

קובץ

שערי תורה

עיה"ק טבריא ת"ו

ו

הערות וביאורים במסכת שבת
ענינים בהלכה ובחסידות

כ' מנחם-אב ה'תשפ"ב

יוצא לאור על ידי
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
טבריא עיה"ק, ארה"ק ת"ו

שערי תורה

מאסף תורני לעיונים, ביאורים והערות
בכל מקצועות התורה
יו"ל ע"י ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
טבריא עיה"ק, ארה"ק ת"ו

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל רוזן
הת' מנחם מענדל היילפרין
הת' צבי הירש כפר
הת' שלום דובער וולף
הת' שניאור זלמן בר-טוב

מען: רח' ארליך 10, ת.ד. 5669 טבריה
דוא"ל: yctiberias@gmail.com

פתח דבר

ברגשי גיל ומתוך שבח והודיה לה' יתברך שמחים ומתכבדים אנו להגיש בפני קהל לומדי התורה ומחבביה ולעלות על שלחן מלכים "מאן מלכי-רבנן" את ספר הערות וביאורים "שערי תורה" (חלק שישי), הרואה אור בקשר לכ"ף מנחם-אב, יום הסתלקות-הילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסהאן, אביו של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא-דורנו, ובו מאסף חידושי תורה וביאורים, פרי עטם ועמלם והגותם של רבני העיר וראשי הכוללים והישיבות בעירנו כשבמרכז הספר מובאים עשרות חידושים וביאורים של תלמידי ישיבתנו שנתחדשו ולובנו בבית מדרשינו בשנה זו.

קובץ זה יוצא במיוחד לכבוד ולציון שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק רבינו (י"א ניסן תרס"ב), וכדברי קדשו בפורים תשל"ב [לקראת י"א ניסן - שנת השבעים] "כיון שישנם כאלו שמתכוננים וכו' וחושבים באיזה אופן לבטא זאת הנה כאן המקום להעיר ולהאיר שלכל לראש יש לקשר זאת עם ענין של תורה... ובפרט בחידוש המיוחד וה'קאך' וה'שטורעם' בעניין דלחדש בתורה ולהוציא לאור קבצים וספרים של חידושי תורה וכו'". ספר זה מצטרף לעשרות ספרי חידושי תורה שיצאו לאור השנה ברחבי תבל.

יחס מיוחד וחביבות נפלאה הייתה לכ"ק אדמו"ר בכתבת והדפסת חידושי התורה, וכבר בשנים הראשונות מוצאים אנו הוראות רבות לישיבות 'תומכי-תמימים' שונות בעולם על הוצאת והדפסת חידושי התורה לאור.

פעמים רבות, דרש ועורר כ"ק אדמו"ר אודות כוחו ויכולתו של כח אחד מישראל ללמוד ולהגות בתורה ועד לאופן של "לאפשה לה" - לחדש חידושים בתורה, וכמו כן, אודות החשיבות והצורך שבהעלאת הדברים עלי כתב ועד לפרסומם בדפוס.

יודעים דברי כ"ק אדמו"ר ביחידות האחרונה לתלמידי הישיבות בא' דר"ח מר-חשון תשנ"ב "שאצל כל אחד מתלמידי הישיבות . . . יתוסף בלימוד כל התורה כולה, לימוד כל חלקי התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, ומתוך הוספה יתירה בהתמדה ושקידה בלימוד השיעורים בתורה, ויתירה מזו, שלימוד התורה יהיה למעלה משיעור ולמעלה ממידה והגבלה, כך, שהמחשבה הראשונה שנופלת במוחו ברגע שניעור משנתו היא



בעניני תורה, ולא עוד אלא שאפילו באמצע השינה הוא הרי חולם אודות עניני ופלפול בתורה!"

היכולת ונתינת הכח לעניין זה ניתנה לכל אחד ואחד מישראל, ובלשונו של כ"ק רבינו הזקן נ"ע בספר תניא קדישא (אגה"ק סי' כו): "וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות והן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע". וכן פסק בשו"ע שלו (הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב): "יפנה כל ימיו... להבין דבר מתוך דבר ולחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו".

מקור ענין זה – שכל אחד יכול לחדש חידושים בתורה – יסודו בדברי הגמרא (חגיגה ג, ב): "וכמסמרות נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי התורה פרים ורבים". וכתב ע"ז הטורי זהב (סי' מג סק"ה), שלכן תיקנו חז"ל לומר "נותן התורה" לשון הווה, ולא "נותן התורה" בלשון עבר, שכן השי"ת נותן לנו את תורתו תמיד בכל יום ויום, דע"י שאנו עוסקים בה הוא ית' מאיר עינינו בתורתו וממציא לנו טעמים חדשים בחידושי תורה".

ואם כך הוא הדבר בחידושי תורה כשלעצמם, עאכ"ל בכתבתם, וכפי שהביא כ"ק אדמו"ר בלוח 'היום יום' (י"ד מנחם אב): "וכאשר התחיל הצמח צדק לכתוב בעניני נגלה וחסידות, אמר לו אדה"ז 'קנה לך חבר' וקנה (קו"ף קמוצה נו"ן סגולה) ל' קולמוס – לך חבר".

בהזדמנויות שונות ביאר כ"ק אדמו"ר שבמעלת כתיבת חידושי תורה והעלאתם עלי גיליון ישנם כמה וכמה מעלות ומהם: א) תועלתו האישית של הכותב, וזאת הן בהבנת העניין והן בהוספת חיות בעניין הנלמד. ב) תועלת הכלל, וזאת הן בהבנת העניין שנכתב והן בהוספת חיות בלימוד התורה.

בקובץ הפלפולים שיצא לאור על ידי ישיבת תומכי-תמימים במגדל העמק – ששיבתנו היא סניפה – הקובץ שראה אור לקראת י"ט בכסלו תשנ"ב, תחת השם "מגדל דוד", היה למראה עיני קדשו של כ"ק אדמו"ר, ולאחר מכן נתקבל עליו מענה בזה"ל: "נתקבל ות"ח, ואזכיר עה"צ לכהנ"ל ובהוספה וכנתינת כח דהל' חנוכה וכו'".

[והדברים מכוונים לשיטת בית הלל אשר "מוסיף והולך" בהדלקת נרות חנוכה, שבכל דבר שבקדושה צריך להיות "מוסיף והולך". ואם כן הוא בכל ענין שבקדושה, על אחת כמה וכמה בלימוד התורה על ידי תלמידי התמימים שי', "נרות להאיר"].



ע"פ הכלל אשר "פותחין בדבר מלכות", בראש הספר הצבנו בראש הספר שיחה נפלאה שנאמרה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע בש"פ שלח תשכ"ב ובו מבואר חידוש בגדר מלאכת קשירה בשבת והמסתעף בגדר איסורים דרבנן (נדפס בלקוטי שיחות חלק י"ד פר' ואתחנן) מפאת שמסכת שבת היא המסכת הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תומכי-תמימים ברחבי העולם.

בהמשך הספר מובאים בראש רבני העיר שנסתלקו לשמי רום בשנה האחרונה:

הגאון הגדול גאב"ד עיה"ק טבריא ת"ו מו"ה רבי אברהם דב אוירעבאך זצ"ל אשר רחש חיבה יתירה לישיבה ולרבניה. עודד ותמך בישיבתנו הק' מאז היווסדה. כיתת רגליו למסור שיעורים בהיכל הישיבה והקפיד לשלוח מחידושיו לכל ספר שיצא לאור על ידינו.

פטירתו היא אבידה גדולה לעולם התורה ולמחוז טבריא בפרט ובמיוחד לישיבתנו הק' אשר טיפח ורומם במשך כל זמני השנה. מובא בזה שיעור שמסר לתלמידנו לפני שמונה שנים (הובא בספר "פתחי אברהם" מועד) עיון באיסור חזרה בשבת.

והגאון הגדול רבי אברהם צבי בוחבוט זצ"ל רבה הראשי של העיר אשר גם כשקשתה עליו הליכתו, התאמץ והגיע להשתעשע עם התלמידים בחידושי תורתו ופיאר את במה זו מס' פעמים בהדפסת חידושיו ואף את דבריו המובאים בספר זה שלח חודשים ספורים לפני פטירתו ע"מ שיודפס בספר. בנוסף הרבה להשתתף בכינוסים של תורה וקדושה שאורגנו ע"י הישיבה ועורר את מאות המשתתפים בלימוד התורה ובעבודת ה'.

יהא זכרם ברוך וזכרונו לנצח הוא ע"י הדפסת דברי תורתם.

בהמשך הספר מובאים חידושים של רבני העיר שליט"א וראשי הכוללים והישיבות שליט"א. ובמרכז הספר מובאים פרי עיטם של תלמידי ישיבתנו – חידושים וביאורים בכל חלקי התורה ובמיוחד במס' שבת – היא המסכת שנלמדה בשנה זו.

ספר זה הוא גם בימה תורנית לרבני העיר והאזור וראשי הכוללים בעירנו. וכאן המקום להודות לרבנים שליט"א ששלחו את חידושיהם.

ההערות נסדרו על סדר שמות הכותבים, אך הצבנו בראש הספר מפתח לפי נושאים, לתועלת המעיינים.

אנו תפילה שספר זה יתקבל בין חוגי הישיבות ולומדי התורה. וכאן המקום אתנו לבקש מרבנן ותלמידיהון, היושבים על משמר לימוד תורתם בבית המדרש – ואין לך בית המדרש ללא חידוש, לשגר אלינו מפרי עטם ורעיונם למען נוכל לפרסמם מעל בימה מכובדת זו, להגדיל תורה ולהאדירה.



זה המקום להודות לרבני הישיבה, המסורים בלב ונפש להצלחת התלמידים, ראש הישיבה הגה"ח הרב ברוך לבנוני שליט"א, משפיע הישיבה הגה"ח הרב שמעון קוצ'ובייבסקי שליט"א. ולרבני הישיבה הגאונים החסידים הרב צבי הירש זלמנוב שליט"א, הרב מ"מ ליפשיץ שליט"א, הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א והרב שני"ז בלויא שליט"א. כמו"כ ברכה מיוחדת לשליח הראשי ויו"ר מוסדות חב"ד בטבריה שזכה והקמת הישיבה היתה על ידו הרב יוסף קרמר שליט"א.

כמו"כ חובה נעימה היא להודות להנהלת הישיבה במגדל-העמק, ובראשם ראש הישיבה הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א, אשר שולחים מדי שנה קבוצת תלמידים לשיבתנו לשנת שליחות – לימוד והרבצת התורה בעירנו, וכן לרבניה המגיעים מדי זמן למסור שיעורים ולהתועד בשיבתנו. היא רעווא מן שמיא שיזכו לגדל דורות ישרים ומבורכים, יראו ברכה בעמלם, ימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה ויזכו להצלחה מופלגה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

כמו"כ תודה מיוחדת לתלמידי התמימים שסייעו רבות להוצאת הספר, הת' אברהם ברוד, הת' יוסף יצחק גורליק, הת' חיים אורי בלויא והת' שמואל הכהן קפלון. וכן תודה מיוחדת להרה"ח הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א ר"מ בשיבתנו על עזרתו ויגיעתו הרבה בעריכת הספר והוצאתו לאור, ואמינא ליה לפעלא טבא יישר חילא.

*

סמוכים ובטוחים אנו כי כ"ק אבינו רוענו רווה נחת רב בהדפסת ספר זה שנכתב ע"י תלמידי הישיבה.

ובפרט אשר בשבח והודיה להשי"ת מציינים בסוף שנה זו את גמר השנה הארבעה-עשר מאז הקמת הישיבה - ות"ל פעולת הישיבה נרגשת בכל רחבי העיר, וכמובן אצל התל' עצמם, שעלו והצליחו בלימוד וביר"ש בברכותיו של המשלח, כ"ק אדמו"ר.

חותמים אנו בתפילה שתשרה שכינה במעשי ידינו, וספר זה יתקבל בחביבות בין חובשי בתי מדרשות, ובזכות העיסוק בחידושי תלמידים-ותיקים שכבר ניתנו למשה בסיני, נזכה בקרוב לקיום הבטחת הקב"ה "תורה חדשה מאתי תצא", ולבנין בית המקדש השלישי בציון שממנה תצא תורה, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, אכי"ר.

ביקרא דאורייתא,

המערכת

כ"ף מנחם-אב ה'תשפ"ב

עיה"ק טבריא ת"ו, ארעא דגליל, ארה"ק ת"ו



תוכן עניינים

3.....	פתח דבר.....
10.....	מפתח עניינים ע"פ נושאים.....
24.....	דבר מלכות - גדר מלאכת קשירה - שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע.....

שער הרבנים

32.....	בגדרי איסור חזרה - הגאון מו"ה רבי אברהם דב אויערבאך זצ"ל.....
36.....	לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה - הגאון רבי משה צבי בוחבוט זצ"ל.....
47.....	בענין קניית פירות של היתר מכירה - שמור ונעבד הגה"צ רבי דב הכהן קוק שליט"א.....
54.....	בגדרי מחיצות לרשות היחיד - הגאון רבי אהרן יוסף אויערבאך שליט"א.....
64.....	בגדר מהלך במדבר - הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א.....
71.....	גדר קורע על מנת לתפור בשיטת אדה"ז - הגה"ח הרב ברוך לבנוני שליט"א.....
84.....	ביאורים והערות בענייני קידוש - הגה"ח רבי שמחה בונם ורנר שליט"א.....
93.....	הכנרת כמחיצה לענין עירוב בשבת - הרה"ג הרב שלמה דידי שליט"א.....
103.....	צריכת פירות שביעית במסגרת אוצר בי"ד - הגה"ח הרב יוסף חיים רוזנבלט שליט"א.....
111.....	בדין ברכת חכם הרזים - הרה"ג הרב יקותיאל אוהב ציון שליט"א.....
120.....	קטן שהגדיל בתשעה באב נדחה - הרה"ג הרב אשר ברסליוער שליט"א.....
127.....	גדרי מנחה גדולה ומנחה קטנה - הרה"ג הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א.....
133.....	בענין טלטל מהצד וטלטל בגופו - הרה"ג הרב מאיר בריקמאן שליט"א.....
137.....	ביאורים בהל' עדות בשיטת הרמב"ם והשו"ע - הרה"ג הרב גבריאל דהאן שליט"א.....
151.....	בענין אכילה חשובה במצה ופסח - הגה"ח הרב זאב וקסברגר שליט"א.....
156.....	בדין שתיית רביעית בקידוש והבדלה - הרה"ג הרב אביאל חדד שליט"א.....
167.....	שיטות רש"י ותוס' בהדביק פת בתנור - הגה"ח הרב צבי הירש זלמנוב שליט"א.....
180.....	בירור שיטת הרמב"ם בגדר חישובי המדות - הרה"ג הרב אליהו כהן שליט"א.....
182.....	סוגיא דעשה דוחה לא תעשה - הרה"ג הרב ישראל יוסף כהן שליט"א.....



194 מהלך כעומד ד' אמות ברה"ר - הגה"ח הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א

205 איסור "טבילה בכלי" במקוואות שבימינו - הנ"ל

218 אין אומרים לאדם חטא - שי' רש"י וריב"א - הנ"ל

229 חצי שיעור במלאכות שבת ובהוצאה - הגה"ח הרב שמואל שלמה ליפשיץ שליט"א

241 בדין שכרות בפורים - הרב אייל מימון שליט"א

253 בענין דין נשים במצוות עשה שהזמן גרמא - הרב אברהם פדידה שליט"א

שער התלמידים

284 תרומה למפרע למ"ד אישו משום חציו - הת' אליעזר שיחי' איסטנר

290 בגדר מלאכת מעמר - הת' מנחם מענדל שיחי' אליאס

296 גדר בין העמודים - הת' דניאל שיחי' אקבשב

301 בגדר מלאכת הוצאה - הת' צבי אלימלך שיחי' אשכנזי

307 כמות ואיכות והניגוד ביניהם - סיכום המתבאר בשיחות רבינו הת' אורי חיים בלוי

336 ביאור במהות ביטחון בה' - הת' שמעון שיחי' בורשטיין

340 בגדר מדבר ורה"ר - הת' אברהם לייב שיחי' ברוד

345 מעלת מסירת נפש בפועל על בכוח - הנ"ל

350 בסוגיית אגוז ע"ג מים ובגדר מלאכת הוצאה - הת' יוסף מאיר שיחי' ברוידא

354 בענין העלם זה וזה בידו - הת' צבי אלימלך הכהן שיחי' ברכה

361 ביאור שי' הרמב"ם במלאכה שאינה צריכה לגופה - הת' דב בעריש שיחי' גלפרין

367 שיטת אדה"ז בדיני הפסק - הנ"ל

373 קב"ע - ו' בכל מאודך' - הת' מנחם מענדל שיחי' היילפרין

381 ג' שלבים ב'לעשות לו ית' דירה בתחתונים' - הנ"ל

401 מעלת השגת השלילה על החיוב - הנ"ל

411 בענין רה"י עולה עד לרקיע - הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' וייספיש

420 כח הא"ס בפועל שבצבא הארץ - הת' שלום דובער שיחי' וולף

429 בענין חורי רשות היחיד - הת' יצחק מאיר שיחי' וילהלם

438 בדין אין מעבירין על המצוות - הת' מנחם מענדל שיחי' זלמנוב

444 בדין מקצת היום ככולו - הת' מנחם מענדל שיחי' חיימסון

450 עקירה והנחה בשי' רש"י והרמב"ם - כח או מחשבה - הנ"ל

456 'מתעסק' לשיטתייהו דרש"י ותוס' - הנ"ל



- 461 בדין שני כוחות באדם אחד - הת' צבי הירש הכהן שיחי' כפר
- 464 בגדר בי גזא דרחמנא ורה"ר של מדבר - הנ"ל.....
- 471 ב' מדרגות בבינוני - הת' מנחם מענדל שיחי' פלדמן.....
- 478 ב' ענינים בקיום תרי"ג מצוות - הת' מנחם מענדל שיחי' פרידמן.....
- 485 ב' סוגי שכר במצוות - הנ"ל.....
- 490 מושיט למעלה מי' טפחים - הת' אלתר דובער שיחי' קוביטשעק.....
- 495 ביאור החסידות בפלוגתא אם אנכי נמנה בתרי"ג מצוות - הת' יהודה ארי' שי' קורנט
- 502 בגדר איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול" - הת' מנחם מענדל שי' רובינשטיין.....
- 508 בירור שיטות הראשונים בדין משתה ושמחה בחנוכה - הת' מנחם מענדל שיחי' רוזן.
- 516 בדין כוונה בתפילה - הנ"ל.....
- 525 בגדר "המגבי' ידו על חברו נקרא רשע" והמסתעף - הנ"ל.....



מפתח עניינים

שבת

בגדר מלאכת הוצאה (ב,א)

301 הת' צבי אלימלך אשכנזי
 מציע ביאור התוס' בסוגיית אגוז ע"ג מים לעומת ספינה / מביא שיטת הרמב"ן והרשב"א
 בסוגיות אגוז וספינה הנ"ל / מביא מחלוקת התוס' והראשונים בגדר ד' הוצאה מלאכה גרועה'
 / מבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת תוס' והראשונים בדין אגוז ע"ג מים

בסוגיית חצי שיעור במלאכות שבת (ב,א)

229 הרה"ג הרב שמואל ליפשיץ שליט"א
 ביאור הסוגיא כאן ע"פ רש"י / סיכום שיטות נוספות ב'אומרים לאדם חטא' / בסוגיית
 חצי שיעור במלאכות שבת ובמלאכת הוצאה / מביא מחלוקת בדין חצי שיעור וכמה ביאורים
 בשי' חזי לאצטרופי / מקשה לפי אותם הביאורים בשי' חזי לאצטרופי מדוע אין אומרים דין
 חצי שיעור בעקירה / מבאר כי עקירה והנחה אינם אלא אמצעי לתוצאה ומיישב עפ"י
 השיטות / מבאר כי היסוד הנ"ל אינו סותר לזה שחייב הוצאה הוא כלפי האדם / מבאר עפ"י
 האמור דברי הגר"ח בפטור הוצאת אדם חי שהפועל אינו כאן / מקדים ומבאר שי' ר"ל
 ומיישב עפ"י את הביאור הג' בשי' ר"י מ"ט לא אמרינן חצי שיעור בהוצאה / מוכיח מדברי
 כ"ק אדמו"ר כי גדר סייג נופל רק על דבר שיש בו עכ"פ תחילת איסור / מבאר כי עפ"י
 הביאור הנ"ל באופן הג' יובן גדר המח' בין רש"י להרמב"ם בשי' התוצ"ח / מביא ביאור נוסף
 מהתוצ"ח בשי' רש"י ומבאר עפ"י את שי' הרמב"ם החולק

בגדר איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול" (ג,א)

502 הת' מנחם מענדל רובינשטיין
 מציע הסוגיא והשקו"ט בראשונים ומקשה בזה / מביא תירוץ השפ"א ומקשה בזה /
 מביא ב' אופנים בגדר ד"לפני עיוור" והנפק"מ בזה / עפ"י מיישב החילוק בין תוס' לשאר
 הראשונים



שיטת הרמב"ם בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה (ג,א)

361 הת' בעריש גלפרין.....
 מציע הסוגיא ופס"ד הרמב"ם ומביא קושיית המגיד משנה על אתר / מביא תירוץ המגיד
 משנה גבי "מפיס מורסא" ומצ"ב ומיישב זאת עפ"י המבואר בשו"ע אדה"ז / מביא תירוץ
 המגיד משנה גבי "צידת נחש" ומצ"ב / מבאר בדא"פ טעם הפטור בצידת נחש אך דוחה זאת
 עפ"י המבואר בלקו"ש / מביא תירוץ הגר"ח ליישב דברי הרמב"ם ומצ"ב / מבאר דברי הגר"ח
 בדא"פ

שיטות רש"י ותוס' בהזביק פת בתנור (ד,א)

167 הרה"ג הרב צבי זלמנוב שליט"א.....
 ביאור המובא בלקו"ש שגם לשי' תוס' שקאי רב ביבי בהצלה מן ה'עונש' בלבד / קושיא
 ממשמעות רש"י לעיל (ב, ב) דההצלה היא מן ה"איסור" / קושיות נוספות בסוגיין / ביאור
 שיטת רש"י בב' הסוגיות – ע"פ חקירת האחרונים בגדר מלאכת אפי' / שיטת התוס' ב'
 אופנים ד'פעולה' ו'נפעל' שבתוך פעולת האפי' גופא / עוד דיוקים בשיטת רש"י ותוס'
 בסוגיית הוציא ידו מלאה פירות / ביאור החילוק בין רש"י לתוס' – ע"פ ביאור החילוק בין
 הרמב"ם לטור אם שוגג או מזיד עדיף לעניין הצלת מדביק פת / עפ"ז ישוב שי' התוס'
 וחילוקו מרש"י בסוגיא דהוציא ידו מלאה פירות

אין אומרים לאדם חטא שי' רש"י וריב"א (ד,א)

218 הרה"ג הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א.....
 אין אומרים לאדם חטא – ברדיית הפת ובשיטת התוס' / שיטת רש"י כריב"א וביאור
 שיטתם / עיקרה של העבירה בהלכה / מיתת בית דין אף שעשה תשובה / גדר מלאכות שבת
 / ביאור הסוגיא כאן ע"פ רש"י / סיכום שיטות נוספות ב'אין אומרים לאדם חטא'

מושיט למעלה מי' טפחים (ד,א)

490 הת' דובער אלתר קוביטשעק.....
 מחלוקת הראשונים במושיט למעלה מי' טפחים / חקירת האחרונים ביסוד מלאכת
 מושיט / סברת ר"מ קאזיס בהושטה לאורך רה"ר

מהלך כעומד ד' אמות ברה"ר (ד,ב)

194 הרה"ג הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א.....
 שיטות הראשונים בד' אמות ברה"ר לשי' בן עזאי / הניח על הקרקע עצמה (מהרש"א
 ושפ"א) / ביאור צדדי הספק – גדר מהלך כעומד / 'כעומד' בדין - הצד השני ב'מהלך כעומד'
 ובספק הריב"א / ספק השני בריב"א / הצד דלא יתחייב ב'מהלך' שלאחר ד"א

עקירה והנחה בשי"רש"י והרמב"ם - כח ומחשבה (ה,א)

450הת' מנחם מענדל חיימסון.
 הצעת הסוגיא / מביא שי"רש"י בסוגיין ומבאר עפ"י גדר האבנ"ז בשניים שעשאוה /
 מביא שי"רמב"ם בתליא במחשבת הזורק / מציע גירסת הר"ח בזרק ונעקר הוא
 וקיבל ומבארו עפ"י שי"רמב"ם / מביא גירסת רש"י בסוגיא דזרק הוא ונעקר וקיבל ומבאר
 עפ"י האמור / מביא שי"רמב"ם בהנ"ל ומק' מדברי המגיד משנה / מתרץ על הנ"ל ומבאר
 באו"א

בדין שני כוחות באדם אחד (ה,א)

461הת' צבי הירש כפר.
 מציע האיבעיא בגמ' בדין שני כוחות / מביא גירסת רבינו חננאל באיבעיא דגמ' ומבאר
 זאת / שקו"ט בשיטת הרשב"א בדין עקירת גופו ועקירת חפץ ועפ"י ז' מבאר הסוגיא / עפ"י
 הנ"ל מבאר בדא"פ צדדי הספק לשיטת הר"ח

בסוגיית אגוז ע"ג מים ובגדר מלאכת הוצאה (ה,ב)

350הת' יוסף מאיר ברוידא.
 מציע ביאור התוס' בסוגיית אגוז ע"ג מים לעומת ספינה / מביא שיטת הרמב"ן והרשב"א
 בסוגיות אגוז וספינה הנ"ל / מביא מחלוקת התוס' והראשונים בגדר ד' הוצאה מלאכה גרועה'
 / מבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת תוס' והראשונים בדין אגוז ע"ג מים

בגדרי מחיצות לרשות היחיד (ו,א)

54הגאון הרב אהרן יוסף אויערבאך שליט"א.
 מחלוקת הראשונים אם רה"י דעמוד וגדר היא מדין גוד אסיק מחיצתא / שיטת הרמב"ם
 דאזיר רה"י עולה עד לרקיע גם ללא גוד אסיק / שיטת הרשב"א דאזיר רה"י עולה עד לרקיע
 גם ללא מחיצות / שיטת הגהת מרדכי שרה"י בוקעת ועולה עד לרקיע / דברי האבנ"ז בביאור
 שיטת התוס' בגג הבולט / מהלך בביאור דברי האבנ"ז הצ"ע / בית שאין תוכו עשרה וקירווי
 משלימו לעשרה מה דינו מה"ת / בביאור השיטות דבית שאין תוכו עשרה הוי רה"י מה"ת

בגדר מדבר ורה"ר (ו,ב)

340הת' אברהם לייב ברוך.
 מציע הסוגיא / מביא דברי הרמב"ם גבי מדבר והשקו"ט בזה בנושאי כליו / מביא ביאור
 רבי אברהם בן הרמב"ם ומקשה בזה / מציע הסוגיא בעירובין גבי "עיר של יחיד הנעשית של
 רבים" ועפ"י ז' מבאר הנ"ל



בגדר בי גזא דרחמנא ורה"ר של מדבר (ו,ב)

464הת' צבי הירש כפר.....
 מציע סוגיית הגמ' בגדר מדבר / מביא נפק"מ לדינא בזה"ז מדין ישראל כשהיו שרויין במדבר / מציע סוגיית הגמ' בסותר ע"מ לבנות במקומו במדבר ובזה"ז עפ"י ביאור הר"ח / מביא קושיית כ"ק אדמו"ר על שי' הר"ח וביאור חדש בגדר 'על פי ה' / מק' מביאור הנ"ל על הנפק"מ למעשה שהובאה ברשימת כ"ק אדמו"ר לעיל / מבאר את גדר בי גזא דרחמנא ועפ"י"ז מתבארת שי' כ"ק אדמו"ר / מבאר כי דברי הר"ח הם בגדר סימן ולא סיבה ועפ"י"ז עולין דבריו בקנה אחד עם שי' כ"ק אדמו"ר

גדר בין העמודים (ז,א)

296הת' דניאל אקבשב.....
 מציע הפלוגתא בגמ' גבי בין העמודים ברה"ר / מבאר דברי התוס' והרשב"א בזה ומצריך ביאור בשיטת התוס' / בהקדים מבאר גדר רה"ר בב' אופנים ותולה בזה מחלוקת הראשונים בגמ' בעירובין / מקשר זה לחלוקת רש"י והריטב"א האם צריך ס' רבוא / עפ"י"ז מבאר תוס' והרשב"א בביאורם על בין העמודים

בענין רה"י עולה עד לרקיע (ז,א)

411הת' מנחם מענדל וייספיש.....
 מצריך ביאור מדוע חלוקה רה"י שעולה עד לרקיע ורה"ר רק עד עשר מביא הראשונים שמבארים שברה"י זהו מדין גוד אסיק / מביא ראשונים שאינם לומדים הדין דגוד אסיק וא"כ מדוע רה"י עולה עד לרקיע / מבאר מדוע א"א מקום פטור בתוך רה"י וכשם שברה"ר עמוד חולק רשות לעצמו כך שיהיה ברה"י / מבאר החילוק במהות בין רה"ר לרה"י ועפ"י"ז מיישב מדוע אין מקום פטור ברה"י / בהמשך לזה מבאר מדוע רה"י עולה עד לרקיע / ולכאורה יסוד זה מפורש בדברי אדה"ז

בענין חורי רשות היחיד (ז,ב)

429הת' יצחק מאיר וילהלם.....
 מציע הסוגיא / מביא שיטת התוס' ורבינו חננאל ומבאר זאת / מביא דברי הריטב"א והרמב"ם דפליגי ומצ"ב בסברת פלוגתתם / מבאר דפליגי הראשונים הנ"ל בגדר רה"י / תיווך שיטת רש"י ואדה"ז עם סוגיית חורי רה"ר ומחלוקת הראשונים בגדר חורי רה"ר / שקו"ט בשיטת אדה"ז בזה "דהחורים בטלים אצלה"



בגדרי איסור חזרה (לו,ב)

32 הגאון הגדול מוה"ר רבי אברהם דב אויערבאך זצ"ל..... שיטת רוב הראשונים באיסור שהיה וחזרה / שיטת רבינו תם / כמה נפק"מ בין השיטות והכרעת הרמ"א / עוד נפק"מ שיש לדון בה

בענין טלטל מהצד וטלטל בגופו (מג,ב)

133 הרה"ג הרב מאיר בריקמאן שליט"א..... מביא הסתירה בגמ' בטלטל מהצד האם שמיה טלטל / והמבואר בראשונים דיחנו חילוק האם עיקר כוונתו בשביל האיסור / מביא דברי השו"ע הרב דפליג על הט"ז בדין עצמות וקליפים שעל השולחן ומעיר בדבריו / מביא מחלוקת הראשונים בענין טלטל בגופו / האם דינו כטלטל מהצד דמותו רק לצורך דבר המותר והשקו"ט בזה / מביא דברי המ"ב שמותר ללמוד בשבת על שולחן שיש עליו מעות ומעיר בדבריו

בגדר מהלך במדבר (סט,ב)

64 הגאון החסיד הרב יצחק גולדברג שליט"א..... מביא מחלוקת ר"ה וחייא בר רב כיצד מונה השבת / ומבאר פלוגתת הראשונים האם רשאי לילך ביום שמשמר / מבאר יסוד מחלוקת הראשונים הנ"ל דפליגי האם שבת זו הוי סימן או דרבנן החילו על הגברא קדושת שבת / מביא ראייה מלקו"ש לאופן הב' דאי"ז סימן אלא רבנן החילו קדושת שבת על הגברא / שקו"ט בלקו"ש הנ"ל ועפי"ז מבאר דכו"ע ס"ל כאופן הב' והפלוגתא היא גבי איסורי דרבנן האם החילו זאת על הגברא / מבאר בג' אופנים בגדר מהות יום השבת שלו ותולה בזה מחלוקת הראשונים הנ"ל

בענין העלם זה וזה בידו (ע,ב)

354 הת' צבי אלימלך ברכה..... מביא ספק הגמ' גבי אם היה לו העלם שבת והעלם מלאכות יחד ודברי התוס' ששגת שבת היא העיקר ומצריך ביאור בזה / מביא הדין ד"חילוק מלאכות" וב' אופנים לבאר דין זה ומצריך ביאור לפי אופן הב' שכל מלאכה היא לעצמה מדוע בשגת שבת יתחייב רק א' על כל המלאכות / מביא ביאור התוצאות-חיים בזה ומצריך ביאור מדברי תוס' הרא"ש / מביא דברי כ"ק אדמו"ר בביאור ב' האופנים ונראה באופן אחר מהתוצא"ח / עפי"ז מבאר הקושיא משגת שבת / ועפי"ז ניחא דברי התוס' ששגת שבת היא העיקר

'מתעסק' לשיטתייהו דרש"י ותוס' (עב,ב)

456הת' מנחם מענדל חיימסון.
שיטת רש"י בשבת ובכריתות בסוגיית 'מתעסק' / בירור בשיטת התוס' / צ"ע בקושיית התוס' / הפי' בב' שאלות התוס' / ביאור כל זה

גדר קורע על מנת לתפור בשיטת אדה"ז (עג,א)

71הגה"ח הרב ברוך לבנוני שליט"א.
מביא ב' אופנים בהא שצריך להיות קורע ע"מ לתפור האם משום שהו תיקון ולא קלקול או כי כך היה במשכן. מוכיח שהו מחלוקת רמב"ם ורש"י / מבאר ב' האופנים והנפק"מ בזה / מקשה דהו סתירה בדברי רש"י ובדברי שו"ע המחבר. מביא ביאור המשנ"ב ומקשה בו / מביא שיטת אדה"ז בזה ומקשה בזה / מבאר עפ"י התפארת שמואל החילוק בין מתיר לקורע ועפ"י"ז מיישב הסתירה ברש"י / עפ"י"ז מיישב את דברי אדה"ז / עפ"י"ז מיישב החידוש של אדה"ז במלאכת קורע

בגדר מלאכת מעמר (עג,ב)

290הת' מנחם מענדל אליאס.
מביא הדין דמעמר ודברי הראשונים שזה דוקא ממקום גידולם ומצריך ביאור / מביא דברי שביתת השבת בזה ומקשה בו / מבאר שזהו טעם מיוחד דוקא במעמר כי המלאכה מצ"ע היא חסירה / מביא דעת הרמב"ם שמשמע שאי"צ ממקום גידולו ומקשה בו / מביא הבנת שו"ע אדה"ז בשיטת הרמב"ם וקושיית האגלי-טל / מבאר זה

בדין מקצת היום ככולו (פז,א)

444הת' מנחם מענדל חיימסון.
לימוד מג' ימי הגבלה לדין 'פולטת' / מחלוקת רש"י ותוס' בשאלת הגמ' / מחלוקת הסוגיות בדין 'מקצת היום ככולו' / חילוק 'מקצת' בכל דין ועניינו

גדר מלאכת קשירה (קנז)

24.....שיחת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש.
מדוע התירו חכמים עשיית חצי מלאכה לצורך מצוה דווקא בקשירה ולא במלאכת הוצאה / מדוע אסורה קשירת קשר שאינו של קיימא רק משום שדומה למלאכה ולא משום שמא יבא לקשור / הבדל יסודי במהות גדר המלאכה בין קשירה להוצאה / ביאור המשנה ע"פ חסידות

הלכה

לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה

36 הגאון הגדול הרב משה צבי בוחבוט זצ"ל.....
 מקשה כמה קושיות מהנראה בסדר ההגדה / מביא מחלוקת הרמב"ם והטור אימתי בעינין שיחזיר הקערה לפניו / חוקר בגדר סיפור יצי"מ ומכריע על פיו את שיטת הרמב"ם / מכריע עפ"י החקירה הנ"ל את שיטת הטור והמחבר וכן את שיטת שו"ע הרב / מבאר את נוסחנו ואת נוסח הרמב"ם בפתחת ההגדה / מכריע לפי החקירה הנ"ל גבי מי שאין לו מצה לפניו אי מחוייב בסיפור יצי"מ

בענין קניית פירות של היתר מכירה

47 הגה"צ הרב דב קוק שליט"א.....
 מביא החילוק בין ירקות שביעית לפירות שביעית בענין זה ומביא לקולא / מחלק בין שימוש לבין קניית פירות אלו / איסור סחורה על המוכר ועל הקונה ומסירת דמי שביעית לעם הארץ / קניית פירות אלו אפשר להתיר כשזה בהבלעה ודן בזה / ראה מהירושלמי לקולא דהבלעה הנ"ל / מביא דעת האוסרים בהבלעה

ביאורים והערות בענייני קידוש

84 הגה"ח הרב שמחה בונם ורנר שליט"א.....
 מציע דברי הגרשז"א שעיקר קידוש ביום הש"ק היא השתייה והראייה לכך / מקשה ע"כ מריהטת הגמ' דמשמע שמצות הקידוש היא הברכה / מבאר דמי שלא קידש בתחילת הסעודה אינו רשאי לקדש אח"כ אלא יאכל בלא קידוש / שולל הנ"ל ומבאר דרשאי לברך בפה"ג מחמת היסח דעתו / עפ"י מבאר דברי הגרעק"א דברכת הגפן הוי הקידוש וכשנזכר באמצע סעודתו שלא קידש חייב להפסיק אכילתו עד שיקדש / מציע שיטת המרדכי בגדר מצות קידוש שהיה הברכה בזמן המיוחד / ולפי"ז הנזכר באמצע סעודתו שלא בירך אינו יכול לקדש / עפ"י הנ"ל מבאר דברי הט"ז בדין ספק ברכות

הכנת כמחיצה לענין עירוב בשבת

93 הרה"ג הרב שלמה ידי שליט"א.....
 דן בנוגע לעירוב מג' רוחות ורוח ד' ים כנרת / מביא השקו"ט בהגמ' בדין מבוי מג' צדדין וים, ומחלוקת הפוסקים בזה / מציע השיטות הסוברות שעומק הים הוא המחיצה / מבאר מהו "שרטון" לפי שיטות אלו שהעומק הוא המחיצה / מבאר מהו האיסור שחששו לפי



שיטות אלו כשיעלה שרטון / מציע השיטות הסוברות שהים עצמו הוא המחיצה / מבאר מהו "שרטון" לשיטה זו שהים נחשב מחיצה – ומהו חשש האיסור / סיכום הנ"ל והמנהג בטבריה / שקו"ט האם דווקא בים חששו שיעלה בו ביום חול ואבנים / סיכום

צריכת פירות שביעית ע"י אוצר בי"ד

103 הרה"ג הרב יוסף חיים רוזנבלט שליט"א.....
 מצב 'שוק השמיטה' בפירות הקיץ / דין אוצר בי"ד / שיטות האחרונים בסוגיא / המתנגדים לאוצר בית דין / המצדדים באוצר בית דין / המציאות כיום מצד העדר שותפות הציבור / העולה מכל הנ"ל

בדין ברכת חכם הרזים

111 הרה"ג הרב יקותיאל אוהב-ציון שליט"א.....
 המברך חכם הרזים אי בעי למיחזי כולהו ס' ריבוא / ראיית הגאון לבושי מרדכי דלא בעי לראות כולם / אם יש מניעה מלברך ברכה זו בלויית המת / בדין ברכת הקשת אי בעי לראות את כולה / סומא בברכות הראיה / ברכת חכם הרזים על חכם מופלא / תבנא לדינא

קטן שהגדיל בתשעה באב נדחה

120 הרה"ג הרב אשר ברסליוער שליט"א.....
 מביא האבנ"ז שחוקר בדין קטן שהגדיל בצום נדחה ומביא נפק"מ בדין קטן בשאר צומות נדחים / מביא דיש שתלו הנ"ל בסברות המחלוקת בשו"ע בדין אבילות בשבוע קודם ת"ב ודעת הרמ"א - דאבילות מר"ח / מקשה לדעת הרמ"א מדוע לא הכריע במחלוקת הנ"ל / מבאר דסברות המחלוקת הנ"ל הם בטעם האבילות קודם ת"ב וא"כ לכו"ע דין צום נדחה מטעם תשלומין

גדרי מנחה גדולה ומנחה קטנה

127 הרה"ג הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א.....
 מציע דברי רמב"ם דיש מנהג להתפלל פעמיים תפילת מנחה ומקשה בזה מדברי הרמב"ם בכמה דוכתין / מדייק בדברי הרמב"ם שהטעם לתפילת מנחה הנוספת הוא מדין נדבה / ומקשה שבנדוד"ד ישנו שינוי בגדר תפילת נדבה משאר המקומות / מבאר דהמנהג לב' תפילות מנחה אינו מטעם תפילת נדבה / מדייק מלשון הרמב"ם שלהתפלל את שתיהן זהו רשות בלבד / ועפ"י"ז מבאר שהנוהגים כן רשאים אף בשבת ויו"ט / עפ"י הנ"ל מבאר דמנחה גדולה פוטר מתפילת מנחה קטנה / מביא השגת הרא"ש על דברי הרמב"ם / ועפ"י הנ"ל מתרץ קושייתו ומבאר חילוק שיטותיהם / עפ"י הנ"ל מבאר את החומרא להתפלל



מנחה קטנה דוקא / מצ"ב בשיטת הרא"ש ומבאר דעת הפוסקים דעדיף להתפלל מנחה קטנה ביחיד מאשר מנחה גדולה בציבור

ביאורים בהל' עדות בשיטת הרמב"ם והשו"ע

137 הרה"ג הרב גבריאל דהאן שליט"א.....
 עדות קרובים ובדין בעל כאשתו / דין עדים הקרובים לשכ"מ ורוחקים לבנים / בדין עדות ארוס לארוסתו / נראה בס"ד להוכיח ברמב"ם כהרדב"ז / עדות חשוד / דין עדות מוסרים ואפיקורסין / דין עדות אריס שלקח פירות בלא ידיעת בעלים / דין דיין שקיבל הנאה לאחר פסק דין / דין עדות האוכל בשוק / אם צריך הכרזה להיפסל לעדות בעבירתו / דין עדות בעל תשובה

בענין אכילה חשובה במצה ופסח

151 הרה"ג הרב זאב וקסברג שליט"א.....
 יבאר החילוק בין גדר מצות מצה לאכילת הפסח לדעת רש"י והרשב"ם דס"ל אכילת מצה לתיאבון ואכילת הפסח לשבע / מבאר שע"פ שי' הר"ן דס"ל דגדר אכילת מצה ופסח שלא תהיה אכילה גסה יובן מעשה הלל / מבאר גדר 'אכילה גסה' לפי חילוקי דעות הראשונים

בדין שתיית רביעית בקידוש והבדלה

156 הרה"ג הרב אביאל חדאד שליט"א.....
 קידוש ללא שתיית רביעית / מעיר מהב"י שס"ל שלא יצא 'ידי חובת מצוה כתקונה' ומביא המ"א שנחלק עליו וס"ל שצריך לשתות מכוס אחר / מביא ישוב האחרונים בשיטת הב"י – שכוונתו שבאם שתה מכוס אחר לא יצא י"ח מצוה כתיקונה / מכריע בין הב"י והמ"א דבאם לא שתה מלא לוגמיו אכן לא יצא י"ח קידוש כלל / מביא שכן הדין בנוגע להבדלה / שקו"ט בדברי כה"ח שס"ל שאי"צ להבדיל שנית וכן דן בדברי הילקוט"י / מביא הלכה למעשה / מצייע הסוגיא ומבאר דמשמע מדברי השו"ע דיש חי' בין קידוש והבדלה לענין חיוב שתיית ע"י המקדש עצמו / מביא דברי ה'הליכות עולם' דנמי בהבדלה צריך לשתות המבדיל עצמו ומכריע לקולא דבהבדלה אין צריך לשתות המבדיל עצמו / מביא הלכה למעשה

בירור שיטת הרמב"ם בגדר חישובי המדות

180 הרה"ג הרב אליהו כהן שליט"א.....
 מביא דברי הרמב"ם בפיה"מ והצ"ב האם המדות באצבעות שוחקות או עצבות / שקו"ט בדברי הב"י ועפ"ז מבאר הנ"ל



סוגיא דעשה דוחה לא תעשה

182הרה"ג הרב ישראל יוסף כהן שליט"א.
 דן בדין פדיון הבן שלא בזמנו אם שביעית משמטת את חוב ה' סלעים / חוקר אם גדר הפדיון הוא פדייה או מתנות כהונה / מביא כמה נפק"מ לדינא כתוצאה מהחקירה הנ"ל / מכריע להלכה עפ"י דין דעשה אינו דוחה ל"ת ועשה / מקור הדין / מה חמור יותר עשה או לא תעשה? / מבאר את גדר הרמב"ן בעשה לעומת ל"ת / שיטת רב ניסים גאון

איסור "טבילה בכלי" במקוואות שבימינו

205הרה"ג הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א.
 פסול 'טבילה בכלים' דאורייתא / סוגיית כלי ש'קבעו ולבסוף חקקו' / כיצד מצינו ידיו ורגליו בבניין מקוואות / גדר כלי לצמח-צדק / סיבת ההיתר וההידור דווקא בבורות טבילה אלו / ביאור הטעם והסברא בהגדרה זו / יסוד פסולי מקוואות לש' הצפנת פענח ורבינו הזקן בסידור / שלא יהיו יריעות מפלסטיק או לוחות עץ תחת יציאת הבור

בדין שכרות בפורים

241הרה"ג הרב אייל מימון שליט"א.
 סוגיות הש"ס לגבי שיכרות בפורים / ד' שיטות בביאור היחס בין המימרא דרבא לסיפור עם רב / ביאורים על מעשה דרבה ור' זירא / שיטות שונות ב'לבסומי' / הפירוש בחיוב 'עד דלא ידע' / תליית המחלוקת בטעמי מצוות השתיה / בדעת קדוש ה' האר"י ז"ל מצינו מחלוקת גדולה / שיטת מרן השו"ע / לסיכום מצאנו שבעה טעמים שאין להפריז בשתיית יין בפורים

בענין דין נשים במצוות עשה שהזמן גרמא

253הרב אברהם פדידה שליט"א.
 מקור הדין / מצוות דרבנן שהזמן גרמא / ב' באורים והנפק"מ / חקירה בגדר החיוב 'שאף הן היו באותו הנס' / שאף הן היו באותו הנס' במצוה דאורייתא / סתירה בתוס' / טעם החילוק בין דאורייתא לדרבנן / סברא דאורייתא / א"א לחדש מצוה מכח סברא / חיוב נשים ב'ברכת הלבנה' / ביאור הסוגיא / דעת המאירי / שיטות האחרונים / לחלק יצא / יישוב האגרות משה / הוכחת הטורי אבן / דחיית הראיה מביכורים / ביאור טעמו של השל"ה / ביאור נוסף מדוע לא נהגו לברך / הערה על דבריו / תורת העולה / פרסומי ניסא בנר חנוכה / תליא בב' תירוצי הגמ' / דעת הרמב"ם / דעת הרשב"א / קושיא מסוגיא ערוכה / ביאור 'שעת הסכנה' לדעת הרמב"ם / ביאור נוסף דלעולם אין פרסו"נ מעכב / ביאור דעת הטור / משא ומתן בבירור דעת השו"ע / ביאור נוסף



תרומה למפרע למ"ד אישו משום חציו

284הת' אליעזר איסטנה. מציע הסוגיא בדין תרומה מן התלוש על המחובר והמסתעף מזה / מביא שי' הרש"ש בדברי רש"י ומקשה בזה / מביא יישוב לשי' רש"י ודוחהו ומקשה עוד / מציע שי' רבי יוחנן בדין אישו משום חציו / מביא דברי כ"ק אדמו"ר בסוגיא הנ"ל ובהמסתעף הימנה / מיישב עפ"י דברי רבינו את השאלות על סוגייתנו

בדין כוונה בתפילה

516הת' מנחם מענדל רוזן. מביא קושיית הלח"מ על פס"ד הרמב"ם וביאור הגר"ח הלוי / מבאר דברי הגר"ח בגדר "כוונה כללית" דהוי מעשה התפילה עפמ"ש בלקו"ש / מבאר גדר ה"כוונה כללית" שמעכב בכל התפילה בב' אופנים / מקשה על המבואר באופן הב' ומיישב זאת עפ"י המבואר בלקו"ש בגדר היסח הדעת בתפילין / מבאר הנ"ל באופן אחר / עפ"י הנ"ל מיישב דברי הגר"ח הלוי בגדר "לשמה" בכתיבת ס"ת

שיטת אדה"ז בדיני הפסק

367הת' דב בעריש גלפרין. מקשה על הגדה עם לקוטו"מ, ומציג החילוק בין השו"ע לסידור / מוסיף להקשות עפ"י המובא בשו"ע / ביאור טעם רבינו בציון לסי' תלב / ביאור שיטת אדה"ז בדין הפסק

בדין אין מעבירין על המצוות

438הת' מנחם מענדל זלמנוב. 'אין מעבירין' מדאורייתא או מדרבנן / הוכחות משיטת אדה"ז עצמו ד'אין מעבירין' דאורייתא / חילוק כ"ק אדמו"ר בגדר מצוות תפילין בין יד לראש / ביאור שיטת אדה"ז עפ"ז

חסידות

מעלת מסירת נפש בפועל על בכוח

הת' אברהם לייב ברוך..... 345

במס"נ בפועל יש בה מעלה יותר מבמס"נ בכח / מקשה ב' קושיות על מעלת המס"נ בפועל / מחלק בין כל המצוות שבהם המעשה הוא העיקר לעומת מס"נ / מבאר עניין מתן תורה - חיבור עליונים ותחתונים / מוכיח גם ממאמר והיה עקב את גדר החידוש הנ"ל דמ"ת / מבאר עפ"י הנ"ל את חידוש ומעלת המס"נ בפועל דווקא

קבלת עול – ו'בכל מאודך'

הת' מנחם מענדל היילפרין..... 373

מקשה סתירה לכאורה בד"ה לך-לך תרס"ו / מקדים להקשות בהצורך דבכל מאודך / ביאור הצורך באהבה ד'בכל מאודך' להמשכת הרצון העצמי / ע"פ הנ"ל יבואר טעם הקדמת העבודה בכוחות הפנימיים לאהבת רעו"ד / אופן החיבור בין קב"ע וכוחות הגלויים

מעלת השגת השלילה על החיוב

הת' מנחם מענדל היילפרין..... 401

החילוק בין השגת החיוב להשגת השלילה / צ"ב בטעם שהשגת השלילה זהו המדרי' היותר נעלית שבהשגה / ביאור מעלת השגת השלילה לגבי השגת החיוב גם באופן ההשגה / ובעומק יותר מעלת השגת השלילה - 'השגת העצם' / ובעומק יותר מעלת השגת השלילה - 'הכרה' / מעלת הדעת שבידיעת השלילה על החיוב

כח הא"ס בפועל שבצבא הארץ

הת' שלום דובער וולף..... 420

מסכם את מהלך הענינים במאמר בענין גילוי כח הא"ס / היכן כח הא"ס הנמצא בפועל בצבא הארץ / הביאור בתו"א ומקשה עפ"י ז' / מבאר דבמאמר ב' ענינים בכח הא"ס שבצבא בארץ מצד ענינו, וכיצד זה נראה לאדם / מבאר את ענין בל"ג נבראים ע"פ המבואר בד"ה מים רבים תשי"ז / העולה מהנ"ל

ב' מדרגות בבינוני

הת' מנחם מענדל פלדמן..... 471

כח הבינוני להילחם בתאוותיו הוא מהרשימו שאחרי התפילה / מקשה סתירה בין המבואר בתניא פכ"ט לפי"ב במלחמת הבינוני כשאין רשימו / צ"ב מדוע נחשב בינוני כשיש



לו טמטום הלב והרי אינו פועל במידותיו / יביא שישנה דרגה בבינוני שמתגבר רק מצד קב"ע ומבאר כיצד זה ייתכן / מבאר החילוק בין מצוות 'והתקדשתם' לשאר מצוות / מבאר מדוע חיסרון אהבת ה' ב'טמטום הלב' מונע רק 'לפעמים' מ'והתקדשתם'

ב' ענינים בקיום תרי"ג מצוות

478הת' מנחם מענדל פרידמן.
מצוות התלויות במלך הוא מוציא את כל ישראל / דוגמא נוספת מהוצאת האיש את אשתו, צ"ב השוני ממצוות המלך / ב' ענינים בקיום המצוות לבושים לקבל הגילוי בג"ע ועצם הדבקות באלוקות / ע"פ חילוק הנ"ל מבאר החילוק בין מלך לאיש ואשה / יבאר בעומק הטעם לכך שהמלך ביכולתו לפעול בעם גם את השינוי הפנימי

ב' סוגי שכר במצוות

485הת' מנחם מענדל פרידמן.
שמחת הבינוני בקיום הלאו 'ולא תתורו' כקיום מצות עשה / צ"ב מהמבואר במ"א שיש חילוק מהותי בין מ"ע למל"ת / נסיון לחלק בין פעולת המצווה שבה אכן ישנו חילוק, לבין שכרה שבה שווים ודחיית החילוק / ב' מיני שכר בקיום המצוות החיבור בין יהודי לקב"ה, והמשכת האור שעל ידה / ע"פ כל הנ"ל תתורץ הסתירה שבין לקו"א לבין אגה"ת:

ביאור החסידות בפלוגתא אם אנכי נמנה בתרי"ג מצוות

495הת' יהודה אריה קורנט.
מחלוקת הרמב"ם והבה"ג האם 'אנכי' נכלל במניין המצוות / נראה לבאר שהנ"ל מובן מדברי הרמב"ם והבה"ג עצמם / ביאור הצ"צ בדרך מצותיך בפלוגתא האם אנכי נמנה כמצוה / לפום ריהטא יש קושיא על הנ"ל מדברי הדרך מצותיך / ג' ענינים באמונת וידיעת ה' והידיעה הפשוטה שקיימת לפני הציווי היא הנעלית / לפי הביאור במעלת הידיעה הקודמת לציווי יתורץ הנ"ל / סיכום

תורת רבינו

ג' שלבים ב'לעשות לו ית' דירה בתחתונים'

381הת' מנחם מענדל היילפרין.
סיכום מהלך השיחה בקצרה / מקשה על הדימוי הנ"ל / מקשה על כללות דרכו של משה ברוממות בני"מ / צ"ב במבואר בשיחה שבאותה שעה לא עלה על הדעת מצב אחר / ב' אופנים בחיבור עליונים ותחתונים / ג' שלבים בחיבור עליונים ותחתונים / ע"פ כהנ"ל - יבאר הצורך בהקדמת הויכוח במ"ת לעניינינו / מבאר מדוע לא המתין משה עם קיום עצת יתרו עד שתיגזר הגזירה / ע"פ הנ"ל יובן הא דצ"ב ממק"א על המבואר בנוגע לעצת



יתרו / מבאר כיצד לא עלה על הדעת מצב אחר - ע"פ המבואר בחובת הביטחון / דרגת הראיה לאחר הכניסה לארץ / מקשה מדוע הקב"ה רצה שיעשה דבר הקשור עם הסתלקות משה

כמות ואיכות והניגוד ביניהם - סיכום המתבאר בשיחות רבינו

הת' אורי בלויא..... 307

רקע והקדמה לנידון / השלמת הכמות והאיכות יחדיו / כמות יוצרת איכות / איכות מסותרת בתוך כמות מועטת / לפי"ז הסברת דעת ר"י בנוגע לחצי שיעור / הצעת שיטת ה'לקח טוב' בב"ב הנ"ל / שיטת הרבי בסוגיה בב"ב הנ"ל והיוצא מכך / הצעת שיטת ר"ג בד' מחלוקות לאור דברי הרבי / הצעת הסוגיה בהוריות ושיטת רשב"ג לאור דברי הרבי / ההפלאה עפ"י כל הנ"ל / הצעת הסוגיה ביומא / כמה הערות על הנ"ל / הצעת דברי הרבי בנוגע למחלוקות ר"ש ור"י בכמה מקומות / ביאור בהנ"ל האם אזלינן בתר איכות או כמות / הצעת שיטת ר"ש לאור דברי הרבי / שיטות ר"י ורשב"ב לאור דברי הרבי / סיכום הדברים ולפי"ז ביאור בהנ"ל / ביאור במדרש פליאה לאור דברי הרבי / כמה קושיות והערות על הנ"ל / דחיית הוכחת ה'לקח טוב' לאור דברי הרבי

ביאור במהות ביטחון בה'

הת' שמעון ברונשטיין..... 336

הגדרת ענין הבטחון / פעולת הביטחון / מצריך ביאור בהנ"ל / הביאור בהנ"ל

בירור שיטות הראשונים בדין משתה ושמחה בחנוכה

הת' מנחם מענדל רוזן..... 508

מביא מחלוקת הטור והרמב"ם בחיוב משתה ושמחה בחנוכה והצ"ב בשיטת הרמב"ם / מביא תירוץ היש"ש והמבואר בלקו"ש באופ"א ומוכיח כן בדברי מהר"י מלוניל / מביא מ"ש בלקו"ש ביסוד מחלוקתם דהטור והרמב"ם הנ"ל והשקו"ט בזה בשיטת רש"י / מדייק מקושיית הט"ז על הלבוש דלא ס"ל כהנ"ל ומבאר דבריו בדא"פ / מיישב הקושיא הנ"ל עפ"י המבואר בלקו"ש בשיטת הלבוש

בגדר "המגבי' ידו על חבירו נקרא רשע" והמסתעף

הנ"ל..... 525

מביא ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר "לשבת יצרה" / עפ"י הנ"ל מבאר דברי ר"ח בגמ' בסנהדרין ומוכיח זאת מהמבואר בלקו"ש / מתרץ קושיית האחרונים על הסוגיא בסנהדרין / עפ"י שיטת הרמב"ן במהות מצות "דינין" ודן בזה לשיטת הרמב"ם / מבאר שיטת הרמב"ם עפ"י בלקו"ש בגדר פיקו"נ שדוחה כל התורה כולה / שקו"ט בסוגיא בסנהדרין בגדר "עכו"ם שהיכה את ישראל חייב מיתה" עפ"י המבואר בלקו"ש



דבר מלכות

גדר מלאכת קשירה

מדוע התיירו חכמים עשיית חצי מלאכה לצורך מצוה דוקא במלאכת קשירה ולא במלאכת הוצאה? • מדוע אסורה קשירת קשר שאינו של קיימא רק לפי **שדומה** למלאכה, ולא משום שמא יבוא לקשור קשר של קיימא? • הבדל יסודי במהות גדר המלאכה בין מלאכת קשירה למלאכת הוצאה • "פוקקין ומודדין וקושרין" - במקביל לשלושת זמני השבת: ליל שבת, יום השבת ומנחת שבת

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

וגם אם תמצוי לומר דהטעם להקדמת דין ד"פוקקין" הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא, כי אם גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס'*)

(7) קדושין מא, רע"א ד"ה איש. וראה דברי שלום (להרב מבערזאן) מע' זו ואצ"ל זו, שדי חמד כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס' שם ד"לא זו אף זו לא שייך לשנויי כו' אלא בשני בבות אבל בשתי תיבות לא" משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן "לא זו אף זו", הוא לא רק בנידון שדין אחד מובן מהשני בדרך ממילא ואין צורך לשנותו כלל [ע"ד קושיית הגמ' שם "השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא" - ד"ב"ו" לא הו"ל למיתני כלל' כיון דידעינן

א. בקשר לדיני שבת - ששמירת שבת היא אחת מעשרת הדברות, הכתובות [גם] בפרשתנו - איתא במשנה בסיום מסכת שבת: "זמעשה 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.

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

וצריך להבין:

הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא "פוקקין"

(*) אין לומר דקושיית הגמ' היא דהול"ל בסדר הפוך ("בשלוחו" ואח"כ "בו"), כי אז יהיה בסדר "זו ואצ"ל זו", והרי גם אם תמצוי לומר דבשתי תיבות אפשר לומר "זו ואצ"ל זו" (תוס' שבוועות ד, ב ד"ה הסול. וראה רשב"ם ב"ב קלב, א ד"ה גובה בסופו. וראה עצמות יוסף ובאר שבע שבפנים ההערה), הרי מוכח מדברי התוס' (פסחים לט, ב ד"ה לא. יומא פד, ב ד"ה מכבין. ב"ק קה, ב ד"ה ושמואל) שסדר זה הוא דחוק גדול (והיכא שמתרץ כן בגמ' - עכצ"ל שיהו מפני שא"א לתרצו באופן אחר). ולהעיר מהשקו"ש האם גם בקרא כן הוא (נסמן בשד"ח חמד שם).

(*) שיחה זו היא "הדרן" על מסכת שבת. 1) ה, יב"טו.

2) קנו, א. וראה שבת קכה, ב באילך.

3) פרש"י שם ד"ה וקושרין.

4) קנו, ב. וראה רמב"ם פכ"ד מהל' שבת ה"ה. שו"ע או"ח סי' ש"ז סי"ו. שו"ע אדמו"ר הוקן שם סעי' יח.

5) או"ח סי' ש"ז סי"א. שו"ע אדמו"ר הוקן שם ס"ד.

6) ד"ה מדידה. וראה שבת קכה, ב באילך. רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדמו"ר הוקן שם סי' ס"ב.



יותר מבהיתר מדידה: איסור מדידה בשבת הוא "מפני שהוא מעשה חול וזולזול שבת"¹⁰, משא"כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש"מדברי סופרים נקרא זה גם כן של קיימא"¹¹, היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

ועפ"ז פשוט יותר לאסור (מדברי סופרים) קשירה הדומה למלאכה דאורייתא, מלאסור (מדברי סופרים) 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 כל זה בהקדים מה ששנינו בתחלת מסכת שבת¹² שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כי אם מדברי סופרים¹³. וידועה¹⁴ הקושיא על זה: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מן התורה¹⁵ (גם במלאכות שבת¹⁶)?

10 שו"ע אדמו"ר הזקן סי' ש"ו. וראה תוס' שבת שם.
 11 שו"ע אדמו"ר הזקן סי' ש"ז ס"א.
 12 וכבר העירו האחרונים על הקשירה והשייכות דתחלת מס' וסופה מברכות י', רע"א. ובתוס' שם. וראה ספר ויהא ברכה. ולהעיר מספר יצירה פ"א מ"ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.
 13 וראה שו"ע (ושו"ע אדמו"ר הזקן) סי' שמ"ז ס"א.
 14 ראה בשדי חמד כללים מערכת ח כלל ד. וש"נ. וראה לקוטי שיחות ח"ה ע' 33. הערה 31. ע"ז ע' 110 הערה 34.
 15 יומא עד, א.
 16 כן הוא דעת אדמו"ר הזקן, כמפורש בשו"ע שלו סי' שמ"א וס"ד. וראה גם בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י (שבת עד, א). מאירי (שם ג, ב - וראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל ט ס"ז). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם - ראה בשדי חמד שבעה ע"ד 14. תוצאות חיים (להגר"מ ועמבא הי"ד) ס"ח. וראה חלקת יואב (לר"י מקניצק) ח"ור"ד סי' ט. ועוד.

שבשתי תיבות הסדר הוא זו ואין צריך לומר זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש יותר⁸ - ולכן בא כאן תחלה דין ד"פוקקין" 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", ההחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה - מסתבר שהסדר במשנה צריך להיות ע"פ סדרן במעשה בפועל - קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאורה בהיתר דקשירה יש חידוש

אומן מ"בשלוחו"], אלא גם בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין הב' כי אינו מובן בדרך ממי"א מדין הא' (וכבנדר"ד דהדין ד"פוקקין" אינו מכריח הדין "ומודדין וקושרין", אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרינן "לא זו אף זו", אלא שונה החידוש תחילה^{**}. ו"ל שהוא ע"ד "כיון דאתיא מדרשא חביבא ליה" (יבמות ב, ב). - אבל עפ"ז צע"ק דגם בשתי בבות צ"ל כן.

ואפילו אם תמצי לומר דהכוונה (ראה עצמות יוסף קידושין שם), באר שבע (נסמן 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 בנדון דידן דפוקקין ומודדין וקושרין.

8 ואין להקשות מדברי התוס' ביומא (שבשולי הגליון 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 שמותרין לכבות הוא עיקר ויסוד כל החידוש, ורק שבפרטים אחדים ישנו חידוש גם בדין הב'). כי אם כוונתם שדין הב' אינו מוכרח מדין הא' (מצד פרטים אלו), ולכן אי"ז בגדר "זו ואצ"ל זו" (וכנ"ל בהערה הקודמת ובשולי הגליון הב' שם), אבל בכל אופן עיקר החידוש הוא "מכבין", ולכן נשנה תחילה.
 9 קבו, ב דיה ומדבריהן.

** אבל אי"ז בכלל י"ז ואצ"ל זו" (שדוהק הוא - נסמן בשולי הגליון הא') - כי הדוהק שדוהק כלל זה הוא רק היכא שעיי' דין הא' דיוע בדרך ממילא דין הב', וכפשטות הלשון "זו ואין צריך לומר זו". וראה הערה הבאה.



ג. אבל עפ"ו צריך להבין:

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

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מדברי סופרים, מכל מקום אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"²², מסוג הדברים, "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"²³; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מדברי סופרים נקרא זה גם כן של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו" חכמים כו' מפני שהן

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

וי"ל שעלי-דרך זה הוא גם בנוגע לקשירה - דלכאורה גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן"¹⁷, מפני שאינו קושר "על דעת שי שאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו"¹⁸) יש להקשות: למה לא יהיה אסור מן התורה מטעם חצי שיעור? -

והתירוץ הוא על-דרך הנ"ל: אין זה חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כי אם חצי מלאכה - חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שי שאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה¹⁹ ולכן אינה אסורה מן התורה.

20 מאירי שבת ב, א. רע"ב ותויר"ט ריש מס' שבת. וראה ח' שפת אמת שם. ועוד.
21 וראה שבת של מי בסיום מס' שבת. לשון הזהב שם. ח' חת"ס שם. ועוד.
22 שו"ע אדמו"ר הזקן סי' שמו ס"א מפירש"י שבת ב, א ד"ה שניהם. אבל בפירש"י אין תיבת "מהם". וי"ל שכונת אדמו"ר הזקן להדגיש גזירה 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, דאם לא כן למה מחלקם לב' סוגים, והרי סוג אחד 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 יכ"ג) "מפני שהוא כ... (מלאכה דאורייתא פלונית)" וכי"ב, ובכו"כ איסורים כותב (שם) "גזירה שמא...". "גזירה משום...". וכי"ב.

*16 ראה מפענח צפונות סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.
17 הדיעות בזה ראה שו"ע אדמו"ר הזקן סי' שיו ס"ב.
18 שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"א.
19 ואף שבשו"ע שם מבואר ש"אם קוצב בדעתו איזה זמן שאו יתירו בודיא אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת ופטור וכו' אבל מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא כו", ובוה לכאורה י"ל שהוא חצי שיעור: הדעת שי שאר כן לעולם הוא שיעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שי שאר, ורק שחסר בהשעור - לכמה זמן י שאר, זה אינו, כי קשר שי שאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהיה בו שינוי (גדר מחדש) - ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.
ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א ס' ט, תיח במש"נ ואתה הוא ושנותך לא יתמו (הובא בספר החקירה להצמח צדק לד, ב ואילך, קכ, ב. עיי"ש).
ולהעיר מהתואר והגדר "נצחי" ששייך גם ביש לו תחלה - וא"כ הוא בגדר זמן (ינתן אלם בהקדמה. פלח הרמון שער ד' פ"ג. לקוטי תורה פקודי ז, ב). ואכ"מ.

דומים למלאכות²⁵.

קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטם וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה עלימנת "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהיה קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אין זה חיבור אמיתי²⁶ ואינו בגדר קשירה²⁷

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

היו "קשר קיימא" (ש"ע אדמו"ר הזקן ר"ס ש"ז) - אבל ההסברה על זה גופא י"ל ככפנים.

29) ולהעיר מזה שהנהרות שנפסקין פעם אחת לשבוע (שמיטה) פסולין למי חטאת - כי מציאות המים גם בעת היותם אינה מציאות ד(מים) חיים, כי אם מציאות ד"מכובין" (פרה פ"ח מ"ט). וראה לקוטי שיחות ח"ז ע' 92. 30) ועפ"י (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם היא להחשיב את פעולת הקשירה שתהיה נקראת 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* דמצותיה אחשביה (ראה בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כו, ב). וראה אנציקלופדיה תלמודית מע' אסורו חשוב). וראה מנחת חינוך מצוה לב (סי' כא - מלאכת הקושר)*. משא"כ אם נאמר שהקשירה

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 קל"חומר²⁸: אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה, אע"פ שאי אפשר לבוא ממנה למלאכה שלימה כי אם ע"י פעולה נוספת (להניחה אחרי העקירה, או להקדים להנחה - עקירה²⁹). הרי כלישכן שהוה להו לגזור בקשר שאינו של קיימא שבכדי לעבור בו על איסור מן התורה אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם²⁸ שהתורה אסרה דוקא

(*) ולהעיר מזה שבש"ס דילן (שבת עד, ב) מקשה בפשטות (על הקט"ד שמלאכת קשירה במשכן היתה זה שהיו "קושרין ביתדות אהלים") "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא", אף שגם זה היתה קשירה של (מצוה) חשיבות, וכמו שמפורש בירושלמי (שבת פ"ז טה"ב) דעת ר' יסה על זה "מכיון שהיו חונין ונוטעין 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) מביאר (בלי חולק): "כיון דכתיב נהו (בהעלותך ט, כ) ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו", אף שבירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם על זה קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופני"מ שם).

אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם היה ציווי ה' על החניה עצמה, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמשו וטפל בכדי שלא יחוזו הקלעים. ואכ"מ.

(**) וראה כלי חמדה פרשת וילך (לא, ט). לקוטי שיחות ח"א ע' 227. ובכ"מ.

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

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

27) ראה לעיל הערה 22.

28) הטעם על זה הוא לפי שהקשרים שקשרו במשכן



שאסרה התורה³¹.

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

קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כי אם פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב³³. ומכיון שאין בזה אפילו מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה³⁴, לכן לא גזרו בה³⁵ שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מן התורה³⁶. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאין זה מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

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

גדרה של מלאכה זו מן התורה, היא הוצאה

שאינו מתכוין גם בשבת אסור מה"ת. ולהעיר מתורה וצריך לעצים (שבת עד, א).

(33) היינו, דאף שהיכא שיש בדעתו שישיאר כן לעולם (וחייב עליה) נחשבת פעולת הקשירה עצמה ג"כ חלק מהמלאכה (דהרי אם לא יקשור בפועל אינו חייב) - הרי הפ"י בזה שהדעת שישיאר כן לעולם מחשיב את הפעולה שתהיה פעולת מלאכה. אבל אם חסר הדעת גם הפעולה אינה כלום.

(34) וע"ד המבואר בס"ג: "ואם אינו אלא קשר אחד בלבד בלא ענינה ע"ג אינו נקרא קשר כלל ומותר לקשרו ולהתירו אפי' אם עומד להתקיים לעולם" - ואעפ"כ בנדון דידן אסור (שלא לצורך מצוה) - כי עכ"פ דומה למלאכה, משא"כ קשר אחד אינו דומה כלל למלאכה.

(35) חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדמו"ר הזקן סי' ש"ב - כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) - שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא** שם ס"ה - "שרגילין לקשרו": שם ס"ח - שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו"ב; ובסי' - "שלפעמים נמלך ומבטלו".

משא"כ בהוצאה הרי אסור בכל אופן.

(36) ע"ד המבואר בלקוטי שיחות ח"ה ע' 33 הערה 31, עיי"ש.

יכוין לצדו ובאופן שאינו פס"ר. ואם בלא כוונה אי"ז צידה כלל, לא איכפת לן אם היה פס"ר. וראה חלקת יואב חא"יח סי"א ובשולח הגליון שם.

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

עצמה היא ג"כ חלק מהמלאכה מצד עצמה, והדעת שישיאר כן לעולם הרי זה 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 שישיאר כן לעולם ענינו להחשיב הפעולה עוד יותר מכפי שהיא חשובה מצד, וא"כ גם קשירה של מצוה תועיל בזה). [פשוט שמדין זה עצמו - שלצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא - אין להביא ראיה שקשירת מצוה אינה מחשיבה את הקשירה, כי כאן מיירי שאין המצוה בהקשירה עצמה, כי אם "שקושר למדוד אחד משיעורי תורה" וכיו"ב].

ולהעיר מקשירה דנימא דכנור דביהמ"ק (עירובין קב, ב). ולהעיר משו"ע אדמו"ר הזקן סי' תרנא ס"ו בנוגע לאיגוד הלולב: "אבל אסור לעשות ענינה ע"ג קשר (ביו"ט) כיון שאינו חושש להתירו עולמית" - שמוה משמע שאם היה בדעתו להתירו לאחר זמן היה מותר, אף שזהו קשר של מצוה. אבל י"ל שמכיון שרק "מצוה מן המוכרח לאגוד הלולב כו" (שם ס"ב) אינו מספיק להחשיבו. ולכאורה מוכרח לומר כן, דאם לא כן הרי "קשר שאינו של קיימא מה"ת כו' מותר לקשרו לצורך מצוה כו' ואפי' קשר מעשה אומן כו" (שם ס"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 מה"ל שבת ה"ב, הובא גם במג"א סי' שיש סק"ו. וראה רמב"ן שבת מב, א), בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוין לתכלית זו אינה בגדר מלאכה כלל*, אפילו למ"ד דבר

(*) ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת המשנה פ"י מה"ל שבת ה"ז והכ"ג ועוד) שבלא כוונה לצדו אי"ז בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר "אינו מתכוין" (או) שחסר ב"מלאכת מחשבת") - ומתרחצים עפ"י קושיית הר"ן בשבת (קו, ב) על הרשב"א פ"י דברי הירושלמי וכו'.

אבל אינו כן, כי מפורש בביצה (לו, א, וכו"ה בשו"ע שם סי' שט"ז). ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם סי' (ה) שמוותר לפורס מחצלת ע"ג כוורת של דבורים כו' ובלבד שלא



מבקשירה (שאינן איסורה מצד עצמה, כנ"ל). ולכן כשהמשנה באה להורות ששתיהן הותרו לצורך מצוה, הרי בהיתר המדידה איכא רבותא יתירה, ומשום זה 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 שלשה ענינים אלו בהסדר של "פוקקין ומודדין וקושרין" - ובהקדים דיוק הלשון "פוקקין וכו'", בלשון הווה ופעולה ודאית, ולא תנא "מוטר לפקוק וכו'" וכיוצא בזה, שמוזה משמע רמז שכן צריכים לעשות ושכן עושים תמיד:

נתבאר במקום אחר³⁷ הטעם (ע"פ פנימיות הענינים⁴⁰) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה - מפני שברוחניות הרי זה ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרשות הרבים (טורי דפרודא - עולם הקליפות)⁴¹, ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; על-דרך-זה הוא גם בנוגע לסיום וחותם המסכת ש"הכל הולך אחר החיתום"⁴², שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע"י כללות שמירת שבת (בכל פרטיה) - וכדלקמן.

מבואר בכמה מקומות⁴³ החילוק שבין שלשת הזמנים דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; ב) יומא

(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, מכל מקום 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":

נתבאר לעיל שבקשירת קשר שאינו של קיימא שאסורה חכמים אין שום חלק ממלאכת הקשירה דאורייתא; האיסור הוא רק מפני שדומה הקשר לקשירה גמורה מן התורה. דהיינו שאין איסורו בא מצד פעולת הקשירה, כי אם רק מפני שיש לדמותה לענין אחר, למלאכה אסורה - בלי שום שייכות אליה. זאת אומרת, שלולא הדמיון אין טעם לאסור הקשירה מצד עצמה.

משא"כ פעולת המדידה, דאע"פ שאין איסורה מצד שייכות למלאכה אסורה מן התורה (לא חלק ממנה ולא - דמיון אליה), אלא שכל יסוד איסורה הוא רק מדרבנן - אולם מאידך הרי מזה גופא מוכח שאיסורה הוא מצד עצמה, מצד פעולת המדידה: "שהוא מעשה חול חלול שבת".

ומטעם זה מסתבר שבמדידה, שהוא בגדר איסור מצד עצמו³⁸, יש להחמיר בה יותר

שלא לחלוק במועדות" (רמב"ם הל' קדה"ח פ"ג ה"ב), ואי"ז מטעם ספיקא דיומא, יש בזה כח של ודאי, משא"כ בשאר היר"ט ה"ז רק בגדר ספק (אף שבשאר היר"ט ה"ז ספיקא דאורייתא, ובחג השבועות הרי זה ודאי דרבנן).

39) ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 68 ואילך.

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

41) תורה אור צט, ד. לקוטי תורה תזריע כא, ג. מצה זו תר"ם פנ"ז.

42) ברכות יב, א.

43) ראה הגהות הרי"ח ויטאל לזוהר ח"ב רה, ב. לקוטי תורה אמור לו, ב. שלח מג, א. סידור ד"ה מזמור שיר ליום השבת (קפה, א ואילך). וראה המשך תרס"ז עקמדיה. ועוד.

37) ואפילו לפי מה דשק"ט האחרונים במלאכת ההוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה - הרי כל השק"ט הוא רק מתי נקרא (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (ההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה.

38) ובדוגמת מ"ש החת"ס (שו"ת או"ח סו"ס קמה) בנוגע ליר"ט שני של חג השבועות, שמכיון שטעמו הוא רק "כדי



לעבודת האדם.⁵¹ ולכן אמרו רז"ל⁵² (בנוגע לעבודת בני ישראל): "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" - שמהביאורים בזה הוא ע"פ מאמר רז"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" (המלכות עולה ועי"ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו עושים וסותמים⁵⁶ את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבנ"י נעשים "שותף להקב"ה⁵⁷ במעשה בראשית", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

ודבר זה נעשה תיכף ומיד 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 מסכת שבת - היינו שבסיום (ושמירת⁵⁸) כל הלכות (מסכת) שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור דהוצאה שבתחלת

דשבתא; ג) זמן מנחת שבת, רעוא דכל רעוין⁴¹ - שבלייל שבת הוא עליית המלכות מבי"ע (בריאה יצירה עשיה) לאצילות, כי בימות החול יורדת המלכות לבי"ע לברר בירורים, וכמ"ש⁴⁵ "רגליה יורדות גו", ובליל שבת היא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי"ע ספירת המלכות כפי שהיא באצילות. אח"כ ביומא דשבתא מאיר בחינה נעלית יותר, בחינת ז"א (זעיר אנפין), מדות דאצילות. ואח"כ בזמן רעוא דרעוין הוא גילוי הבחינה ומדרגה שלמעלה מז"א ומלכות, שממנה בא היחוד דז"א ומלכות. ולכן אומרים בתפלת ערבית של שבת "וינוחו בה" (מלכות), בתפלת שחרית "וינוחו בו" (ז"א), ובתפלת מנחה "וינוחו בס" (יחוד ז"א ומלכות)⁴⁶.

והנה מכיון שבלייל שבת יש עליית העולמות⁴⁷, ספירת המלכות מאירה בבי"ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין (ליל) שבת כל הקליפות⁴⁸: בימות החול, מכיון שמלכות יורדת לברר בירורים שבעולמות בבי"ע הרי שהקליפות יש להן "תפיסת מקום", לכן לא נתבטלו הקליפות בהעולמות. משא"כ בשבת, מכיון שספירת המלכות עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ"ש⁴⁹ "לא יגורר רע", לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן, שבזה (עליית המלכות וביטול הקליפות וכו') שייך וקשור זה (במדה ידועה⁵⁰)

וראה בארוכה ד"ה את שבתותי הש"ת. ובכ"מ).
 51 ולהעיר שגם ע"ד ההלכה צריכים בניי לפעול ולעשות את (מציאות) יום השבת - ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ח ע' 52 ואילך.
 52 שבת קיט, ב. סאו"ח סי' רסח. שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"א.
 53 ב"ב כה, רע"ב. וראה לקוטי תורה ר"פ תזריע.
 54 ראה ספר הבהיר סקפ"ג.
 55 ירמיה א, יד.
 56 ראה זהר ח"ג קעה, רע"ב.
 57 ועפ"י יובן (יומתק) מרז"ל (פד"ר"א ספ"ג): צפון כו' ולא גמרו אמר שכל מי שיאמר שהוא אלוקה יבוא ויגמור כו' וידעו הכל שהוא אלוקה - ועפ"י ב"ר (פצ"ח, ג) איל הוא ישראל איבכים מה הקב"ה בורא עולמות אף איבכים.
 58 כי לימוד נביא לידי מעשה (קדושין מ, ב).

44 זהר ח"ב פח, ב.
 45 משלי ה, ה. נתבאר בלקוטי תורה שיר השיירים נא, ב. ובכ"מ.
 46 ראה שו"ע אדמו"ר הזקן סרס"ח ס"ו. וראה בהנסמן בשער הכולל פי"ז אות לא. וראה כף החיים אות ב'.
 47 להעיר מירושלמי (דמאי רפ"ד) דעם הארץ בשבת - אינו משקר.
 48 ראה זהר ח"ב קלה, ב. וראה בארוכה ספר המצות להצמח צדק - מצות לא תבערו אש. ובכ"מ.
 49 תהלים ה, ה.
 50 וכידוע בביאור מש"נ לעשוות את השבת אף דשבת מיקדשא וקיימא (תורה אור ד"ה זכור את יום השבת (הא)).



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

(משיחת ש"פ שלח תשכ"ב)
- לקוטי שיחות חלק י', ואתחנן א)

60) עפ"ז יובן מענה רבי עקיבא בב"ר (פ"א, ה). - וע"פ המבואר בפנים (רס"ו) דהוצאה היא תוכן כל מלאכות שבת - איך שבמענה הנ"ל מתורץ בנוגע לכל הפעולות שבעולם בשבת. וראה לקוטי תורה תוריע שם.
61) ראה תורה אור (ס"פ תרומה - כ"ק אדמו"ר נ"ע) דז"א הוא תכלית ירידת אור אין סוף מלמעלה למטה ומלכות היא מקור ב"ע שבאצילות - ועפ"ז יומתק השייכות לגדון דין ד"יחיד" - ולא "אחד".

המסכת כנ"ל) - באה ה"הודעה" על שלשת העולמות בשכרה של עבודה זו - והן הנרמזות בשלש הענינים ולפי סדר זה דוקא: "פוקקין ומודדין וקושרין":

בליל שבת, פועלים עליית המלכות עליית העולמות וביטול הקליפות, שעי"ז סותמין ו"פוקקין" את החלל דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי בחינת המדות דאצילות - "ומודדין" (שהוא מלשון מדה, כלשון רז"ל⁶² - "במדה שאדם מודד בה מודדין לו"), ואח"כ עולים לבחינת "וקושרין", שמאיר האור שלמעלה מז"א ומלכות המקשר ומאחד אותם,

(59) סוטה ח, ב.

בגדרי איסור חזרה

הגאון מו"ה רבי אברהם דב אויערבאך זצ"ל¹
גאב"ד עיה"ק טבריא ת"ו

א.

שיטת רוב הראשונים באיסור שהיה וחזרה

לשיטת רוב הראשונים מצינו שלושה דברים, (א) שהיה, (ב) חזרה, (ג) הטמנה.
(א) איסור חזרה [וכן הטמנה], נוהג בכל תבשיל שהוא, אף במצטמק ורע לו, ורק גבי שהיה קיימא סוגית מצטמק.

גבי חזרה מועיל גרוף וקטום, והגרופה וקטומה מתיר להחזיר רק על גבה ולא בתוכה, כמו"כ הגו"ק לא מועיל בתנור. מכל דיני וגדרי חזרה נלמד דק"ו דאסורה העמדה בתחילה בשבת, שלא מועיל בזה אף גו"ק, ולא עוד אלא שאף בחזרה גופא אם העמידו ע"ג קרקע יש ספק לומר שלהחזיר חשיב מעתה כמעמיד בתחילה, ולא מועיל גו"ק.

(ב) איסור שהיה, הוא משום שמא יחתה, וזה רק כשהחיתוי יועיל לתבשיל שיהיה בישול גמור, או מצטמק ויפה לו, במצטמק ורע לו אין איסור שהיה לכו"ע. השהיה מותרת בגו"ק לכו"ע [חוץ מתנור שגו"ק לא מהני], ונחלקו בזה חנניה וחכמים, שלחנניה כל דין שהיה רק בלא הגיע למאכל בן דרוסאי, ואחרי כן אין איסור שהיה, ולחכמים דין שהיה גם כשלא נתבשל כל צרכו, ואף במבושל כ"צ אבל מצטמק ויפה לו. וגם להלכה נחלקו הראשונים, רש"י ור"ת והרא"ש פוסקים כחנניה, והרי"ף והרמב"ם כחכמים. ובשו"ע הובאו שתי הדעות, והרמ"א פסק כחנניה.

¹ אשר נלב"ע א' אלול תשפ"א. הרב זצ"ל רחש חיבה יתירה לשיבה ולרבניה, עודד ותמך בשיבתנו הק' מאז היווסדה, כיתת רגליו למסור שיעורים בהיכל הישיבה והקפיד לשלוח מחידושיו לכל ספר שיצא לאור על ידינו.

חודש לפני פטירתו בסמגרת מגבית לשיבה שהתמסר עבורה ביותר, התבטא הרב זצ"ל אודות הישיבה אשר "מגדלים בה תלמידי חכמים אמיתיים, העסוקים בתוס' ברשב"א ובקצות בהבנה עמוקה ונכונה, ובזמנים הפנויים עוסקים בהחזקת התורה ולימוד העם שבשדות".
שיעור זה מסר לתלמידו לפני שמונה שנים (והובא בספר "פתחי אברהם" מועד).



לפי כל הכללים הנ"ל, נראה מבואר דשהיה וחזרה שני עניינים נינהו. דאיסור שהיה הוא שמא יחתה בגחלים להשלים את טיב הבישול לכל מר כדאית ליה, וגו"ק הוא היכר שמבטל את החשש חיתוי [ובתנור הגו"ק ל"ח היכר בגלל שחומו רב תמיד]. אולם דין חזרה הוא נידון אחר לגמרי, ויסוד האיסור הוא דמחזי כמבשל כמפורש ברש"י במתניתין, ובר"ן בסוף הסוגיא.

ומזה נובע כל החילוקים, שבמיחזי כמבשל לא מפלגנין בין מצטמק ויפה לו או רע לו, וההסבר של היתר גו"ק בחזרה הוא משום דגלי דעתיה שלא צריך את החום הרב וזה מבטל את המיחזי כמבשל, חוץ מתנור שתמיד מיחזי כמבשל, וכן כשמחזיר לתוכה תמן המיחזי כמבשל הוא טפי ול"מ הגו"ק. ופשיטא שמעמיד בתחילה קדירה על הכירה בשבת, תמיד מחזי כמבשל.

בקצרה: הגו"ק לא מועיל לבטל את המיחזי כמבשל כשמעמיד בתחילה [ולכן גם הניח ע"ג קרקע שייך לאסור], ובתנור הגו"ק לא מעלה ולא מוריד, ולכן אסור בחזרה תמיד.

ב.

שיטת רבינו תם

אולם רבינו תם בספר הישר יש לו שיטה אחרת בכל האי ענינא דחזרה, דלדידיה גם איסור חזרה הוא שמא יחתה, ואסברה לן דכל שהקדירה הוסרה מעל האש והיא בידו וכדומה, הרי דרך התבשיל שמצטנן והולך, ולכן חיישינן כשמחזיר שיחתה בגחלים לחמם את התבשיל, ולא עוד אלא שנתחדש לפי"ז דאיסור חזרה מתחיל מערב שבת סמוך לשבת, דכל שמעמיד בער"ש קדירה שנצטננה חוששין שיחתה בשבת כדי להרתיחה, ופירשו בתוס' דתמיד בכל חזרה ער"ש [אף ברותחת] חשבינן ליה כנצטנן לגמרי באותו זמן שהוסרה מן האש, ולכן כל שמחזירה באופן שלא יספיק לרתוח לפני שבת (אילו היה צונן) איסור חזרה בדוכתיה קאי.

ולכאורה חידש כאן ר"ת חידוש עצום, שהרי ר"ת הוא מהפוסקים כחנניה, דכל תבשיל שהוא כמאב"ד לא חיישינן שיחתה כדי לגמור בישולו, ולא שיהיה מצטמק ויפה לו, ואפ"ה כלפי חימום התבשיל החשש תמיד קיים שיחתה להחזיר חמימותו [ובעצם בש"ס לא מצינן שיחתה לחימום, ורק לצורך בישול וגמור בישול והוספת בישול]. ולמהלך זה ענין גו"ק הוא מדין היכר שמועיל בחזרה כמו שהיה [וצע"ק לבאר ההבדל בין תוכה ועל גבה].



ועדיין יש לדון לגבי העמדה בתחילה בשבת שאסור אף בגו"ק, ומה טעם אין היתר גו"ק, האם בזה גם לר"ת זהו מצד מיחזי כמבשל, או משום שבכה"ג הרי בדרך כלל מעמיד קדירה צוננת ממש [ושאני ממחזיר שיתכן שלא הצטנן כלל או נצטנן מעט וכו'] ולכן לא מועיל היכר דגו"ק וחוששין תמיד לחיתוי להרתיח הקדירה אף שגו"ק.

ולכאורה נפ"מ מחקירה זו, לגבי העמדה בתחילה בערב שבת בגו"ק, דאי משום מיחזי כמבשל לא שייך ככלל בע"ש, אבל אם משום שמא יחתה הרי שייך לאסור גם בסמוך לשבת אף בגו"ק, וזה חידוש נפלא. אבל גם לצד זה, יש לדון דכיון שלמעשה הרי מעמיד קצת קודם שבת ומספיק שיתחמם מעט, ולא דומה למעמיד בשבת שברגע הראשון מעמיד קדירה צוננת ממש ומיד חל החשש שמא יחתה, [אמנם בבית יוסף הביא אכן מהנהגת מרדכי להסתפק אליבא דר"ת שיהא אסור העמדה בתחילה סמוך לשבת אפי' בגו"ק].

ג.

כמה נפק"מ בין השיטות והכרעת הרמ"א

והנה יש כמה נפ"מ לדינא בין טעמא דמיחזי כמבשל לבין שמא יחתה:

(א) הא גופא שחידש ר"ת שהאיסור מתחיל מע"ש סמוך לשבת, דלטעמא דמיחזי כמבשל לא שייך לזה כלל, והרמ"א פסק לעיקר כהחולקים על ר"ת, ורק לכתחילה יש להחמיר.

(ב) הירושלמי שהובא בר"ן לגבי איסור חזרה בהניחו על גבי קרקע, שזה רק בהניחו לפני השבת ומחזירו בשבת [והר"ן נוטה לזה להלכה]. דלכאורה גם זה תלוי בהאי פלוגתא, דלטעמא דמיחזי כמבשל שייך שפיר לומר במניח קדירה ע"ג קרקע, דכיון שלא היתה כלל בשבת על הכירה, אזי מיחזי כמבשל טפי ולא מועיל גו"ק. משא"כ לר"ת הרי החשש חיתוי הוא במידה שוה שכל שהוסר מן האש והתחיל להצטנן קיים החשש שמא יחתה, ואם החמירו בהניחו ע"ג קרקע אזי מה לי בער"ש או בשבת. ואמנם גם בזה פסק הרמ"א לעיקר כשיטת הירושלמי, ורק לכתחילה יש להחמיר [הרמ"א בדרכי משה שהחילוק בין שבת לע"ש להירושלמי שייך גם כלפי האיסור של תוכה שנוהג רק בהוסר מע"ש].

(ג) לכאורה לטעמא דמיחזי כמבשל, חלות האיסור תמיד הוא ברגע מעשה ההנחה ע"ג הכירה, דבאותה שעה מיחזי כמבשל, ונמצא לפי"ז שבאופן שבשעת החזרת הקדירה לא היה שם מצב של איסור חזרה, תו לא חיישינן גם אם אח"כ הגיע למצב חזרה. ובעצם



זה דברי הרמ"א שהביא מהתה"ד שבמניח קדירה על התנור לפני שהוסק, ואח"כ השפחה מבערת את האש בהיתר משום צינה [ובצירוף שבאמירה לנכרי אין דין פסיק רישא] הרי זה היתר גמור, דאין כאן מיחזי כמבשל שהרי בשעת הנחה אין האש קיים, ואח"כ כשהגוי מבעיר האש אינו נחשב כאמירה לחזרה [שנאמר מה נפ"מ אם מניח קדירה ע"ג האש או מביא אש תחת הקדירה – שהרי כוונת הגוי לחמם את הבית], אולם לשיטת ר"ת הרי הקדירה נצטננה לגמרי, ומכיון שאח"כ הוסק האש, קיים מיד החשש שמא יחתה, וחייב להורידה מן האש.

ונמצא דהרמ"א הולך לשיטתו בכל שלשת הדברים:

(א) בדין חזרה סמוך לשבת שאינו עיקר לדינא. (ב) פסק כהירושלמי שהניח ע"ג קרקע הוא רק מע"ש לשבת. (ג) שכל האיסור הוא בשעת פעולת החזרה דאו מיחזי כמבשל, ולא שייך לאסור מה שנעשה אח"כ מאליו, שהגוי מבעיר, או שנדלק ע"י שעון החשמל.

ד.

עוד נפק"מ שיש לדון בה

עוד יש לדון, שאם באנו להחמיר כר"ת לגבי איסור חזרה סמוך לשבת. שלכאורה יש עצה שיעמיד את התבשיל ע"ג אש גדולה שיוכל להספיק לרתוח לפני השבת, אולם אחרי החזרה יקטין את האש, שנמצא בשעת פעולת החזרה לא היה איסור.

דלכל המבואר הרי לר"ת לשיטתו דהכל תלוי בשמא יחתה, הרי בשעה שמקטין את האש ונוצר מצב שלא יספיק לרתוח לפני השבת, חייב מיד להורידו מעל האש בגלל שמא יחתה בשבת.

ויש להתיישב בדבר, דיש מקום לומר דכיון שלמעשה הקטין האש הרי מוכיח שאינו חושש לחיתוי, ולכן כל כה"ג תלוי במציאות שאם החמין צונגין ממש ובכניסת השבת לא יהיו במצב ראוי, בכה"ג האיסור במקומו עומד וחוששין לחיתוי, משא"כ אם החמין רותחין במציאות, לא שייך שיחול האיסור עליו אח"כ ע"י שמקטין את האש.



לחם עוני – לחם שעונין עליו דברים הרבה

הגאון רבי משה צבי בוחבוט זצ"ל
הרב הראשי דעיה"ק טבריא ת"ו

א.

מקשה כמה קושיות מהנראה בסדר ההגדה

גרסינן בפסחים¹: "אמר שמואל לחם עוני, לחם שעונין עליו דברים הרבה" [ועיין במכילתין² דאף ר"ע ס"ל כשמואל לחם שעונין עליו דברים³ ע"ש]. ופירש"י: שעונין עליו דברים שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה.

ולפי"ז שאלני חכם א', דהנה לפי משמעות דברי הפוסקים סגי בקערה אחת שיש בה ג' מצות לפני כל המסובין, אך לפי המבואר בגמרא הנו' לכאורה יש להצריך מצה לפני כל אחד ואחד, שהרי היכא שיש מסובים רבים ודאי שלא יספיק לחלק מאותן ג' מצות המונחות בקערה, וכיון שאנו דורשים לחם שעונין עליו דברים הרבה, נראה לפום ריהטא שזהו דין במצה הנאכלת לשם מצוה שיהיו עונין עליה דברים, והשתא אם ייטלו שאר המסובים מהמצות שאינן לפניו בשעת ההגדה הרי שלא נתקיימה לכאורה באותה מצה 'לחם שעונין עליו דברים'. ושאלת חכם צריכה תשובה.

כמו"כ יש לברר מהו פשר הכרזת המגיד בראש ההגדה 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא'.

¹ קטו, ב.

² שם לו, א.

³ אכן יש הבדל בנוסחת הש"ס, דבפסחים (לו, א) הגירסא היא לחם שעונין עליו דברים, ואילו תיבת 'הרבה' הושמטה. וכן הגירסא ברבינו חננאל (שם). ובעיטור (עשרת הדברות הל' מצה ומרור דקל"ד) ובשבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח) ובאור זרוע (ח"ב, הל' פסחים סי' רנב) והרא"ש (פסחים פ"י, סי' ל) ובטור (סי' תעג). וכן הוא במהרי"ל, ובמנהגי טירנא, ובלקט יושר ומהר"י וויל, ובאבודרהם (סדר ההגדה ופירושה).

אכן הרי"ף (פסחים כה, ב) והתוס' (קיד, ב ד"ה הביאו) והרשב"ץ (בס' יבין שמועה, מאמר חמץ אות רכו, ובהגש"פ ד"ה עבדים) הגירסא: דברים הרבה, וכנוכר בפסחים (קטו, ב) וכן העתיק הב"י (סי' תעג).

ויש לציין בזה כי נוסחת הרמב"ם היא: בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא⁴ די אכלו אבהתנא⁵. ויש לעיין מהו תוכנו של צירוף שני המשפטים הללו.

ב.

מביא מחלוקת הרמב"ם והטור אימתי בעינן שיחזיר הקערה לפניו

כתב הטור⁶: ומחזיר הקערה שבה המצות לפניו כדי שתהא ההגדה לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן בפסחים⁷ לחם עוני שעונינ⁸ עליו דברים וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו מרור זה.

ועיין בב"י שכתב בשם הגהמ"י וסמ"ק דחזרת הקערה שבה המצות היינו כשמתחיל עבדים היינו. וכן העתיק מרן השו"ע וז"ל⁹: וכשמתחיל עבדים היינו לפרעה מחזיר הקערה שבה המצות לפניו וקורא כל ההגדה.

ודבריו מתפרשים היטב עפ"י האמור בטור, דכיון דלחם עוני כתיב – לחם שעונינ עליו דברים על כן יש להחזיר את קערת הסדר אל השלחן טרם יתחיל את אמירת ההגדה¹⁰.

⁴ עיין לגאון עוזנו מרן החיד"א בהגש"פ שמחת הרגל שפירש מאמר רז"ל גלתה יהודה מעניי חד אמר על שלא קיימו לחם עוני, וחד שלא קיימו מעשרות ומתנו"ע. ולכן אנו אומרים הא לחמא עניא כל דכפין וכו' ר"ל הננו מקיימים מצות לחם עוני וכל מקיימים את מצות הצדקה ונותנים לכל דכפין. ובמרגניתא דבי רב להג"ר ברוך פרנקל המשיך לפרש עד"ז כל דכפין ייתי ויכול השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל וכו' והיינו עפ"י מאי דאיתא בב"ב (י, א) גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, והיינו בזכות כל דכפין נגאל ובשנה הבאה נהיה בארעא דישאל בני חורין ע"ש.

⁵ וכן נהגו בקהילות המערב הפנימי (מרוקו) לשורר פיסקא זו בקול רינה ושמחה בעת הרמת קערת הסדר.

וכן מצאתי בהגהות מיימוניות (בפירוש ההגדה) שהביא מיסודו של מהר"ם וז"ל: ויריס הקערה וירון ברינה הא לחמא עניא ע"כ. וע"ע לרבינו ירוחם (תוא"ו נתיב ה ח"ד דמ"ג) שכתב מנהג הגבהה אחר, ונהגים להגביה הסל על ראשי התינוקות ואומר לפיכך וכו'.

⁶ סי' תעג.

⁷ לו, א.

⁸ פירוש המילה 'עונינ' היינו הרמת קול של שמחה, וכ"כ החת"ס בחידושו לפסחים (קטו, ב ד"ה לחם). ועיין בהלכות הסדר וההגדה להריטב"א שכתב וז"ל: וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה וקול רם. וע"ע בזהר הרקיע להרשב"ץ (בנדמ"ח עמ' 33) ללמד לבנים בקול רינה. וכ"כ משמו של הריב"ר אלברגלוני. וע"ע בשו"ת מהרש"ל (סי' פח) שצריך לומר ההגדה בקול רם.

⁹ שם, ס"ז.

¹⁰ וכן הוא באבודרהם (סדר ההגדה) ובהשלמת הא לחמא עניא יחזיר הסל וכו' כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה. וכ"כ מהרי"ל, ובלקט יושר (ח"א או"ח עמ' צ ענין ה).



אכן הב"ח על אתר כתב, דאין ראייה מקרא דלחם עוני – לחם שעונין עליו דברים הרבה, 'דעליו' אין פירושו עליו ממש, אלא הכי פירושו, על ענין הלחם עונין דברים הרבה, שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה שרומז לחירות, ולכך מתחילין הא לחמא עניא ועליו נמשך ענין ההגדה עכ"ד.

ומבואר שאין בחזרת הקערה קודם אמירת 'עבדים היינו' שום ענין הקשור לעניית דברים על המצה. ומה שנהגו להחזירה אז מבואר בהמשך דברי הב"ח, דמאחר שצריך לומר 'מצה זו' חיישינן שמא ישכח מלהביאה לפניו באמצע קריאת ההגדה, ולפיכך טוב להחזיר הקערה קודם שיתחיל באמירתה ע"ש.

ובאמת שהמעייין בדברי רבינו הגדול הרמב"ם¹¹ יראה שלא הצריך להחזיר את הקערה קודם אמירת עבדים היינו אלא בשעה שאומר פסח זה מצה זו וכו', וזה לשונו: ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה וכו' ומגביה המרור¹² בידו ואומר וכו' ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו וכו' עכ"ל.

ומפורש להדיא שאין מחזיר הקערה כי אם קודם אמירת פסח מצה ומרור ולא בתחילת אמירת ההגדה. וכבר הצביע הב"ח על דברי הרמב"ם הללו כתימוכין לדבריו. ותוכן מחלוקת הרמב"ם והטור צריכה פירוש.

¹¹ פ"ח, ה"ד.

¹² יל"ע מדוע לא הצריך הרמב"ם הגבהה לבשר הפסח כשאומר לגבי מצה ומרור. ומה שאמר רבא בגמרא פסחים (קטז, ב) מצה צריך להגביה מרור תריך להגביה, בשר א"צ להגביה ולא עוד שנראה כאוכל קדשים בחוץ, אין מזה ראייה, דהא רש"י ורשב"ם מפרשי לה על בשר בזה"ו שמביאין לו שני תבשילי בשר דלפיכך אין צריך להגביה שהרי לא שייך לומר עליו פסח זה, ולא עוד שנראה כאוכל קדשים בחוץ. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (שמות פ"ג) שכתב, אבל בבשר הפסח אסור ליגע ולומר פסח זה שאין

אנו אוכלין פסח בחוצה לארץ. וע"ע ברי"ף (ערבי פסחים שם).

ברם הרמב"ם הלא בתחילת הלכה זו (ה"ד) מיירי בזמן שהבית קיים שהרי כתב ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה וכו' ולא הזכיר בו הגבהה וכפי שכתב מיד אח"כ לענין מרור ומצה – ומגביה המרור וכו' ומגביה המצה וכו'. ורק בסוף ההלכה כ' ובוזה"ו אומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שביהמ"ק היה קיים וכו', דמזה מבואר שכל השינוי הוא שאין אומרים בזה"ו פסח זה, אבל לענין ההגבהה לא מיירי כלל. ומעתה צ"ע למה אינו יכול להגביה את הפסח בזמן שהיה ביהמ"ק קיים ולא נפניתו כעת לעיין בזה בספרי המפרשים. עוד יל"ע בדברי הרמב"ם הללו שהקדים מרור למצה ולא נזכר במשנה בפסחים (קטז, ב). וכבר עמד בזה מרן הכ"מ. ועיין בהגדה של פסח 'מגיד דבריו' (דפ"א ע"א).

ג.

חוקר בגדר סיפור יצי"מ ומכריע על פיו את שיטת הרמב"ם

הונה שנינו במכילתא דר' ישמעאל¹³ והגדת לבנך, שומע אני מראש חודש, ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעו"י, ת"ל בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך¹⁴.

וכן פסק הרמב"ם¹⁵, מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן¹⁶ שנאמר זכור וגו', ומנין שבליל ט"ו ת"ל בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך עכ"ל.

ודברי המכילתא צריכים פירוש דמהכ"ת שהיה חיוב אמירת הגדה והלכות הפסח¹⁷ מבעו"י עד כדי שהוצרכנו לדרשה מיוחדת הנלמדת מ'בעבור זה'.

¹³ פרשת בא מסכתא דפסחא פר' יז.

¹⁴ וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (שם) והעתיקה המגיד בהגדה של פסח.

¹⁵ חמו"מ פ"ז ה"א.

¹⁶ ומדברי הרמב"ם משמע שאינו מזכיר ניסים שקרו לאבותינו על ים סוף. ובאמת שהמעין בנוסח ההגדה של הרמב"ם יראה שהושמטו שם הברייתות דר' יוסי הגלילי מנין שלקו המצריים במרים על הים עשר מכות וכו' וכן לא הוזכרו דעתם של ר' אליעזר ור"ע. וכן לא הוזכר שם הפיוט כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' שבו נזכר נס קרי"ס.

ונראה שהרמב"ם לשיטתו בזה, שענין מצות סיפור יצי"מ הוא על מה שאירע לאבותינו בליל ט"ו בניסן, ואילו קרי"ס אירעה שבעה ימים אח"כ בהיותם על הים.

ועיין להג"ר ידיה טיאה וויל בהגדת מרבה לספר (בנדמ"ח עמ' כה) שהסביר את דברי המגיד במעשה הזקנים שהיו מספרים ביציאת מצרים 'כל ותו הלילה' היינו בניסים של אותו הלילה ולא בניסי קרי"ס ע"ש.

ודבריו צ"ע שהרי דברי ר' אליעזר ור' עקיבא שהיו מסובין יחדיו הם המדברים ואומרים מנין שעל כל מכה וכו' הנזכרים בהגדה להלן. ואילו לא היה המגיד מביאם בתוך ההגדה לא הוה קשיא מידי, לפי שהם דיברו על ניסי קרי"ס גרידא ולא על ניסי ליל ט"ו, אבל השתא שדקדק המגיד לפי דרכו בנסי אותו לילה היו מדברים למה הזכירם המגיד להלן, והרי אין להזכיר בליל ט"ו כי אם ניסי אותו הלילה.

ועיין מג"א (או"ח סי' סז סק"א) שבהזכרת שירת הים יוצאים יד"ח זכירת יצי"מ. ועיין בהגהת רעק"א בשם חתנו החת"ס מה שהעיר בזה. וכבר עמדתי בדבריהם בתורת המנחה על מנחת כהן (מבוא השמש, מאמר ב פ"א הערה 11). וע"ע בדרשתנו לשבה"ג (שנת תשס"ו הערה 2).

¹⁷ מה שהזכרנו 'בהלכות הפסח', כן הוא בפסיקתא שם. ומכאן מבואר דחיוב סיפור יציאת מצרים כולל גם הדיבור בהלכות הפסח, וכן מבואר להדיא בתוספתא פסחים (פ"י ה"ח). וכן פסק הטור והשו"ע (סי' תפא ס"ד).

ועיין בהגש"פ לבית לוי – בריסק (ד"ה והיו מספרים, בשם הגרי"ז). וע"ע בס' מקראי קודש להגרצ"פ (פסח ח"ב סי' מב).

והנה בביאור הס"ד יכול מר"ח וכו' מבואר בראשונים (עיין שבה"ל סי' ריח, ובכלבו סי' נא) לפי שאז מקדימין ודורשין בהלכות הפסח.



ופירשו הקדמונים¹⁸, יכול מבעו"י כששוחטין פסחיהם, כלומר אפשר שסיפור יצי"מ שלא נקבע לו זמן מפורש בתורה יהא משעה שמתחיל לעסוק בשחיטת וצליית קרבן הפסח, ת"ל בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך. ונמצא דחייב סיפור יציאת מצרים תלוי במצה ומרור המונחים לפניו. אבל בלא דרשת הכתוב היה מקום לומר שסיפור יצי"מ יכול להתקיים כבר משעת הקרבת הפסח. ומעתה יל"ע דא"כ למאי אתיא קרא דלחם עוני – לחם שעונין עליו דברים הרבה, שהרי עניית הדברים היא בזמן שמצה לפניו, וכבר למדנו דוהגדת לבנך אינו אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו¹⁹.

והנראה בזה לומר, דלחם עוני – לחם שעונין עליו דברים הרבה בא להגדיר את זיקת סיפור יצי"מ התלויה במצה ומרור שלפניו.

הגדרה זו ניתנת להיאמר בשני אופנים, או שהוא 'דין בסיפור יציאת מצרים' שיאמר על המצה, כלומר מצות סיפור יציאת מצרים צריכה להיאמר על המצה ובלא זה אין כאן קיום של סיפור יצי"מ כדבעי. או שהוא 'דין במצה', לומר דבאכילת מצה ללא עניית דברים, מלבד מה שלא קיים סיפור סיפור יצי"מ, הנה גם 'מצות מצה' לא נתקיימה כדבעי, לפי שצריך שיאמר עליה סיפור יציאת מצרים.

תימוכין לסברא אחרונה יש להביא מדברי הרמב"ן במלחמות²⁰ שכתב, דמאי דאמרינן בכמה דוכתי לא יצא ידי חובתו, אין הכונה שלא יצא ידי חובת המצוה כלל, אלא שלא קיים המצוה כהילכתה. וכיו"ב אמרו כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור עכ"ד.

ומדבריו נראה שאין כאן חיסרון במצות סיפור יצי"מ וכצד ראשון, דא"כ מהכ"ת שיהיה צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור והרי כל מה שלא קיים הוא אמירת פסח

ועיין בהגש"פ 'מרבח לספר' (בנדמ"ח עמ' לה) דלא מבעיא לרשב"ג דס"ל שדורשים ב' שבתות קודם (פסחים כו, א) אלא אפילו לת"ק דדורשין ל' יום קודם נמי א"ש, דהוה ס"ד כיון דבקר אכילת חודש הזה לכם ואז ציוה לו משכו וקחו לכם בעשור לחודש וכו' א"כ יהיה אפשר לספר ביצי"מ קמ"ל בעבור זה ע"ש. ודבריו צל"ע.

¹⁸ עיין ספר האורה לרש"י (ח"א פירוש ההגדה), ובפירוש ההגדה להריטב"א, ובשבלי הלקט (שם) ובכלבו (שם), ובנוב פסח (בס' מקראי קודש) למהר"ח אבולעפיא. [ועיין להגר"ש קלוגר בהגדה ש"פ מעשה ידי יוצר (עמ' כח) שביאר לדרכו כי שאני יו"ט של פסח משאר המועדים דיומא קגרים, משא"כ פסח שזכות החודש גרם ע"ש].

¹⁹ ומצאתי בס' ערוך לנו (סוכה ו, ב בא"ד כדאמרינן גבי לחם עוני) שהקשה כן. וכתב שם לדרכו שדרשה זו אינה דרשה גמורה לדעת ר"ע. אכן דעת תוס' שם שהיא דרשה גמורה. ועיין בחי' הלכות להגר"ש אביגדור (חי' הלכות על ההגדה די"ג ע"ב סי' ה) שהוכיח שהיא דרשה גמורה.

²⁰ ברכות ב, ב בדפי רב אלפס.



מצה ומרור, אלא על כרחך דהרמב"ן סובר דכל שלא אמר וענה דברים אלו חיסר במצות פסח מצה ומרור עצמם, ולכן הוה ס"ד שלא יצא יד"ח, ומשום כך פירש דבאמת יצא יד"ח אלא שלא עשה מצוות אלו כראוי.

אכן ממשמעות הרמב"ם²¹ נראה שהחיסרון הוא במצות סיפור יציאת מצרים, שהרי הרמב"ם כלל הלכה זו של מי שלא אמר ג' דברים הללו וכו' בתוך ההלכות של סיפור יציאת מצרים ודו"ק.

וכן נראה מדברי המאירי שכתב לפרש לא יצא ידי חובתו, רוצה לומר שלא הפליג בסיפור זה בכדי הראוי לו. וע"ע בתפארת ישראל²² שכתב כן, ר"ל לא יצא יד"ח הגדה ולא קיים מצוה מן המובחר ע"ש²³.

ונראה לי שהטור וסיעתו דאית להו קרא דלחם עוני א"כ שפיר שמעינן דקיום מצות סיפור יציאת מצרים תלוי במצה המונחת לפניו ולדרכו ניתן להגדיר את הדין באחד משני האופנים או דבלא זה אין כאן קיום של מצות סיפור יציאת מצרים כדבעי, או משום שהוא דין במצה שיאמר עליה את סיפור ההגדה. ולפיכך ס"ל להטור שיש להחזיר את הקערה בעבדים היינו שאז מתחיל סיפור יציאת מצרים²⁴.

ברם להרמב"ם על כרחך שאין הוא סובר כסברא ראשונה שהוא דין בסיפור יציאת מצה לאומרו על המצה, שאם כן כבר היה צריך להחזיר הקערה כבר באמירת 'עבדים היינו' בתחילת ההגדה, וגם כסברא שניה וכמו שהוכחנו מהרמב"ן נמי אינו יכול לסבור, שהרי

²¹ חמו"מ פ"ז ה"ה.

²² פסחים פ"י מ"ה אות לג.

²³ ובדברי האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) הנני מסופק, שכתב שם וז"ל: כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח, פירוש 'אע"פ שאכל פסח מצה ומרור לא יצא יד"ח' אם לא שאמר שלשה דברים אלו למה הם באים, שמצאנו 'שהכתוב הקפיד באמירה והגדה' עכ"ל.

הנה מתחילת דבריו נראה בפשיטות דכל שלא אמר לא יצא ידי חובת האכילה, ומסוף דבריו משמע דהקפידא היא על האמירה וההגדה. וצ"ע.

ועיין עוד בר"ן (פסחים כה, ב בדפי רב אלפס) שכתב ג"כ דלא יצא יד"ח היינו לא יצא יד"ח כראוי. וכן הוא בריטב"א (סוכה כ, ה) ועיין שד"ח (מערכת הלמ"ד כלל רכ) שדן כל היכא דלא יצא יד"ח היינו לא יצא כלל או רק שלא יצא כראוי יעו"ש.

²⁴ ומסופקני אם התוספות (פסחים קיד, א ד"ה הביאו לפניו מצה) בכלל סיעה זו. שהרי כתבו שם בזה"ל: ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו והמצה והמרור עליו, שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה עכ"ל.

הנה לא הזכירו בדבריהם כי אם את אמירת מצה זו מרור זה וכדכתב הרמב"ם, ולא הזכירו שצריך לומר ההגדה וכמו שכ' רבינו הטור. אך מאידך כתבו 'ומיד כשעוקרין מחזירין לפניו' דמשמע שסמוך לעקירה מחזירין לפניו, והדבר מוכיח שמחזירין באמירת עבדים היינו שהיא סמוכה ל'מה נשתנה' ונאמרת מיד וצ"ע.



הרמב"ם נוקט שאם לא אמר ג' דברים הללו בפסח חיסר במצות ההגדה ולא במצות המצה וכפי המבואר בצד השני.

ומוכרחים אנו לומר לפי"ז דדרשת לחם עוני אינה אלא אסמכתא בעלמא וכמו שכתב הערול²⁵, ויפורש כפי שביאר הב"ח שעונין 'עליו' היינו על ענין הלחם, אבל אינו דין לא במצה שיאמרו עליה דברים, ואינו דין בסיפור יציאת מצרים שיאמר על המצה²⁶.

ולפי"ז ניחא נמי מה שכתב הרמב"ם שמביאים לפניו הקערה בזמן שאומר פסח זה מצה זו וכו', כיון שלדרכו אין לנו את הדרשה של לחם עוני כי אם הדרשה של 'בעבור זה' דאז מצוה להגביה [ולהראות באצבע וכמו שכתב בשבלי הלקט²⁷ עיי"ש²⁸].

ד.

מכריע עפ"י החקירה הנ"ל את שיטת הטור והמחבר וכן את שיטת שו"ע הרב

²⁵ סוכה ו, ב בא"ד כדאמרינן בלחם עוני.

²⁶ ויותר נראה דעיקרה אתיא לדרשת מה דרכו של עני בפרוסה, עיין רמב"ם חמו"מ פ"ח ה"ו.

²⁷ סי' ריח.

²⁸ ויש להוסיף ולבאר עפ"י האמור, הנה יעויין בשו"ע (סי' תעג, ס"ז), וכשיגיע למצה זו צריך להגביה להראותה למסובים שתתחבב המצוה עליהם. וכתב הרמ"א בהגה: ויש להגביה המצה הפרוסה שהיא הלחם עוני.

ומדקדוק לשון הרמב"ם נראה שאין מגביהין המצה הפרוסה. דבאמת מנהג זה הנזכר בהגהת השו"ע מיוסד על המנהג הנז' בב"י (סי' תעג בשם הכלבו, ומפיוט שייסד רבינו יוסף טוב עלם) דנוהגים לחצות המצה קודם אמירת ההגדה, וכן הוא בר"ן (כה, ב בדפי רב אלפס סוד"ה ומיהו), כדי שיאמר הא לחמא עניא וסדר ההגדה על לחם עוני, וכמ"ש מה דרכו של עני בפרוסה, ולפיכך נהגו העם לחצות את המצה קודם אמירת ההגדה.

ברם המדקדק בדברי הרמב"ם (חמו"מ פ"ח ה"ו) יראה שחציית המצה נעשית קודם ברכת המוציא, וא"כ לדעתו אין חוצים את המצה קודם אמירת ההגדה.

וראה בהגדת שיח הגרי"ד סולובייצ'יק (עמ' יז-יח) שביאר מחלוקת זו בשני אופנים, או משום שלדעת הרמב"ם דין הוא לבצוע בברכת המוציא, עיין שם הסברו, או משום שלדעת הסוברים דביעין לחצות משום לחם עוני שעונין עליו וכו' וכן מה דרכו של עני וכו' סוברים שאין הדרשות חלוקות ולפיכך לדידהו שפיר אפשר לחצות את המצה קודם אמירת ההגדה, ברם לדעת הרמב"ם דלחם עוני אינה דרשה גמורה, שפיר ניתן לחצות אותה קודם המוציא, ושפיר מתקיים בזה מה דרכו של עני בפרוסה.

ולפי"ז יש הנהגין לתת ג' מצות לכל א' מן המסובין כדי שיוכל לקיים מצות מוציא ומצות מצה ויאכל משניהם שני כיתים (עיין ביאור הלכה מה שהצ"ע בזה, דהיכן מצאנו שצריך לאכול ב' כזיתים, והרי לא נזכר בתורה שחייב באכילת מצה כי אם כזית אחד וככל שיעורי אכילה שבתורה. ועיין בשיטות הראשונים לגבי הברכות על אלו מצות קאי, עיין רש"י ברכות לט, ב ובתוס' שם, וברש"י ותוס' פסחים קטז, א ובב"י והב"ח סי' תעה, ובהגדת שבח פסח, ובמק"א כתבנו בזה, ואכמ"ל) ומעתה יהיה אפשר לקיים אז את היחזן גם כדעת הרמב"ם בשעת המוציא, ואילו עורך הסדר יעשה את היחזן קודם אמירת ההגדה וכפי שפסק מרן השו"ע.



ולפי זה אשכחנא פתרי למה שחקרנו; אם צריך לתת מצה הנאכלת לפני כל אחד ואחד כאשר אין ג' מצות שבקערה מספיקות למצת מצוה, הנה אם גדר הדין לשיטת הטור ומרן השו"ע שאין זה דין במצה שיאמר עליה סיפור יצי"מ, אלא הוא דין בסיפור יציאת מצרים שתיאמר על המצה, כל כהאי שיש לפני כל המסובין קערה אחת שבה ג' מצות סגי בהכי.

וכן נראה לדיקדק מדברי השוע"ר²⁹, אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאמר את ההגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני, ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה, דהיינו אמירת ההגדה ע"כ. ודבריו מתבארים היטב לפי האמור.

אולם אם גדר הדין הוא לאכול מצה שאמרו עליה ההגדה א"כ לכאורה יש להניח ג' מצות (או ב' מצות לסברת הרי"ף והרמב"ם) לפני כאו"א שהרי ממה שמונח בקערה לא יספיק לכל המסובים, דלסברא זו דין הוא במצת מצוה הנאכלת שיאמרו עליה דברים הרבה.

ומ"מ לענין דינא נראה מדעת הטור והשו"ע וכל הפוסקים דסגי לן בקערה אחת והיינו מפני דסברי שהוא דין בסיפור יצי"מ שייאמר על המצה, ובודאי שאין להחמיר בזה כלל³⁰.

²⁹ סי' תעג ס"ב.

³⁰ כמו"כ יעויין למהרי"ל (הלכות ההגדה) שכתב, ג' המצות והתבשילין וירקות וחרוסת כולם יהיו מונחים בקערה לאפוקי מאותם שמניחים מקצתם ע"ג השולחן חוץ לקערה, דאיך תיחשב אז עקירת הקערה במקום עקירת שולחן אם נשארו דברים שם? והיאך ישאל התינוק? ומטעם זה נמי אין לשום שום מצה יותר על השולחן עד לאחר הסדר כשסועדין עכ"ל.

והעתיקו המשנ"ב (סי' תעג ס"ק טו) וז"ל: ואין ליתן שום מצה על השולחן עד זמן הסעודה. וראיתי בשו"ת אבני ישפה שהק' על דבריו והלא כתב השו"ע (סי' תעג ס"ז) כשמתחיל עבדים היינו מחזיר הקערה שבה המצות לפניו, וא"כ נמצא שיש מצות על השולחן אף קודם הסעודה ע"ש שהאריך בזה.

ובמחכ"ת כל מה שהתקשה בזה מפני שלא ראה את דברי המהרי"ל בפנים, דשם מבואר שיש להסיר את כל המצות ולהשאיר רק את ג' המצות בקערה (וכ"כ הפמ"ג א"א ס"ק כו).

והחילוק הוא פשוט, דלא מצאנו הסרה כי אם לקערה שכך תיקנו חז"ל בכדי להתמיה התינוקות, ועל כן אם ישאירו שאר מצות על השולחן שוב לא יהיה היכר לתינוק למה הוסרה הקערה שהרי עדיין יש מצות על השולחן. ולהסיר שאר מצות שהונחו על השולחן לא מצאנו שתיקנו כן חכמים, ועל כן כדי שתקנת חכמים תישאר על מכוונה דהיינו כדי להתמיה התינוקות, אין לשים שום מצה על השולחן קודם הסעודה, מלבד הקערה וכנ"ל. וזה ברור.

ה.

מבאר את נוסחנו ואת נוסח הרמב"ם בפתיחת ההגדה

ובזה יובן הטעם שאנו מכריזים ואומרים בתחילת ההגדה 'הא לחמא עניא', דזהו משום שסיפור יצי"מ אינו אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ויש לסיפור יציאת מצרים זיקה מובהקת למצה. לפי שמצות סיפור יציאת מצרים אינו יכול להתקיים כי אם על המצה, או מפני שהוא דין בסיפור יצי"מ או מפני שהוא דין במצה.

ולגירסת הרמב"ם נמי ניחא, שהוא ז"ל גרס בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא וכו', לפי שיש במצה שני עניינים³¹, ענין לחם עוני שאכלו במצרים והיא זכר לשעבוד, וגם יש בה את ענין החירות שיצאו ממרים, ועיין בנוסחת ההגדה שלו שכתב: מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם 'מיד'.

הנהגה תיבת 'מיד' לא נזכרה בנוסחאות אחרות. אכן כיון שעניינה רומז גם אל החירות, הרי שיש להדגיש את המיידידות שבגאולה. ולפיכך הזכיר הרמב"ם בתחילת ההגדה

³¹ ועיין להרמב"ן (דברים טז, ה) שכתב וז"ל: וביאר בכאן דברים רבים, כי הזכיר במצה שהיתה לחם עוני להגיד כי ציוה לזכור שיצאו בחיפזון – והוא עוני. וזכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמונו לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים עכ"ל. ומבואר בדבריו כי שני העניינים רמוזים באמירת הא לחמא עניא גם בנוסחא הנפוצה (בלא הקדמת בבהילו וכו'), ולפי דבריו בהא לחמא עניא – רמוז זכר החיפזון, די אכלו אבהתנא – רמוז לשעבוד אבותינו במצרים.

אכן לנוסחת הרמב"ם ניחא טפי, בבהילו יצאנו ממצרים – רמוז לחיפזון היציאה לחירות, הא לחמא עניא די אכלו וכו' רמוז לשעבוד במצרים.

[ועיין מש"כ הגאון הנצי"ב לדרכו, בפירושו העמק דבר, שמות יב, ח, ד"ה צלי אש. ובהרחב דבר שם אות א, בתוכן נוסחת הרמב"ם שסמך אמירת בבהילו להא לחמא עניא] ובהו תתיישב שיטת הרמב"ם (הל' חמו"מ פ"ח ה"ח) שכתב וז"ל: בזה"ז שאין קרבן פסח אחר שמברך המוציא לחם וכו' חוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. והראב"ד השיגו וכתב – זה הבל.

ועיין בס' הליקוט (מהדורת פרנקל) בשם ס' בני בנימין שכתב כי כונתו למבואר בטור (ס' תעה) שם הרבה להקשות על שיטתו, ובשם המנהיג (ס' עו) הקשה דכיון שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט היאך יתחברו זה עם זה. ועיין להב"ח שם מש"כ ליישב בזה.

והרדב"ו בתשובה (ס' אלף תרצב) כתב לתרץ שבמצה יש רמוז לשעבוד כיון שכן מנהג העבדים להאכילם מצה כדי שלא יתעכל המאכל במעיהם ויאכלו ממנו מעט, וכן יש בו רמוז על שלא הספיק בצקם להחמיץ, ונמצא תרומתו איתנהו בה.

וע"ע בהגהות החת"ס לשו"ע כעין זה, וע"ע בחידושי לפסחים (קיד, א) לתרץ שיטת הרמב"ם.

ובפ"ח (סק"א) כתב דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הרי דלא סתרי אהדדי.

ובס' בני בנימין (שם) חידש כי הרמב"ם והראב"ד אולי לשיטתם בהל' תשובה (פ"ו ה"ה) בהסבר הענין למה נענשו המצריים והרי כך היתה הגזירה מאת השי"ת ע"ש. ועיין לרואצ'ובי בס' צפנת פענח (חמו"מ פ"ח ה"ח) בביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד (ועיין בהגש"פ המלוקטת וערוכה מחידושי תורתו של הרואצ'ובי, עמ' קפז, ביתר ביאור).



בהילו יצאנו מצרים הא לחמא עניא, שבמצה כלולים שני העניינים; שעבוד, וחפזון היציאה אל החירות. ולפי דרכו 'לחם עוני' היינו סיפור עניין הלחם, ולא מפני שיש דין לספר את יצי"מ על המצה או שיש דין במצה לספר עליה סיפור יצי"מ.

1.

מכריע לפי החקירה הנ"ל גבי מי שאין לו מצה לפניו אי מחוייב בסיפור יצי"מ

כמו"כ הסתפקתי לאור האמור לעיל, לגבי מי שאין לו מצה לפניו האם חייב במ"ע של סיפור יצי"מ, שאם הוא דין בסיפור יצי"מ לאומרו על המצה א"כ כל שאין לו מצה שוב אינו מחוייב בסיפור יציאת מצרים.

ברם אם הוא דין במצה שיש לומר עליה את סיפור יצי"מ, כל שאין לו מצה עדיין לא מפטר מסיפור יציאת מצרים.

ומצאתי להג"ר אברהם תאומים בשו"ת חסד לאברהם³² שכתב, כי הטעם שאין מברכין על ההגדה לפי שכלל גדול בידנו שכל מצוה שהיא נסמכת למצוה אחרת וא"א לקיים את השניה בלתי הראשונה, כל לא תקנו לברך על השניה לאחר שבירך על הראשונה וכמו שאמר הרמב"ן³³ בענין הפרשת תרו"מ ונתינתן לכהן לוי ולעניים ע"ש.

ואף אנו נאמר כן בנדון זה, דכיון שסיפור יצי"מ נסמך למצות אכילת מצה שנאמר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, פשיטא דכל מי שאין לו מצה ומרור פטור ממ"ע של סיפור יצי"מ בליל פסח.

וכן נראה מדברי תה"ד³⁴ בענין אכילת מצה בערב פסח, שאם הוא מבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות דיציאת מצרים אין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך וכו' בעבור זה לא אמרתי וכו', ואם ימלא הבן כרסו מן המצה היאך שייך לומר בעבור זה כיון שאין המצה חידוש לו ע"ש. ורבינו הרמ"א³⁵ הביאו להלכה (ובמק"א פלפלנו בזה בארוכה).

ולפי המתבאר לעיל נראה שדין זה נתון במחלוקת הראשונים, שלדעת הטור וסיעתו שהוא דין בסיפור יצי"מ שייאמר על המצה, על כן שפיר י"ל דכל שאין לו מצה דפטור ממצות סיפור יצי"מ.

ובזה ניחא מה שהביא החס"ל ראייה לדינו מדברי תה"ד להוכיח שאיסור אכילת מצה בע"פ הוא רק למי שמבין בסיפור יצי"מ, ולכן תינוק שאינו מבין מותר להאכילו

³² מה"ת חאו"ח סי' נד.

³³ ספר המצות שורש יב.

³⁴ סי' קכה.

³⁵ סי' תעא ס"ב.



מצה בע"פ, וכבר הוכחנו מדברי התה"ד שאסור לומר את ההגדה והקידוש גם אם התפלל מבעו"י וקיבל עליו את החג, מפני שדין סיפור יציאת מצרים צריך להיאמר על המצה בשעת מצוותה, ונמצא שדברי תה"ד מתאימים מאוד לדרכו.

אכן לסוברים שהוא דין במצה שיאמרו עליה את סיפור יצי"מ והיינו לחם עוני שעונין עליה דברים הרבה, וכ"ש לדעת הרמב"ם והב"ח שאין בלימוד זה כי אם שיאמר עליה דברים מענין המצה, דכל שאין לו מצה עדיין חייב בסיפור יצי"מ.



בענין קניית פירות של היתר מכירה - שמור ונעבד

הגה"צ רבי דב הכהן קוק שליט"א¹

מרבני עיה"ק טבריא ת"ו

א.

מביא החילוק בין ירקות שביעית לפירות שביעית בענין זה ומביא לקולא

ידוע החומרא בשנת השמיטה שלא לצרוך ירקות של היתר מכירה עקב החששות שבדבר. השאלה היא האם חומרא זו הוא גם גבי פירות של היתר מכירה או לא.

הנה, החילוק בין ירק של שביעית לפירות שביעית הוא, כי ירק הניטע בשביעית, הוא איסור "ספיחין" גמור (שאסרוהו חכמים שמא יזרע בשביעית ולכן אסרו כל ירק השייך לשביעית). והרי ירקות הללו ניטעים באיסור מוחלט בקרקע השייכת ליהודי. וזהו איסור חכמים. וכבר ביארנו כמה פעמים בשם גדולי ישראל שהירקות הנמכרים בשוק מסוג הנקרא "היתר מכירה" - הם אסורים בהחלט, וב"ה שדברינו נשמעו בכמה מקומות, ורבים [אפילו אלו הקוראים לעצמם "מסורתיים"], הבינו היטב את חומר האיסור שיש בזה, וחדלו מלצרוך ירקות בשוקים ובחנויות החופשיים, אא"כ הביאום מנכרים [אפילו הדרים בא"י] או מכל מקום בחו"ל. [וכבר הרחבנו בס"ד במכתב אחר לבאר את דעת רוב ככל גדולי ישראל בכל הדורות ובפרט בדור האחרון, שפסקו בפשיטות שאין מקום ל"היתר המכירה" הידוע. וכעת אכמ"ל].

אכן, כל זה נסוב על ירקות של שביעית, ומאכלים שברכתם "בורא פרי האדמה". משא"כ פירות העץ שחנטו בשנת השביעית, שעיקר האיסור בהם הוא על ה"גברא" - שעובד את הקרקע בשמיטה באופן האסור ["נעבד"], וכן במה ששומר את פירותיו במקום להפקירם ["שמור"], אבל המקור שהוא העץ עצמו - הרי הוא נטוע ועומד בהיתר קודם השביעית. ואין בזה חשש שיטע עץ בשמיטה כמו בספיחי ירקות שחששו שיטע לכתחילה בשמיטה, וכמבואר ברמב"ם².

¹ נערך ע"י א' מתלמידיו וכאן המקום להודות על עריכת ומסירת החידו"ת לידי המערכת.

² הל' שמיטה ויובל, פ"ד.



והנה נחלקו הראשונים בפירות שבעליהן עברו בהן על איסור "שמור" - שלא הפקירו את השדה כדכתיב "תשמטנה ונטשתה"³. שלרש"י ביבמות⁴ מותר לאכול מפירות הללו, וכן נראה דעת הרמב"ם⁵ וכמ"ש מהר"י קורקוס שם⁶.

אמנם לדעת ר"ת שהובא בתוס'⁷ ע"פ דרשת התורת כהנים⁸, דין הפרי המשומר הוא שאסור באכילה⁹.

ומעתה כיון דקיי"ל בכל דוכתא "ספיקא דרבנן לקולא", אכן יש להתיר לאכול מהפירות הללו. וכן העלה ב"ערוך השלחן¹⁰ דהעיקר כשיטת רש"י. וכ"כ החזו"א¹¹ להקל בנעבד שבביעית. וכן נהגו העולם להקל בזה וכמ"ש מרן הגר"ב צ"א"ש בספר "אור לציון"¹² לענין שמור. וכן כתב הגר"מ פיינשטיין באגרותיו¹³ אודות אתרוגי השמיטה, דנקטינן לקולא בשמור ונעבד.

ב.

מחלק בין שימוש לבין קניית פירות אלו

אך לכאורה אפשר לומר שכל זה ניחא לגבי אדם שהביאו לפניו פירות מתוצרת "שמור ונעבד", דמכיון שה"חפצא" שלפניו אינו כמצב פרי של ערלה או טבל, [וזה דומה להרכבת פרי שאסרה תורה, ומ"מ מותר לאכול את הפרי], וכפי שביארנו לעיל מטעמא דספיקא דרבנן ולקולא.

³ שמות כג, יא.

⁴ קכב, א.

⁵ הל' שמיטה ויובל פ"ד, הכ"ד.

⁶ וכן דעת הרמב"ן והרשב"א ביבמות שם וע"ע ברמב"ן על התורה (ויקרא כה, ה).

⁷ יבמות (שם) ד"ה של; סוכה לט, ב ד"ה במה.

⁸ ר"פ בהר.

⁹ וכ"כ הראב"ד בהשגותיו שם, ובביאורו לתורת כהנים. וכן דעת התוס' בר"ה (ט, ע"א), ובעל המאור בסוכה שם. וע' תוס' מנחות (פד, ע"א, ד"ה שומר). וכן דעת רבותיו של רש"י כמ"ש ברש"י יבמות שם. וכן נחלקו קמאי באילן ש"נעבד" באיסור בשמיטה, דלהרמב"ם (שם, ה"א) שרי, וכן דעת החינוך (מצוה שכח), אך הרמב"ן והרשב"א והנימוק"י שם ס"ל לאסור.

¹⁰ ס"י כא, ס"ח.

¹¹ ס"י, סק"ו.

¹² שביעית פ"ד סי' ח.

¹³ האו"ח סי' קפח.



אבל כשהאדם קונה מחנות שמניפה את דגל האיסור בפרהסיא וצורכת בסיטונאות פירות של "שמור ונעבד" כדי למכור לרבים, הרי זה בכלל מה שאמרו בסוכה¹⁴ שאסור ליקח מן המשומר אפילו בכחצי איסר.

וכן פסק הרמב"ם¹⁵, ואם כי התם מיירי מצד מה שהוא בודאי חשוד על שימוש האסור בדמי השביעית, מ"מ לכאו' יש כאן גם איסור מצד סחורה. והגמהרי"ט מסטמאר כתב בשו"ת "דברי יואל"¹⁶ שגם רש"י מסכים שאם באו אליו פירות של שמור ונעבד דרך קניה שהם אסורים [והרואה יראה שיש לפלפל בזה לענין דיעבד].

[אך יש להעיר בזה ממה שמצינו בתוס' שבועות¹⁷ בדין אשה הבאה לבית דין שיתירוה להנשא, ויש חכם היודע שבעלה חי, דהוא חייב להעיד בבי"ד גם אם זילא ביה מילתא.

והקשו התוס' דהא בכבוד הבריות קיימא לן¹⁸ דשב ואל תעשה והרי אם לא בא להעיד הוא רק בשב ואל תעשה וא"כ מדוע חייב להעיד. ותי' בתירוצא בתרא, "דכשעושינן איסור על ידו לא מיקרי שב ואל תעשה" ע"כ.

וא"כ כ"ש הכא שנותן ממון בידם על פירות שעשו בהם איסורא, שהוא ממש כנותן יד בקום ועשה לבעלי הקרקעות העוברים על האיסור לעבדה ולשמרה. ואפי' אם זה מותר בחפצא בעצם הקניה הוא נותן הסכמה לאיסור גברא. ואם כי י"ל דבשבועות שם עדותו מוכרחת לגבי האשה, ואם הוא לא מעיד לאוסרה ייעשה עוול חמור. ואילו הכא בנידון דילן, י"ל שכל אחד לגופו לא מעלה ולא מוריד אם יקנה או לא יקנה, ובכהאי גוונא יש לדון מחדש אם אכתי יש לאסור לקנות מדינא, או מצד מסייע, או רק מצד סוגיית מחאה].

¹⁴ לט, ב.

¹⁵ פ"ח משמיטה הי"ב.

¹⁶ חיו"ד סי' צו.

¹⁷ ל, ב ד"ה אבל.

¹⁸ ברכות יט, ב.



ג.

איסור סחורה על המוכר ועל הקונה ומסירת דמי שביעית לעם הארץ

והנה הסוחרים המוכרים בעצמם פירות של שביעית, הם בודאי עוברים על איסור סחורה בפירות שביעית וכמ"ש במשנה בשביעית¹⁹. ובגמ' מס' ע"ז²⁰ דרשי' הכי מדכתיב "לאכלה" - ולא לסחורה, וכ"פ הרמב"ם²¹, וא"כ הקונה מהם מכשילם באיסור הנ"ל אליבא דכו"ע [ועמש"כ החזו"א²² על הסוחרים באתרוגי שביעית וכו', ע"ש].

וגם איכא איסורא על הקונה מצד האיסור למסור דמי שביעית לעם הארץ כמבואר בסוכה²³, והרי הם לא נוהגים כלל יחס של שביעית לפירות הנמכרים, כי לדעתם יש להם "היתר מכירה" והכל כביכול של הגוי.

והנה נחלקו רבוותא בתראי, האם רק המוכר עובר באיסור סחורה, או שגם הקונה מעורב בו.

לדעת ה"מקנה" בקידושין²⁴, גם הלוקח עובר באיסור זה. וכ"כ הגאון השואל בתשו' נודע ביהודה קמא²⁵, והכי מטו בס' 'משפטי ארץ'²⁶ משמיה החזו"א, וכ"כ ב"דרך אמונה"²⁷ בשם הגרי"ש אלישיב.

אכן דעת הנודע-ביהודה דהאיסור אינו אלא על המוכר. וכ"כ מהר"ם בן חביב ב"כפות תמרים"²⁸. וכן נראה דעת המבי"ט בתשו'²⁹, וכן משמעות ד' המאירי בסוכה³⁰.

¹⁹ פ"ז, מ"ג.

²⁰ סב, א.

²¹ רפ"ו משמיטה.

²² שביעית סי' י אות ו.

²³ לט, א.

²⁴ נא, ב.

²⁵ אה"ע סי' עו.

²⁶ פי"ב הע' 8.

²⁷ פ"ו משמיטה, ציון ההלכה ס"ק יב.

²⁸ סוכה לט, א.

²⁹ ח"א, סי' כא.

³⁰ לט, ב ד"ה המשנה השביעית.

ד.

קניית פירות אלו אפשר להתיר כשזה בהבלעה ודן בזה

וא"כ המורם מכהנ"ל למעשה קניית פירות של "היתר מכירה" יש בה בעיה מצד שמוסר דמי שביעית לעם הארץ, וגם שמכשיל את המוכר באיסור סחורה בפירות שביעית, [ויש אומרים שגם הקונה עובר באיסור סחורה].

ולכן העצה היעוצה בזה היא - לקנות את הפירות יחד עם עוד כמה מוצרים [כגון לחם או מוצרי נקיון וכיו"ב], וכשמשלם על הכל יחד הרי זו "הבלעה", וע"י ההבלעה ניצל מהאיסורים הנ"ל. כן הכריעו רוב ככל האחרונים. וכן נכון. והטוב ביותר - לקנות יכול חו"ל או נכרי.

והנה בסוכה³¹ מבואר שע"י "הבלעה" של האתרוג אגב מחיר יקר של הלולב, יוצאים מאיסור מסירת דמי שביעית לעם הארץ³². וצ"ע האם הבלעה זו מועילה גם להציל מאיסור סחורה בפירות שביעית.

ולכא' כשם שיש איסור מסירת דמי שביעית של אתרוג לעם-הארץ, ה"ה דפתין ביה גם איסור סחורה, ועל כרחין דהבלעה מועילה גם להנצל מאיסור סחורה.

[ולומר דכיון דהוי אתרוג אחד אין בזה חשש משום שהוא פחות מג' סעודות, זה נסתר מד' הגמ' שם דמוכח בהדיא דגם איסור מסירת דמי שביעית לעם-הארץ אינו שייך בפחות מג' סעודות, ועל כרחין דאתרוג אחד חשיב כג' סעודות. וכבר ביארו התוס'³³ דכיון דהוא כשר לברכה דמיו יקרים]³⁴.

ה.

ראיה מהירושלמי לקולא דהבלעה הנ"ל

ובאמת כך מתבאר בירושלמי³⁵ על המשנה³⁶ "ולא יהא לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק, אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו. לקח לעצמו והותיר, מותר למוכרו". והיינו שאסור ללקוט ירקות על דעת למוכרם בעצמו [ומיירי כשאין בהם איסור "ספיחין" כגון

³¹ לט, א.

³² וע"ש בפרש"י ר ד"ה אין, ובתוד"ה שאין.

³³ שם, ד"ה יותר.

³⁴ וע"ש בפנ"י ובמש"כ ע"ד בס' ערו"ג שם, והגרשז"א במנחת שלמה על סוכה שם, ובדרך אמונה פ"ו משמיטה ה"ו בביה"ל ד"ה המוכר.

³⁵ פ"ז דשביעית (גו, א).

³⁶ (שם) נב, ב.



שאינן דרך לזורען], אבל אם לוקטן בכדי למוכר ע"י בנו וכ"ש ע"י אחר כיון שאין זה דרך סחורה, דזה לוקט וזה מוכר, אין בזה איסור סחורה בפירות שביעית³⁷.

ואמרין בברייתא שם תני לא יהיו חמשה מלקטין ירק ואחד מוכר, אבל מוכר הוא שלו ושל חברו, [וביאר הר"ש דה' הלוקטין בשותפות הרי הם כחד גופא, ולכן אסור כדין הלוקט שהוא המוכר דהוי סחורה]. אבל מוכר הוא שלו ושל חברו [פי' הר"ש שאם ראובן ושמעון לקטו שלא בשותפות, שרי לראובן למכור את של שמעון, ואגב זה מוכר גם את של עצמו, משום דהוי סחורה בהבלעה. והובאו דבריו בר"ש סיריליאו שם].

וע"כ נראה לומר: שההבלעה יש בכחה להציל גם מאיסור סחורה של המוכר, ולא רק מאיסור מסירת דמי שביעית לעמי הארץ³⁸.

ועוד נראה לומר: דגם אי נימא דאכתי איכא איסור סחורה על המוכר על [ע' לעיל בשם המבי"ט ועוד], מ"מ יש לומר דכיון שע"י שקונה בהבלעה מן המוכר פירות של היתר מכירה, הוא מציל אותו מאיסור משימוש אסור בדמי שביעית.

הרי דטב עביד הקונה ו"מעשה הצלה" הוא, ומצד איסור של סחורה, הרי אין כאן "תרי עברי דנהרא" (באיסור "לפני עיוור"³⁹),⁴⁰ ומעתה חוזר וניעור הצד של הצלה הנ"ל מאיסור דשימוש בדמי שביעית ללא קדושה. ואין זה שייך לדינא דאין אומרים לאדם

³⁷ וכדיבארו התוס' בסוכה לט, א ד"ה וליתיב.

³⁸ וכן כתבו רוב ככל גדולי הפוסקים הלא בספרתם, צא וראה בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' רח, ובשו"ת ציץ הקדש ח"א (סי' טו) בשם מהרי"ל דיסקין, ובשו"ת באר משה ירושלימסקי ח"ב (ברכת חכמים עמ' מט בנד"מ), ובשו"ת ביכורי שלמה רעזכטא (סי' לו אות יז), ובבית רידב"ז מסלוצק (סי' ה סי"ח), ובשו"ת משנת רבי עקיבא (סי' ד), וכן נראה דעת הגר"צ א"ש ב"אור לציון" שביעית (עמ' מו), ועוד רבים וטובים, וכאשר הביא הכל הגה"ח בעו כדורי שליט"א בס' "באר בשדה" (שביעית, עמ' ריג והלאה).
³⁹ ראה תוס' דף ג, א בשבת.

⁴⁰ ומה שנאמר דלא חשיב מכשול כיון דבלא"ה יש קונים ממנו, אפשר לומר שזה אליבא דמהר"ם בנבנשתי בתשו' "פני משה" ח"ב (סי' קה) שכתב, דאם פעולת הלואת הרבית יכולה להתבצע ע"י אחרים, אפי' שהאחרים גם הם עוברים על איסור, מ"מ כבר לא חשיב תע"ד, ואין הלואה ממנו עובר על איסור תורה. עכ"ד.

וכן דעת הגאון החבי"ב בכנה"ג (יו"ד סי' קנט, הגה"ט אות יג). והכי מוכח פשטות לשון התוס' בקידושין (נו ע"א, ד"ה אבל). ע"ש.

וידוע שה"משנה למלך" (הל' מלוה ולוה פ"ד, ממלוה ולוה ה"ד) פליג על הפנ"מ, וס"ל דדוקא אם יכול האיסור להעשות ע"י גוי שילוה מן הישראל, אז הישראל לא עובר אלפני עיוור. ע"ש בהוכחתו מהתוס' בחגיגה (יג, ע"א, ד"ה אין).

ובתשו' כתב סופר (חיו"ד סי' פג) דחה הראיה הנ"ל, והעלה כפנ"מ. וכ"כ בדרכי תשובה (סי' קט סק"ב). והגרע"א בתשו' (סי' קצד) תלי לפלוגתא הנ"ל, בפלוגתא דהתוס' והריטב"א בב"מ (י, ע"ב). ע"ש. וכבר דשו בזה רבים, וכתבתי בקיצור נמוץ.



חטא בכדי שיזכה חבירך, כיון דכל ה"חטא" בנידון דילן הוא ה"לפני עיור" של המוכר, וא"כ כולה סוגיא דמוכר היא.

.1

מביא דעת האוסרים בהבלעה

אמנם מטו בי מדרשא משמיה החזו"א שגם המוכרים אתרוגים בהבלעה, לא נפקי מאיסור סחורה בפירות שביעית, וכמ"ש בס' "זיו הים"⁴¹ וב"ארחות רבינו"⁴² משמו [ועמש"כ ב"זיו הים" שם בביאור דברי הר"ש הנ"ל].

וע"ע בס' "דרך אמונה"⁴³ ובס' "באר בשדה"⁴⁴ הביא שכן דעת הגרי"ש אלישיב כהחזון איש הנ"ל, והביא עוד אחרונים שכך ס"ל. ולאחר כל הצדדים כתב: ומכל האמור לעיל נראה, שאין לנו ראיות מכריעות להתיר הבלעה באיסור סחורה, ומ"מ כיון ששביעית בזמן הזה דרבנן, ודעת הרבה גדולים להקל בזה, הסומך על דבריהם אין מזניחין אותו. עכ"ד.

ולכן צ"ל שיש פנים יפות להקל בזה, אך בודאי עדיף לחפש לקנות מיבול חו"ל או מיבול נכרי.

⁴¹ שביעית סי' נב.

⁴² ח"ב עמ' שמג.

⁴³ פ"ח משמיטה ס"ק פח.

⁴⁴ עמ' רטז.



בגדרי מחיצות לרשות היחיד

הגאון רבי אהרן יוסף אויערבאך שליט"א
מרא דאתרא עיה"ק טבריא תובב"א

א.

מחלוקת הראשונים אם רה"י דעמוד וגדר היא מדין גוד אסיק מחיצתא

גרסינן במסכתין¹: "ת"ר ד' רשויות לשבת, רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י, חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד', זו היא רה"י גמורה".

הנה רה"י הפשוטה ביותר שהיא מקום המוקף מחיצות לא הוזכרה בברייתא, והוזכרו רק חריץ או גדר שהוא תל כמו שפי' רש"י, וכבר תמה בזה בפנ"י, וכתב דהברייתא נקטה רק מידי דאית ביה חידוש.

וראה בשו"ע² "איזהו רה"י, מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר, וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה. וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה", עכ"ל. ועיי"ש בביאור הגר"א שציין מקור לאופן של מקום המוקף מחיצות, מברייתא דילן בדין גדר, וכתב דזהו שלא כפירוש רש"י, והיינו דפי' דגדר הוא מקום המוקף גדר.

ובעיקר הא דרה"י בעמוד ותל חשיבא רה"י, הנה רש"י בכמה מקומות³ כתב שזהו מדין גוד אסיק מחיצתא, דרואים את מחיצות התל כעולות מעל התל עד לרקיע⁴. והנה לשיטת רש"י איזי אויר עמוד ותל הוא רה"י עד לרקיע.

וצריך לבאר בענין זה איזו תורת מחיצה יש על צידי העמוד דנימא בה גו"א מחיצתא, והרי אין מחיצה לפחות מד"ט והעמוד הוא כולו אוטם ואיזו תורת מחיצה יש בזה.

¹ ו, א.

² סי' שמ"ה, ס"ב.

³ לקמן ע"ב ד"ה קמ"ל; וכ"כ בעירובין טו, א ד"ה גבוה; וכן שם פט, א; סוכה כה, א ד"ה ושכולות.

⁴ וראה גם בר"ח לקמן ז, א לגבי בית שקירוי משלימו לעשרה.

ובחזו"א⁵ וכן באבנ"ז⁶ נקטו דתורת המחיצה היא מחמת הקרקע שלצידי העמוד, דהעמוד מהוה לה מחיצה, ומתוך שיש עליו תורת מחיצה לצדדיו חשיב נמי כמחיצה לענין גו"א. ועפ"ז כתבו דבאופן דאין בצידי העמוד שטח של ד"ט, לא אמרינן בזה גו"א מחיצתא למחיצות העמוד. עיין בחזו"א לענין בור וחריץ שאין ברוחבו ד"ט דא"א למימר גו"א על מחיצותיו, וכן באבנ"ז לענין שני עמודים סמוכים בפחות מד"ט דא"א למימר באף אחד מנייהו גו"א מחיצתא.

אלא שעיקר שיטה זו דרש"י אינה מוסכמת, הנה בגמ' לקמן⁷ אמרינן "בעא מיניה רב מרדכי מרבא עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' וזרק ונח על גביו מהו, מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור, או דילמא כיון דממקום פטור קאתיא לא".

ודברי הגמ' צ"ב מה הכוונה דממקו"פ קאתיא, עיי"ש בתוס' מה שביארו. אכן הרמב"ן וכמה ראשונים דעימיה, ביארו דעמוד ל"ח רה"י אלא על פני העמוד בלבד, ולא אומרים בו אויר רה"י עולה עד לרקיע, וע"כ נסתפקה הגמ' דנחשב דהחפץ בא ממקו"פ דכל האויר הוא מקו"פ ורק על פני התל ממש הוא רה"י.

ובפשטות ההבנה בשיטתו היא דס"ל דבמחיצות תל לא אומרים גוד אסיק כיון שאינן מחיצות ניכרות⁸ וממילא המחיצות גודרות רק את פני העמוד, וכן ביארו האחרונים בשיטתו⁹.

ונמצא דנחלקו בתרתי: (א) דלרש"י ללא גו"א אין פני העמוד כרה"י, ולהרמב"ן לא בעינן גו"א. (ב) דלרש"י אויר העמוד עולה עד לרקיע, ולהרמב"ן אויר פני העמוד הם רה"י.

ב.

שיטת הרמב"ם דאויר רה"י עולה עד לרקיע גם ללא גוד אסיק

ולהנ"ל נמצא דבין לרש"י ובין להרמב"ן הא דאמרינן דאויר רה"י עולה עד לרקיע, זהו רק מכח גו"א מחיצתא. אכן בחי' הגר"ח (שם) ביאר בשיטת הרמב"ם דבעמוד לא אומרים גוד אסיק מחיצתא, אולם אעפ"כ אוירו עולה עד לרקיע, עיי"ש שביאר דמה

⁵ או"ח סו"ס מ"ד.

⁶ סי' ער"ב.

⁷ צט, ב.

⁸ ראה סוכה ד, ב.

⁹ ראה ראש יוסף לקמן ז, ב; אבנ"ז סי' ער"ב, סק"ו; וחי' רבינו חיים הלוי, הל' סוכה.



שאויר רה"י עולה עד לרקיע אי"ז מחמת גו"א, אלא המחיצות במקומם גודרות כביכול עד לרקיע אף ללא גו"א, וע"כ גם בעמוד שייך למימר הכי.

וכתב להוכיח כן מדין תל המתלקט עשרה מתוך ארבע דחשיב על גביו רה"י, והא בתל כזה אין כאן לפנינו מחיצה אחת שלימה של עשרה טפחים, אלא זהו צירוף חלקי מחיצות קטנות המתחיל למרגלות התל ועולה עד לגובה עשרה, ואיזו היא הנקודה בה נאמר גו"א מחיצתא והא אין לנו נקודה מסוימת שיש בה מחיצת עשרה, עיי"ש בדברי הגר"ח דנקיט דא"א לומר בזה גו"א, ומינה הוכיח כהרמב"ם.

ומצינו מפורש כשיטתו בחי' הר"א מן ההר¹⁰, עיי"ש שכתב לענין מחיצות עמוד שאינן ניכרות, וז"ל "ולא אמרינן במחיצות כי הני גוד אסיק, אבל לעצמן מחיצות נינהו, דעמוד כהאי גונא רשות היחיד לשבת אפילו הוא מונח ברה"ר ואויר רה"י עולה עד לרקיע, ורק לענין סוכה וכו'", עכ"ל. ועיין בהגר"ח שם שביאר דלהרמב"ם כל דין גו"א נאמר רק בסוכה ולא בשבת, [והנה כעין סברת הגר"ח זצ"ל אולם היפך הגמור ממנה, מצינו בר"ן¹¹ דס"ל דההלכתא דגו"א נאמרה רק בשבת ולא בסוכה, דבסוכה אפילו גבוהה סגי במחיצות עשרה מלמטה לגדור את כל אויר הסוכה, ורק בשבת בעינן לדין גו"א מחיצתא לענין עמוד ותל עיי"ש. ומבוארת עיקר הסברא דמחיצות יכולות לגדור אף ללא גו"א, ואע"ג דבפועל שיטותיהם הפוכות זו מזו]. ועיין בחי' הרשב"א¹² בראיתו מתל המתלקט דמשמע לכאורה כהגר"ח זצ"ל.

ובחזו"א¹³ נחלק על הגר"ח וכתב דכל המושג של גו"א אין הביאור דהמחיצות עולות ללמעלה, אלא במקומן הן עומדות וגודרות עד למעלה, וזהו גופא דין גו"א, ואכן גם בתל אוירו עולה עד לרקיע משום דאמרינן ביה גו"א ואע"פ שמחיצותיו אינן ניכרות וא"א להעלות את מחיצותיו, עיי"ש בכ"ד, ועוד נחלק דתל משופע ל"ח כצירוף מחיצות אלא כמחיצה אחת עקומה דאמרינן גו"א במקום סופה, עיי"ש ואכמ"ל.

בעיקר גדר רה"י דעמוד מצינו עוד שיטה בזה, בדברי המאירי¹⁴ יש לשונות דעמוד ותל הוי רה"י כלל לא מחמת תורת מחיצות דאית להו, וז"ל "ויש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במסכת שבת בפרק הזורק שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד, אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות. ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות, שאין הטעם אלא מפני שכל

¹⁰ סוכה ד, ב.

¹¹ על הרי"ף, סוכה ד, ב.

¹² עירובין צ, א ד"ה אבל הראב"ד.

¹³ בגליונות שם.

¹⁴ סוכה ד, ב.



שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים, ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים וא"כ הדבר צריך למחיצות ניכרות", עכ"ל. ויל"ע היטב בכונתו כי לפו"ר הדברים צ"ע.

ג.

שיטת הרשב"א דאור רה"י עולה עד לרקיע גם ללא מחיצות

ובהא דנתבאר בשיטת רש"י והרמב"ן דכל דין אור רה"י דעולה עד לרקיע הוא נובע מכח המחיצות, וגם להגר"ח הוא כן ורק דלא מכח הגו"א, מצינו בזה שיטה נוספת להרשב"א, שהנה ישנו דין של חורי רה"י דהו כרה"י, וכגון זיו הסמוך לחלון רה"י דגם הזיו נחשב רה"י, וישנם עוד כמה אופנים שמצינו בהם שם חורין דרה"י, והנה ברה"י כזו אין לה מחיצות וכל שם רה"י דחורין הוא רק מחמת דנטפלין החורין לרה"י, ולכאורה לא נימא בזה אור רה"י עולה עד לרקיע.

אולם הנה בעבודת הקודש להרשב"א¹⁵ מפורש דגם בחורי רה"י כזיו אמרינן דאורו עולה עד לרקיע. וז"ל "חורי רשות היחיד יש להם גובה ואין להם עומק, עשויין הן להשתמש על גביהן, ולפיכך רואין אותן כמלאין עד לרקיע", עכ"ל. ומבואר דרה"י עולה עד לרקיע גם שלא מכח מחיצות כלל, והרשב"א בהכרח חולק על שיטת הרמב"ן בעמוד, ולשיטתו הוי רה"י עד לרקיע אף ללא מחיצות, וכן מפורש בדבריו¹⁶ ולא מטעם גו"א אלא מטעם דלא גרע מחורין דג"כ עולין עד לרקיע.

ד.

שיטת הגהת מרדכי שרה"י בוקעת ועולה עד לרקיע

והנה התוס'¹⁷ כתבו על דברי הגמ' שם שמחיצות באמצע הבית לא אמרינן בהו גו"א לגג כיון שאינן ניכרות לעומד על הגג, וז"ל "ונראה דהוא הדין אם הגג בולט חוץ למחיצות הבית דחשיב נמי מחיצות שאינן ניכרות וכו' והואיל וכן כל הגג אסור כי כל הגג נפרץ במילואו לכרמלית לאותה בליטה הבולטת לרה"ר", עכ"ל.

ומבואר בדבריהם שבית שקירווי הגג בולט החוצה מעבר למחיצות, גג הבית אסור כי הוא פרוץ לשטח הבליטה שנחשב ככרמלית. ומבואר דבעצם הגג הוא רה"י, אלא כיון

¹⁵ שע"ג פ"א הכ"ד.

¹⁶ שם, הכ"ח.

¹⁷ עירובין פט, ב.



דהוא פרוץ בלביטה שאין לה מחיצות לכן זה נחשב כנפרצה לכרמלית. ולכאורה צ"ע מה טעם הגג נחשב כרה"י, והא אין לו כלל מחיצות, ועמד בזה במהרש"א.

ובהגה' מרדכי כתב¹⁸ לענין כעי"ז, וז"ל "רב אמר אין מטלטלין בו אלא בד"א לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא. וקשה מאי אכפ"ל הא רשות היחיד עולה עד לרקיע, ובתוס' תי' לפי שפרוץ במילואו למקום האסור לו, וקשה דהא רה"י עולה עד לרקיע, ועוד הא אין רה"ר למעלה מעשרה, ועוד הא רב גופיה אמר לעיל אין אדם אוסר על חברו דרך אויר, לכן נ"ל דטעמא משום דלא ניחא תשמישתיה [ואסרי] פן יפול הנופל ממנו, ושליו' נאום אלעזר", עכ"ל.

והנה צ"ע בכל ביאור דבריו, אולם מבואר בדבריו דס"ל דרה"י בוקעת ועולה עד לרקיע, והיינו גם מעבר לתקרה, וכעין מה שמצינו בטומאה רצוצה שבוקעת ועולה, וכמו"כ אויר רה"י דעולה עד לרקיע הוא גם בוקע ועולה דרך גג. ולשיטתו מבוארת גם שיטת התוס' שם. וכשיטה זו כ"נ בשיטת הראב"ד שהובא ברשב"א¹⁹. וכן שיטת שו"ע הרב²⁰.

ושיטה זו היא יתירה על שיטת הרשב"א, דלהרשב"א אויר רה"י עולה עד לרקיע ללא מחיצות, אולם לא מצינו לו שבוקע ועולה דרך תקרה החוצצת, וההגהת מרדכי ס"ל דגם בוקע. ויתכן להבין שיטתו ע"פ החזו"א שכתב²¹ (לענין סוגית פרוץ כעומד בישוב דברי המשנ"ב) דגג ל"ח מחיצה לגדור ולתחום את גובה אויר הרשות, עיי"ש. ונמצא לפ"ז ה' שיטות:

(א) שיטת רש"י דאויר רה"י עולה עד לרקיע רק מכח מחיצות, ועמוד ותל הוו רה"י רק מדין גו"א.

(ב) שיטת הגר"ח בדעת הרמב"ם דאויר רה"י זה מכח מחיצות אולם לא בעינן לזה גוד אסיק.

(ג) שיטת הרמב"ן דעמוד ותל הוי רה"י ללא גו"א ואכן אין בו אויר עד הרקיע.

(ד) שיטת הרשב"א דאויר רה"י עולה עד לרקיע גם ללא מחיצות, אפילו בחורי רה"י וק"ו בעמוד ותל.

¹⁸ סו"פ בכל מערבין.

¹⁹ עירובין ז, א ד"ה אבל הראב"ד, וראה עוד בדבריו לעיל מד, ב לענין גג מערה.

²⁰ סי' שמ"ה, סכ"ג.

²¹ סי' ס"ח, ס"ק ט"ז.

ה) שיטת הגהת מרדכי דאזיר רה"י בוקע ועולה עד לרקיע אף דרך גג, ואע"פ שלא שייך בזה גו"א.

ה.

דברי האבנ"ז בביאור שיטת התוס' בגג הבולט

ובמהרש"א בעירוובין שם כתב לבאר את דברי התוס', וז"ל, 'ויש לישב דודאי בליטה הבולטת לרה"ר וגדיים בוקעין בו נעשה כרמלית, אבל כל שאר הגג שעומד עד כנגד המחיצות אינו נעשה כרמלית כיון דאין שם גדיים דבוקעין בו והוי רה"י אף שאין מחיצות ניכרות אי לאו דנפרץ לאותה בליטה, וק"ל, עכ"ל. ודבריו חתומים וסתומים.

ויעוין בשו"ת אבנ"ז²² שביאר את דברי המהרש"א ע"פ שיטת הרמב"ן הנ"ל בעמוד שהוא רה"י רק על פני העמוד בגובה מחיצות העמוד, אולם לא אמרין בזה דרה"י עולה עד לרקיע כיון דבמחיצות עמוד ותל ל"א גו"א, ופליגי על רש"י דס"ל דבכל עמוד הא דהוי רה"י הוא מחמת דאמרין גו"א למחיצות העמוד, ולשיטת הרמב"ן הוי רה"י גם ללא גו"א אולם זהו רק על פני העמוד ולא באזיר.

ועפ"ז ביאר האבנ"ז כונת המהרש"א דגם בבית נהי דמחיצותיו אינן ניכרות ולא שייך בהו גו"א, אולם פני גג הבית עכ"פ הווי רה"י, ולהכי הוצרכו התוס' לטעם דנפרץ לבליטה. [ועיין גם במג"א (שם) שכתב דבאין הבליטה ד' לא גרע הגג מעמוד, ואולי זוהי כונתו²³]. עיי"ש שכתב דאע"פ דלא ראה המהרש"א דברי הרמב"ן ורה"ק הפיע בבית מדרשו.

אכן מלבד הדוחק לומר דהתוס' ס"ל כהרמב"ן וכמו שהעיר באבנ"ז שם, הנה עיקר דבריו תמוה לכאורה, דהא מבואר ברמב"ן דרק פני העמוד הווי רה"י, ולא מעליהן, וא"כ הכא דמחיצות הבית נגמרות תחת הגג והבליטה הבולטת חוץ למחיצות, א"כ פני העמוד

²² אונ"ח סי' ער"ב, סק"ו.

²³ המג"א כתב דאם אין בבליטה ד"ט הוי הגג רה"י דלא גרע מעמוד, ובמחצה"ש ביאר כונתו דעד ד"ט הוי מחיצה דמינכרא ודמי לעמוד ולא ביותר מד"ט, ונראה שהבין דמוכח כן בתוס' דאסרו מטעם נפרצה לכרמלית ובהכרח דמיירי דאית בבליטה ד"ט. אכן לא מבואר בתוס' דהטעם הוא משום דעד ד"ט חשיב מינכרא, ויתכן דאפילו ביותר מד"ט חשיב מינכרא, אלא דבפחות מד"ט הבליטה לא הויא ככרמלית אלא כמקו"פ ובד"ט הויא ככרמלית ואיכא איסור נפרצה, וכן הבינו כמה אחרונים בכונת המג"א דאין כונתו כלל ליתן שיעור במינכרא.

ובמחצה"ש לא מבואר היטב מה הטעם דלהתוס' הגג מצ"ע הוי רה"י, דאם מטעם דעד ד"ט חשיב מינכרא, א"כ אכתי תקשי ביותר מד"ט למה הוצרכו התוס' לטעם נפרצה והא בזה כלל לא הוי הגג רה"י, וכבר תמה כן בשע"צ (סי' ד' ענ"א סק"ד), כך שלא מבואר היטב איך נלמד שיעור זה מדברי התוס'. וראה בחזו"א (סי' מ' סק"ו) שצייד דשיעור מינכרא הוא בג"ט או בטפח, עיי"ש.



הם תחת הגג הבולט וכל עובי הגג והבליטה מפסיק בין פני העמוד לפני גג הבית, ונמצא לפני גג הבית הוי כאויר שמעל העמוד דל"ח לרמב"ן כרה"י, וצ"ע.

ו.

מהלך בביאור דברי האבנ"ז הצ"ע

ונראה לישב את דברי האבנ"ז, דהנה תל המתלקט חשיב כרה"י, וזהו בתל משופע שקוטר בסיסו רחב הרבה והוא הולך ומצטמצם ככל שעולה יותר עד לגובה עשרה, אולם יל"ע מה הדין באופן של תל הפוך, וכגון שבסיסו צר והוא הולך ומתרחב ככל שעולה יותר, וכדוגמת מגדל מים, כך ששיפוע המחיצות הוא כלפי חוץ ולא כלפי פנים, ולכאורה גם בזה נימא דגובה התל למעלה בשטח שכנגד בסיס התל הוא רה"י, כיון שיש לו מחיצה עשרה ודמי לרה"י שמחיצותיה משתפעות כלפי חוץ, אולם החלק שמעבר לבסיס שלחלק זה אין מחיצה עשרה הוא לא רה"י אלא כרמלית.

ולפ"ז נראה דהנה שיטת המשנ"ב²⁴ דמחיצות מצטרפות בשיעור מרחק של עד ד"א, דמחיצה בגובה חמש ואחריה עוד מחיצה בגובה חמש נוספים (כמו מדרגות) במרחק עד ד"א מצטרפות להיות כמחיצת עשרה.

ומעתה לפי שיטתו בגג הבולט אפשר לחשוב גם את עובי הבליטה כחלק ממחיצות הבית המתמשכות כלפי מעלה, דנהי דהבליטה רחבה יותר מד"ט עכ"פ מחיצות מצטרפות עד ד"א, ונמצא דיש לגג מחיצות עד סוף גובהו, אלא דהמחיצה שבקצה הגג אין בה שיעור עשרה טפחים, ונשלמת היא רק כנגד הבית ששם המחיצות יורדות עד למטה בגובה עשרה, ודמי הבית לתל הפוך (כעין מגדל מים), דדינו דהוי רה"י רק כנגד המקום שיש לצידי מחיצה בגובה עשרה טפחים, וכעין בית שאין בתוכו עשרה וחקקו באמצעו דהוי רה"י רק בתוך החקק שיש לו בצידי מחיצת עשרה (כמבואר בסוגיא להלן ז, ב), וע"כ הבית הוי כרה"י והבליטה ככרמלית.

[אכן החזו"א²⁵ פליג על המשנ"ב וס"ל דמחיצות לא מצטרפות ביותר מג"ט, וענין זה הוא מחלוקת הראשונים לקמן²⁶ עיי"ש בתוס' ובתוס' ישנים וברא"ש שם], וצ"ע.

והנה סברא זו שביארנו היא רק לדעת הרמב"ן, אולם לשיטות דעמוד הוא רה"י מדין גו"א, א"א לומר דהבליטה תהא חלק מהמחיצה לענין גו"א, משום דגו"א לעולם הוא רק במקום שנשלם שיעור עשרה של המחיצה, ובגג הבולט זהו במקום המחיצות שתחת

²⁴ סי' שנ"ח, ס"ב, ביאור"ל ד"ה ואם.

²⁵ סי' ס"ה, סק"ע.

²⁶ ז, ב.



הבליטה וא"א להעלותם בגו"א מחמת דהבליטה מפסקת. [וכמו"כ בתל המתלקט לא אומרים גו"א בתחתיתו אלא בעליונו במקום שנשלם שיעור עשרה, וכן בבית שחקק באמצעיתו הגו"א הוא במקום החקק ששם נשלם שיעור עשרה].

ז.

בית שאין תוכו עשרה וקירוי משלימו לעשרה מה דינו מה"ת

ובגמ' לקמז²⁷ איתא, "גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקרוי משלימו לי', על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא הוי חורי רה"י וחורי רה"י כרה"י דמו".

והנה מבואר בגמ' דהבית תוכו לא נחשב רה"י, ובראשונים שם עולה בזה פלוגתא, דשיטת רש"י ותוס' דזהו מטעם דלתוכו ליכא מחיצות עשרה, אולם שיטת הרא"ש שם ותוס' ישנים על הגליון דכיון שמחוץ לבית יש מחיצות עשרה אי"ז חסרון במחיצות, וכל החסרון הוא מדין חלל עשרה, דלרה"י בעינן חלל עשרה. וענין זה אם בעינן חלל נראה דהוא מחלוקת בראשונים שם גם בסוגיא אח"כ, ואכמ"ל.

אכן הנה המשנ"ב כתב²⁸ להסתפק האם גם מה"ת אין תוכו רה"י או רק מדרבנן, והמשנ"ב שם לא נתן טעם לדבריו מ"ט יהא כרה"י מה"ת, וצ"ע. ויעוין ברשב"א בעבוה"ק שכתב וז"ל²⁹ "בית יתר מבית סאתים ואין בחללו עשרה וקרוי משלימו לעשרה, על גגו רשות היחיד ומטלטלין בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות, לפי שאין תוכו ראוי לדירה והרי זה ככרמלית", עכ"ל.

והנה הרשב"א ביאר דעסקינן בבית יותר מבית סאתים, ותמוה מה זה ענין, ומשמע דס"ל דמה"ת הוי רה"י, וביקש טעם למה חשבוהו ככרמלית וע"כ העמיד דמיירי ביותר מבית סאתים, וצ"ע. ולפ"ז ביאור דבריו דאע"פ דסתם בית הוי רה"י גם ביותר מב"ס, היינו טעמא כיון דהקיפוהו לצורך דיריין, אולם באין בתוכו עשרה ל"ח כמוקף לדירה וע"כ דינו כקרפף דביותר מבית סאתים דינו ככרמלית. [אולם עיין ברשב"א שם לפני"כ שהזכיר דין בית שאין תוכו עשרה, ולא כתב דמיירי ביותר מב"ס, וצ"ע היטב בכונתו, וע"ע במאירי בסוגיא].

²⁷ ז, ב

²⁸ סי' שמ"ה סט"ו, ביאורו ל"ד"ה תוכו.

²⁹ שע"ג פ"א הל' ל"ד.



ח.

בביאור השיטות דבית שאין תוכו עשרה הוי רה"י מה"ת

אכן הענין צ"ע מ"ט יחשב כרה"י מה"ת, והנה ע"פ שיטת רש"י והתו"י, היה מקום לומר דיתכן דמה"ת סגי במחיצות עשרה שמבחוץ, ולא בעינן חלל עשרה וע"כ הוי רה"י מה"ת דכל דין חלל הוא רק מדרבנן. אולם אכתי ענין זה צ"ע מ"ט מהנו מחיצות שבחוץ.

ויעוין בחי' הצל"ח שכתב לדון דכי היכי דגידוד חמשה ומחיצה חמשה מצטרפין והוי רה"י, כמו"כ בית שאין תוכו עשרה וקיריו משלימו יהא זה כגידוד חמשה ומחיצת חמשה כלפי פנים, דהיושב בתוכו רואה מחיצת חמשה ומעליו יש מחיצת חמשה. וביאר בזה את שיטת הרמב"ם שהשמיט את דינא דרב גידל, וביאר דר"ג קאי רק למ"ד דגידוד חמשה ומחיצה חמשה לא מצטרפין, ואנן לא קיי"ל הכי להלכה.

ולכאורה נראה דכל הנידון בזה הוא לשיטת הרמב"ן, דלשיטת רש"י דעמוד ותל הוי מחיצה רק מחמת גוד אסיק דמעליו ע"ג העמוד מחיצות עשרה, אזי פשיטא דכמו"כ גידוד חמשה הוה מחיצה רק מכח הגו"א, דלא עדיפה מחיצת חמשה ממחיצת עשרה, וכי היכי דבעמוד עשרה מעלין את המחיצה ללמלעלה בגובה עשרה כשיעור מחיצה, כמו"כ גידוד חמשה בעינן להעלות את מחיצת הגידוד לפחות עוד חמשה טפחים.

אכן לשיטת הרמב"ן כי היכי דבעמוד ותל א"א לומר גו"א והוי רה"י רק על פני העמוד, כמו"כ בגידוד חמשה ומחיצה חמשה א"א לומר גו"א כיון דחצי מחיצה אינה ניכרת, ובהכרח דרק תוכו של המחיצה שמעל הגידוד הוי רה"י, כך דהוי רה"י רק עד גובה חמשה שזה סוף המחיצה שעל הגידוד.

ומעתה בבית שאין תוכו עשרה, לרש"י דבעינן גו"א מה יועיל הגו"א ללמעלה לענין תוכו אחרי שהגג מפסיק, וגוד אחית ללמטה לא שייך למימר בזה, אולם לשיטת הרמב"ן שפיר י"ל דיהא בתוכו רה"י, אם לא בעינן לרה"י חלל עשרה, ודוק.

ונמצא דביאור הצל"ח בשיטת הרמב"ם הוא רק ע"ד הרמב"ן ולא ע"ד רש"י, ומעתה אי"ז מתאים לדברי הגר"ח זצ"ל שביאר דלהרמב"ם אויר רה"י עולה עד לרקיע. אולם י"ל דבשלמא לרש"י דאין תורת רה"י על פני העמוד ללא גו"א אכן אי"ז מתאים לביאור הנ"ל, אולם להגר"ח בעצם להרמב"ם מחיצות עמוד חשיבי מחיצות במקומם, ועל פני העמוד הוי רה"י גם ללא שיגדרו עד הרקיע, וכ"ד הגר"ח הם רק לענין הא דאויר רה"י דעמוד עולה עד לרקיע, אולם לעצם הא דמחיצות מהנו לפני העמוד ותל גם לשיטתו הרמב"ם מודה להרמב"ן, ודוק.



ובאופן נוסף יש לבאר את שיטת הרשב"א הנ"ל, ע"פ שיטת ההגהת מרדכי והראב"ד דרה"י בוקעת ועולה, דאולי כמו"כ נימא דרה"י בוקעת ויורדת וע"כ בתוך הבית הוי נמי רה"י, [ואולי בזה לכו"ע לא בעינן חלל כיון דבעיקר הרשות שלמעלה כבר איכא חלל עשרה], וכביאור זה כ"כ בשערי ציון עיי"ש³⁰ שתמה מ"ט באין תוכו עשרה ל"ח רה"י, אכן ע"פ דבריו מובנת שיטת הרשב"א הנ"ל והמשנ"ב, וצ"ע.

ולפי מה שצידדנו בביאור ההגהת מרדכי דהא דרה"י בוקעת את הגג זה ע"פ החזו"א דגג לא גודר ותוחם את גובה הרשות, יתכן דזוהי סברא רק בגג, אולם בקרקע לכו"ע היא גבול הרשות, דהא מחיצה תלויה לא שמה מחיצה ובהכרח בעינן לרה"י שם קרקע, וע"כ שפיר יתכן דאע"פ דרה"י בוקעת למעלה עכ"ז אינה בוקעת למטה תחת הקרקע.

³⁰ סי' ד' ענ"ג.

בגדר מהלך במדבר

הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א
ראש ישיבת תורת"ל מגדל העמק
שליח כ"ק אדמו"ר לארץ הקודש*

.א.

מביא מחלוקת ר"ה וחייא בר רב כיצד מונה השבת
ומבאר פלוגתת הראשונים האם רשאי לילך ביום שמשמר

גרסינן במסכתין¹: "אמר רב הונא, היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. חייא בר רב אמר, משמר יום אחד ומונה ששה. במאי קמפלגי, מר סבר כברייתו של עולם ומר סבר כאדם הראשון".

ולהלכה² נפסק כר"ה, שהמהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת, מונה שישה ומשמר יום אחד.

ובהמשך הסוגיא מבואר שבכל יום ויום עושה לו פרנסתו, אפי' ביום שמשמר (ומבואר דזהו משום פיקו"ג³, ולכן אין חילוק כלל בין היום שמשמר לשאר ימי השבוע), וביום שמשמר, מינכר לי' דזהו שבת, לעניין קידושא ואבדלתא.

והנה, בהנוגע לשבותין דרבנן בשאר ימי השבוע, נפסק להלכה⁴ דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא ועל כן מותר בעשיית מלאכה. ולפי"ז צ"ב מהו הדין ביום שמשמר – האם התירו לו חכמים בעשיית מלאכה, כיון דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא גם ביום זה? ומצינו בזה ב' דעות בתוס'⁵:

דעה א': "אבל להלך יכול כל מה שירצה, רק ביום שמשמר לא. דאי לאו הכי לא יגיע לעולם ליישוב".

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ונערך ע"י חברי המערכת ועל אחריותם בלבד.

¹ סט, ב.

² ראה רמב"ם הל' שבת פ"ב, הכ"ב; טוש"ע או"ח ריש סי' שד"מ.

³ ראה השקו"ט בהפמ"ג ריש סי' שד"מ בדברי המג"א; ועיין במ"ש הרא"ש (הובא לקמן סעיף זה).

⁴ סי' שד"מ.

⁵ ד"ה עושה כדי פרנסתו; וכ"כ ברא"ש על אתר, ויעויין שם (בדעה הב') שהביא מילתא בטעמא,

ונראה דאינו מוכרח בתוס' דידן וראה לקמן בסעיף זה.



דעה ב': "אי נמי, אפי' ביום שמשמר הולך כמו שרוצה".

עולה מכך, דלאופן הא' לא אמרינן בנדו"ד ספיקא דרבנן לקולא ומשום כך אסור לו להלך ביום שמשמר. משא"כ לאופן הב', אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ועל כן התירו לו להלך חוץ לתחומין כמה שירצה.

יתירה מזו, גם לדעה הב' שהתירו לו ללכת ביום שמשמר, מצינו טעמים שונים זמ"ז בגדר ההיתר:

לשיטת הרא"ש (על אתר), טעם ההיתר הוא "כדי למהר לצאת מן המדבר"⁶, משא"כ לשיטת הר"ן והרמב"ן (על אתר), זהו "לפי שתחומין מדבריהם וכל שהוא מדבריהם לא גזרו".

נמצא, דלכו"ע אמרינן ספיקא דרבנן לקולא בשאר ימי השבוע, ופליגי האם הותר לו איסורי דרבנן ביום שמשמר - דהרמב"ן והר"ן ס"ל שהתירו תחומין דרבנן, נמצא דה"ה לכל איסורי דרבנן, דלא שנא. משא"כ לשיטת הרא"ש נמצא שסיבת ההיתר אינה מפני דהוי מדבריהם ("וכל שהוא מדבריהם לא גזרו"), אלא "כדי למהר לצאת מן המדבר", ומשמע מדבריו דיש בזה משום פיקו"נ.

וכן משמע מהמג"א⁷, דהפלוגתא הנ"ל תלוי' באי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, גם ביום שמשמר. (ולמען דבנדו"ד נפסק דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא).

ב.

מבאר יסוד מחלוקת הראשונים הנ"ל דפליגי האם שבת זו הוי סימן או דרבנן החילו על הגברא קדושת שבת

ובפשטות נראה דיסוד מחלוקתם (אי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ביום שמשמר), תלוי לעניין מה תיקנו חכמים שבת זו, די"ל בב' אופנים:

(א) לזיכרון בעלמא, דהיינו שרבנן תיקנו לאדם שיהא לו יום אחד חלוק משאר ימים בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו⁸. ז"א, שמהותה של תקנת חכמים זו היא הנהגה מסויימת של האדם שלא ישכח את השבת (סימן), וממילא לא חל על יום זה קדושת השבת והרי"ז כיום חול לכל מילי.

⁶ וכן משמע בריטב"א על אתר.

⁷ סי' שד"מ, סק"ג.

⁸ רש"י (על אתר) ד"ה בקדושתא ואבדלתא.



(ב) רבנן החילו על האדם גדר קדושת שבת מדבריהם⁹.

נמצא, דלאופן הא' יום זה דינו כשאר ימים, לעניין שמירת וחילול שבת (שדאורייתא אסור ודרבנן מותר). משא"כ לאופן הב', דהרי"ז כיו"ט שני ואסור במלאכות דרבנן.

ויש בזה נפק"מ לדינא¹⁰, האם חייב בהנחת תפילין ביום השבת שלו, ונראה דזה תלוי בהנ"ל – אם השבת היא רק כסימן, שלא ישכח תורת שבת (אופן הא'), עליו להניח תפילין דלא שנא משאר ימי השבוע. משא"כ באם נאמר דרבנן החילו עליו שבת דרבנן (אופן הב'), אינו חייב בהנחת תפילין כביו"ט שני.

ג.

מביא ראייה מלקו"ש לאופן הב' דאי"ז סימן אלא רבנן החילו קדושת שבת על הגברא

והנה מצינו בלקו"ש¹¹ ראייה לאופן הב' (דחל על הגברא קדושת שבת ואי"ז לזיכרון בעלמא), דהרי אם יסוד הדין שיהיה לו יום אחד "חלוק משאר ימים" בכדי שלא ישכח תורת שבת, נמצא שאין שום נפק"מ באיזה יום מימי השבוע משמר¹², מכיון דבלא"ה "לא תשתכח תורת שבת ממנו", דסו"ס ישנו יום מסויים שמשמר וא"כ מפני מה פליגי בגמ' האם עליו למנות תחילה או לשמר?

אלא עכצ"ל שאי"ז רק לזיכרון בעלמא (אופן הא'), אלא חלות שבת עליו לכל מילי (אופן הב'), ובוזה פליגי הני אמוראי.

אמנם, מלכתחילה תיקנו זאת רבנן בכדי שלא תשתכח תורת שבת, אך זהו סיבה בלבד (ולא מהות השבת), לאחמ"כ תוקפה של תקנה זו הוא שיהא "חל עליו שבת מדברי סופרים".

יתירה מזו, בגמ' (שם) מבואר, דלשיטת ר"ה הטעם ש"מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", זהו מפני דסבר "כבריייתו של עולם". משא"כ חייא בר רב ס"ל שמונה כמנין הימים של אדם הראשון – "משמר יום אחד ומונה ששה".

⁹ אך ראה שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' ע"ו), דס"ל דהוי קדושת שבת מדאורייתא.

¹⁰ ראה משנ"ב סי' שד"מ, סקכ"ח

¹¹ ח"ח עמ' 52 ואילך.

¹² ופשיטא דאי"ל דסיבת התקנה שתיקנו רבנן שיהי' יום קבוע שעליו לשמור, דלא פלוג בתקנתם. מכיון שהוא לבדו במדבר ומה איכפת לן מתי עושה זאת, ודו"ק.

והנה באם נלמד כאופן הא', דהיום שמשמר הוי כסימן בעלמא, אינו מובן במה נחלקו בגמ' – והרי אין בזה מהות שבת ומה איכפת לן באיזה יום עליו לשמר? אלא פשיטא שרבנן תיקנו שבת ודין זה הוי לעיכובא (באיזה יום עליו לשמר), ובזה פליגי בגמ' מתי ראוי יותר לעשות השבת שלו.

לפיכך, צ"ב בדברי הראשונים¹³ דס"ל שמהות היום שמשמר זהו לזכרון בעלמא, דלכאו' מפשט הגמ' נראה להדיא להיפך – דחל על האדם קדושת שבת?

ד.

שקו"ט בלקו"ש הנ"ל ועפי"ז מבאר דכו"ע ס"ל כאופן הב' והפולוגתא היא גבי איסורי דרבנן האם החילו זאת על הגברא

והמעייין בלקו"ש (הנ"ל) יראה, דמוכיח כ"ק אדמו"ר בשיטת רש"י דס"ל שחיובו לשמר את יום השביעי שלו כשבת אינו כסימן, אלא שע"י מנינו נקבע מדרבנן כיום השבת שלו, ויש ביום זה (בנוגע אליו), קדושת שבת מדרבנן.

[ומדייק שם¹⁴, דאע"פ שמפשטות לשון רש"י נראה דיום זה חלוק משאר ימים, מפני היותו לזכרון בעלמא, נראה לומר, ד"זכרון בעלמא" אין הכוונה לסתם זיכרון, אלא "בעלמא" לאפוקי "זכר למעשה בראשית", דהיינו, שעליו לזכור את יום השבת שלו מדרבנן ולא מדאורייתא].

וצע"ק הטעם שלא הובא (בלקו"ש שם) שיטת הרמב"ן והר"ן הסוברים אחרת, אמנם צ"ב בדבריהם מפשט הגמ' (כנ"ל) אך מדוע לא הוזכר שם בפשיטות?

נראה דאי"ל דפליגי האם היום שמשמר הוי זיכרון או חלות דין שבת, אלא לכו"ע, לית מאן דפליג דהוי השבת שלו מדרבנן, עם קדושת שבת דרבנן. ומחלוקת הראשונים (הנ"ל) היא בגדר איסורי שבת, ומזה מסתעף מחלוקת הראשונים האם איסורי דרבנן לקולא או לחומרא.

ונראה לבאר זה, ובהקדים כתב כ"ק אדמו"ר¹⁵: "שלא, בז' שלו אסור בכל שבות כמו ביו"ט שני – לפי שחל עליו שבת מד"ס (מג"א שם סק"ג. שו"ע אדה"ז שם סעיף א')."

¹³ ראה סט, ב רש"י ור"ן (על הרי"ף) ד"ה בקדושתא ואבדלתא; מאירי ד"ה מי שהיה מהלך; וראה גם רמב"ן ד"ה במאי מנכר ליה.

¹⁴ הע' 28.

¹⁵ לקו"ש (שם) הע' 30.



משמע מכך, דישנו חלות קדושת שבת מדרבנן, ולכא' אינו מובן - מדוע לא הובא בפנים העניין בלקו"ש (שם) הנפקותא לגבי איסורי דרבנן, והרי בזה תלוי פלוגתא הראשונים הנ"ל, דאם יום השבת שלו הוי כיו"ט שני, נאסר על האדם מלאכות דרבנן?

יתירה מזו, לא הוזכר בלקו"ש (שם) דבזה תלוי מחלוקת הראשונים, ובפרט שהמג"א כתב להדיא (ונפסק בשו"ע אדה"ז¹⁶, "אבל בז' שלו, כיון שחל עליו שבת מדברי סופרים, אסור בכל שבות כמו יו"ט שני, שהוא ג"כ ספק ואסור בכל שבות מטעם זה") דהוי כיו"ט שני?

על כן נראה לומר דכו"ע ס"ל שרבנן החילו קדושת שבת (כנ"ל), והפלוגתא היא מה החילו על הגברא, די"ל בכ' אופנים:

א) רבנן תיקנו שהיום שמשמר יהי' שבת, דהיינו, שהחילו קדושת שבת על היום השביעי.

ב) רבנן נתנו חיזוק לספירה של האדם. אמנם לא מוטל על האדם חיוב לספור את הימים - דהיינו, שאין דין ספירה על הגברא, אך צריך שיהי' מציאות של יום שביעי (וזהו ע"ד המבואר בלקו"ש (שם) בשיטת הרדב"ז, אך לשיטתו מניין הימים גופא הוי מדאורייתא, משא"כ בנדו"ד או"ל דהוי מדרבנן).

באם נאמר שרבנן תיקנו שבת (אופן הא'), דהיינו שרבנן חידשו שבת על יום חול, הפכו את א' מימי השבוע ליום השביעי, אזי אפ"ל שכל הקדושה שבו, זהו מה שחכמים הכניסו לתוכו וממילא יתכן שחכמים הקלו בו.

לפי"ז נמצא, שקדושת שבת יהי' רק במה שחכמים הכילו בתוכו, ואפ"ל שעל דבריהם לא גזרו בשבת זו.

אך באם נאמר שרבנן נתנו (רק) חיזוק לספירה (אופן הב'), אזי היום השביעי הוא שבת - אמנם לא מדאורייתא, כי מן התורה אין תוקף לספירה הזו, אך סו"ס רבנן תיקנו בזה גדר שבת ולפיכך יהי' אסור על האדם כל איסורי שבת.

ואחר העיון בלשון הרמב"ן, נראה דמוכרח לבאר כן בדבריו, וז"ל:

"אבל מותר לילך חוץ לתחום אפי' באותו יום שהוא מקדש", והטעם בדין זה, "לפי שתחומין מדבריהם" - משמע מכך, מפני דהוי ספיקא דרבנן. ומוסיף הרמב"ן, "וכל שהוא מדבריהם לא גזרו", נמצא דאי"ז מצד ספיקא דרבנן, אלא היות וזהו שבת שרבנן חידשו, הם לא הכניסו בתוך השבת הזו את תקנותיהם.

¹⁶ ריש סי' שד"מ.



ז"א שסיבת ההיתר אינה משום הכלל "ספיקא דרבנן לקולא", אלא דלכתחילה לא תיקנו רבנן תקנותיהם בשבת זו.

ועפי"ז אתי שפיר המשך דבריו, "ואפי' למ"ד תחומין דאורייתא, כיון דאיסור עשה הוא ואינו איסור סקילה לא החמירו", דהיינו, שרבנן לא החילו בשבת זו את כל ענייני דאורייתא האסורים בשבת בדרך כלל¹⁷.

אך המאירי שכתב בטעם ההיתר, דזהו מפני שתחומין דרבנן ולא הזכיר גם את מ"ד תחומין דאורייתא, נראה דחולק על הרמב"ן בהנוגע לענייני דאורייתא, ולשיטתו אסרו רבנן בשבת זו כל מילי דאורייתא.

נמצא דפליגי הרמב"ן והמאירי בגדר האיסורין שאסרו רבנן בשבת זו – האם תיקנו איסורין דאורייתא ביום זה והאם גזרו איסורין דרבנן, אך לכו"ע אי"ז מצד ההיתר של "ספיקא דרבנן לקולא".

ועפי"ז יובן הטעם שהביא כ"ק אדמו"ר את דברי המג"א (הנ"ל) בהע' ולא בפנים העניין, מפני שהמהלך בהלקו"ש הוא לבאר שהמניין זה העיקר. ממילא, אין במה להביא את הדין שחל עליו קדושת שבת דכו"ע ס"ל הכי, אלא דלאחרי שביאר שהשבת שלו תלוי במניין הימים, מבאר שחל עליו קדושת שבת – דבזה טמון היסוד שרבנן חיזקו את מניין הימים ובדרך ממילא חל עליו שבת (ולא שרבנן תיקנו שבת)

¹⁷ ונראה דזהו הפשט אף בשיטת הר"ן, "דאפילו בההוא יומא נמי מותר לצאת חוץ לתחום, הואיל ותחומין דרבנן". אמנם מסתימת לשונו הי' הו"א לומר דזהו מפני דס"ל ספיקא דרבנן לקולא, אך אי"ז מוכרח בדבריו ויתכן דס"ל כהרמב"ן דסיבת ההיתר הוי מפני שרבנן לא כללו זאת כחלק מאיסורי שבת שלו.



ה.

מבאר בג' אופנים בגדר מהות יום השבת שלו
ותולה בזה מחלוקת הראשונים הנ"ל

אמנם, לכאור' אכתי צ"ב בדברי שאר הראשונים דס"ל כאופן הא', דרבנן החילו קדושת שבת על הגברא, והרי מוכח הגמ' שגדר קדושת שבת קשור עם מניין הימים והוא היוצר את יום השבת שלו, וא"כ אינו מובן כיצד רבנן תיקנו דין שבת על האדם והרי זה נמשך בדרך ממילא ע"י מניין הימים?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים אפ"ל ג' אופנים מהו מהות יום השבת שלו (ולא לזיכרון בעלמא הנ"ל ס"ב):

א) רבנן המשיכו קדושת שבת ללא שייכות למניין, וזאת שולל כ"ק אדמו"ר ומוכיח כן.

נמצא, דכאשר רבנן תיקנו שבת זו, הרי"ז קשור עם מניין הימים, אף ללא ספירת האדם את ימי השבוע.

ב) רבנן תיקנו את השבת שלו, בתנאי שיהי' בזה מניין (כעין דאורייתא תיקנו, שקשור עם מניין הימים).

ג) רבנן נתנו הכשר למניין, כלומר רבנן לא תיקנו שבת אלא נתנו תוקף למניין הימים והשבת חלה בדרך ממילא.

ונראה, דלאופן הב' שרבנן תיקנו השבת, נמצא שהם אלו שהחילו בתוכו את תוכן האיסורין ועל כן "כל שהוא מדבריהם לא גזרו", משא"כ לאופן הג' שרבנן תיקנו את מניין הימים, מאחר והשבת חלה אזי בדרך ממילא שייכים בזה כל האיסורין, ונראה דבזה פליגי הראשונים הנ"ל.



גדר קורע על מנת לתפור בשיטת אדה"ז

הגה"ח הרב ברוך לבנוני שליט"א

ראש הישיבה

א.

מביא ב' אופנים בהם שצריך להיות קורע ע"מ לתפור האם משום שהווי תיקון ולא קלקול או כי כך היה במשכן. מוכיח שהווי מחלוקת רמב"ם ורש"י

במתני' מונה התנא את הל"ט מלאכות. ובחלק מהמלאכות מובא תנאי למלאכה כגון "הקורע על מנת לתפור שתי תפירות", ו"המוחק על מנת לכתוב שתי אותיות וכו'".

בהשקפה ראשונה הא שצריך שהקורע יהיה ע"מ לתפור וכיו"ב הוא בכדי שלא יהיה בבחי' מקלקל ומשחית והרי הדין הוא ש"כל המקלקלין פטורין"² ולכן צריך שהקורע יהיה ע"מ לתפור שלא יהיה מקלקל אלא פעולה השייכת לתיקון ורק אז הדין הוא שחייב.

אך אפשר לומר יתירה מזו - שקורע צ"ל דווקא ע"מ לתפור הוא לא רק בכדי שייחשב לתיקון (ולא לקלקול) אלא כי זהו גדר המלאכה שצ"ל ע"מ לתפור. וכן במוחק צריך דוקא ע"מ לכתוב. ולו יצוייר שיעשה הקריעה ויהיה עי"ז תיקון אחר הרי אין זה מענין אותו המלאכה ולא יתחייב משום מלאכה זו. כי המלאכה צריכה להיות כפי שהיה במשכן (כפי שרש"י כתב כך הכא להדיא) ורק אופן וצורה זו היה במשכן - "ע"מ לתפור" ו"ע"מ לכתוב" וכיו"ב.

והנה ברמב"ם כתב³ "הקורע כדי לתפור שתי תפירות על מנת לתפור שתי תפירות חייב. אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל. הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינח ויצרו והואיל וחמת שוכנת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב. והפותח בית הצואר בשבת חייב".

¹ עג, א.

² ומקלקל פטור משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה (הגיגה י, חגיגה י' ע"ב) וראה בשפת-אמת

הכא.

³ פ"י ה"י משבת.



ומבואר בדבריו דהחיסרון של קורע הוא רק כאשר הוא להפסידה דאז הוא מקלקל, אבל אם הוא לתיקון אפי' שאינו ע"מ לתפור אלא תיקון אחר כגון ליישב דעתו או פותח בית הצוואר - חייב משום מלאכת קורע.

ובאמת בדין זה ד"הפותח בית הצוואר" כתב ברש"י להדיא במכות⁴ שחייב משום שהוי מתקן כלי (ומשום מלאכת מכה בפטיש). הרי להדיא שלא כתב משום קורע אלא דוקא משום מכה בפטיש כי משום קורע לא אמור להתחייב כי אין זה ע"מ לתפור.

משא"כ הרמב"ם מביא מיד לאחרי הדין של קורע (שאם מתקן חייב משום מלאכת קורע) את הדין ד"פותח בית הצוואר" ובפשטות כוונתו שחייב משום מלאכת קורע.

ואכן הכסף-משנה (שם) מביא את דברי הריטב"א במכות⁴ על המימרא דרב יהודה אמר רב דהפותח בית הצוואר בשבת חייב חטאת "פירש"י ז"ל פותר בית הצוואר ממש שעשה פתח חדש בחלוק בשבת חייב מפני שתיקן כלי פי' דנהי דלא מחייב משום קורע דקורע שלא ע"מ לתפור הוא מיחייב משום תיקון כלי".

ומפורש בדבריו דחולק על הרמב"ם וסובר כרש"י שאע"פ שבפותח בית הצוואר אינו מקלקל אלא אדרבה הוא מתקן, מ"מ אינו חייב משום קורע, כיון שאינו על מנת לתפור, ומפורש כאופן הב' הנ"ל.

[ובגליון הש"ס מצייין (ובארוכה יותר בחדושי רעק"א) שגם תוס' הכא נקט שקורע הוא דוקא ע"מ לתפור. בד"ה "וצריך לעצים" כתבו "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב וכו'. מתוס' משמע דבעינן דוקא קורע על מנת לתפור, וזהו כשיטת הראשונים הנ"ל].

ובפשטות אפ"ל שהנפק"מ בהנ"ל הוא: אם קרע שלא ע"מ לתפור אך בקריעה זו הוא מתקן דבר (וזה לא קריעה של קלקול והשחתה). מחד זהו תיקון כשלעצמו וא"כ לאופן הא' (רמב"ם) יתחייב משום קורע. אך לאידך אין לזה קשר לקורע כי אין זה ע"מ לתפור ולכן כתב רש"י שיתחייב משום מכה בפטיש.

ולכאורה אפ"ל בזה נפק"מ גם בשיעור המלאכה: האם בקריעה זו צריך שיעור מלאכה ממש כמלאכת קורע ותופר (כשיעור ב' תפירות) או לא.

לשיטת רש"י והריטב"א שקורע הוא דוקא ע"מ לתפור בעינן כשיעור שתי תפירות או כשיעור ב' אותיות.



אבל לפי שיטת הרמב"ם שכל קריעה עם תיקון הוי בגדר קורע יש להסתפק לכאור' במקרה שהוא לתיקון אחר והתיקון הוא גם בקרע קטן יותר האם צריך שיעור ב' תפירות או לא [ואכן במשנ"ב⁵ מסתפק בזה ונוטה לומר שחייב אפי' בשיעור קטן יותר].

ב.

מבאר ב' האופנים והנפק"מ בזה

ובעומק יותר י"ל שבמחלוקת ראשונים זו יש נפק"מ בהגדרת המלאכה: דהנה א"נ שמלאכת קורע הוא כשעושה פעולה של קריעה (או מחיקה) ובפעולה זו אין קלקול או השחתה אלא תיקון (כדבר הרמב"ם) אזי הריהו בגדר קורע.

אך א"נ שזה דוקא ע"מ לתפור או לכתוב הרי שגדר המלאכה הוא לא קריעה אלא סוג של הכנה למלאכה השניה. כלומר שהמחיקה היא הקדמה וחלק מהכתיבה. וכן הקריעה להתפירה.

ואכן מצינו כך להדיא בדברי הרא"ש בפרקין⁶: "הכותב שתי אותיות חייב... מן הדין היה ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה אלא שאין ראוי לחייב על מחשבת הכתיבה יותר משל הכתיבה עצמה... ועיקר החיוב על מחשבת הכתיבה והלכך אפי' על טשטוש דיו שמחק יתחייב".

הרי שמגדיר את מחיקה כמחשבת הכתיבה. ז.א. שכיון שהמחיקה ענינה הוא בשביל שיוכל לכתוב הרי הוא בגדר הכנה לכתובה - מחשבת הכתיבה.

וכך הוא גם לכאורה אפ"ל גבי קורע ע"מ לתפור שהקריעה ענינה הוא מחשבת התפירה כי קורע ע"מ לתפור.

הנה זה שהגדרת הקורע שהוא חלק מהתופר. זה אתי שפיר בשיטת רש"י והריטב"א הנ"ל.

אך לפי הרמב"ם שלדידו קורע חייב כל עוד שהוא מתקן בקריעתו ולא דוקא אם זה ע"מ לתפור, א"כ בפשטות אין זה בכלל מחשבת התפירה וכדו' כי זה לא חייב להיות

⁵ סי' ש"מ, בביה"ל.

⁶ סי' ט'.

קשור לתפירה (ועד"ז הוא גם במחיקה וכתובה). וא"כ הגדרת הקורע הוא מצ"ע - קורע. ולא כהכנה לתפירה.⁷

והנה בנוע למתיר לא מצינו להדיא במתני' שצריך ע"מ לקשור. ואכן בתוס' הכא מסתפק בזה וז"ל: "צ"ע אי מיחייב במתיר שלא על מנת לקשור אי לא - ומדלא תני ליה כדתני מוחק ע"מ לכתוב אין לדקדק דהכי נמי לא קתני סותר ע"מ לבנות ובפ' במה מדליקין (ל"א, ב) אמרינן בהדיא דבעינן סותר ע"מ לבנות - ולפי מה שפירש רש"י בגמ' (ע"ד, ב) דאי מתרמי ליה תרי קיטרי בהדי הדדי בשני חוטין זה אצל זה שרי חד ומניח חד משמע דמיחייב בלא על מנת לקשור. ולשון קטר לא משמע כפירושו אבל ר"ח פירש וכן משמע בירושלמי כשנפסק חוט בשני מקומות ונקשר מתירין ב' הקשרים ומשליכין לחוץ האמצעי וחוזרין וקושרין שתי הראשים זה בזה ואין בו אלא קשר אחד ולפי זה משמע דבעי מתיר ע"מ לקשור והא דלא תני ליה במתיר ובסותר פירשתי בפרק ב' (ל"א, ב) ד"ה וסותר". עכ"ל.

חזינן דנסתפקו התוס' במתיר האם בעינן דוקא על מנת לקשור או לא, ומובא שם שלדעת רש"י מתיר ואפי' שזה לא על מנת לקשור. אבל בדעת תוס' עצמו נראה דנוטה לומר שהוא דוקא על מנת לקשור. וכן פסק הרא"ש לקמן⁸ דהוא דוקא במתיר על מנת לקשור.

נראה בזה מחלוקת רש"י ותוס' האם מתיר חייב רק ע"מ לקשור או לא.

ולכאורה זה קשור להנ"ל (ב' האופנים בקורע האם דוקא ע"מ לתפור או גם אם זה סתם תיקון). ואכן בחדושי רעק"א מקשר את דברי התוס' שצריך מתיר ע"מ לקשור לדבריו בדף ע"ג ע"ב (הובאו לעיל) שבקורע חייב רק אם זה ע"מ לתפור ולכן גם במתיר צריך דוקא ע"מ לקשור.

אך לפי"ז צ"ע בדעת רש"י כי מדבריו נראה שאי"צ מתיר ע"מ לקשור ולא ידך ב"הפותח בית הצוואר" כתב להדיא שחייב לא משום קורע אלא משום מתקן כלי (מכה בפטיש) הרי שס"ל שבכדי להתחייב על קורע צריך דוקא ע"מ לקשור.

⁷ בפרי מגדים סי' ש"מ (משבצות זהב סק"א) מביא שבשיטת הרמב"ם אם מחק טשטוש דיו ע"מ לכתוב לא יתחייב משום מוחק. כי יש ענין למוחק אותיות בפועל ולא רק להכשיר את הכתיבה.

ולפי האמור בפנים ניחא כי לרמב"ם קורע הוא ענין לעצמו וכך גם מוחק ולכן צריך שיהיה שיעור במלאכה זו. משא"כ לשאר הראשונים גם טשטוש דיו יהיה חייב על מחיקתו דהוי מחשבת הכתיבה. וכפי שכתב הרא"ש להדיא בהמשך דבריו. וכך להדיא בשיטת אדה"ז מובא וכפי שיתבאר לקמן.

⁸ סי' ו'.

ג.

מקשה דהוי סתירה בדברי רש"י ובדברי שו"ע המחבר. מביא ביאור המשנ"ב ומקשה בו

ויובן זה ובהקדים:

בשו"ע המחבר כתב⁹ "אבל אין פותחין את בית הצוואר דמתקן מנא הוא" הרי להדיא שקורע את בית הצוואר אינו חייב משום קורע אלא משום מכה בפטיש כי על קורע חייב רק אם זה ע"מ לתפור.

ולאידך כתב¹⁰ "המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדת קורע וחייב". נראה ממש שאם הוא קורע ואף שאין זה ע"מ לתפור חייב. והנה במשנ"ב בביאור הלכה על אתר¹¹ מביא את הסתירה בדברי המחבר ודן בזה ומסיק דכו"ע סוברים דלא בעינן דוקא קורע על מנת לתפור אלא בעינן על מנת לתקן (חוץ מהריטב"א שהוא דעת יחיד) וכן הוא דעת רש"י ותוס' והרמב"ם. ומביא ראיה מהא דקורע בחמתו ועל מתו לקמן¹² שנראה שגם אם זה לא ע"מ לתפור יתחייב אם זה לא בגדר השחתה אלא תיקון (ראי' זו כבר מביא הגרעק"א בגליון הש"ס הנ"ל). וממשיך שם שכך גם שו"ע המחבר סבר כן (ולדברי המשנ"ב בסי' ש"מ זהו מסקנת דעתו של המחבר ולא כפי שכתב בסי' שי"ז¹³).

אלא שרש"י כתב להדיא ש"פותח בית הצוואר חייב משום מכה בפטיש" ולא משום קורע - וע"ז ממשיך בביאור-הלכה ומבאר - דאומנם קורע בית הצוואר חייב משום מתקן כלי. אך אין זה משום דבעינן קורע על מנת לתפור. אלא כי אינו נחשב כלל לקורע. כי הגדר של קורע הוא שבעת הפעולה הוא מקלקל אלא שזה לצורך תיקון, אבל הפעולה עצמה היא פעולת קלקול.

לעומ"ז קורע בית הצוואר שבזה הפעולה היא התיקון אזי אינו בכלל קורע כלל. ועל כן כתב רש"י שהוא משום מתקן כלי.

⁹ סי' שי"ז, ס"ג

¹⁰ סי' ש"מ, סי"ד

¹¹ סי' ש"מ.

¹² קה, ב.

¹³ והאמת שקשה לומר כך שחזר בו ללא שכתב כך להדיא. וראה לקמן בפנים שאי"צ להגיע להבנה

ובזה מיישב המשנ"ב (בביה"ל) את הסתירה בדברי מחבר שפסק שפותח בית הצוואר הוא משום מתקן כלי ולא משום קורע דהוא משום סברת רש"י הנ"ל. ואף שאכן המחבר עצמו פוסק שאי"צ בקורע דוקא ע"מ לתפור.

ואולי אפ"ל שעפי"ז יש ליישב ג"כ את דעת רש"י שמתיר אפי' שלא ע"מ לקשור חייב, כי בהתרה אין הוא מקלקל כלל. וראה לקמן.

אך דברים אלו צריכים ביאור: דהנה רש"י במתני' בד"ה "ע"מ לתפור - אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן". משמע לא משום שזה מקלקל אלא כי זה לא היה במשכן. ומדייק השפת-אמת כי צריך דוקא ע"מ לתפור. וזה לא כהנ"ל בדברי הבה"ל.

וכן בביאורו של הבה"ל על "פתח בית הצוואר שרש"י כ' בזה שהוי משום תיקון מנא (ומבאר כי א"א לומר קורע כי בפעולה עצמה הוא מתקן). אך הא גופא קשה דהרי הא דבעינן במלאכת קורע על מנת לתקן הוא משום שהקלקול עצמו אינו יכול להיחשב למלאכה ועל כן בעינן את התיקון. והנה כאשר יש את התיקון מהו המחייב הקלקול שבקריעה או התיקון שבא על ידה, הרי ברור שהוא התיקון שבא על ידי הקריעה. וא"כ כאשר הקריעה עצמה היא תיקון כ"ש שצריך להיות חייב, ומדוע שנאמר שמהות המלאכה היא הקלקול, וצ"ע.

ד.

מביא שיטת אדה"ז בזה ומקשה בזה

ואכן המעיין בדברי אדה"ז יראה שהגדר בקורע הוא כלל לא כהנ"ל: הנה כתב וז"ל¹⁴:
 "מתירין בית הצוואר... אבל אין פותחין אותו מחדש מפני הוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו חייב אלא א"כ עושה על מנת לתפור כמו שנתבאר בס' ש"ב".

הרי מפורש דדעתו שחייב משום מתקן כלי ולא משום קורע (כי חייב בקורע רק אם זה ע"מ לתפור).

¹⁴ סי' שי"ז, ס"ו.

אלא שא"כ יש להבין מהא דכתב¹⁵ אדה"ז "אבל המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע". ולכאו' היאך חייב משום קורע והרי אין זה ע"מ לתפור¹⁶.

אך אם נדייק בדברי אדה"ז הרי השמיט את המשך דברי המחבר על "המפרק ניירות דבוקים" שכתב המחבר "ולא נתכוין לקלקל בלבד" ואדה"ז השמיט זאת.

ובפשטות כי אין כוונת ההלכה לחדש שעשה תיקון ולא קלקול כי אדה"ז לשיטתו שזה לא מספיק בכדי להתחייב משום אותה המלאכה. כי צריך שיהיה דוקא ע"מ לתפור.

ואולי יש לומר בזה דלדידו פשוט שהמדובר הוא במקרה שהוא על מנת להדביק וכמו שביאר כמה פעמים¹⁷ דקורע הוא רק על מנת לתפור¹⁸.

עכ"פ מפורש בדברי אדמוה"ז דקורע הוא רק על מנת לתפור, וכן כתב¹⁹ בנוגע למוחק שהוא רק על מנת לכתוב "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל²⁰.

הרי שלאדה"ז מלאכות אלו צריכים להיות דוקא ע"מ לתפור או לכתוב ורק אז יתחייב על הקריעה או המחיקה.

¹⁵ סי' ש"מ, סי"ז.

¹⁶ והנה יש שרצו לתרץ את הסתירה לחלק בין האב לתולדה די"ל דמתי בעינן קורע דוקא ע"מ לתפור אלא באב מלאכה דקורע, והיינו מכיון שקורע כעין הקריעה ממש שהי' במשכן א"כ א"א לחייבו רק אם באמת הוי לגמרי מעשה הקריעה כעין קריעה דמשכן שהי' על מנת לתפור, אבל בגוונא שאינו עובר על מלאכת הקריעה ממש היתה במשכן רק אנן מחייבין לי' משום תולדה דמלאכת קורע, א"כ בתולדה דקורע י"ל דשפיר חייב אף באינו עושה התולדה ע"מ לתפור, דהא ממילא אין מלאכתו דומה ממש להמלאכה שהיתה במשכן, ומ"מ הוא חייב משום הלכות תולדה דמלאכה, ה"ה נמי י"ל דלא בעי' גבי תולדה דקורע התנאי דע"מ לתפור, ודוק.

ומביאים רא' מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (שהובא בריש ספר שביתת השבת) דאע"פ שמלאכת דש הוא רק בגידולי קרקע מ"מ המפרק שהוא תולדה דדש הוא אפי' באינו גידולי קרקע.

ולפי"ז נמצא דאין הפי' שצריך באמת דוקא כדי לתפור, היינו דאין זה גדר המלאכה אלא זהו התיקון שבפועל הי' במשכן. אבל בנוגע לתולדה אפשר גם בתיקון אחר.

אשר לפי"ז מיושבת הסתירה גם בדברי המחבר (יעויין בקובץ יגדיל תורה ירושלים ח"ב ע' 634). אבל יש לעיין בזה דמדוע שלא נאמר שקורע בית הצוואר יתחייב משום תולדה, דמשום שהוא יותר דומה להאב לכן פטור, וזה תמוה. והא דמוכחים מדש ומפרק אולי שם אין זה מגדרי המלאכה וצל"ע בזה.

¹⁷ סי' ש"ב, ס"ד. וסי' שי"ז, ס"ז (הג"ל).

¹⁸ ואכן כך מציינים בהערות בצדי הדף במהדורה החדשה בשו"ע אדה"ז.

¹⁹ סי' ש"מ, ס"ד.

²⁰ ועיין בהמשך דבריו דמשמע ממנו מפורש הנפק"מ הנ"ל האם צריך גם למחוק אותיות או לא.



אלא שעדיין צ"ב מדוע גבי מתיר משמע שאי"צ כלל ע"מ לקשור, דכ"י²¹: הקושור והמתיר הן מאבות מלאכות [ולא כתב כמו בכותב ומוחק דהוא על מנת לכתוב דוקא] וכן מוכח מכל המשך לשונו שם דאין צריך דוקא על מנת לקשור, ולכאור' מאי שנא מתיר שחייב מקורע בית הצוואר שאינו חייב משום קורע.

ועוד איתא בגמ'²², הקורע בחמתו מתחייב משום קורע. ולכאורה והרי אין זה ע"מ לתפור²³.

²¹ סי' ש"ז, ס"א.

²² קה, ב.

²³ ואולי יש לחלק, דכל הדין דצריך קורע על מנת לתפור הוא רק כאשר הקריעה עצמה היא קלקול, בזוה אמרינן שצריך שיהי' על מנת לתפור וכו', אבל כאשר הקריעה עצמה היא התיקון ולא הנפעל ממנה אלא היא עצמה תיקון, בזה אין צריך שיהי' על מנת לתפור. ובקורע בחמתו ועל מתו הרי התיקון הוא הקריעה עצמה, ולא התוצאה שהבגד קרוע, שהרי אילו הי' מלכתחילה קרוע לא הי' מועיל לו כלום, ונמצא שרוצה את הקריעה עצמה, ובוה לא בעינן על מנת לתפור.

והוא היפך הסברא המבוארת במשנ"ב הנ"ל (בפנים) בנוגע לפותח בית הצוואר, דהיכא שהמעשה עצמו הוא תיקון אזי אין זה בגדר קורע, אלא שיש לחלק דכאן הוא באמת קלקול במציאות אלא שרוצה בקלקול עצמו, משא"כ שם אין זה כלל קלקול. אבל באמת סברת המשנ"ב לכאור' צ"ע וכנ"ל בפנים.

אבל לכאור' עדיין צריך ביאור, שהרי כל הקושיא של הגרעק"א לפי הדעה שהגדר דמלאכת קורע היא רק על מנת לתפור, ולפי הנ"ל נמצא דגדר המלאכה היא הקריעה עצמה, שהרי בקורע בחמתו אינו על מנת לתפור ומ"מ אמרינן דמכיון שהקריעה עצמה היא התיקון חייב, ולכאור' אינה גדר המלאכה שהיא דוקא על מנת לתפור.

על כן נראה לבאר בזה כמו שכתב באבנו"ז (סי' קפ"ו) לתרץ את קושיית הגרעק"א, דבקורע בחמתו ועל מתו, הוא על מנת לתפור.

ובהקדים דבפשטות לומדים דהפי' קורע על מנת לתפור הוא, שמטרת הקריעה היא בשביל התפירה, דזוהי כוונת הקורע, וכדמשמע בפשטות מלשון הרא"ש (סי' ט' הנ"ל).

אבל בלבוש (סי' ש"מ ס"ד הובא בט"ז ריש סי' ש"מ) כתב "ונראה לי דה"ה אותם ספרים שכותבים עליהם בראשי הדפים אותיות או תיבות שאסור לפותחן בשבת משום מוחק שהרי מוחק האותיות וכן לחזור ולסוגרו אסור משום כותב, ולפיכך נראה דחמיר טפי משבירת העוגות [שיש עליה אותיות] דאין שם אלא מוחק לבדו אבל לא שייך בו המוחק על מנת לכתוב, שהיא עיקר המלאכה מן התורה, וכאן יש מוחק על מנת לכתוב שהרי דעתו לחזור ולסוגרו אחר הלימוד וקרוב אני לומר שחייב עליו חטאת".

ומבואר בדבריו יסוד חדש בגדר דמוחק על מנת לכתוב, דאין צריך שיהי' כוונתו למטרת כתיבה אלא צריך שבפועל ממחיקה זאת תבוא בסופו כתיבה.

ובסברא אפשר לבאר את דבריו דאין צריך באמת שיהי' בכוונתו לכתוב, שהרי אין מחייבים את האדם על כוונתו, ומה שנוגע לנו היא המציאות דבפועל מחיקה זו היא תחילת כתיבה שהרי א"א לכתוב בלי למחוק והיות שממחיקה זאת תעשה אח"כ כתיבה נמצא שהיא תחילת הכתיבה, ודוק.

והנה עפי"ז מיישב האבנו"ז את קושיית הגרעק"א מקורע בחמתו ועל מתו, דגם שם יחזור ויתפור לאחר זמן, ובמילא הוי קורע על מנת לתפור.

ומוסיף שם שאע"פ שאינו עושה שום תיקון בתפירה הזאת על מה שהי' בתחילה, מ"מ, למ"ד מלשאל"ג חייב לא בעינן שתהי' התפירה השני' יותר טובה מן הראשונה. (יעיין בתוס' לקמן צ"ד, א ד"ה רבי שמעון).

ה.

מבאר עפ"י התפארת שמואל החילוק בין מתיר לקורע ועפ"י מיישב הסתירה ברש"י

והביאור בזה: בתפארת-שמואל על הרא"ש²⁴ כתב גבי קשר של קיימא שהוי כעין צייד חילזון ולא מוזכר במלאכת מתיר שזה צ"ל ע"מ לקשור. וז"ל: "אבל הרמב"ם והסמ"ג לא חילקו אלא סתמא כתבו לחיובא, וכן נראה בעיני מלשון המשנה כל קשר שאתה מחייבו משום קישורו כך אתה מחייבו על היתרו, משמע דבכל ענין מחייב.

ועוד דאפילו הוי במשכן ע"מ לקשור אין סברא לומר שלא ע"מ לקשור דפטור. דבשלמא סותר וקורע ומוחק כולן מקלקלין הן ומכח סברא אוקימנא אמלאכת המשכן דלא מחייב אלא כמו שמצינו לשם ע"מ לתקן.

אבל מתיר מלאכה בפני עצמה היא ותיקון הוא כשאר המלאכות מאיזה טעם נצריך להיותה דוקא ע"מ לקשור לפי דהוה במשכן כהאי גוונא. ע"כ.

הנראה מדבריו שהחילוק בין קורע ומוחק למתיר הוא מהותי. כי קורע ומוחק האדם עושה פעולה של קלקול והשחתה וע"כ אין זה דומה לשאר מלאכות שבת שענינם תיקון ויצירת דברים. וע"כ צריך לומר שזה היה במשכן וזהו הגורם שזה ייחשב למלאכה. משא"כ מתיר המלאכה כשלעצמה היא לא מסמלת קלקול והשחתה אלא הוא רק מתיר את החוטי"ן וע"כ הפעולה כשלעצמה היא כשאר מלאכות שבת ולכן אי"צ לומר שכך היה במשכן.

ובהרחבה יותר - קורע ומוחק מצד ענינם הם פעולה של קלקול והשחתה ולכן צריך שזה יהיה במשכן ורק באותה הצורה שזה היה במשכן יתחייב ולכן קורע הוא רק אם זה ע"מ לתפור או ע"מ לכתוב. כלומר כיון שזוהי מלאכה מחודשת כי אין בה שום יצירת דבר וכיו"ב ולכן צריך שיהיה בדיוק כמו שהיה במשכן.

אלא שלכאור' לפי הנ"ל דיש בזה תיקון דהוא על מנת לתפור מה צריך לקורע בחמתו וכו'. ונראה דהנה במשנ"ב בביאור הלכה הנ"ל, הקשה דהרי בקורע על מתו ישנם גם כאלו שאסור להם לחזור ולתפור, וכתבו באחרונים דמ"מ מותר לשלול, דהיינו לתפור בשינוי. אלא דבזה לכאור' קשה שהרי הוא מקלקל בזה שהרי התפירה הראשונה היתה טובה יותר, ואיה"נ דאין צריך שהתפירה השני' תהי' טובה מן הראשונה, אבל ודאי שאם היא גרועה מן הראשונה, הרי הוא מקלקל. ונראה דעל כן אמרינן דקורע בחמתו ועל מתו חייב, שמכיון שיש כאן הנאה ותיקון בקריעה זאת, על כן אינו חשוב מקלקל. אומנם אפ"ל שלבסוף אכן יאחה הקרע ויתפור. אך זה גופא לא מוכרח שזה יקרה ולא כתוב שום איזכור לזה. ובפרט שיש סוגי קריעה שבהם גם אסור לאחרת הקרע עולמית.
²⁴ סי' ו' אות ז'.

משא"כ מלאכת מתיר שהיא כשלעצמה זה רק התרת החוטיין ואין זה מסמל השחתה וקלקול ע"כ אי"צ לדמותה למשכן ולכן גם אם זה לא ע"מ לקשור יהיה חייב ע"ז.

וא"כ לפי"ז אתי שפיר שיטת אדה"ז דאומנם בקורע ומוחק צריך דוקא אם זה ע"מ לתפור או לכתוב, אך במלאכת מתיר לא צריך שיהיה ע"מ לקשור. כי המתיר כשלעצמו הוא מלאכה.

עפי"ז יש ליישב גם את דברי רש"י שס"ל שהפותח בית הצוואר חייב משום מכה בפטיש ולא משום קורע ולאידך אין מצריך במתיר ע"מ לקשור, כי ישנו חילוק מהותי בין מתיר לקורע. וכנ"ל.

1.

עפי"ז מיישב את דברי אדה"ז

ואולי י"ל יתירה מזו: בהמשך לסברא זו יש לומר בדקות יותר גם במלאכת קורע גופא. אם הקריעה מצ"ע היא פעולה של השחתה אזי צריך שיהיה דוקא ע"מ לתפור. ולכן גם אם תיקן בצורה אחרת אין זה מועיל כי צריך שיהיה דוקא ע"מ לקשור וכפי שהיה במשכן וכנ"ל בארוכה.

אך אם הקריעה עצמה היא בבחי' תיקון ואי"צ לעשות שום פעולה אח"כ לתקן הקריעה ולסדר וכו' אזי אפ"ל שזה דומה למתיר כי נעשה כאו פעולה שכל ענינו הוא תיקון ואי"צ שום פעולת תיקון לאחריו. ולכן ניחא שזה בכלל מלאכת קורע ולאידך אי"צ שקריעה שכזו תהיה במשכן כי אין זו פעולת השחתה כלל, וע"ד שהוסבר גבי מלאכת מתיר.

ואם כנים הדברים אזי אפשר ליישב הקושיא מפותח בית הצוואר למפרק ניירות דבוקים:

המקרה ד"הפותח בית הצוואר" הוא אכן עושה פעולה שענינה תיקון אך בפועל הוא קורע וצריך אח"כ לתפור את בית הצוואר בכדי שזה יהיה מתוקן לגמרי (כך נראה להדיא בכ"כ מהאחרונים שצריך פעולה נוספת לאחמ"כ). א"כ עצם זה שצריכים לעשות פעולת תיקון לאחר הקריעה זה מראה שפעולת הקריעה היא פעולה של השחתה בשביל התיקון. ז.א. כיון שפעולת קריעה זו מצריכה לאחמ"כ פעולת תיקון אזי אין היא נחשבת לפעולת תיקון. ולכן צריך שיהיה דוקא ע"מ לתפור ואם לא עשה כך אזי א"א לחייבו משום קורע ולכן כתב שזה מדין מכה בפטיש.



אך אם מפרק ניירות דבוקים שעשה פעולת קריעה שבזה לבד מסתיים הענין ואי"צ לעשות שום פעולה לאחמ"כ אזי זה בגדר קורע ואי"צ שיהיה במשכן²⁵.

עפי"ז יש ליישב הקושיא הידועה²⁶ מקורע בחמתו שהוי חייב משום קורע. ואף שזה לא היה ע"מ לתפור.

ואתי שפיר דכיון שבקריעה זו כשלעצמה נגמר פעולת האדם ונתמלא רצונו אזי זוהי פעולה שכל ענינה הוא תיקון וע"כ אין מוכרח שזה יהיה במשכן בכדי להתחייב בזה²⁷.

ז.

עפי"ז מיישב החידוש של אדה"ז במלאכת קורע

עפי"כ"ז אפשר לבאר חידוש גדול של אדה"ז במלאכת קורע:

הנה בשו"ע אדה"ז כ"ז²⁸ "אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחילה כשאינו מקפיד לחתכו במדה כמ"ש בסי' שי"ד (סי"א) מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין כמ"ש בסי' שכ"ב גבי קטימת קיסם. ושלא בסכין פטור אבל אסור.

לפיכך אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש מפני שהוא כמתקן כלי עיין סי' תק"ח (אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד (סי"ב) מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה כמ"ש שם).

והנה דברים אלו (המובאים במוסגר) חידוש של אדמוה"ז שמלאכת קורע היא רק כשקורע גופים הרבה שנתחברו, אבל בגוף אחד אין בו משום קורע.

²⁵ ואכן אדה"ז כותב שהוי תולדת תופר (התולדה הרי לא היתה במשכן כהאב).

²⁶ מובא בדף קה, ב.

²⁷ אומנם אם זה לא היה במשכן זה לא יכול להיות אב מלאכה אבל כחלק מהמלאכה ודאי שאפשר

כגון תולדה.

²⁸ סי' ש"מ, סי"ז.

ולכאן' חידוש זה דורש ביאור, מה המקום לחלק בזה, ובפרט שהרי גם כאשר קורע בגד ארוג הרי הוא קורע את החוטים עצמם, ומאי שנא אם קורע כל חוט לבד או שקורע חוטים הרבה בבת אחת²⁹.

ונראה לומר: דהאדה"ז לשיטתו שכל קורע הוא רק כשזה ע"מ לתפור וכפי שהיה במשכן. א"כ אפ"ל (כפי שהובא לעיל בארוכה) כיון שקורע הוא הכנה למלאכת תופר (ובלשון הרא"ש על מחיקה שזה מחשבת הכתיבה וכן"ל בארוכה עד"ז אפ"ל שהקריעה זה מחשבת התפירה). א"כ אפ"ל שקריעה צ"ל לא רק קריעת החוטים אלא פעולה שהיא היפך התפירה. דהיינו שתפירה היא חיבור של גופים, וקריעה היא הפרדת הדברים שנתחברו על ידי התפירה.

ז.א. שקורע הוא הלעומ"ז של התופר. וכשם שתופר הוא שמחבר דברים הארוגים יחד כך קורע שמפריד ע"י הקריעה דברים הארוגים יחד. ואם כן אתי שפיר שקורע הוא דוקא שקורע ומפריד גופים רבים הארוגים יחד וכו' כי בזה הוא בסתירה לתופר שהוא האורג דברים יחד.

ומדוייק הוא בלשון אדמוה"ז שם שכותב "אלא כשקורע ומפריד" וכן בסוף ההלכה כותב "לפיכך אינו דומה כלל לתופר ואין בו משום קורע". ומשמע דקורע הוא ההיפך מתופר.

[ענין זה ניתן לומר לכאורה גם ברמב"ם ובראב"ד: הרמב"ם שכתב³⁰ "הבוצע שני חוטים חייב ובוצע הוא המפריד את הארוג בין שהוציא הערב מן השתי או שהעביר השתי מעל הערב הרי זה בוצע וחייב".

ובהשגות הראב"ד ז"ל כתב "א"א זה הפירוש נוטה לקורע על מנת לתפור וכבר הוא שנוי במשנה ואנו מקובלים בוצע כמו פוצע והוא לשון חתוך שחותך שני חוטים אחר שהשלים אריגתו חותך את הארוג מן המשווייר שבמסכת ואפילו לא חתך ממנו אלא שני חוטים חייב מחתיכה זו".

ובמגיד-משנה כתב "ומה שאמר שפירוש רבינו נוטה לקורע על מנת לתפור י"ל שאין דומה קורע החוטים עצמן וחותרך אחת לשנים לזה שאינו חותרך אלא מפריד האריג".

²⁹ ואין לומר דכן ה' במשכן שהרי מ"מ תולדה יכול להיות גם בגוף אחד וכו', שהרי רק את יסוד המלאכה ילפינן ממשכן ולכאן' יסוד המלאכה הוא קריעה. ויהיה אסור וחייב כי זה תולדה של קורע גם בגוף אחד.

³⁰ פ"ט ה"ב משבת.



והנה דברי הראב"ד צ"ב דמדוע דברי הרמב"ם דומים לקורע הרי אינו קורע כלל אלא מפריד. ואדרבה דברי הראב"ד יותר דומים לקורע.

ונראה דנחלקו בזה דהרמב"ם סובר דקורע הוא בגוף אחד. ולכן אין זה דומה וקשור ל"קורע ע"מ לתפור" (והרמב"ם לשיטתו שכל תיקון מהני להיחשב למלאכת קורע וכנ"ל). אך הראב"ד ס"ל כדברי אדה"ז שקורע הוא רק בדברים הארוגים ולכן זה דומה ל"קורע ע"מ לתפור"³¹.

³¹ בענין זה הקשה המשנ"ב בביאור הלכה בסי' ש"מ שקשה על א' מהאחרונים (כוונתו לאדה"ז) שחידש שקורע הוא רק בדברים הארוגים והקשה מהירושלמי. ובקצות-השולחן סי' קמ"ז מיישב הקושיא. ולאידך מקשה על המשנ"ב מהראיה שהביא אדה"ז מסי' שי"ד ש"קורע אדם את העור שע"פ חבית". והמשנ"ב עצמו גם שם הביא הלכה זו.

ביאורים והערות בענייני קידוש

הגה"ח רבי שמחה בונם ורנר שליט"א
ראש ישיבת אור תורה, עיה"ק טבריה

א.

מציע דברי הגרשז"א שעיקר קידוש ביום הש"ק היא השתייה והראייה לכך

שמעתי מכבוד דודי מרן הגאון מוהרש"ז אויערבאך זצ"ל, שבאה לפניו שאלה, באחד ששכח בשבת לקדש קידושא רבה, מחמת שהיה עסוק בשמחת נישואין וחשב שכבר קידש, וע"כ נטל ידיו לסעודה עם כל המסובים ואכל אתם, ובאמצע הסעודה שתה יין ובירך עליו בפה"ג, ואח"כ נזכר שלא קידש.

וענה מרן הגרשז"ז זצ"ל, דלקדש עתה בברכה אי אפשר, משום דאפשר עיקר מצות קידוש בשבת ביום, זה שתיית כוס היין. ונפסק בשו"ע¹, שאם התחיל לאכול מבעוד יום צריך להפסיק, ופורס מפה ומקדש, ואם היו שותים יין תחילה אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, ע"כ.

והכא נמי, כיון דכבר בירך בורא פרי הגפן לפני קידוש, ועתה הוא באמצע הסעודה, א"כ ברכת הגפן שהיא ברכת הנהנין אינו יכול לברך פעם שניה, ואפשר לו רק לעשות קידוש, ומכיון דאפשר שהקידוש הוא רק השתייה, ע"כ פסק ליה שיקח כוס יין ויאמר על זה כמה פסוקים מענין שבת, ויכוין לשתותו לשם מצות קידוש, ע"כ.

ב.

מקשה ע"כ מריהטת הגמ' דמשמע שמצות הקידוש היא הברכה

והנה מלשון הגמ' בפסחים² משמע דהמצוה היא הברכה בורא פרי הגפן, דאמרינן התם ביום מאי מברך אמר רב יהודא בורא פרי הגפן, ע"כ.

¹ סי' רע"א, ס"ד.

² קו, א.



ואם נאמר דהמצוה היא השתיה היה צריך לענות דביום אין כאן ברכה מיוחדת, רק צריך לשתות כוס יין. וזאת בממילא ידעינן שאי אפשר לשתות יין בלי ברכה, וע"כ משמע מזה דכונת הגמ' לומר דביום ברכת בורא פרי הגפן היא מצות הקידוש.

וכן מצאתי להגאון הנצי"ב³ שהביא ראייה מגמ' זו שהברכה היא המצוה. והביא עוד ראייה מלשון הירושלמי⁴, שאמרו שם מאי כבוד יום וכו' בורא פרי הגפן.

[והנצי"ב כתב שם להסביר את שיטת הגאונים דהמקדש צריך לטעום, משום דס"ל דהשתיה היא עיקר המצוה ואפי' בליל שבת.

וכתב ע"ז וז"ל, ולכאורה קשה א"כ דעיקר קידוש ביום היא השתיה, האיך אפשר להוציא במצוה מעשית. ולא קשה מידי, דזה כבוד שבת שראש הבית שותה יין, וכל ב"ב יוצאים בו, וכך היתה תקנת חכמים. וכיוצא בזה תיקנו בהדלקת נר חנוכה שעיקר המצוה היא ההדלקה וכל ב"ב יוצאים בהדלקת אחד מהם, אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה, עכ"ל.

ותירוצו תמוה מאד, מה דמיון קידוש לנר חנוכה, הרי מצות נר חנוכה נר איש וביתו, ומי שאשתו מדלקת עליו בביתו בכלל פטור גם אם הוא במקום אחר, וכאן בקידוש הרי אדם אחד גם אם אינו ראש הבית מוציא אנשים הרבה, גם אם אינם קשורים לב"ב ואין לאחד שייכות עם השני, ורק שיהיה אצלם מקום סעודה.

והדרא קושיתו איך אפשר להוציא במצוה מעשית. וע"כ נראה מזה דהמצוה היא הברכה ולא השתיה].

ג.

מבאר דמי שלא קידש בתחילת הסעודה אינו רשאי לקדש אח"כ אלא יאכל בלא קידוש

והנה נראה פשוט, דאף אם אמנם נכון דהברכה היא המצוה, אין הכונה שברכת הגפן תהיה לברכת המצוה, אלא הברכה היא ברכת הנהנין, רק שתיקנו את ברכת הנהנין של היין לחובה ומצוה. וע"כ היכא דמצד ברכת הנהנין אינו צריך לעשות ברכה, משום שכבר שתה יין כנידון דידן, לכאורה אינו יכול לעשות הקידוש, דהרי אי אפשר לחייב אותו לעשות ברכת הנהנין דיין, שהרי כבר בירך באמצע הסעודה, ולא חסר לו ברכת הנהנין.

³ העמק שאלה על השאילתות, פרשת יתרו.

⁴ ברכות פרק ג' שאכלו, והובא בתוס' פסחים קי"ג.



ולפי"ז בנידון דידן ששכח לקדש ועשה כבר ברכת הגפן בכונה לשתות יין באמצע הסעודה, הרי לא חסר לו ברכת הנהנין, ע"כ אינו יכול לברך בורא פרי הגפן, לשם מצות קידוש גרידא כמוש"נ.

ואף דבלא קידוש הרי אסור לו לאכול ולשתות מעתה, הרי פסק הט"ז⁵, דאין האיסור שהוא מצד עצמו עושה היסח הדעת שיצטרך לברך שנית בורא פרי הגפן. ולכן דוקא באמרו באו ונקדש שנאסר עליהם לשתות עד שיקדשו, אם רצו לחזור ולשתות קודם שיקדשו, אע"פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך בפה"ג⁶, אבל כשלא אמרו בואו ונקדש אלא שהחשיך, אם רצו לחזור ולשתות יין אין צריכין לחזור ולברך אף דאסור שהוא קודם קידוש, האיסור לבד אין עושה היסח הדעת, ע"כ.

וה"נ כיון דאם ירצה לשתות יין באיסור א"צ לחזור ולברך, נמצא דלא חסר לו ברכת הנהנין, והאיך יברך בורא פרי הגפן למצוה גרידא, א"כ לכאורה אין לניד"ד שום תקנה, ומכיון שאינו יכול לקדש יאכל בלא קידוש כמו שאין לו יין ושכר ודו"ק.

ד.

שולל הנ"ל ומבאר דרשאי לברך בפה"ג מחמת היסח דעתו

אבל הנכון לענ"ד דזה אינו, דבודאי חכמים לא יתירו לאכול בלא קידוש כמו מי שאין לו יין, דהרי שם אין לו ברירה, אבל הכא נראה דאדרבה בזה שאסור לו לאכול בלא קידוש, ע"כ בגלל האיסור נעשה כאן היסח הדעת מאכילה ושתיה, כי אסור לו לאכול בלא קידוש.

ושוב, כיון שמסיח דעתו, יכול כבר לקדש בברכת בפה"ג, כיון שנתחייב בברכה בגלל היסח דעתו. דהרי ע"כ הסיח דעתו מהברכה הקודמת, דמה שאינו יכול לאכול מצד חובת קידוש, הרי בע"כ נעשה כאן סילוק יותר מאשר אמרו בואו ונקדש.

ואין זה דומה למה שהבאתי בשם הט"ז, דאיסור מחמת עצמו אין עושה היסח הדעת, דזה דוקא התם דאף שאסור לו לאכול בגלל שחלה עליו קדושת היום, וחייב בקידוש, מכל מקום הרי דעתו לשתות יין של קידוש הרי מהאי טעמא הוא פטור מלברך פעם שניה ברכת הגפן מפני דדעתו על היין, וכמו כל פעם שעושה קידוש הוא מברך קודם בפה"ג ואף דעדיין אסור לו לשתות עד שיעשה הברכה דקדושת היום, ברור דאין זה

⁵ סי' רע"א, סק"ה.

⁶ כמבואר בסי' רע"א, ס"ה.



היסח הדעת מהשתיה, דאדרבה דעתו לשתות וברכת הקידוש היא צורך השתיה ואין זה הפסק.

והוא הדין ואותו הטעם הוא כשמברך בפה"ג מבעוד יום וממשיך באכילה ושתיה עד שהחשיך, ואח"כ מפסיק בגלל חובת קידוש הר"ז כאילו עשה עתה בפה"ג לצורך קידוש, דהאיסור מחמת חובת הקידוש, אינו עושה היסח הדעת והקידוש אינו הפסק וז"פ.

משא"כ הכא כיון דאי אפשר לו לעשות קידוש משום דכבר בירך בפה"ג להנאת יין, ולשתות אי אפשר מצד חיובו לקדש, איסור זה בודאי גורם להיסח הדעת, ושפיר יוכל לקחת יין ולקדש עליו בברכת הגפן.

תמצית הדברים: בנידון הט"ז איכא צד היתר לקדש, ודעתו לקדש ולכן ליכא היסח הדעת, דהאיסור עצמו אינו עושה היסח הדעת, כשיש צד היתר לקדש, ואף אם ישתה באיסור לא יתחייב בברכה כמו שנתבאר שם.

אבל היכא דאיכא איסור בלא צד היתר כלל כנידון דידן בודאי איסור כזה גורם היסח הדעת, והרי זה כמי שאמרו בואו ונקדש דמסיחין דעתן הגם דאמרו כן בגלל הקידוש, ה"נ מה שנאסר עליו להמשיך ולשתות בגלל הקידוש עושה היסח הדעת, וע"כ יוכל לקדש בברכת הגפן.

ה.

**עפי"ז מבאר דברי הגרעק"א דברכת הגפן הוי הקידוש
וכשזכר באמצע סעודתו שלא קידש חייב להפסיק אכילתו עד שיקדש**

וביסוד זה אפשר לבאר עוד דין אחד שכתב הגאון רעק"א בהגהות השו"ע וז"ל⁷ שם, הא קיי"ל ספק ברכות להקל, לענ"ד למה דהוציא מהרש"א פסחים קב, א מדברי הרשב"ם שם דס"ל ספק ברכות להקל היינו בברכת המצות, אבל בברכת הנהנין אם מסופק אם נפטר המאכל בברכה או לא אסור לאכלו וכאילו מעל, א"כ בעלמא במסופק אם בירך על המאכל א"א לו לחזור ולברך, דשמא כבר בירך, וגם אסור לאכלו דשמא לא בירך, והכא אם נפסוק דלא יברך שנית יהא אסור לאכלו ויהיה הברכה שבירך בודאי לבטלה, ואם נפסוק דמברך שנית ג"כ לא הוי רק ברכה אחת לבטלה, ואין הפרש בין יחזור ויברך בין שלא יחזור ויברך דבין כך ובין כך הוי ברכה אחת לבטלה שפיר הדין דיברך שנית ויאכל, עכ"ל.

⁷ או"ח סי' ר"ט על המג"א סק"ג.



וכוונתו דכיון דבין כך לא ינצל מברכה לבטלה, א"כ עדיף יותר שיחזור ויברך וינצל מאיסור אכילה בלא ברכה, מאשר שמספק יאכל בלא ברכה ויתכן שינצל מברכה לבטלה אבל הרי יעבור על איסור אכילה בלא ברכה, וזה חמור יותר לדעת המהרש"א, דספק אכילה בלא ברכה חמור יותר מספק ברכה לבטלה, ועל כן לאכול אסור מספק, וגם על צד הספק שמא עשה ברכה ומשום שאינו אוכל תהיה לבטלה, עדיף שיכנס בספק ברכה לבטלה, מאשר שיאכל ויכנס בספק אכילה בלא ברכה, זת"ד.

אבל אכתי פליאה דעת ממני, דכמו שאין אנחנו יכולים להורות לו שיאכל בלא ברכה, כי זה ספק איסור אכילה בלא ברכה, כמו כן נמי איך נאמר לו שיעשה ברכה ויאכל, הרי ברכה לבטלה זה גם איסור ואיך יכניס עצמו בספק איסור, הרי עתה הברכה הראשונה עדיין לא לבטלה כי הוא רוצה לאכול ולא הסיח דעתו מאכילה, ורק בגלל איסור האכילה היא תהיה לבטלה.

ואם נאמר כדברי הט"ז דהאיסור מחמת עצמו אינו עושה היסח הדעת איך נאמר לו שיברך הרי זה ספק איסור. ואם ירצה לעבור על האיסור כמו התם בקידוש דאסור לו לשתות לפני קידוש בכל זאת אם רוצה לעבור על האיסור א"צ לברך שנית, ה"נ אם ירצה לעבור על איסור האכילה מחמת ספק אכילה בלא ברכה לא היה צריך לברך, א"כ איך נאמר לו שיברך הרי זה ספק איסור ברכה לבטלה דעדיין הברכה הראשונה לא נתבטלה.

אלא על כרחך אתה צריך לומר דהיכא דאסור לו לאכול כלל ואין שום עצה רק שלא יאכל, כי אם יאכל בלא ברכה נכנס בספק איסור אכילה בלא ברכה, ואם יאכל ויעשה ברכה הרי נכנס בספק ברכה לבטלה בפועל, איסור כזה בודאי גורם להיסח הדעת ולהפסק, ועל כן יכול כבר לברך שנית דהברכה השניה בודאי לא תהיה לבטלה.

והנה מלשון הגרעק"א משמע לכאורה דגם הברכה השניה היא בכלל הספק, וקשה ע"ז כנ"ל דאם אינו מסיח דעת מהברכה הראשונה, איך נתיר לו לברך ולהכנס בספק ברכה לבטלה בפועל.

ואם נדחוק בלשונו לומר דכוונתו כמו שכתבנו, יקשה על זה דא"כ הגרעק"א יכול לחדש יותר, דאפילו באופן שנסתפק באמצע אכילתו אם בירך לפני האכילה, דלהמשיך ולאכול אי אפשר דמי שאכל שום יחזור ויאכל שום, והרי זה ספק איסור אכילה בלא ברכה, לברך אי אפשר דהוה ספק ברכה לבטלה, ובכה"ג ליכא לדברי הגרעק"א דגם אם לא יאכל יהיה הברכה שבירך בודאי ברכה לבטלה, דבאופן זה אם בירך הרי כבר אכל ואין כאן ברכה לבטלה, ולפי דברי הגרעק"א לכאורה כאן הדין דאסור לומר לו לחזור ולברך כי הוא נכנס בספק איסור ברכה לבטלה, וכן אי אפשר לומר לו שימשיך ויאכל כי יכנס בספק איסור אכילה בלא ברכה, ויוצא שאין לו עצה רק שלא יאכל כלל.



וזה לא מסתבר שלא יוכל לאכול כלל, אלא על כרחך כמו שכתבתי, דהיכא דאין לו עצה ואסור לו לאכול מכל וכל, בודאי זה גורם היסח הדעת והפסק מברכה זו, ויכול אח"כ לעשות ברכה אחרת לכתחילה כיון דרצונו עתה לאכול, ועם הברכה הקודמת אינו יכול לאכול אכילה זו, ע"כ יכול שפיר לברך.

ואפשר לומר עוד דבאמת גם הגרעק"א היה פשוט לו, באופן שנסתפק באמצע אכילה דיכול לברך שנית, מכיון דעל כרחך אנו אומרים לו אל תאכל משום ספק אכילה בלא ברכה, וזה גורם להיסח הדעת, וע"כ מותר לברך עכשיו וכמוש"נ.

משא"כ היכא דנסתפק קודם אכילה, הסתמך הגרעק"א רק לפי דברי מהרש"א בפסחים משום דהכא אם נאמר לו אל תאכל יהיה עליו ספק ברכה לבטלה ויכול להיות דזה חמור יותר מספק אכילה בלא ברכה וע"כ נאמר לו שיאכל מספק, ע"כ הסתמך על המהרש"א דאיסור אכילה בלא ברכה חמור, ומשור"כ לומר דלא יאכל עדיפא, וכיון דאסור לו לאכול בלא שום עצה, בודאי מותר לו לברך והברכה השניה לא תהיה לבטלה ורק הראשונה תהיה בספק, ודו"ק.

היצא מכל זה דלהנך פוסקים דס"ל דברכת הגפן הוי הקידוש וכן נראה להלכה וכמוש"נ, בנד"ד ששכח לקדש בשבת ביום וכבר בירך בפה"ג על שתיית יין באמצע הסעודה, כשנוכר חייב להפסיק אכילתו עד שיקדש בברכת הגפן, והברכה היא גם ברכת הנהנין על שתיית יין, כיון דהברכה הקודמת אולה לה בגלל האיסור לאכול ולשתות קודם קידוש.

ו.

מציע שיטת המרדכי בגדר מצות קידוש שיהי' הברכה בזמן המיוחד ולפי"ז הנזכר באמצע סעודתו שלא בירך אינו יכול לקדש

והנה במרדכי יש שיטה אחרת בקידושא רבה, אבל אינה להלכה. דהנה במרדכי פרק ערבי פסחים כתב דבקידוש שחרית אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם.

אבל הב"י⁸ פסק כדברי רבינו ירוחם שחולק, וכן נפסק בשו"ע⁹. וטעם המרדכי הוא כיון שאינו מברך אלא ברכת הנהנין בלבד. אך רבינו ירוחם כתב בח"א שאע"פ שאינו מברך אלא ברכת הנהנין כיון דמשום מצוה לקדש הוא מברך, מוציא את האחרים יעוי"ש.

⁸ סי' רע"ג.

⁹ סי' רע"ג, ס"ד.



וטעם רבינו ירוחם הוא פשוט כמו שביארנו לעיל שאף דהברכה היא ברכת הנהנין מ"מ חכמים קבעו ברכה זו לחובה ומצוה, ע"כ שייך בזה ערבות.

ולמרדכי נראה דיש לו שיטה אחרת במצות קידוש ביום שבת. דכתב על הגמ' בפסחים ששאלו ביום מאי מברך אמר רב יהודה בפה"ג, וז"ל, והוי שפיר היכרא שהוא שבת דמברך על היין קודם ברכת המוציא דבשאר ימי השבוע אין היין בא אלא לאחר ברכת המוציא עכ"ל.

נראה מדבריו דאין הברכה עצמה המצוה, או השתיה עצמה, אלא המצוה היא כשעושים אותה קודם האכילה, הברכה בזמן אחר מכל השבוע זו היא מצות הקידוש, אבל מצד עצמה היא באמת ברכת הנהנין, והשתיה היא כשאר שתיית יין, והמצוה היא. רק לברך בזמן המיוחד, וע"כ סובר המרדכי דאין על הברכה הדין דאפילו יצא מוציא, כיון דאין זה ברכת המצות אלא ברכת הנהנין. משא"כ רבינו ירוחם סבר דהברכה עצמה קבעוה למצוה, וע"כ אפשר להוציא אחרים גם כשהמקדש אינו שותה.

ולפי הסבר זה בדברי המרדכי, יובן מה ששמעתי בשם הגר"ז הגאב"ד דבריסק זצ"ל, שבשבת ביום צריכים גם השומעים לטעום מהיין.

ונראה דהטעם הוא לצאת שיטת המרדכי, שהברכה אינה אלא ברכת הנהנין, ולא סגי רק בשמיעת הברכה דאז לא נחשב שעשה הברכה גם עבורו, מפני שעשה הברכה רק להנאתו, כמו בכל ברכת הנהנין אם השומע לא נהנה נעשה הפסק ואז הברכה אינה עבורו, אבל אם טועם, אז הברכה גם עבורו ויוצא בברכתו של חברו, משא"כ לשיטת רבינו ירוחם הברכה היא ברכת הנהנין שבחובה, והרי היא כברכת המצוה שיוצא בשמיעה גרידא ודו"ק.

ולפי דברי המרדכי נמצא דבנדון שאלתנו, אם נזכר באמצע הסעודה ביום שעדיין לא קידש, אינו יכול לקדש כלל, דכל המצוה היא כשמקדש קודם האכילה, אבל לאחר שהתחיל בסעודה אין לו תקנה לקדש, אך כאמור אין המרדכי להלכה, ונקטינן דאפשר להוציא אחרים גם מי שכבר יצא או מתענה, דהברכה היא ברכת הנהנין שהיא מצוה.

ז.

עפ"י הנ"ל מבאר דברי הט"ז בדין ספק ברכות

ומענין לענין באותו ענין, כתב הט"ז וז"ל¹⁰, ונראה כיון שאין פסק זה מבורר לנו אם אירע שבירך ואחר כך הביאו הפירות לפניו יביא מין אחר שברכתו כפירי זו ויכוין להוציא גם פירות אלו. ע"כ. ושם מיירי דהספק הוא בבירך ואח"כ הביאו לפניו אם צריך לברך פעם אחרת עיין שם ט"ז באריכות, וע"כ נתן העצה הנ"ל.

וצריך להבין מה הועיל בזה דהרי להנך פוסקים שא"צ לעשות ברכה אחרת א"כ הברכה שעושה עתה על פירות אחרים הוי הפסק בין ברכה הקודמת לאכילה, וא"כ הברכה הראשונה הרי תהיה לבטלה, משום שהפסיק בברכה אחרת, ומאי שנא אם עושה ברכה שניה על פירות אלו או ברכה אחרת על פירות אחרים, סוף סוף כיון דעושה ברכה האחרת הראשונה לבטלה.

ונראה ליישב דברי הט"ז על פי מה ששמעתי מכבוד דודי מרן הגאון מוהרש"ז אויערבך זצ"ל, דבר מופלא במה שמובא בשו"ע¹¹, דבקיודש ליל שני של ר"ה ילבש בגד חדש או יניח פרי חדש ואומר שהחיינו, ע"כ.

והקשה ע"ז הגאון הנ"ל דאם נאמר דקדושה אחת הן ואין צריך לעשות שהחיינו, איך יועיל מה ישעשה שהחיינו על פרי, הרי אדרבא זה הפסק בין ברכת הקידוש להשתיה, והגע עצמך שבקיודש ליל שבת יעשה אחד שהחיינו על מלבוש או על פרי, הרי בודאי יצטרך לברך שנית שנעשה הפסק בין הברכה לשתיה, וא"כ לכאורה לא רק שלא מועיל, דאם צריך לעשות שהחיינו הרי סגי בלאו הכי, אלא גם יזיק, דאם א"צ לעשות הרי עשה הפסק שהכניס כאן ברכה שאינו מענין הקידוש של יום.

והוציא מזה הגאון הנ"ל חידוש דין, דבאמת כיון דמסתפק שמא צריך לעשות שהחיינו בגלל דאפשר דב' ימים הם, א"כ שהחיינו הוא צורך השתיה, וכמו שאומר גביל לתורי או דברים אחרים שהם מצורך הסעודה שאי"ו הפסק, ואף אם היה ספק לו אם נתנו כבר המאכל לבהמה, ואמר שיתנו לאכול, ואח"כ נתברר שכבר נתנו, בודאי גם זה לא יהיה הפסק, כיון שלפי הספק שאצלו, אי אפשר לו לאכול דשמא לא נתנו עדיין לבהמה.

¹⁰ או"ח סי' ר"ו, סוסק"ט.

¹¹ או"ח סי' תרס"ב.



וה"נ כיון דאפשר שצריך ברכה, ומשום כך עושה הברכה אין זה הפסק. ובאמת היה יכול לברך שהחיינו גם מספק, ואין כאן בית מיחוש מצד דין הפסק כמבואר, אך כדי שלא יהיה חשש ברכה לבטלה, צריך להניח פרי חדש, דגם אם אינו צריך לברך מפאת החג, חלה הברכה מפאת הבגד או הפרי וש"י.

ונראה לי דזה נמי ההסבר בט"ז, ויהיה נמי מדברי הט"ז ראייה לגאון הנ"ל. דאף דאיכא פוסקים דסבירא דאין צריך לחזור ולברך, אם בכ"ז מברך בגלל שזה ספק אצלו שמא הדין כהפוסקים שצריך לחזור ולברך, אז מצד דין הפסק לברכה הראשונה אין זה הפסק כמבואר, אבל יש כאן ספק ברכה לבטלה להנך פוסקים דס"ל שא"צ לחזור ולברך, לכך כתב שיביא פירות אחרים ויברך הברכה על הפירות החדשים, כדי שלא יהיה כאן חשש ברכה לבטלה על הברכה השניה.



הכנרת כמחיצה לענין עירוב בשבת

הרה"ג הרב שלמה דידי שליט"א
רב אזורי עמק הירדן ומרבני העיר

א.

דן בנוגע לעירוב מג' רוחות ורוח ד' ים כנרת
ומביא השקו"ט בהגמ' בדין מבוי מג' צדדין וים, ומחלוקת הפוסקים בזה

באזורינו טבריה ועמק הירדן רבים שואלים אם ניתן לסמוך על עירוב הנעשה
משלשה צדדים כשהצד הרביעי הוא ים כנרת?

מקור הענין בגמרא הוא לענין ים הנמצא בצדו האחד של מבוי, המוקף מחיצות,
כשבצד אחד ישנו ים, האם חוששים שמא "יעלה הים שרטון" ומפרש רש"י שיתייבש
הים ויעשה חול ואבנים באותו מקום ונמצא המבוי פרוץ וכך מובא בש"ס¹:

"דאמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מעשה במבוי אחד שצידו אחד כלה לים
וצידו אחד כלה לאשפה, ובא מעשה לפני רבי ולא אמר בה לא היתר ולא איסור. איסור
לא אמר בה - דהא קיימי מחיצות, היתר לא אמר בה - חיישינן: שמא תינטל אשפה,
ויעלה הים שרטון. . אמר רב יוסף בר אבדימי, תנא: וחכמים אוסרין. אמר רב נחמן:
הלכה כדברי חכמים. איכא דאמרי אמר רב יוסף בר אבדימי, תנא: וחכמים מתירין"
מבאר רש"י: "ויעלה הים שרטון - של חול ואבנים אצל שפתו, כי כן דרכו, ומתקצר
רוחב הים ונעשה קרקע כרוחב פרסה או יותר".

ובבית יוסף² הביא דברי הרמב"ם³ שאין לחוש שמא יעלה הים שרטון, וגם הרי"ף לא
הביא דין זה,

- ומוכח מכאן שגרסו בגמרא "לא חיישינן שמא... יעלה הים שרטון".

- וכך פסק מרן הלכה בשו"ע להקל במבוי שיש בצדו האחד ים.

¹ עירובין ת, א.

² או"ח שסג

³ הלכות שבת פ"ז, ה"ה. ובמגיד משנה.

אבל הרמ"א פסק כדברי הרא"ש והרשב"א לחשוש שמא יעלה הים שרטון ויבואו לטלטל מתוך המבוי לאותו מקום שהפך ליבשה (כמובא במגיד משנה שם).

וז"ל השו"ע⁴: "מבוי שצדו אחד כלה לים וצדו אחר כלה לאשפה של רבים, אין צריך כלום; שאשפה של רבים אינה עשויה להתפנות ואין חוששין שמא יעלה הים שירטון (פי' יובש כעין אי שנדחו המים ממנו שנעשה ראוי לזריעה). הגה: ויש חולקים וסוברים דחיישינן שמא יעלה שירטון, ואין כאן מיצה (הרא"ש ורש"י וטור והמגיד)".

ב.

מצייע השיטות הסוברות שעומק הים הוא המיחה

הנה ישנם שתי הבנות איך לפרש את סוגיית הגמרא, ואת מחלוקת הפוסקים הנ"ל, מהי המיחה הנעשית על ידי הים, האם מי הים עצמם, או עומקו של הים בשפת הים עשרה טפחים, [או ע"י תל המתלקט].

ובשתי דרכים אלו תלוי הביאור בראשונים מהו השרטון – וכמו כן שתי דרכים אלו מבארים כל אחד לשיטתו מהו החשש אם יעלה הים שרטון – וכדלהלן:

רש"י מפרש בסוגיא⁵: "גבוהה עשרה, וים שפתו גבוה עשרה"

גם בתשובת הריב"ש⁶ שהובאה בבית יוסף נוקט כדבר פשוט, שכל המיחה בים תלויה בכך שיש עומק עשרה טפחים בשפת הים, שכך כתב;

"ההיא דמבוי שצדו אחד ים וצדו אחד אשפה . . ושפת הים היתה עמוקה עשרה וכן האשפה גבוה עשרה ולכן היו שתיהם מיחצות גמורות למבוי אלא שהיו חוששין באשפה של יחיד כיון שעשויה ליפנות שמא תנטל וכן הים אף על פי שהיה עמוק מן המבוי עשרה שמא יעלה הים שרטון ולא תהיה שפתו עמוקה מן המבוי עשרה וישאר המבוי נפרץ כי היו פרצות יתרות על עשר".

הרי שהמיחה היא העשרה טפחים, "והמים לא מבטלי מיחצתא" – ונחלקו אם יש חשש שיעלה שרטון ויבטל את גובה העומק, ולא תהיה מיחה עשרה טפחים.

כדרך זו פסק המגן אברהם, ובעקבותיו המשנה ברורה, והוא שגם לדעת מרן השו"ע שלא חושש לשרטון, והים משמש עירוב, היינו דווקא כשיש בשפתו עשרה.

⁴ סי' שסג, הכ"ט.

⁵ ד"ה אשפה.

⁶ סי' תה.



ג.

מבאר מהו "שרטון" לפי שיטות אלו שהעומק הוא המחיצה

רש"י מפרש כנ"ל: "של חול ואבנים אצל שפתו, כי כן דרכו, ומתקצר רוחב הים ונעשה קרקע כרוחב פרסה או יותר".

כלומר אין כאן חשש של ייבוש – שהרי גם ייתייבש הים תשאר המחיצה גבוהה עשרה בעומקו, אלא החשש הוא שמא יעלה הים חול ואבנים ותתמעט ותתבטל מחיצה זו של עומק עשרה, ונמצא שצד זה פרוץ ללא מחיצה – כך גם מפורש בתשובת הריב"ש שהובאו לעיל.

ד.

מבאר מהו האיסור שחששו לפי שיטות אלו כשיעלה שרטון

כותב רש"י⁸ - "ומטלטלי נמי במבואות כדמעיקרא".

כלומר אין החשש שיבואו לטלטל מתוך המבוי למקום השרטון שנוצר [ולא הוקף לדירה, (להלן במגן אברהם)], אלא חששו שלאחר שתתבטל המחיצה דהיינו העומק, יבואו לטלטל במבוי, כלומר בתוכו.

– וכן בריב"ש הנ"ל כתב החשש "שישאר המבוי נפרץ" – והיינו שימשיכו לטלטל במבוי הפרוץ "בתוכו".

ה.

מציע השיטות הסוברות שהים עצמו הוא המחיצה

הנה פשטות לשון הרמב"ם כך היא שסתם ולא פירש באיזה ים מדובר, ולכאורה סתם ים אין בו עשרה טפחים בשפתו, וכך כתב;

"מבוי שצדו אחד כלה לים וצדו אחד כלה לאשפה של רבים אינו צריך כלום, שאשפה של רבים אינה עשויה להתפנות ואין חוששין שמא יעלה הים שרטון".

ואם היה סובר הרמב"ם כרש"י שמדובר בים שיש בשפתו עשרה, לכאורה היה לו לפרש,

– וכל שכן השולחן ערוך שהעתיק לשון הרמב"ם ולא פירש כלום בענין גובה שפת הים [- אמנם כנ"ל המג"א והמ"ב פירשו גם בדעת השו"ע להצריך י' טפחים בשפתו].

⁷ ד"ה ויעלה הים שרטון.

⁸ ד"ה אמר שמא יעלה הים שירטון.

גם המגיד משנה כשמבאר דברי הרמב"ם כתב כך:

"אמר לא חיישינן שמא יעלה הים שרטון. כך היא גירסת רבינו חננאל ז"ל וגרסת רבינו. ופירש סורא מבואות המפולשין שלה היו כלין מצד אחד לים ושם אין לחוש לפי שאין הים בת טלטול עם המבוי ואין לחוש שמא יעלה הים שרטון כלומר שיתרחק הים ממקומו וישאר אותו מקום רפש וטיט ויטלטלו מן המבוי לו".

הרי מפורש בדבריו שכיון שיש צד אחד שהוא ים "אין לחוש לפי שאין הים בת טלטול" – הרי שכיון שאינו בר טלטול זה עצמו מתיר את המבוי.

כך גם הבין המהרי"ט⁹ ברמב"ם ובמגיד משנה, ואלו דבריו;

"לא אמר שמא תעלה הים שרטון והביאה הרמב"ם ז"ל בפרק י"ז מהלכות שבת וכתב אינו צריך כלום שאשפה של רבים אינה עשויה ליפנות ואין חוששין שמא יעלה הים שרטון משמע מדבריו דמקום הים חשבינן ליה כסתום מדלא חייש אלא לשמא תעלה שרטון וכן כתב הרב המגיד ז"ל גבי מרימר דעבד לה לסורא באוזלי כלומר מצד האחר דאילו מצינו של ים אין לחוש לפי שאין הים בת טלטול עם המבוי אלמא כסתום דמי".

הוסיף המהרי"ט להסביר כן גם בדעת רש"י:

"אלא רש"י ז"ל פירש שם אשפה גבוה עשרה טפחים שפתו גבוה עשרה טפחים לכאורה משמע שהוא רוצה לומר שאם לא היתה שפתו עשרה אין כאן מחיצה ולא חשיב כסתום ואיכא למידק בדבריו למה הוצרך ז"ל לומר גבי שיעלה הים שרטון של חול ואבנים אצל שפתו כי כן דרכו ומתקצר רוחב הים ונעשה קרקע כרוחב פרסה או יותר דכיון דחיישינן שתעלה חול ואבנים אצל שפתו ותתבטל המחיצה תו לא צריך לומר שמתקצר רוחב הים.

ומיהו יש לומר שאף רש"י לא אמרה לענין זה דאפילו אין שפתו גבוה עשרה חשיב כסתום אי לא משום דחיישינן שמא תעלה הים שרטון אלא לפי שהוא ז"ל מפרש שמא תעלה הים שרטון שיגרשו מימיו רפש וטיט להכי אשמועינן רבותא דלא מבעיא אם אין שפת הים גבוה עשרה דאיכא למיחש למילתא דשכיחא שמא תתרחק הים וישאר המבוי פרוץ לכרמלית אלא אפילו אם גבוה עשרה דאפילו אם תתרחק קיימא מחיצתא קמ"ל דחיישינן לתרתי שמא תעלה שרטון של חול ואבנים אצל שפתו ותתבטל המחיצה וגם שתתרחק הים ויבואו לטלטל מן המבוי לתוכו ונמצאת פתוח למקום האסור לה אבל

⁹ ח"א, סימן צד.



הרב המגיד מפרש דמסקא שרטון שתתרחק הים ולכך לא הוצרך להזכיר גבוהה עשרה ומדבריו למדנו הים כסתימה דמיא".

וראה עוד בשו"ת חלקת יעקב¹⁰ שנקט כדעה זו גם אליבא דהרי"ף הערוך והטור, ודלא כהמגן אברהם, עיי"ש.

1.

מבאר מהו "שרטון" לשיטה זו שהים נחשב מחיצה – ומהו חשש האיסור

מבואר במגיד משנה שביאר החשש שיעלה שרטון דהיינו - "שיתרחק הים ממקומו וישאר אותו מקום רפש וטיט".

– כלומר לאו דווקא חשש של סחף אבנים וחול, לביטול מחיצת עומק עשרה, אלא חשש שיתרחק ויימצא המקום יבש¹¹ - "ויטלטלו מן המבוי לו" - לא כרש"י שחושש שיטלטלו במבוי עצמו, והרי הוא פרוץ מרוח אחת, על ידי השרטון שביטל את המחיצה עשרה – אלא המחיצה עדיין קיימת כי יש ים אף שהתרחק, וכל החשש הוא שיטלטלו מן המבוי לאותו מקום שהתייבש, דהיינו מרשות היחיד לכרמלית.

[עיינן בב"י, וכן אותו מקום לא הוקף לדירה, שהרי היה עד עכשיו ים, כך ביאר המגן אברהם¹² בדברי המגיד משנה].

והנה מפני שלדעת רש"י והריב"ש הסוברים שמי הים אינם מחיצה, כי אם עומק עשרה, לכן לא פירשו שרטון דהיינו שייבש ויתרחק הים, שהרי מה בכך שמתרחק הים, עדיין העומק עשרה קיים, ולכן ביארו שיעלה שרטון ע"י סחף אבנים וחול, ויתבטל גובה העשרה – וכמבואר זה גם בהמשך דברי מהרי"ט שם.

2.

סיכום הנ"ל והמנהג בטבריה

לסיכום, הרי לנו שתי דרכים בהבנת הסוגיא:

¹⁰ סי' קעב.

¹¹ כמובן שגם סחף אבנים וחול יכול לגרום כעין אי בשפת הים, ויבואו להוציא מהמבוי אליו, אלא שלא צריך להגיע דווקא לחשש זה.

¹² סי' שסג, ס"ק לא. – אמנם הוא מפרש כשיטתו שמדובר גם לדעת המגיד שנשאר עומק עשרה.

א. רש"י והריב"ש הסוברים שמי הים אינם מחיצה אלא גובה שפת הים עשרה, או ע"י תל המתלקט עשרה מתוך ארבע אמות במדרון – וחוששים שמא יעלה שרטון של סחף אבנים וחול, וימעט עומק שפת הים, ויבואו לטלטל בתוך המבוי.

ב. פשט לשון הרמב"ם והמגיד משנה וכדביאר המהרי"ט, מי הים הם המחיצה, ולא חוששים שמא יתרחק הים וייתבש, ויבואו להוציא מן המבוי לאותו מקום שהתייבש.

והנה המהרי"ט מבאר שגם רש"י מודה שהים עצמו מחיצה, גם כשאין עשרה בשפתו, ומה שהצריך עשרה זה לרבותא, שלתרתו חיישינו, שאף אם יתרחק הים ויטלטלו מתוך המבוי אליו ויש עדיין מחיצת עשרה, חוששים שיעלה שרטון ויסחוף אבנים לבטל את המחיצה.

והמגן אברהם¹³ מבאר גם ברמב"ם ובמגיד משנה ובשו"ע שדעתם שאין הים יכול להחשב עירוב אלא דווקא כשיש בשפת הים עשרה, והביאו המשנה ברורה.

– לעומת זאת הכף החיים ביאר בדעת השו"ע כדברי המהרי"ט.

וראייתי בירחון אור תורה¹⁴ מדברי הגאון רבי סאסי הכהן יהונתן זצ"ל, ראב"ד ג'רבא, שהאריך בסוגיא זו לענין העירוב בג'רבא המוקפת ים, ובתוך דבריו הביא עסקאות הרמב"ם והשו"ע כדברי המהרי"ט, ושכן כתב המג"א דמשמע מדברי השו"ע שים נחשב מחיצה, אע"פ שלמעשה מבאר אחרת בדבריו, ועוד הביא שם את עדות המהרי"ט לענין טבריה, ועוד מנהג דומה בקשטנדינא – אלא שהאריך שם לדון לענין עיר שרובה זרעים אם מבטלי מחיצתא, עיי"ש.

וא"כ יש כאן מחלוקת קיצונית להלכה האם לכל הדעות גם לרמב"ם והשו"ע צריך לעולם גובה עשרה בשפת הים, וללא זה גם לדעת השו"ע שלא חוששים לשרטון, אין מקום להכשיר, שהרי הוא פרוץ מרוח אחת גם ללא שרטון.

– כך היא שיטת המגן אברהם ומשנה ברורה.

– ולדעת המהרי"ט בדברי הרמב"ם והמגיד משנה, גם לדעת רש"י אין צורך בעומק י' בשפת הים, אלא בכל ים שיש בו עשרה יש שתי מחיצות האחת הים עצמו והשנית גובה עשרה.

– וא"כ גם לרמ"א חוששים לשרטון, אם יש מקום שבו לא יחוש הרמ"א לשרטון, כגון נהרות ראה להלן] הרי שגם הרמ"א יודה להכשיר גם כשאין עשרה בשפת הים.

¹³ סי' שס"ג, סק"ל-לא.

¹⁴ תמח.



כמוכן שאין בידינו להכריע במחלוקת זו, מכל מקום גדול כח המנהג,
- והנה המהרי"ט העיד שנהגו בטבריה לטלטל בכל העיר על סמך הכנרת, ועשו זאת
ע"פ הזקנים, שכתב סוף דבריו:

"בזה נשאנו ונתננו לפני מעשה ומתוך הדברים נזכרתי מעשה בטבריא שרחובה
פתוחה לים והיינו מטלטלין בכל העיר ובכל הרחבה על פי זקנים אף על פי שפרוצה יותר
ממאה אמה".

מכך נלמד בוודאי שהמנהג הושתת על הביאור ברמב"ם שהים עצמו מחיצה,
- אמנם יש להבין איך הורו כך בטבריה, כנגד שיטות רש"י והריב"ש ועוד שחששו
לשרטון, שהרי אף אם הים מחיצה גמורה, גם לדעת רש"י [והרמ"א] כדברי מהרי"ט,
עדיין יש לחוש לשרטון לגירסתם, וחשש זה של סחף מים ויצירת "אי" בשפת הים שייך
גם לשיטת הרמב"ם אליבא דמהרי"ט, שהרי יש חשש שיוציאו מהמבוי למקום זה.

ח.

שקו"ט האם דווקא בים חששו שיעלה בו ביום חול ואבנים

ולכן נראה שהייתה זו הוראה בטבריה דווקא משום שהכנרת אף שנקראת ים אינה
גועשת ורועשת כים, ובזה דעת הראשונים שאין לחוש לעליית שרטון כי אם בים.
וכדלהלן:

כבר מלשון רש"י הנ"ל מוכח שלא חששו כן רק בים שכתב "כי כן דרכו" של הים
להעלות חול ואבנים, - ומפורש יותר בדברי הרשב"א¹⁵ שכתב:

"וא"ת גודא דנהרא כיצד הוא עולה משום מחיצה ניחוש שמא יעלה הנהר סרטון
ולפי גירסת הספרים והיא גירסת רש"י ז"ל והראב"ד ז"ל דגרסי לעיל דחיישינן שמא
יעלה הים סרטון, י"ל שלא אמרו אלא בים שמתוך שאינו שקט והולך וסוער יגרשו
מימיו רפש וטיט כדכתיב כי השקט לא יוכל ויגרשו מימיו רפש וטיט אבל בנהר לא
חששו".

וכך גם כתב הריב"ש¹⁶:

"וכבר כתבו המפרשים ז"ל דלא חשו שמא יעלה הנהר שרטון. דדוקא בים הוא
דחיישינן להכי משום דהכי אורחיה. כדכתיב כי השקט לא יוכל ויגרשו מימיו רפש
וטיט".

¹⁵ עירובין כד, ב.

¹⁶ ס"י תה.



כך גם בעל הלכות גדולות הביאו האור זרוע¹⁷ התיר כשיש נהר בעיר להחשיבו כמחיצה, ובפשטות סברתו לחלק מנהר לים, אם כי יש לומר שסבר כדברי הרמב"ם שלא חוששים כלל לשרטון, ואלו דבריו:

"כתוב בה"ג וכן כתב בספר בשר על גבי גחלים. וצריכה מתא למיעבד לה עירוב הדר הדרונה בחבלים או בצורת הפתח. . ואי אית לה למתא שורא אי נמי הדרן לה נהרתא אי נמי יתבא על תילא דמידלי עשרה טפחים זהו עירובה ולא צריכא אלא עירובי חצירות".

הרי לפנינו שאין חשש זה של שרטון לשיטות שהינו סחף אבנים וחול אלא בים הגועש ורועש, ולכן בנהר או ים כדוגמת ים כנרת גם החוששים לשרטון לא יחושו כאן, ולכן אפשר שנהגו כולם כך בטבריה ללא חילוקי מנהגים, כפי משמעות המהרי"ט, וזאת משום שגם לדעת הרמ"א אין לחוש בנהרות לעליית שרטון.

אמנם בשו"ע הרב בעל התניא, ביאר את החשש שמא יעלה הים שרטון, דהיינו שמתייבש בקיץ, ושפתו מתרחקת, ולפי זה החמיר גם בנהר שאינו גועש, אלא מתייבש בקיץ, ומקור דבריו הם מהט"ז¹⁸ שהחמיר כדברי הרמ"א גם בנהרות,

- ואלו דברי שו"ע הרב:

"ויש אומרים שהים אינו עולה משום מחיצה למבוי גזרה שמא יעלה הים שרטון שכן דרך הים שמתקצר ונעשה קרקע ומעלה שם חול ואבנים ובטלה מחיצתו שנתמעט שיפועו שם ואינו מתלקט י' טפחים מתוך ד' אמות ויטלטלו במבוי כמתחלה וכן עיקר.

אבל בשאר נהרות אין חוששין שיעלו שירטון אלא אם כן אותן נהרות שדרכן להתייבש בקיץ ולהעלות שם חול ואבנים.

ואם נקרב הנהר ונגלד בימות החורף בטלה מחיצתו ואסור לטלטל במבוי כל ימי קרישתו.

ויש מי שאוסר כל השנה משום שמא יבואו לטלטל גם בחורף כמו שאסרו בים כל השנה מחשש שמא יטלטלו כשיעלה הים שירטון וכן בנהרות שדרכן בכך בקיץ וטוב לחוש לדבריו".

ונראה שבכך נקודת המחלוקת אם החמיר הרמ"א גם בנהרות, שאם נאמר שהחשש הוא שבאותה שבת יגעש הים כדרכו "ויעלה שרטון" ויקרה שיתרחק העירוב ויטלטלו

¹⁷ סי' קסד.

¹⁸ סי' שס"ג, סק"כ.

על סמך המחיצה שהיא הים, או שהחשש ש"יעלה שרטון" במשך השנה, ולטווח ארוך יצא מכך חשש חורבא.

הנה מדברי רש"י והראשונים, נראה שהחשש הוא סער מידי של הים, ולא יובש לאורך זמן, ולכן לא אמרו רק בים ולא בנהרות, - אבל הט"ז ושו"ע הרב סברו שיש חשש לטווח ארוך.

וכתב בספר תוספת שבת¹⁹ שדברי הראשונים הנ"ל נעלמו מהט"ז - ועל כן הכנת ונהרות "רגועים" שאינם סוערים וגועשים כמו הים, לדעת אלו הראשונים בזה לא דברו, ולכולי עלמא נחשב ים כנרת כמחיצה גמורה ללא חשש.

נסיים שהמהרי"ט הביא להקשות לשיטתו מסוגיא שנראה שהים אינו מחיצה ויישבה - ואלו דבריו:

"אך קשה דלקמן בפרקין תניא לשון ים הנכנס לחצר אין ממלאין ממנו אלא אם כן יש לו מחיצה גבוה עשרה טפחים ופרכינן ממלא הוא דלא ממלאינן הא טילטול מטלטלינן והא נפרצה חצר במילואה למקום האסור לה ואוקימנא דאית לה גידודי אלמא לשון ים אוסר בחצר מטלטל ונראה דאין ענין חצר למבוי . . וכבר נתן הרשב"א ז"ל טעם למה שחלקו דין חצר לדין מבוי שחצר שעשוי לתשמיש של הצנע צריך יותר מחיצות גמורות . . אלא ודאי מוכח להדיא דאפילו ביותר מעשר דבריו אמורים דכיון דאין הים בת טלטול עם המבוי הויא היכרא טובא טפי מקורה כיון דמגניאו על ידה כדאמרינן בפרק קמא דמגילה חזקיה קרא בטבריה בארביסר ובחמיסר מספקא ליה בפרזים אי משום דלא מגנו וטבריא מגניא שימה חומתה".

- ועיין בשואל ומשיב²⁰ מה שכתב ליישב שגם בחצר אין חשש כלל ע"פ דרכו.

¹⁹ סי' שס"ג, סק"ח.

²⁰ קמא, ח"א רצב.



לסיכום:

(א) נחלקו הפוסקים האם ים עצמו נחשב כמחיצה (פשטות דברי הרמב"ם ומהרי"ט אליבא דהרמב"ם המגיד משנה, ורש"י, וכן הביא להלכה כף החיים), או דווקא בעמוק י"ט בשפתו (פשטות דברי רש"י, המגן אברהם אליבא דרש"י, הריב"ש, והמג"א אליבא דהרמב"ם והשו"ע).

(ב) נחלקו הפוסקים ובעקבותם הב"י והרמ"א האם חוששים לעליית שרטון מהים, - לדעת הרמב"ם הב"י אין לחוש - ולדעת הריב"ש והרמ"א יש לחוש.

(ג) המגן אברהם שמצריך י"ט בשפת הים, כותב זאת גם אליבא דהשו"ע - והמהרי"ט שלא מצריך אלא סובר שהים לעולם מחיצה, כותב זאת גם אליבא דרש"י [ורמ"א].

(ד) המהרי"ט העיד שהמנהג בטבריה ע"פ הזקנים היה לטלטל בכל העיר על סמך הכנרת - וכח המנהג להכריע.

(ה) נראה מעדות המהרי"ט שנהגו כך כולם, וצריך לומר שגם החוששים לשרטון, לא חששו אלא בים הגועש, ולא נהרות או ים כדוגמת ים כנרת, וכדברי הראשונים, דלא כהט"ז.



צריכת פירות שביעית במסגרת אוצר בית דין

הגה"ח הרב יוסף חיים רוזנבלט שליט"א
 רב איזורי ושליח כ"ק אדמו"ר גליל תחתון

א.

מצב 'שוק השמיטה' בפירות הקיץ

הנה בקיץ זה של שנת השמיטה הנוכחית (ה'תשפ"ב) המציאות היא שמי שנוהג בדיני השמיטה לחומרא קשה לו למצוא את כל מגוון פירות הקיץ במסגרת יבול נכרי. רוב הפירות שבבעלות יהודית נמכרים בשווקים במסגרת היתר המכירה של הרבנות הראשית, וזעיר פה זעיר שם ניתן למצוא גם שיווק של פירות מבעלות יהודית במסגרת 'אוצר בית דין' והשאלה הנשאלת היא כיצד להתייחס לצריכת פירות אלו במסגרת 'אוצר בית דין'.

הדבר המעניין הוא ששיווק הפירות במסגרת 'אוצר בית דין' זוכה להתנגדות משני כיוונים הפוכים, כלומר הן מכיוון אלו התומכים בהתלהבות ב'היתר המכירה' והן מכיוון אלו המתנגדים לו בחריפות.

בתווך, נמצאים ההולכים בשיטת החזו"א מחד, המנסים לעודד את מסגרת 'אוצר בית הדין' עם הקפדות הלכתיות שפותרות עד כמה שניתן חלק מהשאלות ההלכתיות העולות במסגרת זו, ומאידך ישנם גורמים ממלכתיים המנסים ליצור 'שמיטה ממלכתית' שבה 'אוצר בית הדין' הופך בפועל להיות כסות לשיווק פירות שביעית כמעט בדרך הרגילה כבשנים אחרות.

ב.

דין אוצר בי"ד

כדי להבין את הדעות השונות בנושא יש להקדים תחילה את המקורות לנושא של אוצר בית דין בשנת השמיטה.

המקור הראשון לדין אוצר בי"ד הוא בתוספתא¹:

"בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן לו מהן מזון שלש סעודות והשאר מכניסין אותו לאוצר

¹ שביעית פ"ח, הל' א-ב.



שבעיר הגיע זמן תאנים שלוחי בית דין שוכרין פועלין עודרין אותן ועושין אותן דבילה וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר הגיע זמן ענבים שלוחי בית דין שוכרין פועלין בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר הגיע זמן זיתים שלוחי בית דין שוכרין פועלין ומוסקין אותן ועוטנין אותן בבית הבד וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו.

הגיע שעת הביעור עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור ר' שמעון אומר עשירים אוכלין מן האוצר אחר הביעור. מי שיש לו פירות לחלק מחלקן לעניים מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו ומוציא ומניח על ביתו ואומר אחינו בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבא ויטול חזור ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו".

למעשה התוספתא מתארת שלוש פעולות שנעשו על ידי בית הדין:

- א. בית הדין בדק בכליהם של החוזרים מהמטעים, והחרים פירות שנקטפו בשטח ההפקר מעבר לכמות הנצרכת.
- ב. בית הדין שכר פועלים שיקטפו את הפירות ממטעי ההפקר, והכניסו אותם ל"אוצר" שבעיר.
- ג. בית הדין חילק את הפירות מהאוצר לכל תושבי העיר, לפי מספר הנפשות שבכל בית.

הרמב"ן מביא² את התוספתא הזו כהוכחה לשיטתו ש'ביעור' פירות שביעית הוא על ידי הפקר ולא בשריפה:

"ולמדנו מפורש שאין ביעור אלא לבער הפירות מרשותו ולהפקירם ועשו להם תקנות מדבריהם, בראשונה היו בית דין עושין אוצר בכל עיר ועיר, מתחילת יציאת הפירות היו נוטלין אותם מיד מביאייהן ומכניסין אותן לאוצר, וכשיבא זמן לקיטת כל אותו המין כגון שבא זמן של קציר ועת הבציר הגיע, ב"ד שוכרים פועלים ובוצרין ומוסקין ולוקטים כל אותו המין ודורכים ומוסקין בגת ובבית הבד כדרך שאר השנים, ונותנים לאוצר שלהן, ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבויערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר הביעור לקבל מהם

² ויקרא כה, ז.



מיד ב"ד ולאכלן. וכל זו התקנה והטורח של ב"ד, מפני חשד שלא יבואו לעכבם או לעשות מהם סחורה.

וכשאינן אוצר בעיר ולא בית דין, והפירות ביד המלקט אותם מן ההפקר, הוא צריך לבערם מן הבית בשעת הביעור, ומפקירם על פתח ביתו ואוכלין והולכין לעולם. וזו היא שביעית שאוסרת במינה במשהו לביעור כמו שמוזכר במסכת נדרים (נח א), מפני שיש לה היתר בביעור מביתו"

ואומנם הרמב"ן מביא את דין אוצר בית דין מהתוספתא רק כדי להוכיח את שיטתו ש'ביעור' פירות שביעית אינו על ידי שריפה אלא על ידי הפקר אבל מתוך דבריו נמצינו למדים שנקט לדינא את האפשרות של שיווק פירות שביעית באמצעות אוצר בית דין.

הר"ש סירליאו³, חולק על הרמב"ן ומבאר שהתוספתא עוסקת בפירות שישית שבית הדין הפקיעם לטובת העניים ולא עוסקת כלל בפירות שביעית.

הרמב"ם לא הזכיר תקנת 'אוצר בית דין', וכתב על כך הרדב"ז שלדעת הרמב"ם התקנה הזו מנוגדת ליסוד מצוות השמיטה וכדלקמן.

הרדב"ז⁴ נותן שני הסברים להשמטת הרמב"ם את התוספתא, וכך כתב: "והשמיטת הך תוספתא דהיו שלוחי בי"ד יוצאין וכו' לפי שאינה הלכה, אי נמי שאינה אלא 'בראשונה', שהיו שם בי"ד אוצרין ומחלקין".

לפי ההסבר הראשון, הרמב"ם סובר שהתוספתא הזו אינה להלכה והשמטתו את התוספתא נובעת מחמת שלדעתו לא ניתן לקצור ולבצור פירות של אוצר בי"ד באופנים הרגילים בשאר שנים. ובכך הוא מסכים עם דעת הרש"ם הנ"ל אלא שחולק עליו בהבנת התוספתא, ולדעת הרמב"ם התוספתא כן התייחסה לפירות שביעית – אך "אינה הלכה". ולפי הסבר השני, הרדב"ז הבין מהשמטת הרמב"ם שזו היתה תקנה רק 'בראשונה' דהיינו לזמן מסויים בלבד.

³ ירושלמי ט, ו.

⁴ הל' שמיטה פ"ז, ה"ג ד"ה מחלקן מזון ג' סעודות.



ג.

שיטות האחרונים בסוגיא

אמנם בין האחרונים יש שיישבו את שיטת התוספתא גם אליבא דהלכתא.

החסדי דוד בפירושו לתוספתא⁵ פירש אותה ההיפך מדעת הרדב"ז ולדעתו רק בראשונה ראו ב"ד צורך לאכוף את הדין ולמנוע מאנשים לאסוף יותר מהמותר, אבל בזה"ז לא ראו צורך לעשות כן.

וכך כתב החסדי דוד⁶: "...אפשר דבראשונה היינו בזמן שהיו הרבה חשודין על השביעית הוצרכו לתקן דבר זה, ואח"כ אכשור דרי ולא היו כ"כ חשודין. אי נמי אפשר דסבר האי תנא שביעית בזה"ז דרבנן. וה"ק דבראשונה היינו בזמן שהיה נוהג שביעית מדאורייתא, ואח"כ בזמן הזה דאינו אלא מדרבנן לא קפדי כולי האי". חשוב לציין שגם החסדי דוד לא יישב את השמטת התוספתא ב"יד החזקה" להרמב"ם.

החזו"א⁷ מסביר את השמטת התוספתא על ידי הרמב"ם משום שכל ההגבלות שכתב הרמב"ם הן על הקציר עצמו והן על האיסוף לתוך הבית בשביעית זה רק כאשר בעל השדה עצמו קוטף את הפירות שהפקיר. אך כאשר אדם אחר שאינו בעל השדה יורד לתוך שדה שהפקירו בשביעית – ניתן לקטוף ללא הגבלות כמות. והפסוקים "שדך לא תקצור" וכן "ואת ענבי נזירך לא תבצור" – המלמדים שלא לקצור ולבצור בכמויות גדולות עוסקים רק ביחס לבעלי השדה – אף שהפקירו את פירותיהם, ולא ביחס לאדם אחר.

לאחר שהבאנו את היסודות להבנת הבסיס של מסגרת 'אוצר בית דין' נוכל להבין את הגישות השונות של פוסקי זמננו בדור האחרון.

ד.

המתנגדים לאוצר בית דין

הרב יהושע בן מאיר בספרו 'מה נאכל בשנה השביעית' – היתר מכירה או אוצר בית דין⁸, מפרט את כל נקודות התורפה והבעיות ההלכתיות המתעוררות בהפעלת מסגרת

⁵ שביעית פ"ח, ה"א.

⁶ שם ה"א ד"ה בראשונה.

⁷ שביעית סי' יב.

⁸ עמוד 80.

'אוצר בית דין' בזמננו, ומבאר בכך את עמדת רבותיו הרב קוק וממשיכיו, שלא נכון לקיים 'אוצר בית דין' כלל, ורק בדיעבד אפשר לאכול מפירותיו.

להלן חלק מהבעיות שהוא מונה:

על פי התוספתא בית הדין אומנם רשאי לשכור פועלים על חשבון הקופה הציבורית כדי לקצור ולקטוף פירות וירקות הקדושים בקדושת שביעית, ולאחר מכן לחלקם לציבור, אבל אין בתוספתא איזכור כלשהו למנגנון שבו גובים ממקבלי הפירות תשלום עבור הוצאות בית הדין. אדרבה מהתוספתא נראה שמדובר בחלוקה חינם לניינים ונזקקים.

עשיית הבעלים עצמם כשליחי ב"ד לטפל בפירות "הפקר" שבאדמתם, היא הערמה גמורה.

יסוד ההיתר לשלוחי ב"ד לאסוף ולעבד את הפירות הוא מחמת שמקור איסור האיסוף והעיבוד כדרך כל השנים הוא מצד שיש בכך התנהגות כדרך בעלים. לכן אין איסור זה בשלוחים של ב"ד שהוא 'כידם של עניים' ואוספים את הפירות למען העניים. אולם כאשר הבעלים עצמם הם שלוחי ב"ד – אין לך מעשה בעלות גדול מזה.

אם בעלי המטע שהם בעצם הופכים להיות שלוחי ב"ד, מונעים מאחרים ללקט מהשדה את פירות השביעית, אזי בנוסף להוכחה שמדובר ב"הערמה" הרי שנכנסים גם לשאלת איסור 'שמור'.

חשש גדול לאיסור 'סחורה' משום שקביעת מחיר הפירות של אוצר ב"ד בדרך שכוללת לא רק את הוצאות השינוע אלא גם את ההוצאות שהיו בעיבודם ובגידולם של הפירות במחבר, לפני תלישתם, וכן קביעת מחיר הפירות לפי מידה ומשקל ולא באופן גלובלי, ועוד והוא העיקר – קביעת מחיר השווה למחירים בשנים רגילות – מעוררת ספקות רבים, וספק גדול אם יש בו היתר כל שהוא, זאת מלבד הוכחת ה'הערמה' שבדבר.

מצטט את הרב מרדכי אליהו זצ"ל מתוך ספרו "מאמר מרדכי"⁹ שפסק: "ללא הצירוף של היתר המכירה העצה של 'אוצר בית דין' לא מעלה ולא מורידה... ולכתחילה אין לסמוך על אוצר ב"ד כי אם בצירוף היתר המכירה!"

*

מהצד השני של המתרחס גם ועד הכשרות והשמיטה של העדה החרדית מעיה"ק ירושלים ת"ו שולל בנחרצות את האפשרות של מסגרת 'אוצר בית דין' כמעט מאותם

⁹ פרק יט – רכישת יבול "אוצר ב"ד" סעיף ד.

נימוקים שהוזכרו לעיל, אך כמובן שאינו מצדד בשל כך בפיתרון 'היתר המכירה' אלא ברכישת יבול נכרי בלבד. וכך נכתב ב"דבר השמיטה", שהופיע במדריך הכשרות¹⁰:

"הבד"ץ אינו מתיר אוצר בית-דין, מלבד באתרוגים לצורך חג הסוכות, שבהם אין אפשרות אחרת. תחת מעטה של אוצר בית-דין, נוצרת אפשרות לסוחר שביעית לגלגל עסקאות מסחר בפירות שביעית. מבעד למסוה של אוצר בית-דין, משלשלים סוחרים וקניינים סכומי כסף גדולים, מבלי שמאן דהוא יחשוש שבעצם מדובר רק בהסוואה.

האוצר ב"ד התפתח למכשיר העוקף בדרך הערמה, לעיתים גלויה ולעיתים מוסתרת, את האיסור של מסחר בפירות שביעית. כבר לפני קרוב למאה שנה יצאו חכמי וגדולי ירושלים בכרוז שאין כל היתר באוצר בית דין בפירות שמיטה שגדלו באיסור, ומאז ועד עתה הוראתם נשמרת בסילודין בקרב הבד"ץ.

כידוע בירושלים מקדמת דנא להחמיר ב"שמור" או "נעבד" כפסק רבני ירושלים, גם לא על ידי אוצר בית-דין. וכל מקורות האספקה של פירות וירקות בשנת השביעית, היא ברובה פירות וירקות של נכרים, שאין עליהם קדושת שביעית כלל, וכפי שנפסק והונהג בארץ ישראל משנות דור, מזמן מן הבית יוסף ועד עתה."

ה.

המצדדים באוצר בית דין

שיטת החזו"א לגבי אוצר בית דין שההלכה היא כדברי הראשונים שהתוספתא התירה לבית דין לשווק אפילו בפירות שביעית, ודלא כהר"ש סירליאו שהעמיד את התוספתא רק בפירות שישית¹¹.

החזו"א הנהיג כך לכתחילה, וחיזק את אוצר בית דין לתועלת הציבור ולחיזוק החקלאים, והוסיף שמותר לבית דין להעמיד שלוחים אפילו ישראל, ואפילו את בעל השדה עצמו, לעשות מלאכות המותרות הנחוצות ולקצור כרגיל, ולדרכן בגת, וכשהפירות ברשות בית דין פטורין מן הביעור, ואין צורך בבית דין חשוב שאינו מדין 'הפקר' בית דין הפקר, ואין איסור משקל ומנין בחלוקת הפירות באוצר בית דין, שהרי שלוחי בית הדין ישראל אין עושים סחורה בפירות אלא מחלקים לכל אדם פירות הפקר, ומותר לאפשר לקחת יותר משיעור מזון ג' סעודות כפי שנראה לבית דין.

¹⁰ גיליון ב"ז.

¹¹ חזו"א שביעית סימן יא אות ז; קובץ אגרות חלק ב מכתב עג; חוט שני שביעית קונטרס אוצר בית דין עמודים שפ-שצ; דרך אמונה שמיטה ויובל פרק ו ס"ק יט; משפטי ארץ עמוד רנח.

כדי שלא יהא נראה כסחורה יש לקיים את החלוקה בתחנות חלוקה מיוחדות ולא בחנויות רגילות. ומחלקים לפי רוב האנשים והפירות בשיטת 'כל הקודם זוכה' ודורשים בשעת החלוקה את החזר ההוצאות ושכר טירחה של העוסקים במלאכה, בתנאי שהוא פחות מהריוח הרגיל שיהיה ניכר שאין זה כשאר שנים.

1.

המציאות כיום מצד העדר שותפות הציבור

הרב זאב ויטמן ניסה במשך שנים רבות להקים מערכת אוצר בית דין ממלכתית רחבה בשיתוף הרבנות הראשית לישראל, שתקיף את רוב החקלאים בעלי מטעי הפירות בארץ ישראל אך לקראת שנת השמיטה הנוכחית (תשפ"ב) פרסם מאמר נוקב מדוע שינה את דעתו.

להלן תמצית דבריו:

"אקדים ואסכם את הסיבות שבגללן עודדתי בכל השמיטות האחרונות להעדיף אוצר בית דין על פני היתר המכירה, אף שבמערכת אוצר בית דין מסתמכים על קולות רבות – הן בכל הנוגע לאופן המלאכות המותרות והן בנוגע לאופן שיווק הפירות בקדושת שביעית ולשמירת קדושתן. ... ואשלים בכך שלמרות כל זאת קיבלתי על עצמי בל"נ שבשמיטה הבעל"ט בתשפ"ב לא אחזור שוב לנהל מערכת אוצר בית דין ולא אעודד את החקלאים ללכת בכיוון זה...".

"נוכחתי לדעת שהן הצרכנים הן הרבנים אינם מעוניינים להיות שותפים לשמירת השמיטה, ומעוניינים אך ורק בתוצרת נכרים (מאדמות נכרים מקדמת דנא או מאדמות שנמכרו לנכרים לפני שנת השמיטה), שאין בה קדושת שביעית ולא נוהגים בה הלכות שביעית המפורטים במסכת שביעית.

גם הצרכנים וגם הרבנים אינם מעוניינים בתוצרת שמיטה שיש בה קדושת שביעית ושמשווקת באמצעות אוצר בית דין, והם אינם מעוניינים בקיום מצוות שמיטה במטעים ובשדות על אדמות יהודים – קיום המתבטא בעבודה במטעים ובשדות בהתאם למלאכות המותרות המפורטות במסכת שביעית, ובחובה לנהוג בהם את איסורי המלאכות המפורטים שם.

מכיוון שכך, אין כל אפשרות להקים מערכת אוצר בית דין לשמירת שמיטה מבלי לגרום נזקים והפסדים גדולים לחקלאים, שמוכנים לשמור שמיטה ולהצטרף למסגרת אוצר בית דין, מכיוון שלאחר מכן אין מי שיצרוך את תוצרתם, וכתוצאה ישירה מכך אין לביה"ד כל אפשרות לכסות את הוצאותיהם כשלוחי בית דין וכמי שפועלים בשליחותו.



ומכיוון שניסיון השמיטות שעברו מלמד אותי שאינני יכול להבטיח לחקלאים את כיסוי הוצאותיהם על עבודתם בשליחות בית הדין ולהבטיח שהם לא יספגו הפסדים גדולים וניכרים, איני מרגיש שביכולתי לבוא ולעודד אותם להיכנס למסגרת אוצר בית הדין.

עובדה מצערת זו אינה מותירה בידינו ברירה אלא להשבית את הקרקעות ולא לטפל בהן כלל, או לבחור באפיק היתר המכירה – שהופך בכך לצערנו להוראת קבע במקום שהוא היה אמור להיות בגדר הוראת שעה בלבד לתקופה קשה ביותר, תקופה השונה לחלוטין מהמציאות שלנו כיום.”

ז.

העולה מכל הנ"ל:

פוסקים רבים מכל כיווני הקשת מתנגדים לשווק פירות שביעית כיום במסגרת 'אוצר בית דין'. גם המצדדים להיתר חלוקים בין שיטת החזו"א שניתן לעשות זאת במגבלות שונות ולא בדרך המכירה הרגילה לבין אלו שטוענים משזה לא ישים בפועל.



בדין ברכת חכם הרזים

הרה"ג הרב יקותיאל אוהב ציון שליט"א
רב ומו"ץ בטבריה עילית

א.

המברך חכם הרזים אי בעי למיחזי כולהו ס' ריבוא

לשאלת רבים שנסתפקו בעת הלוייתו של הגר"ח קניבסקי זצ"ל, האם יש לברך את ברכת "חכם הרזים" על כינוס ששים ריבוא איש. הנה כבר לפני כשמונה שנים (שלהי אדר ראשון התשע"ד), נתאספו רבבות אלפי ישראל, למעמד קידוש ה' ותפלה לא-ל נורא עלילה, לבטל גזירת רודפי הדת בא"י. וחד מן חכמיא שליט"א בירך בקול רם ברכת חכם הרזים בשם ומלכות¹, והמוני העם ברכו אחריו ג"כ, והיו כמה חכמים שהעירו מסברא, דלא מברכינן ברכה זו כי אם ברואה כל הששים ריבוא מישראל, וכההיא דבן זומא שראה אוכלוסא ע"ג מעלה בהר הבית², לא כן בנידוד שכל אחד לא ראה אלא את האלפים שלפניו ולא את כל הס' ריבוא, ובכה"ג לא תקינו רבנן לברוכי³.

ולפע"ד צ"ע בטענה זו, דאי מיירי דוקא בעומד בגבעה גדולה מעל שטח פתוח המכיל ס"ר מישראל, הלא מעתה במה שאמרו רבותינו על הרואה את הים הגדול שמברך, וכי בעינן שיראה כל הים, הלא כגון דא עין לא ראתה, כי מלאה הארץ במים לים מכסים.

ומה לנו להדחק בחילוקים בכח בין ים הגדול לס' ריבוא, והלא היסוד הוא אחד, דהמעט מגלה על הכל, וכל שיש ידיעה שיש כאן ס' ריבוא, שפיר איכא התפעלות, וכדמצינו בכמה דוכתי "אידך בתר רישא גריר". מה גם ד"שדה הראיה" של האדם מוגבל, וגם כי יגביה כנשר קינו, מ"מ לא יוכל לראות בסקירה אחת מנין ס' ריבוא בני אדם. ועל כרחין שחז"ל דברו על התאספות של ס"ר ובידיעת הדבר סגי. והמברך ישא ברכה מאת ה'.

וכשהרציתי דברים הללו קמיה מרנא הגר"ד קוק שליט"א העירני, שיש לומר חילוקא דרבנן, דשאני ים הגדול דקיי"ל "יש בילה בלח" והכל אחד ממש, אבל ס' ריבוא

¹ כמובא ברמב"ם פ"י מברכות הי"א; שו"ע או"ח סי' רכד ס"ה.

² ברכות נח, רע"א.

³ ע"ע בס' בניהו (שם).



מישראל היינו מצב שנוצר ע"י "גופין מחולקין", וממילא יש מקום לשמוע שצריך שיראה את כל הס"ד. ומ"מ לענין דינא אמר רבינו שליט"א שנראה שיש לברך על עצם הידיעה, [כעין הא דאשכחן בהנפת סודרין וכיו"ב שעצם ההתכללות יוצרת מצב אחד], וזכר לדבר דין "סמוך אע"פ שאינו נראה". ודפח"ח.

ושמעתי שכן הורה בזמנו הגאון הרי"ש אלישיב זצ"ל, שיש לברך על עצם ההתכנסות, גם אם אינו רואה את כולם. וכן העלה הגר"נ קרליץ ב"חוט שני" דסגי במה שרואה ריבוי אנשים מתוך הס"ד.

ב.

ראיית הגאון לבושי מרדכי דלא בעי' לראות כולם

והעירוני לד' הגאון "לבושי מרדכי" בחידושו לנדרים⁵, דאיתא במתני' שם, נדרי הבאי, אמר קונם אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים, אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד. ע"כ.

ובשו"ע יו"ד⁶ כתב, נדרי הבאי כיצד, כגון שאמר קונם ככר זה עלי אם לא ראיתי כיוצאי מצרים. ע"כ. וכ' הט"ז⁷, בגמ' ובטור כתוב, אם לא ראיתי "בדרך הזה" כיוצאי מצרים, ונראה דמוכרח לגרוס כן, מדפריך בגמרא על קורת בית הבד, והא הוה בשבור מלכא כמו שנעתיק בסמוך, ולא פריך על כיוצאי מצרים והא אפשר שראה כן, דהא איתא בא"ח⁸ הרואה ששים רבוא מישראל ביחד וכו', אלא על כרחך לומר דמה שהוא אומר "בדרך הזה" - היינו שמפורסם הוא שלא היו שם ס"ר באותו דרך, אבל לגירסא דכאן קשה מגמרא שזכרנו. ע"כ.

וכ' הלבושי מרדכי, דבירושלמי⁹ איתא על מתני' הנ"ל, אפשר שלא עבר בה כעולי מצרים, אלא כן אנן קיימין בראיה אחת. והא לוליינוס מלכא כד נחת לתמן נחות עימיה כ' מאה ריבויין, אלא כן אנן קיימין בראיה אחת. ע"כ.

הרי דהטעם שנקרא נדר הבאי, מפני שאומר שראה כל הס"ד בראיה אחת, וזה ל"ש במציאות. ועפ"י כ' הרב לבושי מרדכי, דבברכת חכם הרזים, העיקר שיהיו הס"ד

⁴ ברכות, עמ' קפט.

⁵ כד, ב.

⁶ סי' רלב ס"ד.

⁷ שם, סק"ז.

⁸ סי' רכד ס"ה.

⁹ פ"ג דנדרים ה"ב.



מקובצים יחדיו, והוא אי"צ לראות כ"א אפס קצהו, משא"כ הכא בנדרים דמיירי בראית כולם ממש, שזה אי אפשר. ע"כ.

הרי שהגאון לבושי מרדכי נוקט לדינא כד' הגרי"ש והגרד"ק הנ"ל. ושוב שמעתי שהגרי"א דינר שליט"א אמר בעת הלוויית הגר"ח קניבסקי זצ"ל, שכן שמע גם הוא הוראה זו מפיו.

ג.

אם יש מניעה מלברך ברכה זו בלוויית המת

ואמרו למרנא הגר"ד קוק שליט"א בשם הרה"ג ר' מסעוד בן שמעון שליט"א שהורה [ולא בדקנו השמועה] דל"ש לברך ברכה זו בעת הלוויית המת. ורבינו שליט"א אמר דלכא"ו כן יש לברך גם בעת הלויה, דסו"ס האיכא קמן שיעור הראוי לברכה, ולא שמענו מניעה מחמת אסיפת הציבור לשם לוויית הנפטר.

ושוב אמר רבינו שיש לחקור, אי חיוב ההתכנסות אי משום "כבוד החכם" [גברא רבה דאורייתא], או משום "כבוד התורה" [שהוא ענין "מופשט"], ולהצד דהוי כבוד החכם יש לדון שמא אין מקום לברכה זו בעת הלוויית החכם. ובפשטות הסיבה היא משום כבוד התורה, וכלשון הז"ל "נטילתה כנתינתה".

ד.

בדין ברכת הקשת אי בעי לראות את כולה

ובקונטרס "קשתו דרש ויכוננה"¹⁰ הבאתי מה שמסופק בביאור הלכה¹¹ היכא דראה מקצת מן הקשת אי מברך, או שיש לראותה כחצי גורן עגולה. ולא הכריע.

ובס' "גאולי כהונה"¹² כ', שמנהגם שלא מברכים על הקשת, אא"כ רואים אותה בשלימותה. וצ"ע בפוסקים. ע"כ. והנה ב"ספר הברית"¹³ כתב, דפעמים שלא תתראה כל הקשת, רק חלק קטן ממנה נמצא בקערורית השמים וכו', והוא ספק קשת וברכתו כדין ספק ברכות. ע"כ.

¹⁰ סי' ה.

¹¹ ר"ס רכט.

¹² מע' ק אות ה, עמ' תקצו.

¹³ מאמר מקריות הארץ, אות י, דנ"ד ע"א.



אכן מדברי ס' הברית אין לנו לדון לקולא, רק היכא דמעיקרא באה הקשת מחוסרת, וכמבואר בלשונו שהספק הוא אם בכלל קשת היא או יצירה אחרת, ומינה יש לדייק, דאם ידוע שהיתה הקשת בשלימותה, רק דלעת עתה חסורי מחסרא ע"י סיבה מסויימת שנסתרה, בכה"ג יש לברך דסו"ס ידעינן דקשת היא זו.

והגאון המנוח מהר"ם לוי בס' "ברכת השם"¹⁴ לא דק בזה, וכתב, דאם יודע דהוא קשת, יכול לברך אפילו על חלקו, כיון דגם ע"ז שייך הודאה להשי"ת, ודלא כביאור הלכה שמסופק בזה. ע"כ. ובמחכ"ת עירב תרי מילי, כי המשנ"ב איירי ברואה חלק מהקשת, ואינו יודע אם זה חלק מתוך קשת שלמה. וכ"כ ס' "שער העיין"¹⁵ בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דבכגון שידוע שהקשת שלימה רק שהוא רואה חלקה, לא נסתפק הביאורה"ל, ופשיטא דמברך.

וכן מוכח בהדיא מלשון ס' הברית והביאורה"ל הנ"ל. ודברי ס' הברית נאמנו על הפוסקים בכמה ענינים, וראה לדוגמא בנידו"ד בשו"ת לב חיים¹⁶.

ובס' מאמר אסתר¹⁷ כתב ע"ד הביאורה"ל, דמה לי כולה מה לי מקצתה, ומעשים בכל יום שאנו רואים הקשת ומעט עננים מכסים אותה ומברכים עליה מ"מ וכו'. ושוב מצא להרב ברכת השם שהשיג ע"ד המשנ"ב ושש לקראתו. ע"ש. גם בשו"ת תשובות והנהגות¹⁸ נראה דלא נחית לחילוק הנ"ל בד' הביאורה"ל.

וכזאת יש להעיר גם ע"ד הגאון דברי שלום מזרחי¹⁹. וממוצא הדברים הנ"ל יש להעיר גם ע"ד הגאון חזון עובדיה²⁰, שעירב בין ד' המשנ"ב וס' הברית, לדברי שאר ספרים שכתבו דהרואה מקצת הקשת יברך, ועפ"ז פשט לספיקו של הביאורה"ל בזה"ל, "והמברך יש לו ע"מ שיסמוך".

ולא ידעתי ע"מ, כי אף לא אחד בהם כתב לברך בגוונא דס' הברית, וכולהו מדברים באופן שיש ידיעה דקשת היא, רק דעתה אינה נראית בשלימות, וקמ"ל דאין זה דומה

¹⁴ ח"ד פ"ד סי' לו.

¹⁵ עמ' קא.

¹⁶ ח"ב סי' מו.

¹⁷ סי' רכט, עמ' רפ.

¹⁸ ח"ג סו"ס עו.

¹⁹ ח"ב סי' קא.

²⁰ ברכות, עמוד תעג בהערה.

ללבנה. ודו"ק. איך שיהיה, מבואר דלכו"ע אם רואה חלק מהקשת בידיעה שישנה קשת שלימה רק שצרו עיניו מראות, שפיר מברך ואין בדבר עיכוב. דון מינה ואוקי באתרין.

ה.

סומא בברכות הראיה

נהדר אנפין לנ"ד, דאפי' סומא, יש אומרים ששייך בכל ברכות הראיה, כמבואר בשו"ת שבות יעקב²¹ דהו"ל דומיא דברכת יוצר אור דסומא מברך כיון דישנה אצל אחרים.

וכן פסק השו"ע הרב בסדר ברכות הנהנין²², דכל ברכות הראיה שאינם של הנאה אלא שבהם נזכרים שבחו של מקום, גם הסומא מברך. וכ"כ הגאון בעל חות יאיר במקור חיים²³. ואם כי לדינא אנן חיישי' לסב"ל כיון דהחיד"א בברכ"י²⁴ דס"ל שהסומא ל"ש בברכות אלו. ע"ש. ואכמ"ל.

ומיסתיין למנוע הברכה בסומא, שלא לסמוך על סברת "ישנו אצל אחרים", אבל כל מי שעינים לו וישנו בראיה באם יעלה למקום גבוה, בודאי שאין זה לעיכובא, ומברך גם כשאינו רואה לכולהו.

[וידוע דאיכא ררבי דס"ל דברכות השבח לא חיישי' לסב"ל כשאר ברכות שאומרים בהם אקב"ו, וכמ"ש בשו"ת עמודי אש²⁵, ועוד. והגם דרבים דפליגי ע"ז, מ"מ בודאי דבנדו"ד חזו לאצטרופי. וע' שד"ח באס"ד²⁶. ובדברי חכמים²⁷. ושו"ת יחווה דעת²⁸. ועוד].

ו.

ברכת חכם הרזים על חכם מופלא

²¹ ח"ב סי' לח.

²² פי"ג אות ט.

²³ סי' רכט.

²⁴ סי' רכד סק"א.

²⁵ מעון הברכות סי' ב אותיות ב ג.

²⁶ מע' ברכות, סי' א אות חי סק"ה.

²⁷ סו"ס קלג.

²⁸ ח"א סו"ס סט.



עוד רגע אדבר אודות המעשה המפורסם הנכתב בס' "זכרון למשה"²⁹ שהגאון רבינו משה סופר היה מסופק אם לברך ברכת שחלק מחכמתו על רבו הגאון רבי משולם מטיסמניץ, מכיון שהרמב"ם השמיט ברכה זו מחיבורו, ובלי ספק דהיינו טעמא דסבירא ליה שאין לנו חכמים בזמן הזה שראויים לברכה זו.

אבל אפשר שלא נאמר כן על גאון עוז כמו רבינו משולם, וכשהקביל פני הגאון, פתח ואמר, ת"ד הרואה חכמי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו, ובירך בשם ומלכות בקול רם. והמשיך בשאלה, רבינו, למה הרמב"ם השמיט דין זה, ותירץ לו תירוץ על פי דרך החריפות והפלפול. ע"ש. וראה בהשמטות³⁰ מה שהעיר בזה. וראה עוד בשו"ת דברי ישראל וועלץ³¹.

ורבינו הגדול זצוק"ל בשו"ת יחווה דעת³² כתב על עובדא זו, אולם באמת זה אינו, כי הרמב"ם הביא דין זה במפורש³³, ולא השמיטו כלל.

ונראה ששמע השומע וטעה. ומה שעשה מעשה רבינו החת"ס לברך בשם ומלכות דרך לימודו בש"ס, נראה שמעיקר הדין היה סובר שצריך לברך ברכה זו בשו"מ אף בזמן הזה על גדולי הדור, כמבואר בשו"ע, ורק לרווחא דמילתא בירך בהזכרת השם דרך לימודו בש"ס, שאלמלא כן, בודאי שבזה לא יצא מידי ספק ברכה לבטלה, וכמבואר במג"א³⁴, שהקורא ברכה דרך לימודו בש"ס צריך לאומרה בלי הזכרת השם.

ומצאנו תנא דמסייע ליה הוא רב נחשון גאון בתשובה, הובא ב"אוצר הגאונים"³⁵, שהקורא בש"ס ברכה כיון שאינה שעת מעשה לברך, אם יאמר הברכה בהזכרת השם נמצא שמוציא שם שמים לבטלה. וכן כתב המהר"ם מרוטנבורג³⁶.

אלא ודאי שמעיקר הדין היה סובר שיש לברך בשו"מ, ומהיות טוב עשה כן כדרך לימודו בש"ס. [שדעת הגאון יעב"ץ שהקורא בש"ס יכול לומר מטבע הברכות כהוייתן.

²⁹ דפ"א ע"א.

³⁰ שם דצ"ז ע"ב.

³¹ האו"ח סי' מז.

³² ח"ד סי' טז בהערה.

³³ פ"י מברכות הי"א.

³⁴ סי' רטו סק"ה.

³⁵ ברכות נד ע"ב, סי' שנב.

³⁶ בספר תשב"ץ סי' תיט.

ועיין מה שכתב על דבריו בברכ"י³⁷. ובמה שכתבנו בשו"ת יחוה דעת ח"ג³⁸. ודו"ק]. ע"כ.

וזה כמה שהרגשתי בדוחק הדברים, דכיון דס"ל להחת"ס דברכת שחלק מחכמתו יציבא וקיימא בכל דור כמבואר בשו"ע, ובפרט על גברא רבה כרבינו משולם איגרא, א"כ מה לו להחת"ס לברך מתוך סוגיית הגמ', ומה טעם עשה כן דוקא בברכה זו, ולא בשאר ברכות.

ובעיקר דינא דהזכרת ש"ש בברכות כשלומד מסוגיית הגמ', גם אי נימא דבשעת הצורך יש לסמוך על סברת היעב"ץ, הרי באוצר הגאונים ובתשב"ץ מפורש דלא כותיה, ולא מצאנו למאן דהוא מהראשונים שיאמר כסברת היעב"ץ לקולא, ואדרבה גדול האחור' המג"א פסק כסברת הראשונים שלא לברך בשו"מ הברכות שהובאו בש"ס.

וא"כ גם ברכה זו היה לו להחת"ס לברכה כדן שאר ברכות ולא לעשות מעשה המוכיח כסברא דלא קים לן כוותה לכתחילה. ומאי רווחא איכא בהנהגה זו. ומורגש הדבר דנדחק רבינו הגרע"י זצ"ל בכדי להעמיד העובדא במה דאפשר כדי שלא לאשוויי להגאון כטועה במה שאמר שלא הוזכרה ברכה זו ברמב"ם. והדוחק במקומו עומד.

עד שמצאתי את שאהבה נפשי בס' היקר "אש התורה"³⁹, שם הובא שהחת"ס הסתפק שמא יש לברך על רבו ברכת חכם הרזים, כיון דמבואר בברכות⁴⁰ דרב חנינא בר איקא בירך על רב פפא ורב הונא בריה דר"י שחלק מחכמתו וחכם הרזים ושהחיינו, וזאת משום חכמתם המופלגת ביותר שכללו כל החכמות האנושיות, ונחשבו בעיניו כרואה ס' ריבוא מישראל⁴¹.

אלא שלא מצינו להרמב"ם שיזכיר ברכת חכם הרזים על גאון מופלג. וזה היה ספיקו של החת"ס כשבא לראות את רבינו משולם אשר שלם היה בכל חכמה⁴², וע"כ פתח

³⁷ סי' רטו.

³⁸ סי' יג.

³⁹ ח"ב עמוד שצט.

⁴⁰ נח, ב.

⁴¹ ע' רמב"ן במלחמות שם, דמ"ד, א.

⁴² אשר ממש אי אפשר לשער גדול הבקיאיות ומהירות החריפות אשר חוברו אצלו יחדיו לא יאומן כי יסופר (לשון החת"ס בדרשותיו ח"א עמ' עה), ועודנו עלם כבן שמונה רעשה תבל מחכמתו הרבה (לשון הגר"ש נתנוון בעל שו"מ, בהסכמתו לס' "איגרא רמה"), צא וראה מי הם תלמידי, הגר"מ בנעט, הגה"ק ר' נפתלי מרופשיץ, הגאון בעל קצות החושן, הגאון חוות דעת, הגאון ברוך טעם, ועוד רבים.



סוגיית הגמ' שם בע"א ואמר, ת"ר הרואה אוכלוסי ישראל אומר בא"ה אמ"ה חכם הרזים, והמשיך בעובדא הנ"ל עם ר"ח בר איקא, ושוב העיר למה לא הביא הר"מ דין זה. ע"ז השיבו רבינו משולם, כי אע"פ שדרכו של הרמב"ם להביא גם הלכתא למשיחא, היינו טעמא, משום דסו"ס עתידה להתחדש, לא כן דבר שהיה בעבר ולא עתיד להתחדש, לא יביאנו הרמב"ם בספרו.

ומעתה ברכת חכם הרזים על בן אנוש, שהוא דבר מופלג שהיה רק בדורות קודמים ולא בדורותינו, וגם לא עתיד להתחדש, מצד דבזמן המשיח מלאה הארץ דעה את ה', וממילא כולם יהיו מופלגים בחכמה ולא יהיה בזה חידוש, ע"כ לא הביא הר"מ דבר זה בחיבורו. ע"כ דברי רבינו משולם.

אז פתח פיו החת"ס ואמר, בזה מיושב לי מה שהעירו⁴³, למה השמיט הר"מ לדינא דמתני'⁴⁴ דמרחיקין אילני סרק מן העיר נ' אמה. ולאור האמור ניחא, כי האידינא דא"י בחורבנה, אין הלכה זו נוהגת, כמבואר בב"י⁴⁵, ולעתיד הלא גם אילני סרק יטענו פירות⁴⁶. וע"כ לא מצאה הלכה זו מקום לנוח בספר יד החזקה. [וכ"ה בחידושי חת"ס לב"ב שם]. וכן שמעתי ככל הנ"ל מהגאב"ד דטבריה רבינו אד"א זצוק"ל. ולגירסא זו סרו מהר כל התמיהות.

ובעיקר השמטת הראשונים לברכת חכם הרזים על גאון מופלא, ראה מ"ש מרן בב"י⁴⁷ בב' אופנים, ובב"ח שם. והטור שם כ', ואם רואה אפילו אחד שהוא מופלג בחכמה יברך חכם הרזים, דרב חנינא בריך כד חזי לרב פפא, ויש אומרים שאין בזמן הזה מי שראוי לברך עליו כך. ע"כ.

והשו"ע השמיט ברכה זו לענין חכם ומבואר דלדינא ס"ל כהיש אומרים דל"ש ברכה זו גם על חכם מופלג. וע"ש במאמר מרדכי⁴⁸. וכ"כ הרמב"ן במלחמותיו והמאירי בבית בחירתו⁴⁹, שאין הלכה כרב חנינא ואפי' חכם כיונתן בן עוזיאל אין מברכין עליו חכם הרזים, וכדחזינן שלא עלתה בידו דר' חנינא מחשבתו לברך עליהו. ע"ש. ועמש"כ מהרי"ת בס' "עלי תמר" על הירושלמי⁵⁰. וילע"ד.

⁴³ תויו"ט פ"ב דב"ב מ"ז.

⁴⁴ ב"ב כד, ב.

⁴⁵ חו"מ סי' קנה.

⁴⁶ כתובות קיב, ב.

⁴⁷ סי' רכד.

⁴⁸ סק"ב.

⁴⁹ ברכות שם.

⁵⁰ רפ"ט דברכות.

וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה⁵¹ שדן על אפשרות שיהיו ז' ברכות על אדם אחד, ומנה בתוכם חכם הרזים. ולדינא אינו נכון כמבואר. וכבר פירטתי בס"ד ענין זה בחיבורי "הלכתא למשיחא" [עודנו בכתובים] בענין אם יברכו על מלך המשיח ברכה זו.

תבנא לדינא

ברכת "חכם הרזים" יש לברכה במקום שמתכנסים בו ס' ריבוא, גם אם לא רואה את כולם, והידיעה מספיקה לענין זה. ואין הבדל ב"עיתוי" ההתכנסות, וגם בלויית חכם יש לברכה. ועל אדם פרטי לא מברכין ברכה זו, אפי' הוא פלאי בחכמתו. והסומא, טוב שישמע ברכה זו מאחר, ויכוין לצאת י"ח.

⁵¹ ח"א סי' קס.

קטן שהגדיל בתשעה באב נדחה

הרה"ג הרב אשר ברסליווער שליט"א
ראש כולל 'מצור דבש' ורב ביהכנ"ס המרכזי נוף פוריה

א.

מביא האבנ"ז שחוקר בדין קטן שהגדיל בצום נדחה ומביא נפק"מ בדין קטן
בשאר צומות נדחים

האבני נזר¹ דן בדין צומות שחלים בשבת, שהדין הוא שנדחים ליום ראשון, האם קטן שהגדיל ביום ראשון חייב בתענית או לא. ושורש הספק הוא אם עיקר יום התענית הוא בשבת אלא שהנהגת התענית נדחית ליום ראשון, ומדין תשלומין הוא, או"ד מלכתחילה הזמן הוא ביום ראשון, שאם הוא מדין תשלומין א"כ כיון שהיה קטן בשבת פטור מן התשלומין, אך אם הזמן הוא ביום א' אזי כיון שבאותו יום גדול הוא חייב בתענית.

ועיי"ש² שתלה בפלוגתת השו"ע והרמ"א³. שדעת השו"ע שת"ב שחל בשבת מותר גם בתשה"מ, דאין נוהג אפילו אבילות שבצנעא. והיינו משום דס"ל שאין שום דין על יום זה ועיקר הדין נקבע ליום א'.

אך הרמ"א כתב "דיש אוסרין בתשה"מ וכן נוהגין". היינו דהרמ"א ס"ל שעיקר דין תשעה באב הוא בשבת אלא שאין השבת נדחית, ועל כן אבילות שבצנעא נוהג.

עוד הביא את דברי הרשב"א בתשובה⁴ לעניין תשה"מ בשבת ת"ב, דז"ל, "נראה לי שאין נוהג בו שום אבילות דהא אמרינן מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו, דאבלות ישנה שאני, וכ"ש דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמה אעשירי, ומעיקרא היה ראוי לקבעו בעשירי כדאיתא התם", עכ"ל. ומסיים האבנ"ז שמדברי הרשב"א נשמע שאין עשירי מצד תשלומין דהא לגמרי עקרוהו מתשיעי. אך לדעת הפוסקים שאנחנו בני אשכנז נגדרים אחריהם שסוברים דנוהג דברים שבצנעא, שפיר הטעם בעשירי מצד תשלומין. עכ"ד.

¹ בתשו' תכ"ו.

² ס"ק טו.

³ סי' תקנ"ד, סי"ט.

⁴ ח"א סי' תקכ.



והנה אם ננקוט שתלוי בשו"ע והרמ"א, י"ל שכן הדין גם בשאר תעניות, כצום יז בתמוז שג"כ חל בשנה זו בשבת ונדחה ליום ראשון, אבל אם ננקוט כהרשב"א [ונבאר שזה גם דעת השו"ע], אז אדרבה משמע שבפשטות הוה דין תשלומין, ורק בגלל הסברא שמעיקרא היה ראוי לקבוע בעשירי אמרינן שזה עיקר היום דהתענית, וסברא זו שייכא רק לעניין ת"ב אבל לעניין שאר תעניות הוה דין תשלומין וקטן שהגדיל פטור.

ב.

מביא די שותלו הנ"ל בסברות המחלוקת בשו"ע בדין אבילות בשבוע קודם ת"ב ודעת הרמ"א - דאבילות מר"ח

וזכורני שראיתי מי שתלה את החקירה בהפלותא המובאת בהשו"ע⁵, דז"ל: "אם חל ט' באב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחר השבת, מותר בשתי השבתות בין שקודם התענית בין שאחריו ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו חוץ מיום ה' ומיום ו", ע"כ.

דהשיטה הראשונה ס"ל דהזמן הוא ביום א', ומשו"ה אין בשבוע שלפני כן דין שבוע שחל בו; משא"כ השיטה השניה ס"ל שעיקר האבלות והתענית נקבע לתשעה באב, וכשחל בשבת נוהגים הדינים ביום א', ומ"מ זהו רק מדין תשלומין, על כן יש לשבוע שחל בו ת"ב בשבת, דין שבוע שחל בו. ולפי"ז השו"ע ס"ל כהשיטה הראשונה.

ומה שהרמ"א לא הכריע שנהג דין שבוע שחל בו כשחל ת"ב בשבת, היינו משום שלרמ"א אין נפק"מ בזה, שהרי ס"ל שנוהגים דיני אבילות מר"ח, ואין נפק"מ בדין שבוע שחל בו. וכפש"כ להדיא⁶ אמש"כ השו"ע שם את הפלוגתא לעניין שבוע שחל בו עיי"ש. ועלה בידינו לעניין ת"ב, שקטן שהגדיל יהיה דינו תלוי בפלוגתת השו"ע והרמ"א דאליבא דהשו"ע יהיה חייב ולפי הרמ"א הוה השלמה ופטור.

ג.

מקשה לדעת הרמ"א מדוע לא הכריע במחלוקת הנ"ל

וכן מקשה לשו"ע דס"ל דבת"ב נדחה בעל ברית אינו משלים תעניתו אך יש להעיר דאכתי לפי הרמ"א ג"כ יש נפק"מ בין שבוע שחל בו ת"ב לקודם לכן אעפ"י שנוהגים דיני אבילות מר"ח,

⁵ סי' תקנא, ס"ד.

⁶ סי' תקנא, ס"ד.



א. מש"כ החיי אדם⁷ דלצורך קטנים אין להחמיר לכבס כסותם אף לפי מנהגינו אלא בשבת זו.

ב. מש"כ המ"ב⁸ שאסור לעבריות לכבס בגדי העכו"ם בשבוע זה אבל קודם לכן מותר.

ג. לענין ברית מילה שמבואר ברמ"א⁹ שאוכלים בשר ושותים יין מר"ח כל השייכים לסעודה וכן בשאר סעודות מצוה ובשבוע שחל בו ת"ב בתוכה אין להתיר אלא רק למנין מצומצם.

ד. מש"כ המ"ב¹⁰ ששיטת הב"ח והט"ז והדגומ"ר שמי שיום השלושים דאבילותו נגמר בשבוע שחל בו ת"ב אסור לספר במספרים [אלא רק בתער] וכן לכבס אבל מר"ח עד תחילת השבוע מותר. וכתב בשעה"צ שבשעת הדחק יש לסמוך על שיטה זו.

ה. מש"כ המ"ב¹¹ ושעה"צ¹², שנטילת צפרניים לדעת הט"ז אסור רק בשבוע שחל בו [והמג"א מתיר לגמרי].

ו. מש"כ המ"ב¹³ שמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס עד שבוע שחל בו ת"ב.

וא"כ מצינו גם אליבא דהרמ"א נפק"מ בין שבוע שחל בו ת"ב לקודם לכן, וצ"ב למה לא הכריע בהאי פלוגתא¹⁴, וע"כ נראה דס"ל כהכרעת השו"ע שלא נוהג שבוע שחל בו, ולהמבואר לעיל היינו משום דמלכתחילה קבעו ליום א', ולפי"ז צ"ע במה נחלקו השו"ע והרמ"א לענין דברים שבצנעא שהרמ"א ס"ל שנוהג ולמה נוהג הרי השבת אינה מכלל יום התענית¹⁵.

עוד יש להקשות דלהנ"ל השו"ע ס"ל שעיקר דין תענית ואבילות נקבע ליום א', ולפי"ז כיצד יתבארו דברי השו"ע¹⁶ שכתב וז"ל "ת"ב שחל להיות בשבת ונדחה ליום א' בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול ורוחץ ואינו משלים תעניתו לפי שי"ט שלו הוא". ע"כ.

⁷ הובא במ"ב סקפ"ב.

⁸ סקמ"ג.

⁹ ס"י.

¹⁰ ס"ק פז.

¹¹ ס"ק יט.

¹² סקכ"ז.

¹³ ס"ק כט.

¹⁴ ס"ד.

¹⁵ צ"ע מש"כ השעה"צ סק"מ, שלדין אין נפק"מ בדין שבוע שחל בו. והרי איכא ו' נפק"מ, וכפשנ"ת.

¹⁶ ס"י תקנ"ט, ס"ט.



ומבואר בביאורו"ל בשם חידושי רעק"א שבמקום חולי קצת ומעוברת שיש מחוש קצת, מותרים לאכול, ועל זה סמך המג"א¹⁷ שת"ב שנדחה יש להקל שילדת כל שלושים יום וחולה שאין בו סכנה אינם צמיים. והו"ד במ"ב.

הנה זה שייך רק אי נימא שתענית דיום א' הוא מדין תשלומין ואשר על כן קילא האי תענית מאשר אם חל ת"ב ביום חול אבל אי נימא דמלכתחילה תקנו כה"ג לצום בעשירי א"כ מדוע הקילו בהאי תענית.

ואשר נראה מוכח מהאי דינא דדין התענית ביום א' הוא מדין תשלומין ומשו"ה קילא דיני'.

אלא דלפי"ז צ"ב אמאי ס"ל להשו"ע שלא נוהג דין שבוע שחל בו.

ד.

מבאר דסברות המחלוקת הנ"ל הם בטעם האבילות קודם ת"ב – וא"כ לכו"ע דין צום נדחה – מטעם תשלומין

והנראה דיש לחקור בדין אבילות שנוהגת בשבוע שחל בו ולדין מר"ח האם זהו דין עצמי היינו שכיון שזה שבוע או חודש שארע בו חורבן ביהמ"ק על כן נוהג בו דין אבילות, היינו שימים אלו מצד עצמם יש בהם מחייב לנהוג בדיני אבילות, או"ד המחייב הוא יום תשעה באב אלא שאחז"ל להתחיל לנהוג את האבילות כבר מתחילת השבוע או החודש, שכבר מאז מתחילים להתאבל את אבילות המאורע דתשעה באב¹⁸,

וי"ל שבזה נחלקו שתי השיטות אם נוהג דין שבוע שחל בו. שהיא"א ס"ל שזהו דין המחוייב מחמת הימים שיתאבלו בהם וכיון שזה שבוע שחל בו ת"ב על כן נוהג בו דיני אבילות, אבל השו"ע ס"ל שקבעו להתחיל להתאבל מתחילת השבוע, וכל זה שייך רק אם חל תשעה באב בחול שאמרו להתחיל את האבילות כבר מתחילת השבוע, משא"כ כשחל בשבת הרי בשבת לא נוהגים דיני אבילות וא"כ לא שייך להתחיל את הנהגת האבילות שבוע לפני כן שהרי באמצע יש הפסק של שבת וא"כ כה"ג אי"ז 'תחילת' הנהגת האבילות של תשעה באב ומשו"ה ליכא דינא דהנהגת אבילות בשבוע זה.

¹⁷ סי' תקנ"ד, סק"ט.

¹⁸ ועיין בתענית לט, ב – מ, א. דאיכא תנאי דס"ל שהאבילות כל השבוע שחל בו וגם אחרי ת"ב, ויש דס"ל שכל החודש וגם אחרי ת"ב.



ומש"כ השו"ע¹⁹ שת"ב שחל בשבת מותר בתשעה"מ ולא אמרינן שדברים שבצנעא נוהג, כתב שם הגר"א דס"ל שבדברים שבצנעא קל ת"ב מאבילות. ומ"מ אין הסברא משום שלא קבעו כלל דין אשבת, שבאמת אף להשו"ע יום א' נוהג מדין תשלומין ואפ"ה שבשבת לא נוהג דברים שבצנעא.

ולפי"ז עלה בידינו שגם להשו"ע וגם להרמ"א הוא מדין תשלומין ולפי"ז קטן שהגדיל פטור מלהתענות.

ה.

ולכאורה בנידון הנ"ל אם הוא מדין תשלומין או דין עצמי היה אפשרי לתלות את הפלוגתא דהמהרש"ל והמג"א²⁰.

דמהרש"ל²¹ כתב דיולדת בשבת ב' באב חייבת להתענות בת"ב שנדחה, דדוקא תוך ז' פטורה אבל אחר ז' אפי' אמרה צריכה אני חייבת, אא"כ חולה קצת. והמג"א פליג וס"ל דיש להקל. וציין המג"א לסי' תקנ"ט ס"ט. והוא הסעיף שהבאנו לעיל לענין מילה בת"ב נדחה.

וקיל"ע מאי מייתי מת"ב נדחה לענין מילה ראייה לענין יולדת, הא כיון דס"ל למהרש"ל דיולדת שאינה חולה הרי היא כשאר עלמא מאי ראייה מהתם להקל.

ולפמשנ"ת י"ל דהמג"א מייתי ראייה מהתם דנדחה אינו אלא מדין תשלומין, דאם היה מעיקר הדין שקבעו את העשירי לתענית א"כ למה הקילו בבעל ברית, וכיון דאינו אלא מדין תשלומין על כן יולדת שהיתה פטורה בת"ב עצמו אין לה דין תשלומין בראשון שהוא עשירי. [ושמא ס"ל למהרש"ל דיולדת אינה בגדר הותרה אלא בגדר דחוייה ומשו"ה ביום ראשון שאין לה את סיבת הדיחוי הרי היא חייבת].

¹⁹ סי' תקנ"ד, סי"ט.

²⁰ שם, סק"ט.

²¹ תשובה נ"ג.

ו.

עוד יל"ע בספיקון של הפמ"ג שהביא הביאווה"ל²², אי בע"ש של חזון שחל בת"ב שרי לחפוף ראשו אחר חצות, ולכאורה הספק תלוי בהנ"ל דאם הוי ביום א' תשלומין אזי אסור אחר חצות דע"ש ואם הוא מעיקר התקנה, אזי מותר.

אך יש לדחות שלא גזרו אחר חצות כשמותר בת"ב עצמו אפי' אם מותר מדין נדחה. עוד יש מקום לתלות זאת במה שראיתי מדייקים מדברי הרמב"ם דבשבת שחל בו ת"ב אין אוכלים כסעודת שלמה אלא רק שלא יחסר מכל שבת, אבל בשו"ע מבואר להדיא דשרי כסעודת שלמה בשעתו. ודו"ק.

ז.

ולענין דינא בשו"ת שבט הלוי²³ פסק שקטן חייב להתענות משום שגם לדעת הרמ"א עיקר דין התענית בראשון ומה שאסור בדברים שבצנעה בשבת, הוא משום שכיון דבעלמא הוא יום צום לחורבן ראוי לנהוג בו פרישות. וכ"פ להלכה מההרש"ם²⁴. עכ"ד.

ומוהגר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים²⁵, כתב שלמעשה נראה דלא גרע מבא ממקום שאין מתענין למקום שמתענין שמתענה עמהם, וע"כ אסור לו לאכול כדי שלא לפרוש מן הצבור, אבל אם הוא חלש יש להקל בצנעה. ע"כ.

והלום ראיתי בסוף דברי הציץ אליעזר שם שהביא משו"ת הכת"ס²⁶ שלענין דברים שבצנעה בשבת העיקר בזה כדעת המתירים [היינו שזמן התענית הוא בראשון], ורק המחמיר ע"ע תבוא עליו ברכה. וגם כוונת הרמ"א היא רק מכח מנהגא שנתקבל בזה. וזה דלא כהערוה"ש שם.

ח.

לענ"ד יש לדון לחייב בתענית מדין חינוך. וזה עפ"י המבואר בבית הלל על השו"ע²⁷ שילדת שפטורה מתענית ביוהכ"פ מ"מ צריכה להתענות לשעות מדין חינוך. ומבואר שגדול גם מצווה לקיים את המצוות מדין חינוך [אמנם כשחייב בגוף המצוה מסתמא שאין בו ב' דינים גם קיום המצוה וגם חינוך].

²² סי' תקנ"א, סט"ז, ד"ה בחפיפת הראש.

²³ ח"ד סי' עב.

²⁴ ח"ג סי' שסג.

²⁵ ח"ח בליקוטי הערות לח"ה סי' שמג.

²⁶ או"ח סי' קא.

²⁷ יו"ד סי' רסה, ס"ד.



ולפי"ז י"ל שקטן שהגדיל ביום ראשון, אעפ"י שפטור מעיקר התענית כיון שאין זה אלא תשלומין לשבת שהיה קטן, מ"מ חייב מדין חינוך. ואעפ"י שקטן פטור מלהתענות ואין לו דין חינוך, נראה שזה בגלל שהוא קטן וחששו לחולשה, אבל לאחר שהגדיל חוזר דינו לחיוב חינוך. ויל"ע*.

* הערת המערכת: בהמשך לנדון זה, ראה לקוטי שיחות חל"ג, י"ז תמוז, דשקו"ט ומסיק דאף אם לכו"ע יש כאן דין 'נדחה' מ"מ בחלות יום תענית יש שני דינים – חלות שם התענית על היום וחלות דיני וחיובי התענית על האדם (מצפנת פענח הפלאה דף נ"ד ובהל' תענית פ"א), ומבאר בארוכה דאף בת"ב החל בשבת הרי 'חלות היום' עצמו קיים בשבת רק שדיניו על האדם נדחו.

וראה בהערה 16 (שם) דיש לחקור אם מלכתחילה התקנה היתה שכאשר חל היום בשבת כל התענית תהיה ביום ראשון, מעיקרא דדינא, וא"כ יש לעיין בשי' השו"ע דמתיר אף דברים שבצנעה ומאידך מיקל בתענית שביום ראשון – היינו שאי"ז אלא תשלומין ולא מעיקר הדין, ולכאו' ע"פ המסקנא מובן כיון דה'תשלומין' הוא רק על דיני התענית שבאדם ולא חלות ה'יום תענית' ו'יום רצון' שבשבת.



גדרי מנחה גדולה ומנחה קטנה

הרה"ג הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א
 אב"ד קהילת החסידים – "קנה בושם" טבריא עלית

א.

מציע דברי רמב"ם די ש מנהג להתפלל פעמיים תפילת מנחה
 ומקשה בזה מדברי הרמב"ם בכמה דוכתין

כתב הרמב"ם, וז"ל¹ "נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות. והורו
 מקצת הגאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה וכן הדין נותן מפני שהיא כנגד
 דבר שאינו תדיר בכל יום", עכ"ל.

יש לעיין מה טעם מנהג זה, ומה ראו על ככה להתפלל ב' תפילות של מנחה.

וזה תמוה לפום ריהטא. דהנה כתב הרמב"ם וז"ל² "כבר אמרנו שתפילת מנחה כנגד
 זמן תמיד של בין הערביים תקנו זמנה ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע ומחצה
 תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה והיא הנקראת מנחה קטנה. ולפי שבערב הפסח שחל
 להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש ומחצה אמרו שהמתפלל מאחר שש
 ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה וזו היא הנקראת מנחה גדולה", עכ"ל.

והפוסקים ביארו בשיטת הרמב"ם שעיקר זמנה מט' שעות ומחצה, ושאין להתפלל
 מנחה גדולה אלא בדיעבד אבל לא לכתחילה כדמוכח ממש"כ שהמתפלל מאחר שש
 יצא, לשון זה משמע דיעבד.

והשתא קשה על המנהג להתפלל בין מנחה גדולה ובין מנחה קטנה, דמאחר
 שבדעתם להתפלל מנחה קטנה למה להם להתפלל גם מנחה גדולה, מה חסר להם אם
 יתפללו רק מנחה קטנה בזמנה לכתחילה, ומאי שנא מתפילת שחרית שלא מצינו מנהג
 להתפלל ב' תפילות בשחרית אחת בשעת הנץ החמה והשני מאוחר קצת, שהרי גם
 בשחרית יש שני זמני תפילות דלכתחילה מתפלל עם הנץ החמה ובדיעבד זמנה נמשך
 עד ד' שעות.

וכן נמי בתפילת ערבית יש שני זמני תפילות כמו שכתב רבינו שזמנה לכתחילה
 מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר ואח"כ כתב שיש לו להתפלל תפילת ערבית

¹ הל' תפילה פ"ג, ה"ג.

² שם, ה"ב.

אף קודם שתשקע החמה לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. ואפילו הכי לא מצינו מנהג להתפלל ב' תפילות בשני הזמנים, אחת לחובה ואחת לרשות, וצ"ב.

ב.

מדויק בדברי הרמב"ם שהטעם לתפילת מנחה הנוספת הוא מדין נדבה ומקשה שבנדוד"ד ישנו שינוי בגדר תפילת נדבה משאר המקומות

עוד צ"ב בכלל בעצם המנהג, דהנה מש"כ הרמב"ם "דמתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות", כוונתו לכאורה דאחת משתי התפילות מתפלל מדין תפילת נדבה שכתב³, "שאם רצה אדם שיתפלל כל היום כולו הרשות בידו וכל אותן התפילות שיוסיף כמו מקריב נדבות וכו'" עיי"ש.

והנה בעלמא תפילת נדבה אינה תלויה בזמן ולכן לא שנא אם מתפללו בשחרית או במנחה לעולם שם תפילת נדבה היא, כלומר שהמתפלל תפילת נדבה בשחרית לא נקרא אותה התפילה תפילת שחרית, וכן המתפלל תפילת נדבה במנחה אינה נקראת תפילת מנחה אלא תפילת נדבה סתם, ואין שום חילוק בנדבה זו אם התפללו שחרית או מנחה.

ואילו כאן בענין מנחה גדולה וקטנה משמע שיש על שתי התפילות שם תפילת מנחה, אלא שהראשונה הוא כנגד התמיד של בין הערביים של כל השנה, והשני כנגד התמיד של ערב פסח, מדכתב "שאיין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה. . . שהיא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום", משמע שגם כשמתפלל רשות נחשב לתפילה של מנחה גדולה, ולא תפילה שכנגד נדבה.

ג.

מבאר דהמנהג לב' תפילות מנחה אינו מטעם תפילת נדבה

אלא די ש להן ב' זמנים והוי כב' תפילות שונות

והנלענ"ד בביאור שיטת רבינו, שמנחה גדולה ומנחה קטנה, אין להם שייכות לדין תפילת נדבה, אלא שתי המנחות נידון כב' מיני תפילות, כמו שחרית ומנחה, או מנחה ונעילה, והוי ב' סוגי תפילות וב' זמנים שונים, והמתפלל מנחה גדולה הרי זה מתפלל כנגד התמיד של ערב פסח, והמתפלל מנחה קטנה הוא מתפלל כנגד דבר התמיד שבכל יום, והרי הן שני סוגי תפילות שונות.

והמתפלל מנחה גדולה לא יצא כלל ידי חובת תפילה של מנחה קטנה אפילו בדיעבד, והמתפלל מנחה קטנה לא יצא כלל ידי מנחה גדולה, דהן שתי סוגי תפילות כמו מנחה

³ שם, פ"א, ה"ט.



ונעילה. ועיקר דין מנחה גדולה וקטנה היא לומר שיש כאן שתי סוגי תפילות של מנחה, אלא שיוצא אדם באחת מהן, ומדינא אינו חייב להתפלל שניהם. ולא שהן סוג תפילה אחת שיוצאין בדיעבד כשמתפללה מוקדם.

וזהו שכתב רבינו⁴ "זמן מנחה גדולה משש שעות ומחצה עד תשע ומחצה וזמן מנחה קטנה מתשע ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע".

דהמבואר מזה שזמן מנחה גדולה נפסק בזמן מנחה קטנה, ובמנחה קטנה התחיל זמן תפילה של מין תפילה אחרת, ולא שאותו זמן מנחה גדולה נכנס לתוך גבול של מנחה קטנה ודו"ק.

והשתא מובן טעם המנהג להתפלל גדולה וקטנה, והיינו משום דכאמור שהן ב' מיני תפילות, והמתפלל מנחה קטנה, חסר לי' תפילת מנחה גדולה, והמתפלל מנחה גדולה חסר לו מנחה קטנה, דשתי מנחות הן ושני זמנים הן, ומי שהתפלל זו לא התפלל זו.

אלא דמדינא לא נתחייבנו להתפלל שתי המנחות הללו, רק רשות הוא להתפלל שניהן, ומשום הכי נהגו הרבה להתפלל שניהם כדי שיהיו להם שתי המנחות הללו.

ד.

מדייק מלשון הרמב"ם שלהתפלל את שתיהן זהו רשות בלבד ועפ"ז מבאר שהנוהגים כן רשאים אף בשבת ויו"ט

והנה, לאור זה, יתכן לפרש דמש"כ רבינו "נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות", אין זה מדין תפילת נדבה⁵, אלא ס"ל שהוא כגדר תפילת ערבית רשות, כלומר דס"ל דאיה"נ לא תקנו חכמים חובה להתפלל שתי המנחות, ומ"מ רשות יש להתפלל שניהם, וכשמתפלל שתי המנחות הרי על שניהם חל דין תפילת מנחה ולא אחת היא מנחה והשני נדבה, דהרי חזינן שגם התפילה שהוא מתפלל ברשות יש עלה שם תפילת מנחה, ולא תפילת נדבה, וכאמור שזו המנחה גדולה, הוא כענין תפילת ערבית רשות שהמתפללו אינו תפילת נדבה אלא שם תפילת ערבית עלה.

ולפי"ז אותן הנוהגים להתפלל שתי מנחות האחת רשות נוהגים כן גם בשבת ויו"ט אע"פ שבשבת ויו"ט אין מתפללין נדבה, וכן אינן צריכים לחדש בה דבר [וכבר הובא דעת הרבה ראשונים שהמתפללים שתי מנחות אחת רשות אין צריכים לחדש בה דבר] ולהאמור נתבאר יפה.

⁴ שם, ה"ד.

⁵ האמור בפ"א.



ה.

עפ"י הנ"ל מבאר דמנחה גדולה פוטרת מתפילת מנחה קטנה

והשתא מבואר יפה שיטת הרמב"ם דהמתפלל מנחה גדולה באמת חסר לי' תפילת מנחה קטנה, כי מנחה גדולה אינה משלים מנחה קטנה, אלא פוטר אותו מלהתפלל מנחה קטנה, ומ"מ מי שאינו מתפלל שתיהן יש לו להעדיף להתפלל מנחה קטנה משום שהוא כנגד דבר התדיר כל יום.

דכאמור מי שמתפלל רק מנחה גדולה, באמת חסר לו תפילת מנחה קטנה, אלא שאינו חייב להתפלל מנחה קטנה אם התפלל מנחה גדולה, ומנחה גדולה אינו עולה במקום מנחה קטנה, דומיא מי שעשה פסח ראשון לא עשה פסח שני, ומי שעשה פסח שני לא עשה פסח ראשון.

ו.

מביא השגת הרא"ש על דברי הרמב"ם ועפ"י הנ"ל מתרץ קושייתו ומבאר חילוק שיטותיהם

והנה בשו"ת הרא"ש הביא דברי הרמב"ם וז"ל⁶, "והרמב"ם ז"ל כתב בספר אהבה נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחד רשות. והורו מקצת הגאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה, וכן הדין נותן מפני שהוא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום. ואם התפלל הגדולה חובה לא יתפלל הקטנה כי אם רשות, עכ"ל".

והשיגו שם הרא"ש ז"ל: "להתפלל שתי תפלות של מנחה לא ידעתי מקום לתפלה זו וכו' והא דאמר רבי יוחנן בפרק מי שמתו (דף כא) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אמילתא דרבי אלעזר קאי דאמר ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל וכו'. אבל ודאי התפלל בהא לא קאמר ר' יוחנן שיתפלל שנית".

וכתב עוד: "ולפי המנהג שאתם מקריבין מנחת חובה ומנחת נדבה יראה לי דכיון שהגיע זמן המנחה לא יתכן שיהיה הראשונה נדבה וכו'".

וכתב שם עוד: "ומ"מ נראה בעיני אחר שהגיע זמן תפלה יצא לאלתר ואם ירצה יתנדב אח"כ. ועוד ראייה מהא דאמרינן (שם כח) אם לא התפלל מוסף עד שהגיע זמן

⁶ כלל ד, סימן ט.



המנחה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף, ואף על גב ששתיהם עליו חובה צריך להקדים תפלת המנחה כיון שהגיע זמנה, כל שכן אם רוצה להתפלל שתי תפלות אחת חובה ואחת נדבה שצריך להקדים החובה, ורבותינו ז"ל אומרים אם לא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתיים של חול ומבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו, אלמא אפילו בדיעבד לא עלתה לו אם הקדים המאוחרת".

והנה לפי מה שבארנו גדרי מנחה גדולה וקטנה בדעת הרמב"ם יתורץ השגות הרא"ש.

דהנה דעת הרא"ש שגדרי שתי המנחות סוג מנחה אחת היא, אלא אחת חובה ואחת נדבה, והדבר דומה כמו שמתפלל שחרית אחת חובה ואחת נדבה, ולפיכך שפיר השיג, אמנם לפי המבואר הרי הרמב"ם חלוק בהגדרה זו, וס"ל שמנחה גדולה ומנחה קטנה הרי הן שתי סוגי תפילות, אחת כנגד התמידין שבכל יום ואחת כנגד התמיד שאינו בכל יום, והם שתי תפילות, ושני זמנים, ולדידיה המתפלל מנחה גדולה חסר לו מנחה קטנה והמתפלל מנחה קטנה חסר לו מנחה גדולה. אלא שלא חייבו חכמים להתפלל שתי התפילות אע"פ שהן שתי סוגי תפילות כמו שחרית ומנחה.

והשתא לא קשה כלל מה שהשיג הרא"ש על הרמב"ם, ופשיטא שאם היה הרא"ש סבור בגדרי מנחה גדולה וקטנה כהרמב"ם, ששתיהן מין תפילה בפני עצמה, ולא אחת חובה ואחת נדבה, היה ג"כ ס"ל כהרמב"ם, ופולגתיהו מפני שלהרמב"ם אין שתי המנחות אחת חובה ואחת נדבה, אלא שתיהן מין תפילה אחרת כמו מנחה ונעילה, ולהרא"ש שתיהן מין תפילה אחת אלא זו חובה וזו נדבה.

כנלענ"ד לבאר שיטת רבינו הרמב"ם, ויש מקום להאריך עוד בזה, וקצרת.

ז.

עפ"י הנ"ל מבאר את החומרא להתפלל מנחה קטנה דוקא

ועפ"י שיטת הרמב"ם יובן שפיר שיטת אלו שמחמירים שלא להתפלל מנחה גדולה אלא מנחה קטנה, דכך יוצא משיטת הרמב"ם, דמנחה גדולה הוא סוג תפילה בפני עצמו, והמתפלל לא התפלל מנחה קטנה [שהוא כנגד תמידין של כל יום], אלא התפלל סוג תפילה של מנחה גדולה, שהוא נגד דבר שאינו קבוע בכל השנה, אלא שכבר נפטר עי"ז מלהתפלל מנחה קטנה, וכמו שנתבאר.



ח.

**מצ"ב בשיטת הרא"ש ומבאר דעת הפוסקים
דעדיף להתפלל מנחה קטנה ביחיד מאשר מנחה גדולה בציבור**

ובאמת צ"ע לשיטת הרא"ש אם כבר התפלל מנחה גדולה בתורת חוב, למה יתפלל מנחה קטנה שנית בתורת נדבה, והלא כבר יצא ידי חובת מנחה ע"י מה שהתפלל מנחה גדולה, ואין לומר שהטעם הוא כדי לצאת ידי תפילה מנחה בזמן מנחה קטנה, דהרי תפילת נדבה לא נחשב לכאורה לא כמנחה ולא כשחרית אלא הוא שם בפני עצמו, וא"כ לא מתקן מידי לכאורה, שהרי תפילת נדבה אינו כנגד תמידין אלא כנגד נדבה, ומה תיקן בענין תפילת המנחה עצמה כשהתפלל כבר מנחה גדולה, גם אם יוסיף אח"כ תפילת נדבה בזמן מנחה קטנה עכ"פ לא נחשב כמתפלל מנחה קטנה אלא כמו שמתפלל סתם נדבה, וצ"ב.

ולפי"ז ניחא מה שיש פוסקים שעדיף להתפלל מנחה קטנה ביחיד מלהתפלל מנחה גדולה בציבור, דלשיטת הרמב"ם מנחה גדולה הוא סוג מנחה קלושה כנגד דבר שאינו תדיר, ומנחה קטנה הוא מין מנחה אחרת כנגד תמידין שבכל יום יום, והן ב' מיני תפילות [דומיא מנחה ונעילה], והבן.



בענין טלטל מהצד וטלטל בגופו

הרה"ג הרב מאיר בריקמאן שליט"א
ראש כולל אורח חיים, עיה"ק טבריה

א.

מביא הסתירה בגמ' בטלטל מהצד האם שמייה טלטל
והמבואר בראשונים דיחנו חילוק האם עיקר כוונתו בשביל האיסור

בגמ' פרק כירה¹ מסיק "טלטל מהצד שמייה טלטל", פי' אם מטלטל דבר היתר ועל ידו מטלטל דרך אגב דבר איסור נחשב כמטלטל. ומקשה שם התוס'² דבגמ' בעוד מקומות במס' שבת משמע דטלטל מהצד לא שמייה טלטל, ותיירצו התוס' דיש נפ"ק דאם עיקר כוונתו בשביל דבר האיסור כגון הכא דמנער המת ממטה למטה דעיקר כוונתו לטלטל ע"י זה המת אמרינן דטלטל מהצד שמייה טלטלו משא"כ במנער מעות מע"ג הכר או אבן מע"פ החבית דעיקר כוונתו בשביל הכר או החבית אמרינן דטלטל מהצד לא שמייה טלטל.

וכן כתב המג"א³ דאף במנער המעות שעל הכר או אבן שע"פ החבית דשרי, אם הוא מנערם כדי שלא יגנבו המעות אסור, כיון שהוא עושהו לצורך המעות, ולא גרע משאר טלטל מהצד דאסור כשהוא לצורך המוקצה, ממש כמו במנער המת ממטה למטה דאסור כמבואר בגמ' הנ"ל.

[ועפ"ז יש לתמוה על המ"ב⁴ שכתב על דין זה של המ"א שהוא לא ברור דאפשר נייעור קיל טפי משאר טלטל מהצד, ומותר אפי' אם הוא לצורך דבר המוקצה, שהרי דין זה מפורש בסוגיא דנייעור המת מהמטה. ומחמת חומר הקושיא אולי יש ליישב דברי המ"ב דמנער את המת כל כוונתו הוא לטלטל המת, ובמקום לטלטלו להדיא הוא מנערו מהמטה למטה והוא כעין ידא אריכתא (כמו שיבואר להלן בעזה"י בדברי שו"ע הרב) משא"כ כשמנער מעות מעל הכר כדי שלא יגנבו המעות דהיינו שהמעות מונח במקום

¹ שבת מג, ב.

² ד"ה דכ"ע טלטל.

³ בס"י ש"ט סק"ה.

⁴ ס"ק י"ז בשער הציון שם.



גלוי ומנערו כדי שלא יראנה הגנבים הוא רק לטלטל לסלקו מכאן וניעור דכאן הוא כלאחר יד טפי מהניעור של המת ע"י המטה].

ב.

מביא דברי השו"ע הרב דפליג על הט"ז בדין עצמות וקליפים שעל השולחן ומעיר בדבריו

עוד מצינו, בצריך למקומו, דגם כן מותר לטלטל מהצד, כגון בצריך למטה שהמת מונח עליו מותר לנערו, כמבואר בס' שי"א⁵ דהוה כטלטל מהצד לצורך דבר המותר דשרי, ועפ"ז כתב הט"ז⁶ בהא דעצמות וקליפים שעל השולחן דמנער את הטבלא והם נופלים, דה"ה אם מעבירים ע"י דבר אחר כגון שהוא מגרר אותם ע"י סכין מן המפה דמותר, כיון דלא נגע בהם הוה ליה טלטל מהצד ומותר, אבל השו"ע הרב שם חולק על דברי הט"ז וסובר דדוקא ניעור שרי שהוא מטלטל דבר המותר והדבר האסור נופל מאליו, משא"כ אם מעבירים ע"י סכין וכדומה נעשו הם כידא אריכתא, והוה טלטול גמור ואסור.

אמנם יש להדגיש שיש אופן שגם לפי דברי הרב הנ"ל מותר דהיינו בדין הנ"ל בעצמות וקליפים שמונח על השולחן מבואר בשו"ע דלכתח' צריך לנערו מיד במקומו, אבל אם צריך להמקום של השולחן וא"א לנערו שם מותר להגביה את כל הטבלא ולנערו במקום אחר, ובזה מודה השו"ע הרב דשרי ולא אמרינן דהוה כידא אריכתא, כמבואר שם דכיון שטלטל הדבר המותר, והדבר האסור מטלטל מאליו הוה שפיר כטלטול מהצד לצורך הדבר המותר דשרי, משא"כ כשהוא מעביר העצמות והקליפים ע"י סכין וכדומה כל כוונתו הוא לטלטל המוקצה ואינם רק כידא אריכתא ואסור.

ואפשר לנמק עוד בדבריו, דכאן העצמות כבר מונחות על השולחן והוא צריך שולחן נקי ע"כ מותר לו להגביה השולחן כדי לנקותו שהוא כשאר טלטול מהצד כשהוא צריך לדבר המותר, משא"כ כשמעבירו ע"י סכין א"א לומר שצריך לסכין שהרי הסכין כבר מוכן לפני זה נמצא שכל טלטולו ע"י סכין הוא דהוה כידא אריכתא דאסור לדעת הרב, ומ"ב סתם כדברי הט"ז.

⁵ ס"ה.

⁶ סי' ש"ח, ס"ק י"ח.



ג.

מביא מחלוקת הראשונים בענין טלטל בגופו האם דינו כטלטל מהצד דמותו רק לצורך דבר המותר והשקו"ט בזה

ובענין טלטל בגופו, מצינו מח' ראשונים אם דינו כטלטל מהצד דמותו רק לצורך דבר המותר, ובאמת מחלוקתם תלוי בפי' המשנה הקש שע"ג המטה לא ינענו בידו אלא בגופו, ובאמת תוס' שם פי' דנענוע הקש שע"ג המטה הוא לצורך דבר המותר דהיינו כדי לשכב עליו, משמע מתוס' דטלטל בגופו דינו כשאר טלטל מהצד דלצורך דבר המותר שרי ולצורך הדבר המוקצה אסור, אבל הרא"ש מחלק באופן אחר דנענוע הקש שהוא רק טלטל בגופו קיל טפי מטלטל מהצד ומותר אפ' לצורך דבר האסור דאינו נחשב טלטל כלל.

ונפק"מ, אם מעות מונח על הקרקע וחושש שמא יגנבו, מותר לטלטל המעות ברגלו עד שיסלקו למקום צנוע כיון שהוא טלטל בגופו דשרי אף אם כוונתו הוא לצורך הדבר המוקצה⁷ [ויש לציין דמש"כ השו"ע הרב דמטלטל המוקצה ברגלו דרך הלכו לכאורה הוא לאו דוקא דרך הילכו אלא כל טלטל בגופו אינו כטלטל ומותר אף לצורך הדבר האסור].

אמנם אף דעיקר הלכה כדברי הרא"ש מ"מ יש נפ"מ בדברי התוס' לענין הא דמבואר בסי' רע"ו⁸ ברמ"א, דמותר לומר לגוי לטלטל נר דלוק הואיל ואינו רק טלטל בעלמא, וביארו האחרונים דטעם ההיתר אף דשאר איסור דרבנן אסור אף ע"י גוי אא"כ הוא לצורך מצוה או במקום חולי⁹ בטלטל מוקצה יש להקל טפי כיון דאף הישראל יכול לטלטל הנר מהצד, דהיינו טלטל בגופו וכיון שיש אופן שאף הישראל בעצמו מותר לטלטלו יכול לומר מהגוי לטלטלו בהדיא, אמנם מבואר שם במ"א דדוקא אם מטלטלו לצורך דבר המותר, אבל אם מטלטל הגוי הנר לצורך הנר דהיינו שלא יגנב אסור, וביאר שם השו"ע הרב (סעיף י' בסוגריים) אף דיש אופן שישראל יכול לטלטל מוקצה אף לצורך הנר, דהיינו בטלטל בגופו, וא"כ הוה לן להתיר טלטל ע"י גוי אף לצורך הנר כיון שכל ההיתר לטלטל מוקצה ע"י גוי הוא דברי ר"ת, ור"ת עצמו סובר דטלטל בגופו אסור לצורך המוקצה, אין להקל יותר ממה שהוא עצמו מקיל.

⁷ וכן מבואר להלכה במ"ב סי' ש"ח ס"ק י"ג, וכן בשו"ע הרב שם, ס"ו.

⁸ ס"ג.

⁹ כמבואר כל זה באריכות בסי' ש"ז ס"ה.



ויש לציין לדברי הפמ"ג¹⁰ שכתב דמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור ע"י גוי מחמה לצל או כדי שלא יגנב, דכיון שיש אופן דאף הישראל עצמו מותר לטלטלו דהיינו שצריך הכלי לצורך גופו, מותר ע"י גוי אפי' לטלטל הכלי לצורך הכלי עצמו.

ד.

מביא דברי המ"ב שמותר ללמוד בשבת על שולחן שיש עליו מעות ומעיר בדבריו

עוד כתב המ"ב¹¹ בשם המהרי"ל דמותר ללמוד בשבת על שולחן אפי' בעוד שיש עליו מעות, או שאר דבר מוקצה, דאע"ג דדרך לנענע עם לימודו מ"מ לאו פסיק רישא, [ובשער הציון שם כתב דאם יש פסידא א"צ לנער אפי' אם הוא פסיק רישא, שהרי לא גרע מאבן שע"פ החבית שמותר להגביהו ולטלטלו מהצד אם הוא לצורך דבר המותר במקום פסידא].

ויש להעיר שלכאורה הוא רק טלטל בגופו וטלטל בגופו אינו טלטל כלל, וצריך לדחוק דמיירי שאוחז בגוף השולחן והוה טלטל מהצד ע"כ אם אפשר לנער צריך לנער. לסיום יש לציין לדברי הבה"ל¹², דדבר התלוי כגון מנורה התלויה בבהכ"נ אם מטלטלו הוה רק טלטל מהצד [דשרי אם הוא לצורך דבר המותר] וביאר שם התהל"ד דאף אם מטלטל גוף המנורה הוה טלטל מהצד, והטעם דסתם טלטל ע"י שמזיזו הא יצא ממקומו הראשון ובא למקום חדש, משא"כ בדבר תלוי מעולם לא יצא ממקומו הישן ע"כ טלטל כזה נחשב טלטל מהצד.

¹⁰ סי' ש"ז ס"ק כ"ט בא"א.

¹¹ סי' ש"ט ס"ק ל"ז.

¹² סי' רס"ה, ד"ה פן יתנדנד.



ביאורים והערות בהל' עדות בשיטת הרמב"ם והשו"ע

הרה"ג הרב גבריאל דהאן שליט"א

ראש כולל משנת מלך שע"י מוסדות 'תפארת טבריא'

א.

עדות קרובים ובדין בעל כאשתו

בגמ' מסכת בבא בתרא¹ "שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא, הלכה שלישי בשני כשר, רבא אמר אף בראשון. מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא, ולית הלכתא כמר בר רב אשי".

עיין רשב"ם²: "להעיד בקרובו שני כגון בן חנוך בן ראובן כשר להעיד בימואל בן שמעון דבנו של חנוך שלישי לראובן וימואל בן שמעון שני הוא וכו'" יעו"ש.

ולהלכה ראשון בראשון פסול, כגון אב ובנו וכן שני אחים, וכן הדין בשני בראשון.

אולם בשלישי בראשון נחלקו הראשונים: לדעת הרמב"ם³ והרי"ף⁴ כשר דפסקו כרבא ואילו ר"ת⁴ ס"ל דפסול דפסק כר' אבא, ועוד דהביאו ראי' מדברי הירושלמי⁵: "משה מהו שיעיד באשת פנחס אמר ר' יוחנן מותר לכתחילה", והגמ' שם לא דנה מהו שיעיד לפנחס עצמו דהוא שלישי בראשון למשה, משמע דבזה פסול יעויין שם בב"ב⁶, ובשו"ע⁷ הביא דעת הרמב"ם בדעת סתם.

¹ קכח, א.

² שם, ד"ה שלישי כשר.

³ הל' עדות פי"ג, ה"ד.

⁴ תוד"ה לית הלכתא – ב"ב שם.

⁵ סנהדרין פ"ג, ה"ו.

⁶ חו"מ סי' לג.

⁷ שם.



ובדין בעל כאשתו; מצינו דלכו"ע ראשון בראשון אמרינן בעל כאשתו; ואמרינן תרי בעל כאשתו; כגון ראובן ושמעון נשואין לרחל ולאה שהן אחיות הרי ראובן ושמעון חשיבי ראשון בראשון תרי בעל כאשתו.

וכתב הרא"ש⁸ דראשון בשני ושני בשני לא אמרינן בזה תרי בעל כאשתו; אבל חד בעל כאשתו אמרינן, ובשלישי בראשון לכו"ע לא אמרינן חד בעל כאשתו; אלא דעיין בב"י שתמה על הטור שלמד בדעת הרי"ף דאמרינן תרי בעל כאשתו גם בשני בשני יעו"ש.

והנה כתב הטור וכן חתן ראובן פסול לשמעון ובנו.

וזה בעצם הציור, דחתן ראובן ביחס לשמעון שהוא דוד אשתו הו"ל שני בראשון וחד בעל כאשתו אולם לבן שמעון נחשב חתן ראובן שני בשני וחד בעל כאשתו וחזינן לעיל בדברי הרא"ש דחד בעל כאשתו אמרינן גם בשני בראשון וגם שני בשני?

והנה עיין בגמ' בסנהדרין⁹ דבעו מיניה מרב מהו שיעיד אדם באשת חורגו כלו' חורגו היינו בן אשתו ורב נשאל האם להעיד לאשתו של בן זה אפשרי או לא. יעו"ש.

ולכאו' יש להבין דזה דין פשוט שהרי הוי ראשון בראשון ותרי בעל כאשתו כלומר בעל אשתו עם אשתו הוי ראשון בראשון ובן אשה זו עם בעלה הו"ל ראשון בראשון שכן בעל כאשתו; וא"כ אשת חורגו יש להחשיבה כמו חורגו מדין אשה כבעלה. וא"כ בעל האשה ואשת חורגו חשיבי ראשון בראשון תרי בעל כאשתו; דלכו"ע אמרינן!?

ויש להוסיף דדמי למש"כ הטור לגבי גיסו וז"ל: וכן הנשואין שתי אחיות דראשון בראשון אמרינן תרי בעל כאשתו; והוא דין המפורש במשנה דגיסו פסול להעידו וא"כ גם הכא הוי תרי בעל כאשתו בקרבה דראשון בראשון (עיין בב"ח דהק' קושיא זו וכתב כאן להדיא דדין אשת חורגו הו"ל ראשון בראשון ותרי בעל כאשתו) וא"כ הדרינן לקושיין דמה שאלו את רב מהו להעיד לאשת חורגו הא חזינן במשנה דגיסו פסול לו.

ויש ליישב דהנה תוס' בסנהדרין¹⁰ כתבו דגיסו וחורגו אין דינם שווה שכן בחורגו הוא לבדו פסול ולא נפסל בן חורגו ואילו בגיסו נפסל בן גיסו והדין דכ' בברייתא בעל אחות אמו דפסול הכוונה לבן גיסו א"כ חזינן דגיסו וחורגו שני דינים הם לכן רב נשאל בדווקא על אשת חורגו ואין לפשוט מדין גיסו דשם הוא מדין בעל אחות אמו וא"כ רב הוא דחידש הדין בעל כאשתו וכו' וצ"ע.

⁸ סנהדרין פ"ג, ס' כ.

⁹ כח, ב.

¹⁰ כח, ב. ד"ה גיסו.

ב.

דין עדים הקרובים לשכ"מ ורחוקים לבנים

עדים שהם קרובים לשכ"מ ורחוקים לבנים דפסק השו"ע כדעת הרא"ש דפסולים וכ' דיש מכשירים, והם דברי הגאון המובאים ברא"ש.

ועיינ בקצוה"ח¹¹ דרצה להסביר מחלוקתם ע"פ מחלוקת הראשונים (הרמב"ן ועוד ראשונים עם הראב"ד) בהסבר הדין דקי"ל דפסול ממון לא בעי' תחילתו וסופו בכשרות וכדפסק השו"ע¹²:

דברי הרמב"ן הובאו בנימוקי-יוסף מס' בבא בתרא¹³ וז"ל: וא"ת וכי מסתלקו אמאי מכשרו והא בעי' תחילתו וסופו בכשרות כדאמרינן לקמן גבי היה יודע לו עדות עד שלא נעשה חתנו ואח"כ נעשה חתנו או שהיה קרוב ונתרחק ומה לי קורבא דגופא ומה לי קורבא דממון ותי' הרמב"ן שלא נאמר תחילתו בפסלות אלא במי שהיה קרוב ונתרחק או פסול הגוף אחר שהרי זה מעיד למי שהיה קרובו בשעת ראי' אבל כאן שעכשיו נסתלק מן ממון זה, אינן זה מעיד לקרובו ולא למי שהיה קרובו בשעת ראי' שהרי ממון אחרים הוא ולא שלו, ולאחרים הוא מעיד וכו' יוע"ש, וע"ע בב"י כאן.

אבל הראב"ד ס"ל דבדין נוגע בממון מעולם לא היה עליו שם 'עד' אלא בעל דבר לכן כשר.

וכ' הקצות לבאר דהרא"ש דס"ל דקרובי שכ"מ פסולים ס"ל כדעת הראב"ד וא"כ כ"ז בממון כדין נוגע אבל כאן היו קרוביו והיה עליהם שם עדים, אבל הי"א ס"ל כדעת הרמב"ן דבממון לא היו פסולים מעולם א"כ כאן דאינן להם קשר לממון לאחרים מיד הם כשרים ולכן לירשים כשרים וא"ש.

ג.

בדין עדות ארוס לארוסתו

בגמ' סנהדרין¹⁴ "אמר רב"ח מעיד אדם לאשתו ארוסה אמר רבינא לא אמרן אלא לאפוקי מינה אבל לעילוי לה לא מהימן ולא היא לא שנא לאפוקי ולא שנא לעילוי לא מהימן מאי דעתיך כדא"ר חייא בר אמי משמיה דעולא אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא

¹¹ סי' לג.

¹² סי' לג, סט"ו.

¹³ דף כג (בדפי הרי"ף).

¹⁴ כה, ב.



לה .. התם בשארו תלה רחמנא אכתי לאו שארו היא הכא משום איקרובי דעתא הוא והא איקרבא דעתיה לגבה".

ויש לשאלו¹⁵: דאם הסיבה משום איקרובי דעתא א"כ נימא דדווקא לזכותה אסור להעיד אבל לחובתה מדוע לא יעיד דהא מעיד לחובתה ואין כאן איקרובי דעתא. והנה עיין ב"י דכתב דיש מחלוקת בין הרמב"ם להרא"ש אם פסול להעיד לקרוביה לכתחילה דלדעת הרמב"ם לכתחילה פסול אבל אם כבר העיד מקבלים עדותו; ולהרא"ש לכתחילה מקבלים עבור הקרובים.

ויש להסביר ולהבין במאי איפלגו הרמב"ם והרא"ש,

והנה ראיתי בפלפולא חריפתא על הרא"ש¹⁶ וע"פ דבריו ניתן להבין הפלוגתא והקושיא שהצבנו בראש דברינו וז"ל: "פירוש הא דפסיל רחמנא לעדות הוא הקרובים, דהיינו איקרובי דעתא ולא שהם פסולים מטעם דחשיד להו רחמנא שהעידו שקר דהא אמרינן בגמ' דלא שנא לאפוקי ל"ש לעיולי לא מהימן וכן כל פסולי עדות מחמת קורבא פסולים בין לזכות בין לחובה" ע"כ.

וא"כ נ' מדבריו דמונח בגזה"כ דקרובי עדות פסולים הוא דווקא מחמת קורבא ולא מטעם חשוד לשקר.

ולכן לפ"ז מיושב מה ששאלנו דיעיד לחובתה? דזה לא קשור לחשש משקר אלא דבמצאות יש כאן קירוב דעת והוא מטעם גזה"כ.

ועפ"ז נבין מה דאפליגו הרמב"ם והרא"ש דהרא"ש ס"ל כיון דגזה"כ מחמת קירבת דעת א"כ להעיד לקרוביה אין קירבת דעת עדיין, אבל הרמב"ם סובר דכיון דחכמים פסלו ארוס להעיד לארוסתו מחמת גזה"כ א"כ תיקנו כעין דאורייתא וא"כ גם בקרוביה יפסלו לכתחילה ודו"ק.

ד.

נראה בס"ד להוכיח ברמב"ם כהרדב"ז

כ' הרמב"ם¹⁷ וז"ל "איזהו רשע כל מי שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות ה"ז רשע ופסול לעדות שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנאמר והיה אם בן הכות הרשע וכו'".

¹⁵ כך שאלני האברך הרב אלרואי בן סימון.

¹⁶ בסוגיא פ"ג סי' כ' אות ו'.

¹⁷ הל' עדות פ"י, ה"ב.



הנה מלשון הרמב"ם ברור דדווקא בחייבי מלקות בפועל נפסל לעדות אבל אם אין בלאו זה מלקות כגון שאין בו מעשה וכיו"ב כשר לעדות.

אולם כ' הרדב"ז שם דמש"כ בגמ' סנהדרין¹⁸ דחשוד על העריות דר"נ הכשירו ורב ששת תמה: "ארבעין בכתפיה וכשר?!" דלאו דווקא ארבעין בכתפיה היינו מלקות בפועל, אלא אף בלאו שניתן לתשלומין או לאו שאין בו מעשה או לאו שבכללות, כיון שעבר על לאו זה נפסל מהתורה והוסיף הרדב"ז תדע שהרי גולן דפסול מן התורה אף שאינו לוקה שהרי ניתן לתשלומין. עכ"ד.

ועיין בב"י¹⁹ שכתב בשם 'רבינו ירוחם' במישרים²⁰ דכתב דיש מן הגאונים שכתבו שאם עבר עבירה של דבריהם, דאינו פסול כלל ואם העבירה מן התורה ואין בה מלקות אינו פסול אלא מדרבנן.

ולכאן פליגי הרדב"ז ורבינו ירוחם אם אינו לוקה בפועל אף שעבר על לאו מן התורה אי נפסל לעדות מן התורה או מדרבנן, לדעת הרדב"ז פסול מן התורה, ואילו לדעת ריבנו ירוחם פסול רק מדרבנן.

(ועיין בב"י ששלמד מדברי הטור כדברי הרמב"ם דפסול רק מדרבנן).

נראה בס"ד להוכיח ברמב"ם כהרדב"ז²¹: "ולכאן לפענ"ד יש לדון בדעת הרמב"ם דאפ"ל דס"ל אף שאין מלקות פסול לעדות מן התורה והראי' דכ' בהל' ג' עבר עבירה שחייבים עליה מלקות מן התורה ה"ז פסול מן התורה ואם היה החיוב שבה מדבריהם ה"ז פסול מדבריהם וכו'" עכ"ל.

ולכאן אי נימא דס"ל להרמב"ם דדווקא חייב במלקות פסול מן התורה ואילו באין מלקות פסול מדבריהם, א"כ הו"ל לומר חידוש גדול יותר דאם עובר על לאו שאין בו מלקות פסול מדבריהם ומינה נלמוד דכ"ש לעבר עבירה מדבריהם ומהא דנקט הרמב"ם הדוגמא דעבר על עבירה מדבריהם משמע דבלאו אף שאין בו מלקות נפסל מן התורה ודו"ק.

ויש עוד לעיין בזה, ונהדר לעצם מחלוקת הראשונים באין מלקות בפועל אי נפסל מן התורה או מדרבנן יש לדון במאי פליגי.

¹⁸ כו, ב.

¹⁹ חו"מ סי' לד.

²⁰ נ"ב ח"ד דף יג, א.

²¹ הוכחה מדברי הרמב"ם דלאו שאין בו מלקות פסול לעדות מן התורה כן נלענ"ד.



ואפשר לו' דהנה יש לחקור בכל הלאוין דאין לוקים עליהם כגון לאו שאין בו מעשה, לאו הניתק לעשה וכד' מהי הסיבה שלא לוקים, האם בגלל דהלאו קליש א"ד דינו קליש אלא גזה"כ דדווקא ביש בו מעשה לוקה וכדו'.

ואי נימא כצד א' א"כ בלאו שאין בו מלקות וכיו"ב כיון דקליש, א"כ גם לענין פסול עדות קליש ולכן פסולו יהיה מדרבנן אבל אי נימא דגזה"כ א"כ גזירת מלך דדווקא ביש בו מעשה וכדו' לוקה אבל אינו ענין לפסול לעדות דלענין פסול לעדות חומרם זהה ושווה ובשניהם פסול לעדות.

וא"כ עפ"י שפיר אפ"ל דנחלקו הראשונים הנ"ל לדעת הרדב"ז ס"ל כצד ב' דמצד גזה"כ פסול ולכן שפיר לענין פסול לעדות גם בלאו שאין בו מלקות פסול מן התורה.

ואילו רבינו ירוחם ס"ל כצד א' דהלאו קליש ולכן ה"ה לענין פסולות לעדות כיון דאיסורו קל פסולו מדרבנן. ודו"ק²².

ה.

עדות חשוד

עיין טור²³ דהביא דין בא על הערווה פסול לכל עדות אבל החשוד על העריות היינו שרגיל להתייחד עם עריות כשר לשאר עדויות ופסול לעדות אשה.

והנה נחלקו ר"ת הביאו הרא"ש, דחשוד היינו שבא על הערווה ולדעת ר"נ כשר לעדות דשונה דינו מדין אוכל נבלות דכאן יצרו תוקפו.

והרי"ף פליג וס"ל דמיירי בחשוד בדווקא, ולאו בעובר את האיסור עצמו.

ובגמ' הובא דרבא איירי לדעת ר"נ ומודה דלעדות אשה פסול וכו'.

וכ' הב"י לענין הלכה פסק הרי"ף בשם גאון דהלכה כרב ששת באיסורי ולכן פסול. אבל הרא"ש פסק כר"נ דר"ש רק מתמה עליו ארבעין בכתפיה וכו' אבל אינו חולק על ר"נ.

והוסיף הב"י לענין דינא לכו"ע אם העידו עליו שני עדים שבא על הערווה אע"פ שלא התרו בו פסול לכל עדות דאי להרי"ף הא פסק דאפי' בחשוד - כר"ש דפסול וכ"ש

²² (עיין ברדב"ז - לשונות הרמב"ם סי' אלף תקצ"ג (רכ"ט) כ' במשנת יעב"ץ דאזיל הרדב"ז לשיטתו עיין ס' המפתח פרנקל.).

²³ סי' לד.



בבא על הערווה, ואי לרש"י דפי' דכשר כיון דבעינן רשע דחמס וכיון דקי"ל כאביי דלא בעי' רשע דחמס א"כ יפסל לעדות וכו' וא"ש²⁴.

אגב חזינן הכא דהב"י מתייחס לרש"י כאל פוסק אף שכתב דרך ביאור הגמ', די ש הסוברים דרש"י לא נחשב לפוסק כאשר כ' לבאר דרך ביאור בגמ' אבל אם כ' דרך פסק בודאי דמנינן ליה כא' הפוסקים להכריע הדין וא"כ כאן חזינן אף שכ' דרך ביאור ופירוש הגמ' הב"י דן בדבריו לענין פסק וצ"ע.

1.

דין עדות מוסרים ואפיקורסין

עיין טור²⁵ שכ' דברי הרמב"ם דהמוסרין והאפיקורסין וכו' לא הוצרכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות וכו'.

והביא הב"י בשם הגהות אשר"י (היא דעת ר' פלטוי גאון) דאיניש דסני לחבריה ואמר בפני רבים אזילנא ומסרנא לך רשע הוא ופסול לעדות נראה לי דהיינו במוחקק שעשה מעשה כי עובדא דר' שילא וכו' וכ"כ הרדב"ז²⁶, אח"כ הביא הב"י כעין מש"כ לעיל וא"ש.

אולם עיין ברמב"ם²⁷ דכ' המוסרין והאפיקורסין וכו' משמע דווקא מוסר בפועל אבל המאיים לא הוי בכלל זה דאל"כ הו"ל להרמב"ם לו' חידוש גדול יותר דאפי' מאיים למסור פסול וכ"ש מוסר בפועל.

אח"כ ראיתי בס' המפתח על הרמב"ם²⁸ אי יש לדייק מהרמב"ם דלא כר' פלטוי וציין לעיין במהרי"ק שורש קכ"ו ועוד ספרים יעו"ש.

והנה ראיתי להדיא במהרי"ק דכ' וז"ל: "ובר מן דין .. ג' לענ"ד דרבינו משה (הרמב"ם) עצמו לית ליה שיהא פסול לעשות באומרו אלך ואמסור דאל"כ לא הוה שתיק מיניה והווא לאשמועינן אפי' באומר אלך ואמסור וכ"ש מסור עצמו וכו' עכ"ל וממש כמו שכתבנו לעיל לדייק ברמב"ם".

²⁴ ובשו"ע והרמ"א לא הביאו דין זה בשו"ע עיין סמ"ע ס"ק טו.

²⁵ שם.

²⁶ בה' עדות פי"א ה"י.

²⁷ פי"א מהל' עדות ה"י.

²⁸ פרנקל.

ז.

דין עדות אריס שלקח פירות בלא ידיעת בעלים

כתב השו"ע²⁹ אריס שלקח דבר מועט מהפירות שבכרו ביומי ניסן ויומי תשרי קודם שתגמר מלאכתן (הגהה וי"א אומרים בדבר שנגמר מלאכתה) אע"פ שלקח שלא מדעת בעל השדה אינו גנב וכשר לעדות שאין בעל השדה מקפיד עליו וכן כיו"ב והוא מלשון הרמב"ם³⁰ וחזינן מלשון זה "דאינו גנב" דס"ל דבעצם אריס זה אין בו חשש עבירה דגול ומשו"ה לא נפסל לעדות.

אולם מלשון הטור פשוט דלכאו' הו"ל גנב אלא דהנידון כעת אם לפוסלו לעדות ומשום שהוא מורה היתר לעצמו שהוא אריס ויש לו חלק ביבול וכדו' לכן כשר לעדות וכדחזינן בהני קבוראי וכן באפוטרופוס של יתומים דמורה היתרא במעות של יתומים להלוותן בריבית וכדו' לכן לא נפסל לעדות.

אולם לשון הגמ'³¹ "גנב ניסן וכו' לא שמי' גנב". נ' כלשון הרמב"ם דלא הוי גנב ברם המעיין ברש"י יראה עין בעין דכתב דהוא ענין של מורה היתרא דכ' רש"י³² – "כדמפרש ואזיל". וכוונתו לומר כמו שיתבאר בהמשך דהוא ענין דמורה היתר.

וכ' אח"כ רש"י³³ – "דטרט ביה ומורה היתרא וכו'". אתה הוראת שדעת רש"י הוא משום דמורה היתרא וכדסמך ליה דין דקבוראי.

ואח"כ ראיתי שכ"כ להדיא הגר"א כאן על השו"ע, דהרמב"ם ורש"י פליגי בזה, וכמו שדייקנו מלשון השו"ע והרמב"ם יעו"ש³⁴.

עיינ סמ"ע³⁵ בביאור דברי הרמב"ם דהא דפסיל משחק בקוביא לא מחמת דיש כאן גול גמור אלא אף אי נימא דיש כאן אבק גול בכ"ז לא נפסל וכמו שמבואר ברמ"א³⁶ דבפסול דרבנן בעי' שיהנה בדבר ולכן גם כאן יפסל רק באופן שאין לו אומנות אחרת ואז יוצא שכל הנאתו וגדולתו מחמת משחק זה.

²⁹ סעי' טו.

³⁰ יעויין ברמב"ם בפ"י מהל' עדות.

³¹ סנהדרין דף כו, ב.

³² בד"ה לא שמי' גנב.

³³ בד"ה באריסא.

³⁴ וע"ע בס' המפתח פרנקל שציינ לעיין במהרי"ט ח"א סי' ק"נ ובמחנ"א הל' גזילה סי' ב', אג"מ חו"מ

ח"א סי' מ"ז.

³⁵ ס"ק מ'.

³⁶ סעי' ג'.



והמשיך הסמ"ע אבל לדעת רש"י והטור שכתבו בטעם "ישוּבו של עולם" דהיינו כיון שאינו יודע ערך הכסף וקושי המחיה ולכן יקל עליו להעיד שקר וכ' הנ"מ ביש לו אומנות אחרת אבל לא מספיקה לו די הצורך, לטעם הרמב"ם פסול ולדעת רש"י יהיה כשר וכן בשאין לו מלאכה אחרת אבל יש לו ממון אחר להתפרנס, דסו"ס לא נהנה ממשחק זה ואילו לרש"י יהיה פסול דאין לו אומנות אחרת בעינין³⁷ בדווקא וכו'.

א"כ לדעת הרמב"ם בכדי להיפסל בגזל דרבנן צריך שיהנה מאותו גזל וא"כ לפי"ז באריס הנ"ל הא לכאור' הוא נהנה מגניבה זו ולכאור' יפסל?! וצ"ל דכ"ז כשאין צד לו' דיש הקפדה מצד הנגזל אבל כאן באריס³⁸ דאין קפידא כשר ומכיוון דבפועל דיש קפידא מצד בעה"ב לכן נפסל ודו"ק.

והנה עיין במהרי"ט³⁹ דכ' בדעת הרמב"ם⁴⁰ קדשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו עשאו ספק קידושין לפי שלא נטל ברשות בעה"ב.

ומזה למד המהרי"ט בדעת הרמב"ם אף דידיעין שיתרצה אח"כ בעה"ב אינה מקודשת כיון שבעי' שיתרצה להדיא וא"ש. וכ' ע"ז בס' "מחנה-אפרים"⁴¹ דמהרמב"ם בהל' עדות לא משמע כן מדין אריס הנ"ל דאף שלקח שלא ברשות בעה"ב אינו גנב ולא נפסל לעדות וא"ש.

ולכאור'⁴² לא מובן מה הק' המחנ"א דלכאור' דין ארוס שאני, שכן לדעת הרמב"ם מצד שהוא לא מקפיד שכן כ' הרמב"ם להדיא שאין בעה"ב מקפיד ובוזה יצא לחלוק על רש"י שכ' מטעם מורה התיירא וכדכתיבנא לעיל אבל בנידון מקדש אשה בדבר שאינו מקפיד מיירי דלא ברור שלא יקפיד בזמן לקיחתו דרק אח"כ מתרצה.

אלם עיין ב"משנה-למלך" דכ' דהרמב"ם גם בהל' אישות מיירי בידע שאין בעה"ב מקפיד יעו"ש⁴³.

³⁷ דכיון דאין לו אומנות אינו מחשיב הכסף וכנ"ל.

³⁸ עיין הלכה ח', דכתב בצורה פשוטה דכל משחק בקוביא דווקא עם ישראל אבל עם גוי לא נפסל

ודו"ק.

³⁹ ח"א סי' ק"ג.

⁴⁰ בהל' אישות פ"ה ה"ח.

⁴¹ הל' גזילה סי' ב'.

⁴² לחלק בין לא מקפיד לכתחילה וכך היינו באריס מקדש אשה וכדו'.

⁴³ ואולי כיון דהאשה לא מתרצה בכה"ג.



ח.

דין דיין שקיבל הנאה לאחר פסק דין

עיין רמ"א⁴⁴ שכ' דיין שדן כבר ובא בעל הדין לתת לו מתנה על שהיפך בזכותו אסור לו לקבלו ע"כ והוא מדינא דגמ' בבכורות⁴⁵ דנלמד מהפסוק "ראה למדתי אתכם .. כאשר ציווני ה' אלוקי" מה אני בחינם וכו'.

אלא דלכאו' חזינן בגמ'⁴⁶ במעשה דבר חמא דקטל גברא וכו' והיפך ר' פפי בזכותו. קם בר חמא נשקיה אכרעיה וקבליה לכרגיה דכולי שניה. וא"כ איך קיבל רב פפי טובת הנאה? והנה הרא"ש כ' דכיון שת"ח פטור מתשלום המס א"כ שפיר דמשום כך לא חשיב שקיבל הנאה מבעל הדין.

ואח"כ ראינו שכ"כ להדיא הסמ"ע⁴⁷.

אולם ראיתי בס' יד רמ"ה בסוגיא התם דתי' דרב פפי לאו דינא הוה אלא מיקם הוה קאים התם ועיין לי' בדיניה בהדי דינא.

א"כ לפי"ז שפיר קביל רב פפי האי כרגא דכיון דלא נמנה בין הדיינים וא"כ לפי"ז אם היה דיין היה אסור אפי' לקבל תשלום המס אף דבלא"ה היה פטור דסו"ס נראה שנותן לו.

וכן אם היה מקבל דבר הנאה אחר היה אסור לקבל לשיטת הרא"ש, ול"יד רמ"ה" יכול לקבל.

ולפי"ז מה שכ' כאן הרמ"א "דיין" כ' בדווקא לאפוקי המקרה דרב פפי דלא הוה דינא א"כ להרא"ש, הרמ"א נקט דינא וקיבל מתנה היינו שאר מתנות לאפוקי פטור מתשלום מס ואילו לדברי י"ד רמ"ה" נקט דווקא דינא דלא כהא דרב פפי דלא היה דן בדבר אלא היפך בזכותו וכנ"ל.

וכ' הסמ"ע דמדוע כ' הרמ"א הלכה זו דשייכת להלכות דיינים וכאן איירינן בהל' עדות?

⁴⁴ סעי' י"ח.

⁴⁵ דף כט, א.

⁴⁶ סנהדרין כו, א.

⁴⁷ בס"ק מ"ז.

ואפשר לו⁴⁸ דבא להשמיענו הרמ"א דכ"ז מיירי בדיין שלא יקבל לאחר שדן לזכות מתנה מהבע"ד אבל עד שכבר העיד מותר לקבל אף דאסור לכתחילה לקבל כדי להעיד וכמו שמבואר ברמ"א בריש דבריו אבל בכבר העיד אין כאן חשש ואין כאן חשדא ודו"ק. אח"כ ראיתי שהביא כן להדיא ה"פתחי-תשובה"⁴⁹ ודו"ק וברוך שהנחני בדרך אמת. עוד אמרנו לחדש בדברי הרמ"א במה שכתב "מי שאינו מחוייב להעיד ונוטל שכר לילך ולראות הענין שיהא עד מותר" עכ"ל. כלו' בא לאפוקי הא דכ' לפנ"כ דעד שראה כבר עדות אסור לקבל שכר כדי להעיד.

ונ' פשוט דאם טורח ללכת ויש הוצאות הדרך וכיו"ב או שכר בטלה, פשוט דמותר לקחת, ואח"כ ראיתי שכתב כן הט"ז כאן ודבר גדול חידש אף אם כבר ראה יוכל לקבל שכ"ט הליכתו והביא ראי' מסוף פרק "האיש מקדש" דאסור ליטול שכר הזאה והנוטל שכר על כך הזאתו פסולה ואמרינן התם דמותר לקבל שכר הבאה ממקום למקום ושכר מילוי והגמ' שם מדמה זאת לדין דנוטל שכר לדין וכו' וא"ש.

ט.

דין עדות האוכל בשוק

עיין דברי השו"ע שם⁵⁰ דכתב הבזויים פסולים לעדות ובכללם האנשים האוכלים בשוק בפני כל העם, עיין סמ"ע שדייק דווקא אוכלים בפרהסיא בפני העם אף דקנאי לת"ח בכה"ג אבל לא נפסלים בכך לעדות.

והנה הטור כ' דעת רבינו חננאל דווקא בחוטף ואוכל בשוק⁵¹ משמע דאם לא חוטף אף שאוכל בשוק בפני העם לא נפסל.

ועוד כ' הטור בשם ר"ת דווקא בקובע סעודותיו בשוק משמע אבל דרך עראי לא נפסל ועיין שם בדברי הב"ח דאכילת עראי או שתיית עראי לת"ח אסור אבל לאחר אין קפידא.

עוד דייק הב"ח מלשון ר"ת דווקא קובע סעודותיו לשון רבים אבל סעודה אחת לא נפסל אולם כבר הביא דברי הרא"ש שכ' לשון ר"ת וכ' בלשון יחיד קובע סעודתו - משמע אפי' סעודה אחת בקביעות אסור, ובכך יפסל לעדות וע"ע מש"כ בדעת הרמב"ם.

⁴⁸ ע"פ מה שדקדקנו בדברי הרמ"א שכתב דווקא דיין ולאפוקי מרב פפי עם היה דיין וה"ה עד שיהא מותר לקבל אחר שהעיד ודו"ק.

⁴⁹ באות כ"ז.

⁵⁰ סעי' י"ח.

⁵¹ דאין כוונתו לוקח בגזל דתיפוק ליה דפסול משום גזלן.

והנה מרן השו"ע כ' לשון הרמב"ם בלבד ואפשר לדייק דווקא הולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם דבעי' תרתי שהולכים לאפוקי אם יושב בצורה מכובדת (כגון בימינו שיש מסעדות ששולחנם מחוץ למסעדה ודו"ק⁵²).

אם צריך הכרזה להיפסל לעדות בעבירתו

"אם עבר עבירה מן התורה נפסל אף בלא הכרזה ואם עבר עבירה דרבנן כשר עד שיכריזו עליו"⁵³.

ובעי' שהעבירה תהיה מפורסמת וידועה לו כגון קושר ומתיר וצריך שידע שהיום שבת ושידע שעל עבירה זו יפסל לעדות⁵⁴.

והש"ך הק' דלכאו' לעיל⁵⁵ כ' הרמ"א העובר על עבירה שאין בה מלקות נפסל מדרבנן וכאן⁵⁶ משמע דעובר מן התורה שהרי מיירי כאן בלא התרו בו (ויש לעיין אם מוכרח כן)? וכאן בהגהת הש"ך כ' ליישב דכאן מיירי שהיא עבירה שיש בה חיוב מלקות רק אינו לוקה מצד שלא התרו בו לכן חמור לאו זה מלאו הניתק לעשה וכדו' וכך ראיתי שתי' בנתיבות המשפט כאן יעו"ש.

והנה הרדב"ז על הרמב"ם⁵⁷ דקדק מלשון הרמב"ם דגם בעבירה שאין בה מלקות נפסל מן התורה.

ועיין שם מקורות וצינונים (פרנקל) שציין לרש"י דס"ל דעובר מדרבנן.

והנה לעיל⁵⁸ כתבנו בענין זה ודייקנו מהרמב"ם שם⁵⁹ דלאו דווקא בעבירה שיש בה מלקות נפסל מן התורה אלא אף אם אין מלקות – נפסל, והבאנו דברי הרדב"ז הנ"ל, בדברי הב"י בשם רבינו ירוחם דבאין מלקות נפסל מדרבנן.

⁵² מ"מ אפשר לדייק מלשון הרמב"ם דווקא פני כל העם אבל במקום מוצנע יותר שפיר. כך דייק הכס"מ וכתבו גם בב"י יעו"ש.

⁵³ הלכה כ"ג – כ"ד.

⁵⁴ עיין סמ"ע שדקדק כן במרן.

⁵⁵ בסעי' ב'.

⁵⁶ בסעי' כ"ד.

⁵⁷ הל' עדות פ"ז ה"ג.

⁵⁸ באות ד'.

⁵⁹ בה"ג.



וחקרנו בהאי דלאו לא לקי אם משום דהלאו קליש או גזה"כ דדווקא ביש מעשה וכו' וא"ש.

וא"כ עפ"ז נבאר כאן⁶⁰ תי' הנתיבות דבכל לאו כיון דקלוש נפסל מדרבנן אבל כאן כיון שמצד הלאו יש כאן עבירה חמורה רק שיש חסרון צדדי שלא התרו בו ולכן עדיין חמור הוא ונפסל מן התורה ואף לצד שהוא גזה"כ כאן אסור מן התורה דרק לענין מלקות הוא שונה ודו"ק.

י"א.

דין עדות בעל תשובה

כ' הרמ"א⁶¹ מומר שחזר בו וקיבל עליו תשובה כשר מיד אע"פ שלא עשה עדיין עכ"ל. (עיין סמ"ע וש"ך דמיירי במומר שהיה בין העכו"ם לכן כיון שהבדיל עצמו מהם בודאי יעשה תשובה).

ויש לדון כיום **בבעלי תשובה** אם מיד כשרים להעיד ונ' דלא גרע ממומר הנ"ל.

עיין ס' "קובץ העזר" שהביא דברי הגרב"צ אבא שאול דדינן גזלן שצריכים עדים שיבואו להעיד עליהם ששבו מדרכם הרעה אף דהשו"ע נקט גנב וגזלן ה"ה בעוברי עבירה בקביעות⁶² ודעת הגאון הרב עובדי' יוסף זצ"ל והגרי"ש אלישיב זצ"ל דמיד ששבו בתשובה כשרים דלא גריעי מדין מומר שהזכרנו בסעי' זה ועיין בס' "ערוך השולחן"⁶³ שכתב לחלק בין גנב בעראי או בקביעות וא"ש.

רשע שחזר בתשובה אם יכול להעיד כיום על מה שראה בעודו רשע כלו' האם גם בזה בעי' תחילתו וסופו בכשרות, עיין ש"ך⁶⁴ דכשרים.

אולם עיין באר היטב⁶⁵ וכן קצוה"ח⁶⁶ עיין פת"ש כאן בביאור הדברים דכ' לחלוק על הש"ך.

סעיף ל"ד - חזרת טבח שהיה בודק לעצמו ומוכר ויצא טריפה מתחת ידו שמלבש שחורים וכו' הנה נושאי הכלים לא כ' לדקדק דיש חילוק בין טבח לעצמו כלו' שזהו עסקו

⁶⁰ עיין פת"ש אות ה' בדברי התומים וברכ"י לחלק מתי אסור מן התורה ושם כ' דיש לומדים ברמב"ם בלאו שאין בו מעשה פסול מן התורה והוא כדברינו.

⁶¹ שו"ע חו"מ סי' ל"ד סעי' כ"ב.

⁶² עיין ס' בית חתנים דף ס"ב.

⁶³ ס"ק י"ט.

⁶⁴ ס"ק ל"ג.

⁶⁵ ס"ק ל"ו.

⁶⁶ סי' ל"ד ס"ק ד'.



הפרטי ויש לו הנאת ממון ולכן צריך תשובה חמורה אבל בטבח שכיר בזה לא נפסל כלל וממילא לא מוזכר משפטו לעניין תשובה.

ואפשר דכאן דקדק מרן המחבר ולכן כתב "שהיה בודק לעצמו" עיין לעיל⁶⁷ ועיין בטור שהביא לשון הרמב"ם טבח שבודק לעצמו וכו' וכ' הטור יראה מלשונו דהבודק לאחר לא נפסל וכו' ועיין ב"י שכ"כ בדעת הרא"ש ותמה מדוע הטור לא הזכירו, ולמסקנא כ' הב"י שם⁶⁸ דהבודק לאחרים כיון שאין לו הנאת ממון תשובה מיהא בעי אבל לא צריך ללבוש וכו' ודו"ק.

⁶⁷ סעי' ו'.

⁶⁸ סעי' ו'.



בענין אכילה חשובה במצה ופסח

הגה"ח הרב זאב וקסברגר שליט"א

רב ומו"צ ק"ק צאנז עיה"ק טבריא

א.

יבאר החילוק בין גדר מצות מצה לאכילת הפסח לדעת רש"י והרשב"ם
דס"ל אכילת מצה לתיאבון ואכילת הפסח לשבע

שמעתי להקשות¹ איך הלל הזקן היה כורך פסח מצה ומרור ואכלן כאחד כדאיתא²
לפרש"י ורשב"ם שם. והרי פסח נאכל על השובע ואילו מצה צריך לאכלה לתיאבון.
ואמרתי אשנה פרק זה בסיעתא דשמיא.

כידוע ישנם שני סוגים של אכילה גסה³ בתוס' פסחים וז"ל:

"ואינה אכילה כדאמרינן בפרק בתרא דיומא (דף פ:) האוכל אכילה גסה ביום
הכפורים פטור וקשה דאמרי' בנזיר (דף כג.) גבי פסח זה שאכלו אכילה גסה ופושעים
יכשלו בהם ופריך רשע קרית ליה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד
ואומר ר"ת דתרי גווני אכילה גסה. אחת שנפשו קצה מלאכול ועל אותה פטור ביוה"כ
ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם והא דפסח נאכל על השבע היינו
שמתאוה לאכול קצת"⁴.

כמו כן להפך בעניני הידור אכילה כפי הנראה יש גם שני גדרים, על השובע,
ולתיאבון.

¹ מידידי הג"ר דוד וינברג שליט"א מירושלים.

² פסחים קטו, א.

³ קז, ב. ד"ה דילמא אתי למיכל אכילה גסה.

⁴ וחידוש זה מופיע בתוס' בארבעה מקומות בפסחים הנ"ל: יבמות מ, א; נזיר כג, א; בבא קמא קי, א;

וכן תוס' ישנים יומא פ, ב.

ונבאר יש דין פסח נאכל על השובע כמו שאמרו בפסחים⁵ "כדתניא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השבע": וברש"י שם "על השבע. שיהו נהנין באכילתו"⁶ ותיחשב להן⁷:

וכעין זה⁸ "והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" וברש"י "אין מפטירין. כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השבע שכן חובת כל הקרבנות".

כדקיימא לן⁹ "למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין אין נפטרין על ידי אפיקומן": וכן ברשב"ם¹⁰ "ואתא שמואל למימר דלא מיבעיא שלא יעקור מחבורתו לחבורה אחרת אלא אפילו בחבורתו אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע וכן כל קרבנות כדכתיב (במדבר יח) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין":

ומאידיך במצה מצינו לכאו' שצריך לאכלה בתיאבון כלשון רש"י ורשב"ם¹¹ "מתני' ערב פסחים סמוך למנחה. קודם למנחה מעט: לא יאכל. כדי שיאכל מצה של מצה לתיאבון משום הידור מצוה": [ומשמע בפשטות שדין בתיאבון בא ללמד שצריך שיהא קצת רעב¹² ולא על השובע] וכן נפסק בטוש"ע¹³.

וכן מצינו גבי אכילת כזית ראשון בסוכה¹⁴.

⁵ ע, א.

⁶ הנה ההבנה הפשוטה בדברי רש"י שאכילה להשביע רעבונו אינה אכילת הנאה ורק כשכבר אינו רעב כ"כ זו אכילה של הנאה וחשיבות, אבל אין פירוש זה מוכרח וכמו שיבואר להלן.

⁷ אמנם עיין בתוס' שם טעם אחר בשם הירושלמי.

⁸ שם, פו, א.

⁹ חולין קלב, ב.

¹⁰ פסחים קיט, ב. ד"ה כגון ארדילאי לי וגוזליא לאבא וכו'.

¹¹ שם, צט, ב.

¹² וראוי להסמיך לזה מה שאמרו בגמ' ברכות סב, ב. בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד דכפנת אכול עד דצחית שתי. וברש"י שם "אדכפנת אכול. שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל": וע"ד צחות יש לומר שזה טעם מנהג העולם (שיל"ע אם מקורו טהור) לאחל למי שסועד 'בתיאבון' ותמוה שהרי אין מן הראוי לאכול לשם תאוה כשו"ע או"ח סי' רל"א, רק נראה הטעם כדי שאכילתו תועיל לו וכרש"י הנ"ל.

וע"פ פנימיות י"ל הכוונה לאחל לסועד שאכן תהא אכילתך לש"ש כדי שתהא בריא וחזק לעבודתו יתברך (כשו"ע הנ"ל) שאז היא אכילת מצוה שאכן מצוה לאכלה לתיאבון.

¹³ או"ח סי' תעא.

¹⁴ תוס' סוכה כז, א, בשם ירושלמי, ומביאו רמ"א בסי' תרלט, ס"ג.



והנה טעמא בעי למה אכן במצה יש עדיפות לאכלה כשהוא תאב ואילו בפסח עדיפות לאכלו כשהוא שבע¹⁵.

ונראה לומר שבאכילת קרבנות דבעינן 'למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים' (ענין חשיבות וגדולה של הגברא לאכול כמו אדמו"ר שאוכל בטיש). ולכן צריך אכילת שובע (ולא אכילת רעב) אלא שמתאוה קצת.

אבל במצה שאינה קרבן עצם האכילה מצוה ואדרבה היא לחם עוני ולכן עדיף אכילה לתיאבון (וכן אכילת סוכה שלמדוה בגז"ש ממצה, ובפרט שככל שנצרך יותר לאכילה יש בה יותר 'תשבו כעין תדורו').

ולפי זה אפשר ליישב בהך דהלל הזקן שכרך כאחד פסח ומצה ששם המצה נטפלת לפסח כלשון הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלהו'.

ב.

מבאר שע"פ שי' הר"ן דס"ל דגדר אכילת מצה ופסח שלא תהיה אכילה גסה יובן מעשה הלל

והנה כ"מ שכתבנו גבי מצה זה לפי ההבנה הפשוטה¹⁶ שאכן מצה שונה מפסח וצריך שיהא תאב ורעב,

אבל אין זה מוכרח ומוסכם שבר"ן¹⁷ מפרש ע"פ הגמרא¹⁸ שאמרו שם "או דלמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה דלמא אתי למיכלא למצה אכילה גסה", ופירש הר"ן "כלומר שלא יוכל לבלוע אותה אלא בקושי וכי האי גוונא לא יצא בה יד"ח דלא מיקריא אכילה".

ז"א שלולי כן אין דין מיוחד במצה שצריך להיות רעב ומתאוה, רק שלא יהיה שבע ביותר.

¹⁵ אמנם לטעם הירושלמי המובא בתוס' ע, א. א. וקכ, א. זו גזירה מיוחדת בפסח שלא יבוא לשבור בו עצם, ולא מדין אכילה ולפי"ז לק"מ.

¹⁶ רש"י ר"פ ערבי פסחים, וכן היא בלשון רמב"ם ושו"ע.

¹⁷ ר"פ, על הרי"ף.

¹⁸ קז, ב.



(וברש"ש¹⁹, תמה על רש"י ורשב"ם למה לא פירשו כן, וחידשו שיש ענין והידור מצוה לאכול תאב – וניסה ליישב דבריהם ע"פ דברי רשב"ם²⁰ שאולי במצה כיון שהיא לחם דלא כבבשר אז כל שאינו תאב שוב יש בזה קצת אכילה גסה)

עכ"פ לדברי הר"ן אין תחילת קושיא איך כרך הלל פסח ומצה יחד ששניהם שווים שעיקר הקפידה זה רק שלא תהא אכילה גסה.

כמו"כ מה שכתבנו לפרש גבי פסח שצריך אכילה על השובע, שזה כי אכילת רעבון לא חשובה (ודלא כבמצה) אין זה מוכח שלעולם יתכן שגם אכילת רעבון חשובה אלא שמ"מ צריך שכשמסיים אכילת הפסח יהיה שבע ולא יישאר רעב,

ואולי זו כוונת רש"י²¹ "על השובע, שיהו נהנים באכילתו ותחשב להן", אולי כוונתו שבסיום האכילה יהא כבר נהנה ושבע, וכע"ז עיין תוס'²², (עיי"ש עוד סברא שלא ייצא משולחן רבו כשהוא רעב ואכמ"ל)²³.

* * *

ג.

מבאר גדר 'אכילה גסה' לפי חילוקי דעות הראשונים

ועל כל פנים הוכחנו שאכילת הפסח ראוי שתהיה לא כשהוא רעב מידי ולא כשהוא שבע מידי.

ומעניין לציין ששני ענינים אלו מתפרשים בראשונים (כ"א לפי דרכו) בפירוש אכילה גסה הנזכרת בגמ' הידועה²⁴.

וז"ל הגמרא "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב (הושע יד-י) כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה זה שאכלו לשום מצוה וצדיקים ילכו במ וזה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו במ אמר ליה ר"ל האי רשע קרית ליה נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד".

¹⁹ על משנת ער"פ.

²⁰ קז, ב.

²¹ פסחים ע, א.

²² פסחים קכ, א.

²³ יש עוד לדון בענין שצריך שיישאר טעם פסח בפיו, ובמצה נחלקו אם צריך, וכעת אכמ"ל.

²⁴ נזיר כג, א. הוריות י, ב.

וברש"י²⁵ שם פירש "ואחד אכלו לשם אכילה גסה. (או) מחמת תאוה שאכלו ברעבון":

אבל התוס' שם פירשו להפך הי לך לשונם "פסח מיהא קעביד. משמע דאכילה גסה שמה אכילה וקשה דבפרק בתרא דיומא (דף פ:) קאמרי' האוכל אכילה גסה ביה"כ פטור דלא שמה אכילה ואומר ר"ת דתרי ענייני אכילות גסות יש וההוא [דיומא] כגון שנפשו קצה באכילה מרוב שובעו והכא שאין נפשו קצה אלא שאינו רעב לאכול לתיאבון":

והנה לפירש"י לא קשה קושית התוס', כי אכילה גסה הנזכרת כאן הפוכה לגמרי מאכילה גסה הנזכרת במסכת יומא.

אמנם קצת נסתפקתי מה כוונת המפרש²⁶ (ריב"ן), בגריעותא דאכילת רעבון, אם מחמת שלא אכל הפסח על השובע שכן מצוותו לכתחילה²⁷.

ויותר נראה כוונתו (באופן ג') שהגריעותא שאכלו לשם תאוה בלבד ולא לשם מצוה. ז"א שאין הגריעותא באכילה עצמה אלא בכוונתה,

וכן פירש"י להדיא²⁸ (אלא ששם לא הזכיר לשון רעבון), וז"ל "לשם אכילה גסה. שלא לשום מצוה אלא נתכוין לאוכלו לשם קנוח סעודה": וכן משמע כל ענין הסוגיה²⁹.

– וכן הוא בתירוץ שני של תוס'³⁰ בבא קמא וז"ל: "ועוד דהתם לא מיירי באוכלו אכילה גסה ממש אלא כלומר שאין אוכלו לשם פסח אלא כדי להיות שבע תדע דלא קאמר אכילה גסה אלא לשם אכילה גסה".

ה' יזכנו בקרוב לאכול מן הזבחים ומן הפסחים . . . לרצון.

²⁵ כידוע זה ריב"ן.

²⁶ נזיר כאן.

²⁷ כנ"ל, מפסחים ע, א.

²⁸ הוריות י, ב.

²⁹ שם.

³⁰ קי, א.

בדין שתיית רביעית בקידוש והבדלה

הרה"ג הרב אביאל חדר שליט"א
 רב בית הכנסת 'שערי רחמים' עיה"ק טבריא

א.

קידוש ללא שתיית רביעית

שאלה: האם מי שקידש בליל שבת על היין ולא שתה רוב רביעית האם יצא בדיעבד או לא. וכן לענין הבדלה, והאם נחשב ברכה לבטלה או לא?

וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תשובה:

בפסחים¹ איתא: "טעימת² יין כל שהוא, רבי יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא. אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא".

ופירש הרשב"ם "מטעמת³ יין כל שהוא. אותה טעימה שאמרו⁴ המברך צריך שיטעום, אותה טעימה די בכל שהוא: וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא. והכי הילכתא. והוא שלא טעם אחד מכל המסובים אבל טעם אחד מהם יצאו כולם ידי חובתם ואע"פ שלא טעמו" עכ"ל.

מבואר בפשיטות בדברי הרשב"ם שהלכה כרב הונא. ואם שום אחד מהמסובים לא שתה לפחות מלא לוגמא אף אחד לא יצא מהקידוש.

וכ"פ הרי"ף והרא"ש⁵ כרב הונא. וכ"פ הרמב"ם⁶ וכ"פ הטור⁷ וז"ל "ושותה מלא לוגמיו ואם שתה פחות לא יצא" עכ"ל.

¹ קז, א.

² כצ"ל.

³ כ"ה גרסת רשב"ם.

⁴ לעיל קה, ב.

⁵ סי' יח.

⁶ הל' שבת פכ"ט, הל"ז.

⁷ סי' רעא, סי"ג.



ומרן בש"ע⁸ כתב וז"ל "צריך לשתות מכוס של הקידוש כמלוא לוגמיו".

וכתב המ"ב⁹ "ואם לאו לא יצא". ובבה"ל הוסיף וז"ל "ואפילו בדיעבד הוא לעיכובא כדאיאתא בגמ', והאי דנקט לישנא דלכתחילה,¹⁰ נראה דבא לאשמועינן דאפילו לכתחילה די בזה ולא בעינן שישתה כל הכוס כמו לקמן לענין ד' כוסות בסימן תעב ס"ט באחרונים שם בשם התוס'. והטעם כמו שכתב הב"ח שם ע"ש. וכן מוכח בפסחים קז ע"א בברייתא שם טעימת יין כל שהוא, רבי יוסי ב"ר יהודה אמר מלא לוגמיו משמע דהכל אלכתחילה קאי" עכ"ל.

מבואר מכל זה שפשוט שאם אין שום אחד מהם שתה לפחות מלא לוגמיו לא יוצאים כלל ידי חובת קידוש.

ב.

מעיר מהב"י שס"ל שלא יצא ידי חובת מצוה כתקונה' ומביא המ"א שנחלק עליו וס"ל שצריך לשתות מכוס אחר

אולם לכאורה יש להעיר ממה שכתב מרן הב"י מיד אחרי דין זה וז"ל "ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה, ויש סעד לזה ממה שכתב רבנו בסוף סימן זה בשם בה"ג וכו"כ בארחות חיים¹¹ בהדיא" עכ"ל.

ומפשטות לשון הב"י נראה כמאה עדים שאפילו לא שתה כלל יוצא בדיעבד ממצות קידוש ורק לא יצא ממצוה כתקנה.

וכן הבין המ"א¹² בדברי הב"י שהרי תמה עליו וז"ל "על הב"י יש לתמוה שכתב ואם נשפך הכוס אין צריך לחזור ולקדש דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה וכו"כ בארחות חיים בהדיא עכ"ל ואח"כ כתב¹³ בשם ארחות חיים אם לא טעמי ליה אחריני צריך למיהדר וקדושי עכ"ל. וכ"כ בשלטי הגיבורים¹⁴ בהדיא שאם לא טעם אחד מהם לא יצא. וכ"כ ברמזים¹⁵. וכ"כ התוס' בפסחים דף ק"א בד"ה

⁸ שם.

⁹ סקס"ד.

¹⁰ פשוט להמ"ב שזה לשון לכתחילה. אולם הפקודת אלעזר פשוט לו כאן שהוא לשון דיעבד ע"פ מרן הב"י סי' ריט דלשון צריך לעיכובא ע"ש. הערת ליל ל"ג לעומר תשפא.

¹¹ הל' קידוש היום, אות כא.

¹² סקל"ג.

¹³ הב"י.

¹⁴ פסחים כב, ב. אות ג.

¹⁵ קיצור פסקי הרא"ש פ' ערבי פסחים אות יח.

ידי קידוש יצאו. לכן נראה לי דחזר פה¹⁶ בש"ע וכתב "שיביאו כוס אחר¹⁷ ויטעום ממנו דכיון שקידש על היין וטעם אף על פי שלא טעם מאותו הכוס יצא דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובים אין צריכים לשתות המקדש א"כ הוא בעצמו נמי יצא בכוס אחר. וכיוצא בכתב בהגהות מימוניות פ"ד¹⁸ וכו' עכ"ל.

ועיין מחצית השקל שביאר דברי המ"א בטוב טעם.

ג.

מביא ישוב האחרונים בשיטת הב"י – שכוונתו שבאם שתה מכוס אחר לא יצא י"ח מצוה כתיקונה

ומצאתי להא"ר¹⁹ שכתב "ומה שתמה המ"א על הב"י וכו' נראה לי ליישב דכוונת ב"י על מה דמשמע שצריך לטעום מאותו כוס אמרינן אף דשתה מכוס אחר לא יצא ידי מצוה כתיקונה אבל כשאינו טועם כלל מודה דלא יצא כלל. כללא דמילתא דגם בנשפך צריך להביא כוס אחר ולברך עליו ולטעום ממנו כי אינו יוצא בלא טעימה, וכיון שכוס נשפך טועם מאחר. וכן מצאתי בכל בו (סוף סימן לא), והלבוש והאחרונים לא ראו דבריו עכ"ל.

וכ"כ בספר שלמי תודה להגאון רבי שלמה דאנא²⁰ והביא שם דברי הא"ר וסיים ודבריו בב"י ובש"ע עולות בקנה אחד ע"ש.

וכ"כ הגאון רבי מרדכי כרמי זצ"ל בספרו הגדול מאמר מרדכי²¹ שאחרי שהביא דברי הב"י כתב וז"ל

"והרב מ"א הבין הדברים כמשמען דאין צריך לחזור ולקדש כלל ואין צריך להביא כוס אחר ואע"פ שאינו טועם כלום יוצא ידי קידוש, ולכן תמה ממ"ש אח"כ בשם ארחות חיים וכו'.

ואנא זעירא חזינא דלית כאן חזרה ומעולם לא עלה על דעת מרן ז"ל בב"י לומר שאין צריך להביא כוס אחר והוא מוכרח מכמה טעמים. חדא, שהרי בנה עיקר יסוד דינו על מ"ש רבנו הטור בשם הלכות גדולות והיינו דין הפסיק בדיבור הנזכר כאן, וממילא כי

¹⁶ סט"ז.

¹⁷ אם נשפך הכוס קודם שיטעמו.

¹⁸ הל' ברכות אות ז.

¹⁹ סקל"ג.

²⁰ בחידושו על ש"ע סוסי' רעא.

²¹ סקי"ט.



היכי דמבואר שם בדברי בה"ג שצריך לטעום אח"כ מכוס של קידוש הכי נמי הכא בנשפך דאמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, וכל עצמו של מרן ז"ל לא אתא הכא אלא למימר דאע"פ שנשפך ואינו טועם מכוס שקידש עליו יצא אבל לעולם צריך שישתה מכוס אחר. ובר מן דין הנה סיים מרן ז"ל שכ"כ בארחות חיים ורצונו לומר שבארחות חיים כתב בהדיא דין נשפך כמו שכתבו הוא ז"ל.

והנה המעיין בא"ח יראה בבירור שצריך להביא כוס אחר שכתב וז"ל או אשתפוך מיייתי ליה כסא אחרנא ומברך עליה בפה"ג ושתי ליה ולא צריך לאהדורי קידושא יעויין שם²². ומבואר מזה שדעת מרן ז"ל נמי הכי הוי.

ועוד דלכשתדקדק היטב בלשון מרן ז"ל תמצאו מבואר בדבריו שהרי כתב אין צריך לחזור ולקדש דמשמע דלא אתא אלא למימר דאין צריך לחזור ולברך ברכת הקידוש אבל בורא פרי הגפן חייב לברך על כוס אחר ואם אינו מביא כוס אחר לשתות לא יצא ידי חובתו וכמבואר מדברי כל הפוסקים שהביא הטור ז"ל.

הן אמת דמ"ש מרן ז"ל דמאי לא יצא היינו לומר שלא יצא ידי המצוה כתקנה משמע לכאורה דרצונו לומר דהא דאמר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא היינו שלא יצא ידי המצוה כתקנה אבל מעיקר המצוה מיהא יצא אף על פי שלא טעם כלום וזה היפך מה שכתבתי, ואין ספק אצלי שזהו מה שהביא הרב מ"א להבין דברי מרן ז"ל על הדרך שהבינים, אבל מכל מקום מכח הטעמים שכתבנו יתבאר לעיני כל מעיין שהעיקר כמו שכתבתי²³ ולכן צריך לומר דמה שכתב דמאי לא יצא וכו' הכוונה דאילו האי לא יצא היה רצונו לומר שלא יצא כלל והוי כאילו לא קידש לא היה תקנה לטעום מכלי אחר דכיון שלא טעם תיכף מכוס שקידש עליו לא יצא והיה צריך לחזור ולקדש לטעום מכוס של קידוש, אבל מאחר שפירוש לא יצא, הוא שלא יצא ידי מצוה כתקנה והוי קידוש במקצת יש לו תקנה להביא כוס אחר ולשתות ממנו ע"י בורא פרי הגפן ויוצא ידי חובת קידוש על היין כתקנת רז"ל שתקנו לקדש על היין ולשתות ממנו אבל בלאו הכי לא יצא וכמבואר במה שהביא אח"כ בשם ארחות חיים דאפילו אם קם מדוכתיה קודם ששתה לא יצא וצריך לאהדורי ולקדושי וכו'". עכ"ל²⁴,

וכ"כ הבני ציון לכטמנ²⁵ והוא לא ראה דברי הא"ר ומאמ"ר ומדעתו פירש כן ע"ש.

²² הל' קידוש, אות כא.

²³ א"ה. משום שעדיף דוחק הלשון מדוחק הענין.

²⁴ והמאמ"ר לא ראה דברי הא"ר.

²⁵ סקב"ו.

ויש לי להוסיף בזה שעל כרחק כוונת מרן הש"ע כמ"ש גדולי האחרונים הנ"ל, שאל"כ מדוע מרן הב"י לא אמר חידושו על הדין עצמו של הגמ' שאם לא שתה מלא לוגמיו לא יצא ועל זה הו"ל לומר ונראה לי דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר וכו' ועוד מדוע מרן צריך לדחוק עד כדי כך בלשון הגמ'²⁶ שאמרה מפורש לא יצא ולפרש לא יצא כתקנה ומה היה מציק לו לשנות פשטות הגמ' ולחדש חידוש גדול כזה, אלא בודאי מרן לא קאי על המקרה של הגמ', שבזה פשוט שלא יצא כלל אם לא טעם מלוא לוגמיו, אלא רק חידש שאין חיוב לשתות מכוס עצמו שקידש בו.

ואם תבוא לומר שסוף סוף לשון הב"י קשה ליישבו כך, על זה מספיק מה שכתב מרן הב"י ב"ורד"ד²⁷ וז"ל "ואע"פ שפשט הלשון מורה על פירוש הריב"ש, כיון שהענין אינו מתיישב לפירושו, מוטב לדחוק הלשון ולכוונו עם הענין וכו' וכ"ש בדבר פשוט שהוא סומך על המבין" ע"כ.

ומכאן למדו האחרונים שמוטב לסבול דוחק הלשון מלסבול דוחק הענין, עיין למו"ד במנוחת אהבה²⁸ ובשו"ת תפילה למשה²⁹. ובפרט שכאן האחרונים שכתבנו לעיל התנבאו ממש לאותה הבנה. וגם המ"א תמה על מרן הב"י, ומדוע לא לעשות שלום ביניהם.

ד.

מכריע בין הב"י והמ"א דבאם לא שתה מלא לוגמיו אכן לא יצא י"ח קידוש כלל

הנהגה ידעתי שיש כמה אחרונים שהבינו כפשטות דברי הב"י עיין בלבוש³⁰ וערוך השלחן³¹ ובכה"ח³² ובשו"ת אור לציון³³ ובהליכות עולם³⁴ ובשו"ת שבט הלוי³⁵ ובילקוט יוסף³⁶ ועיין בדבריהם.

²⁶ פסחים קז, א.

²⁷ ריש סי' רכח, עמ' תלא בטור החדש.

²⁸ ח"א, פ"ג עמ' סד.

²⁹ ח"ו סי' כו, אות ג.

³⁰ סי"ז.

³¹ אות לז-לח.

³² אות פב.

³³ ח"ב פ"כ, שאלה ז', ובהערה שם.

³⁴ ח"ג, פרשת ויצא אות ו.

³⁵ ח"ח סי' מד.

³⁶ ח"ד כרך א, סי' רצו, אות יט בהערה.



אולם הלבוש כבר דחה אותו המאמ"ר שם. וערוך השלחן דחק מאוד ולא הביא דברי האחרונים האמ"ר ומאמ"ר, וגם הכה"ח ובשו"ת אור לציון והליכות עולם³⁷ ובשבט הלוי³⁸ לא הביאו כלל דבר האחרונים הנ"ל.

וכיון שאפשר לעשות שלום בין מרן הב"י להמ"א אין לנו לעשות מחלוקת בלי טעם ברור, דלאפוי פלוגתא לא מפשינן, ובפרט שסוגיית הגמ' משמע בפשיטות שלא יצא אם לא שתה מלא לוגמיו, ולכן להלכה למעשה אם לא שתו מהכוס של קידוש מלא לוגמיו לא יצאו ידי חובת קידוש וברכה היא לבטלה וצריכים לחזור ולקדש ואם לא מקדש נחשב אוכל בלי קידוש.

ה.

מביא שכן הדין בנוגע להבדלה

ולענין הבדלה נראה גם כן שהדין כן כדמוכח במרן³⁹ שכתב דכל דבר שצריך כוס צריך לשותות מלא לוגמיו.

וכתב הגר"א⁴⁰ "כמ"ש בערבי פסחים⁴¹ בקידוש וה"ה לכל דבר שטעון כוס".

וכ"כ הכה"ח⁴². וכ"כ מו"ר זצ"ל במנוחת אהבה⁴³. וכ"כ האור לציון⁴⁴.

ולפי מה שכתבנו לעיל לענין קידוש שאם לא שתה שיעור מלא לוגמיו לא יצא. הוא הדין כאן שלא יצא צריך לחזור ולהבדיל. ודלא כהאור לציון⁴⁵ שס"ל שלדעת מרן יצא, והוא לשיטתו אבל לפי מה שהוכחנו גם לדעת מרן לא יצא.

ו.

שקו"ט בדברי כה"ח שס"ל שאי"צ להבדיל שנית וכן דן בדברי הילקוט"י

³⁷ ושו"ר למרן הגרע"י זצ"ל ששוב תבריה לגזיזיה בספרו חזו"ע (שבת ח"ב, עמ' נז-נח) ופסק כדברינו. והביא שם שכן ביאר ג"כ בשו"ת דברי שלום (ח"ג סי' כז) ובשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' צד). וכן דקדקו לנכון בקיצור ש"ע חזון עובדיה (שבת פי"ג סעיף לט).

³⁸ ולפי האמור נדחה כל ראיית השבט הלוי בנידונו. ופשוט.

³⁹ סי' קצ, ס"ג.

⁴⁰ שם.

⁴¹ קו, א.

⁴² סי' רצו, אות טז.

⁴³ ח"א פ"ט, ס"א.

⁴⁴ ח"ב פ"כ, בהערה ז.

⁴⁵ שם.

ומצאתי להכה"ח⁴⁶ שכתב "ואם טעה ולא שתה מלא לוגמיו אין צריך להבדיל שנית כיון די"א ההבדלה דרבנן וקי"ל ספקא דרבנן לקולא. וגם להאומרים דאורייתא מ"מ על הכוס היא מדרבנן כמ"ש לעיל אות א' ועל כן אין צריך להבדיל שנית" עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דבריו, דאיזה ספק יש בזה שצריך שיעור מלא לוגמיו.

ואפשר בדוחק לומר שכוונתו שיש להסתפק האם שיעור זה מעכב או לא, ולכן מספק ס"ל שאין לחזור ולהבדיל. ויותר מזה הו"ל לכתוב ע"פ מה שהבין בדעת הב"י⁴⁷ שיוצא ידי מצוה גם לגבי קידוש גם בלי שיעור מלא לוגמיו.

ולענ"ד אין להסתפק בלי טעם ברור, שאחרי שכתב מרן⁴⁸ שכל דבר שטעון כוס צריך מלוא לוגמיו משמע דדומיא ממש לדין קידוש.

וראיתי להרב הראש"ל רבי יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף⁴⁹ שפסק שאם לא שתה שיעור מלא לוגמיו אין צריך להבדיל שנית וסמך על הב"י⁵⁰ לענין קידוש ואח"כ הוסיף וז"ל "ועיין בפקודת אלעזר (סימן רעא ד"ה צל"ע) שכתב אם הבדלה שוה לקידוש או דינה כשאר דברים הטעונה כוס וכו'" וסיים "שמע מינה הבדלה אפילו לא טעם מלוא לוגמיו יצא" ע"כ.

ואין ספר פקודת אלעזר מצוי אצלי אבל לפי מה שכתב הילקוט יוסף בהביאו דבריו לא מובנים דבריו דמשמע שיש סברא לומר שיותר חמור הבדלה מקידוש, דלגבי קידוש פשוט שיוצא ע"פ הב"י הנ"ל אבל לגבי הבדלה אולי יותר חמור. אולם לפי מה שהוכחנו שגם לגבי קידוש צריך מלא לוגמיו לעיכובא ה"ה לגבי הבדלה וכן עיקר להלכה למעשה. ובליל לג לעומר תשפא ראיתי דברי הפקודת אלעזר⁵¹ והמעייין ישר יחזו פנימו יראה שאין ענין לנידון דין כלל לאחה"ר,

אלא הסתפק בדעת הגאונים האם הבדלה כמו קידוש שצריך המבדיל לשתות מלא לומיו או לא ומסיק שאין צריך. ומ"מ לא דן כלל בזה האם יש חיוב לעיכובא שלפחות אחד מהם ישתה מלא לוגמיו או לא, ולעיל סעיף יג שם דן בזה.

⁴⁶ שם, אות טז.

⁴⁷ סי' רעא, אות פב.

⁴⁸ סי' קצ, ס"ג.

⁴⁹ ח"ד כרך א', עמ' תסא בהערה.

⁵⁰ סי' רעא.

⁵¹ סי' רעא סי"ד, ד"ה וצל"ע.

וע"ע לקמן סימן הבא מה שכתבתי ובסוף התשובה⁵² שהזכרתי דברי פקודת אלעזר ושכן הבין ג"כ בהלכה ברורה ודו"ק.

ז.

מביא הלכה למעשה

המורם מכל האמור: מי שקידש או הבדיל ולא שתה מלא לוגמיו, לא יצאו ידי חובתו וברכת מקדש השבת והמבדיל בין קודש לחול לבטלה וצריך לחזור ולקדש ולהבדיל ואסור לאכול בלי קידוש והבדלה.

ודע שכל זה אם לא שתה אף אחד שיעור זה של מלוא לוגמיו אבל אם שתה אחד המסובים או ששתו שיעור זה בצירוף כל המסובים יצאו בדיעבד ולא חוזר ומקדש ומבדיל. עיין ש"ע⁵³, ובמנוחת אהבה⁵⁴ ובמה שכתבתי בספרי אשבח בתהלתך⁵⁵.

אבל לכתחילה אין לקדש קידוש ליל שבת או הבדלה על סמך של צירוף כל המסובים יחדיו בין לענין קידוש בין להבדלה. אלא בליל שבת יקדש על הפת, ובהבדלה יבדיל על בירה אם קשה לו יין או על מיץ ענבים. אלא שעל מיץ ענבים הנמכר בשוק כבר הארכתי בכמה מקומות שיש לברך שהכל וישתה רק רוב רביעית ולא רביעית שלא ליכנס לספק בברכה אחרונה.

* * *

והנה יש לדון בדין שתיית רוב רביעית לקידוש והבדלה האם בעינין לכתחילה שהמקדש או המבדיל ישתה

שאלה: האם המבדיל עצמו צריך לכתחילה לשתות מלא לוגמיו או אפשר שאחרי שיטעם מהכוס יתן למי שהוא אחר לשתות מלוא לוגמיו?
וזה החלי בעזר צורי וגואלי בקיצור.

א.

מציע הסוגיא ומבאר דמשמע מדברי השו"ע דיש חי' בין קידוש והבדלה לענין חיוב שתיית ע"י המקדש עצמו

תשובה:

⁵² ס"ב.

⁵³ סי' רעא סי"ד, ובה"ל ד"ה וי"א.

⁵⁴ ח"א פ"ו, סי"ט ובהערה 72.

⁵⁵ ח"א, קונטרס ישיב משה.

מֵרֵן בִּשׁ"ע⁵⁶ כֵּתֵב וְז"ל "אִם לֹא טַעַם הַמִּקְדָּשׁ וְטַעַם אֶחָד הַמְסֻבִּים כִּמְלֹא לֹגְמִי יֵצֵא וְאֵין שְׁתִּיית שְׁנַיִם מִצְטְרָפִים לְמְלֹא לֹגְמִי, וּמ"מ מִצְוָה מִן הַמּוֹבְחָר שִׁיטְעֵמוּ כֹּלָם. וִי"א דְכִיּוֹן שְׁבִין כֹּלָם טַעֲמוּ כִּמְלֹא לֹגְמִי יֵצֵאוּ דְשְׁתִּיית כֹּלָם מִצְטְרָפָה לְכִשְׁעוֹר. וְהַגְּאוֹנִים סוֹבְרִים שֶׁאִם לֹא טַעַם הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא, וְרֵאוּי לְחוּשׁ לְדַבְרֵיהֶם. "וְדוֹקָא בְּקִידוּשׁ אֲבָל בְּשֵׁאֵר דְּבָרִים הַטְעוֹנִים כּוֹס מוֹדִים הַגְּאוֹנִים דְּסָגִי בְּטַעֲמַת אַחַר" עכ"ל.

וְהִנֵּה מִמָּה שֶׁמֵּרֵן כֵּתֵב בְּסַתֵּם שְׁמוֹעִיל טַעֲמַת אַחַר שִׁיעוֹר מְלֹא לֹגְמִי, מִשְׁמַע שֶׁס"ל שְׁמַעִיקָר הַדִּין הַלְכָה כְּדַעָה זֶה, אֲלֵא שְׁסִיִּים שְׂרֵאוּי לְחוּשׁ לְשִׁיטַת הַגְּאוֹנִים.

וּלפ"ז עַל כְּרַחֵךְ שְׁכוּונַת מֵרֵן שֶׁלְדַעַת הַסַּתֵּם אֲפִילוּ לְכַתְחִילָה מוֹעִיל טַעֲמַת אַחַר, אֲלֵא שִׁישׁ לְחוּשׁ לְהַגְּאוֹנִים לְכַתְחִילָה, וְא"כ גַּם לְדַעַת הַגְּאוֹנִים לְעַנִּין שֵׁאֵר דְּבָרִים מוֹעִיל טַעֲמַת אַחַר אֲפִילוּ לְכַתְחִילָה. וּלפ"ז מִשְׁמַע שֶׁלְעַנִּין הַבְּדֵלָה מוֹעִיל לְכַתְחִילָה טַעֲמַת אַחַר.

וְשׁוֹב מִצְאָתִי לְשׁוֹע"ר⁵⁷ שְׁכֵתֵב כֵּן מְפּוֹרֵשׁ וְז"ל "וְרֵאוּי לְחוּשׁ לְדַבְרֵיהֶם לְכַתְחִילָה בְּמָה דְּבָרִים אֲמֹרִים בְּקִידוּשׁ אֲבָל בְּהַבְּדֵלָה וּבְשֵׁאֵר כֹּל הַדְּבָרִים הַטְעוֹנִים כּוֹס מוֹדִים הַגְּאוֹנִים שֶׁאֲפִילוּ לְכַתְחִילָה דִּי בְּטַעֲמַת אֶחָד מֵהַמְסֻבִּים כִּמְלֹא לֹגְמִי" עכ"ל.

ב.

מְבִיא דְבָרֵי ה'הַלִּיכוֹת עוֹלָם' דְּנָמִי בְּהַבְּדֵלָה צְרִיךְ לְשַׁתּוֹת הַמְּבַדִּיל עֲצָמוּ וּמְכַרְעֵה לְקוֹלָא דְּבַהַבְּדֵלָה אֵין צְרִיךְ לְשַׁתּוֹת הַמְּבַדִּיל עֲצָמוּ

אוֹלָם רֵאִיתִי לְמֵרֵן הַרְאֵשׁ"ל רַבְּנוּ עוֹבְדֵיהַ יוֹסֵף זְצוּק"ל בְּסַפְרוֹ "הַלִּיכוֹת עוֹלָם"⁵⁸ שְׁכֵתֵב שֶׁלְדַעַת הַגְּאוֹנִים שֶׁצְרִיכִים דוֹקָא שֶׁהַמִּקְדָּשׁ יִטְעוֹם נִרְאָה שֶׁהוּא הַדִּין גַּם בְּהַבְּדֵלָה הַלְכָךְ מִי שֶׁאֵינוּ יֹכוֹל לְשַׁתּוֹת כִּמְלֹא לֹגְמִי לֹא יְבַדִּיל בְּבֵית הַכְּנֶסֶת לְכַתְחִילָה, אֲלֵא יְבַדִּיל מִי שִׁיכוֹל לְשַׁתּוֹת לְפַחוֹת כְּשִׁיעוֹר מְלֹא לֹגְמִי שֶׁהוּא רוֹב רְבִיעִית.

וּבַהֲעֵרָה כֵּתֵב שֶׁכֵּן כֵּתֵב מֵהַר"י פְּלֵאג'י בְּסַפְר "יִפֵּה לְלֵב"⁵⁹ בְּמָה שְׁכֵתֵב מֵרֵן שְׂרֵאוּי לְחוּשׁ לְדַבְרֵיהֶם, הֵיִינוּ שֶׁהַמִּקְדָּשׁ אוֹ הַמְּבַדִּיל בְּעֲצָמוּ יִטְעוֹם מְלֹא לֹגְמִי ע"ש.

וְהוֹסִיף הֶרֶב וְאֵע"פ שְׁסִיִּים מֵרֵן שֶׁם דֵּהֵיִינוּ דוֹקָא בְּקִידוּשׁ אֲבָל שֵׁאֵר דְּבָרִים הַטְעוֹנִים כּוֹס מוֹדִים הַגְּאוֹנִים דְּסָגִי בְּטַעֲמַת אַחַר. ע"כ הוּא בְּטוֹר.

⁵⁶ סי' רעא סי"ד.

⁵⁷ סכ"ה.

⁵⁸ ח"ג, פרשת ויצא אות ו.

⁵⁹ סי' רעא סקט"ו.



הנה הטעם הוא כמ"ש הט"ז "דשאני קידוש דאית ליה סמך מן התורה על היין וא"כ הכי נמי הבדלה דלדעת הרמב"ם וכו' ילפינן הבדלה דהוה מן התורה וכו' לאפוקי ממה שראיתי בכמה קהילות שמבדילים במוצאי שבת בבית הכנסת, ונותנים לאחר לטעום מלוא לוגמיו, ואין זה נכון שבבית הכנסת יש הרבה שידעו להבדיל ויוכלו לשתות וכו'" עכ"ל.

והנה גם "הלבוש" ו"התו"ש" נתנו טעם של הט"ז. והם לא העלו על דל שפתותיהם לומר שהוא הדין בהבדלה, וסתמות לשון הטור ומרן מורה כמאה עדים שודאי שלענין הבדלה לא צריך טעימת המבדיל שהרי שאר דברים לפחות קאי על הבדלה שהוא דומיא דקידוש ובא לאפוקי.

ואפשר שמטעם זה כתב השוע"ר הבדלה מפורש שלא נטעה ע"פ הטעם שכתבו האחרונים.

ומצאתי בספר "ברית יצחק"⁶⁰ שאחרי שהביא טעם הט"ז כתב "ולפ"ז יש לומר דהוא הדין בהבדלה דקי"ל לפי הש"ע דהוי מן התורה אך י"ל דהואיל ויש מ"ד דהוי מדרבנן בזה לא הוצרך מרן לחוש לדברי הגאונים. ועוד דיש צד לומר דדוקא בקידוש אמרו דבריהם דקידוש יש לו שייכות לסעודה ולשתייה לא כן בהבדלה" עכ"ל.

ונראה שכוונתו שגם להט"ז יש לחלק בין קידוש להבדלה. וע"ע בערוך השלחן⁶¹.

ולפי האמור כיון שסתמות דברי הטור וש"ע שבהבדלה לדעת הגאונים די בטעימת אחר וכן פסק בשוע"ר במפורש בודאי שיש להם ע"מ לסמוך ואפשר אפילו לכתחילה לנהוג כן.

ושו"ר בב"י⁶² שכתב וז"ל "אם המסובים שנים או יותר ולא רצה המברך לטעום יטעם אחר כמלוא לוגמיו". כתב רבנו⁶³ "דמשמע בעירובין (מ ע"ב) דיצא בכל הדברים הטעונים כוס חוץ מקידוש ואדוני אבי ז"ל כתב שגם בקידוש יוצאים בטעימת האחר וכו'" עכ"ל.

מבואר להדיא שחוץ מקידוש כל הדברים די בטעימת אחר. ואף שאין למדים מן הכללות אפילו במקום שכתוב חוץ כמ"ש במסכת עירובין⁶⁴, כבר כתב הרא"ש⁶⁵ דדוקא

⁶⁰ סי' רעא אות ג.

⁶¹ סל"ה.

⁶² סי' קצ.

⁶³ סי' רעא.

⁶⁴ כו, א.

⁶⁵ פרק שבועת הדיינים סי' ה.

כשיש הוכחה מאיזה מקום שיוצא מן הכלל אבל בסתם למדים מן הכללות ע"ש והובא בשו"ת יחו"ד⁶⁶ והוסיף לו עוד רעים אהובים ע"ש.

וכן הזכירו מו"ר הגר"מ לוי זצ"ל בשו"ת תפילה⁶⁷ וכ"ש בפוסקים שמפרטים יותר. עיין רשב"ם⁶⁸ וכ"ש הפוסקים. ולכן גם כאן יש ללמוד מסתמות דברי הב"י ודו"ק. וכן נראה מסתמות דברי הבן איש חי⁶⁹ ע"ש.

וכעת בליל ל"ג לעומר תשפא ראיתי שגם הרב פקודת אלעזר⁷⁰ הסתפק בזה בדעת הגאונים, ומסיק לקולא ע"ש. וכן נראה דעת הרב הלכה ברורה⁷¹ ובבירור הלכה⁷². והעיר על אביו מרן זצ"ל, והזכיר דברי הגר"ז ופקודת אלעזר שהוכיח כן מספר העטור⁷³ ושכן פסק ג"כ בשו"ת דברי יציב⁷⁴.

ג.

מביא הלכה למעשה

המורם מכל האמור: לכתחילה אפשר לנהוג שהמבדיל יטעם קצת ואדם אחר ישתה כמלוא לוגמיו. וכן המנהג פשוט בכמה קהילות שהרב בית כנסת מבדיל ואחר שותה.

ונראה פשוט שגם אשתו יכולה לשתות אם הבעל אינו יכול לשתות כגון שהוא זקן או חולה או כל כיוצ"ב.

⁶⁶ ח"ג סי' סב בהערה.

⁶⁷ ח"א סי' לג, סוף אות ב'.

⁶⁸ פסחים קא, ב. ד"ה לקבעיה.

⁶⁹ ש"ש פרשת ויצא, אות יז.

⁷⁰ סי' רעא, סי"ד.

⁷¹ חט"ז סוסע"ח.

⁷² סוף אות עח.

⁷³ הל' מצה ומרור, דף קלא, ג.

⁷⁴ חאו"ח סי' קלה, אות לא.



שיטות רש"י ותוס' בבעיא דהדביק פת בתנור

הגה"ח הרב צבי הירש זלמנוב שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

ביאור המזבא בלקו"ש שגם לשי' תוס קאי רב ביבי בהצלה מן ה'עונש' בלבד

גרסינן במסכתין⁷⁵: "בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התיירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התיירו". ושקו"ט בסוגיית הגמ' אי מיירי בשהכניסה בשוגג (ונזכר קודם האפי') או במזיד, ומסיק רב שילא דמיירי בשהכניס הפת בשוגג ואף עתה לא נזכר על האיסור, ורב ביבי בעי אי מותר לאחרים לעבור על איסור רדיית הפת דרבנן כדי להציל זה שהכניס הפת מחטאת דאורייתא.

ולאח"ז: "מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך", היינו דודאי אין להתיר לאחר לעבור על איסור בשביל הצלת חבירו מאיסור חמור יותר (ולחכי מסיק רב אשי דהבעיא היא בהדביק במזיד ורוצה להציל עצמו, ויש לגרוס בלשון האיבעיא "קודם שיבא לידי איסור סקילה").

ובפירוש קושיית רב ששת כ' רש"י "וכי אומרים לו לאדם צא וחטא איסור קל, כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור". ומבאר ע"ז רבינו בלקו"ש⁷⁶, דלכאורה אינו מובן דיוק ל' רש"י "עונש חמור", והי' לו לומר דע"י האיסור הקל מציל חבירו מן האיסור החמור גופא ולא רק שפוטר מן העונש, אלא שהענין בזה הוא, דכוונת רש"י היא כדעת ריב"א שהובאה בתוד"ה וכי אומרים כאן, שבהכנסת הפת לתנור "המעשה של האיסור כבר נעשה", ואכן ההצלה היא רק מן העונש ולא מן האיסור עצמו (אבל היכא דמצילו ע"י איסור קל מלעבור על איסור חמור – אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך).

ליתר ביאור:

התוס' שם הקשו מהא דאמרין בעירוובין⁷⁷, בביאור דעת רבי בברייתא⁷⁸ דחבר שאמר לעם הארץ "מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנת" – "אוכל ואינו צריך לעשר", דודאי

⁷⁵ שבת ד, א

⁷⁶ הי"ח ע' 149.

⁷⁷ לב, ב.

⁷⁸ שם, א.



עושר החבר על הפירות ממקום אחר, ואף שלכתחילה אין לעשר שלא מן המוקף – "מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף ואל יאכילו עמי הארץ טבליים" כי "ניחא לי' לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה", ולכאורה הוא בסתירה למאי דאמרין הכא "אין אומרים לאדם חטא (באיסור קל) כדי שיזכה חבירך (באיסור חמור)", ותי' בתוס' דשאני התם שכוונת החבר למנוע "שלא יאכל עם הארץ טבל על ידו, דאמר לו מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי (וא"כ החבר מציל גם עצמו מחלקו בהאיסור החמור), אבל הכא (בהדביק פת בתנור) שלא נעשה האיסור על ידו (של זה שבא לרדות הפת ולהצילו) – אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור".

ולאח"כ בתוס': "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר (איסור קל כדי להציל עצמו מאיסור חמור, ובמכ"ש ממה שהתירו לו התם אף שאין האיסור החמור שלו לגמרי כ"א שיש לו חלק בו בלבד, וכ"ש הכא דהאיסור החמור שלו לגמרי), דהתם עדיין לא נעשה האיסור (החמור), ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה, וממילא יגמור, לא יעשה אפי' איסור קל בידיים".

והנה, זה פשוט שא"א לפרש בכוונת התוס', שבנדו"ד רק חלק העשי' השייך אל האיסור נעשה, אבל עדיין לא עבר על האיסור לגמרי עד שלא תיגמר האפי', דא"כ לא תירץ ולא כלום, דהא גם גבי מעשר עשייתו של החבר בהאיסור (דהאיסור הנידון כאן – היינו האיסור שמצדו יש היתר להחבר להציל עצמו ע"י איסור קל – הוא (לא) אכילת טבל כשלעצמה, כ"א) מה שמכשיל הע"ה באכילת טבל, דספי לי' איסורא⁷⁹) כבר נעשתה באמירת "מלא לך כלכלה כו". ועכצ"ל דכוונת התוס' היא שבנדו"ד כבר נשלם לגמרי האיסור (ולא רק העשי' שבו) במה שהכניס הפת, (ודלא כבמעשר, שהאיסור הנגרם ע"י עשייתו – אכילת הטבל – עדיין לא נעשה) ורק דבעינן למימר שיתירו לו האיסור הקל כדי שלא יתחייב בעונש על האיסור החמור (שכבר נעשה), כי דוקא היכא דנאפתה הפת בפועל אפשר לחייבו סקילה.

וזהו שדייק התוס' להוסיף "וממילא יגמור" (דאין כוונתו שהאיסור יגמור, כי האיסור כבר נגמר בההכנסה עצמה, כ"א), דכיון שכאשר מכניס הפת הנה ע"פ הרגיל (באם לא

⁷⁹ ראה תוס' הרא"ש כאן (ומש"כ שם דעיי' שם חשיב כאילו הוא אוכל הטבל עצמו – לכאורה י"ל ע"פ השיטה הידועה דאיסור לפני עור גו' וכיו"ב שבתורה אינו איסור בפ"ע אלא פרט בכל איסור ואיסור שבו מכשיל העור כו' (ראה לקו"ש ח"א ע' 149. חל"ט ע' 184. וש"נ). ועיין דברות משה על אתר דשקו"ט אם בדברי התוס' כאן הכוונה לאיסור גמור דלפני עור גו' (וראה ביאור רי"פ פערלא על סהמ"צ להרס"ג ח"ב נב, ב ואילך)). ואכ"מ.



יעשה פעולה מחודשת לשנות בזה) "ממילא יגמור" האפי⁸⁰, לכן חשיב שבהכנסתו כבר גמר האיסור. ורק שלענין העונש א"א לחייבו אם לא תהי' האפי' בפועל⁸¹.
וע"ז מבואר בלקו"ש שם, דלזה נתכוין ג"כ רש"י במש"כ שרצוננו כאן להציל החוטא רק מן העונש.

ב.

קושיא ממשמעות רש"י לעיל (ב, ב) דההצלה היא מן ה"איסור"

אמנם, לכאורה יש להקשות בזה מל' רש"י עצמו בסוגיא דלעיל⁸² גבי מוציא ידו מלאה פירות לרשות אחרת אי קנסוהו רבנן שלא יחזירנה (ותהא כך פשוטה עד שתחשך, רש"י) או לאו, שמצינו בזה סתירה בין תרי תנאי, ואמרינן התם לחד לישנא דלא פליגי כי מ"ד קנסוהו מיירי היכא שהוציא ידו משחשיכה, ודוקא בכה"ג קנסינן לי' (משא"כ כשהוציא מבעוד יום דלא קנסוהו, ובוה קאי אידך מ"ד דס"ל שמותר להחזיר ידו), וזאת אף שבכה"ג אי שדי להו להפירות במקום הושטתו גומר ההוצאה ואתי לידי חיוב חטאת (כי הן העקירה והן ההנחה נעשו בשבת), ובעינן לפשוט מיני' בעיא דידין דרב ביבי בהדביק פת בתנור, דחזינן דלא התיירו איסור דרבנן אף שע"ז אתי לידי איסור דאורייתא (דשדי להו להפירות). ופרש"י שם⁸³ "ומדלא חיישת להכי (שיבוא לידי איסור דאורייתא) תפשוט בעיא דרב ביבי דלא נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש שמא לא יעמוד האדם בהם ויעשה איסור חמור", וברור מללו דבבעיא דרב ביבי רצוננו להצילו מלעבור על האיסור, ולא לפוטרו מן העונש בלבד. וצלה"ב הטעם שבסוגיין שינה רש"י מדבריו שם, ונקט דההצלה היא מן העונש בלבד.

⁸⁰ ראה נמוק"י לשבת (נ.י. תשמ"ז) כאן שהקשה ותירץ כעין דברי התוס', וגריס: "הכא כבר נעשה האיסור והאפי' ממילא אתיא".

⁸¹ בלקו"ש שם בשוה"ג "ועד"ז הוא ברשב"א ומאירי ("ויש מתרצים") שם. ואכן מל' הרשב"א, ששינה מל' התוס' ("המעשה של איסור כבר נעשה") וכ' "שכבר נעשה האיסור", משמע להדיא יותר שלא רק העש'י היתה אלא אף האיסור נגמר (וכן משמעות ל' הנמוק"י כאן). אבל בל' המאירי משמע דלא כן, שכ' "שהתחיל באיסור". וצ"ע.

ועייג"כ בס' ההשלמה ובס' המאורות כאן שתי' ע"ד ל' התוס', אבל הדגישו בדבריהם שבנדו"ד רק המעשה כבר נעשה, משא"כ האיסור עדיין לא נגמר, ואעפ"כ לא דמי למעשר כיון שבנדו"ד סו"ס האיסור יגמור אח"כ מאליו וממילא, משא"כ התם דצריך שיעשה הע"ה מעשה כדי שיעשה האיסור. ועפ"ז לכאוו' הי' אפ"ל שזהו ג"כ כוונת התוס' במה שהדגיש "וממילא יגמור", דקאי על האיסור (וכן משמע בתוס' הרא"ש). וראה להלן בפנים סוס"ה ובהערה 21.

⁸² ג, ב.

⁸³ ד"ה מבע"י.



ובפרטיות יותר, הסתירה היא מגוף הסוגיא דלעיל, דהא מיירי התם בשהוציא ידו משחשיכה ורצוננו להצילו מלעבור על האיסור דאורייתא ע"י הנחה הגומרת מלאכת ההוצאה, וא"כ עכצ"ל כפרש"י שם שאף בעיא דרב ביבי היא בכה"ג, ויל"פ שעדיין אינו עובר על האיסור עד גמר האפי'. דאי נימא שבהדביק פת באנו רק להצילו מן העונש – א"א לפשוט הבעיא מהדין דהוציא ידו משחשיכה, כי שמא דוקא בהוציא ידו התירו האיסור דרבנן כיון שעדיין לא נעשה האיסור דאורייתא, וכמו שחילקו התוס' כאן כנ"ל. וא"כ מהו שבסוגיין פרש"י ותוס' דלא כן.

(ואף דהתם בעינן לפשוט רק לענין שלא התירו, וא"כ בזה י"ל דאדרבה – שפיר יש להוכיח במכ"ש, דאם העמידו חכמים דבריהם בהוצאת ידו אף שיוכל עי"ז להנצל גם מן האיסור, עאכו"כ שבהדביק פת שאינו ניצול אלא מן העונש לא יתירו חכמים איסורם, אבל מדברי האחרונים⁸⁴ מתבאר דמזה שהושוו הדינים זל"ז מוכח דשום אף להצד שהתירו (ולכן הקשו על התוס' דמסוגיא דלעיל משמע שאין לחלק בין היכא דנעשה האיסור להיכא דניצל רק מן העונש)).

ג.

קושיות נוספות בסוגיין

יובן בהקדים עוד קושיות בכ"ז:

א. קודם לקושיית רב ששת "וכי אומרים כו", אמרינן בגמ' דא"א לומר דרב ביבי מיירי בשהדביק הפת בשוגג וקודם האפי' נזכר על האיסור ורצוננו להציל עצמו (ולא קאי בהוצאה ע"י אחרים), כי בכה"ג א"א שיתחייב חטאת כלל (אף אם לא יוציא הפת), דחייבי חטאות אין חייבין עד שיהיו תחילתן שגגה וסופן שגגה.

והנה, לדברי רש"י ותוס' הנ"ל, דבהכנסת הפת כבר גמר האיסור – אי"מ כלל דברי הגמרא, דהא העבירה היתה כולה בשגגה, ונזכר רק אחר שכבר נגמר האיסור. ויתירה מזו: רש"י עצמו כ' שם להדיא⁸⁵ דכוונת הגמ' היא שאין כאן מקום לחיוב חטאת כיון שלא נמשכה השגגה "עד שנגמרה עבירה".

ב. להלן בתוד"ה קודם שיבוא הובאו דברי ריב"א, דאי אמרינן דאסור לרדות הפת – ודאי לא יתחייב סקילה במה שמשאיר הפת ונאפית, כיון שזה שאינו רודה הפת הוא רק מצד איסור חכמים שאסרוהו מלרדות.

⁸⁴ ראה חי' מהר"ט ורעק"א, ועייג"כ בשבת של מי.

⁸⁵ ד"ה תחילתה וסופה.



ובפשטות נראה בביאור כוונתו, דהוי כאונס בעשיית האיסור, ועל כן פטור מסקילה. אבל לפהנ"ל אי"מ כלל, דהא העבירה כבר נגמרה כולה במה שהכניס הפת בתנור, היינו שהעבירה כולה נעשתה ונשלמה בלי שום אונס (ורק שכל זמן שלא נאפתה הפת בפועל לא חל עונש על מעשה זה דהכנסת הפת), וא"כ מהו שנפטרנו מן העונש בשעה שכל עשיית האיסור היתה שלא באונס, ומה אכפת לן שהשלמת האפי' (הנדרשת כדי להענישו על מעשה ההכנסה) היתה באונס.

ג. עוד הקשו התוס' שם, דאף בלא האונס הנ"ל, שהיו מתירין לרדות, עדיין א"א שיבוא לידי איסור סקילה כיון שאין שייך בזה התראת ודאי קודם למעשהו (היינו קודם הכנסת הפת), "דבשעה שהדביק פת בתנור – שמא הי' בדעתו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, ומה שלא רדה שמא שכח ההתראה".

וגם בזה יוקשה לפהנ"ל, דהא כיון שכל האיסור הוא במעשה ההכנסה גופא (היינו שהאיסור הוא מעשה הכנסה שבאם לא תיעשה עוד פעולה לבטלו – יגרום לידי אפי'), נמצא שההתראה שקודם ההכנסה היא התראת ודאי על מעשה שיש עליו סקילה (והספק הוא רק באם יתקיים ע"ז בפועל עונש הסקילה המתאים לזה, כיון שיש לזה תנאי שצ"ל אפי' בפועל. ויעויין היטב בחי' הריטב"א למכות⁸⁶ בביאור שיטת הרמ"ה, ודון מינה ואוקי באתרא).

וכמובן אי"ז שייך כלל למה שתי' ריב"א שם, "דכיון שהדביק תוכ"ד של התראה ובודאי תאפה אם לא ירדנה לאו התראת ספק הוא דודאי לא הי' בדעתו לרדותה קודם אפי'" – דתוכן הענין הוא השערת דעתו של המדביק, שבודאי לא הי' בדעתו לרדות (ולא משום שההדבקה עצמה היא עשיית האיסור כולו)⁸⁷.

ד.

ביאור שיטת רש"י בב' הסוגיות – ע"פ חקירת האחרונים בגדר מלאכת אפי'

ונ"ל בכ"ז, דהנה בהגדרת איסור מלאכת אפי' אפ"ל בב' אופנים⁸⁸:

א. האיסור נגמר בעצם ההכנסה לתנור, והאפי' בפועל היא רק תנאי, שזהו משמעות פרש"י ותוס' דלעיל.

⁸⁶ טו, א.

⁸⁷ וגם לפמש"כ אחרונים (ראה חי' רעק"א שם) דיסוד התי' הוא משום דהוי "מחוסר מעשה" – אין הכוונה כבפנים ש"המעשה של איסור כבר נעשה", כ"א ש"המעשה של איסור" בודאי ייעשה (וגמור עשייתו הוא ממילא ובאופן ד"מחוסר מעשה"), ואכ"מ.

⁸⁸ כמו שהאריכו האחרונים – ראה מנ"ח מצוה רחצ. אבנ"ז סי' מח. שו"ת חלקת יואב סי'. ועוד.



ב. מעשה מלאכת האיסור נמשך עד גמר האפי', דעשיית האיסור נמשכת גם לאחר ההכנסה במה שאינו רודה הפת.

וי"ל דרש"י ס"ל שכיון שמקושיית הגמרא בתחילה דהוי רק תחילתה בשגגה מוכח דבתחילת הסוגיא נקיט הש"ס כאופן הב' הנ"ל, שמעשה האיסור נמשך עד שנגמרת האפי' (ואינו רודה הפת), אבל מאידך, מקושיית רב ששת "וכי אומרים לאדם חטא כו" מוכח כאופן הא' הנ"ל, שמעשה האיסור כבר נעשה, דאל"כ יוקשה ממה שמצינו במק"א דבכה"ג אמרינן חטא בשביל שיזכה חבירך, כקושיית התוס' ממעשר, לכן עכ"ל דסברא זו גופא, שבאפי' האיסור כבר נעשה בעצם ההכנסה, היא היא מה שבא רב ששת להשמיע בקושייתו "וכי אומרים לאדם כו", דכוונתו לומר דמאחר דקושטא דמילתא אינו כסברת התרצן שלפנ"ז, אלא האיסור כבר נעשה לגמרי, על כן קשיא היאך נאמר לאדם להציל חבירו מן העונש בלבד.

ועפ"ז מובן דרב שילא שהסיק דרב ביבי איירי בשוגג (קודם לקושיית רב ששת) סבר כאופן הב' הנ"ל, דהאיסור לא נגמר. והנה, בהסוגיא דלעיל גרסינן בדברי רב ביבי "התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת", היינו דהש"ס שם נקיט כמסקנת רב שילא דאוקים איבעיא דרב ביבי בשוגג (משא"כ אליבא דרב ששת גרסינן באיבעיא דרב ביבי "איסור סקילה", כנ"ל), ולכן שפיר הושוותה שם איבעיא זו לדין הוציא ידו מליאה פירות, ואכן אילו אמרינן התם דלא קנסוהו מלהחזיר ידו כדי שיוכל להנצל מאיסור דאורייתא – הי' אפשר להוכיח דאף בבעיא דרב ביבי (כפי שנתפרשה אליבא דרב שילא, שההצלה היא אף מן האיסור) יתירו לו איסור קל כדי להצילו מן האיסור. ולכן פרש"י שם כנ"ל דבעינן להצילו אף מן האיסור עצמו.

ה.

שיטת התוס' ב' אופנים ד'פעולה' ו'נפעל' שבתוך פעולת האפי' גופא

אמנם, להתוס' דרך אחרת בסוגיא זו. ובהקדים, דבאופן הא' הנ"ל גופא, שבהכנסת הפת כבר נעשה האיסור – אפ"ל בב' אופנים:

א. כיון שכאשר מכניס הפת בהתנור, הנה באם לא יעשה עוד מאומה תיגמר האפי' מאלי', א"כ חשיב כאילו שהאפי' העתידה לבוא כבר נגמרה בזמן שהכניס הפת, ובמילא מובן שכבר במעשה ההכנסה עובר על איסור מלאכת האפי' (ורק שבאם לא תהי' אח"כ האפי' בפועל לא יתחייב בהעונש, בתור תנאי צדדי – כדלהלן). ועל דרך דברי הנמוק"י



הידועים⁸⁹ בשיטת ר' יוחנן דאישו משום חציו, דהוי "כזורק החץ, שבשעה שיוצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ל' מעשה דמכאן ולהבא כו", ועד"ז במדליק אש דחשיב כאילו כל זמן בעירת האש נעשה בזמן ההדלקה כו', כמבואר שם⁹⁰.

ולאופן זה, מה שאין חיוב סקילה על ההכנסה כשלעצמה אם לא היתה אפי' בפועל הוא כעין תנאי צדדי⁹¹, דאימתי חייב סקילה על מעשה ההכנסה – דוקא כשהאפי' באה גם בפועל. או בסגנון אחר: כאשר נעשית האפי' בפועל אזי חל למפרע חיוב סקילה על מעשה ההכנסה עצמו לחוד (וע"ד גדר תנאי, שעל ידו חל למפרע הדין שמכח המעשה שנעשה בעבר לבדו, ואין התנאי חלק מהכח הגורם חלות הדין).

ב. איסור אפי' בשבת הוא להכניס הפת לתנור באופן שאם תישאר שם תיאפה וייעשה האיסור. היינו דאף שמלאכת האפי' אכן נגמרת רק לאח"ז, מ"מ איסור תורה דמלאכת אפי' הוא במעשה הכנסת הפת, כיון שע"ז ייעשה האיסור דמלאכת האפי'. פירוש, דבהעשי' ("פעולה") האסורה גופא יש "פעולה" ו"נפעל", דע"י מעשה הכנסת הפת (חלק ה"פעולה" שבעשיית האיסור) גורם האדם שיימשך וייעשה מעשה האיסור דמלאכת האפי' בעולם (חלק ה"נפעל" שבפעולת ועשיית האיסור), ואיסור התורה על האדם הוא על ה"פעולה" שבעשיית האיסור בלבד (ולא על ה"נפעל" – שהאיסור נעשה ונפעל בעולם), דהיינו הכנסת הפת לבדה (משא"כ להאופן הב' דלעיל ריש ס"ד, שגם זה שלאח"ז אינו רודה הפת הוא חלק מעשיית האיסור על ידי האדם, ועד שלא נגמרת אפיית הפת לא נשלמה גם הפעולה ועשי' דהאדם במעשה האיסור. ודו"ק).

כלומר, לאופן הא' החידוש בהא דאמרי' שהאיסור כבר נגמר בההכנסה, פירוש – הגדרה חדשה במציאות הדברים (דחשיב כאילו האפי' כבר נעשתה), אבל לאופן הב' יש כן הגדרה חדשה באיסור התורה, דהן אמת שהאפי' לא נגמרה והאיסור לא "נפעל"

⁸⁹ ב"ק כב, א.

⁹⁰ ואף שטעם הדבר דחשיב כאילו כבר נעשה הוא לפי שלאחר זריקת החץ אין בידו לעצור הפעולה (ועד"ז בהדלקת נר בע"ש המבוארת בנמוק"י שם, דאסור לו לכבותו לאח"ז בזמן דליקתו בשבת) – ראה לקו"ש ח"א שיחה לפ' וארא – משא"כ בנדו"ד דרב ששת קאי להצד שהתירו לרדות, וע"ז קאמר "וכי אומרים כו", היינו שהאיסור כבר נעשה, מ"מ, י"ל דזה גופא חידשה תורה במלאכת אפי', דהוי כמו זורק חץ (אף דשאני) וחשיב שכל האפי' נגמרה בההכנסה.

⁹¹ ודלא כבדיני ממונות כהבערת אש וזריקת חץ, דפשיטא שאין כל חלות חיוב כל שלא ניזק אחר כי שם החיוב הוא רק על הנפעל – הנוק בפועל, ולא על הפעולה דמעשה היזק (ודלא כפי שרצו לדייק בזה מהקושיא שבלקו"ש שם, כי י"ל בפשטות דבלקו"ש שם קאי להצד שהאבילות אינה על הנוק אלא על מעשה השריפה אשר שרף ה' (וכמובן גם מהתירוץ שם), ואכ"מ. וראה באג"ק ח"א ע' קלג-ד. ועד"ז הובא בכמה אחרונים – ראה שו"ת ארץ צבי ח"ב, חידושים על הש"ס – ב"ק כב, א. וש"נ), משא"כ בדינים שבין אדם למקום, כמלאכת שבת שבנדו"ד. וכמובן מדברי הנמוק"י גופא בענין מדליק נר בע"ש (וראה במכתב הרש"י וזין שבקובץ אהלי שם ז ע' נד). וק"ל.



עדיין, מ"מ, איסור תורה שעל האדם במלאכת אפי' הוא מעשה ההכנסה הגורם שתבוא לאח"ז מלאכת אפי' ותיגמר עשיית האיסור בעולם, ועל כן בהכנסת הפת כבר עשה כל המעשה שאסרה עליו תורה באיסור זה (וכאופן זה משמע יותר באחרונים שנסמנו לעיל).

ולפי אופן זה, מה שאין חיוב סקילה על ההכנסה כשלעצמה אם לא היתה אפי' בפועל הוא כיון שבכה"ג חסרה השלמת הפעולה שעשה, שע"ז יתחייב סקילה, כי לא בא ה"נפעל" שעל ידה ולא נשלמה עשיית האיסור בעולם. ובסגנון אחר: חלות חיוב העונש (על הפעולה שבתחילה) באה מכח מה שהפעולה נשלמת והאיסור נעשה על ידה בעולם.

והנה, בנוגע לדברי הנמוק"י הנ"ל מצינו באחרונים⁹², שהאריכו להוכיח דהתוס' פליג על יסוד זה גבי אש⁹³. ועפ"ז י"ל דמטעם זה גם בנדו"ד לא ס"ל לתוס' כן, ומש"כ שבנדו"ד כבר נעשה האיסור – כוונתו כהדרך הב' הנ"ל, דאף שהמלאכה האסורה תימשך ותיעשה גם לאח"ז, מ"מ, מעשה האיסור שאסרה תורה על האדם כבר נעשה לגמרי כיון שהאיסור שעליו הוא במעשה ההכנסה לבדו.

וכיון שהתוס' למדו בדרך זו, אתי שפיר מש"כ בד"ה שלאח"ז דאם נאסרת רדיית הפת חשיב כאונס ופטור מסקילה, כי עפהנ"ל מובן שכיון שמלאכת האפי' ועשיית האיסור בעולם (ה"נפעל" דפעולת ההכנסה) ממשיכה להיעשות גם לאח"ז (ומשלימה ה"פעולה" שעשה האדם להיות פעולה זו מחייבת סקילה), הנה באם חלק מזמן עשיית המלאכה (ה"נפעל" דפעולתו האסורה) הוא באונס – א"א לחייבו בסקילה, כי אף שמעשה האדם בהאיסור כבר נגמר במה שהכניס, מ"מ חיוב סקילה על מעשה זה תלוי בשלימות הפעולה וקיום ה"נפעל" שלה – גמר האפי' ועשיית האיסור בעולם, וכיון שקיום ה"נפעל" נעשה כאן באופן דאונס א"א שהאיסור יחייבנו בעונש.

ואף שאונס זה נגרם ע"י פשיעתו בהכנסת הפת לתנור (וכמ"ש התוס' כאן דאף המכניס בשגגה פושע הוא. וראה ג"כ בשו"ע אדה"ז⁹⁴), מ"מ יש לפוטרו באונס זה, וע"ד מ"ש הנמוק"י שם, דאילו אמרינן שהזורק חץ לא חשיב כאילו נעשה הכל בעת הזריקה אלא המעשה ממשיך להתקיים – יש לפוטרו מטעם אונס, כי המשך המעשה נעשה בעל כרחו. ובנדו"ד גרע טפי, דהתם האונס גופא נגרם ע"י פשיעתו, כי זה שאין בידו לעצור

⁹² קצוה"ח סי' ש"צ סק"א. ועוד.

⁹³ עפמש"כ בתוד"ה זרק – ב"ק יז, ב.

⁹⁴ סי' ש"ו, סכ"ט.



הוא מחמת פשיעתו וזריקתו גופא, משא"כ בנדו"ד דהאונס הוא מצד מה שחכמים מונעים אותו מלרדות⁹⁵.

(משא"כ אילו נאמר דחשיב כאילו כל האפי' כבר נעשתה בעת שהכניס, הנה אף שהעונש אינו חל בלי אפי' בפועל, מ"מ אין לפוטרו מפאת האונס שיהי' לאח"ז, כיון שמצדו חשיב שכל האפי' היתה כבר לפני"ז, שלא באונס. וק"ל).

ועפ"ז מובן גם מה שהקשו התוס' בענין התראה (ויומתק גם המשך הענינים שבתוס', שקושייתם בענין התראת ספק באה לאחר מש"כ בענין הפטור דאונס כנ"ל, ובאותו ד"ה, אף שהם ב' ענינים נפרדים לכאורה), דכוונתם להקשות אהא גופא דאיסור שאסרה תורה במלאכת אפי' הוא בהכנסת הפת אף שאינו ודאי שה"נפעל" דמעשה האיסור יתקיים, דכיון שא"א שתהי' בזה התראת ודאי עכצ"ל שלא זהו הגדרת האיסור (וכמו שהעיר המהרש"א, דקושיית התוס' כאן לכאורה אינה שייכת לסוגיא דידן אלא להא דנמנית מלאכת אפי' בל"ט מלאכות בפרק כלל גדול), אלא האיסור הוא במעשה ההכנסה לבדו ממש (דחשיב כאילו נגמרה האפי', כנ"ל באופן הא') ואזי הוי התראת ודאי לגמרי (כסברת הקושיא על דברי התוס' דלעיל).

וע"ז תירצו התוס' לאח"ז, דשפיר אפשר להגדיר איסור מלאכת אפי' כנ"ל (דמעשה ההכנסה הוא רק ה"פעולה" דמעשה האיסור, אבל ה"נפעל" נמשך לאח"ז), כי עדיין אפ"ל דהוי התראת ודאי מצד הסברא שהמדביק פת בודאי אין דעתו אז לרדותה וממילא יתקיים ה"נפעל" כו' (ולא דמי לשאר התראת ספק שכדי להתחייב צריך לעשות עוד מעשה כו', כמבואר שם בתוס').

ועפכ"ז מש"כ התוס' לעיל "המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור" – אצ"ל כמשנת"ל דכוונתו רק שהאפי' תיגמר (אבל האיסור כבר נגמר עתה), אלא אפ"ל שפירושו גם לענין האיסור, דהאיסור יגמר ממילא, היינו דכיון שמלאכת האפי' (ה"נפעל" דהאיסור) תיגמר ממילא, על כן נקטינן דמעשה האיסור (ה"פעולה" שבו) נגמר בההכנסה⁹⁶.

⁹⁵ וראה לקו"ש ח"ו ע' 65 בשוה"ג.

⁹⁶ ועפ"ז לא קשה ולא מידי הנ"ל בהערה 6, דמ"ש המאירי ושאר מפרשים שהאיסור עדיין לא נגמר – יל"פ ככפנים בשיטת התוס', דה"נפעל" של האיסור נמשך, אבל מטעם זה גופא שנמשך "ממילא" אמרינן דעשיית האיסור נגמרה בההכנסה עצמה.

1.

עוד דיוקים בשיטת רש"י ותוס' בסוגיית הוציא ידו מלאה פירות

והנה, כ"ו הוא רק לשיטת התוס', דלדידהו אי"צ לומר שרב ששת דוקא הוא שחידש הא דאמרינן שהמעשה של איסור כבר נעשה (כמשנת"ל בשיטת רש"י), כי כל ההכרח הנ"ל לנקוט כן ממה דאמרינן קודם לזה דלא חשיב תחילתו וסופו שגגה – אינו הכרח לדרך זו, דאפ"ל דאף רב שילא סבר שפיר שהמעשה (ה"פעולה") של האיסור כבר נעשה, ואעפ"כ אם נזכר קודם גמר האפי' א"א להחשיב שכל שיעור המלאכה מתחילתה ועד סופה הי' בשגגה, שהרי מעשה המלאכה נמשך עד גמר האפי', כנ"ל.

וא"כ לשיטת התוס' אף בההו"א דמוקמינן בעיא דרב ביבי בשוגג כבר נקיט הש"ס לחידוש זה שהאיסור כבר נעשה. וכמו שיוכח להלן דלתוס' אף בסוגיא דלעיל, גבי הוציא ידו, נקטינן דבעיא דרב ביבי היא לענין להצילו מן העונש ולא מן האיסור, ודלא כנ"ל בשיטת רש"י.

דנהה, לעיל שם נח' רש"י ותוס' בפירוש הפירכא שבגמ' לאח"ז "לעולם לא תפשוט, ולא קשיא כאן (תנא דאמר דהמוציא ידו מליאה פירות מותר להחזירה) בשוגג, כאן (אידיך תנא דקאמר דאסור להחזיר ידו) במזיד, בשוגג לא קנסוה רבנן במזיד קנסוה רבנן". ובביאור הטעם דלאוקימתא זו א"א לפשוט בעיא דרב ביבי לשום צד (דלכאורה נהי דאין לפשוט כדבעינן למימר לפנ"ז, שהעמידו חכמים דבריהם וקנסו אע"פ שיבוא לידי איסור דאורייתא, אבל סו"ס מעתה יש לפשוט לאידך גיסא, דכשם שבמוציא ידו בשוגג לא קנסוהו – הוא הדין בבעיא דרב ביבי דקאי במדביק פת בשוגג), פרש"י וז"ל: "דהאי דלא קנסוה בשוגג לאו משום חששא דדילמא שדי להו מידי' הוא, אלא משום דלא עבר איסורא במזיד, וחזרת ידו אינה אפילו שבות אי לא משום קנסא והכא לא קנסו, אבל רדית הפת שבות הוא ונגזרה במנין, ומשום קודם שיבוא לידי חיוב חטאת לא בטלו גזירתן".

אבל התוס' כתבו דהטעם שאין לפשוט מהתם הוא משום דלהך אוקימתא מיירי התם בשהוציא ידו מבעוד יום ולא יוכל לבוא כלל לחיוב חטאת (ועיי"ש במהרש"ל ובמהרש"א וכו' אי פליג תוס' אף גבי מזיד. ואכ"מ). ולכאורה אינו מובן מפני אכן לא קיבלו התוס' סברת רש"י והוצרכו להעמיד מבעוד יום.

גם צלה"ב בפרש"י עצמו, דמלשונו משמע דמה שאין להוכיח מהא דלא קנסוהו להחזיר לבעיא דרדית הפת אינו רק משום שהוא קנס בעלמא, אלא גם מצד זה שהוצאת ידו היתה רק בשוגג ("דלא עבר איסורא במזיד") – ולכאורה אינו מובן כלל, דהלא הבעיא



דרב ביבי הובאה כאן כהאוקימתא דרב שילא, שהכניס הפת בשוגג, וא"כ אף התם לא עבר איסורא במזיד.

ועוד אינו מובן בהמבואר לעיל: לשיטת תוס' דהחילוק בין רב שילא לרב ששת הוא רק אי מיירי רב ביבי בשוגג או במזיד, אבל לב' השיטות ההצלה היא רק מן העונש (ומה שדימו זה להוציא ידו אליבא דתוס' – צ"ל כתירוץ המהרי"ט ורעק"א שנזכרו לעיל, עיי"ש), א"כ מפני מה נקט שם הש"ס רק האוקימתא דהדביק פת בשוגג ולא המסקנא דבעיא דרב ביבי היא בהדביק פת במזיד.

(ובשלמא לפרש"י – דס"ל כנ"ל, דאכן כל הסברא להשוות הדינים היא רק אליבא דאוקימתת רב שילא דמיירי בשוגג, שרק לפ"ז איכא לדמויי הוציא ידו להדביק פת).

ז.

ביאור החילוק בין רש"י לתוס' – ע"פ ביאור החילוק בין הרמב"ם לטור אם שוגג או מזיד עדיף לעניין הצלת מדביק פת

והנראה בזה, בהקדם:

מימרא זו הביא הרמב"ם בספר היד⁹⁷: "שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה". ובכס"מ על אתר: "וכ"ש הדביק במזיד". ומשמע דהסברא נותנת להתיר במזיד יותר מבשוגג (וראה במאירי דאכן הסיק להלכה דדוקא במזיד התירו ולא בשוגג). אמנם הטור בהביאו דין זה להלכה כתב בהיפוך ממש, וז"ל⁹⁸: "אפילו במזיד מותר לו לרדותה". דמשמע שבשוגג – כ"ש שהתירו.

וי"ל הביאור בזה בפשטות:

הטור נקט כשיטת רש"י ותוס', דלמסקנא בעיא דרב ביבי היא להציל רק מן העונש, וא"כ מובן דבשוגג איכא סברא יותר להתיר לו שינצל מן העונש (ואף שלמסקנא עסקינן בהיתר לו עצמו לרדות ולא לאחרים, וא"כ הוי שוגג שנזכר, שאין תחילתו וסופו בשגגה ואין לו עונש חטאת – מ"מ, כבר נתבאר ע"ז בשבת של מי על תוד"ה ואלא דאהדר, שאף אם ההצלחה היא מן העונש יש להתיר בשוגג ונזכר, אף שאין לו עונש, עיי"ש ואכ"מ), משא"כ במי שעשה האיסור במזיד – מסתבר יותר דנימא בי' "הלעיטהו לרשע וימות"⁹⁹,

⁹⁷ הל' שבת פ"ט, ה"ה.

⁹⁸ או"ח סי' רנד.

⁹⁹ ראה ב"ק סט, א.



וכיון שכבר עשה האיסור במזיד אין הסברא נותנת להתיר לו להנצל מן העונש¹⁰⁰. ולכן נקט הטור היתר זה בדרך חידוש.

אמנם לשיטת הרמב"ם, כידוע, ההצלה היא אף מן העבירה עצמו, וכמ"ש כאן להדיא שע"י הרדי' ינצל מ"לבוא לידי מלאכה" (וכמו שהאריכו באחרונים להוכיח דלשיטת הרמב"ם איסור מלאכת אפי' אינו נגמר עד גמר האפי'), וא"כ מובן דבמזיד איכא סברא יותר להתיר הרדי' דהא עי"ז ינצל מאיסור חמור יותר, וזהו שכתב הכס"מ – "וכ"ש הדביק במזיד".

ועפ"ז מובן דלשיטת רש"י שבההו"א דמוקמינן בעיא דרב ביבי בשוגג ההצלה היא גם מן האיסור עצמו, א"כ להצד שהתירו לרדותה – כ"ש שבמזיד יתירו, היינו דלרב שילא דמוקים בשוגג הבעיא דרב ביבי היא אם התירו בשוגג וכ"ש במזיד.

(ולאידך – להמסקנא דרב ששת, דמוקים במזיד, הרי כנ"ל ס"ל דההצלה היא מן העונש, וא"כ מובן דס"ל דכ"ש שבשוגג יתירו לו לרדות אם נזכר. וא"כ לדינא לא פליג על רב שילא, ורק שקושייתו על רב שילא היא דא"א לומר דרב ביבי דיבר בשוגג, כי ממנ"פ – אם נזכר בעצמו אין מקום להגירסא "לידי חיוב חטאת", ואם קאי באחרים הרי "אין אומרים לאדם כו" כי ההצלה כאן היא רק מן העונש (ועפ"ז מתורצת גם בפשטות מה שלא העמיד בשוגג ובשינוי הגירסא – "לידי איסור חטאת" ולא "חיוב חטאת", כקושיית התוס' בד"ה ואלא דאהדר)).

משא"כ לשיטת התוס', דגם באוקימתא דרב שילא ההצלה היא מן העונש לבד, מובן דזה שהעמיד הבעיא בשוגג היינו דוקא שוגג ולא מזיד, דבמזיד איכא סברא יותר שלא להצילו, משום "הלעיטהו לרשע וימות" (ורק למסקנא דרב ששת דאוקים במזיד, מובן דכ"ש בשוגג).

ח.

עפ"ז ישוב שי' התוס' וחילוקו מרש"י בסוגיא דהוציא ידו מלאה פירות

והנה, בסוגיא דלעיל, קודם התירוץ "כאן בשוגג וכאן במזיד", נקט הש"ס דב' הברייתות דהוציא ידו מיירי בשוגג¹⁰¹. וא"כ מובן דלשיטת התוס' מה שהובאה שם דוקא האוקימתא דרב שילא הוא לפי שמדין הוציא ידו דמיירי בשוגג מצינו לפשוט רק דין מדביק פת בשוגג, משא"כ במזיד שהוא חידוש יותר כיון שההצלה היא רק מן העונש

¹⁰⁰ וכמ"ש הב"ח אר"ח שם.

¹⁰¹ כמ"ש מהר"ם שם על רש"י ד"ה בשוגג לא קנסוה.



(אף לאוקימתא דרב שילא, כנ"ל) – ליכא לדמויי מוציא ידו בשוגג לזה (ואף ששם בעינן להוכיח דלא התירו, וא"כ בזה י"ל דכ"ש מזיד, הרי כנ"ל מדברי האחרונים כוונת הש"ס שם היא להשוות הדינים לב' הצדדים, אף להצד דהתירו, ובזה לא דמי למזיד).

אמנם לדעת רש"י, אף שהש"ס לעיל שם נקיט כאוקימתא דרב שילא דמיירי בשוגג, ה"ז רק משום דבעי הש"ס שם לנקוט דההצלה היא מן האיסור (דכ"ה כוונת בעיא דרב ביבי אליבא דרב שילא לרש"י), כדי לדמויי לדין הוציא ידו, ומ"מ מובן דלאוקימתא זו בעיא דרב ביבי היא בשוגג וכ"ש במזיד (להצד דהתירו). וזהו שהוסיף רש"י בטעם מה שאין להוכיח מהא דלא קנסו בהוציא ידו בשוגג, דלא דמי להדביק פת משום שבהוציא ידו קעביד איסור רק בשוגג, דכוונתו להדגיש בזה – דגם לענין הדביק פת במזיד (שאף זה בעינן להוכיח לפנ"ז, במכ"ש, כנ"ל¹⁰²) אין להוכיח מדין הוציא ידו בשוגג, כי אף שלכאורה היכא דההצלה היא מן האיסור כ"ש שיהא מותר במזיד, הנה מאחר שההיתר להחזיר ידו אינו שייך כלל להצלתו מן האיסור, דכל איסור החזרת היד קנס הוא וקנס לא שייכא בהוציא ידו בשוגג, שוב אין ללמוד מזה מאומה לענין דיני הצלה מאיסורים כלל, בין בשוגג ובין במזיד.

ובל' רש"י – "דהאי דלא קנסוה בשוגג, לאו משום חששא דדילמא שדי להו מידי" הוא [היינו הצלה מאיסור], אלא משום דלא עבד איסורא דמזיד, וחזרת ידו אפילו שבות אי לא משום קנסא והכא לא קניס, אבל רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במנין, ומשום קודם שיבוא לידי חיוב חטאת [להציל מן האיסור] לא בטלו גזירתם".

ועפ"ז מחזור מה שהתוס' לא קיבלו סברא זו, דהא להתוס' מדמינן הוציא ידו להדביק פת אף שבהוציא ידו עדיין לא עשה האיסור ואילו בהדביק פת ההצלה היא מן העונש, וא"כ אין מקום לבאר לאחר הדחי' ד"כאן בשוגג וכאן במזיד" דהא דלא התירו בשוגג אינו ראי' מצד מה שחזרת ידו הוי רק קנס, דה מ"מ גם גבי הדביק פת בתנור אין המדובר אלא בהצלה מן העונש (היינו שבאם אין מתירין הוי מעין "קנס", וכנ"ל בל' הראשונים – "הלעיטהו לרשע וימות"), ודמי ממש להוציא ידו לענין זה שבשוגג ליכא סברא כ"כ לאסור עליו ו"לקנסו" שלא ינצל מן העונש.

ולהכי הוכרחו התוס' לבאר דהא דנדחית הראי' הוא משום דאיירי בשהוציא ידו מבעוד יום דליכא כלל איסור דאורייתא.

¹⁰² ועפ"ז מחזור יותר גם המשך פרש"י ד"ה מבעוד יום שם, שהוסיף גם טעם מיוחד אמאי למסקנא אין לפשוט מדברי הברייטא דהוציא ידו דקנסוהו במזיד לענין איסור רדי' במדביק פת במזיד (וה"ז דלא כנ"ל דלרש"י לא הובאה בעיא דרב ביבי התם אלא לענין שוגג, כאוקימתא דרב שילא), כי סו"ס גם מזיד הוא ממין הענין (אלא ששם קאי רש"י בהצד דאסרו). ועצ"ע.



בירור שיטת הרמב"ם בגדר חישובי המדות

הרה"ג הרב אליהו כהן שליט"א
ראש כולל מאיר בת עין, עיה"ק טבריא

א.

מביא דברי הרמב"ם בפיה"מ והצ"ב האם המדות באצבעות שוחקות או
עצבות

כתב רבנו הרמב"ם בפירושו המשניות¹: "וכבר ביארנו פעמים רבות, כי האצבע שמשערים בו הוא הגודל. ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק, ומצאתי הרביעית הנוכרת בכל התורה תכיל מן היין קרוב כ"ו כספים הנקראים דרה"ם בערבי, ומן המים קרוב לכ"ז דרה"ם, ומן החטה קרוב לאחד ועשרים דרה"ם, ומקמח החטה כגון י"ח דרה"ם. ומצאתי שיעור חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרה"ם בקרוב מקמח חטים. ואלה הדרה"ם כלם מצריות, וכמו כן אלה המינים שמדדתי מצריות גם כן".

יש מסתפקים אם רבנו הרמב"ם חישב את המדות באצבעות שוחקות או עצבות (ההפרש בין אמה שוחקת לעצבה הוא חצי אצבע לאמה).

ב.

שקו"ט בדברי הבי"ו ועפ"ז מבאר הנ"ל

ולאחרי העיון בדברי מרן הבית יוסף², יוצאת המסקנה שחישובי הרמב"ם הם באצבעות עצבות. שהרי כתב הרמב"ם בפירושו למשניות³ ששיעור חלה הוא עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלוש אצבעות ועשירית אצבע (0.1) ועשירית עשירית האצבע (0.01) ואחד מאלפיים וחמש מאות באצבע (0.0004). עולה בתשבורת: 311.04 אצבעות מעוקבות (10×10×3.1104=311.04).

¹ עדויות פ"א מ"ב.

² יורה דעה סי ר"א.

³ חלה פ"ב מ"ו; עדויות פ"א מ"ב.

שיעור חלה הוא 43.2 ביצים. שיעור המקוה, שהוא 40 סאה, הוא שיעור 5760 ביצים. פעולת חילוק מראה שבשיעור מקוה יש 133 שיעורי חלה ושליש. אם נכפיל 311.04 (אצמ"ע) ב-133.3333 נקבל 41,472 (אצבעות).

והנה שיעור זה הוא שיעור מקוה באמות עצבות, כמו שכותב מרן הבית יוסף וז"ל²: וצריך שיעלה בתשבורת למ"א אלף ותע"ב אצבעות, שכך עולה אמה על אמה ברום שלוש אמות מרובעות: [בדק הבית] וכו'.

וכתב עוד בשם הראב"ד⁴ דבאמה בת ששה טפחים משערינן למקוה. וכתב עוד דבעינן אמה שוחקת, וכן מוכח בפרק קמא דעירובין⁵ שכל שיעורי תורה להחמיר.

וכתב הרשב"א⁶, דשוחקת יתרה על העצבה חצי אצבע, ולמדה מדאמרינן בפרק על אלו מומין⁷ שתי אמות היו במקדש, אחת יתרה על של משה חצי אצבע, וכן אמרינן בפרק שתי הלחם⁸ ובפרק כיצד צולין⁹, והיא במשנה בפרק י"ז דכלים¹⁰. [בדק הבית] ולפי זה צריך שיהיה בתשבורת המקוה ארבעים וארבעה אלף וקי"ח אצבעות וחצי אצבע [ע"כ]:

מסקנה: חישובי הרמב"ם הם באצבעות עצבות.

⁴ בעלי הנפש שער המים עמ' ק"ט.

⁵ ג, ב.

⁶ עבה"ק ש"א סו"ס ג'.

⁷ בכורות לט, ב; שם מ, א.

⁸ מנחות צח, א.

⁹ פסחים פו, א.

¹⁰ משנה ט'.



סוגיא דעשה דוחה לא תעשה

הרה"ג הרב ישראל יוסף כהן שליט"א
ראש כולל יוסף חיים, טבריא עילית

א.

דן בדין פדיון הבן שלא בזמנו אם שביעית משמטת את חוב ה' סלעים

מעשה שהיה עולים מאוקראינה הגיעו לארץ ישראל והתקרבו ליהדות, ונתברר להם כי בנם הבכור אינו פדוי. ונשאלה השאלה האם כיון שעברה שמיטה על החוב נפטר האב מחובו משום דהחוב דחמשה סלעים שהיה חייב לשבט הכהנים פקע, מצד שמיטת כספים, או לא.

בשאלה זו דן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספר דרך אמונה¹ בזה הלשון: "יש אומרים שפדיון הבן שביעית משמטת אם עברו ל' יום לפני ר"ה שכבר נתחייב".

ובציון ההלכה² הביא דמקור הדין הוא משו"ת קול אליהו³ המובא ברעק"א⁴.

והוא מקשה על הקול אליהו שני קושיות:

א. איך קרינן ביה לא יגוש הלא זה ממון שאין לו תובעים.

ב. וגם איך יתקיים המצה.

יש להוסיף עוד קושיא אלימתא לכאורה דהנה הלכה פסוקה⁵ "היה הוא לפדות ובנו לפדות, יפדה עצמו תחלה, ואח"כ בנו, ואם אין לו אלא כדי פדיון אחד יפדה עצמו".

והנה מדובר בודאי באדם שעבר עליו שמיטה אחת לכל הפחות מאז שנתחייב בפדיון עצמו, וא"כ כיצד ייתכן דשביעית משמטת.

והנה הקושיא השלישית שהקשינו מהוא ובנו הוא קודם לבנו. הנה בציון שמדבר הקול אליהו מיירי בנתן לו משכון, והוא כותב דכיון דנותן משכון הוי כמלוה על המשכון

¹ הל' בכורים פי"א, ה"א, ס"ק א' בסופו.

² ס"ק יא.

³ סי' פה (ולפנינו סי' כה).

⁴ סוס"י שה.

⁵ רמב"ם הל' בכורים פרק יא, ה"ג.

ושביעית אינה משמטת. וכמו"כ בגוונא של מוסר שטרותיו לב"ד, ופרובול, וכל כיו"ב יש ציורים דשביעית לא תשמט.

ואמנם גם את שתי הקושיות שהקשה הגר"ח"ק זצ"ל הקשה בס' קול אליהו⁶ בעצמו, דהביא משבת⁷ דין דבעינן שיהא יכול ליגוש בשביעית, וכתב "וא"כ הכא גבי חמשה סלעים כיון דיכול לומר האב לכהן התובע לכהן אחר אני רוצה ליתן אלמא לא ניתנו ליתבע, וכיון שכן אינו משמט.

דהא ודאי ליתא ולא שייך לומר הכא לא ניתנו ליתבע, כיון דאי מכנפי להו ואתו כולהו כהני צריך הוא לברר לו כהן וליתנם לו הילכך ניתנו ליתבע וקרינן בהו לא יגוש ודין הוא דהשביעית תהא משמטת".

ב.

חוקר אם גדר הפדיון הוא פדייה או מתנות כהונה

ונראה דיש מקום להתוכח בגדר דבעינן 'לא יגוש' האם בעינן לא יגוש בפועל, או דאפילו אם בכח יש דרך לגרום לכך שתהא כאן נגישה, קרינן ביה 'לא יגוש' וכיון דאי מכנפי כל הכהנים אפשר לתבעו בתור שבט הכהנים סגי במה שבכח יכול ליגוש.

וגם הקושיא כיצד תתקיים מצות פדיון לכאורה תלויה במה שיש לחקור בגדר מצות פדיון הבן האם זה פדיון הבן באופן ממשי מדי גבוה, או דלמא שאין כאן פדיון ממש אלא רק מתנות כהונה בלבד.

דאם הוא חיוב פדיון ממש יש מקום לומר דהחיוב כל הזמן מתחדש, דעצם זה שהבן לא פדוי גורם לחיוב תמידי. אבל אם זה חיוב נתינה בלבד ולא פדיון א"כ י"ל דאכן פקע החיוב.

דהנה מצינו בגמרא זבחים⁸ "עד שלא הוקם המשכן - היו הבמות מותרות, ועבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן - נאסרו הבמות, ועבודה בכהנים".

ויעו' בפירוש המשנה לרמב"ם⁹ "לפי שהעבודה תמיד לא היתה אלא בבכורות מאדם עד משה רבינו".

⁶ סי' כה.

⁷ קמח, ב.

⁸ קיב, ב.

⁹ זבחים פי"ד, מ"ד.

ומחלוקת קרח היה על זה, כמבואר ברמב"ן¹⁰ "וטעם וידע ה' את אשר לו לעבודת לוי, ואת הקדוש, לכהונה, לשון רש"י, ויפה פירש יאמר הכתוב שיודיע השם אם הלויים הם שלו כענין שנאמר (לעיל ח ד) והיו לי הלויים, או עדיין הבכורות שלו כענין שנאמר (שם ג יג) כי לי כל בכור, שלא יחליפם בלויים, ואת הקדוש, הם הכהנים המקודשים לעבודה, כמו שנאמר ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים (דה"א כג יג) כי קרח כדי לאסוף עליו העם, גם על הלויים יחלוק וירצה להחזיר העבודה כולה לבכורים והנה כאשר נשרפו אלה הבכורות נודע שלא בחר השם בעבודתם, וכאשר נתקבל קטורת אהרן נודע שהוא הקדוש".

ג.

מביא כמה נפק"מ לדינא כתוצאה מהחקירה הנ"ל

ולכאורה היה תלוי בזה כמה דינים:

א. דהנה בספר החינוך¹¹ הביא נוסח ברכה שתקנו עבור הכהן ה"פודה", וזה לשונו:

"והכהן שיבחר בו האב לתת לו פדיון בנו מברך תחלה על היין ועל ההדס, ואחר כך מברך ברכה זו, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדש עובר במעי אמו ולא רבעים יום חלק את איבריו רמ"ח איברים, ואחר כך נפח נשמה בו, כדכתיב [בראשית ב', ז] ויפח באפיו נשמת חיים, עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידים סיככו כדכתיב [איוב י', י"א] עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני, וציוה לו מאכל ומשתה דבש וחלב להתענג בו, וזימן לו שני מלאכי השרת לשומרו בתוך מעי אמו כדכתיב [שם, י"ב] חיים וחסד עשית עמדי וגו', אמו אומרת זה בני בכורי שבו פתח הקדוש ברוך הוא דלתי בטני, אביו אומר זה בני בכורי הוא ואני מוזהר לפדותו שנאמר [שמות י"ג, ג] וכל בכור אדם בבניך תפדה, יהי רצון מלפניך ה' אלהי שכשם שזכית אביו לפדותו כן תזכהו לתורה לחופה ולמעשים טובים, ברוך אתה ה' מקדש בכורי ישראל לפדיונם".

והרא"ש¹² מביא שבספרד נהגו לברך כן, ובאשכנז לא נהגו לברך כן. ותמה על ראשית הברכה "קדש עובר במעי אמו", הלא הקדושה חלה ב"פטר רחם". ולא יישב.

אמנם בשו"ת הריב"ש¹³ שואל השואל את הריב"ש על כל יסוד הברכה שתקנו הגאונים "למה תקנו ברכה לכהן בפדיון, יותר מבשאר מתנות כהונה כשזוכה בהן?" והשיבו הריב"ש "דבשאר מתנות כהונה אינו עושה הכהן כלום, רק שזוכה במתנות

¹⁰ במדבר טז, ה.

¹¹ מצוה שצב.

¹² קידושין פ"א, ס' מא.

¹³ ס' קלא.



משלחן גבוה, אבל בפדיון, אף על פי שאין עושה מצוה, כמו שנראה מההיא דרבי שמלאי, מ"מ זכה בן, ונותנו לאב בפדיונו".

נראה מדברי הריב"ש שס"ל ד"פדיון" הוא כפשוטו ממש שהכהן זוכה בן, ונותנו לאב בפדיונו, דהיינו שיש לאב זכות לפדות את בנו מיד הכהן בה' סלעים.

אמנם יעו' בסוף תשובת הריב"ש שהביא שהרא"ש אכן נשאר בתמיהה זו "ועוד, למה יברך הכהן ואינו עושה שום מצוה, אלא מקבל מתנות כהונה?" ונראה ברור שהרא"ש הבין שגדר "פדיון הבן" אינו "פדייה" ממשית אלא מתנות כהונה בלבד¹⁴.

ב. הנה בספר הלכות גדולות¹⁵ כתב לחדש שיש חיוב להוסיף "חומש" על חמשה סלעים, כדין פדיון הקדשות וזה לשונו:

"וחמש סלעים כמה הויאן דכתיב (במדבר יח, טז) בערכך כסף חמשת שקלים, שקל כמה הוי תלתא זוזי ששדנג ותילתא, כמה הוו להו שיתסר ששדנג ותרי תילתי דהוו עשרים וארבעה זוזי חירוי בציר דנקא, אוסיף עליהו חומש דידיהו דכל מאן דפריק קדש מוסיף עליה חומש" וכו'.

והרמב"ן¹⁶ נחלק על דברי בה"ג, וס"ל דא"צ "חומש", וז"ל:

"ובודאי שיטפא דספרי איכא, דליכא תוספת חומש בפדיון דבן כדאיתא בפודה את הקדשו, דהא לא כתיבא, ומיתנא נמי לא תנן, דתנן ה' חומשין הן וכו', אלא סלעי בלחוד הוי פרקוניה דבן... והביא ראיה מדברי רבינו האיי גאון ז"ל בתשובה, שכתב "מאי דאשכחתינו למר רב יהודאי גאון ז"ל דהאי טופיינא משום דכל הפודה הקדש מוסיף חומש לאו טעמא הוא, ולית לפדיון הקדש בהא עסק".

והיה נראה דבאמת דעת בה"ג דפדיון בכור היינו דהבכור ממש נכנס לרשות גבוה, וכעין "בכור בהמה" דחלה עליו קדושה ומקריבים אותו לקרבן, ה"נ בכור אדם יש בו קדושה לגבוה, וצריך לפדותו מיד גבוה.

¹⁴ הערת המערכת: אמנם יעויין ברש"י בבכורות (נא, א) ד"ה "יהיה לך", דמשמע שהכהן הוא תנאי לקיום מצות פדה"ב אך אינו חלק מן הפדיה עצמה. וא"כ עפי"ז צ"ל דאף דעת הרא"ש כן היא, ולכן פסק כי אצל הכהן אין חלק בפדיה אלא הוא מקבל מתנות כהונה בלבד, אך ודאי שיש כאן מצוות פדיה ממשית. ויעויין"ע בשו"ת מהרי"ט אלגזי בהל' בכורות להרמב"ן פ"ח סי' ס"ז וסי' פ"ב, ובב"י סי' ש"ה, ד"ה "ובשעה שנותן הפדיון".

לשלימות העניין יעויין בלקוטי שיחות ח"א (שיחה ב' דפרשת בא) הע' 17, 34, 38, מה שהאריך לבאר בכל הנ"ל.

¹⁵ סי' עג – הל' בכורות.

¹⁶ הל' בכורות להרמב"ן, פ"ח.



וכן מבואר להדיא בספורנו¹⁷ "קדש לי כל בכור. שיתחייבו כלם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין לא תעבוד בכבוד שורך ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חדש בפרשת ערכין, בהיות אז זמן פדיונו, כאמרו ופדיוו מכן חדש תפדה".

אולם הרמב"ן הביין כדעת הרא"ש שאין כאן פדיון ממשי אלא רק מתנות כהונה, ולכן כתב דדברי בה"ג אינם נכונים אלא "שיטפא דספרא".

והנה להלכה השו"ע השמיט את הדין של הברכה על הכהן, וכן לא חייב חומש, ומוכח דפסק בזה כהרא"ש.

ומה שהביא הרמ"א דנוהגים לומר במאי בעית טפי, יעו' בפת"ש מש"כ בזה בשם ס' חוט השני דאינו אלא לחבב המצוה לאב.

ובשו"ת חתם סופר¹⁸ כתב "מ"מ לענין פדיון הבן אף על גב דמדינא דש"ס יכול לפדות ע"י שליח כהן, מ"מ הגאונים תקינו לומר הכהן מאי בעית טפי וכו', והראשונים צווהו על זה, ומ"מ לא עלתה בידם לשנות מנהגם כי כל דבריהם קבלה ותורה, ומשמע מזה שגם לכהן עצמו יש כח במעשה הפדיון, ולזה אינו יכול לעשות שליח ישראל כי כל מה דאיהו לא מצי עביד לא נעשה שליח, וכן אין לקטן כח להוציא הבכור מחיובו עפי"ז. והגם יש להוכיח מש"ס הפוך מרב כהנא דשקיל סודרא בפדיון הבן בשביל אשתו, מ"מ הגאונים שחדשו זה אחר הש"ס וטעמם נעלם מאתנו ע"כ טוב להביא כהן ממקום אחר ולא יעבור יום הפדיון ושהוי מצוה לא משהינן". עכ"ד.

ד.

מכריע להלכה עפ"י דין דעשה אינו דוחה ל"ת ועשה

ואמנם הגר"ח ק"צ¹⁹ ל בעצמו¹⁹ כתב נמי דאין כאן אלא נתינת מתנות בעלמא, וא"כ לכאורה לא מובנת קושייתו כלל וכלל.

אולם הקול אליהו עצמו מקשה "וא"ת א"כ דחמשה סלעים של פדיון הבן השביעית משמטת ביטלת לזה מצות פדיון הבן.

¹⁷ שמות יג, ב.

¹⁸ ח"ב יו"ד, סי' רצב.

¹⁹ שם, ריש ס"ק א'.



הא לא קשיא לעניות דעתי, דזה כלל גדול בתורה דהגם דקיי"ל אתי עשה ודחי ל"ת מ"מ לא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה, ה"נ לא אתי מצות עשה דפדיון הבן ודוחה מצות עשה דשמוט כל בעל משה ידו ולא תעשה דלא יגוש.

אולם בהתבוננות יש מקום לחלק ולומר דהנה כאן המצות פדיון הבן היא מוטלת על האבא, ואילו מצות שמוט מוטלת על הכהנים, ואיך יבא העשה ולא תעשה דשמוט, וידחה מצות פדיון הבן המוטלת על מישהו אחר.

דכל מה שמצאנו דעשה דוחה לא תעשה, הוא שאותו אדם לובש ציצית עם כלאים, או שמיבם אשה שהיא אחות אשתו, והעשה דוחה לא תעשה, אבל שיבא עשה ולא תעשה של אחד וידחה עשה של מישהו אחר זה מהיכי תיתי.

זה ייתכן לבאר בקושיית הגר"ק זצ"ל על הקול אליהו.

נמצאנו למדים דיש לחקור האם עשה דוחה לא תעשה הביאור הוא כלפי הגברא דמעלת המצוות עשה היא יותר מעולה ורצויה לפני ה' ולכן היא דוחה את הלא תעשה שהיא פחות במעלה מן העשה.

או דלמא שאין זה הדין אלא יש כאן כלל דהציווי של הלא תעשה לא נאמר בגוונא שיש עשה.

אם נאמר דהציווי של הלא תעשה לא נאמר בגוונא של עשה, וזה בעצם צורת הלא תעשה שלא נאמר במקום שהוא מתנגש עם עשה, וכאילו איסור כלאים לא נאמר היכא שיש מצות ציצית, וכן כל עשה ולא תעשה.

אם כן גם אם ציוויים המתנגשים בין שני אנשים נפרדים סו"ס יש כאן חיוב נתינה של אחד לאחר, ומצוה לא ליקח מצד האחר, והציווי היותר חשוב הוא הקוב ובמקרה הזה דיש עשה ול"ת לשמט, ישתמט החוב, ותתבטל מצות פדיון הבן.

או דלמא דכל המשקל של הציוויים הוא רק אצל אותו אדם עצמו, אבל כאן שעל האבא לפדות, אף שיש עשה ול"ת של הכהן לשמט, מ"מ המצוה של האב לפדות לא התבטלה והוא עדיין מחוייב לפדות את בנו, ולכן לא נסתלק החוב מהאבא למרות חיוב ההשמטה מצד הכהן.

* * *



מקור הדין

הגמ' ביבמות מביאה המקור לדין דט"ו נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן, מהא דאיתא בגמרא²⁰ "מנא הני מילי, דתנו רבנן 'אשה אל אחותה לא תקח לצרור, לגלות ערותה עליה - בחייה', 'עליה' מה ת"ל? לפי שנאמר 'בבמה יבא עליה' שומע אני אפילו באחת מכל עריות האמורות בתורה הכתוב מדבר, נאמר כאן 'עליה' ונאמר להלן 'עליה' מה להלן במקום מצוה, אף כאן במקום מצוה, ואמר רחמנא לא תקח, ואין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל לצרור ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מניין ת"ל לצרור ולא לצור". "מכאן אמרו חכמים חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבום עד סוף העולם".

ושם הגמ' דנה מדוע צריך את הילפוטא "טעמא דכתב רחמנא 'עליה', הא לאו הכי ה"א אחות אשה מייבמת, מאי טעמא דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה, אימר דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה, לא תעשה גרידא, לא תעשה שיש בו כרת מי דחי? ותו לא תעשה גרידא מנלן דדחי, דכתיב לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך, ואמר רבי אלעזר סמוכים מן התורה מנין, שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר".

והנה בגמ' מנחות²¹ אמרינן דכל זה בחוטי תכלת, שהם חייבים להיות מצמר, ואם הבגד ד' כנפות מפשתים, מחויב לעשות שעטנז. אולם לבן שפוטרי במינו אין כאן דין של עשה דוחה ל"ת. דאמר שם ר"ל "אם אפשר לקיים שניהם מוטב, ואם לא יבא עשה וידחה לא תעשה".

וכן פסק הרמב"ם²² "ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר אע"פ שהוא לבן לבדו בלא תכלת בדין הוא שיהא מותר שהשעטנז מותר לענין ציצית שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן, ומפני מה אין עושין כן מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה, וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שתיהן הרי מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה וכאן אפשר לקיים את שתיהן":

אולם התוס' ביבמות²³ מחדשים דין 'מגו' דהיכא שיש חוטי תכלת, מותר לעשות גם בלבן שעטנז.

²⁰ יבמות ג, ב.

²¹ מ, א.

²² הל' ציצית פ"ג, ה"ז - ה"ז.

²³ ד, ב.



ויתירה מכך שיטת ר"ת בתוס' במנחות²⁴ דאפילו ציצית בלילה ובנשים, נדחית מצות כלאים, וצ"ע אמאי.

* * *

ו.

מה חמור יותר עשה או לא תעשה?

לכאורה בהבנה הפשוטה גדר הדין דיש בכח 'העשה' לדחות את ה'לא תעשה', וא"כ הרי שה'עשה' חמור טפי יותר מהלא תעשה.

וכן הבין המהר"ם בן חביב ומכח זה צידד שאם יש איסור שביעית לאחר זמן הביעור, שהוא איסור עשה, או איסור נבילה יש ליתן לחולה איסור נבילה ולא שביעית, משום דעשה דוחה לא תעשה.

ולקמן²⁵ אמרינן לגבי הנדון דבי עשה ול"ת שיש בו כרת "הדר אמר, אטו עשה דוחה את ל"ת, לאו לא תעשה חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה, מה לי חומרא זוטא ומה לי חומרא רבה".

חזינן דהנחה פשוטה היא בגמ' דלאו הוא חמיר טפי יותר מעשה.

ונראה לבסס זאת בכמה ראיות:

א. כידוע בלאו יש חיוב מלקות, ואילו במצות עשה אין עונש מלקות על ביטול מ"ע.

ב. הלכה ידועה²⁶ שעל מצות עשה אין להוציא עד חומש, ואילו על מצות לא תעשה מחוייב להוציא כל ממונו, "ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזבו עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת (הרא"ש ורבינו ירוחם נ"ח ב); ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור".

ג. בגדרי התשובה בל"ת בעינן יוה"כ שיכפר, ובעשה א"צ. וכדאיתא²⁷ "עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בנים שובבים עבר על לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר".

וא"כ צ"ע כיצד אמרינן מצד אחד דעשה דוחה לא תעשה, ומאיך חזינן דהעונש, וחיוב הוצאת ממונו, וחיוב תשובה על ל"ת חמיר הרבה יותר. וצ"ע.

²⁴ מ, ב.

²⁵ ז, א.

²⁶ שו"ע סי' תרנו.

²⁷ יומא פו, א.



והנה הגרעק"א בגליון הש"ס ציין לדברי הרמב"ן עה"ת²⁸ דמ"ע הוא מדת אהבה שהיא מדה גדולה שאדם אוהב את אדוניו ועושה מצוותיו, יותר ממדת יראה שהוא נמנע מלעשות היפך רצון אדוניו – ובס' ברכת אברהם להגאון ר"א ארלנגר ז"ל מר"י קול תורה, הבין דהגרעק"א בא להקשות מהסוגיא דידן בה מבואר "לא תעשה חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה".

וכמו כן בספר יד מלאכי²⁹ כתב "עשה הוא קל מלא תעשה, כן מוכח בהדיא בפ"ק דיבמות דף ז' א' דאיתא שם הדר אמר אטו עשה דוחה את לא תעשה לאו לא תעשה חמור מיניה וקא אתי עשה ודחי ליה וע"ש דף ע"ז ב' תוספות ד"ה שכן שכתבו ועוד תימה דהוה מצי למימר מה להצד השוה שכן לאו תאמר במצרי דליכא אלא עשה וכ"כ שם רש"י בד"ה לא סבירא לי ע"ש וע"ע תוס' דפרק תמיד נשחט [דף] נ"ט א' ד"ה אתי ובהרא"ש דבכורות פרק ה' סי' ח'.

וכן מוכח תו בפרק יום הכפורים [דף] פ"ה ב' דקאמר השתא על לא תעשה מכפרת על עשה מבעיא והיינו משום שהעשה יותר קל מלא תעשה ועיין הרמב"ם פכ"ד מהלכות אישות הלכה ד' וחייבי עשה איסורן קל ובה"ה שם ובפי"א מהלכות נדרים הלכה ח' היתה מחייבי לאוין ואצ"ל מחייבי עשה והפר נדרים הרי אלו מופרין הרי מבואר שלא תעשה חמור מן העשה.

ועיין בפרק התכלת [דף] מ"ד א' דקרי בברייתא לציצית מצוה קלה ופירש"י הטעם לפי שהוא עשה בעלמא. ולפ"ז פליאה דעת ממני איך כתב הרמב"ן בפרשת יתרו גבי זכור ושמור שמצות עשה גדולה ממצות לא תעשה ולכך אמרו אתי עשה ודחי את לא תעשה וכ"כ ראש יוסף בח"מ סי' ל"ד סעיף ד' והוא פלא דהא תלמוד ערוך הוא בידינו דאף דלא תעשה חמור מהעשה אתי עשה ודחי ליה.

וכבר נתן טעם לזה הליכות עולם בש"ד פ"ד וכתב ורבים יתמהו איך יבא עשה הקל וידחה לא תעשה החמור והשיב וכו' לך נא ראה וכן תמצא להכנה"ג בספר דינא דחיי [דף] ב' סוף ע"ד שכתב בבירור ומצות עשה הן קלות ממצות לא תעשה שמצות עשה איסור העבריינים הן בשב ואל תעשה ומצות לא תעשה הן בקום עשה ע"כ.

ועיין שמות בארץ בתוס' יום הכפורים דף כ"א ד' דהגם שכתב דסוגיין דעלמא דעשה הוא קל מאיסור לא תעשה ושיש הוכחה לזה בכמה דוכתי בגמרא שהביא שם מ"מ לא החליט הדבר ואמר שהדבר צריך תלמוד מכח דברי הרמב"ן הנ"ל ודבר תימה הוא זה

²⁸ עה"פ "זכור את יום השבת לקדשו".

²⁹ כללי העין - אות תקטו.

להצריך תלמוד במילתא כי האי דאית לה שרש וענף בש"ס ובפרט בסוגיא דיבמות ויומא שהבאתי".

ז.

מבאר את גדר הרמב"ן בעשה לעומת ל"ת

אולם האמת דהרמב"ן גופיה עומד בזה במקום "ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבהה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו".

וביאור הדברים הוא דקיום עשה הוא מעלה גדולה יותר ממי שרק לא מבטל לא תעשה, דהוא עושה רצון הקב"ה בקום ועשה, אולם ביטול לא תעשה – שהקב"ה אמר לא תעביד ואדם ביטל והמרה את רצונו יתברך הוא חמור יותר, מאדם שביטל מצות עשה, כי אדם שביטל מצות עשה רק נמנע ממעלת האהבה.

ואם נגדיר את הדברים היטב: הרמב"ן אומר דבקיום מצות עשה היא יותר במעלה ממצות לא תעשה, ובביטול מצות לא תעשה יש יותר חומרא מביטול מצות עשה³⁰.

וממילא מובן, דאיכא עונש מלקות על מבטל מצות לא תעשה, דחמיר טפי מביטול מ"ע, וכן שצריך להוציא את כל ממונו ולא רק חומש, וכן דחיוב תשובה חמיר טפי במי שביטל מל"ת יותר ממי שביטל עשה.

³⁰ (הערת המערכת: וראה בתניא, ריש אגרת התשובה: "עבר על מצות עשה ושב, אינו זו משם עד שמוחלין לו. עבר על מצות לא תעשה ושב, תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר. (פירוש, דאף על גב דלענין קיום – מצות עשה גדולה, שדוחה את לא תעשה, היינו משום שעל ידי קיום מצות עשה ממשין אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור אין סוף ברוך הוא (כמו שכתוב בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא), וגם על נפשו האלקית, כמו שאומרים "אשר קידשנו במצותיו").

אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו יתברך ולא עשה מאמר המלך, מכל מקום האור נעדר וכו'. וכמאמר רז"ל על פסוק "מעוות לא יוכל לתקן", "זה שביטל קריאת שמע של ערבית אר" וכו'. דאף שנוהר מעתה לקרות קריאת שמע של ערבית ושחרית לעולם, אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת.

והעובר על מצות לא תעשה, על ידי שנדבק הרע בנפשו, עושה פגם למעלה בשורשה ומקור חוצבה (בלבושים דעשר ספירות דעשיה, כמו שכתוב בתיקוני זוהר: "לבושין תקינת לון דמינייהו פרחין נשמתין לבני נשא" וכו'), לכן אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יום הכיפורים, כמו שכתוב: "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם" וכו' "לפני ה' תטהרו", "לפני ה'" דייקא. ולכן אין לתלמוד מכאן שום קולא חס ושלום במצוות עשה, ובפרט בתלמוד תורה. ואדרבה, אמרו רז"ל: "יתר הקב"ה על עבודה זרה" וכו', אף שהן כריתות ומיתות בית דין, "ולא ויתר על ביטול תלמוד תורה".



ונראה שהגאון רעק"א לא בא להקשות על הרמב"ן אלא להביא ראיה לדבריו וכאן הוא המקור לדברים, דמצד אחד עשה דוחה ל"ת, חזינן דמעלת העשה גדולה יותר, ולכן כשיש מציאות של קיום עשה – הרי שהמעלה של העשה מבטלת את החסרון של הלא תעשה.

וע' בשדה חמד³¹, שכתב דעמד בזה עם ב' תרין רבנן דפקיע שמייהו בעל מפרשי היס והשיבם שראו את דברי הרמב"ן כפי שהובאו במהר"ם בן חביב ולא ראוהו בפנים דאז לק"מ וכמושנ"ת.

וראיתי גם בשואל ומשיב³² שהקשו לו דשומר אבידה דעוסק במצוה פטור מן הצדקה, ולכאור' בצדקה איכא לא תעשה דלא תקפוץ ולא תאמץ, וא"כ הוי עשה ולא תעשה ואמאי הלאו ידחה את העשה. ובתוך דבריו ג"ג ביאר כע"ז³³.

וכן מצאתי שביאר רבינו האור שמח כתב³⁴: הרמב"ן³⁵ ביאר טעם דעשה דוחה ל"ת, דאף דל"ת חמור זה במי שעושה מדעת עצמו, א"כ העושה מעשה וממרה גדול חטאו ממי שאינו עושה מעשה ואינו מקיים רצון השי"ת, אבל מי שעושה מרצון השי"ת אם אנו נשקול במאזני צדק מה עדיפא טפי אם לעבור הל"ת או לקיים העשה ע"ז אמרינן דהעושה מעשה מראה אהבה להמצוה השי"ת, ומי שמונע מעשות ל"ת הוא בגדר ירא, וגדול מדת האהבה מהיראה אצל השי"ת, לכן עדיפא שתדחה העשה לל"ת כיון שמה שלובש כלאים בציצית אין זה מצד המרי רק מצד צווי השי"ת ללבוש גדילים, אבל כשעושה נגד רצון השי"ת ודאי גדול הממרה ועונשו חמור ממי שמתעצל ואינו עושה מצוה, זה ביאר דבריו.

ולפ"ז א"ש דבמקדש שהשכינה שורה ועשרה נסים נעשו³⁶, ומרוב ההרגל של האדם בדביקות להשי"ת נקל למצוא מדת האהבה, לכך הזהירה תורה וממקדשי תיראו³⁷, ששם נקל לבעוט ולסור מדת הפחד מהאדם. ולכן אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש³⁸, כי בעינינו המקדש שם גדול התועלת מהיראה לבלי עשות מה שהזהירה תורה מהתועלת ממנה

³¹ מערכת הע', אות מא. בשם ס' דבר משה למוהר"ם תאומים, בס"ל לה.

³² מהדור"ק, ס' קעד.

³³ וע' ג"כ במהר"ץ חיות, ב"ק ט, א

³⁴ משך חכמה, דברים לד, יב. עה"פ "ולכל המורא ולכל הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל".

³⁵ יתרו כ, ח.

³⁶ אבות פ"ה, מ"ה.

³⁷ ס"פ בהר.

³⁸ זבחים צו, ב.

שיעשה אדם מה שצותה תורה, וזה טעם מושכל. ולכך את ד' אלקיך תירא ואתו תעבוד³⁹, כי במקום העבודה נקל לקנות אהבה, צוה על היראה".

מכל מקום נתבאר מדברי הרמב"ן דגדר דעשה דוחה לא תעשה הוא מצד עבודת האדם. ונראה דכל מכלול השיקולים דיבא זה וידחה את זה שייך רק באותו הגברא ולא מגברא זה לגברא אחר.

ח.

שיטת רב ניסים גאון

רבינו ניסים גאון⁴⁰ כותב כהנחה יסודית דלא תעשה חמור מעשה, ומבאר דאזהרת לא תעשה – נאמר בה "תנאי" שבזמן שיש עשה הוא לא נאמר כלל.

והגרב"מ אזורח⁴¹ - דגדר הדברים לשיטתו שמלכתחלה לא ניתנה האזהרה של הלאו כשהיא במקום "עשה" ואין לך "הותרה" גדול מזה, וכלשון הרנ"ג "אינו נכנס בכלל האזהרה אלא מותר הוא", וכי "הציווי של עשה תנאי הוא בה", ומ"מ ברגע שהלאו הותר הרי יש כאן היתר גמור.

ולפ"ז י"ל דשיטת התוס' ור"ת דלאחר שהותר בבגד הזה איסור כלאים שוב אין כאן כל איסור מעיקרא, ולכן גם בחוטי הלבן שרי, וגם בלילה, ובאשה, דלאחר שלא נאמר בציצית איסור כלאים הותר לגמרי ולא רק נדחה.

ואם באמת יש כאן עקירה בעצם הציווי ולא רק מעלה מצד הגברא, יש מקום לומר דהעשה דידיה נעקר מחמת עשה ולא תעשה דחבריה, וכן מוכח שלמד הקול אליהו להדיא, יעו' בתשובתו שם.

³⁹ דברים ו, יג.

⁴⁰ שבת קלג, א.

⁴¹ ברכת מרדכי, סי' יא.

מהלך כעומד ד' אמות ברה"ר

הגה"ח הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

שיטות הראשונים בד' אמות ברה"ר לשי' בן עזאי

על דברי הגמ'⁴², "ת"ר המוציא מחנות לפטיא דרך סטיו (מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור) חייב וכן עזאי פוטר, בשלמא לבן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי" פירש רש"י "קסבר מהלך כעומד דמי ונמצא נעקר מרה"י ומונח בסטיו ועוקר מסטיו ומניח ברה"ר" היינו לבן עזאי מהלך כעומד הוא גם לפטור וכיון שעבר ומהלך במקום פטור חשיב 'כעומד' שם וכמו שהניח שם ושוב עקר וא"כ אין כאן מה לחייבו מצד הוצאה מרה"ר לרה"ר.

ומקשה תוס'⁴³ לשי' בן עזאי כיצד מצינו שיהיה חייב ד' אמות ברה"ר, ומביא מדברי הירושלמי "ובירושלמי פריך על דעתיה דבן עזאי אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטור. ומשני משכת לה בקופץ. והש"ס דידן לא חשיב לה פירכא כדאמר בהזורק (לקמן צו, ב) דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה ולהכי לא מקשה עלה וכן קלוטה לר"ע אע"ג דכמי שהנוחה דמיא בזורק ד' אמות ברשות הרבים חייב ולא אמרין כמי שהונחה חוץ ד' אמות ברה"ר".

היינו, לבן עזאי לכאורה אין שייך דין ד' אמות כיון שבכל פסיעה שלו הוא 'עומד' ושוב עוקר עצמו ומהלך עוד וכיצד מצטרפים ד' אמות לחייבו כאשר יש עקירה והנחה

⁴² שבת ה, ב.

⁴³ ד"ה בשלמא. ויש שנתקשו בתחילת דברי התוס' מה מחדש ונראה לומר באופן פשוט: משאלת הגמ' על חכמים שמחייבים "אלא רבנן נהי נמי דקסברי כו' היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב" משמע שההבנה הראשונה בגמ' שאין סיבה לחייב, היינו דהסברא הפשוטה היא דלא אמור להתחייב, וא"כ חכמים המחייבים צריכים להוכיח שיטתם. ולכן מק' התוס' "מה צריך להאי טעמא (ד'מהלך כעומד' ולכן פטור לבן עזאי) . . לא אשכחן כה"ג דמחייב כדפריך מהאי טעמא לרבנן וכו'" והפטור דב"ע הוא השיטה הישרה, ומדוע צריך לתרץ טעמו. ולכן מבאר ר"י "דה"ק בשלמא לב"ע אפילו משכחת כה"ג במשכן פטור וכו' אלא לרבנן תקשה היכא אשכחן" היינו דהסברא הפשוטה לא מנגדת לכן שיתחייב בכגון זה, ולכן גם בן עזאי בסברא יודה שחייב אם רק ימצא מקור לזה, ולכן צריך טעמו דמהלך כעומד. והטעם שצריך מקור אינו כי אי"ו מסתבר אלא ר"י לטעמו (תוס' בדף ב, א) דהוצאה מלאכה גרועה היא. ולכן לכל דין ודין צריך מקור במשכן (כמו שמפרט ומוכיח שם בתוס').

בכל פעם ופעם. ולשיטת הירושלמי באמת לבן עזאי חיוב מהלך ד' אמות ברה"ר הוא דווקא ב'קופץ' ד' אמות (דבזה ודאי לא שייכא 'כעומד').

אך תוס' לומד בשי' הבבלי לקמן ד"ד' אמות הלכתא גמירא לה" הכוונה אף לאופן ה'מהלך' שהוא הילוך רגיל, ובאמת בזה הלכה למשה מסיני שחייב אף שהוא 'עומד' באמצע הליכתו.

ובכך מלמד לזורק ד' אמות שלא יפטר לרבי עקיבא הסובר 'קלוטה כמי שהונחה' (וא"כ צריך ליפטר שהרי כמי שהונחה בכל רגע בתעופת החפץ באויר ואין כאן צירוף של הליכת ד' אמות ללא הנחה באמצע) כיון שהוא הלכה למשה מסיני דכאן לא נימא 'כעומד' ו'כמי שהונחה' ויהיה חייב. וכשי' התוס' כתבו הרשב"א, הרמב"ן והריטב"א.

אמנם במאירי אין מבינים שאלת התוס' כלל, ולשיטתם אין כאן שום חידוש של הלכה למשה מסיני בפרט זה. וכלשון המאירי "שמא תאמר לדעת האומר מהלך כעומד היאך אתה מוצא מעביר ד' אמות ברשות הרבים חייב והרי עמד בנתיים שהלוכו כעמידה, לא אמרה האומר אלא מרשות לרשות. על הדרך שביארנו למעלה בקלוטה כמי שהונחה". ועד"ז בראב"ן (בתשובה לרבי קלומינוס) "ונראה לי ברשות אחת לא אמר בן



עזאי מהלך כעומד דמי אלא במוציא מרשות לרשות⁴⁴ ועד"ז בתוס' רי"ד ועוד ראשונים⁴⁵. וברשב"א והרמב"ן כתבו סברא זו רק לעניין קלוטה (וראה בהערה 46).

ומסתפק ריב"א "כיון דבד' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי אע"ג דבעלמא כעומד דמי לבן עזאי, אם חייב לבן עזאי אפילו עומד לפוש תוך ד' אמות אם לאו"

"וכן אם לא עמד חוץ לארבע אמות כגון שנטלה אחר מידו אם אמרינן מהלך כעומד דמי חוץ לד' אמות אם לאו. וכן קלוטה לרבי עקיבא אם אמר כמי שהונחה דמיא חוץ לארבע אמות אפילו קלטה אחר או כלב או שנשרפה, כיון דתוך ארבע אמות לא אמרינן". וברשב"א העלה ג"כ שאלה זו – דאם 'הלכה' היא דאין פטור מחמת 'מהלך כעומד' בד' אמות ברה"ר, א"כ צריך ליפטר גם כאשר עומד ממש (לפוש), דהרי אין מתייחסים לעמידתו.

וס"ל דבאמת כך היה צריך להיות, רק ש'ההלכה' מכרעת גם כן דבעומד לפוש כן יפטר ויחשב שעצר וסתר העברת ד' אמות ע"י עצירתו. וכלשונו "וא"ת א"כ אפילו עמד לפוש תוך ארבע יהא חייב י"ל דהא נמי הלכתא גמירא לה מהלך חייב עומד פטור".

⁴⁴ והסברא בשיטתם נראה לומר (וע"ד מה די"מ ב'קלוטה כמי שהונחה' דאין הכוונה 'כמי שהונחה' ממש, ועד"ז 'מהלך כעומד', ובאמת לא חשיב כ'הנחה' מעלייתא כמו הנחת חפץ בארץ (וכדלקמן בארוכה בזה). רק שכאשר נעשה שינוי רשות, ועניין ה'הוצאה' נעשה כאן דנעשתה עקירה ונעשה שינוי רשות בין רה"י לרה"ר וכו' ועתה רק צריך שיושלם החיוב שיהא גם מונח כאן, היינו דלא די בכך שנעקר מרה"י ועבר לרה"ר אלא צריך שבפועל ינוח גם ברה"ר. ול'הנחה' כוונתו (שרק משלימה את ההעברה ושינוי הרשות שכבר נעשה) מספיק 'קלוטה' או 'מהלך'.

משא"כ באותה הרשות צריך עקירה והנחה אלימי. וכדלקמן בגדר 'מעביר ד' אמות ברה"ר'. וקה"י מבאר ד'כעומד' ו'כמי שהונחה' היינו שבפועל נמצא באותו הרשות אך לא שאפשר להגדירו שמונח ממש באותו המקום שמעליו נמצא, אלא שבכללות נמצא באותה הרשות, ולכן לא שייך 'כעומד' בד' אמות.

וב'מגדל דוד' (י"ב) מבאר הגר"י גרוסמן דבמעביר מרשות לרשות יש לחקור אם העיקר הוא שינוי הרשות או שע"י מעשיו ישתנה מקום החפץ. וכאשר עובר מרשות לרשות הרי 'נתפס' החפץ ברשות האחרת והוי שינוי רשות לגביו, מה שלא שייך לומר בד"א ברה"ר שהם אותה הרשות ואין בכל אמה מקום בפ"ע. אמנם כל זה הוא רק אם נאמר ש'כעומד' אינו ממש הנחה וכדלקמן.

⁴⁵ וכמובן שאין לומר דבן עזאי אמר דבריו 'לחיוב ולא לפטור' כמו שי"א בשי"ר ע"ג גבי קלוטה כמי שהונחה (הביא ברמב"ן), דהרי הגמ' בפירוש אמרה "בשלמא לבן עזאי פטור דמהלך כעומד". (ועפ"ז עולה יפה מדוע תוס' העלו את קושייתם ממהלך כעומד במעביר ד' אמות דווקא כאן, דמפשט הגמ' מוכח שמהלך כעומד היינו גם לפטור ולכן צריך להבין מדוע מעביר ד"א חייב). אמנם בחידושי רבי יהונתן מלוניל כתב באופן אחר דב"ע אמר מהלך כעומד דווקא כשמהלך דרך רשות החלוקה מן הארץ בגובה שלושה, כמו במקום פטור 'אצטבא' דכאן הגבוה ג' טפחים, אבל בשוה לקרקע אף שמשנה מרשות לרשות לא הוי 'כעומד' ולכן מעביר ד"א ברה"ר חייב וכן המוציא מרה"י לרה"ר והלך כל היום ולא נח דפטור – ולא נימא דלבן עזאי חייב.

⁴⁶ להעיר דבגמ' כתובות (לא, ב) משמע להדיא שבן עזאי סובר 'מהלך כעומד' אף בב' רשויות.

ודוחק לומר שריב"א נסתפק בזה גופא, האם ה'הלכה' כאן כוללת מה שבעומד לפוש יהא פטור. ובפרט ששיטת הרשב"א צריכה לימוד מה מכריחו לומר כן, בשלמא ד"א יהא חייב אע"ג דמהלך כעומד דאל"כ ביטלת כל דין 'מעביר ד"א' (דלא ס"ל לתוס' שהוא רק בקופץ כנ"ל, או שכן עזאי דיבר רק לחיוב, או רק בב' רשויות כנ"ל בהערה הדוחק בזה. ובפרט בסברת מהלך כעומד דלקמן בשי' התוס' דקשה לומר דהוא רק בב' רשויות).

אלא ספיקו האם מהלך כעומד ומ"מ חייב היינו שבעצם גם 'עומד' ממש חייבה כאן התורה.

א"כ צריך להבין במה נסתפק ריב"א ומדוע ספקו השני הוא עניין נוסף ולא חלק מהספק הראשון.

ב.

הניח על הקרקע עצמה (מהרש"א ושפ"א)

במהרש"א מקשה על הספק הראשון "קצת קשה אמאי לא מספקא ליה לריב"א נמי לר"ע בזורק ונח בתוך ד' אמות דכיון דבזורק ד"א ברה"ר לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אע"ג דבעלמא כמי שהונחה לר"ע, אם חייב לר"ע אפילו זרק ונח תוך ארבע אמות אם לאו דדומיא דהכי מספקא ליה לבן עזאי במהלך כעומד אם עמד לפוש תוך ד' אמות ויש ליישב ודו"ק".

וב'הוראת שעה' מדייק דלשיטת מהרש"א דמק' מנח החפץ בקרקע שיהא עדיין חייב בד"א לעולם, א"כ מדוע במהלך כעומד לא נסתפק ריב"א במקרה שהניח ממש החפץ בקרקע באמצע הילוכו, ורק בעמד לפוש נסתפק.

אלא דמוכח: "רק דזה אינו סברא כלל וליכא לספוקי דהיינו בין לר"ע ובין לבן עזאי היכא דהניח ע"ג קרקע בהדיא בוודאי הוה הנחה דהרי הלכה למשה מסיני הוא רק דלא נאמר קלוטה לר"ע ולא מהלך כעומד לב"ע, דאל"כ לא משכחת לר"ע זורק ארבע ולב"ע מעביר ארבע דלא סגי בלאו הכי. אבל אם הניח בהדיא מה"ת לנו לומר כלל דלא להוי הנחה".

והיוצא מדבריו שגם אם אין בד"א 'מהלך כעומד' כיון שמ"מ התורה חייבה, ולכך מסתפק ריב"א אם הכוונה שאף עומד ממש מחייבים, מ"מ במניח על הקרקע עצמה בזה וודאי הפסיק בהעברת ד"א ופטור. וצלה"ב מה החילוק. אם 'עומד לפוש' הוא 'הנחת גופו הוי הנחה' וכו' ומ"מ מחוייב ואין מתחשבים בעמידתו והנחתו, מה שונה מהניח ע"ג קרקע באמצע העברתו.



ב'שפת אמת' כאן כתב "הספק היא אי היה ההלכה דווקא על תוך ד"א דאף הוי מהלך כעומד מ"מ גם בעומד לא מיפטר. ולפי"ז אחר הד"א שפיר שנין ביה דין מהלך כעומד. או היה הלכה בדבד"א לא אמרינן מהלך כעומד וממילא גם אחר הד"א צריך להיות עומד ובלאו הכי לא מחייב אבל בעומד ממש תוך הד"א שפיר י"ל דפטור.

"ולפי"ז גם בהצטרפות ב' המעלות דהיינו שעמד תוך הד"א ואחר הד"א לא עמד אעפ"כ יש מקום לחייבו לבן עזאי. ומ"ש התוס' לר"ע נמי צ"ע בלא הניח תוך סוף הד"א והדקדוק מבואר למה לא נסתפקו נמי לר"ע בהניח תוך הד"א כמו לב"ע. ועי' במהרש"א שהקשה כן וסיים ויש ליישב. ונראה דהישוב הוא כך דבשלמא לב"ע כיון דמהלך כעומד והוי בכל אמה כהנחה ועקירה מחדש ואעפ"כ חייב א"כ ה"ה בעמד ממש וחזר והלך.

משא"כ לר"ע נהי דקלוטה כמו שהונחה והוי כמו שנח באמצע וחזר אח"כ ממילא לזריקה הראשונה אפי' הכי חייב שהרי מ"מ כל הזריקה בכח הראשון הוא ובכה"ג דוקא חייבה תורה אבל מנא לן לחייב נמי בהניחו באמצע הד"א וחזר לעשות עקירה חדשה בהא שפיר אין לצרף ב' העקירות, ואינו דומה כלל לזריקה אחת אף דהוי כמונח ולכן לא נסתפקו אלא בסוף הד"א כנ"ל".

ובדבריו עמד על ב' הספיקות ותולה זה בזה (המשך דבריו גבי הספק השני יבוארו לקמן). ומבאר דהספק האם חיוב ה'הלכה' בד"א לב"ע הפשט שאין אומרים כאן דין 'מהלך כעומד' (והיינו שהוא דין ב'מהלך כעומד' דאין אומרים דין זה בד"א) או שהוא דין ב'ד' אמות' שבהם לא מתחשבים בעמידתו.

ג.

ביאור צדדי הספק – גדר מהלך כעומד

ולביאור הדברים נקדים בדין ב"ע עצמו ד'מהלך כעומד':

הנה רש"י⁴⁷ כתב בשיטת בן עזאי "מהלך כעומד דמי - ועקירת כל פסיעה הויה עקירה והנחת הרגל היא הנחה".

היינו ש'מהלך' יש בו 'עקירה' ו'הנחה' ממש ע"י שרגלו נחה ע"ג קרקע ונעקרת ממנו בהמשך הילוכו, דמהלך במציאות ובפועל הוא 'עומד' לגמרי. ואף חכמים שנחלקו עליו לא מחמת שס"ל דלא הוי 'הנחה' בפועל (דאם זו היא הסברא דהנחת רגליו היא הנחה כאן במציאות, מה שייך לחלוק במציאות זו), אלא דלא 'חשיב' הנחה כיון שכל סיבת

⁴⁷ כתובות לא, ב.



ההנחה הזאת היא רק כהמשך ולמען המשך הילוכו, וכל ההנחה כאן היא רק בכדי לאפשר העקירה הבאה.⁴⁸ וע"ד עומד לכתף דבמציאות ממש עומד ונח לגמרי, רק מכיון שהינוחו הוא למען המשך ההליכה לא חשבינן לעמידה והנחה.

וכ"מ בדברי רבינו בשו"ע אדה"ז⁴⁹ וז"ל "אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס ומרה"ר לרה"י דרך מקום פטור וכו' חייב כיון שלא נח החפץ במקום פטור, ואע"פ שהולך ברגליו במקום פטור והרי הניח רגליו שם בכל פסיעה אין זו חשובה הנחה אא"כ עמד שם לפוש אבל אם עמד שם לתקן משאו הרי עמידה זו צורך הילוכו ואינה חשובה הנחה".

וממהלך דבריו משמע שהטעם שאין אומרים 'מהלך כעומד' (דהרי נפסקה הלכה כרבנן) הוא 'אע"פ שהולך... והרי הניח שם רגליו' מכל מקום אי זו הנחה וכמו במכתף שכל עמידתו היא צורך הילוכו.⁵⁰

וא"כ לבן עזאי 'מהלך' הוא ממש הנחה בפועל, ולא מתחשבים בכך שכל כוונתו היא צורך וכהמשך להליכתו הלאה. וכאשר ה'הלכה למשה מסיני' שמעביר ד"א חייב – היינו שבד"א לא מתחשבים כלל אם עמד באמצע הד"א והעיקר הוא מה שהעביר חפץ ד"א ברה"ר.⁵¹

⁴⁸ ויתירה מזו י"ל: לא רק שהנחת רגליו אינה הנחה בפ"ע כיון שהיא כהמשך וחלק מהליכתו, אלא עוד זאת הרי בדעתו 'כוונה הפכית' מהנחה, שהרי הוא רוצה לילך ולעקור ממקומו והגיע למקום רחוק יותר, א"כ מה שנח בכל פסיעה אינו מכוון כלל להנחה זו ואדרבה אינו חפץ בה כלל. וכמו שהיה מעדיף שלא תהיה הנחה זו בכלל (אם היה ביכלתו). וע"ד מה שמצינו בהלכה (יו"ד ר"א סעיף – בשיטת הש"ך שם) 'כוונה הפכית' מבטלת המעשה שעושה גם בדין שכאשר עושה ללא כוונה לא היה מועיל לבטל.

⁴⁹ סי' שמ"ו ס"א.

⁵⁰ במרוצת דבריו כך נראה, אך צ"ע מדוע לא כתב כן בפירושו, ואף הפסיק הענין ב'א"כ עמד שם לפוש' וחזר לגבי עמד לכתף שהוא צורך הילוכו. אך אפשר שגבי 'מהלך כעומד' לא חשיב הנחה מצד עצמו אף ללא סברא זו. ודו"ק.

ואולי ע"פ הסברא שבהערה הקודמת ניחא, דב'עמד לכתף' הרי כוונתו כן בהנחה זו כיון שצריך לכתף, רק שהנחה זו היא חלק מכללות הליכתו ולצורכה. אך בהנחה שברגליו – אין לו שום עניין בהנחה זו וכל עניינו הוא לילך עוד ועוד ולא מחשיב הנחה זו כלל ועיקר (ואם היה לו אפשרות להתקדם ללא ההנחה שבהליכתו היה עושה זאת, דהנחה זו רק מעכבת את הילוכו).

⁵¹ ולא שייך למחלוקת בשיטת ב"ע גבי 'עמד לכתף', דלרשב"א (כתובות לא, ב) הוי כעמד לכתף וגם ב'מכתף' סבר שהוי כעומד. וניחא ביותר כהנ"ל.

אך גם לשיטה (עין קרבן נתנאל, ובארוכה בחפץ ה' לאוה"ח על אתר) דהוי כ'עמד לפוש' דווקא, היינו שמחשיבים כעמד לפוש דלא מתחשבים בדעתו אלא בפועלתו ברגליו בפועל. ודו"ק.



ולפי"ז ודאי שגם אם עמד לגמרי לפוש בתוך הד"א ג"כ יהיה חייב, דמהלך הוא כ'עמד לפוש' ומ"מ חייב (לרש"י ושוע"ר). והוא הצד בספק הריב"א לומר שלא יועיל עומד לפוש ג"כ בד' אמות

ד.

'כעומד' בדין - הצד השני ב'מהלך כעומד' ובספק הריב"א

אך יש לומר צד אחר ב'מהלך כעומד' דאינו 'במציאות' עומד לגמרי, ויש חילוק בין 'מהלך' ל'עומד' ורק שלדינא ב"ע סובר שנחשב כעומד.

דכתב הריטב"א בעירובין⁵² "ואין לזה דמיון גבי ההיא דת"ק דבן עזאי . . דאלו בת"ק דבן עזאי גופיה נמי לא ניח דמהלך לאו כעומד דמי".

ומשמע לשיטתו ד'מהלך' במציאות אינו 'עומד', ואף שרגלו 'הונח בקרקע' אי אפשר לומר שבמציאות הוא 'נח' כיון ד'גופו לא נח' ועדיין הוא בתנופת הליכתו. רק שלב"ע עדיין נחשב קצת הנחה כיון שחלק מגופו נח ע"ג קרקע.

ועפ"ז ניחא לבאר שכאשר התורה חייבה ד"א, זהו דין ב'מהלך כעומד', חידושו של ב"ע שהליכתו חשובה עמידה (אף שבמציאות אינו לגמרי כן), בד"א התורה לא אומרת דין זה (הצד השני שבשפת אמת). וא"כ כאשר עמד לפוש לגמרי, ודאי דהוי הנחה גמורה והפסקה של הד"א ויפטר. (הצד השני בספקו של הריב"א).

ה.

ספק השני בריב"א

גבי הספק השני בריב"א, האם כאשר לאחר שעבר ד' אמות לא הספיק להניח אלא לקח ממנו אדם אחר וכיו"ב אי אמרינן 'מהלך כעומד' לחומרא ויחשב שהניח מיד בהליכתו אחר שעבר ד' אמות, יש שהקשו דהרי זה 'תרת' דסתרי' וכיצד אפשר לומר כן, וממ"נ אם נחשיב מהלך כעומד אין מקום לחייבו כלל כיון ש'עמד' בתוך ד"א, ואם לא אמרינן יפטר משום שלא הניח כלל אחר הד"א,

ובאבני נזר מביא סברא דבזה נסתפק ריב"א דאף שמצד הסברא יש לחייבו משום 'מהלך כעומד' (וכדלקמן) מ"מ ממ"נ יש לפוטרו.



אמנם בשפ"א דלעיל בפירוש לא חש כלל לזה וכתב דנאמר "גם בהצטרפות ב' המעלות דהיינו שעמד תוך הד"א ואחר הד"א לא עמד אעפ"כ יש מקום לחייבו לבן עזאי".

וברעק"א נזקק לקושיא עד"ז וכתב "תמהתי לצד ספיקא דהתוס' דאם נשרף או קלטו כלב אחר שזורק ד"א ברה"ר לא אמרינן ביה קלוטה כמי שהונח דמי דא"כ היה כמונח ג"כ תוך הד"א. א"כ קשיא גם בזורק מרה"י לרה"ר נימא הכי דאיך נחייב אותו משום קלוטה נימא דבאותו רגע שיצא ראש אחד מהחפץ מפתח הבית והיה עדיין ראש השני מהחפץ בבית יהיה כמונח הראש שיצא ואח"כ כשיצא כולו הוי כעקירה ודבכה"ג אינו חייב כמו שפרש"י בפרק המצניע עיי"ש וצע"ג".

ובדבריו אין מבין כלל מדוע מסתפק ריב"א ספיקו השני, דאף שלענין תוך ד"א לא אמרינן קלוטה ו'מהלך' מצד שכך נתחדשה הלכה וגזרה תורה שמ"מ יהיה חייב, אך לאחר ד"א ודאי שיחשב כמונח. וכמוכח מכל שינוי רשות (שבזה כו"ע דב"ע ור"ע אמרו חידושם במהלך ובקלוטה) דיש רגע שהחפץ עובר בין ב' הרשויות, ושם אם נחשיבו כמונח ממש באותו המקום לעולם יהיה פטור, שהרי כמונח על ב' הרשויות ואח"כ שממשיך ב'עקירה חדשה' לרשות השניה בזה פטור ולא חשיב העברה מרשות לרשות. וזה ודאי לא אמרינן אלא חייבה תורה לכו"ע בהוצאה מרשות לרשות, וכך גזרה תורה. אף שרגע לפני"ז ורגע אח"ז ברשויות ודאי אמרינן לשיטתם 'עומד' ו'קלוטה'. דבעצם החיוב שעליו דיברה התורה ודאי לא אמרינן חידושם.

וא"כ ודאי במעביר ד"א שחייב, דעל זה גזרה תורה שחייב ולא מהני מה שמכ"ע וקכש"ה, אך על אחר ד"א ודאי דנאמר דינם דר"ע וב"ע. ומה שיין לומר 'תרתני דסתרי' ובכל מקום מתחשבים במה שהוא נצרך ע"פ תורה כדי גדר החיוב.

ולפי דבריו אין מבין כלל מה יש מקום להסתפק בכלל בזה.

ודבריו מבוארים יותר ע"פ הגדרתו של הגר"ח הלוי מבריסק⁵³ בחילוק בין מעביר ד"א למוציא מרשות לרשות. דבהוצאה עיקרי וחיובי המלאכה הם פעולת ההוצאה,

⁵³ דהרמב"ם בהל' גניבה פ"ג ה"ב פסק כר' אבין וז"ל: "כיצד זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו. . הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כאחת" עכ"ל, ולאידך גיסא פסק שם בהל' ה' וז"ל: "גנב שמכר בשבת. . חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה שאין במכירה מיתה, ואם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, כיצד כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת" עכ"ל.



שינוי הרשות ופעולת ההנחה. וכל מה שבינתיים והעברה מהעקירה ועד לשינוי הרשות וכן עד להנחה אינם חלק מחיוב המלאכה כלל (ורק לצורכה). דגדר האיסור הוא שינוי הרשות וע"י העקירה והנחה (שהם עושים את שינוי הרשות וכידוע החקירה בהוצאה אם העיקר העקירה ושינוי הרשות וכו').

משא"כ ד"א ברה"ר, ההעברה של כל אמה ואמה הם חלק מהותי והמחייבים עצמם של המלאכה, ובלעדם אין כאן מלאכה כלל.

ועפ"ז כאן, עצם ומהות המלאכה שעליה חייבה תורה, ודאי שבוה לא מתייחסים כלל ל'כעומד' באמצע, דא"כ לא היה מתחיל החיוב. ולכך בתוך הד"א שהם כל חיוב המלאכה, וכן ברגע של 'שינוי הרשות' שהוא נמצא מעל המקום שחלקו רה"ר וחלקו רה"י כנ"ל, ודאי שבוה אין 'קלוטה' ולא 'כעומד'. דזה מה שהתורה חייבה ואסרה⁵⁴.

אך לאחר הד' אמות, וכן בין העקירה ועד לשינוי הרשות ומשינוי הרשות ועד להנחה, לב"ע ודאי דאמרינן מהלך כעומד וקלוטה כמו שהונחה.

1.

הצד דלא יתחייב ב'מהלך' שלאחר ד"א

אך ריב"א כן מסתפק בזה אי אמרינן הכי, ומביא צד שני שבכללות דין 'ד' אמות' לא נאמר 'מהלך כעומד' ואף לאחר ד"א לא יתחייב כאשר 'הנחתו' היא רק ע"י 'מהלך' או 'קלוטה'.

ונראה שהוא בהמשך לספיקו הקודם. דאם נאמר ד'מהלך כעומד' הוא רק כמו שעומד, דאף במציאות לא לגמרי 'נח' דאמנם רגליו נחו על הקרקע בכל פסיעה אך 'גופו לא ניח'. א"כ סברת בן עזאי היא דמ"מ חשבינן ד'מהלך' מורכב מריבוי פעולות נפרדות

ותמה בשער המלך דהרמב"ם סותר א"ע, דכיון דפסק כר' אבין דעקירה צורך הנחה, א"כ גם אם זרק הגניבה להחצר סתם נימא קלב"מ, אפילו לא התנה דלא תקני עד ההנחה, כיון דזמן העקירה עד ההנחה אמרינן קלב"מ? וכפי שכתבו התוס', דרק משום דהגמ' כאן לא קאי לפי רב אבין צריך הגמ' לומר דאמר דלא תקני עד שתנוח.

ותירץ בזה הגר"ח (מובא בס' הגר"ח על הש"ס במסכת כתובות, וכן באבן האזל בהל' גניבה שם) דהרמב"ם סב"ל שיש חילוק בין מלאכת הוצאה והכנסה, למעביר ד"א ברה"ר, דמתי סב"ל להרמב"ם דקרע שיראין בהליכתו פטור, רק באמצע מלאכת "מעביר ד"א ברה"ר" דשם גדר המלאכה היא עצם ההעברה, וכל אמה ואמה הוא חלק מגוף המלאכה, ובמילא אם קרע שיראין באמצע הד' אמות, שייך קלב"מ כיון דחיוב נזקין חל בעת שעשה מלאכת שבת, משא"כ במוציא או מכניס שם עצם גדר האיסור היא רק העקירה וההוצאה מרשות לרשות וההנחה, וכל מה שבינתיים כגון מעת העקירה עד שינוי הרשות, וכן מעת שינוי הרשות עד ההנחה אין זה חלק מהמלאכה כלל, כיון דאין צריך לזה, ובמילא אם נתחייב בנוזקין בזמן זה, לא שייך לומר קלב"מ כיון דאינו בעת עשיית המלאכה.

⁵⁴ ומכיון ד'כמי שהונחה' הוא הונחה במציאות ובפועל כנ"ל, מוכרח שגם כאשר עמד לגמרי 'לפוש' יהא חייב. דלב"ע היינו הך.



ומחשיב כל פעולה ופעולה בפני עצמה, ומתייחס להנחה ברגליו שבכל פסיעה, אף שהיא כהמשך אחד להליכה הרצופה שאף מצד 'גופו' דלא ניח.

ועד"ז סברת ר"ע ב'קלוטה' כפי שמוכיח ומבאר בארוכה ב'אגלי טל'⁵⁵ (בין לרש"י ובין לתוס') דמתייחסים לכל רגע ורגע בפני עצמו שהוא 'עומד' ו'מונח' באותו מקום שבו הוא נמצא ועף. וכמו ב'מתגלגל' שנחשיבו לנח בכל רגע (רק לרש"י צריך להחשיבו כמונח בקרקע שמעליו הוא נמצא, וגם הסברא הנ"ל שאף ש'מתגלגל' מתייחסים לכל רגע ורגע שמונח בו בפני עצמו. ולתוס' מחשיבו שנח באוויר באותו מקום. עיי"ש).

וא"כ הוא בסתירה גמורה לכל הדין 'מעביר ד"א ברה"ר'.

דלרוב הראשונים⁵⁶ עיקר החיוב דד' אמות ברה"ר הוא עצם זה שהעביר ד' אמות

כאחד⁵⁷, ולא דמיא להוצאה מרשות לרשות' אלא החיוב הוא עצם ההעברה. היינו דדין ד"א מחייב ההעברה רצופה של ד' אמות.

⁵⁵ גפס בהוספות לאגלי טל בדין קלוטה כמי שהונחה.

⁵⁶ ובמבט ראשון היה אפשר לומר שפסק השני דהריב"א הוא גופא החקירה בגדר מעביר ד"א א הוא כדברי בעל המאור דלקמן דהוי כמו הוצאה מרשות לרשות וכו' הרי אי"צ כל הד"א כעניין אחד ממש וגורם אחד של חיוב אלא כמו כל 'העברה' מרשות לרשות, ומ"מ רואים שמחייבים בד"א ואין אומרים 'מהלך כעומד' ומדוע שלא יהיה כן גם לאחר ד"א. אך ראה הערה הבאה דאינו כן וגם לסברא זו יש לפטרו.

⁵⁷ ונראה דגם לשיטת 'בעל המאור' הידועה שמעביר ד"א הוא כמו הוצאה מרשות לרשות כיון שד' אמות רשותו של אדם הוא' וכאשר מוציא מד' אמות שלו לרה"ר הוי תולדה של הוצאה מרה"י לרה"ר, אתי שפיר. דהרי גם לשיטתו ודאי אי"ז 'תולדה' רגילה, דהרי גמ' מפורשת דהוי הלכה למשה מסיני. רק דבאמת גדר העברה הוא 'מרשותו' של אדם שהוא ד"א, אך זה גופא הל"מ גילתה דהעברה ד"א נחשיבו כמו הוצאה מרשות לרשות, א"כ עצם ההעברה של כל אמה נעשה חלק מגוף המלאכה ומתחייב רק ע"י ד"א.

ועפ"ז מובן ביותר ש' הרמב"ם דאף שנקט כנ"ל (ביאור הגר"ח) דכל אמה ואמה הינם חלק מהותי וגדר החיוב, וכן מוכח ממה שפסק דהמעביר ב' אמות ברה"ר ואח"כ הלך ברה"י (ולא הניח שם) ויצא לרה"ר אינו חייב עד שישלים עוד ב' אמות. והרלב"ג הק' דצריך להיות חייב שהרי בפועל הוציא מרשותו של האדם (כבעל המאור), אך הרמב"ם אינו כן. מאידך לשונו של הרמב"ם גבי ד"א "מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן. . ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה שבו איש תחתיו שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו בו בלבד יש לו לטלטל" עכ"ל. דגם מלשון זה משמע דגדר המלאכה היא להוציא מד"א - מרה"י, לרה"ר. וכן קצת משמע ממה שפסק שחיוב ד"א צריך להיות שהעקירה תהיה ברה"ר דווקא (ולא כמאירי ורש"י, סוכה מג, א), ומתאים לשיטתו דמעביר הוא כהוצאה מרה"י לרה"ר דההוצאה צריכה להיות מרה"י דווקא.

(וכמו שמבאר רבינו בלקוטי שיחות חלק כ"ג לחג השבועות) גבי שיט' הרמב"ם במצוות כתיבת ספר תורה, דאף שעצם המצווה היא רכישת הס"ת ומצד זה אי"צ לכתובה דווקא על ידו, שהרי גם ברכישת ס"ת מקיים המצווה. מ"מ כיון דמצד גדרו של הס"ת בעינן מעשה כתיבה דוקא ולשמה וכו' כדי שיהיה בו קדושת ס"ת, א"כ זה נכלל בגוף מצווה זו. ואינו מקוום המצווה אם לקח ס"ת ולא כתב.



ואם כל החיוב של ד"א הוא היפך מהות הדין של 'מהלך כעומד' ו'קלוטה', כיצד יש מקום לומר שלאחר שסיים העברה של ד' אמות, נחייבו עתה משום 'מהלך כעומד'. דכל החיוב כאן הוא משום דלא אומרים 'דין' זה וחשיבי הליכתו כדבר אחד רצוף, וכיצד נחייבו בהעברה זו משום שבהמשך 'הניח' (שדין זה סותר את כל החיוב כאן).

אמנם ודאי כאשר הניח לגמרי בקרקע והפסיק לגמרי הליכתו אין לחייבו משום מעביר ד"א, שהרי עשה פעולה המפסיקה לגמרי את ההעברה אחת של ד"א. ולכך לא נסתפק ריב"א במניח על הקרקע.

(ובסגנון אחר, וע"ד הביאור דלעיל: כשהתורה אמרה ה'הלכה' דחיוב ד"א, היינו דאין מתחשבים עם כל הכללים הרגילים לגבי הליכתו, אף אם 'מהלך כעומד' הוא ממש כעומד דהרי נח בכל פסיעה וכו' וא"כ גם עומד ממש התורה חייבה. כיון שבמעביר כל מה שהצליח להעביר הד"א בעקירה והנחה ממש חייב, ולא מתחשבים ב'גופו ניח בקרקע' 'הנחת גופו כהנחת חפץ' וכו' דהעיקר מה שהצליח להעביר ד"א ע"י הליכתו. אך כאשר מניח ממש בקרקע, בזה אין שום 'דין' של מונח אלא מונח במציאות לגמרי והוי הנחה דמפסקת את העקירה הקודמת לגמרי. וכ"ש אם 'מהלך' הוא דין מחדש דב"ע ואינו אפילו כמו 'עומד לפוש' וכו"ל).



איסור "טבילה בכלי" במקוואות שבימינו

כשרות מקוואות העשויות מבטון ("אייזן בטון") לשיטת הצמח-צדק*

הגה"ח הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

פסול 'טבילה בכלים' דאורייתא

אחד מדיני מקוואות היסודיים בבניין המקוואות הוא איסור 'טבילה בכלי' וכדלקמן, וראשית ראוי להקדים כי סוגיא זו דאיסור טבילה בכלים נוגע ביותר לכשרותו של המקווה אף בנוגע לטהרת בני ישראל כ'תוספת טהרה' וכהתקדשות הכהן לפני עבודת הכהונה ועבודת השי"ת אשר בכל יום ויום, ואף כטבילת עזרא לתפילה אשר לכו"כ ראשונים לא בטלה תקנה זו כלל.

דהרי כבר כתב רבינו הזקן בשו"ע הרב הל' יום הכיפורים בנוגע לטבילה בערב יום הקדוש, אשר גם לפי הטעם שטבילה זו היא לטהרה כטבילת עזרא (ולא כשיטות שטבילה זו ל'תשובה' כגר המתגייר שצריך מקווה כהלכתו) "טבילה זו שהיא משום קרי כשירה אפילו בארבעים סאה שאובים - כשהם בקרקע אבל לא בכלי"¹. היינו ששום טבילה אין כאן באם הטבילה היא בכלי (ולא כמו שכתבו כמה באחרונים להקל בזה, ושמה נשמט מהם פסק מפורש זה)².

וטעם החומרא הגדולה בטבילה בכלי - אשר הוא פסול מה"ת ממש (וע"ד זוחלין, אשר בזה ג"כ פוסל רבינו הגדול גם גבי טבילת עזרא).

דבשו"ע הלכות מקוואות³ פסק מרן המחבר: "צריך שלא יהיו מ' סאה של מקוה בתוך הכלי שאין טובלים בכלים".

* הדברים דלקמן נלקטו מתוך סעיף ו' בקובץ 'מקוה טהור' העתיד לצאת ובו חידושי דינים מלוקטים מתורת רבינו הצ"צ ושאר רבותינו מסודרים על סדר השו"ע עם הערות והשוואות וכו' ועד להלכה למעשה.

¹ או"ח, התר"ו סי"א.

² עיין פסקי תשובות ח"א הל' טבילה והכנה לתפילה.

³ יו"ד סי' ר"א, ס"ו.



והוא דאורייתא, וכמו שלמדו ב"תורת כהנים"⁴ על הפסוק "אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור" - "אילו אמר מקוה מים יהיה טהור יכול אפילו מילא מים על כתפו ועשה מקוה לכתחילה יהיה טהור ת"ל מעיין מה מעיין בידי שמים אף מקוה בידי שמים. . אי בור יכול אפילו בור שבספינה יהיה טהור ת"ל מעיין מה מעיין שעיקרו בקרקע אף מקוה שעיקרו בקרקע". וכמבואר בדברי רבותינו הראשונים דדין זה הוא דאורייתא ולא כאסמכתא בעלמא, וכלשון הרא"ש⁵, "שמא יטבול בכלי דהא ודאי אסור מדאורייתא, דבור דומיא דמעיין בעינן שיהא בקרקע" וכ"כ בתוס'⁶ שאיסור שאובין הוא מדרבנן אטו גזירת טבילה בכלים שהיא מהתורה⁷, וכן הביא דרשה זו בר"ש על המשנה⁸.

ב.

סוגיית כלי ש'קבעו ולבסוף חקקו'

הנהגה נחלקו בשיטות האחרונים בדין "קבעו ולבסוף חקקו", היינו דבר שקבעו אותו בקרקע ונהיה כחלק מהקרקע ואח"כ חקקו בו צורת כלי, האם נחשב לכלי וטבילה בתוכו תהיה פסולה.

דנראה מדברי השו"ע והרמ"א⁹ דהתירו לגמרי "קבעו ולבסוף חקקו", דכתב המחבר: "הלוקח כלי גדול כגון חבית גדולה או עריבה גדולה ונקבו נקב המטהרו (הגהה: וי"א דבעינן נקב כשפופרת הנוד וכן יש להחמיר) וקבעו בארץ ועשהו מקוה ה"ז כשר וכן אם פקק הנקב בסיד ובבנין אינו פוסל והמים הנקיים בתוכו מקוה כשר וכו'", וברמ"א בסיום דבריו "מותר לעשותו על הגג ובלבד שלא יהיה תוך כלי או אבן אחת שחקקו ולבסוף קבעו וכו'".

וכמו שכתב בש"ך¹⁰ להדיא בדבריהם: "לפיכך גיגית שקבעוה בארץ ונתמלאת ממי גשמים אין טובלים בה כיון שהיה שם כלי עליה קודם שקבעוה עכ"ל טור ומשמע אם לא היה עליה שם כלי קודם שקבעוה כגון שקבעו עץ או אבן ואח"כ חקקו כשר וכן הוא במשנה ובאשר"י ופוסקים ומביאים ב"י".

⁴ ויקרא יא, לו

⁵ הלכות מקוואות סי' א'.

⁶ פסחים יז, ב; ב"ב סו, ב.

⁷ וכך פסק בשו"ע, ע"פ ש"ך סקי"ז.

⁸ פ"ב, מ"ג.

⁹ ס"ז.

¹⁰ סקב"א.



אך בדברי האחרונים מצינו תמיהה רבה על פסק זה, דהרי פשט גמ' מפורשת דלא מהני קבעו ואח"כ חקקו אלא לדין שאובין שהוא מדרבנן, אך לדין איסור טבילה בכלי שהוא מדאורייתא אין מועיל כלל ויהיה אסור. דהרי הגמרא בבבא בתרא¹¹ "תנו רבנן צינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה קבעו ולבסוף חקקו אינו פוסל את המקוה מני לא ר' אליעזר ולא רבנן כו' לעולם רבנן ושאני שאיבה דרבנן".

ובפתי תשובה מביא שיטות בזה, דהגאון רבי חיים שבתי הקשה זה ו"מ"מ העלה דאין לזוז מפסק הטור וכשר לטבול בתוכו" ועד"ז בבאר יעקב ובשועות יעקב. וכן ה'חתם סופר'¹² האריך בזה ומסיק ד"לאחר שדעת הרמב"ם והרשב"א ואגודה וראש וטור וש"ע וכו' ומנהג כל ערי ישראל להתיר לטבול בכלי שקבעו ולבסוף חקקו ודאי דאסור לפקפק ולהרהר על הוראה זו"

אמנם "בתשובות נודע ביהודה תניינא חלק יו"ד סימן קמ"ב שעמד ג"כ בקושיא זאת ולא נתקרה דעתו עד שהוצרך לומר דהטור ובעלי הש"ע לא קיימו אטבילת נדה אלא בדיני מקוה והרי גם כלים חדשים הניקחים מן העובד כוכבים צריכים טבילה ויש מהפוסקים שסוברים דעיקר טבילה זו הוא מדרבנן ואפילו לדין דוקא כלי מתכות אבל כלי זכוכית לכ"ע דרבנן ולכן כתבו שאם קבעו אחר שחקקו פסול ור"ל אפילו לטבול בו כלי זכוכית אבל קבעו ולבסוף חקקו יש חילוק דבכלי זכוכית שרי לטבול בתוכו אבל כלי מתכות וק"ו אשה נדה אסורים לטבול בתוכו ואפילו בדיעבד לא עלתה לה טבילה".

ועד"ז רבי עקיבא אייגר¹³ דעתו ד"דוקא לענין מים הנמשכים דרך כלי בזה מהני קבעו ולבסוף חקקו אבל לא לענין לטבול בתוכו וכתב דאף דמדברי הטור משמע דגם לענין זה מהני וגם ברמב"ם ס"פ י"א מהל' כלים משמע הכי דאף לענין קבלת טומאה בכלי גמור בעינין עליו שם כלי בתלוש מ"מ מה נעשה כיון דבסוגיא דב"ב הנ"ל מפורש בהיפך ע"ש".

וכן פסק לחומרא לגמרי רבינו הצמח-צדק בשו"ת שלו¹⁴, וכן נראה מתקנת בעל התניא ב'מקוה' שלו ('תיקון תיבה'¹⁵) שחשש לזה ביותר ותיקן בדרך שלא יהא כלי כלל אף לאחר הסתימה. וכדלקמן.

¹¹ ס"ו.

¹² סי' קצח.

¹³ סי' ל"ט.

¹⁴ סי' קע"ב, ועוד.

¹⁵ נמצא בשו"ע יו"ד בסופו.

ג.

כיצד מצינו ידינו ורגלינו בבניין מקוואות

ולפי זה יש לדון בנדון השאלה בכורות הטבילה הנהוגים היום העשויים כיציקה ו'כלי' אחד ביציקה בפני עצמה עם ברזלים בפנים המעמידים אותה חזק – האם נחשבו כקבעו ולבסוף חקקו (או "שהקביעה והחקיקה באין כאחד" דדין אחד הוא בנו"ב דלעיל), כיון שבעת יציקת הבור הרי הוא מתחבר לקרקע ונעשה חלק מהקרקע, אך מאידך באם נדונו כ'כלי' בפני עצמו אחרי סיום היציקה א"כ באנו לדין "קבעו ולבסוף חקקו" דגדולי האחרונים כתבו דאין לטבול בו כלל. ובפרט במקוואה ש"טהרת ישראל תלוי בו" וכמו שכתב הש"ך¹⁶ מדברי התשב"ץ "דאין ראוי להכניס הראש בין המחלוקת" במקוואה. וודאי שבזה אין נוגע אם המקוואה עשוי מעץ או מאבן ובטון דדין אחד לכולם, ואם כלי הוא פוסל בכולם¹⁷.

וכלשון הצ"צ בשו"ת שלו הנ"ל "היאך מצאנו ידינו ורגלינו בכל המקוואות הנעשות בענין זה מבערווענש או מנסרים, ומה הגדר להבדיל בין זה לכלי".

[ויש שרצו לבאר בניין המקוואות ע"י בטון שכיון שהוא 'דרך בניין' לא הוי כלי כלל. דמה שהוא ב'בנין אבנים' שהוא דרך בנין בתים וקרקע ואינו בגדר כלי לעולם.

דבתשובות הרשב"א¹⁸ כתב בנוגע ל"שאלת מקוה העשוי למעלה על הגג כהלכותיו אם הוא כשר אם לאו. תשובה: אין הפרש בין שנעשה על גבי קרקע וכל שנעשה בבנין ואינו בכלים כשר אם היה כלי אבן אחת חקוקה בכל מקום פסול והוא שחקקו ולבסוף קבעו משום דהוה ליה כלים ואין טובלים בכלים דמעיינן ובור כתיב ואם אינו כלי אבן אחת אלא שנעשה בית כנוס מים בבנין אבנים כשר ובית הטבילה שהיא בחול בבית המקדש בגג היה וכו'".

וכן פסק כך ברמ"א כאן דלעיל: "מותר לעשותו על הגג ובלבד שלא יהיה תוך כלי וכו' חיבור אבנים הרבה לא מקרי כלי".

ובדברי כו"כ מאחרונים הבינו דיסוד דבריהם הוא "כל שהוא דרך בניין", דמה שהוא "בבנין אבנים" שהוא דרך בנין בתים וקרקע אינו בגדר כלי לעולם.

¹⁶ ס"ק ס"ב.

¹⁷ וכמפורש בשו"ע בכ"מ.

¹⁸ ח"א, סי' ת"ת.

ומזה הסיקו לנדו"ד בנוגע לבנין מקוואות מ"אייזן בטון" (בטון מזויין - עם ברזל בפנים העומד חזק בפני עצמו) שמותר לכתחילה. והוא משו"ת עמק שאלה¹⁹, שו"ת מהרי"א אסאד²⁰ לבושי מרדכי²¹, אמרי יושר²², שו"ת חשב האפוד, דברי חיים ועוד. אמנם רבינו הצמח-צדק ועוד אחרונים קדמונים בני דורם חלקו עליהם ולא קיבלו הגדרה זו כלל²³].

ד. גדר כלי לצמח-צדק

והנה רבינו הצמח צדק מחדש גדר מחודד מהו כלי. וזהו לשונו: "נראה לי דכשאין ניטל כאחד לא חשוב כלי כלל ואפילו לטבול תוכו שפיר דמי והוא נכון מצד הסברא, וגם אנו מוכרחים לחילוק זה לדברי האומרים שגם בקבעו ולבסוף חקקו חשוב כלי לפסול הטבילה בתוכו, דאל"כ לדבריהם אי אפשר לעשות בנין בתוך הקרקע שכשיש לו ד' מחיצות ושוליים הרי צורת כלי עליו והחיבור לקרקע לא מהני לבטלו, א"כ היאך מצאנו ידינו ורגלינו בכל המקוואות הנעשות בענין זה מבערווענש או מנסרים, ומה הגדר להבדיל בין זה לכלי. אלא צ"ל דכל שאין יכולים להנטל כאחד מצד רוע חיבורם לא חשוב כלי"

ומוכיח מדיני טומאה וטהרה, דפסק הרמב"ם²⁴ "זה הכלל כל שניטל ואין רגליו נטלות עמו טהור, וכל שניטל ורגליו נטלות עמו טמא", ואף ספסל שרגליו מחוברות אליו אך אין נטלות עמו, אין נטמאים עמו ככלי אחד".

היינו שכלי הוא רק מה שהוא מציאות שלימה בפני עצמו ה'ניטל כאחד', כלי מעליתא, ואין צריך לדבר חיצוני אחר שמחזיקו ומחברו.

וא"כ הדין בכל מקווה שהוא עתה במצב ש'אין ניטל כאחד' היינו שאי אפשר ליטול שוב הכלי כאחד ויהיה שלם (ובתיבה שבשו"ע - כאשר ביטלו אותו כבר מהיותו כלי ע"י נקב קודם שקבעוהו בקרקע ועתה אם ינתקו מהקרקע שוב יהא בו חור ואינו 'ניטל כאחד' עם הסתימה) - אינו כלי.

¹⁹ יו"ד סי' מ"ז.

²⁰ יו"ד סי' רכ"ה.

²¹ יו"ד תנינא סי' קה.

²² ח"א סי' צ"ט.

²³ בשו"ת צמח צדק יו"ד קע"ב, שו"ת מהרש"ם סי' ל"א וסי' קמ"ה, ושו"ת דובב משרים ח"ג סי' פ"ז בשם כמה אחרונים.

²⁴ הל' כלים פ"ה.

ובהגדרה זו גופא יש לדון, דהרי כתב בהר צבי בהמשך לפסק רבינו הצ"צ²⁵ דמקוואות בימינו "מי יכול לשער דאפשר להנטל כאחת הא באמת אינו במציאות כלל שתנטל ממקומה". היינו שהוא למד שכל שמחמת המציאות אי אפשר להוציאו כאחד מהקרקע (או מחמת כובד המקווה או חזק חיבורו לקרקע) שוב חשיב 'אין יכול ליטלו כאחת' דאי אפשר לנתקו ואינו כלי כלל.

אך בעיון בדברי הצמח-צדק נראה שהוא עצמו לא סבר כן. דכתב²⁶ לגבי תיבה המחוברת בחזק לקרקע, והתיבה היתה ניטלת כאחת בפני עצמה רק "שאינו ניטל מצד שמתחבר לארץ, הרי החיבור לארץ אינו מסייעו להיות כלי עי"ז והלכך רואים אותו כאילו הוא פרוד". וא"כ בבורות הטבילה שמצד מציאותם יכולים לינטל כאחד, שהרי הם מציאות בפני עצמה ויוצקים אותם בפני עצמם עם ברזלים חזקים בתוכה – אף שמחמת כבדם וכו' אין ניטלם בפועל עדיין יש לחוש.

ובאמת בשו"ת חשב האפוד²⁷ הבין ופסק להחמיר מחמת שי' הצ"צ ודכוותיה דאין להתיר כלל מקווה העשוי מבטון כזה. ובנוגע למקוואות מבטון נמצאנו מתירים בשופי ע"פ יסוד אחר שלו בהל' מקוואות ואין מקומו כאן.

וכשיטת הצמח צדק בהגדרת כלי, פסקו ג"כ בחשב האפוד הנ"ל ושו"ת מהרש"ם ועוד.

ה.

סיבת ההיתר וההידור דווקא בבורות טבילה אלו

ונ"ל כיצד מקווה זה כשר בתכלית לכולי עלמא:

ה'פרישה²⁸ כתב בנוגע לגמרא הנ"ל מב"ב דקבעו ואח"כ חקקו: "נראה שהוכיח ג"כ מן הגמרא דאין חילוק בין דבר המחובר לקרקע לדבר המחובר לכותל הבית וכו' וודאי אין לחלק ביניהם לדינא למ"ד דתלוש ולבסוף חיברו כמחובר דמי וכו'".

היינו דחיבור לדבר המחובר לקרקע נחשב לחיבור לקרקע עצמה.

וכן מוכח מדין 'סילונות' דאם מחוברים לקרקע לא מקבלים טומאה ואין בהם הפסול ד'הוינו בידי טומאה²⁹.

²⁵ סי' קע"ו.

²⁶ סי' של"א.

²⁷ שם.

²⁸ חו"מ סי' צ"ה ס"ז.

²⁹ סעיף מ"ח.



וכתב הרשב"א³⁰ "אבל אם היה מחובר לקרקע בטל הוא לגבי הקרקע ואינו מקבל טומאה, ולא עוד אלא אפילו מחובר לדבר המחובר לקרקע כטבעת שבדלת אינו מקבל טומאה". ובצ"צ³¹ מאריך להוכיח דין זה דהמחובר לבניין כבניין ואפשר לחבר אליו.

ולפי"ז בנוגע לגדר כלי הנ"ל "כל שאינו ניטל כאחד" מחמת חיבורו לקרקע לא חשיב כלי, א"כ גם כאשר מחובר לדבר המחובר לקרקע חשיב כמחובר לקרקע ממש, ושוב לא הוי כלי כלל באם אי אפשר ליטלו כאחד מחיבורו לדבר המחובר לקרקע.

א"כ ביציקות הבטון היום כאשר עושים אותם באופן כזה שקודם יוצקים רצפת חדר הטבילה ויציקה מוקדמת תחת מקום שעליו יצקו בור הטבילה (ובדרך כלל יוצקים גם דפנות סביב מקום בו יצקו הבור – כדלקמן) ויציקה זו מחוברת היטב לקרקע ע"י עמודים וברזלים וכו' כיציקת מבנה רגיל³². א"כ כאשר יוצקים הבור טבילה יש לחברו מעט עם כמה ברזלים ליציקה הקודמת לו והרי הוא 'מחובר למחובר לקרקע', ורק בחיבורו זה נעשה לדבר המקבל מים ואינו יכול במציאות לינטל כאחד מחיבורו ליציקה המוקדמת. א"כ בור טבילה זה "אינו יכול ליטל כאחד" מדבר המחובר לקרקע ואינו כלי.

[והטעם לקפידה זו לעשות יציקה מוקדמת של הרצפה והדפנות נובע מטעם הלכתית וטכני אחר: ביציקה רגילה משתמשים בקשירה עם חוטי ברזל התופסים בין הקרשים ורשתות הברזל שבתוך היציקה אחד לשני שלא יזוו בעת יציקת הבטון, וכאשר מסיימים את היציקה הרי חוטים אלו נשארים בתוך רוחב הקירות מצד לצד. ויש בזה חשש שברבות הימים יבא לידי חלודה וכו' ויגרום לזחילות. ועוד, לשיטות שדבר המעמיד הזחילה צריך להיות ג"כ שלא יקבל טומאה, וכאן הרי חוטים אלו משמשים לכו"כ דברים שאינם רק לקרקע ובניין, א"כ באנו לחשש נוסף שיש מקומות בקיר שכל מה ש'מעמיד הזחילה' הוא ברזל זה³³.

ובכדי לאפשר יציקה טובה ללא חוטי הברזל המחזיקים את העצים, צריכים לחבר היטב את הקרשים שלא יפלו במהלך ומכובד יציקת הבטון, והדרך לעשות כדבעי ע"י שמכינים ויוצקים מקודם הקרקע והדפנות שסביב מקום הבור ואליו מחברים הכל].

וא"כ אין כאן שום חשש 'כלי' אלא הוא דבר אחד מן הקרקע ואין לו שום מציאות כלי בפני עצמו שיכול להתנתק מהקרקע, ומותר וכשר לטבילה דאורייתא.

³⁰ תשובות ח"ג סוף סי' רנ"ד.

³¹ סי' ק"ע.

³² מה שנמנעים לעשות ביציקת בור הטבילה עצמו כדי למנוע תזוזות יתירות ע"י תזוזת הקרקע

הטבעית בעומקה.

³³ עיין שו"ע סעיף נ' ובפת"ש.

ואדרבה מקפידים לעשות מקוואות דווקא ביציקה כזו עם ברזלים וכו' דרך בטוחים שבור הטבילה והמקווה יהיה יציב ולא יזוז ברבות הימים ע"י תזוזות הקרקע ולא יסדק ויבא לחשש זחילה ח"ו³⁴.

1.

ביאור הטעם והסברא בהגדרה זו

ולאחר בירור השיטה בזה נראה להוסיף הסברא בהנ"ל ע"פ דיוק בדבריהם:

בלחם ושמלה (וכך נראים להדיא מדברי הב"י³⁵) מבאר דפסול טבילה בכלי אינו מצד שדומה ל'שאובין' אלא אדרבה הוא פסול בפני עצמו שהתורה אמרה "מעייין ובור מקווה מים" מה מעייין בקרקע אף מעייין בקרקע.

וכמו שכתב במרדכי³⁶ "מדכתיב מעין מה מעין שעיקרו בקרקע שהמים נוגעים בקרקע אף בור שעיקרו בקרקע לאפוקי בתוך הכלי דלא עיקרו בקרקע שהרי יש לו שוליים".

³⁴ ההולכים בשיטת ה'דברי חיים' מקפידים ומשתדלים ביציקה ללא ברזלים, וכפוסקים הנ"ל בשיטת הצמח-צדק, ובא' מהמקומות שרבני העיר דרשו שיהיה דווקא עם ברזלים וכו' כמנהג רוב הקהילות ולמנע חששות עתידיים, עלה הפתרון לעשות נקב 'מוציא רמון' בתחתית הבור (ושיעור נקב זה מקורו בתקנת רבינו הגדול בשו"ע שלו (שהוא שיעור המבטל כל סוגי הכלים, והצ"צ מוכיח שמו"ר הוא שיטות הראב"ד, רא"ה, ריטב"א, ואפשר אף התוס' והסמ"ק. וא' מהטעמים דאל"כ הרי ה'תיבה' עצמה שבה טובלים – היא עדיין מקבלת טומאה ולכך צריך לעשות נקב שמטהרה מידי טומאה דווקא. ומסיים דאפשר שאף לזה נתכוון השו"ע שכתב בלשון סתומה "נקב המטהרו" ולא פי' השיעור, דהוא מו"ר שהוא המטהר בכל סוגי הכלים ומביא לשון התומים "בעלי השו"ע רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם להצליח" ודו"ק).

ואח"כ סתמו נקב זה ע"י מילוי בטון ומלט המחובר היטב לעומק הקרקע. כך שכאשר "יטלו" בור הטבילה, הסתיימה בשיעור מו"ר תישאר דבוקה לקרקע והבור לא ישאר כלי כלל וכלל ללא הקרקע. והוא קצת בדומה לתיקון רבינו הגדול ב'תיבה' שלו (ועוד כו"כ תיקונים נפלאים שם, כגון לנקוב הדפנות של התיבה עוד קודם שמחברים לעשותה תיבה, כך שלא נקרא עליה שם כלי לעולם) ועוד וכן הוא ביציקה אם משאירים לכתחילה חור). אשר אין סותמים את הנקב ע"י נסר ומסמרים לתיבה עצמה, אלא מניחים נסר מתחת החור וממלאים את החור בסיד. כך שכאשר יטול התיבה הרי הסיד ישאר דבוק לנסר שתחתיו ותיבה שלמעלה תהיה עם נקב גדול ואינה כלי כלל. ועל תקנה זו כתבו בלשון חמורה בשו"ת אמרי א"ש, ובדברי חיים (סי' מו וצ"א) "לא לשנות בשום דבר" מתקנתו, ובית אפרים סנ"ג) וחתם סופר (ר"ו).

וא"כ הרי הוא בור טבילה מעלייתא, וחשיב כ'טבילה בקרקע'. אך בשאר קהילות לא נהגו בזה כלל וחששו לזחילה במקום החור הזה אם לא יסתמהו כנדרש (וכידוע בעולם שכאשר בונים מיכלי ענק לאחסון חומרים מסוכנים שיש סכנה שידלפו וכו' מקפידים לעשות ביציקה אחת ללא שום חיבורים ויציקות בזה אחר זה. ולכן הקפידה הגדולה דווקא ביציקה אחת שאז צריך להגיע ליסוד הנ"ל בפנים).

³⁵ סוף סט"ו.

³⁶ הובא בב"י סו"ס ח'.



היינו דהתורה גילתה שהטבילה צריכה להיות בכינוס מים שהם בקרקע (ע"ד כינוס מי גשמים הטבעי ע"י ברייתו שנופל ל'בור מקווה מים' בקרקע, וכן ע"ד ה"מעיינין – בידי שמים" שאיסופו בקרקע), ולפי"ז צריך שהמים יהיו מכונסים בקרקע ועל ידי הקרקע ממש.

וא"כ כאשר באים לעשות 'בור מים' ע"י בנין בור טבילה וכו' צריך שיהיה באופן שעדיין יחשב שמה שאוסף את המים יהיה ה"קרקע", היינו 'בור טבילה' כזה שאין לו מציאות בפני עצמו ללא הקרקע ובהעדר הקרקע לא היה בו שום כלי מקבל מים בפני עצמו - הוא העונה לדרישת התורה שהטבילה תהיה ב"בור מקווה מים, מה מעיין בקרקע אף מקווה בקרקע", דכל מה שגורם ואיפשר שיהיה כאן בנין בור שאוסף את המים, מה שכונס את המים הוא הקרקע עצמה.

ולפי"ז מבואר היטב ההגדרה שכתב הצ"צ ד"כל הניטל כאחד" חשיב כלי ופוסל הטבילה, כיון שכל הניטל כאחד היינו שהוא כלי בפני עצמו שיכול לאסוף את המים ולכונסם גם לולי הקרקע, שהרי אפשר לנוטלו למקום אחר.

משא"כ כאשר אי אפשר לנוטלו, וכל מה שמחבר את הכלי הזה היא הקרקע עצמה – שפיר חשיב 'קרקע'.

ולהנ"ל שבור הטבילה היום אינו יכול לינטל מהבנין שמחובר אליו (ובנין זה מחובר בתכלית לקרקע וכ"קרקע" כנ"ל), א"כ מה שגורם לבור זה את האפשרות לאסוף את המים הוא ה"קרקע" וכ"בידי שמים".

ועפ"ז מבואר היטב דין הנ"ל דפוסלים אף כלי כזה ד'אי אפשר לנוטלו' רק מצד זה שדבוק חזק לקרקע וכיו"ב, דזה שאי אפשר ליטלו כאחד הוא משהו חיצוני שמפריע להוציא, אך בעצם הוא כלי העומד בפני עצמו ולא נאספו המים בתוכו בכח ומדין 'קרקע'.

(וכן לצד הב' שם שפסול כלי הוא משום 'שאוּבִינ' - אפשר לומר דגדר שאובין הוא המים שנתלשו מן הקרקע, וכאן כאשר הם בבנין כזה שכל אסיפת המים הוא רק מכח הקרקע המחברתו, חשיב שמונח בקרקע עצמה ולא תלוש כלל. וכמובן הוא הדין בכל כלי וכדו' שעשו בו נקב המטהרו (ואפי' כלשהו, עין ש"ך וב"י) או שפוח"נ לרמ"א וסתמו אותו בסתימה טובה לקרקע הרי מה שגורם לאסיפת המים וכו' היא הקרקע והמחובר לה).



ז.

יסוד פסולי מקוואות לשי' הצפנת פענח ורבינו הזקן בסידור

וכל דיני מקווה אלו עולים ביותר עם מה שעולה מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים ביסוד פסולי המקווה:

בפרק קמא דחגיגה³⁷ תניא "מקרא מועט והלכות מרובות, טהרות מיכתב כתיבן לא נצרכא אלא לשיעור מקוה דלא כתיבא דתניא³⁸ ורחץ (את בשרו) במים במי מקוה את כל בשרו במים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיעור חכמים מי מקוה ארבעים סאה", היינו דשיעור מ' סאה במקווה כך קבלו חכמים הלכה למשה מסיני³⁹.

והנה בריב"ש⁴⁰ בביאור הטעם למ' סאה דווקא כתב: "ודרשו עוד מדכתיב כל בשרו שיהיה כל גופו עולה בהן ר"ל בטל בהן מלשון תעלה באחד ומאה וזהו אמה על אמה ברום שלש אמות ר"ל שהמקום שיטבול בו האדם המחזיק כל גופו ושיהיה בטל במים שבו דהיינו אמה על אמה ברום שלש אמות צריך שיהיה מלא מים כשיבא האדם לטבול לא שיהיה הוא מכוסה במים בהתפחת המים מחמת גופו וכל זה הוא מן התורה..."

דמסקנתו דבאמת במציאות האדם נכנס בכ' סאה⁴¹, רק דהתורה רוצה מ' סאה שהאדם "יעלה בהן" ויבטל ברוב מים, ע"ד "עולה באחד ומאה" שהאדם יהיה בטל במי המקווה.

והגאון החסיד הראגאצ'ובי⁴² מדייק אשר כל הלכות מקווה נגזרות מכך שצריך מ' סאה דווקא (שהוא דין תורה לכו"ע), ולכך 'זוחלין' פסול כיון שאין כאן מ' סאה יחד אלא חלקם עומדים לצאת ואינם באשכורן' א"כ אין חיבור של מ' סאה בהם האדם טובל, וכן פסול שאובין הוא מזה הטעם, כיון ש'חבור אדם אינו חבור' ומים שאובין שנשאבו והגיעו

³⁷ יא, א.

³⁸ ויקרא טו, ו.

³⁹ רש"י פסחים י"ז, הרשב"א בתורת הבית (שער המים שער א'), המרדכי (ע"ז ס' תתנ"ז), תשב"ץ (ח"ג סל"ג), המבי"ט (ח"א סקמ"ג) ועוד. ובדרכי תשובה מביא מריבוי אחרונים דתמהים על דברי הב"ח דכתב "דלדברי הכל מ' סאה דנדה אינו אלא מדרבנן", ואין לעשות מזה סניף להלכה בשום אופן. יעו"ש.

⁴⁰ סי' רצ"ד.

⁴¹ כמ"ש הצ"צ סי' קע"ו ח"א אות ג' שבור הטבילה (הגגיגית) צריכה להיות עכ"פ כ' סאה יותר משיעור המים הנמצאים בה כדי שלא יחלו החוצה בעת הטבילה. ראה 'מקוה טהור' סעיף א'.

⁴² הובא בשו"ת חיי עולם נטע, ובספר טהרת מים ע' רמ"ג.



ע"י האדם הרי חבור וצירוף המ' סאה הוא ע"י מעשה האדם ד'אינו חיבור', לכך אינם חשיבים חיבור של מ' סאה שבהם האדם טובל. וכלשונו "גבי זוחלין דפסול במי גשמים הוי ג"כ דהוו נפרדים וליכא שיעור ולכך דווקא מחובר כמבואר בתו"כ, וזוחלין דגבי גשמים אין עליהם שם מחובר. משא"כ במעיין כיו דהיינו רבייתיהו כו' וזהו המציאות שלו. . עיקר גדר השאובים שלא ע"י כלי המקבל טומאה אז הווה הגדר מחמת דקיי"ל בכ"מ "אין חיבורי אדם חיבור", עי' תוס' נזיר נ' ובאהלות פ"ב ובתוספתא טהרות וכמה מקומות בזה אין מספר. ור"ל דשוב ליכא שם מ' סאה רק גדר מצטרף ולא חיבור עצמי. . "היינו שכו"כ מיסודי הכשר המקווה הינם מחמת חיוב מ' סאה – שהוא משום שיהא האדם 'בטל בהן'.

ועד"ז בהלכות הטבילה כתב בספרא עה"פ "ורחץ בשרו במים ובא השמש וטהר" - מה ביאת שמשו כולו כאחד אף ביאתו במים כולו כאחת" דאפילו שערה אחת היוצאת מחוץ למים לא עלתה טבילה כלל, היינו דכל מציאות האדם כולו צריכה לטבול במקווה ולא להשאיר כלום מחוץ למים.⁴³

וכל דיני מקווה אלו עולים ביותר עם ביאור רבותינו הק'⁴⁴ דטבילה אותיות הביטול, וכל מהות הטבילה היא הביטול של האדם שנכנס למים, מי גשמים "בידי שמים" ונכנס כולו להם עד שלא משאיר שום דבר ממציאותו מחוץ למים⁴⁵, כיון שאם יש משהו שלא נכנס ומתכסה במים, הרי אינו בטל לגמרי ושוב לא עלתה לו טבילה.

וכלשון רבינו הזקן "על ידי הטבילה כו' יבטל האדם את עצמו מכל וכל ואותיות ביטול כאותיות טבילה". וכמרומוז⁴⁶ בסוף הלכות מקוואות כותב הרמב"ם: "הטבילה מכלל החוקים הוא גזירת הכתוב. . ואעפי"כ רמז יש בדבר. . הביא נפשו במי הדעת טהור" דבזה צריכה להיות הטבילה (הביטול) שכל מציאותו נעשית בטלה (ער ווערט אויס מציאות) ומכוסה ב"מי הדעת", שמקיפים כל מציאותו". ונמצא כי עיקר הטבילה עניינה ביטול האדם במציאותו, ורק כך נעשה טהור.

⁴³ יו"ד סי' קצ"ח.

⁴⁴ סידור עם דא"ח לרבינו הזקן, שער כוונת המקווה.

⁴⁵ היינו גם לפשט דלא כריב"ש, ד"כל גופו עולה בהן" ענינו ביטול, שמכניס עצמו ומתכסה כולו במים וכפנ"מ.

⁴⁶ משיחת כ"ק אדמו"ר כ"ג אדר תש"כ.

ולהעיר מדברי רבינו (הובא ב'סוגיות בחסידות') דבזה מצינו דבר פלא, דעם כל הביאורים במהות הטבילה כביטול האדם וכו', מ"מ הדין הוא (שו"ע, ס"ס קצ"ח) "טבלה בלא כוונה, כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקר, הרי זו מותרת", דסו"ס עיקר המצווה הוא מה שמקיים למעשה רצונו של מקום ולא הכוונה והפעולה של המצווה על האדם (אף שנוגע ביותר כוונת האדם וזיכוכו ג"כ, עיין תניא פל"ז ופל"ט ואכמ"ל).

ועפ"ז שפיר מה שצריך שהטבילה תהא במים המכונסים בקרקע דווקא, בחי' עפר "ואנכי עפר ואפר", וכ"ש אם טבילה בכלי הוא מטעם שאובין הנ"ל, שאז חסר בצירוף המ' סאה ש'כטל' בהם האדם 'חד בתרי'.

ח.

שלא יהיו יריעות מפלסטיק או לוחות עץ תחת יציאת הבור

הצמח-צדק⁴⁷ על דברי הש"ך שפוסק כרמב"ם שבכדי לבטל כלי שיהיה כשר לטבילה, מלבד נקב המטהרו וכו' (המבטלו בפועל מהיותו כלי) צריך לעשות בו מעשה הוכחה שהוא דבר של בנין ולא דבר של כלי⁴⁸, כתב "ומעתה צריכים אנו לדון מהו הקביעות או הבנין הזה איך ומה יהיה" ומחלק הצמח צדק בהמשך הדברים בין כלי חרס לכלי עץ. דהרי החרס הוא 'מינו של קרקע' ובא מן הקרקע, לכך מתחבר היטב ובחוזק לקרקע אף בחיבור בטיט במיעוט דיבוק, וע"י לחלוחית הארץ ידבק היטב וכאחד ממש התיבה עם הקרקע.

משא"כ בכלי עץ שאף שידביקו לעפר הארץ בטיט וכו' הרי אין נדבק בחוזק ובקל להפרידם, ואין זה נחשב ל'קביעות בארץ' המבטלו מהיותו 'שירי כלי' ועדיין אסור לטבול בו, עד שיחברו היטב ע"י מסמרים וכדו' כמ"ש שם בתקנת תיבת המקווה.

ולפי זה יש להקפיד ביותר היום (וכן הוכיח מהצ"צ בשו"ת מנחת יצחק⁴⁹, ובשלחן שלמה לגרש"ז אויערבאך הל' טבילה) כאשר יוצקים בורות המקווה שתהא היציקה על הקרקע עצמה (כדי שתהא מחוברת לקרקע היטב) ולא יפסיק ביניהם שום דבר שהוא 'מין אחר' כמו יריעות פלסטיק ואפילו הקרשים המעמידים היציקה ("תפסנות"), ועכ"פ להקפיד כן בא' מהקירות [ומה טוב למטה שיהיה פתוח כנ"ל מהדין הקודם בגדר כלי כדי למנוע כמה שאפשר מציאות ד"יכול ליטלו כאחד"].

⁴⁷ שו"ת סי' קע"ו ח"א אות ח'.

⁴⁸ ובטעם שצריך לקביעות זו, מבאר רבינו הצמח צדק דכיון שהיה עליו תורת כלי פעם אחת, הרי אף שעתה ביטלו אותו ע"י הנקב מהיותו כלי קיבול – הרי עדיין שם 'שירי כלי' עליו ואסור לטבול בו. אא"כ יקבענו לארץ בקביעות דהוי ביטול מוחלט מציאותו הקודמת שהיה כלי ומותר לטבול בו.

⁴⁹ חלק ה' סי' פ"ה.



והמלט והביטון עצמם הרי הם מין במינו לגמרי של האדמה (ובאים מהאדמה כמו כלי חרס) ובפועל רואים שמתדבקים טוב מאוד. ופשוט שיועיל גם אם מחובר למחובר לקרקע וכ"ש לבנין ממש שהוא כקרקע אף למילי דאורייתא⁵⁰.

⁵⁰ ועוד יוצא: בס' מקווה מים חלק ג' דן בנוגע לבנין מקווה מדפנות פלסטיק (הנקרא היום "מקווה מלכות" ועוד) דלפי הצמח צדק כאן אינו חיבור טוב לקרקע כלל שפלסטיק אינו מתחבר בטוב. ויתירה מכך לכאורה יש להקפיד עפ"ז שגם הציפויים לבור הטבילה שמוסיפים בכדי לאטמו כדבעי וכנדרש מה טוב שיהיו מחומר על בסיס צמנטי שהוא מין במינו של הקרקע ושל הבטון וכך הכל נהיה 'מחובר לקרקע' טוב ולא יתכן בו שם כלי.

משא"כ בחומר על בסיס פלסטי אינו מתחבר טוב, ואף יש חומרי איטום נוזליים שלאחר יבושם נעשים ממש כשכבה בפני עצמה (polyurea) ואפשר ליטול את כל הציפוי בפני עצמו והוי ככלי בפ"ע שבו טובלים והוי פסול דטבילה בכלים. ובקונטרס מקוה טהרה ע' 33 מצדיק שימוש דווקא בכזה איטום, עיי"ש. וכדלעיל, בכלל פסול כלי כל שיכול ליטלו כאחד (וכ"ש ששייך בדפנות פלסטיק דלעיל, ובפרט שבוה לא שייך לומר אפי' דרך בנין ואכמ"ל).

ובספר מקוה כהלכה (ח"ג פ"ג) כתב שהרוצה להחמיר בחומר האוטם כעין צבע שימנע מלצבוע באיזה חלק מהרצפה כך שברור שאין הצבע מחזיק המים בפועל (ומעיקר הדין אין מצריך כיון שברור שאין הצבע יכול לעמוד בפני עצמו והכל הולך אחר המעמיד שהוא הקיר) אך ביריעות ממש של פלסטיק וזפת מחמיר ביותר כיון שעומדים בפני עצמם.

אין אומרים לאדם חטא – שי' רש"י וריב"א

ובגדרי מלאכות שבת, עיקר חטא ועונשיו, ומיתת בי"ד כשעשה תשובה

הגה"ח הרב רפאל נחמן לבנוני שליט"א

ר"מ בישיבה

א

אין אומרים לאדם חטא – ברדיית הפת ובשיטת התוס'

גרסינן במסכתין¹ "גופא בעי רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו א"ל רב אחא בר אבבי לרבינא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו ואלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב והתנן אכל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחריים מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אבבי בהדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה".

ופירש רש"י "וכי אומרים לו לאדם – צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור".

ולכאן תימה לשון רש"י שמייירי להצילו מהעונש, דבפשטות כאשר רודה את הפת ולא נעשתה כאן בפועל שום אפיה, הרי לא רק שמצילו מן העונש אלא שמצילו מעשיית העבירה דמלאכת אופה בשבת.

ובהקדם התוס' כאן (המשמש עיקר גדול להלכה בסוגיות חשובות השייכות לענין 'וכי אומרים לו לאדם חטא'²) דמקשה מעירובין "והא דאמר בכל מערבין (לב:) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה" ומתריך "התם כדי שלא יאכל עם הארץ טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל

¹ שבת ד, א.

² ואגב מילתא ראה לקמן אות ז' סיכום של רוב שיטות הראשונים בכללי 'אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך'.



הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור.

"ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים" (וממשיך בענינים דהם 'מצווה רבה' או מצווה דרבים ולכך אומרים לאדם חטא).

ורבים נתקשו כאן בדברי ריב"א ש"המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור" – הרי בפועל טרם נתחייב משום מבשל, ולא נאפתה הפת עדיין, וכיצד אפשר לדונו כ'נעשה האיסור' ולא ליתן אפשרות למנוע עשיית האיסור בפועל.

ויש שכתבו מכאן ראיה לשיטה³ דבישול ואפיה הוי כמלאכת זורע, דהרי שם חייב בעת שזרע בשבת אף שההשרשה תהיה לאחר זמן רב, וכך ב'מבשל' חייב על עצם פעולת הבישול אף שהמלאכה עצמה נעשית לאחר זמן, ואף אם מבשל סמוך לחשיכה או שהכניס לתנור אף שהאפיה והבישול יהיו לאחר השבת – יהיה חייב.

ובזה היה אפשר לבאר דברי הריב"א בתוס' "איסור כבר נעשה" (והמשך דבריו "וממילא יגמור" הוא פירוש וביאור מדוע 'כבר נעשה' כיון שכל המלאכה נעשתה וממילא תיגמר ואין צריכה עוד שום פעולה מצידו, אך ודאי שצריך להמתין שתעשה האפיה בפועל כדי להשלים את המלאכה (וכמו 'תנאי' כדי החיוב, אך לא שזה הדבר המחייב – האפיה בפועל).

אך כבר חלקו על זה במנחת חינוך⁴ ובאגלי טל⁵ וכתבו שהחיוב הוא על גמר המלאכה⁶ וא"כ שוב מה הפשט בריב"א.

ועוד, גם אם נימא כחלקת יואב הנ"ל בדברי ריב"א, עדיין צריך ביאור תירוצו. דגם אם בפועל נעשתה העבירה ו'ממילא יגמור' הרי יש בידו לעקור את המלאכה לגמרי

³ חלקת יואב סי' י'.

⁴ רח"צ.

⁵ זורע.

⁶ ובאפיקי ים הביא ראיה מפשט הגמ' כאן לדבריהם, דמבואר בסוגיין דבענין סופו בשגגה. ואם כל המלאכה היא ההכנסה לתנור בלבד מה איכפת לן דבהמשך נזכר לא חשיב שוגג מחמת זה. ולהעיר מלשון המאירי "וחכמי לונל תירצו שכל שחבר יודע בעם הארץ שחוטא בידים נוח לו לעשות הוא איסור קל להיות זה ניצל מעבירה חמורה, אבל איסור חמור הבא לעם הארץ מאליו כגון אפיה שאין ההדבקה איסור חמור וכו'", היינו שההדבקה עצמו אינה האיסור חמור ורק האפיה שתתבצע אח"כ בהמשך ההדבקה היא האיסור החמור. רק שצריך לדונו כבר כאיסור הבא מאליו (וכעניין צדדי).



ולהצילו ממלאכת שבת, נכון שמצידו כבר נעשה אבל אפשר לעקור וכלא היה כלל, דהרי אם לא תתבצע האפיה לכו"ע אין שום חיוב ומלאכה.

והרחיבו בכו"כ ספרי האחרונים בארוכה לברר גדר מלאכת אפיה כדי לבאר סוגייה זו.

ונ"ל לבאר באופן דאיך שלא נלמד גדר מלאכה זו, יהיה מובן דין זה. והוא ע"פ דיוק בדברי רש"י וריב"א וע"פ כללי הל' תשובה ברמב"ם ובשוע"ר ובאגרת התשובה (תניא) וכביאורי וחיידושי כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות.⁷

ב.

שיטת רש"י כריב"א וביאור שיטתם

ובהקדם דיוק הנ"ל בלשון רש"י "שלא יתחייב חברך עונש חמור" דלכאורה היה צ"ל שחבירך ינצל מלעבור על החטא החמור, ומדוע מתייחס רק לעונש?

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות⁸ דרש"י נתכוון כדברי הריב"א, ש'אין אומרים' הוא דווקא כאשר מעשה האיסור כבר נעשה, ולכך רש"י מדגיש "שלא יתחייב עונש חמור" לומר ש'אין אומרים' הוא דווקא בחטא שכבר נעשה וכל מה שאפשר לעשות והציל הוא רק את העונש.

ונראה ש"בא ללמד ונמצא למד" ואפשר גם לפרש וללמוד שי' ריב"א ע"פ דיוק ברש"י שפי' שדווקא כאשר נעשה החטא – בהגדרה של 'עונש'.

ביאור הדברים:

הנה מצינו בגמ'⁹ ובהלכה כי כוונה לעשות חטא הוי 'חטא' ועוון וצריך לעשות ע"כ תשובה, אף שבפועל לא נעשתה שום עבירה כלל:

"תנו רבנן 'אישה הפרם וה' יסלח לה' באישה שהפר לה בעלה (- ועקר הנדר והיא לא ידעה מכך והתכוונה לאכול באיסור) והיא לא ידעה הכתוב מדבר שהיא צריכה כפרה וסליחה.

⁷ ואף דבהשקפה ראשונה נראים הדברים בגדר 'אין משיבין על הדרוש' וכו' הרי שהדברים דלקמן הם ע"פ ההלכות והגדרים ההלכתיים המוכרחים של הל' תשובה וכפנים.

⁸ חלק י"ח, פרשת שלח שיחה א'.

⁹ נויר כג, א.



וכשהיה מגיע רבי עקיבא אצל פסוק זה היה בוכה ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה! כיוצא בדבר הזה אתה אומר "ולא ידע ואשם ונשא עוונו" ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון חתיכה ספק של שומן ספק של חלב אמר קרא "ונשא עוונו" וכו".

וכן פוסק הרמב"ם¹⁰:

"נדרה והפר לה האב או הבעל והיא לא ידעה שהפר ועברה על נדרה או על שבועתה בודון הרי זו פטורה, ואע"פ שנתכוונה לאיסור הואיל ונעשה היתר פטורה. ועל זה נאמר וה' יסלח להכי הניא אביה אותה. ומכין אותה מכת מרדות מפני שנתכוונה לאיסור" (שיטת ר' יהודה במשנה).

וכל זה הוא כאשר לא נעשה שום איסור בפועל ורק היתה כוונת איסור. כ"ש כאשר נעשה מעשה איסור בפועל (אף שהתוצאה שלו לא באה לידי פועל) וכדלקמן.

ג.

עיקרה של העבירה בהלכה

הנה פסק אדמו"ר הזקן באגרת התשובה "והנה מצוות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (כדאי' בגמ' פ"ג דסנהדרין ובח"מ ססי' ל"ד לענין עדות) דהיינו שישגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במצוות עשה הן במצוות לא תעשה. וזהו עיקר פי' לשון תשובה לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו לעבדו ולשמור כל מצותיו כמ"ש יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וכו".

והיא הגדרה גדולה וחשובה בהל' תשובה, אשר עיקר התשובה היא עצם 'עזיבת החטא' בלבד, ללא חרטה על העבר וכל שאר עניני התשובה המשלימים אותה (וכמו שמוכיח משו"ע וגמ' עיי"ש שכבר לא חשיב רשע לאחר ש'עזב חטאו' אף ללא חרטה וכ"ש תעניות וצדקה ושאר ענינים שהם 'שלימות התשובה' וכמבואר באגה"ת שם בארוכה).

ומאידך מבאר 'עזיבת החטא' באופן רחב הרבה יותר, "שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית'" היינו שעזיבת החטא אינה רק לעזוב את החטא המסויים שעשה, אלא צריך לעזוב את 'דרך החטא' (יעזוב רשע דרכו) ואת הסיבה

¹⁰ ספר הפלאה, הל' נדרים פי"ב, הי"ח.



והשורש לחטא והוא מה שמרד במלכותו ית' ולא שם ולא הרגיש בזה שמורד ועושה היפך ממה שצווה אותו ה' אלוקיו (וא"כ התשובה היא שמקבל עול מלכות ושלל יעבור ויחטא כלל).

א"כ מצינו שעיקר החטא הוא עצם המרידה בהקב"ה שעושה מה שצווה אותו לא לעשות, ומצד זה אין נפק"מ כלל מה תוצאת החטא וחומרותה (וכדלקמן בזה).

ולכך נפסק להלכה¹¹ "אם לא פירט את חטאיו אלא אמר סתם 'חטאתי' יצא ידי מצוות וידוי", וכפי שמבאר בלקוטי שיחות¹² "עיקר מצוות הידוי היא אמירת 'חטאתי', לפי שבזה מתבטאת מצוות התשובה - קבלה על להבא: שהוא מכיר בעובדה שהמעשה שעשה היה חטא, ממילא כוונת הדבר שהוא מחליט שלא לעשות כן פעם נוספת".

דהרי וידוי עניינו להוציא בפה מה שגמר בליבו בעת עשית התשובה¹³. ולכך עיקר הידוי הוא אמירת 'חטאתי' בלבד, ובזה לא נוגע אופן וצורת החטא שעשה. אלא שמתוודה על שעשה חטא ומחליט לא לעשות כן יותר.

ד.

מיתת בית דין אף שעשה תשובה

הגמ' במסכת מכות¹⁴ "חייבי כריתות . . . אם עשו תשובה בין של מעלה מוחלין להן, חייבי מיתות בית דין . . . אם עשו תשובה אין בית דין של מטה מוחלין להן" ולכאורה יפלא כיצד אין תשובה מועלת ועדיין יתחייבו ויצאו להורג ע"י בי"ד?

¹¹ שו"ע הרב או"ח סי' תר"ז, ס"ד.

¹² חלק י"ז, פרשת אחרי שיחה ג'.

¹³ ראה בארוכה לקוטי שיחות חלק ל"ח, פרשת נשא שיחה א'. ובזה מבאר שם שי' הרמב"ם שאין מונה התשובה כמצווה בפני עצמה במניין המצוות ורק מצוות הידוי, דתוכנם אחד להוציא בפה מה שגמר בלב (ובכך מבאר דברי הקרית ספר שם). ובמצוות המורכבים מדיבור וכוונה מונים המצווה שבדיבור (וכמו תפילה שאף שעיקרה כל' הרמב"ם שיהא האדם מתחנן ומתפלל' וללא כוונה אינה כלום, מ"מ במנין המצוות מונה רק כמצווה שבדיבור 'שיתפלל'). ועפ"ז מדוייק מה שהשווה הרמב"ם וידוי ללא כוונה ותשובה בלב "כטובל ושרץ בידו" שאין הפסול כמשהו צדדי הפוסל הטבילה (כחציצה וכו') אלא שנוגד כל ענין הטהרה והטבילה, וכן כאן.

וה'צמח צדק' ב'דרך מצוותיך' מצוות וידוי ותשובה, אשר התשובה בלב עוקר את כוונת הרע שבחטא, וכדי למחות גוף האיסור והקליפה שגרם הוא ע"י וידוי בפה, 'בחסד ה' שעשה עמנו שעקימת שפתיו הוי מעשה' העוקר מעשה החטא וכדלקמן בזה, ובנדו"ד, הידוי הוא להוציא בפה ובגדר 'מעשה' (העוקר מעשה חטא) של התשובה בלב.

¹⁴ י"ג, ב.

וכלשון ה'נודע ביהודה'¹⁵: "הרי זה בלתי ספק שהתשובה מכפרת כפרה גמורה, ודבר זה מפורסם בתורה ונביאים וכתובים ובשני התלמודים ובכל המדרשים, והנביא אומר 'בשוב רשע מרשעתו' וגו' (יחזקאל יח, כז), 'כל חטאתיו אשר חטא לא תזכרנה לו' וגו' (שם לג, טז), וגם זה אין ספק בו, בזמן שסנהדרין היה נוהג, אם עבר על חייבי מיתות בית דין אחר ההתראה, אף אם שהו עדים ולא באו לבי"ד שנים רבות, ובין כך עשה זה תשובה והרבה סיגופים ותעניות לאין מספר יותר ויותר מתשובת המשקל הנזכר ב'רוקח', ושוב אחר כל התשובה באו עדים לבי"ד והעידו, הא ודאי שאין הבי"ד משגיחין על תשובתו ושורפין וסוקלין לפי עונש החטא, והדבר יפלא, כיון שודאי שהתשובה הועילה וכבר סר עונו וחטאתו נתכפרה למה יומת ו'נקי וצדיק אל תהרוג' כתיב (שמות כג, ז), ובהדיא אמרו בריש אלו הן הלוקין 'חייבי מיתות עשה תשובה אין בית דין מוחלין לו?! ומסיק "אלא ודאי גזירת הכתוב הוא, שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן, ואין אדם שיומת בבית דין, כי יאמר חטאתי והנני שב, וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עונות, כדי שיתירא האדם מלעבור, לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת בית דין".

והחיד"א¹⁶ כתב על זה "ולי ההדיוט אינו גזירת הכתוב, אלא טעמא, כי לא אתנו יודע האמת אם שב ורפא... היינו שאין אפשרות לידע אם תשובתו היתה אמתית ובלב שלם, שהרי עיקר תשובה בלב דווקא. ויש שכתבו שגם הנוב"י נתכוון לזה (וגזירת הכתוב) היינו כלפי האדם החוטא שיודע ששב).

בלקוטי שיחות¹⁷ כבדרך אגב (בהמשך לדין עיר הנידחת שתשובה כן מועילה, עיי"ש) מביא כ"ק אדמו"ר תמיהה זו, ומקשה על ביאור הנ"ל:

"הטעם הפנימי על כך ש'חייבי מיתות בי"ד אם עשו תשובה אין בי"ד של מטה מוחלין להן" אינה מכיון שבי"ד של מטה אין יכולים לידע אם עשה תשובה ולכך ידונו אותו למיתה (ואמרה תורה שבכגון זה ממיתין גם מספק – דאי לאו הכי בטל דין מיתה¹⁸), אף שיתכן שבאמת כלפי שמיא גליא שלא מגיע לו מיתה".

¹⁵ או"ח קמא, סל"ה.

¹⁶ בספר 'טוב עין'.

¹⁷ חלק ט' פרשת ראה שיחה ב'.

¹⁸ ואולי לזה נתכוון הנוב"י – הבנה זו שהתורה אמרה אף בספק לדונו כודאי חייב דאל"כ בטל דין מיתה.

והיינו דלא יתכן שע"פ תורת אמת יומת יהודי רק מכיון שאין ביכולת בית דין לידע אם הוא חייב או שעשה תשובה ויפטר מן המיתה (דכו"כ השתדלויות עושים בבי"ד כדי להצילו מן חיוב מיתה, וכ"ש מדין פיקוח נפש הדוחה כל התורה).

אלא מבאר: "בנוגע לעונשי בי"ד שלמטה באמת לא מועילה תשובה (וגם אם נדע בוודאות שעשה תשובה אין זה פוטר אותו מן המיתה). וכמוכח מזה שהתורה מסרה עונש זה לבי"ד של מטה שאין ביכולתם לדעת מה נעשה בלבו של אדם, א"כ מוכח שעונשי בי"ד קשורים עם הענינים (המעשים הגלויים שעשה האדם) שהם לא השתנו כלל ע"י תשובה שבלב.

כיון שהפגם שנעשה ע"י החטאים – שהעונש עליהם נמסר לבי"ד של מטה – הוא לא רק בעניניו הפנימיים של עובר העבירה אלא גם בעניניו החיצוניים, וכיון שגם לאחר שעשה תשובה הענינים החיצוניים לא עברו ומורקו לגמרי (והראיה, שהאדם השני יכול לחשוב עליו שהוא לא עשה תשובה, היינו שבחיצוניות לא השתנה ע"י התשובה).

לכך הוא מוכרח לקבל את עונשי בי"ד כדי לתקן את הפגם הזה."

היינו: בכל עבירה יש את העבירה והמרידה שעיקרם בלב, ועליה מועלת עיקר התשובה לגמרי (כנ"ל) וכבר לא נחשב רשע לעניין זה והועילה התשובה.

אמנם, מלבד עצם המרידה שעבר – יש את מעשה החטא שעשה, בעולם ובנפשו וגופו. וכדי לתקנם ולמרקם צריך בכמה אופנים¹⁹:

בכל עבירה צריך גם לודויה בפה, להוציא בדיבור את ענין התשובה שלו, הידיעה על החטא והמרידה והקבלה שלא לחזור לזה עוד פעם, ועי"ז "עקימת שפתיו הוי מעשה" ומוחה את גוף הקליפה שנעשה מהמעשה שלו (ולכן כתב הרמב"ם 'כל המרה להתודות ומאריך בענין זה ה"ז משובח, וראה בירושלמי סוף יומא).

ישנם חטאים שהמעשה והפגם שלהם חמור יותר, וצריך עונש מלקות כדי לכפר עליהם²⁰. ויש חטאים חמורים שרק מיתות בי"ד יכולים לנקות ולכפר על תוצאת החטא

¹⁹ דלקמן הוא ע"פ ההערות בשיחה שם.

²⁰ וע"פ יסוד זה מבאר שם בהערה 45 חומר איסור מלקות על איסור כרת (לדעת ר' יצחק שחייבי כריתות אין לוקין) דאף שכרת בכללות חמור יותר, היינו לגבי הנשמה (וכלשון התניא "שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה" לנפשו), ובזה תשובה מועלת. אבל בנוגע לעונשי בי"ד אין תשובה מועלת, וכמו במלקות שאף שהפגם קל יותר, אך הוא בעניניו החיצוניים של האדם ואין מתקן ע"י תשובה שבלב כי אם ע"י עונש מלקות דווקא. ומוכיח מההפך בין דור המבול לדור החטאים של אדם ואין מתקן ע"י תשובה שבלב כי בעיר להלחם בו' וחמור יותר בענין המרידה בו מאשר דור המבול שחטאו בין אדם לחבירו. מ"מ בנוגע לעונש בעולם הזה נענש דור המבול יותר לפי שהפגם של החטאים בין אדם לחבירו הוא ביותר בעניניו עוה"ז. (כמובן שאין שייך הכללים והעונשים של דורות אלו לדין אחר מ"ת ואכמ"ל).



שלו. והמיתה היא השלימות וגמר כפרתו ותשובתו. וא"כ ודאי שצריך לעשות תשובה קודם העונש בבי"ד (וכמשנה הידועה שטרם המיתה "אומרים לו התודה, שכן דרך המומתין מתודין, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא". סנהדרין פ"ו) אך מאידך מוכרח גם לקבל העונש בפועל כדי לסיים ולכפר על מעשה החטא שלו והפגם החמור שעשה בעולם ובגופו.

א"כ העונש הוא כפרה ומירוק על מעשה ותוצאת החטא שבעולם.

ה.

גדר מלאכות שבת

באיסור מוליד כתב אדה"ז בשו"ע שלו: "שאסרו חכמים מפני שמוליד בשבת ודומה למלאכה שבורא מים הללו כמו שיתבאר בסי' ש"כ"

הנה מהגדרה זו שחכמים אסרו 'מוליד' משום ד'דומה למלאכה שבורא מים הללו' היינו לא למלאכה מסויימת, אלא שדומה בכלל ל'מלאכת שבת' שבורא ויוצר כאן דבר חדש שלא היה לפני זה כלל.

נמצאנו למדים שהגדרת מלאכות שבת הוא מה שבעשייתו יוצר ו'בורא' יצירה חדשה (ובמוליד אסרו שממש הוי כבריאה של דבר חדש, ולהעיר מהא דנפסק בשו"ע בהל' מקוואות²¹ אשר קרח ממים שאובין שהפשירו – כשר לטבילה, והטעם נראה כמבואר כאן דהוי כמים חדשים).

²¹ יו"ד ר"א, וש"נ.



והוא הטעם בפשטות לכך שלרוב ראשונים 'הוצאה מלאכה גרועה היא' דלא עשה שום שינוי בחפצא²² של הדבר²³ ורק העבירו ממקום למקום²⁴.
וא"כ במלאכת שבת משמעותי יותר התוצאה בעולם, שזהו כל גדר המלאכה והעבירה שעושה יצירה ושינוי בעולם²⁵.

1.

ביאור הסוגיא כאן ע"פ רש"י

א"כ מצינו דהעונש על החטא הוא על הפגם והחטא שעשה בעולם, ובנדוד"ד – על המלאכה שיצר ועשה בעולם. אך עצם המרידה והחטא שעשה תיקונם ועזיבתם הוא ע"י תשובה שבלב.

²² נ"ל שזה הסברא הפשוטה ב'מלאכה גרועה', ומה שכתב הרמב"ן היינו לדחות אפשרות לבאר ה'שינוי' וה'מלאכה' דהו"א לומר בהוצאה. דכתב "שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא אסורן מחמת עצמן והואיל וחידוש הוא ואין לך בה אלא חדושה בלבד והלכות עקרות הן ואין למדות זו מזו" היינו דאף שבחפץ עצמו לא נעשה שום שינוי, שמא תאמר שהמלאכה היא בעצם הטירחא שעשה האדם, גם אי אפשר להגדיר כך, שהרי ברה"י יכול לישא משא גדול ובהוצאה לרה"ר אפילו גרוגרת חייב. ואולי גם בתוס' י"ל עד"ו, דכתב "דהרי מרה"י לרה"י פטור" היינו דאין לומר שהשינוי כאן הוא בעצם השינוי רשות של החפץ שעתה הוא נמצא ברשות אחרת לגמרי, מרה"י לרה"ר, דהרי מרה"י לרה"י אחרת (שלכא' הוא שינוי גדול יותר, דרה"י אחרת הרי בד"כ שייכת לבעלות אחרת, ובהל' קניינים רה"י אחרת משמעותית הרבה יותר מאשר רה"ר, ומ"מ -) פטור. היינו דאין הגדרת וה'שינוי' שבמלאכה הוא מה ששינה רשות. ואולי החולקים (המשך הרמב"ן, ר' יחיאל מפאריש, תוס' רא"ש ועוד) דלא הוי מלאכה גרועה כן מתייחסים לשינוי רשות מרשות אחת לרשות הופכית' (לשון השפ"א) כשינוי בחפצא.

²³ ובמלאכת צד מבאר ר"מ קוים שהפיכת בע"ח לשבוי הוי גדר ומציאות חדשה אצלו שאינו בן חורין כבר.

²⁴ וכדמצינו הסברא בהלכה להקל משום זה להנות בחפץ שהגיע לרשות אחרת בשבת באיסור – דלא הוי כשאר מלאכות שבת שנהנה מגוף השינוי שעשה בחפץ, וכאן רק קיבל החפץ לידיו אבל לא נהנה ממה שנעשה ונשתנה כאן. עיין קצות השולחן חלק ד' בהל' בישול בארוכה.
אמנם יש לומר טעם נוסף בזה להתיר, דהרי יכול היה להנות מהחפץ באותה מידה ברשות שבה היה החפץ לפני"ו, שהיה יכול להגיע אליו ולהשתמש בו שם.

ועפ"ז אפשר לתרץ מה שהוכיחו החולקין על קצות השולחן הנ"ל ואוסרין להנות מחפץ שבא ועבר שינוי רשות, והשוו לדין תחומין שאם נכנס החפץ מחוץ לתחום אלפיים אמה בשבת אסור להנות ממנו – ועפ"ה הנ"ל יש לחלק דשם לא היתה באפשרותו להנות מחפץ זה בשום אופן דהיה אסור להגיע אליו. משא"כ כאן. ודר"ק.

²⁵ ובפשטות הטעם להגדרה זו – ד"מה הקב"ה שבת אף אתה שבות ממלאכה" ומלאכת הבריאה היתה לבוא וליצור עולם חדש "שאינן לך חידוש גדול מזה בריאת יש מאין" (וכן הוא בכל ששת ימי המעשה שבכל שבוע ושבעו, 'המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית' וכמבואר בארוכה לעומק ולרחוב בספרי החסידות ענין חידוש הבריאה מאין ליש בכל רגע ורגע וביטול העולם וכל מציאותו לדבר ה' המחיה אותו וכו' ובפרט בתניא "שער היחוד והאמונה").



ועפ"ז יש לבאר מ"ש כאן רש"י "שלא יתחייב חברך עונש חמור".

בשעת הדבקות הפת לתנור, הרי מעשה החטא מצד האדם כבר נעשה (לכו"ע), החטא והמרידה בה' נעשו לגמרי, וכלשון ריב"א "המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור", מכיון ש'ממילא יגמור' האפיה והמלאכת שבת שעשה, מצידו נעשה החטא והמרידה לגמרי.

אלא שיש ביכולת חבריו לרדות הפת, ולגרום שלא תיעשה המלאכה בפועל בעולם, 'שלא יתחייב עונש' שהפגם והתוצאה בעולם של המרידה שלו לא ייעשו כלל. ובוזה מצילו מן העונש (שהוא בא לכפר על מעשה פגם ותוצאת החטא בעולם).

וע"ז סוברים רש"י וריב"א דאין אומרים לאדם חטא, לא עדיף שיעשה עוד איסור ועוד 'חטא' (ומרידה) כדי להציל חבריו מן העונש, בעבור למנוע התוצאה והפגם של חטא אחר בעולם שכבר נעשה. שהרי את החטא עצמו כבר נעשה ואין יכולים למנוע²⁶.

[וע"ד - ולא ממש - איסור גזילה שעשה שאינו נענש כיון שיכול לתקן מעשה ותוצאת החטא ע"י "והשיב את הגזילה". אך החטא עצמו של גזילה ודאי שעבר וצריך תשובה על זה בפני עצמו].

ומסקנת הגמ' וההלכה שלגבי האדם עצמו כן נאמר לו לרדות הפת בשביל למנוע את 'מעשה חילול שבת' בעולם, אף שלכאורה לא מתקן החטא שלו. ושמא כיון שכלפי האדם עצמו הרי כשעושה מעשה שסותר מעשיו הראשונים ואת חטאו ורצונו באפיית הפת - יש כאן 'מעשה תשובה' אף על עצם האיסור והחטא. משא"כ כלפי חברו שרק מונע את העשייה בעולם אך אין כאן שום 'מעשה תשובה'.

ז.

סיכום שיטות נוספות ב'אין אומרים לאדם חטא'

ואגב ולחביבותא דמילתא נביא כאן סיכום של שיטות הראשונים בכלל 'אין אומרים לאדם חטא (חטא קל) כדי שיזכה חברך' כאשר טרם נעשתה העבירה:

²⁶ והעירוני מלשון המאירי "ויש מתרצים שמה שהתירו בעירובין דוקא כשלא התחיל עם הארץ באיסור אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירים לו לעשות בשבילו אף איסור קל" ומציין אליו בהערה בלקוטי שיחות שם "ועד"ז במאירי וכו'", ובמאירי להדיא לא נכנס להגדרה של אפיה "וממילא יגמור" אלא עצם זה שעשה והתחיל האיסור מצידו (עשה החטא ומרידה) גם אם מעשה העבירה מתבצע בהמשך (וכמו שהגדיר המאירי לעיל בשם 'חכמי לונגיל' עיין בהערה לעיל דהאפיה נעשית בהמשך אבל היא כבר בגדר 'ממילא') - אין מה לחטא חטא קל בשביל זה.



שיטת הריטב"א²⁷ היינו ד'אין אומרים' ואין מצווים ואין מורין כן לכתחילה לאדם לחטא כדי שיזכה חבירו, אבל האדם עצמו ביכלתו וברשותו לחטא חטא קל לזכות חבירו (וע"ד פינחס וע"ד דין 'קנאין פוגעין' למעליותא).

שיטת התוס' כאן דאם 'חבירו' פושע ולכך חטא – אין אומרים לאדם לחטא כדי להצילו. אך אם הוא אנוס או שוגג בחטא זה 'אומרים לאדם חטא' כדי להצילו. ונפסקה ההלכה בזה, בב"י ובשו"ע²⁸ לגבי אדם שנוכרים אונסים אותו להמיר דתו (שהוא כמו ריבוי חטאים חמורים, עיי"ש בב"י) שמותר לחלל שבת כדי להצילו (ועיין שם בשו"ע אדה"ז דאפילו בקטן ואפילו בספק). ובשו"ת נחלת שבעה²⁹ ס"ל דאפילו פושע לגבי המרת דת חובה להצילו אף ע"י חטא.

הרמב"ן כאן כתב שדווקא בשוגג 'אין אומרים לאדם חטא' כיון דהוי כחטא קל לגבי האדם שעשה, ובמזיד שהאדם יענש כרת או סקילה מחוייבים להצילו אף ע"י חטא קל. המאירי כאן כתב כתבו כתי' התוס' ד'אומרים לאדם חטא' רק כאשר החטא של חבירו תלוי והגיע בגללו, כגון שאוכל בשדה שלו פירות ויש חשש שלא יעשרם.

שיטת רש"י וריב"א הנ"ל בארוכה דאם החטא כבר נעשה ורק להצילו מהעונש (או כדלעיל – להצילו מפעולת החטא בפועל ולמעשה) בזה אין אומרים לאדם חטא, משא"כ כאשר יכול למנוע את עשיית עצם החטא.

וכן בתוס' עוד שני אופנים יוצאים מהכלל: כאשר מיירי במצווה דרבים (חשרור עבדו להשלים מניין) או איסור ופרצה לרבים (שחרור שפחתו) או במצווה דפרו ורבו 'אומרים לאדם חטא' כדי שיזכה חבירו.

ב'שדה חמד³⁰ מצאנו חילוק נוסף בין לעבור איסור או עשה ב'שב ואל תעשה' דבזה אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

²⁷ עירובין לב, ב.

²⁸ סוף סי' ש"ו.

²⁹ סי' פ"ג.

³⁰ כללים מערכת האל"ף רפ"ז.



בסוגיית חצי שיעור במלאכות שבת ובמלאכת

הוצאה

הגה"ח הרב שמואל שלמה ליפשיץ שליט"א*
ר"מ בישיבת תורת"ל מגדל העמק

א.

מביא מחלוקת בדין חצי שיעור וכמה ביאורים בשי' חזי לאצטרופי

בגמ' ביומא¹ נחלקו אם חצי שיעור אסור אף הוא מהתורה, 'גופא. חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה: כיון דחזי לאיצטרופי, איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה: אכילה אמר רחמנא, וליכא".

ובסברת ר"י זו דחזי לאיצטרופי, באחרונים ביארו בכמה אופנים ומהם:

א. אף שזהו ח', שאסרה תורה דבר כסייג לבד. אך מצינו כזאת. וע"ד דעת הר"ף² שכל יסוד זה שאסרה תורה בפסח שבל יראה חמץ משום שמא יבוא האדם לאוכלו³.

ב. הרי (למשל) איסורי אכילה ששיעור הזמן שנחשב כאכילה אחת הוא כדי אכילת 'פרס', ואם אכל האדם חצי כזית ושוב החצי הנוסף בתוך זמן זה הרי ייפול עליו האיסור ותחשב האכילה כולה לאיסור שראשיתו בחצי הראשון, הרי לא רק חשש יש כאן שמא יגיע האדם לאיסור שלם, כי אם אפשר הדבר להתברר שעתה החל איסור. אם כן בהחצי טמון אפשרות וצד להיאסר. וזהו שאסרה תורה אפילו את צד האיסור⁴.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

¹ עד, א.

² תחי' מס' פסחים.

³ עיין פמ"ג פתיחה לבב"ח [שלפי זה דווקא ביכול להשלימו בתוך אכילת פרס, ואכ"מ] כן משמע מתוך כך שיש שאסרו [עי' בספר 'קובץ' על הרמב"ם הלכות שבת פי"ב ה"ט שהביא מכמה ספרים דעה זו] במלאכת הוצאה בשבת עקירת החפץ מרשות אחת גם בלא הנחתו ברשות השנייה. עי' לקמן.

⁴ שאלות ותשובות שאגת אריה סי' פ"א.



ג. מתוך התבוננות בהבדל בין כמות לאיכות. הרי שאסר השי"ת דם וחלב ודומיהם, מסתבר לומר שהאיסור נעוץ באיכות ומהות החומר, ואם כן כל נקודת דם או חלב נושאת את האיסור. אלא שבהצטרף כמות מסוימת יקבל האדם העונש⁵.

ראוי לדון איך יתייחסו האופנים הנ"ל לשאלה מדוע⁶ במלאכת הוצאה מרשות לרשות שנאסרה ביום השבת, לא אסרו חצי'ה, מדין חצי שיעור. העוקר ועדיין לא הניח ברשות השני'ה והרי זה חצי ממלאכת ההוצאה – שהיא עקירה מרשות אחת והנחה בשני'ה?

ב.

מקשה לפי אותם הביאורים בשי' חזי לאצטרופי מדוע אין אומרים דין חצי שיעור בעקירה

והנה אם נניח כאופן השלישי שבה בוחנים אנו לפי איכות הדבר לכאורה אין מקום כלל לשאלה. שהרי עקירה לבד אינה חסרון כמותי, כמו שאכילת בשר אינה חצי מאכילת 'בשר בחלב'. שהרי מלאכת הוצאה בנויה משניהם ואין הם כפילות של אותה הפעולה, כי אם שני פעולות שנות המשלימות יחדיו ההוצאה⁷.

ואף לאופן השני שהחצי הינו התחלה של איסור אפשרי, וזהו יסוד האיסור. שהיה מקום לומר, הרי בבוא ההנחה שוב הופכת העקירה להתחלת מעשה איסור? אבל לכשנדקדק, הרי לעולם לא יוברר שהעקירה הינה התחלת מעשה איסור.

דהנה עי' במסכתין⁸ לגבי הפטור של שנים שעשאוה "חד למעוטי זה עוקר וזה מניח וחד למעוטי זה יכול וזה יכול" והקשו בעלי התוס' שם מפני מה צריך יתור מיוחד לשניים שעשוהו במלאכת הוצאה ולא למשל בשאר מלאכות כמו "זה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה"?

ומתרץ ע"כ בתוס' הרא"ש "אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה לא אצטרך קרא למעוטי דלא דמי עושה חצי שיעור לשנים המתעסקין בשיעור שלם".

⁵ צ"פ מהדו"ת צד 140, וכן כתבו עוד אחרונים. נתבארה שיטה זו באריכות בשיחות הרבי. עי' חלק כ"ו עמ' 105 וש"נ.

⁶ עי' רש"י ב, א; ג, א; תוס' עירובין לג, א ד"ה והא.

⁷ עי' בכל זה מאירי (ג, ב) ובאחרונים פמ"ג פתיחה להל' שבת, שיחת הרבי [ליקוטי שיחות חלק י"ד פ' ואתחנן] ובתפארת ישראל ראש מ' שבת.

⁸ דף צג, א.

היינו, שבכל המלאכות כאשר משתתפים שנים, למשל, שאחד כתב אות אחת וחברו האות השנייה הרי כל אחד עסק בחצי'ה של המלאכה ותו לא. אבל שאחד עקר ושני הניח כל אחד השתתף בכל שיעור המלאכה.

והדברים צריכים עיון שהרי הם לכאורה היפוכו של דבר שכבר ביארנו שעקירה אינה חציה של הוצאה שהרי אין כאן התחלת הוצאה ואם כן איך נבין להיפך שכל אחד עשה שיעור המלאכה כולה?

ג.

מבאר כי עקירה והנחה אינם אלא אמצעי לתוצאה ומיישב עפי"ז השיטות

והביאור – דווקא משום שאין העקירה וההנחה נושאים בתוכם את חצי' של הוצאה, אפשר להבין שנייחס לכל אחד את המלאכה כולה. כלומר הא דהקפידה תורה בהוצאה על המעבר ממקום למקום. הפעולות שמביאות זאת הם עקירה הנחה והמעבר בין הרשויות, אבל יש לומר שאין יסוד ענין האיסור בהם, בגדר פעולה, כי אם בתוצאתם. שעל ידם נפעל העברת החפץ. ולכן כמובן רק בסיום ההנחה נופל האיסור כולו ואי אפשר לדון בזה רגע קודם. ועיין לשונו של רבנו המאירי כאן הכותב: "והכול נגרר אחר ההנחה".

אשר על כן לא העקירה ולא ההנחה חלק מחלקי המלאכה הם. ומשום כך שניהם יתכן היה לומר נושאים אחריות כל המלאכה כולה. שביחס ישיר של חלקי איסור, מצד גדר הפעולה, הרי כל אחד נושא באחריות חצי', מה שאינו כן כאשר התוצאה היא עיקר, הרי שההגדרה, שעל ידי שניהם נפעלה תוצאה זו, ואם כן ביחס כזה, יתכן לייחס זאת כולה לשניהם. וזהו "שנים המתעסקין בשיעור שלם". ועל כן שניים שעשאוה יש מיעוט מיוחד לפוטרם.

ומכאן לסוגיית חצי שיעור, שגם בתום המלאכה לא ניתן למפרע להגדיר ולומר, שהאיסור החל בעת עקירתו ועתה מחייבים על אותה שעה, שהרי באותה שעה לא החלה שום תוצאה. ואין הכוונה מבחינת הזמן שנימא הוברר הדבר שזו חלק מן האיסור, כי מבחינת הענין עצמו, שאין העקירה חפצא של הוצאה.

היינו שיחס כזה, של תוצאה, יכול להביא שני מסקנות הפוכות זה לזה, ותלוי הדבר ביסוד הדין. כלומר אם באנו לדון לגבי האחריות על כל אחד על כללות הדבר הרי י"ל שע"י שניהם נפעל כל הוצאה ואפשר לייחס כולה לכל אחד. אבל כשבאנו לדון על פעולה, היינו העקירה או ההנחה הרי לעולם אין בהם כל ענין של גדר פעולת איסור.



[זהו ע"ד ההפרש בין עילה לסיבה. שעילה הרי היא בתוך הדבר, בתוך העלול. וסיבה הרי מחוץ לדבר, מחוץ להמסובב. הרי מחד הסיבה אינה כלל בדבר כי זו צורת יחס של סיבה ומאיךך תוצאת המסובב מכוח הסיבה].

ויש להמתיק דבר זה שהרי⁹, "אם קדם והגביה ראשונה קודם הנחת שנייה – נעשית ראשונה כמי שנקלטה או שנשרפה, ופטור". היינו שזה פשוט שהוציא חצי גרוגרת – לרשות השני'ה ונשרפה ושוב הוציא חצי נוסף, פטור.

הרי שיסוד האיסור הוא לא עצם הפעולה שהרי גם כאן פעל למעשה בגרוגרת שלימה להוציאה. כי אם לפעול שתגיע גרוגרת שלמה יחד לרשות הרבים. הרי שהמכוון באיסור היא תוצאת הדבר שהיא מעת ההנחה – ברשות השני'ה ולא קודם לכן.

ד.

מבאר כי היסוד הנ"ל אינו סותר לזה שחייב הוצאה הוא כלפי האדם

והנה, אין הדברים סותרים למה שידוע שיסוד איסור מלאכת הוצאה היא כלפי האדם הפועל. המיסוד על דברי ה"אור זרוע" ("משום דמלאכה שאינה חשובה היא, דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ, כך פירש ר"ת ויש בו להאריך¹⁰") שמכיוון שבמלאכה זו אין על ידה שינוי בחפץ, לכן מוגדרת שיש בה גירעון ביחס לשאר מלאכות, וגידרה פעולה אסורה ולא תוצאה. [היינו שמלאכה, עניינה נפעל, ומשום כך הוצאה מלאכה גרועה, כי אין כאן נפעל] וכאן אומרים אנו להיפך שהיסוד הוא הימצאות הדבר ברשות השני', ומובנה בפשטות תוצאה.

והנה הגאון הצ"פ מגדיר זאת כך: דבכלל ס"ל להצ"פ "בשבת יש ג' גדרי מלאכות א' דרק הפועל בשביל הפעולה ובשביל הנפעל" ובמלאכת הוצאה ס"ל להצ"פ שהיא מצד הפועל "שהמלאכה שלו הוא הפועל כמו הוצאה או שהמלאכה הוא הפעולה שהוא פועל, דהיינו שאר מלאכות.. או מה שהדבר נפעל על ידו¹¹" ובמ"א: "דעבירה היא רק בפועל ולא משום הפעולה כמו הוצאת שבת דאין כאן גדר פעולה כלל" ובמ"א כתב כך: "בתוס' שבת דף צ"ד ע"א בד"ה ר"ש כתבו דגבי הוצאה די שיהא צריך ל"גופו של העושה" ולא לגופו של המלאכה, ולא כשאר מלאכות והטעם משום דשם בלא המוציא אין שם

⁹ פ, א

¹⁰ ח"א, הלכות שבת, סימן פ"ב

¹¹ הלשון בשלמות הוא כך: "שהמלאכה שלו הוא הפועל כמו הוצאה או שהמלאכה הוא הפעולה שהוא פועל דהיינו שאר מלאכות או מה שהדבר נפעל על ידו כמו חורש כמש"כ רבינו בהל' שבת פכ"א וכמו צידה וכמו זורה ורוח מסייעתו כמבואר בבא קמא דף ס ובבא בתרא דף כו דהפעולה נעשיתגעשית מאליו רק הוא גרם לזה וכן נפקא מינה גבי מלאכת הבערה וכיבוי".



מלאכה עליה כלל ואימתי יש עליה שם מלאכה בזמן שעושין אותה, ולכן די במה שהוא צריך הדבר, משא"כ בשאר מלאכות, ולכן כתבו התוס' בכ"מ דהוצאה הוי מלאכה גרועה".

היינו שיסוד המלאכה היא עצם הפועל. שאין כאן פעולה. והיינו שלכשנדקדק הרי אין כאן, לא רק נפעל, אפי' פעולה אין כאן והכל הוא מצד הפועל.

ובאמת שהצ"פ עצמו מתייחס לדוגמת דין זה הנ"ל "נעשית ראשונה כמי שנקלטה או שנשרפה, ופטור"

וז"ל¹² "הנה בירושלמי שבת פ"א מחלק בין אכל חצי זית חלב והקיא וחזר ואכלה דחייב. וגבי הוצאה בשבת חצי גרוגרת כה"ג פטור.

דגבי חלב החיוב הוא על הפועל וגבי הוצאה החיוב הוא על הפעולה.

ונראה דזה יהיה נ"מ בין מצה למרור דגבי מצה צריך שיעור בהדבר, ואם אכל חצי זית מצה והקיא ובלעה לא יצא. וגבי מרור כה"ג יצא. דשם החיוב הוא רק על האדם.. וכן נראה דגבי יוהכ"פ אם אכל חצי כותבת והקיא ובלעה דאינו חייב כרת דלא הוה "יתובא דעתא" כיון דאין בו שיעור.."

ובמפענ"צ תמה על הסתירה בדבריו, עיי"ש.

ולעצם הדבר אולי י"ל שאע"פ שלא נשתנה החפץ ובמילא אין כאן גדר פעולה (ולא תוצאה) ואם כן יסוד האיסור הוא הפועל אבל אין להגדיר מלאכה אף כלפי האדם, אם לא נשאר החפץ בשלמותו ברשות השני'ה. [היינו שבזה יהיה הדבר שונה מאכילת מצה].

כי הנה מלאכות שבת במהותם מלאכות מחשבת הם¹³, ובלא מחשבת אין הם מלאכה כלל, הרי י"ל שאי אפשר לנו לדון בזה מצד הפועל לבד, ואדרבא מצד הפועל הרי עיקר הוא המחשבת של הפועל, שהיותו של החפץ בשלמותו דווקא מהווה כלפי האדם מלאכה ש'מחשבת' בה. שנעשית מחשבתו. אבל לא כך הוא כשנשרף חצי הראשון לפני בוא החצי השני.

כלומר עיקר הענין הוא שאין כאן שינוי מצד החפץ ובמילא אי"כ פעולה, כי אם פועל. אבל ביחס לכך שנעשית כאן תוצאה, זה י"ל שהוא תוצאה ביחס לפועל (מחשבת). ועצ"ע.

¹² השלמה לח"ד דף 6 ע"א. הובא במפענח שם.

¹³ כריתות יט, ב"ק נו.



והנה מה שאמרנו שללא מחשבת אין זו מלאכה, דן בדבר זה בתוצאות חיים¹⁴ ותלה זאת במחלוקת ראשונים ועיין לקמן עוד בדבריו. ובליקוטי שיחות¹⁵ שזהו היסוד לפלוגתם של ר' שמעון ור' יהודה בדבר שאינו מתכוון ובמלאכה שאינה צריכה לגופא, עיין שם.

ה.

מבאר עפ"י האמור דברי הגר"ח בפטור הוצאת אדם חי שהפועל אינו כאן

והנה בדין החי נושא א"ע¹⁶ "אבל אדם חי דנושא את עצמו — אפילו רבנן מודו" שפטור. ובתוס' הקשו: "תימה לר"י למה פטור דאי משום שהחי מיקל עצמו, והלא אפילו במשא קל יותר חייב. ואי משום דשנים שעשאו פטורין, הא הוי זה יכול וזה אינו יכול שאין הנישא יכול לישא עצמו בלא הנושא והנושא יש בו כח לנושאו אפילו היה מת. ואומר ר"י, דממשכן גמרינן שלא היו נושאים דבר חי שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם.. "והק' בפנ"י: "ולכאורה יש לתמוה דהא בכמה אבות מלאכות מצינו שאע"ג שלא היה מאותו המין כלל דכוותיה במשכן אפ"ה כל תולדה דדמיא לגמרי לאבות מסברא שפיר הוי בכלל חיובא כמו האב בעצמו" עי"ש. והאחרונים נתקשו בזה.

והנה זה פשוט לתוס' שיש להגדיר את החי שהוא מסייע בהוצאתו, אלא שהקשה תוס' הרי הוא רק בגדר "אינו יכול" ומפני מה הנושאו, שהוא "יכול" יפטר? ולזה מסרו בשם הגר"ח הסברת פטורו של הנושא (וצ"ע על התוס') "מצינו בשבת שני אופני פטור א' שנים שעשו וב' מקצת מלאכה. כמו עקירה בלי הנחה וכדומה. וזה פשוט דבמקצת מלאכה לא אמרינן כיוון שיכול לגמור יהא חייב. דרק כשיש מלאכה שלמה ורוצים לפטור מדין שנים שעשו אז יש דין שזה יכול וזה אינו יכול חייב. אבל במקצת לא שייך לחייבו משום שיכול לעשות מלאכה שלמה דליכא על מה לחייבו.

ולפי"ז בהוצאת חי יש מקצת הוצאה ע"י חי נושא את עצמו, והחלק הזה של ההוצאה לא הוי מלאכת שבת כלל. וא"כ יש כאן רק מקצת מלאכה, ולא שייך לחייבו מדין "זה יכול וזה אינו יכול" דהחלק הזה של ההוצאה דחי נושא את עצמו, לא הוי מעשה מלאכת שבת כלל¹⁷ ע"כ. ובתוס' משמע שלא ס"ל כן.

¹⁴ סי' ה.

¹⁵ ח"ז פ' בחוקותי.

¹⁶ בדף צד, א.

¹⁷ שיעורי רבנו משולם דוד הלוי בכורות ב' א'



כלומר שמגדיר הגר"ח שכשאדם מוציא את עצמו אי"ז נכנס בגדר מלאכה כלל. ומשום כך הנושאו עושה מקצת מלאכה.

רק היה מקום לומר שזה אם הולך ברגליו משא"כ שנושאים אותו, אבל ז"ב כנ"ל מתוס' שנחשב גם כשנושאים אותו שהוא עדיין מוציא את עצמו. ולא מסתבר שזה, היינו שנושאים אותו, יפעל שחשיב כלפי עצמו שוב כפעולה. והגה עצמך אם כשפועל בהליכתו אי"ז מלאכה כ"ש שאינו עושה פעולה הניכרת ורק מסייע. ומשום כך ס"ל להגר"ח שהוי כלפי הנושאו מקצת מלאכה.

רק לא ביאר הגר"ח מה גדר הדבר שהנושא א"ע אי"ז מלאכה.

ובספר בית האוצר (להגרי"ע) כתב כך "הנה האדם עצמו מותר לצאת בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים ולא חשיב מוציא את גופו והטעם משום דגופו הוא 'ציאה' לא 'הוצאה' ולא מיחשב הוצאה במה שמוציא את גופו".

ולפי כל הנ"ל שפיר, שהרי משום שגדר הוצאה היא פועל כלומר אין כאן פעולה, כי לא נשתנה דבר. הרי כל מה שעלינו לבחון הוא האם יש כאן גדר של פועל מצד האדם הפועל וע"ז אמרינן שכמוציא את עצמו אי"ז גדר פעולה (ופעולה, שינוי, הרי אי"כ).

1.

מקדים ומבאר שי' ר"ל ומיישב עפ"י את הביאור הג' בשי' ר"י מ"ט לא אמרינן חצי שיעור בהוצאה

ועתה יש להתבונן האם לפי הגישה השלישית שחצי שיעור נאסר אך בגלל שהוא כפתח להגיע לאיסור, הטילה עליו התורה איסור. שהיה נראה מאוד לומר שאכן יוטל על העקירה לבדה איסור מחמת שהיא הדרך לבוא על המלאכה השלימה. כפי שאכן אסרו חז"ל במשנתנו את חצי של מלאכה.

אלא שניתן לחלק אף בזו ולומר:

א. אין העקירה חצי של הוצאה. שהרי אין זו בעי' כמותית כי אם חסר כאן איכות. שללא ההנחה אין התחלה של הוצאה, וכמו שהבאנו לעיל בשם האחרונים. אם כן יתכן שבזה לא נאמר חצי שיעור אף משום סייג.

ב. אין העקירה תחילת מלאכה שהרי ביחס לתוצאתה לא התחיל אפילו משהו מענין ההוצאה וכנ"ל לפי דברי תוספות הרא"ש, אם כן יתכן שבזה לא נאמר חצי שיעור אף משום סייג.



ע"ד שלא יעלה על הדעת שייאסר חלב מפני היותו חצי מאיסור בשר בחלב שאפילו אין כאן סייג ופתח לאיסור השלם מצד שום גדר שבעולם.

אלא שהדברים אמורים ביחס לסייג שמדין תורה. אבל בסייג דרבנן לכא' יהא במשמעות רחבה יותר ויטייחס אך ורק לחשש שמא יבוא לאיסור. אבל בדין תורה מסתבר לומר שלא נאמר סייג כי אם כאשר החל האיסור בעצמו¹⁸

אבל יש לדון בדבר ובהקדים. שהרי עד עתה התייחסנו לדעת ר' יוחנן. אך יש לדון מהי סברת דעת ריש לקיש?

הנה אם דעת ר"י היא משום שהשיעור הוא כמותי בלבד, אבל בכל נקודה יש את איכות הדבר.

מתבאר שדעתו של ר"ל היא ששיעור האיסור הוא שיעור עצמי¹⁹. "דהשיעור הוא עצם ופחות מזה לאו כלום הוא"²⁰ כל נקודה אינה נושאת את האיסור אלא דווקא כאשר מצטרפת הכמות האסורה רק אז ניתן לראות כאן איסור. ששיעור האיסור הוא ככל מרכיבי האיסור, שבחסרונו, הרי לפנינו דבר שונה במהותו. ומשום כך כמוכּן אין לאסור עד כי יבוא איסור. אלא שמפני מה נאמר כדבר הזה שיהפוך שיעור כמות לאיכות?

"ל' ההסברה הזה משום שללא השיעור אין לתאר פעולת אכילה (באיסורי אכילה), היינו שיש כאן יחס של החפצא ביחס לגברא, כלפי האדם.

והנה ככל הדברים הללו תהיה סברתו של ר' יוחנן - לפי שני האופנים האחרים - שהרי אין הם יורדים לאסור מחמת איכות האיסור הנמצאת בכל משהו ומשהו. ואם כן יש לנו לומר שאם בכל זאת ר"י אסר, למשל, לפי האופן השלישי שהוא משום סייג וגדר משום פתח לאיסור, הרי זה למרות שחסר באיכות היינו בכל הענין, במהותו. ואם כן הרי גם העקירה למרות חסרונו באיכות הרי היא פתח לאיסור השלם.

כמוכּן שאין בין זה לשאלה לאסור בשר וחלב כל אחד בפני עצמו, השוואה. שהרי הבשר אינו התחלה או סיום איסור בב"ח בשום צורה. מה שכן הוא בעקירה ובהנחה.

¹⁸ ועיין בשיחת הרבי שהובאה לקמן.

¹⁹ צ"פ כלאים עמ' כ-כב "דלר"ל הכמות של האיסור הוא האיכות".

²⁰ צ"פ תשובה א'-ב'. ב.

ז.

מוכיח מדברי כ"ק אדמו"ר כי גדר סייג נופל רק על דבר
שיש בו עכ"פ תחילת איסור

סימוכין לכך יש למצוא בליקוטי שיחות²¹, ותוכן הדברים בהשיחה:

מקשה שלא מצינו עקירה בלא הנחה והנחה בלא עקירה, שיתירוהו לצורך מצווה, ואדרבא²², ובקשירה שאינה של קיימא, התירו לדבר מצווה²³? ומבאר שהם ב' אופני איסור דרבנן כמו שכותב הרמב"ם²⁴ אופנים אלו: "נאמר בתורה²⁵ "תשבת" אפלו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבת מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות. מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן אסור סקילה".

שאם האופן "שדומים למלאכות" הרי יש להתיר במקום מצוה. אבל באופן שהאיסור הוא "שמא יבוא" מסתבר שיש לחוש גם לצורך מצוה. אלא שהא גופא טעמא בעי. מדוע בכ"א גדרו שונה?

לכך הוא מגדיר ומבאר שיסוד מלאכת קושר היא קושר של קיימא. שבוה נפעל שחיבור שני החוטים הוא אמיתי, נצחי. וזוהי מהות המלאכה.

ולכן לא שייך לגזור מדרבנן על איסור בעשיית קשר לזמן מוגבל - שמא יבוא לקשר של קיימא. ומבאר ההבנה בזה, כי זמן מוגבל אינו התחלתו של נצח, וה"ה שני מהויות ואין בזה, התחלת זה. ומשום כך קשר זמני אינו חיבור כלל. וכל הגזירה היא שסו"ס "דומים למלאכות".

ומבדיל שם שלא כן הוא בעקירה לבדה שהרי לבסוף היא חלק ממרכיבי הפעולות שעל ידם נפעלה ההוצאה, היא האיסור. "ואם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק" ולכן בזה שייך למגזר "שמא יבוא".

²¹ שם.

²² מה ששנו במשנה עני ועשיר "לומר שע"פ שיש צד מצוה בדבר, אין מצוה במקום עבירה" (מאירי, שם).

²³ שבת קנו, א. ובשולחן ערוך סי' ש"ו, ס"ז: "מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה".

²⁴ הל' שבת ריש פכ"א.

²⁵ שמות כב, יב; (שם) לד, כא.



אומנם דבריו מתייחסים לגדרי איסורי סייג מדרבנן וכאן אנו עוסקים בסייג מהתורה. אבל ראינו שאפילו דבר שאינו ממהות הענין נופל עליו לנכון 'שם' סייג אם הענין מגיע על ידו, היינו שהוא תחילת הדבר. ואין זה מעניינינו עד כמה אין כאן ממהות הדבר. שזה מהות ה"סייג" ורק דבר שאינו ממרכיבי האיסור הוא אשר יוצא מגדרו של סייג וכבשר וחלב כל אחד לעצמו, וכמו קשר שאינו של קיימא "שאין בזה אפי' מקצת"²⁶.

ח.

מבאר כי עפ"י הביאור הנ"ל באופן הג' יובן גדר המח' בין רש"י להרמב"ם בשי' התוצ"ח

והנה לפי ביאור הג' הנ"ל יש לעורר לכא': שאע"פ שאנו מגדירים יסוד איסור חצי שיעור מצד איכות חומר האיסור הוא בא מכיוון שאיסורי שבת, הם איסורים זמניים, וניתן לומר שהרי הם איסורי גברא, או עכ"פ איסור חפצא שמתחדש ע"י האיסור שעל הגברא²⁷ - כפי שהאריכו באחרונים²⁸ אם כן שמא מכיוון שכל האיסור הוא מצד האדם הפועל כל זמן שחסר בגדרי המלאכה אין כאן התחלת איסור, שהרי אין לדון על תיעוב המלאכה כשלעצמה כל זמן שלא נשלמה מצד האדם. שלפי זה יובן המחלוקת הכללית²⁹ אם יש ח"ש בכלל במלאכות שבת.

דהנה דעת הרמב"ם³⁰ ז"ל "אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר או שהוציא פחות מכשיעור פטור" הרי שכלל עקירה בלא הנחה עם פחות מכשיעור. נחלקו בדעתו האם אכן לאיסור עקירה והנחה כל אחד בפני עצמו. שהרי השווה זאת לכל שיעורי מלאכות שבת שאסורים, בפשטות, ככל דיני התורה, באיסור חצי שיעור [שאו יהא ביאורו, שגדר חצי שיעור אכן ישנו גם בעקירה בלא הנחה]³¹. או שדעתו שבכל איסורי שבת אין איסור חצי שיעור. ובזה דרוש ביאור מפני מה נשתנו איסורי שבת?

²⁶ אלא שיש לדון - בכלל הדבר - אם נכון הדבר לומר כאן סוגיית ח"ש סייג כפשוטו.
²⁷ הן אומנם דברי הצ"פ "בשבת יש ג' גדרי מלאכות א' דרק הפועל בשביל הפעולה ובשביל הנפעל" אבל עדין וכו"ל יתכן שהגברא יסוד האיסור (לאור ההלכה שהיסוד הוא שלא יהיה נפעל בעולם שמשו"ע יש שליחות לנכרי לחומר עיי"ש אבל הכוונה נפעל שע"י האדם כמובן. ודוגמת נהר סמבטיון אינה מגוף החקירה).

²⁸ עיין באתון דאורייתא כלל י', ועיי"ע ב'לאור ההלכה' להגרש"י זווין 'שבת'.

²⁹ עד כה דברנו רק ביחס למלאכת הוצאה גבי עקירה בלא הנחה וכו'

³⁰ הל' שבת פי"ב ה"ט.

³¹ שפת אמת עמ"ס שבת ב, א.



וביאר הגר"מ זעמבע בתוצאות חיים³² על יסוד דברי רשב"ם ב"ב³³ שהרמב"ם יסוד כאן יסוד גדול שכל שיעורי שבת ה"ה כעקירה והנחה. שכתב הרשב"ם שבפחות מהשיעור שבכל מלאכה "לאו מלאכת מחשבת הוא"³⁴, אשר לכן כל חצי שיעור הוא חצי מלאכה שהרי אין כאן התחלת מלאכה. ש'מחשבת' לא שייך בה חצי, שהרי זו מלאכה בלא מחשבה, ובמילא אין היא נחשבת מלאכה. והוי חצי מלאכה³⁵ ופטור.

ורש"י³⁶ ס"ל דח"ש אסור מה"ת בשבת. ובהבנת דברי רש"י ופולוגתם. ביאר בשני אופנים, הא'³⁷ שנחלקו עד כמה המחשבת חלק מגדר המלאכה שלרש"י אין היא חלק "לא נגרע שם מלאכה ע"י זה" ולכך חסרון המחשבת אינו מהווה חצי מלאכה. עיין שם. והיינו שלרש"י אין המחשבת מגופא של מלאכה.

ויש להעיר שיש לראות ביסוד הדבר את החקירה ביסוד מלאכות שבת עד כמה הם מצד הפעולה – הנפעל, או האדם הפועל. שאם מיוסד האיסור מצד האדם, וכנ"ל, מסתבר שחסרון המחשבת מיסוד המלאכה. וזו דעת הרמב"ם. ורש"י יהיה דעתו שיסוד האיסור מצד הפעולה או הנפעל משו"כ אין חסרון המחשבת חצי מלאכה³⁸.

³² שם.

³³ נה, ב.

³⁴ ואם נימא דכתב כן הרשב"ם רק באיסור הוצאה, שפיר. וככל מ"ש לעיל כי הוצאה היא מלאכה מצד הפועל.

³⁵ יש שהבינו הבנת רשב"ם באופן אחר. הגר"ע והגאון הראשית ביכורים והגר"נ פרצוביץ. צוינו בתוצ"ח מהדורה חדשה. שיתכן שיעור וח"ש בהמחשבת עיי"ש.

³⁶ עד, א.

³⁷ על יסוד דברי רש"י במ"א (עג, ב).

³⁸ י"ל (גם אחרי מ"ש בצ"פ) עדיין מקום לחקירה כללית שווה בכל איסורי שבת וצ"ע. וראה הע' 18.



ט.

מביא ביאור נוסף מהתוצ"ח בשי"ר ש"י ומבאר עפי"ז את שי' הרמב"ם החולק

ולפי זה הביאור הב' שמבאר שם התוצ"ח הוא לאידך, היינו שי"ל לאידך דדוקא משום שיסוד איסורי שבת מצד הפועל המה, ס"ל לרש"י, שבכוחו לפעול בהגדרת החפצא ולעשותה מלאכה.

דהנה מבאר התוצ"ח שרש"י סובר (על יסוד פירושו בדף צ' ע"ב שעצם הדבר שפעל במחשבה לזריעה מועלת³⁹ להחשיבו לשיעור המחייב) שזה שעשה המלאכה בחצי השיעור הדבר מחשיבו לענין זה שלא יחשב ללא מחשבה כלל ויהיה חצי מלאכה, שבמילא, מתוך זה עצמו שעשה המלאכה שוב מסתלק זה החיסרון של העדר 'מחשבת' ולכך אין זה חצי מלאכה. (ורק חסר בשיעור המחשבת) ואין משיב מה דעת הרמב"ם.

ומסתבר הדבר שדעת הרמב"ם שאין בהמחשבה די' כדי לפעול זאת, שהרי כל מה שביארו הראשונים⁴⁰ בטעם הדבר שמכיון שחיטה אחת סוף סוף מהוה מציאות חשובה מצד עצמה למטרה זו, משום כך יכול האדם להחשיבה על ידי בחירתו במטרה זו ["אבל להחשיב מה שאינו חשוב אצל הכל לטרוח בכך לכתחילה הרשות בידו, כיון שאף השיעור הזה ראוי הוא וחשוב אצל הכל אלא שאין טורחין בכך לכתחילה⁴¹"]. אבל במקום שאין נחשבת מציאות זו חשובה, היינו לומר, שהוציא למשל, פחות מהשיעור ללא מטרה שמגדירה את הצורך כמו 'זריעה דוגמה רפואה' הרי לא יתחייב שביחס להוצאה סתם אין שיעור זה נחשב. ויש לומר שאף בכוה מקרה שוב נאמר 'בטלה דעתו' [כדברי הגמרא שם ביחס ל'חישב להוציא כל ביתו בבת אחת']. ולא תהיה שום משמעות ל'דעתו' אף לא לחצאין, להיעשות 'שם' מלאכה.

אכן התוספות רי"ד פליג שם על הרשב"א וסובר שכשהצניעו, שוב גם למטרת אכילת אותו מיעוט, יתחייב. ["דכל היכא דאיכא הצנעה חשיבא לכל מידי דאצנעיה⁴²"] הרי שעצם פעולת החשבת מציאות כל שהיא (הראוי' לאדם), מחייבת בהוצאתה ואם כן גם שהוציא בלא הצנעה יש לומר שסוף סוף יהווה הדבר שם מלאכה.

א"כ כאן חזינן לאידך שדעת הרמב"ם שאע"פ שמחשבת היא מגדר המלאכה אעפ"כ אין בכוחה לעשות מהעדר השיעור.

³⁹ ועיין הע' 21 וגם כאן סברת רש"י מצד גדר הוצאה מובן יותר.

⁴⁰ עיין חידושי הרמב"ן ורשב"א בדף צ' שם.

⁴¹ רשב"א.

⁴² לשון הרי"ד.



בדין שכרות בפורים

הרב אייל מימון שליט"א

ראש כולל 'עמל תורה' עיה"ק טבריא ת"ו

סוגיות הש"ס לגבי שיכרות בפורים

במאמר זה נדון בס"ד האם יש חובה להשתכר עד סילוק השכל כפשטות הגמרא והשו"ע או יש לשתות יותר מלימודו ביום טוב ותו לא. ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו.

איתא בגמ' מגילה¹ "אמר רבא, מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי". רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי. איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה, לשנה, אמר ליה (רבה לרבי זירא) ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה (ר' זירא לרבה) לא בכל שעתא ושעתא נתרחיש ניסא".

באופן פשוט הסיפור של רבה ור' זירא הובא כחיזוק לדברי רבא שחייב אדם להגיע לרמת שיכרות גמורה עד שאינו יודע להבחין בין טוב לרע (וכן ביארו בספר האשכול והפרי חדש יובאו לקמן). כך משמע מהרי"ף שהעתיק את ההלכה כפשוטה 'חייב איניש לבסומי.. עד דלא ידע'. ולא דחאה בעקבות תוצאות הסיפור ומכח תשובת ר' זירא שלא התנה שלא ישתכר כ"כ. וכ"פ הרא"ש (פרק א אות ח) הטור והשו"ע (תרצה, ב) וכעין זה ברמב"ם (מגילה ב, טו) כתב ירדם בשיכורתו². גם באחרונים ידוע משמם של המהר"ל (אור חדש בהקדמה) "עד שיסולק השכל לגמרי" החכם צבי (הובא בסידור בנו היעב"ץ, שער הדגים) וכ"כ המנורת המאור (פרק ב) והגר"א (שד"ח מערכת ח כלל צב) והגרי"ח זוננפלד (הנהגות ופסקים פורים אות ג) שיש להגיע לשכרות גמורה. אך לקמן נוכיח שההלכה למעשה אינה כך, ע"י בירור כמה עניינים יסודיים בסוגיא:

שיטות הראשונים מה היחס בין המימרא לסיפור. (האם הסיפור דוחה, מגביל או מחזק³ את ההלכה של רבא)

¹ דף ז עמוד ב.

² ומה שכתב הרמב"ם שירדם הוא כדי שלא יעשה עבירות אך דברי רבא הם הלכה למעשה.

³ שני אפשרויות בחיזוק של הסיפור ע"פ ההבנה שמצריך רבא שיכרות גמורה וע"פ ההבנה שאינו מצריך שיכרות גמורה.



ביאורים נוספים לסיפור מעבר לפשט שרבה שחטיה לרבי זירא ולפיהם יתבאר שאין הסיפור מהווה חיזוק להבנה הפשטית שיש להשתכר עד דלא ידע ממש. מה הפירוש 'חייב איניש לבסומי' - האם התבסמות היא שכרות? מה הפירוש עד דלא ידע בין ארוך המן לברוך מרדכי (כל פירוש שאינו כפשוטו מוריד את רמת השיכרות המחוייבת)? תליית הטעמים בסיבת החיוב להשתכר וברור דעת רבינו האר"י ומרן השו"ע.

א.

ד' שיטות בביאור היחס בין המימרא דרבא לסיפור עם רבה⁴.

רבינו אפרים⁵ כותב שמכח הסיפור נדחה הדין של רבא (בעה"מ גורס רבה) ויש לשתות יותר מלימודו בלבד⁶. וזאת לשון בעל המאור "כתב עלה הרב רבי אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה שחטה לרבי זירא לשנה אמר ליה תא נעביד וכו' אידחי ליה מימרא דרבה ולית הלכתא כוותיה ולא שפיר למיעבד הכי".

כתב רבינו הפרי חדש (או"ח סי' תרצ"ה ס"ק ב) על דברי רבינו אפרים הנ"ל: (וכעין דבריו בספר אשכול ח"ב הל' פורים סימן ח)

"ואין זה נכון, דא"כ אמאי אישתמיט ר' זירא מלעבד סעודה אהדדי ואיצטריך לומר לי' לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, כיון שראו שיצא קלקול עון שפ"ד מסיבת שיכרותם, ראוי הי' להם למנוע עצמם לבסומי כולי האי ומלשתות אלא יותר מעט מכדי הרגילם, אלא משמע דאפ"ה היו משתכרים יותר מדאי, ולהכי מייתי תלמודא האי עובדא לאשמעינן דמימרת רבא כפשטא דמחויב איניש לבסומי עד דלא ידע".

ישוב קושיית הפר"ח על רבינו אפרים בג' אפשרויות: ניתן ליישב שרבינו אפרים מודה שכך דעת רבה ור' זירא שאין לחוש למי שלא ידוע לו שעושה עבירות, אך ההכרעה של רבינו אפרים, מסדרי הגמרא, שהביאו המעשה אחר ההלכה היא, שאין ראוי לעשות כדברי ההלכה אלא לעשות זכר לשתיה בלבד ולא באותו אופן של שתיה 'כדת אין אונס'.

⁴ שלוש אפשרויות באות א' ושיטה רביעית תובא באות ג בביאור המילה 'לבסומי' לקמן.

⁵ הובא בבעל המאור (דף ג עמוד ב) בר"ן (שם) ובמאירי (דף ז עמוד ב) בשם מקצת גאונים ועוד.

⁶ יש שרצו לומר שלפי רבינו אפרים אין צורך לשתות יין כלל ונדחה כל חיוב השתיה מכח הסיפור. אך אין זה נכון, ראשית לשון בעה"מ 'לאו שפיר למיעבד הכי' הכוונה שאין לשתות הרבה יין כפי שאמר רבא ואם זו כוונת בעה"מ היה צריך לומר 'לאו שפיר למישתי יין' ועוד הפר"ח מפורש כותב שיש לשתות כרבינו אפרים.



עוד יש ליישב, בהנחה שהיה המעשה בזמן שהיה רבה ראש ישיבה, רבי זירא לא רצה להורות הלכה בפניו ולומר לו שאינו עושה כדין ושלא ישתה הרבה משום פיקו"נ ועל כן העדיף לומר שהוא עושה כדין אך זה מהווה סכנה עבורו.

עוד יש ליישב, בהנחה שהיה המעשה לפני שהיה ראש ישיבה היה רבה עני⁷ ולא היה רגיל ביין וחשש שרבה ישתה מעט ויגרר בשתייתו ויסכן אותו ואומר הבא"ח (בבניהו) שלא מועיל שומר שישגיח לבל ימשך בשתייתו בפיקו"נ⁸. ולפ"ז הדין היוצא אף מהסיפור שסגי בשתיה מועטת.

ולכאורה צריך להבין בפר"ח, האחרונים שהובאו בריש המאמר המבארים דברי הרי"ף והרא"ש כפשוטם שיש לשתות עד דלא ידע, היאך סוברים שיש להשתכר כ"כ, הרי אם קדושי עליון האמוראים הגיעו לכדי רצח ק"ז שאין לנו להשתכר עד כדי כך?

ומתרץ רבינו החת"ס בתשובה (סימן קצו) על פי מה שאמרנו בשבת (דף קנו א) שמזל שעת הלידה גורם, ומי שהוא נולד במאדים יהיה שופך דמים. ואמר רבה שהוא נולד במזל מאדים והגמרא בפסחים (דף ח עמוד ב) אומרת שרק אם שכיחא הזיקא לא מקיימים מצוה אך היכא דלא שכיחא הזיקא 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'. א"כ רוב העולם חייבים לשתות יין בפורים אף בשיכרות גמורה ואין חוששים לסכנה שמא יקום וישחוט את חברו.

עוד יש ליישב לענ"ד ע"פ ההסברים הרבים לסיפור הנ"ל שידעו רבותינו שאין הדברים כפשוטם ומתלמיד הרשב"א (רבי יהושע אבן שועיב שיובא לקמן) משמע שהיה הסבר רווח בראשונים שלא היה שם רצח כפשוטו כלל.

למעשה אף הפרי חדש מודה שיש לנהוג כרבינו אפרים 'ומיהו עתה שהדורות מקולקלים, ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביום טוב, ובוה יוצא יד"ח כיון שכוונתו לשמים כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע וישא ברכה מאת ה' עכ"ל". לשם חיזוק וביאור פסיקת הפרי חדש שכתב שיוצא יד"ח אף שלא הגיע לשכרותו של לוט, יש להביא דברי הראב"ה (הובאו בהגמ"י על הרמב"ם הלכות מגילה, פרק ב הלכה טו) שכתב שעד דלא ידע הוא גבול עליון

⁷ כ"כ הקורבן נתנאל (סימן ח אות י) "ודקאמר איבסום קם רבה ושחט' לר"ז מאחר שהיה עני כדאמר במו"ק דף כ"ח בי רבה נהמא דשערי לאינשי ולא משתכח. ולא היה רגיל לשתות יין בכולי שתא ונתפתה בין עד שהגיע לשיכרותו של לוט".

⁸ מוסיף החת"ס הטעם שהיה חייב רבה לשתות עכ"פ מעט, ע"פ מה שמוכח בירושלמי (פרק א הלכה ד) שבעינן שיהיה סעודת פורים ניכרת ואם לא ישתה רבה יין כשמומין את רבי זירא לא יהיה ניכר שעושה סעודה לכבוד פורים שנראה שעושה לכבוד ת"ח וע"כ אמר לו רבי זירא את העם שלא יוכל להזמינו ועדיף שלא יזמין שיהיה חייב לשתות יין כדי שיהיה ניכר שעושה הסעודה לכבוד פורים.



במצוה ומקיים כבר בשתייה יותר מלימודו ועל שיעור לבסומי נאמר חייב איניש.. וראה בהערה מקורות נוספים בדברי האחרונים⁹.

עוד יש להוכיח שפסקו האחרונים כשיטת הראב"ה ממה שסתמו רבים מרבתינו שאם יבוא האדם לזילזול בברכה"מ תפילת ערבית וכדו' אין לו לשנות אלא מעט קט יותר מלימודו (מהם חיי"א, פלא יועץ, באה"ל ועוד) שאם המצוה הייתה להשתכר ממש הרי שהיינו אומרים העוסק במצוה פטור מן המצוה ומותר להשתכר אע"פ שיפסיד תפילת ערבית וברכה"מ וכו' ודו"ק.

שיטה שלישית בביאור היחס בין המימרא לסיפור - שיטת הרמב"ם ע"פ המעשה רוקח.

המעשה רוקח¹⁰ סובר שמכח הסיפור הרמב"ם הכריע שישתכר וילך לישון שלא יבוא לידי חטא ומכשול. אך גם הוא סובר למעשה כפר"ח. וז"ל המעשה רוקח הלכות מגילה פרק ב הלכה טו 'ופשט דברי רבינו שאחר שישתכר ישן כדי שלא יארע איזו תקלה ח"ו ומ"מ האחרונים ז"ל כתבו שישתנה יותר מלימודו לשם עשיית המצוה והוא הנכון גם הגהות מיימוני למ"ש מחייב אניש לבסומי בפוריא פירש בשם ראב"ה ז"ל דלמצוה בעלמא נאמר וכו' וכ"כ הרב כנסת הגדולה סימן תרצ"ה ממהרי"ל ז"ל ואשריו לעושה הדברים לשם פעלם בהצנע לכת". עכ"ל אכן יש מפרשים בדעת הרמב"ם שאם ישן בשל שתייתו הרי הוא מקיים עד דלא ידע שבשינה אינו יודע. ספר סדר היום וכ"כ מהר"א ברונא ברמ"א ובדרכ"מ.

⁹ וכעין זה בשפת אמת מסכת מגילה דף ז עמוד ב "שם בגמ' מחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו' נראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו לאפוקי כשהגיע לשיעור זה אבל אפי' קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ"ל"

כתב בהגהות יד אפרים (סי' תרצ"ה) שנתגלה לו בחזיון לילה שהכונה היא שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה כמ"ש 'ויין ישמח לבב אנוש', ומחמת שיהיה שרוי בשמחה יהיה חדות ה' מעוזו, ויתן תודות והלל לה' מתוך הרחבת הלב, ועל דרך שאמרו 'אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא' (סנהדרין לח, א). ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי, שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל. וזה שאמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד שלא ידע, הכונה 'עד' ולא עד בכלל, ורצונם לומר שגבול השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע וכו', שמן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כונת החיוב שחייבו חכמים לבסומי כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך דלא ידע בין ארור המן וכו' פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס. ואתבונן אליו בבוקר ואראה כי נכון הוא.
¹⁰ רבי מסעוד חי רוקח, חי לפני כ - 300 שנה באלג'יר.

ב.

ביאורים על מעשה דרבה ור' זירא

יש לחזק את הלכה שאין חיוב שיכרות לגמרי ע"פ ביאורם של רבים מרבתינו ראשונים ואחרונים שאין הסיפור כפשוטו אלא מדובר על מעשה קל בהרבה וע"פ דבריהם נאמר ניתן ליישב קושיית הפר"ח ולא נצטרך ליישוב החת"ס.

א. המאירי מבאר שמיעכו וזה כעין סחיטה וריפוי לעיתים נכתב כהחייאה כמו בישעיה (פרק לח, טז) 'ותחלימני והחייני'

ב. רבי יהושע אבן שועיב ביאר שמרוב שתייתו יצא דם מפיו כעין שחיטה. וז"ל בדרשותיו (פרשת תצוה) "המפרשים פירשו לאו דוקא, אלא שהשתכר כל כך עד שיצא היין מפיו כמו דם אדום וזהו צחות לשון". מדבריו יש ללמוד שזה פירוש שהיה רווח בתקופת הראשונים.

ג. כע"ז במהרש"א¹¹ "קם רבה שחטיה לרבי זירא כו'. דבר תמוה הוא לפרשו כפשטיה ונראה דר"ל כעין שחטיה דאגבריה חמרא וכפייה לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות ולכך נקטיה בלשון שחיטה דשתיית היין נקרא ע"ש הגרון מקום שחיטה כמ"ש ממלא גרום של ת"ח יין וקאמרי דהתפלל עליו שלא ימות מחולי זה עד שנתרפא וחי ומצינו במקרא ובתלמוד לשון חי מלשון רפואה".

ד. היעב"ץ (בהגותו על הש"ס) ביאר שעשה מעשה שנראה כאילו שוחטו ונבעת ר' זירא וחלה ממעשה זה.

ה. הבן יהוידע מיישב שמרוב סודות התורה פרחה נשמתו (מלשון זהב שחוט שמפרש הרד"ק מלכים פרק י פסוק טז " זהב שחוט - אין שחוט אלא 'משוך'; וכן "חץ שחוט לשונם") ונצרך להחייאה כפשוטה.

ג.

שיטות שונות ב'לבסומי'

בביאור המילה 'לבסומי' מצאנו שיטות שונות המקילות הרבה יותר, וכן שיטה רביעית בביאור היחס בין ההלכה לסיפור (- לשיטה זו רבא סובר שיש להתבסס בלבד והסיפור מחזק זאת שאין להשתכר יותר מכך שיכול לגרום לתקלות)

¹¹ ידוע חשיבות דבריו וביאור אגדותיו ועוד יש לציין שנוולד לפני למעלה מ- 450 שנה בשנת שט"ו. (רבי יוסף קארו נפטר כשהיה בן 20)



דהנה מצינו לכמה ראשונים שכתבו שרבה לא חייב להשתכר כלל. ויסוד דבריהם ע"פ הגמרא בברכות (כט עמוד ב) 'לא תרוי ולא תחטא' שיש דרגה בשתייה המביאה לידי חטא ואין שום סכרא שדרגה זו תהיה מצוה. רבינו אביגדור (פסק תסב) כותב לדייק דלא כתיב: לאיבסומי אלא לבסומי, ובא לרמוז שלא להשתכר ממש. וכן הוא ברוקח (פר' כי תצא), וכ"כ בספר שערי בינה לרוקח על מגילת אסתר (עמ' ע).

וכ"כ רבי אהרן מלוניל בספרו אורחות חיים (הל' מגילה ופורים אות ל"ח, הובא בב"י) והכל בו (סי' מ"ה) שאין לפרש את דברי הגמרא כפשוטם שצריך להשתכר, מפני שהשכרות היא איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו, כי הוא מביא לדברים הגרועים ביותר, גילוי עריות ושפיכות דמים וכו' וכ"כ בנימוקי יוסף שיובא לקמן.

וכן הוא בשל"ה פרשת תצוה "השכרות הגדול אינו נקרא בסומי.. אדרבה הזהירנו באזהרה שלא נשתכר כל כך" וכך כותב הקרבן נתנאל (אות י') "מחייב לבסומי. פרש"י להשתכר ביין. ולולי פרש"י הייתי אומר מדלא קאמר מחייב למרויה. דהתרגום של וישכר בתוך אהלה. הוא רוי וכמו שבקיה לרויה. אבל הכוונה שמחוייב להיטיב לב ע"י שתיית יין הרבה. עד דלא ידע. עד ולא עד בכלל דזהו הגיע לשכרותו של לוט. וכדאמר בהספינה אבסמו וגו. פרש"י שהיו פניהם אדומים כמו שתויי יין".

למרות דברי הקרבן נתנאל הנ"ל ניתן לומר שלמעשה רבינו חננאל ורש"י¹² סוברים כאורחות חיים ודעימיה למרות שמפרשים שרבה מחייב להשתכר וז"ל ר"ח "בסימא פי' שיכור" וז"ל רש"י "לאבסומי - להשתכר ביין", שמא יסברו שלמעשה דחתה הגמרא חיוב זה. בשיירי כנה"ג כתב לבאר שיטת רש"י ר"ח הרמב"ם והטור ששכרות הכוונה שישתה יותר מלימודו ושם כתב שאע"פ שיש לפקפק בפירושו מ"מ כן נכון לעשות שהרבה יין עושה.

דעה מיוחדת מצאנו, שאין חיוב לשותות יין כלל אלא לשמוח בכל דבר כן כתב רבי יעקב סקילי (תורת המנחה פרשת ויקרא דרשה לו עמוד 364 במהדורה החדשה) מבאר לאבסומי הכוונה להטיב ליבו ולשמח נפשו בדברים המשמחים את הנפש. לפי דבריו אין לחבר בין הסיפור של רבה ור' זירא לחיוב השמחה (והיה מקום לומר שבעקבות הסיפור תיקנו לשמוח בשאר דברים ולא ביין וכעין שיטת בעה"מ אך משמע שמפרש את דברי רבא חייב איניש לאיבסומי הכוונה לשמוח בכל דבר)

¹² על כגון דא אמר הב"י (או"ח סימן י') פרש"י פרשן ולא פסקן שלעיתים בהמשך הגמרא נדחת דעה זו ולא בכל גזונא אין להתחשב בדעת רש"י כמו שרואים בעשרות מקומות לפחות בטור שמביא רש"י כפוסק מול ראשונים אחרים וזה פשוט.



ד.

הפירוש בחיוב 'עד דלא ידע'

בפירוש החיוב 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי' מדברי רוב ככל הראשונים והאחרונים מבואר שאין צורך בשיכרות גמורה אף לרבא והסיפור בא לסייעו שאין להגיע לשיכרות גמורה.

א. הראבי"ה (הובא בהגמ"י הנ"ל) כתב שהכוונה עד ולא עד בכלל ומקיים מצוה בביסוס.

ב. כתב בספר המאורות (מגילה שם) שהגבול הוא דברי הבאי וכמו שרבא בחולין דף צ כתב על המשנה בתמיד (פרק ב משנה ב) שהאפר הנערם מהקורבנות הגיע ל300 כור הוא דברי הבאי. וכן מצינו בתורה 'ערים גדולות ובצורות בשמים'.

ג. הר"ן הקשה אם כוונת הגמרא שיתבלבל בין ארור המן לברוך מרדכי זה לא יקרה אלא בשתייה מרובה מאוד וקשה מאוד לקיים המצוה. לכן מפרש כפירוש התוספות שרבא קיצר וכוונתו לכל המפשט 'ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל' שלומר כל הנוסח הנ"ל מצריך יישוב הדעת. וכ"כ המאירי.

ד. בנימוקי יוסף על מסכת מגילה (ז עמוד א) כתב שיחשבו שהוא אינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי. וזה לשונו "אין הכוונה להשתגע ולהמשך אחר קלות ראש ושחוק, שאין זו שמחה אלא הוללות, ולא תיקנו אלא למימר מילי דבדיחותא עד דסברי אינשי דלא ידע". (וכע"ז כתב במהרש"א בב"מ דף כג)

ה. בחידושי אגודה וברי"ז (דרכ"מ אות א) וכ"כ באבודרהם, שהכוונה שלא יוכל לחשב ולמצוא שהגימטריא שלהם שווה.

ו. במנהגים (הובא בדרכ"מ שם) וכ"כ ברד"א שהיה פיוט שהיו עונים עליו פעם ארור המן ופעם ברוך מרדכי.

ז. מרן החיד"א (מחב"ר תרצה, אות ג) הביא בשום הרמ"ע מפאנו שהכוונה שמשכרותו לא יבחין בשמיעתו בין ארור המן.. ושם כתב הרמ"ע להדיא שאם זה הפירוש שסגי בשתיה כל דהו.

ח. הכנסת הגדולה (הובא בכה"ח שם) כתב שהכוונה שבעקבות השתייה לא ברור לו מה קדם למה תליית המן או גדולת מרדכי. (משתה היין שאמרה אסתר לאחשוורוש

שהמן רוצה להורגה או הלבשת מרדכי וקריאת המן לפניו 'ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו' (חפץ ביקרו)

ה.

תליית המחלוקת בטעמי מצוות השתיה

מצד אחד, קשה לומר שמצוות השתיה היא זכר ל'שתיה כדת אין אונס' שזה היה הטעם הרוחני לגזירת המן 'שנהנו מסעודתו של אותו רשע' וע"כ שמצוות השתיה היא זכר למשתה שעשתה אסתר (צרור החיים ואבודרהם) לזכרו סגי בשתיה מועטת. כמו כן אם נאמר שהשתיה היא חלק ממצות השמחה וההודאה לה' כפי שמשמע מהמאירי (דף ז עמוד ב) ברור הדבר שאין צורך בכמות מופרזת של שתיה "חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר" וכן לטעמו של רבינו יהונתן אייבשיץ (יערות דבש חלק ב, דרוש יג) שכתב שטעם השתיה הוא זכר למה שעמ"י התפללו לביטול הגזירה בזמן שדעתם לא הייתה מיושבת עליהם כלל בשל הצער והדאגה, זכר לכך יש לשתות בשיעור שהדעת אינה מיושבת מעט.

מאידך, ניתן לומר שהשתיה היא זכר לשכרות אחשוורוש שהובילה למיתת ושתי ולהצלת ישראל ע"י המלכת אסתר ועוד כתב החת"ס (תורת משה, פרשת תצוה) שמטרת השתיה היא לעשות תשובת המשקל לעשותה לכבוד ה' ובאותה סעודה הייתה השתיה ללא גבול¹³. וכן אם הטעם לשכוח מהצרות של הגלות (דרשות חת"ס, פורים שנת תק"ס) נראה שיש לו לשתות כמות גדולה שתשכיח ממנו צרות ההווה וזה כדרגת שתיה המשווה את הרע לטוב ומנתקת מהמציאות. טעם ע"פ הסוד (שער הכוונות דף קט עמוד ד) "להאיר אל הניצוץ שהוא אשר בתוך הקליפה".

כדי לבאר מעט ענין זה נביא דברי הרבי מליובאוויטש (ליקוטי שיחות ז, עמוד 20) וכע"ז נכתב בנפש שמשון לרב פינקוס על פורים. ביום פורים מתגלה שאף הרשעות משמשת את הצידקות והקדושה ואינה מונעת הופעת הטוב אלא משמשתה בעל כורחה ושלא ברצונה¹⁴.

¹³ תורת משה שמות פורים "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (מגילה ז' ע"ב). "ל טעם וענין המצוה כדי שנהי' בעלי תשובה באותו מקום ובאותו זמן, דהיינו שחטאו ונהנו מסעודתו של אותו רשע ונשתכרו וקלקלו בזונות כמבואר במדרש (אסת"ר ז' י"ח), ע"כ מצוה לשתות כדי שכרות אבל לא ישתכר רק יתיישב בינו ויהי' בו מדעת קונו (כעירובין ס"ה סוע"א)".

¹⁴ וכעין זה מבאר מרן הראי"ה (עולת רא"ה א, עמ' תמ) מה הטעם לאכילה המרובה ושתיית יין המעוררים את הצדדים הגשמיים והחומריים שבאדם משום שביום זה הגוף עונה אמן בעל כורחו לקדושה "והנה ההארה הנמשכת ביום הקדוש הזה היא ממש מצד קדושת הגוף הישראלי.. ועוד שאפילו אם יסולק



ו.

בדעת קדוש ה' האר"י ז"ל מצינו מחלוקת גדולה

האר"י הקדוש (הנ"ל) כתב שיש לקיים השיכרות פשוטה כמשמעה, שיתבלבל ויאמר 'ברוך המן' וכ"פ הגר"ב שמואלי שליט"א (ספר ימי הפורים עמ' קכב) דכן יש לעשות לכתחילה, אא"כ יבוא לידי הפסד מצוה כברה"מ תפילת ערבית וכדומה.

אך גם לשיטת האר"י יש שני טעמים שמקובלי ירושלים אינם נוהגים כך (כפי שהעיד הג"ר בניציון מוצפי בספר 'פורים בציון' עמ' שמט): ראשית מפני מיעוט ערכנו וחשש ששיכרות כזו תוביל לזילזול במצוות ולעבירות וכדומה.

ועוד שאין ברור שהקטע הנ"ל למרות שהובא בשער הכוונות הוא מדברי רבינו האר"י שאחר דברי האר"י על התיקון שבשתיה הובאה פיסקה שמגדירה את רמת השיכרות כנ"ל ופיסקה זו מופיעה (כמעט מילה במילה) בספר פרי עץ חיים שכתב מהר"ם פאפירש ששמע ממהר"י צמח ששמע ממהרש"ו ששמע מאביו מהרח"ו ועל כן אין ברור שזו אכן דעת האר"י ושמא הוכנסה פיסקה זו מהספרים הנ"ל ואינה מדברי האר"י עצמו. (כך ביאר חכם סלמאן מוצפי לבנו¹⁵ הגאון רב"צ מוצפי שליט"א מדוע חכמי ומקובלי ירושלים לא עושים כדברי האר"י המובא בשעה"כ ראה בספר פורים בציון, עמוד שמט)

אור השכל מכלי הגוף, הנה כוחות הגוף בעצמם קדושים הם, ושומרים מכל רע, ומדיקים עצמם לשלמות האמיתית שבאור פני מלך חיים, ע"כ המצווה אז לבסומי, וממשיך אור גדול על ידי זה כמבואר בכתבי הארי ז"ל ומקשר את הנ"ל לעובדה שבמעמד הר סיני נכפה על הגוף לקיים התורה אע"פ שהנשמה ודאי חשקה לקבלת התורה הדור קיבלוה בימי אחשוורוש שגם הגופות קיבלו באהבה את התורה. וכע"ז כתב הג"ר המשגיח רבי ירוחם ממיר דעת חכמה ומוסר (חלק ג, מכתב רנה) "וברצון גמור קבלנו מלכותו ית' עלינו. לכן עלינו לבסומי עד דלא ידע, היינו לפוטרונו ביום הפורים אף מהשכל, לבל נה' אנוסים כלל וכלל. ואז, כשהגוף יהיה חפשי בתכלית, נשאלהו מי הוא ארור, ומי הוא ברוך, ואם בהיותו מסולק אף מהשכל, ג"כ יכוון האמת, כי ארור המן וברוך מרדכי, נמצא כי הגוף בלא השכל ג"כ יחפוץ בזה, ואין זה אנוס כלל וכלל, וזהו רצון גמור. וזהו עיקר ימי הפורים שקימו מה שקבלו כבר".

¹⁵ לקמן נביא מדברי הגאון הרב אשר וייס שליט"א בהשתלשלות כתבי האר"י ועל פי דבריו יובנו דברי חכם סלמאן מוצפי זצוק"ל "ספרי פרי עץ חיים המיוחסים לרבי חיים ויטאל, הודפסו לראשונה, מסיבות שונות, רק כמאתים שנה אחרי פטירת האר"י. האר"י נולד בשנת רצ"ד ונפטר בה' באב בשנת של"ב. והחלקים השונים של ספר זה המיוחס לרבי חיים ויטאל, ונערך ע"פ כתבי רבי מאיר פאפירש, נדפסו לראשונה בין השנים תקל"ד-תקמ"ה. פער השנים הגדול הזה שעבר מאז שהדברים נכתבו ע"י רבי חיים ויטאל, ומאז שרבי מאיר פאפירש ערך את כתבי רבי חיים ויטאל עד שהודפס ספר 'פרי עץ חיים', גרם לשיבושים רבים. בנוסף לכך רבי מאיר פאפירש עצמו כתב בהקדמת ספרו שהוא לא ראה את כתב היד של רבי חיים ויטאל, אלא הוא שמע את הנהגותיו של האר"י מפי מהר"י צמח ששמע אותם מרבי שמואל בנו של רבי חיים ויטאל. כמאה שנה אחר הדפסת הפרי עץ חיים, נדפס הספר "שמונה שערים" של רבי שמואל ויטאל שהעתיק כאמור את דברי אביו רבי חיים ויטאל עם שינויים מסוימים שעשה בסדר הדברים. השער השישי העוסק בעניני הנהגות האר"י בימי חול בשבתות ובמועדים נקרא "שער הכוונות",



עוד מצינו ביסוד ושורש העבודה (שער יב, פרק ז) שנכתב בשם האר"י שגם הוא דייק את לשון הגמרא "חייב איניש לבסומי", שהחובה היא להתבסם ולא להשתכר, והדברים הובאו בשמו ברבים מספרי האחרונים שהאר"י סובר שאסור להשתכר בפורים.

וכ"כ החמדת ימים¹⁶ (פורים פרק ו אות לו, מ) וזאת לשונו "ושב אחר עתירתו יתקדש במותר לו באכילתו ובמשתה היין לאכול ולשתות יותר מכדי רגילותו שיעור מה עד יבוסם ולא יפריזו על המדה כשוטים שקלקלו פן יפרוץ בהם האספסוף אשר בקרבם לצאת מן השורה ולפרוק עול מלכות שמים מעליהם בסעודה ולהוציא דבר לפני האלהים אשר לא כדת של תורה חלילה פן יהיה להם שכר פרי הבטן לפתן וכריסם לקרץ והמשתה למשטה והמאכל למאכלת... ולו חכמו ישכילו את מאמרם חייב איניש לבסומי וכו' ולא אמרו להשתכר אפס לבסומי ביסום בעלמא מעט יותר מכדי רגילותו ומעט אשר היה לפניו יין מל'כות רב כיד המלך, ויגום ויישן מתוך משתה היין נים ולא נים תיר ולא תיר לא ידע שכול להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי".

ז.

שיטת מרן השו"ע

השולחן ערוך העתיק דברי רבא וברור שלא פסק כרבינו אפרים אך בבית יוסף ביאר שרמת השיכרות הרצויה היא או מעט יותר ממה שרגיל (שהאורחות חיים מפרש לבסומי להתבסם ולא להשתכר) או שלא יוכל לומר את המשפט הארוך המובא בירושלמי כפי שכתב הר"ן.

זאת לשון הב"י (אורח חיים סימן תרצה, ב) "מצוה להרבות בסעודת פורים וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. מימרא דרבא בפרק קמא דמגילה (ז:): וכתבו התוספות (ד"ה דלא) דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים וכן כתב הר"ן (ג: ד"ה גמ') כלומר דאי בין ארור המן לברוך מרדכי לחוד אפילו שתה טובא לא טעי ביה וכתב הר"ן (שם) בשם

ונדפס בסלוניקי בשנת תרי"ב. כתב היד של רבי חיים ויטאל עצמו ושל רבי שמואל ויטאל עצמו שרדו עד היום, ואפשר להשוות את הטקסט ולאמת אותו. השוואה קפדנית מעלה שהספר "שמונה שערים" זהה פחות או יותר לכתב היד של רבי שמואל ויטאל. לעומת זאת הספר "פרי עץ חיים" שונה מאד מדברי רבי חיים ויטאל ובנו רבי שמואל ויטאל. דבר זה מעלה סברא שחלק מדברי ספר זה אינם דברי האר"י אלא דברי חכמים אלמונים אחרים שהשתרבבו ברבות השנים לתוך ספר זה".

¹⁶ מחברו הוא ככל הנראה רבי בנימין הלוי רבו של מהר"ם זכות והחיד"א מעיד על עצמו שהיה מכניס שבת ויו"ט אחר שקורא ענייני השבת והחג שבו. אמנם יש לדעת שרבי יהודה פתיה וקדם לו היעב"ץ (טען שמחברו נתן העזתי שר"י תלמיד ש"צ) כתבו דברים קשים על ספר זה ולכן הגר"מ אליהו זצ"ל לא הכניס ספר זה לביתו.



רבינו אפרים דמהוה עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטיה לר' זירא כדאייתא בגמרא (שם) אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר דמי למיעבד הכי, כתוב בארחות חיים (הל' פורים אות לח) חייב אינש לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשיכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט".

נראה ברור שיש לבאר דעת השו"ע כדעת האורחות חיים שהרי לא הביא דעה אחרת בב"י ובביאור עד דלא ידע בין ארור המן.. נטה לביאור התוספות שיש לשתות עד שיתבלבל באמירת המשפט הארוך (ומצאתי שכך ביאר את דעת השו"ע הראשל"צ בילקו"י פורים עמ' תרעה).

ח.

לסיכום מצאנו שבעה טעמים שאין להפריז בשתית יין בפורים

א. רבינו אפרים סובר שאין להשתכר עד כדי איבוד דעתו מכח הסיפור שהיה עם רבה, שנדחית דעתו של רבא. ב. רבים ביארו את מעשה דר' זירא שלא הרגו ממש ממילא אין לומר ששתה כ"כ הרבה. ג. לדעת הראב"ה ועוד חייב להתבסם ועד דלא ידע רשות ולמצוה מן המובחר בלבד. ד. אף החולקים על רבינו אפרים יש רבים המבארים את דברי רבא שאין להשתכר כ"כ אלא עד שלא יכול לומר את המשפט הארוך הנ"ל. או גימטריא וכו'. ה. אף בפירוש לבסומי יש רבים המבארים מכח לשון (וכ"כ האורחות חיים שהובא בב"י) או מכח סברא שהכוונה להתבסם (והכנה"ג מכח סברא שהשיכרות היא גנות גדולה כך יש לפרש לשון הראשונים שכתבו שחובה להשתכר היינו יותר מלימודו). ו. אף אם לא נאמר כן כתבו הפר"ח והמעש"ר ועוד שבדורינו אלא מעט יותר ממה שרגיל ביום טוב. ז. כך משמע מהב"י וממילא זו שיטת השו"ע. (וביארנו שאין הכרח מהאר"י אחרת וכן מהרי"ף הרמב"ם והטור)

למסקנה: דעת השו"ע, רוב הראשונים והאחרונים שאין חיוב להגיע לידי שיכרות ממש אלא די בשתיה יותר ממה שרגיל לשתות ביום טוב וכ"ש בדורינו שהדבר יכול לגרום לחילול ה' ולביזוי התורה¹⁷.

¹⁷ הערת המערכת:

וראה לקוטי שיחות לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש (חלק ט"ז שיחה ב' לפורים) שהרחיב בנדון זה רבות, ובכל נקודות הנ"ל: הטעם לחיוב 'לבסומי עד דלא ידע' שהוא שלימות השמחה של פורים (שחיוב שמחה הוא עיקר מצוות היום וחל בכל היום כולו ולשיטת הרמב"ם משלח מנות



ומתנות לאביונים נגזרות הימנה) הוא זכר לעיקר הדבר שאירע בפורים, מה ש'קיימו וקיבלו עליהם' את התורה בפנימיות ובאהבה (שבת פח, א). וראה שם בארוכה שהוא ע"ד מה שהאריך הרמב"ם באופן התגלות הנבואה לנביאים "אין רואין.. אלא בחלום בחזיון לילה או ביום אחר שתפול עליהם תרדמה.. אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל" וטעם הדבר מובן כיון שההכרה האנושית מוגבלת ומגושמת ואין ביכלתה להשיג ולהכיל גילוי דבר ה' ורצונו וחכמתו הבלי גבול, אלא רק ע"י שהאדם מתעלה ומתרומם מהגבלותיו הגשמיים, ומזה הטעם בעת קבלת התורה 'פרחה נשמתן'. והחידוש העצום בפורים שקיבלו עליהם בפנימיותם רצון ה' ומצוותיו, ע"י שעמדו במסירות נפש שנה שלימה שלא לכפור ח"ו שהרי יכלו לינצל עי"ז (תו"א), ולכן דווקא הגיעו למעלת קבלת התורה באהבה (אף שהזמן היה נמוך עשרת מונים בגלות וכו') לעומת הזמן והגילוי דמתן תורה, דדווקא אז הגיעו למעלת המסירות נפש שמבטא קבלה פנימית של תורה ומצוות. ולכאור' עניין המס"נ הוא ע"ד התפשטות הגבלות הגשמיים).

ובכדי שיוכל האדם להמשיך עליו ולקבל מחדש עניין זה בכל שנה בפורים (נוכרים ונעשים) אינו אלא ע"י שמחה שמרוממת האדם מהגבלותיו, וביותר הוא כאשר מתרומם ויוצא מכל הגבלותיו המוגבלים ומגושמים וזהו שיעור "עד דלא ידע" (ולרמב"ם מחדש שכן הוא ע"י שירדם עי"ז ע"ד גילוי הנבואה הנ"ל), וע"כ ממשיך הרמב"ם שהתוצאה מזה ש'שמח ברעיו' במשלח מנות כמו ששמח בשמחת עצמו, שהוא הוכחה ועבודה טובה שיצא מהגבלותיו וטבעו שהאדם קרוב אצל עצמו, וכ"ש כאשר עושה מתנות לאביונים ושמח בשמחת העני יותר משמחת עצמו. וזה גדר אחר מחיוב צדקה שבכל השנה, ולכן דווקא כאן מאריך הרמב"ם במעלת הצדקה באופן זה דווקא.

ומתאים עם ביאור החסידות הידוע ב'עד דלא ידע' כאשר האדם מתרומם בעצמו מהגבלותיו של הגוף ונפשו הבהמית ודבק בהקב"ה יותר וכו' עד שגם במקום העמוק בנפשו ושכלו ד'לא ידע' למעלה מהבנתו ושכלו, גם שם מונח אצלו בפשטות וברור לו ד"ארור המן וברוך מרדכי". וזה מתבטא שגם בשתיית יין בריבוי עדיין עומד האדם כדבעי בשייכותו להקב"ה ומצוותיו. ולכך אף שבכל יו"ט היו מעמידין שוטרים שלא יבאו לקלות ראש וכו' ע"י היין (רמב"ם הל' יו"ט), בפורים לא מצינו זה כלל, דבפורים מחמת כהנ"ל אין לחוש שיבואו לידי עבירה ואדרבה. ראה בכל זה: לקוטי שיחות חלק א' וג' פורים.

ובחלק ל"א שיחה ב' לפורים מבאר עד"ז המעשה ד'קם רבה ושחט לר' זירא' שע"י שתיית יין נכנס יין יצא סוד" וכדברי השל"ה (שער האותיות פד, ב) "קדושים אשר בארץ ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי היתה כוונתן בזה לשם שמים כי מתוך משתה היין.. אומרים דברי תורה על השלחן הרבה מאד וכפליים לתושיה ודמתוך שמחה החכם מגלה רזי התורה וכו'" ובאופן הרבה יותר בכמות ואיכות ממה שיכול בעת הרגילה, וע"י רוממותם זו בסעודת פורים גילה רבה סודות התורה יותר מדאי שהביא לרבי זירא לכלות הנפש עד שמת (וכביאור האו"ח לגבי נדב ואביהו ש'נכנסו שתויים' לקה"ק ומתו) ולמחר "אחייה", ולכן גם בשנה הבאה הציע לו לחזור ולשוב על זה המעשה, ור"ז ג"כ היה רוצה בכך רק שחשש שלא יוכל שוב לחזור לעוה"ז לתכלית כוונת בריאתו במעשה המצוות כאן דווקא. ועי"ש היטב ובהנשמן.



בענין דין נשים במצוות עשה שהזמן גרמא והמסתעף

הרב אברהם פדידה שליט"א
כולל שערי דעת, פעיה"ק טבריה

א.

מקור הדין

ראשית כל מקור הדין דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא הוא בגמ' קידושין, תנן "כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין, ונשים פטורות".

ולקמן, "ת"ר איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא, סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין וכו', ומצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מנלן, גמר מתפילין, מה תפילין נשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ותפילין גמר לה מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה נשים פטורות, אף תפילין נשים פטורות".

ופרש"י "שהזמן גרמא" שהזמן גורם לה שתבא".

אמנם מצאנו ג' מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות בהן, מטעם שאף הן היו באותו הנס'.

הם: נר חנוכה, כדאי' בגמ' שבת, "אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס'".

וכן ארבעה כוסות, כדאי' בגמ' פסחים, "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס'".

וכן מקרא מגילה, כדאי' בגמ' מגילה, "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס'".

[בס' מדרש תלפיות לר"א הכהן מאיזמיר (ענף אמן) נתן בהם סימנים, וז"ל: "ואמרה האשה אמן 'אמן', ר"ת ארבע כוסות, מקרא מגילה, נר חנוכה, מכאן רמז לנשים שחייבות באלו שלשה"].



ב.

מצוות דרבנן שהזמן גרמא

אע"ג דהכלל שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא נאמר במצוות דאורייתא והכא מצוות דרבנן הם, כבר ביארו בתוס', דאי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, אע"ג דארבעה כוסות דרבנן, כעין דאורייתא תיקון.

איברא דבתוס' ברכות הביאו בשם רש"י שבמצווה דרבנן אף שהזמן גרמא נשים חייבות. וכן הביא הברכי יוסף בשם האורחות חיים דנשים חייבות בסעודה שלישית שהוא מצות עשה דרבנן, וכל מצות עשה דרבנן אף שהזמן גרמא שוה בין באנשים בין בנשים.

והקשה ע"ז דדבריו קשים דהא חנוכה וד' כוסות מצוות דרבנן, ולחייב נשים אצטריך לטעם 'אף הן היו באותו הנס'?

[וראה במחבר"ר שהביא תשו' מהר"ם ומבאר דבריו ע"פ דברי ר"ת בספר הישר דס"ל כהאו"ח, דבמצוה דרבנן נשים חייבות אף שהזמן גרמא.

וכדי ליישב דבריהם כתב לחלק דבמצוות כעירוב ואבלות שפיר חייבות, אבל במצוות שהם זכר לנס וכדו' אי לאו שאף הן היו באותו הנס היו פטורות. ע"ש באורך].

עוד יש להעיר על פרש"י מדוע הגמ' בברכות הוצרכה להביא טעם שנשים חייבות בתפילה דרחמי ניהו, הרי במצוה דרבנן נשים חייבות אף שהזמן גרמא?

וראיתי להר' ראש יוסף שעמד בזה וביאר, "דהוא נתינת טעם דלא תימא דקטן לא מצוי בד' שעות אצל אביו ועוד מיסמך גאולה כו' אפ"ה חייב לחנכו בתפלה דרחמי הוה, וכן נשים ס"ד דלא מצוי מכוונתו וס"ד ליפטרו וכו'".

אלא שהעיר על רש"י מנר חנוכה דחייבות משום שאף הן באותו נס הא לאו הכי נשים פטורות אע"ג דהוה דרבנן?

שו"ר במהרש"א שביאר, "ומיהו אצטריך למימר דרחמי ניהו דאי לאו הכי לא הוה מתקני רבנן תפלה בנשים ועבדים וק"ל".

כלומר שלדעת רש"י במצוה דרבנן שהזמן גרמא אין זה סיבה לפטור אבל אין זה גם סיבה לחייב וצריך סיבה אחרת לחייב, ולפי"ז לא קשה ג"כ הא ד'אף הן היו באותו הנס'.

ומצאתי ביאור נפלא שכתב בס' עלי תמר ליישב קושיית הברכי יוסף באו"א,

דהנה מקודם צריך להתבונן בדעתם של רבותינו ז"ל, הלא אדרבא היינו צריכים לומר כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקנו ובמצ"ע דאורייתא שהזמן גרמא נשים פטורות.



ונראה עפ"י שאמרו בברכות "חביבים דברי סופרים יותר מד"ת וכו', תני ר"י ד"ת יש בהם איסור ויש בהם היתר, יש בהם קולין ויש בהם חמורין אבל ד"ס כולם חמורים וכו'".

ולפיכך דווקא במצ"ע של תורה יש בהם קלין ויש בהם חמורין אבל ד"ס כולם חמורים וממילא דין מצוותן אחד שבין שאין הז"ג ובין שהז"ג נשים חייבות.

אלא שעדיין נשאר קושית הברכ"י ממגילה, נ"ח, וארבעה כוסות?

ונ"ל הנה בכל המצוות שהן חובת הגוף וחובת קרקע שוות הנשים להאנשים בין ל"ת ובין מצ"ע. מלבד עניני מלחמה שנשים לא בנות מלחמה הם וכמו"כ במצוות התלויות במשפט נוהג בזכרים כי להם לעשות המשפט.

ומעתה בחנוכה עיקר הנס היה במלחמה שמסר גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו', וכן בפורים נקהלו היהודים ועמדו על נפשם וי"ג זמן קהלה לכל למלחמה, וכן ארבעה כוסות שהוא על ההצלה ועל הגאולה מבית עבדים, הרי כל אלו מצוות מלחמה שהדין שחייבים בהם רק אנשים ולא נשים.

ולפיכך לולא הטעם שאף הן היו באותו הנס שהיו באותה צרה ובאותה סכנה, היינו אומרים שהן פטורות מפני שהם מצוות של עניני מלחמה, ודפח"ח.

ג.

ב' באורים והנפק"מ

בביאור הטעם 'שאף הן היו באותו הנס' מצאנו ברש"י ב' אופנים:

בשבת פירש וז"ל: "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס".

וביתר הרחבה בפסחים וז"ל: "כדאמרינן בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה נמי אמרינן הכי דמשום דעל ידי אסתר נגאלו, וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת".

אולם במגילה פירש באו"א וז"ל: "שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'".

ובתוס' הביאו בשם רשב"ם שפירש כאופן א', שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר בחנוכה על ידי יהודית בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו, והעירו ע"ז דלשון 'שאף הן' משמע שהן טפלות ולפירושו היה לו לומר 'שהן', ועוד דבירושלמי גריס 'שאף הן היו באותו ספק' משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד?



לכך ביארו כאופן ב', שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן.

[ובמרדכי ואף על גב דפרעה לא גזר אלא על הזכרים מכל מקום הנשים לא היו יכולות להתקיים בלא הזכרים].

ובבית יוסף העלה נפק"מ להלכה בין שני הפירושים, שלפי הפירוש הראשון יש לחייב גם עבדים כנעניים (שדינם כנשים בדרך כלל) בקריאת המגילה, כיון שאף הם ניצולו על ידי הנס, ואילו לפי הפירוש השני אין לחייבם כיון שלא היו שותפים בעשיית הנס.

וז"ל: "ומ"ש ועבדים. בעבדים משוחררים מיירי וכדכתבו הרמב"ם וסמ"ג, דאילו עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות מדין נשים שהזכיר אחר כך הוא נלמד דכל מצות שהאשה חייבת בהן העבד נמי חייב בהן, ואף על פי שאין חיוב האשה במצותה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולים היו, ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שעל ידי אשה נעשה הנס אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים וכיון דהויא מצות עשה שהזמן גרמא עבדים פטורים", ע"כ.

וראה בלחם משנה שהוכיח בדעת הרמב"ם דס"ל דעבדים ממש פטורים,

וז"ל: "הכל חייבין בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים וכו', אפשר דרבינו ז"ל סבור דכתב הרב"י בסי' תרפ"ט דעבדים שמלו וטבלו לשם עבדות אינם חייבים ולהכי מפרש הוא ז"ל דדוקא עבדים משוחררים, ואין לדמותם לנשים דשאני נשים שע"י אשה נעשה הנס וכמ"ש שם הרב"י ז"ל, אבל אין לומר דרבינו ז"ל מפרש דעבדים דברייתא הם משוחררים משום דאם הם עבדים ממש נלמד מדין נשים, דא"כ איך פירש דהם עבדים משוחררים דהשתא נמי קשה דבכלל 'גרים' הם, אלא ודאי דהעיקר כמו שפירשתי", ע"כ.

[ובאמת בטור לא גרס 'גרים', ודו"ק].

ומ"מ אין להקשות סתירה ברש"י שהביא ב' אופנים על אף דיש בהם נפק"מ, דכבר כתב המהרש"א בקידושין בזה"ל:

"ודע שגירסת רש"י מהופכת הכא מדהתם ואין לחוש בכך כי כן דרכו לפרש במקום זה כך ובמקום אחר שינה פירושו, ודו"ק".

וכעין זה מצאתי שכתב בס' עמר נקא שכן דרך רש"י במקומות הרבה שהוא מפרש במקום אחד פי' אחד ובמקום אחר פי' אחר, ע"ש.

ד.

חקירה בגדר החיוב 'שאף הן היו באותו הנס'

והנה בחידושי מרן הגרי"ז כתב דיש להסתפק אם הפירוש דמטעם זה ליכא בהו פטורא דמ"ע שהזמן גרמא דדין זה דמ"ע שהזמ"ג שייך אף במצוות דרבנן וממילא נכללו בחיובא דקריאת המגילה הנאמר באנשים, או דהוא חיוב מיוחד לנשים מטעם זה דאף הן היו באותו הנס,

ונפק"מ בעבדים כנענים דאם נשים נכללו בחיובא דקריאת המגילה הנאמר לאנשים א"כ גם עבדים ממילא חייבים וליכא בהו פטורא דמ"ע דהזמן גרמא, אבל אם באמת גם עתה איכא בהו פטורא דמ"ע שהזמ"ג ורק דהוא דין חיוב מיוחד לנשים מטעם דאף הן היו באותו הנס, א"כ הרי הוא דין חיוב מיוחד להן, אבל עבדים הדרו לדינם ופטורים מטעם מצות עשה שהזמן גרמא.

[ולכאורה יש להוסיף בכוונתו, דכל חקירה זו שייכת רק לפי הפירוש דהנס נעשה על ידם ולכך לא שייך בעבדים, אולם לפי הפירוש דהיו בכלל הנס א"כ אף עבדים היו וכדלעיל בב"י "שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולים היו", וק"ל].

והוכיח הגרי"ז כצד ב' מדברי הרמב"ם הנז' שכתב 'ועבדים משוחררים' וביאר בלח"מ דרק עבדים משוחררים חייבים אבל עבדים שאינם משוחררים פטורים, ואינם כמו נשים דשאני נשים שע"י אשה נעשה הנס,

והנה אם נאמר שהטעם שע"י אשה נעשה הנס הוא רק שלא לפטור נשים מפני שהוא עשה שהזמן גרמא, ובכל זאת היא חייבת כמו אנשים, א"כ אף עבדים שאינם משוחררים דמחוייבים במצות כמו אשה, ג"כ מחוייבים במקרא מגילה כמו נשים, כיון דנשים לא נפטורות מחמת מצות עשה שהזמן גרמא גם עבדים מחוייבים כמו שהם מחוייבים בכל המצוות וא"כ למה כתב הר"מ עבדים משוחררים,

וצ"ל דנשים הוא חיוב מיוחד מפני שנעשה הנס על ידיהם, ואין זה רק טעם שלא לפטור נשים מצד מצות עשה שהזמן גרמא והם מחוייבות כמו אנשים, אלא זהו עיקר הטעם דהם מחוייבות, וא"כ עבדים שאינם משוחררים פטורים.

וחזי הוית תנא דמסייען בחי' הריטב"א שכתב לבאר מחלוקת חכמים ורבי יהודה שם החולקים בדין חיוב קטנים בקריאת המגילה בחקירה הנז', וז"ל:

"אבל הכא בהא פליגי דר' יהודה סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס וכעין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו הנס, ורבנן סברי דנשים



דבעלמא בנות חיובא נינהו מחייבי בוו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין אף במצוה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס, וזה טעם כעיקר והלכתא כרבנן, ע"כ.

והניף ידו שנית בשו"ת הריטב"א וז"ל: "ולא נחלקן אלא במגילה דסבר ר' יהודה דבהא חייבו רבנן לקטן שהגיע לחינוך חיוב גמור משום פרסומי ניסא ומפני שהיו בנס ובגזירה כשם שחייבו מטעם זה לנשים אע"פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי' מכשירו להוציא את הרבים ומשום דאתי דרבנן ומפי' דרבנן, ורבנן סברי דאפי' בהא לא חייבו רבנן אלא חיוב חנוך בלבד כשאר מצות, שלא חייבו אלא לנשים שחייבות מן התורה בכל לא תעשה שבתורה וחייבות ג"כ בקצת מצות עשה ועשו למגילה כאחת מהן משום פרסומי ניסא ולפי שאף הן היו באותו הנס וקי"ל כרבנן, וגם זה נראה טעם כעיקר".

* * *

ה.

ש'אף הן היו באותו הנס' במצוה דאורייתא

בתוס' פסחים הקשו על שיטתם, "והא דאמרינן דפטורות מסוכה אף על גב דאף הן היו באותו הנס 'כי בסוכות הושבתו'? התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס".

וצ"ב קושיית התוס' כיון שהתורה פטרה אותם להדיא ממצות סוכה כמבואר בגמ' סוכה דילפינן ליה מהלכה למשה מסיני, א"כ איך שייך לחייבם?

ואולי אפשר ל' דכונתם שיתחייבו מדרבנן, ומצאתי את שאהבה נפשי שכך פירש הגרעק"א וז"ל: "ולענ"ד הא תוס' בפסחים (דף ק"ח: ד"ה היו) כתבו והא דאמרינן דפטורות מסוכה אף על גב דהן היו באותו הנס כו', היינו אף דקרא כתיב האזרח למעוטי נשים, דהתינח אם סברא דהן היו באה"נ הוי דאורייתא מש"ה בסוכה פטורות דהתורה פטרתן אבל כיון דהוי רק סברת דרבנן אם כן מה בכך דתורה פטרתן מ"מ לחייבינהו דרבנן, ותי' התם בעשה דאורייתא אבל בד' כוסות דרבנן תקנו גם לנשים, נ"ל כוונתם דדוקא במילי דרבנן כמו ד' כוסות וחנוכה דעיקרו דרבנן מעיקרא כי תקנו גם לנשים שהיו באה"נ אבל במצות דאורייתא לא תקנו חז"ל חיובא ביחוד לנשים".

ולפי"ז דחה הגרעק"א מש"כ הטורי אבן לבאר מה דכתבו בתוס' דהנשים אין מוציאות אנשים בקריאת המגילה, דה"ט כיון דאסתר ברוח הקודש נאמרה הוי כמו



דאורייתא והיה החיוב רק לאנשים, אלא מדרבנן הוסיפו לחייב נשים מטעם דאף הן היו באותו הנס וא"כ חיובא דנשים אינו ברה"ק והוי כמו חיוב דרבנן דאינו מוציא לחיוב דאורייתא, ע"ש.

[ולדבריו ביאר רעק"א הדין שמובא בשו"ע דאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות, ובפר"ח הק' דהרי 'איש' כתיב ולא אשה?

די"ל הא דכתיב ומשלוח מנות איש היינו דהחיוב ברה"ק באמת לא היו על נשים דהוי מעשהז"ג ואפילו במקרא מגילה אינם חייבות, אבל אח"כ כשתקנו חז"ל לחייבן בקריאת מגילה שאף הן היו באותו הנס מה"ט חייבו אותן בשלוח מנות].

ולהאמור בבאיור תי' התוס' ליתא לדברי הטורי אבן, דאם מצד רה"ק לא נתחייבו נשים לא היה להם לחכמים לעשות חיוב ביחוד לנשים כמו דלא עשו בסוכה.

.1

סתירה בתוס'

אלא שלכאורה יד הדוחה נטויה לומר דהנה בתוס' הביאו, "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס? וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ז דחג הסוכות".

הרי דפליגי ב' תירוצי התוס' האם סברא 'דאף הן היו באותו הנס' הוי סברא דאורייתא או רק דרבנן. ובתי' קמא מבואר דאף במצוה דאורייתא כמצה הייתה חייבת 'מדרבנן' משום שאף הן היו באותו הנס, וכלשון התוס' "דמשום האי טעמא לא מחייבא 'אלא מדרבנן' אי לאו מהיקשא".

ועוד מבואר יוצא לפי תירוץ קמא דאף במצוה דאורייתא אפשר לחייב 'מדרבנן', ודלא כהתוס' בפסחים הנ"ל שתי' דאף מדרבנן לא מחייבים.

וא"כ צ"ב כמה שדחה רעק"א דברי הטורי אבן מהתוס' בפסחים, שהרי הטורי אבן כתב דבריו בתוס' במגילה לתי' קמא ודבריו נאמנו מאוד לדבריהם במגילה אלא שלכאורה סותרים למש"כ בפסחים, ומדברי רעק"א נראה דלא ס"ל שיש סתירה בדבריהם, ואמאי?

ובאמת נראה דס"ל לרעק"א דאין שום סתירה בתוס', דיש כאן ב' שלבים, בתוס' במגילה כתבו תחילה שהסברא של 'אף הן היו באותו הנס' היא סברא מדרבנן ודלא כמו



שהבינו בקושיא שהיא סברא דאורייתא, ובוז די כדי לתרץ אמאי צריכא היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה,

[וכמדוייק בלשון רעק"א וז"ל: "לענ"ד למ"ש תוס' דאי לאו הקישא דמצה לחמץ לא ה' נשים מחויבות במצה דהך סברא דאף הן היו באותו הנס לא הוי סברא דאורייתא"]
אולם יש שלב נוסף דאף שזה מדרבנן מ"מ רק היכא דמעיקרא תיקנו מדרבנן תקנו גם לנשים שהיו באה"נ, אבל במצות דאורייתא לא תקנו חז"ל חיובא ביחוד לנשים, ודו"ק כי נפלא הוא.

ובדרך אחרת מצאתי בברכי יוסף שהאריך למענייתו בסתירה בדברי התוס', ובתחילה כתב דלשינויא קמא דהתוס' גם במצוות דאורייתא מחייב 'מדרבנן' מטעם שאף הן, ודלא כהתוס' בפסחים דאף מדרבנן לא מחייבי,

אלא דהוסיף: "וכבר עלה במחשבה לומר דגם כונת התוס' בפסחים שכתבו והא דאמרינן שפטורות מסוכה אף על גב וכו' התם בעשה דאורייתא אבל בד' כוסות דרבנן תקנו גם לנשים כיון שאף הן וכו'" עכ"ל.

ולכאורה קשה מאי קשיא להו מסוכה, שאני התם דאיכא הלכתא למפטר נשים?
ונראה דכונתם להקשות דאמרינן בגמרא בסוכה דאמאי אצטריך הלכתא למפטרינהו תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא, ומשני דאצטריך וכו'.

א"כ מבואר דפטורות מטעם דסוכה מצות עשה שהזמן גרמא, ואמאי לא אמרינן 'שאף הן' וליחייבו. ומאי קאמר הש"ס, ואמאי לא משני הכי, דאתאי הלכתא משום שאף הן.

ועל זה תירצו דהתם בעשה דאורייתא, פירוש דהתם קיימינן בדאורייתא, ומדאורייתא לא מחייבו מטעם שאף הן אלא מדרבנן, והיינו כמ"ש התוס' במגילה, דכל שקלא וטריא דהתם בסוכה אדאורייתא קאי.

ולפי"ז דברי התוס' בפסחים יש להסכימם עם שינוייה קמא דתוס' דמגילה. והן אמת דלשון התוס' בפסחים דחוק לפירוש הנז'.

ועוד דבמרדכי ריש מגילה משמע כפשט דבריהם, דהא דשאף הן לא נאמר אלא במידי דרבנן. מ"מ התוס' במגילה פליגי על זה בשינוייה קמא, וסברי דגם במידי דאורייתא יש לחייבם משום שאף הן מדרבנן.

ועוד דמתירוצ' רבינו יוסף איש ירושלים שתירץ דאצטריך הקשא משום גזירה שוה דט"ו ט"ו, משמע דגם מדאורייתא מחייבינן להו מטעם שאף הן, עכת"ד.



כלומר, דלדעת הברכ"י שיטת התוס' במגילה בתי' קמא דאף במצוה דאורייתא אפשר לחייבם 'מדרבנן' מטעם שאף הם היו באותו הנס, (ואפשר דאף התוס' בפסחים ס"ל הכי וכנו', אלא דזה דחוק בלשונם).

ולדעת רעק"א שיטת התוס' בפסחים היא דאף מדרבנן א"א לחייב במצוה דאורייתא, ואין זה סתירה לתוס' במגילה בתי' קמא, דרק באו לומר דהסברא שאף הן היו באותו הנס היא מדרבנן, ולעולם במצוה דאורייתא א"א לחייב אף 'מדרבנן'.

ז.

טעם החילוק בין דאורייתא לדרבנן

יש להביא בנותן טעם דברי המהר"ל מפראג לבאר החילוק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן בג' אופנים,

וזת"ד: "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות שאף הם היו באותו הנס, ופי' שהיה יציאת מצרים להם גם כן כמו לאנשים. ואם תאמר ביישיבת סוכה נמי לחייבו משום שהיו בנס של סוכה? ואין זה קשיא דאף על גב שהיו הנשים בנס סוכה רחמנא פטרה הנשים, והמלך יכול לפטור את מי שירצה מן השעבוד אף על גב דלפי הסברא הכל משועבדים יכול לפטור את שירצה, אבל מצות דרבנן דקבלנו אנחנו ארבע כוסות בשביל נס הגאולה אין חלוק בין נשים ובין אנשים כיון שהכל היו באותו הנס ולפיכך המצוה אף על הנשים.

שלא נתן השם יתברך מצות סוכה לישראל בשביל שישבו בסוכות כשיצאו ממצרים אבל עיקר המצוה כמו שאר מצוות שנתן השם יתברך לישראל רק שתלה טעם המצות במה שהושיב את ישראל בסוכות, וחילוק יש בין נתינת המצוה לישראל וטעם המצוה שהרבה דברים יש להם טעם ולא רצה השם יתברך לגזור אותם לכך הטעם הוא דבר בפני עצמו והמצוה דבר בפני עצמו, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אבל גבי ארבע כוסות שלכן תקנו חכמים בשביל הנס והנס היה שוה לנשים כמו לאנשים.

ועוד דלא דמי מצוה דרבנן דכל מצות דרבנן הם תלוים בלא תסור, וכאשר מקיים מצות ארבע כוסות מקיים מצות לא תסור שזהו עיקר המצוה, ולפיכך בפרק כיצד אשת אחיו (יבמות דף כ.ו.) קרא השניות שהם מדברי סופרים איסור מצוה משום שמצוה לשמוע אל דברי חכמים וכל המצוות שהם מדבריהם הם בלאו דלא תסור ולא שייך בלאו דלא תסור מצוות עשה שהזמן גרמא דזהו לא תעשה.

ויש מפרשים כיון שמצאנו שכל מצות לא תעשה אף הנשים חייבין בהן משום דחמירי דיש בהן מלקות אפילו הוי זמן גרמא, ומצינו שמצוות דרבנן חמורים מן מצוות



לא תעשה כדאמרינן בעירובין (כא:): בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה שדברי תורה הן עשה ולא תעשה אבל העובר על דבריהם חייב מיתה, וכיון דלא תעשה שיש בו מלקות האשה חייבת בהן בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא מצות של דבריהם שיש בו חיוב מיתה כל שכן שאין חלוק בין מצות עשה שהזמן גרמא ובין אין הזמן גרמא, ופירוש הראשון פשוט".

* * *

ח.

סברא דאורייתא

אגב דאתא לידן נימא ביה מילי מעלייתא, דידוע מסקנת הגמ' בברכות דהמקור לחייב ברכות הנהנין הוא 'סברא', אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

ובפני יהושע הקשה, "דמשמע מלשון כל הפוסקים דלפום הך מסקנא דהכא כל ברכת הנהנין הן מדרבנן לבר מברכת המזון לחוד ולרשב"א ברכת ז' מינין דלאחריו נמי מדאורייתא אבל בשאר ברכות מודה, ולענ"ד לכאורה יש לתמוה דהא בכל הש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא ואדרבה מקשה הש"ס הא למה לי קרא סברא הוא", ע"ש שנשאר בצ"ע.

ובשו"ת בית אפרים כתב בזה: "דבר ברור הוא, דמה דאמרינן סברא, הוא דאורייתא, וכל הש"ס מלא מסברת התנאים והאמוראים וסומכים על זה בדאורייתא בין להקל ובין להחמיר, וכן אשכחן חזקה אין אשה מעיזה, וחזקה אין אדם פורע תוך זמנו כו' שהם מצד הסברא ומהני אף להוציא מחזקת אשת איש ומחזקת ממון, ומ"מ א"ש הא דאמרינן סברא הוא אסור שיהנה כו' הוא סברא שאינה פשוטה כ"כ שנאמר שהוא ד"ת, רק דרבנן דתיקנו זה מחמת הסברא וכמש"ל בשם התוספות (שבועות כב. ד"ה אב"א וכו') דלפעמים צריך קרא להשמיענו הסברא, וכה"ג כתבו התוס' בכתובות (דף ט) לענין רוב ברצון שאינו רוב גמור רק מדרבנן וכן חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו, שאינו מועיל רק לחייב שבועה דרבנן, וה"נ דהוי סברא דאסור שיהנה סברת חכמים הוא".

[וקצת צ"ב בדבריו, דהגמ' להדיא אמרה 'אלא סברא הוא' אסור לו לאדם שיהנה וכו', ומשמע דסברא גמורה היא ומדוע שנאמר דאינה פשוטה כ"כ, ודו"ק].

"ויותר נלענ"ד, דבמקום שעיקר הדבר מבואר בתורה אלא שיפול ספק בענין, אז יש לילך אחר הסברא מדאורייתא, וכגון הך דכתובות (כב.). דגלי קרא דנאמן האב לאוסרה, וא"כ יש לספק אם נאמן ג"כ לחזור ולהתירה, בכה"ג אמרינן סברא הוא, וכן בהך דהכנסה

דחזינן דהתורה אסרה מרשות לרשות בהוצאה ויש לספק בהכנסה, ובוה אמרינן סברא הוא, וכן כל כיוצא בזה.

אבל במקום שהענין מחודש לגמרי, ולולי הסברא לא הי' מקום לספק שיהי' זה מה"ת, וחכמים החזיקו הענין מצד סברתם, וכגון ברכה שלפניו, שלולי הסברא שאין להנות מהעוה"ז בלא ברכה לא היה מקום לספק שיצטרך ברכה לפניו, דהק"ו אינו ק"ו גמור כמוש"ל.

ולכן כשהחזיקו החכמים הסברא זהו שנקרא מדברי סופרים, והרבה דברים שתקנו חכמינו ז"ל שהם מצד סברא כגון נר חנוכה וכיוצא שחייבה סברתם שראוי לעשות זכר לנר בהדלקה וכן שאר תקנות חז"ל, ודאי שדרכיהם דרכי נועם מצד הסברא הישרה ומ"מ אינן ד"ת רק דברי סופרים לבד", עכ"ד, ודפח"ח.

ט.

א"א לחדש מצוה מכח סברא

ובדרך אחרת כתב ליישב הצל"ח בתוספת נופך, וז"ל: "ומה שכתב הגאון בעל פני יהושע דכיון דמסיק דסברא הוא ממילא הוא מן התורה, דהרי אשכחן שאמרו הא למה לי קרא סברא הוא, שמע מינה שסברא מועיל כמו קרא. ואומר אני שזה שייך רק בדין מן הדינים כמו בכתובות (דף כב.). מנין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובבבא קמא (דף מו:): מנין להמוציא מחבירו עליו הראיה וכו', שבאלו המקומות מקשה הגמרא קרא למה לי סברא הוא, אבל לומר על דבר שהוא מסברא שהוא חשוב מצוה דאורייתא, זה לא שמענו. ואם הדבר כן לחנם נכתבו כל המצות שהם שכליות, ועוד שסברא זו שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה סברא זו שייכא בכל באי עולם, וא"כ יהיה ברכת הנהנין חובה גם על בני נח, אתמהה. אלא ודאי הכוונה הוא שכיון שהוא סברא לכך תקנו חכמים ברכות הנהנין".

ויש להוסיף בדבריו: דבגמ' שבת וכן מגילה אי' "אלה המצות" שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה".

[בתורה אור ציין שהמקור הוא בויקרא 'אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני'. אולם במהרש"א כתב, "האי קרא 'אלה המצות והמשפטים' וגו' בסוף ספר במדבר כתיב (פרק לו פסוק יג) 'אלה המצות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה אל בני ישראל בערבת מואב על ירדן ירחו', ולפי ענינו לא אצטרך האי קרא התם אלא למעט אתא, שאין לחוש רק על המצות ומשפטים שנאמרו בד' ספרי החומש, וספר אלה הדברים אינו בא לחדש אלא שהוא משנה תורה"],



הרי שא"א לחדש מצוה מכח נוספת סברא דאין נביא רשאי לחדש דבר, ובוזה אין חכם עדיף מנביא דכבר ניתנה תורה בהר סיני.

וראיני בס' ברכת מאיר (לאאמו"ר ועט"ר שליט"א) שכתב ליישב קושית הפנ"י באו"א, דהכא שאני דיש ראייה מהפסוק שלא מברכין, מזה דהתורה הוצרכה לומר 'ואכלת ושבעת וברכת', הרי איכא סברא ולמ"ל קרא, אלא מוכח דדוקא ברכת המזון מברכין אבל שאר ברכות הנהנין לא, ע"כ.

ואחר הקידה חמש מאות יש להעיר ע"ז,

חדא דקרא מיירי בברכות שלאחריה א"כ ברכות שלפניה מנלן שלא,

ועוד, דבגמ' לקמן ילפינן מקרא זה 'ואכלת ושבעת וכו' דבעי לברך ג' ברכות, א"כ צריכי קרא למילף דלא סגי בברכה אחת, ולעולם ברכה אחת תיפוק ליה מסברא, ודו"ק.

[ואולי אפשר"ל באופן שונה, שכיון שהתורה אמרה שחייבים לברך ברכת המזון דוקא בכדי שביעה מוכח שבכל מקרה אין חיוב בפחות מכדי שביעה, וא"כ בשאר האופנים זה דרבנן, וראה בכס"מ שחכמים גזרו שצריך לברך ברכה שלפניה על 'כל שהוא', שמא ימלך ויאכל כשיעור ולא יוכל לתקן].

* * *

י.

חיוב נשים ב'ברכת הלבנה'

והנה אחר הודיע ה' אותנו כל זאת הבוא נבוא לתור ולעיין האם נשים חייבות לברך ברכת הלבנה,

דהנה בגמ' סנהדרין איתא, "אמר ליה רב אחא לרב אשי במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים, אמר ליה האי נשי דידן נמי מברכי, אלא כדרב יהודה דאמר רב יהודה ברוך וכו' אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ששים ושמיים לעשות רצון קונם פועלי אמת שפעולתן אמת וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו ברוך אתה ה' מחדש חדשים".

ולכאורה מבואר יוצא בגמ' להדיא דנשים מברכות דקאמר 'האי נשי דידן נמי מברכי', אלא דצ"ב מדוע הכא לגבי נשי דידן לא מוזכר ברכה זו בשם ומלכות ואילו להלן נאמר 'ברוך אתה ה' מחדש חדשים'.

יא.

ביאור הסוגיא

איברא דבתורת חיים ביאר השקלא וטריא באופן נפלא, "לפי שלא הזכיר רב אחא בברכה דבני מערבא שום שבח והודאה לו יתברך אלא ברכה בעלמא מה שמחדש חדשים, לכך השיב לו בבדיחותא ואמר לו 'האי נשי דידן נמי מברכי' משום דאיתא בירושלמי הנני נשי דנהגי דלא למיעבד עבדתא בריש ירחי מנהגא, ואיתא נמי בפרקי דר' אליעזר לפי שלא רצו הנשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל לכך נתן להן הקדוש ברוך הוא שזכרן שיהו משמרות ראש חדש יותר מהאנשים, ונראה שנתן להם חג מיוחד תחת חג דעגל שלא רצו לחוג בו שנאמר חג לה' מחר.

והיינו דקאמר האי נשי דידן נמי מברכי פי' ברכה זו שאין בה שום שבח אלא שמברכין להקב"ה שנתן לנו ראשי חדשים ברכת נשים היא זו ששמחות כשחל ר"ח כדי שיהו בטלות ממלאכה. ומה שקבע להן יום חג בר"ח ולא יום אחר, נראה לפי שהנשים דומות ללבנה שמתחדשת בכל חדש כך הנשים מתחדשות כל שלשים יום בוסת שלהן דרוב נשים יש להן ווסת משלשים יום לשלשים יום.

וכשם שהשמש והירח שוין נבראו אלא שהלבנה קטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים וכו' ונתמעטה וקבע לה הקדוש ברוך הוא יום ר"ח שיביאו ישראל כפרה לפניו כדי לפייסה כך איש ואשה שדומין לחמה ולבנה מתחילה שוין נבראו שלא תהיה האשה משועבדת לבעלה כלל במלאכתו כי הכל היה מוכן ומזומן קודם החטא בלי טורח וזהו שאמר אדם האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ 'עמדי' פי' כיון ששנינו שוין לא יכולתי להשיב פניה שלא לאכול וכיון שחטאה נתמעטה שלכך נתקללה אח"כ והוא ימשול בך וכיון שלא חטאו הנשים בעגל גזר הקדוש ברוך הוא לפייסן וקבע יום פיוסן בראש חדש דוגמת הלבנה", עכת"ד.

וא"כ לפירושו אין ראייה כלל דנשים מברכות, דבאמת הגמ' לא דיברה כלל על 'ברכת הלבנה' אלא על השבח שהיו הנשים משבחות להקב"ה מרוב שמחה, ודו"ק.

יב.

דעת המאירי

אלא שבמאירי כתב בזה"ל: "הרואה לבנה בחדושה מברך בא"י אמ"ה אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ששים



ושמחים לעשות רצין קוניהם פועל אמת שפעולתו אמת וללבנה אמר שתתחדש להיות עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר את יוצרם על כבוד מלכותו בא"י מחדש חדשים ונשים ועמי הארץ שאין יודעין לברך מברכין בא"י אמ"ה מחדש חדשים. הרי להדיא דשפיר מברכין בשם ומלכות".

[וכן מוכח דשייכת בכל נוסח הברכה דכל הפטור הוא מפני 'שאיין יודעין לברך', וק"ל].

ולדבריו יש לבאר דברי הגמ' כדפי' המהרש"א וז"ל: "נשי דידן נמי מברכין כו'. ר"ל תפלה קצרה כזו נשי נמי תוכלו לברך בע"פ בלילה. אי נמי דהכי קאמר נשי נמי תוכלו לברך כדקאמרת 'ברוך מחדש' ברכה זו בלא הזכרת השם בטומאת לידתן ונדתן, אבל בודאי צריכה ברכה זו הזכרת השם כדמסיק ב"א ה' מחדש חדשים וק"ל", עכ"ל.

יג.

שיטות האחרונים

כתב המגן אברהם, "נשים פטורות, דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, ואף על גב דהם מקיימות כל מ"ע כגון סוכה מ"מ מצוה זו אין מקיימים מפני שהם גרמו פגם הלבנה (של"ה, שער האותיות אות ק). עמ"ש ססי' רצ"ו [כוונתו למש"כ שם בס"ק י"א דאפשר שהטעם הוא שבמצוה שאין בה עשייה, אלא הברכה, אין רשאות לברך], ובסנהדרין פ"ה אמרי' על ברכת הלבנה הני נשי דידן נמי מברכי משמע קצת דמברכין ואפשר דל"ד נשים אלא לישנא בעלמא נקט" [ופי' במחצית השקל, אלא ר"ל עמי הארצים].

אולם ראיתי למהרש"ק בחכמת שלמה שהעיר על המג"א, וז"ל: "ולדעתי זה הוא תמוה מאד ואין לו ענין כלל למצות עשה שהזמן גרמא, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן, כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי, ואייר כמו בניסן, ואף על פי כן אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ולכך נשים פטורות.

אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכח הזמן, זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא אז, דממה נפשך, אם כבר בירך פעם אחת על ראייתה לא שייך ברכה עוד שני פעמים כיון שכבר בירך פעם אחת. לו יהא דהוי פרי חדש אם בירך עליו בשעת ראייה או אכילה אינו צריך לברך אחר כך עוד, ומכל מקום כשמתחדש בשנה החדשה פרי חדש מברכין שנית, ואטו יחשב בזה זמן גרמא, זה ודאי אינו, דאין המניעה מכח הזמן.



ואף אם לא ברכו עליו בחודש הזה מכל מקום לא שייך עוד ברכה, מכח דמתחלת להתקטן אחר כך, ואם כן הוי מניעת הברכה שאין כאן גוף הדבר לברך עליו, והוה המניעה מכח הדבר שאין כאן לברך עליו ולא מכח הזמן, דאטו בפירי דלא שכיח רק בקיץ לא תהיה האשה מברכת על אכילתה או ראייתה שהחיינו כיון דהוי זמן גרמא שבחורף ליתנהו להנגך פירות, זה ודאי אינו.

כך הלבנה בכל חדש כמו הפירי בכל שנה, ולכך כיון דאין מניעה זו מכח גוף הזמן, רק מכח הלבנה דבשעת חידוש מברכין ובשעת חסרונה אין מברכין, ואין המניעה זו מכח הזמן רק מגוף הלבנה, והוי ממש הלבנה חודש בחדשה כפירי של שנה ואין זה מצות עשה שהזמן גרמא. כן נראה לפענ"ד ברור, ורבנן לא דקו בהאי מלתא במחילה מכבודם הרמה, ודו"ק".

יד. לחלק יצא

והניף ידו שנית בשו"ת האלף לך שלמה וז"ל: "במ"ש המג"א בסי' תכ"ו דנשים פטורות מקידוש הלבנה דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ובחידושי תמהתי עליהם דמ"ע שהז"ג לא הוי רק אם גוף המצוה שייך בכל יום בשנה ואין מניעת קיומה רק מכח הזמן בזה נחשב מ"ע שהז"ג אבל בלבנה אין המניעה מכח הזמן רק מכח גוף הלבנה שאינה מתחדש רק מחודש לחודש ול"ש לברך אחר שכבר הולכת וחוסרת והוי כאלו לא הי' לבנה מעולם וא"כ אין המניעה מכח הזמן ולכך ל"ש לומר דהוי מ"ע שהז"ג.

וראייתי שבזה יש לפרש על נכון מ"ש בסנהדרין פ' הי' בודקין וז"ל א"ל ר"א לר"א במערבא מחדש חדשים א"ל האי נשי דידן נמי מברכי אלא מה מברך כדר"י דאר"י אשר במאמרו ברא שחקים, וזה אין לו הבנה מ"ש 'האי נשי דידן נמי מברכי' וכי דרך נשים לו לדבר דרך קנתור והיתול, ועיין במהרש"א שנדחק.

ולדרכנו א"ש דהחילוק הוי כך דברכת מחדש חדשים הוי שייכא רק על הלבנה לבד אבל בברכה אשר במאמרו וכו' וברוח פיו כל צבאם וכו' זה הוי ברכה כוללת על כל מעשה בראשית ואין לו ענין לקידוש הלבנה דוקא רק מה דנתקן זו ברכה עכשיו היינו ע"ד מ"ש הטו"ז בהל' שחיטה בברכת שחיטה וברכת אירוסין דהוי הודאה על איסור עריות רק דנתקן בזמן הנשואין עיין שם, א"כ ה"נ הך ברכה דאשר במאמרו וכו' שייכא תמיד על כל מעשה בראשית רק תקנוהו עכשיו בזמן חידוש לבנה, ולכך א"ש דגוף ברכת הלבנה ברוך מחדש חדשים לא נחשב מ"ע שהז"ג כיון דזה שייך רק על לבנה בחידושה והוי מניעת הברכה מצד הלבנה שלא נתחדשה עד היום ולא מכח הזמן אבל ברכת אשר



במאמרו וכו' שייך בכל יום ובכל שעה וא"כ כיון דשייך לברכה תמיד ואעפ"כ לא קבעוה רק בזמן חידוש לבנה שפיר נקרא ברכה זו מ"ע שהז"ג ולכך ראוי לפטור בזה הנשים. וז"ש עמ"ש לו דבמערבא מברכין מחדש חדשים א"ל ההוא נשי דידן מברכות כלומר דברכה זו לבדה שייכא אף בנשים דברכה זו לא הוי מעשהז"ג אלא כדר"י דמברך אשר במאמרו וכו' דברכה זו שייכא על כל מעשה בראשית ואעפ"כ לא נתקנה רק בזמן חידוש הלבנה לכך שפיר הוי מעשהז"ג וזה ל"ש לנשים רק לאנשים, ואח"כ בינותי בישועות יעקב שהרגיש במקצת דברינו, ע"כ".

טו.

יישוב האגרות משה

ותבט עיני בשו"ת אגרות משה שכתב לדחות דברי המהרש"ק הנז', דבאמת חשיב זמן גרמא אף שהוא מחמת דליכא המציאות לזה:

"ול"ד לפרי חדש שליכא זמן מיוחד לכל הפירות דיש שנגמרים בזמן זה ויש בזמן זה (עיין בב"ב דף כ"ח. בשדה אילן דענבים בפרק אחד וזיתים בפרק אחר ותאנה בפרק אחר וכולן בשנה אחת, ובגינה דהיא בבית השלחין שעושה פירות תדיר יש פירות שנגמרין בהרבה זמנים) שבכל יום בשנה שייך שיגמרו איזה פירות דהרי תלוי מתי נזרעו דאפשר ליזרע בכל יום מהשנה וממילא נגמרו כשבא הזמן שצריך מזריעה עד שיצמחו עד שיהיו ראויין ליתלש ג"כ בכל יום מהשנה וכן הרבה מיני פירות יש שנמצא שליכא זמן לברכת שהחינו דפירות, אבל באיכא זמן קבוע אף שהוא מצד דליכא המציאות נמי נחשב זמן גרמא.

וגם הא חג הפסח דמה שנצטוינו לחוג בט"ו בניסן משום דלא שייך ביום אחר מהשנה, וכן פורים וחנוכה ומ"מ הם בדין זמן גרמא ומה שחייבות נשים הוא מחדושה דקרא, ובפורים הוצרך ריב"ל במגילה (דף ד'). לומר בטעם חיובן בקריאת המגילה משום שאף הן היו באותו הנס, וכמו כן אמר ריב"ל בשבת (דף כ"ג.) מטעם שאף הן היו באותו הנס, אף דלא היו שייכי ביום אחר מהשנה, ולכן לא מובן כלל קושיתו".

טז.

הוכחת הטורי אבן

הנהגה יסוד זה הובא ג"כ בס' טורי אבן דלא מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא אלא מצוה שאינה נוהגת בכל זמן מצד עצם המצוה, אבל מצוה שאינה נוהגת בכל זמן מצד

שאינן היכי תמצא לקיימה בזמן אחר לא מיקרי זמן גרמא. והוציא יסוד זה ממצות ביכורים.

וזת"ד: "וכ"ת אפי' למאי דפי' דמקרא ביכורים נוהג נמי בלילה אפ"ה תקשי ל"ל קרא לפטו' אשה ועבד מ'אשר נתת לי', הא מ"מ ה"ל מ"ע שהז"ג דנשי' פטורות, דהא תנן בפ"ק דביכורים מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא? לק"מ דולטעמיך הא מן החנוכה ואילך אינו מבי' לגמרי, כדתני' בספרי ומייתי לה בפ"ב דפסחים (דף לו) מקרא דכתיב 'אשר תביא מארצך' כל זמן שמצויין על פני ארצך שלא כלו לחיה מן השדה, ואמאי אשה ועבד 'מביאין' הא ה"ל מ"ע שהז"ג? אלא מאי אית לך למימר דלא מיקרי מ"ע שהז"ג אלא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו כמצו' שיש ימים מיוחדים למצותו.

א"נ שאינו נוהג בלילות אלא בימים לחוד מגזוה"כ. אבל הא דמן חנוכה ואילך אינה זמן הבאה אינו מצד עצמן של הימים שגורמין שאינן בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם שאינן מצויין על פני השדה ולא פוטין הכתוב מן הבאה מצד עצמן של הימים אלא מפני דבר אחר, ואלו הי' מצויין עוד על פני השדה הי' הימים בני הבאה. וה"נ הא דמן החג אינו זמן קריי' אינו מצד עצמן של ימים, אלא ד"א גורם להן, דרחמנא אמר 'ושמחת בכל הטוב' דהיינו בזמן שמחה כדאמ' בפ"ג דפסחים וזה אינו אלא בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח במעשיו, ואילו היו זמן קצירה ולקיטה אחר החג נמי הי' הימים מצד עצמן בני קריי'. הילכך לאו מ"ע שהז"ג הוא, ע"כ.

ז.

דחיית הראיה מביכורים

ובתוס' רעק"א הביא דברי הטורי אבן בשתיקה הרי לך דס"ל כוותיה, ע"ש. וצ"ע מה יענו החולקים על ראיית הטורי אבן ממצות בכורים?

וראיית הלום בס' משנת רבי בנימין, ע"ד תוס' רעק"א שהביא דברי הטורי אבן הנ"ל, וכ' להשיב על זה, "שמכיון שכלל מסור בדיניו שכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות, מנ"ל לחלק בין כשהמצוה מצד עצמה איננה בכל זמן, לבין כשענין צדדי גורם להגביל זמנה, ובנו הגאון האדרת"ז ז"ל הביא ראיה מפסחים (מז), ואי אמרת מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר, וה"נ כיון שגזוה"כ הוא אין לנו לחלק בזה, כי נעו מעגלותיה לא תדע.

ופלפל כיד ה' הטובה עליו דלדברי הטו"א חג השבועות שנקרא חג הקציר כחגיגה (יח.) שבא בזמן הקציר, או יום הביכורים שבו הפירות כבר התברכו, וחג הסוכות נקרא



חג האסיף על שבא בזמן אסיפה כמ"א בסנהדרין (יג), והרי תוס' בקידושין (לו). וכל הראשונים אחריהם ז"ל תפסו בפשיטות דיו"ט הוה מ"ע שהז"ג, והלה תלתה התורה שיהיה בזמן הקצירה והאסיפה וחג המצות בחודש האביב, אלא ודאי כיון דסוף סוף עיקרם תלוי בזמן כך לי אם הזמן בא מעצמו כך אם ענין אחר גורם לו שיהא לו זמן קבוע בכל ענין מ"ע שהז"ג נקראת.

ובתחילה דחה הראיה מביכורים, דלפ"מ דיליף דנשים פטורות ממעשהז"ג מתפילין או ממצה שמחה והקהל או מראיה יעוי' סוגיא דקידושין (לד: לה). א"כ לא ילפינן רק דומיא דידהו דה"ל 'חובות הגוף' אבל לא מצוות התלויות בארץ. אולם חזר בו מדברי הרשב"א שכ' התוס' בב"ב (פא., ד"ה ההוא) דבכורים לא הוה חובת קרקע מדאינו אוסר התבואה והפירות קודם ההבאה כמו תרומות ומעשרות א"כ הו"ל רק חובת הגוף, ע"ש.

ושוב הביא תי' נפלא בשם בנו הגאון האדר"ת שתי' בפשיטות עפ"ד תוס' ב"ב (שם) דה"ט דצריך קרא 'מארצך' למעוטי חו"ל משום דס"ד שגם בחו"ל נוהג משום דהוקש לבשר בחלב דכתיב ראשית בכורי אדמתך וכו' לא תבשל גדי בחלב אמו, וא"כ י"ל נמי להיפוך דנשים חייבות משום דאתקיש לבב"ח ומלת 'ארצך' דממעט חו"ל לא אפקע ההיקש לגמרי, ואהני היקשא לחייב נשים להביא, ע"כ.

יח.

ביאור טעמו של השל"ה

בשו"ת רב פעלים נשאל "דהנה כתוב בבה"ט (או"ח סי' תכ"ז) וכן בס' שלמי צבור הטעם דאין הנשים אומרים ברכת הלבנה מפני שהם גרמו פגם הלבנה, והיכן מצינו שהם גרמו פגם הלבנה?

תשובה: טעם זה מקורו בשל"ה ז"ל, ומ"ש גרמו פגם הלבנה היינו כי פגם הלבנה נעשה מסיבת חטא חוה, ולכן הנשים הם נגררים אחריה בזה הדבר ומתייחס הדבר הזה אליהם יותר מן הזכרים כי על כן אמרו רז"ל הטעם שנתייחדו לאשה שלשה מצוות שהם נדה חלה הדלקת הנר הוא מחמת חטא חוה.

וכתב השל"ה ז"ל (בדף שי"א פ' בא) כמו שהלבנה לא נתמלאת פגימתה רק עד ז' ימים כן האשה למטה ז' ימי נידות ואחר תטהר, גם תמצא סתם וסת משלשים לשלשים כמו ימי החודש ע"ש. אך דע כי טעם זה לא נזכר בדברי רבינו האר"י ז"ל ולא נמצא בדבריו מניעה לנשים בברכת הלבנה.



ועלה במחשבה להקשות בדב"ק, דהרי מפורש בגמ' חולין (דף ס:) רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב 'ייעש אלהים את שני המאורות הגדולים' וכתיב 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן', אמרה ירח לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי ומעטי את עצמך, אמרה לפניו רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעטי את עצמי וכו', חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקדוש ברוך הוא הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח, והיינו דאמר ר"ש בן לקיש מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו לה' אמר הקדוש ברוך הוא שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח. הרי שסיבת פגם הלבנה הוא ממחמת הלבנה עצמה ולא מחמת חטא חוה?

ואולי אפשר ל"דעצם זה שהתמעט אור הלבנה הוא בסיבת הלבנה, אבל על החלק של 'המילוי והחיסור' שהולכת ומתחסרת ושוב מתמלאה נגרם בסיבת חטא חוה, וכמו שממשיך שם הרב פעלים 'כמו שהלבנה לא נתמלאת פגימתה רק עד שבעה ימים' כן האשה למטה שבעה ימי נידות ואחר תטהר וכו'.

אלא דלאחר זמן מצאתי בתורת חיים (חולין שם) שביאר 'אמר לה לכי ומעטי את עצמך', שבתחילה היה אור הלבנה מאיר כאור החמה ונתמעט אורה ונעשה כהה.

ועוד יש לפרש שאלמלא קטרגה הלבנה היתה עומדת במלואה כל החודש כמו החמה ולפי שקטרגה נענשה שנתמעט מחצות החדש ואילך ולפי זה קלקלתה תקנתה שעל ידי שנתמעטה חדשי הלבנה ניכרין דהיינו בכל ראש חדש בשעת מולד הלבנה וע"י כן קובעין ישראל המועדות ומקריבין שעיר חטאת בכל ראש חדש לכפר עליהן שאלמלא כן לא הוה ידעינן מתי הוא תחילת החדש או אמצעייתו, ולהכי הוה קא מיתבא דעתה כשאמר הקדוש ברוך הוא הביאו כפרה בראש חודש על שמעטתי את הירח, משום דהא בהא תליא שאלמלא שנתמעטה לא היו ניכרין ראשי חדשים להקריב בהן קרבן כפרה לכבודה, וא"כ נמצא שבדבר שנתקלקלה בו נתקנה, ואתי שפיר מה שקבע קרבן כפרה זו לכבודה בר"ח דוקא משום דאז בזיונה גדול שכמעט אינה נראית אז לגמרי.

ולהכי קא בעי נמי ליתובי דעתה ואמר לה 'זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים' דע"י שנתמעטה מונין בה ימים ושנים וקובעין המועדות דאלו היתה תמים במילואה לא הוה אפשר לקבוע המועדות על ידיה כדפירשתי, ע"ש. ולפירושו א"א לפרש מה דכתבנו לעיל, ודו"ק, ומצוה ליישב.



י.ט.

ביאור נוסף מדוע לא נהגו לברך

וראיתי להגרי"ח זוננפלד זצוק"ל בשו"ת שלמת חיים שנשאל "האם נערה קטנה שהגיעה לחינוך וסמוכה על שולחן אביה או שהיא בת י"ב אם צריכה להדר בנר חנוכה שתדליק בפני עצמה, דהלא גם אשה חייבת בנר חנוכה (או"ח סי' תרעה ס"ג).

ובספר משנה ברורה (סי' תרעא סק"ט וסי' תרעה סק"ט ושם בשער הציון סק"י) הביא מהפוסקים דאשתו של אדם אינה צריכה להדר ולהדליק בפני עצמה דאשתו כגופו וטפלה לאיש, מוכח דגבי בתולה דליכא האי טעמא גם היא צריכה להדר ולהדליק בפני עצמה?

והשיב: פשיטא שאם האשה שהגיעה לגדלות אינה רוצה לצאת כי אם להדליק בפני עצמה שרשאית לעשות כן, אלא לאחר שהמצוה לכתחילה בחוץ, שייך בנשים כל כבודה, כל שיכולה לצאת ע"י אביה הרי זה ממידת צניעות. ולענ"ד ה"ט שלא נהגו לקיים קידוש לבנה, הגם שכתבו בזה טעמים שונים, ולענ"ד גם היינו טעמא לענין קידוש החמה שלא ראינו נוהגים לנשים, "עכ"ל.

[וכ"כ בשו"ת פרי השדה דכיון דקידוש לבנה עפ"י רוב ברחובה של עיר ואשה כל כבודה בת מלך פנימה, משו"ה אינם חייבות].

ומצאתי שכ"כ בחי' חתם סופר וז"ל: "ראיתי מי שנתקשה מ"ט לא נהיגי נשי דידן להיות מן המהדרי' והיכא דליכא זכר והיא מדלקת היא מוספת והולכת והרי היא ממהדרי' מן המהדרי' ומ"ט לא תהי' מהמהדריים?

ונלפע"ד בתחלה כשתקנו נר איש וביתו על פתח ביתו מבחוץ ונמצאו בישראל מהדרין שיצאו לחוץ והדליקו בעצמם נוסף על הדלקת של בעל הבית אז לא נמצא שום אשה שתהי' מהמהדריים כי אין כבודה לצאת בחוץ בר"ה לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים, נהי אם אין האיש בביתו ועלי' מוטל מצות הדלקה על כרחי תצא לחוץ להדליק, מ"מ אם יש כאן זכר המדליק אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא, והשתא אע"ג שכולם מדליקין בפנים מ"מ מנהג הראשון לא זו ממקומו, כנ"ל נכון בעוזה"י, "עכ"ל.

ואתי שפיר מש"כ בשלמת חיים 'לא נהגו לקיים קידוש לבנה' שבאמת מה שאינה חייבת זה משום דהוי מצות עשה שהזמן ג, וכל מה שבא לתת טעם זה רק לבאר מדוע



'לא נהגו' ולכך סגי בטעם כל דהו, כנר חנוכה דהוי הידור וחסידות, דאל"כ א"א לפוטרה מטעם זה דהרי בנר חנוכה במקום שאין איש חייבת האשה להדליק בחוץ וכמבואר בחת"ס.

כ.

הערה על דבריו

אלא דיש להעיר על טעם זה, דהנה הרמ"א בהגה כתב, "אין לקדש הלבנה כשהוא תחת גג".

והוא מהשלטי הגבורים סביב המרדכי פרק אלו דברים, וז"ל: "מהר"ם שמע משם רבינו משה מפילייו שאין לעמוד תחת גג בברכת הלבנה, אלא בחצר או ברחוב במקום טהרה, וכתבו התוס' ולא נודע לנו טעם המנהג שאין לעמוד תחת גג".

וביאר הב"ח שהטעם הוא משום דהוי כיוצא לקראת המלך שיוצאים לקראתו, וסיים: "דהיינו היכא דאפשר, אבל מי שחושש באיזה מיחוש שקשה לו לצאת לחוץ, או ששרוי בן הגויים, יכול לקדש הלבנה בביתו דרך חלון או פתח, ע"כ.

גם בספר מטה משה (סי' תקלז) כתב ואני ראיתי למורי מהרש"ל שהיה יושב בחבורה שמח וטוב לב, וכשהגיע זמן קידוש הלבנה, לא רצה לצאת לחוץ, וציוה לפתוח החלון נגד הלבנה וברך עליה ברכת הלבנה", ע"כ.

הרי דאינו לעיכובא וא"כ מדוע שלא תברך בתוך ביתה דרך החלון.

כא.

תורת העולה

כתב המשנה ברורה "ונשים פטורות מלקדש הלבנה דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ואף דכל מ"ע שהזמן גרמא נוהגות הנשים שמקיימות ומברכות עליהן מ"מ מצוה זו אין צריכין לקיימה, משום דהם גרמו פגם הלבנה".

ובחזון עובדיה פסק: "אף על פי שלא ראינו שהנשים יברכו ברכת הלבנה, מכל מקום ראוי ונכון שישמעו את ברכת הלבנה מפי איש המברך, ויתכוונו לצאת ידי חובתן".

* * *



כב.

פרסומי ניסא בנר חנוכה

במה שהזכרנו דתיקנו להדליק נ"ח על פתח ביתו 'מבחוץ', ראיתי לנכון לפתוח פתח בענין זה כיד ה' הטובה עלי וזה אחלי בעזר צורי וגואלי.

הנה בגמ' שבת "ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו".

ומקום יש בראש לחקור: האם נר חנוכה כל ענינו הוא 'פרסום הנס לרבים', או דילמא דעיקר המצווה היא להדליק 'זכר לנס' וסגי בפרסום הנס דיחיד או דבני ביתו, אלא דאמרו חז"ל שלכתחילה צריך לנצל את הנר גם למיעבד פרסו"נ דרבים ואין זה אלא תוספת הידור.

ובלא פרסום הנס כלל בודאי דלא יוצא יד"ח, דהא אמרי' בשבת "נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה",

ופרש"י "דלא שלטא עינא וליכא פרסומי ניסא".

ובאמת מצאנו דשייך פרסומי ניסא לא רק לבני רה"ר, דהלא ד' כוסות בפסח הוא משום פרסו"נ כמבואר במגיד משנה, וכן קריאת ההלל בימי המועד הוא משום פרסו"נ כדאי' בברכות (יד.). וכדאשכחן בתהילים (קז) 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', דהחובה הראשונה 'יודו לה' חסדו' וכמ"ש רבינו יונה בשע"ת (שער ג, יז) מצות עשה מדאורייתא לזכור חסדי ה' ולהתבונן בהם, שנ' (דברים, ח) וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' זה ארבעים שנה במדבר וכו'. ואח"כ 'ונפלאותיו לבני אדם' לפרסם את הנס כדי שיתגדל ויתקדש שמו הגדול.

ולפי"ז הא ד' בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו', לצד א' אין זה אלא תקנה מיוחדת, ולצד ב' הניחו את המצוה על עיקר הדין ואין כאן תקנה חדשה אלא 'פטור'.

כג.

תליא בב' תירוצי הגמ'

והנה בגמ' אי' "וכבתה אין זקוק לה, ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא, דאי לא אדליק מדליק. ואי נמי לשיעורה", ע"כ.



ולכאורה חלוקים ב' הלישנות בפי' הברייתא 'מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', דללישנא קמא שנוי בה דין של 'זמן' דהיינו שאם לא הדליק משתשקע החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, ולאחר מכן אם לא הדליק הפסיד המצוה, וללישנא בתרא תנא בברייתא ה'שיעור', דהיינו שהמצוה זמנה כל הלילה וכדאי' במגילה כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שצריך שיעור שמן משתשקע עד שתכלה שזה חצי שעה.

וכך מבואר להדיא בתוס' שם, שכתבו בשם הר"י פורת דיש להיזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחריו. הרי דללישנא קמא דזמנה חצי שעה ותו לא, מוכח דעיקר המצוה היא פרסום הנס לרבים.

משא"כ ללישנא בתרא דזמנה כל הלילה, עיקר המצווה היא להדליק 'זכר לנס' וסגי בפרסום הנס דיחיד, או דבני ביתו.

כד.

דעת הרמב"ם

וברמב"ם כתב וז"ל: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה, כמו חצי שעה או יותר. עבר זה הזמן אינו מדליק. וצריך שיתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק", עכ"ל.

ולפי"ז אינו יכול להדליק אלא עד שתכלה רגל מן השוק, וכמו"כ צריך ליתן שמן בנר שתהא דולקת עד שתכלה רגל מן השוק.

וביאר בב"ח דס"ל לרבינו דלא פליגי הנך תרי לישני, ומש"ה פסק בסכינא חריפא כלישנא דאי לא אדליק מדליק, ע"כ.

[ולענ"ד יש לדקדק זאת בלישנא דגמ' דקתני 'זאי נמי' בתוספת ו', ולא קתני 'אי נמי'. שו"ר דבאמת גירסת הרי"ף והרא"ש 'אי נמי'].
 ויש להביא דיוק נפלא מלשונו הזהב של רבינו הרמב"ם, דהנה הרמב"ם כינס לפונדק אחד את הלכות מגילה וחנוכה, פרקים א' ב' הם הל' מגילה, ופרקים ג' ד' הם הל' חנוכה.

בפרק ג' ביאר את כל דיני ההלל, ובפרק ד' כתב הלכות הדלקת הנר. אך בתחילת פרק ג' הביא את גזירות היונים ונס פח השמן ועיקר תקנת ימי החנוכה,

ובהלכה ג' כתב בזה"ל: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה".

וצ"ב הא דהזכיר כאן את מקום ההדלקה, הרי זה דין מדיני הנר ושייך טפי לפרק ד', אלא דאזיל לשיטתו כנ"ל, דהלכה זו דעל פתח ביתו אינה הלכה מסויימת ככל שאר הלכות הנר, אלא עיקר התקנה ושורשה וכמו מש"כ שם שתיקנו להדליק 'בערב', וכשם שפשוט דהדלקה בלילה מעכבת אף בדיעבד, כך גם הלכה זו ד'על פתחי הבתים', דשני פרטים אלה עיקר המצוה הם, ולא שתיקנו להדליק את הנר ואח"כ דנו היכן להדליקו, דהדלקת הנר על פתחי בתיהן זה בנשימה אחת.

כה.

דעת הרשב"א

אולם הרשב"א רוח אחרת עמו, שכתב וז"ל: "דאי לא אדליק מדליק לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק דהא תנן (מגילה כ:): כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה 'דליכא פרסומי ניסא כולי האי', ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי, וכ"כ מורי הרב ז"ל בהלכותיו", עכ"ל.

הרי דס"ל דאף לשינויא קמא אין זה לעיכובא תוך חצי שעה.

וכך מפורש בחי' הריטב"א החדשות שכתב בזה"ל: "יש לפרש דה"ק דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההאי שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים. דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכירא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרי' דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו".

ומבואר דס"ל לראשונים הנ"ל שגם בזמן חכמי התלמוד שהיו מדליקין מבחוץ והיה פרסום הנס לבני רה"ר, מ"מ זהו דוקא לכתחילה שצריך להדליק בחוץ ולפרסם הנס לבני רה"ר והיינו עד שכלה רגל מן השוק, אבל בדיעבד זמן נר חנוכה כל הלילה ויכול להדליק בברכה בתוך הבית, דמ"מ מתפרסם הנס לעצמו.

ואפשר דהרשב"א אזיל לשיטתו, דבגמ' "אמר רב אסור להשתמש לאורה",

והוכיח הרשב"א מדברי רבא דס"ל נמי הכי, מדאמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונ"ח, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, ואם נאמר דמותר להשתמש לאורה יעשה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן, ויניחה על שולחנו כבשעת הסכנה, אלא בהכרח דאסור להשתמש ולכך א"א להשתמש גם לנ"ש ונ"ח.

ומבואר בדבריו שהדין שמניחה על שולחנו אינו דווקא בשעת הסכנה רק דינא דדיעבד הוא.

ומצאתי חיזוק לזה בחי' הריטב"א שכתב: "ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו, פי' לא סוף דבר סכנת נפשות דא"כ פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג וכו', אלא אפי' סכנת צער או איבה וכו', ולפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל כשנושב רוח שא"א להדליקה בחוץ מדליק בפנים בביתו.

ומוכח מזה שאין פרסום הנס לרבים עיקר מצות חנוכה שא"כ לא יעלה על הדעת שמשום צער יבטלו עיקר מצות חנוכה, וע"כ שמעיקר הדין יוצא אף כשמניחו על שולחנו, אלא שלכתחילה בעינן פרסומי ניסא לרבים ובמקום צער ואיבה או רוח לא חייבוהו בזה.

אתה הראת לדעת דמחלוקת הרמב"ם והרשב"א מתלא תליא בחקירה הנ"ל, דלדעת הרמב"ם עיקר המצוה זה פרסום הנס לרבים והלכך לאחר חצי שעה עבר זמנו, משא"כ לרשב"א פרסום הנס לרבים אינה אלא תוספת ושפיר מדליק עם ברכה לאחר חצי שעה דאכתי זמנו כל הלילה.

כו.

קושיא מסוגיא ערוכה

אלא דאכתי צ"ע טובא, דמצאנו סוגיא ערוכה כדעת הרמב"ם, בגמ' אמר רבא הדליקה בפנים והוציאה 'לא עשה כלום', וס"ד דגמ' להוכיח מזה שהדלקה עושה מצוה ולכך לא עשה כלום 'הדלקה במקומו בעינן', ודחינן 'התם נמי הרוואה אומר לצורכו הוא דאדלקה' (ופרש"י להשתמש וליכא היכר ניסא).

הרי דאם הדליקה בפנים לא יצא יד"ח דאינה במקומה, ולשיטת הרשב"א אמאי לא עשה כלום הרי גם בפנים זה מקומה?

ובס"ד מצאתי שעמד בזה בס' מנחת אשר, ותירץ דאפשר דכונת הגמ' בשלמא למ"ד הדלקה עושה מצוה ניחא שאינו יוצא בהדלקה בפנים מאחר שסתם אדם מכוין לצאת באופן הראוי לצאת לכתחילה ומשו"כ כשמדליקה בפנים שאין זה לכתחילה אינו רוצה לצאת בשעת ההדלקה אך באמת אם יתכון לצאת בהדלקה בפנים יצא, אלא שלמסקנת הגמ' שאף למ"ד הנחה עושה מצוה לא עשה כלום שהרוואה אומר לצורכו וכו', אף בכה"ג לא יצא.

שו"ר בס' פתחי אברהם שתי' באופן אחר, דאפשר שהרשב"א יפרש דהאי 'לא עשה כלום' אין הכוונה שלא יצא כלל ידי מצוה, אלא כוונת הגמ' לומר דבזה שהוציאו לחוץ לא הרוויח כלום, כיון שהדלקה עושה מצוה וההדלקה היתה בפנים, לכן יש לו רק את



הקיום של מניח על שולחנו ולא יותר, ורק למסקנא דקאמר טעמא משום דהרואה אומר וכו' לא יצא כלל, ודוחק, עכת"ד.

כז.

ביאור 'שעת הסכנה' לדעת הרמב"ם

ואכתי צ"ב לדעת הרמב"ם הא דאמרי' בגמ' 'ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו' והובא ברמב"ם ושאר הראשונים, ומדסתמו משמע שמדליק בברכות כדרך שמדליק על הפתח, ומוכח שגם כשאין פרסום הנס לבני רה"ר אלא לעצמו בלבד מדליקין בברכה.

ומצאתי להגר"מ לוי בשו"ת תפלה למשה שביאר, דיש לומר שמכיון שכבר תקנו להדליק נ"ח על פתח ביתו מבחוץ משום שיש פרסומי ניסא לבני רה"ר, אף אם נאנס ואינו יכול להדליק מבחוץ כמו בשעת הסכנה, לא בטלה תקנת חז"ל להדליק נ"ח בברכה, ואע"פ שאין פרסומי ניסא לבני רה"ר. וכמ"ש כיו"ב הרמב"ם בתשובה (סי' נד) וז"ל:

מאחר שתקנו חז"ל לחזור ש"ץ לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי וכו' לא תהיה ברכת הש"ץ ברכה לבטלה בשום פנים ואופן בסיבת עיקר התקנה, עם היות שלא יש כאלו בקהל מי שלא יצא. כמו שהם תקנו קידוש בביהכ"נ מפני האורחים, ויתחייב בכל בתי כנסיות אפי' שלא יהיו שם אורחים. וכמו שתקנו חזרת תפלת מעריב בשבת בעבור המתאחרים, כדי שישגיגו התפלה, ויתחייב זה אפי' שלא היה שם מתאחרים.

וכן כל מה שתקנו בסיבת איזה סיבה, אין ענינו עד שתהיה שם אותה הסיבה אשר מצדה נתקן, אבל ענינו שיעשה זה עכ"פ גזירה שמא תהיה שם הסיבה שנתקנה בשבילה. וראוי לזכור זה הענין, עכ"ל. וכ"ש בנ"ד שגם כשמדליק בבית יש עכ"פ פרסום לנס לו ולב"ב וע"כ בשעת הסכנה יכול להדליק בביתו בברכות.

ועפ"י האמור אתי שפיר מ"ש ריא"ז בפסקיו, וז"ל: ונראה בעיני שאם היה עומד בין הנכרים אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו, חייב להדליק נר לעצמו אע"פ שאשתו מדלקת בביתו. שהרי אין הנס מפורסם אצלו, ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הנכרים אם לא ידליק הוא לעצמו, עכ"ל. וכ"כ המרדכי (פרק ב דשבת סי' רסז) בשם ר"י.

ומשמע שמדליק בברכה ככל מדליק נר חנוכה. וכ"כ באו"ח (הל' חנוכה אות יג ואות יח) ובכלבו (סי' מד) שמדליק בברכות.



ולכאורה הא כשמדליק בין הנכרים ליכא פרסומי ניסא לבני רה"ר רק לעצמו בלבד וא"כ כיצד מדליק בברכות הא לא גרע ממדליק אחר שכלתה רגל מן השוק שלדעת ריא"ז אינו מדליק יותר בברכה וכו"ל.

אכן לפמש"ל אתי שפיר, שמכיון שהוא מחוייב מעיקר התקנה אף אם אירע לו אונס שאינו יכול להדליק בחוץ, מ"מ מדליק בברכות כמו בשעת הסכנה. ומ"מ זהו דוקא בזמן החצי שעה מתחילת זמן הדלקת נר חנוכה שהוא זמן הדלקת נר חנוכה, עכת"ד.

ויש להעיר בדברות קדשו, חדא דהא דאמרינן 'אע"פ שבטל הטעם לא בטל התקנה' מצאנו זה דווקא בציבור ובאופן כללי, אבל לא מסתבר שאף ל'יחיד' נאמר כן וכהאי דנמצא בין הנכרים.

ועוד, דהריא"ז נימק דבריו 'שהרי אין הנס מפורסם אצלו' כלומר דמדליק מטעם זה ולא מדין מיוחד שלא בטל התקנה, וצ"ע.

כח.

ביאור נוסף דלעולם אין פרסו"נ מעכב

שו"ר להגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל, וביאר באו"א, שבודאי גם בנר חנוכה מסתבר בפשיטות שאין הפרסו"נ עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות לומר דבליכא ענין דפרסו"נ שהוא נמצא במקום שליכא אינשי יפטר לגמרי, דמאי שנא ממגילה דצריך לקרוא אף כשהוא יחיד בביתו וכו', אלא דענין הפרסום הוא עוד דין דצריך לעשות המצוה בפרסום, ולכן אף כשאחד נמצא במקום שליכא שום איש צריך להדליק בברכה ולא שייך לפוטרו מהדלקה כשליכא אינשי.

והביא ראיה לדבריו ממש"כ השלטי גיבורים (שבת כג, א) על הא דאכנסאי, בשם ריא"ז שנראה בעיניו שאם היה עומד בין הנכרים אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו חייב להדליק נר לעצמו אע"פ שאשתו מדלקת בביתו. ופרסום דהנכרים לא מסתבר שיתחשב פרסום ומ"מ מחייבו להדליק אע"פ שעצם הדלקה הא יצא בהדלקת אשתו, וכ"ש שחייב כשלא הדליקו עליו בביתו אף שהוא רק יחידי ואין שום איש אחר שם, אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים יותר עדיף אבל אי ליכא אנשים בשביל זה לא יבטל המצוה.

ושוב העיר ע"ז מהא דפסק הרמב"ם, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר 'עבר זמן זה אינו מדליק', וגם בש"ג עצמו בשם הריא"ז כתב 'בתוך זה השיעור יכול להדליק אבל מכאן ואילך אינו יכול להדליק והרי בטלה מצוה', והא הוא סובר דלא נפטרין מעצם



מצות הדלקה בשביל ענין פרסום דאף כשהוא רק יחיד לבדו מדליק ומברך שהוא לכאורה סתירה גדולה?

וצריך לומר דכיון שבתחלת הלילה הוא גם בזמן שאיכא פרסום שלא כלה רגל מן השוק, וגם בלא זה היה עיקר הזמן דזריזין מקדימין, לא רצו לתקן שיהיה זמן הדלקה בדיעבד גם אחר זמן בשביל אלו שאין חוששין לזריזות ואין חוששין למצוה מן המובחר שאין רוצין לבטל מלאכתן, דהא גדולה מזו חזינן דשייך גם לעקור ולאסור מלקיים המצוה ולתלמידי רבנו יונה (ריש ברכות) דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה דהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטור ממ"ע כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה, והוכיחו מלולב ושופר בשבת ומסדין בציצית דפטור ע"ש, א"כ כ"ש שבתחלת החיוב שייך שלא רצו לתקן שיוכלו לקיים מצות נר חנוכה אחר זמן חצי שעה שכלה כבר רגל מן השוק כדי שכל אחד יניח מלאכתו וילך לביתו לקיים מצות חנוכה בזריזות ובהדור דפרסום ניסא שהוא הדור גדול מאד.

ולפי"ז הוא רק לענין הזמן אבל בתחלת זמן זה אף שנודמן לאחד שהוא יחידי במקום נכרים ואף יחידי לגמרי שלא שייך פרסומי ניסא הוא חייב עכ"פ בהדלקה דהא על אותו זמן הא תיקנו, שלכן אף שהש"ג בשם הרי"א"ו סובר דלא תיקנו אלא עד שתכלה רגל מן השוק ואח"כ אינו יכול להדליק ובטל המצוה, מודה דבאותו זמן אף שהוא נמצא יחידי בין הנכרים וה"ה כשהוא יחידי לגמרי שאף נכרים ליכא צריך להדליק, ומחדש עוד יותר שאף שאשתו הדליקה בביתו ויצא עצם מצות הדלקה נמי חייב משום הראיה ושיהיה מפורסם גם אצלו, וליכא שום סתירה וא"כ ניחא גם שיטת הרמב"ם.

וניחא לפי"ז מה שבשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו ולא נאמר שבשעת הסכנה 'תיקנו', משום שא"צ לתקנה מיוחדת לזה משום דמתחלת התקנה לא תיקנו שיהיה פרסומי ניסא עיכוב במצות חנוכה שלכן בשעת הסכנה שא"א לקיימה בפרסומי ניסא מחוייב להדליק אפילו על שלחנו שליכא היכר כלל אפילו לבני בית, ע"כ.

כט.

ביאור דעת הטור

בטור או"ח כתב, "מצותה מסוף שקיה"ח עד חצי שעה מן הלילה וכו' הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שיעבור זה הזמן. וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן שעבר 'עיקר' מצותה. ומ"מ עדיין זמנה כל הלילה, ודלא כהרמב"ם ז"ל שכ"ש שכתב או הזיד ולא הדליק עם שקיה"ח מדליק עד שתכלה רגל מן השוק, עבר זה הזמן אינו מדליק", עכ"ל.



ומבואר דס"ל כהרשב"א וסיעתו הנ"ל.

וכ"כ הפר"ח בדעת הטור. וגם מסיום לשון הטור שכ', אבל אם עבר כל הלילה ולא הדליק, לא ידליק ביום המחרת, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכן לא ישלים בלילה שלאחריו שכבר עבר זמנו, מבואר להדיא שפוסק שכל הלילה הוא זמנה בדיעבד.

ואמנם מרן הב"י הביא מ"ש הרא"ש בפסקיו וז"ל: "אבל מכאן ואילך עבר הזמן הלכך ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחילת הלילה, ונראה דלדין שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים ואין היכרא אלא לבני הבית אין להקפיד ע"ז".

וכ' ע"ז הב"י "ומשמע מדבריו דהיינו לכתחילה, אבל אם עבר ולא הדליק ידליק מספק, וכ"כ התוס' בשם הר"י פורת, ולא היה לו לרבינו (הטור) לכתוב 'ודלא כהרמב"ם שכ' עבר זה הזמן אינו מדליק', מאחר שאף לדברי האומר מדליק אינו מדליק אלא מספק".

ויצא דמין נמי אינו מבין בדעת הטור כמ"ש. ועוד יש לעיין מדוע לא פסק הטור כשיטת אביו הרא"ש כדרכו בקודש?

וראיתי להגר"מ לוי שעמד בזה, וביאר: שהטור הבין ככוונת אביו הרא"ש דס"ל כהרשב"א וסיעתו ולכן כ' הרא"ש רק 'ראוי להחמיר' דמשמע דאינו אלא חומרא לכתחילה, ומ"ש אבל מכאן ואילך עבר הזמן ר"ל עבר עיקר הזמן אכן עדיין זמנה כל הלילה בדיעבד.

וכ"כ בקצור פסקי הרא"ש וז"ל: "מצות נר חנוכה משתשקע החמה עד חצי שעה וכו' ולאחר זה הזמן, עבר 'עיקר' זמנה וכו'", עכ"ל.

וידוע שבקצור פסקי הרא"ש הטור מסדר סברת הרא"ש ולא סברת עצמו וכמ"ש מרן הב"י. ועכ"ל שכן מפרש הטור בדעת הרא"ש.

ואם כי פשט דברי הרא"ש משמע יותר כהבנת מרן דס"ל כהר"י פורת, ומה שנקט בלשון 'ראוי להחמיר' היינו משום דלענין הדלקה ידליק כל הלילה מספק בלא ברכה.

וכ"כ בתוספי הרא"ש וז"ל: 'ראוי להחמיר ולהדליק נ"ח בתחילת הלילה, ואם איחר מ"מ ידליק 'מספק', הר"י פורת", עכ"ל. מ"מ הטור אינו מפרש כן בדעתו.

ל.

משא ומתן בבירור דעת השו"ע

והנה בשו"ע כ' וז"ל: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיה"ח מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק וכו' ומיהו הני מילי לכתחילה אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק מדליק והולך כל הלילה", עכ"ל.

ומדסתם משמע שמדליק בברכה כל הלילה, וכן דייק לנכון המג"א, ובביאור הגר"א "כיון דאיכא תירוץ אחר בגמ', תוס' שם, "עכ"ל.

ונראה שמפרש שמרן פסק כדעת הר"י פורת (וכן נראה מהמג"א).

וקשה דא"כ כיצד סתם דבריו ומשמע שמדליק בברכה, והלא להר"י פורת אינו מדליק אלא מספק ומסתמא מדליק בלא ברכה, ובפרט שבב"י כתב במפורש שלדעת הר"י פורת מדליק רק מספיקא דדינא?

ואפשר ליישב ע"פ מה שמצאתי בספר מקראי קודש שביאר על דרך חידוש מש"כ רבי יעקב עמדין לבאר את פסקם של הטור והמחבר בשו"ע "אם עבר זה הזמן [עד שתכלה רגל מן השוק] ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה", וכתב המג"א כי משמע מסתימת הדברים שידליק בברכה.

והקשה רבי יעקב עמדין, מה שונה נר חנוכה משאר המצוות מדרבנן שאין מברכים כאשר יש ספק בחיוב המצוות משום ש'ברכות אינן מעכבות'?

ותירץ, שאף על פי שאין הברכות מעכבות, מכל מקום ברכת נר חנוכה שאני 'וברכתה מעכבת משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא', וכי מדליק בלי ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר שלצרכו הוא דאדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד.

וביאר הגרצ"פ פראנק את דבריו: דהיינו שאין ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצות שאינה רק ברכה על המצוה אלא שהיא חלק מגוף המצוה משום שעיקרה לפרסומי ניסא, וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו, אלא לשם מצות נר חנוכה, ועל ידי הברכה שהוא מברך נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה, ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה שחייב לעשות מספק, ע"ש.

ולפי"ז באמת השו"ע אזיל לשיטתו במש"כ בבית יוסף.

לא.

ביאור נוסף

לכאורה אפשר לבאר בדעת השו"ע דדבריו קאי אומן הזה שמדליקין בפנים וליכא היכירא אלא לבני הבית הלכך שפיר זמנה כל הלילה, וכדסיימו התוס' הנ"ל.

שו"ר שכ"כ הגאון ערוך השולחן וז"ל: "כ' המג"א (סק"ו) בב"י כתב דהוי ספיקא דינא וא"כ משמע דאין לברך, אבל מדסתם בש"ע משמע דעתו שיברך, ע"ש. ונראה דכאן סתם לברך ממ"ש הטור ואו"ח וכלבו דבזה"ז שמדליקין בפנים, הוי זמנה לבני הבית עד עמוה"ש ומברכין, ע"ש", עכ"ל.

אולם יש להעיר על פירוש זה, חדא, שהרי לא הזכיר כלל בשו"ע דהיינו דוקא 'לדידן' דמדליקין בפנים' וכמו שבארו שאר הפוס' העומדים בשיטה זו, ודרך מרן להעתיק לשון הפוסק ממנו מקור הדין ולא לסתום ולכתוב בלשון שונה וכנודע.

ועוד, שלפי"ז גם לכתחילה יכול להדליק אחר שכלתה רגל מן השוק ומדוע פסק כן רק בדיעבד?

ואפשר לבאר באו"א, דבאמת מרן השו"ע פסק כהרשב"א וסיעתו, והגם שלדעת הרשב"א וסיעתו יכול להדליק לכתחילה כל זמן שתכלה רגל מן השוק, ומלשון מרן (שהוא לשון הרמב"ם) משמע דלכתחילה מדליק עם סוף שקיעתה, ובדיעבד עד סוף זמן שתכלה רגל מן השוק ובדיעבד דדיעבד כל הלילה, אפשר שמרן חש לדעת הרמב"ם בזה (ובפרט שהרב המגיד הקשה ע"ד הסוברים דמדליק לכתחילה כל זמן שלא כלתה רגל מן השוק, דא"כ הול"ל למאי נ"מ לאדלוקי, ומדאמרינן דאי לא אדליק מדליק משמע שאינו מקיים מצוה כתקנה אם לא הדליק בשקיה"ח).

ועוד, דאף להרשב"א וסיעתו משום זריזין מקדימין למצוות יש להקדים ולהדליק מיד בתחילת זמנה וכמ"ש הרשב"א בעצמו בחידושיו, ואתי שפיר קושית ה"ה הנז'.

ואף דמרן הב"י לא אסיק אדעתיה כלל פירוש הרשב"א הנ"ל וע"כ תמה על הטור ולא יישב בפשיטות דס"ל בדעת הרא"ש כהרשב"א.

צריך לומר שכשחיבר הש"ע רוח על פניו יחלוף ונפק דק ואשכח סברת הרשב"א שהביאה המ"מ, וביאר עפ"ז בפשיטות דברי הטור ושכן אפשר לפרש בלשון הרא"ש, ולכן פסק כמותם. וא"כ יוצא דמרן הש"ע כשבא לחבר הש"ע חזר בו ממ"ש בב"י כי ראה סברת הרשב"א ושכן דעת הטור ועוד ראשונים והכריע כן לדינא, וכמ"ש כיו"ב מרן החיד"א דזמנין דמרן הש"ע רוח על פניו יחלוף וחוזר בו ממ"ש בב"י לפי שראה פוסקים אחרים וכיו"ב, ע"כ.

תרומה למפרע למ"ד אישו משום חציו

הת' אליעזר שי' איסטנר
תלמיד בישיבה

א.

מציע הסוגיא בדין תרומה מן התלוש על המחובר והמסתעף מזה

איתא בקידושין¹ "בעי מיניה רב אסי מר' יוחנן, אמר פירות ערוגה זו תלושים יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברים . . . לכשיתלשו - ונתלשו, מהו?" ופירש"י² "שתהא תרומה למפרע, מי הוי כמקדיש דבר שלא בא לעולם או לא?" ; מתרין רבי יוחנן, "אל, כל שבידו לאו כמחוסר מעשה".

ובפשטות נראה דרב אסי מסתפק למ"ד 'אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם', האם בתרומה יכול לתרום מן התלוש על מחובר שעתיד להיתלש או דלמא לא? ומחדש רבי יוחנן כלל, דכל שיש בידו ובבחירתו לעשות את הפירות תלושים הרי אי"ז כמחוסר מעשה, ותרומתו תרומה לכו"ע.

ומקשה הגמרא בהמשך הדברים³ על דינו של רבי יוחנן לגבי כל שבידו, דלכאו' אם יתן אדם פרוטה לשפחתו בתורת קידושין ע"מ שתתקדש לכשתשתחרר יהיו קידושיו קידושין, דכיון שהיא קיימת ועומדת כבר ובידו ובבחירתו לשחררה א"כ הוי כדין 'כל שבידו'?

ומתרצת הגמרא - "הכי השתא התם מעיקרא בהמה, השתא דעת אחרת". כלומר, שהשינוי שנפעל בשפחה אינו רק בזה שמשתחררת, אלא כל מציאותה משתנית למן בהמה - שפעולותיה הינם עפ"י דעת בעלים - לדעת אחרת; ומפרש"י⁴ "הלכך אין מחוסר מעשה גדול מזה".

¹ סב, א

² ד"ה ונתלשו מהו.

³ שם, ב.

⁴ ד"ה מעיקרא.

ב.

מביא שיטת הרש"ש בדברי רש"י ומקשה בזה

ולכאור' צ"ע מדוע מכריח רש"י כי שאלת רב אסי היא האם תרומתו תרומה למפרע שזמא אין שאלתו אלא מכאן ולהבא לאחר שנתלשו הפירות - שתהא תרומתו תרומה מן התלוש על מה שהיה מחובר שכעת תלוש הוא?

ומצינו בדברי הרש"ש כי חש לשאלה זו, ודחק לבאר שבתוכה 'למפרע' אין כוונת רש"י כפשוטה שתחול התרומה למפרע, אלא כוונתו שתחול קדושת תרומה על הפירות לבסוף, אלא שכח הקדושה בא מכח ההפרשה שהיתה למפרע בשעה שהפירות היו מחוברים.

אולם דוחק לבאר כן בלשונו של רש"י; זאת ועוד, דחזינן בפירושו כי בהמשך הסוגיא באותו העניין רש"י נוקט לעניין חלות התרומה בלשון 'למפרע' דייקא: "דכיון דלא חשיב לא חיל עליה שם תרומה למפרע"⁵.

והנה מצינו בגיטין⁶ גבי "לא תסגיר עבד אל אדוניו" שרבי מפרש את דברי הפס' גבי עבד שלקחו האדון ע"מ לשחררו, וא"ל "לכשאקחך, הרי עצמך קנוי לך מעכשיו" ופירש"י שהכוונה היא למפרע⁷.

וא"כ עפ"י המקורות הנ"ל ודאי שקשה לומר דבכל הני "למפרע" הפירוש הוא שהחלות חלה לבסוף, ואך משום שההפרשה נעשתה בעבר קרי ליה למפרע!

ג.

מביא יישוב לשיטת רש"י ודוחהו ומקשה עוד

אמנם היה ניתן ליישב, דכיון שסוגייתנו היא לשיטת מ"ד אין אדם מקנה דבר שלב"ל, לכך דחק רבי יוחנן לומר שהמדובר הוא כשהתלישה נמצאת בידו, שמצד שהפירות בידו מרגע שנתלשו חל עליהם שם תרומה, אך קודם לכן לא חל תרומה - וזאת על אף שהדבר נמצא בכוחו ו'בידו'.

⁵ ד"ה לא.

⁶ מה, א.

⁷ ויעוי"ע בשי' הרמב"ן שם שביאר את חידושו של רב נחמן בר יצחק גבי גמירות דעת עיי"ש, דכיון דלא ס"ל כרש"י דהוא למפרע הו"ל לבאר את חידושו באו"א, אולם לשי' רש"י שהוא למפרע ברור לנו חידושו של רנב"י, ולא קשיא ולא מידי.

משא"כ באותם המקומות בהם נוקט רש"י תיבת 'למפרע' דווקא, הוא למ"ד אדם מקנה דבר שלב"ל, ואיה"נ שלדידו התרומה חלה למפרע, ועפ"ז תבואר שי' הרש"ש.

אך אא"פ לבאר כן, שמצד פשטות הלשון נראה דכולהו דוכתינ הינם לכו"ע - הן למ"ד אדם מקנה דשלב"ל, והן למ"ד אין אדם מקנה והמעשר חל מצד שתפס; וא"כ כיון שרש"י נוקט בכולהו דוכתינ בתיבת 'למפרע', עכצ"ל דלשי' רש"י הפרשת המעשר והקידושין בשפחה נעשים למפרע⁸. וא"כ צ"ב, מ"ט סבר כן?

ומלבד כל השאלות הנ"ל צריכים הדברים לביאור נוסף:

א. מהו הכח שנפעל על כל שבידו חלות מעשר בשעה שהפירות הללו אינם בעולם המעשרות? והלא כל שבידו נאמר למ"ד אין אדם מקנה דבר שלב"ל, ומצד מה כוחו וידו פועלין שינוי בדין זה? והדברים צריכים ביאור בפרט לשי' רש"י שההפרשה נפעלת למפרע, ומרגע שתלש פירות אלו המחוברים - למפרע הפירות מעושרים?

ב. אם כשהתלישה בידו יכול לעשרם מן התלוש על המחובר והעישור נפעל אף למפרע, מ"ט הדברים משתנים בשפחה ד"התם בהמה הכא דעת אחרת", והלא אי"ז נפק"מ, דהלא סו"ס כיון שהשחרור בידו הקניין נפעל כבר למפרע, ומאי נפק"מ אם לאחמ"כ נהפכה השפחה מבהמה לדעת אחרת?

ד.

מציע שיטת רבי יוחנן בדין אישו משום חציו

והביאור בנדו"ד יובן ובהקדים:

הגמ' בב"ק⁹ מביאה מחלוקת משום מה יתחייב המבעיר ומביאה את שי' ר' יוחנן ש"אישו משום חציו", וכשהבעיר אש כיון שבאה לרשות חבירו מתחייב מדין מבעיר, וזאת על אף שהמבעיר הבעיר ברשותו שלו.

והטעם לזה הוא, שהאש היא כמו חץ שבידו, וכשם שהיורה חץ מרשותו מתחייב אם הזיק, ולא אמרינן שהיורה העומד ברשותו שלו ייפטר, כן הוא באש שיצאה מרשותו שמתחייב ואין אומרים שייפטר המבעיר ברשותו. ובפשטות משמע כי לשי' רבי יוחנן נחשב המבעיר ברשות עצמו כמי שעמד והבעיר ברשות חבירו ממש¹⁰.

⁸ וזאת מלבד שכנ"ל, דוחק לנקוט כהרש"ש בלשונו של רש"י.

⁹ כב, א.

¹⁰ כן משמע מלשון רש"י (ד"ה משום חציו) "דאיהו קעביד". וכן מנמוק"י על הרי"ף (דף כה מדפי הרי"ף ד"ה המבעיר) "כאילו הבעירו בעצמו" עיי"ש.

ומקשה בנימוקי יוסף¹¹, שלכאו' נמצא לפי דברי ר"י כי אשה המדלקת נרות מערב שבת לכבוד שבת, כיון שהנרות דולקים בשבת הרי היא עוברת משום מלאכת מבעיר, כדשם שהמבעיר ברשותו מתחייב על אותו הרגע בו האש דלקה בשדה חבירו, כן תתחייב היא ברגע ששקעה החמה והנרות דולקין?

ומבאר הנמוק"י שהחייב באשו משום חציו הוא מרגע שהבעיר המבעיר, ולא מרגע שדלקה האש בשדה חבירו בפועל. כלומר, שבאותו הרגע שהבעיר ברשותו ה"ז כאילו הבעיר ברשות חבירו.

ומוסיף הנמוק"י ומוכיח, דאי לא תימא הכי ויתחייב המבעיר רק כשהאש באה לרשות חבירו, ע"כ ייפטר הזורק חץ שהלא מתחייב רק לאחר שנורה החץ מתחת ידו, וכיון שאין ביכלתו למנוע את המשך מרוצת החץ - א"כ אנוס הוא. אלא ודאי שמתחייב היורה מרגע שירה את החץ, והמבעיר מרגע שהבעיר¹².

וגדר החיוב הוא, שמאותו הרגע בו הבעיר ברשותו את האש נעשה בר חיובא בעצם על האש שתבעיר את רשות חבירו, כיון שעצם הנזק כבר קיים ועומד. אלא שמחייבין אותו בפועל כשהאש מזקת בפועל שאז הוא נעשה בר חיובא בפועל.

ה.

מביא דברי כ"ק אדמו"ר בסוגיא הנ"ל ובהמסתעף

ועפי"ז מבאר כ"ק אדמו"ר¹³ דהא קיי"ל ד"מרובה מדה טובה על מדת פורענות", ואם כן הוא במידת המזיק שנעשה מזיק בעצם בטרם ייעשה הנזק לפועל, א"כ ע"כ שבמידה הטובה של נבואת משה "והבאתי אתכם אל הארץ הטובה" עאכו"כ שנעשתה בעצם הפעולה הזאת ולא נותר לה אלא להתגלות במציאות בפועל¹⁴.

וממשיך רבינו ומבאר, שלעומת זאת בחורבן מצינו שר' יוחנן פסק כי אילו איישר חילו היה מתקן את צום תשעה באב בעשירי בו, משום שרוב הבעירה היתה בעשירי בו. ולכאו' פסק זה מנוגד לסברתו שמבעיר מתחייב מרגע שהבעיר את האש ולא מזמן

¹¹ שם, ד"ה אשו משום חציו

¹² ולכן פוסק הנמוק"י למעשה שאם הבעיר את האש ומת עוד טרם שבאה האש לרשותו חבירו - מתחייב, כיון שברגע ההבערה פשע המבעיר ועל אותו הרגע הוא מתחייב.

¹³ לקו"ש ח"א עמ' 125.

¹⁴ ובהמשך השיחה שם מאריך ומרחיב בדבר זה, ואולי מכאן יש בנותן טעם לבאר מש"כ רבינו בכ"מ שלא נותר אלא לפקוח את העיניים ולראות כי הנה הגאולה האמיתית והשלימה לפנינו, כיון שכבר בעצם נמצאת הגאולה ולא נותר לה אלא להתגלות. ויל"ע היטב בכ"ז, ואכ"מ.

הערת המערכת: אמנם יעוי"ע בעניין זה במאמר באתי לגני ה'תשי"א במ"מ שבהערה כא, ובמ"ש בשיחת ש"ק פ' בא ה'תשנ"ב באות יא ואילך, ובשיחת אחש"פ ה'תש"י ועוד. ואכ"מ.

שהנזק נעשה בפועל, וא"כ אף החורבן התחיל ע"י הקב"ה כבר בתשיעי בו, וא"כ מדוע רצה לתקן את התענית בעשירי?

אלא הטעם לזה שמבעיר מתחייב מרגע שהבעיר את האש הוא, כיון שברגע שהבעיר את האש הרי שיחרר מתחת ידו את הבעירה הפקר לרכי הטבע שיובילו את הבעירה אל חצר חבירו, והלכך מתחייב על שחרור זה שעל ידו מתרחש הנזק בחצר חבירו.

אולם הקב"ה, שהעולם נברא על ידו בכל רגע יש מאין, הבעירה והחצים ברשותו הם¹⁵ וביכלתו לבטל את הבעירה מאליה, וא"כ כל רגע ורגע שהבעירה נמשכת הרי היא מידו, וממילא עיקר החורבן – בעשירי היה.

אולם אין להקשות מזה גבי ההבטחה על הגאולה, וזאת כיון שהבטחה לטובה אין הקב"ה מבטל.

המורם משיחת כ"ק אדמו"ר:

א. במקרה בו האדם פעל פעולה ששוב אין שליטתו עליה ה"ה מתחייב מרגע שפעל את הפעולה הזו כשהיתה תח"י, ואם נשתחרר הדבר מידו והזיק – יתחייב עליו למפרע.

ב. אם נמצא דבר תח"י של אדם ובשליטתו, וביכלתו למנוע את הדבר אך ברי הוא שלא ימנע את ה"דבר, אמרינן דהוא כמי שאין הדבר נמצא תח"י. שהלא כאמור, אעפ"י שהקב"ה הוא כל יכול, הנה כיון שהבטיח לגאלנו גאולה שלימה, ה"ה כמי שהחלה כבר¹⁶.

ו.

מיישב עפ"י דברי רבינו את השאלות על סוגייתנו

והדרא לדידן: הביאור בדברי רבי יוחנן בסוגיין ד'כל שבידו לאו כמחוסר מעשה', שהאדם שיכול בכל עת לתלוש את פירות הערוגה ולכך מפרישן תרומה מעתה עוד קודם שיתלוש, הרי תרומתו תרומה. וזאת כיון שודאי יתלוש את הפירות בעתיד כדרך כל העולם ולכאו' אינו חפץ בשינויו¹⁷.

ומעתה יובן בזה גם הטעם לחלק בין סוגייתנו לסוגיית שפחה המתקדשת, כיון שבשפחה נפעל שינוי במציאותה דמעיקרא הוי בהמה והשתא דעת אחרת, שדבר זה לא

¹⁵ יעוי"ע בדברים לב, מא בפירש"י שם.

¹⁶ ואין להקשות שגם באופן בו ברי לנו מה יהא בסופו של החץ (אם מצד דעת האדם ואם מצד החץ עצמו) יתכן והחץ ישנה את מעופו ע"י כוחות חיצוניים וא"כ אין לנו לחייבו כלל? אלא דהגדר בהכללת הנזק ברגע ההתחלה הוא בנזק מצ"ע כמות שהוא, וכיון שבנזק מצ"ע ידוע לנו שלא ישנה האדם את דעתו או שהחץ לא ישנה את מעופו, אמרינן דהוא כמי שהזיק כבר והוא בדין חציו.
¹⁷ וכמ"ש רש"י (ד"ה כל שבידו), "כי האי שבידו לתלוש".



היה בכח השפחה מצ"ע או בעליה מצ"ע, אלא ע"י גירותה מציאות חדשה באה לכאן, וא"כ ליכא למימר שתהא השפחה מתקדשת למפרע, כיון שנעשה כאן שינוי מציאותי שאינו יכול ליפעל למפרע, על אף שכל שבידו פועל למפרע¹⁸.

¹⁸ להעיר גם שלעומת פירות שדרך העולם לתלשן, שחרור שפחה אינו מן המוכרח וייתכן וישאירנה כשפחה אצלו לעולמים, ולכן קיים כאן צד נוסף לחלק ביני תרומה לשפחה.

בגדר מלאכת מעמר

הת' מנחם מענדל שיחי' אליאס
תלמיד בישיבה

א.

מביא הדין דמעמר ודברי הראשונים שזה דוקא ממקום גידולם ומצריך ביאור

איתא במסכתין¹: "והמעמר - אמר רבא האי מאן דכניף מילחא ממלחתא [שצבר מלח ממושרפות מים דמתרגמינן חריצי ימא שממשיך לתוכו מים מן הים והחמה שורפתן והן נעשין מלח ואותו חריץ קרי מילחתא] חייב משום מעמר. אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע".

והנה בפשטות גדר מלאכת מעמר הוא, אסיפת וקבוץ פרטים יחד. אלא שבעיון הדברים נראה שזה לא רק עצם אסיפת הפרטים יחד. דנפסק בטור וש"ע² וכן הוא בשו"ע אדמה"ז וז"ל³:

"המעמר הוא מאבות מלאכות שהיה במשכן בסמנים הזרועים ואין עימור אלא כשמאספו במקום גידולו כעין קמה קצורה שמגבב השבלים במקום גידולן וכן המאסף פירות ומקבצן יחד במקום שנפלו מן האילן אבל אם נתפזרו במקום אחר מותר לקבצם כמ"ש בסי' של"ה (ס"ה)".

ומקורו של יסוד זה, שמלאכת מעמר הוא רק כאשר מאספו במקום גידולו הוא מדברי התוס' בביצה⁴ - דאיתא התם במתניתין מביאין עצים וכו' ומן הקרפף אפי' מן המפוזר - והקשו בתוס', "תימה הא הוי מעמר דהוא אב מלאכה וי"ל דלא שייך עמור אלא במקום שגדילים שם כדמוכח בפרק כלל גדול".

ובפשטות כוונתם להא דמבואר בגמ' בדברי רבא האי מאן דכניף מילחא ממלחתא, דבפשטות מה נוגע מהיכן הוא לוקח את המלח ומדוע נקטה הגמ' "ממלחתא" ומוכח שהוא דוקא ממקום גידולם.

¹ עג, ב.

² סי' ש"מ, ס"ט.

³ סי' ש"מ, סט"ו.

⁴ לא, א ד"ה "מן הקרפף ואפילו מן המפוזר".



וכן מבואר בר"ן על הרי"ף⁵ על הא דאיתא שם ת"ר מגבב מן החצר ומדליק שכל מה שבחצר מוכן הוא ובלבד שלא יעשנו צבורים צבורים ור"ש מתיר. וכתב ע"ז הר"ן - "ומ"מ מדלא אסרינן אלא משום דמיחזי כמאן דמכניס למחר וליומא אחרינא ולא אסרינן ל' משום מעמר יש להביא ראי' מה שאמרו בשם הר"ר יצחק בן רבינו מאיר ז"ל דאינו חייב משום מעמר אלא במלקט במקום שגדל שם. והכי נמי מוכח בפרק כלל גדול דאמרינן האי מאן דכניף מלחא ממלחתא וכו'" יעוי"ש.

וכן כתב ג"כ הסמ"ג ל"ת ס"ה "המעמר כל כינוס דבר גידולי קרקע נקרא מעמר כדאמר בשבת וכו' מיהו בפרק המביא ביצה (ל"ג,א) מוכיח שאין עימור אלא כשלוקחן ממקום גידולן ומקבצם יחד כעין קמה קצורה שמעמר השיבולין כדתנן התם מגבב עצים מן החצר ומדליק ואמר רבא בשבת האי מאן דכניף מלחא ממלחתא חייב משום מעמר ששם גדל המלח".

וכן כתב הכסף-משנה⁶ - על מה שכתב הרמב"ם ד"המקבץ דבילה ועשה ממנה עיגול חייב משום תולדת מעמר" - דכתב הרמ"ך דוקא שקבצם ממקום שנפלו שם מן האילן אבל אם קיבצם בבית לא כדאמרינן במסכת יו"ט ("ג,ב) דמעמיד ערימה לא הוי גמר מלאכה".

ומבואר בכל הנך ראשונים דדין מעמר הוא רק במקום גידולם, וכדמוכח בגמ' בכמה מקומות שאין דין מעמר אלא במקום גידולם כמו שהוכיחו הנך ראשונים.

וצ"ב בסברא מדוע באמת הוי רק במקום גידולם הרי גדר המלאכה הוא איסוף וקיבוץ פרטים ביחד ומה נוגע מהיכן הוא מקבצן, וצ"ע.

ב.

מביא דברי שביתת השבת בזה ומקשה בו

הנהגה בספר שביתת השבת מלאכת מעמר כתב' דהטעם דבעינן דוקא ממקום גידולם הוא משום שכן דרך העימור.

אבל לכאור' קשה לפרש כן:

א. דא"כ מדוע במלאכות אחרות כגון זורה שדרכו לעשותו בשדה אם עשהו בחצירו אף שזה לא הדרך של המלאכה עצמה חייב. ואילו במעמר יהיה פטור כי זה לא כדרך.

⁵ ביצה לג, ב.

⁶ פ"ח משבת ה"ו.

⁷ אות ד' ובס"ק ז'.



ב. ממשמעות לשון הראשונים דדוקא מעמר במקום גידולם, משמע שהוא משום שהוא מקום גידולם ולא משום שהוא לא כדרך.

ג.

מבאר שזהו טעם מיוחד דוקא במעמר כי המלאכה מצ"ע היא חסירה

והנה בפשטות נראה לבאר בזה שישנו חילוק יסודי בין מעמר לשאר המלאכות: בשאר המלאכות האדם פועל בגוף הדבר שנעשית בו המלאכה ונשתנה במציאות, כגון בורר זורה טוחן שהוא משנה את הדבר ממצבו הקודם, וגם בבורר הרי הוא מפריד את הפסולת מן האוכל וכעת המאכל מתוקן ללא אוכל. משא"כ במעמר אין ניכר שינוי בגוף הדבר. אלא שקיבוץ פרטים שהיו מפוזרין ועכשיו הרי הם מקובצים ואסופים יחד, דאין בזה שום שינוי בחפץ עצמו. ועל כן בשאר המלאכות אין מקום לתלות במקום שבו עושה את המלאכה, שהרי המלאכה היא הנפעל בחפץ. משא"כ במעמר שבו אין נפעל בחפץ עצמו, יש לומר שתלוי במקום שממנו הוא מאסף ומקבץ את הפרטים. אלא שעדיין צריך ביאור מה נותן לנו המקום שממנו הוא מקבץ, ומדוע שיהי' גדר המלאכה תלוי בזה.

והנה בתוס' רי"ד כתב, וז"ל⁸: "והמעמר פירוש המקבץ השבלים מאחרי הקוצר ועושה אותן עומר ושיעור המעמר וכו' ואי קשיא א"כ נתפזרו לו פירות בחצירו או בשדה וליקטן יתחייב משום מעמר. תשובה אין מעמר אלא בשעת תלישתו מן הקרקע שזהו תחילת ליקוטו אבל פירות שנלקטו כבר ועכשיו נתפזרו אין זה מעמר".

נראה מדבריו שגדר מעמר אינו באמת אסיפת וקיבוץ פרטים, אלא תחילת ליקוט השבלים לאחר הקצירה. וכאילו שלב מהתהליך של עשיית הפת. אבל כאשר אינו במקום גידולם אלא כבר נאספו או שסתם אדם אוסף דברים אזי בקיבוצם יחד אין בזה משום מלאכת מעמר כלל.

ד.

מביא דעת הרמב"ם שמשמע שאי"צ ממקום גידולו ומקשה בו

והנה בדעת הרמב"ם נראה שחולק על הנ"ל וסובר שדין מעמר הוא גם שלא ממקום גידולו.

⁸ עג, ב.



דהנה בהלכות שבת כתב, וז"ל⁹: "המקבץ דבילה ועשה ממנה עגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה". ומסתימת לשונו משמע שהוא אפי' שלא במקום גידולו.

ובכס"מ (הובא לעיל) הביא את דברי הרמ"ך שהוא דוקא במקום גידולו וכו'. ויש לעיין האם כוונתו לומר שגם הרמב"ם ס"ל כן או שהרמ"ך חולק על הרמב"ם.

אבל ממה שכתב הרמב"ם במק"א מוכח דסובר שאפי' שאינו במקום גידולו הוי מעמר. וז"ל¹⁰: "המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר. לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצרו מלקט על יד על יד ואוכל. אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול. שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבא לידי עימור. וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר".

ומפורש א"כ בדברי הרמב"ם ששייך עימור אפי' בחצירו. וכן מדוייק ממה שכתב דאין מקבצין את המלח והשמיט מה שכתוב בגמ' דהוא דוקא "ממלחתא".

וצ"ע מדוע כ' ש"אסור ללקט את הפירות וכו' שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבא לידי עימור". והרי בעצם ההכנסה לסל והקיבוץ כבר בא לידי עימור שאסף הפירות יחד¹¹.

ה.

⁹ פ"ח, ה"ו.

¹⁰ פכ"א משבת הי"א.

¹¹ ולכאורה אפ"ל דס"ל להרמב"ם דמלאכת מעמר הוא דוקא כאשר עושה אותם לגוף אחד, וכנראה מלשונו כאן וכן בפ"ח ה"ו, ויעויין במהר"ח אור זרוע (סי' רי"ד) שדייק כן מלשון הרמב"ם.

אבל נראה דקשה ללמוד כן דאז יקשה ממלח וכו' וכן משמע בפשטות דעימור אינו עשיית גוף אחד אלא קיבוץ כמו בעומרים וכו', ועדיין יש מקום לעיין בזה.

ובביאור דברי הרמב"ם כתב באגלי טל מלאכת מעמר (אות ב' סק"ג) וז"ל "ואולי י"ל לדעתו דכמו שכתבו הסמ"ג והר"ן פ' כלל גדול דאין טחינה אחר טחינה וע"כ התיר מהרי"ל לטחון המצות ביו"ט הרי דכשנעשה בו המלאכה מכבר אף שחזר למקדם כמו בטחינה אף שנעשה אח"כ מצה שוב אין בו טחינה. וה"נ בנתפזרו פירות כיון שכבר נתאספו אין עימור אחר עימור אבל כשמאספן לגמר עד שיעשו גוף אחד ותוספת עימור ההוא עדיין לא נעשה בו מעולם ע"כ חייב. שוב מצאתי בתוספת רי"ד כדבריי...ואם כן המכניס חבל בנקב התאנים שענין זה לא נעשה בו מעולם שפיר יש בו מעמר אף בבית".

אבל לכאו' סברא זו קשה ביותר מדוע שנאמר שאין עימור אחר עימור, דבשלמא אין טוחן אחר טוחן הוא משום שהטחינה הראשונה לא נתבטלה וכו' (יעויין בשביתת השבת בפתיחה למלאכת טוחן סי' ז' ובמלאכת טוחן אות ל"ג, ובאגלי טל מלאכת טוחן אות כ"א). ואולי י"ל עוד סברא דטוחן הוא רק בדבר שהוא בעצם אחד, ולא שנתחבר, משא"כ במעמר מדוע שנאמר שאין עימור אחר עימור, מאי שנא מבורר וזורה וכו'.

מביא הבנת שו"ע אדה"ז בשיטת הרמב"ם וקושיית האגלי-טל

והנה בשו"ע אדה"ז נראה דלמד בדעת הרמב"ם באופן חדש, דדינו של הרמב"ם האם בעינן עימור במקום גידולו או לא, תלוי באיזה אופן הוא מעמר, אם הוא רק אוסף אותם למקום אחד בעינן במקום גידולו. אבל אם מדבקם ועושה אותם לגוף אחד אזי לא בעינן דוקא במקום גידולם.

וז"ל¹²: "ויש אומרים שהמדבק פירות עד שנעשו גוף אחד חייב משום מעמר אפילו שלא במקום גידולם כגון המקבץ דבילה ועשה ממנו עיגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו ונעשו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה".

והנה באגלי טל¹³ הביא את דברי אדה"ז הנ"ל והקשה עליו:

"ותימה דלא יהי' תולדה (מדבק פירות) טפל חמור מן אב (מעמר שיבולים) העיקר".

ועוד דממה שהביא בפרק כ"א "וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר" והשמיט תיבת ממלחתא שלא כתב אין מקבצין את המלח במקום גידולו מבואר דבכ"מ מחייב ואף שהוא רק אסיפה וקיבוץ גרידא.

בנוגע לקושיא הב' "ממילחתא" אפשר לומר כמו שמוכא בספר שביתת השבת (בשם הגרצ"פ שמביא מהמהר"ח או"ז) שכתב "והא דקאמר רבא האי מאן דכניף מילחא ממילחתא חייב משום מעמר סבור אני שמקבצים המלח ממשרפות המים וכו' נעשה חתיכה אחת שאנו רואים כמה חתיכות במלח קשות עד שצריך לכותשן". ולפי"ז לא קשה מידי כי שם זה נעשה לגוף אחד (ולא רק למקום אחד) ולכן אי"צ מקום גידולו. וכדלקמן.

והנה בנוגע לקושיא שהתולדה הטפל חמור יותר מן האב העיקר, נראה בפשטות שיש לבאר על פי מה שהביא בספר שביתת השבת¹⁴ מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם ברכת אברהם¹⁵ שהר"ד הבבלי הקשה לו על שיטת הרמב"ם דחובל ומוציא דם חייב משום מפרק תולדה דדש. והקשה דהרי אין דישה אלא בגידולי קרקע ואיך חייב על מפרק הדם משום תולדה דדש.

ותירץ לו "אבל זה שהקשית בתחילתה מדקיימא לן אין דישה אלא בגידולי קרקע אין ראוי למי שיבין ענין האב ומעינו ותולדתו להקשותה כלל שהתולדה אע"פ שהיא

¹² סי' ש"מ, סט"ו.

¹³ מעמר אות ב' סט"ו.

¹⁴ בכללי מעמר אות ח'.

¹⁵ סי' י"ח.



דומה לאב אינה לא האב ולא מעין האב אלא הפרש יש ביניהם וכו' והואיל ומפרק תולדה דדש אין להקשות מדקיימא לן אין דישה אלא בגידולי קרקע הדישה שהוא האב ומעין האב אינה אלא בגידולי קרקע. והמפרק שהוא תולדה דדש ישנו בגידולי קרקע ושלא בגידולי קרקע וכו'”

ואולי י"ל עד"ז גם הכא גבי מעמר. שהאב מעמר צריך מקום גידולו כי מאסף את התבואה למקום אחד אזי צריך שיהיה כחלק מתהליך עשיית הפת וכו"ל. אך התולדה שהוא המדבק פירות וכו"ב שנעשים כגוף אחד. אזי גם האסיפה היא באופן כזה שלא נצרך שם מקום גידולו כי האסיפה היא נעשית לגוף אחד.

.1

מבאר זה

וי"ל ההסבר בזה, דהנה נתבאר לעיל שכל החיסרון של מעמר הוא בזה שאינו משנה את החפץ עצמו, ועל כן בעינן דוקא ממקום גידולו, וכמו שנתבאר לעיל מהתוס' רי"ד דאז ישנו איזה נפעל בהחפץ. אבל כאשר הוא ממש פועל בהחפץ שהוא מדבקו ועושהו לגוף אחד אין צריך שיהי' ממקום גידולו דבלאו הכי יש כאן נפעל בהחפץ,

וא"כ אתי שפיר שיטת הרמב"ם באמת כן מצריך מקום גידולו כשאר הראשונים. אבל כשמדבק פירות ונעשים לגוף אחד בזה אי"צ מקום גידולו כי עצם זה שמדבקם לגוף אחד כבר נעשית בזה מעמר, ודו"ק.

גדר בין העמודים

הת' דניאל שיחי' אקבשב
תלמיד בישיבה

א.

מציע הפלוגתא בגמ' גבי בין העמודים ברה"ר

מצינו במסכתין¹ גבי בין העמודים שברה"ר (דהיינו, רחבה שמתקבצים בה אנשים רבים ויש בה עמודים שתולים בהם הסוחרים את סחורתם²), שדינו ככרמלית (אע"פ ששטח הרחבה שאין בו עמודים חשיב כרה"ר), "מאי טעמא, אע"ג דדרסי בה רבים, כיון דלא מסתגי להו בהדיא כרמלית דמיא".

כלומר, דאע"פ שישנם רבים המהלכים בין עמודים אלו, מ"מ מכיון שלא שייך ללכת בין עמודים אלו מבלי לנטות לצדדים (נמצא שהליכה במקום זה אינה נוחה), מפני ש"היו עמודים הרבה באורך ורוחב וזה שלא כנגד זה"³, אי"ז בגדר רה"ר אלא דינו ככרמלית. כ"ז לשיטת רבי יוחנן.

משא"כ לרב יהודה דאמר "איצטבא שלפני העמודים, נידון ככרמלית", נמצא דס"ל דמאחר ולא ניחא תשמישת' כלל הוי כרמלית, אך בין העמודים דניחא תשמישת', אינו כרמלית אלא כרה"ר.

לישנא אחרינא, דהטעם שבין העמודים אינו חשיב כרמלית אלא רה"ר, זהו מפני "דזימנין דדרסי ליה רבים כרה"ר דמיא".

ב.

מבאר דברי התוס' והרשב"א בזה ומצריך ביאור בשיטת התוס'

והנה צ"ב בדברי רב יהודה⁴, שבין העמודים דינו כרה"ר - והרי אינם רחבים ט"ז אמה ומדוע שייחשבו כרה"ר?

¹ שבת ז, א.

² פרש"י ד"ה בין העמודים.

³ פרש"י ד"ה לא מסתגי להו להדיא.

⁴ והנה אע"פ שלשיטת רבי יוחנן חשיב כרמלית, אך זהו מחמת טעם צדדי (כיון דלא מסתגי להו בהדיא), אולם גם הוא ס"ל דמעיקרא הי' צ"ל רה"ר דהרי "דרסי בה רבים".



ובתוס'⁵ עמד על כך וביאר "כרה"ר דמי אע"פ שאין בין עמוד לעמוד ט"ז אמות הוי
רה"ר כיון שבני רה"ר בוקעין בה וחוצין לבין עמודים רחב ששה עשר אמה".

ונראה בדבריהם שיש כזה ב' עניינים:

א. מכיון שבני רה"ר בוקעין בה, לכן הרי"ז חלק מרה"ר. ב. אמנם בין עמוד לעמוד
אין ט"ז אמה, אך רוחב העמודים יחד עולה על ט"ז אמה ומשו"ה חשיב כרה"ר.

עד"ז מצינו ברשב"א על אתר, וז"ל "אבל לפני העמודים כרה"ר דמו אע"פ שאין בין
עמוד לעמוד רוחב שש עשרה שהוא רוחב רה"ר דאורייתא כדאי' בפ' (הזורק, לקמן צט,
א) אלא דהכא לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות שא"כ אפי' נעץ קנה
בר"ה ימעטנו".

כלומר, דאפי' שיש עמודים אך מ"מ כיון שזה חלק מרה"ר, הם מתבטלים לרה"ר
ולא ממעטים אותה.

והנה דברי הרשב"א מיישבים הקושיא (הנ"ל) כפתור ופרח, ומדוע לשיטת התוס'
לא סגי בזה שמקום בין העמודים בטל לרה"ר אלא הוסיפו שצ"ל רבים בוקעין בה?

ג.

**בהקדים מבאר גדר רה"ר בב' אופנים ותולה בזה מחלוקת הראשונים בגמ'
בעירובין**

ונראה לבאר זה, ובהקדים:

והנה בגדר רה"ר, יש לדון מה יוצר את השם רה"ר, די"ל בב' אופנים:

א. ההילוך התמידי של ריבוי אנשים, מכיל עליו שייחשב רה"ר. ב. אין נדרש שיהלכו
בה רבים בפועל אלא סגי בזה שהמקום ראוי להילוך רבים (ובסגנון אחר: שיהי'
האפשרות לרבים לקבוע בה ללא מניעות).

ונראה דבזה נחלקו הראשונים בגמ' בעירובין:

תנן⁶, "עיר של יחיד ונעשית של רבים מערבין את כולה" ופרש"י על אתר – עיר של
יחיד, "שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם ולא חשיבא רה"ר דלא דמיא לדגלי
מדבר". ונעשית של רבים, "שנתוספו בה דירין או נקבעו בה שווקים".

⁵ ד"ה אבל בין העמודים.

⁶ עירובין נט, א.



ובאם נדייק מדבריו נראה דס"ל כאופן הא', שבכדי שהרשות תהי' רה"ר, נדרש שיהי' בפועל הילוך רבים. ומשו"ה כתב רש"י שבאם אין נכנסין בה תמיד ס' ריבוא, לא חשיבא רה"ר. ועוד שהוסיף דמתי נק' של רבים: כשונספו בה דירין או נקבעו בה שווקים. ומשמע שנתווספו בכמות האנשים הבוקעים במקום ולכן נחשבת כרה"ר.

משא"כ מדברי הרשב"א נראה דס"ל כאופן הב', וז"ל: "ויש מן הגדולים שפי' כגון שאותו היחיד בנהה עיר לעצמו, ובאו רבים והתיישבו בבתים... אלא שהעיר קנין ליחיד והרבים לא קנו... אלא עדיין דרכים ופלטיות ליחיד... אין חייבים ברה"ר שלה... כדאמרינן בשבילי בית גלגול יהושוע אוהב ישראל היה... אעפ"י שהרבים עוברים בתוכו ודרך כבושה להם שם אין חייבין בה משום רה"ר... וכענין זה¹ ג"כ הוא מה ששנינו חצר שהרבים נכנסים לה בוו ויוצאין לה בוו רה"ר לשבת".

ונראה מכך דס"ל ששבילי בית גלגול זה רה"ר הוא משום שזה שייך ליחיד. ולא נוגע אם יש שם רבים שמהלכים בה או לא אלא למי המקום שייך לרבים או ליחיד. אם זה של הרבים וראוי להילוך הרבים הוי רה"ר ואם לא הוי ראוי הוי רה"ר.

וכן נראה גם בשיטת הריטב"א, שהעיקר להיקרא רה"ר הוא בעלות המקום שהוא של רבים, כפי שכתב וז"ל:

"מעתה מה שנראה נכון במשנתנו, דמתני' כפשוטה דעיר של יחיד אע"פ שיש בה סרטיאות... כל שעיקרא מתחילתה של יחיד – שבנאה לעצמו והיה יכול לעשות כל מה שירצה... ואח"כ נעשית של רבים – שנמסרו רחובתיה לרבים אין שום יחיד רשאי לקלקלם אלא בהסכמת כולם".

וא"כ משמע בזה שהגדר דרה"ר הוא שיהיה מקום שראוי להליכת הרבים. דהיינו שאם הבעלים של המקום הוא אדון יחיד ובאפשרותו לעשות כל מה שירצה במקום זה, אזי אעפ"י שרבים הולכים שם בפועל אין זה מאפשר שמקום זה ייקרא רה"ר.

משא"כ לרש"י אף אם המקום היה בבעלות יחיד כיון שישנה בקיעת הרבים זה נחשב לרה"ר.

ד.

מקשר זה לחלוקת רש"י והריטב"א האם צריך ס' רבוא ואולי יש לקשר זאת למחלוקת הראשונים האם צריך ס' ריבוא ברה"ר או לא. דמצינו ברש"י שכתב להדיא בעירובין⁷ "שלא היו נכנסים בה תמיד ס' ריבוא". ואילו בריטב"א בעירובין כתב: "רוב הגאונים הם כדעת ר"ת דלא בעי ס' ריבוא כלל... וטעם

⁷ וגם הכא בשבת ו, ב.



דבריהם שאין לנו ללמוד מדגלי מדבר אלא לענין רה"ר ממש שלא תהא מקורה ושיש בה שש עשרה אמה ושתהא מפולשת אבל לא לענין מנין הדורסים בה, וגם לא הוזכר זה בשום מקום לא בגמ' דילן ולא בירושלמי.

ובהמשך להנ"ל אולי אפ"ל דלרש"י שחלק מהותי בהגדרה של רה"ר הוא שיהיו בה בפועל ריבוי אנשים. א"כ בהכרח שלומדים זאת מדגלי מדבר שהיו בה אנשים בפועל. ושם היה אכן שישים רבוא. ולכן צריך ס' רבוא.

אך לריטב"א (ועוד) ההגדרה ברה"ר הוא שהמקום יהיה ראוי שיוכלו להיות רבים בוקעים בה. ולא מוכרח שיהיה בפועל. וההגדרה בזה הוא שזה מקום ללא הפרעות של אדון יחיד וכדו'. ולכן זה לא אכן קשור ממש לדגלי מדבר אלא רק פרטי דינים אחרים. אתי שפיר שלכן אי"צ בס' רבוא בפועל.

וכמוכן יש לקשר זאת בהגדרה של מדבר בזמן – הנה בשיטת הראשונים. ואכ"מ.

ה.

עפ"י מבאר תוס' והרשב"א בביאורם על בין העמודים

עפ"י כ"ז אתי שפיר דברי התוס' גבי בין העמודים. דלכאורה אפ"ל שתוס' לומד כרש"י הנ"ל⁸ וכיון שהגדר של רה"ר הוא הבקיעה בפועל, שבקיעת הרבים היא הגורמת להחשיב את המקום לרה"ר וכשיטת רש"י לעיל, ע"כ בכגון שהעמודים חוצצים ברה"ר ואין הרבים יכולים להלך שם א"כ אין זה בקיעה בפועל דהרי יש דברים המעכבים. ולכן צריך היה תוס' לומר שלפני ואחרי העמודים יש רה"ר וזה גורם שאף בין המעודים ייחשב לרה"ר.

משא"כ לשיטת שאר הראשונים שהגדר דרה"ר הוא שהמקום יהיה שייך לרבים אין מוכרח לומר שיש בפועל באותו המקום בקיעת הרבים אלא עצם זה שזה מקום הראוי והשייך לכולם ללא הפרעות של אדון יחיד זה לבד מחיל על המקום שם רה"ר.

ולכן כתב הרשב"א "לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשויות", דבמהות רה"ר לא אכפת לן דיש מקום מסויים שבפועל א"א לרבים להשתמש שם.

ולהעיר שתוס'⁹ מדייק שלר"י דוקא בשביל בית גלגול בקיעת הרבים אינה מבטלת את המחיצה מכיון שלא נח תשמישתו כלל". משמע שתוס' הוי כרש"י שהעיקר זה

⁸ וכפ"י שהוכח מסוגיית בית גלגול יהושוע, וכן בתוס' בדף ו, ב הכא נראה כן.

⁹ ד"ה יהושע אוהב ישראל היה.



ההילוך בפועל וא"כ שם הלכו בה רבים ולכן צריך לומר שבשבילים הנ"ל אין לזה דין של רה"י ואף שהלכו בו והוא כי שם לא נח תשמישתו כלל.



בגדר מלאכת הוצאה

הת' צבי אלימלך שיחי' אשכנזי

תלמיד בישיבה

א.

מביא הדין של הוצאה דעני ובעה"ב והגריעותא במלאכת הוצאה

במתני' ריש מסכתין מובא דין הוצאה והכנסה של העני העומד בחוץ ברה"ר והוצאה והכנסה של הבעה"ב העומד בפנים ברה"י, שאם יש עקירה והנחה יהיה חייב.

וכתבו התוס' וז"ל: "תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב וכן בריש שבועות דמפרש בגמרא שתיים דעני ודבעל הבית מה שייך לקרותו שתיים מה לי עני מה לי עשיר.

ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא ד"מה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוי גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני".

ומבואר בדברי התוס' דמכיון שהוצאה מלאכה גרועה היא, על כן אין ללמוד עני מעשיר וכן להיפך. ולכן כתוב להדיא את אותם הדינים הן אצל העני והן אצל בעה"ב, כיון דזה מלאכה מחודשת וכל דין נאמר בו "אין לך בו אלא חידוש" ובשביל ללמוד על מקרה דומה צריך לכתוב להדיא.

ובביאור הגריעותא דמלאכת הוצאה כתבו התוס' "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י", היינו שאין סברא לחלק בין הוצאה מרה"י לרה"ר שיהיה חייב לבין הוצאה המותרת מרה"י לרה"י אחרת. ומ"מ חזינן דלרה"ר חשיב הוצאה, ומרה"י לרה"י לא חשיב הוצאה, ולכן ההוצאה מרה"י לרה"ר הוי מלאכה גרועה, כלומר מלאכה מחודשת.

ועד"ז כתבו הרמב"ן והרשב"א. וז"ל הרמב"ן: "הוצאה חידוש הוא שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן, והואיל וחידוש הוא ואין לך בה אלא חדושה בלבד והלכות עקרות הן ואין למידות זו מזו".

¹ ד"ה "פשט בעה"ב את ידו כו".



ובדומה לזה כתב האור זרוע וז"ל²: "דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ, כך פר"ת ויש בו להאריך".

היינו שהאו"ז מפרש שהגריעותא של מלאכת הוצאה שאין בה שום נפעל, כלומר אין שינוי במציאות, והוא סתם מעביר את החפץ ממקום למקום. וזהו החידוש בה שהפעולה אסורה אע"פ שאין ממנה נפעל (תוצאה בשטח)³.

² ח"ב הל' שבת ריש מלאכת הוצאה סי' פ"ב.
³ להבנת הענין ראוי להקדים הקדמה כללית:

הנה בכלל במלאכות שבת יש לחקור מהו האיסור האם הפעולה או הנפעל, וחקרו בזה כמה אחרונים. ובספר 'לאור ההלכה' להגרש"י ז"ל האריך בזה והביא כמה ראיות בדבר. ותולה בזה מחלוקת הפוסקים בדין איסור 'אמירה לנכרי', שאסור לומר לנכרי לעשות מלאכה בשבת דאמרינן שהוא איסור שבות. והקשו האחרונים מדוע צריך לדין מיוחד לאסור אמירה לנכרי ולא אמרינן שאסור מדין שליחות דיש דין 'שליחות לנכרי לחומרא', וכתבו האחרונים (חת"ס או"ח סי' פ"ד, חו"מ סי' קפ"ה ועוד) דהוא משום דהאיסור בעשיית מלאכה בשבת הוא הפעולה – היינו שביתת גוף האדם ממלאכה, ועל כן אין שייך בזה דין שליחות שהרי גם כאשר השליח עושה את המלאכה הרי גופו של המשלח נח, ועל כן צריך לזה איסור שבות מיוחד. אמנם בשו"ע אדה"ז (סי' רמ"ג, ס"א סעי' א') כתב בטעם האיסור דאמירה לנכרי "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל ... מ"מ מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא".

ומבאר שם דנחלקו בגדר מלאכות שבת האם האיסור הוא הנפעל שהמעשה לא יעשה ואזי שייך בזה דין שליחות, או שהאיסור הוא שגופו של הישראל לא יעשה את המלאכה, ואזי אין שייך בזה שליחות, וא"כ דעת אדה"ז היא שהאיסור במלאכות שבת הוא הנפעל ועל כן שייך בזה דין שליחות (אלא שיש להעיר כמובן דאפשר לומר דבאמת האיסור הוא על הגברא היינו שלא יעשה את המלאכה, וגם בזה שייך שליחות כיון שהפעולה עצמה מתייחסת למשלח, ובפרט דאדה"ז לשיטתו בשליחות. ודוחק לומר שהוא ממש מצוה שבגופו שכל הענין הוא שגופו ינוח, ודו"ק).

והביא שם כמה ראיות דהאיסור במלאכות שבת אינו הפעולה מצד הגברא אלא הנפעל, המלאכה הנפעלת בשבת:

א. (ברכות נג, א) נר שהדליק עכו"ם בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת מפני "שלא שבת ממלאכת עברה" ולכאור' אין שייך כאן עברה, הרי הפעולה נעשתה ע"י גוי. ומוכח א"כ שהאיסור הוא בנפעל עצמו. ב. לקמן (ג, א) מקשה הגמ' על מקרה שאחד עשה חצי מלאכה והשני חצי מלאכה: "זהא איתעבייא מלאכה מבינייהו", הרי כל אחד עשה רק חצי ומהי א"כ קושיית הגמ', אלא מכיון שע"י שניהם נעשתה מלאכה נחייב את שניהם. ועיי"ש בדבריו עוד כמה ראיות לזה.

ובלקו"ש ח"א (ע' 248) מביא ראי' שהעיקר הוא הנפעל ולא הפעולה (עכ"פ בחלק מהמלאכות, יעוי"ש), מה דמבואר בגמ' (קד, ב) דנטלו לגגו של ח"ת ועשאו ב' זיינין, דחייב משום כותב, כיון שיש כאן הנפעל אע"פ שאין כאן את הפעולה.

ועפי"ז יש לומר בפשטות דזהו ה'מלאכה גרועה' במלאכת הוצאה, שאין בה נפעל. משא"כ אם נלמד שבכל מלאכות שבת האיסור הוא על הפעולה, דאו אין כ"כ חילוק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות (השם שיש לחלק עדיין האם מעשה האדם נחשב למעשה או לא, ודו"ק). ולכאור' יש בזה כמה נפק"מ:

א. לגבי דין מעשה שבת, עיין ברשב"א לקמן (קל, ב) בשם רבינו יונה דאין דין מעשה שבת בהוצאה כיון שלא נתחדש בו שום דבר בגוף הדבר (ועיי' בשו"ע אדה"ז [סי' תנ"ד, סי' סעי' י"ב] לגבי מי שהוציא מצה מרשות היחיד לרה"ר וכו' שאין בזה מצוה הבאה בעבירה ובפשטות מותר הוא אפי' מצד מעשה שבת

ונראה דעל כן א"א ללמוד ממנה, דכאשר האיסור הוא התוצאה הנפעלת, אזי אפשר ללמוד דכל דבר שמביא לידי התוצאה והנפעל הזה הוא ג"כ אסור. אבל כאשר האיסור הוא בפעולה, אזי א"א ללמוד מפעולה אחת על פעולה אחרת, דאולי רק הפעולה הזאת אסורה, ועל כן צריך לפרט כל מקרה שאסור, ודו"ק.

[והנה הרמב"ם בפיהמ"ש ג"כ משמע ממנו כסברת האו"ז דכתב בטעם הדבר מדוע התחילה המשנה בדין הוצאה, בטעמו השני: "ללמדנו שהיא מלאכה אע"פ שהנראה ממנה אינה מלאכה", וכן בשו"ע אדה"ז⁴: "ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת מלאכה כלל", ומבואר בדבריהם שהיא דחשיבה מלאכה גרועה הוא משום דאינה נראית מלאכה כלל, ובפשטות ההבנה בדבריהם כדעת האו"ז, משום שאין כאן שום נפעל ושינוי בחפצא⁵].

דכן משמע מפשטות לשונו, אבל בחק יעקב שם מציין באמת דמשום מעשה שבת יש מקום לאסור. ויעויין שם בהערות מה שהביא מבדי השולחן דמעורר דיש בזה סתירה בדברי אדה"ז, יעויין"ש).
 ב. פמ"ג בפתיחה להל' שבת ד"ה 'נסתפקתי': "אם לגבי מה דמבואר בגמ' דהוציא חצי גרוגרת ונשרף והוציא עוד דפטור מה יהי' במבשל וכו'", ובפשטות תלוי בהנ"ל, דהתם יש נפעל משא"כ בהוצאה.
 ג. אבני נזר (סוף תשובה ר"י) דבהוצאה לא צריך מתקיים, וכדמוכח מר"ע דקלוטה כמי שהונחה. ובאגלי טל מלאכת אופה (י').

ד. שו"ת בית יצחק או"ח לד, דזרק לבית טמא חייב (וכן להלן קב, א) נח בפי כלב או בפי כבשן) אע"פ דכל המקלקלין פטורין, ורוצה לומר דאין דין מקלקל במלאכת הוצאה. ויש ליישב עפ"ז מה דהקשו על האו"ש דצריך דוקא מלאכת תיקון אבל אם אין שום תועלת הוי כמקלקל, מהא דאסור לצאת עם הכלי ללקוט המן הרי אין בו תועלת שהרי לא היה מן, ועפ"י הנ"ל מיושב, כיון שבהוצאה אין כלל דין תיקון.
 ה. והרב זוין מביא שם את דברי התוס' (פ, פ' ע"א) ד"ה בהעלם. דכתבו לחלק בין הוציא לב' רשויות, לבין כתב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי, שבכתיבה אמרינן שמוחסר קירבה אינו כמחוסר מעשה, משא"כ בהוצאה. ובפשטות דבכתיבה כבר נפעל הדבר, שכתב ב' אותיות, ואין כאן מחוסר מעש, משא"כ בהוצאה שכל הענין הוא העברת הדבר ממקום למקום, שעדיין חסר. ודו"ק.

ויש לעיין היטב בלקו"ש שם, דמביא ג"כ בסוף המכתב את דברי התוס' (מב"ב נה, ב). וכן מביא את הדין דהוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא עוד חצי גרוגרת, ובפשטות מביא את זה כהוכחה שצריך נפעל. והנראה בדעת הרבי, דלומד דאין הכי נמי דבהוצאה ישנו נפעל והוא האיסור, מ"מ אינו נפעל כמו בשאר המלאכות, אלא הנפעל הוא בהגדרת התורה את המלאכה, ועל כן צריך שיהי' בבת אחת ובמקום אחד גרוגרת, ודו"ק.

⁴ סי' ש"א סעי' א'.

⁵ ולהעיר שמציין בשו"ע לתוס' ר"פ קמא דשבת, ויבואר לקמן הערה הבאה.



ב. מקשה בזה

והנה בהא גופא צ"ב:

בתוס' הוכיחו שהוצאה מלאכה גרועה מהא צריך ב' פסוקים להוצאה. והקשה בזה המהרש"א מדוע צריכים להגיע לצריכותא של ב' פסוקים, הרי אפשר להוכיח זאת מעצם זה שצריך בכלל פסוק. וזה כבר שונה משאר מלאכות שבת, ומזה ראייה שזה מלאכה גרועה.

מבואר בתוס' דהכנסה אין צריך פסוק וילפינן מסברא, וצריך ביאור מדוע בעני ועשיר א"א ללמוד זה מזה כי זה מלאכה מחודשת. ואילו הכנסה כן לומדים מהוצאה וכן הקשה הפני יהושע.

בדיוק לשון הראשונים מצינו חילוק: בתוס' מבואר דהגריעותא היא דמהו החילוק בין רה"י לרה"ר לבין רה"י לרה"י אחרת. ואילו בראשונים מבואר דהגריעותא היא דמשא כבד באותה הרשות מותר, אבל גרוגרת אחת מרשות לרשות אסור. וצריך בירור בחילוק הלשונות.

דעת הרמב"ן עצמו (וכן מובא ברשב"א) דאין צריך ב' פסוקים לעני ועשיר, היינו שאין הוצאה מלאכה גרועה ואפשר ללמוד עני מעשיר, אלא שמ"מ התנא חילקן כיון שאין ההוצאה דעני דומה ממש להוצאה דעשיר. וצ"ב מה ס"ל והרי לכאורה הוצאה היא אכן פעולה מחודשת שלא עושה שינוי במציאות?

ג.

מבאר בזה ב' אופנים בחידוש של מלאכת הוצאה ועפי"ז מיישב הנ"ל

ונראה לבאר בזה: מפשטות לשון הראשונים הנ"ל, משמע שהטעם שצריך פסוק ללמוד על מלאכת הוצאה הוא משום שאין בזה שום נפעל ושינוי בחפצא עצמו.⁶

אלא שיש לחקור לאחר שחידשה התורה שהוצאה היא ג"כ מלאכה, מה הפי' בזה:

א. האם התורה חידשה שגם בהוצאה יש נפעל והוא שינוי הרשות של החפץ, כלומר שלאחר חידוש התורה - הוצאה היא ככל המלאכות כי מצד התורה מתייחסים להוצאה כשאר המלאכות וזה נקרא שיש שינוי.

⁶ וכן מדוייק בדברי אדה"ז (סי' ש"א, ס"א סעי' א') דבפשטות סברתו היא כסברת האור זרוע כנ"ל בפנים, ומ"מ מציין לתוס' ר"פ קמא דשבת, ומשמע דגם יסוד דברי התוס' הם משום דאין כאן נפעל ושינוי בחפצא.



ב. או שהתורה חידשה שאע"פ שאין כאן נפעל מ"מ אסור. היינו שגם לאחר חידוש התורה הוצאה נשארת מלאכה שאין בה נפעל והמלאכה היא בפעולת האדם, וא"כ גם לאחר חידוש התורה מלאכת הוצאה היא מלאכה מחודשת.

וי"ל דבזה נחלקו הראשונים ותוס' האם אפשר ללמוד הוצאה דעני מבעה"ב וכן להיפך.

דהנה החילוק בין עני לעשיר הוא בגברא. כלומר, איזה מעשה הוא עושה במלאכת הוצאה, האם מביא לעצמו את החפץ (כעני) או מוציא ממנו (העשיר שמוציא מרה"י) וכו'. וא"כ אפשר לומר שלפי הראשונים לאחר שחידשה התורה שהוצאה היא מלאכה אז הפי' בזה הוא ששינוי הרשויות הוא המלאכה, והיינו שהוצאה היא מלאכה רגילה כשאר המלאכות, וא"כ מכיון שגם בעני וגם בעשיר נעשה שינוי ברשותו של החפץ, על כן שפיר ילפינן חדא מחברתה.

ואילו לשיטת התוס' אפ"ל שלמד שגם לאחר חידוש התורה – עדיין הוצאה היא מלאכה מחודשת, וא"כ ההוצאה של העני וההוצאה של העשיר הם ב' מעשים נפרדים: מעשה הרחקה ממנו או מעשה קירוב לעצמו, וא"כ א"א ללמוד חדא מחברתה.

ד.

ועפי"ז מיישב עוד חילוקים בלשונות הראשונים

ונראה דעפי"ז יש לפרש בדעת הראשונים שכתבו ש"ברה"י מותר לישא משא כבד ואם הוציא לרה"ר רק כגרוגרת חייב" אין כוונתם לומר דזהו הטעם שהיא מלאכה גרועה, אלא כוונתם כסברת האור זרוע.

כוונתם לומר שהמלאכה בהוצאה הוא לא בגלל השינוי במעשה עצמו אלא השינוי הוא בהחלפת הרשויות וזהו המלאכה וא"כ כשהתורה אמרה שהוצאה נק' מלאכה הוא בגלל שהתורה מחשיבה את החלפת הרשויות לשינוי, משא"כ תוס' שלדידו גם לאחר חידוש התורה החלפת הרשויות לא מקרי שינוי ולכן זה עדיין מלאכה מחודשת לכן כתב הסברא "מה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י", כלומר שזהו חידוש כי אין טעם לחלק ולומר ששינוי הרשויות נק' שינוי.

ובזה אפשר לבאר מדוע הביאו את ב' הפסוקים, דבזה רצו להוכיח לא את עצם הסברא שהוצאה מלאכה גרועה, אלא שא"א ללמוד עני מעשיר, והוכיחו זאת מהא דצריך ב' פסוקים אחד לעני ואחד לעשיר, דמזה מוכח דהוא דין בפעולת הגברא ולא בשינוי הרשויות. היינו שה'תדע' דתוס' הוא לא על זה שהוצאה מלאכה גרועה אלא על



זה שא"א ללמוד עני מעשיר, ומיושב שפיר קושיית המהרש"א. וזה כי לתוס' זה לא רק שהוצאה בעיקרה היא מחודשת אלא גם לאחר חידוש התורה זה נק' חידוש. ועפי"ז אפשר לבאר ג"כ את קושיית הפנ"י⁷. דאפשר לומר שהחילוק בין עני ועשיר הוא בנוגע להאדם האם מוציא מעצמו לרשות השניה או מכניס אליו מהרשות השניה. וא"כ זה שונה ביחס לפעולת האדם. משא"כ הוצאה והכנסה מבחי' פעולת האדם זה ממש אותו הדבר (ותוס' לשיטתו שאין הנק' שינוי הרשויות אלא פעולת האדם שמוציא מרשות א' לרשות השניה). ועצ"ב.

⁷ ויש להביא קצת ראי' ליסוד הנ"ל בתוס'. דהנה התוס' כאן כתבו שבזריקה אין סברא, ולקמן בצ"ו כתבו דיש סברא מה לי זורק מה לי מעביר. ולפי הנ"ל א"ש, דהשינוי בין זריקה להעברה הוא בפעולה ולא בנפעל. ועל כן לשיטת תוס' הכא דהוצאה היא הפעולה, לכן אין מקום ללמוד זריקה מהעברה, משא"כ תוס' התם לומד דזריקה והעברה היינו הך משום דמתייחס לתוצאה, ודו"ק.

ולאידך התוס' שם לומדים שגם הכנסה צריך שיהי' במשכן והסברא לבד אינה מספקת, ובתוס' כאן משמע שהכנסה נלמדת מסברא. והוא לשיטתם, דהתם למדו התוס' שהוא בנפעל, ועל כן צריך שהכנסה תהי' במשכן כיון שהנפעל הוא שונה, משא"כ תוס' הכא לומדים שהמלאכה היא בפעולה, ובפעולה אין כלל שינוי, כיון שבשניהם הרי הוא פעולה של העברת רשות.

אלא שעדיין צ"ב מדוע התם בעינן שיהי' במשכן גם זריקה וגם הכנסה, הרי ממ"נ: אם הנפעל עיקר, א"כ מדוע צריך שזריקה תהי' במשכן, ואם הפעולה עיקר מדוע צריך שהכנסה תהי' במשכן. ויש לעיין בזה.



כמות ואיכות והניגוד ביניהם - סיכום המתבאר בשיחות רבינו בכ"מ

הת' חיים אורי שיחי' בלוי
תלמיד בישיבה

א.

רקע והקדמה לנידון*

בדיני התורה מצינו בכ"מ שני הבחנות לבירור טיבם של דברים: כמות ואיכות. כמות היא הבחנת מימדי הדבר (כמה הוא), איכות היא הבחנת טיבו וערכו. ובחלות דיני התורה על המציאות מצינו כמה השלכות להבחנות אלו. ונחלק את אפשרויות ההשלכות הללו לשתיים שהן שלוש:

א. שהכמות והאיכות משלימים זה את זה - שהכמות שייכת לאיכות באותו הדבר, ולכן הכמות של הדבר תיצור בו איכות חדשה¹.

ב. שהכמות והאיכות מנגדים זה לזה - ומבחינה הלכתית, יש כאן שני אופנים - 1. שהאיכות תהיה במעלה יותר מהכמות, ועדיפה ממנה. 2. שהכמות תהיה במעלה יותר מהאיכות, ועדיפה ממנה².

וכפי שיתבאר לקמן בארוכה.

* * *

* הבהרה: ישנם מקומות אין ספור, בהם הובאו מושגים אלו, אך במדור זה, הוכנסו רק המקומות בהם ישנו חידוש, או שיש מה להעיר עליהם, ולדון בהם.

¹ אותיות ב - ז.

² אותיות ח - כ, (ובזה עצמו בשני אופנים: א. אותיות ח - יז - בהם מדובר על מחלוקות בשני צדדים אלו. ב. אותיות יח - כ - בהם מדובר על מסקנות של סוגיות, שלעיתים איכות, ולעיתים כמות).



ב.

השלמת הכמות והאיכות יחדיו

בתורת רבינו מצינו מספר דוגמאות לריבוי כמותי הפועל ומחדש איכות חדשה³:

1. מצינו במשנה⁴ שבמקרה שישנה כמות של 3 יהודים חובה עליהם לזמן בברכה מ"ז, כאשר ישנם 10 חובה להוסיף 'אלוקינו'. ומצינו שם דיעה נוספת, כאשר ישנם 100 יהודים חובה להוסיף 'ה' אלוקינו', וכן באלף, ובריבוא, מתחדשים טופסי ברכה נוספים. והיינו, שבריבוי הכמות מתאפשר חידוש באיכות.

2. ועד"ז מצינו⁵ שבכדי לברך ברכת חכם הרזים (שזוהי מצוה וממילא מורה הדבר על איכות רוחנית⁶), נדרשת כמות של שישים ריבוא.

3. ועד"ז נפסק להלכה⁷ שבכדי לומר דבר שבקדושה נדרשת נוכחות של עשרה דווקא⁸.

נמצא שמבלי הבט מהי איכותם של יהודים אלו, כיון שישנה הכמות הנדרשת (3,10,100,600000) נוצרת איכות רוחנית, ובהתאם אליה משתנה הדין. (המזמן משנה את נוסח הברכה, ניתן לומר דבר שבקדושה, מברכים ברכת חכם הרזים).

4. עד"ז איתא במדרש⁹: לעיני כל העם מלמד שאם היו חסרין עד אחד אינן כדאי לקבל¹⁰. הנה למדנו שוב שאיכות (איכות הכללית דתומ"צ) תלוי' ונעשית ע"י כמות מסויימת דייקא.

[5. דוגמא נוספת למעיינים¹¹]

³ לקוטי שיחות ח"ב עמ' 293,4, הובא בתו"מ ח"א עמ' 273, וראה דוגמא נוספת בלקו"ש חכ"ו בעמ' 390, ובהע' 51 שם, וראה גם כ"ז בהתוועדות יא ניסן תשל"ח, אות מא, (שיח"ק חל"ח, עמ' 3-142).

⁴ ברכות מט, ב.

⁵ ברכות נח, א. שו"ע רכד, ה.

⁶ ראה לקמן הע' 13.

⁷ שו"ע סימן נה ס"ב.

⁸ וראה גם לקו"ש ח"א עמ' 48, הע' 46, וע"ש שמביא דוגמא נוספת מהל' הוצאה בשבת.

⁹ מכילתא יתרו פ"ג. ילקוט שמעוני רמז רפ.

¹⁰ וראה לקמן ס"ג שהחיבור בין גשמיות לרוחניות במ"ת הוא יסוד החיבור בין כמות לאיכות. ועפ"ז אולי י"ל, שע"י זה שהיו 60 ריבוא יהודים בזמן מ"ת, נעשה 'פתיחת הצינור', לכל החיבור שבין רוחניות לגשמיות שנעשה מאז והלאה במשך הדורות.

¹¹ עוד דוגמא שמובאת בשיחה בח"ב שם: "שכתוב שהעוסק במצווה פטור מן המצווה (סוכה כה, א) ואפי' מת"ת (הל' ת"ת לאדמה"ז פ"ד ה"ג), וידוע שתורה היא כנפש לגבי המצוות שהם כגוף (תניא פכ"ג) שזה בדוגמת איכות לגבי כמות, ובכ"ז כאן הכמות (המצוות) דוחה את האיכות (תורה)".

ג.

כמות יוצרת איכות

נקודה זו זוקקת ביאור, כיוון שמושגים אלו מובדלים במהותם (כמות היא מדידה חיצונית בערך לאיכות הדבר), כיצד יצטרפו לאחדים כאחד, עד שהכמות תיצור איכות חדשה?

על כך מסביר הרבי¹² - שבאמת כל עוד מדובר באיכות וכמות כפי שהם מושגים בעולם בכלל, הם תמיד יהיו שני מושגים נפרדים שאינם קשורים זה לזה. רק כאשר מדובר אודות בני ישראל וענייניהם (תורה ומצות), יכול להיות חיבור בין איכות שהיא רוחניות, לבין כמות שהיא גשמיות¹³, על אף הניגוד ביניהם.

הסברת הדברים: מוסבר בריבוי מקומות בחסידות¹⁴, שבזמן מ"ת התחדש, שכאשר יהודי מקיים מצווה באמצעות חפץ גשמי (כגון מצוות תפילין ע"י עור גשמי של בהמה), הוא פועל שהחפץ הגשמי שבו המצווה נעשית, נעשה חפץ קדוש, זאת אומרת שע"י המצווה נעשה חיבור רוחניות וגשמיות, ובל' החסידות "חיבור עליונים ותחתונים".

וא"כ בנדוד - הרי שנפעל בזמן מ"ת ג"כ חיבור של 'כמות' שמורה על גשמיות, עם 'איכות' שמורה על רוחניות, ובכח מ"ת יכול יהודי לחבר כמות ואיכות על אף הניגוד ביניהם.

ולא זכיתי להבין לפי¹⁵: 1. הרי דין זה הוא דווקא במקרה שא"א לעשותה בידי אחרים, ומצד סברא זו גם במקרה שאפשר לעשותה ע"י אחרים זה אמור להיות כך? 2. הרי מכך אין הוכחה שישנו חיבור גשמיות ורוחניות, אלא הפוך, שגשמיות דוחה רוחניות? ועצ"ע בדברים אלו, ואם שגיתי ה' יכפר. ולהעיר מכמות שיוצרת איכות במצוות עצמם (שיחת ש"פ עקב, תשמ"ט, ס"ד).

[הערת המערכת: על שאלה 1 ניתן לומר - שאולי הכוונה שהעלוי הכמותי של מצווה (שא"א לעשותה ע"י אחרים) הוא איכות ולכן מועיל לדחות תורה שהיא 'איכות מצ'ע] 12 ח"ב שם.

¹³ ורמזו ג"כ בלקו"ש חל"א עמ' 155, עי"ש.

טעם הדבר י"ל בפשטות: ברוחניות ההבדלה בין דברים היא אך ורק באיכותם, מכיוון שאין שם את מושגי 'מקום' ו'זמן', משא"כ בגשמיות ששם יש גדרי מקום וזמן, ולכן (יכולה להיות ו) ישנה מציאות של שני דברים שווים באיכותם, וזה שנספרים כשניים, זה רק בגלל שהאחד במקום פלוני והשני במקום אלמוני (ועד"ז הוא בזמן).

ומזה נמצא יפה מדוע ברוחניות ישנה איכות ולא כמות, (ולהעיר שגם לפי ביאור זה יוצא, שבגשמיות יש הן איכות והן כמות)

בסגנון אחר: המציאות האמיתית היא איכות, היינו שקיומם של דברים הוא מצד עניינם ותוכנם. ובבריאת העולם נתחדש מציאות היש הגשמי, קיומו בעצם הוויתו ולא כביטוי לתוכן ועניין. ולכן נמדד בכמות, היינו מניין קיומו הפיזי, ולא (רק) באיכות.

¹⁴ ראה לדוגמא לקו"ש חכ"א עמ' 2-150.



ד.

איכות מסותרת בתוך כמות מועטת

ע"ע נתבאר מה שריבוי כמותי יכול לפעול ולחדש איכות. ונתבאר שזה דווקא בכח מ"ת וע"י פעולת התורה. אמנם בעומק יותר, מובן שמכך שישנה אפשרות שכמות תיצור איכות, הרי לפני שהכמות נעשה לאיכות יש בה איכות מסויימת (צד איכותי), שלכן בריבוי מתחדשת איכות¹⁵.

ה.

לפי"ז הסברת דעת ר"י בנוגע לחצי שיעור

המחשת הדברים:

ישנה מחלוקת¹⁶ בין ריש לקיש לר' יוחנן בנוגע לחצי שיעור: ר"ל סובר שחצי שיעור מותר מן התורה, ור"י סובר שחצי שיעור אסור מן התורה.

וצ"ב מה היא סברת ר"י¹⁷, הרי ההיגיון הפשוט אומר, כיון שעל פי תורה חייב עונש רק משיעור מסוים, זאת אומרת שדווקא בשיעור כזה, ישנו איסור, וכל עוד חסר מהשיעור אותו קבעה תורה, למה לאסור אותו באכילה?

הגמ' מסבירה שהטעם הוא "משום דחזי לאיצטרופי", כלומר חצי שיעור אסור מן התורה, כיוון שראוי להצטרף לכדי שיעור שלם של איסור.

אך הא גופא טעמא בעי מדוע סובר ר"י, שרק בגלל היותו ראוי להצטרף, יחול עליו איסור מן התורה, עוד לפני שהצטרף עם החצי השני?

אלא שסברתו של ר"י תובן עפ"י הנ"ל:

כיון שהתורה אוסרת כמות של שיעור שלם, יוצא שבעצם התורה אומרת שכבר בתוך כמות מועטת של חצי שיעור, ישנו איסור.

¹⁵ לפי"ז יוצא שגם בחיבור גשמיות ורוחניות - עצם העובדה שאפשר לחבר בין גשמיות לבין רוחניות, מורה שגם בתוך הגשמיות ישנה רוחניות, אם כי באופן נעלם, וצריך חיפוש ומקור ע"כ. [הערת המערכת: ולהעיר מהמבואר בשעהיח"א פ"א ע"ד חיות הדומם. ראה לקו"ש חכ"ט ואתחנן. ולהעיר מד"ה באתי לגני תשל"א שבעולם הכשרה לגילוי אלוקות ותומ"צ. ולהעיר מהנסמן בסה"ע ח"ט ערך 'אחדות ה' מצד הכוונה', ע"ד השייכות בין היש הגשמי לתומ"צ. ולהעיר גם מאגה"ק ס"כ. ואכ"מ.]
¹⁶ יומא עד, א.

¹⁷ בנוגע לדעת ר"ל מה היא סברתו - ראה בלקו"ש ח"ז עמ' 110, וכן רשימות חוברת יב. וראה גם בלקו"ש חכ"א עמ' 252, באו"א קצת. אך דעתו אינה נוגעת לנכתב כאן, והובאה רק לצורך המכלול.

הסברת הדברים: ר"י לומד שגם אם יהיה חסר בכמות עדיין איכות האיסור קיימת, אך באופן קטן יותר מכפי שקיימת כאשר ישנה הכמות הנדרשת, ממילא ברור מדוע מן התורה נאסר חצי שיעור (אף שאם אכל לא יענש ע"כ).

יוצא מכך - שהתורה אומרת שלאחר שיאכל אדם כמות מסוימת של איסור הוא יתחייב בעונש, והסיבה לכך היא כיון שכמות זו של שיעור שלם גורמת שהאיכות של הדבר מאכל האסור (מתחילה) תיהפך מ'פטור אבל אסור', ל'אסור וחייב'.

וזו היא כוונת הגמ' "משום דחזי לאיצטרופי" כלומר, 'חצי שיעור אסור מן התורה' מכיוון שחצי שיעור זה חיסרון בכמות, אבל גם בחצי שיעור ישנה איכות אסורה¹⁸.

* * *

1.

הצעת שיטת ה'לקח טוב' בב"ב הנ"ל

והנה עפ"י היסוד הנ"ל שהכמות יוצרת איכות, יש לחדש ביאור בסוגיה ארוכה בב"ב¹⁹, דשם איתא לגבי ב"ש "ומנלן דהוה גבוה טפי" (מבית ראשון)? דכתיב "גדול²⁰ יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון". ונחלקו רב ושמואל²¹ (ויש אומרים שהחולקים הם ר' יוחנן ור' אלעזר) בפירוש הפסוק: "חד אמר בבנין (שגובה בית שני היה מאה אמה, לעומת בית ראשון שהיה רק ל' אמה), וחד אמר בשנים (שבית שני עמד 420 שנים, לעומת בית ראשון שעמד רק 410 שנים), ואיתא להא ואיתא להא", כלומר שבאמת שני המעלות היו במציאות (דהלא "אין מחלוקת במציאות"²²), אלא שהמחלוקת היא איזו מעלה מאלו נאמרת בפירוש בפסוק ואיזו נשארת בלי מקור²³.

והנה הר"י ענגיל בספרו 'לקח טוב'²⁴ הציע ביאור ביסוד מחלוקתם, "אי ריבוי הכמות עדיף מריבוי הזמן או להיפוך", מאן דאמר בבנין סובר שריבוי הכמות עדיף מריבוי הזמן

¹⁸ ממשמעות לקו"ש ח"ז הנ"ל, בצירוף המתבאר בלקו"ש ח"ב הנ"ל, ובהערה 6 שם, (אך הדבר אינו כתוב מפורש בשיחות אלו).

¹⁹ ב"ב, ג, א-ב.

²⁰ חגי ב, ט.

²¹ להעיר מלקו"ש חט"ז עמ' 7, הע' 52, ועמ' 11 הע' 80, שמסביר שם, את סברות מחלוקת זו באו"א, עפ"י מחלוקת כללית בין רב ושמואל, בכמה מקומות בש"ס, ע"ש.

²² שד"ח, כללים, מע' המ"ם כלל קסד.

²³ להעיר שלפי"ז נשאר ק"ק: כיון שמסקנת הגמ' הינה שהם באמת חולקים בפירוש הפס' (שלכך נאמר הל' ח"א..וח"א), א"כ הרי שאלת הגמ' "מנלן דהוה גבוה" מתורצת רק למ"ד 'בבנין', אך למ"ד 'בשנים', שלוקח הפס' למשמעות אחרת, יוצא שאין פס' המוכיח שב"ש היה יותר גבוה? ועצ"ע.

²⁴ כלל טז, ז.



ולכן גדולתו של ב"ש היא בריבוי גובהו דווקא, משא"כ מאן דאמר בשנים סובר שריבוי הזמן עדיף מריבוי הכמות ולכן גדולתו של ב"ש היא דווקא בכך שהיה גבוה יותר.

אך בהמשך דבריו דחה אופן זה, כי "גדלות הבניין אינו ריבוי כמותי בלבד רק מעל האיכותית היא, דגם הל' אמה שלצד הקרקע (שהיו בבית ראשון) מפוארים יותר אם הבית גבוה מאה אמה, דגבהות הבית היא נוי ופאר לכל הבית", ולפי"ז כתב שצריך להעמיד מחלוקתן אי ריבוי איכות מכריע ריבוי זמן או שריבוי זמן מכריע ריבוי איכות. והינו שמאן דאמר 'בבנין' כוונתו לריבוי האיכות בב"ש ומ"ד בשנים שלדעתו ריבוי הזמן (שהוא כמותי לפי"ע) עדיף מריבוי האיכות, ולכן פאר הבית הוא רק במספר השנים שבו.

ז.

שיטת הרבי בסוגיה בב"ב הנ"ל והיוצא מכך

והנה בדברי רבינו מצינו לכאורה מקום לאופן לימוד אחר בזה²⁵, שמבאר דחו"ל ש'נחמו נחמו עמי'²⁶ הוא בל' כפילות כיון שזה נחמה גם על ב"ר וגם על ב"ש. ולכאורה, אמאי צריך נחמה על ב"ש, הרי ב"ר היה נעלה יותר מב"ש, וכדברי הגמ' ביומא²⁷ שבבית שני נחסרו ה' דברים שהיו בבית ראשון, וא"כ די לכאורה בנחמה על ב"ר בלבד?

ומתרץ שם: שלמרות המעלה הנ"ל בבית ראשון בכ"ז היה גם מעלה (פנימית) בבית שני, ולכן נדרשת נחמה גם על בית שני. והמעלה ומעלה זו מתבטאת במעלה גשמית, וכדברי הגמ' הנ"ל שבית שני היה גדול מהראשון ב"בניין" ו"בשנים". עיי"ש אריכות הביאור בזה

ולכאורה עדיין דרוש קצת ביאור²⁸: הרי מעלות אלו שהיו בבית שני על הראשון (בבניין, ובשנים) הם לכאורה רק בכמות, משא"כ המעלה של הבית הראשון (שהיו בו ה' דברים) זו מעלה שהשפיעה על איכותו של ב"ר שהיה יותר איכותי מבית השני.

²⁵ בלקו"ש ח"ט, עמ' 62.

²⁶ ישעיה מ' א'

²⁷ דף כ"א ע"ב.

²⁸ שאלה זו אינה כתובה מפורש בשיחה שם, אך לפי הער' שהרבי מציין על מילים אלו (כדלקמן), נראה שבכך רוצה לתרץ שאלה סמויה שיכולה להתעורר ללומד השיחה, והיא השאלה הכתובה בפנים בדא"פ, ואם שגיתי ה' יכפר.

וא"כ הדרא לדוכתא השאלה בשיחה שלא צריך נחמה לבית שני, כיון שמעלותיו (בנין ושנים), הינם רק בכמות אבל באיכות גדול הבית ראשון ולכן אמור להיכלל בנחמה על בית ראשון?²⁹

וע"כ מוסיף הרבי בהע"פ³⁰ על המילים "גדול בבנין ובשנים" וז"ל: "שזהו מורה גם על מעלה באיכות וברוחניות".

כלומר שאכן ישנה מעלה איכותית בב"ש על ב"ר, כיון שהכמות (בנין, שנים) מורה על איכות, לכן מובן מדוע נדרשת נחמה נפרדת.

עפ"י ביאור זה יוצא שבאמת מובן איך גם לפי מ"ד בשנים חלק ל' הפס' "כבוד" כיוון שגם לפי דבריו של מ"ד זה, ישנה מעלה איכותית בב"ש.

והביאור בכך בפשטות הוא עפ"י היסוד הנ"ל³¹ שכמות לא רק שאינה מנגדת לאיכות אלא הכמות יוצרת איכות.

הסברת הדברים: כל המושג של ביהמ"ק, הוא שמדובר בבית רוחני וקדוש של הקב"ה, והיות וכל העניין הוא שהקדושה הרוחנית תחדור בעולם הגשמי³², א"כ יוצא שככל שביהמ"ק נכנס יותר בגדרי העולם שהם זמן ומקום, הוא ביהמ"ק יותר איכותי.

לכן גם למ"ד "בשנים" ישנה מעלה איכותית בביהמ"ק הב' על הביהמ"ק הא' כיוון שככל שביהמ"ק עמד יותר שנים, הרי לא רק שהתקיים יותר זמן בכמות מהבית הראשון אלא קדושתו חדרה יותר בעולם מאשר הבית הראשון, כיוון שהיה יותר זמן בעולם.

וכמובן שככה לומד הרבי גם למאן דאמר בבנין, קדושת ביהמ"ק חדרה יותר בעולם שגדריו הם זמן ומקום.

ולפי"ז יוצא דבר נפלא שהרבי חולק על הלקח טוב בסיבה מדוע ריבוי בבנין ביהמ"ק הב' הינו איכות ולא כמות?

הרבי: כיוון שהוא חדר יותר בגדרי העולם (מקום) מבית ראשון.

הלקח טוב: כיוון שהוא יותר מפואר מבית ראשון.

וא"כ הרי לנו מקום נוסף שהרבי לומד, שכמות הדבר ('בבנין' 'ובשנים'), יוצרת את איכות הדבר.

²⁹ ולהעיר מלקו"ש חל"ו עמ' 6-195, שמביא שם, שאלה כזו דווקא לשיטת הרמב"ן, שסובר שהעיקר בביהמ"ק הוא השראת השכינה, משא"כ לרמב"ם שסובר שהעיקר הינו הקרבת קרבנות, ע"ש

³⁰ מס' 14, וכן בהע' 45 שם, וכן ראה בלקו"ש חכ"ט עמ' 13, הע' 57.

³¹ אותיות ב' וג'.

³² ראה במקומות שבהערה 14.



להעיר שלפי דברי הרבי הנ"ל יוצא שלפי שתי השיטות (הן 'בבניין', והן 'בשנים'), ישנה מעלה איכותית בב"ש, ומחלוקתם לא קיצונית, אלא רק בפירוש הפסוק "גדול יהיה כבוד הבית"³³, כנ"ל מהגמ' "ואיתא להא ואיתא להא".

* * *

ח.

הצעת שיטת ר"ג בד' מחלוקות לאור דברי הרבי

והנה עד עכשיו דובר ע"כ שאיכות וכמות הם משלימים זה את זה.

וכעת נדון בעוד אופנים בהם, לא רק שהכמות והאיכות לא ישלימו זה את זה, אלא אף יהיו נוגדים זה את זה, שלכך יהיה ספק מי מהם עדיף, וכדלקמן:

דהנה מביא הרבי³⁴ ד' מחלוקות בהם רבן גמליאל הולך לשיטתו - שכאשר ישנו ספק האם עדיף ריבוי באיכות ומיעוט בכמות או ריבוי בכמות ומיעוט באיכות - ריבוי האיכות עדיף ע"ג הכמות. כדלהלן:

מחלוקת א':

דהנה ישנה מחלוקת³⁵ בין ר"ג לרבנן - בנוגע לתפילה - חכמים אומרים: שכל אחד מהמניין מחויב בתפלה, ור"ג חולק ואומר: שהש"ץ מוציא את המניין יד"ח, ע"י תפילתו שלו.

והגמ' ממשיכה³⁶: ששאלו חכמים את ר"ג - לדברך - מדוע צריך בכלל שהציבור יתפללו? וא"ל ר"ג - כדי שהש"ץ יתכונן לתפילתו כמו שצריך, היות ובתפילה זו הוא מוציא יד"ח את הציבור.

וממשיכה: ששאל ר"ג את החכמים - לדבריכם - מדוע צריך שיהיה בכלל חזרת הש"ץ? וא"ל חכמים - כדי להוציא יד"ח את מי שאינו יודע להתפלל, א"ל ר"ג - כשם שהש"ץ מוציא יד"ח את מי שאינו יודע להתפלל, כך מוציא יד"ח גם את מי שיודע להתפלל.

³³ הערה זו קיימת דווקא לפי המבואר בשיחה זו, אך לפי המבואר בשיחה בחט"ז (צוין לעיל הער' 21), הרי שיוצא שעדיין חולקים מחלוקת מהותית (אך בסברות מחלוקת אחרות). ולהעיר שגם זה הוא רק באם נאמר שבעלי הפלוגתא הם רב ושמואל, משא"כ אם נאמר (כפי ה"א) שהם ר"י ור"א, הרי שעדיין צק"ב.

³⁴ בלקו"ש חכ"ד עמ' 95 ואילך, וראה שם בשיחה, את הצריכותא הנפלאה של כל ד' המחלוקות הבאים לקמן, באות זו.

³⁵ משנה סוף ר"ה (לג, ב).

³⁶ שם לד, ב.



וכתב ע"כ הרא"ש - שסברות המחלוקת בין ר"ג לחכמים הם - שחכמים לומדים - שהעיקר בתפילה הוא הציבור, ולכן העיקר זה תפילתם שלהם, (משא"כ תפילת הש"ץ היא רק בשביל מי שאינו יודע להתפלל, ובתור דבר צדדי) אך ר"ג לומד - שהעיקר בתפילה הוא הש"ץ (משא"כ תפילת הציבור עצמו שבאה בתור הכנה לתפילת הש"ץ).

ואומר הרבי שלפי דברי הרא"ש אלו - ניתן לקשר מחלוקתם בשאלה האם הכמות או האיכות מכריעה - ולכך יש להקדים:

שבציבור ישנם שני דברים³⁷: 1. בציבור עצמם - מעלה כמותית, כיוון שיש להם ריבוי של (עכ"פ) 10 תפילות, 2. בציבור ע"י הש"ץ - מעלה איכותית, כיוון שע"י עולים כל תפילות הציבור, ונעשים בתור איכות טובה יותר, וכ"ז הוא על אף שהוא בעצמו (הש"ץ) מתפלל רק תפילה אחת, בניגוד לציבור המתפללים עצמו שנחשבים יחדיו כריבוי תפלות.

ובזה תלוי המחלוקת בין ר"ג לחכמים: ר"ג לומד - שהאיכות היא העיקר, ולכך יש לשים דגש על תפילת הש"ץ דווקא, למרות שנגרם בכך שזו היא רק תפילה אחת שזוהו מיעוט בכמות, (כצד הב' הנ"ל)³⁸.

אך חכמים לומדים - שהכמות היא העיקר, ולכך יש לשים דגש על תפילות הציבור עצמם דווקא, למרות שחסר באיכות התפילות ביחס לאיכות שע"י תפילת הש"ץ, (כצד הא' הנ"ל).

מחלוקת ב':

דהנה מסופר בגמ'³⁹: שבשעה שר"ג היה נשיא ישראל, היה מכריז ואומר שרק מי שתוכו כבדו יכול ללמוד בביהמ"ד, אך לאחר שהעבירו את ר"ג מנשיאותו, ורבי אליעזר בן עזריה נעשה נשיא במקומו, ומיד כשנתמנה לנשיאותו, סלקהו לשומר הפתח של ביהמ"ד, ונתנה רשות גם לתלמידים שאין תוכם כבדו להיכנס⁴⁰. ומסיימת הגמ' - שבאותו היום נוספו 400/700 ספסלים.

וראים אנו ממעשה זה: שר"ג לומד - שבביהמ"ד אפשר שיכנס רק תלמיד שתוכו כבדו, משא"כ ראב"ע לומד שבביהמ"ד אפשר שיכנס גם תלמיד שאין תוכו כבדו.

³⁷ לקח טוב כלל טז, אות ז.

³⁸ ולהעיר שבהתוועדות שבה נאמרה שיחה זו (ר' תשרי תשל"ז), אפשר לשמוע את אחד מהיושבים בהתוועדות, דן על דברים אלו עם הרבי בע"פ.

³⁹ ברכות כח, א.

⁴⁰ שם, בז, ב.



במה חולקים א"כ ר"ג וראב"ע?

גם מחלוקת זו - אומר הרבי⁴¹ - שניתן לתלות בספק הנ"ל: האם הכמות מכריעה או האיכות - ר"ג הולך לשיטתו - שהאיכות בלימוד התורה היא הקובעת, ולכך יש לאפשר רק לתלמידים בעלי איכות לימוד טובה, להיכנס לביהמ"ד, כלומר תלמידים שתוכם כברם, למרות שבכך נגרם שיהיה פחות כמות תלמידים בביהמ"ד.

אך ראב"ע הולך לשיטתו (חכמים) - שהכמות בלימוד התורה היא הקובעת, ולכך איפשר שגם תלמידים שהם בעלי איכות מעוטה בלימוד, ואין תוכם כברם, יוכלו לשבת בביהמ"ד, כי ע"י כך יהיה ריבוי בכמות התלמידים בביהמ"ד.

מחלוקת ג':

הנה ישנה מחלוקת נוספת בין ר"ג לחכמים⁴²: בנוגע למודה במקצת, האם נשבע גם מתי שאינו מודה ממין הטענה שתבע אותו התובע - כגון במקרה שטענו חייטים והודה לו בשעורים - לר"ג מחייב בשבועה, וחכמים פוטרים משבועה.

במה תלוי סברות מחלוקתם?

אומר הרבי - שגם מחלוקת זו כקודמיה, ניתן לתלות בספק האם עדיף הכמות או האיכות -

ולכך יש להקדים:

הנה בכל דבר יש את החומר של הדבר המבטא את הכמות שלו, ואת הצורה של הדבר המבטא את האיכות שלו⁴³.

מה א"כ אצלנו הצורה והחומר? לכך י"ל ובהקדים - שהטעם לכך שההודאה בדין מודה במקצת צ"ל ממין הטענה היא, בפשטות, כיוון שאם ההודאה היא לא ממין הטענה יוצא מכך שהוא לא 'מודה במקצת הטענה' - שהרי על טענת החייטים הוא לא מודה במקצת אלא כופר הכל, ועל ההודאה שלו בשעורים, בכלל לא תבע אותו התובע ע"כ, ולא שייך בזה 'מודה במקצת הטענה'.

⁴¹ ולהעיר מספר השיחות ה'תשנ"ב ח"א עמ' 252, ששם מסביר את סברות מחלוקת זו באו"א. ⁴² שבועות לח, ב (במשנה).

⁴³ ראה בכ"ז בארוכה במפענח צפונות פ"א, ופי"א.

טעם הדבר י"ל בפשטות: חומר גלם של דבר ללא צורה, הוא דבר ללא איכות, כיוון, שאם חומר גלם של דבר, אין לו לדבר כל שימוש כלשהו, משא"כ באם לדבר ישנו גם צורה, הרי שאז ישנה אפשרות שימוש לדבר, ולכך הדבר מבטא איכות מסוימת, ומכך נובע שבגלל שימושו הייחודי, הרי שהוא נבדל משאר הדברים, שזהו מושג איכות, כנ"ל אות א'.



אך כל הבדל זה הוא רק כשמדובר על התביעה בפועל שמבטאת בדבר מסוים, שהוא 'חומר' הטענה (חיסים או שעורים), אך מתי שמדובר על צורת ותוכן הטענה, הרי שצורת הטענה היא שהנתבע ישלם לתובע ממון, ודבר זה הוא בכל התביעות בשווה⁴⁴.

לפי כל הנ"ל ניתן להסביר את המחלוקת בין ר"ג לבין חכמים – שר"ג הולך לשיטתו – שהאיכות מכריעה, ולכך יש להתחשב בצורת הטענה, שהיא תביעת הממון מהנתבע, והיות ודבר זה הוא שווה בכל התביעות, יוצא שגם באם הודה במה שלא נתבע, הרי שהודה בכך שאינו חייב להביא את מקצת הממון לתובע, ולכך חייב להישבע מדין מודה במקצת.

אך חכמים הולכים לשיטתם – שהכמות מכריעה, ולכך חומר הטענה הוא העיקר, והיות ומצד כך ישנו הבדל האם הודה לו דווקא בחומר שטענו התובע, וכאן הודה בחומר שלא תבעו כלל, ולכך אינו נחשב מודה במקצת ופטור משבועה.

מחלוקת ד':

והנה ישנה עוד מחלוקת בגמ' בב"ב⁴⁵ בין ר"ג לבין רבי אליעזר ורבי יהושע בפירוש הפס' ⁴⁶ "וחסד לאומים חטאת":

ר"א אומר – כל חסד וצדקה שאוה"ע עושים זהו חטא, שהרי אינו אלא להתגדל בו. ר"י אומר – חטא הוא להן, כי עושים זאת רק בכדי שתמשך מלוכתם, אך ר"ג אומר – שחטא הוא להן כיוון שנותנים רק בכדי להתייחר בו.

ומסביר ע"כ המהרש"א⁴⁷: שהחילוק בין להתגדל בו' לבין להתייחר בו' – הוא בכך – שלהתגדל הכוונה שיאריכו ימים ושנים, משא"כ להתייחר הכוונה ל' גדולה וחשיבות. יוצא מכך, שלפי ר"א ור"י החטא הוא בגלל שהנתינה היא לשם שכר, משא"כ לפי ר"ג החטא הוא בגלל שבכך יבואו לגאוה והתייחרות.

ג"כ אומר הרבי – יש לתלות מחלוקת זו – בשקו"ט האם כמות מכריעה או איכות – ולכך יש להקדים:

⁴⁴ ולהעיר – שיוצא מכאן לכאורה, ש'איכות הטענה' הוא הדבר השווה בכל הטענות והתביעות כולם, לעומת 'כמות הטענה' שהוא הדבר שאינו שווה בכל הטענות, אלא נמדד בכל טענה לגופה, וזהו לכאורה הפוך מההיגיון הפשוט, שכמות ללא איכות הוא הדבר השווה, ואיכות הוא הדבר הבלתי שווה, המבדיל בין שני דברים בעלי אותה כמות, וכמו שמוכן מסברא שגם בנוגע לחומר וצורה כן הוא, שהרי החומר הוא הדבר השווה משא"כ הצורה שהוא הדבר שאינו שווה, ומבדיל בין שני דברים העשויים מאותו החומר. ועצ"ע.

⁴⁵ דף י, ב.

⁴⁶ משלי יד, לד.

⁴⁷ בחדא"ג שם.



שבנתניה לעני יש שני דברים: 1. 'כמות' ו'חומר' הנתינה - שהיא עצם נתינת צדקה לעני בשביל צרכיו. 2. 'איכות' ו'צורת' הנתינה - שהיא אופן נתינת הצדקה בסבר ובפנים יפות.

ובכך חולקים ר"ג ור"א ור"י - מה הוא העיקר - האם עצם הנתינה לעני או אופן הנתינה לעני - ר"ג הולך לשיטתו - שהאיכות והצורה היא העיקר, ולכך לומד שבאם אופן ואיכות הנתינה לעני אינה כמו שצריך, כלומר שאין נתינה בסבר פנים יפות, כיוון שהנתינה היא רק בשביל גאוה, לכך לא רק שאין זו מצווה בשבילו בחסד שעושה אלא אף לחטא יחשב לו⁴⁸.

אך ר"א ור"י הולכים לשיטתם (כחכמים) - שהכמות היא העיקר, ולכך באם לא עשה את עצם מעשה הנתינה בשביל צרכיו של העני אלא בשביל טובתו שלו (שתארך מלכותו או שיארכו ימיו), זו כבר סיבה מספיקה לכך שהדבר יחשב לו לחטא, ולא צריך להגיע לכך שהנתינה תהיה באופן בלתי רצוי⁴⁹.

הרי יוצא לנו מכל הנ"ל, ד' מחלוקות בהם, ר"ג הולך בשיטה אחת והיא - האיכות מרעית, ע"כ דברי הרבי.

ט.

הצעת הסוגיה בהוריות ושיטת רשב"ג לאור דברי הרבי

והנה יש מקום נוסף⁵⁰ בו תולה הרבי מחלוקת נוספת בחקירה הנ"ל, והרי היא לפניכם:

הגמ' מספרת בסוף מסכת הוריות⁵¹ שבשעה שרבי שמעון בן גמליאל היה נשיא, ביקש שיכבדוהו יותר מאשר שמכבדים את רבי מאיר שהיה חכם ואת רבי נתן שהיה

⁴⁸ כוונה זו - שנותן לעני בשביל להתפאר במעשיו - גורמת שהכמות שנותן בפועל, תגדל ככל הנתינה, בכדי ששמו של הנותן יתפאר בעיני אחרים ככל היותר, אך מאידך האופן בו הוא נותן, זה אינו בסבר פנים יפות.

וא"כ יוצא שבצד זה, האיכות (כוונת הנתינה) היא במיעוט, אך הכמות (הנתינה בפועל) היא בריבוי. ⁴⁹ לכאורה ניתן לשאול - שגם נתינה לעני בשביל צרכיו, זו היא כוונת הנתינה, אך לא מעשה וחומר הנתינה - אך אינו, כיוון שכוונה זו שנותן לעני בשביל צרכיו, משפיע על נתינתו בפועל, בכך שיינתן לעני כמה שהעני צריך, ולא כמה שהוא (הנותן) חושב שצריך לתת לעני בשביל שיצא יד"ח נתינה, וע"ד דוגמא שבאם העני צריך 200 ש"ח, הוא יתן לו 200 ש"ח כי זה מה שהוא צריך, אך באם הוא לא יתחשב בכך, אז, יוצא שיתן רק 100 ש"ח, כיוון שלפי הבנתו שלו (הנותן), זה מספיק בכדי לצאת יד"ח נתינה.

וא"כ יוצא שבצד זה, האיכות (כוונת הנתינה) היא בריבוי, והכמות (הנתינה בפועל) היא במיעוט. ⁵⁰ לקו"ש ח"ב עמ' 6 - 122 ואילך.

⁵¹ יג, ב.



אב"ד, ור"מ ור"נ לא אהבו זאת, ולכך רצו לשאול אותו שאלה במסכת עוקצין, שהם ידעו שהוא לא למד אותה, וע"י שלא יענה להם כראוי על שאלתם, הם יעבירו אותו מנשיאותו⁵² בטענה, שהיות ואינו יודע לענות ע"כ, לכך אינו ראוי לנשיאות, אך שמע זאת ר' יעקוב בן קרשי, הודיע זאת לרשב"ג, ולילה לפני המועד, למד רשב"ג את מסכת עוקצין, ולמחרת בביתהמ"ד כששאלו אותו ר"מ ור"נ את השאלות כמו שתכננו, רשב"ג ידע כבר להשיב עליהן מן המוכן.

ולאחמ"כ מסיימת הגמ': שקנס אותם רשב"ג – שלר"מ יקראו בשם 'אחרים', ולר"נ בשם 'י"א', ע"כ הנוגע לענייננו.

לאחמ"כ אומרת הגמ' בהמשך: "אמר ר' יוחנן פליגו בה רשב"ג ורבנן – חד אמר סיני (בקי) עדיף, וחד אמר עוקר הרים (חריף) עדיף".

ונשאלת השאלה: מה הקשר בין הסיפור המובא לעיל על רשב"ג ור"מ ור"נ, למחלוקת המובאת בהמשך הגמ' האם עדיף סיני או ע"ה?

ומבאר הרבי, ובהקדים – דהנה כשר"י אומר ש'רבנן' חולקים על רשב"ג, אין כוונתו לחכמים במובן הרגיל בכל הש"ס אלא לר"נ ור"מ הנ"ל, אך נזכרים כאן בתור 'רבנן' היות ונקנסו בכך שלא יזכר שמם האמיתית⁵³.

והנה ישנו כלל⁵⁴ שבשעה שלא נתבאר מי מבעלי המחלוקת הוא ה'ח"א', הרי שבעל המימרא הראשון הנזכר, הוא ה'חד אמר' הראשון, והנזכר שני, הוא השני.

לפי"ז י"ל שבנדו"ד רשב"ג סובר שסיני עדיף, ור"מ ור"נ סוברים שע"ה עדיף,

והסיבה לכך היא, כיוון שרשב"ג בעצמו היה סיני משא"כ ר"מ ור"נ שהיו ע"ה⁵⁵.

ולפי"ז יובן ההקשר בין המחלוקת לסיפור המובא לפנ"כ בגמ' – כי מסיפור זה רואים את שיטתו של כל אחד – ר"מ ור"נ שסברו שהעיקר הוא להיות ע"ה, רצו להכשיל את רשב"ג דווקא באי ידיעת מסכת עוקצין, כיוון שזו היתה מסכת קשה להבנה⁵⁶, שכרוכה בע"ה וחריפות.

⁵² ולהעיר מלקו"ח שט"ז, עמ' 432, בהע' 37, שמסביר שם, מדוע דווקא רבי נתן, רצה להעביר את רשב"ג מנשיאותו, עי"ש.

⁵³ ראה בביאור ה'באר שבע' בסוגיה זו.

⁵⁴ רדב"ז הל' מע"ש, פ"ו, ה"ג.

⁵⁵ ראה על ר"מ – סנהדרין כד, א. עירובין יג, ב. סוטה כ, סע"א. וראה על ר"נ – בסוגיה זו עצמה

שכונה אב"ד.

⁵⁶ וראה ע"כ גם במסכת ברכות כ, א.



אך רשב"ג שהיה עיקר מעלתו בתור סיני ובקי, אז היות ולא היה חריף דיו, לכך לא ידע את הטעמים שבמסכת עוקצין, ולכך היה חשש, שכשישאלוהו לא ידע לענות ע"כ⁵⁷, אך בכל זאת למד רשב"ג את מוסכת עוקצין, וידע לענות על השאלות.

ומוסיף הרבי: שהמחלוקת האם עדיף סיני או ע"ה - לכאורה יש לתלותה ג"כ בספק האם הכמות מכריעה או האיכות מכריעה - שרשב"ג סובר שהכמות היא הקובעת, ולכך דווקא מעלת ה'סיני' שהיא הבקיאות והכמות, עדיפה על פני מעלת הע"ה שהיא החריפות והאיכות.

אך ר"מ ור"נ סוברים - שהאיכות היא הקובעת, ולכך דווקא מעלת ה'עוקר הרים' שהיא החריפות והאיכות, עדיפה על פני מעלת סיני שהיא הבקיאות והכמות. ע"כ דברי הרבי.

הרי יוצא לנו מכך שרשב"ג סובר שהכמות מכרעת ועדיפה על האיכות.

י.

ההפלאה עפ"י כל הנ"ל

והנה בצירוף שני השיחות⁵⁸ יחדיו - הרי יוצא לנו חידוש היסטורי מעניין!

והוא: שעל אף שנתבאר לעיל ששיטת ר"ג היא (בד' מחלוקות) שיש להעדיף מעלת האיכות על הכמות, ולא להיפך!

הרי שבנו רשב"ג⁵⁹ (רבי שמעון בן גמליאל) חולק על אביו (רבן גמליאל), וסובר להיפך שמעלת הכמות עדיפה על האיכות, ובל' - "סיני עדיף"!

⁵⁷ אך אין הכוונה שלא ידע כלל, כיוון שהיה סיני, ובכך ניחא שהספיק ללמוד את הטעמים בתוך פרק זמן קצר של לילה אחד, ולא את המסכת עצמה, שאת זו ודאי שא"א ללמוד תוך כזה פרק זמן (ראה בשיחה שם).

⁵⁸ אות ט, ואות י, הנ"ל.

⁵⁹ ראה סדר הדורות הקצר בעמ' 58, שבדרך כלל ר"ג דש"ס הוא ר"ג דיבנה ולא ר"ג הזקן, וראה שם בעמ' 63, שרשב"ג דיבנה איתו אירע הסיפור באות י הנ"ל, וראה שם בעמ' 89, ששניהם היו אב ובן.

* * *

יא.

הצעת הסוגייה ביומא

והנה ישנה מחלוקת בגמ' ביומא⁶⁰ בין רבי שמעון לרבי יהודה: מתי היה הציץ של הכה"ג מרצה - דעת ר"ש - בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה, אך דעת ר"י - כשישנו על מצחו דווקא אז הוא מרצה, אך מתי שאינו על מצחו, אינו מרצה.

וממשיכה הגמ': שישנו פס' שהביא ר"ש לכך ראייה לשיטתו - שכתוב⁶¹ "והיה על מצחו תמיד" - ומוכרחים לפרש הפס' (ההכרח הובא בגמ' שם) שהכוונה היא שהציץ מרצה 'תמיד'.

ושואלת ע"כ הגמ': מה יסביר ר"י נגד כזו ראייה חזקה?

ומתרצת הגמ': "ההוא 'תמיד' שלא יסיח דעתו ממנו, כדרבה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא - חייב אדם לשמש בתפיליו בכל שעה ושעה ק"ו מציץ - ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה 'על מצחו תמיד', שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה".

והנה התוס' שם⁶² היקשה - שלכאורה אינו מובן מהו הק"ו - והרי הציץ הוא יותר חמור, שהרי ציץ שם השם שבו הוא בגלוי, ולכך אסור להסיח דעת ממנו, משא"כ תפילין שהם יותר קלות, כיוון שכל האזכרות שבהם מכוסים ע"י הבתים, ולכך נאמר שיהיה מותר להסיח דעת מהם?

ומתרץ למסקנא, וז"ל - "ונ"ל דאינו ק"ו גמור דאורייתא אלא מדרבנן⁶³ וה"ק נהי נמי דאיכא חומרא כדפירשנו מ"מ כיוון דאיכא בתפילין צד חשיבות זה טפי שיש בהן אזכרות הרבה סברא הוא שמן הדין יש לחכמים לתקן לשמש בהן בכל שעה".

⁶⁰ ז, ב - ה, א.

⁶¹ שמות כח, לח.

⁶² ח, א. ד"ה ומה ציץ.

⁶³ הכוונה בל' זו, צ"ע, ואולי כוונתו למה שכתב בתוס' ד"ה ומה, קידושין דף י' ע"ב, וכן שם דף סח ע"א ד"ה ומה, וז"ל "דהאי ק"ו אינו כ"א (אלא) גילוי מילתא בעלמא", (וראה עד"ו שם, דף כ' ע"ב ד"ה, גאולתו, אלא ששם הוא בנוגע לג"ש).



יב.

כמה הערות על הנ"ל

וע"כ יש להעיר ולהקשות:

א. באם אנו מכניסים את שאלתו של התוס' לסוגיה, הרי יוצא מכך, שלמסקנת הסוגיא ישנם שני סיבות מדוע לא ללמוד את הק"ו של רבה בר רב הונא:

1. שהק"ו מושתת על יסוד, והוא - איך ללמוד את המילה 'תמיד', ובאם נלמד את מילה זו שהכוונה שמרצה תמיד, הרי יוצא שאין להוכיח שלא ניתן להסיח דעת מהציץ, וא"כ גם לא ניתן להוכיח שלא ניתן להסיח דעת מהתפילין.

2. שישנה פירכא על הק"ו, שהיא שאלת התוס' הנ"ל, שציץ חמור מתפילין.

והנה בפשטות נראה, שר"י שלומד 'שלא יסיח דעתו ממנו' הכוונה היא שהציץ מרצה תמיד, יוצא שלשיטתו, יכול הוא לחלוק על הק"ו של רבה בר רב הונא, רק מצד הסיבה השנייה הנ"ל, שהיא פירכת התוס' על הק"ו, כיוון שמצד הסיבה הראשונה הנ"ל, שהיא איך לפרש את מהילה תמיד, חייב ר"י ללמוד כדעת רבה בר רב הונא, כיוון שמסכים לכך שהכוונה היא לא להסיח דעת, כמפורש בגמ'.

ולפי"ז לא ניתן להוכיח האם באמת ר"י מסכים לק"ו של רבה או חולק עליו - כיוון שיכול להיות, שגם אם מצד הסיבה הראשונה, סובר ר"י שהיסוד של הק"ו הוא נכון, הרי שיכול להיות שעדיין יחלוק על הק"ו, מצד הסיבה השנייה, שישנו קושי על הק"ו.

וכן לדעת ר"ש - שאינו מסכים ליסוד הק"ו, שהיא הסיבה הראשונה מדוע לא ללמוד את הק"ו - לא ניתן להוכיח האם לשיטתו, יחלוק הוא גם על הק"ו עצמו, היות ולומד כשאלת התוס' שישנה פירכא על הק"ו, שהיא הסיבה השנייה, מדוע לא ללמוד את הק"ו כנ"ל או שאינו לומד את שאלת התוס'.

ולפי"ז גם אם ברור לנו שישנה סיבה אחת לכך שר"ש יחלוק על הק"ו, שזה מצד הסיבה הראשונה הנ"ל, כיוון שמפרש את המילה תמיד שהציץ מרצה, הרי שעדיין לא ניתן להוכיח האם יחלוק על הק"ו רק מצד סיבה אחת או שיחלוק מצד שני סיבות, כיוון שיחלוק (חוץ מצד הסיבה הראשונה) גם מצד הסיבה השנייה הנ"ל.

אך נראה שניתן להוכיח:

1. ששיטת ר"י היא שלא רק שמסכים ליסוד הק"ו (שהפירוש 'תמיד' הכוונה שלא יסיח דעתו), אך יחלוק מצד שסובר כשאלת התוס', אלא אף מסכים לק"ו עצמו, ודלא כשאלת התוס' הנ"ל, ולפי"ז יצא שלשיטתו אין סיבה שלא ללמוד את הק"ו.

2. ששיטת ר"ש היא שחולק על הק"ו רק מצד סיבה אחת, כיוון שחולק רק על יסוד הק"ו (שהפירוש 'תמיד' הכוונה שמרצה תמיד), אך לק"ו עצמו מסכים, ודלא כשאלת התוס'. וכפי שיבואר לקמן.

ב. בנוגע לדברי התוס עצמם, לכאורה דברי התוס' ד"ב: שהרי באם באמת צודק התוס' בקושיותו שישנה פירכה על הק"ו, אז מדוע סובר בתירוצו שחכמים אומרים שמסברא זהו כן ק"ו? ומה הועילו התוס' בתירוצם!?

ונראה שיש עומק בתשובתו של התוס', וכפי שיבואר לקמן.

יג.

הצעת דברי הרבי בנוגע למחלוקות ר"ש ור"י בכמה מקומות

והנה ישנו מקום נוסף⁶⁴ בו הרבי מראה, האם מכריע החומר והמציאות של הדבר או הצורה שבו, לשיטתם של רבי שמעון ורבי יהודה בכמה מחלוקות:

דהנה הגאון מרוגטשוב⁶⁵ מביא שישנם שני מחלוקות בין ר"י ור"ש האם כשהתורה אמרה להשבית דבר היא מתכוונת להשבתת וביטול הצורה של הדבר או שהכוונה להשבתת וביטול המציאות של הדבר:

דהנה מובא בגמ'⁶⁶ – שישנה מחלוקת מה כיוונה התורה באומרה⁶⁷ "תשביתו שאור מבתיכם": לדעת ר"י – אין ביעור חמץ אלא שריפה, אך לדעת חכמים – אף מפורר וזורר לרוח או מטיל לים.

ונראה לומר שחולקים – האם עדיף ביטול והשבתת המציאות או השבתת הצורה⁶⁸ – שר"י סובר – שביטול המציאות הוא העיקר, ולכך צריך לשרוף את הדבר כי רק אז הוא מתבטל ממציאותו, כולל החומר שבו.

⁶⁴ לקו"ש ח"ז, עמ' 188, והעירני הרב צבי הירש שיחי' זלמנוב שהובא גם בלקו"ש חט"ז עמ' 9-88, ותודתי נתונה לו ע"כ.

⁶⁵ צפנת פענח עה"ת, ויקרא כו, ו.

⁶⁶ פסחים רפ"ב.

⁶⁷ בא יב, טו.

⁶⁸ ולהעיר מחידושי רבינו חיים הלוי, הל' חמץ ומצה, פ"א ה"ג, שלומד מחלוקת זו באו"א, וצ"ע האם גם לשיטתו, ניתן לקשר לפי סברות אלו, את ד' המחלוקות בין ר"י לר"ש דלקמן, ואכ"מ.



אך חכמים (ובכללם ר"ש) לומדים - שביטול הצורה והאיכות הוא העיקר, ולכך מספיק שהדבר יאבד את צורתו, שיפורר או יטיל לים, ובכך יקים מצוות 'תשביתו', וזאת על אף שהמציאות והחומר של הדבר נשארה⁶⁹.

והנה ישנה עוד מחלוקת בין ר"ש לר"י⁷⁰ - בנוגע לפירוש הפס' 71 "והשבתי היה רעה מן הארץ":

ר"י לומד - שהכוונה שהקב"ה יעברם לגמרי מן העולם, אך לדעת ר"ש - הקב"ה רק ישביתם שלא יזיקו.

ונראה לומר שג"כ חולקים בהנ"ל - לדעת ר"י - ביטול המציאות היא העיקר, ולכך צריך לומר שהכוונה שיעברם לגמרי, ואפי' את מציאותם.

אך ר"ש לומד - שביטול הצורה והאיכות היא העיקר, ולכך מספיק שיושבת הטבע שלהם להזיק, אך מציאותם תישאר כבתחילה.

והנה מוסיף הרבי, שניתן לקשר עוד שני מחלוקות נוספות בין ר"ש לר"י עם סברות אלו:

דכתוב בגמ'⁷² שבדבר שאינו מתכוון - כלומר שכלל לא התכוון לעשות מלאכה, אך יצא כך בפועל - ר"י לומד - שעשה מעשה אסור, אך ר"ש חולק ולומד - שמותר לו לעשות זאת.

ואומר הרבי - שנראה לומר שחולקים בהנ"ל: שבמלאכה ישנם שני דברים - צורת המלאכה שהיא כוונת המלאכה, וחומר ועצם המלאכה שהוא העשייה הגשמית של המלאכה - לדעת ר"י - בשבת צריך לשבות אפי' מעצם המלאכה, ולכך באם עשה זאת ע"י מעשה גשמי, הרי שעל אף שאת הצורה הרגילה של המלאכה לא עשה, זה נחשב שעשה מעשה אסור.

אך לדעת ר"ש - צריך לשבות רק מצורת המלאכה, ולכך כאן ששבת מצורת וכוונת המלאכה, זו אינה מלאכה, ומותר לו לעשות זאת.

⁶⁹ כמובן שמחלוקת זו היא אינה רק בתיבת 'תשביתו' אלא שאלה במהות האיסור (ראה לקו"ש חט"ז עמ' 5-134, הע' 40. ע"ש).

⁷⁰ תו"כ עה"פ.

⁷¹ ויקרא כו, ו.

⁷² שבת מא, ריש ע"ב. וש"נ.



והנה עוד כתוב בגמ'⁷³ שבמלאכה שאינה צריכה לגופה – כלומר שמתכוון לעשות מלאכה, אך לצורך דבר אחר, ובתור אמצעי בלבד⁷⁴ – ר"י סובר שחייב ע"כ, משא"כ ר"ש סובר שפטור ע"כ.

וגם מחלוקות זו ניתן לתלות בהנ"ל: ר"י סובר – שצריך לשבות מעצם המלאכה, ולכך באם עשה מלאכה אלא רק בתור אמצעי, עדיין נחשב שעשה מלאכה, כי רק שבת מצורת המלאכה, ולכך חייב ע"כ.

אך ר"ש סובר – שמספיק שישבות מצורת המלאכה, ולכך באם עשה מלאכה אלא שאינו צריך לגוף המלאכה, נחשב שלא עשה מלאכה גמורה, ולכך פטור עליה.

יד.

ביאור בהנ"ל האם אזלינן בתר איכות או כמות

והנה כבר הוזכר לעיל⁷⁵, את זאת שגם בדבר אחד שייך כמות ואיכות – בכך שהחומר שבו יבטא את כמותו, והצורה שבו תבטא את האיכות שבו.

לפי"ז ניתן לומר שבד' המחלוקות הנ"ל – האם מספיק ביטול הצורה או שצריך גם ביטול המציאות והחומר – יוצא שחולקים ג"כ האם אזלינן בתר כמות או איכות:

לדעת ר"י – הכמות והחומר של הדבר היא הקובעת, ולכך בשעה שהתורה אמרה להשביית דבר או שאדם ישבות מעשיית דבר, הכוונה היא שצריך שישבת עצם והחומר של הדבר, המסמל את כמותו, (אלא שטכנית, ע"י כך יוצא שגם איכותו של הדבר מושבתת, אך לא בתר זו אזלינן), ולכן צריך לשרוף את החמץ.

ואילו לדעת ר"ש – האיכות והצורה של הדבר היא הקובעת, ולכך בשעה שהתורה אמרה להשביית דבר או שאדם ישבות מעשיית דבר, הכוונה היא שמספיק שישבות רק מצורת הדבר המסמלת את איכותו, ולכן מספיק שיפורר או יטיל לים את החמץ, אך לא צריך שישרוף את החמץ⁷⁶.

⁷³ שם עג, ב. וש"נ.

⁷⁴ שם ל, רע"א. לא, ב.

⁷⁵ אות ט, מחלוקת ג'.

⁷⁶ וכן הביא במפענח צפונות, עמ' 61, פ"א ס"ט, בשם הגאון מרוגטשוב, אך הרבי בשיחות הנ"ל (ציוני הער' 67 לעיל) הזכיר רק שלדעת ר"ש אזיל בתר איכות, אך את כן שלר"י אזיל בתר כמות, לא הזכיר כלל.



טו.

הצעת שיטת ר"ש לאור דברי הרבי

עד כעת ראינו שרבי שמעון ורבי יהודה חולקים, האם מכריע החומר או הצורה של הדבר, שהם דומים למושגים של כמות ואיכות.

והנה ישנו מקום נוסף⁷⁷ בו מסביר הרבי את שיטות רבי שמעון, ורבי יהודה בשאלה האם מכריע הכמות או האיכות עצמם, ולא רק בדבר הדומה להם (כמו חומר וצורה כנ"ל), כדלקמן:

דהנה כתוב בגמ' בעירובין⁷⁸ שבאם אדם יצא חוץ לתחום בערב שבת, וכך היה כשנכנסה שבת, ישנה שאלה האם מותר לו להיכנס חזרה לתוך התחום או לא, ויש בכך צחלוקת תנאים: ר"ש סובר - שיכול להיכנס אפי' 15 אמות לתוך התחום, כיוון שמלכתחילה 'אין ממצין את המדות' כלומר שעושים את גבולות התחום פחות 15 אמות מהרגיל, וא"כ נמצא שמספק יכול להיות שהוא עדיין בתוך התחום, ולכך יכול לחזור, אפ' חכמים סוברים - שמספק אסור לו ליכנס לתוך התחום חזרה.

והנה ישנה עוד מחלוקת שם⁷⁹, מה היה הדין במקרה שנפסקה נימת כינור בשבת - ר"ש סובר שעונבה אך לא קושרה, וחכמים סוברים - שגם יכול לקושרה.

והטעם לדעת ר"ש בב' דינים אלו, הובא בתור כלל בסוף עירובין⁸⁰: "ר"ש אומר מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות".

ומסביר ע"כ רש"י⁸¹: שר"ש בא להבהיר, מדוע למרות שמיקל בדין של תחומין שמותר לו ליכנס, סובר הוא שבנימת כינור שנפסקה צריך להחמיר ורק לענוב.

דהחלק הראשון בדבריו - מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך - הולך על הסברת טעמו מדוע מיקל ומתיר ליכנס לתחום - היינו שהיות והוא עדיין בתוך התחום 'שלך' לכך 'התירו לך' ליכנס.

והחלק השני בדבריו - שלא התירו לך אלא משום שבות - הולך על הסברת טעמו מדוע מחמיר בדין נימת כינור ואוסר לקשור - כיוון שבעניבה לא יבוא לידי חיוב חטאת

⁷⁷ לקו"ש חי"א, עמ' 63, ואילך.

⁷⁸ נב, ב.

⁷⁹ קב, ב.

⁸⁰ קד, ב.

⁸¹ קה, א. רש"י ד"ה קושרה. וראה תוס' שם ד"ה אמר ר"ש שחולק ע"כ, וכן הובא בפיה"מ להרמב"ם

(כי היא קשירה שאינה של קיימא) ולכך מותר משא"כ בקשירה שיבוא לידי חיוב חטאת (כי היא קשירה של קיימא) זהו דבר של שבות ולכך אסור לו.

היינו שר"ש אומר לת"ק שעל אף שהיקל לעניין חוץ לתחום בכ"ז מחמיר לעניין קשירה בשבת, כיוון שזהו איסור שבות.

ושואל הרבי שלכאורה צ"ב: שהרי מכך שר"ש מבהיר זאת, משמע שישנה הו"א לומר שאם הוא מקל בדין של חוץ לתחום, משמע שיקל ג"כ בדין של נימת כינור, ולכאורה מדוע שתהיה כזו הו"א, והרי אין קשר בין שני דינים אלו?

ואומר הרבי שיש לבאר זאת – ובהקדים – שכתוב בפרישה⁸² שהטעם לכך שצריך לעשות עירובי תחומין, הוא כדי שיוכל להביא בקלות דברים שצריך בשבת, וע"י כך הוא מקיים מצוות עונג שבת.

ויצא מכך, שבאם יצא חוץ לתחום הוא מוגבל מאוד בכך, וא"כ זהו ההיפך של עונג שבת, ולא רק זאת אלא שמוטל עליו חיוב להיכנס לתוך העיר כדי שלא יובא להשבתת העונג במשך כל המעת לעת בשבת.

וע"כ ממשיך הרבי שם בשיחה:

⁸³ועפ"ז י"ל – ששיטת ר"ש בדין זה, היא נובעת מנקודה כללית, והיא: שסובר שריבוי הכמות (במיעוט האיכות) מכריע את גודל האיכות (במיעוט הכמות):

דהנה לפי הנ"ל שטעמו של ר"ש דס"ל 'יכנס' (- שהוא כעין ל' ציווי וחיוב, היינו שצריך ליכנס ולא רק רשות ליכנס), הוא בכדי שלא ימשיך באיסורו.

ואף דע"י ש'יכנס' יעבור על איסור יצאה חוץ לתחום באופן ד'קום ועשה' החמור יותר מאיסור השבתת עונג שבת ע"י שיישאר במקום שביתתו (שהוא 'בשב ואל תעשה'⁸⁴) – בכ"ז סובר ר"ש 'יכנס', היות שבכניסה זו (לתחומה של העיר) אינו עושה איסור אלא ברגע הכניסה, משא"כ בשהייתו חוץ לתחום הרי זה איסור הנמשך בכל רגע ורגע שנמצא שם – וריבוי הכמות, לדעתו של ר"ש⁸⁵, מכריע את האיכות."

לפי"ז ניתן לומר שאותה סברא ישנה ג"כ בדין של נימת כינור – שהרי 'קשירה' יש לה חומר באיכות ע"ג עניבה, כיוון שיבוא לידי חיוב חטאת (דאורייתא) משא"כ בעניבה שאין חשש זה, שהרי זהו רק איסור דרבנן.

⁸² או"ח ר"ס שצה.

⁸³ ג' הקטעים הבאים להלן, הועתקו מהמקור.

⁸⁴ זבחים פ, א. עירובין ק, סע"א.

⁸⁵ וראה בהע' 21 שם, שגם רבנן החולקים וסוברים שלא יכנס, אינם חולקים על יסוד זה.



אך מצד שני בעניבה יש לה חומר ב'כמות' ע"ג קשירה, שהרי היות ועניבה היא קשר שאינו של קיימא, לכך יבוא לקושרו יותר פעמים בשבת, משא"כ קשירה שיעשה זאת רק פעם אחת, כי זהו קשר חזק.

ולכך מצד הסברא הנ"ל שר"ש לומד שריבוי הכמות מכריע (כנ"ל באיסור כניסה לתחום), היתה הו"א לומר שגם בנימת הכינור יאמר כך, ולכך יאסור עניבה בשבת, מצד ריבוי הכמות של הקשירות.

וע"כ ר"ש מבהיר - שזה שכמות מכריע האיכות - הוא דווקא באם גם הכמות וגם האיכות הם אותו חומרת איסור (כגון באיסור תחומין ששני האיסורים הם דרבנן), משא"כ באם שני האיסורים הם לא באותו חומרת איסור (כגון בנימת הכינור שהקשירה היא מה"ת ואילו עניבה היא דרבנן), שאז הולכים אחר האיסור החמור יותר, כלומר שאז אזלינן בתר איכות.

וזו היא כוונתו - "לא התירו לך אלא משום שבות" - כלומר שהתירו דווקא מתי ששניהם משום שבות (איסור דרבנן).

הרי יוצא לנו שרבי שמעון אזיל בתר כמות באם מדובר באותו סוג איסור, אך באם מדובר בב' סוגים שונים, הרי שאזיל בתר איכות⁸⁶.

⁸⁶ והנה לכאורה הדברים צ"ב: ובהקדים - שהרי ההוכחה לכך שר"ש אזיל בתר כמות באיסור תחומין, היא כיוון שבאם יישאר חוץ לתחום, יבטל מעונג שבת בכל רגע, שהוא ריבוי כמות. ולכאורה ישנה חקירה שחוקר הגאון מרוגטשוב (צפנת פענח עה"ת, שמות לא, יד.) האם שבת היא נקודה אחת בכל השבת כולה או שכל רגע בשבת נידון בפ"ע - ולפי"ז יוצא שבאם ננקוט כצד הא' ששבת היא אותה נקודה בכל המעל"ע - הרי שאין ההוכחה שלפי ר"ש מכריע ריבוי ה'כמות', שהרי היות ועובר על ביטול עונג שבת פעם אחת, ולא בכל רגע מחדש, א"כ זהו אינו ריבוי בכמות האיסור, ואין הבדל בין ביטול העונג לבין איסור היציאה חוץ לתחום!?

אלא שכבר הסביר הרבי במקום אחר (לקו"ש ח"ח, עמ' 57, וראה גם שם שמסביר זאת ע"ד החילוק בין 'כמות' לבין 'איכות', ולהעיר מלקו"ש חט"ו עמ' 239, ששם נוקט כצד הא', שכל השבת היא אותה נקודה, ואכ"מ), שלמסקנה אנו נוקטים - שלאחר שכבר ישנה את מציאות השבת, הרי שכל רגע ורגע בשבת הוא נידון בפ"ע, ולא שכל השבת היא נקודה אחת, ולפי ביאור זה יוצא שהדברים האמורים כאן מאירים הם.

ולכאורה עדיין צ"ב: שהרי מהאמור כאן יוצא שר"ש אזיל בתר כמות (באם זהו באותו סוג איסור), וזה סותר לסברתו הנ"ל (אות יד) בנוגע להשבתה, ששם אזיל בתר צורה ואיכות, למרות שזהו אותו סוג, כיוון שגם הכמות (חומר) וגם האיכות (צורה), הם בנוגע לאיסור דאורייתא (בנוגע להשבתת חמץ), או ששניהם מדרבנן (במלאכה שאינה צריכה לגופה, ובדבר שאינו מתכוון), שאז סובר ר"ש שבאם מדובר באותו סוג, אזלינן בתר כמות? ועצ"ע ואם שגיתי ה' יכפר.

טז.

שיטות ר"י וריב"ב לאור דברי הרבי

והנה עוד כתוב בסוף עירובין⁸⁷: "שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיונו שלא להשהות את הטומאה דברי רבי יוחנן בן ברוקא, רבי יהודה אומר, בצבת של עץ שלא לרבות הטומאה".

ומסבירה הגמ' סברות המחלוקת: "מ"ס (רבי יהודה) שהווי טומאה עדיף, ומ"ס (רבי יוחנן) אפושי טומאה עדיף".

כלומר שבאם ישנם שני אפשרויות – או לקחת את השרץ כמה שיותר מהר מביהמ"ק על אף שע"י כך השרץ ילקח בצבת של עץ ויגרום יותר להתפשטות הטומאה, או לקחת את השרץ בהמיונו שהוא כלי מיוחד ובכך יגרום פחות להתפשטות הטומאה על אף שע"י ישהה השרץ יותר זמן בביהמ"ק, כיוון שכלי זה לא היה כל כך נמצא בביהמ"ק. סובר ר"י – שעדיף למעט בשהווי הטומאה, ולא בהתפשטותה ולכך צריך בצבת של עץ.

אך ריב"ב סובר – שעדיף למעט בהתפשטות הטומאה ולא בזמנה, ולכך צריך בהמיונו.

לפי"ז אומר הרבי⁸⁸ שגם מחלוקת זו ניתן לתלות בשאלה האם עדיף ריבוי הכמות או ריבוי האיכות – שר"י סובר "שהווי טומאה עדיף", היינו שריבוי הכמות שהוא ריבוי הזמן של הטומאה עדיף, מריבוי האיכות בחומרת הטומאה, ולכך צריך למעט כמה שיותר בזמן (כמות) שבו יהיה השרץ נמצא בביהמ"ק, מאשר למעט בהתפשטות הטומאה (איכות) ע"י שיקחו את זה בכלי מיוחד (המיונו).

אך ריב"ב סובר "אפושי טומאה עדיף", היינו שמיעוט האיכות בחומרת הטומאה שנעשה ע"י נשיאת השרץ בכלי של המיונו, כיוון שכלי הצבת של עץ גורם יותר להתפשטות הטומאה, עדיף מריבוי הכמות (הזמן) בטומאה קלה ע"י נשיאה בכלי של עץ.

הרי יוצא לנו שרבי יהודה אזיל בתר כמות⁸⁹, ורבי יוחנן בן ברוקא אזיל בתר איכות.

⁸⁷ קד, ב.

⁸⁸ בלקו"ש חי"א, עמ' 67 שם.

⁸⁹ ולהעיר מלקו"ש חט"ז, עמ' 401-399, ששם ר"י סברתו היא, שהולך בתר עתיד, ולא שאזיל בתר כמות, ואולי י"ל שסברתו זו שם, היא דווקא כשחולק על ר"מ, ולא כשחולק על מ"ד אחר, ככפנים.



יז.

סיכום הדברים ולפי"ז ביאור בהנ"ל

הרי יוצא לנו מכל הנ"ל⁹⁰: שלשיטת ר"י כמות מכריע, ואילו לשיטת ר"ש כמות מכריע רק באם זהו באותו סוג איסור, ושיטת ריב"ב שאיכות מכריע.

ולפי"ז ג"כ יוכח מה היא דעת ר"י לגבי הק"ו מהציץ על התפילין⁹¹ – ולכך יש להקדים – שהבאנו את זאת שהתוס' שאל שישנה פירכא שהציץ חמור, וע"כ תירץ התוס' שישנה סברא לומר שעדיין זהו ק"ו, וע"כ שאלנו שם – שלכאורה התירוץ אינו עונה כל צרכו?

ונראה לבאר בזה – שגם את שאלת התוס', ואת תירוצו, ניתן לתלות בספק האם עדיף כמות או איכות (ולפי"ז יבואר הערה ב שם):

מצד אחד בתפילין יש ריבוי כמות של שם השם, לעומת הציץ שיש בו כמות פחותה של שם השם,

אך מצד שני בציץ יש יותר איכות, כי השם שבו הוא גלוי, לעומת התפילין שהשם שבהם הוא מכוסה, שזהו פחות איכות.

וא"כ בשאלתו תוס' שאל – שנלך בתר איכות, וא"כ הציץ חמור מהתפילין, ואין מקום לק"ו.

אך בתירוץ מחדש התוס' – שלשיטת רבה בר רב הונא אזלינן בתר כמות – ולכך מסברא, חמורים התפילין מהציץ שקל מהם.

ואם כנים הדברים הרי מוכח (ולפי"ז יבואר הערה א שם): – שר"י שסובר שאזלינן בתר 'כמות' (כנ"ל) – סובר גם כאן כשיטת רבה בר רב הונא שאזיל בתר כמות, ומסכים לק"ו עצמו (שתפילין יותר חמורות מציץ), ולא רק ליסוד הק"ו (ש'תמיד' הכוונה אי הסחת דעת)⁹²!

ולפי"ז הרי יוצא שר"ש שלומד ש'תמיד' הכוונה שמרצה תמיד (ולא אי הסחת דעת), שחולק רק על יסוד הק"ו (איך לומדים את המילה 'תמיד') ולא על הק"ו בעצמו – כי סובר שהולכים אחר הכמות – כיוון שתפילין וציץ זהו אותו סוג, כיוון ששניהם הם מצוות

⁹⁰ אות טז, ואות יח.

⁹¹ אות יב, ואות יג, עי"ש.

⁹² ולפי"ז אולי י"ל שאין צורך בתירוצו של המהרש"א על אתר: "מיהו בכמה דוכתינן איכא ק"ו ואע"ג

דאית ביה שום פירכא".

עשה מהתורה - ולכן התפילין חמורות מהציץ, היות ויש בהם כמות מרובה של שם השם.

וא"כ יוצא לנו מכל הנ"ל, שגם בגמ' ביומא אנו רואים - שר"י אזיל בתר כמות, ואילו ר"ש אזיל בתר כמות רק באם זהו אותו סוג⁹³.

* * *

י.ח.

ביאור במדרש פליאה לאור דברי הרבי

עד עכשיו הבאנו מחלוקת האם עדיף כמות או איכות, אך כעת נביא מקומות בהם המסקנה היא - לעיתים איכות, ולעיתים כמות:

דהנה רב שאל את הרבי במכתב⁹⁴: שכתוב בפ' לך⁹⁵ "אמרי נא אחותי את" - ואומר ע"כ המדרש "מכאן ששוחטין לחולה בשבת".

⁹³ והנה לכאורה יש להוכיח שישנו מקום נוסף בו טמונים צדדים אלו, שהוא בסברות המחלוקת בין ב"ש לב"ה בריש חגיגה:

דהנה במשנה בריש חגיגה ישנה מחלוקת בין ב"ש לב"ה, וז"ל המשנה "ב"ש אומרים הראי' שתי כסף, והחגיגה מעה כסף, וב"ה אומרים הראי' מעה כסף, והחגיגה שתי כסף". ומסבירה הגמ' (ו,א) את סברות מחלוקתם: שב"ש לומדים - שהראי' עולה כולה לגבוה ולכך עולה שני כסף משא"כ בחגיגה שחלק מהקרבת אוכלים הבעלים ולכך עולה רק מעה כסף. אך ב"ה לומדים - אדרבא חגיגה עדיפה דאית ביה שתי אכילות ולכך עולה שני כסף משא"כ הראי' שיש בה אכילה אחת ולכך עולה רק מעה כסף.

ומסבירים המפרשים (שפ"א על אתר, וראה בית האוצר (לר"י ענגיל) ב, ב) - שבוודאי מודים ב"ה שקודשת עולה חמורה יותר, אלא שכוונת הגמ' היא שכיוון שעל השלמים להספיק לשתי אכילות, ראוי להצריך בהם שיעור גדול יותר של תשלום מאשר בעולה שאין בה אלא אכילת מזבח בלבד.

ולכאורה יש לבאר את מחלוקת זו ע"פ השאלה - האם הכמות מכריע או האיכות מכריע: ב"ש נוקטים שאולינן בתר איכות, ולכך סוברים שהראי' עולה יותר, כיוון שהיא יותר קרבת איכות מחגיגה, היות וכל הקרבן עולה ע"ג המזבח, בניגוד לחגיגה שחלק אוכלים הבעלים ולא המזבח. וב"ה לומדים שאולינן בתר כמות, ולכך סוברים שהחגיגה עולה יותר כסף כיוון שיש בה כמות יותר של אכילות (שני אכילות), בניגוד לראי' שיש בה רק אכילה אחת.

אבל להעיר שבלקו"ש (חט"ז, עמ' 318) נתבארה מחלוקת זו כחלק מ'מהלך' כללי בפלגותות ב"ש וב"ה, אם אזלינן (כשיטת ב"ש) אחר כללות הענין, או (כב"ה) אחר התבוננות בפרטיו, ועפ"ז: דעת ב"ש היא שמסכלים הסתכלות כללית, ולכך לומדים כאן, שקרבן שעולה לגובה הוא יותר חשוב, ולכך ראי' היא עדיפה משא"כ דעת ב"ה היא שמסתכלים הסתכלות פרטית, ובאם כך, הרי שהמסקנה היא הפוכה, כיוון שבאם לקרבן אחד ישנם שני אכילות של מצווה, הרי יוצא שיש כאן שני אכילות לגבוה, ולכך חגיגה עדיפה, לעומת ראי' שיש רק אכילה אחת לגבוה.

⁹⁴ אג"ק ח"ב עמ' קפא-ג.

⁹⁵ בראשית יב, יג.



ושאל ע"כ: מהו הקשר בין מה שאמר אברהם לשרה, לבין כך ששוחטין לחולה בשבת!?

וע"כ הסביר לו הרבי: שישנה קושיא ידועה - מהיכן ידע אברהם שיהרגו אותו בשביל לקחת את אשתו, והרי יכולים לישא את שרה גם אם יישאר בחיים!?

אלא שידוע הביאור בזה: שג"ע (כשבועלים אשת איש) מקבלים חנק על כל ביאה וביאה, אך על שפיכות דמים מקבלים עונש סייף על פעם אחת שהרגו, וא"כ יוצא לנו שש"ד הוא איסור יותר איכותי מג"ע, וג"ע הוא איסור יותר כמותי מש"ד - ואברהם ידע שהמצריים יעדיפו, לעשות איסור חמור פעם אחת מאשר איסור קל פעמים רבות.

ועד"ו הוא גם בשוחטין לחולה - ע"י שחיטה עוברים על איסור סקילה בשבת פעם אחת, משא"כ ע"י שלא ישחטו, יוצא שיאכילו את החולה נבלה, שהוא איסור מלקות על כל כזית וכזית⁹⁶. וע"כ אומר המדרש שלמדים מא"א שעדיף לשחוט ולעבור על איסור חמור בפעם אחת (איכות) מאשר לא לשחוט ולעבור על איסור קל (נבלה) פעמים רבות⁹⁷ (כמות).

ולאחמ"כ - ממשיך ומקשה - שלכאורה עדיין אינו מתחוויר ההשוואה כל צורכה, כיוון שאצל ב"נ גם ג"ע וגם ש"ד חיובם שווה במיתה?

וע"כ מתרץ: א. שבאמת הדמיון הוא אחרת - שהמצריים יכולים לבוא עליה שלא כדרכה, וע"י כך לא יעברו על איסור א"א⁹⁸, אלא יעברו אל איסור קל, כיוון שגם ביאה שלא כדרכה אצל אוה"ע זה דבר מכווער⁹⁹, וע"י כך אברהם ישאר בחיים, אך מכך שמעדיפים לעבור על איסור חמור של שפ"ד פעם אחת, במקום להשאירו בחיים ולעבור על איסור קל (ביאה שלא כדרכה) כמה פעמים מוכח מכך, שאפשר לשחוט לחולה בשבת שהוא איסור חמור פעם אחת מאשר איסור נבילה שהוא קל כמה פעמים.

ב. שהמצריים יכולים לקחת את שרה מאברהם בכח, וע"י כך היא מתגרשת ממנו¹⁰⁰, מדין יאוש¹⁰¹, אך היות וזהו גירושין בכח, גם דבר זה נחשב דבר מכווער בכל ביאה וביאה

⁹⁶ ר"ן, הובא בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שכח סט"ז.

⁹⁷ ואין להקשות - שישנו כלל שאין למדין מקודם מ"ת (ירושלמי, מו"ק פ"ג ה"ה - הובא בתוס' מו"ק כ, א.), וא"כ איך רוצה המדרש ללמוד מא"א את זאת ששוחטין לחולה בשבת! כיוון שלכאורה זהו בגדר סברא, ובאופן זה ניתן ללמוד גם מקודם מ"ת (ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'אין למדין מקודם מ"ת').

⁹⁸ סנהדרין נח, ב.

⁹⁹ תוד"ה לנערה, סנהדרין נו, ב.

¹⁰⁰ רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ח.

¹⁰¹ ב"ק קיד, א.

שנגרמים מגירושין אלו, שהוא איסור קל, ומכך שמעדיפים לעבור על איסור חמור של שפ"ד פעם אחת, במקום להשאירו בחיים ולעבור על איסור קל שהוא ע"כ ביאה וביאה שבאה מגירושין בהכרח, מוכח מכך שאפשר לשחוט לחולה בשבת שהוא איסור חמור פעם אחת מאשר איסור נבילה שהוא קל כמה פעמים.

ולאחמ"כ מעיר: "זה עתה ראיתי בתורה שלמה פ' לך אות קמה שהביא המדרש הנ"ל בשם מדרש פליאה ופי' כנ"ל ע"פ סברת הר"ן. אבל לא עמד על הקושיא דשאני באברהם דאיסורם שווה, משא"כ בנבלה ושחיטה".

יט.

כמה קושיות והערות על הנ"ל

והנה ע"כ יש להקשות ולהעיר:

א. לכאורה הביאורים הנ"ל במדרש אינם מסתדרים, כיוון שלפי ביאורי הרבי במדרש, הוול"ל למדרש להביא "מכאן ששוחטין לחולה בשבת". על פס' לפנ"כ – ששם כתוב "ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו", שמשם באמת מוכח שהמצריים היו הורגים אותו, כיוון שמעדיפים איסור חמור בפעם אחת מאשר איסור קל פעמים רבות. אך בפס' הבא לאחריו ממשיך א"א ואומר "אמרי נא אחותי את", ויוצא מכך, שבשעה ששרה תשקר והמצריים יבואו עליה אעפ"י שאברהם עודנו בחיים, ולא ייתן שיהרגו אותו, הרי שפועל פעולה הפוכה – שהם עוברים על ג"ע בכל ביאה וביאה, שזהו איסור קל, ולא שעוברים אל איסור חמור (שפ"ד) בפעם אחת! וא"כ מדוע המדרש אומר על הפס' ההופכי "מכאן ששוחטין", והרי מכאן מוכח שלא שוחטים!?

ויתרה מזו: בספר 'לקח טוב'¹⁰² – מביא באמת ביאור זה, לא על הפס' 'אמרי נא אחותי את' אלא על פס' לפניו, וז"ל – 'שמעתי אומרים שמה שנתירא אברהם באומר והרגו אותי ואותך יחיו אע"פ ששפיכות דמים אסור לב"נ כמו א"א היינו משום דשפ"ד יהי' רק פעם אחת משא"כ אם לא יהרגוהו תהי' כל באיה וביאה באיסור אשת איש וע"כ אם לא יוכלו להתגבר על יצרם עכ"פ יבחרו להם לעבור פעם אחת מלעבור הרבה כך שמעתי, והנה אם כנים הדברים יש מזה ראייה דריבוי הכמות מכריע האיכות דהא שפ"ד ענשו בסייף וא"א בחנק וא"כ הרי איסור א"א קל וע"כ דריבוי הכמות מכריע את האיכות'¹⁰³!

¹⁰² כלל טו, אות יח.

¹⁰³ אך את המדרש פליאה אינו הביא.



ועצ"ע בדברים אלו, ואם שגיתי ה' יכפר.

ב. בהמשך דבריו הרבי היקשה, שלכאורה הדמיון אינו שווה, כיוון שגם ג"ע וגם ש"ד חיובם שווה במיתה בב"נ, וע"כ תירץ שני תירוצים כנ"ל, והעיר שלא ראה שהתורה שלמה מקשה זאת.

וע"כ יש להעיר: שה'לקח טוב' הנ"ל, בהמשך דבריו אכן כן היקשה זאת, וביאר ביאור שונה משני הביאורים שהרבי מציע ליישב, וז"ל – "ותו דגבי ב"נ בלא"ה שניהם שווין דכל הז' מצוות שלהם עונשן בסייף וכמבואר בסנהדרין".

אך הוא מתרץ אחרת מדברי הרבי, ותירוצו הוא: שלהלכה נפסק¹⁰⁴ שב"נ אינו מצווה על קידוש ה', וא"כ יוצא שבג' עבירות שהדין הוא שייהרג ואל יעבור, ב"נ אינו מחויב ליהרג עליהם, ולפי"ז יוצא שיכול לעבור על ג"ע ולא ליהרג (וכן על ע"ז), אך על שפ"ד הוא כן ביהרג ואל יעבור, כיוון שעל שפ"ד ישנה סברא¹⁰⁵ של "מאי חזית דדמא דידך סמיק טפ"י, ומצד סברא זו, גם הוא אמור ליהרג עליה מן הדין, וא"כ יוצא שוב, ששפ"ד (שיהרג), חמור מג"ע (שיעבור ולא יהרג), ומכך שהמצריים מעדיפים לעבור על שפ"ד על אף שצריכים ליהרג, מאשר לעבור על ג"ע פעמים רבות, שאינם צריכים ליהרג ע"כ, יוצא שהכמות מכריע האיכות¹⁰⁶.

ג. לפי שני התירוצים האחרונים של הרבי מתורצת מאילה שאלה נוספת ששואל הלקח טוב, אך הרבי אינו מתייחס לשאלה זו, וז"ל – "ואולם זהו רק לדין אבל לר"ש דס"ל בסנהדרין¹⁰⁷ דחנק חמור מסייף אדרבא א"א חמור", כלומר שבאם נאמר שמעדיפים איסור חמור של שפ"ד פעם אחת מאשר איסור א"א שהוא קל, הרי לשיטת ר"ש שחנק חמור מסייף יוצא שבכך אין ראייה שהכמות מכרעת האיכות, כיוון שעוברים על איסור קל פעם אחת, מאשר על איסור חמור כמה פעמים¹⁰⁸?

¹⁰⁴ רמב"ם הל' מלכים, פ"י ה"ב, וכן הוא בתוס' סנהדרין דף ע"ה ע"א.

אך להעיר מרשימת רבינו, (הובא בלקו"ש ח"י"ב עמ' 213), שדוחה ביאור בחסידות, כיוון שלשיטת רש"י לא איפשטא האיבעיא זו, אעפ"י שלכאורה יוצא מכאן שדעת רש"י היא אינה להלכה.

¹⁰⁵ סנהדרין, ע"ד א.

¹⁰⁶ ואולי הסיבה לכך שרבינו לא רצה לתרץ תירוץ זה, כיוון שלדעת הכס"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ה, זה שבשפ"ד יהרג ולא יעבור, אינו רק מצד הסברא הנ"ל ('מאי חזית').

¹⁰⁷ מט, ב.

¹⁰⁸ ובפשטות הרבי לא הביא שאלה זו, כיוון שלהלכה לא נפסק כדעת ר"ש אלא כדעת חכמים, ראה

רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"א.

ולהעיר שה'לקח טוב' עצמו שאל את שאלתו זו לא אליבא דהילכתא, ומתרץ בתירוצו כן אליבא דהילכתא (הובא באות ב' הנ"ל).



אך לפי דברי הרבי הנ"ל מתורצת מאילה שאלה זו, כיוון שבאמת ביאה שלא כדרכה,
וכן ייאוש בע"כ, זהו איסור קל מש"ד לכו"ע, ואתי שפיר!

* * *

כ.

דחיית הוכחת ה'לקח טוב' לאור דברי הרבי

והנה ישנו מקום נוסף בו הרבי דוחה ראייה של ה'לקח טוב', שאיכות מכריע הכמות:
דהנה ה'לקח טוב' רצה להוכיח בספרו¹⁰⁹ שמכך שקיי"ל שייהרג ואל יעבור דווקא
בג' עבירות, ואילו בשאר העבירות גם אם יעבור עליהם פעמים רבות לא נאמר לו ליהרג,
משמע מכך שריבוי האיכות של עבירות אלו החמורות מכריע את ריבוי הכמות של ריבוי
הפעמים על שאר העבירות.

אך הרבי דוחה ראייה זאת¹¹⁰: כיוון שכבר כתב אדה"ז בתניא¹¹¹ שזה שבשאר עבירות
יעבור ואל יהרג, ואילו בג' עבירות יהרג ואל יעבור, אינו משום קלות העבירות וחומרן,
אלא מצד גזה"כ¹¹².

¹⁰⁹ כלל טו, אות כ.

¹¹⁰ אג"ק ח"ב, עמ' קיט.

¹¹¹ פכ"ד.

¹¹² ועיין עוד בארוכה בעניין זה, במכתב הרבי, הובא באג"ק ח"א עמ' שטו-יח.

ביאור במהות ביטחון בה'

הת' שמעון שיחי' בורשטיין
תלמיד בישיבה

א.

הגדרת ענין הבטחון

בענין חובת הביטחון בה', ידועים דברי הרבי¹¹³ בביאור תוכן החיוב, ובפרט - הנקודה שהביטחון הוא שיהיה טוב הנראה והנגלה. וכללות תוכן הביאור הוא, דבהשקפה ראשונה ביטחון בה' הוא פרט באמונת וידיעת האדם, היינו שכאשר אדם נמצא במצב של צרה (ר"ל), יש לו מנוחת הנפש ומרגוע, וזאת מכיון שברור לו בידיעתו ובהשקפתו שאין שום שליטה של מישהו עליו, מלבד הקב"ה.

לכן אם כרגע נמצא במיצר אף על פי שאין שום אפשרות בדרך הטבע שינצל מצרתו, הוא בוטח בהקב"ה לגמרי שהקב"ה הבלתי מוגבל בשום דבר יחלצהו מצרתו, ואפילו אם לא נחלץ מהצרה עדיין הוא רגוע, כי יודע שהדבר לא הגיע אליו סתם מצד הטבע, אלא אך ורק מהקב"ה (ועוד שזה מגיע בתור ניקיון הפגם שנעשה ע"י העבירה ובמילא ודאי שזה לטובתו), ולכן הוא במנוחת הנפש לגמרי על אף שידוע שלא דוקא ייחלץ מצרתו, כי כל הנעשה עימו הוא מאיתו ית'.

אבל הרבי מוכיח שהכוונה הפשוטה בביטחון שהאדם אינו רק במנוחת הנפש אלא ברור לו שיהיה לו טוב הנראה והנגלה. ומביא מחובת הלבבות¹¹⁴ "שיהיה מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהיה נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יכרת ולא יפסק", והיינו שביטחון משמעותו שיהיה טוב גם למי שאינו ראוי לכך.

ב.

פעולת הביטחון

ומקשה הרבי על הבנה הזו הרי לכל אחד יש דברים שדורשים תיקון כמו שכתוב¹¹⁵ "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", וא"כ מהו היסוד לבטוח שהקב"ה יטיב לו? והרי אם נאמר שמכיון שהקב"ה הוא טוב לכן יעשה טוב בפועל גם למי שאינו ראוי, א"כ לפי זה בטל הענין דשכר ועונש?

¹¹³ לקוטי שיחות חלק לו שמות א'.

¹¹⁴ שער הבטחון פ"ב ופ"ג.

¹¹⁵ קהלת ז, כ.



ומבאר זאת הרבי ע"פ דברי הצמח צדק שענה לחסיד שהתחנן אצלו על חולה מסוכן ואמר לו: "טראכט גוט וועט זיין גוט" (חשוב טוב יהיה טוב) דהיינו שעצם המחשבה הטובה תביא לתוצאות טובות.

והביאור בזה: אין הפירוש ביטחון שהאדם מאמין שחסידי ה' אינם מוגבלים והוא עושה חסד עם הראוי ואף עם שאינו ראוי, ולכן גם בנוגע אליו הקב"ה ייטיב עימו במצבו הנוכחי מבלי שיעבוד לשנותו כלל. אלא ביטחון הוא עבודה ויגיעה בנפש האדם, וכתוצאה מעבודתו בנפשו שאינו עושה חשבון האם על פי טבע יכול להיחלץ מצרתו, אלא סומך באופן מוחלט רק על הקב"ה. הנה זה עצמו גורם שיתנהגו עימו באופן של מידה כנגד מידה והקב"ה מיטיב עימו ומרחם עליו למרות שעל פי חשבון אינו ראוי לטוב הנראה והנגלה.

וזהו גדר הביטחון שנצטוונו עליו להישען באופן מוחלט רק על הקב"ה וזה יוצר תוצאות טובות. בלשון הרבי: "שיסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד ה', כמו שכתוב "השלך על ה' יהבך" שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית". (וזהו הכוונה במשל המובא בחובת הלבבות מעבד האסור בבית הבור ברשות אדונו שאין לו על מי להישען מלבד אדונו).

ע"פ הנ"ל שהאדם בוטח באמת רק על ה', וזהו עבודה בנפשו, ולכן אינו דואג כלל, וזה פועל שהקב"ה ייטיב לו היינו שזה שכר שמגיע על עבודתו, מבואר היטב ההוספה על הביאור שגשגל בתחילה שבו האדם רק משלים עם המצב הלא טוב. דלפי הביאור למסקנה, האדם ע"י ביטחונו בה' משנה את המציאות שיהיה טוב גלוי.

וכן מובן מהו היסוד החזק לביטחון בה' שיהיה טוב, אפילו לרוב הציבור הנמנים על סוג "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". כי מבלי הבט על כמות זכויותיהם, בגלל ביטחונם בה' הם יקבלו טוב.

ונמצא מהנ"ל: כאשר יהודי בוטח בקב"ה בלי חשבונות של טבע בכך יוצר השפעה מעין העבודה ומקבל מלמעלה את הנהגתו של הקב"ה בדרך של מידה כנגד מידה, והקב"ה מחלץ אותו מצרתו ומיטיב עימו באופן גלוי, מבלי הבט כלל אם הוא ראוי לכך. עד כאן תוכן השיחה.

ג.

מצריך ביאור בהנ"ל

וצריך להבין:



מהי ההישענות דמשל העבד בבור כפי שהוא בביאור השני (מסקנת השיחה) שאינו נמצא בביאור הראשון (ההו"א בשיחה)? הרי בשניהם האדם משליך את כל גורלו על הקב"ה בלבד?

מה הפירוש בהביאור למסקנה "מידה כנגד מידה"? מידה כנגד מידה היינו כמו למשל (לציין מקור) שאדם מטיב עם העני למטה, וכנגד זה ה' מטיב עמו מלמעלה. היינו שאלו פעולות שונות, פעולת האדם למטה לעני ופעולת ה' למטה לאדם הזה. משא"כ בנדו"ד, לכאורה אי"ז מידה כנגד מידה אלא אותה מידה עצמה. הרי מידת האדם היא שסומך על ה' שייטיב עימו גם אם לא מגיע לו, ומידת ה' היא שאכן מטיב עמו גם אם לא מגיע לו. א"כ, זו אותה מידה עצמה, ולא מידה אחד כנגד מידה שניה?

ד.

הביאור בהנ"ל

ויובן בהקדם מ"ש בביאור להמסקנה, ש"בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו", שמשמע קצת שזו 'יגיעה' יותר מאשר בעבודה באופן לההו"א. ולכאורה שתיהן יגיעות, והחילוק ביניהן הוא רק בתוכן ההתבוננות – האם היא שמה שקורה ויקרה הוא טוב או שיקרה טוב גלוי, אבל מדוע התבוננות הב' היא יגיעה יותר?

אלא הביאור הוא, שביטחון שהמצב ישתנה היא יגיעה גדולה יותר מאשר לשנות את הסתכלות שלו על אותה המצב. וכנראה בחוש אשר להתעלם ממה שרואים ולהיות בטוחים שישתנה המצב, זה קשה. ובפרט באם ע"פ טבע נמנע שישתנה המצב לטובה ובכ"ז מתעלים מעל זה, זה קשה מאוד. "יגיעה בנפשו".

ובעומק יותר, התבוננות הב' היא חידוש יותר לא רק מצד רגש האדם אלא גם מצד הענין עצמו: הדנה התבוננות הא' היינו אמונה והתבוננות הב' היינו ביטחון. אמונה היינו מיהו ה', וזה יכול להיות גם למעלה מהעולם. שאפ"ל ששורש היסורים הם מטוב גדול ביותר, אבל בפועל העולם אינו כלי לזה ולמטה זה אדרבה מופיע כיסורים ר"ל, כמבואר בכמה מהקומות¹¹⁶. משא"כ בטחון היינו שהטוב הגדול של ה' יתגלה גם בתוך עולמנו הנמוך כטוב גלוי, שזהו חידוש גדול¹¹⁷.

¹¹⁶ תניא פכ"ו, אגה"ק סי' כב.

¹¹⁷ וכפי המקורות המובאים בהערות בשיחה: ועל דרך זה מפורש בעיקרים: "אמר הכתוב: 'והבוטח בה' חסד יסובבנו' כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם" ולאחר מכן בעיקרים: "אילו הי' מקוה כראוי לא היה החסד נמנע מצד הש"י".



בסגנון אחר: ההתבוננות הא' היא שהקב"ה הוא כל יכול (שבאם ירצה יוכל לשנות המצב שיהיה טוב גלוי), אבל לאו דוקא שהקב"ה יבטא בפועל את היותו כל יכול. משא"כ התבוננות הב' היינו שהקב"ה יבטא את יכולתו זו בפועל ממש¹¹⁸.

ועפ"ז יתבאר הצ"ב דלעיל:

זה הפירוש הישענות, וכפי שמדייק בשיחה: "ויש לומר שזוהי הכוונה במ"ש בחובת הלבבות שבטחון הוא "כעבד האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו", שכל בטחוני של האסיר הוא רק על אדוניו, ש"מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו". והיינו שבשיחה מבאר את דברי חובת הלבבות יותר ממשמעות הלשון שם מצד עצמה – לא רק שהוא בידי ה' אלא שגם בטוח שה' יבטא את טובו בגילוי.

זוהי המידה של האדם – שאינו עושה חשבונות הטבע, ומידת ה' – שאינו עושה חשבונות שמים. וכד דייקת שפיר, ביאור זה מפורש בהשיחה, וז"ל: "וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכלך שיהיה.

וגם בילקוט שמעוני: "יש ביניכם ירא שמים, בטחו בשמי והוא עומד לכם שכל מי שבטוח בשמי אני מצילו".

ולהעיר מכתר שם טוב: "כשרוצין ליפרע העונש למי שראוי לעונש אזי נוטלין ממנו מדרית הבטחון".

להעיר מתניא אגרת הקודש "ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי".

ואולי יש לקשר זה עם דברי החיד"א (מדבר קדמות ערך קיווי) וז"ל: "אמרו בילקוט תהלים (רמז תשל"ו): אפי' אין ביד ישראל אלא הקיווי כדאי הם לגאולה בשכר הקיווי. . . ובוה פירש הרב הגדול מוהר"ר יוסף דוד זלה"ה. . . מטבע ברכת את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום, דאמרו כי לישועתך אינו מובן, מה נתינת טעם היא, דאם מן הדין, נזכה בלא קיווי, ואם לאו, מה יועיל הקיווי? אבל ע"פ האמור אתי שפיר, והכי פירושה: את צמח דוד וכו' וכי תימא שאין לנו זכות, מ"מ תצמיח, כי לישועתך קוינו, ויש לנו הקיווי, ובשכר הקיווי כדאי שתגאלנו". ומכאן רואים ג"כ את השכר שנוצר ע"י הקיווי.

¹¹⁸ וע"ד דברי הרבי במק"א (לקוטי שיחות חלק כא שיחה לפורים אות ו). 118 שישנם ג' דרגות בביטחון בהתאם לג' הפסוקים: "אל תירא", "עוצו עצה" ו"ועד זקנה" שהוא האופן הכי נעלה. והתוכן של "ועד זקנה" הוא שהגם שישנם חוקי הטבע של זקנה ושיבה וכה"ג שהקב"ה קבע, וא"כ מדוע שיהיה לו טוב? ועל כך אומרים שהיות ש"אני עשיתי", הקב"ה הוא זה שיצר את חוקי הטבע לכן כאשר אדם בוטח בה, ביד ה' לשנות את הטבע.

בגדר מדבר ורה"ר

הת' אברהם לייב שיחי' ברוד
תלמיד בישיבה

א.

מציע הסוגיא

איתא במסכתין¹: "ת"ר ד' רשויות לשבת, רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י, חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד', זו היא רה"י גמורה. ואיזו היא רה"ר, סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין, זו היא רה"ר גמורה."

והקשה הגמ'² אמאי לא שנו בברייתא גם את המדברות דחשיבי רה"ר "דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין והמדבר?"

ותירצה הגמ': "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה."

ופרש"י על אתר, ד"בזמן שהיו ישראל במדבר חשיבא רה"ר, בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי".

כלומר, דהטעם לכך שלא שנו בברייתא זו את מדבר כרה"ר, זהו מפני שרק כשהיו ישראל במדבר הי' חשיב כרה"ר, שהרי הלכו בו רבים, משא"כ בזה"ז. והא דמצינו בברייתא אחרייתא דחשיב כרה"ר זהו "בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר".

אך צ"ב מה משמיעה לנו הברייתא, והרי בזה"ז אין ישראל שרויין במדבר ומשו"ה דין זה אינו נוגע לנו ומה הנפק"מ בכך שישראל היו שרויין במדבר, דמכיון שבזה"ז אינו בגדר רה"ר הרי"ז "מאי דהוה הוה"³?

והנה בשיטה להר"ן⁴ כתב נפק"מ למעשה, דגם בזה"ז שייך שמדבר ייחשב כרה"ר, באם יהלכו במדברות ס' ריבוא כפי שהי' בזמן שישראל היו שרויין במדבר, "ואף על גב דלאו מקום קבוע, שפעמים היו כאן ופעמים כאן".

¹, א.

², ב.

³ יומא ה, ב. ובכ"מ.

⁴ שם, ד"ה כאן בזמן שהיו ישראל.

ועד"ז כתב האוה"ח הק' בספרו חפץ ה'⁴, דהא ד"נקט כאן בזמן שישראל, וישראל לא הוו אלא במקום אחד ואפילו היו מצויים בסוף המדבר קא חשיב לרישיה רשות הרבים".

וכמו"כ מצינו בפרש"י במ"א⁵, "עיר של יחיד, שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם ולא חשיבא לרה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר" - דהיינו, שצריך ס' רבוא בפועל בכדי שייחשב כרה"ר.

ב.

מביא דברי הרמב"ם גבי מדבר והשקו"ט בזה בנושאי כליו

הנה כתב הרמב"ם, וז"ל⁶: "אי זו היא רה"ר, מדברות ועיירות ושוקים ודרכים המפולשין להן ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה".

והקשו נושאי כליו ממסקנת הגמ' בסוגיין, שהמדבר היה רה"ר רק בזמן שהיו ישראל שרויין שם ואילו בזה"ז ליכא דין רה"ר?

ותירצו⁷, שלשיטת הרמב"ם פשוטות הסוגיא היא להיפך: "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר" - נחלק המדבר לכו"כ רשויות, ולכן לא פסיקא לי' לתנא לשנות דין המדבר כרה"ר. "כאן בזמן הזה", שחשיב מדבר רה"ר, כיוון שהוי "מדבר" - "ארץ ערבה ושוחה ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם"⁸.

אמנם, ביאור זה צריך לביאור נוסף (כדהקשה כ"ק אדמו"ר ברשימתו⁹ בביאור סוגיה זו), דמהיכא תיתי חילוק רשויות שלכן "לא פסיקא לי'", הלא בעת חניית בני' במדבר לא משכחת לי' (נוסף על רה"ר) אלא אהלים (שהם רה"י) וצדיהם (מקום פטור מה"ת), וא"כ נותר המדבר כולו רה"ר כדהוי מעיקרא (וכהוי בזה"ז).

ואם יסוד הביאור הוא שמציאות בני' במדבר יוצרת חילוק רשויות, אך בעלמא דינו כרה"ר, הנה בפועל אין בחילוק זה כדי ליצור הבדל מהותי בדין המדבר. ודינו כשהיה. (ומה בכך שיש בתוכו אהלים ג"כ? - והרי גם בזה"ז יש מציאות של הולכי דרכים ואוהליהם במדבר, ומ"מ אין זה מונע מקביעת דין המדברות כרשות הרבים, ופשוט).

⁵ עירובין נט, א. ד"ה עיר של יחיד.

⁶ הל' שבת פי"ד ה"א.

⁷ בלשון זה ("ותירצו") מובא התירוץ ברשימות דלקמן. ואף שלכאור' לא נמצא כדוגמתו בפירוש בנו"כ. הנה המעיין יראה שתירוץ זה הוא נקודת הביאור בלשון הגמרא. ועליה העמיד כ"ק אדמו"ר את מה שצ"ע בהבנת הדברים, ואת הביאורים השונים

⁸ ירמיהו ב, ו.

⁹ נדפסה ברשימות חוברת כט.



ג.

מביא ביאור רבי אברהם בן הרמב"ם ומקשה בזה

ועל זה הביא כ"ק אדמו"ר (שם) את תירוצו של רבינו אברהם בן הרמב"ם¹⁰, המבאר נקודה זו – במציאות, ששלילת דין רה"ר במדבר אינה רק באהלים (שהם רה"י), אלא גם בחלק מ)שטחי המדבר עצמו. וזלה"ק של ר"א:

"דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר הי' המדבר רה"ר, איכא עלמא אחרינא דמפרשי בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו והוא מקום דירתן, היה לגבן כמו בקעה ושדה... ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו הוא רה"ר וטעמא דמסתברא הוא".

וכוונת דבריו – "והיו מחנותיהם סדורים בו... היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דמי להו", ביאר כ"ק אדמו"ר: "שכיון שהיו המחנות סדורים, לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמן הזה. ורק שמחנה לוי', שהכל שכיחים אצל מרע"ה¹¹, רה"ר היא".

והיינו שבפועל, כיון ש"לאו כאו"א הלך בכל מקום", לא נחשבו מחנותיהם בדין רה"ר.

ולכאורה דבריו צ"ע טובא:

מהיכא תיתי לחדש בשיטת הרמב"ם, שרה"ר דורשת הילוך הרבים בפועל (שלכן משעה שנחלוק המחנות שוב "לאו כאו"א הלך בכל מקום"), דהרי איפכא מסתברא: בפירוש פסק הרמב"ם שהמדברות בזה"ז רשות הרבים הם, אף שבפ"מ לא שכיחים שם רבים.

א"כ ברור שלשיטת הרמב"ם לא בעי מציאות רבים כדי להחיל שם רה"ר. נמצא לפי"ז שתירוצו של רבי אברהם לכאו' ללא יסוד?

וכלשון כ"ק אדמו"ר ברשימתו: "לכאורה התירוץ דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בוקעין בו, ומפיה"מ עירובין משמע דלא ס"ל הכי, א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז רה"ר".

¹⁰ שו"ת ברכת אברהם סימן ט"ו, הובא בכס"מ (שם).

¹¹ ראה שבת צו, ב ובפרש"י.



ולכאו' צלה"ב: א. התירוץ אינו רק "דוחק קצת", אלא מושלל מעיקרו מעצם שיטת הרמב"ם.

ב. מלשון כ"ק אדמו"ר "מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע", משמע שאפ"ל ש'צריכים אנשים לבקוע', אלא שצ"ב 'מהו השיעור', ומנ"ל לחדש שאי הימצאות דגל מחנה אחד במחנות רעהו מונע שם רה"ר. ולכאו', הרי עצם הצורך בבקיעת אנשים אינו בשיטת הרמב"ם?

ד.

מציע הסוגיא בעירובין גבי "עיר של יחיד הנעשית של רבים" ועפי"ז מבאר הנ"ל

ונראה לבאר זה ובהקדים, דהנה מצאנו שיטות חלוקות בסוגיית¹² עיר של יחיד הנעשית של רבים:

תנן בעירובין¹³, "עיר של יחיד ונעשית של רבים מערבין את כולה" ופרש"י על אתר, שעיר של יחיד, היינו, "שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם ולא חשיבא רה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר".

כלומר, שלשיטת רש"י צריך שיהי' בפועל הילוך של ס' ריבוא.

לעומת זאת מצינו ראשונים¹³ דס"ל בגדר עיר של יחיד – שבונה היחיד עיר לעצמו והיא בבעלותו, דבזה גם אם רבים מהלכין שם, אעפ"כ שם רה"י עליו.

ועיר של רבים, היינו, דאי"ז בבעלות היחיד אלא בבעלות אנשי המקום.

ומסוגיא זו למדנו, שלשיטת ראשונים אלו, רה"ר צריכה שתהיה מקום ש"רשותו" – לרבים. וכל עוד שרשות יחיד עליה, אף שמקום הילוך לרבים בה, אין שמה רשות יחיד.

ומעתה יש לחדש ביאור בטעמו ונימוקו של ר"א בן הרמב"ם, שמה שאין הרבים שכיחים (במציאות) במחנות הוא תוצאה ממה שאין רשותם שם ואין זה מקומם, אלא לכל שבט רשותו שלו.

וא"כ ממילא הוי כל מחנה ומחנה כ'שדה ובקעה'. כי דין רה"ר במדבר הוא מחמת היותו "מקום הפקר לכל" ו"דרך לכל עליו", משא"כ בזמן שהיו ישראל שם, הוי כל מחנה ומחנה כרשות בפ"ע, ואין רשות השבטים האחרים עליו.

¹² נט, א.

¹³ ראה רמב"ן, רשב"א וריטב"א על אתר.



אלא שצ"ל עניין נוסף, שלא בעינן רק רשות לרבים במובן העקרוני, אלא זיקת הרבים בפועל לאותו מקום, 'רשות הרבים' בפועל, וכמ"ש ר"א עצמו, והובא בכס"מ, ש"הווי להו כשדה ובקעה", ולקמן מפרש: "הבקעה והאצטוונית וקרן זוית אע"פ שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהם כיער שהכל צריכים לעצים ולהם דרך עליו כמדבר".

דהיינו, שאף שלא בעי' ס"ר' ושאר שיעורים, מ"מ צריך ש'רשות הרבים' תהי' קשורה עם 'תשמיש הרבים'. ובוהו יומתק ביאור כ"ק אדמו"ר בדבריו, שמחנה יהודה לא היו מצויים אצל ראובן וכו', היינו, שלא הייתה להם 'דרך' שם.

אלא שמ"מ ב'עיר של יחיד' השייכת ליחיד, אין הרבים בוקעין מבטל רשותו. וצריך לשני הדינים, הן לשליטת הרבים ורשותם להיכנס, והן שתהי' להם בפועל 'דרך' באותו מקום.

ומעתה מובן בפשטות דין מדבריות שבימינו, שיש שם 'דרך לרבים' להלך, וממילא דינם כרה"ר, משא"כ בזמן שהיו ישראל במדבר, הרי בשטח כל מחנה ומחנה לא הי' 'דרך' לרבים, לא במובן העקרוני ולא במובן המעשי.

וע"ז מקשה כ"ק אדמו"ר ש"דוחק קצת". שאף שהצרכנו רשות הרבים ודרך הרבים, מ"מ הרמב"ם לשיטתו הרי לא בעי' רבים בוקעין' בשיעור של ששים ריבוא (כתוס' הכא), וא"כ 'מהו השיעור בזה', איזו זיקת רבים נצטרך לחדש כדי לקרוא שם 'רשות הרבים'? שהרי אף שלא "כ"א מצוי בכל מקום", מ"מ מובן ש'דרך הרבים' מצויה הייתה גם בין המחנות השונים?

וע"ז מתרץ התירוץ דשדה, היינו "שהו"ל כשדה" במובן זה ש'אין לרבים דרך עליו כמדבר". במקום צמיחה אין לרבים הילוך וממילא אין להם דרך.

ואולי יש להוסיף שהשדות נקנו לבעלות השבטים, וממילא אין לרבים שם ג"כ רשות. ולהעיר מהדין שאסור להסתכל בקמת חבירו.

מעלת מסירת נפש בפועל על בכוח

הת' אברהם לייב הלוי שיחי' ברוד
תלמיד בישיבה

א.

במס"נ בפועל יש בה מעלה יותר מבמס"נ בכח

בכמה וכמה מקומות בדא"ח מבוארת המעלה של מסירת נפש בפועל על האופן שבו יש ליהודי מסירת נפש בכוח בלבד. על-פי זה מבאר כ"ק אדמו"ר הריי"צ במאמרו הידוע מפורים קטן תרפ"ז¹ (והובא גם במאמרי הרבי²) מדוע בזמן אחשוורוש דווקא, בעת גזירת המן, היתה הקבלה, "וקיבל היהודים", בעוד שבמתן תורה, בשיא הגילוי, היה רק "החלו לעשות" – מפני שבזמן גזירת המן היתה להם מסירת נפש בפועל על התורה ומצוותיה.

ב.

מקשה ב' קושיות על מעלת המס"נ בפועל

ולכאורה צריך ביאור כאן בשני עניינים:

א) מהי המעלה הגדולה של מסירת נפש בפועל, הרי לכאורה יכולה להספיק מסירת נפש בכוח, היינו שהאדם יכוון חזק בעת קריאת שמע שהוא מוכן למסור את נפשו על קידוש ה' כשיצטרך.

וכמו ששואל הרבי במאמר במ"א³ שלכאורה צ"ע, "הרי ענין המס"נ הוא דבר טבעי אצל כל אחד מישראל שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד ומוכן למסור נפשו על זה וסובלים עינויים כו (וזה שלא ה' להם מס"נ בפועל, הוא מפני שלא הוצרכו לזה), ומהו גודל העילוי כ"כ דאלו שהי' להם מס"נ בפועל?"

וממשיך עוד: "וביותר צ"ע מה שאמר ר"ע כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך כו' מתי יבוא לידי ואקיימנו, דלכאורה, זה גופא שכל ימיו השתוקק בפועל לקיים

¹ סה"מ תרפ"ז עמ' קי ואילך.

² ד"ה וקיבל היהודים תשי"א. סה"מ מלוקט ח"ג, עמ' נד.

³ ד"ה והיה עקב תשכ"ז, סה"מ מלוקט ח"ד, עמ' קצא.



פסוק זה, ה"ז גילוי כח המס"נ שלו שהאיר אצלו, ומה חסר כ"כ בענין המס"נ שלו (כל זמן שזה לא בא לידי פועל, מצד סיבה שאינה תלויה בו) עד שהצטער על זה?".

ב) עוד יש להקשות הרי מסירת נפש היא מצוה אחת בלבד מהתורה, וע"י שמקיימים אותה בפועל, כבר אי-אפשר לקיים את שאר המצוות, ואם כן, למה תהיה עדיפות למסירת נפש בפועל, ובכך האדם יסיים את חייו בעולם ולא יוכל לקיים את שאר המצוות?

ובמיוחד שזה נגד כל היסוד של פיקוח נפש בשבת, למשל, שאומרים "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ומכאן רואים בבירור שיש מעלה בקיום כל המצוות (אפילו ע"י ביטול מצוה או חילול שבת פעם אחת) על קיום מצוה אחת ואפילו בתכלית השלימות!

ובפרט בנדו"ד, שלכאורה אין הכרח במסירת נפש בפועל בשעה שאפשר לקיים מצווה זו ע"י מסירת נפש בכוח, בעצם הנכונות והכוונה למסור את הנפש, ואם כן, האדם יכול לעצור בזה, ובכך גם קיים מצוות מסירת נפש עכ"פ בכוח, וגם אינו נהרג וממשיך לקיים את שאר המצוות.

ג.

מחלק בין כל המצוות שבהם המעשה הוא העיקר לעומת מס"נ

ואמנם בנוגע לקיום כל המצוות אין מסתפקים בקיום בכוח, אלא "המעשה הוא העיקר". וכמו במצוות הנחת תפילין, שגם אם יכוון את כל הכוונות דהנחת תפילין ויתעמק הרבה במשמעות הפנימית של מצווה זו וכו' וכו', הרי אם לא יניח תפילין בפועל, לא קיים את המצווה. ולאידך, אדם אשר איננו מבין מאומה במשמעות הנחת תפילין, אבל סו"ס הניח תפילין בפועל – קיים את המצווה.

אבל לכאורה מצוות מסירת נפש אינה דומה למצווה מעשית שבה "המעשה הוא העיקר", אלא כאן העיקר הוא עצם הנכונות של יהודי למסור את נפשו למען הקב"ה כשיצטרך לכך. ואם כן, כשמסור נפשו בכוח, ע"י שלומד על מסירת נפש וקורא קריאת שמע ומכוון למסור נפשו כשיצטרך, מדוע לא יהיה די בכך, ובמיוחד אם ע"ז יוכל להמשיך לקיים את שאר המצוות? מהי המעלה המיוחדת במסירת נפש בפועל?

ד.

מבאר עניין מתן תורה - חיבור עליונים ותחתונים

ביאור העניין:

הרבי מבאר⁴ זאת עפ"י הידוע שכל החידוש דמתן תורה על המצוות שקיימו האבות הוא שמצוות האבות היו ברוחניות, ואילו במתן תורה ניתן הכוח לחבר עליונים ותחתונים ושיהיה חיבור של קדושה המצווה עם העולם הגשמי.

בהמשך לזה הוא אומר⁵:

"וע"פ כל הנ"ל יש לומר הטעם על זה שגמר קבלת התורה (וקיבל היהודים) תלוי במסירת נפש, כי החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדרים והמציאות דעליון ותחתון (כנ"ל), ולכן, בכדי שתהיה השלימות דקבלת התורה, הוצרך להיות הביטול דמסירת נפש. ואף שגם בשעת מתן תורה כשאמרו נעשה ונשמע קיבלו עליהם לעשות כל מה שיצטוו גם באם יהי צורך למסירת נפש על זה, הרי כל זמן שהמסירת נפש היא בכח (ולא בפועל) הוא מצד הנשמה ואינו בהגוף, וכיון שהביטול (שעל ידו נעשה החיבור דעליונים ותחתונים) צריך להיות הן בהעליון והן בהתחתון, לכן השלימות דקבלת התורה תלוי במסירת נפש בפועל, כי המסירת נפש בפועל היא בהגוף ונפש הטבעית".

והיינו שבכדי שיהיה החיבור דעליון ותחתון צריך שיהיה הביטול הן בהעליון והן בתחתון, וזה נעשה אך ורק על-ידי מסירת נפש בפועל. ובזה מסירת נפש בכח לא תועיל, כי אין היא פועלת בהתחתון, בגוף הגשמי, אלא היא נשארת בנשמה ובכוחות הרוחניים.

ה.

מוכיח גם ממאמר והיה עקב את גדר החידוש הנ"ל דמ"ת

גם במאמר ד"ה "והיה עקב" תשכ"ז⁶ מבואר כך:

"ויש לומר הביאור בזה⁷ דזה שכ"א מישראל מוכן למסור נפשו על קידוש ה' שלא לכפור ח"ו הוא מצד הנשמה, וגם כשמעורר את כח המסירת נפש בגילוי (שאם יצטרך לזה ח"ו, ימסור נפשו בפועל), הוא שכח המסירת נפש דהנשמה בא בגילוי. והמסירת

⁴ ד"ה וקיבל היהודים תשי"א, סעי' ד (עמ' נו).

⁵ שם סעי' יו"ד (עמ' סב).

⁶ סה"מ מלוקט ד' עמ' קצב.

⁷ בשערי אורה סא, סע"א ואילך, צ, ב, משמע שזהו מצד העליון ד"בפועל" על "בכח", אבל בארי אורה ח, סע"א ואילך (וראה שם ט, א) שהמעלה דמסירת נפש בפועל היא לפי שהיא גם בהגוף.



נפש דהנשמה הוא מצד הטבע שלה, ואין בזה חידוש. משא"כ במסירת נפש בפו"מ נתחדש ענין שלא היה מקודם. דנוסף שזה בא ע"י ההעלם וההסתרה וההתנגדות של אלו המכריחים אותו לכפור ח"ו, וע"י שמוסר נפשו ומסכים לסבול הוא מוציא את הניצוצות שבהם ומעלה אותם לקדושה.

"דענין זה (העלאת הניצוצות שנפלו למטה כ"כ) הוא חידוש, הנה החידוש במסירת נפש בפועל הוא גם בנוגע להאדם שעומד במסירת נפש, כי כשמוסר נפשו בפועל ממש, אזי, המסירת נפש היא (גם) בנפש הטבעית. דלא רק שאין מניעה מצידה למסירת נפש אלא שהיא רוצה למסור נפשה בפו"מ⁸. ומכיון שנפש הטבעית (מצד עצמה) רוצה לחיות, הרי המסירת נפש שנפעל בה (ע"י נפש האלוקית) הוא התחדשות והיפך טבעה. "וזהו גודל העילוי שבמסירת נפש בפועל דוקא, דהמסירת נפש שמצד הנשמה, מכיון שהיא מצד טבעה, ה"ז בחינת מציאות, משא"כ המסירת נפש בפו"מ, מכיון שהיא היפך הטבע דנפש הטבעית, הרי ע"י המסירת נפש שלה היא מתבטלת מציאותה, ועי"ז נעשה עליה גם בנפש האלוקית (שפעלה המסירת נפש בנפש הטבעית), שגם המסירת נפש שלה יהיה בבחינת ביטול".

1.

מבאר עפ"י הנ"ל את חידוש ומעלת המס"נ בפועל דזוקא

היינו שמסירת נפש בפועל יוצרת חידוש שאינו קיים במסירת נפש בכוח, והוא בדוגמת החידוש שבמצוות שניתנו במתן תורה לעומת מצוות האבות. כי המסירת נפש בכוח, המבטאת את דבקותה העצומה של הנשמה בקב"ה, עד שבעבור זה היא מוכנה למסורת את נפשה – היא בעצם ביטוי של מציאות הנשמה. זו המציאות של הנשמה, שהיא דבוקה בקב"ה ואינה יכולה להינתק ממנו, עדי כדי מסירת נפש. אבל כאשר יהודי מגיע לידי מסירת נפש בפועל, היינו שמצג נפשו הטבעית והגוף הגשמי הוא מוסר עצמו למיתה, נפעל כאן חידוש, כי התנהגות זו היא היפך הטבע של הנפש הטבעית והגוף. חידוש זה פועל גם עלייה בנפש האלוקית, שגם המסירת נפש שבאה מצד מציאותה תהיה בבחינת ביטול ולא בבחינת מציאות.

⁸ קונטרס העבודה פ"ו (ע' 32). ושם, ד"כשבא לידי מסירת נפש בפו"מ על קדה"ש ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה הנה בלי שום ספק וספק ספיקא שנשתנה נפשו הטבעית ונתהפך מן הקצה אל הקצה שנעשה אדם אחר ממש"



ולמעשה, זוהי המעלה של דירה בתחתונים על השראת השכינה בעליונים, כי דווקא כשעושים את העולם הזה הגשמי דירה לו יתברך יש כאן חידוש והיפך הטבע והמציאות של העולם הגשמי והתחתון.

בסוגיית אגוז ע"ג מים והמסתעף בגדר מלאכת הוצאה

הת' יוסף מאיר שיחי' ברוידא
תלמיד בישיבה

א.

מציע ביאור התוס' בסוגיית אגוז ע"ג מים לעומת ספינה

שנינו במסכתין¹ בדין הנחה ע"ג מים האם מיקרי הנחה לעניין עקירה והנחה או לא, ובגמ' מבואר החילוק דיחנו חילוק בין מים לשאר דברים: "דאמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו. בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא ניחא או בתר כלי אזלינן והא לא ניחא. תיקו."

ובתוס' על אתר² הקשו מהגמ' דב"מ³ שלכאו' נמצאת סותרת לגמ' דידן, שבסוגיא בב"מ מבואר, דספינה דינה כחצר שאינה מהלכת, כיון שהספינה היא כנחה ע"ג המים, וזאת כיון שלא היא מיטלטלת אלא המים הם אלו שמטלטלים אותה, אך היא נחשבת למונחת ("ספינה מינח ניחא ומיא הוא דקא ממטי לה"), משא"כ בנדו"ד חזינן דכל חפץ שהוא ע"ג המים, למעט מים ע"ג מים, נחשב כנע ונד?

ותירצו בתוס', "לגבי קניין שאני דלא איקרי חצר המהלכת דחצר ילפינן מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה". כלומר, שדברי הגמ' שם הם בקניין חצר שנלמד מידו, ולכן לא חיישינן שהספינה מהלכת בשל המים כיון שכ"ז שהחפץ מצ"ע אינו נע, ה"ז נחשב כמונח. (שהלא המקור לחצר המהלכת, יד, היא עצמה בטבעה לנוע, והלכך כ"ז שהחפץ מצ"ע עומד על מכוננו, וסביבתו היא המניעתו, די בזה לחשבו כנח).

משא"כ דיני שבת "ממשכן ילפינן, ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעין בנ"א", בנדו"ד אין הדיון כאן אם החפץ זו מצ"ע או מצד 'מיא דקא ממטו לה', אלא כל החקירה היא האם דרך בנ"א להצניע כן או לאו, וכיון שאין דרך בנ"א להצניע אגוז ע"ג מים, ממילא הדין הוא שאי"ז הנחה לעניין עקירה והנחה.

¹ שבת ה, ב

² ד"ה אגוז ע"ג מים

³ ט, ב

נמצא צ"ב בדברי התוס', מפני מה צריך להביא הן ביאור לחלק שחצר שאני דיליף מידו, והן ביאור דיני שבת שאני שהולכים אחר דרך בנ"א בהצנעתם, והלא די בזה שחילק דחצר יליף מידו, ובזה יובן מ"ט מחלקים לדינא בין נדו"ד לחצר?

ב.

מביא שיטת הרמב"ן והרשב"א בסוגיות אגוז וספינה הנ"ל

והנה מצינו דיש מן הראשונים⁴ שתירצו באו"א, שהחילוק בין קנין לשבת הוא שבקניין כ"ז שהחצר עצמה אינה מהלכת - ה"ה קונה, ולכן ספינה קונה כל מה שבתוכה כחצר. משא"כ בשבת צריך ליטול את החפץ מאותו המקום שבו הוא היה מונח, ולכן מסתפק גם באגוז בתוך כלי, אם מיקרי שנעקר ממקומו הראשון או לאו, משום שצריך שהחפץ יעקר ממקומו הראשון שהיה מונח עליו.

ונראה לבאר סברת הראשונים עפ"י דברי המאירי בסוגיין⁵, "שלעניין הפקעת קניה לחצר מהלכת אתה צריך וספינה אינה מהלכת, ולעניין הלוך קורא לה הנחה, אבל לעניין שבת להנחה גמורה אתה צריך וכל שהוא נד אינו נקרא נח".

היינו, שלגדר הילוך ולגדר הנחה ניתן ליתן ב' גדרים בכל אחד מהם: ישנו הילוך ממש, הילוך שמהלך חפץ כפי דרכו, ויש בנוסף לזה הילוך ע"י שדבר אחר מוליכו, ואי"ז הילוך גמור. וה"ה לגבי הנחה, ישנה הנחה גמורה, שאדם מניח חפץ על מקום קבוע שאינו נע, וישנה הנחה שהחפץ כשלעצמו קבוע במקומו, אך המקום הוא המניע את החפץ.

וכוונת הראשונים לומר דלעניין שבת בעינן הנחה גמורה, וא"כ אע"פ שהמים הם אלו שמניעים את האגוז, והאגוז אינו נע, מ"מ אי"ז 'הנחה גמורה'. משא"כ לעניין קניין, בכדי להגדיר בה את הספינה כחצר המהלכת ועי"ז להפקיע את הקניין צריך הילוך גמור, ולכך בזה כשהמים הם המשיטים את הספינה לא די בזה כדי להפקיע קנין חצר. ולכך אין לדמות כלל ("ולאו קושיא כלל") בין דיני קניין לשבת.

ומשו"ה הא דמספקא לי' הגמ' באגוז בכלי ע"ג המים האם נחשב הנחה או לאו, הרי"ז תלוי באם אנו מתחשבים בהנחתו בכלי בלבד, והא נח הנחה גמורה, או דלמא דמפני שהכלי ע"ג המים עדיין - סו"ס אי"ז הנחה גמורה.

ג.

⁴ רמב"ן ד"ה או דלמא; רשב"א ד"ה הא דבעי רבא, ועוד.

⁵ ד"ה "כלי או אגוז"



מביא מחלוקת התוס' והראשונים בגדר ד'הוצאה מלאכה גרועה'

ומעתה יש לבאר יסוד מחלוקת התוס' ושאר הראשונים:

דהנה שנינו במתני' דריש מסכתין, "יציאות השבת ב' שהן ד' . . פשט בעה"ב את ידו . . פשט העני את ידו" וכו', המשנה מציינת הן הוצאה מרה"י לרה"ר והן הכנסה מרה"ר לרה"י. (וכלשון הגמ' "הוצאה דעני" ו"הוצאה דבעה"ב").

והקשו בזה⁶, דלכאור' מ"ט שנו את המימרא הלזו ב' פעמים הן להוצאה דעני והן להוצאה דבעה"ב, והלא די באחת המימרות ומסברא יובן שאין המדובר רק בה, אלא באה ללמד אף על חברתה? וכדמצינו בתוס' "אמאי איצטריך למתני תרתי דעני ובעה"ב . . מה לי עני מה לי עשיר!?"

ותירצו התוס', וז"ל: "ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעינן דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י."

כלומר, דמכיון שהוצאה שונה משאר מלאכות בכך שהיא מלאכה שאין דינה ברור כל צרכה, לכן כ"ז שלא מצינו מקור מפורש למלאכה שהיא נכללת בגדר הוצאה, אין אומרים שהיא חלק מן המלאכה. ולכן נקט במתני' ופירש דבר דבור על אופניו, הן הוצאה דעני והן הוצאה דבעה"ב, דליכא למילף חדא מחבירתה.

משא"כ הראשונים תירצו, דמשום שהוצאה מלאכה גרועה היא, בשל כך נכתבו ב' פסוקים הן על הוצאה והן על הכנסה, ולכך במתני' נקט הן הוצאה דעני והן הוצאה דבעה"ב.

אולם מכאן ואילך, כל דבר המסתעף ודומה להוצאה דעני והוצאה דבעה"ב, ניתן בסברא ללמדו מהם, וכפי שאר המלאכות שתולדותיהם נלמדים מסברא. שעל אף שמשתייכים למלאכה גרועה, מרגע שהתורה נתנה להם מקום - דנים בהם ככל שאר אבות מלאכות, שעל אף שתולדותיהם לא נראו במשכן אלא רק הדומה להם היה במשכן, הנה מ"מ אלו תולדות אותה המלאכה שראינהו במשכן.

⁶ תוד"ה פשט בעה"ב; רמב"ן ד"ה ואיית; רשב"א ד"ה ואיכא למידק, ועוד.

ד.

מבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת תוס' והראשונים בדין אגוז ע"ג מים

ועפ"י הנ"ל יובן לנדו"ד⁷ מ"ט נקטו התוס' בביאורם הא דאין דרך בנ"א להצניע אגוז ומשום כך במשכן מסתמא לא היתה מלאכה זו.

מפני שלשיטת התוס' בכל דבר ודבר צריך לראות שהמלאכה האמורה היתה כך ממש במשכן, ולכן כ"ז שלא היה במשכן כן, אי"ז מלאכת הוצאה. וזאת על אף שהיא בדומה למלאכת המשכן⁸.

משא"כ שיטת שאר הראשונים, שמלאכת הוצאה איכא למילף בסברא, כיון שאחר שנמצאו פסוקים להוצאה ולהכנסה, מכאן ואילך אתה למד שאר מלאכות שכיוצא בהם. א"כ, בנדו"ד צריך לבאר באגוז ע"ג מים מדוע בסברא אין לזה מקום להשוות למלאכת המשכן, כיון שבעצם אין לזה דמיון, שמלאכת הוצאה פירושה לעקור חפץ מע"ג מקום קבוע, משא"כ באגוז ע"ג מים שאין נמצא ע"ג מקום קבוע אי"ז מלאכת הוצאה.

⁷ ובוה תתורץ ג"כ התמיהה העולה בדברי תוס' שחילקו הן את הסוגיא בב"מ שחצר המהלכת שאני דיליף מידו, והן בנדו"ד שמלאכת שבת שאני דצריך שתהא העקירה וההנחה ממקום ששם דרך בנ"א להצניע, והרי לכאור' די בזה שמחלק שחצר המהלכת נלמדת מידו, וממילא אתי שפיר? אלא דמכיון שבמלאכת הוצאה כל דבר נבחן עפ"י מה שהיה במשכן, לכך זהו יסוד הסוגיא, ומשו"ז ודאי שהי' לו לבאר את דין האגוז אך ורק ע"י השוואה למלאכת המשכן.

⁸ והחידוש שבתוס' דידן לגבי החידוש בתוס' דריש מסכתין הוא בזה שאא"פ לדמות כלל את מלאכת הוצאה לכל פעולה שהיא, ואפי' באופן העקירה וההנחה, שאפי' אגוז שמצ"ע לא נע ורק המים הם המניעים אותו, כ"ז שלא היה ממש כמשכן אי"ז מלאכה.

בענין העלם זה וזה בידו

הת' צבי אלימלך הכהן שיחי' ברכהן
תלמיד בישיבה

א.

מביא ספק הגמ' גבי אם היה לו העלם שבת והעלם מלאכות יחד ודברי
התוס' ששגגת שבת היא העיקר ומצריך ביאור בזה

שנינו במסכתין¹: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: (בהמשך לסוגיית הגמ' אם היה לו שגגת (העלם) איסור מלאכות ואז חייב על כל מלאכה ומלאכה ששגג בה. ואם היה לו שגגת שבת (שלא ידע שאותו היום הוא שבת) אזי חייב אחד על כל המלאכות שעשה באותה השבת). העלם זה וזה בידו מהו א"ל הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת, אדרבה הרי העלם מלאכות בידו וחייב על כל אחת ואחת. אלא אמר רב אשי חזינן אי משום שבת קא פריש הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת, ואי משום מלאכה קפריש הרי העלם מלאכות בידו וחייב על כל אחת ואחת. א"ל רבינא לרב אשי כלום פריש משבת אלא משום מלאכות כלום פריש ממלאכות אלא משום שבת אלא לא שנא".

וצריך להבין מהם צדדי הספק בזה: מחד מהי סברת רב נחמן שאמר הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת. ולאידך מהי סברת המקשן שאמר אדרבה הרי העלם מלאכות בידו וחייב על כל אחת ואחת. והרי בפועל הוא שגג הן מהשבת והן מאיסור המלאכות.

והנה התוס'² הביאו דאותו הספק של רבא שנסתפק בנוגע להעלם שבת והעלם מלאכות. נסתפק גם בנוגע לטומאת מקדש ושבועה: בנוגע לטומאת מקדש ישנה דעה דאינו חייב חטאת אלא בהעלם טומאה, אבל בהעלם מקדש אינו חייב חטאת. ובעא מיניה רבא מר"נ מה הדין כאשר נעלם ממנו טומאה ומקדש. ופשט ל"י ר"נ הרי העלם טומאה בידו וחייב.

¹ ע, ב.

² שם, ד"ה אמר ליה.



עד"ז מביא התוס' שהדין בשבועה הוא שאם נעלם ממנו (איסור) שבועה חייב ואם נעלם ממנו חפץ שנשבע עליו פטור. ובעא מיניה רבא מר"נ מה הדין כאשר נעלם ממנו שבועה וחפץ. ופשט לי' ר"נ הרי העלם שבועה בידו וחייב.

והקשו התוס' שלכאור' ר"נ סותר את עצמו, דכאן פסק שאינו חייב אלא אחת כיון שגם העלם שבת בידו. והתם פסק שחייב כיון שישנו גם העלם טומאה ושבועה.

ותירצו התוס' "התם שפיר דמהדר ליה לחומרא והא דמהדר ליה הכא לפוטרו משום דקסבר שגגת שבת עיקר דעיקר המצוה היא משום שבת".

ומבואר בדברי התוס' דבעצם צריך לפשוט לחומרא, ועל כן בטומאה ושבועה הואיל ואיכא גם העלם שבועה וטומאה על כן פשט לחומרא. והא דהכא פשט לקולא הוא משום דבשבת שגגת שבת היא עיקר כיון דעיקר המצוה היא משום שבת.

אך הא גופא צריך ביאור מדוע שגגת שבת היא העיקר.

ב.

מביא הדין ד"חילוק מלאכות" וב' אופנים לבאר דין זה ומצריך ביאור לפי אופן הב' שכל מלאכה היא לעצמה מדוע בשגגת שבת יתחייב רק א' על כל המלאכות

ונראה לבאר בזה:

ובהקדים, הדין דחילוק ל"ט מלאכות שבת שחייב על כל מלאכה ומלאכה שילפינן מקראי³. צריך בירור מהו הגדר בזה דהרי כל המלאכות טמונות בהפסוק "לא תעשה כל מלאכה" ומדוע שכל מלאכה תיחשב כאיסור לעצמו ואם עשה כמה מלאכות זה ייחשב ככמה מלאכות ולא כמלאכה אחת.

הנה אפ"ל בזה בב' אופנים:

א. הויין כגופין מחולקין. דהיינו שהלאו הוא לאו אחד של "לא תעשה כל מלאכה" ובכל מלאכה ומלאכה הרי הוא עובר על אותו הלאו, אלא שחידשה התורה שכל מלאכה ומלאכה נחשבת כגוף אחר, והרי זה כאדם שבא על חמש נשיו נידות שחייב על כל אחת ואחת משום דהוו גופין מחולקין. [היינו שהמלאכות הם צורות שונות של אותו האיסור].



ב. דהוויין כשמות מחולקין, היינו שהם ממש איסורים נפרדים כחלב ודם, והוי כאילו כתוב בתורה ל"ט לאוין לאו לא לזרוע לא לחרוש וכו'.

ובתוצאו"ח⁴ דן בזה בארוכה ומוכיח מדברי רש"י שס"ל כאופן הא'. דהנה לקמן כתב⁵ "דומיא דטחינה וקצירה שהן שני גופין"⁶, הרי שהם רק כגופין מחולקין וכנ"ל.

ובהמשך מביא מתוס' רי"ד (קל"ח,א) ד"ה משום מאי מתריגן ביה, "פירוש כיון דהבערה לחלק יצאת כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והוה ליה כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה וצריך להתרות על חלב משום חלב ועל הדם משום דם וכך על כל מלאכה ומלאכה". ומפורש בדבריו כאופן הב' דכל מלאכה היא כמעשה עבירה שונה לגמרי והווי שמות מחולקין.

אך לפי כ"ז צ"ב מדוע בשגגת שבת חייב רק א' על כל המלאכות והרי כל מלאכה הוא איסור בפ"ע לגמרי. דהרי בגופין מחולקין אפי' כאשר הם בהעלם אחד הרי מחוייב ב' חטאות, וכמבואר ברמב"ם⁷.

וכ"ש לפי אופן הב' דהם שמות מחולקין הרי ודאי שחייב על כל מלאכה אפי' בהעלם אחד, וכמבואר בגמ'⁸ עד כאן לא קאמר רבי יוחנן בן נורי אלא משום דהוי שמות מוחלקים, ומבואר ששמות מחולקין הוא יותר מחולק מאשר גופין מחולקין.

ג.

מביא ביאור התוצאו"ח ומצריך ביאור בזה מדברי תוס' הרא"ש

והנה בתוצאו"ח כתב לבאר דלפי אופן הא' שהם כגופין מחולקין הרי מכיון שאינם ממש גופין מחולקין במציאות⁹, אלא שזה גזיה"כ שנחשבים כגופין מחולקין ע"כ י"ל דהא דנחשבים כגופין מחולקין זה רק כאשר הם ג"כ בשגגות נפרדות אז הרי הם נחשבים כגופין מחולקין, אך אם הם נעשים בשגגה אחת אין מספיק כוח לחלק את המלאכות זה מזה¹⁰.

⁴ סי' ה', אות ב'.

⁵ עב, ב ד"ה חלב ודם.

⁶ וכן משמע מדברי רש"י בכריתות (ט"ז, א) ד"ה אי האי וכו'.

⁷ שגגות פ"ה, ה"ג.

⁸ כריתות טו, א.

⁹ עיין שם שמביא בתוס' רי"ד קידושין (עז, א) דרך בבעלי חיים אמרינן גופין מחולקין.

¹⁰ והוא ע"ד דכתב הרמב"ם (שגגות פ"ז ה"ח) בנוגע לשבתות כגופין מחולקין דהוא רק כאשר עשה מלאכות שונות מעין מלאכה אחת. (ראה שם בתוצאו"ח).

ולכאורה אפשר לבאר בזה:

בפשטות גופין מחולקין הוא במציאות, היינו שהחפצא הוא גוף אחר. משא"כ במלאכות שאין החפצא שונה, אלא פעולת הגברא היא פעולה שונה, וע"כ צריך שאצל האדם הם יהיו חלוקים בתכלית. ומשום כך צריך שגם אצל האדם כל אחד מהמעשים נובע משגגה אחרת והרי זה מוסיף בחילוק שביניהם.

משא"כ כאשר גם אצל האדם גופא הם נובעים משגגה אחת אז אינם יכולים להיחשב כגופין נפרדים¹¹.

אבל לפי אופן הב' הנ"ל - שיטת התוס' רי"ד - עדיין צ"ע קושיא הנ"ל דמדוע בשגגת שבת חייב רק אחת.

והנה בתוצאו"ח במק"א¹² כתב לבאר דהוא גזיה"כ "הנה שהיא אחת" ש"פעמים שחייב אחת אפי' על כמה מלאכות". והיינו שאומנם בסברא הפשוטה צ"ל חייב על כל מלאכה ומלאכה אלא שחידשה התורה שחייב רק אחת.

אבל לכאו' מפשטות הסוגיא משמע שהחילוק הוא בסברא. ובפרט דבתוס' הרא"ש כתב וז"ל¹³: "וא"ת וכולהו תנאי ואמוראי דנפקי להו חלוק מלאכות מקראי אחריני מנא להו הא דשגגת שבת וזדון מלאכות לא מחייב אלא חדא י"ל דנפקא ליה מסברא דקרנן אשגגה קא אתי ושגגת שבת חדא שגגה הוא".

ומפורש בדבריו דיש כאן סברא לחלק שבשגגת שבת חייב על כל מלאכה¹⁴.

ד.

מביא דברי כ"ק אדמו"ר בביאור ב' האופנים ונראה באופן אחר מהתוצא"ח

ונראה לבאר בזה, דהנה בלקו"ש¹⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מה דאיתא במכילתא על הפסוק "מחלליה מות יומת" - "הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את

¹¹ ועפי"ז יש ליישב גם את דעת רב ספרא דהפירוש הוא ג"כ על דרך הנ"ל דחילוק מלאכות הוא כגופין מחולקין ועל כן בעינן שגם אצל האדם הידיעות יהיו מחולקות ודוק.

¹² סי' י"ד אות ג'.

¹³ ע, ב ד"ה "אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת".

¹⁴ ובפרט דלפי המבואר בתוצאו"ח, בתוצאות חיים הרי התוס' רי"ד כותב זה דוקא לפי מאן דיליף לה מהבערה לחלק יצאת יעויין בדבריו שם, ויש להאריך בזה.

¹⁵ ח"ח עמ' 52 ואילך.



השבת, שלא יהו ישראל אומריין, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת"ל מחללי' מות יומת, אפילו כהרף עיין".

ושקו"ט שם בארוכה מהו ההו"א ש"הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה" ומסקנת הדברים היא, דהיות והשבת תלוי במנינם של בני ישראל שקובעים אותו כיום השביעי, וכל מהותו של השבת הוא זה שהוא יום ששוכבים בו.

ואם אין למנין משמעות עפ"י תורה אינו בגדר מנין, על כן כאשר מותר לכל ישראל לחלל את השבת, אין משמעות תורנית לספירה שלהם כיון שכל מהות השבת היא שהוא יום שביתה, ואם רגע אחד מהיום אינו אסור במלאכה, אין זה שבת (ומביא ע"ז את הרידב"ז הידוע בקשר ל"מהלך במדבר" וכו').

ועל כן הי' מקום לומר שלא חל על היום קדושת שבת כלל, ועל כן יכולים לעשות מלאכה גם בהמשך היום, עיי"ש באריכות.

ובהע' 41 כתב, וז"ל: "ומכיון שבשבת זו לא ישנו איסור השביתה מהמלאכות הנצרכות למלחמה בהמקיפים, נתבטל במילא כל ענין השביתה דשבת (שלכן הס"ד דהמכילתא הוא "נחלל את כולה" באיזו מלאכה שתהי'). - ומקשה - אף שעל כל מלאכה יש חיוב בפ"ע, הרי... יש לומר א. שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא רק בנוגע לעונשין. אבל בנוגע לאיסורין, כל המלאכות הם איסור אחד כפי האזהרה "לא תעשה כל מלאכה". ב. גם אם נאמר שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא גם בנוגע לאיסור זהו דוקא לאחרי שישנה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית (וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיון שהטעם ד"לא תעשה כל מלאכה" הוא כמפורש בעשה"ד להיות בדוגמא כמו שהקב"ה "וינח ביום השביעי" ("שבת מכל מלאכתו" (בראשית ב, ג) הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה הן נקודה אחת. ובאם ישנה מלאכה אחת שאין מוזהרים משביתה, א"א במילא לחול ענין הדוגמא לוינח גו' (שזהו ענין השבת) גם בנוגע לשאר המלאכות".

ובהשקפה ראשונה נראה שכ"ק אדמו"ר מביא ב' האופנים האמורים בתוצאו"ח האם חילוק מלאכות הוא שבעצם זה איסור אחד אלא רק שיש ע"ז ל"ט עונשין או כאופן הב' שזה ל"ט איסורים נפרדים.

אבל מהמשך הלשון נראה בעומק יותר שגם לאופן הב' - שכל מלאכה הוא שם של איסור בפ"ע אבל - סוכ"ס כל איסורי שבת נובעים מנקודה אחת שצ"ל בדוגמת "וינח ביום השביעי". ובעצם יוצא שכל המלאכות הם נקודה אחת - שביתה מהמלאכה וזהו כל גדר האיסור. וכאשר ישנו איסור זה ה"ז מחיל איסור פרטי על כל מלאכה ומלאכה.



לעומ"ז מה שנראה מלשון התוצאות-חיים הנ"ל שלאופן הב' כל מלאכה הוא איסור בפ"ע לגמרי. אלא שמצד ענין טכני (כביכול) זה ביום השבת. כלומר השבת זה זמן האיסור אך אין חוט המקשר בין מלאכה למלאכה (ואכן כתב שם להדיא שהשבת הוא רק בגדר זמן האיסור).

אשר לפי"ז נמצא שבכל מלאכות שבת ישנם ב' ענינים א. הנקודה הכללית שהיא מלאכה, (הסותרת ל"וינח ביום השביעי"). ב. האיסור הפרטי של כל מלאכה ומלאכה. ובפשטות האיסור הפרטי נובע מהאיסור הכללי.

ה.

עפי"ז מבאר הקושיא משגגת שבת

ולכאור' עפי"ז הי' אפשר לומר דזהו החילוק בין שגגת שבת לשגגת מלאכות:

בשגגת מלאכות היות ויודע ששבת היום וישנו איסור מלאכה בשבת, היינו שישנו אצל האדם הנקודה הכללית של השבת דאסור לעשות בו מלאכה, אז יש דין חילוק מלאכות שכאשר שגג במלאכות הרי הוא עובר בכל מלאכה על האיסור הפרטי שלה.

אבל בשגגת שבת, שחסר אצלו הענין הכללי של השבת באותו היום - שאינו יודע שאסור לעשות בו מלאכה, על כן אין מקום לדבר על הענין הפרטי שבמלאכות שהם באים לאחרי האיסור הכללי. כי מבחינת האדם חסר לו בשבת זו את הידיעה שאותו היום שבת. כלומר את עצם הענין של "וינח ביום השביעי" ולכן אולי אפ"ל לכן בנדון זה אז גם אם יעשה הרבה מלאכות שגגתו היא נקודה אחת השווה בכל אותם מלאכות שעבר עליהם.

וכידוע בכ"מ שהמחייב בשוגג הוא העלם ידיעתו "שהיה לו לידע ולא ידע" ולכן חטא. וא"כ ההעלם הוא עצם השבת ובזה כל המלאכות שוות וכאילו עשה סוג א' של מלאכות. ולכן חייב רק על אותה השבת ולא על כל המלאכות.

ו.

ועפי"ז ניחא דברי התוס' ששגגת שבת היא העיקר

בהמשך להבנה זו בענין ד"חילוק מלאכות" אתי שפיר דברי התוס' הנ"ל (ס"א) "והא דמהדר ליה הכא לפוטרו משום דקסבר שגגת שבת עיקר דעיקר המצוה היא משום שבת". דלכאורה מדוע שגגת שבת היא העיקר.

ועפ"י הנ"ל אפשר לבאר דכיון שגם המלאכות הם פרטים בשבת עצמה. אזי אם יש שגגת שבת הוא העיקר. דשגגת השבת הוא שגגה בכלל. ושגגת המלאכות זה שגגה



בפרטים. וכששניהם ניצבים לפנינו ניהא שהעיקר הוא שגגת שבת דהכלל הוא המקור והכלל של המלאכות.

[וכן י"ל שזה גופא הסבר של הגמ' האם מסתכלים על שגגת שבת ד"העולם שבת בידו" וכנ"ל או על שגגת מלאכות ד"העולם מלאכות" דסוכ"ס כל מלאכה הוא ענין לעצמו. ויש להאריך בזה].



ביאור שי' הרמב"ם במלאכה שאינה צריכה לגופה

הת' דב בעריש שיחי' גלפרין

תלמיד בישיבה

א.

מציע הסוגיא ופס"ד הרמב"ם ומביא קושיית המגיד משנה על אתר

גרסינן במסכתין¹: "והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת דפטור ומותר, צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסא".

והנה הסוגיא דידין² אזיל בשיטת ר"ש דס"ל שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה כדמצינו לקמן במסכתין³: "המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה חייב, אם להוציא ממנה לחה פטור, מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

והנה להלכה נקט הרמב"ם כשיטת רבי יהודה⁴ שמלאכה שאי"צ לגופה חייב עליה, ולכן פסקי⁵ ש"המכבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן או לפתילה... אע"פ שאינו צריך לגוף הכיבוי ולא כיבה אלא מפני השמן הרי זה חייב".

אולם לאידך מצינו שכתב הרמב"ם, וז"ל⁶: "המפיס שחין בשבת... ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר", נמצא מבואר בדבריו שמלאכה שאי"צ לגופה פטור עליה

וכ"כ גבי צידת נחש⁷, וז"ל: "רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אע"פ שאינן ממיתין, הואיל ונושכין, מותר לצוד אותם בשבת והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו".

¹ ג, א.

² לענין ההיתר בצד נחש ומפיס מורסא, משא"כ ההיתר של צד צבי הוא מפני שהשני לא עשה דבר,

וראה מתני' קו, ב.

³ קז, א.

⁴ ראה לקמן מב, א.

⁵ הל' שבת פ"א, ה"ז.

⁶ שם פ"י, הי"ז.

⁷ שם פ"י, הכ"ה.



והקשה המגיד משנה (על אתר) "ואחר שרבינו פסק בפרק ראשון (ה"ז, הנ"ל) כר"י במלאכה שאינה צריכה לגופה שחייב עליה למה לא חייב באלו"...?

ועד"ז צ"ב גם בדברי שמואל שבסוגייתינו הובא בשמו ששלושה דברים אלו מותרים לכתחילה וא"כ משמע דס"ל שמלאכה שאי"צ לגופה פטור עליה ואילו בפרק כירה⁵ אמרינן דס"ל כדעת ר"י שמלאכה שאי"צ לגופה חייב עליה?

אמנם, כבר עמדו התוס' על קושיא זו⁸ ותירצו דאכן שמואל ס"ל כר"י שמלאכה שאי"צ לגופה חייב עליה, אלא שבסוגייתנו אמר זאת רק לדעת ר"ש הפוסטור במלאכה שאי"צ לגופה.

אמנם זה מיישב שפיר את דברי שמואל, אך בשיטת הרמב"ם אין לתרץ כן דהרי פסקו להלכה כב' הדעות, וא"כ נמצא אפוא דבריו צ"ב.

ב.

מביא תירוץ המגיד משנה גבי "מפיס מורסא" ומצ"ב ומיישב זאת עפ"י המבואר בשו"ע אדה"ז

ותירץ המ"מ (הנ"ל ס"א), דאכן הרמב"ם ס"ל שמלאכה שאי"צ לגופה חייב כר"י, אך במפיס מורסא וצידת נחש לכו"ע פטור, "והטעם, שמפיס מורסא הוא גמר מלאכה, כשהוא להרחיב פי המכה⁹ ושהוא להוציא ממנה ליחה אינה גמר מלאכה וא"א לבוא לחיוב מכה בפטיש שהוא גמר מלאכה בשום פנים", וכיון שא"א לבוא כתוצאה מכך לידי חיוב מכה בפטיש, אזי אע"פ שמלאכה שאי"צ לגופה חייב עליה, עכ"ז בנדו"ד פטור מאחר והמכה לא נגמרה, וממילא אין כאן מלאכה שלימה.

ולכא' דבריו צ"ב, מאי שנא המרחיב פי המכה מהמוציא ליחה והרי בפועל כאשר עושה את פעולת הוצאת הליחה, סו"ס נכנס אויר ויוצא ליחה ועי"ז מתרפא, נמצא שעשה כאן גמר מלאכה - תיקון המכה, דהוי פתח הראוי להכניס ולהוציא ומדוע שונה המפיס מורסא דאינו חשיב גמר מלאכה משא"כ בהמרחיב פי המכה?

ומכיון שבלא"ה התוצאה בשניהם שווה מה איכפת לי' שלא לזה הי' כוונתו, וא"כ עכצ"ל דהוי מלאכה שאי"צ לגופה והדרא קשיא לדכותא?

⁸ שם ד"ה הצד נחש.

⁹ משא"כ רש"י לקמן (קז, א ד"ה חייב) מביא ב' פירושים בטעם האיסור האם הוא משום בונה או מכה בפטיש, עיי"ש.



והנה אדה"ז הביא בשו"ע¹⁰ דברי המ"מ, בתוספת ביאור: "ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה המצערתו בלבד ולא כדי להכניס בו אויר לרפואה מותר ואע"פ שממילא נעשה פתח הראוי להכניס ולהוציא מכל מקום כיון שאין צריך לכך הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה ואף להאומרים¹¹ שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה מכל מקום כאן כיון שחייבו הוא משום תיקון המכה אם כן כשאינו צריך לתיקון זה ואין מתכוין לו אף שנעשה מאליו אין זה חשוב תיקון כלל והרי זה כאילו לא עשה ולא כלום".

העולה מכך, שגדרה של מלאכה שאי"צ לגופה, זהו רק באם האדם מתכוון למלאכת התיקון, אולם באם אינו מכוון בדעתו למלאכת התיקון, אי"ז בגדר תיקון כלל.

בסגנון אחר: כל מלאכת תיקון האיסור הוא בעצם פעולתו, ודעת האדם היא כתנאי במלאכה. משא"כ במכה בפטיש שהמלאכה אינה הפעולה אלא דעת האדם ותו לא, משום כך כאשר אין דעתו של אדם על המלאכה אי"ז מלאכה כלל ולא עשה ולא כלום.

יוצא מכך, שכל הגורם לכך שייחשב לתיקון כלי זה דעת האדם, וממילא כאשר מחוסר מחשבתו, אין זה חשיב גמר מלאכה אע"פ שבמציאות אכן יתרפא המכה¹², ע"ד המבואר בלקו"ש בנוגע למלאכת קשירה, וז"ל¹³:

"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 של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה ולכן אם התכווין לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו אי"ז חיבור אמתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה".

ועד"ז ביאר בהע' 32 (שם): "ובדוגמת - ולא ממש - מ"ש המ"מ בנוגע למלאכת תיקון כלי שאם לא נתכוין לתכלית זו אינה בגדר מלאכה כלל אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוין גם בשבת אסור מה"ת", עיי"ש.

¹⁰ סי' שכח, סל"ב.

¹¹ ראה קושיית המ"מ הנ"ל (ס"א) על שיטת הרמב"ם.

¹² ונראה דזהו כוונת ספר הבתים (הובא במ"מ הנ"ל): "יראה לי שאין זה מלאכה שאינה צריכה לגופה כי מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא עושה מלאכה בעצמה ובכוונה אבל דברים אלו אין כוונתו למלאכה שכל כוונתו היא להוציא ליחה ולהינצל..."

¹³ חיי"ד עמ' 16 ואילך.



ג.

מביא תירוץ המגיד משנה גבי "צידת נחש" ומצ"ב

והטעם שצידת נחש הוי מלאכה שאי"צ לגופה ופטור, ביאר המ"מ הנ"ל, וז"ל: "וכן צידת נחש שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו (לא נחשב מלאכה כלל) וכמו שיתברר למטה, א"נ דכיוון דרבים ניוזקין בו חשוב לה כסכנת נפשות".

והביא זאת אדה"ז¹⁴, וביתר ביאור: "אף לאומרים מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה... מכל מקום כאן כיון שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק שכופה כלי או מקיף חייב או קושרן כדי שלא יזיקן לפיכך התיירו¹⁵...".

אמנם אכתי צ"ב (ע"ד הקושיא הנ"ל גבי מפיס מורסא), והרי מאחר ובפועל צד את הבע"ח מדוע משנה באיזה אופן אירע הציד?

ד.

מבאר בדא"פ טעם הפטור בצידת נחש אך דוחה זאת עפ"י המבואר בלקו"ש

והנה לכאן אפ"ל שגדר האיסור במלאכת צידה אינו עשיית פעולה טכנית שהבע"ח יהי' ניצוד, אלא צ"ל לגברא צורך בכך ובאם אין לו שימוש בזה, לא חשיב צידה.

והראי' לכך מהגמ' לקמן¹⁶ ש"דבר שאינו ממין הניצוד אין חייבין עליו", ומשמע מכך, שתלוי באם יש רגילות לצוד הבע"ח, וחידש מרכבת המשנה¹⁷ שמלאכת צידה נוסף ע"כ שצ"ל במין הניצוד, הנה צ"ל דעתו של אדם ע"כ, וכאשר מחוסר דעת מהצידה אי"ז שחסר פרט במלאכה אלא שאין בזה מלאכת צידה מלכתחילה.

ועפ"ז יש לתרץ שיטת הרמב"ם, דאכן ס"ל שמלאכה שאי"צ לגופה חייב עליה והכא פטור מכיון שאין לאדם צורך בנחש ולפיכך אי"ז צידה.

אולם זה גופא שולל כ"ק אדמו"ר¹⁸: "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") - ומתריצים עפ"י קושיית הר"ן בשבת (קו, ב) על הרשב"א בפי' דברי הירושלמי וכו'.

¹⁴ סי' שט"ז, סי"ז.

¹⁵ להעיר שאדה"ז לא כתב בנוגע לצד נחש שגדר המלאכה הוא דעת האדם כמפס מורסא, וצ"ב

שינוי הטעמים, ואכ"מ.

¹⁶ קו, ב; ראה טוש"ע סי' שטז, ס"ג.

¹⁷ הל' שבת פ"י, הי"ז והכ"ג.

¹⁸ בשוה"ג להע' 35 (לקו"ש שם).

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

היוצא לנו מכל הנ"ל, דלמ"ד מלאכה שאי"צ לגופה פטור, אתי שפיר טעם הפטור במפיס מורסא וצידת נחש, ולמ"ד מלאכה שאי"צ לגופה חייב, אתי שפיר הדין דמפיס מורסא ואכתי צ"ב דין צידת נחש.

ה.

מביא תירוץ הגר"ח ליישב דברי הרמב"ם ומצ"ב

והנה בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם¹⁹ תירץ דברי הרמב"ם, שהיתר מפיס מורסא וצד נחש אינו מדין מלאכה שאי"צ לגופה אלא מדין 'דבר שאינו מתכוין' שבזה לכו"ע פטור.

והקשה דאכתי צ"ב, והרי גם ר"ש מודה בפסיק רישא שאסור וא"כ מדוע התרנו כאן והלא הצידה והפתח ודאי שיעשו ומבאר הגר"ח דהרמב"ם ס"ל כדעת הערוך שפס"ר דלא ניחא ליה פטור.

אמנם באם נלמד כן, אינו מובן מדוע הגמ' תולה דינים אלו בפלוגתא בנוגע למלאכה שאי"צ לגופה ולא בפלוגתא בדין דבר שאינו מתכוון אי חייב או פטור (ולפי"ז יובן הטעם שפוטר הרמב"ם במפיס מורסא ונחש, כיון דס"ל דדבר שאינו מתכוין פטור)?

ומבאר שהגמרא שם היא אליבא דרב הסובר שדבר שאינו מתכוין אסור ומשו"ה לא שייך להעמיד את הפטור במפיס מורסא וצד נחש במלאכה שא"צ לגופה שמחייב בזה, אבל אין הכי נמי דלדעת הרמב"ם הפוסק שדבר שאינו מתכוין פטור אפ"ל שזהו טעם הפטור בהנ"ל. ועד"ז נראה לבאר דברי שמואל, עיי"ש בארוכה.

אך צריך להבין בדבריו, כיצד מפיס מורסא וצד נחש הרי הם דבר שאינו מתכוין והרי עשיית הנקב ופעולת הצידה היו בכוונה תחילה וא"כ במה חשיב לדבר שאינו מתכוין דלכאו' הרי"ז מלאכה שאי"צ לגופה?

¹⁹ שם, פ"י.



ונראה לבאר בשיטת הגר"ח, הטעם שמפיס מורסא חשיב כדבר שאינו מתכוין - ובהקדים, נראה דמלאכות שבת ישנם ג' שלבים: הפעולה, הנפעל, ותכלית הפעולה²⁰.

והנה בפשטות נראה שהחילוק בין דבר שאינו מתכוין למלאכה שאי"צ לגופה הוא בפעולה - שבדבר שאינו מתכוין, האדם התכוון לדבר אחר לגמרי, משא"כ במלאכה שאי"צ לגופה הרי דעתו על הפעולה אלא שמטרתו היא שונה.

אמנם הגר"ח למד שהחילוק הוא בנפעל, שבאינו מתכוין, רצונו לעשות נקב ולא לעשות פתח הראוי להכניס ולהוציא משא"כ במלאכה שאי"צ לגופה הרי הוא חפץ בנפעל, רק שהתכלית היא אחרת.

כגון, המכבה את הנר מפני הליסטים, שרצונו בכיבוי הנר אך לא עבור הנר עצמו אלא בשביל שהליסטים לא יראו אותו. משא"כ במפיס מורסא, הרי הוא לא מתכוון שיהי' פתח ושיהי' הבע"ח נצוד בתוכו (נפעל), אלא בכוונתו רק להוציא ליחה ולא להינזק מהנחש (כנ"ל).

ובנדוד, במפיס מורסא וצד נחש אין רצונו בנפעל (כלומר, שיהי' פתח ובצידת הנחש) אלא כוונתו היא רק להוציא ליחה ולא להינזק מהנחש.

אמנם נראה דאי"ז מוכרח, דהרי סו"ס רצונו בצידת הנחש ובעשיית הפתח (אלא שלעניין אחר) וא"כ נמצא שרצונו בהנפעל ולפיכך הוי מלאכה שאי"צ לגופה, והדרא קשיא לדוכתא?

1.

מבאר דברי הגר"ח בדא"פ

ואוי"ל בדא"פ דגם במעשה צידה יש ב' עניינים שונים: א. לשלוט על הבע"ח, ב. להגביל ולעצור את תנועתו בפועל. ותיקון של הצידה כדי שיחשב מלאכת צידה, הוא מה שמכניס הבע"ח תחת שליטתו. וא"כ כאשר צד נחש כדי שלא ישכנו א"כ כל פעולתו וכוונתו אינה אלא להגביל תנועתו של הבע"ח ולא חל על זה מלאכת ושם "צידה", דהרי לא הכניסו לבעלותו ושליטתו. ולכך חשיב דבר שאינו מתכוון.

²⁰ ויש להביא דוגמא לדבר ממלאכת זריעה, שהפעולה היא הנחת הזרעים באדמה, הנפעל הוא האדמה זרועה, והתכלית זהו העתיד לצמוח.

שיטת אדה"ז בדיני הפסק

הת' דב בעריש שיחי' גלפרין
תלמיד בישיבה

א.

מקשה על הגדה עם לקוטו"מ, ומציג החילוק בין השו"ע לסידור

בפסקי הסידור ב"סדר הנהגות של פסח" כותב אדה"ז בנוגע לבדיקת חמץ:

"וצריך לחפש לאור הנר בכל המחבואות (מבואות) . . ולא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה... ויעמיד מבני ביתו אצלו לשמוע הברכה שיבדקו איש במקומו ולא ישיחו בינתים ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר".¹

ובפשטות כוונתו, שלאחר שבני הבית יצאו יד"ח בברכת בעה"ב, עליהם לבדוק מיד בחדר הסמוך אך לא בחדר אחר – אף שבאותו בית, דאל"כ הוי הפסק.

והנה, ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים' על הוראה זו "ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה" כותב רבינו: "לפי שהליכה מבית לבית² חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה", ומציין לשו"ע אדה"ז סת"ב ס"ח.

ולשון השו"ע שם במלואו: "ויזהרו שמיד אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית³ ששמעו הברכה בתוכו אבל לא ילכו מיד לבית אחר לבדוק לפי שההליכה מבית לבית⁴ חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה כמו שנתבאר בסימן ח' ע"ש".

והיינו שהפסק הינו רק ביציאה לבית אחר, אבל בחדר אחר באותו בית אין הפסק. ולענין בדיקה מובן, דאין צריך לבדוק בחדר הסמוך דוקא. והיינו לכאורה לא כבהסידור.

וא"כ אינו מובן, כיצד מציין רבינו לסי' זה כאשר שם נוקט שלא כבהסידור?

¹ ההדגשה אינה במקור.

² כנ"ל. וכן בכולם לקמן.

³ נראה דכוונתו לחדר.

⁴ בזה נראה שכוונתו לבית ממש, דכ"ה בסי' ח' אליו מציין בסוף ההלכה. ושם בפירוש אוסר דוקא בית ממש (ואפי' פתח הבית), ומתיר בפירוש מחדר לחדר. וראה הע' ס בסי' תלב שם בשו"ע"ר החדש.



וכן יש לעיין טעם החילוק בין השו"ע לסידור (על אף שניתן לומר שחזר בו, כדרכו בכ"מ בסידור⁵), ובכלל לברר שיטת אדה"ז בדיני הפסק.

ב.

מוסיף להקשות עפ"י המובא בשו"ע

והנה, נראה דבשו"ע אדה"ז, ישנם חילוקים בין כמה מקומות בהם מוזכר דין זה:

(א) בנוגע ללבישת טלית גדול וקטן⁶: "אם לובש טלית קטן בביתו אף על פי שבירך עליו להתעטף בציצית . . מכל מקום אם אח"כ הולך לבית הכנסת ומתעטף בטלית גדול צריך לחזור ולברך עליו גם כן להתעטף ואינו נפטר בברכה ראשונה משום דההליכה מביתו לבית הכנסת חשובה הפסק . . אבל אם לא יצא מפתח ביתו בינתיים אפילו אם בירך על טלית קטן בחדר זה והולך להתעטף בטלית גדול בחדר אחר באותו בית אין צריך לחזור ולברך כיון ששני החדרים הם בבית אחד לא חשוב הפסק מה שהולך מזה לזה", עכ"ל.

ונראה בבירור (ולכאורה כדין כללי) דסבירא ליה דהליכה מחדר לחדר בבית אחד אינו הפסק (ובפרט שבקו"א⁷ כותב בפירושו: "ובבית אחד לא הוי הילוך הפסק כלל").

(ב) בענין הפסק בין ברכה לבליעת המאכל⁸, נראה ממש להיפך: "וצריך ליהזר ג"כ שלא לילך ממקום למקום עד שיבלע כי הליכה ממקום למקום חשובה הפסק אלא אם כן היא לצורך האכילה . . והוא שב' המקומות הן בבית אחד כמו שיתבאר בסימן קע"ח", עכ"ל.

והיינו (וגם כאן נראה דס"ל שזהו כדין כללי), ד'הפסק' הוא בכל הליכה ממקום למקום, ואף מחדר לחדר, רק שלצורך האכילה התיירו מחדר לחדר באותו בית.

(ג) בנוגע לברכות הנהנין⁹, נראה דין ממוצע, דמעיקר הדין הליכה הוי הפסק (ובזה י"ל דדומה לסי' קסז), אך אם בעת הברכה נותן בדעתו לעבור, אינו הפסק: "היה אוכל בחדר זה ונטל המאכל בידו והלך לחדר אחר לאכול צריך לחזור ולברך . . שכיון ששינה מקומו בינתיים הפסיק אכילתו אבל בחדר אחד מזוית לזוית אינו נקרא שינוי מקום . . ואם מתחלה כשבירך בחדר זה היה בדעתו לפנות מקומו מחדר לחדר באמצע אכילתו .

⁵ למרות שב'פסקי הסידור' להגרא"ח נאה לא העיר על עניין זה.

⁶ סי' ה, סכ"ב

⁷ שם, סק"ה.

⁸ סי' קסז, ס"ט.

⁹ סי' קעח, ס"א



. אין צריך לחזור ולברך. והוא שיהיו שני חדרים בבית אחד אבל מבית לבית או אפילו מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום, עכ"ל. ורק שמבהיר, שבבית אחר אף כשבדעתו לעבור, אינו כלום.

(ד) וכ"ה בנוגע לדין קידוש דצ"ל במקום סעודה¹⁰, שאם קידש בחדר אחד על דעת לאכול באותו חדר ונמלך לאכול בחדר אחר, צריך לחזור ולקדש. אך: "כמה דברים אמורים בנמלך אבל אם כשקידש היה דעתו לאכול בחדר אחר אין צריך לחזור ולקדש אם שני החדרים הם בבית אחד. . אבל מבית לבית או מבית לחצר אינו מועיל מה שהיה בדעתו מתחילה על כך וצריך לחזור ולקדש כמו שנתבאר", עכ"ל. וגם בזה נראה כנ"ל סי' קעח.

עפ"י כ"ז גודלת התמיהה מהי שיטת אדה"ז בדיני הפסק, האם הוא רק מבית לבית או אף מחדר לחדר, או שתלוי בדעת האדם.

וכן נתווסף בקושיא על דברי רבינו בהגדה, מדוע מציין לסי' תלב, שם נראה ברור דהפסק הוא רק בין בית לבית, אך לא מחדר לחדר (עפ"י סי' ח שם), כאשר יכול לציין לסי' קסז שם כותב בפירוש דאף מחדר לחדר הוי הפסק.

ג.

ביאור טעם רבינו בציון לסי' תלב

ואולי יש לומר, דהטעם לכך שציין רבינו לסי' תלב על אף שאינו מתאים עם לשון הסיוד, הוא כיון שרבינו בא [ללקט "טעמים ומנהגים", והיינו שבא] לבאר טעם המנהג.

ובנדון דידן, הטעם לכך שיש "לבדוק תחילה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה" הוא "לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה", והיינו, משום איסור הפסק, שעניינו הליכה בין הברכה לעשיית המצוה, שדין זה – לענין בדיקת חמץ – מובא בשו"ע סי' תלב.

וזה ששם אוסר רק מבית לבית אינו מפריע להבנת הטעם לאיסור ההליכה גם מחדר לחדר, כיון שהטעם הכללי דהפסק אכן כתוב שם¹¹.

¹⁰ סי' רעג ס"ב.

¹¹ והלשון בשו"ע "הליכה מבית לבית" אינה סתירה להסידור דאסור גם מחדר לחדר, כיון שי"ל שיסוד האיסור מחדר לחדר הוא ההליכה מבית לבית. והיינו שחששו ד'בית' היינו אפילו חדר אחר באותו בית ולא רק בית אחר, כדמצינו בכ"מ, ולדוגמא בהל' מזוזה בשו"ע יו"ד סי' רפו. והא דבסי' ח אליו מציין בסי' תלב מתיר בפירוש מחדר לחדר זהו משום ששם אינו מחמיר לאסור זה. אך להמחמיר נכלל בשם "בית".



וזה שציינן לסי' תלב ולא לסי' קסז ששם מובא איסור הפסק אף במעבר לחדר לחדר, הוא כי זהו מקור הדין בשו"ע, ואליו הוא מציין. ואכן יש מקום לעיין בטעם החילוק בין השו"ע לסידור, אך סי' תלב הוא הטעם והמקור להוראה זו שבהסידור. ורק שהפרטים נשתנו.

ד.

ביאור שיטת אדה"ז בדין הפסק

ובשיטת אדה"ז בדין הפסק נראה לומר, דבכל המקומות (הנ"ל, וכן בשאר) דעתו שלכתחילה יש הפסק גם בין חדר לחדר. ורק שבדיעבד (או ע"י תנאי) שרי, והפסק הוי רק מבית לבית. והוא כיון שבכל המקומות בהם מתיר אדה"ז הליכה מחדר לחדר הוא אומר זאת בלשון ד"אם . . . אפילו . . . אין צריך לחזור", ולא בלשון "ורשאי לילך מחדר לחדר", אשר מלשונות אלו משמע שכוונתו לומר שדין זה הוא בדיעבד.

ולדוגמא בסי' ח הלשון הוא: "אבל אם לא יצא מפתח ביתו בינתיים אפילו אם בירך על טלית קטן בחדר זה והולך להתעטף בטלית גדול בחדר אחר באותו בית אין צריך לחזור ולברך". ועיין בכל המקומות הנ"ל דכן הוא.

ולשון זה משמעותו היא שזהו בדיעבד, כדמצינו בריבוי מקומות בש"ס דכן הוא. ולשם דוגמא:

מצינו במתני' בר"ה¹²: "מתחיל בתורה ומשלים בנביא, ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא". ושואלת הגמ': "אם השלים דיעבד אין לכתחילה לא? והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה הרי זה משובח וכו'". והיינו דלשון "ואם" משמעותו בדיעבד.

וכן בשבת במתני'¹³: "קושרת אשה מפתח חלוקה וכו'". ושואלת הגמ': "הא גופא קשיא אמרת יש קשרים שאין חייבים עליהם כקשר הגמלים וכקשר הספנין חיובא הוא דליכא הא אסירא איכא, והדר תני קושרת אישה מפתח חלוקה אפילו לכתחילה" והיינו שכיון שכתב בלשון חיובית משמע שבא לומר שכן הוא הדין לכתחילה.

וא"כ דעת רבינו בכל מקום היא שלכתחילה יש להחמיר גם מחדר לחדר. וא"כ הא דכתב להחמיר בסידור אינו נגד דעתו, אלא שכתב כהדין לכתחילה - לחומרא¹⁴.

¹² לב, ב.

¹³ קיא, ב.

¹⁴ וכדכתב הגרא"ח נאה בהקדמתו לפסקי הסידור בכלל הרביעי לשינויים בין השו"ע לסידור: "פסקי הלכות שבסידור רובם ככולם הם להחמיר יותר ממה שכתב בשו"ע, שאינן ותיקן ההלכה לצאת גם דעת המחמירים".

ולכן גם כתב בסוף ס"ט בסי' קסז "כמו שיתבאר בסימן קע"ח" אף ששם משמע מעט אחרת כנ"ל, כיון שבאמת הדין זהה ורק ששם נקט הלשון דדיעבד כעיקר.

ה.

רק שגם לפי"ז עדיין צלה"ב את ס"ח בסי' תלב בו כתב דווקא על הליכה מבית לבית – הדין דדיעבד כנ"ל, ולא אומר עיקר הדין שיש לעשות לכתחילה – שאין לעבור לחדר אחר?

ויש לומר, שאדה"ז נקט דווקא הדין דדיעבד, דאל"כ היה ניתן לטעות ולפגום בדין אחר.

דהנה בסי' תלג ס"ז כתב: "אם רוצה לבדוק כל חדריו בליל י"ג או בשאר לילות השנה לאור הנר, ולהזהר שלא להכניס לשם עוד חמץ הרשות בידו. רק שלא יברך על בדיקה זו כמו שיתבאר בסימן תל"ו לפיכך נכון הדבר שישירי חדר אחד לבדוקו בליל י"ד ולברך על בדיקתו שלא להפסיד ברכה בידיים, ומ"מ אף אם בדק כל חדריו ולא שייר כלום צריך הוא לחזור ולבדוק פעם אחרת לא פחות (בכ"י לפחות) חדר אחד בליל י"ד". והיינו שלקיום מצוות בדיקה – עם ברכה – נדרש לכל הפחות חדר אחד שלם.

לפי"ז, אם בסי' תלב נאמר שדין הפסק הוא גם במעבר מחדר לחדר באותו בית, ניצור בעיה, כיון שאם יבוא האדם לבדוק יחד עם בני ביתו באותו חדר, עמ"נ למנוע הפסק, ואז יפגע בקיום המצוה בחדר שלם, ולאידך אם ירצה לבדוק חדר שלם וישלח את בני ביתו לחדרים אחרים, יעשו הפסק.

ולכן כותב אדה"ז שאיסור הפסק הוא רק מבית לבית, ואינו מזכיר ההידור דמחדר לחדר, כיון שבא לפסוק שהבדיקה בחדר שלם לצורך הברכה גוברת על החומרה דהפסק מחדר לחדר, ולכן ישלח את בני ביתו לחדרים אחרים, אף שפוגע בחומרה בדיני הפסק.

והאי דאכן ישנו פתרון לקיים שני ההידורים, שילכו ב"ב לחדר סמוך וישמעו שם הברכה ויתחילו לבדוק מיד, ועצה זו אכן מורה אדה"ז בסידור, ומדוע לא הביאה בשו"ע? י"ל דאדה"ז בשולחנו לא בא תמיד לירד ולהורות כיצד לקיים הדין בפועל, כ"א בא רק לתת יסוד הדין וביאורו.

וכפי שמצינו בענין אפיקומן, דכתב אדה"ז בסידור: "ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן". ושואל ע"כ רבינו (שאלה ב'): "הול"ל ואסור לשתות, או ואין לשתות אחר אפיקומן, וכמ"ש כל הפוסקים. ומהו פי' ויזהר שלא ישתה". ומתרץ שהזהרה זו עניינה הוא "שישתדל שלא יהי' צמא". וכוונתו בזה, ש"לא בא להשמיענו דין איסור אכ"ש



אחר אפיקומן, כי מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור. ורק הנהגות הסדר קמ"ל, שישתה באופן שלא יצמא אח"כ".

והיינו שבסידור בא לתת עצה מעשית כיצד לקיים הדין הכתוב בשו"ע באופן הטוב ביותר. אך זו עצה, והדין עצמו כתוב בשו"ע, ושם לא באה העצה.

וכן י"ל בנידו"ד, דבשו"ע בא לומר הדין, דיש לבדוק בחדר שלם, וזה גובר על החומרה דהפסק, ולכן בכדי שלא יטעה הקורא, לא כתב כלל החומרה דמחדר לחדר, דאז יטעה לומר שיבדקו כולם בחדר זה בכדי שלא יהיה הפסק, ואז יפגע בחדר שלם, אלא כתב שהאיסור הוא רק מבית לבית, ואז ישלח ב"ב לחדרים הסמוכים.

ובסידור מזהיר גם על החומרה דמחדר לחדר, כיון שגם מביא עצה כיצד לקיימה, והיינו לשמוע סמוך לחדר שבו יבדקו, ומיד אחר הברכה, יבדקו בו, וכלשונו: "ויעמיד מבני ביתו אצלו לשמוע הברכה שיבדקו איש במקומו . . ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר". דאז גם לא עשו הפסק כלל, וגם המברך בודק חדר שלם.



קבלת עול – ו'בכל מאודך'

הת' מנחם מענדל שיחי' היילפרין
תלמיד בישיבה

א.

מקשה סתירה לכאורה בד"ה לך-לך תרס"ו

בהמשך תרס"ו בד"ה לך-לך¹ מדבר בענין 'רעותא דליבא'. ולבאר זאת מביא ע"כ משל מאהבת בן לאביו:

"אהבת האב אל הבן אינו מצד הטוב שבו או מצד העילוי, ולא מצד ההשפעה שמשפיע לו, כ"א מצד שהוא עצם א' עמו.

"ולזאת א"צ ע"ז שום התבוננות, שהרי אין שום טעם וסיבה אל האהבה וההתקשרות שיצטרך להתבונן בזה ושע"ז תהי' האה' כו', כ"א הוא מצד העצם כו'. וממילא ההתקשרות היא בהעצמות ממש, לא בהגילויים לבד, מאחר שאין הגילויים סבת האהבה, כ"א העצמות דוקא כו'.

"והאהבה וההתקשרות הזאת היא בתמידות בהבן, רק לפעמי' היא בהעלם, וצריכים לעוררה מההעלם אל הגילוי, והיינו כאשר משים אל לבו שהוא אביו, בזה מתעורר האהבה כו', או לפעמים מתעורר ע"י הריחוק, כאשר הם מרוחקים זמ"ז מתעורר ע"ז האהבה כו', אבל א"צ לזה התבוננות פרטיות, לפי שהאהבה היא מצד העצמיות דוקא כו'".

ומסיים בנמשל: "וכמו כן יובן בההתקשרות האמיתי דנשמות ישראל באלקות, שנא' בנים אתם לה' אלקיכם, וכתוב בני בכורי ישראל, שהן בבחי' התקשרות עצמיות לאלקות, שיש כמו טבע עצמיות' בנפש האלקית לידבק במקור חוצבה, שאין שום טעם וסיבה אל האהבה וההתקשרות הזאת, כ"א מצד שהן כעצם א' כו'. וההתקשרות הזאת היא תמידיות בנפש, ורק צריכים לעוררה לפעמים, והיינו ע"י שנזכר ומשים אל לבו איך שאתה אבינו כו'".

¹ ע' ס-סא (מהדו"י. וכן בכלום).

והנה, מיד לאח"ז ממשיך:

"והנה בכדי לבוא לבחי' רעו"ד הנ"ל, צ"ל קודם העבודה דכחות גלויים שבנפש, ולכן נו' בכל מאדך אחר בכל לבבך ובכל נפשך כו". וממשיך דזהו ע"י התבוננות, והולך ומבאר בארוכה תוכן ההתבוננות.

ובהשקפה ראשונה נראה דהדברים סותרים לדבריו לעיל, שבכדי לעורר אהבה זו מספיק "לשים אל ליבו שהוא אביו", ובמפורש, "אין צריך לזה התבוננות פרטיות"²? ובפרט שגם כשירוד לבאר הנמשל אינו מסתייג בזה כלל.

ב.

מקדים להקשות בהצורך דבכל מאודך

ולהבין זה יש להקדים תחילה שאלה בסיסית יותר:

במאמר שלפנ"כ, ד"ה אלה תולדות נח³ מבואר ש"במ"ת נתנו לנו מצות מעשיות, ובוה דוקא נמשך בחי' העצמית דאוא"ס כו'.

"ומשו"ז ג"כ בקיום המצות העיקר שיהיו בבחי' קבעומ"ש דוקא, שהוא בבחי' ביטול הרצון בעצם דוקא, דהיינו למעלה מן הכוונה וטעם לרצון. וכמ"ד מצות אין צריכות כוונה, דהיינו שאין זה עיקר המצוה לעשותה בטעם וכוונה . . וכה"ג בשאר מצות, רק בלא כוונה וטעם כלל אלא רק מצד עצם פנימיות רצה"ע, שכך עלה ברצונו . . וזהו נח"ד לפני שאמרתיו ונעשה רצוני, דבוה שנעשה רצוני בפו"מ, נח"ד לפני כו' . . וע"י עשיית המצות באופן כזה בקבעומ"ש ממשיכים בחי' הרצון העצמי כו".

והיינו, שהמשכת 'רצון העצמי' זהו ע"י קיום המצוות בקבעומ"ש וביטול הרצון.

ומיד לאחמ"כ ממשיך:

² וכ"ה בד"ה ויקהלו תרכ"ט ס"ע שעט (ציון במהדור"ח הע' 58): "בחי' רעו"ד הוא בבחי' אהבה מסותרת שאינו בגילוי כו', וכדי שיומשך מן ההעלם אל הגילוי זהו דווקא ע"י רצון התחתון הנמשך מבחי' השגה ושכל כו', שחיצוניות הלב הוא כלי לבחי' פנימיות הלב, שמתחלה צריך שיתבונן באלוקות בבחי' השגה והבנה ועי"ז אח"כ נמשך בבחי' רעו"ד הנמשכת מבחי' עצמי' החכ". והיינו דצריכים לעבודה בכוחות פנימיים כהקדמה לרעו"ד. וג"כ צ"ע כפגנים.

³ ע' נו.

"ובגמ'⁴ אמרו דעורש"מ⁵ הוא בפי ראשונה דוקא, ומבואר בשם הה"מ ז"ל דהיינו ע"י בכל מאדך דוקא, הוא ג"כ ענין א' עם ענין הנ"ל דקבעומ"ש, שהוא ג"כ בחי' ביטול עצמי שלמעלה מהטעם".

ומבאר באריכות ההבדל בין האהבה דבכל לבבך ובכל נפשך לאהבה דבכל מאודך, ש'בכל מאדך' זהו בחי' ביטול עצמי שלמעלה מהטעם.

ובהשקפה ראשונה נראה, דאינו מובן כלל מהו הצורך להכניס כאן ענין האהבה ד'בכל מאודך' באריכות הביאור, כאשר לפני"כ מבאר שזה נפעל ע"י קבעומ"ש. ולמרות שמבאר שזהו אותו הענין של קבעומ"ש בענין הביטול, עדיין אינו מובן מה הצורך בזה, ומדוע אין מספיק קבעומ"ש לבד בכדי להמשיך ה'רצון העצמי' כמו שביאר באריכות עד להוספה זו?

ובפרט, שלכאורה ענין רעו"ד אינו אותו הענין של קבעומ"ש, ואף סותר לו, עפ"י המבואר בד"ה 'מרגלא בפומיה דרבא' תש"מ⁶, שרצון האדם, גם רצון עצמי שלמעלה מטעם ודעת (רעו"ד), ואפי' רצון כזה שכל תוכנו הוא שיושלם רצון העליון, הוא בבחי' מציאות. כיון שענין ה'רצון' מבטא את מציאות האדם, ומפריע כביכול להתגלות העצמות.

וא"כ, צלה"ב מדוע מדמה רעו"ד לקבעומ"ש, ומהו בכלל הצורך בזה.

ג.

ביאור הצורך באהבה ד'בכל מאודך' להמשכת הרצון העצמי

ויש לומר הביאור בזה, ד'הרצון העצמי' אכן נמשך בעולם מעצם עשיית המצוה בקבעומ"ש, גם לולי האהבה ד'בכל מאודך', כיון שקבעומ"ש הוא בחי' ביטול הרצון בעצם ולכן נמשך על ידו ה'רצון העצמי', כמבואר בד"ה 'אלה תולדות נח'.

אלא, שאם זה יהיה רק מצד קבעומ"ש, זה אמנם ימשך בעולם, אבל לא יהיה בגילוי⁷ ולא יורגש אצלו⁸.

וזהו שמאריך שם ומרמז לכך עוד לפני שמדבר על האהבה ד'בכל מאודך': "ומשו"ז הוא עושה, ויש לו חיות גדול בעשיית המצוה, בזה שמקיים רצה"ע, או במה שנעשה

⁴ ראה ברכות לה, ב ובחז"א ג מהרש"א שם.

⁵ = עושיין רצונו של מקום.

⁶ סוס"ד.

⁷ ראה לקמן המבואר באריכות במאמר מרגלא בפומיה דרבא סוף אות ד'.

⁸ ובעומק יותר יחסר גם בה'עצמי' שבזה, כיון שה'עצם' הוא גם העצם של הכוחות, ומכך שלא חודר בהם אלא עושה רק מצד קבעומ"ש ממילא חסר בהעצמי שבזה, כדלקמן.



רצונו, בזה יש לו חיות ותענוג גדול מה שנשלם הרצה"ע, וגם כשמתבונן בעשיית המצוה שזוהו רצון העצמי דפנימית ועצמות א"ס, נעשה אצלו הענין יקר מאד ויש לו חיות ותענוג גדול בעצם העשי' מפני שזוהו הרצון העצמי כו".

ולכאורה אריכות זו ב'חיות ותענוג גדול בעצם העשיה' הינה מיותרת בשלב זה בו מדבר עדיין בקיום המצוות רק מצד קבעומ"ש.

אך עפ"י הנ"ל מובן, כיון שבכדי שה'רצון העצמי' יהיה בגילוי אצלו, נצרך 'חיות ותענוג גדול בעצם העשיה', וזהו העניין של אהבת 'בכל מאדך' שמפרט לאחמ"כ.

אלא שרעו"ד הוא רק ההקדמה לקבעומ"ש שלאחמ"כ, שרק כשלבסוף ישנו הקבעומ"ש, אזי ישנו גילוי העצמות. וכמבואר בארוכה בד"ה 'מרגלא בפומיה דרבא' דלעיל (סוס"ד):

"דכשעשיית המצוה של האדם היא באופן שנרגשת המציאות שלו, שהוא המקיים את המצוה, הרגש המציאות הוא כמו סותר לגילוי העצמות".

וכפי שמבאר שם באריכות, שרצון האדם, גם רצון עצמי שלמעלה מטעם ודעת (רעו"ד), ואפי' רצון כזה שכל תוכנו הוא שיושלם רצון העליון - הוא בבחי' מציאות. עצם המושג 'רצון' מבטא את מציאות האדם. ודבר זה מפריע כביכול להתגלות העצמות. זו הסיבה לכך שקיום המצוות צריך להיות מתוך ביטול של קב"ע. ע"י כך המשכת העצמות הנעשית ע"י מעשה המצוות יכולה להאיר באדם בגילוי. נרגש בו שכל עניינה של המצווה הוא רק זה שהיא רצון העצמות ה"מובדל מכל ענין".

והטעם שעם זאת יש צורך בהקדמת הרעו"ד, הוא כי ע"י רעו"ד קיום המצוות שבא אח"כ נעשה מתוך ביטול מוחלט ורגש אמיתי של קבעומ"ש (ולא כמצוות אנשים מלומדה) וע"י כך - "נתפס איהו". ה"רעותא דלבא" הוא הקדמה לכך שע"י המצוות שנעשות מתוך קב"ע - מתגלה העצמות.

וזה כוונתו בד"ה לך-לך תרס"ו במה שאומר שרעו"ד הוא עניין א' עם קבעומ"ש, שאין כוונתו דוה אותו העניין של קבעומ"ש בענין הביטול, שהרי כנ"ל - רצון האדם, גם רצון עצמי שלמעלה מטעם ודעת (רעו"ד), ואפי' רצון כזה שכל תוכנו הוא שיושלם רצון העליון - הוא בבחי' מציאות. אלא שהוא עניין אחד בהתגלות העצמות שבקבעומ"ש כיון שדווקא ע"י הקדמת רעו"ד העצמות שנמשך מצד הקבעומ"ש בא לגילוי.

ד.

ע"פ הנ"ל יבואר טעם הקדמת העבודה בכוחות הפנימיים לאהבת רעו"ד

ע"פ הנ"ל מובן הטעם שנצרכת הקדמת העבודה בכוחות הגלויים בכדי לבוא לאהבת בכל מאודך - רעו"ד, בכדי שההמשכה תהיה בגילוי בנפשו.

נוסף למה שיש לבאר בפשטות העניינים:

שאהבת ה' שלו כבן לאב היא עניין עצמי אצלו, בשונה מאהבת בן לאב בגשמיות שהיא אמנם קשר פנימי, אך היא עניין טבעי שלא דורש עבודה.

משא"כ אהבת בני" לקב"ה כמו בן לאב הוא עצמי בנפשותם ואינו גלוי מעצמו, ודורש עבודה מסודרת בהתאם לכוחותיו הפנימיים⁹.

וכפי שמבאר בלך-לך הנ"ל: "וזהו סדר התפלה דתחלה הוא פסוד"ז והוא לומר עריצים ע"י ההילולי' ותשבחות כי קודם לזה מצד חומר' הגוף ונה"ב אינו שייך לשום דבר כלל לעלות במעלות כו', וצ"ל תחלה היציאה ממדריגתו ומצבו הקודם והיינו ע"י פסוד"ז בהילולים ותשבחות וגדולת ה' וכו'".

ומובן מכך שעם היות שליחודי יש קשר עצמי עם הקב"ה, הוא עצמי, ולא טבעי. והיינו, שבשביל לגלות את הקשר העצמי דרושה עבודה מלמטה למעלה לבטל חומר' הגוף, ע"י התבוננות מסודרת וכו' ('בכל לבבך ובכל נפשך') ורק אז ניתן להגיע ל'בכל מאודך' - רעו"ד¹⁰.

והאי דמבאר ש"התקשרות האמיתי דנשמות ישראל באלקות שנא' בנים אתם לה' אלקיכם. . שהן בבחי' התקשרות עצמי' לאלקות. . שאין שום טעם וסיבה אל האה' והתקשרות הזאת כ"א מצד שהן כעצם א'. . ורק צריכים לעוררה לפעמים והיינו ע"י שנזכר ומשים אל לבו איך שאתה אבינו כו'", שמשמע לכאורה רק בעצם הזיכרון על 'כי אתה אבינו', היינו שע"י הקדמת העבודה בכוחות הגלויים ישנה האפשרות אצל בני" מצד הקשר העצמי שלהם לקב"ה להגיע לענין נעלה מהעבודה שלהם בכוחות הגלויים, האהבה ד'בכל מאדך'.

וכפי שמבאר בעצמו, שרעו"ד היא "התקשרות האמיתי דנשמות ישראל באלקות", והיינו לאחר שאוחז באמת בדרגת 'התקשרות האמיתי' מצד דרגת התקשרות זו (שכפי

⁹ כ"ז הוא בדרך הרגיל, למעט בעת שעומד במצב שצריך למסור את נפשו, או (כמבואר בתניא פי"ח) אפי' קל שבקלים מוסר נפשו על קידוש ה'.

¹⁰ וראה המבואר בד"ה ויקהלו דלעיל הע' 2.



שמבאר בהמשך, בכדי לבוא אליה נדרשת עבודה מסודרת מצד כוחות הגלויים), אכן מספיקה רק ההתעוררות והזכרון ע"ד היותו בן להקב"ה¹¹.

נוסף לכך, לפי הנ"ל יש לבאר בעומק יותר:

כיון שצריך שהעצמות יבוא בגילוי, מובן שצריך שהעצמות יתגלה לא רק בדרגת ה'רצון', אלא שהעצמות תחדור ותתגלה גם בכוחות הפנימיים, ושיהי' חדור מצד הביטול דקב"ע, ודווקא אז התגלות העצמות הינה בשלימות.

¹¹ עפ"ז יש לבאר הצ"ב במק"א: בד"ה בלילה ההוא תש"כ מבואר בארוכה מדוע תוקפו של נס היה בכך שנודעה שנת המלך, שדווקא זה הביא לנס פורים. ומבאר שבנ"י היו אז במצב של שינה 'ישנו מן המצוות' וע"פ דברי הבעש"ט על הפסוק 'הוי' צלך', שכשם שאדם מראה עצמו כך מראים לו מלמעלה, מצבם של בני"ה הביא לכך שכביכול נעשה ענין השינה למעלה. ולכן זה שנודעה שנת מלכו של עולם הוא תקפו של נס.

ונדדה שנת מלכו של עולם נעשה ע"י כך, שאע"פ שאני ישנה בגלותא, לבי ער. ולבאר הא ד'לבי ער' מביא מרו"ל פתחו לי כחודה של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם. ומדייק, שידוע שיש ב' גרסאות במאמר זה, דישנה גירסא כחררה של מחט, אמנם הגירסא המובאת במאמרים הוא כחודה של מחט. וההפרש הוא, דחררה של מחט הוא חחור שבו מכניסים החוט, וא"כ מובן שיש לו איזה שטח, אמנם החוד הוא שאין לו שום שטח כלל, שהרי המחט הולך ודק ומתקצר עד שמגיע להחוד שהיא נקודה שאין אחרי' אלא אפס.

וזהו ענין פתחו לי כחודה של מחט, שאי"ז מציאות של שטח כלל. שאין בזה שום ביאור והסבר לא בשכל שבמוח ולא במדות שבלב ולא בשום ענין שיהי'. כ"א היא נקודה בעלמא שאין בה שום אורך רוחב ועומק. והו"ע המס"נ, בלי שום התפשטות כלל, ונקודה זו היא עושה נקב בהמחיצה של ברזל המפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. וכשפותחים חודה של מחט מזה מגיעים עד לפתחו של אולם. והנה, בפשט מארו"ל זה משמע, דע"י פתחו לי כחודה של מחט (בדיוק 'כחודה' ולא כחררה) משמע שדורשים מבני"ה רק דבר קטן 'כחודה' וכמבואר במאמר שהולך על ענין המס"נ, שבפשטות, במצבים של חושך גדול שייך אפי' בקל שבקלים, וזה גופא נובע מכך שזה לא דורש עבודה ושינוי פנימי (שהרי אפי' בעת שמוסר נפשו נשאר הוא קל שבקלים), אלא שמאירה בו עצם הנשמה, ומובן מה שקורא לכך 'פתחו לי 'כחודה'.

אבל, מיד בקטע הבא (ומרמזו לכך גם לפני), מתחיל לבאר באריכות סדר העבודה מלמטה למעלה - פתחי לי אחותי, רעייתי, יונתי, תמתי, ומבאר תוכן העבודה דכל אחד, ורק לאחר עבודה שלמה זו מגיע לפתחו של אולם. שלכאורה, א"ז תואם את פשט הכתוב - רק פתחו כחודה של מחט ואפתח לכם כפתחו של אולם (ובכלל, כפי שמבאר במאמר, לאולם לא היו לו דלתות והיה תמיד פתוח וא"כ מהו הענין והחידוש שנפעל ע"י עבודת בני"ה שאז ואני אפתח לכם כפתחו של אולם)?

- אלא שלפי המבואר בפנים מתבאר הענין היטב. שבאמת להגיע לפתחו של אולם לא נדרש כל ההקדמה הנ"ל וכמו שמבאר של'אולם' לא היו לו דלתות והוא תמיד פתוח, ובפשטות זה נובע מצד שהמס"נ - נקודת היהדות - 'לבי ער' גרידא, כבר שייך לפתחו של אולם. אלא שכנ"ל בפנים, שבשיל שדרגת פתחו של אולם תהיה אצלו בגילוי ובפנימיות (ולא רק כקבל שבקלים, שגם כשמוסר נפשו נשאר הוא בעצם קל שבקלים, ורק מצד גילוי עצם נפשו מוס"נ), לכך נדרשת עבודה מסודרת מלמטה למעלה - פתחי לי אחותי, רעייתי, יונתי, תמתי, וכפי שמבאר תוכן העבודה דכל אחד.

כי היות שה'עצם' הוא העצם גם של הכוחות הגלויים¹², לכן ברגע שלא חודר ומתגלה בהם, אלא עושה רק מצד קבעומו"ש או שמאיר ומתגלה רק ב'רצון', חסר בגילוי שלו. ואדרבה, כאשר הוא לא חודר ובא לגילוי, מוכח שהדרגא שמאירה אינה העצם עצמו, אלא הארה שמוגבלת בלהאיר בדרך מקיף בלבד. ודווקא כשחודר לכוחות הגלויים, בא לידי גילוי ה'בלי גדר' של העצמות שמתגלה גם בגבול.

מצד א' צריך שיתגלה דרגת ה'עצמות' ומצד שני שיהי' בגילוי גם בתחתונים מצד גדרם, בכוחות הגלויים – שזה שלימות הגילוי, ולכן צריך גם את הביטול דקבעומו"ש וגם את הקדמת העבודה בכוחות הגלויים שזה פועל שגילוי העצמות יהיה בתחתונים. וכמבואר בלקו"ש ח"ז¹³: "בכדי שיהי' לו ית' דירה בתחתונים שאלקות יומשך ויאיר בעולם בגילוי ובפנימיות, צריך ב' אופני עבודה: עבודה דמס"נ ועבודה דכחות פנימיים, השגת אלקות ואהוי"ר וכו'".

"בהגילוי דמס"נ מתבטא איך שההעלם דעולם כוונתו גילוי אלקות, אבל להיות שהעלם וישות זה הוא צד השוה שבכל הנבראים, הרי אינו פועל ומגלה, שגם תכונות וגדרי הפרט דכל נברא הם כלים לאלקות [ועוד: מכיון שעבודה דמס"נ היא באופן שאין מתחשבים כ"א מתגברים על ההעלמות והסתרים – א"כ אי"ז שייך לעניני העולם עצמו], ולכן צריך להעבודה דהשגה ואהוי"ר שגם גדרו הפרטי דכל נברא הוא כלי לאלקות.

"ולאידך: העבודה דהשגה ואהוי"ר אינה מספיקה כי (נוסף ע"ז שהאור הנמשך עי"ז הוא אור שבערך הבריאה הרי) מצד העלם דעצם דעולם הוא הוספה על עצם מציאותו, ולכן צריך להעבודה דמס"נ שמבטא שגם העצם דעולם הוא כלי לאלקות ושיהי' יתרון האור – בחי' אור הבל"ג שלמע' מהשתל', שאי"ז הוספה על מציאותו שהרי ההעלם גופא מעורר גילוי כח המס"נ, ואי"צ ע"ז עבודה ויגיעה.

"ולכן ע"י הקדמת העבודה דהשגה ואהוי"ר שנמשך האור שלפ"ע העולמות באופן גילוי ופנימי בפרטי גדרי הנבראים (אף שההמשכה היא כמו הוספה כנ"ל), – שבכללות היא גם העבודה שבזמן הבית (כבד"ה אני ישנה שם) – הרי כאשר נמשך לאח"ז אור הבל"ג – ועד, "ונגלה כבוד הוי"ל לעת"ל – הרי זה שייך לא רק לבחי' העלם וישות העולם

¹² ראה בד"ה ואתה תצוה תשמ"א (ס"י) שמבאר ב' דרגות בזה גופא: עצם הנשמה הוא העצם של הכוחות הגלויים אבל אינו שייך לציור של כוחות הגלויים, ועצם הנשמה כפי שמושרש בהעצמות, שאז הפשיטות דהנשמה והציור דהכוחות שלה כאחד. עיי"ש.

¹³ שמיני א' ע' 98-97 הע' 34.

(שההעלם מעורר אור הבל"ג - שבכללות הוא בזמן הגלות-) אלא גם בתכונות וגדרי הנבראים".

ה.

אופן החיבור בין קב"ע וכוחות הגלויים

ואף שלכאורה ה"ז סתירה - קב"ע (ביטול), וכוחות פנימיים (הבנה והשגה - מציאות)?

מבואר בזה בכ"מ¹⁴, שכאשר דבר חקוק באדם בדומה לאותיות החקוקות באבן טובה, כלומר, הוא אכן חקוק בו (שלא כבאותיות הכתיבה הכתובות על הקלף), אך הוא אינו חדור לעומק כל כך, ואינו מגיע עד לעצם ממש - אז, כשם שהדבר הנחקק אינו חודר לעומק פנימיותו, כך אין הוא חודר כל כך לכוחותיו החיצוניים.

אך קבלת עול, כיון שהיא חקוקה אצל היהודי מעבר לעבר, בכל עצמיותו, היא חודרת גם לכוחות החיצוניים ביותר, כי כל כוחותיו של האדם שייכים לעצמיותו, כנ"ל. זוהי המשמעות של "חקיקה מעבר לעבר"¹⁵: מהפנימיות העמוקה ביותר עד לחיצוניות הרחוקה ביותר.

ולכן הקבלת עול משפיעה גם על כוח השכל, שבהבנת המצוות של עדות ומשפטים לא תורגש רק מציאות השכל כשלעצמה, אלא שקיומן יהיה מצד "גזירה היא מלפני" - כי עצם הנפש כולל ומשפיע על כל הכוחות.

ובלקו"ש ח"ח¹⁶, מוסיף בהע"ו¹⁷: "ואדרבה: דוקא בזה שהקב"ע פועל גם על השכל, מתבטא שהוא חקוק בעצם נפשו".

¹⁴ לקו"ש ח"ז בהר ס"ה. לקו"ש ח"ח חוקת א' ע' 131 ואילך, בעניין אופן הנרצה בקיום ה"חוקים".

¹⁵ כמו האותיות שבלוחות כמרד"ל (שבת קד, א) מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין.

¹⁶ חוקת א'.

¹⁷ 53.



ג' שלבים ב'לעשות לו ית' דירה בתחתונים'

הת' מנחם מענדל שיחי' היילפרין
תלמיד בישיבה

א.

סיכום מהלך השיחה בקצרה

כתיב בפר' יתרו¹: "וירא חתן משה את כל אשר הוא עושה לעם ויאמר מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם מדוע אתה יושב לבדך וכל העם ניצב עליך מן בוקר עד ערב . . . ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל . . . ושמת עליהם שרי אלפים ושרי מאות שרי חמישיים ושרי עשרות, ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם".

והנה, בלקו"ש חט"ז², מביא הרבי את שאלת מפרשי התורה³: כיצד משה רבנו לא עמד מעצמו על כך שלא יהי' בכוחו לשפוט את כל העם לבדו, ולא העלה בדעתו את עצתו הפשוטה של יתרו – למנות שופטים נוספים שסייעו בידו.

ולבאר זאת מקדים שמצינו ויכוח דומה לזה, שהתרחש מיד לאחר נתינת לוחות ראשונות:

משה רבנו טען שטוב שבנ"י ילמדו תורה ישירות מפי הגבורה, ואילו בנ"י טענו "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו, ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו"⁴.

והיינו, שמשה רבנו ידע שבנ"י בדרגתם אינם ראויים ללמוד ישירות מפי הגבורה, אך הוא סבר שכל עוד הוא עומד לצידם והם נתונים להשפעתו שמרומם ומקרבם לדרגתו, הם יכולים להתגבר על מגבלה זו.

לעומתו טענו בנ"י - והקב"ה קיבל את הטענה - שרצונם לקבל את התורה באמצעות נוחותיהם הם, ולא באמצעות כוחות הנובעים מהשפעתו של משה רבנו. לשם כך על

¹ יתרו יח, יד. כא-כב.

² יתרו ב.

³ עקידה, אברבנאל, ש"ך עה"ת ועוד כאן.

⁴ ואתחנן ה, כד.



משה לקבל את התורה מפי הקב"ה לבדו, ואז למסור את הדברים אליהם, כך שיוכלו לקבלה בכוחותיהם שלהם.

על דברים אלו התלונן משה "התשתם את כוחי כנקבה"⁵: דרישתם של בני" מחייבת את משה לרדת מדרגתו הגבוהה ולהעלים את השפעתו, כדי שבני" יוכלו לקבל את התורה בדרגתם שלהם ולא יתעלו לדרגתו של משה.

ומקשר זאת לנידון דידן:

משה רבינו לא טעה ח"ו באומד מצבם של בני", אלא טענתו היתה, שמאחר ולו ניתנה התורה מפי הגבורה – מן הראוי שהוא ילמד את בני" וישפוט אותם בעצמו, בכדי שאף הם יקבלו את התורה בדרגה נעלית זו.

וטענתו של יתרו היתה שכאשר אנשים באים למשה למשפט הנוגע לעסקיהם האישיים – הם נמצאים בדרגה רוחנית רחוקה בתכלית מדרגתו של משה, ואין בכוחם לקבל וללמוד את משפטי התורה כפי שהם בדרגתו הנעלית של משה, ועל כן יש צורך למנות שרים.

אך משה עדיין טען, שגם אם בעלי הדין כשלעצמם עומדים בדרגה נחותה יותר, הרי בשעה שהם עומדים לפניו יש בכוחו להעלות ולרומם אותם לדרגתו שלו, כך שיוכלו ללמוד ולקבל את המשפט מפיו.

והקב"ה הסכים לעצת יתרו. וזאת, (גם) מפני שהיה צורך להבטיח את מצבם של בני" לאחר כניסתם לארץ ישראל כאשר "הנך שוכב גו" וקם העם הזה גו"⁶. והיינו, שאף כשלא ילמדו תורה מפי משה ולא יתרומומו על-ידו, תגיע אליהם התורה (שהיא דבר ה' בכל הזמנים) ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור⁶.

וזהו גם הטעם לכך שמשה לא סבר שעליו לעשות זאת בעצמו, שהרי [בנוסף לכך שענין זה – שרועה ישראל ישנה סדר הנהגתו כדי להבטיח את המצב שלאחרי הסתלקותו – דבר חידוש הוא, הנה באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, שהרי לולא החטא שלאח"ז] משה היה צריך להכניס את בני" לארץ, ואז היתה זו גאולה שלימה שאין אחריה גלות, ובמצב זה היה לימודם של ישראל בדרגת 'ראיה'.

⁵ רש"י עה"פ.

⁶ כמבואר בשיחה (ס"ז) שכל העניינים ואף אלו המתייחסים לדורות הבאים צריכים להגיע באמצעות משה (כמאמר רז"ל "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש בתורה הכל ניתן למשה מסיני". כלומר אף מה שתלמיד ותיק בדור מאוחר יותר מחדש, גם חידוש זה "ניתן למשה מסיני". כיוון שחידוש זה של התלמיד ותיק חודש בשכלו שלו, לפיכך אין יכול חידוש זה להיות חלק מתורת משה, אלא א"כ הוא יעבור באמצעות משה, שאז זהו דבר ה' ממש (ראה הערה 41 בשיחה)). שלכן דווקא משה הי' צריך למנותם.

וראה שם להרחבת הענין.

ב.

מקשה על הדימוי הנ"ל

בהשקפה ראשונה נראה, דכמה עניינים דורשים ביאור:

(א) לכאורה הויכוח של משה ובנ"י לאחר מ"ת אינו מוסיף בהסברת הענין. שהרי, הטעם שהקב"ה הסכים במ"ת עם טענת בנ"י היה משום שרק כך יקבלו את התורה באמצעות כוחותיהם הם והיא תתקבל אצלם בפנימיות.

משא"כ בנדו"ד, הטעם שהקב"ה הסכים עם טענת יתרו היא (לא מצד איזה חסרון שיהי' באופן קבלתם, אלא) כדי להבטיח את מצבם של בנ"י לאחר כניסתם לארץ, כאשר "הנך שוכב גו' וקם העם הזה גו'" – שגם באותה שעה, כאשר תחסר להם השפעתו של משה, בכל זאת תגיע אליהם התורה ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור⁸.

(ב) ובעיקר: לכאורה הטעם בשלו קיבל הקב"ה את טענתם שם, סותר לטעם הקבלה פה.

דהרי, בלוחות ראשונות הקב"ה שלל את הרוממות שמשה רומם את בנ"י כיון שצ"ל קבלתם בפנימיות ע"י כוחותיהם הם, ואילו בנדו"ד אין כל שלילה לענין הרוממות, והסכמת הקב"ה לטענת יתרו היא רק מצד סיבה צדדית כנ"ל.

והגם שישנו הבדל בין הרוממות דמ"ת - לשמוע מפי הגבורה, לרוממות דנדו"ד - לשמוע ממשה, עם זאת, נוסף לכך שדווקא מחילוק זה מתחזקת השאלה מהי השייכות ומהו הדמיון של הרוממות דמ"ת לרוממות דנדו"ד, שלכן צריך להקדימה כהסבר לרוממות דידן, צ"ב בעיקר בגוף הענין, מדוע הרוממות של משה לא פוגמת בקבלה ב'כוחותיהם הם', מהו ההבדל המהותי בין ה'רוממויות'?

ובלשון קצרה: לכאורה בכל ענין אין בדוגמא של מ"ת כדי לתת ביאור בנדו"ד. אם מצד הסכמת הקב"ה לטענת בנ"י - בנדו"ד הוא מטעם אחר. ואם בגוף הענין, שכאשר בנ"י נמצאים ליד משה הוא פועל בהם רוממות - אם זה דומה לענינו, אין מובן מדוע כאן למרות הרוממות עדיין נחשב שמקבלים מצד כוחותיהם הם ונחשב בפנימיות. ואם אכן ישנו הבדל בין ה'רוממויות', מדוע מקשר ביניהם?

⁷ וילך לא, טז.

⁸ ואף שניתן לומר שויכוח זה נצרך לגוף הענין - שבכוחו של משה לרומם את בנ"י לדרגתו - שענין זה מצנינו לכאורה מפורש יותר בפסוקים דמ"ת ("התשתם את כוחי כנקבה", וכיו"ב), ולכן מביאו, לומר שדוגמתו הוא תוכן הויכוח אצלנו, על אף שאינו מפורש ומוכח מהפסוקים, אך עם זאת:



ג.

מקשה על כללות דרכו של משה ברוממות בני" במ"ת

והנה, בריבוי שיחות אודות חג השבועות ומתן תורה מבואר שעיקר החידוש של מתן תורה הוא ביטול הגזירה בין עליונים לתחתונים, שאלוקות תחדור לתחתון, ומצד גדריו הוא. ומטעם זה "כו"ע מודו בעצרת דבעינן נמי לכם"⁹, ולכן 'אנכי' בלשון מצרי¹⁰, ולכן לא טוב שבני" הלכו לישון כהכנה למ"ת¹¹, וזהו הטעם דמ"ד 'רואין את הנראה ושומעין את הנשמע'¹², הכל בכדי שאלוקות תחדור בהתחתון מצד גדריו הוא.

וא"כ אינו מובן רצונו משה לרומם את בני" שישמעו תורה מפי הגבורה, היפך העניין והחידוש לכאורה של מתן תורה, וכפי שאכן רואים שמטעם זה הקב"ה הסכים לטענת בני" - בכדי שיהיה זה מצד כוחותיהם הם ותתקבל אצלם בפנימיות.

ד.

צ"ב במבואר בשיחה שבאותה שעה לא עלה על הדעת מצב אחר

עוד צלה"ב בהביאור על כך שמשה לא עשה את עצת יתרו מעצמו מכיון ש"באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, שהרי לולא החטא שלאח"ז משה הי' צריך להכניס את בני" לא"י והיתה גאולה שלימה".

מה הפירוש שבאותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, הרי מצינו כבר בפרשות שמות ובשלח שמשה ידע שלא יכנס לארץ, ועכ"פ לא כרועה ומנהיג ישראל¹³, וכן הקב"ה כבר רמז למשה שלא יכנס לארץ¹⁴, ובמילא לכאורה ידע משה שאכן יהי' מצב אחר?

וגם את"ל שעל אף שידע, עדיין (עד לאחרי החטא) לא נגזרה גזירה בפועל, עדיין צ"ב מה הפי' "לא עלה על הדעת מצב אחר"?

⁹ ראה לקו"ש חכ"ג חגה"ש ב, ס"ה.

¹⁰ ראה לקו"ש ח"ג יתרו, ס"ה.

¹¹ ראה לקו"ש ח"ד חגה"ש, ס"ד.

¹² ראה לקו"ש ח"ו יתרו ב, ס"ו.

¹³ שמות ד, יג. רש"י ד"ה ביד תשלח. וראה ביאור שי למורא אות יח, ע"פ ר"א מזרחי - שמושה ידע

שלא יכנס רק חשב שיכנס כאחד מבני" ולא כמנהיג. אבל בעניינו עדיין יוקשה, דהרי בפשטות מעלת משה - שמרומם את בני", קשורה עם הכוחות שניתנו לו, כמשה רבינו. ואם יכנס כיהודי רגיל, בפשטות, לא יוכל עוד לרומם אותם לדרגתו - ראייה וכו', כפשוט. וראה גם ו, א. רש"י ד"ה עתה תראה, וראה ביאור שי למורא אות ד. ע"פ משכיל לדוד.

¹⁴ בשלח יז, יד. רש"י ד"ה ושים באוזני יהושע.

ולאידך, דווקא מצד זה שלא עלה על הדעת מצב אחר, מדוע הי' צריך משה לבצע את עצת יתרו (וכן היתה הסכמת הקב"ה), בסמיכות מיד לאחר ששמע את עצתו, והרי אם בשביל שגם במצב שמשה לא נכנס לארץ ו"הנך שוכב עם אבותיך"¹⁵, גם אז "תבוא אליהם התורה שהיא דבר הקב"ה בכל הזמנים ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור", וממילא נדרש משה לבצע את מינוי ובחירת השרים, מכיון שענין זה חייב להיות ע"י פעולת משה¹⁶. א"כ, מדוע שיעשה זאת כעת, ולא ימשיך לשפוט את בני בעצמו - עם כל המעלה שבזה, עד למצב בו יתכן מצב כזה¹⁶ - בשנים האחרונות לאחר הכאתו בסלע וכיו"ב, ורק אז ימנה השרים. ומדוע בכל עשרות השנים שבהם לא עלה על הדעת הסתלקות משה, היו צריכים בני לקבל את משפטי התורה באמצעות ראשי אלפי ישראל¹⁷?

ה.

ב' אופנים בחיבור עליונים ותחתונים

ויובן זה בהקדים המבואר בשיחת ש"פ יתרו¹⁸ תשנ"ב.

שם מבאר את עניינם של ב' הפעמים שבהם נאמרו עשרת הדברות בתורה (בפ' יתרו ובפ' ואתחנן), שבפ' יתרו הדברות מיוחסות להקב"ה - "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר"¹⁹. ובפ' ואתחנן הדברות הם חלק מדברי משה - "אלה הדברים אשר דיבר משה"²⁰.

¹⁵ וילך לא, טז.

¹⁶ והן אמת שבאותה שעה עדיין לא נגזרה עליהם גזירת מ' שנה והיו צריכים להכנס לא"י לאלתר, עדיין מובן שהי' זה במרחק מהלך כו"כ זמן (ראה רש"י דברים א, ג), והי' לו לדחות זאת ככל האפשר, ובפרט למ"ד שביאת יתרו היתה קודם מ"ת וכל הנלוו לזה (שגם לשיטתו נאמר הביאור שבהשיחה - ראה שם בהע' 12. אלא שהביאור להלן בפנים ההע' יבואר לפי הדעה השניה). ובמיוחד כפי שנשתלשלו הדברים בפועל - שהי' הדבר יכול להיות רק בשנים האחרונות כבפנים. ועוד והוא העיקר, שהקב"ה, שיודע מה הי' לפועל, הי' ביכולתו לדחות את קיום עצת יתרו לזמן מאוחר זה.

¹⁷ והגם שמבואר בהשיחה (ס"ט) המעלה שבזה, הרי מובן בפשטות, שכל זה כיון שבאים לבאר המעלה במצב זה מוכרח המציאות - שגם בכזו מציאות ירודה, ישנו בפרט מסויים מעלה עצומה. וכמו שזה בנוגע לענין הגלות, שכל הביאורים במעלת העבודה בגלות, ועד שכשיבוא משיח יתגעגעו לימי הגלות, כל זה לא מספיק ואינו מבאר כלל את המצב הנמוך שנמצאים בו 'בנים שגלו מעל שולחן אביהם', וממילא ודאי הוא הדבר - שברגע הראשון שיתאפשר לצאת מהגלות זה אכן יקרה, ומטעם זה מובן מדוע [על אף שבתחילה לא עלה על הדעת מצב של הסתלקות והצורך להעביר את התורה לדורות הבאים] לא עשה משה את עצת יתרו מעצמו מצד מעלה עצומה זו (ראה שם ס"ט), כי כל מעלה שתבואר, זהו רק במצב של הכרח השעה. אבל ודאי שגדלה מעלת הלימוד ממה עצמו, באופן של ראי' וכו'.

¹⁸ כ"ף שבט.

¹⁹ יתרו כ, א.

²⁰ "משנה תורה מפי עצמו אמרה" (וברוח הקודש) - מגילה לא, ב (ובתוס'). זח"ג רסא, א. ועוד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 9 ואילך, וש"נ. משא"כ ארבעה ספרים הראשונים הם "מפי הגבורה" (מגילה שם).



ומבאר שזהו מצד שבתורה ישנן בכללות ב' דרגות:

(א) התורה מצד עצמה, שהיא "חמדה גנוזה שגנוזה לך . . קודם שנברא העולם"²¹, להיותה חכמתו ורצונו של הקב"ה, עד שהתורה היא דבר אחד עם עצמותו ית' - "אורייתא וקוב"ה כולא חד"²².

(ב) לאחר מכן התורה "נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה כו"²³. ובמתן תורה ניתנה התורה לבנ"י למטה בארץ דווקא (עד שהתורה "לא בשמים היא"²⁴), שבנ"י נשמות בגופים צריכים ללמוד תורה ויפסקו שאלות ע"פ שכלם והבנתם הם (בשכל דלמטה).

ומב' דרגות אלו בתורה נובעים גם ב' ענינים בלימוד התורה:

(א) הידיעה וההכרה שהתורה היא חכמתו ורצונו ית', למעלה מכל עניני העולם כולל שכל האדם - מבטאת את הרגש הביטול של האדם הלומד להקב"ה.

יתירה מזו: הביטול שלו צריך להיות עד כדי כך, שאינו מרגיש את עצמו כמציאות בפ"ע, אלא שכל ענינו הוא לבטאות את דבר הקב"ה שבתורה - כמ"ש²⁵ "תען לשוני אמרתך", "שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר"²⁶.

היינו, שדיבור האדם עצמו הוא דיבורו של הקב"ה, באופן ד"אדנ"י שפתי תפתח ופי גיד "תהלתך"²⁷, "דברי אשר שמתי בפ"ך"²⁸ ע"ד שכינה מדברת מתוך גרונו.

(ב) הידיעה שהתורה ניתנה למטה בארץ דווקא, ניתנה אליו כנשמה בגוף - מגלה אצל היהודי שצריכה להיות מציאות של אדם, ושהוא ילמד תורה, וישתדל להבין בשכלו את התורה שלומד, עד לאופן שהתורה "נקראת על שמו"²⁹ של האדם ("תורתו"³⁰), "תורה

²¹ שבת פח, ב.

²² תניא פ"ד ורפכ"ד בשם הוהר.

²³ תניא פ"ד (ח, ב).

²⁴ נצבים ל, יב. ב"מ נט, ב.

²⁵ תהילים קיט, קעב.

²⁶ תו"א יתרו סז, ב.

²⁷ תהילים נא, יז.

²⁸ ישעי' נט, כא.

²⁹ ע"ז יט, א.

³⁰ תהילים א, ב.

דילי' היא"³¹ (ולכן "הרב שמחל על כבודו כבודו מחול"³²), הוא נעשה בעה"ב (כביכול) על התורה.

בהתאם לכך מבאר, שבענין 'דירה בתחתונים', ישנם שני פרטים:

(א) 'דירה' - כמו שרואים בדירה בפשטות - שהאדם הדר בה נמצא בגלוי בכל עצמותו. כלומר, שהחידוש והגדר ד'דירה' הוא, שהעצם מתגלה בה.

(ב) 'בתחתונים' - שצריך להיות דווקא במקום הכי נמוך, ומצד הגדרים של התחתונים.

ומבאר, שבדברות הראשונות ניתן הכח לעשות "דירה לו יתברך", לו לעצמותו. ואמירת עשרת הדברות ע"י משה רבינו נותנת את הכח לעשות זאת ב"תחתונים", בגדרם הם, כי משה נמצא למטה, ו"אזלת לקרתא הלך בנימוסי".

והמעלה שבכל א' על חבירו שלכן נצרכים לשתיהן: בדברות הראשונות נמצא בגלוי ה"דירה לו יתברך", ולא כל-כך ה"תחתונים", ובדברות האחרונות - נמצאים יותר בהדגשה ה"תחתונים", ולא הדרגא הגבוהה ד"לו יתברך".

ותכלית שלימות המעלה היא כשישנו החיבור דב' הענינים: הגילוי דעצמות ומהות א"ס ב"ה בעצמותו ומהותו (לא כפי שנמצא במשה בתור ממוצע המחבר) לבני כפי שנמצאים כנשמות בגופים בתחתונים ומקבלים את הגילוי בפנימיות מציאותם (ולא ע"י ביטול מציאותם).

היינו, שהדירה (בתחתונים) עצמה (לא בטלה במציאות, אלא) נעשית "צינור" לגילוי "דבר ה' ממש" מעצמותו ומהותו ית' (ה"דייר") בעצמותו ומהותו. עד כאן תוכן השיחה בקיצור.

והעולה מכל הנ"ל הוא, שבשביל דירה בתחתונים (וכמו"כ בלימוד התורה) יש צורך בשני האופנים: (א) מצד 'המעלה', שהיא דווקא המביאה את ה'עצם'. (ב) מצד 'המטה' שהיא היוצרת את 'התחתונים'.

³¹ קידושין לב רע"ב (וראה בפרש"י שם).

³² שם סע"א.



ז.

ג' שלבים בחיבור עליונים ותחתונים

בשיחת³³ כ"ב שבט תשנ"ב מבואר (ס"ד³⁴) שישנם ג' דרגות בסיום העבודה ד'לעשות לו ית' דירה בתחתונים' - המשכת בחי' אחד עשר בבחי' עשר³⁵ (דבכדי שתהי' בגדרי התחתונים, צ"ל העבודה דרגא אחר דרגא מלמטה למעלה):

א) העבודה - עד לסיום ושלמות העבודה - בעולם, בדרגת "עשר", כדי להכין את העולם לקבל את הגילוי ד"אחד עשר" (אלקות שלמעלה מהעולם), ושלא יתבטל ממציאותו (כפי שהי' במתן תורה). אבל בזה מודגש בעיקר ובגלוי הענין ד"עשר", אלא שב"עשר" גופא - כפי שנעשה כלי ל"אחד עשר". ובאופן שעדיין ניכר החילוק בין "עשר" ל"אחד עשר", מהאי טעמא גופא שצ"ל בגדרי התחתונים, והתחתונים נמצאים עדיין בדרגת "עשר" (ולא "אחד עשר").

ב) הגילוי ד"אחד עשר" עצמו, עד ש"עשר" מתעלה ל"אחד עשר". והיינו, ש"אחד עשר" פועל גם ב"עשר", אבל בעיקר מורגש הגילוי ד"אחד עשר" (ו"עשר" נכלל ונעשה חלק בלתי נפרד מ"אחד עשר").

ג) שלמות החיבור והיחוד ד"עשר" (מצד ענינו הוא) ו"אחד עשר" (מצד ענינו הוא), שתחתונים מצד ענינם הם נעשים דירה לו יתברך, לעצמותו ית'³⁶. ביחד עם זה שווה דירה לו יתברך - נעשית הדירה דבר אחד עם הדייר, ובלשון הידוע³⁷: יש הנברא הוא דבר אחד עם יש האמיתי.

ומוסיף, שי"ל שב' הענינים האחרונים הם כנגד ב' הדרגות ב"אחד עשר" גופא: אחד עשר שבערך לעשר (ולכן יש ל"אחד עשר" פעולה על דרגת עשר, אם באופן של ביטול (כפי שהי' במ"ת) או באופן שעשר מצ"ע נשאר סו"ס מציאות נפרדת מאחד עשר), ואחד

³³ ש"פ יתרו, כ"ף שבט, וליל ויום ב' פ' משפטים.

³⁴ לאחרי שמבאר (ס"ה) ששלמות הכוונה היא, שבניי על ידי עבודתם כח עצמם (לא באמצעות הגילוי מלמעלה ד"ידיבר אלקים גו") - בהיותם בהתלבשות בתחתונים - ימישו את הגילוי דאחד עשר בעשר ע"י עשיית התחתונים (עשר) כלי מוכשר לקבלת הגילוי ד"אחד עשר", ע"ז שלומדים תורה עם כח הדיבור הגשמי שלהם באופן ד'תען לשוני אמרתך" ("לאמר" את דבר הקב"ה ממש) ויעשו את עבודתם בעולם באופן שהתחתונים עצמם נעשים כלי ודירה לו יתברך. וע"ז נמשך הגילוי דאחד עשר בעשר באופן של קביעות ונצחיות - כפי שהי' בשלמות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה - כיון שזה בא (לא מצד כח מלמעלה, אלא) ע"י התחתונים מצד ענינם וגדרם הם.

³⁵ בחי' 'עשר' - מרמז על שלמות בגילוי אלוקות שמצד סדר השתלשלות (עשר ספירות). בחי' 'אחד עשר' - מרמז על הבחי' שלמעלה משייכות לסדר השתלשלות - בחי' 'אנת הוא חד ולא בחושבן' - דרגת האלוקות שלמעלה משייכות לחשבון (של עשר ספירות).

³⁶ ראה סה"מ תקס"ה ח, א, ע' תפט. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רמא הערה 32.

³⁷ ביאורי הזהר (לאדהאמ"צ) בשלח מג, ואלך. וראה ד"ה ולקחתם לכם תרס"א (ע' קצו).

עשר שרומז על עצמותו ית' - "אנת הוא חד ולא בחושבן"³⁸ - שלא בערך לגמרי לעשר ולאחד עשר, ולכן יש בכחו לחבר ולאחד את שניהם בשלימות.

ח.

ע"פ כהנ"ל - יבאר הצורך בהקדמת הויכוח במ"ת לענייננו

לפי כל הנ"ל יש לבאר את המהלך בנדו"ד:

הסיבה לכך שבכדי לבאר את טעמי הויכוח בין יתרו למשה היה צורך להקדים את הויכוח של משה ובנ"מ"ת היא כיון שזוהי הקדמה כללית לכל הדין-ודברים במהלך השיחה שקשורים לחידוש שנתחדש במ"ת - ביטול הגזירה בין עליונים ותחתונים, ובלשון הידוע "לעשות לו ית' דירה בתחתונים"³⁹:

במהלך השיחה מבוארים ג' שלבים בחיבור עליונים ותחתונים שנתחדש במ"ת (ע"ד ג' האופנים הנ"ל, רק) בסדר מלמעלה למטה⁴⁰:

³⁸ תקו"ז בהקדמה (י"ז, א).

³⁹ ראה תנחומא נשא טז. שם בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג ו. תניא רפל"ו.

⁴⁰ ואף שבשיחה הנ"ל (ס"ז) מבוארים ג' שלבים בסיום העבודה של "לעשות לו יתברך דירה בתחתונים" - המשכת בחי' אחד עשר בבחי' עשר בסדר של מלמטה למעלה דווקא, ואילו לפי המתבאר כאן הוא מלמעלה למטה (מ"ת - עצמות שמבטל את התחתונים. לימוד משה את בני בדרגת ראי' - דרגא ששייכת לתחתונים. מינוי השרים - עצמות שלמעלה משייכות לתחתונים ומתקבל בתחתונים מצד עצמם).

אלא שהטעם לחילוק הוא, ששם מבאר ג' דרגות בסיום העבודה של "לעשות לו ית' דירה בתחתונים", ואילו כאן מדובר בתחילת העבודה, שאז הסדר הוא של עליונים ירדו לתחתונים - "ואני המתחיל".

וכמבואר בלקו"ש חכ"א תרומה א, ס"ה:

"השראת השכינה בשעת מ"ת היתה מצד למעלה - "ואני המתחיל שנאמר וירד הקב"ה על הר סיני"; וכיון שהתכלית של "עליונים ירדו לתחתונים" היא, ש"התחתונים יעלו לעליונים", שהעולם ייהפך לדירה לו ית', והרי למעלה "אין כח חסר פועל" - לכן נעשו ה"תחתונים" דירה לו ית'. . אך שלימות הכוונה היא, שה"תחתונים" ייהפכו לדירה לקב"ה לא רק ע"י "פועל" שנעשה מצד כחו ית' (שהוא אינו חסר פועל), אך אין זה עדיין "קב שלו" עשיית התחתון, אלא שיהי' "פועל" שיתבצע ע"י התחתון, שהאדם ע"י עבודתו יעשה דירה לו ית' בעולם הזה. וזהו החידוש שבמשכן לעומת מ"ת - שאת הענין של "ושכנתי בתוכם" המשיכו ישראל ע"י עבודתם - ע"י "ועשו לי מקדש". עכ"ל.

וא"כ מובן, שהתחלת הענין של "דירה בתחתונים" היתה מלמעלה למטה, ורק סיום העבודה הוא מלמטה למעלה.



(א) כיון ש'דירה בתחתונים' היא דירה לו ית' - לעצמותו, לכן במ"ת רצה משה לרומם את בני' שיוכלו לשמוע את עשרת הדיברות מהקב"ה עצמו, וזו 'דירה בתחתונים' בזה שה'עצמות' מתגלה אצל בני' כפי שהם נשמה בגוף כאן למטה⁴¹.

וטענת בני' שהקב"ה הסכים לה היא שאמנם דרגת הגילוי היא 'עצמות'⁴², אבל זה לא מספיק 'בתחתונים', כי זה שגילוי העצמות מאיר כפי שהם נשמה בגוף למטה, זה רק מצד הרוממות שפועל בהם משה - לשמוע מהקב"ה, אבל הם רוצים לקבל את התורה בפנימיות, בכוחותיהם הם⁴³.

(ב) לאחר שהקב"ה הבהיר למשה שגילוי העצמות צריך להיות בתחתונים לא רק מצד 'למעלה', משה 'התיש כוחו כנקבה' וירד מדרגתו ולימד את בני' בעצמו, וכאן היה זה בפנימיות - אף שגם כאן משה מרומם את בני'⁴⁴ - הרי כיון שלימודו של משה לבני' היה באופן של ראייה, שזו קליטה והתאמתות חזקה ביותר⁴⁵, דאי אפשר להכחישה. א"כ,

⁴¹ ובוה מתורצת הקושיא דלעיל (אות ג) מדוע רצה משה לרומם את בני' במ"ת אם כל החידוש של מ"ת זה דירה בתחתונים. כיון שמוכן שרצונו זה היה דווקא מצד שצריך שתהי' 'דירה לו יתברך' - שה'עצמות' יתגלה בדירה, שלכן צריך שישארל ישמעו דווקא מהקב"ה עצמו, ו'בתחתונים' (בשלב זה) יהיה מצד זה שמתגלה אצל בני' כפי שהם נשמה בגוף כאן למטה.

⁴² אמנם בעומק יותר, הא גופא שדרגת העצמות במ"ת, לא יכלה להתגלות בתחתונים מצ"ע, מגלה שבעומק חסר גם בגילוי העצמות שהיה במ"ת (נוסף על החיסרון בהתגלות 'בתחתונים' כדלקמן בפנים). שדרגת העצמות במ"ת - מוגדרת בכך שהיא עצם שלמעלה מגילוי בתחתונים, משא"כ דרגת העצמות באופן הג' לקמן, היא עצם שלמעלה מהגדרה, שלכן יכול להתחבר ולהתאחד עם התחתונים (כמבואר לעיל סוס"ז).

⁴³ ובסגנון השיחה הנ"ל - שהגילוי דמ"ת לא יבטל את התחתונים ממציאותם.

⁴⁴ ואפי' כשבאים לדון ב'דברי ריבתם' בענייניהם, ולא באים להתרומם ולשמוע תורה, גם אז משה פועל בהם רוממות, מעצם עשייתם ענייניהם על-ידו.

⁴⁵ והאי דמצינו בויכוח בין משה וישראל בנוגע ללימוד תורה מפי הגבורה, דגם שם היה הגילוי בדרגת (ראיה), כמ"ש "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם", ועפ"י הא דראיה היינו בפנימיות ואין חיסרון ברוממות, לכאורה יש להקשות גם שם, מדוע היה צריך ש"את תדבר אלינו", הרי ראייה זה בפנימיות? ועכ"ז מצינו שהקב"ה אמר למשה "הטיבו אשר דברו", שבכדי שהקבלה תהי' בפנימיות, צריך שתהי' דווקא בכוחותיהם מצד מעמדם ומצבם, ולא ע"י בחי' ראייה, כיון שראיה אינה הפנימיות הנדרשת, ואינה נחשבת לגמרי מצד כוחותיהם.

וא"כ דרוש בירור, האם ראייה נחשבת לקליטה בפנימיות או לאו.

וי"ל, שיש לחלק בין הראיה שהיתה לישראל במתן תורה ("אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם"), לראיה אליה משה רצה לרומםם בויכוח עם יתרו:

במה שכתוב "אתם ראיתם וגו'" - בחי' ראייה, אין הכוונה על עשרת הדיברות ששמעו מהקב"ה, אלו אכן לא הי' בבחי' ראייה (לא מבעי לדעה ש'שומעין את הנשמע ורואין את הנראה הקב"ה - שלא הי'



בבחי' ראייה בנוגע לעשרת הדיברות, אלא גם לדעה ש'רואין את הנשמע ושומעין את הנראה) - שלכן ביקשו בני"מ משה "ואת תדבר איתנו" כיון שלא יכלו להכיל את הגילוי הזה.

אלא, הראיה היתה בעצם זה שראו "כי מן השמים דיברתי עמכם" - שאין עוד מלבדו, אך לא על אופן הקליטה של עשה"ד. וראה פרש"י (ואתחנן ד, לה): "כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים, כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי".

וכן יש לבאר השאלה להדעה הנ"ל ד'רואין את הנשמע'. 'רואין' אין הכוונה להבנה והשגה בדרגת ראייה, כ"א כלשון הפסוק "אתם ראייתם כי מן השמים דיברתי עמכם", וכמ"ש אח"כ "ובעבור תהיה יראתו על פניכם וגו'", שפעולת הראיה - "אתם ראייתם", היתה "בעבור תהיה יראתו". ולכן, זה אכן היה בפנימיות.

אבל בנוגע ללימוד התורה, אכן היה צריך ש"ואת תדבר אלינו" - שמשה ילמדם, ורק אז זה יהי' בפנימיות - בבחי' ראייה. וכן אצל יתרו, מובן מדוע רצה משה לרומם אותם לדרגתו - ראייה, כיון שאין בזה חיסרון של פנימיות, וכל החיסרון אצל יתרו היה כנ"ל, בנוגע למעמד ומצב של הסתלקות. [ולהעיר שגם בנוגע לנסים כו', אף שנאמר כאן ה' ראי', עדיין לא חדר כל הענין, כמוכן מהמשך הכתוב גופא, דאע"פ ש"ראיתם גו'" עדיין "לא נתן הקב"ה לכם לב לדעת ועיניים לראות גו'" עד לאחר מ' שנה (וראה לקו"ש חל"ד ע' 166). ויל"ע בדיוק הל' בזה כדאיתא בד"ה 'בלילה ההוא' תש"מ].

*

אלא שלכאורה יש לדחות החילוק: שהרי בנוגע ללימוד התורה מפי הגבורה, שבני"מ טענו "ואת תדבר אלינו" - שאינם כלים לשמוע מפי הגבורה, מבואר בשיחה שזה פעל חלישות בדרגת משה, כיון שבשביל זה היה מוכרח להשפיל עצמו ממדרגתו, כי באם תאיר באותה שעה מדרגת משה בגלוי ובכל התוקף יתרומו ישראל לדרגתו, שבה צריכים הם ללמוד מפי הגבורה, ולכן בהכרח שתחילה יהי' "התשתם כוחי כנקבה", חלישות וירידה במדרגת משה, ורק עי"ז יוכל לשמש ממוצע בין הקב"ה לבני"מ למסור להם את דבר הקב"ה.

ולפי"ז קשה, דמכאן משמע שלא רק שבני"מ לא יכלו לקבל מהקב"ה את התורה בפנימיות (והיה צריך ש"ואת תדבר אלינו"), אלא שגם משה יכלו לקבל בכוחותיהם רק כאשר תש כוח משה - ירידה ממדרגתו (ראייה), ומכאן משמע ש"הטיבו אשר דיברו" ש"משה צריך לדבר איתם, זה ע"י ירידה ממדרגתו ראייה, ורק אז כשמשפיל עצמו ממדרגתו יהי' בפנימיות, אבל דרגת ראייה אינה הפנימיות שנדרשת כאן, אלא דווקא ע"י שיהי' בכוחותיהם, ללא רוממות שפועל בהם משה.

אלא שיש לחלק, בין מדרגת משה שאליה רצה משה לרומם אותם בנוגע ללימוד התורה מפי הגבורה, שעל זה אמר לו הקב"ה "הטיבו אשר דיברו" וצריך שיהי' "התשתם כוחי כנקבה" ירידה ממדרגתו, לבין מדרגת משה שאליה רצה משה לרומם אותם בויכוח עם יתרו, דשם אין חיסרון של העדר הפנימיות (וכל החיסרון הוא רק מטעם אחר - כדי להבטיח מעמד ומצב אחר - לאחר ההסתלקות).

דהרי, מדרגת משה המדוברת בנוגע ללימוד התורה מפי הגבורה - היא מעלת דרגתו של משה לגבי הנביאים האחרים, כמבואר ברמב"ם (הלכות יסוה"ת פ"ז ה"ו): כל הנביאים על ידי מלאך. לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה. משה רבינו לא על ידי מלאך .. "פה אל פה אדבר בו" .. "ודבר הקב"ה אל משה פנים אל פנים" .. כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל .. כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן . . "כאשר ידבר איש אל רעהו" כלומר כמו שאין



אדם נבהל לשמוע דברי חבירו כך היה כח בדעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה והוא עומד על עומדו שלם". עכ"ל.

ולמדורתו זו רצה משה לרומם אותם. ועל כך ענה לו הקב"ה - "הטיבו אשר דיברו", שבכדי שיהיה בפנימיות צריך שיהיה מצד כוחותיהם, ולא ע"י שירומם אותם למדרגתו. משא"כ מדרגת משה המדוברת בו יכוח עם יתרו שאלהי רצה משה לרומם אותם, היא לדרגתו בבחי' ראייה, ובזה אין באמת את החיסרון של העדר הפנימיות, שלכן לא צריך להיות בזה ירידה, אלא רק כדי להבטיח את המעמד ומצב שלאחרי ההסתלקות, היה צריך את עצת יתרו.

*

ואין להקשות מלשונות הפס' (יתרו - כ, טז) "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות", שמלשון "ונשמעה" לכאורה משמע שמיעה לאפוקי ראי'. וכן (ואתחנן - ה, כד) "קרב אתה ושמע", לכאורה ירידה מדרגת ראייה לשמיעה, שבנ"י מבקשים ממשה - "קרב אתה ושמע", וכן בהמשך הפסוק - "ושמענו ועשינו". ולהוסיף, שבפסוק שבפרשת ואתחנן, מודגש ומדויק שהירידה מראייה לשמיעה צריכה להיות גם אצל משה עצמו, כהלשון שם - "קרב אתה ושמע" - שמושה עצמו יקבל זאת באופן של שמיעה, ולא רק שאצל בני"י יתקבל באופן של שמיעה - "ושמענו ועשינו".

אין להקשות כן, כיון שאין הפירוש ב"דבר . . ונשמעה", וכן ב"קרב אתה ושמע" - לאפוקי ראייה [וכהדיוק "קרב אתה ושמע" (ראה לקולוי"צ לזהר שמות, ע' לו. וצע"ק מסה"מ תרל"ז ח"ב ע' תתסב)]. אלא משה אכן יכל ללמדם ע"י שירומם אותם לדרגת ראייה, רק שלגבי הגילוי הנעלה של "ידבר עמנו אלוקים" (- שאפי' הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין), אמרו למשה "דבר אתה עמנו" ובמילא יוכל להיות "ונשמעה" - נוכל לקבל את דברי התורה, "ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות", אבל באמת אין מניעה ביחס ללימודם ממשה בדרגתו ראייה.

וראה גם הע' 14 בישיבה, שמציין שם לפסוקים שבפ' ואתחנן (ה, כב) ובפ' יתרו (כ, טז), ומציין שם לפירוש הרמב"ן שבפסוק טו שמבאר: "אחרי הדברות קרבו אליו כל ראשי שבטיהם וזקניהם ואמרו לו - אם יוספים אנחנו לשמוע את קול הקב"ה אלקינו עוד ומתנו, כי שערנו בנפשותינו שלא נוכל עוד לסבול משא דבר הקב"ה אלקים, חשבו שירצה האלקים לדבר אליהם כל המצוות, ולכך אמרו קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר הקב"ה אלקינו ואת דבר אליו ושמענו ועשינו".

שמוזה מוכן, שהכוונה במילים "קרב אתה ושמע . . ושמענו ועשינו", אינו במובן של שמיעה לאפוקי ראייה, אלא כנ"ל שמהקב"ה אינם יכולים לשמוע ובטח שלא את כל המצוות, כיון שאינם כלים לכך ("ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות"). ועל זה בקשו ממשה "קרב אתה ושמע", היינו שאין כוונתם לשמיעה לאפוקי ראייה, אלא כפשוטו הלשון, שמושה ישמע את כל המצוות מהקב"ה והוא יספר לבני"י עמ"נ שיוכלו לקיימם - "ושמענו" - מה הם המצוות, "ועשינו", אך לא לאפוקי ראייה.

ומוכח שזו הכוונה, שהרי אם נבאר שכוונת הכתוב "ושמענו" היא להבנה והשגה - לאפוקי ראייה, יהי' קשה, שהרי במ"ת בני"י אמרו (שמות כד, ז) "כל אשר דיבר הקב"ה נעשה ונשמע" - שהקדימו "נעשה" ל"נשמע", ומבואר החידוש שבדבר (שבת פח, א) ובפירש"י ד"ה "עושי דברו לשמוע" וד"ה 'דקדמיתו פומייכו לאודנייכו' - (שבנ"י אמרו שיבצעו עוד לפני ו"נשמע" - מלשון הבנה והשגה בתוכם של המצוות, אלא אמרו "כל אשר דיבר הקב"ה נעשה ונשמע", ואם נבאר אצלנו שהכוונה בפסוק (דברים



בדברים אלו שבנ"י שמעו ממשה באופן של ראייה לא יהיה שינוי גם כאשר משה לא יהיה לצידם לרוממם. וא"כ זה בפנימיות, שבדברים אלו שלמדם בדרגה זו, לא יחולו שינויים גם לאחר הסתלקות משה.

ובסגנון השיחה הנ"ל, זה ע"ד בחי' 'אחד עשר' כמו שיש לה שייכות לע"ס.

ה, כד) "ושמענו ועשינו" – לשמיעה מלשון הבנה והשגה, יהי' זה בסתירה עם זה שקודם מת"ת אמרו פה אחד נעשה ואח"כ נשמע שהקדימו נעשה לנשמע (הבנה) – וכאן אומרים להיפך. [וראה בשו"ת חת"ס חלק או"ח סי' רח ד"ה ולתשלום. ועד"ז כ' בהקדמתו לשו"ת חלק יו"ד. וראה גם באדרת אליהו להגר"א עה"פ דואתחנן שם – כעין המבואר להלן. ועי"ע פנים יפות עה"ת בהקדמה ד"ה ולכן אמרו].

א"כ מובן דב"ושמענו ועשינו" אין הכוונה להבנה והשגה, אלא לכך שמשה יאמר להם מהם המצוות ע"מ שיוכלו לעשותם, שהרי גם כשמקדימים נעשה לנשמע צריכים הם לדעת מה הם המצוות ע"מ לעשותם, כפשוט.

הבנה זו היא כ"כ פשוטה עד שרש"י לא ראה אפי' צורך לפרש איך כאן נאמר ו"שמענו" לפני "ועשינו" להיפך מהקדמת "נעשה" ל"נשמע", כיון שמובן גם בפשוטו של מקרא, לכן חמש למקרא, ש"ושמענו" כאן הכוונה שמיעת המצוות ע"מ לקיימם.

*

ע"פ חילוק הנ"ל שבין מ"ת שבו היתה הרוממות לדרגת משה בנבואה למאורע עם יתרו לדרגת משה - בחי' ראייה, יבואר ענין נוסף הדורש ביאור:

בשיחה מבואר בנוגע ללימוד בני' מפי הגבורה - שמשה רבנו ידע היטב שבנ"י, במצבם ובדרגתם שלהם, אינם ראויים ללמוד ישירות מפי הגבורה. אך הוא סבר שכל עוד הוא עומד לצדם והם נתונים להשפעתו המרוממת - יכולים הם להתגבר על מגבלה זו.

ולפי זה צ"ב: בנוגע לדברות שבנ"י שמעו מהקב"ה, ושכתוצאה מכך "פרחה נשמתן" (שבת פ"ח, ב) תמוה, דהרי כנ"ל, כל עוד הוא עומד לצידם והם נתונים להשפעתו המרוממת - יכולים הם להתגבר על מגבלה זו. והיות שמה שבקשו שלא יהי' בסדר זה שמשה מרומם אותם היה רק אחרי שומעם את הדיברות מהקב"ה (ראה ברמב"ן (שמות, כ, טו) באריכות), מדוע פרחה נשמתם?

אלא שי"ל בזה בפשטות: שמה שמשה מרומם אותם מצד עצם זה שהוא עומד לצידם והם נתונים להשפעתו, זה רק לדרגתו - ראייה, כמ"ש "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם" - שהעלה אותם מצד עצם נוכחותו לצידם לדרגתו בחי' ראייה. ומצד זה אדרבה, כאשר הם ראו איך ש"אין עוד מלבדו", זה חדר בהם כ"כ בפנימיות עד שפעל בהם ביטול המציאות - "פרחה נשמתן". אבל לא לדרגתו השניה - הנעלית יותר - דרגתו של משה לגבי הנביאים האחרים כנ"ל, שלדרגתו זו שרצה משה לרומם אותם ע"מ שיוכלו ללמוד תורה מפי הגבורה - היה נדרש מבנ"י לחזק את התקשרותם למשה ולבקש ממנו שיעלה אותם לבחי' זו, ולולא זאת, עצם נוכחותו של משה לא פעלה בהם רוממות זו.

ואולי יש לדייק כן מלשון השיחה בביאור טענת משה אליהם - ש"ע"פ עומד דעתו של משה היו בני' צריכים לבקש ללמוד תורה מפי הגבורה", שלדרגה זו צריך לחזק את ההתקשרות למשה ולבקש לשמוע מפי הגבורה.



נמצא, שלמרות שמשה מרומם אותם לדרגת ראייה, זו רוממות ששייכת לכחותיהם הם, שהרי יש להם 'שייכות' לכך⁴⁶.

אמנם, למרות שכעת עולה שאכן זהו 'בתחתונים', עם זאת, עדיין נחסר כאן מ'העצמות' שבזה, שהרי מדובר רק על גילויים שיש להם 'שייכות' אליהם, שלכן אין בכך חיסרון 'בתחתונים'.

ועל זה חידש הקב"ה למשה שיש שלב נוסף בהתממשות העניין של 'דירה בתחתונים':

ג) כאשר בא יתרו ואמר למשה למנות שרים שישפטו את העם והקב"ה הסכים אתו מכיון שצריך להבטיח את מצבם של בני"י לאחרי כניסתם לארץ ישראל כאשר "הנך שוכב גו' וקם העם הזה גו'" – שאף שלא ילמדו תורה מפיו משה ולא יתרומו על ידו, הנה גם באותה שעה תגיע אליהם התורה (שהיא דבר הקב"ה בכל הזמנים) ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור.

הכוונה בזה היא, שהשלימות דדירה לו ית', שדרגת הגילוי תהי' 'עצמות', ולאידך זה יהיה 'בתחתונים' ממש, תהי' דווקא כאשר בני"י מצד עצמם ידעו מה לעשות. שאף שלא ילמדו תורה מפיו משה ולא יתרומו על ידו, הנה גם באותה שעה תגיע אליהם התורה שהיא דבר הקב"ה בכל הזמנים – שאף כאשר לא ישמעו הוראות מפורטות בהתאם למעמדם ומצבם, יוכלו לדעת מעצמם⁴⁷ מה התורה שהיא 'דבר ה' בכל הזמנים' אומרת כעת, מה משה היה אומר לעשות כעת.

וזו השלימות של 'עצמות' ודירה 'בתחתונים' ללא כל פעולה חיצונית.

ודווקא אופן זה מבטא את העצם והנצחיות של התורה שהיא קיימת ונותנת הוראות לכל זמן ותקופה, וזה גופא מתקבל בשכלם של ה'תחתונים' מצד עצמם, בכוחותיהם הם.

וכמבואר בשיחה (ס"ז), זה גופא נעשה ע"י פעולת משה במינוי השרים. והיינו, שמשה הוא זה שממשיך את התורה בבני"י באופן שאח"כ יגיעו אל התורה בכח עצמם,

⁴⁶ ולכאורה הדבר מדויק גם בשיחה בהע' 30, שם מביא מ"ש בלקו"ת (ואתחנן ג, ד), דבחינת ראייה דמשה היא מצד שדרגתו היא יסוד אבא – ודור המדבר שייכים ליסוד אבא.

⁴⁷ ובפרט השרים כמבואר בשיחת חמשה עשר בשבט תשמ"ח (ס"ז): "ובפרט כשמקיים גם הוראת המשנה וציווי' 'עשה לך רב' כי הרב יעזור לו למצוא את התשובה והעצה הנכונה ללא השוחד דאהבת עצמו כו'".



וע"ד הענין של "קאים איניש אדעתא דרבי" ו"נעשים חושי התלמיד כחושי הרב"⁴⁸, שמתגלה אצל התלמיד ההבנה העמוקה והרחבה כפי שהיא בשכל הרב, ועד שמגיע לאופן נעלה יותר, שיכול בעצמו לחשוב כמו הרב - (בסגנון השיחה הנ"ל - שהעצמות עצמו מתגלה בתחתונים מצ"ע - בחי' אחד עשר שרומז על עצמותו ית' - "אנת הוא חד ולא בחושבן" - שלא בערך לגמרי לעשר ולאחד עשר, ולכן יש בכחו לחבר ולאחד את שניהם בשלימות).

יובין יותר ענין אופן זה בעניין התורה, ע"פ המבואר במאמר ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א (ס"ג):

"דירידת והמשכת התורה למטה היא באופן שגם לאחרי שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי היא חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים. וזה שהיא מובנת גם בשכל אנושי הוא מפני שרשה הוא באוא"ס הבל"ג שאינו מוגבל בהגדרים דמעלה ומטה, ולכן ביכולתה להיות גם למטה"⁴⁹.

וממשיך: "ויתירה מזה, דע"י שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם, נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיא מצד עצמה, תורת הוי'. כי זה שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם [ובאופן שגם לאחרי שנעשית תורתו של האדם היא נשארת במהותה, תורת

⁴⁸ וכמבואר עד"ו בשיחת ש"פ בשלח י"א שבט תשמ"ח (סי"ד): בימינו אלו - לאחרי שפעלו גדולות ונצורות בהפצת התורה והיהדות, והפצת המעיינות חוצה, בכחו ובשליחותו של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר - ניתנו לכאוא"א הכחות שיצליח לכוין אל האמת, ובפרט עי"ז שלומד ומתייגע בתורתו של נשיא הדור, ועוסק בהפצתה כו', וכדבריו בכ"כ ממאמריו ששלימות ההשפעה מרב לתלמיד (ש"בעין יפה נותן") הוא באופן שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב, ובמילא, זוכה לכוין לרצון הרב כו'. ואם בכל זאת מתעורר ספק כו' - הרי, בנוגע לרוב הענינים יכולים למצוא פתרון ע"פ המענה הכללי המיוסד על הוראת התורה, כנ"ל.

ובשיחת חמשה עשר בשבט תשמ"ח (ס"ז): מלמד ומחנך ומורה-דרך אמיתי, הוא, שפועל שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב, ועאכו"כ שמעשיו והנהגותיו של התלמיד הם כמעשיו והנהגותיו של הרב. ועד"ו בנוגע לבעל ההילולא עצמו - שלאחרי פעולתו בהפצת המעיינות חוצה במשך חיים חיותו בעלמא דין, ולאחרי הסתלקותו "יתיר מבחייה" - נתן ("בעין יפה") לכאוא"א מתלמידיו וההולכים באורחותיו כו' את הכחות הדרושים ללכת בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, עד לדרגא זו שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב.

ולכן, יכולים למצוא בתורתו תשובות ועצות בכל עניני עבודת הקב"ה כפי שהם מוארים במאור שבתורה וזוהי תורת החסידות, ובמילא, אין צורך לשאול בענינים אלה, כי אם, לעיין ולהתעמק בתורת החסידות שלו, שבה ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת הקב"ה.

⁴⁹ וממשיך שם: "והיינו, דנוסף לזה שגם בירידתה למטה היא נשארת במהותה - חכמתו של הקב"ה, הנה אדרבה, ע"י ירידתה למטה נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיתה למעלה לפני ירידתה למטה. כי ע"י ירידתה למטה מתגלה בה שרשה באוא"ס הבל"ג".



הוי', ואעפ"כ היא תורתו של האדם], הוא ע"י גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד".

נמצא א"כ, שדווקא כשבנ"י מצד עצמם מבינים ומוציאים הוראות מהתורה מתוך ידיעה שהיא דבר הוי' בכל הזמנים, בידיעה, שגם כשהתורה ירדה למטה היא נשארה תורת הוי', וזה מתקבל ומובן בשכלם הם, זה נובע מ"גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד" (ובסגנון הנ"ל - השלימות של 'עצמות' בתחתונים)⁵⁰.

ט.

מבאר מדוע לא המתין משה עם קיום עצת יתרו עד שתיגזר הגזירה

ע"פ הביאור הנ"ל תובן הקושיא דלעיל, מדוע לא המתינו עם עצת יתרו עד לאחרי החטא וכיו"ב, שאז יבורר שמשה לא יכנס לא"י, והרי כל זמן שניתן ללמוד ממשה, בבחינת ראייה, שבזה אין את החיסרון של המצב שלאחרי ההסתלקות, שהרי כבר בא בפנימיות, ואין בזה שינויים, ומדוע תהיה כזו ירידה שילמדו ע"י ראשי אלפי ישראל במשך כל זמן זה?

ועפ"י המבואר מובן, דוהו משום שישנו אופן נעלה יותר ב'דירה בתחתונים', שבנ"י מצד עצמם יכונו ויוציאו הוראות מהתורה שהיא דבר הוי' בכל הזמנים, בכוחו של משה ע"י מינוי השרים.

⁵⁰ עפ"י המבואר במאמר זה (וכן המבואר לעיל) שהרעיון והמטרה באופן הג' בלימוד התורה הוא שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם (ובאופן שנשארת תורת הוי'), הוא ע"י גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד, יובן גם הא דדווקא על משה מוטל מינוי השרים (בשיחה דידן, ס"ז):

במאמר הנ"ל (ס"ה) ממשיך לבאר, שכל הצדיקים פסיק טעמא בגווייהו, כגון אברהם אברהם כו', חוץ ממשה משה דלא פסיק טעמא בגווייהו. אך, כפי המבואר בחסידות, בנשמת אברהם נעשה שינוי לגבי שרשה שבאצילות ע"י ירידתה למטה. משא"כ משה, גם בהיותו למטה האיר בגילוי מקורו כמו שהוא באצילות, ועד שאין מחיצה והפסק ביניהם, לא פסיק טעמא.

הטעם על זה שגם בהיותו למטה הי' כמו שהוא באצילות, הוא, כי השרש דנשמת משה הוא מבחינת העיגולים שלמעלה מהשתלשלות, ולגבי למעלה מהשתלשלות, אצילות ועשי' הם בשוה.

וזהו שלמשה נאמר אשר תשים לפניהם כי תקנה, כי החיבור דב' הדרגות שבתורה [כמו שנתלבשה בשכל האדם (תשים לפניהם) וכמו שהיא תורתך שבאצילות (קנין)] הוא ע"י הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שנמשך ע"י משה. וכמו שנתבאר לעיל סעיף ג שהחיבור דתורתו של האדם עם תורת הוי' הוא ע"י גילוי אוא"ס.

ולפי"ז מובן היטב הקשר והשייכות למשה, דדווקא עליו לפעול את אופן הג' בלימוד התורה.



ע"פ הנ"ל יובן הא דצ"ב ממק"א על המבואר בנוגע לעצת יתרו

בהתוועדות ש"פ יתרו תשל"ג (סכ"ג) נתבאר מדוע המתין יתרו עם גיור בני משפחתו:

"כיון שהוצרך להשאר עם בני" במדבר כדי לעזור ולסייע להם לקיים את עצתו "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' ושפטו את העם וגו'", דכיון שהיתה זו עצה מיוחדת שאף אחד מלבדו לא חשב עלי', לכן, גם לאחר שאמר להם עצה זו, הי' צריך לעזור להם להביאה לידי פועל, ולכן הוצרך להישאר עמם זמן ממושך".

וצ"ב, שהרי עפ"י המבואר בשיחה דידן, הטעם שמשה לא העלה בדעתו עצה זו (על אף שמוכנת בפשטות), הוא משום שסבר להעלותם לדרגתו, וכן ימשיך גם לאחר שיכניסם לא"י, ולא מצד עומק הרעיון וקושי ביצועו⁵¹. וא"כ, אינו מובן כל הביאור בשיחה הנ"ל?

אלא י"ל, שכיון שסדר הנהגה זה ע"י השרים דורש שבני" כבר לא ילמדו תורה מפי משה ולא יתרוממו על-ידו, ולא ישמעו הוראות מפורטות בהתאם למעמדם ומצבם, ויצטרכו לדעת מעצמם מה התורה אומרת כעת, הרי יהיה להם קשה לקבל זאת, ובפשטות, לא ימהרו למלא זאת, על אף הביאורים הנעלים ב"דירה בתחתונים", שהרי משה עצמו עומד לפניהם, ומדוע יימנעו מללמוד מפיו?

ועל כן הי' צורך ביתרו, שהוא 'גר' – מישהו חיצוני וחדש – שרק לפי השקפתו ותפיסתו הנהגתו של משה את בני" (כמבואר בשיחה ס"ו), יוכל להעלות בדעתו א) שבכלל נצרך מינוי השרים⁵², שהרי אליבא דאמת משה אכן יכול לרומם את בני" גם כשהם מונחים בעסקיהם. ב) לחשוב שרעיון זה (שאמנם פשוט הוא, אך כנ"ל קשה לביצוע) אכן יצליח לבוא לביצוע, וזה רק ע"י שדווקא הוא יפקח שהדבר אכן יבוצע. מה שבפשטות הי' קשה למשה – להפנות את בני" לשרים ולהמנע מלענות להם ישראל צאן מרעיתו.

וא"כ מובן מדוע היתה זו עצה מיוחדת שאף אחד מלבדו לא חשב עלי', שלכן, גם לאחר שאמר להם עצה זו, הי' צריך לעזור להם להביאה לידי פועל, ולכן הוצרך להישאר עמם זמן ממושך".

⁵¹ ובפרט עפ"י המבואר, שעל המינוי להיות דוקא ע"י משה.

⁵² משא"כ שאר בני" ובפרט משה שידוע שלמצב תקין רעיון זה כלל לא נצרך כפנים.

יא.

מבאר כיצד לא עלה על הדעת מצב אחר - ע"פ המבואר בחובת הביטחון

הביאור בשיחה לכך שמשה לא עשה את עצת יתרו מעצמו הוא כיון ש"באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, שהרי לולא החטא שלאח"ז משה הי' צריך להכניס את בני" לא"י והיתה גאולה שלימה". והוקשה לעיל, כיצד באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, הרי מצינו שמשה כבר ידע שלא יכנס לארץ, ועכ"פ לא כרועה ומנהיג ישראל, וכן הקב"ה כבר רמז למשה שלא יכנס לארץ.

ויש לבאר זה בדא"פ בהקדים המבואר בלקו"ש חל"ו⁵³, בעניין חובת הביטחון:

"ויובן זה ע"פ דברי רבינו הצ"צ שענה לאחד שהתחנן אצלו לעורר רחמים על חולה מסוכן ח"ו - "טרַאָכט גוט - וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהיה טוב"). ומשמע מדבריו, שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה)".

ומבאר כוונת הדברים: "חובה זו היא עבודה בפני עצמה, שמהותה וגדרה - שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמ"ש "השליך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית".

וממשיך: "בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה": ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה)".

"וזהו תוכן הציווי "בטח בה"⁵⁴ (וכיו"ב) - שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה היא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך".

ועפ"ז יובן בענייננו, מדוע באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, כיון שמשה הבין (מהסיפור עם דתן ואבירם, כמבואר בשיחה), שאי בטחונו המספיק בהקב"ה, ועד לדיבור בזה "ויירא ויאמר אכן נודע הדבר"⁵⁵, הביא ל"וישמע פרעה את

⁵³ שמות א.

⁵⁴ תהלים לו, ג.

⁵⁵ שמות ב, יד.



הדבר ויבקש להרוג את משה⁵⁶. ואילו היה משה בוטח בה' ומסיר מעצמו כל דאגה, היה גם הקב"ה נוהג כך ומצילו.

ולכן בענייננו, על אף שידע שנגזר שלא יכנס לארץ, היה בביטחון גמור שהקב"ה יבטל את הגזירה, ויהיה בטוב הנראה והנגלה ויכנס לא"י ותהיה גאולה שלימה. ולכן לא עלה על הדעת מצב אחר.

ועפי"ז מובן מדוע משום שלא עלה על הדעת מצב אחר, משה לא עשה כעצת יתרו מעצמו (נוסף לכך שהתחדש כאן שלב נוסף בדירה בתחתונים, כנ"ל בארוכה), כיון שמעשה זה עניינו להבטיח מצב שלאחרי הסתלקותו, שזה ודאי היפך טוב הנראה והנגלה.

וכנ"ל, אם בדיבור של חוסר בטחון הגיעו תוצאות בלתי רצויות, ק"ו במעשה.
ע"פ כהנ"ל מובן מדוע משה לא היה עושה כעצת יתרו מצד המעלה העצומה של 'דירה בתחתונים' (באופן הג'), וחיכה לעצת יתרו ולהוראה מהקב"ה, כיון שעיקר עניינו של מעשה זה הוא להבטיח את המצב שלאחרי הסתלקותו, והרי זה היפך הביטחון בטוב הנראה והנגלה. ולכן, אף שהקב"ה מצווהו לעשות זאת, הוא ממשיך לבטוח שיהיה טוב הנראה והנגלה, ומתפלל תקט"ו תפילות בכדי לבטל את הגזירה, ויוכל להיכנס לא"י.
[ואדרבה, כשימשיך בביטחון זה, יזכה להיכנס לא"י, ותהיה הגאולה האמיתית והשלימה, ויוכל להמשיך ללמדם באופן הנעלה של ראייה⁵⁷, ויתבטל הטעם להבטיח מצב אחר].

יב.

דרגת הראיה לאחר הכניסה לארץ

אך לכאורה צ"ב, שהרי אם ימשיכו ללמוד ממשה בבחי' ראייה, תחסר מעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג' – השלימות של 'עצמות' והכי 'בתחתונים' ללא רוממות משה לדרגת ראי'?

וי"ל עפ"י המובא בהע' 39 בשיחה דלעיל⁵⁸ (מלקו"ת ואוה"ת) – "דזה שמשוה רצה להכניס בנ"י לארץ הוא, כי אז הי' בהם עניין הראיה". ומשמעות הענין היא, שע"י

⁵⁶ שם טו.

⁵⁷ ראה לקמן סי'ג הטעם לכך שבאם תבוא הגאולה לימודם באופן של ראייה יהי' נעלה יותר ממעלת

'דירה בתחתונים' שבאופן הג'.

⁵⁸ לקו"ש חט"ו יתרו ב.



כניסתם לא"י תהיה ראייה דרגתם מצד עצמם. ולכן, לא רק שלא יחסר ממעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג', אלא שתהיה באופן נעלה דראיה.

והיינו, שלא היה זה בלית ברירה (דעי"ז יחסר בביטחוננו), כ"א שמשה רצה שה'דירה בתחתונים' באופן הג' תהיה בדרגת ראייה - שע"י כניסתם לארץ (כשיהיה בטוב הנראה והנגלה) יתעלו ודרגתם הם תהי' ראייה.

יג.

מקשה מדוע הקב"ה רצה שיעשה דבר הקשור עם הסתלקות משה

אלא שעדיין צ"ב, דהרי אילו הטעם לכך שמשה לא עשה כעצת יתרו מעצמו (אפי' על חשבון המעלה של 'דירה בתחתונים' באופן הג') היה משום שזה היפך הביטחון בטוב הנראה והנגלה, היה מובן מדוע הקב"ה רצה שיעשה זאת כעת מצד המעלה ד'דירה בתחתונים' באופן הג', מפני שכאשר עושה זאת מפני ציווי ה', לא נחסר בביטחוננו. אבל כיון שנתבאר לעיל שגם המעלה ד'דירה בתחתונים' באופן הג' תהיה ע"י שיכניסם לא"י, ואדרבה, באופן הנעלה של ראייה, א"כ מדוע היה צריך שמשה יעשה דבר שקשור עם הסתלקותו?

אלא י"ל הביאור בזה בפשטות, שכיון שכשעושה זאת מפני ציווי הקב"ה לא נחסר בביטחוננו, הקב"ה רצה שיעשה זאת כעת - לפני שנכנסים לא"י, בכדי שגם כעת - עד שיכנסו לא"י (שאז תהיה אצלם בחי' ראייה מצד דרגתם), תהיה עבודתם עם העילוי של 'דירה בתחתונים' באופן הג', ללא הרוממות שמשה פועל בהם⁵⁹.

⁵⁹ ולפי"ז יומתק מדוע למרות שבעצת יתרו ישנה המעלה ד'דירה בתחתונים' באופן הג', עכ"ז, כל עצתו נצרכת רק למצב של הסתלקות משה, או למצבם כעת עד שיכניסם. כיון שגם במצב שמשה מכניסם לא"י ותהי' הגאולה, גם אז תהי' המעלה של 'דירה בתחתונים' באופן הג', ואדרבה, כנ"ל, היא תהי' באופן הנעלה שראי' תהי' דרגתם הם, א"כ מובן שכל הצורך במעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג' בצורתה כעת נצרכת רק כעת עד שמשה יכניסם לא"י ותהיה הגאולה השלימה, או למצב שח"ו משה לא יכניסם לא"י.



מעלת השגת השליה על החיוב

הת' מנתח מענדל שי' היילפרין
תלמיד בישיבה

א.

החילוק בין השגת החיוב להשגת השליה

בהמשך תרס"ו ד"ה לך-לך¹ מובא, ש"ידוע שיש ב' מיני השגה - השגת החיוב והשגת השליה:

"השגת החיוב: הוא שמשיג עצם הדבר שמשיג איך ומה הוא. והשגת השליה: הוא שעצם הדבר א"א להשיג כ"א מה שאפשר לו לשלול מזה הענינים שבדבר המושג דשם אינם שייכים ענינים אלו".

ומפורט יותר בלקו"ת² שאופן השגת השליה באלוקות פירושו - ש"ענין 'יכול' שנאמר עליו ית' - הוא מפשיט ממנו ית' כל מה שהוא היפך היכולת, כמ"ש לא ייעף ולא ייגע כו', ועד"ז הוא ענין 'חכם' ו'רוצה' כו' - מפשיט ממנו ית' מה שהוא היפך החכמה כו'. ונמצא לא יודיעו תוארים אלו ידיעת מהותו, רק יודיעו מה שאנו שוללים ממנו הדברים שהם היפך מהותו כביכול, נמצא ידיעה זו הוא גילוי שמתגלה לנו גילוי ממנו ית' ומ"מ אינו השגה במהותו כלל".

וב'תורת חיים³ מבאר בדוגמא נוספת את אופן השגת השליה - "כשיפשיט ההגשמה מן הרוחניות לא יפשיט אלא היפך הרוחניות והוא הגשם, אבל מ"מ, לא ישיג בגופו ומהותו של הרוחני איך הוא ומה הוא ומה שידוע ומשיג הפשטת הגשם ממנו איך זה ידיעה בעצמותו כלל, רק בחי' השליה מה שהוא מושלל מהיפכו בלבד כו'".

ובמילים פשוטות:

כשאדם מנסה להשיג דבר בשכלו, ישנם שתי אופני תפיסה:

א) השגת החיוב - הוא מבין את הדבר עצמו, מהי הסברא, מה עומד מאחורי הסברא, מה המגמה של סברא זו, מה השלכותיה וכו'.

¹ ע' נח.

² פקודי ו, ג.

³ שמות ח"ב ע' תמו א.



ב) השגת השלילה – הוא מבין שהסברא איננה כפי שנראית ומוכנת לו, אלא יש בה עומק שאינו מושג ומוגדר אצלו, מאידך הוא מבין וברור לו מה וודאי אינו שייך לומר כוונת הסברא, במגמת הסברא והשלכותיה או מה עומד מאחורי הסברא.

ומבאר (בד"ה לך - לך הנ"ל), "דהשגת החיוב שייך בד"כ בההארה האלקי' המתלבשת בעולמות להיות שזהו רק הארה לבד ומתצמצם ומתלבש בעולמות, שייך בזה ענין ההשגה לידע את הדבר איך ומה הוא וכמו מבשרי אחזה אלק' כו'.

"אבל באוא"ס שלמעלה מהתלבשות בעולמות, אינו שייך ענין השגה ממש כ"א השגת השלילה - מה שביכולתו לשלול שהעניני' שבההארה שמושג אינו שייך לומר באוא"ס שמופלא מעולמות כו',

"והו"ע השגת ההפלאה שמשיג איך שהאוא"ס מופלא מעולמות וע"י השלילה הרי הוא משיג איכות ואופן ההפלאה, מאחר ששולל הענינים שבההארה מהאוא"ס המופלא הרי משיג עי"ז איכות ההפלאה דאוא"ס, עד שיכול להיות קצת הכרה בעצם הדבר המופלא כו'".

היינו, שאופן השגת החיוב, שייך רק בהשגת דרגה נמוכה באלוקות ששייכות ומתלבשת בעולמות (-אור הממלא כו"ע), ואופן השגת השלילה שייך גם בדרגה נעלית באלוקות (-אור הסובב כו"ע), שלמעלה מהתלבשות בעולמות. שע"י שמשיג מה מושלל משייכות לאור נעלה זה מבין עד כמה היא רוממותו, עד שיכול אפי' להכיר במקצת בעצמות אור מופלא זה.

וממשיך שם, שזה שבאמצעות השגת השלילה, ניתן להכיר ההפלאה ואפי' הכרה במקצת מהעצם - "כ"ז שייך באוא"ס השייך לעולמות אבל בבחי' עצמות אור א"ס שאינו שייך לעולמות כלל אינו שייך שם השגת השלילה ג"כ .. מאחר שאינו בערך כלל (או עס איז גאר ניט דאס) איך ידע וישיג משלילה זאת אופן ההפלאה דעצמות אוא"ס וכ"ש שא"א להיות קצת הכרה במהות הדבר כו'".

ומסכם, "ונמצא דשום השגה אפי' השגת השלילה שזהו המדרי' היותר נעלית שבהשגה אינו שייך באוא"ס".

ב.

צ"ב בטעם שהשגת השלילה זהו המדרי' היותר נעלית שבהשגה

ולכאורה בהשקפה ראשונה, לפי המבואר במאמר - ההבדל בין אופן השגת החיוב לאופן השגת השלילה, אדרבה, לכאורה מובן שהשגת החיוב הינה השגה נעלית יותר מהשגת השלילה, שהרי משיג מהו הדבר עצמו ולא רק ממה הוא מושלל.

וא"כ אינו מובן מהו שמסיים (לאחרי שמבאר שבעצמות אוא"ס אינו שייך גם השגת השלילה) - ש"השגת השלילה שזהו המדרי' היותר נעלית שבהשגה", מדוע זהו מדרי' נעלית יותר מהשגת החיוב?

ואין לבאר בפשטות, שהשגת השלילה נעלית יותר שמאפשרת השגה לא רק בדרגה נמוכה באלוקות ששייכות ומתלבשת בעולמות (-אור הממלא כו"ע), כ"א גם בדרגה נעלית באלוקות (-אור הסובב כו"ע), שלמעלה מהתלבשות בעולמות. שע"י שמישיג מה מושלל משייכות לאור נעלה זה מבין עד כמה היא רוממותו, עד שיכול אפי' להכיר במקצת בעצמות אור מופלא זה. ונמצא א"כ שהשגת השלילה נעלית יותר מהשגת החיוב.

כיוון שבמאמר מבאר ש"השגת השלילה שזהו המדרי' היותר נעלית שבהשגה" - שמפשטות לשונו משמע שבהשגת השלילה ישנה מעלה גם בהשגה עצמה ולא רק באיזה דרגה נעלית היא יכולה להגיע.

ובהשגה עצמה, מובן בפשטות שכשמישיג עצם הדבר - איך ומה הוא (השגת החיוב), היא השגה נעלית יותר מאשר השגה שבה את עצם הדבר א"א להשיג, כ"א שמישיג מה מושלל מהדבר המושג (השגת השלילה).

ג.

ביאור מעלת השגת השלילה לגבי השגת החיוב גם באופן ההשגה

ואולי יש לומר, שישנה מעלה בהשגת השלילה גם באופן ההשגה:

שהשגת החיוב - דווקא בגלל שמישיג עצם הדבר, איך ומה הוא, תפיסתו בדבר הינה רק כמה שיד-שכלו מגעת ולפי רוב כשרונותיו, לפי ערך זה ישיג עצם הדבר איך ומה הוא, כלומר, הבנתו היא לאו דווקא ההבנה האמיתית בדבר שמנסה להבין, שיתכן שההבנה בדבר היא עמוקה ומופשטת הרבה יותר ואינה מוגבלת ומוגדרת באופן וצירור תפיסתו.



משא"כ השגת השלילה - דווקא בגלל שלא מדובר בהשגת הדבר עצמו, אלא שמשיג ממה הוא מושלל, הרי בכך אינו נוגע מה יד שכלו מגעת ורק שככל שיכיר יותר ההפלאה שבדבר יוכל לשלול ממנו עניינים נעלים עדינים ודקים יותר, אך גם אדם שהשיג ההפלאה ברמה נמוכה יותר מה שלגבי השגתו מושלל, הוא וודאי אמת מוחלטת, רק שהחכם יוכל לשלול עניינים יותר נעלים.

ע"ד הדוגמה מהתו"ח³ הנ"ל - מאדם שמנסה להשיג מעלת והפלאת הרוחניות מהגשמיות, שגם אם השגתו הפלאת הרוחנית היא רק בדרגות נמוכות - ע"ד משל הפלאת מתיקותו של ניגון וקול ערב ביחס למתיקות התפוח, (שזה רק רוחני שבגשמי לעומת גשמי שבגשמי). גם זו השגה אמתית ונכונה, רק שחכם הפלאת הרוחני אצלו היא בדרגה נעלית יותר ע"ד משל הפלאת כלל שכלי ביחס לדברים גשמיים שכלל שכלי הוא 'מחויב המציאות'⁴ לעומת דברים גשמיים שהם רק 'אפשרי המציאות'⁵ (שזה רוחני שברוחני מול גשמי שבגשמי).

נמצאנו למדים שגם באופן ההשגה, ישנה מעלה בהשגת השלילה שהשלילה היא אמתית ומוחלטת, ונכונותה איננה תלויה ברמת ההבנה.

ה.

ובעומק יותר מעלת השגת השלילה - 'השגת העצם'

אלא שיש לבאר מעלת אופן השגת השלילה בעומק יותר:

ע"פ דוגמה אחרת שמובאת בתו"ח⁶, רק שמדובר בדרגה נעלית יותר בחי' הרצון - "וכה"ג יובן גם במהות ועצם הנפש הרוחני' שא"א שיושג מהותה ממש כ"א בדרך שלילה לבד והוא בדבר המנגד לו ממש כמו שאם יעשה דבר נגד רצונו העצמי' שלא יוכל לסובלו כלל, ומזה יבינו אפס קצה מהותו במה שהוא היפך ומושלל מדבר זה השנאווי לו ביותר

⁴ לדוגמה: קיומו של הכלל השכלי ששתיים ועוד שתיים שווה ארבע, אינו תוצאה מכך שבפועל היה מקרה של צירוף שני חפצים עם עוד שני חפצים שיחד הצטרפו לארבעה, אלא מפני שלא ייתכן אחרת. גם אם אף אחד לא יחשוב יבין את הכלל ההגייוני הזה, הוא יהיה קיים. הוא נכון ואמיתי מצד עצמו, ולכן מציאותו מחויבת.

זו הכוונה 'מחויב המציאות': מציאות שאינה מתחילה מכך שבפועל היא נמצאת, אלא מהיותה מחויבת מחמת עצמה. אדרבה, קיומה בפועל הוא תוצאה מהיותה מציאות מחויבת ועצמית.

⁵ היינו מציאות התלויה בסיבה כלשהי. לכן היא רק מציאות 'אפשרית' - אפשר שתהיה ואפשר שלא. קיומו של חפץ גשמי אינו הכרחי ומחויב. כל קיומו הוא רק מפני שבפועל הוא ישנו, אך באותה מידה שהוא קיים הוא יכול לא להיות קיים. לכן, אם מישהו ישרוף ויכלה אותו הוא אכן יחדל מלהתקיים.

⁶ שמות ח"ב ע' תנד ע"ב.

שמסתמא זהו נגד נקודת עצמותו ממש (כמו שיבינו למהות הרוחני קצת מהיפוכו ושלילותו מן הגשם המנגדו כו').

"משא"כ במה שרצון הנפש נמשך ומתקשר בו אין מזה עדיין השגה במהותו כלל כי אין המשכת רצון זה בדבר האהוב לנפשו רק חלק א' וקטן מעצם ומהות הנפש, ולא שהוא נחשב מהות ועצמות ממש. ונמצא שבבחי' השלילה שלו מהיפוך רצונו השנאווי לו מאד יותר יובן ויושג מעצם מהותו ממה שמושג מדבר האהוב לו כו'".

ומובן מכך, שדווקא באופן השלילי מובן יותר מהותו העצמי יותר מאשר באופן חיובי⁸.

ובמילים מגדירות יותר - רצון חיובי (השגת החיוב) קשורים עם הגילויים של האדם או הדבר. ושלילת הרצון - שנאה למשהו (השגת השלילה) קשורים ומלמדים במקצת על העצם של האדם או הדבר.

וההסברה בזה:

⁷ ואף שלכאורה צ"ע מהמבואר בהמשך תרס"ו ד"ה לך-לך (דף סד):
 שמבאר שם שרצון מבטא ומגיע מהתענוג וידוע (שם דף סג) ש"אנו רואין בחוש שהתענוג הוא בחי' הפנימית בנפש שאין למע' ממנו וכמא' אין למע' מעונג כו'".
 [וגם לפי מסקנתו שם שלפעמים זה להיפך ושניהם עניין א' עיין שם, בענייננו, עדיין קשה שהרי שניהם מגיעים מהנפש ומבטאים אותה].
 וא"כ מדוע כותב ש"במה שרצון הנפש נמשך ומתקשר בו אין [מ]זה עדיין השגה במהותו כלל", ולכאורה שניהם מגלים את מהותו, שגם רצון חיובי הוא ביטוי ומגיע מהתענוג?
 אלא יש לבאר זאת ע"פ מה שממשיך לבאר שם הטעם לכך - "כי אין המשכת רצון זה בדבר האהוב לנפשו רק חלק א' וקטן מעצם ומהות הנפש, ולא שהוא נחשב מהות ועצמות ממש", וההסבר בזה - שישנו חילוק מהותי בין רצון חיובי לרצון שלילי:
 רצון חיובי - על אף שמגיע ומבטא את התענוג שהוא הפנימיות של האדם, עדיין זה לא אומר שהאדם לא יתענג מדברים נוספים, או שישנם דברים שהוא מתענג מהם יותר וקרובים יותר לנפש מהתענוג הנוכחי, (וכפי שממשיך במאמר (דף סד) שיש כמה דרגות בתענוג במעשה בדיבור במחשבה וכו').
 משא"כ כאשר אדם שולל משהו (בהעדר התענוג מדבר) בא לידי ביטוי שהדבר מושלל ממנו בעצם, ומזה נלמד עכ"פ במקצת על העצם שלו.
⁸ כפי שרואים בחוש - כשחסיד שומע מישהו שמדבר נגד רבו, בשעה זו מתגלה בו התקשרות ואהבתו לרבו הרבה יותר מאשר ע"י כל התבוננות והבנה בקשר שלו לרבו (וביותר ניכר בכזה שלע"ע אינו בתלם), והסיבה פשוטה - שבאופן חיובי - זה תלוי במידת ההבנה ובעיקר ההכרה מהו הרבי ועד כמה התקשרותו אליו, לפ"ע זה היא האהבתו ומחויבותו.
 משא"כ כאשר הוא שומע מישהו שמנגד ח"ו לרבו, דווקא כאן באופן השלילי, מתעורר אצלו הקשר העצמי שלו, ולא נוגע רמת ההתבוננות וההבנה שלו, שם מתעורר זה שהוא וודאי לא נפרד מרבו ח"ו, וזה נוגע אצלו בציפור נפשו (באופן ד'אזוי און ניט אנדערש' - כך ולא אחרת), כי מתעורר בו עצם נקודת התקשרותם. וע"ד המדובר באריכות בתניא פי"ח בנוגע לקל שבקלים.



יובן ע"פ המבואר במאמר ד"ה 'אבינו מלכנו' תש"א⁹: ש"ידיעת השלילה היינו בדרך ואופן מופשט, אשר כל ענין ידיעת החיוב שהוא אופן הידיעה בדרך הלבשה אינו נחשב אצלו לחכמה כלל, כי כללות ענין ידיעת החיוב וההלבשה הוא אצל החכם בעצם כח חכמתו רק כמו מבוא אל ידיעת השלילה,

"ועם היות דע"י שיודעים יותר בהידיעה דידיעת החיוב הרי מתעלים יותר בהידיעה דידיעת השלילה אבל עם זה הרי כללות ענין הידיעה דידיעת החיוב אינו אלא כמשל בלבד, דכן הוא במשל ונמשל דכל מה שמבינים יותר את המשל הנה יודעים את הנמשל בטוב יותר, אבל עם זה אינו אלא משל בלבד,

"וכן הוא בידיעת החיוב וידיעת השלילה והחכם בעצם כח חכמתו הנה כל ענין ואופן השגותיו הוא רק באופן מופשט, ומי שעיקר עסקו במושכלות הוא בהלבשה, היינו ששכלו הוא רק בהלבשה ואינו תופס בהפשטה, הנה לא זו בלבד שאינו נחשב לחכם בעיני החכם בעצם כח חכמתו, אלא שאינו נחשב בעיניו לאדם כלל. ובעיניו הוא שכל הנקנה וכמ"ש ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו הרי ידיעת השור והחמור אינו אלא שכל הנקנה ע"י ענין אחר"¹⁰. עכ"ל.

כלומר, השגת החיוב הידיעה מוגדרת בצירור מוגבל, משא"כ חוכמתו של זה שמשיג באופן של השגת השלילה היא באופן ששולל ומפשיט מהדבר את הצירור המוגבל שלו ותופס את הנקודה הפנימית של הדבר, מה שמאפשר לו לקלוט את הנקודה הפנימית של הסברה ההיא.

וכמו שמובן גם בפשטות, שבשביל לתפוס את הנקודה ולהפשיט מהדבר את הצירור המוגבל, צריכה להיות הבנה טובה ועמוקה בעצם הדבר המושג לדעת מה עיקר ומה טפל ואיזה מהסברות היא הסברה הפנימית של הדבר המושג.

נמצאנו למדים שהשגת השלילה נובעת מהבנה עמוקה הדבר המושג ודווקא מכך נובע האפשרות לשלול ולהפשיט ממנה את הצירור המוגבל, וא"כ היא נעלית מהשגת החיוב גם באופן ההשגה¹¹.

⁹ ע"ד 44.

¹⁰ וממשיך שם, שמצינו כן גם "בלימוד התורה בעוה"ז הרי יש בה שני אופני לימוד הא' לימוד ההלכות כמו שהיא מלובשת בעיני המציאות דהסוגיא היא והב' הוא הרו והסוד פנימי שבהמציאות דסוגיא היא".

¹¹ להעיר שהמבואר כאן הוא רק לפי רוב המקומות שמבואר עניין זה, משא"כ ב'תורת שלום' (שמח"ת תרס"ח סט"ו) מבואר (ביחס למדובר בהמשך תרס"ו ד"ה לך-לך הנ"ל) בעומק יותר - והשגת השלילה המבוארת כאן היא רק אופן נעלה יותר בהשגת החיוב, משא"כ השגת השלילה זה משהו נעלה מזה לגמרי עיין שם.

1.

ובעומק יותר מעלת השגת השלילה - 'הכרה'

ויש להוסיף על הנ"ל בעומק יותר מעלת השגת השלילה:

במקומות המבארים ענין השגת השלילה מבואר שבאמצעותה מגיע ל'הכרה' בעניין עצמו, בדגש על עניין 'הכרה', בשונה מהשגת החיוב שהגם שמשיג את מהות הדבר עצמו, אבל זה רק 'השגה' ולא 'הכרה'.

יודוע ש'הכרה' בדבר נובע מ'דעת' בדבר, כמבואר במאמר ד"ה ואלה המשפטים תשי"א¹²:

"אך ענין הדעת¹³ הוא מלשון התקשרות והכרה והרגשה, שהם ג' מדריגות בדעת זו למעלה מזו. דבתחילה מקשר עצמו עם הענין, ועי"ז הוא בא לידי הכרה בהענין, ועד שבא להרגשה, היינו שהכרתו בענין זה היא בתוקף כ"כ עד שאין זו רק הכרה במוח, אלא שמרגיש גם בלבו שכך הוא הענין".

יודוע שדעת בדבר זה כמו ראיית עיני השכל ויותר¹³, ומעלת ראייה לגבי שמיעה (השגה), שראייה זו התאמתות הכי חזקה 'הכרה'¹⁴ בדבר, לעומת השגה סתם אפי' כזו שמשיג מהות הדבר, שסו"ס זה דבר זר ונוסף עליו משא"כ 'הכרה' שמתעצם אתו - התאמתות הכי חזקה.

והטעם שדווקא בהשגת השלילה מגיע ל'הכרה'¹⁵, יובן ע"פ מה שנתבאר לעיל¹⁶ שבהשגת השלילה משיג מקצת מעצם הדבר, והיות שדעת הוא ע"י התקשרות ב'עצם' הדבר, כמבואר בכ"מ¹⁷ "שהמוחין - חו"ב יש להם תפיסא רק במה שכבר נתפשט בבחי' הכלי הנפעל מאין ליש, אבל מוח הדעת עולה עד הכתר בחי' המקור האין ולכן יש בו ענין ההכרה והרגשה בהאין עצמו".

ובסה"מ תרפ"ז¹⁸ מבואר יותר מהי 'הכרה' זו שבאה ע"י השגת השלילה:

¹² סה"מ תשי"א-ב ע' כ.

¹³ ראה בכ"ז סה"מ עת"ר ס"ע קיד ואילך.

¹⁴ ראה גם 'סדר תפילות מכל השנה עם פירוש המלות עפ"י דא"ח' שער הלולב ע' רסג, ד (ובמהדורה החדשה ע' שפה, ב. ובהנסמן שם).

¹⁵ נוסף לכך שלא שייך בהשגת השלילה לתפוס דבר שלא בדרך 'הכרה', שהרי אינו השגה חיובית בדבר, רק שע"י ששולל ממנו העניין נמצא קצת הכרה בעצם הדבר.

¹⁶ ס"ה.

¹⁷ מאמרי אדמו"ר הזקן פרשיות ח"ב ע' תערב. ועוד, ראה בהנסמן בהערה הקודמת.

¹⁸ ע' קסט ואילך.



“והנה אמיתת תואר וענין ידיעת השלילה אין זה שהוא מבין ומשיג את השלילה בלבד כ”א שע”י השלילה הוא בא לידי הכרה במקצת עכ”פ במי שמושלל ממנו כל הענינים והגדרים הנמצאים בהשגת החיוב, אמנם להיותו למעלה מהשגה הנה ההשגה הבאה בידיעה זו הוא רק השגת הפלאות הדבר. וכנ”ל דבכללות השגה זו הנה ההרגש (דער דערהער און דער געפיל) הוא יותר על ההשגה.

“דזהו ההפרש הכללי בין השגת החיוב להשגת השלילה, דבהשגת החיוב הוא מבין ומשיג את הדבר בטוב טעם שכלי, אבל אינו מרגיש כ”כ מה שהוא מבין ער פילט ניט דאס וואס ער פארשטייט, והיינו שמבין ומשיג את ההשכלה ההיא בטוב ואינו מרגיש הענין אלקי שבזה.

“ותכלית הכוונה בידיעת השלילה הוא שבההרגש הזה יהי’ השגה .. ע”ד אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, דמ”מ אמרתי אחכמה, שיש בזה איזה ידיעה רק שאינו מושג לתכליתה ואמיתתה. והיינו דאין זה שאינו יודע כלל, אלא שהוא יודע ומשיג השגות גדולות ורחבות עד שבא לזה דדבר זה אינו יודע.

“ויש בידיעה זו ב’ ענינים, הא’ מה שיודע ומשיג הרבה השגות נעלות, והב’ מה שמתברר לו הדבר שאינו יודע ער ווייס וואס ער ווייס ניט, והיינו אז דאס וואס ער ווייס ניט איז ניט ער פארשטייט ניט, ער פארשטייט און ווייס אז עס איז אזיי, ומ”מ ווייס ער קלאר אז דעם אמיתית מהות הענין ווייס ער ניט” עכ”ל.

(= הוא יודע מה הוא לא יודע. שמה שהוא לא יודע זה לא שהוא לא מבין, הוא מבין ויודע שהענין הוא כך, ומ”מ יודע הוא ברור שהאמיתית מהות הענין הוא לא יודע).

וידיעה זו היא ה’הכרה’ קצת בעצם הדבר ובאה ע”י השגת השלילה שמגיע להכרה שלמרות שודאי הענין הוא כפי שהבין אך אמיתית ומהות הענין מופלא מהבנה זו.

ז.

מעלת הדעת שבידיעת השלילה על החיוב

ומעלת ההכרה והדעת שבהשגת השלילה, אף שלכאורה ע”י התקשרות ותקיעת המחשבה, יכולה להיות דעת גם בהשגת החיוב, וא”כ סו”ס מהי מעלת השגת השלילה לגבי החיוב?



הביאור בזה¹⁹, בהתבוננות במהותם ועניינם של 'הכרה' ו'דעת', מובן שאמיתית עניין ה'הכרה' ו'דעת' מתבטא דווקא בהכרה ודעת שבהשגת השלילה:

כאמור, דעת והכרה עניינם הוא שהדבר מואר ומוחשי אצל האדם, ממש כמו שרואה את הדבר, ונקרא בד"כ ראיית עין השכל.

ומבואר בכ"מ²⁰, שב'ראיה' תופס את הדבר עצמו והפרטים שבדבר אינם נרגשים כי בעת שרואה הפרטים הם בטלים ונכללים באור (המראה) שרואה ואינם מסודרים אצלו בצורה שיכול לפרטם בצורה שהשני יבין את מה שרואה, שלכן אם ירצה לתאר לאדם נוסף מה שרואה יקשה לו הדבר במאוד, כיוון שהוא ישמע ריבו פרטים ויתבלבל.

משא"כ בהשגה שכלית (או כאשר כבר לא רואה את המראה) הדברים בנויים אצלו כמבנה שכלי, שלב אחרי שלב, עם כל הפרטים וכו' (וגם בראיה כבר היה כלול אותו המבנה, אלא, כיוון שבעת שרואה, הפרטים אינם נרגשים, אינו יכול לפרטם בצורה מובנת, משא"כ כשאינו רואה, אז נשאר ובה לידי גילוי המבנה השכלי והפרטים שבו). ולפי"ז אולי יש לבאר מעלת ההכרה ודעת שבהשגת השלילה לגבי (כאשר ישנה) הכרה ודעת בהשגת החיוב:

לפי המתבאר לעיל שעניין הראיה הוא (שנרגש יותר המראה) - שבו נתפס העצם של הדבר ולא נרגש בו כ"כ הפרטים, זה בעיקר נמצא בהשגת השלילה.

כיוון, שבהשגת החיוב, סו"ס השכל שבו (החיובי) על אף שבעת הראיה אינו נרגש כ"כ, אך הוא מעלים על האור של המראה כיוון שמעורב בו ומגיע אליו מתוך מבנה שכלי בנוי, שלכן גם כשיש לו בכך את האור של ראיית עין השכל, באופן זה הראיה רק מאירה את אותו המבנה ומראה איך כל הפרטים מוארים ומתבארים ומתיישבים היטב וכמו"כ מאיר הרוממות שבסברה ומבנה שכלי זה.

משא"כ בהשגת השלילה, שאין לו הבנה בדבר עצמו (באופן חיובי), אלא רק שמיג את ההפלאה שבדבר.

הראיה אינה מבוססת על השכל וההשגה שקדמו לה ומאירה אותם, אלא הראיה היא בשלילה של ההשגה - הרגש הפלאה הדבר מההבנה שלו כעת, כנ"ל²¹, וממילא (הראיה)

¹⁹ נוסף לכך שבשונה מהשגת השלילה שבה 'הכרה' מוכרחת היא, כיוון שזו הדרך להשיג באופן שלילי - שאף שאין לו השגה במהות הדבר, מכיר הוא בהפלאה הדבר.

²⁰ ראה תו"מ ח"ו ע' 54. חכ"ד ע' 182.

²¹ סה"מ תרפ"ז.



האור הוא בטהרתו ללא תערובת של השגה ושכל²² וממילא אור הראיה תופס בעצם של הדבר.

²² ראה בכ"ז באריכות בתורת שלום שמח"ת תרס"ח אות טו. אמנם כנ"ל הערה 11, שם מבואר שני אופנים אלו כשני דרגות בהשגת החיוב, בשונה מהמבואר במקומות המובאים בפנים ובהערות כאן.



בענין רה"י עולה עד לרקיע

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' וייספיש
תלמיד בישיבה

א.

מצריך ביאור מדוע חלוקה רה"י שעולה עד לרקיע ורה"ר רק עד עשרה. מביא
הראשונים שמבארים שברה"י זהו מדין גוד אסיק

איתא במסכתין¹: "והאמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו
גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע".

ופי' רש"י על אתר, דהנה עד לרקיע "כל אויר שכנגד רה"י בין אויר חצר בין אויר
עמוד בר"ה גבוה י' ורחב ד' כנגדו עד לרקיע שם רה"י עליו". ואילו רה"ר היא עד עשרה.
וכפי שכתוב במתני' הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים, כזורק באויר.
דלמעלה מיו"ד הוא מקום פטור.

וצ"ב מהו החילוק בין רה"ר לרה"י שרה"י עולה עד לרקיע ורה"ר עד יו"ד טפחים.

והנה ישנם ראשונים שמבואר בדבריהם שהוא מדין גוד אסיק מחיצתא, וכן כתב
המאירי וז"ל²: "או שמא לא אמרו אויר רשות היחיד עולה אלא במחיצות הנכרות ומטעם
גוד אסיק". היינו שמבאר דדין רשות היחיד עולה הוא מדין גוד אסיק. שכאילו המחיצות
של רה"י עולות עד לרקיע.

וכן הוא בפשטות שיטת רש"י לעיל וז"ל³: "כגון חריץ וכן גדר דאמרינן מד' צדדין
גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד", מבואר בדברי
רש"י דהא דע"ג העמוד הוי רה"י הוא משום דאמרינן גוד אסיק פני המחיצה.

וכן הוכיח הגר"ח הלוי (על הרמב"ם⁴) דכן היא דעת הרמב"ן והרמב"ם.

דבגמ' לקמן⁵, "בעי מיניה רב מרדכי מרבא (רבה) עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' וזרק
ונח על גביו מהו מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור, או דילמא כיון

¹ ז, א.

² לקמן צט, ב ד"ה עמוד.

³ ו, ב ד"ה קמ"ל גמורה.

⁴ הל' סוכה פ"ד, הי"א.

⁵ צט, ב.



דממקום פטור קאתיא לא". והקשה שם בתוס' מאי שנא ממוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו ואחד המושיט ואחד הזורק חייב, כדאיתא לעיל⁶. עיי"ש תירוצו.

והרשב"א תירץ בשם הרמב"ן, "דכל היכי דעקר ממקום חיוב ונח במקום חיוב ובאור של מקום חיוב ממש לא מיבעיא ליה דחייב. כי קא מיבעיא ליה שנח בעמוד העומד בר"ה דאוירו הוא אויר של רה"ר והוי מקום פטור. דכי אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע הני מילי רה"י גמורה במחיצות כגון חצר, אבל עמוד לא, וכן דעת רבינו ז"ל בזה. וכיון שכן כשזרק על גבי עמוד דממקום פטור קא אתיא ובמקום פטור הוא עומד. כלומר שכולו עומד באויר מקום פטור אלא שהוא נח על מקום חיוב, פטור" ועד"ו הוא ברמב"ן⁷.

וא"כ מוכח גם משיטת הרמב"ן דדין רה"י עולה עד לרקיע הוא מדין גוד אסיק.

ובאמת דמפורש כדבריו במאירי⁸ "או שמא לא אמרו אויר רשות היחיד עולה אלא במחיצות הנכרות ומטעם גוד אסיק" ומבואר שלמד את הפשט בגמ' סוכה כפירוש הגר"ח. ולמד כן בשיטת הרמב"ן⁹.

⁶ ה,ב, ו,א.

⁷ ומבואר בדברי הרמב"ן דהיכא אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע רק ברה"י גמורה במחיצות כגון חצר. אבל בעמוד לא. וצ"ב מהי הסברא לחלק בזה.

והגר"ח הקשה מהא דאיתא בגמ' סוכה (ד, ב) "היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא". ומבואר בגמ' דגם בעמוד אמרינן גוד אסיק מחיצתא, אלא שבסוכה אין מספיק גוד מחיצות של גוד אסיק אלא בעינן מחיצות הניכרות, וא"כ קשה על הרמב"ן מדוע כותב דבעמוד אין רה"י עולה עד לרקיע, והרי גם בעמוד יש דין גוד אסיק, וא"כ ממילא יש דין רה"י עולה עד לרקיע כיון שיש גוד אסיק עד לרקיע.

ועל כן מחדש הגר"ח דהרמב"ן למד את הפשט בגמ' סוכה באופן אחר, דהא דאמר רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא, אין זה דין בסוכה דסוכה צריכה מחיצות הניכרות. אלא הוא דין בגוד אסיק, דהפשט בדברי רבא שבעמוד שאין בו מחיצות הניכרות, לא אמרינן גוד אסיק, היינו שבעינן מחיצות הניכרות לא קאי על גבי העמוד, אלא שבעינן שלמטה המחיצות עצמם יהיו ניכרות ואזי אמרינן בהו גוד אסיק, וא"כ זהו הפשט בדברי הרמב"ן דאומר שרק ברה"י גמורה במחיצות כגון חצר אמרינן רה"י עולה עד לרקיע. דמכיון שדין רה"י עולה עד לרקיע הוא מדין גוד אסיק, על כן רק בחצר שיש בו מחיצות הניכרות דאמרינן בהו גוד אסיק, ישנו הדין דרה"י עולה עד לרקיע. אבל בעמוד שאין בו מחיצות הניכרות, ולא אמרינן ב' גוד אסיק, ממילא אין הרה"י עולה עד לרקיע, כיון שכל דין רה"י עולה עד לרקיע הוא משום גוד אסיק מחיצות.

⁸ צט, ב.

⁹ והגר"ח מכריח שם שכן הוא גם דעת הרמב"ם דהנה הרמב"ם פסק בהלכות סוכה (פ"ד הי"ד) "בנה בה עמוד ויש בו הכשר סוכה פסולה שאין אלו מחיצות הניכרות ונמצא על גבי העמוד סכך כשר בלא דפנות" היינו שפסק כדברי רבא דבעינן מחיצות הניכרות. ולאידך פסק (הי"א) נעץ ארבעה קונדיסין על ארבע זויות הגג וסיכך על גבן הואיל והסיכך על שפת הגג כשר ורואין את המחיצות התחתונות כאלו הן עולות למעלה על שפת הסיכך" וקשה שהרי צריך מחיצות הניכרות וליכא. (ועיי' בתוס' ד, ב שם שכתבו ליישב את הסתירה בין ב' הדינים, אבל עיין בהגר"ח שם שדייק דלפי הרמב"ם קשה ללמוד כהתוס' יעוי"ש).

וכן פסק אדה"ז¹⁰ "וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני היא שאינו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'" והיינו כשיטת רש"י דגם בעמוד אמרינן גוד אסיק, והוי על גביו רה"י.

ב.

מביא ראשונים שאינם לומדים הדין דגוד אסיק וא"כ מדוע רה"י עולה עד לרקיע

אבל נראה שיש ראשונים שלומדים שדין רה"י עולה עד לרקיע, אינו מדין גוד אסיק מחיצות אלא הוא דין בפני עצמו.

דהנה הגר"ח עצמו ביאר שם בדעת הרמב"ם דאמנם סובר כדעת הרמב"ן דבעמוד לא אמרינן גוד אסיק מחיצה, כדמוכח מפסקיו בסוכה. אבל מ"מ סובר דגם בעמוד אמרינן רה"י עולה עד לרקיע. וא"כ מוכח דאינו מדין גוד אסיק מחיצה.

דהרמב"ם כתב וז"ל¹¹: "ואי זו רשות היחיד תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן. וכן חריץ שהוא עמק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן. וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גבהן עשרה וביניהן ארבעה

ומוכרח שגם הרמב"ם למד כהרמב"ן דהפשט בדברי הגמ' דבעינן מחיצות הניכרות אינו דין בסוכה היינו שסוכה צריכה להיות מוקפת במחיצות הניכרות, אלא הוא דין בגוד אסיק דהיות ובעמוד אין מחיצות הניכרות על כן לא אמרינן ביה גוד אסיק ונמצא שעל גביו ליכא כלל מחיצות. אבל כל זה בעמוד אבל בבית שיש למטה מחיצות הניכרות בתוך הבית א"כ בזה שפיר אמרינן גוד אסיק, ובמילא הסוכה כשרה, כיון דגם במחיצות של גוד אסיק הסוכה כשרה. ומדייק כן בלשון הרמב"ם שכתב לגבי עמוד "שאינן אלו מחיצות הניכרות ונמצא על גבי העמוד סכך כשר בלא דפנות" היינו שע"י שלמטה אינן ניכרות, נמצא שלמעלה אין כלל מחיצות.

ונמצא לפי"ז דשיטת הרשב"א והרמב"ן, וכן מבאר את דעתם המאירי, שדין רשות היחיד עולה עד לרקיע הוא מדין גוד אסיק. ועל כן בעמוד דלא אמרינן ב' גוד אסיק, אזי באמת האויר שעל גביו אינו רה"י.

אבל רש"י סובר שגם על גבי עמוד אמרינן שרה"י עולה עד לרקיע הוא כיון שסובר שגם בעמוד אמרינן גוד אסיק. ובפשטות רש"י לומד את הפשט בגמ' סוכה דבעינן מחיצות הניכרות, כפשוטו שהוא דין בסוכה, דסוכה צריכה מחיצות הניכרות ממש, ולא מספיק בה מחיצות של גוד אסיק.

¹⁰ סי' שמ"ה, ס"א.

¹¹ הל' שבת פי"ד, ה"א.



על ארבעה או יתר על כן וכו". ובה"ג כתב "אזיר רשות היחיד כרשות היחיד עד לרקיע". ומהא שכלל אותם יחד ולא חילק ביניהם לענין אזיר שעל גבם משמע שסובר שאזיר רשות היחיד עולה עד לרקיע הוא גם בעמוד ותל.

ואכן מציינו גם בשו"ע אדה"ז דהביא ב' דעות בזה, וז"ל¹²: "גג הבולט על מחיצות הבית בענין שאין מחיצות הבית ניכרים ונראים לעומדים על הגג כשמסתכלין תחת רגליהם כגון גגין שלנו אין אומרים במחיצות אלו גוד אסיק ולכן על גבי הגג אינו רשות היחיד אפילו הוא גבוה ורחב הרבה אלא כרמלית הוא... ויש מי שאומר שגג הבולט אינו ככרמלית.. אע"פ שאין לו אלא מחיצות הבית ואין אומרים בהם גוד אסיק מכל מקום כיון שהבית שתחתיו רשות היחיד הרי רשות היחיד עולה עד לרקיע ולא הוצרכו לומר גוד אסיק אלא בדבר שתחתיו אינו רשות היחיד גמורה בהיקף מחיצות סביבה כגון עמוד ברשות הרבים וכיוצא בה... ויש לסמוך על דבריו להקל בדברי סופרים".

ומבואר דנחלקו בזה הראשונים והפוסקים האם דין רה"י עולה עד לרקיע הוא גם כאשר לא אמרינן גוד אסיק. וצ"ב מהו הדין דרה"י עולה עד לרקיע אם לא מצד הדין דגוד אסיק, ומהו הסברא לומר שיעלה עד לרקיע¹³.

ג.

¹² סי' שמה סכ"ג.

¹³ והנה הגר"ח כתב לבאר את דברי הרמב"ם "דס"ל דהא דרה"י עולה עד לרקיע אין זה משום דינא דגוד אסיק, כי אם דהוא דין בפני עצמו דהמחיצות התחתונות שיש בהן עשרה גודרות את המקום עד לרקיע ומשוו ליה לכוליה רה"י, וזהו כללא במחיצות דכל שיש בהן שיעורא דעשרה גודרות את המקום עד לרקיע, אשר על כן שפיר הוי תל רה"י עד לרקיע ואע"ג דלא אמרינן ביה גוד אסיק מחיצתא, משום דהמחיצות החיצונות של התל הסובבות אותם גודרות את המקום עד לרקיע ועושינן אותו רה"י [אלא דבזה חלוק סוכה משבת, דבסוכה לא מהניא כלל הא דהמחיצות התחתונות גודרות את המקום עד לרקיע כי אם דבעינן דפנות ממש במקומה, וצריכינן לזה דוקא ההלכתא דגוד אסיק, דחשבינן להו לעצם המחיצות כאלו הן עולות למעלה, אבל בלא זה דחשבינן לעצם המחיצות כאלו הן עולות למעלה, כי אם דהמחיצות שלמטה גודרות את המקום שלמעלה, זה לא מהניא רק לדין רה"י ולא לדין דפנות דסוכה. והכי מוכרח, דהרי בהלכות שבת לא הוזכר כלל ברמב"ם הך דינא דגוד אסיק מחיצתא, ורק בסוכה הוא שכתב להך טעמא דגוד אסיק מחיצתא, אלא ודאי ש"מ דלענין דין רה"י בשבת לא צריכינן כלל לטעמא דגוד אסיק, ורק בסוכה דצריכינן להך דינא"]

ומבואר בדבריו דהוא דין שהמחיצות התחתונות שיש בהן עשר גודרות את המקום עד לרקיע ומשוו ליה לכוליה רה"י וזהו כללא במחיצות וכו'. וצריך ביאור מהו בדיוק הגדר בזה.



מבאר מדוע א"א מקום פטור בתוך רה"י וכשם שברה"ר עמוד חולק רשות לעצמו כך שיהיה ברה"י

ונראה לבאר בזה ובהקדים בדברי ר"ח דנעץ קנה ברה"י וכו' ישנו עוד חידוש, דמדוע לא אמרינן דהקנה הוי מקום פטור כיון שגבוה למעלה מג' ואין ברחבו ד', כמו ברה"ר דכל דבר שגבוה למעלה מג' ואינו רחב ד' הוי מקום פטור, ומחדש דברה"י ליכא מקום פטור. וצ"ע מאי שנא מרה"ר.

דבשלמא אם לומדים דהטעם דהוי מקום פטור הוא משום דמונע דריסת רבים א"כ זהו הטעם השייך רק ברה"ר אבל ברה"י אין סיבה שיחלוק רשות לעצמו. אבל לפי מה שנראה ברש"י ובעוד ראשונים שהטעם שהוי מקום פטור הוא משום דהוא מקום חשוב לעצמו, וא"כ הגם שהוא בתוך אויר רה"ר מ"מ חולק מקום לעצמו, א"כ כמו"כ צריך להיות לכאור' ברה"י, דהגם שאויר רה"י עולה עד לרקיע, והקנה נמצא בתוך אויר רה"י, מ"מ הוא חולק מקום לעצמו.

והנה המגיד משנה כתב וז"ל¹⁴: "ודע שמקום פטור אינו אלא כשהוא ברה"ר או בכרמלית אבל אם הוא תוך רה"י כיון שרה"י מקיפו הרי הוא כמוהו שאויר רה"י עולה עד לרקיע כמו שנתבאר" ודבריו צריכים ביאור שהרי גם מקום פטור ברה"ר הרי רה"ר מקיפו, ומה נוגע הא דרה"י עולה עד לרקיע בשונה מרה"ר שהוי רק עד עשרה טפחים.

ויותר מבואר הוא במגיד משנה¹⁵ (שם הי"ח) דכתב הרמב"ם "נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו פטור שאין רשות הרבים אלא עד עשרה" ובמגיד משנה שם הביא דהראב"ד משיג על הרמב"ם וז"ל "א"א אפי' עד י' בזה פטור דרה"י לא הוי דלא אמרינן גוד אחית מחיצתא דהויא לה מחיצה שהגדיים בוקעין בה ורה"ר נמי לא הוי אלא כרמלית הוי דאין ראוי לכתף עליו ע"כ.

היינו דהראב"ד משיג על הרמב"ם מדוע כותב שפטור כיון שאין אויר רה"ר למעלה מי' והרי אפי' למטה מי' ג"כ פטור כיון שהוא כרמלית. וכתב המ"מ "ואני אומר שלא נתכוין רבינו לחלק בדין בין אם הטרסקל תוך י' או למעלה שא"כ היה לו לכתוב נעץ קנה גבוה יותר מעשרה. אלא נתינת טעם כתב למה אין דין קנה זה כשהוא ברה"ר כרה"ר כמו שהוא כרה"י בהיותו שם כנוצר למעלה ואמר שאין אויר רה"ר עולה עד לרקיע אלא עד י' וכיון שאין האויר תופס אלא עד י' בדין הוא שכל דבר גבוה יתר מג' יחלוק בו רשות בין תוך י' בין למעלה מעשרה".

¹⁴ פי"ד, ה"ז.

¹⁵ שם, הי"ח.

ולכאור' דברי המגיד משנה סתומים, דמה נתינת טעם איכא בזה, דמכיון שאין אויר רה"ר תופס אלא עד עשרה על כן בדין שכל דבר גבוה ג' יחלוק בו רשות. וצ"ע.

ד.

מבאר החילוק במהות בין רה"ר לרה"י ועפ"י מיישב מדוע אין מקום פטור ברה"י

ונראה לבאר בזה: דהנה הא דרה"ר עולה עד עשרה יש לעיין בזה מדוע עולה עד עשרה. והרי רה"ר הוא בקרקע. ובספר מקור הלכה¹⁶ הביא דלכאור' המקור הוא משום דגדר רשות הוא עד עשרה.

והביא מגמ' סוכה¹⁷ דמבואר שם דמעולם לא ירדה שכינה למטה וכו' דהארון הי' גובה ט' טפחים והכפורת טפח וממילא לא ירדה שכינה למטה מעשרה.

וכתב שם רש"י ד"ה ותניא "וקרא כתיב דעל כפורת ירד ש"מ למעלה מעשרה מיפסקא רשותא". ומשם ילפינן שגדר רשות הוא עשרה.

ולפי"ז נמצא דרה"ר גדרה הוא מקום הילוך הרבים, דזהו הקרקע של רה"ר, אלא שהוא נמשך ותופס עד עשרה. דזהו גדר מקום שהוא תופס עד עשרה. ונמצא שעצם הרה"ר הוא קרקע רה"ר אלא שהוא תופס עד עשרה.

משא"כ רה"י שהוא מקום המובדל ומוקף מחיצות, א"כ הוי כל המקום המוקף מחיצות רה"י, היינו שאין כאן חילוק בין הקרקע לבין האויר, אלא כל המקום שמוקף מחיצות הוא רה"י שהרי הוא מובדל מרה"ר ומוקף במחיצות. ז.א. שרה"י היא רשות עצמה בכל גובהה (ולא כרה"ר שהרשות היא הקרקע המתפשטת ליו"ד).

ונראה דעפ"י ז אפשר לבאר הדין מדוע ברה"ר יש מקום פטור, וברה"י אין מקום פטור. דמכיון שרה"ר הוא בעצם רק קרקע רה"ר וכל החלל של רה"ר הוא אותה הרשות ובטל לקרקע, היינו שזהו התפשטות של רה"ר עד עשרה. על כן כאשר ישנו מקום בתוך החלל של הרה"ר שהוא מקום מובדל לעצמו, אזי אינו בטל לרה"ר וחולק מקום לעצמו.

משא"כ ברה"י שכל המקום המוקף מחיצות הוא רה"י באותה מידה, היינו שאין זה שאויר רה"י שתוך עשרה הוא בטל לקרקע רה"י אלא שהוא עצמו רה"י על כן גם דבר שגבוה ג' בתוך הי' טפחים של רה"י הוא חלק ממנה כיון שהוא ג"כ מוקף מחיצות.

¹⁶ סי' מה.

¹⁷ ד, ב.



ולכאו' זהו הביאור בדברי המגיד משנה שכתב דמכיון שאינו תופס אלא עד עשרה בדין הוא שכל דבר הגבוה ג' יחלוק רשות לעצמו. דהפשט הוא דהא דאינו תופס אלא עד עשרה, היינו שזהו רק התפשטות של רה"ר ואינו רה"ר בעצם, על כן כל דבר שהוא מובדל שם לעצמו, הרי הוא נבדל מרה"ר. משא"כ ברה"י שתוך המחיצות הוא כולו רה"י בעצם, ולא התפשטות של רה"י.

ה.

בהמשך לזה מבאר מדוע רה"י עולה עד לרקיע

אלא שעדיין צריך ביאור, דזה ביאור רק על תוך י' טפחים ברה"י. אבל למעלה מי' מדוע לא הוי מקום פטור, הרי כבר אינו תוך המחיצות. וזהו לכאו' רק התפשטות של רה"י, ומדוע לא הוי שם מקום פטור.

ועל כן נראה לבאר דברה"י ישנו ג"כ תוכן חיובי היינו שאין זה רק שהוא מקום המוקף מחיצות ומובדל מרה"ר. אלא שהוא מקום שראוי ומוכשר לתשמיש היחיד, היינו שיש ברה"י דבר חיובי לא רק זה שהוא מובדל מרה"ר, אלא בזה שהוא מובדל מרה"ר עי"ז נעשה מקום ראוי לתשמיש של יחיד.

דנהא אדה"ז כתב¹⁸ איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו". ונראה מזה שאדה"ז לומד שגדר רה"י הוא י' טפחים וד' טפחים, דהי' טפחים מבדילו מן הרבים. והד' טפחים נותן לו את התוכן של רה"י, שהוא מקום חשוב להשתמש בו. ונמצא דגדר רה"י הוא מקום חשוב הראוי להשתמש.

ועפי"ז יש לומר דזהו הטעם לב' הדינים של רב חסדא, א. מדוע אין בו מקום פטור. ב. מדוע עולה עד לרקיע. דמכיון שרה"י גדרו מקום הראוי לתשמיש, א"כ כאשר על ידי המחיצות נעשה מקום הראוי לתשמיש, הרי לתשמיש זה אין הגבלה עד היכן יכול להשתמש, שהרי הוא יכול להשתמש לגובה כמה שחפץ, שהרי יכול לבנות עליות וכו'. ואדרבה זהו השימוש של רה"י שהדרך לבנות בו עליות וכו'. וא"כ כיון שענינו של רה"י שהוא תשמיש ליחיד א"כ לכן זה עד לרקיע. כי תשמישו יכול להיות ללא הגבלה לגובה ועד לרקיע.

ונמצא שאותו הטעם שרשות היחיד עולה עד לרקיע משום שהוא תשמיש היחיד, ודרכו לבנות עליו וכו' מאותו הטעם ג"כ אינו חולק רשות לעצמו.

¹⁸ ריש סי' שמ"ה.



משא"כ רשות הרבים שהוא רק עד עשרה היינו שהוא תלוי בתשמיש הרבים. מאותו טעם הוא ג"כ חולק מקום לעצמו, כיון שאין זה תשמיש הרבים.

ו.

ולכאורה יסוד זה מפורש בדברי אדה"ז

ונראה דמפורש כן בדברי אדה"ז וז"ל¹⁹: "אזיר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפילו גבוה מאה אמה על גביו רשות היחיד וכן כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרשות היחיד שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות".

והנה בפשטות אפשר לומר שנתנית הטעם שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות הוא רק טעם למה אין דבר הנמצא ברשות היחיד חולק רשות לעצמו, ועל זה מבאר כיון שהוא חלק מתשמישי רה"י. אבל אין זה טעם על הא דרה"י עולה עד לרקיע.

וכן הוא במקור הדברים בבית יוסף סוף סי' שמ"ה שמבאר בטעם זה מדוע לא הוא מקום פטור ברה"י אבל אין זה מובא כטעם על עצם הדין דרה"י עולה עד לרקיע.

אבל בלשון אדה"ז נראה דאפשר ללמוד שהוא נתנית טעם על כל הסעיף גם על זה שרה"י עולה עד לרקיע. שכן דרך לבנות ברה"י וכו'. היינו שהיות וגדר רה"י הוא תשמיש על כן אין זה מוגבל כיון שהדרך הוא לבנות עליות זו על גבי זו.

ונראה דעפי"ז מבואר היטב הא דכתב אדה"ז (סעי' כ"ג) דהא דרה"י עולה עד לרקיע הוא רק ברה"י גמורה בהיקף מחיצות סביבה. אבל בעמוד לא, וצריך לדין גוד אסיק מחיצות.

דהרי הטעם שרה"י עולה עד לרקיע הוא מכיון שהוא מקום חשוב הראוי לתשמיש, וממילא נמשך גם למעלה כיון שראוי לתשמיש גם למעלה. אבל כל זה שייך במקום המוקף מחיצות שהוא באמת ראוי לתשמיש למטה, ובמילא נמשך גם למעלה. אבל בעמוד שהוא אטום למטה, ובין המחיצות של העמוד ליכא כלל מקום הראוי לתשמיש, א"כ אין כאן רה"י שנאמר שגם למעלה, היא ראויה לתשמיש. ועל כן בעינן לדין גוד אסיק מחיצות, כדי ליצור על גבי העמוד מקוץ המוקף מחיצות שהוא ראוי לתשמיש, ומשם ואילך כבר אמרינן רה"י עולה עד לרקיע. היינו שגדר רה"י הוא מקום חשוב הראוי

¹⁹ סי' שמ"ה, ס"ט.



לשימוש המוקף מחיצות, ובעמוד אין כאן כלל מקום חשוב הראוי לשימוש, ועל כן צריך ליצור על גביו מקום חשוב הראוי לשימוש המוקף מחיצות, והוא יהי' רה"י ויעלה עד לרקיע.

ויש לעיין בלשון אדה"ז שכותב שעמוד אינו רה"י גמורה בהיקף מחיצות סביבה. דלכאו' הי' מקום לומר שאינו כלל רה"י כיון שאין בו ד' על ד' שהוא מקום חשוב הראוי לשימוש ורק על גביו הוי רה"י.

ואולי יש לומר שהפשט הוא שאינו רשות היחיד גמורה היינו שלא נגמרו בו התנאים להיות רה"י [וע"ד לשון הגמ' גמורה שהפשט שרק כאשר נגמרו התנאים אזי היא רה"י] דאמנם יש בו מחיצות עשרה אבל מכיון שאין בו מקום המוקף במחיצות, על כן אינו רה"י כלל. ויש לעיין בזה.

כח הא"ס בפועל שבצבא הארץ

הת' שלום דובער שיחי' וולף
תלמיד בישיבה

א.

מסכם את מהלך הענינים במאמר בענין גילוי כח הא"ס

במאמר באתי לגני ה'תשכ"ב, מביא כ"ק אדמו"ר את מאמר תיקוני הזהר¹ "אור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית".

ומבאר כ"ק אדמו"ר, דכיון שאור זה הוא באופן של א"ס הנה גם בנבראים המתהווים הימנו, יש בהם ביטוי הא"ס.

ובכל הדרגות: לפני הצמצום, לאחר הצמצום – בעולם האצילות, בעולמות בי"ע ובהם גופא – ב'צבא השמים', וב'צבא הארץ':

כשהוא לפני הצמצום – מתהווים ממנו ספירות אין קץ. וכיון שישנם ריבוי ספירות ואעפ"כ יש בהם אחדות פשוטה, הרי כאן ביטוי של כח הא"ס.

וכשהוא לאחר הצמצום – מצינו ב' דרגות בהם מתבטא כח הא"ס:

בעולם האצילות – על אף שישנם י' ספירות מדודות (גבול) הנה מ"מ הם עצמם בלתי בע"ג (בל"ג), והראיה שבכדי לברוא את עולמות בי"ע שיש בהם ענין הישות צריך לפרסא והפסק ("נעל דשכינתא").

בעולמות בי"ע – על אף שיש בהם פרסא הנה מ"מ בהם גופא ישנם ב' ביטויים של כח הא"ס:

צבא השמיים – ניכר בהם כח הא"ס בגדלותם ועליהם נאמר "מה גדלו מעשיך הוי"².

צבא הארץ – ניכר בהם כח הא"ס בריבויים, וכמו שנאמר "מה רבו מעשיך הוי"³.

¹ בסוף תיקון נז, ובוהר חדש יתרו ל"ד, סע"ג.

² תהילים צב, ו.

³ שם, קד, כד.

ומוסיף ומביא את ביאור כ"ק אדמו"ר המהר"ש⁴ על הפסוק "שאו מרום עיניכם"⁵, שע"י התבוננות האדם בכח הא"ס שבצבא השמיים ('שאו מרום עיניכם'), ממילא יכיר וישיג בכח הא"ס הנמצא בכח ופועל בצבא הארץ.

וההכרה שמכירים בהבל"ג הנמצא בצבא השמיים, הוא בזה שצבא השמיים לא נפסד, שזה מחמת כח הא"ס שבהם. וע"י התבוננות זו יכיר כי גם בצבא הארץ ישנו כח הא"ס.

וכח הא"ס שבצבא הארץ נמצא הן בכח והן בפועל:

בכח - היינו, שבאדמה נתלבש כח הא"ס, כיון שאם היה ביכלתה, היתה מהווה נבראים ללא קץ, וכמו שנאמר "ארץ ממנה יצא"⁶, וכן "והכל היה מן העפר"⁷ - היינו, כיון שמהארץ יצאו כל הנבראים, כאשר נבראו בששת ימי בראשית. אלא שלפועל רצונו של השי"ת הוא שיצאו הימנה נבראים בע"ג. אלא שעכ"פ, כח הא"ס ישנו בכח בנבראים - בזה שיכול לברוא נבראים ללא גבול. אך בפועל, כמה נבראים שיבראו, מיד לאחר בריאתם ניתן לספור את הנבראים⁸.

ועניין הבל"ג בפועל - מוכרח אף הוא בעולמות ב"ע. מצד ש(כנ"ל) ישנה בעצם יכולת להוות נבראים ללא תכלית, מוכרח שהבל"ג חודר להימצאות גם בפועל, כפי הכלל⁹ - שאין בל"ג יכול להתלבש בגבול, באם אין לגבול כל שייכות לכח בלתי גבולי. ומצד זה שישנה יכולת לבל"ג, מוכרח שהבל"ג ישנו נמי בפועל.

ואכן, ישנו ביטוי להימצאות כח הא"ס בפועל - כפי שמוכיח שם¹⁰ שהכח המהווה את הנבראים הוא אין סופי, כיון ש'צבא השמים' - הם נבראים שאינם נפסדים, וכפי' הירושלמי¹¹ - עה"פ "אלא תולדות השמים והארץ בהבראם" - "כיום הבראם". שזה יתכן רק כאשר ישנו כח א"ס המהווה אף עתה אותם בפועל באופן אין סופי.

ומזה מוכח שכח הא"ס נמצא אף בפועל בבריאה, גם בצבא הארץ.

⁴ המשך מים רבים תרל"ו פל"א, ואילך.

⁵ ישע"י מ, כו.

⁶ איוב כח, ה.

⁷ קהלת ג, כ.

⁸ וכן יש כח הא"ס בכח, גם בכח לילד דורות עד א"ס (בכ"מ, ולדוגמא, ד"ה מים רבים תשי"ז ס"ט, בהערה 'בלי שיעור ממש').

⁹ ספר החקירה להצ"צ א, א ואילך. מו"נ בהקדמה לח"ב, הקדמה י"ב. האמונות והדעות לרס"ג מ"א פ"א מה.

¹⁰ אות ל"ג.

¹¹ ברכות פ"א ה"א.

[אמנם היה מקום לטעון כי הטעם לזה שלא קיים שינוי בנבראים הנ"ל, הוא לא מצד כח הא"ס שבהם, אלא מצד שהקב"ה מהווה ומחיה את העולמות בכל רגע מחדש כמות שהיו, שלכן הם ממשיכים להתקיים בנצחיות, וא"כ שמא נאמר שבבריאה עצמה לא קיים כח הא"ס?

ומוכיח כ"ק אדמו"ר המהר"ש¹² כי הסיבה היא מצד התלבשות כח הא"ס בבריאה, שהלא מצינו במדרש¹³ ששאלו תלמידיו של ר' יהודה, "מאז ועד עתה מה הוא עושה?" – מה עושה הקב"ה מאז ששת ימי בראשית? ותירץ ר' יהודה, כי הקב"ה "יושב ומזווג זיווגים".

ומעצם השאלה¹⁴ ששאלו, נראה שיש חילוק בין ההתהוות שבתחילה לכפי שהיא היום, שאם לא כן מה מקום יש לקושייתם "מה עושה הקב"ה?", והלא הוא ממשיך את אותן הפעולות מאז, שמהווה את העולמות בכל רגע מחדש?

אלא מוכרח שישנו שינוי בין ששת ימי בראשית, ללאחר מכן, היינו שחידוש הישנות אינו כחידוש הראשון ממש. וממילא אין לתלות את נצחיותם בהתהוות. א"כ נמצא כי הנצחיות שב'צבא השמיים' (שהם חזקים כיום הבראם) הוא מצד כח הא"ס שבהם].

אם כן נמצא שישנו כח הא"ס בכח ובפועל בבריאה, הן ב'צבא השמיים' והן ב'צבא הארץ'. ע"כ תוכן המאמר.

ב.

היכן כח הא"ס הנמצא בפועל בצבא הארץ

והנה צלה"ב, דלכאורה מניין לנו ראיה מצבא השמיים, לכח הא"ס הנמצא בצבא הארץ בפועל, והלא מהתבוננות זו ניתן רק להכריח שבצבא השמיים עצמם יש כח הא"ס, אך כיצד מוכיח את הימצאותו בכל הבריאה¹⁵? היכן ישנו בפועל א"ס בצבא הארץ?

וי"ל דמבאר את ביטוי כח הא"ס שבצבא הארץ במאמר דידן, כאשר ביאר את ענין ה'מה רבו' שב'צבא הארץ', וז"ל:

¹² שם.

¹³ ב"ר פס"ח, ד'.

¹⁴ יעו"י"ע בלקו"ש חלק י בהוספות עמ' 179 מה שהרחיב לבאר בנקודה זו, וכן מבאר את השקו"ט, ע"פ פנימיות הענינים.

¹⁵ אמנם עדיין, עפ"י הכלל (הנ"ל) שאין יכולת לחבר בל"ג וגבול, אא"כ ישנה שייכות כלשהי לבל"ג, יש להוכיח שנמי בצבא הארץ ישנו כח הא"ס בפועל. אך, מצד ההתבוננות גופא, לא מוכח שיש בהם כח הא"ס בפועל?



"והן הנבראים דצבא הארץ שהם בריבוי עצום, ועליהם נאמר מה רבו מעשיך, הנה גם בזה ישנו הענין דבלי גבול . . גם בלי גבול בפועל".

ומכאן נראה כי אף בצבא הארץ יש בהם את כח הא"ס, ומתבטא ב'ריבוי עצום' שלהם.

וכן נראה בסוף המאמר¹⁶, שם מסכם את מהלך הענינים במאמר של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ. ובזה"ל: "מבאר תחילה גודל הענין דאוא"ס למטה עד אין תכלית - אפילו בעולמות ב"ע, ולא רק בגדולי הנבראים, מה גדלו מעשיך, אלא גם בריבוי הנבראים, מה רבו מעשיך, באופן של ריבוי עד אין מספר, שזהו"ע אין סוף לאמיתתו".

וא"כ נמצאנו למדים, שישנו כח הא"ס בצבא הארץ עצמם.

וכעת צריך לבאר, מהו ענין ההתבוננות בצבא השמיים, ומה מוסיף על עצם ההימצאות של כח הא"ס בצבא הארץ? וכדלקמן:

ג.

הביאור בתו"א ומקשה עפי"ז

ויובן ובהקדים: הנה במאמר באתי לגני ה'ש"ת¹⁷ ציין בעניין זה (במאמר המוסגר), לתו"א¹⁸ - "כמבואר בד"ה וארא".

ונקודת הביאור שם הוא: ענין ה'מה רבו' מתבטא בצבא הארץ, מזה שיש בהם ריבוי מדריגות ומינים, דומם, צומח, חי. ובזה גופא ריבי רבבות מדרגות ואופנים, מראה שונה לכל נברא לחוד, טעם שונה בכל צומח, וכו'. וריבוי דרגות ואופנים אלו נובע מכח הא"ס שבצבא הארץ.

ו'מה גדלו' - כח הא"ס ניכר בעולמות הרוחניים, בזה שישנם רבי רבבות עד לאין קץ ממש¹⁹, מיני תענוג והתפעלות באלקות, וכן רבבות מדריגות, בנשמות ומלאכים שכל אחד שונה מחבירו.

וא"כ מצינו שישנו כח הא"ס בפועל גם בצבא הארץ עצמם.

¹⁶ ס"ז.

¹⁷ אות יב, שעליו מיוסד מאמר תשכ"ב דידן.

¹⁸ נו, ב. בד"ה וארא הב'.

¹⁹ ב'מה גדלו' מוסיף ה' - "עד אין קץ ותכלית ממש", בשונה מ'מה רבו' - "רבי רבבות" בלבד. וצ"ב, מדוע דוקא ב'מה רבו' - שאמור לבטא ענין של ריבוי, אינו כותב ל'אין קץ', בשונה מ'מה גדלו', וצ"ע.



ולפי"ז צ"ב: א. מדוע במאמר דידן לא מסתפק עם המבואר בתו"א הנ"ל, (שמצויין במקור הדברים – במאמר השי"ת) ונוזקק להוסיף²⁰ ולהרחיק להמבואר ב'מים רבים' הנ"ל?

ב. כנ"ל, בתוכן הביאור: ב'מים רבים' מרחיק לענין ההתבוננות בצבא השמים, שעל ידה מוכח שכח הא"ס ישנו גם בצבא הארץ בפועל, בו בשעה שבתו"א מבואר שיש ביטוי להימצאות של כח הא"ס גם בצבא הארץ עצמו, ואיזו הוספה יש ע"י שמביא את התבוננות זו?

ד.

**מבאר דבמאמר ב' ענינים בכח הא"ס שבצבא בארץ
מצד ענינו, וכיצד זה נראה לאדם**

וי"ל בדא"פ: דבמאמר דידן מביא ע"ד המבואר בתו"א, ומוסיף מהביאור ב'מים רבים', כב' שלבים:

א. עצם הענין - ישנו ריבוי נבראים, שזהו מצד כח הא"ס שבהם - כבתו"א.

ב. ומוסיף, שכח הא"ס בפועל - ע"י התבוננות - ניכר בחוש לרואה - כ'מים רבים'. דהיינו, כיון ולאדם גשמי ומוגבל, אין יכולת לראות את ריבוי הנבראים, כך שאין לו אפשרות להכיר בכח הא"ס שבבריאה. שלכן, במאמרנו מוסיף ומבאר, שההכרה בכח הא"ס אפשרית ע"י התבוננות באי ההיפסדות של צבא השמיים, שמכריחה אצל הרואה את ההימצאות של כח הא"ס, גם בצבא הארץ.

כיון שצבא השמים - שמש ירח וכוכבים, מוחשים לאדם, ויכול לראותם. לכן דוקא על ידם יוכל להכיר שאף בנבראים הגשמיים, נמצא כח הא"ס²¹.

²⁰ כיון שהמבואר במאמרנו, שכח הא"ס נמצא בצבא הארץ ע"י ריבויים, דומה למבואר בתו"א. ולכאורה מדוע מוסיף ומביא את המבואר ב'מים רבים'.

²¹ ויש להסתייע מד"ה החודש ה'תשל"ג, וד"ה אראנו ה'תשל"ל. שכתוב בהם כי בכדי להכיר בכח הא"ס, יש לו לאדם להתבונן בצבא השמים (אמנם בד"ה אראנו הנ"ל, לאו דוקא דמדבר על הנ"ל, דאפ"ל דשם מדובר אודות ההכרה באין ערוך של הנבראים כלפי קוב"ה, וא"כ משם אינה ראייה. ויל"ע). וכן נראה ע"ד הנ"ל, מהמבואר בהמשך תער"ב (עמ' קסז) "דבנבראים אלו נראה בחוש כח הא"ס בבחי' ראייה מוחשית ממש . . . וכ"ז נראה ביותר בצבא מעלה, דגם בנבראים שלמטה, מה שקיימים במין זהו מכת הא"ס . . . אך ביותר הוא נראה בצבא מעלה, בזה שקיימים באיש".

וכן בהמשך, (עמ' קצא ואילך) דע"י ההתבוננות בצבא השמים ש"נראה ונגלה בהם כח הא"ס יהיה אפשר להכיר בכח הא"ס שבהם, ומביא שזה מצד ב' סיבות - א. כביאור הנ"ל. ב. מסיבובם התמידי, שלא יתכן שיסתובבו עצמים רבים נפרדים 'לאותה כוונה', שזה יתכן רק מכת הא"ס שבהם. שמכ"ז נראה

ועפ"ז יומתק מה שבמאמרנו מבאר את ה'מה רבו' באופן שונה מקצת מהמבואר בתו"א. במאמר דידן – "ובכללות הוא צבא השמים", ש'מה רבו', הכוונה לצבא השמים. בשונה מבתו"א, ששם מבאר ש'מה רבו' - ריבוי המדרגות שבעולמות העליונים:

כיון שזה שזה שצבא השמים חזקים כיום הבראם, ניכר בחוש לרואה, (בשונה מהדרגות וכו' שבעולמות העליונים) לכן דוקא על ידם יוכל האדם להכיר בכח הא"ס שבבריאה.

ה.

מבאר את ענין בל"ג נבראים ע"פ המבואר בד"ה מים רבים תשי"ז

אמנם עדיין צ"ב, דלפי הנ"ל משמע דענין הא"ס שבצבא הארץ הוא מצד הריבוי שלהם, דהיינו, שישנו ריבוי עד א"ס כפשוטו של נבראים גשמיים.

ולכאורה צ"ב, דזהו תמוה, כיצד יתכן שעולם גשמי ומוגבל ישא בתוכו בפועל א"ס של נבראים?²²

שלכן י"ל בזה בדא"פ, דהנה קושיא זו מקשה בד"ה מים רבים תשי"ז²³, דשם מביא מכמה מקומות, דבאוא"ס ישנם ב' כוחות – "כשם שיש לו כח בבלתי בע"ג כך יש לו כח בגבול"²⁴. דהיינו, שבכוחו להוות נבראים מוגבלים ובלתי מוגבלים כאחד.

וממשיך לבאר, שלכן אף בנבראים המוגבלים, מחמת שהוא נמצא בתוכם, התהוותם ממנו הינה בלתי מוגבלת. ומתבטא בזה, שיש בהם – "ריבוי הדומם וצומח אילנות ועשבים ופירות ותבואה ה"ה בלי שיעור ממש".

וממשיך ומבאר, שזהו ענין 'נמנע הנמנעות' שבא"ס – שאין כל מונע שיהיו אצלו ית' שני הפכים. וכך גם בנדו"ד, שבו ישנם הן כח לבל"ג, וכן כח לגבול.

ומסיים – "והרי אנו רואין בחוש בחי' גבול ובל"ג כאחד בריבוי הנבראים עד אין שיעור ועד אין קץ ממש עם היותם מוגבלים. מזה נבין שבכח הא"ס הוא שיהי' שני הפכים דגבול וכלי גבול . . .".

שהמעלה בצבא השמים על צבא הארץ, אינו, שרק בהם יש את כח הא"ס, אלא שבהם זה מוחשי וניכר יותר.

²² אך (כנ"ל), כח הא"ס ישנו בצבא הארץ בכח, באפשריות לבריאית בל"ג נבראים.

²³ ס"ט. נדפס בסה"מ מלוקט ח"א, עמ' ס' ואילך.

²⁴ עבודת הקודש ח"א רפ"ח.

ואכן בהערה שם²⁵ מקשה (ע"ד הנ"ל), על ההנחה במאמר, שיש ריבוי עד א"ס של נבראים, וז"ל – 'וצע"ג איך אפשר לעולם נברא מוגבל להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים. והרי רק מקום ארון אינו מן המידה²⁶'. ונשאר בצע"ג.

ב'הערה לאחר זמן' מבאר – 'ויל"פ מפני שלגדודיו²⁷ (עולמות) אין מספר ובכא"ו – יש דצח"מ כפי מדריגתם, אבל לא שכן הוא בעולם א' בפ"ע. ובוה מתורץ הצע"ג שבהערה".

דהיינו, שאכן הכוונה היא, ש'לגדודיו אין מספר' – לעולמות אין מספר, אך ודאי שבכל עולם ישנו מספר מדוד של נבראים.

ולבאר בדא"פ הכוונה במילים 'ובכא"ו' – יש דצח"מ כפי מדריגתם":

דהנה מקום לומר שריבוי עולמות, היינו עולמות רוחניים, אבל עולמנו הגשמי, הרי הוא רק עולם אחד. וא"כ בעולם הגשמי יש רק מספר מוגבל של נבראים.

אמנם, כד דייקת שפיר, אי אפשר לפרש כך הכוונה. דנוסף לזה שמפורש בכ"מ כנ"ל, שיש בל"ג נבראים בצבא הארץ, הנה גם במאמר 'מים רבים' עצמו כותב שהא"ס נבראים נראה בחוש – היינו בעוה"ז הגשמי.

לכן כנראה שיש לפרש, שבעוה"ז גופא ישנם ריבוי עד אין סוף 'עולמות' – דהיינו, מינים, סוגים של דצח"מ, מהם חומריים יותר, מהם עדינים יותר, וכו'. היינו שיש 'עולם' עדין, ובו כל הדצח"מ עדינים, מתחת לו 'עולם' גס יותר, ובו כל הדצח"מ גסים יותר. וכן עד א"ס. ובאמת יש לעיין יותר בהסברת הדבר.

וזהו ביטוי לכח הא"ס בפועל שב'צבא הארץ' – שישנו בהם ריבוי עד א"ס של עולמות של דצח"מ.

²⁵ ד"ה בלי שיעור ממש.

²⁶ ולבאר הקושי: בלקו"ש ח"י עמ' 178, מבאר: ". אמרה תורה שהעולם נברא באופן שיתאים לחוק השכל. . ויוצא מן הכלל הם רק עיניים אלו שבפירוש נאמר בהם שאינם תחת חוקי השכל". דהיינו, שהקב"ה קבע, שכל דבר הקורה בעולם יהיה נתון תחת חוקי השכל, חוץ במקומות מיוחדים, שם התורה פירטה במפורש, שדבר זה אינו נתון תחת מגבלות אלה, ומתגלה בו 'נמנע הנמנעות' שבהקב"ה.

וא"כ עפ"ז גם כאן, לכאורה אין לומר שישנם ריבוי נבראים עד אין שיעור, כיון שאי"ז דרך הרגיל, ולא מצינו שנכתב במפורש כך בתורה, ע"ד כמו שמפורש בנוגע למידת ארון הברית (יומא כא, א, וש"נ) שמקומו 'אינו מן המידה'? ואדרבה מזה שנאמר דוקא על הארון, וכהפלאה, מוכח שאי"ז בשאר העולם.²⁷ כוונתו למאמר חז"ל על הסתירה בין הפס' – "היש מספר לגדודיו" (איוב כה, ג) ו"אלף אלפים ישמשוניה כו" (דניאל ז, ז), דהתשובה ע"ז (חגיגה יג, ב), דאכן יש מספר למשמשיו, אך לגדודיו, אין מספר.

וי"ל בדא"פ נמי דזו הכוונה גם במאמר באתי לגני דידן - שהכוונה ב'ריבוי עד אין מספר' - ריבוי של מינים וכו'²⁸.

ועפ"ז יש להמתיק, דזהו הטעם מדוע בתו"א מבטא את ענין הא"ס שבצבא הארץ בדוגמת 'רבי רבבות מדרגות בדצח"מ'. . וכל מין ומין יש לו טעם בפ"ע, דלכאורה, ענין ה'מה רבו' אמור להתבטאות בריבוי נבראים לאין שיעור ממש, ומדוע נוקט מדרגות ולא נבראים?

- אלא דלפי הנ"ל יובן, דדוקא כך יכול להיות בהם ריבוי לאין שיעור, וזהו מצד כח הא"ס שבהם - בעולמות, בסוגים שבהם²⁹.

1.

העולה מהנ"ל

היצא מכל הנ"ל, דישנם כו"כ סוגי ביטוי של כח הא"ס שבנבראים:

בכח - באפשרויות לברוא נבראים לאין קץ ושיעור.

²⁸ אמנם עדיין צ"ב בל' 'אנו רואין בחוש' - דלא רק שזו המציאות, והאדם זקוק להתבוננות הנ"ל, אלא דנמי יש היכולת לאדם לראות, וכיצד יתאים עם המבואר פה, וצ"ע. וי"ל, ובהקדים, דיש ב' ענינים בכח הא"ס שבבריאה - א. דמצד שהוא א"ס, יכול להחדיר בל"ג נמי בגבול, כיון שהוא 'נמנע הנמנעות', וזה מבואר ב'מים רבים' הנ"ל. ב. דהנבראים עצמם חשים ומרגישים מצדם את כח הא"ס שבהם, וזה ישנו רק בכח ההתבוננות בצבא הארץ, המבוארת במאמר דידן. שלכן מה שכתב 'רואין בחוש' - הכוונה על ענין חיבור הבל"ג והגבול, אך אין זה ניכר, כנ"ל, ועצ"ע.

²⁹ אמנם, ישנם כו"כ חילוקים בין המאמרים, וכן דברים הצריכים ביאור בהנ"ל:

א. באות י"ב במאמר השי"ת - 'ריבוי והתהוות עד אין מספר', ובמאמר דידן 'באופן של ריבוי עד אין מספר', וכן ב'מים רבים תשי"ז - '. ריבוי נבראים עד אין שיעור ועד אין קץ ממש', בשונה מתו"א - שם כותב 'רבי רבבות' בלבד, וצ"ב מדוע משנה בתו"א מבכל שאר דוכתיין (וראה לעיל הע' 19).

ב. הל' במאמרינו - 'נתלבש בהבריאה כח בלתי גבולי'. וצ"ב כיצד זה יתאים עם המבואר בכ"מ, (לדוגמא, בלקו"ש ח"ה עמ' 98 בהע' 19) דאין כח הא"ס מלובש בהם, אלא דנמצא בהם כסובב (שלכן מבואר במק"א, דמאופן קיומם אפשר להגיע להכרה במציאות אור הסובב).

ג. במאמרינו מביא את הביאור שבהמשך מים רבים הנ"ל, כי ע"י ההתבוננות אור הסובב). הכרה כי אף בצבא הארץ קיים כח הא"ס. וכנ"ל לומד זאת מהפס' 'שאו מרום עיניכם'.

אמנם, בהמשך הנ"ל לכאורה מפרש את הפס' באו"א, וז"ל - 'וזהו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה פירוש. . שישאו עיניהם למרום שהיא בחינת עצמיות אור אין סוף ב"ה שלמעלה מבחינת מספר וגבול וכמו שכתוב ואתה מרום לעולם ה' וראו שגם בבחינת ירידת שפעו בריבוי הנמצאים זהו כח האין סוף עצמו'.

היינו, שלכאורה הכוונה, שההתבוננות הינה ב'מרום' - 'עצמיות אור אין סוף', ולראות איך שמחמת א"ס, גם כאשר מתהווים ריבוי נבראים, הוא נמצא גם בהם. משא"כ במאמרינו בצטטו את המאמר שם מבאר כי ע"י ההתבוננות בצבא השמיים בנצחיותם, הנה עי"ז יבוא לידי הכרה, שגם בצבא הארץ יש כח הא"ס, ויש לברוא זה, וצ"ע.



ב. בפועל – א. ב'צבא השמים'. ב. ב'צבא הארץ':

א. בצבא השמים – בקיומם ללא שינוי.

ב. בצבא הארץ – 1. בעצם מציאותם. 2. ולהכרה לאדם:

1. בעצם מציאותם – א. 'מקום הארון אינו מן המידה' – התגלות כח הא"ס במקום ארון הברית עצמו, היינו גבול ובל"ג באותו עולם עצמו. ב. בריבוי עד א"ס של המינים שבהם.

2. ולהכרה לאדם – ע"י התבוננות בצבא השמים שהם ניכרים לאדם, קיימים ב'איש'

- נצחיים, יגיע להכרה שאכן אף בצבא הארץ ישנו כח הא"ס.



בענין חורי רשות היחיד

הת' יצחק מאיר שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א מציע הסוגיא

גרסינן במסכתין¹: "איתמר חורי רה"י כרה"י דמו. חורי רה"ר, אביי אומר כרה"ר דמו רבא אומר לאו כרה"ר דמו".

דהיינו, דפליגי אביי ורבא בגדר חורי רה"ר, אי הוי כרה"ר, או דחשיב רשות לעצמן ואם רחבים ד' הוי כרמלית ובאם לא הרי"ז מקום פטור².

והנה הקשה הגמ' על שיטת אביי ומוכיחה שחורי רה"ר אינם כרה"ר, "תנן הזורק ד' אמות בכותל למעל' מי', כזורק באויר. למטה מי' טפחים, כזורק בארץ. והוינן בה מאי כזורק בארץ והא לא נח, וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו למה לי לאוקמה בדבילה שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור?"

מתרצת הגמ' בב' אופנים הטעם שא"א להעמיד את המתני' בהזורק חפץ ונח בחור הכותל, "זימנין משני ליה שאני צרור וחפץ דמיהדר ואתי זמנין משני לה בכותל דלית ביה חור", ומוכיחה הגמ' דמיירי במתני' בכותל שאין בו חור, "ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר, ואי ס"ד בכותל דאית ביה חור, אמאי כזורק באויר הא נח בחור".

ושוללת הגמ' האפשרות דהמדובר הוא במתני' דלית בהו ד' על ד' ולכן כשנח החפץ בחור למעלה מי' פטור הזורק, דהוי כמקום פטור, ד"האמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים, אלא לאו ש"מ בכותל דלית ביה חור שמע מינה".

¹ שבת ז, ב.

² רש"י ד"ה לאו כרה"ר דמו.



ב.

מביא שיטת התוס' ורבינו חננאל ומבאר זאת

והקשו התוס' על אתר³, דבפ"ק דעירובין נקטינן "דלא אמרינן חוקקין להשלים לר"מ, אלא ביש ברגליה ג' וגובהה י' פי' גבוה ג' טפחים שיש בהן רחב ד' אבל אין ברגליה ג' או שאינה גבוה ג' לא אמרינן וא"כ היכי אמרינן הכא חוקקים להשלים לר"מ בחור כל שהוא?"

וביאר, דאיירי בחורי רה"ר שהדרך לבנותן בשעת הבנין, ורוחבם ד' רק מצד רה"ר אך לא מצד רה"ר, ולכו"ע הוי חור רה"ר והא דפליגי ר"מ ורבנן אי חוקקין להשלים.

ועמד המהרש"א לבאר דברי התוס', דהא דהוצרכו להעמידו בחור המפולש לרה"ר, הוא משום דקשיא להו לתוס', דאם מיירי בחור שאינו מפולש לרה"ר, אם כן לא סגי בזה שיהי' בו רוחב ד' על ד', אלא צריך שיהי' בו גובה חלל של י' טפחים, כדי לעשותו לרה"ר. ועל כן העמידו התוס' דמיירי בחור המפולש לרה"ר, דהוא רה"ר מדין חורי רה"ר, ועל כן אי"צ חלל י' בחור עצמו, אלא שצריך מקום ד' על ד' להנחה, הנה על זה אמרינן חוקקין להשלים⁴ ועפ"י הנ"ל אתי שפיר.

וכן מצינו להדיא בפי' רבינו חננאל לקמן⁵, "הא דאמר רב חייה זרק למעלה מי' טפחים בכותל והלכה ונחה בחור כ"ש מחלוקת ר"מ ורבנן פירוש כגון שהי' זה החור עצמו גבוה י' טפחים ומקרקעית החור ולמטה י' טפחים מכוונים, ואילו הי' בחור ד' על ד' דברי הכל כרה"ר, וחייב הזורק מרה"ר לתוכו, ושמעתין בחור דלית בי' ד' על ד'".

עולה מכל הנ"ל, דחורי רה"ר דאינם מפולשים לרה"ר, אינם רה"ר, אלא א"כ יש בהם רוחב ד' על ד', וחלל י' טפחים גובה.

ג.

מביא דברי הריטב"א והרמב"ם דפליגי ומצ"ב בסברת פלוגתתם

והנה מצינו בראשונים דפליגי על התוס', וס"ל דאי"צ שיהי' בחור גובה י' טפחים חלל, אא"כ החור הוא בגובה י' טפחים מקרקע רה"ר, ורחב ד', הוי רה"ר.

³ ד"ה והלכה.

⁴ ועפ"י מבאר ראית התוס' מהירושלמי שצ"ע, עיי"ש; כעין זה ביאר בתוס' הרא"ש, עיי"ש.

⁵ ק, א.



דהנה הריטב"א בעירובין כתב⁶, דאם יש בחללו טפח, אמרינן חוקקין להשלים לרוחב ד', כיון שיש כבר בגובה העמוד עד החור גובה י' [ויש לעיין בכוונת דבריו, שיש בחללו טפח - האם ברוחב החור, או בגובהו ואכמ"ל].

וכ"כ הרמב"ם⁷: "חורי רה"י הרי הן כרה"י, אבל חורי רה"ר אינן כרה"ר אלא הרי הן כפי מדתן, כיצד חור בצד רה"ר אם יש בו ארבעה על ארבעה וגבוה עשרה הרי הוא רה"י, אם אין גבוה עשרה הרי זה כרמלית, ואם אין בו ארבעה על ארבעה הרי זה מקום פטור, והוא שגבוה שלושה, שכל הפחות משלושה הרי הוא כארץ".

ומפשטות לשון הרמב"ם נראה, דאינו מצריך כלל חלל י', אלא רק שיהי' גבוה מן הקרקע י' טפחים.

וכן פסק אדה"ז, וז"ל⁸: "חורין שבכתלים כלפי רה"ר ואינם מפולשים לפנים, אם הם גבוהים ג"ט אינם כרה"ר אלא נידונים לפי מדותיהם, אם יש בהם ד' על ד' והם למטה מי' טפחים הם כרמלית, ואם הם למעלה מי' טפחים הם רה"י, ואם אין בהם ד' על ד' הם מקום פטור, בין שהם למטה מעשרה בין שהם למעלה מעשרה".

ויש לעיין מהו יסוד מחלוקתם, האם צריך שיהי' בחלל החור גובה י' או שמא לא.

ד.

מבאר דפליגי הראשונים הנ"ל בגדר רה"י

והנה, בפשטות נראה לומר דמחלוקת זו תלויה במחלוקת הראשונים בנוגע לעמוד ברה"ר שגבוה י' ורחב ד', דאמרינן דעל גביו רה"י:

לשיטת רש"י, הטעם דהוי על גביו רה"י זהו מדין גוד אסיק מחיצתא.

משא"כ לשיטת הרמב"ם (עפמ"ש הגר"ח הלוי בדבריו) וכ"ה דעת המאירי, דאי"צ לדין גוד אסיק, אלא הוא רה"י, מכיון שהמחיצות התחתונות גודרות את המקום עד לרקיע, כמו שנתבאר שם.

ונראה לבאר מחלוקתם, דלשיטת רש"י גדר רה"י הוא מקום המוקף מחיצות עשרה. משא"כ לשיטת הרמב"ם, רה"י הוא מקום המובדל מרה"ר ע"י מחיצות עשרה, אולם אי"צ שיהי' מוקף מחיצות עשרה.

⁶ יא, ב. ד"ה כי פליגי.

⁷ פי"ד, ה"י.

⁸ סי' שמ"ה, סי"ח.



ובזה נחלקו בנדו"ד, דהרמב"ם לשיטתו סובר, שאינו צריך שיהי' בחלל החור חלל י'. דמכיון שבגובה הכותל עד החור, יש מחיצות בגובה עשרה שמבדילים אותו מרה"ר, ממילא החלל הזה הוא רה"י, מכח המחיצות עשרה שיש למטה שמבדילות אותו מרה"ר. משא"כ התוס' ס"ל כשיטת רש"י, שצריך שיהי' רה"י מקום המוקף מחיצות עשרה, וע"כ בעינן בחור הזה, שיהי' בו חלל עשרה כדי שיהי' מוקף מחיצות עשרה⁹.

ואולי התוס' לשיטתם בבית שחקק בו ד' על ד', דס"ל דבעינן לצרף את המחיצות הפנימיות. ואילו התוס' ישנים והרא"ש ס"ל, דנעשה רה"י על ידי המחיצות החיצוניות. ובפשטות חולקים בהנ"ל - דהתו"י והרא"ש ס"ל, דבעינן רק שהמחיצות יבדילו אותו מרה"ר, וע"כ סגי גם במחיצות החיצוניות. ואילו התוס' ס"ל דצריך שיהי' רה"י מוקף מחיצות, וע"כ צריך את המחיצות הפנימיות.

ה.

תיווך שיטת רש"י ואדה"ז עם סוגיית חורי רה"ר ומחלוקת הראשונים בגדר חורי רה"ר

אלא שלפי"ז צ"ע בדעת רש"י, דהרי רש"י סבר דבעינן מקום המוקף מחיצות, ומ"מ בסוגיא דידן לא פי' כפירוש התוס' דמיירי בחורין המפולשין.

ובפשטות משמע דאי"צ חלל י', מהא דכתב¹⁰, "הא ה"ל מרה"ר לרה"י דהוה ליה גבוה י' ורשות לעצמו". וכן לקמן¹¹, "לר"מ דאמר חוקקין להשלים במקו' שיש כדי לחוקק הכא חייב דרואין החור כאלו הוא ארבע". ולא הזכיר כלל גובה י', ובפשטות משמע דסובר דאין צריך חלל י', וצ"ע.

וכן יש להסתפק בדברי אדה"ז, דהרי פסק¹² כדעת רש"י, דבעמוד אמרינן גוד אסיק מחיצתא, היינו, שצריך מקום המוקף מחיצות עשרה. ולאידך (כנ"ל), פסק כאן כהרמב"ם דאין צריך חלל עשרה, דלכאו' אין כאן מחיצות עשרה?

ונראה לבאר בזה, בהקדים מחלוקת הראשונים:

⁹ ועיין בראש יוסף על אתר, שכתב דהביאור בשיטת התוס' היא עפ"י דעת רש"י הנ"ל, ובפשטות זוהי כוונתו שם.

¹⁰ ד"ה אמאי כוורק באויר.

¹¹ ק, א. ד"ה רבי מאיר.

¹² שם, ס"א.



דהנה, בדברי התוס' שמבארים את הסוגיא דמיירי בחורין מפולשין, מבואר, דהא דלמטה מי' לאו הוי רה"י, הוא משום דבני רה"ר משתמשין שם, ובמילא אין בני רה"י משתמשין שם, וע"כ אין זה נחשב לחורי רה"י.

דהיינו, שלשיטת התוס' חורין המפולשין מרה"י לרה"ר, הנה למטה מי' אינם נחשבים לרה"י, ורק למעלה מי' נחשבים לרה"י.

ומצינו בדברי הרשב"א דפליג על התוס', וז"ל¹³: "חורי רה"י הרי הן כרה"ר ומהו שיקרא חורי רה"י, חור שבכתלים של רה"י ועוברין כלפי פנים אע"פ שהן למטה מי"ט ואין רחבין דע"ד וכו'", וכן פסק המ"א¹⁴, וביאר דגם התוס' כתבו כן רק להו"א¹⁵. וכן פסק אדה"ז, וז"ל¹⁶: "חורים שבכתלי רשות היחיד שכלפי רשות היחיד הם רשות היחיד ואפילו הם מפולשים כלפי חוץ לרשות הרבים והם למטה מי' טפחים ששם הוא אויר רשות הרבים ובני רשות הרבים משתמשים בהם אעפ"כ כיון שאפשר להשתמש בהם מרשות היחיד הרי הם בטלים אצלה ונחשבים כמוה".

ויש לעיין, מהו יסוד המחלוקת בזה, האם חורים המפולשים למטה מי' נחשבים כרה"י, או לא?

וי"ל, דפליגי בגדר חורי רה"י כרה"י דמו, דאפ"ל בב' אופנים:

א. כשם שחורי רה"ר כרה"ר, משום דניחא תשמישתיה לבני רה"ר, כמו"כ חורי רה"י כרה"י משום דניחא תשמישתיה.

ב. חורי רה"י כרה"י אינו משום תשמיש. אלא דברה"י, כל דבר שנמצא בתוכה, הוא כחלק ממנה.

דהנה, בהא דאמרינן דאין מקום פטור ברה"י, אע"פ שברה"ר יש מקום פטור. אפשר ללמוד בב' אופנים:

א. משום דכל דבר שנמצא בתוך רה"י הוא חלק מהתשמיש של רה"י.

ב. משום דברה"י אמרינן שכל מה שתוך המחיצות, חשיב כרה"י (וכדברי המגיד משנה).

¹³ עבוה"ק, שער ג' פ"א ה"כ.

¹⁴ סי' שמ"ה סק"ב.

¹⁵ ועיין בא"ר ובהגר"א ובשעה"צ שם, ובהערות הדברי נחמיה לשו"ע אדמוה"ז, שם ס"ח.

¹⁶ שם סעי' ח'.



וכמו"כ בחורי רה"י: דלפי אופן הא', שהוא משום תשמיש בעיני שיהי' ראוי ונח לתשמיש, ועל כן למטה מי' לא נח לתשמיש, ועל כן לא הוי רה"י.

אך לאופן הב', דאמרינן דברה"י כל דבר שנמצא ברה"י חשיב כרה"י, ולא מצד ניחא תשמישתי'. אם כן גם למטה מי', כיון שהוא נמצא תוך רה"י הוי רה"י.

והא דנחשב שהוא נמצא תוך הרשות, הוא משום דגם המחיצות של רה"י הם רה"י, כדאמרינן לקמן¹⁷, "בעי רבי יוחנן כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשהו רה"י, וזרק ונח על גביו מהו, מי אמרינן כיון דאינו רחב ד' מקום פטור הוא, או דלמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא, אמר עולא ק' לאחריים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש".

וא"כ מבואר, דגם כותלי רה"י הם רה"י. ואם כן החור שבכותל הוא רה"י, כיון שהוא נמצא תוך רה"י.

ונמצא, דלפי אופן הב', הא דחורי רה"י כרה"י, הוא משום שהוא נמצא בתוך חלל רה"י, ועל כן גם בחור המפולש לרה"ר למטה מי', מכיון שהוא נמצא תוך רה"י, על כן אין נוגע הא דרבים משתמשים בו, וברה"י אינו נוח לשימוש, כיון דזה שהוא רה"י, הוא משום שהוא נמצא תוך חלל רה"י.

והא דהתוס' סוברים דאינו רה"י, הוא משום דסוברים כאופן הא', דרה"י צריך שיהי' בו שימוש ליחיד, ועל כן למטה מי' שאין נוח לשימוש היחיד לא הוי רה"י.

ועפ"י אפ"ל כן גם בנוגע לחורי רה"ר למעלה מי', דאפי' כאשר אינם מפולשים לרה"י, מ"מ כיון שהם נמצאים תוך המחיצה של רה"י, והדין הוא שגם המחיצה עצמה היא רה"י, על כן יש להם דין של רה"י, כיון שהם בתוך רה"י.

אלא שצריך מקום ד' על ד', כדי שיהי' הנחה במקום חשוב, הנה על זה אמרינן חוקקין להשלים. אבל גובה י', אין צריך, שהרי אין עושין כאן רה"י חדשה, אלא הוא נמצא תוך רה"י, וצריך רק לאשוויי מקום ד' על ד'.

משא"כ תוס' לשיטתם, דסוברים שצריך שיהי' בזה שימוש ליחיד, על כן אם אינו מפולש לרה"י אין כאן שימוש ליחיד, ובמילא לא הוי רה"י, וצריך לעשותו לרה"י, ועל כן צריך שיהי' מפולש לרה"י, דאז יש לו דין חורי רה"י.

ונמצא, דב' המחלוקות תלויות זו בזו: דאם לומדים שגדר חורי רה"י, הוא מצד שהם חלק מרה"י, אם כן, גם במפולש לרה"ר הוי רה"י. וכן, אין צריך בחורי רה"ר למעלה מי',

שיהי' בהם חלל י'. כיון שהם בלאו הכי חלק מרה"י. אבל אם צריך שימוש ליחיד. אזי במפולש למטה מי' אין שימוש. ב. וכן באינם מפולשים, אין שימוש. וצריך חלל י'.

ו.

שקו"ט בשיטת אדה"ז בזה "דהחורים בטלים אצלה"

ומדויק הוא בלשון אדה"ז¹⁸, כאשר מדבר בדין חורי רה"י, כתב - "אבל אם הם כלפי חוץ ואינם עוברים כלפי פנים אינם בטלים אצלה".

לדכאו', מה שייך כאן כלל ביטול לרה"י, הרי הוא חור רה"ר. ועל כרחק דגם חור רה"ר יש לו שייכות לרה"י, כיון שהוא בתוך הכותל והמחיצה של רה"י.

אלא, שלפי"ז צ"ע בדעת אדה"ז. דלפי שיטתו דאין דין חורי רה"י תלוי בתשמיש, אלא הוי רה"י, מכיון שהוא נמצא תוך רה"י, ועל כן אין צריך לחלל י' בתוך החור. דא"כ גם למטה מי' הי' צריך להיות שהוא רה"י, ומאי שנא למטה מלמעלה. דבשלמא לתוס' שאני, כיון שתלוי בשימוש. אבל לדעת אדה"ז צריך עיון¹⁹.

ונראה דאדרבה, מדברי אדה"ז משמע שכן תלוי בשימוש. א. דבנוגע למקום פטור ברה"י²⁰, כותב מפורש שהוא משום שימוש - "שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנת וגדולות".

וכן כשכותב, דהטעם מדוע הוי רה"י בחור מפולש²¹ - "אעפ"כ כיון שאפשר להשתמש בהם מרשות היחיד הרי הם בטלים אצלה ונחשבים כמוה". ומפורש דהוא משום שימוש. ובמילא א"ש שצריך שיוכל להשתמש בה, ועל כן למטה מי' לא הוי רה"י, אם אינו מפולש, כיון שאי אפשר להשתמש בו מתוך רה"י.

וא"כ, שוב צ"ע, מדוע למעלה מי', אמרינן שהוי רה"י, אפי' כאשר אין בחללו י', והרי א"א לומר משום דנחשב לרה"י, כיון שהוא בתוך הכותל, שהרי לפי אדה"ז צריך שיוכל להשתמש, וכאשר אינו מפולש לרה"י, אינו יכול להשתמש?

ואולי הי' אפשר לחלק בדעת אדה"ז באופן אחר קצת: דישנו חילוק בין חור מפולש לחור שאינו מפולש. דחור מפולש, חשיב ממש רה"י ובטל אצלה לגמרי. וחור שאינו מפולש, אינו בטל לגמרי, ואינו נחשב ממש לדבר אחד עם הרה"י. ועל כן, חור מפולש,

¹⁸ שם, ס"ח.

¹⁹ אמנם ברמב"ם הי' אפשר לתרץ כהתוס'.

²⁰ שם, ס"ט.

²¹ שם, סעי' ח'.



אפי' למטה מי' חשיב רה"י, דאפי' שהרבים משתמשים בו, מ"מ, לא בטל ממנו שם רה"י. משא"כ בחור שאינו מפולש, כיון שהרבים משתמשים בו, בטל ממנו דין רה"י.

[וע"ד דברי הרמב"ם²² לגבי גג הסמוך לרה"ר בתוך עשרה טפחים, שאם רבים מכתפים עליו אינו רה"י. ואם יש לו תשמיש מסוים הוי' רה"י. וכן חור דאם אינו מפולש בטל ממנו שם רה"י. ואם הוא מפולש הוא דומה לתשמיש מסוים ולא בטל ממנו תורת רה"י].

אבל למעלה מי', שאין רבים משתמשים בו, לא בטל ממנו שם רה"י אפי' שאינו מפולש לרה"י. אלא שמ"מ, צריך בו מקום ד' על ד', דאינו דבר אחד עם הרה"י, אלא רק בטל אצלה וכו'²³

אבל, נראה דזהו דוחק בדברי אדה"ז, דלא כתב כלל שהטעם שהוא רה"י, הוא משום שהוא נמצא תוך המחיצה, ובטעם מדוע הוא רה"י כאשר הוא מפולש כתב, כנ"ל, דהוא משום שבני רה"י יכולים להשתמש עמו.

ועוד, דיצא חידוש גדול דכל דין חורי רה"ר למעלה מי', הוא רק כאשר זה בכותל של רה"י, ואם הוא סתם כותל, שאינו כותל של רה"י, אינו רה"י. ויש לעיין בזה. ונראה, דאפשר לבאר את דברי אדה"ז באופן אחר: דהנה בנוגע לבית שאין תוכו י' וקירוי משלימו לי' דצריך לחקוק בו, אפשר ללמוד בב' אופנים, הטעם שצריך את החקק:

א. כדי שיהי' אויר י'. היינו שיש תנאי ברה"י דצריך אויר י'. ב. כדי שיהי' על זה שם מחיצה, דכל מחיצה שאינה מקפת על חלל י', אין עלי' שם מחיצה.

והנה לשון רש"י²⁴, "דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית". היינו, שהוא חיסרון דאין כאן מחיצה י'. וכן בשו"ע אדה"ז, כתב בתחילת הסעי' שם, "אבל תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה".

ונמצא, דאפשר ללמוד בב' אופנים, האם צריך אויר י', או מחיצה י'. ונראה, דבזה תלוי המחלוקת לגבי חלל י': דאם לומדים שנאמר כאן, דין שצריך חלל י', כמו שפי' התו"י ורבינו חננאל, דצריך מקום הראוי לדירה וכו'. אזי גם בחור צריך חלל י'.

אבל אם אין דין שצריך חלל י'. אלא שצריך מחיצות י', א"כ יש לומר שבעמוד וכן בכותל שיש למטה מחיצות י', אמרינן בהו גוד אסיק מחיצה. היינו, שהמחיצה שלמטה

²² פי"ד ה"ט.

²³ ועיין בכל זה באמרי צבי סי' יח.

²⁴ ד"ה אלא בד'.



שהיא גבוהה עשרה ומקפת את העמוד, אמרינן בה גוד אסיק, והרי היא מקפת גם את החלל שמעל העמוד. כיון שיש כאן כבר דין מחיצה, מצד שהיא גבוהה מן הארץ עשרה, ואמרינן בה גוד אסיק.

אבל אין דין שצריך שהמקום יהי' מוקף במחיצות עשרה, אלא שהוא יהי' מוקף מחיצות, היינו, אותו החלל שיש צריך שהוא יהי' מוקף מחיצות, והיות ויש כאן כבר מחיצות שמקיפות את הכותל מתחת לחור, אמרינן בהו גוד אסיק, והרי הם מקיפות גם את העמוד.

משא"כ בבית שאין תוכו י', נמצא שהמחיצות אינם מחיצות י' כלל. שהרי אינם גבוהים מקיפים אלא חלל ט'. [ועיין רמב"ן שם דמכיון שהם מחיצות לגבי הגג על כן אפשר להחשיבם ג"כ כמחיצות לגבי הפנים ודוק].

ובפשטות נראה, דנחלקו בזה רש"י ותוס': לעיל לגבי כרמלית, שסברה הגמ' לומר שרק בעשרה אמרינן כרמלית. דרש"י פי', רק על ידי מחיצות עשרה. והתוס' פירשו דרק בחלל עשרה. ונראה שהוא לשיטתם.

אלא שיש לעיין בלשון אדה"ז²⁵, "וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני היא שאנו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'".

ופשטות הלשון "הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה", נראה, דצריך שהוא יהי' מוקף במחיצות עשרה. אבל נראה דיש לפרש הכוונה, דמכיון שלמטה ישנם מחיצות עשרה, ממילא הרי הוא כמוקף מחיצות עשרה, שהרי המחיצות האלו שבהם אמרינן גוד אסיק, הם מחיצות עשרה, והא דהוא בפועל, מוקף רק אם מחיצות טפח, אין הפשט בזה שהוא מוקף במחיצות טפח, אלא הוא מוקף במחיצות עשרה, והם מקיפים את חללו טפח, ודו"ק.

²⁵ שמ"ה, ס"א.

בדין אין מעבירין על המצוות

הת' מנחם מענדל שיחי' זלמנוב
תלמוד תורה חב"ד טבריא

א.

'אין מעבירין' מדאורייתא או מדרבנן

כתב אדה"ז וז"ל¹: "בתחילה יניח תפילין של יד ואחר כך תפילין של ראש, ואם פגע בשל ראש תחילה יעבור על אותה מצוה ויניח של יד תחילה, כיון שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה, שהרי בתחילה נאמר וקשרתם לאות על ירך ואחר כך והיו לטוטפות בין וגו' לפיכך אין משגיחין על העברת המצוה בזה".

כלומר, יש דין "אין מעבירין על המצוות", דהיינו שאם אדם פגע במצוה מסויימת (שנזדמנה המצוה לידיו) – אסור לו "להעביר" ולדחות אותה, ולהקדים מצוה אחרת לפניה, אלא הוא חייב לקיים אותה תחילה. ועל כך מחדש אדמו"ר הזקן שבמקרה שלנו, כאשר פגע תחילה בתפילין של ראש – מתירים לו לעבור על המצוה ולדחות את הנחת תפילין של ראש ולהקדים את של יד לשל ראש.

מפשטות לשונו של רבינו שכתב "כיון שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה וכו'", נראה שהסיבה לכך שדין הקדמת של יד לשל ראש גובר על דין "אין מעבירין על המצוות" הוא מכיון שדין הקדמת של יד לשל ראש הוא חיוב מן התורה, ואילו דין "אין מעבירין על המצוות" אינו חיוב מדאורייתא.

ולכאורה צ"ב, שהרי אנו מוצאים כמה וכמה הוכחות לכך שדין "אין מעבירין על המצוות" הוא גם כן מדאורייתא:

מקור הדין של "אין מעבירין על המצוות" הוא, כמו שכתב רש"י² מדברי המכילתא על הפסוק "ושמרתם את המצות", שדורשים כאילו נאמר "ושמרתם את המצוות", ולומדים מכך "כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד". ואם כן, בפשטות לומדים זאת מפסוק בתורה, וזהו דין דאורייתא.

¹ הל' תפילין סי' כ"ה סי"ב.

² יומא לג, א.



אמנם, התוס' כתבו³ שיש כמה דינים שלמדו אותם מפסוקים במדרשי ההלכה "תורת כהנים" (ויקרא) ו"ספרי" (במדבר דברים), ואף על פי כן הם לא דינים דאורייתא, כי הלימוד מהפסוק הוא בגדר "אסמכתא בעלמא", כלומר – סימוכין וחיזוק בלבד ולא מקור ממש, אלא מקור הדין הוא מדרבנן. ואם כן, אולי יש לומר שגם הדין של "אין מעבירין על המצוות" (שמופיע ג"כ במדרש הלכה – מדרש "מכילתא" לחומש שמות) הוא מדרבנן, והלימוד מהפסוק הוא "אסמכתא בעלמא".

והי' אפשר גם למצוא סימוכין לכך ממה שכתב מהר"ץ חיות⁴ שדינים שנדרשו באופן של שינוי קריאת המילה המופיעה בפסוק, בנוסח הידוע "אל תקרי כך אלא כך", אין פירוש הדבר שיש לכך מקור בפסוק עצמו, אלא זהו רק סימן שנתנו חכמים כדי לזכור את הדין. והרי גם בענייננו הדרשה היא באמצעות שינוי מילה בפסוק, במקום "מצות" – "מצוות".

אבל באמת יש כמה ראיות מפורשות שכאן לא אומרים כך, ודין אין מעבירין על המצוות הוא דין דאורייתא:

התוספות שם הביאו את הגמרא בזבחים⁵ לגבי דין שפיכת השיירים של דם הקרבן, שצריך לשפוך אותם על הצד המערבי של היסוד המקיף את המזבח, שנאמר "ואת כל הדם ישפוך אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אוהל מועד", דהיינו הצד שמול פתח ההיכל – צד מערב. והקשו התוספות, שמכיון שמדובר כאן על הדם שנשאר לכהן לאחר שמזה את הדם בתוך ההיכל – הרי כשהכהן יוצא מפתח ההיכל כדי לשפוך את השיירים, הוא פוגש תחילה את הצד המערבי, ואם כן קשה למה צריך הפסוק לומר זאת, הרי אפשר להבין זאת כבר מצד עצם הדין של "אין מעבירין על המצוות", שזהו הצד שהוא פוגש תחילה (והתוספות תירצו שם תירוץ מיוחד מדוע בדין שפיכת הדם לא שייך הכלל ש"אין מעבירין על המצוות").

ומבואר בכמה אחרונים (כגון המהר"י אלגאזי בתחילת ספרו ארעא דרבנן) שמעצם קושיית התוספות מוכח ש"אין מעבירין על המצוות" הוא חיוב דאורייתא, כי אילו היה זה רק דין דרבנן – לא שייך להקשות למה הפסוק צריך לומר זאת, כי הי' אפשר להבין שמכיון שדין "אין מעבירין" לא קיים מדאורייתא, הפסוק שם בא לחדש חיוב דאורייתא מיוחד במצות שפיכת הדם. אלא מוכח, מעצם קושיית התוס', שהתוס' סוברים שדין "אין מעבירין" הוא דאורייתא.

³ בבא בתרא נד, א

⁴ שבת קד, א

⁵ נא, א

אמנם, ההוכחה הנ"ל היא דוקא לפי תוספות, ואילו בדברי רש"י ביומא שם אפשר לכאורה לפרש כנ"ל שהלימוד של דין "אין מעבירין על המצוות" הוא אסמכתא בעלמא, והדין עצמו הוא רק מדרבנן. וכך אכן כתב הרדב"ז בשאלות ותשובות אורח חיים סימן תקכט, שלשיטת רש"י זהו דין דרבנן.

אבל לכאורה יש להוכיח שגם רש"י סובר שזהו דין דאורייתא. כי במסכת פסחים⁶ יש ברייתא "אמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים (שנשארו מהקרבן ולא נשרפו) כשרים כל הלילה (שאפשר להשלים את הקטרתם גם בלילה, מצד הפסוק "על מוקדה על המזבח כל הלילה"), ואין ממתנינים להם עד שתחשך (כלומר, בפועל נהגו להזדרז ולהקטיר אותם לפני הלילה)".

ורש"י מבאר שם שהחידוש שבדבר הוא שעושים זאת אפילו בשבת, שלא ממתנינים למוצאי שבת אלא מחללים לשם כך את השבת. ומכאן מוכח שהענין של אי דחיית מצוה לזמן מאוחר, "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" (שזה בעצם מהות הדין של "אין מעבירין על המצוות"), זהו דין דאורייתא; כי אילו זה הי' דין דרבנן לא הי' שייך לחלל את השבת בשביל כך.

ב.

הוכחות משיטת אדה"ז עצמו ד'אין מעבירין' דאורייתא

ועוד יש להביא הוכחה משיטת אדמו"ר הזקן עצמו היא שדין "אין מעבירין על המצוות" הוא מדאורייתא:

לעיל בסימן זה, סעיף ב, כותב אדמו"ר הזקן שיש להקדים מצות ציצית לתפילין ולהתעטף בטלית לפני הנחתן – מצד הדין של "תדיר ושאינו תדיר קודם" (כי הציצית תדירה יותר מתפילין, כיון שמצות ציצית מקיימים גם בשבת ויום טוב, מה שאין כן תפילין), ומוסיף אדמו"ר הזקן בסעיף ג, שבדיעבד אם פגע בתפילין תחילה, באופן שהתפילין גלויות כבר ואם ידחה את הנחתן הוא "יעביר על המצוות" – עליו להקדים ולהניחן לפני העיטוף בטלית, מצד הדין של "אין מעבירין על המצוות".

והנה, בפשטות דין "תדיר ושאינו תדיר קודם" הרי הוא דין דאורייתא, כפי שמוכן מהמשנה בזבחים בתחילת פרק עשירי, שלומדים את הדין ש"כל התדיר מחברו קודם את חבירו" מפסוק מפורש שנאמר לגבי קרבנות מוספים, "מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה". וכפי שאכן האריכו הרבה אחרונים בכך שדין "תדיר

⁶ סח, ב.



ושאינו תדיר קודם" הוא מדאורייתא, וכך הובא גם כאן בסימן כ"ה בספר "מגן גיבורים" (לבעל השלטי גבורים על הרי"ף).

ואם כן, אילו דין "אין מעבירין על המצוות" הי' מדרבנן בלבד – ברור שלא יתכן שהוא יגבור על דין "תדיר קודם" שהוא מדאורייתא; אלא בודאי גם דין "אין מעבירין על המצוות" הוא מדאורייתא (והסיבה שהוא דוחה את דין "תדיר קודם", אף ששניהם דאורייתא במידה שוה, היא כנראה מפני שדין "אין מעבירין על המצוות" חמור יותר, כיון שנחשב כמו ביזוי המצוה, כפי שיובא להלן. מה שאין כן דין "תדיר קודם", שזהו סתם דין כללי בענייני קדימה ואיחור ובסדר מעשי האדם. והמגן גיבורים האריך שם לדון בטעם הדבר שדין "אין מעבירין" דוחה את "תדיר קודם").

ואם כן חוזרת הקושיא – מה פשר הפסק של אדמו"ר הזקן שקדימת של יד לשל ראש דוחה את דין "אין מעבירין" מצד זה שלומדים את ההקדמה מפסוק בתורה, בשעה שגם דין "אין מעבירין" הוא דאורייתא!?

והנה, הפסק של אדמו"ר הזקן מופיע כבר בתוספות ביומא, שכתב ג"כ שהפוגע בשל ראש ראשון צריך "להעביר על המצוות" ולהקדימן לשל יד. ובשאלות ותשובות הרדב"ז הנ"ל⁷ הביא את פסק התוספות וכתב שהביאור לכך הוא, כיון שזה שסדר ההנחה הוא שתפילין של ראש באות אחרי תפילין של יד – פירוש הדבר הוא שכל זמן שלא הניח האדם של יד, לא הגיע עדיין זמן קיום מצות של ראש, ואם כן בכך שהוא דוחה את של ראש אין זה נחשב בכלל "העברה על המצוה", כי עוד לא הגיע כלל זמנה של מצוה זו ואין היא מוטלת עליו כעת.

אולם לכאורה מלשון אדמו"ר הזקן מוכח שלא לכך כוונתו, כי אדמו"ר הזקן כותב שכיון שצריך להקדים של יד לשל ראש מן התורה – "לפיכך אין משגיחין על העברת המצוה בזה", כלומר אף על פי שיש בכך העברה על המצוה, אין אנו מתחשבים בכך. ואילו לפי ביאור הרדב"ז הי' צריך לומר שהטעם הוא כיון שאין בכלל גדר של העברה על המצוה.

⁷ סי' תקכט.



ג.

חילוק כ"ק אדמו"ר בגדר מצוות תפילין בין יד לראש

ואולי יש לומר, בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש⁸, בנוגע לקדימת של יד לשל ראש. הרבי מביא שם את הגמ' במנחות⁹ שמביאה בענין זה שני לימודים: "כשהוא מניח מניח של יד ואחר כך מניח של ראש, דכתיב וקשרתם לאות על ירך והדר [כלומר, ואחר כך כתוב] והיו לטוטפות בין עיניך", ו"כשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד מנלן?... אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך, כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", כלומר שמלשון הפסוק "והיו" לגבי של ראש לומדים שבכל עת שמונחים על האדם של ראש צריך שיהיו איתם יחד עוד תפילין, גם של יד, ולכן יש לחלוץ את של יד אחרונים.

אחת השאלות שמקשה דלכאורה מהלימוד השני (מזה שנאמר "והיו") אפשר ללמוד לא רק לענין סדר החליצה, אלא גם את הדין הראשון – לגבי ההנחה, שצריך להקדים את הנחת של יד כדי שבזמן שמניח את של ראש יהיו עמהם עוד תפילין. ואם כן יוצא שהלימוד הראשון שהובא בגמרא, מהסדר של הפסוק "וקשרתם" ואחר כך "והיו לטוטפות" – מיותר.

והרבי מבאר שיש כאן שני דינים וגדרים שונים. הדין הראשון בגמרא הוא דין על הגברא, האדם שמניח את התפילין. והדין השני הוא מצד החפצא – מצד התפילין עצמם. כלומר, הדין הראשון קשור לכללי ההתנהגות של האדם בפעולת ההנחה (שהרי לומדים זאת מהפסוק העוסק בפעולת האדם לקשור את התפילין, "וקשרתם וגו'"), דהיינו שהסדר הנדרש מהאדם הוא להקדים את פעולת הנחת השל יד לפעולת הנחת השל ראש. אבל הדין השני הוא דין בחפצא של תפילין של ראש עצמם, שמצידם נדרש שיהיו ביחד עמהם עוד תפילין על האדם, דהיינו שהקדמת תפילין של יד לשל ראש גורמת לשלימות בקיום מצות של ראש.

והרבי מסביר שם שהנפקא מינה תהי' במקרה שמניח את של יד ושל ראש בבת אחת: מצד הלימוד השני שהשלימות של תפילין של ראש היא שבזמן שהן מונחות יהיו עמהן עוד תפילין – גם בבת אחת יועיל. אבל מצד הלימוד הראשון, שסדר הפעולות של האדם צריך להיות – קודם של יד ואחר כך של ראש, אם הניח בבת אחת לא קיים זאת.

⁸ ח"ט, פר' ואתחנן.

⁹ לו, א.



ד.

ביאור שיטת אדה"ז עפ"ז

ולפי כל זה לכאורה אפשר לתרץ בענייננו ולומר שכוונת אדמו"ר הזקן היא כך: הדין ש"אין מעבירין על המצוות" שייך לכבוד של המצוה, שכאשר הוא דוחה את קיומה יש בזיון לכבודה של המצוה. ולכן, אילו החובה לאחר את הנחת תפילין של ראש היתה רק דין מצד החפצא של התפילין של ראש (מהלימוד של "והיו"), ששלימות קיום המצוה הוא דוקא כשמקדימים לה את של יד, אולי הי' מקום לומר שהאיסור החמור שיש על הגברא לבזות מצוה – דוחה את השלימות המתבקשת מצד החפצא של המצוה, כיון שאיסור ישיר על הגברא לעשות פעולה של ביזוי מצוה גובר על ענין שמתבקש רק מצד החפצא (ואינו דין איסור על הגברא עצמו).

אבל כיון שיש כאן, חוץ מהדין שמצד החפצא, גם דין וחיוב המוטל על הגברא, שמדאורייתא יש חובה של "קדימת של יד לשל ראש" בתור חובת פעולה על האדם, מצד זה "שבתחילה נאמר וקשרתם לאות על ירך ואחר כך והיו לטוטפות בין עיניך" (ומודגש בלשון אדמו"ר הזקן דוקא הדין הנ"ל שעל הגברא, שחייב דוקא להקדים את של יד ורק אחר כך להניח את של ראש, ולא מספיק אפילו שיניח שתיהן בבית אחת), לכן, הדין שעל החפצא ביחד עם החיוב שעל הגברא גוברים ודוחים את האיסור של "אין מעבירין" שעל הגברא.

בדין מקצת היום ככולו

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון
תלמיד בישיבה

א.

לימוד מג' ימי הגבלה לדין 'פולטת'

הגמ' במסכתין¹ דנה בדין פולטת ש"ז למתי תהא טהורה, ומביאה בזה מחלוקת. מקור דין פולטת נלמד לכו"ע מן הפסוק "ויאמר אל העם היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה"², אך המחלוקת היא מה למדים מן הפסוק ובוה מצינו בגמ' ג' שיטות:

לרבי אלעזר בן עזריה – הפולטת שכבת זרע טהורה ביום השלישי. וכוונת הפסוק לומר כי יש לפרוש מן האשה עד היום השלישי, ובשלישי ה"ה מותרת. נוסף לזה, א"צ שיהיו ב' ימים מלאים אלא מקצת היום ככולו ולכן עפ"י מאי דקיי"ל שבשבת ניתנה תורה נמצא כי משה רבינו התרה ביום ה' על הפרישה, ואין לנו אם היה זה בתחילת ליל חמישי כך שהיו ב' ימים מלאים של פרישה, או שמא בשלהי יום ה' התרה כך שרק ביום ו' היתה פרישה בת יום מלא, כיון שבין כך היו כאן ב' ימים דמקצת היום ככולו, וכדפירש"י³.

לרבי ישמעאל – בפליטת ש"ז יש להמתין ג' ימים עד שתיטהר ביום הרביעי, ואה"נ שג' ימים אלו אין להם להיות מלאים כיון שלדידיה דר' ישמעאל מקצת היום ככולו וכדברי ראב"ע⁴.

לרבי עקיבא – צריך שיעברו ה' עונות, ולכך התרה בהם משה רבינו בבוקרו של יום רביעי כך שנצטברו כאן ה' עונות למן יום ד' ועד יום השבת⁵, שבהם פירשו בני"י מן

¹ פו, א-ב

² שמות יט, טו

³ פ"ו, א בד"ה ביום השלישי

⁴ רש"י בד"ה ר' ישמעאל אומר

⁵ לרוב ראשונים עונות היינו לילה או יום, וכאן לפנינו א. יום רביעי ב. ליל חמישי ג. יום חמישי ד.



האשה. ורע"ק לומד דבריו בפסוק "ויקדש את העם ויכבסו שמלותם"⁶ שהיה ביום הרביעי.

ב.

מחלוקת רש"י ותוס' בשאלת הגמ'

ומקשה הגמ', דלכאורה על התורה היה להינתן בליל שבת אם בנ"י כבר היו מוכנים לקבלה?⁷ רש"י⁸ מבאר את את כוונת הקושיא: לשי' רע"ק שבעונות תליא מילתא לכאורה עד ליל שבת הושלמו כל ה' העונות, וא"כ מדוע קבלת התורה הושהתה עד יום השבת?

בתוס'⁹ לעומת זאת מבאר את קושיית הגמ' כי היא מכוונת לכל השיטות: לשי' רע"ק – כאמור – קשה שהיה לתורה להינתן כבר בליל שבת היות וכבר עברו ה' עונות; ולשי' ראב"ע ור"י קשה שאם חילקה התורה והקפידה שמ"ת יהיה דווקא ביום ולא בלילה ע"כ שבתורה ישנו חילוק עונות ולא רק חילוק ימים, ובשל כך התורה ניתנה ביום דייקא ולא בלילה, א"כ מה חילוק ימים זה?

ועל אף שישנה מחלוקת בין רש"י להתוס' בקושיית הגמ', הנה מ"מ לכו"ע שורש קושיית הגמ' היא מדין עונות.

אך קשה דלכאורה הן אמת שקושיית רע"ק היא ודאי על עונות אך על ב' השיטות האחרות ניתן לפרש בקל כי כוונת הקושיא היא דאי אמרינן דמקצת היום ככולו, יגזור משה על ליל השבת כא' מימי הפרישה ואזי לשי' ראב"ע יידחה יום הפרישה ליום ו' ולרע"ק יידחה יום הפרישה ליום ה', ומדוע לא פירש כן?

ג.

מחלוקת הסוגיות בדין 'מקצת היום ככולו'

וכדי להבין כ"ז יש להקדים ולבאר, בגדר של מקצת היום ככולו מצינו חילוקים ביני כמה סוגיות:

⁶ שמות שם יד

⁷ יעויין בתוד"ה אמר ר' יצחק כי כוונת הגמ' היא שעל בנ"י היה לטבול בליל שבת ולקבל את התורה

אחר חצות הלילה, עיי"ש.

⁸ בד"ה וליטבלו בי שמש

⁹ בד"ה וליטבלו ביני שמש

בסוגייתנו אנו רואים בפירוש כי דין מקצת היום ככולו חל רק על יום הראשון של הספירה, ואילו ביום האחרון אין לדין מקצת היום שהוא ככולו אלא צריך יום מלא. ואילו במס' נידה¹⁰ מובא כי בנות כותים היו טועות בספירתן, ומנו את ימי הטהרה שלהן כשיום הראיה בכלל ספירת הטהרה.

משמע כי בדיני זיבה לא אמרינן מקצת היום ככולו כשהיום הראשון של הספירה מורכב מ'מקצת', ומש'סברא זו שהיתה בידי בנות כותים לספור את יום הראיה כאחד מימי הטהרה טעות היתה בידן¹¹, אמנם כן אמרינן 'מקצת ככולו' לגבי ספירת היום האחרון, שאם היה מקצתו נקי חשבינן כבר דהוי ז' ימים נקיים, וכדאיתא בפסחים¹².

משא"כ בדיני נידה קאמר להדיא בראש השנה¹³ כי מקצת היום ככולו הוא רק ביום הראשון לספירה כשסופר את דעות היום האחרונות שבו ליום טהרה ראשון, משא"כ אם סופר את שעות היום הראשונות ליום הטהרה האחרון אי"ז נחשב לו למקצת יום טהרה שהוא ככולו.

לעומת זאת בנידה רואים בדומה למ"ת, דהנה בגמ' ר"ה מביאה הגמ' נידון בנוגע לעצי פרי ממתי נחשב בג' שנים, ר"מ סובר מכ"ד חודש ויום אחד, ר"א ס"ל מגיל כ"ד חודש ול' יום, ובמהלך השקו"ט שואל רבא "ולאו ק"ו הוא ומה נדה שאין תחילת היום עולה לה בסופה, סוף היום עולה לה בתחילה, שנה שיום אחד עולה לה בסופה אינו דין שיום אחד עולה בתחילה" דהיינו מפורש שבנידה בתחילת הספירה עולה לה (ותחילת הספירה היינו השעות האחרונות של היום הראשון), אך סוף הספירה (דהיינו השעות הראשונות של היום האחרון) לא עולה לה, וא"כ יוצא בבירור שדין מקצת היום ככולו הינו דבר שכל פעם צריך לדון בנפרד האם שייך להחיל אותו בדין המסוים, ולכן לכל לראש זה ברור שמכך שאומרים לגבי הזמן ההתחלתי במ"ת, לא מכריח לומר בסופו¹⁴, ואולי אפשר לומר שיש לחקור בגדר מקצת היום ככולו מה גדרו, האם הוי כאילו אמרינן שהמקצת מתרחב והינו כיום שלם, או שאמרינן שהוי רק חשיבות כיום שלם, או במילים אחרות היום הוי כאילו דיני או מציאותי (כמובן שהכוונה מציאות דינית, אך הכוונה

¹⁰ לג, א ובכ"מ

¹¹ אמנם רמי בר חמא הק' בגמ' שם דלהוי מקצת היום ככולו? ולא יישבה הגמ' את שאלתו, ולכאורה ניתן להסיק משם כי אכן צדקו בנות הכותים, אך יעויין ברא"ש שם שכתב שעל אף קושייתו לא אמרינן מקצת היום ככולו ויעויי"ע בגמ' שם סט, א.

¹² סא, א

¹³ י, א

¹⁴ וזו הסיבה לכאורה שלא אמצע היום שימור אלא או בתחילתו או בסופו וכך מוכיח תוס' פסחים פ"א ד"ה "א"נ כגון ראתה שני ימים בין השמשות"



כמבואר לעיל, שאנו מביטים כאילו היה פה יום שלם, או שרק נותנים דין חשיבות אפי' למספר שעות כיום שלם)

והנה בחילוק הטעם בין נידה לזיבה לגבי היום הראשוני, מסביר התוס' בנידה¹⁵, "ועוד נ"ל דאפי' לר' יוסי אין שייך לומר יוכיח מזוכה לנידה, דגבי נידה דין הוא שיהיה יום ראשון מן החשבון כי למה לא יהיה ככל הטומאות שאין צריכין נקיים אבל זבה דצריכין נקיים נהי דבסוף החשבון יעלה שמיד שנכנס השביעי נכנס בטהרה, מ"מ יום שפוסקת בו שאינו טהור אינו דין שיעלה לה לחשבון נקיים"

דהיינו תוס' מסביר החילוק ביניהם דבאמת דין מקצת היום ככולו נאמר בכל מקום, אא"כ יש סיבה חיובית שצריך ימים שלמים. ובזבה מצינו סיבה למעט את התחלתה מכיון שצריכה לספור ז' ימים נקיים ואע"פ שבפועל היה בסוף היום מספר שעות נקיות סו"ס מצד האמת היה במהלך היום מספר שעות לא נקיות (דגדר 'נקיים' שז' ימים נקיים לגמרי, דצריך כאן עניין 'חיובי' בפועל של ז"נ).

ומה שביום האחרון מחשיבים מקצת שבתחילת היום ככל היום אע"פ שיתכן שלאחמ"כ באמת ראתה זיבה, (ולכאורה גם זה סותר לאמת, דהנה בפועל לא היה יום שלם נקי) והחילוק לכאורה דביום השביעי מכיון שהשעות הראשונות היו בטהרה, ועד עתה היו כו"כ ימים של טהרה הנה ברגע זה באמת אין בעיה לומר שכל היום טהור מכיון שכרגע אי"ז בסתירה למציאות. ומכיון שכך, שכבר התחשבנו אז ליום שלם טהור ובאותו זמן מסתדר ע"פ האמת, לאחמ"כ כבר לא מפריע לנו המשך היום דמבחינתנו כבר הוחשב ליום שלם טהור, ולכן התקיים הנקיות. משא"כ בנידה שאין סיבה כזו ממילא אומר תוס' "למה לא יהיו ככל הטומאות".

ד.

חילוק 'מקצת' בכל דין ועניינו

והנה לכאורה מדין זה יוצא שגדר מקצת היום ככולו משמש בכל מקום לפי עניינו. בזיבה שיש דין של ז' ימים נקיים מתייחסים לגדר זה כמציאות דינית ולכן כמבואר לעיל דנים כל פעם אם היום שייך לומר דין זה, משא"כ בנידה של"ג ימים אפשר לומר שהוי כענין דיני בלבד ולכן אע"פ שתחילת היום היה בטומאה אין זה מפריע לי להחשיב את מקצת היום ככולו לחשבון הימים, דהיינו שדין זה מקצת היום ככולו בא להשלים ביום

¹⁵ ע"א, ב - ע"ב, א ד"ה "הרואה יום אחד עשר" בסופו.



את מה שצריך, ובזיבה שצריך ז' ימים נקיים עושה מציאות דינית, ומשו"ה אם תחילת היום היה בטומאה לא עולה.

ולפי כל המבואר לעיל אולי נוכל להסביר בסוגיא דידן, שגם כיון נאמר מציאות דינית כבנידה ולכן הדינים דומים שאומרים מקצת רק בתחילת הספירה ולא בסופה.

אך לכאורה א"א לומר כן. דהרי בנידה עצמה צריך ביאור, אם אין בנידה גזה"כ של נקיים למה שלא נאמר גם בסוף הספירה שיעלה לה מקצת היום ככולו. אלא הענין הוא כגמ' בפסחים¹⁶ "נדה וילדת טבילתן בלילה דתניא יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר שבעת ימים תהיה בנדתה" מסביר רש"י¹⁷ – יתירה דרישא, דהיינו שיש ייתור שרק מכוחו אנו אומרים שנידה לא עולה לה סוף ספירתה, משמע דאלולא כן היה צריך לעלות לה ספירתה גם בסופה, ומכיון שכך צריך להגיע לסברא מיוחדת בשביל למעט שלא נחשיב מקצת היום ככולו בסוף הספירה דסוגיית דמתן תורה.

ואולי אפשר לומר שהחילוק בין נידה לסוגיית דמ"ת, דבנידה יש דין "שבעת ימים תהיה בנדתה" דהיינו ענין חיובי, ומכיון שכך אפשר לומר שדינה כזיבה שמכיון שנכנס מקצת היום והרי היא טהורה דינה כיום שלם מכיון שקיימה ביום זה דיני טהרה ומצד מקצת היום ככולו דנים זאת על כל היום. משא"כ לגבי מ"ת הדין הוא "היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה" דהיינו שיש לו חיוב ליוהר ממהו, וא"כ אולי אפשר ל שא"א לומר שע"כ שמרה מקצת היום שייספיק מכיון שלא עשתה משהו ממשי בשביל להחשיב זאת בשביל היום כולו, משא"כ בתחילת הספירה (דהיינו ששמרה מקצתו האחרון של היום) דאע"פ שבמהלך היום לא מקצתו ככולו מכיון שלא עשה משהו ממשי בשביל להחשיבו על כל היום, אך לכאורה קשה דהנה באבלות ישנם גם דינים שעניינם לא לעשות, ועפ"ז גם בנוגע לחלק האחרון של השבעה אמרינן מקצת היום ככולו, ואולי אפשר ל שיש חילוק מהותי בין אבלות לטהרה דמ"ת, דבמ"ת יש דין חיובי להתאבל, וכמו שכותב הרמב"ם¹⁸ ' מצוות עשה להתאבל על הקרובים (וכמו שמביא הכס"מ שיש עוד ראשונים שסוברים כך, ואע"פ שמביא כאלה שחולקים (ר"ת ור"י) ייתכן שגם לדעתם אע"פ שאין זה מצות עשה אבל כמו שיתבאר להלן גם הם יסכימו) וממילא כתוצאה מכך יש כ"מ דברים שלא עושים אך מכיון שהרי זה עניין חיובי, לכן בסוף

¹⁶ צ, א

¹⁷ בד"ה תהיה

¹⁸ הל' אבל פ"א ה"א



הספירה מכיון שנהג מקצת היום באבלות ממילא עולה לו ככל היום כולו, משא"כ בטהרה לענין מ"ת שהענין שלא יהיה קלות ראש¹⁹ הרי זה ענין שלא יהיה דבר שלישי.

אך גם פירוש זה צ"ע ומכמה טעמים:

א. שיתכן מאד שגם במ"ת הענין הוא ענין חיובי בשביל שיהיה "באימה וביראה" דהיינו ענין ממש חיובי²⁰ (וגם אם תתרוץ שעפ"ז באבלות דוקא מקילים מכיון שיום ראשון בלבד נוהגת בו אבלות מה"ת וכמו שכתוב בהלכה הנזכרת לעיל ברמב"ם ולכן הקלנו ביום השביעי מכיון שהיינו רק מדרבנן, אך מ"מ יהיה קשה מהא דנדה ענין חיובי ועכ"ז היה צריך פסוק מיוחד למעט בסופה את מקצת היום ככולו).

ב. ועוד דלכאורה אין זה נכון לקרוא לדין שמירת הטהרה לפני מ"ת בשם ענין שלילי "אל תגשו", אלא כמו שרש"י²¹ "דהקפיד הכתוב על טומאת קרי במ"ת", דהיינו שמשמע שהעיקר שבמ"ת יהיו בטהרה וא"כ אין זה בכלל עניין שקשור למעשה אלא אך ורק לדין שמירת הטהרה, וא"כ לכאורה לא יהיה נכון למדוד מצד היום אם באותו היום נעשה או לא נעשה, אלא שיהיה היום בטהרה בדומה לנדה.

ואולי אפשר לומר שלגבי ש"ז הדין הוא שיעברו ג' ימים על שכבת הזרע ורק לאחר שעובר הזמן הזה היא כבר לא טמאה ממנו, ולכן לגבי היום הראשון מכיון שפרשה ממנו במהלך היום, ויש לנו דין מקצת היום ככולו ממילא לאחר שעבר אמרינן מקצת היום ככולו אך ביום האחרון כל עוד לא עובר כל היום הרי היא עומדת בתוך יום השלישי שבו אין טמאה משום שמסרחת, משא"כ בנידה שצריכה לנהוג טהרה ולא שיעברו עליה שבעה ימים והיה צריך לעלות לה סופה כתחילתה אילולא מיעוט הפסוק, ולגבי אבילות גם הדין לנהוג אבלות ולכן לאחר שבפועל נהג אפי' במקצת היום אמרינן מקצת היום ככולו.

¹⁹ וכמ"ש בתוס' במסכתין בדף פו ד"ה מנין לפולטת כו'

²⁰ דהיינו שיש לדון האם הענין של אימה ויראה וכו' זה בשביל שלא יהיה היפך כך או שיש גם ענין חיובי באימה לפי' ולכאורה אפי' נראה קצת יותר שזה הענין

²¹ מסכתין דף פ"ו, א בד"ה לג' ימים



עקירה והנחה בשי' רש"י והרמב"ם - כח או מחשבה

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

הגמ' במסכתין¹ מבארת שהמשנה בריש המסכת סוברת שיד הוא מקום חשוב לעקירה והנחה, ומעמידה זאת בדברי אחרים: "דתניא אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור". שמכאן משמע שאם קיבל המקבל בידו כשעומד במקומו - מתחייב המניח, כיון שידו של רעהו מקום חשוב הוא להנחה.

והטעם לזה שאם עקר ממקומו על מנת לקבל את החפץ פטור - הוא בפשטות² מפאת שלא התבצע כח הזורק שלא נתכוין שתנוח ביד המקבל.

אולם בגדר של "עקר ממקומו" לא נתבאר בגמ' האם "עקר" פירוש הדבר הוא עקירת כל גופו (וכפי שקצת משמע בל' הגמ') או שדי בעקירת ידו שסו"ס לא נח החפץ במקום המיועד לו לכתחילה.

ואמנם מצינו כן בדברי השפ"א שמסתפק בזה: "וצ"ע בדעת הפוסקים אי עקר ממש בעינן או גם פשיטת יד חשיב עקר". עכ"ל.

ב.

מביא שי' רש"י בסוגיין ומבאר עפ"י גדר האבנ"ז בשניים שעשאוה

והנה מלשונו של רש"י³ - "המקבל ממקומו ורץ לקראת החפץ וקבלו", מוכח לכאור' דלא מהני פשיטת יד לבדה אלא צריך לעקירת גופו.

¹ ה.

² כמבואר ברש"י על אתר

³ בד"ה "עקר"



אך לכאורה הפסק הלזה של רש"י צ"ע מה טעמו, דהא טעמו של רש"י לפטור את הזורק בעקירת גופו של המקבל הוא מפאת "דלא אתעביד הנחה מכוחו"⁴, וא"כ לכאורה מה הוא ההבדל בין עקירת גופו להושטת ידו שבשניהם ההנחה אינה מכוחו? כלומר שעפ"י הטעם הנ"ל יש לו לרש"י לסבור שגם אם הושיט ידו ותל"מ ייפטר הזורק ע"י הושטה זו, ומה טעם פסק דבעי עקירת גופו?

ואוי"ל עפ"י הגדר שחידש באבנ"ז⁵, שמק' דלכאו' מצינו פעמים שבשניים שעשאוה חייב, ופעמים מצינו שפטור, ולכאו' נמצאים הדברים כסותרים זא"ז?

ומחלק דיש ב' אופנים בשניים שעשאוה: אם אדם סייע לחבירו רק בפעולה אך על התוצאה הוא לא השפיע, כיון שהתוצאה היתה מתרחשת גם בלעדיו, אזי אנו מחייבים את הראשון על עשייתו את המלאכה. וזאת מצד שגם בלעדי חבירו היתה מתרחשת המלאכה על ידיו, וא"כ הסיוע שמסייע לו חבירו אינו נחשב, ורק ע"י יוצאת לפועל המלאכה מתחילתה ועד סופה.

אך באם האדם השני שהשתתף בפעולה, לא רק שלקח חלק בעשיה הפשוטה של המלאכה, אלא מכוחו ובעזרתו נעשית תוצאת המלאכה, ואם לא היה שם לא היתה מתקבלת התוצאה הלזאת של המלאכה⁶, אזי אנו פוטרים מדין "שניים שעשאוה", כיון שלמלאכה האחת הלזו ישנם שניים המוציאים אותה לפועל⁷.

ובלשון האבנ"ז: "דכה"ג לא חשוב שניים שעשאוה כיון שבלעדו היה נגמר המלאכה שהיה נופל לקרקע.. דכיון שהיה החפץ הולך הלאה והיה נח במקום אחר, נמצא שמכח הזורק לא היה נח במקום זה".

וא"כ אולי יש ליישב עפ"ז את שיטת רש"י בנדו"ד: מה שרש"י מחייב עקירת גופו ('רץ'), הוא מפאת שלדעתו צריך עקירה של ממש על מנת שתיחשב המלאכה ל"שניים שעשאוה", ובכך לפטור את הזורק מחיוב של עקירה והנחה, ולא סגי בהושטת ידו בשביל להחשיב שינוי במלאכה, כיון שאי"ז שינוי ממשי של עקירת מקום בתוצאה⁸.

⁴ בד"ה "פטור"

⁵ אהע"ז סי' קי"ט סע"ו

⁶ וזאת אע"פ שייתכן שאם לא היה השני היתה מתרחשת תוצאה אחרת כלשהי, אך מ"מ תוצאה זו הנראית לעינינו לא היתה מתרחשת.

⁷ ואת הדברים האלו מעגן האבנ"ז ומדייקם בדברי רש"י (במסכתין בדף קיב).

⁸ וניתן לדייק זאת בדבריו בסוגיין "דלא אתעביד הנחה מכוחו", כלומר שע"י שעוקר ממקומו לא ניכרת כאן מלאכת הזורק, כיון שע"י הזורק החפץ היה צריך להיות מונח במ"א. ועיי"ע בהרחבת העניין לקמן בהע' 13.

ג.

מביא שי' הרמב"ם בסוגיין דתליא במחשבת הזורק

אמנם מצינו שהשפ"א לומד בשי' הרמב"ם שדי בהושטת יד המקבל בכדי שהנחתו לא תיחשב הנחה. ולכאור' מקורו הוא מלשון הרמב"ם⁹: "שאינן ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה". עכ"ל.

וכפי שלומד בזה בלח"מ¹⁰ שהרמב"ם בא לחדש שגדר 'שניים שעשאוה פטורין' הוא במקרה שהזורק רצה שהחפץ ינוח במקום אחר, וכיון שהלה תפס ממילא נמצא שתוצאת המלאכה שלפנינו אינה ממחשבת הזורק¹¹. כלומר, ששיטת הרמב"ם היא שתולים את סוגייתנו בחסרון מחשבה. (בשונה משיטת רש"י שתולה זאת בגוף המלאכה.)

ולכאור' מכאן מדויק כי אין הבדל בין הושטת ידו לעקירת גופו בכדי שהמלאכה תיחשב ל'שניים שעשאוה פטורין', כיון שבין כך ובין כך מחשבתו היא שתנוח במקום אחר. (גם אם המקום שחשב עליו הוא מקום הסמוך ביותר למקום שהחפץ נח בו בפועל.)¹²

ד.

מציע גירסת הר"ח בזרק ונעקר הוא וקיבל ומבארו עפ"י שי' הרמב"ם

⁹ פי"ג הט"ו מהל' שבת

¹⁰ על אתר

¹¹ ואף לדברי מרכבת המשנה (על אתר) שמפרש את הל' י"ג וט"ו כל אחד לחוד עם הוספה משלה עיי"ש, מ"מ שיטת הרמב"ם שהדבר תלוי במחשבה ניכרים וכתובים בפירוש בפירוש קדמון ממצרים (נדפס בסוף ספר הי"ד (הוצאת פרנקל)) וז"ל: "לא נעשית מחשבת הזורק שהרי לא נחה במקום שחשב".

¹² על מנת לחדד את ההבדל בין חסרון במחשבה (שי' הרמב"ם) לבין חסרון בזה שההנחה אינה מכוחו (שי' רש"י):

הנה כשהפטור הוא מצד שההנחה אינה מכוחו, פירוש הדברים הוא שצריך שבהנחה יהיה ניכר ('אתעביד') שהפעולה אינה של הזורק בלבד, כי אם גם של מי שהשתתף עמו במלאכה. וכ"ז שלא עקר את גופו אין לדבר היכר ממשי ונראה שאי"ז אלא פעולת הזורק, ולכן אא"פ ליתן לו גדר "שניים שעשאוה פטורין", כיון שעיקר תוצאת הפעולה סוכ"ס משתייכת להזורק. אך אי אמרינן שההבדל הוא במחשבה, נמצא כי מחשבתו של הזורק לא נתקיימה, ובמחשבה אין מקום לחלק בין שינוי גדול (עקירת גופו) לשינוי קטן (הושטת ידו), כיון שבין כך ובין כך אי"ז מחשבת הזורק. (דלא הוי כזריקה דאיכא למימר שניכרת בהם פעולת הזורק וד"ב לפטור, כיון שכ"ז הוא בדברים שהאדם למראה עיניו ישפוט, אך בעניין המחשבה כ"ז שלא כיון לדעתו, נמצא שפעל פעולה שונה ממחשבתו.)

וברבינו חננאל תולה דין עקר ממקומו בגדר מחשבת הזורק וכשי' הרמב"ם, כדמשמע בתוס' שהביאו שיטתו זו גם לבאר בהמשך ספיקא דגמ' בעניין ב' כוחות באדם אחד, וכדלהלן:

הגמ' חוקרת¹³: אם זרק האדם חפץ ולאחמ"כ הוא עצמו תפס את החפץ כשנותר לעמוד במקומו האם חייב או פטור? ומבארת הגמ' את הספק: "ב' כוחות באדם אחד כב' בנ"א דמו וחייב או דלמא כאדם אחד דמי ופטור?" כלומר, הגמ' מסתפקת האם אומרים שהזריקה הינה פעולה אחת והקבלה היא פעולה שניה וממילא הוא מתחייב בעקירה והנחה, או שמא הוא כאדם אחד המעביר חפץ מימינו לשמאלו, כשיש ביניהם רווח ד' אמות שפטור. ועלתה לגמ' בתיקו.

כלומר, הגמ' מדמה דין של ב' בנ"א שזרקו ביניהם חפץ, לאדם יחידי שהוא עצמו זרק והוא עצמו תפס את החפץ.

ולכן: כשהוא עצמו זרק והוא עצמו תופס לכאורה הדין אי"צ להשתנות וא"כ אם זרק את החפץ ונעקר ממקומו – פטור, "דלא אתעבידא מחשבתו", ואם נותר לעמוד במקומו חייב כיון "דאתעבידא מחשבתו".

איברא דיש מקום להקשות בעמד במקומו וזרק וקיבל הוא: שמא נפרש דהוא כמעביר מיד ליד? וזוהי חקירת הגמ' שעלתה בתיקו.

ה.

מביא גירסת רש"י בסוגיא דזרק הוא ונעקר וקיבל ומבאר עפ"י האמור

אמנם שי' רש"י¹⁴ היא שספק הגמ' הוא שונה, וזאת כיון שאין תולים הדברים ב"אתעבידא מחשבתו" (כרמב"ם ור"ח), אלא מעמידים את הספק ב"איתעביד מכוחו", ולכן ספיקו הוא כדלהלן: אם אנו מעמידים אדם יחידי שזרק הוא וקיבל הוא במקום של שניים שזרקו, לכאור' קשיא: אה"נ שאם עמד במקומו וקיבל שיהא חייב כיון שהקבלה היא מכוחו¹⁵; אך במקרה שרץ ונעקר ממקומו לכאור' כיון שעושה הפעולות הוא אדם אחד בפשיטות צ"ל שחייב "דהא אתעביד מכוחו"! אא"כ אמרינן ששני כוחות באדם אחד כב' בנ"א דמיא ובזה ייפטר¹⁶. וספק זה נשאר בתיקו.

ו.

¹³ הגרסא דלהלן היא גרסת הר"ח בדברי הגמ'.

¹⁴ וכ"ה שי' ר"י בתוס' שם עיי"ש.

¹⁵ וה"ה בהושיט ידו וקיבל, כדלעיל.

¹⁶ ובזה משנה הוא מגירסתו של ר"ח בגמ' יעוי"ש.



מביא שי' הרמב"ם בהנ"ל ומק' מדברי המגיד משנה

והרמב"ם פסק בדין סוגיא זו: "זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו . . פטור כאילו נעקר אחר וקיבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה"¹⁷.

והנראה מדבריו בפשיטות הוא כי דעתו כדעת הר"ח, ולכן פטר בזרק ונעקר ממקומו כיון דבזה פשיטא לן דפטור, כיון שבין בב' בנ"א ובין באדם א' לא אתעבידא מחשבתו הראשונה.

אך במגיד משנה¹⁸ כתב שהרמב"ם גורס ומפרש את הספק בגמ' כשי' רש"י (ודלא כהר"ח), וכחותם דבריו וז"ל המ"מ: "ורבינו ז"ל כותב פטור במקום תיקו, וזה דרכו באלו הספיקות, ומוכרח הוא". כלומר שלדבריו הרמב"ם כתב לשון 'פטור' בנעקר ממקומו כיון שפשט בזה את ספק הגמ' שהוא בנעקר ממקומו. (ודלא כדברי הר"ח שהספק הוא בעמד במקומו וקיבל, כפי שהסברא לכאורה נותנת).

וקשיא טובא, מדוע כתב כן? הלא לכאו' הרמב"ם צריך לסבור כהר"ח, כיון שכתב בפירוש שלא הולכים בתר כוחו כי אם בתר מחשבה?

ז.

מתרץ על הנ"ל ומבאר באו"א

ואוי"ל דכשי' הר"ח לא סבר כיון דלהרמב"ם אין כל ספק בעמד במקומו וזרק וקיבל הוא. כיון דלדידיה אין כל הו"א לומר שהוא כמעביר חפץ מיד ליד, ולא הוי אלא מעביר ד"א ברה"ר שאתעבידא מחשבתו הראשונה וחייב. ולכן נמצא שספק הגמ' ודאי אינו בעמד במקומו וקיבל הוא, אלא בעקר ממקומו.

וספק הגמ' הוא האם כשאומרים דאולינן בתר מחשבה, פי' הדבר הוא שכיון דאתעבידא מחשבתו די בזה כדי לחייבו, ולכן כשזרק הוא ונעקר וקיבל הוא דינו בפשיטות כדין ב' בנ"א בעמד המקבל במקומו דחייב הזורק.

או דלמא דאי"צ למחשבה בלבד ע"מ לחייב, אלא גם צריך שההנחה תהיה מכח זריקתו הראשונה¹⁹. והלכך בנדו"ד כיון שמחד, הזריקה והקבלה דחד גברא הוא, יש צד

¹⁷ שם.

¹⁸ על אתר.

¹⁹ ככשי' רש"י (אלא שרש"י מחייב רק את חיוב ההנחה מכוחו, והרמב"ם מחייב גם מחשבה. ופשוט).

לחייב אי אמרינן דאזלינן בתר מחשבה בלבד. אלא אי אמרינן דאזלינן גם בתר כוחו, א"כ בעניין זה פטור כיון שאע"פ שהמחשבה דאדם אחד הוא הנה מ"מ הזריקה וההנחה ב' כוחות נינהו. ועלתה בתיקו, ופסק הרמב"ם להל' דפטור²⁰.

ודברים אלו צריכים עוד לפנים, ועצ"ע בכ"ז. ואשמח לשמוע את דעת המעיינים.

²⁰ כן נתבאר ספק הגמ' במאירי בסוגיין. ועיי"ע בל"א דהרמב"ן בסוגיין, ובדברי הר"מ הרש"ל שם (הע' 138).

'מתעסק' לשיטתייהו דרש"י ותוס'

הת' מנחם מענדל שיחי' חיימסון
תלמיד בישיבה

א.

שיטת רש"י בשבת ובכריתות בסוגיית 'מתעסק'

גמ'¹ איתמר – "נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור לחתוך את התלוש וחתך את המחובר רבא אמר פטור אביי אמר חייב רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא אביי אמר חייב דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא", סוגיא זאת מובאת ובהרחבה בכריתות².

רש"י מעמיד את כל מהלך הסוגיא בב' חפצים, ובלשונו בשבת³: "כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו", ובמקום זאת חתך (תלש) דבר מחובר.

וטעם הדבר דלא מעמיד סוגיית מתעסק גם בחפץ אחד, וכגון דחשב שחפץ זה תלוש והתברר שהינו מחובר, מבואר ברש"י בכריתות⁴ וז"ל "ולא דמי לשוגג דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהוא שומן" דהיינו שרש"י ס"ל שכאשר טעה בחפץ אחד דינו שוגג ואין לזה שייכות לסוגיא דידן דמתעסק.

והנה בכריתות סוף דף י"ט מחלוקת תנאים בדרשת הפסוק "אשר חטא בה" דר' יהושע דריש ליה שאין מתחייב בקרבן עד שיוודע לו בדיוק במה חטא (כגון היו לפניו חלב ונותר ואכל אחד מהן ואינו יודע במה חטא, דאע"פ שבשניהם ישני חיוב חטאת מ"מ הוא אינו מתחייב עד שידע בוודאות במה חטא), אך ר"א פליג עליה ודורש "אשר חטא בה" פרט למתעסק, ולאחמ"כ הגמ' מביאה את שיטת ר"ג ושמואל גבי מתעסק ומסבירים שטעם הפטור משום מלאכת מחשבת.

רש"י שם מדוע צריך ב' דרשות ("אשר חטא בה" ודין 'מלאכת מחשבת') עבור דין יחיד של פטור מתעסק, ומכח קושיא זו ס"ל דמאן דסבירא להא לא סבירא ליה להא, דהיינו שר' יהושע שדורש "אשר חטא בה" לענין ידיעת חטא ס"ל לפטור מתעסק מצד

¹ שבת עב,ב.

² דף י"ט.

³ עב, ב. ד"ה נתכוין להגביה את התלוש.

⁴ דף יט, ב. ד"ה "מתעסק בחלבים", בסוף הדיבור.



חסרון במלאכת מחשבת (כר"נ אמר שמואל), אך ר"א דס"ל דמפסוק "אשר חטא בה" ילפינן למעוטי מתעסק לא ס"ל למידרש מיעוט דמתעסק מצד מלאכת מחשבת. ובלשון רש"י "דר"א לית ליה דר' נחמן דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה".

והנפק"מ בין ב' השיטות מבואר ברש"י⁵ גבי מקרה שהתכוון לעשות איסור מסוים בחפץ פלוני ועשה את אותו מעשה איסור רק בחפץ אחר אע"פ שהוא באותו סוג חפץ, וכדוגמא המובאת בגמ' דנתכון לחתוך תאנה מסוימת וחתך תאנה אחרת מאותו סוג דלאביי ורבא (שהולכים כשיטת ר"א שדורשים "מאשר חטא בה") חייב ומשום דס"ל בעלמא דכל הפטור של מתעסק הינו כאשר התעסק בהיתר, ולכן בנתכוין לחתוך תאנה וחתך תאנה אחרת שגם אם לא היה מתחלף בתאנה אחרת מ"מ היה עובר על מלאכה אסורה, לכן גם כאשר למעשה התחלף בתאנה אחרת אין סיבה לפטור.

משא"כ למאן דיליף מצד מלאכת מחשבת במקרה כזה יפטור, דאע"פ שהתכוון לאיסור מ"מ מכיון דלא נעשית מחשבתו בחפץ שאליו התכוון סו"ס חסר "במחשבת" שבמלאכה.

א"כ לשיטת רש"י ישנה מחלוקת יסודית מהו יסוד הפטור דמתעסק וכתוצאה מכך ישנם נפקא מינות מעשיות: א. שהחיוב הוא כאשר יש "אשר חטא בה", ולכן (רק) כאשר לא התעסק בחטא אלא בהיתר פטור. ב. שהחיוב הינו כאשר היתה מלאכת מחשבת, אך כאשר אין את "המחשבת" חסר בשלמות המלאכה וממילא נידון "כמתעסק". וכתוצאה מכך יהיו גם נפק"מ מעשיות: א. כאשר התעסק במלאכת איסור, אך מציאות עשה איסור בדבר אחר, (וכמקרה דלעיל). ב. כאשר התעסק בשאר איסורי התורה דלא נתחדש בהם גדר "מחשבת", אך נאמר בהם "אשר חטא בה" דלר"א (ואביי ורבא) יהיה פטור אך לר' יהושע (ולר"נ אמר שמואל) יהיה חייב.

ב.

בירור בשיטת התוס'

ובסוגיא בשבת⁶ מקשה תוס' על רש"י, שמעמיד את מחלוקתם של אביי ורבא בב' חפצים שאחד מהם תלוש ואחד מחובר והתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר דלפי זה המח' ביניהם כשהתכוון לעשות פעולה מסוימת (ובסוגיין לחתוך) ובאמת חתך רק שהוא התכוון להיתר אך בפועל חתך איסור, אך משמע ששניהם יסכימו, שאם

⁵ כריתות יט ד"ה "אפילו רבי יהושע מחייב"

⁶ ע"ב, ד"ה "נתכוון להגביה את התלוש".

התכוון לחתוך מחובר וחתך מחובר אחר (דהיינו שהתכוון לאיסור ועשה אותו סוג איסור רק בחפץ אחר) שחייב. וע"ז מקשה דבסוגיא בכריתות משמע דלשמואל הפוטר מצד מלאכת מחשבת יהיה פטור בהתכוון ללקט תאנה זו וליקט תאנה אחרת, וזה הוי ממש כמו בסוגיא דידן ומ"מ פטור, וממשיך דלקמן פוטר רב אשי⁷ בנתכוון לזרוק ד' וזרק ח' וכ"ש שנתכוון לזרוק צד א' וזרק לצד ב' וכ"ש בענייננו שנתכוון לחתוך מחובר אחד וחתך מחובר שני שפטור.

ולכאורה צ"ע דמשמע דתוס' מקשה ב' שאלות מב' מקומות שמשמע מהם שבמקרה שיתכוון לאיסור בחפץ אחד אע"פ שלמעשה יעשה האיסור בחפץ אחר מ"מ מכיון שהוי ב' חפצים שונים פטור, ומכח קושיות אלו לומד פשט אחר בסוגיית הגמ' דמתעסק הר"ז בחפץ אחד, ומעמיד סוגיית דידן שחשב שחפץ זה תלוש והתגלה שאותו חפץ הינו מחובר, וזה לשיטתו הוי "מתעסק"⁸.

ג.

צ"ע בקושיית התוס'

וקושיותיו לכאורה צ"ע דהרי רש"י למד בכריתות להדיא שיש ב' שיטות ללמוד פטור מתעסק כנ"ל (מצד "אשר חטא בה" ומצד מלאכת מחשבת), ומאן דסביר להא לא סביר להא, והרי רש"י⁹ כותב להדיא שנידון הסוגיא פה מצד "אשר חטא בה", והרי ב' קושיותיו של תוס' הינם מצד פטור דמלאכת מחשבת?

והנה בכריתות אומר שם שלפי פירושם צריך להעמיד את המחלוקת של אביי ורבא "במתעסק" במתכוין לחתוך חפץ תלוש וגילה שחפץ זה עצמו מחובר (וכמו שמעמיד תוס' במסכת שבת) ומוכיח את שיטתו מהגמ' בכריתות¹⁰ דאיתא שם דבשתי נרות שהתכוון לכבות את זו וכיבה את זו פטור, ומסיים "ורבינו שלמה יצחקי לא פירש כן", ולכא' צ"ל למה פה מביא דבר זה רק כהוכחה לשיטתו, ולא מביא זאת כקושיא מפורשת על רש"י כבמסכת שבת.

⁷ כגירסת הב"ח, ולגירסת הגליון רבינא, ומשנים הגירסא דלפנינו דכתיב בה רבא
⁸ ולגבי מה ס"ל כשהתעסק בחפץ זה ועשה איסור בחפץ אחר, עיין אור שמח הלכות שבת פ"א ה"ח.
⁹ בשבת פ"ב, ד"ה "וחתך את המחובר פטור".
¹⁰ דף כ'.

ד. הפי' בב' שאלות התוס'

ואולי אפשר לומר, ובהקדים מה שגורס תוס' רא"ש 'רבא' בקושייתו (ולא כגירסת 'רב אשי' בכמה ראשונים).

ולפ"ז מובנת קושייתו ביותר דעל אף שרש"י מחלק בין ב' הלימודים של פטור מתעסק, ולומד פה שרבא ואביי ס"ל מצד "אשר חטא בה", אך מ"מ שואל התוס' שמהסוגיא לקמן רואים מפורש שרבא בעצמו סבירא ליה לפטור כשאין מלאכת מחשבת¹¹ וא"כ לא יעזור החילוק של רש"י שמעמיד הסוגייתו כמאן דיליף "אשר חטא בה" דהרי מצינו דאותו מאן דאמר ס"ל להדיא לקמן לפטור במקרה זה.

ואולי אפשר לומר יותר שתוס' לא מקשה ממש ב' קושיות אלא ישנה קושיית אחת שמתחזקת מב' מקרים וכדלהלן (דהנה בתוס' לא כתוב "אי נמי" או "ועוד קשה" אלא "ולקמן בפרק הזורק"):

ובהקדים דלפי הביאור לעיל מובנת הקושייתו מהגמ' לקמן דשם להדיא כתוב רבא, אך עדיין הקושייתו הראשונה משמואל בכריתות צ"ע, דהרי בגמ' שם נמצא המקור של רש"י שאביי ורבא הולכים אחרת משיטת שמואל, אמנם לפי ההבחנה דלעיל בלשונו של תוס' אפשר לומר שהכל קושיית אחת ארוכה, דהנה תוס' מציג מהגמ' בכריתות דבמקרה שרש"י פוטר כתוב שם להדיא ששמואל מחייב, אך מכיון שעל כך נותרת הקושייתו דאולי אביי ורבא ס"ל אחרת, ע"כ ממשיך תוס' שבגמ' לקמן משמע שרבא בעצמו ס"ל הכי ומכ"ש ורק משום שבגמ' בכריתות מדובר להדיא על מקרה זה שמצד מלאכת מחשבת פטור, ולכן תוס' מתחיל עם הגמ' שם ולאחמ"כ ממשיך שמשמע לקמן

¹¹ ובדומה לזה מקשה בחידושי הר"ן שבת עב ב ד"ה "לחתוך את התלוש וחתך את המחובר", שמקשה שאביי

פה סותר לשיטתו שלו לקמן בנתכון לזרוק שתיים וזרק ארבע לקמן

שרבא גם ס"ל שבמלאכת מחשבת פטור וממילא גם הוא ס"ל כשמואל שפוטור¹²
במקרה¹³ כשלנו להדיא¹⁴.

ה.

ביאור כל זה

ולפ"ז יומתק מדוע שינה התוס' את דבריו בכריתות, דהנה שם תוס' מביא ראייה לשיטתו את הברייתא של ב' נרות וכדלעיל, וא"כ אע"פ שמשם משמע שאף במקרה שלנו המתעסק בב' חפצים יהיה פטור, מ"מ רש"י יוכל לתרץ (עכ"פ בדוחק) דעל אף שלא מצינו שם שיטה שחולקת מ"מ ר"א שהינו גם תנא לא ס"ל הכי (ובעקבותיו אף אביי רבא), ולכן תוס' מביא זאת בתור הוכחה לשיטתו ולא בתור קושייא על שיטת רש"י, משא"כ התוס' בשבת שמוכיח להדיא שגם רבא בעצמו ס"ל הכי זו כבר ממש סתירא לשיטת רש"י, ולכן מציג זאת באופן של שאלה.

ולפי המבואר לעיל שב' המקרים בנויים על הגמ' לקמן דשם כתוב רבא, לכאורה אפשר לת' את רש"י בפשטות דלשיטתו הגירסא הייתה שם ר' אשי (או רבינא) כגירת הב"ח והגיליון, ולשיטתו רבא לא מסכים עם כל הני, וממילא לא קשיא לשיטתו מידי.

¹² ואל אף שמהגמ' לקמן משמע במכ"ש שבמקרה דידן יהיה פטור, מ"מ יתכן דעדיף להקשות ממקום שכתוב כן להדיא, דסו"ס על "מכל שכן" אפשר להתווכח.

¹³ ואפשר שהיה אפשר לגרוס בקושייא של תוס' כרב אשי, וכגירסת הב"ח ולהסביר את הקושייא כריטב"א שבת עב ב ד"ה "נתכון להגביה את התלוש וחתך את המחובר", שמקשה דלא מצינו לקמן מאן דפליג, אך מ"מ קשה א. מה מקשה משיטת שמואל דשם מצינו דאביי ורבא חולקים (לשיטת רש"י). ב. מה הביאור בשינוי דברי התוס' בכריתות דלעיל.

¹⁴ והנה בתוס' רא"ש הגירסא להדיא "ועוד קשה", משמע שס"ל שקושייא הראשונה קשה בפני עצמה, ואולי אפשר להסבירו בדוחק, שבאמת ס"ל שהקושייא הראשונה בנויה על השניה, אך מ"מ מכיון שסו"ס יש שני מקרים כתב ועוד קשה, וזה שהתחיל משמואל מכיון שמדבר על מקרה ממש דומה לסוגיית דידן, אך דוחק דלכאורה היה צריך לכתוב "וכן קשה מגמ' דלקמן" דהרי לפי זה תוכן ב' הקושיות זהה, ועצ"ע, אך מ"מ אין זה מחייב שגם סובר תוס' דידן

בדין שני כוחות באדם אחד

הת' צבי הירש הכהן שי' כפר
תלמיד בישיבה

א.

מציע האיבעיא בגמ' בדין שני כוחות

איתא במסכתין¹: "בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקף הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו. מאי קמבעיא ליה, אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו.

כלומר, האיבעיא לן מהו גדרו של אדם שזרק החפץ ומיד לאחר מכן רץ לתופסו - האם מכיון שהאדם עשה הן עקירה והן הנחה, לכן נחשיב זאת למלאכה של אדם אחד וממילא יהיה חייב. או דלמא שאלו שני כוחות באדם אחד - כח הזריקה וכח הקבלה.

א"כ נמצא שמתחייב רק בעקירה והנחה יחד ולא כל אחד לחוד, ומשו"ה באם עשה עקירה והנחה יפטור, כיון שאלו שני מציאויות שונות באדם אחד². וכדפרש"י³: "דהו להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו, הוא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה".

[ונראה דזה גופא יש לבאר בב' אופנים בגדר מלאכת הוצאה: האם החיוב הוא בפשטות, על האדם שייאסר הוא במלאכת ההוצאה, ולכן כשאיש אחד עושה הן את העקירה והן את ההנחה ממילא מתחייב במלאכת הוצאה. או נימא דהוא גדר מחודש בפעולה: אם הפעולה היא פעולת עקירה והנחה ובכך מתחייב עליה, אך אם אלו שני פעולות נפרדות אזי מחשיבים זאת כאילו אלו שני אנשים שאחד עושה את העקירה והשני את ההנחה].

ב.

מביא גירסת רבינו חננאל באיבעיא דגמ' ומבאר זאת

אמנם בדברי רבינו חננאל מצינו גירסא שונה לדברי הגמ', וז"ל⁴: "שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי ופטור, או דילמא כשני בני אדם דמי וחייב".

¹ ה, א.

² ראה גם תוד"ה "כשני בנ"א" בדברי ר"י.

³ ד"ה כשני בני אדם דמיא ופטור.

⁴ ד"ה בעי ר' יוחנן, וייעו"ע בתוס' שבהערה הקודמת.

העולה מדבריו, שלגמ' לא עלתה כל הו"א שונה בעניין הגדר שבעקירה והנחה, דהיינו, ברור ופשוט שהגדר של עקירה והנחה הוא, שאדם אחד עשה הן את העקירה והן את ההנחה, ללא כל חילוק בגדרם של כוחותיו.

וזהו ספק הגמ', הסברה הפשוטה אומרת כי במקרה שאדם זורק בתחילת ד' אמות ומקבל את החפץ בסוף ד' שהוא עובר על איסור טלטול כיון שהוא עשה כאן הן עקירה והן הנחה; אך מ"מ יש צד לומר שהואיל והחפץ נעקר מגופו בתחילת ד' ולאחמ"כ הונח על גופו בסוף ד' אזי "כאדם אחד דמיא ופטור", כלומר שכיון שזה סוכ"ס הונח במקום העקירה אזי הוא כאדם המעביר חפץ מימינו לשמאלו שעפ"י הלכה אינו עובר על מלאכת הוצאה לעולם, אף אם במוטת כתפיו ישנו רוחב ד' אמות.

ג.

שקו"ט בשיטת הרשב"א בדין עקירת גופו ועקירת חפץ ועפ"י מבאר הסוגיא

ובכדי לבאר דברי הגמ' בשיטת ר"ח אולי יש לקשר זה עם שיטת הרשב"א בסוגיית "זרק ונח ע"ג טרסקל"⁵:

אדם שהעביר על גופו חפץ למעלה מי' טפחים לאורך ד"א ברה"ר ועקר והניח גופו - אזי הוא מתחייב על מעביר ד"א ברה"ר, ואע"פ שלמעלה מי' טפחים אינו רה"ר, הנה מ"מ בהעברה הוא מתחייב כיון ששנינו⁶ ד"עקירת גופו כעקירת חפץ דמי".

ומחדש הרשב"א שכ"ז הוא בעקירת גופו משא"כ העוקר חפץ מרה"י ומניח ביד חברו ברה"ר למעלה מי' טפחים, באופן כזה לא אמרינן דמ"מ יתחייב, אלא מצד שלמעלה מי' מקום פטור הוא - וממילא פטור (ובזה חולק על רבותיו⁷ עיי"ש⁸).

ולכאורה צ"ב מאי שנא המעביר חפץ על גופו למעלה מי' טפחים להמניח ביד חברו למעלה מי' טפחים והלא בין כך ובין כך החפץ עבר ברה"ר למעלה מי', ולפי מה שביאר הרשב"א שעקירת גופו כעקירת חפץ גם למעלה מי', לכאורה אי"צ שישתנה החידוש הלזו ביני מעביר לנותן מידו ליד חברו?

והנה ביאר הרשב"א גדר חדש בדין מעביר, דאם אדם מעביר חפץ אזי החפץ מתבטל אל הגוף המטלטל, ולכך כל פעולה בה ינקוט הגוף, נחשב הדבר לפעולת החפץ.

⁵ ה, א ד"ה הא.

⁶ ג, א.

⁷ הר"מ ב"ר שניאור.

⁸ אולם עיין בתוס' רי"ד (קב, א) ובמש"כ בתוצאות חיים סימן יג ס"ק ה' ואילך.



ולכך כשהגוף מחובר לקרקע נמצא כי החפץ מוטל בין רגליו בפחות מ' טפחים, ומשו"ה מתחייב כמעביר ברה"ר.

וזאת משום, שכביכול הגוף הולך יחד עם החפץ מתחילה ועד סוף, וכל פעולות הגוף מתבטאות בחפץ זה. ולכן חשיב שהגוף (בעניין זה) הרי הוא כמקשה אחת עם החפץ.

אך כשהאדם מעביר זאת מידו ליד חבירו, נמצא כי את הדרך המלאה החפץ עשה לבדו ולא התבטל לאדם כלל, אלא שיד האדם היא המעבירה זאת מן האדם אל חבירו, וכשהחפץ מונח, נמצא הוא מונח כבר במקום אחר, כלומר שבמעבר החפץ מיד ליד, לא היה אדם מקשה אחת עם החפץ מתחילה ועד סוף, אלא היו כאן רק 'מסייעים' לחפץ ללכת מהכא להתם ותו לא מידי.

ד.

עפ"י הנ"ל מבאר בדא"פ צדדי הספק לשיטת הר"ח

ועפ"י כל הנ"ל ניתן לבאר מ"ט בנדו"ד דיש צד לומר שהמעביר חפץ מיד ליד פטור. כיון שהחפץ בטל ומחובר לחלוטין לאדם המטלטלו (כנ"ל), נמצא שכשמעביר את החפץ מיד ליד, אף אם היה זה מרחק גדול יותר על ד"א, לא עשה ולא כלום מאחר שהחפץ נחשב כחלק ממנו לעניין הטלטול, ולפיכך לא עשה ולא כלום מפני שכל כולו מציאות אחת היא והחפץ הינו חלק ממנו ולא היתה כאן העברה ממקום למקום.

ומעתה יובנו דברי הר"ח בסוגיין:

החקירה במי שזרק ותפס החפץ גם יחד - האם כשהוא הזורק והוא התופס הרי הוא מתחייב כיון ש"שני כוחות באדם אחד כשני בני אדם", וא"כ הוא עקר מאדם אחד וכביכול הניח אצל אדם אחר, כיון שהחפץ התנתק ממנו ולא היה מחובר אליו לאורך כל הזמן.

או דלמא דלא אמרינן הכי, ושני כוחות באדם אחד כאדם אחד הוא ופטור, דהיינו, שהוא עקר את החפץ מגוף אחד והניחו באותו הגוף, ואע"פ שהיה הפסק אויר בינתיים (בזמן שהות החפץ באויר), מ"מ החפץ לא התנתק אל מציאות אחרת אלא נשאר בטל לאדם הזורק, "ועלתה בתיקו".

בגדר בי גזא דרחמנא ורה"ר של מדבר

הת' צבי הירש הכהן שי' כפר
תלמיד בישיבה

א.

מציע סוגיית הגמ' בגדר מדבר

איתה במסכתין¹: "ואיזו היא רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה". לאחמ"כ² מביאה הגמ' ברייתא נוספת שאף היא מפרטת מקומות שונים המוגדרים כרה"ר, אלא שהברייתא מוסיפה מקום נוסף המוגדר כרה"ר - "והמדבר".

ומק' הגמ', מדוע הברייתות חלוקות זו מזו בדין המדבר?

ומת' הגמ', כי כל ברייתא מדברת בתקופה שונה מחברתה - "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

וברש"י³ ובתוס'⁴ ביארו את דברי הגמ' כי בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היה למדבר דין רשות הרבים משא"כ בזמן הזה, וטעם החילוק הוא כיון שלרה"ר צריך שישים ריבוא אנשים העוברין בה⁵, ובזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היו בו ס' ריבוא ולכן רשותם רה"ר היתה, משא"כ בזמן הזה.⁶

¹ ו, א.

² שם, ב.

³ בד"ה בזמן שהיו, ובד"ה בזמן הזה.

⁴ כן משמע מד"ה כאן בזמן שישראל.

⁵ עיין תוס' שם.

⁶ אמנם ברמב"ם פסק כי "איזהו רשות הרבים? מדברות והיערות . . . (הל' שבת פי"ד ה"א), ומובן מפסקו זה כי בזה"ו המדבר רה"ר הוא.

וביאר הכסף משנה (על אתר, בשם ר' אברהם בן הרמב"ם) כי הרמב"ם פי' את דברי הגמ' "כאן בזמן שישראל היו שרויין במדבר כאן בזה"ו" - להיפך מש' רש"י והתוס', ולדבריו הרצאת הדברים כך היא: "כאן בזמן שישראל היו שרויין במדבר" - שלא היה המדבר רה"ר, (בטעם הדבר שהמדבר באותו הזמן לא היה רה"ר ביאר כ"ק אדמו"ר (רשימות, רשימה כט אות ד) בכמה אופנים עיי"ש). משא"כ "כאן בזה"ו" שהמדבר רה"ר היא.

ב.

מביא נפק"מ לדינא בזה"ז מדין ישראל כשהיו שרויין במדבר

ומקשים בזה בכ"מ, דלכאו' מה טעם ראתה הגמ' לשנות ברייתא שאינה נוגעת אלא לדור המדבר, דהא מאי דהוה הוה ולמאי נפק"מ?⁷
 והנה כ"ק אדמו"ר מביא⁸ כמה נפק"מ בדבר, כשאחת הנפק"מ היא, וזל"ק: "שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר".

ומקור נפק"מ זו הוא בכמה מן המפרשים על הסוגיא⁹, שתמצית ביאורם הוא כי תיתכן הו"א לומר שאם בימינו ינדדו יחדיו ס' ריבוא במדבר לא תהא רשותם רה"ר כיון שאינם קבועין, קמ"ל מבנ"י במדבר שרשותם רה"ר היתה אע"פ שנדדו ממקום למקום.

ג.

מציע סוגיית הגמ' בסותר ע"מ לבנות במקומו במדבר ובזה"ז עפ"י ביאור הר"ח

והנה קיי"ל ד"כל המקלקלין פטורין"¹⁰ היינו שכל מלאכה שאין בה אלא קלקול אינה מלאכה, ולכן קלקול זה יש לו להיות לצורך תיקון בכדי שייקרא עליו שם מלאכה¹¹.
 ומביאה הגמ' במסכתין¹² מחלוקת בדין סותר שהוא מלאכת קלקול, דכו"ע סברו דכיון שזו מלאכת קלקול הרי הסתירה צריכה להיות על מנת לבנות, אך ר' יוסי לא

וכ"ק אדמו"ר ביאר (שם), כי לשי' הרמב"ם יש לחלק בין שאר מדברות בהם דן הרמב"ם בהלכותיו ("המדברות"), למדבר הגדול ("המדבר") בו דנה הגמ':
 בנוגע ל"מדברות" בהם פסק הרמב"ם בהלכותיו כי רה"ר הם – רה"ר הם מעולם ללא חילוק זמנים, וזאת כיון שנכוננו להליכת בנ"א.

משא"כ ב"המדבר" אותו ציינה הגמ' כי יש לחלק בו בין זה"ז לזמן שישראל היו שרויין בו, סיבת החילוק היא, שהמדבר הגדול מצ"ע אינו מקום ראוי להליכת בנ"א כיון שנמצאים שם מכשולות כנחש שרף ועקרב, ולכן "בזמן הזה" אינו רה"ר, משא"כ בזמן שישראל היו שרויין במדבר כיון שהיה הענן מיישר להם המעקשות ומסיר המכשולים (מדרש נחומא בשלח יח), היה גם המדבר הגדול רה"ר.

⁷ אמנם לשי' הרמב"ם בכס"מ לא קשיא, כיון שהברייתות נכתבו לומר לך, שהן אמת שבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר לא היה המדבר ראוי להיות רה"ר, אך מ"מ בזה"ז רה"ר הוא. ולשי' כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם הביא רבינו (ברשימה שצוינה בהערה 5, בסעי' ו שם) כמה אופנים לבאר הנפקותא העולה מן הברייתות, עיי"ש.

⁸ ברשימה שצוינה בהערה 5.

⁹ עיין בריטב"א החדשים, ובשיטה להר"ן מה שהביא בשם הרא"ה, ועיי"ע בהרחבת הדברים בגו"א, ועוד.

¹⁰ קה, ב ועוד.

¹¹ עיין בדף עג, א במתני' ודוק, ובכ"מ.

¹² לא, ב.



מסתפק בזה ומוסיף ואומר כי לא זו בלבד שהסתירה יש לה להיות צורך בנין, אלא שצריך להיות סותר על מנת לבנות במקום הסתירה.

ומק' עליו הגמ': הא קיי"ל דכל המלאכות נלמדו מן המשכן, ובמשכן מלאכת סתירת הבניין לא היתה על מנת לבנות באותו המקום, שהלא בשעת המסעות נדדו ממקום למקום וא"כ בניית המשכן לא היתה במקום פירוקו?

ומת' הגמ', כי על מסעות בני' במדבר נאמר בפסוק "על פי ה' יחנו", וכיון שכך היה זה כסותר על מנת לבנות במקומו.

ומבאר רבינו חננאל¹³ את תירוץ הגמ', כי "ויתכן שיאמר להם שובו חנו במקום שסרתם כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי", דכיון שאין כאן וודאות שהבניה תתבצע במקום אחר ה"ז כסותר ע"מ לבנות במקומו.

ד.

מביא קושיית כ"ק אדמו"ר על שי' הר"ח וביאור חדש בגדר 'על פי ה'

והנה כ"ק אדמו"ר¹⁴ מק' על ביאורו זה של הר"ח דלכאוו' לא ראינו מעולם שהקב"ה ציוה לפרק את המשכן ולבנותו במקומו אלא בכל מקום בו נפרק המשכן היה זה ע"מ לבנותו במ"א, וא"כ מהו הביאור שיתכן והסתירה תהא על מנת לבנות במקומו?

ואת"ל דאע"פ שבפועל לא אירע הדבר מעולם, אך מצד עצם העניין ייתכן והקב"ה היה מצווה לפרק את המשכן ולאחמ"כ לבנותו במקומו, א"כ התראת ספק היא זו, וממ"נ – אי אמרינן דהתראת ספק אינה התראה, אזי אא"פ לחייב על סתירה כזו, כיון שהוא ספק אם יבנה הבנין במקום הסתירה ויעבור על איסור בונה; ואי תימא שדווקא ממלאכת סותר אנו למדים שיתחייב אף בהתראת ספק, כיון שהראיה שאע"פ שהסתירה ע"מ לבנות – היתה בספק, ואעפ"כ מלאכה קרינן לה ומחייב, א"כ קשה שמכאן נחייב בכל התראת ספק ממלאכות שבת, והא קיי"ל דבמלאכות שבת התראת ספק אינה התראה¹⁵?

¹³ בד"ה ושנינן כיון דכתיב.

¹⁴ שיחות קודש ה'תשט"ו בהתוועדות י"ג תמוז אות ו.

¹⁵ עיין ברמב"ם הל' שבועות (פ"ה ה"ב) שכתב כי אין לוקין על התראת ספק אא"כ היה לאו שלה מפורש בתורה, "וכמו שיתבאר בהל' סנהדרין" .. ובהל' סנהדרין (פט"ז ה"ד) כתב כי אם התרו בו ב' עדים שלא יביא עצמו לידי מצב מסויים כיון שיכול הוא לעבור שאם יבוא למצב זה קיים חשש שיעבור על לאו הניתק לעשה, ולא ציית להם אותו האדם ובהביא א"ע לידי אותו המצב שהתרו עליו אכן עבר בו על לאו הניתק לעשה, ה"ה מתחייב מלקות, כיון שהתראת ספק התראה היא.

והלכך מת' כ"ק אדמו"ר עפ"י מאי דקיי"ל בדיני הקדשות¹⁶, שאם אדם הקדיש חפץ לה' ונגנב אותו החפץ בטרם בא אל ביהמ"ק - אין המקדיש חייב באחריותו, וזאת כיון שבכל מקום בו החפץ נמצא ה"ה "בי גזא דרחמנא" (-בית אוצרו של הקב"ה), כלומר שהחפץ נמצא תמיד ברשות הקדש, כיון שבכל מקום שהחפץ לא יהא - ה"ה נמצא ברשותו של הקב"ה ומקרא מלא דיבר הכתוב - "לה' הארץ ומלואה", וא"כ לא ארע כאן כל נזק להקדש.¹⁷

ומזה מבאר כ"ק אדמו"ר אף לנדו"ד, כי בכל מקום בו הלכו בני"ה היו "בי גזא דרחמנא", שהלא ענין ומהות המסעות אצל בני"ה היה "על פי ה'" וא"כ לא היה קיים אצל בני"ה מסע ממקום פלוני אל מקום פלוני כי אם הליכתם היתה חטיבה אחת של הליכה על פי ה'.

וא"כ מהות הסתירה של המשכן בשעת המסעות היתה סתירה על מנת לבנות במקומו, שבאותו מקום בו היתה הסתירה שם גופא היתה הבניה - מקום בו היה רצון ה'. עד כאן ביאורו של כ"ק אדמו"ר.

ה.

מק' מביאור הנ"ל על הנפק"מ למעשה שהובאה ברשימת כ"ק אדמו"ר לעיל

ולפי"ז קשה דאם בני"ה במדבר לא היו בגדר נוסעים ממקום למקום אלא כמי שמקום חנייתם הוא אותו המקום ממנו יצאו למסעם, א"כ קשה מדוע אחד הנפק"מ למעשה

[ופירוש לאו הניתק לעשה, היינו הוא, מעמד ומצב מסויים שאם לא יפעל בו האדם יעבור על לאו, ואם עשה את הפעולה יפעל בו אזי בדרך ממילא יבטל את חובת הלאו הרובצת עליו, ולא עוד אלא שבפעולה זו מקיים ג"כ מצוות עשה. (דוגמא לדבר ניתן למצוא בהשבת אבידה שהמוצא שאינו משיב את האבידה עובר על לאו ("לא תוכל להתעלם") ואם השיב את האבידה קיים מ"ע ("השב תשיבם") ועי"ז בדרך ממילא הפקיע את הלאו ד'לא תוכל להתעלם') ועי"ע בתוס' בכתובות לב, ב ד"ה שלא השם המביאו, מה שהרחיב בכמה דוגמאות לדבר.]

ומחלק הרדב"ז (בד"ה עבר על לאו) כי אין הכי נמי דהתראת ספק על דרך הרגיל אינה התראה, אלא ולא הניתק לעשה שאני כיון שכאן מגיע הוא בפירוש למעמד ומצב בו מתחייב על לאו ועל אף שיכול הוא להסיר לאו זה מעליו מ"מ נכנס הוא למקום חזקת לאו, ולכן ממילא אין כאן התראת ספק על הלאו אלא התראת ודאי היא זו. (הספק היחידי כאן הוא, האם הוא יפקיע מעליו איסור לאו זה בקיום מצוות עשה או שיעבור ולא יקיים מצוות עשה זו, אך על הלאו אין כאן כל ספק והלכך לוקה.)
ועי"ע מה שהק' בכס"מ (בהל' סנהדרין שם) על מש"כ הרמב"ם בשבועות, דבהתראת ספק שלאו שלה מפורש בתורה שהוא לוקה, עיי"ש.

¹⁶ חולין קלט, א ובפירש"י שם.

¹⁷ יעויין שם כי דין בי גזא דרחמנא נמצא תחת מחלוקת, אולם מחלוקת זו אינה על עצם הדין כ"א על אופנים מסויימים המובאים בגמ' אם אומרים אף בהם דפטור מצד בי גזא דרחמנא, עיי"ש.



שהביא כ"ק אדמו"ר מבריייתא דמדבר הוא שאם יארע כזאת בימינו שינדדו ס' ריבוא במדבר שתהיה רשותם רשות הרבים?¹⁸

והא אפ"ל דכל הטעם שבמדבר היתה רשותם רה"ר, הוא רק כיון שלא היתה נדידתם נדידה אולם אליבא דאמת רה"ר דניידי - אינה רשות הרבים?

.1

מבאר את גדר בי גזא דרחמנא ועפ"י מתבאר שי' כ"ק אדמו"ר

אלא הביאור בזה, כד דייקת במפרשי הגמ' ובדברי רבינו ייראה כי גדר בי גזא דרחמנא מורכב מב' חלקים, הא', מהות הדבר - כלומר, עניינו ושרשו של הדבר, והב', מציאות הדבר - איך שהדבר נראה בפועל במציאות העולם כביטוי למהות.

ולכן ייתכן שמצד מציאות הדבר יעמוד הדבר במקום מסויים שעפ"י גדרי המציאות אין זה מקומו, ואעפ"כ לא תהא בזה נפק"מ כלל, כיון שמצד מהותו של הדבר אין כל חשיבות למקום, והוא הדבר אותו אנו מבטאים בגדר "בי גזא דרחמנא".

ולכן בסוגיית הקדשות שנגנבו אמרינן דאע"פ שמציאות החפץ נמצא ביד גנב, וא"כ לכאו' יש לחייב את המקדיש באחריות החפץ, מ"מ כיון שמהותו של החפץ - הקדש לגבוה - אין בו חלוקת מקום, לכך אין במקום כל נפק"מ, ומשו"ז אין כל צד לחייב את המקדיש כשלא בא החפץ ליד גזבר ההקדש, כיון שמצד מהות החפץ ה"ה תמיד ברשות הקדש. וכמ"ש רש"י¹⁹, "אינן אבודין שבכל מקום שהן של הקדש הן".

ומכאן יובן גדר בני' במדבר, הם אכן נדדו במציאות ממקום פלוני למקום פלוני, אך היות ומהות נדידתם היתה "על פי ה'", הלכך לא היה כל חילוק בין מקום זה למקום אחר, כיון שהיתה כאן מהות אחת של נדידה, נדידה שבידי הקב"ה, והמציאות לא היתה אלא ביטוי למהות.

ולכן בדין סותר על מנת לבנות אמרינן דהיות ובני' היו בני גזא דרחמנא, שבכל מקום שהיו - ברשותו ית' היו, לכן על אף שסתירתן המציאותית במקום פלוני היתה על מנת

¹⁸ להעיר כי נפק"מ נוספת אותה ציין כ"ק אדמו"ר ברשימה הנ"ל היא, כי לעת"ל ילכו בני' במדבר, ובשוה"ג כתבו העורכים כי ישנם ב' אפשרויות לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר, או שתהא דרך לשבי הגולה או שהדרך תהיה לעת"ל באורח קבע.

ולכאו' אף אם מקום יש לתרץ כי דרך לשבי הגולה לא תהא עדיין באופן דעפי ה', הא מ"מ דרך דלעת"ל לכאו' ודאי תהא עפ"י ה', וא"כ קשיא אף לביאור זה? ועצ"ע.

¹⁹ חולין שם ד"ה לה' הארץ

לבנות במקום אחר, מ"מ לא היה זה נפק"מ כלל, כיון שמהות הנדידה כולה אחת היא, וממילא במהות סתירתן על מנת לבנות לא היה שינוי מקום כלל.

ולכן א"ש דעת ר' יוסי המחייב בסותר על מנת לבנות במקומו, היות ואכן במדבר סתירתן היתה על מנת לבנות במקומו.

אמנם על אף שאין התחשבות במציאות כשדנים בגדרי המהות, אולם כאשר נדון בגדרי הנדידה המציאותית מצד עצמה, מחדשת לנו הגמ' כי הרשות המציאותית של בני" במדבר – דין רשות הרבים לה, ומכאן למדים כי בכל מקום בו קיימת רשות ס' ריבוא נודדת גדרה המציאותית הוא רה"ר.²⁰

ועפי"ז מתבארת היטב שי' כ"ק אדמו"ר.²¹

ו.

מבאר כי דברי הר"ח הם בגדר סימן ולא סיבה ועפי"ז עולין דבריו בקנה אחד עם שי' כ"ק אדמו"ר

ועפי" כל הנ"ל ניתן ליישב את ביאור הר"ח, והסברתו בשי' כ"ק אדמו"ר:

מש"כ הר"ח כי ייתכן והקב"ה יאמר להם 'שובו וחנו במקום שסרתם', הוא לא – כפי שנתבאר בתחילה – סיבה לזה שהסתירה היתה ע"מ לבנות במקומו, שהלא קשה כי אי"ז אלא ספק אם יקרה כן?

אלא דברי ר"ח הם סימן לזה שלמקום המציאותי לא היה משמעות כלל במסע בני" במדבר, עד כדי כך שהקב"ה היה יכול לצוות את בני" לשוב ולחנות במקום בו סרו ממנו

²⁰ כסמוכות לדבר ניתן להביא ראיה לחילוק בין מהות למציאות בפועל מגמ' דב"מ (ט, ב) המבארת כי ספינה הנמצאת בים אע"פ שהמים מניעים את הספינה מ"מ הספינה מצ"ע נשארה באותו המקום, ולכן אי"ז נפק"מ אם כל מימות שבעולם מניעין אותה, כ"ז שהיא מצד עצמה אינה נעה ה"ה כעומדת במקומה ממש. וה"ה לנדו"ד שאי"ז נפק"מ אנה יאמר הקב"ה לבני" לילך, בני" מצ"ע אחווים במהות ההליכה ואחת היא לאורך כל המסע – לילך על פי ה', וכיון שכך הרי מצ"ע לא הלכו ממקום למקום אלא נשארו באותו המעמד – בי גוא דרחמנא.

²¹ והברים אלו ניתנים לדיוק מדברי כ"ק אדמו"ר, וזל"ק: "נאר די הסברה אין דעם איו, וויבאלד אז סיי דער ויסעו און סיי דער ויחנו איו געווען על פי השם, איו דאס שולל לגמרי די חילוקים פון מקום, ווארום אלע מאל געפינט ער זיך "בי גוא דרחמנא" . . ווארום די סברא קאן מען זאגן דווקא בשעת אז ער טוט אן ענין מצד רצונו, יעמאלט איו ער פארבונדן מיטן מקום . . משא"כ בשעת אז ער טוט סיי דעם "ויסעו" און סיי דעם "ויחנו" ניט מצד זיין רצון, נאר ע"פ השם, איו דאך דא ניט נוגע ניט דער אדם און ניט דער מקום, נאר דא איו נוגע דער רצון השם." עכל"ק.

[= אלא ההסברה בזה היא, כיון שגם ה"ויסעו" וגם ה"ויחנו" היו על פי השם, אזי זה שולל לגמרי כל חילוקי המקום, היות ותמיד הוא נמצא "בי גוא דרחמנא" . . היות וסברא זו ניתן לומר דווקא בשעה שהוא עושה את הענין מצד רצונו שלו, שאז הוא קשור למקום . . משא"כ בשעה שבין את ה"ויסעו" ובין את ה"ויחנו" הוא עושה לא מצד רצונו שלו, אלא ע"פ השם, אזי אין נוגע כאן לא האדם ולא המקום, ומה שנוגע כאן הוא רצון השם.]



ברגע זה ממש, ועל אף שעפ"י המציאות אין לזה מקום בסברא כלל, וזאת כיון שבנ"י הלכו עפ"י ה'.

וא"כ מתיישבים היטב דברי הר"ח, ודבריו חד הם עם דברי כ"ק אדמו"ר.



ב' מדרגות בבינוני

הת' מנחם מענדל שיחי' פלדמן
תלמיד בישיבה

א.

כח הבינוני להילחם בתאוותיו הוא מהרשימו שאחרי התפילה

בתניא פי"ב מבואר, בנוגע להגדרת מדרגת הבינוני:

מצד אחד, הבינוני אינו חוטא כלל, לא במעשה לא בדיבור ואפי' לא במחשבה, ונמצא שמבחינה זו הבינוני דומה לצדיק. אבל מאידך גיסא, הבינוני לא ביטל את הרע אשר בלבו פנימה, אלא הרע נמצא בו בכל תוקפו להתאוות לכל ענייני גשמיות עולם הזה, ומבחי' זו הבינוני דומה לרשע, שהרי הצדיק אין לו יצר הרע.

רק שבעתים מזומנים, כמו בשעת קריאת שמע ותפילה, שהיא שעת הכושר להעמיק מחשבתו בגדולת ה' ולעורר אהבת ה' כרשפי אש בהתגלות לבו, אזי הרע שבחלל השמאלי כפוף לטוב של נפשו האלקית ומושללת אצלו כל תאוה בלב לענייני עולם הזה, אבל לאחר התפלה הרע חוזר וניעור להתאוות תאוה לתענוגי עולם הזה בין להיתר בין לאיסור ח"ו כאילו לא התפלל כלל.

אלא שמכיוון שנשאר אצלו רושם מהפילה למשך כל היום, ורושם זה (וגם האהבה והיראה המסותרות בלבבו) מועיל לו לשלוט על התאוה שבלב שלא תבוא לידי פועל.

ומובן מכך, שמה שעוזר לבינוני להילחם אחר התפילה בתאוות היצר שלא יבואו מהכח אל הפועל - זה הרשימו שנשאר ממצבו בתפילה בו הרע כפוף לנפש האלקית ומושללת אצלו כל תאוה לענייני עוה"ז, ורשימו זה עוזר לו להתגבר על תאוות היצר.

ומובן א"כ, שבאם לא יהיה לו את הרשימו לא יוכל להתגבר על תאוות היצר גם בדברים האסורים, מכיוון שאחרי התפילה הרע חוזר וניעור להתאוות תאוה לתענוגי עולם הזה בין להיתר בין לאיסור ח"ו כאילו לא התפלל כלל.



ב.

מקשה סתירה בין המבואר בתניא פכ"ט לפי"ב במלחמת הבינוני כשאין רשימו

והנה, בפ' כ"ט מבואר בנוגע לדרגת ה'בינוני' "אשר לפעמים ועיתים רבים יש להם טמטום הלב שנעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה. וגם לפעמים לא יוכל להלחם עם היצר לקדש עצמו במותר לו מפני כבודות שבלבו".

כלומר שכאשר יש לו טמטום הלב - א) אינו יכול לפתוח ליבו בשום אופן לעבודת התפילה. ב) לפעמים לא יוכל להתגבר על היצר בתאוות היתר.

וצ"ב - שבפ' כ"ט מבואר, שכאשר יש לבינוני טמטום הלב ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה, אזי "לפעמים לא יוכל להילחם לקדש עצמו במותר לו", משא"כ בדברים האסורים יכול להילחם.

ואילו בפיי"ב מבואר שבבינוני אחרי התפילה הרע חוזר וניעור להתאוות תאוה לתענוגי עולם הזה בין להיתר בין לאיסור ח"ו כאילו לא התפלל כלל, והכח של הבינוני להתגבר שלא יבוא לפועל הוא מה'רשימו' של התפילה.

ומובן, שבמקרה שיש לבינוני טמטום הלב, ולא יוכל לפתוח לבו "בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה", וממילא אין לו רשימו שיעזור לו להילחם, א"כ לא יוכל להילחם נגד היצר לא רק ב"לקדש עצמו במותר לו" כי אם גם בדברים האסורים, ומדוע בפכ"ט מבואר שלא יוכל להילחם רק ב"לקדש עצמו במותר לו"?

ג.

צ"ב מדוע נחשב בינוני כשיש לו טמטום הלב והרי אינו פועל במידותיו

יתירה מזו, צ"ב מדוע בכלל יחשב 'בינוני' באותה שעה של טמטום הלב, והרי בלקו"ש חכ"ז¹ מבואר:

ש"עבודתו של הבינוני אינה מוגבלת ללבושי הנפש בלבד היינו, שבכל פעם שתאוה ורצון מתעוררים בלבו וכו', הרי הוא לוחם רק לעצור את "התפשטות" התאוה והרצון במחשבה דיבור ומעשה אלא עבודתו פועלת גם במדות והשכל עצמם, כיון שהוא כופה (ועד שעושה רושם (על כל פנים) גם בנוגע לעתיד) את הרע שבלבו ומוחו.

¹ פרשת בהר שיחה א'.

"וכביאור רבינו הזקן, שבשעת התפילה מעורר הבינוני בנפשו את אהבת ה' שתהיה בהתגלות לבו, וזה פועל על הרע שבלבו שיהיה אז כאדם שישן (ואותה אהבה לה) שבשעת התפילה מותירה באדם רושם, אשר נותן לו כח ותוקף להתגבר ולשלוט על הרע הזה המתאוה תאוה)".

משמע, שחלק מעבודת הבינוני, הוא לפעול לפחות קצת במידותיו, וא"כ כשיש טמטום הלב ו"לא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה", וממילא אינו פועל מאום במידותיו, מדוע ייחשב 'בינוני' באותה שעה?

ד.

יביא שישנה דרגה בבינוני שמתגבר רק מצד קב"ע ומבאר כיצד זה ייתכן

ויובן כל זה, ע"פ המבואר באוה"ת², שבבינוני ישנם שתי דרגות:

"יש בחי' עבד כנעני שהוא בחי' בינוני ממש .. והיינו שע"י בחי' ההודאה ובחי' נצח והסכם הוא מקבל עליו עומ"ש כל היום כולו, ומושל ברוחו ותאוות לבו כו' ואעפ"כ כיון שאין לו התפעלות בבחי' גילוי אהבה ממש .. רק בחי' נצח והודאה לבד .. ע"כ נקרא עבד כנעני .. ועבד עברי הוא עבודה שיעבוד ברצון וחשק וזהו עיקר התענוג והחשק שלו והפקירא ופריקת עול שהמשיך אחר עצמו לא ניהא ליה אדרבה הם לו ליסורים גדולים וצער".

כלומר, באוה"ת מבואר שישנה דרגת בסיסית יותר ב'בינוני' בחי' 'עבד כנעני' - שמושל ברוח תאוות לבו רק ע"י קבלת עול מלכות שמים ללא התעוררות אהבה ויראה. ולפי המבואר שם ניתן לומר, שהמבואר בפרק י"ב - בבינוני המתפלל כדבעי, והרשימו מתפילתו עוזרו גם להמשך היום וכן המבואר בשיחה הנ"ל³ שבינוני שולט ע"י תפילתו גם קצת על מידותיו הרעות, מדובר בבינוני שבדרגת 'עבד עברי' - שעובד את ה' לא רק מצד קבלת עול, אלא גם מצד התעוררות אהבה ויראה שבלבו.

המבואר בפרק כ"ט - כשיש לו טמטום הלב ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה. במצב זה אכן הבינוני יורד באותה שעה מדרגת 'עבד עברי' לדרגת 'עבד כנעני' - שמושל ברוח תאוות לבו רק ע"י קבלת עול מלכות שמים ללא התעוררות אהבה ויראה.

² פרשת משפטים ע' א'קלא ואילך.

³ חלק כ"ז פרשת בהר שיחה א'.

אבל לכאורה זה גופא צריך ביאור:

איך ייתכן ש'בינוני' ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור", יהיה זה רק מצד קבלת עול, ללא התעוררות אהבה ויראה לה' כלל?

ויובן, ע"פ המבואר במאמר ד"ה 'ואלה המשפטים' תשל"ח⁴:

שמקשה על המבואר באוה"ת הנ"ל - שא' הדרגות בבינוני הוא 'עבד כנעני'. והרי 'עבד' 'בהפקירא ניחא ליה', ואיך יהודי 'שבהפקירא ניחא ליה', יכול להיות בדרגת בינוני?

ומבאר, שמה 'שבהפקירא ניחא ליה', זה רק בחיצוניותו, אבל בפנימיותו הוא חלק אלוקה ממעל ממש, ומצד זה הוא רוצה לעבוד את ה', ולא נוח לו בהפקרות, כפס"ד הרמב"ם⁵, במקרה שיהודי אינו רוצה לעשות את פסק הבית-דין, "כופין אותו עד שאומר רוצה אני".

וידועה השאלה, מה מועיל שאומר שרוצה, הרי זה רק כי הוא מוכרח, ובאמת אינו רוצה? ומבואר בזה, שבפנימיות כל יהודי רוצה לעשות רצון ה', רק בחיצוניות נראה אחרת. ובנדו"ד - מה ש'בהפקירא ניחא ליה', זה רק מצד שיצרו אנסו, "אבל פנימיותו .. הוא מה שהוא חלק אלוקה ממעל ממש .. ובודאי תבוא (הפנימיות שלו) בפועל".

וכפי שממשיך⁶ ש"גם מי שהוא בדרגה הכי פחותה שבישראל מ"מ להיותו בן לאברהם אבינו יש לו בירושה האהבה (והיראה) המסותרת כמבואר בארוכה בתניא⁷ שאהוי"ר זו פועלת אצל כאו"א אז ער מוז טאן ווי דער אויבערשטער וויל⁸".

ומובן א"כ, שיייתכן 'בינוני' רק מצד קבלת עול, כי באמת זהו רצונו האמיתי, רק שבחיצוניות "בהפקירא ניחא ליה" ומצד האהוי"ר המסותרת שבו יתגבר לעשות בפועל רק רצון ה'.

ועניין זה מתאים גם עם הערת הרבי על התניא בפ"ג:

שמקשה, שבפ"ב נתבארו שני עניינים בשליטת הנפש האלקית על הנפש הבהמית: (א) מצד ש"המוח שליט על הלב". (ב) מצד "יתרון האור מן החושך". ובפ"ג מזכיר רבינו רק את העניין השני.

⁴ ספה"מ מלוקט ח"א ע' שח-שט.

⁵ הל' גירושין ספ"ב.

⁶ ע' שי.

⁷ פי"ח.

⁸ - שהוא רוצה לעשות כפי רצונו של ה'.



ומבאר, שזה משום שבאמת לא בכל בינוני ישנה השליטה מצד "מוח שליט על הלב". מוח שליט על הלב הוא דווקא בדרגה כזו שנשאר במוח רושם מהתפילה (כי אף שנסתלקו המוחין דגדלות שהיו בשעת התפילה, מ"מ נשאר רושם), ורושם זה של הנפש האלקית שבמוח אינו נותן ליצר הרע לומר דעתו במוח. וכיון שהיצר הרע הוא בלב, אזי הנפש האלקית שבמוח שולטת על היצר הרע שבלב.

אבל בבינוני כזה שאינו במצב של "בינוני אחר התפילה" ואין אצלו רושם מהתפילה במוח, הרי היצר הרע "אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב, ומהלב עולה למוח להרהר בו" – היצר הרע אומר דעתו גם במוח. כאן אין את הכוח של מוח שליט על הלב, ולזה צריך להגיע לעזר הקב"ה שמאיר על נפש האלקית שתשלוט על נפש הבהמית כיתרון האור מן החושך. עכת"ד.

ומכאן גם משמע, שאכן כבר בתניא מצינו שישנם שני דרגות בבינוני, בהתאם לשני הדרגות 'עבד עברי' ו'עבד כנעני', (א) זה שמתגבר מכווח הרשימו שמהאבה והיראה שבתפילתו, (ב) זה שמצד קבלתו עול מלכות שמים והעזר מלמעלה מצד אהוי"ר המסותרות בלבו מתגבר לעשות רצון ה' במעשה בפועל.

ה.

מבאר החילוק בין מצוות 'והתקדשתם' לשאר מצוות

אלא שעדיין צ"ב, מדוע ה'בינוני' בדרגת 'עבד כנעני' מצד הקב"ע ואהוי"ר המסותרות שבו מצליח להתגבר על תאוותיו אבל לא יוכל לפעמים "לקדש עצמו במותר לו", במה זה שונה? (ובפרט ע"פ המבואר בתניא פכ"ז שמקיים בזה מצות עשה של תורה "והתקדשתם וכו'" שמקדש עצמו במותר לו. וא"כ מאי שנא?).

ויובן, ע"פ המבואר בקונטרס העבודה⁹: ש"קבעומ"ש היא מוכרחת להיות בכאור"א וא"א בלעדה כלל, כי בהעדר זה ה"ה פורק עול וה"ה עלול לכל מיני רע, ר"ל .. ועי"ז (קבעומ"ש) הוא סר מרע, ונכלל בזה ג"כ ענין "ועשה טוב", היינו לעשות כל מה שנצטווה".

וממשיך לבאר, ש"אהבה הוא בעובדי ה', וגם אם אינו עובד ה' אין זה שייך מ"מ לקיום המצות לסו"מ וע"ט בפועל, רק שאין לו קירוב ודביקות באלקות .. וממילא מתגבר בו החומריות וגסות הנה"ב, ועם היותו מקיים תורה ומצות ה"ה חומרי וגס ונתעב



בדברים מתועבים בתאוות היתר כו', וכמו"כ אין לו חיות אלקי בעסק התורה וקיום המצוות, אבל מ"מ אינו ברע גמור ח"ו ולא יעבור ח"ו על שום דבר".

מכך מובן, שקב"ע מספיק לקיום המצוות במעשה בפועל, ולא נצרכת לכך התעוררות האהבה. אבל לתאוות היתר אינו מספיק, כי כאשר חסר התעוררות אהבת ה' - "אין לו קירוב ודביקות באלקות .. וממילא מתגבר בו החומריות וגסות הנה"ב. ולכך צריך דווקא התעוררות אהבת ה' בלבד.

אך הא גופא צ"ב: מדוע באמת קב"ע לבד אינו מספיק, ונצרך דווקא אהבה לה' בשביל להתגבר על תאוות היתר?

יש לבאר זה, בהקדים ההבדל המהותי בין כל המצוות למצות 'והתקדשתם':

שאר המצוות, עיקר עניינם זה מעשה המצוה, ולא משנה איך הוא הגיע לקיום המצוה, דרך רגש, או רק בקב"ע, העיקר שעשה את המצוה, או לא עשה מעשה איסור - העניין הוא ה'חפצא'.

משא"כ במצות 'והתקדשתם', העיקר זה לכוף את הרגש של סט"א - "לאכפיא לסטרא אחרא" - לכפות את הרגש המתאוה שלה, אפילו דברים המותרים, ולקדש אותה לה', כגון בתאוות האכילה, לדחותו בשעה או שתים, ובאותה שעה לעסוק בתורה וכדו' - העניין הוא ה'גברא'.

ולכך, אם בשעה זו מתעסק בענייני חול, אינו מקיים בכך מצוות 'והתקדשתם'. כיוון שהמטרה היא לכוף את הרגש ורצון היצר ולקדש אותו לה', וכשעוסק בדברי חול, אינו כופה בכך יצרו הרע, שבמקום לממש תאוותו לאכול, מממש תאוה אחרת שהיא גם רצונו. ולכן בשעה זו, צריך להתעסק בענייני קדושה.

וכמבואר בלקו"ש חל"ט¹⁰: ש"העבודה ד"קדש עצמך במותר לך" היינו מה שהוא מקדש את עצמו ופורש מצרכיו הפרטיים ("דברים אחרים"), הגם שהם "מותר לך" - מודגש, שהוא "מבטל ומסלק את עצמו ורצונו ליבטל אליו ית"¹¹ שאין לו שום מציאות בפני עצמו, וכל מציאותו "קנוי לי"¹².

יש לדייק זה גם בלשון התניא פכ"ז¹², שכתוב - "ומתכוין לאכפיא לס"א" - במתכוון דייקא, כלומר, להתכוון לכוף יצרו לענייני קדושה.

¹⁰ לקולו"צ-אגה"ת ב' ע' 132 ס"ו.

¹¹ לקו"ת תצא לח, סע"ד - הובא באוה"ת שם (ע' תתט).

¹² ע' 68.



במילים מסכמות: כל המצוות תלויות ב'חפצא', כגון מצוות תפילין - אדם שהניח תפילין ולא כיון כוונות יצא ידי חובה, משא"כ אם כיון כוונות אבל לא הניח לא יצא ידי חובה. משא"כ במצוות 'והתקדשתם' שתלויה ב'גברא' - שקיומה הוא דווקא כשמכוון לכופ תאוות יצרו הרע, ולקדש עצמו.

לפי חלוקה זו יובן מדוע בשביל קיום כל המצוות מספיק קב"ע, משא"כ כדי לקיים מצוות 'והתקדשתם' - לכופ את הרגש של ס"א "לאכפיא לסטרא אחרא", לא מספיק קב"ע אלא נצרך הרגש נגדי, הרגש אלוקי - אהבת ה' ורק באמצעותו יוכל להתגבר ולכופ יצרו.

וכן מובן ש'בינוני' בדרגת 'עבד כנעני' (שאינ לו רגש) ועובד רק בקב"ע, אינו יכול לקיים מצוות 'והתקדשתם' שדורשת התעוררות רגש אהבת ה' בלבד.

1.

מבאר מדוע חיסרון אהבת ה' ב'טמטום הלב' מונע רק 'לפעמים' מ'והתקדשתם'

אלא שעדיין צ"ב, אם בשביל 'והתקדשתם' נדרש רגש אלוקי נגדי, מדוע כתוב בפכ"ט שרק "לפעמים לא יוכל להלחם עם היצר לקדש עצמו במותר לו", שמזה משמע, שבדרך כלל יוכל להילחם ביצר. ולכאורה לפי מה שהתבאר עד כה לא יוכל בכלל להילחם, שהרי ליבו אטום, וחסר לו רגש אלוקי נגדי?

ויובן, בהקדים המבואר במאמר הנ"ל¹³: ש"גם מי שהוא בדרגא הכי פחותה שבישראל (בבחי' עבד כנעני מצד ירידת הנשמה למטה) מ"מ להיותו בן לאברהם אבינו .. יש לו בירושה האהבה (והיראה) המסותרת .. שאהוי"ר זו פועלת אצל כאו"א".

משמע, שגם יהודי שבדרגת 'עבד כנעני' - שאין לו רגש, וכל עבודתו היא מצד קב"ע, גם לו יש אהבה מסותרת שפועלת עליו.

עפ"ז ניתן לומר, שלכך כותב - "לפעמים לא יוכל .. לקדש עצמו במותר לו", אך בדרך כלל יוכל "לקדש עצמו במותר לו", כי מצד אהבה המסותרת, שפועלת עליו שרוצה לעשות רצונו של ה', יכול להתגבר על היצר גם בתאוות היתר, אך מ"מ כאשר לפעמים מתגבר טמטום לבו, אכן לא יוכל. והכוח להתגבר תמיד, הוא דווקא ע"י התעוררות אהבה גלויה.

¹³ ד"ה ואלה המשפטים (תשל"ח) ע' ש"י.



ב' ענינים בקיום תרי"ג מצוות

הת' מנחם שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

מצוות התלויות במלך הוא מוציא את כל ישראל

בתניא אגרת הקודש¹ כותב אדה"ז שכל אדם צריך לקיים כל תרי"ג מצוות כדי שיהיו לו כלים ולבושים לקבל את האורות שבג"ע. וז"ל: "אך מודעת זאת מ"ש האריז"ל שכל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצוות התורה במחשבה דבור ומעשה להשלים לבושי נפשו ולתקנם שלא יהא לבושא דחסרא כו".

וממשיך: "לבד מצות התלויות במלך שהוא מוציא את כל ישראל כי הוא כללות כולם כו".

"והטעם הוא כדי להלביש כל תרי"ג בחי' וכוחות שבנפשו אחת מהנה לא נעדרה כו". עכ"ל.

זאת אומרת, שכל אחד מחויב לעשות את כל המצוות, לבד ממצוות המלך שעושה בשבילו כיוון שהמלך הוא כללות כולם, דהיינו שהם כלולים בו. ולכן מספיקה עשייתו ומועלת גם בשביל העם שיהיו להם לבושים אלו כדי להשלים את תרי"ג הלבושים הנדרשים לקבלת תרי"ג האורות האלוקיים כמבואר בארוכה בהמשך הסימן.

ב.

דוגמא נוספת מהוצאת האיש את אשתו, צ"ב השוני ממצוות המלך

הנה מצינו דוגמה נוספת לכך שאדם מוציא מישהו אחר י"ח מצד הקשר הנפשי והיא בין בעל ואשה, ככתוב בספר טעמי המצוות להאריז"ל² בנוגע למצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מהם: "בעשות הזכר את המצווה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה

¹ סי' כ"ט.

² פ' בראשית (ושער מאמרי רשב"י לתקו"ז תס"ט).



לבדה כי כבר נכלל עמו בעת שעושה אותה המצווה כו' וז"ע מה שאמרו רז"ל³ "אשתו כגופו דמיא"⁴. עכ"ל.

[וכן הוא במצוות שעושה קודם החתונה⁴:

"שאפילו בת שלפני הנישואין יש לה שייכות לקיום מצוות אלו - עי"ז שהבחור שעתידי לשאתה לאשה מקיים מצוות אלו.

דהנה, מבואר בזהר⁵ שאיש ואשה - יש להם נשמה אחת, שהרי כ"א מהן אינו אלא "פלג גופא", וכן הוא בנוגע לנשמה - ששניהם יחדיו הם נשמה אחת.

אמנם אף שזוהי נשמה אחת (כפי שנמצאת למעלה) - הרי בירידתה למטה רצה הקב"ה שבמשך זמן מסויים (לפני הנישואין) תתחלק לשני חלקים: חצי נשמה - אצל הבחור, וחצי נשמה - אצל הבתולה, וכל אחד מהם ימלא את תפקידו בנפרד, עד בוא הזמן המתאים - שאז מחברם הקב"ה יחדיו, ואז ממלאים את תפקידם ביחד, לאחר ששמשכת להם ברכה מיוחדת מלמעלה - "זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם".

ועפ"ז: מכיון שהקב"ה יודע כיצד היא חלוקה זו, היינו, שעוד לפני החתונה יודע הקב"ה שנשמה זו חצי' אצל בחור פלוני וחצי' אצל זו שעתידה להיות כלתו - הרי מובן, שכאשר הבחור מקיים מצוות שחיובן שייך לאנשים בלבד, עולה קיומן גם עבור חצי השני של הנשמה, שנמצאת אצל כלתו לעתיד. ואף שהוא אינו יודע זאת - הרי כלפי שמיא גליא⁶. עכ"ל].

והנה מכך שלא הביא באגה"ק (הנ"ל) דוגמה ואפשרות זו, משמע, ש(מלמד האפשרות של "לבוא בגלגולים רבים") דווקא מלך ש"הוא כללות כולם" ע"י עשייתו את מצוות המלך פועל גם בעם שיהיו להם הלבושים של מצוות אלו וזה מספיק כדי שלא יצטרכו לבוא בגלגול - "כדי להלביש כל תרי"ג בחי' וכוחות שבנפשו אחת מהנה לא נעדרה כו", אבל באיש ואשה לכאורה זה לא כך (וצ"ל בגלגול בפועל).

וא"כ צריך להבין מה ההבדל בין אופן הוצאת המלך את כל ישראל שפועל את הלבושים, לדוגמא מבעל ואשה שלכאורה אינו פועל זאת בשביל האשה, ועוד שלפי"ז צריך ביאור מהי התועלת בזה שהאשה "נכלל עמו בשעה שעושה אותה המצווה" אם בלאה"כ אינו מועיל לה לקבל הלבושים כו' (וצ"ל ע"י גלגול דווקא)?

³ מנחות צ"ג, ב.

⁴ ראה תו"מ תשד"מ ח"ג עמ' 1819. 1863.

⁵ ח"ג ז, ב. קט, ב. רצו, א.



ג.

**ב' ענינים בקיום המצוות
לבושים לקבל הגילוי בג"ע ועצם הדבקות באלוקות
ויובן בהקדים:**

דהנה, בלקוטי אמרים (פ"ד) כשאדה"ז מדבר בנוגע להתקשרות לבושי הנפש האלקית באלוקות ע"י קיום התומ"צ כותב: "שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות ובדבור הוא עוסק בפירושו כל תרי"ג מצוות והלכותיהם ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה הרי כללות תרי"ג אברי נפשו מלובשים בתרי"ג מצוות התורה". עכ"ל.

ובהמשך הפרק מסביר, שהקב"ה השפיל את עצמו כביכול בתורה ומצוות והלבישם בדברים גשמיים - "כדי שתהא כל מחשבה תפיסה בהן ואפי' בחי' דבור ומעשה שלמטה ממדרגת מחשבה תפיסה בהן ומתלבשת בהן ומאחר שהתורה ומצוותיה מלבישים כל עשר בחי' הנפש וכל תרי"ג אבריה מראשה ועד רגלה הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה". עכ"ל.

מכך משמע, שיש בלימוד כל תרי"ג מצוות התורה וקיום כל תרי"ג המצוות עוד עניין חוץ מהענין המדובר באגה"ק - שהוא כעין תוצאה (ו"שכר") שע"י המצוות, שנפעל עי"ז להלביש הנפש בלבושים (היינו פעולה של זיכוך ועילוי רוחני שנפעל בהם ע"י מעשה המצוה), כדי שתוכל לקבל את האורות דג"ע ודלע"ל, והוא: עצם השלמת כל חלקי ואברי הנפש בזה שיש בהם הדבקות והתכללות הנפש באלקות בכל חלקיה, כמבואר גם בהמשך הפרק בארוכה, וכן בפרק ה' - שזה כמו חיבוק המלך או מזון לנשמה עי"ש, שע"ז נשלם עצם תפקיד הנפש ותכליתו של כל אבר ואבר (בגוף ונפש האדם).

ועפ"ז י"ל בנוגע לענייננו:

בנוגע לזה שקיום מצווה שע"י אחר נחשב לאדם שעשה בעצמו, שיש בזה ב' עניינים (אופנים):

(א) בנוגע לעצם הקיום. (ב) בנוגע לתוצאה.

פירוש: אופן א' - עצם הגדרת המציאות (שנחשב שהאדם קיים המצוה) שכיון שנחשבים למציאות א' וקשורים זה לזה, הרי קיום המצווה ע"י אחר כמוהו - כקיום המצווה ע"י עצמו, ויש בזה העניין דהתכללות חלקי הנפש באלוקות והשלמת כל האיברים ומילוי תפקידם.

אופן הב' – שבדבר פועל איזה ענין מורגש וגלוי, שכיוון שקשורים זה בזה – יש השפעה ושייכות פנימית ביניהם ולכן – ההזדככות והעילוי הרוחני של עושה המצווה ("הלבושים" לנשמה) משפיע וחודר גם בשני, שנפעל בו ג"כ זיכוך ועילוי זה.

וע"ד שני האופנים בהשפעה של שכינות המבוארים בלקו"ש (חל"ג):

ב"השפעת אדם על שכינו - מצינו כמה אופנים:

(א) פעולת השכן היא בענין חיצוני לגמרי, כגון שהשכר של צדיק נמשך גם לשכנו, וכן להיפך, שהעונש שעל הרשע נמשך גם על שכינו.⁷ וכפשטות לשון הגמרא (בסוף מס' סוכה⁸) דקנסו לכל המשמר כולו בגלל "מרים בת בלגה שהמירה דתה" [אע"פ שלכאורה וכי בגללה "קנסינן לכולה משמרה", אלא] משום "אוי לרשע אוי לשכיניו".⁹

(ב) פעולת השכן היא פעולה פנימית, כלומר, שהוא משנה את אופן הנהגתו של שכנו, ועד שמשנה גם את מהותו.¹⁰ "עכ"ל.

גם כאן רואים ע"ד שני האופנים הנ"ל – האם זה רק השפעה חיצונית ביחס לשכר¹⁰ וכו', או שזה פעולה פנימית על האדם השני.

ד.

ע"פ חילוק הנ"ל מבאר החילוק בין מלך לאיש ואשה

ועפ"ז ניתן לומר, שהחילוק בין מה שהמלך מוציא י"ח את כלל ישראל, לבין איש את אשתו, הוא: שבאיש ואשה – נפעל רק עצם המציאות של דבקות הנפש באלוקות, וזה כמו למשל שאדם נותן צדקה או מניח תפילין, או למרות שרק אברים מסוימים משתתפים בעשיה, זה נחשב לעשיית כל הגוף, דהיינו שאומרים שאדם זה יצא ידי חובה. וכן באיש ואשה שבהיותה "אחת מצלעותיו" נחשב גם כלפי' שעשתה כל העניין הרוחני שנפעל ע"י האיש.

אבל א"א לומר שהכוונה היא גם שישנה ההשפעה הפנימית של המצווה, וכן מוכח גם מהמבואר לגבי אשה לפני הנישואין כפי שהובא בשיחה הנ"ל⁴ שאע"פ שאינם

⁶ במדבר ב'.

⁷ ראה רש"י לך יג, ה. שם, יד. שם יד, יב. בשלח טז, כח (מב"ק צב, א. וראה פרש"י שם ד"ה בהדיא). אבל ראה רש"י וירא יט, יז. שם, יט.

⁸ נו, ב.

⁹ ראה זח"ג קכב, ב. וראה ברכות נח, ריש ע"א ועירוביו יח, סע"ב ובפרש"י. ועוד.

¹⁰ "השכר" המדובר בפנים כאן, היינו שכר במובן הרגיל והפשוט (ע"ד ענין השכר הנזכר בלקו"ש שם בנוגע לשכנים), שעבורו די בעצם המציאות שקיים מצוה, אבל לא ה"שכר" במובן הרוחני והמבואר בדא"ח (פל"ז בתניא ועוד) בענין "שכר מצוה מצוה", דהיינו הזדככות ורוחנית דמקיים המצוה.



מכירים מוציאה הבעל ידי חובה, ומובן בפשטות שלא הכוונה שפועל בה שינוי פנימי ומורגש וידוע ע"י קיום המצווה, אלא רק מוציאה ידי חובה.

ולמשל, בקיומו מצוות תפילין - כאשר הוא מכונן את הכוונות של מצוות תפילין ומשעבד את מוחו וליבו, מובן ופשוט שעבודה ושינוי פנימי זה שמתרחש אצלו, ודאי אינו מתרחש אצל אשתו, אלא רק שמוציאה ידי חובה בקיום המצווה.

וניתן להביא לכך קצת ראיה, מהמובא במאמר ד"ה 'צדקת פזרונו' (תשל"ט¹¹), שמבואר שם בארוכה - שבנ"י שבא"י מוצאים יד"ח את בני חו"ל, במצוות התלויות בארץ, וכן בני"י בזמן המקדש מוצאים יד"ח את בני"י בזמן הגלות, עכת"ד.

וא"כ אין הכוונה שבנ"י בחול מרגישים בפנימיותם את הזיכוך וההתעלות שע"י המצווה כבני"י בא"י, אלא רק שיוצאים יד"ח מהם ונפעלת גם בנשמתם השלימות שע"י.

ועד"ו הוא גם בנדוד, שהאיש אמנם מוציא יד"ח את אישה, אך אין הכוונה שנפעל בה השינוי הפנימי שנפעל בו ע"י קיום המצווה.

משא"כ "הקשר שבין אנשי המדינה לבין מלכם אינה דומה לקשר אחר, לדוגמא - קשר שבין תלמיד לרבו - קשר זה הוא רק לגבי אותם ענינים (של תורה) שהוא זקוק לקבלם מרבו. אבל הקשר של אנשי המדינה למלך הוא בכל מציאותם: לא רק שהם מקבלים ממנו ענינים הקשורים למלוכה אלא שכל מציאותם משועבדת למלך.

בדוגמת המסופר בגמרא¹² על אחד ש"מחיה במחוג קמי מלכא" (רמז על דבר מסוים בנוכחות המלך), ודנו אותו למיתה, כי בכך גילה את מציאותו שלו בסביבת המלך, זוהי מרידה במלכות. למרות שעל ידי "מחיה במחוג" הוא גילה רק את מציאותו, דבר שאינו פוגע בעניני המלוכה, מכל מקום הרי זוהי כבר מרידה במלכות. כי מלוכה צריכה לחבוק את כל מציאותם של כל אחד מבני המדינה, גם בדברים הפשוטים שלהם, מחווי (תנועות ידים) וכו"¹³.

היינו שזהו ענין שצ"ל מורגש בהם וניכר עליהם, שרואים בהם ביטול להמלך (כלומר - שעניני המלך מאירים בהם ועל ידם, כיון שאינם מפריעים ב"ישותם" לעניני המלך להתפשט ולהיות ניכרים עליהם).

¹¹ ספה"מ מלוקט ח"ד ע' צד, אות ח'.

¹² חגיגה ה, ב.

¹³ ראה לקו"ש ח"ד עמ' 1050.

וכמו"כ מבואר¹⁴ "ש"המלך" נמשל ל"לב" (וכנרמוז בלשון הרמב"ם "לבו (של מלך) הוא לב כל קהל ישראל"), שהטעם בפשטות הוא, דכשם שחיות כל הגוף תלוי' בלב כך חיות "כל קהל ישראל" תלוי' במלך.

וזהו הטעם שהמלך נמשל ל"לב", כי עיקר ענין המלכות הוא, מה שעצם מציאות המדינה כולה תלוי' בהמלך, כמו הלב המשפיע עצם החיות לכל אברי הגוף".

והרי החיות הבאה מהלב לכל האיברים היא, כבפשטות באופן שמורגש בהאיברים חיות וכו' (וראה בלקו"ש חי"ט¹⁵ שזהו החילוק מהשפעת המוח על האיברים, שהוא באופן שהמוח נשאר מובדל מהאיברים, והיינו שאינו ניכר ומורגש בהם, משא"כ הלב, שנראה בחוש).

ולפי כל הנ"ל (באופן הקשר ושייכות המלך והעם) י"ל:

שבעשיית המלך את המצוות, הנה, נוסף לכך שמוציאם ידי חובה, הרי מצד זה שעצם מציאות העם קשורה עם המלך, ו"לבו הוא לב כל קהל ישראל" הוא פועל וממשיך בעם גם בהרגשה ובגלוי העניין הפנימי שנפעל בו ע"י המצוות.

ה.

יבאר בעזמק הטעם לכך שהמלך ביכולתו לפעול בעם גם את השינוי הפנימי

והביאור בזה י"ל ע"פ המבואר ב'דרך מצוותיך' (מצוות מינוי מלך):

ש"המכוון במינוי המלך הוא, שבו ועל ידו יהיו ישראל בטילים לה', כי כל ישראל צריכים להיות בטילים למלך וסרים למשמעתו בכל אשר יגזור, והנה המלך בעצמו בטל לאלהות וכמ"ש דהע"ה אם לא שויתי ודוממת¹⁶ דהיינו שנגע הביטול לה' כ"כ בלבבו עד שגם בגשמיות לא הי' יכול להרים עיניו ולהגביה לבו בבחי' יש ודבר מה, אלא היה כמו בחי' דומם שאין לו תנועה.

וזהו העיקר במלך שמחמת זה נק' מלך, שהוא מרכבה למדת מלכותו ית' שבאצילות וידוע דפי' מרכבה הוא בחי' הביטול כמו ביטול המרכבה לגבי הרוכב. ומאחר שהמלך הוא בטל למלכות שמים וישראל בטילים למלך הרי נמצא בו ועל ידו הישראל בטילים

¹⁴ ראה לקו"ש חל"א בשלח א' עמ' 74.

¹⁵ שופטים א' ס"ה.

¹⁶ תלים קלא, ב.



לאלקותנו ית'. וזאת היא עבודת המלך תמיד להיות בו ועל ידו הנבראי' בטילים לה' ע"י שהוא בטל והם בטילים אצלו כו"ל¹⁷. עכ"ל.

ולפי"ז מובן בעומק יותר הטעם לכך שכאשר המלך עושה מצווה פועל בעם גם הענין הפנימי, שזה ע"ד פעולת הביטול בעם - שמחמת ביטולו הגמור בכוחו לפעול ביטול בישראל, כמו"כ כשהמלך מקיים מצוות - הוא פועל בעם גם העניין הפנימי הנדרש כדי לקבל האורות התלויים בקיום מצוות המלך¹⁸.

¹⁷ וראה גם לקו"ש כ"ד שופטים א, ע' 104.

¹⁸ ולהעיר שבנוגע לכך שאדמה"ז לא מביא את הדוגמא של כהן גדול ולוי באג"ק סכ"ט-שהם יכולים לבוא ע"י עיבור משא"כ מלך שאינו צריך עיבור (לקו"ש חי"ח עמ' 192, בהע' 55).



ב' סוגי שכר במצוות

הת' מנחם מענדל שיחי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

שמחת הבינוני בקיום הלאו 'ולא תתורו' כקיום מצות עשה

בתניא (לקוטי אמרים פכ"ז) אדה"ז עוסק בעצבות הנובעת מ'הרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו', ומבאר מה הדרך להתגבר על העצבות ולהיות בשמחה כדי שהאדם יוכל לעבוד את ה' כראוי:

"..הנה אם נופלות לו שלא בשעת העבודה אלא בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכהאי גוונא - אדרבא, 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'".
כלומר, אדה"ז מבאר שבחלקו של הבינוני נופלת הזכות להתגבר על הרע ועליו לשמוח בחלקו, בשונה מהצדיק:

"ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו, אלא בבינונים כיצא בו, שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו, בין בהיתר כו', וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה, ואמרו רז"ל 'ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאילו עשה מצווה', ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצוות עשה ממזש..".

הלאו של 'לא תתורו' לא נאמר על צדיקים, מכיוון שהם לא שייכים כלל לענין של רע [כמו שדוד המלך ע"ה העיד על עצמו 'ולבי חלל בקרבי' כי הרג את יצרו הרע בתענית], אלא לבינונים שהם צריכים להתגבר על הרע, וע"כ כשמסיח דעתו מהרהורים אלו זוכה לקיים את הלאו, ומגיע לו על זה שכר כמו על מ"ע, 'ועל כן צריך לשמוח, כי בסופו של דבר מי שיקבל שכר בעולם הבא זה הוא ולא הצדיק.

ב.

צ"ב מהמבואר במ"א שיש חילוק מהותי בין מ"ע למל"ת

אולם, במ"א מצינו שהאדמו"ר הזקן כן מחלק בין מ"ע למל"ת -

באגה"ת (פ"א) מביא אדה"ז את מאמר הברייתא: "שלושה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד. עבר על מ"ע ושב - אינו זו משם עד שמוחלין לו; עבר על מל"ת ושב - תשובה תולה ויה"כ מכפר".



ומקשה שם, דמצינו דלענין קיום - גדולה מ"ע שדוחה את ל"ת. א"כ מצווה חמורה, ואיך אומר בברייתא שהתשובה על מ"ע יותר קלה?!

ומתריך: "משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה, וגם על נפשו האלוקית, כמ"ש 'אשר קדשנו במצוותיו'. אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך - מ"מ האור נעדר וכו', וכמארז"ל ע"פ 'מעוות לא יוכל לתקון': זה שביטל ק"ש של ערבית...".

"והעובר על מל"ת - ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה.. לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ.. ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע..".

כלומר, אמנם קיום מ"ע חמור יותר כי ע"י ממשיך אור עליון בכל העולמות, אך מ"מ אי קיומה אינו עושה פגם בנפש, וממילא התשובה מספיקה לכפרת נפשו. לעומת זאת מל"ת - אמנם אינה ממשיכה אור ולכן קיומה נדחה מפני קיום מ"ע, אך עבירה עליה כן פוגמת בנפש, ולכן 'תשובה תולה ויוה"כ מכפר'!

וא"כ צ"ב (המבואר לעיל פכ"ז), מדוע הבינוני "צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצוות עשה ממש..", בעוד שאינו פועל אותו הדבר כנ"ל - שרק במצוות עשה ממשיך אור משא"כ במצוות ל"ת רק לא פוגם אך אינו ממשיך אור, ומדוע משווה (שם) קיום הלאו לקיום מצות עשה?

ג.

נסיון לחלק בין פעולת המצווה שבה אכן ישנו חילוק, לבין שכרה שבה שווים ודחיית החילוק

לכאורה ניתן ליישב את החילוק בין לקו"א לאגה"ת, שבלקו"א המדובר הוא רק בנוגע לשכר המצוות ואילו באגה"ת המדובר הוא פעולת המצוות. שבשכר המצוות אין חילוק בין מ"ע לבין מל"ת, ואילו בפעולתן - המשכת אור א"ס ב"ה בכל העולמות - מ"ע גוברת על מל"ת.

¹ וליתר ביאור - ניתן להביא לכך משל ממלך בשר ודם שרוצים לעשות לו דירה נאה, שצריכים לפנות ההיכל מכל לכלוך וטינוף וכו', ואח"כ לסדר שם כלים כיסא שולחן מיטה ומנורה. כן עבודת האדם כמ"ש "ויניחנה בגן עדן לעבדה ולשמרה", אמרו חז"ל: "לעבדה זו רמ"ח מ"ע, ולשמרה זו שס"ה מל"ת", דהיינו המצוות לא תעשה הם בדוגמת לבער הרע ובערת הרע מקרבך שלא יהיה שום לכלוך וטינוף ח"ו, והמצות עשה הם עד"מ תיקון וסידור כלים נאים שעל ידי זה יהיה הדירה בתחתונים שהוא עניין גילוי והמשכת אא"ס ב"ה למטה.



אך אינו, ע"פ המבואר בפל"ז בלקו"א²: "והנה תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצווה היא המצווה בעצמה, כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז..".

כלומר, כדי להגיע לגילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי בגאולה השלימה - עלינו להתכונן לזה במשך הגלות ע"י עשיית המצוות, שגם הם ממשיכים אור א"ס בעוה"ז הגשמי ע"ד הגילוי שיהיה לעתיד לבוא, כמבואר לעיל. ואדה"ז מבאר שפעולה זו שנעשית ע"י קיום המצוות היא חלק משכר המצוות!

א"כ, לא ניתן לחלק בין פעולת המצווה - שבה יש חילוק בין מ"ע למל"ת, לבין שכרה - שבה אין חילוק, שהרי בפל"ז משמע ששכר המצווה אינו אחר מאשר - המשכת האור שע"י המצווה - זהו שכרה ולא רק מה שנפעל על ידה.

וא"כ שבה הקושיה שבלקו"א פכ"ז מבואר שאין חילוק בין מ"ע למל"ת, ואילו מאגה"ת משמע שהגילוי שנמשך ע"י קיום מ"ע (שהוא חלק משכר המצוות³) יותר נעלה מהגילוי שנמשך ע"י מל"ת!?

ויש להוסיף:

שבאגה"ת שם בהמשך הפרק מובא וז"ל: "והנה מצוות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד, דהיינו שיגמור לבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצוות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת".

כלומר, מצוות התשובה בעצם היא להפסיק למרוד במלכותו ית', ובזה אין הבדל בין מ"ע למל"ת, ולכן האדם צריך לגמור בנפשו בלב שלם לא לעבור יותר על אף אחת ממצוות התורה.

א"כ מוכח שגם באותו פרק עצמו אדה"ז מחלק בין המרידה במלכותו ית' - שבזה שווים מ"ע ומל"ת, לבין המצוות עצמם - לגבי האור שאמור להימשך ע"י המצוות - שבזה שונים הם.

² וראה עד"ז גם בפל"ט בלקו"א, עיי"ש.

³ כמבואר לעיל פל"ז.



ד.

ב' מיני שכר בקיום המצוות החיבור בין יהודי לקב"ה, והמשכת האור שעל ידה

ויש לומר הביאור בזה, דהנה ישנם ב' סוגי שכר הנפעלים ע"י המצווה:

א. 'מצווה מלשון צוותא וחיבור', ע"ש שמחברת את עושה המצווה עם מצווה המצווה. ולגבי בחינה זו אין חילוק כלל מהי חומרת המצווה, מפני שבעצם קיום המצווה האדם מתקשר לקב"ה, דעד עשיית המצווה היהודי הוא באין ערוך כלפי הקב"ה כדוגמת האין ערוך שבין בורא לנברא, אך ע"י עשיית המצווה מתחבר לבורא, ונהיה ערך בינו לבין הבורא⁴.

וכמשל המובא בחסידות⁵ על איש חכם שהוא באין ערוך לגבי איש פשוט, ולכך מצד האין ערוך שיש ביניהם, אזי גם באם האיש הפשוט יהיה בסביבתו הקרובה של החכם, הוא לא יתפוס מקום אצל החכם כלל. משא"כ באם החכם בעצמו יצווה לאיש הפשוט לעשות דבר מה, ואותו איש פשוט ימלא ציווי זה, עי"ז נפעל שכן יהיה ערך בין החכם ובין האיש הפשוט.

ובנמשל: יהודי ביחס לקב"ה הוא באין ערוך, ואין לו תפיסת מקום לגביו, אך עי"ז שהקב"ה ציווה לקיים מצווה, והיהודי מקיים מצווה זו, נעשה חיבור בינו לבין הקב"ה.

וזהו השכר הראשוני שנפעל ע"י עצם קיום המצווה, עוד לפני שמעיינים בחומרתה ובגדולתה. וכפי שמצינו בכתר שם טוב⁶, וז"ל - "שכר מצווה מצווה, שאין לך שכר גדול ממה שיש לו תענוג ממצווה עצמה, בעשותה בשמחה, אף אם לא היה שכר יותר די".

וכמו"כ מצינו בדברי הרבי בשיחת ש"פ עקב תשמ"ט⁷, וז"ל - "השכר עבור מצווה הוא המצווה עצמה, שמקשרת אותו עם הקב"ה (מצווה מלשון צוותא וחיבור)".

ב. 'אשר קדשנו במצוותיו', שע"י קיום המצווה אנו ממשיכים אור א"ס ב"ה בכל העולמות וגם ביהודי מקיים המצווה ובחלקו בעולם בכירור הניצוצות, כמבואר לעיל בארוכה שגם זה נחשב קבלת שכר.

⁴ לקו"ת בחוקותי מה, ג.

⁵ התמים ח"א עמ' כה, ואילך.

ולהעיר מרשימות חוברת קא. אלא ששם הוא ב' אופנים בשכר גופא, אך עדי"ו י"ל גם ב' אופנים כפנים, ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.

⁶ סימן קכט.

⁷ בסעיפים ב-ה, שם.



ה.

ע"פ כל הנ"ל תתורץ הסתירה שבין לקו"א לבין אגה"ת:

בלקו"א פכ"ז, שם משווה אדה"ז בין השכר של מ"ע ומל"ת - השכר המדובר שם הוא בעצם החיבור שנפעל ע"י קיום המצווה, ולכך גם אם קיים מצוות לא תעשה (בנדו"ד: התגבר על יצרו והדף את ההרהורים הרעים שעלו לו) - הרי שהוא מתחבר עם הקב"ה בדיוק כמו החיבור בקיום מ"ע. וכלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר נשי"ד⁸: "...שישנו סוג שכר שבו אין שום הבדלים בין מצווה קלה לבין מצווה חמורה, והשכר שווה בכל המצוות".

משא"כ באגה"ת - הרי שם המדובר הוא לא בעניין 'צוותא וחיבור' עם מצווה המצווה, אלא בעניין הב' שבשכר המצוות, שהוא המשכת אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי, ובירור וזיכוכ האדם וחלקו בעולם. וביחס לענין זה, מ"ע גדולה שממשיכה אור, בניגוד למל"ת שרק מונעת פגם בכלי, וע"כ 'גדולה מצוות עשה שדוחה מצוות לא תעשה'.

⁸ לקו"ש ח"ד עמ' 1192.



מושיט למעלה מי' טפחים

הת' אלתר דובער שיחי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת הראשונים במושיט למעלה מי' טפחים

בסוגיית קלוטה כמי שהונחה¹ מובא הדין דמושיט (מרה"י לרה"י) דרך רה"ר למעלה מי' (שהוא מקום-פטור) שיהיה חייב דכך היה במשכן שהובילו הקרשים מעגלה לעגלה.

והנה בראשונים מצינו מחלוקת מה הדין אם הושיט דרך רה"ר למטה מי':

בתוד"ה אבל למעלה מי' כתבו להוכיח מהסוגיא דאיכא מושיט נמי למטה מי' ודחו את הראי'. אבל בד"ה דאמרין דכתבו דלר"ע דיליף זורק ממושיט למעלה מי' הא דחייב למטה מי' אינו משום קלוטה כמי שהונחה אלא משום דילפינן זורק ממושיט, חזינן דסוברים התוס' דאיכא מושיט נמי למטה מי'.

וכן ברש"י משמע דסובר דאיכא מושיט למטה מי' דכתב בע"ב בד"ה זורק ממושיט "דאילו במושיט מרה"י לרה"י דרך ר"ה אפי' למעלה מי' קיימא לן בפ' הזורק דחייב. וכן הוא גם לשון הרמב"ם פי"ג הי"ח "המושיט מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע חב. ואפלו הושיט למעלה מאויר רשות הרבים. שכן היתה עבודת הלויים במשכן מושיטין את הקרשים מעגלה לעגלה ורשות הרבים בין שתי העגלות וכל עגלה ועגלה רשות היחיד הוא" וכן דייק מלשונו בתוצאות חיים סי' ד' יעויי"ש. וכן הוא ג"כ לשון אדמוה"ז בשו"ע (שמ"ז סעי' י') "אף על פי שהוא למעלה מעשרה ומקום פטור הוא אעפ"כ אסור להושיט מזה לזה ואם הושיט חייב שכך היתה עבודת הלויים במשכן". מכהנ"ל נראה דברור שמושיט למטה מי' ג"כ חייב.

וצריך ביאור והרי כל הדין של מושיט הוא חידוש וכפי שנראה להדיא שזה רק בדיוטא אחת ולא בשני דיוטות. וא"כ אם במשכן היה הושה למעלה מי', איך חייב גם על הושה שלמעלה מי'. ו"אין לך בו אלא חידושו?"

¹ שבת ד' ע"א



ואכן ברע"ק אייגר נראה שזה לימוד של למטה מי' מלמעלה מי' דהקשה על דברי התוס' דידן (דהוכיחו מהא דאמרינן בגמ' דפליגי למטה מי' אם אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אבל למעלה מי' לדברי הכל פטור דלא ילפינן זורק ממושיט, וכתבו התוס' דאי אמרינן דאין מושיט למטה מי' א"כ י"ל להיפך דלמעלה מי' דברי הכל חייב דילפינן זורק ממושיט, והא דלא אמרינן הכי הוא משום דאיכא מושיט גם למטה מי' ועל כן אם נאמר דלדברי הכל ילפינן זורק ממושיט א"כ גם למטה מי' הי' צריך להיות חייב) והקשה דמנלן הרי אפשר לומר דבאמת למ"ד דילפינן זורק ממושיט ה"ה דגם למטה מי' חייב, דילפינן למטה מי' מלמעלה מי'. אבל לפי האמת דקיי"ל כרבנן דלא ילפינן זורק ממושיט כיון דבעינן במושיט דדמי ל' ממש, א"כ ה"ה דלא ילפינן למטה מי' מלמעלה מי'. נראה מדבריו דלומד דאם אמרינן דאיכא מושיט למטה מי' הנה הפשט בזה הוא דילפינן למטה מי' מלמעלה מי'.

אבל בשפ"א בד"ה אבל כו' חולק על הגרעק"א וכותב "ולדידי אין זה דמיון דספק של התוס' אינו מכח לימוד למטה מלמעלה. אלא דכיון דאין סברא לפטור למטה, אין לנו להקפיד בתנאי כזה שיהיה דוקא כמו שהיה במשכן וכדכתיבנא"

ומבואר בדבריו דלומד דאם אמרינן דאיכא מושיט למטה מי' אין הפשט בזה דילפינן למטה מלמעלה אלא שאין כלל סברא לחלק ביניהם, והרי זה היינו הך, ועל כן אין כלל סברא לחלק ביניהם.

אבל לכאו' דברי השפ"א דורשים ביאור (כנ"ל) שהרי במושיט חזינן דצריך שיהי' ממש כמו שהי' במשכן מכיון שמושיט הוא חידוש על כן הוא רק באותו האופן כמו שהי' במשכן.

וכן כתב המאירי לקמן (ר"פ הזורק במשנה) "ויש שואלים ומה ענין שנדקדק באיזה דרך היתה ההושטה ומ"מ ההושטה היתה שם, יראה שמאחר שמן הדין היה לנו לפטור אחר שהוא למעלה מעשרה ואין אנו מחייבים אלא מצד שהיו במשכן דיינו אם מחייבין אותו על הדרך שהי' במשכן" וחזינן בדברי המאירי שמאחר שהוא חידוש על כן צריך שיהי' באותו האופן שהיה במשכן אע"פ שאין סברא לחלק. וא"כ כ"ש בנוגע ללמטה מי' ולמעלה מי' שהם באמת ב' רשויות נפרדות דלמטה מי' הוא רה"ר ולמעלה מי' הוא מקום פטור. וצ"ע.

ב.

חקירת האחרונים ביסוד מלאכת מושיט

ונראה לבאר בזה עפ"י מה שחקרו האחרונים (תוצאו"ח סי' א' וסי' ד' ועוד) ביסוד מלאכת מושיט דיש ללמוד בב' אופנים: א. המלאכה היא העברה מרה"ר לרה"י דרך רה"ר



דכל המעשה הזה הוא גדר המלאכה. והמקום-פטור שבאמצע אינו סיבה לפטור אלא לחייב דזה כאילו רשות שמחייבת לענין מושיט. ב. המלאכה היא הוצאה מרה"י לרה"י והא דבעינן רה"ר באמצע הוא בכדי לחלק בין ב' הרה"י דע"י שיש ביניהם רה"ר הרי הם נחשבים לב' רשויות, אבל אין ההעברה ברה"ר חלק ממעשה המלאכה עצמה.

ונראה נחלקו בזה הראשונים (כמבואר בתוצאו"ח סי' ד') דהנה לקמן (ו,א) הגמ' מחפשת מקור למוציא מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור שחייב. והקשו התוס' בד"ה התם מדוע אין הגמ' מוכיחה ממושיט למעלה מי' דחייב אע"ג דאם הי' מניחו שם הי' פטור, ותירצו דמ"מ תחתיו במקום שמהלך מקום חיוב הוא. אבל הרשב"א שם ד"ה ואסיקנא תירץ "מסתברא דהתם לגבי מושיט לאו מקום פטור הוא אלא גזרת הכתוב. ותדע לך דהא רשות הרבים אינו עולה למעלה מעשרה ואע"פ שהמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים אפילו למעלה מעשרה ולא נח ולא עבר לא בתחלה ולא בסוף ברה"ר חייב. והכא במעביר מרשות הרבים לרשות היחיד דרך סטיו, וכן במעביר ארבע אמות למעלה מעשרה או מוציא דרך עליה שהוא למעלה מעשרה לכ"ע אינו חייב אלא בשנח לבסוף ברשות הרבים עצמה, הא לא נח לא. ועד תדע לך, דאלו במושיט ממש אינו חייב אלא במושיט בדיוטא אחת הא בשתי דיוטות זו כנגד זו ורשות הרבים באמצע פטור, אלא דבדיוטא אחת חייב מגזרת הכתוב אע"פ שלא נח ולא עבר ברשות הרבים ולא באוירו, כנ"ל".

ונראה דתוס' והרשב"א נחלקו בב' הצדדים הנ"ל דהרשב"א סובר כאופן הא' דהגדר דמושיט הוא העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר ועל כן אין להוכיח ממושיט דגם כאשר עובר דרך מקום פטור מ"מ חייב. שהרי במושיט אין זה מקום פטור אלא מקום חיוב, שהרי הוא חלק ממעשה המלאכה דמושיט.

אבל התוס' סוברים דגדר מושיט הוא ההוצאה מרה"י לרה"י ואין ההעברה במקום פטור חלק ממעשה המחייב, ועל כן שפיר יש להוכיח שאפי' אם עובר באמצע במקום פטור מ"מ חייב.

וכן מצינו בר"ן בפרק כלל גדול במשנה דאבות מלאכות ד"ה והמוציא כתב "וא"ת ואמאי לא חשיב נמי מעבר ד"א ברה"ר י"ל משום דמעביר תולדה דמוציא הוא לפי שד' אמות של אדם רשותו הן ומי שמוציא חוץ לד"א הו"ל מוציא מרשות לרשות וכו' וא"ת עוד למה לא שנו מושיט מרה"ר לרה"י ורה"ר באמצע דמחייב כדאיתא לקמן בהזורק כבר הקשו זה בירושלמי דגרסינן התם למה לא תנינן הושטה עמהון ר' סימון וכו' יתר עלי' הושטה ולמה לא תנינן הושט עמהון שכל המלאכה באחת וזו בשנים וכו' ומדלא

חשו לאקשווי הכי בגמ' דילן מסתברא דס"ל דאף הושטה בכלל המוציא מרשות לרשות היא כיון דאינו מתחייב עלי' אלא מפני שרה"ר מפסיק בינתיים"

ונראה לומר דנחלקו הבבלי והירושלמי בב' הצדדים הנ"ל דהירושלמי סובר כאופן הא' דנתחדש גדר מלאכה חדש, והוא ההעברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר. וזה מלאכה חדשה כי מקום-פטור בענין זה נהפך למקום המחייב. אבל הבבלי סובר שהוא באותו גדר דהוצאה מרשות לרשות אלא שהוא מרה"י לרה"י דנתחדש שכאשר ישנה רה"ר המפסקת בין ב' רשויות היחיד, הרי הם כב' רשויות.

עוד אפשר לומר דבירושלמי פי"א ה"ב "איתא ר' אילא בשם רשב"ל והוא שתהא רה"ר מקפתו מכל צד. ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן אפילו מרוח אחת" ומבואר דנחלקו האם צריך במושיט שתהא רשות הרבים מקפת את הרה"י מכל צד.

ולכאורה נחלקו בב' הצדדים הנ"ל דלפי אופן הא' אין צריך שיהי' מוקף מכל צדדיו, שהרי העיקר הוא שמעבירו מרה"י לרה"י דרך רה"ר. אבל אם לומדים כאופן הב' דבעצם המלאכה היא הוצאה מרה"י לרה"י אלא דצריך רה"ר באמצע כדי לחלק אותם לב' רשויות א"כ י"ל דאם אינם נפרדים לגמרי אלא יש צד אחד שבו הם מחוברים אזי עדיין נחשבים לרשות אחת, ועל כן בעינן שהרה"ר תקיף אותו מכל צדדיו כדי לחלק אותו מהרשות השניה.

ועיין בתוד"ה ומאי שנא. ובתוס' הרא"ש שמפורש בדבריו דצריך שיהי' חלוק לב' רשויות. ובפשטות א"ש לשיטתם דהתוס' סוברים כאופן הב' ועל כן לומדים שצריך שיהי' מוקף מכל צדדיו ברה"ר.

[עוד נפק"מ בין ב' האופנים אלו א. אם נודע לו בשעת העברה, האם חשיב כולו בשגגה. ב. אם לא הי' בזה שיעור בשעת ההעברה. (ועיין מי טל סי' מו).]

ג.

סברת ר"מ קאזיס בהושטה לאורך רה"ר

ועפי"ז י"ל דהא דאמרינן דאיכא מושיט גם למטה מי' והקשינו לעיל דהרי מושיט במשכן הי' רק למעלה מי' ואיך אפשר ללמוד על למטה מי'. ועל פי הנ"ל אתי שפיר דמכיון שמלאכת מושיט היא הוצאה מרה"י לרה"י ומעשה ההעברה ברה"ר אינו חלק ממעשה ההוצאה כלל, א"כ אין שייך לחלק בין האם ההעברה היתה ברה"ר דרך למעלה מי' או דרך למטה מי', שהרי אין זה חלק ממעשה המלאכה כלל, אלא המלאכה היא ההוצאה מרה"י לרה"י, אלא שצריך שתהי' שם מחיצה של רה"ר באמצע. וכאילו נאמר שהמושיט שהיה במשכן הוא בעצם גם דרך למטה מי'. כי הנק' היא שתהיה רשות אחרת בין ב' רה"י.



ולא דמי לזורק דזורק סוכ"ס הוא פעולה אחרת היינו שההוצאה מרה"י לרה"י נעשתה ע"י מעשה אחר ובזה שפיר יש להסתפק אם ילפינן זורק ממושיט או לא.

אלא שעדיין צריך ביאור דא"כ מדוע מחלקים בין דיוטא אחת לשתי דיוטות. דאם כל הענין הוא הוצאה מרה"י לרה"י אם כן ההעברה ברה"ר אינה נוגעת כלל.

הנה בחידושי ר"מ קזיס לקמן פ' הזורק ד"ה היו שתיהן כתב "ונ"ל שדרך המעביר חפץ ממקום למקום דרך רשות הרבים להעבירו לארכו, כי מן הסתם כל המהלך בו ומוליך עמו חפציו לארכו הוא מהלך כי הוא עשוי לילך ממקום למקום, וכיון שחיוב המוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ורה"ר באמצע הוא מחמת רה"ר שבאמצע מסתבר טפי לומר שיתחייב כשהן לאורך רה"ר שהוא הדרך שרגילין להעביר חפצים ממקום למקום ע"י רשות הרבים" ומבואר בדבריו דהיות והדרך לילך ברה"ר הוא לארכו, על כן גם ההוצאה צריכה להיות לארכו של רה"ר. [ואמנם מוכח בדבריו שהוא לומד שההעברה היא חלק מן המלאכה וכמבואר מהא דמחלק בין מושיט לבין מעביר ד' אמות ברה"ר יעוי"ש בדבריו, ומשמע דבנוגע להוצאה אין לחלק בין אורך לרוחב, מ"מ נראה דבסברא אפשר לחלק כמו שיתבאר] וי"ל דעל כן הא דנתחדש שכאשר הוא מוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר אזי הרה"ר מפסקת ביניהם והרי הם ב' רשויות, הוא דוקא כאשר אורך רה"ר מפסיק ביניהם, דזהו מחיצה שעושה אותם לב' רשויות, ודוק.

ד.

על פי כל זה יש לבאר עוד דהנה בתוצאות-חיים בתחילת סי' ד' הביא הקושיא מדוע מושיט אינו אב מלאכה ומביא תי' הירושלמי כי אין לו תולדות. והקשה שם והרי יש לה התולדה של מושיט למטה מי' ועיי"ש. עפ"י הנ"ל ניחא דאין כל חילוק בין מושיט למעלה מי' ללמטה מי' דשניהם ענין אחד ממש.



ביאור החסידות בפלוגתא אם אנכי נמנה בתרי"ג מצוות

הת' יהודה ארי' שי' קורנט
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת הרמב"ם והבה"ג האם 'אנכי' נכלל במנין המצוות

במאמר ד"ה 'פנים בפנים' עטר"ת¹ מביא מאמר המדרש רבה² ע"פ "'אחד עשר יום מחורב" – במיוחד שבעשרה כו' בשמי שהוא אחד שהוא ראש לכל הדברות אנכי ה' אלוקיך, הרי אחד עשר הוא הדיבור אנכי". עכ"ל המדרש.

כלומר, שהדיבור 'אנכי' היא הדיבור האחד עשר ("אחד עשר יום מחורב").

ומצריך ביאור:

הרי הדיברה 'אנכי' היא אחד מעשרת הדברות, ואיך ניתן לומר שהיא בחי' אחד עשר - "אחד עשר יום מחורב"?

והנה, הרמב"ם (בריש הל' יסודי התורה) כותב ש'אנכי' זה מצוות האמונה, וכן מנאה הרמב"ם במנין תרי"ג המצוות³.

לעומתו הבה"ג לא מונה את "אנכי ה' אלוקיך" כחלק מתרי"ג המצוות.

ומבאר הרמב"ן⁴ שטעמו של הבה"ג – שאינו מונה את 'אנכי' במנין המצוות, מכיוון שאמונה ('אנכי') היא יסוד ושורש כל המצוות ואינה מצווה פרטית, כ"א מצווה כללית ועיקרית לכללות המצוות.

ומביא ע"ז מהמכילתא⁵ - "קבלו מלכותי ואח"כ קבלו גזרותי", ד'אנכי' הוא קבלת עול מלכות שמים, ואח"כ "קבלו גזרותי" - שאר המצוות שהן גזרותיו ית'.

¹ ס"ה. סה"מ עטר"ת ע' תקפז.

² כי תשא ס"פ מ"ב.

³ ספר המצוות להרמב"ם במצוות עשה סימן א'.

⁴ בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם.

⁵ על הפסוק "לא יהי' לך אלוקים אחרים על פני" (יתרו כ, ג).



ומבאר שמחלוקת זו קשורה עם מחלוקת נוספת: דהנה ידוע⁶ שיש כמה דעות במקובלים האם ה'כתר' נמנה במנין העשר ספירות או שאינו נמנה.

האריז"ל⁷ מכריע ומתווך בין השיטות ומבאר שה'כתר' כלול מב' מדריגות, מכיוון שהכתר הוא ממוצע בין אוא"ס לבין הנבראים, והרי כל ממוצע יש בו מב' הענינים שהוא ממוצע ביניהם, שלכן יכול לשמש כממוצע, ולכן ה'כתר' יש בו מב' המדרי' – בחי' התחתונה שבמאציל, וראש ומקור לנאצלים.

וזהו עניינם של שתי הבחי' שב'כתר' – 'פנימיות הכתר' ו'חיצוניות הכתר'.

ותיווך האריז"ל הוא – שבחי' 'פנימיות הכתר' – אינו נמנה במנין הע"ס, לעומתו בחי' 'חיצוניות הכתר' אכן נמנה במנין הע"ס.

ולפי"ז יובן המחלוקת הנ"ל – האם אנכי הוא ממנין תרי"ג מצוות או לאו:

דהנה, הדיבור אנכי הוא בחי' ה'כתר', כי ההפרש בין 'אני' ו'אנכי' הוא באות כ"ף המורה על הכתר, וכידוע ד'אני' מורה על שפלות ו'אנכי' מורה על הרוממות, והיינו בחי' הכתר כו'.

ולכן יש ב'אנכי' (בחי' הכתר) מה שאינו נמנה במנין המצוות (פנימיות הכתר) – דעת הבה"ג, ויש מה שנמנה במנין המצוות (חיצוניות הכתר) – דעת הרמב"ם.

ולכן נקרא בחי' זו אחד עשר, והיינו שבחי' ה'כתר' הוא ממנין הע"ס מצד החיצוניות שבו, וגם הוא בחי' אחד עשר מצד הפנימיות שבו, וזהו "המיוחד שבעשרה בחי' אנת הוא חד ולא בחושבן כו'". עכת"ד.

ב.

נראה לבאר שהנ"ל מובן מדברי הרמב"ם והבה"ג עצמם

והנה י"ל, שביאור הנ"ל בפלוגתת הרמב"ם והבה"ג האם אנכי נמנה כמצוה, שהיא תלויה בפלוגתתם האם אנכי קאי על חיצוניות הכתר (דעת הרמב"ם) או פנימיות הכתר (דעת הבה"ג), הנה י"ל שביאור זה נראה מתוך דברי הרמב"ם והבה"ג עצמם.

⁶ ראה בארוכה המשך תרס"ו ד"ה 'זיוולך' ובהנסמן שם.

⁷ ע"ח שמ"א פ"ג.

דהנה בכללות, פנימיות הכתר היינו כפי שאלוקות מובדל ובאין ערוך לנבראים ואף לנאצלים. משא"כ חיצוניות הכתר היינו כפי שאלוקות נמשך להיות שורש לנאצלים, כנ"ל.

והנה הרמב"ם כתב⁸: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא .. המצוי הזה הוא אלקי העולם, אדון כל הארץ, והוא המנהיג את הגלגל .. וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלקיך". עכ"ל.

הרי מפורש בדבריו שמדובר על הקב"ה כפי שמצמצם עצמו לברוא ולהנהיג הנבראים - והיינו בחי' חיצוניות הכתר, וכנ"ל.

ועתה עלינו לברר בדעת הבה"ג - האם אפשר ג"כ לראות בדבריו שמדובר באלוקות בבחי' פנימיות הכתר. ולכאן' כיוון שאינו מדבר באנכי (שהרי אינו מונה), כיצד נוכל לברר דעתו?

אמנם מעיון בדבריו כפי שנתבאר בכ"מ, נראה ברור שדעתו היא לפנימיות הכתר.

ג.

ביאור הצ"צ בדרך מצותיך בפלוגתא האם אנכי נמנה כמצוה

דהנה, ב'דרך מצוותיך'⁹ מביא אדמו"ר הצ"צ קושיא על דעת הרמב"ם וסיעתו שמצות אמונת ה' היא מצוה¹⁰:

כיצד ניתן לומר ש'אנכי' (-אמונה בה') נמנה במנין המצוות - שיש מצווה להאמין בה', הרי רק אחרי שאדם מאמין בה', אז שייך בכלל לצוות עליו, אבל איך שייך לצוות על אמונה?

ובסגנון אחר:

אם נגדיר את האמונה במציאות הא-ל כמצווה - עצם הגדרה זו מצביעה על כך שאנו יודעים כבר שקיים מצוה שיצווה זאת. והיינו שעובדת קיומו של הקב"ה ידועה עוד בטרם קיום המצווה. לכן אין מקום לכלול אמונה זו במנין המצוות, דממה נפשך: אם האדם יודע על קיומו של הבורא המצוה אין צורך לצוותו על כך, ואם הוא אינו מכיר בכך

⁸ ריש הל' יסודי התורה.

⁹ מצוות האמנת אלוקות.

¹⁰ ר' חסדאי ומביאו האברבנאל בספר ראש אמונה.



מה יועיל הציווי? אם בהכרת האדם אין מצוה אזי אין מקום לציווי, ולא ייתכן שהציווי יחדש את ההכרה במציאות המצוה.

והנה, האברבנאל¹¹ מבאר את דעת הרמב"ם שמונה את האמונה במנין המצוות:

שאכן הידיעה על מציאות הקב"ה יודעים גם לפני הציווי, אלא הציווי הוא מעבר לכך, והוא, להאמין שמציאותו של ה' היא המציאות השלימה ביותר - שאינו צריך לשום נבוא, וכל הנבואים צריכים אליו, והוא מחויב המציאות מעצמותו.

ומוסיף על כך ב'דרך מצוותיך': שהציווי הוא - להכיר בכך שמלבד זאת שהוא ית' מסולק מן החסרונות שבנבואים והוא שלמות המציאות כפי שהיא נתפסת בשכל, הנה יתירה מזו - שהוא גם נעלה לגמרי מגדרי השכל. הכרה זו אינה נובעת מהכרח שכלי והגיוני¹², אלא זוהי מצות האמונה.

הטעם שישנה התאמתות במציאות ה' עוד לפני מצות האמונה, נובע מכך שהבריאה היא באופן ד"מבשרי אחזה אלוה"¹³:

כאשר רואים אדם חי, רואים בבירור שיש בו נפש חיה. אמנם מהות הנפש אינה נתפסת בעין הגשמית, אבל הימצאותה של הנפש מתאמתת באופן ודאי מתוך ראיית הגוף החי, וכאילו רואים את הנפש במוחשיות ממש.

הסיבה לכך היא, מפני שההבדל העצום בין גוף חי לגוף כפי שהוא מצד עצמו שהוא דבר דומם¹⁴, נראה בעיניים הגשמיות. החיוניות של גוף חי נראית בעיניים ממש. וכיוון שהאדם מבין היטב שמקור החיות הנראית בעיניו אינו מהגוף הדומם עצמו אלא מהנפש הרוחנית המלובשת בו, א"כ נמצא שהימצאות הנפש מתאמתת בנפש כמו דבר הנראה בעיניים¹⁵.

כשם שהימצאות הנפש בגוף יכולה להתאמת באדם כאילו הוא רואה זאת בעיניו ממש, כך הימצאות ה"נפש" הכללית היא החיות האלוקית, ב"גוף אחד גדול" היא הבריאה בכללותה, יכולה להתאמת באדם כאילו הוא רואה זאת בעיניו ממש.

האדם יכול לשער במחשבתו את מין המדבר, החי, הצומח והדומם ללא חיות ולהשוות זאת למציאותם כפי שהיא נראית לעיניו. ע"כ הוא יראה בעיניו כביכול את

¹¹ ראש אמנה פ"ד.

¹² שהרי על-פי שכל ניתן להכיר רק בשלמות המושגת בגדרי השכל.

¹³ איוב יט, כו.

¹⁴ כנראה במושח באדם מת רח"ל.

¹⁵ וזו היא גם משמעות הביטוי 'ראיית השכל'.



ההבדל המהותי בין גלגלים דוממים לגלגלים מתנענעים; בין צמחים מתים לצמחים מלבלבים ופורחים; בין גופי בעלי חיים ואנשים מתים לגופים חיים.

לאחר שיצייר זאת במוחו, ישאל האדם את עצמו: "מאין בו החיות הזה שבכל או"א?", מה מקור החיוניות שבכל פרטי הברואים החיים לפניו? התשובה ע"כ היא, שבהכרח שיש "נפש" רוחנית המלוכשת ב"גוף" הגדול הזה ו"זהו חיות האלהות שהוא ית' מאיר ומשפיע בכללו".

זהו תוכן הכתוב "מבשרי אחזה אלוקה": כמו ש"מבשרי", מתוך התבוננות בבשר הגוף החי, מגיע האדם לאימות מוחלט עד כדי בחי' ראייה בנפש המחיה אותו, כך "אחזה אלוקה": מתוך התבוננות בעולם, שהוא כמו גוף גדול חי, מגיע האדם לאימות מוחלט במציאות הבורא כמו שרואה בעיניו – "אחזה אלוקה".

וממשיך בדמ"צ ומבאר פלוגת הרמב"ם והבה"ג וסיעתם האם מצות אמונת ה' (אנכי) נמנית במניין המצוות:

דעת הבה"ג: מכיוון שהאמונה בהקב"ה הוא "דבר המורגש ונראה לעין – מה יתכן ציווי על זה, להרגישו או למנוע מהרגיש, (מ)אחר שמורגש, שהרי אנו רואים העולם חי וקיים מחיי החיים", לכן לא מנה זאת במניין המצוות.

אמנם הרמב"ם וסיעתו: שמנו זאת במניין המצוות, "טעמם כי הציווי הוא על העמקת הדעת והתבוננות בדבר זה הידוע, שעל זה יתכן ציווי. כי גם שהדבר ידוע אעפ"כ אם לא יתבונן תמיד בזה ויסיח דעתו לדברים אחרים לא יועיל כלום .. אלא צריך להעמיק דעתו דוקא, ואז יפתחו המדות כו', ועל זה נאמר "וידעת היום והשבות אל לבבך". ובנוסף, הציווי להאמין באלוקותו ית' שלמעלה מהיותו מנהיג הנבראים.

ד.

לפום ריהטא יש קושיא על הנ"ל מדברי הדרך מצותיך

העולה מהביאור בדמ"צ, שדעת הבה"ג במה שלא מנה אמונת ה' כמצוה, היא שאמונת ה' היא הידיעה שלפני הציווי, מה שכל אחד יודע ללא ציווי את מציאות ה'.

ומעתה יש לברר מהי אותה ידיעה שכל אחד יודע קודם וללא הציווי – האם היינו חיצוניות הכתר או פנימיות הכתר, היינו הקב"ה כפי שמנהיג העולם, או כפי שמצד עצמו, ובאין ערוך לנאצלים ולנבראים.



והנה, בדמ"צ מבאר כנ"ל שידיעת ה' היא "מבשרי אחזה אלקה" – ממה שרואה החיות האלקי המלובשת בעולם. ולכאורה לפי"ז מדובר באלוקות כפי שמצומצם להיות מקור לנבראים ועד שמצומצם להתגלות בתוכם, וא"כ ודאי שאי"ז בחי' פנימיות הכתר! אולם ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר נשי"ד בזה נראה בע"ה שמדובר בפנימיות הכתר, וכדלקמן.

ה.

ג' ענינים באמונת וידיעת ה' והידיעה הפשוטה שקיימת לפני הציווי היא הנעלית

דהנה כ"ק אדמו"ר נשי"ד מבאר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו¹⁶:

"והנה יש לומר, שידיעת מציאותו ית' שלפני הציווי ("שכבר ידענו שהוא נמצא"), כיון שהיא הסיבה להידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו' (שהרי הקיום דמצות ידיעה זו הוא מסובב מהאמונה בהאלוקה, מצוה המצוה) - היא נעלית יותר מהידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו'.

"והביאור בזה: שלימות זו דמציאותו ית' (מה שהוא אינו צריך לזולתו, וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו) - הוא שלימות שע"פ שכל. ומכיון שהקב"ה אינו מוגדר בשום גדר ח"ו, גם לא באותם הגדרים שע"פ שכל הם מחוייבים.

"הרי הידיעה דשלימות זו היא רק כמו שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול להיות "שלם" גם בגדרי השכל, אבל פשוט שאינה מבטאה כלל וכלל אמיתית ענין השלימות שלמעלה מגדרי השכל, ועאכו"כ שאין זו ידיעה כלל בעצמותו ית' שאינו מוגדר כלל בהתואר דשלימות (גם לא בשלימות נעלית ביותר)". עכ"ל.

וממשיך ומבאר: "מ"ש הרמב"ם¹⁷ "הוא שהנביא אומר וה' אלוקים אמת .. והתורה אומרת אין עוד מלבדו", שלכאורה אינו מובן: הרי הענין דאמיתות ית' הסביר כבר מקודם (ה"ג) ע"פ שכל, דמכיון "שכל הנמצאים צריכים לו והוא ב"ה אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתותו כאמיתת אחד מהם" – וא"כ מה כוונתו בזה שמוסיף "הוא שהנביא אומר כו' שהתורה אומרת"!!

והביאור בזה:

¹⁶ ס"ד. נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 251 ואילך. ובהדרנים על הרמב"ם ע' קג ואילך.

¹⁷ יסודי התורה פ"א ה"ד.



"מכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר ח"ו - הרי ביכלתו להמציא את הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו.

"דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות כל הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו .. הרי, כיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות", הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות כלל באיזה אופן היתה הבריאה.

"ולכן מוסיף הרמב"ם הוא שהנביא אומר .. והוא שהתורה אומרת כו' - שהקב"ה הודיענו ע"י נביאיו וע"י תורתו שהבריאה היתה באופן כזה ש"כל הנמצאים צריכים לו".

ומוסיף ומבאר: שמה שכתב הרמב"ם אינו רק ראייה והוכחה אלא גם הלכה - "דענין זה גופא - שבאופן פעולת הקב"ה א"א להכריח שום דבר מצד השכל, ועל כל פרט ופרט צריך להביא רא' מהתורה - הוא פרט דמצות ידיעת השם, היינו, שבמצות ידיעת השם נכללת גם הידיעה שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל".

ומסכם: "המורם מכל הנ"ל שבאמונת וידיעת ה' - ג' ענינים:

(א) האמונה (שלפני הציווי), ידיעה כללית שיש אלוהה (מבלי להכנס לשום פרטים).

(ב) הידיעה (מצד הציווי) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו', הידיעה בשלימותו ית' (שע"פ שכל).

(ג) ידיעה נעלית יותר (שגם היא בכלל המצוה) שהוא ית' אינו מוגדר בגדר השכל, וגם ענין זה באופן של ידיעה שכלית ("לידע") - שהשכל גופא ידע ויבין שהוא נברא מהקב"ה, ושהקב"ה אינו מוגדר בו ח"ו, ובלשון בחקירה¹⁸: תכלית הידיעה שלא נדעך". עכ"ל.

ומסיים: "אלא שאעפ"כ, גם ידיעה זו היא שונה מהידיעה הכללית (האמונה) שיש אלוהה, שישנה באדם עוד לפני קיום המצוה.

"כי ידיעה הנ"ל היא באה מצד ידיעת ושכל האדם (ורק שבשכל האדם גופא היא באופן של ידיעת שלילה); משא"כ האמונה והידיעה הכללית שיש אלוהה, הרי ידיעה זו שבאדם היא לא מצד גדרי ידיעת ושכל האדם (גם לא כמו שהוא באופן של ידיעת השלילה), כי אם, מצד זה שהוא ית' נמצא בגילוי בכל מקום".

מהמבואר בהדרן נמצאנו למדים - שדווקא האמונה והידיעה הכללית שיש אלוהה עוד לפני שמתלבשת בגדרי השכל היא הנעלית יותר, מכיוון שדווקא בה מתבטא זה

¹⁸ ראה בחינות עולם ח"ו פ"ב. עיקרים מ"ב ספ"ל. של"ה קצא, ב.



שהוא ית' נמצא בגילוי בכל מקום ובלשון התו"א¹⁹ "המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים כו". שהכוונה בזה היא, שהטעם שאפי' תינוקות יודעים כו' נובע רק מצד שידיעה זו נובעת מכך שהמאור בהתגלות שהרי מצד השגת השכל לא שייך שהתינוקות ידעו.

1.

לפי הביאור במעלת הידיעה הקודמת לצייוי יתורץ הנ"ל

הרי שבהדרן מבאר שהידיעה בה' שלפני הצייוי היא ידיעה שמגיעה לא מצד שכל האדם ולא מצד גילוי ה' כבורא ומנהיג העולם (חיצוניות הכתר), אלא מכיוון שהמאור (פנימיות הכתר) הוא בהתגלות.

[לפום ריהטא זה שלא כביאור הצ"צ בדמ"צ הנ"ל, שידיעה זו היא מצד החיות האלוקי בעולמות. ויש לעיין האם אפשר לתווך אותם (ובפרט שבהדרן מצטט רבות מדמ"צ הנ"ל, ומסתבר שאינו מבאר להיפך). ויתכן שזה שמתוך ראיית הנבראים ברור לכולם שזה חיות אלקי, אי"ז רק ענין שכלי אלא גם משום שהקב"ה, המאור, בהתגלות. וצע"ע. עכ"פ בהדרן ברור שידיעה ואמונה זו היא מצד המאור].

וע"פ המבואר בדמ"צ שהבה"ג לא מונה אנכי כמצוה משום שכבר יודעים את ה' גם לפני וללא הצייוי. ונוסיף עליהם הביאור בהדרן, שידיעה זו היא מצד התגלות המאור (פנימיות הכתר). א"כ נמצא שלדעת הבה"ג אנכי היינו פנימיות הכתר.

2.

סיכום

העולה ומתבאר בכהנ"ל בע"ה, שמה שמבואר בסה"מ עטר"ת שפלוגתת הרמב"ם והבה"ג אם אנכי נמנה כמצוה או לא הוא משום שלהרמב"ם אנכי היינו חיצוניות הכתר ולבה"ג היינו פנימיות הכתר –

הנה ביאור זה עולה מדבריהם גופא: דהרמב"ם אומר להדיא הקב"ה כמנהיג העולם (וכן נת"ל בדמ"צ ובהדרן שמצות הידיעה היא גם בקב"ה כפי שמלוכש בגדרי הנבראים), והיינו בחי' חיצוניות הכתר. והבה"ג לא מנה כמצוה כי יודעים ה' גם ללא הצייוי, וידיעה זו היא מצד ש"המאור הוא בהתגלות" – והיינו בחי' פנימיות הכתר.

¹⁹ וירא יד, ב.



בגדר איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול"

הת' מנחם מענדל שי' רובינשטיין
תלמיד בישיבה

א.

מציע הסוגיא והשקו"ט בראשונים ומקשה בזה

אי' במסכתין¹, גבי אופני ההוצאה המנויים במתני' (ריש מסכתין), דכאשר עשה אחד גם עקירה וגם הנחה, והשני רק קיבל, אין מונים את האחרון, כי "פטור ומותר לא קתני". והקשו בתוס'² על אתר, "וא"ת והא קא עבר אלפני עיוור לא תתן מכשול. ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עיוור, דמושיט כוס יין לנויר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודת כוכבים (ו,ב) דקאי בתרי עברי דנהרא. מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור.

ואפילו אי מיירי בנכרי דלא שייך לפני עיוור מיהו איסור דרבנן מיהא איכא כדתניא בשילהי פירקין (ט,א) נותנין מזונות לנכרי בחצר נטלו ויצא אין נזקין לו, משמע דווקא כשהנכרי בחצר אבל אם עומד בחוץ ופושט ידו לפניו משמע דאיסור ליתן להדיא ע"מ להוציא.

ויש לומר דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעל הבית".

היינו, דמכורח קושיית התוס' דהרי השני עבר על איסור "לפני עיוור" בזה שהכשיל את הראשון (וממילא, כיצד שייך לומר "פטור ומותר לא קתני"), העמידו שהמדובר הוא בנכרי ובחפץ של נכרי.

וכן מצינו בתוס' ישנים³ שתירצו, דאמנם יש בזה איסור משום "לפני עיוור", אולם התנא עוסק רק בדיני שבת, ואכן מצד הל' שבת הדבר מותר לגמרי.

ולפי"ז צ"ב, מדוע לא תירצו כן התוס', ולכאו' הוא תירוץ פשוט, ומדוע היו צריכים לדחוק ולהעמיד את מתני' דקאי בנכרי?

¹ שבת ג, א.

² ד"ה בבא.

³ ראה רשב"א, רא"ש ור"ן על אתר.



ובפרט שבאוקימתא דנכרי יש להקשות, מה הפשט שהעני חייב והרי הוא נכרי וכיצד יתחייב? [אמנם מצינו בראשונים⁴ דכתבו דהוי לסימנא בעלמא, שבאם הי' ישראל הי' חייב⁵, וישל"ע]

והנה, גם בדעת התוס' ישנים יש לעיין, דלכאו', למאי נפק"מ האם האיסור הוא משום לפני עיוור, או משום איסור שבת, והרי בלא"ה הוי איסור?

וכתב הגרעק"א, דאיכא נפק"מ לדינא:

ידוע, דמומר לעבירה אחת, אינו מומר לכל התורה כולה, אך באם הוא מומר לשבת, הרי הוא כמומר לכל התורה כולה, ואפי' באיסור דרבנן של שבת.

נמצא, דאם ההיתר מצד איסורי שבת, א"כ גם אם ישנו איסור מצד לפני עיוור, מ"מ, אינו כמומר לכל התורה כולה.

וא"כ, שוב צ"ב בדעת התוס', מדוע מיאנו בתירוץ הראשונים?

ב.

מביא תירוץ השפ"א ומקשה בזה

והנה בשפ"א על אתר, הקשה על קושיית התוס', דאפשר ליישב בפשטות, דבמתני' מדובר בשוגג, ואיסור לפני עיוור לא שייך בשוגג אלא במזיד, ומשו"ה ה"ה פטור ומותר.

ועל כן מפרש, דקושיית התוס' היא בעיקר, לא על המשנה, דבמשנה שפיר י"ל שלא עבר אפי' על לפני עיוור בשוגג. אבל הא דמקשה הגמ' - "מי איכא בכלי שבת פטור ומותר והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר וכו".

ועל זה הקשו התוס', דהרי סו"ס במשנה אי"ז פטור ומותר לכתחילה, כיון דאיכא איסור דלפני עיוור, באם יעשה במזיד.

אך לפי"ז לכאו' אינו מובן תירוץ שאר הראשונים, דמה מקשה הגמ' מהא דאמר שמואל, הרי שפיר אפשר לחלל - דהא דאמר שמואל זהו כאשר אין איסור כלל, משא"כ במתני' המדובר הוא מצד איסור שבת?

והנה, גם על הגרעק"א הקשה, דאיה"נ דאיסור לפני עיוור הוא איסור בפ"ע, אולם לכאו', האיסור דרבנן דמסייע, הוא מסייע לאיסור שבת, וא"כ הוי מומר לכל התורה כולה, כיון דמסייע לעבור על איסור שבת?

⁴ ר"א ש"ור"ן על אתר.

⁵ ועיין במהר"ם.

ג.

מביא ב' אופנים בגדר ד"לפני עיוור" והנפק"מ בזה

ונראה לבאר בזה, דהנה יש לחקור באיסור לפני עיוור, מהו גדרו - דאפשר ללומדו בב' אופנים:

א. איסור בפ"ע - שאסור להכשיל אדם אחר בכל אחד מאיסורי התורה, וההכשלה היא גדר האיסור.

ב. "לפני עיוור" הוא הסתעפות של האיסור שאותו הוא מכשיל. היינו, שהאיסור להכשיל את השני באיסור, הוא כהשתתפות במעשה האיסור של השני, והאיסור דלפני עיוור, אינו איסור בפ"ע, אלא שכאשר מכשיל את השני באיסור, אזי גם הוא עובר את האיסור שהשני עבר.

והנה בלקו"ש⁶ מביא כ"ק אדמו"ר, דכמו"כ יש לחקור בכמה איסורים, האם הם איסור בפ"ע, או שהם כפרט באיסורים.

כגון, חצי שיעיוור שאסור בכל התורה כולה - האם הפשט הוא שישנו איסור חדש דח"ש, היינו, שאין חילוק בין ח"ש חלב לח"ש דם, אלא בשניהם עובר על איסור ח"ש. או דלמא הוי פרט באיסור הפרטי. דהיינו, שבח"ש דם עובר על איסור דם, ובח"ש חלב עובר על איסור חלב.

וכן לגבי מצות הוכיח תוכיח, האם הוא מצוה בפני עצמה, או שהוא פרט באיסור, שבו הוא צריך להוכיח וכו'⁷ (ומביא נפק"מ בזה, עיי"ש⁸).

ובחקירה זו - האם הוי איסור כללי, או שהאיסור מסתעף מאותו איסור פרטי שהוא הכשיל, ולפיכך חשיב כשותף באיסור - מובא באחרונים כמה נפק"מ בזה:

⁶ חל"ט ע' 184 ובהע' 22.

⁷ ולהעיר, שבנוגע לחקירה בח"ש, האם הוא איסור כללי או פרטי, לכאן נראה דזה תלוי בב' האופנים בסברא דחזי לאיצטרופי - דאם הוי סימן, הרי על כרחך שהאיסור הוא פרטי. משא"כ אם הוי סיבה, אזי יש לחקור, ודו"ק.

⁸ ומצינו בלקו"ש (שם הע' 21; וכן הוא בלקו"ש ח"א ע' 149 הע' 65) ד"ל שתלוי בהדיעות (ראה מנ"ח מצוה רלב ובהגהות רי"פ פרלא לשם. וכבר העירו מזו"ג פה, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד וראב"ד שם) אם הנותן מכשול לפני עיוור - כפשוטו - עובר בלאו זה. שלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' עפ"י הכלל דאין מקרא יוצא מידי פשוט - אופן אחד דהאיסור) לחלק יצא בכל האיסורין (אף שמחולק מהבערה לחלק יצאת - דכאן הוא לפרט ולא לחלק), וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע. [וי"ל גם להיפך: כיון שייחדו הכתוב בפ"ע - ה"ז הוכח שהוא ענין בפ"ע, ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עיוור ולא בנוזיר] משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה - איסור כללי הוא.



א. מחלוקת הר"ן והבעל המאור⁹, האם לפני עיוור בע"ז, הוי בגדר אביזרייהו דע"ז, ויהרג ואל יעבור:

לשיטת הר"ן, אין בזה דין אביזרייהו, ובפשטות, משום דזהו דין בפ"ע. משא"כ לשיטת בעה"מ שחייב מדין אביזרייהו, כי לפני עיוור הוא תוצאה מהאיסור עצמו - ע"ז.

ב. בשו"ת אחיעזר¹⁰ הביא משו"ת פנ"י, שהמכשיל את חברו באיסור דרבנן, עובר על לאו דאורייתא, דלא גרע מנותן עצה רעה. (ועיי"ש דהוא לא ס"ל כוותיה).

ואולי י"ל דהפשט הוא, שאף שהכשיל באיסור דרבנן, עובר על איסור דאורייתא, כי לפני עיוור הוי איסור כללי.

ג. בשו"ת גינת ורדים (להפמ"ג)¹¹, הסתפק אם גוי שהכשיל גוי אחר באחת משבע מצוות ב"נ, האם עבר על לפני עיוור.

והקשה עליו בחתן סופר, דאין לפני עיוור בשבע מצוות, ובפשטות, תלוי בהנ"ל.

אם נאמר דהוי איסור בפ"ע, משו"ה אין דין זה בב"נ. אך באם נאמר שזה נובע מהאיסור, אזי אולי י"ל, שגם בהם יש איסור זה.

ולכאור' נראה מהראשונים דלהלן, גם ענין הנ"ל:

דהנה לקמן¹², הקשו התוס', על הא דאמרינן, ד"אין אומרים לאדם חטא כדי שיזהר חברך מהא שהתירו לחבר לעשר שלא מן המוקף על פירות טבל שנתן לע"ה". ותירצו, דשאני התם, שעם הארץ בא לחטא ע"י החבר.

וכתב שם המאירי, "תירצו חכמי הצרפתים שלא נאסר שם אלא מפני שאם יחטא ע"ה נמצא חבר גורם לו אבל בזו שאינו גורם לו לא התירו, וחכמי הדורות מוסיפין בתירוץ זה שאף החבר אילו חטא ע"ה נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה".

וצ"ב מה מוסיפין חכמי הדורות על תירוץ התוס'.

ולכאור', הם ב' האופנים הנ"ל - דחכמי הצרפתים ס"ל, דלפי עיוור הוא איסור בפ"ע. וחכמי הדורות ס"ל, שהוא פרט באיסור שמכשיל בו.

⁹ סנהדרין עד, ב.

¹⁰ ח"ג סי' ס"ה, אות ט.

¹¹ כלל מ"ב.

¹² ד, א.



ד.

עפי"ז מיישב החילוק בין תוס' לשאר הראשונים

ואולי י"ל, דבזה פליגי תוס' ושאר הראשונים:

התוס' למדו, שלפני עיוור הוא פרט בעבירה שבו מכשילו, וע"כ אין יכולים לתרץ כהראשונים ש"מותר" - הכוונה היא, מצד הל' שבת, שהרי גם לפני עיוור הוא בגדר איסור שבת.

משא"כ לשיטת הראשונים שהוא איסור בפני עצמו. וע"כ ניתן לחלק ולומר, שעסקינן רק באיסורי שבת, ומשום כך הרי"ז מותר.

ונראה, דגם הקושיא של השפ"א משוגג, תלוי בהנ"ל:

דאם הוא איסור בפ"ע, י"ל שבשוגג אינו עובר. משא"כ אם הוא פרט בעבירה, א"כ שייך גם בשוגג, ושפיר יש להקשות ממתני¹³.

¹³ אך לפי שאר הראשונים אכתי צ"ע, איך הקשו ממתני', הרי במתני' מדובר בשוגג, ובשוגג ליכא איסור לפני עיוור? אמנם יש ליישב זאת בפשטות, דאפי' אם נאמר, שבשוגג ליכא איסור לפני עיוור, אך כל המשמעות של פטור ומותר הוא על לכתחילה. וא"כ, שפיר יש להקשות, שהרי לכתחילה יש איסור של לפני עיוור.

והא דצ"ע על דברי הראשונים (הנ"ל ס"ב) י"ל, כמו שתירץ בהגהות הרא"מ הורויץ, דבמתני' ודאי שיש מקרה של פטור ומותר, אפי' מצד לפני עיוור, והוא במקרה שקיבל מן העני, דבזה אין אפי' מסייע או לפני עיוור.

אך עיין בשו"ע אדה"ז (שמ"ז סעי' ה') שמדבריו נראה, דגם במקרה זה יש איסור לפני עיוור, או משום מסייע, יעוי"ש, וצ"ע. ולתוס' אפ"ל דזה נראה דוחק, וישל"ע בזה.



בירור שיטות הראשונים בדין משתה ושמחה בחנוכה

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזן
תלמיד בישיבה

א.

מביא מחלוקת הטור והרמב"ם בחיוב משתה ושמחה בחנוכה
והצ"ב בשיטת הרמב"ם

גרסינן במסכת שבת¹: "מאי חנוכה... שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברו מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהי' חתום בחותמו של כהן גדול ולא הי' בו להדליק אלא יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה".

ונחלקו הראשונים, האם משתה ושמחה בימים אלו הוי מצוה, דלשיטת הטור אין חיוב משתה ושמחה בימים אלו כפי שכתב וז"ל²: "והיה אומר הר"מ מרוטנבורג ז"ל שריבוי הסעודות שמרבים בהם הן סעודות הרשות, שלא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה".

וטעם החילוק בין חנוכה לפורים לעניין משתה ושמחה, ביאר הט"ז³ שבפורים הי' מפורסם הנס של הצלת נפשות משא"כ בחנוכה "דאע"ג דהיתה ישועה ממנו יתברך במלחמה, מ"מ לא הי' מפורסם ע"צ הנס רק בנרות הי' הנס מפורסם, ע"כ קבעו להלל ולהודות"⁴.

[ויש להוסיף בזה ובהקדים, אנו אומרים בנוסח "ועל הניסים": "ואחר כך באו בנין לדביר ביתך ופנו את היכלך וטהרו את מקדשך והדליקו נרות בחצרות קדשך" ... ולכאו' צ"ב והרי מקום המנורה אינו בחצר המקדש אלא בהיכל?]

¹ שבת כא, ב.

² או"ח סתר"ע וכ"פ המחבר שם, ס"ב.

³ שם, סק"ג.

⁴ וראה בלקו"ש ח"ב עמ' 482 ואילך בטעם החילוק שבין חנוכה לפורים בעניין ה"פרסומי ניסא", שבפורים הרי"ז ב"רוב עם" משא"כ בחנוכה.

ותירץ החת"ס⁵ עפמ"ש הרמב"ם⁶, "הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם היטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן". ומכיון שהי' ההיכל מלא גלולים, לכן "עד שפנו את היכלך וטהרו את מקדשך... לא הדליקו נרות בפנים אלא בחצרות קדשך בעזרה"⁷ ולכן התפרסם הנס בכל ישראל, דאילו דלקה המנורה בהיכל, היו רק הכהנים יכולים לראות את הנס, ולפי"ז יבואר דברי הט"ז הנ"ל שהפרסום הי' רק על הנרות⁸].

משא"כ הרמב"ם⁹ ס"ל ש"התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל".

וביאר היש"ש¹⁰ דלשיטת הרמב"ם "אותן סעודות שעושים בימי חנוכה... הם סעודות מצוה".

ולכא' צ"ב, מהיכא אייתי הרמב"ם שתיקנו חכמים סעודות מצוה נוסף על הלל והודאה, והרי מצינו בגמ' להדיא "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" ותו לא?

ב.

מביא תירוץ היש"ש והמבואר בלקו"ש באופ"א ומוכיח כן בדברי מהר"י מלוניל

וביאר היש"ש שמדוייק זאת בגמ' - "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". דהיינו, שתיקנו זאת ליו"ט כפשוטו, למשתה ושמחה. דאל"כ לא הול"ל "ועשאום ימים טובים", אלא "קבעו ח' ימים להלל והודאה".

ודייק כן ברש"י שכתב¹¹ "לא שאסורין במלאכה", יוצא מכך ששלל רק איסור עשיית מלאכה, ולא הוסיף שאף אין נוהגין במשתה ושמחה.

אמנם צ"ב מהמשך דבריו¹¹, "שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה" ולא הזכיר כלל משתה ושמחה כחלק מהדברים שקבעום?

⁵ דרשות סז, א.

⁶ הל' ביאת המקדש פ"ט, ה"ז.

⁷ לשון החת"ס שם.

⁸ אך ראה הצ"ע בתירוץ זה בלקו"ש חכ"ה עמ' 235 ואילך.

⁹ הל' חנוכה פ"ג, ה"ג.

¹⁰ ב"ק פ"ז, סל"ז.

¹¹ שם, ד"ה ועשאום ימים טובים.



בסגנון אחר: אמנם לא כתב רש"י את משתה ושמחה כדבר שאין נוהגין ביום זה (שלילי), אך גם לא הזכיר שנוהגין לעשות כן (חיובי)?

ונראה, שלשיטת היש"ש כשהגמ' כתבה (בפשטות, לולא הדגשת רש"י) "עשאום ימים טובים" זה כולל בתוכו: א. איסור עשיית מלאכה. ב. משתה ושמחה - ומכך ששלל רש"י רק איסור עשיית מלאכה, פשוט דסו"ס עדיין יש מצוה במשתה ושמחה ואי"צ לכתוב זאת דאל"כ במה זה יו"ט (כנ"ל).

וביאר כ"ק אדמו"ר באופ"א¹²:

ובהקדים, צ"ב בדברי הגמ', והרי עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה, "רבים ביד מעטים, גבורים ביד חלשים" ולמה אמרו בגמ' שימי חנוכה נקבעו לא מפני הנס של נצחון המלחמה אלא מצד הנס דפך השמן ולכאו' איך עשו מן הטפל עיקר?

ונראה שמחמת קושיא זו ס"ל הרמב"ם שכוונת הגמ' ב"מאי חנוכה" אינו כפרש"י "על איזה נס קבעוה" אלא לתת טעם על כך שקבעוה ב"הלל והודאה", דהיינו שגם לולי הנס דפך השמן היו קובעים את יום נצחון המלחמה ליו"ט ומה שאמרו "מאי חנוכה... פך אחד של שמן" הוא בנוגע ל"הלל והודאה", מצד הנס שהי' בשמן.

ועפ"ז מתורץ מהיכא אייתי הרמב"ם דהנס שעליו קבעו את חנוכה זהו אף על נצחון המלחמה, (דהרי בגמ' מבואר שהנס דחנוכה הוא רק על נס פך השמן), דזהו מאחר שהשקו"ט בגמ' הוי לתת טעם על שקבעוה ב"הלל והודאה".

עולה מכך, שבחנוכה יש ב' עניינים: "ימי שמחה" ו"ימי הלל":

ימי שמחה תיקנו חכמים מפני "שהושיעם מידם והצילם... וחזרה מלכות לישראל", וימי הלל תיקנו (בעיקר¹³) על הנס שהי' בפך השמן ש"הדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים".

והטעם לחלוקה זו (שמשתה ושמחה תיקנו חכמים על נצחון המלחמה ואילו הלל והודאה תיקנו על הנס דפך השמן)¹⁴, זהו מפני ישועת ישראל והצלתם מידי היוונים ש"פשטו ידם בממונם כו' ולחצום לחץ גדול", ועד"ז "שחזרה מלכות ישראל", דהוי

¹² לקו"ש ח"י עמ' 142 ואילך.

¹³ ראה לקו"ש (שם) הע' 15 וש"נ.

¹⁴ ונראה שהטור לא ס"ל שתיקנו חכמים שמחה (בדברים השייכים להגוף) על נס גשמי והודאה על נס רוחני. ולשיטתו אמנם הי' נצחון המלחמה (נס גשמי) ואעפ"כ לא קבעום אלא להלל והודאה ולא למשתה ושמחה.



הצלה ונס (גם) בגשמיות - משום כך ההודאה על הנס זהו בעניינים גשמיים, "אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין"¹⁵.

משא"כ הנס דפך השמן ש"הדליקו ממנו נרות המערכה", דמכיון שהיא ישועה רוחנית התקינו חכמים ימי הלל, השייך לעבודה שבלב¹⁶. ע"כ תה"ד ועיי"ש.

ונראה להביא יסוד לביאור כ"ק אדמו"ר מדברי רבינו יהונתן מלוניל, וז"ל¹⁷:

"ואפילו לא היה נעשה בהם בשמן כמו כן היו שמחים ומזכירין מעשה ניסים כשיעור יום טוב הארוך מכל המועדות אך לא היו מדליקין נרות כלל אלא מהללים ומרוממים כשאר מועדות וכשבא ונכפל להם נס בשמן, הוסיפו להדליק הנרות להזכיר כפילת הנס".

עולה מכך, דאכן הפשטות בגמ' הוא שחנוכה נתקן על נס נצחון המלחמה ולכן גם לולי נס פך השמן היו חוגגים זאת ליו"ט.

אמנם, הוסיף מהר"י מלוניל שגם באם לא הי' נס פך השמן, אעפ"כ היו מציינים זאת ל"הלל והודאה" ובוה נראה דלא ס"ל כיסוד הנ"ל בדברי הרמב"ם שתיקנו חכמים הודאה גשמית על נס גשמי, אלא שבלא"ה היו מהללים ומודים להקב"ה.

ולשיטתו נמצא צ"ע מדברי הגמ' - "לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", דהרי כתב שבלא"ה היו קובעים את חנוכה ל"הלל והודאה" ומה שנוסף בנס פך השמן הוי רק הדלקת הנרות.

משא"כ לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם (הנ"ל) אתי שפיר, דכל מה שתיקנו "הלל והודאה" הוא רק על נס פך השמן בדוקא. ואלמלא זה, היו קובעים רק סעודת מצוה ולא ב"הלל והודאה" שכל מהותו היא הודאה רוחנית על נס רוחני, כנ"ל.

¹⁵ פסחים קט, א.

¹⁶ אמנם נראה דהיש"ש סבר שמנס פך השמן מסתעפים ב' דינים אלו: א. משתה ושמחה. ב. הלל והודאה.

¹⁷ שבת כא, ב.



ג.

מביא מ"ש בלקו"ש ביסוד מחלוקתם דהטור והרמב"ם הנ"ל והשקו"ט בזה בשיטת רש"י

והנה מבאר כ"ק אדמו"ר¹⁸ דיסוד מחלוקתם של הטור והרמב"ם¹⁹ בדין משתה ושמחה בימי החנוכה - האם קובעים שמחה על הצלה גשמית המשתלשלת מהגזירות והרדיפות על הדת (והרי מחלוקתם אינה פלוגתא במציאות, האם לחצום בגשמיות)²⁰.

ולפי יסוד זה ביאר דברי הלבוש, וז"ל²¹: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהי' מושל עליהם להריגה כמו שהי' בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על ידם.

¹⁸ לקו"ש (שם) הע' 18; וראה השקו"ט לעיל ס"ב.

¹⁹ ויש שלמדו בשיטת הרמב"ם דס"ל שמפני שהנצחון הגשמי הי' מוכרח בשביל הנצחון הרוחני, כלומר שהנצחון הרוחני הי' שייך רק לאחר הנצחון הגשמי, נמצא שגם לנצחון הגשמי יש את תוקף הנס והנצחון הרוחני ככל הכשר מצוה, דמכיון שזהו תנאי הכרחי לקיום המצוה, א"כ נעשה ההכשר חלק מגדר ותוכן המצוה.

ולרש"י שפי' בקושיית הגמ' "מאי חנוכה" - "על איזה נס קבועה", ובתירוץ הגמ' דקביעות החג היא על נס פך השמן, י"ל דרש"י ס"ל דהכשר אינו משתווה להיות חלק מהדבר עצמו ומשו"ה ס"ל דכל קביעות החג אינה כ"א בהמטרה הסופית, הנצחון הרוחני.

אמנם נראה דאי"ז מוכרח, דאפשר דזהו רק בקיום המצוות, כמבואר בלקו"ש חל"ה (עמ' 65 ואילך): "והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה, כגון תקיעת שופר שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע, או אם צריך השתדלות מוקדמת כדי להשיג חפצי המצוה כמו ד' מינים וכדומה, מובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה.

ולהעיר דהחיוב לקיים כל התורה כולה הוא חיוב תמידי, וגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסויים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמן הוא תמידי. ולכן מי שנתעצל להשיג ד' מינים קודם החג, ולכן לא הי' יכול לקיים מצות נטילתם בזמנה, נחשב כמבטל מ"ע". ומשום כך, באם א"א לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת, הרי זהו חלק מחיוב המצוה. ורק לעניין החיוב אמרינן דהכשר מצוה כמצוה, אך מדוע שנאמר דכל דבר המוכרח עבור עניין אחר הרי"ז חלק מהדבר?

ובפרט, שלפי"ז נמצא דרש"י אינו ס"ל ד"הכשר מצוה כמצוה", אולם מצינו להדיא ברש"י (מכות ה, א ד"ה השתא נמי): "כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה", ודו"ק.

²⁰ נמצא דאפ"ל בשיטת הטור בב' אופנים: א. תיקנו חכמים שהודאה על נס גשמי היא בעניינים גשמיים והודאה על נס רוחני היא בעניינים רוחניים, אולם אין קובעים שמחה על הצלה גשמית הבא כתוצאה מגזירה על הדת. ולפיכך, מכיון שהמבוקש של היוונים הי' גזירות ורדיפות על הדת, לכן (אע"פ שנלחמו עם ישראל ונוצחו) לא קבעום אלא להלל והודאה ולא למשתה ושמחה. ב. לא ס"ל שתיען חכמים שמחה (בדברים השייכים להגוף) על נס גשמי והודאה על נס רוחני ולשיטתו אף שהי' נצחון המלחמה (נס גשמי), אעפ"כ לא קבעום אלא להלל והודאה ולא למשתה ושמחה. וראה הע' 14.

²¹ ראה הע' 2.



כידוע ממעשה אנטיוכס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם כדרך המלכים המנצחים זה את זה וכובשין אחד מדינות חבריהם ומכריחין לאמונתן, ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרים לאמונתם חלילה לא היו מבקשים יותר.

אלא שנתן הש"י וגברה יד ישראל ונצחום לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה, כלומר, כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו ובעזרתו ית' לא הפיקו זממם וגברה ידינו לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהי' לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו".

נמצאנו למדים, דאף לשיטתו ההודאה על נס גשמי היא בעניינים גשמיים ("אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ב"י") וההודאה על נס רוחני היא בעניינים רוחניים. אך מכיון שהמבוקש של היוונים הי' העניין הרוחני ("שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו"), לכן לא קבעום אלא להלל והודאה ולא למשתה ושמחה דאין קובעין שמחה על הצלה גשמית הבא כתוצאה מגזירה על הדת (כאופן הא' בשיטת הטור²²).

ובאם נלמד דברי רש"י בפשטות (דלא כהנ"ל ס"ב), אפשר דגם הוא ס"ל דאין קובעין שמחה על הצלה גשמית המשתלשלת מהגזירות והרדיפות על הדת ומשום כך כתב "שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה".

[נמצא דאפ"ל בשיטת רש"י בג' אופנים:

א) כביאור היש"ש (הנ"ל ס"ב) דלשיטת רש"י תיקנו חכמים (גם) משתה ושמחה (וכן הוא שיטת הרמב"ם).

ב) תיקנו חכמים שהודאה על נס גשמי היא בעניינים גשמיים והודאה על נס רוחני היא בעניינים רוחניים, אך לשיטתו אין קובעין שמחה על הצלה גשמית הבא כתוצאה מגזירה על הדת. ולפיכך, מכיון שהמבוקש של היוונים הי' גזירות ורדיפות על הדת, לכן (אע"פ שנלחמו עם ישראל ונצחו) לא קבעום אלא להלל והודאה ולא למשתה ושמחה.

ג) לא ס"ל כלל שתיקנו חכמים שמחה (בדברים השייכים להגוף) על נס גשמי והודאה על נס רוחני ולשיטתו אף שהי' נצחון המלחמה (נס גשמי), אעפ"כ לא קבעום אלא להלל והודאה ולא למשתה ושמחה (כאופן הב' בשיטת הטור²³).



ונראה שהט"ז (הנ"ל ס"א) נקט כשיטת הרמב"ם שקובעים שמחה על הצלה גשמית הבא כתוצאה מגזירה על הדת. אמנם מפני שלא הי' בפרסום ככפורים (כלומר, מחמת טעם אחר) אין אנו חוגגים זאת במשתה ושמחה (משא"כ להרמב"ם).

ד.

מדויק מקושיית הט"ז על הלבוש דלא ס"ל כהנ"ל ומבאר דבריו בדא"פ

והנה הקשה הט"ז על שיטת הלבוש, וז"ל²³: "ובלבוש חילק ואמר כי בפורים היה הצלת נפשות ובחנוכה לא היה הצלת נפשות כי היונים לא ביקשו נפשות רק ההכנעה והעברת הדת ואין זה נכון דהא פירש"י בפרשת כי תצא דגדול המחטיא את האדם יותר מהורגו".

ועולה מקושייתו, דאדרבה, מחמת הנס הרוחני (הגדול יותר מהנס הגשמי, דהרי "מרובה מידה טובה ממידת פורענות"²⁴, ואם גדול המחטיא את האדם יותר מן ההורגו אזי כ"ש שהצלה רוחנית גדולה יותר מן ההצלה הגשמית) אכן מחוייבים במשתה ושמחה עוד יותר מהצלה גשמית.

לפי"ז נמצא דהט"ז לא ס"ל כיסוד הנ"ל (ס"ב) בשיטת הרמב"ם וכאופן הא' בשיטת הטור (ס"ג) שתיקנו חכמים הודאה גשמית על נס גשמי אלא שגם ההודאה על נס רוחני היא בעניינים גשמיים.

ואכן מטעם זה (שגדול הנס הרוחני יותר מהנס הגשמי) פי' מהר"י מלוניל שהשמחה ח' ימים, וז"ל²⁵: "ולא נעשה נס כזה לישראל, שאילו פרעה לא גזר על המצות ויון הרשעה גזרה, לפיכך האריכו אלו הימים כשיעור החג שהיא שמונה ימים להזכיר בהם הנס".

ה.

מיישב הקושיא הנ"ל עפ"י המבואר בלקו"ש בשיטת הלבוש

ואולי יש ליישב קושיית הט"ז, דלפי המבואר לעיל (ס"ג) שהלבוש ס"ל כהרמב"ם וכאופן הא' בשיטת הטור - שההודאה על נס גשמי היא בעניינים גשמיים וההודאה על נס רוחני היא בעניינים רוחניים.

²³ ראה הע' 3.

²⁴ סוטה יא, א.

²⁵ שבת כא, ב.



משום כך, אמנם הנס הרוחני גדול יותר מהנס הגשמי ("גדול המחטיא את האדם"...)
אך אעפ"כ אין בזה בכדי לחייב במשתה ושמחה, מכיון דבזה ס"ל כשיטת הטור שאין
קובעים שמחה על הצלה גשמית המסתעפת מגזירות על הדת ולכן אין חיוב משתה
ושמחה.

בדין כוונה בתפילה

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזן
תלמיד בישיבה

א

מביא קושיית הלח"מ על פס"ד הרמב"ם וביאור הגר"ח הלוי

כתב הרמב"ם¹, "כוונת הלב כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה. ואם התפלל בלא כוונה, חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו"...

והקשה הלח"מ על אתר, "וענין הכונה משמע בסוף פ' אין עומדין דלעיכובא לא בעי אלא באבות, שכן אמרו שם ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין באחת מהם, ולא ידעתי למה לא הזכירו רבינו ז"ל²."

והנה מצינו דפסק הרמב"ם לקמן³, "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיון לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך" - נמצא מבואר בדבריו להדיא, שדין כוונה לעיכובא אינה בכל התפילה אלא רק בברכה ראשונה דשמו"ע?

וביאר בחידושי הגר"ח הלוי⁴ דאלו שני עניינים בדין כוונה בתפילה: כוונה כללית ופירוש המילות.

והנה גדרה של כוונה כללית, דהיינו, מה שהוא מכוון ומכיר שהוא עומד בתפילה - זה לא הוי משום דין כוונה אלא הרי"ז מעשה התפילה, ולפיכך באם אין ליבו פנוי⁵ ואינו רואה עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפילה כלל.

¹ הל' תפילה פ"ד, הט"ו.

² פשיטא דאין בכוונתו להקשות, מדוע השמיט הרמב"ם פרט זה כאן (בפ"ד), דאם הוה לי' להרמב"ם להוסיף דין זה, נמצא הרמב"ם סותר דבריו. אלא הצ"ב, דלכאוו' הוה לי' למינקט כדברי הגמ' בברכות ודו"ק.

³ שם, רפ"י.

⁴ בחידושו על הרמב"ם (שם, רפ"ד).

⁵ עיין באתון דאורייתא (כלל כ"ד) ובקוב"ש (ח"ב סי' כ"ג אות ו') שכתבו דחיסרון בדעת חשיב כחיסרון במעשה, דהיינו שכביכול המעשה נעשה בדרך ממילא ולא ע"י הגברא ואכ"מ.

וכוונה זו לעיכובא בכל התפילה, כפי שפסק הרמב"ם¹, "ואם התפלל בלא כוונה, חוזר ומתפלל בכוונה" [ובזה גופא י"ל מתרי טעמי, דבלא"ה הוי מתעסק. ועוד, מדין מצות צריכות כוונה עיי"ש].

ומ"ש הרמב"ם², "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך", קאי על פירוש המילות ורק בזה הוא לעיכובא, ובשאר התפילה אינו מעכב כלל. ובזה מיירי מ"ש בגמ'⁶, "המתפלל צריך שיכוון לבו בכל הברכות ואם אינו יכול לכוון את לבו בכלם יכוון באחת מהן". וממילא אתי שפיר.

איברא, עמד על זה בשו"ת הרשב"א, וז"ל⁷: "ועל ענין התפלה שאמרת כי בלתי הכוונה נחשבת כמאומה לעובד, באמת כי הכונה יסוד הכל, אבל הכוונות רבות ונחלקות למדרגות רבות זו לפנים מזו כפי רבוי הידיעות והשגות מן הקטן שבאישים ועד משה רבינו עליו השלום ולפי השגת כל אחד ואחד ימצא חן.

והמדרגה הראשונה שבכוונות שכל ישראל עומדים עליה היא שהכל יודעים ומודים שיש אלוהים יתברך מחוייב המציאות חדש העולם ברצונו כאשר רצה ושנתן תורה לעמו ישראל בסיני תורת אמת וחקים ומשפטים צדיקים ולו אנחנו ולפניו נעמוד... ואפילו מי שאינו ידוע לכוין המלות ומחליף מלה במלה מקבל שכר על הכוונה הכללית".

ב.

מבאר דברי הגר"ח בגדר "כוונה כללית" דהוי מעשה התפילה עפ"מ ש בלקו"ש

והנה מצינו מבואר בלקו"ש⁸ בגדר מצות תפילה, שמורכבת משני חלקים: דיבור התפילה וכוונת הלב ("איזו היא עבודה שבלב... זו תפילה"⁹).

אמנם, אע"פ שעיקר ענין התפילה הוא המחשבה וכוונת הלב - מ"מ חשיב כמצוה שבדיבור (וכפשטות פי' הלשון "יתפלל" דקאי על הדיבור שבתפילה).

ועד"ז מצינו במצות ת"ת, דקיי"ל בשו"ע¹⁰ דאין לברך על הרהור - דלאו כדיבור דמי, דסו"ס המעשה דמצות ת"ת הוא הדיבור, אע"פ שבתושבע"פ אם אינו מביין מה שהוא אומר אי"ז נחשב לימוד כלל.

⁶ ברכות לד, א.

⁷ ח"א, סי' תכ"ג.

⁸ חל"ח עמ' 20 ובהע' 27.

⁹ תענית ב, א.

¹⁰ או"ח ריש סי' מ"ז.



אולם, דין כוונה בתפילה שונה מכל המצוות שהעיקר זה המעשה (כגון לבישת ציצית, הנחת תפילין וכיו"ב) או הדיבור (קריאת המגילה, סיפור יציאת מצרים וכיו"ב) וכוונת המצוה היא רק תנאי ולא מהות המצוה.

הטעם לכך¹¹, דהנה במצות תפילה, אע"פ שישנו חיוב לקיימה בדיבור (כנ"ל) - מעשה התפילה הוא "שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום"¹², דהיינו, שעבודת התפילה היא הרגש שבלב האדם ("מתחנן") ולא המעשה או הדיבור.

אמנם, ישנם מצות ש"צריכות כוונה לצאת ידי חובה בעשיית אותה מצוה" וכאשר מחוסר כוונתו מהמצוה "לא יצא ידי חובתו מן התורה", אך סו"ס אי"ז חלק מהמצוה אלא הרי"ז רק כוונת המצוה ותו לא.

משא"כ במצות התפילה, ה"חפצא" הוא "שיהא אדם מתחנן ומתפלל" - כוונת הלב. ומשום כך, באם לא כיון בתפילה, לא זו בלבד שלא יצא יד"ת, אלא שאין שום חפצא דתפילה, מכיון שדיבור אינו תפילה כלל.

להעיר דיש חילוק בין מ"ש הגר"ח להמבואר בלקו"ש בגדר "חפצא" דתפילה¹³ - דלדברי הגר"ח מעשה התפילה הוא שידע שהוא עומד בתפילה לפני ה'¹⁴, משא"כ להמבואר בלקו"ש לא סגי בזה אלא צ"ל הרגש ד"מתחנן ומתפלל".

¹¹ לקו"ש חכ"ב עמ' 116 ואילך.

¹² רמב"ם ריש הל' תפילה.

¹³ כמבואר בלקו"ש (שם) הע' 36.

¹⁴ ונראה לבאר הטעם שכוונה כללית הוי מעשה התפילה ולא פי' המילות (דלכאו' צ"ב, מדוע כאשר אינו יודע שעומד לפני המלך, הוי היסח הדעת גדול יותר מאשר אם אינו יודע מה שמוציא מפיו), עפ"י המבואר בתו"מ (תשמ"ו, ח"ב עמ' 791 ואילך), שבכוונת הלב מצינו ב' גדרים: א. גדר בתפילה סתם ב. גדר בתוכן הפרטי של תפילה זו.

וממילא ישנו חילוק במהות ותוכן הכוונה, דמ"ש הרמב"ם "אם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" (שם, רפ"י), היינו, כוונה בתפילה פרטית ("ברכה ראשונה") - הרי"ז גדר בתפילה זו, ולפיכך צ"ל כוונה בתוכן תפילה זו, פי' המילות, וזה אינו לעיכובא אלא בברכה ראשונה.

משא"כ כוונת הלב סתם, מעכבת במשך כל התפילה כולה (כשאר דברים המעכבים את התפילה, שמנה הרמב"ם בריש הל' תפילה).

והביא ב' ראיות לחילוק זה:

א. קבלת עול הוא תנאי בכל המצוות - "אשר קדשנו במצוותיו וציונו", אך אי"ז מהות המצוה. משא"כ מצות ק"ש, עניינה הוא קבלת עול מלכות שמיים וקבלת עול מצוות. ומובן שרגש הקב"ע במצות ק"ש הוא באופן אחר מאשר רגש הקב"ע בכללות המצוות.

ב. ידיעת ה' הוא תנאי בכל המצוות, שהרי כל המושג מצוה שייך רק לאחרי שידועים אודות המצווה, אך אי"ז גדר במצוה זו. וישנה מצוה שגדרה הפרטי הוא - ידיעת ה'. ולכן הידיעה דכל המצוות אינה אלא ידיעה כללית "שיש שם מצוה", מבלי להיכנס לפרטי העניינים, משא"כ במצוה דידיעת ה' - צ"ל ידיעה גם בפרטים ובפרטי פרטים.

ג.

מבאר גדר ה"כוונה כללית" שמעכב בכל התפילה בב' אופנים

הנה בגדר ה"כוונה כללית" ד"עומד לפני המלך", אפ"ל בב' אופנים:

(א) כוונה זו, דבעינן שידע שהוא עומד לפני ה' ומתפלל, מעכב בכל התפילה כולה, ולא מהני מה שנתכוין בתחילת התפילה. וכפשטות דברי הגר"ח, "ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפלה והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה... וזהו שפסק כן הרמב"ם דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה".

(ב) כוונתו בתחילת התפילה¹⁵ מועילה לכל משך זמן התפילה, אף שאינו מהרהר בזה בכל רגע. והיסוד לכך הוא מדברי הגמ'¹⁶ "כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה".

והנה הקשה המנחת שלמה על ביאור הגר"ח (הנ"ל) וז"ל¹⁷, "אבל צ"ע ממה שאמרו בגמ' ובשו"ע (או"ח סי' ס"ד סעיף ד') היה עומד בוכתבתם שבפרשה שניה דאם התחיל למען ירבו ימיכם א"צ לחזור דסירכיה נקט ואתא, ותלינן דמסתמא אמר כפי הרגל לשונו לומר למען ירבו אחר וכתבתם שבשניה, וכמדומה דהאי דינא לא משכחת אלא במי שקורא ולא ידע כלל שהוא קורא דחשיב כמתעסק ואפי"ה יצא ידי קריאת שמע, ומשמע מזה שגם לענין מתעסק מועיל מה שנתכוין בתחילה, וצ"ע".

נמצא מקושייתו הוכחה לאופן הב', דסגי במה שנתכוין בתחילה.

עולה מכך, שלפי המבואר בשו"ת הרשב"א - סגי בזה שעומד להתפלל כשבלבו האמונה בהשי"ת (אופן הב'), דמאחר ולא נזכר בדבריו¹⁸ שצריך שתהיה כוונה זו כל משך זמן התפילה, נראה דהכי ס"ל, ומשו"ה לא כתב שכוונה זו צ"ל כל משך התפילה, מכיון דלשיטתו סגי בכוונה כללית שבתחילת התפילה), ואילו מביאור הגר"ח בשיטת הרמב"ם נמצא, דלא סגי בכוונה כללית שבתחילת התפילה, אלא צ"ל כן בפועל בכל התפילה (אופן הא').

¹⁵ ראה המבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (ח"ח, עמ' קצו ואילך) דעד"ז הוא בקיום המצוות, שהכוונה כללית שהיא הכוונה היסודית בכל מצוה, היא עובר לעשייתן, שבשעה שמברכים על המצוה מכוונים כוונה זו. והכוונה פרטית היא בעת קיום המצוה. וראה גם לקו"ש ח"ג עמ' 41.

¹⁶ זבחים מא, ב.

¹⁷ סי' א', סק"ב.

¹⁸ ראה פסק"ת ח"א עמ' תשנו הע' 39.



ד.

מקשה על המבואר באופן הב' ומיישב זאת עפ"י המבואר בלקו"ש בגדר היסח הדעת בתפילין

אולם צ"ע בסברא זו, דאמרינן "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה" במעשה התפילה (אופן הב'), בדפשוטות וזה דוקא בעשייה גשמית, שגם באם מחוסר דעתו מהמעשה, סו"ס אי"ז סותר למעשה בפועל. אך במצוה שכל מהותה היא דעתו וכוונתו של האדם, לכאו' הרי"ז כעושה מעשה אחר בתוך כדי עשיית המצוה? ונראה לומר ההסבר בזה, ובהקדים, לגבי הנחת התפילין וכוונתה, כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל¹⁹:

"במצות תפילין יש ב' ענינים: א) הנחת התפילין ב) כוונת המצוה ל"שעבד כו' הנשמה שהיא במוח כו' לבו" שגם זה הוא חלק בקיום המצוה.

והנה גם אם אין דעתו על התפילין, אי"ז בגדר היסח הדעת²⁰ והפסק בהנחת תפילין, שהרי בזה עצמו שמונחים עליו מקיים מצוה כל הזמן. וגם בנוגע לברכה, לא נפסקה שייכותו להברכה שבירך בעת ההנחה.

אולם כשחולץ את התפילין, הרי בזה נפסקה שייכותו אל התפילין, ולכן צריך לחזור ולברך כשחוזר ומניחן, אא"כ דעתו עליהן – לחזור ולהניחן...

והנה מכיון שא' מחלקי המצוה היא הכוונה "לשעבד הלב והמוח כו'", מובן שגם זה צ"ל כל עת קיום המצוה. אמנם, מכיון שבעת ההנחה היתה לו כוונה זו דשעבוד הלב והמוח, ומצד כוונה זו הרי הוא "עומד ביראה כו'" הנה גם במצב ד"סתם" הבא לאחרי, אף "שעוסק כו' ואין דעתו על התפילין ממש", נמשכה הכוונה שהיתה בעת ההנחה על כל משך הזמן שלאחרי, ולא הוי היסח הדעת ממנה, וע"ד לשמה "שעיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד כו' וכמו בגט וס"ת שצריכים לשמה לעכב ודיו שיאמר בתחלת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה כו'".

וי"ל דזהו גם בדין כוונה בתפילה, דאמנם מעכב בכל התפילה (כנ"ל), אולם סגי במה שבתחילת עמידתו להתפלל נתכוין לכך וידע שעומד לפני המלך ומחשבה זו נמשכת על

¹⁹ לקו"ש חי"ד עמ' 152 ואילך.

²⁰ אא"כ הוי היסח הדעת גמור, כמבואר בספר המאמרים תש"א עמ' 20 וז"ל: "הנה היסח הדעת הוא לכאשר האדם עושה איזה דבר כמו הוא מלוּבש בתפילין ומוחו ולבו ודעתו טרודים ותקועים בענין אחר ושואלים אותו מה הוא על ראשן ועל ירך ומפני טרדתו אינו משיב מיד זהו היסח הדעת". וצע"ק שלא הובא בלקו"ש (שם).



כל התפילה, דכל זמן שאינו חושב מחשבה אחרת המפקיעה כוונה זו, אף אם חושב ברעיונותיו דברים אחרים לא בטלה כוונה זו, כדמצינו בכמה דוכתינן (כנ"ל).

נמצא, דכל עוד אינו חושב מחשבה אחרת המפקיעה כוונה זו, חשיב כ"סתם" וממילא אי"ז כאדם העושה מעשה אחר בתוך כדי עשיית המצוה.

ה.

מבאר הנ"ל באופן אחר

ונראה לומר בעומק יותר, דאמרינן "כל העושה כו" לא רק במחשבה ד"סתם" הבאה לאחר שכיון והכיר שהוא עומד בתפילה, אלא גם באם חשב מחשבה אחרת המפקיעה כוונה זו, אמרינן "כל העושה כו".

והא דאמרינן ד"אם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפילה" - זהו בנוגע לכוונה כללית שבתחילת התפילה, אך באם אינו מכיון בהמשך התפילה אי"ז כעושה מעשה אחר בתוך כדי עשייתו, אלא (רק) שחסר אצלו בקיום המצוה.

וי"ל בטעם החילוק בין הכוונה כללית שבתחילת התפילה להמשכה, שבאם לא כיון בתחילת התפילה, נמצא שאין כאן מעשה כלל, מפני שכוונת האדם היא היוצרת את מעשה התפילה (והרי אין עשייתה עשייה גשמית), אלא דווקא לאחר שיש "מעשה תפילה" (ע"י שמכוין בתחילת התפילה שעומד לפני ה' ומתפלל) וכעת בהמשך התפילה אינו מכיון, בזה אמרינן דאי"ז סותר למעשה התפילה.

ועד"ז מצינו במ"ש העטרת זקנים אודות העדר הכוונה בעת הנחת התפילין (לאחר שביאר כוונת מצות תפילין כמש"כ בשו"ע שם ובוהר) וז"ל²¹: "אם אינו יודע הכוונה, נמצא התפילין במוח ובזרוע כמו אבנים ח"ו".

וביאר כ"ק אדמו"ר²² דפשיטא שאין העט"ז חולק על המפורש בשו"ע²³ דהא דמצוות צריכות כוונה ואם לאו לא יצא, היינו כוונה לצאת יד"ח בעשיית אותה מצוה, ותו לא (והרי מוכרח הוא בסוגיות הש"ס וכו').

²¹ ריש סכ"ה.

²² תו"מ חנ"א עמ' 226 ואילך.

²³ או"ח ס"ס, ס"ד.



וכוונת דבריו, דכאשר אינו יודע הכוונה (דהיינו, תוכן הכתוב בפרשיות התפילין והרמזים שבהם וכו'), הרי"ז בנוגע אליו כאילו היתה מצות תפילין כאבנים ח"ו²⁴, אולם פשיטא דאין ר"ל שאדם שאינו יודע הכוונה אינו מחוייב במצות תפילין, ולא עוד אלא בודאי שכרו גדול, כי מצוה הוא עושה²⁵.

וכמו"כ נראה בנדו"ד, שבאם אינו מכיון בתחילת התפילה, הרי הוא כאדם שלא זו בלבד שלא כיון את הכוונות שבמצות תפילין, אלא אף לא הניח אותם בפועל, מפני שכוונת האדם בתחילת התפילה היא היוצרת את מעשה התפילה (כנ"ל). ומשום כך, באם לא התפלל בכוונה (רק) בהמשך התפילה, אי"ז סותר לכוונתו שבתחילת התפילה, אלא שנחסר אצלו בקיום המצוה²⁶.

נמצא דעכצ"ל בגדר "כל העושה כו", דאי"ז אומדנא שדעתו בסוף המעשה היא לעשותו לשם אותו דבר, כיון דבוה מוכח להדיא שאין כוונתו לכך. אלא דין הוא, שהואיל ונתכוין בתחילת המעשה, חשוב כל המעשה כנעשה בכוונה²⁷, לפי שנמשך כל המעשה אחר דעת הראשונה²⁸.

[להעיר שלדעת כו"כ מהאחרונים²⁹ לא אמרינן "כל העושה כו" בדינים הנעשים בדיבור. ולשיטתם נמצא, דלא שייך לומר דסגי בכוונה כללית שבתחילת התפילה, דסו"ס חשיב כמצוה שבדיבור, כנ"ל ס"ב].

²⁴ ועד"ז מבאר מ"ש בבאר מים חיים (פ' שופטים (עה"פ יז, ו)) דמי שאינו מכוון במחשבתו ה"ה כמונחים על הכותל והגג, דהיינו, שללא מחשבת האדם, נמצא שהיד והראש הם בדוגמת כותל וגג ולא הוה קיום המצוה בשלימות.

²⁵ והוסיף כ"ק אדמו"ר, דאין לתמוה על לשון העט"ז וכו', כי גדולה מזו מצינו בכ"מ, מלשון המשנה (פסחים פ"י, מ"ה) "לא יצא ידי חובתו" ועד ללשון אדמו"ר האמצעי (סידור עם דא"ח – קנט, סע"ד) "ולא די במעשה הטבילה (במקוה) עצמה בלתי כוונה בביטול רוחני דהיינו במסנ"פ", אף שמשנה מפורשת היא דנדה שאנסה חברתה וטבלה טהורה, ובתרומה נמי אכלה (ראה נדה יג, ב; חולין לא, ב).

²⁶ להעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר (נפס באג"ק ח"ח עמ' שלב): "נבהלתי לקרות . . שאומרים בשמי שפוסק הנני, והלכה למעשה, בנוגע לתפילה שאם היא מושללת כוונה מיוחדת ה"ה תפילה בטילה . . ואמת נכון הדבר שאמרת לאיזה אנשים בעניין גדול כוונת התפילה . . וכמבואר בחידושי הגר"ח מברסק על הרמב"ם . . אבל מלבד שמוסקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירוש ולא פסקי דינים והלכות, והרי כיוון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים, וכן לא בשו"ע רבינו הזקן, בוודאי שאין לעשות כזה למעשה".

²⁷ ח"י הגרי"ז מנחות טז, א. וראה הע' 29.

²⁸ שפ"א (שם).

²⁹ ראה בכ"ז באריכות באנציקלופדי' תלמודית ערך "כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה".

1.

עפ"י הנ"ל מיישב דברי הגר"ח הלוי בגדר "לשמה" בכתיבת ס"ת

כתב הרמב"ם³⁰, "הכותב ס"ת או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין".

ודייק הגר"ח בדברי הרמב"ם, שבכתיבת ס"ת, תפילין ומזוזות אין כוונת 'לשמה' מעכב בהן וכשר גם בלא כוונה, ורק בדין קדושת אזכרות הוא דבעינן שיכתבם לשם קדושתן.

הקשה ע"כ מהא דאיתא בגמ' בגיטין³¹, "ומעשה בנכרי אחד בצידון שהיה כותב ספרים והתיר רשב"ג ליקח ממנו (ופריך בגמ') ורשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה לשמן לא בעי (בתמיה) ומסיק דלרשב"ג דבעי עיבוד לשמן בעי גם כתיבה לשמן ושלא לשמן פסול. והא דהתיר רשב"ג בצידון לאו ס"ת דנכרי הוא אלא דישאל".

ולפי"ז צ"ב בדברי הרמב"ם שפסק³², "גויל של ס"ת וקלף של תפילין או של ס"ת צריך לעבד אותן לשמן ואם עבדן שלא לשמן פסולין", והנה מאחר ובעורות דסת"ם צריך עיבוד לשמן וכשלא עיבדן לשמן פסולים, א"כ כ"ש דבכתיבה בעינן לשמן וא"כ מדוע אין כוונת לשמה מעכבת בהן?

וביאר החילוק שבין כתיבה לעיבוד לדעת הרמב"ם, דבכתיבה המעשה הוא שיהי' פרשה כתובה, משו"ה לא בעינן בה כוונה לשמה, "כיון דמעשה הכתיבה היא בעצמותה עצם מעשה הסת"מ, ע"כ חייל בה קדושת סת"מ ממילא וסתמא לשמן קאי. משא"כ בעיבוד דאכתי לא נעשו סת"מ ורק מעשה הכשר בלבד הוא דהוי, וע"כ בעינן בו כוונת לשמה, כיון דבלא"ה אין בהמעשה שום חלות קדושה כלל.

אשר לפ"ז מתישבא היטב הסוגיא דגיטין גם לדעת הרמב"ם, דנראה דהא דמעשה נכרי לא הוי בכלל לשמה, אין זה רק משום חסרון מחשבתו, כי אם דהנכרי מופקע מעיקר דין עשית לשמה, וכך הוא דינו דאין במעשיו כל עיקר החלות של לשמה, ומשום דכל שאינו בקדושת ישראל אינו בכלל עשית קדושה ולשמה של סת"מ, אשר לפ"ז זהו דפריך הגמ' ולרשב"ג עיבוד לשמן בעי כתיבה לשמן לא בעי, דבנכרי דהלשמה פקע ביה מדינא א"כ הרי פקע מיניה גם הך דינא דסתמא לשמן קאי כיון דגם עיקר מעשיו לית בהו חלות דין לשמה, וממילא דכתיבה ועיבוד שוין ביה, ואדרבה כתיבה עוד בעי יותר

³⁰ הל' תפילין פ"א, הט"ו.

³¹ מוה, ב.

³² שם, הי"א.



לשמה, כיון שהוא עיקר הסת"מ, אבל אה"נ דבישראל שפיר י"ל דכתיבה עדיף דסתמא לשמן קאי.

והרמב"ם דפסק דכתיבת נכרי בסת"מ פסולה מקרא דוקשרתם וכתבתם, וכל כתיבת סת"מ אינה רק בישראל, ע"כ ממילא דבכתיבה אמרינן דסתמא לשמן קאי, ומשום הכי הוא שהשמיט בכתיבה כל הדין לשמן של סת"מ, ולא הביא רק הלשמן של אזכרות שהוא דין בפני עצמו ולא אמרינן ביה סתמא לשמן קאי".

ועל זה הקשו³³, שלפי מה שחידש הגר"ח ב"לשמה" דכתיבה - מובן דגם בתפילה צ"ל כן, דכשנעמד להתפלל ועומד בתפילתו, ישנה ממילא הכוונה ד"לקיים את המצוה", ולא שייך כלל לומר בזה - שכשהוא טרוד חסרה כוונה זו, עד כדי כך דהוי כלא התפלל כלל?

[והא דבק"ש מצינו דבעינן כוונה לצאת ידי חובה, ואם לאו לא יצא. הוא באופן דהיה קורא בספר או מגיה, דמתעסק הוא בדבר אחר לגמרי, ולכן בעי כוונה לצאת. אבל כשנעמד להתפלל, אין לך כוונה (דלצאת) גדולה מזו].

ונראה דהקושיא מעיקרא ליתא, דבכתיבה הא דבעינן כוונה "לשמה", זהו בכדי שיהא בעשייתו מעשה מיוחד הנקרא "עשיית ס"ת". והנה, בזה שכותב את התורה, נמצא שעושה את החפצא לחפצא של ס"ת ולפיכך אינו צריך לכוין לשם ס"ת ע"מ שיהי' חשיבות של ס"ת לכתיבה שלו, מפני דהיא בעצמותה עשיית ס"ת.

משא"כ בתפילה, בזה שנעמד להתפלל אך לא כיוון שעומד לפני המלך, הנה מאחר ולא יצר כלל חפצא, אזי אינו שייך שיחול ע"כ חפצא דתפילה דאי"ז כמו בכתיבה שיש כאן חפצא אלא שאינו חפצא דס"ת אלא דאי"ז חפצא כלל, מאחר דכל עוד לא כיוון בתפילתו, לא עשה ולא כלום (כנ"ל).

ובזה הדימיון הוא לעיבוד (ולא לכתיבה), דבזמן עשיית הקלף טרם נוצר ס"ת ולכן אין העיבוד נחשב ל"עשיית ס"ת" אם לא כיון בו "לשמה" להדיא.

³³ ראה אמרי צבי, ח"ב סי' ב'.



בגדר "המגבי' ידו על הבירו נקרא רשע" והמסתעף

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזן
תלמיד בישיבה

א.

מביא ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר "לשבת יצרה"

מבואר בלקו"ש¹, שישנו חילוק בין המצוות שנצטוו עליהם בני נח, לבין המצוות שנצטוו בני". שמהות חיובם של ב"נ בז' מצוות, זהו 'בשביל ישראל ובשביל התורה'². כלומר, בכדי שבנ"י יוכלו לקיים תומ"צ כראוי, הכרחי שהעולם לא יהי' תוהו ובוהו, אלא שיהי' בבחי' "לשבת יצרה"³.

ובשביל שיהי' העולם במצב של "לשבת יצרה", מוטל על ב"נ החיוב לקיים מצוותיהם, הן בדברים ש"בין אדם למקום" והן בדברים ש"בין אדם לחבירו", כי בכך מכינים את העולם לבנ"י שיוכלו לקיים תומ"צ כדבעי (משא"כ בבנ"י, שמהות המצוות הוא עניין בפ"ע ולא כאמצעי לעניין אחר). לפיכך, ב"נ שעבר על א' ממצוותיו חייב מיתה⁴. והטעם לכך, מפני שכל מציאותו זהו להביא לידי כך שהעולם יהי' כראוי,

¹ ח"ה עמ' 150 ואילך; חט"ו עמ' 145 ואילך; חכ"ה עמ' 47 ואילך ובכ"מ.

² פרש"י ר"פ בראשית; ראה ויק"ר פל"ו, ד.

³ ישע"י מה, יח.

⁴ והנה ילפינן בגמ' (סנהדרין נח, ב), "עובד כוכבים ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו ואמר מר אוהרה שלהן זוהי מיתתן". ופרש"י (שם, ד"ה אמר רבינא) ש"מנוחה בעלמא קא אסר להו שלא יבטלו ממלאכה", ונראה דזה עולה בקנה אחד עם המבואר בפנים, שהטעם לכך שמצווים על איסור שביתה ממלאכה, זהו משום שנצטוו על "לשבת יצרה".

ובשור"ת הרדב"ז (ח"א סי' ע"ו) כתב לבאר דברי הגמ' (שבת סט, ב), "הי' מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", דהיום שמשמר הוי שבת מדאורייתא לגבי יהודי זה (ראה השקו"ט בזה בלקו"ש ח"ח עמ' 52 ואילך) והוכיח כן "מהא דאמרינן עכו"ם ששבת חייב מיתה ולא דווקא יום השבת, אלא שקבעו לו יום א' לשבות בו, משמע שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום א' סוף סוף שובת נקרא".

ולכא' צ"ב, דבפשטות איסור שביתה מלאכה בעכו"ם, אינו מפני שאסור לו לעשות שבת אלא שהאיסור הוא לשבות ממלאכה (כנ"ל), וא"כ כיצד מוכח מכך דישאל ששבת בא' מימי החול הוי שבת, והרי השבת של בני' אינה רק שביתה ממלאכה?

והנה נראה מדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"י, ה"ט), שאיסור שביתה מלאכה בב"נ אינו מפני ש"מנוחה בעלמא קא אסר להו", אלא משום ד"אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן", ולכן "עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול... חייב מיתה", רק כאשר "עשאהו לעצמו כמו שבת".

ואו"ל דכן ס"ל הרדב"ז (הנ"ל) דר"ל דכשם שבעכו"ם שייך עניין שבת שלכן חייב מיתה באם שבת בו, כמו"כ ביהודי שייך בו עניין שבת גם בשאר ימי השבוע ואתי שפיר.



"בשביל ישראל ובשביל התורה" וכאשר עושה ההיפך מהנדרש ממנו, אזי מתבטל (בדרך ממיילא) הסיבה לקיומו בעולם⁵.

נמצא, דהמבואר בלקו"ש (הנ"ל בפנים) זהו לשיטת רש"י שאיסור שביתה הינו משום "מנוחה בעלמא קא אסר להו", אך לשיטת הרמב"ם דס"ל שהאיסור הוא לחדש דת, נראה דלשיטתו אין איסור שביתה ממלאכה בעלמא משום "לשבת יצרה".

[אמנם גם בשיטת רש"י אינו מוכרח, דאפשר דס"ל שאיסור שביתה ממלאכה אינו איסור בפ"ע אלא "לפי שנראה כקובע שבת לעצמו ובודה דת מלבו", ראה יד רמ"ה (סנהדרין, שם) ואו"ל כן ברש"י, אלא שלפ"ז נמצא העיקר חסר מן הספר].

אך אין לומר כן בדברי הרדב"ז, דהא כתב להדיא בחיבורו על הרמב"ם (שם) דס"ל כרש"י "שמנוחה בעלמא קא אסר להו" (והוסיף, שוהו דווקא כ"שקבע אותו יום לעצמו למנוחה אבל אם בטל ממלאכה במקרה לא מתחייב), ומיילא אינו שייך לומר דאיסור שביתה מלאכה בעכו"ם זהו כשעשאהו שבת, והדר קשיא לדוכתא (וראה השקו"ט בפלוגתת רש"י והרמב"ם בלקו"ש חט"ו עמ' 49 ואילך) ועוצ"ע.

⁵ ונראה לבאר עפ"י עניין נוסף, ובהקדים, מבואר בלקו"ש ח"ה (שם) בב' אופנים (ס"ב) מדוע חשש יעקב אבינו אחרי מעשי שמעון ולוי בסדום (כפי שאמר להם (בראשית מט, ה-ו) "כלי חמס מכרתיהם", באפס הרגו איש").

ובאופן הא' מבאר: דכיון שהאפשרות הטבעית היחידה ליישם את העונש על אנשי שכס היתה רק ע"י שימוש באמצעות מעשה הנראה כ"מרמה", דהיינו לשנעם תחילה שיסכימו למול את עצמם ולהבטיחם ש"וישבנו אתכם והיינו לעם אחד" (בראשית לד, טז), (ובכוונה שלא לקיים הבטחה זו). לכן סבר יעקב שאין להורגם כלל, כדי למנוע חילול ה' (וע"ד שמצינו לגבי הגבעונים, ששינו מהוראת התורה כיצד לנהוג בהם (ראה גיטין מו, א; יבמות עט, א), בכדי לא להפר את ההבטחה – מפני שהדבר היה גורם לחילול ה').

אך אעפ"כ ידע יעקב ששמעון ולוי לא היו מסוגלים להתחשב בכ"ז, כי אצלם התעוררה קנאות עצומה (דקדושה), שחודרת עד עצם הנפש, ובמקרה כזה אין מקום לחישובים בשכל.

ובכדי להבין הטעם ששמעון ולוי עשו אחרת מרצון יעקב – היפך החיוב דכיבוד אב, מביא כ"ק אדמו"ר (ס"ח) הגדר במהות ז' מצות ב"נ, הנ"ל בפנים.

ולפ"ז מבאר (ס"ט) הטעם שפעלו היפך רצון יעקב אביהם. דמכיון שכל חובת כיבוד אב אצל ב"נ (אינו עניין בפ"ע, אלא) מפני נחיצותו לישובו של עולם, מובן מדוע לא חטאו בכך שלא נטלו עצה מאביהם, כי אדרבה, דווקא כאשר מעשה של "נבלה עשה בישראל" מקומם אותם כ"כ עד שאין בעיניהם מקום כלל לנטילת עצה (ואפילו מאביהם) – זוהי התנהגות המביאה באמת לישובו של עולם (בסגנון אחר: אילו המ"ע דכיבוד אב הייתה חלה כמצוה בפ"ע, הרי גם אם העניין ה' נוגע לעצם הנפש ויש התעוררות לפעול למעלה ממדוה"ג – בכ"ז היו חייבים לפעול עפ"י ציווי הקב"ה. אך כיון שהמצוה לא חלה בפ"ע, אלא רק כחלק מהחיוב הכללי, אזי כאשר במקרה כזה היוצא מן הכלל, שהוא דווקא מפני ישובו של עולם – אזי אדרבה, ישובו של עולם מתקיים ע"י שלא נטלו עצה הימנו). ע"כ תה"ד.

אך צלה"ב בחששו של יעקב אבינו, והלא הסיבה שבגינה חשש מחילול ה' זהו מפני השקר שלהם, וממנו מסתעף חילול ה' כיון שלא עמדו במילתם. ומדוע א"כ חשש יעקב רק מפני התוצאה שנגרמת מדיבורם (חילול ה') ולא מדיבורם עצמם – שהוא שקר (והחה"ש רק מסתעף ממנו. ובפשטות נראה שיעקב שכיח עמם על מעשה המרמה שלהם אלא שסבר שכיון שהשקר יוביל לחילול ה' אין לעשות זאת וזה גופא אומר דרשני?)

ובפרט עפ"י המבואר בישיבה בפ' ויצא (ח"ה שיחה ב') בה מבואר כיצד נשא יעקב ב' אחיות על אף הציווי "ואשה אל אחותה לא תקח" – דאחת ההנהגות הטובות שקיבלו על עצמם אוה"ע ה' להימנע מלרמות זה את זה (כדמוכח מטענת יעקב אל לבן "ולמה רמיתני", עד שאפ"י לבן (הרמאי) ה' מוכרח להצטדק בתירוץ ש"לא יעשה כן במקומנו"), ומאחר שלפנ"ז הבטיח יעקב לשאת את רחל (ואף נתן לה

ב.

עפ"י הנ"ל מבאר דברי ר"ח בגמ' בסהנדרין ומוכיח זאת מהמבואר בלקו"ש

לפי היסוד הנ"ל, יובן המימרא דרבי חנינא בגמ' בסהנדרין: "עובד כוכבים שהיכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי וגו'". שהטעם בזה דמחוייב מיתה, אינו מפני שמתחייב בעונש על מעשה ההכאה (דא"כ מאי שנא מיהודי שהיכה חברו שלא מתחייב בעונש חמור כ"כ) אלא שנשלל ממנו מציאותו, מפני שעשה היפך הנדרש ממנו – "לשבת יצרה".

ויש להביא ראייה לכך מהמבואר בלקו"ש, ש"זו"ל: "תכלית בריאת האדם ה"ה" לשמש את קונו", על ידי קיום התורה והמצוות, בכל אבר ואבר שבו לפי ענינו (וכמבואר בפרטיות בס' חרדים – חלוקת המצות לפי אברי האדם).

והנה "יד" מורה על ענין הנתינה. ו"ל שזהו עיקר תכלית בריאת היד – להשתמש בה לנתינה (להשפעה, חסד – מה הוא גמ"ח אף אתה כו'); אבל כאשר האדם "מגביה ידו על חברו" – שתמורת ההשתמשות ביד לתכלית בריאתה, להיטיב לחברו ה"ה" משתמש בה באופן הפכי, להכות את חברו – ולהעיר שזהו מעשה רשעות ללא הנאה וריוח להמכה (דלא כמו הנאת הגנב מגניבתו וכיו"ב, ובלשון הכתוב: לא יבוזו לגנב כי יגנובו למלא נפשו כי ירעב) – הרי יש בזה חטא חמור בין אדם למקום (לבוראו), כי הרי הוא מהפך את תפקיד בריאתה של היד מהקצה אל הקצה, כנ"ל.

סימנים) – הרי שאילו לא ה' מקיים את הבטחתו הייתה זו רמייה, והיינו שהחומרה דשמירת הלאו שבתורה "ואשה אל אחותה לא תקח", אשר עלי' עדיין לא נצטוה, אינה יכולה לדחות את איסור הרמי'. והעולה מכך, שהאיסור לשקר אצל ב"נ הוא דבר חמור (עד כדי כך שבגללו ה' צריך לעבור על לאו דמיתה), וא"כ מדוע לא מפריע ליעקב מעשיהם של שמעון ולוי אלא רק מצד חילול ה'?

ונראה שהביאור הוא עפ"י מה שהובא לעיל מסיום השיחה, דמה שיש אצל יעקב חשש לאיסור שקר הוא רק בשעה שאיסור רמייה (בו היו מחוייבים) הוא כנגד איסור "אשה אל אחותה לא תקח" (שהוא רק חומרא) דאז ה' צריך לעבור על החומרא.

אך כשהאיסור שקר הוא כנגד עניין דישוב העולם, בזה לא חשש יעקב משום שהאיסור שקר בא כתוצאה מהציווי "לשבת יצרה". וכשם שבנדוד אין מקום לכיבוד אב כנ"ל, כיון שדווקא הנהגתם זו גורמת ליישובו של עולם, כך גם אין מקום שיעמדו במילתם ולהימנע מלשקר (שזהו רק הנהגה טובה שקיבלו על עצמם, כנ"ל בהשיחה דפר' ויצא) מפני שבמקרה זה הנהגתם היא כציווי "לשבת יצרה" כנ"ל. (הטעם שיעקב חשש לחילול ה' (דלכאו' הרי אין להתחשב בו מצד יישוב העולם) נראה לומר דיש חילוקים בעניין ישוב העולם, וכשם ששמעון ולוי פעלו יישוב העולם ע"י מעשיהם ולא התחשבו באיסור שקר – אף שגם הוא ישוב העולם – כך יעקב לא חשש לאיסור שקר מצד יישוב העולם אלא לחילול ה').

⁶ נח, ב.

⁷ חל"א עמ' 5 ואילך.

וחטא זה כלפי הקב"ה, מתחיל תיכף בהגבהת היד על חבירו (גם קודם הפגיעה בחבירו), שבהגבהה זו ה"ה משתמש בידו היפך כוונת בריאתו".

נמצא, דכאשר אדם מגבי' ידו להכות את חבירו וכ"ש כשהיכה בפועל, ה"ה משתמש בידו היפך כוונת בריאתו. ומשום כך, ביהודי ה"ה נקרא רשע ובעכו"ם חייב מיתה, דהיינו שנשלל ממנו היסוד לקיומו בעולם מפני שעשה ההיפך מתכלית בריאתו.⁸

ג.

מתרץ קושיית האחרונים על הסוגיא בסנהדרין עפ"י שיטת הרמב"ן במהות מצות "דינין" ודן בזה לשיטת הרמב"ם

והנה הקשו האחרונים⁹, דלהמבואר בסוגיא בסנהדרין שישנו איסור על ב"נ להכות ישראל, מדוע לא נמנה דין זה בכלל מצוות ב"נ כדמצינו בקושיית הגמ' (שם) גבי עכו"ם ששבת דאמר ר"ל שחייב מיתה?

ונראה לומר ההסבר בזה ובהקדים, נחלקו הרמב"ם¹⁰ והרמב"ן¹¹ בגדר מצות "דינין" שב"נ נצטוו עליה:

לדעת הרמב"ם, מהות המצוה – למנות דינים ושופטים. משא"כ לדעת הרמב"ן מהות המצוה אינה רק "להושיב דינין", אלא כוללת גם "דיני גניבה והונאה ועושיק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה אבות נזיקין וחובל בחבירו דיני מלוה ולווה ודיני מקח וממכר" וכיו"ב.

דהיינו, שלשיטת הרמב"ן מצות "דינין" כוללת את כל ה"בין אדם לחבירו" החשובים ל"ישוּבו של עולם".

ולפי"ז נמצא אתי שפיר הטעם שלא נמנה דין זה (איסור הכאת ישראל) בכלל מצוות ב"נ, דאיה"נ זהו כחלק ופרט ממצות "דינין" שב"נ נצטוו עליה¹², וממילא הוי כשאר הו' מצוות שמחוייב מיתה באם לא קיים זאת.

⁸ להעיר, דאמנם בלקו"ש (שם) המדובר הוא ביהודי ("המגבי' ידו להכות את חבירו"), אך יסוד הדברים שווה בין יהודי לעכו"ם, שכאשר מכה חבירו ה"ה עושה היפך כוונת בריאתו. מכיון שבבנ"י הרי תכלית בריאת ידו היא להטיב לחבירו (כנ"ל), ובעכו"ם הרי"ז בשביל "לשבת יצרה".

איברא, עולה מכך דלכאור' הו"ל למינקט "עכו"ם שהגבי' ידו להכות את ישראל חייב מיתה", מפני שכבר במעשה הגבהת היד עשה היפך כוונת בריאתו, עוד קודם להכאה בפועל? וראה לקמן ס"ה.

⁹ ראה (סנהדרין, שם) בעיון יעקב (ד"ה עכו"ם) וערוך לנר (ד"ה כותי).

¹⁰ הל' מלכים ספ"ט.

¹¹ עה"ת, בראשית לד, יג.

¹² כ"כ בעיון יעקב (שם), והוכיח זאת מדברי המכילתא עיי"ש.

[אך אכתי צ"ע מהא דהקשה המנח"ח¹³ על המימרא דר"ח "עובד כוכבים שהיכה את ישראל חייב מיתה" והלא אפי' על הכאת ב"נ חבירו חייב מיתה משום מצות דינין¹⁴].

משא"כ לשיטת הרמב"ם, החידוש שבדברי ר"ח הוא בעצם חיובו (אמנם אי"ז בכלל ז' מצוות ב"נ, אך נכלל במהות חיובם הכללי) מדין "לשבת יצרה" (כפי שמצינו בעוד מצוות שאינם חלק מהז' מצוות, אך נכללים במהות חיובם הכללי¹⁵). והטעם שחייב מיתה, כיון שעשה היפך "ישובו של עולם" (כנ"ל ס"ב).

אך לפי"ז אינו מובן¹⁶, מדוע הביא הרמב"ם להלכה רק דין עכו"ם שהיכה יהודי, ולכאור' דין זה אפי' באם היכה חבירו?

ד.

מבאר שיטת הרמב"ם עפמ"ש בלקו"ש בגדר פיקו"נ שדוחה כל התורה כולה

ובכדי לבאר הטעם שהביא הרמב"ם להלכה דעכו"ם שהיכה ישראל חייב מיתה והשמיט דזהו גם באם היכה חבירו, יש להקדים המבואר בלקו"ש¹⁷ בגדר פיקו"נ:

כתיב¹⁸ "את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני מקדשכם", ופרש"י: "אות גדולה היא בנינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה".

והנה, מפני שהשבתה בשבת - "אות היא ביני וביניכם - שבחרתי בכם", הרי שכאשר יהודי נמצא בסכנת נפשות - עצם עניין השבת נפגע ולכן כשמחללים עליו שבת (מצד פיקו"נ), לא זו בלבד שמקיימים מצות פיקו"נ אלא אף מקיימים בזה עיקר מהותי של שמירת השבת - "אות היא ביני וביניכם".

ה"אות" אינה נעשית רק ע"י התוצאה, בכך שהצילו נפש מישראל ועי"ז מתאפשר המציאות של **אות השבת**. אלא יתירה מזו, עצם מעשה החילול מבטא את האות "ביני וביניכם" - דכאשר מצילים נפש מישראל הנמצאת בסכנה בשבת, הרי ע"י מעשה של חילול שבת למען הצלת יהודי זה, מקיימים ומחזקים את ה"אות ביני וביניכם" - שהקב"ה בוחר בישראל.

¹³ מצוה מט אות א ד"ה מצוה זו.

¹⁴ עד"ז הקשה בתו"ת עה"ת (בראשית ב, טז) על שיטת הרמב"ן שעפ"ז צ"ע למה נצטוו על גזל בפ"ע.

וראה לקו"ש ח"ה עמ' 158 הע' 60.

¹⁵ ראה בכ"ז באריכות בלקו"ש ח"ה עמ' 150 ואילך.

¹⁶ ע"ד קושיית המנח"ח הנ"ל בשיטת הרמב"ן.

¹⁷ חכ"ז עמ' 133 ואילך.

¹⁸ שמות לא, יג.



וזה נלמד מהא דכתיב "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם", דעניין זה קיים בכל המצוות כמ"ש החינוך¹⁹ "לפי שסיבת עשיית המצוה הוא האדם וקיום הסיבה הוא קיום הכל", אשר לכן "דוחין הכל מפני הצלת נפשות וכל הזריז לחלל שבת הרי זה משובח", ובעיקר מדברי החינוך להדיא שהגורם לכל המצוות הוא האדם וכולן מהוות אותן בין הקב"ה לישראל – שהקב"ה בחר בהם.

והמורם מזה, ששליטת פגיעה וכו' בעצם מציאותם של ישראל ה"ה חלק מגוף קיום התורה בעולם.

ואו"ל (עכ"פ בדוחק) דעד"ז בנוגע לעכו"ם שהיכה ישראל שיש בזה פגיעה באות שבין הקב"ה לבני, היפך תכלית בריאתם – "בשביל ישראל ובשביל התורה" ומשום כך חייב מיתה, ועוצ"ע.

ה.

שקו"ט בסוגיא בסנהדרין בגדר "עכו"ם שהיכה את ישראל חייב מיתה" עפ"י המבואר בלקו"ש

נמצא לפי הנ"ל (ס"ב), שהמכה חבירו ה"ה עושה היפך תכלית בריאתו, ומשו"ה עכו"ם שהיכה ישראל חייב מיתה. אלא שבלקו"ש (שם) מחדש כ"ק אדמו"ר שיהודי שהגביה ידו להכות חבירו, כבר בעצם הגבהת היד ה"ה משתמש בה להיפך כוונת בריאתו וביארנו דעד"ז אפ"ל בעכו"ם שהיכה יהודי.

אך לפי"ז אינו מובן, מדוע נקט ר"ח "עובד כוכבים שהיכה את ישראל חייב מיתה" ולא "המגבי ידו"?

ובהקדים, בלקו"ש (שם) מבואר הפלוגתא דהטור²⁰ והרמב"ם²¹ בגדר "המגבי ידו על חבירו" בב' אופנים, וז"ל:

(א) "הגבהת ידו על חבירו ה"ז התחלת הפעולה של הכאת חבירו. וזהו החידוש בהדין דהמגבי ידו על חבירו נקרא רשע, דבהתחלת (כזו ד) פעולת ההכאה – כבר "נקרא רשע".

(ב) אין האיסור מצד צער והיזק חבירו המוכה על ידו, אלא מצד המגבי, שעצם הגבהת היד על חבירו היא פעולה אסורה

¹⁹ מצוה לב.

²⁰ חו"מ ר"ס ת"כ.

²¹ הל' חובל ומזיק, רפ"ה.



כלומר: האיסור דהכאת חבירו או גם המגבי' יד עליו (כמו כל האיסורים שבין אדם לחבירו) יש בו ב' חלקים: א) מצד הנפעל – היזק וצער לחבירו. ב) מצד הגברא (הפועל) – הנהגה (מדה) רעה של המגבי' והמכה.

וזהו החילוק בגדר ה"רשעות" ד"מגבי' ידו על חבירו": לאופן הא' הרי זה רק משום שפעולה זו (הגבהת היד) היא הכנה והתחלה של פעולת הכאת חבירו; משא"כ לאופן הב', שגדר ה"רשעות" הוא הנהגה (מדה) מגונה וכיו"ב של המגבי', הרי הגבהת היד עצמה היא מעשה רע, ולכן מצד הנהגה זו עצמה נקרא רשע".

וי"ל, דר"ח ס"ל כאופן הא' שזהו דין בהכאת חבירו, שבהגבהת היד הרי"ז הכנה והתחלה של פעולת ההכאה (דאם ס"ל כאופן הב' - הו"ל למינקט "המגבי' ידו"), אלא שאין בזה בכדי לחייבו מיתה, דסו"ס לא עשה היפך תכליתו, אך כאשר היכה בפועל חייב מיתה, מחמת שעשה היפך תכליתו.

נמצא, דאין הדגשה מיוחדת בידו של אדם²², אלא גם הבועט ברגליו עושה היפך תכליתו, דלשיטתו האיסור הוא בעצם ההכאה^{23 24}.

משא"כ ר"ל ס"ל כאופן הב', ש"המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע", דלשיטתו כבר בעצם פעולת ההגבהה, עשה היפך תכליתו²⁵.

²² ראה לקו"ש (שם) הע' 45.

²³ ונראה לבאר דברי הרמב"ם שהביא להלכה ב' דינים אלו ["וגוי שהכה ישראל, אפי' חבל בו, אף על פי שהוא חייב מיתה, אינו נהרג" (הל' מלכים פ"י, ה"ו)]; "אפילו להגבי' ידו על חברו, אסור. וכל המגבי' ידו על חברו אף על פי שלא הכהו, הרי זה רשע" (הל' חובל ומזיק פ"ה, ה"ב), דלשיטתו "המגבי' ידו על חבירו" אינו איסור דאורייתא אלא (רק) איסור דרבנן, ומכיון שמדאורייתא ישנו חילוק בין ה"מגבי' ידו" ל"המכה חבירו", לפיכך כשרבנן חידשו דישנו איסור כבר בהגבהת היד, תיקנו כן רק ביהודי, ועוצ"ע.

²⁴ עוי"ל דלא פליגי אלא דר"ח ס"ל שזהו חידוש התורה בלאו דהכאת חבירו, ועיין בלקו"ש (שם) בביאור דברי הב"י בדעת המרדכי (ב"ק סק"ב; סנהדרין סתרצ"ה) וש"נ.

²⁵ ראה המבואר בלקו"ש (שם) דאפשר לפרש דבריו שלא נאמרו נאמר להלכה למעשה אלא כדברי אגדה בגודל עון הכאת חבירו, ובהע' 6 (שם) מציין לשו"ת מהרי"ט (אה"ע סי' מג סד"ה ולפי עדות) "ואפשר דדברי הגדה הם ולא עיקר דרשה (ומסיים "ויש לחוש בזה להחמיר") ולפי"ז נמצא דלא נחלקו כלל.

לזכות

הרב לוי וזוג' מרת שיינא גיסא שיחיו

וילימובסקי

לאורך ימים ושנים
טובות ומאושרות

נתרם לרגל יום הנישואין ה-40
ע"י ולזכות ידיד המשפחה
ר' מנחם מענדל שיחי' קרסיק

לזכות

ר' אביהוא שי'

יונה

ובני משפחתו
לנחת והצלחה רבה

ולזכות אימו
מרת ישראלה שתחי'
לבריאות איתנה

לזכות

ידידי הישיבה

אבני היסוד של הישיבה
ידידי אמת ושותפים נאמנים
הנגידים החסידיים

הרב **יצחק משען שליט"א** הרב **דוד פישר שליט"א**

הרב אליהו שלוסברג שליט"א

ובני משפחתם שיחיו

להצלחה רבה בכל עניניהם
מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש
ונחת חסידי מכל יו"ח שיחיו

מוקדש ע"י הנהלת הישיבה

לעילוי נשמת

הרב נחום אברהן יעקובוביץ ז"ל

הרב ישראל דב לבנוני ז"ל

ה'חוזר' הגה"ח רבי יואל הכהן ז"ל

לזכות
התלמידים השלוחים
לטבריא עיה"ק לשנת ה'תשפ"ב

וייספיש מנחם מענדל	איסטנר אליעזר
וילהלם יצחק	אליאס מנחם מענגל
ורדי מנחם מענדל	אקבשב דניאל
חיימסון מנחם	אשכנזי צבי
טייכמן לוי יצחק	בורשטיין שמעון
כפר צבי הירש	בלויא חיים אורי
פלדמן מנחם מענדל	בק ישראל שמעון
פרידמן מנחם מענדל	בר-טוב שניאור זלמן
קוביטשעק דובער אלתר	בראודה יוסף מאיר
קורנט יהודה	ברדה יוסף יצחק
קירש יוסף צבי	ברוד אברהם
קפלון שמואל	ברכהן צבי
רובינשטיין מנחם מענדל	גורליק משה יוסף
רוזן מנחם מענדל	גלפרין דב בעריש
שוועץ צבי יחיאל	דושיץ אור ישראל
שטראקס שלום דובער	היילפרין מנחם מענדל
שטרסברג מנחם מענדל	וולף שלום דובער

