"פ שיחת תו"מ תנש"א.

הת' מנחם מענדל שי' היילפרין
תלמיד בישיבה

א.

ביאור הפשוט ב'מצורע'.

בלקו"ש (חלק כ"ב, שיחת תוריע-מצורע) מבאר הרבי את טעם ומטרת עונשו של 'מצורע' ומביא את דברי הרמב"ם: "השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת בשותפות השם, אינו ממנהגו של עולם, אלא אות ופלא היה בישראל, כדי להזהירן מלשון הרע, שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו, אם חזר בו יטהר הבית, אם עמד ברשעו עד שהותץ הבית משתנין כלי העור שבביתו ... ואם עמד ברשעו עד שישרפו משתנה עורו ויצטרע ויהא מובדל ומפורסם לבדו, עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע".

והמובן מכך הוא: שהן הנגע עצמו והן ההסגר וההחלט של המצורע, עד שהוא "מובדל ומפורסם לבדו", אינם באים רק כעונש ומניעת טוב מן המצורע, אלא הם שלבים בתיקון וטיהור המצורע, ומסייעים בידו להתחיל סדר של חיים חדשים, ולהתנתק מ"שיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע".

ומובן מכך שעניין הצרעת מגיע לפירוש הפשוט לאדם שמונח ולוקה ב"שיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע".

ב.

ביאורו הפנימי של 'מצורע'.

אח"כ מביא הרבי ביאור נוסף מלקוטי תורה²: שהנאמר לגבי נגעים "אדם כי יהיה בעור בשרו..." - משתמשים דווקא בתואר אדם המביע את מעלתם של ישראל - משום שעניין הנגעים קשור דווקא למי שנמצא בדרגת אדם, בדרגה גבוהה - "שלימו דכולא". וההסבר לכך הוא, מפני שהנגעים "בעור בשרו" מראים על כך שהרע שהנגע גורם אינו בתוכו ובפנימיותו של האדם, אלא זוהי "פסולת", זהו רע הנשאר רק בחיצוניותו - "בסוף לבושי", ולכן גם התוצאה דומה לגורם, והנגע הוא רק "בעור בשרו" בחיצוניות הגוף.

ג.

יקשה מהכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

אך לכאורה צריך להבין:

הדרך של הרבי בריבוי שיחות³ היא שכשמביא פירוש ע"פ פנימיות העניינים זה לא בא לשלול את ההבנה הפשוטה של הדברים, וכלשון השגורה בתורת רבנו "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובמילא מובן שהפירוש הפנימי במילה 'מצורע' לא בא להוציא מהפשט הפשוט ב'מצורע' שמדבר בתיקון על חטא לשון הרע.

ולכאורה איך יתאים, הפירוש הפנימי ב'מצורע' שמדובר דווקא ב"אדם כי יהיה בעור בשרו..."⁴, 'אדם' - תואר המעלה של האדם "שלימו דכולא", [כידוע⁵ שארבעה תוארים נקראו לו: אדם, איש, גבר, אנוש. ו'אדם' - מורה על שלימות במוחין - מעלת מין האנושי, וכידוע שכל דרגא כוללת את הדרגות שתחתיה ובמילא מובן שאדם כולל את כל המעלות של תוארים אלו שיש לו שלימות גם במוחין גם במידות וכו'], ששלם בכוחות הפנימיים - מוחין ומדות, וכל הבעיה זה רק שיש "פסולת בסוף לבושי", עם הפי' כפשוטו, שהצרעת באה על חטא לה"ר?

איך שייך לומר באדם השלם בפנימיותו שיחטא בעוון לשון הרע?⁶ [כנ"ל שאין הפירוש הפנימי בא לדבר על עניין אחר, על חטא בדרגת 'צדיק' - חטא מלשון חסרון, שהרי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", אלא הכוונה "בפסולת בסוף לבושי" היא לאותו עניין המדובר בפירוש הפשוט חטא לשון הרע. וי"ל שנקרא "פסולת שבסוף לבושי" בפשטות, מצד זה שלה"ר זה ב'דיבור', שמשלושת הלבושים - מחדו"מ, הוא דבר חיצוני מאוד, אמנם

2. תוריע כב, ב. וראה גם סד"ה אדם כי יהי' תרס"ו. תרע"ה (בהמשך תער"ב). וראה גם אלשיך פרשתנו שם.

3. כידוע. ומהבולטת בנושא היא, שיחת רבה ורב זירא [לקו"ש חל"א פורים ב], ששם בשונה מראשונים שמפרשים את הסיפור שלא כפשוטו בגשמיות, אלא ברוחניות העניינים, ע"ש. הרבי מחדש שהכל היה כפשוטו, אלא שהי' בזה תוכן פנימי, ע"ש שמקשר עם הרצוא' של נרב ואביו, ולא רק שלא סותר לפירוש הפשוט, אלא אדרבה משלב ומאחד את הפשט שהייתה שתייה של יין גשמי כפשוטו ועם כל זה לא שחט רבה את רב זירא, ע"ש באריכות.

4. תוריע יג, ב.

5. כמבואר בארוכה בקונטרס תורת החסידות ומובא בהיום יום ד' אלול.

6. כדלקמן אות ד. ש'אדם' שמדובר כאן הוא לא אדם סתם [שאו אפשר לומר, שלמרות ששלם בפנימיות הוא חסר במעשה בפועל - בכוחות החיצוניים, למרות שדוחק גדול לומר כך, היות שמדובר כאן באדם ששלם במידותיו, וודאי שאין לו מידות רעות שיביאוהו לומר לשון הרע על מישהו], אלא בדרגת צדיק וטוב כדלקמן בארוכה אות ד.

לא כמו 'מעשה', אבל לגבי 'מחשבה' שמאוחדת עם הנפש 'דיבור' זה לזולת, והוא דבר חיצוני וזר לגבי הנפש וכוחות הפנימיים⁷].

יתירה מזו: הרי אפילו בינוני שלא שלם בכוחותיו הפנימיים, הרע שבו בתוקפו וגבורתו ואדרבה נתחזק במשך הזמן ע"י ריבוי ההשתמשות בו באכילה ושתייה כמבואר בארוכה בתניא⁸, אלא שיכול להילחם על הלבושים שתשלוט בהם הנפה"א ולא הנפה"ב, כלומר - במה שנוגע למחשבה דיבור ומעשה הוא שלם בתכלית עד שנמצא במעמד ומצב ש"לא עבר עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם"⁹, וכמוסבר על כך¹⁰, שמופרך ומושלל אצלו עניין של עבירה. אז איך 'אדם'¹¹ השלם אפי' בכוחות הפנימיים, שייך לעניין של חטא לה"ר?

ובעומק יותר, אין השאלה איך הוא עשה עבירה. שהרי וודאי שאפי' לצדיק ובינוני יש בחירה חופשית, שהרי, אפילו על צדיק אמרו רז"ל¹² "אל תאמין בעצמך כו", שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה פ' שנה ולבסוף נעשה צדוקי" - כי הבחירה לעולם נתונה, ויתכן שלעתיד ישתנה מצבו ויבחר ברע ח"ו¹³.

אלא, שבפשטות, כשאומרים שמדובר ב'אדם' - שם התואר והמעלה, לא שייך ש'פסולת בסוף לבושיו' מדובר בלה"ר. שהרי כשעושה עבירה, מיד נקרא רשע, ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק¹⁴. ובמילא לא שייך לומר שמדובר כאן בחטא לה"ר, שאם כן, לא היה נקרא 'אדם' ועוד בשם התואר. ולכאורה יצא שהפירוש הפנימי במצורע, מוציא מהפירוש הפשוט שמדובר בחטא לה"ר, וזה היפך הכלל והשיטה "שאינן מקרא יוצא מידי פשוטו"¹⁵?

ד.

יזיכה שהפשוט ב'אדם כי יהיה..", הוא דווקא ל'צדיק וטוב'.

ואף שהיה הו"א לתרץ בפשטות: ש'אדם כי יהי'..", אין הכוונה לצדיק ואף לא לבינוני, אלא, לאדם רגיל. ו'פסולת שבסוף לבושיו' - הכוונה, שבאמת חסר לו במעשה בפועל (בלבושי המחדו"מ), ולמרות זאת בכוחות הפנימיים שלו הוא שלם, רק שלפעמים אינו מצליח לגבור על יצרו הרע, או מצד 'שטות' דלעו"ז¹⁵. ע"ד, חסידים הגדולים של רבותינו נשיאינו, שהיו אנשים שעבדו על עצמם ועבדו את ה' בפנימיות, והתפללו ב'עבודה' שעות ארוכות, אבל לאו דווקא שהיו אפי' בינוניים. וכן היה נראה לומר כאן בביאור הפנימי, שמדובר כאן בחטא לה"ר כפשוטו ועכ"ז אין כל סתירה או הוצאת הדברים מפשוטו של מקרא. אלא שבביאור הפנימי יותר מודגש ש'מצורע' - מורה על מצב נעלה, ששלם בכוחותיו הפנימיים, והרע הוא רק בסוף לבושיו, שלכן זה מתבטא רק בעור בשרו וכו'.

7. עיין תרס"ו ד"ה 'ויולך ה' את הים', ע' רכב.

8. פ"ג.

9. תניא פ"ב.

10. עיין בהערות על התניא' ובספר 'חסידות מבוארת' על התניא.

11. ראה הערה 14.

12. ברכות כט, א.

13. הערות על תניא.

14. כמבואר כל זה בתניא פ"א.

15. עיין המשך באתי לגני ה'ש"ת אות ה-ט.

אך בפשטות אין לתרץ כך, כיוון שהרבי מביא בכמה מקומות¹⁶ שלפי הביאור בלקוטי תורה הנ"ל, מסביר אדמוה"ז מדוע אין את עניין הנגעים בזמן הזה וז"ל: "מצוות נגעים אינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן מפני שאינן מצויין כלל... אך מעשה ניסים הם - כיוון ש"אינו נמצא בזמננו" אדם שאין לו כלל רע בפנימיותו, "שאף הצדיק והטוב עדיין הרע קצת בפנימיותו", ולכן אין הרע גורם בתקופתנו לנגעים". ע"כ.

ומכאן רואים במפורש, שעניין ה'נגעים' שייך רק 'בצדיק וטוב', ובוה גופא דווקא בזמן הבית (אך לא בדורותינו אלו) שגם בו יש קצת רע בפנימיותו!¹⁷

ה.

יזכיה מגמרא ומתניא, שגם בינוני יכול להיכשל באבק לה"ר.

ויש להביא ראיה לדבר, שגם ב'בינוני'¹⁸ שייך חטא אבק לה"ר (כמדובר בפירושו הפשוט), ע"פ הכתוב בגמרא¹⁹ ומובא גם בתניא²⁰ לגבי ה'בינוני', כיצד יבוא לה"הוי שפל רוח בפני כל אדם", ומביא את הסיפור המובא בגמרא²¹ - "כנודע מהא דאמר רבי שמעון לאביו רבינו הקדוש לאו אנא כתבי אלא יהודא חייטא כתבי ואמר לו כלך מלשון הרע".

הגמרא שם מספרת, על 'גט מקושר' שלא נכתב כמו שצריך ור"ש אמר לרבי, לא אני כתבתי את הגט, כי אם יהודה חייטא, שבכלל לא היה בזה משום גנאי כל כך ליהודא חייטא, והוא השתמש בזה כדי לנקות את עצמו מאשמה שהפילו עליו והוא בכלל לא התכוון לומר בזה לשון הרע, ואם כל זה אמר לו רבי "כלך מלשון הרע".

ובמילא גם בנידון דידן, אפי' שהוא שלם בכוחותיו הפנימיים ועכ"פ כבבינוני²², שייך עניין של לה"ר. [ואולי בזה יומתק יותר איך בכלל הגיע לעניין של לה"ר, בעוד שבכוחות הפנימיים, הוא שלם, ומובן שאין לו מידה רעה שתביאו לדבר לשון הרע. כי הרי מדובר כאן בכזה אופן כגמרא הנ"ל, שלא התכוון כלל לעניין של גנאי אלא לנקות עצמו, ועכ"ז, זה נכלל בלה"ר].

ו.

קשה איך 'בינוני' יכשל בלה"ר והרי במחדו"מ 'בינוני' שלם, ויתרץ ש'שוגג' שייך גם ב'בינוני'.

ועדיין קשה:

16. לקו"ש חלק כ"ב שיחת תוריע-מצורע וכן שם תוריע ב. ועוד.

17. ולהוסיף, שלא מצוינו ענין הצרעת אצל כל גדולי ישראל בכל הדרגות בעבודת ה' אפי' אצל צדיקים כפשוטו ע"פ תניא, ומובן מכך שלא שייך לפרש מ"ש אדמוה"ז "שאף הצדיק והטוב" - הכונה לאנשים רגילים אלא ששלמים בפנימיות אלא שיש בהם קצת רע בפנימיות, אלא כוונתו שכיום אפי' בצדיק כפשוטו הטעם שאין נראה בזמננו צרעת הוא מכיוון שהפסולת אינה רק בסוף לבושי אלא "עדיין הרע קצת בפנימיות".

18. ש"לא עבר עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם".

19. ב"ב דף קסד ע"ב.

20. פ"ל.

21. ב"ב שם.

22. שבינוני נמצא במעמד ומצב ש"לא עבר עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם" וכמוסבר על כך שמופרך ומשלל אצלו עניין של עבירה.

א) הרי כל ההוכחה הנ"ל מר"ש ורבי, מתבססת על דרגת הבינוני שאדמוה"ז מביאו לראיה לדרגת ה'בינוני', וע"פ הנתבאר לעיל²³ עניין ה'נגעים' שייך רק ב'צדיק וטוב' שאין לו גם קצת רע?

ב) גם צריך ביאור ב'בינוני' גופא, איך שייך עניין זה של לה"ר כנ"ל שרבי ענה לר"ש - כלך מלשון הרע, והרי ממ"נ אם זה באמת לה"ר, איך שייך זה בבינוני ש"לא עבר עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם"?

ויש לתרץ השאלה השניה בדא"פ, ש(עוון לה"ר ב) 'שווג' שייך גם ב'בינוני'²⁴. ובסיפור רבי ור"ש מדובר הרי ב'שווג', ע"ד עבירות שאדם דש בעקביו²⁵. אך לגבי השאלה הראשונה זה לא מתרץ שהרי ב'צדיק' לא שייך כלל עבירה בשווג שהרי אין בו רע כלל. בשונה מ'בינוני' שלמרות שבמחדו"מ הוא שלם, אבל הנפש האלוקית זה דבר נוסף על עצם מציאותו. וכלשון אדמוה"ז בתניא²⁶: "אבל בבינוני מאחר שמהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמס"א המלובשת בדמו ובשרו לא נהפך לטוב - הרי היא היא האדם עצמו".

והיות שעצם הרע שבו, הוא מציאותו, במילא מובן למה יכול לבוא לידי עבירה בשווג, וכמבואר בלקו"ש²⁷: "הדברים הנעשים אצל אדם בדרך ממילא, שלא מדעתו ושלא בכוונה, מורים על מהותו, במה הוא שקוע, ובמה הוא מתענג. מעשי הצדיק, שתענוגו באלוקות, הם פעולות של טוב וקדושה, ואילו זה שנכשל בעבירה, מוכיח הדבר שתענוגו מצוי בענינים של לא טוב.

"כשמעשה העבירה היה רק בשווג, הרי, בפרט מסויים גדול הפגם יותר ממעשה במזיד: כי כאשר האדם עושה פעולה בכוונה ומדעתו, אין היא מורה כל כך על הקשר העמוק של האדם עם הדבר שעשה, יתכן שכל המגע שלו עם הפעולה בא רק בשעת העשייה ואינו אלא בכח העשייה שלו ובדרגת הכוונה ודעת בה הוא עומד אז. אבל פעולה הנעשית אצלו מאליה, הרי היא מלמדת על מהותו, שבה קשור ה'אני' שלו, שהוא יותר מכוונה ודעת, ולכן הוא נמשך, אינסטינקטיבית, לעשות פעולות אלו, עד שהוא בא לידי מעשה בפועל".

כלומר, דווקא בגלל שבבינוני בשונה מהצדיק, "מהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמס"א המלובשת בדמו ובשרו, לא נהפך לטוב - הרי "היא היא האדם עצמו"²⁸, מובן איך יכול להיות שיעבור עבירה בשווג.

ואף שהיה אפשר לומר שבינוני הרי נמצא במעמד ומצב ש"לא עבר עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם" - שנמצא במצב נפשי שמופרך ומשלל אצלו עניין של עבירה, ואיך יוכל לבוא לידי עבירה, ואפי' בשווג, שמורה ששייך לזה בפנימיות?

אך י"ל שמש"נ בבינוני שנמצא במעמד ומצב ש"לא עבר עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם", זהו דווקא לעניין עבירה במזיד, משא"כ 'בשווג' יכול לעבור, שהרי כנ"ל - "מהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמס"א המלובשת בדמו ובשרו לא נהפך לטוב - הרי היא היא האדם עצמו" ומצד הרע הפנימי יבוא לעבירה בשווג²⁹.

23. אות ד.

24. ועיין קובץ הערות וביאורים לתקטז.

25. ראה תניא פ"ל. ולרוסיף שבפשוטות משמע שלא ידע ר"ש שזה נחשב לה"ר וממילא היה זה בשווג.

26. פכ"ט.

27. ח"ג פרשת ויקרא.

28. תניא פכ"ט.

29. ומצד זה, נפולות לו גם המחשבות זרות, היות שבעצם יש לו רע. אלא, שברגע שמבחין בכך, דוחהו בשתי ידים. תניא פי"ב.

ז.

יקדים ביאור בהוספת אדמוה"ז בתניא - "ע"ש בגמרא ריש פ"י דב"ב".

ואולי יש לבאר זאת³⁰, ובהקדים מה שכותב הרבי ברשימות על תניא³¹, על מה שמוסיף אדמוה"ז בסוף הסיפור הנ"ל עם רבי ור"ש, את הסוגריים - [ע"ש בגמרא ריש פ"י דב"ב], מסביר הרבי וז"ל: "יש לומר, שמה שהוסיף רבינו "ע"ש בגמרא ריש" דב"ב", דאיתא התם עוד: "זימנין הוה יתיב קמיה וקא פסיק סדרא בספר תהילים, אמר רבי: כמה מיושר כתב זה, א"ל: לאו אנא כתבתיה יהודא חייטא כתביה, אמר לו: כלך מלשון הרע. בשלמא התם איכא לה"ר, אלא הכא מאי לה"ר איכא, משום דרב דימי, דתני רב דימי אבוב דרב ספרא לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי דעתו". ע"כ. הרי שיש אופנים שאפילו בטובתו של חבירו צריך להיזהר מלספר. והיינו כשמרבה בשבח, כדפירש הרשב"ם³², והרמב"ם³³ כתב, "דהיינו בפני שונאו".

ועפ"ז י"ל בדא"פ:

דזה שאדמוה"ז לא הביאו בתניא³⁴, במקום הסיפור המובא, אף שבפשטות הרבה יותר קל להביא את המקרה המצויין בסוגריים (ע"פ המבואר ברשימות) - שהרי מצד דרגת הבינוני יש נתינת מקום שיכשל בזה, כיוון שזה לה"ר בדקות³⁵, ויש בזה גם הרבה יותר חידוש - שגם זה³⁶ יחשב לה"ר כמו שאמר לו "כלך מלה"ר". ומהא גופא שלא הביאו בפנים, אפשר לומר שיש לחלק בין הסיפורים:

שבמה שהובא בפנים התניא, אף שבכללות לא היה בזה משום גנאי כל כך ליהודא חייטא, והוא השתמש בזה רק כדי לנקות את עצמו מאשמה שהפילו עליו³⁷, אבל עם כל זה, אבק לשון הרע יש בזה. ולכן הביאו אדמוה"ז בתניא לומר ששייך עניין זה בבינוני.

משא"כ הסיפור המצויין בסוגריים (כפי שדורש אותו הרבי ברשימות), יש לחלק בדא"פ - שבמקרה המובא בתניא, כשהיה עניין של אבק לשון הרע, רבי אמר לו, תדע, אמנם לא ידעת שזה נחשב אבק לשון הרע, אז תדע

30. כיצד תתורן השאלה הנ"ל [אות 1] - הרי כל ההוכחה הנ"ל מר"ש ורבי, מתבססת על דרגת הבינוני שאדמוה"ז מביאו לראיה לדרגת הבינוני וראינו לעיל שנגעים זה רק בצדיק וטוב שאין לו גם קצת רע?

31. ספר - "מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב" שם.

32. על אתר.

33. בהלכות דעות פ"ז ה"ד.

34. אלא בעיין וכו'.

35. שהרי אדרבה, הוא שיבא את יהודא חייטא שהוא זה שכתב יפה, ולא התכוון כלל לגנאי, אלא שרבי אמר לו שגם זה נחשב כלה"ר, "כדרב דימי.. וכו'".

36. לשבח ולדבר בטובת מישוהו, וכמו שהגמרא בעצמה שואלת: מאי לה"ר איכא? ורק מצד "כדרב דימי.. וכו'" זה מובן, וגם לא מצד עצם השבח, אלא רק מצד שונאו, כהרמב"ם הנ"ל (הערה 33).

37. ולכאורה אפשר לשאול: שאם רק רצה לנקות עצמו מאשמה היה צריך לומר - לא אני כתבתיו וזהו, ולא להוסיף שיהודא חייטא כתבו? וכבר מובא במהרש"א ועוד, שמסבירים שהטעם שנחשב ללה"ר, כי למרות שכדי להנצל נפשו לא נחשב לה"ר, מ"מ, לא היה צריך להוסיף - יהודא חייטא כתבי, והמהרש"א שם מדייק שלכן אמר לו רבי "כלך מלשון הרע - הוה", שאף שבאת להנצל נפשך - שזה מותר, לא היית צריך להוסיף יהודא חייטא, וזה כוונתו במילה 'הוה'. אבל הרבי מבאר "בתנו"מ התועודיות" חלק נב עמ' 172, מה הייתה סברת רבי שמעון שהוסיף יהודא חייטא, ומסביר, שאם היה אומר לאביו רק שהוא עצמו לא כתבו, יש חשש שלא יאמין לו, מה שאין כן אם יוסיף שיהודא חייטא כתבי ודאי יאמין לו כי זהו בגדר מילתא דעבידא לגלויי דלא משקרי אינשי (כי רבי ה' יכול לברר הדבר אצל יהודא חייטא עצמו), ויובן יותר מצד שהיה ר"ש בנו של רבי, שהיה בזה גם משום מצות כיבוד אב, שראו שאביו בצער, לכן הוסיף יהודא חייטא שיאמין לו ולא יהיה בצער ממנו, ולכן גם הלשון בגמרא "כנודע מהא דאמר רבי שמעון לאביו רבינו הקדוש".

מכאן ולהבא; אבל במקרה זה, צ"ל שאין בזה אפילו אבק לשון הרע, וזה שרבי אמר לו גם במקרה זה כלך מלשון הרע, אין כוונתו שמה שקרה עכשיו נחשב לשון הרע, אלא, היות ורבי ראה שר"ש לא ידע במקרה הנ"ל שנחשב ללה"ר, אמר לו רבי גם על מקרה זה "כלך מלה"ר", למרות שכרגע זה לא היה לה"ר, וכפי שיתבאר לקמן. אבל היות שגם בכזה אופן, יש מצב בו יצא מזה לה"ר, וכמו שהגמרא שם בעצמה שואלת: "בשלמא התם איכא לה"ר, אלא הכא מאי לה"ר איכא, [עונה הגמרא:] משום דרב דימי, דתני רב דימי אבוה דרב ספרא 'לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו'".

וביאור מהלך הגמרא הוא כדלקמן - "זימנין הוה יתיב קמיה וקא פסיק סדרא בספר תהילים, אמר רבי: כמה מיושר כתב זה, א"ל: לאו אנא כתבתי יהודא חייטא כתביה". היינו, אדרבה הוא שיבח את יהודא חייטא שהוא זה שכתב יפה, אז אם כך, מדוע אמר לו רבי גם כאן "כלך מלה"ר"? עונה הגמרא: היות שבמקרה אחר - "משום דרב דימי, דתני רב דימי אבוה דרב ספרא 'לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו'. וכמו שמוסיף הרמב"ם³³: "דהיינו בפני שונאו", יצא מזה - "בא לידי רעתו" [-לה"ר]. אבל כאן ודאי שלא היה בזה משום לה"ר, שהרי ודאי שרבי שהיה צדיק לא היה שונאו של יהודא חייטא, אז איזה "בא לידי רעתו" יש כאן? ועכצ"ל שבאמת לא היה כאן עניין של לה"ר, ומה שרבי אמר לו "כלך מלה"ר" גם כאן, זה היות שרבי ראה, שבמקרה של גט המקושר, ר"ש לא ידע שזה נחשב לה"ר, למרות שהיה בזה משום לה"ר, לכן כאן רצה רבי להנך את בנו שגם בכזה מקרה, אף שכרגע אין כאן לה"ר, אך יכול לצאת מכך לה"ר - ["משום דרב דימי, דתני רב דימי אבוה דרב ספרא 'לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו'"].

[ולפי"ז יומתק סדר הסיפורים בגמרא הנ"ל, שקודם מובא הסיפור עם הגט המקושר, בו היה עניין של אבק לשון הרע, ואז רבי ראה שר"ש לא ידע שזה נחשב ללה"ר. ולכן בסיפור הבא בגמרא, ששם מדובר על ה"סדרא בספר תהילים" ששם לא היה עניין של חטא בפועל, עכ"ז היות שיכול לצאת מכך עניין של חטא, לימד אותו רבי, שגם בכזה מקרה יכול להיות לה"ר].

ה.

יבאר איך סיפור רבי ור"ש, יסביר גם את דרגת 'צדיק וטוב' שלא שייך אפי' ל'שוגג'.

ועפ"ז י"ל בדא"פ תירוץ לשאלתנו - שכל ההוכחה הנ"ל מר"ש ורבי מתבססת על דרגת הבינוני שאדמוה"ז מביאו לראיה לדרגת הבינוני ואף שנתבאר לעיל³⁸ שנגעים זה רק ב'צדיק וטוב' שאין בו גם קצת רע?

ולאחר שחילקנו בין המקרים, מעתה אפשר ל, שההוכחה מרבי ור"ש היא אכן לא מהמקרה הראשון שלא שייך בצדיק כמובן (כנ"ל בארוכה), אלא מרבי ור"ש בסוגריים - ["ע"ש בגמרא ריש פ"י דב"ב"] ששם דווקא אין עניין של לה"ר, אלא שרק יכול לצאת מזה לה"ר (כנ"ל), וי"ל דזה ישנו גם בצדיק, ואין זה סותר לזה שאין בו רע שהרי אין כאן לה"ר בפועל ורק יכול לצאת מזה לה"ר.

וזה גופא שעושה דבר שיכול לצאת מזה לה"ר, לגבי 'אדם' זה יחשב - 'פסולת שבסוף לבושיו' - היות שמדובר על דרגת צדיק, עצם זה שעושה דבר שיכול לצאת מזה לה"ר, יחשב ללה"ר לעניין 'נגע'.

ואולי ע"ד מה שאדה"ז מביא בתניא³⁹ על 'בינוני', וכ"ש שכן הוא ב'צדיק', וז"ל: "אבל באמת אם הוא יודע ספר ומחזיק בתורת ה' וקרבת אלקים יחפץ גדול עונו מנשוא. ואשמתו גדלה בכפליים כפליים במה שאינו נלחם ומתגבר על יצרו בערך ובחי' מלחמה עצומה הנ"ל מאשמת קל שבקלים מיושבי קרנות הרחוקים מה' ותורתו. ואין אשמתם גדולה כ"כ במה שאינם כובשים יצרם הבוער כאשר להבה מפני פחד ה' המבין ומביט אל כל מעשיהם כאשמת כל הקרב הקרב אל ה' ואל תורתו ועבודתו". ע"כ.

וודאי בצדיקים שעליהם נאמר "שה' מדקדק עם הצדיק כחוט השערה", שגם בדבר שממנו יכול להסתעף עניין של לה"ר (כנ"ל בגמ' מ"רב דימי וכו') - יביא עליהם נגע. ובמילא יובן מדוע לה"ר שייך אפי' "בצדיק וטוב", באופן שהתבאר לעיל, ועפ"ז באמת הפירוש הפנימי שמדבר על 'אדם' - 'צדיק וטוב' אינו מוציא מידי פשוטו, שמדבר על חטא לה"ר. שהרי כנ"ל אותו המקרה עצמו, אם יאמרו בפני אנשים אחרים יביא ללה"ר, שלכן: "תני רב דימי אבוב דרב ספרא - לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו שמתוך טובתו בא לידי רעתו". כלומר: היות שיש מצבים שזה מביא ללה"ר אומר רב דימי - "לעולם אל יספר... - תמיד, אף אם כרגע אין בזה לה"ר.

אלא, היות שרב דימי נתן טעם לדינו - "שמתוך טובתו בא לידי רעתו" וכמו שהוסיף הרמב"ם³³: "דהיינו בפני שונאו", וכאן לא היה בפני שונאו, לכן בפועל לא עבר ר"ש על לה"ר, אבל עצם העניין אכן היה בעייתי, שלכן אמר לו רבי "כלך מלה"ר".

ט.

יבאר איך מצד אחד, יש כאן חטא לה"ר כפשוטו, ומצד שני, לא חטא אפי' בשוגג'.

אך לפי הביאור הנ"ל עדיין צ"ב, שהרי בפועל לא עבר על לה"ר, והרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וצריך שה"פסולת בסוף לבושי"ו יהיה באותו עניין המדובר בפירוש הפשוט - שחוטא בלשון הרע?

אלא, שצריכים להבחין בהבדל שנוצר: בתחילה שאלנו, שבפשטות אומרים שמדובר ב'אדם' שמורה על שם התואר והמעלה ולכן לא שייך אף ב"פסולת בסוף לבושי"ו שידבר בלה"ר, שהרי כשעושה עבירה מיד נקרא רשע ורק אם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק⁴⁰. ובמילא לא שייך לומר שמדובר בחטא לה"ר, שאם כן לא היה נקרא 'אדם' ועוד בשם התואר. ונפקא מינה, דהפירוש הפנימי במצורע מוציא מהפירוש הפשוט שמדובר בחטא לה"ר, שזה היפך הכלל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו"?

אבל לפי הביאור הנ"ל, הכוונה ב"פסולת בסוף לבושי"ו - היא אכן לחטא לה"ר, ומצד דין' לשון הרע - "לעולם אל יספר.. - אמר לו - "כלך מלשון הרע". אמנם לפי מה שנתבאר לעיל ש'דין' זה הוא עם טעם - "משום דרב דימי.. שמתוך טובתו בא לידי רעתו", "בפני שונאו"⁴¹, לכן י"ל בפשטות, שברגע שבטל 'הטעם' לא יחשב עבירה, ושם (כנ"ל) לא היה שונאו נמצא, אבל עכ"ז רואים שרבי אמר לו "כלך מלשון הרע", ואנחנו רוצים לומר שעובר כאן על לה"ר כפשוטו, ולא רק כחטא של צדיק - חטא מלשון חסרון⁴² - אלא שיחשב חטא כפשוטו?

39. פ"ל.

40. תניא פ"א.

41. רמב"ם שם.

42. שאז: למרות שזה עדיין באותו עניין של הפירוש הפשוט - שגם חטא מלשון חסרון שמדובר כאן, זה באותו עניין עכ"פ - חטא לה"ר. בשונה מהבנתנו בהתחלה כנ"ל - שלא יכול להיות בכלל שמדובר כאן בלה"ר. אבל עדיין זה לא כפירוש הפשוט - חטא לה"ר כפשוטו, אלא רק חטא מלשון חסרון, בלה"ר.

והביאור בזה: שיש לחלק בין 'דין' לה'ר, ללה'ר 'בפועל', שמצד אחד, מה שאמר ר"ש: "לאו אנא כתבתיה יהודא חייטא כתביה", 'דינו' הוא כ'דין' לה'ר כפשוטו⁴³, שלכן אמר לו רבי - "כלך מלה'ר", אלא ש'בפועל' היות שזה שדינו כך הוא מצד סיבה לכן 'בפועל' לא עבר עבירה [גם לא בשוגג כנ"ל, אלא רק רצה לחנכו שעצם הדבר הזה 'דינו' לה'ר - כפשוטו!], ובמילא מובן איך שמחד גיסא, 'בפועל' לא הייתה כאן עבירה, שהרי "לא יאונה לצדיק כל און"⁴⁴ - אפי' בשוגג. ומאידך גיסא, לא הוצאנו את הפירוש מפשוטו - א, המדובר כאן הוא על לה'ר; ב, ועיקר, ב'דין', זה לה'ר כפשוטו!

י. בבאד איך יזמתק ע"פ שיחת תז"מ תנש"א.

וראה בשיחת ש"פ תז"מ תנש"א שמביא שם ביאור אדמוה"ז⁴⁵ מהו 'נגע' וז"ל: "וגם נגעים דברים גבוהים הן, שאינו נק' טמא עד שיקראנו הכהן טמא, וכשעדיין לא קרא לו שם טמא אין הנגעים בכלל טומאה"⁴⁶, אלא אדרבה, הם אורות עליונים⁴⁷, רק שהם דינא קשיא דקדושה.

"ויש לומר שב' ענינים אלו [שהנגעים הם "רק פסולת שבסוף לבושו (בחיצוניות) שעדיין לא נתברר" והם "דברים גבוהים .. אורות עליונים" (ענינים הפכיים לכאורה)] תלויים זה בזה: כיון ש"נגעים" הם בעצם "דברים גבוהים .. אורות עליונים", לכן, גם כשנשתלשל מהם ענין בלתי רצוי ע"י יניקת החיצונים, ה"ז רק ענין חיצוני שנוגע (נגיעה בלבד) בבחי' התחתונה ("בסוף לבושו") בלבד." ע"כ.

יוצא: ש'נגע' מצד עצמו הוא ענין הכי נעלה "דברים גבוהים", אלא שע"י יניקת החיצונים נשתלשל מזה ענין בלתי רצוי.

וזה ע"ד מה שנתבאר לעיל⁴⁸ על מה שמוסיף אדמוה"ז בסוף הסיפור הנ"ל עם רבי ור"ש, את הסוגריים - "[ע"ש בגמרא ריש פ"י דב"ב]". "שיש אופנים שאפילו בטובתו של חבירו צריך להיזהר מלספר. והיינו כשמרבה בשבחו, כדפירש הרשב"ם, והרמב"ם³³ כתב, דהיינו בפני שונאו".

שהמקרה שם היה - שאדרבה הוא שיבח את יהודא חייטא שהוא זה שכתב יפה, [ע"ד שנגעים מצד עצמם הם "דברים גבוהים .. אורות עליונים"], א"כ מדוע אמר לו גם על זה כלך מלה'ר, עונה הגמרא: היות שבמצב אחר - "משום דרב דימי .. לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו". וכמו שמוסיף הרמב"ם - "דהיינו בפני שונאו". [ע"ד שרק ע"י יניקת החיצונים (בפני שונאו) נשתלשל מהם ענין בלתי רצוי].

וכמו שדייק שם⁴⁹ "הרי שיש אופנים שאפילו בטובתו של חבירו צריך להיזהר מלספר. והיינו כשמרבה בשבחו, [ע"ד המבואר בשיחה ש"אדרבה, הם אורות עליונים, רק שהם דינא קשיא דקדושה .. אורות עליונים שאינם

43. כדלעיל שמצד שבמצב כזה במקרה אחר - בפני שונאו, ייווצר לה'ר לכן אסור בכל מקרה "לעולם אל יספר וכו".

44. משלי יב, כא.

45. לקו"ת שם.

46. משנה נגעים רפ"ג, רמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ט ה"ב. וראה תו"כ ופרש"י פרשתנו יג, ב. תו"כ ר"פ מצורע.

47. ראה הערה 34 בשיחת תז"מ תנש"א.

48. ספר - 'מ"מ הגהות והערות קצרות לס' ב"ב'.

49. הערה 55.



יכולים להתלבש בכלים" (כשמרבה) [והרמב"ם כתב - דהיינו בפני שונאו".] [ע"ד שע"י שבירת הכלים נשתלשלו כל העניינים הבלתי רצויים].

ובמילים פשוטות - דווקא בגלל שמרבה בשבח, למרות שזה עצמו עניין טוב לשבח את יהודא חייטא שהוא זה שכתב יפה, "אורות עליונים" וכו', עכ"ז היות שיש בזה "יניקה לחיצונים" - "בפני שונאו", משתלשל מזה ענין בלתי רצוי 'נגע' - שהכהן מטמא. ומסיימים בטוב.



בגדר 'מדבר' - אי הוזה רה"י או רה"ד

יציע שיטת הרמב"ם בגמ' בגדר מדבר, ביאורי המפ' וקושית רבינו עליהם/ יביא תי' רבינו והביאור הכתוב בפיענוחים ויקשה עליו/ ויבאר באופן אחר

הת' לוי (בה"מ) שי' ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

א

יציע שיטת הרמב"ם בגמ' בגדר מדבר, ביאורי המפ' בדבריו, וקושי רבינו עליהם

בענין גדר רשות הרבים מצד ד' רשויות שבת כ' הרמב"ם ז"ל: "ארבע רשויות לשבת כו' איזהו רה"ד מדברות והיערות כו'". והיינו שמכניס את המדבר בתוך גדר רה"ד.

והקשו על הרמב"ם הנ"ל דפסק דהמדבר הוה רה"ד, דלכאור' דבריו הפוכים מדברי הגמ' במס' שבת הדנה מהו רה"ד וז"ל הברייתא שם²: "איזו היא רה"ד סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין" והקשו ע"כ בגמ'³: "ולחשוב נמי מדבר דהא תניא איזהו רה"ד סרטיא ופלטיא וכו' והמדבר?" ומשני "לא קשיא כאן בזמן שישאל שרויין במדבר כאן בזמן הזה". עכ"ד הגמ'. ופירש"י: "בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר חשיב רה"ד בזה"ז אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדבריות לא שכיחי". וכ"מ בתוס' שם⁴. וא"כ צ"ל"ב כיצד פסק הרמב"ם דמדבר הוה רה"ד בזה"ז.

והנה תי' בכסף משנה⁵ דהרמב"ם ס"ל בדברי הגמ' להיפך ממה דסברו רש"י ותוס', וסבר דבזה"ז חשיב המדבר כרה"ד, משא"כ בזמן שישאל היו שרויין שם הי" במדבר כמה מיני רשויות לבד רה"ד ולכן אז לא נחשב המדבר לרה"ד ולפיכך אין הברייתא הראשונה מונה את המדבר כרה"ד היות ועוסקת ברה"ד בזמן שישאל היו שרויין במדבר. אך בזה"ז דאין במדבר כמה רשויות אלא המדבר הוא רשות אחת גדולה המיועדת לרבים, ואלו הם דברי הברייתא השני' על דין המדבר בזה"ז, ולכן חשיב הרמב"ם המדבר לרה"ד בזה"ז.

ומקשה רבינו על הבנה זו בגמ'⁶:

1. הל' שבת פי"ד ה"א.
2. ד"ו ע"א.
3. שם ע"ב.
4. ד"ה כאן.
5. על הרמב"ם שם.
6. רשימות, רשימה כט.

כיוון שהמדבר כולו הוא רה"ר מלבד האוהלים מדוע שיבואו לטעות ולומר דאף האוהלים הינם רה"ר, הרי פשוט שדין רה"י עליהם, וא"כ אין מובן מדוע השמיטה הברייתא הא' את המדבר מהדברים שחל עליהם גדר רה"ר, דאיזה מקום לטעות הוה?

והביא רבינו את תי' ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו ברכת אברהם⁷ דכתב טעם אחר לומר מדוע נשמט מהברייתא הא' הא דמדבר הוא בכלל רה"ר, דהיות והיו המחנות סדורים, היינו דבנ"י היו מחולקים למחנות ע"פ השבטים, במילא לא כאו"א הלך בכל מקום ומקום ומחנה ראובן לא היו שכיחים במחנה יהודה, ולכן הי' למקום המחנות גדר של כרמלית, ורק במחנה לווייה כל בנ"י שכיחים היו אצל משה רבינו ששהה במחנה לווייה⁸ ולכן היה למחנה זה האחרון גדר דרה"ר, אך בזה"ז דאין בנ"י דרים במדבר ובמילא אינו מחולק למחנות מיקרי רה"ר, דכל הרוצה לבוא בו יכול.

וביאר בפיענוחים על דברי רבינו שם מעלת תי' זה על תי' הכס"מ:

ע"פ תירוצו דאברהם בן הרמב"ם לא תיקשי הקושיא דלעיל, דטעם השמטת הברייתא מדבר מגדר רה"ר הוא לא מטעם דאפשר לטעות דהא האוהלים הינם רה"ר (דטעם זה ליתא כנ"ל), אלא היות וכל שטח המחנות הוה כרמלית - בזה אפשר לטעות דהוה שטח זה המחנות כרה"ר ולכן אין הברייתא הראשונה מנתה את המדבר כרה"ר היות ועוסקת ברה"ר בזמן שבנ"י היו שרויין במדבר, ומפני שאפ' לטעות בחלק מהמקומות שבמדבר לחושבם כרה"ר ובאמת הוה כרמלית לכן השמיטה מדבר כדי להציל מן הטעות. אך הברייתא השניה עוסקת במדבר בזה"ז דאין בו רשויות חלוקות ומיקרי רה"ר ולא שייכא טעות בי', ולכן מונה את המדבר כרה"ר.

אך מקשה רבינו על תי' זה וכתב דדוחק קצת, אך אינו פירש מהו הדוחק, ונראה לומר בפשטות⁹ דהיות והיו המחנות רשויות חלוקות אין הם נק' רה"ר הרי דוחק לומר כן, דהרי במדבר הלכו רבים ומאי אכפת לן דלא נכנסו מדגל מחנה אפרים לדגל מחנה יהודה, אכתי רבים מהלכים במדבר והוה רה"ר.

(ומוסיף רבינו דהדוחק הוא כפרט להרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו דבעינן לרה"ר שיהלכו בו שישים ריבוא, ומשמע דלא ס"ל כך, וא"כ מדוע לומר דהיות שלא הלכו מדגל מחנה ראובן לדגל מחנה יהודה, לכן אי"ז רה"ר).

ב.

יביא תי' רבינו והביאוד הכתוב בפיענוחים ויקשה עליו ויבאר באופן אחר

אלא מציע רבינו אפשרות לבאר עוד בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, והוא ע"פ המבואר בתוס' בחולין¹⁰ "שבזמן שבנ"י היו במדבר היה מצמיח וא"כ היה דינו כשדה" עכ"ל התוס'. ושדה אינה רה"ר כדאיתא בשבת¹¹ ונמצא דאין מקום המחנות היה רה"ר, וע"כ השמיטה הברייתא את גדר המדבר כרה"ר היות והיו בו רשויות נוספות המחולקות לגמרי, היינו המחנות, ויכלו לטעות ולומר דאף הם רה"ר.

7. סי' טו.

8. שבת דצ"ו ע"ב.

9. ע"פ המשך הדברים שם דכפרט לשיטת הרמב"ם וכו'.

10. דפ"ח ע"ב ד"ה אלא.

11. ד"ו ע"ב.

וכתב רבינו דלא תיקשי לך מ"ש ביומא¹² לגבי המן שאכלו בני" במדבר וז"ל הגמ' "לחם אבירים... אל תקרי אבירים אלא אבירים, דבר שנבלע במאתיים וארבעים ושמונה אבירים, אלא מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אונך, בדברים שבאים להם ממדינת הים" אך לכאו' ע"פ המבואר לעיל דהמדבר עצמו היה מצמיח, א"כ ניתן בזה לקיים ויתד גו' ולמה צריך להגיע לדברים הבאים להם ממדינת הים, "אלא י"ל דישאל לא היו זורעין במדבר (ורק מעצמו היה מצמיח) כיוון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם, שהרי ע"פ ה' נסעו גו'".

ובפייענוחים ביארו הדיות והמדבר עצמו היה מצמיח, ולא שבני" זרעו בו לכן לא היה בכמות המספקת את כל בני", ולכן הוצרכה הגמ' להגיע לתני' דהקיום דויתד גו' הוא בדברים הבאים להם ממדינת הים ולא ממה שצמח להם במדבר.

אך מעיון קל בדברי התוס' בחולין¹³ לא משמע כן דכתב דבזמן שהיו בני" במדבר היה בו כח להצמיח, אך לא משמע שהיה מצמיח מעצמו עצי פרי, כ"א שהיה בו כח להצמיח באם היו זורעים בו, אך כיון בני" לא זרעו בו היות ולא ידעו להיכן יוליים הקב"ה, אין המדבר הצמיח מעצמו¹⁴, כ"א צמחי בר הצומחים בכ"מ, ולכן א"א לומר דבזה מקיים את הפסוק דויתד גו', דצמחי בר אינם מיועדים לאכילה כלל, וע"כ מוכרחים להגיע להת' דדברים הבאים להם ממדינת הים, דדווקא בהם קיים ויתד וגו'.

אך ע"פ ביאור זה צ"ל כיצד צמחי בר הגדלים בקרקע יכולים למנוע מהמדבר להקרא רה"ר, והלא כל הסיבה דשדה אינו רה"ר הוא מפני דאין דרך לדרוך בו, דמפריעים הצמחים להליכת בני אדם¹⁵, אך כאשר צומחים בו רק צמחי בר, ולא צמחים המונעים הילוך הרבים, א"כ מדוע שצמחי הבר ימנעו מהמדבר להקרא רה"ר¹⁶.

אלא י"ל דבצמיחת הצמחי בר גופא ישנו חילוק בין מקום יש בו כח צמיחה להצמיח עצי פרי וכדו', לבין מקום אשר אין את הכח הנ"ל, דבמקום שיש בו כח להצמיח עצי פרי, צומחים בו יותר צמחי בר ממקום אשר אין בו כח צמיחה, אשר גם בו צומחים צמחי בר אך פחות בכמות.

ועפ"ז מובן החילוק בין המדבר בזמן שישאל היו בו, לבין זה"ז, דכשישראל היו בו היות והיה בו כח להצמיח צמחו בו יותר צמחי בר מכפי הרגיל בקרקע שאין בה כח להצמיח, ולכן אע"פ שדרו בו רבים בכ"ז היות וצמחו בו צמחי בר רבים, מחמת כח הצמיחה שהיה בו לכן מיקרי כשדה שאינו רה"ר¹⁷.

וכנ"ל - לא נהירא הא דכתבו בפייענוחים דהכוונה בדברי התוס', שהיה המדבר מצמיח אך לא בכמות המספקת את כל בני", דלא משמע כן מדברי התוס'.

12. דע"ה ע"ב.

13. ראה הע' 17.

14. ודלא כהנס שהיה בקרי"ס דצמחו להם עצי פרי בקרקעית הים אף בלא שזרעו, אלא היה כח להצמיח באם יזרעו, אך כאשר לא זרעו אז לא צמח.

15. כמבואר בחידושים המיוחסים להר"ן, וכו"מ ברש"י שבת ו ב ד"ה רה"ר לשבת.

16. וא"ל דאכן במקום שגדלים צמחי בר הנה זה מונע מהקרקע להקרא רה"ר, דעפ"ז אינו מובן מהי רה"ר דהלא בכל קרקע צומחים צמחי בר, ובאם צמחי בר מונעים מהקרקע להיות רה"ר, א"כ מהי רה"ר.

17. אך יל"ע דלכאו' ע"פ זה עשה הקב"ה נס לבטלה דבני" לא זרעו בקרקע כלל, ואולי י"ל ע"פ המבואר בפנים דאין זה לבטלה היות ובני" ראו ע"י שצמחו צמחי בר יותר מכפי הרגיל, והבינו שיש בקרקע כח צמיחה, וע"פ מארו"ל דאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו, וא"כ היה לנס זה תועלת בעבור בני" ודוחק ויל"ע.

ואין לומר שלכן צ"ל שהקרקע הצמיחה מעצמה היות והוה הגדלת הנס הכתוב בתוס', דהיה בקרקע כח צמיחה, ולא שהצמיח מעצמו. וכלשונו: " במדבר שזרעין בו אינו מצמיח וי"ל דשמא אז כשבאו שם בני" היה מצמיח", דמשמע מזה שהיה בו כח להצמיח, ולא שהצמיח מעצמו.



העדרות בלקו"ש על רש"י ד"ה "לא נתך"

ביאור בגובה הטיפות / מישקל לא שקלי השייכות אף במקום הטובה/ בתוקף הכלל מדאורייתא או מדרבנן / פעולת התשובה על העבר

הת' יוסף יצחק שי' פלדמן
תלמיד בישיבה

א.

גובה הטיפות

על המילים "ומטר לא ניתך ארצה" (שמות ט, לג) מפרש רש"י (ד"ה לא נתך) ב' פירושים: א. לא הגיע, ב. לשון יציקת מתכת, שלא הוצק לארץ (היינו, לא נזל).

ומסביר הרבי (לקו"ש ח"ו וארא ב' אות ג') שצריך לומר שלשני הפירושים גם המטר שכבר היה באוויר לא הגיע לארץ כיון שתפילתו של משה בטח הועילה מיד. 'וההבדל בין שני הפירושים הוא: לפירוש הא', טיפות המטר נשארו במציאותם כטיפות (נוזל כגשם רגיל), רק שנעצרו באוויר. ואילו לפירוש הב' הטיפות איבדו את מציאותן כטיפות (וממילא לא הגיעו ארצה).

להעיר שלכאורה יש לברר מה היה עם הטיפות שהיו כבר בגובה בנ"א? אם רק נעצרו באוויר כנראה שהיו בנ"א שנתקלו בהם וא"כ יוצא שתפילתו של משה לא הועילה מיד? אלא י"ל שאין הכי נמי והטיפות שהיו כבר בטוח הנ"ל המשיכו והגיעו לארץ כי לא חלה עליהם תפילת משה.

ב.

יקשה ע"פ הטעם במישקל לא שקלי

והנה באות ה' שם, מסביר הרבי את הקושי בפירוש השני ע"ד ההלכה:

1. וצריך להבין ההכרח שבו, דהנה כמבואר לקמן, תפילתו של משה כלל לא היתה על המטר, וצ"ע.

הגמרא: קובעת כלל: "גמירי (משמיא) מיהב יהבי, מישקל לא שקלי" היינו, משמים רק נותנים אך אין לוקח ים, ולפי"ז קשה לפירוש הב': כיצד 'לקחו' את הטיפות מהאוויר? והלא משמים "לא שקלי"? (משא"כ לפירוש הא' שהטיפות לא נחתו אך גם לא 'נלקחו בחזרה')

וצריך להבין, שהרי בנידון דידן (איבוד מציאות המטר) אין שייך הכלל "מישקל לא שקלי", שבפשטות חל על דבר טוב שאין לוקחים אותו מבני האדם, וכפי שאומר המהרש"א על אתר³: "והוא כענין שאמרו פרק במה בהמה מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בו כו' " וכדמשמע מהמקרים שבהם מוציאים אנו את הכלל הנ"ל בגמרא שם אודות הסיפור עם רבי חנינא בן דוסא ורגל הזהב, ששם מדובר אודות השפעת טובה⁴, וא"כ אצלנו שמדובר אודות מכה (דבר רע) ואין הטעם הנ"ל (שלא חוזר מטובה), לא שייך להביא הכלל "מישקל לא שקלי"!!

ב יבאר באופן אחד

ויש לבאר זאת בשני אופנים:

א. בפשטות העניינים: ובהקדים, שבפשטות המטר (בשונה מן הברד) כלל לא היה חלק מן המכה⁵, וכדמשמע ממהלך הפסוקים, הן בהתראת המכה, הן במכה עצמה, והן בבקשת פרעה להפסיקה, שדובר שם רק על הברד ולא נזכרה המילה "מטר".

ומזה משמע שאכן המטר לא היה חלק מהמכה וכלל לא היה דבר רע⁶, וא"כ מובן השייכות של הכלל הנ"ל למטר שהתלווה למכת ברד (ששואל הרבי לפירוש הב' מדוע המטר איבד את מציאותו בסתירה לכלל "מישקל לא שקלי")

ד יבאר באופן אחד ושקו"ט בניאורים

בפנימיות העניינים: מוסבר בחסידות בכו"כ מקומות⁷ טעם הכלל "מיהב יהבי מישקל לא שקלי", מכיוון ש"שקלי" נוגד את סדר השתלשלות, שסדר השתלשלות עובד מלמעלה למטה ולא מלמטה למעלה. ובלשון התו"א⁸: "...וגדול הנס האחרון... כי הנס הראשון... הוא סדר השתלשלות להיות יורד... משא"כ הנס האחרון להתעלות מיש לאין...". ע"כ.

2. תענית כה.

3. ד"ה דגדול נס כו' דמשקל לא שקלו כו'.

4. וכן הוא גם בשמות רבה פרק נ"ב ע"ן שם.

5. ואולי היה בדרך אגב לברד כבדרך הטבע ואכ"מ.

6. ע"ן בצידה לדרך על רש"י זה.

7. תו"א נד.ב. התועדות י"ט כסלו תשי"ט (סט"ז), ועוד.

8. שם.

וא"כ, אפילו אם נאמר שהמטר היה חלק מהמכה - ולרעה - עדיין יתאים הכלל "מישקל לא שקלי", כי (בפנימיות) אין הכלל הנ"ל קשור לטובה או רעה, אלא תלוי אם מתאים לסדר השתלשלות, ובנדו"ד, המקרה אינו מתאים לסדר השתלשלות, (שכן המטר 'נלקח' מלמטלמ"ע) ומתאימה השאלה מהכלל הנ"ל.

כל זה טוב אם נלמד שלפי הפירוש השני טיפות המטר איבדו את מציאותם לגמרי - נעשו אין ואפס, אך אם נלמד שהטיפות רק איבדו את מציאותם הנוזלית [וכדמשמע מדברי הרבי בשיחה (אות ג')] "ער האט אויפגעהערט צו זיין א מציאות ואס גיט זיך" תרגום חפשי: "הוא הפסיק להיות מציאות שנוזלת] וכן עדיף לומר שהרי ישנו את הכלל "שלא עביד קוב"ה ניסא למגנא" ופחות חידוש לאדות את הנוזל מאשר לאבדו לגמרי. יוצא שהכלל ש"משקל לא שקלי" לא שייך לכאן דהרי לא "שקל" אלא רק שינה את הצורה?

ואולי י"ל: דלביאור הא' (שהסיבה של הכלל דמשקל לא שקלי זה בגלל זה בגלל שלא מחזירים טובה), הרי כאן בנוגע למטר יש לפרש דלפירוש א' ברש"י (שהטיפות עמדו באוויר) לא קרה כלום לטובה אלא היא סה"כ נעצרה (- התעכבה) ואם כן יוצא שלא לקח כלום. אך לפירוש הב' ברש"י (שהטיפות נהפכו לאדים) יוצא שקרה משהו לטובה, היא השתנתה ממציאותה והלכה שלב אחורה - הנוזל חזר להיות אד.

ולביאור הב', (שהסיבה של הכלל משקל לא שקלי זה כי לא הופכים יש לאין), הרי לפירוש א' ברש"י (שהטיפות עמדו באוויר) לא קרה כלום ליש! משא"כ לפירוש הב', הרי הנוזל הפך לאדים שלב קודם ב"השתלשלות" - וא"כ זה נוגד את הכלל של "משקל לא שקלי". ויש לעיין בזה.

ה

יבאר בתוקף הכלל כשהוא מדרבנן

בסעיף ו, מסביר הרבי א"כ מדוע צריכים להגיע לפירוש השני? כלומר אם כל כך מובן החידוש והנס שאע"פ שמשמייא לא לוקחים מה שנתנו וכאן ארע הנס שזה כן קרה ולכן אנחנו מעדיפים את הפירוש הראשון של לא הגיע, מהו הצורך א"כ להביא בכ"ז את הפירוש השני של "לא הוצק"? אפשר להסתפק בפירוש הראשון שהטיפות נעצרו באוויר!

ומבאר הרבי שיש ספק מה פירוש הלשון גמירי, האם זה הלכה למשה מסיני או זה מדרבנן, אם אנחנו אומרים שזה מדאורייתא או ודאי שכשיש נס בלתי רגיל שכזה זה חידוש גדול, אז עדיף להגיד את הפירוש שהמטר נעצר, אך אם אנחנו אומרים שגמירי זה רק מדרבנן אז זה לא כל כך פלא ובהשוואה לפירוש הראשון ש'לא נתך' זה לא הגיע - שזה נס תמידי [דהרי המטר עומד באוויר - חידוש תמידי] ויש פה את החסרון שזה "נס למגנא" נס לבטלה, אז אולי יש בכ"ז עדיפות להגיד ש'לא נתך' זה לא הוצק.

ויש לכאורה לדייק שגם אם נאמר שתוקף הכלל הוא רק מדרבנן בכ"ז הוא מהווה חידוש מסוים, אמנם בכמות הוא חד פעמי ביחס לאם אנחנו עוצרים את הגשם, אך באיכות הוא כן חידוש יותר גדול. אז מדוע יש עדיפות בפירוש ש'לא נתך' זה לא נצוק מצד זה שיש כאן בכמות פחות "ניסא למגנא" אך באיכות יש כאן כן חידוש מסויים בגדר הנס שהוא נגד הכלל של דרבנן?

ואולי יש לבאר את זה ע"פ היסוד הידוע⁹ שאיסור דרבנן הוא איסור גברא ולא איסור חפצא. כלומר שלא החפץ בעצמו אסור ובעייתי אלא שרבנן הטילו איסור על הבן אדם, ואולי יש לומר גם בענין זה ב'גמירי' אם אנחנו אומרים שתוקפו של הגמירי הוא מדאורייתא אז זה באמת מתאר שתוכן הנס הוא דבר ש'קשה' לעשותו על דרך 'קשה' לזווג בקריעת ים סוף, שזה מראה שנעשה כאן מעשה קשה, אבל אם אנחנו אומרים שתוקפו זה רק מדרבנן אז זה רק תיאור ביחס לגברא, כלומר שכשאנשים מסתכלים על זה מהצד הם אומרים שזה פלא כי זה דבר הנהגה יוצא דופן בעולם, אך לא שהמעשה בעצם הוא מעשה 'קשה'.

אופן פעולת התשובה על העבר

בסעיף ט' מבאר הרבי, שמכיוון שהרע הוא דבר חיצוני לגבי לגבי מהות היהודי, שמצ"ע אין הוא שייך לרע אלא שיצרו הוא שתקפו, לכן ע"י התשובה הוא מגלה את מהותו וממילא הרע נעלם. אך אצל בני נח שהרע הוא חלק מהמהות שלהם במילא אין כח לתשובה להעלים את הרע, אך בנוגע לבני נח שלפני מתן תורה לפני שנעשה הענין של 'ובנו בחרת', בלשון הרב: "איז דא א סברא צו זאגן, אז אויך די תשובה פון בני נח האט געהאט בכח אינגאנצן צווישט דעם רע" [תרגום: יש סברא לומר שגם תשובה של בני נח יש לה כח לשטוף לגמרי את הרע]

ולכאורה יש להקשות, דהרי הסיבה שאצל יהודי זה דבר נוסף על מהותו, שמצד מהותו הוא לא שייך לרע זהו מצד המעלה שיש בו שהוא נבחר ע"י הקב"ה ולכן הוא רוצה לעשות רצון הקב"ה. לפני מתן תורה איזה סברא יש לומר שגם אצל בן נח מצד מהותו הוא לא שייך לרע? (הרי הוא לא נבחר ע"י הקב"ה)

והביאור בזה: זה שעל ידי תשובה אפשר לבטל את החסרון שניהיה, זה מכיוון שזה לא עצם המציאות של האדם החוטא, אלא רק דבר הנוסף עליו. כלומר: כשבן אדם עובר עבירה ועושה מעשה של מרידה בקב"ה הוא בעצם יצר כאן מציאות של מרידה, וכשהוא עושה תשובה הוא מראה על זה שזה היה מעשה חיצוני ובאמת הוא לא מורד בקב"ה וגם את המעשה מרידה הוא ביטל. אבל לא צריך שבאמת מהות הבן אדם תהיה מהות קדושה כמו של יהודי שרק רוצה לעשות רצון הקב"ה אלא צריך שזה תהיה מהות שהיא לא רעה וכשהבן אדם עושה תשובה הוא בעצם מביע ואומר: "המעשה שעשיתי זהו דבר נוסף עלי, זה לא אני" וזה עושים ע"י שמגלים מהי מהותו של האדם

וא"כ עד לפני מתן תורה מהותם של הבני נח לא היתה רעה בעצם,¹⁰ וכמ"ש בלקו"ש ח"ד": "וכמו שהוא באדם, כן הוא גם כביכול למעלה שהנתינה מקום לרע ישנה גם בבחינה היותר עליונה ואדרבה הדרגא שהיא פשוטה בתכלית ומושללת מכל הציורים הרי אין שייך שום מנגד אליו. ושלילת מציאות הרע שם הוא רק מצד בחירתו ית'. וכמ"ש והלא אח עשו ליעקב - שניהם בשוה, אלא שבבחירתו החפשית - ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי. ומצד בחירה זו נעשה הרע מושלל ומופרך בתכלית, עוד יותר מאשר בבחינת הגילויים.

ובהערה 17: "כי שלילת הרע בכחי' הגילויים, הוא מצד הציור שבהם, שמצוירים הם בקו הטוב כו', והרע הוא הפכס, דבמילא יש איזה נתינת מקום לרע, שיכול לנגד כו, משא"כ בהעצמות ששלילת הרע הוא מצד בחירתו,

9. אתון דאורייתא כלל י.

10. אולי היו להם תכונות רעות וכמו שהרבי מציין בהערה 47 בשיחה לספ"א בתניא ששם כתוב ש'כל טיבו דעבדין אומות עו"ג לגרמייהו עבדין" אך אין אלו תכונות של מרידה בקב"ה, אלא תאוות גופו.

11. ע' 1341.



הרי בבחירתו זו שולל לגמרי את כל מציאות הרע. וזהו גם מעלת אתה בחרתנו מכל העמים ש(שהיתה בשעת מ"ת) על בחי' השבת (שניתנה במרה, שלכן אין אומרים אתה בחרתנו בשבת), כי אף שעכו"ם ששבת חייב מיתה, הפך "וחי בהם" אין נשלל עי"ז מציאות העכו"ם בתכלית, כי כל חיוב ועונש אפילו מיתה הוא בבחי' ציור. משא"כ ע"י הבחירה במ"ת, ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי, הרי שנאה עצמית שוללת בתכלית".

זאת אומרת שלפני מ"ת גם בן נח שעושה עברה זהו דבר נוסף על מציאותו, זהו מצד המעשה, אך אין זה עדיין משנה את מהותו שתהיה רעה. דווקא ע"י מתן תורה שנעשה אהבה עצמית לבני ישראל ושנאה עצמית לאומות העולם זה הפך את מהותו לרעה ומושללת בתכלית אצל הקב"ה ולכן לפני מתן תורה יש מקום לומר שמהותם היא לא רעה וכשהיא מתגלית מתבטלות העברות שלהם¹².



12. וזה שמזכיר את המעלות אצל יהודי שזהו טוב וקדושה זה רק בא להוסיף שלא רק שמעשה העבירה הוא חלק חיצוני מהמהות שלו אלא אדרבה הוא סותר כי מהותו היא טוב וקדושה.

טעם לאכילת מאכלי חלב ושהיטה לפני מתן תורה

טעמי המנהג/ יביא את דברי הרבי / יקשה כמה קושיות / יתריך קושיה הא' / יבאר שהשהיטה היא מצד אבר מן החי
 וידחה / יבאר ע"פ דברי רבנו במ"א

הת' מנחם מענדל שי' קוט
 תלמיד בישיבה

א.

טעמי המנהג.

כתב ברמ"א¹ "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות: ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח וזכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלים מאכל חלב ואחר כך מאכל בשר וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים".

ישנו טעם ידוע שכתב הגאולת ישראל² (ועוד) שהסיבה לכך בדרך הפשט היא כיוון שעד מ"ת היה מותר להם בשר נחירה ורק במ"ת נצטוו על השהיטה, אז כל הבשר שהם אכלו לפני נאסר באכילה כי הוא לא היה שחוט, וכל הכלים שהשתמשו בהם היו טריפה, ומכיוון שלכו"ע התורה ניתנה בשבת - יוצא שלא יכלו לשחוט בשבת בהמות ולכן הוצרכו לאכול מאכלי חלב. דהיינו שהבעיה הייתה מצד שבת.

בתולדות יצחק בשם הרה"ק מבארדיטשוב כתוב שהסיבה הייתה לא מפני שהיה אסור להם בשבת לשחוט אלא מצד שטורח היה להם להכין סכין כשר לשחיטה ולכן אכלו מאכלי חלב³.

1. סי' תצ"ד סק"ג.

2. ראה בפרדס אליעזר על שבועות שמביא הטעמים אלו ועוד.

3. לכאורה אפשר לשאול, וכי הוא לא מודה שזה חל בשבת? א"כ למה לו להגיע לטעם שטורח להם (במיוחד אם נלמד זכות על בני' שלא יתכן שהיה להם טורח בכוז מצווה ויתאמצו לכבוד החג...). להכין סכין של שחיטה?

החפץ חיים מביא בספרו שטעם זה הוא לפי שיטת ראב"ע בפרקי דר"א שהתורה ניתנה בע"ש. אך הרבי בלקו"ש ח"ח ע' 58 מבאר שכל קדושת שבת היא מציאות שנקבעה ע"פ תורה שהתורה אמרה שע"י שנספרו שבעת ימים היום השביעי מקבל את קדושת השבת ע"ש שמסביר באורך. וא"כ כיוון ששבת זה מציאות אחת שאינה מתחלקת אם בתחילת השבת לא היה ציווי על שמירתה יוצא, שבכלל לשבת הראשונה גם אחרי מתן תורה לא היה לה קדושת שבת ולכן היה מותר לשחוט.

ב.

ביא את דברי הרבי.

בהתוועדות חה"ש בשנת תשי"ג⁴ מקשה ע"ז הרבי ב' שאלות:

א. מכיוון שהיום שבו ישראל קיבלו את התורה היה בוודאי יו"ט, א"כ נתחייבו לאכול בשר. וא"כ מופרך לומר שהקב"ה יתן לבני"י את התורה באופן שהם לא יוכלו לקיימה.

ב. הרי ידוע שהאבות כולם קיימו את התורה עוד לפני שניתנה, ובפרט בנוגע למצוות שחיטה, כפי שאנו רואים לגבי יצחק שאמר לעשיו "שא נא כליך"⁵ ואפי' לדעות שקיום המצוות היה רק בא"י, בנוגע למצוות לשחיטה אנו רואים שגם במצרים יוסף הקפיד על השחיטה כמ"ש⁶ "וטבוח טבח והכן"⁷.

והרבי מביא תירוץ [ונראה שהכוונה לשער יששכר] שמבאר שם⁸ הטעם שאין הכי נמי שחטו גם לפני מ"ת אלא שזו שחיטת נכרי שנחשבת כנבלה. אלא שבוה גופא יש לדון, ובהקדים ע"פ ביאור הטעם שנכרי אסור בשחיטה, וז"ל השער יששכר: "אך נ"ל לתקן שיהיו דברי חכמים קיימים גם בטעם הנוכר, דהנה נחלקו הפוסקים בטעם שחיטת נכרי שהוא נבילה אפילו ששחט כהוגן דלדברי הש"ך בשם התוספתא דמהאי טעמא פסול שחיטת נכרי משום שאינו מצוה ועושה על הזביחה וכמו שחיטת הקוף דפסולה, ולפי"ז שפיר נכון הגם ששחטו בע"ש קודם מתן תורה, מכל מקום לא היו מצווים על כך כנוכר, ולא הוי שחיטת בר זביחה על כן לא יכלו לאכול מזה אחרי קבלת התורה שנצטוו והיו בר זביחה, והוצרכו לזבוח ביום א' אח"כ כשהם מצווה ועושה, וביום שבת קודש שהוא שבועות בעל כרחך אכלו מאכלי חלב, ע"כ שפיר נכון טעם הנוכר למאכלי חלב בחג הגעלה הזה".

יוצא מדבריו שכיון שהם לא היו ברי זביחה, אע"פ ששחטו לפני מתן תורה שחיטתם אינה מועלת ולכן לא יכלו לאכול בשר לאחר מ"ת.

והרבי מקשה על ביאור זה: אם לפני מ"ת זאת הייתה שחיטה כשרה אז על הבשר כבר חל הדין של 'שחוט' וזה לא נדחה לאחרי מ"ת. והרבי מביא ראיה לדבר מהצ"צ בספר החקירה⁹ שכותב בנוגע לעדי גיטין וקידושין שאינם צריכים דרישה וחקירה כל כך כמו בעדי נפשות, ולכאורה ע"פ עדין אלו יכול לצאת מזה אחרי זה דין של אשת איש שהוא נוגע גם לדיני נפשות? אלא, ע"פ תורה אחרי שהחלת חלות מסוימת זה נשאר גם אחרי שהגדרים משתנים. ובעניינינו: אחרי שהכשרנו את עדותם של העדי קידושין בנוגע לקידושין, לא נצטרך לחקור אותם שוב לאחר זמן כזשה יהיה נוגע לדיני נפשות.

א"כ יוצא שהבשר שבני"י שחטו לפני מ"ת מועיל גם לאחרי מ"ת בין אם חל בשבת בין אם לאו, לא היה להם זמן להכין בשר לפני כן. ולכן מוכרחים לומר שלא זהו הטעם, אלא מצד טעמים אחרים המובאים כמו "דבש וחלב תחת לשונך" שהתורה נמשלה לחלב וכו'.

4. תו"מ ח"ח ע' 210.

5. מקור הפסוק, הבא את רש"י ממנו משמע שמדובר על שחיטה.

6. בראשית מג, טז.

7. בשער יששכר (מאמר חג הביכורים אות נ"ה) מקשה בדומה לזה: שכיון שכשבני"י באו להר סיני פסקה זוהמתן א"כ כבר לפני מ"ת לא יכול להיות שאכלו טריפות ונבלות שהם אוכל של זוהמה ומוכרחים לומר שהיה להם בשר כשר! אך מדברי הרבי שמייסד דבריו על הכלל "קיימו האבות עת כל התורה כולה" והדוג' מייצחק ויוסף משמע שזה בלי קשר למתן תורה אלא תמיד בני ישראל היו מקפידים על שחיטה.

8. מאמר חג הביכורים אות נ"ה, וראה גם במנחת אלעזר סי' ב'.

9. סד רע"א.

ג. יקשה כמה קשייות

ולכאורה דרוש ביאור בכמה ענינים בשיחה:

א. מהו ההכרח לומר שכל בני קיימו את מצוות שחיטה? כל ההוכחה שמובאת היא רק בנוגע לאבות והשבטים אבל מהיכי תיתי בנוגע לשאר בני¹⁰? והנה אנחנו רואים שעמרם נשא את יוכבד דודתו¹¹ אע"פ שאחרי מ"ת נישואין אלו נאסרו, ויוצא שלא קיימו את כל המצוות לפני מ"ת, ולמה שחיטה כן?

ב. וכן צ"ל מה שהרבי מביא דוגמא בהמשך מהעדי גיטין וקידושין כנ"ל בארוכה. שה"ה בשחיטה שכיוון שחל על זה דין של שחוטת זה לא מתבטל גם בהמשך אחרי מ"ת.

ולכאורה הרי יש הבדל: מילא בגיטין וקידושין זה ענין של עדות וע"פ תורה יש לזה מציאות של עדות, אבל בשחיטה בכלל לא היה דין כזה לפני מ"ת וממילא לא היה בזה שום גדר הלכתי של שחיטה, א"כ למה שזה יועיל לאחרי מתן תורה?¹²

ד. יתרין קשייה הא'

וניישב תחילה את שאלה א', ובהקדים דברי ספר החינוך¹³ 'בטעם מצוות שחיטה מן הצוואר והסכין בדוק כדי שלא נצער בעלי חיים יותר מדי, כי התורה התירן לאדם למעלתו לזיון מהם ולכל צרכיו ולא לצערן חינם', משמע מזה שהטעם הוא מצד טבע הרחמנות שהתורה רצתה להטביע בבני ישראל שלא יהיו אכזרים.

א"כ לפי טעם זה יובן מדוע שייד לומר שגם לפני מתן תורה כל בני ישראל קיימו מצווה זו כיוון שבטבע בני ישראל מצד נפשם הבהמית ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים. מצוות אחרות כמו תפילין וכדו' הם מצוות השייכות יותר לאדם בעבודת ה' האישית שלו וכל עוד ה' לא ציווה עליהם בני ישראל לא קיימו אותם, וזה היה עוד לפני מ"ת כיון שזה מגיע בירושה מאברהם אבינו.¹⁴

10. בתשכ"ח (לקו"ש ח"ה ע' 141 ואילך 185 ואילך 225 ואילך וש"נ) הרבי דיבר בארוכה על קיום המצוות לפני מ"ת אך בפשטות אין זה קשור לעניינינו כי: א. שם המדובר על האבות והשבטים ולא על שאר בני ישראל. ב. שם זה ע"פ פשוט ממשא"כ כאן שזה לא בהכרח ע"פ פשוט מ. 11. שמות ו. כב.

12. ראה בקובץ הערות וביאורים 'אהלי תורה' תתמא ע' 37 שהביאו ע"ז מגמ' בחולין (ז, א). וז"ל הגמ': "בעי רבי ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמוהן לארץ מהו?" והגמ' מסיימת בתיקו. ורש"י על אתר: "מי אמרין כי אסר רחמנא בשר נחירה לארץ ביאה הני מילי לנחור אחרי כן לאכול, אבל הנחורות ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן התר היתה תו לא מיתסרי, או דלמא לא שנא". ורצו שם לדמות לסברת רבינו כאן שבשר שכשר מלפני החיוב יהיה כשר גם עכשיו עיין שם מה שתירצו. אך קשה לקשר זאת לדברי הרבי כאן מהשאלה השניה שהרבי מקשה שכל בני היו דווקא שוחטים.

13. מצוה תנ"א.

14. ביצה לב ע"ב וראה יבמות ע"ט ע"ב ובמהרש"א על אתר שביישנים הגיע ע"י התורה דווקא בשונה מרחמנים.

ואולי עפ"ז יש להמתיק מדוע דווקא את המצווה הזו בני ישראל קיימו גם בחו"ל (כנ"ל מיוסף), כי זה ענין בטבע נפשם שלא קשור למקום גשמי. משא"כ שאר המצוות השייכות לקדושת האדם אפשר לומר שדווקא בא"י שהוא מקום יותר קדוש זה מודגש¹⁵.

ה.

באר שהשחיטה היא מצד אבר מן החי זידחה

ועל השאלה השניה י"ל ובהקדים, בגמ' חולין (צא, א) איתא: "ואמר רבי יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להן בית השחיטה. והכן: טול גיד הנשה בפניה כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח", מסביר רש"י¹⁶: "שלא יאמרו בשר הנחירה אני אוכל לפי שבני יעקב שומרי מצוות היו דאף על פי שלא נתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם".

שואלים תוס'¹⁷ על פירוש רש"י, כמו שרש"י אומר על השחיטה שמקובלין היו מאבותיהם, אולי אפשר לומר אותו דבר גם על גיד הנשה, א"כ מהו הכרח הגמ' שזה כמ"ד בני נח נצטוו על גיד הנשה?

ומתריצים שני תירוצים, וז"ל: "מדקאמר והכן משמע דבלאו הכי לא משתרי אי נמי פרע להו בית השחיטה היינו נחירה שנצטוו על הנחירה". היינו:

א. מהלשון "והכן" משמע שבלי זה האוכל לא יהיה מוכן - כלומר שזה הכרח גמור לאכילתו, ולכן מוכרחים לומר שזה משהו שהיה חיוב הכרחי ולא רק הוספה, כמו שאר המצוות שבני יעקב קיימו לפני מתן תורה.

ב. הם חולקים על רש"י ואומרים שהפשט ב"פרע להן בית השחיטה" זה שנצטוו על הנחירה, כלומר נצטוו להרוג את הבהמה כדי שלא יהיה אבר מן החי¹⁸.

ומהאופן שתוס' כותב שנצטוו על הנחירה, משמע שגם יש בזה ענין בנחירה כשלעצמה. שהלשון "פרע להן בית השחיטה" מתאים גם על שחיטה שמוציאה מאבר מן החי, למרות שבפשטות הכוונה שהוא חתך את המקום שבו שוחטים. אבל מהלשון "שחיטה" אולי משמע שזה נקרא שחיטה. ויותר בדיוק ניתן לראות זאת בתוס' בקידושין¹⁹ וז"ל: "אע"ג שלא נזרק הדם וכמו כן נאמר שהשחיטה תוציא מידי איסור אבר מן החי ויהיו מותרים באכילה".

ואולי יש לדייק את זה גם בתוס' כמס' שבת²⁰ וז"ל: "ור"ת מפרש דהא דחשיב לר' יהודה מקלקל שצריך לכלבו ואפרו לפי שאין התיקון בא באותה שעה אלא לאחר מכאן דלאחר שנעשית חבורא בא הדין ולאחר

15. עפ"י אפשר לבאר עוד שאלה: דלכאורה אם באמת לא היה לבני" את הכח להחיל על הבשר חלות של שחיטה כי הם לא היו ברי זביחה, אז למה הם עשו את זה? מה הם הועילו כשהם שחטו אם לא היה להם כח של 'בר זביחה'? [מילא בשאר המצוות כמו תפילין וכה"ג לא שייך להקשות שהרי מלכתחילה תוכן המצווה היה ברוחניות כידוע שלא נשאר קדושה בחפץ, אבל כאן שאנחנו רוצים שבבשר הגשמי יהיה חלות של בשר שחיטה כיצד זה יועיל? (וראה לקמן ס"ה בנוגע לשחיטה)] ע"פ הנ"ל מובן שהשחיטה שלהם היתה מצד רחמים.

16. ד"ה כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח.

17. ד"ה ופרע להן בית השחיטה.

18. וראה בהגהות מים חיים ובמהר"צ חיות שכתבו שאין הפשט שבני נח נצטוו להרוג בהמות, כי גם אם הבהמה מתה מאליה הדין יהיה שהותרה מאבר מן החי.

19. דף נו: ד"ה ד"ה מה שלי בשלך אסור.

20. דף קו. ד"ה 'חוי' מחובל ומבעיר'.

שכלתה ההבערה בא האפר אבל בשוחט בשעת הקלקול בא לו התיקון שמוציאה מידי אבר מן החי וקורע למירמי אימתא אינשי דביתיה חשוב ליה לר"י נמי תיקון לפי שבשעת הקלקול בא לו התיקון". שרואים ששחיטה נחשבת תיקון בזמן הפעולה מכיון שהיא מתקנת את הבהמה מאבר מן החי.

עפ"ז אולי היה אפשר לומר ששחיטה יש שתי ענינים, ענין אחד להתיר מאבר מן החי וזה באמת כבר היה לפני מ"ת, וענין שני זה מה שהתחדש במ"ת, עצם זה שהבשר צריך להיות שחוט ע"פ כל הדינים והכללים. [ועוד יותר אם נאמר ששחיטה ענינה הכנה

ואולי לכן מועיל ענין ההסתעפות (המובא לעיל מהצ"צ). כי באמת השחיטה כבר היתה לפני מ"ת, אמנם לאחרי מתן תורה נוסף בה עוד דינים וגדרים והלכות וכו'. אך זה לא דין חדש לגמרי שלא היה קיים לפני כן, אלא פרטים בתוך הדין הזה כמו בעדי הקידושין, אמנם אחרי זה נפעל מהם הלכות חדשות שעליהם הם לא התכוונו, אבל זו לא עדות חדשה, אלא אלו פרטים הנובעים מהענין העיקרי שהאשה נשואה וכו'.

אך באמת אי אפשר לבאר כך, דקשה לומר דזה שהשחיטה מוציאה מידי אבר מן החי זה הופך את השחיטה לפעולה ומצווה כמו אחרי מתן תורה. כי הרי אם המטרה היא להוציא את הבהמה מאבר מן החי, זה יכול לקרות גם באופן שהבהמה מתה לבד ללא פעולה מצד הבן אדם. וא"כ יוצא שאמנם פעולת האדם בפועל מוציאה את הבהמה מאבר מן החי, אך אין זה הופך את גדר הפעולה ביחס לגברא, שהגברא מצווה בפעולת השחיטה. ויוצא שאין כאן ציווי על הפעולה בתורה בתור פעולת מצווה.

וזה הרי מה שאנחנו מחפשים שיהיה בשחיטה הגדר ד"בר זביחה". וכאשר אנחנו רוצים להגיד שיש כאן מציאות של שחוטת לא רק שזה מאכל שהיה מותר להם באכילה, אלא אנחנו צריכים למצוא לזה יחס לגברא.

ה.

יבאר ע"פ דברי רבנו במ"א.

ואולי י"ל ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חלק ל"ה¹ וז"ל:

"כשהתורה מחייבת לקיים איזו מצוה, ולדוגמא הנחת תפלין, פשוט שאין החיוב רק למי שיש לפניו זוג תפלין שמחויב להניחן, אלא המצווה מחייבתו לעשות כל הדרוש כדי להשיג תפלין, ואם לא השתדל ומשו"ז לא הניחן ביטל מ"ע. ועד"ז בכמה מצוות, שמחוייב מה"ת לעשות כל הדרוש כדי שיוכל לקיים המצווה,

ובל' הרמב"ם²² "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפלין וסוכה ולולב ושופר". ואף שגוף החיוב אינו אלא פעולה מסויימת כהנחת תפלין ונטילת לולב מ"מ חיוב זה עצמו מחייבו בכל ההכנות הדרושות כדי שיוכל לקיים (פעולת) המצוה. ועוד זאת, שאם לא השתדל ללמוד ולידע איך לקיים המצוה, לכן לא קיימה כהלכתה, הרי גם זה חשוב מבטל מ"ע.

והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה, כגון תקיעת שופר שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע, או אם צריך השתדלות מוקדמת כדי להשיג חפצי המצוה כמו ד' מינים

21. ע' 62 וראה ביאור זה גם בלקו"ש חכ"ז ע' 75. ח"י"ז ע' 70. ח"ז ע' 240.

22. הל' ברכות פ"א ה"ב.

וכדומה, מובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה". עכ"ל.

ואולי עד"ז יש לומר שמכיוון שבני ישראל נצטוו לאכול בשר ביום טוב חל עליהם גם החיוב להתכונן ולהכין בשר מערב יום טוב²³. וא"כ כבר כאן יש עליהם חיוב בהכנה, וכמובן לא בתור מצווה עצמה אלא רק בתור הכשר מצווה²⁴, ולאח"ז במ"ת התחדש לזה גם גדר בתור מצווה בפ"ע.

וזה גם מסתדר עם הקושיה הראשונה בשיחה, שההכרח של הרבי זה מצד שהתורה חייבה ביו"ט לאכול בשר, ממילא צריך להיות להם אפשרות לאכול. לאח"ז הרבי מביא שאמנם אפשר לומר שמצד שהם עוד לא היו ברי זביחה אז הבשר לא היה כשר, ורק לאחר מכן מביא שמכיון שחל על הבשר דין שחוטה הוא לא בטל.

אמנם עדיין יהיה קשה כיצד בני ישראל יוכלו להכין בשר ליום טוב והרי אינם ברי זביחה וממילא הבשר לא יהיה שחוט? וגם אם יעשו את פעולת השחיטה לא יהיה לזה החלות של בשר שחוט? לכן מביא הרבי את הדוגמא מספר החקירה להצ"צ של ההסתעפות, וזה יועיל גם כאן כי כבר יש חיוב על הכנת הבשר²⁵, וא"כ אתי שפיר שהרי ישנו החיוב על הגברא שקשור עם מציאות הבשר.

והרבי מוסיף שלא רק שישנו חיוב על הגברא והיתה כאן פעולת הכנה של שחיטה, אלא גם כל בני ישראל באמת שחטו בפועל והכינו את הבשר דווקא באופן של שחיטה. וזה מחזק שזה באמת אותו סוג של חיוב כיון שזה גם היה באותו אופן של הכנה כמו לאחרי מ"ת.

אך ראה בלקו"ש²⁶ שם שמבאר גדר אחר במצות החינוך ודוחה את הסברא דלעיל וז"ל:

"והוכחה לסברא זו יש להביא מגר הבא להתגיר, דקי"ל דמודיעין אותו (רק) מקצת מצות קלות ומקצת מצות כמורות [וגם זה רק כדי שיפרוש, כדאיתא בגמ']".

והרמב"ם²⁷ הוסיף "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות .. ואין מאריכין בדבר זה" והנה פשוט דאם לא נתלמד ונתחנך בעשיית כלהמצוות קודם גירותו, לא יוכל לקיימן מיד אחר הגירות", וא"כ למה אין מלמדין אותו כל המצוות ובכל פרטיהם, ואדרבה - "אין מאריכין בדבר זה". וע"כ צ"ל כנ"ל בנוגע לקטן, דכיון שכל עיקר החיוב בתומ"צ חל רק אחרי הגירות, לכן גם החיוב של הכנה והלימוד מתחיל רק אז, ואם ידרוש זמן של הכנה ורגילות עד שיוכל לקיים מצוות מסוימות כהלכתן, הרי כל משך אותו הזמן אינו עובר על מצוות אלו.

23. וכמובן שזה צריך להיות דווקא פעולת השחיטה, כי אם הבהמה מתה מעצמה הם לא יוכלו לאכול אותה ביום טוב שאז כבר יתחייבו באכילת בהמה כשרה.

24. ורואים שכך הרבי לומד גם גם בנוגע לגר בלקו"ש חכ"ו ע' 75 הערה 53 וז"ל: "ויתירה מזה בגר שמותר בת"ת קודם שנתגיר, (ראה חדא"ג מהרש"א שבת לא, ד"ה א"ל. שו"ת רעק"א סמ"א. שד"ח כללים ג, סקנ"ה כו). שם פאת השדה ג' ס"ו סוסק"ה, ויתירה מזה - חיוב, ש"מודיעים אותו כו" (שו"ע יו"ד ס' רסח ס"ב) וא"כ גם בני מאחר שהיו כמו גרים אולי אפשר לומר את זה גם ביחס אליהם.

25. אמנם זה אינו כמו החיוב של שחיטה אחרי מתן תורה עם כל הגדרים והפרטים שבדבר אבל זה כן אותו סוג חיוב הכנת הבשר ולכן אנוני יכולים לקרוא לבשר דווקא "שחוטה". ולהוסיף שמלכתחילה בכל מצוות השחיטה מצינו מחלוקת [ראה מנחת חינוך מצוה תנ"א] אם היא מצווה בפ"ע או רק הכנה לאכילת בשר כשר, תיקון הלאו. ובפשטות גם לפי הדעה שסוברת שזוהי מצוה בפ"ע תוכן המצווה הוא "שכל מי שירצה לאכול בשר בהמה חיה או עוף שישחוט אותם תחלה כראוי ולא יהיה לו היתר אלא בזביחה" (לשון החינוך שם).

26. חל"ה ע' 67. וראה בערות שם.

27. הל' איסור"ב פי"ד ה"ב.

וכדוגמת קטן שנתגדל (וגר שנתגייר) אירע לאבותינו בשעת מ"ת שאז נתחייבו לראשונה בתורה ובמצוות ובוודאי נדרש זמן של לימוד והכנה עד שהיו יכולים לקיים המצוות, וכן עד שהיו יכולים להכין חפצי המצוות כמו ציצית ותפלין - ופשוט דאין לומר שכל אותו הזמן שהיו עסוקים בהכנה היו מבטלים מ"ע(ונפטר ורק משום דאונם רחמנא פטרי), אלא שכיון שאז הותחל כל עיקר החיוב, לפיכך חל באופן שיוכלו לקיימן, דהיינו בהקדמת כל ההכנות הדרושות, כולל גם החינוך והרגילות". עכ"ל.

אך בנידון דידן לכאורה אי אפשר לומר עניין זה, שחל עליהם חיוב מצד זה שהם היו מחויבים במצוות לאחר מתן תורה, אלא ודאי י"ל שכל החיוב הותחל רק אחרי מתן תורה ורק אז הם נדרשו להתחיל ללמוד ולהתכונן²⁸.

אך י"ל דמצוות שחיטה שאני, כיון שכפי שהרבי מביא את הטעם השני שבנ"י כבר היו מורגלים במצוות השחיטה, ממילא הם לא היו צריכים להתכונן ואת החיוב הזה כן היה אפשר להטיל עליהם כבר מלפני מתן תורה. ובפרט שענין השמחה במתן תורה זה להראות שנוח ומקובל ענין המ"ת²⁹ ולכן זה כן ע"ד כמו חלק מחיובי הגר שהוא צריך להתכונן לפני שהוא מתגייר³⁰.

ולהעיר דבאג"ק³¹ במכתב לשוחטים כותב הרבי: "ואת"ל בדרך צחות, יש לקשר ביחוד ענין מתן תורה ושו"ב, ע"פ אחד הטעמים דאכילת מאכלי חלב בחג השבועות מפני שבנתנית התורה נצטוו על השחיטה והכל מודים שבשבת תורה ואין שוחטין בשבת והוכרחו לאכול מאכלי חלב כמובא בספרים".

ואף דלכאורה עוד מקודם לזה נהגו בשחיטה וכדרז"ל עה"כ וטבוח טבח והכן (חולין צ"א. א. ובמדרש הובא בצרור המור דדייק בה' הל' שחיטה) מובן בפשיטות דבני ישראל לפני קבלת התורה אינם בגדר זביחה שלאחרי מ"ת". עכ"ל.

ומכאן משמע ההיפך ממה שנאמר בתשי"ג, ובאמת השחיטה לא מועלת.^{32 33}

עכ"פ ודאי שהביאור הוא מיוחד ולכן זה "מובן בפשיטות" ועכ"פ כן יש מקום לדעה זו.



28. להעיר דבלקו"ש חכו"ע' 75 כן ישנו ביאור ע"פ הכלל דלעיל.

29. פסחים סח, ב.

30. וראה לקו"ש חל"ה ע' 67 הערה 38: "ואין לומר דכיון שאינו מוכרח להתגייר א"א שיחולו עליו שום דינים, דהרי הותר ללמדו מקצת מצות כו' גם קודם הגירות אף שעכו"ם שלומד תורה חייב מיתה (סנהדרין נט, א). ולהעיר מחדא"ג למהרש"א שבת לא, א. שו"ת רעק"א סי' מא. טו"א חגיגה יג, א".

31. ח"כ ע' רכט.

32. ע"ד הדרוש אולי יש לומר שבאמת כל עוד בני"י לא למדו לשחוט לא נתחייבו בשחיטה וא"כ יכלו לאכול בשר לא שחוט ועפ"ז אפשר להביא עוד סיבה מדוע אי אפשר לומר כהטעם דלעיל, אך ראה לעיל הע' 5.

33. ואולי יש לומר דתלוי בב' הביאורים בשחיחה דלעיל ותן לחכם ויחכם עוד.



מעלת "בחירתו של הפיקח"

יביא בלשונו את מהלך המאמר "ביום עשתי עשר" תשל"א \ יסביר למה אוה"ע לא הפצים לבחור במלך, ויסביר עפ"ז בעומק יותר בחירתו של הפיקח \ יבאר מהו גודל העילוי בבחירתו של הפיקח \ יקשה איך שייך בעבודת האדם להגיע לכוז מדריגה גבוהה של ביטול \ יבאר שתי דרגות בביטול על פי מה שכתוב בד"ה "בחודש השלישי" תשכ"ט \ יביא דרגה שלישית בביטול \ על פי כהנ"ל יבאר הבחירה של הקב"ה בישראל, והחידוש בדורנו אנו.

הת' איתי שי' קרייסלער
תלמיד ישיבת "הזאל הקטן"

א.

יביא בלשונו את מהלך המאמר "ביום עשתי עשר" תשל"א

על הפסוק¹ "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר", מביא הרב² דברי המדרש³ ש"כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא⁴ ואשרו אתכן כל הגויים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא⁵ אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלוקים, והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה וכו".

וצריך להבין איך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה, והרי בחירה היא דווקא בשני דברים שווים, או עכ"פ שבכל אחד מהם יש מעלה על זולתו, ואיזה מקום יש לומר שישראל בחרו בקב"ה על פני (להבדיל) אלוקי הנכר? ועד"ז בבחירה של הקב"ה בבני ישראל, והרי עם היות שבחיצוניות (הגוף החומרי) בני ישראל דומים לשאר אומות העולם⁶, בפנימיות - נשמות בני ישראל גבוהות באין ערוך ומה שייך בזה בחירה?⁷

1. נשא ז, עב.

2. בד"ה "ביום עשתי עשר" תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קכו).

3. במדב"ר פי"ד, י.

4. מלאכי ג, יב.

5. תהלים קמד, טו.

6. תניא פמ"ט (ע, רע"א).

7. בהבנה שטחית, בחירה מורכבת מהבחר והנבחר, שהבחר מתבונן באפשרויות ופרטיות, עד שמגיע למסקנה שאותו דבר הכי מתאים לצורך או למטרה שלו, ואכן בוחר בו. אך על פי חסידות, אין זה נקרא בחירה כלל.

ובאותו ב' מקדים לבאר על פי דברי המדרש על הפסוק⁸ "חלקי הוי' אמרה נפשי", משל למלך שנכנס לעיר עם מספר שרים, "חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי, וחד אמר אנא נסיב איפרכין וכו', היה שם פיקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, וכן אוה"ע חלקם עובדים לשמש ולירח, וישראל אינו עובדים אלא להקב"ה", זוהי כוונת הפסוק "חלקי הוי' אמרה נפשי". לכאורה היה אפשר לבאר⁹ את בחירת אותו פיקח בהסבר פשוט, שהוא התבונן והבין שהמלך הרבה יותר גדול מכל שר, ובחר את המלך.

אך צריך להבין, מהו גודל הפיקחות שבבחירה זו?

ועוד צריך להבין, מהי הסיבה "דכולהו מתחלפין"? והרי לו יצויר שהשרים גם לא מתחלפין, עדיין אין שום צד לבחור את השרים, ופשוט שהמלך גדול מהם.

וממשיך באות ג' שהיה אפשר לבאר את שורש הבחירה עד"ז שכל האמצעים על ידם הקב"ה מנהיג את העולם¹⁰ (שבהם נכללים כל חוקי הטבע, והמדעים המדויקים) הם רק "כגרון ביד החוצב", ז"א שכל ההשפעה וההנהגה העוברת דרך הכו"מ, היא אך ורק על פי תורה ומינוי הקב"ה. ודווקא היהודי מכיר בזה שההשפעה המגיעה דרכם היא כלל לא בבחירתם, והקב"ה יכול להשפיע בכל אופן שיבחר והוא לא מוכרח בשום צד. ע"ד הירושלמי¹¹ "מאמין בחיי עולמים וזורע", שכל הסיבה שיהודי זורע זה כי כך קבע חיי העולמים, לא כי כך מוכרח.

לעומת זאת, אצל אוה"ע עם היות שהכירו בקב"ה שהוא משתמש ואף שולט על הכו"מ ושהוא לבדו מנהיג את הבריאה, עכ"ז שורש בחירתם בכו"מ נבעה מההתבוננות שראוי להודות להם, ע"ד מאמר הגמ'¹² "חמרא למרא טיבותא לשקיי". ובדקות, גם לפי חשבונותיהם, עם היות שהכו"מ הם בעלי בחירה, אפשר גם שישפיעו להם יותר בעקבות ההודאה שלהם. עם הדורות, הבעיה עוד יותר החמירה לחשוב שהקב"ה נתן שלטון לכו"מ, ר"ל¹³.

שתי טעויות הללו נכללות בכינוי של אוה"ע להקב"ה "אלוקא דאלוקיאי"¹⁴. על יסוד זה אפשר להבין שהבחירה של ישראל בהקב"ה נובעת מפיקחותם בזה שהם לא נותנים שום חשיבות לממוצעים, אפילו ממוצעים שהקב"ה "בחר" בהם להנהיג את העולם. גודל הדעת של ישראל גרם שלמרות שכל פרטי העולם נראים מדויקים ומחוייבים (על פי שכל) כדי לגרום לעולם לפעול כדבעי, הקב"ה לא מחוייב להנהיג את העולם באופן זה כלל, ורק משתמש בממוצעים אלו כי כך עלה ברצונו ית'. לעומת זאת, אוה"ע לא הצליחו להגיע להבנה זו, ונפלו בטעות להחשיב אותם כמציאות לעצמם.

8. איכה ג, כד. ואיכ"ר שם.

9. אוה"ת תבוא תתרעב. שם ע' תתרפג.

10. ע"ד ממגד תבואות שמש וכו' (ברכה לג, יד), אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה (ב"ר י, י).

11. הובא בתנוד"ה אמות - שבת לא, א.

12. ב"ק צב, ב.

13. וראה בכ"ז רמב"ם ריש הל' עבודה זרה.

14. מנחות ק, א.

ב.

יסביר למה אוה"ע לא חפצים לבחור במלך, ויסביר עפ"ז בעומק יותר בחירתו של הפיקח

ברם, ההסבר עדיין חסר. במשל של המלך ושרים, הבחירה בשרים בו"ד באמת יכולה להועיל לקבל השפעה יתירה, ובחירה בכו"מ לא תועיל מידי כי אינם בעלי בחירה. לכן, מוכרח לומר הבחירה של היהודי באה אך ורק מצד רצון לעבוד את המלך.

אם כך, מדוע אוה"ע אינם חפצים לבחור גם כן במלך?

היסוד בזה בב' עניינים:

עניין הא', כדי לבחור ולקבל מהמלך, מקדושה, צריך ביטול. ויובן עד"מ, אם אחד רוצה להיות חלק מהצבא, הוא חייב לקבל על עצמו שהוא לא בעל הבית על החיים שלו. החוקים של הצבא מכתיבים לו את כל פרטי חייו, מהבוקר עד הערב בלי שום הפסק כלל. ומזה מסתעף עניין הב', שהוא מקבל מזה פחות (ואולי אף נראה שמפסיד מכך), כי כל שפע שהוא מקבל קשור ישירות עם תפקידו, בלי שום חסרון ויתור. לעומת איש רגיל (הרשאי לעשות ככל העולה על ליבו ולהרבות בנכסים כפי תאוותו), החייל חייב לעבוד יותר קשה ולקבל פחות אך ורק כדי לענוד את סמל המלך, וד"ל.

ולכאורה על פי זה ניתן להסביר בעומק יותר את גודל המעלה בבחירתו של הפיקח "דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף", שהפיקח מוכן להיות בביטול ולקבל פחות, בכדי לקבל דווקא מהמלך. וזאת למה? כי הנה ידוע שבזמן הגאולה, יתבטלו כל הקליפות לגמרי (כמ"ש¹⁵ "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"), וההשפעה מקדושה תהיה בריבוי גדול בכמות ובאיכות מכוחן של הקליפות בזמן הגלות. ועפ"ז יש לבאר, שהפיקח יש לו ראייה לטווח ארוך (ע"ד "איזהו חכם הרואה את הנולד"¹⁶), וידוע שכדאי להשקיע בכדי לקבל השפע מן הקדושה, הן מצד האיכות, שהשפעה מקדושה היא נצחית, והן מצד הכמות, שיהיה בריבוי גדול. אבל בסו"ס הסבר זה מתאים אם נאמר שהבחירה היא מצד ההשפעה שתהיה לו (בעתיד עכ"פ), לא מצד עבודת המלך, שזהו בסתירה גמורה לחלקי הוי"א אמרה נפשי.

ג.

יבאר מהו גודל העילוי בבחירתו של הפיקח

לכן מוכרח לומר שהבחירה היא לא תוצאה משיקול שכלי יותר מפותח אצל היהודי. הסיבה שישאל בחרים את ההשפעה מצומצמת היא לא מצד ההשפעה עצמה, אלא מקורה ושוורשה. ההשפעה לעוברי רצונו היא (תניא פכ"ט) "כמאן דשדי בתר כתפוי", באופן שהקב"ה לא חפץ להשפיע כלל. ויובן עד"מ, משני אנשים המשרתים אדון, אחד בן, ואחד עובד פשוט. כשמגיע זמן תשלום השכר, האדון משלם לעבד בכסף, ולא מעבר לכך.

15. זכריה יג, ב.

16. תמיד לב, א.

לאיך, כשמשלם לבנו עבור עבודתו, מצד האהבה של האדון בתור אב, וחפצו להשפיע לבן שלו ולראות בהצלחתו, מה שהאב נותן (וכן מה שהבן מקבל), אף שבגשמיות מקבל אותו כסף, אך בנוסף לכך מקבל גם משהו ספוג בנפש האב. אבל אצל העבד הפשוט, הן מצד העובד, והן מצד האדון, העיקר היא השפעת הכסף עצמו, משא"כ בין האב לבנו, העיקר זה מה עומד מאחורי הכסף, הביטוי של הקשר עם האב, שבא דרך הכסף.

כן גם בנמשל, כשיהודי מחפש את הקב"ה, לא חשוב מה הוא מקבל, אלא הוא רק חפץ שיהיה מהקב"ה, מקדושה. בעולם בו "כולהו מתחלפין", היהודי רוצה רק בזה ש"לא מתחלף", חיים של משמעות אמיתית, שקדושה יכולה להיות קשורה איתו באמת. וזה שלעתיד לבוא הקליפות יתבטלו, הא גופא ראייה לכך שגם עכשיו הן לא מציאות אמיתית, ולא מעניינות את היהודי כלל. הוא לא רוצה בהשפעה הקשורה עם המוות והטומאה, אף שזוהי השפעה בריבוי גדול, ועם הרבה פחות יגיעה. מה שחשוב ליהודי, זה להיות קשור עם הטוב האמיתי, ולקבל מהקב"ה.

אך לכאורה, ההסבר עדיין אינו מושלם. ההבחנה של אותו פיקח שבחר הקב"ה, לא נבעה מצד התועלת שתהיה לו, לא מצד שיקול השקעה, ובטח שלא מצד חוסר חשיבותם של הממוצעים. ואפילו הכי, עם היות שהפיקח רוצה במלך רק מצד זה שהמלך הוא המציאות האמיתית והכי מושלמת, זה עדיין מצד שכלו שהוא מבטל את עצמו להקב"ה. "חלקי הוי'", משמעותה, בחירה מצד הנשמה שלמעלה מן השכל לחלוטין. מכיוון שהשכל מושגת על כללים קיימים וחוקי הגיון, אין ביכולתו להכיר בשום מציאות שיותר חשובה ממנו וכ"ש לחייב עצמו להתבטל אליו. במילים פשוטות, בדרגה הזו של בחירה בדקות, הקב"ה עדיין חייב "להתאים לו", ובחירה זו מיוסדת על זה שיש מעלות קיימות שבגללן הקב"ה מתאים ולכן ראוי לבחור בו.

לכן הרבי מסביר בסוף המאמר, ש"חלקי הוי" אמרה נפשי", הפירוש הוא - לא בחירה מצד העילוי של אלוקות, אלא בחירה עצמית שלמעלה משכל ובלי שום סיבה - מצד העצמות, שפועל על השכל להבין שצריך להיות קשור אך ורק עם אלוקות, ולכן ראוי וצריך לוותר על כל מציאותו, הפך יכולתו מצד טבעו. ע"ד הפתגם הידוע של האדה"ז¹⁷ "איך וויל מער ניש אז דיך אליין" - שהאדמו"ר הזקן לא רצה אפילו בגילויים הכי נעלים, וחפצו היה אך ורק בהעצמות.

ד.

יקשה איך שייך בעבודת האדם להגיע לבזו מדריגה גבוהה של ביטול

אבל לכאורה אינו מובן, איך ניתן לדרוש מאדם כזה ביטול שעומד אפילו בניגוד לשכלו, עד שכל מציאותו תהיה אך ורק הקב"ה? איך ביכולת אדם לפעול את זה על עצמו? והרי אפילו אם יגיע לדרגה שיוכל לגלות את טבע הנפש אלוקית, שהיא רוצה להידבק בשרשה ומקורה באהבה המסותרת בתעלומות ליבו, עד שתהיה אין ואפס ותתבטל במציאות לגמרי¹⁸. עכ"ז אהבה זו היא בבחינת מציאות, ואינה בטלה¹⁹. וראה במאמר ד"ה "והיה עקב תשמעון" תשכ"ז שכתב וז"ל: "וכמבואר בכ"מ בענין היתרון דאהבת ה' שנה"א פועלת בנה"ב על האהבה דנפש האלקית, שהאהבה דנה"א, היא בבחי' מציאות. דגם האהבה דהנשמה מה שהיא רוצה לידבק בשרשה

17. הובא ברש"ש מצוות התפילה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

18. תניא פי"ט.

19. אות ד' באורך (תו"מ סה"מ מלוקט ה"ד ע' קצ ואילך).

ומקורה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, מ"מ, מכיון שרצון זה הוא מצד טבעה, הרי ע"י רצון זה אינה בטלה צורתה העצמית". ע"כ.

וראה בלקו"ש²⁰ שכתב זו"ל: "די הסברה בזה: מס"נ מיינט ביטול היש והמציאות. א נברא מיינט - דער בורא האט באשאפן א יש ומציאות. איז מובן אז א נברא קען (בכח עצמו) ניט צוקומען צו העכער פון מציאות, וע"ד אין חבוש מתיר עצמו". דעריבער מוז מען האבן א כח "ממקום אחר" - אויף צוקומען צו מס"נ". ע"כ.

היינו, שבשביל לבטל משהו לחלוטין, נדרשת דרגה יותר גבוהה מזה שמתבטל, כי אין ביכולת הנברא להגיע מעל למציאותו.

ה.

באר שתי דרגות בביטול על פי מה שכתוב בד"ה "בחודש השלישי" תשכ"ט

ויש לבאר בהקדים ע"ד המבואר במאמר ד"ה "בחודש השלישי" תשכ"ט²¹, מה שמצינו במתן תורה שיישראל זכו לשני כתרים בשכר זה שהקדימו נעשה לנשמע, והכתרים האלו מסמלים ביטול באופן נעלה ביותר. ובלשון אדמו"ר מהר"ש במאמרו ד"ה בשעה שהקדימו תרכ"ט²², "דנעשה הוא קבלת עול מלכות שמים ונשמע הוא קבלת עול מצוות".

אף שלכאורה שניהם ענינים אחד - התמסרות למישהו אחר, אך בהתבוננות מעמיקה יותר, אפשר להבין שרק על ידי הקדמה של נעשה לנשמע, ניתן להגיע לביטול הנעלה ביותר. בביטול של נשמע - קבלת עול מצוות, כרוך ביטול לרצון השם, שיעשה וירצה הכל לפי הרצון עליון, אבל עדיין נשאר נתנית מקום למציאות האישית שלו, כי הביטול נוגע רק בכוחות הגלויים שלו, וממילא הוא נשאר במציאותו (וראה בהערה 51 שם שמעיר זו"ל: ויתירה מוז, דכיון שהמציאות שאינה בטילה היא עצם מציאותו [שהוא העצם (גם) דכחותיו הגלויים] - גם הביטול שבכחות הגלויים שלו אינו בשלימות, דהגם שמקבל עליו עול מצוות - נשאר אצלו (בהעלם עכ"פ, גם בדרגת ההעלם דכחות הגלויים) נתנית מקום שאפשר לפעמים לא לקיים הציווי).

כדוגמת עבד ואדון, שהעבד בפועל מקיים את רצון האדון במלואו בלי שום הרעור כלל, אבל בסופו של דבר, העבד צריך עדיין ציווי לקיים את הרצון, שפרט זה מראה על מציאות נפרדת מהאדון.

לעומת זאת, הביטול של קבלת עול מלכות שמים, זה ביטול מוחלט, שכל מציאות העבד זה להיות רכוש של האדון. כדוגמת גוף ונפש, שאין שהיית זמן או ציווי כלל בין רצון הנפש וקיום הרצון על ידי הגוף. לא רק שאין תועלת בכוחות וחושים שלו מוחץ לאדון, אין לו שום מציאות. השכל שלו, המידות שלו, וכל כישרונותיו לא שווים מאומה.

בביטול לרצון (נשמע), השווי של העבד תלוי בהתאמה של הכוחות שלו ורצון האדון, אבל לו יצויר שהאדון לא צריך את העבד באותו רגע, אז הביטול והקשר לאדון לא בא לידי ביטוי. בביטול הגבוה יותר, ביטול לבעל

20. ח"כ וירא שיחה ג' ע' 75. תרגום: "וההסברה בזה: מסירת נפש פירושה ביטול היש והמציאות. ואילו "נברא" פירושו - שהבורא ברא יש ומציאות. ומובן, שאין הנברא יכול (בכח עצמו) להגיע אל מה שלמעלה מן המציאות, על דרך הכלל "אין חבוש מתיר עצמו כו". ולפיכך בהכרח שיבא כח "ממקום עכשיו" - כדי שתהיה האפשרות להגיע לידי מסירת נפש". ע"כ.

21. תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' שב ואילך.

22. סה"מ תרכ"ט ע' קפד ואילך.

הרצון (נעשה), הקשר לכתחילה לא בנוי על שימוש של האדון בעבד, אלא העבד נעשה חפץ של האדון, כך שגם אם כרגע לא עושה שום דבר בשביל האדון, לא נגרע כלום מבעלותו של האדון על העבד. בביטול לבעל הרצון, מורגש שהביטול הוא בכל מציאותו²³.

ביא דרגה שלישיית בביטול מד"ה "רוני ושמחי" תשכ"ז

ברם, אפילו ביטול זה גבוה ככל שיהיה עדיין חסר. במאמר ד"ה "רוני ושמחי" תשכ"ז²⁴, הרבי מבאר שלוש דרגות בעבודת השם. ובכללות, בתי - קיום המצוות, אחותי - לימוד התורה, ואימי - מסירות נפש. בפשטות, המעמד הנפשי של מסירות נפש שייך רק בן אדם שכל מציאותו היא בשביל האדון, ע"ד הדרגה של הקדמת נעשה ונשמע²⁵, שהוא מוכן לוותר על כל מה שיש לו, אפילו מציאותו, בשביל הקב"ה. ובכל זאת, הרבי מבאר שהדרגה של "בתי" היא הדרגה הכי נעלית.

ובהקדים, שבכל עבודה שעל ידה נעשית המשכה רוחנית, ההמשכה חייבת להיות בערך העבודה מצד מעלות העבודה והאדם עושה את העבודה. אבל כשמדובר אודות קיום מצוות בדבר גשמי, בתי, נעשית המשכה רוחנית שכלל אינה בערך, ולכן מוכרח שמגיעה באתעדל"ע מצד עצמה ממקום שאתעדל"ת אינו מגיע לשם. והיינו, "כי הנני בא" - "אני בעצמי, כביכול אוא"ס ב"ה ממוש"ב²⁶.

ככדי לקבל אור זה, להיות ראוי לדרגה שלא מכילה שום מציאות כלל חוץ ממנה, אדם חייב להיות ריק מכל הרגשה של מציאות עצמו. ע"ד מה שנתבאר בד"ה ואשה אחת תשמ"ו²⁷, שבכדי שאור הנשמה יאיר, יש שני דרכים: א', על ידי גילוי עצם הנשמה, אף שכרגע אין לאדם שליטה על הכוחות שלו, מ"מ עדיין נשאר תוקף עצם הנשמה למסור נפשו לה', להגביר את האור כדי להיאבק בחושך; ב', על ידי שיתבונן במעמדו ומצבו הגרוע (שאינו לו דעת באלוקות, והרגש של אהוי"ר), הנה זה יגרום לו למרירות, ועי"ז יאיר בו אור הנשמה. ובהתבוננות זו "נמשך מבחינת ישת חושך סתרו"²⁸, חושך שלמעלה מאור²⁹ (למעלה גם מאור גדול שמאיר גם במקום חשוך ביותר). וזהו היתרון (תחיי בנותר) שעי"ה ההתבוננות איך שהוא כלי ריקן, דע"י המרירות מזה שהוא כלי ריקן (חושך), הוא מגיע לבחינת חושך שלמעלה מאור³⁰.

הביטול הזה הוא באין ערוך לביטול של מס"נ. כי במס"נ הוא רק ביטול בדקות³¹, יש כאן אדם (מציאות, אלא) שמבטל את רצונו, שעדיין מראה על קשר עם מציאותו, מציאות שעומדת מאחורי הביטול. אך ברגע שהוא

23. וכשהביטול ד"נעשה" בא כהקדמה לביטול ד"נשמע", גם בביטול לרצון - מורגש הביטול לבעל הרצון. ואכ"מ.

24. תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' שנה ואילך.

25. ראה במאמר שם הערה 24. וכן בפנים המאמר אות ד', "כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם [ועד"ז הוא בנוגע להמס"נ דבחי"אמי, שהמס"נ היא מצד טבע הנשמה]. ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון". ע"כ.

26. ע"פ לשון התו"א המובא במאמר שם.

27. תו"מ סה"מ מלוקט ח"א ע' רסב.

28. תהלים יח, יב.

29. לקו"ת האוינו עג, סע"א.

30. לשון המאמר שם סעיף ב' (ע' רסג).

31. על דרך נדב ואביהוא, שחטאם היה "בקרבתם" - שהם קרבו עצמם. וראה בזה לקו"ש ח"ג פ' אחרי (ע' 987 ואילך) והערה 14 שם.

מרגיש וחש שאין בו שום מעלה מצד עצמו, כלי ריקן, ממילא כל מה שהוא מקיים ופועל זה לא מצד הכוחות שלו, אלא מצד מה שנותנים לו מלמעלה, וממילא אפילו הביטול שלו הוא לא שלו, בתי. הפשיטות של קיום תורה ומצוות בגשמיות בלי שום קשר לדרגת עצמו, מחייב שכל ההמשכות לא תלויות ומגיעות ממנו, והכל זה אך ורק מצד העצמות.

עד"ז לגבי המסירות נפש של ר' עקיבא³² ואברהם אבינו. להיות האדם נבא, הוא לא יכול להגיע אל מה שלמעלה מן המציאות (כנ"ל), ואפילו מסירות נפש עדיין לא מעיד שהאדם הגיע לביטול מוחלט, ויכול להיות, בדקות עכ"פ, שזה מוסיף במציאותו, מכיוון שהמסירות נפש בא על ידי חשבונות של שכל והרגש וכו' (לכן מצינו גם גויים שמסרו נפשם).

וראה גם בלקו"ש ח"ג (ע' 990) בנוגע לר' עקיבא "אבער ר' עקיבא איז 'יצא בשלום', ווייל 'נכנס בשלום', זיין כניסה איז געווען בכדי צו דורכפירן דעם רצון העליון, צו מאכן 'שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה' (מחבר זיין מעלה מיט מטה און פארבינדן וועלט מיט אלוקות). און וויבאלד אז 'נכנס בשלום' - דערפאר איז - 'יצא בשלום'³³.

במסירות נפש אמיתית, לא מחפשים שום סיבה חיצונית או להגיע לאיזה עילוי מסוים, אלא אך ורק כי כך רוצה הקב"ה, וממילא מה שנדרש - זה מה שעושים. לא מצד המעלה האישית של האדם או העבודה (אף שאלו טעמים של קדושה), אלא מצד רצונו ית', אפילו בניגוד להבנתו, כלשון האדמו"ר הרשב"ב לבנו, מסירות נפש של "אזוי און ניט אנדערש". ובמקום כזה לא שייך ציווי, כהסבר הר"ן³⁴ על הלשון "קח נא" בעקדה, שמראה על מסירות נפש אפילו בלי חשבון של ציווי השם, עד כדי שאפשר לומר, שלא מורגש העניין של מסירות נפש.

כמבואר בד"ה "מרגלא בפומי" דרבא" תש"מ³⁵ וז"ל: "ואמיתית הביטול הוא הביטול דמעשים טובים, דזה שקיום המצוות הוא בדרך קבלת עול הוא לא מצד הרצון שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו. ובפרט להביאור דלעיל שהכוונה במעשים טובים היא להמצוות (מעשים) עצמם, דלפי ביאור זה, הביטול דמעשים טובים הוא שאין נרגש בו גם זה שהוא בטל להאדון, ומה שנרגש הוא רק רצון העליון". ע"כ.

ז.

על פי כהנ"ל יבאר הבחירה של הקב"ה בישראל, והחידוש בדורנו אנו

וכך גם מוסבר הקשר של הנשמה של היהודי להקב"ה, שאין מקום לומר שהקשר מתחיל מעבודת היהודי, אלא מצד העצמות. מצד זה שאין שום סיבה חיצונית לבחירה, רק מכיוון שהעצם של יהודי הוא העצם של הקב"ה, וזוהי הבחירה האמיתית. ובחירה זו היא הנתינת כח לכל העבודה של היהודי שתהיה מתוך ביטול

32. אך בהערה הנ"ל (הערה 30) מבואר שרבי עקיבא הוא בדרגא פחותה משל אברהם. כי גם "ר"ע נצטער וביקש שיזמינו לו מלמעלה ענין מסירת נפש, וכדיוק לשונו "יבוא לידי". - ויש עוד מעלה גדולה מזו והיא מסירת נפש דאברהם אבינו (ד"ה החודש, ת"ש בסופו), כי ר"ע נצטער מתי יבוא בעבודתו לעילוי דמסירת נפש (אלא שבאם המסירת הוא נגד הכוונה העליונה דדירה בתחתונים - נכנס בשלום ויותר על עילוי עבודתו בשביל הכוונה), ואברהם אבינו לא חשב כלל אודות עצמו, וכל מבוקשו היה רק לפרסם אלקותו יתברך בעולם (משיחת ש"פ אחרי תשכ"ב).

33. תרגום: משא"כ ר' עקיבא "יצא בשלום" לפי ש"נכנס בשלום": כניסתו היתה כדי למלא את הרצון העליון, "לעשות שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה" (לחבר מעלה ומטה ולקשר העולם לאלוקות). ומאחר ש"נכנס בשלום" - על כן - "יצא בשלום".

34. דרשות הר"ן הדרוש השישי (ע' קה ואילך). פירוש הר"ן עה"ת על הפסוק.

35. תו"מ סה"מ מלוקט ח"ב ע' פט.

מוחלט. וניתן להגיע לעבודה כזו דרך ההכרה שכל הכח ניתן מלמעלה, ולא מרגישים שום מעלה פרטית ורק מצד שהקב"ה בחר בנו וכל הרצון זה לעשות דירה לו ית'.

ובדורינו אנו, נפעל כך על ידי רגע אחד של מרירות והרגש של העדר מציאות. כי על פי המבואר במאמרי כ"ק אדמו"ר (ראה להלן) שהעבודה בדרך מרירות כבר אינה שייכת, וא"כ מיד לאחר המרירות, פועל עבודתו בקיום התורה והמצוות מתוך ביטול (ויחד עם זאת) בשמחה ובטוב לבב.

וכמ"ש מזה בד"ה "מרגלא בפומי' דרבא" תשמ"ו³⁶: "והרי בדורנו זה, בעקבתא דמשיחא... הרי כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה, ושייכים לתשובה עילאה דייקא, שהיא מתוך שמחה³⁷. ויש להוסיף בזה, ע"פ המבואר באגה"ת שם (ספ"י) שענין תשובה תתאה מתוך מרירות הוא פעם אחת בשבוע לפני יום שבת, והיינו בליל ששי, והרי אנו עומדים כעת באלף השישי קרוב לסופו, היינו קרוב לסוף יום השישי, לא רק ביום הששי (לא ליל ששי) אלא ביום זה עצמו קרוב לסיומו, קרוב ליום השבת, א"כ פשיטא שהעבודה בזמן זה היא מתוך שמחה דתשובה עילאה". ע"כ.



36. סה"מ תשמ"ו ע' 64.

37. ראה גם במאמר ד"ה "שוש תשיש" בלקו"ת.



פשוטו של מקרא



נדרו של יעקב אבינו

יביא פירוש רש"י באיחוד תשלום נדרו של יעקב \ יביא מקור לשונו של רש"י וישאל על כך \ יביא דברי הפרח שושנה ויבאר על פי הנ"ל \ יביא ניסיון תירוץ וידחה, יכריח שמקור דבריו של רש"י מהתנחומא \ יתרוץ מה שמביא רש"י רק מעשה דינה, יבאר שהחילוק בין רש"י לתנחומא הוא לשוני \ יקשה על כללות העניין, ויבאר בהקדים עניין ה"חטא" אצל צדיקים \ יסביר מהו "חטאו" של יעקב על פי שינוי הלשון בין ההבטחה לנדר, עפ"ז יבאר השינוי בין רש"י לתנחומא \ יביא שאלה כללית בדברי המדרשים ובפרש"י \ יביא מביאורי הרבי בשיטת רש"י ועפ"ז יתרוץ \ ימשך ויבאר בפנימיות העניינים "ירידה צורך עליה" \ יביא דברי הרבי בהערה ועניין נפלא בביאור הפרח שושנה על מעשה דינה.

הת' יוסף חיים ש"י אלמליח
תלמיד בישיבה

א.

יביא פירוש רש"י באיחוד תשלום נדרו של יעקב

כשיעקב אבינו יוצא מבאר שבע לחרון הוא נודר לה' נדר' "אם יהיה אלקים עמדי"², מפרש בזה רש"י "אם ישמור ה' לי ההבטחות הללו שהבטחתי" ("והנה אנוכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשבותך אל האדמה הזאת כי לא אעזובך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך"³), אזי "והאבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית אלוקים"⁴, כלומר מקום עבודה לפני ה' להקריב קורבנות "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך".

ולאחר עשרים שנה⁵ כאשר ה' מצווה את יעקב לעזוב את לבן, חוזר המלאך ומורה לו לקיים את נדרו⁶.

ואכן, כשיעקב שב מפדן ארם וחונה בסוכות הקב"ה מזרזו: "קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בכרחך מפני עשיו אחיך"⁷.

1. ויצא כח, כ. והוא נדר גמור וכפי שכותב בצפנת פענח כאן וז"ל "עיין ברמב"ם (ערכין פ"ו הל"ג) דהביא ראייה מכאן דזה היה נדר גמור דאח"כ אמר לו שיקיים הנדר".
2. שם, טו.
3. ויצא שם, כ.
4. ויצא שם, כב.
5. דהיינו ארבע עשרה שנה שעבד בלאה ורחל ושש שנים שעבד בבית לבן כדכתיב (ויצא לא, מא) "זה לי עשרים שנה בביתך עבדתך ארבע עשרה שנה בשתי בנותיך ושש שנים בצאנך". ומה שמונים בד"כ כ"ב שנה הוא כולל הישיבה בסוכות בדרכו חזרה.
6. שם לא, יג "אנכי הא-ל... אשר נדרת לי שם נדר אתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך".
7. וישלח לה, א.

רש"י נעמד על המילים "קום עלה" וז"ל: לפי שאחרת בדרך⁸ נענשת ובא לך זאת מבתך (תנחומא). עכ"ל.
מפרשי רש"י⁹ מסבירים את הצריכותא שבפירושו. שהרי קשה:

מדוע הקב"ה מצווה את יעקב לעלות לבית אל ולקיים מה שנתחייב בו כבר מצד נדרו שלו?
ועוד שכופל ומצווהו בלשון זירוז "קום עלה" - בלשון זירוז¹¹.

ולכן מבאר רש"י את כוונת הציווי: מהר לקיים נדרך שלא תבואנה עליך עוד צרות, שבגלל שהתעכבת בשילומו של נדרך בא עליך זאת מביתך - מעשה דינה (המובא לעיל בפרשה).

ב.

ביא מקור לשונו של רש"י וישאל על כך

בפשטות נראה שרש"י מביא ביאור זה מהתנחומא כמצויין בסוגריים בלשון רש"י.

ובתנחומא¹²: "ואמר רבי ינאי, הנודר ואינו משלם פנקסו מתבקר¹³ לפני הקב"ה... וידור יעקב נדר... הלך ונתעשר ובא וישב לו, ולא שילם נדרו. הביא עליו עשוי, שביקש להורגו... לא הרגיש. הביא עליו המלאך... שביקש להורגו... כיוון שלא הרגיש, באת עליו צרת דינה... כיון שלא הרגיש באת עליו צרת רחל"¹⁴.

והנה במדרש רבה¹⁵ "אמר רבי ינאי אחר אדם את נדרו נתבקרה פנקסו" וכן בהמשך "תדע לך שכן, שהרי אבינו יעקב על ידי שאחר נדרו נתבקרה פנקסו שנאמר: ויאמר אלוקים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח" עכ"ל. רצונו לומר, שכיון שאיחר נדרו ומדקדקים במעשיו על כן הקב"ה מזרוז לקיימו.

וכן הוא בויק"ר¹⁶ "חכמים אומרים: כל המאחר את נדרו גורם מיתה לאשתו הה"ד ואני בבואי מפדן ארם מתה עליי רחל".

ואינו מובן, לכאורה היה לרש"י לציין כמקור ומ"מ את המדרש רבה שמדבר בלשון "אחר אדם נדרו" ע"ד לשון רש"י "לפי שאחרת" ולא את התנחומא שמביא בלשון "הנודר ואינו משלם" שהרי על יעקב מתאים יותר לשון איחור¹⁷. אם כן, מדוע בפועל מצייין רש"י לתנחומא?

8. ובכתבי יד שב"ז וכו' לאברהם" ובדפוס ראשון ובדפוס ר"ש אלקבץ: "לפי שאחרת נדרך".

9. כן הוא בכל דפוסים (וכן בחומש "כתר תורה" ובכל הדפוסים שם) מלבד בחומש מקראות גדולות של מכון המאור שמציניים לב"ר פ' פ"א ולכאורה הוא תיקון שלהם ע"פ מה שכותבים שם בפתח דבר שהוסיפו רבבות מ"מ ברש"י.

10. ראה רא"ם, גור אריה, שפתי חכמים, משכיל לדוד, באר היטב.

11. במפרשי רש"י הנ"ל הערה 8.

12. וישלח פרשה ח.

13. היינו בודקים ומדקדקים במעשיו. "שהמלאכים מלמדים עליו חובה ומוכירין עוונותיו" תנחומא.

14. דרשת התנחומא היא מהפסוק (משלי כב, כז) "אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתך" - זו אשתו של אדם.

15. פרשה פא סעיף א. מיוסד על הפסוק (משלי כ, כה) "מוקש אדם ילע קודש ואחר נדרים לבקר".

16. פרשה לו סעיף א.

17. היות ויעקב רק איחר את תשלום הנדר אך לבסוף שילם משא"כ מלשון "הנודר ואינו משלם" משמע שאינו משלם כלל. אף שאפ"ל לומר שלשון "המאחר" ו"אינו משלם" כוונתם אחת היא והיינו שעוד לא שילם את הנדר אך ודאי שישלמו בהמשך מ"מ זה שרש"י מצטט מהתנחומא ומשנה ללשון המד"ר דורש ביאור.

ועוד יש לדייק בדברי רש"י, מדוע מדבר רק אודות צרת דינה ומשמיט את המובא מיד אח"כ בתנחומא: "כיוון שלא הרגיש באת עליו צרת רחל"¹⁸ (המובא להלן)?

ג.

ביא דברי הפרח שושנה זיבאר על פי הנ"ל.

לאחר שאלות אלו יובנו דברי הפרח שושנה¹⁹ בפרושו על אתר ד"ו²⁰:

קום עלה בית. ר"ת עקב וסופי תיבות מתה. יובן על פי מה שכתב המורה ז"ל (רש"י כאן) "לפי שאחרת בדרך נענשת וכו'" וגם כן על פי מה שכתבו רז"ל (ויקרא רבה לו, א) "כל המשהה נדריו גורם מיתה לאשתו" ומטעם זה מתה רחל בדרך. עכ"ל.

שלכאורה אין דבריו מובנים:

א. מה היה לו להוסיף על דברי רש"י מהמדרש בויק"ר?

ב. מדוע מביא מהויק"ר ששם מבואר אשר מיתת רחל הינה תוצאה ועונש מהשהיית הנדר של יעקב - שלא כפרש"י, ולא מצטט סוף דברי רש"י "ובא לך זאת מבתך"?

אלא שהשאלות (הנ"ל אות ב') הוקשו לפרח שושנה בדברי רש"י, כיון שכותב בלשון "לפי שאחרת בדרך נענשת" היה לו להביא מהמדרש בויק"ר שאכן נוקט לשון איחור "כל המשהה נדריו". ובאם מביאים אותו כמקור יש לסיים שמטעם זה מתה רחל ("גורם מיתה אשתו")²⁰.

ולכן מוסיף הפרח שושנה את לשון הויק"ר²¹, כיון ששם הלשון היא שיעקב אחר נדרו ("כל המשהה נדריו") ומטעם זה מתה רחל. ולא מצטט לשון רש"י "ובא לך זאת מבתך", כיון שתליית צרת דינה באיחור תשלום הנדר של יעקב מובא מהתנחומא ולא מהמדרש בויקרא רבה.

18. אף שאפ"ל שרש"י מדבר לדעת ה"בן חמש למקרא" שעוד לא ידע שרחל נפטרה (כדרכו של רש"י שלא להקדים המאוחר [כללי רש"י פ"ז סעיף 3]), אך בכללי רש"י שם [פ"ג סעיף 21] כותב (ע"פ שיחת ש"פ לך תשמ"א) שסיפורים מהמדרשים על האבות והאמהות הוא כן יודע, ובפרט שזה מגיע בסמיכות עניין.

וכן אפשר גם לשאול, למה רש"י לא מזכיר את הפגישה עם עשיו והמלאך שמוכאים ג"כ בתנחומא, אך על זה ניתן לתרץ בפשטות, שהיות ואין אלו פרשות סמוכות אז אין סיבה להתייחס אליהן.

19. רבי יעיש קריספין (נסתלק תרצ"ט). ספריו: "פרח שושנה" על חמישה חומשי תורה, "אורה ושמחה" על מגילת אסתר, "שיר היחוד" על שיר השירים, "בך יבורך ישראל" מערכות על סדר הא' ב' ו"רקיק אחד" על הגדה של פסח.

20. כהמשך דברי הויק"ר "הה"ד ואני בבואי מפדן ארם מתה עליי רחל".

21. ומה שהפרח שושנה לא מביא מהמד"ר בבראשית י"ל בפשטות שכיון שלא מביא שם במפורש מאורעות מסוימים אשר הגיעו ליעקב על שאיחר תשלום הנדר העדיף להביא מהויק"ר שמביא שזה הטעם למיתת רחל.

ד.

ביא ניסיון תירוץ וידחה, יכריח שמקור דבריו של רש"י מהתנחומא.

והיה אפשר לתרץ מה שרש"י לא מציין לויקרא רבה²² ע"פ לימוד הרבי²³ שרש"י בד"כ מעדיף לציין לחז"ל המבארים את הכתוב על אתר ולא במ"א. ולכן רש"י מעדיף להביא מהתנחומא אצלנו ולא מהמדרש בויקרא²⁴.

ועוד יש להוסיף, שכיון שבויק"ר דן על הפסוק²⁵ "ואני בבואי מפדן ארם מתה עליי רחל" שבפרשת ויחי, לכן העדיף רש"י להביא מהתנחומא שמדבר גם על הפסוק אצלנו בפרשת וישלח²⁶ "קום עליה".

אך אי אפשר לומר זאת משני טעמים:

א. אין זה מתרץ את טעמו של רש"י, כיון שכל זה הוא כששני המדרשים שווים בלשונם ותוכנם, שאז אכן מעדיף רש"י את המדרש שאמרו חז"ל על פסוק זה. אך אצלנו שאינם שווים צריך להבין מדוע מעדיף רש"י את התנחומא בתוכן על פני הויק"ר.

ב. כל זה מתרץ מדוע מעדיף רש"י מהמדרש תנחומא על פני הויק"ר, אך מדוע לא הביא מהמדרש בבראשית רבה²⁷?

וכן ניתן לתרץ על הציון של רש"י לתנחומא בהקדים דברי הרבי²⁸ בנוגע למראה מקומות ברש"י (ובפרט המצויינים בסוגריים):

"דובר כמה פעמים שרוב המראי המקומות בדפוס רש"י שלפנינו לא נכתבו ע"י רש"י עצמו אלא ע"י המעתיקים והמדפיסים וכו'. אעפ"כ, מאחר שמ"מ אלו נתקבלו בכל תפוצות ישראל ונדפסו בחומש וכו' אי אפשר לבטל זאת במחי יד. ויתרה מזו, באם אפשר צריכים לבאר את הדיוקים שבוה וכו'" עכ"ל.

ועפ"ז היה אפשר לרש"י אכן כותב כלשון המד"ר, ולא על פי התנחומא (כפי שצויין ברש"י בסוגריים).

אך מ"מ, צריך לתרץ הציון לתנחומא כשאפשר (כנ"ל בדברי הרבי), ועוד שאצלנו מוכרח לומר שרש"י אכן מפרש ע"פ התנחומא גם מבלי שיצוין לשם במ"מ, שהרי לא מצינו מדרש אחר שתולה מעשה דינה באיחור נדר יעקב מלבד התנחומא²⁹.

22. המובא לעיל סעיף ב' בדברי הפרח שושנה.

23. חלק ה' עמוד 51 הערה 31 וז"ל: "לכאורה אפשר לתרץ שבבבלי והירושלמי הוא לא על אתר... משא"כ בתנחומא שבא לפרש הכתובים על אתר. ולכן נקט לשון התנחומא".

24. ראה הערה 22.

25. בראשית מח, ז.

26. "אמר לו הקב"ה עד מתי יהא צדיק זה לוקה ואינו מרגיש באיזה חטא לוקה, הריני מודיעו, שנאמר ויאמר אלוקים אל יעקב קום עליה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לא-ל הנראה אליך".

27. המובא לעיל בסעיף ב'.

28. התועדויות תשמ"ב עמודים 905-906.

29. וראה ברא"ם מציין בפירושו למדרש תנחומא ולא כפרש"י שהוא בסוגריים.

ה.

יתרין מה שמביא רש"י רק מעשה דינה, יבאר שהחילוק בין רש"י להתחומא הוא לשוני

וכן על מה שמביא רש"י את מעשה דינה "ובא לך זאת מכתך" ומשמיט בפרושו את "צרת רחל", היה אפ"ל שכיוון וכן חמש למקרא כבר יודע שהטעם למיתת רחל הוא מקללת יעקב את רחל שגנבה את התרפים של לבן, עם אשר תמצא את אלוך לא יחיה³⁰ וכפרש"י שם.

אלא שא"א לומר שמטעם שאלה זאת לא הביא רש"י את מיתת רחל כסיבה לאיחור הנדר כיוון ושאלה זו גופא קשה גם על מעשה דינה שרש"י כן הביא:

רש"י מפרש³¹ שיעקב הסתיר את דינה קודם שנפגש עם עשיו אחיו ועל מה שמנעה ממנו (שיכלה להחזירו למוטב) נענש ונפלה ביד שכם.

ויש לתרין על השאלות הנ"ל כביאור המדרשים אשר ע"י איחור הנדר "נתבקרה פינקסו" של יעקב ופרושו שבדקים במעשיו ושופטים אותו על פיהם. והיינו, אע"פ שמנע את דינה מעשיו אחיו וקילל את מי שימצאו אצלו הטרפים, מ"מ יתכן ולא היה נענש על כך בפועל אם לא היה מאחר נדרו והיו מדקדקים במעשיו³².

ויוצא עפ"ז, שאין דוחק להעמיד מעשה דינה ומיתת רחל כעונש על איחור הנדר וחזרת השאלה, מדוע רש"י מביא רק את מעשה דינה שבא עקב איחור הנדר?

ויש לבאר בפשטות מה שמביא רש"י בפרושו רק את מעשה דינה ומשמיט מלשון התחומא את מיתת רחל³³, היות ובפשש"מ יש להביא את מעשה דינה כיון שנכתב בפרשה סמוכה³⁴ לפרשה זו³⁵.

ואף שלכא' גם מיתת רחל הינה פרשה הסמוכה (לאחריה), י"ל שבזה רש"י השמיט דברי התחומא (שבגלל שיהוי הנדר "באת עליו צרת רחל") כיון שיש בזה תמיהה:

כיצד³⁶ ניתן לומר שרחל נפטרה על שיהוי נדר יעקב, בה בשעה שמיתת רחל ארעה (ע"פ סדר המקראות) לאחר תשלום הנדר ע"י יעקב³⁷?

וע"כ מביא רש"י רק צרת דינה שארעה קודם השלמת הנדר³⁸.

30. ויצא לא, לב.

31. שם לב, כג. וז"ל "נתנה בתיבה ונעל בפניה, שלא יתן בה עשיו עיניו, ולכן נענש יעקב על שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב ונפלה ביד שכם".

32. וב"משכיל לדוד" תירין על שאלה זו, שכנגד מה שמנעה מעשיו יצאה "לראות בבנות הארץ", ובשעה שאיחר הנדר - נגזר שתבוא לה תקלה על ידי שכם. ועולים דבריו יפה על פי מה שיתבאר להלן (סעיף ט).

ואפ"ל כיון תירוצו גם במיתת רחל, שמשעת הקלה נגזר עליה שתיפטר מן העולם קודם זמנה, ומפני איחור הנדר נגמר דינה להיקבר בדרך. ועל פי המבואר להלן (סעיף ט) יזמתק.

33. ראה הערה 64.

34. וישלח ל"ד, א'.

35. וראה בכללי רש"י פט"ו סעיף 26, שסמיכות הפרשיות בתורה הינה מדוייקת.

36. וכפי שמקשה בנתיב הים על התחומא שם. ומתרין, שכוונת המדרש לומר שבעת שיהוי הנדר נחתם גזר הדין על צרת רחל, ולכן אע"פ שיעקב שילם בפועל את הנדר קודם מיתת רחל בפועל מ"מ א"י סותר לכך שצרה זו באה ליעקב על שיהוי הנדר.

מ"מ ברור מדוע אין רש"י מביא זאת, כיון שא"י מפשש"מ כמובא בפנים.

37. תשלום הנדר - וישלח לה, ז. מיתת רחל - וישלח שם, יט.

38. וראה הערה 16.



..

ועל שינוי לשון רש"י מהתנחומא "לפי שאחרת בדרך" יש לפרש בפשטות, היות ורש"י בא לבאר פשוטו של מקרא - ביאור דברי הכתוב בפשטות ופרטי המאורעות כשלעצמם ללא הדינים וההלכות הנלמדים בחז"ל (כשאינם תואמים פשש"מ), אלא רק מה שמתרץ שאלות של בן חמש למקרא³⁹.

ולכן רש"י משנה מלשון התנחומא "הנודר ואינו משלם" ונוקט "לפי שאחרת" כיון שהתנחומא לומד המקרא ומסיק ממנו דין ש"הנודר ולא משלם פנקסו מתבקרת", לעומת זאת רש"י מביא את החלק הסיפורי שבמקרא שיעקב אבינו רק איחר את הנדר אך שילמו לבסוף, ואינו נוגע כאן דינו של אדם אחר שלא משלם את הנדר כלל.

ורואים זאת גם מכך שרש"י מדבר בלשון נוכח "אחרת" (כחלק מהסיפור על יעקב) ולא בלשון נסתר "המאחר" (על ההיבט הלכתי שבדבר).

אך עפ"ז השינוי בין לשון רש"י לתנחומא הוא רק לשוני, והיינו שרש"י מעדיף לשון פשוטה ולא את הלשון הלימודית הנדרשת בחז"ל, וע"פ מה שיבואר להלן (בדא"פ) יתפרש איך הוא גם שינוי בתוכן שרש"י רוצה להשמיענו כאן (וכדלקמן).

ה.

יקשה על כללות העניין, ויבאר בהקדים עניין ה"חטא" אצל צדיקים.

ובהקדים שאלה כללית, כיצד ניתן לומר שיעקב אבינו בחיר האבות יבוא לידי חטא (קל עכ"פ) ויאחר תשלום הנדר?

ומבאר הרב⁴⁰ שעניין חטא אצל צדיקים אינו עניין של חסרון בקיום ציווי ה' כפשוטו אלא ע"ד "אני ושלמה בני חטאים"⁴¹, היינו פגם וקטנות יחסית לדרגה הרוחנית שנתעלה אליה.

וכמו שהתיירא יעקב "שמה משהבטחתי נתלכלכתי בחטא"⁴² והיינו שאחרי ריבוי החסדים שהם "קרבת אלוקים ממש"⁴³ צריכה עבודת ה' להעשות "ביתר שאת מלפנים"⁴⁰, ואם עבודתו איננה כך הרי הוא בבחינת ירידה וקטנות⁴⁴.

עפ"ז צלה"ב אצלנו בזה שיעקב איחר את נדרו, איך שאין בזה עניין של חטא כפשוטו אלא רק עניין של חסרון בכוונה העליונה לגבי דרגתו הרוחנית. ועפ"ז יתורץ שינוי הלשון בין רש"י לתנחומא (איך שהוא גם שינוי בתוכן).

39. כללי רש"י פי"ח סעיף 4.

40. לקו"ש ח"כ ע' 168.

41. מ"א א, כא. ופרש"י שם "חסרים את עניין המלוכה".

42. פרש"י וישלח לב, יא. ובברכות ד, א: "שמה יגרום החטא". ומוסיף האדה"ז באגרת הקודש סי' ב "שנדרמה בעיניו שחטא" וראה רש"י ברכות שם.

43. אגרת הקודש שם. וראה כן בקונטרס החלצו רנ"ט אות י"ג "והיינו שלפי אמיתית גדולתו ורוממותו, גם העבודה האמיתית לחטא יחשב".

44. וראה כן בקונטרס החלצו רנ"ט אות י"ג "והיינו שלפי אמיתית גדולתו ורוממותו, גם העבודה האמיתית לחטא יחשב".

ז. יסביר מהו "חטאו" של יעקב על פי שינוי הלשון בין ההבטחה לנדר, עפ"ז יבאר השינוי בין רש"י לתנחומא.

וכדי להבין את החיסרון בדקות שהיה באיחור הנדר יש להקדים הביאור:

מדוע יעקב אבינו נודר נדר, הרי על אותם הדברים שמבקש (שבאם יתקיימו יוכל למלא את הנדר⁴⁵) הקב"ה מבטיחו בלאו הכי, ופשוט שיעקב בטוח שהבטחות ה' יקוימו⁴⁶, מדוע אם כן נודר נדר?

אלא שיש כמה שינויי לשון בין הבטחת הקב"ה לבקשת יעקב בנדרו⁴⁷:

הקב"ה מבטיח ליעקב: "והשיבותיך אל האדמה הזאת", ואילו יעקב נודר שיקים מזבח בתנאי שיתקיים בו "ושבתי בשלום אל בית אבי" רק אז אבוא בית אל ואקים שם מזבח.

יעקב אבינו בוטח ומאמין בהבטחתו של ה' שיחזור בשלום "אל האדמה" - הבטחה כללית שיחזור שלם בגשמיית, אך הוא מוסיף ומבקש לשוב "בשלום אל בית אבי", וכפרש"י⁴⁸ "שלם מן החטא" והיינו שלא יפגע גם ברוחניות בבית לבן.

ולכן יעקב אבינו נודר נדר ולא מסתפק בהבטחת הקב"ה, כי בדבריו הוא מוסיף עוד עניין על מה שהובטח לו מן שמיא. ועניין זה - להישמר מן החטא "תלוי בבחירתו של האדם (רק שצריך גם עזר אלוקי⁴⁹)".

ועפ"ז יובנו שינויי הלשונות בין ההבטחה לנדר, בעוד ההבטחה של ה' היא הבטחה כללית כי מכוונת על שמירתו של יעקב בגשמיית. יעקב נודר את הנדר על כך שיעזור לו הקב"ה גם בשמירתו הרוחנית. ולכן נדרו של יעקב מודגיש את עבודת עצמו ("אם יהי' אלוקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך, ושבתי בשלום וגו'"), שזהו עניין התלוי בעיקר בעבודתו של יעקב.

ע"פ כהנ"ל יובן היטב מדוע יעקב לא ממנה לקיים הנדר בבית אל (לאחר חזרתו מבית לבן), כיון שעדיין לא קיים בו "ושבתי בשלום (שעודנו בדרכו אל) בית אבי", אלא קיים בו רק "והשיבותיך אל האדמה" (כי מצד הבטחת

45. ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חט"ו ויצא ג' שהתנאים בנדר יעקב (ראה טבלה בהערה הבאה) הם רק אמצעים לקיום הנדר, והנדר - "והאבן הזאת... וכל אשר תתן" הוא המטרה.

46. וכמ"ש הכלי יקר כח, כ. וז"ל: "חלילה לומר שהיה יעקב מסופק בהבטחת ה' יתברך כי כבר אמר לו האלקים "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך". אלא ביאור העניין הוא שיעקב לא ביקש כלל על שמירת הגוף שכבר הובטח בו, אלא ביקש עכשיו על שמירת הנפש מן החטא" ומוכיח זאת משינויי הלשונות בפסוק וכמו שיבואר להלן בפנים.

47. הבטחת הקב"ה: "והנה אנוכי עמך". נדר יעקב: "אם יהי' אלוקים עמדי".
הבטחת הקב"ה: "ושמרתיך בכל אשר תלך". נדר יעקב: "ושמרני בדרך הזה אשר אנוכי הולך".
נדר יעקב: "ונתן לי לחם לאכול וגו'".

הבטחת הקב"ה: "והשיבותיך אל האדמה הזאת". נדר יעקב: "ושבתי בשלום אל בית אבי".
הבטחת הקב"ה: "כי לא אעזבך". נדר יעקב: "והיה ה' לי לאלוקים" (לשיטת רש"י פסוק זה, הינו חלק מהתנאי [וראה לקו"ש שם] בהערה הקודמת) בארוכה).

נדר יעקב: "והאבן הזאת... יהי' בית אלוקים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך".

48. ויצא כח, כא.

49. לשון הכלי יקר שם.

הקב"ה הכניסה לארץ מספיקה בשביל השמירה בגשמיות, כי א"י היא "ארץ אשר תמיד עיני ה' אלוך בה", ממילא עדיין לא נתחייב למלא את הנדר בפועל [ובפרט שהסכנה ברוחניות קיימת גם בארץ⁵⁰].

אך מ"מ הקב"ה "מדקדק עם צדיקים כחוט השערה" ומצפה מיעקב שיקיים נדרו מיד כשיהיה באפשרותו לבוא בית-אל ולהקים שם מזבח על חזרתו בשלום מבית לבן⁵¹.

ועפ"ז, יובן מדוע רש"י לא מביא הלשון "הנודר ואינו משלם" (כפי שכתוב בתנחומא), כיוון שאצל "בן חמש למקרא" יתכן ותעלה השאלה: כיצד יעקב אבינו "בחר שבאבות" נכלל בגדר "הנודר ואינו משלם" - אדם הנודר ולא עומד בדבריו כשחלה עליו חובת התשלום? שזה ודאי אינו שייך אצל יעקב.

וכדי לשלול קס"ד זה משנה רש"י⁵² ללשון "לפי שאחרת", בכדי להדגיש ש"חטאו" של יעקב אינו שחיסר במהות הנדר (כנ"ל), אלא לפי שהיה צדיק גמור דקדק בו הקב"ה שהיה לו למהר לשלם הנדר ולכן נחשב בעיני ה' שאיחר הנדר. אך ודאי שקיים "כל היוצא מפיו" ולא עשה דבריו חולין⁵³.

ואולי עפ"ז יתווסף ביאור בדברי הפרח שושנה (הנ"ל סעיף ג'), שמדייק להביא מהויק"ר ששם הלשון "כל המשנה נדריו", ולחזק הלשון ברש"י "לפי שאחרת". שר"ל, אל לך לחשוב שרש"י (שמציין לתנחומא) מכונן גם ללשונו ("הנודר ואינו משלם") אלא לשון זו ("לפי שאחרת") הוא מדויק ע"פ הויק"ר.

ועל פי זה יומתק לשון רש"י אצלנו "לפי שאחרת בדרך", (בתוספת התרוץ שבסעיף ה') והיינו שאין כאן חסרון בדין בהלכות נדרים - כאדם "הנודר ואינו משלם" שלא עומד בדבריו - אלא רק שלפי צדקותו של יעקב דקדקו בו שימהר לבוא בית אל, להתחייב בנדר ולשלמו.

ה.

יביא שאלה כללית בדברי המדרשים ובפרש"י.

לכאורה קשה, כיצד ניתן לומר שכיון שיעקב איחר את הנדר (שהוא בדות עניין בלתי רצוי כנ"ל סעיף ז') - יבוא בניו לעונות חמורים יותר, כגון הריגת כל אנשי שכם על ידי שמעון ולוי וציאת דינה וכפי שכותב התנחומא (ורש"י מצטט זאת) "כיוון שלא הרגיש, באת עליו צרת דינה" ועד"ז, כיצד עניין זה גרם לקבורת רחל בדרך ולא במערת המכפלה ("כיון שלא הרגיש באת עליו צרת רחל")?

ויש לבאר ע"פ דברי העץ יוסף על התנחומא שם וז"ל:

50. וכפי שכותב הכל"י יקר שם וז"ל: "אבל בעניין השמירה מן החטא שלא ילמד מדרכי לבן ולא דווקא לבן שהרי אפילו הכנעני יושב הארץ לא טוב עשה בעמיו, ויש לחוש שלא ילמדו גם מדרכי האמורי, ע"כ אמר אל בית אבי כי אז ינצל מחשש זה שלא ילמד מדרכי הרשעים". ע"כ.

51. וראה בשפת חכמים שכותב (על פירש"י לה, א לפי שאחרת בדרך) וז"ל: "אבל על איחורו בבית לבן לא נענש לפי שלא חל עליו הנדר אלא משיצא לשוב כדכתיב 'ושבתי בשלום וגו'". ע"כ. והיינו, שכבר משעה שהחל לשוב נתחייב למלא נדרו.

52. ע"פ הדיוע בפרש"י אשר "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" (לשון רש"י בראשית ג, ח), ומעיר על זה הרבי (לקו"ש חלק ה עמ' 24 הערה 4 ועוד) וז"ל: "דרכו של רש"י, גם כאשר כותב פרוש בשם אומרו - לדייק בתוכן אבל לא בלשון האומר וכותב מלכתחילה הלשון המתאים על פי דרך הפשט (ולא להעתיק לשון שאפשר לטעות בכונתו ולפרשו אח"כ)". ע"כ.

היינו, שרש"י מתאים את לשונו להבנת פשט המקראות גרידא ולא מצטט את המדרשים כלשונם, ובוודאי יכול לבארם בלשונו כדי שיהיו מובנים לבן חמש למקרא ללא כל צורך בביאור נוסף.

53. ע"פ לשון הפסוק "יחל דברו" שפרושו לא יעשה דבריו חולין.

"אין לומר שזה על צד העונש כי חלילה לאל מרשע שמפני שאדם יחטא יזמין לו שיחטא עוד אלא הכוונה שיצא מכלל רגלי חסידיו ישמור מן החטא דאפילו בהמתן של צדיקים אין הקבה מביא תקלה על ידן ומכ"ש בני ביתו של הצדיק אך מפני שאיחר את נדרו לא שמרו הקב"ה ובאו בני ביתו אף לידי ג' עברות אלו החמורות⁵⁴ ומכ"ש שיכול לבוא לידי עברות אחרות". עכ"ל.

ופרושו שכשאדם מתהלך בדרך כיעקב אבינו ע"פ טבע מסתכן בחינוך הילדים⁵⁵ (מעשה דינה ומעשה שמעון ולוי) ובבריאות (מיתת רחל בדרך) ולכן כש"יצא" מהשמירה היתירה של הצדיקים עקב כך שאיחר נדרו ממילא באו לידי חטא וחסרון.

וכמו שכותב הרב⁵⁶ וז"ל "אמנם, במה דברים אמורים שבני נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם - כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרום. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, ע"י שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם הטבעיים - הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הניסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע" עכ"ל.

אך אין ביאור זה חלק, כיון שענין איחור הנדר אינו חטא כפשוטו (כנ"ל סעיף ז), מדוע יביא הקב"ה לקרוביו של יעקב אפילו בדרך עקיפה - כגון ביטול השמירה יתירה - ענין של מיתה כפשוטו לרחל בדרך וחטאים כפשוטם ועוד חטאים חמורים כ"כ כג"ע ושפ"ד?

ז.

ביאור מביאורי הרבי בשיטת רש"י ועפ"ז יתרון.

ויבואר ענין זה ע"פ ביאורי הרבי בשיטת רש"י על מאורעות אלו (יצאת⁵⁷ דינה, מעשה שמעון ולוי ומיתת רחל) - שהמדרש נתחומא מונה אותם כעניינים בלתי רצויים שפקדו את יעקב כדי לעוררו לקיים הנדר - שלא היה במאורעות אלו ענין של חטא ואפילו לא ירידה וחסרון עבורם רק שאי"ז אופן עבודתו של יעקב:

לגבי מעשה שמעון ולוי, שהרגו את כל אנשי סוכות לפי חרב מבאר הרבי וז"ל⁵⁸: "הן אמת שגם בפשטות מובן אשר בזה ש"ויהרגו כל זכר" לא עברו איסור ח"ו⁵⁹ עכ"ל. יתרה מכך, היה זה רגש של קדושה למעלה מטעם ודעת לגמרי שענין דינה ע"י שכם נגע בעצם נפשם וכהמשך דבריו שם⁶⁰: "שעמדו בתנועה של קנא את קנאתי" היינו במצב שלמעלה מחשבון ושכל - היה הכרח לקיים "ויקחו איש חרבו". וכמו שרואים במדרש שמעשה זה היה ע"פ רצון הקב"ה שכל אנשי שכם נחשבו בעיניו כאדם אחד⁶¹.

54. ע"ז שנאמר - "חסירו את אלוקי הנכר" (לה, ב). ג"ע שנאמר - "ותצא דינה" (לד, א). שפכות דמים שנאמר - "ויקחו איש חרבו" (לד, כה).

55. ע"ד פרש"י בראשית יב' לפי שהדרך... ממעטת פריה ורביה".

56. לקו"ש חל"א עמ' 171 בביאור הגמ' (מגילה יב) "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כל"י".

57. רק על יציאתה ולא מה ששכם עינה אותה לאחמ"כ שהו"ע שלילי וראה להלן הערה 66.

58. לקו"ש חלק ה' וישלח א' סעיף א'.

59. כהמשך דברי הרבי: "כיון שהיו אנשי שכם מחויבים מיתה מצד זה שלא דנו את שכם על פשעו או בגלל חטאיהם הפרטיים שעברו עוד קודם מעשה דינה".

ומוכיח זאת הרבי (בעהרה"ק 41 בחלק ה' פרשת וישב ב') "ממה שיעקב אמר להם רק "עכרתם אותי גו" (וישלח ל"ד, ל') ולא הוכיחם על בדריה מיניה - על איסור שפכות דמים".

60. סעיף ב'.

61. ב"ר פצ"ט, ו.

אלא שלגבי דרגתו הגבוהה של יעקב נחשב זה לעניין בלתי רצוי כי "יעקב אבינו סבר שהאופן שבו הענישו את אנשי שכם לא היה כדבעי כיון שעיי"ז "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ"⁶².

[ובשני אופנים: א', כיון שעשו זאת במרמה הרי זה חילול ה' - להבאישני; ב', יעקב סבר שכיון והקב"ה גם רוצה שידונו אותם לפי חרב אין להתיירא מהם ולבוא במרמה אלא להורגם בריש גלי.

ועפ"ז ביאור זה מובן מדוע יעקב מקבל את דבריהם "הכזונה יעשה את אחותנו"⁶³ ולא משיב עליהם דבר. רק לאחר זמן ארוך (לפני הסתלקותו) מוכיחם על כך ש"באפם הרגו איש"⁶⁴ היינו שמעשה זה עכ"ז שהיה מצד הקדושה היתה מעורבת בו תכונה טבעית בלתי רצויה אצלם].

וכן לגבי יציאת⁶⁵ דינה מבאר הרבי⁶⁶, שיציאתה "לראות בבנות הארץ" אינה חטא כלל. ולהיפך, יציאתה מראה את מעלתה ודרגתה הגבוהה ברוחניות כביאורו של הרבי וז"⁶⁷:

"יציאת דינה היא למעליותא דכיון שהיה בכוחה של דינה להחזיר למוטב אפי את עשיו הרשע מובן דשזה ש"ותצא דינה גו' לראות בבנות הארץ" לא היתה ח"ו יציאה של היפך הצניעות אלא אדרבה "לראות בבנות הארץ" כדי להחזירן למוטב... והיינו לפי שתכונה זו של דינה לפעול בחוץ באה לה בירושה מלאה להיותה בת לאה תוכן עבודתה היא בחוץ להפוך את הרע לטוב".

ומוסיף הרבי: "דאע"פ שבפועל היה מכשול אצל דינה הרי הטעם לזה הוא כפרש"⁶⁸ (כנ"ל) לפי שזה היה עונש ליעקב על שמנעה מאחיו שמוזה גופא מובן שאין יציאתה מעשה בלתי רצוי כי היה ככוונה לשם שמים להחזירן למוטב"⁶⁹.

אלא שלגבי יעקב נחשב עניין זה כירידה שאי"ז עיקר עבודתו של יעקב שהיא עבודת הצדיקים - בעיקר בתוך הקדושה גופא⁷⁰ "פנים" - ולא להעלות את ה"חוץ" לקדושה.

וכן לגבי מיתת רחל מבאר הרבי⁷¹, שדווקא עניין זה מדגיש את מעלה מיוחדת ברחל ולא חסרון. כשיעקב מבקש מיוסף להעלותו ממצרים ולקברו במערת המכפלה יעקב מוסיף בדבריו "ואני בבואי מפדן ארם מתה עליי רחל גו' בדרך גו' ואקברה שם בדרך אפרתה? היא בית לחם"⁷², ומביא רש"י שם: "דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה" והיינו שתתפלל על בני" הגולים כשיעברו בדרך על קברה וע"י תפילתה הקב"ה מבטיח "ושבו בנים לגבולם".

62. לקו"ש חלק ה' וישלח א' סעיף ב'.

63. וישלח לד, לא.

64. ויחי מט, ו.

65. כל הביאור שמובא כאן הוא על היציאה שהיא למעליותא וכדלהלן בפנים. אלא שלאח"מ מפעל עניין בלתי רצוי ותקלה כפשוטו ע"י שכם ולא רק בדקות. ואולי אפשר להוסיף ביאור מה שרש"י אצלנו (וישלח לה, א). מביא דוקא את מעשה דינה (נוסף על המבואר בסעיף ה) כיון שיש בזה עניין בלתי רצוי ותקלה כפשוטו ולא רק בדקות.

66. בשיטת רש"י וישלח לג, כג.

67. לקוטי שיחות חלק לה עמוד 150 ואילך ושם נתבאר באריכות.

68. וישלח לב, כג. ד"ה "ואת אחד עשר ילדי"ו וז"ל: "ודינה היכן היתה? נתנה בתיבה ונעל בפניה, שלא יתן בה עשו עינו, ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו, שמא תחזירנו למוטב, ונפלה ביד שכם".

69. ואכן כוונתה התמלאה וכל אנשי שכם נמולו שזהו סימן על כריתת ברית עם משפחת אברהם אלא שהתחייבו מיתה ע"פ דין.

70. ראה בארוכה לקוטי חלק כ' עמוד 110 ואילך.

71. לקו"ש חלק ל' עמ' 236 ואילך.

72. בראשית מח, ז.

[הרבי מסביר שאין דבריו של יעקב באים "להתנצל" בפני יוסף על שלא נקברה רחל במערת המכפלה⁷³, אלא מה ש"יש בלבך עליי" - "שהרגש הכאב בלב נשאר, דלמה יוגרע חלקה של רחל שלא תקבר במערת המכפלה?⁷⁴ וכמו שיעקב מראה ליוסף את חשיבות וגודל המעלה להקבר במערה בזה שמשביע אותו שיעלהו להיקבר שם⁷⁵].

ומבאר הרבי דברי רש"י "שעל פי הדיבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה": "אין הכוונה בזה שנגרע מרחל בשביל טובת בניה, אלא אדרבה, כיון שזהו גאולת בניה של רחל - הרי זה טובת ואושרה של רחל, וודאי שרחל עצמה היתה מסכמת לכך ודורשת זה⁷²". והיינו שהמעלה של רחל ("יש שכר לפעולתך" היא) "שהיא מוותרת על שלמות ומעלת עצמה להיות קבורה במערת המכפלה כדי שתהא לעזרה לבניה⁷²".

אלא שלגבי יעקב עצמו, שעניינו להיות קבור במקום של קדושה גלויה ולכן מבקש מיוסף שיוליכהו לקברו במערת המכפלה אף שרחל לא נקברה שם כי כלפיה אי"ז ירידה וחסרון כלל ולהיפך זהו מצד מעלתה כנ"ל.

והיוצא מכהנ"ל, אשר על פי ביאורי הרבי [לא רק שאיחור נדר יעקב אינו עניין של חטא כפשוטו (סעיף ז') אלא] גם שאר המקרים שהמדרש קושר באיחור נדר יעקב כעניינים בלתי רצויים - "כיוון שלא הרגיש, באת עליו צרת דינה... כיון שלא הרגיש באת עליו צרת רחל" - אין הם בגדר חטאים ועניינים בלתי רצויים, להיפך, הם מבטאים את אופן עבודת ה' הנעלית של בני משפחת יעקב! רק שאי"ז אופן עבודתו של יעקב עצמו.

ועל פי זה תתורץ השאלה הנ"ל (סעיף ח'), אשר אין לומר שעקב איחור הנדר באו לידי יעקב "צרות"⁷⁶, להיפך, ירידה זו הביאה לבני ביתו עילוי בעבודת ה'.

י. ימשיך ויבאר בפנימיות העניינים "ירידה צורך עליה"

ולהבנת העניין יש להביא ביאור הרבי בפנימיות העניינים⁷⁷, אשר יהודי לא יכול לחסר בכוונה העליונה, דהיינו, זה שיהודי הגיע לידי חטא - מעמד ומצב בלתי רצוי וירידה בעבודת ה' - אין זה יכול למנוע את שלמות רצון ה' ד"נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים"⁷⁸ מלהתבצע, בחירתו החופשית של היהודי יכולה להשפיע רק על הדרך שבא תושלם כוונת הבורא.

ויתרה מכך, כשיהודי עולה ממעמד ומצב של חטא (וודאי שיעלה כפס"ד "לא ידח ממנו נידח") ובפרט אצל צדיק אזי מתווסף אצלו עילוי נעלה עוד יותר מכפי שעלה בכוונה העליונה מעיקרא.

73. כפרוש שאר המפרשים כאן - הרמב"ן והספורנו. ולשון הרבי בשיחה הנ"ל: "דח"ו לחשוד את יוסף שהיתה לו טענה ליעקב על שלא קבר את רחל במערת המכפלה, כי ודאי הבין יוסף שיעקב היה עושה ככל יכולתו לקבור את רחל במערת המכפלה (שתהא קבורה עמו) ובפרט בידעו גודל אהבתו של יעקב לרחל, ואם לא עשה יעקב כן ודאי שאינו אשם בזה כלל".

74. לשון הרבי לקו"ש הנ"ל.

75. ויחי מט, כט.

76. ע"ד לשון התנחומא (וישלח פרשה ח).

77. שיחת י"ט אייר תשי"ב.

78. תניא ר"פ לו. וראה תנחומא בחוקותי ג'.

וכמו שמוסיף לבאר הרבי אשר "ירידה צורך עליה", שעליה מדרגה אחת לדרגה יותר נעלית היא ע"י הביטול (הקטנות) שבינתיים⁷⁹. הנה מכיון שירידה זו הינה הכנה מוכרחת לעליה שאחריה, הרי באמת אין זו ירידה כלל כי אם חלק מעליה נעלית יותר.

[וכמו⁸⁰ בחטא עץ הדעת שהיה ע"פ בחירתו החופשית של אדם הראשון ועקב חטא זה גורש מג"ע, שלא ביטל את עניין הבידורים (בדרך ממילא) שהיה בגן עדן, להיפך, עיקר עבודת הבידורים הוא בזמן הגלות דוקא - מחוץ לג"ע. והיינו שהתווסף בעלייה ע"י הירידה שקדמה לה].

ועפ"ז יבואר אצלנו היטב, מה שע"י איחור הנדר באו בני משפחת יעקב לעילוי נעלה בעבודתם - רגש של קדושה למעלה מטעם ודעת לגמרי "קנא את קנאתי", "לראות בבנות הארץ" כדי להחזירן למוטב, ויתור על שלמות מעלת עצמה... כדי שתהא לעזרה לבניה" - אופן עבודה שלא היה מצד יעקב.

יא.

ביא דברי הרבי בהערה ועניין נפלא בביאור הפרה שושנה על מעשה דינה

בביאורו של הרבי 63 (הנ"ל אות ט') במעשה דינה, שיציאתה היא למעליותא "לראות בבנות הארץ" ולהחזירן למוטב מביא בהערה 18 וז"ל: "לאחר זמן העירני חכם אחד שעד"ז פירש בבאר מים חיים⁸¹ על התורה כאן, שיציאת דינה הייתה לשם שמים להכניסן תחת צל כנפי השכינה"

אלא שבבאר מים חיים שם כותב - וכפי' הרבי בהערה שם - אשר "אחר כ"ז צווח הכתוב ואמר כל כבודה בת מלך פנימה כו' ודינה יצאה ע"כ וירא אותה שכם. ע"ש", והיינו שאי"ז עולה עם הביאור בשיחה ע"פ פרש"י⁸² שמשמע שלא היה ביציאת 65 דינה עניין בלתי רצוי כלל (וכנ"ל אות ט').

והנה בפרח שושנה על הפסוק ותצא דינה בת לאה³⁵: "פירש המורה ז"ל (רש"י כאן) ולא בת יעקב וכו' יצאנית בת יצאנית שנאמר⁸³ ותצא לאה לקראתו, ועליה משלו המשל כאמה כביתה. עכ"ד (רש"י ז"ל). והנה פשיטות דברי רבנו מושלל הבנה, דלא די מביזיון דינה נוסף בזיון דלאה, ואי"ז דרך רש"י ז"ל לדרוש בגנות הצדיקים והצדקניות⁸⁴ והרי סמוך ונראה פירש בפרשת ויצא על פסוק⁸⁴ "ועיני לאה רכות" שהיתה בוכה וכו' ודורש בזכותה וכאן פרץ פרצות באם ובתה ח"ו". עכ"ל הפרח שושנה.

ומבאר באריכות אשר כמו שכוונת לאה הייתה לטובה "שהיתה מתאווה ומחזרת להרבות בשבטים"⁸⁵, ואף שישנו חשש לזות שפתיים ע"פ תורה⁸⁶, מ"מ במקום מצווה לא גזרו רבנן אלא מוטב שתתקיים המצווה ולא ליחוש ללעג השאננים. "ושפטה בשכלה, דמוטב תצא ותזכה לאותה נשמה (נשמת יששכר) ולא יעדר ממנה אותו האור, ואפילו אם יכתב עליה מאה פעמים "ותצא" דבמקום מצווה לא גזרו".

79. כמבואר בארוכה בכ"מ וראה הקדמה לשער היחוד והאמונה.

80. להרחב הביאור ראה מאמר ד"ה "ויקח אלוקים" סה"מ תשי"א - תשי"ב.

81. לבעל מחבר ספר 'סידורו של שבת'.

82. ויצא ל, טז.

83. שאצל הפרח שושנה הוא כלל לדרוש ברש"י תמיד לטוב.

84. שם כט, יז.

85. לשון רש"י שם ל, יז.

86. מטעם "והייתם נקיים מאלוקים ומישראל" (במדבר לב, כב).

וממשיך ומבאר כן גם לגבי דינה, שכל כוונתה הייתה לשם שמים, שראתה ברוה"ק נשמות עשוקים⁸⁷ בסטרא אחרא, ולמדה מאמה ולא חששה ללזות שפתיים ו"שפטה בדעתה ואמרה, מוטב יכתב עלי אלף (פעמים) "ותצא" ואהיה סיוע להציל נשמות הקדושות מיד הס"א. ועפ"ז, יתורץ יפה מה שרש"י דורש "כאמה כבתה" שהוא לטוב.

וזהו ביאור נפלא, מה שמפרש ודורש את דינה ולאה לטוב בפרש"י וכמו ביאור הרבי בשיחה (הנ"ל אות ט'), וביאורם עולים בקנה אחד ושללא ככל שאר המפרשים⁸⁸ על יציאת דינה. וכן סיום דבריו, שכוונתה הטובה של לאה עלתה בטוב ש"מבני יישכר יודעי דעה לעיתים"⁸⁹ כך כוונתה הטובה של דינה התקיימה (ולא כפי שמסיים "בבאר מים חיים" שמביא הרבי). שכן הוא גם בסיום דברי הרבי בשיחה⁹⁰.



87. נשמת ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון וכמ"ש האריז"ל.

88. ראה אור"ח ועוד.

89. דברי הימים יב, לג.

90. אות ה'.



פירוש רש"י על מכת חושך

מביא פירוש רש"י ומקשה \ יביא כמה ניסיונות תירוץ וידחה \ יסביר הצרכיותא בב' הפירושים \ יבאר בדא"פ הקדימה ברש"י \ יביא ב' אופנים בהבנת התירוץ הב'.

הת' אהרן נח שי' פריימן
תלמיד כישיבה

א.

מביא פירוש רש"י ומקשה

בפרש"י עה"פ: "ויהי חושך אפלה.. שלושת ימים". כתב וז"ל: "ולמה הביא עליהם חשך, שהיו בישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלושת ימי אפלה, כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הם לוקין כמונו. ועוד שחפשו ישראל וראו את כליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום, אומר לו אני ראיתיו בביתך..".

וצלה"ב דהנה מצינו (בפרשת בשלח²) שמפרש רש"י עה"פ "וחמישים" "חמושים, אחד מחמשה יצאו, וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפלה" דהיינו לאחר שבפירוש הקודם הנוכח לעיל, פירש רש"י שמתו חלק מבנ"י במכת חושך, בפירוש זה מפרש כמה מבנ"י מתו במהלך מכת חושך. ומאחר וממצרים יצאו שישים ריבוא, היינו שיוצא שבמצרים נפטרו ארבעת החמישיות הנותרות שהם שתי מליון וארבע מאות אלף איש (בקירוב). (ומתחזק הקושי לפי הדעות הסוברות כהמכילתא³ ש"חמושים עליו" הכוונה לאחד מחמישים או אחד מחמש מאות, שאז כמות הנפטרים במכת חושך היא בסדר גודל של עשרים ותשע מיליון, או אפילו כחצי מיליארד איש) הרי מכל זה מובן, שאף שבמכת חושך עצמה לא יכלו המצרים לראות בפטירת בנ"י, הרי עם כזו כמות גדולה של נפטרים, וכשעד היציאה ממצרים היה זמן כה רב, אזי בוודאי שהבחינו המצרים במפלה זו של ישראל. ואם כן כיצד מפרש רש"י שמכת חושך הייתה בשביל שלא ידעו מצרים על מפלת ישראל, כשלפועל לא הועילה מכה זו ובוודאי ידעו מצרים ממפלה זו נמצא א"כ שצ"ב בדברי רש"י הראשונים?

1. פרק י' פסוק כ"ב

2. פרק י"ג פסוק י"ח

3. מיכלתא שם

ב.

דחיית ניסיון תירוץ שלא היה די זמן להבחין בכך

בנוסף לכך בין מכת חושך ליציאת מצרים עברו לפחות שבועיים ימים, שהרי מצינו שלאחר מכת חושך, מפרש רש"י⁴ על המילים: "עדת ישראל לאמר בעשר לחדש", "דברו היום ראש חודש..". דהיינו שבראש חודש ניסן, מקבל משה ציווי שבנ"י יקחו שה בעוד עשר יום, ורק ארבע ימים לאחר מכן תהיה מכת בכורות (ובפרט כשמחשבים בנוסף לארבע - עשר יום אלו, את הימים שבין מכת חושך לראש חודש⁵). ובטח לפי הדעה שבין מכה למכה היה חודש⁶) אם כן נמצא שאין לתרץ שלא הספיקו מצרים להבחין בכמות המתים אצל בני"י ועל ידי כך הועילה מכת חושך, (במניעתה ממצרים לראות את ההלוויות הרבות להם וכולו מצרים לשים לב אם לא היו נתונים במכת חושך, ומיד אחר כך יצאו ממצרים לפני ששמו לב לכך), אלא מוכח שעבר זמן רב מכדי שלא יבחינו ובוודאי ראו.

ג.

דחיית ניסיון תירוץ שלא היו מצריים בארץ גושן

ניתן היה לומר שמאחר ובנ"י חיו בנפרד (בארץ גושן) ממצרים אזי כך אף שמדובר על כמות גדולה מאוד של מתים מבנ"י ל"ע, היות שחיו בנפרד לא יכלו מצרים לראות את חסרונם, וכך אכן הועילה המכה, שלאחר שמתו בה ובזמנה לא יכלו מצרים לראות את הלוויות הרבות מפני היותם נתונים במכת חושך, אף שהיה זמן רב כאמור לעיל. מפני שלא היו במקום מגוריהם.

ויש לדחות - שהרי ישנו הציווי של הקב"ה לקחת שה ולקשור אותו על יד המיטה ארבעה ימים קודם שחיתתו כדי שיראו מצרים שישראל עומדים לשחוט עובדה זרה שלהם ומקריבים אותה לה' (שיש בזה עניין כדי שלא יהיו ישראל ערום ועריה), ומכך שישנו עניין שיראו מצרים את השה על יד המיטה שבבתי בני ישראל מובן שמצרים כן היו נמצאים בתוך ארץ גושן שבה חיו בני ישראל וכן ראו המתרחש בה ממילא אף שבמכת חושך היו משותקים ולא ראו מאחר והיו מצוואיים בארץ גושן, לא יימלט מעיניהם החיסרון הרב שישנו בכמות בני ישראל לאחר מכת חושך.

ד.

תירוץ "אינה דומה שמיעה לראייה"

ואולי יש לומר, (בדוחק עכ"פ) ש"אינה דומה שמיעה לראייה" דהיינו מאחר שידעו מצרים על מפלה זו רק לאחר זמן, ולא ראו אותה בשעתה, לא היו בקיאים בסדר גודלה במדויק מפני שכשהתרחשה היו משותקים

4. פרשת בא פרק י"ב פסוק ג',

5. ראה שם

6. מדרש רבה שמות פרשה ט

מפני החושך, אזי עוצמתה של המפלה הופחתה, (בעינייהם) וממילא כן הושגה (בצורה חלקית עכ"פ) מטרת המכה, שעל ידה התמעטה עוצמתה של המפלה ישראל בעיני מצרים דלא ראוה אלא לאחר מעשה.

ומדויק לשון רש"י שלא כתב "כדי שלא ידעו.." שמזה משמע שלא יתוודעו מצרים כלל למפלת ישראל, אלא "כדי שלא יראו.."

אכן משמע שהמטרה הייתה רק ש"לא יראו" אף שייתכן שכן ידעו לאחר מכן, וזאת מפני שכאמור "לא דומה שמיעה לראייה" וממילא פוחתת עוצמת המפלה.

ה.

הקושי שבפירוש הראשון, הוא הסיבה להבאת הפירוש הנוסף

עפ"ז ניתן להבין, מדוע נצרך רש"י לפרש פירוש נוסף, שהרי ידוע הכלל⁷ שאין רש"י מביא פירוש נוסף, אלא אם ישנו חסרון בפירוש הראשון שהביא. ואכן מאחר ועל פי פשט הובן מהפירוש הראשון שמטרת המכה היא כן למנוע כליל את ידיעת מצרים על מפלת ישראל, ולפועל יוצא שלא מנעה המכה לגמרי את ידיעת מצרים על המפלה אלא רק הפחיתה את עוצמתה, יוצא שהטעם שהביא רש"י הפירוש הב' הוא משום הקושי בפירוש הראשון, וע"כ מפרש שמטרת המכה הייתה כדי שכשיצאו ישראל ממצרים, לא יוכלו המצריים להכחיש את בני"כ שביקשו מהם כלים, שהרי בזכות מכת חושך התוודעו ישראל כלים שיש למצרים והיכן הם.

ו.

מדוע הביא שני פירושים ולא הסתפק בשני בלבד

אך אם כן, לא היה צריך רש"י להביא הפירוש הראשון, ואז כתיקון והשלמה לחיסרון שבו להביא את הפירוש השני שאין בו כל קושי, כידוע שרש"י לא מביא שני פירושים אלא אם בשניהם ישנו קושי וחוסר, שלכן צריך לשני הפירושים כדי שכל אחד ישלים את וימלא את הקושי שבפירוש השני, ומדוע לא הביא את הפירוש השני בלבד?

אלא מוכרח בפירוש השני ישנו קושי, ולכן הובא יחד ובנוסף לפירוש הראשון, מפני שגם בו יש קושי שצריך שישלים וימלא הפירוש הראשון.

ז.

גם בפירוש השני ישנו קושי, ומשום כך הביאו עם הראשון

ונראה לומר ובהקדים: בפרשת בא⁸ מפרש רש"י על "וישאלום" "אף מה שלא היו שואלים מהם, היו נותנים להם, אתה אומר אחד, טול שניים ולך" דהיינו, בעוד משמע מפירוש רש"י על מכת חושך שבזכותה יכלו ישראל

7. ראה כללי רש"י (בלוי)

8. פרק י"ב פסוק ל"ו

לדעת אילו כלים יש למצרים וכך לא יצליחו מצרים להכחיש אותם כשיבואו ישראל לשאול מהם כלים, מובן מהגיון ישר, שבשעה בה מצרים כולה מפוחדת מבני ישראל ומה' אלוקיו, ועד כדי כך שמלך מצרים עצמו יוצא באמצע הלילה לחפש את משה כדי להתחנן בפניו שיצאו, הרי לא שייך לומר שבשעה כזו, שהם מפוחדים מבני ישראל, יהיה להם אומץ להכחיש את היותם של הכלים שמבקשים מהם ישראל, ובפרט שבזה תלויה יציאתם של ישראל ממצרים דבר שהמצריים חפצים בו, אלא מובן מאליו שלא היה צורך בכך שידעו ישראל על הכלים כדי שלא יכחישו אותם מצרים.

אכן כך נראה מפירוש רש"י על "וישאלום" שלא רק שלא הכחישו מצרים את הכלים שביקשו ישראל, אלא אף יותר מכך, הביאו להם גם כלים שלא ביקשו מהם ישראל! ואם כן כיצד יכול רש"י לפרש שמטרת מכת חושך היא כדי שלא יצליחו מצרים להכחיש את ישראל בזכות כך שיוודעים ישראל על הכלים של מצרים, כשלפועל, ולפי פירוש רש"י האחר, מוכח שמצרים כלל לא הכחישו את ישראל כשביקשו כלים, וממילא לא היה צורך שבמכת חושך יתוודעו ישראל לכלי מצרי, הרי זו סתירה בין המשמעות של שני פירושי רש"י?

ולכן הביא רש"י את פירוש זה יחד ובנוסף לו את הפירוש הראשון, כדי שהוא ישלים וימלא את החוסר הנ"ל שבפירוש רש"י שמטרת מכת חושך הייתה כדי שלא יכחישו מצרים את ישראל.

עפ"ז צלה"ב:

א. עדיין אין ב' הפירושים הנ"ל מספיקים לבאר היטב טעם מכת חושך וכדלעיל.

ב. מדוע הובא הפירוש "שלא יראו במפלת ישראל" כפירוש ראשון.

ה.

ההסבר יובן דווקא מהפירוש הראשון ומשום כך מביאו בראשונה

הנה ה"כלי יקר" שואל מדוע על מכה זו קשה לרש"י "ולמה הביא עליהם מכת חושך" כשלא מצינו את רש"י שואל על שום מכה מפני מה באה. ומבאר שמאחר ובמכה זו, בשונה מכל שאר המכות, יש ענין יוצא דופן שהחושך שיתק את מצרים, לא היה ביכולת פרעה ומצרים לשוב בתשובה ולהחליט שהם משחררים את בני ישראל. מפני כך במכה זו ישנו ענין יוצא דופן, אף שמנוע מהמצרים לעשות תשובה, ולכן הוצרך רש"י לשאלה "ולמה הביא עליהם חושך".

הנה ע"פ הנ"ל דשאלת רש"י היא על מכת חושך שדווקא במכת חושך לא יכלו לעשות תשובה אפשר לומר שזהו שהביא רש"י התירוץ "שלא יראו" (אפילו ששמעו אה"כ וכדלעיל), במפלתן של ישראל" שזהו סיבה חשובה מספיק, גם כמחיר שמונעת מהם לעשות תשובה.

משא"כ לפירוש רש"י ה' שאינו מספיק (ע"פ ביאור הכלי יקר) כנתינת טעם למכה, במחיר של לקיחת הבחירה שלא יוכלו לעשות תשובה ולשחרר את ישראל.



ט.

תוספת ביאור לפירוש הב' ברש"י

הנה ה"שפתי חכמים" ¹⁰ תרץ הקושיא דלעיל (סעיף ז') וז"ל: "ואין להקשות למה היה צריך לכל זה והא כתיב שה' נתן חן העם בעיני מצרים שאפילו בעל כרחם השאילום, דיש לומר דבזה נשאו חן לפי שכשראו מצרים שהיה ביכולת בידם ליקח כל אשר להם בימי אפילה ולא היה מי שימחה בידם, ולא לקחו, בעבור זה היו נושאים חן בעיניהם והשאילום בעל כרחם". נמצא דלתירוצו מובן טעם הבאת פירוש הב' ברש"י שמתרץ מדוע השאילום בכלל ואף יותר ממה שנתנו להם וכמובא לקמן¹¹ והוא נתינת טעם לנשיאת חן בעיניהם דזהו משום שלא לקחו אף שהיה יכולת בידם וכלשון הש"ח לעיל.

ועפ"ז מובן הצורך בהבאת פירוש הב' ברש"י על אתר, שע"י זה מתורץ (לבד מהקושיא העיקרית) גם מדוע נשאו חן כ"כ בעיני המצרים.

י.

הבנה נוספת בטעם פירוש הב'

עוד מצאתי ב"שפתי חכמים החדש"¹² פירוש אחר למה הוצרך לפירוש זה דווקא, ושם הסביר, שהרי בשעת מכת חושך היו המצריים משותקים, וממילא לא יכלו המצריים לדעת שמכת חושך פוגעת בהם בלבד, שהרי היו משותקים מכדי לראות שליהודים היה אור במושבתם, וממילא היה חיסרון במכה, שלא היה ברור בה, אף שאכן היא הייתה עוצמתית וקשה, שהיא ניתנת למצרים בלבד והיה מקום למצרים לחשוב שייטכן ואף ישראל סובלים מחושך דהיינו שעל פי פירוש זה (שיבאו לבתיהם וראו את הכלים) מובן כיצד מכת חושך הייתה ידועה למצרים כמכה שבאה רק עליהם כעונש על אי שחרור בני"י. ועדיין צ"ע בכ"ז.



10. י"כ"ב. סוף אות צ.

11. פסוק לו. וברש"י

12. י"כ"ב.



פוענזחים



ב' מצוות בקריאת המגילה

מזהר"ר יוסף ראזין הגאון מראגאטשאוו - צפנת פענח, הלכות מגילה, דף ל"ח
קטע מדברי הצפנת פענח הל' מגילה עם ביאור דבריו ודיון בהם, בדרך אפשר.

הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ
והרב מנחם מענדל שי' ליפשיץ

הלכה ג' מצוה לקרות את כו'. הנה דין של מגילה נ"ל דיש בה ב' מצות א' הקריאה גופא שזה תיקון והב' משום פרסום הנס וזה מבואר במגילה ד' י"ח ע"א ובברכות ד' י"ד ע"א והנה הך מצוה של פרסום הוא ברבים ואם קרא ביחיד אף שייצא ידי מצוה לדין מ"מ י"ל דלמצות פרסומי ניסא צריך עוד הפעם לקרותה ברבים ודי בזה אף בקטן וזהו מה דאמרינן בירושלמי פ"ב ובתוספתא דמכאן ואילך נהגו לקרותה ברבים אף קטנים ר"ל לפרסום.

והנה גבי יום הכניסה הקריאה לא הוה רק משום פרסום ולא משום מצות קריאה כי אז אין שייך מצוה והנה בלילה ליכא פרסום עיין ברכות דף נ"ד ע"ש ברא"ש והנה לפי"ז בלילה לא הוה המצוה ביום הכניסה רק ביום וגם צריך רק עשרה וכן מבואר להדיא בגמ', וא"כ לפי"ז ביום יש מצוה חדשה והיינו פרסום ולכן ס"ל שצריך לברך שהחיינו דלא כשיטת רבינו.

אך כל זה קודם שבטלה מג"ת אבל לאחר שבטלה מג"ת עיין ר"ה ד' י"ט רק גבי הנוכה ופורים לא בטלה דהיינו המצוה אבל הפרסום י"ל דבטלה וא"כ שוב א"צ לברך שהחיינו ביום וגם עכשיו לכו"ע ליכא יום הכניסה עיין ד' ב' ע"ב דהוה מחלוקת בזה וכאן בהלכה ט', וגם גבי הנוכה ג"כ יש בנרות ב' מצות אחד המצוה והב' משום פרסומי ניסא כמבואר בכמה מקומות ועיין מו"ק ד' י"ב ע"ב גבי מדוכרא דנורא ועכשיו ליכא רק המצוה לבד.

כן נ"מ גבי מגילה גבי הך דקיי"ל שכותבין אותה בכל לשון וכן בהך דשם ד' י"ח ע"ב גבי השמיט בה הסופר זהו ג"כ רק משום טעם דפרסומי ניסא וכבר הארכתי בזה לעיל ועיין בפסקי תוס' ערכין פ"ב דס"ל כשיטת רבינו שאין מברכין שהחיינו ביום ע"ש.

רמב"ם, הלכות מגילה, פ"א הלכה ג' "מצוה לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום. וכל הלילה כשר לקריאת הלילה, וכל היום כשר לקריאת היום. ומברך קודם קריאתה בלילה שלוש ברכות".

הנה דין של מגילה נ"ל דיש בה ב' מצות א' הקריאה גופא שזה תיקון והב' משום פרסום הנס וזה מבואר במגילה ד' י"ח ע"א דשם תנן: "הלועז ששמע אשורית יצא", והקשתה הגמ': "הא לא ידע מאי קאמרי?" ותי' "מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבא: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן? אלא מצות קריאה ופרסומי

1. הכוונה כנר "שזהו תיקון" שזהו יסוד התקנה - לקרות. דין הפרסום הוא המסתעף.

ניסא. הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא" (ופרסומי ניסא: אע"פ שאין יודעין מה ששומעין שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזאת ואיך היה הנס ומודיעין להן. רש"י).

מחדש הצ"פ - ששמע מל' הגמ' שישנם ב' דינים בקריאת המגילה²: קריאה ופרסומי ניסא. כלומר, שהם ב' דינים נפרדים. היינו שכמו ביחס ל"האחשתרנים בני הרמכים" אנו קוראין ורק אח"כ "שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזאת" הרי כשמעו לא הבינו ולא היה פרסום הנס ורק אח"כ כששאלו נעשה פרסום הנס, ואין ב' הדברים - הקריאה והפרסום - באים יחד, ואעפ"כ יוצאין י"ח. הרי שהם ב' מצות נפרדות. "מצות קריאה ופרסומי ניסא". ולכן הלועז ששמע אשורית והנשים וע"ה שאינם מבינים, יוצאים י"ח קריאה, אף אם לא הבינו הקריאה. כי קריאה היא מצווה לעצמה, ופרסום הנס מצווה לעצמו. ולאידך בכתובה בשאר לשונות יוצא י"ח רק המבין אותה הלשון "שאיין פרסום הנס למי שאינו יודע בלשון" (המאיר).

לכא' זו מחלוקת ראשונים. רש"י מדגיש: "מה היא הקרייה הזאת ואיך היה הנס", היינו לא די בעצם הקריאה לפרסום הנס כי אם שגם הפרטים חלק מהגדר³. "איך היה הנס" ולכן ברור שאין עצם הקריאה יכולה להיות מצד עצמה גדר פרסום. ומשום כך מוכרח שכוונת הגמ' שיש כאן ב' מצות וכאשר רק קוראין והשומעין אינם מבינים, המצוה הב' - היינו פרסום הנס - נפעלת ע"י ששואלין וכו'. היינו צריך לשאול "היאך היה הנס" כדי לקיים את המצווה הב'.

אבל לדעת הריטב"א כאן, שכותב "ושמעין מינה שכל אדם יוצא באשורית, אפילו אינו מבין, וגם אין במקום מי שיתרגם לו, דהא האחשתרנים בני הרמכים ליכא דמתרגם לן" נראה שהגדר שעצם הקריאה היא פרסום הנס. "הקריאה עיקר משום פרסומי ניסא".

ועוד כתב הריטב"א בר"ה ל"ד ע"א "קבלה מרבינו האי ז"ל אביהם של ישראל שהוא לשמוע קול שופר ויש בזה ב' שאלות למה אין הנוסח על תקיעת שופר כמו מקרא מגלה שמברכין על הקריאה ולא על השמיעה. ועוד למה היא ב'למד' ואינה ב'על' כיון שתקיעת שופר אפשר ע"י אחרים כעין מקרא מגלה שהיא בעל מטעם זה.

והתשובה בשאלות אלו א' דהכא שמיעת השופר היא עקר המצווה וכוונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה וגם שיכוון לרצות למדת הדין ביום הזה ואלו תקע ולא שמע לא יצא ולפיכך תקנו הנוסח בשמיעה וכיון שהשמיעה א"א לה (אי) ע"י אחרים היא בלמד כיון שהוא עובר לעשייתה אבל מקרא מגלה הקריאה עיקר משום פרסומי ניסא ואפילו קרא ולא שמע ולא הבין יצא מידי דהוי אנשים ועמי הארץ וכיון שאפשר ע"י אחרים היא בעל".

הרי שמגדיר שמצוות קריאת המגילה אינה דין כמצוות שמיעת השופר שהיא דין בגופו שעליו לשמוע שופר⁴, כי אם המצווה היא פעולת הקריאה של המוציא י"ח בפרסמו את הנס ע"י הקריאה. וזאת אפשר על ידי אחרים.

וזהו לכא' כגרסת ר"צ גיאת כאן 'מצות קריאה לפרסומי ניסא', ולא כגרסתנו 'מצות קריאה ופרסומי ניסא'

2. בספר הררי קדם (ס' רט"ו) הביא חקירה זו והעיר דאפשר שעל זה נתקן ב' הברכות. "על מקרא מגילה" ו"שעשה ניסים".

3. וצל"ע בדברי רש"י, שכתב "שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזאת ואיך היה הנס ומודיעין להן" ביחס ל"האחשתרנים בני הרמכים" (אומנם רש"י במגילה עצמה פי' זאת), אי החיוב לשאול "האיך היה הנס" הוא ביחס לכל פרט ממש? ובמג"א נראה שפוסק כך, וז"ל השו"ע "יש למחו' ביד הקוראים לנשים המגילה בלשון לעז אע"פ שכתובה בלשון לעז" וכ' ע"ז המג"א (ס"ק י"ב) "יש למחות. משום דלא ידעי הלעז של האחשתרנים, וא"ת יקרא האחשתרנים ככתבו בלה"ק י"ל דאסור לכתחלה לקרות בב' לשונות".

4. ולפי זה מצוות פרסום הנס לפי רש"י היינו שהיא דין שמוטל על כל אחד. (היינו "לשואל").

לסיכום: "מצות קריאה ופרסומי ניסא", ניתן לפרשו בב' אופנים: כשני מצות. או שהקריאה היא עצמה הפרסום, וחד הם.

עכ"פ הצ"פ מחדש כי אלו הם ב' מצות -

ובברכות ד' י"ד ע"א מוכח שיש גדר מיוחד בקריאת המגילה מלבד גדר הקריאה, דשם "בעא מיני אחי תנא דבי רבי חייה מרבי חייה: בהלל ובמגלה מהו שיפסיק? (לשאלת שלום. רש"י) מי אמרין קל וחומר: ק"ש דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף". והיינו, שאף שבגדרם קלים הלל ומגילה מק"ש, שאינם אלא דרבנן, מ"מ יש בהם דין נוסף של 'פרסומי ניסא', שאינו בגדר מצות קריאה כק"ש וכו', גדר פרסום נס היינו שהוא מהות גדר אחר שמחמתו היה מקום להחמיר בהם. הרי חזינו את גדר המצוה המיוחדת בהם של פרסומי ניסא.

והנה הך מצוה של פרסום הוא ברבים,

כי הרי בכל מקום שתקנו חכמים תקנה משום פרסום הנס, צריך פרסום זה שיהי' ברבים, היינו בעשרה, דווקא. נר חנוכה שמצווה להדליקה על פתח ביתו מבחוץ לרה"ר (שבת כד, א) וכו' וכו'.

ואם קרא את המגילה ביחיד אף שיצא ידי מצוה לדידן (להלכה),

היינו הדנה יש שפסלו אפי' בדיעבד קריאה ביחיד, כיון שפסקו כרב אסי (מגילה ה' א) ש"בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה", ובדעתו סברו שביחיד פסול גם בדיעבד (תוספות הובא בר"ן וברא"ש), אך להלכה פסק בשו"ע (תר"צ, י"ח) רק "שיש לחזור אחרי עשרה", היינו שיוצאים י"ח המצוה גם ביחיד⁵, רק יש "לחזור" אחר עשרה. והטעם כמו שכתב רש"י "משום פרסומי ניסא..מצוה לקרותה בעשרה".

רק הצ"פ מגדיר שאין זה רק מצוה מן המובחר או לכתח"י כי אם זו מצוה נוספת כי קריאה מצווה לעצמה ופרסום הנס מצוה לעצמה. ולכן:

מ"מ י"ל דלמצות פרסומי ניסא צריך עוד הפעם לקרותה ברבים, וזה ח"י הלכתי ש"לחזור אחר עשרה" הוא חיוב נוסף, לקיים מצות פרסום הנס. וזה ש"לדידן" יוצא גם בקריאה ביחיד י"ח המצוה, אינו סותר לחיובו הנוסף "לקרותה ברבים", כי המה שני חיובים נפרדים.

ודי בזה אף בקטן, כאן ממשיך הצ"פ לחדש כי לדבריו שיש כאן מצוה בפני עצמה של פרסום הנס, ומצד מצות קריאה לשלעצמה הרי יוצאים י"ח ביחיד, אם כן הצורך כאן בעשרה אינו מצד דין קריאה, כי אם רק מצד פרסום הנס. ומשום כך יש כאן נפקא מינה. דאם הצורך בעשרה הוא מצד מצות קריאה הרי בענין דוקא עשרה בני מצוה, משא"כ אי בעינן מצד פרסום שבוה די אפי' בקטן, שסוף סוף מתפרסם הנס.

ומצינו שכך - בחידוש של הצ"פ - כתב, בצד אחד, ההגהות אשר"י (ברא"ש אות ו) "מיהו מספקא ליה שלא בזמנה [שרב ס"ל דדוקא בעשרה משום פרסום הנס, כמו שהסביר (רש"י ה"א)] אי בעינן שיהיו כולם בני מצות כמו כל הטעונון עשרה, או דלמא הואיל ואינו אלא פירסומי ניסא אע"פ שאינן בני מצות איכא פרסומי טובא".

וזהו מה דאמרינן בירושלמי פ"ב (ה"ה) ובתוספתא (פרק ב') ד"מכאן ואילך נהגו לקרותה ברבים" אף קטנים.

5. בזמנו, היינו היום י"ד או ט"ו.

6. לדעת רש"י נחלקו בזה רב ורב אסי אם עשרה זה רק מצוה מן המובחר או לכתח"י. עיין רשב"א.

בירושלמי איתא [לגבי אי שרינן לקרוא לקטן]: "אמר רב יודה קטן הייתי וקריתיה לפני רבי טרפון. אמרו לו קטן הייתה, ואין עדות לקטן. א"ר מעשה שקריתיה לפני רבי יהודה באושה. אמרו לו אין זו ראייה היא, שהוא מתיר. מיכן ואילך נהגו הרבים לקרותה בבית הכנסת (=נהגו לקרותה ברבים. גרסת הראב"ן)".

וצ"ב מהו 'מיכן ואילך'?

ובמפרשי ירושלמי שם ב' פירושים. א' "אחר שאירע שקרא הקטן [כמבואר בסוגי'] נהגו הרבים לקרותה בבית הכנסת ושוב לא יניחו שיקרא הקטן לרבים" (פני משה) אך יש פי' ב' "נהגו הנערים לקרותה בבהכ"נ והרבים פי' נערים דנער מתרגמינן רביא. והראשון עיקר" (קר"ה).

וכן לכאורה מפורש בתוספתא: "מכאן ואילך הנהיגו שיהו קטן קורין אותה לרבים".

וכך אכן מפרש הצ"פ "אף קטנים", אלא שתמוה לפי זה היינו לפי' הב' (וכבתוספתא) מפני מה אכן נהגו שהנערים יקראו, הרי הקשו שם בגמ' על זה?⁷

ועל זה כותב הצ"פ: ר"ל לפרסום.

היינו שע"פ הנ"ל יובן, שמדין פרסום הנס יכול גם קטן לקרות את המגילה ברבים, אף שאינו בתקנת חכמים של קריאה, מ"מ פרסום הנס איכא הכא, ע"י קריאתו. שאין זה מצוה של פעולה, שקטן אינו מחוייב. כי אם תוצאה, שיהא פרסום לנס ע"י קריאת המגילה.

הנה גבי יום הכניסה הקריאה לא הוה רק משום פרסום ולא משום מצות קריאה כי אז אין שייך מצוה.

הצ"פ מניח ליסוד שמצות קריאה שייכת ליום עצמו, היינו י"ד וט"ו, וכל מה שהוקדמה הקריאה⁸ לימי הכניסה זה גדר אחר.

דהנה ההגדרה בגמ' בדף ה ע"א: "מגילה בזמנה..מגילה שלא בזמנה", ומבאר רש"י. בזמנה. בי"ד מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד.. שלא בזמנה. כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה" שבזמנה של מגילה הוא חיוב בעצם "על כל יחיד" אבל יום הכניסה חיובו הוא בגדר "הקילו על הכפרים" (דף ד, ע"א), וכלשון רש"י (במשנה) "נתנו להם חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה". שבזמנה היינו עיקר זמן המצוה.

אך יש להבין, מה הפירוש? כלומר מהו זה הגדר של "שלא בזמנה"?

ולפי יסוד הצ"פ הרי זה מחולק בעצם: שביום י"ד וט"ו זה גדר מצות קריאה (ופרסום הנס) אבל יום הכניסה זה רק משום פרסום הנס, אך אין זה יום חיוב של קריאה, ולכך הוי שלא בזמנה. רק שעולה מחידושו שהקילו עליהם היינו שדי להם בחיוב פרסום ואין להם חיוב מצות קריאה.

ויש להעיר מדעת רש"י (יט.) שכן-כפר שקרא ביום הכניסה ונודמן לעיר בי"ד - קורא המגילה שוב עמהם. ולפי"ז מתבאר טעם הדבר, כי ידי מצות 'קריאה' לא יצא.

7. ע"י שם במנחת ביכורים, שהכוונה שהתירו כר' יהודה.

8. שהלכה כת"ק "חויץ מחש"ו" שקטן אינו קורא (אע"פ שמגילה וחיונן קטן דרבנן הם. בטעם הדבר כתבו התוס' שהיו תרי דרבנן ואינו מוציא חד דרבנן. ואכ"מ). ונדהא מה שהעידו שם שקרא כשהוא קטן.

9. אבל ראה בליקוטי שיחות חלק כ"א עמ' 197 שנתבאר שימי הכניסה היו נמי חלק מהתקנה בחפצא "הם כמו עצם הזמן (י"ד וט"ו). עיי"ש וצל"ע. ועיין הערה 23 שלכא' זהו אכן במחלוקת ראשונים.

וז"ל רש"י ריש מגילה "שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי תתקנת עזרא (ב"ק דף פב.) והכפרים אינו בקיאיין לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר ולא הטריחו חכמים להתאחר ולבא ביום י"ד" ורש"י יש ב' ח' הא', שבני הכפרים היו קורין בעיר הב', שהיה קורא להן א' מבני העיר.

ונחלקו תוס' על רש"י בשני פרטים אלו.

דהנה ביבמות (יד, א) גבי איסור "לא תתגודדו" מק' הגמ' מ"מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשליש עשר, ובארבעה עשר, ובחמשה עשר, לא פחות ולא יותר" ומתרת אומר אפי' כי אמרינו "לא תתגודדו" – כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים פדברי בית שמאי, והללו מורים פדברי בית הלל. אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות – לית לן בה.

ומקשים בתוס' שם "וא"ת מה תירץ ממגילה דבעיר אחת היו קורין לבני העיר בי"ד ולבני כפרים היו מקדימים ליום הכניסה ואומר הרב רבי חיים דבני כפרים היו קורין בערים כדמוכח בירושלמי והשתא הוו שתי בתי דינים בב' עיירות דבכי האי גוונא לא שייך לא תתגודדו אפילו לאבני והא דקרי ליה יום הכניסה לפי שבעירם היו מתאספים לבא לבית הכנסת בשני ובחמישי לקרות התורה"

ומיישב רשב"א: "ולי נראה דמגילה שפיר איתרצא בפירוקי דאבני משום דעיקר קושיא דר"ל מארבעה עשר וחמשה עשר הוא, בדדידהו הוא דאיכא איסורא למיקרי חד ביומא דחבריה כדאמרינן התם (מגילה ב, א) זמנו של זה לא זמנו של זה. אבל בני כפרים אלו רצו שלא להקדים ליום הכניסה שפיר דמי, קל הוא שהקלו להם חכמים להקדים ליום הכניסה, ותקנתא דידהו הוא כדאיתא התם (ד, א) במסקנא. ועוד דתניא התם (ב, א) אבל בזמן הזה שמסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, אלמא יום כניסה לבני כפרים לאו זמנו הוא, אלא קולא בלבד שהקלו להם אלו רצו לקרות ביום כניסה מפני שמספיקין מים ומוזון לאחיהם שבכרכין. הלכך אי בעי למקרי בארבע עשר שפיר דמי וליכא איסורא של כלום. ור"ל לא קשיא ליה אלא היכא דאיכא איסורא כדאמר ליה אמיא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא... וטעמא דמלתא דהקדימה דיום כניסה לא מתחזי כשתי תורות ואין כאן אגודות, דכיון דקא חזו דהשתא קרו באחד עשר ואשתקד קראו בי"ב ושנה אחרת בשלש עשר ואחרת בי"ד, הא ודאי קא חזו דלאו זמן קבוע הוא להם, אלא שהקלו להם להקדים ליום הכניסה, ואי משיילי אינשי אמרינן להו משום דמספיקין מים ומוזון לאחים שבכרכין. והלכך לא קשיא ליה לר"ל אלא י"ד וט"ו. עכ"ל.

ויש לומר שלהצ"פ כיוון שיום הכניסה אינו מצות קריאה כלל, וממילא אין הפי' שאופן פעולת המצווה הוא באופנים שונים. כי אם שיום הכניסה הוא אופן שעל ידו הקלו שעל ידו נעשה תוצאה של פרסום. ואין כאן תתגודדו. וזהו מ"ש הרשב"א שכל שנה משתנה זמנו. [דהשתא קרו באחד עשר ואשתקד קראו בי"ב ושנה אחרת בשלש עשר ואחרת ב"ד"].

*

ומתוס' ספ"ק דיבמות שהביא "מיכן נראה דאמר בירושלמי דבן עיר אין מוציא בן כרך דכל שאין מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם וכיון שבני הכפרים היו בקיאים לקרות ודאי היו קורין בעירם: דבן עיר אינו מוציא בן כרך דכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתן".

מובן שנחלק על רש"י שבן העיר אינו קורא כי קורא להם בן הכפר. ואכן זה לשון הרא"ש (יבמות שם): "בני הכפרים קורין לעצמם בכרכים דאמר בירושלמי (בפ"ב דמגילה ה"ג) דבן עיר אינו מוציא בן כפר דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתן".



והנה תוס' השווה דין הירושלמי ביחס לבן עיר לבן כרך לקריאה של בן עיר לכפרים.

מבארים הראשונים שיסוד גדר דין זה שגם אם יצא י"ח מוציא את האחרים הוא מדין ערבות¹⁰. שפרט לכך שחייב בעצמו במצווה חייב במצוות חברו, ושוב הוא חייב ומוציא [שכולן כגוף אחד¹¹]. אבל באינו מחוייב כמו קטן ("זה הכלל - כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו"¹²) אינו יכול להוציא אחרים.

ויש לחקור האם נדרש להוציא מדין ערבות דווקא שחייב במצווה זו¹³ (כי היינו חד עם החיוב שלו), או שדי שאינו קטן ומחוייב בכללות במצות.

ונחלקו בזה, לכאורה, רעק"א והצל"ח¹⁴. דהצל"ח מבין שנשים אינן מוציאות האנשים בברהמ"ז משום שנשים אינם בכלל ערבות אבל לרעק"א די בזה שנשים ברהמ"ז אינה מה"ת שוב אינו מוציא את החייב מה"ת.

וכאן מתחדש מתוס' שמביא הירושלמי, לכא' כרעק"א, שצריך דווקא מחוייב בדבר עצמו. כלומר, שיש כאן ח' בדברי הירושלמי כי אי"ז קטן שאינו מוציא שאינו בר חיובא¹⁵, ומדוע בן עיר לא הוא בר חיובא? ולכא' אפשר שזוהי המחלוקת רש"י ותוס' כאן¹⁶.

והנה רעק"א במק"א לכא' חקר האם דווקא כאן ב"ד וט"ו כוונת הירושלמי מתוך כך שהם ב' חיובים מחולקים בעצם אבל במקום שאע"פ שאין האדם מחוייב אבל יכול להביא עצמו לידי חיוב, די בזה. כלומר גם האולי שבידו להביא עצמו, הוא שייכות להחייב.

"מסתפקנא¹⁷ אם אחר שלא קבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקבל עליו שבת. די"ל דלזה שלא קבל שהוא חול אצלו הוא כאינו מחוייב בדבר¹⁸ כההיא דירושלמי הובא בתוס' יבמות י"ד בן עיר א"י להוציא לבן כרך דהוה אינו מחוייב בדבר. או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת וצ"ע לדינא¹⁹".

• • •

10. "דכל ישראל ערבים זה בזה... שערב הוא בעבורם ועליו הוא להציל מן העון ולפטור אותן מן המצות... (רא"ש ברכות ג', ב).

11. ריטב"א ר"ה.

12. ראש השנה (כט, א).

13. יש שמשמע שצ"ל שחייב כעת בהחייב ממש (עי' בספר זכרון שמואל שמביא דעת הרא"ש כד. עי' ברכות דף נ"ד דבברכת הגומל אם נתכון לצאת ברכת חברו וענה אמן י"ח. והקשו הראשונים מדוע צריך כאן עניית אמן (הרי אם מחוייב בדבר מוציא אחרים י"ח) וביארו דדוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה או השומע יוצא בלא עניית אמן. אבל כאן המברך אינו חייב בדבר. ולכן זקוקים לעניית אמן. דעונה אמן גדר אחר הוא והרי הוא כמברך עצמו. (הרא"ש הובא בטור או"ח סי' ר"ט). היינו שלא די שאירי בשייך לחיוב המצווה אלא צריך שיהא חייב בפועל, ולכן מצריך עניית אמן וכנש"ג).

14. דגול מרבבה סי' רע"א מ"ק ושו"ת רעק"א מ"ק סי' ז'.

15. (שם).

16. כן תלה זאת המהר"ם בן חביב בתשובה המובאת בשו"ת גינת ורדים (א, יג) ובאמת שיש לחקור ביסוד תקנת ימי הפורים אי י"ד וט"ו היו נקודה אחת או ב' נקודות (עי' בקובץ דברי הפורים עמ' ז') ויתכן שבוה נחלקו רש"י ותוס'.

17. גליון השו"ע או"ח סי' רסו.

18. בשו"ת גינת ורדים שם חקר עד'ז אם בן א"י יכול להוציא בן חו"ל ביו"ט שני. [ונקודת ההשוואה של ההגיון. שהרי יו"ט אינו בבן א"י] וחקר האם לדמות זה להירושלמי. אך י"ל שהוה חד עם היו"ט עצמו שהרי זהו ספיקא דיומא. עי' הע' 25.

19. ובאמת צריך עיון מה יסוד הדיון כאן בגדר ערבות, עד כמה נופל החיוב על שאינו מחוייב או שע"מ שדיבורו יהא דיבור שיוציא בו י"ח את השומע, צריך שיהיה בר חיוב. והאירוי בגדר שומע כעונה באחרונים (עי' פמ"ג פתיחה הכוללת או"ח חלק ג'. ושו"ת שיח השדה סי' ד' ועיין במ"ש הצ"פ בגדר שומע כעונה הל' גירושין פ"ב הט"ז).

והנה באמת לכשנדקדק י"ל שאין רש"י חולק בבו שבא להוציא בן עיר. ודבריו אמורים דווקא ביחס לבני הכפרים הנה וכמו שכתבו האחרונים²⁰ בשם הגר"ז. "דלא דמי דבן עיר ובן כרך שני חיובים נפרדים הם וכדדרשינן 'זמניהם זמנו של זה לא זמנו של זה' הלכך חשיב אינו מחויב בדבר משא"כ בן כפר הרי עיקר חיובו בי"ד אלא שהקילו עליו שיכול לצאת ידי חיוב י"ד בקריאת יום הכניסה הילכך שפיר מוציאו בן עיר דתרויהו בני חד חיובא".

ודומה לזה בדברי הריטב"א בשם מורו במגילה²¹ "ומור"י נר"ו בשם רבותיו ז"ל דכפרים המקדימים ליום הכניסה כך היתה עיקר התקנה שיהא בן עיר קורא להם כחד עם חשיבי וכיון שעדיין הוא מתחייב לא חשיב לגמרי נמי "שאינו מחוייב בדבר" אלא הרי הוא באותה שאמרו "כל הברכו" כלן אעפ"י שיצא מוציא" כיון דבר חיובא הוא, ואף אלו הרי כפרים ראויים לקרא בי"ד עם העיירות פעמי' קורים בכפרים כשאין י' בטלנין. [אבל] בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניה' ו"זמנו של זה לא זהו זמנו של זה" כלל ולפי' אין א' מהם מוציא לחברו²².

אבל בדברי הריטב"א מוגדר זאת כך: א' מחדש "דכפרים המקדימים ליום הכניסה כך היתה עיקר התקנה שיהא בן עיר קורא להם כחד עם חשיבי וכיון שעדיין הוא מתחייב לא חשיב לגמרי נמי "שאינו מחוייב בדבר" אלא הרי הוא באותה שאמרו "כל הברכו" כלן אעפ"י שיצא מוציא" כיון דבר חיובא הוא" היינו דבתקנה הייתה גם שבן העיר קורא להם" אלא שי"ל שמהו זה? ואין הכוונה שתיקנו שהא שאינו בר חיוב יוציא. כי אם - כמו שמבאר - שבכך הוי בר חיובא. וצ"ע גדר הדבר ולדברי הצ"פ הכוונה שהוא אותה תקנה רק לפרסום הקדימו וכש"נ. וב' - הריטב"א מוכיח זה מהא "ואף אלו הרי כפרים ראויים לקרא בי"ד עם העיירות פעמי' קורים בכפרים כשאין י' בטלנין" ומשום כך מוכח דהוי חד חיוב.

רק טעמא בעי מאי האי דהקלו? מה גדר הדין? ולפי מה שנתבאר כאן הרי אי"ז כלל גדר חיוב על יום מסויים כי אם זהו דין פרסום ומשו"כ הרי זה שייך גם לבני העיר. שאין זה חיוב נפרד אלא שהקלו על פרסום, לבני הכפרים, ליום מוקדם²³

וההסברה בזה י"ל שגדר פרסום הוא דבר הנמשך ובמילא הוי חד דינא²⁴.

• • •

כעת בא הצ"פ לפי הנ"ל לבאר את הנושא והפלוגתא אם מברכים שהחיינו על קריאת המגילה ביום הפורים:

20. מתוך ספר בית ישי (חידושים) סי' קכג עמ' תע.

21. ב, א.

22. אבל מכך שנתוס' הקשה (ולא חילק חילוק הריטב"א (והגר"ז)) ברור שאין דעת תוס' לחלק כן. וסבר לכא' שתקנת מקדימין ליום הכניסה הוי גדר חפצא. וראה הע' 10 מלקו"ש חכ"א.

23. ע' שם בספר בית ישי עד"ו, אלא שכתב שבדברי הצ"פ הם דרך בפ"ע, ובן העיר יוצא י"ח בפרסום כשקורא לכפרים. ולפי זה הרי יוצא י"ח וזה ברור. ולכא' אולי א"צ לזה דאף אם לא יוצא, עדין הוי מחוייב בדבר וכמ"ש הגר"ז, רק שבדברי הצ"פ ה"ה ההגדרה לגדר ההקדמה. כלומר השאלה אם בן העיר הוי בגדר שייכות לחיוב דבני הכפרים - כמו שכתבנו בפנים - שדי בזה שבעצם שייך בדין פרסום דבני הכפרים. או הפי' שצריך שיצא בזה י"ח, וצ"ע.

[כלומר יתכן שגדר תוצאה אע"פ שהוא נתקן לימים מסויים הרי אינו שייך להיום, כי אם שביום זה יהיה נפעל תוצאה וכאן התוצאה - היא זכרון הנס, שיהיה נפעל. אבל בעצם עי"כ הוי הזכרון נמשך גם הימים שלאח"ז (וזה סוד "ולא יעבור" כלומר שמקדימין ולא מאחרין מאחר שהתוצאה הוי דבר נמשך]. וא"כ הוי בן עיר בגדר מצווה זו. כי הוי אותה המצווה של יום י"ד. אע"פ שיש לומר שאינו יוצא בפרסום הנס של הכפרים כי סו"ס מוטל עליו לעשות מצוות הפרסום (נוספת) יחד עם מצוות הקריאה. וכמוכן אם די בגדר השייכות שבעיני. ושיעורה.

24. וצ"ע אם הוי שייכות שאף רעק"א (בגליו השו"ע) יודה בזה, כי כאן א"צ "הואיל" לשייכו הוי בעצם יסוד מצווה אחת. ועי' הע' 18.

שנחלקו הראשונים (ר"ת והרמב"ם) ולהלכה (בשו"ע או"ח (סי' תרצ"א ס"א): "וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וברמ"א (שם): "וי"א אף ביום מברך שהחיינו. וכן נוהגין בכל מדינות אלו").

והנה בלילה ליכא פרסום עיין ברכות דף נ"ד ע"ש ברא"ש

בתוס' דף ד' ע"א ד"ה חייב, בשם ר"י "דעיקר פרסומי ניסא הוי ביממא" ובר"ן כאן בשם ר"ת "וכתב ר"ת ז"ל שעיקר קריאתה ביום ולפיכך נוהגין לחזור ולומר זמן ביום אע"פ שאמרוהו בלילה שעיקר פרסום הנס ביום הוא". וברא"ש "עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה".

אך דברי הצ"פ שבליילה ליכא פרסום. [ויש לחפש שם המקור. ובקובץ אור תורה (עמוד תל"ט) העיר של"מ בברכות שם].

והנה לפי"ז בלילה לא הוה המצוה ביום הכניסה רק ביום,

הנה ביחס לקריאה בלילה ביום הכניסה כתב בר"ן ריש מגילה²⁵ "ומגילה דלילה אפשר דלא קרו לה בני הכפרים דמגילה דיום עיקר.. וכשם שהקלו על בני כפרים להקדים כן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום. או אפשר שקורין אותה בלילה ביחיד ולמחר קורין אותה בעשרה"

היינו שהר"ן נסתפק בדבר.

וברא"ש (אות ו') "בני הכפרים שהיו מקדימין ליום הכניסה מסתמא ביום היו באים לשמוע את המגילה כשבאין לשמוע קריאת התורה, אלמא שעיקר קריאתה ביום".

אך מהו גדר הפטור שלהם לדברי הר"ן (בדרך הראשונה) ולרא"ש. מה זה "שעיקר קריאתה ביום" לפוטרים, סו"ס יש מצוה גם בלילה?

ועל זה מבאר הצ"פ:

שעיקר פרסום הנס ביום,

כלשון תוס' "דעיקר פרסומי ניסא הוי ביממא"²⁶. והיינו כיון שהגדרנו שמצות הקריאה ב"יום הכניסה" משום פרסום הנס לבד ופרסום עיקרו אינו אלא ביום, שוב ממילא אין דין חיוב קריאה בלילה לבני הכפרים.

וגם צריך רק עשרה וכן מבואר להדיא בגמ',

בדף ה' ע"א "שלא בזמנה בעשרה" וברש"י "כגון כפרים המקדימים ליום הכניסה". שלדברי הצ"פ כוונת הגמ' מתוך כך שכל גדר דין "יום הכניסה, הקריאה לא הוה רק משום פרסום" (לשונו לעיל) לכן "שלא בזמנה בעשרה".

וא"כ לפי"ז ביום יש מצוה חדשה והיינו פרסום ולכך ס"ל שצריך לברך שהחיינו, דלא כשיטת רבינו.

לשון הרמב"ם "וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו" ומבאר המ"מ "כסוכה שכיון שברך זמן בלילה אינו מברך ביום" אך לפי מהלך הצ"פ הלא יש ביום "מצוה חדשה והיינו פרסום" ועליה יש לברך שהחיינו, היינו על מצות פרסומי ניסא.

אך כל זה קודם שבטלה מג"ת אבל לאחר שבטלה מג"ת, עיין ר"ה ד' י"ט.

25. אבל הרישב"א מחייבם גם בלילה.

26. יש לעיין בהלשון, שהרי לפנ"כ כתב ליכא בלילה וכאן כותב עיקר פרסומי ביום.

רק גבי חנוכה ופורים לא בטלה

"בטלה מגילת תענית.. שאני חנוכה דאיכא מצוה.. שאני חנוכה דמיפרסם ניסא" וברש"י: "כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו"..." הלכתא שבטלו והלכתא שלא בטלו, כאן בחנוכה ופורים, כאן בשאר יומי"

דהיינו המצוה, אבל הפרסום י"ל דבטלה.

וצריך להבין מנ"ל לחידוש זה, שרק המצוה אינה בטלה והפרסום בטל²⁷?

יתכן שכוונת הצ"פ ע"פ מה שמוכן ממ"ש עצמו (הצפנת פענח) בתשובות (ח"ב סי' ל"ב) לבאר מפני מה מגילת תענית בטלה ואעפ"כ חמשה עשר באב לא בטל, שזה מיוסד ע"כ שבכלל דאורייתא זה גדר חפצא ודרבנן זה גדר גברא, וביטול שייך בתקנת על הגברא ולא על החפצא. ולכן בטלה מגילת תענית כי בכלל נתקנה בגדר גברא ששייך בו ביטול. וט"ו באב היו יו"ט מצד החפצא, ולכן לא בטל. עיי"ש. [היינו לומר שגדר ימים דמג"ת עניינם התוצאה שנפעלת אצל הגברא מחמתם, ואי"כ ענין של שחל על החפצא, כמו פעולת מצוה או שחל על היום בעצמותו]

ועד"ז י"ל כאן שחנוכה ופורים לא בטלו היינו המצות שבהם שהם בגדר פעולה כמו מצות קריאה, שהיו מצוה לקרוא. משא"כ פרסום הוא גדר תוצאה, ואין כאן מציאות של ציווי שלא שייך בו ביטול. כ"א הגדר שיתפרסם הדבר אצל האנשים, גדר גברא²⁸.

וזהו "שאני חנוכה דאיכא מצוה.. שאני חנוכה דמיפרסם ניסא" וברש"י: "כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו"²⁹. היינו שזה מצוה, פעולה שנתחייבו לעשותה. "כשל תורה", (לשון רש"י) היינו שזה, כשל תורה, היינו חפצא של מצוה, וכנ"ל שדאורייתא הוא חפצא, וזה שייך במצות קריאה שזה כשל תורה. משא"כ פרסום³⁰.

היינו שגם במצות דרבנן יש ב' גדרים, וכש"נ.

וא"כ כשבטל מגילת תענית שוב מצות קריאת מגילה אינה אלא מצות קריאה לבד ואין בה מצות פרסום הנס בקריאת היום. [וראה מ"ש בהל' חנוכה (פ"ג ה"ג) "וג"ל דעכשיו שבטלה מג"ת נשאר רק מן הנרות ומשום מצוה ולכן לא נהגו לפרסם וגם ברכת הרואה לא נהגו"].

וא"כ שוב א"צ לברך שהחיינו ביום.

שהרי לא נתחדש שום מצוה ביום.

וגם עכשיו לכו"ע ליכא יום הכניסה עיין ד' ב' ע"ב דהוה מחלוקת בזה

ושם פלוגתא דר"ע וחכמים (ור' יוסי בר יהודה ורב יהודה). אם בזמן הזה יש דין יום הכניסה. "זו דברי ר"ע סתימאה אבל חכמים אמרו בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה"..." רב אשי.. מוקים לה

27. אולי י"ל בדרך הפשט, שהרי מגילת תענית עניינה "שמחבבין היו את הניסים" (ראה שבת י"ג ע"א) ותקנו לפרסומם. והיינו שיסוד דיני פרסום נס הוא במג"ת. וכשבטלה לא נותרו אלא החפצא והמצוה שבחנוכה ופורים.

28. ועין לעיל שגם בפני קטנים הוא שפיר.

29. היינו דלכאורה צ"ב מדוע לא פירש כפשוטו "משום פרסומי ניסא" כמו בכ"מ, שיש חומרא ועדיפות בנר חנוכה? ועכצ"ל ש"משום פרסומי ניסא" לא הווי כפשוטו, כי (א) הלא בכל מג"ת יש 'פרסומי ניסא', ומכ"ש חנוכה. (ב) משבטלה מג"ת הרי בטל 'פרסומי ניסא' לכל ניסי? ולכן פרש"י שפרסומי ניסא היינו ש"החזיקו בו כשל תורה", וזה אינו בכל מג"ת, כדמפרש הצ"פ דבריו.

30. והרי נתבאר שפרסום הוא מצוה בפני עצמה, היינו, לו היה זה מצוה של פעולה אע"פ שהיה שעניינה פרסום הרי גם אז לא היה שייך בו ביטול. אך הוכיח כנ"ל שהיא מצוה לעצמה. כמו בבני הכפרים. א"כ עולה שזו מצוה שגדרה רק תוצאה, גברא, ולא פעולה.

..כרבי יוסי בר יהודה אבל לר' יהודה מקום שנכנסין בשני וחמישי מיהא קרינן ואפילו בזמן הזה". ומה סברות המחלוקת?

וכאן בהלכה ט',

פסק הרמב"ם שאין בזמן הזה דין יום הכניסה ז"ל "בד"א שמקדימין וקורין ביום הכניסה בזמן שיש להם לישראל מלכות אבל בזמן הזה אין קורין אותה אלא בזמנה שהוא יום ארבעה עשר ויום חמשה עשר"

הפירושו בזה כי להסברת הרמב"ם "וקורין ביום הכניסה בזמן שיש להם לישראל מלכות, אבל בזמן הזה אין קורין אותה אלא בזמנה", פי' כיון שאין לישראל מלכות, לא מקדימין ליום הכניסה "כדי למעט בפרסום השמחה" (שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קכ"ו ד"ה וטעמא), וא"כ עולה שבזמן של ההעדר המלכות היינו בזמן הזה אין (שייך) גדר מצות פרסום. וממילא גם בקריאת היום, אין מצות פרסום. ומשו"כ אין לברך שהחיינו ביום.

וגם גבי חנוכה ג"כ יש בנרות ב' מצות אחד המצוה והב' משום פרסומי ניסא כמבואר בכמה מקומות,

והנה הא דנר חנוכה הוא לפרסם הנס הוא המוכן בפשטות מדברי הגמ' ז"ל הרמב"ם: "ומפני זה התקינו חכמים שפאורו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן כ"ה ככסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בן הנירות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס". ועיין בדברי הצ"פ הל' חנוכה שם. שכאשר אין מצוות פרסום "וגם ברכת הרואה לא נהגו" העולה מדבריו שם כדבריו כאן, שיש ב' מצוות בנרות חנוכה. והיינו שמוכח מדין ברכת הרואה, דין פרסום לחודא. (שבת כ"ג). ועיין מור וקציעה להיעב"ץ בסיומן תרע"ב שכתב להסביר את דעת הטור לגבי אם יש לו ספק אם בירך על הדלקת נר חנוכה דצריך לברך והסביר זאת בזה"ל "דנר חנוכה שונה ובודאי דברכתה מעכבת לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא וכי מדליק בלא ברכה לאו מידי עביד דהרואה סבר לצורכו הוא דמדליק ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצווה קעביד". (ועי' ב' צדדים אלו גם בס' בית ישי שם).

ובלקו"ש³¹ מבאר ח"י היינו גדר נרות חנוכה שהם גדר מצווה בלא תכלית ובלא פרסום עיי"ש. ובביאור והוכחת הדבר מבאר "משא"כ בנרות חנוכה..סיבתם הוא הנס דפך השמן אבל לא מצינו שישמשו לאיזה תכלית מחוץ להם. התכלית היא בהנרות עצמם והגם דארז"ל (שבת כג ב) אשר נרות חנוכה הם לפרסומי ניסא כדי לפרסם הנס ע"י אורם אין הכוונה כזה שכל עיקרם הוא בשביל פרסומי ניסא כ"א מלבד תכליתם העיקרית יש בהם ענין נוסף שהם גם מפרסמים את הנס ורא' לדבר דגם כשמדליק נרות חנוכה באופן שאין בהם פרסומי ניסא מקיים את מצוה ומברך עלי' כדלקמן.

בנרות שבת אשר עיקרם הוא בשביל שלום בית הנה באם הדלקתן באופן שאין גורמים שלום בית אין מקיימים את המצוה ולכן כאשר ב' או ג' בעלי בתים אוכלין על שולחן אחד ומברכים כל אחר יש מפסקים שם³² לומר שיש כאן ברכה לבטלה לפי שכבר יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון וגם אלו שמיישבין המנהג טעמם הוא שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתידה אבל גם לדעתם לא יברכו שנים במנורה אחת לפי שכל ענין נרות שבת הוא בשביל שלום בית אומנם בנ"ח הדין בפשטות (שבת כב ב) נר שיש לה שני פיות עולה לב' ב' אדם, וכן מוכח ג"כ ממה דאיתא בגמרא³³..שבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו הרי שגם במקום שאין פרסומי ניסא מברך ומקיים את המצוה ואין לזה סתירה מהדין שבת כב א (ראה ג"כ

31. ח"ג ע' 813 וחל"ה ע' 318.

32. "ראה שו"ע אדה"ז או"ח מ"רס"ג ס"י ובמקומות המסומנים".

33. "שם כב א, ואף דצריך נר אחר להיכר הרי גם באין נר שני מברך ומדליק (ס"ס תרע"ח באהרונים)".

רמב"ם הל' מוכה פ"ג ה"ג ופ"ד הי"ב) דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה ופרש"י דלא שלטא בה עינא כו' וליכא פרסומי נימא ולפי הנ"ל לכאורה למה תהא פסולה הנה הפירוש בזה הוא שהגדר דמצות הדלקת נר חנוכה הוא שהאור מצד עצמו יהא אור המאיר לבנ"א כדוגמת המנורה שנאמר בה יאירו (ולכתחילה צ"ל גם באופן של פרסום דוקא) ולכן אם הדליקים במקום (או בזמן עיין סו"ס תרע"ג בב"י רש"ל מג"א חמד משה ועוד) שאינם בגדר הארה לבנ"א ולפרסם הנם אז אין מקיים המצוה אבל אינו מוכרח שבנ"א אכן יקבלו אור זה בפועל אלא שהאור צ"ל אור כזה שמצד האור הוא מאיר לבנ"א דוגמא לדבר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (מנחות קג ב')

ועיין מו"ק ד' י"ב ע"ב גבי מדוכרא דנורא, "אמר ליה אביי: והתניא: ובלבד שיכניסם בצנעא בתוך ביתו! אמר ליה רב יוסף: צנעא דהני [הצינעה של אלה] – יממא [יום] הוא, ומדוע, כיון דבליליא בעו גברא יתירי [שבליילה צריכים לאנשים יתרים], שכאשר אנשים רואים פחות, דרושים יותר אנשים לעשות את אותה עבודה, ובעו מדוכרי דנורא [וגם צריכים לפידי אש], ממילא אוושא מילתא [יעשה הדבר רעש] גדול בלילה מביום".

כנראה כוונת הצ"פ לומר שאף שאמרנו קודם "בלילה ליכא פרסום עיין ברכות דף נ"ד ע"ש ברא"ש" וכו' אעפ"כ פרסום שע"י מדוכרי דנורא [לפידי אש] הרי הפרסום הוא בלילה וכ"ה דין נרות חנוכה, שמצות פרסום הוי דוקא לילה.

ועכשיו ליכא רק המצוה לבד.

אבל מצות הפרסום בטלה וכמו שהסביר קודם לכן. "אבל הפרסום י"ל דבטלה". וכמו שנתבאר, שרק פעולות המצוה לא בטלו. כי ל"ש בהם ביטול אבל פרסום בטל.

*

כעת הצ"פ ממשיך עם ב' גדרים אלו (קריאה ופרסום) לא רק מצד האדם המחוייב בקריאת המגילה (גברא), כ"א גם ביחס למגילה עצמה (חפצא):

כן נ"מ גבי מגילה גבי הך דקיי"ל שכותבין אותה בכל לשון

"היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגוים לא יצא ידי חובתו בקריאתה אלא המפיר אותה הלשון בלבד. והוא שתהיה כתובה בכתב אותו הלשון" (הל' מגילה ב' ד').

תנן (שם ח:): הספרים נכתבים בכל לשון. רשב"ג אומר לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ואמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן (ט:): הלכה כרשב"ג. מ"ט דרשב"ג אמר קרא יפת אלקים ליפת וישכן באהלי שם וכו'.

ומבואר בסוגית הגמרא (ט.) דלא פליגי אלא בשאר ספרים, האם ניתנו ליכתב בשאר לשון ומטמאים את הידים אם לאו, אבל במגילה דברי הכל אינה מטמאה את הידים אלא אם נכתבה באשורית כדינה, מ"ט דכתוב בה 'ככתבם'.

והקשו התוס' (ח:): הלא קוראים את המגילה ללועזות בלעז ובודאי מדובר שכתובה באותה לשון שהיא נקראת שאל"כ הרי קוראה על פה, ואם כן קשה מדוע לא מטמאת את הידים כיון שניתנה ליכתוב ולקרות בכל לשון שמכירים בה. ותיצרו דכיון שאינה כשרה לקרות אלא למכירים בה דין הוא שלא תטמא את הידים אבל היכא דכתובה אשורית כשרה אף לשאינם מכירים ומשום הכי דין הוא שתטמא את הידים.

ויש לבאר תירוץ, מה לי אם כשרה לקרות לכל או למכירים בלבד, סו"ס כיון שהיא כשרה בכך וניתנה ליכתב ולקרוא בה, מדוע לא תטמא הידים?

ועיין בריטב"א (א,ז) 34 בדעת שמואל³⁵ "דשמואל ה"ק שלא ניתנה ליכתב בכלל ספרי הקדש עד שתה' כמותה לטמא את הידים אבל מ"מ ניתנה ליכתב שלא תהא ע"פ והקוראה ע"פ לא יצא" שנתחדש גדר כתיבה שהוא "שלא תהא ע"פ".

והנה בחי' הגרי"ז הל' מגילה האריך בזה בגדר ב' דינים בכתיבת המגילה. א' מצד שלא יהא אומר על פה, וב' מצד חלק מכתבי הקודש. עיי"ש.

ושוב ביאר בזה דברי תוס' אלו "דכתיבה זו של גיפטיית לגיפטים, כיון שאינה כתיבה רק למכירין בה, כל עיקר דין כתיבתה הוא רק דין כתיבת מגילה. "שלא יהא קוראה ע"פ" אבל אין זה שייך לדין כתיבה של כתיבי הקודש, דבזה לא שייך לחלק כלל בין מכירין לשאינן מכירין, וממילא מבואר שפיר הא דאינה מטמאה את הידים כיון שניתנה להיכתב רק בתורת כתיבת מגילה ולא בתורת כתיבי הקודש.. ואולי זהו גם כוונת התוס' "

ולפי דברי צ"פ עולה לכא' ששני הגדרים בכתיבת המגילה הם מענייני מצות קריאת המגילה עצמה. דין פרסום שעל ידי הקריאה ודין קריאת המגילה. היינו מצות קריאה היא דוקא במגילה שהיא חלק מכתבי הקודש. וקריאה "שלא יהא קוראה על פה" הוי גדר קריאה של פרסומי ניסא.

היינו שקריאה בלעז אין בה 'מצות קריאה' שהרי אין המגילה כתובה כצורתה וככל הכשרה, רק משום 'פרסומי ניסא' תקנו כן, ואם כן הרי מובן חילוק התוס', כי הנה החילוק בין אמירה בלשון הקודש שמועילה גם למי שאינו מכיר הלשון ובין אמירה בלשון אחרת שאינה מועילה אלא למכיר, יהיה הפי' שכאן הוי מגילה רק למצות פרסומי ניסא. ומשום כך א"י חפצא ואינה מטמאה את הידים. ובלשונו (לקמן בהל' ס"ת) "יש ב' דברים מצות קריאה ומצות פרסומי ניסא בהקריאה". היינו יש מצד מצוות קריאה ואז הוי חפצה של מגילה ויש מגילה שעניינה לפרסום.

וכן בהך דשם ד' י"ח ע"ב גבי השמיט בה הסופר זהו ג"כ רק משום טעם דפרסומי ניסא

וכבר הארכתו בזה לעיל, הכוונה למ"ש הצ"פ לעיל בהל' סת"ם י, א

[זה לשונו שם:

"דעיין בתוס' מגילה דף ט' דס"ל דס"ת חסירה כשירה לקרות

וע"ש דף י"ח ע"ב גבי השמיט בה הספר נו' ואמר שם "אם קראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא" "תנו רבנן: השמיט בה [במגילה] הסופר אותיות או פסוקין, וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם - יצא". דהיינו שקראן בעל פה, כשם שהמתורגמן אומר דבריו בעל פה. והקשו האחרונים מה הפי' "כמתורגמן המתרגם"? הוי ליה למימר קראן על פה! (מה נפק"מ הדוגמא הזו) כן הקשה בטורי אבן. והגר"א בביאורו [סי' תר"צ ס"י, ד"ה ואם כתובה], כתב דלפירושו רש"י, תיבות "כמתורגמן המתרגם" - שפת יתר הם! והצ"פ מבאר הגדר בדברים לשיטתו:

ור"ל כך דהנה גבי קריאת המגילה יש ב' דברים מצות קריאה ומצות פרסומי ניסא בהקריאה כמבואר שם דף י"ח ע"א דשם תנן: "הלועז ששמע אשורית יצא", והקשתה הגמ': "הא לא ידע מאי קאמרי? ", ותנ' "מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקין לה רבא: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן? אלא מצות קריאה ופרסומי

34. ועיין לקוטי שיחות חכ"ז פורים.

35. ונחלקו הפוסקים להלכה אם פסקינן כוותיה עיין מג"א באו"ח סי' קמ"ז שסבר דפסקינן דלא כשמואל אך עיין שו"ת פנים מאירות ח"א סי' ע"ו.

ניסא. הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא" (ופרסומי ניסא: אע"פ שאין יודעין מה ששומעין שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזאת ואין היה הנס ומודיעין להן. רש"י).

וברכות דף י"ד ע"א ע"ש מוכח שיש גדר מיוחד בקריאת המגילה מלבד גדר הקריאה, דשם "בעא מיני אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא: בהלל ובמגלה מהו שיפסיק? (לשאלת שלום. רש"י) מי אמרינן קל וחומר: ק"ש דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף". והיינו, שאף שבגדרם קלים הלל ומגילה מק"ש, שאינם אלא דרבנן, מ"מ יש בהם דין נוסף של 'פרסומי ניסא', שאינו בגדר מצות קריאה כק"ש וכו', גדר פרסום נס היינו שהוא מהות גדר אחר שמחמתו היה מקום להחמיר בהם. הרי חזינו את גדר המצוה המיוחדת בהם של פירסומי ניסא.

וכבר הארכתי בזה בהל' מגילה.

והנה גבי מגילה אם נכתב בלה"ק וקורא אותה כך אז אף אם אינו מבין יצא "הלועז ששמע אשורית יצא", ואם בתרגום אז דוקא צריך להבין "גיפטיית לגיפטיים.. יצא" ומבאר שזה ב' גדרים מצווה דאז לא הוי המגילה כשרה רק לקריאה וצריך להבין הקריאה, ולא בגדר מצות קריאה.

וזהו הביאור בדברי הגמ' כמתורגמן המתרגם כו':

והנה אם השמיט בה הסופר או שוב אין בה דין מגילה למצות קריאה רק כמו אם כתבה תרגום ואז אף אם קורא בלה"ק צריך להבין, וזה דר"ל כמתורגמן המתרגם³⁶ כו' ר"ל כמו אם היה כתוב כלשון תרגום ולא יצא, רק מצות פרסומי ניסא" ובדברי הגמ' "כמתורגמן המתרגם" הגדירה גדר המצווה שכאשר חסר בהמגילה כאשר השמיט בה הסופר, יוצא רק במצוות פרסומי ניסא. כמו הקורא בכל לשון.

ועולה חי' מדבריו של הצ"פ שלדבריו הא שהתירו "קראן ע"פ" זהו רק שיוצא כך י"ח קריאה לענין פרסום הנס אבל מצד קריאה עצמה לא יצא. ע"כ בדברי הצפע"נ בהל' סת"ם.

ועיין בפסקי תוס' ערכין פ' ב' דס"ל כשיטת רבינו שאין מברכין שהחיינו ביום ע"ש.

ז"ל: "מברך על המגילה שעשה ניסים וזמן. אפי' ביום. לר"ת. וי"א אין לברך".



36. בקובץ המאור המאור שנה סז קובץ ג נדפס מכ"י כמה קטעים מצ"פ מחי' ש"ס מס' מגילה כת"י, (בתוספת מ"מ לדבריו במ"א). ותוכן הדברים: הצ"פ פענח חזור כאן על ביאור דברי הגמ' "כמתורגמן המתרגם" (ומוסיף חקירה מעניינת האם בכתובת אשורית יש בה גם גדר מגילה לפרסום הנס ובחסר בכתובתה יהא ניתן לצאת עכ"פ מדין מגילה לפרסום הנס לכד, ופושט לפי ביאורו בגמ'. והחקירה היא יסוד מחשבה בתורתו: "אם היכי שיש דבר מין ויש בזה פרטים גבוהים וקטנים אם יש בהגבוה גם שם הפחות")

ז"ל: השמיט בה סופר איותיו או פסוקין וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא.

"כבר כתבתי בזה בכ"מ דר"ל אם היכי שיש דבר מין ויש בזה פרטים גבוהים וקטנים אם יש בהגבוה גם שם הפחות ונ"מ למ"ד נותנים מעשר לכהנים אם א' חלל נוטל מעשר בין דעכ"פ יש בו שם לוי' או לא. [ע"י צ"פ מהדר"ת צא:] והנה נ"מ היכי דהיתה כתובה אשורית דאז אף אם אינו מבין יצא היכי דלא נכתב כדיון אם נימא דמ"מ לא גרע מן כתבה בשאר לשונות דאז די בזה או גרע ועמ"ש גיטין דף ס' וכו"מ רק דאז צריך להבין וזה ר"ל כאן דרק המתרגם יצא [וכ"כ בצ"פ פ"ב ממגילה ה"ט ופ"י מס"ת ה"א]

וכן נ"מ כגון גר עמלקי אם יש עליו דין אדומי שימתין ג' דורות [וע"י צ"פ סו"פ בשלח] ועיין מ"ש קידושין דף ע"ז ע"ב ונוזר דף מ"ח ע"ש בזה ואכמ"ל ומ"ש ברמב"ם גבי מנורה ומעילה דף י"ד ע"ב גבי שני וראשון ובזבחים דף ל"א ע"ש בזה [ובצ"פ ריש קרח וחקת ית ג]



פיענוח קונטרס אחרון סי' שמוז סק"א*

הרב שלמה הלוי שיחי' סגל
ר"מ בישיבה

וידו שהחפץ בו: אף שבתוס' עירובין דף ל"ג ע"א איתא דר' אלעזר לא מיירי אלא כשלא היתה ההנחה למעלה מעשרה.

ז"ל התוס' בעירובין': "דהא דמחייב בהזורק מעביר למעלה מעשרה היינו דוקא בדלא נח למעלה מעשרה" ע"כ. ומבואר בתוס' שדינא דר"א² "המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת וכו'", מדובר בעוקר ומניח ברה"ר, אבל אם עשה הנחה למעלה מי' פטור.

והיינו שלפי תוס', ר"א חידש שהעברת החפץ למעלה מי' במקום פטור אינו עושה הפסק במלאכת ההוצאה וחיוב³, אבל את חלקי החיוב של המלאכה, דהיינו עקירה מרה"י והנחה ברה"ר צריך לעשות במקום חיוב, ברה"ר למטה מי', ואם עשאן למעלה מי' פטור⁴.

אבל רבינו פסק בס"ב אחרת, וז"ל: "אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ וכו' (ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת וכו')". עכ"ל.

וכן בס"ו, וז"ל: "שלאבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת מקום פטור וכו' מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה, ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור וכו'". ע"כ.

1. * בקונטרס אחרון זה יש שני חלקים. בחלק הראשון מביא רבינו את שיטת התוס' בעירובין ומקשה עליו שבע קושיות ודוחה את שיטתו מההלכה.

ובחלק השני רבינו מחדש פשט אחר בדברי התוס' בעירובין הנ"ל ולפי"ז מיושבות הקושיות. בספר זה מובא פיענוח על החלק הראשון בלבד.

בפיענוח נעזרתי בפיענוח של הרשד"ב לזין בספרו "דביר שלום".

סוף ד"ה והא.

2. שבת צב, א. צו, א.

3. ועיין ברשימות שיעורים להרב קלמנסון סי' טו אות ב' שפירש באופן אחר, שהחידוש של ר"א הוא שחשיב הוצאה "כדרך".

4. כבר קודם לכן כתב התוס' באותו דיבור לפרש את תירוץ הגמ' "כשרבים מכתפין עליו", וז"ל "ומשני כשרבים מכתפין עליו על נטיית הנוף הנמוכה מי' דהוי רה"ר כדעולא וקיי"ל וכו' ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר את העירוב רחוק חוץ לד' אמות וחייב אפילו זה כנגד זה כדאי' בהזורק אמר ר"א המוציא משאוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת ומקום עקירתו והנחתו הוי רה"י".

ומבואר כאן שבדינא דר"א לא היה מעשה עקירה והנחה ברה"ר למעלה מי', אלא העקירה וההנחה נעשו אחת ברה"י זו, והשניה ברה"י האחרת. [ולחלק בהערה 12 נדון בפירוש דברי התוס']. ולכאורה תוס' כותב את זה לפי שיטתו המובאת להלן בפנים באותו דיבור.

והיינו, שר"א חידש שגם כשהעקירה וההנחה נעשו למעלה מי' חייב.

ואם כן יש לתמוה מדוע רבינו לא הזכיר כלל שיטת התוס' שפוטרת הן בס"ב והן בס"ו, בעוד שבס"ו אף הזכיר שיטה נוספת שמחמירה יותר⁵.

ועל זה מבאר רבינו לא קיי"ל הכי.

והיינו ששיטת תוס' נדחתה, ולכן לא הובאה בס"ב וס"ו להלכה.

דהתם נמשכו אחר פירש"י בהיא דהעבירו דרך עליו כמבואר מראייתם משם.

ז"ל התוס' בעירובין (שם): "דהכי מוקי לה ההיא דפ"ק דשבת גבי אסקופה דאם נטל ונתן שלשתן פטורין, ופריך נימא תהוי תיובתא דרבא דאמר המעביר חפץ כו' [מתחילת ד' לסוף ד' ברה"ר אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב], ומשני התם לא נח הכא נח וכו'". עכ"ל.

ופרש"י בשבת (דף ט' ע"א) בד"ה "דרך עליו. שהגביהו למעלה מי' דלא שליט ביה אויר רה"ר והוי מקום פטור: חייב. כי הדר אנחיה ואע"ג דדרך מקום פטור אזל: לא נח. במקום פטור והויא ליה עקירה מרה"ר והנחה ברה"ר: הכא נח. במקום פטור ביד העומד על האסקופה". עכ"ל.

ומבואר שמי שמעביר חפץ ברה"ר למעלה מי' חייב רק כאשר העקירה וההנחה היו למטה מי' ברה"ר, אבל אם הניח למעלה מי' פטור.

אבל התוס' שם סתרו פרש"י.

בשבת דף ח' ע"ב ד"ה לימא, כתבו תוס' ז"ל: "פרש"י אע"פ שהעבירו למעלה מי' דהוי מקום פטור ולא נהירא וכו' לכן נראה כפי' ר"ח דמפרש שהעבירו דרך עליו שהעבירו נגד גופו וכו'". עכ"ל.

ולפי פירושם אין ענין שם לכאן כלל.

כי לא מדובר כלל על מעביר למעלה מי'.

ואתיא מימרא דר' אלעזר כפשטה אפילו לא הניח אחר כך על גבי קרקע.

דבגמ'2 איתא "אמר ר' אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת", ומשמע שכל חלקי המלאכה נעשו למעלה מעשרה, כמו שממשיך לבאר

אלא עמד ועמידת גופו כעמידת חפץ.

ובכה"ג החפץ נח ע"ג כתפו למעלה מעשרה, וכשהעמיד את גופו זו עמידה גם לחפץ והוי הנחה למעלה מי'.

כדאיתא בדף ה' ע"ב.

זו"ל הגמ' שם: "וא"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד, אמר אב"י והוא שעמד לפוש אבל עומד לכתף פטור". עכ"ל.

5. לדעה הא' בס"ו, רק כשהניח בעצמו למעלה מי' חייב, אבל כשהניח על חבירו פטור [תוס' דף ה, א ד"ה כאן ורשב"א על אתר]. ולדעה הב' גם על חבירו חייב [והוא שיטת התוס' ר"ד בשבת קב, א ד"ה כיון. רשב"א בשם "איכא מרבנותא". ועוד].

וּפְרִשׁוּי (בד"ה "אינו חייב עד שיעמוד") דעמידת גופו כעמידת חפץ דמי. ובד"ה "והוא שעמד לפוש": "לנוח. ההיא היא עמידה וכו'. אבל עומד לכתף לתקן משאו על כתפו לאו עמידה היא". עכ"ל.

ומבואר שמי שנעמד לפוש ויש משא על כתפו חייב, כי עמידת גופו כעמידת חפץ ואע"פ שהמשא למעלה מי⁶.

וכן משמע בהדיא בפירש"י דף צ"ב ע"א שחילק בין זורק בכותל למעביר.

ז"ל רש"י בד"ה "המוציא משאו למעלה מי": "והא דתנן הזורק ד' אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באור אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים, דווקא זורק אבל מעביר חייב דיליף מבני קהת במשכן". עכ"ל.

ולתתוס' דעירובין אין חילוק ביניהם כלל ושאינו זורק בכותל דנח שם.

ולכן פטור, כי ההנחה היתה במקום פטור, משא"כ ר' אלעזר דיבר כשעשה עקירה והנחה ברה"ר ורק ההעברה היתה למעלה מי'.

אלא ודאי דגם ר' אלעזר מיירי כשעמד ברשות הרבים ועמידת גופו כעמידת חפץ ואפילו הכי חייב. ודלא כתוס' בעירובין הנ"ל.

(וכן משמע גם כן בסוגיא דהזורק דף צ"ז דמאי פריך מר' אלעזר.

להבנת דברי רבינו, נקדים:

דהנה בדף צ"ז (ע"א) אי' בגמ': "מרה"י לרה"י ועובר ברה"ר עצמה ר"ע מחייב וחכמים פוטרים, מדקאמר ברה"ר עצמה פשיטא למטה מי' פליגי, ובמאי, אילמא במעביר למטה מעשרה הוא דמחייב, למעלה מי' לא מחייב? והאמר ר"א המוציא משו למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת, אלא לאו בזורק וכו'". עכ"ל.

ורבינו רוצה להוכיח מקושיית הגמ' שדינא דר"א מיירי בעקירה והנחה למעלה מי' ודלא כתוס' בעירובין.

אלא שקודם לכן צריך רבינו לבאר את הפשט בדברי הגמ' בהו"א "אילמא במעביר", כי הוא תמוה מצד עצמו, דצ"ב היכן מצינו מלאכה כזו של מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וכפי שהוקשה לרשב"א ולריטב"א בעירובין דף ל"ג "שלא מצינו מלאכה כזו במשכן", ועד"ז בשאר הראשונים עיי"ש.

ולכן רבינו מבאר את הגמ' בג' אופנים שונים, ולפי כל אחד מהאופנים הוא מקשה ודוחה את שיטת התוס' בעירובין.

הביאור הראשון, מדין קלוטה כמי שהונחה.

הביאור השני, מדין מעביר ד"א ברה"ר.

והביאור השלישי, מדין מהלך כעומד.

הא השתא ס"ד דר' עקיבא סבר במעביר אף על גב דלא הונחה, כמי שהונחה דמאי.

6. אף שהדין דעקירת גופו הוי עקירה והנחת גופו הוי הנחה מבואר כבר בדף ג' ע"א, מ"מ רבינו מביא את הגמ' בדף ה' כי כאן מדובר בהנחת גופו עם משא על כתפו שזה למעלה מי'.

7. שבת ק, א.

ביאור א': רבינו מבאר שההו"א של הגמ' "אילימא במעביר ר"ע מחייב וחכמים פוטרים" היינו, שר"ע ס"ל שיש קלוטה כמי שהונחה גם במעביר, ולכן מי שהעביר חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר עשה מלאכת הוצאה מרה"י לרה"ר וגם הכנסה מרה"ר לרה"י מדין "קלוטה", וחכמים חולקים על ר"ע, וס"ל שבמעביר לא אמרינן קלוטה אלא רק בזורק.

ועיין בתוצאות חיים סימן יג (ס"ז) שכיוון לדברי רבינו זו"ל: "יש לעורר... ולפי"ז מנ"ל להש"ס דבזורק פליגי האי"ל דבמעביר פליגי ור"ע מחייב מטעם קלוטה כמי שהונחה ופליגי במעביר בידו אם שייך קלוטה ולהכי נקיט למטה מי' דלמעלה מי' לא אמרינן כלל קלוטה⁸". עכ"ל.

לאפוקי למעלה מעשרה דאף בהונחה פטור.

זו קושיית רבינו על התוס' בעירובין. שלישית תוס' תמוה מה הגמ' מקשה "למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת", הלא ר"א דיבר כשלא עשה את העקירה וההנחה למעלה מי', משא"כ כאן שמדובר במעביר למעלה מי' מדין "קלוטה כמי שהונחה", והיינו שזה נחשב "הונחה" למעלה מי', גם לר"א יהיה פטור, ומכיוון שהגמ' מקשה שצריך להיות חייב מוכח שר"א מחייב גם כשעשה הנחה למעלה מי'.

ואף אם תמצי לומר דסלקא דעתך דטעמא דרבי עקיבא משום דמרושות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר חשיבא ליה מלאכה חשובה.

ביאור ב': רבינו מבאר שההו"א של הגמ' "אילימא במעביר ר"ע מחייב וחכמים פוטרים" היינו, שיש מלאכה אחת חשובה במי שעוקר מרה"י ומעביר דרך רה"ר ומניח ברה"י השניה [ולא כמו שביאר קודם שיש כאן ב' מלאכות: הוצאה והכנסה], וזוהי מלאכת מעביר ד"א ברה"ר. ואין צורך במלאכה זו לעשות את העקירה וההנחה בתוך רה"ר גופא, אלא גם אם עקר מרה"י אחת ועבר ד"א ברה"ר והניח ברה"י השניה חייב.

וביאור זה הוא כשיטת המאירי בסוכה¹⁰ וכ"כ רעק"א בשבת¹¹ והובאו דבריהם בתוצאות חיים (סימן א' אות א'). [ועיי"ש שכתב שזו גם שיטת תוס' בעירובין ל"ג בד"ן מעביר ד"א ברה"ר, אבל באות ג' חוזר בו ומפרש ביאור אחר בתוס' בעירובין עיי"ש].

מכל מקום יש לומר נמי דהיינו דווקא למטה מי' ולא למעלה שהוא מקום פטור.

8. והנה התוצאות חיים נשאר בקושיא מדוע הגמ' לא פירשה כן, כי ס"ל שלא שייך קלוטה למעלה מי', ואזיל לשיטתו בסימן י"א אות א' (ד"ה "ונראה") שכתב שאם "קלוטה" היינו בקרקע, לא שייך קלוטה בחפץ שביד כי היד מפסיקה וכמ"ש בתוס' ד' ע"א ד"ה "אבל". אמנם אם נפרש ש"קלוטה" היינו באויר, א"כ שייך "קלוטה" גם על גבי היד, והיא קלוטה באויר רה"ר, אבל למעלה מי' שזה אויר מקום פטור א"א לחייב. ולפי"ז בנידו"ד במעביר למעלה מי', ממ"נ פטור, או משום שאין "קלוטה" במעביר בידו או משום שזה קלוטה באויר מקום פטור. אבל רבינו כנראה סובר כמ"ש שהאבני נזר בסי' ר"מ שלשיטת תוס' "קלוטה" פירושו, שנחשב נח ולא זו, ובוהה הוי הנחה אפילו אם לא הגיע לארץ, כי נח באויר רה"ר, משא"כ ב"קלוטה" למעלה מי', שנח באויר מקום פטור עיי"ש.

וכל זה בזורק למעלה מי', אבל במעביר על כתפו או ידו שהוא מדין "משא בני קהת" כי זה נחשב שהחפץ מונח בארץ ועובר ברה"ר, שייך שפיר "קלוטה" שהוא נחשב נח ולא זו לחייב מדין הנחה. ולפ"ז אתי שפיר דברי רבינו שכתב שקושיית הגמ' מדין "משא בני קהת" מובנת היטב, כי לפי ר"ע דס"ל "קלוטה" א"כ מי שמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר יתחייב שתיים, על הוצאה ועל הכנסה מדין "קלוטה", והדין הנ"ל יהיה בין אם זה למטה מי' ובין אם זה למעלה מי'. ולכן מוכיח רבינו מקושיית הגמ' דלא בתוס' בעירובין.

9. רבינו ממשיך לבאר ביאור אחר בהו"א של הגמ', כי ביאור זה מתאים רק לפי פירוש האבני נזר ב"קלוטה" לדעת התוס', משא"כ לפי ביאורו של התוצאות חיים א"א לפרש כן בגמ' וכמבואר בהע' 8.

10. מ"ג ע"ב.

11. ה' ע"ב. ד"ה "המוציא".

זוהי קושיית רבינו על שיטת התוס' בעירובין שמי שעושה עקירה והנחה למעלה מי' פטור. ולדבריו, מה הגמ' מקשה 'למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת", הרי עיקר מלאכת מעביר ד"א ברה"ר לפי שיטה זו היא העברת הד"א בתוך רה"ר, כמ"ש האפיקי ים בח"ב סי' ל"ז לשיטת המאירי. וע"פ שיטת תוס' בעירובין שאת עיקר המלאכה א"א לעשות למעלה מי', א"כ מי שיעביר ד"א ברה"ר למעלה מי' לא יתחייב כי הד"א הוא עיקר המלאכה של "מעביר ד"א", וא"כ מה הגמ' מקשה שיתחייב גם למעלה מי' מדין משא בני קהת?

אלא ודאי דרבי אלעזר מחייב אף בעמד.

היינו שאפילו אם עמד ועשה הנחה למעלה מי' חייב, ולכן הגמ' מבינה שבמלאכת מעביר ד"א, גם אם יעביר ד"א למעלה מי' יהיה חייב, כי גם את חלקי החיוב של המלאכה אפשר לעשות למעלה מי' ולהתחייב. וא"כ מוכח דלא כתוס' בעירובין¹².

והשתא דסלקא דעתך לפלוגי בין מעביר לזורק.

ביאור ג': כאן חוזר בו רבינו משני הביאורים הקודמים¹³ ומבאר באופן שלישי את ההוו"א בגמ' "אילימא במעביר".

על כרחך היינו כסברת בן עזאי בפ"ק דמהלך כעומד.

ביאור זה של רבינו בהוו"א "אילימא במעביר" הוא ביאור הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים שם שר"ע ס"ל כבן עזאי במהלך כעומד, ולכן המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב שתים, אחת משום הוצאה לרה"ר ואחת משום הכנסה לרה"י.

ועל זה פריך דא"כ למעלה מי' נמי לחייב כדרבי אליעזר.

זו קושיית רבינו על שיטת התוס' בעירובין, שהגמ' מקשה שמדין "משא בני קהת" יתחייב גם כשהמשא למעלה מי', כי יש כאן עקירה והנחה ברה"ר מדין מהלך כעומד, והרי לפי תוס' בעירובין א"א לחייב ככה"ג כי העקירה וההנחה של המשא צריכים להיות ברה"ר למטה מי', וא"כ מוכח מהגמ' דלא כתוס' בעירובין.

וראה בתוצאות חיים סי' יג (אות ב') שכיוון לקושיית רבינו זו"ל "וייש להקשות בהא דשבת (צז). וכו' ולפי"ז קשה דמאי פריך והאמר ר"א וכו' והלא משום הא דר"א לא מהני לחייבו אלא א"כ עכ"פ הניח לבסוף למטה מי' ובזה שהוא מהלך אף דנחשב כעומד, אבל מ"מ לא הניחו לחפץ למטה מי' ושוב ממילא מיפטר וכו'". עיי"ש שכיוון לקושיית רבינו.

(דו"ק).

ועדיין צ"ב מדוע רבינו לא מבאר שתוס' בעירובין סובר שכשם שיש מלאכת מושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי', כך עד"ז יש מלאכת מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר למטה מי'. וכך פירש התוצאות חיים בסיומן א'

12. ועיין בתוצאות חיים סי' א' אות' א' שרצה לכאר שמש"כ בתוס' בעירובין "ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר וחייב אפילו זה כנגד זה ומקום עקירתו והנחתו הוי רה"י" היינו מדין מעביר ד"א וכשיטת המאירי.

אבל לפי מה שרבינו מבאר כאן א"א לומר שזו שיטת תוס' בעירובין, שהרי שם מדובר שמעביר ד"א למעלה מי', ותוס' בעירובין סובר שעיקר המלאכה צריכה להיות למטה מי' וכמבואר כפנים. וגם התוצאות חיים עצמו חוזר בו מביאור זה בסיומן א' אות' ג', עיין להלן בקטע "ודו"ק".

13. הטעם שלא ניחא ליה לרבינו בביאור א' עיין בהערה 9. ומה שלא ניחא ליה בביאור הב', כי זהו חידוש גדול בדין מעביר ד"א ברה"ר שחייב אפילו שהעקירה וההנחה לא היו ברה"ר. ואף שזו דעת המאירי, מ"מ רוב הראשונים לא ס"ל כן. וכמש"כ האפיקי ים שם.

אות ג' את מה שתוס' כותב "ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר את העירוב רחוק חוץ לד' אמות וחייב אפילו זה כנגד זה כדאייתא בהזורק א"ר אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת ומקום עקירתו והנחתו הוי רה"י", שזו מלאכה במעביר כעין מלאכת מושיט, וכן פירש באפיקי ים¹⁴ וכן מוכח מהמהרש"א שפי' בתוס' עיי"ש. [והתוצאות חיים בסימן א' שם חזר בו ממה שפירש באות א' שהובא לעיל בקטע "ואף את"ל]. ועיי"ש שכתבו שכן משמע מהרשב"א בעירובין ל"ג שהבין כך בדברי התוס'.

ולפי ביאור זה בגמ' בדף צ"ז "אילימא במעביר", יובן הקושיא של הגמ' מדין "משא בני קהת" גם לשיטת תוס' בעירובין, כי הגמ' מקשה שמבני קהת ילפינן שכאשר עושה עקירה ברה"י והנחה ברה"י חייב גם כשעובר ברה"ר למעלה מי' כי כך היה משא בני קהת. וזה מתאים גם לשיטת תוס' בעירובין שב"משא בני קהת" לא מדובר בעקירה והנחה למעלה מי', אלא רק בהעברה ברה"ר למעלה מי'. [ועיין ברשב"א בעירובין הנ"ל שהיה לו הו"א לפרש כן בגמ' בשבת"א אילימא במעביר, ועיי"ע בתוצאות חיים סי' י"ג אות ב' שבאמת מפרש כן לדעת התוס' בעירובין].

ונראה שרבינו גם סובר שזהו הביאור הנכון בדברי תוס' בעירובין במש"כ תוס' "ונראה דלאו מושיט הוא וכו'" הנ"ל¹⁵, ואע"פ כ' לא ניהא ליה לפרש כך בגמ' בשבת "אילימא במעביר", כי כל המקור למלאכה מחודשת כזו במעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר זה מר"א ש"כ משא בני קהת", כמוש"כ תוס' שם בהדיא. ומכיוון שבהו"א "אילימא במעביר" הגמ' עדיין לא ידעה את הדין של "משא בני קהת (כי זו הקושיא), איך הגמ' העלתה כזו ס"ד שיש חיוב כזה במעביר.

ולכן מוכרחים לפרש את ההו"א "אילימא במעביר" כאחד מג' האופנים הנ"ל, ולפי כל אחד מהם קשה על התוס' בעירובין.

ואולי י"ל שכל הקטע הזה בדברי רבינו נמצא בסוגריים משום שבדוחק י"ל שתוס' בעירובין פירש שקושיית הגמ' "אילימא במעביר" כן היתה על סמך דין "משא בני קהת", והגמ' כותבת את זה בדרך של קושיא ותירוץ.

וכן משמע בהדיא ממתניתין פ"ג דכריתות" דמייתי לה בסוף פרק הזורק ע"ש בתוס'.

שם בדף ק"ב ע"א "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד' חטאות ואשם אחד וכו' רבי מאיר אומר אף אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב". ופירש תוד"ה "והוציאו" דבליעתו הויה הנחתו. והקשה תוס' אע"פ שפיו למעלה מי' וכו', ותירץ בתי' הב' "ועוד דמעביר למעלה מי' כלמטה וחשיב מונח ברה"ר". ופירש המהרש"א "כדאמרין בריש פרקין שכך היתה משא בני קהת".

ומבואר כאן שילפינן מ"משא בני קהת" שמי שהוציא לרה"ר בפיו, שהוא למעלה מי', ועשה הנחה ע"י הבליעה למעלה מי' חייב. ודלא כתוס' בעירובין שכתב שההנחה נעשתה למטה מי'.

ואף לפי תירוץ קמא.

14. שם.

15. ויש להוסיף שרבינו אויל בזה לשיטתו דס"ל שעיקר מלאכת מושיט אינה בהעברה ברה"ר למעלה מי', אלא עיקר המלאכה היא העקירה וההנחה שהם נעשו ברשות חיוב, ולכן גם במלאכת מעביר שהיא כעין מלאכת מושיט, מדובר שאת עיקר המלאכה שזה עקירה והנחה עושה ברה"י. [וזה מתאים לשיטת תוס' בעירובין שבמשא בני קהת לא נתחדש שאפשר לעשות את עיקרי המלאכה למעלה מי'].
וכן מוכח ממש"כ רבינו בסעיף י' במלאכת מושיט "אע"פ שהיא למעלה מעשרה", שמוה מובן שפשיטא ליה שחייב גם למטה מעשרה [וכן הוא לשון הרמב"ם "הל' שבת פ"ג הי"ח)], ומוכח שההעברה אינה חלק עיקרי במלאכת מושיט. [ועיין בכל זה ברשימות שיעורים [להרב קלמנסון] סי' ח', ובמי טל "מלאכת הוצאה" סי' י"ח ומ"י].

16. יג. ב.

שם בתוס' על קושייתו "ואע"ג שפיו למעלה מ"י" תירץ בתירוץ קמא "בטל הוא אגב רה"ר וכו' ודמי לטרסקל דאמר בפ"ק¹⁷ דלמטה מ' הוי רה"ר, והכא אפילו למעלה מ' בטל אגב רה"ר".

והנה בתירוץ זה תוס' לא הזכיר שזה מדין משא בני קהת, אלא דימה את האדם, לכלי, ועל שניהם אמרין שהם בטלים לרה"ר, ולכן מה שמונח על טרסקל או מה שמונח על אדם, חשיב מונח ברה"ר וכ"כ התוס' ר"ד שם באריכות עיי"ש¹⁸.

מכל מקום הוא הדין לכתיפו וידיו דלא קביע גם כן.

דמבואר שם בתוס' דמה שקבוע ברה"ר כגון בוכיאר ביריעה הוי מקום פטור, כי הוא קבוע ונחשב רשות בפ"ע, משא"כ פיו בטל אגב רה"ר ודמי לטרסקל.

וכוונת רבינו לומר שלא נחלק בין הוצאה בפיו להוצאה ביד וכתף ונאמר שדוקא הוצאה בפה דומה לטרסקל שהוא בטל לרה"ר¹⁹, דאינו כן, אלא כל דבר שאינו קבוע ברה"ר כגון אדם או כלי, הרי הוא בטל לרה"ר. ולכן כל חלקי גוף האדם שלמעלה מ' בטלים לרה"ר ומי שמניח עליהם ה"ז נחשב ל"הנחה" ברה"ר.

ודלא כמושמע לכאורה מתוס' דעירובין.

שמי שהניח על ידו או כתפו למעלה מ' פטור. דז"ל תוס' שם: "דהא דמחייב בהזורק ומעביר למעלה מעשרה היינו דוקא בלא נח למעלה מעשרה". וכנ"ל.

וכן משמע בהדיא בריש פרק כ"ד גבי היתה חבילתו על כתיפו דמחייב כשעקר והניח.

בגמ' קנ"ג ע"ב איתא "א"ר אדא בר אהבה היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו רץ תחתיה עד שמגיע לביתו דוקא רץ אבל קלי קלי לא, מאי טעמא כיון דלית ליה היכירא אתי למיעבד עקירה והנחה". ופירש רש"י "מונחת לה על כתיפו. מבעוד יום וקדש עליו היום: רץ תחתיה. דכל כמה דלא עמד לפוש אין כאן עקירה לאיסור: קלי קלי. מעט מעט כלומר בנחת: למיעבד עקירה והנחה. כלומר דזימנין דקאי ולא אדעתיה אבל רץ היכירא איכא".

ומוכח מכאן שאם יעמוד עם החבילה שעל כתיפו זה הנחה ברה"ר, ואם שוב יעקור זו עקירה ברה"ר ואפילו שכתפו למעלה מ'.

(וכן בריש פרק קמא חוץ לד' אמות לפוש חייב לכתף פטור.

בגמ' ה' ע"ב איתא בדין מעביר ד' אמות ברה"ר "חוץ לד' אמות, עמד לפוש חייב, לכתף פטור". ופרש"י "חוץ לד' אמות. המעביר ד' אמות שלמות ועמד חוץ לד' אמות, אם לפוש עמד הוי הנחת גופו כהנחת חפץ, ואם לכתף עמד אין זו עמידה".

ולכתף משמע שהמשוי על כתפו כדפרש"י שם.

בד"ה "והוא. עומד לכתף, לתקן משאו על כתפו".

17. ה. א.

18. ועיין ברשימות שיעורים - להרב קלמנסון סימן טו שביאר באריכות מה נתחדש ב"משא בני קהת" לפי תירוץ הא' בתוס', ומה נתחדש לפי תירוץ הב'.

19. ויש להוסיף שלפי תירוץ הב' בתוס', גדר החיוב "למעלה מ' תלוי בגדרי מלאכת הוצאה כדילפינן מ"משא בני קהת", ולכן אין מקום לחלק בין פיו לבין כתפו וידו, אבל לפי תירוץ הא' בתוס', גדר החיוב "למעלה מ' תלוי בגדר ה"אדם" שנמצא ברה"ר. ולכן רבינו מדגיש שאין לחלק בין פיו לבין כתפו וידו.

ואפילו הכי חייב בלפוש).

כשמשאו על כתפו, ועמד לנוח, ואע"פ שכתפו למעלה מי'.

וכן גבי כיסו על בהמתו מניח עליה כו' ע"ש בגמ' ריש פרק כ"ד.

בגמ' קנ"ג ע"ב איתא "אמר מר אין עמו נכרי מניח על החמור. והלא מחמר ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה, א"ר אדא בר אבהו מניח עליה כשהיא מהלכת וכו'". ופירש רש"י "מניחו עליה כשהיא מהלכת. לאחר שנעקרה ללכת דלאו עקירה היא וכו'". ומבואר שאם הבהמה נעקרת יחד עם המשא שעליה הוי עקירת חפץ באיסור.

אע"ג דסתם בהמה גבוה י' טפחים כדאיתא בפרק הפרה.

בב"ק דף נ"א ע"א איתא "מכריסא דתורא לארעא כמה הוי, ארבעה". וכתב הרשב"א שם "לאו דוקא, דטפי מד' ודאי איכא". ואם עד תחתית הכרס יש יותר מד', פשיטא שהגובה הכולל הוא למעלה מי'²⁰.

[ועיין ב"דובר שלום" לרשד"ב לוי'ן שציין לשו"ע רבינו סי' רס"ו ס"ז וז"ל "שאף שכשירכוב יהיו רגליו למעלה מי' טפחים].

ומבואר משם דאף בעקירת החפץ שלמעלה מעשרה חייב.

וכן משמע בהדיא ממתניתין פ"י דעירובין.

דף צ"ח ע"ב וז"ל: "לא יעמוד אדם ברה"ר וישתין לרה"י וכן לא ירוק".

ונתבאר בסי' ש"ן ס"ב.

וז"ל "לא יעמוד אדם ברשות הרבים וישתין או ירוק ברשות היחיד".

ובשו"ע אדה"ז הוא בסי' ש"ן ס"ג.

20. לכאורה צ"ב מדוע רבינו צריך להביא ראיה מ'פרק הפרה" לדבר שבמציאות, הרי הוא כותב בעצמו דסתם בהמה גבוה י' והיינו שזו המציאות.

עוד צ"ב שבגמ' שם כתוב שמתחתית כרס השור עד הקרקע יש ד' טפחים, ולא מבואר שם כלל כמה הגובה הכולל של הבהמה, ואף לפי מש"כ הרשב"א "טפי מד'", עדיין לא מבואר בפירושו שהגובה הכללי הוא למעלה מי'.

עוד צ"ב מדוע רבינו לא מביא גמ' מפורשת בסוכה דף כ"ג ע"א שמשם יש ראיה על הגובה הכולל של הבהמה שהיא י' טפחים. דהנה שם איתא "עשאה לבהמה דופן לסוכה, ר"מ פוסל ור"י מכשיר. שהיה רבי מאיר אומר כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו דופן לסוכה. מאי טעמא דרבי מאיר, אביי אמר שמא תמות [ופרש"י - הבהמה ביו"ט ותיפול ואין כאן דופן], רבי זירא אמר שמא תברח, בפיל קשור כולי עלמא לא פליגי שאי נמי מיית יש בנבלתו י"י".

ומבואר להדיא שפיל אפילו כשמת הוא גבוה י', ושאר בהמות כשהן חיות הן גבוהות י', ומדוע רבינו אינו מוכיח מכאן.

ונראה שזה פשוט שבדרך כלל בהמה גבוהה י' ובה מיידי הגמ' בסוכה. אלא שבאן רבינו רוצה להקשות על התוס' בעירובין ממה שאסרו להניח על בהמה, ועל זה אולי י"ל שמכיוון שיש לפעמים בהמה נמוכה מי' ואי יהיה עקירה והנחה למטה מי', לכן חכמים אסרו מחמת גזירה. ועל זה מוכיח רבינו דא"א לומר כן.

ולכן מביא רבינו ראיה מ'פרק הפרה" כי שם מדובר ב"מעשה שהיה" כדאיתא שם בדף נ' ע"ב "ההוא תורא דנפל לאריתא דדלאי, שחטיה מריה, טריפה רב נחמן". ומוזה הגמ' רצתה להוכיח "אלמא קסבר רב נחמן יש חכטה בפחות מעשרה", ועל זה מתרצת הגמ' בדף נ"א ע"א "אלא היינו טעמא דרב נחמן סבר מכריסא דתורא לארעא כמה הוי ארבעה, אריתא דדלאי כמה הוי שיתא וכו'".

ולכאורה תמוה מ"ל לגמ' דאותה בהמה שר"ג הטריף היתה גבוהה "ארבעה", ומדוע הגמ' לא שלחה לבדוק כמה היה גובהה של הבהמה, אלא מכאן מוכח שזה מילתא דלא שכיחא ואין צורך אפילו לברר את הדבר. ומכאן מוכיח רבינו גם לגבי נידון דין שהאיסור להניח על החמור, דא"א לומר שאסרו בגלל בהמה נמוכה, כי זה מילתא דלא שכיחא, אלא משום "דסתם בהמה גבוה י"י".



עיי"ש במג"א דהעומד ברשות הרבים ורוקק לרשות היחיד חייב.

וז"ל בסק"ג: "ואם השתין או רק חייב".

אע"פ שהרוק נח תחלה בפיו כמ"ש הרא"ש שם.

וז"ל בפ"י סי' ו': "לפי שהרוק נח בפיו".

ומזה מוכח שאע"פ שעושה עקירה של הרוק מפיו שלמעלה מי' חייב, ודלא כתוס' בעירובין הנ"ל שהעקירה המחייבת היא דוקא למטה מי'.



הוספה

ידוע גודל החביבות והיוקר של רבינו לט"ל כרכי לקוטי שיחות שלו בכתיבתם, בהפצתם ובהלימוד והעיון בהם; וגודל הנח"ר שבלימודם ע"י חסידיו ומקושריו, ובפרט תלמידי התמימים שתורתם אומנותם, אין די באר.

אך דא עקא, שחלק נכבד מכרכי הלקו"ש הינו ה'הוספות', שבהם באו (נוסף על השיחות) מכתבי כ"ק אדמו"ר, חלקם בעניני הדרכה ועבודת ה' המובנים לכל, וחלקם בעניני תורה והלכה, אשר הם כספר חתום בפני לומדים רבים, בין היתר מחמת סגנון הכתיבה, המיועד אל תלמידי חכמים וגדולי ישראל וכו', ולכן קיצר כ"ק אדמו"ר בלשונו פעמים רבות במקום שלרבים יש להאריך, ולעתים קרובות נצרך הלומד לעיין בריבוי מקומות וספרים, מהם שאינם נפוצים כ"כ, ע"מ למצוא מבוקשו. וכמו"כ - בשונה מהשיחות - לא באו ההערות ומראי מקומות בשולי הגליון, אשר, כפי שהאריך רבינו בריבוי מקומות במעלתם להיות בבחינת 'אזניים לתורה', אשר עי"ז מתוסף בהעיון וההבנה, וד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

על כן נעשה בזה נסיון להשלים החסר ולהביא אגרות אלו כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם:

בהוספה זו באו ו' אגרות בעניני תורה וחסידות על הסדר שנדפסו בהוספות ללקוטי שיחות ח"ב, ועוד חזון למועד אי"ה.

בראש כל אגרת הובאה הכותרת כפי שנדפסה בתוכן הענינים ללקו"ש במקומה, וכן מקומה בסדרת אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר, שם באו האגרות בשלמותן.

בהערות באו: פענוח המראי מקומות (או תוכנם) במקום הצורך, ציון למ"מ העיקריים בנושאים שונים, הסבר אודות ספרים הפחות מצויים אליהם מציין רבינו, וכן דברי ביאור קצרים במקום הצורך.

כבר אמרו חכמינו דאי אפשר לספר בלא שגיאות, ועל כן הערות והארות יתקבלו בברכה.

ויה"ר שבזכות החיות והעיסוק בתורת רבינו נוכה לגילוי תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ממש.

א

[פירוש "לך לך גו" בעבודה]

ב"ה, ה' מר-חשוון ה'תשכ"ב

ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!



מכתבו נתקבל.

ויהי רצון אשר בכל עניניו יבשר טוב בטוב האמת,

וע"פ מה שנתבאר בתחלת וראש פרשת שבוע זה:

לך לך: ההוראה כללית היא ללכת לך - לאמיתית* מציאותך ועצמותך² - העצם של כאו"א מזרע אברהם אבינו,

וזהו ע"י עזיבה והליכה³

מארצך: ענינים הארציים והחומריים, גסות נה"ם דנה"ב,

וממולדתך: מה שבא מצד הרגילות, מדות דנה"ב,

ומבית אביך: מוחין דנה"ב,

וזהו הדרך שבאים

אל הארץ - העליונה - אשר אראך.

וכידוע מהבעש"ט* בשם הר"ס ג' כי עיקר בריאת האדם בעוה"ז לשבר מדות כו' שלו כו', וז"ש לך לך גו',

ובדרגא נעלית יותר - מענה אדה"ז* להצ"צ: כל ענין החסידות לשנות טבעי מדותיו⁴.

וציווי ה' ע"י עבדיו רבותינו נשיאינו ה"ז גם נתינת כח,

אלא שצ"ל: דוקא - אתה בבחירתך.

המצפה לבשו"ט בכהנ"ל.

-

2. ראה פירוש האלשיך עה"ת ר"פ לך.

3. כהבא לקמן ראה בהמשך תרס"ו שם [ע' תקכד]: "ומה שמפרט מארצך וממולדתך כו', י"ל, דהנה בר"כ יש ג' ענינים, הא' בחי' החומריות והגסות דנה"ב, שזהו יותר מטבע הנה"ב מצ"ע. דהנה, הנה"ב הוא מק"נ, וק"נ מצ"ע מכואר בסש"ב פ"ז שזהו רצון הגוף וחפצו ותאוותו, ואפי' הוא צורך הגוף וקיומו וחיותו ממש, אלא שכוונתו אינה לשם שמים. אך מי שהוא בווללי בשר וסובאי יין כו', שהן רק למלאות תאוות גופו ונה"ב לבד, לא שמוכרח לו כלל, שזהו הנק' תאות היתר כו', והו ירידת הנה"ב. הרי חומריות וגסות הנה"ב מה שנמשך אחרי התאוות הגשמיות כו', ה"ז יותר מטבע הנה"ב מצ"ע כו'. וזהו מה שצריכים להסיר בתחילה ובראשית העבודה, שלולא זאת א"א לו לקרב אל ה' כו'. הב', יש מה שבא מצד הרגילות, שהוא ג"כ לא מצד טבע הנה"ב, כ"א ביותר מטבעו, ובא מצד ההתחברות וכה"ג שהורגל כך כו', וכמו הרבה ילדות עושה (סוטה ז, א), שז"ע חומריות הנ"ל, והרבה שכנים רעים עושים (שם), שז"ע הרגילות כו', דכ"ז צריך לצאת מענינים אלו. ולא זהו עיקר העבודה כו', דכהנ"ל הוא שצריכים לצאת בתחלת העבודה. ועיקר העבודה במדר' הג', שזהו מה שהוא טבע הנה"ב, שע"ז צריכים עבודה ויגיעה רבה בהשתדלות רב ובריבוי זמן לשנות טבעו ולהכניעו וכו'. ועז"א מארצך וממולדתך כו', מארצך היינו ענינים הארציים והחומריים, שזהו גסות הנה"ב ממש כו', וממולדתך היינו מה שבא מצד הרגילות כו', ומבית אביך זהו מה שבטבע הנה"ב מצד הק"נ כו'".

וראה בהמשך תרס"ו שבהע' 2: "ובפירש"ת י"ל, מארצך היינו חומריות הנה"ב ומולדתך ובית אביך הו"ע מדות ומוחין כו'".

ובספה"מ אעת"ר ע' נא: "מארצך הוא בחי' מל', ובכלל זה הוא בחי' נה"י, ומולדתך בחי' הג'ת, ובית אביך בחי' ד"ר."

וראה עוד בכ"ז ד"ה לך לך תשמ"ה, תשמ"ו. וש"נ.

4. ראה הביאור בזה בארוכה - אג"ק כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"ח ג' ע' תנה ואילך (נעתק ב'התמים' חוברת ג' ע' סו (קמט, ב) ואילך).

לך - לאמיתית: ראה בכ"ז סד"ה לך (הא'5 והב'6) בהמשך רס"ו. זח"א ר"פ לך⁷.

וכידוע מהבעש"ט: כתר שם טוב ג, ג⁸.

מענה אדה"ז: לקו"ד שמח"ת תרצ"ד ס"ו⁹.



כ

[פירוש "ועל פיך ישק"]

ב"ה, יום ג' ב' אדר שני תשג"ה

ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה! במענה על מכתבו משבוע העבר, ע"ד שמפרש בלימוד התלמידים בבראשית (מא, מ) "ועל פיך ישק" מלשון נשיקה, ומסתייע בזה בפירוש בראשית רבה¹¹, ראב"ע¹², בעה"ט¹³, וטעמו: שאין לבלבל מוח תלמיד מתחיל בפירוש חדש, בתיבה שאפשר לפרשה כפי מושכל ראשון של התלמיד. ויש מערערים בזה¹⁴, כיון שרש"י פירש "ישק" - יתפרנס, מלשון "ובן משק ביתי"¹⁵. ולא ביאר במכתבו טעם המערערים, וכנראה הוא מפני שרש"י מפרש באופן אחר.

הנה ברור לפי דעתי, שאין זה¹⁶ טעם מספיק כלל, כיון שאינו נוגע אלא בפשוטו של מקרא, ואי"ז ענין של הלכה. ורש"י עצמו בפירושו כתב השקפתו בזה, ולדוגמא בבראשית (לג, כ): "ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים", והעיד עליו נכדו הרשב"ם בפירושו (בראשית לז, א): "וגם רבינו שלמה אבי אמי .

5. ושם (המשך תרס"ו ע' סז [ז]): "דהנה ידוע בענין לך לך, דהיינו שיבוא ויגיע אל שרש ומקור הנשמה. דלא כל הנשמה מתלבשת בגוף, רק הארה ומקצת כו', אבל עיקרה הוא למעלה. וע"ז אמר לך לך, שיבוא אל שרש ומקור הנשמה. והיינו בחי' רעו"ד שמצד הרצון העצמי של הנשמה ועצם התקשרותה לאו"ס כו' כנ"ל".

6. שם ע' שצז [תקכג].

7. זח"א עז, סע"ב: "אמר ר' אלעזר לך לך לגרמך, לאתקנא גרמך, לאתקנא דרגא דילך".

8. סי' כד, וז"ל: "עיקר בריאת האדם בעוה"ז לשבר מדות רעות הטבעיות שלו. וז"ש לך לך מארצך וממולדתך, דהיינו הטבעי שנוולדה עמו, יראה לשבר אותה כנ"ל".

9. לקו"ר ח"א נו, א (נדפס בסה"ש תרצ"ד ע' 7-266), ושם: "דער רבי דער צ"צ האט געפרעגט ביי זיין זיידען אויף יחידות. וואס איז דער ענין החסידות. האט אים דער רבי געענטפערט, כל ענין החסידות לשנות טבע מדותיו". וראה באג"ק שם בארוכה ההפך בין לשון הבעש"ט "מדותיו הטבעיות" ל"טבע מדותיו".

10. לקו"ר ש"ח"ב הוספות מקץ ע' 662, אג"ק ח"א ע' צט.

11. עה"פ (פרשה צ פסקא ב): "שלא יהא אדם נושקני חוץ ממך". וראה בפירוש מהר"ו ובמתנות כהונה שם.

12. וז"ל: "וי"א שהוא מגורת נשיקה בדרך [במשמעות] רחוקה".

13. וז"ל: "ישק - ב' [- ב"פ נמצא במסורה], "על פיך ישק", ואידך "שפתיים ישק משיב דברים נכוחים" (משלי כד, כו)".

14. ויש מערערים בזה: המשך מכתבו של הג"ל.

15. וז"ל: "ישק - יתון, יתפרנס. כל צרכי עמי יהיו נעשים על ידך, כמו "ובן משק ביתי" (לעיל טו, ב), וכמו "נשקו בר" (תהלים ב, יב)".

16. שאי"ז: שרש"י פ"י באו"א.

והודה לי שאילו הי' לו פנאי הי' צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשות בכל יום". ואין להאריך בדבר הפשוט. כל זה בנוגע להשאלה אם אפשר לבחור בפירוש ראב"ע וכיו"ב במקום שרש"י מפרש באו"א.

אבל בנוגע לפירוש פשט הפסוק "ועל פיך ישק כל עמי" יש לעיין בו.

דהנה תרגום אונקלוס¹⁷, תרגום ירושלמי¹⁸ ורש"י פירשו "ישק" - "יתפרנס".

התרגום (כפי שהבין בו הערוך מערכה נשק¹⁹), ראב"ע²⁰ (ופירושו נשיקה אמר הראב"ע שהוא בדרך רחוקה²¹), אף שהביא (תהלים ב, יב) המנהג לנשק את המלך²², ועיין ב"ר פרשה ע: "נשיקה של גדולה"²³), רשב"ם²⁴ ושרשים לרד"ק²⁵ פירושו מלשון נשק - אשר כל אלה הם ראשי הפשטנים במקרא - ובלשון נשיקה לא מצאתי לע"ע אלא בב"ר וזהר (ח"א קצו, א)²⁶, ומוכן אשר הן מד"ר הן הזהר מפרשים גם בדרך רמז ודרוש. כן מה שכתב בעה"ט הוא לפרש רמז המסורה אשר תיבת ישק נמצא ב"פ בתנ"ך, ואי"ז הכרח שיהי' פירושה שוה בשני המקומות. ודוגמא בסדרה זו: לקמן (מג, לד) בתיבת "משאות"²⁷, שהביא בעה"ט את המסורת: "ב" במסורה, "וישא משאות", "משאות שוא ומדוחים"²⁸ אף שבכאן פירוש משאות הוא מנה או מתנה²⁹, ובאיכה - נבואה³⁰.

והנה, מה שמאנו כל הנ"ל בפ"י ישק לשון נשיקה, נראה לי שהוא מפני כי אז יש לבאר הכתוב בשני אופנים: (א) "על פיך" - על ציוויד, "ישק" - לי, לפרעה, "כל עמי", וכמ"ש במתנות כהונה בפ"י הב"ר פצ"א³¹. ולפי זה הוא מקרא חסר תיבת "לי". (ב) "על פיך" - אותך - "ישק כל עמי". אבל לא נמצא בכתוב הביטוי נשיקה "על", כי אם "וישק לו"³², ובאיוב (לא, כז) "ותשק ידי לפי" - אף שנמצא בלשון חכמים במשנה ר"ה פ"ב מ"ט "ונשקו על ראשו", ובברייתא "נושקין על גב היד" (ברכות ה, ב)³³.

17. "ועל מימריך יתון כל עמי".

18. "ועל גזירת מימר פומך יתיוון כל עמי".

19. הערוך מע' נשק: ". כלי זין. כמו על פיך ישק כל עמי תרגום יתון כל עמי. "

20. בפירושו הראשון: "דגשות השי"ן לחסרון נו", נשק, והוא נגיד החיל". וראה בפירושו לתהלים דלהלן בפנים: "וי"א כי נשקו מגורת נשק (איוב ב, כד)".

21. היינו שלשון נשיקה אינו המתאים ביותר ע"פ הפשט.

22. שכתב בפירושו עה"פ נשקו בר" (תהלים שם): "ומנהג גויים בעולם. לנשק את המלך". - ואעפ"כ הלשון נשיקה כאן הוא "בדרך רחוקה" בלבד.

23. פיסקא יב: "וישק יעקב לרחל (ויצא כט, יא), כל נשיקה של תפלות בר מהני תלת. נשיקה של גדולה "ויקח שמואל את פת השמן ויצק על ראשו וישקהו" (שמואל א' י, א).

24. וז"ל: "ישק - יזדרזו בכלי קרב של מלחמה לצאת על האויבים, לשון "עיר מבצר והנשק" (מלכים ב, יב) "נושקי רומי קשת" (תהלים עה, ט).

25. בספר השרשים לרד"ק שרש נשק: ". הוא כמו זין. והפועל ממנו "נושקי רומי קשת" (תהלים שם), כלומר נושאי כלי זין. ולדעת המתרגם כן "ועל פיך ישק כל עמי".

26. וז"ל: "פומא [- של יוסף] דלא נשק לעבירה, [- בשכר זה] כתיב ועל פיך ישק כל עמי".

27. "וישא משאות מאת פניו אליהם ותרב משאת בנימין ממשאות כולם המש ידות".

28. איכה ב, יד.

29. ראה רש"י וראב"ע.

30. ראה ראב"ע לאיכה שם: "משאות - נבואות, וכן משא דמשק (ישעיה יז, א)".

31. אוצ"ל: פ"צ (הובא לעיל), ובמתנות כהונה שם: "כלומר על ירך" - הדגשיקה עצמה היא "לי".

32. בראשית נ, א. ועוד.

33. ושם: "תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים. כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד". וברש"י שם: "על גב היד - את יד חברו הוא נושק, ודרך חשיבות הוא זה מפני הרוק".

ולכן, לפי דעתי, יש לפרש עה"פ "ישק כל עמי", אם מלשון משק כפירש"י, או עכ"פ מלשון נשק, אף שלא נמצא במקום אחר בלא נו"ן. ולבאר לתלמידים אשר רק שריד מעט נשאר מלשונו בספרי התנ"ך - ובלשון הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות "לשון ספרי הנבואה. קצר בידינו"³⁴ - ולכן כמה תיבות וביטויים לא נמצאו בהם אלא פעם אחת³⁵...

בברכה לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

. בפשיטתא³⁶ תרגם הפסוק "ועל מלת פומך נסב דינא כולא עמא". וכן בתרגום השבעים³⁷ והוולגאטא³⁸ תרגמו "ישמע".

וא"כ פירשו חזו"ת הענין ולא תרגום התיבה בדיוק, אבל ג"ז קרוב לפירוש מלשון משק או נשק ולא נשיקה, כי לפירוש האחרון הוא ענין של כבוד ולא שמיעה לפקודתו.



39

[פירוש אדמו"ר הזקן במ"ש "וירא גו' בלבת אש מתוך הסנה"]

ב"ה, ח"י טבת, תשכ"א

ברוקלין.

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו.

34. בתחילתה: "וכן ראיתי שלא אחברו בלשון ספרי הנבואה, לפי שהלשון ההוא קצר בידינו מהשלים עניני הדינים בו. וכן לא אחברו בלשון התלמוד, לפי שלא יבינוהו מאנשי אומתנו כי אם יחידים, ומלות ממנו זרות וקשות אפילו לבקיאים בתלמוד, אבל אחברו בלשון המשנה כדי שיקל זה לרוב".

35. בהמשך המכתב (נעתק באג"ק שם ע"פ העתק המזכירות): "ובודאי ידוע לכבודו אשר התחל מר' סעדיה גאון מנו ספרו והתעסקו בפירוש מילות בודדות הנמצאות בכתבי הקודש. יעויין הביבליוגרפיא באוצר ישראל ח"ב מערכה בודדות":

"אוצר ישראל" (נ.י. תרס"ז-תרע"ג, י" כרכים) היא אנציקלופדיה לעניני תורה ויהדות. בח"ב ע' 311 נדפס הערך:

"בודדות, מלות: מלות אשר נמצאות במקרא רק פעם אחת. מספר כל המלות היחידות שאין דוגמתן בצביונם בתנ"ך עולה בערך אלף ושלוש מאות, אך אם נחשב רק השרשים הבודדים יהיה מספרם לא יותר מארבע מאות. הרבה ממלות הבודדות הן שמות של צמחים, חיות, מחלות ותכשירין. המליצה והשיר בכתבי הקודש עשירים במלות בודדות...". וראה שם בארוכה, מנין המלות הבודדות שבכל כה"ק, ותיווכן עם לשון חז"ל בריבוי מקומות. וש"נ.

36. תרגום הסורי לתנ"ך.

37. תרגום התנ"ך ליוונית (ראה מגילה ט, א. ו"ש"ג).

38. תרגום התנ"ך ללטינית. - ג' תרגומים הנ"ל נכתבו ונפוצו בקרב אומות העולם. וראה מסכת סופרים פ"א מ"ז: מעשה בה' (- לכאורה אינו כבמגילה שם. וראה שם מ"ח. ואכ"מ) זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית, והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל שלא היתה התורה יכולה ליתרגם כל צרכה.

39. לקו"ש ח"ב הוספות שמות ע' 666, אג"ק ח"כ ע' קטז.

וע"פ פרשת שבוע זה, כתורת רבנו* הזקן (תורת מורנו הבעש"ט) בהענין של: א) וירא (ואתגלי) מלאך ה'. ב) בלבת אש ג) מתוך הסנה⁴⁰ -

יהי רצון שיבשר טוב בהפעולות אודותם כותב, אשר נקודתם הפנימית היא, התאחדות שני הענינים, לבת אש, רשפי רשפי* אש שלהבת י"ה (תפלה וכיו"ב - שתוכנה עלי' מלמטה למעלה, כענין האש), וירא התגלות למטה (תורה ומצותי' - שתוכנה, בכללות, מלמעלה למטה).

ויהי זה מתוך הסנה, עולם הזה*, מקום צר, צרה - לעושת מצרה צהר ע"י אור התורה והמצות⁴¹.
בברכה לבשו"ט בכל האמור.

-

כתורת רבינו: קונטרס ביקור שיקאגא שיחה ג' [ע' 22. סה"ש תש"ב ע' 46]⁴².

רשפי רשפי: עיין המשך מים רבים תרל"ו פס"ב ואילך⁴³.

הסנה, עולם הזה: להעיר ממכילתא שם: הסנה שפל מכל אילנות שבעולם. ובתניא רפל"ו: עוה"ז אין תחתון למטה ממנו.



44

[ע"ז שנוכרה בתורה מותר להזכיר; איסור לקיטת המן בשבת משום תולש]

40. שמות ג, ב.

41. ראה כש"ט (בהוספות) סימן ט: ". ואמר מורנו הבעש"ט נ"ע, דע"י האותיות דתורה ותפילה שהו"ע בא אל התיבה (נז, א), דתיבה הם אותיות התורה והתפלה, ובא אל התיבה הוא הכניסה בתוך האותיות של תורה ותפילה, לערנען מיט א חיות און דאווענען מיט א חיות, דהחיות מורה על פנימיות הרצון שהו"ע רצה, הנה עי"ז נעשה צה"ר לתיבה, דבכח זה מהפכים את הצר"ה של הצ"ר הצורך ר"ל, לצה"ר, וע"ד דכתיב (ירמיה ל, ז) ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע, דמן הצרה ההיא תצא לו עוד ישועה. דזהו"ע צהר שמאיר אור רב, וכמו בצהרים שהוא תוקף זריחת השמש. ". וראה שם סימן י. ובכ"מ.

42. תוכן התורה (בקיצור):

פ' התרגום "וירא" - "ואתגלי", והיכן הוא הגילוי - "בלבת אש", ופירש"י "בשלהבת של אש, לבו של אש", פנימיות הלב והתמימות ד"רשפי רשפי אש שלהבת י"ה". והיכן נמצאת 'לבבת אש' - "מתוך הסנה", ופירש"י "ולא אילן אחר משום עמו אנכי בצרה", דצרה קאי על עוה"ז שבו מלושב או"ס בדרכי הטבע ולכן נק' מקום צר, משא"כ עולמות העליונים ששם מאיר האור בגילוי ולכן נק' מקום רחב. ובגמ' (תענית ז, א) איתא דת"ח נמשלו לעצי מאכל, ועמי הארץ הם בבחי' סנה. דת"ח הלומדים תורה שנמשלה לאש, כמ"ש "הללא כה דברי כאש", הנה הם מרוויים את אש תורתם ע"י החדושי תורה שלהם. אולם דוקא הרשפי אש של עמי הארץ הם בבחי' "אינו אוכל", דע"י התמימות והאמונה הפשוטה שלהם הנה אש אהבתם ותשוקתם לה' ותורתו ומצוותיו בוערת תמיד. ע"כ ת"ד, עיי"ש בארוכה.

[לכאורה נראה שמפרש "אינו אוכל" על האש שאינה נכבית, ודלא כהפי' הפשוט דהסנה אינו אוכל (- "נאכל" (רש"י עה"פ)). ויש לעיין בזה]. תורה זו אמר אדה"ז במענה לשאלת המתנגדים (בעת הויכוח הגדול במינסק, ראה שם) אודות מדריגת עמי הארץ ותלמידי חכמים ע"פ שיטת הבעש"ט.

43. שם ממבאר בארוכה ענין רשפי רשפי אש שבנשמה בקבלה ובעבודה.

44. לקו"ש ח"ב הוספות בשלח ע' 667, אג"ק ח"א ע' רס.

ב"ה, פורים⁴⁵ ה'תש"ד

ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

מענה בקצרה על השאלות דשאלנא קדמיכון⁴⁶:

בדעת זקנים מבעלי התוספות (שמות יד, ב)⁴⁷ עה"פ לפני בעל צפון נכחו תחנונו, דהקשה ר"י והא אסור לומר המתן לי בצד ע"ז (סנהדרין מג, ב)⁴⁸. ומתורץ שם א) דדוקא לאדם אסור ולא להקב"ה, ב) דעדיין לא ניתנה התורה, ולכן אין לחוש, ע"כ התוכן. ומקשה א) הרי ע"ז שנזכר בתורה מותר להזכיר (סנה' שם) וא"כ גם בעל צפון בכלל, ב) הרי גם אחרי מ"ת מוזכר כמה שמות ע"ז בתורה⁴⁹.

מענה לפענ"ד (ובהקדם דאין להקשות מדעת בעה"ת משאר מפרשי הש"ס והפוסקים - דגברא אגברא קרמית⁵⁰): שני אופנים יש בהזכרת שם ע"ז, א) הזכרה גרידא, ב) הזכרה לצורך, דאז נוסף בזה גם הענין דנותן בה ממשות (ועיין הקס"ד דהרא"ש⁵¹, ל' הטור יו"ד סקמ"ז וכפ"י הדרישה⁵², ובט"ז שם שכתב: "ורבותא זו יותר פשיטא"), וס"ל לבעה"ת דבהזכרה גרידא - אם הוזכר כבר בתורה אין איסור, אבל באופן השני אין נפקא מינה, והאם בשביל שהוזכר שם ע"ז בתורה מותר ליתן בה ממשות? אתמהה!

(ובאמת היא סברא אלימתא, וצ"ע שלא נמצא חילוק זה בפוסקים).

ואין להקשות דא"כ מה מתרץ בסנהדרין שם אמתני' (זבים א, ה) כמגדיון כו' דמותר להזכירו כיון דכתיבי בקרא⁵³, והרי לפי סברא זו גם אז אסור ליתן ממשות.

45. במכתב זה נתבאר בארוכה כמה רמזי פורים, והבא בפנים נוסף בשוליו, לאחר החתימה (וראה להלן סימן ו המשך מכתב זה).

46. ראה רש"י שבת ל, ב ד"ה דשאלנא קדמיכון: דרך ענה אמר, דהו"ל למימר דשאלנא קדמי.

47. וז"ל: נכחו תחנונו - תמה להר"י היאך אמר לו שיהנו על הים לפני בעל צפון, והא אמרין אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית, צ"ע. ולי נראה דדוקא לאדם, אבל להקב"ה לא, שהרי מצינו שהקב"ה יושב ודן את כל העולם אפילו בשבת, ואפילו ברה"ו יום הכפורים, אע"פ שלישראל אסור. ועוד נ"ל דעדיין לא נתנה התורה אין לחוש.

48. "דתניא ושם אלהים אחרים לא תזכירו (שמות כג, יג), שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת כוכבים פלונית. כי אתא עולא בת [- לן] בקלנבו (לן באותה עיר, והיא נקראת על שם עבודת כוכבים שבה (רש"י)), אמר ליה רבא והיכא בת מר, א"ל בקלנבו, א"ל והכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו, א"ל הכי אמר ר' יוחנן כל עבודת כוכבים הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה, והא היכא כתיבא, דכתיב (ישעיהו מו, א) כרע בל קרס נבו".

49. ראה בכ"ז לקו"ש חכ"ג ע' 167 ואילך.

50. לכאורה יש לעיין בזה, והלא הקושיא היא מדברי הגמ' ולא ממפרשי הש"ס והפוסקים?

51. בסנהדרין שם (פ"ז ס"ג), וז"ל: "לכאורה משמע דוקא בכה"ג אסור להזכיר, כשמוזכר ע"ז לצורך, וכן בגמרא לקמן כמגדיון לשילה שצריך להזכיר לסימן. ומיהו נראה דבכל ענין אסור, דקרא סתמא כתיב. והאי דנקט שמור, לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, שאין דרך להזכירה כלל שלא לצורך". - הרי דהקס"ד להרא"ש היתה, שהזכרה לצורך חמורה יותר מהזכרה שלא לצורך. וראה לקמן.

52. ז"ל הטור שם: "ואסור אפילו להזכירה בשמה בחינם שלא לצורך". וביאר בדרישה דהו"א "דבהזכרה לחוד ושלא לצורך אין קפידא אלא דוקא כשמוזכרה לצורך דומיא דשמור לי, דאז נראה דנותן ממשות בהע"ז, ואז אינו אסור משום ההזכרה אלא משום דנותן בה ממשות". - ולא כדמשמע מהב"י שם להיפך, דכיון שאין לו צורך בזה לכן פשיטא דאסור, וכשיש לו צורך הו"א להתיר, עיי"ש.

53. שם: ואי לא כתיבא [בתורה] לא, מתיב רב מרשריא, ראה אחת מרובה כשילש שהיא כמגדיון לשילה שהן שתי טבילות ושני ספוגין הרי זה זב גמור (רש"י שם: "זב שראה ראייה ארוכה. - שהוא כמגדיון לשילה, כשיעור מהלך מאותה עבודת כוכבים ששמה גדיון עד שילה. -"). אמר רבינא גד נמי מכתב כתיב, דכתיב (ישעיהו סה, יא) העורכים לגד שלחן.

ואינה קושיא - דהנ"מ דנותן ממשות, כשאומר המתן לי בצד ע"ז, אבל כשמשיערינן כמגדין כו' אין זה הע"ז עצמה, אלא שם המקום (וכפיה"מ⁵⁴) שעמדה שם הע"ז מלפנים (קודם נצחון החשמונאים - ע"פ פי' הר"ש⁵⁵), ומודדין ממקום זה ולא מפסל הע"ז, וא"כ תו ליכא אלא איסור הזכרה גרידא שנק' המקום ע"ש הע"ז, ופשוט.

ב) הספורנו (שמות טז, כז-כח) כתב שבלקטת המן יש חילול שבת תולש דבר ממקום גידולו⁵⁶, ומקשה דהלא המן הי' לחם מן השמים, וא"כ אין שייך בו תלישה מן הקרקע, ובפרט שהי' מונח על הטל, כמרז"ל (יומא עה, ב'⁵⁷), ולא על הקרקע.

מענה (בהקדם, כנ"ל, שאין להקשות על הספורנו מפירש"י, הראב"ע⁵⁸ וכה"ג - דגברא אגברא קרמית), מוקשה לו - להספורנו - דמלשון הכתוב: יצאו מן העם ללקוט גו' עד מתי מאנתם לשמור מצותי ותורת, ראו כי ד' נתן לכם השבת גו', משמע דבהלקיטה לחוד הי' ענין של עבירה דחילול שבת, ולכן מפרש - דכמו דמצינו בשבת (קז, ב, - ולא בפ' כלל גדול⁵⁹) איסור תולש בעוקר כשותא מהזימי⁶⁰ (וכן בעוקר פוטרא מאונא דחצבא, שם) אף שבין לילה הי', והוא עוקרו מן העצים ומן האבנים, ולא מן הקרקע, ומפרש הטעם בש"ס משום דהיינו רביתי, כמו"כ הוא גם במן, אף שהי' מתחדש בכל לילה והוא לוקטו מעל הטל ולא מע"ג הקרקע. וי"ל בשני אופנים, א) דבירידתו למטה נתגשם ע"י לחלוחית הקרקע ב) דבירידתו למטה גדל מלחלוחית הקרקע⁶¹ (וכמו ב' הפי' ברמב"ן שם טז, ו⁶²) ..

54. פיה"מ להרמב"ם זבים שם: "וגדין שם מקום".

55. (שם): "וד יון, מלשון העורכים לגד שלחן, מקום שהעמידו שם מלכי יון עבודה זרה".

56. וי"ל עד אנה מאנתם לשמור, הנה החטא בשמירה נעשה בין כלכם, כי אתה אף על פי שלא יצאת עמהם ללקוט, גרמת שיצאו, שלא למדת אותם הלכות שבת וענין. שבכלל מלאכה תהיה לקיטת המן שהייב בה הלוקט משום תולש, והבאתו מרשות לרשות, שהיא מכלל המלאכות גם כן.

57. ושם: כתיב (שמות טז, יד) ותעל שכבת הטל, וכתוב (במדבר יא, ט) וברדת הטל, א"ר יוסי ברבי חנינא טל מלמעלה וטל מלמטה, ודומה כמו שמונח בקופסא.

58. מארז"ל זה דיומא הובא בפירש"י שם ג. - ואף שהוא מארז"ל בגמ' - מ"מ י"ל שע"פ פש"מ אפ"ל באו"א, אם לא שרש"י היה מודיענו זאת. וצ"ב בנוגע לראב"ע.

59. פ"ז דשבת, דבמשנה שם (עג, א) נמנו כל ל"ט מלאכות, ונתבאר בגמ' שם. ולא נתפרש במלאכת קוצר (שם ע"ב) דין עקירת כשותא מהזימי וכה"ג.

60. ושם: אמר רב ששת האי מאן דתלש כשותא מהזימי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו. ובפירש"י שם: כשותא - הומלו"ן [שם צמח הצומח ע"ג ענפי סנה (הזימי), ואינו יונק מן הקרקע], וגדל מתוך ההזימי מריח הקרקע שההזימי יונק ממנו. מיחייב - ואף על פי שאינו מחובר לקרקע, כדאמרין בעלמא (עירובין כח, ב) מאוירא רבי.

ועוד שם: אמר אביי האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו. הכא היינו רביתיה. ובפירש"י: פיטרא - פטריות, מאונא דחצבא - פעמים שהוא גדל בשפת הדלי ממים.

61. נראה דאופן הא' היינו שבירידתו היה רוחני, וע"י הטל נתגשם. ולאופן הב' כבר בירידתו היה גשמי, אלא שע"י לחלוחית הקרקע נעשה גידולו.

62. שביאר שם מארז"ל (יומא עה, ב): "לחם אבירים אכל איש (תהלים עה, כה), לחם שמלאכי השרת אוכלין, דברי רבי עקיבא, א"ל רבי ישמעאל טעית, וכי מלאכי השרת אוכלין לחם. אלא לחם אבירים לחם שנבלע באיברים": "והענין הזה שאמר ר"ע הוא שקיים מלאכי השרת בזיו השכינה. והמן הוא מתולדת האור העליון, שנתגשם [- בירידתו] ברצון בוראו יתברך, ונמצא שאנשי המן ומלאכי השרת נוטין מדבר אחד. ור' ישמעאל תפשו מפני שקיומם אינו דבר המתגשם מתולדת האור, שהרי קיומם באור העליון עצמו" - משמע דר' ישמעאל המן בעיקרו הוא מגושם. ויש לעיין בזה.



63

[נשים קדמו לאנשים במ"ת וכן בצדקה; בעבודת האדם]

ב"ה, כ"ד טבת, הילולא של כ"ק רבינו הזקן תשג"ה

. במכילתא - הובא בפירש"י עה"ת (שמות יט, ג) - שהקדים הקב"ה בית יעקב אלו הנשים, לבני, זכרים⁶⁴. ובשמו"ר רפכ"ח⁶⁵ הטעם שהן מזדרזות במצוות, ד"א, כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה. ועי' שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, ריגא תרצ"ד⁶⁶, בזה.

וכן לענין השכר ארז"ל (ברכות יז, א) גדולה הבטחה שהבטיחין הקב"ה לנשים יותר מן האנשים⁶⁷.

ובפרט בזמננו עקבתא דמשיחא, הנה עיקר העבודה הוא עבודת הצדקה, וכמ"ש באגה"ק ס"ט⁶⁸, ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה⁶⁹, ואמרו"ל (תענית כג, ב) דבזה יתרון לנשים דיהבי ריפתא על האנשים דיהבי זוזא⁷⁰.

וביאור מארז"ל זה בתענית בעבודה י"ל בדא"פ, דהנה אופן הפעולה עם זולתו - וגם עם נה"ב שלו עצמו - יכול להיות בשנים:

א) קודם כל מחפש תחבולות שיעשה חברו כל המוטל עליו בירידתו בשליחותא דמלכא בעלמא דין, ולו שיהא בקב"ע מצד חברו, דהיינו אף שעדין אינו מבין הכרח הדבר, ואין לו אהוי"ר (עיין רמב"ם הל' תשובה פ"י סוף ה"א: שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה⁷¹). ומובן שמי שהוא בעצמו בעל קב"ע האט ער א חוש והמשכה לאופן כזה, ובנקל ימצא ה"אותיות" בדבור ובמעשה שיכולות להשפיע על חברו. ועוד אופן -

63. לקו"ש ח"ב הוספות יתרו ע' 668, אג"ק ח"א ע' עו.

מכתב אל אנ"ש דמאטרעאל, קנדה ע"ד ייסוד 'בית רבקה' בעירם, ושם: 'והנה התעוררות לעבודה במקצוע הנ"ל אך למותר הוא בכגון להו ולכוותיהו, ואבוא רק באיזה הערות, והן: - ראה בפנים.

64. ז"ל: [כה תאמר] לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - ענשין ודקדוקין פרש לזכרים, דברים הקשין כגידין.

65. פיסקא ב.

66. 'לנשי ישראל - בביקורו בריגא, יב-כ אדר תרצ"ד'. נדפס בלקו"ד ח"ג תקעא, ב ואילך (ובלה"ק - ח"ה ע' 1183 ואילך), סה"ש תרצ"ד ע' 336 ואילך. עיי"ש בארוכה הביאור בתוכן הקדמה זו.

67. שם: גדולה הבטחה. מן האנשים, שנאמר (ישעיה לב, ט): נשים שאננות קומנה שמעון קולי בנות בוטחות האונה אמרתי. וברש"י: גדולה הבטחה - שהרי קראן שאננות ובוטחות.

וראה עוד שם: א"ל רב לרבי חייא נשים במאי זכין כו'.

68. קיד, א: כל עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה, כמ"ש רז"ל (ראה בהערה הבאה) אין ישראל נגאלין אלא בצדקה, ולא ארז"ל (משנה ריש פאה) ת"ת שקול כנגד גמ"ח, אלא בימיהם, שת"ת היה עיקר העבודה אצלם, וע"כ היו חכמים גדולים תנאים ואמוראים. משא"כ בעקבות משיחא שנפלה סוכת דוד עד בחי' רגלים ועקביים שהיא בחי' עשיה, אין דרך לדבקה בה באמת ולהפכא חשוכא לנהורא דילה, כ"א בבחי' עשיה ג"כ, שהיא מעשה הצדקה.

69. ראה רמב"ם הל' מתנות עניים רפ"י. וראה הערת כ"ק אדמו"ר באגה"ק שם. וש"נ.

70. ושם: ". דאתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעני ומקרבא הנייתה, ואנא יהיבנא זוזא ולא מקרבא הנייתה".

71. שם: ". עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד. "

ב) שמתחיל בהשתדלות להסביר לחברו גדולת הבורא ואהבתו ויראתו וכו', עד שע"ז יבוא חברו מעצמו להכרה הישרה ולקיום התומ"צ. ומובן שאופן זה חביב על אלו שהם בעלי מוחין, משכילים, שהנהגתם היא ע"פ הטו"ד בדעת חזק בל ישונה.

וזהו מארז"ל בתענית: דכשבא עני, אין עני אלא בדעת⁷², וצ"ל כמאמר הנביא⁷³ הלוא פרוס לרעב לחמך גוי כי תראה ערום וכסיתו. ופי' כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א (שיחת פורים תרצ"א, קונטרס יג⁷⁴), אז מ'זעט א אידן א נאקעטען אהן ציצית און אהן תפילין, וכסיתו. והוא ע"פ תדבא"ר⁷⁵ פכ"ז, וז"ל, כי תראה ערום וכסיתו, כיצד, אלא אם ראית אדם שאין בו ד"ת הכניסהו לביתך ולמדהו ק"ש ותפילה, ולמדהו פסוק א' בכל יום או הלכה א', וזרזהו במצוות, לפי שאין לך ערום בישראל אלא מי שאין בו תומ"צ והוא דומה למי שהוא ערום. הנה אם העני פוגש באיש, שאיש דרכו וטבעו לילך בחוץ ובמרחקים ולסחור בכסף וזהב שלו⁷⁶, וכמבואר הענין בעבודה בדרושי פ' וישב⁷⁷, הנה גם להעני נותן זואו, אהוי"ר. וכיון שזוהו גדפין (וכמ"ש בסש"ב ספ"מ⁷⁸), והתכלית היא העבודה מאהבה⁷⁹, עדיין יש להעני טורח עד שיקנה סעודתו.

אבל אם פוגש באשה, דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה⁸⁰, בוועליך עושיך ה' צבאות שמו⁸¹ - וכמש"פ בתו"א ד"ה לא תהיה⁸² דהאהוי"ר הם מתת אלקים כו' - וכמו עבד דכל מה שקנה כו'⁸³, ועבודתה אינה אלא עושה רצון בעלה⁸⁴, קב"ע, שגם האהוי"ר הם עד"ז, הנה נותנת להעני ג"כ ריפתא המוכן לסעודה, דמצד קב"ע יכול להיות גם

72. נדרים מא, א.

73. ישעיה נח, ז.

74. נדפס בלקו"ד ח"ד תשכט, א (ובלה"ק - ח"ה ע' 1053) ואילך, סה"ש תרצ"א ע' 209. - בשעתו נדפס בקונטרס יג, ובסה"מ קונטרסים ח"א נשמט.

75. = תנא דבי אליהו רבה.

76. ראה כתובות סו, סע"א: "איש דרכו לחזור על הפתחים ואין אשה דרכה לחזור". יבמות סה, ב: איש דרכו לכבוש ואין אשה דרכה לכבוש.

77. ראה תו"א ר"פ וישב, דירידת הנשמה למטה היא "עד"מ כמו הסוחר שיפור ממון כסף וזהב ומוציאם מרשותו כדי להרויח ולהשתכר, וכל עיקר כוונתו להיות מפור ונוסף עוד". ושם: "כי הנה הנשמה טרם ירידתה לעוה"ז. היה לה בחי' אהבה ויראה טבעים בגילוי רב, שהוא בחי' כסף וזהב. כסף מלשון נכסוף וכספת (בראשית לא, ל), דהיינו בחי' אהבה, וזהב מצפון יאתה (איוב לו, כב), שהוא בחי' שמאל, שהוא בחי' יראה. ואח"כ כשירדה הנשמה לעוה"ז להתלבש בגוף הגשמי, הנה גם בחי' אהבה ויראה שהיה לה הם מסותרות ומכוסות בלב הגשמי, ואינה יכולה לראות באהבה ויראה בהתגלות כ"כ כבתחילה, ונמצא שנגרעו האהוי"ר מערכם, וא"כ למה זה ירדה הנשמה לעוה"ז, מאחר שהיא ירידה גדולה וגרעון גדול מבתחילה. והענין, כמו שארז"ל (אבות ד, יז) יפה שעה אחת בתשובה וכו', כי ע"י תשובה עילאה מעומקא דליבא תהיה דבקות הנפש באלקים חיים יותר נפלאה ברעו"ד. ונמצא שאע"פ שיש לה גרעון באהוי"ר טבעית שבחיצוניות הלב הגלויים, מ"מ יהיה לה יתרון בבחי' רעו"ד בנקודת פנימית הלב, כיתרון אור הבא מן החשך דוקא". עיי"ש בארוכה.

78. נה, א ואילך: ובוה יובן היטב הא דדחילו ורחימו נקראים גדפין דרך משל. כי כמו שכנפי העוף אינם עיקר העוף ואין חיותו תלוי בהם. והעיקר הוא ראשו וכל גופו, והכנפיים אינם רק משמשים לראשו וגופו לפרחא בהון, וכך ד"מ התורה ומצוות הן עיקר היחוד העליון ע"י גילוי רצון העליון המתגלה על ידיהן והדחילו ורחימו הם מעלים אותן למקום שיתגלה בו הרצון אוא"ס ב"ה והיחוד, שהן יצירה ובריאה.

79. - היינו העבודה בפועל. ראה שם, ב: והנה, אף דדחילו ורחימו הם ג"כ מתר"י ג מצוות, אעפ"כ נקראין גדפין, להיות כי תכלית האהבה היא העבודה מאהבה. וכי שלא הגיע למדה זו [- דאהבה בתענוגים] לטעום מעין עוה"ב, אלא עדין נפשו שוקקה וצמאה לה' וכלתה אליו כל היום ואינו מרוה צמאונו במי התורה שלפניו, ה"ז כמי שעומד בנהר וצועק מים מים לשתות, כמו שקובל עליו הנביא (ישעיה נה, א) הוי כל צמא לכו למים.

80. גטין עז, א.

81. ישעיה נד, ה.

82. תו"א משפטים עח, ד: "וזאת ישים האדם אל לבו וידע נאמנה ויאמין באמונה שלימה, כי כל אהוי"ר הנמשכים אליו הוא מתת אלקים, שנותן כח הצומח בארץ העליונה להצמיח אהבת ה' ויראתו על פניו, ואינם נמשכים מכח האדם העובד עצמו".

83. פסחים פח, ב.

84. תדא"ר פ"ט.

בהעני שלא בהדרגה כלל. - ולהעיר מלקו"ת ס"פ וזאת הברכה⁸⁵, גם מסד"ה וה' אמר המכסה (דהמשך רס"ו)⁸⁶, בפ' בינה יתרה ניתנה באשה יותר מבאיש⁸⁷.

ומס"נ, קב"ע וקיום המצוות בפו"מ זהו ג"כ ממעלת הרגל ודור דעקבתא דמשיחא - עיין שיחת כ' כסלו צ"ד אות ט⁸⁸.

ויה"ר שנוכה כולנו במהרה בימנו להיעוד⁸⁹ הנה אני לוקח את בניי מבין הגוים גו' ועבדי דוד מלך עליהם, מעשה גדול⁹⁰ (תו"א דרושי ויגש⁹¹, ועבדי דוד תרצ"ט⁹²), אשת חיל עטרת בעלה⁹³.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

85. לקו"ת ברכה ק, ב: העיקר העבודה להמשיך בחי' חסדים העליונים הוא מבחי' דוכרא, רק שיכול להיות שיהיו החסדים רק בגילוי אלקות וכדומה, ולא ישתלשל למטה כלל בפרנסה גשמי, ושימושך מבחי' חסד ורחמים דאצילות למטה, נתן לחם לכל בשר גשמי, זהו בשביל אשתו, בחי' נוקבא, מלכות דאצי' המחיה ב"ע. שהוא הנותן כח להיות ההמשכה למטה בגשמיות.

86. המשך תרס"ו ע' תקלב [תד] ואילך: "וכמו"כ אשה כי תזויע וילדה כו', דעיקר ההולדה היא מן האשה כו', וכמאמר בינה יתירה נתנה באשה, שבה דוקא כח ההולדה לחדש דבר, ויהי' בציור רמ"ח אברים גשמיים ובהתפשטות והגדלה, שכ"ז הוא מכח האשה כו', דבטפת הדכר יש בהעלם הכחות הרוחניים לבד, וגם שהטפה נסרחת ונפסדת לגמרי כו', וחיודוש הולד נעשה ע"י הנוקבא דוקא כו'. וכמו באשה, שיש בה דוקא הכח להוות הוי' חדשה, דהיינו התהוות הולד כו', שזהו מצד ששרשה למעלה יותר, וכמ"ש אשת חיל עטרת בעלה כו'. ולכן ניתן בה דוקא בינה יתרה לחדש דבר כו'". עיי"ש עוד בארוכה בנוגע לדברים שנמשלה בהם האשה: דיבור, יראה ותושבע"פ. וש"נ.

87. נדה מה, ב.

88. לקו"ד ח"א קי, א (ובלה"ק - ח"א ע' 4-143), סה"ש תרצ"ד ע' 331 (תורת כ"ק אדני"ע): "זהו דכתיב (בהעלותך יב, ג) והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, כי משה ראה ספרו של אדה"ר, וראה שיהיה דור בעקבות משיחא שלא יהיה בהם השגה אלקית, והיינו שההשגה שלהם אינה נחשבת להשגה כלל, ובפרט לגבי השגת משה שאינה נחשבת למאומה, וגם שלא תהיה עבודה אמיתית במוח ולב, רק יהיה קיום המצוות בפועל ממש. וגם זה יהיה במס"נ. שיהיו כמה העלמות והסתרים, ויעמדו נגד כל מונע ויקיימו המצוות במס"נ וכדרך נסיון. וראה את ניעיטת התחלה שבוה דוקא, מבחי' פנימיות ועצמות א"ס, היה בתכלית השפלות בעצמו מפני היתרון הזה שהם גדולים הרבה ממנו".

89. יחזקאל לו, כא-כד.

90. קדושין מ, ב: וכבר היה רבי טרפון וקנים מסובין בעליית בית נתנה בלוד, נשאלה שאלה בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול. נענה ר"ט ואמר מעשה גדול, נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. - ומבואר בחסידות (ראה להלן) דלעת"ל יהיה מעשה גדול, שותגלה מעלת המעשה שבדברים הגשמיים.

91. תו"א ר"פ ויגש, שביאר שם בארוכה מעלת הדומם והארץ התחתונה שתתגלה לעת"ל, שזהו"ע יהודה "הוא בחי' ארץ, מל' דאצי', שהיא בחי' הדומם דאצי'. ולכן יהודה לשון הודאה וביטול, שהדומם יש בו בחי' הביטול ביותר. וזהו מ"ש בהפטרה. ועבדי דוד מלך עליהם, פירוש, כי עתה יוסף הוא למעלה מיהודה, שהוא נמשל לארו אשר גדל בגובה ומתוסף והולך. אך לעת"ל כשיתחברו שניהם יוסף ויהודה ביחד בתכלית היחוד האמתי, דהיינו מ"ש ויגש אליו יהודה, וכמ"ש (איוב מא, ח) אחד באחד יגשו, וזה יהיה לעת"ל, אז יתעלה יהודה למעלה מיוסף כנ"ל על פסוק אשת חיל עטרת בעלה. ולכן אז ועבדי דוד מלך על כל ישראל".

92. סה"מ תרצ"ט ע' 191 ואילך - שביאר בארוכה ענין הנ"ל, דלעת"ל תתגלה מעלת המעשה והביטול דבחי' הודאה. וש"נ.

93. משלי יב, ד. - ראה לעיל בהערה. וראה לקו"ת שה"ש טו, ג: "הנה לעתיד כתיב (ירמיה לא, כא) נקבה תסובב גבר, היינו שיתעלה בחי' המקבל ויהיה למעלה מבחי' דבר המשפיע, אשת חיל ע"ט"ב כו', מחמת שסוף מעשה במחשבה תחילה כו', ומפני שהאבות הטעימן מעין עוה"ב (ב"ב טז, א), ולכן היה אצלם ג"כ בחי' זו שהיו מקבלים מאמהות כו'. שיש ב' בחי', מלמעלמ"ט היו האבות משפיעים והאמהות מקבלים, אבל מלמעלמ"ע בבחי' אור חוזר היו האמהות למעלה במדרגה, סוף מעשה כו', כי כן כל מדות דקדושה נעוץ סופן בתחילתן ותחלה בסוף, שיש בסוף מבחי' תחלה, סוף מעשה כו', ובבחי' השתלשלות הוא סוף במדרגה כו'".



94

[תר"ך אותיות דעשה"ד כנגד תרי"ג מצוות דאורייתא זו' מצוות בני נח]

ב"ה, פורים ה'תש"ד

ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

ג. הבעה"ט (שמות כ, יג) כתב דתר"ך אותיות דעשה"ד הם לנגד תרי"ג מצוות זו' מצוות ב"נ⁹⁵, ומקשה דהא זו' מצוות ב"נ, ע"ז, גילוי עריות כו' כבר נכללו בתרי"ג מצוות.

מענה, אפשר הי' לומר כמה סברות בזה, אבל באמת קושיא מעיקרא ליכא, דגם במספר תרי"ג מצוות אין הכוונה תרי"ג ענינים כללים שונים, כי גם פרטי הענינים נחשבים כאו"א בפ"ע אם יש בהם ציווי מיוחד, ולדוגמא הל' ע"ז שיש בה כמה מ"ע ומל"ת וכאו"א מהם נחשב במנין תרי"ג (הגדרים בזה מבוארים בסהמ"צ להרמב"ם שרש ט' ונ"כ שם⁹⁶) ועאכו"כ בז' מצוות ב"נ, שיש עליהם ציוויים מיוחדים⁹⁸ וחלוקים הם בדברים עיקרים ממצוות אלו עצמם שבתרי"ג מצוות של בנ"י⁹⁹ - שנמנים בפ"ע.



94. לקו"ש ח"ב הוספות יתרו ע' 670, אג"ק ח"א ע' רסא. - מכתב זה המשך לדלעיל סימן ד.

95. זו"ל: "עשרת הדברות מתחילין באל"ף ומסיימין בכ"ף, וזהו א"ך טוב לישראל, ויש בהם תר"ך אותיות נגד תרי"ג מצוות ושבע מצוות ב"נ".

96. שביאר שם אימתי מונים ריבוי האזהרות וציוויים שבמצוה אחת (שנוסף בהן דבר מה), ואימתי אין מונים (שלא נכפלו אלא לחיזוק), עי"ש בארוכה. וש"נ.

97. "הלכות עבודה זרה וחוקות הגוים, יש בכללן אחת וחמישים מצוות" (רמב"ם ריש הל' ע"ז).

98. ראה סנהדרין נו, ב. וש"נ.

99. ראה אנציקלופדיה תלמודית ח"ג (ערך בן נח) ע' שנ ואילך. וש"נ.

לזכות

חיים שיח' בן רומיה

ויוצא חלציו

שלמה שיח' בן מלכה

וזוגתו **יסכה** בת **רחל**

ויוצאי חלציהם

חנה ובעלה **אורי יפת** בן **אושרת שרעבי**

ומשפחתם

יוסף יצחק, אברהם, אהרן, טובה רומיה שיחיו **חריר**

ולע"נ **מלכה** ב"ר **אהרן**

ולחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

לעילוי נשמת
ר' אליהו בר יהודה וסוליקה ז"ל בוזגלו
נלב"ע ט שבט תשס"ט

ולעילוי נשמת
מאיר [מישל] ב"ר אליהו וסוליקה ז"ל בוזגלו
נלב"ע כ"ה טבת תשפ"א
ת.נ.צ.ב.ה.
הוקדש ע"י בני משפחתם

• • •

מוקדש לעילוי נשמת
הרה"ח יוסף יצחק בן הרב מאיר בורובסקי
נלב"ע כ' ניסן יום ה' דחווה"מ ערב שש"פ תש"פ

נתרם ע"י ולזכות נכדו יבדלחט"א
הת' מנחם מענדל שי' בורובסקי

מוקדש לזכות
אילה בת **רחל** תחי'
לרפואה שלימה וקרובה בכל אבריה וגידיה

• • •

לזכות הוריי היקרים
הרב **מנחם מענדל** ומרת **שטערנא שרה** שיחיו **ליפסקער**
אחיי ואחיותיי שיחיו

יוסף יצחק, חיה מושקא, יעקב, חנה,
לובא אלטע טויבא, יוכבד מרים, שניאור זלמן
שלוחי כ"ק אדמו"ר בשערמאן אוקס, קאליפורניא

מוקדש ע"י התמים
שלום דובער שיחי' **ליפסקער**

לזכות הרה"ח **שמואל יחזקאל הכהן**

וזוגתו מרת **רבקה** שתחי' **כהן**

שיזכו לאריכות ימים ושנים טובות ומאושרות
נחת מכל יוצאי חלציהם, מתוך שמחה, בריאות ונחת

• • •

לזכות הרב **שניאור זלמן** שיחי'

וזוגתו **נחמה רחל** שתחי' **קוט**

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בריגא
להצלחה בעבודת הקודש עבודת השליחות,
מתוך שמחה והרחבה בכל המצטרך להם בגשמיות וברוחניות
נחת מכל יוצאי חלציהם

מוקדש לתלמידי התמימים
אשר הקדישו את כוחם וזמנם לעזר וסיוע בהוצאת ספר זה:

הת' **שלום אורי נתן נטע** בן **ציפורה גורליק**

הת' **חיים זבולון** בן **אלישבע חדד**

הת' **אברהם** בן **יסכה חריר**

הת' **יעקב** בן **שטערנא שרה ליפסקר**

הת' **שניאור זלמן** בן **לאה קוביטשעק**

הת' **יעקב** בן **חנה קוט**

הת' **חיים מרדכי אייזיק** בן **נחמה הדסה קרעמער**

ברוב שמחה וטוב לבב, ברגשי כבוד ויקר ומתוך הוקרה והערכה רבה מביעים אנו שפע ברכות עד בלי די לכמ"ע האי גברא רבא, ידידנו הדגול מרבבה ותומכינו הנעלה והנכבד מאד משכבר הימים ושותף להרחבת בית המדרש, ה'זאל' הגדול של ישיבתינו המעטירה, הנגיד הידוע לשם ולתפארת ולתהילה, רב פעלים בתמיכת מפעלי תורה והפצת היהדות והחסידות

הרה"ג הרה"ח הנעלה

הרב ר' **חיים שמואל דוד פישר** שי'

וזוגתו הכבודה וכל המשפחה שיחיו

לרגל השמחה במעונם בנישואי הנכדה בשעטו"מ

עב"ג הת' המצויין כמר **שניאור זלמן** שי' **לויטין**

ויה"ר מהשי"ת שיזכו לראות רוב נחת חסידי מכל יו"ח ומתוך בריות גופא

ונהורא מעליא יזכו לשפע ברכות מטל השמים ומשמני הארץ

ושפע הצלחות בכל מעשיהם ופעולותיהם הברוכות

וילכו מחיל אל חיל בכל הפעולות הגדולות והנפלאות

לעילוי נשמת

הרה"ח **מרדכי דוד** בן ר' **לוי יצחק**

גלב"ע ה'תשע"ו כסלו ה'תשע"ו

וזוגתו **חנה פראדל** בת ר' **ישעיהו שלמה** הכהן

גלב"ע ד' ניסן ה'תשפ"ב

בוימלגרין

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות

הרה"ח ר' **דוד** בן **רחל** שיחי'

וזוגתו **חנה מלכה** בת **סוליקה** תחי'

יפרח

לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות נכונה,

שיזכו לראות נח"ר רב מכל יוצאי חלציהם שיחיו

• • •

לזכות

ר' **יוסף יצחק** שיחי' ורעייתו **אסתר** תחי'

וילדיהם: **מנחם מענדל** שיחי' ומשפ', **חיה מושקא** שתחי' ומשפ', **דבורה לאה**

שתחי' ומשפ', **יהודה** שיחי', **יעקב ישראל** שיחי', **משה מרדכי** שיחי', **מרים**

הודיה שתחי', **מנוחה רחל** שתחי', **שמואל חיים** שיחי', **מיכל רבקה** שתחי'

יפרח

שיזכו להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

בכל אשר יפנו בטוב הנראה והנגלה ונח"ר לכ"ק אדמו"ר

נשיא דורינו

לזכות חתן בר המצווה
שניאור זלמן שיחי' זגדון

שיזכה לגדול להיות חסיד ירא שמים ולמדן.

לנחת רוח הרבי נשי"ד
ולהצלחת אחיו ואחיותיו

• • •

נדבת הוריו שיחיו