

מבית חיינו

ט

הערות, פלפולים וביאורים בנגלה, חסידות
ובתורת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

יוצא לאור ע"י תלמידי התמימים דישיבת תומכי
תמימים ליובאוויטש המרכזית בית חיינו 770

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתיים לבריאה
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

חברי המערכת:
הת' מאיר משה שי' אלבוים
הת' מנחם מענדל שי' הלוי הורוביץ
הת' אריה שי' הרצל
הת' חיים דוד נטע שי' וויכנין
הת' בנימין שי' וילהלם
הת' שמואל שי' וייס
הת' ברוך יהודה שי' קוט

עימוד: הת' יוסף יצחק שיהי' ביטון

ניתן לשלוח הערות, פלפולים וביאורים
על מנת שנפרסמו בקבצים הבאים
המערכת:

MibeisChayenu@gmail.com

פתח דבר

שיר למעלות אשא עיני אל-ההרים

מאינן יבא עזרי:

עזרי מעם יהוה עשה שמנים וארין:

(תהלים קכא, א-ב)

"כי ידוע כי מי שדעתו שפלה עליו מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב כל הקרבנות כולם, וארז"ל דהעניו תורה נתנה לו במתנה ומכיון להלכה . . . ח"ש אשא עיני אל ההרים הר סיני והר ציון, שנתבטלה העבודה וגם התורה נתמעטה מאד, והם שני עמודים שהעולם עומד עליהם. לזאת אומר מאין, שהוא לשים עצמו כאין ולהיות עניו באמת יבא עזרי, דהוי כמקריב כל הקרבנות והרי עבודה, ותורה נתנה לו במתנה ומכיון לאמיתה והרי תורה".

(חמת אגך להחיד"א)

לקראת יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט – יום ההולדת המאה ועשרים של הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – שמחים אנו להגיש לפני קהל עדת ישראל ובתוכם אנ"ש ותלמידי התמימים, את הקובץ התשיעי של חידושי תורה "מבית חיינו", הכולל הערות, ביאורים וחידושים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, מפרי עטם של תלמידי התמימים הלומדים בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית אשר בד' אמותיו של נשיא דורנו – בית חיינו 770.



בי"א ניסן תרס"ב, "נתמלא הבית כולו אורה" עם הולדתו של רבינו נשיא דורנו. כיום, בחלוף מאה ועשרים שנה, נחגג יום בהיר זה מדי שנה בשנה בשמחה רבה עצומה בקרב רבבות אלפי ישראל, הרואים בו לא רק יום שמחה והודי' פרטי של רבם, ואף לא את חגם הפרטי של חוג מצומצם מבנ"י, כי אם את יום שמחת עם ישראל כולו! שכן אורו וזיוו של הנולד ביום זה מאיר בעוצמה אשר כמוה לא נהיתה, ואשר לו יועד תפקיד היסטורי נשגב לו חיכו בני ישראל בכל הדורות.

"מיום הלכי ל"חדר" ועוד קודם לזה", העיד על עצמו הרבי באורח נדיר באגרת קודש נפלאה הנושאת את התאריך י"א ניסן תשט"ז, "החל להתרקם בדמיוני ציור גאולה העתידה –

גאולת עם ישראל מגלותו האחרון". ואכן עינינו הרואות אשר למן היום בו החלו להראות ניצני גאולה אלו במוחו הק' של הרבי, פועל הוא ללא לאות להגשמת ה"דמיון" הנ"ל בפועל ממש, ולהביא לגאולת עם ישראל והעולם כולו על ידי משיח צדקנו.

מיד עם עלותו על כס נשיאות חב"ד כנשיאה השביעי, הודיע הרבי אשר תפקידו של הדור – דור השביעי – הוא בהתאם לכך "שנמצאים אנחנו בעיקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה – לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כי אם עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא"².

דהנה, אמרוז³ שתכלית בריאת עולם הזה הוא ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", וכביאורו של רבנו הזקן בספר התניא (פל"ו), ש"התכלית הוא עוה"ז התחתון, שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית', כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא, שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והס"א של כל עוה"ז כולו, ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים".

ואכן, מאז מתן תורה ועד עצם היום הזה, עמלים בני"י על המלאכה לזכך את העולם הזה ולהכשירו עד שיהי' ראוי להיות דירה לקב"ה, שבה יוכל לשרות ולדור כדרך הדר בביתו שמתגלה בו בכל עצמותו, ללא העלמות והסתרים, כלשון הכתוב "ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך"⁴.

ומאז התגלות תורת החסידות הכללית, ובפרט מאז התגלות תורת חסידות חב"ד, הולכים אנו ומתקרבים עוד יותר להגשמת הייעוד הנכסף של "דירה לו ית' בתחתונים", שכן בתורת החסידות נעשה ייחוד נפלא של העולם הגשמי עם אלוקות כאשר באמצעותה נחשפים הכל לסודות התורה העמוקים ביותר, בחי' "רויך דרויך" דאורייתא הנושאים בחובם גילוי אלוקות ממש, וביחד עם זה מתלבשים הגילויים היטב בשכל האדם, ונעשים כ"מזון לנפשו", "יתון ויתפרנסון מניי"⁵, עד ששכל האדם, ועל ידו גם ליבו, נפשו וכללות מציאותו נעשים חדורים בעיני אלוקות.

ומדור לדור, מוסיפים והולכים רבותינו נשיאנו לגלות אלוקות בעולם באופן עמוק יותר, רחב יותר ונעלה יותר, וביחד עם זה יורדים הם מטה יותר, להתלבש בלבושיו של התחתון ביותר ולהעלותו אף הוא לקדושה, שיהי' ראוי גם כן להשראת והמשכת השכינה, שענינה הוא ההמשכה "בתחתונים דוקא".

וזאת היא מגמתו של רבינו, הנשיא של "הדור האחרון של הגלות והדור הראשון של הגאולה", לסיים ולהשלים (גם מלשון שלימות) את כל מלאכת הדורות כולם, ולהציע את דורנו זה, אנשים נשים וטף, ועל ידו כל הדורות כולם, ועד לכללות סדר ההשתשלות, אל

2. מאמר ד"ה באתי לגני תשי"א.

3. ראה תנחומא בחוקותי ג. נשא טז. במדב"ר פי"ג, ו.

4. ישעיהו ל, כ.

5. ל' התקו"ז ת"ו בסופו. וראה מקדש מלך בהקדמתו לספרו. כסא מלך לתקו"ז שם. ועוד.

המעמד ומצב דגאולה האמיתית והשלימה.

ומגמה זו ניכרת בכל פרט ופרט מהנהגתו ונשיאותו בקודש, החל מתורתו המופלאה והענפה, המהווה חיבור אדיר של "עליון" ו"תחתון", עד לאיחוד גמור של ישראל אורייתא וקוב"ה באופן של "כולא חד", כשתמיד מוציא מכל ענין, ולו העמוק והמופשט ביותר, הוראת דרך כיצד הוא מוביל להנהגה במעשה בפועל בחיי היום יום, וכן באמצעות פעולותיו האדירות להפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, ביסודו את מבצעי הקודש הידועים להצלת העם היהודי, המתבצעים הלכה למעשה על ידי אלפי שלוחיו הפזורים בכל קצוי תבל כפשוטו ממש, ומקרבים את לבם של ישראל לאביהם שבשמים, כשהכח המניע של כל המפעל חובק העולם הלזה, היא התמסרותו העצומה והבלתי נלאת של הרבי למצבו של העם היהודי ואהבתו הגדולה לכל יהודי ויהודי בפרטיות באופן שאין לו אח ורע ולא כערכו נמצא כלל!

וכמי ששם לנגד עיניו את המטרה להביא את הגאולה לעולם כולו, אין הוא מצטמצם בפעולות להטבת מצבם של בני בלבד, אלא מתקן את העולם כולו לעובדו שכס אחד באמצעות המבצע להפצת ז' מצוות בני נח בקרב אומות העולם, בהתאם לנאמר "לא לתוהו בראה אלא לשבת יצרה".

ובסייעתא דשמיא נראו אותות ההשקעה והצמיחו מעשה בפועל, כאשר ממשלת ארצה"ב השכילה לאמץ את מסריו של הרבי ולייסד את "יום החינוך", למען הגברת המאמצים לשיפור פני החינוך בארצה"ב על יסוד העקרונות של שבע מצוות בני נח. יום שנתי זה נקבע (החל משנת תשל"ח, ומאז ממשיך מדי שנה בשנה) ליום י"א בניסן – יום הולדתו של הרבי.

ובהתוועדות י"א ניסן של אותה שנה שיבח הרבי את ההחלטה, והסביר:

"בענין זה רואים איך העולם מתקרב לביאת המשיח. שכן לעתיד לבוא יקויים היעוד "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה גו' לעבדו שכס אחד", שאחד הענינים בזה הוא, שמלכות אדירה, "מעצמת-על", שהיא בעלת השפעה בעולם כולו, הכריזה בגלוי לעין כל אודות גודל החשיבות והחיוניות של ענין החינוך".

בשנים המאוחרות יותר, הודיע הרבי ברורות אשר לאחר שפעלו "גדולות ונצורות" בעבודת בני לברר את העולם ולהכשירו לגילוי כבוד ה', באמצעות "ריבוי העבודה דהפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה", הרי שעבודת דורנו, ולמעשה עבודת הדורות כולם, נסתיימה ונשלמה, כעת "עומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו", ומעתה אין כל מונע ומעכב לביאת משיח צדקנו בפועל ממש.

ובאצבעו הראה הרבי על האירועים הדרמטיים המתרחשים בעולם אשר הם ללא ספק מסימני הגאולה העומדת בפתח, ובראשם מלחמת המפרץ, שהמתרחש בה תאם באופן מפליא את המדרש המתאר את האירועים שיקדימו את ה"שעה שמלך המשיח בא", וכמו

6. לשון המדרש ביל"ש ישעי' רמז תצט. הובא ונתבאר רבות בשיחות הק' החל משלהי תשי"ג (נלקטו בספר "בשורת הגאולה").

כן, יציאת יהודי רוס' מן השעבוד בעמק הבכא ונפילת המשטר הקומוניסטי, לצד מהפכות דומות במשטרים אפלים אחרים, והירתמות דעת הקהל וראשי המעצמות לטובת קידום ערכי שלום וצדק וזניחת דרך הנשקים והמלחמות.

ומאחר⁷ וכנ"ל, כבר סיימו את העבודה, ואעפ"כ, הגאולה האמיתית והשלימה עדיין לא באה בפועל, "צריך לומר שנשאר עוד משהו לעשות כדי להביא את הגאולה בפועל". ועל כן ביאר הרבי שהעבודה בזמננו זה היא בהתאם לכך, ששליחותו של נשיא הדור שהוא המשיח שבדור להביא את הגאולה, כבר החלה, שכן כדברי החת"ס⁸ "בכל דור ישנו א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו", והואיל ו"וודאי הדבר ללא כל ספק וספק ספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה", הרי שנמצאים אנו כבר בשלב של "יגלה אליו השי"ת וישלחו". אשר על כן תפקידנו כעת הוא לקבל את פניו "כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות".

ולכל לראש "לידע ולהכיר שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא", כיון שכבר כלו כל הקיצין", "להחדיר ההכרה וההרגשה שעומדים על סף התחלת ימות המשיח ממש עד שיתחילו "לחיות" בעיני משיח וגאולה". ולשם החיבור וההתקשרות עם ענין הגאולה והמשיח, הורה הרבי להוסיף בלימוד התורה בעיני משיח וגאולה, שכן בכח התורה לחולל שינוי של ממש בטבע האדם, כך "שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא מחוץ לענין הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעיני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעיני הגאולה, מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה בא".

ומאז השמע מפי קדשו קול שופרו של משיח, קול בשורת הגאולה האמיתית והשלימה, נסב עיקר שיחו ודיבורו אודות ביאת המשיח, וציוה לפרסם את המסרים בדבר בואו הקרוב של משיח, והחובה המוטלת על כאו"א מאנשי הדור לעשות כל שביכלתו למען החשת הגאולה בכל מקום ומקום ולכל אנשי הדור.

ועל כן, מאז הגיע דבר המלך ודתו, כל זמן אשר מאיזה סיבה מתעכבת הגאולה האמיתית והשלימה ר"ל, אמונים בנ"י בכל מושבותיהם על הציווי "עשו כל אשר ביכלתכם", ומתעסקים במרץ בהכנת עצמם וכל אשר במקומם ובעירם לקבלת פני מלכנו משיחנו - נשיא הדור השביעי - בהורידו את השכינה למטה בארץ תיכף ומיד ממש.



ובעמדנו בשנת המאה ועשרים להולדת מלכנו, בסמיכות ליום הבהיר י"א ניסן, בו מסתיימת שנת המאה ועשרים ומתחילה שנת המאה ועשרים ואחד, עומדים לנגד עינינו דברי קדשו (שנאמרו בהתוועדות כ' חשוון תש"מ⁹ - התחלת שנת הק"כ להולדת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב

7. ראה בכ"ז קונטרס "שלח נא ביד תשלח" משיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב.

8. שו"ת חו"מ (ח"ו) סי' צח.

9. לקו"ש ח"כ עמ' 386 ואילך.

נ"ע):

ההוראה מיום הולדת זה צריכה להיות קשורה עם ענין מיוחד שבו בעל יום ההולדת עסק בלהט ושם עליו הדגשה מיוחדת, יותר מהנשיאים שלפניו.

ובהמשך לכל האמור לעיל, אין אנו זקוקים לחיפוש מיוחד אחר הענין בו בעל יום ההולדת עוסק בלהט מיוחד, שעה שכל ימי חייו כפשוטו ממש הנם "להביא לימות המשיח", וכלשון קדשו בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב בענין ההתקשרות הנדרשת לנשיא הדור, שזהו "גואל ראשון הוא גואל אחרון – שענינו העיקרי להביא לימות המשיח בפועל ממש".

ובמיוחד לאור ביאורו של הרב¹⁰ אודות מהותו של יום י"א ניסן, שענינו הוא בחינת ה"אחד עשר" שלמעלה ממדידה והגבלה דעשר, והיינו שלידת עם ישראל (התוכן דחג הפסח), שעניינם הוא הקשר העצמי עם עצמותו ומהותו ית' שלמעלה משייכות לגדרי העולם, ובמילא גם גאולתם של ישראל – היציאה מכל ענין של מיצר וגבול – "מתחילה ביום" אחד עשר בניסן".

ובלשונו הק':

"מספר עשר ("עשור") מורה על שלימות הבריאה, כולל גם השלימות דעולמות העליונים, עולם האצילות וכו', שהשלימות שבהם קשורה עם מספר עשר – עשר ספירות, "עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר".

ומספר "אחד עשר" מורה על דרגא שלמעלה מעשר ספירות [..]

ונמצא, ש"אחד עשר" הו' שלמעלה מכל מדידה והגבלה – "אנת הוא חד", מהותו ועצמותו ית' שלמעלה מכל גדר ותואר כו', למעלה מגדר ספירות (לא עשר ספירות, ואפילו לא ספירות אין קץ), ולמעלה גם מתואר "אחד" (שצריך לשלול ש"יש אחד ואין שני"), וגם לא התואר "יחיד" (שמורה על שלילת ההתחלקות), וגם לא התואר "עצם", "אמתת המצאו", כי, כל תואר יש לו איזה גדר, והוא ית' למעלה מכל תואר וגדר [..]

וביאור החילוק שביניהם בעבודת האדם:

"עשור לחודש", "שבת הגדול" – עבודתו של יהודי היא בשייכות לגדרי העולם, לפעול שלימות בעולם, שינוי והפיכת טבע העולם גופא (תוכן ה"נס גדול" ד"למכה מצרים בכוריהם"), היינו, שממשיכים בעולם הקדושה ד"שבת", והקדושה דעשר, "העשירי יהי קודש", "קדש מילה בגרמי".

ו"ביום עשתי עשר", "אחד עשר" – מתחילה עבודתו של יהודי מצד עצם מציאותו, למעלה משייכות לגדרי העולם, כי אם, כפי שקשור ומיוחד עם מהותו ועצמותו ית', בחי' אנת הוא חד ולא בחושבן – "ישראל וקב"ה כולא חד, ההתקשרות העצמית דהקב"ה וישראל שבאין

10. שיחת שבת הגדול, ערב י"א ניסן תשמ"ט.

ערוך לגבי השלימות דבירור העולם. ועפ"ז י"ל שלידת עם ישראל בחג הפסח מתחילה ביום "אחד עשר בניסן", שבו מודגשת התקשרותם והתאחדותם של ישראל עם מהותו ועצמותו ית', בחי' "אחד עשר", "אנת הוא דח", באופן ש"ישראל וקב"ה כולא חד".

וזוהו גם התוכן דיצי"מ (חג הפסח) – היציאה דישראל מכל ענין של מיצר וגבול וגדר, להתחבר ולהתאחד עם מהותו ועצמותו ית', "ישראל וקב"ה כולא חד".

כהנ"ל הוא בהדגשה יתירה בעמדנו בשנת הק"כ, לקראת יום י"א ניסן ה'תשפ"ב, בו ימלאו מאה ועשרים שנה להולדת אבינו מלכנו, שענין זה ביארו הרבי בשיחת כ' חשוון תשמ"א:

נזכר לעיל מ"ש "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", שמזה מובן שהמספר דק"כ מורה על שלימות חיי האדם [..] וזה קשור ג"כ עם זה שמספר שני חייו דמשה רבינו הי' ג"כ ק"כ שנה.

ובשיחת ליל כ"ב שבט תשנ"ב:

תכלית השלימות (גם של הנשמה) הוא דוקא נשמות בגופים בתחיית המתים [..] כמ"ש בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים", ומובן, שכאשר "ומחה . . דמעה" נעשה ע"י הקב"ה עצמו ("ומחה ה' אלקים דמעה"), ה"ז לא רק מבטל את הדמעה שהיתה לפני זה (כפשטות ענין המחיה), אלא שע"ז נפעלת הוספה בעלי', כמובן גם מהפירוש, ש"דמעה" בגימטריא קי"ט, והכוונה בזה, שחסר אחד מהק"כ צירופי שם אלקים; וע"י "ומחה ה' אלקים דמעה" נעשה השלימות דק"כ (הגימטריא של "דמעה" עם הכולל) – והיו ימיו מאה ועשרים שנה", כפי שהי' אצל משה רבינו – "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", "היום מלאו ימי ושנותי", מילויי ושלימות דימים ושנים הן בגשמיות והן ברוחניות, וההמשך בזה עד – בחיים נצחיים בגאולה האמיתית והשלימה.

ומובן, שכיון שהענין דק"כ שנה הוא שלימות חיי האדם, ובעניננו – שלימות החיים דנשיא דורנו ("גואל אחרון"), ובפרט, לאחר שכבר מזמן "כלו כל הקיצין" וסיימו את עבודת השליחות, הרי זהו זמן השיא שבו צריכה להיות ההתגלות בפועל ממש, "ומחה ה' אלקים דמעה"!



עם התקרב יום הבהיר, מלאות מאה ועשרים שנה, הולכת ומתפשטת התעוררות גדולה ו'הכנה רבתי' בכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע, וכרגיל בכגון דא, הנה העומדים בשורה הראשונה של הכנות אלו הם תלמידי התמימים, ובפרט הזוכים לעמוד ולשרת בבית ה', לעסוק בתורה ובעבודה בבית רבינו 770.

ולפי הוראותיו הק', מתבטאת התעוררות זו לכל לראש בעבודת הקודש אשר עליהם: הוספה בלימוד התורה מתוך שקידה והתמדה ויגיעה אמיתית, ועד – באופן של 'לאפשא לה', לחדש בתורה, שזוהו ענינם העיקרי.

ואם בכל הזמנים כך, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר במתנה ליום ההולדת, כאשר ידועה הבקשה המפורשת שהפנה הרבי לקהל החסידים לפני יום הולדתו השבעים (שיחת פורים

תשל"ב):

"כיון שישנם כאלו שמתכוננים בנוגע ליום ההולדת וכו', וחושבים באיזה אופן לבטא זאת, בענין הצדקה (שקשור גם עם פורים), ענין התורה וכו' – הנה כאן המקום להעיר (בעי"ן) ולהאיר (באל"ף), שלכל לראש יש לקשר זאת עם ענין של תורה.

ובהקדים – שבנוגע למתנה בכלל לא שייך לקבוע תנאים, אבל, מתנה קשורה עם רצון לגרום נחת-רוח... ולכן: בכל ענין שיהי' – אצל מי שירצה – צדקה באופן כך או פעולות טובות באופן כך ומעשים טובים באופן כך, הנה נכון ורצוי וטוב וישר ונעים וכו' (ככל ט"ו התוארים שנאמרו ב"אמת ויציב") שיהי' אצל כל אחד גם ענין של הוספה בלימוד התורה, וכאמור, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה".

ואשרי עין ראתה גודל הנחת רוח שנגרמה לרבינו-נשיאנו מקובצי ההערות שיצאו על ידי תלמידי התמימים ואנ"ש ועלו על שולחנו לאורך השנים (החל מן הקובץ הראשון של תלמידי התמימים ד-770, שיצא לאור לקראת סיום שנת השבעים¹¹).

וכתוצאה ישירה מהתעוררות זו – נקבצו לספר זה למעלה מארבעים הערות ופולפולים, פרי לימודם של תלמידי התמימים בבית חיינו, ב'תורה אחת', נגלה וחסידות, בתורת כ"ק אדמו"ר ובעניני משיח וגאולה, אשר לימודם הוא "הדרך הישרה" לפעול התגלות וביאת משיח צדקנו.



על פי הוראת כ"ק אדמו"ר בשעתו להנהלת הישיבה, נסדרו הפולפולים לפי סדר שמות כותביהם ולא נחלקו לפי נושאים, נגלה וחסידות וכו', ע"מ להדגיש את העניין ש"תורה אחת אחת היא". בד בבד, בתחילת הספר מופיע מפתח הפולפולים לפי נושאים.

בחלקו הראשון של תוכן העניינים, נרשמו ונלקטו פולפולים והערות התמימים העוסקות במסכת שבת

על-פי הכלל 'פותחין בדבר מלכות', ו'מאן מלכי – רבנן', באה בתחילת הספר מתורתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו¹²: (א) מאמר ד"ה ביום עשתי עשר ה'תשל"א (קונטרס י"א ניסן ה'תשמ"ט), (ב) שיחת כ"ק אדמו"ר (מלקו"ש ח"ד, פרשת ואתחנן) בגדר קשר שאינו של קיימא והמסתעף במלאכות שבת, בשייכות עם מסכת שבת הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש.

המאמר ניתן לנו ע"י 'ועד הנחות בלה"ק', והשיחה ע"י 'הוצאת ספרים – קה"ת', באדיבותם הרבה, והם ברשותם הבלעדית.

11. ולהעיר שהמוסד "הערות התמימים ואנ"ש" נכלל – ביזמת הרבי – בע"א המוסדות שהוקמו בקשר עם יום הולדתו השבעים.

12. ע"פ הוראתו "שמוכרח שיודפס בכל חוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים יותר לבני ישיבות)" (אגרות-יקודש ח"ז ע' שלה).

כמו"כ מתפרסם בזאת בפרסום ראשון, עלי הגהה לתרגום באנגלית של המכתב כללי אשר נשלח בי"א ניסן לקראת חג הפסח ה'תשמ"ח, תודתנו שגורה לחברי מערכת 'RebbeDrive' שהמציאו זאת לידינו, על-מנת שנוכל לפרסמם לפאר ספר זה.

התודה והברכה אל הרבנים: הרה"ח יקותיאל ליפא שי' פעלדמאן והרה"ח לוי שי' קליין. וכן לתמימים: הת' חיים עוזר שי' בוטמן, הת' לוי שי' גולדשמיד, הת' משה אהרן שי' גופין, הת' מנחם מענדל שי' וויכנין, הת' שניאור זלמן שי' וייס, הת' שלום דב בער שי' יעקובוביץ והת' אריה ליב שי' קרעמער. אשר סייעו בעריכת והוצאת ספר זה לאור, תהי משכורתם שלמה מעם ה'.

כאן מקום אתנו לבקש מרבנן ותלמידיהון, היושבים על משמר לימוד תורתם בבית המדרש – ואין בית המדרש ללא חידוש, לשגר אלינו מפרי תנובת תורתם, למען נוכל לפרסמם מעל גבי הכרכים הבאים של 'מבית חיינו', להגדיל תורה ולהאדירה.



מקבלים אנו על עצמנו להתחזק ולהוסיף במילוי השליחות שהטיל נשיא דורנו על כאו"א מדורנו זה, ו"באופן שההתעסקות בשליחות תהי' "בכל כחו", ועוד יותר מכפי כחו".

ובטוחים אנו בנבואתו הברורה אשר "לאלתר לגאולה ותיכף ומיד ממש הנה זה (משיח) בא", ופונים אנו בתביעה ותחינה לקב"ה: עד מתי?... רצוננו לראות את מלכנו! ובטוחים אנו שישמע ה' שוועתנו ותיכף ומיד תבוא הגאולה האמיתית והשלימה ונזכה לחגוג את יום הבהיר י"א ניסן בירושלים עיר הקודש ובהר הקודש ובקודש הקדשים בהתגלות מלכנו לעין כל ומתוך שמחה וטוב לבב!

המערכת

ימי ההכנה ליום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשי"ד

בית חיינו – 770

ברוקלין נ.י.

תוכן עניינים

3.....	פתח דבר
21.....	דבר מלכות
43.....	פרסום ראשון
61.....	גדר מלאכת כורר לשיטת אדה"ז הרה"ג הרה"ח אברהם אודאבא שליט"א
68.....	בענין ברכת שהחיינו על עיצומו של יום הרה"ג הרה"ח יוסף ישעי' ברוין שליט"א
80.....	בהא דלרש"י הוי עקירה עיקר בהוצאה הרב יקותיאל ליפא שי' פעלדמאן
85.....	היתר מפטם לאיסור לשיטת הש"ך הרב ישראל נח שי' הלוי רייטשיק
89.....	ביטול מלחמות וכלי זיין בימות המשיח הת' מאיר משה שי' אלבוים
107.....	מעלת בחי' 'בתי' בזמן הבית הת' יוסף שי' אלפרוביץ
110.....	שיטת הרמב"ם בגדר יוצא מעיר מקלטו הת' שמואל שי' אסייג
116.....	ל"ט מלאכות נפרדות או פרטי לאו א' הת' יהודה שי' באנדא
120.....	גדר נטילת והשבת גזילה הת' ישעי' שי' בלוי

- 137 גדר איסור גזילה וחצי שיעור בשיטת אדה"ז
הנ"ל
- 152 מצוות עשיית הארון לשיטת הרמב"ם
הנ"ל
- 162 דירה בתחתונים מצד גדרי התחתונים
הנ"ל
- 169 בעניין שביתת עבדו ואמתו
הת' ישראל שי' בלוי
- 178 קנין דבר שלא בא לעולם
הת' לוי יצחק שי' בן שחר
- 182 שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דידו כברמלית
הת' אברהם שי' בקרמן
- 189 בגדר דין שליחות לשיטת כ"ק אדמו"ר
הת' לוי שי' גולדשמיד
- 196 בגדר דין שליחות לשיטת בעל קצות החושן
הנ"ל
- 209 לימוד מלאכת הוצאה מהמשכן
הת' אברהם מרדכי שיהי' גורן
- 213 שני כוחות באדם אחד
הנ"ל
- 220 דין חשש נגיעה בעדות בשליח שנעשה עד
הנ"ל
- 227 בדין ק"ו דסתרי אהרדי
הת' חיים שי' גלינסקי

- 235..... שני כוחות באדם אחד בשיטות הראשונים
 הת' מנחם מענדל שי' הלוי הורוביץ
 הת' יוסף יצחק שי' קניאז'בסקי
- 242..... קלוטה כמי שהונחה.....
 הת' ישראל מאיר שי' הלל
- 246..... בגדר פטור אונס.....
 הת' מנחם מענדל שי' ויבניץ
- 255..... טעמי מצוות וידוי בערב יוהכ"פ.....
 הנ"ל
- 259..... ביאור נחמת הבינוני המבוארת בתניא פכ"ז.....
 הנ"ל
- 264..... גדר רה"ר דבין העמודים.....
 הת' שלום דובער (בר"א) שי' וולף
 הת' בנימין שי' וילהלם
- 269..... העילוי דבריאית שמים וארץ על קריעת ים סוף.....
 הת' מנחם מענדל שי' ויינטראוב
- 273..... ג' דרגות בבירור דברים המותרים.....
 הת' שמואל שי' וייס
- 277..... גילוי הקיץ בדורות האחרונים.....
 הנ"ל
- 282..... זריקה במלאכת המשכן בשיטת התוס'.....
 הת' בנימין שי' וילהלם
- 289..... חדא מינייהו ביטולי מיבטיל.....
 הנ"ל
- 293..... שדי נופו בתר עיקרו בשיטות רש"י ושאר ראשונים.....
 הת' לוי יצחק שי' וילהלם

- 301..... ביאור השאלה 'איך דחו מצות תק"ש בשבת'.....
 הת' שלום דובער שי' וילהלם
- 305..... בגדרי "חזקת הגוף" ו"תרת לריעותא"
 הת' אברהם משה שי' הלוי וינפלד
- 327..... דין חליצה בקטוע רגל.....
 הת' מאיר שלמה שי' חביב
- 363..... אשם היינו קרבן.....
 הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
- 368..... חיוב העמידה בשעת עניית אמן יש"ר.....
 הת' שמואל שי' הכהן כהן
- 372..... הגדר של הנחה.....
 הת' שלום דב בער שי' הכהן כהנא
- 376..... בדין 'מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא'
 הת' חיים יוסף שי' סלונים
- 389..... ב' מדרגות ב"דירה בתחתונים".....
 הת' שמואל שי' ענגעל
- 393..... הערות בד"ה קומי אורי תשל"ג.....
 הת' שניאור זלמן שי' פלדמן
- 397..... אתי לידי חיוב חטאת.....
 הת' ברוך יהודה שי' קוט
- 401..... דין מחשבתו משויא ליה מקום.....
 הת' משה צבי הירש שי' קליינבערג
- 407..... סור מרע ועשה טוב בתורת רבינו.....
 הת' מנחם מענדל שי' הכהן קפלון
- 415..... גדר מלאכת קושר.....
 הת' יוסף שי' הכהן ראדאל



- 421..... מטרת דור השביעי
הת' אלעזר שי' רבינוביץ
- 425..... הלשון 'מעבשיו ולאחר שלשים' כחזרה
הת' יהודה שי' שפיגל
- 428..... בענין ברכת שהחיינו
א' התמימים
- 431..... ביאור הרמז בפסוקי הפטרת פ' החודש
א' התמימים

מפתח עניינים

3.....	פתח דבר
21.....	דבר מלכות
43.....	פרסום ראשון

שבת

80.....	בהא דלרש"י הוי עקירה עיקר בהוצאה
116.....	ל"ט מלאכות נפרדות או פרטי לאו א'
120.....	גדר נטילת והשבת גזילה
137.....	גדר איסור גזילה וחצי שיעור בשיטת אדה"ז
182.....	שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דידו כברמלית
196.....	בגדר דיין שליחות לשיטת בעל קצות החושן
209.....	לימוד מלאכת הוצאה מהמשכן
213.....	שני כוחות באדם אחד
235.....	שני כוחות באדם אחד בשיטות הראשונים
242.....	קלוטה כמי שהונחה
264.....	גדר רה"ר דבין העמודים
282.....	זריקה במלאכת המשכן בשיטת התוס'
289.....	חדא מינייהו ביטולי מיבטיל

- 293.....שדי נופו בתר עיקרו בשיטות רש"י ושאר ראשונים
- 372.....הגדר של הנחה
- 397.....אתי לידי חיוב הטאת
- 401.....דין מחשבתו משויא ליה מקום
- 425.....הלשון 'מעכשיו ולאחר שלשים' בחזרה

נגלה

- 169.....בעניין שביתת עבדו ואמתו
- 178.....קנין דבר שלא בא לעולם
- 220.....דין חשש נגיעה בעדות בשליח שנעשה עד
- 227.....בדין ק"ו דסתרי אהדדי
- 246.....בגדר פטור אונס
- 305.....בגדרי "חזקת הגוף" ו"תרת לריעותא"
- 363.....אשם היינו קרבן

הלכה

- 61.....גדר מלאכת בורר לשיטת אדה"ז
- 68.....בענין ברכת שהחינו על עיצומו של יום
- 85.....היתר מפטם לאיסור לשיטת הש"ך
- 255.....טעמי מצוות וידוי בערב יוהכ"פ
- 327.....דין חליצה בקטוע רגל
- 368.....חיוב העמידה בשעת עניית אמן יש"ר

בדין 'מינו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא'..... 376

גדר מלאכת קושר..... 415

תורת רבינו

שיטת הרמב"ם בגדר יוצא מעיר מקלטו..... 110

מצוות עשיית הארון לשיטת הרמב"ם..... 152

בגדר דין שליחות לשיטת כ"ק אדמו"ר..... 189

ג' דרגות בבירור דברים המותרים..... 273

ביאור השאלה 'איך דחו מצות תק"ש בשבת'..... 301

סור מרע ועשה טוב בתורת רבינו..... 407

מטרת דור השביעי..... 421

בענין ברכת שהחיינו..... 428

ביאור הרמז בפסוקי הפטרת פ' החודש..... 431

חסידות

מעלת בחי' 'בתי' בזמן הבית..... 107

ביאור נחמת הבינוני המבוארת בתניא פכ"ז..... 259

העילוי דבריאת שמים וארץ על קריעת ים סוף..... 269

ב' מדרגות ב"דירה בתחתונים"..... 389

הערות בד"ה קומי אורי תשל"ג..... 393

משיח וגאולה

ביטול מלחמות וכלי זיין בימות המשיח..... 89



162 דירה בתחתונים מצד גדרי התחתונים

277 גילוי הקיץ בדורות האחרונים



דבר מלכות



בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"א*

ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשרי, ואיתא במדרש¹ כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמוותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא² ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא³ אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים⁴ והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא⁵ ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה. וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחרו בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף⁶), ולאח"כ אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל. גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר⁷, האיך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה. ועד"כ בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא⁸ דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישאל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה.

ב) ויובן זה בהקדים מ"ש⁹ חלקי הוי' אמרה נפשי, ואיתא במדרש¹⁰ משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל

(* יצא לאור בקונטרס י"א ניסן — תשמ"ט, "לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת הפ"ז של כ"ק אדמו"ר שליט"א .. ערב שה"ג תשמ"ט".

- (1) נשא ז, עב.
- (2) במדב"ר פי"ד, י.
- (3) מלאכי ג, יב.
- (4) תהלים קמד, טו.
- (5) ראה תבוא כו, יז.
- (6) ראה יד, ב.
- (7) להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק "אשרי העם שה' אלקיו" שהוא ע"ד ("שבחרו בהקב"ה) להיות להם לאלקים".
- (8) ראה פרש"י תבוא שם "הבדלתי לך מאלקי הנכר".
- (9) פמ"ט (ע, רע"א).
- (10) איכה ג, כד.
- (11) איכ"ר עה"פ.

ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי. וידוע הדיוק בזה¹², דלכאורה, הרי גם מי שאינו פקח ואפילו תינוק קטן¹³ יודע שהמלך הוא גדול יותר מהדוכסין וכו', ומה צריכים לפקחות בכדי לבחור בהמלך. וגם, הרי גם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' מובן בפשטות שהמלך הוא גדול מהם [ובפרט לפי הידוע¹⁴ בפירוש הכתוב¹⁵ משכמו ומעלה גבוה מכל העם, שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כל העם) נכללים גם השרים הכי גדולים], ולמה¹⁶ צריך להטעם דכולהו מתחלפין.

ג) **והנה** לכאורה הי' אפשר לבאר זה על פי הידוע¹⁷ שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכווכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים¹⁸) 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 כגרוזן¹⁹ ביד החוצב²⁰. ולכן השתחוו להכו"מ ועבדו אותם, כי לפי טעותם (שהשפע שנשפע ע"י הכו"מ הוא בבחירתם) ראוי להודות להם על זה, ע"ד חמרא למרא טיבותא לשקיי²¹. וגם כי לפי טעותם שהכו"מ הם בעלי בחירה חשבו שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר. ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלו' 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). [ויש לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא²² נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא, דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושליט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם "אלקייא" (לדעתם), היינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני

12) בד"ה את הוי' האמרת להצ"צ (אוה"ת תבוא ע' תתרעב. שם ע' תתרפג) ולאדמו"ר מהר"ש (סה"מ תר"ל ע' רצא). ביאורו להצ"צ ע' רמח ואילך. סה"מ תר"ס ע' יא.

13) כ"ה באוה"ת ובסה"מ תר"ס שם.

14) ראה אוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב. שה"ש כרך ב ע' תיד.

15) שמואל"א ט, ב.

16) ראה גם סה"מ תר"ל שם.

17) ראה סה"מ להצ"צ ו, א ואילך. וראה ע"ד רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו. וראה לקמן הערה 75.

18) ברכה לג, יד.

19) ע"פ ל' הכתוב — ישע"י י, טו.

20) 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). ד"ה מים רבים ה'תשי"ז פ"ד (לעיל ח"א ע' שכג ואילך). ושם, שטעות זו (שהם משפיעים בבחירתם) הוא לא ע"ז אלא שיתוף, משא"כ הטעות שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ (דלקמן בפנים) הוא ע"ז. עיי"ש בארוכה.

21) ב"ק צב, ב.

22) מנחות קי, א.

שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מינה אותם על זה. ולאידך, גם הטעות שהשפע שנשפע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות²³) באלקא דאלקייא, כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, אלקייא, ושליטת הענין דאלקים אחרים²⁴ בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם רק כגרון ביד החוצב]. ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה שישראל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרון ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות. שהרי בחיצוניות נראה²⁵ דזה שההשפעה היא ע"י הכו"מ, הוא מפני שיש בהם מעלה שמצד זה הם ראויים להיות ממוצעים, וזה שישראל יודעים שהם רק כגרון ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם.

ד) אמנם מזה שהמדרש מביא משל על זה ממלך ודוכסין, אף שבהמשל, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין (אנא נסיב דוכסין) יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם [ודלא כבהנמשל, שהעבודה להכו"מ אינה מועלת כלל, מאחר שאינם בעלי בחירה], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללכנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה וישראל יודעים את האמת שהם רק כגרון ביד החוצב, אלא) מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך²⁶. והענין הוא, דעיקר הטעם על זה שעבדו לכו"מ הוא (כמבואר בהדרושים²⁷), כי בכדי לקבל השפעה מהקדושה צ"ל בביטול, ולהיות שלא רצו לבטל את עצמם, לכן עבדו להכו"מ, שבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר²⁸ דרוח מסאבא אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש²⁹ אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם. ועוד טעם על זה שרצו

23) אבל בכללות, ענין "אלקא דאלקייא" הוא רק באלו החושבים שעובד ה' את הארץ בידי הכו"מ, משא"כ הטעות שהם בעלי בחירה, כמפורש בהמצויין בהערה 20.

24) להעיר מאוה"ת יתרו ע' תקיח בפירוש לא יהי' לך אלקים אחרים: "אלקים תואר למושל". ובהמשך הענין שם, שהכו"מ אינם כמו שליח ששייך לתת לו כבוד ע"ד "טיבותא לשקיי" אלא כגרון ביד החוצב.

25) להעיר מסה"מ תרע"ח ע' שנו "נבראים השפלים שאין דעת ותבונה להם ישפטו רק למראה עיניהם ומחשבים את הממוצעים".

26) להעיר מסה"מ תרפ"ו ע' קלו, שמדבר שם בענין ההתחכמות בעסק, שהוא דוגמת המשתחוה לכו"מ כי חושב שמהם באה ההשפעה, ובהמשך הענין שם (ע' קלו) "כל מחשבותיו הם רק לטובת עצמו, כלומר גופו הונו ורכושו". דמזה משמע, שלא רק המחשבה בנוגע טיבת הפרנסה, אלא גם המחשבה "רק לטובת עצמו" היא דוגמת עבודת כו"מ.

27) שבהערה 12 (אוה"ת שם ס"ע תרעב ואילך. שם ע' תתרפד. סה"מ תר"ל שם ע' רצב ואילך. ביאוה"ז שם. סה"מ תר"ס ע' יא ואילך). וראה גם סידור (עם דא"ח) קמב, ג. סה"מ"צ להצ"צ ו, א. ובכ"מ.

28) ח"ב קכח, א. וראה בארוכה סידור (עם דא"ח) עה"פ אל תבטחו בנדיבים (נו, ד).

29) בהעלותך יא, ה. ולהעיר מספרי (הובא בפרש"י) עה"פ: חנם מן המצוות.

לקבל השפעתם מהכו"מ³⁰, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר. דמכיון שניקת הסט"א הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא בריבוי גדול³¹. ומזה מובן גודל השבח והפקחות דישאל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע (בגשמיות) [אף שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז³², ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש³³, מ"מ הם מוותרים על זה] וחביב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה.

ה) **והנה** הטעם של הפקח (לזה שבחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה ה"י אפשר לומר הכוונה בזה, שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחרי הבירור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו³⁴ לגמרי³⁵. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה³²]. וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחרי שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל³⁶ אם לעוברי רצונו כן לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו ע"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההוה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל³⁷ איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך³⁸. והיינו דזה שישראל בחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי

30) כ"ה להדיא בביאורו"ז להצ"צ שם (ע' רמט).

31) ראה בארוכה תו"א ר"פ בשלח (סא, א). קונטרס ומעין מאמר ח' פ"ב ואילך.

32) ראה קונטרס ומעין מאמר ו' בסופו. מ"ז פ"ד. מי"א פ"ב.

33) ראה אגה"ת ספ"ו. קונטרס ומעין מאמר ז' שם.

34) ראה סידור (עם דא"ח) נו, סע"א ואילך, דזהו מ"ש אל תבטחו בנדיבים גו' (הם הקליפות, כי כאשר)

תצא רוחו ורוח הקדושה מרפ"ח ניצוצין שנפלו בהם) גו' אבדו עשתונותיו.

35) ראה דרושים שבערה 12 (אוה"ת חבוא ע' תתרעד. שם ע' תתרפה. סה"מ תר"ל ע' רצד. תר"ס ע' יג).

36) נדרים נ, סע"ב. מס' מכות בסופה. וראה תו"א בשלח סא, ג.

37) תמיד לב, א.

38) כנ"ל סעיף ד.

בחר כתפוי לשונאו שלא ברצונו³⁹, ולכן רוצים הם דוקא בהשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'. ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא⁴⁰, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאווה"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה⁴¹, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם (ואדרבא הוא בבחינת גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות⁴². [נעדר"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא⁴³, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים⁴⁴ הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אלא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

(ו) **וצריך** להבין, דלכאורה, גם לביאור זה שבחירת הפקח בהמלך היא לא מצד התועלת שיהי' לו מזה אלא מצד מעלת המלך, שלכן הוא מוותר על ריבוי ההשפעה הבאה על ידם, בחירתו בהמלך היא מצד השכל⁴⁵, דמכיון שכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף ראוי לוותר⁴⁶ על ריבוי ההשפעה הבאה ע"י השרים ולבחור בההשפעה המצומצמת שבאה מהמלך, ומזה שמקשר במדרש ענין זה (אנא נסיב מלכא) עם חלקי הוי' אמרה נפשי, משמע, דזה שישאל בחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמעלה מהשכל. ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם בחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה⁴⁷ (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא

(39) תניא פכ"ב (כו, ב). נח' בקונטרס ומעין מ"ב פ"ב ואילך.

(40) ועפ"ז מובן האריכות והפרטים בהמצויין בהערה 35.

(41) תניא פכ"ט (לז, ב).

(42) תניא פכ"ב שם. סה"מ תר"ס שם. ובכ"מ.

(43) אגה"ת פ"ז (צו, סע"א). וראה גם תניא ח"א פי"ט (כד, ב).

(44) ברכות יח, ב.

(45) כמובן גם מזה שנק' בשם פקח.

(46) גם מצד השכל. ולהעיר מלקו"ת תזריע (כ, ב) שאהבה רבה (שרוצה בעצמות או"ס ולא בהזיו אף עי"ז יתבטל ממציאיותו) "נק' דכר שהוא דעת חזק, שכוחו העיקר ולא הטפל", ואהבה זוטא (שרוצה בהזיו בכדי שישאר במציאותו) נק' "בשם נקבה שדעתה קלה, שעושה את הטפל עיקר בשביל הלגרמי" שלו". וראה הערה הבאה.

(47) להעיר מתניא פי"ט (הובא בלקו"ת שם), דזה שנשמת האדם רוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, הוא טבע שלמעלה מהשכל. דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא "חיי החיים" (תכלית העילוי), מ"מ, מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק בשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל.

ואולי יש לומר דמ"ש בלקו"ת שם שהסיבה לרצון זה הוא "דעת חזק" [ובפרט שבלקו"ת גופא מציין לתניא שם] — הכוונה היא, דהרצון שמצד טבע הנשמה פועל על השכל, כדלקמן בפנים.

בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם⁴⁸, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות.

ז) **ואולי יש להוסיף**, דע"י שהבחירה דהנשמה שלמעלה מהשכל נמשכת ופועלת בהשכל, מיתוסף בה עילוי נעלה יותר מכמו שהיא מצד עצמה. ויובן זה בהקדים המבואר בסידור ד"ה עבדים היינו לפרעה במצרים⁴⁹, בענין ההשפעה הנמשכת לעוברי רצונו⁵⁰ שהיא רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפוי, שהוא בדוגמת מלך⁵¹ שעושה סעודה ומשתה בשביל השרים הגדולים ועבדים החשובים ומוציא על זה ממון רב, ומהשיריים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחיים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה. שבטח לא כיון המלך להוציא בשבילם הוצאות, וזה שנשפע להם שיריים (שגם השיריים של הסעודה הם הון רב) הוא רק בדרך אגב. ועד"ז הוא בהנמשל שההשפעה לעוברי רצונו היא רק בדרך אגב, כמאן דשדי בתר כתפוי, כמבואר שם בארוכה. ויש לומר, דזה שמביא שני דוגמאות שההשפעה להם היא רק בדרך אגב (ואינם יושבים בשולחן המלך), עבדים ושפחות וכלבים, ושני דוגמאות באלו שיושבים בשולחן המלך, שרים גדולים ועבדים חשובים, הוא, בהתאם לד' דרגות בהנמשל. שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שיושפע להם גשמיות, עוד ועוד, כמ"ש⁵² הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה. ויש לקשר זה עם הידוע⁵³ שכלב הוא מלשון כולו לב. דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב⁵⁴, וזה שהוא בבחינת כלב הוא בקצה ההפכי. דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא כולו לב. ולכן כל⁵⁵ ענינו הוא למלאות תאות לבו. ולמעלה מזה הם העבדים הפחותים⁵⁶ (העבדים והשפחות שאחרי הרחיים), שהם עובדים את המלך אלא שעבודתם היא רק מצד ההכרח (מפני אימת הכאת השבט)⁵⁷, היפך הרצון והתענוג שלהם, דעבדא בהפקירא ניחא לי⁵⁸. ומכיון שהרצון והתענוג שלהם הוא בתאוות עוה"ז, וזה שאינם עוברים על רצונו ית' הוא מפני יראת העונש, מקומם הוא

48) ראה גם סה"מ תר"ט ע' טז "מצד הדביקות שמעצמות הנפש .. לכן יש לו הנטי" בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב".

49) רצג, סע"ד ואילך.

50) ראה שם רצד, ג.

51) ראה גם תוי"ח שמות קנו, א ואילך [בהוצאה החדשה — בא ח"א קכה, ב ואילך]. סה"מ צ להצ"צ עט, א. קונטרס ומעין מאמר ז' בתחלתו. ובכ"מ.

52) ישע"י נו, יא. וראה זח"ג פ, סע"א ואילך.

53) מאורי אור בערכו.

54) זח"ג רכד, א (ברע"מ). תניא פי"ב (יז, א).

55) כל דוקא, מכיון שכולו לב.

56) ראה סידור שם (רצה, א) "פחותי העבדים".

57) ראה סה"מ צ להצ"צ פג, ב. אוה"ת משפטים ע' א'קכח ואילך. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר קצת.

58) גיטין יג, א.

מחוץ לשולחן המלך. משא"כ עבדים החשובים, עבודתם את המלך היא ברצון וחשק. דהגם שעיקר עבודתם היא מצד קבלת עול [כידוע⁵⁹ החילוק בין בן לעבד, דזה שהבן עושה רצון אביו הוא מפני האהבה וזה שהעבד ממלא רצון אדונו הוא בדרך קבלת עול], מ"מ, זה גופא הוא ברצון וחשק, שרוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים. ולכן מקומם הוא בשולחן המלך. ולמעלה מהם הם השרים, שיש להם ידיעה בהנהגת המלוכה [שלכן כו"כ ענינים בהנהגה מתנהגים על פיהם], וגם יש להם השגה במעלת המלך ומפני זה יש להם אהבה אליו, ועבודתם היא לא רק מצד קבלת עול אלא גם מצד אהבה. ובשרים גופא ישנם כו"כ דרגות, שנחלקות בכללות לשתיים. שרים (סתם) ושרים גדולים. ויש לומר, דג' סוגים אלו שנמצאים בשולחן המלך [עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים] הם בהתאם לג' הסוגים שבמדרש, דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין, שנמצאים יחד עם המלך, כלשון המדרש "והיו עמו", בדוגמת עבדים החשובים והשרים שנמצאים בשולחן המלך. ועפ"ז יש לומר, דהגם שהכוונה (בפשטות) בדוכסין וכו' היא להע' שרים דנוגה (כמובא לעיל מהדרושים)⁶⁰, מ"מ, זה שמדייק שהדוכסין "היו עמו" הוא בכדי לרמז שמדבר כאן [לא רק בהע' שרים, שהם יש ודבר בפ"ע⁶¹, דוגמת עבדים הפחותים שמקומם הוא מחוץ לשולחן המלך, אלא] גם במלאכים שהם בטלים לאלקות, ולמעלה יותר – בספירות דאצילות שאיהו וחיהו וגרמוהי חד⁶², שהם תמיד עם המלך.

ועפ"ז מובן עוד יותר גודל פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וגם לא כעבדים הפחותים שמחוץ לשולחן המלך (הגם שההשפעה שנשפע להם היא בריבוי גדול) ורוצה להיות בשולחן המלך, אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. וכתורת הבעש"ט⁶³ הידועה עה"פ⁶⁴ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, שאינו מבקש שום דבר ותפלתו היא שלפני הוי' ישפוך שיחו. ולזה צריך פקחות גדולה. ובדוגמת מלך בו"ד, שבכדי ליכנס להקיסטון שבו נמצא המלך ולראות את פני המלך, צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר, וישנם כאלו שכשרואים את ההון יקר שבהיכל החיצון, הם מתענגים מזה בתענוג נפלא ומתעכבים שם. ויש כאלו שמתענגים בהיכל פנימי יותר. ודוקא מי שהוא חכם גדול, גייט אים ניט אָן החשיבות והיוקר של ההון עצום הנמצא גם בהיכל הכי פנימי, וכל רצונו ותשוקתו היא ליכנס להקיסטון בו נמצא המלך ולראות את פני המלך.

(59) תניא פמ"א (נז, א). המשך תרס"ו ס"ע שח ואילך. ובכ"מ.

(60) וכמובן גם מזה שממשך במדרש מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה.

(61) ראה סידור רפז, סע"ב ואילך. ובכ"מ. ולהעיר גם מאגה"ק סכ"ה (קלט, ב) שהחיות הנמשך להשרים "הוא בבחי' גלות בתוכם".

(62) ע"ח שער מז (שער סדר אבי"ע) פ"ב. ובכ"מ. אגה"ק ס"כ בתחלתו.

(63) כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' צז (יג, ג). אור המאיר פ' וישלח.

(64) תהלים קב, א.

(ח) **ויש** לומר, שענין זה הוא האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי⁶⁵, וכלשון אדמו"ר הזקן⁶⁶ "איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין". דהגם שהגילויים שבג"ע ומכ"ש הגילויים דעוה"ב הם גילויים נעלים ביותר, ואדמו"ר הזקן היתה לו השגה בזה, השגה אמיתית באופן שהשכל נתאחד עם המושכל⁶⁷, אעפ"כ אינו רוצה לא בהגילויים דג"ע ולא בהגילויים דעוה"ב, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין. ויש להוסיף, דעיקר הפקחות בזה שאינו רוצה בהדוכסין וכו' (המדריגות שבסדר ההשתלשלות, וגם שלמעלה מהשתלשלות) הוא, דהגם שהספירות (מלשון ספירות ובהירות⁶⁸) אין מסתירים על אוא"ס, דבההשפעה שנמשכת ע"י הספירות (הכלים) נראה בגילוי שההשפעה היא לא מהספירות עצמם ח"ו אלא שאוא"ס משפיע על ידם⁶⁹, וביותר הוא בהאורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם⁷⁰, ומכ"ש בהמדריגות שלמעלה מאצילות⁷¹, שע"י האור מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ, אינו רוצה בהם אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. ויש לומר, שזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן "איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב", דהגם שהג"ע והעוה"ב הם "דאין ג"ע", "דאין עוה"ב", דנוסף לזה שהגילויים דג"ע ודעוה"ב עצמם הם גילויים נעלים ביותר מתגלה על ידם כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ אינו רוצה בהם, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין.

(ט) **ויש** לומר, דפירוש זה באנא נסיב מלכא שאינו רוצה בהדרגות (דקדושה) שלמעלה אלא בהעצמות, והפירוש דאנא נסיב מלכא כפשוטו (שאינו עובד להכו"מ), שייכים זה לזה. ויובן זה ע"פ הידוע⁷² שהאהבה דמי לי בשמים שאינו רוצה בהגילויים דג"ע אלא בעצמות אוא"ס, אף שבג"ע ישאר במציאותו ויהי' לו השגה ותענוג באלקות (נהנים מזיו השכינה⁷³) משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדריגתו, מ"מ, מכיון שהגילוי דג"ע הוא רק הארה בלבד (זיו השכינה), שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס, הוא בוחר בהעיקר ולא בהטפל. ומזה מובן, דכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע (שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס) בשביל הלגרמי שלו⁷⁴, בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') דהגם שידע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות (כנ"ל סוף סעיף ה), מ"מ ירצה בהשפעה זו יותר מבההשפעה שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי. ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכו"מ

(65) תהלים עג, כה.

(66) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

(67) תניא פ"ה (ט, ב).

(68) ראה גם אוה"ת חיי שרה קו, ב ואילך. ובכ"מ.

(69) המשך תער"ב ח"א פק"ו (ע' דר"ה). ובכ"מ.

(70) ראה בארוכה המשך הנ"ל פק"ט ואילך.

(71) ראה בארוכה המשך הנ"ל פקכ"א ואילך. וראה שם פקכ"ג (ע' רלט).

(72) לקו"ת תזריע כ, סע"א ואילך. שרש מצות התפלה להצ"צ שם.

(73) ברכות יז, א.

(74) כ"ה הלשון בלקו"ת שם.

שמחשבים אותם למציאות (שההשפעה באה מהכו"מ עצמם, או שיש להם בחירה עכ"פ להשפיע). דמזה שרוצה בהגילויים דג"ע ולא בעצמות אוא"ס, היינו שהוא נותן חשיבות לענין שמחוץ להעצמות, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') שיתן חשיבות להכו"מ, שיש להם בחירה בהשפעתם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם ח"ו. ויש להוסיף, דגם כשרצונו בג"ע הוא מפני שהוא ג"ע של הקב"ה ("דאיין ג"ע"), גם אז אפשר שיבוא מזה הטעות שיש להם (להכו"מ) בחירה להשפיע ועד להטעות שההשפעה היא מהם עצמם, מכיון שגם לפי טעות זו הכח שיש להם להשפיע הוא (לא מצד עצמם אלא) מפני שהקב"ה מינה אותם על זה כנ"ל ס"ג (בדוגמת "דאיין ג"ע"). ובכדי שלא יהי' שום נתינת מקום לאנא נסיב דוכסין וכו' הוא ע"י שיעורר אצלו (מעין ושמן עכ"פ, שזהו בכחו של כאו"א מישראל, כדלקמן) שלא לרצות אפילו "דאיין ג"ע", כ"א "מער ניט אַז דין אַליין".

י"ד) **ויש** להוסיף ביאור בהשייכות דאנא נסיב מלכא להאבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס, בהקדים שעיקר הענין דעבודת כו"מ הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר. הן בנוגע להכו"מ, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי (גרזן) שעל ידם נמשכת ההשפעה, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עיקר, והן בנוגע להשפעות הגשמיות הנשפעות על ידם, שהשפעת הגשמיות היא בכדי שישתמשו בהם לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעיקר (שלכן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז, בכדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל סעיף ד). והנה הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים, התכלית הוא לא בהם עצמם, והם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתחתונים. ולכן, כשרוצה בהגילויים (ולא באוא"ס), היינו שמחשיב אותם לעיקר, אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים (הכו"מ והשפע הגשמי) לעיקר. ועפ"י יש לומר, דזה שאוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה וישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הוא, כי השרש דאוה"ע הוא מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר), והבחינה דחיצוניות הרצון (כמו שהיא מקור לאוה"ע) היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר⁷⁵. והשרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרזן ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכא.

יא) **ועפ"י** יש לבאר גם המעלה בזה דבחירת ישראל בהקב"ה היא לא רק מצד הרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל אלא גם מצד השכל (כנ"ל סעיף ז), כי זה שהשרש דישראל הוא בפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) הוא מפני שישראל

75) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו, דזה שטעו שצריך לחלוק כבוד להכו"מ הוא (לא מפני שצריך להודות להם ע"ד "טיבותא לשקיי", כמובא לעיל, אלא) מפני שהקב"ה "חלק להם כבוד" ושזה (שיחלקו להם כבוד) הוא "רצון הא"ל". ואולי יש לומר, שהסיבה לטעות זו היא כי בחיצוניות הרצון (כמו שהוא מקור לאוה"ע) נרגש שזהו הרצון הפנימי.

הם בחינת פנימי, וכידוע דשרש הפנימי הוא בפנימיות המקיף, ולכן, עיקר העילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) נמשך ופועל גם בהשכל (פנימי), שע"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף), שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף). ויש לומר, דזהו גם מ"ש⁷⁶ חלקי הוי' אמרה נפשי (חלקי דוקא), דחלק הוא בחינת פנימי (כידוע⁷⁶ בענין מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו), והעילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהבחירה דהנשמה נמשכת בפנימיות, בהבנה והשגה, ובאופן שזה פועל במחשבה דיבור ומעשה, שע"ז הוא ההמשכה דפנימיות המקיף.

(ב) **ויש** לקשר זה עם מ"ש במדרש תהלים עה"פ⁷⁷ למנצח לדוד להזכיר, משל למלך שהי' לו צאן וכעס עליהם גירש את הצאן והתיר את הדיר והעביר את הרועה, אחר זמן כנס הצאן ובנה את הדיר ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה הרי הצאן מכונסות והדיר בנוי ואני איני נזכר. כך אמר דוד למעלה מן המזמור⁷⁸ כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה, הרי הדיר בנוי, וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה, הרי הצאן מכונסות, ואני איני נזכר, לכך למנצח לדוד להזכיר. וצריך להבין, הרי זה שכנס הצאן לאחר ששכעס עליהם (ולא היו מרוצים לפניו) הוא מפני שנתעורר שוב הרצון אליהם, ולמה לא הזכיר (מעצמו) להרועה, וצריך לבקשה מיוחדת על זה. והענין הוא, דרצון הוא מקיף, ואפשר שהמשכת הרצון יהי' בחיצוניות. וזהו שבקש דוד שהרועה יהי' נזכר, דרועה הו"ע השפעה פנימית (כידוע⁷⁹ החילוק בין רועים לנסיכים). וכל זמן שלא ישנה ההשפעה פנימית (הרועה), חסר העיקר. כי המשכת המקיף עצמו היא מחיצוניות המקיף, ושרש הפנימי הוא מפנימיות המקיף. והגם שכשהצאן מכונסות נותנים להם כל צרכיהם, והאיך שייך לומר שאין להם רועה, יש לומר, דהמשכה פנימית שע"י הרועה הוא לימוד התורה⁷⁹, ומכיון שהתורה דעכשיו היא הבל לגבי תורתו של משיח⁸⁰, נמצא שחסר עדיין אמיתית הענין דרועה (פנימיות). והגם שהמדובר כאן הוא לאחר שאלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וגו' שזה יהי' בגאולה העתידה, הרי עיקר הגילוי שיהי' בגאולה העתידה הוא הגילוי דעצמות או"ס שלמעלה מהשגה, וזו היתה בקשתו של דוד (דוד מלכא משיחא), וע"י בקשתו נעשה זה, שיהי' גם הענין דרועה, הבנת והשגת התורה בתכלית השלימות.

(76) ראה סד"ה אשרנו הי"ש"ת. ובכ"מ.

(77) תהלים מזמור ע*.

(78) סוף מזמור סט.

(79) תו"א מקץ לג, ד ואילך.

(80) קה"ר פי"א, ח. ועיין ג"כ שם פי"ב, א.

(* ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס ב"קובץ מכתבים" ע"ד אמירת תהלים (שבטו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214). אגרות יקודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' לא. ח"ר ס"ע נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך) — התחילו ב"א ניסן שנה זו (תשל"א) לומר מזמור ע שבתהלים.

(ג) **וע"פ** כל הנ"ל יש לבאר הקשר והשייכות דבחירת ישראל בהקב"ה ובחירת הקב"ה בישראל, דבחירת הקב"ה בישראל להיות לו לעם סגולה, שרצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל (ולא שהם אמצעי לענין אחר), הוא השרש והנתינת כח לבחירת ישראל בהקב"ה, כנ"ל בארוכה דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מפני ששרשם הוא בפנימיות הרצון. נויש לומר, דזה שהבחירה בישראל הוא בהגוף, מזה נמשך להם הכח, שגם בענינים הגשמיים יהי' הגילוי דפנימיות הרצון, שעיי"ז נרגש בהם שגם הגשמיות הוא בשביל עבודת ה'. ועפ"ז יש לבאר זה שהקרבות של אשר היו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל, אף שאין אישורן של ישראל אלא על שבתרו בהקב"ה, כי עיקר העילוי דישראל הוא (לא זה שיש בהם מצד למעלה, אלא) זה שפועלים ע"י עבודתם, ובזה דוקא (מה שפועלים ע"י עבודתם) הוא עיקר הנחת רוח והתענוג דהקב"ה, אלא שבכדי שיהי' להם הנתינת כח על זה הוא ע"י ההמשכה והגילוי דבחירת הקב"ה בישראל, וגילוי זה נמשך ע"י הקרבות שהקריב אשר. דנוסף להכח שבכ"א מישראל מצד שרשו בפנימיות הרצון, הנה ע"י הקרבות דאשר, נמשך כח זה בגילוי יותר. ויש לומר דע"י שאמר אדמו"ר הזקן איך וייל מער ניט אַז דיך אַליין, ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח (עוד יותר) לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו ובדרכיו, דהגם שיש לו ריבוי רצונות, ועד לרצונות שמצד נה"ב, שכל הרצונות שלו יהיו בלא לב ולב, ועיקר רצונו יהי' להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"ד ומעין שהי' אצל אדמו"ר הזקן שלא רצה מער ניט אַז דיך אַליין), וגם רצונו בגשמיות יהי' (בעיקר) בכדי לעשות את הגשמיות כלי לאלקות. ועיי"ז יומשך לו גם ריבוי השפעה בגשמיות, כמאמר אדמו"ר הזקן⁸¹ אַז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאַכן פון די גשמיות רוחניות, דמזה מובן, דכשהקב"ה נותן לישראל ריבוי גשמיות עושים ישראל ריבוי רוחניות, ריבוי בכמות וריבוי באיכות, ועד לתכלית השלימות, ועד שמתקשרים ומתאחדים בהקב"ה, ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד⁸². וכל זה נעשה מתוך שמחה וטוב לבב, בימי ההכנה לזמן חירותנו, וזה מביא גם את זמן חירותנו בפועל, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

81) ראה "היום יום" כז טבת (אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב ע' רסה). סה"מ ה'ש"ת (הוצאת תשמ"ו) ע' עח.

82) ראה זח"ג עג, א.

ואתחנן*

„וקושרין (ואח"כ) ומודדין" – שהרי תחלה „קשרו את המקידה" ואח"כ (ועי"ז) מדדו „לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו".

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

א. בקשר לדיני שבת – ששמירת שבת היא אחת מעשה"ד, הכתובות [גם] בפרשתנו¹ – אי' במשנה בסיום מס' שבת²: „ומעשה בימי אביו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור [החלון] בטפיח [פך של חרס] וקשרו את המקידה [כלי חרס] בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח או לא. ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת". היינו שבשבת מותר לפקוק את החלון, למדוד ולקשור קשר שאינו של קיימא³.

[ובגמ' שם⁴ מבואר דרק מדידה של מצוה מותרת, וכן בנוגע לקשירה מפורש בשו"ע⁵ שרק לצורך מצוה מותר לקשור קשר אומן שאינו של קיימא. אולם בנוגע לפקיקה מבואר בתוס' שם⁶ שהיא מותרת גם שלא לצורך מצוה].

וצלה"ב:

הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא „פוקקין" ואח"כ „ומודדין וקושרין", י"ל בפשטות מפני דכך הוי עובדא, שמתחילה „פקקו את המאור", ואח"כ קשרו ומדדו. אבל לפי"ז הול"ל

(* וסיום מס' שבת.

1 ה, יב"טו.

2 קנז, א. וראה שבת ככה, ב ואילך.

3 פרש"י שם ד"ה וקושרין.

4 קנז, ב. וראה רמב"ם פכ"ז מהל' שבת ה"ה. שו"ע או"ח סי' ש"ו ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סעי' יח.

5 או"ח סי' שיי"ז ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

6 ד"ה מדידה. וראה שבת ככה, ב ואילך.

רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדה"ז שט"ו ס"ב.

7 קידושין מא, רע"א ד"ה האיש. וראה דברי שלום (להרב מבערזאן) מע' זו ואצ"ל זו. שד"ח כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס' שם ד, לא זו אף זו לא שייד לשנויי כו' אלא בשני בבות אבל בשתי תיבות לא" משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן „לא זו אף זו", הוא לא רק בנידון שדין א' מובן מהשני בדרך מנילא ואין צורך לשנותו כלל [ע"ד קושיית הגמ' שם, השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא – ד,בו" לא הו"ל למיתני כלל* כיון דידעינן אותו מ„בשלוחו"], אלא גם בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין הב' כי אינו מובן בדרך מנילא מדין הא' (וכבנדו"ד דהדין ד„פוקקין" אינו מכריח הדין ד„מודדין וקושרין", אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרינן „לא זו אף זו", אלא שונה החידוש תחילה**. וי"ל שהוא ע"ד

(* אין לומר דקושיית הגמ' היא דהול"ל בסדר הפוך („בשלוחו" ואח"כ „בו"), כי אז יהי בסדר „זו ואצ"ל זו", והרי גם את"ל דבשתי תיבות אפ"ל „זו ואצ"ל זו" (תוס' שבועות ד, ב ד"ה הסול. וראה רשב"ם ב"ב קלב, א ד"ה גובה בסופו. וראה עצמות יוסף ובאר שבע שבפנים ההערה), הרי מוכח מדברי התוס' (פסחים לט, ב ד"ה לא. יומא 99, ב ד"ה מכבין. ב"ק קה, ב ד"ה ושמאל) שתסדר זה הוא דחוק גדול (והיכא שמתרין כן בגמ' – עכצ"ל שזהו מפני שא"א לתרצו באופן אחר). ולהעיר מהשקו"ט האם גם בקרא כן הוא (נסמן בשד"ח שם).

** אבל אי"ז בכלל „זו ואצ"ל זו" (שדחוק הוא – נסמן בשוה"ג הא') – כי הדחוק דסדר כלל זה הוא רק היכא שע"י דין הא' ידוע בדרך

מדידה בשבת הוא „מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת“¹⁰, משא”כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש„מד”ס נקרא זה ג”כ של קיימא“¹¹, היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

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

ב. ויובן כ”ז בהקדים מה ששנינו בתחלת מס’ שבת¹² שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ”א מד”ס¹³. וידועה¹⁴ הקושיא ע”ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה”ת¹⁵ (גם במלאכות שבת)¹⁶?

הוא זו ואצ”ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש יותר⁸ – ולכן בא כאן תחלה דין „דפוקקין“ משום יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע”פ דדמי לבנין – הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס’⁹), משא”כ מדידה וקשירה שהתירו רק לצורך מצוה, כנ”ל – טעם זה אינו שייך להקדמת „ומודדין“ ל„וקושרין“, דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה – מסתבר שהסדר במשנה צ”ל ע”פ סדרן במעשה בפועל – קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאן/ בהיתר דקשירה יש חידוש יותר מבהיתר מדידה: איסור

„כיון דתיא מדרשא חביבא לי“ (יבמות ב, ב). – אבל עפ”ז צע”ק דגם בשתי בבות צ”ל כן. ואפילו את”ל דהכוונה (ראה עצמות יוסף (קידושין שם), באר שבע (נסמך בגליון הש”ס שם)) דבב’ תיבות צריך לשנות רק החידוש – עכצ”ל שזהו רק באם הדין השני מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין הא’, משא”כ בנדו”ד דפוקקין ומודדין וקושרין.

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

(10) שו”ע אדה”ז סי’ ש”ו שם. וראה תוס’ שבת שם.

(11) שו”ע אדה”ז סי’ ש”ז סעי’ א’.

(12) וכבר העירו האחרונים על הקשירה והשייכות דתחלת מס’ וסופה מברכות י, רע”א. ובתוס’ שם. וראה ס’ ויהא ברכה. ולהעיר מס’ פ”א מ”ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

(13) וראה שו”ע (ושו”ע אדה”ז) סי’ שמ”ז ס”א.

(14) ראה בשד”ח כללים מערכת ח כלל ד. וש”ג.

וראה לקו”ש ח”ה ע’ 33 הערה 31. ח”ז ע’ 110 הערה 34.

(15) יומא עד, א.

(16) כ”ה דעת אדה”ז, כמפורש בשו”ע שלו סי’

שמ סעי’ א וסעי’ ד. וראה גם בקו”א לסי’ שב. והוא ע”פ שיטת רש”י (שבת עד, א). מאירי (שם

ממילא דין הב’, וכפשוטו הלשון „זו ואין צריך לומר זו“. וראה הערה הבאה.

ג. אבל עפ"ז צלה"ב:

במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים²⁰, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין ההוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה – היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס – ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה?²¹

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא, גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה

ומבואר^{16*} בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא, "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדוד^ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה – דלכאור' גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן"¹⁷, מפני שאינו קושר, "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו"¹⁸) יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור? –

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

ופטור וכו' אבל מד"ס נק' זה ג"כ של קיימא כו", ובוה לכאור' י"ל שהוא חצי שיעור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שיעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור – לכמה זמן ישאר, זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי' בו שינוי (גדר מחודש) – ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א סי' ט, תיח במש"נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך. קכ, ב. עיי"ש). ולהעיר מהתואר והגדר, "נצח"י ששייך גם ביש לו תחלה – וא"כ הוא בגדר זמן (יונת אלם בהקדמה. פלח הרמון שער ד' פ"ג. לקו"ת פקודי ז, ב). ואכ"מ.

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

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

ג, ב – וראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל ט סעי' ו). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשד"ח שבעה ערה 14. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ת. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

(16*) ראה מפעני"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.

(17) הדיעות בזה ראה שו"ע אדה"ז סי' שיו ס"ב.

(18) שו"ע אדה"ז שם ס"א.

(19) ואף שבשו"ע שם מבואר ש,אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירונו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת

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

והדברים ק"ו²⁶: אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה, אעפ"י שא"א לבוא ממנה למלאכה שלימה כ"א ע"י פנולה נוספת (להניחה אחרי העקירה, או להקדים להנחה – עקירה²⁷), הרי כ"ש שהו"ל לגזור בקשר שאינו ש"ק שבכדי לעבור בו על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם²⁸ שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר

(26) ולכן אין לומר בזה מ"ש התוס' (שבת כג, ב ד"ה גזירה (בסופו). וראה תוס' חולין קד, א ד"ה ומנא. נדה לג, ב ד"ה ורמינהו) "ושמא אין להשוות גזרות של חכמים זו לזו אותם שאינם במלאכה א", כי כוונת התוס' שבמקום שאין קושיא ע"ז, אז אין להשוות גזירות ולהקשות למה פעם גזרו ופעם לא כו', אבל מובן שבמקום שישנה סתירה להגזירה (מצד הסברא וכו') צריכים לתרץ הסתירה ולבאר טעם החילוק. ועפ"ז יובן למה הרבה פעמים מפרשים חילוקי הגזירות וכיו"ב.

(27) ראה לעיל הערה 22.

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

שלימה בשבת²², מסוג הדברים, "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"²³; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו²⁴ חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות"²⁵.

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

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

(23) רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

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

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

של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמת²⁹ ואינו בגדר קשירה³⁰

(29) ולהעיר מזה שהנהרות שנפסקין פ"א לשבוע (שמיטה) פסולין למי חטאת – כי מציאות המים גם בעת היותם אינה מציאות (מים) חיים, כ"א מציאות ד, מכזבין (פרה פ"ח מ"ט). וראה לקו"ש ח"ו ע' 92.

(30) ועפ"ז (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם היא להחשיב את פעולת הקשירה שתהי' נק' קשר אמיתי) יש מקום לומר שהיכא שישנו ענין אחר שנותן חשיבות להקשירה ג"כ חייב, גם אם אין בדעתו שישאר כן לעולם, כמו בקשירה של מצוה* דמצותי' אחשבי' (ראה בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציק' תלמודית מע' אטורו חשובו). וראה מנחת חינוך מצוה לב (סי' כא – מלאכת הקושר)**. משא"כ אם נאמר שהקשירה עצמה היא ג"כ חלק מהמלאכה מצד

שאסרה התורה³¹. ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשי-
רה³², שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פער-

עצמה, והדעת שישאר כן לעולם ה"ז תנאי בהמלאכה (אבל אינה להחשיב הקשירה), אז לא יועיל מה שהיא קשירה חשובה (של מצוה) כיון שחסר תנאי, (אבל בדוחק גם אז יש מקום לשקו"ט לומר שגם התנאי של הדעת שישאר כן לעולם ענינו להחשיב הפעולה עוד יותר מכפי שהיא חשובה מצ"ע, וא"כ גם קשירה של מצוה תועיל בזה). [נפשוט שמדין זה עצמו – שלצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא – אין להביא רא"י שקשירת מצוה אינה מחשיבה את הקשירה, כי כאן מיירי שאין המצוה בהקשירה עצמה, כ"א „שקושר למדוד א' משיעורי תורה" וכיו"ב].

ולהעיר מקשירה דנימא דכנור דביהמ"ק (עירובין קב, ב).

ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תרנא ס"ו בנוגע לאיגוד הלולב: „אבל אטור לעשות עניבה ע"ג קשר (ביו"ט) כיון שאינו חושש להתירו עולמית" – שמוזה משמע שאם ה' בדעתו להתירו לאחר זמן ה' מותר, אף שזהו קשר של מצוה. אבל י"ל שמכיון שרק „מצוה מן המובחר לאגוד הלולב כו" (שם ס"ב) אינו מספיק להחשיבו. ולכא"ו מוכרח לומר כן, דאל"כ הרי „קשר שאינו של קיימא מה"ת כו' מותר לקושרו לצורך מצוה כו' ואפי' קשר מעשה אומן כו" (שם ששי"ז ס"ד) – אם לא שנאמר שאיירי כשאפשר בענין אחר.

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

(32) ובדוגמת – ולא ממש – מ"ש המ"מ (בפי"ב מהל' שבת ה"ב, הובא גם במג"א סי' שיח סקל"ו. וראה רמב"ן שבת מב, א) בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוין לתכלית זו אינה

(* ולהעיר מזה שבש"ס דילן (שבת עד, ב) מקשה בפשטות (על הקס"ד שמלאכת קשירה במשכן היתה זה שהיו „קושרין ביתדות אהלים“) „ההוא קושר ע"מ להתיר הוא“, אף שג"ז היתה קשירה של (מצוה) חשיבות, וכמו שמפורש בירושלמי (שבת פ"ז סה"ב) דעת ר' יסה ע"ז „מכיון שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם“, ואף שר' יוסה פליג שם וסובר „מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה“, הרי הבבלי אינו סובר כן, כדמוכח מזה שבעירובין (נה, ב) מבואר (בלי חולק): „כיון דכתיב בהו (בהעלותך ט, כ) ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו“, אף שבירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם ע"ז קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופנ"מ שם).

אבל יש לחלק בשית הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם ה' ציווי ה' על החני' עצמה, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יזוזו הקלעים.

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

ויעבור על איסור מה"ת³⁶. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצינותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

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

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

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

– שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו"ב; ובס"י – „שלפעמים נמלך ומבטלו”.

משא"כ בהוצאה הרי אסרו בכל אופן. (36) ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31, עיי"ש.

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

– י"ל דלפי שפקע האיסור כללי שיש בזה (שדומה למלאכה) פקעה גם הגזירה כו'.

לה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב³³. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה³⁴, לכן לא גזרו בה³⁵ שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה

בגדר מלאכה כלל*, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוין גם בשבת אסור מה"ת. ולהעיר מתוד"ה וצריך לעצים (שבת עד, א).

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

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

(35) חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדה"ז סי' שיז ס"ב – כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) – שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא*; שם ס"ה – „שרגילין לקשרו”; שם ס"ח

(* ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת המשנה פ"י מהל' שבת הי"ז והכ"ג. ועוד) שבלא כוונה לצוד אי"ז בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר „אינו מתכוין” (או) שחסר ב„מלאכת מחשבת”) – ומתוצים עפ"ז קושיית הר"ן בשבת (קו, ב) על הרשב"א בפ"י דברי הירושלמי וכו'.

אבל אינו כן, כי מפורש בביצה (לו, א. וכו"ה בשו"ע שם סי' שטז ס"ד. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה) שמוותר לפרוס מחצלת ע"ג כוורת של דבורים כו' ובלבד שלא יכוין לצוד ובאופן שאינו פס"ר. ואם בלא כוונה אי"ז ציד כלל, לא איכפת לן אם הוה פס"ר. וראה חלקת יואב חאו"ח סי"א ובשו"ע ג' שם.

(* והא דהתירו לצורך מצוה גם מעשה אומן

וכו" וכו" וכיו"ב, שמזה משמע רמז שכן צריכים לעשות ושכן עושים תמיד:

נתבאר במ"א³⁹ הטעם (ע"פ פנימיות הענינים⁴⁰) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה – מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא – עולם הקליפות)⁴¹, ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; עד"ז הוא גם בנוגע לסיום וחותם המסכת ש"הכל הולך אחר החיתום⁴², שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע"י כללות שמירת שבת (בכל פרטי) – וכדלקמן.

מבואר בכ"מ⁴³ החילוק שבין ג' הזמנים דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; ב) יומא דשבתא; ג) זמן מנחת שבת, רעוא דכל רעוין⁴⁴ – שבלייל שבת הוא עליית המלכות מבי"ע לאצילות, כי בימות החול יורדת המל' לבי"ע לברר בירורים, וכמ"ש⁴⁵ „רגלי יורדות גו", ובליל שבת היא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי"ע ספי' המל' כפי שהיא באצילות. אח"כ

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

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

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

ו. הביאור ע"פ פנימיות הענינים למה נשנו ג' ענינים אלו בהסדר של „פוקקין ומודדין וקושרין" – ובהקדים דיוק הלשון „פוקקין וכו", בל' הוה ופעולה ודאית, ולא תנא „מותר לפקוק

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

(39) ראה לקו"ש ח"א ע' 68 ואילך.

(40) ע"פ נגלה – ראה תוס' וראשונים ריש מס' שבת.

(41) תו"א צ"ט, ד. לקו"ת תזריע כא, ג. מצה זו תר"ם פנ"ז.

(42) ברכות יב, א.

(43) ראה הגהות הרח"ו לזח"ב רה, ב. לקו"ת אמור לו, ב. שלח מג, א. סידור ד"ה מזמור שיר ליום השבת (קפת, א ואילך). וראה המשך תרס"ו ע' תקמדה. ועוד.

(44) זח"ב פח, ב.

(45) משלי ה, ה. נתבאר בלקו"ת שה"ש נא, ב. ובכ"מ.

ארז"ל⁵² (בנוגע לעבודת בני): „נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" – שמהביאורים בזה הוא ע"פ מארז"ל⁵³ „רוח צפונית אינה מסובבת", היינו שמצד הבריאה מצד עצמה הרי צד צפון, המורה על (מקור ומקום)⁵⁴ הקליפות (כמ"ש⁵⁵ „מצפון תפתח הרעה") פתוח הוא, שישנו מקום לקליפות. אבל בשבת, שע"י עבודת בני (המל' עולה ועי"ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו עושים וסותמים⁵⁶ את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבני נעשים „שותף להקב"ה⁵⁷ במע"ב", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

ודבר זה נעשה תומ"י בכניסת השבת ע"י קבלת השבת ושמירתה אז.

ואח"כ, כשכרה של עבודה זו, מתעלים (ביומא דשבתא) לדרגא נעלית יותר, לגילוי האור דז"א דאצילות. ואח"כ מתעלים עוד יותר – עד לגילוי האור שלמעלה מז"א ומלכות, ומייחדם.

וזהו שבסיום מס' שבת – היינו שבסיום (ושמירת⁵⁸) כל הלכות (מס')

ביומא דשבתא מאיר בחי נעלית יותר, בחי ז"א, מדות דאצילות. ואח"כ בזמן רעוא דרעוין הוא גילוי הבחי ומדרי שלמעלה מז"א ומל', שממנה בא היחוד דז"א ומל'. ולכן אומרים בתפלת ערבית של שבת „וינוחו בה" (מל'), בתפלת שחרית „וינוחו בו" (ז"א), ובתפלת מנחה „וינוחו בס" (יחוד ז"א ומל')⁴⁶.

והנה מכיון שבליל שבת יש עליית העולמות⁴⁷, ספי' המל' מאירה בבי"ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין (ליל) שבת כל הקליפות⁴⁸: בימות החול, מכיון שמל' יורדת לברר בירורים שבעולמות בי"ע הרי שהקליפות יש להן „תפיסת מקום", לכן לא נתבטלו הקליפות בהעולמות. משא"כ בשבת, מכיון שספי' המל' עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ"ש⁴⁹ „לא יגורך רע", לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן, שבזה (עליית המל' וביטול הקליפות וכו') שייך וקשור זה (במדה ידועה⁵⁰) לעבודת האדם⁵¹. ולכן

(46) ראה שו"ע אדה"ז סרס"ח ס"ו. וראה בהנסמך בשער הכולל פי"ז אות לא. וראה כף החיים אות ב'.

(47) להעיר מירוש' (דמאי רפ"ד) דעם הארץ בשבת – אינו משקר.

(48) ראה זח"ב קלה, ב. וראה בארוכה סה"מ להצ"צ – מצות לא תבערו אש. ובכ"מ.

(49) תהלים ה, ה.

(50) וכידוע בבי' מש"נ לעשות את השבת אף דשבת מיקדשא וקיימא (תו"א ד"ה זכור את יום השבת (הא')). וראה בארוכה ד"ה את שבתותי ה"ש"ת. ובכ"מ.

(51) ולהעיר שגם ע"ד ההלכה צריכים בני"י לפעול ולעשות את (מצאות) יום השבת – ראה בארוכה לקו"ש כרך ח' ע' 52 ואילך.

(52) שבת קיט, ב. טאו"ח סי' רסה. שו"ע אדה"ז שם ס"א.

(53) ב"ב כה, רע"ב. וראה לקו"ת ר"פ תזריע.

(54) ראה ס' הבהיר סקפ"ג.

(55) ירמ"א, א, יד.

(56) ראה זח"ג קעה, רע"ב.

(57) ועפ"ז יובן (יומקת) מרז"ל (פדר"א

ספ"ג): צפון כו' ולא גמרו אמר שכל מי שיאמר שהוא אלוהה יבוא ויגמור כו' וידעו הכל שהוא אלוהה – וע"פ ב"ר (פצ"ח, ג) א"ל הוא ישראל אביכם מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם.

(58) כי לימוד מביא לידי מעשה (קדושין מ, ב).

שלמעלה מז"א ומל' המקשר ומאחד אותם,

ועי"ז גם מקשר כל העולמות כולם – שנעשים כולם רשות אחד רשות היחיד⁶⁰ – מקשרם ביחידו של עולם⁶¹.

(נושיחת ש"פ שלח תשכ"ב)

60) עפ"ז יובן מענה רע"ק בכ"ר (פי"א, ה). – וע"פ המבואר בפנים (רס"ז) דהוצאה היא תוכן כל מלאכות שבת – איך שבמענה הנ"ל מתורץ בנוגע לכל הפעולות שבעולם בשבת. וראה לקו"ת תזריע שם.

61) ראה תו"א (ס"פ תרומה – כ"ק אדמו"ר נ"ע) דז"א הוא תכלית ירידת אוא"ס מלמעלמ"ט ומל' היא מקור בי"ע שבאצילות – ועפ"ז יומתק השייכות לנדו"ד ד"יחיד" – ולא "אחד".

שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור דהוצאה שבתחלת המס', כנ"ל) – באה ה"הודעה" על ג' העליות בשכרה של עבודה זו – והן הנרמזות בשלש הענינים ולפי סדר זה דוקא: "פוקקין ומודדין וקושרין":

בליל שבת, פועלים עליית המל' עליית העולמות וביטול הקליפות, שע"ז סותמין ו"פוקקין" את החלל דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי בחי' המדות דאצילות – "ומודדין" (שהוא מל' מדה, כלשון רז"ל⁵⁹ "במדה שאדם מודד בה מודדין לו"), ואח"כ עולים לבחי' "וקושרין", שמאיר האור

(59) סוטה ת, ב.



פרסום ראשון



FREE RENDITION

By the Grace of G-d
 11th OF Nissan; Nossi: Osher²
 Third day of the week twice
 blessed wih "good";³
 Weekly Sedra: Vayehi bayom hash-
mini,⁴ 5748 - Year of Hakhel.⁵
 Brooklyn, N.Y.

To the Sons and Daughters of our
 People Israel, Everywhere
 G-d bless you all!

Greeting and Blessing:

Pursuant to the letter of Erev Shabbos Kodesh Rosh Chodesh Nissan, in which attention was focused on several aspects of Yetzias Mitzraim, with particular reference to one of the primary teachings of the Liberation from Egyptian slavery, namely, the need to liberate onself from any and all kinds of Avoda Zara (lit. "strange cults"), cults that are alien to Yiddishkeit, be they external (environmental) or internal - as especially emphasized by the Korban Pesach -

There is need to add the cardinal point that reflection on these matters has to be such that it will result in actual deeds in the everyday life, in keeping with the basic Torah principle that action is the essential thing;⁶ and one cannot fulfil one's duty by study alone, even the kind of study that seeks to ascertain a Halachic rule in order to know the precise action that is ⁶ follow; it is the concrete action that ultimately counts;

And for the Mitzva to be properly performed, it has to be carried out perfectly, in every detail, as clearly set forth in the Shulchan Aruch.

-2-

In view of the above, we shall briefly dwell on several aspects that are particularly relevant this year in connection with the propitious occurrence of the first day of the Festival of Matzos, ⁷ the Season of Our Liberation in point of time, to wit, in ⁸~~in~~ detail:

The place of this day among the days of the week; its place among the days of the month, and its place in the current year.

* * *

The first day of Pesach occurs this year on the seventh day of the week, the ~~holy~~ ⁸ Shabbos. The central point ⁹ of Shabbos is tishbos ¹⁰ - cessation, release and rest from all activities of the weekdays, so that it be a Shabbos unto HaShem, your G-d, ¹¹ through total dedication to G-dly matters - kedusha (holiness).

This ¹² ~~closely~~ corresponds to Yetzias Mitzraim, as indicated above, in terms of liberation from Avoda Zara; for Avoda Zara is anything ¹³ ~~that is alien to G-dliness, Torah and Mitzvos;~~ ^{and everything} the antithesis of kedusha - as alluded to ^{in its} ~~in~~ minute detail in the korban Pesach: "head, to legs, to entrails."¹⁴

Moreover, Shabbos itself is a "Remembrance of Yetzias Mitzraim"¹³ - indeed, more than just a reminder, but - again in minute detail: When a Jew frees himself from all mundane, materialistic influences and limitations, and devotes himself completely to matters of kedusha, involving himself in spiritual matters - this is "Yetzias Mitzraim" - breaking out of restraints and limitations.¹⁴

* * *

-4-

liberations, downs and ups. But this is the way to achieve an ever fuller completeness; after each descent - a higher ascent,²⁶ until the truly complete and everlasting Geulo will²⁷ come, in fulfilment of the promise, "in Nissan they were delivered, and in Nissan they are destined to be delivered"²⁸ - through the ultimate and final Geulo, the highest perfection, ~~when~~^{after which} there could not ever again be a Golus and decline - a "full moon" in fullest completeness.

* * *

The occurrence of Pesach in relation to the year - this year being a Year of Hakhel, a year of tismach (5748, but lit. "rejoice") and t'samach ("bring joy" to others), accentuates still further the message that all teachings and aspects of Pesach be translated into actuality in a manner of Hakhel (ingathering of individuals and particulars: "... the people, men, women, and children"²⁹ into one great kahal³⁰ (people) - all permeated with the feeling of oneness, togetherness: each individual a distinct reality, of men, or women, or children, but at the same time all are bound up and united into one kahal: ³¹ one nation,³² a people whom G-d designated - by means of His one Torah, with all its minute precepts³³ - as a "Kingdom of Kohanim and Holy Nation."³⁴

To realize this status, there must be a separation³⁵ between that which is sanctified and that which is unsanctified³⁶ in one's own life and in the world at large through "teaching

-5-

the Jewish people all the laws that G-d ² had spoken to them through Moshe."

* * *

May it be G-d's Will that all matters relating to Pesach, in all their minute details, should be realized in actual deeds, in a manner of double rejoicing, tismach and t'samach, gladdening one's own heart and the hearts of men, women, and children all around.

All this - as Torah assures us - hastens all the more the true and complete Geulo through our righteous Moshiach, and the rebuilding of the Beis Hamikdosh on its former site, and our eyes shall behold the ³⁷ Kohanim performing their service, and the Leviim with their song and/instruments. ³⁸

In the words of Tehillim, which instruct, also in greatest

³⁹ minute detail, regarding the service of every Jew: By the sons of Korach (whose special teaching and instruction is the service of Teshuvah, and that "nothing stands in the way of Teshuvah," as our Sages relate) ⁴⁰ mizmor (singing and praising HaShem with instrument, all one's possessions) ⁴¹ shir (likewise with "mouth" - personal involvement, seeing and feeling that it is) founded ⁴² (permeated with and established) on the heights of holiness. ⁴³

With esteem and blessing
For a Kosher and inspiring Pesach,

/Signed: Menachem Schneerson/

מודגש - הוספת כ"ק אדמו"ר

~~שני קווים חוצים~~ - מחיקת כ"ק אדמו"ר

קו תחתון עבה - הדגשת כ"ק אדמו"ר

קו חוצה אחד - היה בעלי ההגה אך נשמט מהמכתב הסופי

מוטה - הדגשה

בצד שמאל למעלה סימן בכתי"ק סימן אישור (V) וכתב ציוני הערות (?) והמ"מ



FREE TRANSLATION

By the Grace of G-d
 11th of Nissan¹ Nossi: Osher²
 Third day of the week twice blessed
 with “good”;³
 Weekly Sedra: *Vayehi bayom hash-*
mini,⁴
 5748—Year of *Hakhel*⁵
 Brooklyn, N.Y.

To The Sons and Daughters of Our
 People Israel, Everywhere—
 G-d Bless You All!

Greeting and Blessing:

Pursuant to the letter of Erev Shabbos Kodesh Rosh Chodesh Nissan, in which attention was focused on several aspects of *Yetzias Mitzraim*, with particular reference to one of the primary teachings of the Liberation from Egyptian slavery, namely, the need to liberate oneself from any and all kinds of *Avoda Zara* (lit. “strange cults”), cults that are alien to Yiddishkeit, be they external (environmental) or internal—as especially emphasized by the *Korban Pesach*

There is need to add the cardinal point that reflection on these matters has to be such that it will result in actual deeds in the everyday life, in keeping with the basic Torah principle that *action is the essential thing*⁶ and one cannot fulfill one’s duty by study alone, even the kind of study that seeks to ascertain a Halachic rule in order to know the precise action that is to follow; it is the concrete action that ultimately counts;

And for the Mitzva to be properly performed, it has to be carried out perfectly, in every detail, as clearly set forth in the Shulchan Aruch.

In view of the above, we shall briefly dwell on several aspects that are particularly relevant this year in connection with the propitious occurrence of the first day of the Festival of Matzos,⁷ the Season of Our

Liberation in point of time, to wit, in **every** detail:

The place of this day among the days of the *week*; its place among the days of the *month*, and its place in the current *year*.

* * *

The first day of Pesach occurs this year on the seventh day of the week, the ~~holy~~ Shabbos⁸. The central point⁹ of Shabbos is *tishbos*¹⁰—cessation, release and rest from all activities of the weekdays, so that it be a *Shabbos unto HaShem, your G-d*,¹¹ through total dedication to G-dly matters—*kedusha* (holiness).

This ~~closely~~ corresponds to Yetzias Mitzraim, as indicated above, in terms of liberation from Avoda Zara; for Avoda Zara is anything **and everything** that is alien to G-dliness, Torah and Mitzvos; the antithesis of *kedusha*—as alluded to ~~in minute detail~~ in the korban Pesach **in its minute detail**: “head, to legs, to entrails.”¹²

Moreover, Shabbos itself is a “Remembrance of Yetzias Mitzraim”¹³—indeed, more than just a reminder, but-again in minute detail: When a Jew frees himself from all mundane, materialistic influences and limitations, and devotes himself completely to matters of *kedusha*, involving himself in spiri tual matters—this is “Yetzias Mitzraim”—breaking out of restraints and limitations.¹⁴

* * *

The place of the first day of Pesach in the *month*-on the 15th day of the Month of *Oviv*¹⁵ (Spring)—underscores the significance of the Full Moon¹⁶ (the moon reaching *completeness*), as it is manifested in a variety of **to the minute** detail: relevant to persons: men, women, and children, and objects flooded by its light, revealing color, shape, and form, etc., ~~in all to their minute detail~~.

Jews received the Mitzva of *Kiddish haChodesh*¹⁷ Sanctification of the New Moon) while still in Egypt,¹⁸ on Rosh Chodesh Nissan, in the year 2448 (~~exactly~~ 3300 years ago¹⁹). At the same time HaShem ordained that the Jewish people should institute a lunar calendar,²⁰ whereby the month is reckoned by the moon’s rotation:²¹

The institution of the lunar calendar reflects the history of the Jewish people,²² a history of changes, of Golus and Geulo (exile and deliverance) downs and ups.

The pattern is that of the moon: immediately after the disappearance of the moon's light, comes the *molad* ("birth") of the moon, a rebirth and resurgence of new strength and increasing light; and there is the assurance that "Jews are destined to be renewed like her,"²³ to the point of the "full moon," the complete Geulo.²⁴

The Geulo from Golus Mitzraim took place in the Spring Month²⁵—a time when even Nature itself awakens and re vives after the winter "sleep," with renewed strength. Since that Geulo, throughout the 3300 years, there were exiles and liberations, downs and ups. But this is the way to achieve an everfuller completeness.; after each descent—a higher ascent,²⁶ until the truly complete and everlasting Geulo²⁷ will come, in fulfillment of the promise, "in Nissan they were delivered, and in Nissan they are destined to be delivered"²⁸—through the ultimate and final Geulo, the highest perfection, ~~when~~ **after which** there *could not* ever again be a Golus and decline—a "full moon" in fullest completeness.

* * *

The occurrence of Pesach in relation to the *year*—this year being a Year of *Hakhel*, a year of *tismach* (5748, ~~but~~ lit. "rejoice") and *t'samach* ("bring joy" to others), accentuates still further the message that all teachings and aspects of Pesach be translated into actuality in a manner of *Hakhel* (ingathering of individuals and particulars: "...the people, men, women, and children"²⁹ into one great *kaha*³⁰ (people)—all permeated with the feel ing of oneness, togetherness: each individual a distinct reality, of men, or women, or children, but at the same time all are bound up and united into one kahal:³¹ one nation,³² a people whom G-d designated—by means of His one Torah, with all its minute precepts³³—as a "Kingdom of Kohanim and Holy Nation."³⁴

To realize this status, there must be a separation³⁵ between that which is sanctified and that which is unsanctified³⁶ in one's own life and in the world at large through "teaching the Jewish people *all the laws* that G-d ~~that G-d~~ had spoken to them through Moshe."

* * *

May it be G-d's Will that all matters relating to Pesach, in all their minute details, should be realized in actual deeds, in a manner of double rejoicing, *tismach* and *tsamach*, gladdening one's own heart and the hearts of men, women and children all around.

All thizs—as Torah assures us—hastens³⁷ all the more the true and complete Geulo through our righteous Moshiach, and the rebuilding of the Beis Hamikdosh on its former site;³⁸ and our eyes shall behold the "Kohanim³⁹ performing their service, and the Leviim with their song and (musical) instruments."

In the words of Tehillim,⁴⁰ which instruct, also in greatest **minute** detail, regarding the service of every Jew: *By the sons of Korach*⁴¹ (whose special teaching and instruction is the service of Teshuvah, and that "nothing stands⁴² in the way of Teshuvah,"⁴³ as our Sages relate) *mizmor* (singing and praising HaShem with "instrument",⁴⁴ all one's possessions) *shir* (likewise with "mouth"—personal involvement, seeing and feeling that it is) *founded (and consequently—permeated with and established) on the heights of holiness.*⁴⁵

With esteem and blessing
For a Kosher and inspiring Pesach,
/Signed: Menachem Schneerson/

- 1) י"א ניסן: ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' שכג - שכה.
- 2) נשיא לבני אשר: שו"ע אדה"ז או"ח הל' פסח סתכ"ט ס"ו. וראה שם ס"ט. וראה לקוטי לוי"צ שם. ושם ע' תיט. וראה מכתב י"א ניסן ה'תשד"מ הערה ד"ה י"א ניסן; מכתב י"א ניסן ה'תשמ"ה הערה ד"ה אשר.
- 3) יום ג' שהוכפל בו כי טוב: פרש"י בראשית א, ז (מב"ר פ"ד, ו). ובאוה"ת (בראשית לג, א ואילך. משפטים ע' א'קנז. ועוד) ובמכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (נדפס בסה"מ ה'תש"ט ע' 19 (השני) ואילך. אגרותקודש שלו ע' קלה ואילך) מקשר זה עם טוב לשמים וטוב לבריות (קידושין מ, א).
- 4) פ' ויהי ביום השמיני: ראה הערות למכתב י"א ניסן ה'תשמ"ה בתחלתו.
- 5) שנת הקהל: ראה מכתב וא"ו תשרי שנה זו הערה ד"ה זה.
- 6) המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מ"ז. תקו"ז תנ"ב (פז, סע"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג,

- ב. קלד, א).
- 7) חג המצות: כן נקרא בתושב"כ (משפטים כג, טו. תשא לד, יח. אמור כג, ו. ראה טז, טז).
- וראה הערה במכתב ר"ח ניסן ה'תשל"ו בתחלתו. וראה לקו"ש חי"ז ע' 71 ואילך.
- 8) הפסח . . השבת: עוד נקודות משותפות בין פסח לשבת נוסף על שבקרא נקרא פסח – שבת (אמור כג, טו. וראה מנחות סה, ב. תו"כ עה"פ) – ראה מכתב י"א ניסן ה'תשמ"מ; עש"ק ר"ח ניסן ה'תשמ"ה.
- 9) שנקודתה המרכזית (של שבת) היא – "תשבות": ראה רמב"ם הל' שבת בתחלתן (ורפכ"א). צפע"נ (להרגזובי) שם. וראה לקו"ש חכ"א ע' 71 ואילך. וראה גם מכתב עש"ק ר"ח ניסן ה'תשמ"ה. וש"נ.
- 10) תשבות: משפטים כג, יב.
- 11) שבת להוי' אלוקיך: יתרו כ, י. ואתחנן ה, יד.
- 12) ראשו . . קרבו: בא יב, ט. פסחים עד, רע"א במשנה. רמב"ם הל' ק"פ פ"ח ה"י. – ראה מכתב דער"ח ניסן.
- 13) זכר ליציאת מצרים: ואתחנן שם, טו. – וראה מו"נ ח"ב פל"א (הובא ברמב"ן ואתחנן שם, יב). חינוך מצוה לב. וראה שער הכולל (להרא"ד לאוואוט) פי"ז סכ"ט.
- 14) יציאת מצרים . . מ"מיצרים" ומהגבלות: ראה תניא פמ"ז. וראה מכתב עש"ק ר"ח ניסן ה'תשמ"ה. וש"נ.
- 15) הפסח . . לחודש האביב: משפטים כג, טו. תשא לד, יח. ראה טז, א. וראה סנהדרין יג, אב. ר"ה כא, א. רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד ה"א. וראה אוה"ת משפטים ע' א'קפ ואילך. ד"ה כי תבואו גוי' ושבתה וד"ה קדש ישראל לה' תר"ל (סה"מ תר"ל ע' קלג ואילך. שם ע' רח ואילך). – ראה לקמן הערה ד"ה הגאולה מגלות.
- 16) קיימא סיהרא באשלמותא: ראה זהר ח"ב פה, א. רטו, א. שמו"ר פט"ו, כו.
- 17) קידוש החודש: ראה ל"ת להאריז"ל פ' בא בטעהמ"צ (ד"ה מצות קידוש חודש).
- 18) את מצוות "קידוש החודש" . . במצרים: בא יב, א ואילך. וראה הערות למכתב ר"ח ניסן ה'תשד"מ בתחילתו.
- 19) (לפני 3300 שנה): ל"ג פעמים מאה שנה – ראה שיחת יום ה' פ' תצוה, ז' אדר שנה זו ס"ב ואילך. וש"נ. – מעלת מספר ל"ג ראה גם לקוטי לוי"צ אגרות ע' שכגד.
- 20) ישראל מונין ללבנה: סוכה כט, א. וראה גם ב"ר פ"ו, ג. וראה ד"ה ויאמר לו יהונתן מחר חודש תקס"ז (סה"מ תקס"ז ע' מח ואילך. ועם הגהות – באוה"ת בראשית ד, סע"ב ואילך).
- ד"ה זה במאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"א ע' קכ ואילך; בסה"מ תרס"ג ע' ע ואילך. ובכ"מ.
- 21) נמנים החדשים לפי הירח: רמב"ם ריש הל' קידוש החודש. וראה לקו"ש חכ"ו שיחה א לפ' בא (ע' 63 ואילך).
- 22) משקף את תולדות עם ישראל: ראה גם לקו"ש חי"ט ע' 448.

- 23) עתידים להתחדש כמותה: ברכת קידוש לבנה, מסנהדרין מב, א.
- 24) ל"סיהרא באשלמותא", הגאולה: ובוה גופא יהיו כמה דרגות ע"ד החילוק עתה בר"ח, יום ב' בחודש וכו'. ודוגמתו גם עתה: ט"ו ברוב החדשים, בניסן ותשרי, במנ"א.
- 25) הגאולה מגלות מצרים.. בחודש האביב: ראה מכילתא (הובא בפרש"י) עה"פ בא יג, ד. וראה מכתב י"א ניסן ה'תשכ"ה וי"א ניסן ה'תשל"א.
- 26) ירידות צורך עלי': ראה גם כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סרפ"א (לו, ד). ועוד. לקו"א להה"מ (הוצאת קה"ת) ס"י (ו, ג). ועוד.
- 27) הגאולה.. והנצחית: גאולה שאין אחרי' גלות (תוד"ה ה"ג ונאמר – פסחים קטז, ב, ממכילתא עה"פ בשלח טו, א).
- 28) בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל: ר"ה יא, א. וראה גם שמו"ר פט"ו, יא.
- 29) הקהל.. והטף: וילך לא, יב.
- 30) ל"קהל גדול" .. אחד: ראה לקו"ש ח"ט ע' 300. שם ע' 305. שם ע' 615 ואילך.
- 31) כל פרט שבפרט.. ומתאחדים לקהל אחד: להעיר שעד"ז הוא בקרבן פסח שהוא "קרבן יחיד (דוקא אבל) דומה לקרבן ציבור" – פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו לסדר קדשים. וראה בארוכה מכתב עש"ק שבת הגדול ה'תשל"ט; מוצש"ק מברכים חודש ניסן ה'תשמ"ב. וש"נ.
- 32) גוי אחד: שמואל-ב ז, כג. דברי הימים-א יז, כא. וראה אגה"ק ס"ט (קיד, א).
- 33) והוראותי בפרטי פרטיות: שבכל המצות, וגם בכל דרכיך (שצ"ל דעהו) וכל מעשיך (שצ"ל לשם שמים).
- 34) ממלכת כהנים וגוי קדוש: יתרו יט, ו. ובאגדת בראשית פע"ט [פ]: שכולם נקראו כהנים בסיני שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים.. כל אחד ואחד מהן כאילו כהן גדול כו'. ובבעה"ט עה"פ: אלו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים, ולע"ל תחזור להם שנא' (ישעי' סא, ו) ואתם כהני ה' תקראו.
- 35) להבדיל.. החול: שהוראת התורה היא גם נתינת כח והבטחה. וי"ל הרמז בהלכה (רמב"ם הל' אישות פרק טו"ב בתחלתו – שיעור היום לפי החלוקה דג"פ ליום): אין דין קדימה במטלטלין – כשיהודי עושה מכל עניניו וגם מעצמו מטלטלין מעוה"ז החומרי לעוה"ז ש"נשמת" העולם גוברת בו ומנהיגתו, בטלה טענת אקדמי" טענית" (זח"ב קע, א).
- 36) להבדיל.. להורות.. ביד משה: פרשתנו (שמיני) יו"ד, ייא. – סיום וחותר דשיעור יום זה.
- 37) מחיש עוד יותר את הגאולה: זריזות בהיציאה מן הגלות, והגאולה עצמה באופן ד"בשובה ונחת תושעון" (ישעי' ל, טו) – "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו"ן" (שם נב, יב) – מכילתא עה"פ בא יב, יא. שמו"ר פי"ט, ו. יל"ש עה"פ בא שם (רמז קצט). יל"ש ישעי' עה"פ כי לא בחפזון תצאו (רמז תעו). וראה ד"ה וככה באוה"ת בא כרך א ע' שה. כרך ח ס"ע ב'תקמא ואילך. המשך וככה תרל"ז בסופו.
- 38) בנין בית המקדש במקומו: ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

- (39) כהנים .. ובזמרים: ע"פ תפלת מוסף דיו"ט.
- (40) ובלשון התהלים: התחלת מזמור פז דתהלים – להעיר מהמנהג לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים לשנות חיינו – מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר בקובץ מכתבים שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214. אגרותקודש שלו ח"א ע' לא. ח"י ע' נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא.
- (41) לבני קורח .. עבודת התשובה .. כמסופר על ידי חז"ל: ראה סנהדרין קי, סע"א. תנחומא קרח יא. זח"ג נו, ב.
- (42) אין לך דבר: כי מקום נתבצר להם בגיהנם (סנהדרין ותנחומא שבהערה הקודמת) למטה גם מפתחו של גיהנם (ראה עירובין יט, א).
- (43) אין לך דבר העומד בפני התשובה: ירושלמי פאה פ"א ה"א (ד, ב). רמב"ם הלי' תשובה ספ"ג. זח"ב קו, א. מדרש הנעלם בז"ח ס"פ בראשית (יט, ד). ועוד.
- (44) מזמור .. בכלי .. שיר .. בפה: לקו"ת ברכה ד"ה מזמור שיר חנוכת הבית (הא' – צח, ג): ד"ה זה בסידור (עם דא"ח) שער החנוכה רעז, גד (וראה אוה"ת וישב כרך ה תתקו, א). וראה לקוטי לוי"צ לזח"ג ע' רפב ואילך.
- (45) קודש: מלה בגרמי' (זהר ח"ג צד, ב. נתבאר בסידור (עם דא"ח) סדר סעודת שבת ר, ג ואילך).



הערות וביאורים



גדר מלאכת בורר לשיטת אדה"ז

הרה"ג הרה"ח אברהם אזדאבא שליט"א
מראשי ישיבתנו, מרא דאתרא וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס
"כאן צוה ה' את הכרכה"

א.

בדין בורר כותב אדה"ז¹ דהאיסור הוא בכרירת אוכל מתוך פסולת וכן להיפך. ולכך בשני מיני אוכלין מעורבין ורוצה לאכול האחד לאלתר, ולהניח השני ולאכלו לאחר זמן, המין שרוצה לאוכלו לאלתר חשיב אוכל והשני הוא הפסולת, וא"כ גם בזה יש איסור בורר.

ובהל' יו"ט² כתב: "מותר לנקר בהמה ביו"ט וכו' אע"פ שהוא בורר ומפריד אוכל מאוכל אין בכך כלום, כיון שהכל מין אחד אלא שהתורה אסרתו באכילה, ואין איסור בורר שייך אלא בבורר ומפריד ב' מינים זה מזה או פסות מתוך אוכל שהן כעין שני מינים".

ובקובץ הערות וביאורים³ דייק דלכאורה יש סתירה בין הדברים ונראה דהיא כקושיא עצומה דאין בה פתרון. דמדברי רבנו בהל' שבת משמע שעיקר האיסור הוא בבורר אוכל מתוך פסולת או להיפך ולכך גם ב' מיני אוכלין אסור (דהמין שאינו רוצה עתה חשיב כפסולת). ואילו בהל' יו"ט משמע דעיקר האיסור בבורר היא בב' מיני אוכלין ופסולת מתוך אוכל אסור מטעם דהוי כעין ב' מינין.

ומעיר שם מדברי האגלי טל⁴ דמלאכת בורר בשני מיני אוכלין הוא רק תולדה דבורר, כיון דברירה במשכן היה באוכל ופסולת, וכיון דאינו ממש ברירה שבמשכן הוא תולדה.

ונמצא דנחלקו אדה"ז והאג"ט מהו עיקר מלאכת בורר (אוכל ופסולת, או שני מיני אוכלין⁵), וזה לבד מהסתירה במובאת לעיל בדברי אדה"ז.

1. סי' שיט סעי' ג, ה.

2. סי' תק סעי' יח.

3. יו"ל ע"י חברי הכולל צ"צ – ירות"ו (קובץ ד עמ' עה).

4. מלאכת בורר סקט"ז.

5. כ"כ בקובץ שם דמדברי אדה"ז בסי' תק משמע דב' מיני אוכלין אינו תולדה דאדרבא, הוא עיקר האיסור דבורר וכנ"ל בפנים.

ועוד כתב שם דיש שינוי בדבריו בין מש"כ בסעי' ה', דבשני מיני אוכלין צריך לברור המין שרוצה לאכול לאלתר ולא המין שיאכל לאחר זמן (אוכל מתוך פסולת), משמע דצריך לברור אוכל מתוך פסולת לאלתר. ובסעי' ו' כתב, בשני מיני דגים "לאלתר ולא מסעודה לסעודה", משמע דכל דלא הוי לצורך סעודה אחרת⁶ חשיב לאלתר, ואף שהוא אחר כמה שעות.

ומצד סתירה זו בא לחדש דיש נפק"מ, דבורר אוכל מפסולת צריך לברור לאלתר - סמוך לסעודה, ולא קודם. ובבורר ב' מיני אוכלין מותר לברור לאחר סעודה הא' עבור סעודה הב', הגם שאינו סמוך לסעודה.

אך דא עקא דבב' מיני אוכלין (סעי' ה) לא כתב רבנו "מסעודה לסעודה" אלא כתב בסתם, "לאלתר". ורק לאחמ"כ בשני מיני דגים (סעי' ו) כתב "מסעודה לסעודה".

וכתב שם דמה שרבנו לא מפרש בב' מיני אוכלין הוא מפני שסמך על מה שיכתוב בהמשך.

ב.

אך תירוץ זה הוא דוחק קצת, דלפי דבריו היה לו לרבנו לכתוב להיפך, דכיון שבא לחדש דבב' מיני אוכלין האיסור לברור הוא רק מסעודה לסעודה (ודלא כאוכל מתוך פסולת שאירי עד עתה דהוא רק סמוך לסעודה), היה לו לכתוב דין זה בתחילה ולאחמ"כ לכתוב דין ב' מיני דגים דהוא כשני מיני אוכלין, ומבלי לפרש את שיעור הזמן כיון שסמך עמש"כ לעיל, אך לא להיפך.

ועוד קשה על דבריו במה שכתב דמשמע דס"ל לרבנו דעיקר האיסור בבורר הוא בב' מיני אוכלין וכמ"ש בהל' יו"ט, א"כ היה לו להשמיענו דין זה בסימן שבו איירי בבורר ביו"ט דהוא ס"י תק"י, ולא בס"י ת"ק דאיירי בדיני הכנה.

ועוד קשה איך אפשר לומר דעיקר מלאכת בורר הוא בב' מיני, ובורר אוכל מתוך פסולת הוי רק תולדה, הרי בורר במלאכת המשכן מצינו דהוא באוכל ופסולת "היינו בורר היינו זורה היינו מרקד", וכולן מלאכה אחת הן דמפריש אוכל מפסולת⁷.

עוד יש להקשות בדין ברירת תורמוסין⁸, דאסור לברור את האוכל שבהן כיון שהם מצ"ע מרים מאוד והפסולת ממתקן אותן, א"כ דינם כפסולת ואסור לברור אותן אפי' בכדי לאוכלן לאלתר, ומשמע דזהו איסור דאורייתא, וכך מפורש בגמ'⁹: "הבורר תורמוסין מתוך פסולת חייב", הגם שרש"י מפרש דהתורמוסין עדיין במצב של פסולת ולכן דנים אותן כפסולת וכן

6. תוך אותה סעודה, משא"כ אחר סעודה הא' כדלקמן.

7. שבת עג, ב וברש"י שם.

8. ס"י שיט סעי' ז.

9. שם עד, א.

מבואר בכמה ראשונים¹⁰, אמנם הרמב"ם¹¹ והמחבר¹² וכן רבנו הביאו דין זה ולא חילקו במצב התורמוסין.

משמע מדבריהם שאפי' בשלו כל צרכם וכבר ראויים לאכילה, מ"מ אסור לברור אוכל זה מתוך הפסולת, ואכתי יש להם דין העבר (קודם בישולם). ואינו מובן סו"ס כיון דעתה הן ראויים לאכילה והן אוכל גמור (דנתבשל כל צרכו), מדוע אכתי חל עליו דין העבר.

ובהוספה על כל הנ"ל יש להביא את דברי התוספתא¹³ הובא בחידושי הרשב"א¹⁴ וז"ל: פירות שנתפזרו מלקט א' א' ואוכל, נתערבו לו עם פירות אחרים בורר ומניח על השולחן בורר ומשליך לפני בהמתו, בררן אלו לעצמן ואלו לעצמן או שלקט מתוכן עפר וצורות הרי זה חייב. עכ"ל.

משמעו הלשון "בררן אלו לעצמן ואלו לעצמן וכו' חייב" משמע אפילו שניהם אוכלים מיד, מ"מ חייב.

וקשה הרי שני מיני אוכלין שאוכלין כל אחד מהן לאלתר, כתב באגלי טל¹⁵ דהטעם ע"ז הוא משום שכל אחד מהאוכלין חשיב כפסולת לגבי השני, דע"י שהוא נוטל את שלו נתברר מין השני עבור חברו, נמצא שהוא ע"ד פסולת לגבי השני, וכן לאידך.

הנה סברא זו שהאוכל נעשה פסולת להשני וכמ"ש האג"ט: "והחויב הוא משום דמין האחד לגבי הב' חשוב פסולת מחמת שבמין השני מתתקן בברירת מין הראשון ממנו, והו"ל כבורר פסולת מתוך האוכל וחייב על המין שבירר בידיו".

ומה שהעתיקתי את לשונו הוא מפני שיש העדר הבנה (לכה"פ מצידו) דאינו מסתבר לומר דמי שנוטל האוכל ואוכלו לאלתר דעדיין נותנין לו דין פסולת, ולא דמי לבורר מין אחד שאינו רוצה לאוכלו ממין בשני ברוצה לאוכלו, דבזה יש מקום לומר שמה שנוטל הוא פסולת לגבי המין שרוצה לאוכלו, אך כאן שאוכל מין מיד איך נחייבו כבורר פסולת.

ועוד יש סתירה בדברי אדה"ז בדין בורר, דכבורר מין אוכל דיש בו גרעון לא מחמת מציאותו (רקבון וכדו') אלא מחמת דין היינו דהוא דבר איסור.

דבהל' יו"ט הנ"ל כתב במנקר הבשר מחלב, דאין בזה משום בורר פסולת מאוכל, כיון שהחלב ראוי לאכילה, אלא שאסור לאוכלו מן הדין, ולכן הוא בורר אוכל מאוכל, ולא חשיב ב' מנין כיון דהוא מין אחד, ואין בזה בורר כלל.

10. ריטב"א, ר"ן, מאירי.

11. בלי שבת פ"ח ה"ה.

12. שם סעי' ה.

13. פי"ז ה"ו.

14. שבת קמג, ב.

15. מלאכת בורר סקט"ו. וכ"ה בקה"ע על הירושלמי פ' כלל גדול.

ובהל' שבת¹⁶ כתב דמים שיש בהם תולעים שאסור לסנון בשבת מצד בורר, הגם שראוים לשתותם, אלא שאסור מן הדין. ונמצא לפי דבריו אלו דגם דבר שאסור מן הדין, יש בו דין בורר משום ב' אוכלין. דהרי משום לברור פסולת אין בזה איסור, שהרי מותר לסנון מים שיש בהם לכלוך (כיון שדרך לשתות המים בלי סינון)¹⁷.

ג.

כדי לתרץ כל הנ"ל יש להקדים ולחקור מהי המלאכה בבורר, דיש לפרש בב' אופנים: (א) פעולת ההפרדה שמחלק את האוכלין. (ב) התוצאה מהפעולה, היינו זה שהאוכלין מחולקין.

ובאותיות החקירה, אם זה איסור גברא (פעולת האדם) או איסור חפצא (התוצאה שנעשית ב' חלוקות).

ויש לבאר דבזה נחלקו רבנו והאג"ט.

דלרבנו עיקר המלאכה היא איסור חפצא (התוצאה), ולכן מה שמחלק ב' מינין כ"א בפ"ע נחשב לעיקר מלאכת בורר, ומה שבורר אוכל מהקליפה או להיפך זהו דומה לב' מינים (כמבואר בשו"ע ר"ס ס"י ת"ק סעי' יח), דמה שמפריד ב' מיני אוכלין חשיב יותר לבורר, דבו יש יותר חשיבות מבורר אוכל ופסולת שאינם ב' מינין ממש.

משא"כ האג"ט ס"ל שעיקר מלאכת בורר הוא פעולת ההפרדה בין המינין (איסור גברא), ולגבי אדם שמתקן האוכל לעצמו, הרי בברירת אוכל מפסולת הוא יותר תיקון לאדם, משא"כ בברירת ב' מינין דאינו תיקון גדול כ"כ דסו"ס שניהם חשובים לאכילה, אלא דהמין שהוא רוצה לאכול לאחר זמן חשיב פסולת לגבי מה שאוכל עכשיו, ולכן בזה הוי רק תולדה.

ע"פ הנ"ל מובן דאין סתירה מסי' שי"ט לסי' ת"ק, דבסי' ת"ק כתב רבנו דבב' מינין הוא עיקר מלאכת בורר, וברירת אוכל מהקליפה דומה לבורר ב' מינין.

וכן מה שמצינו דכמה כתבו במה שפסק רבנו דבב' מינין צריך לאכול לאלתר, הוא לאו דווקא, שהרי בסעי' ו' כתב דבב' מיני דגים שרק מסעודה לסעודה אסור ול"צ ע"מ לאכול לאלתר. אבל לפי מה שביארנו בשיטת רבנו דלברור ב' מינין הוא חמור יותר (דהוא עיקר מלאכת בורר) ממילא צריך לברור ע"מ לאכול לאלתר כמו בורר אוכל מהקליפה.

וא"ת א"כ איך פסק רבנו בב' מיני דגים שמותר אף מסעודה לסעודה, בזה יש לחדש באופן הפוך ממה שמקצת חכמים רצו לדייק בדברי רבנו, שבא להקל. ולענ"ד נראה לומר דרבנו בא להחמיר, דאע"פ שבבורר אוכל מתוך פסולת מותר לברור רק לאלתר (סמוך לסעודה) – שעה, כמבואר לעיל בדברי רבנו¹⁸. אבל אם בורר בסעודה עבור סעודה אחרת אפי' דהיא

16. סי' שיט סעי' כג.

17. שם סעי' יג.

18. סעי' ה.

באותה שעה לא חשיב לאלתר, כיון שהוא סעודה אחרת, חשיב כלאחר זמן.

ויש להביא סמיכות לזה, ע"ד דוגמא שמצינו¹⁹ באכילת חלב לאחר אכילת בשר, דאחד התנאים הוא שלא יאכל מאכלי בשר ומאכלי חלב באותה סעודה, הגם שימתין שיעור זמן הצריך בניהם, מ"מ כיון דהוא באותה סעודה, הסעודה מאחדת את שני מיני מאכלים אלה (בב"ח) ונחשב בב"א.

ד.

וע"פ הנ"ל יובנו דברי רבנו בסעי' ו', "שני מיני דגים וכו' ואסור לברור בידו אלא אותו המין שרוצה לאוכלו לאלתר" ואח"כ כותב רבנו "מסעודה לסעודה", דלפי מה שביארנו שרבנו בא להחמיר דמסעודה לסעודה אסור לברור אפילו באותה שעה. א"כ אין סתירה מסעי' ה' לסעי' ו', דאין שום חילוק בין אוכל מפסולת וב' מיני אוכלין, דבכולם צריך לברור סמוך לסעודה, ומסעודה לסעודה אסור בכל גווני.

וכן בדין תורמוסין דאסור לברור אותם מתוך הפסולת, דהתורמוסין הם פסולת מצ"ע, אלא דע"י הבישול קליפתן ממתקתן, לכך התורמוסין עצמן חשובים פסולת. והוקשה לעיל דמה נוגע דבעבר היו מרים הרי סו"ס עתה הם מתוקין וראויים לאכילה, א"כ למה עתה יהא אסור לבוררם ע"מ לאכול לאלתר.

אך לפי הביאור דלעיל בשיטת רבנו דמלאכת בורר היא מצד החפצא, כיון דמצד הטבע הוא מר בעצם (שצריך לבשל ז"פ) לכן חל על התורמוסין שם פסולת. משא"כ אי נימא דאיסור בורר הוא בגברא, קצת קשה דסו"ס מצד האדם הוא אוכל מתוקן ולמה יחשב פסולת.

ויש להביא ראיה (קצת) דיש להחשיב חפץ על שם העבר הגם שנשתנה. דבגמ' ב"ב²⁰ איתא במוכר ניכסי דבי בר סיסין שהמכירה חלה הגם שעתה נמצא ברשות אחרת, כיון שעדיין נק' בשם זה, כמו"כ בתורמוסין כיון שבטבעו גרוע כ"כ עד שצריך בישול חשיב פסולת בעיני בני"א.

ובאג"ט²¹ מבאר דהתורמוסין חשיבי פסולת, משום דע"י שהוא מפריש התורמוסין מתוך הפסולת נתברר הפסולת לאוכל כיון שאינו מסריח (דלא כתורמוסין שנסרחו אם אינם מבושלים כ"צ - ז"פ) נמצא שע"י אכילת תורמוסין נתברר הקליפות לאוכל, ויש בזה בורר פסולת מתוך אוכל, עיי"ש.

אבל מדברי רבנו לא נשמע סברא זו דאינו פשוט כ"כ, לכן ביארתי באופן אחר, וביאור זה מתאים עם שיטת רבנו שמלאכת בורר היא איסור חפצא וחל עליו שם העצם שהוא פרי גרוע ודינו כפסולת מתוך האוכל.

19. יו"ד סי' פט.

20. ל, א.

21. מלאכת בורר סק"ד.

ויש ללמוד זה מדברי רבנו (שבסעי' ז') "הבורר תורמוסין וכו' כשישלקו אותם עמהם ומבלעדי כן הם מרים מאוד לפיכך הם חשובים פסולת וכו'". עכ"ל.

ובאג"ט (שם) הביא מהרמב"ן שמקשה למה חייב הרי הוא נעשה אוכל, ובורר זה ע"מ לאכול כמו כל אוכל שבורר מפסולת, ומשני דעדיין חסר בישול שלא בישל עדיין ז"פ לכן נחשב לפסולת. אבל עדיין אינו מובן, דהרי סו"ס הוא אוכל כמו שהוא, א"כ למה יהא נחשב שהוא בורר אוכל מפסולת הרי סו"ס הוא דרך אכילה, וגם רבנו לא מבאר באופן זה כלל.

אבל לפי מה שביארנו לעיל דשיטת רבנו הוא שאיסור בורר הוא בחפצא ולא בגברא, ממילא מובן שתורמוסין נחשב לפסולת שזה תואר עצמי.

ה.

אבל עדיין צריך להבין דאם שיטת רבנו הוא שאיסור בורר הוא חפצא ולא גברא, א"כ למה רבנו בהל' שבת אינו מזכיר כלום באיסור לסדר שני מינים מצד עצמו בלי לחלק אם בורר האוכל או הפסולת.

ויש לתרץ שרבנו מביא בסוף הסימן²², "הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה וכו'" עכ"ל.

הגם שהוא מירושלמי²³ אבל סו"ס משמע שפוסק כן להלכה שהרי כותב בלשון ". חייב משום זורה וכו'", משמע שהוא בדרך פסק לא רק בדרך חומרא (ודלא כרע"א וערוך השולחן דהם מפקפקים ע"ז), נמצא לפי הנ"ל דהגדר של בורר הוא לא בעיקר אוכל ופסולת (לא כשיטת אגלי-טל) אלא הבדלה בין ב' מינים (ואוכל ופסולת דינו כמו ב' מינים) (כדברי רבנו בסימן ת"ק הנ"ל).

נמצא לפי כל הנ"ל ששיטת רבנו היא שגדר של בורר הוא להפריד בין ב' מינים, ואזי אין שום מקום להקל בב' אוכלים שאין צריך סמוך לסעודה, ממילא יהא מובן שגם בב' מינים צריך סמוך לסעודה כמבואר בלשונו, ודלא כמ"ש בקובץ הערות וביאורים, ובזה יסולק כל הקושיא הנ"ל.

ואין סתירה מהל' יו"ט להל' שבת, ע"פ מש"כ בסו"ס שי"ט דמסיק רבנו כדעת הירושלמי בדין.

דרבנו משוה בין אוכל ופסולת ובין בב' מינים דשניהם בעינן סמוך לסעודה ומה שכתב בסו"ז בב' מיני דגים "מסעודה לסעודה" פי' אפילו שסעודה הא' הוא סמוך לסעודה הב', הרי מ"מ לא נחשב לאלתר משום שהסעודה מחלקת ע"ד אכילת חלב אחר הבשר.

22. סעי' כט.

23. פ' כלל גדול.

1.

ויש להוסיף טעם דרבנו בסעי' ה' בב' מיני אוכלים כותב "לאלתר" (סמוך לסעודה) ובסעי' ו' בב' מיני דגים כותב "מסעודה לסעודה" מפני שבכל אחד יש בו חידוש, בב' מיני אוכל מיירי לא בתוך הסעודה שכולל כל מיני אוכל גם מיני פירות שלא אוכלים בתוך הסעודה לכן דינם לאלתר (סמוך לסעודה), משא"כ בדגים זהו שאוכלים בדרך כלל בתוך הסעודה לכן התם אשמעינן חידוש אחר, דאפילו סעודה הא' הוא בסמיכות לסעודה הב' מ"מ אסור כיון שהוא מסעודה לסעודה, נחשב שהוא לא בסמיכות ע"ד בשר אחר חלב (ודלא כמו שביאר בקובץ העו"ב).

לפי הנ"ל רבנו ס"ל במפריד בין ב' מיני אוכל החיוב מטעם בורר הוא, מפני שזה עיקרו של בורר (חפצא) ולא כאג"ט שמבאר בב' מיני אוכלין דחייב מטעם שכל אחד נפרד מהשני, נעשה חלק השני מבורר להשני וזה התיקון ממילא נחשב שהראשון נחשב לפסולת, משא"כ לפי רבנו לא צריך לזה, דזהו קשה, דלמה הוא פסולת לחברו, הרי י"ל שלאחד בורר האוכל לעצמו.



בענין ברכת שהחיינו על עיצומו של יום*

הרה"ג הרה"ח יוסף ישעי' ברוין שליט"א
מרא דאתרא וחבר הבר"ץ דק"ק קראון הייטס
"כאן צוה ה' את הברכה"

.א.

כתב המאירי במס' שבת (כג, א) לענין חנוכה, שכשאין² לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו

* בפורים (וחנוכה).

ושייך גם ליום הבהיר, י"א ניסן, ובפרט בשנה זו – מלאות מאה ועשרים שנה, שלימות חיי האדם, ובמיוחד בנשיא הדור (ראה לקו"ש חכ"ב ע' 185) – שזכינו "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה".

וראה בסו"ד כאן (בס"ט) בענין ברכת שהחיינו ביום הולדת, והשייכות לענינו. וכש"כ ביום הולדת של צדיקים ונשיאי ישראל (להעיר משו"ת הד"ר דלקמן הערה 57: ולקחתי ממנו על ברכות שהחיינו ונתכוונתי גם על חידוש השנה לרבינו הקדוש וכו' הי' מקום לומר כיון דע"י טעות הי' לו מקצת שמחה מחידוש הפרי שוב לא הוה ברכה לבטלה וכו' אך במה שנתכוונתי על חידוש השנה לרבינו הקדוש שליט"א בזה אלך לבטח דרכו אשר טוב עשיתי בהחפזי דכבר הקשו הפוסקים למה מברכין בלשון שלילה לא עשני גוי ו[אין] אנו אומרים עשני ישראל ותירצו משום שאמרו בעירובין נמנו וגמרו שטוב לו לאדם שלא נברא משנברא. והנה התוס' כתבו שם דגבי צדיק אשרי לו ולזרעו אחריו וא"כ שפיר שפרה לברך עליהם וכו' עכ"פ לא מראש בטעות דברתי ברכה זו ומאת ה' היתה זאת לברך ברכה שלא שערום הראשונים),

ובפרט – יום הולדת נשיא הדור, שהשמחה היא לכל אשר בשם ישראל יכונה (לקו"ש ח"ב ע' 606. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ה ע' 86. חכ"ד ע' 178. שיחת ב' אייר תנשא"א. סה"מ פ"ת ע' שלח. סה"ש תש"ג ע' 89. ושם, שיום הולדת של צדיק, ונשמה כללית בפרט, הוא יו"ט בכל העולמות),

ובמיוחד – בנוגע ל"א ניסן, "שלידת עם ישראל בחג הפסח מתחילה ביום "אחד עשר" בניסן" (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 390) ו"יום אחד עשר בחודש הראשון (ניסן) קשור עם התחלת הגילוי – "הלידה" – של בחי' אחד עשר" (סה"ש תשנ"ב ע' 350 הערה 50).

ולהעיר ממחה"ש סתקנ"ב סק"א, שעושין זכר ללידת משיח בערב ת"ב ע"י ריבוי סעודה. וראה סה"ש תנשא"א ח"ב ע' 503 בנוגע לשהחיינו על לידת והתגלות המשיח.

ולהעיר שכמה מהשיחות קודש בענין ברכת שהחיינו נאמרו בי"א ניסן (לדוגמא: תשכ"ב. תשל"ב. תשל"ד). וראה להלן בפנים (ס"ו) בהשקו"ט בכוונת הדברים באג"ק בענינו, שבהשגח"פ ג"ז הוא מתאריך י"א ניסן.

ובדא"פ, ילה"ע משיחת אחש"פ תשמ"ג, שמצינו דבר פלא בהנהגת רבותינו נשיאנו שבימים האחרונים דפסח היו מדברים אודות אמירת שהחיינו, עיי"ש הטעם. [וכע"ז, בס' המנהגים ע' 69 (וראה סה"ש תש"נ ח"א ע' 41. וש"נ לס' המנהגים ע' 59. וצ"ל: 69) שבמוצאי יו"כ עכ"פ מדברים ע"ד עשיית הסוכה. וראה אצלנו בשו"ת באתרא דרב סי' א' רצו בענין כל העוסק בתורת בנין כאילו בנה בנוגע ללימוד ה' סוכה].

2. והב"ד במשנ"ב רס"י תרצב בבה"ל ד"ה ושהחיינו. וכנראה לא ראה ד' המאירי במגילה דלקמן.

לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו והדברים נראין. וכבר העירו שסותר למש"כ הו"ע במאירי מגילה (ד, א) שכל שאין לו כוס לקידוש אין לו זמן³. וכבר כתבו שעד"ז הוא בירושלמי פסחים (פ"י ה"ה) כל שכתב בו מקרא קודש צריך להזכיר זמן. וכן עולה מד' הרוקח הל' ברכות (סשע"א). ועד"ז הוא בערכי תנאים ואמוראים (ערך רב יבא סבא)⁴.

[ומש"כ בשו"ת שבה"ל (ח"ג ס"צ וח"ד סס"ז) ליישב ולחלק בין פורים לחנוכה – צע"ג שבמאירי מגילה שם כתב להדיא "אינו דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום"⁵.

ואדרבה, איפכא שמענו, שפורים כרגל עשאוה מדברי קבלה, שחייב במשתה ושמחה וי"א שאין אבלות נוהגת בו⁶, משא"כ בחנוכה. וכן במאירי מגילה גופא, ממש"כ שאי"ז דומה אלא לחנוכה, מוכח דבחנוכה פשיטא לי' יותר שאינו מברך, והיינו כנ"ל. וכן גם בשו"ת קול גדול למהר"ם חביב (סמ"ח) נראה דפשיטא לי' טפי בחנוכה שאינו מברך.

וכ"מ קצת דעת התשב"ץ (בשו"ת ח"ב סר"ד), שכתב שבלא בירך שהחיינו קודם קריאת המגילה מברך אחרי לפי שזמן אומרו אפי' בשוק. ושוב כתב שגם בלא"ה מברך גם אחרי המצוה, כמו שהרואה נ"ח מברך זמן אחר ראייתו. ומשמע שלענין חנוכה נ"ל יותר שמברך אחרי המצוה מחמת המצוה (ולא מחמת היום), ומוכיח מזה לגבי פורים ג"כ. אלא שבפורים הוסיף טעם (באופן הראשון) דזמן אומרו בשוק⁷.

ואולי כ"ה גם דעת ס' המאורות, שבנמוק"י מגילה (ד, א) הביא בשמו לברך בפורים שהחיינו כשאין לו מגילה. (ושם שיש מי שכתב שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים). אלא שאין לנו הכרע בדעתו לגבי חנוכה. ואולי כוונת המאירי במגילה ("יש שמגלגל חיוב זמן וכו')

3. ולהעיר מכע"ז – ויתר על כן – בשו"ע אדה"ז סתרמ"א ס"א לגבי ברכת שהחיינו ברגלים שהיא "בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן". וראה לקו"ש חל"ז ע' 15 הערה 12. ולהעיר שכדברי אדה"ז כ"מ קצת ברבינו חננאל עירובין מ, ב. (וכ"מ ממש"כ כמה ראשונים גבי יו"כ, שעיקר שהחיינו בעצם שייך לקידוש היום – ראה בה"ג ס"ב. המנהיג הל' יו"כ. אוצר הגאונים עירובין שם. וראה השמטות לשו"ת קנאת סופרים סכ"ג).

4. ולהעיר שגם בר"ח אין אומרים ברכת הזמן לפי שאינו חג גמור אע"פ שנקרא מועד, וכמ"ש במחז"ו ששכ"ב. אבל בפ"י מהר"א פולדא ומהר"ש סירליאו לירושלמי ברכות פ"ט ה"ב שלרב מזכיר זמן בר"ח. ובמחז"ו נראה נמי שפי' כן בדעת רב (אף דס"ל דרב קאי על חתימת מקדש ישראל והזמנים, דלדידי' תלויים זב"ז), אלא שדעתו שהבבלי חולק ע"ז.

5. ויש שנדחקו לפרש ולחדש שמברך שהחיינו על גוף ברכת שעשה נסים, ולא על היום. אלא שלפ"ז, כיון שלדינא אינו מברך שעשה נסים כשאינו מדליק ואינו רואה הה"נ שאינו מברך שהחיינו. ובאו"א איכא לפרושי, שתיקנו לברך בחנוכה רק מצד פרסו"ג כבדוהא, אבל לא מצד היום עצמו. וראה בשו"ת בנין אב ח"א סכ"א מש"כ ליישב עד"ז באופן מחודש. וראה עד"ז בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ח ס"ל. וקשה להעמיס כ"ז בד' המאירי.

6. וכ"כ בנדו"ד בפנ"י מגילה ד, א. אמנם איהו קאי אליל פורים, ובמאירי מגילה מבואר דאדרבה בליל פורים גם ליי"א ליש שהחיינו. וכן בנמוק"י בשם ס' מאורות (דלקמן בפנים) משמע דמיירי לברך ביום דוקא.

7. אלא שיש לדחות בקל, שהביא רק גוף היסוד שברכת הזמן אצ"ל בשעת המצוה, אבל עדיין י"ל שהברכה היא על גוף המצוה, דהא מיירי שם במי שקרא ושכח ולא בירך. וכן מסתבר, דהא קאי נמי לענין נטילת לולב, שהברכה על המצוה, דאי משום היום כבר בירך בליל סוכות.

ואין דבריהם כלום") היא באמת לבעל המאורות⁸.

יותר נראה שבמאירי שבת צ"ל "ואין הדברים נראין". וכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה ס"כ סק"ב. וראה שם סמ"ג סק"ב⁹). וכ"כ בבירור הלכה זילבר (סתרע"ו לשעה"צ סק"ג)¹⁰.

ב.

וראיתי למי שכתב, שכ"ה לפמש"כ בפ"י רבינו יהונתן על הרי"ף עירובין (י, ב – בדפי הרי"ף) בפ"י הגמ' (עירובין מ, ב) שברכת הזמן בר"ה ויו"כ היא על שמחת יו"ט שבהם¹¹, וכמו ברכת פרי חדש, יעו"ש. ובאמת כ"ה גם בירושלמי פסחים שם, שדימו ברכת הזמן בר"ה ויו"כ לרואה תאנה. ור"ל עפ"י שכ"ה גם לגבי (חנוכה ו) פורים מחמת השמחה שבו. אלא שזהו רק בתור ברכת הרשות כבפרי חדש.

אמנם, גם מצד ברכת הרשות, הנה נוסף לזה שלמסקנת הגמ' משמע דל"ד כלל ברכת שהחיינו במועדים לפרי חדש¹² – עוד זאת, דהיינו דוקא כשיש קדושת היום כר"ה ויו"כ¹³, ואין להכריח ולחדש מכאן במה שלא נתפרש להדיא, לברך ברכת הזמן בפורים. ובכלל, גם את"ל שיש חובת שמחה ביו"כ וכמשמעות פ"י ר"י הנ"ל¹⁴ – ל"ד כלל לפורים, דהתם היינו מדין יו"ט¹⁵, אבל בפורים הוא כשאר הימים שבמג"ת, שבודאי אין בהם חובת שהחיינו, ועד

8. וראה בכ"ז דליות דוד שבת ח"א ס"ז (ע' קה) ושם מגילה סמ"ב.

9. ומש"כ שם (ד"ה וא"כ הי') בנוגע לברכת הזמן בשבתות – להעיר מאבודרהם סדר תפלות של חול ש"ג.

10. ואינה כ"כ מסבא. אבל כן הכריח מגוף ד' המאירי בדליות דוד שבת שם (ע' קד). ובפרט שסותר לדבריו המפורשים במגילה, שכתב על ש"י זו ש"אין דבריהם כלום".

11. וצ"ע הכוונה בנוגע יו"כ. וראה לקמן בפנים. ואכ"מ.

12. וראה לקו"ש שבהערה 2.

13. וראה גם העמק שאלה שאילתא קעא סק"י.

14. ואכ"מ בארוכה.

15. אבל בתוד"ה נכנס – סוכה מו, א (לענין ברכת זמן על הסוכה שאם בירך בשעת עשי' אינו מברך כשנכנס לישב בה) משמע שברכת שהחיינו שייך לדין מועד ולא לדין יו"ט, ממה שכתבו "דומן כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפי' בלא יו"ט". אמנם, נוסף לזה שכמה ראשונים חולקים על התוס' בגוף הדין, ובתוס' גופא כתבוהו כמסתפק "ושמא" (אבל ברא"ש סוכה פ"ד ס"ג כ"כ בפשיטות), וגם בשאר הראשונים שכתבו כדבריהם (וכן נפסק להלכה) לא כתבו כסברא הנ"ל – הנה גם לתוס', אדרבה, מזה שכתבו להוכיח מזה שמברך בחוה"מ שגם ברכת שהחיינו שלפני הרגל על עשיית הסוכה פוטרת שהחיינו דהרגל, אף דל"ד כלל, שהרי בערב הרגל הוא חול גמור ועדיין לא "הגיענו לזה" (ראה ערול"ג והגהות יעב"ץ שם שנתקשו בזה), מוכח דס"ל שעיקר ברכת שהחיינו הוא על היו"ט, ומזה שמברך בחוה"מ אף שקדושת היו"ט חלפה והלכה לה – מוכרח שאפשר לברך גם שלא בזמן יו"ט. וצ"ל בדעתם שברכת שהחיינו היא ברכת השבח, ואין בזה הגבלה שצ"ל בזמן דוקא, וכמו ברכת הגומל שיש לה תשלומין. ומ"מ אחרי שכבר פקע גם גדר מועד ל"ש גם תשלומין, שאינו שייך כלל לחג. (ואוי"ל בדעת התוס' ודעמ' דס"ל שברכת שהחיינו היא על קיום המצות שביו"ט, ולא על הזמן, ומשו"ה ס"ל שאפשר לברך גם לפני הרגל. אבל בכ"מ שרק בסוכות כתבו כך שעיקר היו"ט מחמת הסוכה – ראה גם בלקו"ש חכ"ב ע' 137 הערה 42 ובשוה"ג. וי"ל, דתרווייהו איתנהו, שאכן היו"ט ע"ש הסוכה ולכן סגי בברכה שעל הסוכה, אלא דקס"ד שאפשר לברך רק ביו"ט, ולכן כתבו להוכיח מברכת הזמן בחוה"מ שגם כשאינו יו"ט אפשר לברך.

וראיתי באיזהו מקומן לבאר שכיון שהברכה על הזמן היא מחמת מצות סוכה, וחלות המצוה לא רק ששייכת גם לפני החג, אלא אדרבה עיקר המצוה לבנות סוכה לפני החג שיוכל לישב בחג, וגם מצות הישיבה שבחג מסתעפת ממצות עשיית

שאבלות נוהגת בו (בדברים שבצינעא. וי"א גם בפרהסיא), ולכו"ע אינו מפסיק אבלות כיו"כ¹⁶, ועיקר חובת שמחה בפורים – היינו איסור הספד ותענית (או חיוב סעודה¹⁷), ולכמה דעות מותר לישא אשה בפורים (משא"כ ביו"כ), ואין חובה גמורה ללבוש בגדי שויו"ט (משא"כ ביו"כ שחייב בכסות נקי)¹⁸.

ג.

ובאמת, הדברים מוכרחים מצ"ע, לדעת כל הפוסקים דס"ל שגם בברכת שהחיינו ספק ברכות להקל, ושיש בזה חשש לא תשא (ראה לקמן מזה), ובהכרח לומר שאין לחדש לומר ברכת הזמן בתור רשות.

ולדבריהם עכצ"ל בפ"י הגמ' שם, שמה שאמר רבה לר"י "רשות לא קא מיבעיא ליי" – קאי רק אקרא חדתא, ולא אר"ה ויו"כ¹⁹. ובכלל, לפי כנה"ג (סרכ"ה בהגב"י סק"א) ודעמי', בפ"י "רשות לא קא מיבעיא ליי", מעיקרא אין ראי' מכאן. וכבר כ"כ בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א (סמ"ו)²⁰, בהבנת ד' כנה"ג²¹, ד"רשות לא קא מיבעיא ליי" – היינו שכך תיקנו בקרא חדתא שיהא בתור רשות, אבל בר"ה ויו"כ שהם חובה לא ידענו אם תיקנו, ואין ללמוד מהנאה גופנית

הסוכה, שפיר אפשר לברך גם לפני יו"ט. ויומתק לפי משנת בצפע"נ על הרמב"ם שבועות פ"ה הט"ו שיש עליו חיוב כל השנה שיהא לו סוכה בזמנה (משא"כ במצה שאין עליו חיוב קודם הזמן שיאכל בזמנו. וראה לקו"ש ח"ב ע' 130 הערה 33. חל"ה ע' 66 הערה 33). ולהעיר גם מהמנהג לאגוד הלולב בעיו"ט דוקא בסוכה. (אבל ראה שו"ת שלמת יוסף סי"ב סק"א, שאין שם סוכה לפני הזמן, עיי"ש בהשקו"ט אם שייך בל תוסיף קודם סוכות. וראה אצלנו בשו"ת באתרא דרב סי' יז'כט. וראה גם צפע"נ קונטרס השלמה ב, א. מהדו"ת ע' 78. שם נא, א). ואכתי לא נתיישב, דהיאך אפשר לדמות ערב הרגל לחוה"מ, ועכצ"ל כנ"ל.

ואוי"ל באופן מיוחד, שההוכחה היא מחגה"ש שאפשר לברך זמן גם בימי תשלומין, אף שהם חול גמור (וכדעת הח"י סתע"ג סק"א. והארכנו מזה בלוח יומי לחגה"ש), ומינה שאפשר לברך גם בערב הרגל. ועפ"ז י"ל עוד, שכמו בימי תשלומין מברך לפי שעדיין ישנן למצוות היו"ט לענין קרבנות, הה"נ בערב הרגל שישנן מצוות היו"ט לענין סוכה. אלא שלא נרמז מזה כלל בדבריהם).

וגם אם נתפוס בדבריהם שהברכה היא על המועד גופא – ל"ד פורים למועד, ובחוה"מ י"א שפטור מתפלין כשבת ויו"ט (אבל להעיר משו"ע אדה"ז ס"א ס"ב שהוא מחמת מצות התלויות בו), ונקרא מקרא קודש, ואסור במלאכה עכ"פ מדרבנן וכו', וכדלקמן בפנים בהחילוקים בין פורים ליו"כ. ודעת אדה"ז (דלעיל הערה 2) שברכת שהחיינו היא על מצות קידוש היום – מוכח להדיא שהברכה אינה על המועד, רק על היו"ט.

16. אבל ראה קרא"ר מו"ק יט, א שמה שיו"כ מפסיק אבלות לאו משום שמחה, אלא משום דאיתקוש כולהו מועדות אהדי. אבל בשאלות שאילתא טו מפורש שהוא משום שמחה. וראה העמק שאלה שם סק"י. אבל להעיר שדעת השאלות – הובא בס' המקצועות וברא"ש מו"ק פ"ג ספ"ה ובטור או"ח סת"א, ובשאלות לפנינו ליתא – שגם פורים מבטל גזרת שבעה, דשמחה כתיב בהו.

17. אם נאמר שהוא מדין שמחה ולא מדין משתה.

18. וראה משנת יעב"ץ או"ח ס"נ.

19. וכן ראיתי שכתב בתנובת יהודה עירובין שם.

20. וראה אצלו בשו"ב סרכ"ה סק"ב.

21. ועפ"מ שעולה מד' הבי"א או"ח סת"ב ד"ה ומסתברא.

דפירות חדשים לשהיינו על ר"ה ויו"כ שאינה הנאה גופנית²².

ועוד אופן י"ל²³, שהשקו"ט בגמי' לגבי ברכת הזמן בר"ה הוא לגבי גוף התקנה, שאף שהוא בגדר מועד מספק"ל בגדר תקנת שהיינו בר"ה אם הוא כרגלים לברך כחובה, או כקרא חדתא שתקנוה כרשות, אבל היכא שלא תיקנו כלל ה"ז ברכה לבטלה. או"י, שדחי' בעלמא הוא ולא לדינא²⁴. ועוד אופן, שמותר לברך כרשות רק כשהוא ספק ולא כשבדאי לא תיקנו (כ"כ בהגהות הר"א מפראג על הטור, הב"ד בב"ח או"ח סכ"ט ד"ה וראית²⁵). ובמגן גבורים שם פי' גם באו"א, דר"ה ויו"כ שאני מחמת אימת הדין²⁶, ודמיא לקרא חדתא שתלוי ברצונו, יעו"ש. וכן יש ליישב לפמש"כ בהעמק שאלה²⁷, דר"י שמברך אקרא חדתא רשות, לשיטתו אזיל שמברך במלכות ללא שם.

ואיך שיהי' לכל האופנים, למ"ד שאין לברך שהיינו במקום ספק²⁸, עכצ"ל שאין לחדש מגמ' הנ"ל שאפשר לברך שהיינו בפורים כרשות. ועוד זאת, שגם למ"ד שלדינא בברכת שהיינו ליכא משום סב"ל, בברכת שהיינו על המצות ועל יו"ט גרע טפי, כדמוכח מהשקו"ט בברכת הזמן בליל ב' דר"ה²⁹.

ד.

ובכ"מ ה"ר מתשו' אשכנזית שהובאה בב"י (סתרע"ו) לענין שהיינו כשרואה נ"ח ואח"כ בא להדליק, ומדמה לה לרגלים שזמן אומרו אפי' בשוק. אלא שאין הכרע בדבריו שנתכוון לומר שמברך על גוף היום.

והעיקר, שבשו"ת מהר"ם מרוטונבורג (ד"פ סנ"ז) הובאה תשו' הנזכרת, ושם נראה להדיא שבא רק לומר שאינו חוזר ומברך בהדלקה, כבשהיינו על הרגלים שאינו חוזר ומברך על הכוס³⁰.

ומצינו כה"ג בערכי תנאים ואמוראים שם, שנקט כי האי לישנא שבחנוכה אומר זמן אפי' בשוק, ובהמשך דבריו נראה בעליל שהן בחנוכה והן בפורים ל"ש לברך זמן רק על ההדלקה

22. ועד"ז הוא בשו"ת עולת שמואל סכ"ב. וראה גם מגן גבורים סכ"ט סק"א.
- אבל בחי' הר"ן שם, במה שהקשה מנ"ל במסקנא להוכיח מר"ח שאמר זמן על הכוס, שהרי אפ"ל שבירך רק מצד ברכת הרשות (וכה"ק כמה אחרונים) – מוכח שפי' גם למסקנא שגם בברכת הזמן דר"ה שייך שתהא רשות.
23. בדעת הב"י (הנ"ל הערה 18). ולפי"ז, ה"ז מתאים גם לד' הר"ן ועוד (שבהערה הקודמת).
24. וכ"נ לכאז' בדעת אדמו"ר הצ"צ בשו"ת ס"ג סק"ט, יעו"ש"ה.
25. אלא שהוא כ"כ לגבי כל הברכות (והשיגו בב"ח שם), אבל כן י"ל לגבי ברכת הזמן (וכ"כ בכ"מ).
26. ראה גם תורת חיים עירובין שם.
27. שבהערה 12 (במוסגר בשם חתנו).
28. ראה גם להלן בהערה 50.
29. ראה שו"ת הצ"צ שם. וכן מוכח בב"ח עצמו או"ח סתל"ב. וראה גם בשו"ת ב"ח הישנות סי' קלב. ואכ"מ. וראה בארוכה בתורת אש ברכות ח"ב ס"ב ענף יח סיכום כל הדעות בדבר.
30. וראה גם שו"ת קול גדול שם מה שפי' בתשו' הנ"ל. וכ"כ בשו"ת בנין שלמה ח"ב או"ח סי' ס.

והקריאה, וכוונתו לומר שמברך על הראי' אף שאינו מדליק, ותו לא.

ה.

סו"ד: לא מציינו למי שיאמר בראשונים שמברך על היום, ואדרבה איפכא כתבו, זולת בעל ס' המאורות. והרי המאירי במגילה דחוי' קרי לה. ואין להכריח ממאירי שבת כשסותר מש"כ בעצמו במגילה³¹. ושתיקת כל הראשונים בד"ז מוכיחה דלא ס"ל.

ופשטות כל הראשונים בברכת שהחיינו דמגילה, שהיא רק מחמת המצוה³². וכן מוכח בדעת התוס' סוכה (מו, א ד"ה העושה), במה שהקשו מה שתיקנו שהחיינו במגילה ושאר מצוות ולא במצוות אחרות, דעכצ"ל דלדידהו הברכה אינה מחמת היום. וכ"ה בשאר הראשונים שכ"כ – ראה בהערה³³.

וכן לא נו' בשום מקום שבני הכפרים שמקדימים ליום הכניסה מברכים שהחיינו בפורים³⁴. ודוחק לומר שהשהחיינו שביום הכניסה מועיל גם לפורים. וכן בפורים משולש אין מברכים שהחיינו בשבת בט"ו³⁵. וכן מוכח ממה שבחנוכה שחל בשבת מברך שהחיינו מבעו"י בע"ש.

ו.

ולדינא, בד' הפוסקים, הנה נוסף לזה שסתימת דבריהם שלא הזכירו ברכת שהחיינו על עיצומו של יום בפורים רק ברגלים מוכיחה כן, הנה במג"א (סתרע"ו סק"ב) משמע שבחנוכה אינו מברך על היום. ולענין פורים, נראה ברור בדעתו שאינו מברך על היום – ראה מג"א (סתרצ"ב סק"א)³⁶.

31. ואולי משמע כן בדעת שו"ת מן השמים סט"ו. אלא שאין להכריח להלכה משם. וראה להלן הערה 42 מזה.

32. ראה רמב"ם ברכות פ"א ה"ט. שו"ת הרמב"ם פאה"ד סמ"ט. סמ"ג עשין כז. הבתים שערי ברכות ש"ד ס"ג. המנהיג ה' פסח סדר לילות פסח. כלבו סקמ"ה. אר"ח ה' ברכות סע"ג. הפרדס ש"ט ברכות סוכה ולולב. אבודרהם שם. נמוק"י ברכות נט, ב. רוקח שם. ועוד.

33. תוס' ר"פ שם. תוס' הרא"ש שם. ר"ן סוכה כב, ב בדפי הרי"ף. ועוד.

34. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סרכ"ג.

35. אבל ראה חוג הארץ דיני פורים סי"ד.

36. אבל ראה מה שהג"י בהגהות לבו"ש לשם. ועד"ז הגיהו באו"א בדבריו. ולכאוי' יל"פ כפשוטו דמה"ט הוא דבר הנהוג בכ"י לפי שאינו מברך, שאילו הי' מברך עליו ה"ז שונה מהנהוג בכ"י. ואכ"מ.

ובכל אופן, איך שנפרש נראה ברור מדבריו שאינו מברך על היום. ומש"כ המשנ"ב בבה"ל שם דהמג"א קאי כשבירך שהחיינו על המגילה בלילה – דוחק גדול בסתימת ד' המג"א. ובמו"ק שחלק על המג"א, הבין כפשטות דבריו. ועוד שבמאירי מגילה מוכח שבברכת שהחיינו של הלילה לא סגי לענין ברכת היום. וגם בנמוק"י בשם ס' המאורות דס"ל שמברך שהחיינו על עיצומו של יום מוכח שיברך ביום דוקא. וכ"כ גם במו"ק שם. (אבל בשו"ת קול גדול נראה שקס"ד לברך בכניסת ליל פורים. אלא שלמסקנא דעתו שאינו מברך. וכ"ה בפנ"י שם, כנ"ל). וגם עיקר דבריו בהסברת ד' המג"א תמוהים, שהרי למ"ד שמברך על עצם היום, עכצ"ל בדעת המחבר שאינו מברך שהחיינו על הקריאה ביום, שבברכת שהחיינו דקריאת הלילה מועילה גם לשהחיינו על גוף היום. וא"כ גם כשאין לו מגילה בלילה מחוייב לברך בלילה על עצם היום, והול"ל דבהכי מיירי במג"א, ושלכן נסתפק המג"א אם מברך על משלו"מ מצ"ע. ואולי ס"ל שבאין לו מגילה שאני ומברך רק ביום.

אמנם, במו"ק להיעב"ץ (שם ובסתרע"א)³⁷, נקט בפשיטות שמברך על היום בחנוכה ובפורים. וכ"כ בברכ"י (סתרצ"ב בשם שו"ת מהר"י מולכו כת"י סע"ח), לענין פורים. אבל סיים עלה: אבל האחרונים כתבו שלא יברך. וכ"ה לדינא בשו"ת קול גדול שם שלא יברך, והוכיח כן משלה"ג (שבת פ"ב הט"ז). וכ"כ כו"כ אחרונים – ראה בהערה³⁸.

ז.

ובדעת רבינו – הנה בלקו"ש (חי"א ע' 346) הובא קטע מאג"ק, ושם הב"ד היעב"ץ. אבל הדברים נעתקו בקיצור, ויש מהמלקטים מאנ"ש שלא עיינו כל צרכם, ודין גרמא בנזקין שכתבו ע"פ הנ"ל להורות כן למעשה. והמעייין ישר תחזינה עינימו, שהנ"ל נכתב כמענה לשואל³⁹, שכתב דלמ"ד שברכת שהחיינו היא על היום (ובמכתב השואל אכן הב"ד הי"א שדחה המאירי במגילה) א"צ לכוון למשלו"מ בשעת שהחיינו, וע"ז ענה רבינו מד' היעב"ץ שאף דס"ל שהברכה על היום כתב להדיא לכוון למשלו"מ. ותו לא.

ומש"כ בסה"ש תשמ"ט (ח"ב ע' 739), בטעם ברכת שהחיינו על המגילה גם ביום, שהחיוב דשהחיינו על משלו"מ זמנו ביום דוקא – אין הוכחה לנדו"ד ומכמה טעמים: חדא, דלא מיירי כלל מענין ברכה על היום, כ"א מחמת חובת משלו"מ⁴⁰.

ובאמת נראה מתוכן הדברים, שלא זו הכוונה כלל, ובא לתרץ הקושיא מה נתחדש בקריאת המגילה דהיום שמברך עוה"פ שהחיינו (וכמה אופנים נאמרו בזה – ראה בהערה⁴¹), ועז"כ שבקריאת המגילה דהיום נתחדש שמקיים אח"כ משלו"מ, וג"ז כלול ומסתעף כתוצאה ממצות מגילה⁴². וכד' השל"ה (מס' מגילה נר מצוה ד"ה כשמברכין) "שהברכות של המגילה קאי על קריאת המגילה ועל קיום מה שכתוב במגילה". והדברים כמעט מפורשים ברא"ש (מגילה פ"א ס"ו) בטעם שמברך שהחיינו בקריאת היום, "דעיקר פרסו"נ הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתל"א ומשלו"מ". ובהכרח לומר כן, שהרי סמכוה למצות מגילה, וא"כ

37. וכן בסידורו בדיני קריאת המגילה מגילה עפה פ"ו ס"ה.

38. כ"ה במקו"ח רס"י סתרצב. וכ"כ הפר"ח סתרע"ו סק"א. פמ"ג שם במ"ז סקי"ב. א"ר סתרצ"ב סק"א. חיי"א כלל קנה סכ"ז. וכן מוכח גם בשו"ת רע"א מהדו"ת סי"ג. וכ"כ בהעמק שאלה סכ"ו סקי"א. שו"ת פני מבין סרל"ג. ועוד. ובשפ"א מגילה ד, א לתוד"ה חייב "דא"כ גם באין לו מגילה יברך זמן ואין נראה כן בפוסקים". וגם המשנ"ב שנטה לשי' זו בבה"ל, סיים עלה שצ"ע למעשה. ובמשנ"ב שם סק"א לא הכריע בדבר. וראה גם בשעה"צ סתרע"ו סק"ג. וראה גם שו"ת יבי"א ח"ו או"ח סמ"ב סק"ב.

39. וחלק ממכתבו נעתק באג"ק חט"ו ע' מ בשוה"ג.

40. ודומה קצת למש"כ בשו"ת מן השמים שם בטעם ברכת שהחיינו ביום משום משתה ושמחה.

41. לפי שעיקר המצוה ביום; שקריאת היום מצוה בפ"ע; שביום הוא מד"ק; שקריאת הלילה משום גוף הקריאה וביום משום פרסו"נ. וכיו"ב.

42. וכ"ה בפ"י הרא"ם לסמ"ג ריש הל' מגילה בטעם שמנה כל מצוות שבהפורים כמצוה אחת, "דכולהו משום פרסומי ניסא ותלה הכל במגילה משום שהיא עיקר פרסום הנס". וכבר העירו עדי"ו שברמב"ם בכותרת להל' מגילה נז' רק מ"ע מד"ס דקריאת המגילה ולא שאר מצוות היום, שבמצות קריאת המגילה כלולים גם שאר המצוות. והכי קרא שמו (וכן בטושו"ע) הל' מגילה ולא הל' פורים. וכ"ה במגילה יד, א, שהנביאים "לא פחתו ולא הותירו על מש"כ בתורה חוץ ממקרא מגילה", ותנא ושייר לשאר המצוות, דכולהו איתנהו בה במגילה שהיא העיקר.

בודאי הברכה קאי על הקריאה גופא⁴³.

ואעיקרא דמילתא, נראה פשוט שהדברים בסה"ש שם באו כפרט נוסף בתועלת ברכת שהחיינו על קריאת המגילה שביום (וכמ"ש שם בתחילה – "ובכל אופן"), ור"ל דקושטא דמילתא שברכת שהחיינו של הלילה לא מהני למשלו"מ, לפי שזמנה ביום⁴⁴. והרי למעשה קיי"ל שיש לכוון לפטור משלו"מ בשהחיינו, וכ"כ המג"א בעצמו, אף דס"ל שלא לברך על משלו"מ. וא"כ הדברים כאן עולים בקנה אחד עם ד' המג"א (ובסה"ש שם אכן צויין לד' המג"א הנ"ל), שמחד גיסא כתב לכתחילה לכוון על משלו"מ, ולאידך כתב שלא יברך רק על משלו"מ כשאין לו מגילה, וטעמו שזהו דבר הנהוג בכ"י⁴⁵.

ויתר על כן, שבאמת בערוה"ש (סתרצ"ב ס"ג) כתב לבאר בטעם ברכת שהחיינו בקריאת היום, לפי שבאמת הי' ראוי לברך על משלו"מ ומשתה ושמחה, אלא שלא ראו חכמים לקבוע ברכה עליהם מפני שכל הימים טובים הם ימי משתה ושמחה, אבל עכ"פ ראוי לברך על המגילה ולכוון לצאת גם על משלו"מ וסעודת פורים. והן הן הדברים בר"ד הנ"ל, שאף את"ל שא"צ לשהחיינו ביום מחמת הקריאה, זקוק לה מחמת משלו"מ וכו', אף שמצ"ע אלא קבעו ברכה עליהם. (ואולי בכוונה תחילה נזכר כאן דוקא משלו"מ, ולא שאר מצוות היום שרגילות יותר בשאר ימים)⁴⁶.

43. וראה בשפ"א מגילה שם בד' התוס' שם במש"כ "וגם עיקר הסעודה ביממא הוא", דכיון ששמחה אינה נוהגת בלילה ה"ז כיו"ט ורגל בפ"ע, וממילא מברך זמן על הקריאה שביום (אף שאין ברכת הזמן על עצם היום). ועפ"ז י"ל כן גם בדעת שו"ת מן השמים. אמנם, שם כתב באו"א, שלא תיקנה בשעת המשתה שמא יפשע וישכח מלאומרו. ועכ"ז, עכצ"ל גם בדעתו ששייך (קצת) לגוף הקריאה, דאל"ה מאי שיאטי' לשעת הקריאה, ומדוע יברך כשהמצוה אינה מזומנת לפניו. וראה גם בשיחת ש"פ שלח תשי"ד דלקמן.

ובכ"מ שבפורים אין לו דין מועד מצ"ע רק ע"י קריאת המגילה – ראה אצלנו שו"ת באתרא דרב פורים ח"ג ס"ג מילואים (א). ולהעיר מבעל המאור סוף פסחים שברכת הזמן על המגילה היא משום שיש בה הנאה, "דחס רחמנא עלן ופרקינן". ואף שמדברי שו"ת מן השמים משמע שהברכה אינה על המצוה, אלא מחמת הזמן, "שהגיע זמן שמחת המשתה ומשלו"מ" – אינו מוכרח כלל, שהרי גם בשהחיינו על מצוה הבאה מזמן לזמן מברך באותו נוסח "והגיענו לזה"ז", כלומר שהגיע זמן המצוה. והרי בכל ברכת שהחיינו על מצוה הבאה מזמן לזמן אין הברכה על המצוה אלא על הזמן (ראה חידושי מהר"ם מלובלין סוכה מו, א). ומ"מ, משמעות דבריו שמברך על מצות משתה ומשלו"מ, ולא על המגילה. וצ"ע.

44. והוא כדעת המשנ"ב שם בבה"ל, שדחה ד' הפמ"ג בא"א רס"י תרצב (ודעמי') שאלו שאין מברכים שהחיינו ביום יכוונו בשהחיינו דקריאת הלילה, שברכת שהחיינו דהלילה אינה מועילה למצוות היום. וכ"כ בשלמי חגיגה דיני פורים ס"ה ס"ב. ולהעיר שיש שהגיעו במג"א שם "דהא לדעת הש"ע [שאינו מברך ביום] לא תיקנו כלל ברכה".

45. וכ"ה בשו"ת קול גדול שם. וכ"ה כבר בערכי תנאים ואמוראים שם לענין סעודת פורים (וכן לענין ברכה על היום) שאין בה היכר הנס.

ולהעיר שבסרט הקלטת מר"ד הנ"ל נשמע שהגר"מ ז"ל אליהו מעיר כנ"ל, שהוא דבר הרגיל ואין מברכים על כגון דא, אלא שהושמט בסה"ש.

46. וכבר נלאו בהבנת דעת המג"א במש"כ בשם השל"ה לכוון בשהחיינו גם על משלו"מ, אף דס"ל שאינו זקוק לברכה מצ"ע. ולד' ערוה"ש א"ש. ובל' השל"ה גופא משמע שאין כוונתו אלא ש"ראוי הי' לברך עליהם שהחיינו", ולא בא לומר שתיקנו שהחיינו עליהם. ומצינו כעיי"ז לפטור בשהחיינו גם כשאין חובה בדבר – ראה ארו בלבנון ס"א באופן מחודש. ואכ"מ.

ולהעיר, שבמקו"ח שם משמע קצת גם בדעת שו"ת מן השמים שמכוון לשאר המצות ולא שהברכה היא על שאר המצוות. ויל"ד בקל.

ואין סיבה לומר שבא להכריע ולחדש כאן לברך שהחיינו רק על משלו"מ שלא כדרכו. ובפרט שאי"ז מן הענין המדובר שם⁴⁷.

ואף גם זאת, שמיד לאח"ז הועתק מה שאמר הגר"מ אליהו ז"ל בשתיקה, שלא תיקנו ברכה מיוחדת על משלו"מ שמא לא יקבל⁴⁸, ומשמע דקאי (גם) על שהחיינו, דבהכא קאי שם⁴⁹. והיינו, שלמעשה אין מברכים על משלו"מ.

וכן מוכרח גם לפמש"כ מהרש"ל (סוכה מו, א), דל"ש שהחיינו בדבר שאין שם ברכה אחרת⁵⁰. ואיך שיהי', אין מכאן שום ראי' לנדו"ד.

ח.

אמנם, מצאנו ראינו בהנחה בלתי מוגה (משיחת ש"פ צו תשי"ד) שנרשם בפשיטות שמברך על עיצומו של יום, ושמי שאין לו מגילה מברך ב' הברכות שעשה נסים ושהחיינו על היום. אלא, שהדברים הן מהנחה בלתי מוגה, שאין אתנו יודע אם נרשמה בדיוק, וקשה לסמוך ע"ז לדינא בספק ברכות⁵¹, נגד דעת רזה"פ שמפיהם אנו חיים.

(ועוד שנו' כאן גם לברך ברכת שעשה נסים, שלא מצאנו כן בשום דוכתא, רק במשנ"ב בבה"ל בדעת המאירי ש"לפי סברתו וכו' א"כ הי' לו לברך ג"כ ברכת שעשה נסים". ושאר הפוסקים שחידשו לומר שהחיינו על עיצומו של יום, כמה מהם כתבו להדיא שלא יאמר שעשה נסים. ועד כאן לא מצינו אלא בשהחיינו שברגלים אומרו אפי' בשוק. וכ"מ בתוס' סוכה (מו, א ד"ה הרואה), במה שהקשו מ"ט לא תיקנו לברך לרואה שאר מצוות כבחנוכה – דהא שנה ושנה, שבחנוכה הרי שייך לברך גם מצד עיצומו ש"י, ועל כרחך כנ"ל⁵². וגם בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סתרס"ה) מפורש שא"א ברכת שעש"נ⁵³).

47. אבל בסרט הקלטה מר"ד הנ"ל משמע קצת שהמשלו"מ מצ"ע זקוק לשהחיינו. וי"ל. כן להעיר שבהגהות מגוכתי"ק לר"ד הנ"ל, נדפסו בתשורה דאנאו-הוצל אדר תשע"ח, הנוסח בא"א קצת מהנדפס בסה"ש.

48. כבפמ"ג סתרצ"ב בא"א סק"א ככוונת המג"א שם. וראה מהר"ץ חיות מגילה ז, א. אבל שוב הקשה מדעת הרמ"א סתרצ"ה ס"ד. וכן הקשו בכ"מ, ויישבו בכמה אנפי'. ואכ"מ.

49. וכבמג"א ופמ"ג שם דלתליא הא בהא.

50. ובהגהות חת"ס למג"א שם העמיס כן בד' המג"א גופא.

51. אף שבשהחיינו לפעמים מקום להקל. וכמו שמצינו בענין זה גופא בלקוטים שבסוף פס"ד להצ"צ (תז, ד), לגבי ברכת שהחיינו על קריאת היום. אבל ראה שו"ע אדה"ז סי' תר ס"ו. סדר ברה"נ פי"א הט"ו. שו"ת הצ"צ שם. לקו"ש חיי"א ע' 289. וראה הנחה משיחת ש"פ תוריע תשמ"א. ואכ"מ כעת.

52. ולהעיר, שמוזה מוכח גם בנוגע לשהחיינו.

53. וכ"כ כמה פוסקים לגבי פורים משולש כשקורא ביחיד ביי"ד. וראה בבירור הלכה שם ע' שפד. וראה בצפע"ג חנוכה פ"ג ה"ג (והובא כמ"פ בלקו"ש) שבפורים ברכת שע"נ היא רק על המגילה ולא על נס ההצלה.

ולכאוף סותר גם במקצת למש"כ המאירי עצמו מגילה יד, א, שבאין לו מגילה אומר הלל, ולא מסתבר שתיקנו ב' ברכות ההודאה, הלל ושע"נ, ול"ד כלל לחנוכה, שברכת הנס היא בלילה והלל ביום. ולכאוף פורים גרע מחנוכה בד"ז, שהרי לא מצינו שקבעום בהודאה. וראה בשו"ת באתרא דרב (שבהערה 42). וראה כעיי"ז בשערי תפלה ומנהג (אשכנזי) ח"א סע"ג –

ובמכ"ש מהמענה הידוע עד"ז גם בנוגע להערות שבשיחות מוגהות שאינן בהכרח לפס"ד. והארננו בכ"ז בשו"ת באתרא דרב (פורים ח"א ס"ח), והועתקו שם כמה מענות בנוגע להנחות בלתי מוגהות (ושם גם בנוגע לחידוש דין אחר בשיחה זו גופא). ומה גם שיתכן בהחלט שבשעת מעשה נאמר (כרגיל בשיחות כגון דא) "ס'איז פאראן א דעה" (וכדומה), ולא בצורה החלטית⁵⁴.

ט.

איברא, דאכתי לא תברא, שמצינו כע"ז במנהגנו⁵⁵ לברך שהחיינו ביום הולדת (על פרי או בגד חדש) מצד השמחה⁵⁶. אלא שגם בזה לא נזכר להדיא שגוף היום אכן מחייב ברכת שהחיינו⁵⁷, ורק שיש מקום לומר לחייב שבח והודי⁵⁸, אלא שנזכר בתור דוגמא חיוב ברכה

ע' שלד – לפי דרכו. ולא נחית לכל הנ"ל.

ומש"כ בשאלות וישלח שאילתא כו, לברך שעשה נסים כד מטי יומא דאיתרחיש ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים – היינו בקשר לקריאת המגילה והדלקת נ"ח, כמפורש שם. וראה העמק שאלה שם. וראה מחנה יוסף על הרמב"ם ס"ד סק"ו שביאר בטוטו"ד עפ"ז ב' הרמב"ם ברכות פ"א הי"ז שנקט דוגמא דוקא מברכות נ"ח ומגילה.

ובכ"מ שהנס מתעורר ע"י (ובשייכות ל)הקריאה. וראה המובא אצלנו שם. (וילה"ע גם משפ"א פורים תר"ס ד"ה והימים. שם חנוכה תרל"ו ליל ו').

54. וראה בהנחה משיחת פורים תשכ"ו. ולהעיר משיחת פורים תשל"ו לפעול על החבושים בבית האסורים שיקיימו מצות משלו"מ ומתל"א וכו', ושיאמרו בבית האסורים גופא ברכת שהחיינו, וטעם האמירה – לפי שמקיים מצות מקרא מגילה.

55. ראה שיחת אחש"פ תשמ"ח – סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 400. ושם הערה 31. שם ע' 407.

56. ולהעיר מלקו"ש חכ"ד ע' 178 ובהערה 8 שלא מצינו בהנהגה במעשה בפועל לכל ישראל שיום הולדת הוא יו"ט ויום שמחה בגלוי ובפרסום (משא"כ כשנעשה בר מצוה, בר ששים ועוד). ובלקו"ש ח"כ ע' 386 ואילך, שנתגלה רק בדורות האחרונים, עיי"ש הטעם. וכ"ה בסה"ש שם ע' 405.

57. וראה גם שם ע' 403 הערה 71 במה שאין מברכים ברכת שהחיינו על שמחת בר מצוה.

58. שם ע' 399.

וראה כע"ז בשו"ת אפרקסתא דעניא סי' קכג, בדיוק ל' הכת"ס בשו"ת יו"ד רס"י קמח "שהגעתי בעזה"י לשנת חמשים והודיתי להשי"ת ברבים על שהחיינו וקימנו והגיענו לזה"ז", דהיינו הודאה ולא חיוב ברכה.

ולהעיר מכו"ז בנוגע למש"כ בשו"ת חות יאיר ס"ע (והוב"ד בפת"ש יו"ד סרי"ז סקט"ו), שנראה שזה שהגיע לשבעים מברך שהחיינו. וכבר תמה ע"ז בפמ"ג או"ח סתמ"ד במ"ז סק"ט ונשאר בצ"ע. וראה בברכ"י או"ח סרכ"ג בשו"ב סק"ב שכתב לברך בלא שוי"מ מאחר שלא כתבוהו הראשונים. וכ"כ בהגהות חת"ס או"ח סרכ"ה בתחילתו. ובשו"ת תשובה מאהבה ח"ב סרל"ט פ"י בכוננת החו"י, עפ"ד הב"ח או"ח סכ"ט (דלעיל בפנים ס"ג) שכל שיש בו שמחה אין חשש ברכה לבטלה, ששמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקימנו עד הזמן הזה. (ולהעיר שבהנחה משיחה הנ"ל נו' ג"כ בין הדברים, שבברכת שהחיינו מקילים ביותר ואין אומרים בה (לכמה דעות) הכלל דספק ברכות להקל). אלא שסיים שם שלא מלאו לבו להורות כן, ושגם החו"י מפשט לשונו לא נראה כ"כ הלכה למעשה כ"א עלה ונסתפק. וכ"כ לבאר בד' החו"י בהקדמה למשחת אהרן (ז, ב). ולמעשה, כתבו הפוסקים בזה שיברך על פרי או מלבוש חדש – ראה גנוז חיים מערכה י טו"ז. ישרי לב ב, ב (הוב"ד בשמח נפש גאגין פא, ב). בא"ח ש"א פ' ראה סק"ט (ושם, גם כשיגיע לששים. וכ"ה בכה"ח סרכ"ג סקט"ט).

אמנם, כבר כתב בתשובה לבעל פרי השדה, נעתק בשו"ת גנוז יוסף ס"ד (חלקו הובא בסה"ש שם ע' 400 הערה 31), בזה"ל: "יודע אני שיש איזה אנשי מעשה שבכל שנה כשמגיע יום הולדת אותם שמהדרין לברך שהחיינו על איזה פרי או בגד חדש [וראה גם שו"ת הד"ר סי' ח', הובא גם בליקוט מקורות בענין יום הולדת, שנתפרסם בשעתו ועברה הגהתו הק' צילום בתשורה משמחת נישואין של משפחת גרינבערג, כ"ט סיון תשע"ט], אבל ברכה מיוחדת לא תיקנו, ובאמת אין

שבעת הלידה⁵⁹ וברכת הנס⁶⁰.

ואדרבה, מצינו⁶¹ שנו' כדוגמא ברכת הנסים דחנוכה ופורים שאינה על המקום כשאר ברכת הנס אלא על הזמן. ולכאור', אם כדבריהם עדיפא הול"ל מחמת ברכת שהחיינו שבהן על עיצומו של יום⁶². וגם ע"פ דין קשה לחייב בברכה מצד הזמן, שהרי אין חידושו ניכר, ול"ד ליו"ט שחידושו ניכר במצוות היום. ובכל אופן, הרי למעשה לא נהגו לברך שהחיינו ביום הולדת על עיצומו של יום, ורק ע"י פרי ובגד חדש.

ולמעשה, לצאת מידי ספק, נכון (ובמכ"ש מיום הולדת, כנ"ל) שילבש בגד חדש או יאכל פרי חדש (וע"פ הנ"ל – ביום דוקא, וגם אם בירך שהחיינו בלילה על המגילה). וכ"כ ביפ"ל (סתרצ"ב סק"ג)⁶³.

העולה מכל הנ"ל: הסכמת הפוסקים שמי שאין לו מגילה לא יברך ברכת שעשה ניסים

חילוק בזה בין השנה שהגיע לשבעים שנה או שאר השנים ביום לידתם, ודאי מהראוי ליתן שבח והודי' לשמו הגדול ית"ש, אבל ברכת שהחיינו מיוחד לזה לא מצינו⁶⁴. (ועיי"ש טעמו, שמי יאמר זכיתי לבי שהשלים עצמו בימי חייו, וא"כ נוח לו שלא נברא. [וראה ע"ז בשו"ת הד"ר שם]. ועיי"ש עוד, החילוק בין זה לברכת המחזיר נשמות שהקב"ה נותן לנו חיים בכל יום. אבל בסה"ש שם (ע' 399 הערה 21) אכן נו' הדוגמא מברכת אלקי נשמה. ובהמשך הדברים – שם ע' 402 – מיישב הקושיא מצד נוח לו שלא נברא. ועכ"ז, כתב (שם בהערה 71) שמ"מ ל"ש לברך ברכת שהחיינו ע"ז). והן הן הדברים שביארנו בפנים. [ובהנחה משיחה הנ"ל נו' להדיא גם בנוגע ליום הולדת, שמה"ט אין מברכים שהחיינו כיון שאין ידוע מצבו בעתיד.] ומ"מ, משמע שם (בהערה הנ"ל), שלולא הטעם שאין השמחה בפועל ובגלוי בהווה, כ"א מחמת התומ"צ שיקיים בעתיד, שפיר אפשר לברך שהחיינו. אלא, שאי"ז שייך לנדו"ד: חדא, דהתם קאי בכרמ"צ, ביום שנתחייב במצוות, ולא ביום הולדת. וגם בזה, אי"ז שהחיינו מצד גוף היום, כ"א מצד חיובו במצוות. ולכשתימצי לומר, י"ל ע"ז בפורים, שאכן יש מקום לשמחה ע"ז שנתחייב במצוות היום, אבל אא"פ לברך שהחיינו מצד החיוב בעתיד, כ"א בקיום המצוות בפועל, והיינו כשמקיים כולן – גם מקרא מגילה (אף שאפשר לברך גם לפני קיום שאר המצוות).

59. סה"ש שם ע' 399.

60. סה"ש שם ע' 400.

ועדיין צע"ק הלשון שם "גם את"ל שאין חיוב דאמירת ברכה כו". ובדוחק י"ל, שר"ל שיש מקום להתחייב בברכה ולא שחייב בברכה.

ואוי"ל בכוונת הדברים באו"א קצת, שמחד גיסא באמת לא תיקנו ברכה ע"ז, אלא שמצד הסברא והענין יש מקום לחיוב ברכה בכדי ליתן שבח והודי', וכפי שמצינו דוגמתו בשאר ברכות ההודאה. ולהעיר גם מהסברא שיש מקום לכאור'א לברך בנוסח ברכה בדרך שבח והודי' מתי שירצה, בתנאי שהוא על דבר מסויים ואינו לחנם (ראה בארוכה שלחן הטהור להרה"צ וכו' מקאמארא ס"ו בזר זהב סק"ד. וראה בארוכה בס' ברכות שנשתקעו. ולהעיר, שבהנחה משיחה הנ"ל נזכר שבכלל אין מחדשים ברכות שאינם נמצאים במשנה ובגמ' וכו', אלא שמצינו שתיקנו ברכת הנס כשמגיע למקום שנעשה הנס, וכן צ"ל גם בנוגע לזמן). ואיך שיהי', הרי לא נו' כאן החובה לברך שהחיינו דוקא.

61. שם בהערה 27.

62. אלא שאינו דומה, דשאני חנוכה ופורים שנק' שם יו"ט עליו, עכ"פ בלשון בנ"א (וראה בארוכה אצלנו בשו"ת באתרא דרב פורים ח"א ס"ב. וש"נ), ובפורים יש גם חובת שמחה (אף שגם ביום הולדת "רוב בנ"א מחבבים וכו' ושמחים בו ועושין בו משתה" (מדרש שכל טוב עה"פ וישב מ, כ – נעתק (בשינויים קלים) בסה"ש שם ובהערה 30)). ועוד, דעדיפא ל"י להביא מברכת הנסים שהיא לכל הדעות.

63. וראה גם אהלך באמתך פ"מ ס"ל. (ועד"ז הוא בסה"ש תשמ"ט שם, לענין אלו שאין מברכים שהחיינו ביום).



ושהחיינו על עיצומו של יום. ומכל מקום, טוב שיוציא אדם את עצמו מידי ספק וילבש בגד חדש או יאכל פרי חדש במשך היום ויברך שהחיינו, ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי.



בהא דלרש"י הוי עקירה עיקר בהוצאה

הרב יקותיאל ליפא שי' פעלדמאן
ר"מ בישיבה

הנה כשמעיינים ברש"י ריש פרקין (פ"ק דשבת) קא חזינן כמה סוגיין דאזיל בזה לשיטתי
דעקירה אינו פרט או תנאי במלאכת הוצאה גרידא אלא עיקר בה¹.

א.

יציאות השבת. ובתוס' ד"ה יציאות, "הוצאות הו"ל למיתני אלא נקט יציאות לישנא דקרא
אל יצא איש ממקומו ודרשינן מינא הוצאה וכו'". הרי דנקטו דיציאות פירושו הוצאה.

אמנם רש"י כתב "ובגמרא מפרש דהכנסות נמי קא קרי יציאות הואיל ומוציא מרשות
לרשות". והוא בגמ' להלן עמוד ב' "יציאות תרתי הויין שתים דהוצאה ושתים דהכנסה, והא
יציאות קתני, אמר רב אשי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה כו' וטעמא מאי כל עקירת חפץ
ממקומו תנא הוצאה קרי לה כו'. "ומשם הוציא רש"י דהכנסות לא רק דחייבים משום הוצאה,
אלא דהכנסה והוצאה חדא מילתא הוא: "דהכנסות נמי קא קרי יציאות".

וי"ל דרש"י הוכרח בזה משום דהוקשה לו הא דאמריי "וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו
תנא הוצאה קרי לה", דהך טעמא שניא ממאי דאמרינן בהזורק (צ"ו): "אשכחן הוצאה הכנסה
מנלן מה לי אפוקי מה לי עיולי", ולמה שינה הכא הש"ס והוסיף טעם חדש דהעיקר תליא
בעקירת חפץ ממקומו הראשון.

ומכך הוציא רש"י שיש כאן חידוש, והוא, דהוצאה אין פירושו הוצאה מרה"י לרה"ר, אלא
הוצאה פירושו יציאה - עקירת החפץ מרשותו הראשון, ד"כל עקירת חפץ ממקומו תנא
הוצאה קרי לה", לא שנא מרה"י לרה"ר לא שנא מרה"ר לרה"י דכולא חדא היא - יציאה
מרשות הראשון.

ודאתינן להכי, י"ל דבזה תליא פלוגתת הראשונים אי הכנסה תולדה הוי (תולדה דהוצאה)
או אב.

הגמ' בפרק הזורק כ' להדיא דהוי תולדה, ומ"מ הרמב"ם פסק (הל' שבת פי"ב ה"ח) דהוי

1. להעיר: בכמה עניינים דלהלן יש לציין ולהעיר לספרים וכו', אמנם המדובר כאן הוא ע"ד הפשט ולא הובאו אלא מ"מ
בודדים לשופרא דמילתא.

אב. וע"ד הפשט י"ל, דמקורו בסוגיית דילן "כל עקירת חפץ ממקומו הוצאה קרי לה", דמכך מפורש דסוגיא דילן פליגא אהך דהזורק וס"ל דהכנסה אינו דומה להוצאה גרידא (דמה לי אפוקי מה לי עיולי) אלא הוא האב דהוצאה הואיל ועוקר החפץ מרשות לרשות.

ולפ"ז י"ל דלרש"י נמי הכנסה הוי אב ולא תולדה.

ב.

ובכך עולה כמין חומר שיטתי דרש"י בסוגיית ד"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת קחשיב".

דרש"י פי' שם דעקירות קחשיב, ותוס' פליגי עליה וס"ל דהיינו העברת רשות או פשיטת היד ד"עקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל".

אבל רש"י כתב שם "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה". ומבואר, דלתוס' עקירות "אין בהן דררא דחיוב חטאת כלל" ולרש"י עקירות "הן תחילת המלאכה".

והיינו משום היסוד שהוציא רש"י, שהוצאה פי' עקירת ויציאת החפץ מהרשות, א"כ פשיטא ד"תחילת המלאכה" הלא היא עקירת החפץ ממקום הנחתו, וליכא למימר דמילתא ריקנייא הוא ("טלטול בעלמא") כדעת התוס', דהלא עקירתו ממקום הנחתו הוא תחילת עקירתו מהרשות.

ג.

והנה, אח"כ בסוגיית דעקירת גופו אי הוי כעקירת חפץ ממקומו, ג"כ פליגי רש"י ותוס'.

דרבי פשיט ליה לרב דהטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ חייב, דעקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי, וקאמר רבי "ואינו דומה לידו. מאי טעמא גופו נייה ידו לא נייה".

וכתב ע"ז רש"י: "ואינו דומה לידו: הפשוטה לפניו וגופו לחוץ ונתן בע"ה לתוכה דפטר ביה תנא דמתניתין אף לעני שהוציאה".

"ידו לא נייה: הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה".

"גופו נייה: ע"ג קרקע והוא עקירה. ל"א, ידו בתר גופו גרידא ל"ג דיתירא הוא" ע"כ לשון רש"י.

אך התוס' גרסי כלישנא אחרינא דרש"י דרק היכא דגופו וידו אינן ברשות אחת הוא דאמרינן ידו לא נייה משום דידו בתר גופו גרידא וממילא ידו הוי כרשות אחרת מהרשות שפשוטה לתוכה הואיל ובתר גופו גרידא. עיי"ש.

חזינו, דלרש"י עיקר סיבת הפטור דידו הפשוטה לפניו (ונתן בע"ה לתוכה והוציא) הוא - משום דהעני לא עשה העקירה. ולתוס' אילו משום הא, לא הוה איכפת לן. (דכשם שבגופו אמרינן הטעינו חבירו אוכלין ומשקין ועקר גופו והוציאן ה"ז חייב, ה"נ בידו), ורק משום דידו

בתר גופו גרירא וגופו נמצא ברשות אחרת הוא דפטור (משום דידו לא הוציא מרה"י לרה"ר דידו נחשב לרה"ר כגופו העומד ברה"ר).

היוצא מזה דבשאלה הנ"ל אי עקירה והנחה הן מגוף המלאכה או לא, יש פלוגתא גמורה בין רש"י ותוס' להלכה בהא דאינו דומה לידו (של עני הפשוטה לפניו ונתן בע"ה לתוכה והוציא דפטור ביה תנא דמתניתין), דלפירוש רש"י משני דידו לא ניח ע"ג קרקע, אך התוס' פי' דלא סגי בכך, דהא אם היתה ידו וגופו באותה הרשות והטעינו חבירו על ידו, אין סברא שלא יהי' נחשב כמונח (דאל"כ בפשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו דבעה"ב אמאי חייב והא ידו דבעה"ב לא ניח ע"ג קרקע), אלא התוס' נקטו דעיקר הטעם דאינו דומה לידו הוא משום אידך גירסא שיש בגמ' שלנו "ידו בתר גופו גרירא" - דמשום דהיד והגוף אינן ברשות אחת, לכן אין ידו נחשבת למונחת.

אך רש"י שלל גירסא זו וכתב "ל"א ידו בתר גופו גרירא ל"ג דיתירא הוא".

הרי דלרש"י מיותר לגמרי ההסבר דידו בתר גופו גרירא, וסגי ההסבר דידו לא ניח. ולתוס' הוא להיפך, דלא סגי ההסבר דידו לא ניח, אלא צ"ל ההסבר דידו בתר גופו גרירא².

חזינן דלרש"י פשיטא דהנחה בתוך יד הנמצאת באויר אינה הנחה (וממילא כשהוציא העני, לא עקר מידי). ולתוס' גם ככה"ג שפיר הוי הנחה.

נמצא דלרש"י הנחה צ"ל הנחה חשובה וה"ה עקירה, והיינו משום דעקירה והנחה הוי מגוף המלאכה, שצ"ל מלאכת מחשבת,

[וי"ל עוד, דהעיקר הוא העקירה, וההנחה שלפני העקירה. אך ההנחה שאחר העקירה אינה אלא הסיום דהעקירה. ועצ"ע ועיי' לקמן בסוגיית דקלוטה].

משא"כ לתוס' דאין העקירה וההנחה אלא פרט במלאכה וממילא סגי אף בעקירה והנחה שאינן חשובות כ"כ (לא ניח).

ד.

ולקמן דף ד' בסוגיית דקלוטה מקשינן תחילה "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' וליכא".

ופרש"י בטעמא דבעינן מקום דע"ד "דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה", הרי דהצריך רש"י חשיבות בעקירה והנחה ולא סגי להיות מלאכה חשובה בלאו הכי.

אך התוס' כתבו "אומר ר"ת, דאין רגילות להניח החפץ בפחות ממקום ד' וכן היה מסתמא במשכנ". וצ"ע טובא מה שלא הוטב בעיני ר"ת דברי רש"י שלכן הוצרך לשנות ולומר דבר חדש.

2. ויש גם נפק"מ להלכה בין רש"י לתוס'. דלרש"י אם היתה ידו של העני הפשוטה לפניו לבוד תוך ג' לקרקע ונתן בעה"ב לתוכה והוציא העני, י"ל דהעני חייב דידו ניח, משא"כ לתוס'.

אלא ע"כ, דזהו משום דלר"ת אין עקירה והנחה אלא פרט או תנאי להשלמת המלאכה ואין צריך להיות חשוב. דהעיקר הוא שהלאכה תהי' חשובה דהיינו העברת הרשות, ולכך די לו בחשיבותו דאית ליה להעברת הרשות עקירה לפניו והנחה לאחריו, ולמה לחדש דגם העקירה וההנחה גופא בעי למהוי עקירה והנחה חשובה.

ולכך לא רצה ר"ת לפרש דדע"ד הוי חשיבות (דחשיבות לא בעינן בעקירה והנחה וכנ"ל), אלא דבלי דע"ד לא מקרי עקירה והנחה כלל, דאין רגילות להניח החפץ בפחות ממקום ד'.

אך רש"י לדעתו דעקירה והנחה בעי חשיבות, לכך בעי מקום, ואין מקום חשוב בפחות מדע"ד (כמ"ש ר"י בתוס'). ועי' חידושי הצ"צ שכ' דרש"י ור"י אמרו דבר אחד).

ה.

ובדין קלוטה - פליגי רש"י ותוס' אי איכא קלוטה למעלה מעשרה באויר מקום פטור או לא.

דהתוס' כ' בהדיא, דלהצד השני בגמ' (ד: דר"ע ורבנן למעלה מעשרה פליגי אבל למטה מי ד"ה חייב, לצד זה רק רבנן אית להו קלוטה כמי שהונחה אך ר"ע לא ס"ל קלוטה כמי שהונחה דא"כ למעלה מעשרה הי' פטור לר"ע דהא הונח במקו"פ ולא ברה"ר (אלא ר"ע סבר דילפינן זורק ממושיט הן למטה מי' והן למעלה מי', ולכן מחייב ר"ע אזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ורבנן לא ילפי זורק ממושיט אלא סברי קלוטה לחייב למטה מי' ולפטור למעלה מי').

הרי דלתוס' גם באויר מקו"פ אמרי' קלוטה.

אך רש"י לא כתב כן. אלא דעתו (בד"ה אבל למעלה מי' ד"ה פטור) "דלמעלה מי' לאו אויר רה"ר הויא אלא מקו"פ ואפילו קלוטה ליכא".

וי"ל דפלוגתתם תליא בפ"י קלוטה כמי שהונחה - אי הונחה היינו באויר או הונחה פי' בארץ.

לתוס' פשיטא דהונחה היינו באויר. אך רש"י כתב (לעיל סוף ע"א) "קלוטה באויר רה"ר כמי שהונחה בתוכו הוא". היינו בתוכו דרה"ר, כלומר בקרקעו³.

ולפיכך, לרש"י הואיל וקלוטה פי' בארץ - ממילא אויר מקו"פ דלית ליה קרקע, הנה בלשון רש"י "ואפילו קלוטה ליכא", פי' לא שייכא. והיינו משום דאין שם קרקע לנוח בה.

וי"ל דפלוגתת רש"י ותוס' תליא אי עקירה והנחה בעי חשיבות או לא. לתוס' דלא בעי חשיבות סגי קלוטה באויר למיחשב מונח (וי"ל הואיל וזהו הרגילות), ולרש"י לא סגי אם לא דתהי' כמונחת בארץ דהוי מקום חשוב.

ו.

ושם בהמשך הגמ' (ד: ד) מקשי' "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא". היינו

3. וכ"כ האבני נזר בתחילת מערכת קלוטה שלו.

דקלוטה אינה אלא כמי שהונחה ולא כמי שנעקרה. ופרש"י מדלא מחייב ר"ע שתיים אזריקה דמרה"י לרה"ר דרך רה"ר, אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה.

אך התוס' הקשו על רש"י ודחו באו"א עיי"ש.

וי"ל דלרש"י הואיל ועיקר שם הוצאה הוא על שם עקירת החפץ מהרשות הקודמת שלכן תחילת המעשה הוא העקירה ממקום ההנחה וכדלעיל - לכן אף היכא דאיכא למיקל בחשיבות ההנחה, עדיין ליכא למיקל כך בעקירה. דעקירה הואיל והוא פירוש השם "הוצאה", דהמלאכה נק' "המוציא מרשות לרשות" בלשון המשנה (כמ"ש הגמ' לעיל ב:), ולא "המעביר מרשות לרשות" או "המביא מרשות לרשות", לפיכך העקירה צ"ל חשובה בחשיבות גמורה ולא סגי להיות כמי שהונחה (בכ"ף הדמיון) אלא צ"ל הונחה ממש לפני העקירה.

ז.

ולקמן בסוגיית דשני כוחות באדם א' (ה.), ישנם שני פירושים. פי' רש"י ופי' ר"ח.

רש"י פי' כשני בנ"א דמי ופטור "דהוה להו שניים שעשאוה", אך כאן הוסיף רש"י "דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו הוה לי' עקירה קמייטא בלא הנחה".

חזינן דרש"י הוסיף כאן טעמא דקרא - דפוטור בשניים שעשאוה כדכתיב "בעשותה" (כדלעיל ג.) - דטעם הפטור הוא משום ד"הו"ל עקירה קמייטא בלא הנחה".

ולכאורה הם שני דברים שונים ולמה לי' לרש"י לערבם יחד.

ומפליאים הדברים עד כמה איתן רש"י בשיטתו דעקירה והנחה הן מגוף המלאכה, ולפיכך כשם דהמלאכה חייבת להעשות ע"י כח אחד ולא ע"י שני כוחות, כך העקירה וההנחה, הואיל והן המלאכה.

אך התוס' הביא דר"ח גריס איפכא ויש כאן טעם אחר, עיי"ש. ועי' גם תוס' הרא"ש ומפ' מ"ש בזה.



היתר מפטם לאיסור לשיטת הש"ך

הרב ישראל נח ש"י הלוי רייטשיק
נר"נ בישיבה

א.

בדיני איסור והיתר מצינו בכללות שישנם ג' אופנים שהאיסור אוסר את ההיתר: א) שההיתר והאיסור מתבשלים יחד - והוא כשיש רוטב. ב) בצליה - ע"י חום ללא רוטב. ג) במליחה - ומליח הרי הוא כרותח.

והם ג' דרגות באיסור: א) בישול אוסר בכולו, וצריך ששים כנגד האיסור בכדי להתיר, ב) צלי אוסר בכדי נטילה (נטילת רוחב אצבע מן החתיכה), ג) מליח אוסר בכדי קליפה.

אמנם יש אופן דצלי ומליח גם אוסר בכולו, והוא שהאיסור הוא שמן, דבזה מבליע בכל ההיתר ולכך אוסר בכולו. (ואם יש ששים אוסר רק כדי נטילה או קליפה כ"א כדינו) וכתב הרמ"א דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, ולכך צריך להחמיר בד"כ לאסור בכולו (למעט כמה אופנים שאוקמי אדינא).

וגם להיפך - באופן דהאיסור הוא כחוש וההיתר הוא שמן, האיסור מפעפע בכל ההיתר (נאסר בכולו), כיון שההיתר מפטם לאיסור.²

ב.

והנה המחבר כתב³: הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלע ממקום אחר, אינה אוסרת אחרת הנוגעת בה אפי' אם נצלו יחד, בד"א כשבלעה איסור שאינו מפעפע, אבל מן הדברים המפעפים בטבען כגון שומן, אוסרת חברתה וכו'.

היינו דהא דחתיכת איסור אוסרת חתיכת היתר (בצלי' בלא רוטב), הוא דוקא שאיסורה

1. לפרטי הדינים דלהלן ראה שו"ע יו"ד ס"י קה סעי' ג-ה, ט.

2. כן פסק המחבר (שם סעי' ה) והסכימו עמו הרמ"א והש"ך, אך הטי"ז חולק.

3. שם סעי' ז.

מחמת עצמה ולא שבלעה האיסור, ומקור דין זה הוא מהרשב"א⁴ וכתב דהטעם בזה הוא, שהדבר הבלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה אלא ע"י רוטב.

והרמ"א (שם) כתב: "אבל כלי שבלע איסור, אוסר ההיתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן", דהיינו דהכלי פולט את האיסור שבלע גם בלא רוטב.

ובש"ך (סקכ"ג) הביא מהדרכי משה, דכשהוא בלא רטיבות פשוט הוא דאינו אוסר רק כדי קליפה, ואע"ג דבשני חתיכות מאכל יבשים קיי"ל דאוסר בכולו למחבר כדי נטילה ולרמ"א דאין בקיאין, כלי שאני. אבל אם בחתיכה יש לחלוחית אף בכלי דינו כצלי, דלמחבר כדי נטילה ולרמ"א אוסר בכולו כנ"ל. אח"כ כתב דאם האיסור הבלוע בכלי הוא שמן, אפשר דאפי' ביבש לגמרי אוסר בכולו, וזהו דוקא אם האיסור שנבלע בכלי הוא איסור שמן, אבל איסור שאינו שמן, אוסר רק כדי קליפה כדלעיל, הגם שהרמ"א לא מחלק בין כחוש לשמן דאין אנו בקיאין בדבר. מ"מ זהו דווקא באיסור עצמו, אך לא באיסור בלוע, דמוקמינן אדינא, ולכך בכלי רק אם האיסור הוא שמן אוסר בכולו.

וצ"ב דאם בבליעה לא מחמירין ומוקמינן אדינא, א"כ לשיטת הרמ"א מדוע ברטיבות קצת אוסר בכולו, והרי גם בזה הוא רק בלוע באיסור ולא האיסור עצמו. והפרי מגדים⁵ כתב דהטעם דאוסר בכולו ברטיבות קצת הוא משום שהיתר מפטם לאיסור, דההיתר הוא בעין, וממילא אמרינן דאין אנו בקיאין ונחשב שמן, אבל לגבי יבש לגמרי כתב, "וביבש לגמרי דאין מפליט מכלי לאוכל כי אם כדי קליפה, יראה דאף בהיתר שמן אין אוסר כ"א כדי קליפה". אבל הא גופא טעמא בעי, מדוע לא אמרינן דההיתר מפטם לאיסור גם ביבש לגמרי, ויאסור בכולו.

ג.

ובהמשך⁶ כתב המחבר: מליח שאינו נאכל מחמת מלחו דינו כרותח, ומפליט לאסור כדי קליפה, ואם הוא שומן הגיד וקנוקנות שבו והקרומות, יש להחמיר ולהצריכם נטילת מקום, ואם הוא חלב ממש צריך שישים לבטלו, ואם הבשר שנמלח עמו הוא שמן, אפילו בשומן הגיד וקנוקנות שבו צריך שישים לבטלו, וליטול ממקום שנגע כדי נטילת מקום ולפחות כדי קליפה.

היינו דגם במליח אם ההיתר הוא שמן מפליט מהאיסור לאסור בכולו (דההיתר מפטם לאיסור).

ובש"ך (סקכ"ח) הביא את השגת המהרש"ל על דין זה, דלא מצאנו סברא זו אלא בצלי אך לא במליחה, ושכן משמע מהרשב"א, דלא אמרינן היתר מפטם לאיסור במליחה, וגם הטור והמחבר שכתבו כן במליחה, לא אמרו אלא בשניהם מלוחים, אך לא כשהאיסור מלוח וההיתר

4. תורת הבית הקצר (בית ד שער ו).

5. שפתי דעת אות כג.

6. שם סעי' ט.

תפל. ומלשון הש"ך נראה ש"ל כהמהרש"ל.

והנה משני אלו הדינים שכתב הש"ך נמצא דלדעתו לא אמרינן היתר מפטם לאיסור, אלא בצלי" כשהאיסור אוסר בכדי נטילה, אבל במליחה שאוסר רק כדי קליפה ועד"ז כלי שאוסר חתיכה שאין בה שום לחלוחית - דאוסר החתיכה בכדי קליפה, לא אמרינן היתר מפטם לאיסור לאסור כולו. וצריך ביאור בסברא זו.

ד.

ואולי יש לומר דמחלוקת הש"ך והמחבר אי אמרינן היתר מפטם לאיסור באיסור שללא הפיטום היה אוסר רק כדי קליפה, תלוי בהבנת הדין של היתר מפטם לאיסור.

דיש לומר בב' אופנים: א) ההיתר השמן מפטם לאיסור במקומו, היינו דהאיסור עצמו נהיה שמן, ואח"כ מפליט להיתר בחזרה איסור שמן, ולכן אוסר בכלו. ב) כיון שההיתר שמן, כשנפלט מהאיסור לתוכו ההיתר בולע בכלו, היינו דההיתר אינו מפטם לאיסור במקום האיסור, אלא לאיסור שנבלע בתוכו.

והנה כתב הטור: והא דחתיכת איסור אוסרת חבירתה בנגיעתה, דוקא שאיסורה מחמת עצמה כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר, אינה אוסרת אחרת הנוגעת בו ואפילו נצלו יחד, שאין דבר הבלוע בחתיכה יוצא ממנה ליבלע באחרות אלא ע"י רוטב, אפילו החתיכה של היתר שמינה, לפי שאין השומן שבה מוליך עמו האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו וכו'.

היינו דהאיסור אינו יוצא מחתיכת ההיתר הבלועה מאיסור אלא ע"י רוטב, ואף אם חתיכת ההיתר שמינה, כיון שהאיסור בטבעו לא אוסר א"כ גם השומן אינו מוליכו יותר מכך לאסור.

וכן פסק המחבר, אלא שהשמיט הא דדין זה הוא אף שחתיכת ההיתר הבלועה מאיסור היא שמינה. וכתב בש"ך (סקי"ט) דהוא מחמת מה שהקשה ע"ז בב"י מדין דההיתר מפטם לאיסור, וא"כ כשהחתיכה שנאסרה היא שמינה יש לאסור מטעם זה, שמפטם הבליעת איסור בקרבו, וממילא יוצא גם בלא רוטב. ולכך אף שדין זה (שאיסור בלוע אינו אוסר גם כשהחתיכה שנאסרה היא שמינה) הוא מוסכם מכל הפוסקים והדין שהקשה ממנו הב"י (דהיתר מפטם לאיסור) לא הוזכר בשום פוסק, מ"מ חש הב"י להחמיר בדין זה, אם חתיכת ההיתר היא שמינה.

והש"ך כתב דאפי' אם החתיכה שבלעה איסור היא שמינה, אינה אוסרת חתיכת היתר הנוגעת בה בצלי" וכמו שהביא הטור, והביא תירוץ לקושיית הב"י (בשם המהרש"ל והפרישה) דהטעם שלא אומרים דההיתר מפטם לאיסור ויוצא האיסור הבלוע אף בלא רוטב הוא, "דהיכא דהאיסור אוסר מחמת עצמו בהא קאמר לעיל דאפי' האיסור כחוש, ההיתר שהוא שמן מוליך האיסור עמו, מאחר דבע"כ בלאו הכי פולטת רוטב של איסור, ובלאו הכי אוסרת

בכדי נטילה, הילכך אם ההיתר אצלו שהוא שמן, מחזיק פליטתו ומבליע בכולו, משא”כ הכא שאין החתיכה אסורה מחמת עצמה, אלא שבלעה איסור.

ונראה דבזה פליגי המחבר והש”ך, דלדעת המחבר היתר מפטם לאיסור הוא כאופן הא’ דלעיל, וכמו שכתב בב”י⁸ ”דאזיל ההיתר ומפטם לאיסור והדר אזיל האיסור ומפטם להיתר”. והש”ך ס”ל כהאופן הב’ שההיתר בולע דרך כולו ולא דהאיסור נעשה שמן. וכמו שכתב: ”הילכך אם ההיתר אצלו שהוא שמן, מחזיק פליטתו ומבליע בכולו”. דמלשון זה משמע דהא דהיתר מפטם לאיסור וממילא אוסר בכולו הוא, דשכשבולע את האיסור מחמת שהוא שמן מחזיק את האיסור ומבליע בכולו. היינו דמפטם לאיסור שבו – בחתיכת ההיתר, ולא לאיסור במקומו – בחתיכת האיסור.

ולפ”ז אולי יש לבאר את מחלוקתם, דלפי המחבר הוא בכל גווני, כיון דסו”ס האיסור שנבלע בחתיכה הוא איסור שמן (אחר שנתפטם מההיתר השמן), ולכך מפעפע בכולו, ואוסר בכולו. משא”כ לש”ך דמפטם לאיסור הנבלע בהיתר, א”כ יש לחלק ולומר דתלי כמה האיסור נכנס בחתיכת ההיתר מצ”ע (ללא פיטומו ע”י ההיתר), ורק אם נבלע לאיסור בכדי נטילה, בזה י”ל דהוא סגי בכדי שהשומן יתערב בהאיסור (משא”כ בכדי קליפה), וכאשר מתערב בהאיסור האיסור מפעפע בכולו. (משא”כ כשאוסר רק כדי קליפה)⁹.



8. הובא בש”ך סקי”ד.

9. ולפ”ז יובן גם הדין בסעי’ ז (לביאור הש”ך). דהיכא דהחתיכה בלועה באיסור אין האיסור נפלט ממנה לאיסור עוד חתיכה, אף דהיתר מפטם לאיסור. ולפי מה שנתבאר בפנים נמצא, דההיתר מפטם לאיסור הנבלע רק לענין שמתפשט בכל החתיכה, ובלשון הש”ך ”מחזיק פליטתו ומבליע בכולו”, דהוא רק לענין שנבלע בכולו. אך לא שהאיסור עצמו נהיה שמן (ועובר לעוד חתיכה).



ביטול מלחמות וכלי זיין בימות המשיח

הת' מאיר משה שי' אלבוים
תלמיד בישיבה

א.

תנן במסכתין (שבת סג, א): לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת, ולא בתריס, ולא באלה, ולא ברומח, ואם יצא חייב חטאת. רבי אליעזר אומר, תכשיטין הן לו. וחכמים אומרים, אינן אלא לגנאי, שנאמר (ישעי' ב, ד), וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה.

ובביאור טעמיהם, הביאו בגמ' (שם) דברי הברייתא: אמרו לו לר"א, וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן, לפי שאינן צריכין, שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב. ומוסיפה הגמ' ומקשה: ותהוי לנוי בעלמא, אמר אביי, מידי דהוה אשרגא בטיהרא (נר בצהרים, מתוך שאינו צריך אינו נאה, אבל בזמן הזה שהוא עת מלחמה תכשיטין הן, רש"י).

והיינו דדעת ר"א היא – לא כפי שהבינו חכמים בהו"א בדעתו, שענין ה'תכשיט' בכלי זיין הוא ענין נפרד מהצורך והשימוש בו – אלא שהתשמיש והנוי כרוכים זב"ז, והנוי שיש בכלי זיין הוא דווקא כשהם נצרכים לשימוש, וממילא כשיבטלו משימוש יבטלו ג"כ מנוי.

ומעירה הגמ' על דברי הברייתא: ופליגא דשמואל, דאמר שמואל, אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד גליות בלבד, שנאמר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (משמע לעולם, אלמא יש עניות ועשירות, ש"מ נחמות שנתנבאו הנביאים, "ולא יהיה כנעני עוד" – לא לימות המשיח נתנבאו, שהן מן העולם הזה, דאם כן – חדל לך אביון, רש"י). ומסייע ליה לר' חייא בר אבא, דאמר רחב"א, כל הנביאים לא נתנבאו (דברי נחמות שלהם) אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא "עין לא ראתה אלהים זולתך" (עין של נביאים לא שלטה לראותו).

היינו דמה שנקטו ב' התנאים בברייתא בפשיטות, שבימות המשיח יבטלו כלי זיין – הוא דלא כשמואל, דלשמואל בימות המשיח ישתנה רק שעבוד מלכיות, ולא ישתנה במנהגו של עולם. ומתאים עם דעת רחב"א, שכל הנבואות הם לימות המשיח.

ואח"כ מביאה הגמ' לישנא נוספת בברייתא, שר' אליעזר השיב לחכמים "אף לימות המשיח אין בטלין". וע"ז אומרת הגמ' ד"היינו כשמואל, ופליגא דרחב"א". ובפשטות הכוונה, דלהלישנא הב' בזה גופא פליגי רבנן ור"א.

וביאר בחדא"ג מהרש"א, דמובן דלא פליג שמואל (וכן ר"א בגירסא הב') על עצם היעוד המפורש בפסוק ד"וכתתו חרבותם", אלא לדעתו יתקיים היעוד אחרי ימוה"מ – לעוה"ב. ולכן, הפלוגתא בנקודה זו (ביטול הכלי זיין בימות המשיח) אינה שייכת לעצם השקו"ט בברייתא בענין היותם תכשיטין, כי אכן ישנו זמן שבו יבטלו הכלי זיין. ובזה ילכו חכמים כדעתם, ור"א יתרץ לפי דרכו – שיבטלו מלהיות תכשיטין לפי שאינם צריכים.

ויש לדקדק בכמה פרטים:

(א) בפשטות, כוונת דברי ר' אליעזר בברייתא "לפי שאינם צריכים", הוא למה שביאר אבי שהנוי בכלי זיין יתבטל, "מידי דהוה אשרגא בטיהרא". ולכאורה הוא מובן מעצמו בדבריו, ואי"מ מדוע הוצרכה הגמ' לשאול שוב "ותהוי לנוי בעלמא", דהרי זוהי נקודת החידוש דר"א כאן, שהנוי תלוי בצורך דווקא. ולכאו' יש בזה כעין כפל.

(ב) צ"ב כוונת דברי הגמ' "ופליגא דשמואל", הרי אין זה הסדר דאמורא חולק על תנאים בברייתא. ואדרבא, דרך הגמ' היא להקשות על אמוראים מדברים המפורשים בברייתא (כן הקשה הרש"ש כאן, בתירוציו ראה לקמן סי"ג).

(ג) בדברי ר"א בלישנא הב' "אף לימות המשיח אין בטלין", ו"היינו דשמואל" שיבטלו רק לעוה"ב. לכאורה העיקר חסר מן הספר, דעיקר הדחי' היא משום שאינם צריכים (ראה חדא"ג מהרש"א), והו"ל לר"א לומר דחי' זו. ומה נוגע להוכחה לגבי נוי, אם יבטלו בימוה"מ או בעוה"ב.

(ד) מדוע אחרי הבאת לישנא הב', לא מבארת הגמ' שנחלקו רבנן ור"א במחלוקת שמואל ורחב"א, אלא מעירה רק לגבי דעת ר"א, דהיא כשמואל ופליגא אדרחב"א. ובפרט שעפ"ז לכאורה אכתי יקשה על דעת שמואל, דדבריו הם כיחידאה, והו"ל לגמ' להבהיר זאת בפירושו.

(ה) בדברי הגמ' אין ברורה סברת רבנן, מה יענו לדברי ר"א, דלכאורה שפיר קאמר להו, שכאשר אין צורך בכלי הזיין, ממילא אין בהם גם נוי. ואדרבה – בסיום הענין, מבררת הגמ' שוב "מאי טעמא דר' אליעזר" דווקא, ומבואר שלומד מהפסוק בתהלים (מה, ד) "חגור חרבך על ירך גבור, הודך והדרך". ולכאורה, טעמו של ר"א מבואר בגמ' לפני"ז, ואם חסר ביאור בטעם א' מהם ה"ז בעיקר בדעת רבנן.

ב.

והנה בהבנת דברי הגמ' שדברי הברייתא הם "פליגא דשמואל", ביאר המהרש"א בחדא"ג (בתחלת דבריו), דדברי שמואל הם "דישראל לא יהיו להם שעבוד מלכיות, אבל גוי אל גוי ישא חרב". היינו שבדברי שמואל אודות שעבוד מלכיות, לא נכלל גם ביטול מלחמות (והיינו שיבטלו כל האומות למלכות מלך המשיח), אלא שאצל אוה"ע ימשיכו להיות מלחמות – שזה אינו כהיעוד בפסוק ש"לא ישא גוי אל גוי חרב".

וגם בזה יל"ע, אמאי פשוט כ"כ לגמ' לחלק ולשאול כן בדברי שמואל, דהנה ההבנה בפשטות

היא שביטול שעבוד מלכיות אינו רק ענין פרטי, שתהיי' מלוכה (גם) אצל ישראל, אלא שזהו כולל גם שינוי אצל אוה"ע, שישתעבדו כל האומות לישראל. וכדברי הגמ' בעירובין (מג, ב) להלכה "כיון דאתי משיחא – הכל עבדים הם לישראל".

ועוד זאת, שהרמב"ם בהל' מלכים ומלך המשיח (רפי"ב) פסק כשמואל, שלא יהי' כלל שינוי מנהגו של עולם, "אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", ובהמשך לזה כתב בסוף אותו פרק (ה"ה) אשר "באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויים כעפר". ונראה מזה בפשטות שס"ל שביטול שעבוד מלכיות כולל גם הרחבה בכל עניני עוה"ז, שיביאו (ממילא) לביטול המלחמות והכלי זיין, ורק שלא יהיו שינויים במנהגו וטבעו של עולם¹.

וא"כ יש לתמוה: אמאי מוכח להגמ' ששמואל פליג על דברי הברייתא כאן, שבימות המשיח יבטלו כלי זיין? דדילמא מסכים (וכמו שלמד, לכאורה, הרמב"ם בדעתו) שביטול שעבוד מלכיות – פועל גם שפע בעולם וביטול המלחמות, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

ג.

והנה הלח"מ בהל' תשובה (פ"ח ה"ז) הקשה באורך על שיטת הרמב"ם כאן, דמחד פסק כנ"ל כשמואל (בהל' מלכים וכן בהל' תשובה רפ"ט), ומאידך פסק גם (בהל' תשובה שם) כרחב"א, וגם בהל' שבת (ריש פיי"ט) פסק להלכה כחכמים, שכלי זיין אינם אלא לגנאי ואסורים בטלטול.

וביאר וז"ל, "ונראה דרבינו ודאי פסק דלא כשמואל . . . אלא שהוא מפרש שמי שאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח וכו', סובר שכל הדברים המיוחדים שיהיו בעולם כלומר שאין בהם הפך מנהג העולם כמו ביטול החרבות והרמחים שאין זה הפך הטבע . . . הם לימות המשיח. אבל שמואל סובר שאין שום חידוש כלל הפך מנהג העולם, ולא במנהג העולם, ואפילו עניות ועשירות דהוי מנהג העולם דהא שמואל מקרא דלא יחדל אביון מייתי ראייה, משמע דאית ליה דבימות המשיח איכא עניות, ואע"ג דאם לא היה עניות אין זה הפך הטבע אלא מפני שהוא שלא כמנהג, ובימות המשיח אין שום חידוש כלל כי אם שעבוד מלכיות בלבד". ע"כ מלשונו. וע"ש עוד אמאי בכ"ז הביא הרמב"ם דברי שמואל.

ועפ"י דבריו נמצא, דדעת שמואל עצמו היא אכן שלא יהיו שינויים כלל במנהג העולם, ומש"כ הרמב"ם דלא יהי' שם רעב ומלחמה, הוא משום דפסק דלא כשמואל.

אמנם כ"ק אדמו"ר ביאר באריכות בכללות סוגיא זו דשינוי מנהגו ש"ע לע"ל בדעת הרמב"ם, וחדש בה כמה יסודות נפלאים. ועיקר הביאור הוא הנדפס בלקוטי שיחות חכ"ז (שיחה א')

1. ולהעיר, דהנה התוס' כאן (ד"ה אין בין) כתבו, "אע"ג דהשתא אין ירושלים ואין ביהמ"ק ואילו לימות המשיח יהיה הכל בנוי, צ"ל דהאי אין בין לאו דוקא". היינו שאין כוונת שמואל להגביל החילוק בין עוה"ז לימיה"מ לשעבוד מלכיות בלבד, אלא ישנם דברים נוספים שישתנו אז (ולכאז' הכוונה כאן ששעבוד מלכיות כולל והוא הכותרת' לשאר השינויים, שכולם באים מחמתו, ואכ"מ).

לפ' (בחוקתי), ונקודתו, דב' תקופות הן בימות המשיח: הראשונה, שאין בינה לעוה"ז אלא שעבוד מלכיות בלבד; והשני, בה יתקיימו כפשוטם כל היעודים שבדברי הנביאים. ולזאת פסק הרמב"ם כשני המ"ד, אלא שבעיקר מחלוקתם, לגבי תחילת ימוה"מ, פסק כשמואל, מאחר שענינו של משיח הוא לפעול בעולם שכמנהגו נוהג דווקא. יעוי"ש בהרחבת הביאור.²

ובנקודה זו (דביטול המלחמות) כתב (ע' 202, הע' 78) בביאור ההלכה דלא יהי' שם רעב ומלחמה, שאין בהכרח ללמוד שכש"לא יהי' שם . . מלחמה" – יתבטלו גם הכלי זיין ויכתתו לאתים. דדברי הרמב"ם הם, שמאחר שהטובה תהי' מושפעת הרבה, לא יהיו מלחמות בפועל, אבל לא שישתנה טבע הבנ"א, ויבטלו הכלי זיין. ומעיר שם, מהפס' "יקומו נא נערים וישחקו לפנינו", היינו שישנו גם שימוש בכלי זיין באופן של שחוק.

ולביאור זה משמע כהבנתנו בתחילה, שאכן לדעת שמואל יבטלו המלחמות ולא יהיו עוד (כתוצאה מביטול שעבוד מלכיות), אמנם יישארו הכלי זיין. ולכאורה הכוונה בזה, שבפועל ישאירו בנ"א את הנשק ברשותם, מחשש שמא תהי' בעתיד קנאה ותחרות ומלחמה (מאחר שהטבע לא השתנה). וזה פליג שמואל על הברייתא, הסוברת שכלי זיין יבטלו לגמרי, ויכתתום לאתים ומזמרות.

[ובדוחק יל"פ כן גם בדברי מהרש"א, דזוהי כוונתו במ"ש "גוי אל גוי ישא חרב", לאו דווקא למלחמה בפועל, אלא לשימוש להרתעה, או לשחוק וכיו"ב].

ועפ"י תוספת ביאור ביסוד זה, נראה לבאר הסוגיא באו"א קצת, שעפ"י יתורצו גם הקושיות שהוקשו לעיל.

ד.

ויובן בהקדים, דהנה המקום העיקרי בתורת כ"ק אדמו"ר בו נתבאר ענין זה, של שינוי מנהגו של עולם (כביטול מלחמות ועניות), הוא בהדרן על הרמב"ם האחרון לע"ע³, משיחות ש"פ לך-לך תנש"א. אמנם אין ברורה לגמרי המסקנא שם בענין זה. ונציע לקמן מהלך הדברים, ומה שיש לבאר בזה בדא"פ.

על ההלכה האחרונה בהלי' מלכים (פי"ב ה"ה) מתעכב, ומעיר שלכאורה הו"ל להרמב"ם לסדרה לפני ההלכה שלפני שמבארת מדוע "נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח" (דמאחר שמחלקם הרמב"ם לשתי הלכות, מובן שלא באו בהמשך ישיר זל"ז). ולכן צ"ל שבהלכה זו

2. ונקודת החילוק בין ביאור רבינו לביאור הלח"מ:

הלח"מ ביאר שגם רחב"א מודה שיתבטלו רק ענינים שבמנהג ולא שבטבע, ולשמואל גם לא שבמנהג; והרמב"ם כרחב"א ולפי"ז יוקשה כמו שהשיג הראב"ד, אמאי לא הרגוהו לבן כוויבא).

משא"כ ביאור רבינו הוא להיפך (ובשיטת הכס"מ, עיי"ש) – שגם שמואל מודה שיתבטלו ענינים שבטבע בתקופה הב' (ובתקופה הא' יתכן שגם במנהג); ולרחב"א יבטלו לגמרי מיד. והרמב"ם כשמואל.

3. לאח"ז (לקראת שמח"ת תשנ"ב) י"ל קונטרס "בענין הלכות של תושבע"פ שאינם בטלים לעולם", "בקשר עם סיום הרמב"ם", שאינו עוסק בעיקרו בביאור דברי הרמב"ם בהלכות האחרונות.

מבואר ענין חדש בהמצב דימוה"מ, ונקודתו – השינוי שיהי' בנוגע לעולם כולו:

דבסוף ה' תשובה ובהלכות א-ג כאן נתבארה רק שלימות העולם ביחס לישראל (וכמו "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים . . לא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל", "ליישר ישראל ולהכין ליבם"), ובה"ה עוסק הרמב"ם בשינויים בכללות העולם: "לא רעב ולא מלחמה" בכללות העולם, וכן "ולא יהא עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ועד ל"כמים לים מכסים" – שהארץ מכוסה ובטלה לגמרי ב"דעה את ה'". שמה מובן שנוסף כאן ענין חדש. שבזה יש לשים לב ג"כ שמחלקו לב' חלקים: א) השלימות דהעולם כשלעצמו (לא רק ביחס לישראל), הן בגשמיות והן ברוחניות, ב) שלימות שלמעלה מהעולם – הנרמזת בפס' "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וע"ז תמה: א) מהי התכלית בהוספה בשלמות העולם כשלעצמו, נוסף על הדרוש לישראל? ועוד ועיקר, שזהו לכאורה בסתירה להמבואר ברמב"ם לפנ"ז, שענינם של ימות המשיח הוא אך ורק החזרת חוקי התורה לישראל, שלכן מבטל הרמב"ם את הסברא שצ"ל אותות ומופתים וחידוש דברים בעולם, אלא "עולם כמנהגו נוהג" – מאחר שהכוונה היא לפעול בעוה"ז כפי שהוא. וא"כ מדוע מביא הרמב"ם כאן שיהיו שינויים במנהג העולם (אף שאינם היפך הטבע), ועד לשינוי וביטול גדר העולם?

ומקדים (בס"ו) ומביא בקיצור, הביאור בדברי הרמב"ם בריש פ"ב ש"אל יעלה על הלב" שיהי' שינוי במעשה בראשית, שע"ז מביא ב' השאלות העיקריות בשיחה בחכ"ז, מתחה"מ שהיא בודאי ביטול מנהגו של עולם, וכן מהסוגיא דביטול כלי זיין, שפסק הרמב"ם (כנ"ל) כחכמים שייבטלו בימות המשיח.

ומבאר, אשר "לכל הדעות (גם לדעת שמואל והרמב"ם שפוסק כוותי') יהי' לעתיד ביטול מנהגו של עולם ושינוי במעשה בראשית [. .] – בתקופה השני' דימות המשיח". והטעם שלא המשיך הרמב"ם כאן בפרטי תקופה זו, הוא מפני שתוכנו של ספר הי"ד הוא "הלכות", שענינם לפעול בעולם שיהי' כפי הוראות התורה, אשר ענין זה נעשה בשלימות ע"י ביטול "שעבוד מלכיות" וחזרת המלכות לישראל. וכיון שבזה נשלמת פעולת ה"הלכות" – שהעולם ("עולם כמנהגו נוהג", מבלי שיתבטל דבר ממנהגו של עולם או חידוש במעשה בראשית) מתנהג ונעשה כפי התורה – נשלם בזה גם ספר ההלכות.

ואזי מוסיף, "ויש לומר, שלאחרי השלימות דכל פרטי הלכות התורה (בסיום ספר ההלכות . . מוסיף הרמב"ם בהלכה האחרונה (סיום וחותרם ספר ההלכות) בקיצור וברמז, שבשלימות פעולת הלכות התורה בעולם שתהי' "באותו הזמן" יש דרגא נעלית יותר, אשר, עם היות ששלימות יתירה זו אינה בגדר הפעולה דהלכות התורה בעולם", הרי היא נעשית בגמר ושלימות פעולת הלכות התורה בעולם, שאז נתגלה ה"כלל" (סך-הכל) דהלכות התורה". ומבאר זה באריכות בס"ז, שמתוך קיום כל פרטי המצוות, שענינם הוא ציוויים בענינים פרטיים בעולם שיהי' כרצון התורה, מתגלה הכלל דכל המצוות, חכמתו ורצונו ית' שלמעלה ממציאות העולם, והעולם נברא בשביל התורה. ואזי מיתוסף: א) בהפרטים, שהפעולה בהם

היא בתוקף ובשלימות. ב) הנקודה הכללית, שבעולם ניכר בגלוי שכל מציאותו היא בשביל שבו יתקיימו הלכות התורה.

ואזי חוזר (ס"ט) לדברי הרמב"ם, שאכן בהלכה האחרונה ניתוסף ענין חדש – ה"כלל" (סך-הכל) דהלכות התורה ופעולתם בעולם: שמצד פעולת הלכות התורה בעולם, הרי גם בשלימות פעולתם, כשהעולם כולו מתנהג בפועל כהוראת התורה, נשאר העולם בגדרי מציאותו, ובמילא עדיין "עולם כמנהגו נוהג"; רק כשמתגלה ה"כלל" דהלכות התורה, שענינם העיקרי (אינו הפעולה בעולם, אלא) חכמתו ורצונו ית', ומציאות העולם אינה אלא בשביל קיום התורה – אזי נעשית השלימות האמיתית שלמעלה מהעולם, וניתוסף גם במצב העולם שלימות נעלית יותר, שהיא שינוי מנהגו של עולם.

שזה מוסיף הרמב"ם ("בקיצור וברמז") בהלכה האחרונה – שמשנתנה מציאות העולם באופן שגם מצ"ע לא יהיו בו ענינים בלתי-רצויים (רעב ומלחמה), כ"א ריבוי מופלג של ריבוי ותענוג. וכן "לא יהא עסק כל העולם – מצ"ע – אלא לדעת את ה' בלבד". והטעם לזה, משום ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – היינו שלא זו בלבד ש"מלאה הארץ" ונשארת במציאותה, אלא שמתבטלת ומתכסה בדעה את ה', והיינו שנרגש בהעולם שכל מציאותו אינה אלא המקום שבו יהי' קיום הלכות התורה. ע"כ מהשיחה בתמצית.

ה.

והנה ההבנה בפשטות (וכן גם כתבו בכו"כ מקומות), הוא שבביאור כאן כורך את שני הענינים – שינוי מנהגו של עולם, וביטולו (שינוי טבעו) – זה בזה. ו'מעביר' את שניהם לתקופה השני', אלא שמחדש שהרמב"ם דיבר גם על תקופה זו בקיצור וברמז. והטעם שמוכרחים לומר ששינוי המנהג (כהפסקת המלחמות ושפע גשמי) יהיו רק בתקופה השני' – הוא כמבואר בתחילת השיחה, שענינים של ימות המשיח הוא לפעול בעולם כפי שהוא ושכמנהגו נוהג.

אמנם יל"ע בזה:

(א) כנ"ל, שבכו"כ שיחות נתבאר לפנ"ז (וגם לאח"ז⁴), ש"כל הפרק ברמב"ם שם מדבר על תקופה הא"י" (לשונו בקוני' ענינה של תורת החסידות, הע' 27). וצ"ב איך לתווך הדברים.

ובפרט, שסברא הנ"ל גופא, שענינו של משיח הוא לפעול בעולם דווקא, נתבארה בארוכה בשיחות שלפנ"ז לגבי ביטול מנהגו של עולם (ואדרבה, שם הוא עיקר הביאור), ומדוע שם הביאור הוא שמלחמות ורעב אכן יתבטלו גם בתקופה הא' (כנ"ל מלקו"ש חכ"ז).

(ב) מהביאור בשיחה כאן נראה, שגילוי ה"כלל" דהלכות התורה אינו ענין בפ"ע, אלא בא

4. בס' לכבודו של מלך דלקמן, מביא הביאור בקוני' תורה חדשה מאתי תצא (דחג השבועות תנשי"א), דמה שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש, הוא משום ש"יהיו ישראל חכמים גדולים" כמ"ש בהלכה האחרונה – דענין זה (הפסיקה כב"ש) הוא דווקא בתקופה הא' כמבואר בכ"מ (ומהם בקוני' הלכות של תושבע"פ – תשרי תשנ"ב). וראה גם לקמן מלקו"ש ויגש תנשי"א (חל"ה ויגש ג).

כתוצאה ותיכף לשלימות קיום הלכות התורה; אמנם בענין התקופה השני' נתבאר (בסוף השיחה בחכ"ז, סעיפים טז-יט), שמאחר שכל העילויים וההנהגה הניסית שבתקופה השני' אינם עצם גדרו של משיח, הרי שהם אינם מסתעפים מעצם ביאתו, אלא שכאשר נמצאים בני' במצב נעלה של "זכו", יהי' ענין נוסף, שהקב"ה יראה ניסים וכו' כדי להראות תוספת החביבות והמעלה של ישראל. ומזה מובן ההכרח שתהי' תקופה שני', כי לאחר שיהיו ישראל פנויים בתורה וחכמתה ויעסקו בתורה כו"כ⁵ – ה"ז יביא בהכרח את התקופה השני' ותחז"מ.

ולכאורה מחילוק זה בין הגדרים, מסתעף גם איזה חילוק בזמן (עקרוני עכ"פ): גילוי הכלל והלכות התורה מסתעף מהשלימות בהלכות התורה עצמם; משא"כ הניסים שבתקופה השני' באים בדווקא לאחמ"כ וכתוספת. וקשה לומר א"כ שהם תלויים זב"ז⁶.

ג) ועיקר – דאין מובן, מפני מה מוכרחים לומר שביטול מלחמות הוא בגדר שינוי בגדרי העולם, דהנה בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (ס"ו) איתא: "וכתתו חרבותם לאתים" הו"ע המובן ומחוייב גם בשכל האדם ("משפטים"), שהרי, שכל אנושי מחייב קיומו של העולם ע"פ צדק ויושר, ע"י שלילת מלחמה שמביאה הרס וחורבן, רחמנא ליצלן, ועד שיביא לשבירת כלי המלחמה ("וכתתו חרבותם") והפיכתם לכלים שמביאים תועלת לישובו של עולם ("אתים").

ואף שכמבואר שם, הנה בפועל "במשך כל הדורות התנהלו ריבוי מלחמות בין אומות העולם שגרמו הרס וחורבן בעולם – בניגוד להמתחייב בשכל האנושי", הנה בשיחה לא נתבאר איזה טעם מהותי בזה, שכן צ"ל הסדר, שבכל זמן הגלות יהיו מלחמות. ולכאו' הכוונה בפשטות, ששכל האדם לבדו אינו מסוגל לפעול על טבע האדם, וצריך לצו התורה, צו אלוקי (שזה נפעל בכ"מ כבר בזמן הגלות)⁷. וא"כ הדעת נותנת, שבימות המשיח (כבר בתחילתם) יחזור העולם לסדרו הראוי לו, וכנראה מהמשך דבריו בשיחה שם, שמה ש"בתקופה האחרונה ניכרת השאיפה לגמר ולסיום תקופת המלחמות בעולם, והתחלת תקופה חדשה. . . כמודגש ביותר בהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע בערב שבת זה" (כמתואר בתחילת השיחה), הוא "לא רק מצד חיוב השכל שהי' גם לפני", אלא גם ובעיקר מפני שמתקרבים להזמן שאודותיו הכריזה התורה "וכתתו חרבותם לאתים" (וראה לקמן).

עוד יש להעיר:

5. ולהעיר, שבקטע זה שם מוסיף הדגשה שזה יהי' "עסק כל העולם", כולל האומות – שזהו "שלימות המצב דזכו".
 6. גם בפשטות הענינים צ"ע קצת: אם אכן כוונת הרמב"ם כאן היא לזמן ותקופה אחרת (אלא שמדבר עלי' בקיצור), יש לתמוה, בפשטות, מדוע פותח את ההלכה במילים "ובאותו הזמן"? היינו דהשינוי אותו מציין כ"ק אדמו"ר, שבין ההלכות הראשונות לאחרונה מפריד הרמב"ם בענין אחר, מבטא רק שמדובר על "ענין חדש" (כלשון רבינו), אבל לא על זמן שונה.
 7. ואכן יש בזה גם דרגא נעלית יותר – ביטול מלחמות וכו' כתוצאה מביטול מוחלט לציווי הקב"ה – שלזה לא מספיק הבנה בשכל אנושי איוו שהיה', ותינתן רק כתוצאה מידיעת ה' (ראה ס' 'סוגיות בחסידות' להגרי"כ ע"ה (מהדו' תשפ"א), ס"ע 271 ואילך).
 אך מ"מ אי"ז שייך לתקופה השני' דווקא, שענינה ביטול מנהג וגדר העולם, כי תיקון העולם ע"י משיח המבואר שם, יהי' בכל אופן כבר בתקופה הא' (וראה לקמן ס"ח).

א) בלשונו כאן כותב (ב' פעמים) שאת השינויים במנהג העולם מתאר הרמב"ם "בקיצור וברמז". וצ"ב, דקיצור אינו רמז ורמז אינו קיצור, ובפשטות יש כאן רק 'קיצור', ולמה מרמז הרמב"ם כאן, נוסף על מה שכותב בפירוש אודות שינוי במנהגו של עולם מצ"ע (דהאותות ומופתים והשינויים בטבע לכאורה לא הובאו אפי' ברמז).

ב) בהמשך ההדרן (סי"ב) מבאר באריכות את "תכלית השלימות דימות המשיח המרומזת בסיום וחזותם הספר ממש", בג' תיבות האחרונות "כמים לים מכסים". ועפ"ז נראה בפשטות שזהו שלב וזמן נוסף, גם למעשה, על המתואר בכללות ההלכה, וצ"ב מהו.

ו.

ונראה לבאר (ויסוד הדברים כבר העלה הגר"מ הבלין שליט"א⁸), שאכן בכוונת הרמב"ם מבאר כ"ק אדמו"ר ב' ענינים שונים, שאף שהם קשורים ותלויים זב"ז, הם שייכים לתקופות שונות, אליהן התייחס הרמב"ם לזו "בקיצור" ולזו "ברמז":

דבאמת בשיחה כאן אין כלל משמעות שכוונת הרמב"ם בדבריו היא לתקופה השני' ממש (דהיא הזכרה רק בתחילת הביאור בס"ו, ולא בסיום הענין בס"ט ואילך), הקשורה עם אותות ומופתים וביטול מנהגו ש"ע. ושפיר אפ"ל שכוונתו כאן היא שישתנה מנהגו של עולם (ביטול מלחמות ועוני) כבר בתקופה הראשונה, אלא שזמן זה שייך לתקופה השני', והוא כתקופת הכנה והכשרה אלי'. והיינו, שפעולותיו של מלך המשיח וימות המשיח לא נשלמות בבת אחת, אלא כתהליך טבעי, שבסופו הם מוכנים כנ"ל לקבלת המופתים והגילויים של התקופה השני'.

ובפשטות, שאחר שמסיים מלך המשיח את החזרת חוקי התורה בשלימות, הנה אח"ז עסקו הוא ש"ילמד כל העם ויורה אותם דרך הוי". וענין זה הוא לא רק לגבי ישראל, אלא ש"יבואו כל הגויים לשמעו" (כ"ז מ' הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב), ובודאי שירגיל האומות ויחנכם גם בעניני מוסר ושלילת המלחמות ועיסוק בדעה את ה', וגם יפעל פעולתו.

דכנ"ל, ענין המלחמות הוא מושלל גם עפ"י שכל אנושי וטבעי, אלא שהשכל לבדו אינו מספיק לזה, וכדי שענין הצדק ויושר יבוא לפועל, יש צורך בצו אלוהי. וא"כ כשיבוא משיח וילמד את חוקי התורה, שאינם תלויים בשכל כלל, ויחדירם גם בהבנה והשגה, הנה בדרך ממילא ייפסקו המלחמות.

שענין זה (ביטול מלחמות ורעב) אינו מצוה (פרטית) בתורה בנוגע להאומות [דאף שרציחה הוא מאיסורי בני-נח, הנה ענין המלחמה והכיבוש אינו מושלל עפ"י הלכה (ולכן גם הריגה בזמנים מסוימים מותרת ומוכרת), ורק שאינו הדבר הראוי עפ"י שכל], אלא מבטא את ה"כלל" דהלכות התורה, שהעולם מצ"ע משנה מציאותו ומתפנה לעסק הידיעה באלקות (כלשונו בס"ט בהדרן).

8. ראה קובץ חרות"ת לכבודו של מלך חיי"ב, י"ב תמוז ה'תשע"ג, ע' 45 ואילך.

אלא שמוכן, שענין זה – לימוד חוקי התורה והחדרתם לכל אנשי אוה"ע – דורש בדרך הטבע זמן רב, ולכן פשוט שענין זה לא יהי' בתחילת ימות המשיח ממש, אלא ייפעל במשך הזמן, לאחר ביסוס מלכותו של משיח. וענין זה, הוא מה שמתאר הרמב"ם בקיצור בהלכה האחרונה, ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה . . . שהטובה תהי' מושפעת הרבה".

ובנוסף לזה, טומן בדבריו גם רובד נוסף, בדרך רמז בלבד, בו עוסק בביטול מנהגו וגדרו של עולם ממש, שזה יהי' רק בתקופה השני' דווקא, שאז יהי' המצב נעלה יותר. ונקודת החילוק היא כמתואר בהע' (74) שם בהדרן, ש"עפ"ז י"ל [היינו, בלימוד מעמיק יותר] שהפירוש ד"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" הוא באופן דביטול מנהגו של עולם ממש – שיבטלו כלי זיין ("לא מלחמה"), וייבטל המצב דעני ואביון ("לא רעב"). דזהו השלב השני בביטול מלחמות, הנמצא ברמב"ם בדרך רמז בלבד (ובפרטיות זהו נרמז במילים "כמים לים מכסים" בסיום החיבור).

והיינו, שבתקופה זו יתגלה באופן עמוק יותר "הכלל דהתורה", דכל ענינו של העולם הוא בשביל התורה, ומופרך שיהי' בעולם ענינים שאינם מתאימים עם עניני התורה, שהיא "לעשות שלום בעולם". ולכן ענין המלחמות וכלי זיין יהי' מושלל אז בתכלית, עד שלא יובן כלל איך יתכן לעשות בהם שימוש (מלבד אתים ומזמרות לישבו של עולם)?.

וחילוק זה בין התקופות מתבטא גם בפועל, דכנ"ל מהשיחה בככ"ז, גם בזמן שלא יהיו מלחמות יתכן בכמה זמנים ומקומות שימוש בכלי זיין, למטרת אימון או שחוק וכיו"ב, או לחשש ממלחמה בעתיד. אמנם בזמן התקופה הב', לא תהי' לזה שום נתינת מקום, וממילא גם יהי' בזה ענין השחוק (ע"ד סברת ר' אליעזר).

[ואמנם יתכן, שבזמן תקדם ותבוא התקופה השני' לפני שיבואו לשלימות זו (וכמו בדורנו, ש"זכו" ישראל, שאז התקופה השני' באה מיד), אך סדר הדברים כפי שהוא עפ"י הלכה הוא באופן הנ"ל].

9. כהנ"ל הוא לפענ"ד הסברת המהלך בהדרן ב'אותיות' שונות ע"ד הנגלה, שעפ"ז יוצא הנפק"מ לפועל. והנה הענין לכשעצמו (שלבטול מלחמות אי"צ לתקופה השני'), הוא פשוט ומסתבר למעיין, והבאנו לו לקמן (סעיפים ז-ח) עוד ראיות, אמנם בגוף תיבות ה'הדרן' עצ"ע טובא בענין זה ובעוד ענינים, ועוד חזון למועד להתיישב בזה. ולהעיר:

בס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס (ועד הנחות בלה"ק, ה'תשנ"ב), הדפיסו ב'פתיחה' הדרן על הרמב"ם ומס' תענית משיחות תשד"מ, שלא הוגה בידי רבינו (ונערך בשעת הוצאת הספר), ומהצגת הענינים שם נראה (עפ"י הביאור בהדרן דידן) שפשוט דברי הרמב"ם בהלכה האחרונה הם ע"ד אותות ומופתים בתקופה השני' דווקא. ולגאורה לא דקו בזה, שאמנם עיקר החידוש בהדרן הוא שהרמב"ם רמז גם לתקופה הב', אך בגוף דבריו הכוונה היא כבר בתקופה הא', כפנים. ולכאו' עדי"ז הוא גם הביאור גם בקונטרס (המוגה) בענין הלכות של תושבע"פ ה'תשנ"ב (ס"י), שמביא נקודת הביאור בהדרן כאן, ומתייחס בעיקר לנקודת החידוש, שהתייחס הרמב"ם גם לתקופה הב'. ולהעיר, שגם משם יש לדקדק כדברינו, מלשונו "שבהלכה האחרונה מוסיף . . . גם ע"ד התקופה השני' בימות המשיח". וכן מכללות הביאור שם "שלא כתב הרמב"ם בפירושו אודות התקופה השני' בימות המשיח" מוכח כדברינו, שפשוט דברי הרמב"ם הם בתקופה הא'. ועצ"ע.

ז.

ויש להוסיף ולבאר בזה עוד, ובהקדים:

הנה בהלי מלך המשיח (הם פרקים יא-יב בהלי מלכים), מצינו ב' פעמים שהשיג עליו הראב"ד, ובסגנון דומה:

בפי"א, מאריך הרמב"ם (בה"ג) ש"אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם. . . אין הדבר כך. שהרי רבי עקיבא. . . הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח. ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת". וע"ז משיג הראב"ד: "והלא בן כוזיבא הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא, ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא, וכיון דלא עביד הכי קטלוהו".

עד"ז כותב הרמב"ם בריש פי"ב לגבי מצב העולם: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזש"נ בישעי' (יא, ו) "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ" משל וחייה וכו". וגם ע"ז משיג הראב"ד מהכתוב (בחקותי כו, ו) "והלא כתוב בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ". היינו שמוכיח הראב"ד נגד דברי הרמב"ם, שהמלך המשיח "צריך לעשות אותות ומופתים", ושבימות המשיח "יבטל דבר ממנהגו של עולם".

יודוע ביאור כ"ק אדמו"ר, ששני הדברים תלויים זב"ז, ויסודם במחלוקת עקרונית אחת¹⁰: להרמב"ם, גדרו וענינו של משיח בהלכה הוא הבאת השלימות בקיום התומ"צ, ע"י השבת מלכות בית דוד, בנין ביהמ"ק, וקבוץ נדחי ישראל – שההוכחה לזה היא מבן כוזיבא, שלא נדרש לחולל מופתים. ומכך נגזרים דבריו בהמשך, (א) שהאותות והמופתים אינם חלק מענינו של מלך המשיח, שגדרו הוא לפעול בעולם ש"כמנהגו נוהג". ולכן בתקופה הקשורה עם המלך המשיח עצמו – התקופה הראשונה בימות המשיח – לא יהי' שינוי במנהגו של עולם; ולכן גם (ב) לא באותות ומופתים תהי' "הבחינה על אמיתותו", וסימני משיח ("בחזקת", ו"בודאי") קשורים אך ורק עם ביסוס התורה וקיומה.

אמנם מדברי הראב"ד נראה להדיא שחלק על הרמב"ם בהבנה זו, דלדעתו – שקטלוהו (סנהדרין, ולא גויים כהרמב"ם) לבן כוזיבא על שלא הי' מורח ודאין – הבחינה על אמיתות משיח היא דווקא כשעושה אותות ומופתים. הרי שגדרו וענינו של משיח הוא שעושה "אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם". ולכן מפרש את כל היעודים כפשוטם – גם היפך טבע העולם.

והנה במק"א מעיר כ"ק אדמו"ר¹¹, מהנראה בשיטת תורת החסידות בסוגיא זו:

10. כן נראה מכללות הביאור בשיחה בחכ"ז. ובפרטיות בהע' 69 שם.

11. ראה: הערה במכתב כללי, י"א ניסן תשל"ג. שיחת ש"פ אחו"ק תשל"ג (שיחו"ק תשל"ג ח"ב ס"ע 106 ואילך. בתו"מ חע"ב לא מצאתי מזה לע"ע). וראה גם (בפרטיות יותר) ב"דבר מלכות – חידו"ב בהלי מלכים" בסנפחים ע' תקא-1).

דמחז, הובא בכ"מ בחסידות דברי שמואל בגמ' – אותם פסק הרמב"ם להלכה – אשר "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד" (וכמו: שער האמונה לאדהמ"צ (בסופו). וככה תרל"ז פ"ז ואילך. ועוד), היינו שאזלו בשיטת הרמב"ם. ולאידך, ידוע שבענין הייעודים דשינוי מנהגו של עולם, כמו "וגר זאב עם כבש", מכריעה תורת החסידות כהראב"ד, שיתקיימו כפשוטם (ראה ד"ה כי פדה לאדה"ז¹², ועוד).

ומביא ביאור רבותינו נשיאנו בזה (ראה ד"ה כי פדה שם. ובאריכות בהמשך וככה תרל"ז פצ"ד)¹³ דהנה בכלל ענין ההיזק שייך ישירות לרמת השכל, דככל ששכלו קטן מתקצף ביותר, ואילו כששכלו רחב יכול לסבול ולא כל דבר מכעיסו. ולכן בימות המשיח כשתהי' תכלית שלימות הדעת, יבוטל כל ענין הקנאה והתחרות, וממילא גם תוצאותיהן. ומשו"ז יהי' כן גם בבע"ח לפי ערכם, שגם להם יש שכל בעניניהם. ולכן כשהיו בתכלית שלימות הדעת, יפסיקו גם להזיק. ודוגמא לזה מביא מחמורו של רפב"י¹⁴, דמה שהייתה בו דעת אי"ז נס, "דלמה שיעשה נס זה".

ומדגיש, שאי"ז ביטול מנהגו של עולם, דזה יתכן גם בזה"ז, שישנה אפשרות ש"זאב וארי" יהיו "בני תרבות", ע"י שמגדלן בביתו ומלמדן להתנהג במתינות כו'. ועאכ"ו כ כשהי' "מלאה הארץ דעה" – שיפעול זה גם על בע"ח שיגיעו לשלימות בשכל לפי ערכם, וממילא יתגלה טבעם מההעלם, שיכולים להיות "לא ירעו ולא ישחיתו"¹⁵.

וראה בשיחות אחרות¹⁶ שמבאר בדעת הרמב"ם, שגם לדעתו יתכן שהפירוש יהי' גם כפשוטו – בתקופה השני' בימות המשיח (ויתכן שתהי' כבר בתחילת ימיה"מ, אם "זכו")¹⁷.

12. סה"מ אתהלך לאוניא ע' נח. ועם הגהות מהצ"צ – באוה"ת נח (ג) תרע, א. וראה עוד בהנסמן בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 392 הע' 76.

13. תורת שמואל תרל"ז ח"ב (קה"ת, תשע"ג) ע' תרכה-ט.

14. ראה חולין ז, סע"א ואילך.

15. ולהעיר:

בכ"מ (בקובצי השנים האחרונות) כתבו להוכיח שמאחר שפוסקת חסידות כהראב"ד לענין המופתים – בהכרח שמכריעה גם כדעתו הכללית, שגדרו של משיח קשור עם מופתים, ואמנם לא הביאו ראי' ברורה לזה, מלבד הנראה מסברא. ראה מ"ש בס' מבית חיינו ח"ו (כפ' מנ"א, תש"פ) ע' 144 ואילך. וראה עוד מה שהאריך ב'בצאת ישראל ממצרים' (יא ניסן, תשע"ה) ע' 257 ואילך.

אכן עפ"י המובא בפנים שחסידות מביאה כמ"פ ובנוגע לפועל, שיטת שמואל שאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד – מוכח בפשטות שבענין זה פסקו כהרמב"ם (ולענ"ד הוא במכ"ש וק"ו מאזכור הענין ד"וגר זאב עם כבש" בד"ה כי פדה שם, שבהמשך וככה מיישבו עם הכלל ד"אין בין". ראה פ"ז שם ובע' תשע"ד). וראה המפורש בשיחות שבהע' 10. ויש לבאר בזה עוד, ואכ"מ.

16. ראה חכ"ו בחוקותי א סעיפים טז-יט. הדרן על הרמב"ם – משיחות יו"ד שבט תשמ"ז סעיף ט. שיחת אחש"פ תשמ"ח הע' 76.

17. ויש לחדד: לכאורה אם פוסקת חסידות כהרמב"ם לענין גדרם וענינם של ימות המשיח, מדוע ענין "וגר זאב" מתבאר בשני אופנים שונים (שלהרמב"ם יהי' רק בתקופה הב' ולשיטת החסידות יהי' בטבע העולם כבר בתחילת ימיה"מ), וא"א לבאר בא' מהאופנים הנ"ל לב' השיטות?

אך הביאור פשוט:

והנה כ"ז הוא בנוגע למדרגת ה"חיי" בבריאה. אמנם, בנוגע למצב והנהגת סוג ה"מדבר", אומות העולם, לכאורה מוכח בפירוש מדעת הרמב"ם שהסכים לביאור זה כצורתו, שהשלום שיהי' בין אוה"ע הוא תוצאה ישירה מריבוי הדעת שיהי' אז. וכמבואר לעיל בדעתו.

ובאמת כן מבאר הרמב"ם להדיא בספרו המורה נבוכים (ח"ג פי"א). ובלשונו: אלו הרעות הנופלות בין בני אדם מקצתם אל קצתם. . כולם ג"כ נמשכות אחר ההעדר, מפני שהם כולם מחויבים לסכלות, ר"ל מהעדר החכמה. כמו שהסומא, מפני שהוא חסר הראות, נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו גם כן, מפני שאין אצלו מי שיורהו הדרך. . ואילו היה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אל העין, היו נפסקין נזקיו כולם לעצמו ולזולתו, כי ידיעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל היזק בני אדם קצתם לקצתם. כבר יעד אותו ואמר וגר זאב עם כבש וגו' ופרה ודב וגו' ושעשע יונק וגו'. ואחר כן נתן סבתו ואמר, כי הסבה בהסתלק השנאות והקטטות וההתגברויות, הוא ידיעת בני אדם בעת ההיא באמתת השם, אמר לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. ודעהו (עכ"ל מתרגום ר"ש אבן תיבון).

[ולדברי הרמב"ם אלו מציין כ"ק אדמו"ר בשיחת אחש"פ תשד"מ ("בדבר לימוד ספר הרמב"ם", לקו"ש חכ"ז ע' 236 הע' 58). ומעלה מהם שחיתום הרמב"ם בהלכה האחרונה בפס' "כי מלאה הארץ", הוא נתנית טעם להתחלת ההלכה ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה", כדברינו].

וא"כ נמצא שהשינויים במנהגו של עולם, כביטול המלחמות, אכן מסתעפים ובאים ישירות מענינו של משיח.

ה.

והנה לכשתדוק, יש למצוא זאת בפירוש בלשון הרמב"ם גבי פעולות מלך המשיח (בספ"א), שאחר שמונה את הסימנים המעידים שה"ז "בחזקת שהוא משיח" ו"משיח בודאי", ממשיך שאח"כ תהי' עבודתו "יתקן את כל העולם לעבוד גם את ה' (ומדגיש) ביחד"י¹⁸ – היינו שחלק מהכשרת האומות הוא גם ענין האחדות ביניהם, ביטול המלחמות.

וכן נראה גם מלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ה (וישב ב, ע' 167) וזלה"ק: וי"ל שהם שני

לתורת החסידות א"א לבאר כמו שביארנו בדעת הרמב"ם, כי כפי שביאר כ"ק אדמו"ר (בשיחה בחכ"ז סעיף יב), פסוקים אלו ד"יגור זאב וכיו"ב, באו בכתוב בהמשך לענינו של מלך המשיח ("ויצא חוטר מגזע ישי"), ומשכך לא יתכן לפרש שיהיו כפשוטו ורק בתקופה אחרת, דזהו צ"ל באותו הזמן של "ויצא חוטר מגזע ישי". ומאחר שפסקה תורת החסידות שפירוש הכתובים הוא כפשוטו – מוכרחים לבאר שיהיה זה בתקופה הקשורה עם משיח עצמו ומסתעף מפעולותיו הוא.

ולאידך הרמב"ם כתב שפירוש הכתובים הוא בדרך משל, שלכן א"א לבאר כלל כהביאור הנ"ל, דאם אכן הי' סובר שאפשר ליישב זאת בדרך הטבע, לא הי' מסתבר לו לפרש שלא כפשוטו (דכל מה שפירש הכתוב שלא כפשוטו הוא רק כדי "לקבץ בין התורה למושכל", כמ"ש באגרת תחה"מ. עיי"ש). וממילא לא יתכן לומר שהרמב"ם כולל ענין זה כמסתעף ממעשיו וגדרו של מלך המשיח, אלא מוכרח שאם יתקיים כפשוטו – יהי' רק בתקופה אחרת, הנוספת על עיקר ענינו דמשיח.

18. ובאופן זה הובא ונתבאר בכ"כ שיחות (אף שבמקומו בחלק שבהשמטת הצנזור הוא באו"א). ראה לדוגמא בלקו"ש ח"ח ע' 283.

שלבם בזמן הגאולה עצמו, וכמבואר ברמב"ם בנוגע לגאולה העתידה, דתחלת הגאולה קשורה עם מלחמה, שהמלך המשיח "ילחום מלחמת ה'", ובתחלה ינצח "כל האומות שסביביו" – ביטול המנגד, ואח"כ בא שלב נעלה יותר, "לתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים גו' לקרוא כולם בשם ה' גו'", עד ש"לא יהי' שם כו' ולא מלחמה כו'. ע"כ.

והביאור בזה הוא כנ"ל, שעבודתו ופעולותיו של משיח בתקופת ימיה"מ – הם לפעול על בני"ב בעניניהם, וכן על האומות בעניניהם, וללמדם לדעה את ה'. שבכך ישנו ענין נוסף: להכשיר את העולם לתקופה השני' ותחה"מ הנעלים יותר.

ודברי הרמב"ם בהלכה האחרונה מוסבים על זמן הסיום של עבודה זו (דהתקופה הא'), שאז העולם מוכשר מצד-עצמו ואינו עוסק במלחמות. ותיכף לאח"ז מתחילה התקופה שני' בה יהיו גם מופתים ושינויים בדרך מלמעלמ"ט.

[ועפ"י כ"ז אולי יש ליישב ענין נוסף:]

בקונטרס ענינה של תורת החסידות (ס"ה) איתא: בביאת המשיח יתחדשו כמה וכמה ענינים נעלים. וכמו: גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות; למעלה מזה: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דיעה את הוי' כו'"; למעלה מזה: שינוי וחידוש במעשה בראשית.

ומציין בהע' (27) על התיבות "שינוי וחידוש במעשה בראשית": "ראה רמב"ם שם דלא יהי' קנאה כו' וכל המעדנים כו' – אף לדעתו (שם ר"פ) ד"וגר זאב גו'" משל הוא. ועאכו"כ להדעה (וכן היא הכרעת תורת הקבלה והחסידות) – דהדברים כפשוטם. ועייג"כ ראב"ד (הל' תשובה פ"ח ה"ב). עבוה"ק ח"ב פמ"א. ובכ"מ". ולאח"ז מבאר: "ואופ"ל לחומר הענין, דגם להרמב"ם שתי תקופות אחרי שמישיח הוא" ומבאר בקיצור נקודת הביאור הנ"ל, דלהרמב"ם שתי תקופות הן.

והנה אח"כ ממשיך בפנים השיחה, "אמנם, אחרי כל הנ"ל, כל ענינים אלה – אף שגדול ורב העילוי וההפלאה שבהם – אינם אלא הסתעפות מנקודתו העיקרית של משיח". וכפי שמבאר בהמשך הקונטרס באריכות דהענין העיקרי דביאת משיח הוא גילוי היחידה, שזהו עצם החיות וממנו מסתעפים כל הענינים וכו'.

ובפשטות צ"ב¹⁹: דלשיטת הרמב"ם, כפי שנתבאר בשיחות, ענין ה"שינוי וחידוש במעשה בראשית" לא 'מסתעף' מענינו של משיח, אלא ענין נוסף עליו. וכיצד אפשר לבאר כן, גם בשיטת הרמב"ם.

ואולי י"ל, שלכן מביא בהערה (גם) את דברי הרמב"ם "דלא יהי' קנאה כו' וכל המעדנים כו'", דעפ"י ביאורנו לעיל, הם אכן מסתעפים מענינו ותפקידו של משיח, דלהרמב"ם גם הם יהיו בתקופה הראשונה (ורק שלא יהיו תיכף עם תחילת ביאתו).

19. וראה מה שביאר לפי דרכו בס' מבית חיינו שם.

ט.

ועפכ"ז, יש ליישב שאלה כללית נוספת:

בלימוד פשוט, כיצד יתכן לומר דס"ל לשמואל שהיעוד ד"וכתתו חרבותם לאתים" יתקיים רק לעוה"ב, הרי כ"ז בא בכתוב בישעיי בהמשך לפעולותיו של מלך המשיח ("ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו . . ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים, וכתתו חרבותם גו'"), ובפשטות זה קשור עמו (עניינו ופעולותיו) דווקא?

אלא צ"ל כנ"ל, שמאחר שבתקופה הא' יעסוק משיח בהוראת דרך הצדק והיושר ("והוכיח לעמים רבים"), ומוזה ייבטלו המלחמות, הנה עי"ז יתחיל בכללות גם הענין ד"וכתתו חרבותם לאתים". דפשוט שאין לומר שכל האומות ישאירו את הכלי זיין בביתם לאימון ולשחוק (ובודאי שלא יתחילו בייצור כלי זיין חדשים), אלא שבכו"כ מקומות אף יעבירו את הכלי זיין לענינים שמסייעים לישובו של עולם. ורק שאח"כ בתקופה השני', יהי' זה באופן מוחלט ומבורר כנ"ל, שיהי' מושלל לגמרי עיסוק בכלי זיין למלחמה, וממילא יעשו כן כל האומות בכל הכלי זיין שברשותם.

וא"כ צריך לומר שגם הפסוק, כולל בתוכו שני ענינים, (א) תיאור מצב טבעי שיבוא עם הבנה והשגה, (ב) ייעוד על-טבעי, שהשימוש בכלי זיין יהי' מופרך ויתבטלו לגמרי.

דגם את הפסוק גופא אפשר ללמוד בשני אופנים אלו (כבסוגריים לקמן): וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות (בכללות או גם בפרטיות – אצל כאו"א), לא ישא גוי אל גוי חרב (למלחמה, או אף לשחוק), ולא ילמדו עוד מלחמה (לא יאמנו עצמם למלחמה לעתיד, משום שלא יחששו, או משום שהיא מופרכת).

וא"כ יצא מבואר בעומק יותר, שביטול המלחמות בתקופה הראשונה, אינו רק הכנה והכשרה ליעוד השייך לתקופה הב', אלא גם מעין וחלק מקיום היעוד עצמו המתואר בפסוק²⁰.

י"ד.

והנה עפ"י הנ"ל, דלהרמב"ם ביטול המלחמות וכלי זיין יהי' כבר בסיום תקופה הא', יקשה לכאור' עוד יותר לתווק זה עם דעת שמואל (שכוותי' פוסק הרמב"ם). דאיהו סבר שבימוה"מ נכלל רק שיעבוד מלכיות, וכדאיתא בגמ' להדיא, שדעת שמואל פליגא על המ"ד ש"כתתו חרבותם לאתים" יתקיים בימות המשיח.

ויש לבאר, ובהקדים דהנה בכ"מ כתבו שעל כרחין צ"ל שהרמב"ם אינו פוסק כשמואל כלל, דהראי' לשמואל לכך ש"אין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", היא מהפס' (ראה טו, יא) "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". היינו שבעוה"ז לא יהי' שינוי כלל, ולעולם

20. ולפי"ז יומתקו דברי רבינו (הנ"ל ס"ה) בש"פ משפטים תשנ"ב, אודות החלטות אוה"ע בזמן הגלות, שהם "מעין והתחלה" דהיעוד דלע"ל.

לא יפסיקו אביונים, ומכך מוכח שנבואת זכרי' (יד, כא) "ולא יהי' כנעני עוד . . . ביום ההוא" – כפי שנדרשה בגמ' בפסחים (ג, א) "אין כאן עני" – תהי' רק לעוה"ב (עפ"י פרש"י). משא"כ הרמב"ם פסק, כנ"ל, ש"באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב . . . ולא קנאה ותחרות".

אמנם בשיחות כ"ק אדמו"ר משמע שהתיווך דשתי תקופות הוא גם לדעת שמואל עצמו (כן משמע בשיחה בחכ"ז, ובפירושו בהדרן דתנש"א ס"ו, עיי"ש), וכן מפורש שלא פוסק הרמב"ם כר' חייא בר אבא, שלרוב"א יהיו מופתים כבר בתקופה הא'. וצ"ע ליישב הדברים בדעת שמואל.

וי"ל, בהקדים הצ"ב בפשטות דברי שמואל: דהנה כמה פסוקים לפנ"ז (טו, ד) הבטיחה תורה בפירושו "אפס כי לא יהי' בך אביון כי יברכך הוי' אלקיך . . . רק אם שמוע תשמע". וכמ"ש רש"י בפשש"מ, שהוא "בזמן שעושים רצונו של מקום". וא"כ מה מקום יש להוכיח מ"לא יחדל" על ימות המשיח?

אך עפ"י הנ"ל י"ל שהוא גופא החילוק, ובהקדים מה שביאר הרמב"ן ב'סתירה' זו (עה"פ טו, יא), וז"ל: מפרשים אמרו, שלא יחדל האביון מקרב הארץ ב[אף] אחד מכל הזמנים, כי לעולם יהיה אביון בארץ, שגלוי היה לפניו שלא יעשו מה שאמר להם כי לא יהיה בך אביון אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך. ואינו נכון לדעתי . . . לא יתנבא עליהם בפירושו שלא יקיימו התורה ויצוה המצוה לעולם, וחלילה רק בדרך אזהרה יזכיר הדבר. והנכון, שיאמר שלא יחדל אביון – שיהי' נמנע ולא ימצא עוד לעולם. והזכיר זה, בעבור שהבטיח שלא יהיה בהם אביון בשמרם כל המצוה, אמר אבל ידעתי כי לא יהיו כל הדורות כל ימי עולם כלם שומרים כל המצוה, עד שלא נצטרך כלל לצוות על האביון, כי אולי בקצת הימים ימצא אביון, ואני מצוץ עליו אם ימצא. עכ"ל.

ועפ"ז י"ל שזוהי כוונת שמואל כשמביא את הפס' "לא יחדל" – שאמנם יתכן שבפועל "לא יהי' בך אביון", אבל לא יתכן שיתבטל המצב דעניות. וכן כוונת פסק הרמב"ם ש"לא יהי' שם לא רעב . . . [מאחר] שהטובה תהי' מושפעת הרבה". אבל עדיין המצב דעניות אינו מושלל ומופרך מצד עצמו.

שזהו מתאים להביאור שביארנו לעיל בנוגע לשלילת המלחמה, שכתוצאה מפעולות משיח בתקופה הא' יבואו אוה"ע להכרה שמלחמות הוא דבר מיותר ומושלל, ומזה ייפעל שברביבו מהמקומות עכ"פ, יפסיקו לגמרי את השימוש בכלי זיין. אבל עדיין השימוש בהם לא יהי' מופרך ממש, ולכן יבואו לשימוש מפעם-לפעם לשם שחוק וכיו"ב.

ועפ"ז צ"ל, שמסתברא ליי' לשמואל שבדרשת הגמ' עה"פ "ולא יהי' כנעני" – "אין כאן עני", הכוונה היא לשלילה מוחלטת של עניות וחסרון, "שיתבטל המצב דעני ואביון". ומזה מוכיח, שענין זה לא יקוים (בתקופה הא') בימות המשיח.

יא.

אך עדיין לא נתבאר הענין כל צרכו, שהרי כפשנ"ת לעיל, מצב זה יהי' רק בתקופה הראשונה, אמנם בתקופה השני' יהי' יותר מזה. וכמ"ש כ"ק אדמו"ר (בהדרן שם, הע' 74) שהרמב"ם רומז כאן גם לחידוש נעלה יותר, "שיתבטלו כלי זיין, ויתבטל המצב דעני ואביון". ואיך אפ"ל שישכים לזה שמואל, דהרי ס"ל שביטול כלי זיין באופן שמופרך להשתמש בהם הוא רק לעוה"ב?

[ולהעיר, שבאמת רבינו עצמו ביאר (ראה שיחות בדרי"ח אלול תשמ"ז, י"ג אלול תנש"א) שבפסוקים "אפס כי לא יהי' בך אביון" ו"לא יחדל אביון" איירי בשתי תקופות שונות, ו"לא יהי'" הוא בתקופה הב'].

ובאמת הקושיא היא כללית יותר, דהנה ביאור כ"ק אדמו"ר כאן הוא לכאורה דלא כרש"י, דרש"י ביאר להדיא שדעת שמואל היא שהיעוד ד"וכתתו חרבותם" יתקיים לעוה"ב, משא"כ לביאור כ"ק אדמו"ר (ראה בשיחה בחכ"ז ריש סי"ד), החילוק בדעת שמואל הוא בין תקופה הראשונה לשני' בימיה"מ גופא.

ולבד הצ"ע לבאר שלא כרש"י, הנה אי"מ עפ"ז מהו החילוק בין דעת שמואל לדברי חכמים ור' אליעזר בברייתא, ומה הסייעתא מהם לרחב"א (כל' הגמ' "ופליגא דשמואל . . ומסייע לרחב"א"), דמהיכי תיתי שר"א וחכמים אין כוונתם לביטול כלי זיין בתקופה השני'? וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם, שיכול לפסוק גם כחכמים (בהל' שבת) וגם כשמואל (בהל' מלכים) – הנה אם זהו הפשוט בכוונת שמואל, הו"ל גם להגמ' לבאר כן, ולא לאפושי פלוגתא.

לכן נ"ל, שביאור זה דרבינו, הוא רק בדברי הרמב"ם, אך לשמואל עצמו החילוק הוא אכן בין ימות המשיח לעוה"ב, כנראה מפשט הגמ'.

דהנה הטעם העיקרי שמכריח כ"ק אדמו"ר דשתי תקופות הן להרמב"ם, הוא ממ"ש בהל' תשובה דעוה"ב גדרו אחר לגמרי מימות המשיח, ובו יהיו נשמות בלא גופים. ומשו"ז מוכרחים לומר שתחה"מ תהי' בימות המשיח דווקא. אמנם הרמב"ן נחלק עליו בראיות ברורות מהגמ' ועוד (כנסמן שם בהערות ובכ"מ), והוכיח שעוה"ב הוא עולם התחי', לנשמות בגופים.

וכ"כ גם מהרש"א בסוגיין (חדא"ג ד"ה אין) בביאור דעת שמואל כאן, "דהא ע"כ האי קרא לא איירי בזמן שאין בו מעשה אדם . . וע"כ אית לך לפלוגי בין עולם הנשמות לעוה"ב לזמן התחיה וק"ל" (עיי"ש). ולכן נראה לומר דבענין זה ס"ל לשמואל כדברי הרמב"ן.

ועפ"ז נמצא מובן, דמ"ש כ"ק אדמו"ר (בהדרן דתנש"א ס"ו) ש"לכל הדעות (גם לדעת שמואל והרמב"ם שפסק כוותי') יהי' לעתיד ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, בתקופה השני' דימות המשיח – ה"ז לצדדים קתני, דלהרמב"ם שתי התקופות הן בימות המשיח, קודם עוה"ב, אבל לשמואל שתי התקופות הן ימיה"מ ועוה"ב.

וא"כ גם כ"ק אדמו"ר לומד בדעת שמואל כפרש"י, והוכחת שמואל מהפס' "כי לא יחדל אביון", היא כנ"ל, שמהפס' מוכח שבכל משך ימי עוה"ז לא יתבטל אביון באופן מוחלט, וא"כ היעוד ד"ולא יהי' עוד כנעני" יהי' רק בעוה"ב, שמוגדר כמצב זמן אחר לגמרי, אף שיישאר נשמות בגופים.

ומוכן בפשטות גם החילוק בין דעת שמואל לדברי רבנן ור"א, דהם אמרו שיתבטלו הכלי זיין בימות המשיח, משא"כ לשמואל הביטול יהי' רק בעוה"ב.

[והיינו דלדעת שמואל, הביטול באופן הא' אינו שייך וכהכנה לתקופה הב' (עוה"ב לשיטתו), אלא ענין בפ"ע – מפעולות מלך המשיח בימותו"מ].

ב.

אלא שעדיין אין מוכן:

עפ"י מה שביארנו, שגם לשמואל בתקופה הראשונה, ימות"מ, יבטלו המלחמות בפועל ברוב המקומות, ובמקומות מסויימים גם יהפכו את הכלי זיין לכלים שמביאים תועלת לעולם, א"כ מדוע מוכרח להגמ' ששמואל פליג על דברי הברייתא, הרי בכל אופן מכך שיבטלו באיזה מקומות בימות המשיח, יש להוכיח שאינם תכשיטין!

וי"ל, דמה שאין מתאים עם דעת שמואל, הוא בעיקר תשובת ר' אליעזר "לפי שאינם צריכים", וביאור אב"י שהוא "מידי דהוה אשרגא בטיהרא". דלהגמ' פשוט שביטול כלי זיין באופן המצומצם הנ"ל, לא יגרום לר' אליעזר לביטול הנוי שבכלי מלחמה, דהנה הפסקת המלחמות במקום וזמן מסוים יתכנו גם בזמן הזה, ויתכן אף שאדם או מדינה מסויימים יבטלו חלק מכלי המלחמה שלהם, ואעפ"כ לא מתבטל משום זה (גם אצלם גופא) הנוי הכללי שבכלי מלחמה, משום שעדיין בדעת בנ"א מלחמה אינה דבר מושלל. אלא מוכח שכוונת הברייתא היא לביטול מוחלט שיהי' כבר בימות המשיח.

ועפ"ז מובנת גם הדגשת הגמ' בשאלתה "ותהוי לנוי בעלמא", דאף שכבר נתבאר בדברי ר"א שהנוי תלוי בצורך, הרי עדיין הי' נראה שמה ש"אינם צריכים" הוא רק שבפועל לא יהי' בהם שימוש, וא"כ עדיין אי"מ, שעדיין אפשר להשתמש בהם לנוי בעלמא.

ולזה ביאר אב"י שכוונת ר"א היא לביטול כלי זיין באופן מוחלט, שאז יהיו כלי הזיין כ"שרגא בטיהרא" וחסרי ערך. ודווקא משום זה הוכח ש"פליגא דשמואל" כנ"ל.

ג.

ואם כנים הדברים, תבואר בזה עוד אחת מהשאלות דלעיל: מדוע לא מקשה הגמ' על דברי שמואל מברייתא זו, ממנה מוכח שביטול כלי הזיין יהי' בימות המשיח?

וי"ל (ע"ד תירוצו הא' דהרש"ש²¹, עיי"ש) שהפלוגתא דשמואל אינה על התנאים ח"ו, אלא על הגירסאות בברייתא, דאיהו פליג על הלישנא הא', וס"ל כהלישנא הב', שהשיב ר"א "אף לימות המשיח אינם בטלים". משא"כ רחב"א ס"ל כהגירסא הא'.

והביאור בדעתם י"ל ע"פ כהנ"ל:

רחב"א ס"ל, שכבר בתחילת ימות המשיח שבעוה"ז יתקיימו היעודים שלמעלה מהטבע, ושפיר יש להוכיח מזה לגבי הנוי שבכלי זיין בזמן הזה. ולכן גורס כהגירסא הא', שחכמים הוכיחו כן מימות המשיח, ודחאם ר"א שהביטול הוא משום דאינם צריכים, שאז מלחמות יהיו דבר המופרך.

אמנם שמואל ס"ל, שביטול כלי זיין באופן מוחלט יהי רק (בתקופה הב', שהיא) עוה"ב, וזהו עיקר המתואר בכתוב. ולכן פשיטא ליי שאין להוכיח כלום מיעוד זה בנוגע לנוי שבכלי זיין בזה"ז. דבזמן נעלה כזה מובן שלא יהי מקום להתעטר בכלי מלחמה, ובכלל אין מקום לחשיבה ע"ד נוי' מסוג כזה.

ולכן לדעתו הגירסא היא אחרת, דאין כוונת הברייתא לביטול כלי זיין באופן מוחלט, אלא לביטול זמני במקומות וזמנים מסוימים, שיהי בימות המשיח דווקא (בסוף התקופה הא'). שגם לזה כוונת הפסוק ברובד הפשט (כנ"ל ס"ט).

ובזה נחלקו רבנן ור"א בלישנא הב':

לרבנן מהביטול באופן כזה מוכח שאינם ענין של נוי, דא"כ יהי לבני אדם להשאירם עבור נוי, ולא לכתתם לאתים ומזמרות;

ולר' אליעזר "אף לימות המשיח אינם בטלים", היינו דאין להוכיח כלל שיתבטלו אז הכלי זיין לנוי, שאף שיהיו בני"א שיעדיפו להפיק מהכלי זיין רווח ממשי בישונו של עולם, הנה יתכנו גם כאלו שישאירו את הכלי זיין בצורתם, עבור נוי או שחוק.

וא"כ דעת שמואל א"ש לגירסא זו גם עם דעת רבנן. ונתבארו גם הדיוקים דלעיל ס"א.

ובכ"ז יל"ע עוד.



21. שם ביאר, שאפשר וברייתא זו "לא מיתניא בי רבי חייא ורבי אושעיא, ולא מותבינן מינה" (ראה חולין קמב, א. וראה גם תוד"ה איתמר לעיל ג, א. ועוד).
 בתירוצו הב' "או משום דאינו בדבר הלכה" (וראה גם שו"ת חיים שאל להחיד"א, ח"א סי' צח), יל"ע טובא עפ"י שיטת רבינו, שכל המובא בס' הי"ד הוא לפסק הלכה למעשה, ובעניני ימות המשיח פסק כיצד צ"ל האמונה בו (ראה באורך הדרן על הרמב"ם תשמ"ו בתחלתו), ובפרט בענין כללי כבנדו"ד.
 [ולהעיר גם משיחת זאת חנוכה תשמ"ו (וראה גם לקו"ש ח"ל ע' 172 הע' 29), שלומד מענין זה פסק הלכה נוסף לזה"ז, ע"ד אופן לימוד החסידות. עיי"ש].

מעלת בחי' בתי' בזמן הבית

הת' יוסף שי' אלפרוביץ
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה החודש תשל"ה¹, מבאר הרבי שישנן ג' דרגות בעבודת האדם. בתי, אחותי ואמי. בתי - בחי' מקבל, שמורה על אדם הנמצא במצב שאין לו משל עצמו כלום ומקבל הכל מלמעלה. אחותי - מורה על כך שע"י לימוד התורה של בני ישראל נעשים הם אחים ורעים לקב"ה, ובכללות, שע"י התורה נעשים ישראל חד עם הקב"ה [כידוע בפ"י המאמר ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד, דע"י שישראל הם חד עם אורייתא ע"ז הם נעשים חד עם קוב"ה]. אמי - מורה על דרגא נוספת, שע"י עבודת התשובה (שלמעלה מהתורה) משפיעים כביכול בקב"ה, כידוע הפירוש עה"פ "צאינה וראינה גוי בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו" שהולך על יוה"כ שע"י עבודת התשובה אז, מעטרת כנס"י עטרה לקב"ה.

ומקשר שם הרבי את שלושת הדרגות לג' הרגלים, דבחי' בתי זה כנגד חג הפסח, אז היו בני ישראל במצב שלא הי' להם מצד עצמם כלום ונגאלו אך ורק ע"י הגילוי מלמעלה ש"נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו וגאלם" שזהו ענין דבתי כנ"ל שאין לה כלום מצד עצמה והיא רק בבחי' מקבל. אחותי שייך למתן תורה, ואמי לחג הסוכות כמבואר שם במאמר.

ומוסיף לבאר, דזה שהגאולה העתידה לבוא בב"א תהי' בחודש ניסן, אף שניסן הוא לכאורה שייך כנ"ל לבחי' בתי (שלמטה מאחותי ואמי) הוא, כי ישנה מעלה בעבודה דבחי' בתי ע"ג העבודה דבחי' אחותי, ואפי' על העבודה דבחי' אמי (מס"נ). כי המעלה דאחותי ואמי קשורה עם מציאותו של האדם העובד (שע"י העבודה שלו נעשה אח לקב"ה - אחותי, ויתרה מזה שנעשה משפיע כביכול לקב"ה - אמי), ולכן ע"י העבודה דאחותי ואמי מגיע (ונעשה אח ואם) רק לדרגת האור ששייך להשתלשלות (מציאות האדם). והמעלה דבתי (שאין לו משל עצמו כלום והוא רק מקבל מלמעלה) היא בענין הביטול. שעבודתו אינה מצד איזה הרגש או הבנה והשגה שהובילה אותו לעבודה, אלא אך ורק מביטולו לקב"ה. וע"ז דווקא מגיעים לעצמות אוא"ס. וזוהי הסיבה לכך שדווקא בניסן עתידים ליגאל, כי בגאולה העתידה יהי' גילוי עצמות אוא"ס, דגילוי זה הוא רק ע"י הביטול דבחי' בתי.

1. סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קצו-קצז.

ובסעיף שלאח"ז מבאר הרבי, דזה שגילוי עצמות או"ס שע"י העבודה בבחי' בתי, תלוי דווקא בעבודתנו בזמן הגלות הוא, כי עניין הביטול (בתי) הוא בעיקר בעבודה שבזה"ג. דבהעבודה שבזה"ב מכיון שהי' אז השגת אלוקות באופן תמידי, ובעלייתם לרגל הי' גם עניין הראי' באלוקות, היתה נרגשת גם מציאותו של האדם המשיג והרואה, שביטולו להי' לא הי' ביטול מוחלט מכיון שהי' מעורב בזה גם רצונו להתבטל מצד השגתו וראיתו. ודווקא בזה"ג, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, שאין גילוי אלוקות דלא רק שחסר בגילוי באופן של ראי' "אותותינו לא ראינו", אלא חסר אפי' בעניין ההבנה וההשגה, הנה דווקא אז העבודה היא בביטול, לא מצד מציאותו של האדם אלא רק מצד האלוקות.

ומסיים, שלכן הסדר הנ"ל שג' הדרגות הן כנגד ג' הרגלים, כך שבתי היא למטה מאחותי ואמי, זהו רק כפי שהוא בזמן הבית². משא"כ בחי' בתי שבזמן הגלות, שזהו הביטול שמצד עצם הנשמה, אינה בכלל ג' עניינים אלה והיא למעלה מהם.

ב.

ולכאורה צ"ב, דלפי ביאור הנ"ל במאמר שכל עניינה של בחי' בתי היא הביטול בעבודה ללא גילויים, כיצד תיתכן ומהו עניינה של בחי' בתי בזה"ב, והרי אז כאשר יש גילוי אלוקות לכאורה לא שייכת העבודה בבחי' בתי בביטול שהרי אז כל העבודה שלו הוא מצד מציאותו?

ועוד, שמהמאמר משמע שגם בעבודה בבחי' בתי בזה"ב ישנה מעלה בביטול, רק שבעיקר זהו בזה"ג. ולכאורה אינו מובן, מהי המעלה בביטול דבתי שבזה"ב לאמי. והרי גם אמי הוא עניין של ביטול כמבואר במאמר ד"ה רני ושמי³ דמבאר שם שהמעלה בבתי על אמי היא, שבבחי' אמי, עם היות שזהו ביטול גדול יותר בכמות שמבטל את כל מציאותו לקב"ה (ולא רק את כח המעשה שלו), מ"מ ישנו חיסרון במהות ביטול זה. דמכיוון שזהו דבר שנעשה בבחירתו⁴, לכן סו"ס מעורבת בביטול זה קצת ממציאותו. משא"כ בביטול דבתי, אף שבכמות אי"ז ביטול גדול כ"כ (שמבטל רק את כח המעשה שלו) מ"מ במהות הביטול הי"ז נעלה יותר, מכיון שביטולו לקב"ה אינו מצד מציאותו שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, אלא שמוכרח להיות עבד⁵. ולכאורה מעלה זו היא רק בבחי' בתי בזה"ג שאז אין גילוי אלוקות, וא"כ מהי המעלה בבתי בזה"ב?

(מעלת אמי בזה"ב שלכן היא למעלה מבתי כמבואר במאמר, זה מובן. שכן מצד כמות הביטול הרי באמי הוא מבטל את כל מציאותו ואילו בבתי אינו מתבטל לגמרי. אך המעלה של בתי היא מעלה במהות כנ"ל שאינו מצד הגילויים, וא"כ מהי מעלת הביטול דבתי בזה"ב?).

2. שאז זהו הזמן שהיו הרגלים, ששם זה מורה על העלי' לבית המקדש בזמן שהי' קיים.

3. שם עמ' רפה.

4. ע"ד שבני ישראל קיבלו ע"ע במ"ת באמירת נעשה ונשמע שזה היה בבחירתם, ועד"ז עניין המס"נ שזהו ג"כ לא דבר הנעשה בדרך הכרח שהרי זהו בטבע הנשמה (כמבואר במאמר שם).

5. ע"ד שבמ"ת לאחר העניין של נעשה ונשמע הי' ג"כ העניין של "כפה עליהם הר כגיגית" וכפירוש הבעש"ט המובא שם במאמר, שזהו בכדי שביטולם לקב"ה יהיה לא רק בבחירתם - נעשה ונשמע - אלא גם בדרך הכרח מלמעלה.

ג.

והביאור בזה בפשטות הוא, דאף שגם בבתי בזה"ב נרגשת מציאות האדם, אך זהו רק שנרגשת מציאותו, אך לא שהביטול נובע מצד מציאותו. דהסיבה לכך שמבטל את עצמו אינה מגיעה בעקבות עבודתו בשכל ומדות שבעקבותם החליט להתבטל (שאז הביטול נובע ממציאותו), אלא אך ורק מצד למעלה, מצד הגילוי אלוקות שהאיר אז בזה"ב, שגילוי זה (שמגיע מלמעלה) כביכול מכריח אותו להתבטל. וע"ז נכון לומר שנרגשת מציאותו (כיוון שהביטול נובע מכך שמרגיש גילוי אלוקות שלכן מעוניין להתבטל ולא בדרך הכרח בלבד כבזה"ג).

משא"כ הביטול דאמי שבזה"ב, היינו שהסיבה לכך שהוא בטל היא מחמת הגילוי אלוקות שמאיר בו (בהבנה והשגה ובראי' ברגל) שמצד זה בוחר הוא להתבטל, נמצא שהביטול נובע ונגרם ממציאותו, ולא כבחי' בתי שמגיע מלמעלה ורק שנרגשת מציאותו.

וזהו המעלה בביטול זה דבחי' בתי. דמכיון שמגיע מצד למעלה ולא מצד עבודת המטה - במובן מסויים הרי זה יותר ביטול. שאינו בטל מצד מציאותו, בשונה מאחותי ואמי שכל ביטולו מבוסס על מציאותו⁶.

אך לאידך, מכיון שבעבודה שבבחי' בתי שבזה"ב נרגשת מציאותו, לכן בכללות בחי' אחותי ואמי הם למעלה מבחי' בתי שבזה"ב. משא"כ בבחי' בתי שבזה"ג, שנוסף על כך שהביטול לא נובע מצד מציאותו, גם לא נרגשת מציאותו בעבודתו, הרי שבחי' זו נחשבת למעלה מבחי' אחותי ואמי.



6. ומה שמבואר במאמר שדוקא "בזמן הגלות" . העבודה היא בביטול, לא מצד מציאותו של האדם ורק מצד האלקות, דמשמע שבזמן הבית (גם בבחי' בתי) העבודה היא כן מצד מציאותו של האדם, היינו שזהו גם מצד מציאותו, מאחר והגילוי אלקות שמגיע מלמעלה חודר במציאות האדם, שכן הוא משיג ורואה אלקות. וכדיוק הלשון במאמר "דבעבודה שבזמן הבית" . היתה נרגשת גם מציאותו של האדם".

משא"כ בזמן הגלות, "העבודה היא בביטול, לא מצד מציאותו של האדם ורק מצד האלקות".

שיטת הרמב"ם בגדר יוצא מעיר מקלטו

הת' שמואל שי' אסייג
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ח): הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם . . אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרוי' אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה. והוא ממשנה מכות יא, ב.

וידועה הקושיא הרי פקוח נפשות דוחה כל התורה כולה, ולמה אין מצוות ישיבה בעיר מקלטו נדחית מפני פקו"נ ועד לפקו"נ דכל ישראל? וכמה תי' נאמרו ביישוב הדבר:

יש שתי' דכיוון שמצוה (או עכ"פ רשות) ביד גואל הדם להורגו הרי ביציאתו מסכן עצמו (או"ש כאן, ערוך השולחן חו"מ סתכ"ה סנ"ז בתי' הא'). וכבר הקשו על זה, דלבד זאת שלפוסקים רבים יש חיוב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חברו מסכנה וודאית, הרי לכאו' בעניינינו אין אפי' ספק סכנה, דפשיטא שמי שכל ישראל צריכים לתשועתו יכול לגבור בקל על גואל הדם, ועוד דמי יימר שאסור לסגור הדלת בעד גואל הדם עד שיציל הגולה את כלל ישראל.

ויש שכתבו דכיוון שנתגלגלה ע"י הריגת נפש רחוק הדבר שתתגלגל זכות ע"י (ערוך השולחן שם בתי' הב'). וצע"ג דאיך אפשר לסמוך על סברא זו לדחות החיוב דפקו"נ שדוחה כל התורה כולה ואפי' ס"ס.

ורוב האחרונים נקטו דהוי גזירת הכתוב שלא ייצא מעיר מקלטו לשום דבר שבעולם (ראה מנ"ח מצוה תי. כלי חמדה ר"פ פנחס). אלא שגם זה דורש ביאור, דכלל גדול הוא כנ"ל דפקו"נ דוחה כל התורה כולה ולמה תדחה גזו"כ החיוב דפקו"נ (והרי בהלימוד שלא ייצא מעיר מקלטו לא נאמר שדין זה הוא גם במקום פקו"נ).

ב.

וביאר בזה רבינו (לקוטי שיחות חל"ח ע' 129 ואילך), ובהקדים דו"ל הרמב"ם לעיל פ"ה ה"י: נכנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה, ורשות לגואל הדם להרגו ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו".

וממש"כ "התיר עצמו למיתה ורשות כו" ו"לא "התיר עצמו למיתה לפי שרשות כו", וכן מהא ד"הרי זה התיר עצמו למיתה" היא הוספת הרמב"ם על לשון רע"ק במשנה שם, מדויק דב' הלכות יש בדין ביוצא חוץ לתחום בזדון: (א) "התיר עצמו למיתה", (ב) "ורשות ביד גואל הדם להורגו ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו". (ובזה יתבאר גם הטעם שלא נדון שהוא כעין שוגג ד"כל ההורגו בין גואל הדם בין שאר כל אדם גולה על ידו", ע"ש).

והם ב' הלכות שאינם תלויות זב"ז. והיינו דמה שהתיר עצמו למיתה אינו מסובב מההיתר והרשות לגאול הדם להרגו (ושכל אדם אין חייבין על הריגתו) אלא מחמת עצם יציאתו חוץ לעיר מקלטו. ומבאר שזה נלמד מהכתוב "ונס שמה" ש"שם תהא דירתו (שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו)" (מכות שם), כלומר שחיותו היא רק בעיר מקלטו, ואם ייצא נפקע ממנו גדר "חיות" והתיר עצמו למיתה והוי כגברא קטילא (ויתירה מזו דחוץ לעיר מקלטו אין לו מציאות כלל שלכן "שם תהא קבורתו").

או יותר מזה, די"ל שכוננת הכתוב "ונס אל אחת מן הערים האלה וחי" היא דבערי מקלט נתחדש בו דין ד"וחי" שנפקע ממנו גדר גברא קטילא.

ג

ועפ"ז מבאר הקושיא הנ"ל, דכיוון שע"י יציאתו מעיר מקלטו יש עליו ע"פ דין תורה דין גברא קטילא (ולא מחמת הדין ד"רשות ביד גואל הדם להרגו כו", אלא כעניין בפ"ע), אם כן "א"א שיחול עליו שום חיוב ודין לצאת מעיר מקלטו לאיזה ענין שהוא. ולכן א"א לומר גם בנדו"ד שפקו"נ דכלל ישראל יתיר לו להציל, כי הדין והמצוה דפקו"נ אינו יכול לחול על מי שהתורה אומרת עליו שע"י פעולת ההצלה נעשה "גברא קטילא".

ובהשקפה שטחית כוונת הדברים היא, שאין יכול לחול דין על מי שע"פ תורה הוא בגדר קטילא.

אלא שעפ"ז הי' צ"ל שפטור גם מכל המצוות וכו', דזה פשוט שאינו. וכפי שהעיר שם רבינו (הערה 31) "אף שפשוט שאם יצא מעיר מקלטו חייב בכל המצוות כו' (וקידושיו קידושין) ולא אמרינן עליו "במתים חפשי" כי בזה שנעשה גברא קטילא לא נפקע ממנו החיוב דמצוות", (ופשיטא שלענין זה אין חילוק בין החלת חיוב חדש להפקעת חיוב קודם). וע"ד רודף דהוי כגברא קטילא ואעפ"כ מתחייב על הריגת חברו. דמעולם לא נאמר דגברא קטילא פטור מן המצוות. ופשוט.

וצ"ב מהי כוונת רבינו, דלכאור' כשם שחייב הוא בשאר מצוות כן צ"ל גם גבי מצוות פקו"נ. ומאי שנא.

ובאמת פשוט שלא לזה כיוון רבינו, שהרי אין בזה כדי להעלות ארוכה לשאלתינו. דלהבנה הנ"ל הרי הביאור הוא דאחר שייצא מעיר מקלטו לא שייך להחיל עליו חיוב פקו"נ, אך אין בזה ביאור למה לא יוטל עליו החיוב בהיותו בעיר מקלטו דשם עדיין אינו בגדר גברא קטילא.

ד.

אמנם כוונת רבינו בפשטות, דכיוון שע"י יציאתו מעיר מקלט חל עליו גדר גברא קטילא לא יכול לחול עליו מעיקרא חיוב לצאת. (ובאמת אם עבר וייצא לכאן חל עליו חיוב להציל את ישראל, וכשם שחייב בכל המצוות, ורק שכאשר לא חל בו עדיין גדר גברא קטילא לא יכול לחול עליו דין שיביאו שיהי' גברא קטילא).

דהנה באמת צ"ע למה בכדי לבאר דנעשה גברא קטילא הוצרך רבינו לחדש גדר חדש דזה נעשה ע"י עצם יציאתו (כיוון שחיותו היא רק בעיר מקלטו), דלכאן גם בלאו הכי הרי נעשה גברא קטילא מצד ההיתר שלגואל הדם להורגו. ובאמת רבינו ציין בהערה שם לדו"ח רעק"א כתובות לג, ב (מבן המחבר) ושיח יצחק מכות שם שבי' כן, ומסגנון הדברים נראה שלא שולל את עצם ההבנה (ורק שמבאר בעומק יותר דלא זהו טעם הדין שבי', ע"ש).

ובפשטות הביאור בזה הוא דבאמת הא דיש לו דין גברא קטילא אינו מלמד דבר וחצי דבר שלא יוכל להציל, דלכאן דין זה הוא רק בנוגע לזה דלא חשיב נפש לעניין שההורגו אינו נהרג עליו, אבל אי"ז נוגע לשאר דינים¹.

ורק שרבינו חידש דע"פ תורה חיותו היא רק בעיר מקלטו (ויתירה מזו שחוץ לעיר מקלטו אינו מציאות כלל כנ"ל), ומחמת זה לא ייתכן שיחול עליו דין תורה שייצא ולא יהי' מציאות. דאין הכוונה שאם ייצא לא יהי' בגדר חיוב במצוות, אלא שלא ייתכן שע"פ תורה יחויב בפעולה שבדין נחשב כקטילא.

והא דאף שכשיהי' גברא קטילא עדיין יחויב במצוות אינו ענין לזה. דאין הכוונה לומר שאין כאן נשמה בגוף ע"פ דין שיכול, ובמילא יחויב, בעשיית מצוות, כי אם דכיוון שהפי' בזה שיוצא מעיר מקלטו הוא שע"פ תורה אינו חי (ועד שאינו מציאות), הרי ציווי שתוכנו הוא יציאה מעיר מקלטו לא ייתכן. (לא מפני שאין על מי לצוות אלא שלא ייתכן שהתורה תצווה אותו על פעולה שע"פ תורה ע"י הוא כאינו).

ה.

והנה מה'הנחות' שמשיתה זו (ובפרט מה'הנחה' האידיית) משמע, שביאור רבינו בשעת ההתוועדות הי' דכיוון שע"פ תורה ע"י יציאתו אינו מציאות, הרי (ע"פ תורה) אין לו כח להציל, שכן בכדי להציל צריך להיות מציאות. (או דומה לזה: דאין לו את כח התורה להציל).

1. בהנחה שבלה"ק (תורת מנחם ש"פ וירא תשמ"ז) כתבו כדוגמא לגברא קטילא דין ההורג את הטרופה ומי שנגמר דינו למיתה, אבל באמת בהנחה' באידיית (שבשיחות קודש) לא נזכר זה.

ועיין בשני ה'הנחות' הנ"ל ותמצא שדווקא ה'הנחה' שבאידיית יש את ביאור רבינו שבלקו"ש. וכ"ה בעוד כמה עניינים שם ומהמשך הבי' בש"פ חיי"ש ועוד, שנראה ש'הנחה' מאידיית יותר קרובה לדברי רבינו (ולאנשים כערכי כמה פרטים בהנחה' שבלה"ק מחוסרים הבנה).

כללו של דבר: כנראה היא רק הוספת ה'מניח' ורבינו לא הזכיר זה (ובדוחק אולי הי' אפשר לחלק בין נדו"ד לדוגמאות שם, ואכ"מ).

והביא דוגמא לזה מעדים זוממין שאם כבר נהרג מי שהעידו עליו אינם נהרגין, ובי' הרמב"ן בזה "שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי". ועד"ז בנדוד, כיוון שבי"ד פסקו דינו שיגלה לעיר מקלט, ו"הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם", נעשית התורה בעה"ב על המציאות (כנראה הכוונה ע"ד דברי הירושלמי הידועים ירושלמי כתובות פ"א ה"ב, ובכ"מ. והובא להלכה בש"ך יו"ד קפט, יג (ובשו"ע אדה"ז שם ס"ק כג)), שהגולה לא יוכל להציל אם ייצא מעיר מקלטו.

והנה בשיחה שבלקו"ש הובא כעין ענין זה, אך רק כהוספה לעצם הביאור, ושם: ד"ש להוסיף ע"ד הרמז והדרוש – דזה גופא שפקו"נ דישאל יהי תלוי באדם שהתורה אסרה עליו לצאת מעיר מקלטו (באופן שאם יצא "התיר עצמו למיתה"), מכריח לומר, דכלפי שמיא גליא שאין כאן פקו"נ, ואדם זה אין ביכולתו להביא הצלה וישועה". וממשך שזהו ע"ד דברי הרמב"ן הנ"ל.

ולכאור' נפק"מ בין ב' הביאורים מה הדין אם עבר ויצא מעיר מקלטו:

דבלקו"ש כל הביאור הוא שלא יכול להיות עליו חיוב שיגרום שיהי' גברא קטילא, אבל אם עבר ויצא הרי כבר נעשה גברא קטילא, ולכאור' אין מקום לומר שלא יתחייב בחיוב פקו"נ, וכשם שמחויב בכל המצוות, וכנ"ל. משא"כ לביאור שבהתועדות דכיוון שאינו מציאות ע"פ תורה אין בכוחו להציל וא"כ אין ביכולתו להציל, הרי לכאור' אין חילוק בין קודם שיצא לאחרי שיצא.

1.

ובאמת נראה דכע"ז היא גם הכוונה שבלקו"ש. דעל הביאור הנ"ל עדיין יש להקשות, דכשם שלהצלת כל ישראל פשוט לכאור' שמותר לו למסור נפשו אפי' אם ימות בוודאי, א"כ למה דבנדוד לא נתיר לו שימות ע"פ תורה, (ובפרט שיש לחלק דאי"ז ממש בגדר של מיתה גשמית), דהא לביאור הנ"ל אין הכוונה שבפועל אינו יכול להציל.

אלא בפשטות הכוונה בביאור שבשיחה הוא ע"ד הנ"ל, דכיוון שע"פ תורה ע"י יציאתו נעשה גברא קטילא הרי אין בכוחו להציל, וא"כ לא ייתכן שהתורה תחייבו לצאת להציל בשעה שע"פ דין אי"ז בכוחו. (ואם כנים הדברים הרי גם לביאור שבלקו"ש אם ייצא עדיין אינו מחויב לצאת, וא"כ לכאור' יחויב לשוב לעיר מקלט).

ורק שבהתועדות הביאור הי' גם בפשטות העניין (ולאמיתתו) דבאמת אין באפשריותו להציל, ובלקו"ש הביאור הוא שבדיני התורה אין בכוחו להציל (שהרי אינו בכלל "וחי שמה"), וא"כ לא ייתכן שיחול עליו דין שיכול להציל.

ויבואר בפשטות הטעם שבלקו"ש הדוגמא מעדים זוממין באה רק כתוספת על עיקר הביאור. דבאמת בעיקר השיחה הביאור הוא דאף שבפועל יכול להציל הרי הדין לא יחול עליו, כיוון שע"פ דין אינו בכלל מי שיכול להציל. ועל כך הוסיף רבינו לבאר, דלאמיתתו של

דבר הא גופא שע"פ תורה אינו יכול להציל מלמד שבאמת כן הוא.

(ואדרבה, רק על יסוד זה דע"פ דין אי"ז בכוחו ניתן להכריח שגם במציאות אינו יכול להציל: שהרי זה שבמציאות אינו יכול להציל הוא מכח ומסובב מזה שאסרה עליו תורה לצאת מעיר מקלטו, וא"כ פשוט שאינו יכול להיות הסיבה לדין. אלא ע"כ שהסיבה לאיסור היציאה היא כיוון שנעשה קטילא בדין, ומזה מוכרח ומסובב שבמציאות אינו יכול להציל).

ה.

והנה בהמשך לביאור רבינו בהתוועדויות הנ"ל כתב הרב א. י. ב. ג. לרבינו, ד"לכאו' אכתי צ"ב בכוונתו הקדושה ממה שפסק הרמב"ם (רמב"ם שם פ"ה הי"א) "יצא חוץ לתחום עיר מקלטו בשגגה כל ההורגו בין גואל הדם בין גואל הדם בין שאר אדם גולה על ידו" . . א"כ ומה התם שבאמת אסור לו לצאת, מ"מ כיון שהוא שוגג יש לו דמים, ואינו כ"גברא קטילא", ואז שפיר הי' יכול לפעול במלחמה, א"כ למה באמת אינו יוצא?"

והשיב רבינו (המענה נכתב על גליון שאלתו, לקמן צוין על איזה חלק נכתב):

[לאחרי התיבות "אכתי צ"ב"]:

!!!? – דומה ממש לעדים זוממין כו': דמאורע בלתי מובן כלל (דסנה' י'הרגו צדיק) מכריח דכלפי שמיא גליא שאינו צדיק ונעשה גברא קטילא – עד"ז בנדו"ד ממש דמאורע בלתי מובן כלל פקו"נ דאחר תלוי באדם שהוא פרט מני רבים שהתורה (משמיא) אסרום לצאת ממקומם מכריח לומר דכלפי שמיא גליא שאין כאן פקו"נ. ואאפ"ל מצד בני" – כי הפלשתים נלחמים בהם בפועל וכן לא מצד הצבא – דאסרום משמיא לנוס מהמערכה – ועכצ"ל דבהנאסר לצאת מעיר מקלטו דנשתנה (מצדקתו?) ונעשה קטילא.

[על התיבות "ממה שפסק הרמב"ם"]:

לשיטתו הו"ל להקשות מכל התורה – פשיטא דקידושיו קידושין כו' ומחויב בכל התורה אף שבמתים חפשי.

[על התיבות "שיש לו דמים"]:

מאן דכר שמי' בנדו"ז!?

ט.

ומזה מבואר כנ"ל, דיסוד הביאור הוא מה שנעשה גברא קטילא, ורק שמזה מסובב ממילא דכלפי שמיא גליא שלגביו אין כאן פקו"נ, שלא ממנו תבוא הצלה וישועה.

וכאן רבינו כתב "דומה ממש לעדים זוממין", ובלקו"ש כתב "וע"ד ביאור הרמב"ן כו'" (ההדגשה במקור). ובפשטות החילוק הוא:

דבלקו"ש ההדגשה היא לבאר דוה שאין עליו חיוב לצאת (ובמילא אסור לו), מכריח לומר שאין ביכולתו להביא הצלה. ולעניין זה הרי בעדים זוממין פשיטא שהוא חזק יותר, שהרי שם האדם כבר נהרג ע"פ דין תורה, משא"כ בנדו"ד חידוש הוא על העתיד להיות, דעצם זה שלא יכול לצאת, אף שבפשטות יכול להציל את ישראל, מכריח שבאמת אינו יכול להציל.

משא"כ במענה רבינו, הרי עיקר הדגש הוא ללמוד מעדים זוממין דכיוון שהתורה אסרה עליו לצאת, מוכרח שהוא מפני שביציאתו נעשה קטילא (ואף שלכאור' אם ייצא יציל). ובפרט זה שווה ממש לנדו"ד, דכשם דהתם "מאורע בלתי מובן כלל (דסנה' יהרגו צדיק) מכריח שאינו צדיק ונעשה גברא קטילא", הרי כך ממש בנדו"ד "מאורע בלתי מובן כלל כו' מכריח לומר דכלפי שמיא גליא שאין כאן פקו"נ כו' ועכצ"ל דבהנאסר כו' נעשה קטילא".

דבלקו"ש ההדגשה על כך שבמציאות אין ביכולתו להציל (המסובב במציאות), ובמענה ההדגשה היא על הגורם לזה שמוכח שהוא מפני שנעשה קטילא, (אך באמת גם בזה ההוכחה מכך דכלפי שמיא גליא, הוא חידוש יותר בנדו"ד).

י

ואחר שבי' לו רבינו דכוונת הבי' היא דע"פ דין תורה נעשה גברא קטילא ואף שנראה שיכול להציל, כתב לו רבינו ד"לשיטתו הו"ל להקשות מכל התורה כו". והיינו דיסוד קושיתו היא הבנת הבי' דגדר גברא קטילא כאן הוא שאינו חשיב כחי כלל, וא"כ יש מקום להקשות למה לא נאמר דכשם שבשוגג מצאנו לכאור' שאין דין זה, והראי' שהתורה חייבה על הריגתו, עד"ז הוא בנדו"ד.

ואם זו הייתה הכוונה הרי הו"ל להקשות דא"כ ע"פ תורה הוא בכלל "במתים חפשי", ופשיטא שאינו כן, אלא כוונת הבי' הייתה שאף שבגשמיות חי הוא הרי התורה קבעה דבאמת חיותו היא בעיר מקלט, וא"כ לא ייתכן שע"פ תורה יחול עליו דין שתוכנו לצאת, ואי"ז סתירה אף אם נאמר שהוא נפש מעליא וחייבים על הריגתו (יש לו דמים), וא"כ "מאן דכר שמי' בנדו"ז" (ובסגנון השיחה: כאן קיים רק ההלכה הא' ולא הב').

וצ"ע עוד בכל הנ"ל (ובעוד כמה פרטים במענה), ויש להאריך לפלפל ולבאר בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

ובקרוב ממש נקיים הציווי ד"אם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך גו' ויספת לך עוד שלש ערים גו'" (דברים יט, ח-ט) ד"בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש" (רמב"ם פ"ח מהל' רוצח ה"ד. ובביאור הצורך בהוספת ג' ערי מקלט לעת"ל עיין לקו"ש חכ"ד ע' 107 ואילך), בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



ל"ט מלאכות נפרדות או פרטי לאו א'

הת' יהודה שי' באנדא

תלמיד בישיבה

א.

ידוע שבאיסור עשיית מלאכה בשבת ישנם ל"ט איסורים שונים. הנה בגדר ל"ט איסורים אלו יש לחקור האם הם ל"ט איסורים נפרדים כמו באיסורים של חלב ודם, שאינם שני פרטים באיסור א' אלא ממש שני איסורים שונים, או שהם רק ל"ט אופנים וציורים באיסור אחד של חילול שבת.

הנה בספר תוצאות חיים (להגר"מ הי"ד זעמבא, סימן ה) חקר בענין זה, והוכיח מרש"י שדעתו היא שזהו כאופן הב', דהן ל"ט אופנים וציורים באיסור הכללי.

דהנה הגמ' במס' שבת (דף עב, ב) אומרת "חומר שבת משאר מצות שהשבת עשה שתים בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת, משא"כ בשאר מצות. היכי דמי? אילימא דעבד קצירה וטחינה דכוותה גבי שאר מצות אכל חלב ודם, הכא תרתי מחייב והכא תרתי מחייב?" ופי' רש"י (ד"ה חלב ודם), שהפשט בהדמיון בחלב ודם לטחינה וקצירה הוא "שהן שני גופין".

והיינו שרש"י למד, שכל ל"ט מלאכות שבת הן בעצם אותו איסור דחילול שבת, ורק שהן "גופין מחולקין", וע"ד מי שבעל כמה נדות, הרי אף שעשה כו"כ מעשים נפרדים, מ"מ ה"ה עובר על איסור א' בלבד של בעילת נדה, רק שנעשה "בגופין מחולקין", ועד"ז י"ל בנוגע לאיסור מלאכה בשבת. ומכאן מוכיח התוצאות חיים שרש"י למד כאופן הב'.

וממשיך התוצאות חיים להוכיח שהתוס' רי"ד חלק ע"ז ולמד כאופן הא'. דהנה הגמ' (דף קלח, א) שואלת על מקרה בו אדם רואה אחד שעובר על מלאכת משמר בשבת, ורוצה להתרות בו ע"כ, שואלת הגמ' "משום מאי מתרינן בי'?", ומפרש שם התוס' רי"ד "כיון דהבערה לחלק יצאת כאלו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והוי ליי' כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה, וצריך להתרות על חלב משום חלב ועל הדם משום דם, וכך על כל מלאכה ומלאכה". ומבואר להדיא מדברי תוס' רי"ד שמלאכות שבת אינן גופין מחולקין בלבד באותו לאו, אלא כל אחת ואחת מהן הוא לאו בפני עצמו.

ב.

ועיי"ש בתוצאות חיים שהקשה על שיטת רש"י, דבשלמא אם לומדים כאופן הא' אזי מובנת שאלת הגמ' "משום מאי מתרינן בי?" דמכיוון שכ"א מהן הוא לאו בפני עצמו, הרי על כל לאו צריכים להתרות בפ"ע, כמו שצריכים להתרות על אכילת חלב משום איסור חלב ועל אכילת דם משום איסור דם. אבל באם נלמד כאופן הב', שהמלאכות אינן לאוין מיוחדין בפני עצמם, רק שהם גופים שונים באותו איסור, למאי נפק"מ "משום מאי מתרינן בי?", הרי מכיוון שסו"ס זהו איסור א', אפשר להתרות בו משום איסור חילול שבת באופן כללי, שזהו כולל את כל הפרטים שבתוכו?

ועוד קשה על שי' רש"י, דבמס' כריתות (דף יט, א) ישנה מחלוקת תנאים, "נחלקו על העושה ואינו יודע מעין איזה מלאכה עשה. שרבי אליעזר מחייב ורבי יהושע פוטר". שבחובב חטאת על עשיית לאו, צריך העובר לדעת איזה לאו הוא עבר. שאם יש שתי חתיכות לפניו אחת של חלב ואחת של נותר, ואכל אחת מהן רק שאינו יודע איזו, ה"ה פטור מחטאת. הנה אף כאן מוכח דלא כרש"י. דבשלמא אם לומדים כאופן הא' שמלאכות שבת הן ל"ט איסורים שונים, אזי מובן מדוע פוטר ר' יהושע מחטאת במקרה שאינו יודע איזה על איזו מלאכה עבר. אבל לפי רש"י שלמד כאופן הב', אמאי צריך לדעת איזו מלאכה בפרטיות הוא עבר, הרי כל המלאכות הן בכל אופן אותו איסור?

וע"פ כל זה מוכיח התוצאות חיים שבעצם החקירה הנ"ל תלוי' בשאלה אחרת. והיא בשאלה מהיכן למדים כללות חילוק הל"ט מלאכות:

דהנה בפרק כלל גדול (דף ע, ב) מבררת הגמרא "חילוק מלאכות מנלן?", ובזה יש כמה דעות: "אמר שמואל אמר קרא מחללי מות יומת – התורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד". ומבארת הגמ', דזהו לא כשיטת ר' נתן, דאילו ר' נתן יליף חילוק מלאכות מהא דחילוקה התורה מלאכת הבערה משאר מלאכות ("הבערה לחלק יצאת"). וכן לא כשיטת ר' יוסי (דס"ל שהבערה ללאו יצאת), דאילו יליף כדתנא בברייתא, "ועשה מאחת מהנה – פעמים שחייבים אחת על כולן ופעמים שחייבין על כל אחת ואחת".

ואשר לפי זה מבאר התוצ"ח, דבזה תלוי' גם החקירה אי מלאכות שבת הן איסורים נפרדים או רק אופנים במלאכות שבת. דכדברי התוס' רי"ד דבריו נשענים על "כיון דהבערה לחלק יצאת", היינו שסברתו שהמלאכות מחולקות הן, קאי אליבא דר' נתן, שיש לזה מקור מה"ת; אמנם לדעת שמואל, שחילוק המלאכות נלמד מ"מות יומת" – תו אין כל מקור מה"ת שכל מלאכה נחשבת לאיסור בפ"ע. ואדרבה – התורה קוראת לזה "מיתות הרבה על חילול אחד". וזהו הביאור להסתירות דלעיל.

ג.

והנה בירושלמי איתא (סנהדרין פ"א ה"ה), שאם "ראוהו מחלל שבת אומרים לו הוי יודע שהוא שבת והתורה אמרה מחללי מות יומת". ולכאורה קשה לפי"ז על ביאור התוצ"ח,

לשיטת רש"י ותוס' רי"ד, דלדעתם צריך להתרות משום כל מלאכה בפ"ע.

וכתב התוצ"ח לתרץ, שהירושלמי למד ג"כ כשמואל, דזה שיודעים שחייבים על כל מלאכה בפ"ע ה"ז מהלימוד של "מחללי מות יומת" שנאמר באופן כללי על עשיית מלאכה בשבת, ומשו"ז אי"צ להתרות על כל מלאכה בפ"ע שהרי כל המלאכות הן גוף א' של איסור חילול שבת.

ולכאורה תמוה על ביאור זה, דהנה בירושלמי בשבת פרק כלל גדול (ה"ב) מפורש, שהמקור ממנו יודעים חלוקי ל"ט מלאכות בשבת, הוא מכך שהבערה לחלק יצאת. ומכאן מוכח שהירושלמי לא ס"ל כשמואל דסבר שהלימוד הוא מהפסוק "מחללי וגו'". ועפ"ז עדיין תמוה לשי' רש"י ותוס' רי"ד למה צריכים להתרות על כל מלאכה בפ"ע.

וכנ"ל שא"א לומר כהתוצאות חיים, שתלוי מהו המקור של חילוק המלאכות,

[דנוסף לקושי המובא לעיל דמהירושלמי מסכת שבת מוכח להיפך, הנה בפ"י התוצאות חיים ישנו קושי נוסף:]

מדוע רש"י מבאר כאן שמלאכות שבת הוי גופין מחולקין, בשעה שלכו"ע – גם לפי רש"י – המסקנא היא שמלאכות שבת הן שמות מחולקין וכמו שרש"י עצמו מפרש במסכת סנהדרין, וכן מוכח שזוהי שיטתו מהתראה?

ד.

אלא י"ל בפשטות, שאכן לכו"ע הוי מלאכות שבת שמות מחולקין, ואעפ"כ פירש רש"י כאן דהוי "גופין מחולקין". והביאור בזה:

ובהקדים, דהא דחייבים על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע, כגון מי שעבר על כל הל"ט מלאכות בבת אחת, זהו לימוד מהפסוק כנ"ל בארוכה. ובוה גופא, זה שיודעים שבכלל ישנם ל"ט מלאכות, ה"ז ג"כ לימוד מהפסוק (שישנה גז"ש מהמשכן, שנכתב בסמיכות לדין שבת). דהיינו שהגם שאנו יודעים כבר שאכן יש ל"ט מלאכות נפרדות, אכתי יכלינן למימר שהם כולם איסור א'. וחיידשה לנו הגמ' בלימוד מהפסוקים שכ"א מהן ה"ה איסור בפ"ע עד שחייבים על כל א' בפ"ע.

ועד"ז היה אפ"ל שהפשט הוא, שבעצם כל המלאכות אינן שונות א' מהשני', רק שהתורה חידשה לנו שכ"א מהן הוא איסור בפ"ע. אף שבפועל אין חילול שבת במלאכת זורע יותר מבמלאכת חורש.

וא"כ שפיר י"ל שזו כוונת רש"י, לחדש לן שהמלאכות אינם רק איסורים נפרדים, אבל מצד מציאותם ה"ז אותן איסור דחילול שבת, אלא שגם הגופין הם מחולקין, שהדין של החילוק דהל"ט מלאכות פועל שגם במציאותם ה"ה מחולקים.

[ובסגנון אחר קצת י"ל:]

אפשר הי' ללמוד שהדין של שמות מחולקין, ה"ז כגון אם התורה אמרה שאם אכל כמה חתיכות חלב, ה"ה עובר על כמה איסורין. ועד"ז בחילול שבת, שאם עבר על כמה ממלאכות שבת ה"ה עובר על כמה איסורין וחייב עליהם כמה חטאות וכו', אע"פ שבעצם מציאותם ה"ה אותו תוכן של איסור, דהיינו חילול שבת. כמו בהמקרה של חלב דהחתיכות הן כולן אותו דבר. וזה מחדש רש"י דאינו כן, שהתורה אוסרת כל הל"ט מלאכות בפ"ע, מצד שבמציאותם הפרטית ה"ה שונים].



גדר נטילת והשבת גזילה

הת' ישעי' שי' בלוי
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בהל' גזילה¹, וז"ל: "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל את נשמתו ממנו, שנאמר כן ארחות כל בוצע בצע, את נפש בעליו יקח".

ומבאר רבינו בלקו"ש חל"ב², דהטעם להגדרה זו (כאילו נוטל את נשמתו) היא מפני גוף לקיחת ממון האדם בע"כ של הבעלים, דבאופן כזה הרי הוא מבטל ומפקיע את בעלותו של חברו על רכושו, (ואינו רק נוטל את ממונו).

ודבר זה נלמד מהכתוב "נפש בעליו יקח", דבשעה שמבטל את בעלות חברו, ה"ז כנטילת נשמתו.

ומוסיף: (א) דכלל זה קיים דוקא בנוגע לגזילה, ולא בנוגע לשאר אופני החסרת ממון כגון בגניבה או בשאר אופני אונאת ממון. (ב) כלל זה קיים בכל גזילה של שוה פרוטה בלי חילוק אם הוא עני או עשיר. (ג) כשנוטל חפץ שאינו שוה פרוטה, אינו נחשב כנוטל את נשמתו, מכיוון שאינו מבטל בעלות של רכוש (שווי ממוני) השייכת לחברו. ורק בשעה שמבטל בעלות של רכוש ה"ז כנוטל את נשמתו.

ובהמשך כתב רבינו, וז"ל: "ולכן לא הביא הרמב"ם.. כי כאן הביא רק מה שנוגע לגוף מעשה הגזילה.. היינו שכל מעשה גזילה שחל עליו הלאו "דלא תגזול", חל עליו גם חומר זה ד"כאילו נוטל נשמתו" מצד גוף לקיחת ממון האדם בחזקה". עכ"ל.

וצ"ב:

(א) איזו בעלות מופקעת ע"י מעשה הגזילה³, ומדוע ענין זה קיים דווקא במעשה של גזילה,

1. ספ"א.

2. עמוד 115 ואילך.

3. ואי אפשר לומר שכוונתו 'לקנין אונסין' שהגזלן לוקח ע"ע בשעת הגזילה, (ראה קוב"ש ב"ק אות יד, חידושי ר"ש שקופ ב"ק סימן לד (במהדרות הישנות), ועוד) - דבזה אין הבדל בין גנב לגזלן. ובשיחה מיירי בבעלות המופקעת ע"י לקיחת ממון האדם בחזקה, דזהו הגדר דמעשה גזילה דווקא, ושלכן הפקעה זו לא קיימת בגניבה וכיו"ב.

ולא בגניבה וכיו"ב - הרי לכאורה בשניהם נחסר ממונו של הבעלים.

(ב) מדוע צריך להבהיר שכלל זה אינו קיים בגזילת חפץ שאינו שוה פרוטה.

(ג) מדוע צ"ל הפקעת בעלות של רכוש דווקא (ע"מ ליטול את נשמתו)⁴.

ב.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים החילוק בין 'הלאו דגזילה' ל'לאו דגניבה' לשיטת הרמב"ם.

דהנה כתב הרמב"ם בריש הלכות גניבה, וז"ל: "כל הגונב ממון משהו פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה שנאמר לא תגנבו, ואין לוקין על לאו זה שהרי ניתן לתשלומין, שהגנב חייבה אותו תורה לשלם, ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון גוי עובד עבודה זרה ואחד הגונב את הגדול או את הקטן".

ובריש הלכות גזילה כתב, וז"ל: "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה עובר בלא תעשה שנאמר לא תגזול, ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה, שאם גזל חייב להחזיר שנאמר והשיב את הגזלה אשר גזל זו מצות עשה, ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו".

וביאור הכס"מ⁵ דהחילוק ביניהם הוא, דהפטור של לאו הניתק לתשלומין הוא מצד דקיי"ל דכל המחויב מלקות ותשלומין, אינו לוקה ומשלם, והפטור של לאו הניתק לעשה הוא מצד הא דניתק הכתוב את הלאו לעשה, וכשעושה את העשה נפטר מהלאו.

והקשה ע"ז הכס"מ⁶, דקיי"ל דכל היכא דאיכא ממון ומלקות, מלקא לקי, ממונא לא משלם.

וביאר המפרשים⁷ דבגזילה גלי קרא שחייב בתשלומין ואינו לוקה, כמש"נ "והשיב את הגזילה אשר גזל", ולכן הוא לאו הניתן לתשלומין. ויסוד דבריהם ממה שכתבו הראשונים⁸, דמקרא דוהשיב למדנו, שאם הגזילה אינה בעין דחייב להשיב את דמיה היינו חיוב תשלומין. ולשיטתם צ"ל דגם חיוב השבת הגניבה נפקא מקרא זה⁹, ולכן גם בגניבה נפטר מדין לאו הניתן לתשלומין.

ומדבריהם למדנו, דאין חילוק בין חיוב השבת הגזילה והשבת הגניבה, אלא דבגזילה התורה ריבתה חיוב תשלומין ע"י השבת החפץ הנגזל עצמו, (כל עוד שהוא קיים בעין), מכיוון שהגזול

4. וראה בהערה שם שכתב ביאור לזה ע"פ התורת חיים, ולקמן יתבאר בפרטיות יותר.

5. הל' סנהדרין פי"ח ה"ב, ד"ה וכל לאו שניתן.

6. שם. וראה עוד במכות טז, א, ובתוס' שם ד"ה התם.

7. וראה עוד באנציקלופדיה, כרך ו עמ' תנד ובהנסמן שם, וראה עוד במנ"ח מצוה קל.

8. ראה באנציקלופדיה שם בעמ' תו ובהנסמן שם. וכן למד המנ"ח הנ"ל. וכן למדו השעה"מ בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ג, והמים חיים (להפ"ח) על הל' סנהדרין שם.

9. ראה בשא"ג סי' פא, עפ"י הגמ' בחולין. ובשו"ת עונג יו"ט סימן קיח בהג"ה כתב טעם אחר.

לא קנה אותו¹⁰. כלומר, שאין חילוק מהותי בין השבת דמי החפץ להשבת החפץ עצמו, דענין החיוב הוא לשלם את דמי החפץ, אלא שאם הוא בעין צריך לשלם את דמי החפץ ע"י החזרת החפץ עצמו (אלא שבפועל נפטר מהשבת הערך של החפץ בשעת הגזילה, מטענת הרי שלך לפניך)¹¹.

אמנם אכתי צ"ב, מדוע הרמב"ם כתב בגזילה פטור חדש מדין 'לאו הניתן לתשלומין', הרי בלא"ה נפטר מדין 'לאו הניתק לעשה', ומדוע הוצרך הרמב"ם לחדש פטור חדש מצד דגלי קרא לחייבו בתשלומין. ועוד צ"ב לאידך גיסא, מדוע הרמב"ם חילק בין פטור שע"י השבת דמי החפץ להפטור שע"י השבת החפץ עצמו¹² - הרי בשניהם נפטר מדין 'לאו הניתן לתשלומין', וכמ"ש הרמב"ם פטור זה (גם) לגבי השבת החפץ הגנוב (ולא רק כשמיש את דמי הגניבה), ומ"ש בין גזילה לגניבה¹³.

ג.

ור"ח הלוי¹⁴ ביאר באו"א, דלשיטת הרמב"ם חיוב תשלומין נפקא מקרא אחרינא, כמש"נ "ושלם אותו ראשו" (ולא מקרא דוהשיב).

ולביאורו צ"ל, דיש חילוק מהותי בגדר החיוב בהשבת החפץ הנגזל להשבת חפץ גנוב, כשמישיב את החפץ הגזול הרי הוא משיב את החפץ (מדינא דקרא דוהשיב את הגזילה) ללא קשר לדמים שבו, ולכן חיוב זה פטור מדין לאו הניתק לעשה בלבד. משא"כ כשמישיב את החפץ הגנוב (או כשמישיב את דמי החפץ שגזול), הרי גדר החיוב הוא השבת דמי החפץ ע"י השבת החפץ מכיוון שלא קנהו, וזהו מדין לאו הניתן לתשלומין.

ולפי ביאורו י"ל, דאין חילוק בין מהות הפטור של לאו הניתק לעשה ללאו הניתן לתשלומין, אלא החילוק הוא באופן הפטור בלבד, והיינו דבלאו הניתק לעשה הוא נפטר ע"י עשה גרידא (כביכול, ללא החזרת דמי החפץ ותשלום הגזילה), ובלאו הניתן לתשלומין הוא נפטר ע"י החזרת תשלום. אמנם אכתי י"ל, דגם גדר הפטור של לאו הניתן לתשלומין, הוא מפני שנתקו הכתוב לעשה.

ולפי"ז קושיית הכס"מ מעיקרא ליתא, דיסוד קושייתו הוא מפני שהבין בשיטת הרמב"ם, דגדר הפטור של לאו הניתן לתשלומין הוא מצד עצם החזרת התשלום (אפי" לולי דגלי קרא דחייב לשלם), ולא מצד שנתקו הכתוב לעשה, וע"ז הקשה כנ"ל. משא"כ לביאור ר"ח, דב'

10. ראה בקצה"ח סימן שנג סק"ב, ובשט"מ ב"מ כו, ב בשם הרמב"ן. ולקמן יתבאר בפרטיות יותר.

11. ולפי"ז מש"כ הרמב"ם שהגנב חייב לשלם, כוונתו גם להשבת החפץ עצמו (כשהוא קיים בעין).

12. ובהל' סנהדרין פי"ח ה"ב כתב הרמב"ם שהן הלאו דגזילה והן הלאו דגניבה הם 'לאו הניתן לתשלומין', ולא חילק בין השבת דמי הגזילה להשבת החפץ הגזול - והיה אפ"ל שהרמב"ם חזר בו ממש"כ בהל' גזילה. אמנם ראה בלקו"ש חיי"ז עמ' 210 ובושה"ג להערה 37 שם, ביאר רבינו דהרמב"ם סמך על מש"כ לפני"ז בהל' גזילה.

13. ואע"פ שבגזילה יש לימוד נוסף, דנתקו הכתוב לעשה - מ"מ איכא גם להפטור דחיוב תשלומין, ומדוע נקט הרמב"ם דווקא הפטור דנתקו לעשה.

14. הל' גזילה פ"ט ה"א, ד"ה והנה ברמב"ם פ"א. וראה עוד באבן האזל הלכות גזילה פ"א ה"א.

הפטורים הם מגדר אחד לא קשה כלל, וק"ל.

ומתוך דבריו עולה דיסוד החילוק בין חיוב השבת החפץ הנגזל לחיוב השבת דמי החפץ, דכשהחפץ הנגזל הוא בעין, חייב להשיב את החפץ מדין 'ממוני גבך', ולכן אין שייכות בין חיוב השבת לדמי החפץ, משא"כ השבת דמי החפץ הנגזל (ועד"ז החפץ הגנוב) הוא מדין 'מזיק', והיינו מצד שחיסר את ממון הבעלים ע"י נטילת החפץ¹⁵.

ד.

והנה כמה אחרונים¹⁶ כתבו לבאר, דיש בעלות הנחסרת ע"י עצם חיסרון הנוכחות של הממון ברשות הבעלים, והיינו שבשעה שהחפץ ברשות הבעלים הוא יכול להשתמש בו ובכך מתבטאת בעלותו, משא"כ כשהחפץ נמצא ברשות אחרת בטלה הבעלות.

והנה עפ"י כל הנ"ל יובנו היטב דברי רבינו, דרק בחיוב השבת גזילה הרי גדר החיוב הוא החזרת הבעלות הנ"ל ע"י שהחפץ יושב לרשות הבעלים, מכיוון שטוען ממוני גבך. משא"כ בגניבה וכיו"ב, הרי גדר החיוב הוא השבת הדמים, ולהם אין שייכות לבעלות של רשות, דהרי דמי החפץ הם רק היכי תימצא ע"מ שיקנה בהם חפץ בעתיד, והם לא משמשים את הבעלים כמו החפץ עצמו.

ועפ"י יובן דדוקא מעשה גזילה המחייב להשיב את החפץ עצמו נקרא נטילת נפש, מכיוון שרק הוא מבטל ומפקיע את הבעלות שיש לבעלים מדין רשותו, וק"ל.

ועפ"י מובנת הבהרת רבינו דכלל זה לא קיים בגזילת כ"ש - דהו"א שמכיוון שהחפץ נחסר מרשות הבעלים, אע"פ שהוא שווה פחות מפרוטה, הרי הפקיע את בעלותו של הבעלים ונקרא נוטל נשמה - וע"ז מבהיר דחשיב נוטל נשמה רק כשמפקיע בעלות של רשות מעל חפץ שנקרא רכוש, והיינו שהתורה קבעה שמתחייב בהשבה ע"י גזילת חפץ שיש בו רכוש ושייך לחייבו מדין מזיק¹⁷.

ועפ"י תומתק הבהרת רבינו בהערה 38, וז"ל: "אף שלענין איסור, אסור לגזול גם פחות משהו פרוטה, וגם כל שהוא, כמ"ש הרמב"ם בריש הלכות גזילה (ה"ב וה"ו). וראה שו"ע אדה"ז חלק חו"מ ריש הל' גזילה וגניבה". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב מהו הצורך בציון לדברי אדמה"ז, הרי בשיחה דידן קאי בביאור שיטת הרמב"ם.

ולכאורה י"ל, דכוונתו להבהיר דאע"פ שאסור לגזול כ"ש מה"ת, והיינו מכיוון שגדר איסור גזילה הוא עצם נטילת הממון מרשות חבירו, ולא רק חיסרון הממון מדין מזיק - והו"א דגם גדר חובת השבה חלה על חפץ שאינו שוה פרוטה, מפני שיסודה הוא מטענת ממוני גבך -

15. וכ"מ שלמד הנודע ביהודה בשו"ת (מהדו"ת) יורה דעה סי' עז.

16. ראה בחידושי ר"ש שקופ הנ"ל, ובעוד אחרונים.

17. ואע"פ שבשיחה שלל את ענין זה מצד שאינו "בוצע בצע", (ראה בהערה 37 בשם התורת חיים) - י"ל דיסוד הדברים הוא מכך שלא מתחייב בהשבה, והא דלא נקרא "בוצע בצע" הוא רק הסימן לזה, וצ"ע.

מ"מ גדר חובת השבה שונה מזה, והיא חלה רק על חפץ של רכוש.

ולכן ציין לדברי אדה"ז, דבהם מודגש דגזילה כ"ש היא חלק מגדר איסור גזילה מה"ת, שגדרו הוא נטילת ממון, (ואי"ז רק תנאי בעלמא, כפי שאפשר לפרש בשיטת הרמב"ם)¹⁸.

[ולכאורה לפי ביאור זה י"ל, דהבהרה הנ"ל (בקשר לגזילת דבר שאינו ש"פ) לא קאי על איסוה"נ - שהרי בהם אסור להשתמש גם בעודם ברשות הבעלים, וא"כ לא הופקעה שום בעלות ע"י הגזילה, ולא שייך לחייב גם מדין ממוני גבך, וד"ל].

ועפ"י יוצא דמה שכתב הרמב"ם דדוקא בגזל הוא נוטל נשמה, קאי לשיטתו בגדרי הלאוים וחיובי השבת גזילה וגניבה, וכפי שנת"ל לשיטת ר"ח.

ה.

וי"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו בענין נוסף, ובהקדים.

דר"ח הלוי¹⁹ ביאר בשיטת הרמב"ם, דאיכא ב' סוגי 'שינוי', ישנו שינוי קטן המחייב את הגזולן להחזיר את החפץ ולהשלים את הפחת ע"י החזרת דמים, ויש שינוי גדול המקנה את החפץ לגמרי, ובאופן כזה צריך להחזיר רק דמים של החפץ כמו השווי בעת שגזל.

ולכאורה הדברים צ"ב, דהנה יסוד קנין 'שינוי' נתבאר בגמ'²⁰: "אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא, והשיב את הגזלה אשר גזל - מה ת"ל אשר גזל, אם כעין שגזל - יחזיר, ואם לאו - דמים בעלמא בעי שלומי".

וביארו האחרונים²¹ שיסוד קנין שינוי הוא מדין 'פנים חדשות', שהחפץ שהשתנה נראה כחפץ אחר, ומשום כך הגזולן קונהו, ולא חלה עליו חובת השבה, ולכן חייב להשיב את הגזילה ע"י החזרת דמים.

וא"כ צ"ב, מנין לחדש דיש שינוי שאינו מקנה את החפץ להגזולן, ומ"מ הוא לא יכול לומר הרי שלך לפניך, ומתחייב להשלים את הפחת ע"י דמים - ולכאורה ה"ז ממנ"פ, דאי בעי לשלומי יקנה את החפץ, ואם מחוייב להשיב את החפץ אינו צריך להשלים את הפחת²².

18. וראה בלקו"ש חל"ד עמ' 4-53 ובהע' 28 שם. וראה מה שביארתי באריכות בהערה הנדפסת בקובץ זה, תחת השם "גדר איסור גזילה וגדרי חצי שיעור".

19. שם פ"ב הט"ו.

20. ב"ק סו, א.

21. ראה פנ"י שם סה, ב בד"ה הם ולא שינוייהם, "תימא דבסמוך...". קוב"ש ב"ק אות יג. וראה עוד מה שכתבתי בקובץ קרית מלך רב גליון קד, בהערה תחת השם "בגדרה של הבעלות העצמית על ארץ ישראל", אות ג.

22. ובפרט שר"ח הלוי ביאר בדברי הרמב"ם שדין חובת השבה הוא מדין ממוני גבך, ללא קשר לדין מזיק, ואי"ז קשור לערכו של החפץ.

ו"ל ביאור יסוד הדברים²³, עפ"י מה שכתב רבינו בכ"מ²⁴ דיש ב' סוגי איסורים החלים על ב' חלקים של הדבר, א) 'איסור עצם' החל על עצם הדבר. ב) 'איסור תואר' החל על תואר הדבר.

כלומר, 'איסור עצם' פירושו שהאיסור הוא בעצמותו של הדבר, דהדבר בעצם מהותו הוא מהות איסור, כגון בחמץ דאיסור חמץ הינו איסור מצד עצמו, דעצם תערובת שאור (או שאר כל חמץ) הינה איסור.

אך 'איסור תואר' פ"י שהאיסור הוא בתואר החפץ, דזהו החלק של ההשתמשות בחפץ, היינו החלק השייך לאדם, וממילא ביטול האיסור הוא ע"י שמבטל את חשיבות החפץ בעיניו וע"י כך מתבטל האיסור, כיון דהאיסור חל על החפץ שמתואר בתיאור מסויים (תיאור של חשיבות), אך כשהתבטל תואר זה האיסור לא חל.

וכגון איסור חמץ, דהאיסור חל על תואר החמץ, ומכיון דתואר החמץ הוא חשיבות החמץ המיועד לאכילה ולהנאה, כשמבטל התואר (והחשיבות) שעליהם חל האיסור, לא יחול האיסור עוד על החפצא (התואר) דהחמץ.

ולכן יכול להשבית את איסור התואר מהחמץ בכל ענין, דאיך שלא יהיה הוא מוציא החמץ ממצבו (החשוב) הקודם (ע"כ שבמצב הנוכחי הוא לא יכול לאכלו או להנות ממנו) וכבר אינו חשוב בעיניו.

ורבינו ביאר שם²⁵ דגם בבעלות יש ב' פרטים, א) בעלות על עצם הדבר. ב) בעלות על תואר הדבר.

וי"ל דזהו היסוד לחילוק הנ"ל שהציע ר"ח בדברי הרמב"ם, דהשינוי שבו איירי הגמ' הוא רק כשעצם החפץ קיבל פנים חדשות, ובאופן כזה הגזלן קונה את החפץ מכיון שהחפץ נחשב כחפץ אחר לגמרי²⁶.

משא"כ כשהחפץ השתנה באופן מועט, הגזלן לא קנה אותו, מפני שעצם החפץ לא קיבל פנים חדשות, ולאידך גיסא כיון שסו"ס השתנה תואר החפץ ונגרע שימוש, לא שייכת בו טענת הרי שלך לפניך. ולכן הוא צריך להשיב את החפץ אע"פ שמשלים את הפחת בדמים, והיינו מפני שלא קנה את החפץ ע"י שינוי מהותי, ואכתי חלה על החפץ חובת השבה.

ולכאורה היסוד הנ"ל מתאים למשנת"ל, דהרי יסוד טענת הרי שלך לפניך היא מדין חובת השבה²⁷, ובשעה שנגרע שימוש של הבעלים לא חלה חובת השבה על החפץ, דאינו יכול

23. וראה ביאורים נוספים בחידושי ר' נחום על ב"ק, פרק ראשון אות תיד ופרק מרובה אות נ.

24. ראה לקו"ש חט"ז שיחה ה לפרשת וארא סעי' ד, ה, ושיחה לפרשת בא - י שבט, סעי' ו, ז ובהע' 41 שם.

25. ראה בהנסמך בהערה הקודמת. וראה גם בהערות 44 451 בשיחה לפרשת בא הנ"ל, ובהמצויין שם.

26. ראה עד"ז בלקו"ש ח"ז עמ' 189 ובהערות שם, חט"ז עמ' 135 ובהערה 41 שם, שם בעמ' 88 ואילך, וכן בחכ"ה עמ' 133.

27. ראה בריש דברי ר"ח הלוי שם שהביא מקורות לזה.

לתקן את הבעלות של הבעלים ע"י השימוש בהחפץ, הלכך הוא צריך להשלים את הפחת ע"י החזרת דמים. א"כ יוצא שהרמב"ם לשיטתו גם בדין שינוי בגזילה²⁸.

[והנה הקצוה²⁹ הביא את ספיקו של מוהר"ש הלוי האם קנין שינוי שעשה אומן בכלי ע"י שהשביחו, מקנה את כל הכלי או רק את השבח. וביארתי בגליון קד של קרית מלך רב³⁰, שמסתפק האם שינוי צורת הכלי הופכת אותו למהות אחרת או שרק צורתו השתנתה. ולפי משנת³¹ ל"י שלדעת ר"ח הלוי בשיטת הרמב"ם פשיטא שהדין הוא שקנה רק את השבח, דהרי רק תואר הדבר השתנה ולא כל החומר, וצ"ע.]

ולפי"ז צ"ל, דהמוהר"ש יבאר שהיסוד לומר שקנה את כל הכלי, הוא מכיון ששינוי תואר הכלי הופך את הכלי למהות אחרת, והוי כאילו עצם הדבר השתנה, וכמ"ש הקצוה³² ח שם, וז"ל: "כיון שנתהפך חומר הכלי אל הצורה אשר נתן".]

ו.

ועפי"ז יש לבאר מה שכתב רבינו בהמשך השיחה כדלקמן.

דהנה בהמשך השיחה ביאר רבינו דהרמב"ם אזיל לשיטתו בענין נוסף, דהנה הרמב"ם כתב בפ"א מהל' גזילה³³, וז"ל: "ואעפ"כ אם לא היתה הגזלה קיימת ורצה הגזולן לעשות תשובה ובא מאליו והחזיר דמי הגזלה, תקנת חכמים היא שאין מקבלין ממנו אלא עוזרין אותו ומוחלין לו כדי לקרב הדרך הישרה על השבים, וכל המקבל ממנו דמי הגזלה אין רוח חכמים נוחה הימנו".

והקשה ע"ז רבינו דהרי את דין 'תקנת השבים' כבר כתב כמה הלכות לפני³⁴, ומדוע כפל עוה"פ את דין זה.

וביאר בזה דהרמב"ם בא להשמיענו, דאע"פ שמעשה הגזילה חשיב כנטילת נשמה, מ"מ חכמים תקנו ב' תנאים המאפשרים להחזיר את הדמים בלבד. (א) כשהגזילה אינה קיימת. (ב) כשהגזולן רוצה לעשות תשובה עד כ"כ שבא מאליו והחזיר את דמי הגזילה.

וביאר רבינו את הטעם לתנאי הראשון, דזהו מכיוון שהשבת הגזילה מתקנת את גוף העבירה, ואילו כשמשלם דמים ה"ה מתקן רק את הפסד הממון אבל לא את גוף העבירה. והביא לזה דוגמא, ממה שכתב הרמב"ם (הנ"ל) שע"י שמחזיר גוף הגזילה מתקן את הלאו למפרע, משא"כ כשמשלם דמיה, אינו מתקן את הלאו אלא רק את הפסד הממון (כמשי"ת לקמן בשיטת הצפע"נ).

ולכן כאשר הגזילה קיימת אפשר לתקן ע"י השבת גוף החפץ את נטילת הנשמה ולבטל את

28. וצ"ע לפי משנת³⁵ בפנים במה שכתב הרמב"ם בהל' גניבה פ"א הט"ו שאין שמין לגנב את פחת הקרן. וראה השגת הראב"ד שם, מ"מ שם, ומש"כ האבן האזל וחיידושי ר"ח הלוי שם. וראה בחידושי ר' נחום על ב"ק, פרק ראשון אות תיד.

29. סימן שו סק"ד.

30. הערה בשם "בגדרה של הבעלות העצמית על ארץ ישראל", ובהערה 13 שם.

31. בסוף הפרק.

העון מעיקרו, מכיוון שמחזיר את החפץ לרשות הבעלים כמו שהיה לפני הגזילה. משא"כ כאשר הגזילה אינה קיימת, הרי גם כשיחזיר את הדמים הוא לא ביטל את ענין נטילת הנשמה וגוף העבירה אלא רק את הפסד הממון של הנגזל, ולכן רק אז תקנו חכמים שיוכל להחזיר את דמי החפץ.

והטעם לתנאי השני הוא, מכיוון שיש ב' חלקים בתיקון מעשה הגזילה, מצד הגזולן ומצד הנגזל - ומה שע"י החזרת הדמים הוא לא מתקן את נטילת הנשמה היינו מצד הנגזל, ואילו כלפי הגזולן, הרי כאשר הוא מבטא את חרטתו ממעשה הגזילה, הרי בזה מתקן (עכ"פ מצדו) את נטילת הנשמה, ולכן התירו לו לצאת י"ח השבה בהשבת דמי החפץ. ולכן הוסיף הרמב"ם שעסקינן בגזלן שביטא את רגש החרטה בגלוי ועשה ככל יכלתו להשיב את דמי הגזילה.

[ובהערה 48 הבהיר רבינו, וז"ל: "ואולי י"ל שלזה אין מוכרח שירצה את חברו אלא העיקר שיבא מאליו ולהחזירו. ועפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם כאן לא כתב דאע"פ שהחזיר לו ממון צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו כמו שכ' בהל' תשובה (פ"ב ה"ט)".]

והנה לכאורה דברי רבינו צ"ב, מדוע תיקון נטילת הנשמה וגוף העבירה נעשה ע"י השבת גוף החפץ בלבד. ועוד צ"ב מהו הקשר בין תיקון העון ע"י החזרת החפץ לביטול הענין דנטילת נשמה, וכן עד"ז צ"ב מהו הקשר בין העדר תיקון העון והשלמת חיסרון הממון להא שאינו מתקן את הענין דנטילת נשמה.

וע"פ הנ"ל י"ל בפשטות דכל הגדר דנטילת נשמה הוא מצד הפקעת הבעלות ותביעת ממוני גבך, והרי בשעה שהוא מחזיר את גוף החפץ הוא משלים את הבעלות שנחסרה. משא"כ ע"י השבת דמי החפץ שהם רק היכי תימצי להשתמשות בעתיד ואינם משלימים את הבעלות מדין רשות, ויסוד חיובם הוא מדין מזיק בלבד, וכמשנת"ל באריכות.

ז.

והנה בביאור שיטת הרמב"ם ויישוב קושיית הכס"מ מצינו ביאור נוסף מהצפ"ע³².

ולהבנת דבריו יש להקדים דישנם ב' סוגי פעולות: (א) 'פעולה נמשכת'. (ב) 'פעולה נפסקת' (פעולה שאינה נמשכת).

ביאור הדברים³³: פעולה נמשכת היא פעולה שממשיכה מצ"ע בכל רגע, גם לאחר שהמעשה הפועל את הפעולה נפסק, (והאפשרות להפסיקה הוא ע"י עשיית מעשה נוסף המפסיק את הפעולה (רק) מכאן ולהבא). ואילו פעולה נפסקת היינו פעולה שנפסקת ממילא בתום עשיית המעשה המפעיל אותה, ואין צורך לעשות מעשה נוסף ע"מ להפסיקה, ולאידך אפשר לעשות מעשה המבטל את הפעולה שיצר המעשה שקודם לכן.

32. צפ"ע הנ"ל תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה עמ' 63. הובא במפענח צפונות פ"ה סל"ג-לד, פ"ג ס"ד, וש"נ.

33. לדוגמא, ראה בנוגע לבי' סוגי גיסיים בסה"ש תנש"א ח"א עמ' 651-652, [הובא בעוד מקומות שנשמנו בהערה 28 שם]. והשווה להמבואר בלקו"ש ח"ה שיחה ל"ט כסלו אות ז והמובא בהערה 38 שם.

ותורף דבריו, דישנם ב' גדרי פטור ממלקות ע"י קיום מצות עשה: א) הפטור הוא מכאן ולהבא דהיינו, לאו הניתן לתשלומין. ב) הפטור הוא למפרע מפני שהעשה תיקן את פעולת הלאו למפרע, והיינו לאו הניתק לעשה.

וב' גדרים אלו תלויים בגדרו של הלאו, אם הלאו הוא 'פעולה נמשכת', אזי גם בשעה שמתקן את הלאו הוא מפסיק את הלאו רק מכאן ולהבא ולא למפרע. אמנם אי נימא דהלאו אינו נמשך אלא הוא פעולה הנפסקת באותו הרגע, הרי ע"י העשה הוא מתקן את הלאו למפרע.

ובזה חלוקים הלאו דגזילה וגניבה מכל הלאוין, דלאו בעלמא אינו נמשך ואפשר לתקנו למפרע ע"י השבת הגזילה, ואילו הלאו דגניבה וגזילה הוא לאו נמשך, ולכן בכל אופן של השבה א"א לתקן את הלאו למפרע³⁴.

ולפי"ז קושיית הכס"מ מעיקרא ליתא - דהוא הבין שב' הכינויים (לאו הניתק לעשה ולא הניתן לתשלומין) מכוונים לב' מקורות של פטור ממלקות, דהיינו האם נפטר מצד עצם התשלום או מצד שהכתוב ניתק את הלאו לעשה, ולכן הקשה כנ"ל - אמנם הצפע"נ מחדש, שעסקינן בב' גדרים של פטור ממלקות.

ה.

ורבינו הקשה ע"ז בלקו"ש חי"ז³⁵, וז"ל: "וצע"ק איך מתאים ביאורו עם מ"ש הרמב"ם ריש הל' גזילה ואבידה: אין לוקין על לאו זה (דגזילה) שהרי הכתוב נתקו לעשה.. זו מ"ע ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה שה"ה חייב לשלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו", (וכ"ה מסהמ"צ מל"ת רמה). וראה שקו"ט באחרונים באנציקלופדיה תלמודית ערך גזל. וש"נ. ואכ"מ". עכ"ל.

והנה בשיחה בחל"ב דבה עסקינן כתב בפשיטות לחלק בין השבת דמי החפץ להשבת גוף החפץ וכמשנת"ל.

אמנם (בחל"ב) בהערה 46 כתב ע"ז וז"ל: "בצפע"נ שם בביאור דעת הרמב"ם בהל' סנהדרין (פי"ח ה"ב) - דגניבה וגזילה הוי לאו שניתן לתשלומין ולא כתב שם דהוי לאו הניתק לעשה. ע"ש. וידועה השקו"ט בדברי הרמב"ם. וראה לקו"ש חי"ז ע' 210. וש"נ". עכ"ל.

וצ"ע מדוע בכדי לבאר ציין רבינו לאנציקלופדיה תלמודית הנסמנת בחי"ז, ולא תירץ בפשטות עפ"י הביאור שכתב בפנים השיחה, דאכן יש הבדל בין השבת דמי החפץ והשבת גוף החפץ דווקא בגזילה, מפני שצריך לתקן את הענין דנטילת נשמה הנעשה ע"י הלאו דגזילה, דענין זה יכול לעשות רק ע"י השבת גוף החפץ. ועפ"ז א"ש דאכן ב' הכינויים מכוונים לב' גדרים בפטור מלקות כמ"ש הצפע"נ, אלא שאע"פ שהלאו דגזילה הוא נמשך, מ"מ הרי ע"י השבת גוף החפץ תיקן את הענין דנטילת נשמה שהוא ענין הנפסק בשעת הגזילה.

34. ראה ההגדרה בזה בלשון רבינו בלקו"ש חי"ז הנ"ל בהע' 12.

35. ראה בלקו"ש חי"ז שם ובהערה 37 שם.

ויש לחזק את הקושיא, מכך דבהערה שלאחמ"כ (הערה 47) כתב רבינו את ענין זה בפירוש, וז"ל: "בצפע"נ שם מבאר דבגזילה וגניבה אינם מתקנים הלאו למפרע, כיון דהוי דבר הנמשך, שגזילה הוה פעולה נמשכת. ואולי י"ל שזהו רק בנוגע לחסרון ממון של השני, אבל לא בנוגע להענין דכאלו נוטל נשמתו ממנו, שהיא פעולה חד פעמית במעשה הלקיחה בע"כ של הבעלים, שזה אפשר לתקן כשמחזיר את גוף החפץ. ועצ"ע". עכ"ל.

אמנם כד דייקנן בדברי רבינו בהערה זו חזינן דג"כ לא השלים רבינו עם ביאור זה ונשאר בצ"ע, וצ"ב מדוע.

ט.

ולכאורה בכדי להבין כ"ז, יש להקדים ביאור ביסוד הגדרות הצפע"נ בשיטת הרמב"ם.

מדוע באמת חלוקים הלאוין דגזילה וגניבה משאר הלאוין דדווקא הם נמשכים תמיד והוה פעולה נמשכת - ומדוע לא נימא שהם פעולה הנפסקת בתום מעשה הגניבה והגזילה כשאר הלאוין. ועד"ז צ"ב במ"ש רבינו בהערה הנ"ל בחל"ב - מ"ש חיסרון הממון מהענין דנטילת נשמה, ומדוע סבר רבינו שהענין דפעולה נמשכת מתייחס רק לחיסרון הממון ולא להענין דנטילת נשמה.

ולכאורה י"ל הביאור בזה, ובהקדים דבכל פעולה ישנם (עכ"פ) ב' חלקים, הפעולה דהיינו המעשה הפועל את הפעולה, והנפעל דהיינו תוצאות המעשה הנוצרות מהפעולה. וכגון בזריקת אבן, הרי הפעולה היא גוף הזריקה והנפעל הוא המצב שבו האבן בתעופה באויר.

ולכאורה הגורם לקבוע האם הפעולה היא פעולה נמשכת או נפסקת תלוי בחקירה הנ"ל, דהיינו שאם נימא שהעיקר היא הפעולה, אזי צ"ל שהיא פעולה נפסקת, (אע"פ שעושה את המעשה (הפעולה) בכל רגע - מכיון שמצ"ע היא נפסקת). אמנם אי נימא דהעיקר הוא הנפעל והנפעל ממשיך מצ"ע, אזי הפעולה היא פעולה נמשכת.³⁶

ולכאורה צ"ל שהגורם לקבוע האם העיקר הוא הפעולה או הנפעל תלוי בתוכן המצוה או האיסור, דאם תוכנו הוא הפעולה, אזי זהו העיקר, וכן לאידך גיסא.³⁷

ועפ"ז א"ש מש"כ רבינו בהערה 47, דהנה היסוד לכך שגניבה וגזילה הם פעולה נמשכת הוא מכיוון שפעולת ההיזק בכך שהערך הממוני של החפץ נחסר מהבעלים נמשך בכל רגע, דהרי עצם החיסרון של הממון הוא נזק מתמשך. ולכאורה זהו היסוד לביאור הצפע"נ שהלאו דגניבה וגזילה נמשך גם לאחר מעשה הגניבה והגזילה.

משא"כ הענין דנטילת נשמה שנפעל (כמשנת"ל) ע"י הפקעת הבעלות והשליטה של

36. ראה בלקו"ש חכ"ה עמ' 134 ובהע' 28*, 28, 291. לקו"ש חכ"א עמ' 242.

37. לקו"ש חט"ו עמ' 36.

הבעלים על ההשתמשות בחפץ, אינו נמשך בכל רגע שהחפץ שווה ברשות הגולן³⁸, מכיוון שלאחר שהחפץ יצא מרשות הבעלים, אין כל גירעון בכך שהם לא יכולים להשתמש בו, ואי"ז נחשב לנזק והפסד. ואילו החיסרון הממוני נחשב לגירעון מתמשך, מכיוון שעצם העדר קיומו של הממון ברשות הבעלים הוא נזק והפסד³⁹.

ולכן נקט בפנים השיחה בחל"ב, דוהו הביאור בשיטת הרמב"ם, במה שחילק בין פטור ע"י השבת גוף החפץ והנגזל להשבת דמי הגזילה, [ולכאורה לפי משנת"ל כן י"ל ג"כ בנוגע להשבת החפץ הגנוב או דמי הגניבה].

אמנם אכתי נשאר רבינו בצ"ע, ולכאורה י"ל הביאור בזה, דאכתי אפ"ל שקיום העשה והלאו שונים זמ"ז בגדרם - דאכתי אפ"ל שהלאו הוא פעולה נמשכת, ומ"מ העשה הפוטר את המלקות של הלאו הוא מתקן למפרע פרט אחר שהוא פעולה נפסקת.

וכן בנדו"ד, אע"פ שע"י השבת החפץ הגזול הוא מתקן את נטילת הנשמה שנפעלה ע"י מעשה הגזילה, אמנם אכתי אפ"ל דהלאו הוא נמשך מצד פעולת ההיזק וחיסרון הממון שנעשה ע"י. ולפי"ז אפ"ל, דאע"פ שיש ענין שאותו השבת גוף החפץ מתקן למפרע, סו"ס הלאו לא מתוקן למפרע, דענין ההיזק שבו יכול להיפסק רק מכאן ולהבא.

ועפ"י אכתי צריך ביאור במש"כ הרמב"ם בה' גזילה שע"י השבת גוף החפץ הוא מתקן את הלאו דגזילה, מכיוון שענין ההיזק לא נתקן כמ"ש הצפע"נ. וזו הסיבה שרבינו נשאר בצ"ע⁴⁰.

;

ועפ"י כל משנת"ל יובן מש"כ רבינו בהערה 39 בקשר לביאור בהענין דנטילת נשמה הנ"ל.

דהנה בהערה 39 ביאר רבינו יישוב של הלח"מ בשיטת הרמב"ם, וז"ל: "ועפ"י יתוסף ביאור בהפרש שבין תשובה על גזילה (שכ' הרמב"ם בה' תשובה פ"ב ה"ט), להכפרה כשמזיק ממון חבירו (שבה' חובל ומזיק פ"ה ה"ט), כמ"ש במפרשים - ראה לח"מ ה' חובל ומזיק שם.

38. ועפ"י יובן בתוספת ביאור מש"כ רבינו דנטילת נשמה הוא מצד המעשה דגזילה, היינו שנטילת הנשמה היא רק בשעת הגזילה, דאינה פעולה נמשכת.

39. ואולי י"ל, דענינו של הממון כנכס של הבעלים הוא עצם קיומו ברשות הבעלים, ולא רק היכי תימצא שיוכל לעשות בו מו"מ. משא"כ הבעלות מדין רשות היא רק היכי תמצא להשתמשות בפועל, ואין ענין בעצם קיומו של החפץ ברשות הבעלים אלא רק מפני שהוא נותן היכי תמצא להשתמשות. ואכתי צ"ע.

40. וצ"ע איך יתאים ביאור זה עם מש"כ רבינו בלקו"ש חל"ד (נסמן לעיל הע' 18), דשם מבואר בפשיטות שאיסור גניבה וגזילה חלוק מאיסור מזיק, וצ"ע.

ואולי י"ל דמש"כ רבינו שם בחל"ד הוא רק לשיטת אדמה"ז דס"ל שגזילת כ"ש היא מדין ח"ש, דלשיטתו ח"ש היא מהות ואיכות האיסור - ועכ"ל שס"ל שגדר האיסור חל בעיקר על גזילת דבר שאינו נחשב ממון. וכמו שביארתי באריכות בהערה הנדפסת בקובץ זה תחת השם "גדר איסור גזילה וגדרי חצי שיעור".

אמנם בשיטת הרמב"ם אפ"ל, דגדר איסור גזילה הוא מדין מזיק, ומ"מ מתחייב אפ"י בגזל כ"ש מדין ח"ש, המכיל כמות אסורה (מדין חזי לאצטרופי). ראה עוד בחילוק זה לקו"ש ח"ז עמ' 110-111].

תוס' יוה"כ ליומא פה, ב ד"ה עבירות. וראה לקמן בפנים ס"ה ואילך ובהערה 48⁴¹. עכ"ל.
להבנת הדברים יש להקדים, דמצינו סתירה בדברי הרמב"ם,

דבהלכות תשובה הנ"ל כתב, וז"ל: "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו, לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעו ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא, ואם היה רבו הולך ובה אפילו אלף פעמים עד שימחול לו".

ובהל' חובל ומזיק הנ"ל כתב, וז"ל: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

והקשה הלח"מ הנ"ל מ"ש מזיק מגזול, וביאר בזה⁴², וז"ל: "י"ל דשאני גזול דנתנה מאותה עבירה, ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו, אבל מזיק הממון שלא נתנה מהיזק שהוא אלא שהזיק לו, ולמזיק לא באה הנאה ממנו, לא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל - כיון ששלם לו היזקו די, ולכך כתב רבינו ז"ל כאן שנתכפר לו מיד, משא"כ בנגזל כדכתיבנא".

ובפשטות צ"ב מה השייכות בין ההבדל בין גזל לנזק שכתב הלח"מ, להמבואר בגוף השיחה שע"י מעשה הגזילה הפקיע את הבעלות על החפץ.

ולכאורה י"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל, דבפשטות דברי הלח"מ צ"ב - דהרי מכיוון שהגזול מתכוון להשיב את החיסרון הממוני והנזק שעשה לנגזל, מדוע הוא יותר חמור ממזיק דעלמא.

אמנם לפי מה שביאר רבינו בשיטת הרמב"ם הדברים יובנו, דגדר חובת השבה חלוקה מדין מזיק, וא"כ הגזול המשיב את הגזילה אינו בא לכפר את ההיזק שעשה אלא את נטילת הנשמה שעשה בגוף מעשה הגזילה, ולכך הוא חמור יותר ממזיק בעלמא, ולכך צריך לכפר באו"א ממזיק.

אמנם לפי"ז צ"ב לאידך גיסא, דהנה נת"ל שיש לחלק בין השבת גוף החפץ להשבת דמיו, ולכאורה לפי הנ"ל דתליא בגדר חובת השבה וגדר כפרתה, הו"ל להרמב"ם לחלק בין הכפרה ע"י השבת גוף החפץ לכפרה ע"י השבת דמיו.

41. בפשטות הכוונה בציון להע' 48 היא מפני ששם מבאר מדוע לא כתב הרמב"ם כאן את התנאי דהכפרה, שצריך לרצות את חבירו. ולהעיר מלקו"ש חכ"ח עמ' 138 ואילך ששם ביאר רבינו כמה גדרים במחילה.

42. ולהעיר מלקו"ש חכ"ח עמ' 147-148, דשם ביאר רבינו באו"א.

ולכך הפנה רבינו להערה 48, דשם מבואר דגם בתשלום דמי הגזילה הוא מתקן ומכפר על נטילת הנשמה, מכיוון שהולך להחזיר את דמי הגזילה - ולכן החמירו בכפרתו יותר ממזיק בעלמא, והיינו ע"מ שע"ז יתקן את נטילת הנשמה, ולכך לא חילק הרמב"ם בין השבת גוף החפץ להשבת דמיו.

א"כ נמצא שהרמב"ם אזיל לשיטתו בהגדר דנטילת נשמה בגזול במקומות נוספים שנת"ל ע"פ הלח"מ⁴³.

יא.

והנה מצינו מקום נוסף בדברי הרמב"ם, דממנו ניתן להוכיח מהו יסוד חיוב תשלמים בגזול. ולקמן יתבארו הדברים בהתאם למשנת"ל בשיטתו.

ויש להקדים דברי הגמ' ב"מ⁴⁴: "ואמר רבא: ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגזולה - עובר בכולן, משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם. ואף על גב דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד. נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוין לגזולה - עובר משום השב תשיבם.

המתין לה עד שנתיאשו הבעלים ונטלה - אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד".

והבעה"מ⁴⁵ הביא את פירוש מר רב יהודאי, וז"ל: "פירש מר רב יהודאי, ואף על גב דאהדריה לבתר יאוש, מתנה בעלמא הוא דקא יהיב ליה ואיסורא דעבד עבד. ואי קשיא לך היכי הוה מתנה, והא אמרי' 'אף על גב דשמעיניה דאייאש לבסוף, כיון דכי אתא לידיה באיסורא אתא לידיה, מחייב להדורי'". יש להשיב, התם באיסור אבידה אתא לידיה ולפיכך מחייב לאהדורי, אבל הכא שאני דגזולין הוא, שהרי נתכוין לגזולה, דגזולין קונה לעולם ביאוש משום תקנת השבים, ורבא לטעמיה דאמר בפרק מרובה יאוש כדי קני בגזולין משום תקנת השבים ולית הלכתא כותיה ולא רבא הוא אלא רבה בר נחמני דהוא בר פלוגתיה דרב יוסף. עכ"ל.

43. ועפמ"ש לעיל הע' 40 אולי י"ל באו"א, דבוה נחלקו הרמב"ם ואדה"ז לשיטתם שנת"ל בגדר איסור גזילה. דהנה רבינו כתב בלקו"ש חכ"ח (הע' 66), וז"ל: "בלח"מ ובתוס' יוהכ"פ שם מחלקים בין גזול ממון חבירו ומזיק ממון חבירו. ולכאורה מלשון הרמב"ם בהל' תשובה "או גזולו וכיוצא בהן", וכן ממה שהוסיף (לאחר שכתב "אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו") "אע"פ שהחזיר לו ממון שחייב לו (ולא "ממון שגזולו" וכיוצא בזה) צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", משמע שבכל גווני צריך לרצותו, כבפנים, וכבמפרשים שבהערה הבאה (ושם ציין לשו"ת שתי הלחם ס"י טו, וספר קובץ על הרמב"ם הל' תשובה שם). - אבל בשו"ע אדה"ז הג"ל (הערה *27) מחלק בין גזול ומזיק (כלח"מ ותוס' יוהכ"פ הג"ל). עכ"ל.

ואולי י"ל דאדה"ז והרמב"ם נחלקו לשיטתם, דהרמב"ם ס"ל שגדר האיסור דגזילה הוא מדין מזיק נטילת נשמה הוא לא מצד חסרון הממון? כמשנת"ל בצפע"ג, ולכך לא חילק בין גזול למזיק. מכיוון שאע"פ שחייב השבה בא לתקן את הענין דנטילת נשמה, סו"ס גדר האיסור הוא מדין מזיק, ולכך אין להחמיר בו יותר ממזיק. ואילו אדה"ז ס"ל שגדר איסור גזילה חלוק מאיסור מזיק, (כמשנת"ל ע"פ דברי רבינו בחל"ד), ס"ל (לשיטתו) כמ"ש הלח"מ דיש להחמיר בגזול יותר ממזיק, ועצ"ע.

44. דף כ"ו ע"ב.

45. על הרי"ף. וראה גם בחידושי הרמב"ן בב"מ שם, ד"ה "גמרא עובר בכלן".

והרמב"ן במלחמות ה' שם כתב ביאור אחר, וז"ל: "והכי הוא סברא דגאון ז"ל, דגזילה ואבידה היא זו. ואבידה נקנית ביאוש היכא שלא נטלה, וגזלה אינה נקנית ביאוש מדאורייתא לעולם. ואם תמצא לומר נקנית, דמים מיהא משלם.

וזה כיון שנטלה לגזולה ולא להשיבה, הרי היא כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש מטעם אבידה. [דבשלמא היכא שנטלה בתורת אבדה ולא ע"מ לגזולה קודם יאוש, דא"א לקנותה ביאוש, מפני שידו כיד הבעלים ושומר שכר שלהם הוא, הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש, הואיל וישנה ברשות הבעלים].

אבל בזה ע"מ לגזולה נטלה, הרי היא לבעלים כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש לגמרי כדין מוצא מציאה לאחר יאוש. ואינו חייב לשלם דמים כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה, שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה. הלכך אף על פי שהחזירה עובר בכולן, וזה הפירוש ברור ונכון".

וצ"ב, מהו תוכן הביאור שהציע הרמב"ן לדברי רב יהודאי דאינו חייב להחזיר את החפץ לאחר יאוש הבעלים - הרי בשעה שהשהה את החפץ ברשותו ע"מ לגזולה לא גרע מגולן דעלמא שמשלם דמים גם לאחר שנתייאשו הבעלים, ומהי השייכות לכך שהחפץ בא לידיו בתורת אבידה.

ומצינו בזה ב' ביאורים:

(א) האבן האזל כתב⁴⁶ דחלוק דין יאוש באבידה מיאוש דגזילה, דיאוש דגזילה רק מקנה את גוף החפץ להגולן, אמנם אכתי מתחייב לשלם דמים מטעם אחר, (כמשנת"ל השיטות בזה). משא"כ דין יאוש באבידה מקנה את החפץ בתורת מתנה, כאילו נתנו הבעלים לשומר⁴⁷. ולכך בנדו"ד דהחפץ הגיע לידיו בתורת שומר אבידה, ונתייאשו הבעלים, הוי כאילו נתנו הגולן להגולן, ולכך א"א לגזולה לאחמ"כ, ונפטר מכל החיובים.

(ב) הגרש"ש כתב⁴⁸ דאע"פ שאין חילוק בין דין יאוש דאבידה ליאוש דגזילה, מ"מ נפטר מחיוב השבה לגמרי, מאחר שזכה בחפץ בעודו בעולם, וזה מוכיח שנפטר מחיובי הגזילה - דמה שחייב בהשבת דמים היינו רק כשאינו בעולם או שזכה ע"י שינוי, דהוי כחפץ חדש, והוי כאילו החפץ הקודם אינו בעולם, ואין הוכחה שנפטר מחיובי הגזילה לגמרי - משא"כ בנדו"ד שהיאוש היה ללא צירוף של שינוי, הרי אין הוכחה שנפטר מחיובי הגזילה, ומכיוון שנפטר מהשבת גוף החפץ, מוכח שנפטר גם מהשבת דמיו.

והנה לפי הביאור ה' הנ"ל, צ"ל כמו השיטות שדין חיוב השבת גוף החפץ הוא מדין מזיק -

46. ראה באבן האזל על הרמב"ם ה' גזילה ואבידה פי"ד ה"ו. ועד"ז כתב בברכת שמואל על ב"מ סימן טז, וראה גם בסימנים שלאחמ"כ.

47. וההבנה בזה כמ"ש האבן האזל שם, דביאוש דבגזילה סיבת היאוש היא מצד הגזילה, ואכתי אין הוכחה שמוציא את החפץ מרשותו. משא"כ ביאוש דאבידה, אינו יודע מי מצאו, ולכך מסתבר דהייאוש הוא מתנה גמורה, וכן יש לומר בנדו"ד.

48. ראה חידושי ר"ש שקופ, ב"מ סימן כא (במהדורות הישנות), אות ה.

דהרי להשיטה שחייב מדין נוטל ממון, חייב לשלם על הנזק שעשה כל עוד לא נפטר מחיובי מזיק - ובשלמא להשיטות שגדר השבת גוף החפץ הוא מדין מזיק, א"ש דע"י היאוש הוא נפטר מדין מזיק לגמרי. דמכך שזכה בהחפץ שגזל מוכח שנפטר מחיוביו לגמרי - אמנם לפי השיטה שחייב מדין נטילת ממון, הרי מה שזכה בגוף החפץ ה"ז מוכיח שנפטר מתביעת ממוני גבך, ואין הוכחה שנפטר מחיוביו בתורת מזיק, ולכך אכתי חייב לשלם דמים מתורת מזיק.

ולכאורה יש להוכיח מביאור הב' בדברי הרמב"ן, דס"ל שדין חיוב השבת גוף החפץ הוא מדין מזיק, ודלא כמו שנתבאר בשיטת הרמב"ם אליבא דרבנו.

יב.

והנה כתב הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה⁴⁹, וז"ל: "הרואה חברו שנפל ממנו דינר על הארץ ולא ידע בו ונטל הדינר קודם יאוש עובר על עשה ועל שני לאוין כמו שבארנו, ואפי' החזיר לו הדינר לאחר שנתייאש מתנה היא זו וכבר עבר על האיסורים".

וצ"ב מהי כוונת הרמב"ם במה שכתב דכבר עבר על האיסורים.

והלח"מ (שם) כתב דכוונת הרמב"ם היא ע"ד דברי הבעה"מ הנ"ל, (דכתב בתו"ד) שעובר על לאו דלא תגזול, לפני שמשיב את החפץ, אמנם לאחמ"כ הוא נותן את החפץ מדין והשיב את הגזילה ומכפר על העבירה שעה לפני"ז.

אמנם האבן האזל (שם) הקשה עליו, דלפי"ז צ"ב מדוע כשנותן את הדינר לבעלים (הראשונים) הוא נותן מתנה, הרי הוא מתחייב להשיב את גזלתו לבעלים ככל גזלן המחוייב להשיב את הגזילה. וביאר דהרמב"ם סבר כשיטת הרמב"ן ומר רב יהודאי, דנתן את החפץ בתורת מתנה גמורה, מכיוון שנפטר מחובת השבה ע"י שזכה בחפץ בקנין יאוש, כמו שביאר הרמב"ן.

והנה לפי משנת"ל, צ"ל ביסוד שיטת הרמב"ם כמו הביאור שכתב האבהא"ז בדברי הרמב"ן - דאם נבאר ביסוד שיטתו כמו הביאור שכתב הגרש"ש, יוצא שהרמב"ם סותר את שיטתו המבוארת לעיל בארוכה דגדר חובת השבת גוף החפץ הוא מדין ממוני גבך, וק"ל.

יג.

והנה מצינו ביאור נוסף לשיטת הרמב"ם בהל' סנהדרין וליישוב קושיית הכס"מ, ויש להתאים את יסוד שיטה זו לשיטת רבינו שנת"ל.

האחיעזר⁵⁰ כתב לבאר דישנם ב' סוגי פטור ממלקות. א) לאו הניתק לעשה היינו לאו שניתקו הכתוב לעשה. ב) לאו הניתק לתשלומין היינו לאו הנעקר ומתוקן ע"י תשלום ממון.

49. פי"ד ה"ו.

50. ח"א ס"י כא.

ויסוד לדבריו מדברי התוס' בכתובות⁵¹, וז"ל: "ונראה לר"י לפרש, שלא השם המביאו לידי מכות כו', כלומר שהתשלומין לא נכתבו בסמוך למלקות. דאם היה כתוב באותו פסוק עצמו לא תענה ואם ענה ועשיתם לו כאשר זמם, אז ודאי הוה אמינא דה"ל לאו שניתק לעשה ולא ילקה עליו, אבל עתה שנכתב רחוק זה מזה לא הוי ניתק לעשה.

ולא דמי ללאו דגזילה דחשיב ליה ניתק לעשה [בפ' בתרא דמכות (טז, א) ובשלוח הקן (חולין קמא, א)] - אף על גב דעשה דוהשיב את הגזילה לא כתיב אצל לאו דלא תגזול - דהתם ודאי ע"כ הוא ניתק לעשה, שהרי עוקר גזילה מתחת ידו - אבל קרא דועשיתם לו כאשר זמם אינו עוקר הלאו דלא תענה, דעל ידי שאנו עושין לו כאשר זמם אינו נעקר עדותו, אלא ע"י שהוזהר, הלכך לא חשבינן ליה ניתק לעשה, כיון שלא נכתב אחריו סמוך לו".

מבואר בדברי התוס' שהיסוד לפטור מלקות ע"י השבת הגזילה הוא מצד הסברא דתיקן את עוון הגזילה, משא"כ בעדים זוממים עוונם (עדות שקר) לא מתוקן ע"י העונש דכאשר זמם אלא רק ע"י העדים המזימים, ולכך חייבים מלקות.

ועד"ז ביאר בשיטת הרמב"ם, דהפטור בגזילה וגניבה אינו מצד הדין דאין לוקין ומשלמין (כביאור הכס"מ), אלא מדין תיקון העוון. ועפ"י מיושבת קושיית הכס"מ, דהרי הפטור אינו מדין דאין לוקין ומשלמין אלא מצד סברא בעלמא.

ועד"ז ביאר האחיעזר בשיטת הרמב"ם דע"י השבת הגזילה או הגניבה תיקן את העוון, ולכך נפטר ממלקות.

והנה ביסוד דברי התוס', צ"ל דכל תיקון שנעשה לחטא, אע"פ שהוא רק מכאן להבא, מ"מ נפטר ע"י - דא"ת שצריך לתקן את העוון למפרע, צ"ב מדוע ע"י שמשיב את דמי החפץ תיקן את עוון הגזילה ונפטר ממלקות, הרי בהשבת דמי החפץ שילם מדין מזיק בלבד (לכו"ע), ואינו מתקן את העוון מעיקרו כמשנת"ל. ועפ"י מובן דיוק לשונם, "ע"כ הוא ניתק לעשה", ולכאורה כוונתם דסו"ס תיקן את העוון ע"י שהפסיק את חיסרון הממון מכאן ולהבא.

ועפ"י נמצא שביאורו מתאים לשיטת הצפ"נ הנ"ל בגדר פטור מלקות ע"י השבת דמים (אליבא הרמב"ם)⁵².

יד.

והנה עיין שם בדברי האחיעזר⁵³ שרצה לבאר עפ"י את גדר הפטור של חובל בחבירו⁵⁴.

51. לב, ב, ד"ה שלא השם המביאו.

52. ובאבן האזל ה"ל גזילה ואבידה פ"א ה"א, הוכיח להיפך - דמכך שכתבו התוס' שתקן את העוון ע"י שעקר הגזילה מתחת ידו, ע"כ שמייירי רק בהשבת גוף החפץ - דהרי כשמשיב דמי החפץ לא תיקן את העוון (אלא רק את הפסד הממון מכאן ולהבא). ולכך כתב שלשיטת התוס' לאו הניתק לעשה הוא לאו המתקן את העוון מעיקרו משא"כ לאו ניתק לתשלומין. וגם לפי שיטתו יש לבאר ע"ד דברי הצפ"נ בביאור החילוק שבין ב' סוגי הלאוים. כמשנת"ל בפנים.

53. אות ז שם. וראה גם שביאר עפ"י את דברי התוס' רי"ד בב"מ דף צ"א.

54. משא"כ להבנת האבן האזל הנ"ל בהערה הקודמת, א"א לומר שזהו הגדר גם בחובל בחבירו מכיוון שמשלם ממון בלבד.

ולפי"ז יוצא שהרמב"ם לשיטתו במקום נוסף (בנוסף למשנת"ל).

ומעתה יש לבאר בהמשך ליסוד שיטתו כמו שנת"ל בדברי הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה ע"פ דברי רבינו (היינו בס"ד של רבינו, קודם שנשאר בצ"ע), דהחילוק בין השבת גוף החפץ להשבת דמי החפץ היא במהות הסיבה לתיקון העוון, שהשבת גוף החפץ היא מתקנת את העוון מעיקרו, מאחר שתיקן את הענין דנטילת נשמה, והחזיר חפץ מטענת ממוני גבך. וכשמחזיר את דמי החפץ תיקן את העוון ע"י שביטלו מכאן ולהבא, בתשלום הממון והפסק הנזק שעשה.



גדר איסור גזילה וחצי שיעור בשיטת אדה"ז

הנ"ל

.א.

בגמ' סוכה (כו, ב): "וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת".

ותמהו הראשונים מהו המקור מהפסוק "כל האזרח", והרי בפשטות הפסוק איירי על ישיבה כפשוטה של כל בני" בסוכה אחת ע"י שותפות, ודלמא נימא דהפסוק מרבה להכשיר את "סוכת השותפין". ומהו המקור לומר דהפסוק בא לרבות סוכה שאולה.

וכתב ע"ז רש"י (ד"ה כל האזרח), וז"ל: "דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה, ואי אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה פרוטה לכל חד".

היינו שרש"י מבאר שהחסרון בשותפות הוא, דבסוכות יש דין שהסוכה תהא 'לך' (ראה בגמ' שם), דהיינו שהסוכה תהא בבעלותו של מקיים המצוה ("משלך תהא") – ודבר זה לא יכול להיעשות ע"י שותפות, כיוון שאין לכל אחד חלק ששווה פרוטה, ע"כ החלק אינו בבעלותו, אלא איירי בסוכה שאולה.

והקשה ע"ז המנ"ח (מצוה שכה) וז"ל: "עכ"פ מבואר בדבריו היכי דבעינן לכם ושואל פסול, גם פמש"פ פסול. וא"כ בהרבה מצות דבעינן שיהיה שלו, כגון מצה ולולב ודומיהם, צריך שיהיו ש"פ דבלא"ה אינו יוצא אם אינו ש"פ, דלא מיקרי לכם. .

וגם להבין סברת רש"י, למה לא הוי פחות מש"פ לכם. דהא בודאי שלו, דאסור לגזול הימנו, דכל שהוא אסור לגזול מה"ת. א"כ אמאי לא נקרא לכם.. דזה שהוא פחות מש"פ, הוי שלו לכל צרכו ואסור לגזול ממנו. א"כ יש לו בעלים". עכ"ל.

והנה להבנת דבריו יש להקדים, דכתבו האחרונים¹ דישנם ב' ענינים בבעלות: א) בעלות ממונית – על הרובד הממוני של החפץ. ב) בעלות בהחפץ בלי קשר לערך כלשהו, והיינו עצם

1. ראה קוב"ש פסחים אות יז-יח, ועוד. ראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 115, וז"ל: "אלא שאם הוא פחות משהו פרוטה, שאין פחות משהו פרוטה ממון.. כיון שבאופן זה אינו מבטל בעלות של 'רכוש'".

הדין דהחפץ שייך אליו ע"י פעולת הקנין וכיו"ב שע"י קנה את החפץ.

והנה בדברי המנ"ח חזינן כמה יסודות, (ולקמן יתבארו בפרטיות יותר): (א) דין 'לכם' האמור בסוכה מחייב שהסוכה תהיה בבעלות כלשהי, ולא רק שתהיה בבעלות ששווה ערך ממוני. (ב) זהו הפשט בדברי רש"י. (ג) מאיסור גזילה בכל שהוא יש להוכיח, דהאדם בעלים על חפץ שפחות מש"פ, וזוהי סיבת האיסור.

והנה בנוגע לקושיית המנ"ח בהא דבעינן שהסוכה תהיה שוה פרוטה, דנו כמה אחרונים² וביארו ביאור חדש בדברי רש"י, דלא איירי על בעלות כמו שהבין המנ"ח.

ואציע את הביאורים כפי שנלענ"ד, עפ"י חקירות האחרונים וחיידושים בתורת רבינו, כדלקמן.

ב.

ובהקדים, דהנה ידוע הכלל דפחות מש"פ אינו ממון³. וכתב הרמב"ם בהלכות גזילה (פ"א ה"ו) וז"ל: "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה ואסור לגזול כל שהוא דין תורה". ובטעם האיסור כתב המ"מ, וז"ל: "ודין שוה פחות מפרוטה בממון כדין חצי שיעור באיסורין".

ובפשטות בא לבאר את טעם הדין, דאסור לגזול כ"ש אע"פ שחייב בהשבה רק בש"פ (כדלקמן), וזהו שיעור החיוב (והוה ס"ד שכ"ה גם שיעור האיסור) – וע"ז מבאר דאעפ"כ האיסור חל גם על פמש"פ מדין חצי שיעור.

[ומקור האיסור הובא בגמ' בכ"מ⁴, דלשיטת ר' יוחנן, וכן נפסקה ההלכה⁵, ח"ש אסור מה"ת. ובטעם האיסור מביאה הגמ' ב' טעמים (חד מסברא וחד מדינה דקרא)⁶: (א) כיון דחזי לאיצטרופי – איסורא קא אכיל. (ב) "כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה – תלמוד לומר כל חלב"].

והנה להלכה פסק הרמב"ם, שאדם שגזל פחות מש"פ אינו חייב להשיב⁷, ובהלכות גזילה (פ"א ה"ו), כתב: "הגזול פחות משהו פרוטה אע"פ שעבר אינו בתורת השבת גזלה".

2. ולכאורה לזה התכוון רבינו בלקו"ש חל"ד עמוד 54 ובהע' 37 שם.

3. (ראה רש"י ע"ז ע"א, ב, ד"ה בן נח, תוס' ב"מ ס"א ע"א ד"ה אם, וברמב"ם הלכות שבועות פ"ז הט"ז, הלכות טוען ונטען פ"ג ה"ו, הלכות גזילה ואבידה פ"ז ה"ו, שו"ע אדה"ז הל' מציאה ופקדון סוסל"ז, ובריש הלכות גזילה שיובא לקמן, וראה עוד מ"מ בחל"ב עמ' 115 ובהע' 36 שם).

4. יומא ע"ג, ב ובהנסמן שם.

5. ראה בשו"ע אדה"ז שיובא לקמן מהל' גזילה. וכ"כ במקומות נוספים שיובא לקמן.

6. בטעם הצריכותא ראה בתוס' שם ד"ה כיון. וראה עוד באנציקלופדיה ערך ח"ש, בכותרת "האיסור מקורו וטעמו", ובציון 21 ואילך.

7. הל' גזילה פ"א ה"ו, "הגזול פחות משהו פרוטה אע"פ שעבר, אינו בתורת השבת גזילה".

ובטעם הדבר שאדם שגזל פחות מש"פ אינו חייב להשיב, כתבו האחרונים⁸ ב' ביאורים, והאריכו לבאר את הנ"מ ביניהם⁹:

(א) דזהו מטעם שהנגזל הוא ישראל, דזהו עם רחמן, ולכן מוחל על פחות מש"פ. (ב) דזהו מטעם הכלל הנ"ל דפחות מש"פ אינו ממון, וע"כ לא חל עליו חיוב השבה.

והנה לכאורה י"ל, דאי נימא כהביאור הב' הנ"ל, קושיתו של המנ"ח מעיקרא ליתא, דהרי פחות מש"פ אינו ממון, ואפ"ל (אף שאינו מוכרח¹⁰) דאינו בבעלותו כלל, והטעם שאסור לגזול אינו מדין בעלות, אלא מדין חצי שיעור, דהוא מצד "דחזי לאצטרופי"¹¹, וכמו שביאר המנ"ח בדברי המ"מ הנ"ל. וא"כ אין הוכחה כלל מאיסור גזילה בכ"ש לדין בעלות, דלעולם י"ל, דאע"פ שהחפץ אינו בבעלותו אא"כ שוה פרוטה, אעפ"כ מתחייב משום דחזי לאצטרופי לחצי נוסף וכו'.

משא"כ לדרך הא' דזהו מטעם מחילה, על כרחך צ"ל דזהו בבעלותו אע"פ שאינו שוה פרוטה - דהרי ביכלתו למחול, ואדרבא זהו טעם הפטור מחיוב השבה - וא"כ שפיר הוכיח המנ"ח מאיסור גזילה דיש בעלות בכ"ש.

וי"ל דביאור זה מרומז בדברי אדה"ז שכתב בריש הלכות גזילה וגניבה, וז"ל: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה.. ואף על פי שפחות משהו פרוטה אינו נקרא ממון, ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה" - דכוונתו בזה להדגיש דהטעם של איסור גזילה בכ"ש הוא מדין חצי שיעור, ואין לזה קשר לבעלותו של הנגזל, ולכן אין סתירה בין הכלל שפחות מש"פ אינו ממון לאיסור גזילה בכ"ש.

וי"ל בעומק יותר דאדה"ז אזיל לשיטתו, דמכיוון שנקט כהטעם דפטור השבה הוא מטעם דאינו ממון, לכן נקט דהאיסור הוא מדין "חצי שיעור"¹², ולא הוכרח להטעם של המנ"ח דהוי מדין בעלות¹³.

אמנם תירוץ זה א"ש רק אי נימא דדעת רש"י היא כדרך הב', וכמו שכתב המנ"ח במצוה רנח

8. עיין במחנה אפרים הלכות גזילה סי' א וסי' ב. מנ"ח מצוה קל, ומצוה רנח. מצוה לח וראה גם בהמשך לזה מצוה נד. יד המלך ריש הלכות גניבה, ובהלכות גזילה פ"א ה"ו. ובעוד אחרונים.

9. ואולי יש לקשר את ב' דרכים אלו, לשקו"ט האם שיעור השוה פרוטה נקבע לפי הגזלן או הנגזל, (לקו"ש ח"ט עמ' 113 ובהע' 51 שם ובשו"ג שם) - אמנם אי"ז מוכרח.

10. וי"ל דזהו טעמו של המנ"ח, שהוכיח מאיסור גזילה כנ"ל, אע"פ שבמצוה רנח ובמצוה לח כתב כדרך הב'. וראה מה שיתבאר לקמן בדברי אדה"ז.

11. ההפרדה בין ב' דינים אלו אינה מוכרחת, ותבאר לקמן בפרטיות יותר. ומה שנכתב בפנים, הוא רק להביאור הפשוט דגדר איסור גזילה הוא מדין מזיק, וחצי שיעור הוא דין בכמות האיסור - משא"כ להביאור דהוי דין באיכות האיסור, הרי דין חצי שיעור מחייב או מסובב מבעלות הנגזל, וא"א להפריד בין ב' הדינים, וכמו שיתבאר לקמן.

12. וכן י"ל בשיטת הרמב"ם כפי שביארו האחרונים הנ"ל - אמנם עיין מה שיתבאר לקמן בדברי אדה"ז באופן אחר עפ"י דברי רבינו.

13. וראה לקמן דרבינו למד בשיטת אדה"ז, ע"ד שיטת המנ"ח, דהוי מדין בעלות.

על דברי רש"י בסנהדרין, וז"ל: "ובסנהדרין (נו, א) משמע דהוא מטעם מחילה, אבל מדברי הר"מ וגם מדברי רש"י סנהדרין שם ד"ה צערא, דגזירת הכתוב הוא דפחות משהו פרוטה אינו בדין השבה". אמנם המחנ"א (ריש הל' גזילה) למד בדברי רש"י כדרך הא', וכן משמע מהמנ"ח במצוה לח, ולפי דבריו אכתי יש להקשות כנ"ל.

ג.

ולכאורה י"ל דהביאור בדברי רש"י בדין לכם דסוכה, אינו כמו שהבין המנ"ח דצריך את עצם הבעלות, אלא דצריך בעלות ששוה ממון, ואכתי י"ל דסבר רש"י דאיכא בעלות בפחות מש"פ, וכמש"כ השפ"א בשיטת רש"י¹⁴.

הנה יסוד הג' שנמצא מדברי המנ"ח הינו חידוש גדול, דבפשטות לומדים שיסוד איסור גזל הוא מדין מזיק, והיינו שחיסר ממון חבירו, ודין זה אינו שייך בפחות מש"פ דאינו ממון כנ"ל¹⁵ - ומדברי המנ"ח מוכח דיסוד איסור גזל חלוק מדין מזיק, וגדר האיסור הוא עצם נטילת חפץ ששייך לאדם אחר, וזוהי סיבת איסור גזילה בכ"ש.

וכן כתב רבינו בלקו"ש חל"ד (עמ' 53-54), ובהערה 28 כתב רבינו, וז"ל: "שלכן אסור לגזול כל שהוא מדין תורה"¹⁶ (כדלקמן סעי' ד). ולהעיר משו"ע אדה"ז חו"מ הל' מציאה ופקדון סל"ז. "עכ"ל. ובסעי' ד מצטט את לשון אדה"ז הנ"ל, ומכך משמע שזו גם שיטת אדמה"ז¹⁷.

[ובהערה הנדפסת בקובץ זה תחת השם "גדר נטילת נשמה וחיובי השבת גזילה" ביארתי בדא"פ, דהרמב"ם חולק ע"ז, וס"ל דגדר איסור גזילה הוא מדין מזיק, וגזילה בכ"ש היא מדין ח"ש, אך אין בה את איכות ומהות האיסור¹⁸].

ולכאורה צל"ע, האם י"ל לפי יסוד זה¹⁹, דאדם שגזל חצי פרוטה והזיק חצי פרוטה, לא יצטרף לחייבו מלקות - משא"כ לאבנ"ז דיסוד איסור גזל ומזיק הוא מדין אחד, שפיר י"ל דיצטרף לחייבו מלקות²⁰.

14. סוכה שם, ד"ה בגמרא שם.

15. ועיין גם בדברי האבנ"ז, ביו"ד הלכות ריבית סי' קסא אות יב.

16. לכאורה הדגשת רבינו בתיבת "התורה", באה בהמשך למה שביאר בפנים דהגדר של גזלן מה"ת הוא נטילת ממון, ולכן שייך גזילה מה"ת אפילו בכ"ש. ולפי"ז גדר האיסור בכ"ש אינו רק תנאי בעלמא מדין ח"ש אלא גדר איסור גזילה בכלל.

17. ולקמן בפנים יתבאר ההכרח לומר דזוהי שיטת אדה"ז - דבפשטות אפ"ל דאדה"ז סבר שיש תנאי דאסור לגזול כ"ש מדין ח"ש, אמנם אין הוכחה שזה קשור לגדר איסור גזילה בכלל. ולפי"ז ביאורו מה שביאר הגר"י פיקארסקי בחקרי הלכות (ח"א מד, א) בנוגע למה שנקט אדה"ז "לכתחילה" אינו בהכרח - דלשיטתו ס"ל לאדה"ז כהיסוד שכתב האבנ"ז דגדר איסור גזלן הוא מדין מזיק.

וכן יש לשלול את יסוד שיטת אדה"ז מיסוד נוסף שכתב האבנ"ז, דהאבנ"ז סבר "שחזי לאצטרופי" הוא סיבה, וח"ש הוא דין בכמות האיסור - משא"כ לאדה"ז הוא סימן, וח"ש הוא דין באיכות האיסור, וכפי שיתבאר לקמן בפנים.

18. משא"כ אדה"ז ס"ל דח"ש מכיל את מהות ואיכות האיסור, וכמו שיתבאר לקמן.

19. כמובן ופשוט כל הנפק"מ שיתבארו בפנים הם רק דרך החידוד, ואי"ז שקו"ט להלכה למעשה.

20. כמובן כ"ז רק אי נימא דשייך לחייב מלקות מצד כל דיני מלקות. וראה גם בהגר"א על הרמב"ם בריש הלכות גזילה,

[וי"ל דזוהי הסיבה להא שזוהו גדר חיוב השבת גוף החפץ הנגזל, וכמו שנתבאר בהערה הנדפסת בקובץ זה תחת השם "גדר נטילת נשמה וחיובי השבת גזילה" ע"פ דברי רבינו בלקו"ש חל"ב בביאור שיטת הרמב"ם, כלומר מכיוון שזוהו גדר האיסור, לכן זהו גדר החיוב דהשבת גוף החפץ²¹ – אמנם אי"ז מוכרח, די"ל שאף את"ל דהאיסור הוא מפני שמזיק, אעפ"כ הוא חייב להשיב את גוף החפץ הנגזל מדין נטילת ממון, וכמו שנתבאר שם בשיטת הצפע"נ. ואכן ביארנו בהערה הנ"ל דהרמב"ם חולק על אדה"ז בזה, וס"ל שגדר איסור גזל הוא מדין מזיק.

אמנם בשיטת אדה"ז לכאורה צ"ל, דגדר חובת השבת גוף החפץ הנגזל הוא מדין ממוני גבך, (ע"ד משנ"ת שם בשיטת הרמב"ם), ולא מדין מזיק, דהיינו שלשיטתו גדר האיסור שווה לגדר החיובים – דאל"כ א"א להחמיר בכפרת הגזלן יותר ממזיק וע"ד מה שנתבאר בהערה הנ"ל הערת רבינו בחל"ב בביאור שיטת הלח"מ, עיי"ש.]

ד.

אמנם לפי"ז צ"ב מהו מקורו של היסוד הנ"ל מהמנ"ח – דמדברי המ"מ הנ"ל משמע שהוא מדין חצי שיעור, וכן כתב המנ"ח (מצוה לח ובריש מצוה רכד), והרי חצי שיעור אסור מטעם דחזי לאצטרופי ואילו מהנ"ל משמע להיפך, שגם בלי להצטרף לחצי פרוטה, עשה פעולת איסור מצד שלקח חפץ מהנגזל, אע"פ שלא חיסרו ממון כלל.

[והיה אפ"ל דהמנ"ח לשיטתו, דכתב (מצוה רכד) דגם בלא טעמא דהמ"מ, אפ"ל דלוקה מלאו דלא תחמוד – אמנם לקמן יתבאר דאין צורך בזה, וביאורו א"ש גם לשיטת המ"מ].

ועד"ז יש להקשות על מה שכתב רבינו בחל"ד הנ"ל ובהערה 28 בשיטת אדה"ז, עיי"ש.

ועוד יש להקשות על השיטה שס"ל דהטעם לפטור השבה בפחות מש"פ, הוא מטעם מחילה, ובהקדים, דכתב המנ"ח (מצוה רנח), דאחת הנפק"מ בין ב' הדרכים הנ"ל בטעם הפטור מהשבת גזילת כ"ש היא. דאם גזל מאדם שהוא בר מחילה חצי ש"פ וגזל למחר חצי ש"פ נוסף, האם מצטרפים או לאו, דאי נימא דהפטור הוא מטעם מחילה הרי בשעה שגזל חצי פרוטה נמחל, ובשעה שגזל חצי נוסף הוי גזילה חדשה, ומיפטור מהשבה, ויהא חייב בהשבה רק במקרה שגזל בבת אחת או שגזל בצירוף בגזילה או באדם שאינו בר מחילה. משא"כ להביאור דמיפטור מטעם שאינו ממון, מצטרף בכל ענין²².

וכיון שהטעם לאיסור חצי שיעור הוא מצד "דחזי לאצטרופי", צ"ב למ"ד דמיפטור מטעם מחילה – דלשיטתו בשעה שגזל חצי פרוטה והנגזל מוחל, יהיה מותר לגזול כ"ש (ואפי"ע

ובמנ"ח מצוה לח). ויש להעיר לכאורה דכ"ז רק בנוגע למלקות, משא"כ בנוגע לחיוב תשלומין, כגון במקרה שהגזילה נשרפה וכיו"ב, וודאי שיצטרף. מכיוון שסו"ס הרי הוא חייב לשלם דמים, ומה לי אי הוי חיוב אחד או ב' חיובים.

21. וא"כ רבינו לשיטתו בחל"ב שם, וחל"ד שם.

22. ופשוט שמה שכתב במצוה ק"ל, דאי הוי מטעם מחילה, לא מצטרף אא"כ גזל בב"א – לא בא לשלול את מה שכתב במצוה רנ"ח, דיש פעמים שמצטרף – אלא כתב בכללות, ופשוט.

צירוף), מכיוון "דלא חזי לאצטרופי"²³. וצ"ע האם י"ל להלכה²⁴, דיהיה מותר לגזול כ"ש ע"י צירוף.

ה.

וי"ל דיסוד הביאור בזה, הוא ע"פ החקירה הידועה האם חצי שיעור הוא חלק מכמות האיסור, וסיבת איסורו הוא מפני "דחזי לאצטרופי", והיינו שיש בו חלק מכמות האיסור או דנימא דיסוד איסור חצי שיעור הוא מפני שיש בו את איכות האיסור, והיינו מפני שעצם ומהות האיסור חל אפילו במשהו, והשיעור נאמר רק לענין העונש, וסברת "חזי לאצטרופי" אינה סיבה, אלא סימן²⁵ שהוא כולל בתוכו את עצם האיסור²⁶.

והנה אי נימא דיסוד האיסור דח"ש הוא מצד כמות האיסור, צ"ל:

(א) דאין שום שייכות בין חצי שיעור ליסוד הנ"ל מרבינו והמנ"ח בגדר איסור גזילה, כיוון שלשיטתם האיסור (היינו נטילת החפץ מהנגזל) עומד בתקפו גם בדבר דאינו ממון, ואינו מטעם "דחזי לאצטרופי" לאחמ"כ לחצי פרוטה נוסף. היינו לומר דגדר איסור גזילה הוא מפני חסרון ממון של הנגזל, ולכן שיעור חיוב השבה ומהות איסור גזל היא דווקא כשגזול שוה פרוטה דאז שייך שם היזק וחסרון דממון - אלא דמ"מ אסור לגזול כ"ש מטעם "דחזי לאצטרופי".

(ב) בשעה "שלא חזי לאצטרופי" כגון מה שהובא לעיל, אינו אסור משום חצי שיעור, דהרי לעולם לא יצטרף לשיעור, ועד"ז כתב רבינו בח"ז שם ובהערה 37.

ועד"ז י"ל לאידך גיסא, דאי נימא דיסוד האיסור דחצי שיעור הוא מצד איכות האיסור צ"ל:

(א) דיש קשר הדוק בין הענין דחצי שיעור לגדר גזילה כפי שביארו רבינו והמנ"ח, דהרי סיבת הגדר דחצי שיעור הוא מפני שאיכות האיסור קיימת בתוקפה גם במשהו מן האיסור - וזהו רק אי נימא דגדר גזילה הוא עצם נטילת החפץ ששייך לבעלים מסוימים, משא"כ אי נימא דגדר גזלן הוא זה שמחסר ממון חברו, הרי מהות ואיכות האיסור קיימת רק בחפץ ששוה פרוטה (דפחות מש"פ אינו ממון).

(ב) דבשעה "שלא חזי לאצטרופי", אסור משום חצי שיעור, מכיוון שהוא מכיל את איכות האיסור, "דחזי לאצטרופי" הוא רק סימן ולא סיבה²⁷.

23. ועד"ז כתב השאג"א בסוף סימן פ"א, ודבריו יובאו לקמן.

24. כמובן ופשוט דאינה קושיא כ"כ, והיא רק לחידודא בעלמא.

25. לקמן יתבאר ההבנה בזה.

26. ראה לקו"ש ח"ז עמ' 110 ואילך ובהנסמן ובהערות שם. וראה בהנסמן באנציקלופדיה ערך חצי שיעור, שדן בזה בכמה ענינים. וראה עוד ברשימות חוברת יב. ואולי יש לקשר זה להמבואר בחכ"ט עמ' 155 ואילך. ולכאורה יש למצוא סימוכין לזה מסה"ש תשנ"ב עמ' 459-458, ובהנסמן שם בהע' 139 - עיי"ש.

27. וכ"כ הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה עמ"ס פסחים סי' טז). וכן כתב אחד מהאחרונים הנסמן בהערה 130 באנציקלופדיה תלמודית כרך טז עמוד תרג, וראה גם בהנסמן בהערה 32 שם.

ועד"ז י"ל להיפך, דלמ"ד דגזילה הוי גדר חיסרון ממון הנגזל, וכן²⁸ למ"ד דפטור השבה הוא מטעם דאינו ממון, צ"ל דגדר חצי שיעור הוא כמות האיסור.

וכן י"ל דלמ"ד דהוי גדר נטילת חפץ מבעלות הנגזל, וכן למ"ד דפטור השבה הוא מטעם מחילה, עכצ"ל דגדר חצי שיעור הוא ענין איכות.

ועפ"ז יתיישבו הקושיות אפשר לבאר דלעיל, וי"ל דאה"נ שלמ"ד דהוי מטעם מחילה, אסור מדין ח"ש, אף כשלא חזי לאצטרופי (דזהו ענין באיכות, וחזי לאצטרופי אינו סיבה אלא סימן).

ו.

וי"ל בעומק יותר, דלשיטת אדה"ז והרמב"ם (אליבא דהמ"מ), דסברו כהדרך דדין איסור גזילה בכ"ש הוא מדין ח"ש, וח"ש הוא דין באיכות האיסור²⁹ – עכצ"ל דסברי דגדר איסור גזילה הוא דין בנטילת הממון.

ובהקדים, דבספר אפיקי מים³⁰ הקשה, איך כתב אדה"ז דאסור לגזול כ"ש מדין חצי שיעור, הרי אינו דומה כלל הגזול שוה פרוטה דהוי ממון, לפחות משהו פרוטה דאינו ממון, ולא שייך כאן הגדר דחצי שיעור. דבשלמא אי נימא דגדר חצי שיעור הוא דין בכמות האיסור א"ש, דאע"פ שבפחות מש"פ אין איסור (מצ"ע) כלל, מ"מ אסור משום "דחזי לאצטרופי" לשוה פרוטה. אמנם אי נימא דח"ש אסור משום שמכיל את איכות האיסור, וחזי לאצטרופי הוא רק סימן, צ"ב מדוע יתחייב על פחות משהו פרוטה, הרי איכות האיסור קיימת רק כשגזול ממון ולא בפחות מזה, וא"כ מותר לגזול כ"ש.

ויסוד קושייתו הוא לכאורה מפני דסבר דגדר איסור גזילה הוא מדין מזיק, וע"ז הקשה שבפחות מש"פ אינו מזיק ולא שייך בזה הגדר דחצי שיעור³¹, אמנם לפי מה שנתבאר לעיל א"ש, דגדר איסור גזילה הוא מדין נטילת ממון, וזה קיים גם בפחות משהו פרוטה.

והנה אי נבאר את דברי אדה"ז לפי שיטת רבינו, דגדר חצי שיעור הוא איכות האיסור וכו', יוצא ביאור נפלא ומחודש בלשון אדה"ז המיישב את קושיא הנ"ל, דכתב אדה"ז, "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה.. ואף על פי שפחות משהו פרוטה אינו נקרא ממון, ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה".

והיינו דכוונת התשובה אינה כמו שמשמע בפשטות, דיש דין מיוחד של חצי שיעור (בכמות) הדוחה את הגבלת שיעור שוה פרוטה מדין ממון, אלא להיפך, והיינו דאע"פ שהשיעור לחיוב

28. אמנם אינו מוכרח, ואדרבא י"ל להיפך וכפי שיתבאר לקמן בשיטת אדה"ז.

29. אי נימא דסברי כיסוד זה ג"כ.

30. (להגה"ח הרימ"מ קלמנסון) ס"י כ אות יג – יז.

31. וראה עד"ז בלקו"ש ח"ז עמ' 110 ובהע' 34 שם, ובח"י עמ' 13-14, וכן בחכ"ז עמ' 59-60. וראה גם באנציקלופדיה תלמודית הנסמן בהערה 19 שם. וראה עוד ברשימות חוברת הנ"ל.

השבה הוא רק שוה פרוטה, וקס"ד לומר שזהו גדר האיסור, מ"מ מחדש דתוקף ואיכות האיסור קיימת גם בפחות משוה פרוטה, ושיעור פרוטה הוא דין ושיעור בחיוב השבה בלבד, וזאת מכיוון שדין חצי שיעור הוא דין באיכות האיסור ולא בכמות בלבד.

וי"ל לחדודי ובעומק יותר ביאור באו"א המיישב את קושיא הנ"ל בדברי אדה"ז, דגם בקס"ד סבר אדה"ז שגדר חצי שיעור הוא דין באיכות האיסור, ולכך מקשה על האיסור לגזול כל שהוא, והיינו דמכיוון שגדר איסור גזילה הוא מדין "מזיק", הרי כשם שא"א לאסור להזיק על פחות מש"פ, דאי"ז שם מזיק, ה"ה (לכאורה) באיסור גזילה, ולפי"ז לא שייך גדר חצי שיעור בגזילת כ"ש, ומדוע אסור לגזול כ"ש. וע"ז מתרץ דגדר איסור גזילה הוא מדין "נוטל מרשות חבירו" ואדרבא תוקף האיסור הוא דווקא בפחות מש"פ. ועפי"ז א"ש דגדר האיסור הוא מדין חצי שיעור.

וי"ל, דעפי"ז מובן דיוק לשונו, דאי נימא כהביאור הפשוט בדבריו, צ"ב מדוע כתב "ואף על פי שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון, ואין צריך להשיבו" - ולכאורה הו"ל למימר "ואף על פי שפחות משוה פרוטה אינו בתורת השבה" (וכיו"ב)³², אמנם עפ"י הנ"ל א"ש.

ואם נבאר כך את דברי אדה"ז נמצא שאין הוכחה מדברי אדה"ז שסובר כהדרך דפטור השבה הוא מטעם דאי"ז ממון, דאכתי אפשר לומר שמייירי בהטעם דאין איסור גזילה בפחות מש"פ וכמו שנתבאר לעיל, ולעולם י"ל דסבר כשיטת החינוך דפטור מהשבה מטעם מחילה (אמנם אי"ז מוכרח כמוכן).

ואולי מדיוק לשונו שכתב "ואף על פי שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון, ואין צריך להשיבו", ולא השמיט את תיבות אלו, משמע שמייירי בנוגע לחיוב השבה, וכן מוכח מלשונו בהלכות מציאה ופקדון בסוסל"ז³³.

ז.

וי"ל דאדה"ז אזיל לשיטתו. ובהקדים, דבביקור הרב מדרכי אליהו אצל רבינו בו' מרחשון תשנ"ב, דיבר עם רבינו אודות ענין זה³⁴.

הרב מרדכי אליהו: תמיד היה לי ספק. כתוב בגמ' אם אדם היכה את חבירו, עבר על שני איסורין, דהיינו על איסור של מזיק לחבירו, ועל איסור של לא תוסיף, וכתוב שמשלם ולא

32. ואף את"ל דרצה לדייק כהדרך הזו ולא כהדרך דהוי מטעם "מחילה", צ"ב מדוע דייק לכתוב את פרט זה כאן - דהרי אינו שייך (לכאורה) לקושיית אדמה"ז - והו"ל לכתוב א"ז בסעיף ו' או בסעיף בפ"ע או להשמיטו.

33. ואי"ז סותר לביאור קושייתו בהלכות גזילה כפי שנתבאר לעיל, די"ל שכוונתו היא להביא ראיה דגדר איסור גזילה הוא מדין מזיק, והיינו דכוונתו היא, דמכיוון שפטור להשיב פחות מש"פ מטעם דאינו ממון, ולכאורה זהו מצד דגדר חיוב השבה הוא מדין מזיק, א"כ לכאורה י"ל שזהו הגדר דאיסור גזילה.

ולפי המסקנא יוצא שגדרו של האיסור וחובת השבה אינם שווים, ועיין בהערה הנדפסת בקובץ זה תחת השם "גדר נטילת נשמה וחיובי השבת גזילה".

34. התמליל נערך מתוך הקלטה, ועבר שינויים לסגנון של כתיבה. וראה בסה"ש תשנ"ב ח"ב עמוד 458, ושם הובאו הדברים בעריכה ובקיצור לאחר שעברו את הגהת רבינו.

לוקה. אבל אם אדם היכה את חברו הכאה שאין בה שווה פרוטה, כתוב בגמ' שלוקה ואינו משלם.

ואם בא אותו אדם ונתן מכה שניה לחבירו, האם יצטרפו ביחד חצי פרוטה וחצי פרוטה, ואז ישלם ולא ילקה, או שנאמר שאינו חייב לשלם, מכיוון שברגע שהלקה את חברו פחות משוה פרוטה, אז כבר חייב מלקות. כלומר האם אומרים צירוף במלקות או לא אומרים. זה לא רק בנוגע למלקות אלא גם בנוגע לחיוב תשלומין על שווה פרוטה, דהיינו אדם שגזל מחבירו פחות משוה פרוטה, עבר על איסור גזילה אבל לא יכול להשיב, כי אין כאן שווה פרוטה. ואם יגזול ממנו עוד פרוטה, לא יתן לו ביחד פרוטה וחצי, מכיוון שבשעה שעבר על האיסור לא התחייב בהשבה.

כ"ק אדמו"ר: ...בכמה מפרשים משמע שהא דבעינן שיעור במלקות וכו', זהו רק בנוגע להשיעור למלקות, אבל בעצם האיסור מן התורה, הוא אפילו בפחות משיעור.

וכך משמע גם כן דעת רבינו הזקן בשלחן ערוך שלו, שמן התורה האיסור בתקפו, בכל התוקף, אפילו בפחות משיעור - אלא שהמלקות ותשלום ועונש וכיוצא בזה, זה דווקא תלוי בשיעור - אבל מקצת שיעור אסור, אזי לדעת רבינו הזקן הוא מן התורה.

הרב מרדכי אליהו: באכילה או בכל דבר?

כ"ק אדמו"ר: מה שכתוב בפירוש הוא בנוגע לאכילה. אמנם ברור שמפני הטעם שבדבר, לכאורה אין נפקא מינה, אם שיעור זה או שיעור של אכילה או שיעור של שווה פרוטה וכיוצא בזה. כי מן הכלל הוא, שמן התורה מקצת שיעור הוא ככל השיעור. בנוגע לאיסור מן התורה.

הרב מרדכי אליהו: זה נכון. אבל השאלה היא בנוגע לגזל - אדם שגזל פחות משוה פרוטה, לכאורה לא יכול לקחת ממנו עוד חצי פרוטה ולתת לו את זה ביחד, מכיוון שזה לא מצטרף.

כ"ק אדמו"ר: גם כשלוקח חצי שיעור, גם כן עשה איסור.

הרב מרדכי אליהו: הגמרא בשבת אומרת בדין אפיה בחצי שיעור, אז הגמרא אומרת שחצי שיעור ג"כ אסור. ורש"י אומר שזה מדין חצי שיעור, (פחות משיעור מדין חצי שיעור) - משמע שגם באיסור של אפיה יש דיני חצי שיעור.

כ"ק אדמו"ר: ואע"פ שכתוב שם בהסוגיא, שחצי שיעור מותר - אבל זהו לא מותר, שזה מותר לעשות כן - אלא מותר בהנוגע לכך שאינו מתחייב בעונש. אבל האיסור הוא, וכך משמע מלשון רבינו הזקן בשלחן ערוך שלו, שבנוגע להאיסור עצמו, מקצת שיעור אפילו פחות משיעור, אפילו מקצת שיעור (אסור).

הרב מרדכי אליהו: גם הפשט בגמ' משמע שחצי שיעור אסור מן התורה.

ה.

מדברי רבינו חזינן ג' יסודות: א) אדם שגזל ב' חצאי פרוטה הם מצטרפים, מכיוון שהשיעור הוא ענין בפ"ע רק לגבי חיוב התשלומין, אמנם האיסור הוא גם בתקפו. ב) דעת אדה"ז בשלחן ערוך דחצי שיעור הוא דין באיכות האיסור. ג) דין זה מדויק בלשון אדה"ז בשלחן ערוך³⁵. ד) את"ל דהוי דין באיכות האיסור, ה"ז קיים בכל איסור ולא רק במידי דאכילה.

ה) את"ל דהוי דין באיכות האיסור, מובן מדוע האיסור דחצי שיעור הוא מן התורה, ולא מדרבנן, דזהו חלק מגוף ומהות האיסור שהוא איסור מן התורה (כשמדובר באיסור מן התורה)³⁶.

והנה בנוגע לגוף ספיקו של הרב אליהו, וודאי שהסתפק רק לפי הדרך דפטור השבה הוא מדין דאינו ממון, וע"ז הסתפק האם הגזילה השנייה היא דבר חדש או לא, דלפי הדרך דהפטור הוא מטעם מחילה, וודאי דיפטור כמו שביאר המנ"ח. והנה היסוד הראשון מלמדנו בהמשך למה שנתבאר, דאפילו אי נימא כהדרך דפטור השבה בגזל כ"ש הוא מדין דאינו ממון, מ"מ עכצ"ל דיצטרף, מפני שהאיסור הוא בתקפו. ולפי"ז יוצא ביאור חדש בדין צירוף חצאי שיעור לשיטת אדה"ז והרמב"ם.

והנה מיסודות ב' וג' יוצא שאדה"ז אזיל בהלכות גזילה לשיטתו בשאר המקומות (שנסמנו בסה"ש תשנ"ב ח"ב עמוד 458), והיינו מכיוון שח"ש הוא גדר באיכות האיסור, לכן הוא חל גם על איסור גזילה, (ולא רק על איסורי אכילה).

ולפי יסוד ה', יומתק דיוק לשון אדה"ז הנ"ל, שנקט דח"ש אסור מה"ת³⁷.

ועפי"ז יובן מהו ההכרח של רבינו דאדה"ז סובר שגזילה בכ"ש אינו איסור בעלמא מדין ח"ש אלא קשור לגדר איסור גזילה בכלל, וכפי שביאר בלקו"ש חל"ד הנ"ל - והיינו מכיוון שגדר חצי שיעור בכלל הוא דין במהות האיסור, ולכך חייבים לומר דהוי חלק מתוקף האיסור (שהוא מה"ת), וכמו שנתבאר לעיל ביישוב קושיית האפיקי מים.

ט.

והנה מענין לענין באותו ענין, נמשיך ללבן את שיטת אדה"ז אליבא דרבינו בגדרי ח"ש בהמשך למשנת"ל. דהנה בשייכות ליסוד הג' הנ"ל מרבינו יש לבאר כמה דיוקים בלשונו הזהב של אדה"ז בכ"מ ולתווך עם שיטת רבינו בכ"מ.

35. לכאורה הכוונה למשנת"ל, וראה מה שיתבאר לקמן בשיטת אדמה"ז.

36. ולהעיר דברשימת השקו"ט מהיחידות שעברה את הגהת רבינו ונדפסה בסה"ש הנ"ל הושמט יסוד זה.

37. דלפי פשוטו צ"ב מה זה נוגע לגוף התשובה, [ואע"פ שדרכו של אדה"ז לכתוב הגדרה כגון דא גם בדרך אגב, מ"מ י"ל כמו שיתבאר בסמוך] - אמנם עפ"י הנ"ל א"ש, דבזה מרמז אדה"ז שאיסור גזילה קיים בתוקף דווקא בכ"ש, וכמו שנתבאר לעיל בפנים דזהו חלק מהתשובה, וע"ז מביא נ"מ דלפי"ז ה"ז אסור מן התורה.

ולפי"ז יומתק מה שמשמע מלשון אדה"ז, (בריש דבריו) דהאיסור בכ"ש נכלל בעצם הלאו, ואינו דין בפ"ע, וצ"ע.

ובהקדים, דכתב אדה"ז בהלכות פסח³⁸, דאם יש כמה חצאי זיתים המונחים בסדקי עריבה חייב לבערם, מכיוון שמחוברים יחד נחשבים כזית אחד ועובר עליו בב"י וב"י. ובהמשך לזה מבאר דאם אין כזית בצק אפי' ע"י צירוף, די לו בביטול בעלמא מכיוון שאינו חשוב, אמנם אם הבצק מונח ברפיון חייב לבערו מדברי סופרים אע"פ שאין בו כזית, גזירה משום כזית.

ובהמשך לזה כותב, וז"ל: "ואפילו נתערב בדבר אחר ויש בתערובת טעם חמץ חייב לבערו אע"פ שביטלו, גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח, ויש כאן איסור מן התורה. שבכל איסורי מאכלות אפילו פחות מכזית אסור מן התורה, שנאמר כל חלב וגוי'. כל לרבות חצי שיעור". עכ"ל.

וכתב ע"ז בקו"א ס"ק י"ז, וז"ל: "עיינ בתשובת חכם צבי סי' פ"ו טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בכל יראה ובל ימצא, כמו שאסור לאכלו". עכ"ל.

ולהבנת הדברים נעתיק כאן את דברי הח"צ בתשובה, וז"ל: "ולאידך דס"ל דאפילו אינו דבוק, אין צריך לבערו, יש לומר דשאני איסורי אכילה דאית לן קרא דכל חלב, וכדאיתא בריש פרק בתרא דיומא, וכבר תירצו התוס' שם למאי איצטריך סברא וקרא ע"ש.

[ולפי"ז בכל שאר איסורי תורה, כגון התולש שער א' בנזיר או בשבת, או מוציא פחות מכשיעור - אין בו איסור תורה כלל, דטעמא דחזי לאצטרופי לא מהני].

א"נ י"ל, דאף דבכל האיסורין פחות מכשיעור נמי אסור מה"ת, היינו דווקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות מחצי שיעור. אבל בחמץ פחות מכזית, שאינו עושה מעשה, אלא מניחו בביתו ואינו מבערו. כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו, לא אמרינן ביה חזי לאצטרופי". עכ"ל.

ובפשטות נראה שאדה"ז קאי על טעם הא', דהרי בפנים הסעיף הביא את טעם הא', דמרבין ח"ש באיסור אכילת חמץ מדינא דקרא.

והנה הקשו ע"ז בגליון הערות וביאורים³⁹, ותורף קושייתם דכתב אדה"ז בהל' יוהכ"פ⁴⁰, וז"ל: "כל שיעורין הללו שנתבארו בסימן זה בין שיעור אכילה בין שיעור שתיה, לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת... אבל לענין איסור אפילו אכל כל שהוא ושתה כל שהוא הרי עשה איסור מן התורה. וכן הדין בכל איסורין שבתורה שנאמר בהם שיעורים, שאפילו במשהו מהן יש איסור מן התורה".

הרי מפורש דדין ח"ש מה"ת (ולא רק מדרבנן) נאמר בכל איסור ולא רק במידי דאכילה, ולכאורה דברי אדה"ז סותרים זל"ז. וכן מצינו לענין גזילה כנ"ל. וכ"כ בסי' ש"ב, (קו"א ס"ק א) לענין מלאכת מלבן. וכ"כ בסימן ש"מ סעיף א' לענין מלאכת גוזז. וכ"כ שם בסעיפים ד'-ה'.

38. סי' תנב סעי' כז-כח.

39. גליון תשלח עמ' 87.

40. סי' תריב סעי' טז.

ובסעיף ז' לענין מלאכת כותב ומוחק.

וביאר עפ"י מה שכתב רבינו בלקו"ש ח"ז עמ' 110 ובהערה 36 שם, וז"ל: "בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה שחצי שיעור אינו אסור בכל יראה וב"י מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק [במידי דאכילה "דאית לן קרא", או] באיסור שבא ע"י פעולה (אף שהוא לא במידי דאכילה), כי ע"י פעולתו אחשבי' ולכן אמרינן ביה חזי לאצטרופי. ובשו"ע אדה"ז (או"ח בקו"א לסי' תמב) כתב ע"ז** שהוא "טעם נכון". ועפ"י בשיעורים של זמן - אין שייך הענין דחצי שיעור". עכ"ל הנוגע לענינינו.

ובשוה"ג הב', כתב וז"ל: "וראה שו"ע אדה"ז (או"ח סי' שמ ס"ד. חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דח"ש בכתובה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקו"א לאו"ח סי' שב. (וצע"ק בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז ס"י ובשער המילואים סס"ג ס"ו). עכ"ל.

ומלשון רבינו דייקו שדברי אדה"ז מכוונים כלפי טעם הב' ולא כלפי טעם הא'. ועפ"ז ביאר דמש"כ אדה"ז שהוא טעם נכון קאי על טעם הב', ולא על טעם הא'. ולכן ח"ש אסור בכל מילי ולא רק במידי דאכילה.

אמנם אכתי צ"ב:

(א) לשיטתם הו"ל לאדה"ז לפרש שמירי על טעם הב', ומכך שלא פירש משמע שקאי על ב' הטעמים. ולכאורה כך משמע ממה שהביא רבינו בהערה הנ"ל גם את טעם הא'.

(ב) אכתי יש להוכיח מדברי אדה"ז איפכא, דבפנים הסעיף שעליו מיירי אדה"ז, הביא את הפסוק כמקור לאיסור ח"ש באכילת חמץ, ולא כתב שהמקור הוא מסברא מדין "חזי לאצטרופי", דזהו המקור לסברת "פעולתו אחשביה" הנ"ל מחכם צבי, ולכאורה מזה מוכח להיפך, דעיקר שלילת האיסור בב"י הוא מדינא דקרא - דאירי במידי דאכילה, ולא מדין "פעולתו אחשביה".

ועכצ"ל דגם לשיטת רבינו, דברי אדה"ז מכוונים כלפי ב' הטעמים, אלא שרבינו הביא את טעם הב' כדי לבאר בהמשך ההערה שבאיסור התלוי בזמן (כגון בראיה שבה קאי) ב' הטעמים אינם קיימים.

אמנם לפי"ז צ"ב לאידך גיסא:

(א) מהי באמת הנ"מ מטעם הא', הרי האיסור דח"ש קאי בכל מילי. וכן צ"ב מדוע בפנים אדה"ז הביא את טעם הא' ולא כתב דהוי מדין חזי לאצטרופי.

(ב) דביחידות הנ"ל ביאר רבינו טעם אחר להא דלשיטת אדה"ז [וביאר דענין זה מדויק בלשונו, וכמשנת"ל באריכות], האיסור דח"ש הוא בכל מילי. והיינו מטעם שמהות האיסור קיימת גם בח"ש, וזו סיבת האיסור - ולא מטעם "פעולתו אחשביה" כמ"ש הח"צ.

י.

והנה בקושיא הב', נ"ל עפ"י מש"כ האחרונים⁴¹ לבאר בשיטת הח"צ, דהא דבענין שיהיה "חזי לאצטרופי" ולא מספיק "פעולתו אחשביה", היינו ע"מ שלא תתבטל דעתו אצל כל אדם.

ולכאורה נראה שביאור זה אינו עולה בקנה אחד עם משנת"ל, דמהות האיסור חלה גם בפחות משיעור, ו"חזי לאצטרופי" הוי סימן בעלמא, ולא סיבת האיסור - היינו לומר דהאיסור אינו חל אי לא "חזי לאצטרופי".

וי"ל עד"ז ובאו"א ממשנ"ת לעיל. והיינו שמהות האיסור חלה רק על כשיעור, מכיוון שאצל כל אדם רק כמות כזו נחשבת לאכילה. וע"י שאכל פחות מהשיעור החשיב את האכילה לאכילת איסור, וממילא חלה מהות האיסור גם על פחות מכשיעור. והסימן לכך שהחשבת הפעולה אכן משנה את מהות האיסור (לגביו), אע"פ שאצל כ"א אי"ז נחשב ולכאורה בטלה דעתו, הוא מכיוון ש"חזי לאצטרופי". ועפ"י ז' יובנו כיצד ב' הביאורים הנ"ל מרבינו עולים בקנה אחד. ועפ"י ז' יובן מדוע נצרכים לסימן שמהות האיסור חלה על ח"ש, וק"ל.

יא.

והנה בנוגע לקושיות הראשונות, יש לבאר דברי אדה"ז בזה, ובהקדים דיוקים נוספים בלשונות אדה"ז.

בכל המקומות שמזכיר את דין חצי שיעור, כתב שהוא מדין חצי שיעור:

(א) בה"ל גזילה הנ"ל: "הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה". (ב) בקו"א בסי' ש"ב הנ"ל: "מלבן קצת וחצי שיעור אסור מן התורה, אפילו משהו". (ג) בסימן ש"מ סעיף א' הנ"ל: "אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור". וכן שם בסעי' ד: "אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור"⁴².

אמנם לגבי איסורי אכילה, לא כתב רבינו דהם מדין ח"ש:

(א) בסימן שכ"ח סט"ז לגבי חולה שיש בו סכנה, וז"ל: "היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטין לו, ואין אומרים נאכילנו נבילה.. ואפילו כשאוכל פחות מכזית, יש איסור מן התורה בכל אכילה ואכילה". (ב) בסימן תרי"ב לגבי אכילה ביוה"כ: "אבל לענין איסור, אפילו אכל כל שהוא ושתה כל שהוא, הרי עשה איסור מן התורה".

וצ"ב מ"ש איסורי אכילה משאר האיסורים. ועוד צ"ב דיוקים נוספים בלשון אדה"ז (הל' יוה"כ פ), וז"ל: "כל שיעורין הללו שנתבארו בסימן זה בין שיעור אכילה בין שיעור שתיה, לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת.. אבל לענין איסור אפילו אכל כל שהוא ושתה כל שהוא הרי

41. נסמן באנציקלופדיה ערך ח"ש, בציון 40.

42. ובסעיפים ה' וז' לא כתב עוה"פ שהם מדין ח"ש, שהרי הם תולדות של כותב - ודין זה כבר כתב בסעיף ד לגבי אב מלאכה דכותב ומוחק.

עשה איסור מן התורה. וכן הדין בכל איסורין שבתורה שנאמר בהם שיעורים, שאפילו במשהו מהן יש איסור מן התורה". וצ"ב:

(א) מדוע כפל אדה"ז עוה"פ "אכל כ"ש ושתי כ"ש", ולא כתב בקיצור "אפילו בכ"ש הרי עשה איסור מן התורה". (ב) מדוע כתב אדה"ז את דין כל האיסורים בשורה בפ"ע, ולא כתב בקיצור "עשה איסור מה"ת כשאר איסורים". (ג) מדוע מוסיף את דינם של שאר האיסורים.

ונ"ל עפ"י הדיוק הנ"ל בלשון אדה"ז בסימן תמ"ב, דס"ל לאדמה"ז שיש ב' גדרים בח"ש:

(א) ח"ש באיסורי אכילה הוא מדינא דקרא והיינו דין בכמות האיסור, ולא מצד שמהות האיסור חלה גם בח"ש. ולכן איסורי אכילה לא נלמד מדין "פעולתו אחשביה" וחזי לאצטרופי⁴³.

(ב) ח"ש באיסורים שאינם במילי דאכילה הם דין במהות האיסור, והוא מדין "דחזי לאצטרופי" (והוא הגדר העיקרי דח"ש).

ועפ"י יתיישבו כל הדיוקים והקושיות היטב. (א) אדה"ז ס"ל לב' הטעמים שבח"צ, ומ"מ בפנים הזכיר דינא דקרא, מכיוון שקאי באיסור אכילה. (ב) סתם את דבריו והסכים לב' הטעמים שבח"צ, מכיוון שכ"א הוא גדר אחר. טעם הא' הוא גדר דאיסורי אכילה. וטעם הב' הוא הגדר דשאר האיסורים. (ג) מובן מדוע באיסורי אכילה לא כתב שהם כשאר ח"ש, ובסימן תרי"ב כתבם כדין בפ"ע ולא כאחד - והיינו מכיוון שהם גדר אחר מעיקר הדין דח"ש שהוא דין במהות האיסור באיסורים שאינם דאכילה. (ד) מובן מדוע כפל עוה"פ שמירי באכילה ושתייה, ע"מ להדגיש דקאי באיסורי אכילה שהם דין בפ"ע ולא בשאר איסורי ח"ש. (ה) מובן מדוע הוסיף את דינם של שאר האיסורים בפ"ע, ע"מ להדגיש דיש כאן ב' גדרים.

ועפ"י יתחזק היסוד הנ"ל מרבינו שלשיטת אדה"ז גדר ח"ש הוא דין במהות האיסור, דזהו היסוד לחילוק בין שאר האיסורים לאיסורי אכילה ולדיוקים הנ"ל.

ועפ"י יומתק ג"כ היסוד הנ"ל מרבינו שהיסוד לאיסור ח"ש מה"ת בשאר האיסורים, הוא מצד שהוי דין במהות האיסור דזהו הגדר דח"ש בשאר איסורים, וק"ל.

יב.

ולפי"ז נמצא דגם אם נימא דח"ש הוא דין בכמות האיסור, אכתי עובר באכילה גם במקום שלא חזי לאצטרופי⁴⁴, אע"פ שלפי"ז חזי לאצטרופי הוא סיבה - מכיוון שעיקר הלימוד הוא מדינא דקרא ולא מסברת חזי לאצטרופי⁴⁵.

43. ואי"ז סותר ללשון הגמ' "חזי לאצטרופי איסורא קאכיל" - די"ל שסברא זו נאמרה בתור סיבה וטעם לעצם האיסור של ח"ש, ואי"ז גדרו של האיסור, (ע"ד מש"כ הריטב"א ביומא שם), ואכתי י"ל דגדר האיסור הוא דין בעלמא שחל אפי' במקרה שלא חזי לאצטרופי, ודוחק. אמנם אכתי צ"ע, לשיטת התוס' שם ד"ה כיוון.

44. כגון השאג"א שיובא בסמוך.

45. וראה לעיל הערה 43.

ולפי"ז יובן מדוע כתב אדה"ז בקו"א את טעמו של הח"צ ולא את טעמו של השאג"א, דהנה השאג"א (סי' פא) כתב טעם נוסף להא דח"ש חמץ אינו אסור בבי" מה"ת, וז"ל: "ונראה לי ליתן טעם לדבר, דמ"ש לענין בל יראה דליכא איסורא כלל בפחות מכשיעור, משא"כ בשאר האיסורים. משום דאמרינן התם דהא דחצי שיעור אסור מה"ת, היא משום דחזי לאצטרופי איסורא קאכיל. והיינו טעמא לא שייך אלא באיסורי אכילה, דקיי"ל אם אוכל כזית בכדי שיעור אכילת פרס מצטרף וחיוב עליו. הרי שאם אכל עכשיו כ"ש, כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עמו לשיעור כזית, נמצא האי כ"ש שאכל כבר, באיסורא אכל למפרע. דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה.

אבל גבי בל יראה, דאפילו אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא על מכאן ולהבא, כל זמן ששהה אצלו פחות מכזית, ליכא איסורא כלל למפרע. אפילו לבתר שהשלימו לכזית, אינו עובר על שהיות פחות מכשיעור כלל דלשעבר, אלא על להבא משעה שהשלים לכשיעור. וכיון דא"א לעולם שיבא לידי איסור על שהייה זו של פחות מכשיעור לענין בל יראה למפרע, לית לן בה.

ואע"ג דיליף התם לח"ש לקרא דכל חלב - מ"מ עיקר טעמא הוא משום דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל, וכמ"ש שם התוס'. "עכ"ל.

ובדברי השאג"א נמצאו ג' יסודות: א) לא שייך צירוף למפרע בחמץ פחות מהשיעור לענין ב"ש⁴⁶. ב) עיקר הלימוד הוא מסברת "חזי לאצטרופי" ולא מדינא דקרא. ג) היכא דלא שייך להצטרף לא אמרינן דעבר על איסור ח"ש, מכיוון שחזי לאצטרופי הוא סיבת האיסור (ואינו סימן).

והנה בפשטות היה אפ"ל דלשיטת רבינו שנת"ל, דאדה"ז לא כתב את טעמו של השאג"א⁴⁷, מכיוון שאינו מסכים ליסוד הג' הנ"ל - דהא לשיטתו חזי לאצטרופי הוא סימן ולא סיבה. דהרי גדר האיסור דח"ש הוא דין במהות האיסור ולא בכמות האיסור, וכמשנת"ל באריכות.

אמנם לפי משנת"ל י"ל דהוא מכמה טעמים נוספים: א) הטעם של הח"צ עדיפא טפי, דממנו נלמד דיש ב' גדרים באיסור ח"ש. ב) לשיטת אדה"ז גם היכא שלא שייך צירוף עובר על ח"ש, מכיוון שנתרבה מדינא דקרא כמשנת"ל, (אע"פ שגדר האיסור במידי דאכילה הוא דין בכמות). ג) לשיטת אדה"ז עיקר גדר האיסור דח"ש במידי דאכילה הוא מדינא דקרא כמ"ש הח"צ, ולא מדינא דחזי לאצטרופי כמ"ש השאג"א.



46. וראה בבית מאיר או"ח סי' תמ"ב, ומנ"ח מצוה יט אות ה שחלקו על יסוד זה.

47. ולכאורה זו כוונת דברי רבינו בסוף הערה 37, בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפר' מצורה.

מצוות עשיית הארון לשיטת הרמב"ם

הנ"ל

א.

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן האם מצוות עשיית הארון נמנית כמצוה בפ"ע (בנוסף למצוות בניית ביהמ"ק והמשכן) או לא:

הרמב"ם לא מנה אותה כמצוה בפ"ע, והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות¹ השיג על דברי הרמב"ם, וז"ל:

"ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (מ' כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

"ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה. ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוינו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית ובבית שני שלא היה ארון שנגזז מהם (יומא נג ב, וש"נ, ביה"ב רפ"ד) או כדברי האומר (יומא שם) שגלה לבבל לא עשו ארון אחר, שהרי כבר מנה הרב (מ"ע לד) משאו על הכתף מצוה לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם ומצות נשיאותו בלויים או בכהנים אינו נגדר בזמן אלא כל זמן שימצא אנו מצוין לנשאו בכתף ועוד הוא עתיד ליגלות אמן במהרה בימינו יהיה במהרה והנה היא מצוה מכלל המצות הקיימות לדורות. וכמו שמנה הרב משא הארון כן באמת תמנה עשייתו מצוה מכלל מצות עשה לפי שהיותו מצוה קיימת לנו.

"ועוד שאם נעלה על דעתינו חס ושלום שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוינו. והנה מכל מקום היא מצוה מיוחדת בפני עצמה אינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן".

והיינו דס"ל שהמצוה היא מצוה לדורות ואינה לשעה, ולכן נמנית בפ"ע.

ב.

וביישוב שיטת הרמב"ם מצינו כמה תירוצים:

1. מצות עשה ל"ג.

א) במגילת אסתר שם כתב: "אמנם הטעם הוא כאשר כתב הרב כי הם חלק ממצות בנין הבית, ואף שהם אינם מעכבים העבודה בבית המקדש על זה לא ימנע מהיותם חלקים שהרי כמה דברים יש שאינם מעכבים דבר אחר והם חלקים כמו התכלת והלבן שאינם מעכבים זה את זה וכל אחד מהם הוא חלק ממצות ציצית.

"ומה שאמר עוד כי גם עשיית הארון יש להביא במנין, נ"ל כי המצוה אינה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גנוז הוא גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם, וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר. שהיא מצוה לשעה, מכיוון שלאחר שנגנו בימי יאשיהו לא נצטרך לעשות ארון אחר . .

"ומה שאמר עוד הרמב"ן כי כמו שמנה הרב משאו כן יש לנו למנות עשייתו, זה אינו, שמה שמנה הרב משאו יהיה פירושו במשא הארון שנעשה בימי משה אשר לא נעשה יותר ולא תעשה".

אמנם בביאור הרי"פ פערלא לספהמ"צ להרס"ג², דחה את תירוץ זה בכמה קושיות:

"ומש"כ שם הר"ב מג"א על דבריו דאע"פ שאינן מעכבין זא"ז מ"מ אין מזה הכרח לומר דשתי מצות הן. שהרי תכלת ולבן אין מעכבין זא"ז ואעפ"כ אין שניהם אלא חלקי מצוה אחת ואין נמנין אלא במצוה אחת עיין שם. אין זה ענין כלל לכאן. וכבר הרגיש בזה הרמב"ן ז"ל גופיה. וסילקו כלאחר יד במש"כ לפי שאין הכלים חלק מן הבתים.

"וכוונתו פשוטה דהתם תכלת ולבן ענין אחד הם ושייכי זה לזה. דשניהם יחד הם ציצית אף על פי שאין מעכבין זה את זה. כדכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית. וכן כל כיו"ב. משא"כ בית והכלים שבו שני ענינים חלוקים הם...

"והר"ב מג"א שם מיהר והחליט כדרכו שכן הוא באמת דאין זו מצוה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר. כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גנוז הוא. גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם. וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר וכו' עכ"ל עיין שם.

"ולא ידענא כלל מאי קאמר דהרי הדבר פשוט ומבואר בלא ספק דבעשיית הארון בלבד לא עשה מצוה כלום אם לא העמיד אותו במקומו בפנים כמו שאמרה תורה. דאין מצותו אלא בכך דוקא. וכי תיסק אדעתין לומר שאם עשו ארון בבבל יצאו ידי חובתן בעשייתו. וא"כ מה בכך שלא אבד מן העולם ולא יאבד לעולם מ"מ כיון שלא היה במקדש על מקומו המיועד לו ודאי הם בטלים ממצותו. וכיון דעכ"פ אפשר שיאבד. כמו שאירע לו באמת למ"ד (פ"ה דיומא נ"ג ע"ב) דגלה לבבל. וסתם לן תנא דמתני' שם כוותיה עיין שם. א"כ אכתי מצוה לדורות היא לחזור ולעשותו כבראשונה. ואפילו למ"ד שנגנו במקומו. מ"מ הרי איננו על מקומו הנועד לו. ובודאי בכלל המצוה הוא לעשותו מחדש. ומה שלא עשאוהו בבית שני ע"כ צורך שעה היה בדבר. וע"פ נביא".

2. פרשה נ"ב.

וראה שם דבריו בזה באריכות להעמיד דברי הרמב"ן.

(ב) בקנאת סופרים שם ובדרך מצותיך (הנדפס בסוף ספהמ"צ) ח"א³ כתבו לבאר שמצות עשיית הארון היא חלק מכלי המקדש ואינם נמנים בפ"ע, כמ"ש הרמב"ם בשורש הי"ב ובמצות עשה כ'.

אמנם דבריהם צ"ב, דהרי הרמב"ם לא מנה שם את הארון אלא רק את השלחן המזבח והמנורה⁴ וא"כ כצד נאמר שכלל בזה גם מצוות עשיית הארון?

ג.

ולכאורה נ"ל ביאור נוסף:

(ג) מכיוון שהלוחות ניתנו בארון, נמצא דכל עשיית הארון היא הכשר ע"מ שיהיה מקום "להפקיד" את הלוחות⁵, ומכיוון שאינו חשוב ככלי, אינו נמנה בפ"ע⁶.

[ואין הכרח לומר שהרמב"ם חולק על שיטת הרמב"ן וס"ל דהכלים אינם תשמישי קדושה אלא רק חלק מהמקדש - דבפשטות ביאר טעם נוסף ומעלי טפי ממה שכתב הרמב"ן "לשיטתו" דהכלים הם חלק מהמקדש, ובא בזה לשלול את שיטת הרמב"ן שהכלים אינם חלק מהמקדש אלא רק תשמישי קדושה, וק"ל⁷.]

ולכאורה זוהי כוונת המנחת חינוך (מצוה צ"ה), וז"ל: "והנה מכלי המקדש לעשות ארון וכפורת כמפורש בתורה, אך עיקר עשיית הארון כדי שיהיו הלוחות מונחי בתוכו כמבואר בפ' תרומה ונתת אל הארון כו' את העדות, ובפסוק מלכים אין בארון רק שני לוחות העדות, ובב"ב פ"ק יש פלוגתא ר"מ סובר דגם ס"ת הי' מונח בארון ושברי לוחות הי' מונח לכ"ע בארון וגם עמודים ע' שם - מכל מקום עיקר עבור הלוחות אשר הדברות היה עליהם. ובבית ראשון שנגנו ארון עם העדות בימי יאשיה המע"ה לא עשו עוד ארון, ובבית שני לא הי' הארון - כי למה צריך הארון. כיון שנגנו הלוחות גם כן, אין מצוה לעשות ארון.

"והארון אינו מעכב אף שהוא מדיני המצוה להר"מ מכל מקום יש הרבה דיני המצות שא"מ בדיעבד כמבואר בח"ז כ"פ ונקוט חדא כגון מצות חליצה שמבואר בתורה דיני המצו' כגון

3. ד"ה "המצוה השמונה עשרה".

4. כן הקשה בלקו"ש ח"ד המובא לקמן ס"ד על שיטת הרמב"ם, ולכאורה כן יש להקשות על יישוב המובא בפנים.

5. ראה גם במה שהובא בלקו"ש חט"ז עמ' 434.

וענין השראת השכינה הוא ענין נוסף הקשור לעניינה של הכפורת ואינו קשור לעצם עשיית הארון, וכפי שביאר רבינו את שיטת רש"י בלקו"ש חכ"ו שיחה ב' לפרשת תרומה אות ד'.

6. ע"ד מה שכתב הרמב"ן שם שהשולחן והמנורה לא ימנו בפ"ע מכיוון שהם רק תשמישי קדושה, ואינם כלים חשובים - עיי"ש. וכן הקשה בקנאת סופרים שם על שיטת הרמב"ן.

7. ועיין במה שביאר רבינו בלקו"ש חל"א שיחה לפרשת פקודי אות ג', בשיטות רש"י והרמב"ן במקביל למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מדוע לא מונים את כלי המקדש למצוה בפ"ע. ולכאורה שם משמע דהרמב"ם חולק על ענין "תשמישי קדושה" וצ"ע.

חולצת וקוראה ורוקקה והרקיקה א"מ עי' ביבמות. עכ"ל⁸.

ומבואר בדבריו דהארון נעשה ע"מ שינתנו בו הלוחות, ולכן אין מצוה בעשייתו - ואפשר⁹ כוונתו למה שנתבאר לעיל.

ד.

ובלקו"ש ח"ד¹⁰ כתב רבינו ב' ביאורים חדשים:

(א) הציווי על עשיית הארון הוא "ציווי כולל", מכיוון שענינו של הארון הוא רק כלי להשראת השכינה שזהו כללות ענין התומ"צ. וע"פ מ"ש הרמב"ם בשורש ד' שלא מונים "ציוויים כוללים", לכן לא מנה מצוות עשיית הארון דהוי ציווי כולל.

[משא"כ "מצות" בנין בית הבחירה" נמנית אע"פ שהיא "ציווי כולל" - מכיוון שיש בה עוד עניינים שאינם כלליים, כגון ההקרבה וכו'. ואילו נתינת הלוחות בארון אע"פ שהיא לא ענין כללי - מ"מ היא פרט מעניני וקדושת הארון].

והא דמנה הרמב"ם את מצות נשיאת הארון ומל"ת דלא יסורו - מכיוון שהם לא קשורות לקדושה וענינו של הארון ככלי להשראת השכינה אלא הם ענין נוסף וציווי מיוחד לכהנים.

[ועל ביאור זה הקשה רבינו כמה קושיות ולאחמ"כ ביאר באו"א כבסמוך].

(ב) מצות עשיית הארון היא מצוה לשעתה, מכיוון שעשיית הארון והבאתו לקה"ק היא רק להשראת השכינה. ולכן, הנה לאחר שבנו את ביהמ"ק הראשון "ושכינה אינה בטילה" אין מצוה לעשות ארון נוסף [ולכן היה היתר ליאשיהו המלך להוציא את הארון מקה"ק ולגנוז].

והא דמנה את מצות נשיאת הארון ומל"ת דלא יסורו - מכיוון שבזמן שישנו הארון - צריך לציווי שהכהנים ישאוהו בכתף והבדים לא יסורו.

[ולכאורה ההפרש בין ביאור זה לביאור הנ"ל מהמג"א - דביאור זה הוא מצד מהותו של הארון ולא מצד שנגנז בפועל. כלומר שביטול המצוה הוא ענין ודאי מצד שיבואו אל המנוחה ואל הנחלה בבניין ביהמ"ק, דשם השכינה אינה בטילה. משא"כ להביאור דהוי מצד גניזת הארון - הרי ענין זה אינו ודאי כלל וכפשוט.

ולפי"ז י"ל לכאורה שעל ביאור הב' שכתב רבינו, לא יקשה מה שהקשה הרי"פ פערלא על ביאור המג"א, כיון שהמדובר הוא אחר שכבר עמד הארון במקומו ופעל את פעולתו בהשראת השכינה באופן קבוע. ועצ"ע.]

8. וראה עוד מה שכתב בהמשך דבריו.

9. אמנם אפ"ל כוונתו, דהארון אינו מצווה לדורות, מכיוון שלאחר שנגנז הארון והלוחות שבתוכו, אין מצוה לעשות ארון נוסף שיהיה בקה"ק ללא לוחות, וא"כ יוצא שמצות עשיית הארון הייתה רק לשעה.

10. הוספות לאלול הערה 26.

ה.

והנה בפשטות נחלקים ב' תירוצי רבינו בשניים: א) האם מצוות עשיית הארון היא "ציווי כוללי" או מצוה לשעתה. ב) האם ציווי הנשיאה על כתפי הכהנים נמנה מטעם שהוא ציווי מיוחד או מטעם דנצרך לדורות כל זמן שיהיה ארון.

אך ביסודם הנה ב' התירוצים מבוססים על יסוד אחד - דלפי הרמב"ם עיקר עשיית הארון הייתה עבור השראת השכינה במשכן ובביהמ"ק.

ולכאורה היה אפ"ל¹¹ דביסוד זה אזיל רבינו "לשיטתו" בהמשך למה שכתב קודם לכן בהשיחה¹², דהרמב"ם מסכים למה שכתב הרמב"ן על התורה¹³ דעיקר ענינו של הארון הוא השראת השכינה שנעשית ע"י, וזהו עיקר ענינו של המקדש ג"כ¹⁴.

ולכאורה יסוד זה שבתירוצי רבינו הוא להיפך מיסוד התירוץ המובא לעיל (ס"ג), דלתירוץ זה הארון אינו אלא תשמיש של כלי המקדש, אך לתירוץ רבינו הארון הוי כלי חשוב המשמש למטרה העיקרית של ביהמ"ק, ו"נתנית הלוחות בארון אינה אלא פרט מעניני (קדושת הארון)¹⁵.

אך הנה להביאור הב' הנ"ל - דמצוות עשיית הארון הוי מצווה לשעתה - אכתי צ"ב, שהרי אע"פ שהלוחות הם ענין טפל בארון - מ"מ עשיית הארון נעשתה גם עבור הלוחות - וא"כ הארון צריך להיות בקה"ק כל הזמן יחד עם הלוחות, וממילא יוצא שגם לאחר שעשאוהו פ"א, (מצד הסברא) מצווים בעשייתו והבאתו לקה"ק אע"פ "ששכינה אינה בטילה".

וא"כ עדיין צ"ב מדוע אפשר לומר שמצד מהותו של הארון, עשייתו והבאתו לקה"ק היא מצוה לשעתה ולא מצוה לדורות?

ו.

ויש לבאר זה ובהקדים:

בלקו"ש חכ"א¹⁶ ביאר רבינו דלשיטת הרמב"ם הארון אינו רק כלי מכלי המקדש, אלא הוא

11. אמנם ראה לקמן ס"י, דהרמב"ן מיירי על השראת השכינה שנעשית בפועל ע"י הארון, אך אכתי אפ"ל דעיקר ענינו הוא הלוחות, ולפי"ז אין קשר בין שיטת הרמב"ם במהותו של הארון לשיטת הרמב"ן במהותו של המקדש, וד"ל.

12. שם הערה 24. הובא גם בלקו"ש חל"ו עמוד 194.

13. ר"פ תרומה. וראה גם רמב"ן פ' עקב י, ה.

14. ואין זה סותר להא דלא מנה הרמב"ם את כלי המקדש מטעם שכתב בשורש הי"ב דהם חלק מענין המקדש - שהרי רבינו ביאר בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת תרומה דזהו משום שצריך לעשותו באופן שיהיה מוכן להקריב בו קרבנות - אמנם אי"ז עיקר המקדש, עיי"ש. וראה עוד בלקו"ש חכ"ד עמ' 84 ובהערה 45 שם, וכן נקט בחל"א עמ' 222 ובהערה 48 שם. (ובלקו"ש ח"י עמ' 80 ובהערה 5 שם, ובח"ל עמוד 71 נקט רבינו באו"א).

15. לשון רבינו שם בתי' הא'.

16. שיחה ב' לפרשת תרומה, אותיות ד'-ה'.

חלק מצורת הבית. והיינו דחלק ממהותו של ביהמ"ק הוי מה שהוא "בית לה" - מקום שבו שורה השכינה¹⁷, וענין זה נעשה ע"י הארון שנמצא בקה"ק.

ולכן הזכיר הרמב"ם את הארון בפ"ד מהלכות בית הבחירה המבארות את "צורת הבית", ולא בפ"א מהלכות בית הבחירה המבארות את כלי המקדש - כיוון שהארון אינו כלי בפ"ע אלא הוא חלק מקה"ק.

ולפי"ז ביאר שם דהארון חייב להיות בקה"ק ע"מ שתושלם מציאות קה"ק. והא דבנו בית שני ללא הארון, מפני שהארון נגזו במחילות בסוף בית ראשון והמחילות היו חלק מקה"ק ומקום המיועד לארון מלכתחילה ולכן חשיב ג"כ שלימות מציאות קה"ק. עכתדה"ק.

ולכאורה מבואר מדברי רבינו דאין דעת הרמב"ם שענינו של הארון הוא נתינת הלוחות ורק דע"י נשלמת בפועל השראת השכינה - דא"כ היה לו להרמב"ם לכתוב אותו בין כלי המקדש, שהרי מהותו ומציאותו היא כלי בביהמ"ק, והא דנשלמת ע"י המהות של קה"ק היינו ענין נוסף. ועכצ"ל דוזהו מציאותו של הארון מלכתחילה (וע"ד היסוד הנ"ל בח"ד).

וכן מבואר בפירוש במ"ש רבינו בהערה 20 שם, וז"ל: "משא"כ שאר הכלים, דאף שלדעת הרמב"ם גם הם נכללים בכלל מצות בנין ביהמ"ק, כמו"ש בסהמ"צ מ"ע כ ושם שורש יב - הרי זה רק שהם בכלל המ"ע דועשו לי מקדש באופן שיהי בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות (רמב"ם ריש הל' בית הבחירה. וראה בארוכה לקו"ש ח"א עמ' 120 ואילך), אבל סו"ס הם כלי המקדש (כלשונו שם ריש הלכה ו), משא"כ הארון שהוא (היינו מציאותו בבית קדה"ק) חלק "בבנין הבית".

ז.

והנה בלקו"ש חכ"ח¹⁸ ביאר רבינו לשיטת הרמב"ם, דנשיאת הארון בכתף ע"י בני קהת שונה משאר כלי המקדש, מכיוון שנשיאת שאר כלי המקדש היא איננה מצוה לדורות (כמו שמבאר שם¹⁹), משא"כ נשיאת הארון היא פרט במקומו, היינו שחלק ממקומות הארון היא גם על הכתף, ואי"ז חיוב על המוטל על הגברא.

והיינו שכמו שיש לו מקום קבוע בשעת החנייה דהיינו בקה"ק, כמו"כ יש לו מקום מיוחד וקבוע בשעת המדע, דהיינו על הכתף.

ועפ"ז ביאר (א) מדוע הרמב"ם לא הזכיר בהל' כלי המקדש את נשיאת כלי המקדש יחד עם הארון. (ב) מדוע הרמב"ם כתב את מצות נשיאת הארון על הכתף לפני שמדבר על העובדים בביה"ק, וגם כשהזכיר את נשיאת הארון לא כתב מי נושא אותו.

17. לכאורה אין לזה קשר לשיטתו של רבינו הנ"ל בפנים, דגם הרמב"ם מודה שעיקרו של ביהמ"ק הוא מקום להשראת השכינה, דהרי גם לפי ההבנה שיש מחלוקת בזה, כו"ע מודו דהשראת השכינה היא תנאי בבנין הבית, ודו"ק.

18. שיחה ג' לפרשת נשא אותיות ד-ה.

19. וצ"ע איך יתאים זה עם הסברא שכתב רבינו בח"ד בנוגע למשא הארון.

וכתב שם בהערה 40, וז"ל: "וי"ל שעיי"ז דווקא נעשה מציאות דקה"ק וקדושת הבית - ראה בארוכה לקו"ש חכ"א (ע' 158 ואילך) בביאור דברי הרמב"ם רפ"ד דהל' בית הבחירה."

והיינו שמקום הארון בקה"ק מוסיף בבנין הבית, כמבואר בשיחה הנ"ל.

ובהמשך ביאר רבינו²⁰ דהסיבה לזה שצ"ל מקום קבוע לארון היא מצד הלוחות שבתוכו, והיינו מצד כבוד התורה שצריך להיות לה מקום ראוי ומכובד²¹.

והנה לפו"ר דברי רבינו סותרים מרישא לסיפא. דאי נימא דעיקר תוכנו של הארון הוא השראת השכינה, וכפי שנת"ל, א"כ א"א לומר שקובעים לארון מקום קבוע (בקה"ק ובכתף) מפני הלוחות שבתוכו, (ודווקא באופן כזה הארון משלים את מציאות קה"ק²²) - דהרי מציאות קה"ק אינה קשורה כלל לכבוד התורה של הלוחות אלא היא נשלמת אך ורק מצד ענין השראת השכינה²³?

ועכצ"ל דלפי שיטת הרמב"ם הלוחות הם חלק מענין השראת השכינה שנעשה בארון. והיינו דהלוחות הופכות את הארון לכלי הראוי שבו (דווקא) יתקיים הענין של "ונועדתי לך שם", וממילא השראת השכינה שנעשית ע"י.

ולכאורה י"ל ההבנה בזה, דהלוחות הם "עדות"²⁴ לקשר שבין בני"ה להקב"ה, והיינו שדווקא בהם בחר הקב"ה להיות לו לעם ולתת להם את תורתו²⁵, ומשום כך דווקא בני"ה זוכים להשראת השכינה ולענין "ונועדתי לך שם".

[ועד"ז ביאר רבינו²⁶ בשיטת הרמב"ן לאידך גיסא, דהסיבה שלא מנה את מצות עשיית הארון והכפורת כ 2 מצוות נפרדות, מכיוון שהארון הוא כלי להשראת השכינה על הכפורת יחד עם הלוחות שבקרבו, והיינו שהכפורת היא אמצעי ע"מ שהארון יהפוך לכלי מתאים עבור

20. שם אותיות ו-ח.

21. וראה עוד בענין זה בלקו"ש חל"ג, שיחה ג' לחג השבועות.

22. בפשטות הקושיא אינה קשה כלל - דאפ"ל שרבינו קאי על כך שהארון בפועל נמצא בקה"ק, כמבואר בשיחה בחכ"א, ואי"ז קשור כלל למה שכתב בשיחה זו שצ"ל מקום קבוע ומיוחד דווקא - אמנם לפי מה שיתבאר לקמן, אפ"ל שהשלמת מציאות קה"ק אינה רק ע"י הימצאו של הארון בקה"ק אלא גם ע"י שיש לו מקום קבוע כבפנים. ולפי"ז אפ"ל שזוהי עומק כוונת רבינו בהערה 40 הנזכרת לעיל בפנים, אך זה דוחק, וצ"ע.

23. ואי אפשר לומר שאכן ענינו של הארון הוא השראת השכינה וכבוד הלוחות הוא ענין צדדי, אלא שהשלמת מציאות קה"ק נעשית בדרך ממילא ע"י שהארון נמצא בפועל בקה"ק - דלפי"ז אין הכרח כלל שמציאות קה"ק נשלמת ע"י שהוקבע מקום מיוחד לארון בכל רגע - ועכצ"ל דההכרח לזה שהשלמת מציאות קה"ק ע"י שהוקבע מקום לארון בכל רגע, הוא מצד שהלוחות (וכבוד מדין "כבוד התורה") הם היסוד להשראת השכינה ומציאות קה"ק, ודו"ק.

24. תשא לא, יח.

25. ראה לקו"ש חל"ג שם אותיות ד-ה', בקשר להא דס"ת נקרא "העד הנאמן". ועד"ז פירש בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פל"א סימן י"ח, בקשר להא שהלוחות נקראות "לוחות העדות". וראה מה שכתב בקשר לזה ברבינו בחיי שמות לא, יח.

26. לקו"ש חכ"ו שם.

[הלוחות²⁷].

ועפ"ז יובן דיוק לשון רבינו בביאור הב' בח"ד שם, וז"ל: "דעשיית הארון והבאתו לקדה"ק הוא אך ורק כדי שיהי' "ונועדתי לך שם" – דבהשקפה ראשונה בא לשלול בזה שמטרת הארון הוא גם לצורך הלוחות.

אך לפי ביאור הב' אין חסרון בהא שיהיו עניינים נוספים בארון, אא"כ הם סותרים להא דהוי "מצוה לשעה" – והרי הלוחות (בפשטות) אינם סותרים לזה כלל, וא"כ מדוע שישלול זה?

ועכצ"ל שבא לתרץ הקושיא דלעיל, וכוונתו דהלוחות משלימות את ענין "השראת השכינה", וא"כ בשעה "ששכינה אינה בטילה", לא צריך לעשות ארון חדש ע"מ שהלוחות יהיו בקה"ק.

א"כ יוצא שלפי ביאור זה הלוחות אינם פרט טפל מעניני וקדושת הארון כביאור הא' אלא חלק מענין השראת השכינה שזהו ענינו העיקרי, ודו"ק.

ח.

עפ"ז תובן קושיא נוספת על שיטת רבינו בהגדרת מהותו של ביהמ"ק לשיטת הרמב"ם:

כתב במנ"ח (שם), וז"ל: "ואפשר דמזבח החיצון שהוא עיקר, דכל הקרבנות מקריבים עליו, אם כן בלא זה אינו קרוי בית המקדש, כי עיקר המקדש להקריב קרבנות".

היינו שלשיטת הרמב"ם (לפי ביאור המנ"ח²⁸) המזבח החיצון מעכב בבנין ביהמ"ק, מאחר ועיקר²⁹ ביהמ"ק נועד להקריב עליו קרבנות.

ובלקו"ש ח"ל³⁰ ביאר רבינו יתירה מזו, דלפי יסוד זה מובן (לשיטת הרמב"ם) מדוע קבע הקב"ה את מקום המקדש בהר המוריה – מכיוון ששם נעקד יצחק ושם הוא מקומו של המזבח³¹.

אך הנה ליסוד זה שיטת הרמב"ם צ"ב, דאי נימא דעיקר המקדש הוא להקריב בו קרבנות עד כ"כ שהמזבח קובע את מקומו של המקדש – מדוע אומרים (כנ"ל בהביאור מחכ"א) שהארון הוא הכלי היחיד שהוא חלק "מצורת הבית", ומ"ש ממזבח החיצון?

27. לא ברור בשיחה האם להרמב"ן עיקר הארון הוא השראת השכינה מכיוון שהלוחות שבו הם אמצעי להשראת השכינה על הכפורת או שעיקר הארון הוא הלוחות, ואפילו הכפורת שבה נעשה הענין של השראת השכינה, הרי"ז בזכות הלוחות שנמצאות בארון, והם הסיבה שנעשה השראת השכינה במשכון, וצ"ע היטב בדיוק לשון רבינו. וראה מה שיתבאר לקמן ס"י בדא"פ בשיטת הרמב"ן.

28. ובלקו"ש ח"א ע' 122 הביא רבינו סימוכין לדבריו. ובהערה 47 שם: "וראה זבחים (כו, סע"ב): האי רצפה (מזבח החיצון בנין אבנים) האי כלי שרת (מזבח הפנימי). שם (ס, א): דנים כלי מכלי ואין דנין כלי מבנין".

29. וראה עוד מש"כ רבינו בלקו"ש חכ"ו עמ' 283, בשוה"ג הא' להערה 24.

30. שיחה ב' לפרשת וירא, אות ד' ובהערה 25 שם.

31. וראה ביאור ההגדרה בזה בלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפר' ראה, ובחכ"ד שיחה א' לפרשת ראה, וכן בהמשך השיחה בח"ד שם. וראה עוד בלקו"ש ח"ט עמ' 446 ואילך ובהערה 12 שם.

ואף שהבהיר רבינו קושיא זו בחכ"א הנ"ל ובהערה 20 הנ"ל - אמנם צ"ב מהו הביאור בזה, דלפי הנ"ל הרי המזבח (לכאורה) אינו כלי אלא חלק מביהמ"ק והוא מעכב בבנינו, ואינו דבר נוסף המסתעף לאופן בנייתו?³²

ט.

ולכאורה היה אפ"ל ביאור בזה, דהמזבח אינו חלק מבנין הבית מכיוון שאינו משלים את הבית מצד עצמו אלא מצד מעשה נוסף - מעשה ההקרבה - שעושים בו, משא"כ הארון הובא לקה"ק עם הלוחות שבתוכו ואינו "מחוסר מעשה" כלל ע"מ שתשרה השכינה ע"י.

אמנם ביאור זה דחוק לכאורה, דהרי סו"ס שניהם מעכבים בנין הבית, ומ"ש באיזה אופן זה נעשה.

אך ע"פ הנ"ל י"ל הביאור בזה:

השראת השכינה ע"י הארון היא מצד מהותו, והיינו דהלוחות שבו הופכות אותו לכלי ראוי להשראת השכינה כמשנת"ל. ונמצא דכל מהותו בתור כלי המכיל לוחות הוא ענין השראת השכינה.

משא"כ המזבח אינו כלי ראוי להקרבת קרבנות מצד מהותו, אלא הקב"ה ציווה שיעשו בו את הקרבת הקרבנות, והיינו דבר נוסף למהותו בתור כלי הנמצא בביהמ"ק ככל הכלים, וד"ל³³.

ולכאורה זו הכוונה בדיוק לשון רבינו בהערה הנ"ל מחכ"א, וז"ל: "אבל סו"ס הם כלי המקדש (כלשונו שם ריש הלכה ו), משא"כ הארון שהוא (היינו מציאותו בבית קדה"ק) חלק "בבנין הבית". עכ"ל.

י.

והנה לפי"ז צ"ב שיטת הרמב"ן, דהנה רבינו כתב עד"ז בביאור שיטת הרמב"ן (כמובא לעיל ס"ז). ולפי משנת"ל דזהו היסוד לשיטת הרמב"ם בהא שלא מנה את מצוות עשיית הארון, ולפי"ז הדרא קושיא על שיטת הרמב"ן מדוע מנה את מצוות עשיית הארון, הרי היא מצוה לשעה?

ועכצ"ל דהרמב"ן למד דהא שהלוחות הם יסוד להשראת השכינה, מורה שהם עיקר הארון. דהרי השראת השכינה נעשית על ידם.

32. ולכאורה היה אפ"ל דזה תליא מהו הביאור במה שכתב הרמב"ם "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו" (ראה במקומות הנסמנים לעיל בהערה 14), וכן משמע בלקו"ש ח"ל הנ"ל ובהערה הנ"ל מחכ"א.

אמנם יש ליישב לחידודא כפנים, ובפרט שבח"א הנ"ל הביא את דברי המנ"ח, אע"פ שביאר את דברי הרמב"ם באופן המובא בהערה הנ"ל מחכ"א, ודו"ק.

33. ואע"פ שגם מקומם של הלוחות בארון בא ע"י ציווי ה', מ"מ לאחר שהוא היה בקה"ק יחד עם הלוחות שבו, הרי מהותו ראוי להשראת השכינה, משא"כ המזבח אע"פ שהוא נמצא בעזרה, מ"מ מהותו (מצד עצמו) היא מהות של כלי, והקרבת הקרבנות שעליו נעשית ע"פ ציווי ה' לכהנים, ואכתי צ"ע.

וא"כ גם בשעה שהשכינה אינה בטילה, מצווים בעשיית ארון והבאתו לקה"ק מפני הלוחות שבו, וכמשנת"ל בקושיא.

[וכמובן אין זה בסתירה למש"כ הרמב"ן שתכלית המקדש היא הארון שהוא מקום מנוחת השכינה, ולכן נמנה כמצוה בפ"ע - דאפשר לומר שמייירי מצד שהשראת השכינה נעשית בפועל ע"י³⁴, אמנם אכתי אפשר לומר דעיקרו של הארון הוא הלוחות שבו כמשנת"ל³⁵].



34. לכאורה דבר זה מתאים עם הביאור לשיטת הרמב"ן שכתב רבינו בלקו"ש ח"א הנ"ל.

35. ולפי"ז יש לבאר בדא"פ מה שהקשה הקנאת סופרים על שיטת הרמב"ן, דלכאורה הארון ענינו הוא מקום ללוחות העדות והוי ע"ד שאר הכלים שהם תשמישי קדושה, ומדוע נמנה בפ"ע - ואולי י"ל דמכיוון שבפועל נעשית ע"י השראת השכינה, נמנה כמצוה בפ"ע, אע"פ שהוי תשמיש קדושה ללוחות, וק"ל.

דירה בתחתונים מצד גרדי התחתונים

הנ"ל

א.

בלקו"ש חי"ז¹ מבאר רבינו דהראית אלוקות שתהיה לע"ל, תהיה מצד גדר וטבע התחתונים הנוכחים, היינו דלא יהא בדרך נס – שינוי בטבע העין. ומבאר שם דההגדרה לזה היא שהראיה תהיה "בדרך פשיטות", ולא כחידוש ודבר נוסף על טבע העין².

ובהמשך השיחה מבאר ענין זה (ראית אלוקות מצד טבע העין). דהיות וכוונת הבריאה היא שתהיה דירה בתחתונים ומצד התחתונים, לכן נברא העולם באופן כזה שמתבטאת בו כוונה זו³. דהעולם נברא באופן של העלם, וכיון שכוונת העלם זה הוא שיביא לגילוי אור נעלה יותר, לכן נברא העולם באופן שדווקא העלם הוא כלי לגילוי הוא מביא לידי גילוי אור נעלה יותר, וע"י המס"נ של יהודי בזה"ג (הבאה מההעלם וההסתר) מתגלה שהכוונה בהעלם העולם הוא הגילוי אור הנעלה יותר⁴.

וד"ו (העבודה בזה"ג במס"נ) מגלה שענין הדירה והגילוי שיהיה לעת"ל אינו סותר לגדרם של התחתונים המנגדים (בחיצוניות) לגילוי אלוקות. ומכיוון שענין הדירה והגילוי הוא מגדרי התחתונים, לכן הראיה שתהיה לעת"ל תהיה כדבר טבעי מצד גרדי העין הגשמית, ולא כשינוי הטבע.

ויש לבאר החידוש בזה, ובהקדים, מה שביאר רבינו בכ"מ⁵ דחלק מענינה של הדירה, שתיעשה בתחתונים, המנגדים בגדרם (החיצוני) לאלוקות, והיינו שהדירה נעשית באופן של חידוש ע"ד יש מאין, ואילו כאן מחדש שזהו גדרם של התחתונים, ועכצ"ל שזוהי מהותם (עכ"פ בפנימיות), ואי"ז דבר שנוסף (דהיינו שינוי) על עצם מהותם המנגדת לאלוקות, וכמו שיתבאר לקמן.

1. עמ' 94-93 ובהערות שם. וראה גם בלקו"ש ח"ט עמ' 62 ואילך, חכ"ב עמ' 37 ובהערה 72 שם, חט"ו עמ' 88 ובהערה 80 שם, חי"ב עמ' 73 ואילך, ועוד.
2. דתוכנה של ראייה (בזה"ז) בכלל היינו ראית דבר גשמי ומוחשי. ראה בלקו"ש ח"ו עמ' 121, חט"ו עמ' 44 ואילך, ד"ה ואתה תצוה תשמ"א אות ו, ובהערה 33, מאמר ד"ה יהודה אתה יודוך תשל"ח, אות ב ובהערה 7 שם.
3. ובר"ה באתי לגני תשל"א אות ג וכן בסה"ש תש"ג מבואר ענין זה באופן אחר.
4. ובמאמר ד"ה ונחה תשכ"ה אות ז ואילך, ביאר את ענין זה באו"א.
5. ראה לקו"ש ח"ו עמ' 22 ואילך, חי"ב עמ' 74.

ב.

בלקו"ש ח"ו⁶ ביאר רבינו שהאדם יכול לשנות את העולם ולעשותו דירה לו ית', מכיוון שכבר בתחילת הבריאה עיקר שכינה בתחתונים הייתה, והשינוי לאחמ"כ (דהיינו סילוק השכינה ע"י החטאים) הוא שינוי החוזר לברייתו, והעולם בפנימיותו הוא כלי להיות דירה.

ולכאורה ישנם ב' הבדלים בין ענין זה להנ"ל מחי"ז:

(א) בח"ו עיקר הביאור הוא בעבודת האדם שיש לו כח לשנות את הדבר, דאי"ז ענין שלמעלה מיכולתו, ואילו בשיחה הנ"ל מיירי בגדרם של התחתונים, דהיינו האם ההתנגדות לאלוקות היא דבר הנוסף לעצם מהותם או לא.

(ולכן: ב) עיקר הביאור בשיחה בח"ו הוא שכוונת הבריאה נעשית באופן שהעולם הוא כלי לעשיית הדירה, כיון דזה מה שנוגע לעבודת האדם. ואילו בשיחה הנ"ל מבאר שהגלוי המתייחס לעצם מהותם וחלק מתכונתם⁷.

ג.

ובכדי לבאר זאת יש להקדים ביאור הענין הנ"ל דלע"ל יהא ראית אלוקות כראית דבר גשמי, היינו ראית אלוקות בדרך פשיטות.

דבפשטות החידוש בזה שלע"ל תהא ראית אלוקות בדרך פשיטות, לגבי זמן הגלות, הוא חידוש רק בכמות היינו דגדרו של כח הראיה לא ישתנה, אלא שנוסף גם הראיה (בגדר של ראיה גשמית) באלוקות. דזוהי הוספה בכמות.

אמנם בעומק יותר י"ל בדא"פ, שזהו ענין איכותי הקשור לגדרי מהות הראיה בכלל.

ויובן ע"ד דוגמא, מההבדל בין הביטול שבזה"ג לביטול שבזה"ב, דהנה רבינו כתב לבאר בכ"מ⁸, דיש מעלה עיקרית בביטול שבזה"ג הנעשה מתוך הכנעה והתנגדות לטבע הנה"ב, ע"פ הביטול שבזה"ב, דאע"פ שביטול זה חודר למוח והלב של הנה"ב, ומתפשט ביתר שאת ותוקף במחדו"מ, ובכמות, הביטול תופס יותר מקום בכוחות הנפש, סו"ס מכיוון שביטול זה אינו נעשה כהכנעה, אלא כקבלת מרות לבד, ומכיוון שהאדם לא מקיים את ציווי ה' מתוך התנגדות לטבעו נמצא שמהות הביטול דהיינו ההכנעה אינה מושלמת, ודווקא בזה"ג כאשר הביטול אינו חודר במוח והלב אזי מהות הביטול היא מושלמת.

ועד"ז בנדו"ד, דהמעלה שבראיה לעת"ל אינה רק בכמות אלא גם מצד מהות הראיה, ומעלתה על שאר כוחות הנפש.

6. עמ' 82 ואילך.

7. וצ"ע האם זה סותר למשנת בלקו"ש ח"ב עמ' 73 ובהערה 22 שם, ובחט"ו עמ' 89 ובשוה"ג להערה 40 שם – דשם מבאר שזהו ענין שלמעלה מגדר הנבראים, ונפעל בכח נמנע הנמנעות, וצ"ע.

8. ראה במאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב, אות ו, לקו"ש ח"ט עמ' 72 ואילך.

ויש להקדים, דהנה היסוד להביאור הנ"ל בשיחה הוא, דהראיה לעת"ל תהיה ראייה גשמית דווקא, ולכן שלימות הענין שהראייה תהיה "בפשיטות", היינו שהיא תהיה מתוך גדרי הבשר הגשמי, ולא כדבר נוסף על עצם טבעו הגשמי. וצ"ב מהי המעלה בזה, ולאידך מהו החיסרון בכך שהראיה תהיה רוחנית.

ויובן בהקדים, דהנה בכלל צ"ב כיצד שייך ראייה גשמית באלוקות.

ורבינו ביאר במקום אחר⁹ דגם היום רואים בגלוי ובמוחש ובגשמיות (לאור התפתחות המדע וכו') ענינים שהם דוגמא לענינים דלמעלה, כגון כגון המצאת הראדיא, הממחישה את ענין "עין רואה", וזהו דוגמא לראיה דלעת"ל שתהיה באופן מוחשי, עיי"ש.

וביאר שם בהמשך, דהענין פועל יותר על כוחות הנפש מאשר התבוננות שכלית וכיו"ב.

וצ"ב מהי השייכות בין ענין זה לכללות הביאור בשיחה, הרי המוחשיות של הדבר היא ענין גשמי, שאינו נמדד (לכאורה) בפעולה על שאר כוחות הנפש.

ד.

ויש להקדים, דהנה בראיה מצינו תכונה נוספת על כך שע"י ראייה השייכות לדבר הנראה היא מוחשית, והוא דדווקא בה יש התאמתות גדולה ביותר שאינה קיימת בשאר הכוחות¹⁰.

והנה ביסוד וודאות וגשמיות הראיה, ביאר רבינו במקום אחר¹¹ דאי"ז ב' ענינים שונים בראיה אלא שניהם תלויים זב"ז.

וביאר שם רבינו דהסיבה לכך שראיה היא דבר וודאי ושמיעה אינה וודאית, היא מפני שאדם הוא מציאות גשמית, ודווקא ע"י ראייה גשמית יש וודאות בהדבר

וצ"ב מהו ההכרח לביאור הנ"ל, דלכאורה יש לומר באו"א: דהסיבה להבדל בין ראייה לשמיעה, היא מפני ההבדל המהותי בין ראייה לשמיעה, דראיה היא מפגש עם הדבר עצמו, ושמיעה היא מפגש עם אדם שנושא בתוכו מידע על המאורע¹², אבל אין כאן קשר ישיר בין האירוע לשומע, וכן מובן בפשטות.

וכמו שרואים במוחש דכאשר אדם שומע את מקור הדבר הנשמע, ובאופן ישיר כגון ששומע קול וכיו"ב, הרי גם אם יבוא אדם ויסביר לו ע"פ שכל דאי"ז נכון, הוא לא יסכים לו.

ולכאורה (לפו"ר) יצא נ"מ נפלאה מהנ"ל (בנוסף לנ"מ הנ"ל מדבר הנשמע באופן ישיר),

9. לקו"ש חט"ו עמ' 44 ואילך.

10. ראה מאמר ד"ה ואתה תצוה אות ו, ח"ו עמוד 121, ובהנסמן בהע' 12 שם, וכן במאמר יהודה אתה יודוך שם, אות ב, ובהנסמן בהערה 6.

11. ח"ו עמוד 122-121.

12. דבפשטות, שמיעה שהיא מפגש עם הדבר עצמו, כגון שמיעת רעש וכיו"ב, היא באותה מידת התאמתות כמו ראייה, וע"ז לא קאי בשיחה. אמנם לפי הביאור דלקמן אין הכרח.

דאי נימא דכל הוודאות בראיה היא כפי הביאור הנ"ל מהשיחה, נמצא א"כ, דבשעה שהקב"ה משנה את טבע העין שתראה דבר רוחני (כגון בלעם שראה את המלאך, וכיו"ב) אי"ז דבר וודאי, והרואה מסופק באמתתו (לכאורה), משא"כ לפי ביאור זה, י"ל דגם בשעה שאדם רואה דבר רוחני הוא בטוח בו בוודאות גמורה וכו'.

ה.

וי"ל הביאור בזה, אה"נ דהיסוד לוודאות שבראיה היא כמו שנת"ל,

אמנם בשיחה מדובר על וודאות עמוקה יותר, והיינו דהודאות שבדבר פועלת על שאר כוחות הנפש, שגם הם יפעלו בהתאם לראיה משא"כ בשמיעה (וכן יש לדייק בלשון רבינו), והיינו דראיה פועלת באופן "פנימי" ושמיעה באופן "מקיף"¹³.

ויש להביא לזה ראיה (וגם דוגמא) מדברי רבינו בשיחה¹⁴.

בהערה 11 שם, מביא רבינו ראיה להא שראיה היא דבר וודאי, מהא דמצינו בגמ' דאין עד נעשה דיין, ומבאר הגמ' דהסיבה היא "כיון דחזיוהו לא מצו חזו ליה זכותא",

ומדייק רבינו, דכל הסיבה שאינם יכולים לזכות היא מפני שראו את המעשה, משא"כ בדיון רגיל שיש עדים והתורה מצווה להאמין להם¹⁵, הרי הם יכולים לזכות את הרוצח.

ובלשון רבינו, "מה שאין כן כשהדיינים שומעים מהעדים – אף שברור להם שהעדים אומרים אמת – חזו ליה זכותא".

א"כ הודאות אינה בעצם הדבר הנראה – דזה קיים גם בשעה שהעדים מעידים וחקרו אותם וכו' – אלא בהשפעה על כח השכל, שאינו יכול למצוא זכות לרוצח, וכן מדויק לשון רבינו בהמשך ההערה "הודאות וההתפעלות".

ועפ"ז יובן מדוע רבינו קישר את הודאות שנת"ל לכך שהאדם הוא גשמי, דמכיוון שהראיה פועלת על שאר הכוחות, הרי אי אפשר לומר את הביאורים שהוצעו לעיל, ועכצ"ל דזה שייך לכללות מציאות האדם שבו שורה הנפש ושאר הכוחות, ולכן מבאר רבינו, שהיות והאדם הוא גשמי, לכן רק כח הראיה דהוא גשמי נקלט בנפשו בוודאות.

ולפי"ז יוצא דאכן בשעה שאדם רואה דבר רוחני ע"ד הדוגמא הנ"ל – אע"פ שהדבר הנראה נתפס ע"י הנפש כדבר וודאי – מ"מ אי"ז פועל על שאר הכוחות באותה מידה כמו ראיה, מכיוון שהכוחות קשורים למציאות האדם שהיא גשם וחומר¹⁶.

13. ולפי"ז באמת קאי גם על שמיעה שהיא מפגש ישיר עם הדבר – דאעפ"כ אינה פועלת על שאר הכוחות כמו ראיה.

14. הביאור מבוסס על ביאור מפי ר' יואל כהן ע"ה, בשיעוריו במאמר ד"ה ואתה תצווה תשמ"א.

15. ולהעיר מהפלוגתא האם גדר עדים הוא גזיה"כ לפסוק על פיהם אף שאפשר שדבריהם אינם אמת או אמונה שדבריהם אמת, והיינו מתורת "בירור" דזו המציאות בעולם – ראה לקו"ש חכ"א עמ' 62 ואילך.

16. ומה שמצינו בכ"מ פעולה על שאר הכוחות בראיה רוחנית (כגון בלעם שראה את המלאך וכיו"ב), היינו מפני שראית

ועפ"י יובן מדוע רבינו הביא את הנ"מ הנ"ל בחלק ט"ו, דווקא בשעה שהראיה פועלת על שאר הכוחות יותר מהתבוננות שכלית, ה"ז מורה (ומסובב מכך) שהראיה היא מוחשית וגשמית.

ו.

ולפי"ז לכאורה י"ל דזהו הדגש בשיחה בחי"ז,

אם המוחשיות שבראיה היא מסובבת מהבל"ג שבאלוקות, שחודר עד לעיניים הגשמיות, והיינו שינוי טבע העין – מכיוון שהראיה אינה מצד טבע העין הגשמית, הראיה אינה פועלת על שאר הכוחות, דהרי סיבת הראיה אינה מצד מציאות האדם שהיא גשמית אלא מצד טבע העין שנשתנה בלבד, משא"כ אם הראיה מגיעה מצד טבע העין, והיינו מצד מציאות האדם (וע"ד מה שביאר רבינו בשיחה בח"ו), הרי היא משפיעה ופועלת על שאר הכוחות.

אמנם אי"ז מוכרח, ואכתי אפשר לבאר דהפעולה על שאר הכוחות היא גם לפי הס"ד שטבע העין ישתנה.

ויש לבאר זאת בכ' אופנים:

(א) לעת"ל לא רק שטבע העין ישתנה אלא כל כוחות הנפש יהיו כלי מתאים לגילוי אלוקות¹⁷, ולפיכך הראיה תפעל על שאר הכוחות, מכיוון שבאותו הזמן גדר פעולת הראיה תהיה (בעיקר) בדברים אלוקיים ולא בדברים גשמיים כמו המציאות הנוכחית של האדם.

(ב) הגורם לפעולה של ראיית גשמית על שאר הכוחות, אינו מצד טבע האדם אלא מצד טבע הראיה¹⁸. ולכן אע"פ שכוחות הנפש ישארו גשמיים כמו שהם עתה, מ"מ מכיוון שטבע העין ישתנה הוא יפעל על שאר הכוחות בע"כ, מפני שהעין תקלוט את הגילוי האלוקי כמו דבר מוחשי וטבעי.

ז.

והנה בהמשך לענין זה, יש לבאר כמה נ"מ בעבודה של עשיית הדירה, (חוץ מהנ"מ המובאת בשיחה בחי"ז, שהגילוי לעת"ל יהיה כדבר טבעי), ע"פ ליקוט וליבון בתורת רבינו.

(א) רבינו ביאר בכ"מ¹⁹, דענין דירה בתחונים אינו בא מצד העליון, דהיינו גילוי אוא"ס המגלה את אחדותו ית', אלא ע"י עבודת בני". כלומר, שחלק מהתאווה לעשיית הדירה, היא שד"ז

דבר רוחני הוא דבר משונה שלא ע"ד הרגיל כלל, משא"כ לעת"ל, כשהעין תראה אלוקות זה יהיה דבר הרגיל ("אלקות בפשיטות"), וזהו גם להס"ד שטבע העין ישתנה.

17. ולהעיר מהא שבישיחה בחט"ו הנ"ל בפנים, מבאר שהראייה תהיה לא רק "בעיני בשר" אלא "הבשר" עצמו יראה אלוקות.

18. וצריך דקדוק לשון רבינו בשיחה הנ"ל בח"ו.

19. ראה במאמר באתי לגני תשל"א, לקו"ש חי"ד ואתחנן.

יעשה ע"י עבודת התחתונים.

ובפשטות הביאור בזה, ובהקדים דענין הדירה (בהתאווה דדירה בתחתונים) הוא, שתהיה ע"ד דירת קבע, דהיינו שהיא נעשית באופן פנימי וממילא באופן של קבע²⁰. וענין זה נעשה רק ע"י שההמשכת האלוקות נעשית מצד התחתון ולא מצד העליון, וכהדוגמא הידועה מכך שדווקא בביהמ"ק הקדושה שורה לעולם, ודלא כמ"ת שהקדושה איננה נצחית, מפני שהיא שרתה מצד התחתון (דהיינו בהמשכן והמקדש שבנינם בידי אדם) ולא מצד העליון בלבד²¹.

אמנם ביאור זה אינו מספיק, שהרי בכ"מ²² משמע, דישנו בל"ג החודר את מציאות התחתון באופן פנימי, אע"פ שהמקבל לא עשה מצידו כל הכנה להגילוי. וכדוגמת רב שמחדיר לתלמיד שכל עמוק עד שמשגו היטב מצד כח הבל"ג שבהסברת והפשטת השכל, ולפי"ז לא צריך את ענין עבודת התחתונים ע"מ שהאור יחדור בגדרי התחתון.

אמנם עפ"י הנ"ל מובן, דחלק מענין הדירה הוא לגלות שזהו גדרו של התחתון, ולכן צ"ל ע"י עבודת בני, שהיינו מצד גדרי התחתון, וכנ"ל הביאור בשיחה בחי"ז, שזה בא ע"י כח המס"נ²³.

(ב) רבינו כתב בסה"ש תש"נ²⁴, דעפ"י מובן מדוע יש ענין להפוך כל חלק לכלי לאחדות ה', ולא לוותר על פרטים צדדיים בבריאה, והיינו מכיוון שזוהי מהות הבריאה, ולכן היא קשורה לכל פרט בנבראים התחתונים²⁵.

(ג) ידוע חידושו של רבינו, דחלק מענין הדירה שתהיה דירה מאירה, והיינו שהתומ"צ יהיו מתוך אהוי"ר וחיות פנימית²⁶.

וביאר רבינו בלקו"ש חלק כ"ה²⁷ דזהו מצד שחלק מגדרם של התחתונים הוא ענין הגילוי, ולכן צ"ל באופן של דירה מאירה שהיא מצד גדרי התחתונים²⁸.

20. ראה לקו"ש חט"ז שיחה ל"י שבט ובאות ג שם.

21. ראה לקו"ש חכ"א שיחה א לפר' תרומה ובאות ה שם, ח"ח עמ' 26 ובהנסמן שם בהערה 38.

22. ראה לקו"ש ח"ד שיחה לפר' ואתחנן אותיות ד-ו. אמנם ראה בלקו"ש ח"ו שיחה ב לפר' שמות, אותיות ז-ח ובהע' 66 שם.

23. וראה גם לקו"ש ח"ב עמ' 73, ח"ט שיחה ד' לפר' שופטים, אות ד ואילך. ולכאורה זו הכוונה גם בחכ"א שיחה א לפר' תרומה, אות ה.

24. סה"ש תש"נ, עמ' 80-79.

25. ולכאורה י"ל דזהו הביאור במש"כ רבינו (לקו"ש חכ"ח עמ' 48) דגם בעגלות המשכן ניצלו כל פרט, אע"פ שאין עניות במקום עשירות.

26. ראה לקו"ש ח"ט עמ' 71 ובהנסמן בהערות 31 321.

27. הוספות, זאת חנוכה תשמ"ז, אות ה, ובהערות 53 571 שם.

28. ובלקו"ש חט"ז עמ' 478 ובהערות 31 361 שם, וח"ה עמ' 245 ובהערה 36 ביאר באו"א. ולכאורה נראה שזהו מצד כח העצמות. ואכ"מ.

(ד) בלקו"ש ח"ה²⁹ מבאר רבינו דקיום התומ"צ צ"ל בדרך הטבע ולא בדרך ניסית, מכיוון שצ"ל דירה בתחתונים עצמם, וזה נעשה רק ע"י השתמשות בדרכי הטבע.

ובפשטות צלה"ב מהו החיסרון בעשיית הדירה ע"י נס וכיו"ב, הרי סו"ס הדבר שבו נעשית הדירה מנגד לאלוקות כמו כל תחתון,

ועכצ"ל דזהו מצד שהדירה צ"ל בגדרי התחתון, ולכן צ"ל דירה מצד גדרי טבע העולם. ולכן אם הוא יעשה דירה ע"י נס, אע"פ שהוא גילה אלוקות בדבר תחתון, מ"מ אי"ז מצטרף לעשיית הדירה בשאר חלקי העולם המוגדרים בגדרי הטבע, מכיוון שאי"ז חלק מגדרי טבע העולם.³⁰

(ה) בלקו"ש חט"ז³¹ מבאר רבינו על יסוד דברי השל"ה, שההבדל בין יהודי שעובד את ה' ע"פ אמונה לעבודה שע"פ השכל, דבעבודה ע"פ אמונה, הרי זה המדריגה ד"עליונים ירדו לתחתונים", מכיוון שאי"ז קשור לעולמו של האדם, ואי"ז מדריגת ה"תחתון" כפי שהוא. משא"כ בעבודה שע"פ השכל, הדביקות בה' חדורה במציאותו, וענין זה הוא תוכן המדריגה של ה"תחתונים יעלו לעליונים", שגדלות ה' ורצון ה' חודרים בגדרי המציאות של התחתון.

והנה מכ"מ³² משמע שביטול הגזירה והחידוש דמ"ת "שעליונים ירדו לתחתונים ותחתונים יעלו לעליונים" הוא הכנה ע"מ שיהודי יוכל להעלות את החפץ הגשמי לקדושה ולעשות "דירה בתחתונים" בחלקו בעולם.

ועפ"י זה היה אפשר לבאר דכשם "שדירה בתחתונים" צ"ל דירת קבע ובאופן פנימי, כך שלימות הענין של "תחתונים יעלו לעליונים", הוא בכך שחודר באופן פנימי לאדם ע"י התבוננות בגדולת ה' בשכל, משא"כ באמונה. ולכאורה זוהי כוונת רבינו בשיחה שם³³.

אמנם כד דייקת אפשר לבאר בדא"פ ביאור נוסף, דכשם שדירה בתחתונים צ"ל מצד גדרי התחתון, כך שלימות הענין של "תחתונים יעלו לעליונים" נעשה כשחודר לגדרי התחתון. וכן בנדו"ד, דשלימות הענין נעשית כשהדביקות בה' חודרת לגדרי התחתון ע"י השכל ולא כשהיא באמונה מחוץ לגדרי מציאותו, וק"ל. וכ"מ מלשון רבינו במאמר גל עיני תשל"ז אות ד³⁴ ועוד³⁵.



29. עמ' 80 ואילך. ובלקו"ש חל"א עמ' 48 ואילך ביאר שזהו גם בהכשר מצוה.

30. וכן משמע מלשון רבינו בלקו"ש ח"ג (עמ' 40), עיי"ש.

31. שיחה א לפרשת משפטים.

32. עיין בלקו"ש חכ"א שיחה א לפרשת תרומה ובאות ה שם, וחט"ו לך לך הנ"ל בהערה 7, וראה גם שם בעמ' 18.

33. וכן משמע ממש"כ רבינו בלקו"ש חכ"א שיחה א לפ' תרומה ובהע' 67 שם.

34. ראה דיוק לשון רבינו בסוגריים המרובעות שם.

35. ראה לקו"ש חט"ו עמ' 18, ועיין גם בחל"א עמ' 49.

בעניין שביתת עבדו ואמתו

הת' ישראל שי' בלוי
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' כריתות (ט, א) לגבי שביתת גר תושב ועבד כנעני ערל שאינו מל וטבל¹ (וממילא טרם נתחייב במצוות כאישה) "ת"ר גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד ר"ע אומר כישראל בי"ט ר' יוסי אומר גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחול רש"א ואחד גר תושב ואחד עבד ואמה התושבים עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול", ופסקינן "אמר רב אדא בר אהבה הלכה כר"ש"² היינו שגר תושב ועבד שאינו מל וטבל חד דינא המה שמותרים בשבת לעשות מלאכה לעצמם.

ומקשים התוס'³ "מכאן קשה לפ"ה דפרק החולץ (יבמות מח, ב) דקאמר וינפש בן אמתך והגר זה גר תושב, פי' בקונט' שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ומחלל שבת כעובד כוכבים, והכא קאמר גר תושב עושה מלאכה. לכן י"ל דהיא מיירי לענין שלא לעשות מלאכה עבור רבו, אבל לעצמו שרי. מכאן פסק ר"י שמותר להניח לעובד כוכבים לעשות מלאכתו בשבת בבית ישראל עבור עצמו".

דהנה בגמ' פרק החולץ (יבמות מח, ב) איתא "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך", הרי עבד מהול אמור, הא מה אני מקיים וינפש בן אמתך?⁵ בעבד ערל, והגר⁶, זה גר תושב, אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק? כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך הרי גר צדק אמור, הא מה אני מקיים והגר? זה גר תושב". היינו, שהגמ' מביאה מקור בפסוקים לחיוב שמירת שבת לגבי עבד ערל, גר תושב (שדינם אחד, כנ"ל), וגר צדק.

ופרש"י, "גר תושב – שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות והזהירו הכתוב

1. שמותר לקיימו כך עד י"ב חודש – יבמות מח, ב.

2. ללישנא בתרא בגמ' שם.

3. ד"ה גר תושב עושה מלאכה לעצמו.

4. ואתחנן ה, יג.

5. משפטים כג, יב.

6. המשך הפסוק.

על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים.

ואכן ע"ז הקשה התוס' (גם) במקומו (ד"ה זה גר תושב) "פירש בקונטרס שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ומחלל שבת כעובד עבודת כוכבים וקשה דאם כן נפישו להו משבע מצות ובמסכת ע"ז (סד, ב) משמע דבשבע מצות שקבלו בני נח איקרי גר תושב ועוד דבפרק ארבע מיתות (סנהדרין נח, ב) אמרי' דעובד כוכבים ששבת חייב מיתה אפילו בחול כל שכן בשבת ובפרק ד' מחוסרי כפרה (כריתות ט, א ושם) קאמר ר"ע דגר תושב אין מוזהר על השבת ונראה דהכא בעושה מלאכה לצורך ישראל דומיא דוינפש בן אמתך".

היינו דמובן בפשטות מכהנ"ל מחלוקת רש"י ותוס', דלרש"י גר תושב הוא שקיבל ע"ע ז' מצוות ב"נ, ובכלל זה חל עליו איסור חילול שבת, ומשא"כ לתוס' (ושאר הפוסקים) האיסור הוא רק כאשר עושה מלאכה לישראל.

ואכן רש"י זה קשה ותמוה מאוד, היאך מתיישב עם פסק הגמ' דגוי ששבת חייב מיתה, וכך פסקו להלכה כל הפוסקים (תוס' הרא"ש, רמב"ן, רשב"א, מאירי, ראמ"ה, ספר התרומה, רמב"ם) אשר גוי גר תושב ועבד ערל מותרים במלאכות בשבת לעצמם, ובריטב"א מביא להלכה גבי רופאים "ולכן נהגו הרופאים לומר בשבת לעשות לגוי צרכיו". וכן בשו"ע" "אבל אם לא מל וטבל אלא קבל עליו שבע מצות בני נח הרי הוא כגר תושב ומותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו אבל לא לרבו", וכן, היאך דעת רש"י מתיישבת עם דברי רע"ק אשר גר תושב אינו מחויב על השבת.

ועוד קשה לרש"י בהשייכות בין שמירת שבת לאיסור עבודת כוכבים שבז' מצוות ב"נ. דהרי מקורו של רש"י הוא מדברי הגמ' (עירובין סט, ב) גבי איסור לישראל מומר בהקרבת קרבן "כי יקריב מכם, מכם ולא כולכם - פרט למומר" ומוכיחה הגמ' למסקנא מדברי הברייתא שם "אלמא עבודה זרה ושבת כי הדדי נינהו שמע מינה". היינו שפסול מומרות גבי קרבן הוא בחילול שבת ובעבודה זרה היינו הך, אבל קשה הכיצד משווה רש"י דיני מומרות אצל ישראל לדיני ז' מצוות אצל גוי (ואדרבה, המשך הברייתא שם "מכם בכם חלקתי ולא באומות"), א"כ קשה לגמרי דעת רש"י גבי דין שביתת עבד ערל (כגר תושב).

ב.

ונראה ליישב דעת רש"י ובהקדים:

בלקוטי שיחות (חל"א, משפטים ב) מביא כ"ק אדמו"ר לשון פסיקת הרמב"ם (הל' שבת פ"כ הי"ד) שמקורם בגמ' הנ"ל (ביבמות), גבי עבד שלא מל וטבל (כגר תושב), וז"ל "כשם שאדם מצווה על שביתתו בהמתו בשבת, כך הוא מצווה על שביתתו עבדו ואמתו, ואע"פ שהן בני דעת ולדעת עצמן עושין - מצווה עלינו לשמרן ולמנען מעשיית מלאכה בשבת, שנאמר 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'. עבד ואמה שאנו מצווין על שביתתן - הם

עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות, וקיבלו מצות שהעבדים חייבין בהן. אבל עבדים שלא מלו ולא טבלו, אלא קיבלו עליהן שבע מצות שנצטוו בני נח בלבד – הרי הן כגר תושב, ומותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן בפרהסיא כישראל בחול. ואין מקבלין גר תושב, אלא בזמן שהיובל נוהג. הואיל וגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת, וגר צדק הרי הוא כישראל לכל דבר, במי נאמר 'וינפש בן אמתך והגר'? זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל, כמו בן אמתו, שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת, אבל לעצמו עושה. ואפילו היה הגר זה עבדו, הרי זה עושה לעצמו".

ומדייק רבינו כמה דיוקים בלשונו, היינו שלרמב"ם איסור מלאכה בגר תושב הוא רק כאשר הוא בעבדות (אפילו מועטת כלקיטו ושכיר) אצל ישראל.

[ומביא ג"כ דברי אדה"ז בשו"ע במהדורא בתרא⁸ בביאור סברת הרמב"ם, וז"ל "אבל הרמב"ם סוף פרק כ' שכתב והוא שכירו. . . דבדווקא נקט לשון שכירו ולקיטו. . . עיקר האיסור הוא משום שהוא שכירו". והטעם שרק "גר תושב שהוא שכירו ולקיטו של ישראל" אסור בעשיית מלאכה לישראל – ולא כל אינו יהודי שהוא שכירו ולקיטו – הוא (כפי שביאר שם בארוכה) מפני שצ"ל "שכירו ולקיטו דומיא דבן אמתו", וזהו רק ב"גר תושב", כי "קרא מיירי כשישראל שרויים על אדמתם. . . ואזי אין מקיימין ביניהם עכומ"ז עד שיקבל ז' מצות דמש"ה נקרא גר תושב שמותר להושיבו בינינו", וגר תושב "שנתיישב לגור על אדמת ישראל להיות שכירו ולקיטו. . . מאחר שדעתו להשתקע ע"ד לעבוד לישראל לעולם והוא כבוש תחת ידו ומוכרח בעבודתו ה"ז כעבד עולם לענין שבת. . . ולפי שמושל בגופו להשתעבד בו כמו בבן אמתו ממש. . . הקפידה תורה עליו. . . שלא לעשות לרבו בשבת"].

ומביא ג"כ פסיקת הרשב"א⁹ שהשיג על דברי הרמב"ם בעניין "לקיטו ושכירו של ישראל", וס"ל ש"לא במלאכת רבן בלבד אסרו הכתוב אלא לכל ישראל" כי "ערל כגר תושב מה גר תושב אסור במלאכתנו אף על פי שאינו כבוש תחת ידינו, אף כשאסרה תורה עבד ערל, לכל ישראל אסרה" היינו שלרשב"א איסור חילול שבת אצל גוי קיים בעשיית מלאכה לכל איש ישראל ולא רק לאדונו (רבו).

ועל זה מחדש כ"ק אדמו"ר חקירה המבארת את סברות חילוקי הדעות ביניהם – וז"ל (סעיף ה) "ויש לומר, דפליגי בגדר המצוה ד"וינפש בן אמתך והגר" – שיש לפרשה בשני אופנים: א) דהוי פרט בשביתת ישראל, שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם. כלומר, ששביתת עבדו וגר תושב היא בכלל שביתת בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתת ישראל. ב) השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם, שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו, חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה ("וינפש") ביום השבת. אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על ישראל, שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו. כלומר בתור בעה"ב מוטלת עליו האחריות והחיוב לראות

8. לסימן רנב.

9. שו"ת הרשב"א ח"א סימן נט.

שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישבתו.

וזהו שורש החילוק בין דעת הרשב"א והרמב"ם: לדעת הרשב"א אזהירה תורה (בלשונו) "שלא לעשות מלאכתנו על ידי עבדינו ולא על ידי גר תושב", דהיינו ששבתית עבד וגר תושב היא פרט ב"מלאכתנו", בשבתית איש ישראל (ו"דומיא דשור וחמור דמחד קרא נפקי דכתיב ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך ומה שור וחמור אנו מצווין עליו אף עבדנו אנו מצווין עליו"). ולכן, בעבד שכבש תחת ידינו, הרי בעשיית מלאכה עבור רבו הרי הוא מבטל שבתית רבו בשבת, ומטעם זה אסור לעבד ערל (וכן גר תושב שאינו כבוש תחת ידינו) לעשות מלאכה אפילו לישראל אחר שאינו אדונו כאשר הישראל מצוהו לעשות מלאכה עבורו, שאז הרי זה כאילו הישראל עושה מלאכה על ידי העבד והגר תושב; ורק כשאין ישראל מצוהו על המלאכה, מותר לו (מן התורה) לעשות מלאכה גם עבור ישראל.

משא"כ להרמב"ם שבתית העבד והגר תושב שייכת להעבד והגר עצמם. ולכן האיסור הוא רק בגר תושב שהוא שכירו ולקיטו של ישראל, שהוא כבוש תחת ידינו והרי הוא "כעבד עולם" (כנ"ל מאדה"ז), דכיון שהישראל "מושל בגופו להשתעבד בו כמו בבן אמתו ממש", לכן נמשכת עליו תורת שבתית שבת לענין עשיית מלאכה לרבו. ולכן ס"ל להרמב"ם שגם אם הגר תושב עושה מלאכה לישראל רבו שלא מדעת רבו ה"ז אסור - כי אין האיסור מצד שבתית הישראל, אלא מצד שבתית הגר תושב עצמו. ולאידך, סתם גר תושב (שאינו לקיטו ושכירו של ישראל) העושה מלאכה לישראל, אפילו בציווי דהישראל אין בזה איסור מן התורה, כי גר תושב כזה לא שייך שתומשך עליו תורת שבת (כיון שאינו "כעבד עולם" של הישראל). עכ"ל"ק.

ג.

היינו שחלות הציווי של שבתית עבד ערל וגר תושב מעבודה לישראל בשבת יכול להתפרש בשני אופנים:

א. הציווי הינו פרט בשמירת שבת לכל ישראל (דלכן אסור שתעשה מלאכה לישראל גם כשאינו אדונו) ולא על הגוי (רשב"א), ולכן אסור לו לעשות מלאכה גם עבור ישראל סתם, כיון שמחשיבים את קבלת המעשה אצל הישראל וממילא אסור אף שאינו אדונו, כי ישראל אסור בחילול שבת תמיד (ללא קשר לעבדות וכו').

ב. הציווי הינו על העבד והגר עצמו (אלא שיש אזהרת אחריות בזה על האדון) ולא על הישראל (רמב"ם), ולכן מותר לו לעשות מלאכה עבור ישראל סתם ואסור רק כשהוא בעבדות אצל אדונו כי רק באופן זה יכולה לחול עליו "וינפש בן אמתך".

ועפ"י חקירה זו ניתן ליישב דעת רש"י, דרש"י אינו חולק כלל על הפסיקה שגר תושב עושה לעצמו מלאכה בשבת, אלא סובר (ג"כ) שהאיסור חל רק כאשר עושה לאדונו, אלא שהוא סובר כהסברא השנייה (כהרמב"ם) שהציווי הינו על העבד והגר עצמו ולא על הישראל, ולכן סובר רש"י ומדגיש שהאיסור הוא כלול ומשום ציווי על הגוי ממש כציווי ז' מצוות ב"נ כי

סובר שאיסור המלאכה לישראל מצווה בה ישירות העבד ערל או הגר תושב עצמו (כאשר שייך לגדר עבד כגון אפי' שכירו ולקיטו) כציווי ז' מצוות.

ד.

אלא שעדיין צריך קצת ביאור למה שייך איסור שבת (החל על הגוי ישירות), דווקא לגדר איסורי ז' מצוות ב"נ. ויובן בהקדים:

בלקו"ש (חכ"ו יתרו ג) מבאר כ"ק אדמו"ר את גדר ציווי ז' מצוות ב"נ על אוה"ע, גבי פסיקת הרמב"ם¹⁰ בעניין כפיית אוה"ע לקיים ז' מצוות ב"נ, וז"ל "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל שנאמר מורשה קהלת יעקב ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות שנאמר ככם כגר אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג".

ומבאר בזה וז"ל (בתרגום חפשי): "לכאורה, ניתן להסביר את הסיבה לכך שקיום שבע המצוות צריך להיות "מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה . . .", על פי מה שהראשונים מגדירים את ההבדלים שבין התארים השונים המצויים לגבי מי שאינו יהודי: גר תושב, בן נח (ועובד עבודה זרה, עכו"ם, כותי): גר תושב הוא מי שקבל על עצמו בבית דין של ישראל לקיים את שבע מצוות בני נח, "וכיון שקבלן בבית דין הוא נקרא בשבע מצות אלו מצווה ועושה וכי הא אנו מצווין להחיותו . . . ובן נח הוא שלא קבלם בבית דין, אלא דקים לן שמקיים אותן מעצמו והוא נדון בהם כמו שאינו מצווה ועושה"¹¹, וגוי סתם הוא מי שאינו נוהר בקיום שבע המצוות.

לפי זה יוצא, לכאורה, שבמתן תורה התבטלה החובה של בני נח לקיום מצוותיהם, כדברי הגמרא¹² על הפסוק "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים" - "ראה ז' מצוות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להן", ובהמשך מסכמת הגמרא "לומר, שאפילו מקיימן אותן אין מקבלים עליהם שכר . . . כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה", "אין מצווין לקיימן"¹³. ובמתן תורה חלה חובה חדשה לגבי שבע המצוות: הקדוש ברוך הוא הורה בתורה שבני נח חייבים בשבע המצוות, ואז התחדש דין חדש, שכאשר בן נח מקבל על עצמו את שבע המצוות בבית דין של ישראל, הרי הוא "מצווה ועושה" לגבי שבע מצוות אלו. ולכן פוסק הרמב"ם שעליהם לקבל ולקיים מצוות אלו "מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", כי הציווי שהיה לפני כן - התבטל. "עכלה"ק.

וכן כמוזכר בדברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ליל י"א ניסן ה'תשמ"ה¹⁴, וז"ל: "ישנו חידוש נוסף

10. הלכות מלכים פ"ח ה"י.

11. לשון הריטב"א.

12. בבא קמא לח, א, ועד"ז ע"ז ב, סע"ב ואילך.

13. פרש"י ע"ז שם.

14. תו"מ התועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1709.

בספר ההלכות של הרמב"ם - שלא שמים לב אודותיו: ספרו של הרמב"ם הוא היחידי מכל ספרי הפוסקים שנתבארו בו פרטי ההלכות דשבע מצוות בני נח (קרוב לסיום וחותם הספר כולו), משא"כ בטור ושו"ע, ואפילו ברי"ף - שמזכיר זאת בקשר לביאור בדברי הגמרא, אבל לא באופן של פסקי הלכות ובכל הפרטים, כברמב"ם. ומקדים לפני"ז ש"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופך את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח", ולא עוד, אלא ש"כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן . . יש לו חלק לעולם הבא". עכלה"ק.

ה.

היינו שלפי הביאור הנ"ל מובן, שחובת גר תושב (משא"כ בסתם גוי) בז' מצוות ("לכופך את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נוח") היא ע"י זה שהקב"ה הורה בתורה "מפי הגבורה" ע"ד חובה זו וזהו בגדר של ציווי ממש עליו "מצווה ועושה", שזהו בעצם ההבדל בין גר תושב לגוי בן נוח סתם, שגוי ששומר על ז' מצוות משכלו ודעתו ללא קבלה ע"ע בב"ד הרי הוא בגדר של "אינו מצווה ועושה", כי לא קיבלם בב"ד וממילא לא חלים עליו ציוויים כבתורה, אבל גר תושב הוא שקיבלם בב"ד ולכן מקבל תוקף של "מצווה" שהוא עצמו מצווה בהם, כמו חובת ציווי התורה על עם ישראל במ"ת, היינו שגדר ציווי על גר תושב מצונו בציווי ז' מצוות.

ועפ"ז מתיישבת דעת רש"י - כיוון שלסברתו (סברת הרמב"ם ודאזיל לשיטתיה) שמירת שבת דגר תושב (לצורך אדונו) היא על הגר תושב (ועבד ערל) עצמו (ולא על רבו) ולכן משייך וכולל את ציווי שמירת שבת דגר תושב לגדר ציווי ז' מצוות (איסור עבודת כוכבים)¹⁵ שחיובם חל עליו עצמו וכמו חובת השבת, ורק שהגר תושב מתחייב בזה רק כשהוא נהיה שייך לעבודת "וינפש בן אמתך", ולא שתלוי מצד הישראל - אם מקבל מעשה כל שהוא במלאכה מן הגוי לצורכו. וכמו"כ מובנים לסברתו ג"כ דברי רע"ק שהביא התוס' שפסק שגר תושב אינו מחוייב על השבת, שאכן חיוב השבת מצד עצמו אינו מדבר בגוי, אלא שיש גדר חיוב מסויים שחל עליו דרך ז' מצוות שלו, כאשר עובד אצל אדונו ואזי הוא "וינפש בן אמתך".

וממילא י"ל להרשב"א שס"ל שאיסור מלאכה לישראל דגר תושב אינה בשייכות לז' מצוות ב"נ כלל כיוון דהשביתה של הגר תושב היא מצד ציווי ישראל בלבד (ולא מצד ציווי ז' מצוות).

15. ולהעיר: שקשר זה מובא בקיצור בשיחה בחלק לא דלעיל בסעיף ח' בנוגע לחילוק בהסברת הרמב"ם בין שיטת אדה"ז להרב המגיד, שחיוב שמירת שבת היא על הגוי עצמו "מצד שייכות שלהם לדיני ישראל ותורת ישראל - כי גם קבלת ז' מצות ב"נ של גר תושב שייכת לתורת ישראל, כמ"ש הרמב"ם צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופך את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים . . והוא שקיבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו . . אבל אם עשה אותן מפני הכרע הדעת אין זה "גר תושב" - והיינו שצריך לקבל עליו ז' מצוות (א) בפני שלשה חברים (מבני ישראל), (ב) ומפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו. מכיון שיש לו יחס ושייכות לתורת ישראל (שהרי "קיבל עליו" הוראות תורת ישראל השייכות אליו), יש מקום לומר שיום השבת אצלו אינו יום סתם שיש אז ציווי, אלא יש לו חלות ושם של שבת "דישראל". ע"ש.

ויומתק עפ"י המובא בספר 'פרי צדיק'¹⁶ שישבור שחובת שמירת שבת על העבד היא מצד זה שהישראל יש לו פרט נוסף במצוות עשה שלו, להניח לעבדו ואמתו לשבות (כמו בהמתו) ללא קשר כלל לאיסור מלאכה בכלל אצל הגוי.

.1

אך עדיין צריך ביאור מדוע רש"י הכליל את איסור שמירת שבת לצורך ישראל שבגר תושב לאיסור עבודת כוכבים (שבז' מצוות) דהרי מצינו את השייכות ביניהם רק לגבי מומרות דישאל (כנ"ל ס"א).

ויובן עפ"י פרש"י עצמו בדבי הגמ' בחולין (ה, א) המדברת בעניין מומרות (כדברי הגמ' בעירובין דלעיל) "רישא מומר לכל התורה כולה. מציעתא מומר לדבר אחד. אימא סיפא חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבת בפרהסיא. האי מומר היכי דמי? אי מומר לכל התורה כולה, היינו רישא. ואי מומר לדבר אחד קשיא מציעתא. אלא לאו הכי קאמר חוץ מן המומר לנסך את היין ולחלל שבתות בפרהסיא אלמא מומר לעבודת כוכבים הוה מומר לכל התורה כולה" ומפרש רש"י¹⁷ וז"ל "מקבלין קרבנות ממושעי ישראל במומר לדבר אחד, חוץ מן המומר לנסך את היין ולחלל שבתות, דהני חמירי, אלמא מומר לעבודת כוכבים כמומר לכל התורה כולה דמי. האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית" היינו שמהות שמירת שבת (משא"כ בשאר מצוות) מורה על אמיתות הבורא ובריאתו בששת ימי בראשית וכלוי מעשיו בשבת, וממילא חילול שבת מורה על ההיפך והרי זהו ענין הע"ז.

וכן הוא בדברי הרמב"ם¹⁸ שפסק עפ"י דברי הגמ' הנ"ל "אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה כוכבים ומזלות, ושניהם כעובדי כוכבים לכל דבריהם". שגם חילול שבת חשבוהו חכמים לעבודת כוכבים.

וכן בדברי אדה"ז בשו"ע (עפ"י דברי שו"ת הרשב"א) בהלכות שחיטה¹⁹ בענין מומר ששחט, וז"ל "בפרהסיא, בפני עשרה מישראל, או שהדבר מפורסם והוא יודע שיתפרסם, אפילו לא חילל להכעיס אלא לתיאבון במזיד באיסורא דאורייתא" והסיבה בזה היא שבזה מגלה בדעתו שכופר בענין השבת וממילא במציאות הבורא, וכפי דברי הר"ר משה פיינשטיין בספרו 'אגרות משה'²⁰ וז"ל "דוודאי אין הכרח שמי שמחלל שבת לתיאבון הוא כופר במעשה בראשית, דאפשר שאף שמאמין אינו יכול לכבוש יצרו להרווחת ממון ולשאר תאוותיו. אבל כשמחלל בפרהסיא, הרי בהרבה רואים יהיו מי שיאמרו שהוא מצד שכופר במעשה

16. קונטרס שביתת שבת ו'.

17. ד"ה 'אלא לאו ה"ק'.

18. הלי' שבת פ"ל הט"ו.

19. ס" ב קונטרס אחרון סק"י.

20. אהע"ז ח"ב ס" כ.

בראשית, כיון דבמעשה זו שעושה הוא מעשה כפירה שממילא הוא כאומר להרואים שכופר. וזהו טעם החילוק בין מחלל שבת בצנעא למחלל שבת בפרהסיא בשבת” שבחילול שבת יש מהות ממשית של כפירה וממילא יכולה להראות כן לציבור.

וכן עפ”י המובא בספר החינוך²¹ גבי גדרי מצוות קידוש שבת וז”ל ”משרשי מצוה זו: כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום ונקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם” כי ששת ימים עשה ה’ וגו’ (שמות כ, יא). ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח (ברכות לה:). וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו, יתפעל אל הדברים לעולם. היינו ששורש ועניין ציווי שמירת שבת (הנאמר בדברים בקידוש) ”גדולת היום” הוא ש”נקבע ונקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם”, כלומר שבעניין השבת יש להתבונן אשר ששת ימים שעשה ה’ את השמיים והארץ ושבת ביום השביעי זהו עניין התחדשות הווית העולם ע”י הבורא, וזהו הרי מיסודות אמונת ה’ שמהווה בהתחדשות את העולם בכל רגע (כמבואר בהרחבה בחסידות).

ולכן הדגיש רש”י לחבר את איסור חילול שבת גם בגר תושב לאיסור עבודה זרה וכפירה בהנהגת העולם ע”י הקב”ה, שכאשר מוזהר על שמירת שבת ומהותה ומחלל, זה מורה על כפירה כע”ז כנ”ל, והרי הגר תושב אסור בעבודת כוכבים.

ז.

עפ”י כהנ”ל יש לומר, שזוהי כוונת לשון רש”י – ”גר תושב” בשונה מסתם גוי, ”שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים” ככלל ז’ מצוות בני נח, ”ואוכל נבלות” שלא חייב בשאר מצוות מלבד ז’ מצוות, היינו, גוי שהחיל על עצמו גדר של אדם ה’מצווה ועושה, וע”י קבלתו איסור עבודה זרה ממילא ”הזהירו הכתוב על השבת” כסברת הרמב”ם שהפסוק ”וינפש בן אמתך” (בגמ’ דלעיל ס”א) חל על גר תושב ועבד כנעני ערל עצמם (כשנכנסים לעבדות ישראל - כי אז שייכים לחילול העניין של ’וינפש בן אמתך’) ”דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים” וציווי זה מוטל עליו כחלק מאיסור עבודת כוכבים, כיוון שהחילול שבת שייך לע”ז, וע”כ כיוון שקיבל ע”ע איסור ע”ז, נאסר עליו חילול שבת עבור אדונו ששייך לאיסור ”בן אמתך”, אבל לא לעצמו. ובוה מיושבת דעתו, וזהו כפסק הגמ’ וכל שאר הפוסקים.

ח.

ולחביבותא דמלתא, כהדגשת רבינו ריבוי פעמים שתורת הנגלה ותורת החסידות משלימים ושזורים זב”ז המה²², או”ל בהבדל בשיחה דלעיל בין ב’ הסברות בעבד (ערל) בשביתתו אצל

21. מצוה לא, ”לקדש את השבת בדברים”.

22. וראה לקו”ש חלק י”ט תצא ב’, ושם: נגלה דתורה איז אראפגעקומען בהתלבשות ביו אין הבנת ותפיסת שכל אנושי, ביו אפילו פון אן אינו יהודי; און כדי אַז מען זאל געדיינקען תוה - אז אויך נגלה דתורה - איז שכל אלקי, האט דער אויבערשטער אויסגעשטעלט געוויסע ענינים פון נגלה דתורה אין אזא אופן, אז מען זאל זיי ניט קענען פאַרשטיין לתכליתם סיידן ווען מ’לערנט די ענינים ווי זיי ווערן נתבאר אין פנימיות התורה, וואס איז שכל אלקי בגלוי: און דורך דעם באנעמט מען אז תורה האט זיך נאר אנגעטאן אין שכל אנושי, אבער במהותה איז זי שכל אלקי שלמעלה מנבראים.

אדונו אם זהו מצד ענין האיחוד בעבודתו אצל אדונו הישראל שאז מוזהר על השביתה בדרך ממילא דרך אדונו, או שהוא לעצמו בעבודתו והשביתה היא על הישראל, במעשיו של הגוי (באופן פרטי) לישראל, שמתאים להחילוק שמצינו בחסידות²³, בעניין סוגי עבודת לגבי עבודת ה', שהרי כל ישראל הם עבדי ה' כמ"ש "כי לי בני ישראל עבדים"²⁴ אלא שישנם ב' סוגי עבדים:

הא', 'עבד פשוט', "שאינן לו מהות לעצמו בכל עצם העבודת ועובד אך ורק מחמת מציאות אדונו אין לו מקום ומציאות ומהות בפ"ע כלל, כי נרצע ונקנה נפשו וגופו וכל אשר לו לאדונו . . . וזה כל מהותו לעבוד עבודת אדונו, ואינו מהות ומציאות לעצמו כלל כו'. וכך הוא בכל קבלת עומ"ש מצד יראה אלקית, שזהו שנק' עובד אלקים דוקא, דאלקים ל' שררה ואדנות, שמקבל עליו עול אדנות וממשלה האלקית מצד אימה ופחד אלקי על נפשו, שמחמת זה משעבד כל גופו הגשמי, להיות גם הוא כמו שור לעול ממש, והיינו לייגע עצמו וכחו האנושי בהיפך מטבעו ורצונו החומרי, דהיינו רק לילך בעול התורה ומצות כל היום, ואע"פ שזה נגד טבעו, שאינו חפץ בעול התורה, ולא בשום עול, כ"א להיות חפשי בכל כו', ומ"מ ה"ה מקבל עליו עול התורה והמצות לייגע בזה כל היום, ולא משום שמוצא בזה תועלת לעצמו, או מצד שהדבר טוב לו". היינו שכל עניין עבודתו היא כשהוא אצל האדון, ומתאים לסברא הא' שעניין השביתה ממלאכה היא רק כשעושה לאדונו כי רק אז שייך לאיסור מלאכה בשבת (בן אמתך) והוא רק מצד זה שהוא עבד אצל הישראל ואז ממילא חל עליו חיוב של שביתה, דרך אדונו.

וישנו סוג הב', 'עבד נאמן', "בח"י עבד שעבודתו מאהבה ותענוג ושמחה דוקא, והוא ששמח ומתענג בעבודתו מצד גודל אהבתו והתקשרותו בלו"נ לאדונו, וההתקשרות ואהבתו אינו מצד שהוא ממהותו ועצמו (של האדון) . . . הרי הוא עצמו חפץ בכל העובדות, ויש לו בזה תענוג ונח"ר במה שעובד ומשמש אותו כו', ממילא אין זה עבודה כלל. ועבודה כזאת יעשה ג"כ האוהב הנאמן לאוהבו, מצד עוצם התקשרות האהבה". היינו שעבודתו אינה רק ממציאות האדון אלא יש בה גם ממציאותו שלו, ומתאים לסברא הב' שהגוי גם כשהוא עבד הוא לעצמו לעניין איסור מלאכה בשבת ועניין אזהרת השביתה חלה רק על הישראל עצמו ורק מצד זה אסור לישראל להשתמש בעבד (וממילא בכל גוי ולא רק עבד או לקיט ושכיר).



23. המשך תרס"ו, ד"ה 'ומקנה רב'. ע' תיא ואילך (בהוצאה החדשה).

24. בהר כה, נה.

קנין דבר שלא בא לעולם

הת' לוי יצחק שי' בן שחר
תלמיד בישיבה

א.

בר"פ המפקיד (ב"מ לג, ב) תנן "המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע . . נמצא הגנב משלם תשלומי כפל . . למי משלם למי שהפקדון אצלו".

ובגמ' שם: "מתקיף לה רמי בר חמא, והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם (והיאך הקנו לו בעלים כפל זה שעדיין לא נתחייב בו גנב - רש"י). ואפילו לר' מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ה"מ כגון פירות דקל דעבידי דאתו, אבל הכא מי יימר דמגנבא. ואם תמצי לומר דמגנבא - מי יימר דמשתכח גנב. ואי משתכח גנב - מי יימר דמשלם, דלמא מודי ומפטור". ולמסקנא "אמר רבא, נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני, הרי פרתי קנויה לך מעכשיו (נמצא למפרע כשגנב הגנב, של שומר היתה, דפרה כבר היא בעולם - רש"י)".

ובתוס' (ד"ה כגון פירות דקל), הקשו וז"ל: "וא"ת והכא אפילו אי עבידי דאתו - היאך יקנה הכפל במעות ששילם, והלא מעות אינן קונות אלא למיקם עליה במי שפרע. ועוד, מאי קפריך בסמוך מי יימר דמגנבא - והלא כששילם כבר נגנבה, והול"ל למימר מי יימר דנגנבה - פי' שכבר נגנבה, שמא נאבדה". ותירצו: "ויש לומר דהמקשה סבר בשעת משיכה הקנה לו הפרה לקנות הכפל כשיבא".

היינו דהתוס' בקושייתם למדו דהקנאת הכפל לשומר נעשה בשעת מתן המעות ע"י השומר, ולכן הוקשה לו כנ"ל. ותירוץ תוס' הוא דאין ללמוד כן, והקנאת הכפל לשומר נעשית בשעת משיכת הפרה ע"י השומר, דאז מקנה לו בזה גם את הכפל כשיבוא. ועל זה הוקשה לגמ' כנ"ל.

ודרוש ביאור בסברת התוס' בקושייתם, דהא מה סברא היא זו לומר - אפילו בתור הו"א - דקונה הכפל בנתינת המעות. וכפי שרש"י לומד בפשטות! דקונה בשעת משיכת הבהמה, מבלי לתת נתינת מקום לסברא אחרת.

ובפרט שישנם ראשונים שלומדים כן גם למסקנא. כגון הריטב"א, דכתב וז"ל: דהכא חשבינן כאלו הקנה לו הכפל מתחלה בקנין סודר, או אגב ארעא, ואפילו בלא קנין גמור, ומקני . .

1. בד"ה מי יימר דמגנבא: "דעל כרחך משעת מסירה בעי לאקנויה, שמשכה ממנו על מנת כן".

בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה" – היינו דהקנאת הכפל נעשתה בשעת נתינת המעות ע"י השומר, ואף דאין מעות קונות, מדובר דהקנה לו בקנין סודר וכדו'.

ובהכרח א"כ לומר דישנה סברא לומר דמקנה לו הכפל דוקא בנתינת המעות, ולא במשיכת הפרה. ואת סברא זו דחו תוס' בתירוצם, שקונה את הכפל במשיכת הפרה.

ב.

ויש לבאר זה – ובהקדים, דבטעם הדין דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יש לבאר בביאורים:

רבים מהאחרונים לומדים דזהו משום שחסר בהגמירת דעת דהמקנה – דכיון שהדבר אינו בעולם עדיין, אינו גומר ומקנה. ולכן אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ובפירות דקל סבר ר"מ דאדם מקנה, דכיון דעבידי דאתו, לכן ישנה גמירות דעת דהמקנה.

לעומת זאת ניתן לומר, דאין זה חסרון בגמירת הדעת דהמקנה, אלא שיש פה חסרון בהחלת הקנין – דכיון שהחפץ אינו בעולם הרי אין לפנינו דבר מה ממשי שעליו יחול הקנין, ולכן אינו חל. ובפירות דקל, כיון שישנה ודאות מוחלטת שהדבר יבוא לעולם, הרי שלר"מ בהקנאת הדקל לפירותיו הוי כאילו מקנה לו ממש הפירות – דנחשב זה דהפירות ישנם בכח².

ובלשון הידוע: האם החסרון הוא בגברא (גמירות דעת דהמקנה), או חסרון בחפצא (דאין דבר ממשי שעליו יחול הקנין)³.

ובדברי הראשונים ניתן לראות פנים לכאן ולכאן. דהנה בהמשך דברי התוס' שם כתבו: "וקשה, דבפ' השולח מיבעיא לן בעבד שמכרו רבו לקנס, דדילמא אפילו לר' מאיר לא יועיל משום דלא עבידא דאתי דמנגח, או דילמא אפי' לרבנן יועיל משום דהא קאי עבדא והוי כדקל לפירותיו. והכא פשיטא ליה דלא מהני פרה לכפילא, ואפילו לר"מ. וי"ל דשמא התם שכיח טפי מהכא. אי נמי, הכא פריך אם תמצוי לומר בעבד שמכרו רבו לקנס דלא מהני לר"מ". ע"כ.

ונראה לבאר, דמה דביאור הראשון דתוס', מחלקים בין עבד לקנסו לפרה לכפלה – דעבד לקנסו שכיח טפי דמינגח ולכן יתכן לומר דניתן להקנותו, משא"כ פרה לכפלה אינה דבר מצוי כ"כ, וכפי שמפרטת הגמ', ולכן אפילו לר"מ אין לומר דניתן להקנותה – הוי משום שלמדו כהאופן הא' בחקירה הנ"ל, דמה שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוי משום דחסר בגמירות דעת דהמקנה, ולכן תלוי זה במידת השכיחות של המקרה – דכיון דשכיח טפי דמינגח, לכן גומר ומקנה. משא"כ כשאינו מצוי כ"כ.

אמנם להאופן הב' דחקירה הנ"ל, לכאו' אין לבאר כן. דכיון דהחסרון הוא בחפצא – דאין

2. וראה ברמב"ן: "כיון דעבידי דאתו כמאן דאיתנהו בעולם דמי" – אלא דהוא כותב זאת כחלק מביאורו כאופן הא', (דכיון שהדבר ישנו בכח בעולם, אזי ישנה גמירות דעת דהמקנה) ע"ש. אמנם בפשטות ניתן לבאר זאת גם כסברא בפני עצמה, כפנים.

3. ונפק"מ בין ב' האופנים – ראה לקמן בפנים בביאור דברי הראשונים.

כאן דבר-מה ממשי עליו חל הקנין, א"כ אין זה תלוי במידת השכיחות, ובהכרח שתהיה ודאות מוחלטת (ע"ד פירות דקל דודאי עבידי דאתו) דרך או ניתן לומר דהדבר ישנו בכח עכ"פ. ומובן דאין מקום לחלק בין עבד לקנסו לפרה לכפלה.

ועפ"ז יש לומר דזהו שבביאור הבי' דהתוס', למדו אכן דאין לחלק בין עבד לקנסו לפרה לכפלה, והגמ' בסוגיין מדברת לפי האת"ל דאף עבד לקנסו אינו יכול להקנות – משום דסבר, דהחסרון בדבר שלא בא לעולם הוא מצד החפצא כנ"ל.

ג.

ועד"ז בדברי תוס' הרא"ש נראה דישנם פנים לכאן ולכאן:

בד"ה "הני מילי" כתב התורא"ש וז"ל "תימה, והא עיקר דברי ר' מאיר הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר וכו', והנך כולהו לא עבידי דאתו. ותירץ ה"ר אליעזר משזנא דלא בעינן דעבידי דאתו אלא היכא שאין הגוף בעולם, אבל הנך שהגוף בעולם, ומחוסרין תיקון לתועלת הקנין – לא בעינן דעבידי דאתו. ועוד י"ל, דכל הנך יכול להיות דעבידי דאתו כגון ששמעו מרבו שרוצה לשחררו . . ."

ונראה גם בזה לבאר, דהא דבתירוצו הא' ישנו חילוק בין אם גוף החפץ ישנו בעולם, אלא דמחוסר תיקון לתועלת הקנין (וע"ד עבד המקדש אישה "לכשאשתחרר" – דגופו ישנו בעולם, אלא דמחוסר פעולת השחרור לצורך קנין הקידושין), דאז אין הכרח בכך דעבידי דאתו בכדי שיקנה, לבין אם גוף החפץ אינו כלל בעולם (פירות דקל) דאז ישנו הכרח בכך דעבידי דאתו – הוי משום דלמד כאופן הא' הנ"ל, דהחסרון הוא בגמירות הדעת דהמקנה. ולכן י"ל דכשגוף החפץ ישנו בעולם, אף שאינו ברשותו עדיין (ואף אין ודאות שיגיע זה לרשותו), הרי זה מוסיף בגמירות דעת דהמקנה, ולכן קונה אף שאין ודאות מוחלטת⁴.

משא"כ לאופן הבי' הנ"ל, לכאור' חילוק זה אינו. דהא כיון דהחסרון הוא בחפצא – שאין לפנינו חפצא עליו חלה חלות הקנין, הרי אין בזה נפק"מ אם זהו מצד שהחפץ אינו כלל בעולם, או שזהו מצד שהחפץ אינו ברשותו – דכך או כך, הרי אין שייך שיחול הקנין על חפץ זה⁵.

וי"ל דלכן בתירוצו השני, נוקט תוס' הרא"ש שאכן אין הבדל בין ב' המקרים, ואף כשהחפץ

4. ועפ"ז יש להוסיף ביאור גם בדברי הרמב"ן בחי' כאן, דהקשה מנין דלפי ר"מ אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כאשר עבידי דאתו. ותירץ דכיון דמצינו דסובר כן כאשר גוף הדבר ישנו בעולם אף דלא עבידי דאתו (כבעבד), א"כ "מסברא אמרי' דאית ליה נמי אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כלל והוא דעביד דאתי, כגון פירות דקל".

די"ל דסברא זו היא, דכיון דמצינו שלפי ר"מ, במקרה בו יש גמירות דעת דהמקנה (כאשר גוף הדבר ישנו בעולם, אף שאין ודאות) – אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. א"כ אף כאשר גוף הדבר אינו בעולם אף עבידי דאתו, דאף אז ישנה גמירות דעת דהמקנה, אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

5. ונראה לומר, דהכלל בזה (הצד השהו בין המבואר פה להמבואר בדברי התוס') הוא, דלאופן הא', כיון דהמבואר הוא על הגברא, דעת בני אדם, הרי זה נתון לשינויים, ולכן כל ענין שמוסיף בסבירות של הקנין, הרי זה פועל עליו שיגמור ויקנה. משא"כ לאופן הבי' אין זה תלוי בדעת בני אדם, אלא בגדר הקיום של החפץ, שבכדי שהחפץ יחשב לקיים ה"ז רק באופנים מסוימים, ולכן אין שייך שהסתברות כזו או אחרת תפעל שהחפץ יהיה יותר קיים.

ישנו בעולם יש צורך בודאות מוחלטת – משום דלומד כאופן הב' הנ"ל.

ד.

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר סברת התוס' בהו"א (ועד"ז סברת הראשונים שלומדים כן גם למסקנא) – דהקנאת הכפל נעשית בשעת מתן המעות:

דהנה, י"ל דהחקירה הנ"ל משליכה גם לעוד ענין, והוא, האם ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם כלל, אלא שישנה ודאות, עבידי דאתו – אך הקנין אינו נעשה באמצעות דבר ממשי, אלא אגב קרקע וכדו'. היינו, האם ניתן להקנות פירות דקל שלא באמצעות הדקל, אלא אגב קרקע, או בקנין סודר. שבשעת מעשה המקנה לא הקנה לו דבר מה ממשי.

דלפי אופן הא' בחקירה הנ"ל, דהחסרון הוא בגמירות דעת דהמקנה – הנה כאן, כיון שישנה ודאות שהחפץ יבוא לעולם, עבידי דאתו, א"כ לכאו' ישנה גמירות דעת מצד המקנה (לר"מ עכ"פ), ויכול להקנות לו.

אמנם לפי אופן הב', דיש צורך בדבר מה עליו יחול הקנין – י"ל דאף כאן אין דבר מה ממשי עליו חל הקנין (דהא דבדקל לפירותיו אמרינן דהחפץ ישנו בכח, הוי משום דכיון דעבידי דאתו, נמצא שבהקנאת הדקל מקנה לו את הפירות עצמם, דהפירות ישנם בכח בהדקל. אך כשאינו מקנה לו מאומה – אין לומר דמקנה לו דבר מה ממשי, כיון שהדבר אינו בעולם, ואין חפץ שבו יכול לחול הקנין).

והנה, בספר הערות וציונים (כאן ע' עדר) ביארו, דהתוס' בקושייתם למדו דמקנה לו רק את הכפל, ועל כך תירצו דאין מקנה לו את הכפל גרידא, כי אם את הפרה לכפלה.

וי"ל דהא דתוס' למדו כן (דניתן להקנות הכפל גרידא), הוי משום שלמדו כהאופן הא' הנ"ל – דיש צורך בגמירות דעת דהמקנה. וממילא ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם דעבידי דאתו, אף דאין דבר מה ממשי עליו חל הקנין בשעת מעשה. ולכן למד דקונה את הכפל בשעת מתן מעות, אלא דהוקשה לו כיצד מעות קונות כנ"ל.

אמנם, בתירוצם למדו התוס' דמקנה לו פרה לכפילה, ונראה לבאר דזהו משום דלומד כאופן הב' דיש צורך בדבר מה ממשי עליו יחול הקנין, ולכן לא ניתן להקנות הכפל גרידא. וקושיית הגמ' הוי רק משום דחסר בודאות הנדרשת בכדי שייחשב שהחפץ ישנו.

ואילו הריטב"א נשאר בסברא זו, דקונה הכפל גרידא. ואת קושיית תוס' ביאר דהקנה לו הכפל בקנין סודר. ולכאו' זהו משום דסובר כאופן הא' הנ"ל.



6. ולתירוץ הב' בתוס' הרא"ש הנ"ל – דכשישנה ודאות שישתחרר יכול לקדש אישה, אף דלכאו' לע"ע אין חפץ ממשי, כיון שאינו ברשותו. אולי ניתן לבאר (עכ"פ בדוחק) דכיון שהגוף ישנו בעולם, ובנוסף ישנה ודאות שישתחרר, ה"ז פועל כאילו שהדבר כבר ברשותו, ולכן שייך להקנות זאת. ועצ"ע.

שיטות רש"י ותוס' בסוגיא דידו ככרמלית

הת' אברהם שי' בקרמן
תלמיד בישיבה

א.

במסכת שבת (ג, ב) מביאה הגמרא את דברי אביי גבי דין יד אדם הפשוטה לרשות אחרת: "פשיטא לי, ידו של אדם אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד. כרשות הרבים לא דמיא - מידו דעני, כרשות היחיד לא דמיא - מידו דבעל הבית". והיינו, שדין פשוט הוא שידו של אדם שנמצאת ברשות אחרת מזו שהוא עצמו נמצא בה, אינה נמשכת אחר גופו לעניין היחשבותה כנמצאת ברשות בה הוא נמצא, ולאידך גם לא נחשבת שנמצאת ברשות בה היא עומדת, אלא היא מהווה מעין רשות לעצמה, שלגבי הוצאה נחשבת כמקום פטור שמותר להוציא מכל רשות ממנה ואליה.

ועל פי דבריו אלו ממשיך אביי ומסתפק: "ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא?".

והיינו, שמאחר ומצד דיני התורה אכן אין איסור על האדם להוציא חפץ בתוך ידו לרשות אחרת בלא הנחה ברשות השניה, אך חכמים אסרו גם עשיית פעולה זו, מסתפק אביי במקרה בו אדם עבר על דברי חכמים והוציא את ידו כשהחפץ בתוכה לרשות אחרת, האם אז אסרו עליו חכמים להשיב את ידו לרשות בה הוא נמצא, וקנסו שהרשות שידו מהווה תהיה ככרמלית שמדרבנן אסור להעביר חפצים ממנה לרשות אחרת; או שמא לא עשו זאת ודינה של היד נשאר כרשות של מקום פטור, שממנה מותר להחזיר לרשות שהחפץ הגיע ממנה, ולא חל עליו איסור חכמים זה.

ובנסיון לפשוט את ספיקו זה של אביי, מביאה הגמרא ברייתא שנאמרה על דין זה ונשנתה בשני אופנים סותרים האחד אל השני: "תא שמע: היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ. תני חדא: אסור להחזירה, ותני אידך: מותר להחזירה". ומקשה, שלכאורה א"כ משמע שספיקו זה של אביי הוא הוא הספק העומד ביסודה של מחלוקת שני התנאים בברייתא, ומה מקום יש שיסתפק בו שוב.

ומציעה הגמרא אפשרות לתרץ שלא זוהי מחלוקת התנאים בברייתא, בכך ששני התנאים

מסכימים שחכמים אסרו על האדם שעבר על דבריהם והוציא את ידו והחפץ בתוכה לרשות אחרת שהיא ככרמלית ואסור להחזירה, אלא שכל אחד מהם דיבר במקרה שונה ולכן הדינים חלוקים: התנא שאסר להחזיר את היד דיבר על המקרה הרגיל של אדם שהוציא את ידו לרשות אחרת, והתנא שהתיר לעומת זאת, דיבר על מקרה בו האדם הוציא את ידו מרה"י לרה"ר מעל גובה י' טפחים, שמקום זה נחשב כמקום פטור, ואין בפעולה זו עבירה על דברי חכמים שלכן אין סיבה לאסור עליו להחזיר את ידו.

התוס' בסוגיה נעמדים על העמדה זו של הגמרא, ומקשים שלכאורה היה על התנא לכתוב עוד יותר מזה, שלא זו בלבד שאם הוציא את ידו מעל גובה י' טפחים מותר לו להחזירה לרה"י, אלא אף מותר לכתחילה להוציא את ידו לשם ולהחזיר ככל שירצה, שהרי אין כל שמץ איסור בפעולה זו. ובלשונם: "וא"ת למעלה מי' לכתחלה נמי מותר להוציאה דהוי מקום פטור".

ומתרצים: "וי"ל דקמ"ל דאפילו הוציאה מתחלה דרך מטה מי' מותר להחזירה למעלה מי' ולא קנסינן ליה". והיינו, שישנו חידוש בהעמדה זו של הברייתא, והוא שאף כאשר פעולת ההוצאה נעשתה אכן באיסור, כאשר הוציא את ידו לרה"ר מתחת גובה י' טפחים, מ"מ עדיין יהיה מותר לו להעלות את ידו מעל גובה י' טפחים למקום פטור ומשם להחזירה לרה"י.

ולכאורה, בהסתכלות שטחית נראה כי על ביאורם זה של התוס' מתעוררת תמיהה גדולה. שהרי מטרת החלוקה שיצרה הגמרא בין שתי האפשרויות בברייתא, שאחת מדברת במקרה שהוציא למעלה מי' טפחים והשניה למטה מי', היא לומר שהדין אחד הוא ומעל י' טפחים אין כל איסור להוציא או להחזיר, ורק במקרה שהוציא למטה מי' אסרו עליו חכמים להחזיר את ידו לרה"י. ולכאורה, באם כדברי התוס', וגם לאחר שהוציא את ידו אף למטה מי' יכול להשיבה לרה"י ע"י שמגביהה למעלה מי' ומחזירה, מה הועילו חכמים בתקנתם זו? והלא גם מי שעבר על דברי חכמים יוכל להשיב אליו את ידו והחפץ בתוכה ע"י שיגביהה למעלה מי'. וא"כ חוזרת שוב השאלה, מדוע נשנתה הברייתא בשני אופנים מנוגדים אלו?

הרשב"א בהביאו את דבריהם אלו של התוס', מקשה עליהם גם הוא את הקושיא הזו ומוסיף בה חזק, ממה שבהמשך הסוגיא מביאה הגמרא אפשרות נוספת להעמיד את הברייתא, בכך שהמקרה בו חכמים לא יקנסו את מי שעבר על דבריהם, הוא כאשר איסור זה יגרום לו לעבור על איסור התורה. בכך שכאשר הכניס את החפץ בשבת, אזי אם ייאסר בחזרת ידו הרי שלא יוכל לעמוד בזה כל השבת, ויצא מצב שהוא ישליך את החפץ מידי ברה"ר ויעבור על איסור הוצאה מן התורה.

והקשה הרשב"א, שלכאורה על פי דבריהם של התוס' אין מקום לחשש זה של הגמרא, שהרי תמיד יכול הנקנס להגביה את ידו למעלה מי' טפחים, ולהחזיר אותה אל רה"י. וא"כ כיצד זה פשוט לגמרא שהנקנס לא יוכל לעמוד בגזירה זו של חכמים, שבשביל זה יש צד לומר שיבטלו את האיסור?

ועוד מקשה הוא, כאמור, שבאם איסורם זה של חכמים ניתן להיתר ע"י פעולה שאין פשוט ממנה, הרי שחכמים עושים מאיסוריהם לעג וקלס בגזרם אותו. ובלשוננו: "ואינו מחזור בעיני,

משום דאקשינן בסמוך משחשיכה דאי שדי להו אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסיה, ואם איתא דאפשר לאהדורה בכי האי גוונא, אמאי לא, דהא אי בעי לאהדורה בכי האי גוונא, מהדר, ולא אתי לידי חיוב חטאת. . ועוד, דאם איתא הווי מילי דרבנן כחוכא, לא ליהדר מלמטה מעשרה אלא מגביה לידיה לעיל וליהדרה".

ומסיק הרשב"א: "ולי נראה דאפילו להוציא למעלה מעשרה אסור לכתחלה, דחיישינן דילמא שדי להו". ובזה חולק הוא על יסודו של ביאור התוס', וסובר שלמעשה איסור חכמים כולל בתוכו גם איסור להגביה את היד למעלה מ"י ולהחזירה.

ודברי התוס' צריכים ביאור.

ב.

ויובן בהקדים ביאור עניינו של איסור חכמים זה שבהחזרת היד לרה"י:

בלשונו של אב"י בספק מתעכב רש"י על המילים "מי קנסוה" ומפרש: "הואיל והתחיל בה באיסור". והיינו, כנ"ל שאיסורם זה של חכמים הוא קנס שקנסו את האדם משום שעבר על דבריהם בהוצאת היד לרה"י.

התוס' על מילים אלו, כתבו שיש לגרוס את מילותיו של אב"י אחרת, שיתפרשו באופן שונה - לא "מי קנסוה", אלא "מי אסרוה". ומבארים את הטעם לשינוי: "דלקמן בסמוך כי מוקמא דלאו ככרמלית דמיא אמרינן דאסור להחזירה משום קנס".

והיינו, שבהמשך דברי הגמרא מובאת אפשרות נוספת להעמדת שתי הגרסאות בברייתא, ובה מפרשת הגמרא שאף שלשתי הדעות ידו אינה ככרמלית, מ"מ הדעה האוסרת גורסת שאיסור זה הוא מה שחכמים קנסו אותו משום שעבר על דבריהם. וכדי להבדיל בין קנס זה שהוא אף לדעה שידו אינה ככרמלית, לבין האיסור לעיל של ידו ככרמלית, מבארים תוס' שאלו שני סוגי איסור שונים - איסור, וקנס.

שהראשון הוא רק לדעה שידו ככרמלית והוא אינו קנס אלא איסור בעלמא, והשני הוא גם לדעה שידו אינה ככרמלית והוא קנס ממש.

ומשמעותו של איסור חכמים זה של חכמים שמתחדש כאן בדברי התוס', אינו סוג חדש של איסור שחכמים יצרו במקרה זה, אלא הוא גוף עצם האיסור על הוצאה מכרמלית ואליה.

והיינו, שלאחר שרבא מניח שידו של האדם שנמצא ברה"י ושלח ידו לרה"י אינה נחשבת שנמצאת לא ברה"י ולא ברה"י, הוא מסתפק האם חכמים באים ואומרים שאף שמדין התורה מותרת היד בחזרה לרה"י, מ"מ הם יחשיבו את אותה היד כרשות שלישית (כרמלית) מדבריהם, כהרחקה לעניין הוצאה מרשות לרשות כדי שלא יקרה שאנשים יעברו על איסור תורה.

כך שלפי התוס' פירוש המחלוקת בהעמדה הראשונה של הגמרא האם ידו נחשבת לכרמלית,

הוא על מחלוקת על היחשבות היד להיות ככרמלית ככל כרמלית שבתורה, ועל היאסרותה מדברי חכמים ככל כרמלית בעלמא.

ונמצינו שנחלקו רש"י ותוס' באיסור חכמים על החזרת היד: התוס' סוברים שהוא איסור רגיל של דרבנן על הוצאה מידו שהיא ככרמלית; ורש"י סובר שכל האיסור הוא קנס שקנסו אותו חכמים על שעבר על דבריהם, ואסרו עליו את החזרת ידו.

אך ביאור המחלוקת באופן זה מעלה תמיהה על שיטתו של רש"י, שהרי מפורש בדברי אב"י בגמרא שהבעיה בהחזרת היד לרה"י היא היחשבותה ככרמלית. וזהו גם החשבון בדבריו בקשר בין סיבת הספק - שמאחר וידו אינה כרה"י ואינה כרה"ר, לספק עצמו - אם עשו אותה חכמים שתהיה ככרמלית. וכיצד א"כ ניתן לומר שלשיטת רש"י כל האיסור הוא באופן של קנס בלבד ולא ע"י החשבת היד ככרמלית.

ועוד יותר, רש"י עצמו (ד"ה בעי אב"י) מפרש כן את דברי אב"י. שכן כתב: "השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחיובי מדאורייתא אלמא איפלוג רשותא, מי אחמור עלה רבנן למיהוי כרמלית. . דכיון דלאו בתר גופו גרירא - נעשית לה רשות אחרת מדרבנן, דגזור רשות מדבריהם לשבת שאסור להכניס ולהוציא ממנו לרשות היחיד ולרשות הרבים, ושמו כרמלית". ומפורש בדברי רש"י שמהות האיסור של חכמים הוא החשבת היד כרשות שלישית - כרמלית.

עוד יש לתמוה על שיטת רש"י, שאם לשיטתו האיסור הוא קנס שקנסו אותו חכמים שעבר על דבריהם, מה מקום יש לדעה שידו לא ככרמלית (בהעמדה הבאה בגמרא) לומר שהאיסור הוא קנס שקנסו אותו חכמים, וכי מה תוספת יש בזה על מה שיד ככרמלית לשיטתו, כקושיית התוס', כנ"ל.

ויבאר לקמן.

ג.

ויש לבאר זאת, ובהקדים ההבדל בין 'איסור' ל'קנס' והשלכותיו.

איסור הוא מה שחכמים החילו חומרה על המעשה אותו הם אוסרים, כי הם מכירים בבעיה שיכולה להיווצר מעשייתו, וסיבת האיסור היא מה שהם רוצים שהוא עצמו או תוצאותיו לא ייעשו. קנס, לעומת זאת, הוא מעשה שמצד עצמו אין לחכמים כל סיבה לאסור את עשייתו, וכל הסיבה שהם אוסרים אותו היא מה שהאדם עשה דבר שחכמים רואים בו בעיה, וכדי להזהיר אותו מעשייתו זו הם מטילים עליו איסור נוסף על דבר שמצד עצמו איננו אסור, כדי שלא יעבור על איסור זה שוב.

וההבדל ביניהם מתבטא במקום בו האיסור על הדבר מגדיר אותו בהגדרה שיש לה השלכות מעבר לעצם החומרה שבו. כך שכאשר האיסור הוא ככל איסור רגיל שבתורה, יש להחשיב מצד זה גם את כל ההשלכות של הגדרת הדבר כאסור, ולהתייחס אליו כאל דבר אסור לכל

צדדיו וענייניו. ואילו כאשר האיסור הוא רק קנס ואין חומרה בדבר עצמו, הרי שהגדרת הדבר כאסור תיחשב רק לעניין הדבר שלשמו הוא נקנס, ואין להתחשב בכל שאר ההשלכות של הגדרת האיסור שבדבר.

ובענייננו, ההבדל בין החשבת היד ככרמלית משום קנס או משום איסור, הוא שלצד שזהו קנס (שי' רש"י) כל מהות הגדרת היד ככרמלית היא רק לעניין הקנס, ולעניין כל השלכה אחרת שתהיה מזה תיחשב היד כמקום פטור רגיל; ולצד שזהו איסור רגיל (שי' התוס'), היד נחשבת ככרמלית לכל ענייניה ולכל צדדיה.

וזה מדויק בהמשך דברי התוס' הנ"ל (ד"ה מי קנסוה), שכתבו מה הנפק"מ בין קנס לאיסור: "ושמא הא דעבדוה ככרמלית נמי הוי קנסא ונ"מ דאסור בשוגג מבעוד יום". דהיינו, שכאשר פעולת הכנסת היד לרשות אחרת נעשתה על ידי האדם בשוגג, כך שאין סיבה לקונסו משום שלא התכוון לעבור אז על איסור התורה. ואזי אם האיסור הוא קנס, הרי שהיד לא תיחשב כרמלית לעניין זה; ואילו אם האיסור הוא איסור רגיל, הרי שהיד תיחשב כרמלית מאחר ובמציאות היא נמצאת ברשות אחרת מזו שהוא נמצא בה, וממילא גם אז תיאסר עליו החזרתה לרשות בה הוא נמצא.

וא"כ מובן שמה שנחלקו רש"י ותוס' בהבנת דברי אב"י שידו תהיה ככרמלית, הוא אם ידו ככרמלית משום קנס או משום איסור.

ועפ"ז ניתן ליישב את הקושיות לעיל על שיטת רש"י:

רש"י למד שאי החשבת היד כרה"ר או רה"י לעצמה אינה סיבה להפוך את היד לרשות שלישית, ודברי אב"י אינם אלא רק שמעתה שההוצאה מהיד ואליה אינה איסור תורה אלא איסור חכמים, ממילא כהרחקה מהאיסור להוציא את היד לרה"ר אף על מנת להחזירה, הטילו חכמים קנס על המוציא שתהיה ידו ככרמלית ותיאסר עליו החזרתה. אך אין זה שעצם אי החשבת היד כרה"י או רה"ר מחשיבה אותה ככרמלית, אלא כמקום פטור גרידא. וממילא מובן מהלך דבריו של אב"י, שהציג כסיבה לאיסור את מה שהיד אינה רה"י ואינה רה"ר.

ומה שלשיטת רש"י מוסיפה הגמרא בהמשך להעמיד שגם לשיטה שידו לא ככרמלית תיאסר עליו החזרת ידו משום קנס, יש לבאר ע"פ דברי תוס' הרא"ש שכתב בביאור גרסת רש"י בגמרא: "מיהו יש לקיים גירסת הספרים - וה"פ: מי קנסוה רבנן כולי האי לעשות ידו אף ככרמלית לענין לאסור אף מבעוד יום ובשוגג, דאף כשהוציאה מבעוד יום קנסוהו רבנן, לפי שלא החזירה קודם חשיכה, וכן בשוגג קנסו אטו מזיד. אבל אי לאו ככרמלית דמיא, לא קנסוהו אלא משחשיכה ובמזיד".

והיינו, שהקנס עליו מדבר רש"י כאן אינו הקנס המבואר בשיטתם בדברי התוס', אלא קנס חזק בהרבה, שרוחבו והשפעתו משתווים לאיסור שבמהותו הוא איסור רגיל.

ולכן הנפק"מ שמובאת בסיום דברי התוס' בין החשבת ידו ככרמלית כאיסור לקנס, היא הנפק"מ בין שני סוגי הקנסות לשי' רש"י: האחד, חזק עד כדי שיחשיב את ידו ככרמלית

לעניין כל ההשלכות של הגדרה זו, ועד כדי שהיד תיאסר בחזרה גם כשהוציאה בהיתר או בשוגג (כדברי תוס' הרא"ש); והשני הוא קנס חלש יותר, שהשפעתו היא רק לעניין עשייה באיסור ממש - "משחשיכה ובמזיד".

ועפ"ז מובן היטב החילוק בין שני סוגי הקנסות לשי' רש"י, ומיושבת קושיית התוס'.

ד.

ע"פ כל הנ"ל יתבאר היטב מה שנשאר בקושיא לעיל (ס"א) על שי' התוס'.

שהרי מה שלשי' התוס' שגם לאחר שאסרו חכמים על אדם שהוציא את ידו לרה"ר למטה מי' להחזירה, עדיין מותר לו להגביה למעלה מי' ולהחזירה לרה"י, הוא כי האיסור לא היה קנס שקנסו אותו מפני שעבר על דבריהם שידו תישאר ברה"ר, ואין כל סיבה לאסור עליו כל ציור ואפשרות של החזרת היד, אלא הוא איסור רגיל ככל איסורי התורה - שידו הרי היא ככרמלית שאסור להחזיר ממנה מדרבנן, וממילא אין כל פגם בכך שגם לאחר איסור זה עדיין תישאר דרך שבה יהיה מותר לו להשיב אליו את ידו כאשר ידו כבר אינה כרמלית אלא מקום פטור.

ומה שבהמשך מניחה הגמרא בפשטות שאם תיאסר עליו החזרת היד הרי שהוא לא יוכל לעמוד בזה וישליך את החפץ מידי ויעבור על איסור תורה, זהו משום ששם מדברת הגמרא על סוג איסור של קנס, שגם השלכותיו של האיסור הם לעניין שלשמו הוא הקנס, ולכן משום הקנס הזה תיאסר עליו הגבהת היד למעלה מי' והשבתה לרה"י, שכן מהות הקנס היתה שמכיוון שעבר על דברי חכמים תישאר ידו והחפץ ברה"י.

את ההבנה הזו בשי' התוס' נראה שאפשר לדייק מדברי הריטב"א, שכשמסביר את דברי התוס' מוסיף קצת ביאור בשיטתו: "א"ת למעלה מעשרה פשיטא דשרי להחזיר דהא אפי' להוצאה נמי שרי. י"ל דהכי קאמר, הוציאה למטה מעשרה מותר להגביה עד למעלה מעשרה ולהכניסה, דאפילו תהא ידו ככרמלית מותר להוציא מכרמלית למקום פטור וממקום פטור לרשות היחיד".

והיינו, שמה שיש היתר להחזיר אין הפירוש שהאיסור הוא רק על החזרה בציר מסוים ולא על ציור אחר, אלא שהאיסור הפך את דינה של היד לדין כרמלית ככל כרמלית שבתורה, ודווקא משום זה יש לה גם את ההיתרים של כרמלית, שזהו מה שמותר להוציא ממנה למקום פטור ומשם לרה"י.

וא"כ, נמצא דעד כה ישנן שתי שיטות כלליות בביאור החלוקה בין שני סוגי הקנסות המובאים בסוגיה: שי' התוס', ואיתו גם הריטב"א, שהקנס הראשון הוא איסור רגיל שמשמעו הוא שהיד הרי היא ככרמלית לכל דבר שבתורה (ולכן נקנס אפילו בשוגג, אבל לאידך מותר להגביה למעלה מי' ולהחזיר), ואילו הקנס השני הוא קנס חמור יותר שמשמעו הוא איסור על החזרת היד לרה"י בכל מצב שהוא (אבל לאידך הקנס רק במזיד); ולעומת זאת שי' רש"י,

ובדרכו גם הרשב"א, היא שהקנס הראשון הוא קנס קל שמשמעו הוא שרק לעניין השלכות הקנס נחשבת היד ככרמלית (שלכן נקנס רק במזיד ומשחשיכה), ואילו הקנס השני הוא קנס חזק יותר שמשמעו הוא שנקנס שתהיה ידו ככרמלית לכל עניין.



בגדר דין שליחות לשיטת כ"ק אדמו"ר

הת' לוי שי' גולדשמיד
תלמיד בישיבה

א.

אחת מהסוגיות בתורת הנגלה שכ"ק אדמו"ר עסק בהם באופן מיוחד, הן בכמות והן באיכות, היא סוגית דין שליחות, היינו, שיש לאדם יכולת למנות אדם אחר לשלוחו בכדי לפעול עבורו פעולה מסוימת, ועיי"כ אותה הפעולה מתייחסת אל האדם השולח, כיוון ששלוחו של אדם כמותו. כ"ק אדמו"ר שם דגש מיוחד על סוגיא זו, ואף ביאר¹ שבדורנו זה נתגלה שעניין השליחות הוא המהות הפנימית של כל עבודת בני², שכל יהודי הוא שלוחו של הקב"ה לעשות דירה לו יתברך בתחתונים³.

עיסוקו המיוחד של כ"ק אדמו"ר בנושא זה (ברבים) החל כבר בראשית נשיאותו⁴, ובמשך השנים התעסק כ"ק אדמו"ר במספר הזדמנויות בסוגיא זו⁵, אך דגש מיוחד ניתן לכך בשיחות כ"ק אדמו"ר בשבתות כינוס השלוחים⁶, משנת ה'תשמ"ז ואילך, כשבכל שנה מרחיב כ"ק אדמו"ר את הנושא ומעמיק בו, תוך ניתוח יסודי למהות דין שליחות, והקשר שבין מהות דין שליחות למטרת הבריאה, דירה בתחתונים.

והנה, בלקו"ש מציינו שתי שיחות שונות של כ"ק אדמו"ר⁷, שבכל אחת מהם נראה לכאורה ביאור שונה בגדר דין שליחות. אך מעיון בשתי השיחות נראה, שבשיחה השני' בא כ"ק אדמו"ר לשלול את היסוד שניתן ללמוד מהשיחה הראשונה, ולאחמ"כ מייסד כ"ק אדמו"ר את שיטתו

1. ראה שיחת ש"פ חיי שרה ה'תשמ"ז (סה"ש ה'תשמ"ז ח"א ע' 86 ואילך).

2. ראה לקו"ת ויקרא א, ג.

3. ראה פתח דבר למאמר ב' ניסן ה'תשי"א (נדפס בלקו"ש ח"ב ע' 148), עיי"ש.

4. ראה (לדוגמא): שיחת ש"פ לך לך ה'תשל"ח (נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 301 ואילך). שיחת ש"פ לך לך ה'תשמ"א (נדפס בליקוט לפ' לך לך – ז' מ"ח, בלקו"ש ח"כ ע' 54). ובריבוי מקומות.

5. ראה: שיחת ש"פ חיי שרה ה'תשמ"ז (סה"ש ה'תשמ"ז שם). שיחת ש"פ תולדות ה'תשמ"ח (סה"ש ה'תשמ"ח ח"א ע' 93 ואילך, וראה שם ע' 138 ואילך). שיחת ש"פ חיי שרה ה'תשמ"ט (סה"ש ה'תשמ"ט ח"א ע' 58 ואילך). שיחת יום ב' תולדות, כ"ז מרחשון ה'תשמ"ט (שם ע' 68 ואילך). ש"פ חיי שרה ה'תש"נ (סה"ש ה'תש"נ ח"א ע' 130 ואילך). שיחת יום א' תולדות, כ"ח מרחשון ה'תש"נ (שם ע' 142 ואילך). שיחת ש"פ תולדות ה'תשנ"א (סה"ש ה'תשנ"א ח"א ע' 140 ואילך). שיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב (סה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 97 ואילך).

6. נסמן לקמן. מלבד השיחות שנשמנו לעיל הערה 4, ובריבוי מקומות.

ביסוד דין שליחות, וכפי שמתבטא אף בשיחות של שבתות כינוס השלוחים, וכדלקמן.

ב.

דהנה, בלקו"ש חל"ג⁷, מביא כ"ק אדמו"ר את לימוד הגמ'⁸ מהפסוק "כן תרימו גם אתם תרומת ה'", שמייטור הלשון 'גם אתם' למדים ד'מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית', דהיינו, שאין שליחות לנכרי.

ובהמשך הגמ' מצינו שקו"ט בגדר דין זה, דר' אשי לומד שדין זה הוא רק גבי שליחות בתרומה (שעלי' מדבר הפסוק) ולא לגבי שליחות בכל התורה כולה, אך מסיק בגמ' דדברי ר' אשי 'ברותא היא' כיוון שכל מקור דין שליחות בכל התורה נלמד מתרומה, וא"כ דין זה הוא בכל דין שליחות בכל התורה כולה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שדוחק לומר שהמחלוקת היא האם למדים דין שליחות מתרומה לכל התורה כולה או לאו, אלא יותר מסתבר לומר שהמחלוקת היא בסברא, שלשיטת ר' אשי דין זה (דאין שליחות לנכרי) הוא גזירת הכתוב, כי מצד הסברא גם נכרי יכול להתמנות כשליח, ולכן אין לך בו אלא חידושו וממילא דין זה הוא רק בתרומה. משא"כ למסקנת הגמ' ה"ז דבר שבסברא דהשליח צריך להיות דומה למשלח והפסוק הוא רק גילוי מילתא, וממילא דין זה הוא בכל התורה כולה.

ומוסיף ומבאר שעומק מחלוקתם היא בעצם גדר השליחות, שדעת ר' אשי היא כאופן הא' בשליחות⁹, שרק תוצאות המעשה של השליח מתייחסות למשלח, וממילא מובן שבסברא אין מקום ללמוד שהשליח עצמו נדרש להיות בדוגמת המשלח (כיוון שאין שום פרט מהשליח עצמו שמיוחס למשלח אלא רק תוצאות מעשיו כפי שהם מנותקים ממנו), משא"כ למסקנת הגמ' גדר השליחות הוא כאופנים הגבוהים יותר שגם מעשה השליח עצמו מתייחס למשלח, ועד ששלוחו כמותו ממש, אזי מובן שבסברא השליח נזקק להיות בדוגמת המשלח, כיוון שישנם פרטים בשליח עצמו שמתייחסים למשלח.

וממשיך כ"ק אדמו"ר שמלשון הגמ' על דברי ר' אשי 'ברותא היא' משמע ששיטה זו והבנה זו דר' אשי שלדרגא הא' בדין שליחות אין צורך שהשליח יהי' בדומה למשלח מופרכת מיסודה, ולכן מתבטאים כלפיה בלשון 'ברותא', אלא ברור לגמ' שגם באם נלמד כאופן הא' בדין שליחות וודאי שנדרש השליח להיות בדוגמת המשלח.

ומבאר כ"ק אדמו"ר טעם הדבר, שזהו כיוון שבשליחות ישנם שני עניינים, (א) קיום השליחות בפועל, ובשבילו באמת אין צורך לכאורה שהשליח יהי' בדוגמת המשלח וכנ"ל. (ב) חלות 'שם שליח', ובכדי שעניין זה יפעל מוכרח שהשליח יהי' בדוגמת השליח.

7. ע' 113 ואילך.

8. קידושין מא, ב.

9. לכללות ג' האופנים בשליחות ראה לקח טוב סי' א.

וטעם הדבר יובן בהבנת גדר המושג שליחות, ש"עיקר עניין השליחות הוא זה שהשליח הוא 'כמותו דהמשלח'", דהיינו שהמושג 'שליחות' הוא היכולת לפעול שאדם זר ייעשה, כביכול, מציאות המשלח. ומכיוון שזהו תוכן חלות הדין דשליחות, אזי נזקק השליח להיות מלכתחילה בדוגמת המשלח, בכדי שמציאותו תוכל להיפך כביכול למציאות המשלח. ובלשון כ"ק אדמו"ר: "כדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהי' כמותו דהמשלח".

ומדגיש כ"ק אדמו"ר דעניין זה (שהשליח יהי' בדוגמת המשלח) מוכרח בכל דרגא בדין שליחות אף בדרגא הנמוכה ביותר, שרק **תוצאות** המעשה מתייחסות למשלח (וכנ"ל שהגמ' מתבטאת בייחס להו"א דר' אשי 'ברותא היא').

ובזה מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע בחרה התורה ללמד דין זה דווקא גבי הפרשת תרומה, ולא (לדוגמא) גבי דין גירושין, כיוון שישנו הבדל יסודי בין דין גירושין לדין הפרשת תרומה, דבגירושין פשוט שהמגרש צריך להיות הבעל דווקא, כי גירושין עניינם הוא שהבעל מגרש את אשתו, וא"כ ברור שנצרך ללמוד כאופנים הגבוהים בשליחות. וא"כ, באם תלמד התורה את דין התנדמות השליח למשלח מגירושין יהי' מקום לטעות (כהו"א דר' אשי) דכל דין זה הוא דווקא בדין שנצרכת התייחסות מציאותו החיובית של השליח (או של מעשיו) וכנ"ל. ולכן לימדה התורה דין זה בדין דהפרשת תרומה כיוון דבהפרשת תרומה העיקר הוא הנפעל, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, ולכן הסברא נותנת שלגבי דין זה מספיק ללמוד כאופן הא' בשליחות, ואעפ"כ התורה מדגישה דגם לפי אופן זה נזקק השליח להתדמות למשלח, דזהו דבר המוכרח מצד עצם חלות דין שליחות וכנ"ל.

ג.

והנה, בלקו"ש חי"א (וכן ברשימות חוברת קנא עיי"ש)¹⁰ מבאר כ"ק אדמו"ר את ענינו המיוחד של כוח הדיבור בייחס לכוח המחשבה. דהנה, באופן כללי שווים שני כוחות אלו בכך, ששניהם הינם כוחות שפעולתם היא באדם עצמו (בשונה מכוח המעשה שענינו הוא פעולה בדבר שחוץ ממנו), אך בפרטיות ישנו חילוק גדול בין מחשבה לדיבור, דמחשבה הינו כוח מופשט ומובדל ממעשה, וממילא גם פעולתו היא רק לגבי האדם עצמו (שהוא המגלה אל האדם את כוח שכלו ומידותיו). משא"כ כוח הדיבור הוא כוח פחות מופשט (וכפי שזה בפשטות, דאותיות הדיבור נעשות מהבל גשמי ש'נצטייר' ע"י פעולות גשמיות של חיתוך שפתיים וכו') וממילא הוא יותר שייך למעשה (וכפי שגם מתבטא בתוכנו, שענינו הוא גילוי האדם אל הזולת).

ומוסיף כ"ק אדמו"ר ומחדש, שמטעם זה יש כוח בדיבור להכריח פעולה בעולם, והפעולה מתייחסת אל האדם המדבר, וכביכול הפעולה נעשתה על ידו (וכמפורש בדברי הגמ' בע"ז¹¹

10. ע' 82 ואילך.

11. טו, א.

שהאדם המדבר כלפי בהמתו והיא הלכה "מחמת קולו שהיא מכרת והולכת" חייב חטאת (לשיטה שמחמר בשבת חייב חטאת)).

ובזה מבאר כ"ק אדמו"ר את שיטת ר' יוחנן¹² גבי החוסם בהמה בקולו, דר' יוחנן מחייבו מלקות (מצד הלאו ד"לא תחסום שור בדישו") וטעם דבריו הוא מכיוון ד"עקימת פיו היא מעשה", ומשמע מדברי התוס'¹³ שם שהטעם הוא מצד שע"י דיבורו הבהמה עשתה מעשה ("וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא דבדיבורי" קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'").

ולכאורה, כיצד ניתן לחייב את אותו יהודי במלקות על מעשה שנעשה ע"י הבהמה והוא רק הי' הגורם לכך (דהרי אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הלי"ת ע"י מעשה שלו (וכלשון הגמ' בשבת¹⁴ "דעביד מעשי בגופי''))).

אלא מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכוח הדיבור גרידא – ולכן אי"ז דיבור לבד אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה".

והנה בסוף דבריו אלו מוסיף כ"ק אדמו"ר וז"ל: " - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח)".

ועפ"ז יוצא ביאור מיוחד לחלוטין בכל גדר השליחות, שהרי הביאור הרגיל בדין שליחות הוא, שהמעשה הוא של השליח, אלא שמעשה זה מתייחס למשלח. אך כאן מבאר כ"ק אדמו"ר שכיוון שמעשה זה (דהשליח) בא בעקבות הוראתו של המשלח ומכוח דיבורו, אזי זה נחשב כ'המשך הדיבור' וממילא זוהי פעולה של המשלח (שנפעלת ע"י דיבורו), ודבר זה נחשב כפעולתו של המשלח ממש. ובמילים אחרות, אין זה כלל גדר בשליח אלא גדר במשלח.

והנה, בשיחה שם ממשיך כ"ק אדמו"ר ומבאר דבמחשבה אין הדבר כן, דמחשבה היא כוח מופשט כנ"ל, ולכן גם באם ייגרם מעשה ע"י המחשבה זה לא ייחשב כהמשך המחשבה, כיוון שהמחשבה מובדלת מהמציאות דמעשה.

ובסוף דבריו אלו מוסיף כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: " - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם".

ודברי כ"ק אדמו"ר צריכים תלמוד, מהי פשר ההשוואה בין דין שליחות בכלל לפעולה שנגרמת ע"י מחשבה, הרי שליחות היא ע"י דיבור ובדוגמת דיבור וכפי שהוסבר לעיל, ומהו הקשר בפרטות של דין זה דווקא בשליחות שהשליח צריך להיות בדומה להמשלח לעניין

12. בבא מציעא ז, ב. סנהדרין סה, ב.

13. ד"ה ר"י אמר. סנהדרין שם ד"ה הואיל. שבועות כא, א ד"ה חוץ משנשבע. וראה גם חי' הרמב"ן ב"מ שם. נמוק"י שם. חי' הרשב"א שבועות שם.

14. קנג, ב.

המבואר כאן גבי מחשבה.

ד.

ונראה לומר הביאור בזה בפשטות:

כפי שהוסבר לעיל, הצורך בכך שהשליח יהי' בדוגמת המשלח הוא בכדי שיוכל לחול בו חלות דין שליחות. והנה, עצם המושג חלות מכריח שהמדובר הוא בחיבור בין שני מציאויות שונות שבכדי לחבר ביניהם צריך להחיל חלות (דהיינו לחדש 'מציאות') שהיא הגורמת שהמציאות השונה והנפרדת תיעשה למיוחסת אל המציאות הקיימת (דהיינו שעצם התואר חלות מורה שהמדובר הוא בחידוש, וממילא שהפעולה היא במציאות שונה (דלכן לגבי זה חידוש)).

וזהי כוונת כ"ק אדמו"ר בהביאו את דין התדמות המשלח בקשר לביאור עניין המחשבה: כנ"ל החילוק בין מחשבה לדיבור לגבי הפעולה הנפעלת על ידם הוא, האם הפעולה יכולה להיחשב כהמשך לפועל וכגדר בפועל, שבדיבור הדבר שייך (כיוון שיש קירוב מסוים בין הדיבור לעולם המעשה), משא"כ במחשבה.

ולכן מביא כ"ק אדמו"ר את דין זה של התדמות המשלח, שהיא לצורך חלות דין שליחות בקשר לעניין המחשבה, כיוון שתוכן העניין דחלות הוא שהפעולה היא במציאות שונה ולא כהמשך לפועל, דהיינו לא גדר במציאות הפועל, אלא גדר במציאות שמחוץ לפועל וזהו דוגמת עניין המחשבה כנ"ל.

ה.

ועפ"ז יש לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר בביאור גדר השליחות שהובאו לעיל ביתר הסברה:

כ"ק אדמו"ר בפתח דבריו מבאר שבשליחות ישנם שני עניינים, העניין הראשון הוא "קיום השליחות בפועל", והעניין השני הוא "חלות שם שליח", וכפי שבואר לעיל בהרחבה. ולכאורה צריך להבין מהי המשמעות של העניין הראשון (הקיום בפועל) ללא העניין השני (שם שליח), עד כדי שניתן לחלקם לשני פרטים שונים שאינם תלויים אחד בשני.

ונראה ברור שכוונת כ"ק אדמו"ר הינה לביאור המחודש הנ"ל בדין שליחות, שאין זה כלל גדר בשליח אלא גדר במשלח, שכיוון שפעולת השליח נעשתה (אך ורק) מצד דיבור המשלח אזי זה נחשב כהמשך לדיבור של המשלח. ובזה מובן שנוגע דווקא פעולת השליח (שבאה בהמשך לדיבור המשלח), ללא שום חלות דין בשליח עצמו (דהרי חלות ענינה פעולה וגדר בשליח כפי שנת"ל).

ובזה מחדש כ"ק אדמו"ר דלא ניתן ללמוד כך את גדר השליחות (ולא כפי שניתן ללמוד בשיחה בחלק י"א) אלא צריך להגיע אף לפרט השני, של 'חלות שם שליח', דהיינו, שחובה לבאר שעצם גדר דין שליחות הוא גדר בשליח ולא גדר במשלח, ועניין זה מוכרח לעצם עניין השליחות (ועפ"ז מובן חידושו המיוחד של כ"ק אדמו"ר בשיחה זו, ששולל בדבריו את ההבנה

שהובאה בתורת כ"ק אדמו"ר קודם לכן).

ו.

ובטעם הדבר נראה לבאר ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במקום נוסף שאף שם עוסק כ"ק אדמו"ר בגדר דין שליחות.

דהנה, בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ט¹⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר שכל יהודי הוא שלוחו של הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים. ומבאר טעם הדבר, מדוע עשיית הדירה צריכה להיעשות דווקא ע"י שליח, כיוון ש"החידוש והפעולה דדירה בתחתונים היא, שאף שהעולם מצד בריאתו הוא בדרגא ד'תחתונים', שלא נרגש שם גילוי אלוקות.. פועלים בה חידוש, שיהי' גילוי אלוקות" ולכן "באם הדירה היתה נפעלת ע"י הקב"ה בעצמו .. – אין בזה הפעולה דדירה בתחתונים – "בתחתונים", שהתחתונים, בגדרם ומהותם (שמצד עצמם מעלימים על אלוקות) יורגש גילוי אלוקות. ולכן צריך שהדירה בתחתונים תיעשה ע"י שליח, שמצד אחד הוא כביכול אחר, מציאותו נפרדת מהמשלח .. אבל לאידך גיסא – נעשה השליח בטל לגמרי למשלח ועד ש'שלוחו של אדם כמותו".

ויוצא שביאור זה הוא ממש כפי שביארנו עד עתה את שיטת כ"ק אדמו"ר בדין זה, ואף נתבאר במילים מפורשות שהפעולה שנפעלת ע"י השליחות (שזה שכך נפעל על ידה, הוא מצד שזה גופא גדרה ועניינה כנ"ל) היא 'חידוש' בגדר ומהות' המציאות שבה נפעלת הפעולה, ממש כהביאור שנת"ל בגדר העניין ד'חלות'.

אך בזה מוסיף כ"ק אדמו"ר ומחדש טעם הדבר וז"ל: "דאל"כ לא שייך לומר שהוא שליח שיש לו שליחות מסויימת במקום ומצב שהמשלח לא נמצא שם כביכול".

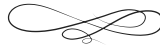
דהיינו, שמטרת השליחות היא להביא את המשלח ל'מקום ומצב' שע"פ דין התורה הוא לא קיים בו. ומטעם זה מציאותו של השליח צריכה להיות מורכבת משני הפרטים, שמצד אחד הוא מציאות נפרדת מהמשלח, שמצד זה הוא יכול להימצא ואף נמצא בפועל ב'מקום ומצב שהמשלח לא נמצא שם', אך מצד שני כל פעולתו באותו המקום היא מצד ה'משלח' שבו, ולכן הפעולה תיחשב כפעולת המשלח באותו מקום.

ועפ"ז מובן היטב ביאור כ"ק אדמו"ר שעיקר עניין השליחות הוא 'חלות' שם שליח, שכפי שנתבאר לעיל העניין של 'חלות' הוא פעולת דין בגדר המציאות שלגבי' הדין הוא חידוש. ועפ"ז מובן שדווקא ע"י 'חלות' ניתן לפעול את החיבור הרצוי בין המשלח לשליח, כיוון שפעולת הדין היא במציאות השליח, אך הדין הוא שהוא נעשה כמותו דהמשלח, ולכן עיקר הענין במינוי השליחות הוא 'חלות' שם שליח'.

ז.

והנה, ע"פ כהנ"ל יוצא, שעצם היסוד שחידש כ"ק אדמו"ר שדבר הנפעל מצד דיבור האדם ייחשב כהמשך הדיבור של האדם, וממילא כפעולת האדם ממש, אינו נדחה כלל, אלא שיסוד זה אינו לענין דין שליחות, כיוון שבשליחות ישנו עניין מהותי ('חלות') הנפעל בשליח, שבכך הוא נעשה כמותו של המשלח, ונקודה זו אינה ניתנת לביאור ע"פ היסוד של דיבור הנ"ל, כיוון שבדיבור זהו עניין מציאותי בלבד, שאין בו שום 'חלות' מחודש.

והנה, לכאורה נראה שהגאון בעל קצות החושן אכן למד שיסוד דין שליחות הינו מצד שמעשה השליח הוא המשך דיבור המשלח, וכפי שיתבאר לקמן בארוכה כיצד יסוד זה נראה מכו"כ מקומות בספרו קצות החושן, וכפי שיתבאר לקמן בהערה הבאה.



בגדר דין שליחות לשיטת בעל קצות החושן

הנ"ל

א.

בהתבוננות פשוטה בדין שליחות נראה, שיסוד השליחות בנוי על כך שישנו משלח והשליח מתייחס אליו באופן מסוים, היינו, שאמנם מצינו ביאורים שונים¹ ואף חלוקה לרמות שונות² בהגדרת אותה השתייכות שבין השליח למשלח, אך היסוד הוא בכך שישנה מציאות של משלח שאליו השליח מתייחס.

והנפק"מ הפשוטה היא, במקרה שבו מת המשלח קודם קיום השליחות, שנראה בפשטות שהשליחות בטלה, שהרי אין כלל מציאות של משלח שאליו ניתן לשייך את אותו יהודי שנשלח, שע"י השתייכות זו ייעשה אותו יהודי לשליח בשעת קיום השליחות.

ובפשטות, זוהי גמ' מפורשת. הגמ' בגיטין³ מביאה את דברי מר בר רב אשי, בשלילת שיטת אביו רב אשי, וז"ל: "אילו מת בעל מידי מששא אית בהו, כולהו מכח מאן קאתו, מכח דבעל קאתו, איתיה לבעל איתנהו לכולהו, ליתיה לבעל ליתנהו לכולהו"⁴.

והנה, בקצות החושן (סי' קפח סק"ב) כתב מפורש, שאף לאחר מיתת המשלח לא בטלה השליחות, וז"ל: "וכן נראה לענ"ד מוכח, דאפילו אחר מיתת המשלח שליחות לא בטל, ונכנס השליח החי במקומו".

ובפרטות:

בתחילת דבריו שם מתעכב הקצות על הדין שכל שאינו בן דעת אינו בדין שליחות, ומסתפק מהו הדין במקרה שבו אדם בר דעת שלח שליח, וקודם קיום השליחות נשתטה המשלח, וספקו הוא "מי אזלינן בתר מעיקרא, ובשעה שעשאו שליח פקח היה ועומד במקום המשלח, או אזלינן בתר בסוף, והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה שליחות".

1. ראה בספר יסודות וחקירות (קשת) בערכו. ובכ"מ.

2. ראה לקח טוב (ר"י ענגיל) כלל א. ובכ"מ.

3. כט, ב.

4. וראה לקמן הערה 29, וש"נ.

וממשיך, שבאמת זוהי מחלוקת ראשונים גבי שליח למסירת גט ונשתטה המשלח קודם מסירת הגט: דעת הרמב"ם⁵ היא, שהוי גט מן התורה, אלא שרבנן פסלוהו שלא יאמרו שוטה בר גירושין⁶. אך הטור⁷ פסק שהגט בטל מן התורה. ועפ"ז, בדיני ממונות אזי לדעת הרמב"ם השליחות קיימת, ולדעת הטור בטלה השליחות.

ובשיטת הרמב"ם למד הקצות בפשטות, שאין לחלק בין נשתטה הבעל למת הבעל, וא"כ ייצא שלשיטת הרמב"ם אף באם מת הבעל אין הגט בטל⁸. ועל מסקנה זו מקשה הקצות ממשנה מפורשת בגיטין⁹ שבה שנינו שאין נותנין את הגט לאחר מיתה, ומשמע שהגט בטל, ומביא הקצות את דברי התוס'¹⁰ על משנה זו, שכתבו בפירוש שמטרת משנה זו ללמדנו דאין שליח לאחר מיתה (דהא דאין גט לאחר מיתה מפורש במשנה אחרת בגיטין), וא"כ קשה על שיטת הרמב"ם (להבנת הקצות).

ומבאר הקצות, שהסיבה שאין נותנים את הגט לאחר מיתה, אינה מצד ביטול השליחות, היינו חיסרון במסירת הגט ע"י הבעל, אלא, בפשטות, כיוון שכבר נתבטל הקשר בין הבעל לאשה בעצם מיתת הבעל, וא"כ הגט כבר איבד את משמעותו. וכן הוא גבי שטר שחרור לעבד, שהרי בעצם מיתת הבעלים כבר אין העבד עומד ברשות אותם הבעלים, וא"כ אין כל משמעות לשטר השחרור.

ובהמשך דבריו מביא הקצות שכסברתו כתב רש"י בכ"מ בגיטין¹¹, ומכך לומד הקצות שאף רש"י סבירא ל"י כהרמב"ם שאין השליחות בטלה אף באם נשתטה המשלח, ואף באם מת

5. ה"ל גירושין פ"ב הלכה טו. וראה בהערה הבאה.

6. בפשטות נקודה זו מבוארת בכך שהרמב"ם נקט לשון 'פסול' ולא לשון 'בטל', ומשמע שזהו רק מדרבנן. וראה בכסף משנה על אתר, שתמה שהרי מפשטות הסוגיא בגיטין (ע, ב) משמע שהגט בטל, ובהמשך דבריו מחלק (ע"פ דברי הגמ' בסוגין שם) באם רפואתו בידו, דאז הוי ל"י כישן, לשאין רפואתו בידו דאז הוי שוטה דלית בהו מששא, אך עדיין נשאר בתמיהה על הרמב"ם שאינו מחלק כן בפירוש, עיי"ש. וראה לקמן הערה 14 בביאור דבריו בד"א.

בחזו"א סי' פו סק"ד כתב שאין מקום כלל לבאר את סוגית הגמ' בפסול דרבנן, ומוכחא מילתא מש"ס ופוסקים דהגט בטל מדאורייתא. ובדברי הרמב"ם כתב דאין לבנות יסוד על תיבה אחת ואולי הוא ט"ס. אך כבר העיר בחדושי ר' שמואל (גיטין סימן יב) דמצינו תור"י הזקן בקידושין (עח, ב) דכתב בפירוש שהגט פסול מדרבנן בלבד, גזירה שמא יאמרו שוטה מגרש, וכפי שכתב הקצות.

7. אבה"ע סי' קכא.

8. אך הבנה זו בדברי הרמב"ם קשה היא ביותר, שהרי כבר הובאו לעיל דברי הגמ' שבמפורש נשלל כל המושג שליחות באם מת המשלח. ורבים ביארו (אחיעזר אבה"ע כח סק"ח, חדושי ר' שמואל שם) שאף באם נלמד ששיטת הרמב"ם היא שבנשתטה לא בטל השליחות, והגט רק פסול מדרבנן, זהו רק בנשתטה המשלח אך לא במת המשלח.

ובנקודת החילוק ביארו, שלשיטת הרמב"ם שוטה אינו נשלל מעצם תורת שליחות, אלא זהו רק חיסרון טכני בכך שאין באפשרותו לפעול את פעולת המינוי של השליח, כיוון שאין דעת במעשהו (וע"ד אדם פקה, שאינו יכול למנות שליח ללא דעת בדבר). וא"כ, במקרה שבו נפעל המינוי בדעת, אין כל סיבה לפסול את השליחות, כיוון ששוטה הוי בתורת שליחות. אך וודאי שבאם מת המשלח בטלה השליחות, שהרי אין כלל מציאות של משלח, וכמפורש בדברי הגמ' הנ"ל.

9. יג, א.

10. שם. וכ"כ בתוס' בבבא בתרא קנא, ב.

11. ט, א ד"ה לא. שם יג, א ד"ה לא.

המשלח¹².

ובסיום הדברים מביא רא"י נוספת ליסוד זה, ובהביאו רא"י זו משמע שזוהי אף סברת הקצות עצמו, וכפי שצוטטו דבריו לעיל.

וברור ופשוט הקושי העצום שבשיטתו זו, שהרי בפשטות אין כל סברה לקיים את השליחות במקרה שבו מת המשלח, שהרי אין כלל מציאות משלח, וכיצד ייחשב אותו יהודי שנשלח כשלוחו של משלח שאינו קיים בעולם, וכפי שמבואר בגמ' בגיטין להדיא.

ואף כ"ק אדמו"ר תמה על דבריו אלו של הקצות¹³, וז"ל: "וכבר הקשו באחרונים מכאן על מ"ש בקצוה"ח שלדעת הרמב"ם גם אם מת המשלח לא בטלה השליחות. ואכ"מ"¹⁴.

12. אך כבר תמהו כמה אחרונים (אבן האזול הלי' עבדים פ"ו, מערכת הקניינים ס"ד, ועוד) על דברי הקצות, שמצינו שכתב רש"י בפירוש (גיטין כח, א) שבמקרה שמת המשלח בטלה השליחות. ובביאור דברי רש"י שהביא הקצות ביארו ביאורים שונים, עיי"ש.

13. לקו"ש חל"ג ע' 113 ואילך, ושם הערה 24.

14. ויש לעיין מהו הביאור בשיטת הרמב"ם המתאים ביותר עם שיטת כ"ק אדמו"ר בהגדרת דין שליחות, וכדלקמן. הנה, בביאור דברי הרמב"ם מצינו (בכללות) ג' אופנים: א) אף לשיטת הרמב"ם הגט בטל מדאורייתא, וכפשטות סוגית הגמ', וכפסק הפוסקים. ב) לשיטת הרמב"ם הפסול דשוטה אינו מהותי, אלא רק חיסרון בפעולת המינוי, ולכן בנשתטה לאחר המינוי שפיר הוי שליח, משא"כ במת המשלח. ג) הרמב"ם עוסק בשוטה שרפואתו בידו, דהוי כישן, משא"כ בשאין רפואתו בידו, דאף לשיטת הרמב"ם הגט בטל מדאורייתא.

והנה, מדברי כ"ק אדמו"ר דצוטטו לעיל משמע, דעיקר תמיהתו על הקצות היא (כתמיהת האחרונים) על הפרט של מת המשלח, ולא כ"כ על נשתטה המשלח. ונקודה זו מובנת בפשטות, שהרי בדברי הרמב"ם מפורש רק לגבי נשתטה המשלח, אך לא לגבי מת המשלח. ועכ"פ, בדברי הרמב"ם כפי שהם לפנינו מפורש שבנשתטה המשלח הגט רק פסול ולא בטל, וא"כ קשה לבאר כביאור הראשון הנ"ל.

אך עפ"י צריך להבין מהו החילוק בין נשתטה המשלח למת המשלח, ובוזה לכאורה ניתן לבאר באחד משני הדרכים שהובאו לעיל. אך נראה ברור, שלפי שיטת כ"ק אדמו"ר בדין שליחות, כפי שהיא מבוארת בשיחה בחלק ל"ג הנ"ל, לא ניתן לבאר כביאור השני, ששוטה אינו פסול מהותי אלא זהו רק חיסרון בפעולת המינוי:

בס"ה בשיחה מביא כ"ק אדמו"ר את דברי אדה"ז, וז"ל: "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינו כמותו דהמשלח". ומבאר כ"ק אדמו"ר, שהכרחו של אדה"ז לבאר את הפסול של 'לאו בני דעה נינהו' המבואר בגמ' (גיטין כג, א), שזהו פסול מצד החיסרון שב'כמותו' דהמשלח, כיוון שזהו מהות עניין השליחות, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחה באורך.

ועכ"פ מפורש בדברים אלו, שהחיסרון של שוטה הינו חיסרון מהותי, שבכך הוא נשלל מעצם תורת שליחות, כיוון שזהו חיסרון בעצם התייחסות השליח למשלח, וא"כ וודאי שלא ניתן לבאר כביאור השני הנ"ל.

ולכן נראה, שהביאור המתאים ביותר הוא ביאור הכסף משנה, שזהו מתאים לדברי ר"ל בסוגין שם שמדמה את הבעל לישן, אך זהו רק באם רפואתו בידו, ובדברי הרמב"ם צריך לחלק אף שאין הדברים מפורשים.

ויש להוסיף, שביאור זה אינו רק מוכרח מצד שלילת הביאורים האחרים, אלא שביאור זה עצמו מתאים עם שיטתו הכללית של כ"ק אדמו"ר:

בשיחה הנ"ל מבואר, שהיסוד של דין שליחות הוא, שכביכול במציאות השליח נעשה חלות של מציאות המשלח, היינו, שמצד אחד היסוד הוא שזהו מציאות המשלח אך זהו כפי שבא במציאות השליח. ובשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשמ"ט (סה"ש ה'תשמ"ט ח"א ע' 61) מבואר זה ביתר פרטיות, וז"ל: "... דורך א שליח, וואס פון איין זייט איז ער כביכול א צווייטער, א באזונדער מציאות פון דעם משלח. אבער לאידך גיסא – מאכט זיך דער שליח 'אויס מציאות בפני עצמו', ער ווערט אינגאנצן בטל צו דעם משלח, ביז אז 'שלוחו של אדם כמותו', ביז 'כמותו ממש'".

ובטעם הדבר (שעצם המושג שליח מכריח שהשליח הוא מציאות שונה מהמשלח) מבואר בשיחה הנ"ל, וז"ל: "אויב ניט – איז ניט שייך זאגן אז ער איז א שליח וועלכע האט א שליחות מסויימת במקום ובמצב וואו דער משלח געפינט ניט כביכול".

ב.

והנה, יש לומר בד"א בביאור שיטת הקצות, דסבירא ל"י שיסוד דין שליחות הוא, שמעשה השליח הוא המשך הדיבור של המשלח. היינו, שכיוון שהמשלח ממנה את השליח בדיבורו, והשליח פועל את הפעולה שלשמה נשלח אך ורק מצד שהמשלח שלחו לשם כך, אזי פעולתו הינה תוצאה ישירה של דיבורו של המשלח, ומכיוון שכך הוא זה כהמשך דיבורו של המשלח וממילא כפעולתו ממש של המשלח (ע"י דיבורו).

ע"פ הבנה זו יוצא, שדין שליחות אינו עניין מהותי שחל בעולם, אלא זהו דין מצד המציאות שנפעלה בעולם (אמנם, להגדיר את מעשה הזולת כהמשך הדיבור של הדובר זהו חידוש, אך לאחר שזוהי הגדרת מעשה הזולת אזי אין בזה כלל עניין מהותי מלבד העניין המציאותי, שזהו המשך מציאותי של הדיבור).

ועפ"ז יובנו דברי הקצות במקרה שבו מת המשלח בפשטות:

כיוון שכל עניין השליחות הוא השלמת הדיבור של המשלח, אזי וודאי שאף לאחר מות המשלח המציאות נשארה אותה מציאות שמעשה השליח הוא שלימות דיבור המשלח, וא"כ וודאי שהשליח עדיין נותר שלוחו של המשלח, ומעשה השליח ייחשב כמעשה המשלח. וכביכול נצייר מצב שבו אדם פועל פעולה שנמשכת זמן רב, אך כל משך הזמן זהו המשך פעולתו שלו, ובמשך הזמן מת אותו אדם, הנה וודאי שהפעולה שתימשך ותפעל אף לאחר מותו תיחשב כפעולתו שלו, ופשוט.

ג.

והנה, ביאור זה מכריח, שכל מינוי שליחות ייעשה ע"י דיבור, ודווקא דיבור שיישמע ע"י השליח, שדווקא אז הדיבור הוא שייך ובערך למעשה, ואזי המעשה הוא השלמת הדיבור, וכמבואר בשיחה בחלק י"א.

ולנקודה זו (שהגדר של שליחות מחייב שהשליח ישמע את קול דיבורו של המשלח), יש

ובזה יש לעיין, מהי הכוונה שהשליח נמצא 'במקום ומצב' שבו המשלח אינו נמצא. ויש לומר, שדברים אלו הם ביאור דברי הכסף משנה. היינו, שהיסוד הוא שברגע שישנה מציאות של משלח ששייך להיות כמותו שהשליח (ולדוגמא, במצב של ישן, שבפועל בשעת השינה למשלח אין דעת והוא נמצא במצב שהוא אינו כדוגמת השליח, אך כיוון שביכולתו להתעורר בכל רגע) אזי מספיק עצם המציאות של המשלח, והמציאות של השליח היא המשלימה את מציאות המשלח. היינו, שהוא 'מביא' את מציאות המשלח ל'מקום ומצב' שבו המשלח אינו נמצא, כביכול (כמובן שבשעת המינוי, היינו בשעת הקשר הראשוני ו'חלות' שם שליח צריך המשלח להיות ממש כמותו שהשליח, בן דעת וכו', אך לאחר שישנה מציאות של שליח, הנה זה גופא פעולת השליח, וכנ"ל).

וזהו ביאור הכסף משנה (ע"פ דברי הגמ' בסוגין), שברגע שאותו יהודי הוא שוטה, היינו שכרגע הוא לא בר דעת, אך כיוון שרפואתו בידו, היינו שיש ביכולתו להתרפאות ולחזור להיות בן דעת, הנה אף בשעה שהוא עדיין שוטה ואינו בר דעת, השליח כבר 'מביא' את מציאותו של המשלח למצב של בן דעת.

אך כמובן שכל זה הוא רק כשישנה מציאות של משלח שיש ביכולתו להיות כמותו שהשליח, אך באם אין רפואתו בידו, וכש"כ אם מת המשלח, אזי וודאי שאין כלל מציאות של משלח ושליח, ובטל כל דין השליחות מיסודו.

להביא סייעתא מפורשת מדברי הקצות במקום נוסף בספרו:

בסיי שפב פסק השו"ע שאב שהיה לו בן למול ובא אחר ומלו חייב ליתן לו י' זהובים, אבל נתנו לאחר לימול ובא אחר ומלו פטור. ושם בסק"ב מביא הקצות את שיטת הש"ך¹⁵ שלמד מדברי הרא"ש¹⁶ שהאב לא יכול למנות שליח שימול את בנו במקומו, ומבאר הקצות שדין זה נלמד מכך שבאם נתן האב לאחר לימול, ובא אחר ומלו פטור, שבאם הראשון הי' שליח של האב אזי השני הי' אמור להתחייב לאב י' זהובים, שהרי שלוחו כמותו.

ובהמשך הדברים מביא הקצות אפשרות לבאר דין זה באופן אחר, וז"ל: "ואפשר לומר, כיוון דכבר גילה האב לעשות הדבר ע"י שליח, א"כ בקדמו אחר נמי ה"ל שליח דאב". ומוסיף ומביא, דכעין זה כתב המשנה למלך¹⁷ שאם גילה לאחד לעשות איזו פעולה, ובא אחר ועשה, הוי אף האחר שלוחו.

אך הקצות עצמו אינו מקבל יסוד זה (שבאם אין קפידא מצד המשלח יכול אדם אחר להיעשות לשלוחו, אע"פ שהמשלח לא מינהו בפירוש), ומוכיח זאת מגמ' בגיטין¹⁸ שם מפורש שסופר הגט לא יכול להיעשות שליח של הבעל, אע"פ שהבעל מינה שלוחים אחרים למסירת הגט, ואין קפידא של הבעל כלל, עיי"ש.

ועל הוכחה זו ממשיך הקצות, וז"ל: "ואין לומר דגט שאני דבעינן שישמע קולו דבעל, דאי נימא דאם גילה לאיזו אדם לעשות לו פעולה רשאי גם האחר לעשות שליחותו, ה"ל כשמיעת קולו".

ומפורש בדבריו, שעצם המושג של מינוי שליחות, ושל הפיכת יהודי אחד לשלוחו של יהודי אחר, מכריח, שהשליח ישמע את קולו של המשלח. ונקודה זו מבוארת היטב באם נלמד שגדר השליחות הוא השלמת הדיבור של המשלח, וכנ"ל.

ד.

והנה, יש להוסיף ולייסד ביאור זה בשיטת הקצות, בעיון בדבריו בריש הלכות שלוחין:

בסיי קפב סק"א, מתעכב הקצות על הגהת הרמ"א, שמביא את הדין שבכל דבר שלוחו של אדם כמותו, ומביא על כך את דברי התוס' רי"ד¹⁹ ששולל שליחות במצוות שבגופו, כיוון "שהמצווה שחייבו המקום לעשות בגופו, האיך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום". ומקשה הקצות על סברתו, שלכאורה מצינו שהוצרכה התורה ללמדנו שאין שליחות לדבר

15. שפב סק"ד.

16. פ' כיסוי הדם ס"ח.

17. הל' בכורות פ"ד הלכה א.

18. סו, ב.

19. קידושין מב, ב.

עבירה²⁰, על אף שבשליח לדבר עבירה אין המשלח עושה כלום (ומוסיף ומקשה משיטת שמאי הזקן²¹, עיי"ש).

ומצד קושי זה, מבאר הקצות ביאור חדש בטעם שלילת דין שליחות במצוות שבגופו, וז"ל: "והנראה לענ"ד בזה, דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשי', דאז ה"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי דליכא עשי' לא אמרינן שליח של אדם כמותו . . ומש"ה בפסח וקידושין וגירושין ה"ל מעשה שליח כמותו, וכאלו הוא בעצמו שחט הפסח, וכן בקידושין וגירושין כאלו הבעל עצמו נתן הקידושין או הגירושין . . אבל בתפילין, כשהשליח מניח התפילין הנחה זו, שהיא עשי', חשיב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו, אלא על ראש שלוחו, דאין גוף השליח כגוף המשלח, כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות". עיין בדבריו בארוכה.

והנה, מצינו שכ"ק אדמו"ר ביאר טעם מדילי' בשלילת דין שליחות במצוות שבגופו, והוא בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ג²² (הערות 23 281), ושם: "ועפ"ז מובן הטעם שגם לפי ב' אופנים אלו אא"פ למנות שליח במצוה שבגופו, כי יש לומר, שגם כשמעשה השליח מתייחס אל המשלח, ועאכו"כ כשנעשה כמותו דהמשלח ממש – הרי לכתחילה הוא (לא מציאות דהמשלח, אלא) מציאות בפ"ע שנעשה (ע"י ביטולו אליו) כמותו דהמשלח ממש. ועצ"ע".

ובנקודת הדברים נראה, שבמצוות שבגופו צריך שפעולת המצווה תהי' פעולת האדם עצמו במציאות, ובכל הרמות שבשליחות, ואף ברמה הגבוהה ביותר, לא ניתן לייחס את פעולת השליח שתיחשב כפעולת האדם עצמו במציאות, כיוון שלכתחילה השליח הוא מציאות בפ"ע, אלא שנעשה כמותו דהמשלח ע"י ביטולו אליו.

עכ"פ, היוצא מזה הוא, שישנו חיסרון מסוים בהשתייכות שבין השליח למשלח, ומצד חיסרון זה לא ניתן לשייך את השליח למשלח עד כדי הוצאה ידי חובה במצוות שבגופו.

אך בעיון בדברי הקצות נראה ברור, שלשיטתו אין כלל חיסרון ברמת ההשתייכות של מעשה השליח למשלח, ובאמת פעולת השליח נחשבת כפעולת המשלח ממש, והחיסרון הוא רק חיסרון צדדי שאין מדובר באותו גוף, ולכן פעולת המצווה נפעלת ע"י המשלח אך לא בגוף המשלח אלא בגוף השליח.

ודברים אלו מפורשים בדבריו, וז"ל: "בציצית ותפילין וסוכה, נהי דה"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו". ומפורש, שהפעולה נחשבת כפעולת המשלח ממש, אלא שזה אינו בגופו שלו, וכנ"ל.

20. ש.ס.

21. ש.ס.

22. ספה"ש ה'תשנ"ג ח"א ע' 133.

ה.

ונראה ברור, שבדבריו אלו אזיל הקצות לשיטתו, שגדר השליחות הוא שמעשה השליח הוא השלמת דיבור המשלח, ובוהו וודאי שהמשך דיבורו של המשלח נחשב כפעולת המשלח ממש, וכדלקמן.

דהנה, כל יסוד כ"ק אדמו"ר לחדש שמעשה הבא אך ורק מחמת דיבור נחשב כהמשך הדיבור וכחלק ממנו, הוא, כיוון שמצינו שמחייבים מלקות על פעולה הנפעלת ע"י דיבור האדם, והרי "אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר על הל"ת ע"י מעשה שלו".

ובמכתב כ"ק אדמו"ר²³ גבי אדם שמניח תפילין ע"י אחר, האם יברך או לא, מסיק כ"ק אדמו"ר שיברך, ומבאר הטעם: "ולפענ"ד מברך, בק"ו מניקף דכיון שמזמין השערות מחויב מלקות מן התורה (מכות כ, ב)", היינו שהמדד לכך שהפעולה היא פעולת האדם עצמו (שהרי מדובר בתפילין, שהם מצוות שבגופו) הוא, שהאדם יכול להתחייב ע"י פעולה זו מלקות.

ועפ"ז מבוארים דברי הקצות בפשטות:

כיוון שיסוד השליחות הוא שמעשה השליח נחשב כהמשך וכחלק מדיבור המשלח, אזי וודאי שזהו רק במעשה שנפעל ע"י השליח כתוצאה ישירה משמיעת דיבור המשלח, אך אין שום מושג של דין שליחות שמתייחס לעצם גופו של השליח. וזהו כוונת הקצות שדין שליחות שייך דווקא ב'מידי דעשי', היינו, בפעולות שנפעלות ע"י השליח כתוצאה מדיבור המשלח, ולא ב'מידי דממילא', היינו, עצם מציאות השליח שאינה תוצאה והמשך לדיבור המשלח.

ו.

בסי' קפב סק"ב, מתעכב הקצות על הגהת הרמ"א, שמביא את הדין שאין שליח לדבר עבירה, ובתחילת דבריו מתעסק הקצות בעצם המושג שליח לדבר עבירה, ומסיק שבאם המשלח מינה את השליח לפעולת עבירה למשלח, אזי השליחות בטלה לגמרי.

בהמשך הדברים מביא הקצות את תשובת מוהר"ר יצחק הלוי ז"ל, שהובאה בספר נודע ביהודה²⁴, שתמה על שיטת התוס' שבשליח לדבר עבירה בטלה השליחות, שהרי שנינו בגיטין²⁵ שהאומר תן שחרור זה לעבדי, לא יחזור, והעבד משוחרר, ולכאורה הרי קיי"ל כרב יהודה²⁶ שמשחרר עבדו עובר בעשה, וא"כ כיצד העבד משתחרר בשליחות זו, הרי זה שליחות לדבר עבירה בשביל האדון.

23. לקוטי שיחות ח"ט ע' 257.

24. נודע ביהודה קמא סי' עו.

25. יא, ב.

26. גיטין לח, א.

ומביא הקצות את ביאור הנודע ביהודה²⁷ בזה, וז"ל: "ומה שהביא מתן שחרור זה לעבדי, דבר זה מביא לידי גיחוך, וכי שליח המשחרר הוא זה, והלא אינו אלא שליח של העבד להיות זוכה לו שלא בפניו, וזכ"י מטעם שליחות".

היינו, במשנה שם מדובר שהאדון מזכה לעבד את השטר שחרור מדין זכ"י, ובפשטות זכ"י מדין שליחות, היינו, שהאדון כביכול ממנה את עצמו לשליח של העבד לזכות בשטר שחרור, ולאחמ"כ שלח האדון שליח שיקיים את שליחותו של האדון ויזכה לעבד את השטר שחרור.

והנה, לעבד אין כלל איסור בכך שהוא ישוחרר מהאדון, אך לאדון עצמו יש איסור לשחרר את עבדו, ובאם הוא ישחרר את עבדו הוא יעבור בעשה. וא"כ, בכדי לברר האם השליחות המדוברת במשנה היא שליחות לדבר עבירה או לא, צריך לברר בפשטות האם המשלח הוא העבד, או שהמשלח הוא האדון.

ובכך הגיע הר"ר יצחק הלוי למסקנה, שהמשלח הוא האדון, וא"כ זהו שליחות לדבר עבירה. אך הנודע ביהודה כתב על סברה זו שהיא מביאה לידי גיחוך, ומובן הדבר בפשטות, שהרי האדון עצמו אינו אלא שלוחו של העבד, וא"כ המשלח פה הוא העבד בלבד, והשליח של האדון אינו אלא שליח של שליח של העבד, וכדין שליח עושה שליח²⁸, וא"כ ברור שאין כאן כלל שליחות לדבר עבירה.

אך הקצות עצמו סבירא לי' כהר"ר יצחק הלוי, ובלשונו: "ולי נראין דברי הרב מוהר"ר יצחק הלוי ז"ל, דכל כה"ג נמי שליח של המשלח, והוא הנותן הוי", ובהמשך הדברים: "ומבואר, דכל היכא דהנותן אינו מפקיר הדבר שנותן, ה"ל שלוחו של הנותן לזכות לחברו".

ולכאורה, דברי הקצות תמוהים. שהרי, מפורש במשנה שהאדון זוכה לעבד את שטר השחרור, היינו, שהאדון הוא שלוחו של העבד, וא"כ כיצד ניתן לומר שבאם האדון ישלח שליח לקיים את שליחותו של העבד, אזי השליח יעשה לשלוחו של האדון, הרי כל כוחו של האדון בשליחות זו הוא מכוח היותו שליח של העבד, ופשוט.

ז.

אך באמת, ע"פ שיטת הקצות בדין שליחות, יובנו הדברים בפשטות:

באמת, ע"פ ההבנה הפשוטה של שליחות שהעבד בטל למציאות המשלח, וכל כולו הוא ביטוי למציאות המשלח, או שכוח המשלח הוא ביד השליח, ברור שבאם ישנה שליחות קיימת, שמשלח מסוים שלח שליח לפעולה מסוימת, אזי כל שליח שימונה ע"י השליח שנשלח כבר, ייעשה ממילא לשליח של המשלח ולא של השליח, שהרי לשליח אין שום משמעות, וכנ"ל.

אך באם נלמד שגדר השליחות הוא, שמעשה השליח הוי המשך הדיבור של המשלח, אזי,

27. שם סי' עז.

28. גיטין כט, ב. וראה הערה הבאה.

במקרה שבו ישנו שליח שמונה ע"י משלח, ואותו שליח מינה שליח אחר, אזי השליח השני הוא שליח בכך שמעשהו יהי' המשך והשלמת דיבורו של השליח הראשון, וא"כ וודאי שניתן לומר שהשליח השני מתייחס לשליח הראשון²⁹.

29. ולכאורה ניתן לומר, שבוה נחלקו רב אשי ובנו, וכדלקמן.

דהנה, הובאו לעיל (ס"א) דברי מר בר רב אשי בשלילת דברי אביו, רב אשי, דסבירא ל'י ששליח שעשה שליח, אזי באם מת השליח הראשון בטלו כולן, ועל כך אמר בר רב אשי ש"הא דאבא, דקטנותא היא", שהרי ברור שכל השלוחים הינם שלוחים של המשלח הראשון, וא"כ הם תלויים אך ורק בו, ולא בשליח הראשון.

ומפורש מחלוקתם בגדר שליח שעשה שליח, האם השליח השני מתייחס לשליח הראשון, או שהוא מתייחס למשלח. ולכאורה ניתן לבאר מחלוקתם ע"פ הנתבאר בפנים. אך עפ"ז צריך ביאור מדוע כשמת שליח ראשון בטלו כולן, שהרי לכאורה מה איכפת לן ממיית המדבר באם המעשה מציאותית הוא המשך של דיבורו, וכנ"ל בפנים (ס"ב) בארוכה. וראה בשיחה בחלק ל"ג הנ"ל הערה 23. אך בפשטות ביאור כ"ק אדמו"ר אינו כביאור שבפנים, וראה לקמן.

והנה, ר' יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (בתחילתו) רצה לבאר, שנחלקו רב אשי ובנו ברמת ההתייחסות של השליח למשלח. שיטת רב אשי היא, שהשליח אינו כמשלח עצמו, ואף מעשהו אינו מתייחס למשלח, אלא רק שפעולת השליח מועילה למשלח, וא"כ השליח השני בא מכוח השליח הראשון ולא מכוח המשלח. משא"כ שיטת מר בר רב אשי היא, שהשליח הוא כהמשלח, או שעכ"פ מעשהו הוא כמעשה המשלח, וא"כ השליח השני בא מכוח המשלח עצמו.

אך בשיחה בחלק ל"ג בסעיף ג דוחה כ"ק אדמו"ר ביאור זה, כיוון שמהלשון שבה התבטא מר בר רב אשי ("הא דאבא קטנותא היא" – וברשי: "בקטנותא אמר אבי שמועה זו, שיש להשיב עליי") משמע, שסברת רב אשי מופרכת להלכה, והרי שם בספרו לקח טוב הביא ר' יוסף ענגיל כו"כ ראיות לכך שגדר השליח הוא שמעשהו מועיל עבור המשלח.

ומבאר כ"ק אדמו"ר מחלוקתם באו"א, וז"ל: "ולכן נראה לומר, דגם כאן שיטת ר"א היא לא רק מטעם שמעשה השליח לא נחשב כעשיית המשלח (ורק שעשייתו מועלת עבור המשלח), אלא משום דס"ל יתירה מזו, שמכיון שכל עניין השליחות הוא רק בשייכות לתוצאות המעשה בהחפצא (כנ"ל), א"צ להיות שום ערך בין השליח והמשלח. כלומר: לאחרי שהמשלח עשאו שליח שוב לא אתי השליח מכח המשלח אלא 'כח' השליחות נמצא אצלו, וכאילו הוא הבעלים על דבר זה. ומטעם זה ס"ל ש"אם מת (שליח) ראשון בטלו כולן", כי השלוחים לא אתו מכח המשלח אלא מכח הראשון".

והנה, מסגנון ביאור כ"ק אדמו"ר אין נראה שכוונתו לביאור שבפנים, שהרי ע"פ הביאור שנתבאר בפנים אזי המעשה עצמו הוא המשך לדיבור המשלח, וכפי שכתב כ"ק אדמו"ר בשיחה בחלק י"א (וכן ברשימות חוב' קנא עיי"ש), לגבי הביאור שהמעשה הוא המשך הדיבור, וז"ל: "מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח)".

והנה, לכאורה נראה שבביאור זה שבדברי כ"ק אדמו"ר ניתן לבאר את עצם שיטת הקצות בדין שליחות, כיוון שאת רוב רובם של התמיהות שנידונו בפנים הדברים (ותורצו ע"פ ההבנה שהשליחות היא המשך הדיבור) ניתן לבאר ע"פ הביאור הנ"ל.

ולכאורה, ישנה עדיפות לבאר בביאור זה ולא בביאור שנתבאר בפנים, שהרי הביאור שבפנים הינו מחודש, שהרי אף בדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה בחלק י"א ניתן לבאר שאין כוונתו שניתן לבאר בכך את דין שליחות, אלא שזהו רק ע"ד דין שליחות, וכפי שמשמע מלשונו שם.

ובאמת רבים ביארו שאין כוונת כ"ק אדמו"ר לחדש שניתן לבאר ע"פ יסוד זה את דין שליחות, ויסוד ביאורם הוא, שכיוון שיסוד זה בנוי על כך שהמעשה נעשה אך ורק ע"י הדיבור (וכלשון כ"ק אדמו"ר: "שהרי בא מכוח הדיבור גרידא"), אזי מציאותית זה שייך רק כמעשה של בהמה שהיא אינה בר דעת כלל, אך מעשה של אדם אינו יכול להיעשות אך ורק מצד דיבור אדם אחר, שהרי האדם הינו מציאות בר דעת וכו', אלא כוונת כ"ק אדמו"ר היא רק להשוות בין הדינים לגבי התוצאה וכו'.

אך באמת נראה, שאין מקום לבאר את שיטת הקצות ע"פ הביאור שבחלק ל"ג הנ"ל. שהרי, ביאור זה בא לבאר את סברת רב אשי, והרי שיטת רב אשי היא שבמיית השליח הראשון בטלו כל השלוחין שלאחריו, והרי שיטת הקצות ברורה היא, שאף במיית המשלח אין השליח בטל, וכנ"ל בארוכה

ובאמת, גם לפי הסברת כ"ק אדמו"ר דרוש ביאור בנקודה זו, וביאר בזה כ"ק אדמו"ר בהערה 23 שם, וז"ל: "ומה שכל השלוחים שלאחריו תלויים בשליח ראשון (שאם מת שליח ראשון בטלו כולן) – ולא אמרין דכשם ששליח ראשון לא אתי אלא מכח הבעל, כך שלוחים האחרונים לא אתו אלא מכח שליח שלפני כאו"א – י"ל, כי ענין השליחות נתחדש ע"י שליח

[אמנם, כיוון שמעשה מינוי זה עצמו של השליח הראשון לשליח השני נעשה אך ורק מכוח דיבורו של המשלח, אזי ברור שבסופו של דבר זוהי אף שליחות המשלח, אך ברור שביחס לשליח השני, המשלח שלו הוא השליח הראשון, שהרי השליח השני לא שמע כלל את דיבורו של המשלח, וא"כ כיצד ייעשה הוא לשלוחו, ופשוט].

ועפ"ז יובנו דברי הקצות בפשטות, שכיוון ששיטתו היא שגדר השליחות הוא המשך הדיבור של המשלח, שפיר הוי השליח שנשלח ע"י האדון, שלוחו של האדון, ואזי הוי שליח לדבר עבירה, שהרי לאדון זהו מעשה עבירה.

ח.

והנה, לאחר העמדת שיטתו של הקצות מכו"כ מקומות, וכפי שנתבאר לעיל, יש להתעכב על שני דינים עיקריים בדיני שליחות שלכאורה ע"פ ביאור זה בדין שליחות אינם ברורים כל צרכם, ויש לעיין בדברי הקצות בגדרם של שני דינים אלו.

דהנה, ידוע הכלל שאין שליח לדבר עבירה. ולכאורה, באם נלמד שגדר דין שליחות הוא, שמעשה השליח הוי המשך וחלק מדיבור המשלח, הרי זהו עניין מציאותי, וא"כ כיצד ניתן לומר שבאם זהו דבר עבירה אין שליחות, הרי מציאותית ישנו מעשה שבא אך ורק כתוצאה מהדיבור, וא"כ מציאותית זהו המשך הדיבור.

אך באמת, בעיון בדברי הקצות גבי דין זה, נראה ברור שאזיל בשיטתו הנ"ל, ואדרבה, דווקא ע"י ביאור זה יובנו דבריו בכ"מ, שלכאורה אינם עומדים בקנה אחד עם הביאורים הרגילים בדין זה.

ט.

דהנה, מקור דין זה הוא בגמ' בקידושין, ושם מביאה הגמ' טעם לדין זה, וז"ל: "אין שליח לדבר עבירה, דאמרין דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין".

ובביאור טעם זה, רגילים לבאר³⁰ שהמשלח יכול לומר שחשב שהשליח לא ישמע לו לעבור על דברי הרב – הקב"ה – שאסר לעשות את הדבר, היינו שזהו חיסרון במינוי שמצד המשלח. כמו"כ יש שמבארים, שכיוון שזהו דבר עבירה אזי השליח לא יעבור על כך רק מצד ציווי המשלח, אלא הוא יעשה זאת מדעתו, ואזי המעשה אינו נעשה מדין שליחות אלא מדעתו העצמאית של השליח.

הראשון ודי בזה. וראה לקח טוב שם".

ועכ"פ משמע מדברים אלו, שוודאי שבאם המציאות שאלי השליח מתייחס נתבטלה (מתנה), אזי בטלה השליחות, וכל החידוש שבשיטת רב אשי הוא רק בכך שהשליח אינו מתייחס למשלח אלא לשליח הראשון, וק"ל. והרי שיטת הקצות החושן ברורה היא, שאף באם המשלח שאליו השליח מתייחס מת, אין השליחו בטלה, וא"כ ברור שאין לבאר את שיטת הקצות ע"פ הביאור שבחלק ל"ג הנ"ל, וצריך לבאר כפנים, שזהו כפי הביאור שבחלק י"א.

ועדיין יש לעיין היטב בכונת כ"ק אדמו"ר בביאור שבחלק ל"ג, ובפרט בהערה 23 שם.

30. ראה באנציקלופדיה תלמודית בערכו (ח"א ע' תשכו), וש"נ.

והנה, לפי זה ייצא, שדין זה יהי' קיים בכל פעם שבה קיום השליחות מחייב את השליח לעשות מעשה עבירה, ואין כלל נפק"מ האם העבירה היא מצד המשלח או מצד השליח, היינו, שבכל מקרה ניתן לומר שכיוון שזהו מעשה עבירה ישנו חיסרון בקשר שבין המשלח לשליח. אך תנאי הכרחי הוא, שהשליח יידע שהוא עובר על מעשה עבירה, שמצד זה יש מקום לומר שיש חיסרון, וכנ"ל.

אך מצינו בדברי הקצות דברים מפורשים שאינם לפי יסוד זה:

בסי' קה סק"א מייסד הקצות, שהפסול דאין שליח לדבר עבירה הוא רק באם זהו עבירה למשלח (כגון כהן שאמר לשלוחו צא וקדש לי אשה גרושה), אך באם זוהי עבירה רק לשליח שפיר הוי שליח לדבר עבירה, ובלשונו: "וגם אפילו אם היה שליח עושה עבירה בשליחותו, כיון דלמשלח אינו עבירה, אינו עניין לשליח לדבר עבירה .. ואע"ג דהשליח עבר אמירא דרחמנא, ואם כן נימא שליח לדבר עבירה, אלא ודאי היכא דאין העבירה למשלח אלא לשליח, בעניין כזה הוי שליחות, וזה ברור".

בסי' קפב סק"ב מייסד הקצות, שבמקרה שבו המשלח שלח את השליח לפעולת היתר, אלא שהשליח עשה את הפעולה בצורה אסורה, וכגון שליח לגט, שהשליח החליט למסור את הגט לאשה בע"כ, אזי שפיר הוי שליח, ולא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, ובלשונו: "וא"כ נראה דה"ה אם עשאו שליח בסתם לגרש, ושליח מדעתיה דנפשיה נתן לה הגט בע"כ, דבזה עיקר השליחות לא בטל, כיון דכבר נעשה שלוחו לגירושין".

בסי' שמח סק"ד מתעסק הקצות במקרה שבו המשלח של את השליח לדבר עבירה, אך השליח לא ידע שמדובר בעבירה, ומביא שנחלקו בזה הראשונים, דשיטת התוס' ³¹ היא שהוי שליח, משא"כ שיטת הנימוקי יוסף ³² היא דלא הוי שליח דאפילו לא ידע השליח נמי אין שליח לדבר עבירה. ומביא הקצות, שהש"ך ³³ האריך להוכיח כשיטת הנמוקי"י, ומסיק כמותו. ומסיים הקצות, וז"ל: "ובעיקר הדין נראה כהכרעת הש"ך, דאפי' היכא דלא ידע השליח דאין שליח לדבר עבירה".

ומכנה"ל מוכת, שסברת הקצות בגדר דין זה שונה היא, וכדלקמן.

י

דהנה, בסי' שפ"ח כתב הקצות בפירוש, שיסוד הדין דאין שליח לדבר עבירה הוא גזירת הכתוב, ושלל בדבריו מפורש את הסברה שהובאה לעיל, ובלאו הכי קשיא לי טובא, דנקטו הפוסקים טעמא דאין שליח לדבר עבירה משום דסבור לא ישמע לי .. ומוכח ע"כ דאין זה עיקר הטעם, וכמ"ש הריטב"א בקידושין דעיקר הטעם אינו משום דברי הרב כו', אלא

31. ב"מ י, ב ד"ה אי.

32. ב"ק כט, א מדפי הרי"ף.

33. סי' שמח סק"ו.

משום דכן הוא גזירת הכתוב, ע"ש".

ודבריו אלו מתאימים לשיטת הש"ך³⁴, שכתב בפירושו שעל אף שבגמ' הובא הטעם דדברי הרב כו', הנה זהו רק להו"א, אך לאחר שהובאו הלימודים מהפסוקים, אזי ברור שזהו גזירת הכתוב, ואין דין זה מיוסד על סברה כלל. ובאמת, בריש דבריו שם מציין הקצות לדברי הש"ך, עיי"ש, וכן הובא לעיל שהקצות בסי' שמח הסכים עם דברי הש"ך, וכנ"ל.

ועכ"פ היוצא מזה הוא, שבאמת למד הקצות דאין סברה כלל בדין דאין שליח לדבר עבירה, אלא שזהו גזירת הכתוב. ואתי שפיר, כיוון שעל פי הבנת הקצות בדין שליחות, אין כלל מקום בסברה לומר שבמקרה שזהו דבר עבירה תתבטל השליחות, אלא זהו גזירת הכתוב (וראה בזה עוד לקמן).

יא.

והנה, ע"ד התמיהה הנ"ל בדין דאין שליח לדבר עבירה, ישנה תמיהה נוספת, והיא גבי דין זכי', דמצינו כמה ראשונים³⁵ שלמדו שישוד דין זכי' הוא מטעם שליחות, שהאדם יכול להתמנות כשליח לחברו, באם זהו זכות לחברו, כיוון דאמרינן אנן סהדי דניחא לי' שיהא שלוחו.

ולכאורה, באם המושג שליחות הוא, שמעשה השליח הוי המשך וחלק מדיבור המשלח, אזי ברור שלא ניתן לומר שדין זכי' הוא מטעם שליחות, שהרי, בדין זכי' אין כלל דיבור של משלח, שעל ידו ניתן לייחס את מעשה המזכה לזוכה מדין שליח, ופשוט.

והנה, בסי' קה סק"א, מביא הקצות את שיטת התוס'³⁶ שזכי' מדין שליחות, וממשיך שם וז"ל: "אמנם כבר נתקשתי בזה, דאיך נימא זכי' מדין שליחות..", ומשמע מסגנון לשונו, שסברה זו מופרכת היא, וכנ"ל.

ובהמשך דבריו מסיק הקצות שבאם זהו מדין שליחות, אזי זהו גזירת הכתוב, ובלשונו: "ולכן נראה דאפשר דמזה דעת כמה הראשונים³⁷ שאמרו דזכי' מתורת יד אמרו, ולא מתורת שליחות, ואפילו למאן דאמר דזכי' מתורת שליחות, לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני .. אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי כמו שליח המקבל, אלא דכן גזירת הכתוב, דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח, דהא לא ידע, מהני מדין זכי', וכבר הארכנו בזה בסימן רמ"ג סק"ז, ע"ש".

וע"פ הביאור הנ"ל, אתי שפיר, שמופרך לומר אנן סהדי שניחא לי' שיהא שלוחו, שהרי יסוד השליחות בנוי על כך שהמשלח ימנה את השליח בדיבורו.

34. שם.

35. השיטות בזה, ראה אנציקלופדיה תלמודית בערכו (חי"ב ע' קלב).

36. כתובות יא, א ד"ה מטבילין.

37. ראה באנציקלופדיה תלמודית שם.

[וממוצא דבר נשמע, הן מדברי הקצות גבי שליח לדבר עבירה, והן מדבריו גבי דין זכי, דשייך גזירת הכתוב לגבי עניין מציאותי (שהרי הא דמעשה השליח הוי המשך הדיבור של המשלח זהו דין במציאות). ובפשטות זהו לגבי ההשלכות ההלכתיות שבזה, וכך משמע מדבריו גבי דין זכי, ואכ"מ].



לימוד מלאכת הוצאה מהמשכן

הת' אברהם מרדכי שיחי' גורן
תלמיד בישיבה

א.

במסכתין¹ איתא: "אמאי חייב, והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא". היינו, הגמ' תומהת על המקרה המדובר במשנה, שהעקירה וההנחה נעשו מידי העני והבעה"ב, שלכאורה כיצד ניתן להתחייב על עקירה והנחה שלא נעשו במקום שהוא ד' טפחים על ד' טפחים, ומשמע, שכדי שחפץ ייחשב מונח במקום מסוים שעקירתו משם תיחשב עקירה, זהו רק באם החפץ היה מונח ע"ג מקום ד' טפחים על ד' טפחים. ובטעם הדבר, ביארו בתוס²: "אומר ר"ת, דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד', וכן היה מסתמא במשכן".

וצריך להבין ביאור דבריו, שמצד אחד אומר "רגילות", דמזה משמע שהטעם לזה שצריך מקום ד' הוא משום שזה נקרא 'דרך הנחה', וא"כ מי שהניח במקום פחות מד' זה נקרא הנחה שלא כדרכה ופטור מצד שעשה מלאכה 'שלא כדרך'. ומצד שני ממשיך ואומר "וכן היה מסתמא במשכן", דמזה משמע שהצורך בהנחה במקום ד' הוא מפני שבמשכן היו מניחים רק על מקום ד' והיות שלומדים את כל המלאכות מהמשכן ואותו אדם שהניח על מקום פחות מד' עשה שלא כפי שהיה במשכן, א"כ עשה מעשה שלא חייבה עליו תורה ופטור.

ואין לומר שכוונתם היא שבאמת ישנם שני סיבות לפטור, סיבה א' - כן הרגילות, והעושה כך פטור כי עשה מלאכה 'שלא כדרך', וסיבה ב' - כך היה במשכן, מכיוון שאומר "וכן היה מסתמא במשכן", ולא אומר בלשון של סיבה נוספת (כגון: 'ועוד שכן היה מסתמא במשכן' וכיו"ב), ומזה משמע שבהמשך דבריו ממשיך את הסיבה הקודמת ולא אומר סיבה נוספת.

וכן אין לומר שזהו תירוץ אחד, היינו, שהסיבה היא כיוון שכן היה מסתמא במשכן, אלא שהסיבה לכך שאנחנו אומרים שכן היה מסתמא במשכן זהו כיוון שאין רגילות להניח החפץ בפחות מד'. שהרי אם כך לכאורה היה צריך לכתוב בסגנון אחר, שהרי עפ"ז עיקר הסיבה היא מה שנעשה במשכן, והרגילות היא רק הסבר על מה שנעשה במשכן, ולכאורה הי' מתאים יותר לכתוב: 'דכן היה מסתמא במשכן, דהא אין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכיו"ב, ולא

1. ד, א.

2. ד"ה והא בעינן.

"דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' (ובתור עניין נוסף ממשין) וכן היה מסתמא במשכן".

ב.

השפת אמת בסוגייתנו שואל על תוס' וז"ל: "וקשה הא ביד רגילין להניח [כמ"ש התוס' (ע"ב) בד"ה ודילמא כו' דילפינן ממשכן כו' ונותנין ליד עושי המלאכה] וא"כ למה לא השיב מיד דידו של אדם חשיבא".

דהיינו, מדוע הגמ' נכנסת לדיון בשאלה מניין שאפשר להניח ביד וכו', בשעה שבאפשרותה לומר מיד את התשובה הסופית 'ידו של אדם חשיבא', דהיינו, שהדרך היא להניח ביד למרות שזה לא מקום ד', שהרי לשיטת התוס' כל היסוד לדין מקום ד' הוא הרגילות של בנה"א.

[ואולי יש לומר, שדברי תוס' הם גם לא כתשובת הגמ' בסופה. שהרי הגמ' אומרת 'חשיבא מקום ד', ואילו התוס' דיבר לא על חשיבות אלא על 'כדרך'. ואין לומר שהחשיבות עצמה מגיעה ע"י שימוש של בני אדם (כדרך), שהרי הגמ' בהמשך³ אומרת שהיה יכול לעלות על דעתנו שרק 'היכא דאחשבה לידי', היינו, שהוא התכוון לתת את החפץ ביד חברו, אומרים 'ידו חשיבא' וחייב כשנח שם, אבל אם כאשר זרק לא התכוון שינוח ביד חברו לא חייב כשנח שם. ולכאורה, באם היסוד הוא שכך היא דרך הנחת החפץ, מדוע שתהי' כזו הווי"א לחלק ע"פ כוונת האדם במעשה ההנחה, ופשוט].

ג.

ויש לתרץ כל זה, ובהקדים:

לכאורה יש לעיין מדוע צריך בכלל עקירה והנחה בשביל הוצאה, היינו, הרי בפשטות הגדר של מלאכת הוצאה הוא שהחפץ יצא מרשות אחת לרשות השני ע"י פעולת היהודי, וא"כ מדוע שלא נאמר שמלאכת הוצאה זה עצם ההוצאה של החפץ מרשות אחת לרשות השני, ואף ללא עקירה והנחה היהודי יהי' חייב על עצם הוצאת החפץ מרשות לרשות.

באבני נזר⁴ ביאר בזה, וז"ל: "דיש לומר, בשבת פשיטא דאין חיוב בלא הנחה דומיא דמשכן בעינן שהיה הוצאתם בהנחה .. עוד יש לומר על פי פירש"י מכלתין⁵ שאין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה. ופטור דשלא כדרך כו".

והיוצא מדבריו, שישנם שתי סיבות עיקריות שבכדי להתחייב במלאכת הוצאה דרוש שההוצאה תיעשה בצורה של עקירה והנחה: א) כן היה במשכן. ב) בלא עקירה והנחה זוהי מלאכה 'שלא כדרך'.

3. ה, א.

4. אורח חיים סי' פה אות ו.

5. ג, א.

[ולכאורה, מדברי התוס' לקמן⁶ נראה כביאור הראשון של האבני נזר, וז"ל: "אבל הכא ממשכן ילפינן, ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעים חפצים בני אדם ובעי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא". ומשמע מדבריו, שהיות ולומדים מהמשכן לכן צריך שיהא כמו שהצניעו חפצים במשכן. ועד"ז הוא אף לגבי מלאכת הוצאה, שהסיבה לכך שצריכים עקירה והנחה היא, היות שאנו למדים זאת מהמשכן, וצריך שיהא כדרך ש"מצניעים חפצים בני אדם"].

והנה לכאורה, עדיין יש לעיין עיון יסודי בשני הסיבות הנ"ל: הרי זה שפעולת הוצאת חפץ דורשת עקירה והנחה זה עניין טכני, וא"כ מניין לנו שהפרט הטכני הזה הופך את העקירה וההנחה לחלק מהותי בעצם הגדר של מלאכת הוצאה. היינו, מניין לנו שפרטים טכניים אלו מרכיבים את המהות של מלאכת הוצאה.

[יש הרוצים לומר, שמכיוון שהוצאה היא מלאכה, א"כ צריך לומר שהמדובר הוא אודות מעשה ממש (שלזה ניתן לקרוא מלאכה), ולא רק פעולת הוזה (ובפרט באם נלמד, שהגדר של מלאכת הוצאה הוא ההוצאה מרשות אחת לרשות השני' בלבד, שאזי ברור שאין פה מעשה ממשי), ולכן צריך לומר שמלאכת הוצאה כוללת גם את העקירה של החפץ מהרשות שנמצא בה והנחתו ברשות שמגיעה לשם, שבכך ישנו מעשה ממש שאותו ניתן להחשיב למלאכה.

אך בפשטות אין לומר כן, שהרי בפשטות גם עקירה והנחה אינם נחשבים כמעשה ממש, שהרי כל תוכנם הוא רק הוזה חפץ, וא"כ גם ע"ז מלאכת הוצאה לא נהפכת להיות משהו ממשי].

ויש לבאר בזה באופן אחר, שהיות ולומדים מלאכת הוצאה מ'ויכלא העם מהביא', אזי מזה למדים שהגדר של מלאכת הוצאה הוא שמעשה המלאכה יהי' כדרך 'הבאה', והרי מעשה 'הבאה' מתחיל מהרגע הראשון שהאדם הרים את החפץ ע"מ להביא, שהרי הדרך להניח חפץ היא ע"י שהוא מרים את החפץ מהמקום בו הוא נמצא (ברשותו), ולהוציא אותו לרשות אחרת, ולאחמ"כ להניח אותו במקום שבו האדם מעוניין להניח אותו. וזוהי לכאורה כוונת האבני נזר בב' תשובותיו.

ד.

והנה, בסיבה השני' שהובאה בדברי האבני נזר, שבאם אין עקירה והנחה אזי המעשה נעשה 'שלא כדרך', יש להבין:

לכאורה מצינו מקרה שבו ישנו מעשה הבאה (שכנ"ל, זהו הגדר של מלאכת הוצאה), שדרכו להיעשות ללא עקירה והנחה, והוא בספק רב לרבי' גבי הטעינו חברו ויצא, שפסק רבי

6. ה, ב ד"ה אגוז ע"ג מים.

7. ג, א.

שפטור כיוון שגופו לא נייה, ולכאורה, הרי במקרה זה הדרך של מעשה ההבאה היא ללא עקירה והנחה (שהרי מצוי לצאת עם חפץ על הגוף בכדי להביאו למקום מסוים), וא"כ מדוע שיהי' פטור, הרי יש כאן מעשה הבאה שהוא 'כדרך'.

וכן צריך ביאור קצת בסיבה הראשונה שהובאה בדברי האבני נזר, שלמדים מהמשכן את אופן עשיית מעשה המלאכה:

אף באם נאמר שמעשה המלאכה צריך להיות ממש בדוגמת המעשה שהי' במשכן, ולכן דרוש מעשה הבאה שנעשה ע"י עקירה והנחה, עדיין אינו מובן מדוע במקרה שישנו מעשה הבאה ללא עקירה והנחה היהודי יהי' פטור, שהרי עכ"פ מעשה הבאה זו דומה בתוכנו למעשה הבאה שע"י עקירה והנחה, וא"כ שיהי' חייב עכ"פ מטעם תולדה של מעשה ההבאה שהי' במשכן (וע"ד שלמדים הכנסה מהוצאה שהייתה במשכן, כיוון שתוכן המעשה שווה).

ה.

ויש לבאר כהנ"ל בדרך אפשר:

א' מהדברים שמגדירים מעשה מלאכה, זה הדרך שבה רגילים בעשייתה. ולדוגמא - מלאכת מבשל, שאם בישל 'שלא כדרך' (בחום השמש וכיו"ב) פטור, וזה לא נחשב אפי' תולדה, מכיון שאין לזה את הגדרים המינימליים של המלאכה (שהיא בחום האש ולא בחום השמש).

ומצינו רש"י מפורש במסכתין⁸ שמגדיר את הפסול הנ"ל, שזהו מצד פסול של 'כדרך', וז"ל: "ואין דרך בישולו בכך".

וא"כ, עד"ז נבאר גם לגבי מלאכת הוצאה:

באם אדם יעשה מעשה הבאה ללא עקירה והנחה אזי הוא יהי' פטור, מכיוון שחסר בעצם גדר המלאכה, היינו, שאנו מחייבים רק על פעולות דומות שנעשות בדומה למעשה המלאכה בשלימות, אך באם הפעולה היא דומה רק לחלק ממעשה המלאכה, אזי בטל כל קישורה למעשה המלאכה, כיוון שחסר את עיקר גדר המלאכה שהוא מעשה המלאכה כפי שרגילים לעשותו.

ויש לומר שזהו הביאור בדברי התוס' שהובאו בריש הדברים:

תוס' מבאר, שאע"פ שישנו כאן מעשה הבאה, שהרי במציאות נעשתה כאן פעולה של הבאה, אעפ"כ לא ניתן להגדיר זאת כמלאכה, ואף לא בדוגמת מלאכה, כיוון שבמשכן ההבאה נעשתה בצורה אחרת, ולכן זוהי הדרך של פעולת ההבאה, שרק בדרך זו מעשה זה מוגדר כמלאכה, וכל פעולה של הבאה שאינה בדרך זו אינה כלל מעשה שיכול להיחשב כמלאכת הוצאה.



שני כוחות באדם אחד

הנ"ל

א.

הגמרא במסכת שבת (ה, א) אומרת: "א"ר¹ אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן, עמד (המקבל) במקומו וקיבל חייב (הזורק) עקר ממקומו וקיבל פטור (הזורק, דלא עביד הנחה). בעי ר' יוחנן, זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו", ומפרש רב אדא בר אהבה ש"שני כוחות באדם אחד קא מבעיא ליה, שני כוחות באדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור. תיקו".

והנה, את הצד לומר ש"כשני בני אדם דמיא" מפרש רש"י [ד"ה כשני], "דהו להו שנים שעשאוה; דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנות, אלא רץ אחריו ועכבו, הוא ליה עקירה קמיייתא בלא הנחה". היינו שהטעם לפטורו בכה"ג הוא משום שהעקירה הראשונה נעשתה ללא הנחה, ובמילא הוא לא עשה עקירה והנחה.

והנה לכאור' דברי רש"י אלו צריכים ביאור, מדוע עקירה זו "בלא הנחה" היא? נכון אמנם שהוא מונע את ההנחה שהיתה אמורה להיות ע"י העקירה הראשונית, אבל בפועל הרי הוא בידיו ממש עושה את ההנחה לעקירה שהוא בעצמו ממש עשה! והיות וכן הוא, נמצא שעשה גם את העקירה וגם את ההנחה באותו החפץ עצמו, ומדוע שיפטר?

ואין לומר שמכיוון שזה לא נעשה באותו כח לכן יפטר, כיון שגם הוצאה רגילה אינה נעשית באותו כח (עושה כח אחד כדי לעקור וכח אחר כדי להניח) ובכ"ז חייב. וא"כ מדוע שאצלנו יהיה פטור?

ב.

בספר 'מראה המקום' רוצה לבאר, ובהקדים, שלכאורה בכל המקרים לא שייך עניין של הנחה, שהרי לא האדם הניח את החפץ, אלא הוא נפל מצד שטבעו ליפול, אלא, צריך לומר שאת ההנחה האדם עשה כבר בשעה שהוא זרק, ולכן למרות שבסוף נפל החפץ בגלל טבעו, אבל בעצם פעולת הזריקה של האדם נכללת ההנחה (עיין שם).

1. המוסגר הוא מפרש"י.

[וכמו"ש הנימוק"י (ב"ק כ"ב ע"ב) בנוגע ל'אשו משום חיציו', ש'בשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא. דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא.. (ובהמשכו בנוגע לאש) לאו כמאן דאדליק השתא בידיים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה].

ועד"ז יש לומר בעניננו, שההנחה של העקירה הראשונה נעשתה כבר בשעה שזרק את החפץ, [וכמו באפיית פת, שברגע שהניח הפת אינו עובר שום עבירה, ובכ"ז כאשר זה יאפה הוא עובר למפרע על מה שעשה?], וא"כ כאשר האדם מגיע ועוצר את החפץ מלהמשיך, ה"ה עושה הנחה חדשה שנוגדת להנחה הקודמת שעשה. וזוהי הכוונה "שתי כוחות באדם אחד" וזהו ספיקה של הגמ'.

ג.

והנה, לפי הנ"ל יוצא, שהמעשה בעצם נגמר ברגע שהחפץ יצא מידו של האדם (ולכן כאשר הוא מגיע ועוצר את החפץ ועושה הנחה חדשה זה סותר למה שעשה לפני"כ), וא"כ, לכאורה, אם יעשה האדם מעשה שיחייב אותו ממון לאחר שזרק את החפץ, הוא יתחייב ממון ולא יאמרו קים ל"י בדרכה מינה (שמכיוון שהוא באמצע לעבור על איסור שבת (שזה איסור מיתה) ייפטר מחיוב ממון (גם אם בפועל לא יקבל מיתה (מכיוון שזה היה בשוגג) בכל זאת ה"ה פטור מהחייב ממון)), מכיוון שהיהודי כבר גמר את המעשה של האיסור שבת שבזה. ע"כ תוכ"ד.

ולכאורה אין תירוץ נכון, שהרי הגמ' בכתובות³ אומרת "הזורק חץ וקרע שיראין בהליכתו פטור (מצד קלב"מ)". היינו, שקריעת השיראין היא באמצע מעשה הזריקה, וא"כ מובן שההנחה לא נעשתה בשעת הזריקה, כי אם נאמר שהכל קורה בשעת הזריקה (דהיינו, גם העקירה וההנחה, וגם קריעת השיראין) אזי פטור על השיראין לא מצד זה 'שעקירה צורך הנחה', אלא מפני שבשעת המעשה של החיוב מיתה הוא קורע את השיראין.

וא"כ, לכאורה מוכח מהגמ' בכתובות שההנחה נעשתה בשעת הנחת החפץ בפועל, ולא בשעת זריקת החץ, וכפי שרש"י אומר (שם, ד"ה 'שעקירה צורך הנחה') "דחיוב ממון מקמי הנחה אתיא ליה", היינו, שההנחה נעשתה אח"כ ולא בשעת הזריקה.

ד.

ולכאורה יש לעיין בזה, שנראה בדברי הנימוק"י שהובאו לעיל (אות ב') שמעשה החץ קורה מיד כאשר זורק את החץ, ומעשה השריפה באש קורה מיד כאשר מדליק את האש, ואילו בגמ' בכתובות אנו רואים שזה מסתיים רק בהנחה ולא בשעת העקירה.

אלא נראה לומר, שהנחה (של הוצאת שבת) שונה ממעשה קריעת השיראין, כיוון שבקריעת

2. דוגמא זו (דאפיית פת) שאנו אומרים שזה מתגלה למפרע וחייב על השעה הראשונה, אומר ה'ברוך טעם'.

3. דף ל"א ע"א.

שיראין הסיבה שמעשה זה (קריעת השיראין) נכלל בזריקת החפץ שנעשה אח"כ ע"י הזריקה של החפץ שזרק, היא מכיוון שלא היה לו אפשרות להחזיר את החפץ ובמילא מוכרח שהמעשה יקרה, ולכן זה נחשב שנעשה כבר בשעת זריקת החפץ.

משא"כ הנחה (לעניין הוצאת שבת) פירושה, שהאדם סיים להביא את החפץ לרשות השני', וא"כ, כל עוד שהאדם לא סיים להביא את החפץ לרשות השני' עוד לא נגמרה ההנחה, ולכן, כיוון שכוחו דוחף את החפץ עד שנח בארץ, א"כ כל עוד זה לא נח זה נחשב שהוא מעביר עדיין את החפץ [שכוחו זה הוא בעצמו, כפי שרואים בגמ' ב"ק (ג,ב) שאומרת 'אי בהדי דקאזלי קמזקי כוחו הוא', ורש"י שם מסביר שהיות וזה כוחו א"כ זה 'האדם עצמו' (ולכן ברור שיהא חייב)].

ומטעם זה לא יכולה ההנחה להיכלל במעשה הזריקה, מכיוון שכוח האדם שמוציא את החפץ הוא מנגד להנחה, שהרי הוא לא סיים להוציא (שהנחה פירושה סיום ההוצאה).

ועפ"ז מובן הספק של הגמ' אצלנו. שכיוון שכוחו דוחף עדיין את החפץ, א"כ יש מקום לומר שההנחה הזאת שבאה ומפריעה לכוחו (שהכוח הוא באמצע לזרוק, שכל עוד לא נגמר הכח שדוחף את החפץ הוא לא אמור לנוח, היינו, שהוא באמצע להוציא את החפץ) לא תצטרף לעקירה הראשונה. אבל בכל זאת הגמ' מסתפקת מכיון שאולי נאמר, שכיוון שזה אותו ב"א לכן זה יחשב המשך של העקירה הראשונה ויהיה חייב.

וזהו הפשט בדברי רש"י 'דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו' במילא ההנחה לא תצטרף לעקירה, כיוון שזה כח אחר וסותר לכח העוקר [וזהו הכוונה 'ב' כוחות באדם אחד' שהם כשתי כוחות שונים ולא מתחברים מכיוון שהם סותרים א' את השני'].

ה.

והנה, בנוגע לדברי הנימוק"י שהובאו לעיל יש להוסיף ולבאר, דהנה הגמ' במסכת כתובות אומרת: "גופא אמר רב חסדא מודה רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חבירו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור חלב לימא פליגא דרבי אבין דאמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא הכא נמי הגבה צורך אכילה היא. הכי השתא התם אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא איכא ביניהו המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו להך לישנא דאמרת אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא נמי אי אפשר להנחה בלא עקירה להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה הכי מצי מהדר לה".

ומשמע לכאורה מספר כתובה דף ל"א ע"א שרוצה לומר שהסברא דלעיל תלויה בבי' המ"ד בגמרא, שמקשה מדוע ר' אבין מדבר דווקא במקרה שזרק חץ וקרע שיראין בהליכתו, ולא במקרה שזרק חפץ ובשעת זריקת החפץ קרע הוא שיראין (שלפי מספר דעות בראשונים גם

על מקרה זה אומרים קלב"מ). וכתב שעל התירוץ "אי בעי לאהדורה" אין זה קשה: "דטעמא משום דאין החיוב מיתה והתשלומין אלא על הזריקה מידו, דהא אח"כ אנוס הוא דלא מצי למיהדר, אלא בשעת הזריקה הוא המעשה שנתחייב עליה מיתה וכן התשלומין ביחד, א"כ צ"ל בכה"ג שהחץ קרע דאם הוא קרע בשעת הליכה נהי דלא מצי למיהדר החץ מ"מ החיוב של הקריעה אינו בשעת מעשה החיוב מיתה".

ולכאורה משמע מדבריו שהנחה⁴ הייתה בשעת הזריקה [שהרי זהו המעשה שנתחייב עליו מיתה] וע"ד אפיית פת בשבת שכתבו המפרשים שחיובא מתלי תלי מרגע שזרק הפת לתוך התנור עד שתיאפה, וכשנאפית מתגלה לנו שמעשה זריקת הפת לתוך התנור הוא מעשה אפייה וחיוב על מעשה זה שזה היה מעשה אפיית הפת. והוא הדין הנחה שמעשה הזריקה הוא ההנחה, וכשהחפץ נח רק אז מתגלה לנו שמעשה הזריקה היה (גם) מעשה הנחה.

1.

אולם לכאורה לפי⁵ משמע מספר כתובה שללישנא דאי אפשר להנחה בלא עקירה בהו"א עכ"פ צריך להגיד שאין זה כ⁶ ומעשה ההנחה הוא רק לבסוף, ולפי"ז צ"ל:

(א) מדוע בנוגע להיזק אומר הנימוק⁷ שמעשה ההיזק נכלל במעשה הזריקה אצלנו ואין זה כך שההנחה אינה במעשה הזריקה? (לשיטת ההו"א).

(ב) גם באם נסביר שאין ההנחה נכללת במעשה הזריקה וההנחה היא רק לבסוף, לא אמור להתחייב במלאכת שבת כיון שזהו באונס! וכיצד הבינה הגמרא בהו"א את דברי ר' אבין?

(ג) עוד צ"ל את לשון דברי ר' אבין ש"עקירה צורך הנחה", דלכאורה לפי איך שמשמע שביאר ספר כתובה את תירוץ הגמ' שבמעשה הזריקה הייתה ההנחה אזי פטור כיון שבשעת ההנחה גם היה החיוב של קריעת השיריים! (שהרי מעשה הזריקה הוא גם מעשה ההיזק [קריעת השיריים] כדלעיל מהנימוק⁸) ולא כיון שעקירה צורך הנחה, הלא במעשה הזריקה עשה את ההנחה בעצמה! ומהם דברי ר' אבין?

(ד) עוד צ"ל שבשלמא מלישנא "דאי בעי לאהדורי" [יכול להיות] משמע שהשתנתה ההבנה מההו"א [שאין ההנחה בסוף כ"א בהתחלה במעשה הזריקה] שבתבות "לא מצי מהדר לה" מבואר שכיוון שלא יכול להחזיר, אזי ההנחה נכללת במעשה הזריקה. אבל מלישנא "דאי אפשר" (שכתובה ראשונה בגמ'!) אין משמע שהשתנתה ההבנה מההו"א מתי נעשית ההנחה (שאין טעם להגיד שכיוון שאי אפשר שיהיה "הנחה" בלא "עקירה" לכן ההנחה הייתה במעשה הזריקה (העקירה) ומה גם שבכל הוצאה אי אפשר להנחה בלא עקירה ובכ"ז וודאי שאין ההנחה בשעת העקירה, שאחרת לעולם אין מעשה "הנחה" נפרד מהעקירה).

4. שמעשה המחייב מיתה היינו הנחה שכל עוד לא עשה הנחה אינו חייב מיתה, וחיוב מיתה הוא הגמר מלאכה (לכאורה).

5. שאחרת כיצד שאלה הגמ' מרב חסדא? הרי בהגבהה אין את מעשה האכילה וזריקה יש את מעשה ההנחה!

וע"כ צריך לומר, שגם לישנא זו סוברת כמו ההו"א שההנחה נעשית רק לבסוף. וצ"ל לפי זה (מלבד ב' השאלות הראשונות ששאלנו על ההו"א שכעת קשות (לכאורה) גם על תירוץ זה), שמדברי ספר כתובה משמע שגם הלישנא "דאי אפשר" מסכימה עם הלישנא "דאי בעי לאהדורי" "לשעת מעשה החיוב מיתה" (ההנחה לכאורה), ורק סוברת שאומרים קלב"מ גם על "כל המשך הגורם החיוב" משמע המשך הינו רק גורם החיוב ולא החיוב, וא"כ משמע מדבריו לכאורה שגם ללישנא זו מעשה ההנחה היה בשעת הזריקה. וצ"ב כיצד השתנתה ההבנה בין ההו"א לתרוץ של לישנא זו ("דאי אפשר")? (כדלעיל).

[גם יש לדקדק שבכל דבריו אומר "החיוב" או "מעשה החיוב" ואינו כותב "הנחה"].

ז.

ולכן נראה לומר שההנחה נעשית רק לבסוף כאשר החפץ נח בפועל (וכן נראה מלשון רש"י ד"ה "שעקירה צורך הנחה היא" "אע"ג דחיוב ממון מקמי הנחה אתיא ליה"). אפילו שמעשה ההיזק אנו אומרים שנעשה בשעת הזריקה (כמו שכתב הנימוק"י⁶) שיש חילוק בין היזק כגון קריעת שיראים אצלנו לבין הנחה. שכאשר החץ קורע שיראין, כיון שלא יכל למנוע זאת משעת הזריקה, לכן מעשה הקריעה נכלל בשעת הזריקה כי כשנעשה מעשה שמכריח את הדבר השני אזי הוא נכלל במעשה הראשון.

[ולכן כאשר אינו מוכרח, ולדוגמא כמ"ש בלקו"ש ח"א פ' וארא, אזי אינו נכלל במעשה הקודם ובחץ פשיטא שמדובר כשלא יכול לרוץ ולעצרו כמו שאומרת הגמ' בלישנא הב' "לא מצי לאהדורי" וכן לא יכול לעצרו לענין ההנחה].

ולכן אע"פ שכוחו⁷ עדיין "מוליך" את החץ כיוון שאינו יכול לעוצרו, מעשה קריעת השיראין הוא בשעת הזריקה. אבל "הנחה" אולי יש לומר שברגע שהסתיימה מלאכת ההוצאה סיים להוציא וכל עוד עדיין הוא מוציא החפץ לא נעשית הנחה. [ולכן לכאורה אולי באם מהלך אין הנחה (לדעת חכמים עכ"פ) וכשנעמד יש הנחה, שלכאורה מה ההבדל בין שני המקרים האדם נמצא ע"ג קרקע, אלא אולי לכאורה יש להוכיח שכל עוד הוא מוציא לא נעשית הנחה], וכשזורק חץ, כיון שכוחו "מוליך" את החץ זהו כאילו הוא "מוליך" את החץ, שכוחו הוא כמו האדם עצמו (וראה בב"ק דף ג' ע"ב וברש"י ד"ה "כוחו הוא" "והיינו אדם גופו וחייב").

וא"כ אין נעשית ההנחה בשעת הזריקה, כיוון שעדיין מוציא. קיצור הדברים - בהיזק, מעשה ההיזק נכלל בשעת הזריקה כיון שהוא מוכרח, וממעשה תעופת החפץ שע"י כוחו לא איכפת לו. אולם בהנחה אינו כן, כיון שהולכת החפץ ע"י כוחו "סותרת" למעשה ההנחה ולכן מוכרח להיות (לכאורה) שההנחה נעשית בסוף כאשר החפץ נח.

ולכאורה יש לשאול על כך, באם ההנחה נעשית לבסוף אמור להיות פטור, שההנחה נעשית

6. ולהעיר שיכול להיות שזהו גם מה שרש"י כותב בד"ה "לא מצי לאהדורה" ואכ"מ.

7. וכוחו הוא כמותו וראה לקמן.

באונס? (וכמ"ש הנימוק"י לעיל).

ואולי יש לתרץ, דמכיוון שהתחלת מעשה ההוצאה נעשה בכוונה וברצון, לכן אין זה אונס ואינו נפטר על זה [ואולי יש לדייק זאת גם מדברי הנימוק"י שכתב זורק חץ שלא בכוונה, דלכאורה מה אכפת לן אם זהו בכוונה או שלא בכוונה, ויותר מזה, לכאורה אין זה דומה ל"אישור", שבאש האדם הדליק בכוונה, ואולי לא התכוון שתזיק (באש אין זה נוגע האם התכוון או לא התכוון), ואילו בחץ כותב הנימוק"י שזורק החץ שלא בכוונה ולא שזרקו לא התכוון שיזיק, ונצטט את לשונו ד"ה "משום חציו" "העלה עליו הכתוב כאילו היה חציו מכוונין על גבי הקשת והקשת בידו ולא נתכוון לזורקם אלא שפשע בהו והלכו מכוחו מאליהן שלא בכוונה שהוא חייב". ואולי יש לבאר ע"פ המוסבר שכשתחילת המעשה עשה בכוונה אין זהו אונס, ולכן אש דומה דווקא ל"ולא נתכוון לזורקם" שמצד הנזק בסוף אמור להיות פטור (כי זהו אונס) וחייב מכיון שמעשה ההיזק "נכלל" בשעת הזריקה וכאילו אז עשה הכל].

ה.

ואולי זוהי כוונת ספר כתובה ש"בשעת הזריקה הוא המעשה שנתחייב עליו מיתה" שמעשה זה מחייבו שאין זה אונס ולא בשעת הזריקה נעשית ההנחה, שההנחה נעשית לבסוף, כ"א מעשה הזריקה מחייבו על מעשה ההנחה שנעשה לבסוף. ואולי זהו גם מבאר את מה שכתב "ללישנא דאי אפשר להנחה וכו', דמשמע דפטור כל המשך הגורם החיוב", שההנחה נעשית לבסוף ולכן המשך "גורם החיוב" [שאחרת אין המשך אפילו גורם החיוב כ"א רק מגלה לנו ששעת הזריקה הינה גם ההנחה] אבל הסיבה שמתחייב ואין זה אונס זהו שעת הזריקה.

והמחלוקת בין שתי הלישנות לפי ספר כתובה היא לכאורה, האם רק על המעשה המחייב שאין זה אונס אומרים קלב"מ, או גם על שאר מעשה העברה שמוכיח בשבילה [שכיון שמוכרח למעשה זה, זה נחשב חלק מהמעשה המחייב].⁸

ואולי עפ"ז אפשר להסביר את לשון דברי ר' אבין גם לפי ספר כתובה ש"עקירה צורך הנחה" שסיבת הפטור כאן היא שהעקירה נחשבת המשך והתחלה של ההנחה, ולכן גם עליה אומרים קלב"מ [ולפי ספר כתובה, לכאורה ללישנא "דאי בעי לאהדורי" כיוון שבהנחה במקרה זה איננו מחייבים כ"א רק בגלל שבשעת הזריקה התכוון, אזי רק בעקירה? אומרים קלב"מ].

כמו שמובן בפשט הגמ', שספר כתובה סובר שהנחה הינה לבסוף, ודיבר רק על החיוב מצד אונס כנ"ל. ועפ"ז גם יומתק לשונו שכותב (על התוס' ד"ה שעקירה) "משום דהחיוב בשעת עקירה". שלכאורה צ"ל, והלא החיוב בשעת ההנחה, אלא שהיא נעשית בשעת הזריקה.

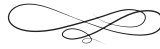
8. אך אין זה דומה לנימוק"י ששם המעשה השני נכלל בראשון, ואילו כאן המעשה האחד נחשב המשך לשני.

9. כן משמע לכאורה גם מרש"י ד"ה "לא מצי לאהדורה" (הובא לעיל), שכתב, הלכך משעת עקירה סופו לקרוע לו שיראין, שלכאורה צ"ל הלא בהנחה הוא מתחייב (שהיא גמר המלאכה) וכן אמר ר' אבין "עקירה צורך הנחה". ומדוע כתב רש"י "משעת עקירה". אלא כנראה זהו כיוון שללישנא זו אומרים קלב"מ רק על מעשה המחייבו, וזהו עקירה מבפנים, ואכ"מ, כמו שכתבתי לעיל.



ומדוע כותב "בשעת עקירה", ואולי לפי מה שכתוב לעיל מובן.

לסיכום: ההנחה (לכאורה) נעשית לבסוף, ואין זה אונס, כיון שההתחלה ("עקירה") "שעת הזריקה" נעשתה ברצון.



דין חשש נגיעה בעדות בשליח שנעשה עד

הנ"ל

א.

הגמ' בקידושין (מג, א) מביאה את דינה של עדות על ביצוע שליחות ע"י השלוחים עצמם: "אמר רבא אמר ר"נ, אמר לשנים צאו וקדשו לי את האישה, הן הן שלוחיו הן הן עדיו, וכן בגירושין, וכן בדיני ממונות". והיינו, ששלוחים יכולים להיעשות עדים על שליחותם, הן בדיני איסורים כקידושין וגירושין כאשר נשלחו להביא גט לאשה או לקדשה, והן בדיני ממונות כאשר נשלחו להחזיר חוב לבעליו.

וממשיכה ושואלת: "מאי קסבר, אי קסבר המלוה חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים - הני נוגעים בעדות נינהו, דאי אמרי לא פרעניה אמר להו פרעוני".

והיינו, שעל דברי ר"נ שאמר שהדין הוא ששליח נעשה עד גם בדיני ממונות לכאורה קשה, שהרי צורך זה של הלווה לעדים שיאמרו שהשיב את ההלוואה, הוא מה שלאחת הדעות מי שלוה מחברו בפני עדים חייב גם להשיב לו את החוב בפני עדים, ואינו נאמן לומר פרעתי כאשר אין לו עדים שמעידים על זה. וא"כ, במקרה של שלוחים להשיב חוב לא אמורה להיות לשלוחים להשבת ההלוואה נאמנות על שליחותם, שהרי הם נוגעים בעדותם, מפני שבאם לא תהיה עדות על ההלוואה הם יצטרכו להשיב את הכסף ללווה, וכיצד זה אומר ר"נ שיהיו השלוחים נאמנים להעיד על שליחותם זו.

וצורך זה של השלוחים להשיב את הכסף ללווה במקרה שאין עדות על ההלוואה, ביאר רש"י (ד"ה דאי לא): "שאם לא יאמרו מעידין אנו שקיבלם המלוה, אמר להן לווה פרעוני מה שמסרתי לכם דפעמים שמסרו להם בעדים".

והיינו, שלפי אותה דעה שפירעון החוב צריך להיעשות גם הוא בעדים, אזי בענייננו גם השלוחים לא יכולים לטעון בפני הלווה שהחזירו את הכסף למלוה, כיון שכאשר הוא נתן להם את הכסף בעדים הם צריכים להשיב אותו לו (או למלא את שליחותם, כדלקמן) גם בפני עדים. וא"כ מה שהשלוחים בעדות זו הרי הם 'נוגעים בעדותם', הוא משום שאינם נאמנים להעיד שנתנו למלוה את הכסף, כי בטענה זו הם פוטרים את עצמם מלשלם ללווה את כספו.

וצריך להבין, מדוע הגמ' לא מתרצת בפשטות שדברי ר"נ נאמרו על מקרה כזה שמינוי השלוחים ונתינת הכסף אליהם לא נעשו בפני עדים, שאז גם פירעונם לא צריך להיעשות בפני עדים (כיון שיכולים לטעון ללווה שמילאו את שליחותם או השיבו לו את כספו, ויהיו נאמנים ע"ז), ואזי אין להם נגיעה אישית בעדות זו?

ב.

לכאורה אפשר היה לתרץ, שמסתימת דברי ר"נ שלא פירש אם דבריו הם דווקא על מקרה שהיו עדים על נתינת הכסף לשלוחים או לא, משמע שמדבר על כל המקרים - הן שמסר להם בפני עדים, והן שלא. ועל זה שואלת הגמ', שלכאורה צריך היה לסייג ולומר שלא מדבר במקרה שהנתינה היתה בעדים, שהרי אז השלוחים נוגעים בעדותם.

וזו היא כוונת דברי רש"י ש"פעמים שמסרו להם בעדים", והיינו שכיוון שפעמים נעשית מסירה זו גם בעדים, וגם על זה נוסבים בפשטות דברי ר"נ, לכן צריך היה להדגיש שאין מדובר על מקרה כזה.

אבל לכאורה קצת דחוק לומר כן, כיון שלפי זה כל השאלה מתבססת על ההנחה שמסתימת דבריו מוכח שר"נ דיבר גם על מקרים שהמסירה לשלוחים היתה בפני עדים. ולכאורה, מדוע סתימת דבריו מהווה הכרח לומר שהוא דיבר על כל המקרים, ומדוע אי אפשר לומר שהוא אכן מדבר רק על מקרה שלא נתן לשלוחים בפני עדים, וממילא הם אינם נוגעים בעדותם?

ונראה בדרך אפשר לבאר באופן חדש, שלפיו תתורץ הקושיא היטב:

והיינו, העובדה שנתינת הכסף לשלוחים נעשית לפעמים בפני עדים, ובמקרים אלו הם נוגעים בעדותם ואינם יכולים להעיד, מאפשרת למלווה לטעון כנגדם שזו היתה צורת הנתינה, וממילא להטיל עליהם את החובה להוכיח שאינם נוגעים בעדותם.

ומאחר ופרט זה אין בידם להוכיח, שהרי אם היו עדים להעיד על הנתינה - היא היתה נתינה בעדים, ואין אפשרות להביא עדים להעיד על כך שלא היו עדים, א"כ יוצא, שגם במקרים בהם לא היתה הנתינה לשלוחים בפני עדים, עדותם עדיין אינה מתקבלת ככל עדים שנוגעים בעדותם, עד שיוכיחו שלא כך היתה נתינת הכסף אליהם.

ועפ"ז ניתן לומר, שזהו הפי' במה שכתב רש"י שהיות ו"פעמים מסרו להם בעדים" הם נוגעים בעדותם, שבפשטות זהו גם במקרה שמסירת הכסף לא היתה בעדים.

ולדברנו זה, שעדים שנטען עליהם שנוגעים בעדותם, הם שצריכים להוכיח שהם לא נוגעים בעדותם, לכאורה ניתן להביא ראיה מדברי הרמב"ם:

דהנה, בהל' עדות (פט"ז ה"ד) לגבי האיסור על עד להעיד בעדות שיש לו ממנה רווח, מביא הרמב"ם אפשרויות רחוקות של רווח שיכול לצאת מהעדות לעד, ומסיים: "ודברים אלו אינם תלויין אלא בדעת הדיין ועוצם בינתו . . . אם ימצא שיש לזה העד צד הנאה בעדות זו אפילו

בדרך רחוקה ונפלאה הרי זה לא יעיד בה, וכדרך שלא יעיד בדבר זה שמא נוגע בעדותו הוא".
ולכאורה מפורש בדברי הרמב"ם, שעד שיש עליו אפילו חשש רחוק ביותר ("בדרך רחוקה ונפלאה") שמעדותו הוא מקבל רווח או טובה כלשהם, כבר חל עליו האיסור להעיד. ומכך מובן שגם אצלנו חל איסור על השלוחים להעיד, עד שיוכיחו לדיין שאין להם כל טובה מעדות זו.

ג.

וי"ל שע"פ ביאורנו מתורצת גם קושיתו של רעק"א כאן בסוגיא, ובהקדים פלפול בדבריו:

דהנה, על השאלה שהשלוחים לא צריכים להיות נאמנים להעיד על טענת המלווה מפני שהם נוגעים בעדותם, מתרצת הגמרא: "לעולם קסבר המלוה את חברו בעדים א"צ לפורעו בעדים, ומגו דיכלי למימר אהדרינהו ללוה, יכולין למימר פרעניה למלוה". וביאר רש"י: "יכלי למימר נמי יהיב יהבינא למלוה, ודבריהן קיימין, ובתורת עדות שאינם נוגעין בעדותן".

והיינו, שהשלוחים במקרה זה אכן לא נוגעים בעדותם, מפני שר"נ סובר באמת ש"המלווה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים", וממילא השלוחים נאמנים אף על הטענה שהשיבו את הכסף ללווה ללא שיביאו על כך עדים. וא"כ, מתוך שנאמנים ללא עדים על טענה נוספת מזו שמעידים עליה, שמזה יוצא שאין להם כל נגיעה ורווח במה שמעידים שקיימו את שליחותם (כי גם אם לא היו טוענים את הטענה הזו הם היו יכולים להיפטר בלי להביא עדים), הם יהיו נאמנים להעיד על כך שקיימו את שליחותם¹.

על בסיס מיגו זה שמציעה הגמרא בתשובתה שמוריד את הנגיעה מעדות השלוחים, מקשה רעק"א שלכאורה ניתן לומר את אותו הדבר גם בשלב השאלה, כאשר ההבנה היא עדיין שהמקשן סובר שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים.

ובלשונו: "הני נוגעין בעדותן נינהו. וק"ל, להסוברים דבמלוה אף דצריך לפרעו בעדים, היכי דיש מגו נאמן, וכדס"ל לתוס' הכא דנאמן במגו דנאנסו, א"כ מאי פרכי', הא אי טענינן אהדרינהו, יהיו נאמנים במגו דפרענו למלוה דנאמנים לפטור עצמן, ואם נימא דגם הנתינה למלוה צריכים להיות בעדים, דכל שמסר להם בעדים צריכים לעשות צווי שלו בעדים, וחזרה ונתינה להמלוה הכל א', א"כ אמאי נקט נוגעין, לימא יותר דהם בע"ד למשפט הזה, דאם יזכה הלוה בדין הם פטורין, ואם יתחייב הלוה לשלם הם מחוייבים לשלם ללוה, דלגבי עצמן ג"כ לא מהמני כיון דמלוה בעדים צריך ליתן בעדים, וצע"ג".

1. יש לציין שבדבר זה גופא (כיצד מועיל המיגו של השלוחים לטענת הלווה, בדברי הגמרא וממילא גם בביאור רעק"א דלקמן) נחלקו המפרשים. הש"ך (ח"מ ס' קכו סקנ"ו) הביא משו"ת מהרי"ט (סי' נו) שאין הפירוש שהמיגו נותן נאמנות לטענת השלוחים וע"י זה נאמנות גם לטענת הלווה מול מה שטוען מולו המלווה, אלא כל משמעותו של המיגו היא כנ"ל בפנים שמוכיח שאין נגיעה לשלוחים מעדותם, ושוב הם באים לסייע ללווה בתורת עדות. והש"ך עצמו נחלק עליו וסובר שהסיוע הינו מתורת מיגו ממש וכתב שכן הוא לכל הפוסקים. ובעניין זה עיין עוד בשו"ת נו"ב קמא ח"מ ס' י"ט, ובקוב"ש ב"ב ס' קו.

והיינו, שממה שבהסברת מה שהשלוחים אינם נאמנים להעיד, משתמשת בגמרא גבי החיסרון בעדותם בלשון 'נוגעים בעדות', מסיק רעק"א שהגמרא הבינה שגם לדעה המובאת בגמרא שהמלווה לחברו בעדים צריך לפורעו בעדים, מ"מ על מילוי השליחות ונתינת הכסף למלווה לא צריכים השלוחים עדים, אף באם הנתינה אליהם היתה בעדים.

ומוכיח זאת מכך שאם נאמר שגם על נתינת הכסף למלווה וקיום השליחות הם היו צריכים עדים, הרי שעד שלא היו מביאים הם עדים על נתינת הכסף, היו הם עצמם בעלי הדין והנתבעים ולא רק עדים בעלי רווח וטובה מהעדות. שהרי הן המלווה והן התובע היו מבקשים ראייה מהעדים שהעבירו את הכסף למלווה ומילאו את השליחות, ובהעדר ראייה היו השלוחים מתחייבים לשלם למלווה או להחזיר את הכסף ללווה שהיה משלם למלווה.

ומכך שהגמרא בחרה שלא להגדיר אותם כנתבעים בדין, משמע שהבינה שאין השלוחים צריכים עדים על נתינת הכסף למלווה וקיום שליחותם (אף שהנתינה אליהם היתה בעדים), ולכן לגבי התביעה אליהם מצד הלווה, הם צריכים להיות נאמנים לפטור את עצמם בטענה שנתנו את הכסף למלווה גם ללא עדים.

אלא, שלהעיד על מילוי שליחותם על מנת לפטור את הלווה מול טענת המלווה הם לא יהיו נאמנים, משום שאז הם נוגעים בעדות. כי אם הם לא היו טוענים שהשיבו למלווה, אלא היו טוענים שהשיבו את הכסף ללווה, הם היו צריכים עדים מול טענת הלווה, ומאחר והטענה שהשיבו למלווה פוטרת אותם מהבאת עדים, לכן הם נוגעים בעדותם ואינם נאמנים עליה.

אך ע"פ זה הוקשה לרעק"א, שאם אכן נקבל שעל נתינת הכסף למלווה וקיום השליחות השלוחים לא יהיו צריכים עדים, הרי שמצד זה הם יוכלו לטעון גם שנתנו את הכסף ללווה, ולהיות נאמנים על טענתם זו מול טענתו גם ללא עדים, כי יהיו נאמנים במיגו שהיו טוענים שנתנו את הכסף למלווה, שעל טענה זו הם אכן נאמנים ללא עדים.

וא"כ יוצא שאין כל רווח וטובה לשלוחים במה שמעידים על טענת הלווה שמילאו את שליחותם, כי גם אם היו טוענים שהשיבו ללווה את הכסף הם היו נאמנים ללא עדים (מצד המיגו). ואם אין להם רווח וטובה בטענה זו, מדוע הם נחשבים נוגעים בעדותם?

ונשאר בצ"ע.

ד.

והנה, על ביאורו זה לכאורה יש להקשות טובא, שהרי המבוקש בכל דבריו, הוא שהשלוחים יהיו נאמנים ללא עדים על טענתם שהשיבו למלווה, במיגו שיכלו לטעון שהשיבו ללווה והיו נאמנים על טענתם זו גם ללא עדים.

ולכאורה, הרי נאמנותם על הטענה שעליה בנוי המיגו (שיכלו לטעון שהשיבו ללווה) - מגיעה במיגו מהנאמנות על הטענה שהשיבו למלווה, ונאמנותם זו על הטענה שהשיבו למלווה - מגיעה במיגו מהנאמנות על הטענה שהשיבו ללווה. ואם שתי הטענות תלויות זו

בנאמנותה של זו, וכל אחת מטענות המיגו תלויה בקיומה של זולתה, הרי שעד שאחת מהם לא תתברר כאמיתית מצד סיבה חיצונית, לכאורה צריך להיות שלא תהיה כל נאמנות על אף אחת מהטענות.

אך בפשטות צריך לומר שאך טעות היא ביסוד הבנה זו שמחמתה היא השאלה. ויש לחלק את נאמנות השלוחים לשני סוגים שונים, כך שהאחת תלויה במיגו והשניה קיימת מחמת עצמה ועליה נבנה המיגו:

דהנה, בפשטות, על הטענה שקיימו את השליחות ונתנו את הכסף למלווה נאמנים השלוחים גם מבלי המיגו מנאמנותם לטעון שהשיבו למלווה, ומרגע שטענו זאת נפטרו הם מלהשיב ללווה את כספו, וזאת כי טענתם אליו היא טענת כפירה שעליה יש נאמנות לכל אדם, ולא נצרכים להוכיח את טענתם זו עם עדים.

ולעומת זאת, בשביל שיוכלו להעיד בבית דין על טענתם זו לטובת הלווה מול מה שהמלווה טוען מולו, שאז טענתם כבר איננה סתם טענת כפירה של נתבע אלא תורת עדות ממש, אז נצרכים השלוחים למיגו שמבלעדיו אין להם נאמנות להעיד², שהרי אם הם נוגעים בעדותם אין לנאמנותם יכולת לתת כח לדבריהם בתורת עדות.

והיינו, שלפטור עצמם נאמנים ללא מיגו, ולהעיד נאמנים רק עם מיגו.

וא"כ מובן היטב מה שהקשה רעק"א, שהרי הנאמנות של השלוחים לטעון שהשיבו ללווה, לא מתבססת על נאמנותם להעיד שנתנו למלווה (שעליה הם לא נאמנים ללא מיגו), אלא על מה שנאמנים לפטור את עצמם בטענה זו שזהו גם כאשר יש להם נגיעה מכך (פוטרים את עצמם).

ואזי, על הנאמנות על הטענה שהשיבו ללווה מצד המיגו, מתבסס מיגו נוסף שמאפשר להם להעיד על מה שנתנו למלווה. אך המיגו הראשון הינו אכן מיגו רגיל שנותן נאמנות לטענה (מצד הסברא שאילו היו רוצים לשקר היו טוענים את הטענה השניה הטובה יותר), והשני הינו מיגו שמורה שאין להם רווח מעדותם זו (שהרי מולם שתי טענות שוות בכוחם, ואין לאחת מהן יתרון על השניה).

ה.

ולכאורה נראה לומר, ששאלתו של רעק"א יכולה להיות מתורצת בפשטות בדרך אפשר, ע"פ מה שהובא לעיל (ס"ב) מהרמב"ם שחשש של נגיעה בעדות יכול להיות אפילו חשש של שמא בדרך רחוקה ונפלאה:

והיינו, שאף שהביאור שמציע רעק"א נראה שווה לחלוטין לביאור שמציעה הגמרא במסקנא, מ"מ יש הבדל ביניהם שיכול להסביר מדוע הגמרא לא הציעה אותו. וההבדל הוא, שלפי

2. וזהו רק לדעת המהרי"ט וסיעתו, כנ"ל בהערה הקודמת.

ביאור הגמרא השלוחים לא נוגעים בעדותם משום שיש להם שתי טענות שוות לטעון, משום שעל שתייהם הם נאמנים מחמת עצמם, ולכן אין בבחירתם לטעון שקיימו את השליחות רווח אישי כלשהו;

אך בביאורו של רעק"א לעומת זאת, אין בזה השתוות בין שתי הטענות, שהרי רק על אחת מהם הם נאמנים מחמת עצמם (והיא מה שנאמנים לפטור עצמם בטענה שקיימו את שליחותם ונתנו למלוה), ועל השניה הם נאמנים רק מחמת ובעזרת המיגו מהטענה השניה (והיא הטענה שהשיבו את הכסף ללוה).

וא"כ ברור מה העדיפות שישנה לשלוחים בטענתם טענה שעליה הם נאמנים מבלי להזדקק למיגו כלשהו, על פני טענה שבשביל להיות נאמנים עליה הם נזקקים להביא ראיה.

וגם עדיפות כזו ניתן להחשיב כרווח לעניין מה שיהיו השלוחים נוגעים בעדותם, שהרי כנ"ל מהרמב"ם שגם חשש רחוק "בדרך רחוקה ונפלאה" של רווח כלשהו מהעדות, גם הוא נחשב רווח לעניין שיהיו נוגעים בעדותם.

ונמצא ששוב יש לשלוחים רווח במה שטוענים שהשיבו למלוה, משום שעל טענה זו הם נאמנים גם בלי מיגו, ומובן מדוע אומרת הגמרא שלמאן דאמר "המלוה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים" הרי השלוחים נוגעים בעדותם.

1.

עוד נראה להעיר על דבריו, שבסיום דבריו מוכיח שוודאי שהגמרא שלנו סוברת שאף לדעה שהמלוה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, מ"מ קיום השליחות והעברת הכסף למלוה יכולה להיעשות אף שלא בפני עדים והשלוחים יהיו נאמנים לטעון שהתבצעה, וזאת גם במקרה שנתנת הכסף לשלוחים היתה בפני עדים שהשבתו אליו צריכה לדעה זו להיעשות בפני עדים.

שאת זאת הוא מוכיח ממה שהגמרא מכנה את השלוחים 'נוגעים בדבר', ומבאר (כנ"ל בארוכה) שאם היו השלוחים צריכים עדים גם על קיום השליחות הרי שהם עצמם היו בעלי הדין ולא רק נוגעים בעדות, משום שלכל צד שלא יהיה הדין הם יצטרכו לשלם – ללוה או למלוה.

ולכאורה נראה היה לחדש בד"א ולומר הבנה חדשה בגדר 'נוגעים בעדותם', שעל פיו אינה להוכחתו זו:

דהנה, נתבאר לעיל (ס"ב) בארוכה שאין אפשרות בעולם שיהיו עדים על מה שההלוואה היתה ללא עדים, וממילא גם הלוואה שנעשתה שלא בעדים הרי היא מצד הספק כהלוואה בעדים עד שיוכח אחרת. ונתבאר שלפי זה מובן לשונו של רש"י וכנ"ל.

וא"כ נמצא, שמה שאנחנו מתייחסים למקרה כאן ככזה שלא היו בו עדים על ההלוואה, אינו

מפני שברור לנו שכך היתה המציאות אלא משום שמספק אנחנו מחזיקים שמסתבר לומר שכך היא היתה.

וממילא י"ל, שההתייחסות לשלוחים כאן רק כנוגעים בעדותם אף שהם בעלי הדין ממש (משום שללא עדותם בכל מקרה הם שיצטרכו לשלם), היא משום שכל ההנחה שהם אלו שצריכים להביא ראיה שביצעו את השליחות נובעת מספק בידיעת המציאות על אופן ההלוואה, וא"כ מה שהם 'בעלי הדין' ו'נתבעים' זהו רק מספק ולא שזו המציאות אליבא דאמת, שי"ל שאפשרות זו מכנה הגמרא בלשון 'נוגעים בעדותם'.

וא"כ מובן ששוב אין להוכיח מכאן את דברי רעק"א שקיום השליחות יכול להיעשות גם שלא בפני עדים, ושוב אפשר לומר כצד הזה שבדבריו, ואינו למיגו שבשאלתו מטעם נוסף על הנ"ל (בסעיף הקודם).



בדין ק"ו דסתרי אהרדי¹

הת' חיים שי' גלינסקי
תלמיד בישיבה

א.

איתא בקידושין²: "אמר רב הונא חופה קונה מק"ו... ומה כסף שאינו גומר - קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה". והיינו שלדעת רב הונא כשם שהאשה מתקדשת בכסף, כך אם נכנסה לחופה נתקדשה בכך. שכן ק"ו הדברים, אם הכסף ש"אינו גומר" - להכניסה לרשות הבעל לגמרי, בכחו לפעול קנין קידושין, "חופה שגומרת" - להוציאה מרשות אביה ולהכניסה לרשות הבעל לענין ירושה וקנין מעשה ידיה, כל שכן שתפעל את קנין הקידושין.

ולמסקנת הסוגיא לא קיי"ל כרב הונא, ואין האשה נקנית בחופה.

והנה בתוס' הקשו³, "לדידן (היינו לפי המסקנא שאינה כשיטת רב הונא) דאמרינן דחופה אינה קונה, נימא דכסף גומר אחר כסף מק"ו: ומה חופה שאינה קונה - גומרת, כסף שקונה אינו דין שיגמור אחר כסף?!"

ותי' התוס', דהא דלא אמרינן ק"ו כזה, הוא מפני שלפי ק"ו זה אין "כסף גומר" אלא רק לאחר קנין כסף ראשון שקדם לו, דהא מחופה ילפינן ליה, וחופה גומרת רק לאחר קנין כסף שקדם לה. וזה לא יתכן, כי "מאי אולמיה האי כסף מהאי כסף" - במה שונה הכסף השני מן הכסף הראשון שדוקא הוא יפעל נישואין מה שלא פעל הכסף הראשון.

והנה במהרש"א על אתר הביא קושיית המהר"י בן לב⁴ על דברי התוס', שלכאורה על פי זה מדוע קושיא זו היא רק לדידן (היינו דלא כרב הונא), דלכאורה מזה קשה גם לדברי רב הונא. דהרי ק"ו זה הוי היפוך הק"ו דרב הונא, וא"כ היה ניתן להקשות על דברי רב הונא דכיון שק"ו זה ניתן להופכו והוי תרתי ק"ו דסתרי א"כ "כל חד וחד תקום אדוכתיה"? ונותר בצ"ע.

ומבאר המהרש"א: שלא קשיא לרב הונא מידי, דסבירא ליה ש'גמר הקנין' עדיפא ליה

1. בהרבה מעניינים אלו נעזרתי בהת' משה חיים שי' אנטבי.

2. קידושין ה' ע"א.

3. ד"ה 'חופה'.

4. וראה במאירי שהקשה כן בסגנון אחר קצת.

מ'תחילת הקנין' (והיינו כיוון שבכוחו לגמור ולפעול ענין אישות וא"כ נאמר שיש לו את הכוח לפעול ג"כ את תחילת הקנין (ענין הקידושין) משא"כ הק"ו השני אינו סבירא ליה למילף שלא נאמר שהכסף הקל ייעשה כהחופה החמורה). אבל לדידן דגמרינן דחופה אינה קונה משמע דכסף עדיפא לן שהוא דווקא בכוחו לקנות את האישה (משא"כ חופה שאינה קונה) אזי כל שכן שיגמור דקל יותר. ע"כ תוכן דברי המהרש"א.

ב.

והנה לכאורה צריך להבהיר בזה, מדוע פשיטא ליה להמהר"י בן לב ככלל יסודי דתרי ק"ו דסתרי אהדדי תקום כל חד וחד אדוכתייהו? דהלא מצינו בכ"מ תרי ק"ו דסתרי אהדדי ואינם מתבטלים בכך.

וכגון בגמ' בברכות (כא, א) דילפינן מקראי שישנו חיוב לברך על התורה לפני הלימוד בה, וכן שישנו חיוב לברך אחר המזון. ובהמשך לזה "אמר רבי יוחנן, למדנו ברכת התורה אף לאחריה ק"ו מברכת המזון, ומה מזון אינו בטעון לפניו כלום טעון לאחריו ג' ברכות, תורה שטעונה לפנייה ברכה אינו דין שטעונה לאחריה ברכה". וכן על דרך זו יליף ברכה על המזון לפניו בק"ו מברכת התורה: "ומה תורה אינה טעונה לאחריה כלום, טעונה ברכה לפנייה, מזון שטעון לאחריו ג' ברכות, אינו טעון לפניו ברכה" [ועיי"ש בגמ' שדוחה לימוד זה].

והנה מגמ' זו מוכח דתרי ק"ו דסתרי אהדדי אינם מתבטלים בכך, דהרי אמרינן בהק"ו הראשון ש'מזון' אינו טעון לפניו ברכה ולכך מלמד שלאחרי תלמוד תורה שתהיה טעונה ברכה ובק"ו השני ש'תורה' שאינה טעונה ברכה לאחריה מלמדת שטעון ברכה לפני המזון היינו תרתי ק"ו דסתרי אהדדי ממש שבסיס נקודת המוצא של הק"ו השני סותר את תוצאת הק"ו הראשון, ואעפ"כ לא דחתה הגמ' ש'תקום כל חד וחד תקום אדוכתייהו' אלא בענין אחר?

וכן בקידושין גופא מצינו בגמ' תרי ק"ו הסותרים זל"ז: דמתחילה אומרת הגמ' שם ש"תהא אשה יוצאת בחליצה מק"ו ומה יבמה שאינה יוצאה בגט יוצאה בחליצה אשה שיוצאה בגט לא כל שכן". ותיכף לאח"ז אומרת הגמ' "ותהא יבמה יוצאת בגט מק"ו ומה אישה אינה יוצאה בחליצה יוצאה בגט יבמה שיוצאת בחליצה לא כל שכן". והיינו שהוי ג"כ ב' ק"ו דסתרי להדדי ואעפ"כ לא דחתה הגמ' בפשיטות ש'כיון דסתרי אהדדי כל חד תקום אדוכתייה'.

וא"כ קשה, מהו מקור ההנחה הפשוטה למהר"י בן לב שאי אפשר לומר ק"ו הסותרים זל"ז?

ג.

ויש לבאר בזה, ובהקדים:

איתא במשנה ריש פ"ב דזבחים (לגבי פסולי עבודה) שהאונן פסול לעבודה, ואם קיבל

5. ראה פנ"י על אתר שמבאר הקל והחומר שבזה.

6. יד, א.

את הדם פסלו. אמנם אם היה כהן גדול רשאי לעבוד כשהוא אונן⁷. ובגמ' שם (טז, ב) שאין האנינות פוסלת בקרבנות ציבור.

ויליף לה רבא בק"ו מכהן טמא: "ומה טומאה שלא הותרה מכללה בקרבן יחיד אפילו בכהן גדול, והותרה בקרבן ציבור אפילו אצל כהן הדיוט - אנינות שהותרה מכללה אצל כהן גדול אפילו בקרבן יחיד אינו דין שהותרה אצל כהן הדיוט (עכ"פ) בקרבן ציבור".

ומקשה ע"ז רבא בר אהילאי, שלפי"ז: (א) "לא תותר אנינות בכהן גדול בקרבן יחיד מק"ו" - ומה טומאה שהותרה אצל כהן הדיוט אפילו בקרבן ציבור לא הותרה בקרבן יחיד אפילו לכהן גדול, אנינות שלא הותרה אצל כהן הדיוט אפילו בקרבן ציבור (שלא כדברי רבא) אינו דין שלא תותר אצל כהן גדול בקרבן יחיד (שהרי אפשר שההיתר של כה"ג להקריב אונן אינו אלא בקרבן ציבור).

(ב) "ותותר טומאה אצל כהן גדול בקרבן יחיד מק"ו" - ומה אנינות שלא הותרה בכהן הדיוט אפילו בקרבן ציבור (שלא כדברי רבא) הותרה בכהן גדול אפילו בקרבן יחיד, טומאה שהותרה בכהן הדיוט בקרבן ציבור אינו דין שהותרה אצל כהן גדול גם בקרבן יחיד.

(ג) "ולא תותר טומאה אצל כהן הדיוט (גם) בקרבן ציבור מק"ו" - ומה אנינות שהותרה אצל כהן גדול אפילו בקרבן יחיד לא הותרה בכהן הדיוט אפילו בקרבן ציבור (שלא כדברי רבא), טומאה שלא הותרה בכהן גדול בקרבן יחיד אינו דין שלא תותר בכהן הדיוט אפילו בקרבן ציבור.

והיינו שהקשה: מנין לרבא לחלק באנינות (חילוק שלא נתחלק בתורה) יותר משאר הכתובים המפורשים בכהנים. מאי פשיטא לך לומר בזה יותר מזה. והרי ניתן לחלק בכל ג' היסודות הנ"ל (א) שטומאה אסורה בקרבן יחיד אפילו בכהן גדול (ב) שהותרה טומאה בקרבן ציבור אפילו לכהן הדיוט (ג) אנינות הותרה בכהן גדול אפילו בקרבן יחיד - בדיוק להיפך מכל בסיס הק"ו של רבא.

ומצד שאפשר לפשט סתימת הכתובים לכאן ולכאן, מסיימת הגמ': "איכא למיפרך הכי ואיכא למיפרך הכי כל חד וחד תיקו בדוכתיה".

וכבר הקשה שם התוס'⁸ שמצינו בכל הש"ס כולו לימודים רבים⁹ מק"ו הפכיים, ולא שאלה הגמ' ודחתה שם שאיכא למפרך הכי ואיכא למפרך הכי הלכך כל חד וחד תקום אדוכתיהו".

ותי' התוס' דהכא שאני כי "נכתבו הכתובים סתם, דכשהותרה אנינות לכ"ג סתם - בין ביחיד בין בצבור הותרה, וכשנאסרה להדיוט - בין ביחיד בין בצבור נאסרה. וכשהותרה טומאה לצבור הותרה אף לכהן הדיוט, וכשנאסרה בקרבן יחיד נאסרה אף לכ"ג. ואם במה שלא חלקן

7. הוריות יב, ב.

8. ד"ה "כל חדא"

9. ראה חולין כב, ב. כה, א. מנחות עה, א. סב, ב. ב"ק כה, ב. ב"מ פח, ב. ועוד רבות.

הכתובים נדון לחלק על ידי ק"ו - אמאי פשיטא בהאי טפי מבהאי? דיש לדרוש חלוף ולהחליף את כולן, ולפיכך אמרינן "כל חדא וחדא תיקום בדוכתיה".

ובחולין (כג, ב) ביאר יותר התוס' (ד"ה "ותהא פרה") מדוע דווקא בזבחים אמרינן 'תיקום אדוכתייהו', שכן בזבחים כל ק"ו סותר את חבירו לגמרי שבתחילה אומר "ותותר אנינות אצל כהן בקרבן ציבור" ואח"כ עושה הק"ו "דלא תותר אנינות אצל כהן גדול בקרבן יחיד" לכך אמר "דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי". אבל "הכא בא ליתן האמור של זה בזה, ולא הוי ק"ו אלא כמו מה מצינו, דאי לאו האי מיעוט הייתי לומד זה מזה במה מצינו".

ביאור דבריו, שבחולין (דיליף התם שתהא פרה כשרה בעריפה, ותהא עגלה כשרה גם בשחיטה) בא ליתן של זה בזה ואינו בא לסתור (שתהא פרה אסורה בשחיטה) את הדין הראשון ועל כן אינו סתירה למימר איפכא.

משא"כ במסכת זבחים היינו ממש קל וחומר וכאשר אמרינן ק"ו להיפך היינו למיעקר דינא דהק"ו הראשון (שאנינות מותרת בקרבן ציבור ככהן הדיוט), ומפרשינן את שאר הפסוקים באופן אחר [ומחמת שאין סברא להיקל' או ליחומר' בק"ו הראשון יותר מן הק"ו השני ולכך אפשר ללמוד שניהם בשווה].

לכן בכל המקומות הנ"ל אם יסתרו אהדדי אין בכך כלום, לפי שאף אם לא יהיה זה ממש ק"ו עכ"פ יהיה כעין מה מצינו. ולכך ניתן לדרוש הק"ו גם באופן של תרתי דסתרי (שבסיס הק"ו נעמד על כך שאין בראשון את דינו של השני ולכן ניתן ללמוד ממנו את דינו שיהא גם בשני).

וכן בברכות לומדים את הק"ו לשני הצדדים, ולא מקשינן ד"סתרי אהדדי", כיון שאינו בא ללמוד שאין מברכים לאחר המזון או שאין מברכים לפני התורה, אלא דאם במזון שלא כתיב בהדיא שלא מברכים לפניו - מ"מ מברכים לאחריו, א"כ בתורה שכתוב בה בהדיא שמברכים לפניו כ"ש שיברך לאחריו. וכן להיפך שתורה שלא כתיב בה בהדיא שמברכים לאחריה (אלא נלמד על ידי ק"ו) מברכים לפניו, מזון שכתוב ביה בהדיא שמברכים לאחריו ג' ברכות בוודאי שמברכים לפניו (עכ"פ) ברכה אחת. ואין סתירה ביניהם בדין היוצא מן הק"ו, ולכן אף אם לא יהא זה ק"ו - עכ"פ יהא זה כעין מה מצינו¹⁰.

וכן מצינו בתוס' בקידושין גופא (טו, ב) שכתב שם (ד"ה אמר קרא) בסופו שכוונתו שם דכל מאי שאינו כתיב בהדיא ניתן ללמוד ממנו ק"ו (ומביא שם ק"ו דסתרי אהדדי מבב"מ הנ"ל בהערה) ממאי דלא כתיב בהדיא להצד השני.

היינו שיש שני טעמים לכך שבברכות אפשר ללמוד שני הק"ו: א'. שאינו סותר את הדין הראשון אלא רק נותן של זה בזה, ולכן הוא "ק"ו שכעין במה מצינו". ב'. ובסיס הק"ו הוא מצד

10. ויש להעיר שגם אם היו אלו ק"ו דסתרי אהדדי אין זו קושיא כ"כ לפי שכתב התוס' (לה, א) דאין זו ילפונא אלא אסמכתא בעלמא, ולכן לא אמרינן תיקום כל חד אדוכתייה. אך אמנם ישנם מן האחרונים שלמדו לשיטת הרמב"ם שזהו ק"ו ממש [לענין חיוב דאורייתא בברכות אלו]. ולשיטה זו וקוקים אנו להביאור שבפנים.

שאינו כתוב בהדיא האי דינא דק"ו הראשון ולכך אינו "סתרי אהדדי".

ולכך הגמ' בברכות הנ"ל אינה ראייה לפרוך ולומר שניתן ללמוד תרי ק"ו דסתרי, כיוון ששם אינו ק"ו גמור (אלא כעין 'במה מצינו') ולכן לומדים לשני הצדדים.

אם כן נמצא שלמרות שיש מקור למימר דתרי ק"ו דסתרי אהדדי כל חד וחד תקום אדוכתיה - מ"מ כל היכא שאינו ק"ו ממש (או שלא כתיב ביה בהדיא) איכא למימר הכי ואיכא למימר איפכא.

ד.

אך ע"כ עדיין צריך להבין מהי סברת המהר"י בן לב לומר בסוגייתנו שזהו תרי ק"ו דסתרי אהדדי, שהרי דין "כסף קונה" ודין "חופה גומרת" אינו מיעקר דינא דהק"ו הראשון, דאף אם יהא כסף גומר אחר כסף וחופה גומרת אחר חופה אין סתירה בכך, שהרי לא אמר ששסף אינו קונה או שחופה אינה גומרת, ויסוד הק"ו אף שסותרים זל"ז אין בכך כלום דעכ"פ הוי ק"ו כעין מה מצינו כדלעיל. (ומה שהק"ו נסמך שחופה אינה קונה או ששסף אינו גומר זהו מצד שאינו כתיבא בהדיא בכתובים).

ולכן י"ל, שסברת החילוק דהתוס' בחולין הנ"ל שונה ממה שנת' מקודם. דמקודם ביארנו, דכל מה דלא דמיא להק"ו דזבחים, דמיפרך ממש לבסיס הק"ו הראשון ניתן ללמוד בו שזהו ק"ו על דרך "מה מצינו", אשר לולא מיעוט הכתובים (שפרה בשחיטה דווקא ועגלה בעריפה דווקא) היינו לומדים לשני הצדדים, ולא הוי פרכינן "דסתרי אהדדי".

אך י"ל ביאור אחר בדברי התוס' ¹¹ - דכל מה דלא דמיא להסוגיא דחולין (שנותנים של שחיטה בעריפה), היינו שישנה ראייה לומר שזהו ק"ו רגיל ולא מה מצינו ¹² (כדאמרינן לעיל - דהדחייה בסוגיין היא מצד חיסרון בק"ו ולא פירכא בעלמא). ואי"צ שיהיה כהק"ו דזבחים ממש, שסתרי ממש בעיקר בסיס דין המלמד, אלא שכן הוא הכלל בק"ו, שאם אפשר לומר את אותו הק"ו להצד השני בטל הק"ו. דכאשר איכא למימר הכי ואיכא למימר הכי תקום כל חד אדוכתיה [משא"כ בברכות אינו מצד הקולא והחומרא אלא דלא כתיבי בהדיא (וכעין במה מצינו כדלעיל)].

11. ולהעיר, שהתירוץ הקודם הוא ע"ד התירוץ הראשון בתוס' דחולין דלעיל, והתירוץ דלקמן הוא ע"ד ההתירוץ הב' בתוס' שם.

12. ובהקדים, דהתוס' שם מקשה דאכתי השתא תיקשי על הסוגיא דחולין ש[כיוון שאינו ק"ו ע"ד מה מצינו] ניתן לפרוך את הק"ו הללו, דהא יש דברים שבהם פרה חמורה מעגלה, וכן יש מה שעגלה חמורה מפרה. אלא ע"כ לומר שהק"ו הוא מכח שחיטה ועריפה עצמם: שאם שחיטה שאינה מועלת ב"עגלה ערופה" מכשירה את ה"פרה האדומה", "עריפה" המועלת בענין העגלה אינו דין שתועיל בפרה. וכן להיפך, שאם עריפה אין בכוחה להכשיר את הפרה מ"מ מכשיר את העגלה, שחיטה שמכשרה את הפרה כ"ש שתכשיר את העגלה. ומקשה דא"כ א"כ תיקום כל חד אדוכתיה. ומתרץ שם, דהכא אף שהק"ו סותרים הם זה לזה מ"מ שניהם קיימים. כי כאשר ישנה איזו סברא לומר א' מהק"ו יאמר הוא ולא חבירו [ראה כעין זה סנהדרין לו, א תוד"ה ומה]. ולפיכך לולא מיעוט הכתובים מצינן למילף את שני הק"ו או א' מהם ולכן לא דחתה הגמ' ש"תיקום כל חד אדוכתיה". וא"כ משמע משם, שאע"פ שזהו ק"ו רגיל ולא סתרי אהדדי ולא מעקרים את דין הק"ו האחר היה לגמ' לדחות "דסתרי".

וזה הייתה קושיית המהר"י בן לב, אך תירוץ המהרש"א על כך הוא כיישובו של התוס' בחולין דלעיל שלכל היכא דעדיפא לן א' מהק"ו "דיש שום סברא, או קולא או חומרא, לעשות ק"ו אחד יותר מהאחר".

ה.

ועוד יש לומר בעומק הענין, שאכן הק"ו דהכא הם תרי ק"ו דסתרי אהדדי ממש, והק"ו עוקרין זה את זה כעין הק"ו דזבחים. ובהקדים:

בליקוטי שיחות חלק ל"ט (עמ' 32-33) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם בריש ספר נשים, ש"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה", משא"כ לאחר מתן תורה נתחדש ענין הקידושין, ש"אם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה".

ומקשה שם כ"ק אדמו"ר, מדוע אין הרמב"ם מבאר אלא את ענין הקידושין לאחר מתן תורה ואינו מבאר מהי מהות הנישואין לאחר מתן תורה? ועוד, שאינו מזכיר בסיכום ההלכות בתוך השמות השייכות להלכות אלו את לשון נישואין כלל. (ועוד, מה היה לו להזכיר בכלל את ענין הנישואין לפני מתן תורה שהרי דיני דבני נח נתבארו ונתפרשו בהלכות מלכים (ובכל שאר ספר הי"ד לא מזכיר הרמב"ם כלל דיני דבן נח) והיה לו להזכירו שם בין כללות דיניהם).

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר: שבישראל ישנם שני שלבים, השלב הראשון הוא ענין האירוסין והקידושין שנקראת אשת איש, (אך עדין ישנם עניינים אפילו מדאורייתא שאינם חלים עליה אז) שזהו הליקוחין והקנין (על ידי כסף שטר וביאה) שקונה את אשתו ומשייכה אליו ואוסרה על כולא עלמא (כהפירוש בהגמ' ובתוס' בלשון הרי את מקודשת לי דאסר על כולא עלמא כהקדש ומיוחדת ומזומנת ל').

והשלב השני הוא הנישואין, שאז הם איש ואישה לכל הדברים, (כידוע החילוק בין נערה המאורסה שזינתה שהיא בסקילה ונשואה שהיא בחנק, ובעוד כמה עניינים) שזהו ענין חיי אישות שחיים הבעל והאישה בבית אחד ומתנהגים במנהגי איש ואישה שזהו כדלפני מתן תורה (שרצה איש ליקח אישה לוקחה לביתו ובועלה).

וכל חידוש התורה בדיני אישות לאחר מתן תורה, הוא רק בענין הליקוחין והקידושין שלפני הנישואין. ולכן הביא הרמב"ם את הדינים שלפני מתן תורה, כיון, שזהו הדין גם לאחר מתן תורה, ואינו צריך לבאר ולומר את ענין הנישואין, כיוון שזהו עיקר הענין וכל ענין הקידושין הוא תחילת מעשה המצווה של הנישואין, שהאיש המקדש אישה ולא נשאה לא קיים את המצווה (וכפי שמביא הרמב"ם את המצוות של הלכות אישות שהמצווה היא "לישא אישה בחופה וקידושין") ונפק"מ להלכה.

וניתן לבאר על פי זה יסוד מחלוקתם של המהרש"א והמהרש"ל, שנחלקו אם לדעת רב הונא

(שחופה קונה) אשה שנתקדשה בחופה נעשית נשואה מיד, או שצריכה חופה נוספת לעשותה נשואה. שלדעת המהרש"א החופה פועלת קידושין ונישואין יחד, שכן להצריכה חופה אחרת אי אפשר, דא"כ יקשה על זה קו' התוס' 'מה אולמיה האי מדהאי" - במה גדול כח החופה השניה מהחופה הראשונה.

אך המהרש"ל (בים של שלמה סימן ב') חולק בזה על המהרש"א, שאין אומרים "מאי אולמיה" כ"א בכסף, לפי ש"דין כסף ושטר אין דינו אלא שיקנה, ולא שיגמור, אבל חופה שדינו שגומר". וכאשר לומדים בק"ו מכסף שחופה תקנה אזי צריך להיות ב' חופות, חופה ראשונה בתורת קנין שתפעל את ענין הקידושין, וחופה שניה שעל ידה יחול ענין הנישואין.

ולכאורה אפ"ל יסוד המחלוקת ע"פ משנת"ל, שלדעת המהרש"א ענין החופה והנישואין שעל ידה הוא קנין באישות שהוא חזק יותר מהקנין של כסף, ואזי כאשר עושים את פעולת קנין הנישואין (או שאמר הרי את מקודשת לי בחופה זו שאמירתו פועלת את ענין הקידושין בחופה) אין צורך בפעולת קנין הקידושין ע"י כסף שכבר נפעל קנין חזק יותר.

אך דעת המהרש"ל שהחופה היא במהותה "גומרת", ואף אם קדם לה כבר חופה אחרת לשום קנין אין זה פוחת מכח החופה לגמור, שישנו את ענין הקנין שחידשה התורה באישה לאחר מ"ת שאת זאת פועלת החופה הראשונה שנקנית לבעלה, וישנו את חיי האישות בפועל, שזהו ענין הנישואין כדלפני מ"ת כמבואר בשיחה.

שלכן חופה שניה הבאה כדי לפעול את ענין הנישואין שזהו קירוב עוד יותר בין האיש לאישה ובין האישה לאיש, היא תוספת על החופה הראשונה ולכן לא הוקשה לו מה שהקשה המהרש"א 'מאי אולמיה האי מהאי' [-שקנין החופה נפעל כבר ואינו מוסיף עוד יותר בדרך הקנינים]. ועפ"ז מובנת גם סברת המהרש"א ששטר אחר כסף או אחר שטר לא יועיל כיון שלשניהם זהו אותו כח קנין קידושין שפועל רק את ענין האירוסין ולא את ענין הנישואין שאותו פועלת החופה. וה"ז כשם שהמקדש בביאה זקוק לב' ביאות כיון שהביאה הראשונה פועלת אירוסין והשנייה מוסיפה ופועלת נישואין¹³.

ולפי"ז נמצא לדעת המהרש"ל, שהק"ו דרב הונא מכריח את ההנחה שענינה של חופה הוא התחלת חיי האישות, דאי לא תימא הכי איכא למיפרך "מאי אולמיה דהאי חופה מהאי חופה". והק"ו דאמרינן בתוס' הוא ממש להיפך, ומכריח את ההנחה שהמעשה המחיל את הנישואין אינו חיי אישות, דהלא את "תחילת חיי האישות" אין בכח הכסף לפעול (ובכ"ז קונה). אלא ע"כ שענין הנישואין אינו כן, והחופה המחילה נישואין אינה אלא קנין לכל דבר, ולא עוד אלא שכח קנינה פחות ו"קל" מקנין הכסף, בזה שאין בכחה לקדש את האשה. ומשום הכי אם חופה שאינה קונה גומרת כסף שקונה כל שכן שיגמור אחר כסף, שהרי הוא קנין חזק יותר שבכחו להחיל קידושין. (ועל זה פרכינן שאמנם הוא חזק אבל לא יכול לפעול יותר מכוחו "מאי אולמיה").

13. כעין זה חקר ר' שמואל בשיעוריו על הדף.

היינו שזהו ממש כהק"ו דזבחים (דאמרינן שם האם אנינות מותרת בקרבן ציבור לכהן הדיוט או אסורה בקרבן יחיד לכהן גדול, שזהו מיעקר דינא דהק"ו הראשון¹⁴) שהק"ו סותרים זל"ז ביסוד הענין, האם חופה היא התחלת חיי אישות או קנין ככל הקניינים. וזהו ממש כנגד הסברא השנייה וכל ק"ו סותר את חבירו בבסיסו ולא רק בתוצאותיהם.

(וסברת המהרש"א היא כדלעיל, דמאחר שלפ"ז יקשה "מאי אולמיה האי מהאי" על כרחך שלדעת רב הונא היא חופה היא קנין וע"כ לא סתרי כלל).

לסיכום: ישנם ג' סוגי ק"ו: 1. ק"ו ע"ד במה מציינו שנותן של זה בזה. 2. ק"ו רגיל דלא מיפרך להק"ו השני. 3. ק"ו דסתרי להק"ו הראשון ומיעקר אדינא הראשון ממש.



14. שמהראשון עולה שאנינות הותרה בכ"ג בקרבן יחיד, וע"כ יש לה להיות מותרת עכ"פ בקרבן ציבור בהדיוט, ק"ו מטומאה שהותרה בקרבן ציבור אפילו להדיוט. ומהשני עולה להיפך, שאנינות נאסרה בכ"ג בקרבן יחיד ולא תותר בהדיוט.

שני כוחות באדם אחד בשיטות הראשונים

הת' מנחם מענדל שי' הלוי הורוביץ
הת' יוסף יצחק שי' קניאז'בסקי
תלמידים בישיבה

א.

איתא במסכתין (ה, א) "א"ר אבין א"ר אילעי א"ר ר' יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור, תניא נמי הכי אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור." ופירש רש"י "עמד – המקבל במקומו וקיבל. חייב – הזורק. פטור – הזורק דלא עביד הנחה".

היינו דבעמד איירי שחברו מקבל החפץ במקום שהיה לו לנוח, וכיון שעשה עקירה והנחה חייב הזורק, ובעקר נמי איירי שחברו הוא מקבל את החפץ, אלא שעקר ממקומו לקבל, היינו שהחפץ לא נח במקום שהיה לו לנוח, וא"כ הזורק לא עבד הנחה, אלא חברו ולכך פטור. כ"נ פירוש דברי הגמ' בפשטות ע"פ פרש"י¹.

ובהמשך לשני דינים אלו מביאה הגמ' ספק, "בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וקיבל מהו, מאי קמבעיא ליה, אמר רב אדא בר אבהו שני כוחות באדם אחד, כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו".

ופירש רש"י: מאי קמבעיא ליה – מאי ספיקא איכא, מאיזה טעם יפטור הא עבד עקירה והנחה. כשני בני אדם ופטור – דהוּוּ להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו, הויא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה.

דנראה בפשטות מדברי רש"י, דכיון שהוא עיכב החפץ, נמצא שההנחה אינה בהמשך לעקירה וא"כ הוי להו שנים שעשאוה, היינו דכמו בב' בני אדם שחברו מעכב את החפץ, חברו עבד את ההנחה, וא"כ ההנחה אינה מכח הזורק דעבד העקירה, אלא הוי שנים שעשאוה, וכ"ה בנדו"ד דפטור דהוי שנים שעשאוה (זה עוקר וזה מניח), היינו דהפטור שנים שעשאוה לצד הב' בגמ' (כשני בני אדם), הוא דהמלאכה נעשית בב' פעולות (ולצד ששני כוחות באדם אחד כאדם

1. כך נראה גם מדבריו לעיל בריש העמוד בביאור דעת אחרים.

אחד דמי, הפטור של שנים שעשאוה הוא דווקא בב' בני"א).

וכ"מ מדברי הריטב"א דכתב: פי' כגון זה דכח ההנחה אינו מכח העקירה, אי חשיב כשני בני אדם לפוטרו מן התורה, אם לא. דהפטור מהתורה הוא מדין שנים שעשאוה.

ב.

אך לכאורה קשה קצת לומר כן בדברי רש"י, דהנה:

(א) מלשון הגמ' "הויא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה", משמע דאין החסרון בכך שכח אחר (בעקר הוא ממקומו, או לעיל בעקר חברו ממקומו) פועל את ההנחה, אלא בכך שהעקירה היא בלא הנחה. וכפי שיתבאר לקמן.

(ב) לעיל בגמ' הובא דין עמד במקומו וקיבל דחייב ועקר ממקומו וקיבל דפטור, ובטעם שעקר חבירו ממקומו שהזורק פטור כתב רש"י: "דלא אתעביד הנחה מכוחו", משמע שהחסרון הוא דההנחה לא נעשית מכוחו, ולא משום שכח אחר עשה את ההנחה (וסו"ס הוי הנחה לגבי עקירה), אלא כפי שכתב רש"י בנדו"ד "עקירה קמייתא בלא הנחה", ובשנים שעשאוה (זה עוקר וזה מניח) סו"ס הוי הנחה.

ועוד קשה לפי הריטב"א:

(ג) לכאורה צ"ב מהו הפי' במ"ש "כח ההנחה", הרי בפשטות ההנחה נעשית סו"ס מכח הזריקה של הראשון, וא"כ הוא המניח, והשני רק מעכב את כח הראשון ולא מניח?

[אף דבפשטות אפשר לבאר דהכח בהנחה שונה מכח שבעקירה, דבעקירה בכדי שהחפץ ייעקר מהקרקע נדרש אכן כח שיעקור את החפץ, אך בהנחה עיקר המבוקש הוא שהחפץ יהא מונח על הקרקע, וכיון דזה יכול להעשות אף ע"י עיכוב החפץ מהילוכו, נמצא דאין קפידא דיעשה דווקא ע"י כח, וא"כ מובן מה דחשיב שהשני הניח.

אך עדיין הא גופא צ"ב, דסו"ס לומר דהוי שנים שעשאוה הוא בפשטות כמו בזה עוקר וזה מניח, דהשני פועל את ההנחה, ולא כשרק מעכב].

(ד) מפשטות דברי הגמ' משמע דר' יוחנן מסתפק בהמשך לב' הדינים המובאים לעיל, אמנם לפי ביאור זה, אינו מובן כ"כ מדוע נסתפק לר' יוחנן דווקא בהמשך לב' דינים אלו, הרי זהו ספק בדין שנים שעשאוה כשזה עוקר וזה מניח, והו"ל להסתפק לעיל (ג, א) שהובא דין זה.

ג.

והנה הרשב"א הביא את דברי רש"י וכתב: "כלומר בזה זורק וזה מקבל דרך עקירה, לפי שההנחה לא הויא מכח העקירה והויא ליה כשנים שעשאוה".

דמש"כ "לפי שההנחה לא הויא מכח העקירה", לכאורה הוא פירוש למש"כ רש"י "הויא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה". היינו דהעקירה קמייתא היא בלא הנחה, כיון שההנחה לא הויא

מכח העקירה. וא"כ החסרון הוא דאין כאן מלאכה שלימה. והוי כשנים שעשאוה בזה זורק וזה מקבל דרך עקירה, ולא כשזה עוקר וזה מניח.

היינו דהן אמת דסו"ס החפץ נח, אך כיון שההנחה לא הויא מכח העקירה, ולא כהמשך אחד, א"כ אין זה מלאכה שלימה (משא"כ מדברי הריטב"א משמע דיש כאן מלאכה שלימה אלא שפטור מטעם שנים שעשאוה).

ולפ"ז יובנו בפשטות כל הדיוקים דלעיל בדברי רש"י. דמש"כ "עקירה קמייתא בלא הנחה" אינו מטעם שנעשה ע"י ב' בנ"א, אלא כיון שלא נח מכוחו אלא מכח חבריו וכנ"ל.

וכן מובן דטעם הפטור, הוא לא מטעם דהשני חשיב כמניח (והוי שנים שעשאוה), אלא דאין כאן הנחה.

וכן מובן דספיקו של ר' יוחנן אכן אינו בדין זה עוקר וזה מניח, אלא הוא דווקא בזריקה, וזה בהמשך לדין המובא לפני בגמ', שהוא זרק וחבריו עקר ממקומו וקיבל, א"כ יש להסתפק מה יהא הדין שהוא עצמו עקר ממקומו וקיבל.

ד.

ובתוס' הרא"ש כתב: "ה"ג רש"י כשני בנ"א ופטור, דטעמא דבשני בנ"א פטור דכיון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויא הנחה, ה"נ כיוון שחטפה מהילוכה ולא הייתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה, או דילמא כאדם אחד דמי, דגבי שני בנ"א לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהוי שנים שעשאוה, הלכך האי דעבד הכל חייב".

לכאורה נראה דמבאר בדברי הרשב"א – דאין כאן הנחה, וזה ממש"כ: "לא הניחה לילך עד מקומה לא הוי הנחה. . . כיוון שחטפה מהילוכה. . . אינה נקראת הנחה".

אך מדיוק בלשונו נראה דמבאר את גירסת רש"י באופן אחר. דמש"כ "אינה נקראת הנחה", משמע דאין כאן הנחה כלל. ולכאורה יש לבאר זה ע"פ מה שכתב המאירי² בפירושו הב': "ומ"מ יש מפרשים בה הואיל ולא נח במקום שהיה דעתו מתחילה".

דנראה לבאר, דהא דבעינן שינוח במקום שהיה דעתו מתחילה, דכיון דכאשר זורק יוצא מתחת ידו, ואינו פועל עוד בזה, היינו שנגמרו מעשיו כאשר יצא מתחת ידו. א"כ דעתו במעשה זה נקבעת לפי ההתחלה – שעה שיצא מתחת ידו, משא"כ בשאר מעשים דכיון דאפשר לאהדורי, היינו דהוא עדיין באמצע לפעול, יכול לשנות כוונתו באמצע העשיה. ולכך שלא נח במקום שהיה דעתו מתחילה, יש מקום לומר (לצד א' בגמ') דאינה נקראת הנחה.³

2. ד"ה כבר ביארנו.

3. ויש שכתבו דנראה דזוהי גם שיטת הרמב"ם, דכתב (הל' שבת פי"ג הט"ו): "זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקיבלו בידו. . . שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה". וכן ממש"כ לעיל (ה"ג) בדין קלטו אחר או כלב, "שאין זו הנחה שנתכוון לה, לפיכך אם נתכוון בשעת זריקה לכך חייב". דמשמע שתלוי בכוונתו בתחילה. אמנם ממה שפסק הרמב"ם בדין נתכוון לזרוק שמנה זורק ארבע דחייב מטעם דנתקיימה מחשבתו, אע"פ שמחשבתו

[ולכאורה תעלה נפק"מ היכא דנתכוון לכתחילה שינוח באמצע ההילוך, דלרשב"א (רש"י) היא פטור, ולתוס' הרא"ש כיון דנתכוון לכך יהא חייב].

ה.

והנה כ"ז הוא לגירסת רש"י בגמ', "כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור". ונתבאר מדברי הריטב"א נראה דהפטור אי הוי כשני בנ"א הוא מטעם דהוי שנים שעשאוה, או שסו"ס הוי כאדם אחד.

ומדברי הרשב"א נראה (וכ"נ מלשון רש"י), שהספק הוא באו"א קצת, אי הוי כשני בנ"א דזה זורק וזה מקבל דרך עקירה כיון שערכה מהילוכה, או דילמא כאדם אחד דהעקירה וההנחה מכחו אתו וא"כ הו"ל אחד שעשאוה, דהגם דהוא עיכבה סו"ס הוא עשה את ההנחה, וא"כ יש לעקירה קמייתא הנחה. דטעמא דבב' בנ"א עקירה קמייתא היא בלא הנחה הוא כי חברו עיכבה א"כ כלו מעשיו, ובאדם אחד הגם שהוא עיכבה סו"ס לעקירה יש הנחה כיון דאותו אדם עשאוה, וסו"ס הכל מעשיו הן.

ומדברי תוס' הרא"ש נראה, דהפטור בב' בנ"א הוא דאין הנחה כיון שלא נתכוון שתנוח באמצע הילוכה, א"כ אינה נקראת הנחה, או דהוי הנחה, דבשנים הפטור מטעם שנים שעשאוה ולכך שאדם אחד עשה, חייב⁴.

ו.

והנה הר"ח גרס בל' הגמ' איפכא, "כשני בנ"א וחייב או דילמא כאדם אחד ופטור". דאי הוי כב' בנ"א היינו מה דאמרינן לעיל, דכשחברו עמד במקומו וקיבל חייב הזורק, ואם חשיב כאדם אחד – הוי כמו נותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות, פטור⁵.

היינו דמבאר את המקרה בו נסתפק ר' יוחנן דהוא בעמד וקיבל, היינו דהחפץ נח במקום שהיה לו לנוח והוא עצמו קיבלו.

ותחילה יש לבאר את דברי הגמ' לעיל לפי הר"ח. דבעמד במקומו וקיבל כתב הר"ח, "כגון שזרק לחברו חייב בזה שנעשית מחשבתו". ובעקף ממקומו וקיבל כתב "אחרי שזרק שקיבלה פטור הזורק שהרי לא נצטרפה כוונתו לקבל באותו מקום ממילא באה לידו".

בתחילה הייתה שינוח בשמנה וסו"ס נח בארבע, לכאורה לא יקשה, די"ל כמ"ש בחידושים המיוחסים להר"ן, דיש לחלק מחמת מה לא נח במקום שהיה לו לנוח בתחילה, דבנתכוון לזרוק שמנה זורק ארבע סו"ס הוא עבד הכל ולא נתערב אחר משא"כ בקלטה אחר (ה"ג) או הוא עצמו (הט"ו) נתערב כח אחר, ובוה אמרינן דלא נתקיימה מחשבתו. אך עדיין אינו מובן מדוע דרק כאשר אחר עיכבו נאמר דלא נתקיימה מחשבתו, סו"ס גם בנתכוון לזרוק שמנה זורק ארבע בכוונתו היה שינוח בשמנה. ועצ"ע.

4. ליתר ביאור: נמצא דב' צדדי הספק של ר' יוחנן לביאור הרא"ש, הוא מה הפטור בב' בנ"א אחד זורק ואחד עיכבה מהילוכה. דיש לומר דאינה נקראת הנחה, או דהפטור הוא (אינו משום שאינה נקראת הנחה) משום דהשני עבד הנחה דהוי שנים שעשאוה. ונפק"מ בשני כוחות באדם אחד.

5. כ"כ בתוס' ד"ה כשני בנ"א משמו.

מדברי הר"ח נראה דבעינן דתעשה מחשבתו, וביותר ממש"כ גבי עקר חברו ממקומו, "שהרי לא נצטרפה כוונתו. . . ממילא באה לידו", משמע דאי אין מחשבה שינוח במקום זה, חשיב דממילא באה לידו. ולכך בספקו של ר' יוחנן יש מקום לומר שחייב כיון דנעשית מחשבתו.

וצ"ב, מדוע כאשר לא נעשית מחשבתו הוי כ"ממילא". גם צלה"ב דלכאורה כאשר מקבל במקומו לא הוי שני כוחות אלא רק כח הזריקה, דהרי קבלה גרידא אינה כח.

ונראה לומר, דהא דבעינן לדעת הר"ח מחשבה, הוא דכיון שההנחה שנעשית מזריקה, אינה נעשית בידו, דהרי אינו מניח בידו את החפץ ורק מה שיוצא החפץ מידו (כשזורק) נעשה בידו, דהרי לא מיירי שחטפה מהילוכה, וא"כ בהכרח דבאמצע ההילוך נפסק כוחו, וההנחה אינה מכוחו.

ולכך לא חשיב שהוא עושה את ההנחה, אלא כמ"ש "ממילא באה לידו", דזה רק מסובב ממנו, היינו שהוא אינו פועל את ההנחה, ולכך כאשר נצטרפה מחשבתו שינוח במקום זה, בצירוף מחשבתו לדבר המסובב ממנו, מתייחס גם הדבר הנפעל ממנו איליו, דכיון שכבר בשעת בזריקה דבה הוא פועל הייתה מחשבתו לזה, א"כ גם את ההנחה הנעשית ממילא יש ליחס איליו ויתחייב⁷. אמנם כשלא נעשית מחשבתו, ונח במק"א – נחשבת ההנחה כבאה ממילא, ואינן מתייחסת איליו.

[ומה שנתבאר לעיל בדברי התורא"ש דבעינן שינוח במקום שחישב עליו בתחילה, דזהו גם מצד מעשה הזריקה, י"ל דשאני הצורך בכוונה לתוס' הרא"ש ולר"ח.

דלתוס' הרא"ש הוא, דכיון דכלתה פעולתו בתחילת הילוך החפץ באויר, הרי שהמחשבה צ"ל כבר בתחילה, היינו דזהו ענין בתחילת המעשה, אך במעשה מצ"ע אין חסרון היינו דההנחה היא פעולתו, אלא שלענין חיוב כיון דבעינן מחשבתו "אינה נקראת הנחה".

משא"כ לר"ח דכיון דאת ההנחה אינו פועל ביד ונמצא דהיא מסובבת הימנו, לכך צ"ל מחשבתו בזה, א"כ הוא ענין שבסוף, וזהו להחשיב את מעשיו, דבלא מחשבתו ההנחה אינה אלא מסובבת ממנו.

בסגנון אחר: לכ"ע במחשבה הוא מה שמחשב בתחילה היכן שינוח בסוף, אלא שלתוס' הרא"ש גדר המחשבה הוא מצד תחילת המעשה, ולר"ח הוא מצד סוף המעשה].

ז.

והנה מדברי רש"י נראה לכאורה דחשיב שהוא פועל גם בלא מחשבה, דבעקר חברו וחטפו מהילוכה הטעם שפטור לשיטת רש"י אינו מטעם שלא נעשית מחשבתו, אלא דעקירה קמייתא היא בלא הנחה.

6. משא"כ במעביר בידו, דפשוט דההנחה היא פעולתו, דהרי מניח בידו.

7. ולפ"ז מבואר בספק של ר' יוחנן רק הצד לחיוב (כשני בנ"א וחייב) כיון דנעשית מחשבתו. ובביאור הצד לפטור כאדם אחד כיון דהוי מעביר מימינו לשמאלו, האריכו בזה האחרונים ויש להאריך בזה ואכ"מ.

אמנם ממש"כ רש"י⁸ בפ' הזורק (צו, ב) גבי נתכוון לזרוק ח' זורק ד' דרק באומר כל מקום שתצצה תנוח חייב, משמע דבעינן מחשבתו, ובלא מחשבתו אינו מניח. היינו דלכ"ע בזריקה בעינן מחשבתו⁹ מטעם הנ"ל¹⁰.

ולפ"ז נראה לומר דטעם הפטור שכתב רש"י דעקירה קמיינתא היא בלא הנחה, הוא חסרון מהותי יותר, דאם נאמר שלא נעשית מחשבתו, משמע שיש עקירה והנחה היינו מעשה הוצאה שלם, אלא שמחשבתו חסרה. משא"כ לפמש"כ רש"י אין כאן מלאכה שלימה כיון שנתערב כח אחר שעיקבו, א"כ א"א לייחס את ההנחה לעקירה שבתחילת הזריקה, והעקירה היא בלא הנחה, (ולפ"ז גם מש"כ בעמד וקיבל דטעם החיוב הוא דעבד עקירה והנחה, הוא לפי ביאורו בסוגיא דזהו החסרון, ולכך לא כתב דנתקיימה מחשבתו).

אך לפ"ז צלה"ב לאידך גיסא לשיטת הר"ח, דבעקר חברו ממקומו ביאר דכל החסרון הוא רק "דממילא באה לידו" היינו דחסרה בזה מחשבתו, ולא ביאר כרש"י.

ואולי י"ל, דבעקר חברו מה שנעשה הוא, דהוא זרק את החפץ וחברו עיכבו באמצע הילוכו, אמנם גם זה שהגיע החפץ עד המקום שחברו עיכבו הוא מכוחו, היינו דזה שהחפץ עכשו נמצא במקום זה הוא מכוחו. ובזה יש לדון מי חשיב המניח, דלדעת רש"י כיון שמצד כוחו היה נח במקום רחוק יותר, ההנחה שהוא פועל היא במקום הרחוק, וזה שנח במקום הקרוב יותר הוא כי אחר נתערב, וא"כ נמצא דההנחה אינה מכוחו וכמ"ש רש"י לעיל בריש העמוד¹¹ "דלא איתעביד הנחה מכוחו". משא"כ לר"ח כאשר זורק בכדי לחייבו בעינן כוונתו דזה העיקר בזריקה, ולכן כאשר חברו עיכבו כל החסרון הוא דלא נעשית כוונתו.

בסגנון אחר: בזריקה יש שני עניינים, (א) הכח שהאדם מכניס בפעולה זו, (ב) מחשבת האדם שהחפץ ינוח במקום מסוים. ויש לדון מהו העיקר בזריקה כשמוליכה את החפץ ממקום למקום, האם המעשה שעושה היינו שכל כוחו שפועל בהנחה יתקיים, לאפוקי כאשר נתעכב החפץ בהילוכו ע"י אחר. דזוהי שיטת רש"י;

או שהעיקר הוא שתתקיים כוונתו – שהחפץ יבוא למקום שאליו הייתה כוונתו, וכאשר עיכבו את החפץ דלא נתקיימה מחשבתו שינוח באותו מקום אינו חייב, דזה הוי הנחה ממילא. דזוהי שיטת הר"ח¹².

8. ד"ה ולא היינו.

9. הצורך במחשבה זו אינו בכדי שיהא מלאכת מחשבת, דמחשבה במלאכת מחשבת היא מחשבה שעושה מלאכה האסורה בשבת, ומה שנידון בפנים אינה מחשבה כללית – שעושה מלאכה, אלא האופן שבו עושה את המלאכה. (ראה רש"י ב"ק כו, ב ד"ה אם אמר).

10. ולכאורה יש לדייק מלשונו של רש"י (שם) "הוי ליה קיום מחשבה", דלשון קיום משמע דלכאורה נתקיים וזהו כמו שנתבאר בשיטת הר"ח.

11. ד"ה פטור.

12. ולכאורה י"ל דחילוק זה תלוי במה הוא העיקר במלאכת שבת, דחקרו האחרונים מהו העיקר במלאכת שבת – הפעולה או התוצאה, והאריכו בראיות דזהו מחלוקת בראשונים. ונראה דבזה נחלקו רש"י והר"ח: דלרש"י העיקר הוא המעשה, ולר"ח העיקר הוא התוצאה, ולכך כאשר התוצאה מתייחסת איליו, בזה סגי לחייבו. וראה מה שהאריך בזה עוד

ולא יקשה מנתכוון לזרוק שמונה וזרק ארבע לשיטת רש"י דצ"ל חייב, כיון דכל כוחו נתקיים ואחר לא עיכבו. דכבר נת"ל דגם לשיטת רש"י בזריקה בעינן כוונה, וא"כ סו"ס כאשר נתכוון לזרוק שמונה לא נתקיימה כוונתו, ולכן פטור בזה כמ"ש רש"י בפ' הזורק (צז, א).

ח.

ומכל האמור נמצא דישנם טעמים חלוקים בפטור של הזורק חפץ ועקר חבירו וקיבל (או שעקר הוא עצמו לצד אחד בספיקו של ר' יוחנן).

להריטב"א – כיון דלא הוא פעל את ההנחה אלא כוחו של חבירו, א"כ הפטור הוא מטעם "שנים שעשאוה" (זה עוקר וזה מניח).

להרשב"א (וכ"נ גם בשיטת רש"י) – כיון שהזורק לא פעל את ההנחה מאחר שנתעכב באמצע ההילוך, א"כ ההוצאה אינה שלימה. היינו דהוא חסרון במעשה ההוצאה.

לתוס' הרא"ש: אף שהזורק פעל את ההנחה, הנה אינה נקראת הנחה, היינו דזהו חסרון מצד כוונתו בזריקה.

להר"ח: אף שהוציא, הנה כיון שנעצר באמצע ההילוך ולא נתקיימה מחשבתו, חשיב כנח ממילא.



קלוטה כמי שהונחה

הת' ישראל מאיר שי' הלל
תלמיד בישיבה

א.

שנינו בריש מכילתין שהמוציא חפץ מרשות לרשות ע"י שעקר את החפץ מיד חברו או שהניחו ביד חברו, ה"ז חייב. והקשו ע"ז בגמרא "אמאי חייב, והא בענין עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה, וליכא". ותירץ רבה דמתני' כר' עקיבא דס"ל שהזורק חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר, חייב משום "דקלוטה כמי שהונחה דמיא", ולא בעינן מקום ד' על ד'.

ולכאורה צריך ביאור, מה הכוונה דקלוטה כמי שהונחה דמיא, והרי זה לא מונח. ואע"פ שמצאנו לקמן בפרק הזורק² שהנחה היא לאו דוקא כשהחפץ נמצא על גבי משהו "ממשי", אך זהו דוקא כאשר החפץ מתעכב ע"י הרוח במקומו באויר, ללא תנועה. אך כאן שהחפץ רק עובר באויר רה"ר, אין שייך כלל לומר שהוא מונח.

ואין לומר שר"ע מחשיב את האויר כמשהו "ממשי" שלכן הרי זה נחשב שהחפץ מונח בו, שהרי: א. אין בזה הבנה כ"כ, שהרי האויר אינו ממשי, וא"כ מהו היסוד לומר כן. ב. באם נאמר שבכל פעם שהחפץ נמצא באויר זה גם כן נקרא כאילו הוא מונח, אז מהו המקרה שבו החפץ נחשב כאינו מונח?

גם צריך להבין: בהמשך הסוגיא³ איתא דרב יוסף רצה להוכיח מדברי רבי דס"ל דלא בעינן הנחה ועקירה מעל גבי מקום ד' על ד', מזה שרבי מחייב את הזורק חפץ מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע, "וא"ר יהודה אמר שמואל: מחייב הי' רבי שתים. אחת משום הוצאה, ואחת משום הכנסה". ודוחה הגמרא: "הא איתמר עלה: רב ושמואל דאמרי תרווייהו, לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא". ופרש"י: "דבר שתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אוירו חשיב אויר, הלכך כל הנזרק לתוכו הוי כמונח".

וגם כאן אינו מובן, מדוע שהחפץ יקרא כמונח, והרי הוא לא הונח בקרקע רה"י אלא רק עבר באוירו?

1. ד, א.

2. ק, א.

3. ד, ב ואילך.

גם צריך להבין את מסקנת הגמרא לפי תירוצו של רבא שידו של אדם חשובה לו כדי על ד', ולכן הנחה ע"ג היד או עקירה מע"ג נחשבת כהנחה ועקירה. ולכאורה, באם צריך שיהי' הנחה ע"ג מקום ד' על ד', מה מועיל זה שידו נחשבת כדי' על ד', והרי אין בה מספיק מקום ע"מ שייקרא הנחה?

ב.

ויובן בהקדים:

בסוגיין מבואר (כדלעיל) ששיטת רבי (למסקנא) היא לא ש"קלוטה כמי שהונחה", אלא דוקא ברה"י מקורה דביתא כמאן דמליא דמי. אך במסכת גיטין⁵ שנינו שהעומד על הגג ומתחתיו יש חצר, וזרק את הגט לאשתו לחצר "כיון שיצא מרשות הגג, נמחק או נשרף - הרי זו מגורשת", ואין צורך שינוח הגט בקרקע החצר.

ומקשה הגמרא: "והא לא מינטר (היינו שהגט אינו שמור, וכיצד מגורשת כשהגט עדיין באויר). אמר רב יהודה אמר שמואל: כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות. . . א"ל ר' אבא לעולא: כמאן, כרבי דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא? א"ל: אפילו תימא רבנן, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי - אלא לענין שבת, אבל הכא משום אינטורי הוא, והא קא מינטר".

מכל מקום חזינן בסוגיא זו שבגיטין דנקט בפשטות שרבי ס"ל "קלוטה כמי שהונחה דמיא", ודלא כסוגיא דידן.

וכתבו התוס' בסוגיין⁶ שבמסכת שבת ד"ההיא דגיטין פ' הזורק. . . לא סברי דרב ושמואל דהכא דאמרי דלא חייב ר' אלא ברשות היחיד מקורה", היינו שסוגיות חלוקות הן?

אך התוס' בגיטין⁸ כתבו דלא כתוס' כאן, שהקשו: "תימה דנקט רבי דלא איירי אלא ברשות היחיד מקורה משום דביתא כמאן דמליא דמיא כדאמרינן בריש שבת. . . ודר"ע הוה ליי' למינקט דאית ליי' קלוטה כמי שהונחה דמיא אפילו ברה"ר".

ותירצו התוס' "דהשתא סלקא דעתין דטעמא דרבי לאו משום קירווי אלא משום מחיצה אית ליי' דכמאן דמליא דמיא, ולהכי קאמר כמאן כרבי, דכר"ע לא מיתוקמא מדמצרכת מחיצות החיצונות עודפות, ולר"ע אית ליי' דכמי שהונחה דמיא אפילו ברה"ר, אלא ודאי כרבי מוקמת לה". אך לפי המסקנא שהכא משום אינטורי הוא, "יכול להיות טעמא דרבי משום קירווי כדאמרינן בשבת".

4. ה, א.

5. עט, א.

6. ה, א ד"ה לא.

7. אע"פ שגם בגיטין וגם בשבת הוזכר שמו של שמואל.

8. ד"ה כמאן.

משמע מדברי ולשון התוס' דגיטין, שסברת רבי "דכמאן דמליא דמי" ג"כ נכללת בסברא "דקלוטה כמי שהונחה דמיא", שהרי בגמרא בגיטין כתוב "קלוטה כמי שהונחה דמיא", ופירשו התוס' שהבנת הגמרא היתה שרבי סובר "דכמאן דמליא דמיא" "משום מחיצות". ולפי זה אף למסקנא סברת רבי היא דקלוטה כמי שהונחה, אלא שסובר שאומרים סברא זו גופא רק במקרה ש(ישנם מחיצות לפי ההו"א של הגמרא בגיטין, או) רק כשיש תקרה (לשיטת רב ושמאל דסוגיא דידן בשבת, המתאימה למסקנת הגמרא בגיטין).

וצריך ביאור, דמאחר שרבי סובר שדוקא ברה"י (שיש לו מחיצות עכ"פ) הרי זה כמי שהונחה, ומטעם ד"כמאן דמליא דמי", א"כ אין זה משום "ד(כל) קלוטה" היא "כמי שהונחה", אלא דוקא במקרה מסוים. וכיצד פירשו התוס' בגיטין את דברי הגמרא "קלוטה כמי שהונחה" שהוא משום ד"כמאן דמליא דמיא"?

ג.

ויש לומר הביאור בזה:

אף שהפירוש הפשוט של "הנחה" הוא כפשוטו, חפץ שמונח במקום מסויים, אך יש לומר שהתוכן שלו (ביחס לדיני הוצאה בשבת) הוא שהחפץ שייך וקשור לרשות שבו הוא מונח. ובמילים פשוטות: הצורך שהחפץ יהי מונח בדיני שבת, הוא שהחפץ צריך להימצא ברשות שממנו הוא נעקר, או שאליו הוא הועבר.

וכפי שמוכן בפשטות שע"מ שחפץ ייחשב שמונח ברשות מסויימת, אין צורך שהחפץ יהי מונח דוקא על הקרקע של אותה רשות, אלא ההנחה יכולה להיות גם על חפץ מסוים שברשות זו, מכיון שגם אז הרי זה קשור ושייך לאותה רשות, והוא כמונח שם.

ועפ"ז יש מקום לומר, שבכדי שחפץ ייחשב כנמצא ושייך לרשות מסויימת, אין זה דוקא כאשר הוא "מונח" ממש על הקרקע, אלא אפילו כשהוא נמצא באויר - גם כן ייתכן לשייך אותו לרשות שהוא נמצא באוירה.

ולפי זה יש לבאר את המחלוקת של ר"ע וחכמים, דר"ע ס"ל דמאחר וכל הענין שהנחה הוא שהחפץ יהי שייך ויימצא ברשות זו, הרי ש"קלוטה" - היינו שהחפץ נקלט ונמצא באויר הרשות - ג"כ ייחשב "כהונחה", שהרי (לשיטת ר"ע) גם אז זה נחשב שהחפץ נמצא באותה רשות. וזוהי ג"כ הסיבה לכך שלכאורה הוא הדין לענין מעביר ד' אמות, שאף שם לכאורה נאמר שהחפץ נח בכל אמה ואמה, ולכן יהי פטור, וכפי שהקשו הראשונים⁹.

משא"כ שיטת חכמים היא שצריך שיהי הנחה ממש, ורק אז זה נחשב שהחפץ ממש נמצא באותה רשות.

9. עיין תוד"ה בשלמא ה, ב, רמב"ן שם ד"ה הא דקסבר, ת"י ד, ב, ועוד, וראה מה שתירצו באופנים שונים.

ועד"ז יבואר ג"כ הא דאיתא בסוגיין¹⁰ גבי "אילן העומד ברשות היחיד ונפו נוטה לרשות הרבים, וזרק ונח אנופו. דרבי סבר: אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי: לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו". דלכאורה מהי הסברא ד"שדי נופו בתר עיקרו"?

ובפרט צריך להבין לשיטת התוס', דהנה רש"י פירש שם ש"שדי נופו בתר עיקרו" היינו דמכיון שבעיקר יש ד' על ד', לכן גם הענף נחשב כאילו יש בו ד' על ד'. אך תוס'¹¹ כתבו דהיינו כאילו החפץ מונח ברשות שבו העיקר, ולכאורה מדוע שייחשב כאילו הוא מונח ברשות של העיקר?

אך לפי מה שנתבאר לעיל ש"הנחה" היינו "שייכותו" לרשות מסויימת, מובנת הסברא לומר שכשאשר החפץ הונח על ענף המחובר לאילן שנמצא ברשות אחרת, יש לחפץ "קשר" ו"שייכות" למקום עיקרו של האילן, והחפץ יכול להיחשב כמונח שם.

עפ"ז יובן שסברת רבי דביתא כמאן דמליא דמיא, מיוסדת על אותו עיקרון שקלוטה כמי שהונחה דמיא. אלא שברה"ר (שאינ לו מחיצות ואף אינו מקורה), ס"ל כרבנן שאין החפץ נחשב כמי ש"נקלט" ונמצא באותה רשות, וממילא חסרה ההנחה. אך ברה"י (שיש לה מחיצות, או שהיא) מקורה - הרי זה כן נחשב שהחפץ נקלט ונמצא ברשות זו, וא"כ הרי זה "כהונחה", שהרי אף הנחה עניינו שהחפץ ימצא ברשות.

וי"ל שזוהי גם כוונת רש"י בביאור דברי רבי ש"כמאן דמליא דמיא", "דבר סתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אוירו חשיב אויר, הלכך כל הנזרק לתוכו הוי כמונח". דבדבריו "אין אוירו חשיב אויר" מתכוון לומר שאי"ז כאויר רגיל שבדרך כלל חפץ הנמצא בו נחשב כמי שאינו נמצא ברשות כל שהיא מחמת שהיא באויר, והאויר הרי אינו "שטח" או רשות מסויימת, אלא הגג מבטל את את עניינו של האויר שהוא אינו "ממשי", ומחשיבו כחפץ המונח ברה"י. כך שכל מקום שהחפץ יהי בחלל הרשות, הרי זה נחשב שהוא מונח ברשות זו כפי שהי' מונח על חפץ שבאותה רשות¹².

עפ"ז יש להמתיק את מסקנת הגמרא שידו של אדם חשובה לו כד' על ד'. דמכיון שכל ענין ה"הנחה" הוא שהחפץ ימצא באותה רשות, הרי שבד"כ כאשר אין ד' על ד' - אין שטח זה נחשב כמקום ע"מ שנאמר שהחפץ "נמצא" שם בקביעות. משא"כ כשהחפץ נמצא בידו של אדם, אזי החפץ נחשב כנמצא ברשות זו.



10. ד, ב.

11. ד"ה אילן.

12. אלא שבד"כ כאשר זה מונח על חפץ, הרי שחפץ זה נחשב כרה"י מצד עצמו, ולכן קיימת פה הנחה. אך האויר רק נחשב כחפץ הנמצא ברה"י, ולא כרה"י מצד עצמו. ולכן חפץ ש"מונח", (היינו שנמצא) באויר - ה"ז כנמצא באותה רשות.

בגדר פטור אונס

הת' מנחם מענדל שי' ויכנין
תלמיד בישיבה

א.

איתא בסנהדרין (עד, א): כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

וביסוד חיוב מס"נ בג' עבירות החמורות נראה דנחלקו הראשונים אם הוא ענין בפ"ע, או שהוא סניף לחיוב הכללי דמצות קידוש ה'.

דכ' בעל המאור (שם ע"ב. ועיין גם במאירי) שחובת המס"נ בג' עבירות היא רק כאשר אנסוהו להעביר על הדת, אבל אם אנסוהו להנאת עצמן יכול לעבור ולא ליהרג. והשיג עליו הרמב"ן במלחמות, שכל ההיתר דלהנאת עצמן לא נאמר אלא בחיוב מס"נ שמצד קידוש ה' (דבהכי ליכא חילול ה' כדפרש"י), אבל בג' עבירות אלו שהמחייב בהם הוא מצד חומר העבירות, אין מקום להתיר.

ומזה מובן דאכן לבעל המאור אף בג' העבירות המחייב הוא מצד קידוש ה'. וטעמא בעי מה הכריחו ללמוד כן (ועד לנפק"מ לקולא).

ב.

ובהשקפה ראשונה הי' נראה לתלות מחלוקתם, דהנה יש לחקור בחובת מס"נ על מצוות, אם היא הסברא הפשוטה או החידוש:

דבפשטות נראה שהמצוות מצ"ע ניתנו שיקיימום בכל ענין, ואם נצרך למסור נפשו על כך אי"ז עוקר את חיוב המצוה. אך מאידך י"ל שהמצוות ניתנו לאדם שיקיימם, וא"כ י"ל שכשהם מבטלים את מציאותו של מקיים המצוה יעברו עליהם. ויתירה מזה, ע"ד מה שכתב החינוך (מצוה לב) בנוגע לחילול שבת לצורך הצלת נפשות, שהוא "לפי שסיבת עשיית המצוה הוא האדם וקיום הסיבה הוא קיום הכל"י. אלא שבג' עברות אלו חידשה תורה שאין לעבור עליהם

1. ולהעיר מהמבואר ד(פנימיות ה)ענין שנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים הוא "דווקא לדור ולשכון בנש"י כו' שיהיו כנסי"י מכון לשבתו ית' כו"י" (המשך תרס"ו ס"ע תסח. וראה לקוטי שיחות חט"ז ע' 477. וש"ג), וכיון ד"ישראל וקוב"ה כולא חד", הרי ישראל אינם אמצעי לכוונה העליונה אלא בהם גופא היא הכוונה (ראה לקו"ש ח"ה ע' 246. ח"ו ע' 235

גם באם ייהרג.

[ונראה שהוא הו"א ומסקנת התוס' סנהדרין שם ע"ב ד"ה "בן", וראה מנחת חינוך מצוה רצו. ומרש"י ע"א וכן מלשון הרמב"ם פ"ה מיסוה"ת ה"א משמע כצד הא'. ואכ"מ].

ועפ"ז הי' אפ"ל שהרמב"ן סבר כצד הא', וא"כ הילפותות דר"א בג' עבירות הם רק שלא נחדש לפטור ממס"נ מה"חי בהם" שנאמר בשאר המצוות. ובעל המאור סבר כצד הב', ולכן יכל ללמוד שטעם החידוש שבג' העבירות מחויבים במס"נ הוא מצד קידוש ה'.

אך עדיין חסר ביאור בזה, דאכן קידוש ה' הוא האופן הנוסף שמצאנו בתורה חיוב מס"נ, אבל אין זה הכרח שגם בנדו"ד הוא מצד זה ולא שהוא חידוש למס"נ בפ"ע. דכשם שקידוש ה' הוא טעם למס"נ כך גם חומר העבירות וכיו"ב יכול להיות טעם לזה.

ג.

והנראה בזה בהקדים בירור הגדרת הפטור דאנוס מעונש (רמב"ם שם ה"ד), דבפשטות נראה דאכן חשיב כעובד עבירה ומחויב בעונש, ורק דכיון שלא חטא מדעתו ורצונו הקילו עליו לפוטרו. אלא שמדברי כמה מהראשונים נראה באו"א.

דהנה בנוגע למי שעבר ונתרפא בא' מג' עבירות החמורות, פסק הרמב"ם (שם ה"ו) ד"עונשין אותו ביי"ד עונש הראוי לו". ובביאור החילוק שבין עובר מחמת אונס למתרפא כ' כמה מהאחרונים (צ"פ על אתר, ומהדו"ת ב, א. מד, ב. או"ש כאן ועוד), דכשאנסו אנס סיבת הריגתו אם לא יעבור באה לו מצד החטא, ולכן כשיעבור אי"ז מרצונו אלא רק מחמת האונס. משא"כ בחולה סיבת מיתתו היא מצד חליו, ורק שיכול להינצל ע"י שיעבור על המצוה, ולכן אם יעבור הרי (בלשון האו"ש) "זה מקרי חפץ גמור מרצונו בחייו".

ובדומה לזה מצינו באשה שנחבשה ע"י עכו"ם דאסורה לבעלה (כתובות כו, א), ופרש"י ותוס' דאסורה גם לבעלה ישראל, והקשו עליהם הרמב"ן ועוד אמאי אסורה, הא כל ריצוי שמחמת פחד מותרת לישראל. וביאר בזה כ"ק אדמו"ר הצ"צ (חידושים על הש"ס צד, ד) דאונס הוי כשאנסה על גוף הבעילה, אבל הכא שנתרצית מעצמה להיבעל בכדי שתינצל אי"ז נקרא אונס לגבי הבעילה, כיון שהתשמיש אינו באונס כלל כ"א ברצון.

ואילך), ושהם (כלשון רש"י יתרו יט, ה) "אוצר חביב וסגולה המלכים . . שהמלכים גונזים אותם" שהתכלית היא בעצם מציאותם (לקו"ש חכ"ד ע' 163 ואילך).

[ועיין היטב בכל המ"מ הנ"ל בהסברת הדברים וכן הביאור דאי"ז בסתירה להא דאני נבראתי לשמש את קוני, ואכמ"ל]. וראה ספר השיחות תשמ"ט ע' 129 הערה 61 (ועד"ז סה"ש תנש"א ע' 817), שהטעם שפקו"נ דוחה את כל התורה כולה "אין זו דחי', אלא אדרבה, שמירת התורה . . מצד מעלתם של ישראל על התורה, שכל התורה היא בשבילם, צו את בניי, דבר אל בניי". ובלשון התנא דבי אלי' הידוע (פ"ד) "שני דברים יש בעולם . . תורה וישראל אבל איני יודע איזה מהם קודם, אמרתי לו בני דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה . . אבל אני אומר ישראל קדמו". וראה גם לקו"ש חל"ד ע' 222. אלא דגם בזה י"ל דלולא הפס' לא היינו למדים כן בכוונת המצוה. וראה לקו"ש ח"ז ע' 395 דאי אמרינן יהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג זה תלוי אם מודגש גדר החיוב מצד המקבל או מצד הנותן, ע"ש. ויל"ע עוד בכ"ז.

וכדוגמא לזה הביא הצ"צ מדברי הב"י גבי סיקריקון דהוי מכירה (כמבואר בגיטין נה, ב), אף דקיי"ל דמי שאנסוהו למכור ולא נתנו לו דמים לא הוי מכירה (ראה ב"ב מח, א), וביאר הב"י (ח"מ רה, יב) דהסיקריקון אינו תובע ממנו כלום אלא שרוצה להרגו והוא מעצמו נותן לו קרקעו כדי שיניחנו, ולכן אף בלא דמים גמר ומקנה, משא"כ בתליוהו ויהיב שאנסוהו על עצם הנתינה.

ולכאור' תמוה, דבשלמא בחילוק הב"י, הרי התם בשביל הקנין צריך רק שיהי' גמירות דעת להקנות, וזה מיושב שפיר בחילוק הנ"ל. אבל בנדו"ד אם יסוד הפטור הוא מחמת שלא עבר מרצונו, הרי גם בחולי לא חוטא מרצונו ועובר רק כדי שלא תהרגהו מחלתו, ועד"ז האשה שנתרצית לאנס.

וגם במה שדימו האחרונים להמבואר בש"ך (ח"מ ס"י שפח סקכ"ד) דחלוק דין מי שאנסוהו להראות ממון חבירו שייפטר, משא"כ באנסוהו להראות ממונו או ממון סתם והציל עצמו בממון חבירו שיתחייב, הרי יש לחלק דגבי ממון הרי מותר לו לכתחילה להראות ממון חבירו במקום סכנת מיתתו ולכן לא חל עליו חיוב להחזיר, ובזה יש לחלק שפיר דכשהוא בחר מדעתו להינצל בממון חבירו שיתחייב. אבל בנדו"ד הרי עיקר הפטור נאמר במקום שלכתחילה לא יעבור, ואם גדרו הוא להקל עליו מה מקום לחלק בין כל אונס לחולי.

ד.

והנה הגאון מראגאטשאוו ביאר באופן נוסף (צ"פ תנינא ב, א) דהאיסור הוי כרודף דניתן להצילו בנפשו (היינו שיעבור על העבירה), ושיטת הרמב"ם ברודף היא דכאשר יכול להצילו ע"י שיפגע בא' מאבריו "ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו כו', אין בי"ד ממייתן אותו" (פ"א מהל' רוצח הי"ג). ועד"ז גם בנדו"ד, אף שלא הי' לו לעבור את העבירה (כמו ברודף שהי' אסור להרגו כיון שיכל להצילו באבריו), פטור הוא ממייתה.

משא"כ ברפואה שלא העבירה היא הרודף א"כ אין היתר לעבור עליו. ובסגנונו (צ"פ ח"א על אתר, ועד"ז בהל' שביתת עשור גבי אכילת חולה ביוהכ"פ), דהוי "כמו משמיא קא רדפי לי המבואר בסנהדרין עב, ב גבי סכנת עובר".

וג' פרטים בביאור הגאון (א) כיון שהאיסור גרם לרדיפה, הוא עצמו נחשב בגדר רודף. (ב) ע"פ מה דס"ל להרמב"ם דאף במקום שאסור לנרדף להרוג את הרודף אם יהרוג דינו שפטור, גם בנדו"ד אף שאסור לו לעבור אם יעבור לא יענש. (ג) רפואה אינה בגדר רודף כיון שאינה הגורם לרדיפה אלא רק מניעת ההצלה, וע"ד עובר שאף שמסכן את אימו אינו כרודף כיון דמשמיא קא רדפי לי, ולכן יתחייב אם יעבור.

ה.

ויש לבאר זה יותר, דהנה בנוגע לפרט הג' גבי עובר מפורש ברמב"ם (פ"א שם ה"ט) דעובר במעי אימו הוי רודף. ובפ"י משמיא קא רדפי לי (כשיצא לאוויר העולם שאין הורגים אותו)

כתב ("שאינן דוחינן נפש מפני נפש ו) זהו טבעו של עולם". וא"כ בנדו"ד במתרפא לכאו נמי הוי בגדר רודף, וא"כ אף אם נאמר ששייך הטעם דמשמיא קא רדפי" הרי סו"ס עכ"פ הוי כרודף שאסור להורגו, ומאי שנא.

אלא דבאמת עיקר דברי הרמב"ם צ"ב דממ"נ, אם זהו טבעו של עולם למה במעי אימו יהרג, ואם הוא בכלל דין רודף למה ביצא לאוויר העולם לא יהרג.

ובי' בזה הגר"ח (בחידושו על הרמב"ם שם וראה גם בחידושו על הש"ס) דב' גדרים הם בדין הרודף. (א) הצלה לנרדף, (ב) חיוב ברודף (והכי מוכח נמי מסוגיית הש"ס גבי רודף ובא במחתרת ואכ"מ), והא דמשמיא קא רדפי ל"י מהני להפקיע רק את החיוב ברודף, אבל לא פקע מיני' שם רודף, ובמילא לא התבטל דין הצלת הנרדף.

ולכן, ביצא לאויר העולם שהוא נפש גמור בכדי שיוכלו להורגו, צריכים לחידוש התורה דדוחינן נפש מפני נפש שהוא מדין החיוב ברודף, ולזה מהני הטעם דזהו טבעו של עולם (משמיא קא רדפי ל"י) להפקיע מיני' חיוב זה. אבל במעי אימו דאינו נפש גמור, די בדין הצלת הנרדף כדי שיוכלו להמיתו.

ועפ"ז בנדו"ד, הרי לכאו טעמו של הרמב"ם דפטר מי שהרג רודף במקום שאסור לו להורגו, הוא כיון שאף שלא הי' כאן דין הצלת הנרדף (שהרי יכל להינצל באו"א), הרי לא פקע מיני' שם רודף והחיוב שבו (ועיין בחדושי הגרי"ז על הרמב"ם שם עד"ז). וא"כ במתרפא באיסור דמשמיא קא רדפי ל"י, כיון דפקע חיוב זה אין מקום לפוטרו מעונש (ופי' משמיא קא רדפי ל"י הוא שהמחלה היא ההורגתו והיא סיבת הריגתו ורק שהאיסור מונע ממנו לינצל).

1.

אמנם גם לביאור זה הרי עדיין יוקשה, דהנה ע"ד הנ"ל מצינו גם בהא דאיתא ביבמות (נג), (ב) "אין אונס לערווה לפי שאין קישוי אלא לדעת", ועפ"ז פסק הרמב"ם (פ"א מאיסו"ב ה"ט ופ"כ מסנהדרין ה"ג) דהאיש שאנסוהו עד שבא על הערווה חייב בעונש.

ובביאור התוספת בזה שעושה מדעת לגבי שאר עשיות שעושה מחמת אונס, כ' הכסף משנה (הל' סנהדרין שם) "דבשלמא מעשה שבידים הוא דבר שיכול לעשות באונס ושלא ברצונו, אבל קישוי כל שאינו מרוצה בדבר א"א לו להתקשות, וכיון שנתקשה ודאי מרוצה הוא ולפיכך חייב"².

והעולה מזה דכאשר עשה העבירה בחפץ ותשוקה לא מקרי אונס אע"פ שהוכרח על זה (וראה גם בשו"ת צ"צ אה"ע ח"ב סי' רסג. ועד"ז בחידושים על הש"ס שלו קכ, א). וצ"ע

2. ויש לחלק מהא דתחילתה בפשיעה וסופו באונס פטורה כיון ד"יצר אלבשה" (כתובות נא, ב. ובפרש"י, "וגם זה אונס שבתחלת בעילה שהיא באונס הלבשה הנועל יצר"), דהתם תחילת האונס הוא במעשה עצמו. ועיין תוס' ב"ק מא, רע"א דאף "שקפץ עליה השור רבועה ואלבשה בה יצרה ונתרצתה" חייבת מיתה, "ואפילו למ"ד תחילתה באונס וסופה ברצון דמותר היינו תחילת ביאה באונס, אבל הכא תחילת ביאה זו ברצון". ואכ"מ.

ע"ד הנ"ל דהן אמת דמרוצה הוי, אך הרי הטעם לזה הוא כיון שאנסוהו על כך, ומאי שנא אם אנסוהו על המעשה לבד או גם על החפץ בו.

ז.

ועפכ"ז מובן לכאור' ש(לשיטתם עכ"פ) גדר אחר יש בפטור אונס. והעולה מהנ"ל שכאשר אין הדבר נעשה רק מצד ציוויו של האנס אלא מעורב בזה גם מצד אונס (אם שעשה כן מדעתו שלא מציוויו האנס ואם שעשה זה בחפץ) יוצא מכלל פטור אונס.

ויבואר זה דאיתא בע"ז (נד, א) "איזהו נעבד כל שעובדים אותו כו' בין באונס" וביאר רמב"ח דאונס איירי כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוהו לבהמתו, והקשה עליו ר' זירא דלא ייתכן שזו כוונת הברייתא דהא "אונס רחמנא פטרי" דכתיב ולנערה לא תעשה דבר". ובביאור קושייתו כ' התוס' ד"ר"ז הכי פריך אונס רחמנא פטריה דיעבד דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אע"ג שיש לו למסור עצמו אין לאסור בהשתחוואתו".

וביאר החמדת שלמה בזה (שו"ת או"ח סי' לח, ז) דר' זירא למד דהא דאונס רחמנא פטריה הכוונה בזה היא "דלא מקרי מעשה כלל דפועל ע"י אונס לא הוי פועל כלל" ולכן ס"ל דאפי' נעבד לא הוי לאסור את הבהמה. (ולהעיר דלכאור' פשוט שכוונתו הוא שמעשה העבירה לא נעשה אך אין החי מכחיש דפועל מעשה השתחוואה הי' כאן ועד"ז בכל אונס. ולא ירדתי לסוף דעת הקוב"ש כתובות אות ה שהקשה משחיטה. ובזה מובן גם מה שיודה בעל המאור ברציחה שאיסורה (גם) מצד הסברא דמאי חזית. ופשוט).

ומבוארים הדברים הנ"ל דכיון שיסוד הפטור הוי שהמעשה אינו מתיחס אליו, והיינו שכל פועל מתייחס לנפש הפועלתו ובמילא כשחסר רצון במעשה הרי גם נפשו אינה בזה כ"כ (כפי שמצינו בכ"מ שהרצון נקרא נפש), ובזה חידשה לנו תורה דבאונס לא יתייחס כלל אליו, א"כ י"ל דכשאי"ז אונס גמור לא נאמר חידוש זה³.

ובזה ביאר שם דבעל המאור סבר כר"ז, ולכן ביאר דחייב מס"ג בג' עבירות הוי מטעם קידוש ה'. ובאמת כן מבואר בדברי הראשונים (ובפי' יותר בריטב"א) ע"ז שם, דלר"ז פטור התורה באונס לימד שאין כאן מעשה עבירה, וחייב רק מצד קידוש ה'. ולדברי החמד"ש א"ש היטב, דאכן מעשה עבירה אינו, ורק חובת קידוש ה' שמתחילה נתייסדה באונס קיימת והיא המחייב.

ח.

איברא דבשיטת הרמב"ם אין נראה כן, דהא רמי בר חמא (ורבא) בסוגיא שם פליג וסבר דהוי

3. ורק שבזה גופא יש לחלק מהו אונס שאינו גמור, דסיבת הפעולה היא ברצון יותר במתרפא ובאשה שנשבת מהאיש שנאנס, ובעצם הפעולה הוא להיפך דבאיש היא בחפץ. וכדעות הראשונים שבוה. ולהעיר דכשמביא הצי"צ (חידושים על הש"ס צד, ד שם) את הביאור בדעת האוסרים אישה שנתרצית לאנס, מביא בהג"ה שזוהו כעניין אין אונס בערוה דאין קישוי אלא לדעת, וכותב דלכאור' לביאור הכס"מ דלעיל אי"ז שייך לעניינו (וכנ"ל דהתם יש חפץ ממש משא"כ כאן), ומסיים "אבל מ"מ". ולכאור' כוונתו להמתבאר כאן, דאף דחלוקים הם ס"ס העניין הקיים ב"אין קישוי אלא לדעת" נמצא גם כאן.

מעשה והבהמה תיאסר, ובפ"ד מאיסורי מזבח ה"ו פסק הרמב"ם להדיא כמותו.

ועד"ז בנוגע לאשת כהן שנאנסה פסק שבעלה לוקה עלי' משום זונה (פי"ח מאיסורי"ב ה"ז), אף דלפי הנ"ל אין זה מעשה כלל ולא הוי זונה (ותיאסר רק מצד הלימוד מ"והיא לא נתפשה"). ובאמת כן ס"ל לר' זירא ביבמות (נו, ב ע"ש).

וביאר החמד"ש בזה (סי' לט) דהרמב"ם פסק כר"ז בחדא וכרמב"ח בחדא. דלענין המעשה גופי' לא אמרינן דהוי כמאן דליתא, ורק לענין שלא יתחייב העושה אמרינן דליכא לחיובי' דהוי כאילו לא עשה כלל (ע"ש דכן מובן מסוגיות הגמרא).

אלא דאכתי חסר הסברה בזה, דאיך יתכן דאף שאינו בגדר עובר עבירה, הנה המעשה הוי מעשה עבירה.

דהנה כעין זה מצינו גבי השב מעבירה שהי' חייב עלי' בבי"ד דדינו הוא שאין תשובה מועלת. ומבאר רבינו (לקו"ש ח"ט ע' 111 ואילך). ע"ש בהערה דבזה א"ש הא דנראה מהתוס' כתובות ל, רע"ב שחילק בין חייבי ד' מיתות לחייבי כריתות) שהטעם הפנימי לזה הוא, דמזה שהתורה נתנה את העונש לבי"ד של של מטה שאינו יכול לדעת בוודאות שעשה תשובה, מוכח שהעונש קשור עם עניניו החיצוניים שלא משתנים ע"י תשובה (וכדמוכח מזה גופא שזולתו יכול להסתפק עם עשה תשובה). ע"ש.

אך עדיין יש לחלק, שהרי לדברינו בנדו"ד אין כאן מעשה עבירה כלל.

גם נראה להוכיח, מהא דגבי המקושש אמר הקב"ה "מות ומת האיש רגום אותו גוי" (במדבר טו, לה) אע"פ דכביאור המהרש"א (ב"ב קיט, ב) הו"ל מלאכה שאי"צ לגופה דפטור עלי' (לר"ש). וראה שו"ת אור המאיר סי"ב דבנדו"ד הוא גם לר"י ו"א"כ לא חילל שבת כלל" (קדושת לוי פ' שלח), וכלפי שמיא גליא.

וביאר רבינו (לקו"ש חכ"ח ע' 95) דע"פ תורת אמת חיוב סקילה בדיני אדם הוא על המעשה והפעולה, וכיון דכוונתו אינה שייכת לפעולה (שהרי בנדו"ד כוונתו לא ניכרת במעשה), לכן אף שלא עבר אמר הקב"ה שימיתוהו.

ועד"ז הי' אפ"ל בנדו"ד, דאף שלא יתייחס המעשה אליו הרי מצד המעשה הוי זה מעשה עבירה (דפשיטא שאין כוונת רבינו לומר שהעונש הוא על המעשה אף שאי"ז עבירה).

אמנם אף בזה יש לחלק, דהתם מצד המעשה הוי באמת חילול שבת, שהרי הכוונה לא ניכרת בו, אבל באונס הרי אי נימא שהמעשה לא יתייחס לאדם, לכאור הכוונה שאין כאן עובר עבירה, ולמה לא יהי' כן גם מצד המעשה, שלא יהי' מעשה עבירה.

[ובאמת בלקו"ש שם מבואר שגם בע"ז באונס יש מעשה ע"ז (ועיין גם לקו"ש חכ"א ע' 210, תורת מנחם חל"ט ע' 437 בהערה), אבל לדידן הרי חסר הבנה בזה].

ט.

אך לכאור' הביאור בזה בפשטות, דרמב"ח (ורבא) פליג בגדר הפטור דמעשה האונס לא יתייחס לעושה. דר"ז ס"ל שגדר הפטור הוא שלא ייחשב שנעשה מעשה העבירה, ורמב"ח סבר דהמעשה ודאי הוי מעשה עבירה וחידשה תורה שאעפ"כ לדינא נחשב שלא יתייחס לעושהו. והיינו דפליגי אם חידוש התורה הוא גדר במעשה (ובמילא העושה פטור), או גדר ודין מחודש בעושה.

והנראה, דזה תלוי בעיקר ההבנה בגדר מעשה העבירה, אם הוא מצד המעשה או מצד העושה. דהא ודאי שהמעשה האסור הוא מצד שישראל עובר על רצון ה', אלא שבזה יש לחקור אם עתה האיסור הוא בעצם המעשה או שהוא בפעולת העושה.

[ואי"ז שייך להא דיש להסתפק בכל מצוה אי גוף הפועל הוא המצוה, או היוצא מן הפעולה].

וי"ל דבזה פליגי, דר"ז סבר שגדר האיסור הוא בפעולת עבירת ישראל, וא"כ כשנתחדש שאין כאן עבירה, מצד האדם ממילא אין כאן גם המעשה. ורמב"ח סבר שהאיסור הוא בעצם המעשה, ולכן גם אחר שחדשה תורה שלא יתייחס זה לעושה, הרי המעשה עצמה נעשה והוא מעשה איסור⁴.

י"ד.

ושמא י"ל דזוהי השקו"ט בגמ', דבתחלה הניח רמב"ח דנעבד באונס שנאסר בברייתא מירי כגון שאנסוהו והשתחוהו לבהמתו. ומתקיף לה ר"ז דכיון דאונס רחמנא פטרי' וגדר הפטור הוא דהמעשה לא מתייחס לעושה, א"כ אין כאן מעשה עבירה שהרי אין כאן עבירה מצד האדם.

והשיב לו רבא ד"הכל היו בכלל לא תעבדם, וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס, והדר כתב רחמנא ולא תחללו את שם קדשי דאפילו באונס, הא כיצד הא בצנעא והא בפרהסיא".

די"ל שב"הכל היו כו"ו כיון לומר שגם העוברים באונס שפטורים – דאין המעשה מתייחס אליהם – הרי זהו גדר בעושה, אבל המעשה עצמה הוא ע"ז, והוי בכלל לא תעבדם. והמעשה לא ייחשב כמעשה עבירה רק כשיהי' זה גדר במעשה עצמו. וזהו שממשיך ד"כשפרט לך הכתוב וחי בהם", שהוא גדר במעשה, אז גם המעשה לא ייחשב כמעשה עבירה.

4. ולהעיר דרבינו ביאר שם שזהו הטעם שאפי' קל שבקלים מוסר נפשו (על הרוב) שלא לעבוד ע"ז באונס "אפי' שלא לעשות מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כו' (תניא ספי"ט), אף דעיקר חטא ע"ז הוא אמונה בלב, "ולאידך אפי' כשאינו מוסר נפשו אין מענישים אותו מחמת שהי' זה מעשה באונס". ולכאור' צ"ב איך זה שאין מענישים אותו הוא שאלה למה יש לישראל מס"נ.

ובהשקפה ראשונה נ"ל דכוונת רבינו לתוכן דברי החמד"ש, דבאונס המעשה אינו מעשה כלל. אלא שלפ"ז צע"ק למה לא ציין רבינו אליו. אך לדברינו יומתק יותר, דבאמת המעשה הוא מעשה עבירה ואעפ"כ לא יתייחס אליו (ויל"ע אם גם בשי' ר' זירא עדיין יש לבאר כן, ועכ"פ הדבר מיושב יותר בשי' רמב"ח).

[דאף אם נילף שזוהו בגדר דחוי' (ולא הותרה), הרי בשעה שישנו לוחי בהם, אי"ז מעשה עבירה (ואדרבא הוי חלק מהמצוה כביאור רבינו שבלקו"ש חכ"ז ע' 137 ואילך, ע"ש)].

וממשיך רבא דהדר כתב רחמנא כו', וביארו הראשונים דודאי לדין קיי"ל דע"ז גם בצניעה יהרג ולא יעבור, ורק שרצה רבא להשמיע דאפי' לשיטת ר' ישמעאל דע"ז בצניעה אין חייב למסור נפשו עלי', בפרהסיא דחייב בקדוש ה' מקרי נעבד. ונראה דהחידוש שבזה הוא דאף שכל המחייב לר"י הוא מצד קידוש ה' אעפ"כ גם לסברת רבא (רמב"ח) יש בזה מעשה ע"ז.

יא.

וי"ל דרבא לשיטתו אזיל, דבסוגיית הגמ' גבי דין קידוש ה' בב"נ (סנהדרין עד, ב) דהקשה אביי דאת"ל דמחוייב א"כ חייב בח' מצוות ולא בז' והשיב לו רבא ד"אינהו וכל אביזרייהו", ומבואר דסבר דהקידוש ה' שכאן הוא חלק מהז' מצוות.

דהנה מבואר בכ"מ (ראה תורה אור צט, ב. ועוד) שכל התומ"צ הם ע"פ טעם ודעת ומס"נ היא למעלה מן הטו"ד, ע"ש הביאור והנפקותא שבזה. והקשה על כך רבינו (ראה לקו"ש חיי"ב ע' 212 ואילך), דע"פ ביאור זה לכאור' פשיטא דאין מס"נ שייך לבן נח [ולהעיר גם מבית האוצר (לר"י ענגיל) כלל א', ע"ש שביאר עפ"ז כמה סוגיות], וא"כ איך היא איבעיא בגמ' כאן, ולפי פרש"י ועוד ה"ז בעיא דלא איפשיטא.

וביאר, דבחיוב מס"נ ב' ענינים: א. מה שהיא פרט במצות אחרות. והיינו שמקיים מצוות ע"ז וגילוי עריות וכו', וגם אם אפשר לו ליהרג ע"ז בכ"ז מקיימם. ובוה היא בעית הגמ' בסנהדרין שם. ב. מה שהיא מצוה בפ"ע, למס"נ על קידוש ה', וכמה אופנים בקיומה. ע"י ערקתא דמסני, שלא תספר עימו מאחורי הגדר, או בע"ז וגילוי עריות ממש. וזה אינו שייך כלל לבן נח.

והנה בחיוב שנמצא במצוות רבות, כחצי שיעור, לפני עיוור לא תיתן מכשול וכיו"ב, יש לחקור אם הוא ענין בפ"ע או שהוא נכלל באיסור פרטי. ולדוגמא חצי שיעור בחלב, האם הוא איסור חצי שיעור או איסור חלב (ראה בזה צ"פ הל' איסור"ב פ"א ה"ח, ובשו"ת שלו (מהדורת ירושלים תשכ"ה) ס"ה. וראה גם לקו"ש חל"ט ע' 184, וראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 85, ובהערה).

ועד"ז בנדו"ד, דכביאור רבינו הנ"ל מלבד גדר החיוב דקידוש ה' כענין בפ"ע, ישנו להחייב גם כפי שהוא פרט בכל המצוות. אלא שבזה גופא יש לחקור אם הוא גדר בפ"ע שיקיים את כל המצוות גם אם ייהרג (לא כתוכן חיובי אך כענין בפ"ע), או שהוא גדר במצוה הפרטית.

וי"ל דבוה פליגי, דאביי סבר כהאופן הא', וא"כ היא מצוה בפ"ע, והוי ח' מצוות; ורבא סבר כהאופן הב' וא"כ אין מקום למנותה בפ"ע, שאף שהיא חיוב נוסף הרי גדרה הוא פרט בז' מצוות. ולכן גם בנדו"ד סבר, דאף לר"י שהמחייב הוא מצד קידוש ה' הרי הבהמה היא בכלל נעבד.

ותיכף ומיד, וכנבואת נשיא דורנו דלאלתר לגאולה והנה זה משיח בא, נחזה בעיני בשר בשלימות פעולת משיח צדקנו ד"יכוף כל ישראל לילך בה", ויתירה מזו, שיגלה בכל איש

ישראל דכפס"ד הרמב"ם (ספ"ב מגרושין) רצונו האמיתי "הוא שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו . . והוא אנס עצמו בדעתו הרעה" (ועיין לקו"ש ח"ג ע' 981 ובהערה, בביאור הטעם שצריך לכפותו על הגט "עד שיאמר רוצה אני", דאמאי צריך שיאמר אף שבלאו הכי זהו רצונו הפנימי, ע"ש), בגאולה האמיתית והשלימה.



טעמי מצוות וידוי בערב יוהכ"פ

הנ"ל

א.

תניא בסוף יומא (פז, ב): מצות וידוי ערב יוה"כ עם חשיכה. אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה. ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שיאכל וישתה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה. ואע"פ שהתודה ערבית יתודה שחרית, שחרית יתודה במוסף, במוסף יתודה במנחה, במנחה יתודה בנעילה. ע"כ.

ובכללות יש לחלק את סוגי הוידויים לג':

א) הוידוי מעיקר הדין (לדעה' הא' דלקמן – מיד בהתקדש היום, ולדעה' הב' דלקמן – תיכף לפני התקדש היום). ב) הוידוי מתקנת חכמים שמא לא יכול להתוודות אחר סעודה המפסקת (הוידוי בשעת המנחה). ג) הוידויים בתפילות שאחר זמן עיקר הוידוי מן הדין (ערבית, שחרית, מוסף ונעילה לדעה' הא' דלקמן, ולדעה' הב' דלקמן כל הנ"ל לבד מערבית).

ומצינו בראשונים ב' שיטות¹ בזמן הוידוי שמעיקר הדין, דהרא"ש² כתב שהוא משתחשך – בתפילת ערבית, והרמב"ן³ כתב שהוא עם חשיכה, היינו קודם שתחשך.

ב.

וקודם שנבוא לבאר את דברי אדה"ז, נביא את דברי הרמב"ן דהקשה על דברי הראשונים שחוזר ומתוודה בערבית, וז"ל:

"אם איתא הוה ליה למיתני אף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה מתודה ערבית וכדקתני ואף על פי שהתודה ערבית, ועוד דמשמע דהכי קתני דמצות וידוי של ערב יוה"כ עם חשיכה הוא דהיינו לאחר שיאכל וישתה, אלא שהקדימו לו חכמים להתוודות קודם שיאכל משום שמא תטרף דעתו בסעודה, ועלה קאמר שאע"פ שהצריכו לו להקדים ולהתוודות עיקר הוידוי לא הפסיד את מקומו וצריך להתוודות לאחר שאכל ושתה דהיינו עם חשיכה, ואלו ערבית לא

1. וראה במרומי שדה יומא שם דכתב, דמחלוקת זו היא מחלוקת בבלי וירושלמי בדין סמיכת הוידוי לקרבן (מקור דין הוידוי סמוך ליוהכ"פ).

2. יומא שם (פ"ח סי' יט) וכן הביא הטור משמו ברמזים (קיצור פסקי הרא"ש).

3. שם הובא בר"ן על הרי"ף.

מיקרי לאחר שאכל ושתה דלא סמוך לאכילה היא ותפלת ערבית שמה עליה. ועוד מאי אף על פי, וכי תעלה על דעתך שלא יתודה ביוה"כ מפני שהתודה קודם יוה"כ והלא עיקר הוידוי ביוה"כ הוא.

לפיכך פירש ז"ל דה"ק, מצות וידוי של ערב יוה"כ שצריך להתודות קודם שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשכה סמוך ליום עצמו, כדי שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנענו שכרותו מן הוידוי, ולפיכך החמירו עליו להתודות קודם אכילה, ואף על פי שהתודה קודם אכילה חוזר ומתודה בזמנה עם חשיכה סמוך ליום עצמו שמא יארע דבר קלקלה של חטא בסעודה, אבל וידוי של ערבית שהוא וידוי של יוה"כ עצמו לא קתני דודאי מתודה הוא ביוה"כ, אלא קתני אף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא יארע לו דבר עבירה כל היום דיוה"כ בסופו עם חשיכה הוא מכפר כדכתיב לעיל.

והביא ראיה לדבריו מדתניא בתוספתא⁴ מצות וידוי ערב יוה"כ עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה אדם קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בתוך אכילה ושתיה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה לאחר אכילה ושתיה שמא יארע דבר קלקלה בסעודה ואף על פי שהתודה לאחר שאכל ושתה צריך שיתודה ערבית ואף על פי שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית. ע"כ.

ובשו"ע אדה"ז (סי' תרו) מביא רבינו ב' דעות בזמן עיקר הוידוי מן הדין (עם חשיכה):

א) דעת הרא"ש, שזמנה הוא "בהתחלת זמן הכפרה, דהיינו משתחשך ליל יוה"כ"פ" (ב דעת הרמב"ן, ש"הוא קודם התחלת זמן הכפרה, דהיינו עם חשיכה", (ומכריע כדעת הרא"ש, אלא ש"מכל מקום ראוי לכל אדם להחמיר כסברא השני', וכשרואה בין השמשות ממשמש ובא יעמוד ויתודה").

ג.

והנה, בעיון קל בלשון אדה"ז שם נראים כמה שינויים בטעמי הדעות:

א. בטעם הוידוי בסוג הא': בדעה הא' ביאר אדה"ז שצריך לחזור ולהתודות אז כיוון ש"היא התחלת זמן הכפרה, והוא עיקר זמן הוידוי של יוה"כ"פ", משא"כ בדעה הב' כתב הטעם "שהוא עיקר זמן וידוי מן הדין, שמא אירע לו עבירה אחר מנחה".

וכמה חילוקים ביניהם:

בכל א' מהדיעות כתב העניין ש"הוא עיקר זמן הוידוי" והוסיף עליו פרט נוסף, אלא ש(א) שינה בין הפרטים הנוספים שבכל דיעה (בדיעה הא' – התחלת זמן הכפרה, ובדיעה הב' – שמא אירע לו דבר עבירה). (ב) בדיעה הא' הקדים הפרט הנוסף לעניין העקרי, משא"כ בדיעה

4. ולהעיר דבתוס' הרא"ש שם (וכ"ה בתוס' ישנים עה"ג), כתב כדעתו והביא מ"ש בתוספתא, וכתב שהוא טעות. וראה עוד מש"כ בזה בחידושי הגהות על הטור סי' תרו.

הב'. (ג) בדיעה הא' הפרט הנוסף מחובר לעיקרי בוא"ו המחבר, משא"כ בדיעה הב'. (ד) בדיעה הא' כתב ש"הוא עיקר זמן הוידוי של יוהכ"פ, משא"כ בדיעה הב' כתב "שהוא עיקר זמן ווידוי מן הדין". וטעמא בעי.

ב. בטעם הוידוי בסוג הג': לדיעה הא' ביאר שהטעם שחוזר ומתוודה באר התפילות הוא "שמא אירע לו דבר עבירה בכל היום (שיום הכיפורים מכפר עד סופו עם חשיכה)", משא"כ לדיעה הב' ביאר שהוא "לפי שבוודאי גם ביוהכ"פ עצמו חייב להתוודות ולשוב בתשובה שלימה".

וצ"ב: א. מדוע לא ביאר טעם שווה בשניהם. ב. לכא' הטעם בדיעה הב' אינו מספיק – דלכא' (א) אמאי לא די להתוודות רק פעם אחת (בערבית), ומדוע צריך להתוודות בכל תפילה ותפילה (לפי טעם זה). ו(ב) בפרט שהרמב"ן עצמו כתב שטעם הוידויים בשאר התפילות שביוהכ"פ (לבד מערבית) הוא מטעם ד"שמא אירע לו דבר עבירה כל היום", ו(ג) בפרטי פרטיות, שרבינו עצמו ביאר כן בדיעה הב' בטעם הוידוי בבין השמשות, כנ"ל (מה שלא ביאר כן בדיעה הא').

ד.

וי"ל בכל בזה, ובפשטות, שכל שינויים אלו תלויים בטעמי כל אחת מהדיעות: דהנה טעם הוידוי (בכלל) הוא כיון שיוהכ"פ הוא יום כפרה, וכשם שיחד עם הקרבן צריך להתוודות כך הוא גם בנוגע ליוהכ"פ.

ולכן לדעה הא' זמן עיקר הוידוי הוא ביוהכ"פ עצמו (עם התקדש היום) – שהרי אז הוא זמן הכפרה, משא"כ לדעה הב' עיקר הוידוי בא בכדי שיכנס ליום בתשובה (ולכן מעיקר הדין זמנה הוא עם חשיכה – בכדי שלא יהא שהות לחטוא בין בוידוי להתחלת זמן הכפרה).

ובמילא, לאחר שהתוודה כבר במנחה (מצד התקנה) הרי יחלקו הם בטעם שצריך לשוב ולהתוודות:

דלדעה הא' הטעם הוא פשוט – שהרי הוידוי במנחה לא הי' בזמן הכפרה, ולכן אי"צ להוסיף שום ביאור בזה לבד ממה "שהיא התחלת זמן הכפרה והוא עיקר הוידוי" (ושניהם הם ענין א' – ולכן מחוברים הם בוא"ו, ולפי"ז מובן גם שאין הפרט קודם לעיקר, וק"ל).

משא"כ לדיעה הב' צריך להוסיף הטעם ד"שמא אירע לו דבר עבירה": שהרי אם לא הי' עובר עבירה בינתיים אי"צ לוידוי נוסף, שהרי בלאו הכי "יכנס ליום בתשובה".

ולפי"ז מובן גם החילוק הד' דלעיל: דלדעה הא' הוידוי הוא הוא עיקר בוידוי של יוהכ"פ – זמן הכפרה, משא"כ לדעה הב' שהוא ווידוי שחוץ ליוהכ"פ (עצמו) (יותר) נכון לומר שהוא עיקר זמן ווידוי מן הדין.

ה.

ולפי"ז יבואר גם החילוק ביניהם בטעם הוידויים שבשאר התפילות: שלדעה הא' הרי ענין כל הוידויים אחד הוא, והיינו שיש חיוב ווידוי א' ביוהכ"פ ה'מתפשט' על מנחה (מתקנת חכמים) ועל שאר התפילות שביהכ"פ (דשמא חטא).

משא"כ לדיעה הב' הרי חיוב הוידוי שיוהכ"פ שונה הוא מהחיוב בערב היום, ויסוד חיובם אחר הוא. ובמילא, כאשר בא אדה"ז לבאר את טעם הוידויים שבתפילות יוהכ"פ לדיעה זו צריך הוא לבאר את יסוד החיוב – "לפי שבוודאי ביוהכ"פ עצמו חייב להתוודות ולשוב בתשובה שלימה".

(אך בטעם הוידוים בשאר תפילות היום (לבד מערבית) מסתמך הוא על מה שביאר לעיל בדיעה הא' – דשמא יחטא (וכמ"ש הרמב"ן, כנ"ל), (וע"ד שלא פירט מה הקלקלה שבסעודה ובאיזה סעודה מדובר ועוד, שבפשטות סומך הוא על המבואר בדיעה הא', וכמובן בפשטות שהוצרך להוסיף בדיעה הב' רק מה ששונה הה מהדיעה הא').

וליתר חידוד – לעיל הוקשה לנו דכיון שתוכן כל הוידויים א' הוא, א"כ אי"צ לחדש את יסוד החיוב בוידוי אלא רק הטעם מדוע בפועל יתחייבו בהם, ולכן הוקשה לנו. משא"כ עתה כאשר הבנו עתה שהוצרך לחדש את יסוד החיוב).



ביאור נחמת הבינוני המבוארת בתניא פכ"ז

הנ"ל

.א.

בפרקים כו-לד מספר התניא מבאר רבינו הזקן באריכות את חשיבותה של השמחה והזריזות בעבודת ה' של יהודי, שלילת כל רגש של עצב, הדרכים והעצות כיצד לפתור מצבים של נפילת הרוח ולהגיע לידי שמחה אמיתית וכו'.

וכך מתייחס רבינו (פרק כז) לעצבות העלולה להתעורר ליהודי עובד ה', אשר אף שמצליח הוא לגבור על יצרו שלא למלא את תאוותיו ולומד תורה ומקיים מצוות בהידור, אעפ"כ חש הוא שאינו מצליח לפעול שינוי פנימי בנפשו, ועדיין נותר הוא במדריגתו הנמוכה הקודמת כשמשויכתו הטבעית היא לדברים גשמיים וחומריים, ועד שלעיתים אפי' לדברים האסורים רח"ל. ובמילא, תחושה זו שבמהותו נותר הוא מרוחק מהשי"ת עלולה לגרום לו עצבות וייאוש גדול.

ועל כך מבאר רבינו, וז"ל: ואם העצבות . . מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו . . אדרבה, יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם". ע"כ.

ובפשטות כוונת הדברים היא, דכיוון שע"י שנופלות לו במחשבתו והוא מסיח דעתו מהם זוכה הוא לקיים מצווה, הנה אדרבה עליו לשמוח בזה שזכה הוא במצווה.

אך לכאוי דברים אלו צריכים לביאור נוסף: שהרי כיוון שסיבת העצבות היא מצד שבמהותו מרוחק הוא מאלוקות, א"כ מה תועיל הידיעה שע"י יכול הוא לקיים מצווה נוספת – והרי מצוות יכול לקיים בדרכים רבות נוספות גם כאשר יהי מקורב לאלוקות במהותו, ובמה יועיל לפתרון העצבות מה שבזכותה זוכה במצווה, הרי ס"ס נותר הוא מרוחק באותה מידה ומה ענין זה לזה?

.ב.

בהשקפה ראשונה הי' נראה לומר שהפתרון להסרת עצבותו אכן מצוי בהמשך הדברים, דלקמן בפרקין מבאר רבינו באורך [דבאמת עצבותו נובעת מגסות הרוח שאינו מכיר את

מקומו, כיוון שאין אדם בצער מדבר שחסר לו אלא ממה שבערכו, ואם הי' "מכיר את מקומו שהוא רחוק מאוד ממדריגת צדיק, והלואי הי' בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת" לא הי' מתעצב, ואח"כ מבאר בארוכה] דזוהי עבודתו של כל מי שאינו במדריגת צדיק לכבוש את יצרו ובוזה גורם נח"ר עצומה להשי"ת, וכמבואר שם באריכות.

ועפ"ז הי' נ"ל עיקר פתרון העצבות, והמבואר בריש פרקין שצריך להיות בשמחה מקיום המצווה בא רק כתוספת על נקודה זו.

אמנם מסידור הדברים וסגנון רבינו בפרקין אין נראה כביאור זה:

דהנה, הנקודות המבוארות בפרק זה (בכללות) הם (לפי הסדר): (א) הביאור שעליו להיות בשמחה מכך שזוכה לקיים בזה מצווה; (ב) הסיבה שהוא בעצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר את מקומו; (ג) דיש כוונה מיוחדת לה' במציאות ה'בינוני' שיכפה את יצרו (תמיד) ולא יוכל לבטל כליל את הרע שבו.

וא"כ, כיוון שלפי הנ"ל הפתרון לעצבות שהביא רבינו בתחילת הפרק נמצאת בנקודה הג' הרי היא הייתה צריכה לבוא בראש, ורק כתוספת לה יכולים לבוא ב' הנקודות האחרות.

ומכך שהתחלת הביאור פותחת בנקודה הא' ולא בג', נראה שבה נמצא הפתרון לזה, ואדרבה – היא עיקר הביאור, ועליו נבנה ומתווסף הנקודה (הב' ו)הג', וכפשי"ת לקמן.

ג.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים דבר נוסף הדורש עיון בדברי רבינו בפרקין:

דהנה, בנקודה הא', אחר שביאר רבינו דיש לו לשמוח בזה "לקיים מה שנאמר ולא תתורו גו", כתב וז"ל: ואין הכתוב מדבר בצדיקי' לקראם זונים ח"ו, אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו'. ע"כ.

ובפשטות הכוונה בהוספה זו היא (וכן ביארו ב'חסידות מבוארת' על התניא): אשר באם גם הצדיק יכול לזכות במצווה זו (בהרהורים כאלו שלפי ערך דרגתו הנעלית נחשבים הרהורים רעים – כמבואר ב'חסידות מבוארת' שם הערה 10) הרי אין בכך כדי נחמה לבינוני – שהרי גם באם הי' צדיק יכול הי' לזכות במצווה זו. ולכך מדגיש רבינו שמצווה זו מיוחדת היא לבינונים כמותו דווקא.

ד.

אך לענ"ד אין נראה כדבריהם, ומב' טעמים:

א. בפשטות נראה שאכן גם לאחר שלמדנו שהכתוב מדבר בבינונים, הרי כאשר הצדיקים ידחו ממחשבתם את ההרהורים הרעים הרי יקיימו בזה את המצווה;

ובהקדים, דלכאורה צ"ע בדברי רבינו שבא לבאר איך שבכל דחי' שיהודי דוחה איזה תאוה

ומחשבה רעה מקיים הוא בזה מל"ת ד"ולא תתורו אחרי לבבכם", אך בהמשך הדברים מוכיח שהפס' עוסק בבינוני "דאין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים . . אלא בבינונים כיו"ב שנופלים לו הרהורי ניאוף כו", ובהשקפה ראשונה נראים הדברים כב' כתובים המכחישים זה את זה – שבתחילת הדברים נראה שהפס' הוא בדחית כל תאוה והרהור רע, ומהמשך הדברים נראה שהפס' הוא דווקא בהרהורי זנות (ומינות)?

אך לכאורה הכוונה בזה פשוטה: דהן אמת שעיקר הפס' מיירי בהרהורי זנות, אך בפשטות הוא רק כדוגמא (דבזנות י"ל שהוא מצד שרגיל יותר – דנפשו של אדם מתאוה להם ומחמדתן (חגיגה יא, ב. ועיין גם ברמב"ם סוף הל' איסור"ב). ובמינות – שההרהור בעקרי הדת חמור יותר. אך הם רק כדוגמא) לאיסור כל הרהור רע.

ולפי"ז אותו הדבר י"ל גם בצדיק, דאף שהכתוב מדבר בזנות הרי כשידחה הרהור שלפי ערך דרגתו הוא בכלל הרהור רע מקיים הוא בזה מל"ת ד"ולא תתורו".

וא"כ לביאור זה הרי שאלת הבינוני נותרה על עמדה – דגם בהיותו צדיק הי' יכול לזכות במצווה, ולא הרוויח במה שנשאר בדרגתו הנמוכה!

ב. ועיקר: כיוון שהדבר שישמח את הבינוני הוא מה שע"י מצבו זוכה הוא לקיים מצווה, א"כ מה מפריע לו זה שגם יהודים אחרים זוכים בזה, והרי העיקר הוא מה שהוא זוכה לקיים מצווה, ולמה רגש זה יפחת ע"י שגם עוד יהודי יוכל לקיימה? (ואדרבה – באם הדבר מעיב על שמחתו, הרי על זה גופא עליו להתעצב).

ה.

ובליקוטי ביאורים (להרה"ח ר"י קארף) ביאר באופן אחר: דכוונת רבינו היא לשלול הבנה דכוונת הפס' ד"ולא תתורו" היא שיפעל בעצמו שלא יהיו לו תאוות והרהורים רעים, ועל כך מבאר דזה אי אפשר לומר, שכן ממשמעות הפס' שכתב "זונים" משמע שגם אחר קיום המצווה עדיין האדם המקיים הוא במצב זה, וזה לא ייתכן אלא במי שעדיין נוטה ("זונים") אחר התאוות הרעות.

אך גם ביאור זה מחוסר הבנה לענ"ד, דלכאורה (א) פשטות ההבנה בפס' היא שלא נלך אחר נטיות לבנינו, וכלשון הפס': "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם גו'", והיינו שהתאוות נותרו על עמדם ורק שאנו לא נתור אחריהם. (ב) ועיקר, מה הוסיף בזה המשך הפס' ד"אשר אתם זונים גו'", ואדרבה, בלא תחילת הפס' הרי גם בזה הי' ניתן לטעות ולפרש שזהו רק תיאור המצב הנוכחי אותו צריך לשנות.

וא"כ שבה קושיתנו על כנה: מהי כוונת רבינו בהוספה ד"ואין הכתוב מדבר בצדיקים"?

1. וראה בהערת כ"ק אדמו"ר על קיצורי הצ"צ לפרקין דנחלקו הראשונים בגדר המצווה (אם היא בכל ההרהורים או רק בזנות ומינות, ויש שסברו שאינה שמנין המצוות כלל), עיי"ש מש"כ בזה. אך לכאוי אי"ז שייך לנוו"ד, ויש עוד לעיין ולהרחיב בזה.

ו.

והנראה לבאר בזה, דפירוש דברי רבינו בריש פרקין ד"יש לו לשמוח בחלקו כו"ם הם (לא שיש לו לשמוח בזה שבזכות מצבו זוכה לקיים מצווה, אלא) שעליו לשמוח בכך שאף שנופלות לו במחשבתו ורוצה להרהר בהם, בכל זאת כופה את עצמו ודוחם ממחשבתו.

וכן מוכח לכאן מלשון רבינו שם שכתב ד"יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן": דאם כוונתו הייתה לומר שישמח בכך שזוכה במצווה הרי הי' צריך לכתוב "דיש לו לשמוח שנופלות במחשבתו כו' לקיים מה שנא' כו"ם וכיו"ב, ומהלשון "שאף שנופלות" משמע כדברינו, דעליו לשמוח בחלקו שגבר על תאוותיו.

ונחמת היהודי היא דווקא מצד שזוהי מצווה, שכן מחמת זה הרי ע"י קיומו מקיים הוא את רצון ה' – משא"כ באם אין בזה מצווה, אזי על אף שמזדכך בזה קצת הרי לעצבותו שאינו מצליח לפעול שלא יפלו כלל במחשבתו לא יועיל הדבר – ורק מחמת שפעולה זו היא מצווה הדבר מנחמו, שהרי בדחי' זו בפני עצמה מקיים את רצון ה'.

ובהמשך לכך מבאר רבינו ד"אין הכתוב מדבר בצדיקים", פירוש: דהי' מקום ליהודי לטעון שקיום המצווה הוא בעיקר בצדיקים, ובמילא, דעיקר רצון ה' (במצווה זו עצמה) הוא בכך שלא יפלו התאוות מעיקרא, וא"כ אין לו במה לשמוח שמקיים רצון ה' – דהרי לא זו התכלית, ועל כך מבאר לו רבינו ד"אין הכתוב מדבר בצדיקים. . אלא בבינונים כיוצא בו", וא"כ תכלית קיום המצווה עוסקת דווקא במצבו שלו.

[ולחיד הדברים: קיום המצווה י"ל שהוא בכל מצב שמדחה הרהורים ותאוות רעות (ובצדיקים – לפי ערכם) ממחשבתו, הן צדיק והן בינוני, אלא שבאם "הכתוב מדבר בצדיקים" הרי מובן שבזה היא התכלית, אך לפי ביאור רבינו שהכתוב עוסק במצב הבינוני הרי הוא העיקר ובצדיק הוא בדרך טפל, שגם במצבו שייך קיום המצווה].

ז.

ולפי זה כך הם שיעור דברי רבינו:

דבתחילה ביאר שיש לו לבינוני לשמוח בחלקו שדוחה את המחשבות ולא ממשיך להרהר בהם, שבזה (לא רק שמדחה מקרבו עניינים גסים ונחותים, אלא הרבה יותר מזה) ממלא את רצון השי"ת.

ובהמשך לזה מדגיש שאכן בדחייתו דווקא היא עיקר כוונת המצווה – ולא שיתעלה עד שיבוא לדרגת הצדיק שידחה הרהורים עדינים יותר, אלא דווקא בהרהורים הגסים שלו. ובמילא שמחתו שמקיים את רצון ה' נכונה היא ושלימה.

וממשיך להבהיר שבכל דחי' הוא קיום המצווה ד"ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאילו עשה מצווה, והיינו שקיום הלאו ע"י שלא עובר עליו הרי זה כמו מקיים מ"ע (שלא נטעה

לחשוב שבמל"ת אין ענין בקיומה ורק שלא יעבור עלי".

ואח"כ עובר לבאר הענין הב', שבאמת עצבותו נובעת מגסות הרוח וכו'.

ח.

וי"ל, דהמשך דברי רבינו דעליו לשאוף להיות "בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת", ומה שיש כוונה מיוחדת לה' במציאות ה'בינוני' שיכפה את יצרו (תמיד) ולא יוכל לבטל כליל את הרע שבו וכו' אינם נקודה (שלישית) בפ"ע, אלא היא המשך והעמק של מה שקדם לה:

דאחר שביאר רבינו שיש לו לשמוח שמקיים את רצון ה' ושעצבותו נובעת מגסות הרוח, הרי בהמשך לזה מבאר דעליו להכיר במצבו שאינו צדיק אלא בינוני, ובמילא אין לו להצטער בכך שההרהורים נופלים לו אלא לשמוח במצבו שמקיים רצון ה' בדחייתו את הרהוריו (הנקודה הא') ולשאוף שיצליח לדחות תמיד את הרהוריו שלא יהי' רשע אפי' שעה אחת.

ואח"כ מבאר רבינו בעומק ורוחב שיש נח"ר מיוחדת דווקא מעבודתו בדחיית מחשבותיו ותאוותיו הרעים, ואיך שזוכה לזה בכל דחי', גם כשהתאוות הם לדברים המותרים.

(ועיין היטב בלשון רבינו: ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח . . כי אילו היה מכיר מקומו . . הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר . . ובכל דחי' ודחי' כו'. ע"כ. דמסגנון הלשון וקישור וחיבור הדברים נראה כנ"ל (ש"הרי זאת כו"ו" הוא המשך להבא למעלה ממנו ולא ענין נוסף). ודו"ק).



גדר רה"ר דבין העמודים

הת' שלום דובער (בר"א) שי' וולף

הת' בנימין שי' וילהלם

תלמידים בישיבה

א.

איתא במכילתין¹ גבי דין כרמלית, "כי אתא ר' דימי א"ר יוחנן: בין העמודים נידון ככרמלית". היינו, שבזמניהם היו ברחבה (רחוב גדול של עיר, בו היו מתקבצין לסחורה²) עמודים עליהם היו הסוחרים תולים את סחורתם, ולפניהם היו אצטבאות (ספסלים) שם היו הסוחרים יושבים³. וע"ז אמר ר' יוחנן, דהשטח בין העמודים, אף שאפשר לעבור ביניהם, אינו נחשב כחלק מרה"ר אלא ככרמלית – "אע"ג דדרסי בה רבים, כיון דלא מסתגי להו בהדיא (שהיו עמודים הרבה באורך ורוחב, וזה שלא כנגד זה – רש"י. וע"כ אי אפשר ללכת שם ישר, אלא צריך לפנות לצדדים ע"מ לעבור שם), ככרמלית דמיא".

אך לשיטת "ר' זירא א"ר יהודה, איצטבא (היינו הספסלים) שלפני⁴ העמודים נידון ככרמלית". ומפרשת הגמ': "למ"ד בין העמודים (דינו ככרמלית), כ"ש איצטבא. למ"ד איצטבא, (דוקא) איצטבא . . אבל בין העמודים לא".

ובטעם החילוק בין האיצטבא לבין העמודים נשנו בגמ' ב' לישנות: ללישנא קמא הטעם הוא ד"איצטבא הוא (דהוי ככרמלית) דלא ניחא תשמישתי, אבל בין העמודים, דניחא תשמישתי, לא". ול"לישנא אחרינא: אבל בין העמודים, דזימנין דדרסי לי' רבים, כרה"ר דמיא".

וצ"ב, מהו ההבדל בין ב' הלישנות, והנפק"מ שביניהם. ובלשון הגמ' בכגון דא "מאי בינייהו".

ב.

בפשטות י"ל החילוק: הלישנא קמא ס"ל, שההליכה בין העמודים נחשבת כ"ניחא

1. שבת ז, א.

2. רש"י ו, א ד"ה פלטיא.

3. רש"י ד"ה בין.

4. בספר עבודת הקדש להרשב"א ש"ג (הובא גם במ"מ הלי' שבת פי"ג ה"ו) כתב: "אצטבאות שברה"ר שהתגרין יושבין בהם ולפניהם עמודים", ולכאורה זהו היפך המבואר בלשון הגמרא, שהאצטבאות הם לפני העמודים. וצ"ע.

תשמית⁷, ולכן שטח זה נחשב כרה"ר; משא"כ ללישנא אחרינא, בין העמודים אינו נחשב כניחא תשמית⁷, אך מכיון שלפעמים מצויים שם רבים, "זמנין דדרסי ל' רבים", ה"ז כרה"ר.

ונמצא שללישנא אחרינא, מקום שמהלכים בו רבים, אפילו שזהו רק "זימנין" (לפעמים), ואע"פ שלא ניחא תשמית⁷ – עכ"ז חשיב כרה"ר. משא"כ ללישנא קמא, באם לא ניחא תשמית⁷ – אי"ז נחשב כרה"ר, אלא ככרמלית, ואע"פ שלפעמים מצויים שם רבים.

ולפי"ז יש לומר נפק"מ ביניהם לענין קרן זוית שברה"ר, דלעיל בגמרא (שם) איתא דלשיטת רב דימי א"ר יוחנן, "קרן זוית הסמוכה לרה"ר, דאע"ג דזימנין דדחקי ב' רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמית⁷ (שאינן יכולין להיכנס לה להדיא דרך הילוכו, רש"י) כי כרמלית דמי".

ועפ"ז יש לומר, דהחילוק בין ב' הלישנות הנ"ל הוא, האם ר' זירא א"ר יהודה, דס"ל כנ"ל שבין העמודים הוי רה"ר, חולק גם בקרן זוית:

ללישנא קמא שטעמו בבין העמודים הוא משום "דניחא תשמית⁷", א"כ קרן זוית דכנ"ל לא ניחא תשמית⁷ – הויא ככרמלית. וללישנא בתרא שטעמו בבין העמודים הוא משום "דזימנין דדרסי ל' רבים", א"כ הוא הדין בקרן זוית, שגם שם רבים מצויים שם לפעמים (כמובא בגמ' "דזימנין דדחקי בה רבים ועיילי לגוה"). ונמצא שר' זירא א"ר יהודה חולק על ר' יוחנן גם בזה.

ואע"פ שגם לשיטת הלישנא בתרא יש לחלק, שבקרן זוית אינו מקום מפולש שאפשר לעבור דרכו לצד אחר, שהרי הוא סתום⁵, משא"כ בין העמודים – הנה הטעם שהביאה הגמ' לכך שבין העמודים הוא כרה"ר, הוא משום "דרסי ב' רבים", שבפשטות משמע שזהו מחמת שדורסים ונמצאים שם רבים, ולא בגלל שעוברים דרך שם, וא"כ הוא הדין בקרן זוית⁶.

ג.

אכן נראה דאין לומר כן, דהנה בשו"ע אדה"ז⁷ כתב, ש"מקום פנוי שבין העמודים הוא רה"ר, כיון שרבים בוקעים שם", ולא כלשון הגמ' "דרסי בה רבים" (ועד"ז הוא לשון הרמב"ם בפ"ד ה"ו "ורבים דורסים ביניהם (ולכן) הרי הן רה"ר"), הרי שמפרש את לשון הגמ' "דרסי בה", דהיינו ש"בוקעים שם"⁸.

ובפירוש "בוקעים שם" כתב בקו"א⁹, "דכל שאין שם פילוש לא מיקרי בקיעת רבים, דבקיעת רבים היינו כעין קפנדריא".

5. ראה רש"י ד"ה לא נצרכא; ד"ה קרן זוית.

6. וכן משמע מדברי השפת אמת (ד"ה קרן זוית), שלא חילק בין "בין העמודים" ל"קרן זוית".

7. סי' שמה סכ"א.

8. אף שהלשון "בוקעין" גבי בין העמודים הובא גם בתוס' (ד"ה אבל, והובא במג"א שם סקי"ב), אמנם שם הובא זה כטעם מדוע אין צריך רחב ט"ז אמה, ולא כטעם לכך שנחשב כרה"ר מצד עניינו, וד"ל.

9. שם סק"ב ד"ה ואפי' את"ל.

ולפי זה מובן, שישנו חילוק בין "בין העמודים" ל"קרן זוית", שהרי הילוך הרבים בקרן זוית הוא רק שפונים לשם, אך אין עוברים דרכו (כנ"ל), משא"כ ב"בין העמודים" שעוברים דרכם.

[ולפי"ז יובן בפשטות מה שפסק הרמב"ם¹⁰ שקרן זוית דינו ככרמלית, ואילו בבין העמודים פסק¹¹ כר' זירא, דכרה"ר דמי¹². דאע"פ שהרמב"ם ס"ל כלישנא אחרינא¹³, כמ"ש שם בפירוש "אבל בין העמודים הואיל ורבים דורסין ביניהן הרי הן רה"ר", עכ"ז קרן זוית שאין בוקעים בה, היא כרמלית].

ולפי זה (שגם לל"א יש לחלק בין "בין העמודים" ל"קרן זוית"), עדיין צריך בירור, מהו החילוק והנפק"מ בין הלישנא קמא ללישנא אחרינא.

ונוסף להקושיא מהי הנפק"מ ביניהם, הנה לפי הנתבאר לעיל נמצא לכאורה שדבריהם שווים. שכן ללישנא קמא דס"ל שניחא תשמיישתי, לכאורה הסיבה לכך שבין העמודים נחשב כנוח לשימוש, הוא מחמת שאפשר לעבור שם, ונמצא שהשימוש הוא בנוח (ובפשטות אף לשיטתו, באם בפועל לא היו עוברים שם, לא הי' זה נחשב רה"ר, שהרי אינו בשימוש). וא"כ זהו ממש כלישנא אחרינא, דהוי כרה"ר משום שרבים דורסים בה.

ד.

ונראה לבאר, שהחילוק בין ב' הלישנות הוא בב' פרטים:

(א) דללישנא קמא מה שאפשר לעבור בין העמודים, אע"פ שהעמודים אינם מסודרים (כנ"ל), ה"ז נקרא "ניחא תשמיישתי". משא"כ ללישנא בתרא, אף שאפשר לעבור שם, אי"ז נחשב נוח מספיק לשימוש, ע"מ שייחשב כרה"ר.

(ב) דהלישנא בתרא ס"ל, דאע"פ שאין זה נחשב נוח לשימוש, עכ"ז היא כרה"ר מחמת שבפועל מהלכים בו רבים. משא"כ ללישנא קמא, אי לאו דתשמיישו נוח, הילוך הרבים אינו מחשיבו כרה"ר.

והביאור בזה:

גדרו של רה"ר הוא, שהוא "מקום הילוך לרבים"¹⁴. ועכ"ז, מציינו לפעמים שגם מקום שאינו מיועד להילוך, יכול "להסתפח" ולהיחשב כחלק מרה"ר. וכדלקמן¹⁵ ד"אמר עולא: עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו, וזרק (ברה"ר מתחלת ד' לסוף ד', ראה רש"י) ונח על גביו

10. פי"ד ה"ד.

11. שם ה"ו.

12. וראה מש"כ ע"ז בשפ"א שם.

13. להעיר שבכל דברי הראשונים שמצאתי לע"ע, מעתיקים הם רק את דברי הלישנא אחרינא. ואפי' הבי"ע על הטור (סי' שמח) שמעתיק בדרך כלל כל לשון הגמרא, אינו מביא את הלישנא קמא.

14. ראה רש"י ו, ב ד"ה בזמן הזה.

15. ת, א.

– חייב".

ולפי זה יש לבאר את המחלוקת בנוגע לבין העמודים, דר' יוחנן ס"ל שבין העמודים הוא כרמלית משום שלא ניחא תשמישתי, אך רב יהודה פליג עלי' וס"ל דהויא כרה"ר. ובזה חלוקים ב' הלישנות: מהו הגדר דבין העמודים, שלכן יהי' דינה כרה"ר. דללישנא אחרינא בין העמודים ה"ז כרה"ר, משום שמהלכים בו רבים, ולכן ה"ז ממש כרה"ר. משא"כ ללישנא קמא בין העמודים אינו נחשב כרה"ר ממש, אלא רק כתשמיש לרה"ר, ולכן ה"ז 'נספח' וחשיב כחלק מרה"ר.

והטעם לכך שללישנא קמא אי"ז נחשב כרה"ר ממש, יש לומר עפ"י המבואר בתוס'¹⁶, שבין העמודים נחשב כרה"ר אף שאין בין עמוד לעמוד ט"ז אמה, ורה"ר צריך שיהי' ט"ז אמה ברחבו¹⁷. והביאור בזה בל' אדה"ז שם, "כיון שרביין בוקעים בהם, הם טפלים לרה"ר הרחבה ט"ז אמה".

ואולי י"ל, דבזה חלוק הלישנא קמא, דלשיטתו לא אמרינן דהך בין העמודים ייעשה טפל לרה"ר, ומכיון שאין בו ט"ז אמה – א"א להחשיבו כרה"ר מצד שמהלכין בו רבים. וע"כ ההילוך בו נחשב רק כתשמיש לבני רה"ר, ולכן דינו כרה"ר משום דניחא תשמישתי¹⁸.

ועפ"ז יומתק מה שללישנא קמא צריך שיהי' ניחא תשמישתי, משא"כ ללישנא בתרא. דלקמן¹⁹ מסיקה הגמ' ד"הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך, תשמיש ע"י הדחק לא שמי' תשמיש".

ולכאוי' ללישנא קמא, דבין העמודים נחשב רק כתשמיש רה"ר, צריך שיהי' ניחא תשמישתי, דאי לאו הכי – י"ל דהויא כתשמיש ע"י הדחק. משא"כ ללישנא בתרא, שמחשיבו כמקום להילוך הרבים, הרי אפי' אם זהו ע"י הדחק – נחשב כמקום הילוך.

משא"כ לשיטת ר' יוחנן י"ל דס"ל הן שתשמישו לא נחשב כנוח ע"מ שייחשב כתשמיש רה"ר (כלישנא אחרינא), והן שאינו נעשה רה"ר מחמת הרבים שבוקעין בו – משום שאין בו ט"ז אמה (כלישנא קמא).

ה.

והנה לקמן²⁰ מצינו מחלוקת בין אביי ורבא בדין חורים שבכתלים כלפי רה"ר, דלאביי חורי רה"ר כרה"ר דמו, ולרבא לאו כרה"ר דמו.

16. ד"ה אבל.

17. כדלקמן צט, א.

18. לפ"ז נמצא שדברי התוס' הם רק לל"א, דל"ק אי"צ כלל שיהי' ט"ז אמה, וכפי שעמוד שמכתפין בו אי"צ שיהיו בו ט"ז אמה. וכנ"ל, שבראשונים לא מצאתי (לע"ע) שיתייחסו לל"ק.

19. ח, ב; ק, ב.

20. ז, ב.

ובטעמו של אביו כתב הרשב"א²¹ דהויא כרה"ר "לפי שבני רה"ר מצניעין שם כליהם, והו"ל כהלכה גבוהה תשעה דמשוינן ל"י רה"ר, מפני שרבים מכתפין עליו". ולכאורה צ"ב לפי זה בטעמו דרבא, שנחלק על אביו. דמאי שנא מעמוד שמכתפין עליו, שדינו כרה"ר?

ובפשטות נראה לומר (בדא"פ), שרבא ס"ל דדווקא עמוד שנמצא ברשות הרבים, הויא כרה"ר. משא"כ חורים אלו שאינם ברה"ר אלא בכותל, רק שהם כלפי רה"ר – אי"ז נחשב כרה"ר.

ובאם נאמר כן, יש לומר דהוא הדין גבי בין העמודים, דזה שאפשר להחשיבו כתשמיש לבני רה"ר, זהו דווקא לשיטת אביו. משא"כ לשיטת רבא שדווקא עמוד שנמצא ברה"ר דינו כרה"ר, משא"כ חורי רה"ר, יש לומר שגם בין העמודים שאינם נחשב (לל"ק) כרה"ר, והוא רק לצד רה"ר – אי"ז נחשב כרה"ר גם מצד תשמיש בני רה"ר, כשיטתו בחורי רה"ר.

ולפי זה אולי י"ל נפק"מ בין ב' הלישנות, דלישנא קמא אזלא (רק) כשיטת אביו, דגם שטח שלצד רה"ר נחשב כרה"ר. משא"כ לרבא אפי' אי ניחא תשמישת' – אי"ז חשיב כרה"ר, והלישנא בתרא אזלא גם כרבא, דלשיטת לישנא זו אי"ז תשמיש רה"ר, אלא זהו חלק ממקום ההילוך דרה"ר. ואם כן גם לרבא י"ל דנחשב כרה"ר²².

ואין בזה דוחק, שכן על כרחך צריך לומר שמהלך הסוגיא היא (בעיקר) כשיטת רבא²³. שכן בגמרא מובא הטעם לכך שקרן זוית הויא כרמלית, שהוא משום "דלא ניחא תשמישת'". ואילו לקמן, גבי מחלקות רבא ואביו, איתא שרבא ס"ל שקרן זוית לא הויא כרמלית משום דהויא כחורי רה"ר, ולא משום דלא ניחא תשמישת'. ואדרבה, טעם זה (דלא ניחא תשמישת') מובא שם בשיטת אביו. וא"כ ע"כ צ"ל שבשטות מהלך סוגיא זו היא כאביו, וא"כ אין דוחק לומר שאף הלישנא קמא אזלא רק כאביו.

ועדיין יל"ע בכ"ז, ותן לחכם ויחכם עוד.



21. ד"ה ורבא.

22. ובהו יומתק זה שלא מצינו בראשונים שהעתיקו את הל"ק, דזהו משום שהיא רק לשיטת אביו, דלית הלכתא כוותי'.

23. כן כתב השפ"א שם.

העילוי דבריאת שמים וארץ על קריעת ים סוף

הת' מנחם מענדל שי' ויינטראוב
תלמיד בישיבה

א.

בשער היחוד והאמונה פ"ב מבאר רבינו הזקן, ומוכיח פירוש הבעש"ט עה"פ לעולם הוי' דברך ניצב בשמים, אשר במעשה שמים וארץ שהוא יש מאין, הרי מאחר שהוא דבר חידוש, הרי הדבר המחודש צריך לכח האלקי שמחדש את הדבר במשך כל זמן חידושו.

ולבאר זה, מביא דוגמא מקריעת ים סוף אשר הי' שם כח המחדש, שהרי המים נעשו כחומה למרות שטבעם הוא להיות ניגרים (גם ברגע שעמדו כחומה), ומצד חידוש זה הרי הרוח נצרכה לנשוב במשך כל הלילה כדי שהמים ישארו כ'חומה', הנה כך גם בבריאת שמים וארץ, כיון שכל רגע שקיים היש ה"ו חידוש, לכן צריך לכח האלקי המחדשו בכל רגע שקיים.

ויש לברר, האם ישנו הבדל המחלק בין הנס דקרי"ס לבריאת שמים וארץ. דהנה על בריאת שמים וארץ כותב אדה"ז "והוא פלא גדול יותר מקרי"ס", ואחרי שמסיים לבאר הדוגמא מקרי"ס כותב, "ולא קמו כחומה בלי ספק, אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח, רק שטבע המים אינו כן, וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע, והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, עאכ"ו שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש".

ובביאור דברי אדה"ז במילים "אף שהטבע הזה במים ג"כ נברא ומחודש", נתבאר בכ"מ (שיעורים בס' התניא, שיעורי הרי"כ) בשם כ"ק אדמו"ר, שבזה בא לבאר מדוע בריאת שמים וארץ ה"ה פלא נעלה יותר מקרי"ס. והביאור הוא, משום שטבע הניגר של המים ("הטבע הזה") ה"ה מחודש בעצמו יש מאין, וא"כ ה"ה דבר נוסף על המים עצמם ולא כחלק מחומר המים, וא"כ השינוי שהקב"ה עשה במים הוא לא בעצם מציאות המים, אלא רק בתכונתם והתכונה ה"ה נפרדת מהמים עצמם, ולכן בריאת שמים וארץ יותר נעלית מקרי"ס, דבריאת שמים וארץ ה"ה בעצם מציאות המים, ולא כבקרי"ס שהנס הוא רק בתכונתם של המים.

ב.

ולכאו' אין מובן, דהנה לכאו' ישנו חילוק פשוט וברור בין הבריאה לקרי"ס, דבריאת שמים וארץ ה"ה יש מאין, וקרי"ס הוי סו"ס יש מיש.

ולפי"ז יל"ע, מאחר שישנו הבדל גדול בין קרי"ס לבריאה (יש מיש ויש מאין) מדוע צריך אדה"ז להגיע להבדל זה הראשון בין בריאת שמים וארץ לקרי"ס (בבריאה – מציאות, ובקרי"ס – תכונה), הרי לכאו' גם אם טבע המים לא הי' דבר נוסף על המים והי' שינוי במציאות המים עצמם, הנה אין זה מפחית את ריחוק הערך וההבדל הגדול בין הבריאה לקרי"ס דעדיין קרי"ס הוא שינוי מיש ליש, ובריאת השמים והארץ זה יש מאין.

והנה ע"פ פשוט יל", שאכן ישנם ב' הבדלים, וההבדל הראשון (שהבריאה יש מאין וקרי"ס יש מיש) ה"ה חילוק פשוט וזוהי כוונת אדה"ז בתחילת דבריו "והוא פלא גדול יותר מקרי"ס" ובהמשך דבריו מביא חילוק נוסף בין קרי"ס לבריאת העולם (שבקרי"ס השינוי הוא בתכונה ובבריאה השינוי הוא במציאות) המגדיל את הסברה שאם בנוגע לקרי"ס (שהוא רק שינוי בתכונה) אנו אומרים שצריך לכח המחפש כל רגע אזי בוודאי בבריאת העולם (שהוא שינוי במציאות) נאמר כך.

ולפי דברינו נמצא שישנם ב' מעלות בריאת שמים וארץ על קרי"ס: א. התהוות שו"א יש מאין (ולא יש מיש). ב. שינוי בעצם מציאות שו"א (ולא בתכונתם).

אלא שעפ"ז, יוקשה על מ"ש בספר שיעורים בס' התניא¹: דכ' שם שחילוק הב' שמביא בשעיהוה"א (תכונה ומציאות) נותן לנו להבין מדוע נס קרי"ס הינו יש מיש ולא יש מאין (חילוק הא').

ולכאו' חילוק זה שבין שינוי בתכונת הדבר לשינוי במציאות הדבר, אינו כהחילוק בין יש מיש ליש מאין כנ"ל דהם ב' חילוקים שונים כנ"ל, ולמה מאחד שם ב' הבדלים אלו כאחד ותולה א' במשנהו?²

אלא ע"כ צריך לומר שהעניין של 'יש מאין' שווה בתוכנו להעניין של 'שינוי במציאות', וכן לאידך שיש מיש שווה לשינוי בתכונה וא"כ צ"ל עניינם.

ג.

יש לבאר זה, ובהקדים שאלה נוספת:

1. שהוגה ע"י רבינו.

2. כן יוקשה על מ"ש בספר 'שער היחוד והאמונה עם שיעורי הרי"כ', שכתב שם שללא חילוק זה השני (תכונה ומציאות), לא הי' מקום לחלק בין בריאת שמים וארץ לקרי"ס. ולכאו' דברים אלו מוקשים, דהרי ודאי וודאי שהי' מקום לחלק, דהבריאה ה"ה שינוי מאין ליש וקרי"ס מיש ליש ללא כל קשר להחילוק שהבריאה ה"ה שינוי במציאות וקרי"ס ה"ה שינוי בתכונה.

לכא'ו מהי הסברה לחלק בין "יש מיש" ל"יש מאין", הרי לקיחת מציאות אחת ויצירה ממנה מציאות שונה, הינה סו"ס המציאות השניה שנוצרה ונעשתה, וה"ה לא כהמציאות הראשונה. ולכן מוכרחים לומר שלמי שעשה את היש מיש ישנו כח לברוא ג"כ יש מאין, דאל"כ מאיפה הגיע היש השני דהרי אינו כהיש הראשון, וא"כ מדוע פשוט בכלל שישנו הבדל שבין יש מיש ליש מאין?

והתי' לשאלה זו הוא בפשטות – שהנה בשינוי יש מיש אכן לא נוצרה מציאות חדשה אלא המציאות נשארה אותה מציאות, אלא מה שקרה זה שבתכונות הדבר נעשה שינוי ולא בעצם מציאות הדבר³. במילים אחרות: השינוי של יש מיש הוא ב"צורה" של החפץ, ולא ב"חומר" של החפץ, וא"כ מובנת הפלאת המעלה של יש מאין' שנגע כאן במציאות הדבר, על יש מיש' שזה רק בתכונות וצורת החומר ולא בחומר ובמציאות עצמם⁴.

ולפי ביאור זה בהחילוק שבין יש מיש ליש מאין, הנה מבוארת השאלה שנשאלה לעיל:

דעל מ"ש בשבסה"ת שאילו היינו אומרים שהשינוי בקרי"ס הוא במציאות הדבר, אזי ממילא הי' זה שינוי של יש מאין, הוקשה: הרי זה ב' חילוקים שאינם שייכים א' לשני, ואיך מאחדם יחד?

אלא דע"פ הנ"ל, באמת שינוי במציאות הגם שהוא יש מיש, ה"ה שווה במהותו לשינוי של יש מאין', ולכן בשיעורים בספר התניא נתבאר שזהו יש מאין' (ואכן אילו טבע המים ליגר היו כחלק מחומרם של המים (שינוי במציאות) אזי נס קרי"ס הי' שווה בגודלו לנס בריאת שמים וארץ והי' נק' יש מאין' ורק משום ההבדל בין תכונה ומציאות אז מובן ההבדל בין יש מאין ליש מיש).

יוצא מהביאור שכל החילוק בין קרי"ס לבריאת שמים וארץ הוא חילוק אחד, שבבריאה הוא כח בריאת יש מאין שתוכנו יצירת מציאות הדבר, ובקרי"ס זה יש מיש שהכח של יש מיש הוא בשינוי תכונת הדבר.

ועד"ז מה שהוקשה ב'שיעורי ר' יואל', שכתבו שרק ההבדל של תכונה ומציאות (צורה וחומר) גורם להבדל בין בריאה לקרי"ס ולולי חילוק זה לא היינו מבינים שבריאת שמים וארץ יותר נעלית מקרי"ס, אף שלכאורה יש את ההבדל של יש מאין ויש מיש ולמה לא הי' מקום לחלק?

הנה לפי הנ"ל אי"ז קשה כלל, דאכן אם היינו אומרים שהשינוי הוא במציאות הדבר ולא בצורתו לא הי' מקום לחלק בין יש מיש ליש מאין, ורק לפי ההסבר ששינוי בין יש מיש ליש

3. כמשל ההבדל בין אדם שמקפיא מים שמשנה רק תכונתם, לאדם שמייצר מים שיש לו שליטה על עצם מציאות המים.

4. י"ל עפ"ז שאם היו ב' נבראים בעולם שהיו שונים בעצם מציאותם (כגון נברא שלא יתפוס מקום, בשונה משאר הנבראים שמצד חומרם ה"ה תופסים מקום) והקב"ה הי' הופך מציאות אחת לחברתה, הנה יש לזה את התוקף של יש מאין' שהרי נשתנתה מציאות הדבר, אבל מ"מ לפועל כל הנבראים בעולם הינם דומים בעצם חומרם (דכולם תופסים מקום) וכל השינויים ביניהם הוא רק בתכונתם ולכן לכל שוני ביניהם יש רק את הכח של יש מיש ולא את הכח של יש מאין.

מאין הוא בגלל שהשינוי הוא בתכונה ולא במציאות, אז חייבים לומר שיש מאין יותר נעלה וא"כ דבריהם נכוחים.

ד.

אמנם כ"ז הי' מבואר, לולא הנראה ממכתב כ"ק אדמו"ר⁵, דשם כותב בדברי אדה"ז שמה שאומר שהתכונה ה"ה דבר נפרד מהמים, בא עי"ז להגדיל את הק"ו מקרי"ס לבריאת שמים וארץ, ומשמע שישנו כבר ק"ו פשוט מקרי"ס לבריאת שמים וארץ, אלא שחילוק השני הוא ק"ו נוסף שמגדיל את הק"ו.

ובפשטות הק"ו הראשון והברור הוא החילוק בין יש מיש ליש מאין ונמצא שב' החילוקים – תכונה ומציאות (צורה וחומר) ויש מיש לעומת יש מאין – ה"ה ב' חילוקים נפרדים ולא כביאורנו. וזהו לי רבינו "והפירוש בדברי רבינו [אדה"ז] לדעתי הוא, שמגדיל הק"ו מקרי"ס לבריאת יש מאין באמרו שטבע המים . . הוא נברא ומחודש . .", והנה מפו' בדברי רבינו שהוי ב' ק"ו נפרדים.

ואתעניין לדעת המעיינים בזה.

[ואולי י"ל שהק"ו הפשוט והראשון הוא בעניין הכח האלקי המחי' את העולמות: שבבריאה הכח הוא נעלה יותר והוא מעצמות, ובקרי"ס ה"ה מכח נמוך יותר, הקשור לשינויי צירופי האותיות שהם בדרגת ממכ"ע שבהם כבר נברא העולם, והחילוק השני הוי כהחילוק בין תכונה למציאות ויש מיש ליש מאין כנ"ל בביאור].



5. ממכתב ח"י כסלו תשט"ו (אג"ק ח"י ע' קנז).

ג' דרגות בבירור דברים המותרים

הת' שמואל שי' וייס
תלמיד בישיבה

א.

בתורת החסידות מובא פעמים רבות, אודות תפקידו של יהודי בבירור גופו ונפשו הבהמית וחלקו בעולם, כמטרת ירידת נשמתו לעוה"ז, כמאמר חז"ל "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", היינו דכל פרט בחיי איש הישראלי צריך להיות קשור לעבודת ה'. ובאם לאו, הנה אפילו כאשר המעשה אינו היפך השו"ע ונכלל בגדר של 'דברים המותרים' - מיד הוא נחשב למועל בתפקידו בבירור העולם, וכתוצאה ישירה הוא ממשיך חיות לצד שכנגד, כמבואר באריכות בריבוי מקומות.

ובפרטי הענינים כיצד יהודי מקשר את עניניו לעבודת ה', מבואר בחסידות כמה דרגות ובאופן כללי מתחלקות לשתיים, וכנרמז בלשונות: א. כל מעשיך לשם שמים². ב. בכל דרכיך דעהו³.

והחילוק ביניהם מבואר בכ"מ, ולדוגמא, בלקוטי שיחות ח"י (שיחה לפ' וישלח - יט כסלו⁴), וזלה"ק:

"דנהנה ידוע ההפרש בין ב' אופני עבודה אלו (כמדובר כמה פעמים⁵): ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" פירושו הוא, שהכוונה בכל עשיותיו אינה לשם ענין צדדי, כ"א לשם שמים. אבל העבודה עצמה ד"בכל דרכיך דעהו" הוא באופן כזה דבחי" "דעהו" (ידיעת הוי') היא בכל דרכיו ועניניו עצמם - לא שהם בשביל "דעהו" אלא שבהם ועל ידם עצמם הוא יודע את הוי'.

והפ"י בזה: אף שלכאורה מקום לומר שהדרך היחידי לבוא לדרגת "דעהו" הוא ע"י עניני קדושה, לימוד תורתו של הקב"ה וקיום מצותיו, אבל איך יגיע לזה בהתעסקות בעניני הרשות,

1. משנה וברייתא סוף קידושין.

2. אבות פ"ב מי"ב.

3. משלי ג, 1.

4. לקו"ש ח"י ע' 104.

5. לקו"ש ח"ג ע' 907. וע' 932.

במאכלו ובמשקו כו' במשאו ובמתנו" - ולזה באה ההוראה וההדגשה, שצ"ל גם "בכל דרכיך דעהו" - היינו שצ"ל שהאכילה עצמה תהיה קדושה ומצוה (ולא רק שבכוחה ילמוד ויתפלל אח"כ), וע"ד אכילת שבת, סעודת מצוה, אכילת קדשים וכיו"ב - שהם עצמם מצוה."

כלומר, החילוק הוא אם העשיה עצמה היא חול ורק שמביאה לקדושה או שהעשיה עצמה היא קדושה, וכדוגמא המובאת שם "אכילת שבת, סעודת מצוה, אכילת קדשים" שהם עצמם מצוה וקדושה.

ב.

והנה בשיחת ש"פ ויגש תשנ"ב⁶, מבאר הרבי במהלך השיחה את ענינם של מרדכי והמן, איך שהם מבטאים גישות שונות בחייו של יהודי בזמן הגלות. ובגישת מרדכי מבאר וזלה"ק:

"... כמאחז"ל "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני". והיות ש"נבראתי" הוא בכל רגע ורגע מקיום האדם בעולם הזה, מובן שכל פרט מעבודתו בכל רגע צריך להיות "לשמש את קוני", כציווי התורה - "כל מעשיך יהיו לשם שמים", ו"בכל דרכיך דעהו", "כל" דווקא, ולא רק "כל מעשיך" - כל המעשים שלך, אלא גם שכל מעשה עצמו הנה כל כולו לשם שמים, מכיוון שאם ישנו אפילו משהו שנוותר חוץ מזה (שימוש את קוני) - הרי זה "עבודה שזרה לו" (כיוון שזהו היפך מ"נבראתי"), עד לשלימות בזה - ש"מעשיך" הוא לא רק "לשם שמים" אלא שעם "מעשיך" ו"דרכיך" גופא - "דעהו" (יותר מכך - "שמים" עצמו) (ע"ד האכילה ושתי בשבת, שזה גופא הוא מצוה, מצות עונג שבת)."

שאף כאן ניתן לראות את ההדגשה על מעלת העבודה של 'בכל דרכיך' על 'כל מעשיך', בהבאת הדוגמא של סעודת שבת.

אך כאשר מעיינים היטב בשיחה רואים, שבמילה אחת מוסיף כ"ק אדמו"ר דרגא נעלית יותר, אף מ'בכל דרכיך' - "... אלא שעם "מעשיך" ו"דרכיך" גופא - "דעהו" (יותר מכך): "שמים" עצמו (ע"ד האכילה ושתי בשבת, שזה גופא הוא מצוה, מצות עונג שבת)."

היינו, דבסוגריים מוסיף הרבי את המילים "יותר מכך", וע"ז מביא הדוגמא של סעודת שבת. וצריך ביאור, מהי הדרגא הנוספת על העבודה ד"בכל דרכיך", ומדוע עליה דווקא מובאת הדוגמא של סעודת שבת, אף שלעיל הביא הרבי דוגמא זו בנוגע ל"בכל דרכיך".

ועד"ז נמצא בד"ה באתי לגני תשי"ב, וזלה"ק:

"ואחר הבדיקה אז ירצה להיות קרבן, ששוחטו, היינו שהבשר וכו' נשאר בשלמות אלא שהוא מוציא ממנו החיות, שמוציא החיות מענינים גשמיים, והיינו שגוף הדברים הגשמיים נשאר, אבל משתמש בהם רק בכדי שיהי' לו תוספות כח בעבודת הוי', כמאמר חמרא וריחא

6. ראה רמב"ם הלי' דעות רפ"ה.

7. סה"ש התשנ"ב ע' 220 [בתרגום חפשי].

פקחין, דלא אכלי בשרא דתורא לא דקדקתי טעמו של דבר. שכ"ז הוא בענינים שהם רשות, ובפרט בעניני מצוה, כמו אכילת שבת ויו"ט, או ציצית מצמר גשמי ותפילין מקלף גשמי, היינו דברים גשמיים שעושים בהם עצמם מצוה, ולא רק הציווי של בכל דרכיך דעהו".

שאף כאן מוצאים שהרבי (במילים האחרונות) מורה ע"כ שישנו ענין נוסף ונעלה יותר מבכל דרכיך, וצ"ב מהו.

ג.

ואולי יש לבאר זה⁸ ע"פ מ"ש הרבי בשיחת ל"ג בעומר תשמ"ח⁹ בנוגע לעניין זה, וזלה"ק:

בעבודה בדברי רשות עצמם ישנם שתי דרגות (ע"ד שתי הדרגות הנ"ל בלימוד התורה וקיום המצוות: שהאדם והתומ"צ הם דברים נפרדים, או שהם נעשים דבר אחד):

(א) "כל מעשיך יהיו לשם שמים", ש"כל מעשיך" (כמו אכילה, שתי', שינה, משא ומתן) עושה הוא לשם שמים, עם כוונה שזה יביא (אח"כ) לעבודת ה'.

(ב) "בכל דרכיך דעהו", שבכל דרכיו של האדם ("דרכיך") נעשה "דעהו", לא בשביל "דעהו, אלא שבהם עצמם "דעהו", שבכל הדרכים שהאדם הולך בחיי היום יום שלו בהם עצמם הוא "ידע" את הקב"ה.

כמו למשל באכילה: נוסף לזה שאכילתו היא "לשם שמים", בכדי שיהיה לו כח לעבוד את הקב"ה – יודע הוא, שזה שעל ידי האכילה הוא מקבל כח, הרי זה מצד הניצוץ האלוקי שנמצא במאכל. [כפירוש האריז"ל עה"פ כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי הוי' יחי' האדם, שזה שהלחם משביע ומחיה את האדם אין זה "הלחם לבדו" אלא ה"מוצא פי השם" שישנו בלחם].

ועד"ז בכל עניני הרשות, "בכל דרכיך", שבהם עצמם יודע הוא את הקב"ה. ובכללות – עי"ז שיהודי מתבונן (בתורת הבעש"ט) שכל פרט שבעולם, וכל אדם, וכל הדרכים שלו להיכן שילך – הרי הם מתהווים בכל רגע מחדש מהקב"ה. . " וכפי שממשיך לבאר שם פרטי ההתבוננות בזה.

כלומר שההגדרה המדויקת של עבודת האדם באופן ד'בכל דרכיך', היא שמכיר ומזהה את

8. דרך נוספת שהי' אפשר לבאר זה, ע"פ המבואר בשיחה הנ"ל (ח"י) שבעבודה ד'בכל דרכיך' גופא ישנם שני אופנים: (א) אף שכל מעשיו עצמם קדושים בכ"ז נרגש בהם הגשמיות שבהם. לדוג' בסעודת שבת כאשר מתענג בבשר שמן ויין ישן הנה נוסף למצוה נרגש אצלו גם התענוג מגשמיותם של המאכלים (עד שיכול להיות מצב כהמעשה הידוע מהבעש"ט שהראה לתלמידיו שור מלובש בבגדי שבת יושב ע"י השולחן. שזה היה צדיק א' שקיים בלהט את מצוות עונג שבת ובכ"ז התגשם עי"ז). (ב) כל עניניו הגשמיים בטלים ומאוחדים כ"כ באלוקות עד שכל מציותו נהפכה לקדושה ולא נרגש כלל ה'גשמיות' שבהם - ולא רק בגלל ריבוי האור דקדושה שמאיר בו אלא מצד זה שהדבר הגשמי עצמו נהי' אצלו קדושה. ואולי זוהי ההוספה שם בשיחה .. אלא שעם "מעשיך" ו"דרכיך" גופא - "דעהו" (ויותר מכך-) "שמים" עצמו" שלא רק שבפועל מקיים המצוה אלא שלא נרגש שם דבר נוסף על "שמים עצמו" - המצוה עצמה.

9. סה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 443.

הניצוץ האלוקי שנמצא במאכל, ואוכל מתוך מחשבה וידיעה זו, ועי"ז מכיר את בוראו מתוך עניני הרשות והעולם עצמו.

ועפ"ז אולי אפ"ל, שהדוגמא המובאת בד"כ לבכל דרכיך מאכילת שבת, אכילת קדשים וכו', היא רק באופן כללי (כשם שבכ"מ מתבארת העבודה בכל דרכיך תחת המאמר של כל מעשיך, שמדבר שם באופן כללי ולא בפרטיות). אך כאשר יורדים לפרטים, נמצא שדוגמא זו אינה מדויקת על בכל דרכיך, שכנ"ל ענינם דברי הרשות ממש. אלא שמזהה בהם הניצוץ האלוקי שמחיה אותם, וסעודת שבת, אכילת קדשים וכיו"ב הוא עניין נעלה יותר שהאכילה עצמה היא מצווה ממש.

ועפ"ז יש לבאר ההדגשה הנ"ל בשיחת ויגש תשנ"ב ". . נאר מיט "מעשיך" און "דרכיך" גופא – "דעהו" און (נאכמער -) "שמים" עצמו (ע"ד ווי די אכילה ושת"י בשבת, וואס דאס גופא איז א מצוה, מצות עונג שבת).

שההוספה "שמים עצמו" על בכל דרכיך הוא שהעשייה עצמה היא מצוה (ולא רק שעושה למען בירור הניצוץ), וע"ז מביא הדוגמא של סעודת שבת שהאכילה עצמה היא מצוה¹⁰.



10. אף שלכאורה אי"ז מתאים לגמרי, ששם בשיחה (דתשמ"ח) בהע' 47 מדייק הרבי לקשר את ב' הדרגות ל"שמים" ול"דעהו" שדווקא על הדרגא הראשונה אומרים "לשם שמים" (כי שמים הם המידות דו"א שמצידם יש נתינת מקום לנבראים שלכן נרגשים הם למציאות ולכן כל עבודתם היא רק "לשם שמים"). משא"כ על הדרגא השניה מדייקים לומר "דעהו" (שזה הולך על עצמות אוא"ס שלמעלה ממקור לנבראים וממילא אינם תופסים מקום ולכן מציאותם עצמה היא אלוקות) וע"פ המבואר לעיל שבהוספה של הרבי ר"ל את הדרגא השניה א"מ מדוע נוקט בלשון "שמים עצמו" שהמילה שמים לכאורה שייכת לדרגא הראשונה. (ולומר שזהו באופ"כ קצת דחוק שבזמן שיורד כ"כ לפרטים יותר פרט א' באופ"כ).

גילוי הקץ בדורות האחרונים

הנ"ל

א.

בנוגע לעניין גילוי קץ הגאולה, מסופר בתורה על הפעם הראשונה בה ניסו לגלות את הקץ. לפני הסתלקותו של יעקב אבינו אסף את בניו ואמר להם: "האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" וארז"ל² "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה". שלכן בהמשך דבריו מדבר דברים אחרים שלא מעניין אחרית הימים.

בטעם לכך שרצה יעקב לגלות את הקץ ושכ"ז (אף שוודאי הי' זה טעם ע"פ קדושה) לא חפץ הקב"ה בכך והעלים ממנו השכינה, דן הרבי בשיחה לפרשת ויחי³ בתירוצי המפרשים, ונקודת הביאור שם הוא, שרצה לגלות להם את הקץ הקרוב אליהם בעוד כמאתיים שנה שבאם יהיו אז במצב של "זכו" תהיה זאת גאולה שלימה ללא גלות אחריה, אך בזה גופא רצה לגלות להם שאם יוסיפו ויתאמצו בעבודתם יוכלו הם אף להקדים את תאריך הקץ ולצאת ממצרים מוקדם יותר כמארז"ל⁴ "זכו - אחישנה".

וע"ד מה שאכן ארע שם במצרים, שאף שבברית בין הבתרים נקבע שירדו בני ישראל למצרים לארבע מאות שנה, מ"מ ע"י קושי השעבוד קוצר להם הזמן לרד"ו שנה. ועד"ז (ובמכ"ש שהרי מרובה מידה טובה) בנוגע לגאולה, שע"י מעשים טובים יוקדם תאריך היציאה ממצרים.

וזה מה שרצה יעקב להשיג ע"י גילוי הקץ - תאריך היציאה ממצרים - שע"י ידעו בני ישראל להקפיד ולשמור על מעשיהם וכך להקדים את תאריך יציאת מצרים, ויותר מכך, שתהיה זאת גאולה שלימה ללא גלות אחריה.

אך אעפ"כ "נסתלקה ממנו שכינה" ומלמעלה לא הניחו ליעקב לגלות את הקץ. ובטעם לכך מביא הרבי שני אופנים:

א. כל עבודה של יהודי מורכבת משני חלקים. באופן כללי העיקר בעבודה הוא "עבודת המטה" שהיהודי כאן למטה בעוה"ז הגשמי עובד בכוחות עצמו, אך ביחד ע"ז, מוכרח הוא

1. בראשית מט, א.

2. פסחים נו, א. פרש"י עה"פ.

3. לקו"ש ח"כ עמ' 228 ואילך.

4. סנהדרין צח, א. הובא בפרש"י ישע"י ס, כב.

לסייעתא דשמיא ובלשון חז"ל "אלמלא הקב"ה עוזרו כו".

אך בזה גופא ישנם שני אופנים: (א) הסיוע מלמעלה נרגש בזמן העבודה. כמו למשל עבודת ה' בזמנים מיוחדים של עת רצון כגון עשי"ת אז הקב"ה "בהמצאו .. בהיותו קרוב", או בכלל בשבת ויו"ט, זמנים בהם האדם חש בעבודתו את הכוחות שמקבל מלמעלה. (ב) בזמן העבודה לא מרגיש האדם את הכוחות הללו. הם רק הקדמה לפני העבודה שבכוחם יכול היהודי לעבוד בעצמו. אך בזמן העבודה לא חש היהודי דבר, רק יגיעה גדולה ללא גלויים. (וע"ד הבת-קול'ס שמכניסים הרהורי תשובה ליהודי שהו"ע כלל לא מודע לכוחות הללו שניתנים לו מלמעלה).

וזהו הטעם שנסתלקה השכינה מיעקב שלא יגלה את הקץ לבניו. כיון שאם יעקב אכן היה מגלה את הקץ, היה חסר בכל עבודתם את מעלת ה"קב שלו". היה מתערב בזה העזר מלמעלה שעצם הידיעה על הקץ המתקרב וששמירה על העבודה תפעל בזה תתמרץ אותם לעבוד טוב ויחסר עניין היגיעה בעבודה שתהיה מכח עצמם דווקא ולכן נסתלקה ממנו השכינה.

ובאופן אחר אפשר לסכם זאת ב"כמות" ו"איכות". יעקב חיפש "כמות". הוא (מתוך דאגה לבניו בגלות) חיפש שיצאו כמה שיותר מהר ממצרים. אף שעיי"ז יחסר בשלימות העבודה, מ"מ העדיף את מהירות היציאה ע"פ שלימות העבודה.

לעומת זאת הקב"ה רצה "איכות", שהגאולה תהיה בתכלית השלימות שזה תלוי דווקא בזה שעבודת האדם תהיה בשלימות ללא כל תמריצים וסיוע מורגש. לכן נסתלקה ממנו שכינה, כך התאפשרה עבודה בכח עצמם⁵.

ב. [בעומק יותר:] זה שגאולת בני ישראל היתה צ"ל דווקא ע"י עבודתם בכח עצמם ללא הרגשת הסיוע מלמעלה, אין זה רק לשם עניין צדדי (שלימות הגאולה - איכות), אלא שבוה תלוי עצם עניין גאולה זו. בכדי שתהיה גאולה אמיתית ונצחית שאין אחריה גלות, מוכרחת גם העבודה שלפנ"ז להיות בכח עצמם דווקא.

כיוון שהמטרה אליה רוצים להגיע ע"י העבודה היא גאולה נצחית ללא שינויים, מוכרחת גם העבודה (שמביאה לגאולה) להיות מעין זה, באופן שלא שייך בה שינויים.

ולכן, בשעה שהעבודה נעשית יחד עם הרגשת הסיוע מלמעלה וזה מה שנותן את הכח לעבודה, אזי אין נצחיות בעבודה כזו. שמכיוון שתלויה היא בהרגש, הנה ברגע שהסיוע מלמעלה יעלם, ממילא יכול האדם ליפול ולרדת ממדרגתו, מכיוון שמה שהחזיק אותו כבר איננו.

משא"כ בשעה שהעבודה לא תלויה בשום דבר חיצוני אלא "אתערותא דלתתא", עבודה בכח עצמו - אזי לא שייך שיהיה שינוי בעבודה שאינו תלוי בדבר אחר.

ודווקא כאשר העבודה באופן כזה, גם השכר שמגיע הוא מעין זה. גאולה נצחית שלא שייך בה שינויים.

5. ע"ד שמצינו ביצי"מ שבנ"י בקשו להקדימה ולוותר על הרכוש גדול והקב"ה אמר שצ"ל דוקא ברכוש גדול (הע' 37)

ולכן נסתלקה ממנו שכונה, שבאם היה מגלה להם את הקץ, אזי לא היתה להם שום אפשרות להגיע למטרה הנעלית של גאולה ללא שינויים כיוון שעבודתם לא היתה באופן כזה.

ב.

בסיום השיחה אומר הרבי, שאע"פ שנמנע מיעקב לגלות את הקץ, מ"מ מכיוון ש"ביקש יעקב לגלות" ובקשה של צדיק אינה חוזרת ריקם, בוודאי שהיתה לעצם בקשתו איזו פעולה⁶. והוא שבני ישראל בזמן הגלות מסוגלים להגיע למצב של גילוי הקץ באופן מקיף עכ"פ לעבוד את ה' באופן של חירות מאומות העולם ומיצר הרע (ואצל יחידי סגולה אף בפנימיות. וי"ל שזהו מה שכמה מגדולי ישראל כמו הרס"ג והרמב"ם שחישבו כמה קיצים).

ובהע' 51 מעיר הרבי ע"מ שגדולי ישראל חישובו קץ "משא"כ בנוגע לכל ישראל שארז"ל (סנהדרין צז, ב. רמב"ם ה' מלכים פי"ב סה"ב) תיפח עצמן של מחשבי קיצין .. וראה לקו"ש (חכ"ט) דברים (תשד"מ) בסופו.

שם בשיחה מאריך הרבי לבאר את החילוק בין חישוב הקיצים של גדולי ישראל לבין שאר העם. שביחד ע"ז שבנוגע לכל ישראל אומרת הגמרא⁷ "תיפח עצמן של מחשבי קיצין" והרמב"ם מביא זאת בסוף ספרו⁸ "וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים" - לפועל מוצאים ריבוי קיצים. החל מהגמרא, ומעוד כו"כ גדולי ישראל שאחר זמן הש"ס⁹. ובעיקר, הרמב"ם עצמו כותב קץ באגרת תימן שלו¹⁰. ועד"ז בדורות שלאחר מכן, עד לקץ מאדמו"ר הזקן במאמר הידוע¹¹ "ואת האלף ושבע מאות"¹².

ונקודת החילוק היא, שבשונה משאר מחשבי הקיצים שעשו זאת ע"פ חשבון בלבד וגרמו להעדר האמונה בביאת המשיח. כפי שהגמרא אומרת שם "שהיו אומרים כיון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא", הנה החכמים לא עשו זאת ע"פ חשבון בלבד אלא ע"פ ראי'. הצדיקים רואים בכל זמן משך הגלות איך עבודת כל יום ויום מוסיפה גילוי אלוקות ומקרבת לגאולה, הנה ע"י חישוב המעשים ידעו לומר את הזמן בו ראוי שתבוא הגאולה שלכן צריכים בני ישראל לשמור על עבודתם כראוי כדי שאכן יצליחו להגיע למטרה כפי שחזה הצדיק¹³, הנה

6. ע"ד שמוצאים אצל משה שביקש "ואתחנן גו' אעברה נא ואראה גו'", שרצה לפעול אצל בני ישראל בחי' ראי' באלוקות, הרי אע"פ שבקשתו לא התקבלה ובני ישראל זכו רק לבחי' שמיעה "ועתה ישראל שמע", מ"מ מוכרח שהיתה לעצם בקשתו איזו פעולה על בני ישראל עכ"פ בבחי' מקיף ואצל יחידי סגולה אף בפנימיות.

7. סנהדרין צז, ב.

8. ה' מלכים פי"ב סה"ב.

9. כמה מהם הובאו ונסמנו בהערות הרב מרגליות לשו"ת מן השמים לסי' עב.

10. פרק ג' קרוב לסופו.

11. מאמרי אדה"ז פרשיות ח"א ע' תיט ואילך. וראה אוה"ת להצ"צ נ"ך ע' קפג.

12. ראה דברי כ"ק אדנ"ע בנוגע שנת תרס"ו (שיחת כ"ק אדמו"ר הרי"צ בהוספות לסה"מ עמ' תרפח).

13. ועפ"ז מתורץ בפשטות מה שלאחרי שהרמב"ם האריך לבטל וכו' הדרך של מחשבי קצים .. ממשיך ומודיע קץ שהוא קיבל, ואשר "זהו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ". ע"ש. אלא לפי שאי"ז בכלל בגדר מחשבי קצים, כיון שנתגלה

ע"י גילוי קיצים אלו לא זו בלבד שלא נוצרה חלישות אצל בני ישראל, אלא אדרבה הוסיפו התעוררות יתרה בקיום התומ"צ אצל בני ישראל.

והסיבה בפשטות לכך שגדולי ישראל ראו צורך לגלות קיצים ולעורר בכך את בני ישראל, היא מצד המצב הנחות בו היו אז בני ישראל. כפי שממליץ הרמב"ם על הרס"ג¹⁴ שמכיון שהיה זה זמן שבני ישראל היו בשפל המצב "בעלי סברות רבות נשחתות" ראו צורך לחזקם ע"י גילוי עניין הקץ אף שלולא זאת "התורה אסרה זה"¹⁵.

ג.

והנה לכאורה צ"ב. דע"פ המבואר לעיל בנוגע למניעת גילוי הקץ ע"י יעקב משני טעמים, כיצד א"כ הרשו לעצמם גדולי ישראל לגלות קיצים? (נוסף על הפעולה שנעשתה ע"י בקשת יעקב אבינו עצמו) והלא זה לכאורה גורע בעבודת בני ישראל?

בשלמא בנוגע לטעם הראשון, שזהו מצד זה שאם ידעו את הקץ ויתעוררו ע"ז יחסר בשלימות העבודה, אפ"ל שגדולי ישראל בראותם את שפל המצב של בני ישראל באותו הזמן הרשו לעצמם לוותר על שלימות העבודה, ובלבד שבני ישראל ישארו חזקים באמונתם ולא יפסיקו לגמרי ח"ו מהעבודה.

אך בנוגע לטעם השני אינו מובן כלל, הרי אם ע"י ידיעת הקץ והתעוררות א"א להגיע לגאולה אמיתית ונצחית, הנה ע"י גילוי הקץ מונעים גדולי ישראל את האפשרות שתהיה גאולה אמיתית ונצחית?

ד.

ואולי י"ל ביאור בזה, ע"פ דוגמא ממק"א בנוגע לעניין התשובה. במאמר ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תשמ"ו¹⁶ שם מדגיש הרבי את אופן עבודת התשובה בדורנו¹⁷. שאף שהדרך הרגילה המבוארת היא שראשית צ"ל 'תשובה תתאה' שבאופן כנעשית מתוך מרירות הנובעת מהתבוננות במעשה החטא ובמה שפגם ע"ז, ורק לאחר מכן אפשר להתקדם לשלב השני של 'תשובה עילאה' שעשיתה היא מתוך שמחה (ובפשטות א"א להתקדם לשלב השני קודם שעוברים היטב דרך השלב הראשון כפי שאומר אדה"ז באגה"ת (פ"ח) "והנה אחרי העמקת הדעת בכהנ"ל.. ומאחר שרוח עברה ותטהרם אזי תוכל נפשם לשוב עד הוי' ב"ה ממש.."), מ"מ בדורנו זה אומר הרבי "עניין המרירות אינו שייך בדורנו זה האחרון, דרא דעקבתא

אליו המצב והקץ, ולכן מאריך ומדגיש לפני שמודיע הקץ "אבל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאה קבלתי אותה מאבי שקיבל מאביו ומאבי אביו והוא קיבל מאביו כו".

14. באגרת תימן שם.

15. כ"כ הרמב"ם בנוגע לרס"ג "אע"פ שהי' יודע שהתורה אסרה זה".

16. התועודיות התשמ"ו ח"א עמ' 667 ואילך.

17. אין בנכתב לקמן שום ביאור בגוף העניין אלא רק דוגמא בהנוגע לעניינינו.

דמשיחא".

ומביא ע"כ הרבי שני טעמים:

א. אין לנו כח לעניין המרירות וצריכים התחזקות והתעודדות יתרה.

ב. אחרי כל הצרות והיסורים שעברנו עד עתה, אשר יסורים ממרקים ומזככים ומרוממים, הרי כל ישראל במצב הכי עליון והכי נעלה ושייכים לתשו"ע דווקא שהיא מתוך שמחה.

כלומר, אף שבהשקפה ראשונה בהסתכלות פרטית על מצב האדם שחטא ח"ו, אינו מובן כיצד יכול הוא לדלג מיד לתשו"ע, בכ"ז מגלה לנו הרבי שהדור כולו התרומם והזדכך ע"י היסורים ויכול להתקדם לשלב של תשו"ע.

ועד"ז עוד כו"כ עניינים שהשינוי של בני ישראל בזה"ג פעל חידוש בעבודה שיהיה באופן נעלה יותר ממה שהיה לפניו.

ה.

ועפ"ז אולי אפ"ל גם בעניין גילוי הקץ. שלאחר שבני ישראל עברו את כל שנות הגלות הארוכה ללא גילויים (לפ"ע) וללא סיוע מורגש מלמעלה ובוזה נוספה בעבודתם מעלת ה"עבודה בכח עצמו" ו"קב שלו" וכו', ראו גדולי ישראל שכבר יצאנו י"ח בעניין זה ואפשר כבר לגלות הקץ - שהסיוע יהיה מורגש בעבודה ובכ"ז לא יפגע זה בנצחיות הגאולה שתבא עי"ז ואף לא בשלימות העבודה בכח עצמו.

ואולי י"ל שזהו הפשט במ"ש לעיל מהרמב"ם בהמלצתו על הרס"ג שגילה הקץ מצד מצב הדור שהיה בשפל המצב, שהפשט בזה הוא שמצד שפלותם שאין שום גילוי אלוקות, ראה שכבר יצאו י"ח בעבודה בכח עצמם ואפשר לגלות כבר הקץ.

וכפי שמסיים הרבי שם בשיחה (ח"כ) שגם בזמנינו יש לעבוד באופן שמעוררים ומדגישים בעניין ש"אט אט קומט משיח" שזה פועל זירוז והוספה בעבודת ה', שבידעו שדבר זה תלוי בעבודתו, נזהר הוא שלא יהיה שום דבר שח"ו יעכב זאת, ומוסיף עוד יותר לזרז זאת שתבא הגאולה רגע אחד קודם.



זריקה במלאכת המשכן בשיטת התוס'

הת' בנימין שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

הנה בריש מכילתין כתבו התוס' (ב, א ד"ה פשט) יסוד במלאכת הוצאה, "דהוצאה מלאכה גרועה היא", ולכן "בתולדות דהוצאה בעינן שיהא במשכן".

ולפי זה צריך ביאור, דלקמן בריש פ' הזורק (צו, א) תנן: "הזורק מרה"י לרה"ר, מרה"ר לרה"י – חייב". ולכאורה היכן מצינו הוצאה מרשות לרשות בדרך זריקה במלאכת המשכן?

בפשטות ניתן לומר, שזה נלמד מהמקור הכללי למלאכת הוצאה בתורה, כדיליף בגמ' (שם, ב) מדכתיב (ויקהל לו, ו) "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש, ויכלא העם מהביא". דמזה למדים שהבאת הנדבות למשכן מרה"י (אהלי בני"י) לרה"ר (מחנה לוי) – מלאכה היא.

ומאחר ואין מבואר בתורה באיזה אופן הייתה ההוצאה, ניתן לומר שכל אופני ההוצאה – הן בהעברה והן בזריקה – נכללים בלימוד זה. דאפילו א"ת שבפועל ההוצאה לא הייתה באופן של זריקה, הרי שבאיסור שנלמד מהפסוק נכלל גם האיסור לזרוק.

אמנם מדברי הגמ' (שם) "מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא, הוצאה גופא היכא כתיבא", משמע, שזריקה אינה נלמדת מהפסוק עצמו, דא"כ הי' לו גדר של "אב" כהוצאה רגילה, אך בדברי הגמ' רואים שזריקה נחשבת כתולדה.

והטעם לכך (שזריקה אינה נכללת באיסור ההוצאה שבקרא) יש לומר, שבפשטות הלשון ("ויכלא העם) מהביא", משמע "הבאה" באופן של העברה דווקא, ולא בזריקה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – מניין לזריקה שחייב בה ג"כ משום הוצאה¹.

1. והנה במה שנתבאר שההוצאה במלאכת המשכן היתה בהבאת הנדבות למחנה לוי. יש להעיר לכאורה מדברי התוס' (ב, א ד"ה פשט) שהקשו מדוע בגמרא (מט, ב) מובא שהוצאה נלמדת מהוצאת הקרשים מהעגלה, באם זה נלמד מקרא. ותירצו דצריך שימצא במשכן, דאי לאו הכי הו"א שאין צריך שכל מלאכה תמצא במשכן, עיי"ש. עכ"פ, משמע מדברי התוס' (והגמ' שם) שמלאכת ההוצאה במשכן אינה בהבאת הנדבות, אלא בהוצאת הקרשים מהעגלות. אך באמת הא גופא צריך ביאור: מדוע (הגמ' שם ו) התוס' אכן כתבו שהוצאה היתה במשכן בעגלות ולא בנדבות, ואין

ב.

לכאורה יש לומר, שאין צריך קרא לזריקה, משום דסברא פשוטה היא – דמה לי הוצאה ע"י העברה ביד ומה לי הוצאה ע"י זריקה. וע"ד המבואר בגמ' (שם) גבי הכנסה דאינו צריך למקור, דמה לי הוצאה ומה לי הכנסה. וכ"כ המהרש"א (בתוד"ה הכנסה שם)².

אך יש לעיין בזה, דבריש פ' הזורק ממשיכה המשנה: "הזורק . . מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע – ר"ע מחייב וחכמים פוטרים". (ו'א' האופנים ב) פירוש מחלוקתם הוא כמבואר בגמ' (ד, ב; צו, א) "דר"ע סבר ילפינן זורק ממושיט (דאילו ממושיט מרה"י לרה"י דרך רשות הרבים, אפילו למעלה מעשרה קיימא לן בפרק הזורק דחייב, דיליף מעגלות של מדבר שמושיטין את הקרשים מזו לזו, והן רה"י וביניהם רה"ר – רש"י ד, ב), ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט".

ובסברת המחלוקת כתבו התוס' (ד, א ד"ה דר"ע), "דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה", ולכן לר"ע לא בעינן שיהא במשכן. ומשמע דסברת רבנן היא שזורק אינו דומה (מספיק) למושיט, וע"כ אינם מחייבים בזריקה מרה"י לרה"י – דלא מצינו מלאכה זו במשכן.

וכפי שלא די בדמיון שבין זורק למושיט (בהעברה מרה"י לרה"י) לדעת רבנן, לכאורה הוא הדין שלא די בדמיון שבין זריקה לבין העברה בהוצאה מרה"י לרה"ר, שהרי (בפשטות) זריקה אינה דומה להעברה יותר מלהושטה.

וא"כ צלה"ב: כיצד כתב המהרש"א דזריקה בהוצאה נלמדת (גם לרבנן) מסברא דמה לי העברה מה לי זריקה; ובסגנון אחר: לפי דברי מהרש"א – מדוע לא ילפי רבנן זורק ממושיט,

לומר שאגב שהביא הכנסה מהעגלות הביא ג"כ הוצאה משם, שהרי התוס' (שם) כתבו להיפך – שזה שהביא הכנסה, הוא אגב ההוצאה. עיי"ש.

ובדוחק י"ל, דאף שהוצרך להביא הוצאה במלאכת המשכן, ולזה היה יכול להביא את הבאת הנדבות, אך אגב שבגמ' שם מביא ג"כ את זה שהושיטו את הקרשים מעגלה לעגלה – הביא אף הוצאה במלאכת הקרשים. אע"פ שהמקור להוצאה הוא מקרא דנדבת המשכן, שבו ג"כ מצינו מלאכת הוצאה במשכן.

ועוד מצאתי בספר 'מי טל' על מלאכת הוצאה (להגה"ח הרימ"מ שי' קלמנסון) סי' ט עמ' עה, שביאר שב' הוצאות (נדבת המשכן, והוצאת הקרשים) הם כנגד ב' סוגי הוצאות בעני ובעשיר, וכפי שביארו התוס' שב' סוגי הוצאות אלו נלמדים מב' פסוקים, חד מקרא דנדבת המשכן, וחד מקרא ד"אל יצא איש ממקומו".

וכתב שם, דלתוס' הרא"ש דקרא דנדבת המשכן הוא כהוצאת העני, וקרא ד"אל יצא" הוא כהוצאת בעה"ב, צ"ל דהוצאת הקרשים היתה כהוצאת בעה"ב, היינו שהלויים עמדו בתוך העגלה ומשם הורידו את הקרשים. ולהרמב"ן דס"ל להיפך, וקרא ד"אל יצא" הוא כהוצאת העני, צ"ל שהוצאת הקרשים היתה ע"י שהלויים עמדו מחוץ לעגלה.

ולכאורה יש להוכיח כשיטת הרמב"ן שהוצאת העני נלמדת מ"אל יצא", והוצאת בעה"ב מנדבת המשכן. שהרי הוצאה ע"י זריקה הוא (בפשטות) כהוצאת בעה"ב, שהאדם הזורק לרה"ר נמצא ברה"י. ובפרק הזורק (צו, ב) כתב רש"י ש"זריקה תולדה דהוצאה היא" מביאה הגמ' שהוצאה גופא נלמדת מנדבת המשכן, וק"ל.

ואם נאמר שהתוס' ס"ל כהרמב"ן (ולא כהרא"ש), אתי שפיר מה שנתבאר שההוצאה (שממנה נלמדת הזריקה) מקורה הוא מנדבת המשכן.

2. אך מש"כ התוס' שם "דבזריקה נמי איכא סברא, מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה" – לא קאי אזריקה מרשות לרשות, אלא אזריקה בד"א ברה"ר. כמו שפירשו המהרש"א והמהר"ם. עיי"ש.

כפי שלומדים הוצאה בזריקה מהוצאה בהעברה.

ג.

והנה מצינו חילוק בין שיטת התוס' בפ"ק, לשיטתו בפ' הזורק. דבפ"ק כתבו התוס'³ שבכדי לחייב תולדה דהוצאה – צריך או שתימצא התולדה במשכן, או שתהא סברא פשוטה (ככהכנסה דאמרינן מה לי הוצאה מה לי הכנסה).

אך בפ' הזורק (צו, ב ד"ה הכנסה) סבירא להו דבעינן הן סברא והן שימצא במשכן: סברא – בכדי להחשיבו כתולדה דהוצאה, ושימצא במשכן – בכדי שיהי' חייב במלאכה זו, ד"אי לא הוות נמי במשכן, לא הוה מחייבינן עלה מסברא, לפי שמלאכה גרועה היא".

ולפי זה, ע"כ צריך לומר שמצינו זריקה מרשות לרשות במשכן, דאי לא תימא הכי, אפי' את"ל שישנה סברא – לא די בזה לחייבו, לשיטת התוס' בהזורק.

ועפ"ז יש לומר, שאף דרבנן סברי דזורק אינה דומה למושיט יותר "ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה", אך עדיין ישנה איזה סברא לדמות ביניהם, כפי שישנה סברא לגבי ד"א ברה"ר⁴ שיחשב כהוצאה, וה"ה שצ"ל שישנה סברא בשאר התולדות דהוצאה.

ונמצא שדברי מהרש"א אינם סותרים לדברי התוס' בפ"ק, דמה שכתבו התוס' שדוקא לר"ע זורק דמי למושיט משא"כ לרבנן, היינו בכדי לחייב מחמת הסברא גרידא (וכשיטת התוס' בפ"ק שדי בסברא לבד או שימצא במשכן בלבד), שזהו באם נאמר שזורק דמי למושיט יותר מכפי ששאר תולדות דומין להוצאה. ובזה פליגי רבנן, דלא דמי זורק למושיט יותר משאר תולדות להוצאה.

משא"כ דברי מהרש"א שנאמרו לשיטת התוס' בהזורק, דבעינן גם סברא וגם שיימצא במשכן – הנה סברא זו אינה צ"ל דומה יותר משאר תולדות להוצאה, אלא אדרבה – זוהי סברא שאמרינן בכל תולדה.

אך לאחרי כ"ז צ"ב, דהכנסה מצינו דהייתה במשכן וכפי שהביא תוס' מהגמ' מהא דהעלו את הקרשים לעגלה, אך היכן אכן מצינו הוצאה ע"י זריקה במלאכת המשכן⁵.

ד.

לכאורה היה ניתן להביא מקור מהגמ' לקמן (ח, א) דאיתא שהזורק כלי שיש בו מספיק בשביל להחשיבו רה"י, וזרקו (מרה"י) לרה"ר – פטור. ופירש רש"י (ד"ה רחבה) "דהוי רשות

3. ב, א ד"ה פשט. כך מתבאר מדבריהם כאן, וכ"כ להדיא בשבועות (ב, א ד"ה יציאות).

4. ראה מש"כ מההרש"א והמהר"ם בדברי התוס' שם.

5. ולהעיר, שהמאירי (צו, ב) אכן כתב בפירוש ד"ה זריקה לא מצאנוה במשכן".

לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקים רשויות".

משמע מדברי רש"י שהמקור לאיסור זריקה מרשות לרשות, הוא מכך שבמשכן "היו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה", וא"כ אתי שפיר הא דלכו"ע הזורק מרשות לרשות חייב.

אך מלבד שכל מה שנתבאר לעיל הוא בעיקר בשיטת התוס', הנה דברי רש"י צריכים ביאור: מלשון הגמרא שם "זרק . . לרה"ר" (ולא ברה"ר) משמע שזרק מרה"י לרה"ר, ואילו זריקת המחטין היתה – כדמשמע לקמן בפרק הזורק (צו, ב) – בתוך רה"ר עצמה.

ואכן הריטב"א מפרש את דברי רש"י דס"ל להגמרא איירי בזורק ד' אמות בתוך רה"ר, ולא במוציא מרשות לרשות. וא"כ אף בדברי רש"י אלו לא מצינו מקור לזריקה במלאכת המשכן בהוצאה מרשות לרשות.

ה.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בדברי רש"י אודות הושטת הקרשים ע"י הלויים מעגלה לעגלה, מצינו לכאורה כעין 'סתירה', דבפ"ק במחלוקת המובאת לעיל (ס"ב) אם ילפינן זורק ממושיט, כתב רש"י: "שמושיטין את הקרשים . . לא היו זורקין אותם שלא יתקלקלו". אמנם בפ' הזורק (צו, ב ד"ה שכך) כתב רש"י, "אבל לא זורקין, שאין אותן קרשים נזרקות מפני כובדן".

ולכאורה צ"ב, דבאם הקרשים אינן יכולין להיזרק "מפני כובדן", ל"ל טעמא "שלא יתקלקלו", והרי אפי' לא היו מתקלקלות אי אפשר לזרוקן.

ואולי יש לחלק, דאי אמרינן "מפני כובדן" היינו מטעם צדדי שלא דוקא קשור לגוף המלאכה, משא"כ אי אמרינן "שלא יתקלקלו" זהו מפני תנאי בגוף המלאכה – דאם יזרוק את הקרשים הם יתקלקלו.

6. בירושלמי (הלכה ב) איתא: "תני בר קפרא, שלא לנהוג בקדשים בזיון". ומטעם זה, כתב בהגהות בן ארי' להגי' בדברי רש"י "מפני כבודן" (במקום "כובדן").

והנלע"ד, שאין להגי' בן בדברי רש"י, דא"כ הי' לו לכתוב "אבל לא זורקין – מפני כבודן". אך מדבריו "אבל לא זורקין – שאין אותן קרשים נזרקות (מפני כובדן)", משמע שהקרשים אינם יכולים להיזרק ("אינן נזרקות").

ועוד, שבפירושו רש"י הנדפס על הרי"ף (לו, א מדפי הרי"ף, ד"ה הזורק) מפורש "ולא זורקן שהיו כבדים". [אודות סמכותו של פירוש זה, ויחסו של אדה"ז אליו – ראה בס' כללי הפוסקים וההוראה (להר"י שי' פרקש) כלל רנ בהערה, וש"נ].

ולהעיר, שכן הביא גם אדה"ז בשו"ע (סי' שמו ס"י) "אבל לא היו זורקין אותן מפני כובדן". וי"ל לשיטת רש"י, שעיקר הטעם הוא מפני כובדן, שהרי לפי זה הקרשים אינם יכולים להיזרק, וא"כ ל"ל להביא טעמים אחרים. ומש"כ בירושלמי יש לפרש בדוחק, שכונתו לומר שאפי' באם לא היו כבדים, לא היו זורקין אותם משום בזיון. אך לפי האמת שהיו כבדים, אי"צ לטעם זה.

[וכן משמע מדברי הפני משה על הירושלמי (שם ד"ה אבל), שכתב "וטעמא שלא לנהוג בקדשים בזיון, ואפילו היו יכולין לזרוק אותן, מ"מ אין זה דרך כבוד לזרוקן"].

ולפ"ו י"ל שבפ' הזורק, ששם לא נחית התנא לטעמי המחלוקת, כוונת רש"י רק להוכיח שהמציאות בפועל הייתה שהקרשים לא נזרקו, שזהו מפני כובדן. אמנם בפ"ק, ששם הגמ' מפרשת טעמייהו דחכמים "דלא ילפינן זורק ממושיט", כוונת רש"י היא לא (רק) לבאר מנין שלא נזרקו הקרשים, אלא גם לבאר את הסברא שלא ילפינן זורק ממושיט, משום שבמלאכת המשכן היו בדוקא מושיטין ולא זורקין. ולא רק מאחר ש"אותן קרשים" אינן "נזרקות מפני כובדן" (סיבה צדדית שלא קשורה למלאכה עצמה), אלא גם כתנאי לקיום המלאכה, "שלא יתקלקלו".

ואם כנים הדברים, הרי שמשמע מרש"י דלולי הסברא "שלא יתקלקלו" – אפילו רבנן היו מחייבים בזורק. ולא משום דילפינן זורק ממושיט (כיון שזריקה לא היתה במשכן), אלא משום שגם הזריקה הייתה נחשבת כמלאכה שהייתה במשכן, משום שבהעברת הקרשים לא היתה קפידא שתה"י בהושטה דווקא ולא בזריקה, וא"כ תוכנה של המלאכה שהיא העברת הקרשים מעגלה לעגלה – כוללת את כל אופני ההעברה, הן בהושטה והן בזריקה, ודוקא מחמת הטעם "שלא יתקלקלו", שלפי זה המלאכה נעשתה דוקא באופן דמושיט ולא זורק, לא ילפינן זורק ממושיט.

ועד"ו יש לבאר דגם הוצאה מרשות לרשות ע"י זריקה נחשבת כמלאכה שהיתה במשכן. דאף שבפשטות הבאת הנדבות למחנה לוי' הייתה בדרך העברה (כנ"ל אות א) שלכן הזריקה נחשבת כתולדה, אך מאחר ולא מצינו שום קפידא בזה (ויתכן שאף בפועל היו מקרים שבהם זרקו את הנדבות, אף שאי"ז מסתבר), ע"כ גם זריקה מרשות לרשות נכללת במלאכה זו.

ו.

אך עדיין יש לעיין, לפי סברת התוס' בפ' הזורק שבכדי לחייב תולדה דהוצאה צריך (לא רק סברא, אלא) גם שתמצא במשכן, מדוע מחייב ר"ע בזורק מרה"י לרה"י (הושטה ע"י זריקה), שהרי לא די בסברא לבד?

[ודוחק לומר שר"ע פליג וס"ל שדי בסברא בלבד, שהרי בפ"ק חזינן דהתוס' (ד, א ד"ה דר"ע) לא רצו לבאר שר"ע פליג ע"ז שצריך (שימצא במשכן או) סברא, (וזהו לשיטתם שם כנ"ל), אלא ביארו דס"ל דאיכא סברא. וכן הכא בפ' הזורק אין נראה לבאר שר"ע יחלוק על שיטת התוס' (בפ' הזורק) שצריך הן סברא והן שימצא במשכן].

ויש לבאר (בדוחק עכ"פ) ע"פ הנת"ל (אות ה) שמצד זה שהקרשים לא היו נזרקים מפני כובדן – לא די בזה למעט זריקה ממלאכה זו שבמשכן, שבוזה פליגי ר"ע ורבנן:

רבנן סברי, דמאחר ונוסף על כובדן, גם מצד המלאכה לא היו זורקין אותם – "שלא יתקלקלו", לכן אין נכללת הזריקה במלאכה זו (כנ"ל שם);

אך ר"ע ס"ל, דמאחר ולא שייך לזרוק את הקרשים מפני כובדן – תו אין מקום להוסיף ג"כ ולבאר את אי הזריקה מטעם "שלא יתקלקלו", שהרי אין שייך כלל לזרוקם אפי' לא היו מתקלקלים, או שלא הי' אכפת לן מקלקולם. ומאחר ולשיטתו כל הסיבה לאי הזריקה היא מפני כובדן, ולטעם שזהו מפני קלקולם אין להתייחס – הרי שגם הזריקה יכולה להיחשב במלאכה זו, מאחר והטעם לאי הזריקה הוא צדדי בלבד – מפני שאינו שייך וזה רק בקרשי המשכן משא"כ בשאר זריקה דעלמא דשייך.

ז.

נתבאר לעיל (ס"ה) לשיטת רש"י, דאי זריקת הקרשים מפני כובדן אינה סברא שלא ללמוד זורק ממושיט, משא"כ הסברא שלא היו זורקין אותן שלא יתקלקלו.

אך יש להעיר, שאדה"ו (בשו"ע סי' שמז ס"י) הביא הטעם ד"לא היו זורקין אותן מפני כובדן". ולפי הנתבאר לעיל שסברת חכמים דלא ילפינן זורק ממושיט הוא מחמת קלקולם, הי' מתאים יותר להביא את הסברא "שלא יתקלקלו", שהרי זוהי הסברא לחלק בין זורק ממושיט (ובפרט שמקור הסברא שלא זרקו מפני כובדן הוא מרש"י).

ולפי"ז משמע שלשיטת אדה"ו זה שלא היו זורקין הקרשים מפני כובדן, הוא סיבה מספקת שלא ללמוד זורק ממושיט, ולפטור בזריקה. והמחלוקת בין ר"ע (הסובר שאף הזורק חייב) לחכמים היא, שלשיטת חכמים מכיון שלא מצינו זריקה בקרשים (שהרי היו כבדים), ע"כ האיסור הוא דווקא במושיט. ולר"ע, י"ל, דמאחר ולא הייתה קפידא שלא לזרוק, לכן חייב.

ולפי"ז (שלשיטת חכמים די בטעם דמפני כובדן) יל"ע, מדוע בפ"ק כתב רש"י שלא היו זורקין אותן שלא יתקלקלו.

ויש לבאר (בדוחק). דהנה בפ"ק שם איתא שרבה הסתפק במה נחלקו ר"ע וחכמים, אך "בתר דאיבעי, הדר איפשיטא לי", שלעולם לכ"ע (גם לר"ע) אין למדים זורק ממושיט, אלא נחלקו האם "קלוטה כמי שהונחה דמיא". עיי"ש. אך לכאורה אינו מבואר מדוע וכיצד פשט רבה את הספק, שלא נחלקו האם ילפינן זורק ממושיט.

ואולי י"ל, שלכן ביאר כאן רש"י שמלבד מה שהקרשים היו כבדים, הנה "לא היו זורקין אותם" גם בכדי "שלא יתקלקלו". ומאחר שאפילו באם לא היו כבדים לא היו זורקים אותם מטעם הנ"ל, שלפי זה לא היו זורקים אותם בדווקא, לכן ס"ל לרבה דלא מסתבר שר"ע יחלוק על טעם זה, וע"כ פשט את הספק דלכ"ע לא ילפינן זורק ממושיט.

[ועד"ז י"ל הטעם שרש"י לא פירש גם כאן (בפ"ק) כבירושלמי המובא לעיל, משום שרש"י מחפש טעם הקשור כמה שיותר למלאכה. ואילו הטעם דבירושלמי אינו קשור לפעולת המלאכה, אלא לכך שהקרשים היו קדושים. משא"כ הטעם שלא יתקלקלו – נוגע לפעולת ו"הצלחת" המלאכה. ודוחק].

אך יש להעיר, שבהזורק שם (צז, א) מובאת ברייתא שממנה מוכיחה הגמ' שהמחלוקת בין ר"ע לחכמים היא האם קלוטה כמי שהונחה. ולפ"ז אולי י"ל דהא דרבה פשט את הספק, הוא מחמת הברייתא המובאת שם. וצ"ע⁸.



8. והנה החת"ס (ד, א ד"ה דר"ע) הקשה על הטעם שאי הזריקה הוא מחמת כובדן של הקרשים, שהרי מלבד הקרשים, היו על העגלה גם "המיתרים והיתדות שלא היו כבדים" (ראה נשא ד, לא-ב), ואותם כן יכלו לזרוק. ובפרט צ"ע לדברי אדה"ז שהביא טעם זה להלכה כנ"ל.

אך יש לעיין בשאלה זו, כי יתכן ואת כל היתדות והמיתרים היו מניחים רק בשתי העגלות האחוריות. אי נמי, דמאחר והיו קלים, לא הי' צורך להעבירם לעגלות הקדמיות דרך העגלות האחוריות, שהיו יכולים להניחם בעגלות הקדמיות ע"י שהקיפו את העגלות האחוריות מסביב. וצ"ע.

חדא מינייהו ביטולי מיבטיל

הנ"ל

א.

תנן במסכתין: ר' אליעזר בן יעקב אומר, קושרין לפני הבהמה (חבל ברוחב הפתח, רש"י), בשביל שלא תצא. ובגמרא² הקשו: פשיטא. ומתרצת הגמרא: לא צריכא, דאית ליי תרתי איסרי. מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מיבטיל, קמ"ל. עכ"ל.

ובביאור דברי הגמרא הביא רש"י ב' אופנים:

(א) שקשר ב' חבלים ברוחב הפתח, זה למעלה מזה. והחידוש הוא, דלא חיישינן ש"כשיוציא הבהמה לא יתיר אלא תחתון ויוציאנה בדוחק" ויבטל העליון, ונמצא שקשר העליון נעשה קשר של קיימא.

(ב) שקושר ב' קשרים בשני צידי הפתח בחבל אחד, "ולא הייתה תלוי' בה מאתמול". והחידוש הוא דלא חיישינן שיבטל את אחד מן הראשים.

[את הוספת דברי רש"י ש"לא הייתה תלוי' בה מאתמול", יש לבאר בכמה אופנים:

(א) מאחר ובפירוש הראשון (שהיו ב' חבלים) על כרחך מדובר שצד א' של כל חבל הי' קשור כבר לפני שבת, שלכן החשש הוא (רק) שמא יבטל את אחד החבלים, אך אין חשש שיבטל את א' הקשרים מכל חבל, לכן מחדד רש"י שלפירוש השני מדובר ש"לא היתה תלוי' בה מאתמול".

(ב) בזה מבואר החשש שלא יבטל את הקשר שקשר לפני שבת, שהרי באם א' מהקשרים הי' קשור מלפני שבת – אין לחשוש שיבטל את הקשר שקשר בשבת, שבפשטות אותו הקשר שהי' קשור מעיקרא – זהו הקשר שישאיר³. ובזה מתבטא החידוש שבדין זה, דאף שקשר את ב' הקשרים בשבת, עכ"ז אין לחשוש שיבטל את א' מהקשרים.

ובטעם הדבר שהביא רש"י ב' פירושים, י"ל דמלשון הגמרא "לא צריכא דאית לה תרתי איסרי", משמע שהחידוש באוקימתא הוא שבד"כ ישנו רק קשר אחד, וכאן היו ב' קשרים.

1. שבת קיא, ב.

2. קיב, סע"ב ואילך.

3. כדלקמן קיג, א.

וזה משמע יותר בפירוש שהיו ב' חבלים, שאף שלפעמים ישנו קשר א' משום שישנו רק חבל א' – כאן היו שנים. משא"כ לפירוש שהי' חבל א', האוקימתא היא לא שהיו שני קשרים (דזה ישנו תמיד בכל חבל), אלא שאת שני הקשרים קשר בשבת, וא"כ הול"ל ד"לא צריכא" שקשר "תרתי איסרי" באותו יום וכיו"ב.

אך לאידך, מהמשך לשון הגמרא "חדא מינייהו בטולי מיבטיל", משמע שאינו מבורר איזה מהם יבטל, והיינו כפירוש שקשר חבל א' ויש חשש ש"חדא מינייהו" יבטל. משא"כ לפירוש שהיו ב' חבלים, באם יבטל יהי' זה דווקא החבל העליון, וא"כ הלשון "חדא מינייהו" אינו מתאים כ"כ והול"ל שיבטל את העליון.

ועפ"ז יומתק מה שבד"ה "תרי איסורי" מקדים רש"י את הפירוש שהיו ב' חבלים, ואילו בד"ה "חדא מינייהו" מקדים את הפירוש שהי' רק חבל אחד].

ב.

והנה לקמן⁴ איתא, "חבל שבאבוס קושרו בפרה, ושבפרה קושרו באיבוס, ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאיבוס". משמע ש"חיישינן שמא כשיתיר הפרה לא יתיר אלא קשר שבראשה, ויבטל החבל שבאיבוס שיהא מוכן לכן, או יתיר שבאיבוס ויבטל אותו בפרה, ונמצא האחד של קיימא"⁵.

וצריך להבין, מדוע בקושר חבל בפני הפרה אין חוששין שיבטל את א' הקשרים, ואילו בקשר חבל בפרה ובאיבוס כן חוששים, ומאי שנא?

והנה, לפירוש הראשון ברש"י י"ל שהטעם שאין חוששין שיבטל את החבל העליון הוא משום שאז הוצאת הפרה היא "בדוחק" כמ"ש רש"י, אך לפירוש הב', שקשר חבל א' בשני צידי הפתח – יש להבין מדוע אין לחשוש שיבטל א' מהקשרים, ומאי שנא מהקושר בפרה ובאיבוס?

והנה ה"דרישה"⁶ כתב לבאר, "דשאני התם שקושר שני קצוות החבל בפתח, וגם אין דרך העולם להניח החבל קשור שם אלא בזמן שהבהמה שם, וכשהבהמה הולכת משם – מתיר קשרי שני הקצוות". ולפי"ז אתי שפיר שאין חוששין שמא יתיר את ראש האחד ויניח ראש השני קשור, משום דאי"ז דרך העולם להשאיר שם את החבל.

אבל לכאורה תירוצו אינו מספיק:

מדבריו משמע שהטעם להיתר לקשור את החבל בשני צידי הפתח, הוא משום שאין חוששין שישאיר את אחד הקשרים אלא יתיר את שניהם. ומשמע שבאם דרך העולם אכן הי' להתיר

4. קיג, א.

5. ראה רש"י שם ד"ה וקושרו.

6. בטור או"ח סי' שיו סק"א בסופו.

רק את אחד הקשרים ולהשאיר את השני, הי' אסור לו לקשור את החבל. שהרי כאשר מתיר רק א' מהם ומשאיר את השני – הוי קשר של קיימא.

ג.

אך בשו"ע אדה"ז כתב, "קושרים חבל בפני הפרה ברוחב הפתח . . ואפי' לקשור בשבת שני ראשי החבל בשני צידי הפתח שלא הי' תלוי כלל בפתח מאתמול – מותר. ואין חוששין שמא יבטל ראש אחד שיהי' קשור לעולם . . אלא לפעמים יתיר ראש זה ולפעמים יתיר זה"⁸.

הרי שאדה"ז מפרש שמדובר במקרה שאכן ישאיר את אחד מראשי החבל (ולא כהדרישה שביאר דאיירי בחבל שאין דרך העולם להשאירו). והטעם לכך שמותר לקשור את החבל למרות שישאיר את אחד מקשריו, זהו משום שאינו משאיר אחד לעולם, "אלא לפעמים יתיר ראש זה ולפעמים יתיר זה".

ולכאורה דברי אדה"ז מדויקים בלשון הגמ' "מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל", היינו שכל החשש שקיים (בהו"א) הוא שיבטל את אחד הקשרים, שמשמעות הל' של ביטול הוא ש"יבטל ראש א' שיהיה קשור לעולם".

ומאחר שמדובר בחבל שדרך היא להשאיר את א' מקשריו, הדרא א"כ הקושיא לדוכתא: מדוע בקושר חבל משני צידי הפתח אין לחשוש שיבטל קשר א' לעולם, ואילו בקושר חבל בפרה ובאיבוס – חוששין שיבטל את א' הקשרים שישאר קשור לעולם.

ונראה לומר הביאור בזה בפשטות, דבקושר שני צידי הפתח, הרי ששני הקשרים הם שווים, וע"כ אין לחשוש שיבטל את א' הקשרים שדווקא הוא יישאר לעולם; משא"כ בפרה ובאיבוס שאין הקשרים שווים, יש לחשוש שיעדיף לבטל את אחד מקשרים אלו בדווקא, ונמצא שזהו קשר של קיימא.

ד.

עפ"ז יש לבאר דיוק בלשון המ"א:

על דברי שו"ע המחבר⁹, שמותר לקשור חבל בשני צידי הפתח בפני הפרה, כתב המג"א¹⁰: והוא הדין שני חבלים זו למעלה מזו . . אבל אם מבטל ראש אחד אפילו בחבל אחד, אסור. עכ"ל.

וצ"ב, דלכאורה החידוש באיסור הקשירה הוא בשני חבלים (זו למעלה מזו) יותר מבחבל

7. סי' שיו ס"ט.

8. יש להעיר, שאדה"ז לא הביא כלל את הפירוש שקשר ב' חבלים זו למעלה מזו, וצ"ע מדוע. ובפרט לפי מה שיתבאר לקמן (ס"ג) שישנו חידוש באיסור בחבל א', שלפי"ז אין ללמוד מההיתר בחבל א' שגם בב' חבלים יהי' מותר.

9. סי' שיו ס"ו.

10. ס"ק ט"ז.

אחד (בשני צידי הפתח), שהרי בחבל אחד יכול להוציא את הבהמה בהתרת קשר אחד בלא דוחק כלל, וא"כ יש להתחשב בביטול אחד מהקשרים. משא"כ בשני חבלים, הוצאת הבהמה מהתרת החבל התחתון בלבד – הוא בדוחק, וא"כ פחות מסתבר להתחשב בביטול הקשר העליון, מאחר שע"ז הוצאת הבהמה היא בדוחק בלבד. וא"כ מדוע כותב המג"א ש"אם מבטל ראש האחד אפילו בחבל אחד אסור", הול"ל שאפילו בבי' חבלים אסור.

אך עפ"י הנ"ל יש לבאר (בדוחק עכ"פ) דאדרבה, בבי' חבלים, כיון שישנו הבדל בין שני הקשרים (שבהתרת הקשר התחתון לא יוכל להוציא את הבהמה, ודווקא בהתרת הקשר העליון יוכל להוציאה), ע"כ מסתבר להתחשב בביטול הקשר (העליון) שאכן הוי ביטול, משא"כ בבי' הקשרים שבחבל אחד בשני צידי הפתח, שאין הבדל בין בי' הקשרים, אין סברא שיבטל את א' הקשרים, וע"כ מחדש המג"א שאפילו בחבל אחד, באם ביטל את א' הקשרים הוי ביטול.



שדי נופו בתר עיקרו בשיטות רש"י ושאר ראשונים

הת' לוי יצחק שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

במשנה הראשונה במסכת שבת, המלמדת על דיני מלאכת הוצאה, נתבאר שכאשר אדם עוקר חפץ מרשות אחת והניח ביד חברו הנמצאת ברשות שנייה - הוא מתחייב משום מלאכת הוצאה. על דין זה שואלת הגמרא (ד, א): "והא בעינן מקום ד' על ד'?" כלומר: בשביל להתחייב בהוצאה צריך שהמקום שממנו נעקר או עליו הונח החפץ יהיה בגודל של ד' טפחים על ד' טפחים. יד האדם קטנה משיעור זה, ואם כן איך מחייבת המשנה על עקירה והנחה ביד? אחד מניסיונות התירוץ הוא תירוץ של רב יוסף, המבאר שמשנה זו לומדת כדעת רבי, שלפיו אין צורך במקום דע"ד.

הגמרא מביאה ברייתא בניסיון לברר היכן מצא רב יוסף שזוהי דעתו של רבי: "זרק ונח על גבי זיז כלשהו - רבי מחייב וחכמים פוטרם". מברייתא זו נמצא, לכאורה, שרבי מחייב על הנחה גם כאשר היא נעשית במקום שאין בו דע"ד ("זיז כלשהו").

אלא שהגמרא דוחה זאת, וקובעת שמברייתא זו אין הוכחה שלרבי אין צורך בדע"ד, מפני שאביי לומד אותה בדרך אחרת (ח, א). לפי אביי, בין לרבי ובין לרבנן נדרשים דע"ד, והמחלוקת היא בנושא אחר: הנחה על גבי ענף (נוף) העומד ברה"ר, בעוד האילן אליו הוא מחובר עומד ברה"י; לפי רבי, למרות שהענף קטן מדע"ד, הנחה כזו מחייבת בהוצאה - דהיות שמדובר באילן, שבעיקרו ודאי ישנם דע"ד¹ - העיקר מעניק לענפיו את הגודל שלו, והופך גם אותם לבעלי דע"ד ("שדי נופו בתר עיקרו"). רבנן חולקים עליו, וסבורים שהעיקר אינו מעניק דע"ד לענפיו. אבל לכו"ע יש צורך בדע"ד.

ונחלקו הראשונים בהבנת האוקימתא של אביי:

1. גם תוס' (בד"ה באילן), שמסבירים שתירוץ אביי נאמר כהמשך לדברי רב חסדא, שאינו דורש דע"ד ברשות היחיד (וממילא הנוף - שמוגדר כנמצא ברה"י בהתאם לעיקרו - אינו צריך גם הוא דע"ד), יסכימו שבסוגיה זו נוקטים שגם ברה"י נדרשים דע"ד. אולם יש לציין שהרשב"א (בד"ה הא דאמרינן התם כדאביי) יחלוק על כך.

רש"י לומד² שחיבור הנוף לאילן הוא רק לעניין גודלו של הנוף. דמכיוון שהעיקר רחב יותר מדע"ד, הופך גם הנוף למי שרחב דע"ד. אך לעניין הרשות - הנוף אינו מוגדר לפי הרשות שבה עומד העיקר. וממילא צ"ל שהמקרה בו עוסקת הברייתא הוא העברת ד' אמות ברשות הרבים. והיינו, שאדם שהניח ברה"ר על הנוף לאחר העברת ד' אמות ברה"ר, חייב משום מעביר ד"א ברה"ר.

תוס' וראשונים נוספים³, לעומת זאת, סבורים שחיבור הנוף לאילן הוא גם לעניין הרשות של הנוף, ומכיוון שהעיקר ממוקם ברה"י הופך גם הנוף לנמצא ברה"י. וממילא צ"ל שהמקרה בו עוסקת הברייתא הוא הכנסה מרשות הרבים לרה"י. והיינו, שאדם שעמד ברה"ר והניח על הנוף (על אף שהנוף נמצא ברה"ר) חייב משום מוציא מרה"ר לרה"י.

ב.

והנה, שיטת רש"י על פניה, מעוררת תמיהה⁴: אם רשות הנוף אינה מוגדרת על פי רשותו של העיקר, וכל מה שמקבל הנוף מהעיקר הוא את הגודל של דע"ד - לשם מה נדרש אביי להעמיד את האילן בשתי רשויות (העיקר ברשות אחת והנוף ברשות שנייה)? ניתן היה להעמיד שגם העיקר וגם הנוף באותה הרשות; המחלוקת בין רבי לרבנן היא לא בנוגע למיקום, כי אם רק בנוגע לגודל הנוף - לדעת רבי יש לנוף דע"ד מחמת עיקרו, ולרבנן אין לנוף דע"ד⁵.

השפת אמת מתייחס לשאלה זו⁶, וטוען שאביי הוכרח להעמיד בשתי רשויות, כי אם הייתה הברייתא עוסקת באילן שכולו ברשות אחת - לא הייתה מחלוקת בין רבי לרבנן, היות שגם רבנן היו מודים שאמרין "שדי נופו בתר עיקרו".

הסיבה לכך היא, מסביר השפת אמת, שכאשר התורה דורשת שהחפץ יונח על גבי מקום דע"ד, אין בכוונתה שהחפץ ימלא שטח שרחב דע"ד. דבר זה מוכח מהדין בחפץ קטן, שמתחייבים גם על הנחתו למרות שאינו ממלא שטח של דע"ד. ומכאן שכוונת התורה היא, שברחבי המשטח שעליו מונח החפץ צריכים להיות דע"ד, ולא שמיקום ההנחה המדויק יכול שטח כזה. כשקיימים דע"ד באחד מחלקי המשטח, גם החלקים שאינם בגודל דע"ד (כמו מיקום חפץ קטן, נוף אילן) - מקבלים הגדרת דע"ד מחמת החלק שרחב ד'. ובלשונו: "...אטו צריך לנוח החפץ על כל המקום ד'? וחפץ קטן יוכיח. ועל כורחך כיוון דמקום זה איכא ד' על ד' - גם בצידו כך הוא".

2. ד"ה שדי נופו בתר עיקרו.

3. תוד"ה באילן, רשב"א (ד"ה התם), תוס' רי"ד (ד"ה הכא) ועוד.

4. כן הקשה הרשב"א. גם בתוס' הרא"ש, הסוברים כרש"י, מופיעה השאלה. תוס' ותוס' רי"ד אף הם הקשו זאת, אולם לא על רש"י.

5. קושיה זו נשאלת על רש"י דווקא, כי ניחא להבנת שאר הראשונים, הסוברים שגם רשותו של הנוף מוגדרת לפי הרשות בה העיקר נמצא - זו הסיבה שהגמרא העמידה את הברייתא בשתי רשויות, להשמיענו שגם רשות הנוף מוגדרת לפי העיקר. אך לשיטת רש"י שרק את גודל המקום מקבל הנוף מהאילן - ניתן היה להעמיד ששניהם ברשות אחת.

6. בד"ה הכא.

ועל בסיס עיקרון זה מובן מדוע לא ניתן להעמיד את האילן ברשות אחת; אם העיקר והנוף נמצאים באותה הרשות, ובעיקר ישנם דע"ד - גם רבנן יסכימו שהנחה ע"ג הנוף תיחשב להנחה על דע"ד (למרות שהחפץ מונח על משטח הקטן מד'), משום שבחלק אחר מהמשטח (- העיקר שאליו מחובר הנוף) ישנם דע"ד.

וממילא, האפשרות היחידה שנותרה להעמיד את מחלוקת רבי ורבנן היא באילן שעיקרו ברשות אחת ונופו ברשות אחרת; לפי רבי, גם במקרה זה הנחה על הנוף היא כהנחה על גבי דע"ד, ולפי רבנן - במקרה כזה גורמת חלוקת הרשויות לפיצול העיקר מנופו, ולכן לא ניתן עוד לומר "שדי נופו בתר עיקרו" ולהחשיבם למשטח אחד. וזאת הסיבה שאב"י העמיד דווקא בצירור זה.

ג.

אמנם, הבנה זו של השפת אמת בדברי רבנן אינה ברורה דיה. אם אנו קובעים שבשביל להגדיר משטח כרחב דע"ד מספיק שחלק ממנו יהיה בגודל כזה, ואין צורך בשיעור הזה גם בנקודת ההנחה הספציפית - מה בכך שהאילן נמצא בשתי רשויות? איך העובדה שעיקר האילן ונופו נמצאים ברשויות שונות גורמת להם להיחשב לשני משטחים שונים?

בכדי להבין זאת, יש צורך להבין את עצם העיקרון שמחדש השפת אמת:

לכאורה, מה ההיגיון לומר שחלק אחד ממשטח שלם יגדיר את כללות המשטח? והרי בדיוק כשם שאת שאר הגדרות הנוף (כמו הרשות בה הוא נמצא) הוא אינו מקבל מהעיקר, כך לא ניתן לומר שהוא יקבל את הגדרת הגודל שלו; ומדוע שיהיה הבדל ביניהם?

והביאור בזה הוא בפשטות: בהגדרת רשויות, ההגדרות הן חיוביות. והיינו, שהמכניס מרה"ר לרה"י אינו מתחייב משום שלא הניח ברה"ר (שממנה נעקר החפץ), כי אם שהניח ברשות המוגדרת כאחרת - רה"י. אך הגדרת מקום דע"ד שונה - למקום הקטן מדע"ד אין הגדרה חיובית; אדם המניח עליו לא נחשב למי שהניח במקום קטן, כ"א רק הגדרה שלילית - הוא לא הניח במקום הראוי להנחה. והטעם לכך הוא, שחיובי הוצאה אינם חלים על משטח שאין בו דע"ד; למשטח כזה אין משמעות ביחס למלאכה זו. משטח הרחב דע"ד, לעומתו, יוצר חיובי הוצאה רבים, ולכן הוא מוגדר כבעל משמעות.

וממילא ניתן להבין שהגדרת השפת אמת (שחלק אחד במשטח מחיל הגדרות על חלקים אחרים בו) חלה אך ורק בעניין גודל החפץ, ולא בנוגע לרשותו. כי כאשר המדובר הוא אודות הגדרת החפץ כבעל משמעות (דע"ד), אזי גם במקרה שרק חלק מהמשטח נחשב כבעל משמעות - הגדרה זו תחול גם על שאר חלקיו, כיוון שאינם בעלי הגדרה אחרת. אך כאשר מדובר בנוגע לרשויות, הדין משתנה: אם העיקר עומד ברשות אחת והנוף ברשות שנייה - כל אחד מהם מוגדר בהגדרה חיובית בהתאם לרשות שבה הוא נמצא, ולכן לא ייתכן לקבוע שחלק אחד יגדיר את השני. רק אם שניהם באותה הרשות - תחול הגדרת העיקר על נופו.

ד.

לאחר שנתבאר ההיגיון בחידושו של השפת אמת, תובן כראוי מחלוקת רבי ורבנן בכלל, ובפרט שיטת רבנן - שלפיה חלק אחד במשטח מגדיר גם את החלק השני רק באותה הרשות, אך אם נמצאים החלקים בשתי רשויות, הם נעשים לשני משטחים נפרדים שאינם מחילים הגדרות אחד על השני.

ההנחה המוסכמת גם על רבי וגם על רבנן היא, שלמרות שבמשטח אחד ייתכנו הבדלי תכונות בין חלקיו השונים - כגון במשקלם, בצורתם וכדו', ברור שאין להבדלים אלו השפעה על כך שהמשטח כולו נחשב לדבר אחד. כלל החלקים השונים במשטח נחשבים לפרטים במציאות אחת; אמנם מציאות בעלת חלקים שונים, אבל עדיין אחת.

והנה, על פי המבואר לעיל, שלמשטח הקטן מדע"ד אין קיום בדיני הוצאה, וחפץ המונח עליו אינו נחשב למונח, נמצא שרוחב דע"ד שבמשטח אינו תכונה מתכונותיו אלא עצם קיומו (לעניין זה). וממילא מובנת הסיבה לכך שלכו"ע כאשר ישנם דע"ד בעיקר - הם יינתנו גם לנוף; היות שגודל האילן הוא שעושה אותו למשטח שעליו חלים דיני הוצאה, והיות שכל חלקי האילן נחשבים למציאות אחת (כנ"ל), לא ייתכן שחלק מהאילן - שנחשב למשטח אחד - ייחשב לקיים לעניין הוצאה, וחלק אחר ממנו לא. לכן אילן שבעיקרו דע"ד יוגדר כמשטח בעל משמעות, והגדרה זו תחול ממילא על כל שאר חלקיו - גם אלו שאין בהם, שכן אין בהם הגדרה חיובית אחרת שמונעת זאת.

אלא שביחס לרשויות, נחלקו רבי ורבנן האם הן גם מה שעושה משטח לקיים, כגודל דע"ד, או שהן אינן אלא תכונה במשטח. לפי רבי, הרשות שבה עומד משטח היא מאפיין גרידא בין שאר מאפייניו, ואין בה דבר שקשור לעצם קיומו. לכן העובדה ששני חלקי האילן אינם שווים בתכונותיהם, כיוון שחלק אחד נמצא ברשות אחת וחלק אחר בשנייה - אינה מפריעה להחיל את הגדרת דע"ד שבעיקר על הנוף, מפני שביחס לעצם הקיום (הגדרת דע"ד) שניהם חלק ממשטח אחד.

אולם רבנן, לעומתו, סוברים שרשויות זהות לדע"ד; כשם שמשטח שאין בו דע"ד אינו קיים לעניין הוצאה, כך גם משטח שרשותו טרם הוגדרה אינו קיים. והיינו, שכדי שמשטח ייחשב לבעל משמעות מבחינת המלאכה, נדרש גם שיהיו בו דע"ד, וגם שרשותו תהיה מוגדרת. ומכיוון שהעיקר והנוף נמצאים ברשויות שונות, יוצא שגם בנוגע לעצם קיום האילן הם שני משטחים נפרדים (- העיקר קיים בגודלו ובעובדת היותו ברשות שבה הוא עומד, ואילו הנוף - לו היה לו גם גודל דע"ד - היה קיים בגודלו ובעובדת היותו עומד ברשות אחרת). והיות שכן, גם הגדרת הנוף כבעל דע"ד אינה יכולה לבוא מהעיקר.

[להבנה זו ייתכן שדווקא דעת רבי היא המחודשת: לפי גדרי התורה, משטח מקבל משמעות כתוצאה מדיני הוצאה החלים עליו, והם חלים על משטח שרחב דע"ד רק לאחר שרשותו מוגדרת - שכן אם היא טרם הוגדרה, לא נעשתה הוצאה או הכנסה. לפיכך מקום גדול לומר

שהגדרת החפץ כבעל משמעות תינתן רק לאחר שרשות המשטח מוגדרת, ואם כן - כשהאילן עומד בשתי רשויות בלתי אפשרי להחיל את משמעות העיקר גם על הנוף].

ה.

הבנה זו בדברי השפת אמת, מוסיפה הסברה בדין "שדי נופו בתר עיקרו" לשיטת רש"י הסובר שרק את הגדרת הנוף כבעל דע"ד הוא מקבל מהעיקר, אך לא את הרשות שבה הוא נמצא.

לפי זה ראוי להבין את ההיגיון העומד מאחורי שיטת שאר הראשונים, הקובעים שגם רשות הנוף תוכל להיות מוגדרת לפי העיקר; דלכאורה, לפי ההבנה הנ"ל, שהרשויות הן בעלות הגדרות שונות, לא מובן כיצד נוף - שהגדרתו מצד מיקומו היא רה"ר, יכול להפוך לרה"י רק משום שהעיקר שלו עומד בה.

כדי להבין זאת, יש להקדים שאלה נוספת על שיטת הראשונים הזו, שכבר עמדו עליה כמה מהאחרונים בסוגיה זו⁷: אם קיים יסוד כ"שדי נופו בתר עיקרו", שגורם להסתעפות ממשטח ההנחה להיחשב כנמצאת ברשות שבה עיקרה - מדוע לא נאמר יסוד זה גם בעניין יד האדם, שרשותה כרשות הגוף? במשנה נפסק שהנחה על יד הנמצאת ברשות אחרת מהגוף אינה כהנחה ברשות הגוף, ועל כך יש לשאול מה ההבדל בין נוף - שהוא כרשות העיקר, ליד - שאינה כרשות הגוף.

ומקובל לתרץ, שאכן יש הבדל בין שתי הסוגיות, מכיוון שיד הנמצאת ברשות אחרת מהגוף אינה נמצאת שם באורח קבע אלא זמני, בשונה מנוף שעמידתו במקומו קבועה. לכן יד אינה מוגדרת בהתאם לגוף כשם שגם אינה מוגדרת בהתאם לשטח בו היא נמצאת; היות שהימצאותה ארעית, לא ניתן לייחס לה רשות קבועה. לעומתה, את הנוף, הטפל לעיקרו, ניתן להגדיר על פי רשות העיקר - היות שהוא טפל לו, ואין בו את המניעה הקיימת ביד; הוא קבוע במקומו. ומשום כך לא ניתן להשוות את דין יד לדין נוף. ובלשון האחרונים⁸: "שאין מדרך האדם לעמוד שם באותו מצב, וכן אפשר שיחזיר ידו אליו... (אבל) האילן והנוף אינן זדין ממקומן".

אלא שביאור זה אינו חלק, מפני שהוא עומד בסתירה לדברי התוס' רי"ד⁹. על דברי אביי כאן, שהנוף מוגדר כעומד ברה"י מחמת עיקרו שבשטחה, הקשו בתוס' רי"ד כיצד מסתדר דין זה עם דברי אביי בהמשך הגמרא¹⁰, שחורי הכתלים הסמוכים לרה"ר דינם כרה"ר; והרי, אם הסתעפות מרשות היחיד נחשבת כהמשך אליה - מדוע חורי הכתלים אינם נחשבים לחלק מרה"י שממנה הם מסתעפים?

7. שפת אמת ד"ה דילמא, ח"י ר"מ קזיס ד"ה ידו. אחרונים נוספים עוסקים בשאלת ההבדל בין יד לנוף, מזוויות שונות.

8. חידושי ר' משה קזיס, ד"ה ידו.

9. שבת ד, ב ד"ה הכא.

10. שם ז, ב.

ומתמצים, שחורי הכתלים "אינן זזים ממקומן", ולכן הגדרת רשותם היא ברשות שבה הם עומדים בקביעות; אולם נוף, "דנייד ואזיל ואתי", ומקומו ברשות הרבים אינו קבוע כי לעתים הוא נע לרשות היחיד - יש לראותו כחלק מרה"י.

מצינו בדבריו במפורש, אם כן, את ההיפך הגמור מהתירוץ הנ"ל: נוף אינו יציב, ואינו עומד במקומו בקביעות - וזה מה שמבדיל אותו מחורי הכתלים הסמוכים לרה"י. אם כן סר ההבדל בין נוף ליד, שלפיו נוף קבוע בשונה ממנה, ובכך חוזרת הקושיה האמורה למקומה - מה מבדיל בין נוף ליד.

ו.

ונ"ל בתירוץ קושיה זו על פי היסוד הנלמד מדברי הראשונים בהגדרת דין דע"ד. דהנה, הקשו הראשונים באיזה גובה דרשה התורה גודל זה; אם בג' הטפחים הסמוכים לקרקע - הם נחשבים לחלק מהקרקע ("כארעא סמיכתא"), ולכן תמיד יש בהם דע"ד. ואם בגובה שמעל ג' הטפחים הללו - אם אין בו דע"ד, הוא מקום פטור, ואם יש בו - הוא כרמלית; אולם רה"ר הוא בוודאי לא יהיה, ואם כן היכן נדרשים דע"ד? על שאלה זו מתרץ הראב"ד, שהצורך בדע"ד הוא כשהנחה נעשית על בני אדם, משום שהם אינם נעשים רשות אלא נמצאים ברשות¹¹, ולכן אינם יכולים להיות כרמלית או מקום פטור, והנחה עליהם היא כהנחה ברשות שבה הם עומדים - ולגביה נדרש גודל של דע"ד.

מכך אנו למדים, שישינו הבדל בין אדם הנמצא ברשות, לבין שאר משטחים הנמצאים בה. אדם הנמצא ברשות - אינו הרשות עצמה אלא רק נמצא בשטחה, משא"כ נוף - שאינו רק נמצא ברשות, אלא נעשה לחלק ממנה. ולענ"ד נראה שיסוד זה מהווה מענה לשאלת ההבדל בין יד לנוף, שהוא אינו הבדל מציאותי (ע"ד ביאור האחרונים הנ"ל) אלא הגדרתי: יד משתמשת בנמצא סביב לה; נוף משמש לנמצא סביב לו.

יד אינה חולקת רשות לעצמה, משום שרשות היא השטח העומד לשימוש בני האדם, ואילו היד אינה מיועדת לשימוש; היא עצמה זו שמשתמשת. לכן לא ניתן להחיל על יד רשות שהיא אחרת מזו שבה היא נמצאת, שכן החלת רשות אחרת תעשה את יד לרשות, והיא אינה יכולה להיות רשות. אולם לנוף, שמשמש את הנמצא בסביבתו, ניתן לחלוק רשות ששונה מזו שבה הוא עומד, וייתכן בהחלט להגדיר את רשותו בהתאם לרשות העיקר שאליו הוא טפל.

חורי הכתלים שעליהם דובר בתוס' רי"ד, הם אמנם בעלי אותה ההגדרה של נוף (- שניהם משמשים), אולם דינם שונה בשל עובדת היותם עומדים במקומם באופן יציב וקבוע, ולכן ברור לגמרא שמקומם ברשות הרבים שבה הם נמצאים. וכדברי התוס' רי"ד.

ז.

לפי הבדל זה, אפשר שיבוארו דברי התוס' שנכתבו בקשר ליד. בתוד"ה "אלא אמר רב

11. ראה רשב"א שם ה, א ד"ה ידו.

יוסף¹² נכתב שדין "מחשבתו משויא ליה מקום", המהווה תחליף לדע"ד, חל רק כאשר ההנחה נעשתה במקומות שבהם המניח מוכרח להשתמש לצורך הנחתו, ובלשונם: "היינו היכא דלא ניחא ליה בעניין אחר אלא בעניין זה". הנחה בפי כלב לצורך האכלתו, לדוגמה, היא הנחה מוכרחת; האכלת הכלב יכולה להיעשות רק באמצעותה. אך אם הנחת האדם במקום מסוים לא הייתה מוכרחת להיעשות דווקא בו - אין מחשבתו הופכת את אותו מקום לחשוב.

בהמשך דבריהם קבעו התוס' שאדם המניח ביד חברו "אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר", ולכן אין מחשבת המניח בה "משויא ליה מקום". בסיום הדברים מקשים התוס' על קביעה זו מדברי הגמרא בהמשך, מהם משתמע שדין "מחשבתו משויא ליה מקום" חל גם על הנחה ביד - והיינו בניגוד לקביעתם שביד דין זה אינו קיים, ומיישבים זאת על פי קביעת הגמרא בהמשך שיד נחשבת לבעלת דע"ד; היות שיש בה דע"ד - יש בה את דין "מחשבתו", ובלעדיהם הוא אכן אינו בנמצא. ומכאן, שכדי שהנחה ביד תיחשב להנחה נדרש הן שתיחשב לדע"ד והן שתהיה מחשבת המניח - "מטעם שני הטעמים יחד מתחייב"¹³.

על הסבר זה שבדברי התוס' קשים שני דברים:

א. אם נקבע שדין "מחשבתו" אינו יכול להיות ביד מצד הגדרת ההנחה ביד - ש"ניחא ליה בעניין אחר", בשונה מהנחה בפי כלב שבה "לא ניחא ליה בע"א" - למה העובדה שיד נחשבת לדע"ד תאפשר שדין "מחשבתו" יועיל גם ליד; והרי "ניחא ליה בעניין אחר"?

ב. אם י"דו של אדם חשובה לו כדע"ד, לשם מה נדרש דין "מחשבתו"? והרי גם כשמחשבת האדם אינה עושה את היד לחשובה - היא חשובה ובעלת משמעות בשל גודלה.

אמנם, על פי הביאור הנ"ל בהגדרת דין היד, ניתן לתרץ שאלות אלו:

מקום דע"ד הוא מקום שמוגדר כמקום בר-שימוש עבור האדם, שלכן יש בו משמעות. אלא שיד, היות שבהגדרתה היא עצמה היא שמשמשת בסביבתה, קשה לראות בה מקום שמשמש אחרים. ולכן מה ש"ידו של אדם חשובה לו כדע"ד" אינו מספיק כדי שנוכל לחייב על הנחה שנעשתה על יד; יד מצד הגדרתה אינה מקום שמשמש את המניח בה.

כדי שלמרות האמור תחייב הנחה ביד את המניח, יש צורך בהחשבתה למקום שמשמש אותו. ולשם כך נדרשת מחשבת המניח; הגדרת היד כמשמשת היא ביחס לאדם עצמו בלבד - שהיא אכן שלו, ולא ביחס לאחרים. לפיכך, כאשר אדם אחר רוצה לעשות ביד שימוש ולהניח בה, עבורו היא תוכל להיחשב כמקום בר-שימוש. וזוהי "מחשבתו משויא ליה מקום" שביד; מחשבת האדם השני, המשתמש בה, היא שעושה את היד למקום שמשמש.

אולם ברור שבמחשבה זו אין די כדי לחייב את המניח, שהרי "מחשבתו משויא ליה מקום" כתחליף לדע"ד הוא דין שונה, שחל רק אם "לא ניחא ליה בע"א". ואם כן, הצורך בגודל דע"ד

12. שם ד, ב.

13. לשון המהר"ם על תוד"ה אלא.

עדיין נותר. ולכן שני הדברים נדרשים ביד: דע"ד ומחשבת המניח.

ואם כנים הדברים, שתי השאלות מתורצות: ראשית, דין "מחשבתו" שביד אכן שונה מזה הרגיל ולכן יכול לחול בה; הדין הרגיל קובע שההנחה במקום המסוים היא מוכרחת ולכן נחשבת להנחה (למרות שאין דע"ד), ואילו הדין שביד קובע שהיד יכולה להיחשב לברת-שימוש ושלכן ההנחה בה נחשבת להנחה. בכך גם נדחית השאלה השנייה, שכן דע"ד לבדם אכן אינם יכולים לעשות יד - שהיא משתמשת בהגדרתה - למקום שמשמש את המניח בו.

ה.

לפי הנ"ל (ס"ה) מדברי התוס' רי"ד, שנוף האילן "אזיל ואתי" ועמידתו ברה"ר אינה קבועה, ניתן יהיה להבין את שיטת הראשונים ב"שדי נופו בתר עיקרו", שלפיה גם רשות הנוף תוגדר על פי העיקר. אלא שלשם הבנת העניין כראוי יש להקדים, שבעניין הרשויות ייתכנו שתי צורות הבנה:

ניתן לומר שרשות כל חפץ נקבעת עם ביצוע כל עקירה או הנחה בעניינו. והיינו, שרק כאשר נעשה שימוש במשטח של עקירה ממנו או הנחה עליו, תחול עליו ההגדרה הקובעת את הרשות שבה הוא נמצא. קודם לכן הוא אינו מוגדר בה.

עוד ניתן להבין כפי ההבנה הפשטנית, שהגדרת הרשויות קיימת בכל משטח כשלעצמו; גם מבלי שתתחולל פעולה בעלת משמעות הלכתית כעקירה או הנחה. להבנה זו, הגדרות הרשויות אינן תלויות בדיני האדם, וקיומן הוא בעולם כשלעצמו.

אילו למדנו כהבנה הראשונה, לא קיימת בעיה בעובדה שהנוף "אזיל ואתי"; עקירה שנעשתה בשעה שהנוף ברה"ר תיחשב לעקירה מרה"ר, ועל דרך זו כאשר הוא ברה"י. אולם הראשונים לומדים כהבנה השנייה. לפי הבנה זו, קיימת בעייתיות בהגדרת הנוף לפי הרשות שבה הוא עומד - הוא הרי בהגדרתו נע כל העת מרשות אחת לשנייה, והיאך נוכל לקבוע לו כשלעצמו הגדרת רשות ספציפית? העובדה שנוף אינו ברשות כלשהי באורח קבוע מונעת ממנו להיות מוגדר כמצוי ברשות שבה הוא עומד.

לפיכך, סוברים הראשונים שלנוף אכן אין רשות בהגדרתו. בניגוד לדברים קבועים, שמצד עצמם מוגדרים כמצויים ברשותם, נוף אינו יכול להיות מוגדר ברשותו.

אם כן נמצא, שכשם שלנוף אין הגדרה של חסר דע"ד (כדלעיל ס"ג), כך גם אין לו הגדרת רשות. לפי זה תובהר דעתו של רבי אליבא דדבריהם: היות שלנוף, שהוא מחלקי האילן, אין הגדרות בדבר היותו בעל משמעות, יש לנו להחיל עליו את ההגדרות שכן חלות על חלקי האילן האחרים. ובנדו"ד, היות שעיקר האילן הוא בעל הגדרת דע"ד, וכן בעל הגדרת רה"י - הגדרות אלו, שרק בגינן נחשב האילן למשטח בעל משמעות לעניין מלאכת הוצאה, יחולו גם על שאר חלקי האילן; שהרי אין להם הגדרות אחרות שמונעות זאת.



ביאור השאלה 'איך דחו מצות תק"ש בשבת'

הת' שלום דובער שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

בנוגע למצוות תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת, אומרת המשנה במסכת ר"ה: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". ומפרשת שם הגמרא את הטעם לזה, שזוהי גזירת חכמים ('גזירה דרבה'): "דאמר רבה הכל חייבים בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר. גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד"א ברה"ר".

כלומר, שמן התורה אכן אין חילוק בין שבת לחול לעניין תקיעת השופר ואף בשבת צריך היה להיות הדין שתוקעים, ורק משום חששם של חכמים לאותם אנשים שאינם בקיאים שייכשלו בהעברת השופר ד"א ברה"ר בשבת, גזרו הם שלא לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת.

והנה, בנוגע לגזירה זו מקשה כ"ק אדמו"ר נ"ע בהמשך יו"ט של ר"ה תרנ"ט בתחלתו: "ולכאורה הדבר תמוה מאד, איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש שלא לבוא לידי איסור, וכי משום חששא לבד ידחה מ"ע דאורייתא?!" (ובפרט מצוה כתקיעת שופר שהיא "מצוה רמה ונישאה מאד", כפי שמאריך לבאר שם במאמר).

ובגוף השאלה מבהיר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש², בהקדים שלכאורה השאלה אינה מובנת, שהרי כלל ברור³ הוא ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה", וא"כ מה מקום יש לשאלה "איך⁴ דחו", או "איך⁵ הי' כח ביד חכמים לעקור", והלא מפורש הוא שיש בידם לעקור?

ומבאר הרבי, שעומק השאלה הוא, שאע"פ שאכן יש כח ביד חכמים לעקור מ"ע מה"ת, מ"מ

1. ר"ה כט, ב.

2. לקו"ש ח"ו ע' 51 ואילך.

3. תוד"ה וחותרם - ברכות טז, א. ובכ"מ.

4. רנ"ט שם, תרס"ה, תש"ג. ועוד.

5. סידור עם דא"ח רמ, ג.

מכיוון שהקב"ה בורא ומהווה את הבריאה בכל רגע מאין ליש, וכל הכוונה בזה היא בשביל התורה ובשביל ישראל, ממילא מובן שלא תיתכן מציאות בבריאה (גם לא בקביעות הזמנים) שתסתור ותנגד לקיום התורה והמצוות (שאדם המעוניין לקיים מצוה לא יוכל לקיימה מצד הפרעה כלשהי מהבריאה).

ומכיון שבשבת מעיקר הדין ישנו חיוב לתקוע בשופר, ממילא מובן שלא יתכן שנחשוש ל"שמא יעבירונו", כי לפ"ז יצא שהקב"ה העמיד את הבריאה באופן כזה שביטול מצוה זו של תק"ש יהיה מוכרח מצד החשש הנ"ל. וזהו הפירוש בשאלה "איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש שלא לבוא לידי איסור", שהרי מדחיה זו משמע שיש ח"ו עניין בבריאה שמפריע לקיום התומ"צ.

ועל תוכנה של שאלה זו מגיעה תשובת כ"ק אדמו"ר נ"ע, שהסיבה לדחיית התקיעה היא פנימית יותר ולא רק מחמת חשש גרידא כפי המשתמע פשוט, וכפי שמתורץ על כך בכמה מקומות בחסידות (שא"צ בתקיעה זו כיון שהשבת פועלת את אותה המשכה שצ"ל ע"י תק"ש).

ב.

והנה, על ביאור זה לכאורה ניתן להקשות מדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בהמשך השאלה. שהרי מיד לאחר הלשון הנ"ל המבואר בדברי כ"ק אדמו"ר מוסיף כ"ק אדמו"ר נ"ע לחזק את השאלה: "ובפרט מצות שופר שהיא מצוה רמה ונשאה מאד".

ולכאורה, למאי נפק"מ גודלה וחשיבותה של המצווה לנידון בשאלה, והרי מה שפשוט שמציאות העולם והבריאה לא יכולים לנגד לציווי התורה הוא עניין כללי בתורה, שאינו תלוי בגודלה או בחשיבותה של כל מצווה ומצווה לגופה, ומופרך שיהיה מקום לומר שעניין זה מתחזק במצווה זו או אחרת משום שהיא "מצווה רמה ונשאה מאד". וא"כ אין מובן מה הפירוש בתוספת זו לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר לשאלה.

ע"ד שאלה זו לכאורה יש להקשות גם על ניסוחה של שאלה דומה בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו⁶, שם בנוגע לדחיית מצות לולב בחג הסוכות שחל בשבת, מקשה כ"ק אדמו"ר נ"ע ע"ד הנ"ל בנוגע למצוות שופר: "איך משום חשש כזה דחו מ"ע דאורייתא".

ושם גם מוסיף שגבי נטילת לולב אף ישנה סיבה נוספת שלא לדחותה משום החשש, שהרי "בעצם הדבר אין בזה שום חשש איסור, שהרי הוא רק טלטול לבד. ואינו דומה גם לשופר שיש שם מלאכת חכמה, אבל בנטילת לולב אין שום מלאכה כ"א טלטול לבדו כמ"ש התוס' בר"ה".

ושוב יש להקשות כנ"ל, וכי מה בכך שחומרתו של האיסור בתקיעה בשופר עולה על זו של

6. בריש ד"ה לולב וערבה ע' לה.

7. כט, ב ד"ה אבל.

טלטול הלולב, והרי אם הסיבה שמציע כ"ק אדמו"ר נ"ע לאי דחיית המצווה היא מה שא"א לומר שהעולם ינגד לציווי התורה, מה מקום יש לחלק בזה בין מצווה כזו למצווה אחרת ובין איסור כזה לאחר.

ג.

והנה, נראה לתרץ שאלה זו בדא"פ, ע"פ מה שמדייק כ"ק אדמו"ר בשיחה שם⁸ לתרץ שאלה אחרת מלשון כ"ק אדמו"ר נ"ע, על האופן ששאלה זו מופיעה בהמשך תרס"ו (בתחילתו), שם הלשון שונה מעט: "מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דאורייתא משום חשש גזירה בעלמא, והלא החשש הוא להדיוטים וקלי הדעת כו".

ומדייק שם כ"ק אדמו"ר, שמלשון זה לכאורה היה יכול להישמע שהשאלה במאמר היא רק על הת"ח ואותם אלו שעליהם אין לחשוש שיבואו להעביר ד"א, מדוע מצד חשש זה על ההדיוטים וקלי הדעת עוקרים את המצווה גם עבורם (ע"ד מה שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך).

ומבאר שממה שבסידור עם דא"ח אין מובא המשך זה לשאלה, משמע שעיקר השאלה אינו זה אלא דווקא זה המבואר בגוף השיחה שם (כיצד יתכן שהמציאות סותרת לציווי ה'), וכל התוספת שבדברי כ"ק אדנ"ע "והלא החשש הוא להדיוטים", באה רק כחיזוק והוספה לקושיא אך היא לא עיקרה של השאלה⁹. והיינו, שאף אם נמצא איזו תשובה לתרץ את השאלה זו, מ"מ עדיין קשה יהיה ליישב את מה שהדחייה מתבססת על חשש כזה שמוקשה מכל מקום.

וא"כ מובן שעד"ז י"ל גם בד"ה לולב וערבה. שהתוספת "והלא בעצם הדבר אין .. חשש איסור", שמשמעה הוא חילוק בין חומרתם של האיסורים מהם חוששים, מהווה רק הוספה וחיזוק לעיקר הקושיא, שהרי פשוט שעיקר השאלה הוא מצד הביאור הנ"ל שלא שייך שהבריאה תנגד לקיום מצוה, אלא שמוסיף בזה שאפי"א אפשר יהיה לתרץ את השאלה ולדחות (מאיזו סיבה שתהיה), מ"מ עדיין אין טעם לדחות, מכיון שאין זה איסור כ"כ. וכמו שמסיים שם "וא"כ למה דחו המצווה משום חשש בעלמא".

וכן עפ"ז י"ל שמבואר גם הלשון בתרנ"ט שם. שממה שכופל בלשונו "איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש .. וכי משום חששא לבד ידחה מ"ע דאורייתא", יש לדייק לכאורה מהי התוספת בלשון "וכי משום חששא" על תחילתה של השאלה.

וי"ל גם כאן ע"ד הנ"ל, שהתוספת "וכי" היא שאלה חדשה: שאפילו את"ל שחכמים יכולים לחשוש מאיזו סיבה, הרי עדיין - וכי משום חשש בעלמא תידחה מ"ע דאורייתא.

וא"כ מובן שעל שאלה זו באה גם התוספת שם "ובפרט מצות תק"ש שהיא מצוה רמה

8. הערה 25.

9. ומביא שבהמשך ר"ה תש"ג בתחילתו אכן כך מפורש: "וצ"ל איך דחו מ"ע .. ועוד זאת שהחשש הוא להדיוטים וקלי הדעת ואין מנעו בשביל זה לגמרי מצוה דאורייתא מכמה צדיקים גדולים וטובים".

ונשאה מאד", כי כאן יש לה אכן מקום לחזק את השאלה.

[אמנם בנוגע ללשון בד"ה לולב וערבה צ"ע קצת לבאר כן, שהרי הלשון שם היא "איך משום חשש כזה". והיינו שההדגשה היא (גם) על איכות האיסור עצמו, וא"כ הדרא הקושיא עפ"י ביאור רבינו הנ"ל. ויל"ע].



בגדרי "חזקת הגוף" ו"תרתי לריעותא"¹

הת' אברהם משה שי' הלוי וינפלד
תלמיד בישיבה

א.

תנן בכתובות (ע"ה ע"א): "היו בה מומין ועודה בבית אביה - האב צריך להביא ראייה שמשנתארסה היו בה מומין הללו, ונסתחפה שדהו, נכנסה לרשות הבעל על הבעל להביא ראייה שעד שלא נתארסה היו בה מומין הללו והיה מקחו טעות".

היינו, אדם שקידש אשה ולבסוף נתגלה שיש בה מומין, אלא שלא ידוע מתי נולדו בה המומין, קודם האירוסין או לאחריהם, והנפק"מ מזה היא כלפי חיובו של הבעל בכתובתה, דאם המומין היו בה קודם לכן הרי זה "מקח טעות" והבעל אינו חייב לה דבר, אך אם הם נולדו רק לאחר האירוסין "נסתחפה שדהו" ועל הבעל לשלם את שנתחייב בכתובתה.

ומבואר בגמ' שר"א מבאר את הרישא של המשנה - ש"על האב להביא ראייה" כדעת ר' יהושע ש"לא אזיל בתר חזקת הגוף" - דמשום כך האב צריך להוכיח שהמומין היו כבר קודם, ולא אומרים כך מחמת עצם העובדה שחזקת הגוף שלא היו בו מומין, וא"כ גם בלא שהאב יוכיח כך היה עלינו להניח שהמומין נולדו בה כמה שיותר מאוחר (לאחרי האירוסין).

ולאחרי זה מבהירה הגמ' "אמר רבא, לא תימא: רבי יהושע לא אזיל בתר חזקה דגופא כלל, אלא כי לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא - היכא דאיכא חזקה דממונא, אבל היכא דליכא חזקה דממונא, אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא".

היינו, דכל מה שלדעת ר' יהושע לא אזלינן בתר חזקת הגוף, אין זה אלא כאשר יש כנגדה חזקת ממון, אבל ברור שכשאין חזקת ממון כנגד גם לר"י אזלינן בתר חזקת הגוף (ורבא הוכיח זאת מכך שלגבי נגע שספק אם הבהרת קדמה לשער לבן (וטמא) או שהשער לבן קדם לבהרת (וטהור) ר' יהושע פוסק שהנגע טהור, כי מעמידים את הגוף על חזקתו שלא היתה בו בהרת).

והקשה התוס' (ד"ה אבל היכא), דבדברי רבא מבואר שבאם לא היתה חזקת ממון של הבעל

1. סוגיא זו רחבת היקף במיוחד - החל מהסוגיות הרבות בש"ס העוסקות או נוגעות בה, וכלה בספרות כל גדולי האחרונים לדורותיהם, ואין מטרתו לחדש או להקיף אפילו חלק מסויים של הסוגיא, אלא רק להציע כמה מהמהלכים שכבר נאמרו בספרי האחרונים וכו' בצורה מסודרת וכבניין אחד, לכללות הענין יעויי' בשיעורי הרא"ע בעניין חזקה דמעיקרא ובס' שיעורי רבי רפאל (שמואלביץ) עמ"ס כתובות ס"י ט' ובקונטרס חזקה ורשויות (שנד' בסוף שיעורי ר"ר הנ"ל) ס"י א'.

המנגדת לחזקת הגוף של האשה, גם לפי ר' יהושע היינו סומכים על החזקת הגוף, ולכאורה הרי זה "הוי חדא במקום תרתי דאית לן למימר העמידנה בחזקת פנויה וכי תימא אדרבה העמד אותה בחזקת שלימה והשתא הוא דנעשה מום הרי מום לפניך", היינו, דכנגד החזקת הגוף יש "תרתי לריעותא" - "חזקת פנויה", שמורה לומר שהיא נשארה פנוי ולא חלו הקידושין, וגם ש"מום לפניך".

והתוס' הביאו יסוד לזה "דכי האי גוונא חשבינן תרתי לריעותא גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר דאמרי' כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות משום דאיכא למימר העמד טמא על חזקתו ואימור לא טבל וכי תימא העמד מקוה על חזקתו ואימור לא חסר הרי חסר לפניך", היינו, דאם אדם טמא טבל במקוהו (שבעבר היה מלא) ולאחמ"כ נגע בטהרות, ונתברר שהמקוה נחסר משיעורו, ולא ידוע האם בשעת הטבילה היה במקוהו שיעור ארבעים סאה, דהדין הוא שהחזקת טומאה של הטובל וה"חסר לפניך" מהווים "תרתי לריעותא" כנגד חזקת הגוף של המקוהו - שמתחילה היה מלא, וע"כ האדם והטהרות טמאים.

ותי' התוס' בזה"ל "ונראה לרשב"א דחזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף".

ולכאורה אינו ברור כ"כ מה כוונת התוס', דלכאורה קושייתו בעינה עומדת, דהא גופא קשיא מה החילוק בין ה"חזקת טומאה" של הטובל ש"כן חשיבא" לגבי החזקת הגוף של המקוהו, לבין ה"חזקת פנויה" ש"לא חשיבא...לגבי חזקת הגוף".

ב.

והנה, קודם לזה כתב התוס' (שם) שהסלקא דעתך (- שאותה בא רבא לשלול) ש"לא תימא לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא כלל... "אינה שר"י אינו גורס את עצם המושג של "חזקת הגוף" (ורבא חידש שר"י כן סומך על חזקת הגוף), אלא הס"ד היא שלר"י אזלינן בתר "חזקת הגוף" רק במקום שאין שום חזקה אחרת המכחישה אותה (דאין מקום לומר שס"ד שר"י לא אזיל בתר חזקת הגוף גם כשאין שום חזקה המנגדת), וע"ז חידש רבא שהמקום היחיד בו ר"י לא סומך על חזקת הגוף הוא רק כאשר יש חזקת ממון כנגדה, "אבל היכא דליכא חזקת ממון אלימא לי' חזקת הגוף משאר חזקות".

נמצא מבואר מדברי התוס' יסוד, שאלים כחה של חזקת הגוף יותר מכל שאר החזקות, ועל כן כאשר יש סתירה בין חזקת הגוף לחזקה אחרת יש לילך אחר החזקת הגוף.

ובשב שמעתתא (שמעתתא ב' פ"ב) הבין שזו ג"כ כוונת התוס' דידן במ"ש ש"חזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף", דכוונתו שאלימותא של החזקת הגוף על שאר החזקות הוא גם כאשר יחד עם החזקה המנגדת יש צירוף של "תרתי לריעותא".

2. ולהעיר שהש"ש 'לקח' את היסוד ש"חזקת הגוף עדיפא מכל שאר חזקות" באופן משמעותי מאוד, וראה מ"ש בזה בשמעתתא א' פט"ו בשם הפנ"י שחזקת הגוף אלימא גם מרוב, ולכן היא מועילה גם להוציא ממון, והוסיף ע"ז הש"ש שכיון שמצינו שרוב מועיל גם בספק טומאה ברה"י (אף שחזקת טהרה אינה מועלת) א"כ חזקת הגוף גם תועיל בזה, דהא

ובלשונו "משמע מדבריהם דכיון דחזקת הגוף עדיפא מכל החזקות משום הכי אפילו חסר לפניך לא חשיבא חזקת פנויה לגבה למשוי על ידה תרתי לריעותא", ובדומה לזה פ"י גם הפנ"י (בדף ט' ע"א).

ומביאור זה נמצא שבדברי התוס' נאמר יסוד וחיודוש גדול בעצם הכלל של "תרתי לריעותא" - שכלל זה לא נאמר כנגד חזקת הגוף.

אלא שלכאורה ביאור זה נראה כמופרך מיסודו, שהרי מקור הדין של תרתי לריעותא הוא מהסוגיא של מקווה שנמדד ונמצא חסר (כמ"ש התוס'), ושם הרי מדובר על "תרתי לריעותא" כנגד חזקת הגוף, דחזקת המקווה שמתחילה הוא היה שלם היא "חזקת הגוף", ואעפ"כ דנים שם תרתי לריעותא.

והש"ש שם עמד על קושיא זו, ובכדי ליישבה הוא הניח הנחה מחודשת "ובמקוה נמי לא הוי חזקת הגוף ואמרינן (נדה ב ע"ב) גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר דהוי ליה תרתי לריעותא חזקת טמא והרי חסר לפניך, ולא הוי מקוה חזקת הגוף כיון דהמקוה לא נשתנה גופה אלא שנחסר מעט מים ממנה, אבל היכא דחזקת הגוף איכא אפילו חסר לפניך לא מקרי תרתי לריעותא נגד שאר חזקות".

היינו, דלדעתו באמת חזקת המקווה אינה מוגדרת כ"חזקת הגוף" אלא כ"חזקת דין", ומשום כך ניתן לדון "תרתי לריעותא" כנגדה.

ובפשוטו דבריו קשים להבנה, דהרי לכאורה החילוק בין "חזקת דין" ל"חזקת הגוף" הוא, ש"חזקת הגוף" נידונית כלפי שינוי שחל בגופו של הדבר, אבל "חזקת דין" חלה כלפי שינוי שחל במציאות הדינית של הדבר, ולא בגופו הפיזי, ואם כן אינו מובן מדוע שינוי בכמות המים אינו מוגדר כשינוי בגופו של המקווה, והרי המים הם הם גופו של המקווה, וכשחל שינוי בכמות המים הרי שחל שינוי בגופו של המקווה.

וצריך לומר ביאור כוונתו, דהחזקה נידונית על המקווה שנמצא לפנינו, ובגופם של המים לא חל שינוי על ידי שהמים שהיו אתם קודם נמצאים כעת במקום אחר³, אלא השינוי חל רק בדינם של המים, דקודם היה להם כח טהרה ולאחרי שנחסרו כבר אין בהם כח טהרה⁴, ודו"ק.

היא עדיפא מרוב.

3. וליתר ביאור: הקביעה ש"העמד דבר על חזקתו" אינה אומרת שכל גוף שנמצא במקום ובתנאים סביבתיים מסויימים ישאר בדיוק באותו המצב וכו' בלא שום שינוי עד שיוכח בוודאות שאירע בו מאורע מסויים, אלא קביעה זו משליכה רק על מאורעות המוגדרים כשינוי במצבו של הגוף עצמו, שדין התורה אומר לדון שמצבו הקודם של הגוף נמשך עד שיוכח שחל בו שינוי, ומובן שדברים שאינם קשורים עם הגוף עצמו אי אפשר לדון שהם נמשכים מכח הגוף. ובנוגע לנדו"ד: כל נידון בכמות המים ודאי אינו מוגדר כשינוי במצב המים עצמם, ובמילא מובן שהעובדה שקודם הארבעים סאה היו מכונסים יחד ועתה חלקם נמצאים במקום אחר ודאי אינו מוגדר כשינוי במים שלפנינו.

4. ולכאורה צריך עיון בדברי הש"ש (ופעי"ז הקשה בקוב"ש כתובות אות ר"ס), דאיזה "חזקת דין" יש במקווה, דהרי זה פשוט ש(באופן תיאורטי) אם אדם נכנס לבור של מקווה שהיה בו פעם מ"ם סאה ואין ידוע אם בשעת טבילתו היה שם מים או לא ולאחר זמן בדקנו ומצאנו שאין שם מים כלל, דלא שייך בזה חזקת דין, דעל מה נעשה את החזקת הדין, אטו על הבור הריק נאמר שיש בו חזקת מטהר, והרי הטהרה לא היא אלא במים, וכיון שהספק הוא אם היה כאן מים או לא מה שייך

ולכאורה דבריו צריכים עיון "איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא":

בשערי יושר (שער ב' פ"ג) הקשה מהסוגיא בגיטין (ל"א ע"א) שמבואר שם שבמפריש על פירות בחזקת שהם קיימים ונמצאו אבודים איכא ג"כ חזקה "והתם לא יצויר חזקה אחרת רק חזרת שלימות, דהאיבוד אינו משנה כלום את דין הפירות".

ומלבד הקושיא מן המפורש, טענו עליו גם מן הסברא (ראה אבהא"ז ספ"י מאישות ובחזו"א אבה"ע סי' פ"ב) שלכאורה כל דבר שיש לו "שיעור" מסויים, כל שינוי שיחול בשיעורו ייחשב לשינוי ב"גופו", וא"כ גם השינוי בכמות המים ממ"ם סאה לל"ט נחשב לשינוי הגוף, דקודם היה למים "שם מקווה" ועתה הם "מים בעלמא".

ובעיקר צריך עיון:

השב שמעתתא (שם) עצמו הקשה על דבריו וז"ל "וקשה דהא שם בריש נדה ב ע"ב גבי חבית ונמצא חומץ ואמרו שם כל שלשה ימים הראשונים ודאי מיכן ואילך ספק, ופריך מאי שנא גבי מקוה דהוי ליה ודאי ומסקינן חבית מני ר' שמעון, והתם גבי חבית אמרינן העמד טבל על חזקתו ולא אמרינן העמד יין על חזקתו משום דהוי ליה תרתי לריעותא, ואף על גב דחזקת טבל לא הוי חזקת הגוף דגופא לא אשתני אלא כמו חזקת איסור וחזקת פנויה, ואלו היין ודאי הוי ליה חזקת הגוף דעל ידי שנעשה חומץ הרי אשתני גופא וחזקת הגוף עדיף ולא מהני תרתי לריעותא נגד חזקת הגוף ואם כן הוי ליה להיות ודאי תרומה".

היינו, דמבואר בגמ' שאדם שהפריש יין מחבית שלפניו על יין שבחביות אחרות, ולבסוף נתגלה שהיין שבחבית נעשה חומץ, דנים "תרתי לריעותא" - שמעמידים את שאר היין על חזקת טבל, בצירוף מה שהחבית שלפניו "חומץ לפניך", כנגד "חזקת הגוף" של החומץ - שמתחילה הוא היה יין, ובמילא התרומה לא חלה. ולכאורה יין שהפך להיות חומץ אין לך שינוי הגוף גדול מזה.

כאן חזקת דין, דאין לנו כלל מה להחזיק בו דין (ורק היכא שהמים בפנינו, ויש ספק בשינוי מראה וכיו"ב, אז יש חזקת דין על המים שלפנינו קודם לכן היו כשרים לטבילה). ואם הדברים נכונים לגבי מקווה שאין בו כלל מים, לכאורה הוא הדין גם כשיש מים אלא שהם פחות מכשיעור, דהספק אינו האם להמים שלפנינו היה כח כח מטהר מקודם, דהרי זה פשוט שהמים שנמצאים עתה שהם פחות ממ"ם סאה אין להם כח מטהר, וא"כ לא שייך הכא חזקת דין. והקוב"ש (שם) כתב ליישב לפי מה שהוכיח מהא דטיט הנרוק אף שהוא משלים לשיעור מקווה הטובל בו לא עלתה לו טבילה, דחזינו מזה שא"צ לטבול בכל המקווה, אלא רק בחלק, ושיעור מ"ם סאה הוא ל"חפצא דהמקווה" ולא ל"מעשה טבילה". וא"כ א"ש הא דעל המים שלפנינו יש "חזקת הדין" - שקודם לכן היה יכול לטבול רק בל"ט, ועתה אינו יכול לטבול בהם.

אלא שלכאורה אי"ו מספיק, דהרי מהתם לא מוכח אלא שה"מעשה טבילה" אינו צריך להיות בכל המקווה, אבל לכאורה גם כשהוא טובל רק בחלק מהמקווה הטהרה חלה מכת כל המקווה, דהמ' סאה מטהרים. וממילא פשוט שאא"פ לומר שקודם לכן היה לל"ט סאה ג"כ דין לטהר, דהטהרה לא חלה מכתם בלבד, אלא שבהם היה ה"מעשה טבילה" של הגברא. ולכאורה צ"ל הגדר בזה, דמתחילה כשהיו מ' סאה גם הל"ט היו חלק ממ' סאה שיש בהם כח לטהר והשתא אינם חלק ממ' סאה ואינם חלק מכת המטהר, וגם זה חשוב שינוי הדין, ועוד יל"ע בזה, ויעוי"ה היטב בחי' הגר"ח הלוי פ"ז מהל' טומאת אוכלין ה"ה ובגליונות החזו"א שם שמתבאר מדבריהם שנחלקו בדיוק בנקודה זו - אי במקווה שיש בו מ"ם סאה יש לכל חלק מהמים כח לטהר, עיי"ש. וראה גם בשיעורי ר' שמואל עמ"ס מכות עמ' קצ"ח-ר' ובהערות שם.

ונמצא מבואר מזה שהדין של "תרתני לריעותא" נאמר גם כנגד חזקת הגוף, ודלא כמו שנת'.

והש"ש יישב קושיא זו עם הברקה מחודשת וז"ל "ונראה כיון דאמרינן פרק איזהו נשך (ב"מ) דף ע"ג ע"ב מעיקרא דחמרא דחלא חלא ופירש רש"י (ד"ה דחמרא) קלקולו בתוכו הוא אלא שאינו ניכר ע"ש, וכיון דהחומץ לפניך הרי מעיקרא חלא הוי אלא שאינו ניכר, וכל זמן שלא החמיץ רשאי להפרישו תרומה, אבל חזקת הגוף תו לא הוי כיון דמעיקרא דחלא חלא הוי וקלקולו בתוכו אלא שאינו ניכר, אבל גבי מומין קודם שנולדו המומין שלימה היתה ומשום הכי הוי ליה חזקת הגוף ועדיפא מכל החזקות ואפילו חסר לפניך לא הוי תרתני לריעותא".

היינו, מבואר שם בגמ' שאדם ששילם על יין בתשרי, אין בעיה בכך שהמוכר יתן לו את היין רק בטבת (אף שאם הוא היה לוקח את היין מיד, יתכן שהיין היה מחמיץ עד טבת, וא"כ מה שבטבת הוא יקבל בוודאות יין הרי זו קבלת אחריות של המוכר תמורת הקדמת התשלום, ולכאורה יש בזה משום ריבית, עפ"י רש"י שם) כי יין שלבסוף החמיץ אי"ז סתם "מקרה נקרית" אלא מפני שכבר מתחילה היה בו קלקול ("דחלא חלא") וא"כ אפ"ל שהקונה שילם מלכתחילה על יין, ולא על יין שבתוכו הוא חומץ.

ועל יסוד זה מיישב הש"ש מדוע דנים "תרתני לריעותא" כנגד חזקת היין - דבאמת אין ליין "חזקת הגוף" שהוא יין, כי יין שלבסוף החמיץ מאז ומעולם היה "גוף" של חומץ, אלא שכל זמן שקלקולו לא ניכר בו יש לו עדיין 'דינים' של יין, וא"כ מה שמעיקרא הוא היה יין זהו רק "חזקת הדין", וכנגד חזקת הדין אפשר לדון תרתני לריעותא.

אלא שכבר הרעישו על זה האחרונים (בשע"י אבהא"ז וחזו"א שם), דמעולם לא נתכוונה הגמ' לומר שיין שבסוף החמיץ כבר מעיקרא גופו היה חומץ, אלא כוונתה לומר שמה שהיין החמיץ לבסוף זה מפני שכבר מלכתחילה הוא היה "בר החמצה" - שיש בו דבר שבסוף יגרום לו להחמיץ, אבל כל זמן שהוא לא החמיץ פשוט שהוא יין גמור לכל דבריו (ומה שאין זה ריבית, הרי זה מפני שמעיקרא הוא שילם על סוג יין שאינו בר החמצה), והוא לא רק "חומץ עם דיני יין".

הא למה הדבר דומה, ל"חזקת חיים" - דמבואר בגמ' שיש לאדם חזקה שהוא חי, ולכן כאשר לא ידוע האם הוא חי או מת (כגון לגבי גט) מעמידים אותו ב"חזקת חיים", וזאת אע"פ שכל אדם הוא בן תמותה מיום הוולדו, ומכל מקום פשוט שאין להעלות על הדעת שמכיון שעובדה שבסוף הוא מת נובעת מכך שמתחילה הוא 'עמד' לכך, נמצא שאיגלאי מילתא למפרע שמעיקרא הוא כבר היה מת, אלא הפירוש הוא שמעיקרא הוא היה "בן תמותה", ואעפ"כ מבואר ששינוי הגוף ממצב של "חיים" ל"מוות" מוגדר כשינוי ב"גוף".

והכי נמי בנדו"ד, דגם יין שמעיקרא היה "בר החמצה" ונשתנה ל"חומץ", שינוי זה מוגדר כשינוי ב"גוף" של היין⁵, ולכאורה דברי הש"ש צע"ג⁶.

5. וראה בשע"י (שם) שהוכיח כך מגמ' מפורשת בב"ק צ"ו ע"ב דמבואר שם שלגבי גזילה יין והחמיץ חשיב שינוי הגוף.

6. סיכום הקושיות במהלכו של הש"ש שהובאו לעיל (בפנים ובהערות): א. מדוע חזקת המקווה אינה חזקת הגוף? ב.

וכיון שכך שבה וגם נצבה הקושיא על דברי הש"ש מהדין של יין שנמצא חומץ, ומבואר א"כ שכן דנים תרתי לריעותא גם כנגד חזקת הגוף, והדרא לדוכתא הקושיא בדברי התוס' - מדוע ה"תרתי לריעותא" בחזקת פנויה לא מועיל כנגד חזקת הגוף שלא היו בו מומין.

ג.

והנה, בשערי יושר (ריש שער ב') הקשה קושיא יסודית במקור דין חזקה דמעיקרא: "גרסינן בגמרא חולין פרק קמא (י, ב) מנא הא מילתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן אמר קרא ויצא הכהן מן הבית וכו' והסגיר את הבית ז' ימים

לאידך, איך שייך לדון חזקת הדין במקוהו? ג. שאין כוונת הגמ' בב"מ לומר שיש שנעשה חומץ תמיד היה חומץ. ד. בגמ' בב"ק צ"ו מפורש שיש שנעשה חומץ נחשב לשינוי הגוף.

ולולי דמיסתפינא, אולי ניתן ליישב כל קושיות אלו עם שני הנחות:

כד דייקת בלשון השב שמעתתא (וכבר ראיתי שהעירו על נקודה זו ב"שמועות רבותינו" על הש"ש הע' צד), לא נזכר בדבריו בפירוש שחזקת המקוה וחזקת היין הם "חזקת דין" (כפי שהבינו כל האחרונים בדבריו), אלא הוא הדגיש בעיקר ש"חזקת הגוף לא הוי", דז"ל "...וכל זמן שלא החמיץ רשאי להפרישו תרומה, אבל חזקת הגוף תו לא הוי כיון דמעיקרא דחלא חלא הוי וקלקולו בתוכו אלא שאינו ניכר, אבל גבי מומין קודם שנולדו המומין שלימה... ובמקוה נמי לא הוי חזקת הגוף ואמרינן (נדה ב ע"ב) גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר דהוי ליה תרתי לריעותא חזקת טמא והרי חסר לפניך, ולא הוי מקוה חזקת הגוף כיון דהמקוה לא נשתנה גופה אלא שנחסר מעט מים ממנה..."

והנה, בקצה"ח סי' רכ"ד סק"ב כ' לגבי הדין שהמוכר חפץ לחבירו בקנין סודר בחזקת שהחפץ קיים, ואחר המכירה נמצא שהחפץ נגנב או אבד, ואין ידוע אם נגנב או אבד קודם המכירה או לאחריו, וכ' הקצה"ח " ואם נגנב או נאבד המקח אחר גמר הקנין שהיה ביניהם בתקיעת כף הנהוג בסוחרים, ואינו ידוע מתי נגנב אם קודם הקנין או אח"כ, נראה דצריך לוקח לשלם דמים ומשום דכל מי שנולד הספק ברשותו עליו הראיה. אמנם אפשר דעד כאן לא אמרינן כל שנולד ספק ברשותו אלא היכא דאיכא חזקת הגוף וכמו בספק טריפה, וחזקת הגוף דאלים טובא הוא דאין מחזיקין מרשות לרשות ואמרינן ברשותא דהשתא אישתני גופא, אבל בגניבה ואבידה דלא הוי חזקת הגוף דלא אשתני, אף על גב דחזקה הוי אבל לא אלים כמו חזקת הגוף, וכיון דלוקח מוחזק אין מוציאין מידו, והתם סוף פרק המדיר (כתובות עה, א) נמי גבי מומין מיקרי חזקת הגוף". ומדבריו מתבאר חידושי: שלמרות שאין על המקח "חזקת הגוף" שהוא נשאר במקומו ולא נגנב או אבד, אבל "חזקה" בעלמא יש שהוא נשאר במקומו עד הזמן היותר מאוחר.

ועפ"י הנחה זו השניה - שיש "חזקה" שהדבר נשאר במקומו, אך היא אינה אלימא כ"חזקת הגוף", ניתן לומר שזו היא כוונתו ג"כ בשב שמעתתא במ"ש ש"חזקת הגוף לא הוי", דכוונתו רק לומר של"חזקת המקוה" ו"חזקת היין" אין את האלימות של "חזקת הגוף" (שלא דנים כלפי' תרתי לריעותא וכיו"ב), אלא הם "חזקה" בעלמא, אבל אין כוונתו שהם "חזקת הדין".

ועתה ניישב את כל השאלות, ובהקדים הדגשה חשובה: מכמה נקודות בדברי הש"ש מוכרח שהוא הבין שעדיפות של חזקת הגוף אינה מפני שהיא מכריעה את "שורש הספק" כמו שביאר הגרש"ש (ראה ההוכחות לכך במילואי שמעתתא הע' 7-8, ואכ"מ), אלא משום דדין חזקה הוא לומר שהדבר לא השתנה, ושינוי בגוף הוי שינוי יותר מאשר שינוי בדין. וא"כ אפ"ל שמעולם לא נתכוון הש"ש לומר שיש שלבסוף החמיץ כבר מתחילה היה חומץ, אלא ברור שכל זמן שהוא לא החמיץ הרי הוא יין לכל דבר, ורק כלפי "חזקת הגוף" שלו חידש הש"ש שמכיון שכבר מלכתחילה הוא היה "בר החמצה", הרי שהשינוי מ"יין" ל"חומץ" שבו אינו שינוי משמעותי כמו כל חזקת הגוף, אלא חזקת היין שלו היא "חזקה" בעלמא. ומיושב לפי זה ג"כ ההוכחה מהגמ' בב"ק צ"ו שיש שהפך להיות חומץ חשיב "שינוי" לגבי גזילה, דכיון שקודם הוא היה "יין" ועתה הוא "חומץ" נחשב הדבר ל"שינוי", ומה שליון זה לא היתה "חזקת הגוף" של יין אי"ז נוגע לשינוי המציאותי שנאמר בידי גזילה, ופשוט. ומעתה אפ"ל דכן הוא גם לגבי מקוהו, דכוונת הש"ש היא שכיון ש"כמות" המים אינה דבר שנוגע ל"גוף" המים, ע"כ אין "חזקת הגוף" (עם המעליותא של חזקת הגוף) שהמקוה מלא, אבל הא מיהא יש "חזקה" בעלמא שהוא היה מלא.

ועתה באו על יישובם כל הקושיות שהקשו האחרונים על הש"ש בס"ד. אך כמובן שכ"ז נאמר רק מפני הקושיות הרבות בדברי הש"ש אך אי"ז הפשטות בדבריו, ואם שגיתי ה' יכפר. ובפנים נקטנו כההבנה המקובלת בדברי הש"ש.

ודילמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה. והנה לכאורה קשה האיך ילפינן מכאן על כל חזקות הא לפי מה דמוכח בסוגית הש"ס סוף פרק המדיר (כתובות עה ב) דחזקת הגוף עדיף מכל שאר החזקות... וכיון דחזקה זו עדיפא מכל החזקות האיך ילפינן מקרא זה דויצא מן הבית לכלל דין חזקה".

היינו, דמכיון שמקור דין "חזקה דמעיקרא" נאמר לגבי חזקה של נגע (שהוא נשאר כפי שהוא היה כשהכהן ראהו) שחזקה זו היא "חזקת הגוף", איך לומדים ממקור זה גם את שאר החזקות - שאינם "חזקת הגוף", והלא חזקת הגוף עדיפא מכל שאר חזקות, וא"כ מנין לנו שגם על חזקות פחותות יותר סמכה התורה⁸.

וביאר בזה, דזה ברור שעיקר הדבר שאמרה תורה לילך אחר חזקה דמעיקרא אין בזה סברא והוכחה⁹, וכיון שכך בעצם ההלכה שחזקה דמעיקרא מכרעת ומבטלת את הספק אין שום מעלה לחזקת הגוף על שאר החזקות, אלא כל סוגי החזקות שקולים, ושפיר אפשר ללמוד את שאר החזקות מחזקה דמעיקרא.

והעדיפות של "חזקת הגוף" על שאר החזקות אינה בכחה - שהיא נחשבת לשינוי גדול יותר משאר החזקות¹⁰ אלא בכך שהיא מכריעה נקודה יותר עמוקה-שורשית בספק, דהרי ה"דין" חל על "מציאות" מסוימת, ו"מציאות" זו היא ה"סיבה" שכתוצאה ממנה משתנה גם הדין, ובמילא מובן שכאשר ישנה הכרעה על ה"מציאות" - ה"סיבה", בדרך ממילא ההכרעה מתייחסת ומכריעה גם את ה"דין" - ה"מסובב". וזוהי המעלה של "חזקת הגוף" על "חזקת הדין" - בכך שחזקת הגוף מכריעה את "שורש הספק", ולכן פשוט שגם כאשר ב"מסובב" הדיני ישנה הכרעה שסותרת להכרעה שישנה ב"סיבה" ודאי שה"הכרעה" שב"סיבה" תגבור על ההכרעה שב"מסובב", ולא מפני שהיא טובה יותר אלא מפני שהיא שורשית יותר.

ובלשונו שם: "...דין חזקות המכריעות יותר הוא כשהם מכריעים את מקור הספק, ואז כל הדינים המתילדים מספק המקורי נגררים אחר הכרעת דין של חזקה זו... כיון דמקור הספק שנוולד במקוה ובסכין הוכרע ע"י חזקתם, ממילא נגרר דין של הדברים הבאים בתולדה מזה".

וכתב שעד"ז הוא בסוגיין לגבי מומין "ומשו"ה כשאנו דנים אם נעשו המומים בהאשה מקור הספק הוא התחדשות המומים, ועקירת הקדושין ע"י המומים הוא דבר תולדי, וכיון דמוקמינן אחזקה על עיקר הספק ממילא הקדושין קיימים בדין, וחזקת פנויה אינה מכרעת בזה על

7. וראה בהערות הגרש"ז אויערבך לש"ש (הערה ראשונה לשמעתתא ב) שמפני קושיא זו נקט בפשיטות שחזקת הנגע היא חזקת הדין ולא חזקת הגוף, אך פשוטן של דברים אינו כן, אלא כקושיית השע"י, וכך נקטו בפשיטות רוב האחרונים.

8. ולהעיר שבס' חוט המשולש (ח"ג סי' כ"ז) ובחלקת יואב (ח"א יו"ד בפתחה ב' בהגהה) נקטו שבאמת חזקת דין לא ילפינן מנגעים, אלא דהוי הלמ"מ, ולפי"ז לא קשה מידי. וכ"כ בשו"ת עין יצחק (תניינא סי' ס"ה סקכ"ו), וסיים שאין דעתו נוחה בזה.

9. יסוד זה מבואר במקומות רבים באחרונים, ונציין למ"מ הידועים לזה: ש"ש ש"ו פכ"ב וש"ז פ"ב, שו"ת רע"א מהר"ק סי' קל"ו, שו"ת חמד"ש יו"ד סי' כ"ה סק"ח.

10. כפי שאכן הבין הגרא"ו בקוב"ש (כתובות אות רס"ד), וציינו שמעין זה כ' במהרי"ט (חחו"מ סי' כ'), ואכ"מ.

המומים כלום דאין המומים באים ע"י עקירת הקדושין".

[ועי"ש שכתב לפי יסוד זה, שיש ואפשר להוציא ממון עפ"י החזקת הגוף (אף שאפילו רוב לא מהני להוציא ממון), דבמקום שע"י הכרעת המציאות ע"י חזקת הגוף באה בתולדה גם הכרעה על דינים ממוניים, בזה כן תועיל החזקה, כי היא מכריעה ב'מישור' שורשי יותר ל'מישור' הממוני, ואי"ז נחשב להכרעה בדיני ממונות].

עכ"פ עיקר היסוד שנת' בדבריו הוא, שהמעלה של חזקת הגוף אינו בגוף החזקה, אלא בכך שמקום ההכרעה שורשי יותר.

ד.

אלא שעפ"י יסוד זה הקשה בשע"י (שם פ"ב) קושיא עצומה בעיקר הדין של "תרת" לריעותא":

לפי מה שנת' שכאשר ישנה הכרעה ב"שורש הספק" אין מקום לדון על הכרעה שחלה רק ב"תולדת הספק", יש להקשות איך שייך לדון במקווה "תרת" לריעותא", והרי "שורש הספק" הוא המקווה, ודינו של האדם שטבל בו הוא "תולדה" מדינו של המקווה, וא"כ איך אפשר לצרף את ה"חזקת טומאה" של הטובל יחד עם ה"חסר לפניך" כנגד ה"חזקת הגוף" של המקווה?

ובכדי ליישב קושיא זו חידש בשע"י (שם) נקודה עדינה:

"ונראה לי ביאור ענין זה. דהנה עיקר כלל התורה בדין חזקה הוא הוראת דין הנהגה ולא הוראת בירור הספיקות, היינו דאין חזקה דמעיקרא מכרעת את מציאות הענין לומר די ש לנו דבר מכריע שלא נשתנה הדבר מכמו שהיה מקודם, אלא דגילתה לנו תורה לענין הנהגת המעשה להתנהג כפי הדין הראוי להיות קודם השינוי - ויסוד זה יתבאר עוד לפנינו בסייעתא דשמיא - ולפי זה אינו שייך דין חזקה רק אם צדדי הספיקות עוד נוגעים לדינא אל עצם הדבר שבו נולד הספק, דאז שייך בזה להעמיד הדבר על חזקתו להיות נהוג בו הדין כדמעיקרא, אבל אם לאותו הדבר בעצמו אינו נוגע לדינא ענין הספק ליכא בזה ענין חזקה על הדבר בעצמו, דבשלמא אם היה ענין חזקה הכרעת המציאות אז ליכא לחלק בין אם נוגע הספק לעצם הדבר שבו נולד הספק או אם נוגע לדבר אחר, כיון דמ"מ יש לנו הכרעה שכך וכך נקרה במציאות ונתברר עצם הספק, אבל אם נחליט דחזקה אינה רק חידוש דין למעשה, ענין זה לא שייך רק על עצם הדבר ולא על דבר אחר, וזה יסוד נכון בענין חזקה".

ונקודת הדברים, דמכיון שדין חזקה לא נאמר ביחס לבירור המציאות האמיתית, אלא היא הלכה רק ביחס להנהגת האדם¹¹ (שהתורה הורתה לאדם לנהוג כפי המצב הקודם), על כן דין זה נאמר רק כלפי דברים שאכן יש כלפיהם השלכה ב"הנהגת האדם", אבל דבר שאין כלפיו

11. ראה בהנסמן לעיל הע' 9.

שום נפק"מ דינית מעשית, לא חלה כלפיו החזקה¹².

[ויסוד הדברים הוא מהגמ' בקידושין ס"ו ע"א, דאמרינן שם בעובדא דינאי המלך "היכי דמי אילימא דבי תרי אמרי אישתבאי ותרי אמרי לא אישתבעי מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני", וכתב רש"י שם "ואי אמרת אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקתה, אי הואי איהי קמן והיתה באה לבי"ד להתירה דהתם אית לה חזקת כשרות, אבל בנה זה הנדון אין לו חזקה דכשרות שהרי מעידים על תחלת לידתו בפסול".

וביאר הגרשש"ק דכוונת רש"י היא שהיות ואמו של ינאי כבר איננה וכלפיה אין נפק"מ מה"חזקת כשרות" שלה לכהונה, אי אפשר לדון בחזקה זו כלפי האם, ולכן¹³ אי אפשר להכריע מכח החזקת כשרות של האם על ינאי.

וכתב עוד, שיסוד זה מוסכם גם על התוס' (בב"ב ל"ב ע"א) שחלקו על רש"י ופי' שחזקת האם כן מועילה לבן, דהסיבה שהתוס' חלקו על רש"י היא מפני שלדעתם אין צורך לדון את החזקה כלפי האם ורק כתוצאה מזה להכריע את דינו של ינאי (דאז באמת אם אי אפשר לדון את החזקה כלפי האם במילא אין הכרעה גם כלפי הבן), אלא שחזקה זו נידונית ישירות ביחס לבן, כי "פסול הבן בא מכח האם, וכשהאם כשרה א"א להיות שום פסול בבן, בכה"ג מה שהיינו מוחזקים בכשרות האם הוא כאילו היינו מוחזקים שהבן כשר ויש לבן עצמו חזקת כשרות".

ועפ"ז ביאר הגרשש"ק כיצד דנים "תרת" לריעותא" במקווה, אף שה"חזקת טומאה" של הטובל היא רק בתולדה:

דהנה, כיון שכעת המקווה ודאי חסר, א"כ אין נפק"מ מכך ש"חזקת המקווה" שהוא היה מלא כלפי דינו של המקווה עצמו, דהרי מכאן ולהבא הוא בלאו הכי פסול, וכלפי פסולו של המקווה מכאן ולהבא אין נפק"מ האם הוא נחסר כעת או לפני חודש, ונמצא א"כ שהשאלה מתי המקווה נחסר משמעותית רק ביחס לאדם שטבל בו קודם לכן, וא"כ ה"חזקת הגוף" של המקווה נידונית רק ביחס לתולדת הספק (כשם שלפי התוס' חזקת האם של ינאי נידונית רק ביחס לינאי עצמו, ולא ביחס לאם), אבל בשורש הספק עצמו (המקווה) היא לא נידונית כלל.

וא"כ מיושב כיצד דנים "תרת" לריעותא" בצירוף של "חזקת הטמא" אף שהוא רק "תולדה" מדינו של המקווה, דבנידון זה באמת ה"חזקת הגוף" לא נידונית ביחס ל"שורש הספק", אלא גם היא נידונית רק ביחס ל"תולדה" (האדם הטובל) וא"כ שפיר אפשר לדון כנגדה עם ה"חזקת טמא" של הטובל.

12. בגוף היסוד כבר קדם הגר"ח; דבספר נאות יעקב (כ) הביא שהקשה להגר"ח מדוע בספק בהרת קדמה ספק שער לבן קדם איכא חזקת הגוף שהבהרת מאוחרת וטהור, נימא לאידך גיסא, שהשער-לבן צמח כמה שיותר מאוחר וטמא. ותירץ הגר"ח שאין דנים חזקה אלא על נידון הנוגע למעשה, והרי השער לבדו אין עליו שום נידון שאין לנו ענין בו עצמו, ורק בבהרת איכא נפקותא שהרי היא כשלעצמה טעונה הסגר, הלכך דנים את החזקה על הבהרת ולא על השער, עיי"ש.

13. ועיי"ש במה שהוכיח לשלול שכוונת רש"י היא שגם אם החזקה היתה מועילה לאם, מ"מ לינאי היא לא היתה מועילה (אך בהפלאה לכתובות כ"ו ע"ב, ועוד כן נקטו כן בדברי רש"י), ויש לדקדק כפי' הגרשש"ק מכמה דוכתי, ואכ"מ.

אבל במקום, במקום שה"חזקת הגוף" תהיה נידונית על אותו הגוף שבו היא קיימת, אז באמת לא נוכל לדון כנגדה תרתי לריעותא עפ"י חזקת הדין, כי אחרי שהמציאות הוכרעה, במילא הוכרעו גם הדינים שחלים על המציאות.

ונקודת הדברים בקצרה: בנידון של מקווה ה"חזקת הגוף" איבדה את המעליותא שלה, מכיון שהיא נידונית רק ביחס ל"תולדת הספק" ולא ביחס ל"שורש הספק", וכיון שכך מועילה כנגדה ה"חזקת דין" שחלה רק בתולדה.

ולפי"ז ביאר הגרשש"ק (שם פ"ג) את כוונת התוס' בסוגיין ש"חזקת פנוי" לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף, וז"ל: "ועל פי דברינו לעיל י"ל דשאני חזקת הגוף במומין מחזקת הגוף דמקוה, דכיון דלעצם המקוה אינו נוגע ספק זה דהרי פסולה ועומדת היא ורק אל הטובל בה נוגע ספק זה, וביארנו לעיל דלהטובל בה יש לו חזקת המקוה ואצל הטובל אינו חשוב כחזקת הגוף, רק חזקה על טבילתו שהיתה בכשרות מחמת שהמקוה היתה בחזקת כשרות, והוי חזקה נגד חזקה, ובהצטרף לזה ריעותא דהרי חסר לפניך הוי תרתי לריעותא. אבל במומים דהאשה לפנינו ונוגע צדדי הספק לה לדין כתובתה, אף דעכשיו המומים לפנינו, מ"מ כשאנו דנים על זמן הקדושין מוקמינן אותה בחזקת שלא היו בה מומים או בזמן ההוא, ובמקום חזקת הגוף ממש אין חזקת פנויה חשובה נגדה אף לצרף עם הריעותא של חסר לפניך".

היינו, דכוונת התוס' היא, שמכיון שה"חזקת הגוף" שלא היו בו מומין נידונית ביחס לגוף האשה, והשאלה הדינית האם הקידושין חלו (והיא יצאה מ"חזקת פנוי") או שהם לא חלו, תלויה בספק המציאותי מתי נולדו בגוף המומין, במילא מובן שכאשר נאמרת ההכרעה ביחס לגוף, אי אפשר לדון כנגד זה תרתי לריעותא בצירוף ה"חזקת פנוי".

את דברי התוס' בסוגיין, דכאן באמת אי אפשר לדון תרתי לריעותא כי החזקת הגוף היא באותו הגוף שיש עליו את החזקת הדין, דהאשה עצמה היא שורש הספק האם היו בה מומין או לא וגם עליה יש את החזקת פנויה, ושפיר אפ"ל שמכיון שהחזקת הגוף מכרעת את שורש הספק תו אי אפשר לדון תרתי לריעותא כנגד החזקת הגוף.

אלא שלכאורה דברי הגרשש"ק צריכים עיון:

דהנה, אף שלגבי מקווה שנמדד ונמצא חסר, צדקו לכאורה דברי הגרשש"ק שה"חזקת הגוף" של המקווה נידונית רק ביחס לאדם הטובל, ולכן אפשר לדון כנגדה עפ"י ה"חזקת טמא", אבל כל זה לא שייך לגבי הגמ' בנדה גבי מי שהפריש מחבית יין על חביות אחרות, דגם שם דנים תרתי לריעותא כנגד חזקת היין, אף שחזקת היין היא "שורש הספק", וה"חזקת טבל" של שאר החביות היא "תולדה" מהשאלה מתי היין החמיץ, ובזה הרי ה"חזקת יין" נידונית בשורש הספק, דהרי יש מזה נפק"מ גם ביחס לדין החבית הזו בעצמה.

והגרשש"ק עמד על קושיא זו, וכתב שצריך לומר שגם בגמ' שם מיירי באופן שאין נפק"מ ביחס לדין של החבית שממנה הפריש, אלא רק ביחס לדין של שאר החביות, ובמילא זה בדיוק כמו במקווה.

אבל לכאורה זהו דוחק גדול מאוד לעשות אוקימתא בגמ' במקום שלא מצינו לכך סמך גדול בגמ' או ברבותינו הראשונים.

ובאמת, שגם לגבי "מקווה שנמדד ונמצא חסר" אין דברי הגרשש"ק מובנים כל צורכם, דגם אם נניח שמכיון שאין שום נפק"מ כלפי המקווה עצמו ע"כ החזקה נידונית רק כלפי האדם הטובל, אבל סו"ס חזקת המקווה היא הכרעה המתייחסת למציאות ואילו חזקת הטובל מתייחסת לדינים שחלים כתוצאה מהמציאות, ומה לי אם היא נידונית כלפי המקווה עצמו או כלפי האדם, סו"ס היא חזקה יותר שורשית מחזקת הדין, וצ"ע.

אלא שמעתה צריך יישוב א"כ לקושייתו של הגרשש"ק איך באמת אפשר לדון "תרת" לריעותא" בצירוף של ה"חזקת טמא" כנגד "חזקת הגוף" של המקווה, והרי הספק בדינו של האדם הוא רק תולדה מהמקווה, ולאחרי שיש הכרעה על המקווה, מה שייך לדון על החזקת טמא של הטובל (וקושיא זו קיימת בסברא לכאורה גם בלי קשר לכלל המהלך של הגרשש"ק)?

ובמילים פשוטות: איך אפשר לדון חזקת הדין לאחרי שהמציאות שעליה חלים הדינים כבר הוכרעה?

ה.

ועוד יש להקשות, דהן הש"ש והן הגרשש"ק הבינו שכוונת התוס' לחדש כלל בדין של "תרת לריעותא" - שדין זה לא נאמר כנגד חזקת הגוף, אלא שהש"ש אמר זאת ככלל מוחלט, והגרשש"ק הגביל זאת רק למקום שהחזקה מכריעה את שורש הספק.

אבל יעויי בדברי התורא"ש בסוגיין, שהביא ג"כ את תירוצו של הרשב"א, והוסיף כמה מילים בעלות משמעות רבה על לשון התוס' וז"ל "דחזקת פנוי" חשיבא כמאן דליתא כלל לגבי חזקת הגוף משום שעומדת להינשא".

ועוד לפני שמבינים מה בדיוק כוונת התורא"ש, זה ברור שבדבריו מבואר להדיא שנאמרה כאן סברא פרטית בדין חזקת פנוי - שמכיון שהיא חזקה העשויה להשתנות לא דנים בה תרת לריעותא, אבל לא נאמר כאן שום "כלל" בגדר של "תרת לריעותא".

ולכאורה לזה מטין ג"כ פשוטם של דברי התוס' שכתב ש"חזקת פנוי" לא חשיבא לגבי חזקת הגוף, ואילו לפי דברי הגרשש"ק עיקר ההדגשה היא ע"כ שכאשר החזקת הגוף מכריעה את שורש הספק אין מקום יותר להכרעות אחרות, וק"ל.

וכד דייקת, הרי שמדברי התורא"ש יש פירכא לא רק על הפשט של האחרונים הנ"ל בדברי התוס', אלא מבואר מדבריו שהוא לא גרס את כל המהלך שלא דנים תרת לריעותא כנגד חזקת הגוף (או לפי הגרשש"ק: שלא דנים תרת לריעותא כאשר שורש הספק הוכרע), שהרי התורא"ש ביאר שהסיבה שבגללה ה"חזקת פנוי" לא חשיבא כנגד החזקת הגוף אינה כי היא רק ב"תולדה", אלא מפני שהיא עשויה להשתנות, אלמא, בלא סברא זו שפיר היינו דנים תרת לריעותא.

ועוד נראה להעיר על דבריהם, דהנה ידועה קושיית הרע"א על דברי התוס' בדף ט' ע"א, דהתוס' שם ביארו שהסיבה שאשת כהן שיש ספק מתי היא נבעלה נאסרת על בעלה מפני שיש בה רק ספק אחד (ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ולא כבאשת ישראל שיש גם ספק אונס ספק רצון), ולא מתירים אותה מחמת החזקת כשרות לכהונה, ה"ו מפני שכנגד החזקת כשרות יש חזקת הגוף שהיא נשארה בתולה עד הזמן היותר מאוחר, והחזקת הגוף גוברת על החזקת כשרות לכהונה. והקשה הרע"א שלכאורה הרי יש "תרת" לריעותא" כנגד החזקת הגוף, דהרי היא "בעולה לפניך" (בצירוף החזקת כשרות לכהונה), וא"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתא.

ולכאורה לפי הבנת הש"ש והשע"י אין התחלה לקושיית הרע"א, כי כנגד חזקת הגוף לא דנים תרתי לריעותא (וגם לפי הגבלת הגרשש"ק, הרי בזה החזקת הגוף נידונית באשה עצמה שהיא שורש הספק), ובשע"י שם (פ"ב) אכן יישב כך את קושיית הרע"א.

אבל יעויי' בתוס' שאנץ ובתוס' הרא"ש (בדף ט' שם) שעמדו בקושיית הרע"א ותיצרו באו"א, עי"ש.

ומעתה, אם כנים דברי הש"ש בכוונת התוס' בדף ע"ה, תצא לכאורה סתירה גדולה בדברי התוס' שאנץ, דהלא מרא דשמעתתא בתוס' בדף ע"ה הוא הרשב"א שדברי התוס' נכתבו משמו (וידוע שהר"ש משאנץ זהו הרשב"א שבתוס'), ולכאורה אם הוא קיבל את ההנחה שבקושיית הרע"א (דהרי גם לו הקושתה קושיא זו) כיצד הוא אמר א"כ שכנגד חזקת הגוף לא דנים תרתי לריעותא - שלפ"י אין אפילו התחלה לקושיא?

ולכאורה זהו הכרח גדול שלא לזה נתכוון התוס'.

ועתה צריך ביאור מה אכן הביאור בדברי התוס' בדף ע"ה, דהנה ידועה שיטת המהרי"ט שהביא הש"ש (ש"ג פ"י) ש"חזקה העשויה להשתנות לא היא חזקה", אבל הש"ש האריך לחלוק עליו והוכיח מכ"מ ש"חזקה העשויה להשתנות היא חזקה", ומדברי התורא"ש הנ"ל משמע שגם הוא ס"ל ש"חזקת פנוי" מצד עצמה נחשבת חזקה, אלא שרק לענין צירופה כ"תרת" לריעותא" כתב שהיא "לא חשיבא" מפני שהיא "עשויה להשתנות", ולכאורה צריך ביאור דממנ"פ, אם חזקה זו היא "חזקה" לגבי כל שאר הדינים, מדוע רק לגבי "תרת" לריעותא" נפקד כוחה?

ו.

הגמ' בקידושין (פ' ע"א) ובחולין (פ"ו ע"א) מביאה את המשנה בטהרות "תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו - ר"מ מטהר, וחכמים מטמאין, מפני שדרכו של תינוק לטפח", והגמ' מבארת מחלוקתם, דחכמים סוברים ש"רובא וחזקה רובא עדיף" - דיש רוב שהתינוק טיפח (וטימא את העיסה) כנגד החזקת טהרה של העיסה, אבל ר"מ סובר ש"סמוך מיעוטא לחזקה" - שמצרפים את המיעוט שהתינוק לא טיפח עם החזקת טהרה, והיא גוברת על הרוב.

ורש"י פי' את הנידון בסוגיא, שאין שום ספק על כך שהתינוק נגע בעיסה, כי ממנה הוא לקח

את הבצק שבידו, אלא שיש ספק על התינוק האם הוא טמא או טהור (ובמילא - האם נגיעתו בעיסה טימאה אותה או לא), והפ"י "דרכו של תינוק לטפח" היינו "לטפח בשרצים ובנבלות שבאשפה" (ל' רש"י), וחכמים מטמאים את העיסה מפני הרוב שהתינוק טמא, ור"מ מטהר את העיסה מפני שהוא מצרף את המיעוט שהתינוק אינו טמא לחזקת העיסה, כנ"ל.

אך הרמב"ן (בסוגיא בחולין¹⁴) ובית מדרשו (הרשב"א הריטב"א והר"ן) חלקו על דברי רש"י¹⁵, ולדעתם לא יתכן לפרש שהתינוק ודאי נגע בעיסה, כי כאשר התינוק "ודאי נגע" דינה של העיסה מסתעף ממילא מדינו של התינוק, ותו לא שייך לעמיד את העיסה על חזקתה, ובל' הרמב"ן "כיון שודאי נגע וספיקא בטומאת התינוק חזקת עיסה לאו כלום היא שהרי הורעה בפנינו".

ובהכרח א"כ לפרש שהספק הוא על העיסה, וצריך להעמיד את הגדון בגמ' כשהתינוק ודאי טמא, אלא שיש ספק האם הוא נגע בעיסה, ו"דרכו של תינוק לטפח" פירושו שדרכו לטפח בעיסה, ובאופן זה ה"רוב" שהתינוק נגע בעיסה, וה"חזקה" שהעיסה טהורה, שניהם נידונים כלפי העיסה עצמה, אשר לפי זה באמת החזקה עומדת "כנגד" הרוב.

והרמב"ן הוכיח דבריו מכמה מקומות:

א. בנדה (י"ח ע"א) מבואר שאם אשה הפילה שליא בבית הבית ודאי טמא, כי יש רוב ע"כ שבשליא היה וולד, ומבואר בגמ' (שם ע"ב) שהחילוק בין דין זה לחזקת עיסה הוא, דשם אין חזקה כנגד הרוב של השליא, ובעיסה יש חזקה כנגד הרוב.

ולכאורה לפי רש"י אין שום הבנה מה החילוק בין המקרים, והלא הנתונים בשני המקרים זהים זל"ז, דבין בשליא ובין בעיסה יש "חזקת טהרה" על ה"בית" או על ה"עיסה", ובשניהם יש "ודאי נגע" - דהתינוק ודאי נגע בעיסה וכמו"כ השליא ודאי היתה בבית, ובשניהם ה"רוב" נידון בסיבת הטומאה - דיש רוב על התינוק שהוא טמא וכמו"כ יש רוב שהיה וולד בשליא.

אבל לפי הרמב"ן א"ש, דבנקודה זו אכן טמון החילוק בין הסוגיות, דבשליא הספק הוא על השליא, ולכן לא דנים כלל על חזקת הבית, ואילו בתינוק הספק הוא על העיסה, ולכן שפיר דנים על החזקת טהרה של העיסה.

ב. המשנה בנדה (ב' ע"א) מביאה מחלוקת שמאי והלל באשה שהתעסקה בטהרות ואח"כ ראתה דם, ואין ידוע האם כבר אז היא היתה טמאה, דשמאי מיקל ואומר ש"דיה שעתה" והלל ומטמא אותה למפרע. והגמ' (שם) אומרת שמה שהלל לא מעמיד אותה על החזקת טהרה, אין זה מפני שהוא חולק על דין חזקה אלא מפני שהוא עשה חומרה בקדשים וטהרות, כי חזקת האשה היא חזקה גריעה (כי טבע הנשים לראות דם, רש"י). ולכאורה מכיון שהאשה כבר ודאי טמאה, א"כ הספק הוא רק כלפי הטהרות, ולטהרות יש חזקת טהרה, ומדוע לא מעמידים אותם על חזקתם? ואמר הרמב"ן, שמכאן מוכח שהיות שהטהרות ודאי נגעו באשה,

14. ועיי' גם בדבריו בקדושין פ' ע"א, ובריטב"א שם ולעיל ע"ט ובעירובין ל"ו.

15. התוס' גם חלקו על רש"י, אך מחמת קושיות לשוניות, ולא מצד קושיות בסברא, עיי"ש.

והאשה טמאה כי החזקה שלה היא "חזקה גריעא", על כן לא שייך להעמיד את הטהרות על חזקתם.

ג. והוכחה נוספת, מהדין (שהובא כמ"פ לעיל) של מקווה שנמדד ונמצא חסר, שדנים תרתי לריעותא ומטמאים את האדם ואת הטהרות שנעשו על ידו, ולכאורה למה הטהרות טמאות, הרי יש להם חזקת טהרה? ועל כרחק הטעם לזה הוא, שמכיון שהטהרות הם רק תולדה מדינו של האדם, והאדם טמא בגלל התרתי לריעותא, תו אין משמעות לחזקת טהרה של הטהרות, וה"נ אם נניח שהתינוק ודאי נגע בעיסה תו אין משמעות לחזקת טהרה של העיסה, עכת"ד הרמב"ן.

ז.

ובקוב"ש (ח"ב סי' ב') הקשה על הרמב"ן: מהסוגיא ד"אלמנת עיסה" (כתובות י"ד ע"א) שמבואר שם שאשה שנבעלה לאדם שהוא ספק חלל (היינו שידוע מי הבעל אלא שהוא ממשפחה שיש עליהם ספק חללות) מדינא מעמידים אותה על חזקתה שהיא כשרה לכהונה. ולכאורה הלא הספק אינו על האשה אלא על הבעל (בשונה מ"ראוה מעוברת" ואין ידוע למי נבעלה דבזה הספק על האשה) ומדוע לא אומרים "אשה כבועל" כמו שאומרים "בית כשליא".

דבגמ' בכתובות (י"ד ע"א) בסוגיא של "אלמנת עיסה" מבואר שאשה שוודאי נבעלה לאדם פלוני, ויש ספק על אותו פלוני האם הוא כשר או פסול (בשונה ממקרה שרק ראוה מעוברת ואי ידוע למי נבעלה), מעיקר הדין מעמידים אותה על החזקת כשרות, והיא כשרה לכהונה.

ולכאורה הרי הספק אינו על האשה אלא על הבעל, ואיזו משמעות יש לחזקת כשרות של האשה, ומאי שנא משליא שמכיון שהיא ודאי היתה בבית אין משמעות לחזקת טהרה של הבית.

ואמר הקוב"ש הביאור בזה, בהקדים קושיא נוספת בסוגיא שם:

דהנה התוס' שם (ד"ה "אלמנת עיסה") כתב שהחזקת כשרות של האשה מועילה רק להכשיר אותה עצמה, אך בתה תהיה פסולה לכהונה, והקשה הרע"א "תימה לי הא קיי"ל כר"י דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה ומבואר בתוס' לקמן בפרק ב' (דף כו ע"ב) דהטעם דחזקת אם מועיל להבת", ומאי שנא הכא שחזקת האם אינה מועילה לבת.

ח.

וליישב כל זה חידש הקוב"ש יסוד גדול¹⁶:

כבר נת' לעיל שההגדרה המקובלת בגדר דין חזקה היא, שהלכה זו אינה דין של "בירור

16. בעיקר היסוד לכאורה כבר קדמוהו (בקיצור עכ"פ) החי' הרי"ם בחו"מ סי' ל"א סק"ג והבית יעקב בכתובות י"ד ע"ב, עיי"ש.

המציאות", אלא היא דין שנאמר אך ורק ביחס ל"הנהגה" של האדם בפועל, ובפשטות היה נראה שב"הנהגה" לא שייך לחלק "סוגים" ו"רמות", דרק ב"בירורים" שייך בירור "טוב" ובירור "פחות טוב" (שני עדים, עד אחד, רוב, וכו' וכו'), אבל האמת היא שגם ב"הנהגה" ניתן להגדיר שני סוגים, "הנהגת ודאי" ו"הנהגת ספק":

"הנהגת ודאי" פירושו, שלמרות ש"חזקה" מתייחסת למציאות מסופקת, כל זה - שהמציאות מסופקת, הוא לפני ה"חזקה", אבל לאחר שחלה הכרעה ה"חזקה" הדבר נחשב כאילו שהמציאות מבוררת וידועה (וזה גופא הוא דין התורה להעמיד דבר על חזקתו - להחזיק את המציאות של הדבר כפי שהיתה קודם).

ו"הנהגת ספק", פירושו שאכן ה"חזקה" אינה מוגדרת כ"הכרעה" של המציאות, אלא רק ש"אין ספק מוציא מידי ודאי" - שמכיון שיש מציאות ידועה, ונולד ספק שמא חל בה שינוי, הנה דין "חזקה" אומר שאי אפשר להחזיק שהמציאות השתנתה, אלא א"כ יוכח כך בוודאות.

ובסגנון אחר: ב"הנהגת ודאי" נאמרה "הכרעה דינית" על המציאות, ואילו "הנהגת ספק" תוכנה הוא רק "שב ואל תעשה" שאין לנו להוציא מחזקתו הראשונה בלא הוכחה, אך אין בה הכרעה ביחס למציאות.

[ובלשון הקוב"ש: (א) "ונראה דעיקר דין חזקה הוא שאין ספק מוציא מידי ודאי כגון אדם זה בחזקת ודאי כשר עומד עד עכשיו מספק אתה בא לפוסלו אל תפסלנו מספק ... (ב)..." דע"י החזקה הקודמת נעשה אצלנו הדבר ודאי...דאין כאן עוד ספק..."]

ואם תימצי לומר, אולי אפשר להגדיר זאת כך: "הנהגת ודאי" גדרה הוא "העמד דבר על חזקתו", ו"הנהגת ספק" גדרה הוא "אל תוציאנו מחזקתו", ודו"ק.

[ואמר הקוב"ש ששני הגדרים בחזקה נכונים:

דהנה, הר"ן בכתובות (כ"ב ע"א) כתב שהטעם שאשה שיש תרי ותרי אם מת בעלה אם נישאת לאחד מעדיה הדין הוא שלא תצא, אף שבתרי ותרי הדבר ספק והיה ראוי להעמידה בחזקת אשת איש" ולהוציאה ממי שנשאה, מכל מקום כיון שהעד טוען "ברי ליי" אי אפשר להוציאה ממנו על ידי החזקה, וכ' דכמו"כ אם יש "חזקת ממון" כנגד החזקת א"א לא נעמידה על חזקתה, אבל כשאין שום חזקה המנגדת לחזקת א"א אז באמת מעמידים אותה על חזקתה.

ולכאורה חילוק זה אינו מובן, דממה נפשך - אם אפשר להעמידה על חזקת אשת איש, מאי נפק"מ אם יש חזקה אחרת כנגדה?

וביאר הקוב"ש כוונת הר"ן, דמכיון שמדובר על ספק של "תרי ותרי" מובן שלא שייך לדון בו חזקה באופן של "הנהגת ודאי" - שתכריע את המציאות, כי בתרי ותרי לא שייכת הכרעה (בדוגמת מה שיסד בש"ש ש"ו פכ"ב (ועוד) שבתרי ותרי לא שייכת הכרעה של "בירור" כי "תרי כמאה", עיי"ש), אבל "הנהגת ספק" שייכת גם בתרי ותרי, כי אין בה הכרעה חיובית על המציאות, אלא רק אי הכרעה. ובמילא אתי שפיר דברי הר"ן, דכאן - שכל גדר ה"חזקה" הוא

רק "אי הכרעה", פשוט שכל זה הוא רק כאשר אין חזקה המנגדת לכך, אבל כאשר על ידי ה"אי הכרעה" צריך לנהוג כנגד משהו אחר, תו לא שייכת חזקה זו, כמובן.

ונמצא מדברי הר"ן ששני סוגי ה"הנהגות" קיימות למעשה, רק שתלוי היכן מדובר, ובמקום שלא שייכת הכרעה (כגון תרי ותרי) יש עכ"פ דין ש"לא תוציאנו מחזקתו".

וביסוד זה רצה הקוב"ש ליישב את קושיית הרע"א ע"ד התוס':

מכיון שהמציאות ב"אלמנת עיסה" היא שהאשה ודאי נבעלה לאותו אדם, והספק אינו עליה אלא עליו - האם הוא כשר או פסול, על כן לא שייך להעמיד את האשה על חזקתה באופן של "הנהגת ודאי", דמכיון שהיא רק "תולדת הספק" של הבועל, והספק עליו הרי ישאר גם אחרי שנעמיד אותה על חזקתה (דברור שאי אפשר להכריע את דינו אפילו בתורת הנהגה על פי חזקתה של האשה, שהרי היא תולדה ממנו), וא"כ ברור שלא שייך לדון על האשה אפילו "הנהגה של ודאי", אלא שייך לדון עליה רק "הנהגת ספק" - דמכיון שלמעשה לא ידוע האם אותו איש פסל את האשה או לא, ע"כ רק לא מוציאים אותה מחזקתה מספק.

וא"כ מיושבת קושיית הרע"א - מדוע חזקת האם אינה מועילה גם להכשיר את הבת:

דהנה ההבנה הפשוטה (ראה ש"ש ש"ד פ"ד) בדין "חזקת האם מהני לבת" היא שזוה מדין "מכריע קצתו את קצתו", ולדוגמא במקרה ש"ראוה מעוברת" ואין ידוע למי היא נבעלה, הנה מכיון שהספק על האם ועל הבת נובע ממעשה אחד, ולאמא יש חזקת כשרות לכהונה, מעמידים גם את הבת על אותה חזקה. דבמקרה זה הספק הוא על האמא, שהרי אין ידוע למי היא נבעלה, ובזה ה"חזקת כשרות" מכריעה שכאילו מבורר לנו שהיא נבעלה לכשר, ומכיון שדנים באופן "ודאי" שהיא נבעלה לכשר, במילא גם הבת כשרה, כי הבת היא תולדה מאותו המעשה.

אבל ב"אלמנת עיסה" שלא שייך "הנהגת ודאי" על האם (שהרי ידוע מי הבועל, ואת הספק עליו אי אפשר להכריע על פי חזקת האם, כנ"ל) אלא רק "הנהגת ספק" של "שב ואל תעשה", וא"כ מובן שרק האם שיש לה "חזקת כשרות" שייך לומר ש"אל תוציאנה מחזקתה", אבל לבת עצמה אין חזקת כשרות, כי אם היא פסולה אז זה היה מלידתה, ולא "מוציאים" אותה משום חזקה (וגם לא שייך בזה "מכריע קצתו את קצתו", כי הרי גם על האם אין "הכרעה", כנ"ל).

ועל פי זה הוסיף הגרא"ו ליישב גם את הקושיא הגדולה על הרמב"ן (מאי שנא "אלמנת עיסה" - שמעמידים אותה על חזקתה אף שהיא "ודאי נבעלה" והספק הוא על הבועל, מ"בית כשליא" - שלא מעמידים את הבית על חזקתו כי השליא ודאי היתה בו, והספק הוא על השליא):

דיש לומר, שכל מה שהרמב"ן אמר שאי אפשר להעמיד את הבית על חזקתו כשודאי היתה בו השליא, הוא רק כאשר שורש הספק הוכרע, כמו בשליא - שיש רוב שהיה בשליא ולד, וכמו"כ בתינוק, שיש רוב שהתינוק טיפח באשפה. ורק אז אין משמעות לחזקה של התולדה,

אבל במקום ששורש הספק לא הוכרע אפשר לדון חזקה על התולדה, דאף שאין ספק על התולדה בפני עצמה, אלא היא חלק מהספק של השורש, אבל הנהגת ספק עכ"פ (ש"אל תוציאנו מחזקתו") שייכת גם באופן כזה, ורק "הנהגת ודאי" לא שייכת על התולדה. אכן, במקום ששורש הספק הוכרע אי אפשר לדון על התולדה גם "הנהגת ספק".

ובמילא אתי שפיר, דבבית - מכיון שיש הכרעה של רוב על שורש הספק, אין שום משמעות לחזקה של תולדת הספק (אפילו לא משמעות של "הנהגת ספק"), אבל ב"אלמנת עיסה" הרי אין שום הכרעה על דינו של הבעל, ומכיון ששורש הספק לא הוכרע אפשר לעמיד את האשה על חזקתה, אלא שמכיון שהאשה היא רק תולדת הספק ע"כ אי אפשר לנהוג בה הנהגת ודאי אלא רק הנהגת ספק, ומשום כך החזקה שעל האם אינה מועילה לבת, וכנ"ל בדברי התוס'. ע"כ תוכן דברי הקוב"ש.

והעולה מדבריו, שבכדי ליישב את דברי הרמב"ן הוא הוצרך לשתי הנחות: א. שבתולדת הספק אין מקום להנהגת ודאי אלא רק להנהגת ספק. ב. במקום ששורש הספק הוכרע לא שייך אפילו הנהגת ספק על התולדה.

ולכאורה יש להקשות קושיא גדולה בדברי הקוב"ש:

דהנה ההוכחה השלישית של הרמב"ן לכך שאם "ודאי נגע" אא"פ להעמיד את העיסה על חזקתה, היא מהדין של מקווה שנמדד ונמצא חסר, שמכך שלא מעמידים את הטהרות על חזקתם, מוכח שאין משמעות לחזקתם, אחר שהם רק תולדה מדינו של האדם הטובל, ולאדם יש חזקת טומאה. ולכאורה יש בזה סתירה מיני' ובי', שהרי בכדי לומר שאי אפשר להעמיד את הטהרות על חזקתם מוכרחים לומר שהחזקת טומאה שעליה מעמידים את האדם היא "הנהגת ודאי" - דלכן לאחרי ששורש הספק הוכרע, תו אי אפשר להעמיד את התולדה על חזקתה אפילו בתורת "הנהגת ספק".

אבל מהלך זה אינו יכול להיאמר, שהרי גם האדם הטובל הוא רק תולדה מדינו של המקווה, ואעפ"כ אומר הגרא"ו שדנים עליו חזקה בתורת "הנהגת ודאי", ואם כן נסתרת ההנחה הראשונה של הקוב"ש - שאי אפשר לדון הנהגת ודאי בתולדת הספק, ודבריו לכאן צע"ג¹⁷.

אמנם, אף שההנחה הראשונה של הגרא"ו בדברי ברמב"ן (שלא דנים הנהגת ודאי בתולדת הספק) קשה לקבלה, אבל ההנחה השניה (שבמקום ששורש הספק הוכרע אי אפשר לדון כלל

17. לכאורה היה נראה שגם מההוכחה השניה של הרמב"ן - מהמשנה בריש נדה לגבי אשה שראתה דם ונתעסקה בטהרות יש קושיא על דברי הגרא"ו, שהרי הא דהלל טימא את האשה שראתה דם אין זה כי יש "הכרעה" שהיא טמאה אלא רק כי החזקת טהרה שלה היא "חזקה גריעא" (אבל אין הכרעה שהיא טמאה, אדרבא, יש נטיה לטהר אותה), ואעפ"כ לא מעמידים את הטהרות על חזקתם, וחזוין א"כ שגם כששורש הספק (האשה) לא הוכרע אי אפשר להעמיד את התולדה (הטהרות) על חזקתם?

אבל באמת אפשר ליישב בפשטות (ראה קה"י נדה שם), דודאי שאפשר ללכת אחרי חזקת הטהרות מצד זה שאין הכרעה על הספק של האשה, אלא שאעפ"כ לא הולכים אחר חזקת הטהרות כי זה גופא גדר החומרא שהלל החמיר בטהרות - שכאשר יש ספק על טהרות, לא מעמידים אותם על חזקת טהרה באם יש ריעותא בחזקה, ומכיון שכאן הטהרות ודאי נגעו באשה, במילא העובדה שטבע האשה לראות דם מהווה ריעותא לא רק בחזקת האשה אלא גם בחזקת הטהרות עצמם, ודו"ק.

חזקה על התולדה) לכאורה שרירה וקיימת.

אך עכ"פ לא קשה על הרמב"ן מהסוגיא ד"אלמנת עיסה", דאף ששם האשה ודאי נבעלה, וא"כ היא רק תולדה, אעפ"כ מכיון שהספק על הבעל לא הוכרע שפיר אפשר לדון על האשה עם החזקת כשרות שלה (ועל הקושיא בדברי התוס' נאמרו יישובים אחרים, עיי' ברע"א שם ועוד)

אלא שלכאורה בדברי הרמב"ן ישנה קושיא עצומה מיני' ובי':

דהרמב"ן רצה להוכיח מהדין של מקווה שנמדד שכאשר יש הכרעה בשורש הספק תו אי אפשר להכריע עפ"י החזקות וכו' של התולדה, כי אין מקום לדון על התולדות כדבר בפני עצמו בשעה ששורש הספק הוכרע. אבל לכאורה "מיני' ובי' לישדי בי' נרגא" - דלכאורה לא רק הטהרות הם "תולדה" ולא "שורש", אלא גם האדם עצמו הוא רק "תולדה" מהספק על המקווה - האם הוא היה כשר בשעה שהאדם טבל בו או לא, דהרי האדם ודאי טבל במקווה, והספק הוא רק במקווה, וכיון שלמקווה יש חזקת הגוף תו אין מקום לדון על החזקת טומאה של האדם, והיא קושיא עצומה לכאורה.

ט.

ולסיכום הדברים הצריכים ביאור מכל האמור לעיל:

א. מה הפשט בדברי התורא"ש ש"חזקת פנוי' לא חשיבא חזקה כל לגבי חזקת הגוף מפני שעומדת להינשא", דממנ"פ, אם חזקה העשוי' להשתנות נחשבת לחזקה מדוע שלא תצטרף גם לתרתי לריעותא?

ב. לפי מה שביאר הגרשש"ק שחזקת הגוף מכריעה את שורש הספק צריך ביאור בכלל היסוד של תרתי לריעותא, איך אפשר לדון את החזקת טמא כנגד חזקת המקווה?

ג. איך הוכיח הרמב"ן שאי אפשר לדון חזקה על ב"ודאי נגע" מהא ד"טהרות כטובל", והלא משם מוכח להיפך ש"טובל אינו כמקווה"?

ונראה שהיישוב לכל השאלות נעוץ בהבנת עומק הגדר של "תרתי לריעותא", וכדלקמן:

י.

דהנה בעיקר הגדר של "תרתי לריעותא" נאמרו בדברי האחרונים שלשה מהלכים מרכזיים, ובהקדים:

איתא בקידושין (ע"ט ע"א) "איתמר: קידשה אביה בדרך וקידשה עצמה בעיר, והרי היא בוגרת, רב אמר: הרי היא בוגרת לפנינו, ושמואל אמר: חיישינן לקידושי שניהם",

והגמ' מעמידה שמדובר בנערה העומדת ביום האחרון לששת חודשי נעוטה, דביום זה אמורים להיוולד בה סימני בגרות בכדי לעשותה בוגרת, ובאותו היום גם אביה וגם היא קיבלו

קידושין בעבורה, ובסוף היום בדקו וראו בה סימנים, והדבר ספק האם כבר בבוקר נולדו הסימנים, וקידושי האב לא חלו, או שהם נולדו רק בסוף היום, ובשעת קבלת הקידושין ע"י האב היא היתה ברשותו.

דרב סובר ש"הרי היא בוגרת לפנינו מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת" ויש להניח שכבר בבוקר נולדו הסימנים, ושמואל סובר ש"השתא הוא דאייתי סימנים", ואין להניח שהסימנים נולדו כבר בבוקר.

ורש"י ביאר, שהטעם שלרב לא אזלינן אחר חזקה דמעיקרא שהיא היתה נערה, הרי זה מפני ש"יומא דמשלם שית אין בה לא חזקת נערות ולא חזקת בוגרת, שהיום היא עומדת להשתנות".

ויעויי" בשו"ת רע"א (מהדו"ק סי' ז', ובתשו' בסוף דו"ח דף פ"ט) ובשב שמעתתא (ש"ג פט"ז) שהבינו ברש"י, שלדעתו מחלוקת רב ושמואל היא, האם במקום שאין חזקה דמעיקרא אזלינן בתר חזקה דהשתא, דלכו"ע ב"יומא דמישלם שית" אין חזקה דהשתא, אלא שרב סובר שא"כ יש להכריע על ידי ה"חזקה דהשתא", ואילו שמואל סובר שגם במקום שאין חזקה דמעיקרא אין מכריעים על ידי "חזקה דהשתא".

ולפי"ז ביאר הרע"א (שם) שני מהלכים בגדר "תרת לריעותא":

דלדעת רב ש"חזקה דהשתא מילתא היא" יש לומר, שמעמידים "חזקה דמעיקרא" כנגד "חזקה דמעיקרא", וכמאן דליתנייהו דמי, וה"חזקה דהשתא" מכרעת.

אבל לדעת שמואל ש"חזקה דהשתא לאו מילתא היא" הרי אי אפשר לומר שב"חזקה דהשתא" יש כח הכרעה, וצריך א"כ לומר שאין ההכרעה נעשית על ידי ה"חזקה דהשתא" בלבד, אלא שמצרפים את ה"חזקה דהשתא" יחד עם ה"חזקה דמעיקרא" כנגד ה"חזקה דמעיקרא" השניה, ושתי החזקות יחד מכריעות.

אכן באמת שגם בדעת רב אין הדבר ברור, דהתוס' (בע"ב) כתבו שברוב פעמים ממהרת להביא סימני בגרות כבר מהבוקר וא"כ יש לומר שזהו טעמו של רב ולא משום חזקה דהשתא, וכן נקט בש"ש (ש"ג פט"ז) דהתוס' פליגי על רש"י.

ובדברי הש"ש (שם) מצינו דרך שלישית בבאור הדין דתרת לריעותא, שהקשה עפ"י המבואר בתוס' דבין לרב ובין לשמואל לא מצינו שיש כח לחזקה דהשתא בפנ"ע, אם כן כיון דחזקת המקוה עדיפה על חזקת טמא מדוע אזלינן בתר חזקת טמא בצירוף מה שחסר השתא.

וכתב שהחזקת טמא איתרעא ואילו חזקת המקוה חזקה קטיעא היא, ועדיפה חזקה דאתרעא על חזקה קטיעא. כלומר חזקת הטמא אינה קטועה אלא הורעה שהרי הספק עדיין לפנינו אם הוא טמא או טהור, רק שמעשה הטבילה מהוה ריעותא בחזקה [בדומה לזרק גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה שהוריקה מרועעת את החזקה ומ"מ כיון שיש לנו ספק אנו מעמידים אותה מדינא בחזקת אשת איש], ואולם חזקת המקוה נקטעה שהרי עתה הוא ודאי חסר, ואמנם

גם בזה דיינינן דין חזקה להרחיק את השינוי ולומר שנחסר כמה שיותר מאוחר [וכמש"כ התוס' בחולין (י ע"ב) שגם זה ילפינן מבית המנוגע, שאף אם מדדו את הנגע לאחר שהכהן יצא וטימא ונמצא חסר, דיינינן שנשתנה כמה שיותר מאוחר ובשעה שהכהן טימא עדיין עמד הנגע על גדלו הראשון], מ"מ חזקה דקטיעא חלשה היא מחזקה דאתרעא.

ונמצא שלפי דרכו של הש"ש אין ענין תרתי לריעותא שיקול או צירוף כחות אלא ה"תרתי לריעותא" מגדיר את איכות החזקות, דחזקה שנקטעה לא מהני כנגד חזקה שרק הורעה אך לא נקטעה.

אלא שהדברים אינם מוסברים כל הצורך, מדוע אכן חזקה דאיתרע גוברת על חזקה קטיעא, והרי סו"ס יסוד דין חזקה חד הוא, ומבית המנוגע ילפינן שבכל מקום - גם כאשר בסוף ודאי הדבר השתנה, ראוי להרחיק את השינוי, ומנין לנו שחזקה קטיעא גרועא יותר. ובשלמא אם חזקה היתה בירור המציאות, היה מקום להבין שיש יותר סברא להעמיד על דבר שרק ספק אם חל בו שינוי מאשר להעמיד על דבר שודאי חל בו שינוי, אך כיון שאין בחזקה בירור המציאות, אלא רק שאי אפשר לשנות מהמצב הקודם עד שיוכח שחל בו שינוי, א"כ מה לי אם בסוף ידוע שחל שינוי, אבל קודם לכן לא ידוע אם חל שינוי.

ובעיקר צ"ב לפי מה שהניח הגרשש"ק שחזקות גוף מכריעה את שורש הספק, דלפי"ז גם אם נבין שיש מעלה בחזקה דאיתרע על חזקה קטיעא, מכל מקום לכאורה תהיה משמעות למעלה זו רק כאשר שתי החזקות יעמדו זו כנגד זו, אבל מכיון שהחזקה קטיעא מכריעה את שורש הספק, תו אין משמעות למעלתה של החזקה קטיעא.

יא.

ובכדי לבאר עומק ההבנה במה שביאר הש"ש שהגדר של תרתי לריעותא הוא ש"חזקה דאיתרע" גוברת על "חזקה קטיעא", מתחילה נבאר מה החסרון ב"חזקה קטיעא":

די"ל בזה עפ"י היסוד שהובא לעיל מהקוב"ש ששני דינים נאמרו ב"חזקה", דנראה ש"חזקה קטיעא" אינה "הנהגת ודאי" אלא רק "הנהגת ספק", דמכיון שהמקוה "חסר לפניך" אי אפשר לומר שהחזקה מכריעה שלא היה שינוי, שהרי הא קמן שהיה שינוי, אלא גדר החזקה הוא "שב ואל תעשה" דאי אפשר להוציאו מחזקתו עד הרגע האחרון, כל שאין ידיעה מתי חל השינוי. אבל ה"חזקה דאיתרע" היא "הנהגת ודאי", כי אין ודאות שחל שינוי בחזקה, אלא רק חל ספק האם היא הופסקה, וא"כ גדר החזקה יכול להיות בתורת "הנהגת ודאי".

ועתה יובנו דברי הש"ש שענין "תרתי לריעותא" אינו צירוף כחות אלא שהריעותא ד"הרי חסר לפניך" מגדירה את מהות החזקה, לומר שהיא חזקה דקטיעא ואין גדרה הנהגה דהכרעת הספק אלא דין התנהגות בספקות לנהוג בשוא"ת, ועל כן כשיש חזקה נגדית שאינה קטיעא המכרעת את הספק - אזלינן בתרה שהרי יש שם כח המכריע את הספק.

ולפי זה מתורץ הקושי בסברא שהעלה הגרשש"ק - מדוע מועלת חזקת הטובל, והלא ישנה

חזקה שורשית יותר על המקווה המכריעה את שורש הספק. ולפי האמור לא קשה מידי, דאימתי כח חזקת הגוף עדיף, כאשר היא חזקה המכרעת את הספק, אבל כאשר היא רק דין הנהגה של הימנעות בספק אזי בטל כח עדיפותה. ועל כן בתרתי לריעותא - ש"חזקת המקווה" היא "חזקה קטיעא", ואין בה דין הכרעה אלא הנהגת שוא"ת, מובן מה שהולכים אחר חזקת הטומאה של הטובל.

וכמובן שעפ"ז אתי שפיר עד מאוד דברי הרמב"ן:

דמה שאמר הרמב"ן ש"עיסה כתינוק" הרי זה רק מפני ששם יש הכרעה על "שורש הספק" - שע"י שיש הכרעה על השורש במילא הוכרעה גם התולדה, ומובן א"כ שבמקוה - שחזקת הבור אינה מכרעת את שורש הספק (כנ"ל) אין מקום לומר "טובל כמקוה", ורק על הטהרות אפשר לומר ש"טהרות כטובל" כי לטובל יש חזקת טמא המכרעת את דינו, ודו"ק¹⁸.

ב.

ועפ"י כהנ"ל אפשר לבאר ג"כ דברי התורא"ש ש"חזקת פנוי" לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף כיון שעומדת להינשא, די"ל שסבר התורא"ש ש"חזקה העשויה להשתנות" דומה בהגדרתה ל"חזקה קטיעא" שהרי אנו יודעים שסופה להיקטע היום או מחר, וא"כ אי אפשר שנחזיקנה בתורת "הנהגת ודאי" לומר שלא נשתנה, שהרי ודאי ישתנה, וכיון שכך נהי דאזלינן בתר חזקה אף בכגון זה, אך זה לא יכול להיות באופן של הכרעת ודאי אלא רק בגדר הימנעות משינוי מחמת הספק.

ובמילא מובן שחזקה זו לא מועילה ב"תרתי לריעותא" שהרי נתבאר לעיל ש"תרתי

18. ונראה שכלל המהלך האמור מבואר להדיא בחדושי הר"ן (ובקיצור עכ"פ), דהנה פרכינן בריש מסכת נדה אהא דתנן שמואי אומר כל הנשים דיין שעתן ולא מטמאינן למפרע, ומאי שנא ממקוה שנמדד ונמצא חסר שכל טהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות. ומסיק דשאני התם דאיכא תרתי לריעותא דאיכא למימר העמד טמא על חזקתו וגם הרי המקוה חסר לפניך. והקשו הראשונים מ"ט פריך הגמרא רק על שמואי והלא גם הלל מודה דמדינא מחזקינן האשה בחזקה קמיייתא לומר השתא הוא דנטמאה, ורק בקדשים ובתרומה החמירו אבל לא בחולין (ע"ש בגמרא ו). ותירץ הר"ן דלהלל לא קשיא לגמרא, דידע המקשה הסברא דשאני מקוה דאיכא תרתי לריעותא, דהואיל והלל לא משווי החזקה [דקטיעא] כודאי גמור, שעל כן גזרו בטהרות שטמאת למפרע, הלכך מהני תרתי לריעותא כנגד החזקה, אבל לשמואי דלא גזרו הרי דמשווי החזקה [דקטיעא] כודאי גמור הלכך סבר המקשה דלא יהני תרתי לריעותא. ומשני דאף לשמואי דלא עביד מעלה בקדשים, לא כודאי גמור משויה ליה [לחזקה דקטיעא] הלכך מהני תרתי לריעותא. ודברים אלו לכאורה אין להם מובן, הלא לעולם חזקה קמיייתא אינה ודאות המבשרת את הספק אלא דין הנהגה, ומהו גדר 'ודאי גמור' שכתב הר"ן לשמואי ולא להלל, וגם מה ענין זה לדין תרתי לריעותא.

אך לפי האמור הדברים ברורים, שכוונת הר"ן להבחין בתוך דין הנהגה של החזקה, בין הנהגת ודאי המכרעת את הספק כאילו ברי לנו המציאות, ובין הנהגת שוא"ת להשאיר המצב כמו שהוא מחמת הספק. וזהו שכתב שבדעת הלל ידעה הגמרא דחזקה קטיעא כגון זו שראתה דם אינה בגדר הכרעה אלא הנהגה מכח הספק, שעל כן גזר בטהרות דלא סגי התם בהנהגה בלא הכרעה. ועל כן ידע המקשה דלהלל ודאי יש לחלק בין מקוה דאיכא תרתי לריעותא, שהואיל וחזקת המקוה נקטעה ואין שייך בה הכרעת ודאי, תו אזלינן בתר חזקת טמא דלא קטיעא ואמרינן העמד הגברא על חזקתו וטמא, משא"כ לשמואי סלקא דעתין דס"ל שאף חזקה קטיעא יש בה דין הכרעת ודאי, שזהו טעמו שלא גזרו בטהרות כיון שהספק הוכרע לנו דהשתא הוא דראתה, וא"כ לא שייך ענינא דתרתי לריעותא. ועל זה משני דאף לשמואי חזקה קטיעא אינה אלא הנהגה מחמת הספק ומ"מ סובר שלא החמירו בטהרות. וא"כ אף לשיטתו יש לתרץ דשאני מקוה דאיכא תרתי לריעותא.

לריעותא" מועיל רק משום שע"י ה"חסר לפניך" חזקת הגוף נהיית "חזקה קטיעא" ולכן ה"חזקת טמא" שהיא רק "איתרע" גוברת עליה, אבל כאן הרי ה"חזקת פנוי" לא רק "איתרע" אלא "קטיעא" (כנ"ל, שגדר חזקה העשויה להשתנות הוא כמו חזקה קטיעא", וא"כ אין לה עדיפות כלל כנגד חזקת הגוף דקטיעא, על כן מעמידים אנו על חזקת הגוף ולא על חזקת הדין.



דין חליצה בקטוע רגל

הת' מאיר שלמה שי' חביב

תלמיד בישיבה

להלן נדון בשאלה שנתעוררה כמ"פ (וגם לאחרונה כאן בארצה"ב), באשה הזקוקה ליבום מאח אחד. אשר מוכן לקיים מצות חליצה, אלא שרגלו הימנית כרותה וקטועה.

א.

הנה אם רגל היבם קטועה למטה מן הברך וחליצה נעלו מעל השוק, נחלקו הראשונים בדין זה, האם ניתן לחלוץ, דאז הנה באם חליצה מהארכובה ולמטה חליצתה כשרה, אך מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה, או שאמרינן שלעולם לא ניתן לחלוץ כלל.

ובהקדים: מצינו בגמ' יבמות (קא, א) "מן הארכובה ולמטה חליצה כשרה, מן הארכובה ולמעלה חליצה פסולה". ומבאר רש"י על אתר (וכ"כ בנמוק"י), ד"מן הארכובה ולמעלה" הכוונה "שנחתך רגלו מן הארכובה וחלץ מן הארכובה ולמעלה".

אך הנה בהמשך בגמ' שם (קג, א) איתא: "ואמר אמימר האי מאן דמסגי על ליחתא דכרעיה לא חליץ, אמר ליה רב אשי לאמימר והתניא סמוכות הרגלים לאו דחליץ בה איהו, לא דיהיב ליה לאחר וחליץ, אמר רב אשי למאי דקאמר אמימר לאו בר אובא חליץ ולא בר קיפוף חליץ", עכ"ל הגמ'.

היינו דאמר אמימר שאדם שרגלו הפוכה לא יכול לחלוץ. והקשה ר"א, והרי כתוב שחולץ בסמוכות רגלים של אדם שגורר את רגליו (והרי רגליו עקומות)? ועונה הגמ', שאין הכוונה שהוא חולץ בהם, אלא אדם שרגליו ישרות יכול לחלוץ בזה.

והנה לכאורה צ"ב, כיצד מתאימים דברי אמימר לדברי המשנה, דהרי אמימר פוסל אדם עם רגל הפוכה, וא"כ הנה לכאורה כ"ש וק"ו שאדם שאין לו רגל כלל יהיה פסול, ובמשנה מבואר שגם כאשר אין רגל כלל ישנו נידון בו חליצתו כשירה?

וע"כ לומד ר"י בתוס' (שם ד"ה מאן דמסגי) שאין הכוונה בדברי המשנה למקרה שקיטע רגלו, אלא הכוונה שקשר הרצועות של הנעל למטה מן הארכובה, ומביא ראיה מהירושלמי, "דהא בירושלמי מפרש הא דקתני במתני' מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה היינו בקושר רצועות הסנדל מארכובה ולמטה אבל בקיטע לא איירי מידי".

והנה הקשו תוס': "והא דקתני בברייתא קב הקיטע", היינו דלכאורה מהמשך דברי הגמ' משמע כרש"י, שהרי כתבו דקיטע חולץ בקב שלו [אם הוא מחופה עור, ע"ש]?

ומבאר ר"י, "איכא לפרושי נמי דיהיב לאחר וחליץ כדאמר אסמיכות רגלים וה"מ למימר וליטעמיך קב הקיטע מי חליץ אלא דיהיב לאחר וכן דרך בכמה מקומות דיכול לומר וליטעמיך ואין אומר". כלומר דבאמת אין קשה, אלא הכוונה כמו שהסביר אמימר לגבי סמיכות רגלים, שהכוונה שנותן לאחר, אבל הוא עצמו פשוט שלא יכול לחלוץ.

ועוד תירץ ר"י, "ועוד מעיקרא דסבר דברגל הפוכה שייכא חליצה ה"ה דקיטע נמי חליץ אבל לפי המסקנא לא" - שכל זה היה בהו"א שרגל הפוכה חולץ אבל למסקנה (לאחר דברי אמימר) שכאשר ישנה רגל הפוכה אינו חולץ - גם קיטע אינו חולץ.

ועוד שואל התוס', "והא דפריך רגלים פרט לבעלי קבין". ביאור הדברים: בהמשך הדברים דנה הגמ' בדברי המשנה איך קיטע חולץ בקב והרי כתוב "רגלים" - פרט לאדם שיש לו קביים שפטורים. משמע שאדם כזה נחשב שאין לו רגל? ועל כך עונה הגמ' שדין חליצה שונה הוא משום שכתוב בו "מעל רגלו", ללמד שגם מה שמעל לרגל חשיב כרגל. אבל אין לומר שגם מעל השוק מותר, כי כתוב "מעל רגלו" ולא "מעל דמעל".

ובהמשך לזה מביאה הגמ' פלוגתא בין ר"פ ור"א. לומד ר"פ אשר מזה לומדים שמן הקרסול ועד הקרקע נחשב זה לפרק אחד. דאם לא נאמר כן, היה השוק נחשב "מעל דמעל". אך ר"א אינו סובר כן, אלא אפי' אם יש שם עוד פרק לא חשיב השוק מעל דמעל, כי כל מה שעומד בשווה עם הרגל חשיב דבר אחד עם הרגל.

[ראה עוד לקמן שיטת החתם סופר, נפק"מ בין ר"פ לר"א אם נחתך הרגל עד הקרסול].

והנה לכאורה גמ' זו שייכת רק לפי רש"י שקיטע חולץ, ועל זה מבררת הגמ' מהו המקור, אך לפי הר"י, הרי קיטע לא חולץ?

וביאר ע"כ ר"י, "הכי פריך כיון דשוק לא מיקרי רגל, א"כ למטה מהארכובה אמאי כשרה, הא לא הויא קשירה במקום רגל". והיינו דאין השאלה איך קיטע חולץ, אלא בגלל ששוק לא נחשב רגל [נלמד מקיטע] איך יכול לקשור שם.

וכ"כ רבינו נסים במגילת סתרים: "דקיטע לא חליץ מכ"ש דרגלו הפוכה ומן הארכובה ולמטה דמכשיר במתני' לאו באיפסקא לכרעיה אלא בקשירת רצועות איירי כדאמר בירושלמי".

והנה הרי"ף (שם לג, ב) כתב: "יש הסבירו שר"א חולק על אמימר מזה שכותב "למאי דקאמר אמימר לאו בר אובא חליץ וכו'" משמה שזה לפי אמימר אבל הוא עצמו לא סובר כמותו ועוד שלפי המשנה לא משמה כמו אמימר אלא שקיטע חולץ וכ"ש שרגל עקומה חולץ.

ובאמת ר"ף עצמו סובר כמו ר"י שבין קיטע בין עקום לא יכול לחלוץ, והטעם כי לא יכול לדחוק רגלו בקרקע, והמשנה מדברת על הקשר, והביא ראייה מירושלמי, ובאמת גם ר"א מסכים לאמימר "ואנן לא סבירא לן הכי, דאי איתיה להאי סברא, הוה ליה אמימר מפליג

אמתניתין, וליכא למימר דפליג אמיתותין, ועוד אי פליג אמתניתין הוה מותבין ליה תיובתא מינה ומדלא אותבין עליה מינה שמעינן מינה דמתני' טעמא לחוד, ואמימר טעמיה לחוד, דסבירא ליה לאמימר דמאן דאיפסיקא רגליה מארכובה ולמטה דבעי לתרוצי לשארא על ארעא וחליץ, וכן נמי בדלא איפסיקא רגליה בעי לתרוצה על ארעא וחליץ כדקאמר בהדיא מאן דחליץ צריך למידחסיה לכרעיה, והאי דמסגי אלוחתא דכרעיה לא מצי לתרוצי לכרעיה על ארעא, הילכך לא חליץ, דקתני מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה לאו דנקטעה רגלו אלא כגון שקשר רצועות מנעל למטה מארכובה, ושמעינן מינה דשוקו נמי מעל רגלו קרינא ביה, וכיון שהתירתן בימה משם מעל רגלו קרינא ביה. והכי גרסינן בירושלמי אמר רב ביני מתניאתא בקשור מן הארכובה ולמטה, וגרסינן נמי התם עיקר חליצה התרת הרצועות, וכיון דהתירתן מעל שוקו משום מצוה הוא דמעל רגלו אמר רחמנא, ושוקו מעל רגלו הוא, הילכך לא קשיא לדאמימר ולא מידי דליכא בין מימרא דיליה ובין מתני' דקתני מארכובה ולמטה חליצתה כשרה. פלוגתא דמתניתין טעמא לחוד וטעמיה דאמימר לחוד, והאי דקאמר רב אשי נמי למאי דקאמר אממר לא שמעינן מינה דלא סבירא ליה דאי לא הוה סבירא ליה כאמימר הוה אמר בהדיא דלית הלכתא כאמימר ומדלא אמר הכי לא מצינן למידחי שמעתא דאמימר בכי הא מילתא קלישתא הילכך איתא לדאמימר".

ב.

והנה בהבנת ובשיטת הראשונים ניתן למצוא שהרמב"ם פסק ממש כסברת הרי"ף, שהבעיה ברגל עקומה היא כי אינו יכול לנעוץ עקבו בקרקע. וז"ל, "יבם שרגלו הימנית חתוכה אינו חולץ בשמאל ואם חלצה חליצתה פסולה, היתה רגלו עקומה לאחור או הפוכה על צדה או שמהלך על אצבעות רגלו אינו חולץ שהחולץ צריך לנעוץ עקבו בקרקע וזה אינו יכול".

אמנם המעיין בדברי הגאון הנודע ביהודה (שאותו נזכיר בהמשך), יראה אשר הבין הוא שהפסול שכתב הרמב"ם במי שאין לו רגל ימין זה כי לא יכול לעמוד – דמי שאין לו רגל ימין גרע ממי שיש לו ימין ואינו ראוי לעמוד, ואע"ג דאין העמידה מעכב מ"מ ראוי לעמידה בעינן, ודווקא על רגל ימינו שבה עיקר כוחו יכול לעמוד לכן כתב הרמב"ם נקטע רגל ימין כי בנקטעה שמאלו שיכול לעמוד בימינו שפיר חולץ בה.

ובמגיד משנה: "אשר דעת רבינו וההלכות הוא שמי שנפסקה רגלו הימנית אע"פ שלא נפסק עד הארכובה אינו חולץ, וכשאמרו במשנה מן הארכובה ולמטה חליצתו כשרה, הוא בשלא נפסקה רגלו אלא שהנעל קשור בשוק למה מן ארכובה אבל בנפסקה רגלו אינו חולץ, מההיא דאמימר דאמר האי מאן דמסגי על לוחתא דכרעיה לא חליץ וכ"ש נפסק רגלו, וכן דעת בעל העיטור" ובהמשך מביא המ"מ את דעת רש"י רשב"א ובעל המאור.

ומצינו גם כן שהכסף משנה בשם האורחות חיים, לומד הוא מהרמב"ם שדווקא אם חליץ בשמאל פסול, אבל בימין אם נשאר לו משהוא מתחת לארכובה יהיה כשר, כמ"ש רש"י "כתב באורחות חיים מכאן דקדק מורנו שדעת הרמב"ם שאם חלצה בימין חליצתה כשרה שאל"כ הל"ל ואם חלצה פסולה". אבל הכ"מ עצמו וכן הטור למדו שהרמב"ם סובר כמו הרי"ף כמ"ש

המ"מ – "ומ"ש בשם הרמב"ם ספר מוטעה נזדמן לו שהיה כתוב בו ואם חלצה בשמאל חליצתה פסולה אבל בנוסחי דידן בספרי הרמב"ם אין כתוב תיבת שמאל". וכן הביאו בספרו הב"י "ואפי' לפי נוסחתו אין דקדוק דקדוק דאיכה למימר דהכי קאמר בימין לא שייך חליצה כיוון שרגלו חתוכה ואם חלצה בשמאל דשייך ביה חליצה פסולה מפני שהוא בשמאל ועוד יש לומר לפני נוסחו דמשום הכי כתב בשמאל לומר דמשום הכי חליצתו פסולה ולא בטלה אבל אם חולץ בימנית החתוכה אינה חליצה כלל".

והנה החילוק בין הרי"ף לרמב"ם הוא, שלפי פשטות הרי"ף אם לא דחק רגלו בקרקע פסול לגמרי, מש"כ לפי הרמב"ם בדרך כלל לא פסול כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. אבל פה שלא שייך כלל לדחוק פסול לגמרי [כך הבין הב"י ברמב"ם], ואולי באמת גם הרי"ף מודה בזה באדם בריא שלא דחק רגלו.

והחילוק לפי ר"י והרי"ף הוא, שלפי ר"י הטעם לאסור רגל עקומה כי לא חשיב חליצה "מעל רגלו" וה"ה לקיטע שלא חשיב מעל רגלו, אבל לפי הרי"ף, הטעם ברגל עקומה זה כי אינו יכול לדחוק רגלו בקרקע וה"ה לקיטע שלא יכול לכן פסול. נפק"מ ביניהם - שאם זה שלא דחק בקרקע לפי הרי"ף ודאי שזה מעכב ממש, אבל לפי ר"י אולי זה לא מעכב, שאפי' שקיטע לא יכול לדחוק אין זה פוסל מצד זה [אבל אולי גם לפי ר"י זה מעכב רק שסור שקיטע באמת כן יכול לדחוק רגלו בקרקע].

וכן נראה בספר הערוך לנר אשר הסביר הוא שלשיטת הרי"ף שדחיקה בקרקע מעכב זהו מצד הלמ"ס, אבל לסוברים שלא מעכב הטעם הוא כי פעמים הנעל של ב"ד גדולה. וכ"כ רבי אברהם מן ההר: "למטה מן הארכובה ולמעלה, פירש רבינו שלמה שנחתך רגלו ושוקו, והעיקר דמקשרת רצועות הסנדל דהיתר רצועות הוא עיקר החליצה כדתניא בירושלמי בהדיא דתני עיקר חליצה התרת הרצועות". וכ"כ תוספות מהר"ם מרוטנבורג "מן הארכובה ולמטה כשירה פירש רש"י, דאיירי בנחתך רגלו וקשה דאמרינן בגמרא דהאי מאן דמסגי אלחותא דכרעא לא חליץ וכל שכן האי דנחתכה לגמרי, לכך נראה דמיירי בקשירת הרצועות וקאמר דאם נקשרו מן הארכובה ולמעלה פסולה החליצה דהוי מעל דמעל מן הארכובה ולמטה הוי מעל רגלו, וא"ת א"כ מאי פריך רגלים פרט לבעלי קבין אלמא דשוק לאו רגל הוא ולפירוש רש"י דמיירי בנחתכה ניחא, וי"ל דאף לפירוש ר"י נמי ניחא דהכי פריך דכיון דשוק לאו רגל הוא מה לי נקשרו למעלה מה לי נקשרו למטה".

וכ"כ בתוספות ישנים "מן הארכובה ולמעלה פירש"י נחתך רגלו מן הארכובה ולמעלה וחליץ למעלה מן הארכובה ול"נ דא"כ היכי קאמר אם נחתך רגלו מן הארכובה ולמטה חליצתו כשרה, הא אמרי' לקמן בפירוש אמר אמימר האי מאן דמסגי על לוחתא דרגליה לא חליץ פירוש שרגלו הפוך ודורס בעליונו של רגל לוחתא לשון לווחין פלנק"א בלע"ז, כלומר שאינו דורס ממקום מדרס רגלו ואמר נמי לקמן אמר אמימר לא בר אבין חליץ ולא בר קיפוק חליץ שני ספדנים היו דאחלשוה לדעתיה דרב אשי ואתהפוך כרעייהו וכי גרע היכא דאתהפוך כרעייהו מנחתך רגלו מן הארכובה ולמטה".

ג.

והנה רש"י הרגיש בקושי זה, והסביר שאין זה דומה, כאן שאין לו רגל כי היא הפוכה ולא חשיב רגל מש"כ במשנה יש לו רגל, כי מתי שאין לו רגל כלל השוק קם במקום הרגל [מש"כ כאן שיש לו, מעכב]. "ואף על גב דתנן מן הארכובה ולמטה כשרה התם הוא דכי נחתך רגלו קם ליה שוק ורחמנא אמר מעל רגלו דהיינו שוקו אבל האי לאו רגל הוא".

ובעלי התוס' הבינו ברש"י שרגל הפוכה לא נחשבת רגל וממילא גם השוק לא נקרא מעל רגלו ולכן לא יכול לחלוץ מש"כ במשנה שהיה לו רגל קודם שנקטע. "פי' בקונט' שאין זה קרוי רגל כיון שהופכו כל שוק דידיה נמי לא מיקרי מעל רגלו אבל היכא שנקטעה רגלו שוקו היינו מעל רגלו דכיון דקודם קטיעה היה שוקו מעל רגלו אחר קטיעה נמי קרינא מעל רגלו ובענין זה פי' גאון אחד". יוצא לפי זה שאם לעולם לא היה לו רגל לא נחשב השוק רגל ולא חולץ וכן אם היה לו רגל הפוכה אפי' נקטע לא חולץ.

והנה ר"ח הבין כמו רש"י אלא שהסביר הטעם שרגל עקומה לא חולץ [לא בגלל שלא חשיב רגל] אלא כמ"ש הר"יף שלא יכול לדחוק את רגלו בקרקע (זה המשך למש"כ אמימר למעלה) לכן קטוע רגל שיכול לדחוק שוקו בקרקע פשוט שחולץ - "ר"ח פי' טעמא דלא חליץ מאן דמסגי על ליחתא דכרעיה דלא מצי שפיר למדחסיה לכולי כרעיה אארעא לפי זה נמי אתי שפיר הא דגרע מקיטע דקיטע דחיס שפיר כוליה שוקיה אארעא".

ורבנו הרא"ש הבין שכוונת הר"ח, שכל סיבת הפסול ברגל עקומה כי אינו יכול לדחוק רגלו בקרקע לכן אם הוא קיטע לא יהיה בעיה כי דווקא מתי שרגלו עקומה ולא יכול לדחוק רגלו פסול אבל בקיטע שהיה לו רגל ישרה ויכל לדחוק רגלו אז אפי' שעכשיו אין לו רגל זה כמו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת - "אמר אמימר האי מאן דמסגי אלוחתא דכרעיה לא חליץ פי' שרגלו הפוך ודורס בעליונו של רגל פי' רש"י ואף על גב דתנן מן הארכובה ולמטה כשירה התם הוא דכי נחתך רגלו קם ליה שוקו במקום רגלו ורחמנא אמר מעל רגלו דהיינו שוקו אבל האי לאו רגלו הוא, ור"ח פירש בשם גאון דכיון דמסגי אלוחתא לא יכול למיתריץ כרעיה דעל גביה הוא לתחת ולתחת דידיה הוא לעיל וכיון דאיתיה לכרעיה ולא תריצא הוה ליה כמו שאינו ראוי לבילה מעכבת בו אבל היכא דהוה תריץ כרעיה מעיקרא ואי לא פסיקא היה יכול למיתרציה אף על גב דאיפסיק חליץ למטה מן הארכובה דהוי ראוי לבילה שאין בילה מעכבת בו".

היוצא מדברינו נפק"מ גדולה - שלפי הר"ח חייב בכל זאת לדחוק שוקו בקרקע, מש"כ לפי איך שהבין הרא"ש אין צורך לדחוק שוקו בקרקע.

וחזי הוית להקרבן נתנאל, אשר מקשה הוא על סברת הרא"ש של "כל הראוי לבילה כו', הרי בר איבו ובר קיפוף היה להם רגל ישרה בהתחלה למה לא חולצים - "ויש תימה א"כ בר איבו או בר קיפוף דלא איתהפכו כרעיהו מבטן אמם כ"א ע"י קללת רב אשי, א"כ למה קאמר רב אשי לאו בר קיפוף חליץ דהא קודם שנתהפכו רגלם שפיר מצי ליתרוץ".

על זה עונה המרומי שדה – זה שאמר ר"א שהם לא חולצים הכוונה לתחילה כי יש להם לבר איבו ובר קיפוף אחים אבל באמת אם לא היה להם אחים לא היה להם אחים היו חולצים [אבל אם לעולם לא היה לו רגל פשוט שלא אומרים "כל הראוי לבילה", וכן זה לא נחשב למעל רגלו].

ובהמשך דבריו מקשה עוד הקרבן נתנאל, הרי הוא לא ראוי לבילה עכשיו כי אין לו רגל כל הראוי כו' אומרים דווקא מתי שיש לו רגל ולא דחק בקרקע אבל פה זה לא שייך – "מאי האי דחשיב ראוי לבילה כיון דעכ"פ עכשיו נקטעו רגליו ואינו ראוי, בשלמא למאן דאית ליה כרעא ולא תריץ ביה איכא למימר שפיר כיון דראוי לבילה כו' אבל מי שאין לו אין שייך למימר כל הראוי". משום הכי מעמיד הקרבן נתנאל, את דברי הרא"ש, שהיה לאותו יבם רגל כשנפלה אצלו ואח"כ נחתכה רגלו – "אמנם חל עלינו חובת ביאור לקיים דברי חכם גדול שכל דבריו דברי קבלה ונראה שמוקי מתניתין מן הארכובה ולמטה איירי כגון שבשעת נפילת היבמה לפני יבם עדיין לא נחתך רגלו וכה"ג שפיר מצינו דהוי כל הראוי לבילה כיון דבשעת נפילה היה ראוי לחליצה כמ"ש בפרק כיסוי הדם (פג, ב) "שחט בהמה ואח"כ חיה חייב לכסות כדר"ז כל הראוי לבילה אף על גב דהשתא אין עפר למטה ואין ראוי לבילה אלא ע"כ צ"ל כיון דבשעת שחיטה היה ראוי ליתן עפר למטה ראוי לבילה מקרי, ה"ה הכא אף על גב דהשתא נחתך רגלו מ"מ ראוי לבילה הוי כיון דבשעת נפילה היה ראוי לחלוץ, והא דקאמר רב אשי לאו בר איבי ובר קיפוף חליץ היינו אם נפלה לפניו מאז והלאה יבמה לחלוץ כיון דאיתהפכו כרעייהו לא מצי ליתרוצי כרעייהו".

והנה הרשב"א בחידושו למד כמו רש"י, שקיטע חולץ, ולא קשה דברי אמיר כי הוא דוחק בקרקע מה שנשאר לו מהרגל (ומעל לרגל חשיב כרגל) וזה לא סותר גם את דברי ר"י, אלא כל שמעל לרגל כרגל לכל ענין גם לגבי חליצה וגם לגבי קשירה (ולכן לא קשה הראיה מהירושלמי לפרש"י) – "מתניתין מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה פירוש מתניתין כללא הוא דכל שהיא למטה מן הארכובה מעל רגלו קרינא ביה והלכך אם נקטעה רגלו חולץ בשוקו כל שהוא מן הארכובה ולמטה, והיינו דאקשינן למתני' מרגלים פרט לבעלי קבין מ"מ מתניתין משמע להו בנקטעה רגלו ושנינן שאני הכא דכתיב מעל רגלו לומר דכל שהוא למטה מן הארכובה כשר לחליצה דמעל אמר רחמנא, והוא דדחיס מאי דאישתייר אארעא וכדאמר אמיר, ומתניתין נמי היכא דלא נקטעה רגלו אלא שקשר מעל למעלה מן הארכובה חליצתה פסולה דמעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל אבל למטה כשרה, והיינו דגרסינן בירושלמי כיני מתניתא בקושר מן הארכובה ולמעלה פסולה איני והא כתיב ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם ותניא ביד עד לפרק ברגל עד סובך וכה את אמר הכין, שניא היא דכתיב הכא מעל רגלו, אי הכי תהא כשרה אפי' מהארכובה ולמעלה, מעל רגלו ולא מעל דמעל".

וכן מצינו שהמאירי למד כמו הרשב"א – "מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה, מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה, ופירשו גדולי הרבנים שמשנתנו דרך כלל נאמרה שכל שהוא למטה מן הארכובה בכלל רגל הוא, ומעל רגלו קרינא ביה, ואפילו נקטעה רגלו כל שנקטעה מארכובה ולמטה חליצה גמורה היא. וזהו שהקשו עליה בגמרא ממה שאמרו לענין ראייה

רגלים פרט לבעלי קבין שפטורים מן הראיה, ותירצו שאני הכא דלאו רגלו דוקא בעינן אלא מעל רגלו, ושוקו מעל רגלו הוא, אלמא מתניתין בנקטעה רגלו קיימא, אבל מן הארכובה ולמעלה הוה ליה מעל דמעל. ואף על פי שאמרו צריך לדחוס לכרעיה, ר"ל לנעוץ רגליו על הארץ כדי שתהא חליצה גמורה באה מכחה, אף זה נועץ ראש השוק הנשאר, והוא הוא נעיצת הרגל. ומה שאמרו האי מאן דמסגי אלוחתא דכרעיה לא ליחלוץ, ר"ל מי שרגליו הפוכות עד שכף רגלו הולכת למעלה וגב הרגל למטה בוו מפני שהשוק אינו על הרגל אלא על כף הרגל, אבל זה שהרגל נחתך לגמרי נועץ ראש שוקו ודיו. ולפי דרכך למדת שאם לא נחתכה רגלו אלא שקשר הרצועות בשוק, אם למטה מן הארכובה כשרה למעלה כגון אותם שקורין אודאש פסולה, שעיקר החליצה התרת הרצועות וצריך שתהא התרתן מעל רגלו. והוא שאמרו בתלמוד המערב כיני מתניתא בקשר מן הארכובה ולמטה. ומקשי והא כתוב ורחצו ממנו אהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם, ותניא ביד עד לפרק ברגל עד לסובך שניא היא דכתיב מעל רגלו. וממשיך שם המאירי וכותב, ומ"מ הרבה מהפוסקים [רי"ף ר"י וכו'] הבינו שהירושלמי חולק, ולכן העמידו המשנה רק בקשירה - "ומכל מקום גדולי הפוסקים כתבוה כתלמוד המערב ופירשוה דוקא בקשרי הרצועות אבל כל שנחתכה רגלו חליצתו פסולה ואינו חולץ במקום שאר אחים".

ד.

והנה מצינו ששואל הרא"ש לפי דעת ר"י וחבריו, איך אפשר לומר שקשר שמעל לארכובה פוסל הרי לא צריך בכלל שיהיה קשר וכל מה שהצריכו בירושלמי זה מתי שהנעל נופל אם הוא לא קושר אבל בסתם לא צריך קשר ואין מקומו של הקשר מעכב [אבל הרבה חולקים על הרא"ש ומחשיבים ההתרת הקשר כחלק חשוב בחליצה] - "ומיהו תימה הוא לומר לפסול לחליצה אם נקשרו רצועות הסנדל מן הארכובה ולמעלה דמאי נפקא מינה היכן דנתקשרו הרצועות רק שחלצה נעלו מעל רגלו, והא דקאמר בירושלמי דעיקר חליצה התרת רצועות, נראה שהסנדל שלהם לא היה יכול לעמוד ברגל בלא קשירה. וכן משמע מתוך לשון הירושלמי, דאמר קושרו עד שיכול להלוך בו, אלמא דעיקר הקשירה כדי שיעמוד על רגלו ויכול להלוך בו, וכיון שאינו יכול לעמוד ברגל בלא קשירה, אם התיר הרצועות הוה ליה כאילו שמת הסנדל, כיון דסופו ליפול מעצמו, וכן אם קשרו למעלה מן הארכובה שעיקר עמידת הסנדל ע"י הקשירה ולא קרינן ביה "וחלצה נעלו מעל רגלו", אבל מנעל שיכול לעמוד ברגל להלוך בו בלא קשירה לא ידענא למה תפסול החליצה אם קשר למעלה מן הארכובה או אפילו אם חולץ בלא קשירה שלא נרמו קשירה בתורה ולא נאמרה הלכה למשה מסיני".

ובהמשך דבריו כותב הרא"ש, שבאמת רש"י יכול להסתדר עם הירושלמי כמ"ש הרשב"א: "והא דקאמר בירושלמי כיני מתני' בקושר מן הארכובה ולמטה כשרה מן הארכובה ולמעלה פסולה, לא בא למעוטי קיטע אלא לאשמועינן דבעינן שתהא אף הקשירה מן הארכובה ולמטה ובסנדל שלהם שאינו יכול לעמוד ברגל בלא קשירה".

עוד תירוץ הביא שם (להרא"ש עצמו שלא מעכב הקשירה כלל): "אי נמי בקיטע איירי ואתא

לאשמועינן דבעינן שישאר כל כך בשוקו שיוכל להכניס הסנדל בשוקו ולהוציאו למטה מן הארכובה אבל אם נחתך שוקו בסמוך לארכובה שאינו יכול לקשור הסנדל אלא בשוקו למעלה מן הארכובה פסולה".

ולפ"ז כותב הרא"ש עוד הסבר לבאר דברי אמימר [לפי סברת רש"י] ובאמת הטור הבין שזה עיקר סברת אביו הרא"ש - [בהתחלה הסביר כשיטת הרי"ף והסביר שאין בעיה כי "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, לפי סברת ר"ח] - אלא שבאמת יש כאן שני דינים נפרדים, זה שצריך לדחוק רגלו בקרקע לא באמת מעכב, אלא צריך לעשות כך לכתחילה כי לפעמים הנעל של הבי"ד גדולה, אבל לא מעכב. ואילו הדין השני זה באמת מעכב כי זה לא נחשב כלל רגל, מש"כ שוק, לכן אפילו אם נאמר ששוק לא יכול לדחוק בקרקע אין לאסור כי זה רק לכתחילה אבל בדיעבד כשר כי חשיב כרגלו - "והראב"ד זצ"ל כתב על מה שאמר רב אלפס זצ"ל דהני תרי מימרי דאמימר חד טעמא נינהו דהאי דמסגי אלוחתא דכרעיה והא דצריך למדחסיה לכרעיה חד טעמא וכתב הוא הני תרתי שמעתתא דאמימר לאו חדא טעמא נינהו, דהא דאמר צריך למדחסיה לכרעיה אארעא אי לא דחיס לא מיפסלא חליצה בכך והא דקאמר האי דמסגי אלוחתא דכרעיה לא חליץ, אי חליץ חליצתה פסולה. וטעמא דמלתא משום דגב הרגל הוא שנקרא רגל והתחתון כף הרגל, וזה שרגליו הפוכות וכף רגלו למעלה נמצאת נעלו נחלצה מעל כף רגלו ולא מעל רגלו, וגם כשהוא חולץ נעלו חולץ למטה מרגלו, והתורה אמרה נעלו מעל רגלו ותרתיה שמעתא דאמימר הלכתא נינהו עכ"ל. והרמב"ן זצ"ל השיב על דבריו לקיים דברי רב אלפס זצ"ל, וכתב לפסול בשתייהן, ונראין דברי הראב"ד דלא קאמר אמימר אלא צריך למידחסיה לכרעיה וטעמא כדפרישית לעיל, ובדיעבד לא נפסלה החליצה כיון שעשתה התרה ושמיטת עקב, אבל מאן דמסגי אלוחתא דכרעיה קאמר לא חליץ, משמע דלא הוי בר חליצה כלל משום דלא מיקרי רגל דמן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה משום דלא איקרי רגל".

יש לציין שהראב"ד כתב כסברת הרא"ש שדברי אמימר לא קשורים - "לא שמענו שהדריסה מעכבת לפסול חליצה".

אשר על כן הרא"ש לשיטתו ששוק לא צריך לדחוק בקרקע (וא"א לדחוק), אבל לפי פשטות הר"ח שכן צריך לדחוק, הנה אפשר לדחוק שלא קשה כלל דברי אמימר אפילו אם נאמר כמו הרי"ף שהטעמים קשורים, כי באמת יכול לדחוק השוק בקרקע (אבל לפי הרי"ף א"א לדחוק השוק בקרקע וסיבת האיסור של רגל עקומה זה כי לא יכול לדחוק וממילא גם קיטע לא יכול לחלוץ).

וראה לרבנו הנמוקי - אשר לדעתו: ר"ת ור"י מקוצי פסקו כר"י, אבל מהרשב"א בחידושיו משמע כרש"י.

והנה מצינו לאור זרוע (ח"א הלכות חליצה סי' תרסה) אשר מביא את דברי הגמ' שהזכרנו למעלה ומסביר אותה לפרש"י (וכ"פ ר"י בר נתן), "הא דאמר אמימר האי מאן דסגי לעיל לליחתא דכרעיה לא חליץ פירש"י שרגלו הפוך ודורס בעליונו של רגל כלומר שאינו דורס

במקום מדרס רגלו, ואף על גב דתנן מן הארכוב' ולמטה כשיר' התם הוא דכי נחתך רגלו קם ליה שוק ורחמנא אמר מעל רגלו דהיינו שוק אבל האי לאו רגל הוא עכ"ל. וכן פ"י רבי יהודה בר נתן זצ"ל והוסיף ואמר עוד מעל רגלו כתיב והאי מתחת הרגל הוא שהרי פיסת הרגל מלמעלה מעתה לפ"ז לא איירי מתני' באורך המנעל כלל ואפשר שהמנעל כשר אפי' הוא ארוך למעלה מן הארכובה וגם יש לי ללמוד מיכן מי שנחתכה רגלו למטה מן הארכובה שחולץ בשוק אף על פי שנהפכה רגלו. ודורס ע"ג הרגל פסול לחלוץ כמו שפירש רש"י וחילק ביניהם".

ולפי זה מגדיר האו"ז, שבאמת ר"ח סובר כמו רש"י [כסברת הרא"ש בר"ח] - "וזה לשון פר"ח כתב גאון מכדי אם נקטעה רגלו חליצתה מן השוק למטה מן הארכובה כשרה כ"ש מי שרגלו קיימת והפוכה מפני שאומר אמימר מאן דמסגי אליחתא דכרעיה חליצתה פסולה ושמעין פירוק אהא טעמא מאי צריך לתרץ כרעיה דעל גבה הוא לתחת ולתחת דיליה הוא לעיל וכיון דאיתא לכרעי' ולא תרצה הו"ל כמי שאין ראוי לבילה שבילה מעכבת בו אבל היכא דהוון תריצין כרעיה מעיקרא ואי לא הוון פסקין הוה יכיל למתריצין אף על גב דאיפסק חליץ מן הארכובה דהוי ראוי לבילה שאין בילה מעכבת בו ואנן עדיין צריכין לעיוני בה עכ"ל, הא סובר כמו רש"י שאם נהפכו רגליו פסול לחלוץ ואם נחתכו למטה מן הארכובה כשר לחלוץ ואפשר שאם המנעל ארוך עד למעלה מן הארכובה שחליצתו כשירה".

ובהמשך דבריו מביא האו"ז דעה חולקת: "ורבינו יצחק בר שמואל זצ"ל לא אתבריר ליה פירש"י שפ"י שאם נחתך רגלו למטה מארכובה שחולץ בשוקו דלא עדיף מאבין וקיפוף דאתהפיך כרעייהו דאמר רב אשי למאי דקאמר אמימר לא בר אבין חולץ ולא בר קיפוף חולץ ומה שחילק רבי שלמה לא נהירא ליה ופי' דמתני' לא איירי כלל בנחתך רגלו דנחתך רגלו אפי' למטה מארכובה פסול אלא מתני' במנעל ארוך איירי שצריך שלא יהא המנעל ארוך עד למעלה מן הארכובה משום דכתיב מעל ולא מעל דמעל אבל למטה מן הארכובה כשר דהשוק אינו קרוי מעל דמעל ואף על גב דפריך בגמרא מרגלים פרט לבעלי קבין דמיירי בנחתך על מתני' דלמטה מארכובה כשר מ"מ פריך שפיר אלמא דאינו קרוי רגל בשוק וא"כ כי היכי דפסלת כשהמנעל גבוה וארוך עד למעלה מן הארכובה משום דלא אקרי רגל א"כ למטה נמי ומשני גבי חליצה כתיב מעל רגלו ובלבד שיהא רגל שלם הרי פירוש שאם נחתך הרגל אפי' למטה מן הארכובה פסול לחלוץ בו".

ומשום הכי כותב האו"ז, שלפי רש"י פוסקים הלכה כמו אמימר [ומסדרים אותו עם המשנה] - "מיהו כל רבותי רבינו שלמה וכן הגאון שכתב בפר"ח וכן רבינו יצחק כולהו ס"ל דאיתא לדאמימר דהא שקלי וטרו ליישב סתמא דמתני' עם מילתא דאמימר דאמר האי מאן דסגי לעיל לליחתא דכרעי' לא חליץ ואמר רב אשי למאי דקאמר אמימר לא בר אבין חליץ ולא בר קיפוף חליץ משום דאחלושה לדעתי דרב אשי בפ' ואלו מגלחין, ופי' רבי יהודה בר נתן זצ"ל וכל הנך דאמרו דאין ראויין לחליצה אבל מייבמי ואח"כ הרשות בידם להוציאה בגט גם הוא סובר דאיתא לדאמימר". אבל ר"ח מביא שיש דעות [וכ"כ הרי"ף] שר"א חולק על אמימר והמשנה הולכת כמו ר"א, ולא כמו אמימר ולכן פוסקים כמו ר"א - "אבל בפר"ח כתב יש מי

שאומר לית הלכתא כאמימר מדאמר רב אשי למאי דקאמר אמימר מכלל דהוא לא ס"ל מיהו הרי כתב בשם הגאון דמשמע שהגאון סובר דאיתא לדאמימר. וזה לשון הרי"ף – "וזה לשון רבי יצחק אלפס איכא מ"ד ליתא לדאמימר מדא"ר אשי למאי דקאמר מכלל דאיהו לא ס"ל ועוד דהא תנן מארכוב' ולמעלה חליצתה פסולה מהארכוב' ולמטה חליצת' כשירה"

אבל כותב הרי"ף – "ואנן לא ס"ל הכי דאי אית' להאי סברא הוה ליה אמימר מיפליג אמתני' וליכא למימר דפליג אמימר אמתני' ועוד אי פליג אמתניתין הוה מותבינן ליה תיובתא מינה ומדלא אותבינן עליה מינה ש"מ דמתני' טעמא לחוד ואמימר טעמא לחוד דס"ל לאמימר דבעי לתרוצי רגלי' על ארעא וחליץ כדקאמר בהדיא מאן דחליץ צריך למידחסייה לכרעיה והאי דמסגי אלוחתא דכרעא לא מציי לתרוצי רגליה על ארעא הלכך לא חליץ ומתני' דקתני מן הארכובה ולמטה חליצתה כשירה לאו דנקטע' רגלו אלא כגון שקשר רצועות הסנדל למטה מן הארכובה וש"מ דשוקו נמי מעל רגלו קרינא ביה וכיון שהתירתן יבמה משום מעל רגלו קרינא ביה וה"ג בירושלמי כיני מתני' בקושר מן הארכובה ולמטה וגרסי' נמי התם עיקר חליצה התרת רצועות וכיון דהתרת מעל שוקו מקום מצוה היא דמעל רגלו אמר רחמנא ושוקו מעל רגלו היא הלכך לא קשיא לדאמימר ולא מידי דליכ' בין מימרא דידיה ובין מתני' דקתני מארכוב' ולמטה חליצתה כשירה פלוגתא. דמתני' טעמא לחוד וטעמא דאמימר לחוד והאי דקאמר רב אשי נמי למאי דקאמר אמימר לא שמעינן מינה דלא ס"ל דאי לא הוה ס"ל כאמימר הוה אמר בהדיא ולית הלכתא כאמימר ומדלא אמר הכי לא מציינן למידחי שמעת' דאמימר בכי האי מילתא הלכך איתא לדאמימר". ואשר ע"כ מסיק האור זרוע - "הרי פי' הכל כפי ר"י שאם נקטעה רגלו שפסול לחלוץ וגם מנעל ארוך למעלה מן הארכובה פסול לחלוץ בו ופי' נמי דאית' לדאמימר" ופוסק – "וכן הלכה דאיתא לדאמימר".

ה.

ולא נוכל לרדת להבנת דברי הראשונים בסוגיה זו בלי ללמוד היטב את דברי הרש"ל זצ"ל, בספרו ים של שלמה (יבמות פרק יב ס' טו) ומקדים זאת מדברי הגמ' (שם קג, א) "אמר אמימר האי מאן דבעי למיחליץ צריך למדחסייה לכרעיה, פי' לדחוף רגלו בכח לקרקע, ופריך רב אשי לאמימר והא תניא לעיל בין עומד בין יושב בין מוטה ומוטה לאו אורחיה למדחסי, ומשני לעולם דדחסי ליה לכרעיה, ואמר אמימר האי מאן דמסגי על ליחתא דכרעיה לא חליץ, פירוש שרגלו הפוך ודורס בעליונו של רגל וליחתא הוא לשון לווחים, אמר רב אשי למאי דקאמר אמימר לאו בר אובא חליץ ולא בר קיפוף, פי' שאותן אנשים אחלישו לדעתיה דרב אשי ואתהפכו כרעייהו כדאיתא בפרק אלו מגלחין".

וכן מביא דעת הרי"ף – "הנה פסק הרי"ף הלכה כאמימר וטעמא דאמימר דמאן דמסגי על ליחתא דלא חליץ משום דבריו הראשונים דבעי למדחסייה לכרעיה והאי דאתהפך כרעיה לא מציי לתרוצי לכרעיה, ומתניתין דקתני מן הארכובה ולמטה חליצתה כשירה לאו דנקטעה רגלו קאמר אלא שקשר רצועות המנעל למטה מן הארכובה כשרה ולמעלה מן הארכובה פסולה, וכן איתא בירושלמי (ה"א) משום דעיקר חליצה התרת הרצועות וכיון שהתירתן מעל

שוקו מקום מצוה הוא דמעל רגלו אמר רחמנא ושוקו מעל רגלו הוא, והא דא"ר אשי, למאי דקאמר אממר כו' לא שמעינן מיניה דלא ס"ל דאי לא הוי ס"ל כאממר הוי אמר להדיא לית הילכתא כאממר ומדלא אמר הכי לא מצינו למדחי שמעתא דאממר בכי האי מילתא קלישא" והרמב"ם (הל' יבום פ"ד הי"ז) פוסק כמו הרי"ף.

אבל הראב"ד חולק על הרמב"ם ופוסק כרש"י [לפי איך שהסביר הרא"ש שלא חייב לדחוק רגלו בקרקע] – "והראב"ד השיג ואמר שטעם דאממר דמאן דמסגי על ליחתא כו' אינה טעם דבעי למדחסייה דהא דבעי למדחסייה אינו אלא לכתחילה ואי לא דחיס לא מפסלא בכך אבל הא דמסגי על ליחתא כו' חליצה פסולה משום דגב הרגל הוא שנקרא רגלו והתחתון נקרא כף הרגל וזה שרגלו הפוכה וכף רגלו למעלה נמצא נעלו נחלצת מן כף רגלו ולא מעל רגלו ממש וגם נחלצת למטה מן רגלו והתורה אמרה מעל רגלו ולא למטה". והרמב"ן – הסכים לדברי הרי"ף ופוסל בשתייהן. והרא"ש (סימן ז) הסכים לדברי הראב"ד "מדקאמר אממר בתחילה צריך למדחסייה משמע לכתחילה קאמר ואח"כ קאמר מאן דמסגי אליחתא לא חליץ משמע דלא הוי בר חליצה כלל, וטעמא דבעי למדחסייה כדי שיהא ניכר שטורחת לחלוץ מנעלו דלפעמים מנעל ב"ד גדול ממדת רגלו ונראה כיוצא מאיליו אם לא שידחוק רגלו בקרקע מעט".

ולפ"ז כתב היש"ש, כמ"ש הב"י, אפי' לרי"ף ורמב"ם, אדם שיש לו רגל ישרה ולא דחק רגלו בקרקע בדיעבד לא נפסלה החליצה כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת ורק מתי שיש לו רגל עקומה או בלא רגל אז נפסלת החליצה כי לא יכול לדחוק – "ונראה בעיני דאף ר"י אלפסי שפירש חד טעמא לתרתי בבי דאממר מ"מ לא סבר אי לא דחיק נפסלה החליצה ולא נמצא בדברי הרי"ף ראייה לפסול, וכן ברמב"ם ואפשר דס"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו אבל נהפכה רגלו דלאו בר הכי נפסלה בכך וכן כתב המגיד משנה". ובאמת העיקר כמ"ש הראב"ד [כמ"ש הב"י שלכו"ע דיעבד לא נפסל] – "ומ"מ לא נ"ל דברי הרי"ף דהיכא כתיב בקרא שינעץ רגלו בכח על הארץ דבעי למימר דאי לאו בר הכי נפסלה, אלא עיקר כמו שכתב הראב"ד".

אמנם שואל היש"ש על דעת הראב"ד "יש להקשות על דברי הראב"ד מאחר דאינו צריך לתרוצי אלא לכתחילה מאי פריך ליה רב אשי ק"ג ע"א והא תניא בין עומד בין יושב בין מוטה הלא לא אפשר התנא התם אלא דיעבד וה"נ אי לאו תריץ כרעיה כשר בדיעבד. ועונה היש"ש – וי"ל דהראב"ד ס"ל דבריייתא דמכשר בין עומד בין יושב או מוטה נמי לכתחילה קאמר כמו שיש הרבה מפרשים ומביאים ראייה מדפריך רב אשי לאממר מבריייתא ש"מ דס"ל דבריייתא אף לכתחילה מכשרה, וכן כתב בנ"י. וניתן לתרץ עוד תשובה – ועוד נראה דלא קשה מידי דמ"מ פריך שפיר מדתניא בין עומד משמע דאין כאן ריעותא אלא מצד שאינו עומד והא איכא ריעותא אחרינא דלא תריץ כרעיה וא"כ היה לו לחלק מיניה וביה בין תריץ כרעיה בין לא תריץ כרעיה והכל בעמידה דעכשיו איכא למיטעי ולומר הא דאשמועינן התנא דאינה כשרה אלא בדיעבד היינו מוטה דאיכא תרתי לריעותא מצד שאינו עומד וגם לאו תריץ כרעיה הא בחד ריעותא לא קפדינן, או נימא בלא תריץ כרעיה לא קפדינן כלל אלא בעמידה לחוד, ומשני

לעולם דדחיס ואין כאן ריעותא אלא דמוטה. ועוד ראייה לדברי הראב"ד והרא"ש [שאמימר אמר שני דינים נפרדים] - ועוד יש ראייה שהטעם דמאן דמסגי אינו משום דבעי לתרוצי לכרעיה, דא"כ למה חלקן אממר לתרתי בבי הוה ליה למימר הילכך מאן דמסגי על ליחתא כו' לא חליץ, ומדלא אמר הכי ש"מ דתרתי בבי הוא כדברי הראב"ד והרא"ש.

ובהמשך דבריו כותב היש"ש שר"א לא סובר כמו אממר [כמו האיכא דאמרי ברי"ף] וסבר שזוה חליצה לפחות כדי לפוסלה על האחים - רק שאני מוסיף ואומר פשיטא הא דצריך למדחסיה לכרעיה אינו אלא לכתחילה כדי שתהא החליצה בכח שלה אבל הא דאמר מאן דמסגי על ליחתא לא חליץ ר"ל לא הוי חליצה כלל אפילו לפסלה על האחין דהא בקרא דברים כ"ה, ט כתיב וחליצה נעלו מעל רגלו וכאן הוא היפוך למטה מכף רגלו וגרוע יותר מן הארכובה מלמעלה דחליצה פסולה הוי משום הכי אמר לא חליץ ולא אמר חליצה פסולה, ולפי זה מיושב שפיר הא דאמר רב אשי למאי דקאמר אממר כו' משמע דלא ס"ל כוותיה וכן הוא בנין היסוד בכל התלמוד כלומר דלא ס"ל לרב אשי כאמימר בהא דלא הוי בר חליצה כלל וכאילו לא חליץ אלא הוי חליצה מיהא לפוסלה על האחין. ובאמת לפי הרי"ף לא מובן לשון ר"א - ולדברי הרי"ף דדייק מדלא אמר להדיא לית הלכתא כוותיה כו' ותימא מכ"ש דקשה לא יאמר כלל למאי דקאמר אממר אלא יאמר בלשון קצרה הלכך לאו בר אובא ובר קיפוף חליץ אלא עיקר כמו שפירשתי. כמו כן מביא עוד היש"ש את סברת ר"ח - תירץ ר"ח בשם הגאונים (הו"ד ברא"ש סי' ז), וז"ל: כיון דמסגי על ליחותא לא יכיל למתרץ כרעיה דגב דידיה הוא לתחת ולתחת דידיה הוא לעיל וכיון דאיתא לכרעיה ולא תריצה הוי ליה כמי שאינו ראוי לבילה כו' אבל היכא דהוי תריץ מעיקרא ואי לא פסיקא הוי יכול למתרץ כרעיה אף על גב דאיפסק חליץ למטה מן הארכובה דהוי ראוי לבילה כו', הרי שסובר שקיטע שפיר חליץ.

אמנם היש"ש מקשה על סברה זו [כמ"ש הקרבן נתנאל]: אבל לא הבנתי דבריו כלל במה שסובר שהקיטע קרוי ראוי לבילה דאי הוי ליה כרעיה כו' סוף סוף לית ליה ואינו ראוי בשלמא מאן דאית ליה כרעיה ולא תריץ אותה ביה איכא לחלק הכי אבל מי שאין לו אין שייך לומר כל הראוי כו' ומאי שנא ממאן דמסגי אליחותא כו' דהוא נמי קודם שנהפכה רגלו הוי שפיר מצי לתרוצי כמו בר אובא, ובר קיפוף אלא שעתה אינו יכול ה"ה נמי לנקטע. אלא צריך לומר כרש"י - אלא אם באת להכשיר הקיטע צריך אתה לפרש כרש"י (ד"ה על ליחתא) - רא"ש (שם) וז"ל ואף על גב דתנן מן הארכובה ולמטה כשרה התם הוא דאם נחתך רגלו קם ליה שוק במקום רגלו ורחמנא אמר מעל רגלו דהיינו שוקו אבל האי דנהפכו רגלו לא רגל הוא. או כפי" ר"ח שהביאו התוספות - דטעמא דמאן דמסגי משום דלא מצי למדחסיה רגליה אבל האי דנקטע שפיר מצי למדחסיה כולו שוקו אארעא. ולכן מביא היש"ש את הירושלמי שלכאורה הולך כדעת הרי"ף וחבריו - אבל בירושלמי (ה"א) מוקי להדיא מתניתין הא דלמטה מן הארכובה כשרה התם הוא בקישור הרצועות איירי וכן פירש ר' ניסן במגילת סתרים וכן דעת ר"י בעל התוספות (ד"ה מאן) והיינו כרי"ף והרמב"ם דסבירא להו דקיטע לא חליץ.

ומביא את הרא"ש שהקשה על סברת הרי"ף והסביר את הירושלמי באופן אחר [ואופן זה מסתדר גם לפרש"י] - "ומיהו תימא הוא לומר לפסול החליצה אם נקשרו רצועות הסנדל מן

הארכובה ולמעלה דמאי נפקא מינה היכן דנתקשרו הרצועות רק שחלצה נעלו מעל רגלו, והא דקאמר בירושלמי דעיקר חליצה התרת רצועות נראה שהסנדל שלהם לא היה יכול לעמוד ברגל בלא קשירה וכן משמע מתוך לשון הירושלמי דקאמר קושרו עד שיכול להלוך בו אלמא דעיקר הקשירה כדי שיעמוד על רגלו ויכול להלוך בו וכיון שאינו יכול לעמוד ברגל בלא קשירה אם התיר היבם הרצועות הוה ליה כאלו נשמט הסנדל כיון דסופו ליפול מעצמו וכן אם קשרו למעלה מן הארכובה שעיקר עמידת הסנדל על ידי קשירה ולא קרינן ביה וחלצה נעלו מעל רגלו אבל מנעל שיכול לעמוד ברגל להלוך בו בלא קשירה לא ידענא למה תפסול החליצה אם קשר למעלה מן הארכובה או אפילו אם חולץ בלא קשירה שלא נרמזה קשירה בתורה ולא נאמרה הלכה למשה מסיני, והא דקאמר בירושלמי כיני דמתניתין דקושר מן הארכובה ולמטה כשירה מן הארכובה ולמעלה פסולה לא בעי למעוטי קיטע אלא לאשמועינן דבעינן שתהא אף הקשירה מן הארכובה ולמטה ובסנדל שלהם שאינו יכול לעמוד ברגל בלא קשירה, א"נ בקיטע איירי ואתא לאשמועינן דבעינן שישאר כ"כ בשוקו שיכול להכניס סנדל בשוקו ולהוציאו למטה מן הארכובה, אבל אם נחתך שוקו בסמוך לארכובו שאינו יכול לקשור הסנדל אלא בשוקו למעלה מן הארכובה פסולה".

כמו כן היש"ש חולק על הרא"ש וסובר שנעל אפי' במידה אם הוא מתיר הקשר או אפי' ניתר מעצמו פסול וכן נעל גדולה שלא במידה אפי' שקשרו פסול, רק שכתב שנעל שבמדה שקשרו למעלה מהארכובה דיעבד יהיה כשר [ומחשיבים כאילו לא נקשר כלל] - והנה מה שכתב דהירושלמי לא איירי אלא בסנדל גדול ומשום הכי אם התיר היבם חליצה פסולה, כבר כתבתי בסי' ח' דליתא להאי סברא אלא בכל הפסול כשהתיר הוא או אפילו הותרה ממילא, אם הוא גדול שאינו יכול להלוך בו בלא קשירה או חליצה פסולה אפילו בקשירה כמו שאפרש לקמן בסי' י"ח, ומ"מ לענין שנקשרו הרצועות למעלה מארכובה נראין לי דבריו היכא דהמנעל אינו גדול ויכול להלוך בטוב בלי קשירה דהחליצה כשרה בדיעבד והוי כאלו לא נקשרה כלל. ועוד חולק היש"ש על הרא"ש וכותב שא"א להעמיד הירושלמי שלא בא למעוטי קיטע - אבל אין נראה כלל במה שכתב שהירושלמי לא בא למעוטי קיטע אלא לאשמועינן דאף הקשירה צריך למטה מן הארכובה היכא שהסנדל גדול, דזהו דוחק מאחר שקיטע כשר נוקי מתניתין בכה"ג ולא נוקי בקשירה שצריכה לחלק בין סנדל גדול למנעל קטן, ואם היה בא הירושלמי לפסוק דין הקשירה היה לו לפסוק מימרא בפני עצמו ולא לפרש המשנה כך, גם מה שתירץ באם שנקטע רגלו סמוך לארכובה הוא סמך על רוב חריפותו ואינו מתיישב על הלב, להיות כוונת התלמוד בסתימות ולסמוך על דברי נביאים שאירי בנקטע סמוך לארכובה לא היה לו להזכי קשירה, אלא מתניתין איירי ברחוק מן הארכובה.

ומשום הכי מסיק היש"ש - על כן העיקר בעיני שהירושלמי מפרש המשנה בקשירה ולא מכשיר בנקטע כלל כמו שפסק הרי"ף, והרמב"ם, ור"י, וראבי"ה, וס"ת (סימן קלג) וס"מ (עשין נב) וא"ז (ח"א סימן תרס"ה) ומרדכי (סימן נז) ומי יקל כנגדם. וכותב היש"ש שכך נראה לפי סברה - והאמת הוא שהסברא נותנת מאחר שנקטע א"כ מה שלבש ברגלו אין לו שם המנעל והתורה הקפידה על מנעל כדרך שרגילין לילך בו כמו ואנעלך תחש, וא"כ בע"כ מתניתין אקשירה קאי שאם הקשירה היתה למעלה מן הארכובה פסולה, ומ"מ דוקא בענין שלא היה

יכול להלוך בו בלא קשירה אלא ע"י הדחק, דאל"כ אין לפוסלו בכך כדפרישית. ואולי בכלל המשנה מדבר על נעל ארוכה ואז אין חילוק אם היא במידה או לא - ומ"מ נוכל לפרש מתניתין שלנו בכל מנעל איירי בין גדול ממדת רגלו בין אינו גדול ולא איירי בקשירה מדלא פירש תלמודינו אלא בגוף המנעל איירי שאם הוא ארוך עד למעלה מן הארכובה פסולה, וגזרת הכתוב מעל רגלו דהיינו שוקו שהוא על רגלו ולא מעל דמעל, וכן פסק להדיא ראבי"ה, וס"ת (שם) בשם רבו, ר"י בעל התוספות, והס"מ, והמרדכי, והא"ז, וראוי לחוש לדבריהם. ומשום הכי מדגיש היש"ש כמ"ש למעלה [כמו הב"י] שאין הקשירה למעלה מהארכובה מעכבת מתי שהנעל במידה - ומ"מ נ"ל דאין לפסול הקשירה שהיא למעלה מהארכובה כל זמן שיכול להלוך בלא קשירה ואינו דומה למנעל כי הקשירה אין שם מנעל עליו ולא גרע מאלו לא נקשר כלל כדברי הרא"ש.

מסקנה דדינא כותב היש"ש - הילכך מסקנא דמילתא צריך לכתחילה לדחוף רגלו בכח לארץ, על כן כתבו הס"ת, והסמ"ג, והרא"ש, שראה מרביתו שנהגו להעמידו אצל הכותל או עמוד שישעון עליו קצת כדי שיוכל לנעוץ רגלו של ימין בכח על הארץ והיא מגבהת אותו ביד ימינה מעל הארץ ושומטת המנעל, ואם היתה רגלו עקומה לאחור או הפוכה על צדו או שמהלך על אצבעות רגלו או שנהפך העליון למטה וכ"ש שנקטע אפילו למטה מהארכובה חליצתה פסולה, ואם המנעל ארוך עד למעלה מן הארכובה או באמצע הארכובה חליצה פסולה לעולם, ואם נקשרו הרצועות למעלה מהארכובה והמנעל גדול שאינו יכול להלוך בשופי בלא קשירה חליצה פסולה, אבל יכול להלוך בלא קשירה אף אם קשרו למעלה מהארכובה והיא מתרת אז חליצה כשירה בדיעבד.

ו.

אחרי אריכות הדברים, ניתן כעת לסכם את דעות הראשונים, וזאת ע"פ המקורות שהבאנו למעלה, והוא:

1. פי ר"י, ר"ת, רי"ף, רמב"ם, ר"י מקוצי, רבנו ניסים, ובעל העיטור, ספה"ת, רמב"ן, ראבי"ה, יש"ש, מרדכי, וכ"נ מהריטב"א, [והיש"ש הבין כך גם מדעת האו"ז] ועוד - שבדין של קיטע הדין הוא שלא יכול לחלוץ, וזאת כי כמו שרגל עקומה לא יכול לחלוץ הוא הדין של קיטע, וכל מה שהמשנה מדברת זה רק בקשירה.

רק שחלוקים הדעות מצד מה אמרו שלא יכול לחלוץ: לפי ר"י כי לא חשיב "חלצה מעל רגלו". ולפי הרי"ף כי לא יכול לדחוק רגלו בקרקע וזה מעכב ונלמד מהלכה למשה מסיני. [מש"כ לדעת ר"י, צריכה לדחוק כי פעמים הנעל של ב"ד גדולה אז דוחק כדי שהיא תחלוץ ולא שיישמטי ואם לא דחק אין זה מעכב לדינא].

2. אמנם לפי רש"י, רשב"א, רא"ש, מאירי, ר"ח, קרבן נתנאל, תוס' רי"ד, נמוקי יוסף, רז"ה, תוס' בשם א' הגאונים, בעל המאור, ראב"ד, והא"ח [וכך גם ברמב"ם], ואיכא דאמרי ברי"ף - הדין הוא אשר קיטע כן יכול לחלוץ מן הארכובה ולמטה.

ובאמת יוצא אשר רוב סוגיות הגמ' מסתדרות בפשטות כמו רש"י. הסוגיה של קיטע חולץ בקבו, והסוגיה של רגלים, וגם הסוגיה של מנין לחליצה. רק שהירושלמי בפשטות לא מסתדר כמותו.

ולבאר זאת יותר, שפשטות דברי הגמ' נראים כפרש"י: הנה הגמ' (שם קב, ב) דנה מנין ש"חליצה" זה להוציא הנעל מהרגל ולא לנעול הנעל ברגל, הגמ' מגיע למסקנה שהמילה "וחליצה" הכוונה גם לנעול וגם להוציא המנעל, אבל אצלנו חייב לומר שהכוונה להוציא הנעל, כי אם כן היה צריך לכתוב "וחליצה ברגלו". ודוחה הגמ' אם היה כתוב כך היינו אומרים ברגלו כן בשוקו לא, לכן כתוב "מעל רגלו", לומר לנו שגם בשוקו מותר, אבל הכוונה לנעול הנעל ולא להוציא. וממשיכה הגמ', "אין משמע הכי ומשמע הכי, דהכא אי ס"ד זרוזי הוא א"כ לכתוב רחמנא וחליצה נעלו ברגלו, אי כתב רחמנא ברגלו ה"א ברגלו אין בשוקו לא כתב רחמנא מעל רגלו דאפילו בשוקו, א"כ לכתוב רחמנא במעל רגלו מאי מעל רגלו ש"מ מישלף הוא".

הרי גם כאן רש"י למד שהכוונה בחתוך רגל שמותר לחלוץ משוקו שכתב בפירושו "אם נחתך רגלו", אבל לפי ר"י ורי"ף, יצטרכו להסביר גם כאן שהכוונה להתיר בקושר בשוק שיהיה כשר כמו ברגל. ובהמשך דברי הגמ', רבא מסביר שמה שכתבה המשנה שחליצה "באנפיליא" פסול, זה דווקא אנפיליא מבד אבל אנפיליא של עור כשר לחליצה וככה אין סתירה. "ובאנפיליא חליצתה פסולה כו' למימרא דאנפיליא לאו מנעל הוא, ותנן נמי אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא באנפיליא, ואין צריך לומר במנעל וסנדל, לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה. ורמינהו אחד מנעל וסנדל ואנפיליא לא יטייל בהן לא מבית לבית ולא ממטה למטה, אלא אמר רבא לא קשיא כאן באנפיליא של עור כאן באנפיליא של בגד, ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי קשיא יום הכפורים איום הכפורים דתניא לא יטייל אדם בקורדקסין בתוך ביתו אבל מטייל הוא באנפילין בתוך ביתו, אלא לאו ש"מ כאן באנפיליא של עור כאן באנפיליא של בגד ש"מ".

הרי לפ"ז הגמ' מביאה ראיה לרבא שיש חילוק בין של עור לשל בגד, "תניא כוותיה דרבא חליצה במנעל הנפרם שחופה את רוב הרגל, בסנדל הנפחת שמקבל את רוב הרגל, בסנדל של שעם ושל סיב, בקב הקיטע, במוק, בסמיכת הרגלים, באנפיליא של עור, והחולצת מן הגדול בין עומד בין יושב בין מוטה, והחולצת מן הסומא חליצתה כשרה. אבל במנעל הנפרם שאין חופה את רוב הרגל, בסנדל הנפחת שאינו מקבל את רוב הרגל, ובסמיכת הידים, ובאנפיליא של בגד, וחולצת מן הקטן חליצתה פסולה".

וגם שם מסביר רש"י "בקב הקיטע" הכוונה "שנקטעה רגלו עושה כמין דפוס רגל ויש בה בית קיבול קטן ומכניס שם ראש שוקו ואין נסמך עליו והוא קרוי קב ולמשענת הליכה יש לו אשקינ"א קשורה בשוקיו ומשענת ידיו שקורין קרוק"א". וכ"כ המאירי "וקב הקטע והוא של עץ וכמו שביארנו ענינו בששי של שבת ובאה היא וחולצת אותו הקב".

וכן ממשיכה שם הגמ' (קג, א) ודנה על עצם הראיה מי התנא שאמר את המשנה הזאת, הגמ'

בהתחלה חושבת שזה ר"מ שהתיר לצאת בשבת קיטע עם הקב שלו משמה שזה נחשב כנעל. דוחה הגמ' בהמשך, המשנה פוסלת חליצה באנפיליא וזה רק לפי חכמים שלמדו מהפסוק "אנעלך תחש" שצריך דווקא של עור, מש"כ לפי ר"מ חולצים בכל דבר. ועונה אביי ע"כ שזה לפי רבנן ומדובר שהקב מחופה מעור [גם בפנים] ולכן חולצים בו דוחה אותו רבא שהרי אם החילוק זה אם מחופה בעור או לא היה למשנה לחלק בזה ולמה חילקה באנפיליא לכן אומר רבא זה לפי ר"מ וגם ר"מ אוסר אנפיליא כי זה לא מגן. "קב הקיטע מני רבי מאיר היא דתנן הקיטע יוצא בקב שלו דברי רבי מאיר ר' יוסי אוסר, באנפיליא של בגד אתאן לרבנן, אמר אביי מדסיפא רבנן רישא נמי רבנן ורישא במחופה עור, אמר ליה רבא אבל אין מחופה עור מאי פסול אי הכי אדתני סיפא באנפיליא של בגד ליפלוג בדידה בד"א במחופה עור אבל אין מחופה עור פסול, אלא אמר רבא מדרישא רבי מאיר סיפא נמי רבי מאיר האי מגין והאי לא מגין".

הרי לפ"ז יוצא לכאורה מפשטות הגמ' שבאמת מצד הדין גם לפי רבא חכמים מתירים לחלוץ בקב קיטע אם הוא מעור רק שזה לא מסתדר עם פשטות המשנה ראייה לרש"י שיוצא בפשטות שיש חליצה לאדם שאין לו רגל.

והמאירי כתב בפרוש שקב מחופה כשר גם לרבנן - "ואם היה מחופה עור אין חולצין בה לכתחלה אבל בדיעבד חליצתו כשרה ואינו דומה לסנדל שתפרו בחוטי פשתן שחליצתו פסולה שבזו חוטי הפשתן מעמידים את הסנדל והרי הוא כגוף הסנדל". ותירץ ר"י גם פה הכוונה כמו שאמרנו לגבי סמיכת רגלים שהכוונה שנותן לאחר אבל הוא פשוט שלא חולץ.

ונחזור לשיטת רש"י, וכדמצינו כמה ראשונים שמסבירים שיטתו: המאירי והרשב"א מסבירים בשיטת רש"י - שבאמת המשנה מלמדת אותנו שכל שלמעלה מהרגל חשיב כרגל לכל ענין, גם לגבי חליצה וגם לגבי קשירה [ובירושלאמי דיברו על קשירה].

והרא"ש מביא עוד הסבר בשיטת רש"י [לפי שיטתו שקשירה לא מעכבת] - שהירושלאמי מדבר בקיטע ומצריך שישאר למטה משוקו שיוכל לנעול שם סנדל, אבל אם אין מספיק שם שצריך לנעול הסנדל ולקשור למעלה מהארכובה פסול. אבל לא שהקשירה מעכבת אלא זה שיעור שצריך שיהיה לו בשוקו. ודברי אמימר צריכים הסבר.

ובאמת פשטות רש"י - רגל עקומה לא חשיב רגל [וחשיב כהפסק] מש"כ שוק. ומסביר הרא"ש [וזה עיקר סברתו לפי מש"כ הטור] (כ"כ הערוך לנר והמרומי שדה בדעת רש"י) - הבעיה ברגל עקומה זה שלא נחשב "מעל רגלו" וזה מעכב אפילו דיעבד, מש"כ שוק שהתורה מלמד אותנו שזה נחשב כרגל, ולא כמ"ש הרי"ף שהבעיה בעקומה זה שלא יכול לדחוק רגלו, כי זה לא מעכב [אמימר אמר שני דינים נפרדים] לכן אפי' שלא יכול לדחוק שוקו בקרקע [כמ"ש הרי"ף] אין בזה בעיה. אמנם רבותינו בעלי התוס' הבינו ברש"י - רגל עקומה לא חשיב רגל ולכן גם השוק לא נחשב למעלה מרגל אבל כשהיה לו רגל ישרה, שוק נחשב מעל לרגל, וכשר.

וראה בבית שמואל, שיוצא נפק"מ בין תוס' איך שלמד ברש"י, לבין הרא"ש איך שלמד

ברש"י – לתוס' אם נולד בלא רגל אז השוק לא נחשב מעל לרגלו, אבל לפי שיטת רא"ש אין בזה חילוק כלל [אבל לרא"ש איך שלמד בר"ח מסביר הקרבן נתנאל שגם לא יכול לחלוץ אם לעולם לא היה לו רגל].

ודעתו של הגאון הערוך לנר הוא, שלכו"ע אם לעולם לא היה לו רגל לא חולץ – "באבן העזר כתב הב"ש דבנברא כך בלא רגל בשוק לרש"י פסול לחליצה, ולראב"ד [שהיא גם שיטת רש"י במועד קטן כמו שכתבתי לעיל] כשר לחליצה ע"ש, ולא הבנתי דהא גם לשיטת הראב"ד צריך לומר דמה שכשר השוק לחליצה היינו מפני שכבר היה לו רגל ונקרא מעל לרגלו, וא"כ אם לא היה לו רגל משנברא גם להראב"ד פסול". וממשיך שם הערוך לנר – "אבל לכאורה נפקותא אחרת איכא בין ב' הפירושים במי שנברא ברגל הפוך ונחתך אם כשר לחלוץ מעל השוק, דלפי רש"י דהפוך לא נקרא רגל, א"כ אין חילוק בין נחתך ללא נחתך דלעולם, לא היה לו רגל ולא נקרא מעל רגלו, אבל לשיטת הראב"ד (ורש"י במ"ק) שהפוך ג"כ נקרא רגל, רק שאם חולץ חולץ מתחת לרגלו, א"כ אם נחתך וחולץ מן השוק שפיר חולץ עתה מעל לרגלו וכשר".

לדעתו של הר"ח – הבעיה ברגל עקומה זה שלא יכול לדחוק רגלו בקרקע [למד כמו הטור] אבל קיטע כן יכול לדחוק שוקו בקרקע והתורה מלמד אותנו ששוקו כרגלו.

והרא"ש הסביר – אפילו שכשאינן לו שוק לא יכול לדחוק רגלו בקרקע, מ"מ בגלל שהיה לו רגל ישרה ויכל לדחוק אז אומרים כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת.

אמנם הקרבן נתנאל – לא מקבל סברה זו, ורק בשביל לתרץ דברי הרא"ש העמיד שמדובר שנקטע רגלו אחר שנפלה אצלו, אבל פשוט שאם נקטע רגלו קודם, או כ"ש שנולד בלי רגל שלא שייך סברת הרא"ש.

יוצא לנו עוד נפק"מ בין הרא"ש [בין ברש"י בין בר"ח] לר"ח עצמו – שלפי הרא"ש לא צריך לדחוק שוקו בקרקע מש"כ [או כי זה רק לכתחילה או כי אין בילה מעכבת], ואילו לפי ר"ח והרשב"א [ורוב המפרשים] חייב לדחוק שוקו בקרקע.

ז.

והנה אחרי שהבאנו את דברי הראשונים וחילקנו את דבריהם וכן כל צדדי הנפק"מ בהבנתם בדברי הגמרות שהזכרנו, י"ל, ובהקדים:

מצינו שהטור (אהע"ז ס' קסט) מביא את לשון המשנה "חליצה מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה, מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה" ומביא את פירוש הרי"ף שמדובר "שאם הקשר למעלה מן הארכובה הרי החליצה פסולה" וכ"כ הרמב"ם וכ"כ בסה"ת, לכן חליצה לקיטע אפילו מן הארכובה ולמטה יהיה פסול. ואח"כ מביא את דעת ר"ח שמדובר בקיטע "שאם נקטעה מהארכובה ולמטה חולץ מהארכובה ולמעלה אינו חולץ" וכותב שכ"כ הרא"ש אבל דווקא אם "שישאר כל כך משוקו שיכול להכניס המנעל בשוקו ולקושרו למטה מן הארכובה" [רא"ש לשיטתו לכן כך הסביר הירושלמי].

הרי לפ"ז נראה שהטור הבין בדעת הרי"ף וחבריו, שהטעם שקטוע רגל לא חולץ, כי אם המשנה מדברת רק בקשר לא מוצאים בשום מקום להתיר קטוע [אבל גם לא מצינו לפסול] אבל מסברה נראה שיש לפסול כי כתוב "מעל רגלו" ואין לו רגל [אבל לפי פשוט הטור, הרי"ף כן מצינו בפ"י שקיטע פסול גם בדברי אמימר בגלל שלא יכול לדחוק רגלו וגם בירושלמי].

מ"ן השו"ע שם ס' לה כותב בדיוק כמ"ש הטור ולכן מביא דברי המשנה, ואח"כ כותב י"א (שהיא שיטת הרי"ף) דאקשירה קאי, ועוד י"א (שהיא שיטת הרא"ש) דבנקטע רגלו מיירי. וכן פסק מ"ן השו"ע שם בזה"ל: "חלצה מן הארכבה ולמטה, חליצתה כשרה. מן הארכבה ולמעלה, חליצתה פסולה. ויש אומרים דאקשירה קאי, שאם היה הקשר למעלה מהארכבה, פסולה. אבל אם נקטעה רגלו, אפלו מן הארכבה ולמטה, אינו חולץ. ועל כן לא יהיה המנעל ארך עד למעלה מן הארכבה. ויש אומרים דבנקטעה רגלו מיירי, שאם נקטעה למטה מהארכבה ונשאר כל כך משוקו שיכול להכניס בו המנעל ולקשרו למטה מהארכבה, חולץ.

ומצינו בדברי הב"ש (שם ס"ק לב ואילך) שהסביר דברי השו"ע אשר: מן הארכובה ולמעלה: "היינו מה שבין השוק לקוליות ולא מה שבין הארכובה הנמכר עם הראש והשוק וכל השוק נקרא מעל רגלו". והסיבה שאינו חולץ "למ"ש בכ"מ וב"י לדעת הרי"ף ורמב"ם, לא הוי חליצה כלל, ואין פוסלת, מיהו לא נ"מ לדינא דהא לכמה פוסקים חולצין בנקטע רגלו א"כ בודאי פוסלת". וי"א דבנקטעה רגלו: "איירי אף על גב רגלו עקומה קי"ל חליצה פסולה משום דשם גרע טפי מאחר דרגל הפוך א"כ השוק לא נקרא מעל רגלו, משא"כ כשהיה רגל ישרה אז נקרא השוק מעל רגלו, מ"ה אף בנחתך ממנו עדיין נקרא השוק מעל רגלו, כ"כ רש"י, לפ"ז אם נברא כך ג"כ חליצה פסולה, מיהו למ"ש הרא"ש בשם הראב"ד, הטעם ברגל הפוך כשחולץ הוא חולץ מעל כף רגלו ולא מעל רגלו, א"כ קוטם אף שהוא נברא כך כשר החליצה, וכתב הרשב"א, כשנקטעה ליבם רגלו צריך לדחוק בשוקו בקרקע, וכן הוא בתוס". וזה שאמרו בשו"ע שיכול להכניס בו המנהל ולקשרו למטה מארכובה "אבל אם הקשרים למעלה מארכובתו פסול לפירוש הירושלמי המחלק בין אם הקשרים למטה מארכובה לבין אם הקשרים למעלה מארכובה, איירי שנחתך הרגל, אבל אם הרגל שלם ומנעל טוב לו ויכול להלוך בו, אז אפילו אם הקשרים למעלה מארכובה כשר, ונראה לפ"ז אפילו אם נחתך הרגל ונשאר משוקו שיכול לנעול מנעול ויכול לקיים כך בשוקו בלי קשירה אף אם קושר למעלה מארכובה כשר, כמו אם רגלו שם, אלא איירי בענין שנשאר משוקו דבר קטן שא"י לעמוד בלא קשירה, ועיין תשובת מהר"א בן ששון (סי' קמב קמג) ביבם שעקום ומהלך בצד רגליו ולפעמים דוחה עקבו בארץ דחולץ, ועמ"ש בשם מהרשד"ם מאן דמסגי אלחאתא חולץ אם אין אח אחר. ועיין תשובת רש"ף ח"ב סימן נב דק"ל בשמיטת רוב עקב הוי חליצה, לכן אם נקרע הנעל בצד עקב אף על פי שיכול להלוך בו חליצה פסולה ועיין נ"י ר"פ מ"ח עכ"ל הב"ש.

והנה אף שנאמר בחליצה "וחלצה נעלו מעל רגלו" (דברים כה, ט) והרי השוק אפילו למטה מן הארכובה אינו קרוי רגל, הנה מ"מ פסקו הפוסקים שמ"מ חליצתה כשרה, וזאת לפי שהיא "מעל רגלו" והרי לא אמרה התורה "מרגלו" אלא "מעל רגלו" מדבר שעל רגלו במשמע, וכדברי רש"י שם דף קג, א ד"ה מעל וכן הסבירו המאה שערים שם.

ובכך אע"פ שעכשיו אין לו רגל, הנה כיון שקודם קטיעה היה שוקו "מעל רגלו", לכן חליצתה כשרה, וכדברי התוספות שם לדעת רש"י. ועוד כשנוסיף אשר בנד"ד אותו יבם הרי נולד הוא עם רגל רגיל, רק מפני מחלה (כפי שמצוי לדאבוננו באלו שחולים במחלת סכרת) אשר קטעו את הרגל, הנה ברור במי שנולד כשרגלו שלימה ונקטעה אחר כך הנה ברור שחליצתה כשרה, וכפי שהבאנו למעלה מדברי הב"ש שמחלק בין נולד כך לבין נולד עם רגלו ובסוף קטעו אותו.

והנה כשנוסיף על כך שאע"פ שהחולץ צריך לדחוס ולדחוק את רגלו בקרקע, הנה אף הקיטע שנקטעה רגלו מן הארכובה ולמטה דוחק את שוקו בקרקע, ועיין בדברי התוס' שהזכרנו למעלה, ושאר הראשונים שהזכרנו, כהרשב"א והמאירי והרי"ף ובעל המאור וע"ש.

אלא שגדולה מזו מצינו בפוסקים ראשונים ואחרונים שאף אם היבם הקיטע אינו יכול לדחוק את רגלו בקרקע, הנה אפילו הכי חליצתה כשרה, והוא שמכיון שהיתה רגלו שלימה בתחילה, ואילו לא שנקטעה היה יכול לדחקה בקרקע, הרי זה בכלל "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו", שהרי היה יכול לדחקה קודם שנקטעה. ובאמת כך דעתם של ר"ח בשם גאון שהזכרנו למעלה, אשר הובא בספר המכריע סי' עז וכן דעתם של הרא"ש שם והאו"ז, שאינו דומה למי שרגלו הפוכה. וכן פסק הים של שלמה סי' טו ובשו"ת מהר"א ששון סי' קמג והקרבן נתנאל שם אות ת וע"ש.

ח.

וחזי הוית להגאון הפת"ש (שם ס"ק ל) כשנקטעה רגלו לענין חליצה, אשר הביא מתשובת רעק"א סי' צח תשובה למה שהפנה אליו חתנו הגאון מרן החת"ס זצ"ל, שאם נחתך עד האסתוריא, והאסתוריא קיים, יש לדון שהוי ס"ס, ספק נחתך כשר, וספק דהאסתוריא הוי רגל, כרב פפא ביבמות דף קג ע"א ולכך בשעת הדחק יש לסמוך על זה. והגרעק"א השיב לחת"ס אשר מסכים לפסיקתו, ואף שיש לדון דלא הוי ס"ס, שהרי גם לרב פפא י"ל שלא הוי חליצה לפי מה שהביא הרמב"ן, מ"מ היות שהרבה פוסקים הקילו יש לסמוך ע"כ בשעת הדחק".

ולמען הבנת הדברים נביא לכאן חלק מתשובתו של הגאון החת"ס, שהוזכרה בפתחי תשובה. וכן ממה שענה לו חמיו הגרעק"א זצ"ל. והנה הגאון החת"ס (חלק ד אבן העזר ב סימן סט) נשאל הוא על דבר שלושה אחים, אחד מהם נשא אישה, ואחר שלושה חודשים נפטר והניח אשתו מעוברת כפי הנראה, כי פסק וסתה מיד אחרי הנשואין וכן היה שילדה אחרי חמשה חודשים אחר מיתת הבעל [תשעה חודשים אחרי נשואיה] והיה תינוק שלם שנגמרו שערו ציפורניו אך לא האריך ימים כי מת אחרי ארבעה ימים ללידתו, ואח"כ מת האח השני של הבעל ונשארה האישה זקוקה לאח השלישי, רק שהוא היה קיטע שחתכו לו הרופאים את רגלו הימנית, ונפשו בשאלתו לדעת תשובת החת"ס בהיתר יבמה זו שהיא ילדה רכה בשנים שלא תתעגן ח"ו. בגלל שבשאלה השואל לא הסביר מצב הרגל או התינוק החת"ס מבאר כל מקרה לגופו:

1. אם נשאר לו הקרסול: נקודת דבריו – תחילה מבאר שיש ג' חלקים ברגל מהקרקע עד הקרסול מהקרסול עד הברך ומהברך ולמעלה, ומביא שבגמ' חלוקים הדעות לפי ר"פ מהקרקע עד לקרסול זה ממש עצם אחד לפי ר"א זה לא ממש עצם אחד רק בגלל שהוא משווה מחשיבים אותו כאחד. וכותב החת"ס שנראה נפק"מ בין שתי הדעות – "דלר"פ אסתוירא מקרי רגל א"כ להפוסקי' דקיטע אינו חולץ אם נחתך רגל עד האסתוירא והאסתוירא קיים חולץ דאכתי איכא רגל כו' אמנם לרב אשי דלא מקרי רגל א"כ פסול למיחלוץ". ועוד נ"מ שלפי ר"א עיקר הרגל זה בין העקב לאצבעות ואותו צריך לדחוק לקרקע ואילו לפי ר"פ עיקר הרגל זה העקב ואותו צריך לדחוק לקרקע – "לרב אשי עיקר כרעא מה שבין אצבעו' לבשר שתחת' העקב שהרי האסתוירא עומד על בשר העקב ולא מקרי מעל משום שהוא בשוה עם שאר הרגל הבולט לחוץ וא"כ אי מדחיס כרעי' אארעי' סגי לי' ומצי למדחיס הך בשר התחתון שבין האצבעו' לעקב אבל ר"פ יש לומר עיקר כרעא הוא העקב ובעי' למידחס דוקא העקב ומאן דמסגי' אבשר האמצעי' לא חלוץ כמאן דמסגי' אאצבעו' לרמב"ם ע"ש".

בהמשך כותב החת"ס, שכל הראשונים פסקו כר"פ – "וראיתי ביש"ש סי' טו כתב בשם או"ז צריך שיהי' המנעל גובה עד שיכסה האסתוירא, וכ' עליו רש"ל דפסק כר"פ וכיון דאסתוירא נמי מן הרגל צריך לכתחילה שיכסה כל הרגל, שוב מצאתי כתב יש"ש שבמרדכי ר"פ מצות חליצה מייתי בשם ראבי"ה וטוב שיהי' המנעל נמוך מן האסתוירא כדתנן מן הארכובה ולמעלה פסולה והגיה מהרש"ל שצ"ל מן הארכובה ולמטה כשירה משמע כשירה ולכתחילה לא ס"ל כרב אשי דאסתוירא איננו רגל וה"ל כחולץ מן השוק ע"כ טוב להנמיך לכתחילה שיהי' המנעל למטה מהאסתוירא ע"ש, ולפע"ד נוסחא מוטעת נודמנה למהרש"ל, כי במרדכי שלפנינו כתב בשם ראבי"ה וצריך שיהי' המנעול נמוך מן הארכובה כדתנן מן הארכובה ולמעלה פסולה וקאי אהארכובה עליונה ומן האסתוירא לא מיירי כלל ומייתי מסיפא למעלה מן הארכובה פסולה ואין כאן מחלוקת, ואף ס' התרומה סי' קל"ג כ' וצריך שהמנעל לא יהי' ארוך עד למעלה מן הארכובה כדתנן למעלה מן הארכובה פסולה וטעמא משום דהוי מעל דמעל אבל השוק אינו קרוי מעל דמעל משום דאסתוירא עד ארעא נחית עכ"ל, הרי כולם פסקו כר"פ דס"ל רב אשי דיחוי בעלמא קאמר, שוב מצאתי בקיצור פסקי מרדכי שחיבר הגאון מו' יוסף איטלנגן שנת שי"ט שם כ' כנוסחת מהרש"ל הנ"ל". אבל נראה שבספר החינוך מסופק אם ההלכה כר"פ או ר"א מזה שכתב "אינו ודאי", אבל כותב החת"ס שצ"ע – "וראיתי בספר החינוך סי' תקצט דבר נפלא וז"ל ויזהר שלא יהיה מנעל ארוך כ"כ שיעלה למעלה מן הארכובה, שזה ג"כ הוא מעל דמעל אבל למטה מן הארכובה אינו ודאי מעל דמעל עכ"ל ולשון זה אין לו שחר מה לשון אינו ודאי ואולי מספקא אי הלכה כר"פ או כרב אשי אף על גב דגם לרב אשי לא הוי מעל דמעל מ"מ לכתחילה הי' לו להנמיך למטה מהאסתוירא כגי' מהרש"ל בראבי, ולר"פ אדרב' יש להגבי' למעלה אאסתוירא ע"כ כ' אינו ודאי מעל דמעל, וצ"ע"

אשר על כן כותב החת"ס משמה מהירושלמי, שאם היה מדובר בקיטע לא היה שאלה כי אולי הה"נ שעד הקרסול חשיב רגל, ומה שכתב ארכובה הכוונה לקרסול [כי כל פרקי האברים נקרא ארכובה] ורק אם מדבר בקשירה לא שייך, שמדבר בקרסול, ולכן שואל מהמשנה שעד הסובך חשיב רגל, ומזה שהירושלמי לא תירץ שמדובר בקרסול וקיטע משמה שסובר שמו

ר"א [ורק מתי שיש את כל הרגל למה התיירו לקשור למעלה אבל אם אין רגל לא חשיב מעל רגלו] - "ראיתי בירושלמי דמייתי תו' ורא"ש יבמות קג כיני מתני' בקושר למעלה מארכובה הקשה והכת' ורחצו בני אהרן ידיהם ורגליהם ותנן ברגל עד הסובך ומשני דהכא שאני כתיב מעל רגלו ומשמע, דקושיה זו תליה במ"ש כיני מתני' בקושר וכן משמע להדי' מתוס' מנחות ל"ז ע"א סוף ד"ה קיבורת הנ"י] דהעתיקו גם הך כיני מתני' בקושר משמע דשייך להך קושי', והי' נ"ל דהואיל דארכובה דמתני' היינו ארכובת הסובך שהוא האסתורא כמ"ש רא"ש בתשובה דכל פירקי האיברים נקראים ארכובה, והביאו תוס' פ' בהמה המקשה במשנת בהמה שנחתכו רגלי' ע"ש. וה"א נחתך למטה מסובך כשר דנשאר האסתורא ורגל הוא וכו"פ ולמעלה פסול דלא נשאר אלא שוק ופסול לחליצה אבל השתא דאמר כיני מתני' בקושר ואין שום סברא לקשור למטה מהסבך ואין שם מקום קשירת הרצועות וע"כ למטה מארכובה עליונה קאמר וזהו השוק ושם כשר והקשה מורחצו וכו' ומשני דהכא מעל רגלו כתיב ושוק הוי מעל רגלו, והשת' לפ"ז צריך להבין באמת מ"ט דחק ירושלמי ומוקי לי' בקושר ולא בנחתך למטה מאסתורא כשר דעדיין האסתורא קיי' אף על גב צ"ל ס"ל כרב אשי דאסתורא לא מיקרי רגל ודוקא כי איתא לרגל וקושר למעלה מאסתורא לא מיקרי מעל דמעל משום דכל להדי' כרעא כרעא דמי אבל אי ליתא לרגל האסתורא לא מיקרי רגל". וכותב האו"ז גם מהבבלי משמה כמו ר"א, מזה שלא תירצו הקושיה מעולי רגלים שפטורים שאצלנו מדובר שנחתך מתחת לקרסול וחשיב רגל כר"פ ועולי רגלים מדובר שנחתך מעל לקרסול ולא חשיב רגל מזה שלא תרצו כך משמה שפוסקים כמו ר"א שגם הקרסול לא חשיב רגל - "ויש מקום עיון בש"ס דילן דפריך מבעלי קבין ומאי קושייתו דלמא משנתינו שנחתך למטה מארכובת הסובך וכשר ובעלי קבין היינו שנחתך גם האסתורא, ואין לומר דפשיטא לי' דאסתורא לא מיקרי רגל כמ"ש בירושלמי דהא השתא לא ידע פירושו דרגל אלא בעי למילף מבעלי קבין דברייתא וא"כ נימא כנ"ל והא בשמעתין לא קאמר דמיירי בקושר וצ"ע לכאורה".

ומשום הכי כותב החת"ס, שלכן למדו הרי"ף ותוס', שהמשנה שלנו מדברת בקשירה כמו בירושלמי, ולכן א"א להעמיד שמדבור בקרסול, וקשה מעולי רגלים - "ומזה הכרח לשיטת הרי"ף ורמב"ם ותוס' דאמימר דפוסל חליצת מאן דמסגי אלוחתא משום דחיסא כ"ש קיטע דלא דחיס ובעי' דחיסה עכ"פ בבשר שבין אצבעו' לעקב וכמ"ש לעיל בדרב אשי וא"כ מתני' ע"כ בקשר וכירושלמי ופריך שפיר דהרי אין דרך לקשור למטה מאסתורא ומוכח גם מש"ס דילן כרב אשי". ובאמת החת"ס הבין ברמב"ם שמה שכתוב בגמ' "דמסגי על ליחתא" הכוונה שהולך על אצבעותיו [ולא כפי' רש"י שרגלו הפוכה] וזה לפי שיטתו שדחיקה בקרקע זה דאורייתא ולכן אפי' יכול לדחוס קצת לא מועיל [וכ"ש וק"ו אם לא יכול לדחוק כלל], ומזה שהרמב"ם לא כתב אפי' הולך על אמצע רגלו [ולא דורך על עקבון] מובן שהרמב"ם פוסק כר"א שלא צריך העקב [כי הוא לא חלק מהרגל - "והנה הרמב"ם כתב מי שרגלו עקומה וכו' או שהולך על אצבעו' רגליו ולא הזכיר כלל אלוחתא דש"ס שנהפך העליון לתחתון ותחתון לעליון ואי דאיתי' מק"ו דהנך א"כ קשה מנ"ל לרמב"ם זה החידוש דלמא דוקא בנהפך דלא דחיס כלל אבל הני דחסי במקצת רגלו חלוץ, וכן פסק בתשו' ר' אהרן ששון ס"ס קמג באמת וכתב דרמב"ם דעת יחיד בזה, ומה שנ"ל אמת נכון בזה מ"ש מגדל עוז דרמב"ם מפרש

אלוהתא אצבעות רגלם שנקראי' לוחות בלשונם וא"ש עד שבתחילה עלה בדעתי דגם רבינו חננאל שבתוספות נמי מפרש כן לוחתי' אצבעות, ורש"י לשיטתו דמפרש לוחי' שנהפך כרעי' לא הו"מ למימר משום דחסא דמדנקט לוחות שנהפך לגמרי אפי' נהפך מקצת או הולך עלי אצבעות נמי ע"כ מפרש משום דהתחתון הוא עליון ואין כאן רגל ור"ח פי' לוחות אצבעו' ע"כ פי' משום דחסא, שוב ראיתי בספר ערוך ערך לחת פי' כפרש"י וראב"ד שנהפך רגלו ומ"מ יהיב טעמא משום דחסא וגם במרדכי ר"פ מצות חליצה בשם ר"ח משמע שר"ח מפרש לוחות כפירש"י ע"ש א"כ הדרנא בי, אבל עכ"פ אמת דרמב"ם מפרש כמגדל עוז לוחת' אצבעו' רגליו ומכ"ש מי שרגליו עקומה או קצת הפוכה דאע"ג דכל הנך יכולי' למדחס ע"י הדחק מ"מ פסול דדחיסה גמורה בעי' כיון שהוא מן התורה לרי"ף ורמב"ם ומטעם שכתב הגאון מוה' זלמן עמריך ז"ל, בספר שש זרעוני ערוגה, שמדלא כתיב לשון "של נעלך" או ו"שלף איש נעלו" ושינה וכתב לשון חליצה שמורה על דבר הנשלף בכח עצום ע"י דחיסא דילי' וכיון שהוא מן התורה בעי' דחיסא מעליה ומשו"ה פסול אפי' הולך על אצבעות, אלא לפ"ז אכתי תיקשי לימא רבותא טפי אפי' הולך על צד כפות רגלו מה שבין אצבעו' לעקיבו נמי לא חלץ דלא מצי למידחס בשר עקיבו אע"כ כרב אשי דבאמצע רגלו סגי דמשו"ה לא מיקרי אסתורא מעל משום דקאי להדי הך כרעא ומוכח כרב אשי".

אשר ע"כ להלכה פוסק מרן החת"ס שיש מחלוקת בפוסקים אם הולכים כר"פ או כר"א - ונשאר לנו מהנ"ל פלוגת' בין הפוסקים אי הלכה כר"פ או כרב אשי ומיהו במנעל גבוה או נמוך ליכא נפקותא לדינא דכבר דחה מהרש"ל ביש"ש ואמר דלמעלה מארכובה כשר אפי' לכתחילה וכן מנעל שחופה רוב הרגל כשר אפי' לכתחילה וליכא נפקותא אלא בנחתכה רגלו עד האסתורא דלרב אשי לא חלוץ ולר"פ חלוץ". ומסיק החת"ס שאפי' שלרמב"ם ולפי פשטות הבבלי וירושלמי פוסקים כר"א מ"מ בשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת המקלים כי זה ס"ס כי יש מתירין חליצה בקיטע ואפי' לאוסרים אולי סוברים כמו ר"פ שעד הקרסול חשיב רגל - ועתה מ"ש מעלתך דנחתך הרגל עד השוק ממש אי האי ממש לאו דוקא והוא רק עד האסתורא א"כ לכמה פוסקים מכשירי' נקטעה רגלו ולהפוסלים נמי הא כמה פוסקי' כרב פפא ואסתורא רגל מיקרי אף על גב דלרמב"ם דפסק כרב אשי לא חליץ ועשינו לו סמוכי' משני תלמודיי' בבלי וירושלמי מ"מ כדאי הי' הנך פוסקי' החולקי' לסמוך עלייהו בשעת הדחק ועיגון כזה".

2. אם נחתך הקרסול אבל נשאר לו מהשוק: היינו אם נחתך עד הארכובה - אבל אם עד השוק ממש דוקא הוא וניטל גם האסתורא א"כ פלי' בפלוגתא לרש"י וראב"ד ורא"ש ולר"ח ורשב"א ורד"ה קיטע חולץ, ולתוס' ורי"ף ורמב"ן לא חליץ, וצע"ג למעשה אפי' בספק חליצה" ובכך העלה החת"ס למסקנה, שבגלל שאפשר לצרף ב' קולות א' אולי התינוק היה של קיימה ב' אולי חשיב רגל לכן ניתן להתיר לחלוץ אם א"א ליבם - מ"מ אם יצורף לזה שיש לו להיבם שיורי פתיתי' בשוקו למטה מארכובה אפשר הי' לסמוך ולחלוץ בקב הקיטע העשוי מעור אף על גב דלרמב"ם וסיעתו אין הקיטע חולץ מ"מ לדידי' חלה הו"ל כאכלו אריה, ומן התורה לא בעי חליצה כלל, ואיפשר לומר דבמקום עיגון כזה קיל מנישאי' לכהן ואף על גב דלה"ג וסיעתו ה"ל חלה כפיהק ואסרוה מן התורה מספק דבעי' גמרו וגם שהה דאפילו נגמרו ביומו

לא מהני והכא הוי כלא שהה כיון דחלה ה"ל כפיהוק מ"מ היינו להתירו בלא חליצה אבל הכא הי' אפשר לסמוך אכמה פוסקים דקיטע חולץ אם נקשרו הקשרים למטה מהארכובה, תאמת אם הי' אפשר להמציא להתירה בלא חליצה כלל או אפי' ליבם הי' יותר ניחא מלחלוץ ע"י קיטע פן יאמרו קמו ב' רבנן שקיטע חולץ כמ"ש תוס' בשבת (קלו, ב) לענין אשת כהן אבל זה אין שום ה"א, אך בצירוף ב' הקולות שהולד נגמרו שערו ביום לידתו וחלה ומת וגם חליצת הקיטע שקושרי' למטה מן הארכובה הי' אפשר להתיר" "אך דבר זה נמסר לגדולי ישראל ולא לרבנים כמוני ומי אנכי ע"כ אם יסכימו גדולי הדור.

לשם כך שלח פסיקתו קדם חמיו הגרעק"א (מהדורא קמא סימן צח) ואחרי קבלת מכתבו כתב לו תשובה ארוכה ומחלק שם בכמה אנפין: 1. אם לא נשאר כלום מהשוק: אם לא נשאר כלום בשוק פשוט שא"א לחלוץ – "מ"ש חתני הגאון נ"י באם הנידון דנחתך כל השוק ולא נשארו שיורים בשוק כלל ונחתך בתוך הארכובא וראש יריכו נסמך על חקיקת הקב, דבודאי א"א בחליצה דאין אדם יכול לחלוק על הירושלמי דמוקי מתני' בקושר. בודאי הלכה זו ברורה כשמש, עד שאני תמה, למאי צריך חתני רומפכ"ת נ"י לדון בזה מדברי הירושלמי, הא כיון דנתתך הארכובא אינו מכניס במנעל מהשוק רק יריכו ולא הוי חליצה מעל רגלו רק מעל דמעל. 2. אם נשאר קצת מהשוק: ואם נשאר קצת משוקו שלא יכול לקשור אלא מעל הארכובה זה דעת הרא"ש [איך שלמד הירושמי] ואין להקל – "זולת באם הנידון דנשארו שיורים שוק להלביש בו מנעול ולחלוץ אלא דאין המנעול יכול להתקיים במעט הזה וצריך שיקשרנו למעלה מהארכובא, הן הן דברי הרא"ש בביאור הירושלמי, ובזה בודאי ג"כ אין להקל נגד הירושלמי. 3. אם נשאר הקרסול: אם חתך עד הקרסול – "ומ"ש חתני, דאם הנידון דנחתך עד האיסתוריא והאיסתוריא קיים יש לדון דהוי ס"ס ספק נחתך כשר וספק דהאיסתוריא הוי רגל כר"פ, אף להרמב"ם דפסק כר"א לא חליץ ועשינו סמוכים מב' תלמודים בבלי וירושלמי דקיי"ל כר"א מ"מ בשעת הדחק יש לסמוך ע"ז".

ובכך מרן רע"א הסכים לדברי חתנו מרן החת"ס, אבל לא מסכים לסברתו, שזה ס"ס, כי אולי גם אם נחשב לפי ר"פ כרגל עדיין לא אומר שגם לאוסרים קיטע יהיה מותר לחלוץ פה כי אולי סוברים שאפי' ששוק חשיב רגל ולכן מותר לקשור שם מ"מ לא חולץ וה"ה לקרסול – "הנני בעניי מסכים לזה אף דיש לי לדון דלא הוי ס"ס דהא גם לר"פ י"ל דלא הוי חליצה למ"ש הרמב"ן במלחמות בתירוצו הא' דאף לס"ד דהש"ס דשוק הוי רגל מ"מ נחתך פסול דכיון דכתיב וחליצה חליצה מעליא בעינן דתריץ לה לכרעא בארעא והא לא מצי תריץ לה בדרכו הלוכו, א"כ ה"נ לר"פ אף דאיסתוריא הוי רגל מ"מ כיון דנחתך עקיבו לא מצי תריץ לה שפיר וא"כ להצד דנחתך פסול הוי ס"ס להחמיר ס' כר"א דאיסתוריא לא הוי רגל ס' דגם לר"פ פסול". ומשום הכי כותב הגרע"א על פסיקת החת"ס אחרי שראינו שהרבה פוסקים סוברים שבאמת בנחתך הקרסול לא חשיב רגל כלל וגם הרמב"ן כתב כך בהמשך [משמה שאם יש קרסול כן חביב רגל וחולץ], וגם יש הרבה מתירים לחלוץ בקיטע לכן יש להתיר בשעת הדחק – "מ"מ כיון דהרבה פוסקים נקטו פסולו דנחתך דבליכא רגל לא מקרי מעל רגלו וממילא לר"פ מהני האיסתוריא קיים, וגם לטעמא דר' חסא לא בריא טעמא דהרמב"ן הנ"ל דהרמב"ן עצמו כתב אח"כ או דבאמת לס"ד דשוק הוי רגל כשר בנחתך, ולהרבה פוסקים נחתך כשר יש

לסמוך ע"ז במקום הדחק". אבל זה שהחת"ס הבין ברמב"ם שפוסק כר"א מזה שלא כתב וה"ה בהולך על אמצע הרגל [שיש בזה חידוש] אין זה מדוייק שהרי הרמב"ם כתב מפורש צריך לנועף עקבו - "הא הרמב"ם כתב מפורש דהחלוץ צריך לנועף עקיבו בארץ, גם בעיקר היסוד אם נידון דלר"א עיקר כרעא בין אצבעות לעקב אם כן נהי דלר"פ אפשר דעיקר כרעא העקב מה"ת לן לומר להמציא פלוגתא דפליג ר"פ בזה על ר"א". ומשום הכי פסק הגרע"א שגם הסמוכים מב' תלמודיים שסוברים כר"א לא נראה לו שהם מדוייקים.

על חלקו השני של השאלה אשר הביא החת"ס קדם חמיו הגרע"א, על אודות מצב התינוק בנדון, מחלק הוא וכפי שנגדיר את הצדדים, כי להתיר בלא חליצה אם לא נשאר כלום מהשוק, צריך עוד צד לכך. ולכן הוא מחלק: 1. אם חלה אחרי קצת זמן: בהמשך רע"א דן אם אפשר להקל בעובר כזה וכותב לדינא תלוי מה היה מצב התינוק אם רואים עכשיו שגמרו שערו וציפרניו כיוון שאין ריעותא לומר שגמרו אחרי לידה, מחזיקים לומר שגמרו מיד בלידה והוא של קיימה, ואפשר היה להקל אפי' בפיהק ומת ודאי שמקלים וסומכים על זה בחלה ומת - "והנה לדינא נראה דבחלה ומת כיון דהרו"ה דמחמיר בפיהק מיקל בחלה ומת, יש לסמוך דאם עתה רואים שגמרו ולא ידעינן אם הי' בלידה גמרו דאולי אף היכי דל"ג מיד לא מקרי גמרו י"ל דבמקום ריעותא דגמרו אח"כ משום האויר אבל בליכא ריעותא לפנינו דלא ידעינן אם ל"ג בשעת לידה, תלינן ע"י דחזינן עתה דגמרו דהוא בן קיימא ומחזיקינן ליה דגמרו מיד בשעת הלידה, וכיון דאפשר דזהו אף בפיהק מהני יש לסמוך על זה בחלה ומת". הלכך בכזה מקרה אפשר להקל ולהתיר אותה גם בנחתך בארכובה אפי' שלא נשאר שוק [בלר חליצה כי א"א לחלוץ] - "ולזה י"ל אף בנחתך בארכובה יש לדון להקל בגמרו בפנינו בשעת הדחק ועיגון, אם יסכים לזה מר חתני" 2. אבל אם חלה מיד בלידה או שפיהק ומת אחרי ד' ימים: אבל אם רק פיהק ולא היה חולה [וה"ה אם חלה מיד שזה כלול בפיהק] - "אבל אם בנ"ד פיהק ומת דאפשר דפיהק ד' ימים, דאם מיד כשנולד לא הי' בריא, י"ל דלא ידעינן מהו פיהק דאפשר דחלה היינו דהי' בריא ונחלה, אבל אם חלה מיד הוי בכלל פיהק". בכזה מקרה אין להקל כשאין שוק - "בזה בנחתך בארכובה ממש קשה להקל" אבל אם נשתייר מהשוק סומכים על רש"י להקל בחליצה - "אבל ומ"מ בנשתייר מהשוק י"ל דסמכינן להקל גם בזה כיון דלא הוי ודאי פיהק, עכ"פ אם בנ"ד לא הי' בכלל פיהק בזה בחלה ומת בנשתייר מהשוק יש להקל בחליצה". ובלא נשתייר מהשוק - "איני כדאי וגדולי הדור המה יכריעו ולא אני".

ט.

והנה בשנת תרפ"ו, נשאל מרא דארעא ד' ישראל הגאון הרב אברהם יצחק הכהן קוק ז"ל, ע"י הגאון הרב יהודה יהושע פאלק איזראעליט ז"ל, אב"ד ק"ק טשעלסי מאסס, על דבר הזקוקה ליבם שנחתכו רגליו מאסתורי ולמעלה, אם אפשר שתהיה מותרת לשוק ע"י חליצתו. ומדובר שרק כף הרגל כולו חסר לו, אבל הארכובה היא נשאר, שאפשר לנעול ולקשור את הנעל ע"י הרצועות מהארכובה ולמטה. והוא מקום עיגון גדול, וחשש של יציאה לתרבות רעה ח"ו.

והשיב ע"כ הגרא"י הכהן קוק, והובא בספרו שו"ת עזרת כהן (סימן קט) אשר המעיין בשו"ע יראה כי מרן השו"ע מביא לשון המשנה ועל זה מביא את מחלוקת הרי"ף ורש"י וממילא אין לנו לפסוק כמו הדעה הראשונה כי שתי הדעות שקולות, וכשיש שתי דעות שקולות, הולכים כמו הדעה השניה שמביא אותה בסוף כי היא העיקר אצלו [כי כך לומד הב"י בטור שפוסק כמו הדעה האחרונה שמביא] - "ותחילה צריכין אנו לבאר איך נראה נוטה דעת המחבר בשו"ע, אם אחת מהדעות נראית אצלו עקרית, או שהוא אצלו ספק שקול, ובאמת כאן כתב המחבר בסגנון כזה שאינו מצוי כ"כ במקומות אחרים בשו"ע, שע"פ רוב כשיש שם דיעות שונות בפסק כותב דעה אחת בסתם ואח"כ כותב וי"א, ובאופן זה כתבו בכללי הפוסקים שהדעה הראשונה היא העקרית, וראוי לסמוך עליה, יותר מדעת הי"א, וכאן כתב בתחילה את לשון המשנה, ואח"כ הציע לפסק הלכה את שתי הדעות בשם וי"א, וע"כ אף על פי שהביא תחילה את הדעה של המחמירים שאם נקטעה רגלו אפילו מן הארכובה ולמטה אינו חולץ, מ"מ לא הכריע כמותה שהיא תהיה הדעה העקרית, אלא שקל את הדעה האחרונה שהיא מקילה, במקום שיכול להכניס המנעל ולקשור בשוקו למטה מן הארכובה, שחולץ, לא פחות מהדעה המחמרת. ולאידך גיסא יש לצדד שמאחרי שהדברים שקולים בשם וי"א וי"א, הדעה שהביא באחרונה היא העקרית אצלו. וכן משתמש המחבר בעצמו בספרו ב"י, בכמה מקומות, שמביא למשל שהטור כותב בשם הרא"ש שהכריע כדעה אחת, לא מפני שמצא מפורש שכתב שזו הדעה היא עקרית, אלא שהטור הכריע כן בדעת הרא"ש מתוך שהביא הרא"ש בספרו את הדעה ההיא באחרונה, מכלל שרוצה לסתום כמותה. ועפ"ז יש לנו לומר שמעיקר הדין אין זה ספק שקול על פי המחבר אשר מפיו אנו חיים, אלא שהעיקר הוא כדעה האחרונה שבכה"ג דנ"ד חולץ. וכ"מ גם מהגרא"א

ובהמשך דבריו העלה הגרא"י הכהן קוק: אשר לא חוששים לשיטת הקרבן נתנאל שמדובר דווקא שנקטע אחר שנפלה אצלו [כי לפי רש"י ופשטות הר"ח ודאי אין חילוק וגם לפי הרא"ש בר"ח צ"ל כן] כי כוונת הרא"ש, שאם נקטע שוקו קודם שנפלה אצלו פשוט שהשוק קאי במקום הרגל, וכל מה שחידש הרא"ש שאפילו נקטע הרגל אחר שנפלה אצלו, שלכאורה חל החליצה על רגלו ולא יכול לדחוק רגלו כי נקטע, וממילא צריך להיות דינו כמו רגל הפוכה, מ"מ אומר הרא"ש שגם פה חולץ, כי לפני שנקטע אז אומרים כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, ולא צריך לדחוק בקרקע, ואחרי שנקטע השוק קאי במקום הרגל - "וי"ל שעיקר כונת הגאון שהביאו הר"ח לפי גרסתו של הרא"ש היא, שאם נולד קטע או שנקטע קודם נפילה ודאי קם לו שוקו במקום רגלו כמש"כ רש"י, ואין להקשות מהא דאמימר דאמר דמאן דמסגי אלוחתא דכרעיה לא חליץ ע"ז דהתם כיון שיש לו עיקר הרגל אי אפשר לומר דקם לו שוק במקום רגל וע"כ צריך דוקא רגל הראוי לנעול כדרך נעילה של נעל ובלא"ה אין זו חליצה מעלייתא רק הקושיא היא, מאחר שכשיש לו רגל אז השוק אינו במקום רגל ע"כ היה ראוי להיות הדין שאם הי' לו רגל בעת הנפילה ונקטע אח"כ שיהי' דינו כמאן דמסגי אלוחתא דכרעיה וע"ז אמר הגאון שאין הדבר כן משום דכיון שהיה לו רגל ע"כ בעת שהרגל היתה בשלמותה הרי היה ראוי לחליצה וע"כ גם עתה שנקטעה רגלו לא נוכל לומר שהשוק לא יהיה במקום רגל מאחר שמעולם לא נדחה מחליצה אז בהיות הרגל מצד הרגל ועתה כשאין לו

הרגל מצד השוק ומפני שלא מצינו חילוק במן הארכובה ולמטה לפי הפירוש דבקטע מיירי בין נולד קטע ובין נקטע אח"כ ואפילו לאחר נפילה שע"ז היה יותר מקום להקשות מהא דמאן דמסגי אלוהתא דכרעיה, ע"כ פירש הגאון לישב את הדברים להכשיר חליצת הקטע שלמטה מהארכובה בכל אופן". או עכ"פ כמו שהבין התוס' ברש"י [כמ"ש הב"ש בנפק"מ, ואיך שכתב הערוך לנר שזה לכו"ע] שיש חילוק אם לא נולד כלל עם רגל שאז לא חשיב מעל רגלו ולא חולץ לאם נולד עם רגל ונקטע קודם שנפלה אצלו שאז פשוט שיכול לחלוץ – וזאם נאמר שהגאון מחלק בין נקטע מעיקרא לנקטע אח"כ, י"ל דבא רק להוציא נולד קטוע, וטעמא דמילתא י"ל נהי דדרשינן מעל רגלו, ול"ב רגל ממש, מ"מ לא שייך לומר מעל רגלו כ"א כשיש רגל, ע"כ כשהי' לו פעם רגל כבר נקרא שם מעל רגלו על השוק, וקאי במקום רגל כשנקטע, מה שא"כ כשלא הי' רגל מעולם לא שייך לומר שהשוק יהי' נקרא מעל רגלו. וזה המליץ הגאון בראוי לבילה, כלומר ששמו נקרא מעל רגלו.

ולא כמו שהבין הקרבן נתנאל שכוונת הרא"ש זה שנקטע רגלו אחר שנפלה אצלו כי אחרת המשנה או עכ"פ היתה צריכה לחלק בזה בפ"י כי זה חילוק גדול.

ומוסיף הגרא"י הכהן קוק - וגם בדברי הראשונים נראה שיש להקל כי רוב מקלים, וגם לדעות המחמירים המטעם לפסול כי לא יכול לדחוק רגלו וע"ז כותב הרמב"ם שאם נשאת לא תצא, מחדש הרב קוק אפילו שזה חליצה פסולה אפי' דיעבד מ"מ זה פסול רק דרבנן [כמ"ש המבי"ט, דלא כערוך לנר שהסביר שזה הלמ"ס] ובעיקר לפי הב"י ועוד שסבורים שגם לרמב"ם ורי"ף אומרים כל הראוי לבילה ולא חייב לדחוק רגלו בקרקע [ואולי ה"ה אפי' מתי שאין לו רגל] שגם מתי שלא ראוי לבילה זה רק איוסר דרבנן, יש לנו להקל פה מצד עיגון וכ"ש אם יש חשש שתצא לתרבות רעה, ובעיקר שלחלק מהדעות זה רק חומרא שאם יש לו אחים אחרים יחלצו הם.

אמנם לפי הלבוש הרי הבין הוא שיש ג' דעות להסביר המשנה, וזה כוונת מרן השו"ע שהביא דעה ראשונה החולץ בנעל שגבוה מעל הארכובה פסול ואח"כ מביא י"א שקאי הקשירה וי"א קאי הקיטע - "אין החליצה כשרה אלא ברגל שנאמר וחלצה נעלו מעל רגלו דוקא, ואם חלצה מן הארכובה ולמטה חליצתה כשרה שזהו נקרא רגל מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה ועל כן לא יהיה המנעל ארוך עד שיגיע למעלה מן הארכובה, ויש אומרים דבקשירה תליא מילתא והאי מן הארכובה ולמעלה פסולה אקשירה קאי שאם היה הקשר למעלה מן הארכובה פסולה אף על גב שהנעל הוא ברגלו ממש ולא נקטע שצריך שיהא הקשירה למטה מן הארכובה והנעל ברגלו, אבל אם נקטע רגלו אפילו מן הארכובה ולמטה אינו חולץ אעפ"י שהנעל וגם הקשירה הם למטה מן הארכובה במה שנשאר משוקו שהרי אין לו רגל ולא קרינן ביה נעלו מעל רגלו. ויש אומרים דבנקטעה רגלו מיירי שאם נקטעה רגלו עד למעלה מן הארכובה אינו חולץ אבל אם נקטעה רגלו למטה מן הארכובה ונשאר כ"כ משוקו שיכול להכניס בו המנעל ולקשרו למטה מארכובה חולץ שמה שנשאר הוא רגלו שהולך ונשען עליו כמו על רגלו, אף על גב דגבי היה רגלו הפוכה או עקומה על צדה אמרינן דחליצתה פסולה אעפ"י שהולך עליו שאני התם דיש לו רגל ממש ואינו הולך עליו מפני שאינו כברייתו ולא הוי החליצה מעל

רגלו וגרע מהכא שנחתך רגלו וקם ליה שוקו במקום רגל ורחמנא אמר מעל רגלו שכולל ג"כ שוקו אבל התם לאו מעל רגלו הוא" ובכזה מקרה כתוב בכללי הפסיקה שהולכים כמו פשטות המחבר ולא כמו הי"א וממילא בקיטע אפשר להקל כרש"י. וכן מפשטות הרמ"א [וכ"כ בפירוש הערוך השולחן] זה שנעל גבוה עד למעלה מהארכובה פסולה נלמד מקשירה שלמעלה מהארכובה שפסולה וממילא יש רק שתי דעות בשו"ע.

והנה לקראת סיכום דבריו העלה הגאון מהרא"י, ארבעה מדריגות בדברי הראשונים בחליצה בקטוע רגל, אשר הקטע הוא למטה מהארכובה: הראשונה: [פשטות ר"י] "שסוברת דכיון שאין מדברים כלל בקטע וכד' הירושלמי דהמשנה עסוקה רק במקום הקשירה, שאם הוא למטה מהארכובה כשרה, ולמעלה פסולה י"ל דקטע שאין לו רגל אינה חליצה כלל מה"ת". השניה: [רי"ף רמב"ם וכך אפשר לומר לפי רוב הדעות שלא גילו דעתם], שעיקר הטעם יהיה משום דלא יכול למדחסייה לכרעיה שזוהו מעכב, אז לא יהיה דין הקטע יותר חמור מדין מאן דלא יכול לתרוצי כרעיה, שדעת הרמב"ם פ"ד הי"ז מה' יבום שהיא רק חליצה פסולה וכ"מ שאמרו חליצה פסולה פסק הרמב"ם שם הכ"ז שאם עברה ונשאת אין מוציאין אותה מבעלה אלא חולץ לה חליצה כשרה והיא תחת בעלה. ואף על גב דכתב שם המ"מ שחליצה פסולה היא ג"כ באיסור תורה מ"מ אי אפשר לומר שלא נכלל בכלל זה ג"כ פסולי דרבנן וי"ל דפסול קטוע גם להמחמירים אינו כ"א מדרבנן". השלישית: היא דעת המאירי, שכתב, שגם להמחמירים אין הפסול של קטע כ"א במקום שיש אחים אחרים שהם צריכים לחלוץ, ובכה"ג ודאי שאינה כ"א חומרא דעלמא מדרבנן וי"ל דהוי ס"ס בדאורייתא ספק אחד שמא כהמכשירים לגמרי ספק שני שמא רק מדרבנן הוי הפסול גם להמחמירים וכה"ג דיינינן לס"ס בכ"ד, [וע"ד זה כתב הנצי"ב מוולוז'ין]. מוסיף הרב קוק לפי סברה זו – גם י"ל דחשש יציאה לתרבות רעה מצטרף להתיר איסור דרבנן כה"ג דכתב מהרמ"פ גבי מינקת במקום שיש חשש יציאה לת"ר". והרביעית: [רש"י וחבריו] שחולץ הקטע לכתחילה.

אשר ע"כ מסכם הרב קוק: שזה הדעה העיקרית בשו"ע. ויש יותר דעות להקל – "ולפ"ז הצדדים המקילין הם יותר מהמחמירים". המקלים הקלו בפירוש, והמחמירים [רמב"ם ורי"ף] משמע מהם לשני פנים – "והמקילין אמרו מפורש דבריהם שהרי לפי רש"י וסייעתו הדבר מפורש במשנה מן הארכובה ולמטה כשרה דהיינו כשנקטעה רגלו באופן כזה, והמחמירין אין דבריהם מפורשים ועל הרי"ף מסופק הדבר מצד שני הלשונות שבדבריו ד"ל שגם הוא מיקל, ועל הרמב"ם ג"כ אין הדבר ברור כ"א מה שמדייק מזה הכס"מ דלא כדעת הה"מ, ובאמת אין זה ברור כ"כ, ד"ל דמש"כ הרמב"ם שנחתכה רגלו שפסול אם חולץ בשמאל הכונה היא כשאין שום אפשרות לחלוץ בימין כשלא נשאר כדי שיעור הכנסת המנעל ומשו"ה לא קאמר הדין מפורש דחליצתה פסולה בכה"ג משום דמיירי בכה"ג דלמשכח"ל חליצה כלל אבל בנ"ד י"ל דמודה להמקילין" ובאמת לדעתו של הרב קוק לא נראה לו שזה יותר מפסול דרבנן – "ועכ"פ נראה דיותר מפסול דרבנן לא הוי, דדברי הרי"ף ללישנא דמחמיר ה"ה בכלל מאן דל"מ למדחסייה לכרעיה [וע"ז ג"כ כתב מבי"ט בקרית ספר שם דהוי רק מדרבנן] ובכלל כל ענין שא"ר לבילה בחליצה נראה מדבריו דהוי רק מדרבנן והולכין בשעה"ד לקולא".

ומשום הכי העלה להלכה ולמעשה פוסק הגרא"י קוק – "ע"כ אם אין אחים אחרים דעתי ג"כ מצטרפת עם דעת כת"ר להתיר ע"י חליצת האח הקיטע בכה"ג". ואחרי שחולץ בשוק טוב שיחלוץ גם בשמאל – "וצריכין לבדוק אותו יפה אם אינו איטר שאז יהיה ראוי לחלוץ גם ברגל השמאלית ואולי כדאי הדבר שאחר התיקון של המנעל הראוי לשוקו שעומד במקום הרגל ויחלוץ בזה כדין תורה לסמוך ע"ד המקילין בשעה"ד גדול כזה, שיחלוץ ג"כ בשמאל לחוש להקל האיסור לדעת הסוברים שחליצת קטע אינה חליצה כלל ואילו חליצת שמאל אינה אלא פסולה וביחוד בכה"ג בקטע שחלץ בשמאל שודאי אין כאן אלא פסול ואולי הוי רק פסולא דרבנן, [וכ"נ מדברי המבי"ט בקריית ספר] אבל בני"ד ל"ש זה כנראה מלשון כת"ר ששתי רגליו הן חתוכות באופן שוה". עכ"ל הרב קוק.

כן חזיתי להנצי"ב מוולוז'ין בספרו מרומי שדה (והיא כשיטת המאירי) אשר מי שנולד כך, ודאי פסול [כמו שנראה מדברי תוס'] אבל מי שלא נולד כך, כשר מן התורה, רק שאם יש לו אחים אחרים עדיף שהם יחלצו אבל אם אין לו אחים כשר (ובנד"ד מדובר באיש אשר נולד עם שני רגליו רק בגלל מחלה שהיה לו קטעו חלק מרגלו הימני) – "ואמר אמימר האי מאן דמסגי על ליחתא דכרעיה לא חליץ בפירש"י שלפנינו אינו כמו שהביאו התוס' משמו דתליא אי היה לו מכבר רגל או שנולד כך. ועי' בהרא"ש שהוסיף בפירש"י קם ליה שוק במקום רגל, ובפירש"י דמו"ק אי בטעמא דאמימר דגרע איתתפיך מנקטע משום דכי נקטע לגמרי הרי השוק הוא הרגל משא"כ בנתהפך הרי הרגל מהופך וחליץ למטה מרגלו, איברא מש"כ התוס' מוקשה לכאורה מאד מהא דרב אשי דאמר לאו בר אובא חליץ כו' ועי' בקרבן נתנאל שנדחק הרבה, ולי נראה ברור דודאי מן הדין לא פסול אלא בנוולד כך, אבל באירע לו אח"כ כשר מה"ת, מכ"מ אם יש לו אחים טוב שיחלצו המה, ומשו"ה אמימר דאמר סתם לא חליץ דמשמע בשום אופן אפילו בשאין לו אחים שפיר מקשה הגמ' אבל בהא דרב אשי ידע דבר אובא ובר קיפוף היה להם אחים משו"ה יש לגזור שלא יחלצו המה, ואדרבה מכאן ראייה ליישוב זה דבל"ז קשה מאי העלה ר"א למאי דקאמר אמימר כו' הא פשיטא אלא ודאי העלה דאפילו המה שעפ"י ד"ת המה רשאים לחלוץ מכ"מ יש לגזור וטוב יותר שיחלצו אחיהם".

י

והנה רבים הם הפוסקים שבכגון זה העדיפו לקיים מצוות יבום כשאין מקום לחלוץ כגון בנד"ד שהור קטוע רגל ימין, היינו שעל היבם הקטוע רגל לייבם את האשה אלמנת אחיו המנוח ולהוציאה אחר כך בגט, ומצינו זאת שכן דעתם של הגאון השבות יעקב (ח"ג קלה) וכן הגאון הבית מאיר (סי' קסט סעיף לד) וכן הגאון החת"ס, וכן הגאון ר' חיים עוזר גרודזנסקי ז"ל בעל שו"ת האחיעזר, וכן דעתו של הכנסת יחזקאל סי' סח וכן של הגאון הדברי חיים (סי' קא קב) ושכן הביאם בדעתו של האו"ז (סי' תרסה) בשם ריב"ן, אשר בכגון זה יקיים מצוות יבום ומוציאה אח"כ בג"פ.

וחזי הוית לערוך השולחן שפסק כי בגלל שזה מחלוקת גדולה הקיטע לא חולץ, ואם חלץ החליצה פסולה, ולא יכולה לחלוץ גם משאר האחים [כמ"ש הב"ש] "וממילא כיון דהוי

פלוגתא דרבנותא הקיטע אינו חולץ ואם חלץ הוה חליצה פסולה, ואפשר שאינה צריכה לחזור על כל האחין ככל חליצות פסולות דממ"נ לדעת המכשירים כשר לגמרי ולדעת הפוסלים אין שם חליצה כלל בזה".

ומו"ר אבי שליט"א שלח אותי לעיין בתשובה של הגה"ק מקלויזנבורג ז"ל אשר השיב להגאון הרי"ש אלישיב ז"ל, והובאו דבריו בספרו שו"ת דברי יציב (חאבהע"ז סימן קיד) בדבר השאלה באשה הזקוקה ליבם שנקטעה רגלו הימנית מן הארכובה ולמטה, והוא אח היחידי שנשאר לבעלה, והאשה עברה ניתוח והוציאו האם שלה. האם אפשר להתירה לעלמא על ידי חליצה מיבם זה, והנה אחרי שהביא אריכות דברים אשר חלקם הזכרנו בתשובתנו זה, הביא שיטתו של הגרי"ש אלישיב ז"ל אשר הפנה אליו תשובתו, ושם הגרי"ש אלישיב ז"ל פסק כי היות שבעוה"ר בדורנו זה יהיה מילתא דתמיהא טובא בעיני הבריות לייבם אשה על אשתו ואח"כ לגרשה תיכף ואפילו בע"כ, ושמא ח"ו לא יהיה הדבר מתקבל על משפחתו של היבם, והוי שעת הדחק גדול, ולכך הציע הרב אלישיב ז"ל בכוחא דהיתרא שיחלוץ לה בשני רגליו, והוא ע"פ מה שפסק הגאון הצמח צדק (יו"ד סי' ריח) שלפי הט"ז (יו"ד סי' רצד ס"ק ד) ברבים נגד רבים סמכינן על דעת המיקל גם בשעת הדחק. ועוד הביא הרב אלישיב עוד צד להקל והוא ע"פ הקרית ספר (פ"ד מיבום) וכן מגינת ורדים (אבהע"ז כלל ב' סי' א) שפסול חליצה בשמאל אינו אלא מדרבנן. ועל כן כיון שחלצה לו בשמאלו, שאינה אסורה לשוק רק מדרבנן, בוודאי יש לסמוך על המקילים לחלוץ כשנשטעה רגל היבם למטה מארכובה. ועוד כשנוסיף שדעת הראב"ן אשר חליצה בשמאל כשרה בכל אופו בדיעבד. ולצרף סברת הים של שלמה (יבמות פרק יב סי' כב) שקיטע כאיטר שחולץ בשמאלו".

אמנם הגה"ק מקלויזנבורג ז"ל עונה ע"כ שאף שבאמת פלפל הגרי"ש אלישיב ז"ל בחכמה גדולה, אמנם אם לדין יש תשובה בכל הנ"ל, ולשם כך דוחה את כל הצדדים שהביא הגרי"ש אלישיב ז"ל, ובסוף עולה הוא להלכה שאף שיש בדעתו של הגרי"ש ז"ל צדדים גדולים, אמנם לדעתו אין לה תקנה רק בייבום, ולא לסמוך על חליצה במקרה זה שנקטעה רגלו למטה מהארכובה, שאף אם יחלוץ בשמאלו ג"כ עדיין יש עליה חשש איסור תורה של יבמה לשוק כל ימיה. מכאן ניתן להוסיף בדעות שהזכרנו למעלה את דעתו של הגה"ק מקלויזנבורג ז"ל שבכון זה עושים יבום ומגרשה מיד אח"ז בג"פ, ובכך חלק על שיטתו של הגרי"ש אלישיב ז"ל שבדור פרוץ זה לתת לייבם זה קשה, ובכך בשעת דוחק וצורך כזה שאין אח אחר רק זה הקטוע רגל שיעשו החליצה על שני רגליו.

יא.

והנה שאלה חמורה זו נשאלה בשנת תשי"ב, לגאון הרב יחיאל יעקב וויינברג ז"ל (שו"ת שרידי אש ח"א סי' קכא) כאשר הגיעה היא לפתחה של חברי הבי"ד בליעדז ושאלו את דעתו הגדולה בכגון זה מה עליהם לעשות, והוא על אודות יבם שנקטעה רגלו הימנית מחצי השוק ולמטה איך לנהוג בחליצתו. ואותו יבם הוא כופר בכה"ת. בתחילת דבריו הביא הרב ווינברג את דעתם של הגאונים השבו"י, הכנ"י, הבי"מ והחת"ס והגר"ע ז"ל, שעל היבם ליבם

ולהוציא אח"כ בגט, ולא כדעת השב יעקב (סי' לו) שכתב שאין ליבם במקום שאין חליצה. וכן כתב באו"ז (סי' תרס"ה) בשם הריב"ן, שמי שרגלו הפוכה ואי אפשר לחלוץ, מיבמה ואח"כ הרשות בידו לגרשה.

אמנם בהמשך דבריו דחה הרב ווינברג ז"ל עצה זו כשאי אפשר כלל להציעה לפני היבם הפוקר, כי מלבד שאצלו היא בעילת זנות ממש, הנה עצם ההצעה הוא דבר שאינו נשמע בימינו, ובדו"ז, ויוכל רק לגרום לחילול השם ולביזוי התורה חלילה. ובכך העצה היא לחלוץ בשתי רגליו בימין ובשמאל, ובוה יש להתיר מטעם הרבה ספקות, ספק שמא הדין כר"ח ורש"י ובעה"מ ורשב"א, שהתירו החליצה בנחתך מארכובה ולמטה, כפי פירושם במשנה ובגמרא, וספק שמא בנחתכה הימין מותר לחלוץ בשמאל, דהשמאל נעשה ימין כמו באיטר, וספק שמא הלכה כהראב"ן, שחליצה בשמאל בדיעבד כשר, וספק שמא הלכה כהגאונים שמומר אינו זוקק, וכמה מגדולי האחרונים סוברים שגם כופר בכה"ת כולה דינו כמומר לענין זיקה, ובמקום הרבה ספקות יש להתיר אף היכא דאיתחזק איסורא, כמבואר באחרונים.

אמנם לפני שהגיע למסקנת הדברים כדלקמן, הרב ווינברג ז"ל צידד ופלפל בדברי הראשונים והאחרונים, והקדים את דבריו על אודות הקושי הגדול בנידון דידן, ממה שכתב הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ד הי"ז) "יבם שרגלו הימנית חתוכה אינו חולץ בשמאל, ואם חלצה מעל שמאלו חליצתה פסולה". וא"כ מפורש לאסור את החליצה בשמאל בכה"ג שנקטעה רגלו הימנית.

אמנם דברי הרמב"ם סתומים מאוד, דהנה באו"ח המובא בב"י ובכ"מ מפרש "שדעת הרמב"ם שאם חלצה בימין חליצתה כשרה, דאל"כ הו"ל לומר ואם חלץ חליצתה פסולה", והב"י דחה זאת "דאיכא למימר דה"ק בימין לא שייך חליצה מכיון שרגלי חתוכה. ואם חלץ בשמאל חליצתה פסולה". והב"י לשיטתו, שסובר דדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף לפסול חליצה במי שרגלו נקטעה למטה מארכובה.

ותמוה הדבר, שבשו"ע לא הכריע הדבר, אלא הביא שתי הדעות, יש אומרים שהחליצה פסולה וי"א שהחליצה כשרה, והרי לפי הכללים שכתב הב"י בהקדמתו לשו"ע או"ח הוא סומך על שלשה עמודי הלכה: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, ובמקום ששנים מהם שוים בדעה אחת הוא מכריע כמותם אם שרבים חולקים עליהם. ולפי כלל זה היה צריך להכריע כדעת הי"א שפוסלים, ולא להביא את דעת המכשירים והננו רואים שהביא את דעת המכשירים ולא הכריע. ולא עוד אלא לפי דעת היד מלאכי כללי פסקי השו"ע אות יג במקום שכותב: יש אומרים ויש אומרים נקטינן כסברא שניה. וגם הרמ"א שתק וש"מ שהודה לו. ומה שכותב שם בהגהה בשם המרדכי, ועל כן לא יהיה המנעל ארוך עד למעלה מן הארכובה, וזהו לפי פירוש הרי"ף והרמב"ם בפירוש למטה מהארכובה, הוא רק לחומרא, לחוש לדעת הרי"ף והרמב"ם לפסול נקטע למטה מן הארכובה.

ובאמת אין הדבר מוכרע כלל שדעת הרי"ף והרמב"ם לפסול למטה מן הארכובה, דאפשר לומר דהם הביאו רק פירוש הירושלמי לענין קשירה, והירושלמי עצמו לא בא אלא לפרש את המשנה, דהוקשה לירושלמי דיוקא דרישא וסיפא, דקתני, מן הארכובה ולמטה כשרה

משמע דהארכובה עצמה פסולה, ותו קתני, מן הארכובה ולמעלה פסולה, משמע דהארכובה עצמה כשרה וכמו שדייקו הפוסקים לענין טריפות. ולכך מפרש הירושלמי דמיירי לענין קשירה, דבזה יש רבותא דאף דיכול לקשור למעלה מארכובה כדרכו, מ"מ פסול ולא שייך למתני בארכובה עצמה דשם א"א לקשור כלל. וזה פירוש נאה ומתקבל ועיין ברא"ש שם שכתב ג"כ כנ"ל. עיין במאירי שהביא דברי הראשונים שפירשו המשנה בנקטע, ואח"כ כתב: "ולפי דרכך למדת, שאם לא נחתכה רגלו, אלא שקשר הרצועות בשוק אם למטה מן הארכובה כשרה. והוא שאמרו בתלמוד המערב: כיני מתניתא בקשר מן הארכובה ולמטה". הרי שמפרש דהירושלמי לא בא לפסול קיטע לחליצה, אלא שהמאירי סיים: "ומ"מ גדולי הפוסקים ז"ל כתבו בתלמוד המערב ופירשו דווקא בקשרי הרצועות, אבל כל שרגלו נחתכה חליצתה פסולה".

והנה בפירוש המשניות כתב הרמב"ם בפירוש: "אם נחתכה רגלו או נעקמה ויצאה ממקומה עד שאינו יכול לנעוץ עקבו בארץ אין החליצה מועלת". מבואר, שאם נחתכה רגלו מהארכובה ולמטה פסולה. וצ"ל דהאור"ח המובא לעיל שכתב בדעת הרמב"ם שסבר כרש"י, סובר שהרמב"ם חזר בו מפירוש המשניות, ודבר זה צריך עיון גדול.

ונראה שגם הראב"ד הבין כהאור"ח מדלא השיג עליו, דהא הראב"ד סובר כדעת רש"י והיה לו להשיג על הרמב"ם. ועיין בשו"ת ריב"ש סי' יד, שכתב שבמקום שמשיגי הרמב"ם לא השיגו עליו נראה שהודו לו בדיון זה. אולם דברי הרמב"ם צריכים ביאור, שכתב דבאם נחתכה רגלו וחליץ בשמאל דפסולה דלמה נקט את הדין בנחתכה רגלו ולא כתב בפשיטות דחליצה בשמאל פסולה. וכבר עמד על זה הגאון הנו"ב (מהדורא תנינא סי' קנ"ו) וחיידש חידוש גדול, דלהרמב"ם חליצה בשמאל כשרה, ורק אם נחתכה רגלו פסולה, משום דאינו יכול לעמוד ולקיים מצות "ועמד ואמר".

ובהמשך דבריו כתב הגאון השרידי אש: "והנה הגאון החת"ס (סי' עא) השיג עליו, שרק גבי כהונה איטר רגל פסול מקרא לעמוד לשרת, משום דהעמידה היא מהשרות כשם שהשרות ביד צריך לעשות הכל ביד כן השרות ברגל דווקא בעמידה, משום כך בחליצה לא הקפידה התורה אלא שלא ישב, משום דהחליצה כגמר דין דבעינן עמידה לפני הדיינים, אבל אין העמידה מגוף המצוה דנימא משום כך תהא החליצה פסולה. ועוד הקשה דמנ"ל להרמב"ם לחדש דבר זה, והרי הגמרא (יבמות קד, א) אומרת דהחליצה בימין משום דיליף רגל רגל ממצורע ולא משום דכתיב ועמד ואמר, ובעינן כדרך שאר עמידות דעיקרו בימין כמו לעמוד לשרת בגמרא (בכורות מה, ב) וכפירוש רש"י שם ובע"כ דלא דמי לכהונה. ובאמת מצינו רב גדול שסובר ג"כ כהנו"ב, והוא הרמב"ן בספר הזכות (פרק מצות חליצה) שכתב וז"ל: "מתוך שלא עלה לנו דברי הרב ז"ל נראה לנו מדכתיב ועמד ואמר ותניא בספרי: מלמד שאין אומרים דברים אלא בעמידה וכי כתיב וחליצה נעלו נמי אועמד כתיב ואף על גב דעמידה ממש לא מעכבא, דרך עמידה מעכבא כדרב זירא, "כל הראוי לבילה אין בילה". והיינו דגרסינן במועד קטן (כא, א) ועיי"ש בתוספות ד"ה אלא ובתוספות יבמות (קג, א) ד"ה בין עומד מי כתיב ויעמד ויאמר ועמד כתב, מהא משמע דועמד ואמר לא אקריאה בלחוד קאי, אלא אף על החליצה

גופא, הלכך לכתחילה בעינן כולה בעמידה דהא כתיב ועמד, דיעבד אפילו מיושב מדלא כתיב ויעמוד, וקמ"ל אמימר דדרך עמידה מיהו מעכב אפילו דיעבד כרבי זירא". ומה שהקשה החת"ס דגבי חליצה אין העמידה מעכבת דלא הקפידה תורה אלא שלא לישב, דחליצה גמר דין, וזה לשיטת התוס' יבמות דף (קג, א) ד"ה בין עומד ועוד הרבה ראשונים המובאים ביש"ש ביבמות, אבל לא כן דעת הרמב"ן, כנ"ל, והחת"ס ז"ל לא ראה את דבריו בספר הזכות, וא"כ יש לומר שהרמב"ם ס"ל כהרמב"ן. ומה שהקשה החת"ס, דלפי זה הוי ליה להגמ' לומר דיליף רגל רגל שהוא בימין דהא זה נלמד מועמד ואמר, קושיא זו לא רק על הנו"ב תסוב אלא ג"כ על הרמב"ן, שכתב ג"כ כהנו"ב, כמובא לעיל. ובע"כ עלינו לדחוק ולומר דמועמד ואמר אין למילף שבעינן דוקא עמידה ברגל ימנית, דשפיר יש לומר דאפילו בעמידה בשמאל חשיבא עמידה למי שנחתכה רגלו הימנית, ושאני כהן דאין לו עמידה אחרת אלא ימין, דבאם נחתכה רגלו אחת הא פסול מחמת מום, ומי שיש לו שתי רגלים דרכו לעמוד בימין, משא"כ חליצה עמידה בשמאל ג"כ הוי עמידה, ולהכי צריכים לה להילפותא דרגל שתהא בימין, וממילא אמרינן דהאי ועמד ואמר ג"כ בימין, לפיכך אם נחתכה רגל הימנית החליצה פסולה. וא"ל א"כ איטר אמאי פסול לכהונה, דהתם הפסול שאין עמדתו כשאר הכהנים כמו שכתב רש"י בגמרא שבת (צג, ב) ד"ה כהן דכתיב ושרת ככל אחיו הלויים העומדים, שתהא עמידתו כשאר אחיו וגם רש"י בגמרא בכורות דף (מה, ב) נתכוון לכך.

יב.

והנה בהמשך דבריו שם מביא הרב וינברג, שמה שכתב הנודע ביהודה, שטעם הרמב"ם דמה שכתב דאם רגלו הימנית חתוכה אינו חולץ בשמאל דלאו משום פסול דשמאל הוא אלא משום דאי אפשר לו לקיים דין דעמידה, לכאורה לשון הרמב"ם בפירוש המשניות שכתב: "נחתכה רגלו או נעקמה ויצאה ממקומה עד שאינו יכול לנעוץ עקבו בארץ, אין החליצה מועלת", משמע דלאו משום חסרון עמידה ומשום אינו ראוי לבילה אלא משום חסרון דריסה וכך כתב בהלכות יבום וחליצה (פ"ד הי"ז) "היתה רגלו עקומה, אינו חולץ, שהחולץ צריך לנעוץ עקיבו בארץ".

אולם באמת יש לומר שזהו הטעם לפי הרמב"ם שצריך דריסה בארץ משום שנאמר ועמד ואמר, דעמידה היא דריסה ברגל והראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב: "לא שמענו שהדריסה מעכבת לפסול החליצה", לפי הנ"ל ילפינן זה מקרא דועמד ועיין במ"מ שכתב ג"כ דרגלו עקומה חליצתו פסולה לפי שאינו ראוי לבילה והיינו שאינו ראוי לעמידה טובה, ויש"ש כתב דלא נראה לי דברי הרי"ף דהיכי כתיב בקרא שינעץ רגלו בכח על הארץ, דבעי למימר דאי לאו בר הכי למפסלי, עיין שם. וכבר ראינו שהיא דעת הרמב"ן והיא מדרשת הספרי דילפינן מועמד ואמר שצריך להיות בעמידה ודרך עמידה בעינן שהיא דריסת הרגל על הארץ, כנ"ל. ועיין ברא"ש שהביא דברי הראשונים בטעם הדין שצריך לדרוס ברגלו, והם סוברים שהוא מדרבנן, אולם דעת הרמב"ם היא כפה"נ כמש"כ.

וכן משמע מלשון הרמב"ן בספר הזכות, שכתב: דהני תרתי שמעתתא דאמימר שייכינן בהדדי,

דבעינן דדחיס כרעא, כלומר שיניח אותו על הארץ בדרך הליכה. ומאי דקאמר למדחסיה אורחא דסגיא, נקיט כי היכי דלהוי כדרכו אפילו בשעת חליצה והיינו דגרסינן בשאר נוסחי לתרוצי לכרעיה וכולן לדבר אחד נתכוונו, והיינו דמקשינן עליה דאמימר מחולצת בין יושב ובין מוטה ופריק, לעולם דדחיס לכרעיה, כלומר דכפיף כרעיה ומתרץ רגליה בדרך הליכה. וקמ"ל אממר דדרך עמידה מיהא מעכב אפי' דיעבד כר' זירא ל"ש למאן דמסגי אלוחתא ול"ש למאן דמסגי שפיר והשתא הפך כרעי', דהא מ"מ השתא לא חזי לעמידה ברגל. מבואר דטעם דבעי דחיסה הוא משום ועמד.

ובעצם פירושו של הנו"ב בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם פוסל חליצת שמאל דווקא אם נחתכה רגלו הימנית צריך עיון, דלכאורה היה לנו לומר להיפך דבאם נחתכה רגלו הימנית היה יכול לחלוץ בשמאל דלא גרע מאיטר, שלדעת הטור הוא חולץ בשמאל שהוא ימין דיליה וזה שנחתכה רגלו הימנית הרי השמאלית היא ימין שלו שכל כוחו מצטבר ברגלו זו. ועיין בים של שלמה שכתב לדחות דעת הטור שהביא ראייה לדבריו מתפילין שאיטר מניח בימין וכתב דלא דמי, דהתם לא כתיב לא ימין ולא שמאל אלא יד כהה ואיטר ימינו הוא יד כהה. ועוד, שהרמב"ם כתב נחתכה רגלו הימנית אינו חולץ בשמאל ולפי הטור היה צריך לחלוץ בשמאל שאין לך ימין יותר גדול מרגלו השנייה.

והמשיך עוד שם השרידי אש: "הרי לפי סברת המהרש"ל, שאם נחתכה רגלו הימנית כדין איטר שחולץ בשמאל, הנה היש"ש דחה דעת הטור מחמת דברי הרמב"ם ולפי דבריו צריך לומר דהרמב"ם ס"ל כהסמ"ג, ולהכי כתב שבאם נחתכה רגלו הימנית אינו חולץ בשמאל דבעינן ימין דעלמא וזה אינו ימין וגרוע מאיטר שיש לו ימין אלא שהוא הפוך, ולהכי יכול לחלוץ בימינו משא"כ מי שנחתכה רגלו אינו יכול לחלוץ שאין לו ימין כלל, אבל לפי דעת הטור שסבר דגם בחליצה איטר חולץ, שימין ידיה שהוא שמאל דכל אדם, גם מי שנחתכה רגלו חולץ בשמאל, דאין לך ימין גדול מזה וכסברת היש"ש הנ"ל, ואנן כבר נהגנו להחמיר באיטר לחלוץ בשתייהם, כמפורש בשו"ע (אה"ע סי' קסט ס' כה) משום המחלוקת שבין הסמ"ג ובין הטור ואנו חוששים לשתי הדעות. ואולם דעת הרמ"א אינו כדעת הים של שלמה הנ"ל, דבשו"ת הרמ"א סי' קכב נשאל הרמ"א: "מי שאין לו יד שמאל אם מניח תפילין בימין, מידי דהוי אאיטר יד ימינו". והשיב הרמ"א: "שאינו מניח כלל וראייה מחליצה דאיטר רגל ימין חולץ בשמאל לדעת מקצת הפוסקים, ואפילו הכי אם נקטעה רגלו אינו חולץ כלל. וכעין סברא זו מצאנו בתוס' (שור שנגח ד וה) דגרע שור דשייך בכופר, מאש דלא שייך בכופר כלל, וכן מצאנו סברא זו בהרבה מקומות. וה"ה בתפילין, דגרע מי שיש לו יד ימין ונקטעה ידו השמאלית מאילו לא היתה לו ימין. ועוד דתפילין ביד כהה תליא רחמנא ומאחר דיד ימין נשארה לו למה יניח בה תפילין, הלא פטורה ועומדת. וכי משום שאין לו יד שמאלית תקרא הימין יד כהה? אדרבא כ"ש דאינו יד כהה. ולכן נראה לי פשוט דפטור". הרי, שהרמ"א סובר דאפילו אותם הפוסקים שסוברים דאיטר חולץ בשמאל מ"מ נקטעה רגלו אינו חולץ דגרע מאיטר, וא"כ יש לומר דהנו"ב סובר כהרמ"א.

אשר על כן העלה להלכה ולמעשה הגאון הרב ווינברג ז"ל בכוחא דהיתרא, "והיוצא לנו מכל

הנ"ל שיש לנו הרבה ספקות להיתרא: 1. ספק שמא הלכה כראשונים הסוברים שחולצים מארכובה ולמטה. 2. ספק שמא הלכה כטור שלדעת המהרש"ל מי שנחתכה רגלו הימנית דמי לאיטר וחולץ בשמאל. 3. ספק שמא הלכה כתוס' ור"ש דבנקטע קודם שבא לידי חיוב כו"ע סברי דלא בעינן קרא כדכתיב, ולפי דעת השבו"י והנו"ב והשו"מ גם בחליצה כן, ולכן אם נחתכה רגלו הימנית קודם שנפלה ליבום חולץ בשמאל. 4. ספק שמא הלכה כראב"ן, שחליצה בשמאל כשרה בדיעבד. ואף שהחת"ס כתב שאין לצרף דעת הראב"ן אפילו לסניף בעלמא, מ"מ ראינו שכמה גדולים, כהנו"ב והגרא"ז ועוד, החזיקו בדעה זו שאין הפסול אלא מדרבנן. הרי לנו ד' ספקות להיתרא, ועוד ספק חמישי, שהיבם הוא כופר ופוקר. וכבר העלה הגאון נו"ב, שבספקות רבות יש להתיר אף במקום דאתחזק איסורא, ומכש"כ בפלוגתא דדינא, שדעת כמה אחרונים שיש להתיר בס"ס אף נגד החזקה, שהחזקה אינה יכולה להכריע את הדין. ולכן דעתי להתיר בחליצת שתי הרגלים ובתנאי שיסכימו עמי גדולי הדור. והנה לתקן את חיפוי העור ע"ג קב הקיטע באופן שיהיה חיבור גמור צריך לדקדק מאוד דבקל יוכל להיפסל, דבאם יפשוט את המנעל מעל הקב אין בו אפילו סרך של חליצה, שהקב אינו רגל והוא כמו שפושט בגדו, וגרע הרבה מנעל ע"ג נעל. ויש כמה חששות באופן עשיית מנעל שכוה, שיחפה הקב ויהיה מחובר אליה שיהיה שניהם מנעל אחד. ולדעתי פשוט יותר לעשות מנעל בעד השוק ולחלוץ מן השוק, וזה קל יותר לעשותו, ויכול לדחוס כשהוא מוטה, או באופן אחר ואין בזה שום חשש. ואדרבא טוב יותר לחלוץ מעל השוק דשפיר דחיס בשוק, לשיטת הראשונים המכשירים חליצת קיטע. ומכיון שזה דבר חדש שלא נתבאר באחרונים והענין הוא חמור מאוד, לא רציתי להורות הלכה למעשה עד שיסכימו עמי גדולי הדור. ושלחנו את השאלה ואת התשובה להרב הראשי הגאון ריא"ה הרצוג, וכן נשלחה השאלה להגאון רפ"צ פרנק. ושניהם הסכימו להתיר כדברינו.

יג.

והנה היות כי שאלה זאת חמורה היא עד מאד, לא רצה הגאון השרידי אש לסמוך רק על דעת עצמו וזאת הסיבה ששלח אותה לגדולי הדור של אותה תקופה, ואכן מצינו קונטרס שלם בשו"ת חלקת יעקב (אבן העזר סי' קיד) להגאון הרב מרדכי יעקב ברייש ז"ל, אב"ד ציריך, וגם שם צידד דעתו להיתר. ולחיבת הקודש ולחשיבות השאלה נביא חלק מדבריו שם וז"ל: "באשה צעירה שנפלה לפני יבם פוקר, ורגלו נקטעה במלחמה עד חצי השוק, ואין אח אחר ואם לא נמצא היתר יש לחשוש שתנשא בלי חליצה. ועלה על דעתי להתיר על ידי חליצה בשתי הרגלים מטעם ג' ספקות, שמא הלכה כר"ח ורו"ה ורש"י ורשב"א, שקיטע מארכובא ולמטה חולצת, ושמא הלכה כשיטת הראב"ן, דגם חליצה בשמאל כשרה, ויש הרבה מהאחרונים כנוב"י ושו"מ ועוד שסוברים כן, ושמא הלכה כי פוקר דינו כמשומד ואינו זוקק, ואין צורך להראות על האחרונים שכלם גלויים לפני כת"ר. אמת שהנוב"י סובר שבאם נקטעה רגלו הימנית, דעת הרמב"ם לפסול בשמאל, אבל באמת אינו ברור שהרי"ף והרמב"ם פוסלים בקיטע, ורק שהם מפרשים המשנה כירושלמי, ויש לדון בזה.

הנה באמת מצוה גדולה לחפש איזה היתר על פי דעת תוה"ק, כי לייבם בני"ד כפסק

הגאונים, שבות יעקב (ח"ג קלה) וכנסת יחזקאל (סי' סח) ובית מאיר (סי' קסט סעיף לד) ודברי חיים סי' קא קב וישו"ע (סי' קסט) ברגל עקום ואי"א למדחם רגליה רק בדוחק או כלל לא, והסכימו לייבמה אף בזה"ז, וכלשון הבית מאיר ומסופק אני, בא"א לחלוץ אם לא כופין אותו ככל מ"ע שמכין אותו, אבל שתתעגן האשה לעולם, חלילה, תוה"ק דרכיה דרכי נועם. אבל בני"ד שהיבם פוקר וכופר פשיטא דלא יכוין לשם מצוה וגם לחומרא צריכין אנו לחשוש שהוא מומר, ואינו זוקק לדעת הגאונים, עיין טור (סי' מד) וז"ל וי"א דמומר לחלל שבת בפרהסייה דינו כעכו"ם גמור ואין קידושיו קידושין, ולא נהירא. גם יש לחוש כיון דגם הבעל שמת לא היה איש חרדי ואינו מוחזק בכשרות דשמא יש לו זרע ממקום אחר, וא"כ יש חשש אשת אחיו שלא במקום מצוה, ובפרט שלמעשה הוא דבר שאי אפשר, דלהתיר אותה ליבמה, ולדור כך בתמידות כאיש ואשתו, ודאי אין לנו רשות, לתתנה ליד בעל כופר ולהיכשל בנדה ובשארי איסורים, ולפסוק שיבעול אותה רק פעם אחת וכדומה, בכדי שיוכל לפוטרה אחר כך בגט, נמי דבר מן הנמנע, דמאן מעיד לן שבעל אותה באמת, דלמא רק שחק בה, או אפשר לא נגע בה כלל, ואין זה דומה להא דהן הן עדי יחוד ועדי ביאה, דזה דוקא כשמת יחידים מרצונם, מסתמא זאת כוונתם - וחוי' לזה מילתא דתמוה להורות כן בימינו אלו, א"כ פשיטא דלית עצה ביבום. ואם כן מה נעשה לאחותנו, להניחה כך עגונה, דרכיה דרכי נועם, וקרוב לומר שתנשא כך בלא חליצה, ובדור כך פרוץ אפשר תצא לתרבות רעה ומצוה ביותר לחפש היתר בזה.

ובכך העלה הגרמ"י ברייש ז"ל: "עתה נבואה חשבון, בני"ד דא"א ביבום, והוי עיגון ממש, ויש חשש תרבות רעה, יכולין להתיר חליצת קיטע, וגם חליצת שמאל, מטעם ס"ס מדאורייתא וספק אחד דרבנן, ולא הוי ספק ע"י גלגול, מסי' תמ"ב דספיקא דדינא מותר לבטלו בלב, וגם דהרבה פוסקים כמעט רובם סוברים, דבב' ויש אומרים, דעת המחבר לפסוק כדעה אחרונה, וגם מהא דסימן י"ז, דעת הטו"ז ובי"ש ועוד פוסקים, בכל פלוגתא דעיגון להקל לענין אשת איש, כל שכן לענין איסור יבמה לשוק, וכיון דברגל עקום דהמחבר סתים כהאוסרים, גדולי פוסקים מתירים לחלוץ, כל שכן בקיטע. גם דעת גדול אחד בשבו"י, דבגוונא דאי"א בחליצה, ממילא גם אינה עולה ליבום, וממילא פטורה לגמרי, גם אפשר ני"ד, היבם דינו כמומר ואינו זוקק, ונוסף לזה עוד דעת ראב"ן, דחליצת שמאל בדעיבד כשר, אם כן כל הנהו אף שכל אחד מהם דעה יחידית, בהצטרפן יחד להמתירים והם הרוב, עיין רמ"א חו"מ סימן כה אפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד, אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל ולענין הדין הם מסכימים, מקרי רבים ואזלינן בתרייהו, ואף על גב דהש"ך בשם, מפקפק בזה, דזה דוקא בדבר דרבנן ולא בדאורייתא, עכ"פ לדעת הרמ"א אית לן כבר רובא להיתרא, א"כ לפי דעתי העניה יכולין להתיר ולא לעגנה לעולמים. והסכים להצטרף להיתר כשיצטרף לגדול אחד מדורינו, וגם צריכין מאד לדקדק, שיהיה עשוי על פי דין תורה, ושלא יהיה כמו קרקא, המבואר בגמרא (יבמות קב, ב) דפסול.

סוף דבר, גם הגאון החלקת יעקב ז"ל הצטרף לפסק דינו של הגאון השרידי אש ז"ל והוסיף בהערה (שם) "וראיתי אשר נדפס ע"ז קונטרס מידידי הגאון הגדול ר"י וינברג, ושם הראה גדולתו וכחו דהתירא בעמקות ושכל ישרה. ונהנתי מאד מקונטרסו, שראיתי שכוונו להרבה

דברים, ושם נאמר, דגם הגאונים ריא"ה הערצוג ור' צבי פסח פרנק הרבנים מירושלים הסכימו ג"כ להיתרא, ויצא דברינו להיתר".

הרי מכל הנ"ל יוצא: שבנד"ד אותו יבם חיגר אשר נקטעה רגלו הימנית מן הברך ולמטה, והוא נולד הוא ברגל רגילה רק נקטעה מפני מחלה, ואין שם אלא הוא, דהיינו אין אח אחר שיכול לחלוץ לה, הרי בכגון זה ניתן לחלוץ וחליצתה כשרה, ויש ליעץ בכגון זה לחלוץ בשתי רגליו בימין ובשמאל, ועל הרגל הימני הקטוע לעשות נעל מיוחדת המתאימה לרגל הזו, ואף שמצינו דיון גדול בפוסקים כאשר חלקם לא מתירים בכגון זה לחלוץ, מ"מ בשעת הדחק ובצורך גדול כדאי לנו לסמוך על דעת המקילים בכגון זה ולמנוע מחילול ה' וכמובן על הצד הבלתי אפשרי לדרוש מאותו יבם לקיים מצוות יבום אלא לעשות כדברינו ולחלוץ בשתי רגליו בימין ובשמאל.



אשם היינו קרבן

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א.

בדין מודה במקצת המובא בריש שנים או חזין מחדש ר' חייא: תני רבי חייא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר (כדין מודה במקצת הטענה שחייב שבועה על השאר), שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו.

ובכוונת הק"ו הו"א בגמ' לבאר ד"מה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה", ודחתה הגמ' שכן "מה לפיו שכן מחייבו קרבן תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן", והשיבה ד"הא לא קשיא, רבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה דאמר עדים מחייבין אותו קרבן", וא"כ אין לנו פירכא על הק"ו מקנס.

ובהמשך הביאה הגמ' דנפרוך "אלא מה לפיו שכן מחייבו אשם", ומיד השיבה ד"אשם היינו קרבן", והרי כבר נתבאר דאיכא למימר דר' חייא סבר כר"מ שגם עדים מחייבים קרבן.

והנה דברי הגמ' צ"ב היטב, שהרי כיוון שידענו כבר דאיכא למימר דר' חייא סבר שעדים מחייבים קרבן (כר"מ), א"כ מאי הו"א למימר שלא יחייבו אשם.

(ואין לומר שלמעלה ידענו רק ש(גם) עדים מחייבים בקרבן חטאת ועתה נתחדש לנו שכן הוא גם באשם – שכן הק"ו דר"מ (המובא לעיל בגמ') שממנו למדנו שעדים מחייבים קרבן ("אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל") נכון הוא במידה שווה גם בנוגע לאשם).

ולאידך, כיוון שאעפ"כ הו"א בגמ' לחלק ביניהם ולא לכלול את אשם בכלל קרבן סתם, א"כ מה נתחדש לה במסקנא ד"אשם היינו קרבן", והרי לכאורה פרט זה הי' ידוע לנו גם בהו"א.

וכקושיא זו מפורש בשיטה מקובצת (בשם מורנו הרב נר"ו (הרדב"ז)), וז"ל: קשיא לי, דפריך ומשני, ואין מזכיר שום טעם לא בקושיא ולא בתירוץ. וצ"ב.

ב.

ובהמשך הגמ' הביאה "אלא מה לפיו שכן מחייבו חומש", והשיבה ד"הא לא קשיא רבי חייא כר"מ סבירא ליה, כי היכי דמחייב ליה קרבן מק"ו מחייב ליה חומש מקל וחומר".

וגם בזה תמוה, ובלשון השטמ"ק "ודקארי לה מאי קארי לה", דלכאו' הק"ו ממנו למד ר"מ לחייב בקרבן לימוד כללי הוא, דכיוון שבכח העדים לחייב במיתה החמורה ק"ו שיחייבו בכל דין ודין (שהרי בפשטות אין דין יותר חמור ממיתה), וא"כ מאי הו"א שלא יחייבו בחומש, ולאידך, מה נשתנה במסקנא.

גם יש לדייק, דלפי הנ"ל הרי צריך לומר שבקושיית הגמ', הן באשם והן בחומש, הו"א שאינם שייכים לק"ו דר"מ ועל זה חידש לנו התרצן שאינו כן. ולפי"ז יש לדקדק דבתשובת הגמ' בנוגע לחומש משמע דפשוט הוא "דאשם היינו קרבן", משא"כ בנוגע לחומש נאמר בסגנון של חידוש דין ד"כי היכי שמחייב לי כו".

ויש לעיין בזה, דלכאורה בשניהם הוא אותו הקושיא – שהוא בכלל הק"ו דר"מ, (והרי גם באשם נתבאר לעיל דצריך לומר שבהו"א מצאנו חילוק בין אשם לכל קרבן), ומסגנון הדברים משמע שבחומש הוא חידוש יותר.

ג.

ובשטמ"ק (שם) ביאר בזה, דהמשנה שבה הובאה המחלוקת דר"מ וחכמים נשנתה בענין עדים שהעידו על אחד שאכל חלב והלה כופר בהם דר"מ מחייבו חטאת וחכמים פוטרים, ובהמשך המשנה הביאו את הק"ו דלעיל (דמה לעדים שהביאוהו למיתה החמורה).

ועפ"ז ביאר שם שהמקשן דייק ד"מדנקט תנא אמרו שנים אכלת חלב דהיינו חטאת, משמע דלא פליג ר"מ באשם, וא"כ פרכינן שפיר", ועל כך השיבה הגמ' דמסיפא דברייתא "דקתני אם הביאוהו וכו' לא יביאוהו לידי קרבן הקל, ואשם לא נפיק מכלל קרבן". (ואי"ז בסתירה להא דנקט ברישא חטאת דווקא (חלב) ד"חדא מנייהו נקט").

אך לכאורה הדברים צריכים לביאור נוסף, שכן הגם שברישא איירי בחטאת דווקא הרי לכאורה אין שום סברא לחלק בין חטאת לאשם (לענין זה), וא"כ הרי בכדי שנדייק דר"מ מיירי בחטאת דווקא מוכרחים לומר שיש איזה חילוק בין חטאת לאשם (ורק לאחר זה נוכל להוסיף שהצדדים תלויים בדיוק שבמשנה). וצ"ב מהו החילוק.

ד.

והנה הראשונים כאן הקשו על תשובת הגמ' ד"אשם היינו קרבן" דלכאורה חילוק גדול יש בין אשם לכל קרבן:

דהנה חכמים דפליגי על ר"מ וס"ל שאין העדים מחייבים אותו בקרבן, מודים שכשאינו

מכחיש את העדים (ורק שאינו יודע אם חייב בקרבן או לא) מחייבים הם אותו בקרבן, ואפי' הכי באשם הוא דין מיוחד דאפי' כשאין מכחישן אינו מתחייב בלא הודאתו, דבעינן "והתוודה", שאינו מתחייב אלא משעת הודאה ואילך (ב"ק קח, א. שבועות מט, א). וא"כ קשה לשיטת ר"מ נמי למה מתחייב אשם ע"י עדים.

(ולפ"ז יתבאר ההו"א לחלק בדעת ר"מ בין חטאת לאשם, דבאשם יתחייב רק ע"פ עצמו ולא ע"פ עדים).

ותי' הרשב"א וז"ל: וי"ל דלר"מ חמיר ל"י ק"ו לעשות עדים בכל מקום כפיו. ועד"ז הוא גם בריטב"א (החדשים).

אמנם עדיין הדברים צריכים ביאור, דלכאורה כיצד יכול ק"ו ללמדנו היפך מהמפורש בפסוק דרק ע"י הודאתו הוא מחייב דבעינן "והתוודה".

ה.

ומבואר הוא בחידושי הריטב"א (הישנים) שכתב בביאור השקו"ט בגמ', וז"ל (ד"ה תאמר בעדים שאין מחייבין אותו אשם):

"פי', שאם כפר ונשבע ואח"כ באו עדים אינו מביא אשם ולא חומש אלא משלם הקרן בלבד . . . וקס"ד השתא דבחטאת הוא דקפליג ר"מ משום דס"ל דאו הודע אליו לא אתא לומר אלא דהודע אליו עכשיו, לאפוקי מהודע אליו בשעת מעשה דפטור דמזיד הוא . . . אבל באשם דאיתי' אפי' במזיד, אפי' ר"מ מודה דלהכי כתב רחמנא והתוודה לומר דע"פ וידויו הוא מתחייב ולא ע"פ עדים. ומהדרינן אשם היינו קרבן, כלומר ופשיטא דלא מפליג ר"מ בינייהו. ואכתי קס"ד דמוקי ר"מ קרא דכתיב גבי והתוודה גבי חומש . . .".

ומבואר מדבריו דהפסוק דוהתוודה יכול להתפרש בכמה אופנים, ובזה דנה הגמ' אם יפרשו על אשם או לא, והיינו דאע"פ שפשט הכתוב מיירי באשם הרי ייתכן שמצד הק"ו ילמוד ר"מ באו"א בפסוק, וכדלקמן.

וכנראה זוהי גם כוונת הרשב"א הנ"ל "דלר"מ חמיר ל"י ק"ו", דאין כוונתו דחמיר ללמוד היפך הפסוק, אלא דחמיר ללמוד בפסוק גם שלא כפי הנראה מפשרו.

ו.

ובזה יבואר גם המשך סוגיית הגמ' ד"אלא מה לפיו שכן מחייבו חומש", והקשינו מאי הו"א לומר דאין בזה הק"ו – וע"פ הנ"ל מבואר הוא:

דאחר שביארה הגמ' ד"והתוודה" (שצ"ל דוקא ע"פ עצמו ולא שעדים מחייבים אותו)

לא אזיל על האשם הו"א לומר דאזיל על חומש, ובוה לא יחייב ר"מ מכח הק"ו דהא מפורש בפסוק דאינו כן (דגבי אשם ביארה הגמ' דאין לחלק בינו לקרבן – וזה אינו שייך גבי חומש).

ועל כך השיבה הגמ' דאף בזה יחייב ר"מ מכח הק"ו. (וקרא ד"והתוודה" ילמד ד"אע"פ שכבר נשבע להפטר ואע"פ שיש עדים שאומרים שהוא פטור, אפ"ה מביא חומש ואשם וכ"ש קרן" (ריטב"א שם)).

ז.

ומה שבנוגע לאשם נקטה הגמ' בפשיטות ד"אשם היינו קרבן" משא"כ בנוגע לחומש שכתבה בסגנון של חידוש ד"כי היכי שמחייב לי כו" (כדלעיל ס"ג), מבאר הריטב"א (שם) (ומהדרין דר' חייא סבר) דחומש נמי מחייבו ר"מ ע"פ עדים מק"ו ואע"ג דהוי מידי דממונא. ומשום דהוי חידושא טפי אמרינן בהדיא דר' חייא סבר הכי, ואילו לעיל גבי אשם נקטינן בהדיא בפשיטות אשם היינו קרבן".

והעולה מדבריו דבמה שהגמ' מסיקה שהק"ו דר"מ נכון לא רק בקרבן סתם (אלא גם באשם או חומש) יש ב' פרטים שנחדשו לגבי הו"א: א) הו"א שהפסוק מדבר בזה (אם באשם אם בחומש) ובמסקנה נתחדש שהפסוק מדבר בענין אחר, ובמילא אפשר ללמוד את הק"ו גם בזה. ב) גם בק"ו עצמו יש חידוש ללומדו בזה (בחומש).

ובנוגע לאשם החידוש הוא בנוגע לפרט הא'. וכיוון שמצד הק"ו פשוט שכן צריך להיות ורק שהי' לנו מונע מצד הפסוק, ומצד הפסוק ידענו שאפשר לפרשו גבי חומש אלא שסברנו דנפרשו כפשוטו דאזיל גבי אשם, בזה הסיקה הגמ' בפשיטות דר' חייא סבר ד"אשם היינו קרבן" והפסוק יתפרש על החומש.

אבל בנוגע לחומש הרי בזה החידוש הוא לא (רק) מצד השינוי בפירוש הפסוק (שבזה הרי: א) לכאורה אין (כ"כ) עדיפות לפרש דמיירי בחומש מאשר לפרש דמיירי במכחיש העדים (כנ"ל) – שהרי בשניהם אין מדבר הפסוק בפי', (אלא די"ל שעדיף לפרשו גבי חומש שהוא עניין עיקרי יותר), ב) ועיקר, שדבר זה שמענו כבר מסוגיית הגמ' גבי אשם), אלא החידוש הוא בעצם הק"ו, דכיוון "דהוי מידי דממונא" הו"א שלא ללמוד הק"ו אף בזה, ועל כך חידשה הגמ' שאף בכה"ג סבר ר"מ דק"ו הוא.

א"כ נמצא דבתחילה הביאה הגמ' ק"ו מחטאת, והו"א דבאשם רק פיו מחייבו (ולא עדים) כיון דכתיב והתוודה. ומדברי הגמ' אשם היינו קרבן נלמד שאין חילוק ואף באשם מתחייב ע"פ עדים, דהק"ו עוקר את הלימוד מהפסוק והתוודה למק"א. ועדיין הו"א דהק"ו אינו בחומש, ואדרבא הוא חידוש לאומרו בחומש שכן חומש הוא מידי דממונא. וגם בזה נתחדש דשייך לומר ק"ו (ומובן מדוע בגמ' נאמר בלשון חידוש).

אלא עדיין צ"ב מהי הסברא דכיון דחומש הוי מידי דממונא, יותר חידוש חומר בו הק"ו.



חיוב העמידה בשעת עניית אמן יש"ר

הת' שמואל שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א.

בהלכות ברכות השחר (סי' נו ס"ה), מביא אדמוה"ז שתי דעות בנוגע לחיוב העמידה בזמן אמירת קדיש: "יש אומרים שא"צ לעמוד כשעונין קדיש וברכו אלא שכל קדיש שתפסו מעומד . . שלא ישב עד לאחר שיענה אמן יהא שמיה רבא וי"א שיש לעמוד כשעונה קדיש או כל דבר שבקדושה שיש ללמוד ק"ו מעגלון מלך מואב שקם מעצמו מעל כסאו לדברי ה' כל שכן אנחנו עמו וטוב לחוש לדבריהם".

הדעה הראשונה¹: "יש אומרים שא"צ לעמוד כשעונין קדיש וברכו אלא שכל קדיש שתפסו מעומד . . טוב שלא ישב עד לאחר שיענה אמן יהא שמיה רבא". והדעה השניה²: "וי"א שיש לעמוד כשעונה קדיש או כל דבר שבקדושה".

וממשיך ומביא שם לימוד ק"ו "מעגלון מלך מואב שקם מעצמו מעל כסאו לדברי ה' כ"ש אנחנו עמו". ופוסק שטוב לחוש לדעה השניה ולנהוג כמותה⁴.

מלשונו של אדמוה"ז בהלכה נראה שמוכח שישנם שני חילוקים בין שתי השיטות. חילוק אחד הוא בעניין החובה להיעמד, והוא מה שלשיטה הראשונה אין צורך להיעמד במיוחד לאמירת קדיש, אלא רק אם כבר עומד אזי צריך להישאר לעמוד ואסור לו להתיישב, ולשיטה השניה גם אם יושב צריך להיעמד במיוחד לקדיש;

וחילוק שני בעניין עד כמה היא החובה לעמוד. שלשיטה הראשונה צריך לעמוד רק עד אחר "שיענה אמן יהא שמיה רבה", ואח"כ יכול להתיישב. ולשיטה השניה צריך לעמוד עד לאחר אמן ד"דאמירן בעלמא" וסיום הקדיש (שהרי הקדיש כולו הוא דבר שבקדושה, כדמוכח מכך שניתן לענות אמן ד"דאמירן בעלמא" בק"ש וברכותיה, שם מותר להפסיק רק לדבר

1. מהרי"ל (הלכות תפילה אות ג). האר"י ז"ל (שער הכוונות סוף דרוש הקדיש. פע"ח שער הקדישים פ"ו). ט"ז סי' נג סק"א, ומ"א סק"ד.

2. שלטי גבורים על המרדכי פרק תפלת השחר אות ה, ובהקדמת מנהגים בשם ירושלמי. רמ"א ס"א.

3. שופטים ג, כ. סנהדרין ס, ב.

4. מ"א שם.

שבקדושה).

ומחילוקים אלו לכאורה נראה שטעם העמידה משום שקדיש הוא דבר שבקדושה (המובלע בביאור הדעה השניה), אינו הטעם שמחמתו גם לדעה הראשונה יש חיוב לעמוד. שהרי אם החובה לעמוד היא משום שקדיש הוא דבר שבקדושה הרי ש(מלבד מה שצריך היה להיעמד במיוחד עבור הקדיש, הנה גם) הדין צריך היה להיות לכאורה שיעמוד במשך כל זמן אמירת הקדיש, ומדוע החובה לעמוד היא רק עד אחר אמירת איש"ר ולא עד סיום הקדיש, שהרי האמן ד"דאמירן בעלמא" גם הוא בכלל דבר שבקדושה.

ומוכח א"כ שאין זה טעמה של הדעה הראשונה, ויש להבין מהו טעם העמידה בקדיש לשיטה זו.

ב.

והנה, בהלכות תפילה (סי' קד ס"ה), גבי מה שלמתפלל תפילת שמו"ע אסור לענות לקדיש, קדושה וברכו, אלא עליו להפסיק את תפילתו בזמן ששומע אחד מהם ולכוון לצאת יד"ח (שהרי שומע כעונה בכל מקום), שלכן צריך לשתוק ולכוון למה שאומר הש"ץ. מסיים אדמוה"ז שבשעת הקדיש צריך לעצור ולכוון רק עד אחר אמירת איש"ר ע"י הקהל, וכששליח הציבור ממשיך למילים "יתברך וישתבח" יכול לחזור לתפילתו.

ולכאורה גם כאן יש להבין כנ"ל, מדוע סיום הקדיש שלאחר איש"ר ובכלל זה עניית אמן ד"דאמירן בעלמא", אינם נחשבים דבר שבקדושה שצריך לעצור בשבילם, והדין הוא שמפסיקים לשמוע רק עד אחר איש"ר.

אלא ודאי שצריך לומר, שהסיבה שמפסיק לקדיש אינה רק משום היותו דבר שבקדושה (כי אם כן היה צריך לשתוק עד שיגיע הש"ץ לאמן ד"דאמירן בעלמא"), ומזה שצריך להפסיק רק עד איש"ר מוכח שישנו ענין נוסף בקדיש שבעבורו נעצר המתפלל לכוון לאמירתו.

ג.

ויש להוסיף ולדייק מלשון אדמוה"ז שלדעה השניה טעם החיוב לעמוד הוא היות הקדיש דבר שבקדושה:

שהרי בסיומה של הלכה הנ"ל (בסי' נו ס"ה), כשאומר שטוב לחוש לדעה השניה, כותב אדה"ז בחצאי עיגול: "עייין סימן קמו".

והנה, בשו"ע אדה"ז אמנם חסר סימן זה, אך בשו"ע המחבר מובא שם (סי' קמו ס"ד) שנחלקו המחבר והרמ"א בנוגע לחיוב עמידה בקריאת התורה, שלדעת המחבר א"צ לעמוד בשעת קריאת התורה, ולדעת הרמ"א יש להחמיר ולעמוד כל משך הקריאה (ומוסיף שכן נהג מהר"ם).

ובט"ז שם ביאר, שמחלוקת הב"י והרמ"א היא בפירושה של המילה "עמידה" בנחמיה

(ח, ה). שגבי קריאת התורה דעזרא נאמר: "ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם, כי מעל כל העם היה ובפתחו עמדו כל העם". שפירושה הפשוט של הדברים הוא שכשפתחו את הס"ת עמדו כל העם משך כל הזמן שהיה הספר פתוח, שמזה למד הרמ"א את חיוב העמידה בשעת הקריאה; אבל המחבר למד באופן שונה את מה שכל העם "עמדו", ומפרש שהם רק שתקו כל משך הזמן שהספר היה פתוח (כמפורש ברש"י שם), ולכן נחלק על הרמ"א וסובר שאין ללמוד משם על חיוב לעמוד בזמן קריאת התורה.

ולכאורה, מה שייכות ישנה בין מחלוקת זו בסי' קמו בפ"י לשון עמידה גבי קריאת התורה – לענייננו בסי' נו שם המדובר הוא חיוב עמידה בעת אמירת קדיש?

ונראה לומר שהוכחתו של אדמוה"ז היא מהמבואר בסיום דבריו של הט"ז, שכתב: "ושוב מצאתי . . . בשעת אמירת ברכו פשיטא שצריך לעמוד, ואי בירושלמי כל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגליו כו', ומטעם זה נראה דכשהקהל רוצין לישב אחר אמירת הש"ץ ברכו לא ישבו עד שיאמרו תחלה ברוך ה' המבורך לעולם ועד".

והיינו, שההוכחה היא ממה שכותב שם שזהו שדווקא לענין קריה"ת חולקים הב"י והרמ"א אם צריך לעמוד או לא, אבל לענין ברכו וקדושה כו"ע מודים שחובה לעמוד, זהו משום שדווקא הם נחשבים דבר שבקדושה. שלכן פוסק הרמ"א בסי' קמו שם שבשעת אמירת ברכת התורה יש לעמוד, משום היותה דבר שבקדושה (וכפי שמביא אדה"ז בסי' סו ס"ה). וכן כותב הט"ז לגבי עניית ברכו, ומביא גם את דברי הירושלמי ש"כל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגליו".

שלכאורה זה המקום ממנו בא אדמוה"ז להוכיח לסימן שלנו המדבר בענין עמידה בזמן הקדיש, שלדעה השניה מה שיש לעמוד הוא משום היות הקדיש דבר שבקדושה.

ואם אמנם כנים הדברים עד כה, ולכל הדעות ישנו חיוב על עמידה משום דבר שבקדושה, א"כ יש להבין כנ"ל, מהו טעמה של הדעה הראשונה שסוברת שצריך לעמוד רק עד אמירת איש"ר. וכן המבואר בסי' קד שעוצר בתפילתו ומכוון רק עד איש"ר.

ד.

ואולי יש לבאר את טעמה של הדעה הראשונה, שגם היא סוברת כפי שפשוט שחובת העמידה היא משום שקדיש הוא דבר שבקדושה שבשעה שנאמר חובה על השומע לעמוד, אלא שלדעה זו עיקרו של הקדיש מתבטא עד לאמירת איש"ר, וכדלקמן:

דהנה, סעיף אחד לפני הסעיף הנ"ל על חובת העמידה (ס"ד) כותב אדה"ז: "מצות הקדיש הוא לשמוע מן הש"ץ יתגדל כו', וע"ז יענה איש"ר שאמן יהא שמיה רבא הוא ענייה על יתגדל כו'. וצריך לשמוע לכוין על מה הוא עונה, כמו שצריך לכתחלה לשמוע ולכוין לברכה שעונה עליו אמן, וגם הש"ץ צריך לומר ג"כ (איש"ר) כו' כמו הצבור".

ובפשטות, המבואר כאן הוא מה שצריך לשמוע "יתגדל ויתקדש" ודווקא ע"ז לענות אמן, כי

עניית האמן היא על מה ששומע (ולא סתם).

אבל אולי י"ל שמלשון זה משמע דבר נוסף, והוא שעיקר מצות הקדיש ("מצוות הקדיש הוא כו") הוא עניית האיש"ר על אמירת יתגדל של שליח הציבור, וזהו עיקרו של הקדיש – אמירת יתגדל ועניית אמן (שהרי לא ממשיך אח"כ שעניית האמן שהיא מצוות הקדיש היא גם מה שעונה אחר שאר הקדיש).

ונראה שזהו אכן הביאור בדברי אדה"ז, שבסעיף זה בא לבאר היאך הוא קיום מצות הקדיש. כיוון שבסעיפים הקודמים עד סעיף זה מבאר אדמוה"ז רק את גודל מעלת הקדיש ואת מה שצריך לענות בצורה מדויקת וכו', ובסעיף זה מגיע לבאר היאך היא מצוותו בפועל. ובביאור עיקר המצווה כותב שזהו רק עד אמירת איש"ר, שמזה נראה שעיקר הקדיש הוא עד שם.

ולכן לדעת המהרי"ל (שהוא בעל הדעה הראשונה) שסובר שא"צ לעמוד בשעת הקדיש מטעם שלא היה נעמד לכל דבר שבקדושה (וכמ"ש בט"ז סי' נג ס"א: "במהרי"ל כתב שמהרי"י סג"ל לא היה עומד לא לקדיש ולא לברכו אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר עומד עד שסיים אמן יהא כו"), עדיין סובר שאם התחיל הקדיש כשהוא מעומד צריך להישאר ולעמוד עד איש"ר, משום שזהו עיקר הקדיש.

ועפ"ז מובן גם המובא לעיל מסי' קד לענין מה שהמתפלל שמו"ע צריך לעצור ולכוון לאמירת הקדיש, שצריך לכוון רק עד איש"ר, שלכאורה הביאור בזה הוא כנ"ל שמכיוון שעיקר הקדיש הוא רק עד איש"ר ע"כ צריך להפסיק רק עד שם.



הגדר של הנחה

הת' שלום דב בער שי' הכהן כהנא
נו"נ בישיבה

.א.

איתא בגמרא דמכילתין¹ על מה ששנינו שהמוציא חפץ מרשות לרשות ע"י שעקר את החפץ מיד חברו או שהניחו ביד חברו, ה"ז חייב: "אמאי חייב, והא בענין עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה, וליכא". ותירץ רבה דמתני' כר' עקיבא דס"ל שהזורק חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר, חייב משום "דקלוטה כמי שהונחה דמיא", ולא בעינן מקום ד' על ד'.

וצריך להבין, דמשמע מהגמרא דאע"פ שלר"ע אין צריך מקום ד' על ד', אך בכל זאת צריך שיהי' הנחה. שהרי לא אמר שלא צריך הנחה, אלא שגם "קלוטה - כמי שהונחה דמיא", היינו שקלוטה היא גם נחשבת הנחה.

[וכן מוכח (שצריך עכ"פ הנחה כלשהי) מדברי התוס'² ש"כשהחפץ בידו של עני או של בעל הבית לא שייך קלוטה". ואם ר"ע אינו מצריך הנחה כלל, כיצד ניתן לחלק בין כשהחפץ בידו או שאין החפץ בידו? אלא על כרחך דר"ע סובר שאף בקלוטה קיים איזה הנחה].

ואין זה מובן כלל, שהרי כשהחפץ נמצא באויר - זהו לכאורה בדיוק הפוך ממצב של "הנחה". שהרי: א. החפץ אינו מונח על מקום "מוצק". ב. הוא נמצא ב"תנועה", ואינו עומד במקומו (כפשטות המושג "הנחה").

גם צריך להבין: בהמשך הסוגיא³ מנסה הגמרא להעמיד את המשנה כרבי דס"ל דלא בעינן הנחה ועקירה מעל גבי מקום ד' על ד', מזה שרבי מחייב את הזורק חפץ מרה"ר לרה"ר דרך רה"י, ודוחה הגמרא: "הא איתמר עלה: רב ושמואל דאמרי תרווייהו, לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא, אבל שאינו מקורה לא". היינו שגם רבי דלמסקנא ס"ל דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אך עכ"פ סובר שאם עברה תחת מקום מקורה - זה כן נחשב כהנחה.

1. ד, א.

2. ד"ה אבל.

3. ד, ב ואילך.

ולכאורה אינו מובן, דאם כשהחפץ נמצא באויר אין זה נחשב כמונח, מדוע באם הוא נמצא באויר תחת תקרה - אזי זה כן נחשב הנחה?

ב.

ולבאר זאת יש להקדים לשם מה בכלל זקוקים להנחה ועקירה בכדי להתחייב במלאכת הוצאה בשבת (אא"כ נאמר שזהו גזירת הכתוב), והרי המלאכה היא להוציא ולהעביר את החפץ מרשות לרשות, ולמה אינו חייב על העברה גרידא ללא הנחה או עקירה?

והביאור בזה בפשטות הוא⁴, שהמלאכות שחייבים בהם בשבת, לא מספיק שיהיו אלה מלאכות שהיו במשכן, אלא צריך "מאי דהואי במשכן חשיבא"⁵. היינו שצריך שתהי' זו מלאכה הנחשבת בעיני האדם (עושה המלאכה), משא"כ מלאכה שפעולתה אינה פעולה חשובה, ובעיני האדם לא נחשב זה ש"נעשה" משהו, אין חייבים על זה.

[וגם מלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה, אך לאחר שהתורה החשיבה אותה - עכ"פ היא צריכה להיות חשובה בעינינו, שהיא ההוצאה].

ולפי זה י"ל, שחפץ שלא לגמרי נעקר ממקומו הראשון - אין זה נחשב בעיני בני"א שהוא "הועבר" למקומו השני. ועד"ז באם לא הונח ברשות השני, אזי גם כן הוא לא הועבר לגמרי לרשות השני. ולכן בכדי שמלאכת ההוצאה תהי' "שלימה", זהו דוקא באם החפץ הי' מונח לגמרי ברשות הראשונה, נעקר משם, והונח לגמרי ברשות השני.

ג.

על פי זה אפשר להסביר שלר' עקיבא הנקודה בהנחה היא שבדעת בני"א ייחשב שהחפץ הגיע לרשות השני. ולכן באם החפץ נמצא ביד העומד ברשות אחת ומושיט את היד עם החפץ לרשות שני, מכיון שהחפץ לא נעקר מהרשות הראשונה - על כן גם לר' עקיבא אין זה נחשב שהחפץ הועבר לרשות השני. אך כאשר החפץ נמצא באויר, סבירא ליי' לר"ע שזה נחשב בעיני בני"א שהחפץ נמצא באותה רשות בה הוא עובר.

משא"כ לחכמים, צריך שהחפץ ממש ינוח ברשות.

ובאופן אחר קצת יש לומר: ר"ע ס"ל שהעיקר בהעברת חפץ הוא שהחפץ ייעקר ממקומו הראשון, ולכן ברגע שהחפץ התנתק לגמרי מרשות היחיד ונמצא באויר רה"ר, הרי זה נחשב כבר שהחפץ יצא. משא"כ לרבנן לא מספיק שהחפץ יצא מהרשות הראשונה, וצריך גם ינוח לגמרי ברשות השני.

עפ"ז ניתן לבאר את קושיית הגמרא "ודילמא הנחה הוא דלא בעי (על גבי מקום ד' על ד'),

4. יש להעיר שהביאור דלקמן נכתב ללא להיכנס לשיטות הראשונים והאחרונים, אלא הכוונה היא לרעיון הכללי, וניתן לבאר זאת בכל אחד מהראשונים לפי שיטתו. וד"ל.

5. צו, ב.

הא עקירה בעי". ולכאורה, מהי הסברא לחלק בין עקירה להנחה? אך ע"פ הנ"ל ובן, מכיון שלר"ע עיקר העברת החפץ הוא בעקירתו מהרשות הראשונה, ולכן ע"מ שייעקר ממקומו צריך שיהי' מונח שם לפני"כ לגמרי. אך ע"מ להוציאו ממקומו, אין צורך שינוח לגמרי ברשות השני'.

ובזה יובן גם כן מדוע רבי, אע"פ שסובר דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, סבירא לי' דבמקורה שאני. כי אף שסובר שכאשר חפץ עובר באויר מעל חצר, אין זה נחשב בדעת בני אדם שהחפץ נמצא באותה רשות, אך כאשר זה מקום שיש לו תקרה - אזי גם בדעת בני אדם זה נחשב באותו זמן שהחפץ שהה באותה רשות שיש לה תקרה.

ד.

עוד יש לבאר עפ"ז מה שהקשו התוס' דלפי הסברא דקלוטה כמי שהונחה דמיא, כיצד ייתכן לחייב הזורק למעלה מעשרה מרה"י לרה"י דרך רה"ר מדין מושיט, "דכיון דכמי שהונחה דמיא, הוי זורק למעלה מעשרה כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י". וא"כ צריך להיות פטור.

וכתבו ע"ז התוס' ישנים: "ואינה הוכחה, דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא אלא להחמיר. דאי להקל נמי אמרו, א"כ הזורק ד' אמות ברה"ר היכי משכחת לה".

ונתקשו האחרונים בדבריהם, מהי הסברא לחלק בין להחמיר ללהקל, דאם הסברא שהחפץ נחשב כמונח אמת היא - אזי צריך לומר אותה גם לענין להקל, ואם לא - אזי גם לא נאמר אותה להחמיר⁷. וא"כ מדוע למעלה מעשרה לא אמרינן דכמונח דמיא, וכן בזורק ד' אמות, כפי שאמרינן בזורק מרשות לרשות למטה מעשרה?

אך ע"פ הנ"ל אתי שפיר, דהא דאמרינן קלוטה כהונחה זהו דוקא כשהחפץ נמצא באויר של רשות מסויימת, אזי יש לומר שבעיני האדם זה נחשב שהחפץ עבר לאותה רשות. משא"כ כאשר החפץ נמצא למעלה מעשרה טפחים שזהו מקום פטור ואינו נחשב ממש כ"מקום" ורשות, ייתכן לומר שבזה אין זה נחשב בעיני האדם שהחפץ "נמצא" שם.

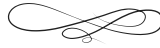
וכן בנוגע למעביר יש לומר שדוקא כאשר עבר מרשות אחת לרשות שני' הרי זה נחשב שהחפץ נמצא ברשות השני' אף שאינו מונח בה ממש, אך כשהעביר ד' אמות - לא נאמר שהחפץ לא עבר ד' אמות בבת אחת אלא נח בכל דקה, שהרי אף בעיני בני"א החפץ עבר בב"א את כל הד' אמות. אלא שלענין העברה מרשות לרשות יש לומר (כנ"ל) שמספיק שזה יימצא באויר ע"מ שנחשיב את החפץ כמי שיצא מרשותו הראשונה⁸.

6. ד, ב ד"ה דאמרינן (מתחיל בעמ' הקודם).

7. וודאי שאין הכוונה שר"ע מסופק אצלו אם הסברא אמת היא, דאם כן כיצד סובר שחייב, והרי זהו רק ספק.

8. אך לכאורה קשה קצת להכניס ביאור זה בלשון הת"י "להחמיר . . להקל". ובדוחק גדול י"ל דהיינו שהסברא באה להוסיף בדעת בני"א, ולא ליגרוע.

ועד"ז ניתן לבאר את שיטת בן עזאי שסובר שמהלך כעומד דמי⁹, דאף סברתו היא באותו ענין - שכיון שהולך על קרקע הרשות, הרי זה נחשב שהחפץ הי" שם באותה רשות ולכן ישנה כאן הוצאה. משא"כ לענין העברת ד' אמות, שאין זה שהחפץ נח בכל אמה ואמה, אלא הוא כן עבר ד"א¹⁰.



9. ה, ב.

10. ודלא כתוסי שם ד"ה בשלמא.

בדין 'מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא'

הת' חיים יוסף שי' סלונים
תלמיד בישיבה

א.

בסי' ש"י ס"ב כתב הבי"ו ז"ל: "בסוף מסכת שבת (קנז). איפלגו אמוראי אם הלכה כרבי יהודה דאית ליה מוקצת, או כרבי שמעון דלית ליה. ואמרינן בתר הכי, איפלגו בה רב אחא ורבינא. חד אמר בכל השבת כולה הלכה כרבי שמעון לבר ממוקצה מחמת מיאוס. ומאי ניהו? נר ישן. וחד אמר במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כרבי שמעון לבר ממוקצה מחמת איסור. ומאי ניהו? נר שהדליקו בו באותה שבת. אבל במוקצה מחמת חסרון כיס אפילו רבי שמעון מודה".

וכתבו הרי"ף והרא"ש "וקיי"ל דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל". עכ"ל.

כלומר שלהלכה גם במוקצה מחמת מיאוס פוסקים כדעת ר"ש, ורק במוקצה מחמת איסור לא פוסקים כמותו אלא כדעת ר"י.

והטור כתב שם ז"ל: "אבל במוקצה מחמת איסור כגון נר שהדליקו בו באותה שבת, לא קיימא לן כוותיה, ואסור אפילו לאחר שכבה. אבל בכל שאר דבר קיי"ל כר"ש דלית ליה מוקצה, אלא בגרוגרות וצימוקים שהעלן לגג ליבשן והן מסריחות קודם שיתייבשו. דכיון שידע שיסריחו ודאי הסיח דעתו מהם. ועוד, שדחה אותם בידיים, בהא מודה שאסורין. אבל שאר כל דבר אפילו חיטין שזרען ועדיין לא השרישו וביצים שנותנן תחת התרנגולת מותר לטלטלן". עכ"ל.

ב.

והנה, כאשר לומדים את דברי הגמרא והטור נראה, שישנו סוג מוקצה המוגדר בהגדרה מיוחדת של 'מוקצה מחמת איסור' (נוסף על שאר גדרי המוקצה), ור"י ור"ש חולקים האם מוקצה זה נחשב למוקצה לענין שבת ואסור, או לא. ר"י לומד שנחשב מוקצה ור"ש לומד

שלא. ולהלכה פוסקים כדעת ר"י שנחשב זה למוקצה בשבת.

וע"כ מסביר הב"י, שא"א ללמוד כך. כי מוקצה מחמת איסור פירושו, שהחפץ אינו ראוי לתשמיש בשבת. ובזה תלוי באיזה מקרה מדובר. אם באופן שאסור מחמת עצמו אזי הוא מוגדר 'כמוקצה מחמת גופו', ואם מצד זה שמונח עליו דבר איסור ה"ז מוקצה מצד הגדר של 'בסיס לדבר האסור' שאם אכן זה הכוונה ב'מוקצה מחמת איסור', א"מ שהרי גם לר"ש אסור מצד דינים אלו, דנמצא שאף לשיטתו ישנם הרבה מקרים שאסור מצד 'מוקצה מחמת איסור'.

וע"כ מפרש הב"י שהמקרה עליו חולקים ר"י ור"ש הוא בחפץ שהיה אסור בכניסת השבת ובמהלך השבת ירד ממנו האיסור. שבזה מחלוקתם, האם אומרים "מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא". דלדעת ר"י אומרים זאת ולדעת ר"ש לא. ואנו פוסקים כר"י שנחשב לאיסור אף לאחר שירד ממנו איסורו.

וז"ל הב"י: "וא"כ, כי אמרינן דר"ש לית ליה מוקצה, היינו לומר דבמידי דמיתסר בין השמשות ואח"כ נסתלק ממנו דבר האוסרו והוא דבר שהוא עשוי שיסתלק איסורו בשבת, דר"ש שרי ליה דהא לא אסח דעתיה מיניה כיון שהוא עשוי להסתלק בשבת, והוא שיהיה כלי או אוכל או מידי דחזי לאשתמושי ביה. ולדידן כל כהאי גונא אסור, דמיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכוליה יומא.

אבל כל שאר מוקצה מחמת איסור, בין אם הוא משום דלא חזי לתשמיש היתר מצד עצמו או מצד דבר שעליו, בין אם הוא מפני שאין תורת כלי עליו ואינו אוכל, מודה ר"ש דהוי מוקצה. וכן לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל מודה דאסור. דאי לא תימא הכי, קשיא הלכתא אהלכתא. דקיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה אלא בגרוגרות וצימוקים, וקיימא לן דכמה דברים אסורים משום מוקצה מחמת איסור וכמו שנתבאר בסיומן ש"ח. הלכך, על כרחך לומר דר"ש אית ליה מוקצה מחמת איסור כדפרישית". עכ"ל.

ולפ"ז הלשון בטור א"מ, שכתב דבמוקצה מחמת איסור קי"ל כר"י. דמשמע מזה שר"ש חולק בכל האופנים ד'מוקצה מחמת איסור' ולא כפי שנת"ל שחולק דווקא במקרה מסויים.

ע"כ מסביר הב"י שלכן כתב הטור דוגמא למוקצה מחמת איסור "כגון" נר וכו". בכדי להבהיר

1. מתוך הב"י נראה, שזה שכתוב "כגון" בטור, בא למעט שדווקא בדוגמא הזו (בנר) פסקינן כר"י ולא בשאר מוקצה מחמת איסור. ולכאורה מילת "כגון" אין עניינה למעט מקרים אלא לתת דוגמא בלבד לעניין המדובר בכדי שיהיה יותר ברור, ומהו ההכרח שבא למעט מקרה אחר?

ע"כ מסביר הפרמ"ג באגרותיו על השו"ע, שהמילה "כגון" באה למעט. ומתייחס לשורש המילה כגון. וז"ל באגרת ה' פיסקא י': "ומילת כגון הביא בשורש 'גון' כמו' יעו"ש. ועיין במהרש"ל פסחים י' א' בתוספות ד"ה "על" יע"ש, הבנת מילת 'כגון' 'כמו'. כגון כעין מראה ודמות, ומילת כעין ג"כ דמות, כעין הבדולח כו'. ועיין רש"י ר"פ ותרעה לומר כן. וממעטי מילתא אחריתא, לומר אם הוא כגון זה, אז שייך ביה הדין ולא בגוונא אחריתא. וגוון הוא מראה וצבע כמו ססגונא, ששש ברבה גוונים שלו". עכ"ל.

כלומר, ש"כגון" זה "כמו". שהוא לשון דוגמא. אך שורש המילה הוא "גוון" "צבע". וכאשר כותב "כגון" זה ממעט שדווקא בגוון זה ולא בגוון אחר.

וראה רש"י ב"מ ד"ו ע"ב ד"ה "ואי לא".

שכל מחלוקתם היא אך ורק במקרה כזה כגון נר שכבה ולא בשאר המקרים.

וז"ל הב"י: "וזהו שכתב רבינו אבל בכל שאר דבר קיימא לן כר"ש. כלומר, דגם במוקצה מחמת איסור קיי"ל כר"ש חוץ מנר שהדליקו בו וכדפרישית". עכ"ל.

ג.

והנה על דברי הב"י הקשה ה'דרישה', שלפי ביאורו א"מ מדוע בגמ' ובטור כתוב שלדעת ר"ש יש מוקצה אך ורק במקרה של גרוגרות וצימוקים, והרי לפי הנ"ל אף בשאר מקרי מוקצה מחמת איסור סבר ר"ש דאסור (דרק במקרה של נר חולק)?

וז"ל ה'דרישה': "אלא שלפ"ז קשה, למה איתא בגמרא ורבינו ג"כ כתבו זה לשונו אבל בכל שאר דבר קיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה אלא בגרוגרות וצימוקים. הא לפי מ"ש אית ליה גם כן שאר מוקצה מחמת איסור?". עכ"ל.

ולכן מסביר ה'דרישה', שהגמרא באה לשלול עניין אחר. שלר"ש אין סוג מוקצה שהוא אוכל או כלי שיהיה אסור אפילו לצורך גופו או מקומו, אלא רק בגרוגרות וצימוקים. אך אין הפירוש שהגמ' באה לשלול שאין לר"ש מוקצה מחמת איסור לגמרי.

וז"ל ה'דרישה': "וצריך לומר דהכי פירושו, דלית ליה מוקצה דיהיה אסור אפילו לצורך גופו ומקומו, אלא בגרוגרות וצימוקים. אבל כל שאר מוקצה מחמת איסור והוא דבר אוכל דומיא דגרוגרות או כלי, מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו כמ"ש בסימן ש"ח". עכ"ל.

ד.

והנה, איתא בטור סימן ש"ט ס"ד (בדין בסיס לדבר האסור) וז"ל: "שכח אבן על פי החבית או מעות על גבי הכר, מטה החבית על צידה ומנער הכר והן נופלות. ואם הניחן עליהן מדעתו, אסור להטות ולנער. ופירוש מניח, כשהניחן על דעת שישארו שם בכניסת השבת. ופירוש שכח, שהיתה דעתו ליטלן מבעוד יום בשעה שהניחן שם ושכחן שם.

אבל בעל התרומה כתב, אפילו הניח אדעתא שישארו שם בכניסת השבת לא מקרי מניח. אלא כשהניח על דעת שישארו שם כל אותה השבת. אבל אם הניחן במזיד כדי שיטלן בשבת מותר לנער למחר החבית והכר והן נופלות". עכ"ל.

כלומר, שא' התנאים לדין 'בסיס לדבר האסור' הוא, שצריך שהמוקצה יונח בכוונה על הבסיס ואז אסור לטלטלו אפילו לאחר שנפל המוקצה. אך הוא שכח את המוקצה על הבסיס, אזי לא החשיב כאן המוקצה על פני הבסיס ויכול לנער ויהיה מותר בטלטול.

ובהגדרת המושג 'מניח' חלקו הטור ו'בעל התרומה'. שהטור למד שמספיק שבזמן שין השמשות יהיה מונח שם בכוונה, ובעה"ת למד שצריך דווקא שיכוון שיהיה מונח שם כל משך השבת.

ולפ"ז לכאורה יוצא, שהטור ובעה"ת חולקים במחלוקתם של ר"י ור"ש בדין "מיגו דאתקצאי לבית השמשות אתקצאי לכוליה יומא". שהטור למד כשיטת ר"י דאמרינן מיגו, ולכן מכיון שבדעתו היה שישאר מונח שם בכניסת השבת, אזי הבסיס נעשה מוקצה מחמת איסור וא"א לשנות זאת במהלך השבת מכיון ש"מיגו דאתקצאי לבית השמשות אתקצאי לכוליה יומא". משא"כ בעה"ת למד כשיטת ר"ש דלא אמרינן מיגו, ולכן אם היה בכוונתו שהמוקצה יונח שם רק בכניסת השבת ואח"כ יסירו משם, לא הקצה זאת מדעתו לגמרי כמו בגרוגרות וצימוקים, ולכן יכול להטות החבית ולנער הכר בשביל שיפול המוקצה ואזי יכול לטלטלן.

וצ"ל הרי יש לנו גמרא מפורשת שאומרת שבכל דבר קיי"ל כר"ש לבר ממוקצה מחמת איסור. ומובן שכאשר בגמרא ישנו פסק ברור², אין א' מהראשונים ובוודאי מהאחרונים יחלוק ע"כ. וא"כ א"מ כיצד פוסק בעה"ת כר"ש, והרי כאן המדובר הוא אודות מוקצה מחמת איסור והגמ' אומרת מפורש שיש לפסוק כר"י דאמרינן מיגו?

ה.

והנה, בשו"ע סימן רע"ט ס"ב כותב המחבר וז"ל: "נר זה שאמרנו שאסור לטלטלו אפילו לצורך גופו או לצורך מקומו אסור. ויש מי שהתיר ולא נראו דבריו". עכ"ל.

והט"ז כתב בס"ק ב וז"ל: "ב"י נתן טעם למה לא מהני כאן צורך גופו ומקומו כמו בשאר כלים שמלאכתן לאיסור כמ"ש בסי' ש"ח, וז"ל וטעמא משום דכלי שמלאכתו לאיסור לא אתקצאי לבין השמשות, שהרי היה מותר לצורך גופו ומקומו. אבל נר שהדליקו בו בין השמשות היה אסור לטלטלו כלל אפילו לצורך גופו ומקומו, דבעודו דולק פשיטא דאסור לטלטלו בכל גווני, כדאמרינן בפרק נוטל במניח אבן על פי החבית ומעות על הכר, דמניח נעשה בסיס לדבר האסור הלכך אתקצאי לכוליה יומא, עכ"ל. אי משום הא, אין איסור לדעת בעל התרומות דסימן ש"ט דס"ל דלא מקרי מניח אלא אם בדעתו שיהיה שם כל השבת. ואם כן יש היתר לדידן שאנו מכוונים שלא יהיה הנר על השולחן רק בלילה ותו לא ומקפידים על זה, לא נעשה בסיס לדבר איסור, כמו שכתבתי בסימן רע"ז סעיף ג' ס"ק ה'. נמצא דהוה דינו כשוכח ולא אתקצאי לכוליה יומא ומותר לצורך גופו ומקומו אחר שכבה.

ואותן הפוסקים שמביא ב"י שנראה מהם שאסור אפילו לצורך גופו ומקומו, נראה שהם מדברים במניח הנר במקום שאין דעתו בוודאי להסירו משם אחר הכיבוי.

2. לכא' במס' שבת דמ"ה ע"ב, ומ"ו ע"א, רואים שבנר ישנם אמוראים שפוסקים כר"ש, הם ריב"ל ור"ל, וישנם דעות שאף רבי יוחנן ועוד כמה אמורים נוספים כן. ולפ"ז יוצא, דאין הקושיא על בעה"ת כנ"ל בפנים, כי הוא פוסק כמו האמוראים שפוסקים כר"ש בנר?

ואולי י"ל, שרב אחא ורבינא היו אמוראי בתראי ופסקו כר"י. ועוד י"ל, שלהלכה רוב הגאונים והראשונים פסקו כר"י במיגו דאתקצאי מכיון שכך גם רבי מאיר פסק והלכה כרבים, וסתם משנה חולקת על ר"ש. ועו"ל שבכלל מהפוסקים נראה שפוסקים כר"י, וק"ק לומר שבעה"ת חולק ולומד שהלכה כר"ש. אך עדיין נראה מכמה ראשונים שהלכה כר"ש, וכמו לדוג' מהרי"ד שפסק כר"ש אם זה ראוי לאכילה, או כשאנו גם מאוס וגם מלאכתו לאיסור. ועצ"ע.

ועפ"ז נראה לי, שאין מחלוקת בדבר כמו שכתב ב"י דהמרדכי והאגור מתירים, דהם מדברים באופן שבודאי מכוין ליטלה משם אחר הלילה ולא נעשה בסיס כלל, ועיין מה שכתבתי בסימן ש"ט מדין זה ס"ק א"י. עכ"ל.

וע"פ דברי הט"ז אפשר לומר, שלשיטתו דין בסיס לדבר האסור ודין מיגו במוקצה מחמת איסור, הם שני דינים שונים שתלויים אחד בשני. כי לדעת בעה"ת אם לא כיון שיונח שם כל השבת אינו נחשב 'מניח' אלא 'שוכח', ובמילא לא נעשה כאן מוקצה מחמת איסור כיון שאינו בסיס למוקצה, ולכן מותר לטלטל את הגר לצורך גופו ומקומו אחר שכתב. ודין "מיגו דאתקצאי" נאמר במצב שיש כאן גדר של 'מניח', שזהו בשעה שכיוון שהמוקצה יהיה מונח שם כל משך השבת ואזי אמרינן "מיגו דאתקצאי".

ויותר מכך כותב הט"ז, שאותם הפוסקים שאומרים שאסור לטלטל גר אפילו לצורך גופו ומקומו כדין מוקצה מחמת איסור, הם מדברים אפילו במצב שאין בדעתו בוודאי להסירו משם אחר הכיבוי.

הנפק"מ תהיה במצב שהיה בדעתו שינוח שם האיסור במשך כל השבת, ובאמצע שבת הלך האיסור מהבסיס, שגם לבעה"ת נאמר כאן מיגו כי יש כאן גדר של 'מניח', ומצד השני לא פוסקים כר"ש.

אך עדיין צ"ל, דלכאורה בשעה שהגר דולק הרי ההלכה היא שאסור לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו, ולפי ההבנה שלנו הרי דעת ר"י היא שאם ברגע של בין השמשות החפץ היה במצב של מוקצה, אין שום אפשרות לשנות זאת אף אם כיוון קודם השבת לשנות. ולפ"ז שאלה הנ"ל בעינה עומדת כיצד בע"ת יפסוק כר"ש?

ו.

ויותר מכך נראה מה"ביאור הלכה" (ל"משנה ברורה") שכותב בד"ה אפילו לצורך גופו כו' וז"ל: ואפילו לדעת ספר התרומה המובא בסימן ש"ט סעיף ד' לענין מניח אבן על פי החבית דסבירא ליה דבסיס לא הוי אלא אם כן דעתו שישאר כן כל השבת, והכא הלא הגר עומד להכבות, אם כך הלא לא נעשית המנורה כלל בסיס להגר? מ"מ הכא עדיפא. דהוא איירי דדעתו לסלק האיסור מעל הבסיס בשבת, ולכן לא נתבטל הבסיס לגביה. משא"כ בזה שאין בדעתו כלל לסלק אפילו על ידי אינו יהודי הגר מן המנורה עד שיכבה, ממילא נעשית המנורה בסיס להגר בתחילת השבת, ומיגו דאתקצאי וכו'. כן כתב בספר תוספות שבת דלא כט"ז. גם בפמ"ג במשבצות זהב ש"ט ס"ק א' פקפק נגדו משום דלא דמי למניח אבן על פי החבית, דשם לדעת הספר התרומה דלא נעשה בסיס, אי בעי מנער בבין השמשות גופא ולא אתקצאי כלל. משא"כ בנר לא שייך זה, דהא צריך לו כלילה דנר בשבת חובה, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות וכו'". עכ"ל.

נמצא שהתוספות שבת, הפרמ"ג, והבה"ל חולקים על הט"ז, ומבינים בשיטת בעה"ת שמכיוון שבנר אין דעתו כלל לסלקו כל זמן שדולק, אזי אומרים מיגו ונחשב לבסיס. ובמילא

צ"ל כיצד בעה"ת יפסוק כר"ש, כנ"ל.

ז.

ונראה לי לבאר בדא"פ סוגיא זו, ובהקדים, דאיתא בשו"ע סימן ש"ח ס"ב וז"ל: "השוחט בשבת לחולה בין שחלה מאתמול בין שחלה היום, מותר לבריא לאכול ממנו חי. אבל המבשל לחולה, אסור לבריא או לחולה שאין בו סכנה, דחיישינן שמא ירבה בשבילו". עכ"ל.

וכותב הט"ז בס"ק ב' וז"ל: "ואין אסור משום מוקצה. וכתב הב"י בשם הרא"ש, דקיי"ל כר"ש דאמר אין מוקצה אלא בנר הדולק בשבת ובגרוגרות וצימוקים דדחינהו בידיים ואסח דעתיה כו' עכ"ל.

(וממשיך הט"ז): ואח"כ כתב שכ"ה דעת הרמב"ם והרב המגיד, ודלא כדעת הראב"ד והר"ן שלא התירו בחולה שנחלה בשבת משום מוקצה אפילו לר"ש.

וקשה ממ"ש הב"י ריש סימן ש"י דמודה ר"ש במידי דלא חזי לתשמיש היתר כו', דהא כאן ודאי היה על הבהמה איסור כל שלא נשחטה, ואפילו הכי מתירין משום מוקצה לר"ש כאן? ועל כרחק הטעם כיון שאח"כ באותה שבת הותרה ונעשית ראוי. וכן כתב הב"י שם, דבזה דווקא ר"ש מתיר דהיינו שנסתלק האיסור.

וע"ז קשה מאד, דהא בזה לא קיי"ל כר"ש ואנו אוסרים נר שהדליקו בו באותה שבת וכבה. דלר"ש ה"ז מותר ואנן קיי"ל לאיסור כמ"ש בסימן רע"ט. א"כ קשה למה פסק להתיר בבהמה שנשחטה בשבת לחולה כשנחלה בשבת? ואין לומר דדברי ב"י בסימן ש"י הם אליבא דהראב"ד והר"ן דכאן שמביא ב"י דס"ל בשוחט לחולה דמותר לבריא, היינו בחולה שנחלה מע"ש אך נחלה בשבת עצמה ה"ז מוקצה אפילו לר"ש. זה אינו דמבואר הוא דאליבא דהלכתא כתב כן ב"י בסימן ש"י שבא ליישב שם דלא תקשי הלכתא אהלכתא. וב"י תמה על הר"ן איך לא הרגיש במאי דקיי"ל כר"ש דלית ליה מוקצה. ולפי מ"ש יש לתמוה איפכא על המתירין.

וע"כ נ"ל, דהא דלא קיי"ל כר"ש בהיתר שבא מחמת שנסתלק האיסור היינו דאמרינן כיון שאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכוליה יומא, והיינו במידי דבא לו היתר בשבת מחמת שינוי שנשתנה האיסור מכמות שהיה. דהיינו נר שהדליקוהו באותה שבת אע"פ שכבה אסור לטלטלו, דאמרינן כיון שדלק בבין השמשות ה"ז כאילו עדיין דולק, ולא משגחינן בשינוי שנעשה בנר. ועד"ז בנויי סוכה שנפלו אמרינן כיון שהיו תלויים בסוכה בבין השמשות ה"ז כאילו הם עדיין תלויים. וכן במעות שעל הכר אמרינן שנחשב מונח עדיין. משא"כ בשוחט בשבת לחולה דהבהמה עצמה לא חל בה שינוי מלפני שבת לתוך שבת וכל השינוי שנעשה הוא מצד האדם, שישנו אדם שנחלה וזקוק לבהמה וע"ז התירה לו התורה לשוחטה משום פיקוח נפש, ואילו היה זה בזמן בין השמשות היה לו ג"כ היתר לשחוט, נמצא דלא היה עליה שם מוקצה לעניין זה כלל וממילא לא אמרינן מיגו דאתקצאי וכו', אלא מצד זה שהאדם מקצה דעתו ממנה לכל השבת ולא חשב עליה, בזה קיי"ל כר"ש דמוקצה מותר.

כן נראה לי נכון וברור, הגם שלא נמצא מפורש סברא וחילוק זה, והראב"ד והר"ן לא ס"ל כן. מ"מ המתירים דהיינו הרמב"ם והרא"ש ס"ל שפיר כן כי סברא טובה היא, כנלענ"ד. עכ"ל.

ומה שיוצא מהט"ז הוא, שיש מחלוקת בראשונים בשינוי שנעשה בחפצא שלא מסיבת הקצאתו לכך. וכמו לדוגמא שחיטה לחולה, שהוא לא הקצה הבהמה משחיטה לחולה אלא משחיטה סתם. ואם היה יודע שיהיה לו חולה בשבת לא היה מקצה זאת. לפי הרא"ש והרמב"ם בזה לא אמרינן מיגו. ולפי דעת הראב"ד והר"ן אף כאן אמרינן מיגו. והט"ז פוסק כהרא"ש והר"ן.

ויומתק יותר ע"פ הפשט ב"לבושי שרד" ס"ק יב' וז"ל: "לא אמרינן מיגו, ר"ל דבכל דוכתא אמרינן מיגו דאתקצאי לבין השמשות שוב אין השינוי מועיל, משא"כ כאן דליכא שינוי ולא שייך לומר רק מיגו דאתקצאי לבין השמשות שלא ידע שיחלה משום הכי הקצה מדעתו לכולו שבת, בהא קי"ל דאע"ג דהקצה מדעתו שרי, כיון דלא שחאה בידיים". עכ"ל.

ובזה צ"ל סברות המחלוקת מתי אומרים מיגו.

ח.

והנה במשנה במסכת חולין (יד, א) איתא: "השוחט בשבת ובין הכיפורים, אע"פ שמתחייב בנפשו, שחיטתו כשרה".

ובגמ' איתא: "אמר רב הונא, דרש חייא בר רב משמיה דרב, אסורה באכילה ליומא ונסבין חבריא למימר רבי יהודה היא". הי רבי יהודה? א"ר אבא, רבי יהודה דהכנה היא. דתנן מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים. רבי יהודה אומר אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה, לפי שאינה מן המוכן. אלמא כיון דלא איתקן מאתמול אסורה. הכא נמי כיון דלא איתקן מאתמול אסורה. א"ל אביי מי דמי? התם מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לאדם".

כלומר, במשנה מדובר על מקרה ששחט בשבת בהמה, וכעת ישנן שתי בעיות: (א) איסור שחיטה. (ב) איסור מוקצה. ופסק רב, שאסור לאכול את הבשר כל היום. ומסבירה הגמ' שזה לשיטת ר"י ומחפשת הגמ' את המקור לזה. בתחילה מציעה שזה ר"י במשנה "מחתכין את הדלועין" במסכת שבת, שם ר"י לומד שאם בביה"ש החפץ לא היה מוכן ה"ו מוקצה לכל השבת. ולכן לומד שם ר"י שהבהמה צ"ל נבלה מכניסת השבת.

אך אביי דחה זאת, שבהמה חיה מוכנה היא רק לאדם כי סתם אדם לא ימית בהמה ע"מ להאכילה לכלבים. ובמילא, במסכת שבת המדובר שהבהמה לא היתה נבלה בע"ש וא"כ לא היתה מוכנה בשבת לכלבים ולכן ה"ה מוקצה. משא"כ כאן, בכניסת השבת היתה מוכנה לאדם במידה ויצטרכו לשוחטה לחולה וגם כעת השחיטה היא לחולה.

וממשיכה הגמרא להעמיד כמה אוקימתות למקור דברי ר"י.

ולכאורה נשאלת השאלה, הרי בפשטות הגדר של "מוכן" הוא שהדבר בכניסת השבת אינו מחוסר מעשה בשביל השימוש. אך אם הוא מחוסר מעשה אי"ז נק' מוכן. ולדוג' פרי המחובר לאילן, אף שמיועד הוא לאכילת אדם, אך מכיוון שהיה מחוסר מעשה בכניסת השבת, אזי אף אם הפרי נשר מהאילן מעצמו, אסור להשתמש בו בשבת כיוון שנחשב למוקצה. ואילו כאן בגמ' מחפשים להגדיר מוקצה לפי המיועדות שלו. שאם החפץ מיועד לאדם אזי אף אם הוא מחוסר מעשה בכניסת השבת בכ"ז אינו נחשב מוקצה ומותר בשימוש?

ט.

בכדי להבין זאת יש להתייחס להמשך דברי הגמ' במסכת חולין. המקור לדברי ר"י למסקנא הוא בדין מבשל. שסובר שהמבשל בשבת בשוגג יהיה מותר רק במוצ"ש לו ולאחרים (מצד הנאת איסור שבת, רש"י) ובמזיד, לו יאסר עולמית (מצד קנסא, רש"י), ולאחרים מותר במוצ"ש. וא"כ רואים שהשוחט בשבת אסורה לאכילה לכוליה יומא.

ובהמשך הגמ' (טו, ב) אומרת הגמ' (הובא ג"כ בב"י ששי"ח ס"ב): "אמר רבי יצחק בר אדא אמר רב, השוחט לחולה בשבת אסור לבריא מאי טעמא? האי ראוי לכוס, והאי אינו ראוי לכוס. אמר רב פפא פעמים שהשוחט מותר כגון שהיה לו חולה מבעוד יום, מבשל אסור כגון שקצץ לו דלעת. אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא. מאי טעמא? כיון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחיט אדעתא דחולה קא שחיט. המבשל לחולה בשבת אסור גזירה שמא ירבה בשבילו". עכ"ל.

הפירוש "לכוס" הוא ללעוס בשיניים. ו"אומצא" פירושו בשר חי. והדין שם הוא האם זה בשר חי הראוי לאכילה או לא, ולפ"ז יהיה הדין האם נחשב למוקצה או לא.

ולגבי דינים אלו חלקו הראשונים בנוגע לפסק ההלכה (הוזכרה בט"ז לעיל) וכ"כ הב"י ששי"ח ס"ב: "והרי"ף בפרק כירה ובפרק קמא דחולין כתב הא דאמר רב דימי הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא וכו', והשמיט הא דאמר רב יצחק בר אדא אמר רב השוחט לחולה בשבת אסור לבריא וכו'. וכתב הרא"ש בפרק קמא דחולין, דטעמא משום דלאו הלכתא היא. דמיירי בחולה שחלה היום ואסר ליה משום מוקצה. ואנן קיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה מחמת איסור אלא בנר הדולק בשבת דדחייה בידיים, וגרוגרות וצימוקים וכיוצא בהם, ומוקצה מחמת חסרון כיס, כמו שפסק הרי"ף בפרק קמא דשבת. וגם הרמב"ם בפרק ב' כתב סתם השוחט לחולה בשבת מותר לבריא לאכול ממנו בשר חי וכו'..

.. אבל הר"ן כתב, השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא, מיהו דווקא לחולה שחלה מבעוד יום. אבל חלה בשבת אסור לבריא, משום דההוא מידי דשחיט בשבת הוה ליה מוקצה מערב שבת .. ומשמע לי, דהר"ן סבר דרב דימי לא פליג אדרב יצחק בר אדא ואדרב פפא, אלא במאי דשרו מבשל לחולה שנחלה היום בשר שהיתה שחוטה מאתמול דלדידה אפילו הכי אסור גזירה שמא ירבה בשבילו. אבל בשוחט לדברי הכל אי חלה מבעו"י שרי, ואי חלה בו ביום אסור משום מוקצה, וכן פירש רש"י. ולדעת הרא"ש והרב המגיד נראה, דגם אשוחט

פליג רב דימי ואמר דבכח גוונא מותר, ואפילו חלה היום". עכ"ל.

כלומר, שיש כאן מחלוקת בראשונים כיצד ללמוד את הגמ'. לדעת הרא"ש והרי"ף רב דימי לומד שבשוחט לחולה אין כאן מוקצה ומותר. ולכן אפילו בחלה היום מותר. והסיבה היא, כי במוקצה פוסקים כר"ש שצ"ל דחיה בידיים כמו גרו"צ.

משא"כ הר"ן והראב"ד לומדים שבמוקצה רב דימי מסכים לרב יצחק בר אדא ורב פפא, שצריך שהדבר יהיה ראוי מבעו"י. כלומר שיהיה חולה כבר מבעו"י. ורב דימי אינו חולק אלא במקרה של מבשל האם אומרים גזירה שמא ירבה בשבילו או לא. ובכדי שהדבר יהיה מוקצה א"צ לדעתם דחיה בידיים.

ואת הסבר טעמי המחלוקת מסביר ה'דברי נחמיה' באו"ח ס"כ אות ט"ז, וז"ל: "אך באמת המעיין במקור דעה זו דס"ל גבי מוקצה מחמת איסור דבעינן דחיה בידיים, יראה ששורש סברא זו כשרצה לומר רבי יהודה דנרות היא, דוחה דלמא שמא התם דהוא דחי לה בידיים. והיינו, אף דודאי דידוע דאית ליה לר"י מוקצה בכל דבר, ס"ל לאביי דהיינו במוקצה שאדם מקצה מדעתו, אבל לא במוקצה מחמת איסור.

ועיקר הסברא בזה הוא, דס"ל דדבר שהוא מוכן ועומד בעצם לאכילה בחול, אף שבבוא השבת קפץ עליו איסור ממילא, כמו מחמת שחיטה וכה"ג, אין זה אלא "כאריה דרכיב עליה", אבל לא הוקצה כלל מדעת האדם אף גם בשעה זו שעומד באיסור.

ולכן כשבא לומר ר"י דהכנה הוא, דתנן מחתכין כו', דחה אביי מי דמי? התם מעיקרא מוכן לאדם כו', הכא מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לאדם. פירוש, דמצד האיסור לא ס"ל אביי כלל שיש מקום לאיסור אח"כ מכח מיגו דאתקצאי ביה"ש, מטעם הנ"ל דהיי"ז "כאריה דרכיב עליה", ולא חל ע"ז שום מוקצה גם בביה"ש...

וכן נמי הא שדחה אהא שמביא מר"י דנר שכבה, דלמא שמא התם דהוא דחי לה בידיים, הכוונה לומר שגם בזה לא אתי עלה ר"י מצד האיסור כיבוי גרידא, דמצד זה לא חשיב מוקצה כלל גם בשעה שדולקת וכנ"ל. אלא לפי שבשעה שמדליק הוא דחי לה כו', ועיי"ז הקצה דעתו ממנה עכ"פ. ואין הכוונה כלל מצד מעשה הידים דוקא, אלא מצד דאיהו גורם האיסור ע"כ ודאי הקצה דעתו עכ"פ בשעת ההדלקה, דעיי"ז ה"ה ככל מוקצה מן הדעת.

עיי' בפוסקים הנ"ל וביותר בחידושי הר"ן שם כמבואר כן להדיא, אלא שהר"ן עצמו ס"ל שכ"ז רק סברת אביי ודיחויו בעלמא, אבל במסקנא לא קאי הכי, אלא גם מצד איסור דממילא חשיבא הקצאה גמורה.

... והרי"ף ורמב"ם ורשב"א ומ"מ ס"ל דמה שבמסקנא אמר רב דימי סתמא הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא כו', היינו גם בחלה בשבת נפלוג גם בהא אדרב, ונשאר סברת אביי הנ"ל להלכה.

..קרינן לבהמה בשבת "מוכן לאדם". והוא תמוה לכאורה. אלא שלפי הנ"ל א"ש, דמצד

האיסור דשבת דרכיב עלה לא פקע שם מוכן ממנה כלל גם בעודה בחייה.

נמצא עכ"פ מכל הנ"ל מובן ומבואר, דכל עיקר יסוד הסברא דדיחוי בידיים שהמציאו הפוסקים הנ"ל גבי מוקצה מחמת איסור, אין לה מקום ולא שייכות כלל כאן במוקצה מצד דלא חזי, דהתם לא מצרכינן לזה אלא משום דכ"ו דלא חל שם מוקצה כלל מצד האיסור גרידא רק מצד שהוא דחי לה, אמרינן דזה הוא הקצאתו עכ"פ. ובאמת בידיים דנקט הגמ' בפ"ק דחולין והפוסקים הנ"ל, לאו דוקא.

ואינו דומה לדחייה בידיים שבפרק כירה גבי חיטין שזרען, דהתם הכוונה לחלק בין אלו לבין כל מוקצה מן הדעת דלית ליה לר"ש, דבעי לומר דע"י מעשה ידיו דוקא, אולי מועיל לאמת ולחלק הקצאת דעתו. והכא הכוונה לחלק בין מחמת איסור דממילא שאנו אומרים שלא הקצהו כלל מדעתו רק אריה דאיסורא רכיב כו' ומוכן הוא, לבין איסור שהוא גורם שבזה עכ"פ הרי הקצה דעתו .. ואולי לכן יש שינוי לשון, שבפרק כירה הלשון "דחייה בידיים", ובפ"ק דחולין הלשון "דהוא דחי לה בידיים", והוא מפני שבחולין העיקר מצד שהוא דחי כו' .. ודאי נראה דלכו"ע אין מקום להצריך לזה דחייה בידיים לענין מיגו כו". עכ"ל.

ז"א, שבאמת מצריכים שהגברא ידחה זאת לגמרי מדעתו, ואין זה קשור לדחייה בידיים. ובמילא, בפ"ק דחולין, אנו אומרים שאם החפצא נעשה ראוי מחמת הקצאתו, אזי יש כאן דחייה מלפני השבת וזה לא ראוי לשבת, מצד דאמרינן 'מיגו'. אך אם החפצא נעשה ראוי בשבת שלא מחמת הקצאתו לכך וכגון שחיטה לחולה, בזה לא אמרינן 'מיגו' אלא יש כאן 'אריה דרכיב עליה', ולכן החפצא כעת אינו מוקצה.

ודחייה בידיים שכתוב במסכת חולין בשיטת ר"י, מדובר שם שהמעשה בידיים גורם ואומר שהוא הקצה זאת מדעתו וללא הדחייה בידיים אין כאן הקצאה. וכמו לדוגמא בנר, שללא ההדלקה בע"ש הוא לא מקצה את הנר. אך מצד הענין צריך שהוא ידחה מדעתו. וכ"ו לשיטת ר"י.

משא"כ לשיטת ר"ש, הדחייה בידיים אינה רק פרט טכני מוכיח שיש כאן הקצאה מדעתו, אלא בכל הקצאה מדעת צ"ל גם דחייה בידיים, שזה מאמת את הקצאת דעתו, וללא הקצאה בידיים אי"ז מוקצה, ואפי' אם יש כאן הקצאת דעתו.

והנפק"מ בין ר"י לר"ש תהיה, בחפץ שיכול להיות בו הקצאה מדעת ללא דחייה בידיים, וכמו לדוג' "בחיטין שזרען ועדיין לא השרישו, וביצים שנתנן תחת התרנגולת", שלפי ר"י נחשב למוקצה, ולפי ר"ש אי"ז נחשב למוקצה.

וכל הביאור הזה בשיטת ר"י, שייך רק אם אומרים את סברת 'אריה דרכיב עליה', שאז צריך שתהיה הקצאת החפץ מדעתו. (כנ"ל בביאור ה'דברי נחמיה'). אך אם לא אומרים סברא זו, אזי מיד כאשר מגיע ביה"ש, אם החפץ אינו ראוי לשימוש, החפץ אסור לכל השבת אף אם אין כאן הקצאה מדעתו.

ולפ"ז יוצא, שהראשונים חולקים האם אומרים בשיטת ר"י את הסברא של 'אריה דרכיב

עליה' או לא, ולפ"ז יוצא שחולקים בהבנת המחלוקת בין ר"י לר"ש. שהרי"ף והרא"ש מבינים, שגם לר"י הוא צריך לגרום את האיסור לפני שבת, דהיינו להסיח דעתו מלהשתמש בזה בשבת. ואם לא הקצה זאת מדעתו, גם לר"י אין זה מוקצה, אלא אם יש כאן איסור שחוסם את התשמיש (אריה דרכיב עליה) וברגע שהאיסור ילך יהיה מותר להשתמש בחפץ, ונחשב "מוכן" לכך, כיון שהולכים לפי הגברא'. וכל המחלוקת בין ר"י לר"ש היא, במקרה שהסיח דעתו לפני שבת, האם צריך ג"כ דחייה בידיים או לא. שלפי ר"י לא צריך, ולפי ר"ש צריך.

משא"כ הר"ן והראב"ד לומדים, ששיטת אב"י לא נשארת למסקנא, ובמילא לא אמרינן סברת אריה דרכיב עליה', וברגע שה'חפצא' לא היה ראוי לשימוש בביה"ש, ה"ה מוקצה ואסור לדעת ר"י להשתמש בו בשבת גם לאחר שהלך לו האיסור. משא"כ לדעת ר"ש צריך שתהיה הקצאת דעתו ודחייה בידיים ע"מ שהחפץ יחשב למוקצה.

י.

וע"פ הסבר ה'דברי נחמיה' מתורצת שאלה הנ"ל לגבי בהמה שנחשבת "מוכן" בשבת אף שיש עליה איסור שחיטה, כיוון שבגמ' מדובר לשיטת אב"י דאמרינן סברת "אריה דרכיב עליה", ולכן נחשב זה "מוכן".

ועפ"ז אפשר לתרץ בדא"פ שאלה הנ"ל (ס"ד בהערה) על בעה"ת, כיצד לשיטתו בדין בסיס לדבר האסור צריך כוונה לכל השבת וברגע שהלך האיסור מותר בשימוש והרי אמרינן 'מיגו', כי בעה"ת לומד כשיטת הרי"ף והרא"ש דאמרינן סברת "אריה דרכיב עליה", ובמילא לגבי דין בסיס, אם לא כיוון לכל השבת אזי לא דחה זאת מהשימוש, ובמילא יש כאן "אריה דרכיב עליה" ולא שייך לומר 'מיגו'. משא"כ בנר שם היתה דחייה מדעתו, והטעם כפי שכותב הט"ז הנ"ל (סי' רע"ט ס"ק ב') וז"ל: "ואותן הפוסקים שמביא ב"י שנראה מהם שאסור אפילו לצורך גופו ומקומו, נראה שהם מדברים במניח הנר במקום שאין דעתו בודאי להסירו משם אחר הכיבוי". עכ"ל.

ומוסבר יותר ע"פ דברי ה'לבושי שרד' בס"ק י"ב שם וז"ל: "ר"ל, דאז אינו מקפיד ג"כ אם יהיה דולק כל הלילה וכל היום". וא"כ בנר מדובר שגרם האיסור והסיח דעתו לכל השבת. ובאמת אם לא מסיח דעתו לכל השבת, לפ"ד הט"ז יהיה מותר אחר שכבה.

וזה מוכח מס"ד בשו"ע שם סימן רע"ט, וז"ל: "אם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו אחר שכבה".

ובאמת פוסק הט"ז להלכה כבעה"ת, כפי שכותב בסי' ש"ט ס"ק א' וז"ל: "אלא על כרחך צריך לומר, דקיי"ל כבעל התרומות שמביא הטור והוא היש אומרים דכאן, דזה לא הוה מניח".

יא.

והנה לשיטת אדמו"ר בסימן ש"ט היא לכתחילה לפסוק כשיטת ה'טור', ובדיעבד כבעה"ת. וז"ל בסי' ש"ט ס"ז: "והעיקר כסברא הראשונה (כהטור), ומכל מקום הפסד יש לסמוך

על סברא האחרונה (כבעה"ת), כגון אם נפל נר על השולחן כמו שנתבאר בסימן רע"ז. עכ"ל. ובסימן ש"י לגבי דין מיגו, נראה שאדמוה"ז פוסק שאומרים את הסברא של 'אריה דרכיב עליה'. וז"ל שם בס"ד: "כל דבר שהיה אסור בביה"ש ובשבת הלך לו הדבר הגורם לו איסור כגון דבר שהיה מוקצה בביה"ש מחמת איסור דהיינו שמחמת איזה אסור שהיה אסור באכילה ולא היה ראוי לכלום בביה"ש היה מוקצה ואסור בטלטול ובשבת נסתלק ממנו האיסור ונעשה ראוי, אעפ"כ אסור לטלטלו כל השבת כולה.

בד"א, כשדחאו האדם בידיים דהיינו שהאדם גרם לו האיסור בידיים כגון נר שהדליקו מבעו"י וככה אחר ביה"ש ונשתיר בו שמן, ושמן זה נדחה בידי אדם מלהיות ראוי בשבת, שכשהדליקו נאסר להסתפק ממנו בשבת משום איסור כיבוי, לכן אסור להסתפק ממנו אף לאחר שככה הנר ונסתלק האיסור, שכיוון שבביה"ש שהוא תחילת כניסת השבת היה מוקצה מדעת האדם שהקצה אותו מדעתו כשגרם לו האיסור, הוקצה לכל השבת כולה". עכ"ל.

ובסעיף ו' כותב, וז"ל: "אבל דבר שהיה מוקצה בביה"ש בעל כורחו של אדם, לא הוקצה לכל השבת כולה. כגון דבר שהיה מוקצה מחמת איסור הבא מאליו ולא ע"י גרמת האדם ומשחשיכה נסתלק האיסור, שוב אין בו משום מוקצה אעפ"י שכשהגיע ביה"ש הסיח דעתו ממנו לגמרי ולא היה מצפה כלל שיסתלק האיסור בשבת. כגן בעלי חיים שהם מוקצים בשבת מחמת איסור שחיטה ושחטם בשבת לצורך חולה שחלה היום, מותר לבריא לאכול מהם חי אף שהסיח דעתו מהם כשהגיעו ביה"ש משום איסור שחיטה, כיון שהוא איסור הבא מאליו ולא ע"י גרמת האדם, וכן כל כיוצ"ב". עכ"ל.

וכן מה'משנה ברורה' ס"ק כ"א נראה שבדיעבד יש לסמוך על בעה"ת. וז"ל: "ובמקום פסידא, יש לסמוך על דיעה זו". עכ"ל.

ולפ"ז יוצא, שאדמוה"ז מצד אחד פוסק בדין בסיס מעיקר הדין כדעת הטור, שגדר 'מניח' זה כשחשב להקצות זאת לביה"ש, ומצד שני בדין מיגו נראה שלומד כמו הראשונים שלומדים את הסברא של 'אריה דרכיב עליה'. ולכאורה לפי הביאור של ה'דברי נחמיה' נת"ל (בדא"פ) שהמחלוקת בין הטור לבעה"ת היא האם אומרים בשיטת ר"י את הסברא של 'אריה דרכיב עליה' או לא, שלפי הטור לא אומרים זאת ולפי בעה"ת כן אומרים זאת. ואילו מאדמוה"ז נראה שאי"ז מוכח. וצ"ע.

ועוד צ"ל, שהמחבר בסימן רע"ט ס"ד פסק שמועיל להתנות בנר לפני השבת כנ"ל, ושואל עליו המג"א בס"ק ו' וז"ל: "ומ"מ צ"ע, הא במוקצה מחמת איסור אפילו בשבת קיי"ל כר"י". עכ"ל.

ובב"י על הטור ס"ד כתב וז"ל: "וכתב הר"ן בפרק כירה דהא דמסקינן דנר שהדליקו בה באותה שבת אסור לטלטלה, דווקא כשלא התנה עליו. אבל התנה עליו שיטלטלנו לאחר שככה, שרי לטלטלו משככה". עכ"ל.

והר"ן עצמו פסק שלא אומרים את הסברא של "אריה דרכיב עליה" לעניין שחיטה לחולה בשבת שאסור לבריא, ומכל זה רואים שאינו מוכח הביאור הנ"ל, וצ"ע.



ב' מדרגות ב"דירה בתחתונים"

הת' שמואל שי' ענגעל
תלמיד בישיבה

א.

בתניא פרק ל"ז כותב אדמו"ר הזקן בנוגע לתכלית השלימות של ימות המשיח ותחה"מ שהיא שיאיר כאן למטה בעוה"ז הגשמי גילוי אור א"ס ב"ה שזהו התוכן של 'דירה בתחתונים'. ומבאר שהדרך להגיע לתכלית השלימות של דירה בתחתונים היא ע"י מצוות מעשיות בחפצים גשמיים דווקא. כיון שע"י ממשיכים אוא"ס בגילוי בעוה"ז הגשמי. ובלה"ק "כי בעשיתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז בדבר שהיה תחילה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה שהם כל הדברים הטהורים ומותרים שנעשית בהם המצוה מעשיית כגון קלף התפילין ומזוזה וספר תורה.." וכפי שממשיך שם עוד דוגמאות למצוות שנעשות בחפצים גשמיים דווקא שע"י עולה החיות המצאת בהם ומתבטלת ונכללת באור א"ס ב"ה.

ולאחר מכן מוסיף עוד, שגם במצוות שאינן נעשות בעשיה גשמית ממש, כגון מצות תלמוד תורה, ק"ש ותפילה. מ"מ הנה גם בהם ישנו עניין זה של גילוי אוא"ס בעוה"ז הגשמי. שמכיון שבמצוות אלו צריך להוציא את המילים בדיבור דווקא שהרי קי"ל דהרהור לאו כדבור דמי ואינו יוצא ידי חובתו עד שיוציא בשפתיו וקי"ל ד'עקימת שפתיו הוי מעשה', נמצא שגם בהם יש פעולה בעניין גשמי. שהרי הנפש האלוקית מצד עצמה אינה יכולה לקיים מצוות אלו שאין לה שייכות לפה, לשון ושיניים גשמיים ודווקא ע"י התלבשותה בנפש החיונית יכולה דרכה לפעול בעיניים אלו וככל שמדבר בכח יותר משקיע יותר כח מנפש החיונית במצוה זו ונמצא שמברר בזה עכ"פ את נפשו החיונית.

עכ"פ רואים ברור, שהמשכת אוא"ס למטה בעוה"ז הגשמי צריכה להיעשות אך ורק ע"י פעולה בעיניים גשמיים במעשה או עכ"פ בדיבור.

ב.

לעומת זאת לעיל בפרק ל"ג נראה באופן אחר קצת. דהנה שם מדבר אדמו"ר הזקן על דרך כיצד להגיע לעניין של שמחה אמיתית, שזהו ע"י התבוננות והעמקה בעניין אחדות ה' איך שהוא ית' ממכ"ע וסוכ"ע ומלא כל הארץ כבודו, ומ"מ כ"ז לא פועל אצלו שום שינוי וה"ה

כמו לפני ששת ימי בראשית ממש וגם כעת נחשב אצלו בדיוק כמו לפני שהעולם בטל אצלו בתכלית כפי שביאר כבר לפניו בפרקים כ-כא. ומסיים, שכאשר יעמיק בהתבוננות בזה יגיע לשמחה גדולה מאד מזה גופא שניתנה לו - לאדם הנחות - הזכות להיות במחיצה אחת ביחד עם ממה"מ הקב"ה שבאין ערוך אליו כלל וכפי שממשיל שם "כמה גדולה שמחת הדיוט נבזה ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר איתו עמו בביתו וק"ו לאין קץ לקרבת ודירת ממ"ה הקב"ה..".

לאחר מכן מוסיף אדה"ז בדרך אגב, ש"זה כל האדם ותכלית בריאתו .. להיות לו דירה זו בתחתונים". ז"א שעצם ההכרה והאמונה בזה שאין עוד מלבדו זהו דירה בתחתונים. ועד"ז בהמשך הפרק "ועל זה תיקנו שבח .. כן ויותר מכן לאין קץ יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילנו אבותינו הוא יחוד ה' האמיתי אשר אפי' בארץ מתחת אין עוד מלבדו וזו היא דירתו בתחתונים".

ועבודה זו של התבוננות באחדות ה' היא בעולם המחשבה בלבד. לא בעולם המעשה בקיום תומ"צ ואפי' לא באופן של מעשה זוטא - דיבור.

ולכאורה זה שונה ממ"ש בפרק ל"ז. דבפרק ל"ז מדגיש אדמו"ר הזקן שדירה בתחתונים נעשית דווקא ע"י עניין בגשמיות ממש, מעשה המצוות. משא"כ בפרק לג אומר שאפילו בשכל בלבד, בעולם המחשבה, יש אפשרות לעשות דירה לו ית' בתחתונים.

ג.

ואוי"ל, שאף שבאופן כללי ידוע שעשיית הדירה היא ע"י מעשה המצוות בגשמיות (כהביאור בפרק ל"ז), מ"מ זהו דווקא בכללות. אך בפרטיות ישנם ב'דירה' חילוקי מדרגות. בפרק ל"ג מדובר על דרגא מסוימת בדירה, שדרגא זו נעשית ע"י עבודה בעולם המחשבה. שהיא בעיקר בעבודה ע"י נה"א, נשמה. משא"כ בפרק ל"ז מדובר על דרגא נוספת בה עשיית הדירה היא ע"י עבודה במעשה הגשמי, שנעשית בעיקר מצד הנפש הבהמית המלוכשת בגוף ממש (כפי שמבאר שם שדווקא ע"י ההתלבשות בנפה"ב יכולה להיות העבודה כאן למטה בעוה"ז).

הדירה בפרק ל"ג מגיעה מהכרה באחדות ה', איך שאף לאחר בריאת כל העולמות כולא קמיה כלא חשיב, וה' אחד כנ"ל. בחסידות מוסבר שהכרה זו שייכת רק בנפש האלוקית. משא"כ בפרק ל"ז מדגיש שזה דווקא ע"י הנפש הבהמית ולא מספיק העבודה מצד נפש האלוקית לבד.

ולפי"ו י"ל, שכנ"ל מדבר בשני הפרקים בשני סוגי עבודות ובשתי דרגות שונות. בפרק ל"ג מדבר על דירה בנפש האלוקית ובפרק ל"ז על דירה בנפש הבהמית ובחלקה בעולם.

לכאורה עפ"ז עיקר הדירה היא לפי פרק ל"ז, דירה שנעשית מצד העבודה של נפש הבהמית שזו היא ממש דירה בתחתונים, דאף שיש עניין גם בדרגא השניה אך בפשטות ודאי שעיקר הדירה היא ע"י עשייה גשמית דווקא.

(אף שי"ל שיש מעלה בדירה בנפה"א מצד זה שבהתבוננות זו ה"ה מתקשר לדרגא גבוהה בהתבוננותו באו"מ).

ד.

אך באמת מסביר הרבי בשיחה חט"ז פקודי ג שישנם שני עניינים בדירה בתחתונים, ופנימיות עניין דירה בתחתונים הוא בנש"י דווקא והתחתון רק מחזק את עניין נשמות ישראל שאף בתחתונים אנו דירה.

ובלה"ק [בתרגום חפשי]: "שני עניינים הנ"ל - (א) ה"דירה" לעצמותו ית' (ב) שהדירה לו ית' היא "בתחתונים" - מבטאים בכללות בחילוק שבין נשמות ישראל וה"עולם":

(פנימיות) עניין הדירה לו ית' הוא "דווקא לדור ולשכון בנש"י כו' שיהיו כנס"י מכון לשבתו ית' כו" - דמכיוון ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", הרי היהודים הם ה"דירה" האמיתית לעצמותו ית' - הם כביכול דבר אחד עם עצמות,

[משא"כ ה"דירה בתחתונים" בנוגע לעולם, הוא (רק) זה שנרגש בעולם שכל מציאותו היא רק מצד העצמות ו"מבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל"]

אלא שה"דירה" נעשית "בתחתונים" דוקא - בעבודה של היהודים בעוה"ז התחתון, לעשות מהדברים הגשמיים כלי לאלוקות - כי דוקא עי"ז מתבטא בגילוי השורש של נשמות ישראל (איך שהם מיוחדים עם עצמותו ית').

בסגנון אחר: מתי נפעל בגילוי שהיהודים הם דירה לו ית' - שהם מיוחדים עם עצמותו ית' בתכלית, ללא שום הגבלה ועיכוב - זהו דווקא כאשר גם במדידה והגבלה של ה"תחתונים" אין שום מניעה, אלא אדרבה, התחתונים עצמם נעשים עי"י היהודים מקום מוכשר לדירה לו ית'.

כלומר, שפנימיות עניין הדירה הוא דווקא בנשמות ישראל, לגלות הקשר העצמי שלהם עם הקב"ה. אלא שהביטוי הכי חזק לזה הוא בכך, שעבודה זו נעשית אפי' למטה בעוה"ז הגשמי שגם שם נראה שישראל וקוב"ה כולא חד, ובוה גופא לא רק שמחזיקים כאן למטה מעמד, אלא שהופכים את עוה"ז עצמו לקדושה.

ונמצא, שהדירה בפל"ג זה שהנשמה נעשית דירה לעצמות, הנה אדרבה, זהו פנימיות העניין דירה בתחתונים אף יותר מאשר עצם העשייה הגשמית שהיא בעיקר ביטוי לקשר הנשמתי בין ישראל לקב"ה.

(ואוי"ל עוד, שעפ"ז מובן גם הדגשת אדה"ז ב"ישמח ישראל בעושיו" - שלכאורה מדגיש את עניין המעשה הגשמי ששייך יותר לפרק ל"ז, ד"ל שזהו ע"ד שמוסיף שם בשיחה שכל

1. ובהע' 31 שם: "ש"לכן זה שהדירה בתחתונים דוקא אינו עניין נוסף בה - שהרי מכיון שהכוונה בדירה בתחתונים היא בעצמותו ית' אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מב' עניינים... - כ"א שזה נוגע לעניין ה"דירה" גופא".

עניין התחתונים הוא לתוקף עניין הדירה שבנשמות ישראל. ועז"א שישמח ישראל ע"כ שיש לקב"ה דירה, ובזה גופא באופן חזק יותר ע"י שהוא בתחתונים, משא"כ בפל"ז שמדבר איך שהדירה היא מצד נפה"ב הגוף העולם כנ"ל).

נמצא, שע"י כל מצוה מעשית (פל"ז) וגם ע"י לימוד החסידות בהתבוננות באחדות ה' (פל"ג), ובדאי ע"י חיבור שניהם יחד, שעושים מצוה בעוה"ז הגשמי בגוף ונפה"ב ע"מ לגלות אוא"ס בעולם מתוך הכרה בעניין אין עוד מלבדו, בוודאי ממהרים ומזרזים ביאת משיח צדקנו בב"א.



הערות בד"ה קומי אורי תשל"ג

הת' שניאור זלמן שי' פלדמן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה קומי אורי כי בא אורך גוי' (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רעג ואילך) מביא פירוש התרגום (כמובא בהע' 2) שזהו מאמר הקב"ה לישראל "דכיון שכבר בא אורך, האור שלך (של ישראל), לכן צריכה את לקום ולהאיר". ומקשה במאמר דצריך להבין "מהו ענינם של שני אורות אלו, האור של ישששאל עצמם והאור שצריכים להאיר"?

בס"ב במאמר, מקדים "מה שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה כי עמך מקור חיים באורך נראה אור, שבפסוק זה ד' ענינים. חיים, מקור חיים, אורך ואור". ובהמך המאמר מבאר חילוקי דרגות אלו. ובזה באתי להעיר ולהאיר בפירושם, כדלקמן.

ב.

בס"ג מבאר החילוק בין ב' הפירושים ד"מקור חיים": א. מקור לחיים. ב. מקור שממנו נמצא החיים (ומבאר החילוק דלפי' הא' כי עמך מקו"ח פי' טפל ובטל לך, ולפי' הב' הפי' כי עמך הוא מיוחד עמך).

ויל"פ, דכאשר אומרים בדרך כלל ענין של מקור, הכוונה בזה יכולה להיות בב' אופנים: המקור הראשון שבתוך אותו גדר של מציאות, או המקור הראשון לכל ראשית דבר.

עד"מ, אחד שהגיע לחתונה ע"י נסיעה ברכב, ה"מקור" לזה שהגיע לחתונה יכול להיאמר בב' אופנים. אפ"ל – רכב, ואפ"ל – זה שהמציא את הרכב שרק בזכות המצאתו – הוא המקור לזה שאני נמצא כאן.

ועד"ז כאשר מדובר על הקב"ה בהיותו מקור העולם, יש בזה בד"כ ב' אופנים:

א. שמחפשים מהי אמיתתה (עומקה ופנימיותה) של מציאות הבריאה, ואזי מגלים שזהו הקב"ה. וממילא הוא מקור החיים – היינו המציאות האמיתית של כל הנמצא-החיים, זה הוא. וממילא הוא ה'מקור חיים'.

ב. המקור לזה גופא, היינו מהא גופא שבכלל הגיע סוג מציאות כזה של עולם הנברא והיש,

ע"כ שסוג מציאות כזו ג"כ הגיע ממקור [ואי"ז ח"ו כאן נמצאו כאן היו], ומהו המקור? זהו הקב"ה שהוא מקור החיים. היינו, שאי"ז תואר פרטי בו שמתאר אותו בזה שהוא מקור חיים (כמו שזה בפ"י הא' שתוארו הוא מקור החיים), אלא שתוארו הוא (מה שהוא), איננו יודעים, דזה למעלה השגתינו ותפיסתינו, ומה שיודעים רק הוא שהחיים שיש לנו הגיע ממנו – ממנו נמצאו החיים.

(וי"ל שזהו ע"ד ב' הדרגות בב' ההלכות הראשונות דהרמב"ם שבהם מוגדרת המצוה דלידה את ה' – א. לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כו'. ב. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי כו'.

וראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ו' דיש בזה באמת ב' דרגות בידיעת ה', קודם כל הידיעה שהוא הוא המצוי ראשון וממנו נמצאו כל הנמצאים כו'. ונוסף לזה ובעומק יותר – יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי שאין מציאותו תלוי' ומוגדרת במציאות הנמצאים אלא הוא בבחי' אינו מצוי כו', עיי"ש בארוכה).

ולבהרת העניין יש להוסיף, דזהו ג"כ החילוק בין ידיעת או"ה בהקב"ה לבין – להבדיל – אמונת ישראל בהקב"ה. דמה שגוי מצווה (אפי' רק מצד 'אדם ישר הולך' ושכל אנושי) הוא לדעת שהקב"ה הוא הוא מקור החיים, היינו מציאות האמיתית של כל הנבראים.

אבל לדעת שיש משהו מעל העולם, בזה אין הגוי מצווה בזה, ואדרבה אינו יכול לדעת זאת, דמכיוון שאין לו נשמה אלוקית איך יוכל לדעת שיש משהו מעל כל גדרי המציאות שלו – הקב"ה.

ורק היהודי שניתן בו חלק אלוקה ממעל – חלק משם הוי' (ואליו נאמר אנכי הוי' אלקיך (לשון יחיד), היינו שהוי' נעשה כוחך וחיותך של (כל יהודי), ה"ה מרגיש שיש משהו מעל הטבע ומעל העולם. וזה גורם לו להבין ולדעת (ובמילא גם מצווה להאמין ולדעת בזה) בהאלוקות העל טבעי, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ במצוות האמנת אלוקות שזהו (המצווה להאמין בו) בבחי' ומדריגת סוכ"ע.

ג.

בס"ד מבאר ש'מקור חיים' (אף לפי הב') עדיין יש לו שייכות לעולמות. משא"כ 'אורך' הו"ע האור שעניינו דביקות בהמאור (אור מעין המאור) ולכן אין שייך שיהיה מקור לאיזה דבר, וממילא אינו שייך לעולמות.

יש לבאר, דהנה במקור חיים, אע"פ שמציאותה הפנימית אינה מתוארת בזה שהיא מקור לחיים – וכנ"ל בארוכה שהיא נשאת בבחי' אין ולמעלה מהשכל, וכל הידוע הוא רק עלי' שהיא מקור לחיים, מ"מ תואר זה נכון עכ"פ שהיא מקור לחיים, היינו שם (תואר) בייחס לחיים, לדבר שחות ממנה.

מזה מובן דאי"ז אמיתית עניין האור, דהרי אור עניינו ביטול, ואין בו מצ"ע כלום אלא דביקות וביטול בהמאור, וא"כ בודאי ששום שם של השפעה אינו יכול להיות על אמיתית עניין האור, היות שהוא בטל בתכלית ואינו מציאות בפ"ע כלל.

וי"ל עד"מ החילוק שבין מופת של הרבי ולימוד תורתו של הרבי, דכאשר מספרים על מופת של הרבי, אכן מגלים שהרבי הוא למעלה מהטבע לגמרי ומעל כל העניינים שבתפיסת האיש המוגבל, אבל ברור שאי"ז מהותו האמיתי (כמה שאפשר לומר בזה וכו') של הרבי. דזהו רק גדלותו של הרבי ביחס לעולם - שעושה מופתים. משא"כ בתורה של הרבי מתגלה אורו של הרבי עצמו.

וזה מורגש גם כפשוטו, דכאשר בעה"ב וכו' מספרים מופתים של הרבי, מרגישים שמחים ומרוממים מזה שהרבי מרומם מכל (הבלי) עוה"ז. משא"כ כאשר מ'קוועטשט זיך איין ומתייגעים במאמר של הרבי, ווארט בשיחה וכו' אזי 'נפגשים' עם הרבי (האור) בעצמו ואי"ז רק הרגש של רוממות משלילת העולם.

וממשיך שם שעניין הנ"ל (ומ"ש 'אורך') הוא בעיקר באוא"ס שלפני הצמצום.

ודוגמא להחילוק בין לפני הצמצום לאחר הצמצום הוא עד"מ החילוק בין לפני החתונה - בחור - ללאחר החתונה - אברך - דאפי" כשהאברך ישב ולמד וכו' מ"מ יהי' זה בהתחדשות. היינו שיש לו עוד מציאות, אלא שהוא שם את זה בצד ומתבטל לרבי.

משא"כ בחור הוא מלכתחילה בתוך המקור, אין לו מציאות אחרת שהוא צריך לבטל. ביטולו לרבי - זה הוא, אין (לו) עניין אחר. (ולאמיתו של דבר כל תמים הוא תמיד נשאר תמים ובמהותו הוא 'תורתו אומנותו' גם לאחר החתונה, והמשל הוא רק עד"מ דוגמא לבד).

וזהו עניין התורה. ולכן מפ' כאן 'אורך' לעניין התורה.

ד.

בס"ז מבואר דבשורש הדבר, הגוף נעלה יותר מהנשמה. דההתקשרות "דהקב"ה לישראל מצד נשמתם הוא כמו אהבה טבעית כביכול (ע"ד אהבת אב לבנו).. משא"כ האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד הגוף שלהם היא.. מצד זה שהקב"ה בחר בהגוף דישראל בבחירתו החפשית, שבחירה זו היא מעצמותו ממש".

ויל"פ, דהנה באהבת האדם אל עצמו (שזהו עניין טבעי ועצמי, שלכן אין אדם רואה חובה בעצמו ורוצה תמיד בטובת עצמו וכו' וכו'), אכן אין לחלק בין אהבת האדם לעצמו לבין אהבת האב לבנו. ואדרבה - בזה מתבטאת אהבתו לעצמו, ד'ברא כרעא דאבוה'. וממילא, לא רק ששכלו כשכל האב, רצונו כרצון האב וכו' - וממילא גם מהפרטים במה שהוא אוהב את עצמו ה"ה אוהב את בנו ג"כ - יתירה מזו, ה"ה עצם אחד ומציאות אחת ממש עם הבן (ורק שנתחלקו לבי' גופים). וממילא אותה אהבה עצמית שיש לו ביחס לעצמו יש לו ג"כ [ולפעמים מתגלה אפי' יותר] לבנו מאשר לעצמו.

אבל בעומק יותר, יש בכנ"א עצם מציאותו. עצם זה שראובן אינו שמעון ושמעון אינו ראובן וכו', זהו עצם מציאותו, עצם ה'מצוי' שלו, זה שהוא קיים. וענין זה הוא למעלה מאהבה (שהוא כבר עניין של התפשטות וגילוי) שלו לעצמו, כי המדובר כאן הוא אודות עצם מציאותו (והקיום) שלו.

ומשם מושרש עניין הבחירה. דכמו שאני נמצא (בלי שום הרגשה של עילה וסיבה אלא) בקיום עצמי – כביכול – כך אני בוחר באותו דבר בבחירה חופשית, שג"ז הוא "ככה (ולא אחרת)". כך בעניין הבחירה מתבטא תוקף המציאות כמו שהיא מצד העצם.

[ולדוגמא כמו שמתבטא בלעו"ז עניין 'חוצפא בלי תגא', וכמבואר במאמרים שזהו אפי' למי שאין לו סיבה לאהוב את עצמו וכו' וכו'. ועפ"י הנ"ל י"ל שאי"ז מגיע ממקום של אהבת עצמו, אלא כביכול מהעומק של מציאותו, אלא שזהו ברע ח"ו].

ועד"ז י"ל (בהבחירה בעומק טוב ובאמיתת המציאות, וגם) למעלה בהקב"ה, דבחירתו של הקב"ה בגוף היא מכזה מקום בעצמיותו של הקב"ה, דכמו שנמצא בלי שום עילה וסיבה אלא מציאותו מעצמותו (והוא מחוייב המציאות וכו'), ומכזה תוקף ומכזה מקום בוחר דווקא בגופו של היהודי הנדמה כו' לגופי או"ה, ובנו בחרת דווקא.



אתי לידי חיוב חטאת

הת' ברוך יהודה שי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

במשנה בתחילת המסכת נמנו כמה אופנים של הוצאה מרשות לרשות לעני (היינו אדם העומד ברה"ר) ולעשיר (אדם העומד ברה"י), ובהם גם מקרים שאסורים רק מדרבנן ופטורים בהם, משום שנעשו ע"י שנים – א' שעקר וא' שהניח.

ומפרשת הגמ' (ג, א) שכל אחד ממקרים אלו מתייחס לאותו אחד שעשה את הפעולה "דאתי בהו לידי חיוב חטאת". ומצינו בזה כמה אופנים בראשונים לפרש מהי הפעולה "דאתי בהו לידי חיוב חטאת", ומהם:

א) רש"י (בד"ה פטורי) מפרש "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה". ב) בהמשך דבריו מביא רש"י פירוש נוסף בשם רבותיו ש"פשיטות יד לפנים [לגבי שניהם] בין מלאה בין ריקנית היא תחילת המעשה, וההוא הוא דקחשיב דהוּו להו תרתי בעני ותרתי בבעה"ב". ג) והתוס' (בד"ה פטורי) מקשים על פירוש רש"י (כדלקמן), ומביאים את פירוש ריב"א "דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה".

בהשקפה ראשונה נראה שדברי ריב"א הם כדברי רבותיו של רש"י, אך כד דייקת שפיר דבריהם שונים זה מזה. דרבותיו של רש"י פירשו שמחשיבים את פשיטת היד שנעשתה בתחילה, "בין מלאה בין ריקנית". ואילו מדברי ריב"א משמע בפשטות שמחשיבים את פעולת ההכנסה או ההוצאה, ואפילו באם פשיטת יד ריקנית קדמה להם אין מחשיבים פשיטת יד זו, אלא את פעולת ההכנסה או ההוצאה שנעשתה לאחר מכן.

והנה בדברי תוס' הרא"ש מצינו דבר תמוה לכאורה, שכותב (לאחר שמקשה על פירוש רש"י) ש"נראה כפירוש רבותיו דפשיטת יד בין מלאה בין ריקנית קא חשיב דאית בה דררא דחיוב חטאת שעשה כל המלאכה כולה אלא שחיסר מעט או עקירה או הנחה". הרי שמצד אחד נוקט כפירוש רבותיו של רש"י שמחשיב "פשיטת יד (בין מלאה בין) ריקנית", ולאידך כותב "דאית בה דררא דחיוב חטאת שעשה כל המלאכה", ולכאורה בפשיטת יד ריקנית לא נעשתה שום פעולה מהמלאכה, וכיצד כותב שמחשיבים את פעולתו ("דאית בה דררא דחיות חטאת") משום "שעשה כל המלאכה".

ב.

ויוקשה יותר ע"פ הבנת החילוק בין שיטות הנ"ל בביאור דברי הגמרא "דאתי בהו לידי חיוב חטאת":

מדברי רש"י שכתב "דאיכא למגזר דילמא גמר לה", מבואר שמפרש שכוונת הגמרא היא לפעולה ששייך להשלימה. ולכאורה אף לשיטת רבותיו תתפרש הגמרא באותו אופן, שהרי הפושט יד בתחילה יכול להשלים את המלאכה.

משא"כ מדברי התוס' משמע שמפרשים שכוונת הגמ' היא לפעולה הקרובה והדומה לחיוב חטאת. שהרי פירשו "היינו אותו שפושט ידו ומכניסה או מוציאה", היינו פעולת ההכנסה גם כאשר היא באה לאחר עקירת החפץ ע"י השני, אע"פ שהמכניס לא יוכל לגמור את המלאכה בחיוב חטאת, שהרי העקירה נעשתה כבר ע"י מישהו אחר.

משא"כ לדברי הרא"ש אינו מובן, דאם סובר כרש"י שה"דאתי לידי חיוב חטאת" היינו שאפשר להשלים את הפעולה למלאכה שלימה – מדוע מפרש שיש דררא דחיוב חטאת מכיון "שעשה כל המלאכה"? ואם סובר כתוס' שהכוונה היא לפעולה הקרובה למלאכה גמורה, מדוע כותב ש"קא חשיב" גם את פשיטת היד הריקנית?

ג.

ויש לבאר זאת בהקדים החילוק בין שיטת רש"י לשיטת רבותיו:

דאף שבכללות שניהם מחשיבים את הפעולה שאפשר להשלימה למלאכה שלימה (כנ"ל), מ"מ ישנו חילוק ביניהם. שכן רש"י מחשיב את העקירה אפילו כאשר קדמה לעקירה הפשיטת יד (הריקנית) של השני, ואילו רבותיו מחשיבים את פשיטת היד אפילו כאשר קדמה לפשיטת היד עקירת החפץ.

[ויש לבאר את דיוק לשון רש"י, שבפירושו כותב שמחשיב את ה"עקירות שהן תחילת המלאכה", ואילו בפירוש רבותיו כותב ש"קחשיב" את הפשיטות יד ש"היא תחילת המעשה". משום שלשיטת רבותיו אין זה תחילת המלאכה, שהרי פשיטת היד הריקנית אינה חלק מהמלאכה, אלא רק תחילת המעשה].

ולכאורה צריך ביאור לשיטת רבותיו, מדוע פשיטת היד נחשבת תחילת המעשה אפילו כאשר נעשתה העקירה לפני פשיטת היד (ע"י אותו אחד בפשיטת יד מליאה, או אפילו בפשיטת יד ריקנית ע"י השני)?

ונראה לומר שרבותיו מחשיבים את הפעולה הגורמת למלאכה, ואילו עקירת החפץ לחוד מן הקרקע לאו דוקא תגרום ותגרור אחריי שיעביר ויניח את החפץ בדוקא ברשות אחרת.

משא"כ הושטת יד מרשות אחת לשני, אפילו ריקנית, גוררת אחריי וגורמת לכך שע"י פשיטת יד זו יעביר חפץ מהרשות שלשם הושיט את היד אל הרשות בה עומד האדם שהושיט

את ידו.

ונמצא שהחילוק בין רש"י לרבותיו הוא, שלרש"י מחשיבים את הפעולה שבה מתחילה המלאכה, והיא חלק מהמלאכה שאפשר להשלימה למלאכה שלימה. משא"כ לרבותיו מחשיבים את הפעולה הגורמת למלאכה.

ד.

ומאחר שלרבותיו של רש"י מחשיבים את הפעולה הגורמת למלאכה, נראה לומר שזה דוקא בצירוף לכך שהוא גם עושה חלק מהמלאכה. שהרי זה שפעולתו גורמת למלאכה הוא לא רק מחמת הפשיטות יד גרידא, אלא גם מפני שכוונתו בפשיטת יד זו היא שהחפץ יעבור לאחמ"כ לרשות שבה הוא עומד.

ובמילים אחרות: באם שיטת רבותיו היתה שמחשיבים רק את תחילת המעשה, אזי אין זה קשור לכך שאח"כ הוא יטול חלק במלאכה עצמה, ודי בזה שהתחיל. אך באם נאמר (כדלעיל) שמחשיבים את תחילת המעשה משום שהוא גורם למלאכה, הרי שזה קשור לכך שבכוונתו להשתתף במלאכה [דאי לאו הכי, מדוע שפשיטת יד סתם (שלא לשם העברת החפץ) תגרום למלאכה?].

ועפ"ז יש לבאר את דברי תוס' הרא"ש הנ"ל שביאר הטעם לכך שב"פשיטת יד בין מליאה בין ריקנית" ישנו "דררא דחיוב חטאת", שזה מכיון "שעשה כל המלאכה כו". שבוה מבאר שזה גורם לחיוב חטאת.

(ומה שכותב שעשה כל המלאכה, ולפי הנ"ל די בכך שיעשה חלק מהמלאכה. יש לומר שבא להדגיש שלא רק שעשה חלק מהמלאכה, אלא עוד יותר: הוא עשה את כל המלאכה, אלא שחיסר מעט).

ה.

על פי הנתבאר לעיל ששיטת תוס' הרא"ש היא כשיטת רבותיו של רש"י, יובנו כמה שינויים בין לשונו של תוס' הרא"ש ללשון התוס' בקושייתם על רש"י:

א. דהתוס' הקשו בתחילה "דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל", ולאחר מכן הקשו קושיות נוספות. ואילו בתוס' הרא"ש הובאו קודם שאר הקושיות, ולאחמ"כ הקושיא ש"אין זה אלא טלטול בעלמא ולית בה דררא דחיוב חטאת". ב. התוס' כתבו ש"אין בה דררא שחיוב חטאת כלל", ואילו בתוס' הרא"ש ליתא לתיבת "כלל".

וע"פ הנ"ל יש לבאר שהתוס' שסוברים ש"דאתי לידי חיוב חטאת" היינו (לא שיכול לבוא בפועל לחיוב חטאת, אלא) שהפעולה היא קרובה לבוא לחיוב חטאת, לכן כתבו שבעקירה "אין בה דררא דחיוב חטאת כלל", שהרי פעולה זו (לשיטתם) אינה קרובה כלל לחיוב גמור של חטאת. ומאחר וזוהי קושיא חזקה, הביאו זאת כקושיא ראשונה.

משא"כ הרא"ש שסובר ש"דאתי לבוא לידי חיוב חטאת" היינו שניתן להשלים את הפעולה לפעולה שלימה המחייבת חטאת, על כן קושייתו על דברי רש"י אינה חזקה כל כך, שהרי אף את העקירה אפשר להשלים לחיוב חטאת, אלא שאין זה גורר את המשך הפעולה (כנ"ל ס"ד). ולכן לא כתב "דלית בה דררא דחיוב חטאת) כלל", ואף לא הקשה זאת מיד.



דין מחשבתו משויא ליה מקום

הת' משה צבי הירש שי' קליינבערג
שיעור ד' אהלי תורה

א.

בהל' שבת (פי"ג הי"ג) מבאר הרמב"ם מקרה שבו פטור המוציא מרשות לרשות, כאשר ההנחה אינה במקום אליו התכווין המוציא: "הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחלת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים וקודם שינוח קלטו אחר בידו או קלטו כלב או נשרף פטור, מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה, לפיכך אם נתכוין בשעת זריקה לכך חייב".

מקורה של הלכה זו, הוא במסכת שבת סוף פרק הזורק (קב, א): "אמר רבה: זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן - חייב. והאנן תנן: קלטה אחר, או קלטה הכלב, או שנשרפה פטור. התם דלא מכוין, הכא דקא מכוין".

ועל משמעותה של חלוקה זו בין הנחה שכיוון אליה לבין הנחה שלא כיוון אליה, ביאר רש"י ש"מחשבתו משויא ליה מקום, דהא אחשביה". ומקורו הוא בדברי רב ביבי בר אביי בהמשך הגמרא: "אף אנן נמי תנינא . . . רבי מאיר אומר: אף אם היתה שבת והוציאו בפיו - חייב . . . ואמאי, הא אין דרך הוצאה בכך. אלא, כיון דקא מיכוין - מחשבתו משויא ליה מקום. הכא נמי, כיון דקא מיכוין - מחשבתו משויא ליה מקום".

והיינו, שמה שמחייב את המוציא כשהנחה היתה בפי כלב או כבשן הוא אם כיוון לכך מלכתחילה, שאז מחשבתו זו פועלת ומוסיפה חשיבות למקום ההנחה שיתחייב על ההוצאה אליו בשבת.

והנה, דין זה נזכר כבר במשנה שם ובתוספת מקרה: "הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו, קלטה אחר, קלטה כלב, או שנשרפה - פטור". ועל מקרה זה הנוסף של קליטת החפץ והנחתו אצל אדם אחר, כתב רש"י (ד"ה קלטה אחר): "קא סלקא דעתך: לאחר שנזכר זה קלטה אחר, הו להו שנים שעשאוהו, וכגון שנעקר ממקומו וקבל".

והיינו, שבמקרה זה אין להסתפק בהסבר שמוכח בגמרא על הפטור שבשאר המקרים - שאין חשיבות למקום כשאינו מתכווין, אלא הפטור הוא משום שהמקבל נעקר ממקומו וקיבל, שאז פטור הזורק משום שלא נחשב שההנחה נעשתה מכחו אלא מכח המקבל (שהרי בשעת העקירה הנחת החפץ היתה צריכה להיות במקום אחד, ורק פעולת המקבל פעלה

שיונח במקום אחר), ושניהם פטורים משום שניים שעשאוה.

וסיבת השינוי בין הטעם לפטור בשני המקרים, היא לכאורה משום שישנה סוגיא שבה מפורש שיד אדם היא מקום חשוב גם כשלא כיוון להניח בה.

דהנה, על המשנה הראשונה במסכת שבת, בדין עני ועשיר שהניחו זה בידו של זה מבאר רבא (ה, א): "ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה. אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: זרק חפץ ונח בתוך ידו של חברו - חייב. מאי קמשמע לן. מהו דתימא: הני מילי - היכא דאחשבה הוא לידיה, אבל היכא דלא אחשבה הוא לידיה - אימא לא, קא משמע לן".

ומפורש שם, דבין אם כיוון להניח ביד ובין אם לא, ידו של אדם חשובה כמקום ד'. וא"כ מובן שאין לפטור במקרה דקלטה אחר משום שאין כוונתו לזה, שהרי ביד הכוונה לא מוסיפה חשיבות. ולכן הוסיף כאן רש"י טעם נוסף וכתב שבקלטה אחר טעם הפטור הוא משום שנעקר ממקומו וקיבל, שאז פטור משום שלא נעשתה כל המלאכה מכוחו, והווי שניים שעשאוה.

ובפשטות, ההבדל העיקרי בין שני הטעמים לפטור, הוא האם זהו חיסרון במעשה ההנחה, שזהו כאשר הוא נעשה ע"י שניים ואז אף אחד מהם לא חייב עליו, או שזהו חיסרון בכוונת המעשה, כאשר לא כיוון להניח במקום בו היתה ההנחה למעשה, אבל פעולת ההנחה היתה שלימה¹.

אלא שלפ"ז צ"ע, שהרי מקור הסוגיא ד"עקר ממקומו וקיבל" הוא באותו דיון על המשנה דעני ועשיר, ושם אלו דברי ר' יוחנן: "עמד במקומו וקיבל - חייב, עקר ממקומו וקיבל - פטור". ולכאורה, לפי ביאורו הנ"ל של רש"י, מה חידוש יש בדבריו של ר' יוחנן, והלא זו משנה מפורשת² שקלטה אחר - כשעקר ממקומו - פטור, ומה הוסיף ר' יוחנן בדבריו על מה שמפורש במשנה?

כמו כן יש לעיין לביאור זה, מדוע באמת כללה המשנה בדבריה מספר מקרים שבהם פטור המוציא, כאשר לכל אחד מהם טעם הדין שונה ובעניין שונה שאינו קשור כלל לחברו, ועשתה זאת ברצף אחד כביכול לשניהם דין אחד.

ויש לבאר כל זה.

1. הבדל זה לכאורה מדויק הוא גם בסוגיא בפרק הזורק, כאשר רבה מזכיר בדבריו רק את המקרים של זרק ונחה בפי כלב או בפי כבשן, ולא מזכיר כלל את המקרה של קלטה אחר אף שמפורש הוא במשנה. ומשמע שחילק בין החיסרון בכוונה לחיסרון במעשה ההנחה (ומה שבקושיא עליו הביאה הגמרא גם את המקרה של קלטה אחר, בפשטות זהו כיוון שהעתיקה את כל הקטע במשנה, אך הסיבה לציטוט היא רק שני המקרים הראשונים).

2. וגם אם נאמר שמה שבעל כרחך הפירוש במשנה הוא שקלטה אחר מדבר על דין זה של נעקר ממקומו וקיבל, זה ידוע לנו רק לאחר שאמר ר' יוחנן את דינו שידו של אדם חשובה לו כד' על ד', א"כ צריכים היו דברי ר' יוחנן על דין נעקר ממקומו וקיבל לבוא בתור פירוש לדברי המשנה המפורשים, ולא כדין חדש שנתחדש אצלו.

ב.

ובהקדים, דהנה על דברי הרמב"ם דלעיל כתב הלחם משנה: "הזורק חפץ מרשות לרשות וכו'. סוף פ' הזורק (קב, א) פירש"י ז"ל קלטה אחר וכגון שנעקר ממקומו וקבל. וזה דעת רבינו, והוא מוכרח, דהכי כתב למטה: הזורק ונחה בתוך ידו של חברו. והתם חייב אפי' שלא נתכוין לזרוק בתוך ידו, כמבואר בגמרא שם, דאמרו דלא אחשבה לידיה וכו'".

והיינו, שמה שהרמב"ם כלל בדבריו גם קליטה בפי כלב וכבשן וגם קליטה ע"י אדם אחר, אין כוונתו שבכל המקרים פטור מאותו הטעם, כי לכל אחד מהם יש חיסרון אחר ופטור מטעם אחר, וכמבואר לעיל בדעת רש"י.

אלא שדבריו אלו צריכים עיון רב. שהרי לפי ביאורו זה יוצא שכמו בדין המשנה, גם הרמב"ם מבאר בהלכה זו שני מקרים שלהם טעמים שונים לפטור את המוציא. ולכאורה קשה כנ"ל מדוע שימנה הרמב"ם את שני המקרים יחד ברצף אחד.

ועוד יותר, לטעם זה שרוצה הלחם משנה לומר שמכוון הרמב"ם בדבריו על קלטה אחר, מקדיש הרמב"ם הלכה בפני עצמה בהמשך הפרק, דו"ל (הט"ו): "הזורק ונחה בתוך ידו של חברו... אם נעקר חברו ממקומו וקבלה פטור... שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה".

וא"כ, ולדין זה דנעקר ממקומו וקיבל הקדיש הרמב"ם הלכה שלימה בפני עצמה, למה לו להזכירה ברמז בתוך הלכה אחרת המדברת כולה על פטור אחר של הוצאה כשהניח במקום שלא כיוון לשם?

כמו כן קשה להלום את פירושו גם בשאר ההלכה, שהרי הדין עליו מדברת שאר ההלכה לדבריו, שהוא מה שמחשבתו של האדם מחשיבה את המקום אליו הוא רוצה להוציא למקום ד' על ד', הוא דין שכתבו הרמב"ם מפורש בתחילת הפרק. וז"ל (ה"ג): "היה אוכל ויוצא מרשות לרשות וחישב להוציא האוכל שבפיו מרשות לרשות חייב, מפני שמחשבתו משימה פיו מקום ארבעה אף על פי שלא הוציא כדרך המוציאין".

ואם כן, קשה ביותר על דברי הלח"מ שמבאר שדין זה של מחשבתו משימה ליה מקום דע"ד, חוזר הרמב"ם ושונה גם בהלכה זו של זרק ונחה בפי כלב או בפי כבשן³.

ג.

והנה, נראה לומר ששתי חלוקות הן ושלושה דינים, ועפ"ז יתבאר כל הנ"ל, וכדלקמן:

3. אמנם בעירובין (צט, א) מובאת סוגיא זו אותה מזכיר הרמב"ם בה"ג, יחד עם הסוגיא שמזכיר בהי"ג. דגבי מי שהשתין ורק לרשות אחרת אמר רב יוסף: "השתין ורק - חייב חטאת. והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה, וליכא. מחשבתו משימה ליה מקום, דאי לא תימא הכי, הא דאמר רבא: זרק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן - חייב חטאת. והא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה - וליכא. אלא: מחשבתו משימה ליה מקום, הכי נמי מחשבה משימה לה מקום". אך שם מובאת כללות הסוגיא בפירוט, וכאן לכאורה לא צריך היה הרמב"ם לכפול את אותו הדין בשתי הלכות שונות ובדוגמאות נפרדות.

דהנה, חלוקה ראשונה י"ל, שישנו הבדל גדול בין דין הכוונה המבואר בהלכה ג' לדין הכוונה המבואר בהלכה י"ג:

בהלכה ג' החיסרון אותו באה הכוונה למלא הוא מה שאין למקום ההנחה מצד עצמו חשיבות של מקום לעניין שהחפץ ייחשב מונח בו, ומה שמחשבתו של האדם מועילה הוא שהיא נותנת לאותו מקום חשיבות לעניין שהמקום יהיה מקום חשוב (כמקום ד' על ד');

ואילו בהלכה י"ג, החיסרון במה שלא נתכווין שלכן פטור, הוא לא (כביאור הלח"מ) מה שלמקום מצד עצמו אין חשיבות לעניין הנחה (על אף שגם בעיה זו קיימת בחלק מן המקרים שם), אלא מה שבשעת העקירה היתה לעוקר כוונה להניח במקום אחד והעקירה נעשתה לשם הנחה באופן זה, ובסוף הונח החפץ במקום אחר שלא אליו היתה הכוונה בעקירה. וכוונת האדם כאן פועלת שלהנחה תהיה את החשיבות של הנחה שהעקירה היתה בשבילה.

וחלוקה שניה י"ל, דיש הבדל קליטת האדם עליה מדובר בהלכה י"ג, לבין עקירת האדם ממקומו וקבלת החפץ בהלכה ט"ו:

בהלכה י"ג מדובר כנ"ל על פטור מצד חיסרון בכוונת האדם, שההנחה לא מתבצעת במקום אליו הוא התכווין שינוח בשעת העקירה, ומה שנצרך כדי להשלים חיסרון זה הוא שבדעת הזורק מלכתחילה יהיה להניח באותו המקום;

ואילו בהלכה ט"ו מדובר על פטור שנובע מצד חיסרון במעשה ההוצאה, שנעשה ע"י שניים שאחד עקר ומכוח השני נעשתה ההנחה, וכדי למלא את החיסרון הזה צריך שהאדם שעליו הונח החפץ לא יפעיל את כוחו לשם כך, והחפץ יונח מכח הזורק.

וא"כ נמצא דבדברי הרמב"ם מבוארים שלושה דינים, ולכל אחד מהם הלכה נפרדת:

א. דין חשיבות ד' אמות שמקנה מחשבת האדם למקומות שמצ"ע אינם חשובים במקום הנחה (ה"ג). ב. דין חשיבות להנחה שתהיה ככזו שהעקירה היתה מכוונת אליה בכוונת העוקר (הי"ג). ג. דין מה שהכוח שבעקירה והנחה צריך לבא מאותו אדם (הט"ו).

ד.

והנה, בהסתכלות ראשונית לכאורה נראה שיש קושי גדול בהעמדת חלוקה זו בתוך דברי הרמב"ם. שהרי דברי הלח"מ משנה שפירש שכוונת הרמב"ם בהי"ג על המקרה דקלטה אחר (וכן שאר המקרים שם) היתה לדין חשיבות מקום ההנחה, היו מבוססים על פירושו של רש"י לדברי הגמרא בפרק הזורק, שפירש שם את דברי המשנה על המקרה של קלטה אחר באופן זה. וא"כ כיצד ניתן לומר שהרמב"ם חידש על מקרה זה דין שלא מופיע בגמרא, של דין חשיבות ההנחה שהעקירה נעשתה לשמה?

אלא נראה שלפי דברינו זה מוכח שצריך לומר, שהרמב"ם לומד אחרת מפירושו של רש"י את כוונת המשנה ואת ביאורה בגמרא ע"י רבה, וסובר שהחלוקה בין מתכוון ללא מתכוון

שמובאת שם, אינה מדברת על חשיבות המקום שיהיה מקום חשוב להנחה, אלא על חשיבותה של ההנחה שתיחשב כהנחה שהעקירה היתה בשבילה.

אך גם את הפירוש הזה לדברי הגמרא קשה להכניס במהלך הסוגיא שם. שהרי בהמשך הסוגיא מבאר רב ביבי בר אבבי את דברי רבה ומביא להם ראייה מדין המוציא בפיו, שכמו שם גם במקרה דגן מחשבת האדם וכוונתו "משויא ליה מקום", וא"כ משמע מדבריו שסוגיא זו אכן מדברת על עניין חשיבות המקום כד' על ד', ולכך נועדה כאן גם כוונת האדם.

ועוד, גם מבלעדי דברי רב ביבי בר אבבי היו דברי רבה עצמם נשארים בקושיא לולי ביאור זה, שהרי מדוע שיהיה חייב על ההנחה שעשה אם המקום בו הניח אינו חשוב כד' על ד' (כמו פי הכלב והכבשן). וכיצד א"כ ניתן לפרש שכל הסוגיא שם מדברת אך ורק על דין חשיבות ההנחה?

אלא, ברור שצריך לומר שהרמב"ם למד שהסוגיא שם באה ללמד שני דינים שונים, רק שהגמרא כללה אותם בחדא מחתא במשפט אחד, אך אלו שני עניינים שונים – חשיבות המקום, וחשיבות ההנחה.

דהנה, כדי שהנחה בפי כלב ובפי כבשן תיחשב הנחה לעניין הוצאה, צריכים מקומות אלו לקבל חשיבות של מקום הנחה, שזה נפעל ע"י מה שהאדם מחשיב אותם בזה שמכוון להניח בהם. אך גם אם המקום חשוב, כל עוד שההנחה לא נעשתה באופן שאליו היתה מכוונת העקירה, אין לה חשיבות כדי להתחייב עליה, וכדי שההנחה בהם תהיה הנחה שיש לה חשיבות מצד שהעקירה נעשתה בשבילה, לזה מועילה גם כן כוונת האדם.

ולשני עניינים אלו כיוון רבה באומרו ש"התם דלא מכוין, הכא דקא מכוין". שהרי דברים אלו כוללים את המילוי של שתי החסרונות – חסרון בכוונה וחסרון במעשה.

וממילא מובן שמה שרב ביבי בר אבבי מביא לדבריו ראייה שמחשבתו משויא ליה מקום, אינו סותר לזה שבדבריו כיוון רבה לחלוקה נוספת בין מתכוון ללא מתכוון.

וי"ל שפירוש זה בדברי הגמרא, הרי הוא מפורש בפירוש הר"ח. דז"ל: "אמר רבא.. ואוקימנא כגון שכך היתה מחשבתו מעיקרא לנוח בפי הכלב או בפי כבשן ומתני' דקתני קלטה אחר או כלב או שנשרפה פטור בדלא איכווין לכך, ומשום דלא נעשית מחשבתו הוא דפטור. ואע"ג דבעינן עקירה והנחה במקום ד' ופי הכלב אין בו ד' כיון דאחשבי' אית ליה ד'. ומסיע ל"י לרב ביבי וכו'".

ומפורש בדבריו שמדבר על ב' הדינים, דנעשית מחשבתו, ודאחשביה ד' על ד'.

ה.

ולפי כ"ז מסתדרים דברי הרמב"ם היטב. דהנה, דברי הרמב"ם מחולקים לשלוש הלכות שבהם שלשה דינים:

בה"ג איירי הרמב"ם בדין מה שמחשבת האדם נותנת למקום חשיבות ד' על ד', ומקורו של הדין הוא באחד מהטעמים שפוטרים על ההנחה בפי כלב ובפי כבשן, וכמבואר בארוכה⁴;

בהלכה י"ג איירי בדין מה שכוונת האדם נותנת חשיבות להנחה⁵, ומקורו של הדין הוא מהטעם לפטור את ההנחה ביד האדם שקלט (שהרי חשיבות ד' על ד' כבר יש ביד);

ובהלכה ט"ו איירי בדין חיסרון במעשה ההנחה שלא נעשה מכוחו לגמרי, שהאדם המקבל היה שותף בהנחה והווי שניים שעשאוה, ומקורו של דין זה הוא בדברי ר' יוחנן בריש המסכת.

וא"כ, הרי שכל השאלות על דברי הרמב"ם אינם. שהרי אין זה שהמשנה ואחריה הרמב"ם מונים יחד בהלכה אחת שני מקרים שלכל אחד מהם טעם משלו. אלא שהמשנה דיברה על טעם אחד, ולכמה מקרים מתוך דברי המשנה נוסף גם טעם אחר ומזה בא הרמב"ם וחילק את הדינים לשתי הלכות שונות, שבראשונה הוא שם את הדין עצמו ללא המקרים, ובשניה הוא הביא את הטעם השני שמתאים לכל המקרים המנויים במשנה.

כמו"כ מובן מה שר' יוחנן אמר את דבריו כחידוש, שהרי אלו אינם אותם דברים המנויים במשנה, שהוא דיבר על חיסרון במעשה ההנחה ובמשנה מדובר על חיסרון בכוונת המניח (ולא כפירוש הלח"מ).



4. כמו"כ י"ל גם שהמקור לדין זה הוא בסוגיא בעירובין הנ"ל בהערה.

5. אך עדיין יש לעיין במה שמביא הרמב"ם גם את המקרים של קלטו כלב או נשרף, שהרי בהם עיקר הדיון הוא על היותם מקום חשוב (וכמפורש בדברי רבה), ולכאורה יכול היה הרמב"ם להסתפק במקרה של קלטו אחר. ויש לעיין.

סור מרע ועשה טוב בתורת רבינו¹

הת' מנחם מענדל שי' הכהן קפלון
תלמיד בישיבה

א.

הפסוק בתהילים אומר (לד, טו) "סור מרע ועשה טוב, בקש שלום ורדפהו".

כוונתו הפשוטה של הפסוק היא, שאדם העובד את ה' נדרש לסור מדרכו הרעה ולהפסיק לעשות מעשים לא טובים, ובמקום זה לעשות מצוות ולהתקרב אל ה', ולבקש ולרדוף אחר השלום.

אך יש לשאול: האם הסדר הוא כפשוטו, היינו שלעולם האדם יעבוד באופן של סור מרע, במצוות לא תעשה בלבד, ורק לאחר שיסיים לדחות את כל הרע יתחיל לעבוד במצוות עשה ולעשות טוב, או, שלא יחכה עד דחיית הרע לגמרי, וכבר בעבודתו בסור מרע יחל בעשיית טוב?

השאלה במבט של דור השביעי, במבט של הרבי, מקבלת עומק חדש:

האם כל העיסוק בסור מרע, בדחיית התאוות – אתכפיא, בעבודת התפילה בכירור הנפש הבהמית, בחשבון נפש, אינו מהווה סתירה גמורה לאחד מהחידושים של דור השביעי, ש"ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה האחרון... כיון שבדורנו אין לנו כח לענין המרירות"²?

לנו כיום אין את החוש הנכון לברור בין מרירות וזעזוע, ועלייה מחודשת, לבין עצבות ודכדוך המביאים לייאוש ורפיון ידיים בעבודת ה'. ולכן התשובה צריכה להיות מתוך שמחה³, ונדרש להתמקד בעיקר ב'ועשה טוב'.

ומה גם שייכות יש לנו עם כל העולם של עבודה פנימית מחד, בשעה שמאיךך אומרים לנו שעלינו להסתכל על המטרה ולא על עצמינו?

1. מקורות: פורים תשי"ג, ש"פ נצו"י תשט"ו, ש"פ עקב תשי"ז, י"ט כסלו תשכ"ג, לקו"ש חיי"ג ע' 19, ש"פ תולדות תשל"ד, ש"פ נח תשנ"ב.

2. ד"ה "מרגלא בפומי" דרבא" תשמ"ו.

3. ראה שם.

אלא שחסידות מביטה על כל הענין של 'סור מרע' ו'ועשה טוב' במבט שונה לחלוטין, כך שאין שום סתירה ושום תהייה מלכתחילה.

ב.

נקדים בסיפור הידוע שאירע עם אדמו"ר הזקן, שפעם נקלע בימים הנוראים לעיירה מסוימת. להפתעתו, חזן בית הכנסת התפלל לא מתוך כפי וייסורי נפש, כפי שנהגו כל הבעלי תפילות בימים נעלים כגון אלו, אלא כל התפילות היו מתוך שמחה.

לתמיהתו של אדמו"ר הזקן השיב החזן: הרי אם המלך היה מצווה עלי לנקות את הזבל שהצטבר בחצרו, הייתי רוקד בשמחה רבה, הן הולך אני לקיים את ציווי המלך, מה שהורה לי בכבודו ובעצמו!!

כל הגישה של חסידות לענין של סור מרע ועשה טוב מתגלמת במעשייה הזו.

סור מרע ועשה טוב אינם רק שתי פרטים בסדר העבודה של יהודי. הם למעשה גם שתי גישות שונות לעבודת השם.

ג.

מבואר בשיחת ש"פ נצו"י תשט"ז, ששיטת המוסר היא לעבוד את ה' בקו של סור מרע. היינו, לא רק שמתמקדים בענינים של סור מרע, אלא שגם הועשה טוב נעשה בגישה של סור מרע. כגון שעושה מעשים טובים כי אינו רוצה שתהא נפשו מלוכלכת, ולא זכה וטהורה מספיק לפני ה'. או אינו רוצה להיות רחוק מה' ח"ו. והרגש זה, של החשש מפני הריחוק, הוא המביאו להישמר מהרע, ולעשות מצוות ולהתקרב לה'.

אך לפי הגישה של חסידות, לא רק שמתמקדים בועשה טוב, אלא שגם הסור מרע נעשה בגישה של ועשה טוב, בגישה חיובית. היינו שיהודי אינו מוותר תמורת כל תאוה שבעולם על הקשר שלו עם הקב"ה.

כי לאחר שיהודי לומד בחסידות על הנפש האלוקית, על הקשר שנעשה עם ה' ע"י כל מצווה ואפילו מצווה קטנה, ועל ידי כל דקה של לימוד תורה, ומתבונן ותוקע מחשבתו בזה, הרי ממילא אינו מוכן לעזוב את הקב"ה אפילו לא לרגע!

א"כ, הסור מרע וודאי עבודה הוא, ומוכרח בו כמו שמוכרח בועשה טוב. אלא שהוא נעשה כולו ברוח של ועשה טוב. הרגש המביאו לעשות מצוות ולסור מן הרע, הוא מפני הקירוב לה'. גם בסור מרע וגם בעשה טוב, הוא לא חושב כמה נורא להיות מנותק ורחוק, אלא הוא חושב כמה טוב להיות קשור וקרוב.

ד.

ממילא, אותו חסיד שעובד באופן פנימי עם עצמו, מתבונן בחסידות, מתפלל באריכות,

עושה אתכפיא, חשבון נפש אמיתי בק"ש שעהמ"ט, הרי אינו עושה זאת מפני שאינו רוצה שתהא נפשו מלוכלכת, אלא מפני שהמלך בעצמו אמר לו לנקות את הזבל שבחצר המלך. והרי אין זה ח"ו להתעסק בעצמו, אלא זהו קיום רצונו של המלך.

ישנם הטוענים שסור מרע זה התעסקות בעצמו, ועשה טוב זה לחשוב על המטרה והתכלית. והרי רואים בחוש שאינו כן. יש אדם שעושה מעשים טובים כדי להתייחר, להתפרסם, בשביל המצפון, 'מצוות אנשים מלומדה', ועוד. ויש אדם שהוא סר מהרע כי הוא יודע שזה מפריע לתכלית, הרע הפרטי שלו מונע ממשיח להתגלות בעולם, ולכן הוא עובד ומתקן אותו.

ומפורש הוא בתניא פרק ל: "ומה לי בחי' סור מרע ומה לי ועשה טוב, הכל היא מצות המלך"! א"כ, גם הסור מרע הוא ממש ועשה טוב, כי בכך שהוא עובד עם עצמו ומתקן את עצמו, בזה הוא מקיים מצוות המלך.

וכפי שאומר הרבי בשיחת ש"פ עקב תשי"ז, שאין להתחשב במצב הנוכחי, שהגם שהאדם שרוי ברע עליו ללמוד תורה, כי החיוב של סו"מ וע"ט הוא תמידי, ובשניהם יחד הוא חייב. היינו שאין הבדל ואין עדיפות במה להתחיל, כי בכל מצב שיהיה הוא חייב בשניהם.

ה.

ממילא מובן גם שלילת הטועים לחשוב שהגישה של הרבי היא רק ועשה טוב בלי סור מרע. מפורש בשיחה הנ"ל ובעוד שיחות רבות נוספות, (אף שזה מובן לכל בר דעת מתורתנו הק' שנצחית היא⁴), שדורשים מיהודי סור מרע בדיוק כמו שדורשים ממנו ועשה טוב. אלא שהגישה של חסידות אל הסור מרע שונה היא מהגישה של מוסר, כדלעיל. אך גישה זו לא ממעיטה כלל בצורך ובדחיפות להיות סור מרע.

ובשיחת פורים תשי"ג מסביר הרבי, שעל ידי מסירות נפש לבעל הרצון, נעשה עבודה שאין בה שינוי, ועובדים עם הסור מרע באותה נעימות ועריבות שעובדים עם הועשה טוב, על אף שהעבודה עם הרע מלכלכת, שהרי "המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ".

יוצא משיחה זו, שכאשר לא מביטים כמה העבודה נוחה לאדם, אלא על הביצוע והמטרה שבזה, אזי אין הבדל כלל בין סו"מ לו"ע"ט, כי האדם לא מתחשב בעצמו אלא במסירות נפש לבעל הרצון, שלמעלה מלהיות קשור ומחובר לרצון מסוים דווקא.

וכפי שאומר הרבי בשיחת י"ט כסלו תשכ"ג, שנדרש מיהודי שני הענינים יחד. גם סו"מ וגם ועש"ט בו זמנית. אלא שמצד תכונות נפשו, קורה שהוא נמשך בעיקר לאחד מהצדדים, ובאופן שזהו ע"פ תורה כמובן.

ו.

משל להבנת הענין, שמביא הרבי בשיחה: יש המחפש עבודה ורוצה להיות גבאי צדקה

4. תניא רפ"ז.

שענינו חסד, ויש המחפש עבודה ורוצה להיות שוטר בי"ד המבצע שליחותם, שזה ענין של גבורה. היינו ששניהם באים מצד התורה, ושניהם מקיימים הוראות התורה. רק שכל אחד, בתורה גופא, נוטה לכיוון שליבו חפץ.

וכיוון ששני ענינים אלו, אף ששניהם מצד התורה, הפכיים הם לגמרי, צריך לעשות שלום ביניהם. וזה מה שכתוב בהמשך הפסוק: "בקש שלום ורדפהו". והשלום בין ב' הקוין נעשה ע"י קו האמצעי, תפארת, שהוא "נוטה לקו הימין" כלשון הזהר (אג"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"א ע' עב ואילך).

היינו, שההכרעה שתניח את ההפכיות, נוטה להקל ולהיטיב, לקו הימין, לעשה טוב.

כפי שהדבר מתבטא בענין של מחלוקת, הרי שתי הדיעות "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", שניהם אמת ע"פ תורה. אלא שרובא דרובא ההלכה כבית הלל, כקו הימין. אך אין זה אומר שדעת בית שמאי שלא נפסקה להלכה אינה דברי אלוקים חיים.

לכן, בענין העבודה, הרי מוכרח ומצווה להתעסק בשני הענינים של סור מרע ועשה טוב, וכפי שהוסבר בשיחות שאדם חייב בשניהם יחד בכל מצב. אלא שסיום הענין נוטה לימין ומסתיים בטוב. בסיום העבודה האדם שמח על כך שה' סלח לו על כל עוונותיו, והוא רצוי ומקובל לפני ה'. וכפי שכותב הרבי במאמר⁵ "דהא כתיב בתרי" תשמיעני ישון ושמחה כו', שתיכף אחרי רגע קטן דמרירות, לב נשבר ונדכה גו', צ"ל שלימות הששון והשמחה".

וכפי שכותב אדמו"ר הזקן בתניא פרק כו אודות "השמחה האמיתית בה' אלקיו הבאה אחר העצב האמיתי לעתים מזומנים על עונותיו במר נפשו ולב נשבר, שע"י זה נשברה רוח הטומאה וס"א ומחיצה של ברזל המפסקת בינו לאביו שבשמים".

ז.

ויש לומר בעומק יותר:

יהודי בעצם כולו טוב, 'חלק אלוקה ממעל ממש'. היינו, שמצד עצמו, ראוי הוא להתעסק רק בטוב, 'ועשה טוב'. אלא שמצד סיבות צדדיות, נאלץ הוא גם לברר את הפרטים הקטנים המפריעים לו להתקדם בועשה טוב.

נתבסס בביאור זה ע"פ שיחת ש"פ נח תשנ"ב.

מה שנאמר ש"כל ישראל בחזקת כשרות" הכוונה היא על הזולת, שכך צריכה להיות ההסתכלות על היהודי השני, שהוא וודאי טוב, ורק באם ימצאו ראיות לומר הפוך מכך, יסתכלו עליו בצורה שונה.

אך האדם עם עצמו, נדרש לא להסתמך על החזקת כשרות' שלו, אלא להסתכל עמוק

5. מרגלא בפומי הנ"ל.

בליבו, ולעשות חשבון נפש אמיתי על מחשבה דבור ומעשה, והצריך תיקון ישוב ויתקנם. וחשוב שהתיקון יהיה דווקא בנוגע למעשה, אף שמצוות התשובה מן התורה יכולה להיגמר בהרהור תשובה אחד.

ומודגש הענין ביתר שאת בתשובה על ענינים שבין אדם לחבירו, שעיקר התיקון בהם הוא במעשה בפועל, "והשיב את הגזילה אשר גזל", ולא מספיקה החרטה בלב.

א"כ, בסוג כזה של תשובה, כאשר האדם עורך חשבון נפש מפורט על כל מעשיו, הרי בשעת מעשה נתון הוא במצב של מדידה והגבלה, בהיותו עסוק בבירור הפרטים הדרושים תיקון.

אך ישנו אופן של תשובה נעלה יותר בו אין הוא תפוס בפרטים, וממילא אינו משועבד למדידה והגבלה.

במקום לפשפש במעשיו ולחטט באשפה, הרי הוא עולה למצב נעלה יותר, ומכניס את עצמו לגמרי בתורה ותפילה. ואז, בדרך ממילא מתבטלים כל הענינים הבלתי רצויים, שהרי "מעט אור דוחה הרבה חושך", ובוודאי נכון הדבר כשמדובר בהרבה אור. וכפי שכותב הרבי במאמר, "הרי ידוע פתגם רבותינו נשיאינו "טראכט גוט וועט זיין גוט", היינו שהמחשבה באופן של טוב עצמה היא המביאה עמה את הטוב, ואי"צ להיות כלל ענין של מרירות".

לאידך, החיסרון באופן זה של התשובה, הוא שאינו שם לבו אל הפרטים הקטנים הדורשים תיקון.

שלימות העבודה, היא בחיבור שני האופנים יחד. שהחשבון נפש שהאדם עושה על כל פרטי מעשיו, נעשה מתוך תנועה של התעלות לדרגה נעלית יותר, לגלות בפרטים את מטרתם, ולהדביק אותם בהתעלות הכללית של הנפש.

חיבור זה מתבטא בכך שעבודת התשובה הכוללת חשבון נפש מפורט על כל מעשיו הרעים, נעשית מתוך רגש של שמחה ותענוג מכך שחש שכל מטרת הירידה הייתה בשביל העלייה הנעלית שלאחריה, ולא ח"ו מתוך צער על מעשיו, שתחושה זו של צער באה מתוך הרגשת הישות על שלא ראוי בעיניו שיחטא, כמ"ש בתניא פרק כז בנוגע להרהורים לא טובים.

ח.

יהודי צריך לדעת שהוא בעצם טוב. המציאות האמיתית שלו היא חלק אלוקה. החשבון נפש הפרטי שלו אינו עסק פרטי שלא קשור לתכלית, אלא בכל מצב נתון, הוא חי בשביל התכלית של העולם.

רק שלעיתים הנפה"ב מחטיאה אותו, כענין הרוח שטות, ש"אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות", שיהודי אינו רוצה ואינו יכול להיפרד מאלוקות, אלא שהרוח שטות אומר לו שעודנו ביהדותו, ואם היה חש שבזה מתנתק מיהדותו וודאי לא היה עובר את

העבירה, ועד כדי מסירות נפש.

וגם כשקורה כזה מצב, אין לאדם להיות בעצבות ממעשיו, שהרי מטרת הירידה היא בשביל העלייה הגדולה והיתרון שיצא מהחושך העכשווי, שעבודה זו נוגעת לתכלית של העולם כולו. ולכן, בשעה זו הרי הוא בשמחה מכך שזוכה להתעלות יחד עם כל נפשו ומעשיו אל המצב הנעלה של האור המתגלה לאחר בירור החושך.

אם-כן, הרי הוא בעצם טוב. רק שלפעמים נוגע הוא ברע, אך הכל על מנת לשוב אל הטוב, וביתר שאת מכבתחילה.

*

לחביבותא דמילתא, נביא בזה רעיון הכתוב במכתב של הרבי לד"ר וועלוועל גרין ע"ה (מובא בספר "ד"ר גרין שלום וברכה" בתרגום מאנגלית). כשד"ר גרין החל ללמוד חסידות על כך שישנן כמה דרגות בנפש האדם, כתב אז לרבי שזהו אותו רעיון הכתוב בתורת פרויד, אבי תורת הנפש.

על כך השיב לו הרבי, שיסוד השיטה של פרויד היא שהאדם הוא בעצם רע, וכל מעשיו, גם הטובים והאדיבים, נובעים בתחילתו של דבר ממקור רע ואנוכי. אך תורת החסידות מלמדת, שעמוק מן הרע הקיים באדם, נמצא טוב אמיתי, וכל מעשיו בתחילתו של דבר באים, בראיה עמוקה יותר, מאותה נקודה טובה שנמצאת בקרבו פנימה.

אך יש להקשות על כך: בתניא פרק כז מבואר, שיש שני מיני אנשים שנבראו על ידי הקב"ה, צדיק ובינוני, והצדיק הוא לא למעלה מהבינוני, אלא, הוא לצד הבינוני. כי "שני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה". וכמו שהקב"ה מתענג מעבודת הצדיק, כך הוא מתענג מעבודת הבינוני. והמטרה של הבינוני אינה לנצח את הרע, אלא ללחום עמו כל ימיו, היינו שתמיד יישאר רע בליבו.

כמוכן שבמהותו, היהודי הוא טוב. אבל לפי הנ"ל יוצא, שהוא נברא גם עם סוג של רע נצחי, שעד סוף ימיו תהיה עבודתו לאוכפו שוב ושוב. וצריך להבין איך מסתדר הענין עם דברי הרבי, שהטוב באדם הוא הנצחי, והרע אינו אלא ענין צדדי?

ויש לתרץ: אין שום סתירה ממ"ש בפרק כז לדבריו של הרבי על תורת פרויד. שהרי הרבי לא חלק על דברי פרויד, שאם נחפור בתוך האדם נמצא רע. והרע הוא קיים ונצחי, כמ"ש בפרק כז. אלא שאם נחפור עמוק יותר, נמצא בו את הטוב, את הנשמה, שזה הדבר הכי פנימי ואמיתי אצלו.

וההוכחה לכך שגם הרע ה"ניצחי" של האדם אינו באמת נצחי, שהרי הוא עתיד להתבטל בגאולה, או כבר לפניו אם יהיה "והתקדשתם והייתם קדושים... סופו להיות קדוש ומובדל באמת" כמ"ש בפרק כז. לכן, גם הרע הקיים בבינוני אין זה מהותו האמיתית, היות ודבר זמני אינו אמת, "שפת אמת תיכון לעד".

והיהודי הוא בעצם טוב, והוא ניגש לעבודת הסו"מ בתור שליחות, לגאול ניצוצות ולהעלות אותם ולהתעלות על ידם ואיתם יחד אל המקום האמיתי שלו, כמ"ש מפורש בשיחת נח תשנ"ב ובכ"מ.

ומובן, שאין שום קשר בין יהודי לרע. אמנם אחרי חטא עה"ד, התערבב בכל העולם הרע והטוב, וממילא גם באדם עצמו. אך המקום ממנו היהודי בא, והמקום אליו ילך, ו"גם בשעת החטא הייתה באמנה אתו ית", הוא מקום של אמת וקדושה, של טוב בעצם.

והרע הקיים בו המוזכר בפרק כז, אינו אלא ענין צדדי. שזהו כל הפירוש של המושג "קליפה", שהיא רק מכסה על המהות האמיתית והפנימיות של היהודי - הנשמה, ועד לעצם הנשמה שבה אין שום אפשרות לפגום, ואין בה שמץ של רע.

היוצא מכל הנ"ל: עבודת החסיד, גם ובפרט בדור השביעי, נעשית כולה בגישה של ועשה טוב. היינו, שהוא מתפלל באריכות ומתבונן בחסידות לא בכדי שירגיש יותר טוב עם עצמו בכך שהוא נקי וזך יותר, אלא כיון שהקב"ה בעצמו מצווה אותו לגרש את הרע מקרבו, ולכן הוא מתפלל וחושב חסידות. אותו ענין זה אתכפיא, חשבון נפש וכו'.

סו"מ מוכרח בדיוק כפי שמוכרח הועש"ט. אלא שבגישה של ועשה טוב, הסור מרע נעשה באופן נעלה ביותר. וכפי שסופר על אדה"ז וכן הרבי דיבר על כך, שתשובה עושים מתוך שמחה. וענין זה מובן רק ע"פ ההסבר האמור. וכמובן, גם כשנמצא בתחילת העבודה, היינו שהוא עדיין שרוי ברע, מחויב הוא לעשות המצוות. ואדרבה, יתמקד בעשיית הטוב ובשמחה, ש"מעט אור דוחה הרבה חושך".

ובסיום העבודה, האדם מתעלה מעל הגבלותיו, והמחיצה של ברזל שהפסיקה בינו לבין אביו שבשמיים התבטלה בזכות עבודתו. הרי כעת עליו לשמוח שמחה רבה ביותר על כך שה' קיבל אותו וכעת הוא קשור אליו לגמרי גם בגילוי ובהרגש.

ויש להוסיף, שיהודי בעצם (-דייקא, ולא מצד החיוב המוטל עליו שמחויב בשניהם בשווה) שייך רק לועשה טוב. אך כיון שיש לו נפה"ב המפריעה מן הצד, עליו ליטול לעיתים את מקל ה"סור מרע" ולנודד אלא ארץ מרוחקת, שם עליו לברר בירורים בעינים שנפל בהם בעל כורחו. אך בעצם הוא טוב, ואין הרע מקומו כלל. וגם כשיוצא לברר עינים של סור מרע, הרי זה רק בכדי שיוכל להמשיך לילך במנוחה בדרכו שלו, בדרך הועשה טוב.

לסיכום: מצד החובה, מוכרח האדם בסור מרע ובוועשה טוב כאחד, ואין סדר קבוע. אופן עבודת ה' ע"פ שיטת החסידות, שגם עבודת סור מרע, נעשית מתוך גישה של ועשה טוב. ובאמת, כשיש ביטול מוחלט, אין כל הבדל ביניהם, שכולם הם מצוות המלך. הקו האמיתי למעשה הוא קו האמצעי, "בקש שלום", שהוא נוטה לקו הימין, כענין "השמחה הבאה אחר העצב האמיתי", שהיא סיום ותכלית העבודה.

שלימות העבודה, שיודע שהוא בעצם טוב, וניגש לחשבון נפש בתנועה של שמחה, בודעו שכל מטרת החשבון היא העלאת הפרטים הדורשים תיקון למצב נעלה יותר, יתרון האור, אל

התכלית האמיתית, הגאולה השלימה.



גדר מלאכת קושר

הת' יוסף שי' הכהן ראדאל
תלמיד בישיבה

א.

מצינו בפוסקים חקירה בגדר מלאכת קושר, שהרי התורה חייבה רק "מלאכת מחשבת" (דהיינו עשיית דבר חשוב), ולכאורה מה נוצר בחבל ע"י קשירתה.

לפי השיטה ראשונה תוכן המלאכה היא: חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב), והקשר הוא הגורם את החיבור, (ולכן צריך להיות קשר של קיימא, בכדי שיהי' חיבור ואיחוד אמיתי), וזוהי שיטת רבינו¹.

שיטה שני': היצירה היא בעצם הקשר, שעשיית הקשר עצמו הוא מלאכת מחשבת. והנה לכאורה יש כמה נפק"מ לדינא בין שתי שיטות אלו, ומהם:

א. כשפותל שני חבלים יחד, האם נחשב כתולדת קושר. דלפי שיטה ראשונה כיון שיש חיבור ואיחוד של שני דברים, הרי זה תולדת קושר, אבל לפי שיטה השני' כיון שלא נעשה כאן שום קשר, אין זה תולדת קושר.

ב. כשעושה קשר על חוט אחד, שלפי שיטה ראשונה הרי לא נעשה כאן חיבור בין שני דברים, ולכן אין זה מלאכת קושר. אבל לפי שיטה השני' מאחר ונעשה כאן קשר גמור, הרי זה מלאכת קושר.

ג. אם מותר לחתוך (בסכין וכיו"ב) חבלים שקשורים יחד באופן של קיימא, דלפי שיטה ראשונה הרי זה אסור מצד מלאכת מתיר (שהוא ההיפך דקושר) הואיל והפריד בין שני דברים שהתחברו ע"י קשר. אבל לפי שיטה השני', באם גם לאחר חתיכת החוטים נשאר הקשר בעין, אין זה מלאכת מתיר.

1. לקו"ש חי"ד שיחה לפרשת ואתחנן א.

ב.

והנה בנוגע לפיתול חבלים כתב הרמב"ם² "הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן הרי זה תולדת קושר וחייב". וע"פ מה שנתבאר לעיל לכאורה זהו ראי' דס"ל להרמב"ם כשיטה ראשונה. וכן מובא במג"א³ וכן מובא להלכה בשו"ע אדה"ז⁴. הרי שמזה נראה ששיטת הרמב"ם, המג"א ואדה"ז הוא, שתוכן המלאכה הוא חיבור ואיחוד שני דברים.

וכן בנוגע לחתיכת החבלים מובא בשו"ע אדה"ז⁵: "ואם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא כשמחליף הכתונת משבת לשבת אסור לחתכן כמו שאסור להתירן", הרי שיש כאן איסור מתיר אע"פ שהקשר נשאר קיים, שנראה גם בזה שסובר אדה"ז כשיטה ראשונה.

אבל בנוגע לקשר על חוט אחד, סובר (ים היראים⁶) הסמ"ג⁷ שהעושה קשר בראש חוט או בראש משיחה, יש בו מלאכת קושר. וכן מובא ברמ"א⁸ ובשו"ע אדה"ז⁹ (שם ה"ג), דלכאורה מזה משמע כפי שנתבאר לעיל שסוברים הם כשיטה השני', כיון שכאן אינו מחבר שני דברים.

ואכן המרכבת המשנה כתב שלדעת הרמב"ם אינו חייב כשעושה קשר על חוט אחד כיון שאין חיבור בין שתי דברים.

אבל לפי הנ"ל צריך ביאור, דכבר הוכחנו מהשיחה ומשו"ע אדה"ז שהגדר של מלאכת קושר הוא חיבור ואיחוד בין שני דברים, וא"כ למה פוסק אדה"ז שחייב כשקושר קשר בחוט אחד?

ג.

והנה מבואר באבני נזר (או"ח סי' קפ) שבודאי אין חיוב כשקושר סתם על ראש חוט אחד, אלא הרמ"א מיירי באופן שע"י הקשר מתחבר החוט לדבר אחר, וכגון שהשחיל חוט במקום צר, וע"י הקשר לא יכול החוט לצאת מהמקום שהושחל בו. וכיון שע"י הקשר התחבר החוט לדבר שהושחל בו, חייב, שהרי ע"י הקשר נוצר חיבור בין שני דברים.

אמנם דוחק לפרש כוונת אדה"ז בדבריו: "אבל אם עשה קשר בראש א' של חבל או חוט או משיחה" דמיירי באופן שע"י הקשר החוט נעשה מחובר לדבר אחר, דאם זה היתה כוונתו הי'

2. הל' שבת פ"י ה"ח.

3. סו"ס שיז.

4. שם סי"א.

5. שם סס"ו.

6. סי' רעד. והובא במרדכי (פ"ז ד"ה א"ר יוחנן) וכן נפסק להלכה בהגהות מימניות (פ"י ה"ט). אבל ראה אבני נזר (או"ח סי' קפ) שסובר ששיטתו היא להיפך.

7. לאוין סי' ס"ה אות כג.

8. שיז ס"א.

9. שם ס"ג.

לו לפרש כן להדיא.

ובפרט שלקמן¹⁰ כותב אדה"ז: "נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל, מותר להחזירן למקומן ובלבד שלא יעשה קשר בראש הרצועה כדי שלא תשמט מן הנקב מפני שהוא קשר של קיימא". הרי שבסעיף זה אדה"ז עוסק במקרה שע"י עשיית הקשר לא תשמט הרצועה, ודוחק לפרש שזוהי ג"כ כוונתו לעיל¹¹.

ד.

ואולי יש לפרש בדוחק עכ"פ, שאדה"ז מיירי בחוט ומשיחה המצויים שבד"כ כל חוט נעשה מכמה חוטין דקין. ומכיון שבחוט כזה ע"י הקשר נעשה חיבור ואיחוד בין כל החוטין הקטנים, לכן יש בזה חיבור ואיחוד בין שני דברים.

[וכדוגמא המצוי' בינינו, בחוט המשמש כסימני' לספרים, שפעמים רבות מחמת השימוש החוט נפרם והחוטים הדקים שמהם נוצרה הסימני' נפרדים. וע"מ לחזק ולחבר את החוטים חזרה, קושרים קשר בקצה הסימני'. ובכה"ג יהי' חייב, כיון שמחבר חוטים אלו יחד בקשר של קיימא, שכן כוונתו שקשר זה ישאר לעולם].

ה.

אבל לכאורה ביאור זה אינו מספיק, ובהקדים השאלה שמצינו בפוסקים: מהו החילוק בין מלאכת קושר למלאכת תופר, ובפרט לפי השיטה שהגדר של מלאכת קושר הוא חיבור ואיחוד בין שני דברים.

ויש שמבארים (ערוך השולחן, אגרות משה) שהגדר של מלאכת תופר הוא שע"י התפירה נעשה בגד אחד "חפצא אחת", אבל במלאכת קושר החיבור הוא באופן שאף לאחר הקשר הם שני דברים נפרדים שמתחברים זה אם זה.

ולשיטתם צריך להבין, הרי אופן החיבור בין החוטים הקדים כנ"ל אינו בדרך שהחוטים נשארים נפרדים זה מזה, אלא באופן שהם נעשים חוט אחד, "חפצא אחת". וא"כ, אי אפשר לבאר שזוהו הטעם שחייב במלאכת קושר כשקושר קשר אחד בראש חוט וכו'.

ו.

ויש לומר ששיטת אדה"ז היא שהחילוק בין תופר לקושר הוא כביאור השני שמצינו בפוסקים, שהחילוק הוא שבתפירה מחבר שני דברים ע"י דבר שלישי (חוטי התפירה), אבל בקושר הוא מחברם בעצמם בלא סיוע מדבר אחר.

10. ס"ה.

11. אך באמת נראה שקושיא זו השני' אינה קושיא כלל, דלכאורה בסעיף זה אדה"ז אינו בא להשמיענו האיסור שאין לקשור, שברי כבר השמיע זאת בסעיף הקודם, ולפי ביאורנו - ה"ז אסור אפילו כאשר אינו בא לחברו בד"א. אלא בסעיף זה בא להשמיענו ההיתר להשחיל את החוט, אע"פ שיש לחשוש שיבוא לקשור.

ולפ"ז יש לבאר הטעם שמביא אדה"ז בשו"ע¹² שמקור מלאכת קושר הוא מרשתות של צידי החלון: "שכן במשכן היו צידי חלון קושרין ומתירין ברשתותיהן שכל רשתות עשויות קשרים קשרים והן קשרי קיימא ופעמים שצריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו ומתיר מכאן וקושר מכאן", ולא הביא המקור דקושר לשיטת רש"י¹³ ושל הירושלמי¹⁴ מיריעות המשכן, כיון שבקשירת הרשתות קיום וחיבור הרשתות הוא ע"י הקשרים עצמן.

(ולכאורה זהו גם הוכחה לביאור השני, שכן הרשת עם כל הקשרים הוא "חפצא אחת", וא"כ הרי זה דלא כביאור הא' שקושר היינו דוקא כאשר שני החוטים נשארו נפרדים זה מזה).

ועפ"ז יובן למה נחשבת עשיית הקשר בחוט אחד כמלאכת קשירה, מכיון שהקשירה נעשית ע"י החוט עצמו.

ז.

והנה יש לומר כמה נפק"מ בין הביאור דהאבני נזר (דלעיל ס"ה) לאופן שביארנו לעיל (ס"ז), ומהם:

א. כשעושה קשר בחוט שאינו שזור מכמה חוטים דקים (כחוט מפלסטי"ק וכיו"ב) שלפי הנ"ל אינו חייב בזה, אך באם הכניס את החוט למקום צר וקשרו (כנ"ל ס"ה) הנה האבני נזר הוכרח לפרש שבכה"ג חייב בכדי ליישב את דברי ההלכה, משא"כ לדברינו י"ל שבכה"ג כיון שע"י הקשר לא נעשה חד ממש עם הדבר שבו נקשר - אי"ז נחשב חיבור, וה"ז מותר. אך אין זה מוכרח, ש"י"ל שעדיין יהי חייב כיון שסו"ס נעשה כאן חיבור.

ב. כשקושר בראש חוט רגיל (שכן שזור מחוטים דקים) ללא חיבור לדבר אחר, י"ל שלשיטת האבני נזר אי"ז נחשב חיבור וה"ז מותר, משא"כ לדברינו הרי זהו המקרה בו דיבר השו"ע.

ג. כשקושר שני חוטין יחד, באופן שקושר חוט א' מסביב לחוט השני. הנה קשר זה אינו מהודק יפה, שכן יכול להשמיט את החוט השני (ועי"ז גם הקשר של חוט הא' יתרפה עכ"פ במעט). וא"כ י"ל שלפי האבני נזר בכה"ג הרי זה מותר, מטעם שאינו מהודק יפה. משא"כ לדברינו י"ל דעכ"פ בשעה שהחוט הא' קשור לחוט הב', הרי שמהדק את חוט הא' גופא באופן שלא יפרדו החוטין הדקין, וא"כ יהי חייב.

אך בבדי השלחן¹⁵ דייק דמזה שאדה"ז לא הביא דין בשו"ע, משמע שבכה"ג יהי מותר, ולכאורה הוא דלא כדברינו. אך יש לומר שאין זה מוכרח, כדלקמן.

12. ס"א.

13. קיא, ב ד"ה ואלו קשרים.

14. נא, ב.

15. סי' קכג סקי"א.

ח.

בשיחה שהוזכרה לעיל (ס"א) מבאר רבינו הטעם אמאי לא אמרינן במלאכת קושר שגם נשארין בדעתו שיהי' הקשר קיים לעולם אלא רק לזמן, יהי' חייב מדין "חצי שיעור" שאסור מה"ת.

ומבאר רבינו ש"אי"ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה - חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה ולכן אינה אסורה מה"ת.

ועד"ז ממשיך שם (בסעיף ד) ומבאר החילוק בין מלאכת "הוצאה" למלאכת "קשירה" והטעם שדווקא בקשירה התיירו איסור דרבנן לצורך מצוה, "שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת קשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב".

וראה הערה 32: "וכדוגמת - ולא ממש - מ"ש המ"מ בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוון לתכלית זו אינה בגדר מלאכה כלל, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוון גם בשבת אסור מה"ת".

ובהערה 33: "היינו, דאף שהיכא שיש בדעתו שישאר כן לעולם (וחייב עליי') נחשבת פעולת הקשירה עצמה ג"כ חלק מהמלאכה - הרי הפי' בזה שהדעת שישאר כן לעולם מחשיב את הפעולה שתהי' פעולת מלאכה. אבל אם חסר הדעת גם הפעולה אינה כלום".

והיוצא מכ"ז הוא, שדעת הוא ענין עקרי במלאכת קשירה. ועפ"ז י"ל שבמקרה הנ"ל שקושר חוט מסביב לחוט שני, מאחר ואין בדעתו להדק את החוטין הדקין שמהם שזור החוט הראשון, אלא לחברו לחוט השני (וחיבור זה אינו נחשב חיבור, כנ"ל וכדברי בדי השלחן), הרי שאין איסור בקשר זה ואפילו למ"ד דבר שאינו מתכוון אסור, מאחר ובמלאכת קשירה צריך שיהי' דעת. וכמבואר בשיחה שם בהערה 32 שזהו בדוגמת מלאכת תיקון כלי שבלי הכוונה אינו מלאכה כלל.

ט.

[והנה, יש לעיין בלשון רבינו "וכדוגמת - ולא ממש", מדוע זהו רק "כדוגמת", ובמה זה "לא ממש".

ואולי יש לבאר ע"פ הערה 34 וז"ל: "וע"ד המבואר בס"ג¹⁶: "ואם אינו אלא קשר א' בלבד בלא עניבה אינו נקרא קשר כלל ומותר לקשרו ולהתירו אפי' אם עומד להתקיים לעולם" - ואעפ"כ בנדו"ד [קשר שאסרו מדרבנן] אסור, (שלא לצורך מצוה) - כי עכ"פ דומה למלאכה,

16. היינו בשו"ע אדה"ז.

משא"כ קשר א' אינו דומה כלל".

היינו שיש איסור דרבנן כשקושר לאיזה זמן אע"פ שאין דעתו לקיימו לעולם כיון שהוא דומה למלאכה, משא"כ בתיקון כלי שאפילו איסור דרבנן אין שם.

הרי שבמלאכת קשירה, בנוסף לאיסור גמור שישנו כאשר דעתו היא לקשירה גמורה, ישנו ג"כ איסור דרבנן כשיש דמיון למלאכה. משא"כ במלאכת תיקון כלי שכשאינו מתכוון אינו בגדר מלאכה כלל, ומשום זה אינם בדומה ממש].

;

ויש לבאר בד"א באופן נוסף הטעם לכך שגם לדברינו אין איסור בקשר הנ"ל שבנפק"מ הג'. דכתב הרמב"ם בהלכות מקוואות¹⁷ "שתי שערות או יותר שהיו קשורין כאחת קשר אחד אינן חוצצין מפני שהמים באין בהן. ושערה אחת שנקשרה חוצצת".

היינו שקשר הנעשה באופן הנ"ל, שקושר חוט א' מסביב לחוט שני - נוסף ע"ז שלא נעשה חיבור גמור בין ב' החוטין (כנ"ל ס"י), משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל שאף החוט שבו נעשה הקשר - אינו מהודק היטב, כיון שהחוט השני שעובר דרכו מפסיק את הידוק הקשר¹⁸, שלכן המים אינם חוצצים בו, בשונה משערה אחת הקשורה לבדה.

ועפ"ז יש לומר, שלא זו בלבד שה"ז מותר משום שאין כוונתו לחזק את החוטין הדקים, אלא שאינו מחברם בחיבור גמור, כיון שיש חוט אחר בתוך הקשר, ולכן הרי זה מותר, ועצ"ע.

וכמובן שאין להסיק מכל הנ"ל שום מסקנות להלכה למעשה.



17. פ"ב הט"ו.

18. עיין בשלטי גיבורים (על הרי"ף בפרק ואלו קשרים סוף ס"א) שמדיין בקשר אחד ושתי קשרים, מתי אומרים שזהו של קיימא ומתי לא אמרינן הכי, ולפי שיטתו למסקנה נראה שזה תלוי על קיום הקשר ולא דוקא על כמות הקשרים.

מטרת דור השביעי

הת' אלעזר שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

במאמר באתי לגני תיש"א (אות ח' בתחלתה), כותב הרבי "וזה תובעים מכל אחד ואחד מאיתנו שידעו אז מ'געפינט זיך אין דור השביעי". וצריך להבין מהי ההדגשה בענין הידיעה דווקא (שנדע שאנו נמצאים בדור השביעי)?

ויש לבאר זאת בדרך אפשר, בהקדים ענין אחדות ה' ע"פ תורת החסידות, מהו החידוש שנתחדש ע"י תורת החסידות שמוסיפה עומק חדש באחדות ה'? ומהם ההשלכות לזה לחיינו?

והנה מובא בלקו"ש (ח"כ ע' 13 ואילך ובהערה 66 בע' 20) ביאור במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, שעפ"ז יתווסף הסבר בכללות העניין של אחדות ה'. דהנה דעת הרמב"ם היא שאברהם אבינו הכיר את בוראו בגיל ארבעים, משא"כ דעת הראב"ד שמגיל שלוש כבר הכיר את בוראו, והוכחתו הוא מהפסוק "עקב אשר שמע אברהם בקולי" עקב בגמטריא קע"ב שנים, דהיינו שמתוך קע"ה שנות חייו, קע"ב שנים האמין בקב"ה, ונמצא שמגיל שלש הכיר אברהם את בוראו.

ומבאר הרבי, שודאי גם לשיטת הרמב"ם, מגיל שלש כבר ידע אברהם שיש בורא לעולם, אלא שהמחלוקת היא מהי ההכרה האמתית בקב"ה. ויסוד מחלוקתם הוא שלשיטת הראב"ד, עצם ההכרה בזה שיש בורא לעולם, גם כאשר אינה מושגת היטב בדעת האדם, כבר נחשבת הכרה בבורא. ואילו לשי' הרמב"ם אין זה מספיק, וצריך הבנה אמיתית בעומק אחדותו של הקב"ה, (ועפ"ז מבאר שם באריכות את אריכות לשון הרמב"ם בתחילת הלכות ע"ז ועיי"ש).

ב.

והנה יש לומר, שהרמב"ם והראב"ד הוי בזה לשיטתייהו בעוד מחלוקת. דהנה כתב הרמב"ם² "חמשה הם הנקראים מינים ... והאומר שיש שם רבון בעל גוף ובעל תמונה", עכ"ל. ומשיג עליו הראב"ד "ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה..." עכ"ל.

1. הלכות ע"ז פ"א ה"ג.

2. הלכות תשובה פ"ג ה"ז.

ומבאר הרבי בכ"מ³, שדבר מובן מאליו שהראב"ד לא יאמר שלקב"ה יש ח"ו צורת הגוף, אלא שאומר שאין דבר זה נחשב לכפירה, אלא לחוסר ידיעה שאינה נוגעת באמונה בקב"ה. ומביא ע"ז הרבי⁴ משל מילד קטן שלומד חומש, שאין הכרתו בקב"ה כאדם מבוגר, וכשכתוב בתורה על הקב"ה אחד מתוארי האדם, מבין זאת כפשוטו, ופשוט שאין זה פוגם באמונתו של הילד הקטן בקב"ה, כי במושגים של ילד קטן אינו משיג מציאות מופשטת מגוף, ולכן ברור שגם עכשיו לא חושב שמציאות הקב"ה שהיא כמציאות הנבראים ח"ו, אלא שזה תהליך שלאט לאט מכיר בקב"ה יותר ויותר ע"י שמתווסף בהשגתו.

וזה ביאור דברי הראב"ד שסובר שכן הוא בנוגע לכל אדם שאינו חייב לדעת שהקב"ה הוא למעלה מכל צורה, ואדרבה, היו הרבה גדולים וחכמים שלא ידעו זאת.

לעומתו, הרמב"ם סובר שלאחר שגדל ויכול לתפוס בהשגתו שהקב"ה הוא למעלה מכל צורה כל שהיא, צריך כל אדם לדעת זאת, ואם חושב אחרת נקרא זאת כפירה.

ג.

יש לומר שמחלוקתם בענין זה הוּי לשיטתייהו במחלוקת הקודמת שהבאנו.

שיטת הראב"ד היא שעיקר העניין באחדות ה', הוא לאו דווקא שצריך לתפוס את זה בהשגתו, ומספיקה אמונה כללית. ולכן, גם בנוגע לאלו שאינם יודעים אחדות ה' בתכלית השגתם, מ"מ מספיק עיקר האמונה בהקב"ה. ולכן סובר שאברהם אבינו הכיר את בוראו כבר בגיל שלוש.

אמנם שיטת הרמב"ם היא שהאדם צריך לתפוס את האמונה בקב"ה ולהוריד את זה בהשגה, ולכן צריך האדם להשיג אחדות ה' כמה שיותר בהבנתו ובהשגתו. ולכן סובר שרק בגיל ארבעים הכיר אברהם את בוראו, שאז הגיע לבן ארבעים לבינה ואחדות ה' ירדה והתלבשה בשכלו.

וע"פ שיטת הרמב"ם מבאר הרבי⁵ בנוגע לדור החסידות, שהתווסף פירוש חדש באחדות ה'. שפעם חשבו שהכוונה אחדות ה' היא שאין עוד שליט בעולם, והחסידות גלתה שהכוונה היא שאין עוד מציאות חוץ מהקב"ה. וברור שאין לומר שעד גילוי של תורת החסידות לא הגיעו כולם לאמונה אמיתית מלבד יודעי רזי תורה, אלא שלפני גילוי תורת החסידות, אף מי שמאמין שאחדות ה' הכוונה שאין עוד שליט נחשב שמאמין באמונה שלימה, אבל גילוי תורת החסידות שהכוונה באחדות ה' היא שאין עוד מציאות כלל, לדעת ענין זה הוא הכרח באמונה.

3. ראה לקו"ש חל"ה ע' 29. לקו"ש חכ"ג ע' 79. ועוד.

4. ראה לקו"ש חכ"ג שם. ועוד.

5. לקו"ש חל"ה שם.

ד.

והנה בהבחנה דקה יותר נראה שישנה עוד עמקות באחדות ה', המבוארת בתורת הרבי⁶, שנוגעת לדור השביעי, ויש לומר בזה משל המסביר במעט את עומק הענין. משל למלך ששולט על כל העולם, וכל איש ואיש בעולם הוא תחת שליטתו. פתאום התגלה עוד שטח אדמה שחיים עליו אנשים, או בעומק יותר, נוצרו כעת מיש לאין שטח אדמה עם אנשים עליה. הנה פשוט שאינו שולט עליהם מיד, כי הרי הם לא קיבלו את מרותו, ורק לאחר שיקבלו את מרותו, אזי יהיה מלך עליהם. כלומר, שליטתו על בני מדינותיו אינה באופן שכולם ככלום אצלו, אלא לכל אחד יש יחס מסוים, שלכן צריך המלך שיקבלו העם - בתור מציאות - עליהם את מרותו, (אף שבכללות הוא שולט על כולם בשווה בלי הבדל בין שר גדול לאיש פשוט שכולם חייבים במרותו - כך שאין מודגשת מציאותם).

משא"כ לגבי מלכות הקב"ה, להבדיל אלף אלפי הבדלות, גם אם תיווצר עוד מדינה או עוד אנשים, מיד הוא מלך עליהם, כלומר, שום דבר לא מוסיף בו ח"ו. יתרה מזו, לא זו בלבד שאיש אחד או אלף אנשים נחשבים אצלו בשווה, כלומר שאלף אנשים לא נחשבים לעומתו, אלא פשוט שלגבי הקב"ה אין שום מציאות כלל, ואין זה נוגע אליו בשום עניין, ואין לו שייכות ביחס מסוים לשום דבר או מציאות.

פשוט שעניין זה אין אנחנו שייכים להבינו כלל, אך זהו הענין בכללות.

ה.

ובנוגע לענייננו. ידוע שענין בריאת העולם הוא כי "נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים"⁷. כמובן שאפשר לקבל זאת בהבנה שאע"פ שאין הקב"ה צריך אותנו, וכל בריאתנו הוא רק בגלל שנתאוה, אבל עכ"ז הא גופא מגדיר אותנו כמעלה (אף שמצד עצמנו אין בנו מעלה), כי הקב"ה נתאוה רק בתחתונים.

אך צריך להבין זאת בעומק יותר⁸, שגם זה שהקב"ה נתאוה שתהיה לו דירה בתחתונים, אינה מבטאת שום מעלה בנו. כי זה גופא שהוא בחר בתחתונים, הוא בבחירה חופשית שאינה באה משום מעלה לצד שבחר, וזהו מה שכתוב במאמרים ש"אויף א תאוה איז קיין קשיא ניט" (על תאוה אין שום קושיא), שבזה בא לומר, שגם לאחר ה"נתאוה" אין לנו שום תפיסה אמיתית בזה שהוא בחר בנו, אלא כל הענין הוא רק מצידו, והתחתונים גופא הם שלימות שלו.

וכמובן שאינו צריך את זה לשלימותו ח"ו, לא מצד העליון שבדבר - שבזה שנמשך עד הכי למטה מתגלים כוחותיו, וגם לא בזה שהנבראים גופא מכירים בזה, כלומר, שגם מצד המקבל תתבטא שלימותו, אלא הוא למעלה מכל זה.

6. לקו"ש ח"ו שמות ב' אות ט' ואילך ובהערות שם.

7. תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו.

8. לקו"ש שם הערה 70.

וכמה שנרצה להבין זאת, אינו שייך בזה שום הבנה או השגה, ובטח להרגיש זאת אינו שייך אצלנו, אלא החיוב הוא רק לדעת ענין זה. ואין הכוונה ב'לדעת' הבנה או הרגש, אלא רק עצם הידיעה שקיים דבר כזה⁹. ולפי מה שהרבי כותב¹⁰, שכל דור שהתחדש ביאור באחדות ה' הרי כפירה בענין זה ה"ז כפירה בדקות, ממילא צריכים גם לדעת חידושו זה של הרבי באחדות ה'.

ועפ"ז תתורץ גם שאלתנו בתחילת הדברים, מה נוגע לדעת שנמצאים בדור השביעי. העניין בזה הוא ע"פ מה שנתבאר בהמשך המאמר, שזה שמעלתנו שאנו נמצאים בדור השביעי, הוא לא מצדנו, אלא בזה שאנו שביעי לראשון.

והביאור בזה, ברור שתפקידנו להוריד השכינה פה למטה, וברור שזה שאנו נמצאים בדור השביעי, זה לא סתם ענין מספרי - שלאחרי מספר שש מגיע שבע, אלא שיש ענין מסוים בדור זה. וזה מה שהרבי אומר שצריכים לדעת שאנו בדור השביעי, דור השביעי אינו מעלה, ויתרה מזאת, כפי שהסברנו קודם שזה גופא שבחר בנו - לא התעלינו בזאת, אלא שכך בחר ה' - שאנו נהיה אלו שיורידו, בתור אלו שאין להם מעלה, בתור אלו שלא באים לבטאות את עצמם, אלא למלאות את המטרה, נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה לו ית' בתחתונים.



9. ראה ביאור בעניין הידיעה ב'תורת שלום' ובאריכות בענין הדעת ספה"מ עת"ר.

10. ראה לקו"ש חל"ה עמ' 27 ואילך.

הלשון 'מעכשיו ולאחר שלשים' כחזרה

הת' יהודה שי' שפיגל
תלמיד בישיבה

א.

תנן ריש פ' האומר (קידושין נח, ב): "האומר לאשה הרי את מקודשת לי . . מעכשיו ולאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת ואינה מקודשת".

ובגמרא (נט, ב) נחלקו רב ושמואל בדינה לאחר ל' יום: "רב אמר מקודשת ואינה מקודשת לעולם, ושמואל אמר מקודשת ואינה מקודשת אלא עד שלשים יום, אבל לאחר שלשים פקעי קידושי שני וגמרי קידושי ראשון".

ויסוד מחלוקתם טמון במשמעות הלשון 'מעכשיו ולאחר שלשים', ד"לרב מספקא ליה אי תנאה הואי אי חזרה הואי, לשמואל פשיטא ליה דתנאה הואי".

כלומר, מכיון שהלשונות 'מעכשיו' ו'לאחר שלשים' סותרים אחד את השני, יש להסתפק האם כוונתו הייתה להתנות שהקידושין יחולו מעכשיו בתנאי שלא יחזור בו עד שלשים יום (וממילא לאחר ל' מתברר שהיתה מקודשת כבר מעכשיו - ופקעי קידושי שני); או שמא באמרו 'ולאחר שלשים' חזר בו ממה שאמר 'מעכשיו' (וממילא אינה מקודשת כלל עד יום ל'). ולכן לרב עומדת בספק לעולם. משא"כ שמואל ס"ל שהתכוון להתנות, ולאחר ל' פוקעים קידושי שני.

והנה, בשיטת רב לכאורה צריכים הדברים לביאור נוסף, דאי"מ כיצד יש מקום להסתפק אי חזרה הואי, כאשר המקדש חיבר בפירוש את שתי הלשונות לענין אחד ע"י וא"ו החיבור, באמרו: 'מעכשיו ולאחר שלשים'. דאם דעתו הייתה דעתו מתחילה לומר 'מעכשיו ואח"כ נמלך לומר 'לאחר שלשים', היה אומר הלשון בפשטות 'מעכשיו. לאחר שלשים'. וא"כ לכאורה מוכח שהתכוין לאתנויי, ומה יש להסתפק בזה?

ב.

ואולי יובן זה ע"פ דברי הצ"צ בביאור קושיית הראשונים, דהנה הריטב"א (ד"ה רב יהודה אסיפא מתני לה) הקשה וז"ל: "וכי תימא וכי חזר בו מאי הוי, דהא קי"ל (ב"ב קכט, ב) כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ומגרש ומקדש - דלא מצוי הדר ביה אפילו תוך כדי דיבור".

כלומר, דדינא הוי שבגיטין וקידושין אא"פ לחזור בו אפי' תכ"ד¹, וא"כ מה בכך שחזר בו, דאף אי חזר בו לכן לא יבטל הקידושין מעכשיו.

ותירץ, דכל מה שבקידושין אינו חוזר זהו רק לאחר נתינת הגט או קידושין, וכאן מדובר שאמר 'ולאחר שלשים' לפני נתינת הקידושין, וממילא יכול לחזור בו (וכן ביאר גם הרשב"א במסקנתו).

וכתב על זה הצ"צ (שו"ת שלו אה"ע סי' קיד, ד"ה ולרב מספקא ליה), דלפי דבריהם נמצא שאם נתן המעות לפני אמירתו 'ולאחר שלשים' - שוב אין שייך ספק, שמ"מ כבר אינו יכול לחזור בו. והקשה ע"ז, וז"ל: "וצ"ע, די"ל כיון שהכל דבור אחד ממש, אין שייך כאן הדין שבקדושין לא יוכל לחזור בו. דזהו בחזרה גמורה, אבל הכא נראה הכל דבור אחד ממש. . וכיון שכן אין זה נוגע לדין שלא יוכל לחזור בו, דה"ל כהא דאמר ר' יוסי אם לכן נתכוין מתחילה הרי דבריו קיימין. . וה"נ גבי מעכשיו ולאחר שלשים, כיון דדבור אחד הוא דיינינן ליה כאילו לכן נתכוין מתחילה לומר כן. אבל מ"מ מספקינן, שהלשון סותר קצתו את קצתו, וחזרה הוא. ור"ל שלכן נתכוין מתחלה לומר קדושין מעכשיו ולומר קדושין לאחר שלשים, דהיינו חזרה. .". עכ"ל, ועיי"ש.

ולפ"ז מובן (לפי הצד שהוא חזרה) שאין הפירוש שלאחר שאמר 'מעכשיו' התחרט, ולכן אמר 'לאחר שלשים', כי אם שמתחילה היה בדעתו לומר גם מעכשיו וגם לאחר שלשים - "דבר וסותרו"². וא"כ אתי שפיר הלשון 'מעכשיו ולאחר שלשים'.

ג.

אלא שעדיין ק"ק, דמדברי הצ"צ משמע שרק מפני שהוא דיבור אחד לכן בנוגע לדין תכ"ד יש לו תוקף כאילו נתכוון לשניהם, אך לא באמת נתכוין לכך מתחילה, וכדבריו: "כיון דדבור אחד הוא דיינינן ליה כאילו לכן נתכוין מתחילה". וא"כ עדיין קשה הלשון 'ולאחר שלשים' בוא"ו החיבור, אם לא באמת נתכוון לכך מתחילה (רק שאנן דיינינן ליה וכו').

אך באמת נראה דסברת הצ"צ היא שהמקדש נתכוין מתחילה גם לדבריו שאמר אחרי 'מעכשיו'. וזהו ממה שמציין בדבריו גם לס' עצי ארזים³, ששם תירץ באופן אחר את קושיית הראשונים הנ"ל, וז"ל:

". . וא"כ י"ל דהיכן מצינן לספוקי דהוי חזרה, א"כ לאיזה צורך אמר מתחלה מעכשיו, אלו אמר האמ"ל⁴ לחוד בלא מעכשיו נמי הוה מעכשיו, ומדאמר מעכשיו ע"כ גם בתחלה הי' דעתו להתנות מעכשיו ולאחר ל' יום? אע"כ צ"ל דה"פ דמספקי' ליי בחזר' דלמ' מהחל' הי'

1. ראה ביאור דין זה בלקוטי שיחות חיי"ט, שיחה ג' לפ' שופטים ס"ג, ושיחה ג' לפ' תצא סעיפים ב-ג. וש"נ.

2. לשון הצ"צ ב'קיצור'.

3. סי' מ, ס"ק ז.

4. הרי את מקודשת לי.

דעתו להתנות מעכשיו אם תעשי לי כך וכך, וקודם שגמר אמירת התנאי חזר מדבריו ומתנאו הראשון ואמר לאחר ל' יום היינו שלא יהיו חלי הקידושין עד לאחר ל' יום. וא"כ מיושב ק' הרשב"א דאע"ג דל"מ דחזרה תוך כ"ד בקידושין היינו שגמר דיבורו אבל בנדון זה הספק הוא שפי' בדעתו להתנות שום תנאי וכיון שעדיין לא גמר דיבורו הראשון שפיר יכול לחזור בו. עכ"ל.

כלומר, בנדו"ד אין פירושה של החזרה כבשאר מקומות, דחזור בו לגמרי, דהרי מהלשון מוכח שמתחילה היה בדעתו לקדש בתנאי, דאם לא כן לשם מה אמר 'מעכשיו', והרי גם אילו אמר סתם 'הרי את מקודשת לי' ה"ה שהיתה מקודשת מעכשיו! אלא ודאי מה שהוסיף מילת 'מעכשיו' הוא משום שרצונו היה להתנות עמה תנאי מסויים. אלא שבאמרו אח"כ 'ולאחר שלשים' באנו לידי ספק, שמא חזר בו מהתנאי שאליו נתכוין מתחילה באמרו 'מעכשיו', שאין זה משמע שלכך נתכוון מתחילה.

ולפ"ז נראה לומר שגם לביאור הצ"צ באמת הייתה כוונתו מתחילה להוסיף משהו אחרי 'מעכשיו', ולא רק שאנו מחשיבים את זה כך לגבי הדין דתכ"ד. ומה שכתב הצ"צ "דיינינן ליה כאילו", הוא פשוט: שהרי לא באמת הייתה כוונתו מתחילה לומר 'לאחר שלשים', כי אם תנאי אחר. ואעפ"כ דיינינן ליה כאילו נתכוון כבר מתחילה ל'לאחר שלשים' כיון שהכל דיבור אחד, שהרי גם באמרו 'מעכשיו' לא נתכוון לסיים דיבורו כי אם להוסיף ולהתנות דבר נוסף, כדמוכח ממה שהוסיף אח"כ את וא"ו החיבור [וממשיך הצ"צ דסו"ס קשה לומר שלכך נתכוון מתחילה שהרי הדיבורים סותרים אחד לשני, ולכן יש להסתפק לחזרה - שמא התכוון כבר מתחילה לחזור בו, דהיינו שבאמת התכוון מתחילה לשניהם, וזה נקרא חזרה]. וא"כ עכ"פ אתי שפיר הלשון 'מעכשיו ולאחר שלשים'.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכ"ז.



5. ולהעיר שבמהדורת 'מתיבתא' לא הביאו נכונה את דברי העצי ארזים. וכך כתבו ב'ילקוט ביאורים' (לדף נט, ב) הערת שוליים קז: "ובס' עצי ארזים כתב, שהרי ודאי שאינו חוזר לגמרי ממה שאמר 'מעכשיו' ואומר 'לאחר שלשים', שאם כן לצורך מה אמר מתחילה 'מעכשיו', הרי יכול היה לומר 'לאחר שלשים' בלי 'מעכשיו' והיה הדין שוה...". וזו טעות, והנכון כמו שהובא בפנים - שהיה יכול לומר הרי את מקודשת לי וה"ה כמו מעכשיו.

בענין ברכת שהחיינו

א' התמימים

א.

הגמרא בסוכה (מו, א) דנה איזו ברכה מברכים על בניין סוכה, ומתי יש לברכה: תנו רבנן, העושה סוכה לעצמו, אומר ברוך . . שהחיינו כו'. נכנס לישב בה, אומר ברוך . . אשר קדשנו כו'. היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר - מברך. אם לאו, לכשיכנס לישב בה - מברך שתים (לישב בסוכה וזמן, רש"י).

ובלשון הרי"ף (כב, א בדפה"ר): ת"ר העושה סוכה לעצמו, אומר שהחיינו. היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר מברך מיד, ואם לאו, לכשיכנס לישב בה מברך שתים.

מפשטות לשונות אלו משמע, שאם בירך שהחיינו לפני החג על בניית הסוכה, שוב אינו צריך לברך שהחיינו בשום אופן בכניסת החג. ובלשון התוס' כאן (ד"ה נכנס): מדלא קאמר מברך שתים, כדקתני סיפא בעשויה ועומדת ואין יכול לחדש בה דבר, משמע דנפיק אהא דבירך אעשייה שהחיינו. וכן מוכח מלשון הר"ן על הרי"ף (ד"ה ואם לאו): משמע, דאם בירך שהחיינו בשעת עשייה אינו מברך כשנכנס לישב בה.

אמנם בדבר זה נתקשו הראשונים, וכמ"ש הר"ן: "יש לתמוה, דהא צריך לברך משום יו"ט כשם שמברך שהחיינו בשאר יו"ט" והיינו, דמדוע נימא שמשום שבירך על בנין הסוכה לפני החג, נפטר מחובתו לברך שהחיינו על היו"ט, כפי שמחויב בכל יו"ט?

ותירץ הר"ן: ואפשר, דכיון דסוכה מחמת חג קא אתיא זמן דידה פטר לזמן דחג. יעו"ש להמשך דבריו.

וכוונת דבריו, דקיום מצוות סוכה בא בגלל חג הסוכות, ויתירה מזה, דמצות (עשייתו) ישיבה בסוכה היא היא ענינו של חה"ס, וכמש"נ (אמור לג, מג) "כי בסכות הושבתי את בני ישראל". ולכן, אם כבר בירך שהחיינו על הסוכה בזה נפטר מחיובו לברך שהחיינו על החג "כיון דסוכה מחמת חג קא אתיא". דהיינו, שהסוכה וכל הכלול בה, גוררת וממשיכה את כניסת היו"ט (לענין ברכת שהחיינו), ולכך אם בירך שהחיינו בבנין הסוכה, יצא כבר חובתו, וא"צ לברך כשיכנס החג בפועל.

ב.

אמנם חסר עדיין ביאור בזה, דבפשטות אי"מ, הא בפועל עדיין לא נכנס החג. ואפילו א"ת שיש מצוות שמשתייכות להחג כבר לפני החג, ועליהם בירך שהחיינו, הנה ברכת שהחיינו היא על הזמן (וכפי שנקראת בכ"מ 'ברכת הזמן'), וזה עדיין אינו בזמן בנייתו. וצ"ב בדברי הר"ן.

והנה כשנעדיין במש"כ התוס' בסוגיין, יהי' לכאורה מוסבר יותר. דאחרי שמקשה השאלה הקודמת (כיצד נפטר בברכת שהחיינו על הסוכה מברכת שהחיינו על היו"ט) מתרץ וז"ל, "ושמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא", סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג. דזמן, כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יום טוב, כדאמר לקמן (מז, ב) דאי לא בריך האידינא מברך למחר או לימא אחרא".

שאף שתחילת דבריהם דומים לדברי הר"ן, הנה בדבריהם הוסיפו ביאור: דברכת שהחיינו אינו מזגבל ליו"ט דווקא, אלא באה בגלל המועד בכללותו, שזה כולל גם כל ימי החג. ולכן במקרה שלא בירך ביום ראשון, יכול הוא לברך שאר גם בשאר ימי החג.

אמנם עדיין צ"ב, דלכאורה סברא זו – שהברכה היא על המועד בכללותו – כוחה יפה רק לגבי ברכה בתוך זמן החג (כחזה"מ), אך עדיין יל"ע הכיצד יתכן שתפעל הברכה גם קודם זמן החג.

ג.

וי"ל הביאור בכל זה, ובהקדים:

בלקוטי שיחות חל"ב² מבאר כ"ק אדמו"ר ביאור נפלא בסדר ההלכות של הרמב"ם בס' זמנים, שסידר בריש הלי' שבת ואח"כ עירובין וכו', יעו"ש לעומק הענין. ובמהלך הדברים, מובאת חקירה בענין מצוות התלויות בזמן, שיש בהן שני ענינים:

א. חלות המצווה היא על הזמן, שכשיגיע הזמן אזי יהי' מחויב בדבר. ב. חלות החיוב הוא על האדם, ומצד זה החיוב על הגברא הוא חיוב תמידי, אלא שבפועל יש לו לקיימו רק בזמנו הנכון.

והנפק"מ בזה תהי', שלהאופן הב' שהחיוב הוא תמידי, יהי' מחויב כ"א לקיים כל מצוה גם קודם שיגיע זמנה, ע"י שיכין מבעוד יום את כל הדרוש לקיום המצוה בזמן חיובה.

וכן הוא גם בנדו"ד במצות סוכה, דהחיוב לקיים המצוה מנח אקרקפתא דגברא כל השנה, אלא שבפועל קיומו הוא בשבעת ימי החג. ויתירה מזה, היות שההלכה בסוכה היא "תעשה – ולא מן העשוי"³, שפיר י"ל דיש עליו חיוב כל השנה שיהא לו סוכה בזמנה.

1. לשון הרא"ש "עשה", ותוכן פירושו שווה.

2. ע' 129, וראה הערה 33.

3. ראה סוכה יא, ב. שו"ע סי' תרכו ס"ב.

ע"פ הנ"ל נ"ל שזהו הטעם שנפטר בברכת שהחיינו כשבירך כבר לפני החג, דהנה בלשון התוס' "דזמן, כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יום טוב" אין צ"ל (כמו שכתבנו מהסתכלות ראשונה) שבא להגדיר ברכת שהחיינו רק למשך זמן החג, אלא עפ"י הנ"ל אפשר לפרשה בפשטות יותר, שזהו כולל גם את הזמן שלפני כניסת החג, כי (א) חיוב מצוות סוכה היא חיוב תמידי (למרות שביצועו הוא בפועל בזמן מסויים), (ב) ויתירה מכך, הגברא עצמו מחויב בדבר, להכין סוכה כשירה לפני כניסת החג.

וי"ל שזוהי כוונת הר"ן בדבריו "דסוכה מחמת חג קא אתיא", היינו שאי"ז רק שאמרה התורה מתי יש לקיים מצות סוכה, אלא כוונתו להבהיר הענין הנ"ל, שמצות סוכה מתייחדת בכך שזמן בניינה אינו רק ענין 'טכני' – ע"מ לקיים המצוה בזמן, אלא שהבניה עצמה תופסת חשיבות, כאילו עכשיו הוא זמן החג.



ביאור הרמז בפסוקי הפטרת פ' החודש

א' התמימים

א.

בשיחת ש"פ ויקרא תנש"א (סו"ו)¹ מבאר רבינו בארוכה ענין ה"הנהגה ניסית" המרומזת בשבת זו, ובפרטיות יותר "ג' אופנים-דרגות": "א) הקריאה דפרשת החודש - כללות הענין הנהגה ניסית, (ב) הקריאה דשבת ר"ח - הפעולה דהנהגה ניסית (ר"ח) על ההנהגה הרגילה (שבת), (ג) הקריאה דפרשת ויקרא - שהנהגה ניסית נעשית דבר רגיל וקבוע באופן נצחי" (ראה בכ"ז בשיחה שם).

וממשיך ש"ענין זה מרומז גם בהפטורה (סיום וחותרם הקריאה בכל השלשה ספרים) - שבהתחלתה וסיומה מדובר אודות הקשר והשייכות דהנשיא עם כל בני"י, ויש לומר הרמז בזה, שעבודת כל בני"י היא באופן של "נשיאות", למעלה מסדר העבודה ע"ד הרגיל, באופן של הנהגה ניסית. ולא עוד אלא שהעבודה באופן של "נשיאות" נמשכת ופועלת גם בעבודה ע"ד הרגיל, ועד שנעשית באופן של קביעות ונצחיות - "חקות עולם תמיד"², "עולת תמיד"³.

והנה בתיבות "שבהתחלתה וסיומה" כוונתו היא (כפי שמציין⁴) לחמשת הפסוקים שמוסיפים (למנהג אשכנז, וכ"ה מנהג רבותינו נשיאינו⁵), בתחלת הפטורה: "כל העם הארץ יהיו אל התרומה הזאת לנשיא בישראל, ועל הנשיא יהיה העולות והמנחה גו' הוא יעשה את גו' לכפר

1. נדפס בסה"ש תנש"א ח"א ע' 387. ההדגשה במקור.

2. יחזקאל מו, יד.

3. שם, טו.

4. בהע' 64 מפנה לשוה"ג הב' להע' 13 בשיחה, ושם (בהמשך לפנים ההערה: "ועד"ו בהפטורה דפרשת החודש - ש... מדובר בה אודות קרבנות הנשיא"): "ובכמה ק"ק (כמנהג האשכנזים) מוסיפים בהתחלת וסיום הפטורה בפסוקים (שלפני ואחרי פרטי הענינים ד"בראשון באחד לחודש גו'") שבהם מדובר אודות הנשיא. - ולהעיר שכ"ה מנהג רבותינו נשיאינו לאחרי קבלת הנשיאות".

ויש לדקדק בשינוי בלשונו, שבתחלת השיחה (שוה"ג הנ"ל) משמע שה"הפטורה" היא רק מה שקוראים עפ"י מנהגנו (היינו כפי שקבע כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בסדר הפטרות), וההוספה ("מוסיפים") היא רק מנהג רבותינו נשיאינו (ובהדגשה שזוהו רק "לאחרי קבלת הנשיאות"), אבל בסוף השיחה (בס"ו שבפנים) לשונו היא "בהפטורה... שבהתחלתה וסיומה". ולכאורה שייך זה ג"כ להדגשה ש"עבודת כל בני"י היא באופן של נשיאות".

[וראה לשונו בשיחוק"ק תשכ"ו ע' 325: "אין התחלת וסיום הפטורה, וואס נשיאים זאגן דאך אויך די התחלה וסיום"].

5. כבהע' הקודמת. וראה תו"מ - רשימת היומן ע' תטו, וש"נ. וראה ימי בראשית ע' 410.

6. מה, טז"ז.

בעד בית ישראל". ובסיומה: "כה' אמר גו' כי יתן הנשיא מתנה לאיש מבניו גו', כי יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו גו', ולא יקח הנשיא מנחלת העם להונתם מאחזתם, מאחזתו ינחל את בניו, למען אשר לא יפצו עמי איש מאחזתו".

ויש להוסיף ביאור בזה, דעפ"י ביאור פשטות הפסוקים (במפרשי המקרא העיקריים), אי"מ כ"כ מהי הכוונה שבהם "מדובר אודות הקשר והשייכות דהנשיא עם בני"י" (ובפרט "כל בני"י). דבשלמא בפס' הראשון "כל העם הארץ גו'", שבא בהמשך לתרומה שצריכים לתת נשיאי ישראל עבור כל העם⁸, ובה מודגש איך שמעשי הנשיא נוגעים לכל בני"י;

אבל בפסוקים האחרונים העוסקים במתנות הנשיא לבניו ועבדיו, ושעיי"ז "לא יפצו עמי איש מאחזתו" ("שאם יועיל מתנותיו ותוסב נחלתו לזרים, יצטרך להונות את העם ולקחת נחלתם כדי להוריש לבניו"⁹) - מודגש לכאור' קצת ההיפך מזה, שמצד שהנשיא עלול "להונות את העם", מפרידים את נחלתו מהעם וכו"¹⁰.

ויש לבאר בב' אופנים, כדלקמן.

ב.

ואוי"ל, שענין זה קשור (גם) עם ביאור הפסוקים שעפ"י פנימיות הענינים, וכדיבאר כ"ק אדמו"ר בפסוקים אלו בהתוועדות ש"פ צו תשכ"ו¹¹:

"התחלת ההפטרה - "כל העם הארץ יהיו אל התרומה הזאת לנשיא בישראל"; "עם" - מלשון עוממות, שהם דברים נפרדים, ו"כל העם גו' אל התרומה גו' לנשיא" - הו"ע ההעלאה והרוממות (כידוע ש"תרומה מלשון רוממות") של העם אל הנשיא . . ."

"והמשכה זו היא בב' אופנים שאודותם מדובר בסיום ההפטרה: (א) "כי יתן הנשיא מתנה לאיש מבניו נחלתו היא לבניו תהי' אחוזתם היא בנחלה" . . . שירושה אין לה הפסק; (ב) "וכי יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור" . . . והיינו לפי שעבד הוא בחי' נפרד, ולכן אי"ז ענין תמידי, וכנ"ל¹² שמתנה יש לה הפסק". עכלה"ק (וממשיך שבדיוקי הלשונות שכאן מדובר על מעלת ה"בן שהוא עבד". עיי"ש).

והיינו שפסוקים אלו הם בהמשך וכביאור לפסוקים שבתחילת ההפטרה, ובהם ג"כ מרומזת

7. מו, טז"ח.

8. ראה רש"י עה"פ. ולפי' המצו"ד "אין מי נקי מהם כולם יתנו התרומה הזאת, ואף על הנשיא בישראל גם עליו לתת התרומה הזאת" [אך לא זכיתו להבין לשונו, שלכאור' פס' זה בא לחדש שכל העם צריך ליתן (או כפרש"י שהנשיא נתן עבור כל העם), ולא שאף הנשיא. ובמצו"צ לא פי' פס' זה].

9. מלבי"ם עה"פ. וראה לעיל מה, ט ובמפרשים שם ע"ד הנהגת נשיאי ישראל קודם החורבן.

10. מובן שאפ"ל שהכוונה בשיחה היא מאחר שבפסוקים אלו מופיעים גם "העם" וגם "הנשיא", הרי יש ללמוד מזה רמז (ללא קשר לתוכן הענין). אבל נראה יותר לבאר כן גם בתוכן הפסוקים.

11. תו"מ התוועדויות חמ"ו ע' 247 ואילך.

12. בתחלת השיחה.

ההעלאה והרוממות של העם אל הנשיא.

ג.

ואולי יש להוסיף עוד ובאו"א, ובהקדים מ"ש רבינו בנוגע לנבואת יחזקאל זו שבהפטורה, במכתבו הכללי (הב') לחה"פ תשמ"א¹³ אשר "די דאזיקע נבואה איז אין צוזאמענהאנג מיט דעם ביהמ"ק השלישי וואָס וועט געבויט ווערן דורך משיח צדקנו . . .". והמקור לזה¹⁴ מפסק הרמב"ם להלכה (הלי' מעה"ק ספ"ב): "כל שיעורי הנסכים האמורין בספר יחזקאל ומנין אותן הקרבנות וסדרי העבודה . . . כולם מלואים הן ואין נוהגין לדורות, אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח, בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי"¹⁵.

ועפ"ז צריך לומר, שהנשיא המדובר כאן הוא מלך המשיח, וכמ"ש המצודות¹⁶ כאן.

והנה בלקוטי שיחות חי"ט¹⁷ שבכ"מ נקרא המלך בשם נשיא, ומציין לב' מקומות ביחזקאל: הנבואה בפל"ז (הפטורת ש"פ ויגש), והנבואה דבה עסקינן.

ובלקו"ש חל"ה¹⁸ מבאר בנוגע להפטורת ש"פ ויגש, בה נאמר¹⁹ "ועבדי דוד מלך עליהם . . . דוד עבדי נשיא להם לעולם", ובגמ'²⁰ ביארו: כגון קיסר ופלגי קיסר.

וכותב ש"אין כוונת חז"ל כפשוטו, שיהיו אז שני אנשים נפרדים שינהיגו את ישראל . . . אלא שבמלך המשיח עצמו יהיו שני גדרים, "קיסר ופלגי קיסר"²¹ – היינו מלך ונשיא. ומבאר בארוכה, שבהגדרת תפקידו ופעולתו של מלך המשיח שני ענינים: א) לכוף כל ישראל לילך בדרך התורה והמצוה, ולהלחם מלחמות ה' וכו' – שזהו ענינו של מלך ישראל בכלל ("שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות"²¹). ב) ש"ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'" – שזהו ענינו של "נשיא" בלי' חכמים²².

13. נדפס בלקו"ש חכ"ב ע' 248 ואילך.

14. כנסמן שם הע' ד"ה די דאזיקע. ומוסיף "וכ"ה פשטות הכתובים ביחזקאל שם (ראה פרש"י ורד"ק עה"פ יחזקאל מה, יח (רד"ק שם, כב). פרש"י עה"פ שם מג, כב)". וראה לקמן בפנים.

בנוגע לדבריו בהמשך (הערה ד"ה זכו) ש"בנבואת יחזקאל אינו מפורט" (שלכאו' אין לומר כן עפ"ד הרמב"ם שם) ראה מש"כ בהעו"ב אהל"ת גלי' תשצה. ואכ"מ.

15. "וראה לח"מ שם" בבירור מקורו. ובפשטות הוא כדעת ר' אשי במנחות (מה, א) - אף שכו"כ דעות שם נחלקו עליו. וראה תו"מ התועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1620 שמקשה מנין ידעו זאת כבר בזמן בית שני. עיי"ש.

16. וכן נראה מוכח מהגמ' ב"ב קכב, א (וברשב"ם שם) - לגבי הפסוק (מח, כא) והנותר לנשיא גוי'.

17. ריש שיחה א' לפ' שופטים, ע' 167-166. ושם נקודת השיחה היא לבאר החילוק שבין המלך והנשיא (משא"כ בשיחה דלקמן בחל"ה מבאר ענין שניהם אצל מלך המשיח).

18. שיחה ג' לפ' ויגש, ע' 206 ואילך. נדפס גם בקונטרס 'דבר מלכות - חדרו"ב בהלי' מלכים' סי' ד.

19. לז, כד"כה.

20. סנהדרין צח, סע"ב.

21. כלי' הרמב"ם הלי' מלכים ספ"ד.

22. ראה רמב"ם הלי' סנהדרין פ"א ה"ג. וראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 192 ואילך (ובהע' 55).

וזהו החילוק בלי הכתוב בין "מלך עליהם" ל"נשיא להם": שהנהגת המלוכה היא בדרך רוממות מהעם ("מלך עליהם"), משא"כ השפעת הנשיא, היא בדרך קירוב להעם ("נשיא להם"). עיי"ש באורך²³.

ועפכ"ז ניתן להוסיף בכוונת רבינו, שבכך שבפסוקים אלו דיחזקאל נקרא המלך בשם "נשיא" דווקא, ולא מלך כבכ"מ – מודגש ביותר הקשר והשייכות של הנשיא והמלך עם בני, ובדרך קירוב.

[אמנם יש להעיר שרש"י כ' בפתח הענין (מה, יז ד"ה הנשיא): "אומר אני שהנשיא הזה בכהן גדול מדבר, וכן כל הנשיא שבענין ושמעתי משמו של רבי מנחם שבמלך מדבר"²⁴.

אך עכ"פ גם בכ"ג י"ל, עפ"י ביאור רבינו בחל"ה, שכשנקרא בכתוב "נשיא" מודגש יותר הקשר והשייכות עם העם].



23. ומסיים, שיש עילוי בענין הנשיאות על ענין המלכות, כי לאחר שמושיח יתקן את כה"ע כולו, יהי' עיקר תפקידו – ללמד את העם ולהורותם דרך ה'.

24. וראה שוה"ג הג' להע' 13 בשיחה שם.

לעילוי נשמת

הגה"ח ר' יואל ב"ר רפאל נחמן

הכהן ע"ה כהן

משפיע ראשי דישיבתנו הק'

ו'חוזר' וכותב ראשי של תורת כ"ק אדמו"ר

חינך אלפי תמימים בלימוד הדא"ח

ובהתקשרות אמת לרבינו נשיאנו

גלב"ע ו' מנחם-אב, ה'תשפ"א

ת.ג.צ.ב.ה.

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לאילנא דחיי
הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
לרגל יום ההולדת המאה ועשרים

ולזכות הרה"ה פנחס שי' וישצקי ומשפחתו
להצלחה רבה בכל עניניהם מתוך בריאות נכונה והרחבה
ועשירות מופלגה בגשמיות וברוחניות לאריכות ימים
ושנים טובות

לע"נ

הרה"ג הרה"ח הרב זאב דוב
בן הרב יהודה לייב ע"ה סלונים

רב מרכז העיר ירושלים, וחבר בי"ד רבני חב"ד באה"ק

נלב"ע י"ד טבת, ה'תשע"ח

ולע"נ רעייתו הרבנית
מרת גיטל לאה בת הרב ישראל ע"ה

נלב"ע ט"ו מנחם אב, ה'תשע"ד

ולע"נ

הרה"ח הרה"ת הרב שמואל
בן הרב אלעזר הלוי ע"ה חפר
מנהל בית רבקה בכפר חב"ד ב',
וחבר אגודת חסידי חב"ד באה"ק

נלב"ע י"ז ניסן, ה'תש"פ

ולע"נ מרת רבקה בת הרב חיים יוסף ע"ה

נלב"ע כ"ז תשרי, ה'תשפ"ב

ת.ג.צ.ב.ה

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לאילנא דחיי
הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות

דוד בן רחל וזוגתו מרת חנה בלומא בת גיסא בריינא

בנותיהם ובניהם

ליבא בת חנה בלומא, ריזל, ובעלה משה גבריאל בן חנה הינדא,
שמואל בן חנה בלומא וזוגתו מרת שטערנא שרה בת חי' ביילא,
רבקה בת חנה בלומא, שטערנא שרה בת חנה בלומא, זלמן לייב בן
חנה בלומא, פייגא בת חנה בלומא שיחיו

פרקש

ולזכות הוריהם

הרה"ג הרה"ח ר' יקותיאל בן לאה רחל
וזוגתו מרת רחל בת ליבא

פרקש

הרה"ג הרה"ח ר' אברהם מענדל בן פייגא
וזוגתו מרת גיסא בריינא בת רייזל

פרידלאנד

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות ולהצלחה רבה ומופלגה
בטוב הנראה והנגלה בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות ולנחת רוח
יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב

מתנה לרבי לכבוד י"א ניסן

נדפס לעילוי נשמת
ר' מיכאל בן אליהו ע"ה ועקנין

ולזכות
מרת שושנה סולטנה בת מזל תי' ועקנין
לרפואה שלימה וקרובה

ולזכות
הרה"ת ר' אשר ושלומית שיחיו ועקנין
להצלחה בכל עניניהם בבני חיי ומזוני רויחי
ולזכות בניהם ובנותיהם
חנה ובעלה הרה"ת ר' משה שיחיו מעטוף
מנחם מענדל, יוסף יצחק, משה מיכאל,
דבורה לאה, חיה רבקה
שיגדלו לחסידים, יראי-שמים ולמדנים

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אבא ע"ה פיקארסקי

נדפס ע"י ולזכות בני משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' מנחם מענדל הלוי

בר' שלום הלוי שי' ברוכשטאט

לזכות

הת' מנחם מענדל

בן ברכה שי' פבזנר

להצלחה מופלגה בכל ענייניו
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות



לזכות

האשה מאלא בת זעלדא תי'

לרפואה שלמה וקרובה בכל איבריה וגידיה

לזכות

כלל הנדיבים אשר הרימו תרומתם

עבור הדפסת הספר

ימלא ה' משאלות ליבם לטובה ולברכה
בהרחבה מופלגה בכל עניניהם בגשמיות וברוחניות

לזכות

חברי הנהלת ישיבת תומכי תמימים

ליובאוויטש המרכזית – 770

ראשי הישיבה, רמי"ם, משפיעים ומשגיחים

וכל המתעסקים בעבודת הקודש

יראו ברכה בעמלם בהעמדת תלמידים ראויים

לשם מתוך הרחבה מופלגה בגו"ר

לזכות

תלמידי התמימים הלומדים בבית חיינו – 770

להצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה

מתוך מנוחת הדעת והרחבה בגו"ר

לנחת רוח נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר

נדפס

לחיזוק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו

זצוק ללה"ה נבג"מ זי"ע

