

ספר
פלפולא
דאורדיותא

♦ קרית אתא ♦

פלפולים, ביאורים וחידושי תורה
בנגלה ובחסידות

ה

יוצא לאור ע"י ישיבת
תומכי תמימים ליובאוויטש, קרית אתא
י"ג תמוז, ה'תשפ"ה



מז"ל:

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
קרית אתא, אה"ק ת"ו

כתובת המערכת:

רח' חנקין 20, קרית אתא

דוא"ל:

yttkata@gmail.com



חברי המערכת:

הת' השליח שלום אורי נתן נטע שי' ברכהן
הת' השליח יוסף יצחק שי' דוברבסקי
הת' השליח שמואל שי' ליפשיץ
הת' השליח יעקב אורי שי' גיימן
הת' השליח דוד נחמן שי' קירשנבויס

עמוד ועיצוב
יהודה שפיגל

פתח דבר



בשבח והודי' להשי"ת, הננו להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש, וכלל שוחרי התורה ולומדיה, את הכרך החמישי של הספר "פלפולא דאורייתא"¹, הכולל חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, מאת רבני ותלמידי ישיבתנו הקדושה, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בקרית אתא, כמו גם מאת הרבנים ומרביצי התורה שליט"א בעירנו.

עיקרו של ספר זה הוא פרי עמלם ויגיעם של תלמידי ישיבתנו הק', משכך, הוא כולל בעיקר חידושים וביאורים במסכת כתובות – הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל, לצד ביאורים בהלכות שבת (הנלמדות כסדר על ידי התלמידים), ובמאמרי ושיחות רבותינו נשיאי החסידות.

יחד עם, נקבצו באו בספרנו, חידושים וביאורים מיבולם של רבני העיר ורבני הקהילות, יחד עם שלוחי כ"ק אדמו"ר, בעירנו וסביבותיה, רובם בשקו"ט בעניני הלכה ובסוגיות הש"ס.



טוב עין הוא יברך כי נתן מלחמו ליד

(משלי כב, ט)

"א"ר יוסי בר חנינא לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו... משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל ועליו הכתוב אומר טוב עין הוא יבורך וגו'... [=והמדובר הוא] בפלפולא בעלמא" (נדרים לח ע"א). ופרש"י "להבין דבר מתוך דבר, הוא דניתן למשה. וניהג בה טובת עין ונתנה לישראל".

וביאר בזה נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש²: "וכיון שנתנה לישראל, נעשה חיוב על כאו"א מישראל לפלפל ולחדש בתורה, "לאפשה לה"³, שאינו יכול להסתפק בלימוד עניני התורה שכבר נתגלו, אלא צריך להוסיף ולפלפל ולחדש בתורה".

1. מיוסד על מאמר הגמרא המובא לקמן.

2. מעייני הישועה תשנ"ב - שיחות מימי חג הסוכות, ע' 117. וראה שם "היינו, שפלפול התורה הוא לחמו של משה רבינו".

3. זח"א יב, ב. וראה תו"א מקץ לט, ד. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב. וש"נ.

ספרנו זה יוצא לאור ע"פ הוראה זו של רבינו, וכפי שעורר על כך פעמים רבות⁴, ואף הורה על החשיבות שבהעלאת הדברים עלי ספר⁵, להגדיל תורה ולהאדירה.



בערב יום הכיפורים תשנ"ב, בברכת הבנים⁶, שעה בה הרבי מברך את בניו תלמידי התמימים, אמר רבינו: "והוספה יתירה בהברכה - מצד הענין ד"טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל":

פסוק זה נאמר על משה רבינו, שענינו תורה⁸, ודוגמתו בכל לומדי תורה, ובנדו"ד, תלמידי הישיבות, שהנהגתם היא באופן ד"טוב עין.. כי נתן מלחמו (דקאי על התורה שנקראת לחם⁹ ונעשית דם ובשר כבשרו¹⁰, "לחמו") לדל¹¹, גם לאלה שבערך אליהם נמצאים במצב של "דל"¹².

ובהדגשה יתירה בנוגע לתלמידי ישיבת תומכי תמימים, שמתנהגים ע"פ הוראת המנהל פועל של הישיבה, שאצלו ה' מודגש ביותר הענין ד"טוב עין.. כי נתן מלחמו לדל".

"טוב עין הוא יבורך" - שניתוסף ביתר שאת וביתר עוז בהברכות בכל המצטרך להם בגשמיות וברוחניות וברוחניות ובגשמיות, כולל ובמיוחד בהמצטרך להם בשביל קיום הענין ד"טוב עין.. כי נתן מלחמו לדל" כדבעי".

דרישה זו מתלמידי התמימים, להשפיע גם על סביבתם, ולתת מ"לחמם" ל"דל", היתה עוד מימי היוסדה של ישיבת "תומכי תמימים", כאשר ציווה והורה מייסד הישיבה - כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שתלמידי התמימים הלומדים בה יהיו 'נרות להאיר', המאירים את סביבתם ב"נר מצוה ותורה אור". זאת בנוסף לתפקידים המרכזי, הבא עם הדרישה הנוקבת¹³: לעסוק בלימוד התורה - 'תורה תמימה' - תורת הנגלה ותורת החסידות, באופן של מסירה ונתינה, בחשק ובחיות, כאשר כל יתר העבודות הם כ'הכשר' ואמצעי לעיקר עניינם - הוא לימוד התורה, כמבואר כל זה בשיחות הקודש באריכות¹⁴.

4. ראה באריכות בשיחת יום ב' דחה"ש תנש"א (ס' השיחות ע' 560 ואילך), וכהנה פעמים רבות.

5. ראה (לדוגמא) שיחת י"ג תמוז תשל"ה (תורת מנחם חפ"א ע' 83).

6. האחרונה לע"ע שזכינו לשמוע מכ"ק אדמו"ר..

7. תורת מנחם תשנ"ב ח"א, ע' 65.

8. ראה שמו"ר פ"ל, ד. ויש"נ.

9. ראה ברכות נו, סע"א. ועוד.

10. ראה תניא פ"ה.

11. נוסף על כך שגם אצלם ישנו הענין ד"דל" בעבודה הרוחנית - ענין הביטול, "ונפשי כעפר לכל תהי".

12. ובפרט שלאמיתו של דבר אי אפשר לידע מעמדו ומצבו של הזולת, שהרי, "אין אדם יודע מה בליבו של חברו" (פסחים נד, רע"ב), כולל ובמיוחד בנוגע לעבודה שבלב, רעותא דליבא, ועד לפנימיות הלב כו'.

13. נוסף על הביאור בחסידות בכלל בנוגע למעלת התורה (ראה תניא פ"ה) וחומרת העסק בה (ראה תניא פ"א, ובכ"מ). וראה עוד בד"ה וקבל היהודים תשי"א פרקים ז-ט.

14. ראה באריכות בשיחת אחרון של פסח תשל"ו (נדפסה בלקו"ש ח"ד ע' 314-324 ושם נתפרשו הדברים על דרך החילוק בעבודת הקרבנות בין 'עבודה תמה' (עליה נתחייב זר במיתה) לבין 'עבודה שאינה תמה' (שאין הזר מחוייב בה

ואכן במשך הדורות, נתבעו התלמידים על ידי רבותינו נשיאנו שלא להניח ידם מהפצת התורה לזולתם, הן במהלך לימודם, בין כתלי הישיבה, אל חבריהם לספסל הלימודים. והן, בזמנים הפנויים הניתנים להם לצרכי הגוף, להביא את אורה של תורה מבעד לחלונות הישיבה, להאיר גם לעובר ושב, "כי תראה ערום – וכיסיתו"¹⁵. עבודה קדושה זו, הנגזרת מן הערבות המשותפת לבני ישראל כולם, לא זו בלבד שהיא הצלת נפשות ופיקוח נפש רוחני ממש, ומביאה את בני לחיי עוה"ב וע"י כך גם לחיי עוה"ז, לדבקה באלקים חיים, הרי יש בה גם תועלת ותוספת הארה ללימודם של התלמידים עצמם, "מאיר עיני שניהם השם"¹⁶.

אמנם בנוסף לתפקידם הכללי של תלמידי התמימים, מצינו כי באופן פרטי, לעת מן העיתים מייחדת הנהלת הישיבה קבוצה מן התלמידים, אשר בשעות פנאי מוצאים הם לעיסוק עיקרי, להרחבת גבול התורה והיראה. כמבואר בדברי קדשו של רבינו לקבוצת תלמידים-שלוחים¹⁷:

"תלמידי ישיבות מתחלקים לשני סוגים (וע"ד החלוקה הכללית) ליושבי אוהל ובעלי עסק: אלה שתפקידם יושב אוהלים, ואין יושב אלא העכבה, אינם יוצאים מד' אמותי' של תורה, אלא שבהיותם בשיבה גופא מוסיפים בהתמדה ובשקידה עד כדי כך – שבדרך ממילא מורגש זה בכל הסביבה ופועל ומקרב ומושך ומתווספים תלמידים חדשים. וישנם תלמידים שבסוג בני תורה עצמו הם בדוגמת "בעלי עסק", דהיינו שאחר שמירת סדרי הישיבה, לימוד בהתמדה ושקידה וכו', מנצלים הם את השעות העומדות לרשותם ליציאה מכתלי הישיבה (ותלמודם בידם – בראשם) – במטרה להביא תלמידים נוספים פנימה".

'סדר' זה של שליחת תלמידים ל'ערי השדה' כדי לייסד ישיבות חדשות, מתוך 'תנועה' של הפצת אור התורה והמצווה לעם שבשדות – סדר שיסודו בהנהגת רבותינו נשיאנו עוד מימי קדם¹⁸ – קיבל תנופה מיוחדת על ידי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שהפך הנהגה זו ל'מוסד' בפני עצמו: התלמידים השלוחים. קבוצות של תלמידים, הנבחרים לכך במיוחד על ידי הנהלת הישיבה, נשלחו (בדרך כלל מהישיבה המרכזית ב-770, אך גם מישיבות שונות באה"ק וברחבי העולם) לכל קצווי ארץ: למלבורן ולניו הייבן, למיאמי ולסיאטל, לקרית גת ולקזבלנקה, לקראקאס ולמונטריאול ולמגדל העמק ועוד ועוד ועוד, הגיעו תלמידי התמימים ו'העמידו' שם בית גדול שמגדלין בו תורה ותפילה, ישיבת 'תומכי תמימים' ראויה לשמה שמאורה האירה העיר כולה; בית שעצם הווייתו, אף מבלי להזכיר את סדרי הלימוד, השיעורים, ההתוועדויות וה'מבצעים', מושכת את תושבי העיר אליו ומעמידה את

מיתה, שאינה עיקר שלימות ותכלית הקרבן)), ש'לימוד התורה' אצל תלמידי ישיבה הוא 'עבודה תמה', ובערכה, כל יתר העבודות אינם תכלית העבודה.

15. ולמעשה, במידה רבה, הוא תפקידם של תלמידי הישיבות כולם. שהרי אמרו חז"ל "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו" (יבמות קט ב, וראה שם (קה), א) שצ"ל גם העסק ב"גמילות חסדים", וראה הנסמן בלקו"ש חי"ד ע' 317 הע' 15).

16. כמובא בגמרא ע"כ (תמורה טז, א), "בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה, אם מלמדו – מאיר עיני שניהם ה'", ודייק רבינו בזה (אג"ק ח"ד ע' תפ) שאי"ז סיוע רק כפי יכולתו הלומד, אלא "הנה מקבלים בזה אור כפי יכולת ה', כמובן שזהו שלא בערך".

17. לקו"ש חי"ד ע' 328 – מתוך שיחה לתלמידים השלוחים לישיבות תורת"ל בצרפת ובקנדה.

18. כמבואר בלקו"ש שם ס"ע 32.

העיר כולה בקרן אורה: "כשמעמידים פנס – מתקבצים התפצצים באור, כי אור ממשיך – אור מושך אליו" (היום יום יג טבת).

וראה זה פלא: לא זו בלבד שהנסיעה למקום חדש ופעמים רבות מרוחק, ועסק הפצת התורה והמצוה וכיו"ב, לא גרעו מתורתם ועבודתם של תלמידי הישיבה. אדרבא: הנסיון מוכיח כי רמתם הרוחנית של 'התלמידים השלוחים' ביובל האחרון עלתה ונתעלתה מעלה-מעלה, "מאיר עיני שניהם השם"!

וכפי שהוסיף רבינו ודיבר בקדשו לתלמידים-השלוחים הנ"ל: "התלמידים הנשלחים ללמוד בישיבות מחוץ לעיר זו . הם המקיימים את רצון הנשיא ומייסד הישיבה – כ"ק מו"ח אדמו"ר – במילואו, וגורמים נח"ר נפלאה, ועי"ז נמשך להם שפע ברכה עד כי "נעשים ליבו ומוחו זכים אלף פעמים ככה" בלימוד התורה ובקיום המצוות".



בהמשך לסדר זה של 'תלמידים שלוחים' אשר הנהיג כ"ק אדמו"ר, ולפי הוראותיו הקדושות בשיחות הקודש¹⁹ של השנים האחרונות, לייסד בכל מקום ומקום סניפים חדשים של 'תומכי תמימים', נפתח בחודש אלול בשנת ה'תש"פ סניף חדש של תומכי תמימים: בעירנו, קרית אתא. את הסניף הקים רב העיר ושליחו של הרבי, הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, והוא מורכב מקבוצת 'תלמידים שלוחים' משיבת תות"ל במגדל העמק (שהיא עצמה הוקמה בשנת תשל"ז בידי קבוצת 'תלמידים-שלוחים' מהישיבה בכפר חב"ד, שזכו בשל כך לקרובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר המשלח²⁰).

ומאז הוקמה, זכתה ישיבתנו להתגשמות מלאה של דברי קדשו של רבינו ביחס לתורתם ועבודתם של 'התלמידים השלוחים':

מחד – קיומה של ישיבה, שוקקת ופעילה, עם סדרי לימוד ושיעורים המושכים אליהם גם שומעים מחוצה לה; חברות רבות ושיעורי תורה נולדו בעקבות המפגש של תושבי העיר מכל השכבות עם תלמידי הישיבה; ובשעות שמחוץ לסדרה ביום שישי וכיו"ב, התחזקו לאין שיעור 'מבצע תפילין' ויתר מבצעי המצוות; גם סדרה של יוזמות תורניות מפתיעות, כגון שיעורים רבי משתתפים, סיום ספר הרמב"ם, וכינוסי תורה, במסגרת 'מבצע תורה' שיסד רבינו.

ומאידך – איכותם של הלימודים בישיבה לא רק שלא נפגעה, מהמפגש עם ה'חוצה' והעיסוק בשליחות ובהפצת התורה, אלא להיפך: עלתה ונתעלתה! התלמידים שוקדים על תלמודם מידי יום

19. בשעת 'ברכת התמימים', ערב יום כיפור תשמ"ט (קטע זה הוגה ונדפס בסה"ש תשמ"ט ע' 18), שיחת ש"פ נח תשמ"ט (בלתי מוגה), שיחת הושענא רבא תשנ"ב (בלתי מוגה). ובשיחת ש"פ וישב תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 182) נתבאר, אשר ע"י הקמת ישיבת תו"ת במקום המתברר נעשה הוא גופא כ'מקור' להשפעת אלוקות, ולא רק כ'מקבל' להשפעה שמבחוץ.

20. ראה לקמן בהוספה, ממכתבי הרבי לקבוצה זו, והמענה המפורסם.

ביגיעה כמותית ואיכותית ובאופן של 'מחיל אל חיל', והחוש מעיד, כי רבים מן התלמידים התעלו מעלה-מעלה בתורתם ועבודתם, וכל רואיהם יכירו כי נתקיימו בהם דברי רבותינו, אשר ע"י צדקה והטבה עם זולתו, כולל ובמיוחד צדקה רוחנית – "נעשים מוחו וליבו זכים אלף פעמים ככה".

כך הם פני הדברים גם בשנה זו, השנה החמישית להקמתה של הישיבה. שעל שנה זו העיד הכתוב²¹ שתהיה "להוסיף לכם תבואתו", הוספה בלימוד התורה הנגלה והחסידות, והוספה בהפצת המעיינות חוצה, כרצון קודשו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ואנו תקוה ותפילה, שתלך הישיבה מחיל אל חיל, ותתרחב ותתפתח עוד בכמות ובאיכות.



הספר הנוכחי נחלק לחמישה שערים: (א) שער לחידושים וביאורים בש"ס, כשעיקרו, כאמור, כולל פלפולים במסכת כתובות; (ב) שער לשקו"ט ובירורי הלכה, חלקם הגדול בהלכות שבת בשו"ע רבינו הזקן הנלמדים בישיבה כסדר; (ג) שער לביאורים בפנימיות התורה, היא תורת החסידות; (ד) שער מיוחד לעיונים וביאורים בתורתו הרחבה של רבינו נשיאנו, ובו גם ענינים בעניני משיח וגאולה²²; (ה) שער לעיונים וביאורים בספר משנה תורה להרמב"ם.

פותחין בדבר מלכות ("מאן מלכי רבנן"): בראש הספר בא מדור מיוחד מתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: (א) מאמר ד"ה 'יהי ה' אלוקינו עמנו' תשכ"ד (י"ל בקונטרס ג' תמוז ה'תש"נ. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד ע' רצט), (ב) הדרן על מסכת כתובות, משיחת יו"ד שבט וש"פ בשלח ה'תשל"ו, בענין איסור היציאה מא"י ומבבל בדעת הרמב"ם, והבחירה בישראל ובארץ ישראל. השיחה נאמרה בקשר עם יציאת הקבוצה הראשונה של השלוחים לארץ הקודש.

השיחה והמאמר נדפסים באישור הוצאת הספרים קה"ת ו'ועד הנחות בלה"ק', ותודתנו נתונה להם ע"כ.

כהקדמה לספר, במדור דובב שפתי ישנים, נדפס כאן בפרסום ראשון תשובה הלכתית בענין שינוי ביהמ"ד לצורך חולין, מהגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל, גאב"ד עירנו לפנים.

נביע בזאת ברכת יישר כח להרה"ח הרב אהרן מנדלזון שי' – על שסייע בחפץ לב בהמצאת התשובה לדיניו. ישלם ה' שכרו הטוב מן השמים.

שוטחים אנו את בקשתנו אל לומדי תורה ומחבביה די בכל אתר ואתר, לשלוח אל כתובת המערכת מפרי תורתם, כמו גם תגובות והארות על החו"ב הרצופים בזה, להגדיל תורה ולהאדירה.



21. קדושים יט, כה.

22. הנלמדים בהתאם להוראות נשיא דורנו במעלת וחשיבות הלימוד בענינים אלו בזמננו זה, בעמדנו על סף הגאולה וימות המשיח (ראה שיחות ש"פ תזריע מצורע, אחרי קדושים, בלק, ואתחנן, ה'תנשא. ועוד).

ע"פ מאחז"ל (שבת י, ב) "מילתא אלבישייהו יקירא" (ופרש"י: "מעיל דמיו יקרים למי שרגיל ללבושו. כלומר לפי שאתה תלמידו של רב ורגיל בשמועותיו אתה מחזר אחריהם"), באו כהוספה כמה מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אשר חלקם באים כאן בפרסום ראשון.

(א) מכתבים ששלח הרבי לרב חיים שלמה דיסקין שליט"א מייסדה של ישיבתנו, בהיותו 'תלמיד שליח' מהקבוצה הראשונה אשר נשלחה לישיבת 'מגדל אור' במגדל העמק, יחד עם כל ששת חברי הקבוצה.

(ב) מכתבים ששלח הרבי לרב יחיאל מלוב שליט"א, רב בית כנסת ומשלוחי הרבי בראשון לציון, בהיותו בחור בבית הוריו בתל אביב, בקשר לארגון 'מסיבות שבת' לילדים בעירו, כשאחד מהם מיועד לילדי ה'מסיבות שבת' עצמם. ובנוסף, כמה מכתבים בנוגע לעבודתו ב'רשת אהלי יוסף יצחק'.

(ג) מכתבים ששלח הרבי לרב שמעון משה דיסקין ע"ה, בו הרבי מעודדו על העיסוק בתורת החסידות, ועל החשיבות שבהפצת המעיינות גם אל הזולת. ומכתב נוסף שנשלח לאחד מבני משפחתו.

תקוותנו שהעיון ב'דברי צדיקים' ש'קיימים לעד' יהווה גם עידוד ונתינת כח, לצד הוראה ולימוד, להוספה בפעולה נמשכת, בענייני הפצת התורה והמעיינות, עדי ביאת משיח צדקנו.



התודה והברכה נתונה לכל העומדים לימינה של ישיבתנו הק' ונותנים את ליבם ומאדם לביסוסה והצלחתה. בראש ובראשונה לשליח הרבי לקרית אתא ורבה של העיר, הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, אשר נושא על שכמו את נטל הקמת והחזקת הישיבה, בתוך שלל ענייני החזקת הדת והפצת היהדות בעירנו, בשליחותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ישלם לו ה' שכר פועלו בהצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש אשר עליו, לתהלה, לשם ולתפארת.

והברכה אחת היא לראש הישיבה הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, הר"מ הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א, המשפיע הרב אהרן גופין שליט"א והרב מנחם מענדל וורצ'וב שליט"א, נו"נ בישיבה – העומדים על משמרתם בהקמת וביסוס ישיבתנו הק'. יתן ה' ברכה והצלחה במעשי ידיהם, להעמיד דור ישרים מבורך של 'בניך' – אלו התלמידים, חסידים יראי שמים ולמדנים, כרצון קודשו של כ"ק אדמו"ר. נכפול בברכת יישר כח מיוחדת להרב מקוביצקי שליט"א על סיועו הרב בעריכת והוצאת ספר זה.

ברצוננו להודות גם לידידינו התמים מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ, על סיועו הרב בעריכת והגהת ספר זה, וכן לתמימים שיחיו מנחם מענדל קישון וחיים מאיר ביטון, על סיועם הרב בעריכת והוצאת ספר זה לאור.

תודה מיוחדת להאי גברא רבא ויקירא, מנהל הישיבה, הרב מאיר שי' גול, אשר נטל על שכמו את עול החזקת הישיבה וביסוסה, ועוסק בה במסירה ונתינה. תהא משכורתו שלימה מאת השי"ת בבני

חיי ומזוני רוויחי בגו"ר, ויתן לו תוספת כח ועז להמשיך בעבודת הקודש, לדאוג לתלמידי התמימים שי', ולהגדיל תורה ולהאדירה.

תודה מיוחדת נתונה להנהלת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מגדל העמק, שלוחי כ"ק אדמו"ר לאה"ק, ובראשם העומד בראש הישיבה, הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א, אשר נותנים את ידם להקמת וביסוס ישיבתנו הק' (יחד עם רעותה לקבוצות 'התלמידים השלוחים', ישיבת תות"ל בעיר הקודש טבריא), כחלק משליחותה של הישיבה אותה הגדיר כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות חי"ד ע' 337): "לגאול חלק זה בארץ ישראל ולהעלותו למעלה ממצרים וגבולים, וזו תהי' התחלה טובה להוציא את כל ארץ ישראל ממצרים וגבולים (וראה זח"א קיט, א: יתגלי מלכא משיח בארעא דגליל)".



ויהי רצון שחפץ ה' בידינו יצלח, במילוי השליחות הק' שהטיל כ"ק אדמו"ר על תלמידי התמימים בכלל והתלמידים השלוחים בפרט, לעסק התורה מתוך מסירה ונתינה אמיתית, ובחדא מחתא, להאיר גם את סביבתנו באור התורה והמצווה, ויחדיו יהלכו בהצלחה רבה ומופלגה.

ובעומדנו בימי חג הגאולה, י"ב וי"ג בתמוז, בהם נגאל כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש נ"ע, ממאסרו במדינת רוסיה על הפצת התורה והיהדות בכל שדרות ארצנו, במסירות נפש כפשוטה. וכדבריו במכתבו (תמוז, תרפ"ח), "לא אותי בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הקדושה, שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה".

אשר כדברי רבינו, עבודתו בגילוי פנימיות התורה והפצת המעיינות חוצה "נמשכת ע"י התלמידים ותלמידי תלמידיו של בעל הגאולה, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ו"הנשיא הוא הכל"²³ - הוא נותן כח לכל בני ("הכל") שבדור²⁴, - כולל ולכל לראש בעבודתם ד"יפוצו עיינותיך חוצה"²⁵.

הנה בטוחים אנו, שעל ידי עבודתנו זו, בתוך פעולותיהם של כל בני ישראל שיחיו, ובתוכם, הוצאתו לאור של ספר חידושי תורה²⁶ נזכה במהרה בימינו, להתגשמות הבטחת ונבואת כ"ק אדמו"ר, אשר דורנו זה הוא דור הגאולה, כי מלאה הארץ דעה את ה' בביאת משיח צדקנו, ויקום היעוד "הקיצו ורננו" וגו', ומלכנו נשיאנו בראשם, אשר ישמיענו נפלאות מתורתו, ועד ל"תורה חדשה מאיתי תצא" - בגאולה האמיתית והשלמה, תיכף ומיד ממש.

המערכת

חג הגאולה י"ג תמוז, ה'תשפ"ה
קרית אתא, אה"ק ת"ו

23. פרש"י חוקת כא, כא.

24. ובפרט ע"י תלמידיו שזכו לראותו בעיני בשר פנים אל פנים (נוסף לזה שאצל כולם הרי "מזלייהו חזי") וראיית פני הצדיק ונשיא הדור פועלת בהרואים, עד שניכר ומשתקף בהם מה שהם ראו.

25. שיחת ש"פ חוקת י' תמוז תנש"א.

26. וראה שיחת י"ג תמוז תשל"ה הנ"ל.

לזכרון עולם
נר ה' נשמת אדם
ספר זה מוקדש
לזכר נשמת

חנה אנט ע"ה בת גרציה ע"ה
נלב"ע י"ז כסלו ה'תשע"ב

פליקס חיים ע"ה בן רחל ויצחק ע"ה
נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תש"ע

רואש

ת.ג.צ.ב.ה

ולזכות משפחת רואש שיחיו
לשפע ברכה והצלחה רבה בכל ענייניהם מתוך
בריאות נכונה, הרחבה ועשירות מופלגה
בגשמיות ורוחניות לאריכות ימים ושנים טובות

תוכן ענינים



דבר מלכות

מאמר ד"ה יהי ה' אלקינו עמנו ה'תשכ"ד.....25

קונטרס ג' תמוז, תש"נ

טעם הלשון "עמנו", "עם אבותינו" (לשון טפל) - כי ביראת ה' העיקר הוא עבודת האדם (כיון שענין היראה הוא ביטול בתכלית, וכשהפעולה באה מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ואינה ביטול בתכלית), והגילוי אור מלמעלה רק מסייע להאדם.

ולכן התחיל בעל הגאולה את תפלתו בלשון זה, כיון שתוכן דבריו הי' בענין עבודת המס"נ, שענינה ביטול בתכלית, ולכן העיקר בה הוא עבודת האדם.

לשון "עם" מורה גם על דמיון בין שני הדברים: כשם ששלימות עבודת האדם היא כשעבודתו היא בכח עצמו, כך שלימות עבודת האדם היא כשעבודתו היא לא מפני רצונו לעבוד את ה', אלא מפני ביטולו לאלוקות. וזהו "כאשר הי' עם אבותינו", שעבודתם היתה בכח עצמם, ואעפ"כ היו בתכלית הביטול לאלוקות (וזהו מ"ש "מיר זאינען דאך ניט גלייך צו אבותינו", אף שגם אצלם הי' ענין המס"נ, כי בביטול יש כו"כ דרגות).

וזהו מ"ש בהשיחה ש"ייה גו"ה הוא הן לשון בקשה והן לשון הבטחה, כי כאשר ישנם ב' הענינים דמציאות וביטול יחד, יש בתפלה גם ענין הבטחה.

בענין איסור היציאה מא"י ומבבל בדעת הרמב"ם, והבחירה בישראל וא"י.....30

לקוטי שיחות חלק ח"י, מסעי ב

איסור היציאה מא"י, ומבבל לשאר הארצות המובא בגמ' בסיום מסכת כתובות, ושינויי הלשון שברמב"ם הלכות מלכים / קושיא כיצד האמוראים יצאו מבבל לא"י וכן מא"י לבבל / החילוק בין א"י לשאר ארצות מצד בחירת הקב"ה בא"י ומצד קדושת א"י / ביאור בדעת הרמב"ם שכשם שהקב"ה בחר בא"י כך בחר בבבל למקום מושבם של עם ישראל בזמן הגלות / עפ"ז ביאור השינויים שבלשון הרמב"ם ובסדר ההלכות, וטעם היתר יציאת האמוראים מא"י ומבבל / מעלת עם ישראל מצד בחירת הקב"ה ומצד קדושת עם ישראל / מעלת עמ"י מצד בחירת הקב"ה מתגלית ע"י קדושת א"י

דובב שפתי ישנים

בענין שינוי ביהמ"ד לצורך חולין 45

הגה"צ הרב בנימין מנדלזון זצוק"ל, גאב"ד כפר אתא - קוממיות

תשובה א': שאלה בדבר שינוי ביהמ"ד לצורך חולין והצדדים בזה / קושיא על ביאור המג"א מלשון הרא"ש ויישוב בזה / פסק המשנה ברורה שלא כדעת המג"א / ביאור דעת הרא"ש שהקדושה עוברת גם לבית הכנסת הבנוי / הסבר מדוע השאלה אינה דומה לפסיקת הרא"ש / עשיית תנאי מועילה גם בארץ ישראל / לכאורה דין זה הוא רק בבית כנסת של רבים / חילוק בין מקום קבוע למקום ארעי / דעת האדמו"ר כדעת יחיד

תשובה ב': יש היתר מכיון שבונים ביהמ"ד אחר / בירור האם דין זה הוא גם בכרכים / המשך - דעת האדמו"ר כדעת יחיד / האם אפשר לעשות חילול במקום מכירה / ג' דברים למסקנא / היתר שינה לת"ח בבית המדרש / בענין החילול / האם צריך "יפה הימנו"

הוספה לתשובה בענין שנוי חדר של ביהמ"ד: בגדר "מעמד אנשי העיר" / סיכום פסק הדין / נוסח הכתב

גמרא

בירור גדר תקנת חכמים שלא לבטל גט בב"ד 63

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, ראש הישיבה

מחלוקת רבי ורשב"ג - בדין ביטול גט בב"ד לאחר תקנת ר"ג / שיטת התוס' בסוגיין שביטול הגט בפני בי"ד הוא מתקנת חכמים / ביאור הגרע"א בגדר תקנת חכמים בביטול הגט בפני בי"ד, והמסתעף מכך / הוכחת הגרע"א לביאור זה מהשקו"ט בגמ' במחלוקת רבי ורשב"ג / ביאור התוס' בהשוואת הגמ' בשיטת רבי בין שומת בי"ד לתקנת ר"ג, ומה שצ"ב בדבריהם / ביאור דברי התוס' / ביאור הוכחת הגרע"א ע"פ ביאור זה בדברי התוס' / סיכום

חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה לשיטת הרמב"ם ורש"י 71

הת' מנחם מענדל ש"י הורוביץ, בוגר הישיבה

דברי הרמב"ם בדין חופר גומא וא"צ אלא לעפרה ומש"כ הנו"כ בזה / דיוק הדברים בלשון הרמב"ם ע"פ מש"כ החמדת ישראל / קושיא על הנ"ל מתחילת דברי הרמב"ם / ביאור המרכבת המשנה בדעת הרמב"ם והקושי שבדבריו / ביאור האחרונים על יסוד דברי התוס' / ביאור טעמו של הרמב"ם ע"פ מש"כ הצ"צ / שקו"ט בדברי רש"י ע"פ דברי האג"ט

ביאור דברי רש"י ד"ה המביא גט ממדינת הים 78

הרה"ת יוסף יצחק ש"י מנדלסון, בוגר הישיבה

פ' רש"י ב"מדינת הים" דמתניתין, והשגות הראשונים על דבריו / ביאור הר"ן בפ' רש"י - ד"מדינת הים" בא לשלול סמוכות ומובלעות / ביאור המהר"ם שיק בפ' רש"י - "מדינת הים" בא לשלול מקומות דבקיאי ושכיחי / ביאור ה"יד דוד"ו והזרע יצחק" - פ' בא רש"י לשלול ד"מדינת הים" פ' מדינה שמעבר לים / ביאור הגלאנטי - דבא רש"י לשלול פ' ד"מדינת הים" הוי מקום רחוק / ביאור ה"גרש ירחים" - במשנה אין נקרא "מדינת הים" אלא מקום רחוק / ביאור ה"פני שלמה" - "מדינת הים" מתאר מקום רחוק דלא בקיאי ולא שכיחי / שיטת ר"י בטעם

הדבר שהמביא גט מרקם וחגר צ"ל בפ"נ ובפ"נ / ביאור פי' רש"י ע"פ שיטת ר"י בתוס', והקושי שבכך / פי' רש"י בא להגדיר את תקנת "בפ"נ ובפ"נ" / דברי רש"י "לבר מבבל" - מבארים את גדרה של בבל לענין תקנת בפ"נ ובפ"נ / שני ענינים בפי' רש"י / סיכום הביאורים בפי' רש"י

כתובות

בענין תרי ותרי לפסול את הראשונים.....91

הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א, משלוחי כ"ק אדמו"ר לאה"ק, וד"י תות"ל מגדל העמק
סוגיית הגמ' בענין נאמנות עדים לפסול עדות שבשטר / שיטות הראשונים אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי / שיטות הראשונים בביאור מי הם העדים המכשירים / שיטת התוס' בב"ב וביאור המהרש"א והשעה"מ בדבריו / קושיות הקו"ש על ביאור המהרש"א והשעה"מ, וביאור הקו"ש בשיטת התוס' / קושיות על ביאור הקו"ש בשיטת התוס' / קושיית הגר"ח על מה דאמרו בגמ' שבנדון דידן הוי תרי ותרי / קושי בשיטת רש"י שהעדים המכשירים אלו עדי השטר / ביאור גדר הדין ד"על פי שנים עדים יקום דבר" / ביאור שיטת רש"י וסילוק קושיית הגר"ח ע"פ ביאור זה / ביאור דברי הגמ' בבב"ק ע"פ הנ"ל והיסוד שנלמד מכך / ביאור היסוד לחלוקות הראשונים בסוגיין אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי

בגדר "קם ליה בדרכה מיניה" לדעת רבי אבין.....102

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, ראש הישיבה
הקדמה / דברי ר"ח ור"א בדין "קם ליה בדרכה מיניה", וביאור הגמ' בתיווך דעותיהם / פי' רש"י בשיטת הלישנא בתרא, והקושי העולה בדבריו / סתירה בדברי הרמב"ם בדין "קם ליה ברבה מיניה" / ביאור חדש בשיטת הלישנא בתרא בדברי רבי אבין / ביאור פי' רש"י בשיטת הלישנא בתרא ע"פ ביאור זה / ביאור הסתירה בדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הנ"ל / קושיית התוס' על דברי ר"א מסוגיית הגמ' בב"ק בענין המוכר גניבתו בשבת / קושיות המהרש"א על התוס' ומה שכתב לבאר את דבריהם / קושיות על ביאור המהרש"א בדברי התוס' / ביאור דברי התוס' ע"פ ביאור הנ"ל בשיטת הלישנא בתרא

בענין נאמנות בטענת שטר אמנה.....112

הת' השליח לוי שי' ביסטריצקי, תלמיד בישיבה
דין טענת שטר אמנה / סיבת חוסר הנאמנות / חילוק רבינו יונה לגבי עצמו והסבר בזה / הביאור בתוס' על פי רבינו יונה

בגדר נאמנות עדים לפסול שטר.....116

הת' השליח יוסף יצחק שי' דוברבסקי, תלמיד בישיבה
עדים הפוסלים את השטר - אימתי נאמנים / "נאמנים לפוסלו" - לפסול או לקרוע? / שיטת הרשב"א בנאמנות העדים לפסול השטר, וביאור הנה"מ בשיטתו / קושי בדברי הנה"מ, וביאור בד"א בדבריו / ביאור דעת השיטה ישנה בסוגיין ע"פ ביאור הנ"ל

בענין חיוב קנס באונס ומפתה.....121

הת' השליח אריה לייב שי' חייבי, תלמיד בישיבה
סוגיית הגמ' בענין חיוב קנס באונס ומפתה / דברי התוס' על אתר והקושי שבדבריהם / כמה קושיות במהלך הגמ' / ביאור השטמ"ק בסוגיין / ביאור שיטת התוס' בסוגיא וסילוק הקושי שבדבריהם

בענין "מפיהם ולא מפי כתבם".....128**הת' השליח שניאור זלמן שי' טברדוביץ, תלמיד בישיבה**

מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בדין "מפיהם ולא מפי כתבם" / ג' שיטות בתנאים ליצירת שטר / שיטת ה"ירושלמי"
 בפ' מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן / קושי בקישור פירוש ה"ירושלמי" לגדון התוס' / פ' ה"ירושלמי" בסוגין - שיטה
 חדשה בתנאים ליצירת שטר

שקו"ט האפשר ללמוד קלב"מ בשאר מיתות מסבדא.....134**הת' השליח אליסף נפתלי שי' טידנאר, תלמיד בישיבה**

המקור ל"קם ליה בדרכה מיניה" / שי' רבי נחוניא בן הקנה ופולוגתא אביי ורבא / "קם ליה מדרכה מיניה" חידוש
 הוא ר"אין לך בו אלא חידוש" / לכאורה רש"י ס"ל דאמרינן סבדא הנ"ל וביאור דבריו / ההכרח דאין לפרש כן ברש"י
 ומה שיש לבאר בזה

שקו"ט בדברי רב חסדא יהדגו ואל יחתמו שקר.....141**הת' השליח שמואל שי' סויסא, תלמיד בישיבה**

הצעת הסוגיא "אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר" / פשט דברי רב חסדא ומה שצ"ע / דברי רב חסדא אינם מדינא
 אלא מידת חסידות / פרש"י בדברי רב חסדא ובירור שיטתו / דברי ה"איכא דאמרי" וביאור דבריהם ושיטת רש"י /
 הטעם ששאר הראשונים לא ביארו כה"איכא דאמרי" / הטעם שה"איכא דאמרי" ביארו באופ"א

בענין "מתקנת עזרא ואילך אין בי"ד קבועין אלא בשני וחמישי".....149**הת' יוסף יצחק שי' דייצעס, בוגר הישיבה**

סוגיית הגמ' בענין זמן ישיבת בתי דינין, וקושיות התוס' על כך / תירוצן ר"ת על קושיות התוס' / שיטת רש"י
 בזמן ישיבת הבי"ד קודם תקנת עזרא, ומה שיש להקשות על דבריו / תירוצן ר"י על קושיות התוס' / בי"ד שבעיר
 אחת נשארו קבועים בכל יום / ישיבת הבי"ד שבעיר אחת אף היא אינה אלא בשני וחמישי / קושיית הרשב"א ומה
 שכתב לתרץ בכך, ומה שיש להקשות על דבריו / קושיא נוספת בביאור הרשב"א הנ"ל / קושיא נוספת על דברי
 הרשב"א הנ"ל / ביאור הב' ברשב"א ותירוצן הקושיות הנ"ל ע"פ ביאור זה / סיכום השיטות בישיבת הבי"ד קודם
 ולאחר תקנת עזרא

✧ חסידות ✧

מהות השגחה פרטית בראי החסידות.....165**הת' השליח מנחם מענדל שי' אקסלרוד, תלמיד בישיבה**

חידושו של הבעש"ט בענין השגחה פרטית / רמז להשגחה פרטית ב"עשרת הדברות" / נושא ההשגחה פרטית הוא
 תולדה מהתחדשות הבריאה בכל רגע ורגע / כל שינוי אפילו קטן נוגע לכללות הבריאה / מצב רוחו ונפשו של המכיר
 בהשגחה פרטית / התועלת ליהודי המכיר בהשגחה פרטית / הנגזר מהשגחה פרטית בעבודת ה' / הלימוד וההוראה
 בעבודת ה' מניהול צבא / סיכומו של דבר

172.....ביאור מ"ש "מלא כל הארץ כבודו" בתניא פמ"א

הרה"ת ישראל ש' ויינטראוב, בוגר הישיבה

שאלה בהמשך הענינים בתניא רפמ"א / ניסיון ביאור עפמ"ש בפמ"ז ד'מלא כל הארץ כבודו' קאי על ישראל / דחיה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ נח תשכ"ה / הקדמת ביאור רבינו במהלך הענינים ברפמ"א / לפ"ז יבואר הטעם למ"ש רבינו ב"מלא כל הארץ כבודו"

176.....בענין אופן הנס ד"שמש בגבעון דום"

הת' השליח שמואל ש' ליפשיץ, תלמיד בישיבה

ב' אופנים בנס ד"שמש בגבעון דום" / ביאור הרבי באופן הנס, ואופן אפשרי נוסף בנס / כללות אופן הנס ד"קריעת ים סוף" / שני שלבים בנס "קריעת ים סוף" והצורך בהם / החילוק בין "ידו של משה" ל"קריעת ים סוף" / סיכום ג' אופנים בניסים / קושיא ע"פ כל הנ"ל באופן הנס ד"שמש בגבעון דום"

185.....ביאור בענין המידות וגדרם בנפש האדם

הת' השליח יעקב אורי ש' ניימן, תלמיד בישיבה

הקדמה / חלקי הנפש / המידות הן "התגלות השרשה פשוטה" / ביאור לפי זה איך שהמוח שליט על הלב / מוחין לעצמו ומידות לזולת / מידות לזולת - גם בשרשן / רצון ותענוג / לכוח הרצון יש שליטה / תענוג ומוחין לעצמו / סיכום

193.....ביאור החידוש בדרגת הביטול באור "שנדגש בו מקודו"

הת' השליח מנחם מענדל ש' פבזנר, תלמיד בישיבה

הצעת המאמר / תוספת הסברה בחילוק זה / דוגמא מהמבואר בשעה"ו"א אודות ביטול הנבראים למקורם / דוגמא מענין ההרגשה בנבראים ש'מציאותם מעצמותם' / החידוש הנפלא שבמאמר זה

200.....בענין פעולת המצוות במציאות העולם

הת' השליח דוד נחמן ש' קירשנבום, תלמיד בישיבה

מעלת המצוות לאחר מ"ת - בגברא או בחפצא / פעולת הציווי עצמו במציאות העולם, והקושי שבדבר / היות הדבר ראוי למצוה מגלה על מעלתו / מצוות - "צוותא וחיבור", כיצד? / מחלוקת הפוסקים בדין השוכח לספור יום אחד מימי ספירת העומר / מציאות הספירה מתחדשת ע"י המצוה לספור את הימים / מצוות התורה מחדשים את מציאות הדבר בעולמה של התורה

❦ תורת רבינו ❦

211.....עקבתא דמשיחא וסדר מאורעות הגאולה

הרה"ת הרב יעקב ש' זלמנב, שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא

מאמרי חז"ל על זמן עקבתא דמשיחא ודור שכן דוד בא / סדר הגאולה בדברי רז"ל ודעות הראשונים בזה

218..... בענין "לא תוסיפו ולא תגרעו".....

הרה"ח הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר, ורב רובע י"א אשדוד

"לא תוסיפו" כהקדמה ל"לא תגרעו" / התייחסויות הרבי לפירוש האמור / שני ענינים בדברי הרבי ומקורם / מקורות, השוואות ודוגמאות נוספות ל"כל המוסיף גורע" / מקורות, השוואות ודוגמאות נוספות לפירוש הפסוקים / "לא תוסיפו – ואח"כ – ולא תגרעו" בספרי הרמב"ם

228..... בגדר תשלומי חומש בנשבע לשקר לדעת הרמב"ם.....

הת' השליח נועם יעקב שי' אור, תלמיד בישיבה

דעת הרמב"ם בדין "חומש" שהוא לכפרה / ביאור האבני נזר – החומש הוא ממון אבל תנאי לכפרה / ביאור הרבי – מצד הגזל חומש הוא לכפרה ואילו מצד הנגזל זהו ממון ממש / מחלוקת הראשונים מהיכן דיוק הגמרא "אלמא חומש ממוןא הוא" / ביאור יסוד שני המחלוקת – במחלוקת האם יש מחילה בכפרה

233..... בגדר "קשר של קיימא" לשיטת אדה"ז.....

הת' השליח חיים מאיר שי' ביטון, תלמיד בישיבה

"קשר של קיימא" – תלוי בדרך העולם או בדעתו של הקושר / שיטת הט"ז ואדה"ז בגדר "קשר של קיימא" / דעת המשנ"ב בגדר קשר של קיימא, ומה שהקשה על שיטת הט"ז / חצי מלאכה במקום מצוה / ביאור חדש בגדר מלאכת קושר / ביאור גדר "דעת שיתקיים לעולם", והנ"מ מזה לקשר של מצוה / ביאור קושיות המשנ"ב ע"פ הנ"ל

243..... ביאור חידושה וענינה של מצוות מילה אצל אברהם אבינו.....

הת' השליח יוסף יצחק שי' דוברבסקי, תלמיד בישיבה

הביאור במעלתה של מצות מילה אצל אאע"ה / התיווך עם ענין הציווי ד"לך לך" / תוספת ביאור במעלתו של הציווי ד"לך לך" / החילוק הנראה בפשטות עפי"ז בין ב' הציוויים, וחידושו של הציווי דמילה / ביאור נוסף בחידושה של מצות מילה: פעולתה הוא במה שהוא רק בחיק הבורא / ביאור ענין "חיבור עליונים ותחתונים" הקיים בציוויים אלו, ועפי"ז תוספת חיזוק להנ"ל

253..... בגדר "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" לשיטת הרמב"ם.....

הת' השליח דוד נחמן שי' קירשנבוים, תלמיד בישיבה

תקנת אושא – "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" / דברי הרמב"ם בפיה"מ, והסתירה לדבריו בספר היד / ביאור המפרשים בדברי הרמב"ם, ומה שיש להקשות על דבריהם / ביאור רבינו בסתירה הנ"ל / גדר החיוב במצות צדקה – תלוי בהישג יד הנותן / ביאור רבינו בטעם הדין שאין פוסקים צדקה על היתומים / תיווך שיטת הרמב"ם בגדר האיסור לבזבז יותר מחומש עם ביאור הנ"ל בדין פסיקת צדקה על יתומים

263..... הוספה: מראי מקומות, ציונים, והערות בתורת הרבי.....

זעקת "עד מתי?!" | היחס לאורח מן הרגע הראשון | ב"דרכן של צדיקים" | מעלת דברי תורה שבדפוס לרבים ולדורות | "מבצע מצה" | "אביון" – בדעת | מאכל המיוחד לפורים | האם יוסף קיים כיבוד אב אף שיסתכן בכך? | נשים בתלמוד תורה | שכינה מדברת מתוך גרונו של רבי | בין פסח לעצרת זמן מסוגל לרפואה | קנין תורה – ע"י יסורים | מבצע תורה | מבצע כשרות האכילה ושתי' | מבצע צדקה | מבצע מזוזה | מבצע הדלקת נרות שבת קודש | מבצע (הדלקת נרות) חנוכה | להימנע מהיתר עיסקא | זהירות במינויים שכרוכים בשוחד | לסמוך על רבי שלא יכשיל ח"ו | היתר (מפוקפק) של טעות גוי | משה זיכה את כל בני"ב בעשיית המשכן | בעקבות נישואי יצחק ורבקה | המעלה שבמשפך | לימוד חסידות לפני התפילה | השכמה בש"ק בבוקר ללימוד חסידות | עוד בענין לימוד מגוי | הוכחה ללא פניות | פילא בקופא דמוחטא | קידוש ה' – מחיים | פליטת הקולמוס | כשחז"ל קובעים "כאילו"

הכוונה שהדבר ממש כך | דבר שתיקונו עדיף מאשר דבר שהוא מתוקן מעיקרו | הרביים נמנעו מלענות ולכתוב בחודש תשרי | זהירות מחידושים | הדפסת חידושי תורה מקרבת הגאולה | מעלת דחיות בין חסידים | טעמים נוספים למאכלי חלב בחג השבועות | תשובה וחשבון נפש החל מראש חודש אלול | שמח בחלקו – רק בגשמיות | משנכנס אדר מרבין בשמחה החל מא' דראש חודש | מרבין בשמחה בענייני הרשות? | מרבין בשמחה בכל החודש | יאריך ימים ויחי המלך | ביאת נשמות ההורים שנפטרו להשתתף בשמחת ילדיהם | התקדשות המקום על ידי עבודת הצדיק | הקפדה להתפלל במקום תפלת צדיק | זכר למ"ת ביום הפורים | חשיבות הסדר | אמריקה ונתינת הצדקה | אופן התפלה בעת מלחמה | פטירה בעת קיום מצוה | קטן נקרא "שומר משמרת הקדש" | הזהירות בהפצת שיחות מרשימות השומעים | מעלת ספר המצוות להרמב"ם | אין מערבין שמחה בשמחה | דברי גדולי ישראל שנערכו על ידי תלמידיהם | ניחום עם "אבלי ציון וירושלים"

❧ הלכה ❧

301..... בענין הטעם שאין מברכים "שהחיינו" בשבעי של פסח

הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר, ורב העיר

שיטת הרמב"ם בגדר ברכת "שהחיינו" על המועדים / קריעת ים סוף - שלימות יציאת מצרים או עניין חדש? / האומר "שירת הים" - יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים? / שני עניינים בגאולת מצרים - גאולת הגוף וגאולת הנפש / שני העניינים בגאולת מצרים - בנוסח ההגדה / ביאור שיטת המג"א ע"פ הנ"ל / ביאור החידוש שבשביעי של פסח לגבי שאר ימי חוה"מ

308..... בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון

הרה"ג הרב דוד אבוטבול שליט"א, מו"ץ בבית ההוראה "אפיקי מים", ורב קהילת אליהו הנביא קרית אתא

הקדמה / חקירה בגדר מומר האוכל נבילות לתיאבון / דעת הטור ו"הבית יוסף" בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון / שקו"ט בדעת מרן המחבר והרמ"א, בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון / הערות על ביאורי האחרונים בשיטות המחבר והרמ"א, ביאור באופ"א בשיטותיהם, סיכום השיטות / דעת הרמב"ם בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון / עניינים שהזמן גרמא

315..... בענין סיכון עצמי להצלת הפרט והכלל

הרה"ג הרב יהונתן דוד בלסן שליט"א, ר"מ בשיבת שח"ם, קרית אתא

סיכון עצמי להצלת יחיד והחילוק בין סיכון חיים לסיכון איבר / עוד בנדון הנ"ל / סיכון עצמי כדי להציל רבים מסכנה ודאית / חילוף חייל פצוע משטח מסוכן וחשוף

322..... בענין תעורבות דבר שעיקרו לכך האם מתבטל בשישים

הרה"ח הרב ניסן טווערסקי שליט"א, כולל מאקאווא

חומרת הרשב"א שדבר שעיקרו לכך אינו בטל / ה"נודע ביהודה" חולק על חומרא זו / חומרא זו בנותן טעם דווקא / נפק"מ למעשה מהנ"ל

דין ודברים במה שאמרו עבד איניש דינא לנפשיה..... 325

הרה"ג הרב איתן כהן שליט"א, כולל 'משכן משה'

דעות הראשונים בדין עבד איניש דינא לנפשיה / מחלוקת הנו"כ בביאור שיטות המרדכי והריב"ש / מחלוקת הנו"כ בביאור שיטות הרא"ש ומהרי"ק / תפיסה ע"י מיגו בחפץ שאינו מבורר שהוא שלו / בירור דעת מהרי"ק שיכול לתפוס ע"פ טענתו / תפיסה בפיקדון או הלוואה שכבר באו לידו / אי מותר ליטול את שלו בסתר

זמן אכילת לחם הפנים - בשבת שחל בו ערב פסח..... 331

הרה"ח הרב יואל יחיאל מיכל לעמבערגער שליט"א, כולל 'חלקת יעקב' - ברייש, בני ברק

הקדמה / סתימת המשנה - דוקא יוה"כ שחל בשבת מתחלק לחה"פ בערב / מצה שאינה שמורה אי אסורה באכילה בער"פ / בדברי רש"י מבואר להדיא שהיו נחלקים בו ביום, אך לא מתי נאכלו / אבני נזר - נאכלו בו ביום ומשום 'חביבה מצוה בשעתה' ודחי לאיסור דמצה בער"פ / עטרת משה - לא שייך באכילת לחה"פ כלל דחביבה מצוה בשעתה / אכילת לחה"פ סגי בפחות מכשיעור ולכן ליכא איסורא דמצה בער"פ / מרחשת - עפ"י דברי הצ"ח בלחמי תודה דכדי לא למעט זמן אכילתו לא העמידו חכמים דבריהם / אכילת מצוה אינו פגם וולוזל במצת המצוה דבערב / תדיר וחיובא דיומא מה קודם / לא שייך כאן כלל דתדיר וחיובא דיומא / אי נימא דנאכלין רק לערב מדוע נחלקים בו ביום ואין אסורים בטלטול משום מוקצה

דין הוצאת דיבה ושם רע בזמן הזה..... 337

הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א, רב קהילת חניכי הישיבות הספרדים, ומח"ס באר מלך על דרמב"ם

דברי הרמב"ן והרמב"ם בחומרת עוון לשון הרע / חיוב משום בושת בהוצאת שם רע / דברי הפוסקים אי שייך נידוי וקנס בבושת דברים / הוצאת שם רע בשידוכין / לגבות ממון בזמן הזה / שצריך כוונה לבייש / כשטוען שכל מה שאמר הוא אמת / כמה דברים בביוש חבירו שיש בהם משום מיגדר מילתא / חומרת הוצאת שם רע / לצאת ידי שמים וכן לנדות עד שיפייס / העולה מהאמור

הלכות שבת

בענין טלטול סכין של מילה לאחר הברית בשבת..... 355

הרה"ג הרב שלום חמו שליט"א, ראש הכולל 'תורה חיים', וראש בית המדרש 'היכל התורה'

דין טלטול סכין של מילה לצורך המילה בשבת / מחלוקת רבינו ירוחם ומהרי"ל בדין טלטול סכין של מילה לאחר המילה בשבת / ביאורי האחרונים בדעת רבינו ירוחם - דמותר לטלטל סכין מילה לאחר המילה בשבת / הלכה למעשה בדין טלטול סכין של מילה לאחר המילה בשבת ע"פ ביאורים הנ"ל / קושיית הראשונים מה טעם לא אמרינן גזירה דרבה במילה בשבת / ביאורי הראשונים והאחרונים בקושיא הנ"ל

לישה בשינוי בשבת של חומרים שאינם מיני מאכל..... 362

הרה"ח הרב אשר חנוך ינקלביץ שליט"א, מו"ץ בבית ההוראה המרכזי, חיפה, וראש בית מדרש להוראה מאקאווא, קרית אתא

יסוד היתר לישה בשינוי בחומרים שאינם מיני מאכל / שימוש באבקת הדבקת שיניים / נתינת טיפות לאבקת טבק / הכנת תחבושת גבס / הכנת משחה רפואית /

367.....דין הבדיל על הכוס קודם שיבדיל בתפילה

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א, מראשי כולל ישיבת הר"ן, קרית אתא

מקור דין הבדלה על הכוס והבדלה בתפילה / שקו"ט בדברי שו"ע הרב אי שייך להקדים הבדלה על הכוס לכתחילה / הבדיל על הכוס ולא בתפילה אי מותר בטעימה

371.....שקו"ט בדין המגיס והמוציא בכף בדברי הראשונים

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביץ שליט"א, ר"מ בישיבה

הצעת דברי הראשונים בטעם ובאופן חיוב מגיס / דין מגיס באינו מבושל כל צרכו ובמבושל כל צרכו בעודה על האש לראשונים הנ"ל / שיטת הכלבו בדין מגיס בקדירה שעל האש / פלוגתת ראשונים אי הוצאה בכף חשיבה ממש כהגסה / סיכום דיני מגיס והוצאה בכף הנלמדים מכהנ"ל / שקו"ט בדברי שו"ע המחבר בדין הוצאה בכף / שיטת שו"ע המחבר לגבי הגסה והוצאה בכף בעומד על האש / שיטת הרמב"ם וסיכום הדינים לשו"ע המחבר ע"פ הבנת המשנ"ב / דברי הרמ"א ופירוש דבריו / דברי שו"ע"ר והעולה מדבריו / שקו"ט במגיס והוצאה בכף בנתבשל כ"צ ועומד ע"ג האש לשו"ע"ר / סיכום דיני מגיס והוצאה בכף למשנ"ב ושו"ע"ר / דין המתבשל בשבת / דין המתבשל בשבת / שיטת המשנ"ב לגבי מאכל שאינו מבושל כ"צ והגיסו בו / שיטת שו"ע"ר לגבי מאכל שהגיסו בו ואינו מבושל כל צרכו / סיכום הדינים למעשה לפי המתבאר מכל הנ"ל לשיטת שו"ע"ר

389.....שקו"ט בדין בישול מלח ודין המאכל שנתן בו מלח

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביץ שליט"א, ר"מ בישיבה

פלוגתת אמוראים בדין בישול מלח / פסיקת רוב הראשונים בפלוגתת הנ"ל / פסיקת השו"ע ונו"כ ודעת אדה"ז / דין המתבשל בשבת / דברי רבינו שמחה להתיר מאכל שנתנו בו מלח והיוצא מדבריו / השגת הט"ז על רבינו שמחה וביאור מחלוקתם / דברי הרמ"א ושו"ע"ר במקרה הנ"ל / המיוחדות שבשו"ע"ר והעולה מכך / ביאור באופ"א כוונת רבינו שמחה / ע"פ הנ"ל ביאור שיטת שו"ע"ר / סיכום הדברים למעשה מכל הנ"ל

403.....בענין מוקצה שהוכן מבעוד יום ללא ידיעת הבעלים

הת' השליח חיים אליעזר שי' בוטמאן, תלמיד בישיבה

הקדמה / סוגיית הגמ' בדין מוקצה שהוכן מבעוד יום ללא ידיעת הבעלים, ושיטת רש"י בזה / שיטת הר"ן בסוגיא / דברי שו"ע"ר בדין זה, והמסתעף מכך / ביאור סברת ההיתר לשיטת שו"ע"ר, וסילוק הקושיות הנ"ל

408.....בדין תורת כלי על שבדי כלים בשבת

הת' השליח שלום אורי נתן נטע הכהן שי' ברכה, תלמיד בישיבה

הצעת דברי שו"ע"ר והקושיות בדבריו / ב' סוגים בשבדי כלים שהדרך לייחדם / ביאור דברי שו"ע"ר ע"פ יסוד הנ"ל

412.....בירוד הטעם שכיסוי קרקעות צריכים בית אחיזה

הת' השליח מנחם מענדל שי' אקסלרוד והת' השליח חנוך שי' וואלף, תלמידים בישיבה

הצעת הסוגיא בדין כיסוי כלים אימתי צריכים בית אחיזה / שיטת רש"י בטעם שכיסוי קרקעות צריכים בית אחיזה וביאור דבריו / שיטת התוס' בטעם שהצריכו חכמים בית אחיזה בכיסוי קרקעות / דברי שו"ע המחבר בדין כיסוי בור ודות ופי' המג"א / פי' המשנ"ב בדברי שו"ע המחבר / הנפק"מ למעשה בין שני הפירושים (המג"א והמשנ"ב) הנ"ל / מה שיש לדון בשיטת המג"א והנפק"מ מכך / דברי המשנ"ב ולבושי שרד בדעת המג"א / דברי שו"ע"ר בכל הנ"ל / העולה למעשה בפועל לפי שו"ע"ר

422..... דין קידוש במקום סעודה באכילת תמרים לדעת אדה"ז

הת' מנחם מענדל שי' הורוביץ, בוגר הישיבה

דברי הפוסקים באלו מאכלים יוצא ידי קידוש במקום סעודה / ביאור למה שלא הביא אדה"ז דיוצא בתמרים ודחייתו / ביאור ע"פ דברי הלבוש בגדר ברכת התמרים / ביאור הטעם לחזרת אדה"ז מדבריו בלוח, ובהקדים ביאור מחלוקת הלבוש והבאה"ג בדינים אלו / דחיית ביאור הנ"ל בדין קמב"ס ע"פ המתבאר

428..... בענין מדוכה שיש בה שום

הת' השליח דוד נחמן שי' קירשנבום, תלמיד בישיבה

דינה של מדוכה ריקה ומדוכה שיש בה שום / מחלוקת במדוכה שיש בה ככר או תינוק / נסיון ביאור בשרש למחלוקת הנ"ל / הקושי שבביאור זה ע"פ דברי הרא"ש בשו"ת / ביאור חדש בשרש מחלוקת זו / הסברת סדר הדברים בשו"ע"ד במחלוקת הנ"ל / ביאור קושי בדברי שו"ע"ד ע"פ ביאור הנ"ל / השלכות מעשיות ע"פ הנ"ל

436..... שקו"ט באופני הוצאת זבוב ממשקה

הת' השליח מנחם מענדל שי' קישון, תלמיד בישיבה

שיטת הט"ז בדין הוצאת זבוב מכוס משקה / דברי שו"ע"ד בדין הנ"ל והעולה מכך / חזרת רבינו בסידור מאופן הוצאת הנ"ל וטעמי הדבר / אופן הוצאת הזבוב לפי הסידור וסיכום הדברים / דין הוצאת זבוב עם הרבה משקה / הטעם שבסידור הביא רק תקנת שפיכה / סיכום אופני הוצאת זבוב למעשה בפועל לפי המתבאר מכהנ"ל

447..... הוספה: טבלת סיכום דיני בישול בשבת

רמב"ם

457..... בגדר מצות מילה אי הוי במעשה המילה או במה שהאדם מהול

הרה"ג הרב אברהם שמעון ליפשיץ שליט"א, ר"מ ישיבה לצעירים, ורב קהילת 'חגיגי הישיבות', מח"ס אשל אברהם

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אי מצות המילה הוי במעשה המילה או במה שהאדם מהול / הנפק"מ בזה לענין חזרה על ציצין שאין מעכבין בחול ולענין אי מהני מילה בתוך ח', דאזלי בזה לשיטתייהו / הנפק"מ בזה לענין טופס ברכת המילה, דאזלי בזה לשיטתייהו / עפ"ז יבואר דלשיטת הרמב"ם אפי' חולי קל דוחה המילה כשאפשר למול לאחר זמן

463..... בעניני מצוות תפילין וציצית

הרה"ג הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א, גאב"ד קוממיות – ירושלים

פרטי מצוות תפילין וציצית / ביאור שחלוקת המצוות היא לפי הענין וקושיית הרמב"ן / ביאור שתפילין של ראש ושל יד כוונתן שונה משא"כ ציצית / גדר "פתיל תכלת" / "תכלת" – ככריכה ל"לבן" ולא בפני עצמו / ראיות לביאור זה מענין פסח ומרור

בענין האם מצות השופר הוי בתקיעה או בשמיעה.....471

הרה"ח הרב יוסף אברהם פיזם שליט"א, רב קהילת חב"ד קרית שמואל, וד"י תות"ל דקדירות
שיטת הרמב"ם - המצוה בשמיעה / דינים נוספים המסתעפים מכך / הטעם לשיטת הרמב"ם / שיטת ר"ת -
המצוה בתקיעה / דין חרש המדבר ואינו שומע לפי זה / ביאור לפי זה מדוע חרש אינו מוציא ידי חובה / שיטות
נוספות / השלכות נוספות ממחלוקת זו / סברת הצ"צ שחרש המדבר חייב בשופר / עיקר המצוה היא השמיעה
אמנם צריך תקיעה כשרה / סברא לומר שלא נחלקו בשורש המצוה אלא רק בברכה / סיכום השיטות / שני המשלים
של הבעש"ט ורלווי"צ מבארדיטשוב / הקשר למחלוקת בענין "תקיעה" או "שמיעה"

❧ הוספות ❧

שער ראשון + התלמידים השלוחים במגדל העמק.....489

מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דודנו לקבוצת השלוחים הראשונה לישיבת מגדל העמק

שער שני + חינוך ילדי ישראל.....497

מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דודנו לדב יחיאל מלוב שליט"א

שער שלישי + לימוד ודרכי החסידות.....505

מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דודנו לדב שמעון משה דיסקין ע"ה



דבר מלכות



מאמר ד"ה יהי ה' אלקינו עמנו ה'תשכ"ד

בס"ד. ש"פ קרח, ג' תמוז ה'תשכ"ד*

יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו¹, וידועה השיחה של בעל הגאולה שאמר בג' תמוז תרפ"ז², מיר בעטען בא השי"ת, יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, השי"ת זאָהל זיין מיט אונז, און וועט זיין מיט אונז כאשר הי' עם אבותינו. וצריך להבין הרי בקשה והבטחה הם ענינים שונים (ולכאורה גם הפכים), ואעפ"כ אומר מיר בעטען בא השי"ת כו' זאָל זיין מיט אונז און וועט זיין מיט אונז, שהבקשה היא (לא רק זאָל זיין מיט אונז אלא גם) וועט זיין מיט אונז. והגם שתיבת יהי היא לשון בקשה וגם לשון הבטחה³, הרי הם לכאורה פירושים (ענינים) שונים, ובהשיחה כולל שני הענינים יחד.

וממשיך בהשיחה, דזה שיהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו (יהי בלשון בקשה וגם בלשון הבטחה) הוא הגם מיר זאינען דאָך ניט גלייך צו אבותינו. ויש לומר, שהמקור לביאור זה הוא מה דאיתא במדרש⁴ וכן שלמה אומר לפני הקב"ה מלך שהוא שוכר פועלים והן עושין מלאכתן יפה ונותן להם שכרן מה שבח יש למלך, ואימתי הוא משוכר כשישכור פועלים רעים⁵ שאין עושין מלאכתן ונותן להם שכרן וזו היא טובה גדולה וכה"א יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו. ומבאר בהשיחה דזה שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו הוא כי אבותינו היו בעלי מס"נ בפועל ממש על התורה והמצוות. וצריך להבין, הרי אמירת שיחה זו היתה בקשר עם נסיעתו לגלות קאסטראמא, שהגלות (ולפני זה המאסר) הי' בגלל מסירת נפשו בפועל על התורה והמצוות נזיתירה מזו, שגם האמירה דשיחה זו היתה מס"נ בפועל⁶, ואעפ"כ אומר שאין אנו דומים לאבותינו שהיו בעלי מס"נ.

ולכאורה יש לומר, דכיון שבקשת בעל הגאולה יהי הוי' אלקינו עמנו היתה (לא רק עבור עצמו אלא גם) עבור כל ישראל, כולל גם אלו אשר בשם ישראל (רק) יכונה⁷, לכן אמר שאינם דומים לאבותינו שהיו בעלי מס"נ בפועל. אבל ביאור זה אינו מספיק, כי בהלשון "מיר זיינען דאָך ניט גלייך צו אבותינו" כלל גם

(* יצא לאור בקונטרס ג' תמוז — תש"נ, "לקראת ג' תמוז הבעל"ט, יום צאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מבית האסורים, שאז הותחלה הגאולה די"ב י"ג תמוז .. בדרכי תמוז, שנת ה'תשנ"ג).

(1) מלכים-א ח, נו.

(2) נדפסה בסה"מ קונטרסים ח"א קעה, ב ואילך. לקו"ד כרך ד תרצא, ב ואילך. סה"מ תרפ"ז ס"ע קצה ואילך. ועוד.

(3) ע"ד שני הפירושים בואהבת (תו"א תשא פו, ג. ובהנסמן בהתוודעויות תשמ"ט ח"ג ס"ע 235).

(4) מדרש תהלים כו.

(5) במדרש תהלים הוצאת באבער "פועלים עצלים". וראה בהשיחה (דג' תמוז תשכ"ד) הביאור דב' הגירסאות.

(6) לשון בעל הגאולה במכתבו לחגיגת י"ב י"ג תמוז הראשונה — ט"ו סיון תרפ"ח (נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו. ה'תש"ח ע' 263 ואילך. אגרות-קודש שלו ח"ב ע' פ ואילך). וראה לקו"ש ח"ח ע' 329 ואילך. וש"נ.

את עצמו. ואין לומר דזה שכלל גם את עצמו בכלל אלה שאינם בעלי מס"נ בפועל הוא בדרך ענוה, כי ענין ענוה שייך דוקא בדבר שבערך.

(ב) **והנה** נוסף להדיוקים שבהשיחה צריך ביאור בהלשון יהי הוי' אלקינו עמנו (שבהכתוב עצמו), דלכאורה, לאחר שאומרים הוי' אלקינו, שהוא אלוקה שלנו, ובפרט להמבואר בחסידות' שאלקינו פירוש כחינו וחיותינו, מה צורך לבקשה שיהי' עמנו. גם צריך להבין אומרו עמנו גו' עם אבותינו, דלשון עם נופל על דבר שהוא טפל להדבר שהוא עמו [כמו יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב]⁸, שיורשי הבעל הם טפלים ליורשי האב⁹, ואעפ"כ אומר יהי הוי' אלקינו עמנו גו' עם אבותינו, שהוי' אלקינו הוא טפל אלינו ולאבותינו.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע¹⁰ דהטעם על שבירת שמים נאמר לשון אוצר¹¹, הוא, כי כמו שאוצר המלך, אין ביד המלך לעשות אוצר אם לא יקבץ מאחרים, כן היראה (אוצרו של מלך מלכי המלכים הקב"ה) אינה בידי שמים, כמארוז"ל¹² הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ויש להוסיף, דהטעם על שהלשון אוצר נאמר ביראה דוקא, הגם שענין זה (שהקב"ה צריך כביכול להאדם) הוא בכל המצוות, כי בכדי שיהי' קיום המצוות כדבעי הוא ע"י אהבת ה' או ע"י יראת ה'¹³, ומהחילוקים בין אהבה ליראה הוא¹⁴, דאהבת ה' באה ע"י גילוי אור מלמעלה, ויראת ה' באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם. וע"ד יראת מלך בור', דזה שאנשי המדינה יראים מפני המלך הוא לפי שקיבלו אותו להיות מלך עליהם¹⁵, דקבלת המלכות הוא ע"י העם, שום תשים עליך מלך¹⁶. ועפ"ז יש לבאר הלשון יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו, כי ביראת ה' (שהיא ראשית העבודה ועיקרה ושרשה¹⁷), העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה (הוי' אלקינו) הוא רק מסייע להאדם, עמנו.

(ג) **והנה** הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול. ובפרט יראת המלך, שום תשים עליך מלך שתהא אימתו

(7) לקו"ת בלק עג, ג. פינחס פ, א. ובכ"מ.

(8) יבמות לח, א (במשנה).

(9) שם לח, ב. וראה תוספות ישנים יומא פה, ב. פירוש הר"ש למס' טהרות פ"ז מ"ד. תויו"ט אבות פ"ב מ"ב.

(10) אוה"ת שבועות ע' צג (מבחי ס"פ תבוא). נ"ך ע' רכב (משל"ה חלק תושב"כ פ' ויגש (ש, א)).

(11) ישע"י לג, ו. ברכות לג, ב. ועוד.

(12) ברכות שם.

(13) ראה תניא פל"ט (נג, ב). ובכ"מ.

(14) ראה לקמן ס"ע רכב ואילך.

(15) "והראי" שהרי מלך אחר שלא ממדינתו, אין אימתו ופחדו עליו כו' מפני שלא קיבל אותו למלך עליו" (המשך תרס"ו ע' של).

(16) שופטים יז, טו.

(17) תניא רפמ"א.

עליך¹⁸, שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך [נדטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו], שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"י הוא רק בהציוור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך.

ויש לומר שעד"ז הוא במס"נ, דכיון שמס"נ הוא ביטול בתכלית, ובפרט כשהמס"נ היא על ענינים כאלה שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם¹⁹, לכן היא (בעיקר) לא ע"י גילוי אור מלמעלה אלא ע"י שהאדם מוסר את נפשו. ועפ"ז יובן עוד יותר שהבקשה והתפלה דבעל הגאולה (בהשיחה דג' תמוז) היתה בלשון הכתוב יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו, כי דיבר אז בענין העבודה דמס"נ, ובזה עצמו כו"כ ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם שבאה (בעיקר) מהאדם עצמו, וכיון שבהעבודה דמס"נ העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה הוא מסייע לעבודת האדם, לכן התחיל בקשתו ותפלתו (בלשון הכתוב) יהי הוי' אלקינו עמנו.

ד) והנה לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים. כדרשת רז"ל²⁰ עה"פ²¹ והתייצבו שם עמך, עמך בדומין לך. דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל (כנ"ל סעיף ב), מ"מ, יש לו דמיון להעיקר. ועד"ז הוא בלשון את, שמורה על דבר טפל כדרשת רז"ל²² עה"פ²³ את בשרו את הטפל לבשרו, ומ"מ הוא בדומה להעיקר, כדרשת רז"ל²⁴ עה"פ²⁵ ונשאו אתך, אתך בדומין לך. ומבואר בספרי דקדוק²⁶, דהטפל המרומז בלשון את הוא טפל יותר מהטפל שבלשון עם²⁶. ועפ"ז, בלשון את עיקר ההדגשה הוא שהדבר (שאומרים עליו את) הוא רק טפל, ובלשון עם עיקר ההדגשה הוא על הדמיון דשני הדברים. ומזה מובן, שעיקר ההדגשה ביהי הוי' אלקינו עמנו

(18) סנהדרין כב, א (במשנה). וש"נ.

(19) וראה כס"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד.

(20) קידושין עו, ב. סנהדרין לו, ב. הוריות ד, ב.

(21) בהעלותך יא, טז.

(22) פסחים כב, ב. וראה גם ברכות לו, ב "את פרי — את הטפל לפרי".

(23) משפטים כא, כח.

(24) יתרו יח, כב.

(25) ראה בארוכה בהשיחה דג' תמוז תשכ"ד.

(26) ועפ"ז יש לבאר השינוי בלשון הכתוב (בהעלותך יא, טז), שבתחלת הענין כתיב "ולקחת אותם אל אוהל מועד והתייצבו שם עמך", ולאח"ז "ונשאו אתך במשא העם" — כי כשנכנסו לאוהל מועד "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" (פרש"י שם), משה וזקנים (כמו) שוין*, ולכן נאמר "עמך". משא"כ ב"ונשאו במשא העם" נרגש יותר שהם רק טפלים למשה — "אתך".

(* להעיר מקידושין מג, א (ובפרש"י שם), דאורי' מורד במלכות ה' מפני שקרא ליואב אדון בפני המלך. אלא שאי"ז דומה ממש לנדוד, כי המדובר בכתוב הוא בענין כניסתם לאהל מועד "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" לפני שה' הדיבור. ולכן נאמר "עמך", שגם "עמך" מורה על טפל אלא שאינו טפל כ"כ בהטפל ד"את".

הוא לא שהוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם, אלא הדמיון כביכול שביניהם. ויש לומר, שהדמיון שביניהם הוא בהענין דעיקר וטפל. דכמו שהשלימות דעבודת האדם היא כשהעבודה שלו היא בכח עצמו²⁷, שלכן הוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם (כנ"ל סעיף ב), עד"ז הוא לאידך, שהשלימות דעבודת האדם היא כשעבודתו [גם העבודה בכח עצמו, וגם העבודה דמס"נ, כולל גם המס"נ על ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם] היא לא מפני שהוא רוצה לעבוד את ה' אלא מפני שהוא בטל לאלקות. דכיון שביטולו להקב"ה הוא ביטול בתכלית, לכן, כל מצוה ומצוה (גם כשע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו על זה) היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, אפילו כשקיומה הוא ע"י מס"נ.

ויש להוסיף, דע"י הביטול לאלקות, מיתוסף גם בהמס"נ²⁸. דכאשר המס"נ שלו היא מפני שהוא רוצה והחליט לקיים ציווי הקב"ה גם כשצריך לזה מס"נ, הרי יש אצלו נתינת מקום שאפשר להיות גם באופן אחר, וזה שבפועל הוא עומד במס"נ הוא רק מפני שהחליט כן. משא"כ כשהמס"נ שלו היא מפני ביטולו להקב"ה, שלכן כל מצוה שצוה הקב"ה היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, הרי אז אין נתינת מקום כלל שיהי' באופן אחר.

(ה) **וזהו** יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו, דבעבודת האבות מודגשים שני ענינים הנ"ל. שקיימו כל התורה עד שלא ניתנה²⁹, דבזה מודגש שעבודתם היתה (לא מפני הציווי מלמעלה, אלא) בכח עצמם. ואעפ"כ היו בתכלית הביטול, דהאבות הן הן המרכבה³⁰. וביטול המרכבה להרוכב הוא ביטול בתכלית. דביטול המרכבה להרוכב הוא לא מצד הרצון דהמרכבה (שרוצה להיות בטילה להרוכב ומרכבה אליו), אלא מצד הרוכב. וכיון שבביטול יש כו"כ דרגות, לכן, מבקשים יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו, שהענין דיהי הוי' אלקינו עמנו, הביטול שלנו לאלקות, יהי כאשר ה' עם אבותינו, ביטול דמרכבה.

(ו) **ועפ"ז** יש לבאר מה שאמר בעל הגאולה "מיר זאיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו, וועלכע זיינען געווען בעלי מס"נ בפועל", שכלל גם עצמו בזה, כי אמיתית הענין דמס"נ הוא כשהמס"נ הוא מצד הביטול (כנ"ל סעיף ד), וכיון שבביטול יש כו"כ דרגות (כנ"ל סעיף ה), לכן, שייך שיאמר על עצמו (מצד ענוה) שחסר לו בענין המס"נ. ועפ"ז יש לבאר גם מה שאומר בהשיחה שבהבקשה יהי הוי' אלקינו עמנו נכלל גם הפירוש דיהי לשון הבטחה (וועט זיין מיט אונז), כי זה שתפלה (בקשה) והבטחה הם שני ענינים שונים הוא כי תפלה היא בקשת האדם והבטחה היא מלמעלה, וגם בצדיקים, כאשר הם מציאות (בדקות עכ"פ), תפלה

(27) ראה המשך תרס"ו ע' שיט. ובכ"מ.

(28) ובפרטיות, שני ענינים בזה: דכיון שענין המס"נ הוא ביטול, הרי אמיתית ענין המס"נ הוא כשהמס"נ הוא מצד הביטול. ושע"י הביטול מיתוסף גם בהפועל דמס"נ, ככפנים.

(29) ראה יומא כח, ב. קידושין פב, א (במשנה).

(30) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

והבטחה הם שני ענינים. דהבטחת הצדיק היא בשליחותו של הקב"ה, ותפלת הצדיק היא בקשת הצדיק עצמו. משא"כ כשהצדיק הוא באופן שגם העבודה שלו בכח עצמו (שהיא לכאורה "מציאות") היא בתכלית הביטול, אזי גם בהתפלה (בקשה) שלו יש גם ענין ההבטחה.

ויש להוסיף, דמעין זה (שגם המציאות היא כביטול) המשיך גם בהמקושרים ושוייכים אליו. ע"י שהשריש בהם מס"נ גם על ענינים שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם (מס"נ מצד האדם) ושגם המס"נ על ענינים אלו תהי' באופן שאין שייך כלל באופן אחר (מס"נ מצד האלקות). ולכן זה שבהבקשה דבעל הגאולה כלול גם ענין ההבטחה הוא גם מצד המקבלים.

ותקוים ההבטחה יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, ולכל בני ישראל יהי' אור³¹ ברוחניות ובגשמיות³².



(31) ע"פ לשון הכתוב בא יב, כג.

(32) לשון בעל הגאולה בסיום השיחה דג' תמוז תרפ"ז.

בענין איסור היציאה מא"י ומבבל בדעת הרמב"ם, והבחירה בישדאל וא"י

לארץ⁸, וביניהן גם ההלכה⁹: „לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים".

ב. ולהבין שיטת הרמב"ם יש להקדים ולבאר את המשך וסיום דברי הרמב"ם בהלכה הנ"ל:

„כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות שנאמר¹⁰ בבלה יובאו ושמה יהיו".

מקור הלכה זו הוא (כמו שציין בכסף-משנה) במסכת כתובות, ושם הובאו בגמרא שתי מימרות של רב יהודה: „אמר ר' יהודה כל העולה מבבל לארץ עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם"¹¹; ובהמשך לזה¹²: „אמר ר' יהודה אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות".

(8) וגם הדינים שבמשנה (כתובות שם. הובא ברמב"ן פרשתנו) הכל מעלין לא"י כו' – רמב"ם פ"ג מהל' אישות ה"ח ואילך. וראה רמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ט.

(9) הלכות מלכים שם ה"ב.

(10) ירמ' כז, כב.

(11) שם קי, סע"ב.

(12) קיא, א.

א. על הפסוקי „והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה", כתב הרמב"ן: „על דעתי זו מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה כי הוא נתנה להם. . ומה שהפליגו רבותינו במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה. . בכאן נצטוונו במצוה הזו". יתירה מזו: בהשגותיו והשלמתו לספר המצות להרמב"ם מנה זאת הרמב"ן במנין המצוות² כמצוה בפני עצמה (דלא כשיטת הרמב"ם). והאריך לבאר, שזהו הטעם לדברי הגמרא³ „כל היוצא⁴ ממנה (מארץ ישראל) ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה שנאמר⁵ כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' גו'".

ואע"פ שהרמב"ם לא מנה ישוב הארץ כו' במנין המצוות, ולא הזכיר כלל שיש מצוה בדבר⁶, מכל מקום מצינו בדברי הרמב"ם כמה הלכות⁷ באיסור היציאה מארץ ישראל לחוץ

(*) וסיום מס' כתובות.

(1) פרשתנו לג, נג. – בכמה ענינים דלקמן (בפנים ובהערות) – ראה ג"כ אנציקלופדיא תלמודית ערך א"י, וש"נ. ארץ חמדה (אה"ק, תשי"ז) שער א', ובפרט שם סי' ה'.

(2) מ"ע ד. וראה גם רמב"ן אחרי ית, כה.

(3) כתובות קי, ב.

(4) בגמ': „כל הדר בחו"ל כו'". וראה לקמן הערה 56.

(5) ש"א כו, יט.

(6) וראה מג"א לסהמ"צ שם. ובהנסמן לקמן הערה 57.

(7) הל' מלכים פ"ה ה"ט ואילך.

וידועות¹³ השאלות בזה:

(א) איך כלל הרמב"ם שתי מימרות אלו שבגמרא יחדיו?

דהנה, ר' יהודה הביא את הראיה מן הכתוב ("בבלה וגו'") במימרא הראשונה, לגבי איסור היציאה מבבל לארץ ישראל, ואילו הרמב"ם הביא לענין איסור היציאה מבבל לשאר הארצות (הנידון במימרא השניה דר' יהודה¹⁴).

ולפי זה קשה ממה נפשך: אם כוונת הרמב"ם בלשונו "אסור לצאת מבבל לשאר הארצות" לכלול גם את ארץ ישראל¹⁵ (כמ"ש בכסף-משנה), כי דעתו ש"בבלה יובאו וגו'" בא למעט את כל הארצות – אינו מובן, מהי ההוספה והחידוש בגמרא במימרא השניה של ר"י (בשם שמואל) שאסור "לצאת .. לשאר ארצות" על פני המימרא הראשונה של ר"י (בסתם), שבה נדרש האיסור לצאת מבבל לארץ ישראל מן הפסוק "בבלה וגו'", כיון שמשמעות כתוב זה כוללת הן את ארץ ישראל והן שאר ארצות¹⁶?

ואם הלימוד מ"בבלה וגו'" במימרא הראשונה דר"י אינו ממעט אלא את העליה מבבל לא"י, ולא את היציאה לשאר ארצות, והמימרא השניה שבה נתחדש האיסור לצאת מבבל לשאר

ארצות, כוונתה רק לשאר ארצות, ולא לא"י¹⁷ – היה לו להרמב"ם: (א) לומר (כלשון המימרא הראשונה דר"י) "כך אסור לצאת מבבל לא"י¹⁸", או (ב) שלא להביא את הלימוד מהפסוק "בבלה וגו'", כיון שכתב "לשאר הארצות" כבמימרא השניה¹⁹.

(ב) לכאורה יש כאן סתירה בדברי הרמב"ם גופא: מהתחלת הדין "כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל כו'" משמע שאיסור היציאה מבבל הוא מצד הסברא – מצד אותה הסברא ש"אסור לצאת מהארץ" – אבל אח"כ סיים "שנאמר בבלה יובאו", והיינו שאיסור זה אינו מצד סברא "כשם .. כך", אלא מצד הפסוק, שאין לו כל שייכות ליציאה מא"י לחו"ל.

(ג) בעצם הענין: איך הביא הרמב"ם ראייה מהפסוק "בבלה יובאו" שאסור

(17) ע"ד שפי' במהר"ם שי"ף (ועוד): דתרי מיילי הן .. מבבל לא"י בעשה לשאר ארצות אסור משום ישיבה כו'.

(18) כמ"ש במהר"ט שם. בפנ"י לכתובות שם כ/, דר"י איירי באותן בני גולה שנשארו מגלות ראשון או מבניהם כו' (וכ"כ במהר"ט. ובכ"מ). ור"י אמר שמואל "כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", היינו שהוגלו בגלות שני ובאו לבבל דרך מקרה דאפ"ה אסור לחזור, אבל ראה הפלאה שם, דמ"ש ר"י מבבל לא"י רבותא נקט. ועוד ועיקר: פירושו הוא לפי הסברת רש"י לפי שיש שם ישיבות כו' כדלקמן, ולא לפי הרמב"ם (ועפ"ז מובן גם שאין לפרש לדעת הרמב"ם כמו שפי' במהר"ם שי"ף שבהערה הקודמת). וראה לח"מ שם.

(19) ועפ"ז מובן שאין לתרץ שהוא ע"פ הכלל (הובא ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') שהרמב"ם נקט הדרשא היותר פשוטה, כי הרי"ז רק כשאין נפק"מ לדינא, משא"כ בנדו"ד.

(13) ראה מהר"ט כתובות שם. לח"מ לרמב"ם. הגהות עמק המלך לרמב"ם שם. עיון יעקב לע"י. שו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תנד אות מג ואילך. ועוד. (14) ודוחק לומר שגורס (בגמרא) "שנאמר בבלה יובאו וגו'" בדברי ר"י אמר שמואל.

(15) אף שפשטות הלשון "לשאר הארצות" משמעותו לבד ארץ ישראל.

(16) ראה לח"מ שם. הפלאה כתובות שם.

שהאיסור הוא מצד הפסוק „בבלה יובאו“, משמע שהאיסור קיים תמיד.

אלא שצריך להבין: הלא פסוק זה מדבר בזמן גלות ראשון שבה גלו ישראל לבבל, ואילו הגלות בחורבן בית המקדש השני לא היתה לבבל – וא”כ למה יהיה האיסור „בבלה יובאו“ גם בגלות זו, גלות אדום?

התוס’²⁵ תירצו: „י”ל דבגלות שני נמי קפיד קרא“. אבל זה גופא צריך ביאור: לכאורה, מנין ההוכחה שבגלות שני נמי קפיד קרא (אע”פ שאינה „בבלה“)²¹?

ויתר על כן אין הדבר מובן לפירוש הכסף-משנה, שבאיסור „לצאת מבבל לשאר הארצות“ כוונת הרמב”ם גם לא”י – שהרי מצינו שכמה אמוראים²⁶ עלו מבבל לא”י²⁷,

ואפילו רבותיו של ר”י (בעל המימרא), רב ושמואל²⁸, למדו בבבל בתחילה, ועלו משם לא”י ואח”כ חזרו לבבל²⁹. ולכאורה, ע”פ כל הנ”ל, מתחילה נאסר עליהם לעלות מבבל לא”י, ואח”כ היו אסורים לצאת מא”י לבבל.

וקשה לומר שכל אלו שעלו לא”י, ובפרט רב ושמואל, לא סבירא להו כר”י (או כדברי „ר”י אמר שמואל“)³⁰,

לבני ישראל „לצאת מבבל לשאר הארצות“, בשעה שכתוב זה מדבר בכלי השרת, כדמוכח גם מהגמרא²⁰, עד שמטעם זה הביא ר”י שם פסוק נוסף²¹?

ג. גם צריך להבין כמה דיוקים בלשונו של הרמב”ם, ששינה מלשון הגמרא:

(א) לשון הגמרא היא „כשם שאסור לצאת מארץ ישראל“, והרמב”ם כתב „מהארץ“.

ואין לומר שזהו לשם קיצור הלשון, כי בהלכה זו²², וכן בהלכות שלפניה²³, נקט כמה פעמים הלשון ארץ ישראל.

(ב) בגמרא איתא „כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל“, ולשון הרמב”ם היא „מהארץ לחוצה לארץ“.

(ג) בגמרא הובא גם המשך הכתוב („בבלה יובאו ושמה יהיו) עד יום פקדי אותם נאום ה’“, והרמב”ם הביא רק את התחלת הכתוב „בבלה יובאו ושמה יהיו“.

ד. הביאור בכל זה:

בטעם איסור היציאה מבבל לשאר ארצות מצינו שתי דעות: הרמב”ם הביא על כך את הפסוק „בבלה יובאו“, ואילו רש”י כתב „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד“²⁴. והנפקא-מינה ביניהם: לדעת רש”י אין איסור היציאה חל אלא כל זמן שיש ישיבות בבבל, אבל אם בטלו הישיבות מותר לצאת משם; משא”כ לדעת הרמב”ם

(20) כתובות שם.

(21) וראה בפנ”י הפלאה (ועוד) בפ”י הגמרא.

(22) בתחילתה. הובא לעיל סוס”א.

(23) ריש הלכה ט’, י”א.

(24) וראה גם מאירי ובשטמ”ק שם.

(25) ד”ה בבבל כתובות שם.

(26) ראה גם המשך הגמרא כתובות שם. וראה סידור יעב”ץ בתחילתו (סולם בית א”ל אות ו’).

(27) כמו שהקשו במפרשים.

(28) רש”י סוכה ט, א ד”ה כי אמריתה. ע”ז טז, ב ד”ה רב יהודה. ועוד.

(29) ראה סדר הדורות ערך שמואל אות ג.

(30) מלבד ר”ז שמפורש בגמרא (כתובות שם)

מצד קדושתה היא נקראת בשם „ארץ ישראל“ דוקא, וזה שולל „ארץ כנען“ וכיו"ב, כי הקדושה אינה שייכת כלל לארץ כנען; משא"כ מצד בחירת הקב"ה בארץ ישראל אין הכרח לקרותה דוקא בשם „ארץ ישראל“, ואפשר לקרותה גם „ארץ כנען“³⁷, וכיו"ב, כי בחירתו של הקב"ה היתה „כשברא (הקב"ה) העולם חלק הארצות לשאר האומות ובחר בארץ ישראל“.

ולפי זה נמצא שגם באיסור היציאה מא"י יש שני ענינים: (א) מצד קדושת הארץ³⁸ (וזה נוגע גם לקיום המצוות התלויות בארץ³⁹), (ב) מצד בחירתו של

וגם – שאעפ"כ פסק הרמב"ם³¹ „כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות“.

ה. נקודת הביאור בזה:

ישנם שני ענינים, בכללות, בחילוק שבין א"י לשאר ארצות: (א) הנאמר במדרש³²: „חביבה א"י שבחר בה הקב"ה“; (ב) היותה של א"י ארץ קדושה, כדאיתא במכילתא³³ „עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות“³⁴.

והשייכות של בני ישראל לא"י היא בשני ענינים אלו: (א) מצד בחירת הקב"ה – וכמאמר רז"ל „בחר בארץ ישראל כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי“³⁵. (ב) מצד הקדושה שבשניהם, בא"י ובישראל, שהם „עם קדוש“³⁶.

והחילוק שבין שני ענינים אלו מתבטא (בין השאר) גם בשם הארץ:

(37) להעיר מהכתובים בפרשתנו (לג, נא ואילך) שקורא „ארץ כנען“ או „הארץ“ אבל כ"ה בכ"מ בתורה (ראה אנצ' תלמודית שם), ובבמדב"ר פרשתנו שם, ז: אני אכניס את ישראל שהן חביבין עלי לארץ שחביבה עלי שנאמר... ארץ כנען.

(38) בשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' כח, דכל הדינים דמתניתין דהאיש כופה כו' „עיקר הטעם משום קדושת א"י ומצות ישיבתה הוא אפילו בזה"ז כו' ולא משום קיום המצות כו' אבל שם הוא לפי דעת הרמב"ן במ"ע דישב א"י, אבל ראה חת"ס יו"ד סי' רלד שגם לדעת הרמב"ם כו' הוא מצד קדושה. וראה כפ"פ פ"י. אבני נזר שם אות לג. וראה קונטרס „בעניני כולל חב"ד“ לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (ירושלים, תרס"ז). נדפס באג"ק שלו ח"ד ע' קעב) ס"ז ואילך. ובהערה הבאה.

(39) ברשב"ם ב"ב (צא, א) ד"ה אין יוצאין כו' „שמפקיע עצמו מן המצות“ (ומזה מוכח לכאורה דלא ס"ל כהרמב"ן דיש מ"ע בישב א"י). ובתשב"ץ ח"ג סי' ר' (וראה שם סי' קצח) דדין דכופין לעלות הוא רק לחיוב מצות. וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"א סמ"ז.

והנה לכאורה נפק"מ אם הוא מצד קדושת שכינה לבד או מצד מצות, לענין עבר הירדן (לכמה דיעות) וכמ"ש בתשב"ץ שם (משא"כ לדעת רש"י פרשתנו לד, ב. אוה"ח מטות לב, ז.

ד„הוה קמשתמיט מיני' דרב יהודא“. ובברכות (כד, ב) „רבי אבא הוה קמשתמיט כו'“.

(31) לפי הכס"מ שכולל א"י.

(32) תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פ"ג, ח. ובהנסמן לקמן הערה 34.

(33) בתחילתו.

(34) וראה המשך המכילתא שם. וראה תנחומא בהר א (בסופו) „חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה מכל הארצות“. ובבמדב"ר פ"ז, י (בתחילתו) „א"י ששם השכינה חונה“. ולהעיר מספרי זוטא בתחילתו ובמדב"ר (שם, ח): „ארץ כנען כשירה לבית השכינה“.

(35) תנחומא ראה שם. וראה מדרש רבה פרשתנו פכ"ג, ז (בסופו).

(36) וראה תשב"ץ ח"ג סימן ר', כפתור ופרח פ"י (ועוד) שמפרטים פרטים בקדושת א"י עצמה.

משא"כ איסור היציאה שמחמת בחירתו של הקב"ה במקום זה כמקום מושבם של בני ישראל, שבו משתווים (בזמן מסוים) בבל וא": כשם שהקב"ה בחר בא"י עבור בני ישראל כמקום המיועד לשלימות החירות והגאולה מגלות מצרים⁴⁰, ואף אח"כ – כמקום מושבם בשנים כתיקונן (כשבני ישראל כתיקונן), כך בחר הקב"ה בבבל למקום גלותם⁴¹ של ישראל⁴², עבור זמן הגלות (וכשמצב בני ישראל שייך ל"חטאינו").

ולכן דייק הרמב"ם וכתב, "כשם שאסור לצאת מהארץ וכו'" – לא "מארץ ישראל", אלא "הארץ"⁴³ בה' הידיעה: ארץ זו, שמאז ומעולם נבדלה ונבחרה מכל שאר הארצות בכך שבה בחר הקב"ה. ובכך הדגיש הרמב"ם שאיסור היציאה הנידון בדבריו כאן אינו מצד קדושת א"י, אלא מצד זה שהקב"ה בחר בה עבור בני ישראל; ובזמן הגלות חל אותו הטעם גם על היציאה מבבל, כשם שהוא חל על היציאה מא"י.

ז. ועל זה הביא הרמב"ם את הפסוק "שנאמר בבבלה יובאו ושמה יהיו" –

*40) וכמש"נ: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים גו' והבאתי אתכם אל ארץ גו' (וארא ו, ו'ח).

41) ע"ד ערי מקלט – ליחיד בא"י עצמה.
42) ולפרש"י הפירוש, "כשם שאסור לצאת" הוא בענין השני, שכשם שאסור לצאת מא"י מצד קדושתה כך מבבל אסור לצאת מפני קדושתה (לח"מ לרמב"ם הל' מלכים שם). אבל מ"מ אין הלשון "כשם... כך" מתיישב כ"כ, שהרי קדושתם אינה שווה, דבא"י הוא מצד עצם קדושתה ובבל מצד לומדי תורה שבה. אבל ראה לקמן הערה 48.
43) וראה לעיל הערה 37.

הקב"ה בארץ ישראל, שנתנה לישראל⁴⁰.

ו. ועפ"ז מובנים דברי הרמב"ם "כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות":

איסור היציאה שמצד קדושת המקום אינו אלא ביחס לארץ ישראל;

דברים ב, כ. ג, יג. וראה מהרי"ט שם דחיוב כפי למצות הוא רק בא"י המקודשת) – או עכ"פ לענין (סוריא או) שאר הארצות שכבשום לאחר א"י, שבספרי (עקב יא, כד) איתא "שהמצות נוהגות שם". וראה בארוכה ע"ד עבר הירדן בלקו"ש ח"ג ע' 124⁵ הערה 20 ובהמציין שם. ואכ"מ.

40) ובזה לכאורה פשוט שזהו רק בא"י שבחר בה הקב"ה ולא בעבר הירדן ושאר ארצות שכבשום. ולהעיר שגם בחיוב תרו"מ י"ל ע"ד ב' אופנים אלה:

(א) מצד קדושת הארץ, כפשטות לשון הרמב"ם ספ"ו מהל' ביהב"ח. הל' תרומות פ"א ה"ה.

(ב) כיון שהקב"ה בחר בא"י ונתנה לישראל וזהו ארצם גם בפועל (היינו לאחר כבוש וחילוק דוקא)* [שכן (לכמה דיעות) לא הובאו במתניתין דכלים פ"א מ"ו בזה, "דא"י מקודשת מכל הארצות כו'" – מנ"ח מצוה רפ"ד אות ו'. וראה משנה אחרונה שם], וכיון ששבת לוי לא נטלו חלק בארץ לכן צריך ליתן להם תרו"מ. ונפק"מ להלכה בנוגע לסוריא ועוד. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א ובהשגת הראב"ד שם ה"י ובכס"מ שם (וראה פרש"י ורמב"ן שופטים יח, א"ב). אבל ראה פרשת דרכים דרך הקודש דרוש ששי. והאריכו בזה במפרשי הרמב"ם בכ"מ. ואכ"מ.

(*) ולכאורה אפשר להעמיס זה גם בהרמב"ם שס"ל (ספ"א מהל' תרומות) שחיוב תרו"מ מדאורייתא הוא רק כ"שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כו". אבל ראה צפונ"ט שם ד"רבינו ז"ל כיון דמצריך ב' דברים כו".

ועפ"ז אפשר להוסיף עוד נפקא-מינה בין שיטת רש"י (והמאירי) לשיטת הרמב"ם: לדעת רש"י, שטעם האיסור הוא „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה", מוכן, שאם הישיבות המרביצות תורה הן (לא בבבל, אלא) במדינה אחרת, צריך לחול עליה איסור היציאה לשאר הארצות⁴⁸; אבל לדעת הרמב"ם, שזהו מצד בחירת הקב"ה בבבל כמקום הגלות, מוכן שהאיסור אינו אלא ביציאה מבבל (ולא ביציאה ממקום אחר של תורה)⁴⁹, הדומה ליציאה „מהארץ לחוצה לארץ".

שעה עד היום ולא שלט בהן לא אדום ולא יון כו', עיי"ש). והיינו כי בבל בעצם הוא מקום מסוגל לתורה יותר משאר ארצות ולכן בחר בה (וראה סידור יעב"ץ שם). אלא שלדעת הרמב"ם מכיון שלמדו זה מהכתוב „בבלה יובאו" גם כשבטל הטעם – לימוד התורה שבבבל – לא בטל האיסור. משא"כ לדעת רש"י. וראה לקמן בפנים.

(48) כן משמע מפשטות לשון רש"י, וכן מפורש במאירי כתובות שם*. בשטמ"ק (ועד"ז בהפלאה) שם: לפי שיש בה ת"ח ושכינה היא בבבל בבי כנישתא כו' כדאיתא במגילה – אבל ג"ז שייך ל"כל מקום שגלו"ז, ד"שכינה עמהם", כבתחילת הסוגיא שם (מגילה כט, א). ולהעיר מהמשך דברי המאירי שם: משיגים כו' וזוכים ליהנות מזיו השכינה.

(49) גם לפי המבואר בהערה 47, כפשוט.

(*) במאירי שם: שכל מקום שחכמה ויראת חסא מצוין שם דינו כארץ ישראל. ומזה מקור מפורש בנגלה (ככל ענינים שבפנימיות התורה) למאמר רבותינו נשיאנו (אגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ"ע ח"א ע' תפה. לקו"ש ח"ב ע' 621) במענה לשאלה האם לנטוע לא"י: „וילסט פאָרן קיין ארץ ישראל? – מאָך דאָ ארץ ישראל!" – שאז כאילו הוא דר בא"י (כמאמר ר"י בגמ' שם (לענין בבל). וכבמאירי שם). ואסור לצאת משם כו'.

לראיה שהקב"ה בחר את בבל למקום גלותם של ישראל.

ואע"פ שהכתוב מדבר בכלי שרת, וכתב המהרש"א⁴⁴ שלפי זה אין הדבר לשון ציווי, אלא „ירמיה מתנבא שכן יהיה" – דעת הרמב"ם שלא כן, אלא הוא מפרש שאפילו בנוגע לכלי השרת זהו גם ציווי, היינו שאסור להוציא את כלי השרת מבבל אפילו אם נקריט אפשרות לזה⁴⁵, כי „שמה יהיו".

ומזה אנו למדים גם בנוגע לבני ישראל, שהקב"ה בחר בבבל להיות מקום גלותם, ואסור להם לצאת משם⁴⁶.

וממילא מוכן, שאין בכך חילוק בין זמן גלות ראשון לזמן גלות שני, כיון שמצינו שבבבל דוקא בחר הקב"ה להיות מקום הגלות באופן של „שמה יהיו", של קביעות, על-דרך בחירת הקב"ה בא"י באופן של קביעות עבור זמן הגאולה ושנים כתיקונן⁴⁷.

(44) חדא"ג כתובות שם.

(45) וכ"פ בהפלאה (ועוד) שם.

(46) ולדעת הרמב"ם מה שלא הובא הכתוב „בבלה יובאו גו'" במימרא ד"ר"י אמר שמואל" – י"ל (בדוחק עכ"פ) דסמך ע"ז שכבר הביאו ר"י עצמו, אף שהוא הביאו לענין העלי' מבבל לא"י. וראה לקמן בפנים.

(47) ע"פ הכלל אפשי מחלוקת לא מפשינן (נסמן לקמן הערה 69) י"ל שגם לדעת הרמב"ם הבחירה בבבל (לגלות – גם בגלות שני) שייכת היא לזה ששם גלתה התורה* [וכדורז"ל עה"פ (מ"ב כד, יד) החרש והמסגר (ראה גטין פה, סע"א. וש"נ)] בגלות יכני' ואח"כ ע"י ר' חייא ובניו (סוכה כ, א), רב ושמואל וכו' (וראה נתחומא נח ג: וישבו בתורתן בבבל מן אותה

(*) ועד"ז לאידך, שגם לדעת רש"י היתה הבחירה בבבל כדלקמן בפנים סי"ב.

הדינים באיסור הישיבה בארץ מצרים, ולאחרי שסיים שטעם האיסור „לשכון בה וכו'“ הוא „מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות כו'“ – המשיך בהלכה ט' בקצה ההפכי: „אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם“, וזהו בעיקר מצד הקדושה הנמצאת בא"י יותר מבשאר הארצות.

ובענין זה של קדושת א"י ממשיך הרמב"ם בהלכות הבאות: „גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל כו', אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין וכו'“⁵².

ורק להלן בהלכה י"ב הביא הדין „לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ .. שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים ובפורעניות הוא אומר ואל אדמת ישראל לא יבאו“ –

אשר בזה אין הכרע מצד איזה ענין הוא, כי קיימים כאן שני הטעמים: הן בגלל הקדושה המיוחדת שבא"י מצד השראת השכינה, כדמשמע מהלשון „היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה“⁵³, והן מפני שהקב"ה בחר בא"י (וכדמשמע מהטעם שהביא

ח. ועפ"ז מבוארים גם שאר הדין-קים: א) שלא כתב הרמב"ם „כשם שאסור לצאת מהארץ לבבל“, ב) שלא כתב „כך אסור לצאת מבבל לארץ ישראל“ (לפי הכסף-משנה), ג) שלא סיים – כנגמרא – „עד יום פקדי אותם נאום ה'“:

באיסור היציאה מהארץ מצד בחירתה ע"י הקב"ה, שוה בכל ל„חוצה לארץ“ וכלולה בו; וכן באיסור היציאה מבבל, מצד בחירת הקב"ה בה (כמקום הגלות), א"י שווה לשאר הארצות (לדעת הכסף-משנה), ולפי זה מובן גם, שנוגע כאן רק מש"נ „בבבלה יובאו ושמה יהיו“ – היינו, שהקב"ה בחר בבבל כמקום קבוע לגלות, אבל סיום הכתוב אינו נוגע⁵⁰.

משא"כ ר"י נגמרא הביא סיום הכתוב, כיון שאמר „כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה“, ואיסור עליה זו לא"י מודגש גם (ובעיקר) בסיום הכתוב „עד יום פקדי אותם נאום ה'“, היינו שלא ישובו לא"י „עד יום פקדי אותם“.

ט. ולפ"ז מובן המשך ההלכות ברמב"ם: לאחר ההלכות⁵¹ ופרטי

(50) ומה שלדעת הכס"מ לא הביא הרמב"ם הא ד„עובר בעשה“, י"ל שס"ל שזהו רק אסמכתא „שכך מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן“ (תרי" ברכות טז, ב ד"ה ויש. רא"ש שם סט"ו ובמו"ק פ"ג ס"ג). וכן מצינו דעת הרמב"ם גם בכתוב שבתורה, ולדוגמא: בימא (יט, ב) השח שיחת חולין עובר בעשה שנא' ודברת בם, וברמב"ם הל' דיעות (פ"ב ה"ד) ליתא. וכן ברמב"ם יו"ד סרמ"ו סכ"ה „אסור לדבר כו'“ (משא"כ בשו"ע אדה"ז שהביאו – הל' ת"ת פ"ג ס"ה. או"ח סקנ"ו סט"ז). ואכ"מ.

(51) ה"ז וחי' בהל' מלכים שם.

(52) שכל הנ"ל (גם איסור יציאה לדעת הרמב"ם) הוא מצד עצם קדושת הארץ, קדושת שכינה, ולא מצד חיוב מצות – ראה תשב"ץ שם סי' ר בתחילת הסימן. כפ"פ שם. רדב"ז לרמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ו, ובהצויין בהערה³⁸.

(53) ראה רמב"ן אחרי שם. כפ"פ שם. הפלאה כתובות שם. ועוד. אבל במאירי כתובות שם: שחוצה לארץ דירת קבע לגוים ולעכו"ם ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם.

לצאת מא"י⁵⁷ — כי כאן דיבר (גם) במעלת הבחירה של א"י.

ולפיכך, כשבא, בהמשך לזה, לאיסור היציאה מבבל לשאר ארצות מצד בחירת הקב"ה, דייק, כשם שאסור לצאת מהארץ, ובכך הדגיש שאיסור היציאה כאן הוא מטעם בחירת הקב"ה, ובזה שוה איסור היציאה מהארץ לאיסור, לצאת מבבל כו", כנ"ל.

י. ועפ"י מובן מה שמצינו כמה אמוראים שעלו מבבל לא"י, ומעתה אין הכרח לומר שהם מחולקים עם ר"י (או עם, ר"י אמר שמואל):

כיון שאיסור היציאה מבבל לא"י (ולשאר הארצות) הוא כמו איסור היציאה מא"י לבבל — מצד בחירת הקב"ה (ולא מצד טעם מיוחד — לדוגמא, רצון מלכותא — בבבל), כשם שאסור . . . אסור, הרי מובן (ויתירה מזה — כל-שכן וקל-וחומר) שגם כאן קיימים אותם ההיתרים בנוגע לאיסור היציאה. כלומר: כשם שישנם תנאים המתירים את היציאה מא"י לחוצה

הרמב"ם (בה, שנאמר), שנקראת הארץ, נחלת ה'" ונתנה לישראל⁵⁴.

[ועפ"י יומתק מה שכתב, שכל היוצא לחו"ל כאילו עובד עבודה זרה" (היפך הבחירה), שלא כבגמרא⁵⁵, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוקה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוקה⁵⁶ (ועל-דרך-זה בהלכה זו עצמה), ואח"כ רמז גם את הטעם השני באריכות דבריו, עד הסיום ואל אדמת ישראל גו"י].

ולכן כתב הרמב"ם דברים אלו בסוף כל ההלכות דמעלת א"י, ולא (כפי שהיה הסדר צריך להיות לכאורה) בתחילת דיני א"י, לפני הדין, אסור

(54) ולהעיר, שבגמרא כתובות שם למדו זה ממ"ש, לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים. ובתוספתא ע"ז פ"ה ה"ב, כל זמן שאתם בארץ כנען הריני לכם לאלקה כו" ומה שהרמב"ם לא כתבו — י"ל, לפי שנקט מסקנת הלימוד שבגמרא.

(55) וכן בתוספתא שם.

(56) שהלשון, הדר בא"י כמי שיש לו אלקה והדר בחו"ל כו" מורה (ענין) בהמשך וקביעות (וגם) שזהו מחמת קדושת הארץ והעדר הקדושה שבחו"ל (וכגירסא זו הביא הרמב"ן אחרי שם, בהמשך לקדושת הארץ שמושגחת מאת הקב"ה לבד ואינה מקיימת עובדי עבירה כשאר ארצות כו', אף שבסהמ"צ שם כ' כל היוצא ממנה ודר בחו"ל יהא בעיניך כו"), משא"כ ל' הרמב"ם, שכל היוצא לחו"ל כו" (רגע דהיציאה, וגם) שאינו מדגיש הקדושה שבהארץ שיש להדר בה, וי"ל שזהו לפי שמניח הארץ שבחר בה הקב"ה ונתנה לישראל.

אבל ראה שד"ח כללים מערכת כ' כלל עח שכן היתה גירסת הרמב"ם בגמ' (וכבתוספתא ע"ז שם. ספרא בהר (כה, לח) ואבות דר"נ (פכ"ו מ"ב) — בשינוי לשון, ששם מתחיל כל המניח א"י ויוצא כו' (תוספתא ואבות דר"נ), ובספרא כל היושב בא"י כו' וכל היוצא כו').

(57) דהרי בתחילה הו"ל להביא החיוב, לעולם ידור אדם בא"י ואח"כ איסור היציאה. ומזה מוכח לכאורה שענין אחר הוא, ואיסור יציאה אינו מטעם זה וגם לא מטעם מצות ישוב א"י.

ואולי י"ל דמתחילה (בהלכה ט') כ' איסור מפורש, אסור לצאת מא"י כו", ואח"כ (בה"י) — הנהגות בקשר לחביבות הארץ, ומסיים, לעולם ידור אדם בא"י כו' שכל היוצא לחו"ל כו", שכל זה אינו מצוה, איסור וכיו"ב.

וכבר האריכו בכ"מ בדעת הרמב"ם בישוב א"י. וראה קונטרס, בעניני כולל חב"ד שם. בהנסמן באנצ' תלמודית ערך א"י. אננ"ז שם. ואכ"מ.

אבל רב, ועד"ז שמואל, אע"פ שגם הם עלו מבבל לא"י כדי ללמוד תורה, מכל מקום, לאחר שקבלו שם מרבי דרך בלימוד התורה וכו' בשלימות, היו מחוייבים לחזור לבבל⁶¹.

ויתירה מזו: דוקא בבבל זכו אח"כ להוספה בעיון ופלפול דתורה (ובפלפול התלמידים) יתר על מה שלמדו בא"י, כי בזה היה יתרון בבל על א"י⁶².

יא. כשם שבא"י ישנן שתי מעלות – בחירתו של הקב"ה בה מכל הארצות והקדושה שבה – כך קיימות שתי מעלות אלו גם בישראל: מה שבני ישראל הם אלו אשר בהם בחר ה', והקדושה שיש בבני ישראל⁶³ מצד שייכותם לתורה ומצוות.

והחילוק ביניהן: בחירתו של הקב"ה בישראל מבין שאר האומות, ובנו בחרת מכל עם ולשון, אינה נובעת ממעלתם וקדושתם⁶³ מצד התורה והמצוות, שאם כן, הרי אין כאן ענין

לארץ, כמו שפסק הרמב"ם⁵⁸, ללמוד תורה כו' וכן הוא יוצא לסחורה, כן הוא גם בנוגע לעליה מבבל לא"י (והיציאה לשאר הארצות), שאם היא ללמוד תורה⁵⁹, ולסחורה (וכיו"ב), אזי מותר לצאת.

אבל כיון שאין זה אלא היתר לצורך השגת איזו תכלית (תורה, סחורה), לפיכך, כשם שמי שיצא מא"י לחוצה לארץ בתנאים המותרים, נשאר הוא (בנוגע לנידון זה) בן ארץ ישראל, וחייב לחזור^{59*} – כן הוא גם בנוגע לעולה מבבל לא"י בתנאים המותרים, שגם בהיותו בא"י הוא עודנו בן בבל (מצד הבחירה בבבל כמקום הגלות), והוא מחוייב לחזור.

אלא שישנו חילוק בתנאי היציאה (או העליה) ובתכליתה: כשיוצא לסחורה, יש לדבר קצבה, ומשהרויח חייב לחזור; משא"כ כשיוצא ללמוד תורה, אשר צורך זה הוא בלי קצבה, הרי כל זמן שעדיין יש אפשרות שיוסיף ויתעלה בלימוד התורה מותר לו לשהות בא"י.

ועפ"ז מובן בפשטות הטעם שכמה אמוראים עלו מבבל לא"י, שכן הדבר נעשה מכח היתר זה; ואלו שנשארו שם בקביעות, הרי זה משום שהוצרכו לכך מצד אופן הלימוד שלהם בתורה⁶⁰.

(58) שם הלכה ט'.

(59) ראה שטמ"ק כתובות שם בהך דשלחי ל' אחוה כו', תהא חכם עוד יותר כו'.

(59*) כברמב"ם שם: "ויחזור לארץ". וראה תוד"ה ללמוד ע"ז יג, א.

(60) או כדי ללמד תורה כו' חייא ובניו (סוכה כ, סע"א) וכיו"ב שאם ללמוד תורה מותר כ"ש ללמד תורה (וראה סידור יעב"ץ שם). ואף שבהיתר היציאה מא"י כ' הרמב"ם רק ללמוד

תורה י"ל (ע"פ המבואר לקמן בפנים) שבזה שמלמדה נתוסף גם אצלו ע"ד מתלמידי יותר מכולם כו'.

(61) ראה יומא (פז, ב) ברב "דליזיל ולגמר אורייתא בבבל".

(62) כמובן מזה דשלחו מא"י סיני עדיף (סוף ברכות והוריות). ובירושלמי סוף הוריות דסידרן קודם לפילפול, אבל בבבלי (הוריות) נשארה האבע"י (הי עדיף: חריף ומקשה או מתון ומסיק) בתיקו ולא קבלו מה דשלחו מא"י סיני עדיף. ולהעיר מפ"י הר"ח (סנהדרין כד, א) במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי. וראה ד"ה אמר רבא תש"ח פ"א י"ב ובהנמנן שם. לקו"ש ח"ג (ע' 32).

(37-8). וש"נ.

(63) וכמ"ש (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב): כי עם קדוש אתה לה"א, ובך בחר ה'. ובפרש"י (ראה שם): ועוד ובך בחר ה'.

„תלת קשרין“ מתקשראן דא בדא ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה – דלכאורה, הרי אין כאן אלא שני קשרים (בין ישראל לאורייתא ובין אורייתא לקוב"ה)? אלא ההסברה היא, שמלכד ההתקשרות שע"י התורה, ישנו קשר המחבר את ישראל עם הקב"ה בלי שום ממוצע, מצד בחירתו יתברך⁶⁷, ולפיכך יש כאן תלת קשרין (בדוגמת טבעת).

יב. נתבאר לעיל החילוק בין שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י (והמאירי): לדעת הרמב"ם האיסור לצאת מבבל לשאר ארצות הוא מצד בחירת הקב"ה, ולדעת רש"י הוא „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה“;

אבל כיון שכלל הוא⁶⁸, „אפושי מחלוקת לא מפשינן“, י"ל שגם לדעת רש"י והמאירי קיים ענין הבחירה בבבל, אלא שבחירה זו גופא קשורה לקדושת התורה שבבבל, ולכן כאשר בבבל פוסקת הרבצת התורה, מתבטלת גם הבחירה בה; משא"כ בנוגע לארץ ישראל אינו כן, ובחירתה אינה מצד הקדושה שבה (אדרבה, קדושתה באה

של בחירה; בחירה אמיתית תתכן באופן שיש דמיון בין שני הדברים שביניהם יש לבחור⁶⁹ – וע"י כח הבחירה נבחר אחד מהם. ולכן, כיון שמצד מעלת הקדושה והתומ"צ אין מקום לשום דמיון בין ישראל לכל העמים, אין ענין הבחירה יכול לחול כאן. ובהכרח לומר, שהבחירה אינה בזכות קדושתם של ישראל, אלא אדרבה, מצד בחירתו של הקב"ה נמשכה בהם קדושה וכו'.

לפי זה נמצא, שהתקשרותם של ישראל אל הקב"ה שמצד בחירת הקב"ה היא עצמית ונוגעת לעצם של בני ישראל יותר מההתקשרות שמצד קדושתם והתומ"צ, שהן, כביכול, כמו דבר נוסף.

בסגנון ברור יותר: התקשרות ישראל אל הקב"ה שמצד הבחירה היא, שעצמותו ומהותו מתקשר אל עצמות ומהות של יהודי; וההתקשרות של ישראל מצד קדושתם, הבאה ע"י תורה ומצוות שהן חכמתו ורצונו יתברך (שהרי מצוה היא מלשון צוותא וחיבור⁶⁵, כי על-ידה נעשה האדם מקושר להקב"ה; וכן ע"י התורה – „ישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקודשא בריך הוא“⁶⁶) – אין באופן שהעצם של יהודי מקושר (מלכתחילה) עם עצמותו ומהותו יתברך, אלא זהו ע"י אורייתא, תורה ומצוות.

ועפ"ז מובן הדיוק במאמר רז"ל

67) בזהר שם ג' דרגין. אבל בכ"מ בדא"ח הובא תלת קשרין. ראה סה"מ ה'ש"ת ע' 61 בהערות.

68) ומצד זה משפיעים ישראל בתורה („מברכים – גם מל' ברכה והמשכה – בתורה“), ע"ד דוד ה' מחבר תורה שלמעלה בקוב"ה (ראה זח"ב רכב, ב. לקו"ת שלח נא, א). וראה לקו"ת פרשתנו צא, ד. ראה כט, ג.

69) ראה בהנסמן ביד מלאכי כללי שני התלמודים ס"י יוד (לענין מחלוקת בבלי וירושלמי). שד"ח כללי הפוסקים סט"ז אות נב. דרכי שלום (נדפס בשד"ח כרך יוד בסופו) כללי הש"ס אות ל' ס"י רנז.

64) ראה תניא פמ"ט (ע, רע"א). וראה לקמן הערה 70.

65) לקו"ת בחוקותי מה, ג.

66) ראה זח"ג עג, א.

וממילא, באמצעות ההתקשרות שע"י התורה והמצוות מתגלה גם הקשר העמוק והפנימי יותר בין ישראל להקב"ה, ההתקשרות שמצד הבחירה⁷¹.

מבחי' עצמותו ומהותו ממש (ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש ח"א ע' 5 ואילך).

ולאידך: מעלה בהנשמה שאינה בהגוף בזה שהיא עצמה בן להקב"ה, וחלק אלקה ממעל ממש, משא"כ הגוף שמצד עצמו, נדמה בחומריותו לגופי אה"ע, ורק שהקב"ה בחר בו, הרי גם לאחר שבוחר בו, המעלה היא מצד הבחור ולא (כ"כ?) מצד הגוף, ואין מעלה זו מתאחדת בו כ"כ עד שתהא ניכרת בו.

71 ועד"ז בנשמה וגוף, כנ"ל, שע"י קישור הנשמה בהגוף שאז הם נעשים כאחד ועד שכל חיי הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה הנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה לו (ע"י הנשמה) בפנימיות ובגילוי, אשר זה (בחירת העצמות) נעשה מציאותו.

וראה בארוכה שיחת כ"ף מנ"א תשל"ב, שי"ל שזהו הטעם שהגוף נפסד בסילוק הנשמה ממנו (אף שבו דוקא היא בחירת העצמות, שהיא בחירה נצחית) – כי הגוף כמו שהוא לעצמו, הרי המעלה שבו (בחירת הקב"ה) אינה בגלוי במציאותו. ולכן גם לאחר שפעלה בו הנשמה (במשך זמן היותה בגוף) שתקבע בו מעלה זו בפנימיותו ועד שהיא תהי' כל מציאותו, הנה כאשר בצאת הנשמה מהגוף מסתלקת ממנו מעלתו זו (היינו שענין הבחירה אינו מתאחד עוד עמו) – נפסלת אז (סו"ס) כל מציאותו*. ולכן גם צדיקים חוזרים לעפרם שעה אחת לפני תחיה"מ (שבת קנב, ב). בדוגמת הלוחות, שלאחרי שה"מכתב אלקים" חרות בהם, נעשה זה כל מציאותם, וכאשר "פרח הכתב מעליהן" – אין בהם ממש". כמו שנתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ד ע' 30 ואילך.

אלא שבנוגע להגוף, מכיון שבחירת הקב"ה

מצד הבחירה ולאחריה, כי מאחר שבחירת הקב"ה בא"י היא בחירה עצמית (– כשברא העולם), שהיא „נחלת ה'", והוא נתנה לישראל בברית עולם להיות המקום העצמי של ישראל (ולא ככבל, שנעשתה מקומם של ישראל בעטיה של הגלות), לפיכך הבחירה בה היא נצחית, וענין הקדושה וכו' שבא"י פועל גם גילוי בחירה זו.

הדבר יובן מענין זה עצמו כמו שהוא בישראל:

אע"פ שישנה מעלה בהתקשרות של ישראל שמצד הבחירה, ישראל וקוב"ה, שהיא מצד עצמותו יתברך כנ"ל, מ"מ יש מעלה גם בהתקשרות שמצד קדושתם, מצד התורה והמצוות:

ההתקשרות שמצד הבחירה לבדה, כיון שהיא באה מצד בחירתו של הקב"ה ולא בזכות מעלה מסוימת, הרי אפילו לאחר בחירת הקב"ה אין היא נראית וניכרת בנבחר באופן גלוי.

משא"כ הקישור שמצד קדושתם בתורה ומצוות – הרי זוהי מעלה בעצמה, וגם גלויה היא; דבר זה עצמו הוא אלקות, ובגלוי⁷⁰.

70 ועד"ז הוא בנשמה וגוף דישאל: „ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא שם. תו"ש ע' 120). וקדושת ישראל הוא בעיקר מצד נשמתם (שהיא המקיימת התומ"צ ע"י הגוף).

ולפ"ז יש מעלה בהגוף דישאל על נשמתם, שאהבת הקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כעין אהבה טבעית כמו אהבת האב לבנו דנשמות הם „בנים למקום". היינו שאהבה זו שרשה ממדרגה ששייכת איוז תפיסת מקום דהנאהב, ואינו מעצמותו שלמעלה מכל סיבה וענין. ובחירת הקב"ה בישראל היא מצד גופם שאינה משום מעלת הגוף, ורק מצד שהוא ית' בחר בו, היא

(* ועד"ד המבואר בכ"מ ד"ה שובה תרנ"ט. ועוד) דאף שהגוף יש לו חיות המקיימו בפ"ע מלבד הנפש, הרי גם חיות זו נמשך ג"כ ע"י הנפש ולכן בהסתלק הנפש מהגוף, נפסק גם המשכת חיות של הגוף.

אע"פ שבחירת הקב"ה היא ענין נצחי, שנעשה מהותו של הדבר הנבחר, מ"מ, כיון שבא מצד בחירת הקב"ה, הרי גילוי קשור בקדושה הקיימת בפועל בא"י.

וי"ל שזהו הטעם לכך שהרמב"ם בדבריו על איסור היציאה מא"י וכיו"ב לא חילק בפירוש בין שתי המעלות – בחירת הקב"ה וקדושתה (ולא הדגיש זאת אלא בדבריו לגבי איסור היציאה מבבל, כנ"ל), כי גם מעלת הבחירה קשורה, בנוגע לגילוייה – בקדושת א"י⁷³;

ותכלית השלימות בזה תהיה לעתיד לבא, כאשר בקרוב ממש, יבואו ישראל שנקראו נחלה לארץ שנקראת נחלה ויבנו בית המקדש שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה⁷⁴.

(משיחות יו"ד שבט וש"פ בשלח תשל"ו)

73) ועפ"ז יומתק בנוגע לתרו"מ – ראה לעיל

הערה 40.

74) מכילתא בשלח טו, יז.

ולפי זה מובן ההכרח להזקק להתקשרות זו שישראל, "מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה", אף שישראל קשורים מצד עצמם לאלקות מצד בחירתו יתברך – כי גילוי איחוד זה שמכח הבחירה נעשה ע"י הקישור עם אורייתא⁷².

יג. עפ"ז מובן גם בנוגע לא"י:

היא בחירה נצחית, אי"ז הפסד אמיתי, ולכן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב (סנה' ר"פ חלק) שיקומו בתח"מ נשמות בגופים**. וראה לעיל ע' 234 הערה *52, ע' 235 הערה 58.

72) ראה המשך תרס"ז ד"ה וידבר גו' במדבר סיני בסופו. ובכ"מ. ולהעיר ש"ובנו בחרת" הי' במתן תורה (ראה שו"ע אדה"ז סי' ס' ס"ד).

** וע"פ הנ"ל שגילוי הבחירה בהגוף הוא ע"י הנשמה דוקא, אולי יש לבאר זה שאלו שאין להם חלק לעוה"ב במשנה שם, היינו שגופם כלה. ראה בהמובא בתשובות וביאורים סי' ח' ס"ד* וראה הערה 5 שם. לעיל במקומות שנשמנו בפנים ההערה.

(* אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' קמח ואילך. המו"ל.





דובב שפתי ישנים



בענין שינוי ביהמ"ד לצורך חולין

תשובה א': שאלה בדבר שינוי ביהמ"ד לצורך חולין והצדדים בזה / קושיא על ביאור המג"א מלשון הרא"ש ויישוב בזה / פסק המשנה ברורה שלא כדעת המג"א / ביאור דעת הרא"ש שהקדושה עוברת גם לבית הכנסת הבנוי / הסבר מדוע השאלה אינה דומה לפסיקת הרא"ש / עשיית תנאי מועילה גם בארץ ישראל / לכאורה דין זה הוא רק בבית כנסת של רבים / חילוק בין מקום קבוע למקום ארעי / דעת האדמו"ר כדעת יחיד

תשובה ב': יש היתר מכיון שבונים ביהמ"ד אחר / בירור האם דין זה הוא גם בכרכים / המושך - דעת האדמו"ר כדעת יחיד / האם אפשר לעשות חילול במקום מכירה / ג' דברים למסקנא / היתר שינה לת"ח בבית המדרש / בענין החילול / האם צריך "יפה הימנו"

הוספה לתשובה בענין שני חדר של ביהמ"ד: בגדר "מעמד אנשי העיר" / סיכום פסק הדין / נוסח הכתב

הגה"צ הרב בנימין מנדלזון זצוק"ל*

גאב"ד כפר אתא - קוממיות

תשובה א'

א.

שאלה בדבר שינוי ביהמ"ד לצורך חולין והצדדים בזה

עש"ק פרשת אח"ק תשכ"ד כ' למנב"י

בדבר החדר בישיבת שפת אמת, כשקנו לישיבה הקצו החדר הזה ללמוד ולהתפלל בו הבחורים מהישיבה בימות החול, ובשבת מניין בעה"ב בעת ההפסקה, והרה"ג ר' חיים אלעזר אלתר שליט"א אומר שזוכר שבשעה שקבעו לזה אמרו שאם ירצו ישנו, מלהיות מקום תפלה ולימוד, וזה כמה שנים שלא מתפללים שמה כמקודם, ובפרט לאחר שנבנה ביהמ"ד החדש של כ"ק מרן שליט"א, לא מתפללים בכלל באותו החדר, וכעת רוצים לעשות מהחדר הזה מקום לשינה עבור תלמידי הישיבה. האם מותר לשנות שהחדר הנ"ל יהי' למקום שינה.

בשו"ע או"ח¹ "ביהכ"נ וכו' שסתרו וכו' וכן יכולים להחליפן באחרים, והם יוצאים לחולין אבל אסור

* פרסום ראשון מתוך שני תשובות שנשלחו על ידו להנהלת ישיבת "שפת אמת" דחסידות גור, הכותרות נוספו ע"י המערכת. כל מקום שנכתב כאן "כ"ק מרן שליט"א", וכיו"ב, הכוונה לכ"ק אדמו"ר רבי ישראל אלתר זצוק"ל מגור, בעל ה"בית ישראל".

למשכנן או להשכירן או להשאלין אפי' ע"י שבעה טובי העיר, שעדיין נשאר בקדושתן, שאין כאן דבר אחר שתחול קדושתן עליו". עכ"ל.

לפי"ז אסור לשנות ולעשות מהחדר הזה מקום לשינה. אמנם בב"ז¹ ז"ל: "בדק הבית, וכתב הרא"ש בכלל ה', שנשאל על ביהמ"ד שהקהל רצו להשכירו לדירה, והשיב שכיון שטובי העיר הסכימו לשנותו הרשות בידם, אפי' לדבר הרשות, כדאי' בפרק בני העיר: "אמר רבא לא שנו אלא שלא מכרו טובי העיר" וכו'. ואע"ג דבי רבנן חמיר מבי כנישתא, היינו לענין שאין לעשות מביהמ"ד ביה"כ, אבל כולי האי לא חמיר שלא יוכלו בני העיר לשנותו ועוד וכו'". עכ"ל.

ולפי דברי הרא"ש אלו, לכאורה מותר כאן לשנות, אמנם במג"א² מביא דברי הרא"ש הזה וכתב עליו וז"ל: "וצ"ע האיך תפקע קדושתה בכדי, ואפשר דהרא"ש מיירי שבנו אחרת במקומה, וחלה הקדושה עליו, וכמו שכתבתי לעיל" עכ"ל.

ב.

קושיא על ביאור המג"א מלשון הרא"ש ויישוב בזה

והנה בתשובת הרא"ש בפנים, כתוב השאלה בזה"ל:

"למדני רבנו, על בית המדרש שהקהל רוצים לשנותו, וכך הי' הענין, מתחלה הי' לומד בבית הכנסת, ונמלכו הקהל והסכימו לעשות ביהמ"ד, ובנו שתי עליות, להגיד באחת ובשניה לתלמידים, ועתה רוצים הקהל להשכיר העליות לדירה, ואומרים שיחזור הרב ללמוד בבית הכנסת כמקדם, ובררו הקהל אנשים להשתדל בענייני הקהל, והם החרימו לעשות דבר זה, ועתה הורני אם יש לא-ל ידם לדבר הזה, דהא אמרי' מבי רב לבי כנישתא אסור כש"כ לדבר הרשות, או דילמא בהסכמת טובי העיר יכולין לעשות מה שירצה וכו'. תשובה. כיון שטובי העיר הסכימו לשנותו, הרשות בידם אפי' לדבר הרשות וכו'". עכ"ל.

רואים בפירוש שלא בנו אחרת במקומה. ואת המג"א יכולים לתרץ³, שלהמג"א, מפאת עניותו בכסף, לא היו לו ספרי תשובות, והתשובות שהביא היא כפי שראה אותם בספר כנה"ג, שמביא כל התשובות, ולכן אין להקשות על המג"א מלשון התשובות בפנים.

כן אפשר לומר כאן, שהמג"א ז"ל לא ראה תשובת הרא"ש בפנים, אלא המובא בבדק הבית (או אפשר בכנה"ג) ועל הלשון של בדק הבית יכול לתרץ כן. אמנם כפי שרואים בפנים נשארה הקושיא על הרא"ש.

1. סי' קנג סעי' יא.

2. בסי' הנ"ל בדבור ראשון.

3. סי' הנ"ל ס"ק כז.

4. כפי שקבלתי ממור"ד הרב הגאון רבי חנוך העניך נאוורי הי"ד זצ"ל אבי"ד דבוזנאוו, ותירץ בזה פעמים דברי המג"א.

ג.

פסק המשנה ברורה שלא כדעת המג"א

והנה במשנה ברורה⁵ כתב וז"ל: "ודע דכל זה דוקא בסתמא, אבל אם ידעינן שרוצים לבטלו ולהפקיעו לגמרי מקדושתו, אלא שאינם מוצאים עתה למכרו, או שדמי השכירות שישכירוהו תמיד יעלה להם ריוח יותר, בודאי שיכולים להשכיר ע"י ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר (זט"ה במא"ה) כמו במכירה, ובזה איירי ההיא תשובת הרא"ש כלל ה' שמתיר להשכיר, והובאו דבריו בבדק הבית בראש הסימן. וכן משמע שם בתשובה, שהקהל חזרו מדעתם הראשונה, ורצו לבטלו לגמרי מביהמ"ד, עיי"ש. מיהו כ"ז הוא לשי' הרמב"ן וסייעתו, אבל לדעת הר"ן דס"ל דאפילו בזט"ה במא"ה לא פקעה קדושה בכדי, לא יועיל באוגורי ומשכוני בשום אנפי, כ"א במכירה לחלוטין. מיהו ההוא היתרא דתשובת הרא"ש עדיין אינו מיושב עכ"פ לדידי', דהא הוא ס"ל דבמתנה בעינן זט"ה במא"ה, ואפ"ה בעינן לטעם דאי לאו דהו"ל הנאה וכו', וע"כ דקדושה לא פקעא בכדי, וכמו שהוכיח הר"ן, ולפ"ז לשיטתו אין שום אופן להתיר בשכירות, וכמו שכתבנו, וצ"ע עכ"ל.

ויש להתפלא על המשנה ברורה, למה לא הביא תירוץ המג"א, וגם השאיר בצ"ע דברי הרא"ש ז"ל בזמן שהמג"א מתרץ אותו.

ולבי אומר שהמשנה ברורה ראה תשובת הרא"ש בפנים, וחשב שא"א לומר התירוץ של המג"א כנ"ל, לכן לא הביא דברי המג"א, והשאיר את דברי הרא"ש ז"ל בצ"ע, ומרוב צדקתו שלא לפגוע בכבוד המג"א ז"ל, לא מזכיר דבריו בזה.

ד.

ביאור דעת הרא"ש שהקדושה עוברת גם לבית הכנסת הבנוי

ונראה לתרץ דברי רבינו הרא"ש ז"ל, שסובר להלכה כהמג"א ז"ל, דהיכי שבונים ביהכ"נ אחרת במקומה, חלה הקדושה עלי', והראשונה יוצאת לחולין, ולזה לא מיקרי פקעא קדושה בכדי, שהקדושה חלה על השניה, אלא שהרא"ש ז"ל מוסיף חידוש, שאפי' ביהכ"נ כבר בנוי ומתפללים שמה, הקדושה של ביהכ"נ שרוצים לסתור ולבטל תלך לביהכ"נ שכבר בנוי, אם כשרוצים לסתור או לבטל התפלה באיזה ביהכ"נ, ואנשים שהתפללו בביהכ"נ הזה שרוצים לסתור ולבטל, ילכו להתפלל לביהכ"נ שכבר בנוי ומתפללים שם, חלה הקדושה של ביהכ"נ שרוצים לסתור ולבטל על ביהכ"נ הבנוי ומתפללים שמה, ולא מיקרי עי"ז פקעא קדושה בכדי.

ושם בתשובת הרא"ש, הי' באופן זה שכתוב בהשאלה וז"ל: "ועתה רוצים הקהל להשכיר העליות לדירה, ואומרים שיחזור הרב ללמוד לביהכ"נ כמקדם עכ"ל. וחלה הקדושה של ביהמ"ד שהרב למד שם, על ביהכ"נ שהולך עכשיו ללמוד. ורבינו המג"א ז"ל כיון ברוח קדשו שהחידוש של הרא"ש הוא מצד שחלה הקדושה על ביהכ"נ האחרת, הגם שמג"א כתב ש"בנוי" וכאן לא בנאו, אבל עצם הטעם של הרא"ש ז"ל הוא כמו שאומר המג"א, מטעם שחלה הקדושה על האחרת.

5. בסי' קנ"ג בשערי ציון אות סה.

וב"ה שזיכה אותי לבאר דברי רבינו הרא"ש ז"ל ולהראות רוח קדשו של המג"א ז"ל שכיון לאמתו הגם שלא ראה תשובת הרא"ש בפנים.

ה.

הסבר מדוע השאלה אינה דומה לפסיקת הרא"ש

ולכן בנדו"ד אם מנהלי הישיבה שהם במקום זט"ה לגבי החדר הזה⁶, או דעת יחיד (שיבואר להלן), היו מחליטים שמשנים מקום התפלה שבחדר הזה, על מקום תפלה אחר בזמן שבנו המקום תפלה האחר, אזי הי' מותר לדעת המג"א לשנות כנ"ל, ואם הי' כבר בנוי המקום תפלה אחר והתפללו שמה, היו מחליטים שהמתפללים בחדר הזה ילכו להתפלל למקום אחר שכבר בנוי, אז הי' חלה הקדושה שבחדר זה, על מקום תפלה שמתפללים כבר שמה.

אבל עכשיו, כשרוצים להחליט בזמן שלא מתפללים בחדר הזה כבר זמן רב, אינו דומה להנדון שבתשובות הרא"ש, ששם בזמן שהחליטו לשנות המקום מעליות לביהכ"נ, שבהחלטה הזו נטלו הקדושה משם, החליטו אז ג"כ שהרב שלמד שם, ילמוד מעכשיו בביהכ"נ, אבל בנדו"ד, בזמן שיחליטו לשנות ולהפקיע הקדושה משם אין דבר שעיי"ז תלך הקדושה לביהכ"נ אחרת, שהרי עתה אין מתפללין בחדר הזה, שאנו נאמר שילכו להתפלל למקום אחר, ותחול עיי"ז הקדושה על ביהכ"נ אחרת, נמצא שמפקיעים הקדושה מהחדר הזה, וקדושה לא פקעא בכדי.

ויש לעורר בתשובה שבהרא"ש ז"ל, עשה השינוי מביהמ"ד על ביהכ"נ, נמצא שהוסיפו על ביהכ"נ קדושה שלא הי' לו מקודם, שקדושת ביהמ"ד חמיר, ויכול להיות שלכן מותר, שחלה קדושה חדשה על ביהכ"נ, אבל לשנות מביהכ"נ אחד על ביהכ"נ אחר שכבר יש לה לביהכ"נ קדושה זו מנלן.

ופשוט מוכח שאין נ"מ, שאם הי' נ"מ, הי' הרא"ש ז"ל מעורר זה, שרק מביהמ"ד לביהכ"נ מותר, אבל צריכים עוד לברר זה להלכה. ולפי שלא נוגע לנדו"ד אין להאריך עכשיו.

כ"ז כתבתי לענין מקום תפלה, שהי' שם שזה קדושת ביהכ"נ, אבל לענין הלימוד של קדושת ביהמ"ד לא ביררתי עוד, ולפי שלא נאמר לי בבירור אם לומדים בחדר הזה עוד עכשיו, ואם לומדים עוד עכשיו בהחדר הזה הרי זה נקרא ביהמ"ד, ומותר לדעת הרא"ש ז"ל לשנות כנ"ל, הגם שקדושת ביהכ"נ שהי' לה לא יכולים לשנות, אפשר שבזמן שנשאר קדושת ביהמ"ד, לא הלכה קדושת ביהכ"נ, ולא נקרא פקעא קדושה בכדי עכשיו גם על קדושת ביהכ"נ, וגם אפשר מסולק הספק של ההערה הנ"ל, אבל לפי שלא ידוע לי המציאות בענין ביהמ"ד, לא אומר עכשיו הוראה להלכה.

6. כמבואר בביאור הלכה בסי' הנ"ל סעי' ז ד"ה ה"ה בסופו יעוי"ש.

ו.

עשיית תנאי מועילה גם בארץ ישראל

והנה בשו"ע איתא: "ואם לפי שעה הקדישו הכל לפי מה שאמרו", ומקורו במרדכי⁸. והב"י כתב על זה בסופו וז"ל "ואעפ"י שפירוש זה שפירש על בתי כנסיות שבבבל, על תנאי הם עשויות, אינו מסכים לדברי המפרשים שכתבתי בסי' קנ"א עכ"ל.

וכוונתו שלא מהני תנאי בשעת יישובן כמבואר בב"ח, וז"ל "א"כ לפי"ז אין בא"י היתר זה, לפי שפסק המחבר בסי' קנ"א סעי' י"א וז"ל אבל בתי כנסיות שבא"י לא מהני תנאי. כבר כתב הב"י ז"ל בפ"י הנ"ל וז"ל: "והא דכתב רבינו בסי' קנ"א דלא מהני תנאי בשעת יישובן, היינו לומר דבעוד שנוהגין בו קדושת בית הכנסת, והצבור מתפללין בה ורוצין להשתמש בה, התם הוא דלא מהני תנאו, אבל אם התנה להתפלל בו עד זמן פלוני, ואחר כלות הזמן לא יתפלל בו כלל, אז מהני תנאו שלאחר כלות הזמן אין שם קדושת בית הכנסת כלל, ומשתמש בו כל תשמיש שירצה, ולפי זה ודאי דברי המרדכי הללו עולים יפה, ומסכימים לדברי המפרשים, בהך דב"כ שבבבל על תנאי עשויות, שהביא הב"י בסי' קנ"א ולא כב"י שכתב דאינן מסכימים ודו"ק עכ"ל.

וא"כ כמו שהב"ח אומר דלענין בתי כנסיות שבבבל, זה לא נקרא תנאי ביישובן, כן לא נקרא זה תנאי לענין בתי כנסיות שבא"י בכלל שזה לא נכנס בגדר תנאי, שהקדושה הוא לפי מה שאמרו. וגם הב"י לא חולק על עצם הדין שכותב שם בסופו, שהדין דין אמת דכל שלא הקדיש אלא לפי שעה לא מקרי הזמנה עכ"ל.

ז.

לכאורה דין זה הוא רק בבית כנסת של רבים

לפי"ז בנדו"ד, שהרה"ג רח"א שליט"א הנ"ל, אמר שאם ירצו ישנו, נמצא שיש כאן היתר - לפי המבואר לעיל. בדברי השו"ע והב"ח והב"י - לשנות. והגם שיש לעורר שהב"ח כתב וז"ל: "אבל אם התנה להתפלל בו עד זמן פלוני ואחר כלות הזמן לא יתפלל בו כלל אז מהני תנאו עכ"ל. וגם בב"י כתב "לפי שעה" כנ"ל, יכול להיות שרק אם אמרו זמן, אבל אם אמרו סתם מתי שירצו לשנות לא מהני תנאו, מבואר בתשובת בית שלמה⁹, שאפילו הקדישו לזמן שירצו, ג"כ מותר לשנות יעוי"ש. והוא פוסק מפורסם שיכולים לסמוך עליו.

אמנם אם בתנאי הנ"ל יכולים לשנות בלי מכירה ע"י זט"ה, נראה מדבריו שם שדעתו שלא להתיר בלי מכירת זט"ה במא"ה, שכתב שם וז"ל: "שוב ראיתי בתשו' חוט המשולש¹⁰ השיב על כיצא בנ"ד ממש, כמ"ש שאין דין ביהכ"נ הזה כביהכ"נ של רבים, ויכולים היורשים לבטל מקדושתו לגמרי, וגם

7. בסי' קנ"ג סעי' ח.

8. המובא בב"י ד"ה ואם בנו.

9. או"ח סי' כ.

10. הנספח לתשב"ץ טור הראשון סי' ז.

להוציא המעות בצרכיו, כדין ביהכ"נ שמכרו זט"ה במא"ה, כמ"ש הרא"ש והטור דיחיד בשלו הכי
הוי דינא, וא"כ עכ"פ בלי מכירה אסור להשתמש בו חול, דהא אין כאן ד"א שתחול הקדושה עליו,
כמ"ש הר"ן ועיין במג"א סקכ"ז ובסוף דבריו נראה שמה"ט מתיר להשתמש בו חול, משום שכיון
שלא שמענו שהקדישו בפ"י, אף שבנאו מתחילה בביתו לשם ביהכ"נ, אמרינן שלא הקדישו לעולם
רק בנאוהו מתחלה שיתפללו בה הוא עם הצבור כל זמן שירצה, וכשירצה לבטלו מביהכ"נ יהי' רשאי.
ע"ש שהביא כך מתשובת זקינו התשב"ץ, ועכ"פ זה ודאי מבואר מדבריו שאין לדון ביהכ"נ זה דין
ביהכ"נ של רבים, והוא כמ"ש למעלה עכ"ל. הרי שלא מתיר בלי מכירה.

והנה בתחילת התשובה הנ"ל כתב וז"ל: "ואנו רואים מעשים בכל יום ברבנים או בגבירים שקובעין
בביתם חדר מיוחד להתפלל שם במנין עשרה או כמה מאות, ונקרא קלאז של פ', ובכל עת שרוצה
הבעה"ב מבטל מקום התפלה, ומשמש בו לצרכיו וע"כ דבכה"ג הוי כמתנה מתחלה שאינו מוסרו
לרבים רק עד שירצה" עכ"ל.

נראה מכאן שמתיר גם בלי מכירה. אמנם תיכף אחרי זה כתב וז"ל "ובבית של הרב הצדיק המנו"ח
כ' שמשון ז"ל באזריאן הי' החדר הגדול שבביתו מיוחד לקלאז גדול, ואחר פטירתו נמכר הבית והלוקח
משתמש בו לכל צרכו" עכ"ל. הרי כתב שמה שנהגו להתיר הי' ע"י מכירה, וכן הלאה מדבר ההיתר רק
ע"י מכירה, ופשוט מוכרח לומר שגם בואנו וכו' כוונתו ע"י מכירה.

ח.

חילוק בין מקום קבוע למקום ארעי

ואפשר שיש חילוק, בין יחיד שנותן מקום להתפלל שלא בקביעות, שאז לא צריכים מכירה,
ואם עושה בקביעות, הגם שאומר למתי שירצה ישנה, כמו בהצדיק שמביא, צריכים למכירה בזט"ה
ובמא"ה, ובזה יכולים לתרץ ג"כ דברי החוט המשולש, שנראה כסותרים כנ"ל, ג"כ בדרך הנ"ל,
דמה שכותב צריכים מכירה, הוא שנתן לקצת קביעות, ומ"ש שלא צריכים מכירה, הכוונה שלא
בשום קביעות. שבתחילה מדבר החוט המשולש, מיחיד שבנה מקום לצבור להתפלל, ולכן אומר
שצריך למכירה, ובתשו' זקינו התשב"ץ ז"ל שמביא, נאמר בהשאלה "והשאלו להרבים להתפלל
בו", ובתשובתו אומר וז"ל: "והוא לא הקדישו לרבים, אלא השאלו להם, ובידיו לסלק אותם ממנו
ולעשות בו כרצונו" עכ"ל.

הרי שכאן הטעם משום שהשאלו, ומה שכתב בסוף וז"ל: "הנה מבואר בכל דברי הפוסקים,
דביהכ"נ של יחיד אין עליו דין ביהכ"נ, ויכול לעשות בו מה שירצה לסותרו ולשנותו כחפצו וכרצונו,
ואין מי שיעכב על ידו" עכ"ל. יכולים לפרש שכוונתו ויכול למכרו ואחר המכירה יכול לעשות בו וכו',
ואפשר שכוונתו לשני אופנים, של ביהכ"נ של יחיד אם נתן או בנה להם יכול למכרו, ואם רק השאל
יכול לעשות בו כמו שירצה וכו', מ"מ בנדון דידן הדבר דומה לבית הצדיק שמביא הבי"ש, ועוד יותר
שהחדר שייך להציבור, לכן אין להתיר בלי מכירה בזט"ה במא"ה.

אם יש הכרח לעשות החדר למקום שינה, יש במחשבתי עצות לזה, אבל צריכים לדעת פרטים,
ואי"ה כשנתראה בירושלים עיה"ק ת"ו נדבר בל"נ אי"ה מזה.

בנימין בן חנה דבורה (מנדלזון) רב דקוממיות ת"ו.

ט.

דעת האדמו"ר כדעת יחיד

כתבתי למעלה או דעת יחיד שיבואר להלן: כונתי למ"ש בשו"ע¹¹ באמצע הסעיף וז"ל: "אלא א"כ תלו אותו בדעת היחיד, שאז יעשה בו היחיד מה שירצה בהסכמת הצבור" עכ"ל, וכאשר כל הבית והחדר הנ"ל בתוכו, כשקבלו אותו לביהכ"נ וישיבה, תעשה הכל מסתמא על דעת כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל. ויעוין בב"י¹², וכל הטעמים שמובא שם על יחיד הדור, ה' אז על כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל, לגבי החסידים שסדרו אז שיהי' נקרא תלוי בדעת יחיד וכו' ועכשיו שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ממלא מקומו יש לו הזכות והכח הזה, ונקרא כעת הוא שליט"א ע"פ הלכה תלוי אותו בדעת היחיד וכו'. ואפשר לפי החדר הוא חלק מהישיבה, ה' דעת כ"ק מרן זצ"ל שהממונים על הישיבה יהי' להם ג"כ דעה בזה, לכן צריך להיות מכירה או שינוי ע"י כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, וע"י מנהלי וממונים על הישיבה. הנ"ל.



11. סי' קנג סעיף ז.

12. סימן הנ"ל ד"ה כתב מהר"י בן חביב.

תשובה ב'

י.

יש היתר מכיון שבונים ביהמ"ד אחד

לכבוד ידידי הרב הגאון בנן של ק"ק וכו' מורנו הרב פינחס מנחם שליט"א

אחרי שנודעתי שרוצים לעשות במקום החדר הנז' שהתפללו ולמדו בו, חדר אחר טוב להתפלל וללמוד בו, א"כ הרי זה הדין המבואר בתשובת הרא"ש ז"ל, ובאופן שמתרץ המג"א¹³ שבנו אחרת במקומה, וחלה הקדושה עלי' יעוי"ש.

וכן פסק בשו"ת ישועות מלכו¹⁴ הלכה למעשה, וז"ל: "דבר שאלתו בקהלתו, שקנו בית אחד שהי' בו ב' חדרים, ונתנו חדר אחד להרב לדור בו, ובית אחד להתפלל, ואח"כ עקר הרב דירתו משם, ונשאר החדר השני ללמוד בו, ולפעמים כאשר הי' דחוק בחדר האחד התפללו בו, וכעת רוצים לבנות להם ביהמ"ד ולעשות בהבית בית דירה עבור כ"ת, אם אריך למעבד כן, יראה שאין לזה דין ביהכנ"ס של כרכים אלא כשל כפרים, לכן יכולים לשנות מדעת אנשי העיר דהיינו עפ"י טובי העיר", עכ"ל.

ובטח התירו על יסוד המג"א הנז"ל, לפי שבטח הי' דברי המג"א ז"ל מובא בשאלת השואל, לכן לא הביא הוא ז"ל עוה"פ דברי המג"א, שסמך על הרב השואל שידע הטעם, ובאמת נכדו המוליך לדפוס שהדפיס התשובה בלי השאלה, הי' לו להגי' הטעם של ההיתר, שהוא על יסוד דברי המג"א הנז"ל.

יא.

בידור האם דין זה הוא גם בכרכים

והנה המג"א והישועות מלכו הנז"ל לא מיירי בכרכים, ובכרכים המג"א¹⁵ אוסר למכור ממילא הוא הדין לשנות, שירושלים ת"ו הוא כרכים, אמנם בתשובת מהרש"ם ז"ל¹⁶ מובא הת' בדעת תורה על או"ח הנד' מחדש אות ט"ו, ד"ה ועכ"פ וז"ל:

"מ"מ נראה דהיינו דוקא ביכנ"ס וביהמ"ד שבעיר, אבל קלויזען שמם, מעיד עליהם שנבנים רק עבור חבורה מיוחדת המתפללים שמה, ודמי להא דביהכנ"ס של טרסיים שהי' בירושלים, שמכרה לר"א ועשה בה כל צרכיו, ומבואר במגילה דף כו. דמשום דבי כנישתא זוטא הוי ואינהו עבדוהו, הוא,

13. בסימן קנ"ג ס"ק כז.

14. או"ח סימן ז.

15. ס"ק טז.

16. ח"א סי' י.

גם בכרכים שרי וכן הוא בירושלמי גבי ביהמ"ד של אלכסנדרי¹⁷, וא"כ יש להקל בזה אפילו למכרה עפ"י זט"ה במעמד אנשי העיר, עכ"ל. ונידון דידן דומה לשאלה של המהרש"ם ז"ל.

ובשו"ת דברי חיים¹⁸ כתב וז"ל: "למענ"ד הדבר פשוט מבואר בס' "אליה רבה" בהדי', דכיון דמותר לבנות אחרת יפה ממנו, הוי כמוכרו, דאפילו בשל כרכים מותר, דמסתמא ניחא לכו"ע, ובמוכרו מותר אפילו האבנים, וז"ל¹⁹: כתב מ"ב שם אפילו בכרכים, היכא דבנאוה אחרת טובה ממנה, מותר לסתור הראשונה, דודאי כו"ע ניחא להוא בזה, וכן עצים ואבנים מראשונה מותרים להשתמש בהן ע"כ, והיינו משום שבנאוה אחרת, והוי כמוכרו זה בזה דמסתמא ניחא לכו"ע, אבל אם לא בנה אחרת, גם אבנים ועצים אסור, ומ"א השיג עליו בחינם ע"ש, עכ"ל, הרי דמתיר באם שבנה אחרת יפה ממנה, ומכ"ש בנדו"ד שאם יבנו כפי הרשות שנתנו השרים, יהי' קטן מאוד בלי הידור כלל, ולכן כולי עלמא מודים שמותר למכור ואפילו בשל כרכים, ובמכירה מותר אפילו האבנים כנ"ל, עכ"ל.

וכן בס' ט"ז כתב וז"ל: "שכן פסקו רבותינו נ"ז ז"ל המ"ב ומהרהמ"מ, ואחריהם החזיקו המג"א וא"ר, להקל בזה באם בנהו בנין יפה יותר מהראשון דהוה כמוכרו דמהני לכו"ע, אפילו בשל כרכים²⁰. ובא"ד כתב בהדי' להקל הגם שיש איזה מהאחרונים מחמירים, כדאי הם המג"א וא"ר גדולי האחרונים לסמוך עליהם, וכן נעשה הרבה פעמים מעשה עפ"י גדולי הדור עכ"ל.

והדע"ת בתשובה הנ"ל כתב²¹ וז"ל: "ועיין שם סי' ט"ז שהעתיק גם בשם המג"א כדעת מ"ב וא"ר וליתא עכ"ל. ובאמת הר"ח בעצמו²² כתב וז"ל "הגם שמג"א ז"ל חילק קצת חלקים שלמ"ב, מ"מ גדול האחרונים אלי"ר מתרץ בסוף עכ"ל רואים מזה שפוסק כא"ר נגד המג"א בזה.

ודע"ת מסיים שם וז"ל "עכ"פ העיר הד"ה שם שכן נעשה הרבה פעמים עפ"י גדולי הדור, וכן פסק בשו"ת מאמר מרדכי²³ כדעת המ"ב הנ"ל וכו', ועכ"פ לדינא, נראה לו להתיר בנדו"ד למכור גם לבית דבית, עפ"י זט"ה במעמד אנשי העיר". עכ"ל, הרי שמתירים גם בכרכים למכור וממילא לשנות עפ"י זט"ה במעמד אנשי העיר.

יב.

המשך - דעת האדמו"ר כדעת יחיד

ועוד נראה לי שבנדו"ד שהוה תלו אותו בדעת היחיד, שאז יעשה בו היחיד מה שירצה בהסכמת הציבור, המבואר בסעי' ז'. לפי שהבית וחדר בתוכו, נקנה ונעשה הכל במחשבת הקונים ע"ד כ"ק אדמו"ר זצ"ל.

17. ועיין בב"י סי' קנג בד"ה ובמרדכי ישן וכו'.

18. חלק ב' או"ח סימן טו (הביאו הדע"ת הנ"ל בסי' סט).

19. בסי' קנג ס"ק יח.

20. יעויין - דברי מג"א סי' קנג ס"ק כז, לו.

21. בסי' סט בד"ה בפרט.

22. בסי' יב.

23. סי' נה.

ויעויין בב"י²⁴ בענין זה, ורואים שם שכן הוא בנידון דידן, ועכשיו שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א בנו ממלא מקומו, יש לו הזכות והכוח הזה, ונקרא כעת הוא שליט"א עפ"י הלכה תלוי אותו בדעת היחיד, ולו הכוח והזכות בין לחומרא, שצריכים דעתו בהחלטה לסתור ולבנות, וגם לקולא, שהמג"א ג"כ יודה בזה שההיתר הזה, של דעת יחיד הוא בכרכים ג"כ, ואפשר שהחדר הוא חלק מהשיבה, הי' אפשר דעת כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל שהממונים על השיבה יהי' להם ג"כ דעה בזה, לכן צריכים לצרף גם דעתם לזה.

יג.

האם אפשר לעשות חילול במקום מכירה

ולפי שבתשובות מהרש"ם ז"ל²⁵ כתב וז"ל: "ומפני גודל קדושת תורת גדולי וקדושי ישראל, אשר הרביצו תורה בעלי' ההיא, וראיתי בני עלי' כזו והמה מועטים גם בדורות שלפנינו, לכן נראה לי להחמיר יותר בכל החומרות" עכ"ל. ובנ"ד, שהתפללו בו עוד בימי כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל, ומבואר בנועם אלימלך באיגרת הקודש, שחסידיים מקושרים בצדיק הוי' סי' להם ג"כ במדרגה זו יעויין שם, במכתב השני ד"ה אמנם. וגם כמדומני שלפעמים התפלל בו כ"ק אדמו"ר, לכן כדאי להחמיר ולעשות גם חילול, לפדות החדר כמבואר בתשובות אבני נזר²⁶, ותשובות מהרש"ם²⁷, ועיי"ש.

והנה בחדושי הרמב"ן ז"ל, אשר הובא בברכות עם הגהות הגרא"ז מלצר ז"ל, וז"ל: "במש"כ החת"ס²⁸ דבביהכנ"ס של כפרים דיוצא מקדושתו ע"י מכירה, יוצא ע"י חילול, וע"ז סומכים בעלי הוראה למעשה, אכן בחדושי הרמב"ן למסכת מגילה פ' "בני העיר" כתב להדיא, וז"ל: "ועוד שאין אני רואה בגמ' בית הכנסת נפקע מרשותו ע"ד פדיון וחילול, אלא במכירה ושינוי רשות", והחת"ס לא ראה דברי הרמב"ן אלו ומביא שם מדבריו רק מה שהובאו בר"ן הלכות". עכ"ל.

והנה הח"ס ז"ל, אומר שמועיל חילול לפי שיטת הבעל המאור²⁹ שחולק על הרמב"ן, וסובר שמועיל חילול באבני מזבח, ומכ"ש אבני חומת ההיכל ועזרה, וממילא מועיל פדיון. אלא מפני שעשה אותו כתשמישי מצוה, כשלא מקשה ומוכיח כן, אלא אומר רק שאין אני רואה בגמ' וכו', אין כונתו להקשות למה לא נמצא זה בגמ', אלא כונתו שבאמת זה חידוש לומר שאין מועיל פדיון באבני היכל, והוא הדין בביהכנ"ס.

לזה הצריך להביא ראי' מהתוספתא, כמו שמבאר החת"ס דברי הרמב"ן ז"ל יעוי"ש, לזה אומר ועוד שאין אני רואה בגמ' וכו'. פירוש לפי שבגמ' לא נמצא היתר זה, ואין בהדיא בגמ' נגד התוספתא, אז

24. סי' קנג ד"ה כתב מהר"ן בן חביב ובט"ז ובמג"א.

25. ח"א סימן י הנ"ל באות יז ד"ה סוף דבר.

26. חא"ח סימן לד אות כ, כו.

27. בדע"ת סימן סה, ובתשובותיו חלק א סימן י אות טז ד"ה סוף דבר.

28. תאו"ח סימן לח.

29. בע"ז פרק רי.

הראי' מתוספתא חזקה כמו שאומר הב"י³⁰ וז"ל: "דשפיר סמכין על התוספתא, כיון שחזינן בהדיא דדחי לי' תלמודא", עכ"ל. ובדברי הרמב"ן ז"ל אולי ראייה לדברי הב"י.

והנה הח"ס לא מתרץ לשיטת הבעל המאור מהתוספתא, ונראה לי לפי שהתוספתא לא מובא בגמ', סובר הבעל המאור שאין סומכין עלי' להביא ראי', כמבואר במסכת חולין ברא"ש ז"ל³¹, וז"ל "ומסתבר שכל תוספתא שלא נתפשטה עד אחר סידור הש"ס, לאו דסמכא היא, דמסתמא כיון שרצו חכמי ישראל לעשות חיבור קיים, אמת חקרו, וחזרו לידע כל הספרים שנכתבו על דברי חכמים, וביררו אותם שהם בר סמכא, ועל ידם חיברו הש"ס, הילכך אין לסמוך על תוספתא זו, כיון שאין בעל הש"ס מכיר עליה" עכ"ל.

והנה במבוא התלמוד, מביא דברי רא"ש ז"ל, עד בר סמכא ולא דבריו האחרונים, ומוכח מזה שסובר בדברי הרא"ש, הגם שלא מוכח מדברי הש"ס היפך התוספתא, ג"כ לא סמכין עלי', וכוונת דברי הרא"ש ז"ל במה שכתב כיון שאין וכו', הוא אם רואים שהש"ס לא מביא התוספתא, הוא סימן שאין בעלי הש"ס מסכים עלי', וניחא דברי הבעל המאור שסובר כרא"ש ז"ל.

ואפילו אם נכריח מרא"ש ז"ל, אלא כשמפרשים בגמ' פירוש נגד התוספתא, אז אין להקשות מהתוספתא על הפירוש ג"כ אין קושיא על הבעל המאור שמפרש כן, שגם שם יש פירוש אחר בגמ' מפירוש רש"י (יעו"ש בב"י), ואומר הרא"ש ע"ז, שאין בעל הש"ס מסכים עלי'.

כן כאן, אם הבעל המאור מפרש כן, אין להקשות עליו מתוספתא, לפי שנקרא שאין בעל הש"ס מסכים עלי', ובפרט שהח"ס אומר שבמסכת כתובות הוא ש"ס ערוך, שאין לו קדושת כל"ש, אלא קדושת בד"ה, נמצא אליבא דכו"ע אין להביא ראי' מתוספתא שלא מובא בגמ', ושמהגמ' מוכח בפשטות להיפך.

ובתשובות מהרש"ם ז"ל³² מתרץ שכונת התוספתא מדרבנן מצד גזירה, ובביהכנ"ס לא שייך הגזירה יעו"ש, דבריו לכן יש לעשות גם חילול, כתנא תלתא סבא הח"ס ואבנ"ז והמהרש"ם ז"ל.

יד.

ג' דברים למסקנא

אחר שבררנו ב"ה כל הנ"ל, יוצא שצריכים כאן:

א. החלטת ז' טובי העיר שזה כאן הממונים על הביהמ"ד הישן והישיבה כל חדרי'.

ב. החלטת דעת היחיד שזה כאן כ"ק אדמו"ר שליט"א.

ג. לעשות חילול החדר.

30. יו"ד סי' כד ד"ה ומש"כ אדוני אבי ז"ל בסופו.

31. פרק ב סי' ו.

32. ח"א סי' י מובא בספר דעת על השו"ע אות ז.

וכל הג' דברים הנ"ל לעשות במעמד. והסכמת הציבור, שזה כאן הכרות ג' דברים הנ"ל בביהמ"ד של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א בשבת, שאז יש שם ציבור גדול ונקרא פרסום, וטוב שגם ידביקו מודעה בביהמ"ד הנ"ל מכל הנ"ל לשבת, ולכן אם החדר שרוצים לבנות עכשיו במקום החדר הישן, הוא טוב ויפה יותר מהחדר הישן, וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, וכל הממונים על ענייני הישיבה יחליטו דעתם לסתור החדר הישן, ולבנות חדר אחר טוב ויפה ממנה להתפלל וללמוד בו, וגם יחליטו דעתם לעשות חילול החדר הישן, על 10 ל"י (עשר לירות ישראליות), והחלטת החילול יהי' ג"כ על דעת כ"ק אדמו"ר שליט"א, ועל דעת הממונים כנ"ל.

ויכריזו ברבים באיזה שבת בבימ"ד של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א והממונים הנ"ל החליטו לסתור החדר הישן, לבנות במקומו חדר יפה ממנה להתפלל וללמוד בו, וטוב שידביקו בביהמ"ד הנ"ל הודעה בכתב על איזה שבת, ויעשה כ"ז קודם התחלת הסתירה והבנין, ואזי יעשו החילול בפועל דהיינו לקחת 10 ל"י, ולהגיד שמחללים החדר הישן על 10 ל"י אלו, ויכריזו ברבים גם החלטת החילול על דעת הנ"ל קודם החילול, ואזי מותר לסתור החדר הישן ולבנות החדר החדש טוב ויפה מהחדר הישן.

את ה-10 - ל"י הנ"ל שחיללו עליו, יתנו מתי שירצו לצורך תיקון ס"ת.

כל חומרי הבנין של החדר הישן אם אפשר ינתן לחדר החדש, ואם רוצים להשתמש בהם לחול צריכים למכור ולעשות חילול, וגם לעשות חילול ע"י דעת הנז"ל, וגם להודיע ברבים כנז"ל, כמבואר בתשו" 33 הנ"ל ואם לא יעשה כנ"ל צריכים לגנום, שקדושת לא פקעה בכדי.

טו.

היתר שינה לת"ח בבית המדרש

בזמן עיוני בעניינים אלו, נתברר לי ב"ה דברי אליה רבה³⁴, לכן לא אמנע מלרשום כאן זה. באו"ח³⁵ וזה"ל: "לצורך בית הכנסת, מותר לאכול ולישון בתוכו, ומטעם זה ישנים בליל כיפורים בב"ה, וכתב ע"ז המג"א ולישון בתוכו, ונ"ל דלא יכניס מטתו לשם, כדאיתא בתמיד רפ"א, וכתב ע"ז ההגהות רעק"א דבא"ר חולק עליו", עכ"ל.

הנה בא"ר לא מביא הדברי מג"א האלו, ומה שרע"א ז"ל אומר, שהא"ר חולק, הוא מדברי א"ר ס"ק ב', שעל מה שאמר הרמ"א ז"ל: "וי"א דהבהמ"ד אפילו שלא מדוחק שרי", עכ"ל. כתב א"ר באמצע הס"ק ב' וז"ל: "ואפילו לשכב שם במיטה נראה דשרי, דמשמע בירושלמי שהביא הר"ן מקבילים לחמרי' ולמאני', אבל כשיש משמר בב"ה, לא ישכב במיטה, כדאיתא בריש פרק תמיד, ויש לחלק", עכ"ל.

וקשה למה לא מביא דבר זה בסעיף ד' באותו הסעיף, שהמג"א מביא ענין של מיטה. גם לא

33. ד"ה סי' טו.

34. סי' קנא ס"ק ב.

35. סי' קנא סעי' ד.

מובן כוונת הא"ר, במה שאומר כשיש משמר, לאיזה משמר כונתו, ונראה ברור שצ"ל כשמשמר, והמדפיסים לא הבינו הכונה, והדפיסו כשיש משמר, אבל באמת צריך לומר כשמשמר, והכונה אם לא ישן שם בתור ת"ח, אלא בתור שומר הב"ה, לא ישכב במיטה.

ששם בתמיד מדברים משומר בית המוקד, יעו"ש, וכתב ויש לחלק בין ת"ח לשומר. והחילוק הוא שת"ח ההיתר שלו שהוא ביתו, ולכן מותר גם להכניס מיטה בב"ה, אבל שומר ההיתר שלו מצד ששומר, לא מצד שהוא ביתו, לכן אין לו היתר להכניס מיטה, וכן סדר דברי א"ר, שמקודם אומר שת"ח מותר להכניס בב"ה, ואח"כ אומר שלשומר אסור לשכב במיטה, ואח"כ אומר ויש לחלק בין ת"ח ובין שומר. ובסע' ד' הנ"ל ג"כ אין ההיתר בשביל שהוא ביתו, אלא בשביל שהוא צורך ביהכנ"ס, והוי כמו שומר, לכן אסור המג"א כמו בשומר כנז"ל, נמצא שאין פלוגתא בין המג"א ובין הא"ר, דבת"ח גם המג"א יסבור שמותר, ובס"ד גם הא"ר לא יחלוק על המג"א, ומתורץ כל הקושיות על הא"ר.

אמנם לא צרפתי היתר שינה, לפי שבש"ך³⁶ כתב שמה שמותר שינה בביהמ"ד, הוא רק שינת ארעי לא שינת קבע, מובא במ"ב³⁷ וגם המתירים לת"ח, נראה שזו כשלומד שם מדברי הש"ך ז"ל, מוכח אפילו אז אסור שינת קבע.

טז.

בענין החילול

גם ארשום מה שתרצתי דברי הר"ן ז"ל, מקושית המהרש"ם ז"ל בתשובה הנ"ל בסופו, וז"ל: "ואגב אמינא במ"ש הר"ן במגילה, דלאחר שהוטלה הקדושה על המעות איקלש קדושתו, כדאשכחן לר"י דלקוח בכסף מעשר שנטמא, יקבר, משום דלא אליה למיתפס פדיונו, ולענ"ד יש לדון בזה לפי מה שפירש הר"ש³⁸, דטעמא דנקט הש"ס בזבחים לאו דוקא, אלא מקרא ילפינן לה ע"ש, א"כ נדחתה ראיית הר"ן ז"ל וצ"ע", עכ"ל.

ונראה דלא קשה, דהנה הר"ש ז"ל לא כתב "לאו דוקא" יעו"ש אלא כתב וז"ל דטעמא מקרא אלא מהתם לא גמרינן, עכ"ל. פירוש ההלכה דאין מורין הטעם דילפינן מקרא, ומקשה הגמ' גילף מזה דיש טפל חמור מהעיקר, ומתרץ הגמ' דאין ראי' משם שטפל וכו', אלא טעם ההלכה וקרא שם דלא אלימא קדושתו למתפס פדיונו, והרי הגמ' אומרת בחידוש שאין ללמוד משם טפל וכו', אלא דלא אלימא וכו', והרי הר"ן ז"ל אומר כמו הר"ש שלומדים משם דלא אלימא וכו'.

יז.

האם צריך "יפה הימנו"

אחרי כותבי כל הנ"ל, עיינתי עוה"פ בתשו' כנ"ל, שכותב שהמג"א סובר כאל"ר, וכותב עליו

36. יו"ד סי' רמז ס"ק טו.

37. ס"ק טז.

38. פ"ג דמע"ש משנה י.

המהרש"ם ז"ל, וליתא כנז"ל, וזה באמת פליאה גדולה על "הדברי חיים", אמנם כשדקדקתי בלשונו, נראה שכונתו שאם בונה בנין יפה יותר, המג"א ג"כ מתיר, שהשאלה היתה שעשו ביהמ"ד חדש יפה, ואומר ע"ז הד"ח החזיקו המג"א וא"ר להקל בזה, וז"ל: "באם בנהו בנין יפה יותר מהראשון דהוי כמוכרו, דמהני לכו"ע, אפילו בשל כרכים³⁹, עכ"ל.

וכונתו שבס"ק מ"ז ל"ז, מביא המג"א "המשאת בנימין" ולא חולק עליו, ואומר שזה כשבנה יפה, וז"ש תיכף, ובא"ר כתב בהדיא להקל", עכ"ל. מה זה בהדיא אלא שבמג"א אומר שכונתו כן, ולא כתוב בהדיא אבל בא"ר כתב בהדיא, ובתשובות סי' י"ב לא מיירי מ"יפה הימנו" אלא למכור האבנים, אומר הד"ח שא"ר חולק על המג"א, ופוסק בהא"ר. וב"ה שתרצתי דברי רבינו הק' הד"ח, גם הצצתי שהתשובה סי' ט"ז כתוב להגאון מוכב מיעקב זצ"ל (אבי הגאון מצ'יבין שליט"א), שהי' מגאוני הדור, והוא ג"כ התיר כמבואר שם בהתשובה, ויכול להיות שלכן כתב בענין המג"א, רק ברמז שסמך על הגאון השואל שיבין כונתו.

יש לברר אם בזט"ה לשנות, צריכים גם מא"ה, הגם שברא"ש ז"ל מביא המימרא דרבא על לשנות ג"כ הל' מא"ה, יכול להיות שמביא כל הלשון, אבל אין הכרח שצריך להיות זט"ה, וצ"ע בזה ולברר אי"ה.



39. יעוי' בדברי מג"א סי' קנג ס"ק כז, לו.

הוספה לתשובה בענין שנוי חדר של ביהמ"ד

יח.

בגדר "מעמד אנשי העיר"

ב"י או"ח סי' קנ"ג ד"ה ובמרדכי ישן וז"ל: "ובמרדכי ישן מצאתי כתוב, נראה לראבי"ה במעמד אנשי העיר בסתם, שלא מיחו בדבר, וגם השבעה לא עשו הדבר בצינעה שלא יתגלה, אבל אם אמרו כולם בפירוש אנו מתרצים, אפילו בשל כרך מהני וכו'. ומכל מקום למדנו מדבריו, פירוש במעמד אנשי העיר, וכן כתב ג"כ בפרק קמא דבבא בתרא, ופי' במעמד אנשי העיר, שעושים בפרהסיא ואין מוחה, שאם תפרש שצריכין לומר הן, א"כ לא עשו טובי העיר אלא כולם, ואפילו בכרכים נמי" עכ"ל.

רואים מזה שהחידוש של המרדכי הוא, שלא צריכים לומר בפירוש שמסכימים, אלא מספיק שלא מיחו וגם הו' לא עשו הדבר בצינעה שלא יתגלה. והגם שהב"י מסיים שם שאין מכאן הכרח לפירוש במעמד אנשי העיר כדברי המרדכי, אמנם לא חולק בפירוש. והרמ"א ז"ל בשו"ע בהג"ה בסי' הנ"ל פוסק כהמרדכי וכתב וז"ל: "וכל ששבעה טובי העיר מוכרים בפרסום, מקרי במעמד אנשי העיר, ואינן צריכין לומר הן או לאו" עכ"ל.

נמצא שעיקר מעמד אנשי העיר הוא שיהי' בפרהסי', ומה שנוכר באחרונים הכר זה, הוא שעיי"ז יהי' פרהסי'. ולכן אפשר שלא צריכים דוקא הכרזה אלא אם שואלים לכל אחד מהציבור אם מספיק ואומר או כותב הן מספיק. ומצד אחד יש בו יתרון שזה נקרא אומרים הן. אמנם אם זה נחשב כ"כ בפרהסי' כמו הכרזה, יש לי קצת ספק. אמנם לפי שלא נמצא בראשונים לשון הכרזה. אלא לשון הכרזה נמצא בהאחרונים. י"ל שכונת האחרונים באמרם הכרזה, לא להחמיר שיהי' הפרסום רק בדרך זה, אלא להקל, שע"י הכרזה לא צריכים לומר בפירוש הן. ורק אם לא מוחים סגי. אבל באם אומרים או כותבים הן נקרא ג"כ מעמד אנשי העיר.

הגם שכן נראה לי, אמנם לפי שהוא חידוש, הייתי שבע רצון שעוד ת"ח שיודע דרכי הוראה, יסכים לדברי, שגם בלא הכרזה נקרא מעמד אנשי העיר.

יט.

סיכום פסק הדין

ולכן לפי דברינו יש לעשות כן. לכתוב כתב שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, והממונים על הביהמ"ד הישן והישיבה על כל חדרי' (לציין שמותם), החליטו לסתור החדר הישן, ולבנות תחת החדר הזה חדר אחד טוב ויפה ממנו להתפלל וללמוד בו. וגם החליטו לעשות חילול החדר הישן ועל 10 ל"י. ומספיק שאחד שלצבור יש בו אמון, יחתום על הכתב שהנ"ל אמרו לו החלטות הנ"ל. ויראו הכתב לכל האנשים - שיתפללו בהשבת שתקבע לצורך ההודעה הזו - בביהמ"ד של כ"ק אדמו"ר שליט"א. וכל אחד יגיד שמסכים להנ"ל. ואח"כ יעשו החילול הנ"ל. ואז מותר לסתור החדר הישן, ולבנות החדר

החדש טוב ויפה ממנו.

נמצא שבמקום ההכרזה יגיד כל אחד וזה מועיל. זה דעתי בענין הגדון. ואולם אם לא יודיעו לכל הצבור כנ"ל. לא נקרא לפי דעתי מעמד אנשי העיר. גם באבני נזר⁴⁰ כותב וז"ל: "אך זאת להודיע שהחילול צריך להיות מדעת כל בני העיר", עכ"ל. והצבור הנמצא בשבת כנז"ל, נקרא לפע"ד כל העיר. לפי שנמצאים שם כל המתפללים מירושלים, וכן אורחים מהבתי חסידים שבארץ ישראל, ולפעמים גם מחו"ל. וחברא חברה אית לי, ולכן נקרא זה כל העיר, וגם הוי מעמד אנשי העיר. יותר אין אני רואה להתיר. הנלענ"ד כתבתי.

כ.

נוסח הכתב

מודיעים בזה שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א וכן הממונים על הביהמ"ד הישן והישיבה "שפת אמת" וכל חדרי', שהם: ה"ה _____ החליטו לסתור החדר דלמטה בביהמ"ד הישן, הנקרא ביהמ"ד הקטן. ולבנות תחת החדר הזה. חדר טוב ויפה ממנו. להיות ביהמ"ד ללמד ולהתפלל בו. גם החליטו לחלל החדר דלמטה הנ"ל על 10 ל"י. ולהשתמש בחדר הקטן הנ"ל מה שירצו. ומבקשים מהציבור להסכים על זה.

בשם הנ"ל באעה"ח. יום _____

הערה

לקבוע ש"ק אחד בזמן שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצא בירושלים. וישנם אורחים מבתי החסידים בארץ. וכל המתפללים באותה שבת המסוימת יגידו דעתם שמסכימים כנ"ל אחר ראיית הכתב. וסדור ההסכמה יכול להיות במשך כל השבוע.





גמרא



בירור גדר תקנת חכמים שלא לבטל גט בב"ד לאור דברי התוס', הפנ"י והגרע"א

מחלוקת רבי ורשב"ג - בדין ביטול גט בב"ד לאחר תקנת ר"ג / שיטת התוס' בסוגיין שביטול הגט בפני בי"ד הוא מתקנת חכמים / ביאור הגרע"א בגדר תקנת חכמים בביטול הגט בפני בי"ד, והמסתעף מכך / הוכחת הגרע"א לביאור זה מהשקו"ט בגמ' במחלוקת רבי ורשב"ג / ביאור התוס' בהשוואת הגמ' בשיטת רבי בין שומת בי"ד לתקנת ר"ג, ומה שצ"ב בדבריהם / ביאור דברי התוס' / ביאור הוכחת הגרע"א ע"פ ביאור זה בדברי התוס' / סיכום

הגדה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א
ראש הישיבה

א.

מחלוקת רבי ורשב"ג - בדין ביטול גט בב"ד לאחר תקנת ר"ג

שנינו במשנה בריש השולח¹, "השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל, קידם אצל אשתו או ששלח אצלה שליח ואמר לה גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל, אם משהגיע גט לידה אינו יכול לבטלו. בראשונה היה עושה בי"ד במקום אחר ומבטלו, התקין ר"ג הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם".

כלומר², בעל ששלח גט לאשתו ורוצה לבטלו, כל זמן שלא הגיע הגט לידה יכול לבטלו, ובתחילה היה ביטול הגט נעשה בפני בי"ד, ומפני תיקון העולם שמא לא ידע השליח מביטול הגט ויתנו לאשה ותינשא בו, תקן ר"ג הזקן שלא לבטל את הגט אלא בפני האשה או השליח.

ובגמ'³ נחלקו בדין המבטל גט בפני בי"ד לאחר תקנת ר"ג האם ביטולו ביטול או לאו.

וז"ל הגמ': "בטלו מבוטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו, שא"כ מה כח בי"ד יפה".

כלומר, נחלקו רבי ורשב"ג בדין המבטל בב"ד לאחר תקנת ר"ג האם ביטולו ביטול או לאו. רשב"ג

1. גיטין לב, א.

2. נתבאר ע"פ פי' רש"י.

3. לג, א.

ס"ל שאין ביטולו ביטול, שאם נאמר שביטולו ביטול מה כח בי"ד יפה, והרי העובר על דבריהם מעשיו קיימים, ומשום סברא זו י"ל שהמבטל בבי"ד אין ביטולו ביטול. לעומת זאת רבי ס"ל שביטולו ביטול, ואינו חושש לסברת רשב"ג שאם כן מה כח בי"ד יפה.

אמנם צ"ב בדעת רשב"ג, שהרי מה"ת ביטול בפני בי"ד הוי ביטול, ואיך אמרו חכמים שאינו ביטול ומותרת האשה לעלמא, ונתבאר בגמ' שאמנם ביטול בפני בי"ד הוי ביטול, ומ"מ מותרת לעלמא משום "דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה", דהיינו, שכל המקדש מקדש על דעת שמסכימים חכמים לקידושין, ולכן יש כח ביד חכמים להפקיע את הקידושין, והם אמרו שכל המגרש אשה בגט שבטלו בבי"ד יפקעו הקידושין מעיקרא, ולכן מותרת האשה לעלמא.⁴

ב.

שיטת התוס' בסוגיין שביטול הגט בפני בי"ד הוא מתקנת חכמים

והנה, נחלקו בגמ' בפ' בי"ד האמור במשנה, רב נחמן ס"ל שלענין ביטול הגט אף שניים קרואים בבי"ד. לעומת זאת רב ששת ס"ל שאף לענין ביטול הגט רק שלושה קרואים בבי"ד.

והקשו התוס'⁵ שלכאורה אינו מובן, מה המקום לחלוק בגדר בי"ד לענין ביטול הגט לאחר שתקן ר"ג שלא לבטל אלא בפני האשה או השליח!?

וביארנו, שלדעת רבי שס"ל שהעובר על תקנת ר"ג ביטולו ביטול, יש נפק"מ מהו פי' בי"ד לענין ביטול הגט, כדי לידע מתי אין ביטולו ביטול אף לא בדיעבד.

לר"ש שפי' שבי"ד אלו שלושה, א"כ ביטול בפני שניים אף קודם תקנת ר"ג אינו ביטול, וטעם הדבר הוא משום שלשניים אין קול, ויש לחוש לממזרות. ולר"נ שפי' שבי"ד אלו שניים, א"כ ביטול בפני אחד אף קודם תקנת ר"ג אינו ביטול, ומשום שבאחד יש לחוש יותר לממזרות. ובתקנה זו אף רבי מודה שהעובר ומבטל בבי"ד אין ביטולו ביטול, ומשום מה כח בי"ד יפה.

והנה, מדברי התוס' נמצאנו למדים שבביטול הגט תקנו חכמים שתי תקנות: [א] בתחילה תקנו שלא לבטל אלא בפני בי"ד. ובתקנה זו כו"ע מודים שאם עבר וביטל בבי"ד אין ביטולו ביטול. [ב] ולאח"ז תקן ר"ג שלא לבטל אלא בפני האשה או השליח. ובתקנה זו נחלקו רבי ורשב"ג האם אומרים מה כח בי"ד יפה. אבל מה"ת אף ביטול בפני אחד הוי ביטול.⁶

4. עי"ש בגמ' אריכות הביאור בדיון זה של הפקעת קידושין.

5. ד"ה ור"נ אמר.

6. אמנם עיין ברמב"ן כאן ד"ה הא דתנן שפי' בענין אחר ואכ"מ.

ג.

ביאור הגרע"א בגדר תקנת חכמים בביטול הגט בפני כ"ד, והמסתעף מכך

והנה, בחידושי הגרע"א על אתר⁷ כתב שבמקום שיש טעם חשוב יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. ועפ"ז כתב לבאר בנדו"ד שאין אלו רק שני שלבים בתקנה אחת, אלא אלו שני סוגי תקנות.

וביאור הדברים: תקנת חכמים שלא לבטל אלא בכ"ד יש בה טעם חשוב, שבלא זה יש חשש גדול למזרות, ולכן עקרו ובטלו חכמים את האפשרות לבטל שלא בפני כ"ד. לעומת זאת תקנת ר"ג לבטל בפני האשה או השליח אין בה טעם חשוב כ"כ, ולכן אין כח ביד חכמים לעקור ולבטל את האפשרות לבטל בכ"ד, אלא רק שבכחם להנהיג שלא לבטל אלא בפני האשה או השליח.

ועפ"ז יש לומר, שבביטול שלא בכ"ד, אין הפי' שהגט בטל ורק שמשום מה כח בכ"ד יפה הפקיעוהו חכמים את הקידושין מעיקרא, אלא שביטול שלא בכ"ד אינו ביטול כלל, ומשום שעקרו ובטלו חכמים את האפשרות לבטל שלא בפני כ"ד, לעומת זאת בביטול בכ"ד לכו"ע הגט בטל⁸, ורק שנחלקו האם משום מה כח בכ"ד יפה הפקיעוהו חכמים את הקידושין מעיקרא.

והנפק"מ בין שני סוגי תקנות אלו היא, בטעם שמותרת להינשא בגט שלא ביטלו בפני האשה או השליח. אם ביטל הבעל שלא בכ"ד אין ביטולו ביטול, ומותרת האשה להינשא מדין גירושין. לעומת זאת אם ביטל בכ"ד ביטולו ביטול, ומותרת להינשא משום שהפקיעוהו חכמים את הקידושין.

ועפ"ז כתב שאף לשיטת רשב"ג יש נפק"מ מהו פי' בכ"ד שנאמר במשנה, דהנה, כאשר ביטל את הגט בפני שניים וזינתה האשה קודם הביטול, לר"נ דס"ל ששניים קרואים בכ"ד, א"כ ביטול בפני שניים הוי ביטול ואין האשה מגורשת בגט זה, ומה שמותרת לעלמא הוא משום שהפקיעוהו חכמים את הקידושין מעיקרא, וא"כ נמצא שבשעה שזינתה לא הייתה אשת איש. לעומת זאת לר"ש דס"ל שאין שניים קרואים בכ"ד, כאשר ביטל בפני שניים אין ביטולו כלל והוי גט כשר, ומגורשת משעה שקבלה את הגט, אבל בשעה שזינתה הייתה אשת איש⁹.

7. דרו"ח ד"ה תוס' ד"ה ור"נ אמר כו'.

8. ופי' דברי רשב"ג ש"אין ביטולו ביטול" היא, שהנהגה היא כאילו לא בטל הגט, אבל הטעם אינו משום שלא נתבטל אלא משום שהפקיעוהו חכמים את הקידושין כפנים.

9. בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' עו) כתב שמדברי התוס' משמע שלא קבלו הסברה זו. דהנה, הקשו התוס' למאי נפק"מ מהו פי' בכ"ד שנאמר במשנה, ותרצו על כך שנפק"מ לרבי דס"ל שאם ביטלו מבוטל (כמבואר בפנים), ולכאורה לפי הסברה זו היה להם לומר שנפק"מ אף לשיטת רשב"ג (והוסיף: ודוחק לומר דכיון שבתירוצם כוונתו רק לומר דבפלוגתא דר"נ ור"ש איכא נפק"מ גם להלכה, לכן סגי להו במה שכתבו בפשיטות דאיתא שפיר אליבא דרבי).

ועוד הוסיף להוכיח מדברי הגרע"א לקמן (לד, א) עי"ש, ולכן הסיק שלא נתכוון הגרע"א לומר אלא מה שהיה נראה לו מצד הסברה לולי דברי התוס', אבל מ"מ מדעת התוס' ודאי לא סובר הכי.

אמנם נראה שמה שלא אמרו התוס' הנפק"מ שישנה אף לשיטת רשב"ג אין זה קשה כ"כ, שהרי הנפק"מ לרבי היא בדיני עצמם, לעומת זאת הנפק"מ לשיטת רשב"ג היא לדבי איסור זנות, ולכן הביאו התוס' הפק"מ לשיטת רבי שקשורה היא יותר לעצם הענין, אבל אין הכי נמי שאף לשיטת רשב"ג יש נפק"מ כמה אנשים נקראים בכ"ד.

ד.

הזכחת הגרע"א לביאור זה מהשקו"ט בגמ' במחלוקת רבי ורשב"ג

וכתב הגרע"א שיש להוכיח ביאור זה מהשקו"ט בגמ' במחלוקת רבי ורשב"ג.

דהנה, הקשו בגמ' לשיטת רשב"ג דס"ל שהמבטל שלא בפני האשה או השליח אין ביטולו ביטול, "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן א"א לעלמא", ותרצו על כך שיש כח ביד חכמים להתיר את האשה להינשא משום "דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה" (וכפשנת"ל אות א).

אמנם לכאורה אינו מובן, מדוע הקשו בגמ' רק לשיטת רשב"ג, והרי אף לשיטת רבי יש להקשות כיצד אמרו חכמים שהמבטל שלא בפני ב"ד אין ביטולו ביטול ומותרת האשה לעלמא, והרי מה"ת ביטולו ביטול?!

ומכך שלא הקשו בגמ' לשיטתו, צ"ל שבביטול שלא בב"ד אין ביטולו חשוב כלל והגט כשר, ולכך מותרת האשה להינשא על ידו.

וההסברה בזה היא, בתקנת חכמים שהמבטל שלא בב"ד אין ביטולו ביטול יש טעם חשוב, שהרי בלא זה יש חשש גדול למזורות, ובמקום שיש טעם חשוב יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, ולכך עקרו ובטלו חכמים את האפשרות לבטל שלא בב"ד, ושוב אין ביטול שלא בב"ד חשוב כלל והמגרש בגט זה גירושיו גירושין.

ולכן בנדון זה אין מקום כלל לקושיית הגמ'¹⁰.

ה.

ביאור הפנ"י בשקו"ט בגמ' הנ"ל, והקושי העולה מכך להזכחת הגרע"א

אמנם זה לבד אינו הכרח גמור, דהנה על קושיית הגמ' לשיטת רשב"ג כתב הפנ"י¹¹, שקושיית הגמ' היא גם לשיטת רבי, ואף לשיטתו מה שהתירו חכמים להינשא ע"י גט שבטלו הבעל שלא בב"ד, הוא משום שהפקיעוהו חכמים את הקידושין מעיקרא.

ומה שלא הקשו בפירוש לשיטת רבי אלא רק לשיטת רשב"ג, כתב שני טעמים:

א. שיטת רבי שביטול שלא בב"ד לא הוי ביטול לא נאמרה בפירוש, לעומת זאת רשב"ג אמר בפ"י שהעובר על תקנת ר"ג ומבטל שלא בפני האשה או השליח אין ביטולו ביטול.

10. וכ"כ בחידושי חת"ס. ושם כתב בפשיטות דרבי לא ס"ל מה שאמרו בגמ' "כל המקדש וכו' ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה", ומ"מ בביטול שלא בב"ד מודה רבי שאם ביטלו שלא בב"ד אין ביטולו ביטול, ולכאורה אינו מובן וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת (כיוון דלא ס"ל לרבי שהפקיעוהו חכמים את הקידושין), אלא שכאשר יש טעם חשוב יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת.

11. ד"ה ומי איכא מידי.

ב. שיטת רבי שביטול שלא כבי"ד לא הוי ביטול איננה מוכרחת, וכמ"ש התוס'¹² שאפשר שמה שאמרו חכמים שביטול שלא כבי"ד לא הוי ביטול אינו להקל אלא להחמיר, ולכך לא הקשו בגמ' אלא רק לדברי רשב"ג.

ולכן יש להביא סיוע וחזוק לראייה זו.

ו.

השוואת הגמ' בשיטת רבי בין שומת כ"ד לתקנת ר"ג

והנה, בהמשך דברי הגמ'¹³ שקו"ט לברר שיטת רבי בדין ביטול שלא בפני האשה או השליח. דהנה, מצינו מחלוקת נוספת בין רבי לרשב"ג¹⁴ בדין האומר לעשרה כתבו גט לאשתי [שהדין הוא שאחד כותב ושניים חותמים]¹⁵ האם יכול לבטל את הגט זה שלא בפני זה. רבי ס"ל שיכול לבטל זה שלא בפני זה. לעומת זאת רשב"ג ס"ל שאינו יכול לבטל זה שלא בפני זה¹⁶.

ואמר ר"ש בר יהודה, שפסק ר' אבא בשני מחלוקות אלו דרבי ורשב"ג, באחת כרבי ובאחת כרשב"ג, אמנם אין ידוע במה פסק כרבי ובמה פסק כרשב"ג, ולברר זאת הביא רב יוסף מחלוקת חכמים ורשב"ג בדין כ"ד שטעו בשומא האם מכרן קיים ומשום מה כח כ"ד יפה או לאו, והיה מעשה שפסק רבי הלכה כחכמים, והקשו לרבי א"כ שכאשר טעו בשומא מכרן בטל מה כח כ"ד יפה, וחזר בו רבי ללמוד כרשב"ג שאומרים מה כח כ"ד יפה, ולכן קיים את המכר, ומכך שחזר בו רבי בנדון זה ללמוד כרשב"ג שאומרים מה כח כ"ד יפה, יש ללמוד שאף בנדון דידן חזר בו רב וס"ל כרשב"ג שאומרים מה כח כ"ד יפה, והעובר על תקנת ר"ג אין ביטולו ביטול.

ז.

ביאור התוס' בהשוואת הגמ' ומה שצ"ב בדבריהם

והקשו התוס'¹⁷ על השוואת הגמ', שהרי נתבאר לעיל¹⁸ שאף רבי מודה בביטול שלא כבי"ד שאין ביטולו ביטול, ומשום מה כח כ"ד יפה, והנה, אע"ג שבנדון זה סובר רבי שאומרים מה כח כ"ד יפה, מ"מ בתקנת ר"ג חלק על רשב"ג ולא קבל סברא זו, ומכך יש ללמוד שסברא זו איננה עיקרון ברור אלא היא תלויה במקרים, וא"כ מה המקום להשוואת הגמ', והרי י"ל ששומת כ"ד דומה יותר לביטול שלא בפני כ"ד, ולכן חזר בו רבי ולמד כרשב"ג, אבל תקנת ר"ג אינה דומה לביטול שלא כבי"ד, ובה לא אומרים מה כח כ"ד יפה.

12. לב, א ד"ה מהו דתימא עיי"ש.

13. לג, א.

14. שם.

15. רש"י ד"ה אמר לעשרה.

16. עי"ש בסוגיא ביאור מחלוקת זו ואכ"מ.

17. ד"ה וחזר רבי.

18. תוס' ד"ה ור"ג.

ותרצו התוס' שרב יוסף השווה בין שומת בי"ד לתקנת ר"ג, משום שרק בשני נדונים אלו נחלקו רבי ורשב"ג האם אומרים מה כח בי"ד יפה, ולכן יש ללמוד שאם חזר בו בשומת בי"ד ללמוד כרשב"ג, ה"ה שחזר בו אף בתקנת ר"ג ללמוד כרשב"ג, שבשניהם אומרים מה כח בי"ד יפה.

ובפשטות כוונת התוס' בתירוצם היא, דהנה בביטול שלא בבי"ד לא נחלקו רבי ורשב"ג, ומכך מובן ששם סברא זו דמה כח בי"ד יפה היא סברא חזקה, ולכן כו"ע קבלו סברא זו, ולעומת זאת בשומת בי"ד ותקנת ר"ג נחלקו רבי ורשב"ג האם אומרים סברא זו, ומכך מובן שבמקומות אלו אין זו סברא חזקה, ולכן כשחזר בו רבי בשומת בי"ד ללמוד כרשב"ג, שפי' חזרתו היא שאע"פ שבנדון זה אין זו סברא חזקה מ"מ אומרים אותה, ואם זה פי' חזרתו יש לומר שחזר בו אף משיטתו בתקנת ר"ג, שאע"פ ששם אין זו סברא חזקה אומרים מה כח בי"ד יפה¹⁹.

אמנם קשה לומר שזו כוונת התוס', ומשום שאפשר לפרש את חזרת רבי בשני אופנים:

א. חזר ללמוד כרשב"ג. והיינו, שאע"פ שבנדון זה אין זו סברא חזקה מ"מ אומרים אותה כנ"ל. ב. חזר ללמוד ששומת בי"ד היא כביטול שלא בבי"ד. והיינו, שחזר בו ואמר שבנדון זה של שומת בי"ד היא סברא חזקה וכמו בביטול שלא בבי"ד.

והנה, אם נלמד כאופן הב' אין מקום להשוות ולומר, שכשם שחזר בו מזה כך חזר בו מזה, ואם נאמר שרב יוסף ס"ל שחזרת רבי היא כאופן הא' ולכן השווה בין שומת בי"ד לתקנת ר"ג, הא גופא קשיא מנין לו לרב יוסף ההכרח לומר שחזרת רבי היא כאופן זה, שמשום כך משווה ואומר שכשם שחזר בו מזה כך חזר בו מזה²⁰.

וא"כ צ"ב בכוונת דברי התוס', שמשום שלא נחלקו רבי ורשב"ג אלא בשני נדונים אלו לכך יש לומר שמשחזר בו מזה חזר בו מזה.

ח.

ביאור דברי התוס'

והנה, ונראה לומר שההדגשה בתירוץ התוס' אינה על כך שבשני מקומות אלו נחלקו רבי ורשב"ג (כמבואר לעיל) אלא שבשני מקומות אלו הדין תלוי בסברא זו של מה כח בי"ד יפה, ואילו הדין שביטול שלא בבי"ד אינו ביטול הוא מטעם אחר, ולכן אין לומר שחזר בו רבי לומר ששומת בי"ד היא כביטול שלא בבי"ד.

ביאור הדברים: בשני נדונים אלו דשומת בי"ד ותקנת ר"ג, נחלקו רבי ורשב"ג האם אומרים מ"מ

19. ועפ"ז היה אפשר לומר שזו נקודת החילוק בין הבנת התוס' בקושיא להבנה שחידשו בתירוץ, בקושייתם למדו שחזרת רבי היא שאף בשומת בי"ד יש סברא חזקה לומר מה כח בי"ד יפה, וא"כ אין מקום להשוות ולומר שכמו"כ חזר בו רבי בתקנת ר"ג, אמנם בתירוץ למדו שחזר בו רבי ואמר שאע"פ שבשומת בי"ד אין זו סברא חזקה מ"מ אומרים אותה, וא"כ י"ל שה"ה בתקנת ר"ג שאע"פ שבנדון זה אין זו סברא חזקה מ"מ אומרים אותה.

20. ליתר ביאור: אע"פ שאם נלמד את חזרת רבי כאופן הא' יובן היטב מדוע השווה ר"י בין שומת בי"ד לתקנת ר"ג, מ"מ כיון שאין לר"י הכרח לומר שזו ההבנה בחזרת רבי, חסר כל היסוד להשוואה זו.

כח בי"ד יפה", וגדר סברא זו הוא, שיש לקיים את דבריהם אפי' בדיעבד, ואפי' כשטעו, שאם לא ימצא שאין כח בידם של בי"ד, ובסברא זו נחלקו רבי ורשב"ג, האם חיישנן לכח הבי"ד או לאו.

לעומת זאת בביטול שלא בבי"ד דלא הוי ביטול, אין זה משום מה כח בי"ד יפה אלא משום מעלת וחשיבות התקנה, שמכיון שהיא תקנה חשובה (שהרי בלא תקנה זו יש חשש גדול למזירות) לכך יש להעמידה אפי' בדיעבד.

ונמצא, שבמה דס"ל לרבי בביטול שלא בבי"ד דלא הוי ביטול, אין הודאה כלל לשיטת רשב"ג, שמחלוקת רבי ורשב"ג היא האם חיישנן למה כח בי"ד יפה, ובזה חולק רבי על רשב"ג וסובר שאין חוששים לכך, ואילו הטעם לכך שביטול שלא בבי"ד אינו ביטול, אין זה אלא משום מעלת וחשיבות התקנה, שמשום כך יש להעמידה אפי' לענין דיעבד.

ועפ"ז אפשר לבאר תירוץ התוס', שכוונת דבריהם היא, שאין להקשות מנין שכשחזר בו רבי בשומת בי"ד חזר בו אף בתקנת ר"ג, והרי אפש"ל דס"ל ששומת בי"ד דומה יותר לביטול שלא בבי"ד ולכך חזר בו, שמכיון שבביטול שלא בבי"ד הטעם דלא הוי ביטול, אין זה משום שחושש למה כח בי"ד יפה, אלא משום מעלת וחשיבות התקנה, וא"כ אין זה שייך כלל לחזרתו בשומת בי"ד, שהרי בשומת בי"ד חזר בו ואמר שחוששים למה כח בי"ד יפה²¹, ולכן אפשר להשוות ולומר, שא"כ שחזר ללמוד כרשב"ג שחוששים למה כח בי"ד יפה, א"כ ה"ה שחזר בו בתקנת ר"ג שאף שם חוששים למה כח בי"ד יפה, ולכן אמר ר"י שע"כ מה שפסק ר"א הלכה כרבי הוא בדין ביטול בפני עשרה^{22, 23}.

21. וכדברי הגמ' בחזרת רבי: "אמר לפניו רבי פרטא בנו של רבי אלעזר בן פרטא בן בנו של ר' פרטא הגדול אם כן מה כח בי"ד יפה וחזר רבי ועשה כרשב"ג", ומפורש שמשום הסברא של מה כח בי"ד יפה לכך חזר בו, והיינו, שחזר וקבל סברא זו. 22. ולפי זה צ"ל שנקודת החילוק בין הבנת התוס' בקושיא להבנתם בתירוץ היא, שבקושיא למדו שהטעם שביטול שלא בבי"ד אינו ביטול הוא משום מה כח בי"ד יפה, ואילו בתירוץ חדשו שהוא משום מעלת וחשיבות התקנה.

ויש לפרש חילוק זה בעומק יותר: בקושיא הבינו התוס' שסברא זו של מה כח בי"ד יפה איננה עיקרון ברור אלא היא תלויה במקרים, וזו ההסברה לכך שאע"פ שביטול שלא בבי"ד אף רבי מודה שאומרים סברא זו, מ"מ בתקנת ר"ג חולק וסובר שלא אומרים אותה, וא"כ יש מקום לומר שכשחזר רבי בשומת בי"ד פי' חזרה זו היא, שבשומת בי"ד יש יותר מקום לסברא זו וכמו ביטול שלא בבי"ד.

אבל בתירוץ הבינו שסברא זו היא עיקרון ברור, ולכן פי' שיטת רבי היא שלא ס"ל כלל סברא זו, ומה שס"ל בביטול שלא בבי"ד שלא הוי ביטול הוא משום סברא אחרת, אמנם לאחר שמצינו שחזר בו רבי בשומת בי"ד ה"ה שחזר בו אף בתקנת ר"ג.

23. אמנם יש להעיר על כך, שהרי התוס' (ד"ה ור"נ) כתבו שבביטול שלא בבי"ד מודה רבי דאמרינן מה כח בי"ד יפה, ואין זה עולה בקנה אחד עם המבואר בפנים, שהטעם שביטול שלא בבי"ד אינו ביטול הוא משום מעלת וחשיבות התקנה?? ואולי אפש"ל, שאין כוונת התוס' לומר שטעמו של רבי לכך שביטול שלא בבי"ד אינו ביטול, הוא משום הסברא של מה כח בי"ד יפה, אלא כוונתם שבביטול שלא בבי"ד מודה רבי דלא הוי ביטול (כיון שהיא תקנה חשובה), וכמו שאמר רשב"ג בביטול שלא בפני האשה או השליח דלא הוי ביטול, משום מה כח בי"ד יפה.

ועוד אפש"ל, שבתחילה כתבו התוס' כפי הבנתם הראשונה, שטעמיה דרבי שביטול שלא בבי"ד אינו ביטול, הוא משום מה כח בי"ד יפה, ורק לאחר ז' משום השוואת ר"י צ"ל שאין זה טעמיה דרבי, אלא משום מעלת וחשיבות התקנה. ועוד צ"ע.

ט.

ביאור הוכחת הגרע"א ע"פ ביאור זה בדברי התוס'

ועפ"ז יש לבאר יותר את ההוכחה לדברי הגרע"א - שבמקום שיש טעם חשוב יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת. נתבאר לעיל (אות ד) שעיקר ההוכחה ליסוד זה, הוא מכך שלא הקשו בגמ' לשיטת רבי כיצד התירו חכמים א"א לעלמא. והוקשה על זה שלכאורה אפשר ל' שקושיית הגמ' היא אף לשיטת רבי, ורק שבפירוש הקשו רק לשיטת רשב"ג.

אולם ע"פ המבואר לעיל נראה שאין מקום (כ"כ) לומר שקושיית הגמ' היא אף לשיטת רבי.

ע"פ המבואר לעיל טעמיה דרבי שביטול שלא בבי"ד לא הוי ביטול, אין זה משום מה כח בי"ד יפה אלא משום מעלת וחשיבות התקנה, אמנם בגמ' הקשו "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח בי"ד יפה שרינן א"א לעלמא", וא"כ קשה לומר שכוונת הגמ' להקשות אף לשיטת רבי, שהרי טעמיה דרבי אינו משום מה כח בי"ד יפה.

וא"כ צ"ב מדוע לא הקשו אף לשיטת רבי, אלא שצ"ל שבביטול שלא בבי"ד אין ביטולו חשוב כלל והגט כשר, ולכן מותרת האשה להינשא על ידו.

וההסברה בזה היא, בתקנת חכמים שהמבטל שלא בבי"ד אין ביטולו ביטול יש טעם חשוב, שהרי בלא זה יש חשש גדול לממזרות, ובמקום שיש טעם חשוב יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, ולכך עקרו ובטלו חכמים את האפשרות לבטל שלא בבי"ד, ושוב אין ביטול שלא בבי"ד חשוב כלל והמגרש בגט זה גירושיו גירושין.

י.

סיכום

שיטת התוס' היא שבביטול גט תקנו חכמים ב' תקנות:

א. בתחילה תקנו, שאסור לבטל גט בפני אחד אלא רק בבי"ד. ב. לאחר"ז תקן ר"ג, שאסור לבטל גט בבי"ד אלא רק בפני האשה או השליח.

ונחלקו רבי ורשב"ג לגבי העובר על תקנת ר"ג האם ביטולו ביטול או לאו. רבי ס"ל שביטולו ביטול. ורשב"ג ס"ל שאין ביטולו ביטול. אמנם לגבי המבטל שלא בבי"ד כו"ע מודים שאם עבר וביטל שלא בבי"ד אין ביטולו ביטול.

ונחלקו האחרונים בביאור שיטת רבי בביטול שלא בבי"ד דס"ל שאין ביטולו ביטול.

א. הפנ"י ס"ל שאף לשיטת רבי כח חכמים להתיר את האשה להינשא הוא מטעם "דכל המקדש וכו'". ב. לעומת זאת הגרע"א ס"ל שלשיטת רבי אין צריך לטעם זה דכיון שיש בתקנה זו טעם חשוב יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת.



חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה לשיטת הרמב"ם ורש"י

דברי הרמב"ם בדין חופר גומא וא"צ אלא לעפרה ומש"כ הנו"כ בזה / דיוק הדברים בלשון הרמב"ם ע"פ מש"כ החמדת ישראל / קושיא על הנ"ל מתחילת דברי הרמב"ם / ביאור המרכבת המשנה בדעת הרמב"ם והקושי שבדבריו / ביאור האחרונים על יסוד דברי התוס' / ביאור טעמו של הרמב"ם ע"פ מש"כ הצ"צ / שקו"ט בדברי רש"י ע"פ דברי האג"ט

הת' מנחם מענדל שי' חורוביץ
בוגר הישיבה

א.

דברי הרמב"ם בדין חופר גומא וא"צ אלא לעפרה ומש"כ הנו"כ בזה

דין החופר בשבת הובא בגמ' "תנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת. הן אמר רב ששת היתה לו גבשושית ונטלה, בבית חייב משום בונה, בשדה חייב משום חורש. אמר רבא היתה לו גומא וטממה, בבית חייב משום בונה, בשדה משום חורש".

היינו דחייב החופר תלוי היכן נעשה, דאם בבית חייב משום בונה ואם בשדה חייב משום חורש.

ובהמשך מביאה הגמ' "אמר רבי אבא החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה, ואפילו לרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ה"מ מתקן, האי מקלקל הוא".

והרמב"ם² בהביאו דין זה כתב: "כל המקלקלין פטורים. . . חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור, אע"פ שעשה מלאכה, הואיל וכוונתו לקלקל פטור".

והמגיד משנה כתב על דבריו: "טעם הקלקול הוא לר' יהודה כדאיתא התם. ואפי' לר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ה"מ מתקן האי מקלקל הוא ע"כ. ומכאן, שאם היתה הגומא במקום שאין בו קלקול³ אע"פ שאינו צריך לה חייב עליה לדעת רבינו ז"ל שפסק כר"י וזה פשוט".

1. שבת עג, ב.

2. הל' שבת פ"א הל' יז.

3. באג"ט (חורש סק"ו) העיר על המ"מ, דמה בכך שאינו מקלקל הא בשבת בעינן תיקון, ורצה לתלות זה במחלוקת הראשונים לקמן (קו, א) בפ"י הסוגיא, ושהמ"מ ס"ל כהתוס', אך כתב דרוב הראשונים לא ס"ל שם כתוס' וא"כ קשה לומר כן בדעת המ"מ (והרמב"ם).

אך יש להעיר ע"ז דבתשובות הרמב"ם (סי' שא) כתב דמחלוקת ר"ש ור"י במקלקל בחבורה (שם קו, א) מקורה הוא

היינו דהן אמת שבחפירת הגומא באופן זה (דא"צ אלא לעפרה) חשיב מקלקל ופטור ככל המקלקל בשבת, אך אם יעשה הגומא באופן שיש בו תיקון יהא חייב, ואע"פ שהתיקון לא יעשה בגוף הגומא (שאינו צריך לגומא עצמה) יתחייב לדעת הרמב"ם דפסק כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה.

וע"פ דבריו כתב הכס"מ: "כתב הרמ"ך הול"ל ה"מ בבית אבל בשדה חייב דהא פסק כר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עכ"ל. וי"ל שלא הוצרך רבינו לפרש כן דמתוך דבריו משמע, וכמה שכתב הרב המגיד".

ב.

דיוק הדברים בלשון הרמב"ם ע"פ מש"כ החמדת ישראל

ולכאורה דין זה מדויק בדברי הרמב"ם שהביא דין זה בהל' של פטור המקלקלין וכתב שאע"פ שעשה מלאכה "הואיל וכוונתו לקלקל פטור". משמע דכל הפטור הוא מפני שקלקל, אך היכא שיש בזה תיקון שפיר יש לחייבו. אך לכאורה לפ"ז הו"ל לרמב"ם לכתוב אע"פ שעשה מלאכה כיון שקלקל, ומהו שכתב "כוונתו לקלקל", הרי לפי המ"מ הנוגע הוא אם נעשה במקום ששייך תיקון בגומא, ולא בכוונתו. וכבר העיר הראש יוסף עד"ז.

ואולי יש לומר בזה ובהקדים, בדין זה שחופר גומא וא"צ אלא לעפרה ידועה הקושיא בזה דמצינו דחובל ומבעיר אע"פ שהם קלקול, אם חובל וצריך לדם או שמבעיר והוא צריך לאפר דחייב, ומאי שנא מבעיר וצריך לאפר וחופר גומא וצריך לעפרה.

ובחמדת ישראל⁵ כתב דבחובל ומבעיר כיון שהדבר עומד לכך אע"פ שבאמת מקלקל הדבר, לא חשיב מקלקל, משא"כ בחופר גומא הקרקע שבבית אינו עומד לנטילת עפר ויהא בה גומות עי"כ, וכיון שאינו עומד לכך נהי דהוא צריך לעפרה מ"מ מיקרי מקלקל, וזה כמו שאומר מפני שצריך לי עפר מוכרח אני לקלקל העפר.

היינו דאם הדבר עומד להתקלקל (עומד לכך) אע"ג דעצם הדבר נתקלקל, לא יתכן לקרותו מקלקל, משא"כ כשאינו עומד לזה חשוב מקלקל.

ובזה ביאר דקדוק לשון הרמב"ם "אע"פ שעשה מלאכה, הואיל וכוונתו לקלקל פטור". היינו דכיון שכשחופר הגומא ואינו צריך אלא לעפרה ועפר הבית אינו עומד לכך, הוי כמי שאומר מוכרח אני לקלקל העפר, היינו שהוי קלקול בהכרח, וזהו דקדוק לשון הרמב"ם כוונתו לקלקל, דכיון שהקלקול הוא בהכרח הוי כנתכוין לזה⁶.

בברייתות שלא נכתבו. משמע דלא ס"ל כפי' רוב הראשונים שם בסוגיא (שתלו המחלוקת דמקלקל בחבורה במחלוקתם במשאצ"ג) אלא כפי' התוס'.

4. ראשונים לקמן קו, א. ובאחרונים בסוגיא כאן הובא משם המגן אבות (ד"ה והחורש).

5. קונטרס נר מצוה לאוין שכ אות ז.

6. בדבריו שם לא כתב מפורש את ביאור לשון הרמב"ם, רק התחיל בדבריו בדקדוק הלשון וביאר היסוד הנ"ל. ועד"ז

ולפ"ז נמצא דהפטור שכתב הרמב"ם מטעם שכוונתו לקלקל, שייך רק בחופר גומא בבית, כיון דקרקע הבית אינו עומד לכך, אך בחופר בשדה שעומד ליקח ממנו עפר והוי כחובל ומבעיר שעומדים לכך.

וא"כ נמצא דדין המ"מ וכס"מ מדוייקים הם בדבריו של הרמב"ם לפי הטעם שנתן, וכמו שכתבו.

ג.

קושיא על הנ"ל מתחילת דברי הרמב"ם

אך עדיין קצת קשה לומר דהחילוק זה (בין בית לשדה) מובן מתוך הטעם שנתן הרמב"ם (כמשנ"ת הטעם לעיל).

דלפ"ז נמצא דמש"כ הרמב"ם "כוונתו לקלקל" הוא לבאר שפעולתו היא קלקול (דכיון שהקלקול הוא בהכרח א"כ חשיב כנתכוון לקלקל).

ומדיוק בלשון הרמב"ם נראה דהביאור בדבריו הוא באופן אחר, ובהקדים מש"כ הרמב"ם "אע"פ שעשה מלאכה", היינו דחופר גומא הגם שאינו צריך לגוף הגומא אלא לעפרה, מ"מ חשיב שעשה מלאכה וטעם הפטור הוא כפי שממשיך הרמב"ם "הואיל וכוונתו לקלקל".

ולכאורה מה שהוצרך הרמב"ם להדגיש בגומא שחשיב מלאכה, הוא משום שבשונה מהפעולות שמדבר בהם בתחילת ההל' (קורע וכו') שהפעולה מצ"ע אינה פעולה של תיקון, חפירת הגומא היא צורת המלאכה הרגילה ואינה פעולה שלילית מצ"ע⁹ (וא"כ הפטור הוא משום שכוונתו לקלקל).

ולפ"ז נמצא דמש"כ הרמב"ם כוונתו לקלקל, הוא אפי' היכא דשייך להיחשב מלאכה, מ"מ כיון דכוונתו לקלקל פטור. ולפי דברי החמדת ישראל פירוש דברי הרמב"ם הוא שהוי מקלקל כיון שחפר הגומא במקום שהוא קלקול (אינו עומד לכך) ולכך הוי ככוונתו לקלקל, א"כ תיבות אלו אינם בהמשך למש"כ לפנ"ז "אע"פ שעשה מלאכה".

גם לפ"ד לכאורה הו"ל לרמב"ם לכתוב בפשיטות כיון שמקלקל הוא, היינו שפעולתו היא פעולת קלקול, ולא הו"ל לרמב"ם לתלות בכוונת קלקול, אלא בפעולת קלקול.

כתבו בפירוש בדיוק דברי הרמב"ם ברמב"ם השלם (הע' 16), ושם דייקו זה מבלי להביא דברי החמדת ישראל, רק שדייקו דלכאורה הו"ל ואין כוונתו לתקן, ולא כוונתו לקלקל, וביארו כמשנ"ת.

7. כבר הכס"מ (הובא לעיל בפנים) כתב דלא הוצרך הרמב"ם לפרש, דמתוך דבריו משמע. וכוונת השקו"ט בפנים היא לבאר איך משמע מדברי הרמב"ם.

8. וע"ד מש"כ רש"י (חגיגה י, א ד"ה חופר גומא) "אע"פ שהבנין בנוי".

9. ויש להמתיק בזה דכשכתב הרמב"ם חיוב חובל (פ"ח הל' ז) הביא סייג "והוא שצריך לדם" וכן בקורע (פ"י הל' י) "אבל הקורע להפסידה פטור". אך בדין חורש (פ"ח הל' א) וכן בדין בונה (פ"י הל' יג) לא הזכיר שאם חופר גומא וא"צ אלא לעפרה פטור. ואולי תלוי בהנ"ל, דבחובל וכדו' כיון שהפעולה מצ"ע היא של קלקול לכן בלא צורך לדם אי"ז מלאכה אלא פעולת קלקול. משא"כ בחופר.

ד.

ביאור המרכבת המשנה בדעת הרמב"ם והקושי שבדבריו

והמרכבת המשנה¹⁰ כתב: "יש לומר דאפי' בשדה כל שכוונתו לקלקל פטור דומיא דזימר ואינו צריך לעצים דאין דרך מלאכה בכך, וזהו מה שדייק רבנו הואיל וכוונתו לקלקל, עמש"ל באריכות".

מה שדימה זה לזומר ואין צריך לעצים דלא מחייב על קצירה כיון שאין דרך המלאכה בכך, בשו"ת אבנ"ז¹¹ הובא בסברת השואל שם, ודחה זה "דאם לא הוה צריך הש"ס בחגיגה לטעם מלאכת מחשבת, הגם שיש לדחוק בזה, אך במקום שיש פי' מרווח לא נדחוק".

היינו דמכך דהגמ' בחגיגה מבארת את דין חופר גומא וא"צ אלא לעפרה דחשיב מקלקל ופטור, וזה מטעם דלא הוי מלאכת מחשבת, משמע דהוי מלאכה רק שאינה מלאכת מחשבת ולא שלא הוי מלאכה כלל¹².

ועד"ז יש להקשות דלפ"ד אין טעם הפטור משום קלקול, אלא משום דלא הוי דרך המלאכה¹³. גם יש להעיר מלשון הרמב"ם "אע"פ שעשה מלאכה" היינו דחשיב מלאכה.

ה.

ביאור האחרונים על יסוד דברי התוס'

ונראה לבאר ובהקדים דברי התוס'¹⁴ דהקשו שם מאי שנא חובל וצריך לדם ומבעיר וצריך לאפר דחשיבי מלאכה הצריכה לגופה, מחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דלא הוי מלאכה הצריכה לגופה. ותירצו, "וי"ל דלא דמי, דהכא הוה צריך לנטילת נשמה כדי לתת לכלבו דהיינו הדם כי הדם הוא הנפש, ומבעיר נמי צריך להבערה כדי לעשות אפר כמו מבעיר כדי לבשל קדרה, אבל חופר, הגומא נעשית מאליה ואינו נהנה ממנה כלום".

וע"פ דברי התוס' ביארו האחרונים¹⁵ אמאי חשיב מקלקל, אף שלכאורה כוונתו אינה לקלקל אלא ליטול העפר. "ופירוש דבריהם, דהנך בתחילת מעשיו הוה עושה האיסור אשר מתוך האיסור יעשה רצונו, משו"ה חייב. לא כן חופר גומא, דתחילת מעשיו שהוא נוטל את העפר אינו עושה כלום, אלא שבנטילתו נעשית גומא, ואינו נהנה מן הגומא אלא מהעפר, פטור. שנמצא כיון שהקלקול בא לבסוף

10. הל' שבת פ"א הל' יז. וכן בריש פ"א.

11. או"ח סי' עז ס"ק ד.

12. להעיר דעד"ז ביאר המרכה"מ בגדר מלאכת צידה. וראה בלקו"ש ח"ד ע' 17 שוה"ג להע' 32 שנדחו דבריו.

אכן התוס' רי"ד (שבת קו, א) ביאר כן לגבי חופר גומא וא"צ לעפרה (אך בדברי הרמב"ם לא נראה כן כמשנ"ת בפנים). וגם עליו יקשה מהגמ' בחגיגה. וראה מה שביאר בדוחק בדבריו במי טל מלאכת בונה סי' מ.

13. מה שדימה לזומר וא"צ לעצים דלא חייב משום קוצר (אף לר"י דמחייב במשאצ"ל"ג) הוא מדברי התוס' (שבת עג, ב ד"ה זומר) ובקרא אורה שם ביאר את דברי התוס' דהוי מקלקל. ולפ"ז היה אפשר דוהיה גם כוונת המרכה"מ, אך מלבד שאין פי' זה נראה מפשטות דברי התוס', גם כוונת המרכה"מ נראה שלא לזה נתכוון.

14. שבת קו, א ד"ה בחובל.

15. יצחק ירנן (גאטיניו) על הרמב"ם כאן, ועד"ז במגן אבות (שם).

כוונתו לקלקל מקרי, וכשהקלקול בא בתחילת מעשיו מקרי תקון כיון דעל ידו בא התיקון. וזהו שכתב רבינו הואיל וכוונתו לקלקל".

היינו דהחילוק בין חובל (לענין קלקול¹⁶) דבחובל הצורך שלו בא יחד עם הפעולה – דהדם בא יחד עם החבלה (האיסור), משא"כ בחופר דבתחילה הוא הוא נוטל העפר שלזה הוא צריך, ואח"כ נעשית הגומא ממילא, א"כ הצורך שלו אינו בא יחד עם עשיית האיסור, ולכך חשיב קלקול. דאם הצורך שלו בא יחד עם הפעולה א"כ שייך להחשיב את הפעולה כתיקון, משא"כ שהצורך לא נעשה יחד עם האיסור א"כ הפעולה אינה צריכה לו ומיקרי מקלקל.

ועפ"ז ביאר דברי הרמב"ם "הואיל וכוונתו לקלקל", דתוכן הפעולה נמדד לפי כוונתו (צורכו), וכמשנ"ת. גם מתבאר שזה בא בהמשך למה שכתב הרמב"ם לפנ"ז, "אע"פ שעשה מלאכה", כיון דהפעולה (עשיית המלאכה) תלויה בכוונתו. דבחפירת הגומא אע"פ שעשה גומא, אך היא אינה יחד עם הצורך שלו, אלא נעשית מאליה. וכשהקלקול בא לבסוף כוונתו לקלקל מיקרי.

אך לפ"ז לכאורה הול"ל נעשית מלאכה, ולא עשה מלאכה.

ו.

ביאור טעמו של הרמב"ם ע"פ מש"כ הצ"צ

והצ"צ¹⁷ הקשה איך אמר בסתם שפטור ולא חילק בין בית (שמקלקל) לשדה (שייך בו תיקון). וכתב: "ומרמב"ם יש לומר, משום דמכוין לקלקל פטור, אף אם הוא תיקון לגבי זריעה, כיון שמכוין לקלקל ולא לתיקון".

משמע שדייק בלשון הרמב"ם שתלוי בכוונתו, דהא אפי' היכא דמצד מעשיו הוא תיקון לגבי זריעה (בשדה) כיון שמכוין לקלקל ולא לתיקון, פטור. וא"כ הפירוש במש"כ הרמב"ם כוונתו לקלקל, הוא בפשיטות, ולא שלפי מעשיו מחשיבים את כוונתו לקלקול, אלא שהוא בא בכוונה לקלקל והכל תלוי בכוונתו¹⁸.

ומסיים הצ"צ "ולא דמי למלאכה שא"צ לגופה דמכוין לתיקון", וזהו כנ"ל דמקלקל הוי כשכוונתו לקלקול, ואף שיש תיקון מצד אחר לא חשיב משאצל"ג, דבמשאצל"ג כוונתו לתקון¹⁹.

16. התוס' כתב חילוק זה לענין מלאכה שא"צ לגופה, וביצחק ירנן מדמה דברי התוס' גם לענין מקלקל. וכ"ה במגן אבות.

17. חידושים על הש"ס שבת עג, ב.

18. גם המרכה"מ ביאר דהכל תלוי בכוונתו, רק שבדבריו נראה (וכמשנ"ת בפנים) דאם כוונתו לקלקל הוי מלאכה שלא כדרך, וקרוב יותר למה שביאר התוס' רי"ד (ראה הע' 13). אך מדברי הרמב"ם נראה דהוי מלאכה "אע"פ שעשה מלאכה" רק שפטור מטעם שמקלקל.

19. ולכאורה אף לדעת הצ"צ כל הפטור הוא משום שכוונתו, ואם יהא תיקון לגבי זריעה ולא יכוין לקלקל, יהא חייב וכדעת המ"מ, רק שלפי דברי הצ"צ מובן דיוק הל' "כוונתו לקלקל".

ז.

שקו"ט בדברי רש"י ע"פ דברי האג"ט

ורש"י ביאר בגמ' הטעם שפטור על חפירת גומא זו, "ואין כאן משום בנין בבית דקלקול הוא, ולזריעה נמי לא חזיא, אבל אם היה צריך לה חייב משום בונה". ובהמשך שהביאה הגמ' שהוא מקלקל כתב רש"י, "את ביתו".

ומדבריו משמע שפי' את דברי הגמ' בחופר גומא בבית שבוה הוא מקלקל (אם אינו צריך לה), ויש מהאחרונים²⁰ שדייקו בדבריו דדוקא בבית הוי מקלקל, משא"כ בשדה דהוא תיקון הוי מלאכה שא"צ לגופה מחמת התיקון שבגומא (והוא א"צ לגומא אלא לעפרה), ויהא חייב לרבי יהודה.

ויש להוסיף בזה ממש"כ במס' חגיגה²¹, דגם שם הובא דינו של רבי אבא בחופר גומא ופי' רש"י, "בונה בנין הוא ואם אינו צריך לה אלא ליטול את העפר, אף על פי שהבנין בנוי אינו חייב משום בונה", "והאי חופר גומא מקלקל הוא את חצרו". משמע שמפרש משום בנין שייך בבית וכן ממש"כ מקלקל את חצירו.

אך האגלי טל²² דייק בדברי רש"י שפטור של מקלקל הוא גם בשדה²³, דממש"כ רש"י "ואין כאן משום בנין בבית . . ולזריעה נמי לא חזיא", משמע דאף בשדה גומא זו אינה ראויה לזריעה וא"כ לא הוי מתקן שיתחייב משום חורש²⁴.

גם הביא מרש"י בביצה²⁵ שכתב: "כיון דאין צריך אלא לעפרה אין כאן לא בונה ולא חורש אלא מקלקל". הרי שכתב רש"י מופרש דחופר גומא אין כאן חורש, היינו דאין לחייבו בשדה. עיי"ש בדבריו.

ויש שהעירו²⁶ על דברי האגלי טל ממש"כ רש"י בעצמו דמקלקל היינו ביתו ולא הוסיף שדהו, משמע דרק בית הוי מקלקל. גם מדבריו בחגיגה "מקלקל את חצירו" דדוקא בחצירו ולא בשדה.

ולפי' רצו לדחות את דיוקי האג"ט ברש"י, דמה שדייק "ולזריעה נמי לא חזי", ודייק שאף משום חורש (בשדה) אין לחייבו, יש לומר שלזריעה לא חזי כיון דאיירי בית, אך אכן בשדה יהא חזי לזריעה. גם מה שהוכיח מרש"י בחגיגה, כתבו לדחות ממה שציין רש"י שם בתחילת דבריו לחגיגה, והרי שם כתב חצירו דמשמע דדוקא חצירו, ומכך שציין רש"י לחגיגה יש ללמוד את דעתו מדבריו שם (ומש"כ

20. ראש יוסף בסוגיא כאן.

21. י, א. ד"ה חופר גומא, אפי' תימא.

22. חורש ס"ק ו.

23. כ"כ הר"ח והמאירי בסוגיין. גם הרבנו יונתן פי' ע"ד דברי רש"י וכתב דגם בשדה הוי מקלקל. וכן בשטמ"ק בביצה (ח, א) כתב מפורש בדברי רש"י שם.

24. ובמשמרת מועד כתב דלדעת רש"י דגדר מלאכת חורש היא ריפוי הקרקע שתהא ראויה לזריעה. א"כ בשדה אף דא"צ לגומא סו"ס מתקן הוא בגומא. כבר דחה באבנ"ז (או"ח סי' עז) סברא זו וגם בכתב שברש"י הוא דוחק.

25. ח, א.

26. רמב"ם השלם הל' שבת פ"א הל' יז הע' 13.

בביצה אין כאן חורש כיון דאיירי בבית וכנ"ל).

אך זה אינו דמה שציין רש"י לחגיגה הוא כמ"ש "כדמפרש טעמא בפ"ק דחגיגה²⁷ דכיון דאינו צריך.. הרי דמה שציין לחגיגה אינו למה שפי' הוא שם (דא"כ הול"ל כדפירשתי וכיו"ב) אלא לדברי הגמ' שהפטור בזה הוא משום מקלקל.

גם מה שהבינו בדברי רש"י דשייך ללמוד דבריו ממה שכתב בחגיגה (ועפ"ז לשנות את הפי' הפשוט ברש"י), יש להעיר ממה שכתב האג"ט בתשובות שלו²⁸ דמש"כ רש"י בביצה אין לנטות אנה ואנה²⁹.



27. ובמי טל (בונה סי' לח הע' ב) העיר על דברי רש"י מ"ט ציין לחגיגה ולא לשבת דשם הוא מקור דברי ר' אבא ובחגיגה הובא זה בדרך אגב והשאייר בצ"ע.

אך לכאורה כוונת רש"י במה שציין לחגיגה היא שטעם הפטור בזה הוא משום מקלקל, ולכאורה המקור לפטור של מקלקל (שהוא משום מלאכת מחשבת) הוא במס' חגיגה, ולכן ציין רש"י לשם.

28. אבנ"ז שם ס"ק ב.

29. גם הצ"צ בתחילת דבריו פי' דמש"כ רש"י "ולזריעה נמי לא חזי" י"ל דהיינו בבית, אך בסוף דבריו כתב "ועיין בפירוש רש"י בביצה פרק קמא". ולכאורה זוהי כוונתו – דברש"י בשבת י"ל אך מרש"י בביצה נראה בבירור דאף בשדה יהא פטור.

ביאור דברי רש"י ד"ה המביא גט ממדינת הים

פי' רש"י ב"מדינת הים" דמתניתין, והשגות הראשונים על דבריו / ביאור הר"ן בפי' רש"י – ד"מדינת הים" בא לשלול סמוכות ומובלעות / ביאור המהר"ם שיק בפי' רש"י – "דמדינת הים" בא לשלול מקומות דבקיאי ושכיחי / ביאור ה"יד דוד" ו"הזרע יצחק" – פי' בא רש"י לשלול ד"מדינת הים" פי' מדינה שמעבר לים / ביאור הגלאנטי – דבא רש"י לשלול פי' ד"מדינת הים" הוי מקום רחוק / ביאור ה"גרש ירחים" – במשנה אין נקרא "מדינת הים" אלא מקום רחוק / ביאור ה"פני שלמה" – "מדינת הים" מתאר מקום רחוק דלא בקיאי ולא שכיחי / שיטת ר"י בטעם הדבר שהמביא גט מרקם וחגר צ"ל בפ"נ ובפ"נ / ביאור פי' רש"י ע"פ שיטת ר"י בתוס', והקושי שבכך / פי' רש"י בא להגדיר את תקנת "בפ"נ ובפ"נ" / דברי רש"י "לבר מבבל" – מבארים את גדרה של בבל לענין תקנת בפ"נ ובפ"נ / שני ענינים בפי' רש"י / סיכום הביאורים בפי' רש"י

הרה"ת יוסף יצחק שי' מגדלסון
בוגר הישיבה

א.

פי' רש"י ב"מדינת הים" דמתניתין, והשגות הראשונים על דבריו

איתא בריש מסכת גיטין: "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. רבן גמליאל אומר, אף המביא מן הרקם ומן החגר. ר' אליעזר אומר, אפילו מכפר לודים ללוד. וחכ"א, אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא המביא ממדינת הים והמוליך וכו'".

כלומר, שליח המביא גט לאשה² ממדינת הים, כאשר מביאו אל האשה צריך הוא להעיד ולומר³ קודם נתינת הגט שגט זה בפניו נכתב ובפניו נחתם⁴. ונחלקו התנאים לגבי איזה מקום שנינו ששליח המביא ממקום זה גט צריך הוא להעיד ולומר בפ"נ ובפ"נ, ת"ק דמתניתין אית ליה שהמביא גט מ"מדינת הים" צריך הוא שיאמר בפ"נ ובפ"נ, ועל כך הוסיף ר"ג שאף המביא מן הרקם ומן החגר, ור"א הוסיף שאף המביא מכפר לודים ללוד צריך הוא להעיד ולומר בפ"נ ובפ"נ.

ופירש רש"י⁵ בשיטת ת"ק – "מדינת הים" מה היא: "כל חו"ל קרי לי' מדינת הים בר מבבל

1. א, ב.

2. עיין תוס' ד"ה המביא גט, מדוע שנו "גט" סתם אע"ג דמיירי בגט אשה.

3. ולקמן בגמ' (ה, ב) נחלקו רבי יוחנן ורבי חנינא בפני כמה צריך השליח לומר עדות זו עי"ש כל הענין.

4. ולקמן בגמ' (ב, א – ב) נחלקו אמוראים בטעם הדבר שצריך שליח הגט להעיד ולומר קודם נתינת הגט, "בפני נכתב ובפני נחתם" עי"ש כל הענין.

5. ד"ה המביא גט ממדינת הים.

כדאמרין לקמן (דף ו').

ומקשים הראשונים על פירש"י, שהרי בהמשך דברי המשנה הובאו דעותיהם של ר"ג ור"א שמרבים את רקם וחגר וכפר לודים שאף מקומות אלו בכלל חו"ל הם, וא"כ משמע שלת"ק למרות שמקומות אלו מחו"ל הם, אין צריך השליח המביא גט ממקומות אלו לומר בפ"נ ובפ"נ. וא"כ כיצד פי' רש"י בדעת ת"ק ש"כל חו"ל קרי לי' מדינת הים".

ולכן מפרשים כפי' התוס', ש"מדינת הים" זהו מקומות רחוקים. לאפוקי רקם וחגר (וכפר לודים) שהם סמוכים (ומובלעים). אך לא כל חו"ל נכלל ב"מדינת הים".

ב.

ביאור הר"ן כפי' רש"י – ד"מדינת הים" בא לשלול סמוכות ומובלעות

והנה, הר"ן⁶ הקשה על פי' התוס', דהנה, ע"פ פי' התוס' מובן שמחלוקת ת"ק ור"א היא לגבי מקומות שאינם מא"י עצמה אלא סמוכים ומובלעים אליה, שר"א ס"ל שאף המביא מהם צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ולעומת זאת ת"ק ס"ל שהמביא ממקומות הסמוכים ומובלעים לא"י אינו צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ולכן נקט "ממדינת הים", ללמד שדוקא שליח המביא ממקום רחוק צריך לומר בפ"נ ובפ"נ. אמנם לכאורה אינו מובן, שהרי חו"ל שאינו סמוך ומובלע – הוא לא כ"כ רחוק מא"י כדי שנגדיר אותו "מדינת הים", ועוד הקשה, "ולא אשכחנן בשום דוכתא דקרי למקום רחוק מדינת הים".

ולכן מפרש הר"ן, שכיון שס"ל לת"ק שכל מה שאינו בכלל סמוכות ומובלעות – צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, לכן נוקט התנא "המביא גט ממדינת הים". ומדינת הים זהו כפשוטו – מדינה שמעבר לצד המערבי של א"י, לאחר הים. ושם אין הרי מושג של סמוכות ומובלעות. ומזה נלמד שה"ה לשאר הצדדים של א"י, שכל מקום שהוא כמו מדינת הים – שאינו סמוך או מובלע – צריך לומר בפ"נ ובפ"נ.

ומסיים הר"ן: "ואפשר שלזה כוון רש"י ז"ל שכתב דכל חו"ל קרי מדינת הים, כלומר, כל חו"ל שהיא דומה לחו"ל שבמדינת הים".

אך הפנ"י¹⁰ כותב על דברי הר"ן – "(מ"מ) פשטא דלישנא לא משמע כן"¹¹.

ודבר נוסף הצריך ביאור [עכ"פ לפי הביאור הנ"ל בדברי רש"י]:

לאחר שרש"י אומר "כל חו"ל קרי לי' מדינת הים" הוא מוסיף: "בר מבבל כדאמרין לקמן (דף ו.)".

6. רמב"ן (שם ד"ה המביא גט ממדינת הים). רשב"א (שם ד"ה מתני' המביא גט ממדינת הים). ריטב"א (שם ד"ה ממדינת הים). חידושי הר"ן (שם ד"ה המביא גט ממדינת הים).

7. שם ד"ה ממדינת הים.

8. ר"ן על הרי"ף א, א מדפי הרי"ף ד"ה ללוד.

9. ראה גם מהר"ם שיש שם ד"ה ברש"י ד"ה המביא גט ממדה"י.

10. שם ד"ה משנה המביא גט ממדינת הים.

11. ולהעיר, שהפנ"י כותב "שהר"ן ז"ל כתב בכוונת רש"י כפירוש התוספות". וצ"ב בדפשוטות נראה מהר"ן שביאור זה הוא ביאור אחר מביאור התוס'.

וצ"ב מה נוגע לרש"י כבר כאן להדגיש זאת. ובפרט שלכאורה אי"ז מסתדר: דהרי רש"י שם¹² כתב שרק כאשר רב הגיע לבבל דינה כא"י "אבל מעיקרא לא". וא"כ מדוע רש"י מפרש במשנה שזה לבר מבבל, הרי בזמן המשנה בבל היתה כח"ל.

ועוד דהרי זה רק דברי רב, ושמואל חולק עליו.

ג.

ביאור המהר"ם שיק – ד"מדינת הים" בא לשלול מקומות דביאי ושכיחי

והנה, המהר"ם שיק¹³ ביאר את דברי רש"י כמו הר"ן אך קצת שונה¹⁴, וגם מתרץ הקושיא הנ"ל:

התנא לא רצה לכתוב "חוץ לארץ" כיון שזה כולל גם את בבל והרי הלכתא כרב באיסורין. ולכן התנא נקט "מדינת הים" – והפשט ב"מדינת הים" זה בצד המערבי של א"י ששם אין סמוכות ומובלעות. ומזה נלמד שה"ה בשאר צדדי א"י דלא בקיאי ולא שכיחי, וזה לא כולל את בבל בזמן המאוחר יותר.

[נמצא שביאור זה הוא כמו הר"ן, והשינוי הוא שהטעם שהתנא נקט "מדינת הים" שזה רק הצד המערבי – זה בשביל לומר שגם בבל יכולה להחשב כא"י (ולא כהר"ן שהסיבה היא שבמדינת הים אין סמוכות ומובלעות)].

ומוסיף המהר"ם שיק: "ואעפ"י שעוד לא ידעינן מזה אבל המשנה ברוח הקודש נאמרה, וממילא שפיר קאמר רש"י "בר מבבל" דבבל כא"י לגיטין, וכמו דאמרינן לעיל דא"י כרב, ולכן נקט רש"י ממדינת הים . . .".

אשר לפי ביאור זה א"ש מדוע חשוב לרש"י להוסיף כאן במשנה "לבר מבבל", כיון שזה מסביר מדוע התנא נקט "מדינת הים" ולא "ח"ל". וכן הא דפוסק כרב, כי "הלכתא כרב באיסורין".

אך לכאורה לפי ביאור זה עדיין קשה מה שהקשה הפנ"י (הובא באות הקודמת) על הר"ן – "פשטא דלישנא לא משמע כן".

ד.

ביאור ה"יד דוד" ו"הזרע יצחק" – פי' רש"י בא לשלול ד"מדינת הים" פי' מדינה שמעבר לים

והנה, ניתן לבאר שרש"י [לא בא להסביר למה נקט התנא "מדינת הים" ולא ח"ל, כביאור הר"ן והמהר"ם שיק, אלא ש] בא לשלול פי' אחר שהי' ניתן לפרש במשנה. וביאור זה הוא ע"ד¹⁵ דברי הר"ן¹⁶:

12. ד"ה מכי אתא רב לבבל.

13. ב, א ד"ה שם ממדינת הים וכו'.

14. בישא ברכה סוף אות כד כותב שהמהר"ם שיק כותב כמו פי' הר"ן אך לא הזכיר את דבריו. אך לפי הבנתי לכאורה אין זה אותו דבר ממש, כדבפנים.

15. ראה הערות 12-13.

16. המובא לעיל אות ב.

הפשט הפשוט ב"מדינת הים" זה מדינה שמעבר לים - ובלשון כ"ק אדמו"ר¹⁷: "אז אינצווישן איז דא א ים המפסיק וואס ים קען א מענטש ניט דורכגיין בכח עצמו, און אפילו ניט דורך דער פארמיטלונג פון א בעל חי; און בכדי אז דער מענטש וואס געפינט זיך אין מדינת הים זאל קומען קיין ארץ-ישראל, מוז ער אנקומען צו א שיף וכדומה".

אשר לפ"ז ביאור המשנה יהי, שרק המביא ממדינה שמעבר לים (לא משנה מאיזה צד של א"י)¹⁸ - צריך לומר בפ"נ ובפ"נ.

ואת זה שולל רש"י, ואומר ש"כל חו"ל קרי לי' מדינת הים". שכדי להכנס לגדר של "מדינת הים" זהו אפילו כאשר אי"ז מעבר הים, אלא מספיק שזה יהי חו"ל.

אך אי"ז אומר שכל חו"ל נקרא מדינת הים (דא"כ לא מובן מה חולקים ר"ג ור"א), אלא שכל חו"ל יכול להקרא בגדר של "מדינת הים".

וא"כ למה התנא נקט "מדינת הים" ולא "חו"ל"? בזה י"ל שרש"י סבירא לי' כתוס', שזה כדי לומר שרק מקום רחוק שאינו סמוך ומובלע - רק משם צ"ל בפ"נ ובפ"נ. אך אי"ז קשור לרש"י כאן שרק מפרש את השלילה ב"מדינת הים" - מה זה לא אומר¹⁹.

ובזה יומתק הא דתוס'²⁰ לא מביא את רש"י ודוחה אותו (כמו שעשו הראשונים שהובאו לעיל אות א) ורק אז מביא את ביאורו שלו. דאפשר דס"ל לתוס' שהביאור ברש"י הוא כנ"ל, וא"כ אינו חולק כלל על רש"י.

שוב מצאתי ביד דוד²¹ שכותב הביאור הנ"ל [ומוסיף שהמהרש"א²² כן מסביר שתוס' חולק על רש"י²³, אך לפי הביאור הנ"ל אי"צ לומר כך כנ"ל].

וכן הזרע יצחק²⁴ מביא ביאור זה כדי לומר שאין הכרח לומר דתוס' ורש"י חלוקים [אך מסיים "אבל מה אעשה שהרשב"א כתב דרש"י ור"י פליגי וכ"כ מהרש"א ע"ש²⁵]].

אך עדיין מוקשה על ביאור זה הקושיא דלעיל סוף אות ב (-מה נוגע לרש"י להוסיף כאן "לבר

17. לקו"ש ח"ט עמ' 147.

18. בשונה מהר"ן, שלפי דבריו מדינת הים זהו דווקא הצד המערבי, וה"ה לשאר הצדדים.

19. וגם זה בשונה מהר"ן, דלפי הר"ן רש"י בא להסביר מדוע התנא נקט "מדינת הים" ולא "חו"ל".

20. ד"ה ממדינת הים - שמפרש דנקט מדינת הים, דמשמע רחוק.

21. שם ד"ה ממדינת הים וד"ה תוספות ד"ה ממדינת הים.

22. שם ד"ה בד"ה ממדינת הים.

23. ראה לקמן אותיות ו-ז מה שמקשים על ביאור המהרש"א (דתוס' פליג ארש"י וס"ל לתוס' שסמוכות ומובלעות לא נכללים במדינת הים, אלא רק מקומות רחוקים).

24. שם ד"ה רש"י בד"ה המביא גט ממדינת הים כו' (הובאו דבריו בספר מהרש"א הארוך עמ' ד).

25. בספר מהרש"א הארוך עמ' ד (ב'קובץ על י"ד' על מהרש"א שבהערה 15), מקשה על הזרע יצחק, וז"ל: "לא הבנתי דאי משום הא ה' די לומר חו"ל קרי מדה"י וממילא ידענא כוונתו שכיון לזה, דאל"כ מה בא לומר ומדכתב מלת "כל" ש"מ גם מקומות קרובים וצ"ע, אולי לזה נתכוין במ"ש בסוה"ד אבל מה אעשה כו".

מבבל"). ואדרבא קושיא זה קשה יותר: לפי הביאור הנ"ל רש"י רק מפרש את השלילה מה לא מחוייב במדינת הים (שלכן רש"י לא כותב ש"במדינת הים" לא נכלל סמוכות ומובלעות). וא"כ מדוע רש"י כותב שלא נכלל בבל.

[אמנם הברטנורא על המשנה מפרש: "המביא גט ממדינת הים. כל חוצה לארץ קרי מדינת הים", ואינו מוסיף המילים "בר מבבל". ולדבריו א"ש הביאור הנ"ל].

ה.

ביאור הגלאנטי – דבא רש"י לשלול פי' ד"מדינת הים" הוי מקום רחוק

והנה, הגלאנטי²⁶ מבאר את רש"י באופן אחר (וגם לביאורו רש"י בא לשלול פי' אחר שהי' ניתן לפרש במשנה):

הייתי יכול לחשוב ש"מדינת הים" פי' מקום רחוק, ור"ג בא לומר שלא רק שמקומות אמצעיים צריך המביא משם לומר בפ"נ ובפ"נ, אלא גם מסמוכות כמו רקם וחגר.

ואת זה רש"י בא ושולל, ומפרש שמדינת הים של ת"ק זה גם מקומות אמצעיים. אך אין כוונת רש"י לרבות גם את רקם וחגר.

אך פי' זה לכאורה לא כ"כ מתיישב בלשון "כל חו"ל" שמשמעו הכל ממש.

וכן לפי ביאור זה קשה הקושיא דלעיל סוף אות ב ובסוף האות הקודמת - שכמו שרש"י לא כותב שרקם וחגר לא נכללים - כך לכאורה לא הו"ל לכתוב שבבל לא נכלל.

ו.

ביאור ה"גרש ירחים" – במשנה אין נקרא "מדינת הים" אלא מקום רחוק

והנה, נתבארו שתי סגנונות לבאר ברש"י (א - שרש"י בא להסביר למה נקט התנא "מדינת הים" ולא "חו"ל" (ביאור הר"ן וביאור המהר"ם שיק). ב) שרש"י בא לשלול פי' שהי' ניתן לבאר (ביאור היד דוד והזרע יצחק וביאור הגלאנטי).

אך הנה יש סגנון נוסף לבאר ברש"י - שרש"י בא אכן לומר שכל חו"ל נקרא "מדינת הים".

הגרש ירחים²⁷ מבאר את רש"י בסגנון זה, ומבאר כך:

הכרחו של רש"י לבאר ש"כל חו"ל קרי לי' מדינת הים", הוא מהגמ' לקמך²⁸ "ואתא רבי אלעזר למימר מובלעות נמי לא שלא תחלוק במדינת הים". דמזה מוכח שגם מובלעות נכללים ב"מדינת הים". ולכן רש"י אומר ש"כל חו"ל" זה "מדינת הים".

26. חדושי גלאנטי ב, א ד"ה המביא גט כו' (הובאו דבריו בספר מהרש"א הארוך עמ' ד).

27. שם ד"ה במשנה המביא גט ממדינת הים (הובאו חלק מדבריו בספר מהרש"א הארוך עמ' ד).

28. ד, א.

ורש"י סובר כמו תוס' ש"מדינת הים" פי' מקום רחוק. אך מכיוון שרוב חו"ל הוא במקום רחוק – אז גם הסמוכות והמובלעות נגזרים ונקראים "מדינת הים", דהרי הם מדינה אחת. ות"ק ס"ל שרק מקום שמצ"ע ראוי להקרא "מדינת הים" (שזה מה שלא סמוך ומובלע) – רק משם צריך לומר "בפ"נ ובפ"נ".

אך לכאורה צ"ב, דרש"י כותב "כל חו"ל קרי לי' מדינת הים". ולפי דבריו אין התנא קורא לסמוכות ומובלעות "מדינת הים".

וכן מוקשה הקושיא דלעיל סוף אות ב (-מה נוגע לרש"י להוסיף כאן "לבר מבבל").

ז.

ביאור ה'פני שלמה' – "מדינת הים" מתאר מקום רחוק דלא בקיאי ולא שכיחי

והנה, הפני שלמה²⁹ מבאר את רש"י כמו הסגנון שבאות הקודמת (שרש"י בא לומר שכל חו"ל נקרא "מדינת הים"), אך מבאר באופן א':

הפני שלמה מקשה על הבנת המהרש"א (שתוס' סובר שרק מקום רחוק נקרא "מדינת הים", וא"כ הוא חולק על רש"י) מהגמ' דלעיל ("שלא תחלוק במדינת הים") ומוסיף ומקשה גם ממה שהגמ' אומרת שם "מכלל דת"ק סבר הני לא צריך", ואם "מדינת הים" פי' מקום רחוק – לא צריך להוכיח את שיטת ת"ק מר"ג ור"א, אלא זה מוכח מזה שאומרים "מדינת הים".

ולכן הפני שלמה מפרש שרש"י ותוס' לא פליגי:

כל חו"ל בעיקרון נקרא "מדינת הים". והטעם לכך הוא, כי הטעם שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ הוא משום דלא בקיאי ולא שכיחי וזה שייך במקום רחוק (שזה פי' המילים "מדינת הים").

ולכן כל חו"ל בעיקרון נקרא "מדינת הים".

וזהו מה שרש"י כתב "כל חו"ל מדינת הים קרי לי'", ותוס' מסכים לדברי רש"י.

אך לתוס' הוקשה, נכון שאפשר לקרוא לחו"ל "מדינת הים", אך מדוע התנא בחר לנקוט "מדינת הים" ולא "חו"ל".

וע"ז מבאר תוס' שהתנא נקט דווקא "מדינת הים" כדי שתלך אחר הטעם שזה נקרא "מדינת הים" (-דלא בקיאי ולא שכיחי) ומזה תבין שרקם וחגר שבהם כן שכיחי ובקיאי - משם לא צ"ל בפ"נ ובפ"נ.

אך את זה נדייק רק אחרי שאנחנו רואים שר"ג (ור"א) אומרים שמשם צריך לומר בפ"נ ובפ"נ. ומזה אנו מדייקים "מכלל דת"ק סבר הני לא צריך".

דאם ר"ג לא הי' חולק, היינו מבינים ש"מדינת הים" הולך על כל חו"ל, גם על רקם וחגר, כנ"ל שבכל חו"ל שייך הטעם של מקום רחוק (-דלא בקיאי ולא שכיחי).

29. ב, א ד"ה מתני' המביא גט כו'.

אך לאחר שר"ג חולק אנחנו מבינים שת"ק כשנקט "מדינת הים" התכוון לשלול שברקם וחגר לא צריך, דזיל בתר טעמא.

(אך אם ר"ג לא הי' חולק, הייתי אומר שזה שהתנא נקט "מדינת הים" ולא חו"ל, זה רק כדי שתדע שהטעם שבחו"ל צריך לומר זה כי לא בקיאי ולא שכיחי).

ח.

שיטת ר"י בטעם הדין שהמביא גט מרקם וחגר צ"ל בפ"נ ובפ"נ

והנה ניתן עוד לבאר את רש"י בסגנון הנ"ל אות ו (שרש"י בא לומר שכל חו"ל נקרא "מדינת הים"), אך באו"א, ובהקדים:

בהמשך המשנה מובא דברי ר"י ור"מ אודות גבולות הארץ (לענין גיטין):

"ר' יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון ר"מ אומר עכו כארץ ישראל לגיטין".

ובתוס'³⁰ מקשה, שמדברי ר"י נמצא בפשטות שרקם, אשקלון ועכו הינם מחו"ל. אך לגבי כל מקום מביא תוס' ממקומות אחרים שמהם נמצא שהינם מא"י. עיי"ש בארוכה.

לגבי אשקלון, מתרץ ר"ת: שאכן זה מא"י, אך כיון שעולי בבל לא כבשוה - אין ת"ח מצויין שם ואין בתי דינים קבועים שם, וממילא צריך לומר בפ"נ ובפ"נ כהטעמים שבגמ'.

לגבי רקם וחגר (שכבשו עולי בבל) מתרץ תוס': "דתרי רקם וחגר הוו ואותו רקם וחגר דכתיב גבי אברהם וישב בין קדש ובין שור (בראשית כ) מתרגמינן בין רקם ובין חגרא בארצו של אבימלך מלך פלשתים ואותו הי' בארץ ישראל דמסתמא דאברהם ויצחק היו דרין בארץ ישראל וביהושע נמי משמע דפלשתים מארץ ישראל ואותו רקם וחגר הי' במערבה של ארץ ישראל דפלשתים במערבו דים פלשתים הוא גבול מערב של ארץ ישראל ורקם וחגר דמתני' הי' במזרח כדאמרינן ורקם כמזרח".

לגבי עכו (שכבשו עולי בבל) מתרץ ר"ת: "דעכו היתה חצי' בארץ וחצי' בחו"ל כדמוכח בירושלמי והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ".

אך ר"י בתוס' מקשה על תי' ר"ת גבי עכו, ולכן מתרץ באופן שונה:

שבעכו, אפילו בצד של א"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ "לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומופלג מן הישיבות ובתי דינים". ולכן למרות שכבשוהו עולי בבל - צ"ל בפ"נ ובפ"נ ששייך בזה הטעמים שבגמ'.

ומוסיף ר"י: "וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר" - שלמרות שהם בא"י, כיוון שהם בסוף הגבול ורחוקים מעיקר ישוב ארץ ישראל כו' - צריך לומר בפ"נ ובפ"נ.

30. ד"ה ואשקלון כדרום.

ט.

ביאור דברי רש"י ע"פ שיטת ר"י בתוס', והקושי שבכך

נמצא שלשיטת ר"י רקם וחגר שר"ג חולק ואומר שגם משם צ"ל בפ"נ ובפ"נ - זה בא"י.

אשר עפ"ז ניתן לכאורה לפרש שרש"י ס"ל כר"י (מהר"ם שיף³¹ מביא ושולל פי' זה - כדלקמן, אך האלי' רבה³² מסיק כביאור זה). וא"כ א"ש - הפי' במשנה הוא, שלת"ק אכן מכל חו"ל צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ומכל א"י אי"צ. ור"ג חולק ומוסיף שגם מרקם וחגר למרות שהינם מא"י - צריך לומר בפ"נ ובפ"נ.

ובזה יומתק הא דהרשב"א³³ כותב על רש"י³⁴ "פרש"י ז"ל דהיינו קדש וברד וכדמתרגמינן בין רקם ובין חגרא ואינו נראה דקדש וברד מארץ פלשתים הן וכל ארץ פלשתים מא"י היא . . ורקם וחגר שבכאן מחו"ל הן . . ולפי הנ"ל א"ש, שאה"נ זה מארץ ישראל.

[אך להעיר, שהמהרש"א³⁵ כותב: "אבל אותו קרא . . דכתיב בין קדש ובין ברד שהביא בפרש"י לא כתיב גבי אברהם ולא מוכח מיני' כלל שהי' במערכה של ארץ ישראל וק"ל"].

אך המהר"ם שיף אומר שאין לומר כך, וביאור דבריו ובתוספת ביאור - בהקדים:

בדף ד, ב מבאר אביי את מחלוקת ת"ק, ר"ג ור"א:

"ואמר אביי בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י עסקינן". שלת"ק בסמוכות ומובלעות - אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ. לר"ג - בסמוכות צריך אך במובלעות לא צריך. ולר"א אפי' במובלעות צריך.

והנה קשה מכאן על שיטת ר"י שרקם וחגר זה מא"י, דכאן כתוב "בעיירות הסמוכות לארץ ישראל" דמשמע שהם רק סמוכות לא"י, אך אינם בא"י.

ובפשטות יש לתרץ את שיטת ר"י:

הרשב"א והריטב"א³⁶ מקשים על רש"י מהגמ' דלעיל (שמשם משמע שרקם וחגר זה מחו"ל, ומרש"י נמצא שהם מא"י כנ"ל).

והריטב"א מוסיף: "ואף על פי שיש לדחוק ולומר דבסמוכות ומובלעות [ל]עיקר (ל)ארץ ישראל קאמר דהיינו מאותם כרכים שכבשו מ"מ אינו נראה לכאורה כן ועוד דבהדיא . .".

אשר עפ"ז ניתן לכאורה ליישב את שיטת ר"י כמו ה"ש לדחוק, שרקם וחגר הם סמוכות לעיקר ישוב א"י.

31. שבהערה 5.

32. שם ד"ה רש"י ד"ה המביא כו'. עיי"ש. (הובאו חלק מדבריו בספר מהרש"א הארוך עמ' ד).

33. שם ד"ה ורקם וחגר.

34. ד"ה רקם וחגר.

35. שם ד"ה תוס' בא"ד דכתיב גבי אברהם.

36. שבהערה 2.

אך ברש"י אין לומר כך, דבפשטות לפי הנ"ל צ"ל דגם כפר לודים זה בא"י (בלשון הריטב"א - "דבסמוכות ומובלעות [ל]עיקר (ל)ארץ ישראל קאמר), אך רש"י כותב מפורש (בד"ה אפילו מכפר לודים) "שהיא מחוצה לארץ"³⁷.

ובלשון המהר"ם שיף: "דא"ל דס"ל לרש"י רקם וחגר א"י ומשום דרחוקים מישוב כפי' ר"י וקצת משמע כן מדלא פי' דרקם וחגר שהן ח"ל כדפירש אח"כ בכפר לודים דאכתי תקשי מכפר לודים שהיא ח"ל והיא נכלל במדה"י".

י.

פי' רש"י בא להגדיר את תקנת "כפ"נ וכפ"נ"

והנה ניתן לבאר את רש"י בסגנון אחר - שרש"י בא להסביר את גדר התקנה של "כפ"נ וכפ"נ". וכך ביאר ברשימות שיעורים - אהלי ישועה³⁸ את דברי רש"י:

רש"י סובר שגדר התקנה הוא על המקום של חו"ל, אך א"י ו(לת"ק) הסמוכות לה תמיד אינם נכללים בתקנה. וזהו גם שמוסיף "בר מבבל" כי בבל למרות שאינה סמוכה לא"י - דינה כא"י.

אך ביאור זה רק מסביר מדוע נוגע לרש"י להוסיף "לבר מבבל". אך אי"ז מתרץ את הקושיא דלעיל (סוף אות ב) כיצד אומר רש"י שלפני שהגיע רב לבבל - הי' דינה כחו"ל, דהרי לפי ביאור זה - בבל תמיד דינה כא"י³⁹. ועוד, דגם לפי ביאור זה בפשטות קשה קושית הפנ"י דלעיל - "פשטא דלישנא לא משמע כן". דהרי בפשטות זה לא משמעות דברי רש"י כפשוטם.

יא.

דברי רש"י "לבר מבבל" - מבארים את גדרה של ככל לענין תקנת כפ"נ וכפ"נ

והנה ניתן לבאר את תחילת דברי רש"י כנ"ל, אך את סיום רש"י "בר מבבל כדאמרינן לקמן (דף ו.)" לבאר באופן אחר, שלפיו יתורץ הנ"ל. ובהקדים:

הגאון הראגאטשאווער⁴⁰ כותב: "רק התקנה היה כך, דבא"י תיקנו דלא צריך ואז אף אם ישתנה הדבר א"צ, ובחו"ל תקנו דצריך ואז אף אם ישתנה הדבר ג"כ צריך, ובבל לא היה בכלל התקנה אך היכא דצריך צריך והיכא דל"צ ל"צ".

נמצא לפי דבריו שבא"י ובחו"ל התקנה נקבעה במקום בלי קשר למציאות. אך בבל היא לא היתה בגדר התקנה כלל ובה זה תלוי לפי המציאות.

37. ודוחק גדול מאוד לומר ש"סמוכות" זה לעיקר הישוב, ואילו "מובלעות" זה לא"י.

38. סימן א אות א.

39. וראה מש"כ שם בסימן לד אות ד, שמבאר כיצד רש"י מפרש "דאיכא טעמא להיתירא". אך אי"ז מסביר מדוע רש"י כותב "אבל מעיקרא לא", כדבפנים.

40. צפנת פענח הל' גרושין פ"ז ה"י.

אשר לפ"ז ניתן לבאר שזהו כוונת רש"י בסיום דבריו:

לאחר שרש"י אומר שכל חו"ל שאינה סמוכה לא"י נכללת ב"מדינת הים" (כהביאור שבאות הקודמת), רש"י מסייג שבכל לא נחשבת כ"מדינת הים" אלא אינה בגדר התקנה.

וא"כ מתורץ מדוע רש"י אומר "אבל מעיקרא לא" - דאכן בבל היא האזור היחיד שיכול להשתנות הדין בהתאם למציאות⁴¹. [רעיון ביאור זה שמעתי בשם הרב י. בלינוב שליט"א].

אך עדיין לכאורה קשה גם (נוסף לביאורים שבאות הקודמת) על ביאור זה, קושיית הפנ"י דלעיל על הר"ן - "פשטא דלשנא לא משמע כן".

יב.

שני ענינים כפי' רש"י

ואולי בדא"פ יש לבאר את רש"י באופן שיוסרו כל הקושיות דלעיל:

רש"י מתחלק לשני חלקים. באומרו "כל חו"ל קרי ליי מדינת הים", רש"י מתכוון לביאור שהובא לעיל אות ד - שלא תטעה לומר ש"מדינת הים" זה דווקא מעבר לים.

ובאומרו "בר מבבל כדאמרינן לקמן (דף ו.)", רש"י מתכוון לביאור הראגאטשאווער. שהובא לעיל באות הקודמת - שבבבל אין התקנה על המקום, אלא תלוי לפי המציאות.

ולרש"י חשוב להוסיף הוספה זו (למרות שרש"י לא כותב את השלילה שב"מדינת הים" - שלכן אינו כותב שרקם וחגר הם לא נכללים ב"מדינת הים"⁴²), כי זה חשוב לנו להבין דבר בגדר התקנה - שבכל למרות ריחוקה, היא יכולה להיות בגדר של א"י אם המציאות תתאים לכך.

אך ביאור זה קצת דוחק, דיותר גלאטיק לומר שרש"י כולו מדבר בעניין אחד, ולא לחלקו לב' ענינים.

אך ישנו מעלה בביאור זה שלפ"ז מתורץ הקושיות דלעיל (א). זהו "פשטא דלשנא" של רש"י. ב. א"ש מדוע נוגע לרש"י כבר במשנה לומר "בר מבבל". ואפילו שזה רק בזמן רב נחשב כא"י).

[להעיר שישנם ביאורים נוספים לבאר את דברי רש"י - ראה סוף אות הבאה].

יג.

סיכום הביאורים כפי' רש"י

לסיכום, הובאו עשרה ביאורים לבאר את דברי רש"י, שהינם מחולקים לארבעה סגנונות:

סגנון א: רש"י בא להסביר למה נקט התנא "מדינת הים" ולא "חו"ל".

41. ועפ"ז מתורץ גם הצ"ע שהרשימות שיעורים אהלי ישועה שבהערה 29 נשאר בצ"ע - עיי"ש.

42. כדלעיל אות ד, וראה גם הקושיא שבסוף האות שם.

סגנון ב: רש"י בא לשלול פי' שהי' ניתן לבאר (-רש"י נשמר מפי' אחר).

סגנון ג: רש"י בא אכן לומר שכל חו"ל נקרא "מדינת הים".

סגנון ד: רש"י בא להסביר את גדר התקנה של "בפ"נ ובפ"נ".

[וביאור אחרון שלפיו תחילת רש"י כסגנון ב, וסופו כסגנון ד].

וזהו פירוט הביאורים כפי שהינם נכללים בכל סגנון:

סגנון א:

א. ביאור הר"ן (הובא באות ב).

ב. ביאור המהר"ם שיק (הובא באות ג).

סגנון ב:

ג. ביאור היד דוד והזרע יצחק (הובא באות ד).

ד. ביאור הגלאנטי (הובא באות ה).

סגנון ג:

ה. ביאור הגרש ירחים (הובא באות ו).

ו. ביאור הפני שלמה (הובא באות ז).

ז. שרש"י ס"ל כר"י בתוס' – ביאור האלי' רבה, והמהר"ם שיף שולל זאת (הובא באות ט).

סגנון ד:

ח. ביאור הרשימות שיעורים-אהלי ישועה (הובא באות י).

ט. ביאור תחילת רש"י כרשימות שיעורים ואת סופו ע"פ הראגאטשאווער (הובא באות יא).

תחילת דברי רש"י – סגנון ב, סוף דברי רש"י – סגנון ד:

י. ביאור תחילת רש"י כי דוד ואת סופו ע"פ הראגאטשאווער (הובא באות יב)⁴³.



43. להעיר: ישנם ביאורים נוספים לבאר את דברי רש"י, שלא הובאו לעיל: ביאור הפנ"י. ביאורים נוספים של הפני שלמה. ביאור אוצר השיטות לחכמי שאלוניקי. יתכן שישנם עוד.



בתובות



בענין תרי ותרי לפסול את הראשונים

סוגיית הגמ' בענין נאמנות עדים לפסול עדות שבשטר / שיטות הראשונים אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי / שיטות הראשונים בביאור מי הם העדים המכשירים / שיטת התוס' בב"ב וביאור המהרש"א והשעה"מ בדבריו / קושיות הקו"ש על ביאור המהרש"א והשעה"מ, וביאור הקו"ש בשיטת התוס' / קושיות על ביאור הקו"ש בשיטת התוס' / קושיית הגר"ח על מה דאמרו בגמ' שבנדון דידן הוי תרי ותרי / קושי בשיטת רש"י שהעדים המכשירים אלו עדי השטר / ביאור גדר הדין ד"על פי שנים עדים יקום דבר" / ביאור שיטת רש"י וסילוק קושיית הגר"ח ע"פ ביאור זה / ביאור דברי הגמ' בבב"ק ע"פ הנ"ל והיסוד שנלמד מכך / ביאור היסוד לחלוקות הראשונים בסוגיין אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי

הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א
משלוחי כ"ק אדמו"ר לאה"ק
ודאש ישיבת תורת"ל מגדל העמק

א.

סוגיית הגמ' בענין נאמנות עדים לפסול עדות שבשטר

איתא במסכתין: "ת"ר שנים החתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער בבי"ד, אין אלו נאמנים".

כלומר, כאשר עומד לפנינו שטר שאינו מקויים, ובאו שני עדים וקיימו את החתימות שבשטר¹ שאמרו יודעים אנו שכתב ידם הוא זה (ואינו שטר מזויף), אבל חזרו ואמרו שאמנם כתב ידם הוא זה, אבל עדים אלו חתמו באונס או שהיו קטנים או פסולי עדות, וממילא אין עדות (כשרה) בשטר, הדין הוא שנאמנים, שכיון שאין השטר מתקיים אלא על פיהם נאמנים לחזור ולפוסלו³. אבל אם נתקיים השטר ממקום אחר, אין העדים נאמנים לפסול את השטר⁴.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י א' התמימים ללא אחריות כלל.

1. יט, ב.

2. וכדברי הרמב"ם (הלכות עדות פ"א א, ב): "באחד מחמשה דרכים יתקיים השטר בבי"ד.. הדרך הרביעית, שאם מתו עדי השטר או שהיו במדינה אחרת, ויבואו עדים ויעידו על כתב ידן שהוא זה".

3. רש"י לעיל (יח, ב) ד"ה הרי אלו נאמנים: "כיון דאין כתב ידם (בנדון דידן: כתב ידי העדים) ניכר אלא על פיהם, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו אהא".

4. ועיין לקמן בגמ' (כ, א) הדעות בפ' הסיפא, שכאשר השטר כבר קויים ממקום אחר "אין אלו נאמנים".

והקשו על כך בגמ', "ומגבינן ביה כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו".

כלומר, כשלומדים את הסיפא של הברייתא בפשטות, מובן שמה שאמרו "אין אלו נאמנין" הכוונה היא שאין העדים הפוסלים נאמנים כלל, ויכול המלוה לגבות בשטר את חובו, ועל כך הוקשה לגמ' שלכאורה דין זה אינו מובן כלל, שהרי אע"פ שנתקיים השטר וישנם תרי על עדי השטר שכשרים היו, הרי ישנם תרי נוספים המעידים שפסולים היו ואין בשטר עדות כשרה, וא"כ הוי תרי ותרי ויעמוד השטר בספק, ומה הוא שאמרו שאין העדים הפוסלים נאמנים כלל.

ב.

שיטות הראשונים אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי

כשלומדים את הגמ' בפשטות נראה שלהבנת המקשן תמיד הוי תרי ותרי, ואולם כאשר מעיינים בדברי התוס' והראשונים על אתר רואים שלא תמיד הוי תרי ותרי, ופעמים שהעדים הפוסלים נאמנים לפסול את עדי השטר לגמרי.

התוס'⁵ כתב, "ופסולי עדות דקתני, לא שאומרים שעדיין פסולים דאם כן אמאי אין נאמנים, אלא פסולי עדות הוו אז ועתה מודים שהם כשרים".

ומדבריו מבואר, שנקודת החילוק אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי היא, זמן הפסול, האם הפסול הוא בעבר או אף בהווה. אם מעידים לפוסלם רק בעבר אבל עתה אף לדברי הפוסלים כשרים הם הוי תרי ותרי, אבל אם מעידים שאף עתה פסולים הם נאמנים הם לפוסלם לגמרי.

אמנם לכאורה דברי התוס' אינם מובנים, שהרי אם בעדות שהעידו העדים בשטר יש עדות אף על כך שכשרים הם להעיד, א"כ מה הוא החילוק בין שמעידים לפוסלם בעבר או אף בהווה, והרי עכ"פ עדי השטר מעידים כנגדם שכשרים הם!?

שיטה נוספת יש בראשונים⁶ שכתבו שנקודת החילוק היא, סוג הפסול, באיזה סוג פסול פוסלים הם את עדי השטר, האם בפסול של קרובים או בפסול של גזלנות. שאם מעידים עליהם שקרובים הם ולכן עדותם פסולה הוי תרי ותרי, אבל אם מעידים שגזלנים הם ולכן עדותם פסולה נאמנים הם לפוסלם לגמרי.

ובדבריהם מבואר בהסברת חילוק זה שיסוד החילוק הוא, האם מעידים לפסול את גופם של עדים או מעידים לפסול השטר. כאשר פוסלים את עדי השטר בגזלנות עדותם היא על גופם של עדים⁸, שמעידים הם עליהם שפסולים הם, ואין עדי השטר נאמנים להעיד כנגדם שכשרים הם, ולכן פסולים

5. ד"ה ואם כתב ידן.

6. רש"י ד"ה תרי ותרי נינהו "עדי השטר ב". ועיין לקמן אות ג.

7. חידושי הרמב"ן על הגמ' ד"ה פסולי עדות. חידושי הריטב"א ד"ה ובאו שנים מן השוק. ועיין בתוס' בב"ק עב, ב ד"ה אין לך בו שכתב לחלק כשיטה זו.

8. חידושי הריטב"א לעיל הערה 7.

הם לגמרי, לעומת זאת כאשר פוסלים אותם בקרובים עדותם היא לפסול את השטר, ונאמנים עדי השטר להעיד כנגדם, ולכן הוי תרי ותרי.

אבל לכאורה אינו מובן, שהרי גם כאשר פוסלים אותם בקרובים הרי עדותם היא על גופם של עדים שפסולים הם לעדות כיון שקרובים הם, ואעפ"כ נאמנים עדי השטר להעיד כנגדם, וא"כ במה נשתנה פסול גזלנות שאין הם נאמנים להעיד כנגד העדים הפוסלים כיון שמעידים לפסול גופם של עדים?!

ג.

שיטות הראשונים בביאור מי הם העדים המכשירים

ובכדי לבאר זאת יש להקדים ולבאר מי הם התרי המכשירים.

בדברי הגמ' מבואר, שכאשר מעידים שני העדים על עדי השטר שעדותם פסולה, יש כנגדם שני עדים המכשירים את עדי השטר ולכן הוי תרי ותרי, ולכאורה אינו מובן מי אלו העדים שמכשירים את עדי השטר, שהעדים הפוסלים הרי הם עומדים לפנינו בבי"ד ומעידים על עדי השטר שעדותם פסולה, אבל עדים המכשירים מאן נינהו?!

הרא"ש בסוגיין כתב: "עדים החתומים על השטר אע"פ שאלו מעידין עליהם שהיו פסולין הוי כאילו שנים אחרים מעידין עליהם שהם כשרים דחזקה דמלוה לא מחתים עדים פסולין על שטרו והך חזקה חשיבא כעדים", ובסוף דבריו כתב, "והאי דלא מהימני היינו טעמא דאנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם⁹ הלכך אפילו אי אמרי פסולי עדות הם עכשיו לא מהימני לפסול השטר כיון דכתב ידם יוצא ממקום אחר".

ומדבריו מבואר שהתרי המכשירים לא הוו שני עדים המכשירים אלא 'חזקה' ו'אנן סהדי' שעדי השטר כשרים הם, ומשום שהתרי המכשירים אין זה עדים אלא 'חזקה' ו'אנן סהדי', לכן אין מקום לחילוקים הנ"ל ותמיד הוי תרי ותרי.

אבל אין זו שיטת התוס' ושאר הראשונים, שהרי הם חלקו ואמרו שיש פעמים שהוי תרי ותרי ופעמים שעדי השטר פסולים הם לגמרי. ועוד שעצם דבריו אינם מובנים כ"כ, שא"כ שהתרי המכשירים אין זה עדים אלא רק 'חזקה' ו'אנן סהדי', איך נאמר שאין העדים הפוסלים נאמנים כנגדם והוי תרי ותרי, והרי עדים כחם גדולי¹¹ מ'חזקה' ו'אנן סהדי'.

רש"י על אתר¹² נעמד על קושיא וכתב לבאר, "עדי השטר ב' ואלו ב' מעידים עליהם שפסולים היו באותה שעה". ומדבריו מתבאר שהעדים החתומים בשטר הם אלו העדים המכשירים, שבעדות

9. חידושי הרמב"ן לעיל הערה 7.

10. בתחילת דבריו כתב, שהתרי המכשירים אין זה עדים אלא 'חזקה' שחשובה כעדים וגדר החזקה הוא "דמלוה לא מחתים עדים פסולין על שטרו", ואילו בסוף דבריו כתב, שהתרי המכשירים זה 'אנן סהדי', "דכל שטר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם", ואכ"מ.

11. קו"ש לב"ב תקפ.

12. ד"ה תרי ותרי נינהו.

שהעידו בשטר יש ג"כ כח עדות נגד העדים הפוסלים אותם.

ומשום שהעדים המכשירים הם עדי השטר עצמם, ועליהם מעידים העדים לפוסלם, לכן יש חלוקות בנאמנות של העדים המכשירים, שפעמים הוי תרי ותרי ופעמים אינם נאמנים כלל.

אמנם צריך ביאור בכוונת דבריו שעדי השטר הם המעידים על עצמם שכשרים הם.

ד.

שיטת התוס' בב"ב, וביאור המהרש"א והשע"מ בדבריו

בגמ' בב"ב¹³ כתבו התוס' ממש כדבריהם כאן, ומדברי המהרש"א שם אפשר ללמוד איך הוא למד מי הם התרי המכשירים, ומדוע ישנו חילוק בין עבר להווה.

הקשה המהרש"א, בד"כ מבואר שתרי ותרי הוי על המעשה, וכגון שיש תרי שאומרים שלוח ותרי שאומרים שלא לוח, אמנם כאן נתבאר שתרי ותרי הוי אף על העדים עצמם, שיש תרי הפוסלים את עדי השטר ויש תרי המכשירים אותם, וא"כ קשה, שהרי בגמ' בבב"ק¹⁴ מבואר שכאשר שני עדים מעידים על כת עדים אחרת (המעידה עדות) שגזלנים הם נאמנים הם לפוסלם לגמרי, ולכאורה ע"פ דברי הגמ' דילן י"ל דהוי תרי ותרי ומדוע אמרו שם שנאמנים הם לפוסלם לגמרי?!

[המהרש"א עצמו מקשה יותר מכך, שע"פ דברי הגמ' דילן לכאורה הוי תרי ותרי, וא"כ עומדים עדים אלו בספק שמא פסולים הם, ויש להעמידם על חזקתם שכשרים הם¹⁵ ויהיו נאמנים להעיד, שהרי עדות זו שמעידים הם הוי עדות אחרת מן העדות עליהם עצמם האם גזלנים הם או לאו. אבל אף קושייתנו נכללת בדבריו]

ומבאר על כך שיש חילוק בין פסול של קרובים לפסול של גזלנות. בפסול של קרובים הרי הם מעידים שהיו פסולים (בעבר) אבל עתה נתרחקו ואף לדבריהם כשרים הם להעיד, ולכן יש להם כח להעיד כנגדם ולומר שלא היינו קרובים וכשרים אנו לעדות, ולכן הוי תרי ותרי. לעומת זאת בפסול של גזלנות, הרי הם מעידים עליהם שעתה הם פסולים וא"כ אין הם יכולים להעיד כנגדם ולומר כשרים אנחנו, ולכן נאמנים העדים לפוסלם לגמרי.

אבל עדיין יש מקום לשאול, מה יהיה במקרה שהעדים הפוסלים יעידו שעדים אלו היו גזלנים בעבר אבל עתה כשרים הם, שלכאורה כיון שאף לדברי העדים הפוסלים עתה כשרים הם א"כ יש להם כח להעיד כנגדם ולומר שלא היינו גזלנים והוי תרי ותרי, ומה הוא החילוק בין פסול של קרובים לפסול של גזלנות?!

13. לא, ב ד"ה ור"נ כר"ה.

14. עג, א.

15. לפי שיטת רב הונא (ב"ב שם) ש"ב' כתי עדים המכחישות זו את זו וזו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה", ומשום שמעמידים כל כת על חזקתה שלא נחזיקנה לפסולה מספק (רש"י שם ד"ה זו באה בפ"ע, ד"ה וזו באה כו') ולכן כל כת באה בפ"ע ומעידה בעדות אחרת (רבא שם בשיטת רב הונא).

אלא שעל כך מבאר השעה¹⁶, שיש חילוק בין פסול של קרובים לפסול של גזלנות. בפסול של גזלנות אף אם יעידו העדים שהיו פסולים בעבר אבל עתה כשרים הם ויש להם כח עדות, לא יהיו נאמנים להעיד שלא היינו גזלנים, ומשום שנוגעים הם בעדותם שרוצים הם לומר שלא חטאו. לעומת זאת בפסול של קרובים אין הם נוגעים בעדותם, ולכן יש חילוק בין עבר להווה, כאשר מעידים עליהם שהיו קרובים אבל עתה נתרחקו א"כ לדבריהם כשרים הם להעיד, ולכן הוא תרי ותרי, אבל כשמעידים עליהם שעתה קרובים הם א"כ אינם כשרים לעדות, ולכן נאמנים לפוסלם לגמרי.

ומדבריו מתבאר, שהתרי המכשירים הם העדים שמעידים עליהם שפסולים הם, ולכן אם פוסלים אותם בגזלנות אינם נאמנים כלל (כדברי הגמ' בבב"ק), ורק בפסול של קרובים יש חילוק בין עבר להווה¹⁷.

ה.

קושיות הקו"ש על ביאור המהרש"א והשעה"מ, וביאור הקו"ש בשיטת התוס'

בקו"ש¹⁸ הקשה על ביאור זה:

בנדון דידן העדים שמעידים עליהם לפוסלם הם עדי השטר, והרי עדים אלו אינם מעידים עתה לפנינו שכשרים היינו, אלא רק בשעת החתימה בכך שחתמו על השטר העידו על עצמם שכשרים אנחנו, והרי באותו הזמן (זמן החתימה) מעידים עליהם העדים שפסולים היו, וא"כ איך מעידים הם על עצמם שכשרים אנחנו, והרי אין להם כח עדות כלל!?

והוסיף להקשות¹⁹, שאף אם תאמר שעדותם שהעידו בזמן החתימה הוא דבר מתמשך ואף עתה מעידים הם על עצמם שכשרים היינו, והרי עתה אף לדבר הפוסלים כשרים הם, ג"כ אינו מובן שהרי עכ"פ יש לפסול את עדותם משום שתחילת עדות זו בפסלות היה, וקיי"ל שכל עדות שתחילתה בפסלות אע"פ שסופה בכשרות, פסולה היא!?

16. סימן מו ס"ק טו.

17. הערת המערכת: ומביאור זה נמצא שישנם שני תנאים כדי שנאמר דהוי תרי ותרי א. פוסלים אותם בקרובים ולא בגזלנות. ב. פוסלים אותם רק על העבר אבל לא על ההווה.

ובחידושי הרמב"ן וכ"כ בחידושי הריטב"א (לעיל הערה 7) כתבו לחלק בין פסול של קרובים לפסול של גזלנות, שבפסול של קרובים נאמר דהוי תרי ותרי אבל בפסול של גזלנות נאמנים לפוסלם לגמרי, אבל לא חלקו בפסול של קרובים בין עבר להווה, ולביאור זה הרי אינו מספיק מה שפוסלים אותם משום קרובים אלא צריך אף שיפסלו אותם רק על העבר ולא בהווה!?, ואולי אף לשיטתם יש לחילוק זה בין עבר להווה (והוא פשוט שהרי בלא זה אין להם כלל כח עדות), אלא שהוסיפו לומר שאף שפוסלים בעבר צריך שיפסלו משום קרובים אבל אם פוסלים משום גזלנות נאמנים הם לפוסלם לגמרי, ומה שלא פירשו החילוק בין העבר להווה הוא משום שהברייתא מייירי כשפוסלים אותם על העבר, וכלשון הברייתא "אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו", שבפשוט הכוונה שפוסלים אותם על העבר ולכן לא היו צריכים לפרש חילוק זה שבכך מייירי. ואילו התוס' כאן לא חלקו אלא רק בין עבר להווה, אבל לא חלקו בפסולי עדות גופא בין פסול של קרובים לפסול של גזלנות, וא"כ אף בפסול של גזלנות (כשפוסלים אותם על העבר) הוי תרי ותרי וזה נסתר מן הגמ' בבב"ק?!, וע"כ צריך להעמיד את הגמ' שם כמעידים אף על ההווה, ולכן נאמנים הם לפוסלם לגמרי, ויל"ע בכ"ז.

18. ב"ב אות קכה. ושם לא הביא אלא את דברי השעה"מ.

19. לכאורה זו כוונת דבריו עי"ש.

והקו"ש עצמו כתב לבאר את שיטת התוס' באופ"א.

החילוק בין עבר להווה הוא את מה פוסלים העדים, האם את עדי השטר או את גוף השטר. והיינו, שכאשר פוסלים אותם רק על העבר כל עדותם אינה אלא על גופו של שטר [ולתוספת הסברה: שהרי כשמעידים על העבר אין זה נוגע לגופם של עדים, שהרי אף לדברי הפוסלים עתה כשרים הם, ואין חשיבות למה שהיה בעבר אלא רק לגבי השטר, שכך ודין השטר תלוי בעדי השטר האם הם כשרים או פסולים, וכיון שתכלית עדותם היא לבטל השטר, א"כ רואים אנו שעל כך הם מעידים, ששטר זה בטל הוא] והרי על השטר יש עדים החתומים שכשר הוא, ולכך הוי תרי ותרי, ולעומת זאת כאשר מעידים אף על ההווה ואומרים שאף עתה פסולים הם, א"כ עדותם היא על עדי השטר עצמם, והרי על העדים אין תרי שמכשירים אותם (ועדי השטר עצמם אינם נאמנים להעיד על עצמם שכשרים הם), ולכן נאמנים לפוסלם לגמרי.

ונמצא שלפי ביאור המהרש"א החילוק בין עבר להווה הוא בעדים המכשירים האם יש להם כח עדות או לאו, ואולם לפי ביאור הקו"ש החילוק בין עבר להווה הוא בעדים הפוסלים האם מעידים לפסול השטר או לפסול עדי השטר.

ו.

קושיות על ביאור הקו"ש בשיטת התוס'

אבל לכאורה דבריו אינם מובנים:

א. בסברא. אמנם כאשר העדים הפוסלים מעידים רק על העבר, תכלית ומטרת העדות אינה אלא לפסול השטר, שהרי עדי השטר עצמם אף לדבריהם (של הפוסלים) עתה כשרים הם, אבל הרי גוף העדות היא לא על השטר אלא על עדי השטר, שאומרים ש"קטנים היו", "פסולי עדות היו", והרי על עדי השטר אין תרי שמכשירים אותם, ואיך נאמר שמשום שתכלית ומטרת העדות היא לפסול השטר, לכן אף גוף העדות היא לפסול השטר ולא לפסול את עדי השטר!?

ב. מדברי התוס' לקמן²⁰ בפירוש משמע שלא כביאור הקו"ש.

מכח קושיית הגמ' שבנדון דידן הוי תרי ותרי ויש להעמיד את השטר בספק, הסיקו בגמ', "אלא אמר ר"נ אוקי תרי להדי תרי בחזקת מריה".

והקשו התוס', שהרי ר"נ ס"ל כשיטת רב הונא²¹ שאמר, "ב' כתי עדים המכחישות זו את זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה". והיינו, שכאשר יש לנו שתי כתות עדים ואחת מהם ודאי שקרנית ויש לנו ספק מי היא אותה הכת, כל אחת מהם כשרה להעיד בעדות אחרת, ומשום שמעמידים כל כת בחזקת כשרות²², וא"כ אף כאן יש להעמיד את עדי השטר בחזקת כשרות ויהיו

20. כ, א ד"ה אלא אמר ר"נ.

21. לעיל הערה 15.

22. לשון התוס' שם, "משום דמוקמינן כל אחת בחזקת כשרות".

נאמנים להעיד את העדות האמורה בשטר, שעדות אחרת היא, שהרי התרי ותרי מעידים על גופם של העדים ואילו עדי השטר עצמם מעידים על מעשה הלוואה ועל כך אין כנגדם עדות אחרת.

ולכאורה לדברי הקו"ש אין התחלה כלל לקושיית התוס', שהרי אף עדותם של העדים הפוסלים (כשמעידים רק על העבר) היא על העדות האמורה בשטר ואין זו עדות אחרת מעדותם של העדים הפוסלים, אלא נראה ברור מקושיית התוס' שעדותם של העדים הפוסלים היא על גופם של עדים ולכך הוי עדות השטר עדות אחרת.

ז.

קושיית הגר"ח על מה דאמרו בגמ' שבגדון דידן הוי תרי ותרי

בדברי הגמ' מבואר, שכאשר מעידים עדים על עדי השטר שקטנים היו, פסולי עדות היו הוי תרי ותרי, ומשום שעדי השטר הם מעידים על עצמם שכשרים היו, והקשה הגר"ח²³ שלכאורה אינו מובן איך הוי תרי ותרי, והרי כל אחד מעדי השטר אינו מעיד אלא על עצמו שכשר הוא, וא"כ יש לנו להאמינם לעדים הפוסלים לגמרי ומשום דהויין תרי בחד, ואיך אמרו ש"תרי ותרי נינהו"!!

ואם נאמר דהוי תרי ותרי משום שחתמו כאחד, וא"כ כל אחד במה שחתם יחד עם חברו מעיד הוא אף עליו שכשר הוא, גם זה אינו, שהרי קיי"ל שעדי השטר חותמין זה שלא בפני זה²⁴, וא"כ אין כל הכרח שחתמו עדי השטר יחד ואעפ"כ אמרו ש"תרי ותרי נינהו". והניח בצ"ע.

ח.

קושי בשיטת רש"י שהעדים המכשירים אלו עדי השטר

עוד יש להקשות לשיטת רש"י, שהעדים המכשירים אלו עדי השטר עצמם. שלכאורה אינו מובן, בשלמא כאשר מעידים על עדי השטר שקטנים היו, פסולי עדות היו, אפשר לומר שעדי השטר בעצם מה שחתמו מעידים כנגדם שכשרים היינו, ולכך שחתמנו כדין חתמנו, אבל הרי בברייתא מיירי אף כשהעידו עליהם אנוסים היו, ובזה לכאורה אין עדי השטר מעידים כנגדם, ומשום שאף לדברי העדים הפוסלים עדי השטר חתמו כדין שהרי אנוסים היו אלא שעכ"פ אין כאן עדות משום שאנוסים היו, ואין חתימת העדים מכחישה אותם, וא"כ שהעדים המכשירים אלו עדי השטר עצמם איך הוי תרי ותרי כשמעידים עליהם שאנוסים היו?!

ט.

ביאור גדר הדין ד"על פי שנים עדים יקום דבר"

ויש לבאר כ"ז ובהקדים, שלכאורה אינו מובן כלל מה הפי' שעדי השטר הם העדים המכשירים,

23. חידושי הגר"ח על הרמב"ם, הלכות עדות פ"ה הלכה לו.

24. גיטין י, ב.

שמעידים על עצמם שכשרים אנחנו, והרי כל דין עדות אינו אלא על זולת ולא באדם על עצמו, וא"כ צריך לבאר את דברי רש"י שהעדים המכשירים אלו הם עדי השטר עצמם.

ולהבין זאת יש להקדים ולבאר גדר הדין ד"על פי שנים עדים יקום דבר"²⁵, שאמרה תורה שע"פ דברי העדים יתברר אמיתת כל דבר, ולכאורה אינו מובן איך ע"י דבריהם של עדים מתברר לנו אמיתת הדבר, והרי על כל עדים הבאים לפנינו יש לחוש שמא משקרים הם ואין בדבריהם כלום!?

ואם נאמר שהסיבה לכך שמקבלים אנו את דברי העדים ואין חוששים שמא משקרים הם, היא משום חזקת כשרות, שמעמידים אנו את העדים על חזקתם שכשרים הם, גם זה אינו מובן, שא"כ שכל כוחם של עדים הוא חזקת כשרות בלבד, איך מאמינים אנו לשני עדים המעידים על אלה בנ"א שחללו שבת, והרי אף להם יש חזקת כשרות, ומה עדיפא חזקת כשרות של עדים מחזקת כשרות שלהם!?

אלא שעל כך אפשר לומר, שבאמת היסוד לנאמנותם של עדים הוא חזקת כשרות, אולם לאחר שקבלנו אותם ונאמנים הם אצלנו, מעתה אין כוחם רק חזקת כשרות לבד אלא נתנה להם התורה כח עדות, ובכח עדותם הם מעידים על אחרים. ונמצא שהיסוד הוא חזקה אבל העדים אינם פועלים בכח חזקה אלא עם כח עדות שנתנה להם התורה²⁶.

אולם מלשון הרמב"ם בדין עדות נראה לבאר את יסוד הנאמנות של עדים באופן א."

כתב הרמב"ם²⁷: "שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלנו מעמידין אותם על כשרותן".

ונראה מדבריו שגדר דין עדות הוא: כאשר באים עדים לפנינו ויש להם את כל התנאים שהתורה דרשה בדין עדות, התורה היא פוסקת שאנשים אלו נאמנים וכשרים הם ומצוה לקבל את דבריהם.

ומכיוון שהתורה היא נותנת נאמנות לעדים לכן נאמנים הם אצלנו בלי שום ספק, שנאמנות המיוסדת על סברא והגיון יש לחוש שמא אין האמת כך, אבל על נאמנות שהתורה האמינה לאדם שכשר הוא אין עליה שום ספק.

אלא שבשביל לקבל דין עדות ישנם תנאים, וכגון שיהיה איש ולא אשה וכו', וזהו ג"כ הגדר של חזקת כשרות בעדים, שאינה אלא תנאי, שאמרה תורה שבשביל לתת נאמנות לעדים צריך שיהיה להם חזקת כשרות ולא יהיה ספק על כשרותם, אבל אין זה סיבת הנאמנות שלהם, אלא זה רק תנאי שבביל לקבל את הנאמנות שנתנה התורה לעדים.

ואלו דברי הרמב"ם, "שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים", והיינו, שכאשר יש עדים

25. דברים יט, טו.

26. וע"ד דברי הרמב"ם הידועים (הלכות סנהדרין פרק ט"ז הלכה ו'), "אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק. כיצד. אמר עד אחד חלב כלית הוא זה.. ואכל.. בעדים אחר שהתורה בו הרי זה לוקה אע"פ שעיקר האיסור בעד אחד". והיינו שאע"פ שעד אחד אין בכוחו לחייב בעונשין וא"כ איך מלקים על אכילת חלב שהחזק לאיסור בעד אחד, אלא שיש לחלק, שהאיסור נקבע ע"פ ע"א, ומעתה איסור חלב מחייב את האוכל בשר זה במלקות ולא ע"א.

27. הלכות יסודי התורה פ"ז הלכה ז.

כשרים לפנינו ציווי התורה הוא לקבל את דבריהם, שמכך נמצא שהתורה היא האמינותם.

י.

ביאור שיטת רש"י וסילוק קושיית הגר"ח ע"פ ביאור זה

וע"פ זה אפשר לבאר כוונת דברי רש"י שהעדים המכשירים הם עדי השטר עצמם, שאין הכוונה שהעדים עצמם מעידים שכשרים אנחנו, אלא שבעדותם מונח כח שמכשיר אותם, והיינו, שכאשר העידו אנשים אלו בשטר הרי נעשו הם 'עדים', וגדר עדות הוא כנ"ל שהתורה היא פוסקת עליהם שהם אנשים נאמנים וכשרים, ולכך יש לקבל את דבריהם, ועל נאמנות התורה אין שום ספק, ולכך בעדותם שהעידו בשטר מונח כח ודאי שאומר עליהם שכשרים הם, אלא שכנגד זה יש עדים הפוסלים אותם שגם עליהם אומרת התורה שהם אנשים נאמנים וכשרים, ולכך יש לקבל את דבריהם, וכיון שעל שניהם יש לנו כח של נאמנות מוחלטת לכך הוי תרי ותרי.

וע"פ הנ"ל מסולקת ממילא קושיית הגר"ח, שאין הכוונה בדברי רש"י שעדי השטר מעידים על עצמם שכשרים הם, שנאמר שכל אחד מעיד על עצמו וממילא יש להקשות שלכאורה הוי תרי בחד, אלא שבעדותם בשטר מונח כח של התורה שאומר שאנשים אלו כשרים הם, וכח זה הוא ג"כ כוחם של העדים הפוסלים ולכך הוי תרי ותרי.

יא.

ביאור דברי הגמ' בבב"ק ע"פ הנ"ל והיסוד שנלמד מכך

אולם ע"פ הנ"ל צריך לבאר את דברי הגמ' בבב"ק²⁸.

בגמ' שם אמרו, שכאשר שני עדים מעידים על כת עדים אחרת שגזלנים הם ופסולים הם לעדות, נאמנים הם ומקבלים את דבריהם ונפסלת כת זו לעדות, ולכאורה ע"פ האמור יש להקשות, שהרי כת זו שפוסלים אותה העידה עדות בבי"ד, וכאשר העידה עדות הרי התורה פוסקת שהם נאמנים וכשרים ולכך יש לקבל את דבריהם בצורה מוחלטת, ואיך שני עדים בכח עדות יפסלו אותם לגמרי, והרי שניהם מכח אחד באו, והוי תרי ותרי?!

אלא שאדרבא מקושיא זו נלמדת ההבנה היכן מונחת הנאמנות שהתורה נתנה לשני עדים.

הנאמנות שנתנה תורה לעדים היא ביחס לעדותם, והיינו שלגבי לבטל עדותן אומרת התורה שאין לבטל את עדותם מחמת שום חשש.

וע"פ זה מובן שיש לחלק בין לפסול אותם כעדים המגידים עדות ובין לפסול אותם כאנשים סתם בלי קשר לעדותם, שלפסול אותם כעדים המגידים עדות (והיינו לפסול אותם כדי לבטל עדותם), כאן אומרת התורה שלגבי לבטל עדותם אין לקבל שום חשש עליהם שנאמנים וכשרים הם, אבל לפסול אותם איך שהם אנשים בפ"ע ואינם פרט בהגדת עדות, כאן לא נתנה להם התורה נאמנות וממילא

28. הובא לעיל אות ד.

אפשר לבטל את חזקתם, וכאשר מבטל את חזקתם ממילא גם עדותם תבטל, ומשום שחסר בתנאים של עדות שאחד מהם הוא חזקת כשרות כנ"ל.

ועפ"ז אתי שפיר דברי הגמ' הנ"ל, ומשום, שכאשר באים עדים ומעידים על כת אחרת שגזלנים הם ופסולים הם לעדות, אין ענין עדותם (רק) כדי לבטל עדותם, אלא מעידים הם על מהותם של עדים אלו שהם אנשים פסולים, ולכן בעדות זו אין כח של התורה שאומר שנאמנים וכשרים הם, ולכן יכולים הם לפוסלם שאין שום כח כנגדם²⁹.

יב.

ביאור היסוד לחלוקת הראשונים בסוגיין אימתי הוי תרי ותרי ואימתי נאמנים לפוסלם לגמרי

ועפ"פ זה אפשר"ל שזה היסוד לכל חלוקת הראשונים, שהם מחפשים למצוא מתי העדים הפוסלים מעידים לפסול את עדי השטר כדי לבטל עדותם ומתי הם מעידים כנגד האנשים ללא קשר לעדותם.

הריטב"א סובר³⁰ שהחלוקה היא האם עדי השטר כבר מתו או עדין חיים הם. וההסברה בזה היא: אם עדין חיים הם א"כ העדים הפוסלים אינם באים (רק) לבטל עדותם של אלו, אלא הם מדברים עליהם עצמם האם הם אנשים כשרים או פסולים, ולכן יהיו נאמנים לגמרי שהרי אין כח עדות כנגדם. לעומת זאת אם כבר מתו הרי אין ענין עדותם לפסול עדים אלו אלא רק כדי לבטל השטר, ולגבי לבטל עדותם אומרת התורה שלא לקבל שום פסול על העדים ולכן הוי תרי ותרי.

והרמב"ן סובר שהחלוקה היא בין פסול של קרובים לפסול של גזלנות. וההסברה בזה היא: כאשר מעידים על אדם שגזלן הוא, וזה עדות על מהותו, שאדם זה יש לו מהות שונה משאר אנשים, שאדם פסול הוא, ואין ענין עדות זו (רק) לבטל עדותם של אלו, ולכן נאמנים הם לגמרי שאין כח נאמנות כנגדם. לעומת זאת פסול של קרובים הרי כאן אין הם מעידים על מהותם של העדים, שהרי קרובים אין להם מהות שונה משאר בנ"א, אלא כל ענין הפסול הוא רק ביחס לאיזה דבר, והיינו ביחס לדין עדות, וא"כ כל ענין עדותם של אלו היא רק כדי לבטל עדותם של אלו, ולגבי לבטל עדותם אומרת התורה שלא לקבל שום פסול על העדים ולכן הוי תרי ותרי³¹.

והתוס' סובר שהחלוקה היא בין עבר להווה. וההסברה בזה היא: כאשר מעידים הם רק על העבר הרי כל ענין העדות הוא רק לבטל עדותם של אלו שהרי הם עצמם אף לדבריהם כשרים הם הוא ולגבי לבטל עדותם אומרת התורה שלא לקבל שום פסול על העדים ולכן הוי תרי ותרי. לעומת זאת כאשר

29. ועפ"ז מבואר ג"כ מה שהוקשה לעיל (סעי' ט), לשיטת רש"י שהעדים המכשירים אלו עדי השטר עצמם אינו מובן מדוע כאשר מעידים העדים הפוסלים שאנוסים היו מעידים עדי השטר כנגדם, והרי אף לדבריהם של הפוסלים חתמו כדין אלא שאנוסים היו, אולם ע"פ המבואר בפנים אתי שפיר, שכאשר העידו העדים בשטר פוסקת התורה שיש לקבל את דבריהם ולא לקבל שום פסול שייאמר על העדים שיגרום לבטל את עדותם, וכיון שאף טענת אנוסים היו מבטלת היא את עדותם, נשללת טענה זו מכח דברי התורה שציוותה לקבל את עדותם.

30. בפירושו הב' שם (הערה 7).

31. וזה הכוונה בדברי הרמב"ן והריטב"א בפירושו הא', שבפסול של קרובים ענין העדות הוא לבטל השטר, שאין הכוונה שמעידים הם נגד השטר, אלא מעידים הם נגד העדים אבל כל ענין עדותם הוא לבטל השטר.

מעידים עליהם שעתה פסולים הם אין ענין העדות (רק) לבטל את עדותם אלא לומר עליהם שאנשים פסולים הם, וא"כ אין שום כח נאמנות כנגדם ולכך נאמנים הם לפוסלם לגמרי.

[ולפי המהרש"א שסובר שבגזלות אין חילוק בין עבר להווה, אתי שפיר יותר, ומשום שבגזלות תמיד העדות היא על גופם של עדים שמדברים על מהותם שלהם ולא רק איך שהם ביחס לעדותם].



בגדר "קם ליה בדרכה מיניה" לדעת רבי אבין

הקדמה / דברי ר"ח ור"א בדין "קם ליה בדרכה מיניה", וביאור הגמ' בתיווך דעותיהם / פי' רש"י בשיטת הלישנא בתרא, והקושי העולה בדבריו / סתירה בדברי הרמב"ם בדין "קם ליה בדרכה מיניה" / ביאור חדש בשיטת הלישנא בתרא בדברי רבי אבין / ביאור פי' רש"י בשיטת הלישנא בתרא ע"פ ביאור זה / ביאור הסתירה בדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הנ"ל / קושיית התוס' על דברי ר"א מסוגיית הגמ' בב"ק בענין המוכר גניבתו בשבת / קושיות המהרש"א על התוס' ומה שכתב לבאר את דבריהם / קושיות על ביאור המהרש"א בדברי התוס' / ביאור דברי התוס' ע"פ ביאור הנ"ל בשיטת הלישנא בתרא

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א
ראש הישיבה

הקדמה

שנינו במתניתין, "כל המתחייב בנפשו אין משלם ממון שנאמר² "ואם לא יהיה אסון ענוש יענש"¹.

כלומר³, אם רבו שני אנשים ומתוך כך נגפו אשה הרה ומתו עובריה, תלתה תורה את חיוב התשלומין על הריגת העוברים (שהם ממנו של הבעל) במצב האשה, והיינו, שאם לא מתה האשה מחמת ההכאה חייבים הם בתשלומין לבעל, אבל אם ע"י ההכאה גרמו למיתת האשה אינם חייבים בתשלומין.

ובהגדרת דין זה אמרו חכמים⁴ שהוא משום "דקם ליה בדרכה מיניה", והיינו, שכאשר התחייב האדם בשני עונשים, עונש חמור (מיתת בי"ד) ועונש קל (תשלומין לבעל), אמרה תורה שיעמוד האדם על העונש החמור ולא יתחייב בעונש הקל. ולכך שנינו במתניתין "כל המתחייב בנפשו אין משלם ממון".

ונחלקו התנאים⁵ האם דין זה "דקם ליה בדרכה מיניה" נאמר דוקא כאשר העונש החמור הוא מיתת

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י א' התמימים ללא אחריות כלל.

1. לו, ב.

2. שמות כא, כב.

3. רש"י שם ד"ה ולא יהיה אסון.

4. גיטין נג, א. בב"ק כב, ב.

5. ל, א.

בי"ד או אפי' בעונש כרת (ומיתה בידי שמים).

ורבי נחוניא בן הקנה ס"ל שאף בעונש כרת (ומיתה בידי שמים) נאמר דין זה "דקם ליה בדרכה מיניה", ולכך כל המתחייב בנפשו אפי' בעונש כרת (ומיתה בידי שמים) אינו חייב בתשלומין.

א.

דברי ר"ח ור"א בדין "קם ליה בדרכה מיניה", וביאור הגמ' בתיווך דעותיהם

והנה איתא בגמ', "גופא אמר רב חסדא מודה רבי נחוניא בן הקנה⁶ בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור חלב".

כלומר, ס"ל לרב חסדא שדין זה ד"קם ליה בדרכה מיניה" לא נאמר אלא רק כאשר החיוב מיתה והתשלומין באים כאחד, אבל אם נתחייב בתשלומין ורק לאחר⁷ נתחייב במיתה, לא נאמר דין זה וחייב הוא אף בתשלומין. ולכן אמר שהגונב חלבו של חברו - שמחמת זה יש לחייבו בתשלומין - ורק לאחר⁸ אכלו, חייב לשלם משום גניבה ואע"פ שחייב כרת, מכיוון שהחיוב מיתה והחיוב תשלומין אינם באים כאחד.

והקשו בגמ', "לימא פליגא דרבי אבין, דאמר רבי אבין הזורק חץ מחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא, הכא נמי הגבהה צורך אכילה היא".

כלומר, ס"ל לרבי אבין שאף אם באותה שעה שנתחייב בתשלומין לא נגמר המעשה המחייב במיתה, כיוון שחיוב התשלומין חל בזמן עשיית מעשה זה פטור מלשלם⁹. ולכן אמר שהזורק חץ ארבע אמות בשבת וקרע שיראין בהליכתו פטור מלשלם, שמכיוון שפעולת העקירה היא נצרכת בשביל ההנחה - "עקירה צורך הנחה היא" - לכן משעת העקירה רואים אנו שהתחילה מלאכת שבת, ומכיוון שבזמן זה קרע שיראין פטור מלשלם.

אמנם עפ"י קשה מדוע אמר ר"ח שהגונב חלבו של חברו ואכלו חייב בתשלומין, והרי הגבהה החלב נצרכת היא בשביל אכילתו, וא"כ י"ל שמשעת הגבהתו התחיל מעשה האיסור של אכילת חלב, ומכיוון שמעשה הגניבה היה בזמן זה דין הוא שיהיה פטור, אלא ע"כ דפליגי בזה ר"ח ור"א האם המתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה פטור מלשלם.

ונאמרו בגמ' שני אופנים כיצד אפשר לתווך את דעותיהם של ר"ח ור"א:

[א] "הכי השתא התם א"א להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה, דאי בעי גחין ואכיל".

כלומר, אין לומר שהתחיל מעשה האיסור אלא רק כאשר עושה פעולה שהיא הכרחית בשביל

6. לאביי בדעת רבי נחוניא בן הקנה. מסכתין ל, א - ב.

7. לא, א.

8. עיין בחידושי הרמב"ן (ל, ב ד"ה הא דאמר) הטעם דלרבי נחוניא בן הקנה הוי חידוש טפי.

9. רש"י ד"ה שעקירה צורך הנחה היא.

עשיית מעשה זה. ובנדון דידן, פעולת עקירה הכרחית היא בשביל ההנחה שבלא זה א"א לבוא לאיסור שבת, לעומת זאת הגבחה החלב אינה הכרחית בשביל אכילתו, ואין לומר שבשעה זו התחיל מעשה האיסור של אכילת חלב, ולכן חייב לשלם שבשעה שגנב לא התחיל מעשה אכילת החלב¹⁰.

[ב] "אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה".

כלומר, נקודת החילוק היא לא האם עושה פעולה המוכרחת בשביל מעשה האיסור, אלא האם הפעולה מכריחה את עשיית האיסור. ובנדון דידן, כאשר זורק חץ שוב אינו יכול להחזירו, ולכן פטור מתשלומין על קריעת השיראין, לעומת זאת בגונב חלבו של חברו הרי יכול הוא להחזיר את החלב לבעליו לאחר מעשה הגניבה, ולכן חייב לשלם.

ובפשטות נראה שיסוד החילוק ללישנא בתרא הוא כפי שלמדו בלישנא קמא, שהחילוק בין המקרים הוא, האם החיוב תשלומין הוי בזמן עשיית מעשה המחייב מיתה או שחיוב התשלומין הוי קודם לכן ורק לאחר¹¹ התחיל המעשה המחייב מיתה, ורק שנחלקו באיזה סוג פעולה אפשר לומר שהתחיל בה מעשה המחייב מיתה.

לישנא קמא ס"ל שכל פעולה המוכרחת בשביל עשיית מעשה המחייב מיתה, רואים אנו שבה

10. נתבאר ע"פ דרכו של רש"י בסוגיא. דהנה בפ"י דברי הגמ' - "דאי בעי גחין ואכיל" כתב רש"י: "דאי בעי גחין למטה מג' טפחים ואכיל ובציר מג' לאו הגבחה היא". והיינו, דבר ברור הוא שבשביל לאכול דבר צריך להגביהו מעט, וא"כ אינו מובן מהו שאמרו בגמ' דאפשר לאכילה בלא הגבחה, לכך פ"י רש"י שכוונת הגמ' היא שבשביל אכילה אין צורך להגביה ג' טפחים.

וביאור דבריו: בשביל להתחייב משום גניבה צריך הגנב לקנות את החפץ, ולא חשיב מעשה קנין עד שיגביה ג' טפחים, והגבחה זו אינה הכרחית בשביל אכילת חלב, ולכן בשעה שמגביה את החפץ ג' טפחים בשביל לגונבו אין לומר שהתחיל מעשה אכילת חלב.

ועפ"י י"ל, שכאשר מכניס את החלב לפיו, אע"פ שלא התחיל לאכול בפועל, כיוון שא"א לאכילה בלאו הכי משעה זו רואים אנו שהתחיל מעשה אכילת החלב, ואם בשעה זו נתחייב בתשלומין יהיה פטור.

וכ"כ הרא"ה (חידושי הרא"ה ד"ה הכא) וז"ל: "כיון דלא אפשר לאכילה בלא הכנסת פיו, שעת הכנסתו לפיו היא שעת התחלת החיוב, ומשעה שמתחיל להתחייב בנפשו ראוי שיפטר, משא"כ בהגבחה דאפשר בלאו הכי".

ומדברי הגמ' יש ללמוד, שכל פעולה המוכרחת בשביל מעשה איסור, משעת עשייתה רואים אנו שהתחיל מעשה האיסור, ונפק"מ שאם בשעה זו יתחייב בתשלומין יהיה פטור.

אמנם בחידושי הרשב"א (ד"ה דאי בעי) הביא את פ"י רש"י והקשה עליו מכ"מ שמהם מוכח שאף הגבחה פורתא נחשבת מעשה קנין. אלא שעפ"י יש להקשות לאידך גיסא מהו שאמרו - "הכא אפשר לאכילה בלא הגבחה", והרי הגבחה הנעשית בשביל קנין הגבחה פורתא היא, וכזו הגבחה נצרכת אף בשביל אכילה.

ולכן ביאר את החילוק בין המקרים באופ"א.

ונקודת דבריו: עקירה אינה רק פעולה המוכרחת בשביל מעשה האיסור אלא היא חלק מהאיסור עצמו, ולכן משעה שעקר התחילה מלאכת שבת, לעומת זאת הגבחה אינה חלק מאיסור אכילת חלב אלא רק פעולה המוכרחת בשביל אכילת חלב, ולכן אין לפוטרו מתשלומין בשעה זו.

ומדבריו נמצא שרק כאשר מתחיל את המעשה המחייב מיתה, אפשר לומר, שמכיוון שנתחייב בתשלומין בשעת עשיית מעשה המחייב מיתה יהיה פטור מלשלם.

אמנם לדבריו יש לתמוה, מהו שאמרו בגמ' שהטעם לחיוב תשלומין הוא משום "דאי בעי גחין ואכיל", והרי לדבריו אף אם א"א לאכילה בלא הגבחה אין לפוטרו מתשלומין עד שיתחיל את המעשה המחייב מיתה עצמו, ומדוע תלו את החיוב בכך דאפשר לאכילת חלב בלא הגבחה. וצ"ע.

התחיל מעשה זה, לעומת זאת לישנא בתרא ס"ל שרק אם עשה פעולה המכריחה מעשה המחייב מיתה, בה אנו רואים שהתחיל מעשה זה.

ובביאור הנפק"מ בין הלישנות אמרו בגמ', "איכא בינייהו המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו, להך לישנא דאמרת א"א להנחה בלא עקירה הכא נמי א"א להנחה בלא עקירה, להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה".

ב.

פי' רש"י בשיטת הלישנא בתרא, והקושי העולה בדבריו

בביאור שיטת הלישנא בתרא פי' רש"י¹¹: "לא מצי לאהדורה משזרק את החץ, הלכך משעת עקירה סופו לקרוע לו שיראין".

ולכאורה דבריו אינם מובנים, שהרי מה שדורש ביאור בדברי רבי אבין הוא מה דס"ל שהזרק חץ ארבע אמות בשבת וקרע שיראין בהליכתו אע"פ שבשעת קריעת השיראין עדיין לא נגמרה מלאכת שבת פטור מלשלם, והיינו, שנקודת הקושי היא שבשעת ההיזק אין למלאכת שבת, ובשביל לבאר זאת היה לרש"י לומר "הילכך משעת זריקת החץ סופו לנוח", שבוה מבאר שמכיוון שלאחר זריקת החץ אינו יכול להחזירו רואים אנו שהתחילה כבר מלאכת שבת וא"כ נתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית מלאכת שבת, ולכן פטור מלשלם, ומהו שכתב רש"י "הלכך משעת עקירה סופו לקרוע לו שיראין"¹².

ג.

סתירה בדברי הרמב"ם בדין "קם ליה בדרכה מיניה"

כתב הרמב"ם בהלכות גניבה¹³: "כבר ביארנו בהלכות נערה שכל העושה עבירה שיש בה עון מיתה בי"ד ותשלומין אינו משלם.. במה דברים אמורים בשנתחייב בתשלומין עם עון מיתה בי"ד כאחת.. אבל אם נתחייב בתשלומין ואח"כ נתחייב במיתה בי"ד.. הרי זה מת ומשלם. כיצד, זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו.. הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת והזק באין כאחת".

11. ד"ה לא מצי לאהדורה.

12. במהר"ם שיף הקשה כן על דברי רש"י, וכתב לבאר זאת בהקדים ביאור סברת הלישנא בתרא.

וזה נקודת דבריו: כאשר עושה האדם מעשה שאינו יכול להשיבו רואים אנו את כל התוצאות המוכרחות ממעשה זה כאילו כבר נעשו ונגמרו בשעת עשיית המעשה. ולכן בזרק חץ (שאינו יכול להשיב את הנעשה) משעת הזריקה רואים אנו כאילו כבר נח ונגמרה מלאכת שבת, אלא שעפ"ז קשה מדוע פטור הזורק מתשלומין והרי נגמרה מלאכת שבת קודם מעשה ההיזק, ולכן הוצרך רש"י לפרש ולומר שמכיוון שמעשה ההיזק הוא תוצאה מוכרחת מזריקת החץ, רואים אנו כאילו כבר נעשה ההיזק בשעת זריקת החץ.

ובסוף דבריו כתב "מ"מ אין נראה שנתכוין רש"י לכך". ולכאורה כוונת דבריו היא, שאינו מובן במה עדיפא סברא זו בדיני שבת מדיני נזיקין, שלכך היה צריך רש"י לומר ששייכת סברא זו אף בדיני נזיקין.

13. פ"ג הלכה א, ב.

והנה, פסק הרמב"ם שאין אומרים "קם ליה בדרב מיניה" אלא רק כאשר נתחייב בתשלומין עם עון מיתת ב"ד אחד, ואעפ"כ הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו פטור מן התשלומין, וכדרכי אבין שאף בזריקת חץ הוי חיוב תשלומין עם עון מיתת ב"ד אחד¹⁴.

ובכמה הלכות לאח¹⁵ כתב: "גנב שמכר בשבת... חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה, שאין במכירה מיתה. ואם נעשת מלאכה בשבת בעת המכירה, פטור מתשלומי ארבעה וחמשה. כיצד, כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות - אסור שבת ומכירה באין כאחת".

כלומר, המוכר גניבתו ובשעת המכירה נעשית מלאכה פטור מלשלם, והאפשרות שבשעת המכירה תעשה מלאכה היא כאשר התנו ביניהם שלא יחול הקנין עד שתנוח הגניבה בחצרו של לוקח, אבל אם לא התנו כך ביניהם תהיה המכירה קודם מלאכת שבת, והיינו, שמשעת כניסת הגניבה לאויר המחיצות של חצר הלוקח נקנית לו הגניבה, ורק כאשר תנוח בחצרו נעשית המלאכה, וכיוון שאינם באים כאחד יתחייב הגנב בתשלומין על מכירת הגניבה.

והנה, לכאורה דבריו עומדים בסתירה למה שפסק קודם לכן בדין זריקת חץ בשבת. בדין זריקת חץ בשבת פסק הרמב"ם כרבי אבין, ולסברת רבי אבין אף בלא תנאי זה אפשר שיהיו מכירה ומלאכת שבת באים כאחת, שהרי זריקת הגניבה לחצר הלוקח היא [א] פעולה מוכרחת בשביל מלאכת שבת, שבלא זריקת הגניבה לחצר הלוקח א"א שיבוא למלאכה, ועוד [ב] שלאחר שזורק שוב אינו יכול להחזיר את הגניבה, ולכן בנדון זה לכו"ע משעת זריקת הגניבה לחצר הלוקח התחילה מלאכת שבת, וא"כ מכירת הגניבה שתהיה בשעת כניסת הגניבה לאויר מחיצות החצר נעשית בזמן עשיית מלאכת שבת ודין הוא שיהיה פטור מתשלומין, ומדוע כתב הרמב"ם שרק כאשר התנו ביניהם שלא יחול הקנין עד שתנוח הגניבה בחצרו של לוקח אפשר למצוא שחיוב התשלומין ומלאכת שבת באים כאחת.

והנה, בשטמ"ק על אתר¹⁶ כתב בשם המאירי: "אין אומרים עקירה צורך הנחה אלא לנזיקין כההיא דרב אידי דקרע שיראין אבל לענין מכירה לא".

והנה, מדברי המאירי נמצאנו למדים שכל דברי רבי אבין לא נאמרו אלא רק לגבי נזיקין ולא לגבי מכירה, ולפי זה הקושיא מעיקרא ליתא, שהרי הרמב"ם מדבר במכירה ושם מעיקרא לא אמר רבי אבין "שעקירה צורך הנחה".

אמנם חילוק זה גופא דורש הסברה, מדוע נאמר שרק לגבי נזיקין אמר רבי אבין "שעקירה צורך הנחה" ואילו לגבי מכירה אין לומר זאת, והרי יסוד סברת רבי אבין היא: [א] שכאשר עושה פעולה המוכרחת בשביל עשיית מעשה האיסור או [ב] שעושה פעולה המכריחה את מעשה האיסור רואים

14. ולכאורה נראה שפסק כלישנא בתרא בדעת רבי אבין, שהרי אם ס"ל כלישנא קמא ומכריע הלכה כמותה, היה צריך להביא מקרה של מעביר חץ ארבע אמות ולא זורק שבנדון זה נחלקו שתי הלישנות (לעיל סעי' ב), ומכך שהביא מקרה של זריקת חץ משמע שפוסק כלישנא בתרא, ולכן הביא דוקא מקרה זה כיוון שלדבריהם במעביר יהיה חייב בתשלומין (ועיין לקמן הערה 19).

15. הלכה ה.

16. ד"ה וז"ל הרב המאירי.

אנו שבשעה זו התחיל כבר מעשה האיסור, וא"כ אף לגבי מכירה משעת זריקת הגניבה לחצר הלוקח התחילה מלאכת שבת וממילא מכירת הגניבה הייתה בשעת עשיית מלאכת שבת, ומדוע אמר שבמכירה לא נאמר "שעקירה צורך הנחה היא".

ד.

ביאור חדש בשיטת הלישנא בתרא בדברי רבי אבין

ויש לבאר את כל הנ"ל ובהקדים ביאור סברת הלישנא בתרא.

עד עתה נתפרש בשיטת הלישנא בתרא שיסוד דבריה הוא כפי שלמדו בלישנא קמא, שכאשר נתחייב האדם בתשלומין במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה פטור הוא מלשלם ואע"פ שלא נגמר המעשה המחייב מיתה, ורק שנחלקו באיזה סוג פעולה אפשר לומר שהתחיל בה המעשה המחייב מיתה.

אמנם בחידושי ה"הפלאה"¹⁷ כתב ששתי הלישנות חלוקות ביסוד דבריו של רבי אבין, מהו גדר הפטור בזרק חץ ארבע אמות בשבת וקרע שיראין בהליכתו.

לישנא קמא ס"ל שגדר הפטור הוא, שהמתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה פטור מלשלם. לעומת זאת לישנא בתרא ס"ל שגדר הפטור הוא שמעשה אחד א"א לחייב עליו שני חיובים, ולכן העושה מעשה אחד שיש עליו שני חיובים אחד חמור (מיתת בי"ד) ואחד קל (תשלומין) יעמוד בחמור ופטור מן הקל.

וביאור הדברים: כאשר זרק אדם חץ, משעה שניתק החץ מידו הוא אנוס על מה שקורה על ידו מכאן ולהבא שהרי אין בידו להחזירו, וא"כ צריך ביאור כיצד אפשר לחייבו על מה שנעשה על ידו מכאן ולהבא והרי אנוס הוא, אלא שאין אנו מחייבים את הזורק על הנעשה ע"י החץ משעת הזריקה ואילך אלא על מעשה זריקת החץ, והיינו, שכאשר ע"י החץ נעשה נזק וכה"ג מחייבים אנו את הזורק על כך שזרק את החץ מידו כיוון שמעשה זה גרם להיזק, ומעשה זה הרי עשה אותו מרצונו ויש לחייבו על כך.

ועפ"ז נמצא שכאשר זורק אדם חץ ונעשו על ידו כמה פעולות היזק זה אחר זה, אע"פ שזמני החיוב שונים הם - שהרי אין הוא מתחייב על ההיזק עד שיהיה בפועל ולכן שעת החיוב בכל נזק שונה היא - מ"מ המעשה שעליו הוא מתחייב אחד הוא בכולם שעל זריקת החץ אנו מחייבים אותו.

ועפ"ז בנדון דידן, כאשר זרק אדם חץ בשבת ונעשו על ידו שני פעולות (א) קריעת שיראין (ב) מלאכת שבת, אמנם זמן החיוב אינו ברגע אחד, שבתחילה קרע החץ שיראין ורק לאחר מ"כ נח ע"ג הקרקע ונעשית מלאכת שבת, אבל המעשה שעליו מתחייב הזורק אחד הוא, שמתחייב על מעשה זריקת החץ.

וזו כוונת הלישנא בתרא בדבריהם "התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה",

17. ד"ה בגמרא. וכן בד"ה תוד"ה שעקירה.

שבזורק חץ מכיוון שלאחר זריקת החץ שוב אינו יכול להחזירו א"כ מעתה ואילך הוא אנוס, ורק שמתחייב על מעשה הזריקה, שמעשה זה עשה מרצונו, והוא שהביא לכל הפעולות שעשה החץ לאחמ"כ, ולכך אע"פ שזמן החיוב אינו ברגע אחד מ"מ המעשה המחייב אחד הוא, ועל מעשה אחד א"א לחייב שתי חיובים ולכן יהיה פטור מלשלם, אבל אם נתחייב בתשלומין ע"י מעשה אחר, אע"פ שהיה זה במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה יהיה חייב בתשלומין¹⁸.

ה.

ביאור פי' רש"י בשיטת הלישנא בתרא ע"פ ביאור זה

ע"פ האמור יש לבאר את מה שהוקשה לעיל בפי' רש"י. בביאור הלישנא בתרא כתב רש"י: "לא מצי לאהדורה משזרק את החץ הלכך משעת עקירה סופו לקרוע לו שיראין".

והוקשה לעיל שלכאורה דבריו אינם מובנים, שהרי מה שדורש ביאור בדברי רבי אבין הוא מה דס"ל שהזורק חץ ארבע אמות בשבת וקרע שיראין בהליכתו אע"פ שבשעת קריעת השיראין עדיין לא נגמרה מלאכת שבת פטור מלשלם, והיינו, שנקודת הקושי היא שבשעת ההיזק לא התחילה מלאכת שבת, ובשביל לבאר זאת היה לרש"י לומר "הילכך משעת זריקת החץ סופו לנוח", שבוזה מבאר שמכיוון שלאחר זריקת החץ אינו יכול להחזירו רואים אנו שהתחיל כבר מלאכת שבת.

והנה, ע"פ המבואר לעיל נראה שאין זה קשה כלל, שהרי ללישנא בתרא סיבת הפטור היא לא משום שנתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית המלאכה, אלא משום שעל מעשה אחד א"א לחייב שני חיובים. ולכן לא כתב "הילכך משעת זריקת החץ סופו לנוח", שהרי המתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה חייב לשלם, ומה יועיל שמשעת הזריקה התחילה מלאכת שבת, אלא כתב "הילכך משעת זריקת החץ סופו לקרוע לו שיראין", וכוונת דבריו היא, שהמעשה המחייב של קריעת השיראין הוא מעשה הזריקה, וא"כ נמצא שהמעשה המחייב בשניהם אחד הוא, ועל מעשה אחד א"א לחייב שני חיובים.

ו.

ביאור הסתירה בדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הנ"ל

והנה, ע"פ האמור יובן בפשטות חילוקו של המאירי בדברי רבי אבין בין נזיקין למכירה.

ע"פ המבואר לעיל סברת הלישנא בתרא היא שעל מעשה אחד א"א לחייב שני חיובים, ולכן הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור משום שהמעשה המחייב אחד הוא בשניהם כנ"ל, אמנם בזורק גניבתו לחצר חבירו א"א לומר שמעשה הזריקה הוא המעשה המחייב בתשלומין, שהרי החיוב תשלומין הוא על מכירת הגניבה. ואין לומר שמעשה הזריקה הוא ג"כ מעשה המכירה, שהרי מכירה תלויה היא בדעתם של המוכר והלוקח, וא"כ אף לאחר זריקת הגניבה אפשר לחזור מהמכירה ע"י שיבטלו את רצונם במכר, ולכן מעשה המכירה הוא רגע כניסת הגניבה לחצר

18. ולהעיר מרש"י ד"ה הכי מצי מהדר ליה.

הלוקח, ומכיוון שזהו גם המעשה המחייב בתשלומין נמצא שחייב התשלומין וחייב המיתה אינם ע"י אותו מעשה, ואלו אף שני זמנים שונים, ומה שנתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה אין זה מועיל כלום לפוטרו מתשלומין, ולכך צריך שיתנו ביניהם שלא תחול המכירה עד שינוח החפץ בחצר הלוקח, שאז למרות שאלו שני מעשים שונים, מ"מ חייב התשלומין נגמר עם עון מיתה ב"ד ברגע אחד¹⁹.

ז.

קושיית התוס' על דברי ר"א מסוגיית הגמ' בענין המוכר גניבתו בשבת

על דברי ר"א "שעקירה צורך הנחה היא" הקשו התוס' מדברי הגמ' בבב"ק בענין מכירת גניבה בשבת.

אמרו בגמ'²⁰ שגנב שמכר גניבתו בשבת ובשעה שמכר נעשית מלאכה פטור מלשלם ד"קם ליה בדרכה מיניה", וכגון שאמר הלוקח למוכר זרוק גניבותיך לחצירי ותקני לי חצירי גניבותיך, והקשו על כך, שהרי משעה שנכנסו הגניבות לאויר חצר הלוקח קנה אותם הלוקח ואילו איסור שבת לא נעשה עד שינוחו בחצרו, ואין איסור גניבה ואיסור שבת באים כאחד.

והקשו התוס'²¹, שהרי אמר ר"א "שעקירה צורך הנחה היא", ובנדון זה כיוון שמדובר שזרק המוכר את הגניבות הרי כו"ע קבלו סברא זו, וא"כ מהו שהקשו בגמ' שאין איסור גניבה ואיסור שבת באים כאחד.

ותרצו שמצינו²² לשיטת ר' ירמיה שאמר שהמגביה יין חברו כדי לנסכו לע"ז, אע"פ שהגבהה צורך ניסוך הוא חייב בתשלומין שמשעת הגבהה קונה ואיסור ע"ז לא הוי עד שינסך, וכיוון שאינו סובר שהגבהה צורך ניסוך היא א"כ ה"ה שאינו סובר שעקירה צורך הנחה היא, ועפ"ז אפשר ל"דקושיית הגמ' הנ"ל אליבא דר' ירמיה היא.

והוסיפו התוס': "ולא הוה מפליג כלל בין מצי לאהדורי ללא מצי לאהדורי, תדע ללישנא דאי אפשר להנחה בלא עקירה אמאי נקט ר"א זרק חץ לינקוט מעביר אלא ודאי כי הדדי ניהו ומאן דפליג אמעביר פליג נמי אזורק, ואליבא דר' ירמיה פריך במרובה".

ח.

קושיות המהרש"א על התוס' ומה שכתב לכאור בדבריהם

במהרש"א על אתר הקשה על דברי התוס' "ולא הוה מפליג וכו'", דממה נפשך, שהרי ללישנא בתרא אין לומר "דלא הוה מפליג" שהרי זהו עיקר דבריהם לחלק בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר,

19. עיין לעיל הערה 14.

20. בב"ק ע, ב.

21. ד"ה שעקירה צורך הנחה היא.

22. גיטין נב, ב.

וא"כ י"ל שאף ר' ירמיה ס"ל כר"א שעקירה צורך הנחה אלא שלמד כלישנא בתרא דאין אומרים כן אלא רק כאשר אינו יכול להחזיר - שהרי ר' ירמיה דיבר במקרה שיכול להחזיר - ואדרה קושיא לדוכתי מהי קושיית הגמ' והרי שם מדובר בזורק ובזורק לא מצינו מאן דפליג בדינא דר"א, ואם רצו לומר שלישנא קמא "לא הוה מפליג" הרי זה דבר הפשוט ומה היו צריכים להוכיח זאת.

ולכן ביאר שדברי התוס ד"ולא הוה מפליג" הם ללישנא קמא, והחידוש שבדבריהם הוא דללישנא קמא לא רק דאין צריך לכך שלא יוכל להחזיר בכדי שנאמר שעקירה צורך הנחה היא, אלא לא קבלו כלל חילוק זה בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר, ועל זה צריכים הוכחה, שמנין שלא רק שאין צריך לתנאי נוסף שלא יוכל להחזיר אלא אין חילוק כלל בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר, וזאת הוכיחו מכך דנקט ר"א מקרה של זורק ואעפ"כ ס"ל ללישנא קמא שה"ה במעביר, ואם ס"ל שיש לחלק בין יכול להחזיר לאינו יכול החזיר א"כ י"ל דלכך נקט ר"א זורק לחלק בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר, אלא שע"כ לא חלקו כלל בכך.

ולפי זה י"ל שבאמת ר' ירמיה אפשר דס"ל כר"א וכלישנא בתרא, אבל התוס' בדבריהם תרצו שכיוון שמצינו ללישנא קמא שלא חלקו בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר, א"כ י"ל שאף המקשן בגמ' למד את דברי ר"א כלישנא קמא ולכך פי' שלר"א אין חילוק כלל בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר, וא"כ מוכרח (לפי הבנתו) דר' ירמיה פליג בדינא דר"א, ולכך הקשה שאלביא דר' ירמיה אינו מובן כיצד אפשר לחיוב תשלומין ואיסור שבת לבוא כאחד.

ט.

קושיות על ביאור המהרש"א בדברי התוס'

אמנם ע"פ ביאור זה יש לתמוה בדברי התוס':

[א] כיצד אפשר דלישנא קמא "לא הוה מפליג כלל בין מצי לאהדורי ללא מצי לאהדורי", והרי לישנא בתרא בפירוש אמרה ופירשה חילוק זה שאין לומר שהתחיל המעשה המחייב מיתה אלא רק כאשר אינו יכול להחזיר, וכיצד אפשר דלישנא קמא לא רק שאין צריך לכך אלא אין בכך חילוק כלל.

[ב] ועוד, שמכיוון שאין הבנה לדברי התוס' במה שאמרו דלישנא קמא "לא הוה מפליג" (כנ"ל), איך אפשר לומר דאף המקשן בגמ' ס"ל הכי, שלגבי הלישנא קמא יש להתוס' הוכחה אבל לדברי המקשן מנין לומר זאת.

[ג] בדברי התוס' נאמר בצורה פשוטה "ולא הוה מפליג" ולא נאמר על מי קאי, ולכאורה כיוון שהתוס' דנים בדבריהם אף ללישנא בתרא, א"כ היה להם לפרש שאלביא דלישנא קמא אמרו "ולא הוה מפליג" (וכוקשיית המהרש"א הנ"ל).

י.

ביאור דברי התוס' ע"פ ביאור הנ"ל בשיטת הלישנא בתרא

והנה ע"פ המבואר לעיל בשיטת הלישנא בתרא נראה שיש לבאר את דברי התוס' באופ"א, וע"פ זה יתבאר כל הנ"ל.

בהשקפה ראשונה נראה שקושיית התוס' לר"א מקושיית הגמ' בבב"ק היא בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא, ובאמת אם נלמד כמו האופן הא' בביאור הלישנא בתרא שיסוד דבריהם הוא כלישנא קמא - שהמתחייב בתשלומין במשך זמן עשיית מעשה המחייב מיתה פטור מלשלם - ורק דפליגי מתי אומרים אנו שהתחיל מעשה המחייב מיתה, א"כ אף לדבריהם קשה מהי קושיית הגמ', והרי שם מדובר בזורק שאינו יכול להחזיר וא"כ אמרינן שעקירה צורך הנחה היא.

אמנם ע"פ המבואר לעיל שהלישנא בתרא חולקת ביסוד דברי ר"א, וס"ל שסברת ר"א היא שעל מעשה אחד א"א לחייב שני חיובים, א"כ מעיקרא אין קשה לדבריהם מקושיית הגמ' בבב"ק, שהרי שם מדובר במכירה ובמכירה אין לומר שמזמן זריקת הגניבה לחצר הלוקח נקנית היא ללוקח, שהרי המכר תלוי בדעתו של הלוקח ויכול הוא לחזור בו (כמבואר לעיל בדברי הרמב"ם), ואפי' לר"א בנדון זה לא אמרינן עקירה צורך הנחה היא, ולכך אתי שפיר מה שהקשו בגמ' שאין חיוב התשלומין וחיוב המיתה באים כאחד, וכל קושיית התוס' היא רק ללישנא קמא²³, ולכך אמרו התוס' בצורה פשוטה "ולא הוה מפליג" ולא פרשו למי כוונתם, כיוון שמעיקרא לא דנו בדבריהם אלא רק ללישנא קמא וא"כ ברור הוא שכנגדם דברו.

וע"פ זה אפשר לבאר מה דאמרו התוס' דלישנא קמא "לא הוה מלפיג" ואע"ג דלישנא בתרא אמרו בפירוש חילוק זה, שהרי אין הכוונה בלישנא בתרא שס"ל כלישנא קמא ורק שאמרו שצריך תנאי נוסף בכדי שנאמר שהתחיל המעשה המחייב מיתה, אלא למדו את סברת ר"א באופ"א שעל מעשה אחד א"א לחייב שני חיובים, ונמצא שאין מי שחילק בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר לגבי הגדרת התחלת המעשה המחייב מיתה, וכיוון שאין מי שאמר חילוק זה בפירוש אין לישנא קמא מוכרחת לקבל חילוק זה כלל, ואף אפשר לומר שהמקשן בגמ' שם למד בדברי ר"א שאין לחלק בין יכול להחזיר לאינו יכול להחזיר ולכך הקשה דר' ירמיה פליג.

ונמצא שרש"י והתוס' והרמב"ם כולם פי' בשיטת הלישנא בתרא שלא רק שדורשת תנאי נוסף בכדי לומר שהתחיל מעשה האיסור, אלא למדו גדר אחר בדבריו שאמר שעל מעשה אחד א"א לחייב שני חיובים.



23. עיין בחידושי ההפלאה שם.

בענין נאמנות בטענת שטר אמנה

דין טענת שטר אמנה / סיבת חוסר הנאמנות / חילוק רבינו יונה לגבי עצמו והסבר בזה / הביאור בתוס' על פי רבינו יונה

הת' השליח לוי שי' ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

א.

דין טענת שטר אמנה

איתא במסכתין¹: "אמר רב יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן".

כלומר, כשעולה הטענה ששטר זה אינו שטר הלוואה רגיל, אלא שטר שנכתב על הלוואה עתידית שלא קרתה בסוף, וניתן למלווה על מנת שבשעת ההלוואה יהיה כבר שטר מוכן, אם כן הטוען "שטר אמנה" הוא זה רוצה לפטור את הלווה מתשלום.

הגמ' מסתפקת מיהו הטוען שעליו אומר רב שאינו נאמן, שהרי אם מדובר בלווה עצמו, ודאי שלא נאמן לפטור את עצמו, ואם מדובר במלווה, ודאי שנאמן, שזוהי הודאת בעל דין. ואם מדובר בעדים, הרי אם הם העדים המקיימים את השטר (בשעת הקיום), ודאי שנאמנים, ואם לא, הרי אין להם כלל פתחון פה בבית דין, כדברי הגמ' לעיל².

הגמ' מביאה מספר תשובות לשאלה זו, ואחת מהם של אב"י, שאומר שאמנם המלווה הוא הטוען "שטר אמנה", אך מדובר שחב לאחרים, וסובר רב - כרבי נתן שלומד מהפסוק³: "ונתן לאשר אשם לו" שאדם שחייבים לו כסף והוא חב לאחר, יכול להוציא המלווה הראשון ישירות מהלווה השני ("שעבודא דר' נתן"). ולכן סובר רב, שהמלווה כאן לא יהיה נאמן, מכיוון שיש אנשים אחרים שהם בעלים על החוב היוצא מהשטר הזה.

1. יט, ב.

2. יח, ב.

3. במדבר ה, ז.

ב.

סיבת חוסר הנאמנות

הרמב"ם⁴ מסביר, שהסיבה לחוסר הנאמנות היא, שכאשר המלווה מודה שהשטר הוא אמנה, אך יש לו בעלי חוב, "אין משגיחין על הודאתו שמא קנוניה הם עושין לאבד זכותו של שמעון" כלומר, לפי הרמב"ם הסיבה שהמלווה לא נאמן, היא כי חוששין שמא הוא יחד עם הלווה זממו קנוניא בשביל להפטר מתשלום לבעלי החוב ("שמעון"), ושישלם לו החוב לאחר מכן.

והנה בתוס'⁵, מקשה שלכאורה ניתן לסמוך על נאמנות המלווה מדין מיגו, שאם אכן רצונו היה להיפטר מבעל חובו ("שמעון"), היה יכול לומר שמוחל על חובו, ואחר כך לגבות חובו בחשאי, ואז לא היה לשמעון שום פתחון פה, ואם כן תהיה לו נאמנות במיגו גם על טענת שטר אמנה?

הרבה מהראשונים⁶ מתרצים, שאינו נאמן במיגו זה, מכיון שכשטוען שטר אמנה הרי הוא משים עצמו רשע, כמובא בהמשך הגמ'⁷: "אסור לו לאדם שישעה שטר פרוע בתוך ביתו... כל שכן שטר אמנה", אך תוס' לא הסכים עם תירוץ זה.

ואולי יש לומר, שתוס' לא קיבל תירוץ זה, משום שאם זה הסיבה לחוסר הנאמנות, לא צריך אביי להעמיד כשיש בעל חוב למלווה, והגמ' הייתה יכולה ללמוד בפשטות שהמלווה אינו נאמן לטוען שטר אמנה, משום שאין אדם משים עצמו רשע (אף שרשאי למחול חובו).

ותירוץ התוס' הוא, שאין מיגו, כי אם רצונו היה להיפטר מהבעל חוב ואז לגבות בחשאי, לא היה טוען שמוחל על החוב, כי כשיבוא בחשאי לגבות מהלווה לא ירצה לשלם לו כי יטען שמחל לו כבר, משא"כ בשטר אמנה הלווה יחזיר לו את חובו.

והנה אם נאמר שהתוס' סובר כהרמב"ם, שמדובר בקנוניא שעשו שניהם יחד, אין מובן התירוץ, שלכאורה אין הבדל בין מחילה מפורשת לבין שטר אמנה, שהרי בשניהם המלווה והלווה סיכמו מראש שיחזיר לו את הכסף, ואם תגיד שהוא חושש שמא הלווה יחזור בו וירמה אותו, הרי חשש זה קיים גם בשטר אמנה.

א"כ מוכרח לומר שהתוס' סובר אחרת מהרמב"ם, שהקנוניא המדוברת היא רק של המלווה, והלווה אינו חלק מכך, ואז יש נפק"מ בין מחילה לשטר אמנה, שבשטר אמנה יוכל להוציא ממנו את החוב, בטענה שזה היה בלבול או טעות, משא"כ מחילה.

ועוד מוכרח לומר לדעת תוס', שהלווה אינו נוכח בבית הדין בזמן הדיון בין שמעון למלווה, כי אם נמצא שם, לא יוכל בכל מקרה המלווה לגבות חובו לאחר מכן, אפילו שהלווה יתכחש לטענת שטר אמנה, מפני שאז הלווה יודע שהמלווה אמר שזהו שטר אמנה, ויפרש אמירתו שמחל לו, ולא יוכל

4. הלכות מלווה ולווה פ"ב ה"ו.

5. ד"ה וכגון שחב לאחרים.

6. רשב"א, ריטב"א ראב"ד ועוד.

7. יט ע"ב.

המלווה לטעון לאחר זמן שהיה בלכול או טעות, מכיון שהלווה נוכח בבי"ד. וצ"ע שהרי בפשט הגמ' לא ראינו כזה חילוק בנוגע לנוכחות הלווה בבי"ד.

ג.

חילוק רבינו יונה לגבי עצמו והסבר בזה

הרא"ש⁸ מביא בשם הרבינו יונה, שמביא כמו הרמב"ם שסיבת הפסול במלווה היא החשש לקנוניא, אך מחלק בנוגע לנאמנות המלווה לגבי עצמו, במקרה שבסופו של דבר שילם לבעל חובו, האם עכשיו יוכל לקחת את כספו למרות שטען שזהו "שטר אמנה" מכיון שאז אין מאמינים לו, בנוגע לחובו לאחר, אם כן אין מתחשבים בהודאתו שזהו שטר אמנה, או שחוסר הנאמנות שלו הוא רק בנוגע לאחרים ואילו בנוגע לעצמו מאמינים לו, ואינו יכול עוד לגבות את החוב בשטר זה.

ורבינו יונה מחלק, בין מקרה שבעלי החוב הגיעו תחילה לתבוע מבי"ד לגבות את חובם מהשטר הזה, ואז טען המלווה שמדובר בשטר אמנה, שאז חוששים לקנוניא ואינו נאמן כלל, אף לגבי עצמו, לבין מקרה שהגיע המלווה לבין דין בלי שיש תביעת בעל חוב נגדו, למרות שאנו יודעים שיש לו בעלי חוב שהשטר משועבד עליהם, לגבי עצמו בלבד יהיה נאמן, מכיון שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי (אולם לגבי בעל חובו גם כשלא הגיע עדיין לבי"ד אינו נאמן).

לכאורה דעת רבינו יונה טעונה ביאור, איך נאמר מחד שיש חשש לקנוניא, ולכן בנוגע לבעל חוב אף פעם לא יהיה נאמן ותמיד יוכל לגבות חובו, ומאידך כשמגיע לבית דין לפני בעל חובו, מאמינים לו לגבי עצמו מדין הודאת בעל דין, ולא אומרים שמכיון שיש לו בעל חוב, מתבטלת הודאתו מחשש לקנוניא (כמו שאכן אומרים בנוגע לבעל חוב)?

ונראה לבאר, שישנם שני אופנים בנאמנות של הודאת בעל דין, אופן א', שהבעל דין הוא בעל הענין היחיד בחוב, ובמקרה זה, כבעניינו, כשמלווה מודה שאכן לא הייתה הלוואה, ודאי שהודאתו עוקרת את השטר, ואין כאן מקום לדון כלל.

ואופן ב', כשיש בעלי עניין נוספים בדין, ובעניינו המלווה הראשון ("שמעון"), שרוצה שעל ידי שטר זה יוכל גם לגבות חובו, שאז הנאמנות של הבעל דין ודאי שלא יכולה לעקור את השטר, אך נשארה לו נאמנות מסויימת, בנוגע לעצמו, לומר שכלפיו אין חוב, ויאבד כספו.

ד.

הביאור בתוס' על פי רבינו יונה

הנה מצינו ברבינו יונה שבמפורש מחלק בדין, בלי מקור בגמ', שבגמ' מובא רק שהאומר שטר אמנה אינו נאמן, ואילו רבינו יונה מעמיד את דברי הגמ' בשני מצבי התרחשות, ומוציא את הגמ'.

8. פרק שני סימן ט.

9. מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

מידי פשוטה, מצב א', ששמעון הגיע לתבוע קודם, שאז אינו נאמן המלווה אף לגבי עצמו, מצב ב', גם כשהמלווה הגיע לתבוע ראשון המלווה אינו נאמן רק לגבי אחרים, אבל לגבי עצמו יתכן שנאמן להפסיד עצמו.

ולפי זה, ניתן לומר גם כן בדעת התוס', שהעמיד את המקרה בגמ' במצב מסויים, שהלווה אינו נוכח בדיון.



בגדר נאמנות עדים לפסול שטר

עדים הפוסלים את השטר - אימתי נאמנים / "נאמנים לפוסלו" - לפסול או לקרוע? / שיטת הרשב"א
בנאמנות העדים לפסול השטר, וביאור הנתה"מ בשיטתו / קושי בדברי הנתה"מ, וביאור בד"א בדבריו /
ביאור דעת השיטה ישנה בסוגיין ע"פ ביאור הנ"ל

הת' השליח יוסף יצחק שי' דוברבסקי
תלמיד בישבה

א.

עדים הפוסלים את השטר - אימתי נאמנים

איתא במסכתין¹: "ת"ר שנים החתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער בבי"ד, אין אלו נאמנים".

כלומר, כאשר עומד לפנינו שטר שאינו מקויים, ובאו שני עדים וקיימו את החתימות שבשטר² שאמרו יודעים אנו שזה כתב ידם של עדים אלו (ואינו שטר מזויף), וחזרו ואמרו שאמנם כתב ידם הוא זה, אבל עדים אלו חתמו באונס או שהיו קטנים או פסולי עדות, וממילא אין עדות (כשרה) בשטר, הדין הוא שנאמנים. שכיון שאין השטר מתקיים אלא על פיהם נאמנים לחזור ולפסול³, אבל אם נתקיים השטר ממקום אחר, אין העדים נאמנים לפסול את השטר⁴.

והנה, דין וחילוק זה (בין לפסול שטר שאינו מקויים ובין לפסול שטר שכבר נתקיים) שנינו לעיל⁵ במשנה לגבי עדי השטר עצמם, וז"ל המשנה:

"העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, הרי אלו

1. יט, ב.

2. וכדברי הרמב"ם (הלכות עדות פ"א א, ב): "באחד מחמשה דרכים יתקים השטר בבי"ד.. הדרך הרביעית, שאם מתו עדי השטר או שהיו במדינה אחרת, ויבואו עדים ויעידו על כתב ידן שהוא זה".

3. רש"י לעיל (יח, ב) ד"ה הרי אלו נאמנים: "כיון דאין כתב ידם (בנדון דידן: כתב ידי העדים) ניכר אלא על פיהם, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו אהא".

4. ועיין לקמן בגמ' (א, ה) הדעות בפ' הסיפא, שכאשר השטר כבר קויים ממקום אחר "אין אלו נאמנים".

5. יח, ב.

נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, אינן נאמנים".

כלומר, אם השטר אינו מקויים ובאו עדי השטר ואמרו שחתימות אלו כתב ידינו הם, וחזרו ופסלו את השטר שאמרו שאנוסים היינו קטנים היינו וכו', נאמנים כיון שאינו מתקיים אלא על פיהם, אבל אם נתקיים השטר ממקום אחר והם באו ופסלו אותו אין אלו נאמנים.

ב.

"נאמנים לפסול" – לפסול או לקרוע?

והנה, נחלקו המפרשים בנאמנות העדים לפסול את השטר:

שיטה א. השיטה ישנה⁶ סובר, שתמיד כשנאמר שהעדים נאמנים לפסול את השטר הכוונה שמקבלים את עדותם לגמרי וקורעים את השטר על פיהם. ונראה לומר שטעם דבריו הוא, שהרי נאמר "על פי שנים עדים יקום דבר", וכוונת התורה היא⁷ שבירור המציאות של כל דבר יהיה ע"פ דבריהם של שני עדים כשרים, וממילא כאשר העידו לפנינו שני עדים שהשטר פסול נתברר אצלנו ששטר זה פסול הוא ואין למלוה בו כח כלל, וא"כ שאין לו שום כח ומשמעות יש לקרוע אותו.

שיטה ב. המאירי⁸ סובר, שתמיד כשנאמר שהעדים נאמנים לפסול את השטר, אין הכוונה שקורעים את השטר על פיהם אלא שמקבלים את עדותם של העדים כדי לבטל את כח השטר, שלא יוכל בעל השטר לתבוע על ידו.

וטעם הדבר⁹, מדוע אין קורעים את השטר אע"פ שעל פי עדותם בטל כח השטר, הוא, שמכיון שכל סיבת הנאמנות של העדים היא משום שרק על פיהם נתקיים השטר, אבל אם יתקיים השטר ממקום אחר תתבטל נאמנותם של העדים¹⁰, לכך משאירים את השטר, שמא יתקיים השטר ממקום אחר וממילא תתבטל נאמנות העדים הפוסלים.

ולב' שיטות אלו נאמנות העדים הפוסלים את השטר במשנה ובברייתא הוא בשווה. לשיטת השיטה ישנה: קורעים על פיהם את השטר. לשיטת המאירי: השטר נפסל אבל אין קורעים אותו על פיהם.

6. הובא בשטמ"ק על הברייתא, ד"ה "הרי אלו נאמנים".

7. נתה"מ סימן קמה ס"ק ב. קובץ הערות סג-ג.

8. חידושי המאירי על הברייתא. כן משמע בד"ה שנים החתומין על השטר, ובפירוש כתב כן בד"ה "ומכל מקום נחזור לענין הסוגיא".

9. ע"פ המבואר לעיל (בדעת השיטה ישנה) שהטעם שקורעים את השטר ע"פ דברי העדים, הוא משום שהתורה אמרה לברר את המציאות של כל דבר ע"פ שני עדים, ולכן כאשר באו שני עדים לפנינו ואמרו שהשטר פסול א"כ נתברר לנו ששטר זה פסול הוא ואין זה אלא נייר בעלמא, ומעתה מה יש לקיים שטר זה, ומה טעם לא לקרועו, לכך צריך לבאר שיטת האומרים שאע"פ שנאמנים העדים לפסול את השטר אין קורעים את השטר על פיהם.

10. ביטול נאמנות העדים כאשר מתקיים השטר ממקום אחר, הוא כפירוש הדין "אין אלו נאמנים" האמור בסיפא של הברייתא, שלא מבקשים את עדותם, כיון שיש גם מכשירים לשטר, ולא גובים בו, דהוי "תרי ותרי", שזה אותו המקרה וממילא אותו הדין.

ג.

שיטת הרשב"א בנאמנות העדים לפסול השטר, וביאור הנתח"מ בשיטתו

בחידושי הרשב"א¹¹ על אתר כתב, שנאמנות העדים היא לא רק לפסול השטר אלא אף שקורעים את השטר על פיהם, וז"ל: "ומיהו כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר דנאמנין, מיקרע נמי קרעין לשטרא, דהרי אלו נאמנין קתני".

והנה ממה שכתב "דהרי אלו נאמנין קתני" מבואר, שהיסוד לשיטתו שעל פי דברי העדים לא רק שבטל כח השטר וא"א לתבוע על ידו אלא אף קורעים את השטר, הם דברי הברייתא "הרי אלו נאמנין", שפי' "נאמנין" הוא שאף קורעים את השטר, והיינו שנאמנות אינה מוגבלת רק לבטל את כח השטר, אלא נאמנים הם לגמרי אף לקרוע את השטר.

והוסיף עוד, שאם ביקש בעל השטר מבי"ד שימתינו מלקרוע את השטר ויקבעו לו זמן שיוכל ללכת ולקיים את השטר ממקום אחר, שע"י כך יבטל את נאמנות העדים הפוסלים את השטר, שומעים לו וקובעים לו זמן שיוכל לקיים השטר ממקום אחר. ועפ"ז הקשה, מדוע רק אם תובע בעל השטר שיקבעו לו זמן ללכת ולקיים השטר ממקום אחר שומעים לו ולא קורעים את השטר, הרי אפילו לא תבע יש להעמיד את השטר, שמא ביום אחר יקיים המלוה את השטר ממקום אחר ותתבטל נאמנות העדים הפוסלים את השטר! ומדוע קרעין לשטרא? ותירץ, שכיון שעתה אין עומדים עדים אחרים לקיים את השטר לפנינו, וגם אם יקיים את השטר ממקום אחר לא יהיה השטר כשר לגמרי, אלא יעמוד בספק מכח "תרי ותרי"¹², לא נעמיד את השטר כדי להרבות בספיקות, ומשום כך קורעים את השטר על פיהם¹³.

והנה, לדברי הרשב"א, שהטעם שקורעים את השטר (ולא מעמידים את השטר שמא יקיים המלוה את השטר ממקום אחר), הוא משום שגם כאשר יתקיים השטר ממקום אחר, לא יהיה כשר לגמרי אלא יעמוד בספק, ולכן לא נעמיד את השטר כדי להרבות בספיקות, א"כ הדין שקורעים את השטר ע"פ העדים הוא דווקא בברייתא שעדים אחרים פסלו את השטר, וממילא גם אם יבואו עדים אחרים ויקיימו את השטר לא יהיה השטר כשר לגמרי אלא יעמוד בספק. אבל במשנה (הנ"ל) אין לטעם זה, שהרי במשנה מדובר שעדי השטר עצמם הם הפוסלים את השטר, וממילא אם יתקיים השטר ממקום אחר לא יהיו עדי השטר נאמנים כלל לפסול את השטר (כמבואר בגמ' שם), משום שהדין הוא ש"כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד" (שלאחר שהעיד אדם בענין מסוים ונתקבלה עדותו אינו יכול לחזור ולהעיד באותו הענין), ובנדון דידן שהגידו כבר עדות בשטר (אלו החתימות שבשטר) אינם נאמנים לחזור ולהעיד עוד, וא"כ יש להעמיד את השטר אף אם לא תבע בעל השטר שמא יתקיים ממקום אחר¹⁴.

11. ד"ה "אין נאמנין".

12. ועיין בראשונים כאן שכתבו לבאר מי הם אלו שני העדים המכשירים את העדים שבשטר, שהרי אף אם נתקיים השטר עדיין לא הוכחשו העדים הפוסלים את העדים שבשטר.

13. וכן כתב הר"ן בחידושים על אתר. ד"ה "אין נאמנין" בשם רבינו יונה.

14. ולכאורה הוא הדין לפי שיטת רב ששת (לקמן בגמ'), הסובר שכאשר השטר מקויים ובאו עדים לפסולו אין הם נאמנים כלל, ואין זה אפי' "תרי ותרי", ומשום שאין מכחישים את העדים אלא בפניהם, וכאן שמתו העדים זה הכחשה שלא בפניהם ואין אלו (העדים האחרונים) נאמנים כלל לפסול את השטר, א"כ יש להעמיד את השטר שמא יתקיים

ובאמת כדברים האלו כתב בנתיבות המשפט¹⁵ ע"פ דברי הרשב"א, שהדין שקורעים את השטר הוא רק בציור של הברייטא ולא בציור של המשנה.

ד.

קושי בדברי הנה"מ, וביאור בד"א בדבריו

אולם לכאורה אינו מובן, שהרי מקורו של הרשב"א לומר שע"פ דברי העדים קורעים את השטר ולא רק פוסלים אותו, הוא לא מסביר אלא מלשון הברייטא "נאמנין", שלמד הרשב"א, שכיון שנאמר נאמנים סתם, משמע שנאמנותם אינה מוגבלת רק לפסול השטר אלא אף קורעים את השטר על פיהם, וא"כ הרי גם במשנה שנאמר הלשון "נאמנים" צריך לפרש כן, שע"פ דברי העדים קורעים את השטר ולא רק פוסלים אותו, אולם לפי טעמו של הרשב"א לקריעת השטר, שהוא משום שגם אם יתקיים השטר לא יהיה כשר לגמרי, אין טעם זה שייך במשנה, ששם אם יתקיים השטר ממקום אחר יהיה כשר לגמרי!

ויש לומר, שמדין נאמנים שבמשנה אין הכרח שקורעים את השטר, ודווקא בדין נאמנים שבברייטא יש הכרח שקורעים את השטר. והביאור בזה הוא:

כאשר נאמר בברייטא שעדים אחרים שבאו וקיימו את השטר וחזרו ופסלו אותו הדין הוא שנאמנים, יש להקשות הרי זה פשוט, ומה חידוש בכך שנאמנים?!¹⁶ אלא ע"כ צריך לומר, שכאשר אמרו בברייטא שהעדים נאמנים, לא באו רק לומר שהשטר נפסל ע"פ דברי העדים אלא שקורעים את השטר על פיהם. וזהו החידוש בדין "נאמנין" שבברייטא.

לעומת זאת במשנה יש חידוש בעצם מה שהעדים נאמנים, שהרי (כנ"ל) דין הוא בעדות ש"כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד"¹⁷, וממילא בפשטות היינו אומרים, שלאחר שקיימו עדי השטר ונתקבלה עדותם, נמצא שכבר העידו עדות ואינם נאמנים לחזור ולהעיד עדות¹⁸ נוספת שהשטר פסול, ועל כך מחדשת המשנה שנאמנים ואינם פסולים מדין "כיון שהגיד". ולכן מדין "נאמנים" שבמשנה אין הכרח שנוסף לכך שפוסלים את השטר על פיהם אף קורעים את השטר.

ולכך כתב הרשב"א, שבברייטא ממה שנאמר "נאמנין" מוכרח שקורעים את השטר על פיהם,

ממקום אחר ויהיה כשר לגמרי, שלא יהיו העדים האחרונים נאמנים כלל, שאין מכחישים את העדים אלא בפניהם (כנ"ל).

15. על שו"ע חו"מ סימן מו, ס"ק כא.

16. ואין לומר שדין זה נשנה אגב הסיפא, משום שאם שנינו אגב הסיפא עדיין אין מתאים לומר ש"נאמנין" לשיטתו דסובר שלשון זה מחייב שיש השלכה לדבריהם, וא"כ צריך להיות ההשלכה שקורעים את השטר דאל"כ הלשון נאמנים אינו חלק, בשונה מהמשנה שגם בלא זה הלשון מובנת, היות והיא עצמה חידוש שנאמנים לחזור כמבואר בפנים.

17. הובא לעיל בגמ' יח, ב.

18. ועיין בקובץ הערות (סימן עח, ס"ק ב) שחקר בדין "כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד", האם (א) התורה פסלה את העדות השניה. או (ב) שהתורה חזקה וקיימה את העדות הראשונה שלא תבטל, וממילא לא מקבלים כח שבא לבטל את העדות הראשונה. והנפק"מ מכך האם נקבל את דבריהם מכח מגו ולא מדין עדות, שלאופן הב' לא נקבל את דבריהם אפילו מכח מגו.

והטעם הוא משום שאפי' אם יתקיים השטר ממקום אחר לא יהיה השטר כשר לגמרי אלא יעמוד בספק מכח "תרי ותרי", ולא נעמידנו כדי להרבות בספיקות, אבל במשנה מלכתחילה אין הכרח מדין "נאמנים" שאף קורעים את השטר על פיהם כנ"ל.

ה.

ביאור דעת השיטה ישנה בסוגיין ע"פ ביאור הנ"ל

ויש להוסיף, שאף לדברי השיטה ישנה שאין חילוק בין המשנה והברייתא, ובשתיים נאמנות העדים היא לא רק לפסול את השטר אלא אף שקורעים את השטר על פיהם, אעפ"כ אוא"ל שההכרח וההוכחה שקורעים את השטר היא מדין "נאמנים" שבברייתא, אלא שהסברא שנלמדת מן הברייתא שייכת גם למשנה, ומכח הסברא נלמד דין זה אף למשנה. והביאור בזה הוא:

כאמור לעיל, מדין "נאמנים" שבמשנה אין הכרח שאף קורעים את השטר, שהרי במשנה עצם הדין שנאמנים חידוש הוא (כמבואר לעיל), אלא שבדין "נאמנים" שבברייתא מוכרח זאת, שהרי דין זה פשוט הוא ומה בא ללמדנו, אלא שבא להשמיענו שלא רק שפוסלים את השטר אלא אף קורעים את השטר על פיהם. אלא שהוא למד את סברת הדין באופ"א, שהטעם שקורעים את השטר היא משום שהעדים נאמנים לכל דבר, שאמרה תורה "ע"פ שנים עדים יקום דבר" שהעדים מבררים לנו את מציאות הדבר, ולכן כאשר ביררו שהשטר פסול יש לקורעו, שזו היא מציאות הדבר, וא"כ שזו הסברא לקרוע את השטר שייכת היא אף במשנה, ולכן אף במשנה קורעים את השטר על פיהם.



בענין חיוב קנס באונס ומפתה

סוגיית הגמ' בענין חיוב קנס באונס ומפתה / דברי התוס' על אתר והקושי שבדבריהם / כמה קושיות במהלך הגמ' / ביאור השטמ"ק בסוגיין / ביאור שיטת התוס' בסוגיא וסילוק הקושי שבדבריהם

הת' השליח אריה לייב שי' חייבי
תלמיד בישיבה

א.

סוגיית הגמ' בענין חיוב קנס באונס ומפתה

איתא במסכתין¹, "אלו נערו שיש להן קנס, הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית. הבא על הגירות ועל השבויה ועל השפחה שנפדו, ושנתגירו, ושנשתחררו, פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד. הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו ועל אשת אחי אביו ועל הנדה יש להם קנס, אע"פ שהן בהכרת אין בהן מיתת בי"ד".

כלומר, האונס² נערה³ בע"כ השיתה עליו התורה קנס לתת לאביה חמישים שקל כסף⁴. ובאה משנתנו ללמד שחיוב האונס בקנס אינו רק⁵ באונס נערה המותרת לו בנישואין, אלא אף האונס נערה האסורה לו בנישואין חייב בקנס⁶, ואפי"ז במקום שמתחייב בכרת על כך.

והקשו בגמ'⁷: "ונה בני קנסא נינהו ואמאי איקרי כאן "ולו תהיה לאשה" אשה הראויה לו".

כלומר, האונס נערה בע"כ⁸ השיתה עליו התורה חיוב נוסף שחייב הוא להינשא לה (אלא א"כ

1. כט, א.

2. רש"י ד"ה שיש להן קנס. ומדברי הגמ' לקמן (כט, ב) מבואר שה"ה במפתה, ומה שנקט רש"י אונס דווקא, עיין פנ"י ד"ה משנה.

3. רש"י ד"ה אלו נערו: "דווקא נערה משהביאה שתי שערות עד שתבגר".

4. דברים כב, כט.

5. גמ' שם.

6. החידוש שבכך מבואר מתוך השקו"ט בגמ' (כט, ב) ויתבאר לקמן (הערה 17).

7. רש"י ד"ה אע"פ שהן בכרת: "וכרת לא פטר ליה מן תשלומין". והחידוש הוא שבחיוב כרת לא נאמר הכלל "קים ליה בדרכה מיניה", ועיין בגמ' לקמן (ל, א ואילך) בשקו"ט בזה.

8. שם.

9. חיוב זה שחייבה התורה להינשא לה נאמר דווקא באונס ולא במפתה (רמב"ם הלכות נערה בתולה פ"א א, ג).

מיאנה היא או מיאן אביה) שנאמר¹⁰, "ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה כל ימיו", וחיוב זה הוא רק כאשר היא ראויה להינשא לו, אבל נערה שאינה ראויה להינשא לו לא נאמר בה קנס זה¹¹. והבינה הגמ' שהחיוב בקנס תלוי בכך שיכול להתקיים בו אף החיוב של "ולו תהיה לאשה"¹², שלא השיתה התורה קנס אלא באשה הראויה לו, וא"כ קשה שהרי נערו הללו (המפורטות במשנה) אסורות הם עליו ולא יכול להתקיים בזה האונס החיוב של "ולו תהיה לאשה" וא"כ אף קנס ממון אין בו, ומהו שנאמר במשנה "אלו נערו שיש להן קנס וכו'".

ותרצו: "אמר ריש לקיש 'נערה' 'נערה' 'הנערה' חד לגופיה, וחד לאתויי חייבי לאוין, וחד לאתויי חייבי כריתות. רב פפא אמר 'בתולה' 'בתולה' 'הבתולות' חד לגופיה, וחד לאתויי חייבי לאוין, וחד לאתויי חייבי כריתות".

והיינו, שהן בחיוב קנס באונס והן בחיוב קנס במפתה ישנם תיבות מיותרות שמהם נלמד לרבות א) חייבי לאוין. ב) חייבי כריתות. שאע"פ שלא מתקיים בהם "ולו תהיה לאשה" יש בהם חיוב קנס. ר"ל למד זאת מן הכתוב באונס, שתיבת "הנערה" מיותרת היא¹³ ובאה לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס (תיבת "נערה" מרבה חייבי לאוין, והאות "ה" מרבה חייבי כריתות), ור"פ למד זאת מן הכתוב במפתה, שתיבת "הבתולות" מיותרת היא¹⁴ ובאה לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס (תיבת "בתולות" מרבה חייבי לאוין, והאות "ה" מרבה חייבי כריתות).

ואולם בגמ' הוכיחו שתיבות "נערה" ו"בתולות" נצרכות הם ללימודים אחרים (עי"ש), ולכן פירשו למסקנא שלא פליגי¹⁵ וחיוב קנס בחייבי לאוין ובחייבי כריתות נלמד מאונס ומפתה יחדיו, שאותיות "ה" של "הנערה" ושל "הבתולות" מיותרות הם ובאו לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס^{16, 17}.

10. דברים שם.

11. לקמן בגמ' (כט, ב) הובאה מחלוקת שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא בגדר "אשה הראויה לו", שמעון התימני ס"ל שאשה הראויה לו היא מי שקידושין תופסים לו בה ולעומת זאת ר"ש בן מנסיא ס"ל שהיא מי שאין איסור בנישואיה. ויסוד מחלוקתם הוא בפירוש תיבת "תהיה" שנאמרה בפסוק, שמעון התימני פירש שהיא מלשון "הויית (מעשה) קידושין" (רש"י שם ד"ה שיש בה הויה) שאמרה תורה שכל מי שתופס לו בה קידושין נאמר בה חיוב זה, לעומת זאת ר"ש בן מנסיא פירש שהוא מלשון "קיום" (רש"י שם) שאמרה תורה שכל מי שמותר לו לקיימה תחתיו, דהיינו שאין איסור בנישואיה בה נאמר חיוב זה. ולכאורה זה המקור לדברי הגמ' "ולו תהיה לאשה - אשה הראויה לו", ונראה שתנא דמתניתין למד כר"ש בן מנסיא וכפי שיתבאר לקמן (הערה 16 עי"ש).

12. תוס רי"ד ד"ה קרי כאן.

13. רש"י ד"ה נערה: "דמצי למיכתב ונתן לאביה".

14. רש"י ד"ה בתולה: "דמצי למיכתב כמוהו ולישתוק".

15. ראשונים על אתר.

16. מן הצורך לרבות הן חייבי לאוין והן חייבי כריתות לקנס, שבלא זה אני קורא בהם "ולו תהיה לאשה" - אשה הראויה לו, משמע שהתנא של משנתנו למד כר"ש בן מנסיא (לעיל הערה 11) שאשה הראויה לו זו אשה הראויה לו לקיימה שאינה אסורה לו, ולכן צריך לרבות אף חייבי לאוין לקנס. וצ"ב מנא ליה לגמ' הכי, ואולי פירשו כן לרווחא דמילתא לבאר משנתנו אפי' לשיטת ר"ש בן מנסיא.

17. וזהו החידוש במשנתנו, שאע"פ שחיוב קנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו שנאמר "ולו תהיה לאשה", אעפ"כ יש חיוב קנס בחייבי לאוין וחייבי כריתות.

ב.

דברי התוס' על אתר, והקושי שבדבריהם

התוס' על אתר¹⁸ הקשו: למסקנת הגמ' נמצא, שמאונס לחוד וממפתה לחוד א"א לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס אלא דווקא משניהם יחדיו, וא"כ אינו מובן כיצד למדו לרבות חייבי כריתות לקנס, והרי לכאורה הריבוי שנאמר באונס ("הנערה") מרבה חייבי לאוין באונס, והריבוי שנאמר במפתה ("הבתולות") מרבה חייבי לאוין במפתה, ומנין לתנא דידן לרבות חייבי כריתות לקנס והרי אני קורא בהם "ולו תהיה לאשה – אשה הראויה לו"?!

ותירצו התוס' שאין צריך לרבות חייבי לאוין הן באונס והן במפתה, ומשום שלמדו בברייתא¹⁹ גז"ש "בתולה" "בתולה" בין אונס ומפתה ללמוד זה מזה, וכאשר נתרבו חייבי לאוין באחד מהם לקנס שוב אין צריך לרבות אף בחברו שמגז"ש ילפינן לה, ולכן אמרו בגמ' "אייתרו ליה תרי חד לאתויי חייבי לאוין וחד לאתויי חייבי כריתות", שלרבות חייבי לאוין בשניהם אין צריך.

והקשה הגרע"א²⁰, הסיבה לכך שצריך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, היא משום שהבינה הגמ' שחיוב קנס תלוי בכך שראוי להתקיים אף החיוב של "ולו תהיה לאשה" וחיוב זה אינו אלא באשה הראויה לו, ולכן צריך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, וא"כ כל זה נכון באונס אבל במפתה הרי לא נאמר²¹ "ולו תהיה לאשה" שנאמר שחיוב קנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו, וממילא אין צורך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס שהרי מנין לנו למעטם?!

ואמנם י"ל שאע"פ שבמפתה לא נאמר "ולו תהיה לאשה", אבל כאמור למדו בברייתא גז"ש "בתולה" "בתולה" ללמוד אונס ומפתה זה מזה, ומגז"ש זו נלמד למפתה שחיוב קנס הוא דווקא באשה הראויה לו (כאונס), ולכן צריך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות אף במפתה (ומשום כך²² הקשו התוס' חייבי כריתות מנא לן), גם זה אינו, שהרי המקור לכך שחיוב קנס הוא דווקא באשה הראויה לו נאמר באונס אלא שמשם נלמד למפתה ג"כ, וכאשר למדנו לרבות חייבי לאוין לקנס באונס שוב לא צריך לרבותם אף במפתה שמנין לנו למעטם, וסיים הגרע"א "ואין התחלה לקושייתם וצריך תלמוד".

ג.

כמה קושיות במהלך הגמ'

ויש לבאר דברי התוס', ובהקדים מה שצריך ביאור במהלך הסוגיא.

בגמ' הקשו לתנא דמתניתין שסובר שאף בחייבי לאוין וחייבי כריתות יש חיוב קנס, והרי נאמר

18. ד"ה אייתרו להו תרי.

19. הובא בגמ' שם.

20. דרו"ח, ד"ה אייתרי ליה חד.

21. לעיל הערה 9.

22. דבר זה לא נאמר בפירוש בדבריו אבל כך מובן מדבריו.

"ולו תהיה לאשה" – אשה הראויה לו, שלא חייבה תורה קנס אלא באשה הראויה לו, וא"כ חייבי לאוין וחייבי כריתות מנא לן, ותירץ רב פפא שנאמר במפתה "הבתולות" שמיותרת היא לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס (כמבואר לעיל סעי' א).

ולכאורה אינו מובן:

א. הסיבה לכך שצריך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, היא משום שהבינה הגמ' שחיוב קנס תלוי בכך שראוי להתקיים אף החיוב של "ולו תהיה לאשה" וחיוב זה אינו אלא באשה הראויה לו, ולכן צריך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, וא"כ כל זה נכון באונס אבל במפתה הרי לא נאמר²³ "ולו תהיה לאשה" שנאמר שחיוב קנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו, וממילא אין צורך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס שהרי מנין לנו למעטם.

ב. גם אם נאמר שצריך לרבות במפתה חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, עדיין ייקשה לתנא דמתניתין, שאמנם למדנו לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות במפתה אבל מניין לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס אף באונס²⁴.

והיה אפשר ל"שדברי ר"פ מיוסדים על הגז"ש של "בתולה" "בתולה" בין אונס למפתה ללמוד זה מזה, שממנה למדנו שכמו שבאונס חיוב קנס זהו רק באשה הראויה לו אף במפתה אין חיוב קנס אלא רק באשה הראויה לו, ולכן צריך לרבות במפתה חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס שלולי הריבוי יש למעטם מגז"ש, ולאחר שריבית התורה במפתה יש ללמוד מגז"ש זו לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות אף באונס, ונמצא ששתי השאלות מתורצות אחת בחבירתה.

אמנם דוחק לבאר כך, ומשום, שהרי בגמ' לא הובאה גז"ש זו אלא רק לאחר דברי ר"פ, וא"כ דוחק לומר שדברי ר"פ מיוסדים על גז"ש שהובאה לאחמ"כ ולא אמרה הוא בעצמו אע"פ שכל דבריו מיוסדים עליה²⁵.

ד.

ביאור השטמ"ק בסוגיין

ויש לבאר הדברים ע"פ דברי השטמ"ק בסוגיא.

בגמ' הקשו לתנא דמתניתין שסובר שאף בחייבי לאוין וחייבי כריתות יש חיוב קנס, והרי נאמר "ולו תהיה לאשה" – אשה הראויה, לו שלא חייבה תורה קנס אלא באשה הראויה לו, וא"כ חייבי לאוין וחייבי כריתות מנא לן.

23. לעיל הערה 9.

24. ובפרט לפי דברי רש"י (לעיל הערה 2) שמשנתנו מדברת דווקא באונס, וא"כ מה שלמדנו לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס במפתה אין מתירן כלל קושיית הגמ'.

25. כן כתב בשטמ"ק בשם הקונטרסים ד"ה עוד כתוב, "הקשה מ"ה לרב פפא, מה צריך רבוי על מפתה והלא אין שם מיעוט דולו תהיה לאשה גבי אונס כתיב, ואין לומר דאגז"ש סמיך דאכתי לא ידיענן לג"ש עד לבסוף דקאמר חד לגז"ש".

והקשה בשטמ"ק²⁶, אמנם באונס נאמר שחיוב קנס הוא דווקא באשה הראויה לו, אבל במפתה הרי לא נאמר "ולו תהיה לאשה", וא"כ מנין שאף במפתה לא חייבה התורה בקנס אלא רק באשה הראויה לו?!

וביאר על כך, אמנם במפתה עצמו אין מקור ללמוד שחיוב קנס הוא דווקא באשה הראויה לו, אבל לאחר שבאונס הגבילה התורה את חיוב קנס בכך שתהיה אשה הראויה לו יש ללמוד במכ"ש שה"ה במפתה. ובלשונו - "ויש לומר דמפותה הוי מכ"ש דאין לה קנס דלא חטא כל כך", ונראה מדבריו שהוא מגדיר את התלות של חיוב קנס בכך שתהיה אשה הראויה לו הוא בגדר של קולא, שהקילה התורה על האונס, וממילא אם להקל באה תורה יש ללמוד קולא זו במכל שכן למפתה, שאם באונס שחטאו גדול (שהכריח את הנערה) הקילה בו התורה כ"ש שבמפתה שלא חטא כל כך (שעשתה זאת הנערה מרצונה) שיש להקל בו, וסברא זו היא המקור ללמוד במפתה שחיוב קנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו.

ויש להוסיף: לכאורה עצם התלות של חיוב קנס בכך שתהיה אשה הראויה לו הוא אינו מובן כ"כ שבאיזה חבל נקשרו שנאמר שתלויים הם זה בזה אלא שכך קבלו חכמים שכל דין אונס נאמר באשה הראויה לו, ומכיון שאין בזה סברא כ"כ ממילא ג"כ אין לזה חיבור לאונס דווקא, ולכן מלכתחילה גם בלא סברא מעצם מה שלמדו שקנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו אפשר שה"ה במפתה, וע"כ הוסיף השטמ"ק שגם אם נגדיר ונסביר זאת יותר שבאה התורה להקל על האונס (ואינה סתם תלות סתמית, ועדיין אינו מובן כ"כ מדוע כאשר אינה אשה הראויה לו כאן דווקא יש סיבה להקל עמו) עדיין יש למשוך דין זה אף למפתה, ואדרבא אם גדר הדין הוא קולא כ"ש שיש לומר שדין זה יהיה אף במפתה שלא חטא כ"כ.

ועפ"ז נמצא שקושיית הגמ' לתנא דמתניתין אינה רק על אונס אלא אף על מפתה, שאף במפתה נלמד שחיוב קנס אינו אלא באשה הראויה לו וקשה לתנא דמתניתין (ובזה מתורץ קושיא הא' (אות ג) הנ"ל מנין למעט חייבי לאוין וחייבי כריתות במפתה מחיוב קנס).

ועל כך תירץ ריש לקיש - בחיוב קנס באונס ישנה תיבה מיותרת שנאמר "הנערה" וממנה נלמד באונס לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, וא"כ יש לומר שמכ"ש שבמפתה שלא נאמר כלל "ולו תהיה לאשה" לא יהיה חיוב קנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו. והיינו, בתחילה הבינה הגמ' שבאונס הקילה התורה ואמרה שחיוב קנס תלוי בכך שתהיה אשה הראויה לו, יש ללמוד שמכ"ש שבמפתה נאמרה קולא זו, אבל לאחר שנתרבו חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס ולא מצינו ללמוד שהקילה התורה בקנס, מעתה מנין לומר זאת במפתה שהרי מקור הלימוד אינו שנמשוך זאת אף למפתה.

וע"פ יסוד זה, שהתלות של חיוב קנס בכך שתהיה אשה הראויה לו זה קולא בחיוב קנס יש לבאר את שיטת ר"פ. רב פפא ס"ל שאמנם חייבי לאוין וחייבי כריתות נתברו לקנס במפתה ולא באונס, אבל לאחר שנתברו במפתה יש ללמוד שכ"ש שבאונס הוא הדין. ומשום שיש לומר, שאם במפתה שיש

26. שטמ"ק בשם הקונטרסים ד"ה וכתבו הקונטרסים.

סברא להקל בו שהרי לא חטא כ"כ חייבה התורה קנס ואפי' בחייבי לאוין וחייבי כריתות, כ"ש שבאונס שחטאו גדול יותר שהחמירה התורה לקנסו אף בחייבי לאוין וחייבי כריתות (ובזה מתורץ קושיא הב' איך נלמד לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות באונס ממפתה).

ה.

ביאור שיטת התוס' בסוגיא וסילוק הקושי שבדבריהם

וע"פ הנ"ל יש לבאר את דברי התוס', שלמדו הסוגיא כדברי השטמ"ק.

למסקנא הסיקה הגמ', שא"א ללמוד לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות מאונס לחוד או ממפתה לחוד ודווקא משניהם יחד נלמד לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס, ולמדו זאת מכך שאותיות "ה" של "הנערה" ושל "הבתולות" מיותרות הם ובאו לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס.

ועל מסקנא זו הקשו התוס', א"כ שמאונס לחוד וממפתה לחוד א"א לרבות את חייבי לאוין וחייבי כריתות לקנס אלא דווקא משניהם יחדיו, אינו מובן איך נלמד לרבות חייבי כריתות לקנס, והרי לכאורה הריבוי שנאמר באונס ("הנערה") מרבה חייבי לאוין באונס, והריבוי שנאמר במפתה ("הבתולות") מרבה חייבי לאוין במפתה, וא"כ מנין לתנא דידן לרבות חייבי כריתות לקנס והרי אין אני קורא בהם "ולו תהיה לאשה – אשה הראויה לו".

וביאור קושייתם ע"פ הנ"ל הוא: דין זה שחיוב קנס במפתה הוא רק באשה הראויה לו, אפשר ללמוד אותו מעצם המיעוט של התורה באונס, ואם נאמר שגדר הדבר הוא קולא שהקילה התורה בקנס כ"ש שיש לומר קולא זו במפתה כנ"ל, ולכך כאשר מבארת הגמ' שא"א ללמוד לרבות מאונס לחוד או ממפתה לחוד, מתעוררת הקושיא מנין לרבות חייבי כריתות לקנס והרי צריך את שני הלימודים לרבות חייבי לאוין הן באונס והן במפתה, ומשום, שאף לאחר שלמדנו לרבות באונס חייבי לאוין לקנס עדיין מצינו שהקילה התורה בקנס (שעדיין לא נתרבו חייבי כריתות לקנס), שאין חיוב קנס אלא באשה הראויה לו, ויש ללמוד בכ"ש למפתה שהקילה בו התורה, אלא שבאונס שחטאו גדול מצינו שאף בחייבי לאוין חייבה בו התורה קנס, אבל במפתה שלא חטא כ"כ אפשר שהקילה התורה שאף בחייבי לאוין לא יהיה קנס, ואף אותם צריך לרבות, ולכך הקשו התוס' מנין לרבות חייבי כריתות לקנס.

ועל כך ביארו, שאין צריך לימוד מיוחד לרבות חייבי לאוין לקנס במפתה שמגז"ש של "בתולה" "בתולה" ילפינן לה, וא"כ נשאר אות "ה" מיותרת לרבות חייבי כריתות לקנס במפתה, וממפתה נלמד לרבות חייבי כריתות באונס לקנס.

ונמצא שנקודת החילוק בין הבנת התוס' להבנת הגרע"א היא, המקור ללמוד דין אשה הראויה לו במפתה.

הגרע"א הבין שהמקור ללמוד שאף במפתה לא חייבה תורה בקנס אלא רק באשה הראויה לו זה

מגז"ש מאונס²⁷ ולולי הגז"ש אין לנו ללמוד דין זה במפתה, וא"כ כאשר למדנו לרבות חייבי לאוין לקנס באונס שוב אין מקום כלל לומר שבמפתה לא יהיה הדין כך, ושוב אין התחלה לקושיית התוס'.

אבל התוס' למדו באופ"א, שבעצם אין מושלל ואפשר הדבר שמלכתחילה דין זה נאמר אף במפתה ועוד יותר שיש סברא לומר זאת, וא"כ כל זמן שנמצא (איזה) קולא בקנס יש לומר שבוודאי שבמפתה הקילה התורה, וצריך מקור לרבות לרבות חייבי לאוין לקנס במפתה אף לאחר שריבתה התורה באונס.



27. וי"ל שבהווא אמינא של הגמ' למד הגרע"א ע"ד המבואר בשטמ"ק ד"ה עוד כתב. הקונטרסים הקשו לדברי ר"פ מדוע צריך לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות במפתה והרי לא נאמר "ולו תהיה לאשה" אלא באונס (הובא לעיל הערה 25), ותירצו שבאמת במפתה אין צריך לרבותם לקנס ולכן למד ר"פ שנלמד מכאן לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות באונס שאם אינו עניין למפתה תנהו עניין לאונס, וזו שיטת ר"פ שהייתור במפתה אינו מלמד על עצמו אלא על אונס, אלא שלאחר שלמדו בגמ' גז"ש של "בתולה" "בתולה" א"כ מעתה יש ללמוד בגז"ש זו למפתה שאף במפתה אין חיוב קנס אלא באשה הראויה לו, אלא שמכיון שמגז"ש ילפינן לה, לאחר שלמדנו באונס לרבות חייבי לאוין לקנס שוב אין צריך לרבות אף במפתה שמגז"ש ילפינן לה, וכדברי הגרע"א.

בענין "מפיהם ולא מפי כתבם"

מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בדין "מפיהם ולא מפי כתבם" / ג' שיטות בתנאים ליצירת שטר / שיטת ה"ירושלמי" בפי' מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן / קושי בקישור פירוש ה"ירושלמי" לנדון התוס' / פי' ה"ירושלמי" בסוגיין - שיטה חדשה בתנאים ליצירת שטר

הת' השליח שניאור זלמן שי' טברדוביץ
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בדין "מפיהם ולא מפי כתבם"

איתא במסכתין¹, "ת"ר כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים. אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, רבי יוחנן אמר אע"פ שאין זוכרה מעצמו".

כלומר², אדם שעשאוהו עד בדבר וחושש שמא ישכח את דבר העדות, יכול הוא לכתוב את עדותו³ על גבי קלף ומצניעה, ומעיד על פיה אפי' לאחר כמה שנים. ונחלקו בגמ' באיזה אופן יכול הוא להעיד ע"פ כתב ידו, רב הונא ס"ל, שרק אם אף בלא ראיית השטר נזכר קצת מעדותו מאליו, ואינו צריך לכתב אלא בכדי להיזכר בכל פרטי העדות, יכול הוא להעיד על פי זכרון זה, אבל אם מעצמו אינו נזכר כלל אינו יכול להעיד על פי כתב ידו. לעומת זאת רבי יוחנן ס"ל, שאף אם מעצמו אינו נזכר כלל בעדותו, ורק ע"י הכתב נזכר בעדות יכול הוא להעיד על פי הכתב, כיון שעכ"פ על ידו נזכר בדבר העדות.

וטעם מחלוקתם הוא: נאמר בתורה⁴ לגבי דין עדות "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום

1. כ, א.

2. נתבאר ע"פ פי' רש"י כאן.

3. החידוש במה שיכול לכתוב את עדותו (שלכאורה דבר הפשוט הוא) מבואר מדברי התוס' על אתר (ד"ה ורב"י אומר). התוס' הקשו מדוע לא אסרו לכתוב עדות בשטר, והרי יש לחוש שמא ישכח את עדותו ויעיד על פי הכתב והתורה אמרה מפיהם ולא מפי כתבם (נתבאר לקמן בפנים), וכמו שמצינו בגמ' (הובא לקמן בפנים) שאין מניחים שטר קידושין בידי העדים, משום שיש לחוש שמא ישכחו את מעשה הקידושין ויעידו מתוך השטר והתורה אמרה מפיהם ולא מפי כתבם, ותרצו שכל החשש הוא דוקא בגמ' שם שמניחים את השטר בידם, שיש לחוש שמתוך כך יחשבו שמה שהניחו את השטר בידם הוא כדי להעיד על פיו ואף שאינם זוכרים כלל, אבל בנדון דידן שכותב מעצמו אין לחוש, וזהו החידוש בדברי הבריייתא ש"כותב אדם עדותו על השטר", שאין חוששים שמא ישכח ויעיד על פי כתב ידו.

4. דברים יט, טו.

דבר", ולמדו חכמים⁵ שדין עדות הוא דוקא "מפיהם - ולא מפי כתבם", והיינו שאין העד יכול להעיד מתוך הכתב אלא רק מפיו (מזכרוננו) בלבד. ובדין זה נחלקו ר"ה ורב"י, האם כאשר אינו זוכר את העדות מעצמו כלל ורק ע"י הכתב נזכר בעדותו, האם נחשב שמעיד מתוך הכתב.

ר"ה ס"ל⁶ - שאם אינו זוכר מעצמו כלל ורק ע"י הכתב נזכר בעדותו, עדותו פסולה, שחשוב שמעיד מתוך הכתב. ולעומת זאת רב"י ס"ל - שכאשר ע"י הכתב נזכר בעדותו אינו חשוב שמעיד מתוך הכתב⁷, אבל אם גם ע"י הכתב אינו נזכר בעדותו אינו יכול להעיד ע"פ הכתב, ומשום, שמפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם.

ומקור הדין האמור שאין מעידים מתוך הכתב אלא רק ע"פ זכרון העדים הוא בגמ' ביבמות⁸.

בטעם הדין שאין כותבים את זמן עשיית הקידושין בשטר, נאמר בגמ' שאין זה אלא משום שאי אפשר, שאם ייכתב זמן בשטר א"א להניח את השטר ביד אף אחד, שאם נניח את השטר ביד האשה יש לחוש שתמחק את הזמן כדי לכפות על מעשיה, ואם נניח את השטר ביד הבעל יש לחוש שמא ירצה הוא לכפות על מעשיה של אשתו, וכגון שהיא בת אחותו, ואם נניח את השטר ביד עדי הקידושין, יש לחוש שמא ישכחו העדים את זמן הקידושין, ואם יבקשו מהם להעיד על זמן הקידושין יעידו מתוך מה שכתוב בשטר, והתורה אמרה מפיהם ולא מפי כתבם.

ב.

ג' שיטות בתנאים ליצירת שטר

התוס' על אתר⁹ הקשו, שמדברי הגמ' מובן שאם אין העד זוכר את דבר העדות אפי' ע"י השטר שוב אינו יכול להעיד ע"י הכתב שבידו כלל, ולכאורה אינו מובן, שהרי אע"פ שהעד אינו יכול להעיד מתוך הכתב, שמפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם, אבל הרי יכול הוא לשלוח את כתב ידו לבי"ד והם יקבלו את העדות הכתובה בשטר, ובשטר הרי לא נאמר הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם?¹⁰

וכדי לתרץ קושיא זו כתבו התוס' שאמנם בעדות בשטר לא נאמר הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם, אבל כדי ליצור שטר יש תנאים מסוימים וכאן לא נתקיימו תנאים אלו, ולכן אין כתב ידו אלא

5. יבמות לא, ב.

6. כן פירש הר"ן (על הרי"ף) את דעת רב הונא (לפי שיטת רש"י) שטעם הדבר שאם אינו זוכר מעצמו אינו יכול להעיד זה משום הדין שמפיהם ולא מפי כתבם. ויש שפרשו את מחלוקתם באופ"א ואכ"מ.

7. עיין רש"י ד"ה אע"פ שאין זוכרה, שכתב, "אלא לאחר שרואה בשטר נתן בלבו וזכר, שלא נשתכח ממנו כל כך שכשמוזכרים לו נזכר", ומשמע מדבריו שלכו"ע יש לפסול זכירה שהיא (רק) ע"י השטר, אלא שנחלקו האם כאשר אינו זוכר כלל מעצמו ורק כשרואה את השטר נזכר האם זה חשוב זכירה שע"י השטר (דעת ר"ה) ופסול משום "מפיהם ולא מפי כתבם", או שאם כאשר ראה את השטר נזכר זה מגלה שאף פעם לא נשכח ממנו ומעצמו הוא זוכר (שיטת רב"י).

8. שם.

9. ד"ה ורב"י אומר.

10. כן למדו רוב הראשונים (רש"י רמב"ן ר"ת) שעדות בשטר היא מן התורה ולא נאמר בעדות בשטר הפסול של "מפיהם ולא מפי כתבם". ואולם שיטת הרמב"ם היא שמן התורה אף עדות בשטר מן התורה פסולה היא משום ש"מפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם", אלא שתקנת חכמים היא לסמוך על עדות שבשטר, ואכ"מ.

כתב עדות סתם, ואין בי"ד יכולים לדון ע"פ כתב עדות שהרי מפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם¹¹, ונאמרו בתוס' ג' שיטות בתנאים ליצירת שטר:

א. אין דין שטר אלא בשטר שחתומים בו שני עדים, אבל עד אחד בשטר אינו חשוב לשטר, וטעם הדבר הוא משום שבמקור ממנו נלמד דין שטר¹² מדובר בשטר שחתומים בו שני עדים. ולכן בנדון דידן שאין זה אלא כתב של עד אחד אין זה שטר אלא כתב עדות סתם, וכאשר אינו זוכר בעצמו את דבר העדות אינו יכול לשלוח את כתב ידו, שמפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם.

ואולם על שיטה זו קשה מדברי הגמ'¹³ בנדון צירוף עדות בע"פ עם עדות בשטר.

אמרו בגמ': "עד אחד בכתב ועד אחד בע"פ אין מצטרפין", ומשמע מכך שדוקא בגלל שאלו שני סוגי עדויות לכך אין מצטרפין, אבל אם היו שני עדים בשטר אע"פ שכל אחד חתום בשטר לבדו היו מצטרפים, ולכאורה אם עד אחד בשטר אינו שטר מה יועיל שיכולים להצטרף והרי כל אחד לבדו אינו שטר?! ומכך קושיא זו העמידו גמ' זו באוקימתא מסוימת עי"ש.

ב. אף שטר שחתום בו עד אחד יש לו דין לשטר, ולכן אם יהיו שני שטרות שבכל אחד מהם חתום עד אחד אפשר לצרפם לעדות (ולא קשה כלל מדברי הגמ', "עד אחד בכתב ועד אחד בע"פ אין מצטרפין"), אלא שבשביל לקבל דין שטר צריך שהשטר יכתב מדעת המתחייב (מי שהשטר מחייבו), ולכן בנדון דידן אע"פ שחתום בו עד אחד אינו חשוב שטר, שהרי לא נכתב השטר מדעת הלוח (המתחייב) ואינו אלא כתב עדות סתם.

ואולם אף על שיטה זו יש להקשות מדברי הגמ'¹⁴ בדין מחאה ומודעא.

מבואר בגמ' שמחאה (על כך שהחזיק אחר בנכסיו) בפני שני עדים ואין הוא צריך לומר להם לכתוב אלא אע"פ שלא צוה להם יכולים הם לכתוב את המחאה. וכמו"כ הדין במסירת מודעא (שמוסר מודעא על מכירתו שמחמת אונס היא) שהיא נעשית בפני שנים ויכולים הם לכתוב ואע"פ שלא צוה להם. ולכאורה מה יועיל שיכתבו העדים את המחאה או את המודעא, והרי שטרות לא נכתבו מדעת המתחייב וא"כ אין זה שטר אלא כתב עדות סתם?! ועי"ש מה שתוצו בזה.

ג. אף שטר שלא נכתב מדעת המתחייב חשוב שטר (ולא קשה כלל מדברי הגמ' לגבי מחאה

11. בגמ' בגיטין (עא, א) פירשו שגדר הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם הוא, שלא ישלח אדם עדות בכתב לבי"ד אלא צריך הוא להעיד בעצמו, ורק בשטר חדשה התורה שיכולים בי"ד להעיד על פיו, אבל כאשר אין זה שטר אלא כתב עדות סתם אין בי"ד יכולים לדון על פיו. ומה שנאמר לעיל בפנים שגדר הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם הוא שלא יעיד העד על פי כתב ידו, זהו גדר נוסף שלמדו בגמ' ביבמות, ושני אופני פסול אלו נכללים בלשון אחד "מפיהם ולא מפי כתבם".

וכן כתב הריטב"א (יבמות לא, א) בעניין זה, "פרש רש"י ז"ל שיעידו מעצמם על פיהם ולא שיעידו מפני מה שרואים בכתבם, ובעלמא דרשי' באנפא אחרינא, למעוטי שלא ישלחו עדותם באגרת כדפי רבי' ז"ל בפירוש החומש. ותרווייהו שמעינן להו מקראי, וזה מן הלשון שבתלמוד שמתחלף פי', והכא חיישינן שמא יעידו על פי כתבם בלי שזכרו הענין כלל מעצמם.

12. ירמיה לב, יא.

13. בב"ת קסה, א.

14. שם מ, א.

ומודעא), אלא שבכדי לקבל דין שטר צריך השטר להיכתב כתיקון שטרות, ולכן בנדון דידן אין כתב ידו של העד חשוב שטר, משום שלא נכתב כתיקון שטרות אלא כזכרון דברים בעלמא.

ג.

שיטת ה"ירושלמי" בפ' מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן

לאחר שהביאו ג' שיטות הנ"ל כתבו התוס', "ומתוך הירושלמי נראה לפרש בענין אחר".

בביאור מחלוקת ר"ה ורב"י נאמר בירושלמי: "רב הונא כרבי ורבי יוחנן כרבנן".

וביאור דבריהם הוא: לקמן במשנה¹⁵ נחלקו רבי ורבנן בדין קיום שטרות, וזה לשון המשנה, "זה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, וזה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, הרי אלו נאמנין. זה אומר זה כתב ידי וזה אומר זה כתב ידי, צריכין לצרף עמהם אחר דברי רבי, וחכמים אומרים אינם צריכין לצרף עמהם אחר אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי".

ונתבאר בגמ'¹⁶ שנחלקו רבי ורבנן בגדר עדות בקיום שטרות. רבי ס"ל - ש"על כתב ידן הם מעידין", והיינו, שהעדות הנדרשת בקיום שטר היא עדות על כשרות החתימות (שאינן אלו חתימות מזוייפות), וא"כ צריך ב' עדים על כל חתימה, שכל חתימה עדות בפ"ע היא, ולכן ס"ל לרבי שכאשר אין כל עד מעיד אלא על חתימתו צריכים לצרף עמהם אחר שיעיד עם כל אחד על חתימתו. ולעומת זאת חכמים ס"ל - ש"על מנה שבשטר הם מעידים", והיינו שאין הם צריכים להעיד על כשרות החתימות, אלא מעידים שראו את מעשה ההלוואה וחתמו בשטר שנכתב על מלוה זו¹⁷, ומכיון שעדות אחת היא, לכן אין צריכים לצרף עמהם אחר ובב' עדים סגי.

ובירושלמי פירשו שמחלוקת ר"ה ורב"י היא מחלוקת רבי ורבנן, והיינו שבמקרה שהעדים זוכרים את העדות מעצמם לכו"ע על מנה שבשטר הם מעידים, שמכיון שזוכרים את דבר העדות על כך הם מעידים ואין צריכים לצרף עמהם אחר. ובמקרה שאינם זוכרים כלל את העדות גם לא ע"י השטר לכו"ע על כתב ידם הם מעידים, שהרי אין הם זוכרים את דבר העדות, ולכן לכו"ע צריכים לצרף עמהם אחר. ולא נחלקו אלא במקרה שנשכח מהם דבר העדות ואולם ע"י השטר נזכרו בעדות, רבי ס"ל שזכירה שע"י השטר אינה זכירה¹⁸, ואין הם יכולים להעיד אלא על כתב ידם ולכן צריכים לצרף עמהם אחר. לעומת זאת רבנן ס"ל שזכירה ע"י השטר שמה זכירה, ולכן יכולים הם להעיד על מעשה ההלוואה ואין צריכים לצרף עמהם אחר.

ומחלוקת זו היא ג"כ מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, שנחלקו בעדים שבאו לקיים את השטר ולא

15. כ, ב.

16. שם.

17. רש"י במסכתין כא, א ד"ה לדברי חכמים.

18. כך פירש התוס' את מחלוקת רבי ורבנן, ובלשונו, "וכי פליגי היינו כשזוכרין המלוה ע"י השטר, דלרבנן חשיב זכירה ועל מנה הן מעידין, ולרבי לא חשיב זכירה". ועד"ז כתב ג"כ ב"פני משה" על הירושלמי שם, ד"ה ור"י כרבנן. ולא ביארו סברות מחלוקתם במה תלוי האם הוי זכירה או לאו, ואולי הוא כמבואר בדברי רש"י במסכתין (כנ"ל סעי' א, והערה 7 שם).

זכרו את העדות אלא ע"י השטר, האם יכולים להעיד על מעשה ההלוואה (ובכך לקיים את השטר) ע"פ זכירתם שמתוך השטר¹⁹.

ד.

קושי בקישור פירוש ה"ירושלמי" לנדרון התוס'

אמנם לכאורה אינו מובן מה רצו התוס' לתרץ בהביאם את פי' הירושלמי, שהרי מעיקרא הוקשה להם מדוע בנדון דידן כאשר אין העד זוכר את עדותו כלל אינו יכול לשלוח את כתב ידו לבי"ד וידונו בי"ד ע"פ, שהרי בשטר לא נאמר הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם, ועל כך ביארו שבשביל ליצור שטר צריך לתנאים מסוימים וכאן לא נתקיימו תנאים אלו, ולכן אין זה אלא כתב עדות סתם, ואין בי"ד יכולים לדון על פיו משום, שמפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם, אמנם אינו מובן מה הוסיפו התוס' לתרץ בהביאם את פירוש הירושלמי בסוגיין?²⁰

ה.

פי' ה"ירושלמי" בסוגיין - שיטה חדשה בתנאים ליצירת שטר

ויש לומר הביאור בזה:

היסוד לקושיית התוס' הוא, שסוגייתנו מדברת בעד שכתב את עדותו בשטר ורוצה להעיד על פיו, ואודות כך נאמר בגמ' שאם אינו זוכר את עדותו כלל גם לא ע"י הסתכלות בשטר אינו יכול להעיד מתוך הכתב, וכן מובן שאינו יכול לשלוח את עדותו לבי"ד, ועל כך הוקשה לתוס' מדוע בנדון דידן אין יכול העד לשלוח כתב ידו לבי"ד וידונו ע"פ, ומכח קושיא זו הוכרחו התוס' לומר שיש תנאים ליצירת שטר ולא כל כתב עדות נחשב לשטר, והגדירו זאת בג' אופנים, א. שטר זה דוקא כאשר חתמו בכתב שני עדים. ב. שטר זה דוקא כאשר נכתב מדעת המתחייב. ג. שטר זה דוקא כאשר נכתב כתיקון שטרות. אבל לולי קושיא זו לא היו התוס' אומרים שיש תנאים ליצירת שטר אלא כל כתב עדות יש לו דין שטר.

ולכך הביאו התוס' את פירוש הירושלמי ש"מתוך הירושלמי נראה לפרש בענין אחר" ולפי פירוש זה בסוגיא אין קושיית התוס' מתחילה מעיקרא, וממילא אין כל הכרח לומר תנאים הנ"ל ביצירת שטר.

וביאור הדברים הוא: לפי פירוש הירושלמי נדון סוגייתנו הוא לא עד המעיד על פי כתב ידו, אלא מיירי בעדים שבאו לקיים שטר שהם חתומים בו וכל אחד מהם מעיד "זה כתב ידי", ונחלקו ר"ה ורב"י

19. ועיין בתוס' שהקשה לפי' הירושלמי מהו זה שנאמר בברייתא, "כותב אדם עדותו על השטר", והרי נחלקו בעדים שבאו לקיים שטר שחתום בעדים. ומובן מדבריו שלמד שלפי' הירושלמי מחלוקת ר"ה ורב"י היא באותו המקרה שלגביו נחלקו רבי ורבנן - קיום שטרות. אבל לכאורה אין זה מוכרח, שהרי י"ל ששיטת הירושלמי היא שסברות מחלוקת ר"ה ורב"י היא כסברות מחלוקת רבי ורבנן ולא שנחלקו באותו המקרה?¹, ועיין רש"ש על התוס' וצ"ע.

20. ולומר שרצו התוס' להשמיענו את פירוש הירושלמי בסוגיא ואע"פ שאין זה מוסיף בהבנת הנדון בתוס', דוחק גדול לומר כן, שהרי נראה בחוש שלא בכל פעם שבירושלמי מפרשים את הסוגיא באופ"א טרחו התוס' להשמיענו פי' הירושלמי.

מה הדין כאשר אין העדים זוכרים את מעשה ההלוואה אלא רק ע"י השטר, שר"ה ס"ל שאין זכירתם חשובה זכירה, ולכן אינם יכולים להעיד על מנה שבשטר אלא רק על כתב ידם ולכן צריכים לצרף עמהם אחר, ולעומת זאת רב"י ס"ל שזכירה ע"י השטר חשובה זכירה, ולכן יכולים הם להעיד על מנה שבשטר ואין צריכים לצרף עמהם אחר.

אבל כאשר אינם זוכרים כלל את מעשה ההלוואה ואפי' לא ע"י השטר, לכו"ע על כתב ידם הם צריכים להעיד ולכן לכו"ע צריכים לצרף עמהם אחר, ולפי פי' זה אין כל מקום לשאול ומדוע לא ישלחו את השטר לבי"ד שהרי שטר זה בבי"ד הוא עומד אלא שצריך לקיימו, והם אינם יכולים לקיימו - כיון שאין זוכרים את מעשה ההלוואה - עד שיצרפו עמהם אחר.

וכיון שאין כל מקום לקושיא זו ממילא אין כל הכרח לומר שישנם תנאים בכדי ליצור שטר, ומעתה נאמר שאף בלא כל תנאים אלו יש לכתב עדות דין שטר, שהרי מנין לנו לומר תנאים אלו ביצירת שטר²¹.

ונמצא שמתוך פירוש הירושלמי שמפרש את הסוגיא בענין אחר מתחדש שאין כל הכרח לומר שישנם תנאים כדי ליצור שטר כנ"ל, ולכן הביאו התוס' פירוש הירושלמי.



21. וע"פ ביאור זה שמה שהביאו התוס' את פירוש הירושלמי זה משום שהירושלמי מפרש את הסוגיא בענין אחר, שעל פיו אין מקום כלל לקושיית התוס', קשה יותר (עיין לעיל הערה 17) מנין לתוס' שהירושלמי מפרש לסוגייתנו בענין אחר, והרי י"ל שהירושלמי מפרש שסברות מחלוקת ר"ה ורב"י הם כסברות המחלוקת של רבי ורבנן ולא שנחלקו באותו המקרה.

שקו"ט האפשר ללמוד קלב"מ בשאר מיתות מסברא לאור דברי רש"י

המקור ל"קם ליה בדרכה מיניה" / שי' רבי נחוניא בן הקנה ופולגתת אביי ורבא / "קם ליה מדרכה מיניה"
חידוש הוא ו"אין לך בו אלא חידוש" / לכאורה רש"י ס"ל דאמרינן סברא הנ"ל וביאור דבריו / ההכרח דאין
לפרש כן ברש"י ומה שיש לבאר בזה

הת' השליח אליסף נפתלי שי' טידנאד
תלמיד בישיבה

א.

המקור ל"קם ליה בדרכה מיניה"

תנן בריש אלו נערות: "אלו נערות שיש להן קנס . . הבא על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות
אמו, ועל אחות אשתו, ועל אשת אחיו, ועל אשת אחי אביו, ועל הנדה - יש להם קנס, אף על פי שהן
בהכרת - אין בהן מיתת בית דין".

ובהמשך תנן: "ואלו שאין להן קנס . . הבא על בתו, על בת בתו, על בת בנו, על בת אשתו, על בת
בנה, על בת בתה — אין להן קנס, מפני שמתחייב בנפשו, שמיתתן בידי בית דין. וכל המתחייב בנפשו
אין משלם ממון, שנאמר: 'ואם לא יהיה אסון ענוש יענשו'".

נמצא דתנא דמתני' ס"ל שדין "קם ליה בדרכה מיניה"³, והיינו שאם יהודי מתחייב בממון ובמיתה
ביחד נפטר מהממון, הוא רק בדאיכא מיתת בי"ד, אך חיוב כרת או מיתה בידי שמים אין פוטרים
אותו מחיוב הממון.

וטעם הדבר הוא מפני שהמקור לדין "קם ליה בדרכה מיניה" (שנפטר מממון מחמת חיוב מיתה⁵)

1. כתובות כט, א.

2. שם לו, ב.

3. לשון הגמ' שם לג, ב.

4. שם ל, ב (דברי רב חסדא. והגם שמיידי בשיטת רבי נחוניא בן הקנה (החולק על ת"ק וכדלקמן בפנים), מ"מ לגבי עניין
זה (דצריך להתחייב במיתה בי"ד וממון ביחד) לא פליגי (ראה רמב"ן שם ד"ה הא דאמר רב חסדא וכו').

5. ולהעיר דיש עוד מקור לדין "קם ליה בדרכה מיניה" והוא מהפסוק (דברים כה, ב): "והיה אם בן הכות הרשע . . כדי
רשתו", ודרשינן בגמ' (שם לו, א): "משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". והצורך לשני

– "ואם לא יהיה אסון ענוש יענש" – נאמר לגבי חיוב מיתת בי"ד. ואין אפוא מקור לפטור את החייב ממון משום שמתחייב גם מיתה בידי שמים או כרת.

ולכן ס"ל לתנא דמתני' ש"הבא על אחותו וכו'" למרות שמתחייב בכרת מ"מ אינו נפטר מהקנס, משא"כ "הבא על בתו וכו'" מכיון שמתחייב במיתת בי"ד לכן נפטר מהקנס.

ב.

שי' רבי נחוניא בן הקנה ופלוגתא אביי ורבא

והנה בגמ' הובאה דעת רבי נחוניא בן הקנה החולק על תנא דידן, וז"ל הגמ':

"[תנא דמתני' דמחייב קנס למרות שחייב כרת, הוא] לאפוקי מדרבי נחוניא בן הקנה. דתניא: רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים [שחיבו בכרת⁸] כשבת [שחיובה במיתת בי"ד – סקילה] לתשלומין. מה שבת [השורף בה גדישו של חבירו] – מתחייב בנפשו [חייב סקילה על הבערת אש] ופטור מן התשלומין [על הגדיש כי "קם ליה בדרכה מיניה"], אף יום הכפורים [השורף בה גדישו של חבירו] – מתחייב בנפשו [חייב כרת על הבערת האש] ופטור מן התשלומין [על הגדיש כי "קם ליה בדרכה מיניה"]".

ונמצא דפליגי התנאים אי אמרינן דין "קם ליה בדרכה מיניה" כשמתחייב כרת וממון ביחד: תנא דמתני' ס"ל דלא אמרינן דין זה בחיוב כרת וממון, ולכן חייב בתשלום על ממון. משא"כ רבי נחוניא בן הקנה ס"ל דאמרינן דין זה בחיוב כרת וממון, ולכן פטור מתשלום על הממון.

ויש להקשות על שיטת רבי נחוניא בן הקנה, מניין לו דיש דין "קם ליה בדרכה מיניה" גם כשמתחייב כרת וממון ביחד, הרי המקור לדין "קם ליה בדרכה מיניה" (שמיתה פוטרת מממון⁹), נאמר לגבי חיוב מיתת בי"ד?¹⁰

ואכן הגמ' מיד מקשה כנ"ל על שיטתו וז"ל: "מאי טעמא דרבי נחוניא בן הקנה?".

ומביאה הגמ' את תירוצו של אביי וז"ל: "אמר אביי: נאמר [לגבי דין "קם ליה בדרכה מיניה"] "אסון" [והיינו "ולא יהיה אסון"] בידי אדם [דהיינו מיתת בידי בית דין¹¹]. ונאמר [אצל יעקב אבינו כשסירב לשלוח את בנימין עם אחיו למצרים] "אסון" בידי שמים [דהיינו שחשש שימות בנימין בדרך

מקורות לדין "קם ליה בדרכה מיניה" מבואר שם בגמ': "חדא במיתה וממון [והיינו הפסוק "ואם לא יהיה אסון", דשם מיירי לגבי חיוב מיתה וממון], וחדא במלקות וממון [והיינו הפסוק "כדי רשתו", דשם מיירי לגבי מלקות]". ועיי' ש' בהמשך הגמ' מדוע אי אפשר ללמוד מיתה וממון ממלקות וממון וכן להיפך, ואכ"מ.

6. שם ל, א.

7. ראה רש"י על אתר ד"ה ולאפוקי מדר' נחוניא.

8. ויקרא כג, ל.

9. במדבר טו, לה.

10. ראה לעיל הערה 5.

11. ראה רש"י על אתר ד"ה אסון בידי שמים.

במיתה בידי שמים]. מה "אסון" האמור בידי אדם - פטור מן התשלומין, אף "אסון" האמור בידי שמים - פטור מן התשלומין".

ולאחר שקו"ט בתירוצו של אביי, מביאה הגמ'¹² את תירוצו של רבא, וז"ל: "רבא אמר, טעמא דרבי נחוניא בן הקנה מהכא: 'ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתנו מזרעו למולך, ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אותו', אמרה תורה: כרת שלי כמיתה שלכם, מה מיתה שלכם - פטור מן התשלומין. אף כרת שלי - פטור מן התשלומין".

ונמצא דפליגי אביי ורבא מנא ליה לרבי נחוניא בן הקנה דאף כרת פטור מממון: אביי ס"ל דלומד גז"ש¹³ "אסון" "אסון", רבא ס"ל דלומד ממשמעות הכתובים ש"כרת שלי כמיתה שלכם".

ומאי נפק"מ אי ילפינן מ"אסון" "אסון" או מ"כרת שלי כמיתה שלכם", מבארת הגמ' וז"ל: "מאי איכא בין רבא לאביי? איכא ביניהו זר שאכל תרומה - לאביי פטור, ולרבא חייב".

והיינו דאיכא ביניהו: המתחייב מיתה בידי שמים וחייב ממון ביחד:

לפי אביי הסובר שמקורו של רבי נחוניא בן הקנה הוא שלמדים מ"אסון" הנאמר אצל יעקב אבינו, ושם "כל אסון במשמע בין מיתה בין כרת"¹⁴, נמצא שלמדנו שגם מיתה בידי שמים פוטרת מחיוב ממון (ולא רק מיתת ב"ד וכרת).

משא"כ לפי רבא הסובר שמקורו של רבי נחוניא בן הקנה הוא מ"אמרה תורה: כרת שלי כמיתה שלכם", למדנו רק ש"כרת שלי כמיתה שלכם", אך אין לנו מקור לומר שגם מיתה בידי שמים פוטרת ממון.

ולכן "זר שאכל תרומה" שמתחייב מיתה בידי שמים וממון לכהן "לאביי פטור ולרבא חייב".

ג.

"קם ליה מדרכה מיניה" חידוש הוא ו"אין לך בו אלא חידוש"

מדברי הגמ' מוכח, שכדי להרחיב את דין "קם ליה בדרכה מיניה" גם לגבי שאר עונשי מיתות (כרת ומיתה בידי שמים) צריך מקור. ולכן הקשו בגמ' על שיטת רבי נחוניא בן הקנה "מאי טעמא דרבי

12. שם ע"ב.

13. בפשטות כוונת אביי בלימוד "אסון" "אסון" הוא לדין "גזירה שווה" (מידה הב' מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהם (ברייתא דרבי ישמעאל - ספרא פרשת ויקרא יג מדות פרק א)), ולא לדין "גילוי מילתא בעלמא" (ראה מסכת בבא קמא ב, ב), דהרי אי אפשר לומר שע"י "אסון" שאמר יעקב אבינו דחשש למיתה בידי שמים מתגלה לנו שהמשמעות של "אסון" הנאמרה לגבי "וכי יצאו אנשים" כוונתו למיתה בידי שמים, דהרי שם מיידי לגבי מיתת ב"ד (ולא לגבי מיתה בידי שמים)!

ואולי אפשר לבאר דברי אביי גם אם נאמר שכוונתו לדין "גילוי מילתא בעלמא", והיינו שנאמר שע"י "אסון" שאמר יעקב אבינו דחשש למיתה בידי שמים, מתגלה לנו שהדין הנלמד מ"אסון" לגבי מיתת ב"ד והוא "קם ליה בדרכה מיניה" יכול גם שמיתה בידי שמים פוטרת ממון, ויש לעיין האם אופן לימוד זה אכן נכלל ב"גילוי מילתא בעלמא".

14. לשון רש"י על אתר ד"ה לאביי פטור.

נחוניא בן הקנה?". וכן מוכח מדברי אב"י שלומד מ"אסון" "אסון", ומדברי רבא שלומד ממשמעות הכתוב "אמרה תורה: כרת שלי כמיתה שלכם". ולכן לרבא מיתה בידי שמים לא פוטרת ממון, כי לא מצאנו מקור להרחיב את דין "קם ליה בדרכה מיניה" גם לגבי מיתה בידי שמים.

אך לכאורה צריך ביאור:

מדוע לא ניתן לומר שמקורו של רבי נחוניא בן הקנה הוא מסברא, והיינו שמהפסוק "ואם לא יהיה אסון ענוש יענש" לא לומדים רק את ציור המדובר בפסוק (חיוב מיתת ב"ד וחיוב ממון), אלא לומדים כלל, והוא "קם ליה בדרכה מיניה" שמשמעותו הפשוטה היא שכל יהודי המתחייב בממון ומיתה¹⁵ (איזה שתהיה) - "קם ליה בדרכה מיניה" ולכן אין לו לשלם ממון.

ועפ"י יש להקשות: מדוע הגמ' מתעלמת מאופן לימוד הנ"ל (ללמוד דין "קם ליה בדרכה מיניה" באופן דכלל ולא באופן נקודתי כהציור של הפסוק)?

והקושי הוא הן לפי קושיית הגמ' "מאי טעמא דרבי נחוניא בן הקנה?". והן לפי אב"י שלומד דוקא מ"אסון" "אסון", דמניין לו שמקורו של רבי נחוניא בן הקנה הוא מגז"ש הנ"ל ולא מסברא הנ"ל? והן לפי רבא (הלומד מ"אמרה תורה: כרת שלי כמיתה שלכם"), מניין לו שמקורו של רבי נחוניא בן הקנה הוא ממשמעות הכתובים הנ"ל (ולכן רק כרת פוטר ממון) ולא מסברא הנ"ל (ואז נימא דגם מיתה בידי שמים פוטרת ממון)?

אך לכאורה יש לתרץ קושיא זו ובפשטות: דין "קם ליה בדרכה מיניה" האומר שמכיון שנתחייב מיתת ב"ד למקום, לכן נפטר מלשלם ממון על רכוש שהזיק והחסיר לחבירו, לכאורה חידוש הוא, דהרי השכל הפשוט לא רק שאינו מחייב דין זה אלא תמה עליו: וכי מפני שנתחייב מיתת ב"ד (כי עבר על איסור בן אדם למקום) יהיה פטור מלהשלים את החסרון והנזק שעשה לחבירו¹⁶!

אלא דגזירת הכתוב הוא שרק "אם לא יהיה אסון" אז "ענוש יענש", וא"כ "אין לך בו אלא חידוש"¹⁷, שרק היכא שיש עונש חמור מאוד כמיתת ב"ד אמרינן "קם ליה בדרכה מיניה", אך כשיש

15. ולכאורה הוא הדין בכל מקרה (לא רק במיתה וממון) כשיהודי מתחייב בשני עונשים ביחד, אחד חמור ואחד קל, ש"קם ליה בדרכה מיניה" ולכן נפטר מהעונש הקל.

ומה שצריך מקור נוסף כדי לחדש דאמרינן "קם ליה בדרכה מיניה" גם לגבי ממון ומלקות (ראה לעיל הערה 5), אפשר שהוא משום דיש סברא לומר שמלקות חמורים יותר ממון וסברא להיפך שממון חמור יותר ממלקות, ולכן היה ניתן לומר שאין אחד מהם פוטר את השני, קמ"ל דגם לגבי ממון ומלקות אמרינן "קם ליה בדרכה מיניה".

[ומה שבגמ' (לו, א) אמרינן צריכותא אחרת (עיי"ש), הוא מפני דשם הוא אליבא דאמת, שכדי להרחיב את דין "קם ליה בדרכה מיניה" צריכים אנו למקור ולא לומדים זאת מסברא. ובפנים הקושיא מניין לגמ' שרבי נחוניא בן הקנה צריך מקור (ולכן הצורך למקור נוסף לממון ומלקות הוא משום הצריכותא שיש בגמ' שם) ולא מסברא (והצורך למקור נוסף לממון ומלקות הוא כפי הנתבאר לעיל דיש חומרה בכל אחד מהם)]

16. הנכתב בפנים בא לבאר, שאפילו כשמתחייב בפועל מיתת ב"ד הוא גזירת הכתוב ולכן "אין לך בו אלא חידוש" (וכפנים בהמשך).

והוא כ"ש היכא דאמרינן "קם ליה בדרכה מיניה" גם בשוגג דאינו מתחייב בפועל מיתת ב"ד, ומ"מ נפטר מחיוב ממון (כתובות לה, א).

17. ראה סנהדרין כז, א.

עונש פחות חמור, כרת או מיתה בידי שמים¹⁸, יש לחזור לשכל הפשוט המחייב את המזיק לשלם על רכוש חברו שהחסיר, גם אם מתחייב כרת או מיתה בידי שמים.

ולכן מקשה הגמ' "מאי טעמא דרבי נחוניא בן הקנה?", ורבא שמצא מקור לכך שכרת - החמור יותר ממיתה בידי שמים¹⁹ - פוטר ממון, מ"מ סובר שמיתה בידי שמים אינה פוטר ממון, שהרי השכל הפשוט מחייב בממון, ורק היכא שמוכרחים לומר "קם ליה בדרבה מיניה" נאמר.

ד.

לכאורה רש"י ס"ל דאמרינן סברא הנ"ל וביאור דבריו בזה

אך לכאורה מצאנו בפ' רש"י²⁰ על דברי רבי נחוניא בן הקנה, שכן אומרים סברא הנ"ל, והיינו שניתן ללמוד דין "קם ליה בדרבה מיניה" באופן דכלל ולא באופן נקודתי כהציור של הפסוק, שכתב וז"ל: "אף יום הכפורים שהוא בכרת, חיוב נפש הוא זה ופטור מן התשלומין".

בפשטות כוונת רש"י לבאר לנו (לא רק את פשט דברי הגמ', דגם יום הכיפורים המחייב כרת פוטר מתשלומים אלא גם) מה המקור לדברי רבי נחוניא בן הקנה שכרת פוטר מתשלומים והרי מצאנו רק שחיוב מיתת ב"ד פוטר מחיוב ממון ומניין לו שגם כרת פוטר מחיוב ממון, על כך עונה רש"י שסוכם כרת "חיוב נפש הוא זה" ולכן "פטור מן התשלומין".

וביאור דבריו, לכאורה כנ"ל, שרבי נחוניא בן הקנה לומד שמהפסוק "ואם לא יהיה אסון ענוש יענש" לומדים כלל, והוא כשיהודי מתחייב בממון ומיתה (איזה שתהיה) - "קם ליה בדרבה מיניה" ולכן אין לו לשלם ממון.

אך לכאורה דבריו צריכים ביאור, דהרי לעיל נתבאר היטב דלא שייך ללמוד מהפסוק כלל הנ"ל, דהרי "אין לך בו אלא חידושו".

18. מיתת ב"ד ניתנת כבר מגיל 13 שנה ויום אחד (ובהבאת סימנים), דאז נעשה גדול על פי תורה. משא"כ כרת ומיתה בידי שמים שניתן לחוטא רק מגיל עשרים (ירושלמי ביכורים פ"ב ה"א, וראה רמב"ם בפירוש המשניות סנהדרין ז, ד).

[ולזה עיר (מכות יג, ב): ד"חייבי כריתות]. אם עשו תשובה בית דין של מעלה מוחליין להן, חייבי מיתות בית דין. אם עשו תשובה אין בית דין של מטה מוחליין להן" (ועיינין בלק"ש ח"ט ע' 106 וע' 111 ואילך).

19. ראה רש"י (כתובות ל, ב ד"ה זר) שכרת אף זרעו נענשין משא"כ מיתה בידי שמים שרק הוא נענש. וראה תוס' (שבת כה, א ד"ה כרת) שכרת הוא כשמת דוקא קודם שישים שנה משא"כ מיתה בידי שמים. וראה בירושלמי (הובאו דבריו בתוס' שם), שכרת הוא שמת קודם חמישים שנה משא"כ מיתה בידי שמים הוא שמת קודם שישים שנה.

(וראה ברמב"ם (בפירוש המשניות סנהדרין פ"ט מ"ו) שבעונש כרת נענש גם לאחר שמת משא"כ במיתה בידי שמים נתכפר לו).

[אך ראה ראב"ד (על התורת כהנים, ויקרא דבורא דחובה פ"ט, פרשה יא, ח) שכתב חומרה בכל אחד מהם שאין בחבירו. וראה בפתיחה כוללת לפרי מגדים (או"ח חלק ג אות יח) שהביא שבקרנן אהרון (ויקרא על הפסוק "ונרצה לו", ובצידה לדרך הביאו) שכתב שמיתה בידי שמים חמורה מכרת].

20. ד"ה אף יום הכיפורים.

ואולי יש לומר הביאור בזה ובפשטות:

הגם ד"קם ליה בדרכה מיניה" חידוש הוא, מ"מ ס"ל לרש"י (בדעת רבי נחוניא בן הקנה) דאין לחלק כלל בין המיתות, מפני שסוכ"ס החוטא מת. דהחילוק בין מיתת בי"ד למיתה בידי שמים וכתר אינו במהות העונש, והיינו מיתת החוטא, אלא רק בפרטים שוליים (עכ"פ לגבי מהות העונש): באופן ובזמן שמקבל את המיתה (ע"י בי"ד של מטה או ע"י בי"ד של מעלה, באיזה גיל, אם גם זרעו נענשין²¹).

ומכיון שנתחדש לנו דין "קם ליה בדרכה מיניה" לגבי מיתת בי"ד, יש מקום ללמוד מסברא שהוא הדין נמי לגבי שאר המיתות, שהרי שווים הם לגבי מהות העונש, והיינו מיתת החוטא²².

באם כנים הדברים, יש אולי לבאר סברות פלוגתת ת"ק ורבי נחוניא בן הקנה האם ילפינן מסברא שהוא הדין נמי לגבי שאר מיתות:

ת"ק ס"ל: מכיון שדין "קם ליה בדרכה מיניה" חידוש הוא ו"אין לך בו אלא חידוש", והיינו שנתחדש דין "קם ליה בדרכה מיניה" רק במיתת בי"ד אין מקום ללמוד בסברא גם שאר מיתות, דסוכ"ס שאר מיתות קלים יותר ממיתת בי"ד, ומניין לנו אפוא שגם במיתה הפחות חמורה ממיתת בי"ד (והיינו כרת ומיתה בידי שמים) אמרינן "קם ליה בדרכה מיניה"?

משא"כ רבי נחוניא בן הקנה ס"ל, דהגם ש"קם ליה בדרכה מיניה" חידוש הוא, ו"אין לך בו אלא חידוש", מ"מ יש ללמוד בסברא גם שאר מיתות, דסוכ"ס מצאנו שמיתה (בידי בי"ד) פוטרת מממון. ומה ששאר מיתות קלים יותר ממיתת בי"ד, אין זה במהות העונש (שנענש במיתה), אלא בדברים שוליים לגבי מהות העונש וכדלעיל.

ה.

ההכרח דאין לפרש כן ברש"י ומה שיש לבאר

אלא שלפי הנ"ל (דרש"י מבאר את דברי רבי נחוניא בן הקנה שאף כרת פוטר ממון משום ד"חיוב נפש הוא זה") צריך ביאור:

א. איך אפשר לקרוא את קושיית הגמ' "מאי טעמא דרבי נחוניא בן הקנה?", הרי לפי דברי רש"י המובאים קודם לכן, הקושיא מעיקרא ליתא?!

21. ראה לעיל הערה 19.

22. ואכן מצאנו להדיא מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חלק ל"ח ע' 67), שיש ללמוד מסברא שגם מיתה בידי שמים (וכרת) פוטר מממון, הגם שהמקור של דין "קם ליה בדרכה מיניה" מיירי במיתת בי"ד. וז"ל (ההדגשים במקור):

"ע"פ פשוטו של מקרא אין מקום לחלק בין מיתה בידי אדם למיתה ביד שמים, שהרי הסברא ד"קם ליה בדרכה מיניה" היא בשניהם, כי גם מיתה בידי שמים היא "רבא מיני".

ולכא' ביאור הדברים הוא (דהרי יש להקשות איך ניתן ללמוד מסברא שגם מיתה (כרת או מיתה בידי שמים) הקלה יותר ממיתת בי"ד, פוטרת ממון, הרי "אין לך בו אלא חידוש" וכדלעיל): סוכ"ס מצאנו שמיתה פוטרת ממון, וא"כ מה לי מיתה בידי אדם או מיתה בידי שמים וכפי שנתבאר בפנים.

ב. מדוע אביי ורבא מחפשים מקור כדי להרחיב את דין "קם ליה מדרבה מיניה" גם לגבי כרת (ומיתה בידי שמים), ולא מבארים את שיטת רבי נחוניה בן הקנה שלומד זאת מסברא וכדלעיל??

והנראה, דמשום קושיות הנ"ל, צריך לבאר את דברי רש"י "חייב נפש הוא זה" באופ"א:

עד כה נתבאר שכוונת רש"י (במילים "חייב נפש הוא זה") היא להסביר מה טעמו של רבי נחוניה בן הקנה. ולחומר הקושיות הנ"ל, נראה לומר שכוונתו היא רק לתת הגדרה (ולא הסבר), הגדרה היוצאת מדברי רבי נחוניה בן הקנה, והיינו שמדברי רבי נחוניה בן הקנה נמצא שמיתה פוטרת מממון, ומכיון שאף כרת "חייב נפש הוא זה" לכן "פטור מן התשלומין".

לפי זה צריך לומר, שגם רבי נחוניה בן הקנה ס"ל שאין להרחיב דין "קם ליה מדרבה מיניה" מסברא (לבד), וכמו שנתבאר לעיל (בשיטת ת"ק) דסוכ"ס מיתת בי"ד חמורה יותר (אמנם בפרטים ולא במהות, אך בסה"כ היא חמורה יותר).

ועפ"ז, שאין להרחיב דין "קם ליה מדרבה מיניה" מסברא אלא צריך מקור, א"ש קושיית הגמ' "מאי טעמא דרבי נחוניה בן הקנה?", והטעם שאביי לומד דווקא מ"אסון" "אסון", ורבא שמצא מקור לכך שכרת - החמור יותר ממיתה בידי שמים - פוטר ממון, מ"מ סובר שמיתה בידי שמים אינה פוטרת ממון, שהרי השכל הפשוט מחייב בממון, ורק היכא שמוכרחים לומר "קם ליה בדרבה מיניה" נאמר דין זה²³.



23. אך עדיין יש לעיין, דהרי בלקו"ש (ראה לעיל הערה 22) הובא בהדיא שיש ללמוד מסברא דין "קם ליה בדרבה מיניה" גם לגבי שאר מיתות. והגם שאפשר לבאר סברא זו (וכדלעיל בהערה שם), מ"מ צריך ביאור מנ"ל לגמ', לאביי ורבא, דאי"ז סברת רבי נחוניה בן הקנה??

ואולי סברא זו נכונה רק "ע"פ פשוטו של מקרא" כמו שמדגיש שם בלקו"ש, ושמא רבי נחוניה בן הקנה שיטת לימודו לא היתה "ע"פ פשוטו של מקרא" (ועכ"פ כך ס"ל לסתמא דגמ', אביי ורבא) וצ"ע.

שקן"ט בדברי רב חסדא יהרגו ואל יחתמו שקר

הצעת הסוגיא "אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר" / פשט דברי רב חסדא ומה שצ"ע / דברי רב חסדא אינם מדינא אלא מידת חסידות / פרש"י בדברי רב חסדא ובירור שיטתו / דברי ה"איכא דאמרי" וביאור דבריהם ושיטת רש"י / הטעם ששאר הראשונים לא ביארו כה"איכא דאמרי" / הטעם שה"איכא דאמרי" ביארו באופ"א

הת' השליח שמואל שי' סויסא
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא "אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר"

שנינו במסכתין: "תנו רבנן אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים נאמנים". נחלקו ר"מ וחכמים בשטר שאינו מקוים² הנמצא ביד המלוה³ ובאו עדים ואמרו "כתב ידינו זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו".

ר"מ ס"ל "אין נאמנים לפוסלו", דהיינו שאין בכח העדים לפסול את השטר. וחכמים ס"ל "נאמנים" לפסול את השטר.

ודנה הגמ' בשיטת ר"מ שאין העדים יכולים לפסול את השטר, מהי הסברא בכך, הרי יש להם "פה שאסר"? ובלשון הגמ': "בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לר' מאיר מ"ט"?

מעירה הגמ': "בשלמא פסולי עדות מלוה גופיה מעיקרא מידק דייק ומחתם, קטנים נמי כדרשב"ל דאמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול, אלא אנוסין מ"ט"?

1. יח, ב.

2. בהו"א דגמ'. אך במסקנא לחלק מהשיטות נחלקו במקרה אחר (ראה רש"י יט, ב ד"ה אין המלוה צריך לקיימו) ואכ"מ.
3. כך פשטות הסוגיא שהדיון הוא במלוה ולוה לגבי שטר הלוואה ולא במוכר ולוקח לגבי שטר מכירה וכיו"ב (ראה בהמשך הגמ' "מלוה גופיה וכו'"). וכן ברש"י (יט, א ד"ה אין המלוה צריך לקיימו) שכתב "במודה לוה שכתבו קאמר" והיינו שעסקינן בדין ודברים בין המלוה ללוה. וכן בתוס' (ד"ה מלוה גופיה). הגם שלכאור' הדין אמת גם בדין ודברים בין מוכר ולוקח לגבי שטר מכירה (ראה ברש"י ד"ה בשלמא פסולי עדות), ואכ"מ).

4. ראה רש"י ד"ה אין נאמנים לפוסלו.

כלומר, לגבי טענת העדים ד"פסולי עדות היינו" וד"קטנים היינו" אפשר לבאר את שיטת ר"מ מדוע אין העדים נאמנים לפסלו, דהגם שיש להם "פה שאסר" מכל מקום יש כנגדם "חזקה" הגוברת על כח "הפה שאסר"⁵ ולכן "אין נאמנים לפוסלו".

אך לגבי טענת העדים ד"אנוסים היינו" מדוע ר"מ ס"ל ד"אין נאמנים לפוסלו" הרי יש להם "פה שאסר", ואין כנגדם "חזקה"?

מביאה הגמ' את תירוצו של רב חסדא: "אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר". פי', ר"מ סובר, שעדים שאמרו שחתמו בשקר, הגם שהיו אנוסים מחמת נפשות, מ"מ מפני שמושימים עצמם רשעים שהרי דין הוא ש"יהרגו ואל יחתמו שקר", אי אפשר לקבל את דבריהם⁶.

ודוחה רבא את דבריו: "אמר ליה רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו".

והנה בפשטות השקו"ט בין רב חסדא לרבא קשה להבנה ודורשת ביאור וכדלקמן. וננסה בפלפול שלפנינו לבאר היטב מה השקו"ט בין רב חסדא לרבא, ונראה, שבאופן כללי נאמרו בראשונים שתי דרכים, ננסה לבאר כל דרך ולעלות את הקשיים שבה, ובעיקר לנסות לבאר את שיטת רש"י בסוגיא זו.

ב.

פשט דברי רב חסדא ומה שצ"ע

והנה לכא' פשטות דברי רב חסדא שאמר "קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר", הוא שרב חסדא בא לומר מהו הדין לפי ר"מ. כלומר, ר"מ סובר שע"פ ההלכה על האדם למסור את נפשו ולא לחתום שקר⁷.

5. ביאור הדברים מהי בדיוק אותה חזקה ועוד, ראה ברש"י (ד"ה בשלמא פסולי עדות. ד"ה אא"כ נעשה בגדול) ובתוס' (ד"ה קטנים נמי כדרשב"ל) ובעוד ראשונים כאן. ואכ"מ.

6. וחכמים ס"ל ד"החזקה" אין בכוחה לגבור על "הפה שאסר" (ראה בתוס' ד"ה חזקה אין כו') אך ראה ברשב"א (ד"ה קטנים נמי) בתי' הא' (לגבי "קטנים היינו". ולכא' הוא הדין גם לגבי פסולי עדות, ויל"ע) שחכמים ס"ל דאין כאן חזקה. ויש לעיין מהי שיטת רש"י בנידון זה ואכ"מ.

7. ראה רש"י ד"ה יהרגו ואל יחתמו שקר.

8. כשעדים מעידים מעשה רשע, ראה ברעק"א (יח, ב ד"ה שם אבל כו') שכתב ד"כללא דא"א מע"ר . . דהבי"ד אין שומעין לדבריהם שעשו כך וכך". וראה בהמשך הדברים בהגהה (ד"ה וחשבתי לומר) שלשיטת רש"י (איך שביארה ר' שלמה איגר) הבי"ד שומעים את דבריהם אך לא בתורת עדות אלא רק בתור כח של "פה שאסר" ומ"מ אין נאמנים מפני ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" אפי' עם כח של "פה שאסר" עיי"ש, ואכ"מ.

9. ומכח קושיא זו, מסקנא דמילתא היא "אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב דא"ר הונא אמר מרב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו". ואכ"מ.

10. ולפי"ז פלוגתת ר"מ וחכמים האם נאמנים (לגבי טענת העדים "אנוסים היינו"), בפשטות נובעת ממחלוקתם לגבי האם יהודי צריך למסור את נפשו ולא לחתום שקר, וכן מדויק לכא' מדברי רב חסדא "קסבר ר"מ עדים וכו'", והיינו

אולם לפי זה, דברי רבא אינם מחוורים כלל. דהנה רבא משיב לרב חסדא "השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון", ומביא הוכחה לכך: "דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד".

ולפי המבואר לעיל שפשטות דברי רב חסדא הם שר"מ סובר שמן הדין "יהרגו ואל יחתמו שקר". מה עונה לו רבא "השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון". דזה אינו לפי ר"מ, דלפי ר"מ אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו "יהרגו ואל יחתמו שקר" ולכן אינם נאמנים לומר "אנוסים היינו מחמת נפשות"!!

ולאידך גיסא, אם כ"ע סוברים כמו "אמר מר" ד"אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד", איך אמר רב חסדא "קסבר ר"מ . . יהרגו ואל יחתמו שקר"!!

ג.

דברי רב חסדא אינם מדינא אלא מידת חסידות

מכח קושיות אלו, מצאנו לכמה וכמה מהראשונים שהוצרכו לבאר את דברי רב חסדא באופן אחר. והיינו שפשטות דברי רב חסדא הם מן הדין, אך לחומר הקושיא הנ"ל, נאלצו¹² הראשונים הנ"ל לפרש שרב חסדא אינו מתכון שזהו החיוב ההלכתי אליבא דר"מ אלא רק משום מדת חסידות. וכה הם דברי הרמב"ן¹³:

"הא דאמר רב חסדא וכו' ה"ק אף על גב דקיי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וג"ע ושפיכות דמים, מ"מ דינא הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ומדת חסידות היא ואי לא עבדי הכי משוו נפשיהו כרשיעי וקסבר רבי מאיר אפילו בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד"^{14, 15}.

דחכמים פליגי בזה.

11. וכמו שאכן הקשו הרבה מהראשונים על הבנה זו, וכדלקמן בפנים ובהערות.

12. כמו שיראה למדייק בלשונותיהם של הראשונים, ראה בהערה 15.

13. על אתר ד"ה הא דאמר רב חסדא וכו'.

14. מדבריו נראה (וכן מדברי הרשב"א (הובא לקמן בהערה 15) ועוד) שאכן לפי מידת חסידות נכון למסור את הנפש כדי לא לחתום שקר (גם לפי דעת רבא). אך ראה בריטב"א כאן (ד"ה עדים שאמרו להם וכו') שכתב וז"ל: "לאו למימרא שיהא מדת חסידות בדבר דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג אין לו ליהרג ומתחייב [ב]נפשו הוא אם נהרג וכו'". ועד"ז בר"ן (ד"ה אלא אנוסין מ"ט וכו') וז"ל: "שהרי משום מדת חסידות אין אדם מחויב למסור עצמו למיתה וכו'".

[ואולי נראה שחלוקים הם (הריטב"א והר"ן) דלריטב"א שכתב "אין לו ליהרג ומתחייב [ב]נפשו" - אסור למסור את הנפש כדי לא לחתום בשקר. משא"כ לר"ן שכתב "משום מדת חסידות אין אדם מחויב למסור עצמו וכו'" - אין בכך מידת חסידות אבל לאו בהכרח שזה אסור, ויל"ע ואכ"מ].

ולעיהר דהרא"ה כאן (ד"ה אלא אנוסין מאי טעמא וכו') רוח אחרת היתה עמו בליבון ופי' סוגיא זו [שכוונת רב חסדא הוא משום ה"נוהג שבעולם שכל כך מכוער בעיניהם עדות שקר, שהיו מוסרין עצמן למיתה קודם שיעידו עדות שקר", ואי"ז משום מידת חסידות (כמו מפורש שם בדבריו ששולל את הפי' של מידת חסידות עיי"ש)] אך אכ"מ.

15. ועד"ז ברשב"א כאן (ד"ה קסבר ר' מאיר וכו'): "פי' לאו מדינא קאמר אלא מדת חסידות שנו כאן וכיון שמשמים עצמם כדלא חסידים לא מהימני".

ולפי"ז הא ד"קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר" אינו משום החיוב המוטל על העדים, אלא משום שכך העדים בוחרים להתנהג משום מידת חסידות¹⁶.

ובכך מתורץ ממילא מה שהקשנו לעיל:

מכיון שגם רב חסדא מסכים שהדין הוא כמו "אמר מר" ד"אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד", אלא שהוא טוען שס"ל לר"מ שבכלל הדין ד"אין אדם משים עצמו רשע" נכלל גם מידת חסידות¹⁷.

ולפי"ז אתי שפיר דחיית רבא, האומר לרב חסדא: הרי גם אתה מודה לי ד"השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון" וא"כ "השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו"?!

ד.

פרש"י בדברי רב חסדא ובירור שיטתו

והנה רש"י על אתר¹⁸ פי' דברי רב חסדא וז"ל: "הלכך כי אמרי נמי אנוסים היינו מחמת נפשות משונו נפשיהו רשעים".

לכאור' מדבריו אלו אין אפי' רמז שרב חסדא התכוון למידת חסידות. ויתירה מזו: מכיון שפשטות דברי רב חסדא הם מן הדין (כדלעיל), הנה, אם ס"ל לרש"י שכוונת רב חסדא אינה מן הדין (לחומר קושיות הנ"ל) היה לו לפרש כך להדיא (וכמו שאכן פירשו הראשונים הנ"ל).

נמצא, ששיטת רש"י היא שדברי רב חסדא הם כפשוטם ממש, והיינו שרב חסדא טוען שלפי ר"מ "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו [והדין הוא:] יהרגו ואל יחתמו שקר".

דברי רב חסדא "יהרגו ואל יחתמו שקר" נראה ממש שכוונתו מן הדין, דהרי בדבריו אין שום רמז לכאור' שהוא רק משום מידת חסידות. אלא שהראשונים הנ"ל (ועוד) נאלצו לבאר את דברי רב חסדא שלא ממש כפשוטם לחומר הקושיות הנ"ל. ואכן שמדייקים בדברי הראשונים נראה כך. דהנה הרמב"ן כתב "הא דאמר רב חסדא וכו' ה"ק וכו'" והיינו שכך הוא בא לומר, ולא שזה ממש פשט הדברים. וכן בדברי הרשב"א הנ"ל "פי' לאו מדינא קאמר וכו'", והיינו שזה הפי' שצריך לתת לדברי רב חסדא ולא שזה פשט הדברים לגמרי, וראה לקמן בפנים אות ו.

16. ולהעיר מלשון הרמב"ן הנ"ל "דינא הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ומדת חסידות היא". ולכאור' מה הפשט "דינא הוא" אם זה רק "מדת חסידות"?!

בפשטות יש לבאר: על פי דין אין חיוב כלל למסור את הנפש על כך, אך יהודי שקיבל על עצמו להתנהג לפנים משורת הדין, מחויב הוא (מחמת מצבו הרוחני) למסור נפשו בזה (וכמו שמצינו בכמה מקומות הלכות לירא שמים, בעל נפש ולת"ח וכיו"ב) ויל"ע.

ואולי כוונתו לאפוקי מדברי הריטב"א (הובא לעיל הערה 14) הסובר שאין זה מן הדין כלל, דהיינו שאין לכך מקום אפילו במידת חסידות דוהו היפך הדין (או אפילו לאפוקי רק מדברי הר"ן (הובא בהערה שם) שאין חיוב ממידת חסידות. משא"כ לרמב"ן הדין מרשה ומסכים למסור את הנפש משום מידת חסידות. וצ"ע.

17. ולפי"ז נחלקו ר"מ וחכמים האם נכלל בדין "אין אדם משים עצמו רשע" גם מידת חסידות. וזה מדויק מדברי רב חסדא "קסבר ר"מ עדים וכו'". וכן הוא להדיא בדברי הרמב"ן הנ"ל "וקסבר רבי מאיר אפילו בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד". וק"ל.

18. ד"ה יהרגו ואל יחתמו שקר.

ואכן מצאנו שכך הבין הריטב"א על אתרי בדברי רש"י, וז"ל: "פירש"י ז"ל הילכך כי אמרו שלא נהרגו משו נפשיהו רשעים, ונראה מדבריו ז"ל דלר"מ דינא הוא שיהרגו"²⁰.

אלא שלפי"ז הדרו ב' קושיות דלעיל²¹: (א) מה א"ל רבא "אמרין להו זילו חתומו ולא תתקטלון". דזה אינו לפי ר"מ?! (ב) ולאידך אם כ"ע ס"ל "אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד", איך אמר רב חסדא "קסבר ר"מ... יהרגו ואל יחתמו שקר"? וא"כ צריכים אנו ליישב ולבאר שקן"ט רב חסדא ורבא אליבא דרש"י.

ה.

דברי ה"איכא דאמרי" וביאור דבריהם ושיטת רש"י

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים. הרמב"ן הנ"ל, לאחר שהביא הביאור שכוונת רב חסדא היא למידת חסידות, הביא ביאור אחר וז"ל: "ואיכא דאמרי דרב חסדא אמר קסבר רבי מאיר מדינא נמי יהרגו ואל יחתמו שקר, לפי שנמצא בברייתא חיצונית שלשה דברים אין עומדים בפני פיקוח נפש ואלו הן ע"ז וג"ע וש"ד רבי מאיר אומר אף הגזל".

ולפי"ז אולא לה הקושיא הב', דמה שאמר מר ד"אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד", זה אינו לפי ר"מ ד"רבי מאיר אומר אף הגזל"²². ולכן שאומרים העדים "אנוסים היינו מחמת נפשות" הם משימים עצמם רשעים ואי אפשר לקבל עדותם, וזהו סברת ר"מ ש"אין נאמנים לפוסלו".

19. ד"ה עדים שאמרו להם וכו'.

20. ולהעיר שהר"ן כאן (ד"ה אלא אנוסין מ"ט וכו') לא הבין כן בדברי רש"י, שכתב וז"ל: "פרש"י ז"ל דמשום מדת חסידות קאמר, כלומר דנוח לו לאדם שימסור עצמו למיתה ואל יחתום דבר שקר".

אך דבריו צריכים עיון: איך אפשר לומר שזה כוונת רש"י בעוד שלכאור' אין לכך אפי' רמז בדבריו וכלדעיל בפנים. ואולי צריך לומר לחומר הקושיא: אין כוונת הר"ן לפרש דברי רש"י כמו שהם לפנינו, אלא לצטט דברי רש"י (כמו שהיה לפניו).

וייתכן שזה ממש דבריו, שהרי כתב "פרש"י ז"ל דמשום מדת חסידות". ולא "נראה מדבריו" (כדברי הריטב"א הנ"ל) וכיו"ב.

ולפי"ז כוונת המשך דבריו, שלאחר שהביא את דברי רש"י, מוסיף את הפירוש שלו בדברי רש"י "כלומר דנוח לו לאדם וכו'" [אך אינו מוכרח כי ייתכן שגם ה"כלומר דנוח וכו'" הוא המשך ציטוט רש"י].

21. כמו שאכן מיד מקשה הריטב"א הנ"ל על פי' רש"י ז"ל: "וזה תימה גדול (א) מהיכן שמעינן ליה לר"מ הא, דהא להדיא אמרין בכל דוכתא לדברי הכל שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וג"ע וש"ד. (ב) ותו דא"כ מאי האי דמהדרין דאילו אתו לקמן אמרין להו זילו וחתומו ולא תקטלו".

ובפנים הוצגו הקושיות באופן הפוך, מפני שהקושיא מדברי רבא נובעת מפשט דברי הגמ' כאן, משא"כ הקושיא הב' נובעת מידע כללי. וק"ל.

22. לפי המבואר כאן מתחדש ש"אף על הגזל" אינו רק שצריך למסור נפש כדי לא לגזול ממון חבירו, אלא אפילו שלא לחתום בשטר הלוואה שהוא מזויף צריך למסור נפש.

והחידוש בכך הוא: (א) לא בטוח שהמלווה אכן יטרוף, דאפשר שיאבד השטר או שיעשה תשובה וכיו"ב. (ב) גם אם המלווה אכן יגבה בשטר זה בפשטות הוא הגזלן והם רק סייעו ולא גזלו בידיים. וצ"ע.

ובנוגע לקושיא הא', ממשיך הרמב"ן הנ"ל וז"ל: "ורבא אמר אנן ודאי קי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא שלשה אלו בלבד".

לכאור' אין זה מבאר כלל, דמה בכך ש"אנן ודאי קי"ל" לא כר"מ, הרי ר"מ ס"ל שבכך משימים עצמם רשעים, ורב חסדא בא כדי לבאר את שיטת ר"מ ולא אליבא דהילכתא שהיא לא כר"מ?²³

ואכן אלו דברי הריטב"א הנ"ל שכתב לדון בשיטת רש"י והעלה "וכ"ת דלרבנן הוא דאמרינן הכי [היינו, "אילו אתו לקמן וכו'"] ולא אליבא דר"מ, ובכך מיושבת הקושיא הא'. אך מיד דחה "וכי מדרבנן נותיב לר"מ"?!

ולכן הוצרך הרמב"ן להוסיף "ודילמא אתא קמי בי דינא דס"ל כרבנן ואורו ליה הכי"²³.

ואולי ביאור הדברים כך הם:

רב חסדא ורבא ס"ל שלפי ר"מ "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר" מדינא, ולכן טוען רב חסדא שאי אפשר לקבל את דברי העדים האומרים "אנוסים היינו מחמת נפשות" מפני שמעידים על עצמם שעשו מעשה רשע.

מ"מ "אמר ליה רבא, השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי", "לקמן" היינו לפני בי"ד הפוסק דלא כר"מ אלא כחכמים, "אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד". "השתא דחתמו אמרינן להו", היינו בי"ד דר"מ, "אמאי חתמיתו", ולכן אינכם נאמנים לטעון "אנוסים היינו מחמת נפשות" מפני שאתם מעידים שעשיתם מעשה רשע?!

היינו, איך ר"מ אומר "אין נאמנים לפוסלו" על כל העדים, הרי ייתכן שהעדים הגיעו לפני בי"ד של חכמים והורו להם שעליהם לחתום ולא למסור נפש, וא"כ אינם מעידים כלל שעשו מעשה רשע בכך שחתמו, אדרבה מעידים שצייתו בקול דברי חכמים?!

באם כנים ונכונים הדברים, יש לומר שכך למד רש"י את השקו"ט בין רב חסדא לרבא, והרווח בכך הוא שדברי רב חסדא מתפרשים כפשוטם ממש²⁴.

ו.

הטעם ששאר הראשונים לא ביארו כה"א כא דאמרי"

אך הנה לאחר שהרמב"ן הביא את הפי' של ה"איכא דאמרי" שכוונת רב חסדא שמדינא צריכים העדים למסור את הנפש העיר "ולאו מילתא היא".

ולכאור' כשמתבוננים בשני מהלכים אלו – מהלך א: כוונת רב חסדא היא שרק משום מידת חסידות

23. ועד"ז הוא ברשב"א הנ"ל.

24. איברא שלפי המתבאר בפנים, קצת צ"ע איך סתם רש"י בפירושו בדברי רבא, דלכאור' דברי רבא צריכים ביאור ופירוש וכפפנים.

"יהרגו ואל יחתמו שקר" ו"אמר ליה רבא" שסוכ"ס הדין הוא שאינם צריכים למסור את הנפש. מהלך ב: כוונת רב חסדא היא שמדינא צריכים למסור את הנפש ו"אמר ליה רבא" שהרי קיימים בי"ד שאינם בדעת ר"מ – נראה שהמהלך הב' הוא יותר חלק בדברי רב חסדא וכדלעיל בריש הדברים שפשט דברי רב חסדא הם מדינא ולא משום מידת חסידות, וא"כ מדוע הרמב"ן כתב "ולאו מילתא היא" איזה חסרון יש במהלך זה?!

והנה הרשב"א כאן²⁵ הביא את ה"איכא דאמרי" הנ"ל והעיר על כך, וז"ל:

"ואינו מחזור דרב חסדא טעמיה דר' מאיר קא מפרש ולדידיה הא סבירא ליה דמשוו נפשיהו בהא רשיעי, ומאי קא מהדר ליה רבא דילמא אתו קמי בי"ד דאורו להו להתירא והא ר' מאיר לא חייש להכי".

אך לכאור' על כך כבר ענינו: הגם שר"מ עצמו פוסק שלחתום בשקר אפי' באונס נפשות זה מעשה רשע, מ"מ ר"מ יודע שקיים בי"ד של חכמים והם אינם פוסקים כמוהו אלא פוסקים (להיפך) שיחתמו ולא יהרגו, וא"כ איך הוא משים את העדים שמעידים לפניו "אנוסים היינו מחמת נפשות" כרשעים, הרי דילמא חתמו משום דברי חכמים! וצ"ע.

והוסיף הרשב"א הנ"ל עוד הערה על ה"איכא דאמרי" הנ"ל וז"ל: "ועוד דלישנא דגמ' לא משמע הכי".

לכאור' מהי כוונתו, איזה חסרון יש בלשון הגמ' לפי דרך זו, ואדרבה כפי שנתבאר לעיל שלכאור' פשוטות דברי רב חסדא הם כמהלך זה ולא כהמהלך שרב חסדא התכוון משום מידת חסידות²⁶!

ואולי כוונת דברי הרמב"ן "ולא מילתא היא" וכן דברי הרשב"א "דלישנא דגמ' לא משמע הכי" היא, דהגם שמפשט דברי רב חסדא נראה כהמהלך של ה"איכא דאמרי" מ"מ מדברי רבא "לא משמע הכי".

דהנה, רבא בריש דבריו – "השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון" – קאי אבי"ד דרבנן (הסוברים שרק בג' דברים נאמר יהרג ואל יעבור), ואילו בסוף דבריו – "אמרינן להו אמאי חתמיתו" – קאי אבי"ד דר"מ.

ולכאור' זה דוחק גדול: א. הרי אם רבא מסכים לדברי רב חסדא שלפי ר"מ "יהרגו ואל יחתמו שקר" אלא שסוכ"ס איכא לבי"ד דרבנן, מדוע רבא לא אומר כן את הדברים באופן מפורש?

ב. לכאור' הכרחי שרבא ישנה בסוף דבריו ולומר במקום "אמרינן להו" – שבלשון זה השתמש בתחילת דבריו ("אמרינן להו זילו חתומו וכו'") שאז זה נסוב על שיטת חכמים שכך אכן פוסקים – "בי"ד דר"מ יאמר להו" וכיו"ב, שהרי רבא ורב חסדא עצמם וודאי ס"ל כחכמים²⁷ ואיך אומר רבא "אמרינן להו" דמשמע שרבא ורב חסדא יאמרו להם כן?!

25. ד"ה קסבר ר' מאיר וכו'.

26. והרי הרשב"א למד שדברי רב חסדא הם לא מדינא אלא משום מידת חסידות (ראה לעיל הערה 15).

27. וכמו שאכן הובא ברמב"ן לעיל "ורבא אמר אנן ודאי קי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא שלשה אלו בלבד".

אך לפי המהלך הא' שכוונת רב חסדא היא משום מידת חסידות, א"ש, דהרי כל דברי רבא נסובים לגבי אותו בי"ד, הסוברים שאין חיוב ליהרג ולא לחתום.

ואולי אכן זוהי כוונת דברי הרמב"ן "ולא מילתא היא" וכן דברי הרשב"א "דלישנא דגמ' לא משמע הכי" היא, דהגם שמפשט דברי רב חסדא נראה כהמהלך של ה"איכא דאמרי" מ"מ מדברי רבא "לא משמע הכי".

ז.

הטעם שה"איכא דאמרי" ביארו באופ"א

ובשיטת ה"איכא דאמרי" וכן נראה שלמד רש"י (כפי שהתבאר לעיל), יש לומר שהעדיפו ללמוד את דברי רב חסדא כפשטות הדברים ולא להעמיס בו שכוונתו רק משום מידת חסידות.

ובנוגע לדוחק בדברי רבא, אפשר שהעדיפו את הדוחק בדברי רבא שהרי סוכ"ס אפשר לתת פירוש לדברי רבא, משא"כ מה שמציעים שאר הראשונים לומר בדברי רב חסדא נראה להם מופרך יותר²⁸.

ולהוסיף: לפי הראשונים הנ"ל לא מבואר (לגמרי עכ"פ) מהי סברת רב חסדא, דהגם שמשום מידת חסידות "יהרגו ואל יחתמו שקר" סוכ"ס אין זה הדין וכמו שאכן מקשה לו רבא.

משא"כ לפי ה"איכא דאמרי", אדרבה, להיפך, רב חסדא הוא ההיגיון הפשוט, שמכיון שלפי ר"מ "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר", לכן "אין נאמנים לפוסלו" דאינם נאמנים להעיד שעשו מעשה רשע וחתמו. משא"כ רבא מגיע עם סברא חדשה שר"מ צריך לכאור' להתחשב בכך שבמציאות איכא בי"ד דרבנן.



28. אלא שזה גופא דורש ביאור מהי העדיפות בדוחק דברי רבא על פני הדוחק בדברי רב חסדא. וצ"ע.



בענין "מתקנת עזרא ואילך אין בי"ד קבועין אלא בשני וחמישי"

סוגיית הגמ' בענין זמן ישיבת בתי דינין, וקושיות התוס' על כך / תירוץ ר"ת על קושיות התוס' / שיטת רש"י בזמן ישיבת הבי"ד קודם תקנת עזרא, ומה שיש להקשות על דבריו / תירוץ ר"י על קושיות התוס' / בי"ד שבעיר אחת נשארו קבועים בכל יום / ישיבת הבי"ד שבעיר אחת אף היא אינה אלא בשני וחמישי / קושיית הרשב"א ומה שכתב לתרץ בכך, ומה שיש להקשות על דבריו / קושיא נוספת בביאור הרשב"א הנ"ל / קושיא נוספת על דברי הרשב"א הנ"ל / ביאור הב' ברשב"א ותירוץ הקושיות הנ"ל ע"פ ביאור זה / סיכום השיטות בישיבת הבי"ד קודם ולאחר תקנת עזרא

הח' יוסף יצחק שי' דייצעס
בוגר הישיבה

א.

סוגיית הגמ' בענין זמן ישיבת בתי דינין, וקושיות התוס' על כך

שנינו במשנה בריש מסכתין: "בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה ליום החמישי, שפעמים בשבת בי"ד יושבין בעיירות ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבי"ד".

כלומר¹, תקנו חכמים שלא תנשא בתולה אלא רק ביום רביעי בשבת, וטעם הדבר הוא, שאחת מן התקנות שתקן עזרא היא שיהיו בי"ד יושבים לדון בעיירות ביום השני ויום החמישי, ולכן תקנו חכמים שתנשא הבתולה ביום הרביעי דוקא, כדי שאם יהיה לבעל טענת בתולים ילך מיד למחרת לבי"ד לטעון עליה בעוד כעסו עליה, שאם תנשא ביום שאין הבי"ד פתוח לאחריו, יש לחוש שמא יתפייס ותתקרב דעתו ויקיימנה תחתיו, ויש לחוש שמא זינתה תחתיו ואסורה היא עליו².

1. ב, א.

2. נתפרש ע"פ רש"י על המשנה ד"ה בשני ובחמישי.

3. ואע"פ שבי"ד יושבים לדון אף ביום ב', וא"כ לכאורה יכולה בתולה להינשא באחד בשבת שאם יהיה לו טענת בתולים ישכים למחרת לבי"ד, על כך ביארו בגמ' לקמן, ש"שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהיה טורח בסעודה ג' ימים", והיינו שיטרח הבעל בסעודת החתונה שלושה ימים, ואם תנשא באחד בשבת לא יוכל הבעל לטרוח ג' ימים בסעודה, שהרי ביום השבת אינו יכול לטרוח בסעודה לכך לא תנשא בתולה אלא רק ביום הרביעי שיש לבעל אף שלושה ימים קודם לכן לטרוח בסעודת הנישואין ע"ש.

ובהמשך לזה אמרו בגמ': "א"ר שמואל בר יצחק לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך שאין בי"ד קבועין אלא בשני וחמישי, אבל קודם תקנת עזרא שבי"ד קבועין בכל יום ויום, אשה נשאת בכל יום". והקשו בגמ' על מימרא זו: "קודם תקנת עזרא מאי דהוה הוה?", הכי קאמר אי איכא בי"ד דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום".

כלומר, ר"ש בר יצחק בא ללמדנו, שמכיוון שכל הסיבה לכך שבתולה נשאת ליום הרביעי היא כדי שאם יהיה לבעל טענת בתולים יוכל ללכת מיד למחרת לבי"ד שלא פתוח בכל יום אלא רק בשני וחמישי, הנה לפי זה קודם תקנת עזרא שהיו בי"ד קבועים לשבת ולדון בכל יום הייתה אשה נשאת בכל יום, וא"כ ה"ה לאחר תקנת עזרא, אם יש בי"ד שקבועים לשבת ולדון בכל יום בתולה נשאת באותו מקום בכל יום, משום שבכל יום שתנשא יוכל הבעל ללכת למחרת לבי"ד אם יהיה לו טענת בתולים⁵.

והנה, במסכת בב"ק⁶ מוזכרת ג"כ תקנת עזרא שבי"ד יהיו יושבים לדון בעיירות בימי שני וחמישי, אך שם לא מוזכר מה היה קודם תקנת עזרא, ואילו כאן בגמ' אמרו שקודם תקנת עזרא היו בי"ד קבועין בכל יום.

4. ג, א.

5. ולהעיר שהתוס' (לקמן ג, א. ד"ה אשה נשאת בכל יום) כתבו, שגם במקום שבי"ד יושבים לדון בכל יום, אעפ"כ אלמנה לא תנשא אלא ביום חמישי, ומשום (לקמן ה, א.), ש"שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלוש ימים", ואגב טעם זה הוסיפו חכמים טעם נוסף לכך שתנשא אלמנה ביום חמישי, כדי שתבעל ביום שישי שנאמר בו ברכה לאדם (לקמן בגמ' שם) אבל בבתולה שאין בה הטעם של "שקדו חכמים" . . . שיהא שמח עמה שלוש ימים (עי"ש בתוס' הטעם), א"כ משום ברכה לחוד לא היו קובעים יום מיוחד להינשא, ולכן במקום שיושבים בי"ד לדון בכל יום בתולה נשאת בכל יום.

[והנה ברא"ש כאן (סימן ג) הוסיף, שלאחרי שהוסיפו בגמ' בטעם הדבר שלא תנשא אלמנה אלא ביום חמישי שהוא כדי שתבעל בשישי שנאמרה בו ברכה לאדם, הנה מעתה אפילו כאשר לא שייך הטעם של "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלוש ימים", וכגון באדם בטל או יו"ט שחל להיות בע"ש, אעפ"כ משום הטעם של "ברכה" לא תנשא אלא ביום חמישי.

אמנם לכאורה עפ"י יש להקשות, דלפי זה גם בבתולה היה צריך להיות כן, שלאחר שהוסיפו (לקמן בגמ' שם) בטעם הדבר שבתולה נשאת ליום הרביעי שהוא כדי שתבעל ביום חמישי שנאמרה בו ברכה לדגים שנתברכו ב"פרו ורבו ומלאו את המים" (רש"י שם ד"ה ברכה לדגים), הנה מעתה גם כאשר לא שייך הטעם של טענת בתולים, וכגון במקום שבי"ד קבועים בכל יום, עדיין היה צריך להיות שתנשא דוקא ביום רביעי משום ברכה דדגים או ביום חמישי משום ברכה דאדם, ומדוע אומרת הגמ' שבמקום שבי"ד יושבים לדון בכל יום, בתולה נשאת בכל יום. וצ"ע]

אמנם הר"ן על המשנה (בר"ן על הרי"ף ד"ה לפיכך) כתב, דעיקר תקנת חכמים הייתה משום טענת בתולים שזה "מילתא דאיסורא", ומשום זה תקנו לנישואי בתולה יום מיוחד, וכיוון שבאו לתקן יום מיוחד בחרו היום הכי טוב גם מצד הטעם של "שקדו" וגם מצד הטעם של ברכה, ואגב שתקנו לבתולה תקנו נמי לאלמנה כדי שלא יזלזלו באלמנות.

ולפ"ז מדייק הרד"ל, שמכיוון שלפי הר"ן כל הסיבה שתקנו לאלמנה היא רק אגב התקנה שתקנו לבתולה ובכדי שלא יזלזלו באלמנות, א"כ כאשר בי"ד קבועים בכל יום משום כך בתולה נישאת בכל יום, מתבטלת כל התקנה שתקנו לאלמנה שתנשא דוקא ביום החמישי וגם אלמנה נישאת בכל יום, ומוסיף שכן משמע מלשון הגמ' "אשה נשאת בכל יום" ולא "בתולה נשאת בכל יום", דמשמע שכולל גם אלמנה.

ולפ"ז יוצא שישנה מחלוקת בין התוס' להר"ן האם במקום שבי"ד קבועים בכל יום אלמנה נשאת דוקא ביום חמישי או אף בכל יום ויש להאריך בזה ואכ"מ.

6. פב, א. כמצויין ברש"י על המשנה (צוין לעיל הערה 2), ועיין מה שיתבאר לקמן בדברי רש"י אלו.

וע"כ הקשו התוס', "וא"ת וכי תיקן עזרא שלא יהיו בתי דינין קבועים אלא בב' ובה' בלבד".

ונראה שביאור שאלתו היא, דזה פשוט שענין ומטרת תקנת (מלשון תיקון) עזרא היא דבר טוב, שע"י שיושבים בי"ד לדון גורם זה למעט במריבות בין בנ"א ע"י שדנים בי"ד את העם, ושיהיה קיום העולם⁷. וכמו שמצינו בריבוי מקומות בגודל מעלת הדין⁸.

וא"כ אין שום סכרא לומר שתקנת עזרא באה למעט בישיבת הבי"ד לדון את העם אלא לרבות בישיבתם, ואמנם ע"פ דברי הגמ' שקודם תקנת עזרא היו יושבים בי"ד לדון בכל יום, נמצא שאין תקנה זו אלא למעט?! ובפרט שאין שייך למנות זאת כחלק מ"תקנות" עזרא⁹ בשעה שלמעט בדין "אין זו תקנה אלא קלקלה"¹⁰!?

והוסיף התוס' להקשות: "ועוד קשה דאמרינן בשבת, מי שיש לו זכות אבות יקוז בב' וה', וכי קודם תקנת עזרא לא היו מקיזים דם כל עיקר".

וביאור קושייתו היא, הגמ' במסכת שבת¹¹ מונה את הזמנים שבהם אין להקזיז דם מפני הסכנה, ואחד מהזמנים הוא ביום שני ויום חמישי שבימים אלו אין להקזיז דם "מפני שבי"ד של מעלה ובי"ד של מטה שווים"¹², והיינו שכיון שבי"ד של מטה דנים באותו יום הרי גם בי"ד של מעלה דנין ביום זה, ולכן יכול להיות שהאדם יבוא לידי סכנה בהקזת דם, ואם לפני תקנת עזרא היו בי"ד יושבים לדון בכל יום כיצד הקיזו אז דם?¹³

ב.

תירוץ ר"ת על קושיות התוס'

ובביאור קושיות אלו כתבו התוס'¹⁴: "ואומר ר"ת דקודם תקנת עזרא לא היו קבועים בכל יום, אלא

7. כדברי המשנה בפרקי אבות (סוף פ"א), "על שלשה דברים העולם קיים על הדין וכו'".

8. כמבואר בטוש"ע חו"מ סימן א.

9. עיין רש"י שם על תקנה זו, "אחת מעשר תקנות שתקן עזרא".

10. וכלשון השטמ"ק כאן. ולהעיר שבשטמ"ק מביא על קושיא זו את תירוץ הריטב"א, שלפני תקנת עזרא אע"פ שהיו בתי דינין יושבים לדון בכל יום לא היה להם שעה קבועה. . ומוטב שיהיו קבועין שני ימים בשבת מבוקר עד ערב". והיינו, שתקנת עזרא היא שבי"ד ישבו ביום שני וביום חמישי מבוקר עד ערב, אמנם לכאורה יש להקשות על כך, שהרי הגמ' במסכת שבת (י, א) אומרת "עד מתי יושבין בדין, אמר רב ששת עד זמן סעודה" ורב ששת היה אחרי עזרא ובמילא לאחר תקנת עזרא, ואעפ"כ אומר שיושבים בדין עד זמן סעודה (דהיינו הכי מאוחר שעה שישית (כמו שכתוב בגמ' מיד לאח"ז)) וא"כ כיצד אפשר לשתקנת עזרא היא שישבו "מבוקר ועד ערב". וצ"ע.

11. קכט, ב.

12. לשון הגמ' בשבת שם.

13. ופשוט ומובן מעצמו עד שאין התוס' צריכים לומר זאת, שא"א להם שלא הקיזו דם כל עיקר, והסיבה שא"א לומר זאת: א. לא מצינו בשום מקום שהיה תקופה אצל עם ישראל שלא הקיזו דם. ב. מכיוון שהקזת דם זהו ענין חשוב בשביל בריאות הגוף (וכמובן מהסוגיא בשבת שם ובעוד מקומות) וא"כ לא שייך לומר שלא הקיזו דם, כי בשביל הבריאות צריך להקזיז דם בזמן מסוים.

14. התוס' בבב"ק שם מתירן זה בשם ר"י, אמנם המהרש"ל שם מגיה שצריך להיות ר"ת כמו שכתוב בתוס' אצלנו.

כשהיו צריכים לשום דין היו יושבים בכל יום ויום, ועזרא תיקן שיהיו קבועין בב' וה' וכל הרוצה לדון יבוא וידון".

ועפ"ז מתורצת קושיות התוס', שלפני תקנת עזרא לא היו יושבים בכל יום מעצמם, אלא רק כאשר היה בא דין לפניהם אז היו יושבים בכל יום שהיו צריכים בשביל לדון את הדין הבא לפניהם, ועזרא תיקן שבב' וה' יהיו קבועים לשבת ולדון מעצמם גם ללא שיבואו הבעלי דינין לפניהם.

ועפ"ז מובן שתקנת עזרא אינה ממעטת בישיבת בי"ד אלא אדרבא מרבה היא את ישיבת הבי"ד, שהרי לפני זה לא היה זמן קבוע שישבו הבי"ד מעצמם, אלא רק כאשר יבואו הבע"ד לפניהם, אמנם לאחר תקנת עזרא יושבים הבי"ד מעצמם ביום שני וביום חמישי לדון את העם (ופשוט שאף לאחר תקנת עזרא כאשר יבואו הבע"ד לפניהם ישבו הבי"ד עמם בכל יום שנצרך כדי לדון את דינם).

ובטעם הדבר מדוע תיקן זאת ולא השאיר את המצב כפי שהיה לפני"ז שבכל פעם שהיו צריכים לדון אז היו יושבים בי"ד לדין, יש לבאר זאת בפשטות ובשני אופנים:

א. כאשר צריכים הבע"ד לבוא לפני בי"ד, אם לא יהיה זמן קבוע שבו יושבים הבי"ד לדון יהיו הבע"ד עצמם צריכים ללכת ולקרוא לשלשה דיינים לבוא לבי"ד כדי לדון, וא"כ עד שיקראו להם ויתכנסו הדיינים לדין לוקח הדבר זמן, ובזמן הזה יתבטלו הבע"ד ממלאכתם, ובשביל שלא יתבטלו ממלאכתם תיקן עזרא שיהיו שני ימים שיושבים בהם הבי"ד מעצמם, וכך מי שיש לו דין יוכל לבוא לבי"ד וידונהו מיד ולא יהיה ביטול מלאכה¹⁵.

ב. כאשר מתעורר ריב בין הבע"ד והבי"ד אינו יושב לדין, והם יודעים שיקח ריבוי זמן עד שיתאספו הדיינים ויתחילו לדון יש לחוש ש"מתוך כך היו נמנעין העולם מלבוא לבי"ד שהיו בטלים ממלאכתם"¹⁶, ולכך תיקן עזרא שיהיו שני ימים קבועים שיושבים בהם הבי"ד לדון את העם, ושוב אין חשש שימנעו מלבוא לבי"ד. ולפי זה נמצא, שלא הפריע לעזרא עצם העניין של הביטול מלאכה, אלא רק מה שבגלל הביטול מלאכה לא היו מגיעים לבי"ד.

ועפ"ז תרצו התוס' אף את קושייתם השניה, שהקשו שבאם בי"ד היו קבועים בכל יום כיצד היו מקיזים דם, ועל כך תרצו, ש"היו יכולין להקיז בכל יום קודם תקנת עזרא כיון שלא היו קבועים".

והיינו, שכל הבעיה להקיז דם היא לא בזמן שבי"ד יושבים בפועל ודנים, אלא רק בזמן שהוא מיוחד וקבוע לישיבת הבי"ד, ולפני תקנת עזרא לא היה שום זמן שמיועד וקבוע לישיבת הבי"ד¹⁷ אלא רק כאשר היו בע"ד באים לדין היו יושבים הדיינים לדון, ולכך היה אפשר להקיז דם בכל יום.

15. כן הוא בתירוצי הריטב"א שבשטמ"ק. אך לכאורה סברא זו נכונה גם לגבי תירוצי ר"ת. (ולהעיר משיחה א' שבהתוועדות פורים תשח"י (תנ"מ חכ"ב עמ' 117 ואילך) בטעם שחכמים מקפידים כ"כ שלא יבטלו ישראל ממלאכתם).

16. כן הוא הלשון בתירוצי השיטה ישנה בשטמ"ק.

17. וכמו שמשמע מלשון רש"י (בשבת שם ד"ה שבי"ד של מעלה ושל מטה שווין), "ובי"ד יושבין בעירות בב' וה' מתקנת עזרא ואילך וכיוון דיום הדין ופקידה היא עונותיו נזכרים", דמשמע, שהבעיה היא לא מצד עצם ישיבת הבי"ד אלא מכיוון שזוהי זמן שבי"ד קבועים ואכ"מ.

ג.

שיטת רש"י בזמן ישיבת הבי"ד קודם תקנת עזרא, ומה שיש להקשות על דבריו

והנה, רש"י על אתר¹⁸ מפרש: "שבי"ד קבועין בכל יום – כלומר שקביעות כל הימים שווה". ובפשטות¹⁹ כוונת רש"י לומר כדברי ר"ת, שמה שאמרו בגמ' שקודם תקנת עזרא "בתי דינין קבועין בכל יום", אין הכוונה שהבי"ד היו קבועים ממש בכל יום, אלא שכאשר היו צריכים בע"ד לדון היו הבי"ד יושבים ודנים ולא היה הפרש בין הימים, משא"כ לאחר תקנת עזרא אין כל הימים שווים, אלא יש ימים שבהם בי"ד קבועים לישב ולדון את העם.

אמנם מובן שאין זה פשוט לשון הגמ', שהרי כאשר הגמ' אומרת שקודם תקנת עזרא "היו בתי דינין קבועין בכל יום", הפירוש הפשוט בזה הוא שהיו הבי"ד קבועים בכל יום לישב ולדון את העם, וזהו דוחק גדול לומר שהכוונה בדברי הגמ' "שבתי דינין קבועין בכל יום" היא לא שהיו קבועים בפועל אלא רק שיכולים היו לשבת ולדון בכל יום²⁰.

18. ד"ה שבתי דינין קבועין בכל יום.

19. וכפי שמדייק התוס' הרא"ש.

20. וכפי שמקשה בשטמ"ק. ומוסיף להקשות גם מלשון הגמ' לאח"ז, "אי איכא בי"ד דקביעין האידנא כקודם תקנת עזרא", דמשמע שגם קודם תקנת עזרא היו בי"ד קבועים.

והנה הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות הלכה י"ד) פוסק, "מותר לארס בכל יום חול", ובהלכה שלאח"ז כותב, "מקום שאין בי"ד יושבין בו אלא בשני וחמישי בלבד בתולה נישאת ליום הרביעי שאם היה לו טענת בתולים ישכים לבי"ד".

ובפשטות דברי הרמב"ם הם ע"פ דברי ר"ש בר יצחק בגמ', ולכן בהלכה י"ד מדובר במקום שבי"ד קבועים בכל יום שבמקום זה "מותר לארס בכל יום", לעומת זאת בהלכה ט"ז מדובר "שאין בי"ד יושבין בו אלא בשני וחמישי", ואז אין לארס אלא ביום רביעי בלבד.

במ"מ על הרמב"ם הוסיף, "ויש מי שכתב שאם אין שם בי"ד קבוע ואפילו בשני וחמישי הרי הוא נושא בכל יום, וחזר הדבר כאילו בי"ד קבועים בכל יום שהרי כל הימים שווים". והיינו שלא רק במקום שבי"ד קבועים בכל יום אפשר לארס בכל יום, אלא גם במקום שבי"ד לא קבועים לזמן מסוים כלל גם שם מותר לארס בכל יום.

ובחידושי הצ"צ (בחידושי על הש"ס כאן) מבאר שב"ש מי שכתב "כוונת המ"מ היא לר"ת, שלפי ר"ת יוצא שגם כשאין בי"ד קבועים כלל שזה מה שהיה לפני תקנת עזרא גם אז אפשר לארס בכל יום.

והטעם שהמ"מ כותב זאת בשם "יש מי שכתב" ולא מוכיח זאת מהגמ' עצמה, מבאר הצ"צ שזה משום שמפשטות דברי הגמ' אין משמע כך, ומשום שמפשטות הלשון "בי"ד קבועין בכל יום", משמע כפשוטו שהבי"ד קבועים בכל יום ורק אז אפשר לארס בכל יום, אך אין הוכחה שגם כאשר אין בי"ד קבועים כלל לשבת בזמן מסוים אפשר לארס בכל יום, ורק שלפי ר"ת יוצא מהגמ' כך אך מפשטות הגמ' לא משמע כן.

ויש לעיין מה יהיה הדין לפי פירוש ר"י, כאשר אין במקום זה בי"ד שיושבים בזמן קבוע לדון את העם, האם ג"כ נתיר לארס בכל יום כפי ר"ת, ואע"פ שאין בי"ד קבועים למחרת יום האירוסין או שמא יצטרך לארס דוקא במקום שיש בי"ד קבועים, או שיצטרך לתאם לפני זה עם הבי"ד שבמקומו שיהיו קבועים למחרת, שאם יהיה לו טענת בתולים יפנה אליהם מיד למחרת קודם שתתקדר דעתו?!

והנה, מכיוון שאפושי במחלוקת לא מפשינן, מסתבר לומר שבזה אין מחלוקת בין ר"י לר"ת, אלא לכו"ע גם כשאין בי"ד קבועים כלל יכול לארס בכל יום, ומחלוקתם היא רק בנוגע לפי' הגמ', וא"כ יש לר"ת הוכחה מפורשת מהגמ' משא"כ לר"י שאין זה כתוב בפירוש בגמ'.

וכן משמע ברמב"ם הנ"ל שכתב שרק כאשר בי"ד דקבועים בב' וה' תנשא דוקא ביום רביעי, אך לא כתב מה הדין כאשר אין בי"ד קבועים כלל, שבפשטות משמע מכך שהרמב"ם לא חולק שמותר לארס בכל יום וכמו כאשר בי"ד קבועים בכל יום. ועוד צ"ע בכ"ז ואכ"מ.

וכמו שמדויק גם בלשון רש"י, "כלומר שקביעות כל הימים שווה", והיינו, שצריך לפרש את המילים "בי"ד קבועין בכל יום" שלא כפשוטם אלא "כלומר"²¹ שמילים אלו באות לומר ענין אחר "שקביעות כל הימים שווה".

ד.

תירוץ ר"י על קושיות התוס'

לאחמ"כ הביאו התוס' את תירוץ ר"י: "שלא היו קבועים תחלה אלא בעיר אחת ועזרא תיקן בכל עיר ועיר בב' וה'". ובפשטות כוונתו היא, שלפני תקנת עזרא היה בי"ד רק בעיר אחת²² (וכנראה הכוונה לעיר המרכזית שבאותו האזור וכדו') אך לא היה בי"ד בכל עיר ועיר ממש וזהו שבא עזרא ותיקן שיהיה בכל עיר ועיר בב' וה'²³.

ועפ"ז מובן שעזרא לא בא למעט אלא להוסיף בישיבת הבי"ד שיהיה בי"ד בכל עיר ועיר. והטעם

21. וכדמשמע בכ"מ ברש"י, שכאשר הוא מביא המילה "כלומר" כוונתו להוציא את המילים מפירושם הפשוט, ולדוגמא בכתובות (ט, א ד"ה הא לא קשיא) אומר רש"י, "כלומר - אי משום הא לא קשיא", והיינו שרש"י מוציא את מהפירוש הפשוט ב"לא קשיא" שמשמע שלא קשה כלל, ואומר שכוונת הגמ' ב"לא קשיא" היא לא שלא קשה כלל אלא ששאלה זו לא קשה עיי"ש.

22. מפשטות לשון ר"י, "עיר אחת" לשון יחיד משמע, יותר לכאורה שלא מדובר בכ"כ ערים אלא בעיר אחת ממש, שרק בעיר אחת בעולם היו קבועים בי"ד בכל יום משא"כ בשאר המקומות.

אמנם לכאורה קשה מאד לומר כן ומשום, א. באם כוונתו לעיר אחת ממש היה לו לפרש ולומר על איזה עיר מדובר (אף שיש לומר שר"י עצמו אינו יודע על איזה עיר מדובר ורק שמוכח מהגמ' שהיה מקום שהיו קבועים בו בכל יום). ב. מה היא הסברא שבעיר אחת היו בי"ד קבועים בכל יום ובשאר העולם לא?

ולכן מסתבר יותר לומר שהכוונה היא, שבכל אזור היה עיר אחת שהיו בה בי"ד קבועים בכל יום, ולכן א. אינו אומר איזו עיר זו, כי אין כוונתו לעיר מסוימת אלא שבכל אזור היה עיר אחת שהיו קבועים בכל יום. ב. מובן הסברא בזה שהעיר המרכזית באותו אזור או סתם עיר שהיה בה, היו בי"ד קבועים בכל יום בשביל כל אותו אזור וכדו'.

וכן משמע מפ' הרשב"א המובא לקמן שהוא למד שהכוונה היא לבי"ד בכל פלך ופלך, והיינו עיר אחת בכל אזור ואזור.

אלא שעדיין קשה קצת לשון ר"י, "עיר אחת", ומדוע לא אמר "בכל פלך ופלך" או "בחלק מהערים" וכדו' וצ"ע.

23. ולהעיר שגם לאחר תקנת עזרא הנה בכפרים לא היה בי"ד והם היו מגיעים לבי"ד שבעיירות, כדמשמע ברש"י בריש מסכת מגילה, "שהכפרים מתכנסים לעירות למשפט לפי שבי"ד יושבים בעירות מתקנת עזרא".

והסיבה לכך שלא תיקן גם בכפרים מובנת בפשטות, שהרי אין שם הרבה אנשים ומי שיש לו דין ילך לבי"ד שבעיר הסמוכה לו. ואף שגם בעיר אפשר לומר כן שמי שיש לו דין ילך לבי"ד שבעיר אחת, ואעפ"כ תיקן עזרא שיהיה בי"ד בכל עיר ועיר מחשש שימנעו ללכת או משום ביטול מלאכה כנ"ל, ולמה לא תיקן כן גם בכפרים!?

ואפשר לומר בזה כמה תירוצים.

א. בעיר מצויים גם ת"ח אז אפשר לתקן שישבו שם בתור בי"ד, אך בכפרים אין מצויים ת"ח, וכדמשמע בריש מגילה שאינם יודעים לקרות במגילה, וממילא אין שם ת"ח כדי שנוכל לתקן שישבו בי"ד שם שידונו את הבאים לפניהם. וכמובן שזה קשה להביא במיוחד להביא ת"ח מהעיר שיגורו בכפר כדי לשפוט את העם.

ב. מכיוון שיש שם קצת אנשים ממילא לא יהיה שם הרבה דינים, ואין מקום לפתוח בי"ד במיוחד בשביל הכפר שיש בו קצת דינים, משא"כ בעיר שיש בה ריבוי אנשים יש מקום לפתוח בי"ד במיוחד בשביל העיר.

ג. אנשי הכפר רגילים לנסוע לעיר לעיתים קרובות, וכמובן בפשטות שמגיעים לקנות דברים וכן למכור את הפירות שגדלו בשדותיהם וכדו', וכלשון הגמ' שם, "לספק מים ומזון לאחיהם שבכרכים", משא"כ אנשי עיר אחת אין רגילים הם לנסוע בקביעות לעיר אחרת אפילו אם זו העיר המרכזית שבאזור.



לתקנה זו מובן בפשטות ואפשר לבאר זאת בהתאם לב' העניינים שנתבארו לעיל בדעת ר"ת:

א. שכאשר היו בי"ד יושבים רק בעיר אחת היו צריכים הבע"ד ליסוע לאותה העיר והיה זה גורם לביטול מלאכה, אך כאשר יש בי"ד בכל עיר ועיר אין לבע"ד ביטול מלאכה מחמת הדין. ב. כאשר יש בי"ד רק בעיר אחת יש לחשוש שמחמת כן ימנעו הבע"ד מללכת לדין בשביל שלא לבטל את מלאכתם, כיוון שהבי"ד נמצאים במקום רחוק ולא יסעו לאותה העיר, וע"י זה שיש בי"ד בכל עיר ועיר אין חשש שימנעו מלבוא לבי"ד.

והנה הרווח שבתירוצו ר"י על תירוצו ר"ת הוא, שדברי הגמ' מתפרשים כפשוטם, שאין צריך להוציא את המילים "שבי"ד קבועין בכל יום" מפשוטם ולהסביר שהכוונה שקביעות כל הימים שווה כדעת ר"ת, אלא ניתן להסביר כפשוטו שלפני תקנת עזרא היו הבי"ד שבעיר אחת קבועים בכל יום, ועזרא תיקן שבשאר המקומות יהיו קבועים ג"כ ביום שני ויום חמישי.

והנה ר"י אינו מתייחס לשאלה הב' שבתוס', כיצד היו מקיזים דם לפני תקנת עזרא, שלכאורה גם לאחר תירוצו ר"י עדיין קשה, שהרי עכ"פ בעיר אחת היו קבועים בי"ד לישב ולדון את העם בכל יום, וא"כ יש להקשות כיצד היו ישראל מקיזים שם דם?!

ועל כך מתרץ השטמ"ק, דלא חשיב יום דין ופקידה אלא כשבי"ד קבועים בכל העיירות, אך כשקבועים רק בעיר אחת אין זה חשוב זמן של פקידה, ואין בעיה להקזיז דם אפילו באותה העיר שקבועים בה בי"ד לדון את העם בכל יום.

ה.

בי"ד שבעיר אחת נשאר קבועים בכל יום

והנה היוצא מדברי ר"י, שבי"ד שבעיר אחת (והיינו המרכזית באותו האזור כנ"ל) היו קבועים בכל יום קודם תקנת עזרא, ולאחרי תקנת עזרא היו בי"ד יושבים בקביעות בכל עיר ועיר בשני וחמישי. אך עדין צ"ע האם הבי"ד שהיו יושבים לדון בקביעות בעיר אחת נשארו לאחר התקנה כמו קודם התקנה שהיו יושבים לדון דנים בכל יום או שגם הוא השתנה ולאחר התקנה אינם יושבים לדון בקביעות אלא רק בב' וה'?

והנה, בהשקפה ראשונה מסתבר לומר שהבי"ד שבעיר אחת נשאר קבוע בכל יום. ומשום, שהרי נתבאר לעיל באריכות שהתקנה לא באה למעט בישיבת הבי"ד אלא להרבות בישיבתם, וא"כ אין מסתבר לומר שכתוצאה מתקנת עזרא יתמעט בישיבת הבי"ד שבעיר אחת רק ליום שני ויום חמישי.

ועפ"ז יש לתרץ קושיא המתעוררת במשנה.

דהנה שנינו במשנה: "שפעמים בשבת בי"ד יושבים בעיירות ביום השני וביום החמישי".

ולכאורה המילה "בעיירות" מיותרת היא, שהרי היה יכול להיכתב "שפעמים בשבת בי"ד יושבין ביום בשני וביום החמישי", ואולי אפשר לומר שע"פ דברי ר"י מובן, שבאה המשנה לבאר שמכיוון שהבי"ד שבעיר אחת, דהיינו העיר הגדולה הם קבועים בכל יום, א"כ אין סיבה להינשא דוקא ביום

רביעי כדי שילך לבי"ד למחרת שהרי יכול הוא להינשא בכל יום, ומשום, שהבי"ד קבועין בכל יום, ורק בעיירות ששם בי"ד קבועים רק פעמיים בשבוע לכן בתולה נשאת דוקא ביום רביעי בלבד, ומזה מובן שהבי"ד שבעיר אחת נשארו קבועים בכל יום²⁴.

ו.

ישיבת הבי"ד שבעיר אחת אף היא אינה אלא בשני וחמישי

אמנם באמת קשה מאוד לומר כן.

דהנה, הגמ' מקשה על דברי ר"ש בר יצחק שאמר שקודם תקנת עזרא הייתה אשה נשאת בכל יום, ומשום שהיו בי"ד קבועים בכל יום, "קודם תקנת עזרא מאי דהוה הוה"? ומתרגמת הגמ', ש"אי איכא בי"ד שקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום".

ולכאורה באם כנים הדברים הנ"ל מה מקום לקושיית הגמ' "מאי דהוה הוה", והרי יש בזה נפק"מ גדולה בנוגע לעיר אחת, שע"פ האמור כל תקנת עזרא היא רק בנוגע לעיירות ולא בנוגע לבי"ד שבעיר אחת וא"כ יש לומר שעל הבי"ד שבעיר אחת קאי ר"ש בר יצחק, ובא ללמדנו שקודם תקנת עזרא היו יושבים הבי"ד בקביעות בכל יום, ולכן הייתה בתולה נישאת בכל יום, וא"כ אף עתה באותה עיר אחת לא נאמר כלל הדין של המשנה, ובה יכולה בתולה להינשא בכל יום??

ועוד יש להקשות, שבאם חילוק הנ"ל נכון הוא, היה צריך להיות מוזכר בגמ' שכל הדין של המשנה נאמר רק במקומות מסוימים אך לא בכל מקום, ומזה שלא אשתמיט בשום מקום חילוק זה, משמע שאין חילוק כזה אלא בכל מקום בי"ד דנים רק ביום שני וחמישי, ולכן בכל מקום אין הבתולה נישאת אלא ביום הרביעי?

ולכן נראה שבאמת אף באותה עיר אחת לאחר תקנת עזרא לא היו הבי"ד יושבים לדון בקביעות אלא רק בימי שני וחמישי, ככל שאר העיירות שבישראל²⁵.

אלא שעפ"ז יש להקשות כנ"ל, שמכיון שעזרא לא בא בתקנתו למעט בישיבת הבי"ד אלא להוסיף בישיבתם, א"כ מדוע נשתנתה ישיבת הבי"ד שבעיר אחת, ובמקום שיהיו קבועים לדון בכל יום דנים הם רק ביום שני וחמישי??

ואפשר לבאר קושיא זו בשני אופנים²⁶:

24. ואולי אפשר לומר שזהו בדיוק לשון רש"י בשבת (קכט, ב), "ובי"ד יושבין בעירות בב' וה' מתקנת עזרא ואילך". שגם שם המילה בעיירות מיותרת היא, ואולי כוונתו לרמז שרק בערים הגדולות תיקן עזרא ולא בכפרים כנ"ל. אמנם עיין מה שיתבאר בלשון המשנה לקמן (הערה 25), שעפ"ז יובן שכך אפשרי לפרש לשון רש"י.

25. ולפי זה צריך לפרש את כוונת המשנה במה שהוסיפו תיבת "עיירות" באופ"א מהנ"ל.

ואפשר לומר יותר בפשטות שכוונת המשנה במה שהוסיפה תיבת "עיירות", היא למעט כפרים, והיינו שתקנת עזרא היא שיהיה בכל עיר בי"ד אך לא בכפרים כנ"ל (הערה 23). אלא שעפ"ז אין חידוש דין במילה "בעיירות", משא"כ להפירוש דלעיל מילה זו באה להשמיענו בזה דין חדש. אך אעפ"כ מובן שפירוש זה נכנס יותר בפשטות במשנה משאר הפי' דלעיל.

26. שני אופנים אלו נאמרו בשטמ"ק.

א. טעם הדבר הוא "לא פלוג", והיינו שבאמת היה צ"ל ששיבת הבי"ד שבעיר אחת לא תשתנה מחמת התקנה, שהרי לא באה התקנה אלא להוסיף בשיבת הבי"ד, אמנם לאחר שעזרא תיקן שבכל הבי"ד שבכל הערים ישבו הבי"ד רק ביום שני וחמישי, אמרין לא פלוג, וגם בעיר אחת ישבו לדון בקביעות רק בשני וחמישי. ואעפ"כ זה תקנה (מלשון תיקון), ומשום, שאע"פ שנתמעט באותה העיר בשיבת הבי"ד, מ"מ מכיון שע"ז ניתוסף בשאר המקומות, א"כ בסך הכללי נתרבה בשיבת הבי"ד ולא נתמעט.

ב. הסיבה שבעיר אחת היו הבי"ד קבועים בכל יום היא, לא רק מצד תושבי אותה העיר אלא מכיון שכל הערים בכל האזור כשהיו נצרכים לבי"ד היו באים לאותה העיר לדון, ולכך הוצרכו לדון בכל יום, אמנם לאחר שעזרא תיקן שבכל עיר יהיו בי"ד יושבים בקביעות בשני וחמישי, הנה ממילא גם בעיר אחת לא הוצרכו הבי"ד לשבת לדין בכל יום ומספיק בשביל אנשי אותה העיר מה שיושבים בקביעות בימי שני וחמישי. ולפי זה יותר אתי שפיר שעזרא בתקנתו לא מיעט בשיבת הבי"ד אלא הרבה בשיבתם.

ז.

קושיית הרשב"א ומה שכתב לתרוץ בכך, ומה שיש להקשות על דבריו

והנה, הרשב"א מקשה על תירוץ ר"י, וז"ל: "וקשה לי שהרי מדאורייתא הוא להיות בי"ד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר".

והיינו, שהרשב"א הבין בקושייתו שע"פ תירוץ ר"י תקנת עזרא היא, שקודם התקנה היה בי"ד רק בעיר אחת ועזרא תיקן שיהיה בי"ד בכל עיר ועיר, והבי"ד שבכל עיר ועיר יהיו קבועים בימי שני וחמישי (ואולי גם הבי"ד שבעיר אחת כנ"ל בסעיפים ו - ז). ועפ"ז מקשה מה חידש עזרא בתקנתו, והרי זוהי מצות עשה מן התורה "למנות שופטים ודינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר", וא"כ מהו החידוש שבתקנת עזרא?

ובישוב קושייתו כתב הרשב"א שני תירוצים.

התירוץ הא' הוא: "ושמא תיקן אף בחו"ל". וכוונת דבריו היא, דהנה אמרו בגמ'²⁷ שדוקא בארץ ישראל עתה ישנו ציווי למנות בי"ד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, אבל בחוצה לארץ אין ציווי למנות בי"ד אלא רק בכל פלך ופלך אבל בכל עיר ועיר אין ציווי למנות בי"ד²⁸. ועפ"ז יש לבאר את החידוש שבתקנת עזרא, שקודם תקנת עזרא היה בחו"ל בי"ד קבוע בכל יום רק בכל פלך ופלך ("בעיר אחת" שכנראה הכוונה עיר בכל פלך (איזור)) אך בכל עיר ועיר לא היה בי"ד קבועים לשבת ולדון, וזה חידש עזרא בתקנתו שיהיה בי"ד קבועים בכל עיר בחו"ל בימי שני וחמישי.

27. מכות ז, א.

28. ולהעיר מדברי הרמב"ם בריש הלכות סנהדרין ועונשין המסורים להם, "אין אנו חייבין להעמיד בי"ד בכל פלך ופלך". ומבואר בדבריו (מפרשי הרמב"ם שם) שהיה לרמב"ם גירסא אחרת בגמ' זו או שזו טעות בגירסת הרמב"ם או שפירש הרמב"ם באופ"א את הגמ' שלפנינו עיי"ש.

אמנם דוחק קצת לומר שכל החידוש שבתקנת עזרא היא רק בנוגע לחו"ל ומכמה טעמים:

א. כשם ששאר התקנות של עזרא המנויות שם בב"ק אינם מוגבלות במקום מסוים בא"י או בחו"ל, מסתבר לומר שגם תקנה זו לא נתקנה דווקא בשביל חו"ל אלא יש לה השפעה וחידוש גם בא"י עצמה.

ב. תקנות עזרא מגיעות בגמ' שם בהמשך לתקנות של יהושע שתיקן בשעה שהנחיל לבני ישראל את הארץ, וא"כ מסתבר לומר שגם תקנות עזרא נתקנו בשעה שעלו לארץ ישראל מגלות בבל, וממילא בשביל א"י עצמה נועדה תקנה זו²⁹.

ח.

קושיא נוספת בביאור הרשב"א הנ"ל

והנה, באם נבאר את תירוץ ר"י כפי ביאור זה שברשב"א, ימצא שעיקר תקנתו של עזרא הייתה בפתיחת בי"ד חדשים בערי חו"ל, ולכאורה עפ"ז אינו מובן לשון הגמ' בב"ק המונה את תקנותיו של עזרא, ובהגיע לתקנה זו אמרו והגדירו שהתקנה היא "ודנין בשני וחמישי", ולכאורה אם נלמד כמו ר"ת מובן מדוע זה (ודנין בשני וחמישי) עיקר התקנה, שהרי אף לפני עזרא היו בי"ד בכל עיר ועיר, ותקנת עזרא היא לא אלא בנוגע לזמן ישיבת הבי"ד, שעזרא תיקן שישבו הבי"ד לדון בשני וחמישי. אמנם לר"י הרי עיקר התקנה של עזרא היא שיהיו בי"ד יושבים בכל עיר ועיר, וא"כ מדוע אומרת הגמ' שתקנת עזרא היא "ודנין בשני וחמישי" ולא "ודנין בכל עיר ועיר" וכי"ב?

ועם היות שגם לדעת ר"י באמת זמן ישיבת הבי"ד הוא בשני וחמישי, ואפילו בבי"ד שהיו קודם תקנת עזרא גם בהם מסתבר לומר שלאחר תקנת עזרא התחילו לדון רק בימי שני וחמישי (כנ"ל סעי' ו - ז). אבל מ"מ לא זה עיקר התקנה, שמה שהם יושבים לדון בשני וחמישי זהו רק פרט בתקנה שהבי"ד שפתח עזרא דנים בימי שני וחמישי וגם בשאר הבי"ד נשתנה שיהיה כן, אך גוף ועיקר התקנה הוא "ודנין בכל עיר ועיר" ומדוע מגדירה הגמ' את תקנתו זו "ודנין בשני וחמישי"?

ט.

קושיא נוספת על דברי הרשב"א הנ"ל

ועוד יש להקשות: באם נלמד כתירוץ זה שברשב"א לכאורה אינו מובן, כיצד היו מקיזים דם קודם תקנת עזרא, ובשלמא לפי ר"ת שקודם התקנה לא היה שום זמן קבוע לבי"ד מובן שלא היה בעיה להקיז דם, אך לפי ר"י שהבי"ד שבעיר אחת (דהיינו "בכל פלך ופלך") היו קבועים בכל יום כיצד היה אפשר להקיז דם?!

והשטמ"ק מתרץ על כך, שמכיון שהיה זה רק בעיר אחת ולא בכל מקום, אין זה נקרא זמן שבי"ד קבועים בו ולכן היה אפשר להקיז דם.

אך לכאורה קצת קשה לומר כן ומשני טעמים:

29. כפי שמסביר התורת חיים על הגמ' שם.



א. מכיון שבכל עיר בא"י היה בי"ד, וגם בחו"ל בחלק מהערים (הערים המרכזיות) גם היו כבר בי"ד קבועים בכל יום, א"כ ברוב המקומות בי"ד קבועים, ומדוע זה שאין בכל עיר בחו"ל בי"ד זה נקרא שבי"ד קבועים רק בעיר אחת, ומותר להקזיז דם?

ב. אפילו אם ברוב המקומות לא היו בי"ד קבועים בכל יום, מ"מ הרי מכיוון שאין בהם בי"ד הנה הבי"ד שלהם הוא הבי"ד שבעיר אחרת, שהרי בכל פעם שיש להם דין הולכים הם לשם וא"כ זהו הבי"ד שלהם. וא"כ איך אפשר לומר שמכיוון שרק בעיר אחת קבועים בי"ד בכל יום, אין זה משליך לשאר המקומות שבהם בי"ד אינם קבועים בכל יום, והרי זהו הבי"ד של כל המקומות שסמוכים אליו?³⁰

וע"פ הנ"ל אינו מובן לפי ר"י כיצד הקיזו דם לפני תקנת עזרא.

י.

ביאור הב' ברשב"א ותירוץ הקושיות הנ"ל ע"פ ביאור זה

והנה מחמת הקושיות הנ"ל המתעוררות על תירוץ זה של הרשב"א (א). הדוחק לומר שעיקר החידוש שבתקנה הוא רק לגבי בחו"ל. ב. לשון הגמ' בבב"ק "ודנין בשני וחמישי". ג. כיצד היו מקיזים דם קודם תקנת עזרא) מסתבר יותר ללמוד כביאור השני שכתב הרשב"א שלפיו מתורץ כל הקושיות דלעיל. (ואולי זו הסיבה שהרשב"א לא הסתפק בביאור הא' אלא טרח והוסיף אף את הביאור הב').

כתב הרשב"א בביאורו השני: "ואי נמי דבר תורה למנות שופטים בכל עיר ועיר, אבל לא היו קבועים מקום בכל מקום ומקום בכל יום אלא לעיתים, והוא תיקן שיהיו יושבין ודנין בשני וחמישי בכל מקום ומקום". והיינו שאע"פ שמצווה מה"ת למנות שופטים ובי"ד בכל עיר ועיר בא"י, ולכן גם לפני תקנת עזרא היה בי"ד בכל עיר ועיר, אבל לא היו הבי"ד יושבים בקביעות בכל מקום אלא רק

30. והנה, המהר"ם שיף עונה על שאלת התוס', כיצד היה אפשר להקזיז דם לפני תקנת עזרא, שכל הבעיה להקזיז דם ביום שבי"ד יושבים לדון היא בזה שמראה שסומך על זכויותיו, וכמו שכתוב בברכות (נב) שמי שהולך על יד קיר נטוי וכו' כאשר יש לו דרך אחרת ללכת הרי זה גורם להזכיר בשמים את עונותיו, ומכיוון שמראה שבטוח בעצמו שסומך על זכויותיו ללכת דוקא בדרך שיש קיר נטוי אף שיש לו דרך אחרת, משא"כ שאין לו דרך אחרת אין בזה בעיה, ומשום שאינו מראה שבטוח בעצמו וסומך על זכויותיו.

ועד"ז כאן כאשר בי"ד היו קבועים בכל יום והקזיז דם בכל יום אין בזה כל בעיה אף שזה זמן של דין, מכיוון שאין לו זמן אחר (וע"ד מי שאין לו דרך אחרת לעיל), אבל כאשר יש ימים שהבי"ד אינם קבועים והוא בוחר להקזיז דם דוקא בימים אלו שבי"ד קבועים בהם, בזה גורם שיזכירו עונותיו.

ובמילים אחרות: הבעיה היא לא בעצם מה שמקיז דם ביום שבי"ד קבועים בו לדון, אלא הבעיה היא במה שמראה שבטוח בעצמו, שבזה גורם שידונו אותו בשמים. ע"כ ביאור המהר"ם שיף.

ולכאורה היה אפשר לומר שר"י מתרץ את השאלה, כיצד היו מקיזים דם ע"פ ביאורו של המהר"ם שיף, והיינו שבאמת לפני תקנת עזרא ברוב המקומות היו בי"ד קבועים ממש בכל יום כנ"ל בפנים באורך, ואעפ"כ לא היה בעיה להקזיז דם כי אינו מראה שבטוח בעצמו שסומך על זכויותיו כנ"ל.

אמנם קשה לומר כן, ומשום, דא"כ ר"י היה צריך לפרש שזה התשובה על שאלת התוס', ומזה שאינו מפרש משמע שעצם הדברים שאומר, שקודם תקנת עזרא היו בי"ד קבועים רק בעיר אחת בכוחם לתרץ את קושיית התוס', גם מבלי לחדש גדר חדש בבעיה להקזיז דם.

לעיתים (אלא בעיר אחת), וזה החידוש שבתקנת עזרא שיהיו הבי"ד שבכל מקום יושבים בקביעות בימי שני וחמישי.

ועפ"ז מיושבות שלושת הקושיות דלעיל:

א. אין עיקר חידוש תקנתו של עזרא בנוגע לחו"ל אלא בנוגע לא"י, והוא מה שע"י התקנה יושבים הבי"ד שבכל מקום בקביעות בימי שני וחמישי.

ב. לפי זה מובן לשון הגמ' בהגדרת תקנה זו של עזרא, "ודנין בשני וחמישי", שעיקר חידוש התקנה הוא, שיהיו הבי"ד שבכל מקום יושבים בקביעות בימי שני וחמישי.

ג. קודם תקנת עזרא הני בי"ד בכ"מ אבל לא היו יושבים בקביעות, ולכך לא הוי זמן שקבוע לבי"ד (אלא בעיר אחת ששם היו בי"ד יושבים בקביעות) ואין חשש בהקזת דם.

יא.

סיכום השיטות בשיבת הבי"ד קודם ולאחר תקנת עזרא

שיטת רש"י ור"ת:

קודם תקנת עזרא: לא היו בי"ד יושבים בקביעות כלל אלא כאשר היו באים הבע"ד לפנייהם היו דנים אותם.

לאחר תקנת עזרא: כל הבי"ד יושבים בקביעות בימי שני וחמישי לדון את העם, ובשאר הימים אין הם קבועים לדון אלא ע"פ הבע"ד הבאים לדון אצלם.

שיטת ר"י:

קודם תקנת עזרא: לא היה בי"ד אלא רק בעיר אחת (עיר מרכזית וכדו'), והם היו יושבים בקביעות בכל יום לדון את העם.

לאחר תקנת עזרא: בכל עיר ועיר יושבים בי"ד בקביעות בימי שני וחמישי לדון את העם (ולכאורה אף בעיר אחת שהיה בה בי"ד אף קודם התקנה לא דנו בקביעות מעתה אלא רק בימי שני וחמישי. וזה נכון אף לשאר השיטות שיתבארו לקמן בדברי ר"י), ובשאר הימים לא היו יושבים בקביעות לדון את העם אלא ע"פ הבאים לדון אצלם.

שיטת ר"י ע"פ ביאור הא' ברשב"א:

קודם תקנת עזרא: היו בי"ד בכל עיר ועיר בא"י אבל בחו"ל לא היו אלא בכל פלך ופלך (ערים מרכזיות, וזהו פירוש עיר אחת שנאמר בדברי ר"י), ולכאורה הם היו יושבים בקביעות בכל יום לדון את העם.

לאחר תקנת עזרא: אף בכל עיר ועיר בחו"ל יושבים בי"ד בקביעות לדון בימי שני וחמישי, ובשאר הימים לא היו יושבים בקביעות לדון אלא ע"פ הבאים אצלם.

שיטת ר"י ע"פ ביאור הב' שברשב"א:

קודם תקנת עזרא: היו בי"ד בכל עיר ועיר בא"י אבל לא היו יושבים בקביעות לדון אלא ע"פ הבאים לדון אצלם (ורק בעיר אחת היו יושבים בקביעות בכל יום).

לאחר תקנת עזרא: בי"ד בכל עיר ועיר בא"י יושבים בקביעות בימי שני וחמישי לדון את העם, ובשאר הימים לא היו יושבים בקביעות לדון אלא ע"פ הבאים לדון אצלם.





חסידות



מהות השגחה פרטית כראי החסידות

חידושו של הבעש"ט בעניין השגחה פרטית / רמז להשגחה פרטית ב"עשרת הדברות" / נושא ההשגחה פרטית הוא תולדה מהתחדשות הבריאה בכל רגע ורגע / כל שינוי אפילו קטן נוגע לכללות הבריאה / מצב רוחו ונפשו של המכיר בהשגחה פרטית / התועלת ליהודי המכיר בהשגחה פרטית / הנגזר מהשגחה פרטית בעבודת ה' / הלימוד וההוראה בעבודת ה' מניהול צבא / סיכומו של דבר

הת' השליח מנחם מענדל שי' אקסלדוד
תלמיד בישיבה

א.

חידושו של הבעש"ט בעניין השגחה פרטית

בנוגע לעניין ההשגחה פרטית, חידש הבעש"ט דבר נפלא ביותר, והוא, שהבורא יתברך משגיח בהשגחה פרטית על כל דבר שקיים בעולם, מבני-אדם ועד גרגירי חול המתעופפים ברוח. כל תנועה של מציאות כלשהי היא ברצונו ובהשגחתו הישירה של הבורא, וכמו שכתב הרבי באחת מאגרותיו, וז"ל:

"ידוע תורת הבעש"ט, שהוא יסוד תורתנו הק', אשר כל הענינים שבעולם הם בהשגחה פרטית ממנו ית', אשר הוא המשגיח על כל אחד מבני ישראל לא רק בכללות אלא גם בכל הפרטים ופרטי פרטים שבחיי היום יומיים".

בהתאם לתוכן זה, מן הראוי להביא לכאן סיפור ידוע על אחד מתלמידי הבעש"ט שהתקשה לתפוס שיש השגחה פרטית על כל תנועה בבריאה. סיפור זה מופיע בספר שומר אמונים², וז"ל:

"עובדא הוה פעם אחת בבוצינא דנהורא עלאה, רבינו הבעש"ט זי"ע, שהיה עם תלמידיו בשדה, ופתאום עבר על רגע רוח חזק, ונפלו כמה עלין לארץ, ואמר: "בני תדעו שזה הרוח שעבר עכשיו על רגע, היה בשביל תולעת אחת שהיתה בסוף איזה עלה, והיה החמה זורחת עליה ביותר, והיתה צועקת לה' בצעקה, ושלח ה' זה הרוח, ונפלו כמה עלין לארץ, ונפלה גם היא עמהם", ואמר להם זאת, להודיע להם גודל השגחת הבורא ורחמנותו על כל בריין דעלמא".

1. אגרות קודש, כרך ט, עמ' מד.

2. מאמר השגחה פרטית, פרק יז.

ב.

רמז להשגחה פרטית ב"עשרת הדברות"

מעניין שהרבי באחד ממכתביו³ מעלה, שחידושו של הבעש"ט אשר הבורא משגיח על כל נברא ונברא ובאופן פרטי, נמצא הוא בהתבוננות קלה כבר בתורה שבכתב, ושם גופא בדיבור הראשון של "עשרת-הדברות" במעמד הר סיני, וז"ל:

"רצוני להבליט נקודה אחת שנתפרסמה ונתבארה באר היטב בתורת החסידות, אבל בהתבוננות גם קלה נמצאת היא בדיבור ראשון של עשרת הדברות במעמד הר סיני, והיא ענין ההשגחה פרטית שהדגישה הבעש"ט. . . ובדבור הראשון הוא: "אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים", "אלקיך" בלשון יחיד, וכמובן בדרשות חז"ל שהדיוק בזה הוא שכל אחד ואחת שעמדו בהר סיני מכון בזה בפרט, ולכל אחד ואחת נאמר 'הוצאתיך' בל' יחיד, מדבר בעדו וליחיד, אף שביניהם אנשים ונשים וטף וערב רב, בעלי רמות שכליות שונות ומהם גם פשוטים ביותר".

ג.

נרשא ההשגחה פרטית הוא תולדה מהתחדשות הבריאה בכל רגע ורגע

יש לציין, אשר תפיסה זו שהבורא משגיח על כל נברא ונברא, והשגחתו על הנברא היא על כל פרטיו - נגזרת למעשה מעקרון ההתהוות המתמדת, שהקב"ה בורא את הבריאה בכל רגע ורגע מחדש, וכל פרט בבריאה מקבל את קיומו מהכוח האלוקי שבתוכו, שהוא מהותו האמיתית של הנברא.

הבריאה, לפי תורת החסידות, אינה אקט חד-פעמי שהתקיים בששת-ימי-בראשית בלבד, אלא זהו מצב מתמיד שנמשך כל עוד העולם קיים. אם הקב"ה יפסיק, ולו לרגע קט, לברוא מחדש את העולם, הוא פשוט יחדל להתקיים וישוב למצבו ההתחלתי - לאין ואפס ממש.

היסוד הנ"ל שהבריאה מתחדשת כל עת ורגע, מביאה רבינו הזקן בספר התניא וז"ל:

"הנה כתיב: 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', ופירש הבעל שם טוב זכרנו לברכה: כי דברך שאמרת 'יהי רקיע בתוך המים וגו'', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב 'ודבר אל-הינו יקום לעולם' ודבריו חיים וקיימים לעד כו".

ומוסיף רבינו הזקן שם וז"ל: "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלוש, וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים. ואפי' ארץ הלזו הגשמית ובחי' דומם ממש אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה

3. אגרות קודש, כך יא, עמ' קמג-ד.

4. בשער היחוד והאמונה פרק א.

חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

וע"פ יסוד זה, שבכל נברא ונברא יש דבר ה' אשר הוא המהוהוה כל עת מאין ליש, מבאר רבינו הזקן את דברי האר"י ז"ל, שכתב, שבכל נברא אפילו דומם יש חיות, וז"ל:

"וז"ש האר"י ז"ל, שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית".

ומיסוד זה, שכל פרט בבריאה מתחדש באמצעות דבר ה', מתחייב שיש השגחה פרטית על כל נברא. אם כל נברא בעולם מתהווה בכל רגע ורגע מחדש על-ידי הקב"ה, לא ייתכן שתנועה כלשהי לא תהיה ברצונו. הלוא הכוח האלוקי האין-סופי בורא ומקיים את כל המציאות בכל רגע ורגע, ופירוש הדבר ששום פרט אינו מקרי, אלא הכל מכוון ממש על-ידי הקב"ה בהשגחה פרטית.

אנו איננו יכולים להבין מה שייך להשגיה על עלה נידף-ברוח או על תנועתם האקראית של גלי-הים. גם איננו מבינים איך אפשר בכלל לכוון פרטים ופרטים-פרטים ועירים כאלה. לכן אנחנו בני-אדם איננו אלוקים בורא שמים וארץ. מה שנראה לנו בלתי-אפשרי כלל, אינו בלתי-אפשרי לגבי הקב"ה האין-סופי.

את התוכן הנ"ל, שעניין השגחה פרטית על כל נברא ובכל פרטיו היא תוצאת מוכרחת מכך שהבורא מהווה כל נברא כל רגע, אף היא מקורה באחת מאיגרותיו של הרבי⁵, וז"ל:

"וענין זה יש לעשותו פרט מענין הכללי שפירש ופרסם הבעש"ט, אשר לעולם ה' דברך נצב בכל פרטי הדצח"ם. דכיוון דבכל רגע ורגע דבר ה' מהווה כל פרט ופרט מהבריאה כמו שהי' בששת ימי בראשית, הרי אין כאן זמן פנוי למקרה.

"ועוד, שכמו שכל המאמינים אין אומרים ענין המקרה בעת הבריאה עצמה [והיינו, בששת ימי בראשית הכל מודים, שכל בריאה עם כל פרטיה נבראו באופן מכוון ומדויק מאת הבורא], ואפילו בפרט מדצ"ח, כמו"כ הוא ממש גם בכל רגעי קיום פרטים אלו, כיון שהודיע הבעש"ט שהם מתהווים בכל רגע מאין ואפס המוחלט".

ד.

כל שינוי אפילו קטן נוגע לכללות הבריאה

המקרים והתופעות שמתרחשים בעולם, ולא רק אפיזודות גדולות אלא אפילו דברים קטנטנים ביותר הנראים כחסרי תוכן לגמרי, לא זו בלבד שמנוהלים הם בידי הבורא, אלא נוגעים הם מאוד ועד לכללות הבריאה כולה, וזה לשונו של הרבי הקודם באחד ממאמריו:

"וכידוע בענין השגחה פרטית, שמבאר מורנו הבעש"ט נ"ע, דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות

5. אגרות קודש, כרך ב, עמ' שצד.

6. ספר המאמרים תרצו, עמ' 120.

הנבראים למיניהם הם בהשגחה פרטית מהבורא יתברך, והשגחה פרטית הלזו היא חיות הנברא וקיומו, אלא דעוד זאת דתנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לה יחס כללי לכללות כוונת הבריאה".

ומביא שם המחשה לעניין זה, וז"ל:

"ועל דרך דוגמא הנה תנועת אחד הדשאים הצומח בעמקי יער, או באחד ההרים הגבוהים . . הנה לא זו בלבד דתנועת הדשא ההוא לימינו ולשמאלו, לפנים ולאחור, בכל משך ימי חייו הוא על-פי ההשגחה פרטית . . אלא עוד זאת דתנועת הדשא הפרטי הלזו יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה".

ה.

מצב רוחו ונפשו של המכיר בהשגחה פרטית

יהודי אשר מכיר וחי את עניין ההשגחה פרטית, שכל דבר בחייו אפילו פעוט, מתבצע אך ורק ברצונו של הבורא - הפחד, האי מנוחה וחוסר השלווה, אינם במחיצתו כלל. ההכרה שכל פרט ופרט בחייו מנוהל בידי הבורא, שהוא הרי עצם הטוב ומטבע הטוב להיטיב, מסלקת את הפחד והדאגה מכל וכל, ומביאה לו רוגע נפשי.

כן מצאנו באחת מאיגרותיו של הרבי⁷, שנשלח ליהודי' שלא היתה רגועה בנפשה, וז"ל:

"במה שכותבת אודות העצבים שלה שנעשית רגישה ביותר וכו' מהנכון הי' שתקרא וגם תלמוד במקומות המתאימים על דבר הענין דהשגחה פרטית ע"פ תורת הבעש"ט והחסידות (אשר נקודות מזה נמצא באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ה) ויהי' ענין זה חקוק בזכרונה ע"י שתלמוד אותו כמה פעמים, שבקל תזכור על הענין וגם בפרטיו, ויפעול זה גם על הנהגה בפועל, שכמובן השגחה פרטית שולל ענין הכעס ואפילו ענין ההתרגזות [מלבד בעניני יראת שמים, כמבואר באגרת הקדש], ולא נפלאות היא ולא רחוקה היא, כי מובן הענין די צרכו, ולא עוד אלא שבהתבוננות קלה רואים איך שזהו תוצאה ישירה מהאמונה הפשוטה אשר לית אתר פנוי מיני".

מן הנכון להביא לכאן עוד ציטוט קטן ממכתבו של הרבי⁸, גם שם הוא מגייס את עניין ההשגחה פרטית כדי להסיר את הדאגה והפחד, וז"ל:

"והיוצא מזה [מההכרה שהכל מושגח ומנוהל בידי הקב"ה], שאין כל מקום לפחד ח"ו כלל, כיון ש'ה' צלך על יד ימינך", והוא ית' שומר ומשגיח על כל אחד ואחד מאתנו".

ו.

התועלת ליהודי המכיר בהשגחה פרטית

יש להוסיף ולחדד, שהתועלת ליהודי המכיר בהשגחה פרטית גם במצבי לחץ ומצוקה, משליכה

7. אגרות קודש, כרך טו, עמ' רמ.

8. אגרות קודש, כרך ט, עמ' מד.

לא רק על מצבו הנפשי ותחושותיו היום יומיות ורוגע ושלווה חיי, אלא גם על מצבו בעולם. ההכרה בהשגחה פרטית פועלת והופכת את המר והנימר למואר ומתוק, שהיהודי אכן יראה טוב גלוי.

ובלשנו של אדמו"ר הזקן בספר התניא:

"ובאמונה זו [שהכל מגיע מאתו יתברך ולכן אין שום סיבה אמיתית ללחץ ועצבות עקב מחסור מדברים שונים] באמת, נעשה הכל טוב גם בגלוי, שבאמונה זו שמאמין שהרע הנדמה בגלוי כל חיותו הוא מוטב העליון שהיא חכמתו יתברך שאינה מושגת והיא העדן שלמעלה מעוה"ב, הרי באמונה זו נכלל ומתעלה באמת הרע המדומה בטוב העליון הגנוז".

ז.

הנגזר מהשגחה פרטית בעבודת ה'

התפיסה הזאת של ההשגחה הפרטית המוחלטת, הינה אבן-פינה בהשקפה החסידית. היא מחדירה אל האדם את ההכרה, ששום דבר בעולם אינו מקרי. גם הדברים הזעירים והפעוטים ביותר - כמו איחור לאוטובוס, היתקלות באבן או פגישה אקראית - הינם חלק מההשגחה הפרטית. יהודי החדור בגישה זו מתייחס לחיים לגמרי אחרת. כשמשוהו לא מסתדר כפי שהוא רוצה, אין הוא נהיה עצוב או מדוכא. הוא יודע שכל זה מהקב"ה, והרי כל מה שעושה הקב"ה זה רק לטובה, ויש בזה משמעות עבדו.

והנה להשקפה זו, יש השלכה בנוגע לעבודת ה'. הידיעה שכל דבר שקורה ומתרחש אינו מקרי אלא מתנהל בידי הבורא מביאה את היהודי להכרה שכל מאורע וכל פרט שיהודי רואה, מראים לו זאת מלמעלה על-מנת שיפיק מכך מסר והוראה בעבודת ה'.

וזהו תוכן פתגמו הידוע של הבעש"ט⁹: "כל דבר ודבר אשר האדם רואה או שומע, הוא הוראת הנהגה בעבודת השם".

מאחר שכל תכלית בריאתו של היהודי היא כדי לעבוד את קונו, ומאחר שכל דבר הוא בהשגחה-עליונה, הרי כשיהודי רואה או שומע דבר-מה - המטרה בזה היא לקדמו בעבודת-ה'. על כן צריך יהודי ללמוד הוראות בעבודת-ה' מכל דבר שהוא רואה או שומע.

וזהו הבסיס לגישה החסידית הידועה של לימוד הוראות בעבודת-ה' אפילו מגוי או מתפציים דוממים. כי אם הכול הוא בהשגחה פרטית - הרי זו המטרה האמיתית של הדברים הללו.

ח.

הלימוד וההוראה בעבודת ה' מניהול צבא

ואכן מצאנו כמה וכמה מכתבים של הרבי, בהם הוא מראה לנמען איך הוא יכול ללמוד הוראה

9. אגרת הקודש, פרק יא.

10. כתר שם טוב (הוצאת תשנ"ט), בהוספות אות קעט ואילך, ואות רכג ואילך.

בעבודת ה' מהדברים אשר עברו עליו, מתחום עבודתו, כגון: רדיו¹¹, אטום¹², מטוס¹³, נפט¹⁴ וחשמל¹⁵.

לשם דוגמא והמחשה, מן הנכון להביא לכאן איגרת מיוחדת במינה, בה מראה הרבי באופן נפלא איך ללמוד הוראה בעבודת ה' חשובה ומעניינת מניהול צבא, וז"ל:

"וכמדובר כמה פעמים ומבואר כן בתורתנו תורת חיים, השי"ת מזמין ליהודי מזמן לזמן בחיי הפרטיים ענינים והוראות שיכול ללמוד מהם בנוגע לרוחניות, בעבודת האדם.

"והרי אלה שנמצאים בצבא רואים ומרגישים כדבר טבעי ופשוט שכשמקבלים פקודה ממפקד נאמן, לכל לראש מקיימים הפקודה, ואחר כך, כשיש זמן לזה, מתבוננים בטעם הפקודה וכו'. ואם אפילו לא מוצאים טעם, מבארים על יסוד המציאות שמפקד הצבא בודאי יודע יותר טוב מקצין בצבא ואין צריך לומר מחייל פשוט.

"לאידך מובן גם כן, אשר לא לקיים הפקודה, או לדחות מילוי הפקודה עד שיבין אותה גם בשכלו הוא, אין זה רק ענין פרטי או ענין הנוגע לו ולקצינו, אלא נוגע לכל הפלוגה, ואם שעת חירום היא אפשר להיות שנוגע לכל הצבא, וכל המדינה וכו'.

"ועוד נקודה בזה, שקיום הצו, עם כל חשיבות המעשה התלוי בזה, הרי לכל לראש החשוב הוא שתהי' משמעת החלטית, בלי כל דיחוי במילוי הפקודות תיכף ומיד, בלי דיחוי, ועל אחת כמה וכמה בלי סירוב.

"ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה אלא שכמה פעמים ככה הוא בנוגע לציווי מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שנתן בתורתו לעמו ישראל, לכל אחד ואחת עד סוף כל הדורות, והודיע שאינו מבקש לפי כוחו הוא הבלתי מוגבל, אלא לפי כוח האדם המצווה; אלא שעל האדם לקיים באופן של "נעשה [נבצע] ו[רק אחר כך] נשמע [נבין]" שהוא יסוד קבלת התורה והמצוות במעמד הר סיני.

"וזאת לדעת שכל ישראל ערבים זה לזה. ועוד אמרו חכמינו ז"ל, והמורה הגדול הרמב"ם מביא זה כהלכה ברורה, שכשיהודי צריך לעשות מעשה, וכן בדיבור ומחשבה, צריך לחשוב שהוא שקול וכל העולם שקול, ועל ידי מעשה אחד שלו יכריע הן לעצמו והן בהנוגע לכל העולם כולו. ובודאי למותר להוסיף ביאור בהאמור.

"ומובן שהכוונה לו ולכל חבריו שליט"א הנמצאים בסביבתו, ויותר לכל בני ישראל באשר הם שם, אשר כולם נמצאים במצב של מלחמה רוחנית, וכלשון הכתוב כי אתם המעט מכל העמים, ואדרבה ביתר שאת, כי "נעשה ונשמע" ומסירת נפש בצבא גשמי בעיקר קשור בעניני הגוף וגשמיות, משא"כ "נעשה ונשמע" בנוגע לתורה ומצוותי' הרי זה נוגע גם לעולם הזה וגם להעולם הבא".

11. אגרות קודש, כך ה, עמ' קלו-ז.

12. אגרות קודש, כך כ, עמ' רנח-ט.

13. לקוטי שיחות, כך יט, עמ' 504.

14. אגרות קודש, כך ז, עמ' קל ואילך.

15. אגרות קודש, כך ח, עמ' קא-ב.

ט.

סיכומו של דבר

חידושו של הבעש"ט בעניין השגחה פרטית - הבורא משגיח על כל נברא ובאופן פרטי.
 רמזו להשגחה פרטית ב"עשרת הדברות" - בדבר הראשון, שבו נאמר "אלוקיך . . . הוצאתיך"
 בלשון יחיד.
 נושא ההשגחה פרטית - הוא תולדה מהתחדשות הבריאה בכל רגע ורגע.
 כל שינוי אפילו קטן - נוגע לכללות הבריאה.
 המכיר בהשגחה פרטית - מצב נפשו שלווה רגועה בכל עת וזמן.
 התועלת ליהודי המכיר בהשגחה פרטית - הרע והמר נהפך לטוב ומואר.
 הנגזר מהשגחה פרטית בעבודת ה' - ללמוד הוראה בעבודת ה' מכל המתרחש.
 הלימוד וההוראה בעבודת ה' מניחול צבא - (א) חשיבות הציות עוד טרם ההבנה (ב) השפעתו
 האדירה של היחיד על הכלל.



ביאור מ"ש "מלא כל הארץ כבודו" בתניא פמ"א

שאלה בהמשך הענינים בתניא רפמ"א / ניסיון ביאור עפמ"ש בפמ"ו ד'מלא כל הארץ כבודו' קאי על ישראל / דחיה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ נח תשכ"ה / הקדמת ביאור רבינו במהלך הענינים ברפמ"א / לפ"ז יבואר הטעם למ"ש רבינו ב"מלא כל הארץ כבודו"

הרה"ת ישראל שי' ויינטדאוב
בוגר הישיבה

א.

שאלה בהמשך הענינים בתניא רפמ"א

בתניא ריש פרק מא מבואר דנוסף על כך שאהבת ה' היא המביאה לקיום רמ"ח מצוות עשה, והיראה לשמירה על שס"ה לא תעשה, הרי בכללות ראשית העבודה ועיקרה ושרשה, הן לקיום מ"ע והן לשמירה על שס"ה ל"ת, היא היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל¹.

ומבאר שהדרך לגילוי יראה זו, הוא ההתבוננות בגדולת ה' ומלכותו בעולמות, ושאעפ"כ הקב"ה מניח את כל העולמות ומייחד מלכותו על ישראל בכלל ובפרט, שהתבוננות זו מביאה את האדם לקבל גם הוא את מלכותו של הקב"ה ולעבדו 'בכל מיני עבודת עבד'.

ומסיים שם: והנה ה' ניצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי ועל כן צריך לעבוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך. ע"כ.

והיינו שכאשר יתבונן כיצד ה' משגיח עליו, תביא התבוננות זו למסקנא ד'צריך לעבוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך'.

וזהו הדרך לעורר בליבו היראה המסותרת, אשר היא 'ראשית העבודה ועיקרה ושרשה'.

ולכאורה צריך להבין במ"ש 'מלא כל הארץ כבודו', מאי קמ"ל. דמה שכתב 'והנה ה' ניצב עליו ומביט עליו ובוהן כליות ולב' מובן כיצד מביא זה למסקנא ד'צריך לעבוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך', דהתבוננות זו היא בכך שהקב"ה משגיח עליו, וממילא כתוצאה מהתבוננות זו הוא מרגיש שצריך לעבוד 'כעומד לפני המלך', משא"כ מלא כל הארץ כבודו לכאורה הוא בענין אחר

1. ראה לקו"ש ח"ז ע' 180.

- שהקב"ה מלא את כל העולם, ואין זה מדבר בהשגחת הקב"ה על היהודי.

ב.

ניסיון ביאור עפמ"ש בפמ"ו ד'מלא כל הארץ כבודו' קאי על ישראל

ולכאורה היה אפשר לבאר זה באופן מחודש עפמ"ש בתניא פרק מו, וז"ל שם: וכולם שואלים איה מקום כבודו ועונים מלא כל הארץ כבודו הם ישראל עמו. כי הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו. ע"כ.

ועד"ז בתניא פרק מט (ומציין שם לפרק מו דלעיל): ואומרים ביראה קדוש כו' כלומר שהוא מובדל מהן ואינו מתלבש בהן בבחי' גילוי אלא מלא כל הארץ כבודו היא כנסת ישראל למעלה וישראל למטה כנ"ל. ע"כ.

וא"כ נמצא דמלא כל הארץ כבודו לא קאי על כל העולם אלא על הבחירה של הקב"ה בישראל דוקא. ולפי זה יש לבאר לכאורה השאלה הנ"ל דמ"ש בפרק מא 'ומלא כל הארץ כבודו' הוא כפירוש בפרק מו ומט דקאי על ישראל, ומובן היטב המשך הדברים, ד'והנה ה' ניצב עליו'. . ומביט עליו ובוהן כליות ולב' מדבר על ההשגחה של הקב"ה על ישראל, וכן 'מלא כל הארץ כבודו' - 'הם ישראל עמו' - מדבר על עם ישראל.

ולפי זה יש להמתיק דהלשון בפרק מט הוא על דרך הלשון בפרק מא, דכתב שם 'מלא כל הארץ כבודו הם ישראל עמו. כי הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו', ועד"ז הוא הלשון בפרק מא 'ומניח עליונים ותחתונים ומייחד מלכותו על עמו ישראל' וכו'.

ואם כן, כשם שבפרק מו מבאר דמלא כל הארץ כבודו קאי על הבחירה של הקב"ה בישראל, כן גם כאן מ"ש 'מלא כל הארץ כבודו' הוא מוסיף ביאור בזה שה' ניצב עליו'. . ומביט עליו ובוהן כליות ולב'.

ג.

דחיה ע"פ המבאר בשיחת ש"פ נח תשכ"ה

והנה בתורת רבינו נתבארה השאלה הנ"ל באופן אחר, ובהיפך מהביאור דלעיל. דאין המילים 'מלא כל הארץ כבודו' חלק מהענין דה' ניצב עליו וכו', אלא להיפך, להדגיש ההפלאה שבהשגחת הקב"ה על ישראל דוקא לגבי כל העולם.

וכמובא בשיחת ש"פ נח תשכ"ה² על מה שכותב בסוף העניין 'ועל כן צריך לעבוד לפניו באימה ויראה כעומד לפני המלך' - "לא כמו אחד שנמצא במדינת המלך, ורק שמו של המלך נקרא עליו, שכן

2. ואין לבאר בדמילים 'מלא כל הארץ כבודו' מבאר רק השגחת הקב"ה באופן כללי על כל העולם, שזה מוסיף בגילוי היראה הטבעית, שהרי מילים אלו מופיעות, כבפנים, בהמשך ל'והנה ה' ניצב עליו'. . ומביט עליו וכו', שמדבר בהשגחת הקב"ה על ישראל.

3. נדפס בלקו"ש ח"ה ע' 296.

הוא בכללות העולמות, ששם רק הודו וזיוו על ארץ ושמים - וכפי שאומר קודם לכן בפרק "מלא כל הארץ - כבודו", בעולם ישנו רק "כבודו", לא העצמיות שלו, כיון שכנ"ל, הוא "מניח את העליונים ואת התחתונים" - אבל יהודי הוא כעומד לפני המלך, לפני העצמות עצמה".

והיינו ש'מלא כל הארץ כבודו' לא קאי על ישראל אלא על כל העולם, ולא בא בזה להמשיך הביאור בהשגחת הקב"ה על ישראל, אלא לבאר ההפלאה, שבכל העולם ישנו רק 'כבודו' של הקב"ה, על דרך אחד הנמצא במדינת המלך, ועל יהודי משגיח הקב"ה בעצמו ('עצמות אליין').

וא"כ נמצא פירוש הדברים בתניא כך: והנה ה' ניצב עליו (על היהודי דוקא, משא"כ בכל העולם -) ומלא כל הארץ כבודו (דייקא, ולא כמו על יהודי שעומד הקב"ה בכבודו ובעצמו) ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי.

ויש לבאר מדוע נקט רבינו בביאור זה ולא בביאור דלעיל ס"ב דמלא כל הארץ כבודו הוא חלק מביאור ההשגחה של הקב"ה על יהודי, ובפרט שלביאור זה הוא מתאים עם מ"ש בפרק מו שהשם 'מלא כל הארץ כבודו קאי על ישראל'.

ד.

הקדמת ביאור רבינו במהלך הענינים ברפמ"א

ויש לבאר זה, ובהקדים, ע"פ הערות כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא שם.

לאחר הביאור על המילים "והוא גם הוא מקבל עליו מלכותו להיות מלך עליו ולעבדו ולעשות רצונו בכל מיני עבודת עבד", כותב כ"ק אדמו"ר (ההערות באו כאן במודגש): "ולא רק מייחד מלכותו בכללות, כי אם עוד זאת: 'והנה ה' ניצב עליו' ומלא כל הארץ - [הוא רק] כבודו, ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי. ועל כן צריך לעבוד לפניו באימה וביראה - לא רק כזה שנמצא במדינת המלך, כי אם: כעומד לפני המלך". ע"כ.

ונמצא לפי זה מהלך העניינים כך: לכל לראש צריך יהודי להתבונן בגדולת ה' ומלכותו בעולמות, וכיצד הקב"ה מניח העולמות העליונים והתחתונים ומייחד מלכותו על עמו ישראל בכלל וגם עליו בפרט. (שהתבוננות זו מביאתו לכך ש"הוא גם הוא מקבל עליו מלכותו להיות מלך עליו ולעבדו ולעשות רצונו בכל מיני עבודת עבד", שהרי כשם שהקב"ה מניח כל העולמות ומייחד עליו מלכותו, כן הוא מקבל עליו להיות עבדו של הקב"ה);

ואח"כ נוסף עוד שלב בהתבוננות, שבנוסף לכך שהקב"ה מייחד עליו מלכותו באופן כללי, הרי שהקב"ה משגיח עליו באופן פרטי, שהקב"ה משגיח עליו על כל פרט ופרט בעבודתו⁴.

והתבוננות זו מביאה אותו לכך שצריך לעבוד לפניו באימה וביראה, לא רק כעומד במדינת

4. ראה שיחת ש"פ נח תשכ"ה דלעיל הערה 3 שמ"ש "ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי", מוסיף שנוגע למעלה כיצד הוא עובד את הקב"ה, היינו לא רק הקב"ה שבר"ה ויוכ"פ, אלא "אם עובדו כראוי" ביום רביעי פשוט של חול בלבישת טלית והנחת תפילין.

המלך, אלא כעומד לפני המלך, דכיון שהקב"ה משגיח עמו על כל צעד ושעל, הרי הוא ממש כעומד לפני המלך.⁵

ה.

לפ"ז יבואר הטעם למ"ש רבינו ב"מלא כל הארץ כבודו"

ולפי זה יבואר היטב ביאור כ"ק אדמו"ר ש"מלא כל הארץ כבודו" כאן קאי על כל העולם, ובא לבאר ההפלאה בהשגחה של הקב"ה על ישראל ביחס לכל העולם, ולא שקאי על כך שהקב"ה מייחד מלכותו על ישראל כמו שמבאר בפרק מו.

דכיון שמהמילים "והנה ה' ניצב עליו" מבאר שלב חדש בהתבוננות, היינו שהקב"ה לא רק מייחד מלכותו על ישראל, אלא גם משגיח באופן פרטי על עבודתו של כל יהודי, א"כ אין שייך כאן ש"מלא כל הארץ כבודו – הם ישראל עמו", דאין זה מוסיף ביאור בהשגחת הקב"ה על עבודתו של כל יהודי, אלא בכך שהקב"ה מייחד מלכותו באופן כללי על ישראל בכלל ועליו בפרט.

ואם היה הביאור ב"מלא כל הארץ כבודו" שקאי על כך שהקב"ה מייחד מלכותו על ישראל, היה צריך להיכתב לפני זה בהמשך לכך שהקב"ה "מייחד מלכותו על עמו ישראל בכלל ועליו בפרט".

אך כיון שמילים אלו נכתבו בהמשך לזה שהקב"ה ניצב עליו ומביט עליו וכו', ע"כ שלא בא לתוספת ביאור בהשגחת הקב"ה על ישראל, שהרי עניין זה אינו מבואר במילים אלו, אלא להיפך, לבאר ההפלאה בהשגחת הקב"ה על ישראל, שמלא כל הארץ הוא רק כבודו, אך על ישראל הקב"ה משגיח על כל פרט ופרט מעבודתם.



5. וראה קונטרס העבודה פ"ג (ע' 17): "וע"י הזכרון תמיד שמייחד מלכותו עלינו כו' ימשיך עליו קבלת עול מלכות שמים, ובהזכרון שרואה ומביט בכל מעשיו כו' ימשיך עליו יראת אלקים", היינו שההתבוננות בכך שהקב"ה מייחד מלכותו מביאה לקבעוּמ"ש, וההתבוננות בכך שהקב"ה מביט עליו ובוהן כליות ולב מביאה ליראה. וראה עוד בכל זה בתניא עם ביאור חסידות מבוארת ח"ו, ב'עיונים' אות ע (ע' תקיד).

בענין אופן הנס ד"שמש בגבעון דום"

ב' אופנים בנס ד"שמש בגבעון דום" / ביאור הרבי באופן הנס, ואופן אפשרי נוסף בנס / כללות אופן הנס ד"קריעת ים סוף" / שני שלבים בנס "קריעת ים סוף" והצורך בהם / החילוק בין "ידו של משה" ל"קריעת ים סוף" / סיכום ג' אופנים בניסים / קושיא ע"פ כל הנ"ל באופן הנס ד"שמש בגבעון דום"

הת' השליח שמואל שי' ליפשיץ
תלמיד בישיבה

א.

ב' אופנים בנס ד"שמש בגבעון דום"

בסה"ש תשנ"א¹, שיחה לפרשת קורח מקשה הרבי: "אין דעם עצם נס וואס "ויעמוד השמש" - יש לחקור אין וועלכן אופן איז געווען דער נס: צי דאס איז געווען נאר בנוגע דעם פרט וואס איז נוגע צו אויספירן תכלית הנס - אז עס זאל בלייבן לייכטן דעם אור השמש (אור היום), וואס דערצו פאדערט זיך אז נאר דער (גלגל ה) שמש אליין זאל זיך אפשטעלן און ממשיך זיין לייכטן על הארץ (ועד"ז "וירח בעמק אילון"); אדער דער נס איז געווען אין דעם גאנצן סדר זייענעם (פארבונדן מיט מהלך השמש), דאס הייסט אז דער נס האט אפגעשטעלט אויך די אלע ענינים וואס זיינען פארבונדן מיט מהלך השמש - די סיבות לזה (מהלך גלגל היום, ובמילא - מהלך כל הגלגלים, וואס ווערט דורך דעם סיבוב פון גלגל היום, "המקיף ומסבב את הכל"), און אויך די תוצאות מזה, און דער סיבוב פון די גלגלים קטנים אין גלגל השמש עצמו, וכיו"ב".

וממשיך הרבי לבאר החילוק בין ב' האופנים: "דער חילוק צווישן די צוויי אופנים איז: צי דאס איז

1. עמ' 651-650. השיחה נאמרה בקשר עם ג' בתמוז היום בו שוחרר כ"ק אדמו"ר הרי"צ מבית המאסר והועבר לגלות, מה שלאחר מכן התברר כיום בו ניצל מפס"ד של הפך החיים ר"ל. ביום זה התרחש ג"כ הנס ד"שמש בגבעון דום" (סדר עולם רבה פי"ב).

2. בתרגום ללה"ק: "בעצם הנס ש"ויעמוד השמש" - יש לחקור האיזה אופן הי' הנס: אם הי' זה רק בנוגע לפרט שנוגע למילוי תכלית הנס - שאור השמש (אור היום) ימשיך להאיר, שלזה נדרש רק ש(גלגל ה) שמש בעצמו ייעצר וימשיך להאיר על הארץ (ועד"ז "וירח בעמק אילון"); או שהנס הי' בכל הסדר שלו (הקשור עם מהלך השמש) זאת אומרת שהנס עצר גם את כל הענינים הקשורים עם מהלך השמש - הסיבות לזה (מהלך גלגל היום, ובמילא מהלך כל הגלגלים, שנמשך מסיבוב גלגל היום, "המקיף ומסבב את הכל"), וגם התוצאות מזה, וסיבוב הגלגלים הקטנים בגלגל השמש עצמו, וכיו"ב".

3. בתרגום ללה"ק: "החילוק בין שני אופנים אלו הוא: אם זהו נס שמשדד - שובר - את הטבע, עי"ז שעוצרים רק

א נס וואס איז משדד - צוברעכט - טבע, דורך דעם וואס מ'שטעלט אפ נאר דעם שמש (וירח) אליין; אדער א נס וואס פועל'ט אין דעם טבע השמש, ובמילא אויך אין דעם **גאנצען סדר המהלך הטבעי** פון דעם שמש (פארבונדן מיט **מהלך כל הגלגלים**).

כלומר באופן הנס של "שמש בגבעון דום" ישנם ב' אופנים, או שהנס שבר את הטבע ולכן רק השמש עצרה (וכן הירח), או שהנס חדר בטבע עצמו של השמש והירח, ועל כן השינוי פעל לא רק בעצירת השמש, אלא כל המהלך הטבעי של השמש והגלגלים וכו' עצר והשתנה בעקבות הנס.

בכדי להבין את העומק בב' האופנים מביא הרבי ב' סוגים בניסים בכלל: "ויש לומר אז דאס איז על דרך די צוויי סוגים אין נסים: (א) דער נס איז ניט משנה טבע הדבר. ווי דער נס פון מכת דם, אז ווען די מים איז מהפך געווארן לדם זיינען זיי פארבליבן אין דעם מהות פון מים, און ווען דער נס איז נפסק געווארן, איז ממילא נתבטל געווארן דער שינוי המים לדם. ובנדוד - אז "וידם השמש" איז נאר געווען א נס ביחס צו דעם שמש אליין, און דערנאך האט זיך אומגעקערט דער סדר הקבוע פון מהלך השמש בתוך מהלך שאר הגלגלים. (ב) נס וואס איז משנה טבע ומציאות הדבר (ווי דער נס פון "ידו מצורעת כשלג", וואס נאכן נס איז די צרעת אויפן האנט געווען באופן טבעי), און בכדי צוריקקערן צו טבעו הקודם דארף מען אנקומען צו נאך א נס.

כלומר לפי האופן הראשון שהנס שבר את הטבע, זהו על דרך מכת דם, שהנס לא שינה וחדר את טבע המים, אלא הם נשארו מים במהותם, רק הנס הוא ששבר את הטבע שנהפכו לדם, כך בענינו שנועצה השמש בלבד. משא"כ לפי האופן השני הנס חדר בטבע, על דרך היד של משה שנהפכה למצורעת, כך בענינו כל מהלך הגלגלים השתנה.

ולפי הנ"ל, ישנה נפק"מ נוספת בין ב' האופנים, האם בכדי לבטל את הנס ולחזור למצב הטבעי זקוקים לנס נוסף, או שזהו באופן ממילא, שכאשר מתבטל הנס, הטבע שב לכונו. לפי האופן הראשון אין זקוקים לנס נוסף כיון שהנס שבר את הטבע ולא חדר בו, משא"כ לפי האופן השני הנס חדר כל כך בטבע, עד כדי כך שזקוקים לנס נוסף לבטלו.

את השמש (וירח); או נס שפועל בטבע השמש, ובמילא גם בכל סדר המהלך הטבעי של השמש (הקשור עם מהלך כל הגלגלים)

4. יש להדגיש שזהו לא חילוק בגודל הנס, בודאי שנס ששובר את הטבע הוא לא נס "גדול" יותר מנס שחודר בטבע. כמובן בפשטות שעצירת מהלך כל הגלגלים היא נס גדול ביותר ואף גדול יותר מעצירת השמש בלבד. כל החילוק הוא רק באופן הנס, הנס באופן הראשון רק השמש עצרה אך כל הגלגלים נשארו במקומם זו היא חריגה מכל המהלך הטבעי של השמש ביחס לגלגלים משא"כ לפי האופן השני כל הגלגלים עצרו וא"כ המהלך הטבעי אמנם עצר אך לא חרג, וכל הגלגלים הותאמו למהלך השמש (והירח) החדש. ולכן זהו נס שאינו "שובר" את הטבע כ"א "חודר" בטבע ומשנה את הטבע עצמו לטבע חדש (וראה לקמן הערה 6).

5. **בתרגום ללה"ק:** "ויש לומר שזהו ע"ד שני הסוגים בניסים: (א) הנס אינו משנה טבע הדבר, כהנס דמכת דם, שכשהמים נתהפכו לדם נשארו במהות דמים, וכשהנס נפסק, נתבטל ממילא שינוי המים לדם. ובנדוד"ד - ש"וידם השמש" הי' רק נס ביחס להשמש עצמו, ואח"כ חזר הסדר הקבוע דמהלך השמש בתוך מהלך שאר הגלגלים. (ב) נס שמשנה את טבע ומציאות הדבר (כהנס ד"ידו מצורעת כשלג", שלאחר הנס היתה הצרעת על היד באופן טבעי), ובכדי להחזירה לטבעה הקודם היו צריכים לנס נוסף".

6. עפ"ז מובן עוד יותר (ראה לעיל הערה 4) החילוק בין ב' האופנים בנס. כאשר הנס פסק לפי האופן הראשון השמש

ב.

ביאור הרבי באופן הנס, ואופן אפשרי נוסף בנס

ומבאר הרבי בהמשך השיחה⁷: "ועפ"ז אולי יותר מסתבר זאגן, אז דער נס עצמו (פון "שמש בגבעון דום") איז געווען אין אן אופן וויס איז פארבונדן מיטן טבע פון מהלך השמש (אופן שני הנ"ל ס"ב) - און דאס האט אפגעשטעלט נישט נאר דער שמש וירח, נאר אלע כוכבים ומזלות, און דעם מהלך פון דעם גלגל היומי בכלל, און אלע גלגלים וואס זיינען פארבונדן מיט מהלך השמש".

מבאר הרבי דהנס ד"שמש בגבעון דום" היה כפי האופן השני הנ"ל, שכל מהלך הגלגלים עצר גם כן (מכיון שהנס חדר בטבע), ובכדי להחזיר את השמש וכל הגלגלים למצבם הראשון זקוקים לנס נוסף.

אמנם בחקירה שחקר הרבי לעיל הביא הרבי בהערה⁸: "ובפרטיות - יש בזה ג' סוגים: (א) שגם בעת הנס נשאר הדבר במהותו (להעיר שבעת מכת דם הרי "גיגית מלאה מים . . ישראל שותה מים כו"...) (ב) ע"ד הנס ד"קריעת ים סוף", שהנס פעל שינוי בטבע המים שיהיו "כחומת אבנים", אבל לא נשתנה המים במהותו ליבשה, ולכן "אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים" (שער היחוד והאמונה פ"ב). (ג) הנס פועל שינוי בטבע הדבר, כמו הנס דידו של משה מצורעת כש"לג".

אף על פי שעד עתה הבנו שיש ב' סוגי ניסים, מחדש הרבי, שיש עוד סוג שלישי שהוא מעין ממוצע בין שני האופנים בניסים. והדוגמא לנס מסוג זה היא "קריעת ים סוף", שמצד אחד הנס חדר בטבע ולא שבר אותו (כהאופן השני), ואף על פי כן אין זקוקים לנס נוסף לבטל הנס (כמו הנס ד"ידו של משה"), אלא מיד שהפסיק הקב"ה את "רוח הקדים" חזרו המים להיות נגרים וכו' (כהאופן הראשון)¹⁰.

ובסיום הערה הנ"ל "ובנדוד" - נס העמדת השמש אפשר לומר בא' מג' האופנים הנ"ל וע"פ המבואר לקמן בפנים (שנס זה פעל שינוי בטבע מהלך השמש), אפ"ל שזה הי' כאופן הב' או אופן הג' הנ"ל".

ביאור הדברים, בשונה מהמהלך בגוף השיחה (שישנם ב' סוגי ניסים ולמסקנת הדברים הנס חדר

חזרה למקומה הטבעי ללא נס נוסף. דבר זה מדגיש שזו שבירת הטבע שהרי השמש עד עתה לא הייתה במקומה הטבעי ולכן שבה מיד עם ביטול הנס למקומה האמיתי. משא"כ לפי האופן השני, הנס כ"כ חדר בטבע שהמקום החדש של השמש יחד עם כל הגלגלים הוא מקומם הטבעי, ולכן זקוקים לנס נוסף להשיב את כל הגלגלים למקומם הקודם (שהוא כבר איננו בגדר טבעי).

7. אות ו' (עמ' 657) לאחר שמבאר באריכות שכל עניין שברא הקב"ה בעולמו ברא בכדי שבו ועל ידו יתגלה הקב"ה בעולם. ועפ"ז מתרץ הרבי מה שהקשה בתחילת השיחה (עמ' 651-650) מדוע הנס לא פעל באופן ישיר שינצחו במלחמה אלא באופן של "שמש בגבעון דום"? וע"ז מבאר הרבי שזהו בכדי לגלות בעולם כפי שהוא בדרכי הטבע את הקב"ה, ולכן הנס היה באמצעות עצירת השמש והירח. ובהמשך לזה (ועי"ז) מבאר הרבי אופן הנס גופא של "שמש בגבעון דום".

8. בתרגום ללה"ק: "ועפ"ז אולי יותר מסתבר לומר, שהנס עצמו (ד"שמש בגבעון דום") הי' באופן שקשור יותר עם טבע מהלך השמש (אופן השני הנ"ל ס"ב) - וזה עצר לא רק את השמש והירח, אלא את כל הכוכבים ומזלות, ומהלך גלגל היומי בכלל, וכל הגלגלים הקשורים עם מהלך השמש".

9. הערה מס' 27.

10. בהבנת עניין זה ראה לקמן אות ג ואילך.

בטבע) בהערה מוסיף הרבי אופן שלישי של ניסים, א"כ בהו"א בשיחה ישנם ג' אופנים כיצד התרחש הנס ד"שמש בגבעון דום". ולמסקנת השיחה שהנס חדר ופעל בטבע עצמו ולא שבר אותו, הרי זה מתאים הן לאופן הב' בהנס "קריעת ים סוף", שהוא ממוצע - מחד, הנס חדר בטבע (שזהו מה שנוגע לענייננו למהלך השיחה) מאידך, הנס נמשך, והיה נזקק רק להפסיק הנס וממילא התבטל. והן לאופן הג' כהנס ד"ידו של משה", שהנס חדר ממש בטבע, עד כדי כך שהיה נזקק נס נוסף כדי לבטלו. המשותף לשני סוגי הניסים אלו שהנס חדר ממש בטבע.

ג.

כללות אופן הנס ד"קריעת ים סוף"

והנה, בשער היחוד והאמונה פרק ב', מביא אדמו"ר הזקן הוכחה למינים והכופרים, שטועים לחשוב, שאין העולם מתקיים בהשגחה פרטית בכל רגע ורגע מדיבורו של הקב"ה¹¹: "והוא פלא גדול יותר מ"קריעת ים סוף" על דרך משל שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעו ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מ"קריעת ים סוף" על אחת כמה וכמה שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו".

אדמו"ר הזקן רוצה להוכיח בהסברה שכלית, שבריאת העולם מאין ליש על ידי הקב"ה אינה הסתיימה בששת ימי בראשית כפי שאדם יוצר כלי "יש מיש" שבגמר עבודתו הכלי עומד קיים מעצמו, אלא נמשכת בכל רגע ורגע, בכדי להסביר זאת מביא אדמו"ר הזקן משל מנס "קריעת ים סוף"¹² ואופן פעולתו.

כתוב בפסוק¹³: "וילך השם את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". מכאן רואים, שעמידת המים הייתה תלויה ברוח קדים שפעלה כל רגע ורגע לעמידת המים, טבע המים לזרום ולהישפך, ועל ידי הרוח הניסית, נפעלה עמידת המים. וכלשון אדמו"ר הזקן הנ"ל "ואילו הפסיק השם . . היו חוזרים המים ונגרים וכו'".

ומוסיף אדמו"ר הזקן: "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים, ניצבת מעצמה בלי רוח, רק שטבע המים אינו כן". אדמו"ר הזקן רוצה לומר לנו, שבריאת שמים וארץ היא יותר מ"קריעת ים סוף", מכיוון שזה שהטבע של המים להיות נגרים, זה לא חלק מעצם מהותם, שהרי יש דברים אחרים בעולם, כגון חומת אבנים, שאינם זקוקים לנס בכדי לעמוד, אלא שבמים יש טבע נוסף עליהם להיות נגרים, ולכן הרוח קדים שהעמידה את המים, לא ביטלה את עצם מציאות

11. כמבואר בפרק א' בשער היחוד והאמונה.

12. בהבנת הענין מדוע אדה"ז מביא דוגמא דווקא מנס שלכאורה בו עצמו הכופרים אינם מאמינים, ראה שיעורים בספר התניא לפרק זה הערת הרבי שם.

13. שמות יד, כא.

המים, אלא רק טבע ספציפי במים - תכונתם להיות נגרים. ואם בשביל זה הייתה נזקקת הרוח קדים לנשוב כל הלילה, "כל שכן וקל וחומר" - בלשון אדמו"ר הזקן - בבריאת יש מאין, שטבע האין הוא לא להפוך ליש, וזו אינה תכונה נוספת על האין עצמו כמו בטבע המים הנ"ל, אלא זהו חידוש בעצם הימצאותו של נברא.

אם כן ודאי שדבר הזה צריך להתקיים על ידי כוח הפועל בנפעל בכל רגע ורגע עד עולם!¹⁴

ד.

שני שלבים בנס "קריעת ים סוף" והצורך בהם

והנה, אדה"ז כתב: "על דרך משל שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה" על פי לשונות הפסוקים¹⁵: "והמים להם חומה", ואחר כך בשירת הים: "כמו נד נוזלים" וברש"י עה"פ מפורש ש"נד" היינו "חומה", ואם כן מה כוונת אדמו"ר הזקן בלשונו "כמו נד וחומה" שזוהו לכאורה לשון מיותרת, במיוחד בהוספת ו'. משמע ש"נד" ו"חומה" הם שני עניינים שונים.

מבאר הרבי בלקוטי שיחות¹⁶: "ויש לפרש דכוונת אדה"ז להדגיש (בפי' הכתובים) שזוהו ב' ענינים, בתחילה נצבו "כמו נד" (ציבור וכינוס - ראה פרש"י - רק בזה הי' השינוי, אבל היו "נוזלים" ע"ד מים בכלי) ואח"כ - גם כחומה (שאין זקוקה לכלי)".

ביאור הדברים, אכן בנס "קריעת ים סוף" היו שני שלבים, בשלב הראשון, "נד" - המים היו צבורים וכונוסים כמים בכלי, כלומר לא נעשה שינוי של ממש בטבע המים להיותם לא נוזלים, אלא שינוי חיצוני, כמים בכלי שעדיין נוזלים מטבעם, אלא שהכלי מחזיק אותם שלא ישפכו. גם המים בים סוף בשלב הראשון של הנס, נשארו נוזלים, אך ה"רוח קדים" אחזה אותם שלא יהיו חוזרים ונגרים (מעין אופן א' בניסים הנ"ל, כמכת דם, שהמים נשארו מים במהותם).

בשלב השני, דבר השם המלוּבש ב"רוח הקדים"¹⁷, פעל שינוי של ממש בטבע המים, שניצבו כחומה, לא כמו מים בכלי, אלא הם עצמם מצד טבעם עמדו כחומה¹⁸ ללא צורך שיחזיקו אותם שלא יגרו.

וממשיך הרבי לבאר, מדוע אדמו"ר הזקן מסביר, שהיו שני שלבים בנס "קריעת ים סוף"¹⁹: "ומה

14. ע"י אותיות דיבורו של הקב"ה בעשרה מאמרות. ראה שעהיוה"א שם בהמשך פ"ב ופ"א.

15. שם פסוק כב. שם טו, ח.

16. חלק ו' שיחה א' לפרשת בשלח הערות 27-28 (עמ' 90) המובא לקמן נכתב ע"פ "שער היחוד והאמונה" עם ביאורי ר' יואל כהן, פרק ב' עיון ג' (עמ' 120-116).

17. ראה הלשון בתחילת הערה 28 בלקו"ש שם "אבל הביאור בשער היחוד והאמונה משמעו . . דהרוח קדים עזה . . פעלה הבקיעה".

18. ובמשך הערה הנ"ל מוסיף הרבי "ועפ"ז יומתק ההמשך בשער היחוד והאמונה: ואילו כו' היו המים חוזרים ונגרים (ביטול ד"נד נוזלים". ופשיטא שהי' בטל השינוי שלאח"ז) ולא קמו כחומה (שינוי גדול יותר ולכן זה הוא) בלי ספק".

19. ביאור זה בהערה 28. ובסיום הערה 27 מבואר באופן אחר עיי"ש. (וראה בביאורי ר' יואל כהן (הנ"ל הערה 19) הצורך בב' הביאורים).

שמוכיח מ"ואילו הפסיק כו' היו המים חוזרים כו'" שכן הוא גם בבריאת שמים וארץ "שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש". . הרוח פעל שינוי בטבע המים שיהיו "כחומת אבנים". ועפ"ז מובן (בפשטות) מה שמוסיף אדה"ז "וכחומה" "ולא קמו כחומה" - כי מזה ש"היו המים חוזרים ונגרים" לבד, היינו השינוי ד"כמו נד נוזלים" . . אי"ז הוכחה לבריאת שמים וארץ שהגם שנעשו למציאות ובכל זה בהסתלקות כח הבורא יהיו הנבראים אין ואפס ממש".

ביאור הדברים: כל הסיבה שאדמו"ר הזקן מבאר את הנס ב"קריעת ים סוף", היא להוכיח שבריאת העולם מאין ליש, נזקקת לקיום ולבריאה מחודשת בכל רגע ורגע. ובאופן השלילי, אילו ח"ו הקב"ה יפסיק להוות את העולם, ממילא העולם יחזור להיות אין ואפס מוחלט, כאילו לא היה מעולם. ודבר זה (ביטול העולם), לא יזדקק לפעולה נוספת של הקדוש ברוך הוא, אלא נגרמת כתוצאה ישירה מאי התהוות העולם.

אילו הנס ד"קריעת ים סוף" היה רק באופן של מים בכלי (השלב הראשון בנס), אף על פי שדבר זה (עמידת המים) זקוק ל"רוח קדים" בכל רגע ורגע, אין זה הוכחה לבריאת שמיים וארץ, מכיוון שבריאת שמים וארץ, "היש" אכן נעשה "יש מאין" - "הוא אמר ויהי²⁰", נעשה שינוי אמיתי ונברא "יש", ובאופן זה, אפשר לומר שכאשר ה"יש" נעשה, הוא לא נזקק לכוח הפועל לקיימו בכל רגע ורגע, בשונה ממים בכלי שלא נפעל דבר במים, וכן בשלב הראשון של הנס "כנד" לא נעשית פעולה במים ועל כן נצרכת פעולת קיום עמידת המים בכל רגע ורגע.

דבר זה, רוצה אדמו"ר הזקן להוכיח, שאף על פי שנבראה מציאות אמיתית, בכל זאת היא זקוקה לכוח של הקדוש ברוך הוא בכל רגע ורגע, ומ"נד" (-מים בכלי) אין ראיה לדבר זה כלל!

ועל כן כותב אדמו"ר הזקן: "כנד וכחומה" מכיוון שהיה שלב נוסף בנס, "חומה" שנפעל שינוי במציאות הדבר, הטבע של המים להיות נגרים השתנה, ואף על פי כן, הייתה נזקקת הרוח קדים²¹ לקיים דבר זה (עמידת המים) בכל רגע ורגע, כלשון הפסוק: "וילך השם את הים ברוח קדים עזה כל הלילה²²". דבר זה מהווה הוכחה וראיה מוחלטת לבריאת שמיים וארץ, שאף על פי ש"הוא אמר ויהי" והמציאות של בריאת העולם היא אמיתית, מכל מקום היא נזקקת בכל רגע ורגע לכח אלוקי שיחיה ויקיים את העולם, "שבהסתלקות כוח הבורא יהיו הנבראים אין ואפס ממש".

ה.

החילוק בין "ידו של משה" ל"קריעת ים סוף"

והנה הובא לעיל (סעיף א'), שישנו סוג של ניסים שהנס חודר בטבע, עד כדי כך שבכדי לבטל את הנס ולחזור למצב הטבעי זקוקים לנס נוסף, כגון הנס ד"ידו של משה". ואם כן לכאורה, אפשר לומר

20. תהילים לג, ט.

21. דבר ה' המחיה את רוח הקדים (ראה לעיל הערה 17 ובמ"מ שם).

22. אע"פ שהנס פעל שינוי במים עצמם אי"ז היה שינוי מצדם אלא מצד הכוח האלוקי המעמיד מים. מעין המבואר בכ"מ בחסידות בעניין "אתערותא דלעילא" אף שההשפעה חודרת בעולם מכיון שזהו מצד למעלה אי"ז חודר בתכלית בעוה"ז (נפש היהודי וכדו') עד שנקרא "נהמא דכיסופא".

גם בנס ב"קריעת ים סוף", בשלב השני "כחומה" שהנס חדר בטבע עד כדי כך שטבע המים להיות נגרים השתנה²³, שזקוקים לנס נוסף בכדי להחזיר המים להיות נגרים, ואין זקוקים לרוח קדים עזה שתנשב כל הלילה בכדי שהמים יעמדו, ומדוע "הוליך השם רוח קדים עזה כל הלילה"?

במילים אחרות, מהו החילוק העקרוני בין אופן הב' ("קריעת ים סוף") לאופן הג' ("ידו של משה") הנ"ל סעיף ב', אם לכאורה בשניהם הנס חודר ממש בטבע?

והנה בלקו"ש ח"ה²⁴, שואל הרבי בנוגע לנס ד' יציאת מצרים: "אויף דער גאולה פון יציאת מצרים שטייט 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו', אז דאס וואס מיר זיינען איצט - אין די אלע יארן וואס נאך יציאת מצרים - אין א מצב פון חירות, קומט (ניט ווי במילא'דיקע תוצאה פון דעם וואס 'גאל את אבותינו' בשנת ב' אלפים תמ"ח, נאר) מצד דעם וואס 'גאלנו', וואס דער אויבערשטער לייזט אונז אויס פון מצרים. . . און 'אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים' - ווען די גאולה וואס 'הוציא את אבותינו' וואלט ניט נמשך געווארן אויך איצטער - 'הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'."

מביא הרבי דוגמא לדבר: "און דאס איז בדוגמא צום נס פון 'קריעת ים סוף', אז דער 'רוח קדים עזה' וואס האט אויפגעטאן דעם 'ויבקעו המים', האט געדארפט שטיין אין זיין פעולה 'כל הלילה'; און גלייך ווי ער איז נפסק געווארן, איז 'וישב הים. . . לאיתנו - לתקפו הראשון'."

דהיינו שהנס ביציאת מצרים הרי הוא נמשך בכל רגע ורגע, כמו הנס ב' "קריעת ים סוף" כמבואר לעיל, ועל זה מקשה הרבי: "בשלמא 'קריעת ים סוף', וויבאלד די עצם ערשיינונג פון וואסער וואס שטייען ווי א חומה איז דער היפך פון טבע המים, איז מובן אז אט דער שינוי הטבע קען עקזיסטירן בלויז מצד דעם כח אלוקי וואס האט זיך אנגעטאן אין דעם 'רוח קדים' און אויפגעטאן אט-דעם שינוי. און דעריבער, ווי נאר דער 'רוח קדים' איז אריבער, איז נתבטל געווארן דער שינוי הטבע און דער ים האט זיך אומגעקערט 'לאיתנו'; אבער יציאת מצרים - וויבאלד די זאך פון חירות גופא

23. שינוי בהם עצמם אך לא מצדם (כנ"ל הערה 25).

24. שיחה ל"ט כסלו עמ' 174-178.

25. בתרגום ללה"ק: "על הגאולה של יציאת מצרים נאמר 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו', שהייתנו במצב של חירות עתה, בכל השנים שלאחר יציאת מצרים, אינה תוצאה הכרחית מכך ש'גאל את אבותינו' בשנת ב' אלפים תמ"ח, אלא מכך ש'גאלנו', שהקדוש ברוך הוא גואל אותנו ממצרים. . . ו'אילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים' - אילו הגאולה אשר 'הוציא את אבותינו' לא היתה נמשכת גם עתה - 'הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'."

26. בתרגום ללה"ק: "הדבר דומה לנס של 'קריעת ים סוף', ש'רוח קדים עזה' אשר גרמה ל'ויבקעו המים' היתה צריכה להמשיך בפעולתה 'כל הלילה', ומיד כשהפסיקה, 'וישב הים. . . לאיתנו - לתקפו הראשון'."

27. בתרגום ללה"ק: "אך יש להבין השוואה ודוגמא זו: ב'קריעת ים סוף', כיון שעצם בקיעת המים ועמידתם כחומה הוא ההיפך מטבעם, מובן, ששינוי טבע זה יכול להתקיים רק על ידי כח אלוקי שהתלבש ב'רוח קדים' וגרם לשינוי זה. ולכן, כאשר 'רוח הקדים' עברה, מיד התבטל שינוי הטבע והים שב 'לאיתנו'. אך ביציאת מצרים, כיון שעצם החירות איננו שינוי הטבע. . . צריך להיות לכאורה, שלאחר הרגע שבו 'הוציאנו מעבדות לחירות', היינו צריכים להישאר במצב של חירות גם ללא המשכה התמידית של יציאת מצרים. מדוע יש צורך בענין של 'גאלנו' - שיציאת מצרים תימשך גם עתה?"

איז נישט קיין שינוי הטבע דארף דאך לכאורה אויסקומען אז נאך דער רגע וואס "הוציאנו מעבדות לחירות" וואלט מען געדארפט פארבלייבן אין דעם חירות-צושטאנד אויך אן די שטענדיקע המשכה פון יציאת מצרים. צוליב וואס דארף מען האבן דעם "גאלנו" - אז יציאת מצרים דארף נמשך ווערן אויך איצט?"

ביאור הדברים, הצורך בנס שנמשך בכל רגע ורגע, הוא כאשר הדבר מנוגד לטבע, כגון מים עומדים, שהדבר בעצם מהותו מנוגד למציאות הטבעית. מה שאין כן ביציאת מצרים, אמנם היציאה הייתה נס מופלא ממש, שעל פי טבע אפילו עבד לא היה יכול לצאת ולברוח משם²⁸, אבל בכל זאת לאחר רגע היציאה (המנוגד לטבע) היהודי כבר משוחרר ודבר זה הוא לכאורה טבעי, ואין צורך בקיום הנס בכל רגע ורגע²⁹.

המורם מהאמור בנוגע לענייננו, החילוק בין הנס זה ד"ידו של משה", לנס ב"קריעת ים סוף" הוא, שהנס ב"ידו של משה", אף על פי שהוא פלא גדול כיצד יד בריאה לחלוטין הופכת להיות בין רגע יד מצורעת, עצם המציאות של יד מצורעת אינה פלא, על דרך יהודי בן חורין. משא"כ מים שנשארו מים מצד עצם מהותם³⁰, ולכן הייתה נזקקת הרוח קדים להעמיד המים כל רגע, ואילו הפסיק השם את הרוח היו חוזרים ונגרים. וב"ידו של משה" לא היה צריך לנס לקיים את הצרעת כל רגע ורגע, אלא היד הפכה ממש למצורעת, ובכדי לבטל זאת נזקקים לנס נוסף כנ"ל.

ו.

סיכום ג' אופנים בניסים

לסיכום: ישנם ג' אופנים בניסים - א. "שגם בעת הנס נשאר הדבר במהותו", הנס לא חדר בטבע כלל, ולכן הדבר זקוק לכוח הניסי שיקיים את הנס בכל רגע ורגע, ומיד כשפוסק הנס הטבע הרגיל חוזר ממילא. דוגמה לדבר מכת דם, שהדם נשאר מים במהותו.

ב. על דרך הנס ד"קריעת ים סוף" "שהנס פעל שינוי בטבע המים שיהיו "כחומת אבנים", אבל לא נשתנה המים במהותו ליבשה, ולכן "אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים" נס שחודר בטבע, אך מכיוון שדבר זה מנוגד לטבע, הוא זקוק לכוח ניסי שיקיים את הנס בכל רגע ורגע, וכן"ל בסוג הא' כשפוסק הנס חוזר הטבע ממילא.

28. רש"י יתרו יח, ט.

29. הביאור בשיחה שם בקצרה: הן נכון שאחר יציאת מצרים החירות היא טבעית, זה שהיהודי לא יכול להיות משועבד באותו אופן של גלות מצרים (כל ישראל בשיעבוד מוחלט) זה מנוגד לטבע העולם, שכל אדם יכול להיות בעתיד משועבד באופן כזה או אחר (בלשון החסידות "המשכת למעלה מההשתלשלות בתוך סדר ההשתלשלות") עיי"ש.

30. וזה שביארנו בשלב השני של הנס "כחומה" שהמים עצמם הפכו לחומה ולא רק "נד" - כמים בכלי. אין פירושו שהפכו לחומה שהרי הם מים וטבעם עדיין לנזול. אלא שינוי שחדר בטבעם להיות נגרים אך הוא עדיין שינוי שמצד הכח האלוקי שמקיימו בכל רגע ורגע אע"פ שחודר במהות הדבר. במילים אחרות בשלב הראשון של הנס "נד" עיקר הדגש הוא על הרוח המעמידה מים, משא"כ בשלב השני שהמים ממש "כחומה" אי"ז הרוח אלא כוח אלוקי המעמיד מים להיות כחומה (וראה לעיל הערה 22 שהנס חדר בטבע אך לא מצד הטבע).

31. לשון הרבי בספר השיחות תנש"א הנ"ל עמ' 651 הערה 27.

ג. "הנס פועל שינוי בטבע הדבר, כמו הנס ד"ידו של משה מצורעת כשלג" הנס חודר ופועל שינוי בטבע, וכיוון שהדבר איננו מנוגד במהותו לטבע, הרי הוא חודר, עד כדי כך שהוא הופך לטבע חדש שאינו זקוק לכוח אלוקי שיקיים אותו (את הנס³²), ובשביל לבטל נס כזה זקוקים לנס נוסף כדי להחזירו למצב הראשוני.

ז.

קושיא ע"פ כל הנ"ל באופן הנס ד"שמש בגבעון דום"

ע"פ כל הנ"ל, צריך להבין המובא לעיל סעיפים א' וב' מספר השיחות תנש"א, בעניין "שמש בגבעון דום", בשיחה הרבי הביא שני אופנים כיצד התרחש הנס ד"שמש בגבעון דום", אופן א' כמכת דם, שבירת הטבע, עצירת השמש בלבד, נס מתמשך. אופן הב' כ"ידו של משה", שינוי בטבע השמש עצמו, וכל הגלגלים עצרו, עד כדי כך שזקוקים לנס נוסף להחזיר השמש ושאר הגלגלים למקומם הראשון. ובהערה הביא הרבי אופן נוסף, שינוי הטבע ועצירת מהלך השמש וכל הגלגלים אך באופן של נס מתמשך כ"קריעת ים סוף".

ומבאר הרבי בשיחה שהנס חדר בטבע, והשמש וכל הגלגלים עצרו.

ובהערה הנ"ל, מסיים הרבי וזלה"ק: "ועל פי המבואר לקמן בפנים, (שנס זה פעל שינוי בטבע מהלך השמש) אפשר לומר שזה היה כאופן הב' או כאופן הג' הנ"ל". כלומר, או כ"ידו של משה" או "קריעת ים סוף".

ועל פי המבואר לעיל, אינו מובן כלל, הרי כל הצורך בנס מתמשך, הוא מצד שהנס מנוגד לטבע, כ"מים עומדים", וכל האפשרות שהנס יהיה חד פעמי כ"ידו של משה" ולא נמשך כל רגע ורגע, זהו מצד היותו לא מנוגד לטבע במהותו (כנ"ל סעיף ה'), וכאן בנס ד"שמש בגבעון דום", הוא בפשטות נס המנוגד לטבע במהותו, שהרי הגלגלים סובבים כל הזמן בלי הפסק³³, כדכתיב³⁴ "יום ולילה לא ישובתו" שזה ודאי כולל את תנועת השמש והירח, משמע שזהו ממש חלק מגדר הטבע, או עכ"פ כטבע המים להיות נגרים, שזהו לא מהותם, ואעפ"כ מים עומדים זהו דבר מנוגד לטבעם, ואיך אפשר להעמיד כהנס ד"ידו של משה" שהנס חדר בטבע ואינו נמשך בכל רגע ורגע?³⁵

ואשמח לשמוע דעת המעינים בדבר.



32. ודאי שצריך כוח אלוקי שיקיים את הדבר מאין ליש כמו כל דבר בעולם (שער היחוד והאמונה פרק א').

33. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק שלישי. וכמובן מכל החשבונות בהלכות קידוש החודש ע"פ סיבוב הירח שסובב תמיד בלי הפסק, וכן בשאר הגלגלים שהרי הכל נע ע"פ הגלגל המסבב הכל (הלכות יסודי התורה שם).

34. בראשית ח, כב. וברש"י שם "לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן".

35. ובפרט שזהו האופן המופיע בפשטות בגוף השיחה (ולא בהערה) והוא בפשטות מסקנת השיחה. ואף אם נאמר שיש צד להבין באופן זה (כ"ידו של משה") מדוע מביא האפשרות כקריעת ים סוף שהנס אכן מנוגד לטבע (אע"פ שבדוחק אפ"ל שבזה גופא הסתפק הרבי (האם הנס מנוגד לטבע או לא)).

ביאור בענין המידות וגדרם בנפש האדם

הקדמה / חלקי הנפש / המידות הן "התגלות השרשה פשוטה" / ביאור לפי זה איך שהמוח שליט על הלב / מוחין לעצמו ומידות לזולת / מידות לזולת – גם בשרשן / רצון ותענוג / לכוח הרצון יש שליטה / תענוג ומוחין לעצמו / סיכום

הת' השליח יעקב אורי שי' ניימן
תלמיד בישיבה

הקדמה

בנוגע לעניינה של תורת החסידות, והחידוש שבה על חלקי התורה שנתגלו לפניה, נאמרו ביאורים רבים ומהם: א. מעלת החסידות הוא, שהכוחות הטבעיים נעשים כחות אלוקיים, וכמאמר רבינו הזקן בעל התניא והשלחן ערוך: כל ענין החסידות הוא לשנות טבע מידותיו, לא רק לשנות מידותיו הטבעיים אלא גם טבע מידותיו.

ב. תורת החסידות חידשה, אשר כל אחד ואחד, גם מי שאין לו נשמה גבוהה, וגם לא זיכך את עצמו, יוכל להשיג אלוקות, כי על ידי זה שתורת החסידות ביארה את העניינים של חלק הסוד שבתורה, וקירבתם אל השכל בדוגמאות ומשלים מכוחות ותכונות הנפש, "מבשרי אחזה אלוקה" ניתנה האפשרות לכל אחד ואחד להשיג גם חלק זה שבתורה, ולא רק בהשכל שבנפשו האלוקית, אלא גם בהשכל שבנפשו השכלית, עד בהשכל שבנפשו הבהמית.

מצד שני סיבות אלו, עוסקים ריבוי מאמרים, ובאריכות, בפירוט עניינים של כוחות ותכונות הנפש, ועניינים אלה הם גם בנפש בפועל, וגם כמשל להבין מעט מזער מגדולת ה' בעולמות העליונים.

א.

חלקי הנפש

שני חלקי הנפש העיקרים הם¹:

מוחין: כוחות השכל. (שנחלקים לחכמה - נקודת השכל הראשונית, בינה - הרחבת והתפשטות

1. מתוך קונטרס "ענינה של תורת החסידות" פרק א'.

2. מתוך ספר התניא ליקוטי אמרים, פרק ג'.

השכל, ודעת- הקשורה עם ההפנמה של הענין השכלי למידות. או בראשי תיבות חב"ד).

מידות- כוחות הרגש, שפועלים ענין של אהבה, יראה, וכו'.

בתחילת ספר התניא, מוגדרים עשר כוחות הנפש - כלומר, המוחין והמידות יחד - בשם "נפש"³. אמנם במאמרים מובא⁴ שכוח הרצון והתענוג (יבואר להלן), הם הנקראים "עצם" ויותר מבטאים את הנפש, בשונה משאר הכוחות שרק נמשכו מהם, (אבל אפילו הם אינם ממש עצם הנפש, כי את העצם אי אפשר להגדיר).

בדרך כלל בספרי החסידות, המוחין הם מעל המידות בחשיבותם, ואף נקראים מקור להם: "חב"ד נקראו אמות ומקור למידות".

אמנם, במאמר ד"ה "בהעלותך" תרד"ע⁵, מבאר כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע באריכות:

"...המידות הן בתוקף גדול בעצם שאינם משתנים בעצם מהותם כו' דהמידות הן הטבע שבאדם והוא התגלות ההשרשה פשוטה שבנפש..."⁶.

כלומר, אע"פ שכל כוחות הנפש מקורן ושורשן ("השרשה") בסופו של דבר מעצם הנפש, המידות הן הביטוי הכי ישיר ופשוט של הנפש, בשונה מהמוחין שהם כמו "כוח נפרד" בשירות הנפש.

ב.

המידות הן "התגלות ההשרשה פשוטה"

ומבאר במאמר שם החילוק בין המידות להמוחין, שמוחין - כל עניינם מגיע מצירוף פרטים רבים, שיוצרים יחד השכלה חדשה, וברגע שישתנו הפרטים - הנה מיד תשתנה גם ההשכלה, לעומת זאת המידות אינן משתנות, כמו הנפש בעצמה שאינה משתנה, וזוהי ההוכחה שהן "התגלות ההשרשה הפשוטה".

(ומסביר בזה הרבי⁷, שאע"פ שגם המוחין מבוססים על כללי הגיון בסיסים ביותר, שבלתי משתנים, בכל זאת עיקר ענין ההשגה הוא להבין דבר מתוך דבר, וליצור על ידי זה השגות חדשות, וזהו דבר שמשתנה.)

וממשיך במאמר, דלכאורה קשה: שהרי רואים הרבה שינויים במידות, החל מהשינוי הטבעי מקטנות לגדלות, שהרי ככל שמתגדל האדם חושק ואוהב דברים אחרים, ובדרך כלל דברים יקרי ערך יותר. ובעיקר בעבודת המידות. שזהו תכלית כל האדם לשנות מידותיו⁸.

3. פרק י"ב: "...מהות ועצמות נפש האלוקית שהן עשר בחינותיה".

4. המשך תרס"ו עמ' ס"ו בהוצאה הישנה, עיי"ש.

5. ואחריו בד"ה "ויהם כלב". כל זה בהמשך תער"ב תחילת פרק רנ"ב, הובא גם בד"ה "להבין ענין טענת המרגלים" תשט"ו.

6. מפאת אריכות הענין שם, לא הובאו ציטוטים רבים, לשלמות הענין עיי"ש.

7. מאמר ד"ה "להבין ענין טענת המרגלים" תשט"ו.

8. ומאריך בזה שם בפרטי שינויי המידות ע"י השכל עיי"ש ואכ"מ.

ומקדים לבאר, אשר כל זה הוא רק איך השכל מדריך את המידות. כלומר, שהמידות נשארו בתוקפן ולא השתנו כלל, ואפילו בעבודת שינוי המידות לקדושה, אין זה שהמידה נהפכה, אלא שעד עכשיו היה האדם אוהב את עניני עולם הזה, ועכשיו מושא המידה השתנה לאהבת ה' ותורתו וכו', אבל עצם המידה נשארה בתוקפה. אם כן, מוכח מכאן, שהמידות הן "התגלות ההשרשה פשוטה", מעצם הנפש, שהרי העצם אינו משתנה.

והביא שכן הוא גם למעלה בספירות העליונות, (שהרי "מבשרי אחזה אלוקה") דהמידות הן למעלה מהמוחין, "דאו"א במזלא אתכלילו, וז"א בעתיקא אחיד ותליא"⁹, כלומר, שזעיר אנפין, שהן מידותיו יתברך, למעלה בשרשן מ"אבא ואימא" שהם חכמתו ובינתו ית', מוחין.

ולאחר מכן שואל, שאם המידות הם הביטוי של עצם הנפש, איך פועל בהם השכל אפילו באופן של הדרכה מקטנות לגדלות בלבד, וכל שכן בנוגע לעבודת ה' שעניינה לשנות מידותיו וכו'.

ובזה מבאר שאכן מצד המידות בעצמם אין מקום לפעולת השכל בהם, וכל מה שלשכל יש נתינת מקום אצל המידות, הוא מצד חלישות חיצונית שנפעלת במידות, וחלישות זו, מקורה מכוח ה"חכמה" שבנפש, שענינו הוא "ביטול" כלפי מה שלמעלה ממנו, כלומר המידות מצד עצמם הן בתוקף גדול ואינן מקבלות שום שינוי מצד פעולת המוחין, אלא שמצד ענינו הכללי של כח החכמה שהוא ביטול, נפעל ביטול ו"חלישות" גם במידות.

אמנם מסקנת הענין לכשעצמו לא השתנתה והמידות הם "התגלות ההשרשה פשוטה", כלומר הביטוי הכי ישיר ופשוט של הנפש.

ג.

ביאור לפי זה איך שהמוח שליט על הלב

עפ"י יבואר מה שכתוב בתניא פרק י"ב¹⁰: "כי המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו". שאע"פ שהמידות הן התגלות השרשה פשוטה מעצם הנפש, והמוחין הם רק כוח נפרד, כח החכמה שבמוחין פועל במידות חלישות, וזה ההכשרה למה שהשכל יכול לפעול בהן אחר כך, ע"י השתלשלות הכוחות בבינה ודעת וכו' ולשנות המידות.

ושני פרטים בפעולה זו: א. שליטה בכוח במחשבה דיבור ומעשה, (שזה בא ע"י כח הרצון, כדלהלן). ב. שינוי פנימי במידות עצמן.

דמה ש"המוח שליט על הלב בטבעו" הוא בעיקר לגבי שליטה במחשבה דיבור ומעשה בפועל, שיהיה כפי רצון ה' (מידת ומדריגת הבינוני) אף שמידותיו של נפש הבהמית שבלביו נותרו באמת ללא שינוי, או לפעול שינוי חלקי במידות, אך לגבי שינוי המידות לגמרי - אין זה בטבע כל אחד, ו"אין

9. זוהר חלק ג', רצב א.

10. ומקורו בזוהר, ר"מ פרשת פנחס.

כל אדם זוכה לזה", כמבואר בארוכה בתניא¹¹. וכמדובר במאמר דידן, שכיון ש"המידות הן התגלות ההשרשה פשוטה" הנה אע"פ שיש חלישות וכו' אין זה בנקל לשנותן.

ובכל הנזכר לעיל, מדובר על נפש בכללות, מבלי התייחסות האם מדובר בנפש האלוקית או הבהמית, ועל כן בפשטות מדובר על שניהם.

כלומר, גם בנפש הבהמית, יש יכולת לאדם (ללא חילוק בין יהודי לגוי) לפעול קצת שינוי במידות ע"י עבודה שכלית, כגון מי שאוהב בטבעו מאכלים המזיקים לגוף, יוכל לפעול שלא יאהב זאת. וההכשרה שנותנת מקום למוחין לפעול, היא מצד חלישות המידות המגיעה מהחכמה שבנפשו הבהמית.

וביתר שאת בנפש האלוקית, שכל יהודי יכול לפעול שיהיה לנפשו האלוקית שליטה על הגוף, ואפי' אהבה לאלוקות, ומיאוס כלפי המנגד לאלוקות (אם כי לא לגמרי כדלעיל), וכל זה ע"י עבודה שכלית בשעת התפילה וכו' וגם כאן ההכשרה שנותנת מקום למוחין לפעול, היא חלישות המידות המגיעה מגילוי אוא"ס השורה בכח החכמה שבנפשו האלוקית, וזוהי נתינת כח מיוחדת ליהודי, כמובא בלשון התניא בהמשך הפרק: "כך נדחה ממילא סכלות הרבה של הקלפה וסטרא אחרא שבחלל השמאלי מפני החכמה שבנפש האלוהית שבמוח"¹².

ד.

מוחין לעצמו ומידות לזולת

לכאורה בפשטות נראה שעניין "המידות הן התגלות ההשרשה פשוטה" אינו מסתדר עם המבואר במאמר ד"ה "אלה פקודי" תש"ל¹³, אשר "מוחין לעצמו ומידות לזולת", שהביאור בזה שם הוא שלא רק שהתפעלות המידה (ביטוייה בפועל), לא יכולה להתקיים בלי דבר חיצוני, (כגון כשמתעורר אדם לעשות חסד, צריך שיהיה בקרבתו אדם אחר שאיתו יוכל לפעול את החסד, כמו אברהם אבינו ע"ה שביקש שיבואו אצלו אורחים) אלא אפילו עצם המידות כל עניינם הוא זולת.

ואפילו שעצם המידה יכול להתקיים גם ללא שום דבר חיצוני, כמו אדם שיכול להתעורר ברגש לעשות חסד, למרות שאין אף אדם אחר בקרבתו לפעול אצלו את החסד, מכל מקום עצם המידה, עצם מה שיכול להתעורר, הוא מכיון שקיימת מציאות של זולת בעולם¹⁴.

ובשונה מהשכלה שאדרבה ככל שירצה להעמיק בהשכלה צריך להיות לבדו. ומביא ראיה על זה

11. פרק י"ד, ועוד.

12. והם שני מדרגות. שעניין "מוח שליט על הלב" אכן הוא גם אצל גוי, אולם אצל יהודי מצד נפשו אלוקית יש תוספת חיוזק, ע"פ הערת הרבי בפרק י"ג.

13. אשר מקור הענין ג"כ מאמרי אדמו"ר הרש"ב והקודמים לו, כפי שצוין שם, ואכ"מ.

14. ולכאורה צ"ע, שהרי גם למוחין נדרש עצם ההשכלה שמתבונן בה, ועיין הביאור בזה ב"פלפולא דאורייתא" ח"ד עמ' 272.

מהסנהדרין, שאחר שהיו דנים ביום כולם יחד היו הולכים כל אחד לביתו לדון לבדו¹⁵.

לפי זה אם כל ענין המידות הוא לזולת, יוצא לכאורה שזהו ענין חיצוני בנפש המשמש ככלי לתקשורת עם העולם ולהגדרת היחסים בין האדם לסובב אותו, ואיך ניתן לומר ולקבוע שזהו הביטוי הפשוט ביותר לעצם הנפש?

ה.

מידות לזולת – גם בשרשן בעצם הנפש

ואין מקום לומר, דזה ש"המידות הם המשכה פשוטה מעצם הנפש" הוא רק בשורש המידות, אבל בצורתן הגלויה הן נפרדו, וכבר אינם קשורות עם העצם, וזהו ש"מידות לזולת", שהרי אם כן, במאמרים בתרע"ד, אין שום צורך להגיע למסקנא הנ"ל שיש חלישות במידות שנפעלת באופן מיוחד ע"י כוח החכמה, והיא אפשר לתרץ בפשטות, שתוקפן של המידות הוא רק בשורשן, אבל בהתגלותן הם כבר לא כל כך קשורים עם העצם.

כמו כן אין מקום לומר שענין "מידות לזולת", הוא אך ורק לאחר מסקנת הדברים שישנה חלישות וכו', ומתייחס רק לביטוי בפועל, שהרי במאמר בתש"ל מדגיש שענין "מידות לזולת" הוא גם בשורש המידה ולא רק בביטוי בפועל.

ונראה לומר, שנקודת הביאור בזה היא שגם בעצם הנפש ממש יש לומר שכל ענינה היא תקשורת עם הזולת – העולם הסובב אותה. ויובן טוב יותר בכוחות הגבוהים יותר בנפש, וכדלהלן.

ו.

רצון ותענוג

והנה, החילוק הוא במקור המוחין והמידות, דשורש השכל הוא מכח התענוג, ושורש המידות הוא מכח הרצון¹⁶.

ובהקדים, אשר שני "כוחות" אלו, הרצון והתענוג מהווים יחד את עצם הנפש¹⁷: "כי התענוג והרצון א' הם דשניהם בחי' עצם"¹⁸, (הכוונה היא לעצם הנפש).

והחילוק בינם הוא שהתענוג הוא הפנימיות, והרצון הוא החיצוניות.

ביאור הדברים: הכוח היסודי והבסיסי ביסודו של כל אדם הוא הרצון לתענוג, כלומר שיהיה לו טוב. ובזה גופא שני חלקים:

15. סנהדרין מ' ע"א, מתוך המאמר הנ"ל, וש"נ.

16. המשך תער"ב פרק ר"ג, וספרתם תשט"ו, ראה גם המשך תרס"ו עמ' קי"ד בהוצאה הישנה.

17. וגם כל אחד מהם בנפרד נקרא בשם עצם, שהכוונה בזה היא לעצם הנפש, כל הבא לקמן מקורו בהמשך תרס"ו מעמ' ס"ט בהוצאה הישנה ואילך. וכנ"ל שיש גם עצם שלמעלה מהם שאינו מוגדר כלל.

18. המשך תרס"ו עמ' ס"ו.

א. "רצון" הוא מה שנראה במוחש, שאדם רוצה להתענג מדברים מסוימים שגורמים לו תענוג דווקא. והרצון הוא הכוח שאצל האדם שולט ומחליט שדבר מסוים יגרום לו עונג, ועל כן הוא נמשך רק אחריו, ובאופן של מרוצה שרצון מלשון ריצה. ורק אחרי שהשיג דבר זה אז הוא מתענג, ודווקא בזה מתענג. וכמו אדם שאוהב ידיד מסוים ורוצה דווקא בקרבתו, ולא בקרבת אחר, והדבר שאילו נמשך הרי הוא תופס אצל האדם מקום רב. וכמו כן למעלה שהרצון האלוקי הוא במעשה המצוות אפילו ללא טעם וכו'. זהו כח הרצון.

ב. הכוח עצמו שמתענג, הוא הנקרא "תענוג". ועיקר ענינו הוא לעצמו¹⁹, שזהו מה שיכול להיות אדם במצב שמתענג מעצמו. ואעפ"י שגם בו טבוע דברים בסיסים שמהם מתענג, החל מדברים גשמיים, דרך השגה טובה וחזקה בעניני שכל, ועד תענוג הנפש האלוקית בביטול להקב"ה, ובפרט שמתענג ממילוי רצונו, וא"כ לכאורה גם בתענוג יש מקום לומר שענינו מתייחס ל"זולת". אלא שכח זה אין ענינו כל כך הדבר הגורם את התענוג, כי אם התענוג עצמו, כלומר שאע"פ שהדבר החיצוני פעל בו תענוג, "אין זה באופן של מרוצה", והוא מתענג בעצמו.

וזהו מה שהתענוג הוא הפנימיות, שהוא בהעלם, כלומר, שאינו "מביע דעתו" כביכול, לעומת זאת, הרצון הוא החיצוניות, שרוצה ונמשך בכוח רב לדבר מסוים דווקא, ושולט ומוביל אחריו את שאר הכוחות, שהרי הרצון הוא בגילוי, משא"כ התענוג.

ובכללות, התענוג הוא הכוח הנעלה ביותר, "אין למעלה מעונג"²⁰, וכנזכר שזהו הענין היסודי והבסיסי ביותר גם אצל אדם.

ז.

לכוח הרצון יש שליטה

אמנם אע"פ כן, ישנו יתרון גדול דווקא לכוח הרצון²¹. שיש לו שליטה על התענוג. שיכול לקבוע בשבילו מתי יתענג ומתי לא. וזאת מכיון שכח הרצון מתייחס ומתקשר עם העולם בחוץ, משא"כ התענוג שענינו להיות לעצמו, ובודאי שאין לו שליטה על עניינים חיצוניים.

והראיה לשליטה זו הוא שאדם יכול לרצות דבר שבדרך כלל אין בו תענוג. וכמו תענית חלום, שמותר לאדם לצום אפילו בשבת. שכיון שרצונו בתענית חשוב לו יותר מלאכול, ממילא יש לו עונג בזה וזהו עונג שבת שלו. וגם למעלה, שרצונו של הקב"ה העצמי הוא בנשמות ישראל דווקא, אפילו כשאנשים מתנהגים כפי הראוי.

ומזה מובן שאע"פ שהרצון ענינו חיצוניות, יש מקום לומר שהוא מבטא יותר את עצם הנפש, כך שעניינה העיקרי של הנפש בעצמה היא משיכתה ורצונה לדברים שחוץ ממנה.

19. המשך תער"ב פרק ר"ב: "ועיקר התענוג הוא שמתענג בעצם מהותו ממש".

20. ספר יצירה פ"ב מ"ז.

21. המשך תרס"ו, ד"ה "כי ידעתי" עמ' ס"ט בהוצאה הישנה

והמידות מקורם הוא מכח הרצון²². שכשנמשך הרצון ונתפס בציור של חסד וכו' לזה ייקרא "מידות"²³, ואדרבה המידות מבטאים תוקף גדול יותר, שיש בהם מציאות ממשית של כח, ועל כן, המידות הם הביטוי הישיר והפשוט לעצם הנפש, ולא הרצון, (אם היות שכנ"ל לרצון יש את השליטה בפועל).

ועל פי זה יבואר מה שהמידות הם ההמשכה הפשוטה מעצם הנפש, ואעפ"כ כל עניינם זה לזולת, שאין זה סותר, ואדרבה יש מקום לומר שבעצם הנפש – כח הרצון, כל עניינו זה יחסיו עם הזולת, והמידות רק מבטאים את זה בתוקף יותר.

לפי זה יובן גם בפשטות הנ"ל, ש"המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו" המדובר לעיל, הוא בכוח הרצון, שהוא יותר חזק מהמוחין, שהוא גם מקור המידות, וכמו שמבאר מיד בתניא שם²⁴: "ברצונו שבמוחו".

לעומת זאת, מקור השכל הוא בכוח התענוג, שזהו ענין מה ש"אין אדם לומד אלא במקום שליבו חפץ", והמשותף הוא ששניהם, התענוג והשכל, אינם שולטים ומנהלים את פעולת האדם בגלוי²⁵.

ולכן, המוחין הם לעצמו, שהם אינם שולטים על שינוי המידות בטבעם.

באמת אפשר לראות זאת גם במאמר בתש"ל²⁶, שממשיך ואומר דזה ש"מוחין לעצמו" ומציאות של זולת רק מבלבלת אותם, אין זה רק זולת ממש, אלא אפילו כוחות הנפש האחרים²⁷. שאולי אפשר להבין מזה, שאם אינם יכולים לפעול כראוי בנוכחות כוחות הנפש האחרים, כל שכן, שמצד המוחין והמידות בעצמם, למוחין אין שליטה על המידות, וזהו מצד כח החכמה הפועל חלישות, וכנ"ל שפעולה זו נותנת אחר כך את האפשרות למוחין לפעול שינוי במידות.

ח.

סיכום

לסיכום:

מצד המידות עצמן – המידות הן הביטוי הישיר של עצם הנפש, ועניינן הוא קשר לדברים שמחוץ לנפש, ואין זה סותר כי כל העניין של נפש (בדרגת כוח הרצון שנקרא עצם הנפש ושולט עליה), הוא גם כן קשר לדברים שמחוץ לנפש ולא אמור להיות למוחין שום שליטה על המידות.

22. המשך תער"ב הנ"ל, וספרתם תשט"ו, ראה גם המשך תרס"ו עמ' קי"ד בהוצאה הישנה, שמשמע ג"כ כך משם.

23. המשך תער"ב תחילת פרק רנב, הוסבר בהרחבה במאמר ד"ה "ועתה ישראל" בהמשך תער"ב החילוק בין רצון למידות (ושאר כוחות הנפש).

24. פי"ב.

25. ורק לעתיד לבוא תתגלה מעלת התענוג על הרצון, כלומר שכל רצון יש בו תענוג אבל הוא בהעלם כנ"ל, ולעתיד לבוא הוא יהיה בגלוי, המשך תרס"ו, ד"ה "כי ידעתי" עמ' ע"ו בסופו ואילך, ואכ"מ.

26. "ואלה פקודי" תש"ל, אות ה'.

27. המידות, ואפילו הרצון עצמו להשכיל צריך להיות בהעלם.

בפועל - כח החכמה שבנפש, ובפרט הארת אוא"ס השורה בכח החכמה שבנפש האלוקית, פועלת חלישות במידות, וכשהמידות בחולשתן - המוחין מקבלים את השליטה בפועל, ואף את האפשרות לפעול שינוי (חלקי) במידות.

הרבי מבאר²⁸, שע"פ הנ"ל, יובן הסיבה לטענת המרגלים "כי חזק הוא ממנו"²⁹ - כביכול אפילו בעה"ב אינו יכול להוציא כליו משם³⁰, מכיון שארץ ז' האומות הו"ע ז' ספירות דתהו, והרי במידות בכלל יש תוקף גדול, בודאי שגם להם יש תוקף גדול, ולא עוד אלא שגם כלב לא דחה (באופן שכלי) את טענתם, אלא "ויהס כלב את העם אל משה" שמשה ענינו "ביטול דחכמה" וזה יכול לפעול שאע"פ שעל פי הטבע "חזק הוא ממנו", הרי "ירשנו אותה כי יכול נוכל לה".

וההוראה מזה בעבודת ה' בלשון הרבי³¹: "תובעים גם מכאן מישראל שלא להתחשב בעצמו.. לפעול את העניינים הנוגעים לבני" בהתאם להוראותיו של "האתפשטותא דמשה דדורנו" שמניח את עצמו לגמרי עבור בני ישראל".



28. להבין ענין טענת המרגלים תשט"ו, אות א', ו-ח'.

29. במדבר יג, ל-לא.

30. סוטה לה, א.

31. בשיחה שאחרי המאמר הנ"ל, התועדות ש"פ שלח תשט"ו בסופה.

ביאור החידוש בדרגת הביטול כאור "שנרגש בו מקורו"

הצעת המאמר / תוספת הסברה בחילוק זה / דוגמא מהמבואר בשעיהו"א אודות ביטול הנבראים למקורם / דוגמא מענין ההרגשה בנבראים ש'מציאותם מעצמותם' / החידוש הנפלא שבמאמר זה

הת' השליח מנחם מענדל שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א.

הצעת המאמר

במאמר ד"ה "קץ שם לחושך" תשכ"ד, המיוסד על המאמר ד"ה "ציון במשפט תפדה" תער"ד לכ"ק אדמו"ר הרש"ב, מבאר הרבי, אודות ג' הדרגות בביטול של האור למאור.

"אור הוא אין, ביטול"¹. כיוון שכל מציאותו של האור היא המאור, שהרי ענינו רק הוא להראות ולגלות את מציאות המאור, לכן הוא מרגיש ביטול לגביו, וחש שאינו מציאות עצמאית. ובאופן פרטי יותר, יש בביטולו למאור ג' מדריגות: "הביטול דאור מצד עצמו, מפני שאור הוא מעין המאור, והביטול שבו ע"י שנרגש בו מקורו, והביטול שלו מצד טבע הרצוא והעלי' שבו להיכלל במקורו"². כלומר, דמעבר לתנועה הטבעית של האור שבטל למאור, כי כל ענינו הוא המאור - "אור מעין המאור", בנוסף לכך יכול האור להרגיש עוד יותר את המאור, ולהגיע לביטול עמוק יותר. וכפי שיבואר להלן.

ועל מנת להבין מהו החידוש שבכל דרגא, קודם כל מקשה שם הרבי, אודות החילוק בין הדרגא הראשונה לשניה: "צריך להבין, הרי גם הביטול דאור שמצד עצמו הוא (לכאורה) זה שאור אינו מציאות לעצמו וענינו הוא גילוי המאור, ומהו החילוק בין האור עצמו (שענינו הוא גילוי המאור) לזה שנרגש בו מקורו". כלומר, דצריך להבין מהו החידוש של הדרגא השניה, הרי גם הביטול הטבעי שיש באור מצד עצמו, הוא שמרגיש שאינו מציאות לעצמו וכל ענינו הוא רק גילוי המאור, ומה נוסף בזה ש"נרגש בו מקורו", הרי זו התנועה הטבעית הקיימת בכל אור.

ועוד מקשה הרבי: "צריך להבין מ"ש בהמאמר שהביטול שבאור ע"י שנרגש בו מקורו הוא הביטול דכלא חשיב, הרי זה שהאור אינו מציאות לעצמו וענינו הוא גילוי המאור, הוא, לכאורה, ביטול גדול יותר מהביטול דכלא חשיב [כי הביטול דכלא חשיב הוא רק בנוגע לחשיבותו, שאין לו ערך וחשיבות

1. מאמר הנ"ל בפנים סעיף ג'.

2. שם.

לגבי מקורו, ואין זה נוגע לעצם מציאותו], ובהמאמר אומר, שהביטול שניתוסף בהאור ע"י שנרגש בו מקורו, על הביטול שלו מצד עצמו (שענינו הוא גילוי המאור), הוא הביטול דכלא חשיב".

כלומר, דמבואר שם שהביטול בדרגא הב', שמרגיש את מקורו, הוא ביטול ד"כלא חשיב". היינו שמרגיש שאין לו ערך וחשיבות לגבי מקורו, שהוא רק הארה ממנו, ולא חלק ממנו בעצמו. וא"כ לכאורה, הביטול בדרגא הא', "אור מעין המאור", הוא הרבה יותר נעלה. שבפשטות "כלא חשיב" הכוונה הוא, רק שמרגיש שאינו נחשב לגביו, אך כביכול הוא מציאות לעצמו, אלא שאין למציאותו חשיבות וערך לגבי עוצמתו של המאור. משא"כ בביטול ד"אור מעין המאור", יודע שכל מציאותו הוא רק שהוא הארה של המאור, ואין לו מציאות לעצמו כלל, ולכאורה הוא נעלה הרבה יותר.

ומבאר הרבי: "יש לומר הביאור בזה עפ"י הידוע, דהגם שאור מעין המאור, מ"מ, כיוון שהמאור הוא מובדל מהאור (שהמאור אינו מקור להאור ורק שהוא נמצא ממנו), לכן זה שהאור מגלה את המאור הוא רק מציאות המאור ולא מהותו".

כאן מתחדש, שישנו חיסרון בביטול הטבעי של האור. שכל המדובר על האור שהוא מעין המאור, הוא רק שהאור מרגיש שהוא גילוי של המאור. אבל האור אינו מרגיש את ענינו ומהותו של מקורו - המאור. כי מצד מהותו של המאור, מציאותו של האור מושללת, שלגבי המאור אין ערך וחשיבות לענין האור והגילוי שלו, כי הוא מציאות נעלית, שהגילוי שלו הוא רק פרט חיצוני בו, והוא נעלה לכשעצמו. וא"כ, הביטול הטבעי של האור הוא רק שמרגיש שיש מאור, "מציאות המאור", ושהוא רק גילוי שלו. אך לא מרגיש את מהות המאור, שכלפיה אין מקום למציאותו.

וזהו החידוש שבדרגא הנעלית יותר שבאור, שמרגיש גם את מהות המאור. ובלשון המאמר: "אלא שאעפ"כ, מצד דביקותו של האור בהמאור נרגש בו גם מהות המאור (שמובדל מהאור ואינו מתגלה בו). ועי"ז הוא מתבטל ממציאותו. דמציאות האור הוא גילוי (המאור), וע"י שנרגש בו שהמאור (מהות המאור) הוא למעלה מגילוי, ושהגילוי אין לו ערך (כלא חשיב) לגבי המאור, הוא מתבטל ממציאותו".

כלומר, שמעבר לתחושה הטבעית שבאור, שידוע שמציאותו הוא רק גילוי של המאור, נוסף בו עוד ענין שאינו בו מצד עצם מציאותו. והוא רק שמפני שהוא דבק במקורו, לכן מרגיש גם מה שיש במקורו אע"פ שזהו לא ממציאותו, ואדרבה, היפך מציאותו. וזהו שהביטול כש"נרגש בו מקורו" הוא הביטול ד"כלא חשיב", שמרגיש שאין בו - בפעולתו - גילוי של המאור, שום ענין וחשיבות, כלפי מציאותו של המאור.

ונמצא לפי"ז, שהביטול שבדרגא הב', הוא בנוסף לדרגא הא'. שבנוסף לתחושה הטבעית שבו שהוא רק גילוי המאור, הוא מרגיש גם מה שיש במאור, ששולל את מציאותו שלו.

ב.

תוספת הסברה בחילוק זה

וניתן להוסיף ביאור בזה, שבביטול הראשון החיסרון הוא, שאין כביכול 'תחושת' ביטול. כי הוא רק מרגיש שזהו מציאותו, ואין לו אפשרות להרגיש אחרת. דאם יאמר אחרת, שהוא מציאות לעצמו,

הוא כאילו 'שקן' ולא רק 'לא בטל'... משא"כ בביטול השני, יש באור 'תנועה' של ביטול. שלא רק שידוע מי הוא, ומהי מציאותו, אלא שמתעלה למה שלמעלה ממנו, ומרגיש דבר אחר שהוא אינו המציאות הטבעית שלו, ובטל אליו. כי 'ביטול' פירושו, שבטל לדבר אחר שיותר נעלה ממנו, וזה בעיקר בדרגא שנרגש בו מקורו.

ונתן להביא דוגמא כללית לזה, משליח שבטל למשלחו. שכאשר שליח עושה פעולה שהיא בשם משלחו, וכל הכח שלו לפעול אותה הוא רק מפני שהמשלח נתן לו את הכח שלו לפעול אותה³, ה"ה בטל אליו. כי לו מצד עצמו, אין כח לפעול אותה.

אך בביטול זה, יכולים להיות ב' אופנים. האופן הא', הוא הביטול הטבעי שישנו בכל שליח. שידוע שכוחו לפעול את פעולתו, הוא רק מכח משלחו. וע"כ אין הוא מייחס את פעולתו אליו עצמו, אלא למשלחו. אך בדרגא זאת אין השליח 'בטל', אלא הוא פשוט מכיר במציאותו האמיתית, ולא מתכחש אליה. שידוע שהוא בעצמו לא יוכל לפעול פעולה זאת, ורק המשלח נותן לו כח לפעול אותה.

אך באופן השני, ש"נרגש בו מקורו", ישנו שליח ש'בטל'. כי מעבר לכך שמכיר מהי מציאותו האמיתית, הוא גם דבק במקורו. שמכיר את משלחו, וידוע שהוא אין ואפס לגביו, ואין למציאותו חשיבות כלפי עוצם מציאותו של משלחו. וזה גורם לו להרגיש שלא נוגע כמה שיגלה אותו, הוא לא ישקף את עניניו האמיתיים של המשלח, כי הוא לא יותר מגילוי שלו.

והנפק"מ האפשרית ביניהם היא, האם רואה השליח לעבודתו ערך וחשיבות כלפי שלוחים אחרים. למשל כאשר ישנם שני שלוחים, והאחד עשה פעולה כזאת והאחר עשה פעולה אחרת, שנראית נמוכה יותר בערכה וחשיבותה. האם הראשון ירגיש שיש בו מעלה על זולתו. זה יהיה תלוי איזה ביטול יש בו. אם הביטול הוא רק שידוע שכל כוחו הוא מהמשלח, עדיין יודע שיש ערך לפעולותיו, ולכן ירגיש איזה חשיבות ומעלה בזה שגילה את המשלח יותר משליח אחר. אך כאשר הוא בטל למשלחו, ומרגיש שכמה שיגלה את המשלח הוא לא יגיע לנקודה האמיתית, ולא ירד לסוף דעתו וכדו', אזי לא ירגיש בעבודתו שיש בה ערך יותר מעבודה של שליח אחר. כי יודע שלכל עבודתו הנעלית, אין ערך לגבי עוצם מציאותו של המשלח, וממילא לא ירגיש בה מעלה על פני אחר⁴.

3. כמו בפשטות, במקרה כאשר שלח אותו לגרש אשתו, (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ב ה"א), דלשליח אין כח לעשות גירושין כשאין זאת אשתו, זהו רק בכוחו של המשלח, אלא שנתן כח לשליח לפעול זאת במקומו. וכן הוא בכל מקרה של שליחות, שכדי שהפעולה תתייחס אל המשלח, צריך את הכח שלו (הסכמה) בשליחות, (ראה לדוגמא נדרים לו ע"ב).

ומזה מובן, שבענין השליחות יש לו ביטול אל המשלח. וכן הוא בשליח ומשלח ברוחניות, כמבואר בשיחות הקודש של רבינו בריבוי מקומות, אודות עבודת השליחות האלוהית בעוה"ז, "אני נבראתי לשמש את קוני" (משנה וברייתא סוף קידושין), שעצם השליחות מלמעלה היא נתינת כח לעבודה.

וכן הוא אצל חסידים ורבי, שהרבי שולח את שלוחיו לעולם להפצת היהדות, והפצת המעיינות - הדחסידות - חוצה, [ראה (לדוגמא) שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב: "כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו האט ממנה געווען יעדער אידן פון דעם דור צו זיין זיינער א שליח אין הפצת התורה והיהדות און הפצת המעיינות חוצה, ביז צו ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה". [בתרגום ללה"ק: "כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו מינה כל יהודי מהדור להיות שלוחו בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, עד להבאת הגאולה האמיתית והשלימה]]. שהרבי - בכוחו של הקב"ה - נותן להם את הכח למלא השליחות, ולכן החסיד בטל לרבי - המשלח.

4. ולהעיר, מלקו"ש חכ"ה פ' וישב ב' (ע' 215), בביאור רבינו אודות החילוק (אצל יוסף) בין 'עבד' ל'אסיר' ברמת ביטולם:

וההוראה בעבודת ה' נפלאה, במיוחד אצל מי שזכו להיות 'שלוחים' דכ"ק אדמו"ר נשי"ד⁵, ויש הרבה מה 'להתוועד' בענין זה, ולהחדירו עמוק בלב כל אחד.

ג.

דוגמא מהמבואר בשעריי"א אודות ביטול הנבראים למקורם

דוגמא נוספת לדבר (באופן כללי), ניתן להביא מהמבואר בשער היחוד והאמונה, אודות ביטול הנבראים למקורם. אשר כמבואר שם יש בזה ב' דרגות. וכדלהלן.

בפרק א' וב' מדובר אודות ביטול הנבראים למקורם המחיה אותם, מיוסד על פי' הבעש"ט על הפסוק "לעולם ה' דברך ניצב בשמים", שדבר ה' ניצב לעולם בתוך רקיע השמים, "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל". וכן הוא בכל הנבראים, שדבר ה' המחיה אותם נמצא בהם כל רגע ורגע וזהו סיבת קיומם, כמו שמבאר שם באריכות.

ונמצא שישנו ביטול בנבראים למקורם, משום שאין להם שום מציאות משל עצמם, וכל מציאותם הוא רק דבר ה' המהווה ומחיה אותם, שבלעדיו אין להם קיום כלל. וכמו שמבאר שם בפרק ג': "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות והרוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו

"אן עבד, אע"פ אז מה שקנה עבד קנה רבו", אז ער איז פאר זיך ניט קיין מציאות - מיינט עס אבער ניט אז ס'איז בכלל ניטא קיין מציאות; עס איז בפירוש פאראן א מציאות וואס טוט אויף (ואפילו - גדולות) - דאס איז דאך די מטרה פון אן עבד, צו ארבעטן און אויפטאן - נאר אזוי ווי ער איז נקנה לרבו, איז דעריבער זיין גאנצע ארבעט און אויפטו (אלס עבד) ניט א זאך וואס באלאנגט צו אים, נאר לרבו;

משא"כ אן "אסיר" איז ענינו - (ניט צו טאן און אויפטאן, נאר) להיפך - ער איז ("אסור") געבונדן, פארצאמט און מושלל פון א מעגלעכקייט צו ארבעטן און טאן עפעס אפילו צו וואס ער איז מסוגל און מוכשר; ער בכל זמנו ובכל ענינו ניט קיין מהלך, עאכו"כ ניט קיין הולך מחיל אל חיל וכו'".

[בתרגום ללה"ק: עבד, אע"פ ש"מה שקנה עבד קנה רבו", שהוא איננו מציאות לעצמו - אי"ז אומר שהוא איננו מציאות בכלל; הרי בפירוש ישנה מציאות שפועלת (ואפילו - גדולות) - הרי זוהי המטרה של עבד, לעבוד ולפעול -

אלא היות והוא נקנה לרבו, לכן כל עבודתו ופעולתו (בתור עבד) אינו דבר השייך אליו, אלא לרבו;

משא"כ "אסיר" ענינו הוא - (לא לעשות ולפעול, אלא) להיפך - הוא "אסור" וכבול, 'מסוגר' ומושלל מהיכולת לעבוד ולעשות משהו אפילו במה שהוא מסוגל ומוכשר; בכל זמנו ובכל ענינו הוא לא 'מהלך', עאכו"כ לא הולך מחיל אל חיל וכו'].

ונמצא, שיש ביטול כזה, שבו כלל לא נוגע עבודתו של העבד, וכן בענינו, אלא שכאן ביטול זה הוא מצד שמרגיש את מקורו, שכלפיו הוא לא תופס מקום, ולכן אינו מרגיש מציאות.

5. ראה סה"ש תשנ"ב שם בהמשך להנזכר לעיל הערה 3: "און אין דעם קומט במיוחד - בנוגע די וועלכע האבן זוכה געווען, אז פון צווישן עם ישראל גופא, זיינען זיי אויסגעקליבן געווארן אלס שלוחים פון נשיא דורנו, וואס כל עבודתם בכל המעת-לעת כולו איז געווינדעט צו אויספירן שליחותם אין הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, און ברענגען די גאולה".

[בתרגום ללה"ק: ובזה מגיע במיוחד - בנוגע לאלו שזכו, שמעם ישראל גופא, הם נבחרו בתור שלוחים של נשיא דורנו, שכל עבודתם בכל המעת-לעת כולו היא מוקדשת למילוי שליחותם בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, ולהביא את הגאולה].

לא היה גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו... א"כ אפס בלעדו באמת".

ומבאר שם בהמשך הפרק, מדוע הנבראים נראים ליש ומציאות בעינינו, דהרי הם בטלים למקורם הנמצא בהם. ומבאר שזהו: "כמו אור השמש... אינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו, רק תחת השמים שאין שם מקורו, כך כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהוה אותם". דהיינו, כמו שאור השמש נראה ל'יש' ומציאות רק כשאנו נמצא במקורו, בגוף כדור השמש, כך הנבראים נראים ליש רק כש'אינם נמצאים במקורם' - כשהמקור אינו גלוי, אז נופל עליהם שם יש ומציאות.

אך ע"כ מיד שואל שם: "בזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, משא"כ כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר ולמה אינן בטלים במציאות למקורם". דהיינו, שהיות והמקור - החיות שמחיה את הנבראים נמצאת בהם ומחיה אותם, א"כ הם צריכים ליבטל במציאותם בפניה. כמו אור השמש, כאשר נמצא במקורו, אינו עולה בשם יש כלל. שהמציאות היחידה שישנה שם, היא רק גוף השמש ולא האור שלה, שהוא רק התפשטותה, שלכן הוא בטל ואפסי בפניה. ומבאר אח"כ באריכות איך אפשר, שעם היות שהנבראים נמצאים בתמידיות במקורם, בכ"ז אינם מרגישים ביטול אליו.

ועכ"פ נמצא משאלה זו, שישנם שני אופנים בביטול העולם למקורו. באופן המבואר בפרקים הראשונים, נמצא רק כך: שהיות ויודעים שכל מציאותם של הנבראים הוא רק האור האלוקי שמחיה אותם, א"כ הם בביטול אליו. והביטול הוא, שהנברא יודע שאין מציאותו מעצמו, אלא כל מציאותו הוא הכח האלוקי המקיים אותו. אך באופן השני הביטול הוא, כאשר נמצא בתוך מקורו בהתכללות בו, הוא בטל במציאות ממש, מפני שאז ניכר רק המקור. וכאשר רואים את המקור, אזי ההארה שלו שהיא אין ואפס לגביו, אינה תופסת מקום כלל.

ונמצא, שהביטול הקיים בנבראים הוא עמוק הרבה יותר. דלא רק שהנברא יודע שכל מציאותו הוא מן האור האלוקי שמחיהו, אלא שהמקור - הכח האלוקי נמצא בו, וממילא הכל בטל בפניו, ואין למציאותו שום מקום. כלומר, דהביטול הוא לא רק שמכיר מהי מציאותו, אלא שרואה תמיד משהו שלמעלה ממנו ואינו בו מצד מציאותו. שזהו החילוק בין שני אופני ביטול אור השמש למקורו. שכאשר מאיר ואין המקור ניכר, עם היות שיודע שכל מציאותו הוא ממנו, עדיין הוא עולה בשם יש ומציאות. אך כאשר הוא כלול במקורו, הוא אין ואפס ממש, כיוון שאז ניכרת רק מציאותו של המאור.

והנפק"מ בין שני האופנים היא, כמו שהובא לעיל בענין ביטול ה'שליח' למשלח. דכאשר הביטול הוא רק שיודע שאין מציאותו של עצמו, אלא היא רק מהכח האלוקי, אזי אינו שקרן לכפור באמת, אבל אין בו 'ביטול' שלם עדיין. כי עדיין יכול לראות חשיבות במעשיו ובמציאותו, אלא שהוא יודע שאין זה ממנו אלא מהכח האלוקי שמחיהו. אמנם כאשר הביטול הוא מצד שנגש מקורו, וממילא הוא בטל במציאות לפניו, אזי הוא בביטול אמיתי. כי אז רואה, שלא רק שמציאותו תלויה בכח האלוקי, אלא שמה שקיים הוא רק הכח האלוקי, וכל דבר ופעולה שיעשה, אין לה שום ערך וחשיבות כלפי המציאות האמיתית, שהיא רק דבר ה' הקיים בבריאה.

ונמצא שביטול אמיתי הוא דווקא בדרגא הב', כי דווקא אז הביטול הוא לא רק שידוע מהי המציאות האמיתית שלו, אלא שמכיר במה שלמעלה ממנו ובטל בפניו, כי מבין שאין לו שום ערך וחשיבות כלפיו. וכן הוא בענינו בנוגע לביטול האור למקורו, שהדרגא הראשונה היא רק שהאור יודע שהוא 'מעין המאור' ושהוא גילוי והתפשטות של המאור. אך הוא טרם מכיר מהי המציאות של המאור ומהי מהותו, ואינו בטל בפניה. ודווקא בדרגא הב' שמרגיש את מקורו, אז הוא יודע מהי מהותו של מקורו, ושהוא אין ואפס בפני זה, ואז ישנו בו ביטול אמיתי.

[וראה אח"כ במאמר שהרבי מסביר מהו החיסרון שבדרגא הב', והמעלה שישנה דווקא בדרגא הג', שהיא הטבע שבאור לעלות ולהיכלל במקורו, שרק אז זה נוגע לעצם מציאותו, ולכן רוצה לאבד את מציאותו לגמרי ולהיכלל במקורו, שאז כבר ע"י הרצון שלו ליכלל במקורו הוא כמו כלול במקורו ובטל לגמרי].

ד.

דוגמא מענין ההרגשה בנבראים ש'מציאותם מעצמותם'

ולהעיר, שיתירה מזו מצינו, שמחמת מה שהאור מרגיש את המאור, הוא גם יכול להקרינ ענינים כאלו שהם לא קיימים בו מצד מציאותו - כאור, ורק מצד מה שהוא מרגיש את מקורו.

דמבואר באגרת הקודש כ"ו, מה שאור א"ס מהוה ומחיה את העולם מאין ליש, כיוון שהוא אור של העצמות. וכלשון אדמוה"ז: "אור א"ס שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש".

כלומר, דהיות שאור מעין המאור, לכן האור א"ס יכול לברוא מאין ליש, היות שזהו רק בכוחו של מקורו, שהוא מציאותו מעצמותו, ולכן רק בכוחו לפעול זאת.

והנה, מבואר בחסידות⁷, שמה שהנבראים בעוה"ז מרגישים ש'מציאותם מעצמותם', הוא מפני ששורשם הוא מהעצמות⁸.

ולכאורה, יש לשאול ע"כ. הלא כמו שנתבאר, מה שמהוה ומחיה את הנבראים הוא האור א"ס, כיוון שהוא אור של העצמות. וממילא מובן שהוא ג"כ זה שנותן להם ההרגשה שמציאותם מעצמותם, ששורש ענין זה הוא מהעצמות. וקשה, איך האור יכול להעביר להם ענין זה, הרי בו עצמו אי"ז קיים. שהרי הוא אור, ואור - כל ענינו הוא שהוא גילוי המאור, היינו ההיפך ההרגשה שמציאותו מעצמותו, וא"כ כיצד יכול להעביר ענין זה לנבראים, כשבו עצמו אי"ז נרגש?

6. ע' קל.

7. ראה מאמר ד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד.

8. ראה שם: "אף שזהו רק בהרגשתו, מ"מ הנה זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששורשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו".

והביאור ע"כ, שעם היות שבו עצמו לא נרגש ענין זה, עכ"ז מחמת דביקותו במאור, יכול להקרין גם ענינים כאלו שהם שייכים רק במקורו, ואינם קיימים בו. נמצא, שמחמת שדבק במקורו, הוא מרגיש את מהות מקורו, ולכן יכול להעביר גם מה שהוא לא בו מצד מהותו - כאור.

א"כ נמצא, שבנוסף לביטול הטבעי שיש לאור למקורו, נוסף בו עוד ענין יותר נעלה, שיש באור תכונה שמרגיש את מקורו, אפי' בענינים שהם היפך מציאותו. ועד"ז מובן בעניננו, שזה שיש באור 'תנועת' ביטול, הוא לא מפני שידוע שכל מציאותו הוא מהמאור, אלא דווקא מפני שמרגיש את מקורו, ומהי מהות מקורו, ולכן יש בו ביטול אמיתי אליו.

ה.

החידוש הנפלא שבמאמר זה

והנה, אח"כ בהמשך המאמר מבאר הרבי, את ג' דרגות אלו בבביטול האור, כפי שהם בעבודת האדם, ע"ש בפנים. ולהעיר, שמצינו במאמר זה חידוש נפלא, (שבאופן כללי רואים אותו במאמרי ושיחות הקודש של רבינו), והוא, שהרבי לוקח את הענין אודותיו מדבר כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהמשך תער"ב, ומסביר בהדגשה וחזיון איך שכל זה נוגע לעבודת האדם ומשתקף בה, בדרגת אמונתו בה, והתקשרותו אליו במס"נ.

ויתירה מזו, שבתחילת המאמר מבאר הרבי ג"כ הקשר של תוכן המאמר עם הזמן שבו כ"ק אדמו"ר הרש"ב אמרו. וראה שם בהערה 15: "ולהעיר, שלכאורה, הענינים שבמאמר זה אינם שייכים כ"כ להענינים דהמאמרים שלפניו ושלאחריהם". ומבאר הרבי, שמאמר זה נאמר בתשעה באב נדחה, ותוכנו של המאמר הוא ענין האור, והקשר ביניהם הוא: "כי תשעה באב שחל בשבת ונדחה הוא מסוגל לפעול שיהי' נדחה לגמרי, ודחייתו וביטול הגלות הוא ע"י אור"⁹. שלזה הקדים לפני"ז: "ידוע שכל גילוי הוא ע"י תורה (תורה אור). ומזה מובן, דכיון שביטול חושך הגלות הוא ע"י אור, לכן, בכדי למהר ולקרב עוד יותר את הגאולה העתידה, הוא ע"י הלימוד בתורה בענין האור".

ועוד יותר מבאר אח"כ בסוף המאמר, שגם התוכן הפרטי שבמאמר - הדרגות שבאור, שייך לזמן אמירתו. כי ביטול חושך הגלות לגמרי, הוא דווקא ע"י דרגא הכי נעלית שבאור (אור הכלול במקורו), וכמו שמבאר שם הרבי בס"ח פרטי הענינים בזה.

ויהי רצון שכן תהיה לנו במהרה בימינו ממש, שיבוטל חושך הגלות לגמרי, ויאיר בעולם: "גילוי אור חדש שלמעלה משייכות לעולמות, (ו)מ"מ יהי' העולם כלי גם לאור זה, ועי"ז תושלם הכוונה בדירה בתחתונים"¹¹.



9. שמעתי בשם הרה"ח ר' יואל כהן ע"ה.

10. במאמר, תחילת סעיף ג'.

11. לשון רבינו בסוף המאמר.

בענין פעולת המצוות במציאות העולם

מעלת המצוות לאחר מ"ת - בגברא או בחפצא / פעולת הציווי עצמו במציאות העולם, והקושי שבדבר / היות הדבר ראוי למצוה מגלה על מעלתו / מצוות - "צוותא וחיבור", כיצד? / מחלוקת הפוסקים בדין השוכח לספור יום אחד מימי ספירת העומר / מציאות הספירה מתחדשת ע"י המצוה לספור את הימים / מצוות התורה מחדשים את מציאות הדבר בעולמה של התורה

הת' השליח דוד נחמן שי' קידשנבויים
תלמיד בישיבה

א.

מעלת המצוות שלאחר מ"ת - בגברא או בחפצא

איתא בגמ': "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה". ובפשטות¹ זו היא נקודת החילוק בין קיום המצוות שלפני מ"ת ושל אחרי מ"ת, שיש עילוי בקיום המצוות שלאחר מ"ת שקיומם הוא ע"פ ציווי ה', לגבי המצוות שקודם מ"ת² שקיומם לא היה ע"פ ציווי ה'.

ובפשטות העילוי שישנו בקיום מצוות שע"פ ציווי ה' הוא – ביחס לגברא.

וכמו שכתבו התוס': "נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח". ומדבריהם נראה שהעילוי הוא בגברא שמקיים את המצוה, שכאשר הוא מצווה עליה דואג וטורח הוא לקיימה יותר ממי שאינו מצווה בה שהוא יכול להניחה וליילך, ולכן שכרו גדול יותר.

אמנם בלקו"ש³ כתב רבינו בביאור העילוי שבקיום המצוות שלאחר מ"ת, שאינו עילוי בגברא בלבד אלא זהו עילוי גם, ובעיקר בחפצא של המצוה.

1. קידושין לא, א.

2. לקו"ש חלק ט"ז, ע' 212.

3. כמסופר בדברי רז"ל (יומא כח, ב) על דבר לימוד התורה שהיה לפני מ"ת: "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם היו במצרים עמהם כו' אברהם זקן ויושב בישיבה וכו'". וכן מצינו בדברי רז"ל (שם) לגבי קיום המצוות: "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא נתנה".

4. קידושין שם, ד"ה גדול.

5. שם.

ונקודת הביאור בזה היא: קודם מ"ת קיום המצוות היה רק מצד בחירת האדם וממילא בכוחו בלבד, ולכן לא נפעל שינוי בחפצא שבו קיים האדם את המצוה – שיהיה לחפצא של מצוה, מכיוון שבכוח האדם אין אפשרות ליצור חיבור בין רוחניות לגשמיות, שהרי הם שתי מציאויות הופכיות זו מזו, ולכן פעולת המצוה הייתה רק ביחס לאדם מקיים המצוה. אבל לאחר מ"ת כשנצטוו בני" במצוות נתחדש שבמעשה המצוה מלוכש רצון ה', שבכוחו לחבר רוחניות וגשמיות, ולכן מעתה ע"י קיום המצוות נפעל שינוי בחפצא שבו מתקיימת המצוה – שיהיה לחפצא של מצוה (ועד"ו במעשה עבירה ח"ו).

וע"פ המבואר עד עתה נמצא שמעלת המצוות שלאחר מ"ת הוא בקיום המצוות.

ב.

פעולת הציווי עצמו במציאות העולם, והקושי שכדבר

ביאור נוסף כתב רבינו במעלת המצוות שלאחר מ"ת, שמעלתם אינה רק בשעת קיום המצוה אלא שע"י הציווי עצמו נתווסף בהם עליו.

וזלה"ק שם: "פונקט" ווי אין איסורים זיינען דאך די ציווים פון תורה ניט נאר א חלות איסור אויפן גברא, נאר דער חפצא אליין איז א דבר המתועב, אזוי איז עס אויך אין עניני המצוות, אז אויך קודם מעשה המצוה של האדם איז מצד דעם ציווי אליין נתחדש געווארן די מציאות פון קדושה – חלות אויפן חפצא וואס מיט אים איז מען מקיים א מצוה, וואס פאר מ"ת איז דאס ניט געווען.

עס איז אבער אז א חפץ דקדושה ווערט ער בעת קיום הציווי, בשעת מען איז מקיים בפועל מצות תפילין, מצות נטילת ד' מינים מיט'ן אתרוג וכו'.

כלומר: כמו שבאיסורי התורה, האיסור אינו רק בפעולת האדם, אלא שהדבר עצמו הוא אסור⁶,

6. גם זה בלקו"ש שם. והנה בכ"מ כתב רבינו ביאור זה במעלת המצוות שלאחר מ"ת (לקו"ש חלק ג' ע' 887 ואילך. ועוד) אבל שם נתבאר רק מעלת מצוות עשה, שלאחר מ"ת נפעל על ידם נפעל שינוי בחפצא – להיות חפצא של מצוה. וכאן הוסיף רבינו שכמו כן הוא ג"כ במצוות לא תעשה, שקודם מ"ת מעשה העבירה לא היה פועל שינוי בחפצא, להיות חפצא מתועב (אלא רק ריחוק של הגברא בלבד), ובמ"ת נתחדש שאדם העושה מעשה עבירה פועל בחפצא שיהיה חפצא מתועב.

7. בתרגום ללה"ק: "כשם שציווי התורה באיסורים אינם חלות איסור על הגברא בלבד, אלא החפצא עצמו הוא דבר המתועב – כן הוא גם בעניני המצוות, שגם לפני מעשה המצוה של האדם, הנה מחמת הציווי עצמו נתחדשה מציאות של חלות קדושה על החפצא שמקיימים בו מצוה, וענין זה לא היה לפני מ"ת.

אך מ"מ מובן, שהדבר נעשה חפץ דקדושה רק בעת קיום הציווי, כשמקיים האדם בפועל מצות תפילין בתפילין, מצות נטילת ד' מינים באתרוג".

8. הר"י ענגיל בספרו אתון דאורייתא (כלל י'), חוקר בגדר איסורי דרבנן האם הם איסור גברא או איסור חפצא, ומדי דברו בענין זה (שם פ"ב), כתב לבאר מהו הגדר של איסור חפצא, וז"ל: "הדבר ההוא מרוחק מרצונו יתברך אשר לו הארץ ומלואה, ממילא נעשה הדבר ההוא חפץ של איסור בעצמותו, וממילא חל עליו תיעוב מפאת ריחוקו מקדושת רצון המקום יתברך".

וביתר ביאור נתבאר הדבר בספר התניא (פרקים ו-ז). ושם נתבאר שאיסור חפצא הוא הגדרה לסוג החיות המחיה את הדבר.

ונקודת הביאור בזה: בכל נברא, מלבד גופו יש בו חיות רוחנית שעניינה להחיות את אותו הנברא.

עד"ז הוא ג"כ במצוות, שאף קודם קיום המצוה בפועל, נתווסף קדושה ועילוי בדבר שע"י מתקיימת המצוה, ועילוי זה נפעל ע"י ציווי ה' שצווה לקיים בדבר זה מצוה.

ולכאורה אינו מובן: בתניא מבואר שכל דבר שאינו דבר איסור, לפני שמשתמש בו האדם לשם שמים מקור חיותו היא מקליפת נוגה, וז"ל אדה"ז שם: "נפש החיונית הבהמית שבישראל שמצד הקליפה... ונפשות בהמות וחיות ועופות ודגים טהורים ומתרים באכילה. וקיום וחיות כל הדומם וכל הצומח המתיר באכילה. וכן קיום וחיות כל המעשה דבור ומחשבה בעיני עוה"ז שאין בהם צד איסור.. רק שאינן לשם שמים אלא רצון הגוף וחפצו ותאותו. והכל אשר לכל נשפע ונמשך ממדרגה השנית שבקלפות וס"א שהיא קלפה רביעית הנקראת קלפת נגה".

ובהמשך הדברים שם כתב, שאף דברים שמקיימים על ידם מצוות, חיותם היא מקליפת נוגה עד שיקיים בהם מצוה, וז"ל: "כגון דרך משל: האוכל בשרא שמינא דתורה ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו, כדאמר רבא: "חמרא וריחא כו'. או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת ויו"ט, אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקלפת נגה, ועולה לה' כעולה וקרבן".

וא"כ אינו מובן, מהו גדר הקדושה והעילוי שישנו בדבר שמקיימים על ידו מצוה קודם שקיים בו האדם מצוה בפועל, והרי לכאורה הוא בשווה ממש לכל שאר הנבראים שאינם דבר איסור, שחיותם היא מקליפת נוגה?¹⁰

ג.

היות הדבר ראוי למצוה מגלה על מעלתו

ולכאורה היה אפשר לבאר זאת ע"פ המבואר במ"א¹¹, בענין העילוי שבמצוות ד' מינים לגבי שאר מצוות התורה.

בכדי לבאר העילוי שבמצוות ד' מינים, מקדים רבינו ביאור כללי בענין המצוות, וזלה"ק:

ובכללות ישנם שני סוגי חיות: א. חיות אלוקית, והיינו חיות הבאה מן הקב"ה. ב. חיות מן הקליפה, והיינו חיות הבאה ממציאות המנגדת אל הקב"ה (שמשום כך נקראת "קליפה", שעניינה להעלים על הקב"ה כקליפה המכסה על הפרי), וכל דבר שאינו קשור עם תומ"צ מקור חיותו היא מן הקליפה.

ובסוג חיות זו גופא ישנם שתי מדרגות: א. חיות שאפשר לחברה עם קדושה, הנקראת "קליפת נוגה". ב. חיות שא"א לחברה עם קדושה, הנקראת "ג' קליפות הטמאות".

ודברים "אסורים" הכוונה היא שחיותם מקורה בג' קליפות הטמאות שא"א לחברה עם הקדושה, ומשום כך נקראים "איסור", על שם שחיותם אסורה וקשורה בידי הקליפות.

וזה הכוונה שהאיסור הוא בדבר עצמו, שחיותו של הדבר תפוסה בידי הקליפות וא"א לחברה עם קדושה.

9. פ"ז.

10. בהמשך תער"ב (פרק קעט) מבואר שבהמשכה שע"י המצוה ישנם שני ענינים: א. המשכה שע"י ההכנה וההכשרה של החפץ למצוה, וכגון בעשיית ד' בתים בתפילין. ב. ההמשכה שע"י קיום המצוה בפועל. וא"כ מצינו המשכה קדושה בחפץ ע"י הכנתו והכשרתו למצוה ואף קודם הקיום בפועל, אבל אין זה ביאור לדברי רבינו שהציווי עצמו פועל עילוי בחפצא שעל ידו מקיימים מצוה.

11. לקו"ש חלק יט, ע' 358 ואילך.

ד"ר¹² שייכות פון א דבר גשמי צו דער מצוה וואס מ'איז מקיים מיט אים באשטייט ניט נאר אין דעם וואס דורכן קיום המצוה (אדער אפילו דורכן בלויז באשטימן דעם גשמי פאר המצוה) ווערט אין אים א זיכוך כנ"ל, נאר אויך מצד זיין עצם מציאות (נאך פאר דעם קיום המצוה און אפילו פאר דער הזמנה למצוה) דאס גופא וואס דער דבר גשמי איז ראוי צו מאכן פון אים א מצוה (ווי לדוגמא, צמר וואס איז ראוי פאר מצות ציצית) ווייזט אז ער איז מער מזוכך און "העכער" פון אנדערע דברים גשמיים (אויך פון דברים המותרים) וועלכע זיינען ניט ראוי פאר א מצוה". (עי"ש המשך הביאור בנוגע למצות ד' מינים)

כלומר: מצוות התורה יוצרים חלוקה כללית בין הנבראים, שיש דברים שראויים לעשות מצוה על ידם ויש שלא, ומבאר רבינו שהטעם לחלוקה זו היא, שדברים הראויים לעשות מצוה על ידם זה משום שדברים אלו מזוככים ונעלים יותר לגבי שאר העולם. ונמצא, שמצוות התורה מגלים את העילוי שיש בדברים מסוימים בעולם.

וכמו"כ היה אפשר לומר בנדון דידן, הכוונה בכך שהציווי פועל עילוי בדבר בו מקיימים מצוה היא, לא שהציווי מחדש עילוי וקדושה בדבר, אלא שהציווי מגלה על היות הדבר מזוכך ונעלה יותר משאר עניני העולם.

אמנם מלשון רבינו נראה שלא זו כוונת הדברים, דהנה כתב רבינו: "מצד דעם ציווי אליין נתחדש געווארן די מציאות פון קדושה – חלות אויפן חפצא". ומכך משמע שהציווי אינו רק מגלה מעלה שקיימת בדבר מצד עצמו, אלא הציווי פועל ומחדש עילוי שלא היה בדבר קודם לכן.

ד.

מצוות - "צוותא וחיבור", כיצד?

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים ביאור מהותם של מצוות התורה.

בתורת החסידות מוסבר¹³, שמצוה היא מלשון "צוותא וחיבור", ומשום שמהותם וענינם של המצוות הוא ליצור חיבור ואיחוד בין יהודי והקב"ה.

ביאור ענין החיבור והאחדות שנעשית באמצעות המצוות - הוסבר בתורת החסידות¹⁴ באמצעות משל מחכם גדול שמרוב גודל חכמתו גדר מציאות האדם לגבי הוא שכל והגיון, ובהעדר זאת אין הוא נחשב לאדם.

והנה בפשטות, כאשר יעמדו לפנינו שני אנשים, אחד איש פשוט שאין לו עסק כלל במושכלות,

12. בתרגום ללה"ק: "שייכות הדבר הגשמי אל המצוה שמקיימים בו אינה רק בכך שע"י קיום המצוה (ואפילו רק ע"י הזמנת החפץ הגשמי לשם מצוה) נעשה בו זיכוך, כנ"ל, אלא גם מצד עצם מציאותו (היינו, עוד קודם קיום המצוה ואפילו קודם הזמנתו למצוה). עצם היות הדבר הגשמי ראוי לעשות ממנו מצוה (לדוגמא, היות הצמר ראוי למצות ציצית) מורה שהוא מזוכך יותר ו"נעלה" יותר משאר הדברים הגשמיים (גם המותרים) שאינם ראויים למצוה".

13. לקו"ת בחוקתי מה, ג. ד"ה רבי אומר ש"ת ספ"א ואילך. ד"ה ביהושמע"צ השי"ת בתחלתו.

14. ד"ה רבי אומר, וד"ה ביהושמע"צ שם. ובאריכות בלקו"ש חלק ז ע' 30 ואילך.

והשני חכם ורק שלגבי חכם זה הוא חכם קטן (בחוכמתו), ונערוך את ערכם לגבי החכם הגדול, אנו נשווה ביניהם ונאמר שלשניהם אין שייכות כלל לחוכמתו העמוקה של החכם הגדול.

אמנם בעומק יותר יש חילוק גדול ביניהם: כאמור, לגבי החכם הגדול גדר מציאות האדם הוא שכל והגיון, וא"כ החכם הקטן להיותו בר שכל נחשב הוא למציאות אף בעולמו של החכם הגדול, ורק שהוא מציאות נמוכה וירודה מאוד (שהרי השכלותיו נמוכות בערך מהשכלותיו של החכם הגדול), משא"כ האדם הפשוט אינו נחשב למציאות כלל בעולמו של החכם הגדול, והיינו, שבגדרי המציאות של החכם הגדול (שכל) הוא אינו נמצא כלל.

וזו נקודת החילוק ביניהם, החכם הקטן קיים בעולמו של החכם הגדול ורק שהוא נשלל מעומק חוכמתו, ואילו האיש הפשוט אינו קיים כלל בעולמו של החכם הגדול.

ואם כך הוא בהשוואה שבין האיש הפשוט לחכם הגדול, למרות ששניהם בגדר נבראים, הרי על אחת כמה וכמה שכן הוא ביחס שבין מציאות הנברא למציאות הבורא.

נברא, גם אם יגיע לתכלית השלימות והמעלה שבגדרי מציאות הנבראים, (שזו מעלת החכמה), לגבי מציאות הבורא הוא אינו חשוב למציאות כלל, והיינו, שאין זה שהנברא חשוב למציאות אף בעולמו של הבורא ורק שהוא נשלל מגדולתו של הבורא, אלא שלגבי הבורא אין הנברא חשוב למציאות כלל.

וע"י המצוות נתחדש שאף למציאות הנבראים יהיה קשר עם מציאות הבורא.

וכמו שבמשל, על אף שהאיש הפשוט מצד עצמו אינו נחשב למציאות כלל לגבי מציאות הבורא, הנה, כאשר יצווה החכם הגדול על האיש הפשוט לעשות איזה פעולה בעבורו, הנה בעצם מה שמצווה עליו לעשות איזה דבר, נתחדש שמציאות האיש הפשוט נחשבת למציאות גם לגבי החכם הגדול. ועד"ז הוא ג"כ במצוות התורה, שעל אף שהנבראים מצד עצמם אינם נחשבים למציאות כלל לגבי מציאות הבורא, הנה, כאשר מצווה הקב"ה לבנ"י לעשות איזה דבר, ע"י עצם הציווי נתחדש שמציאותם של בנ"י נחשבת למציאות לגבי מציאות הבורא¹⁵.

והנה ביאור זה הוא לגבי הגברא מקיים המצוות, אמנם במ"א כתב רבינו ביאור זה אף לגבי החפצא שנעשית המצוה על ידו. וכפי שיתבאר לקמן.

ה.

מחלוקת הפוסקים בדין השוכח לספור יום אחד מימי ספירת העומר

בשוע"ר¹⁶ הביא מחלוקת הפוסקים בדין השוכח לספור יום אחד מימי הספירה, האם יכול להמשיך ולספור בברכה בשאר הימים.

15. לכאורה נדון זה - חשיבות מציאות הנבראים - הוא ביחס לרצון ה', דאילו לגבי ממכ"ע, הרי צמצם הקב"ה את עצמו להיות בערך לנבראים.

16. סימן תפט, סעי' כג - כד.

"[דעה א':] ויש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות, לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד, שנאמר תמימות תהיינה.

[דעה ב':] ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות, לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו.

[ההכרעה:] ולענין הלכה נוהגין לספור בשאר הלילות בלא ברכה, בין ששכח בלילה הראשון בין ששכח באחד משאר כל הלילות, לפי שספק ברכות להקל".

והרגילות היא לבאר שנחלקו הפוסקים בגדר מצות ספירת העומר¹⁷:

דעה הא' ס"ל, כל ימי הספירה הם מצוה אחת, שנצטוונו לספור ארבעים ותשע יום. ולכן כאשר שכח לספור יום אחד הפסיד את מצות ספירת העומר. לעומת זאת דעה הב' ס"ל, שכל יום מימי הספירה הוא מצוה בפ"ע, ולכן אע"פ ששכח ולא ספר יום אחד יכול לספור למחרת בשלימות.

אמנם יש להקשות על ביאור זה¹⁸:

א. אם נאמר שדעה הא' ס"ל שכל ימי הספירה הם מצוה אחת, אינו מובן מדוע מברכים על כל ספירה בפ"ע, והרי כל ספירה אינה אלא פרט במצוה אחת ולא היה לנו לברך אלא או בתחילה או בסוף.

ב. לביאור זה, אם שכח לספור יום אחד אין זה משפיע רק מכאן ולהבא אלא למפרע, שכל הימים הקודמים אינם ספירה של מצוה, וא"כ אינו מובן איך אפשר לברך בכל יום, והרי יש לחוש שמא ישכח לספור יום אחד וימצא שהברכות של הימים הקודמים היו לבטלה!

ולכן ביאר רבינו¹⁹ את דעה הא' באופן חדש: אף דעה הא' ס"ל שכל יום מימי הספירה הוא מצוה בפ"ע, אלא שהיא סוברת שספירת האדם צ"ל בשלימות, והיינו, שמנין הימים שסופר יהיו בספירתו האישית שלו, ולכן אם שכח לספור יום אחד למחרת אין הוא יכול לספור עוד, שהרי שוב אין בספירתו מספר ספירות של יום זה, אבל אין זה מבטל את ספירתו בימים שלפני כן, שהרי בימים אלו הייתה ספירתו שלימה, ולכן קיים בכל יום את המצוה בשלימות.

ג.

מציאות הספירה מתחדשת ע"י המצוה לספור את הימים

והנה, נסתפק רבינו בדין עבד (שאינו מצווה על ספירת העומר) שנשתחרר באמצע ימי הספירה, והיה נוהג לספור גם בהיותו עבד, האם יכול הוא לספור מכאן ולהבא או לאו²⁰.

ושאלה זו תלויה בגדר "מציאות" הספירה, שאפשר להבין זאת בשני אופנים, א. ספירת ימים היא

17. חינוך מצוה שו. ב"ח לטאו"ח סתפ"ט. ועוד.

18. לקו"ש ח"א ע' 270. לקו"ש חלק ל"ח ע' 10 הערה 26.

19. שם.

20. עיין במנחת חינוך שם שנסתפק בספק זה מפני טעמים אחרים עי"ש.

"מציאות" גם לולי המצוה, ורק שציוותה התורה על מציאות זו. ב. ספירת ימים מצד עצמה אינה מציאות, ורק המצוה לספור עושה את הספירה למציאות.

והנ"מ היא נדון זה, אם נאמר שהספירה מצד עצמה היא מציאות, א"כ ספירת העבד היא ספירה, וכשנשתחרר יוכל לספור מכאן ולהבא שהרי יש לו בספירתו את כל ימי הספירה הקודמים. אבל אם נאמר שהספירה מצד עצמה אינה מציאות ורק שהמצוה לספור עושה אותה למציאות, א"כ כל ימי עבודתו לא הייתה ספירתו נחשבת כלום, וכשנשתחרר שוב אינו יכול לספור, שהרי אין לו בספירתו את מנין הספירות של יום זה.

ונוטה רבינו ללמוד כאופן הב', ומשום שענין הספירה כשלעצמו אין לו משמעות, שהרי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר מסוים מיום הקרבת העומר ואין ספירת האדם פועלת בכך מאומה, ורק המצוה לספור את הימים היא עושה את הספירה לדבר בר משמעות - "מציאות".

אמנם במ"א²¹ כתב רבינו ביאור חדש בגדר חשיבות ספירת הימים ל"מציאות".

אמנם הספירה מצד עצמה אינה מציאות, ורק המצוה היא העושה את הספירה למציאות, אבל לא רק החיוב בספירת הימים עושה את הספירה למציאות, אלא הציווי עצמו על ספירת הימים עושה את הספירה למציאות. ולכן אף ספירת העבד שאינו חייב בספירת הימים נחשבת למציאות.

ונקודת הביאור בזה היא: כל מצוה בתורה מכריחה שיש מציאות שעל ידה מתקיימת המצוה, ולדוגמא: כשמצווה התורה על אכילת מצה בפסח מוכרח מכך שיש בעולם מציאות של מצות, וכמו"כ בנדון דידן כאשר מצווה התורה לספור את הימים מוכרח שיש מציאות שתתקיים המצוה על ידה, שהיא מציאות ספירת הימים.

והוסיף רבינו: כאשר מצווה התורה לקיים מצוה, נעשה הדבר שעל ידו מתקיימת המצוה למציאות חשובה, שאינו רק מציאות בעולם, אלא הוא נחשב למציאות אף בעולמה של התורה, שלפני ציווי התורה אמנם היה למציאות בעולם אבל לא היה מציאות אף בעולם התורה, ורק כאשר מצווה התורה לקיים מצוה על ידו, נעשה הדבר למציאות אף בעולמה של התורה.

ועניין זה הוא בדוגמת מה שהוסבר לעיל (סעי' ד) לגבי הגבירא, שרק ע"י מצוות התורה נעשה האדם למציאות אף לגבי הבורא²².

ז.

מצוות התורה מחדשים את מציאות הדבר בעולמה של התורה

וע"פ כל הנ"ל, יש לבאר כוונת רבינו שציווי התורה עצמם פועלים עליו וקדושה במציאות שעל ידם מתקיימת המצוה.

21. לקו"ש חלק לח ע' 12 ואילך.

22. ועיין בלקו"ש שם הערה 38 שכתב רבינו השוואה זו בפירוש.

קודם שנצטוו ישראל במצוות כל דבר היה למציאות בעולם, אבל לא היה חשוב למציאות כלל בעולמה של התורה, ורק כאשר נצטוו ישראל במצוות נחשבים הדברים שעל ידם מקיימים את המצוות למציאות חשובה, והיינו, שנחשבים הם למציאות אף בעולמה של התורה, ונעלים הם משאר הדברים הקיימים בעולם. ומעתה יש בעולם שני סוגי מציאות, א. דברים שהם מציאות בעולם. ב. דברים שהם מציאות אף בעולמה של התורה.

וזהו הקדושה והעילוי שנפעל בשעת הציווי בדברים שעל ידם מקיימים את מצוות התורה, שאף קודם שמקיים האדם את המצוה בפועל נחשבים דברים אלו למציאות בעולמה של התורה, שלא כשאר הדברים בעולם שאינם נחשבים למציאות בעולם התורה.

ויש לדייק ביאור זה משני ענינים:

א. לבאר העילוי שנפעל בדברים על ידם מקיימים המצוות, הביא רבינו דוגמא ממצוות קודם מ"ת.

אברהם אבינו לא קיים מצות מילה לפני שנצטוו מהקב"ה, ולכאורה אינו מובן, הרי ידוע שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא נתנה²³ ומדוע במצוה זו המתין עד שיקבל ציווי מהקב"ה?!

ואחד הביאורים בזה הוא: כל זמן שלא נצטווה אברהם אבינו על מצות מילה, לא הייתה קיימת בעולמה של התורה מציאות זו של הסרת ערלה, ואם היה מל עצמו לא היה אלא כמחתך בשר בעלמא, ורק שנצטווה על המילה נעשתה המילה למציאות בתורה, ומעתה כשמקיימה מקיים עניין, ומצוה בתורה.

ב. על הפסוק²⁴ "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" איתא במכילתא: "יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

ומלשון המכילתא נראה, שאף בהווא אמינא היה ידוע שיש קשר בין חיוב סיפור ביציאת מצרים לעניין מצה ומרור, ומייתור ודיוק הכתוב לא למדנו אלא את זמן הקיום של חיוב זה, ואם כן אינו מובן מהי שייכות פסח מצה ומרור – שכל מציאותם נתחדשה רק בליל ט"ו בניסן – ל"ראש חודש", עד שיהיה הווא אמינא שחיוב זה יחול בראש חודש?!

ומבאר רבינו ע"פ המבואר בשיחה, שאמנם בפועל מצה ומרור התחדשו בט"ו בניסן, אבל בנ"י נצטוו עליהם כבר בראש חודש ניסן, וא"כ מציאותם התחדשה בעולמה של התורה כבר בר"ח, ולכן היה הווא אמינא שיחול חיוב סיפור ביציאת מצרים כבר בר"ח, משום שבעולמה של התורה כבר קיימת מציאות של פסח מצה ומרור.

ומשני ענינים אלו משמע שפעולת הציווי היא להחשיב את הדבר למציאות אף בעולמה של התורה.



23. לעיל הערה 3.

24. שמות יג, ח.



תורת רבינו



עקבתא דמשיחא וסדר מאורעות הגאולה

מאמרי חז"ל על זמן עקבתא דמשיחא ודור שבן דוד בא / סדר הגאולה בדברי רז"ל ודעות הראשונים בזה

הדרד"ת הרב יעקב שי' זלמנוב
שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אהא

א.

מאמרי חז"ל על זמן עקבתא דמשיחא ודור שבן דוד בא

בסוף סוטה¹ איתא: בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא ויוקר יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביוקר, ומלכות תהפך למינות, ואין תוכחת, בית וועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן ישום, ואנשי הגבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמות סופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, והאמת תהא נעדרת, וסר מרע משתולל².

נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה³. אויבי איש אנשי ביתו. פני הדור כפני הכלב, הבן אינו מתבייש מאביו, ועל מה יש לנו להשען על אבינו שבשמים⁴.

* להלן ב' פרקים מליקוט שינסה לכלול את המקורות בחז"ל אודות הגאולה בצירוף מראי מקומות והערות בצורה קצרה ומסודרת בעזה"י, במטרה להיות לעזר לעוסקים בעניינים אלו.

בעניינים שיש בהם ריבוי מ"מ (בפרט בדברי כ"ק אדמו"ר) השתדלתי לציין למקור הראשון המדבר בענין זה, ולעיתים למקור בו באו הדברים בהסברה רחבה אף שאינו הראשון, ושגיאות מי יבין.

נעזרתי רבות בספרי המפתחות והמלקטים בענייני משיח וגאולה, ולא צוין אליהם כי רבים הם.

1. מט, ב.

2. פס' זה (והאמת כו') בשינוי קצת הוא בישעיהו פ' נט. ובסנהדרין (צו, א) איתא: מאי ותהי האמת נעדרת, אמרי דבי רב מלמד שנעשית עדרים ועדרים והולכת לה. מאי וסר מרע משתולל, אמרי דבי ר' שילא כל מי שסר מרע משתולל על הבריות.

3. פס' זה (בן מנבל כו') בשינוי קצת הוא במיכה פ' ז. ובשיחת י"ט כסליו תשכ"ח אות כז (ובכ"מ) שסימן זה יכול להתקיים גם למעליותא אשר הדור הצעיר שומר תומ"צ יותר מהדור המבוגר.

4. סימני עקבתא דמשיחא איתא בסוטה (מט, ב) בהמשך לדברי ר"א הגדול בברייתא, וכן בסנהדרין (צו, א) בברייתא דר"י ודר' נהוראי ודרבי נחמיה בשינוי לשון מעט מסוטה ובהוספת סר מרע משתולל (ורש"ל מוחק זה, ובפשטות דעתו שזוהו המשך הכתוב בישעיה ואינו מהסימנים דעקבתא דמשיחא המנויים בברייתא), ועל דור שבן דוד בא. ובפשטות עקבתא דמשיחא ודור שבן דוד בא קאי על אותה התקופה, וכן משמע בסנהדרין שם ברש"י (ד"ה אשר חרפו).

אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף⁵. אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל⁶. דור שבן דוד בא בו תלמידי חכמים מתמעטים, והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה, וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד שהראשונה פקודה שניה ממחרת לבא⁷.

שבוע שבן דוד בא בו שנה ראשונה מתקיים מקרא זה, והמטרי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר. שניה, חיצונית רעב משתלחים. שלישית רעב גדול ומתים אנשים ונשים וטף חסידים ואנשי מעשה, ותורה משתכחת מלומדיה. ברביעית שובע ואינו שובע. בחמישית שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחין ותורה חוזרת ללומדיה. בששית קולות. בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. אין בן דוד בא עד שירבו המסורות, ד"א עד שיתמעטו התלמידים, ד"א עד שתכלה פרוטה מן הכיס, ד"א עד שיתייאשו מן הגאולה⁸.

אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא⁹ ועד שתכלה מלכות הזולה מישראל¹⁰ ועד שיכלו גסי הרוח מישראל¹¹ ועד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישראל¹². אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב¹³, ועוד אמרו לכשיפול שער של רומי פעם שלישית ואין מספיק לבנותו עד שבן דוד בא¹⁴.

אמר רב אין בן דוד בא עד שתתפשט המלכות על ישראל תשעה חדשים¹⁵. דור שבן דוד בא קטגוריא בתלמידי חכמים¹⁶.

5. מימרא דרב אסי ביבמות סב, א. ובע"ז ה, א. ונדה יג, ב מימרא דרב יוסי (ובכמה גי' גם שם רב אסי). ופירש"י (ע"ז שם): אוצר יש ושמו גוף, ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להוליד ונתנם לשם.

6. מימרא דיהודה וחזקיה בני ר"ח בסנהדרין (לח, א), ודרשו ממ"ש והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל.

7. מימרא דר"י בסנהדרין (צז, א) והוא תשובת ר"י לר"נ על שאלתו אימת אתי בר נפלי דקאי על משיח כהמשך הסוגיא.

8. ברייתות בסנהדרין צז, א.

9. מימרא דרבי חנינא שם (צח, א) ודרש ממ"ש אז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך וכתב (בתריה) ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל.

10. מימרא דרבי חמא בר חנינא שם. ודרש ממ"ש וכתת הזולזלים במזמורות וכתב בתריה בעת ההיא יובל שי לה' צבאות עם ממשך ומורט.

11. מימרא דזעירי בשם דרבי חנינא שם. ודרש ממ"ש כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך וכתב והשארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם ה'.

12. מימרא דרבי שמלאי משום רבי אלעזר בר"ש שם. ודרש ממ"ש ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגין וגו' ואשיבה שופטין.

13. מימרא דרבי יוחנן שם. ולמד בדור שכולו זכאי, מדכתיב ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ. בדור שכולו חייב, מדכתיב וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע וכתב למעני אעשה.

14. מימרא דר"י בן קסמא שם. ופירש"י דקאי על שער רומי. ואיתא שם שביקשו ממנו תלמידיו אות על זה ונהפכו מי פמייס לדם.

15. מימרא דרב שם: ולמד זה ממ"ש לכן יתנם עד עת יולדה ילדה ויתר אחיו ישובו על בני ישראל. וכן ביומא, ושם הוא בהמשך לדעתו שעתידה פרס שתיפול ביד רומי, והיא פלוגתא שם.

16. בסיום כתובות מימרא דרבי זירא בשם רבי ירמיה בר אבא. ואיתא שם כי אמריתה קמיה דשמואל אמר צירוף אחר צירוף שנאמר ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער, תני רב יוסף בזווי ובזווי דבזווי.

אם ראית מלכויות מתגרות זו בזו צפה לרגליו של משיח¹⁷, אם ראית דור אחר דור מחרף צפה לרגליו של משיח¹⁸.

ועוד אמרו אין לך קץ מגולה מזה שנאמר ואתם הרי ישראל ענפכם נתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל וגו'¹⁹, וכן מזה שנאמר כי לפני הימים (האלה) [ההם] שחר האדם לא נהיה ושחר הבהמה איננה וליוצא ולבא אין שלום מן הצר²⁰.

ועוד אמרו אם ראית דור שמתמעט והולך חכה לו²¹ ואם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר חכה לו²². וכמה מהחכמים אמרו ייתי ולא אחמיניה משום חבלי משיח²³.

ובזמנינו מתקיימים סימנים אלו²⁴, ונמצאים אנו בסיימא דעקבתא דמשיחא²⁵ וכן נתקיים הא דהקב"ה מעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כהמן²⁶, וחבלי משיח היו כבר יותר מן המדה²⁷.

ובשור"ת הר"י מגאש (סי' ז) ביאר שדור שבן דוד בא יהא בו שנאה יתירה מן הרשעים בתלמידי חכמים, ויבואו עליהם צרות אחר צרות שהאחרונות משכחות הראשונות עד שיהיו כמו כסף שצירף אותו הצורף פעם ראשונה וחזר וצירף אותו פעם שניה.

17. בב"ר (פמ"ב, ד) מימרא דרבי אלעזר בר אבינא, ואמר שם תדע שכן שהרי בימי אברהם על ידי שנתגרו המלכויות אלו באלו באה הגאולה לאברהם.

18. בפיסקתא רבתי טו מימרא דר' לוי, ודרש מדכתיב אשר חרפוך אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך ומה כתב בתריה ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

19. מימרא דרבי אבא בסנהדרין צח, א.

20. מימרא דרבי (אליעזר) שם. ואיתא שם מאי ליוצא ולבא אין שלום מן הצר, רב אמר אף תלמידי חכמים שכתוב בהם שלום דכתיב שלום רב לאוהבי תורתך אין שלום מפני צר, ושמואל אמר עד שיהיו כל השערים כולן שקולין.

21. מימרא דרבי יוחנן שם. ודרש ממ"ש ואת עם עני תושיע וגו'.

22. עוד מימרא שלו שם. ודרש ממ"ש כי יבא כנהר צר (ו) רוח ה' נוססה בו וסמך ליה ובא לציון גואל.

23. שם עולא רבה ורבי יוחנן. ואף רב יוסף דאמר התם ייתי ואזכי דאיתיב בטולא דכופיתא דחמריה לא פליג, כדפירש"י בטולא דכופיתא דחמריה. בצל הרעי של חמורו כלומר אפילו בכך אני רוצה ובלבד שאראנו.

ואיתא שם אמר ליה אביי (לרבה) [לרבה] מאי טעמא, אילימא משום חבלו של משיח, והתניא שאלו תלמידיו את רבי אלעזר מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח יעסוק בתורה ובגמילות חסדים, ומר הא תורה והא גמילות חסדים, אמר [ליה] שמה יגרום החטא. ובדברי דרבי יוחנן מסקנת הגמרא שם שהוא משום דכתיב שאלו נא וראו אם ילד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו כיולדה ונהפכו כל פנים לירקון, ואמרו שם מאי ראיתי כל גבר אמר רבא בר יצחק אמר רב מי שכל גבורה שלו ומאי ונהפכו כל פנים לירקון אמר רבי יוחנן פמליא של מעלה ופמליא של מטה.

וכן בזה"ק האריך בנוגע לחבלי משיח במדרש הנעלם לפרשת תולדות (קלט, א) ואילך. ובפרשת שמות (ו, ב) ואילך.

24. על סימני עקבתא דמשיחא מפורש כך בכ"מ בתו"מ. ולדוגמא שיחת יז תמוז תשמו אות ט. וכן הא דמלכויות מתגרות כו' נתבאר בכ"מ שנתקיים סימן זה, ולדוגמא בשיחת חיי שרה תשנב אות יג. הא דקטיגוריא בת"ח נתבאר בשיחת יא ניסן תשלג אות כד. הא דבזווי דבזווי מבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר (ח"ב ע' כז) שנתקיים כבר. הא דדור אחר דור מחרף נתבאר בד"ה באתי לגני תשכ"א סעי' י.

25. בתניא אגה"ק ס"ט מבואר שאנו בעקבתא דמשיחא. ובד"ה באתי לגני תשי"א סעי' ג שנמצאים בסיימא דעקבתא. ובכ"מ.

26. בסנהדרין (צז, ב) אמר ליה רבי יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב. ומבואר בשיחת י' שבט תש"כ סוף אות כג שכבר נתקיים.

27. מפורש בכ"מ אצל גדולי ישראל על הגזירות והשמדות בתקופת מלחמת העולם השנייה שאלו חבלי משיח. ומהם: בספר 'היום יום' בתחילתו ובתאריכים ט"ו טבת וח' שבט, ובאג"ק כ"ק אדמו"ר (ח"ב ע' צט).

איתא בגמ' זכו אחישנה לא זכו בעתה²⁸. ועתה כבר הגיעה העת דבעתה²⁹, והעבודה היא להביא לימות המשיח באופן דאחישנה שבעתה³⁰.

כבר החל הענין דתקיעה בשופר גדול³¹, והיעוד דקיבוץ גלויות³², וכן החל מעין ודוגמת היעוד דוכתתו חרבותם לאתים³³. ישנה התגלות מציאותו של משיח³⁴.

ומהתנאים שנאמרו לגאולה: נסתיימה עבודת הבירורים³⁵, וכן נשלם הענין דהפצת המעיינות³⁶, וכן כבר עשו תשובה³⁷, ועתה כל ענייני עבודת ה' הם לקבל פני משיח צדקינו³⁸.

ולאחרי זה מפורש בריבוי מקומות שנתקיימו די והותר. ולדוגמא שיחת ש"פ אחרי תשי"א אות ה.

28. בסנהדרין (צח, א) אמר רבי אלכסנדר רבי יהושע בן לוי רמי כתיב בעתה וכתוב אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה.

29. בתו"מ שיחת אחש"פ תשמ"ב אות טז שאנו לאחרי כל החשבונות של זמני הקיצין, ובכ"מ.

30. שם שיחת כ חשון תשמ"ו אות יד שאופן העבודה ד'אחישנה' עתה היא בהזמן ד'בעתה', ובכ"מ.

31. שם בשיחת ש"פ בראשית (ב) תשכ"ח אות כט: ...התקופה השני' התחילה במאורעות של הקיץ האחרון בארץ ישראל . . שמשמעותם היא – התחלת התגשמות נבואת ישעי' הנביא אודות ה"שופר גדול".

32. בשיחת ש"פ ויקהל-שקלים תשנ"ב אות י, ובכ"מ. ולפעמים הלשון 'מעין והכנה' ליעוד דקבוץ גלויות.

33. בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב אות ב: שהחלטת והכרות ראשי מדינות בעולם על דבר צמצום וביטול כלי נשק והוספה בעניינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו אשר זה תוכן היעוד וכיתתו חרבותם לאתים הרי זה סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

34. שיחת ש"פ וירא תשנ"ב אות יד.

35. הא דעבודת הבירורים הוא הסיבה למשך זמן הגלות הארוך, ובסיומה יבוא משיח מבואר בכ"מ בקבלה ובחסידות שכל אריכות הגלות הוא לצורך עבודת הבירורים.

וז"ל בתיאור פל"ז: ונמצא כי כל תכלית של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי כבודו אלקותו ית' ולהעביר רוח הטומאה מן הארץ, תלוי בהמשכת אלקותו ואור א"ס ב"ה לנפש החיונית שבכללות ישראל בכל רמ"ח אבריה, ע"י קיומה כל רמ"ח מצות עשה ולהעביר רוח הטומאה ממנה בשמירתה כל שס"ה מצות ל"ת שלא יינקו ממנה שס"ה גידיה, כי כללות ישראל שהם ששים רבוא נשמות פרטיות הם כללות החיות של כללות העולם כי בשבילם נברא, וכל פרט מהם הוא כולל ושייך לו החיות של חלק אחד משישים רבוא מכללות העולם התלוי בנפשו החיונית להעלותו לה' בעלייתו, דהיינו במה שמושתמש מעוה"ז לצורך גופו ונפשו החיונית לעבודת ה' כגון אכילה ושתיה ודומיהם ודירה וכל כלי תשמישיו.

וז"ל בתורה אור (ד"ה והנה אנחנו מאלמים אלומים): ובוז יובן מה שנמשך הגלות כ"כ הרבה יותר מן י"ז מאות שנה וידוע שהכוונה הכל לברר הרפ"ח ניצוצים וכשיוגמרו הברורי' יבא משיח בב"א . . ולכן נמשך הגלות שעדיין לא נשלם כל הבירורים כו' וכשיושלם הבירור יבא הגואל בב"א.

ומבואר בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב אות יא אשר נסתיימה ונשלמה עבודת הבירורים. וראה ד"ה לאחותו הבתולה תשכ"ד סעי' ג.

36. הא דהגאולה תליא בהפצת מעיינות החסידות מבואר בכש"ט בתחילתו, וז"ל: ושאלתי את פי משיח, אימת אתי מר, והשיב לי, בזאת תדע, בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת, ויוכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך, ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה.

ובשיחת ש"פ וישב תשנ"א אות יא מבואר אשר נקצב ונסתיים הזמן דהפצת המעיינות ומוכנים לקיום אתי מר דא מלכא משיחא.

37. איתא בסנהדרין (צז, ב) פלוגתא דרב ושמואל אי תליא הגאולה בתשובה ומעש"ט, ולבתר הכי אוקמוה כתנאי בפלוגתא ר"א ור"י ולאחר אריכות השקו"ט שתק ר"א שהוא בעל הדעה אם ישראל עושין תשובה נגאלין. והרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) כתב: אין ישראל נגאלין אלא בתשובה וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין. ובשיחת ש"פ ויחי תשנ"א אות ו מבואר שכבר עשו תשובה, ובכ"מ.

38. מבואר בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב בתחילתה ובאות יד.

עניינים מיוחדים שמזוזים את הגאולה: לימוד ענייני משיח וגאולה³⁹, הידור בקידוש לבנה⁴⁰, והוספה בלימוד פנימיות התורה⁴¹.

ב.

סדר הגאולה בדברי רז"ל ודעות הראשונים בזה

איתא בגמ' שעתידין ליגאל במוצאי שביעית ואח"כ קיבוץ גלויות בסימן דברכת השנים, ואח"כ דין ברשעים, ואז יהיה התרוממות קרן הצדיקים כשיתיישבו בירושלים, וכיון שנבנית ירושלים בא דוד⁴².

היינו שקודם יהא קיבוץ גלויות ואח"כ בנין ביהמ"ק.

39. שיחת ש"פ תז"מ תשנ"א אות יב.

40. שיחת ש"פ נח תשנ"ב אות יב.

41. שיחת ש"פ לך תשנ"ב אות יד.

42. במגילה יז, ב ואילך: ומה ראו לומר גאולה בשביעית, אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא, מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא . . ומה ראו לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים, דכתיב ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא, וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים שנאמר ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגך וכתוב ואשיבה שופטך כבראשונה. וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו הפושעים וכולל זדים עמהם שנאמר ושבר פושעים וחסאים יחדיו (יכלו). וכיון שכלו הפושעים מתרוממות קרן צדיקים דכתיב וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק וכולל גירי הצדק עם הצדיקים, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וסמך ליה וכי יגור אתכם גר, והיכן מתרוממת קרנם, בירושלים, שנאמר שאלו שלום ירושלם ישליו אוהבין. וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנאמר אחר ישוב בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם. וכיון שבא דוד באתה תפלה, שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפלת. וכיון שבאת תפלה באת עבודה, שנאמר עולותיהם וזבחיםם לרצון על מזבחי. וכיון שבאת עבודה באתה תודה, שנאמר זובח תודה יכבדני.

ופירש"י: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית - שבוע שבן דוד בא בו חלוק משאר שנים כדאמרין בפרק חלק שנה ראשונה רעב ולא רעב כו' עד ובשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא.

אתחלתא דגאולה היא - ואע"ג דהא גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו, אפילו הכי כיון דשם גאולה עלה קבעוה בשביעית.

ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבא - אלמא קיבוץ גלויות בעת ברכת השנים היא.

וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים - קודם שנתיישבו בירושלים, שנאמר ואסירה כל בדיליך ועל ידי כך ואשיבה שופטך כבראשונה ויועצך כבתחלה כמו לשעבר ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, לכן סמכם לקבוץ גלויות והשיבה שפטינו וצדקינו במשפט.

כלו הפושעים - שאינם מאמינין בדת משה שהיתה מן השמים, לכן סמכו לה ברכת הפושעים שנאמר עזבי ה' אלו הפושעים ושבר פושעים היינו זדים כדאמר פשעים אלו המרדין .

אחר ישוב בני ישראל - אחר ישובו לבית המקדש ובקשו הקב"ה ואת דוד מלכם.

והר"ן פ"ב דמגילה (ד"ה על הראשונה) חלק על רש"י ודעתו דגאולה דהכא הוא מן הגלות, וכן פ' המהרש"א על אתר. וכן פירש על כיון שנבנית ירושלים בא דוד דהיינו שבא דוד מקודם בנין בית הבחירה כבכניסתן לארץ שקדם מינוי מלך לבנין בית הבחירה.

והב"ב באר"ח סי' קיח (ד"ה י"ד בבונה ירושלים) האריך בביאור הגמ' ורש"י.

ובזוה"ק איתא שבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות, ולאחר ארבעים שנה יהיה תחיית המתים⁴³.

והרמב"ם כתב⁴⁴: כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו.

ועל תחילת הגאולה כתב⁴⁵: ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח וניצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי.

ועוד כתב⁴⁶: יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם וכו' ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו.

ודעתו שתחיית המתים בימות המשיח⁴⁷, ולאחר שיחיו המתים יחזרו לעפרם ואז הוא העולם הבא⁴⁸. והרמב"ן⁴⁹ חלק עליו ודעתו שבתחלה"מ הוא העוה"ב.

ודעת הרס"ג⁵⁰ שביאת אליהו אחר משיח בן יוסף, ונראה שדעתו שביאת המשיח יהיו היעודים דנבואה לכולם ותחלה"מ, ולאחר זה יהיה העולם הבא שהוא זמן הישועה.

ודעת רש"י שיהיו מלחמות משיח בן יוסף ומשיח בן דוד ולאחר קיבוץ גלויות תהיה מלחמת גוג

43. בסוף פרשת חיי שרה: ובשעתא דזמין קב"ה למפקד על עמיה, כנסת ישראל תיתוב מן גלויות בקדמיתא (אמר ליה קב"ה) תיהן לבייתא, בגין דבית המקדש יתבני בקדמיתא, וימא לה קב"ה קומי מעפרא. היא תבת ואמרה לאן אתר איהן, ביתאי חרב היכלי אתוקד בנורא.

עד דקב"ה יבני בי מקדש בקדמיתא ויתקין היכלא ויבני קרתא דירושלם, ולבתר יוקים לה מעפרא. הךא הוא דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים יי וגו'. בונה ירושלים בקדמיתא ולבתר נדחי ישראל יכנס, וימא לה התנערי מעפר קומי שבי ירושלים וגו'. ויתכניש גלותהון דישאל. הךא הוא דכתיב בונה ירושלים יי, בקדמיתא, ולבתר נדחי ישראל יכנס. וכדין הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם דא תחיית המתים. וכתיב ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר תלכו וגו'. ברוך יי לעולם אמן ואמן.

ובמדרש הנעלם לפרשת תולדות (קלט, א): דתנן, בית המקדש קודם לקבוץ גלויות, קבוץ גלויות, קודם לתחית המתים, ותחית המתים הוא אחרון שבכלם. מנא לן, דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם. זו היא תחית המתים, שהיא הרפואה לשבורי לב על מתייהם. בונה ירושלים תחלה, ואחריו נדחי ישראל יכנס, והרופא לשבורי לב אחרון על הכל. תנן, מ' שנה קודם הקבוץ גלויות לתחית המתים.

ובפרשת שמות (ו, ב ואילך) האריך בסדר ביאת משיח, המלחמות, תחלה"מ ואלף השביעי.

44. הל' מלכים פי"ב.

45. שם פי"א.

46. הל' מלכים פי"ב ה"ב. ובאג"ק כ"ק אדמו"ר הרשב"ב ח"א (אגרת קל) ביאר סדר הדברים לדעת הרמב"ם.

47. שיחת אחש"פ תשל"ג אות לו.

48. הל' תשובה פ"ח.

49. בשער הגמול.

50. אמונות ודעות מאמרים ז, ח, ט.

ומגוג⁵¹, ולאחרי זה תהיה תחיית המתים, ואחר כך יהיה האלף השביעי שבו צדיקים שטין על פני המים, ולאחרי זה ישובו ויחיו⁵².



51. פירוש לישעיהו פרקים יח וכד.

52. פירוש לסנהדרין דף צב, א. וראה בביאור שיטתו בשו"ת הרידב"ז ח"ב סי' תתקלט.

בענין "לא תוסיפו ולא תגרעו"

"לא תוסיפו" כהקדמה ל"לא תגרעו" / התייחסויות הרבי לפירוש האמור / שני ענינים בדברי הרבי ומקורם / מקורות, השוואות ודוגמאות נוספות ל"כל המוסיף גורע" / מקורות, השוואות ודוגמאות נוספות לפירוש הפסוקים / "לא תוסיפו – ואח"כ – ולא תגרעו" בספרי הרמב"ם

הרה"ח הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר, ורב רובע י"א אשדוד

א.

"לא תוסיפו" כהקדמה ל"לא תגרעו"

במספר הזדמנויות התייחס הרבי לסדר הציווי בפסוקים "לא תוסיפו ולא תגרעו", "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו", והביא את פירוש גדולי ישראל על כך שכאשר מוסיפים על ציווי השי"ת הדבר מביא בסופו של דבר לגרוע ממצוות התורה.

תחלה נביא כמה מן התייחסויות האמורות, לאחר מכן נביא מספר מקורות והשוואות לפירוש האמור.

ב.

התייחסויות הרבי לפירוש האמור

1. כך כתב הרבי בשנת תשכ"ד³:

הרי זה לדעתי על כל פנים נכנס בגדר דאבק דלא תוסיף (ובפרט שברוב הפעמים התוצאות מעבירה על לא תוסיף – עבירה על לא תגרע).

2. שוב הובעו הדברים באגרת משנת תשכ"ט⁴:

1. ואתחנן ד, ב.

2. ראה יג, א.

3. 'אגרות קודש' כרך כג עמ' כז.

4. 'לקוטי שיחות' כרך טו עמ' 491. 'אגרות קודש' כרך כו עמ' מה.

ונפלא הדבר עד כמה צודקין דברי חכמינו ז"ל על כל צעד ושעל, שאמרו: כל המוסיף גורע, שעל פי זה מובן הקשר דשני הציוויים לא תוסיפו ולא תגרעו בכתוב אחד ובחדא מחתא שדוקא אלו [=שאומרים]... שבתקופתינו זו נתוספה מצוה... והוסיפו... הרי דוקא ביניהם רבו אלו הרוצים להחזיר [= לוותר]..."

3. בשיחת ש"פ ראה, מבה"ח אלול, תשכ"ט:

יש מפרשים שמבארים טעם האיסור ד"לא תוסיפו" – לתרץ הקושי: למה לא יוסיף במצוות, שהרי זו מעלה להוסיף בעבודת ה' – שזהו כדי ש"לא תגרעו", כי כאשר האדם יכול להוסיף מצוה מדעת עצמו, הרי זה מראה שענין המצוות הוא בבעלותו, ואינו בדיוק כו', וכתוצאה מזה בא היצה"ר וטוען שיכול גם לגרוע כו'.

4. בשיחת וא"ו תשרי תשל"ד אמר הרבי:

מבואר בכ"מ שהענין ד"לא תגרעו" הובא בתורה בהמשך ולאחרי "לא תוסיפו". וההסברה בזה, שזהו לפי שאין מציאות כזו שיהודי יתחיל מ"לא תגרעו", כיון שכל יהודי רוצה לעבוד את הקב"ה; יכול רק להיות שיה' אצלו הענין ד"תוסיפו". ולכאורה, מה בכך שיוסיף? – אך איתא בספרי מוסר שלאחרי שמתחילים עם ענין של הוספה, אזי בא הצד שכנגד ומתחיל לטעון: הנך רואה שיש לך שכל טוב, והא ראי', שהוספת בתורה, וכיון שכן, יכול אתה לסמוך על שכלך גם במקום שצריך לגרוע!

ועד כדי כך – כפי שאירע בנוגע לעץ הדעת, שכיון שחווה "הוסיפה על הציווי (שהציווי הי' רק "לא תאכלו ממנו", והיא הוסיפה ואמרה "ולא תגעו בו"), לפיכך באה לידי גרעון".

5. כך אמר הרבי בשיחת ליל שמחת תורה תשל"ו:

צוותה התורה "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם", כשם שצוותה ש"לא תגרעו ממנו"; וכמבואר במפרשים חומר הענין ד"תוסיפו" [לא באופן של סייג וגדר לדברי תורה, אלא באופן של הוספה על דברי התורה], לפי שיכול להביא לידי "תגרעו", שכן כאשר מוסיף על דברי התורה בגלל שכן מתקבל בשכלו, הרי באותה מדה יכול להתקבל בשכלו לגרוע מדברי התורה".

6. כך אמר הרבי בשיחת ש"פ בא תשל"ו:

הסיבה לכך שהגיעו למצב ירוד כל כך היא, כמדובר כמה פעמים, שהאפשרות לעבור על "לא תגרעו" באה לאחר שעוברים על "לא תוסיפו".

7. כך כתב הרבי באגרתו מיום ראש חודש ניסן תשל"ז¹⁰:

5. סנהדרין כט, א.

6. 'תורת מנחם' כרך נז עמ' 298.

7. 'תורת מנחם' כרך עד עמ' 54-53.

8. 'תורת מנחם' כרך פב עמ' 132.

9. 'תורת מנחם' כרך פג עמ' 67.

10. 'לקוטי שיחות' כרך כב עמ' 288. 'אגרות קודש' כרך לב עמ' קסג.

בין הציונים של תרי"ג מצוות יש הציווי העיקרי של "לא תוסיפו ולא תגרעו", שבהשקפה ראשונה צריך ביאור מדוע "לא תוסיפו" – וכי מה איכפת אם מוסיפים במצוות, ואפילו אם תמצא לומר שיש טעם שלא להוסיף, הרי לכאורה ה' צריך להקדים תחילה "לא תגרעו" ואחר כך "לא תוסיפו", כלומר לא רק "לא תגרעו" שזה חמור יותר, אלא אפילו "לא תוסיפו".

וביאר חכמינו ז"ל שבכדי לשלול את ה"לא תגרעו" הרי ראשית האזהרה והדיוק צריך להיות בה"לא תוסיפו", וההסבר בזה הוא, כי כשמקבלים עול מצוות לאמתתם כציווי מן השמים, הרי בודאי אין בה לא חסר ולא יתיר, ואם מוסיפים בזה, אפילו בכוונה טובה, ובפרט כשנראה שמצליחים בזה, נקל לבוא לידי טעות חמורה יותר ולומר הרי הוספתי והצלחתי על פי שכלי האנושי, יכולני לערב שכלי ולפסוק גם בה"לא תגרעו". שלכן הדרך הנכונה והפשוטה היא להתחיל באזהרה של "לא תוסיפו", ובפרט שיש ביהודי נכונות ורצון להוסיף ולהדר במצוות.

8. באותו ענין עסק הרבי גם בשיחת י"א ניסן תשל"ז¹¹:

מדובר כמה פעמים אודות לשון הכתוב בנוגע לתרי"ג מצוות: "לא תוסיפו גו' ולא תגרעו" – ששואלים על זה שלכאורה ה' צ"ל בסדר הפוך: "לא תגרעו", ואח"כ גם "לא תוסיפו", כיון שתחילה צריך לשלול דבר חמור יותר – "לא תגרעו", שזהו דבר המובן בפשטות, ואח"כ חידוש גדול יותר – אפילו "לא תוסיפו", שזהו ענין שדורש הסברה, דלכאורה מה איכפת שיוסיפו עוד מצוה?! ובפרט שרואים שישנה ההוספה ד'עשו סייג לתורה", אלא שמבהירים שאין זה בגדר של מצוה, כיון שמצוות יש רק תרי"ג, אלא זהו ענין של "סייג", גזירה, תקנה וכו', שמזה מוכח שמעשה ההוספה כשלעצמו הוא טוב, וא"כ מה איכפת אם יתוסף בזה גדר של מצוה?

וא' ההסברות בזה – שכאשר מתחילים לנהוג בעלות בתורה, הנה אפילו אם טוען שכוונתו לטובה, שרצונו להוסיף, הרי מחשבתו שיכול להוסיף מוכיחה שמחשיב זאת למעשה בני אדם, ומזה יבוא אח"כ למעמד ומצב שיהי' צורך לשלול "לא תגרעו".

9. בז' שבט תשל"ח כתב הרבי¹²:

וידוע פירוש גדולי ישראל בסדר הציווי "לא תוסיפו ולא תגרעו" – דהצעה דתגרעו מתחילה וקדם לה ההצעה דתוסיפו.

10. על עניין זה בהרחבת יתר דיבר הרבי בשיחת מוצאי שבת קודש פרשת מקץ נר ח' דחנוכה תשמ"ו¹³:

...שקלא-וטריא בכללות עניין ההוספה בעניני יהדות:

מצד אחד – ישנו ציווי בתורה "לא תוסיפו", ועד כדי כך, שכאשר התורה מזהירה ושוללת הן ענין של הוספה והן ענין של גרעון – הקדימה התורה את האזהרה "לא תוסיפו" לפני האזהרה ש"לא

11. סי"ט. י"ל ב"התועדויות" לשבת הגדול תשפ"ה, עמ' 21.

12. 'ספר היובל – קרנות צדיק', קה"ת תשנ"ב, עמ' רעו; 'אגרות קודש' כרך לג עמ' ככג.

13. 'התועדויות תשמ"ו' כרך ב' עמ' 185-184.

תגרעו", שמזה מובן עד כמה צריכה להיות הזהירות בענין של הוספה!

ובהקדם ביאור הדבר, דלכאורה, הקדמת האזהרה "לא תוסיפו" לפני "לא תגרעו" היא היפך השכל, שהרי ענין ה"תגרעו" חמור הרבה יותר מאשר ענין ה"תוסיפו"!!

ומבואר במפרשים¹⁴ טעם שכלי לדבר – שענין "תוסיפו" (נוסף לכך שהוא רגיל יותר, הרי הוא) מהוה גם התחלה ואפשרות לענין ה"תגרעו":

כאשר היצר, "מלך זקן וכסיל"¹⁵, רוצה להכשיל יהודי בענין של "תגרעו" – אינו יכול לבוא אליו ולומר לו: עבור על רצונו של הקב"ה ותגרע בקיום מצוה פלונית, שהרי יודע שלא ישמע אליו, מכיון שבטבעו "רוצה הוא לעשות כל המצוות"¹⁶.

מה עושה, אפוא, היצר הרע, בהיותו "חכם באומנותו" – לכל לראש אומר לו להוסיף בעניני התורה, אין לך להסתפק בציווי התורה – אומר לו היצר – אלא עליך להוסיף עוד יותר, "תוסיפו". ולאחר שהרגילו בענין "תוסיפו" – מוסיף ואומר לו: רואה אתה שציווי התורה אינם בדיוק ובדוקא, והראיה, שהתנהגת משך זמן באופן של הוספה על ציווי התורה, כפי המתחייב בשכלך, ומכיון שכן, הרי כשם שיכול הנך להחליט על פי השכל להוסיף בציווי התורה, כמו כן יכול הנך להחליט על פי השכל לגרוע בציווי התורה.

(וכידוע פירוש המוסר בדברי הגמרא¹⁷ "כך היא אומנותו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו לך ועבוד עבודה-זרה" – ש"תחילת הזדווגות היצר הרע אל האדם שמסכים לו על כל אשר יעשה, שאומר לו מה שעשית כך וכך הוא ראוי ונכון", "עשה כך", היינו שהיצר הרע מסכים ומעודד אותו על הענינים הטובים שעושה, באומרו "עשה כך", וזוהי ההכנה שאחר כך יוכל לבוא ולומר לו "לך ועבוד כו").

ולכן, לכל לראש יש להזהיר על ענין "לא תוסיפו", ובדרך ממילא, יהיה נקל יותר להזהר גם ב"לא תגרעו"...

11. בפעם אחרת חזר הרבי שוב על תוכן ביאור זה¹⁸, תוך העיסוק בפסוק¹⁹ "וסוכה תהיה לצל יומם גו' ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר":

בדיוק הלשון "זרם" ו"מטר" (ולא גשם וכיוצא בזה) נרמז חסרון או הוספה ביחס לרמ"ח מצוות עשה (שבהם עיקר עבודת ופעולת האדם): "זרם" (רמ"ז) – רמ"ח חסר א', היינו חסרון ברמ"ח מצוות עשה, ו"מטר" (רמ"ט) – רמ"ח יתיר אחד, היינו, הוספה על רמ"ח מצוות עשה²⁰.

14. ראה כלי יקר על הפסוק ועוד, וראה גם פרש"י בראשית ג, ג.

15. קהלת ד, יג ובפרש"י.

16. כפס"ד הרמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

17. שבת קה, ב. נדה יג, ב.

18. שיחת שבת-פרשת האזינו, י"ג תשרי תשמ"ט. 'התועדויות תשמ"ט' כרך א עמ' 85-86.

19. ישעיה ד, ו.

20. מקור הרמז בפסוק זה הוא מתורתו של אביו של הרבי – הרה"ק ר' לוי יצחק – הובאה בשיחת שמחת בית השואבה

וכדי שלא יהי' מצב של "זרם" או "מטר" (חסרון או הוספה ברמ"ח מצוות עשה) – יש צורך ב"בית" (ועל-דרך-זה סוכה) "למחסה מזרם וממטר", שעל ידו נעשית השמירה דקיום רמ"ח מ"ע באופן ד"לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו".

[ולהעיר שהסדר בכתוב הוא "לא תוסף עליו (ואחר כך) ולא תגרע ממנו" – כי גם היצר הרע לא יבוא תחלה עם קא סלקא דעתך לגרוע ח"ו ממצוות התורה, אלא להיפך, רצונו להוסיף (כביכול) על מצוות התורה, ולאחרי שמשנה בקו של הוספתה, יכול לבוא עם קא סלקא דעתך לשנות גם בקו של גרעון, לגרוע ממצוות התורה. ולכן מזהירים תחלה על ענין ההוספה, שמוזה יכולים לבוא אחר כך לענין הגרעון.

אמנם בנוגע ל"מחסה מזרם וממטר" – מזכירים תחלה הענין ד"זרם" (גרעון ברמ"ח), להיותו חמור יותר, ואחר כך "מטר" (הוספה ברמ"ח), היינו שה"מחסה" הוא לא רק מ"זרם" (גרעון), אלא גם מ"מטר" (הוספה). עד כאן].

כלומר: מצד חומרת הענין – "תגרעו" חמור יותר מאשר "תוסיפו" (ולכן נאמר "מחסה מזרם וממטר", הוקדם ה"תגרעו" ל"תוסיפו"), והסיבה שהוקדם "תוסיפו" ל"תגרעו" היא מכיון שה"תוסיפו" מהווה התחלה ופתח ל"תגרעו".

ג.

שני ענינים בדברי הרבי ומקורם

כהקדמה להבא לקמן יש להבחין שבדברי הרבי יש שני ענינים:

- א. עצם הרעיון שההוספה על ציווי הקב"ה מביאה בסופו של דבר לגרוע מן המצוות.
 - ב. שהסיבה להקדמת ההוספה בפסוקים "לא תוסיפו גו'" ו"לא תוסף גו'" היא משום הרעיון האמור.
- להלן יובאו תחלה המקורות הראשונים לשני הענינים האמורים.



המקור לענין הראשון, ש"כל המוסיף גורע", מפורש בדברי חז"ל בגמרא²¹:

אמר חזקיה: מניין שכל המוסיף גורע? שנאמר²² "אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו" (הקב"ה לא הזהירם על הנגיעה, ומתוך תוספת – גירעו, שדחף הנחש את חוה על האילן עד שנגעה בו, אמר לה: ראי שאין מיתה על הנגיעה, אף על האכילה לא תמות).

רב משרשיא אמר: מהכא²³ "אמתים וחצי ארכו" (דל אל"ף מהכא קרי ביה (מאתים) הוי שתי

תשי"ד (תורת מנחם' כך יו"ד עמ' 61), וראה גם 'רשימות' חוברת קטו עמ' 11.

21. סנהדרין כט, א ובפירוש רש"י.

22. בראשית ג, ג.

23. שמות כה, י. יז. כג.

מאות אמה. כל אותיות שבתורה הברתם ככתיבתם, כמו "ועשית", "ואמרת", כאלו כתובה בה"א, וכן "אתה" חסר, כמו "אותה" מלא).

רב אשי אמר²⁴: "עשתי עשרה יריעות" (עשתי עשרה – דל עיי"ן מהכא הוה להו שתיים עשרה).

ניתן להבחין בהבדל בין הפסוק הראשון שהובא בגמרא, שעוסק במפורש בהוספה על ציווי הקב"ה שהביאה לגרוע מקיום הציווי, הנידון בו עוסק הרבי, לבין שני הפסוקים הנוספים שאינם עוסקים בהוספה על ציווי הקב"ה אלא בכך שעצם ההוספה, הוספת אות, גורעת ממשמעות המלה המקורית²⁵.



המקור לענין השני מופיע בפירוש ה"כלי יקר" על הפסוק²⁶ "לא תוסיפו ולא תגרעו", וזה לשונו: לא תוסיפו על הדבר וגו' – בשלמא "לא תוסיפו" שפיר קאמר, כי סלקא-דעתך-אמינא שיש בכלל מאתים מנה, אבל "לא תגרעו" למה לי, כי הגורע אחת מכל מצות ה' כבר הוא מצווה ועומד שלא לגרוע אפילו אחת מכל המצוות?

ובחבורינו "עוללות אפרים"²⁷ פרשנו ש"לא תגרעו" אינו ציווי, אלא פירוש דוגמת שאמרו רז"ל²⁸: "לא תרוי ולא תחטא", כי "לא תחטא" אינו ציווי, כי פשוט הוא, אלא פירושו: "לא תרוי" כדי ש"לא תחטא". כך פירוש "לא תוסיפו" ואז ממילא "לא תגרעו", הא כל המוסיף גורע, כי מאן דעביד הא – נפיל בהא, והוא כמו נתינת טעם על "לא תוסיפו", ושם הארכנו.

ואולי סמך ענין זה לכאן כי זהו מעין חטאו של משה, כי הוא הוסיף בהכאת הסלע, ובהוספה בא לידי גרעון באמונה, לכך נאמר "ועתה ישראל שמע אל החקים", מהו ועתה, וכי קודם זה לא היה להם לשמוע אל החקים? אלא "ועתה" קאי על גמר גזירתו שהזכיר לפני זה, והמשיך הסיפור אל מאמר "לא תוסיפו".

ויש אומרים שסיפור "לא תוסיפו" נמשך אל ענין פעור, שכל חסיד שוטה סובר שמצוה קעביד לבזותו, ועובר על "לא תוסיפו", וסוף שבאו לידי גרעון, כי השתחוו לאלהיהן, וקאי על מה-שנאמר "ונשב בגיא מול בית פעור". ועל זה אמר כמביא מופת על זה ואמר "עיניכם הרואות את כל אשר עשה ה' בבעל פעור", בעובד לפעור, כי הוא בעל לאותה עבודה. עד כאן דברי ה"כלי יקר".



ניתן לשים לב שכבר בדבריו הוא מביא שתי דוגמאות נוספות ל"כל המוסיף גורע": א. הוספת

24. שמות כו, ז-ח.

25. יצויין כי הפירוש הראשון שבגמרא על הוספת חוה על ציווי הקב"ה שגרמה לחטא עץ הדעת מובא גם במדרש חז"ל, כל אחד בסגנונו הוא: בראשית רבה יט, ג. אבות דרבי נתן א, ה. מדרש תהלים (שוחר טוב) ט, ט. ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסב. ילקוט שמעוני תהלים רמז תריג. כן הובא בפירוש רש"י על התורה ג, ג.

26. ואתחנן ד, ב.

27. מאמר שפ"ה

28. ברכות כט, ב.

משה בהכאת הסלע שהביאה לידי גרעון באמונה. ב. המוסיף לבזות את העבודה זרה ד"בעל פעור" והדבר מביא להשתחוות לה.



ב"עוללות אפרים"²⁹ לבעל "כלי יקר", מופיעים הדברים ביתר הרחבה (כאמור בדברי ה"כלי יקר" שהובאו לעיל):

"ידוע ומפורסם שאין מדרך איזה אומן חורש וחושב, בונה בית או עושה כלי, שימצא איזו חסרון במלאכתו עד שיבא אחר להשלימו, הלא השלמה ההיא תהיה חסרון גדול לאומן ההוא לפחות ולמעט אומנתו.

הלא זה הדבר אשר נאמר בתורת ה' התמימה "לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו", וכבר פירשנו בחיבורינו הגדול 'רבבות אפרים' שכפי הנראה שפסוק זה יש מקום ללון ולהרהר ולומר: "לא תגרעו" למה לי, שאם הוא מצוה שלא להוסיף, כל שכן שלא לגרוע, ועוד שהגורע כבר הוא מצווה ועומד.

לכך נראה לומר ביאור מקרא זה על-דרך שאמרו-זכרונם-לברכה "כל המוסיף גורע", ויהיה מאמר "לא תגרעו" דוגמת מאמר "לא תרוי ולא תחטא", שאין הפירוש שהוא מצוה לו שלא יחטא, שהרי הוא מצווה ועומד, אלא שהוא ענין הודעת הדבר, ורו"ל אמרו "לא תרוי" ואז ממילא לא תבא לידי חטא, הא אם תרוי – תבא לידי חטא.

אף כאן הפירוש: "לא תוסיפו" ואז ממילא "לא תגרעו", רצונו לומר: לא תבא לידי גרעון, הא אם תוסיפו אז תבא גם לכלל גרעון, ע"ד "כל המוסיף גורע".

וגרעון זה יפורש בב' דרכים:

הראשון הוא כפשוטו, שאם יוסיף מצד שנראה לעין שכלו שהאומן הראשון חיסר במלאכתו הוספה זו, ולדעתו אין לה קיום זולת הוספה זו, א"כ ממילא יבא גם לכלל גרעון שגם בזה יסמוך על חכמתו כשיראה בעיניו לפי דמיונו שדבר זה מיותר יבא לגרעו.

השני הוא שכל המוסיף על איזה ענין אשר פעל ועשה יוצר הכל אז בהוספה זו הוא גורע ופוחת מעלת האומן ההוא שהוצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן מכל צד עד שבא זה והשלים החסרון ההוא ולזה נאמר לא תוסיפו ולא תגרעו ר"ל כשלא תוסיפו אז ממילא לא תגרעו מעלתו ית".

בשיחות ובמכתבים מסביר הרבי את הפירוש הראשון שב"עוללות אפרים", המהווה נתינת טעם לכך שההוספה מביאה לידי גרעון, שהיא משום שבעצם ההוספה מביאה את האדם להבנה שביכלתו להחליט בתורה כפי המובן בשכלו, והבנה זו מביאה אותו גם לגרוע לפי המובן בשכלו.

בלשון ה"עוללות אפרים": "שאם יוסיף מצד שנראה לעין שכלו שהאומן הראשון חיסר.. א"כ ממילא יבא גם לכלל גרעון שגם בזה יסמוך על חכמתו".

29. מאמר שפ"ה.

ד.

מקורות, השוואות ודוגמאות נוספות ל"כל המוסיף גורע"

- דוגמאות נוספות מצינו, שכאשר מוסיפים באים בשלב מאוחר יותר לגרוע, ויש לציין כמה:
- א. דברי חז"ל³⁰ שצוטטו ע"י הרבי במספר הזדמנויות: "כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי, סוף שנעשה אכזרי במקום רחמן"³¹.
- וכנ"ל שמכיון שמרחם במקום שאין צורך הרי מתאכזר על מי שצריך לרחם עליו, וד"ל.
- נוסף לכך שעצם ה"תוסיפו" היא ה"תגרעו" – ובלשון הרמב"ם במורה נבוכים³²: "שהרחמנות על העבריינים אכזרית היא על כל הברואים".
- ב. ידוע הכלל על הפטור מדבר ועושהו שנקרא הדיוט – וביארו האחרונים, שכיון שעושה דבר שאינו מחויב בו, שוב אין ניכר בו שכאשר מקיים מצוה עושה כן מפני שמחויב³³, ונמצא שההוספה גורמת לגרעון – אחר כך – במה שכן מחויב.
- ג. משלו של המגיד מדובנא³⁴, שאם אפשר להוסיף – אפשר גם לגרוע וכו':
- לאחד שהשאל מחבירו כלי והחזיר לו שנים באומרו שזה הוליד שנים. וכן ביום שני, ולבסוף השאל לו כלי זה, ולא החזיר וטען שהכלי מת. והסביר: אם כלי יכול להוליד – הוא יכול גם למות כו'.
- ד. לאור הכלל "כל המוסיף גורע" יש לפרש גם את דברי הגמרא במגילה³⁵: "דאי סלקא דעתך, אנשי כנסת הגדולה [=רק] ארבעה עשר וחמשה עשר [שנתפרשו במגילת אסתר] תקון, אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינו אנשי כנסת הגדולה?"
- כלומר אם קוראים במגילה בי"א, י"ב או י"ג – לא קוראים ביום י"ד כעיקר הדין. נמצא שההוספה עצמה גרמה ל"תגרעו"!

ה.

מקורות, השוואות ודוגמאות נוספות לפירוש הפסוקים

1. בדעת זקנים מבעלי התוספות על הפסוק "לא תוסיפו ולא תגרעו", פירש וזה לשונו:
- לא תוסיפו – עליו, שאם תוסיפו – תגרעו, ד"ל כל המוסיף גורע", שאם תעשה חמשה ציציות

30. ראה קהלת רבה ז, לו.

31. ראה לדוגמא: ספר 'בצל החכמה' עמ' 182.

32. ח"ג פל"ט.

33. כתב סופר גיטין ו, ב. וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך כח (עמ' תמב-ג) ערך כל הפטור (גדרו וטעמו).

34. ר"י קראנץ – אודותיו ומשליו ראה 'תורת מנחם' כרך מח עמ' 428 בשולי הגיליון; 'התוועדויות תשמ"ב' כרך ג' עמ' 1336.

35. ב, א.

– גרעת גם הארבעה, שהרי אינם כלום, מאחר שלא עשית המצוה כהלכתה, וכן פרש רש"י: חמש פרשיות שבתפילין וחמש מינין שבלולב. אבל אם ישב בשמנה ימים בסוכה לא בא השמיני עם השבעה ומה שעשה עשוי.

כלומר: גם ב"דעת זקנים" מקשר את הקדמת הפסוק "לא תוסיפו" לענין "כל המוסיף גורע", אלא שמפרש את "כל המוסיף גורע" באופן אחר, שעצם ההוספה גורעת, ולא שההוספה מביאה לאחר מכן לידי גרעון אחר.

2. ב'פרדס יוסף' הביא מה'חתם סופר' על הפסוק³⁶: "והיה כאשר תריד ופרקת" – "והיה כאשר תריד – הוסיף מצוה אחת על תרי"ג מצוות – ופרקת" – [עול הקב"ה והמצוות].

3. שם הוסיף ופירש בזה הפסוקים³⁷ "אל תהי צדיק הרבה.. אל תרשע הרבה..". – והדברים מתפרשים שם (אם כי לא בפירוט) שהוא מעין הפסוק "לא תוסיפו ולא תגרעו", שקדימת ה'צדיק הרבה' מביאה להמשך ח"ו, ולכן מדגישים תחלה "אל תהי צדיק הרבה", כדי שהדבר לא יביא ל"אל תרשע הרבה".

4. בוידוי של רב ניסים גאון הנאמר בכו"כ קהילות ישראל בתפילת מוסף לראש השנה נאמר: "את המותר אסרתי ואת האסור התרתי". גם כאן ניתן להסביר את הסדר בכך שאיסור המותר הוא שגרם להתרת האיסור.

ו.

"לא תוסיפו – ואח"כ – ולא תגרעו" בספרי הרמב"ם

הפתגם ש"סדר בתורה – אף הוא תורה" מוצא ביטוי גם בספרי הלכה בענין זה, שבדברי הרמב"ם מקדים בדרך כלל את איסור ההוספה לאיסור הגרעון.

ואכן כן מצינו במנין המצוות להרמב"ם:

א. במצוות עשה קעב: לשמוע מכל נביא שיהי' בכל דור ודור אם לא יוסיף ולא יגרע.

ב. במצוות לא תעשה שיג: שלא להוסיף על מצוות התורה, ובמצוות לא תעשה שיד: שלא לגרוע מכל מצוות התורה.

ובספר היד החזקה:

1. בהלכות יסוה"ת³⁸: שאין נביא רשאי לחדש דבר.. שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה,

36. תולדות כז, מ, ד"ה והיה כאשר תריד.

37. קהלת ז, טז-יז.

38. פ"ט ה"א.

2. בהלכות ע"ז³⁹: וכן נביא השקר.. אע"פ שנתנבא בשם ה' ולא הוסיף ולא גרע.

3. בהל' ס"ת⁴⁰: ואם לא עשה התגין או הוסיף וגרע בהן לא פסל.

4. בהלכות מעשה הקרבנות⁴¹: אלו הן הנסכים בין לעולה בין לשלמים כשיעור הזה לכל אחד ואחד שנאמר כמספר אשר תעשו ככה תעשו לאחד כמספרם אין מוסיפין על השיעורין האלו ואין גורעין מהן ואם גרע או הוסיף כל שהוא פסול. אמנם אף שבלשון "אין מוסיפין על השיעורין האלו ואין גורעין מהן" הוקדם "אין מוסיפין" ל"ואין גורעין", אך, מאידך, בהמשך נאמר: "ואם גרע או הוסיף", דהיינו שהוקדם "אם גרע" ל"או הוסיף".

5. בהלכות מלכים⁴²: אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע.



גם בספר החינוך⁴³ הקדים את איסור ההוספה לאיסור הגרעון: "שנמנענו שלא נוסיף בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, ועל זה נאמר "לא תוסף עליו" (דברים יג, א).. משרשי המצוה כי האדון המצוה אותנו על התורה, ברוך הוא בתכלית השלמות וכל מעשיו וכל ציווייו הם שלמים וטובים, והתוספת בהם חסרון וכל שכן הגרעון, זה דבר ברור הוא".



והשי"ת יזכנו שיקויים בנו הכתוב⁴⁴ "דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל", דרך הסלולה מרבתינו נשיאינו, אשר לאורם נלך ונצעד עד כי יבוא שילה במהרה בימינו אמן.



39. פ"ה ה"ז.

40. פ"ב ה"ט.

41. פ"ב ה"ה.

42. פ"י ה"ט.

43. מצוה תנוד.

44. חוקת כ, יז.

בגדר תשלומי חומש בנשבע לשקר לדעת הרמב"ם

דעת הרמב"ם בדין "חומש" שהוא לכפרה / ביאור האבני נזר – החומש הוא ממון אבל תנאי לכפרה / ביאור הרבי – מצד הגזולן חומש הוא לכפרה ואילו מצד הנגזל זהו ממון ממש / מחלוקת הראשונים מהיכן דיוק הגמרא "אלמא חומש ממוןא הוא" / ביאור יסוד שני המחלוקות – במחלוקת האם יש מחילה בכפרה

הת' השליח נועם יעקב שי' אור
תלמיד בישיבה

א.

דעת הרמב"ם בדין "חומש" שהוא לכפרה

בנוגע לדין אדם שכיחש בכספי חברו שהיו ברשותו, ונשבע על כך, ולאחר מכן הודה ושב בתשובה, שעליו להשיב את הכסף בתוספת חומש, אומר הרמב"ם:

"אין הנשבע על כפירת ממון משלם עד שיודה מעצמו... שהחומש עם הקורבן לכפרה הם באים..."

כלומר, שדין חומש נובע מכפרה לגזול על הכפירה בפיקדון, ולכן דין חומש חל רק האדם הודה, אך אם בא מכח עדים ולא הודה, אז אין דין חומש, וכמו כן אין צריך לחזור אחריו להשיב לו החומש, (משא"כ הגזילה שצריך לחזור אחריו)².

אך יש שהקשו³ מהגמ' בב"ק⁴, ששם מוכיחה הגמ' שחומש הוא ממון, שלכן א. אם מת (לאחר שהודה) יורשיו משלמים, ב. אם כפר בחומש מביא עליו חומש נוסף - כדין ממון.

וא"כ קשה לשיטת הרמב"ם, שלומד שזהו מדין כפרה. שאם כן - א. איך בניו יתנו את כפרתו לאחר מותו? שהרי רק חובות ממוניים משתעבדים באופן שהיורשים צריכים לשלם. ב. אם חומש אינו ממון אלא כפרה, מדוע שיהיה עליו חומש נוסף? הרי כל דיני חומש ("פרשת אשם גזלות"), נאמרו רק בכפירת ממון.

1. הל' גזלה ואבדה פ"ז ה"ח.

2. ומקורו במשנה בב"ק דף קח, ב.

3. האבני נזר חו"מ ספ"ד סק"ז ועוד.

4. קד, ב.

ב.

ביאור האבני נזר – החומש הוא ממון אבל תנאי לכפרה

ותירץ האבני נזר⁵ שכוונת הרמב"ם, שחומש עיקרו ממון⁶ (שמונה אצל הגולן כפיקדון שחייב להשיבו), ולא ככפרה ממש, אלא תנאי בכפרה, שכל עוד לא נתן את החומש, לא יתכפר לגולן, ומוכיח כן מלשון הרמב"ם שלא כתב 'שהחומש עם הקורבן מכפרים', אלא "שהחומש עם הקורבן לכפרה הם באים" שכוונתו, שהחומש לא מכפר, אלא רק מגיע לכפרה כתנאי, שאם לא נתן חומש עדיין לא מתכפר (ואילו הקרבן אשם גם מגיע לכפרה אך מכפר בפועל⁷).

ומוכיח את דבריו לומר שזהו תנאי בכפרה מהגמ' שם, שרואים שמתי שהודה הגולן ללא שבועת שקר, אז כיון שיכול להחזיר גזילתו, נעשה אצלו כפיקדון עד שהנגזל יקח אותו. אבל אם נשבע לשקר, אז במצב כזה התורה חידשה⁸: "וחמישתיו יוסף עליו, לאשר אשם לו יתננו ביום אשמו..." כלומר, שצריך כפרה במה שמשיב את הגזלה לנגזל.

וכ"ז נאמר בקרן, שלכן רק ברגע שנותן בפועל חזרה את הגזלה עצמה, באמת מתכפר לו, אבל חומש אינו הגזלה עצמה, ואינו מכפר בעצמו, אלא הוא רק תנאי שמעכב את הכפרה, אבל תשלום החומש הוא תשלום ממוני מעיקרו, ולכן נכסיו משתעבדים לחוב ממוני זה, שהרי מהרגע שהודה, התחייב ממוני גם על תשלום החומש המעכב כפרתו, ועכשיו גם החומש אצלו מדין פיקדון (כמו בלא נשבע), ויצטרכו לשלם יורשיו גם לאחר מותו.

וכן נחשב ממון כדי שיתחייב עליו חומש אם יכפור, אבל אין צריך לחזור אחריו להחזיר לו החומש, שזה כבר כמו פיקדון אצלו ולא חלק מהגזילה עצמה, כלומר שכל מה שצריך לחזור אחר הנגזל להחזיר לו הוא דווקא גזילה, משא"כ פקדון שאדרבה יבוא המפקיד כביכול לתבעו.

ג.

ביאור הרבי – מצד הגולן חומש הוא לכפרה ואילו מצד הנגזל זהו ממון חומש

אך הרבי בלקו"ש⁹ לומד את דין "חומש" הנ"ל, שמזה שהתורה לא מחייבת חומש בעדים (כמו בכפל ארבעה וחמישה), אלא בהודאת הגולן, שזהו רק לכפרה. וזלה"ק: "לייגט זיך דאך צו זאגן אז ס'איז אן ענין פון כפרה אזוי ווי דער קרבן אשם, און ניט קיין ענין פון תשלומין"¹⁰.

כלומר, שדין חומש הינו כפרה ממש, אך התורה אמרה "לאשר אשם לו", שצריך ליתן כסף זה

5. שם סק"י ואילך.

6. וז"ל האבני נזר "וע"כ מיושב שפיר הא דחומשא ממונא.. ושוב הוא חיוב גרידא.."

7. ומוכיח כן מלשון הגמ' בזבחים נב. עיי"ש.

8. ויקרא ה, כד.

9. לקו"ש ח"ז ויקרא שיחה ב' אות ד.

10. תרגום: "מסתבר לומר שזהו ענין של כפרה כמו קרבן אשם, ולא ענין של תשלומין".

לנגזל ולא לה' (ככפרה רגילה), ושם בהערה¹¹ מציין הרבי להרמב"ם הנ"ל, שלומד שחומש הוא כפרה ממש, וכן מודגש בהערה בהמשך השיחה¹² "יש לומר, שעיקר טעם החיוב דחומש הוא מצד כפרה כנ"ל בפנים ורק אחרי שמחייבים אותו מטעם כפרה, אמרה תורה שחומש זה יתן לנגזל..."

וא"כ שוב צ"ל הסתירה מהגמ' בב"ק, ומדוע הנכסים משתעבדי שיורשין צריכים לשלם, ומדוע יש חומש במקרה שכיחש בחומש, כנ"ל.

ובהמשך השיחה¹³, הרבי מביא את הכלי יקר¹⁴, שאומר שכאשר לקח לאדם את כספו, אף שהחזיר לו לאחר מכן, לא הושלם ההפסד, כי בכסף הזה יכל האדם להרוויח, והגזלן מנע ממנו את זה. ונשאלת השאלה, שלכאורה, כך נגזר משמים על האדם שיפסיד סכום מסוים (אמנם לגזלן עצמו אין זה עוזר, כי הרבה שלוחים למקום, ואם כן שאדם הוא בחר לעשות מעשה זה, עיי"ש) וא"כ למה לנו להחזיר לנגזל את מעותיו (הן קרן והן חומש), הרי כך נגזר שיפסיד משמים? אמנם הגזלן יצטרך להשיב, אך מדוע להשיב לנגזל דווקא, ולא למטרה אחרת (צדקה וכדו')?

אלא אומר הרבי, שזה שהכסף נגזל, אינו מהווה הוכחה לכך שנגזר על האדם שכספו ילקח לצמיתות, אלא זהו עונש זמני... ולכן גם בחומש, יכול להיות שהפסד החומש (הריווח שיכל להרוויח) הינו זמני, עד השבת הגזלה, שאז יחזור גם מניעת ריווח זו.

וזה מה שרש"י¹⁵ מוסיף: "לאשר אשם לו- למי שהממון שלו" שכוונתו (לא רק לציין שיש לתת את החומש לנגזל דווקא, אלא) לבאר הטעם שלגבי העבר, זו הגזרה שנגזרה שיפסיד ממנו, אך לגבי העתיד א"א לומר כן, וצריך להשיב את "הממון שלו", שהכסף שנמצא כעת אצל הגזלן שייך לנגזל¹⁶.

ועפ"ז יוצא שלשיטת הרבי מצד הגזלן נתינת החומש דינו ככפרה ממש, אך מצד הנגזל, קבלת החומש זהו ממנו שלו שנמצא אצל הגזלן, שלכן צריך הגזלן להחזיר לנגזל¹⁷.

לפי כל זה אולי אפ"ל, שמצד זה שזהו ממנו של נגזל, תובן כוונת רש"י בביאור הגמ': "...אלמא ממונא הוא גביה", גביה דנגזל, שאע"פ שאין זה חיוב ממוני של הגזלן, מ"מ ממון הנגזל הוא¹⁸, ורק לכן א. אם מת הגזלן יורשיו ישלמו את החומש כי מכיון שזהו ממנו של הנגזל אז יש פה דין ממוני כלפיו שלכן ישתעבדו נכסיו. ב. אם יכפור בחומש, יתחייב עוד חומש כי זה ככפירה בממון חברו, ממש.

11. הערה 7.

12. הערה 19.

13. אות ח'

14. על הפסוק לאשר אשם לו.

15. עה"פ ויקרא ה' כ"ד.

16. כדמוכח בהערה 26.

17. אולי זהו כוונת הערה 19 בסופה וההפניה לשיחה חט"ז עיי"ש.

18. הרב יעקב ניסן רוזנטל למד כן בחידושו על הלכה זו שיש לניזק זכות לתבוע את החומש, אך לפי השיחה הנ"ל זהו ממש ממנו של הניזק.

ד.

מחלוקת הראשונים מהיכן דיוק הגמרא "אלמא חומש ממונא הוא"

אך עדיין צ"ל הדין שמועילה מחילה בחומש¹⁹, שהרי גם אם הנגזל ימחל על החוב, שלכן בגזלן לא יצטרך להחזיר את כסף הנגזל, אך איך יתכפר לגזלן, הרי תנאי הכפרה לא בוצע?
ויובן בהקדים ביאור דיוק הגמ' שם²⁰ ש"אלמא חומש ממונא הוא".

רש"י²¹ למד, שדיוק הגמ' מקורו במשנה, שאם נתן קרן ולא חומש וכו', צריך לילך אחרי הנגזל (במקרה שאינו בעירו), שלכאורה אם זהו לא ממון, אז ברור שאין צריך ללכת אחרי הנגזל, כי את הגזלה השיב, ויצא ידי חובת "לאשר הוא לו..."²², ואין צורך בחידוש המשנה, ולכן צ"ל שחומש הינו ממון, שלכן הייתי חושב, שצריך ללכת אחרי הנגזל כדי להשיב את הגזלה, ולכן מחדשת המשנה שאין צריך ללכת אחריו.

אך יש ראשונים²³ שלומדים, שדיוק הגמ' הוא מזה שמוכח מהמשנה שיכול למחול על החומש, ואם שם זהו לא ממון, אז איזה כח יש לנגזל למחול עליו, לכן משמע מדברי המשנה שחומש הינו ממון, שמכח זה יש לנגזל זכות ויתור עליו.

ה.

ביאור יסוד שני המחלוקת – במחלוקת האם יש מחילה בכפרה

אולי אפ"ל, שיסוד מחלוקתם מהו דיוק הגמ', תלוי במחלוקת הראשונים האם יש לכפרה מחילה.
תוס'²⁴ לומד שבכפרה אין יכול למחול, ומסביר הקוב"ש²⁵, שטעמו "דמחילה מסלקת זכות התובע, וממילא פטור התובע, דחיובו הוא בתולדה מזכותו של התובע" ולכן בכפרה שאין זה כך, אלא להיפך, הזכות של התובע, מגיעה מחיוב כפרה שיש לנתבע, אין מחילה תועיל, שהחיוב לנתבע עדיין ישאר.
אך הרשב"א²⁶ בנוגע לדין מחילה בתנאי, לומד, שמועיל רק בתנאי של ממון, לדוגמא "אם תתן לי מאתים זוז", שבוה שמוחל כאילו קיבל²⁷ את הכסף, שהרי גם אם קיבל בפועל, יכול להחזיר חזרה, אז "אפוכי מטרתא למה לי"²⁸ כלומר שאין טעם לתת את הכסף ולהחזירו סתם אלא פשוט ימחל. לפי

19. כן נראה שם בב"ק וכן מוכח מהרמב"ם הלכה יא' שיש מחילה על חומש.

20. בב"ק קד, ב.

21. ד"ה "אלמא חומשא ממונא הוא".

22. שחל בנוסף לדין "והשיב את הגזלה" (עצמה).

23. השטמ"ק בשם הרא"ש והראב"ד.

24. בב"ק מג, א ד"ה מאי לאו.

25. ב"ב אות ב.

26. הובא ג"כ בקובץ שיעורים.

27. כדמוכח מהר"ן נדרים כד.

28. עיין רש"י כתובות קי ע"א.

זה לומד הקוב"ש, שכן נאמר שאפשר למחול בכפרה, שמכיון שמחילה היא כאילו קיבלת והחזרת, אז תועיל מחילה בכפרה, שכאילו ביצע את פעולת הכפרה ונמחל לו²⁹.

וא"כ לפי הנ"ל, אולי אפ"ל, שהראשונים למדו כתוס' שאין מחילה בכפרה, שלכן מעדיפים לומר שדיוק הגמ' הוא מאמירת המשנה שיש בחומש מחילה, ומוכרח שזה מצד שחומש אינו כפרה אלא ממון. אך שיטת רש"י כשיטת הרשב"א³⁰, שבאמת יש מחילה בכפרה, ולכן דיוק הגמ' הוא לא ממחילה, אלא מזה שצריך להוליך אחריו.

וא"כ נאמר בעניינו, מחילה בחומש:

דעת האבנ"ז, כדעת הראשונים ותוס' הנ"ל, שאין מחילה בכפרה, ולכן לומד, שחומש הוא ממון ממש, אלא שהוא תנאי כפרה, שלכן המשנה אומרת שיש בו כפרה.

אך כפי שמסביר הרבי בדעת הרמב"ם³¹, נלמד שיש מחילה בכפרה³², ולכן יש בחומש מחילה אע"פ שזהו כפרה.



29. ומוסיף שם שאולי זה טעמו של ר"ש תרומות פ"ז שאומר שמחילה בכפרה מועילה.

30. כר"ש הנ"ל.

31. המנחת חינוך (מצוה נא ד"ה וכופר), רוצה לומר שכן דעת הרמב"ם כר"ש דתרומות שיש מחילה בכפרה, עיי"ש

32. כדעת הר"ש בתרומות והרשב"א וכרש"י הנ"ל.

בגדר "קשר של קיימא" לשיטת אדה"ז

"קשר של קיימא" - תלוי בדרך העולם או בדעתו של הקושר / שיטת הט"ז ואדה"ז בגדר "קשר של קיימא" / דעת המשנ"ב בגדר קשר של קיימא, ומה שהקשה על שיטת הט"ז / חצי מלאכה במקום מצוה / ביאור חדש בגדר מלאכת קושר / ביאור גדר "דעת שיתקיים לעולם", והנ"מ מזה לקשר של מצוה / ביאור קושיות המשנ"ב ע"פ הנ"ל

הת' השליח חיים מאיר ש' ביטון
תלמיד בישיבה

א.

"קשר של קיימא" - תלוי בדרך העולם או בדעתו של הקושר

כתב אדה"ז בשולחני: "הקושר והמתיר הן מאבות מלאכות, שכן במשכן היו צידי חלזון קושרין ומתירין ברשתותיהן, שכל רשתות עשויות קשרים קשרים והן קשרי קיימא, ופעמים שצריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו ומתיר מכאן וקושר מכאן".

כלומר, המקור למלאכת קושר ומתיר הוא במלאכת קושר ומתיר שהיו במשכן, שהיו צידי החלזון קושרים ומתירים ברשתות שלהם וקשרים אלו היו קשרים של קיימא.

ומכיוון שסוג הקשר שהיה במלאכת המשכן הוא "קשר של קיימא", לכן אף בשבת לא נאסר אלא א"כ הוי קשר של קיימא. וזהו שכותב מיד לאחמ"כ, "ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם, דהיינו שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים וכל זמן שלא יצטרך לו להתירו, ואע"פ שאפשר שיצטרך לו להתירו בזמן קרוב ויתירנו, אעפ"כ הואיל וכשקושרו אינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירנו, ואפשר שישאר כן לעולם, הרי זה נקרא קשר של קיימא וחייבים על קשירתו ועל התרתו. אבל אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי, אפילו הוא זמן ארוך מאד, אין זה של קיימא מן התורה ופטור בין על קשירתו בין על התרתו".

כלומר, גדר קשר של קיימא הוא קשר שנקשר ללא הגבלת זמן, והיינו, שאע"פ שבפועל אפשר

1. סימן שיז סעי' א.

2. וככל מלאכות שבת שנלמדו מן מלאכות שהיו במשכן (שלמדו זאת חכמים מכך שנשמכו פרשיותיהם בתורה), שבתורה נאמר "לא תעשו כל מלאכה" ולא הוגדר מה הם המלאכות האסורות בשבת, ולמדו שמלאכות האסורות בשבת הם המלאכות שהיו במשכן, שכל מלאכה שהייתה במשכן היא מוגדרת מלאכה אף לענין שבת. שבת מט, ב ורש"י ד"ה כנגד עבודת המשכן. חגיגה י, א- ב ורש"י ד"ה מלאכת מחשבת.

שיצטרך להתירו בקרוב ולא יעמוד קשר זה לעולם, מ"מ, מכיוון שבשעה שקשר היה בדעתו של הקושר שיעמוד קשר זה לעולם ולא יתירנו כל זמן שיכול הוא להיות קיים, הוי קשר של קיימא. אבל אם בשעה שקשר קצב זמן בדעתו שאז יתירנו בודאי אינו קשר של קיימא מן התורה.

והנה, בגדר קשר של קיימא יש לחקור, האם זה נקבע ע"פ דרך העולם, שכל קשר שדרך העולם לקושרו ללא הגבלת זמן הוי קשר של קיימא, או שזה נקבע ע"פ דעת האדם, שקשר שדעתו של הקושר היא שיעמוד לעולם ללא הגבלת זמן הוי קשר של קיימא.

והנ"מ הפשוטה התלויה בשני אופנים אלו היא, אדם הקושר קשר שדרך העולם היא לקושרו ללא הגבלת זמן אבל הוא בזמן שקשרו הייתה דעתו להתירו באיזה זמן בודאי.

לאופן הא', מכיוון שדרך העולם לקושר קשר זה ללא הגבלת זמן הוי קשר של קיימא, ומה שחושב בדעתו להתירו באיזה זמן בודאי אינו מועיל כלל להוריד ממנו שם קשר של קיימא. לעומת זאת לאופן הב', מכיוון שבשעה שקשר היה בדעתו להתירו באיזה זמן בודאי, א"כ לא הוי קשר של קיימא (מן התורה³).

ב.

שיטת הט"ז ואדה"ז בגדר "קשר של קיימא"

והנה מדברי אדה"ז בשולחנו יש לדייק שלומד כאופן הב'.

בתחילת דבריו כתב, "ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם, דהיינו, שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים וכל זמן שלא יצטרך לו להתירו".

ויש לדייק בדבריו שלא הסתפק במה שכתב, "ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם" אלא הוסיף ופירש שהכוונה ב"עומד להתקיים לעולם" היא, "שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים וכל זמן שלא יצטרך לו להתירו", ומכך משמע שקשר של קיימא אינו תלוי בדרך העולם אלא בדעתו של הקושר, ולכן לא הסתפק במה שכתב, "ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם" - שמדברים אלו לבד היה אפשר להבין שקשר של קיימא נקבע ע"פ דרך העולם - אלא הוסיף "דהיינו שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים וכל זמן שלא יצטרך לו להתירו", ללמד שאין זה תלוי בדרך העולם אלא בדעתו של הקושר.

וכן מובן מהמשך דבריו שכתב, "ואע"פ שאפשר שיצטרך לו להתירו בזמן קרוב ויתירנו, אעפ"כ הואיל וכשקושרו אינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירנו ואפשר שישאר כן לעולם, הרי זה נקרא קשר של קיימא". ומכך שכתב, "אעפ"כ הואיל וכשקושרו אינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירנו", משמע, שמכיוון שבדעתו של הקושר לא היה זמן קצוב שבו יתיר הקשר לכן הוי קשר של קיימא, אבל אם היה קוצב בדעתו זמן שאז יתיר את הקשר בודאי לא היה זה קשר של קיימא, ואע"פ שאפשר שדרך העולם היא

3. עיין שוע"ר שם בגדר איסור קושר מד"ס.

לקשור קשר זה על דעת שיעמוד לעולם (שהרי לא נכנס לחלק בין קשר שדרך העולם לקושרו לעולם, לקשר שאין דרך העולם לקושרו לעולם).

וכן נראה מסוף דבריו שכתב, "אבל אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי, אפילו הוא זמן ארוך מאד, אין זה של קיימא מן התורה". ומשמע, שבכך שחשב בדעתו בזמן שקשרו להתירו באיזה זמן בודאי, זה עצמו סיבה לומר שאין זה קשר של קיימא, ואע"פ שאפשר שדרך העולם לקשור קשר זה ללא הגבלת זמן.

ומכל הנ"ל נראה בשיטתיות שדעת אדה"ז היא, שקשר של קיימא אינו תלוי אלא בדעת האדם הקושר, "שקושרו על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים".

ומקור שיטתו של אדה"ז היא דעת הט"ז⁴ בהלכות קושר ומתיר, שכתב שאין קשר של קיימא תלוי אלא בדעתו של הקושר בלבד.

כתב הט"ז, וז"ל: "בגמרא אמרינן דיש כאן ג' חלוקות, אחד חיוב חטאת, ואחד פטור אבל אסור לכתחילה, ואחד מותר לכתחילה.. ורש"י והרא"ש אין מחלקים בעצם הקשר אם הוא חזק מצד שהוא מעשה אומן אלא הכל תלוי בדעת האדם הקושר לחוד, דאם דעתו שישאר כן לעולם דהיינו כל זמן שאפשרי לו להיות קיים ולא יצטרך להתירו ואינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירו זהו חייב, ואם קוצב בדעתו איזה זמן שבודאי יתירו אז פטור יהיה הזמן מה שיהיה, דחיוב אין כאן כיוון שיש לו עכ"פ זמן ואיסור יש כאן שתוך אותו הזמן הוא מקרי של קיום, אבל אם חושב בדעתו להתירו ביומו זה לא מקרי זמן כלל ומותר לכתחילה".

כלומר, נחלקו הראשונים מה הוא קשר האסור מן התורה⁵, ולכו"ע מלאכת קושר ומתיר היא רק בקשר של קיימא שבלא זה אין איסור מה"ת, אלא שנחלקו האם בקשר של קיימא לחוד יש איסור מה"ת או שישנו תנאי נוסף שיהיה קשר שהוא מעשה אומן (קשר אמיץ וחזק), דעת הר"ף והרמב"ם היא⁶, שאין איסור מה"ת אלא רק בקשר שהוא מעשה אומן אבל בקשר של קיימא לחוד אין איסור מה"ת. לעומת זאת דעת רש"י והרא"ש⁷ היא, שבקשר של קיימא לחוד יש איסור מה"ת ואע"פ שאינו מעשה אומן.

והנה בשיטת רש"י והרא"ש כתב הט"ז, שס"ל שאין איסור קושר ומתיר מה"ת תלוי בעצם הקשר האם הוא מעשה אומן אלא רק בדעתו של הקושר, ונראה מכך שס"ל שקשר של קיימא אינו תלוי בדרך העולם אלא רק בדעתו של הקושר לחוד, ולכן כאשר ר"ל שמלאכת קושר ומתיר אינה תלויה במעשה אומן אלא רק בכך שיהיה קשר של קיימא כתב, "אלא הכל תלוי בדעת הקושר לחוד", ללמד שקשר של קיימא אינו מוגדר אלא בדעתו של הקושר לחוד.

4. על שו"ע המחבר סימן שיז ס"ק א.

5. הובא בשו"ע"ר שם סעי' א – ב.

6. רי"ף מא, ב. רמב"ם הלכות שבת פ"ה ה"א.

7. רש"י ריש פרק טו משבת. רא"ש פרק טו סימן א.

ג.

דעת המשנ"ב בגדר קשר של קיימא, ומה שהקשה על שיטת הט"ז

במשנ"ב בהלכות קושר ומתיר⁸ הביא את דעת הט"ז והשיג על דבריו וז"ל, "אך זה אתפלא על הט"ז שכתב, דלדעת הרא"ש והטור הכל תלוי בדעת הקושר לחוד, דאם דעתו שישאר כן לעולם הוי קשר של קיימא, ואם הוא לזמן פטור ואסור, ואם דעתו להתירו ביומו, מתר לכתחלה, עי"ש.. ולפענ"ד צע"ג בזה, דנראה דקשר שדרכו של העולם לעשותו בקביעות לא אזלינן בתר מחשבת הקושר לבטל שם קשר ממנו.. ונראה בענין שלנו שדרך כל העולם לעשותו לקביעות, לא אזלינן בתר דעתו ומדאורייתא אסור. ואח"כ מצאתי שכן כתב בספר בית מאיר שנראה לו כן ברור".

וכתב שע"פ שיטתו יש לתרץ כמה קושיות שהקשו האחרונים, ומהם:

א. כתב הפמ"ג⁹, "לענין ציצית בשבת, לקשור ב' קשירות אסור וחייב חטאת, דעשה דציצית אין דוחה עשה ול"ת דשבת בכרת וסקילה". ומיד לאחמ"כ הקשה, "וכ"ת יקשור על מנת להתיר במוצאי שבת מיד"?!

כלומר, הרי קשר האסור מה"ת הוא קשר של קיימא, דהיינו קשר שדעתו של הקושר בשעת קשירתו הייתה שיעמוד הקשר לעולם ללא הגבלת זמן, וא"כ מדוע א"א לקשור ציצית בשבת, והרי יכול הוא לקשור ע"מ להתירו במוצ"ש מיד שאין זה של קיימא כלל ומותר לכתחילה¹⁰.

ועל קושיא זו כתב המשנ"ב, "ובזה יתרץ קשית הפמ"ג, למה אין עושין ציצית בשבת, יחשב שלמוצאי שבת יתירו מיד עי"ש שנדחק בזה מאד¹¹, ולדברינו ניחא".

והיינו, שכל קושיית הפמ"ג מיוסדת על כך שקשר של קיימא תלוי הוא בדעתו של הקושר, שעפ"ז תמורה מדוע אין לקשור ציצית בשבת, והרי יכול לקשור ע"מ שבמוצ"ש מיד יתירו, אבל אם לומדים כשיטת המשנ"ב שקשר של קיימא אינו תלוי בדעתו של הקושר אלא בדרך העולם, אין מקום לקושיא זו כלל, ומשום, שקשר של ציצית דרך העולם לקשור אותו לעולם, וקשר שדרך העולם לקשור אותו לעולם אין מועיל בו מחשבת האדם.

אבל עכ"פ נמצא מקושיית הפמ"ג שס"ל כדעת הט"ז ואדה"ז, שמשום כך הוקשה לו מדוע אין קושרים ציצית בשבת.

ב. איתא במשנה¹²: "קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה ואם בתחילה כאן וכאן אסור".

8. ביאור הלכה ד"ה הקושר וכו' על שו"ע המחבר שם.

9. באשל אברהם (על המג"א בשו"ע המחבר שם) ס"ק ו, כ.

10. שוע"ר שם סעי' א.

11. הפמ"ג עצמו כתב בתירוצו קושיא זו, "י"ל כמ"ש אח"כ בשם כל בו, אם נמלך לפעמים ומבטלו, אסור אע"פ שאין דעתו להניחו שם, ומיהו י"ל אסור אבל אין חייב חטאת, כשדעתו שלא יניחו שם לעולם". והיינו, שכתב הכל בו שכל קשר שלפעמים הוא נמלך ומבטלו שם אסור לקשור, אע"פ שבשעה שקושר דעתו להתירו בו ביום (שו"ע"ר שם סעי' י) וכתב שאין זה אלא איסור מד"ס. ועי"ז כתב המשנ"ב, "עי"ש שנדחק בזה מאד".

12. עירובין קב, ב.

ופי' רש"י¹³, "נימת כינור של שיר הלויים לקרבן (שהיו הלויים שרים בשעת הקרבת הקרבן) אם נפסקה בשבת, ובגמרא מפרש טעמא דקסבר מכשירי מצוה שלא היה יכול לעשותן מאתמול דהא היום נפסקה דוחה את השבת, ואע"ג דקשר אב מלאכה הוא במסכת שבת".

והיינו, שכאשר נפסקה נימת כינור בשבת מותר לקושרה במקדש, ואע"פ שקשירה אב מלאכה היא מותר, ומשום, דהוי "מכשירי מצוה", וכגון בנדון דידן שהקרבת קרבן ציבור הוי מצוה הדוחה את השבת ושיר הוי מכשירין דידה¹⁴, וא"כ אף הכנת כלי השיר הוי בכלל מכשירי מצוה, ומכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש וכגון בנדון דידן שהרי בשבת נפסקה, מותר לעשותם בשבת, ולכן נימת כינור שנפסקה במקדש מותר לקושרה בשבת.

והקשה הגרע"א שלכאורה אינו מובן¹⁵, שהרי אע"פ שקשירת נימה שנפסקה בשבת הוי מכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש ולכן דוחים הם את השבת, אבל הרי יכול הוא בשעת הקשירה לחשוב להתירו במוצ"ש מיד דלא הוי איסור כלל, ומדוע יקשור קשר של קיימא האסור מה"ת?!

ועל קושיא זו כתב המשנ"ב, "וגם קשית הגרע"א שהקשה על סוגיא דערובין גבי נימא במקדש דהוא לדבר מצוה, יחשב להתירו למוצאי שבת קדש, ולדברינו דהוא אסור דאורייתא נחא".

אבל עכ"פ נמצא מקושיית הגרע"א שס"ל כדעת הט"ז ואדה"ז, ומשום כך הוקשה לו מדוע אין קושרין נימא בכל אופן.

וצריך ליישב שיטת אדה"ז, ולתרץ הקושיות שהקשה המשנ"ב.

ד.

חצי מלאכה במקום מצוה

מלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה מה"ת אלא מד"ס¹⁶.

והנה במלאכת הוצאה בעקירה או בהנחה לבד, אע"פ שאסורים מד"ס לא מצינו שיתירו לצורך מצוה, ואדרבא מצינו במפרשים¹⁷, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מסכת שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה, והיינו שאסורה גם לצורך מצוה.

ולכאורה אינו מובן, מאי שנא חצי מלאכת הקשירה, דהיינו קשר שאינו של קיימא דהוי חצי

13. שם ד"ה קושרין נימא.

14. רש"י שם ד"ה גמ'.

15. כן פירש בשבת כהלכה (ב'תוספת ביאור' להלכות קושר ומתיר ס"ק ב) את קושיית הגרע"א. ועיין לקמן הערה 34.

16. שו"ע"ר סימן שמז סעי' א.

17. מאירי שבת ב, א. רע"ב ותויו"ט ריש מסכת שבת.

מלאכה¹⁸, שאינו אסור מה"ת (לעיל סעי' א) אלא מד"ס, שהתירוה לצורך מצוה¹⁹?

וביאר רבינו²⁰, שאע"פ ששניהם אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שווה בהם: הטעם לאיסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא משום "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"²¹.

והיינו שטעם האיסור הוא משום הרחקה שמא יבוא למלאכה דאורייתא. משא"כ הטעם לאיסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי, ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן²², והיינו שטעם האיסור הוא משום שפעולה זו היא דומה למלאכה.

ועפ"ז ביאר רבינו הטעם שחצי מלאכת קשירה התירוה לצורך מצוה, משא"כ חצי מלאכת מלאכת הוצאה לא התירוה לצורך מצוה.

בקשר שאינו של קיימא מכיוון שטעם האיסור הוא משום דמיון למלאכה, יש מקום לחלק ולומר שבמקום שיש איזה צורך וכגון צורך מצוה שאני ויהיה מותר, לעומת זאת בעקירה לבד או בהנחה לבד שטעם האיסור הוא משום גזירה שמא יבוא למלאכה דאורייתא, הרי מסתבר שיש לחוש לזה אף במקום דהוי לצורך מצוה.

אולם זה גופא דורש ביאור, מדוע עקירה או הנחה לבד גזרו חכמים משום גזירה שמא יבוא למלאכה דאורייתא, ולכן אף במקום מצוה אסור, לעומת זאת קשר שאינו של קיימא אסור רק משום דמיון למלאכה - ולכן במקום מצוה יהיה מותר - ולא גזרו לאסור קשר שאינו של קיימא שמא יבוא לקשור קשר של קיימא!?

ה.

ביאור חדש בגדר מלאכת קושר

במלאכת קושר אין איסור מה"ת אלא רק בקשר של קיימא, ובפשטות נראה שהמלאכה עצמה היא מעשה הקשירה אלא שיש עוד תנאי שיהיה הקשר קשר של קיימא, והטעם לתנאי זה הוא משום שכך היה במלאכת המשכן (לעיל סעי' א).

אמנם לפי זה אינו מובן, שאמנם יש טעם וסיבה מדוע לא נאסר קשר של קיימא, וכאמור שכך היה

18. ישנם שני גדרים: א. חצי שיעור. ב. חצי מלאכה. והחילוק ביניהם הוא: חצי שיעור פירושו שלא חסר כלל במהות האיסור אלא רק בשיעור וכמות האיסור. לעומת זאת חצי מלאכה הכוונה היא שחסר במהות האיסור שאין את כל גדרי האיסור. ונפק"מ גדולה ביניהם, שחצי שיעור אסור מה"ת (יומא עד, א) לעומת זאת חצי מלאכה לא אסרה תורה (מפגע"צ סוף ע' קפה ואילך), ובנדון דידן קשר שאינו של קיימא אינו אסור מה"ת משום שכאשר חסר ה"דעת לעולם" אין זה רק חסרון בשיעור האיסור אלא במהות האיסור (עיין בכ"ז בלקו"ש המצויין לקמן (הערה 20) הערה 19).

19. שו"ע סימן שיז סעי' ד, "קשר שאינו של קיימא מה"ת אלא מד"ס מותר לקשרו לצורך מצוה, כגון שקושר למדוד אחד משיעורי תורה, ואפילו קשר מעשה אומן" ע"ש.

20. לקו"ש חלק י"ד ע' 14.

21. שו"ע סימן שמו שם.

22. שו"ע סימן שיז סעי' א.

במשכן, אבל עדיין אין זה מוסבר, שלכאורה כיוון שמעשה הקשירה הוא המלאכה עצמה, מה מוסיף ונותן במעשה הקשירה דעת האדם שיעמוד הקשר לעולם?

ולכן ביאר רבינו את גדר המלאכה באופן חדש. מלאכת קושר תוכנה הוא – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין קשר ראוי להיקרא חיבור ואיחוד אמיתי אלא א"כ קושר על דעת שיתקיים הקשר לעולם, ולפי זה נמצא שמהות המלאכה אחת היא, חיבור ואיחוד אמיתי בין שני דברים, ומה שצריך "דעת לעולם" אין זה עוד תנאי בפ"ע, אלא זה פרט במהות המלאכה, שבשביל שיהיה הקשר חיבור ויחוד אמיתי זה ע"י שקושר על דעת שיעמוד הקשר לעולם.

ועפ"ז ביאר רבינו הטעם שלא אסרו חכמים קשר שאינו של קיימא משום גזירה שמא יבוא למלאכה.

בשביל לאסור דבר גזירה שמא יבוא וכו', צריך שיעשה האדם מקצת המלאכה האסורה מן התורה, וא"כ קשר שאינו של קיימא אין זה רק מקצת מן המלאכה האסורה, אלא אין כאן מן המלאכה האסורה כלל, שהרי המלאכה האסורה היא ליצור חיבור אמיתי בין שני דברים, וא"כ קשר שאינו של קיימא לא הוי אלא קירוב גשמי של שני דברים, ואין כאן מן המלאכה כלל, ולכן לא גזרו חכמים אלא משום שעכ"פ דומה זה למלאכה, לעומת זאת עקירה לבד או הנחה לבד, כל אחד מהם הוא חלק מגדרי המלאכה, ולכן גזרו חכמים שמא יבוא למלאכה דאורייתא.

ו.

ביאור גדר "דעת שיתקיים לעולם", והנ"מ מזה לקשר של מצוה

והנה ע"פ ביאור זה בגדר מלאכת קושר כתב רבינו²³, שיש מקום לומר, שמכיוון שהטעם שצריך שיקשור על דעת שיתקיים לעולם אינו משום שיש עוד תנאי במלאכת קושר שיקשור על דעת שיתקיים לעולם, אלא בשביל להחשיב את מעשה הקשירה, שיהיה חיבור ואיחוד אמיתי, א"כ יש לומר שכאשר יהיה דבר אחר שמחשיב את הקשר, אע"פ שלא קשר על דעת שיתקיים הקשר לעולם, יהיה הקשר אסור מה"ת כיוון שעכ"פ יש כאן חיבור ואיחוד אמיתי בין שני דברים.

ודוגמא לכך שיהיה קשר חשוב אף ללא דעת שיתקיים לעולם, כתב רבינו, "כמו בקשירה של מצוה דמצותיה אחשביה".

והיינו, שמצינו דברים רבים שאע"פ שמצד עצמם אין להם חשיבות יש להם חשיבות מצד המצוה שבהם, וכגון²⁴ המסכך ברה"ר סמוך לפתחו על שתי מחיצות כהלכתן ושלישית אפילו טפח, אע"פ שלענין שבת איננה נעשית רה"י אלא בשל מחיצות גמורות, כאן, כיוון שנחשב דופן למצות סוכה, נחשב דופן אף לשבת.

ועפ"ז יש לומר, שהקושר קשר של מצוה, והיינו שיש מצוה במעשה הקשירה עצמו (ולא רק

23. שם ע' 16 הערה 30.

24. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אסורו חשובו.

שקושר קשר לצורך מצוה²⁵), אע"פ שלא קשר על דעת שיתקיים הקשר לעולם, יהיה חייב, ומשום דהוי קשר של מצוה ובמה שמקיימים מצוה על ידו הוי דבר חשוב.

והנה, בראשונים דנו במה שנאמר בתורה לגבי מצות תפילין "וקשרתם לאות על ירך", האם הכוונה שיש חיוב לקשור את קשר התפילין בכל יום ובכך מקיימים את מצות התורה לקשור תפילין או שאין צריך לקשור את קשר התפילין בכל יום ובמה שמהדק התפילין על ידו מקיים מצות "וקשרתם", שאף ההידוק חשיב קשירה, ויש²⁶ שהביאו ראיה לכך שאין צורך לקשור את קשר התפילין בכל יום, שהרי אסור לקשור קשר של תפילין בשבת²⁷, ואם היה צריך לקושרו בכל יום א"כ אין זה קשר של קיימא ומדוע אסור לקשור קשר של תפילין בשבת, אלא שע"כ צריך לומר שאין צריך לקשור את קשר התפילין בכל יום, ולכן הוי קשר של קיימא ואסור לקושרו בשבת.

אמנם ב'הגהות מרדכי'²⁸ כתב לדחות את ראיה זו וז"ל: "מיהו נ"ל דראיית ר"ת אינה ראיה, דאע"ג דלאו קשר הוא אסור לקושרו בשבת, דרחמנא קרייה קשר".

ונראה מדבריו כדברי רבינו, שקשר התפילין אע"ג שאינו קשר של קיימא שהרי אפשר שצריך לקושרו בכל יום, אעפ"כ יהיה אסור לקושרו, ומשום, שאע"ג שאינו קשר²⁹, מ"מ כיוון שלענין תפילין התורה החשיבתו לקשר, שאנו מקיימים בזה מצות "וקשרתם", ממילא נחשב קשר זה אף לשבת.

ז.

ביאור קושיות המשנ"ב ע"פ הנ"ל

ע"פ הנ"ל יש לבאר את קושיית הפמ"ג.

הפמ"ג הקשה מדוע א"א לקשור קשר של ציצית בשבת, והרי אע"פ שקשר של קיימא אסור מה"ת לקושרו, אבל הרי יכול הוא לקשור ע"מ להתירו במצואי שבת מיד, ולא הוי קשר של קיימא.

אולם ע"פ המבואר לעיל לכאורה אין מקום לקושיא זו, שהרי קשר של ציצית הוי קשר של מצוה, ומכיוון שתוכן וענין ה"דעת לעולם" היא לא כתנאי בפ"ע אלא כדי ליצור קשר חשוב, א"כ אע"ג שלא קשר על דעת שיתקיים לעולם מ"מ הוי קשר חשוב, כיוון דהוי קשר שמתקיימת מצוה על ידו ויש לאסור מה"ת.

25. עיין לקו"ש שם.

26. ר"ת בתוס' חולין ט, א ד"ה ואידך הני שכיחין.

27. עי"ש בתוס' שהוכיחו זאת מן הגמ' בעירובין.

28. 'הגהות מרדכי' לפרק ראשון דחולין ט, א.

29. זה מלשוננו של ה'הגהות מרדכי'. ולכאורה מלשון זו שכתב ש"אע"ג דלאו קשר הוא", משמע כדברי רבינו שגדר מלאכת קושר הוא ליצור חיבור ואיחוד אמיתי בין שני דברים, שזה נפעל ע"י שקושר על דעת שיהיה קיים לעולם, וא"כ כאשר אינו קושר על דעת שיתקיים לעולם אינו קשר כלל, והיינו, שלכאורה אין זה קשר זה נכלל במלאכת קושר שאמרה תורה, ועל כך כתב שאעפ"כ "אסור לקושרו בשבת דרחמנא קרייה קשר", שכיון שתוכן המלאכה הוא שיהיה חיבור חשוב, א"כ י"ל, שכאשר קושר קשר של מצוה וכגון קשר של תפילין, המצוה מחשיבה את הקשר להיות קשר חשוב ונכלל במלאכת קושר שאסרה תורה.

ועפ"ז יש לבאר אף את קושיית הגרע"א. גדר מעשה של קשירת נימת כינור במקדש הוא "מכשירי מצוה". והנה בגדר זה של מכשירי מצוה כתב רבינו³⁰, שמשום דהוי פעולה המוכרחת בשביל הפעולה מקבלת אף היא חשיבות כעין חשיבות המצוה.

וז"ל רבינו: "בנוגע לענין של הכנה והכשרה לפעולה מסוימת, מצינו כמה וכמה חילוקי דינים ודרגות בחשיבות ההכנה וביחס שלה אל הפעולה".

לדוגמא: מכשירי מצוה, כיוון שבלעדיהם א"א לקיים את המצוה, הרי הם עצמם מקבלים חשיבות, ולדעת רבי אליעזר³¹ "כורתיים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל" לצורך איזמל למילה בשבת, היינו שלדעתו (רוב) מכשירי מצוה דוחין את השבת³².

למעלה מזה מצינו לדעת הירושלמי³³ בענין ההכנה וההכשרה למצות סוכה ולולב וכיו"ב, ש"העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה כו' העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות לולב וכו', וכו' במזוזה תפילין ציצית וכו'.

וההסבר לכך בפשטות הוא: מאחר שהתורה ציונה לקיים מצוה מסוימת, וקיומה בפועל אינו אפשרי אלא ע"י הקדמת פעולה מסוימת של הכנה, צריך לומר שגם פעולה זו נכללת במצוה (או – שפעולה זו גופא מקבלת חשיבות מעין חשיבותה של המצוה (ולדעת הירושלמי – בסוכה וכו' היא אף נעשית מצוה)).

כלומר, אע"פ שאין פעולה זו חלק מן מעשה המצוה, מ"מ כיון שזו פעולה שבלעדיה א"א לעשות את מעשה המצוה, מקבלת פעולה זו חשיבות כחשיבות מעשה המצוה עצמו.

אלא שבגדר החשיבות של מכשירי מצוה מצינו דרגות, לשיטת ר"א ענין החשיבות הוא מה שאף המכשירין דוחים את השבת כמו המצוה עצמה, ואילו לשיטת הירושלמי המכשירים הם מצוה בפ"ע עד שמברכים עליהם ברכת המצוות.

ועפ"ז אפש"ל, שמכיוון שפעולת קשירת נימה במקדש גדרה הוא "מכשירי מצוה", דהרי מיירי כשלא היה אפשר לעשות זאת מע"ש, א"כ פעולה זו יש בה חשיבות מעין חשיבות המצוה עצמה, א"כ י"ל, שמכיוון שכל ענין ה"דעת לעולם" במלאכת קושר הוא לא תנאי בפ"ע מפעולת הקשירה, אלא ענינו הוא לפעול חשיבות בקשירה, א"כ כאשר פעולת הקשירה היא פעולה של הכשר מצוה, יש בפעולה זו חשיבות מצד עצמה גם ללא ה"דעת לעולם" של הקושר, ולא יועיל שיחשוב להתירו בו ביום, שאף אם יחשוב להתירו בו ביום יהיה זה קשר חשוב מצד היותו מכשירי מצוה.

ולכך כתב רש"י בסוגיא בעירובין, "ואע"ג דקשר אב מלאכה הוא במסכת שבת", והיינו שבקשירה זו שקושר את הנימה יש איסור דאורייתא, וע"פ המבואר אין צריך לומר דמיירי שחושב בשעת

30. לקו"ש חלק יז ע' 187 ואילך (הובא בפנים בתרגום מאידיש) עי"ש כל ענין זה באריכות הביאור.

31. שבת קל, א.

32. שם קלא, א.

33. ברכות פ"ט ה"ג.

הקשירה לקושרו על דעת שיעמוד לעולם, אלא אפשר דמיירי אפי' בחושב להתירו למוצ"ש מיד, ואעפ"כ הוי איסור דאורייתא כיוון דהוי קשר חשוב מצד היותו מכשירי מצוה, וחיבור ואיחוד חשוב אסרה תורה^{34, 35}.



34. בשבת כהלכה (צויין לעיל הערה 14) כתב לבאר באופ"א ונקודת דבריו היא, שמפשטות דברי המשנה והגמרא - נראה שאין מחפשים דרכים שעל ידם יהיה האיסור קל יותר או אפילו להיתר, אלא איך יוכל הלוי לתקן את הכינוור בדרכים המקובלות - בקשר או בעניבה - מבלי שידרש ממנו לנקוט בתחכום שיוריד את חומרת האיסור.

והוכיח זאת ממה שלא דרשו שיעשה זאת כלאחר יד או שיעשו זאת שניים יחדיו שעל ידי כך יקשור בהיתר, אלא שע"כ שלא הזקיקו לכגון דא, ומהאי טעמא גופא גם לא הוצרך לעצה שיתכוון להתירו במוצ"ש, אלא שאם הותר לקושרו עושה זאת כדרכו, אמנם ע"פ המבואר בפנים נראה שלא יועיל כלל שיחשוב להתירו בו ביום כיון דהוי קשר חשוב.

35. לכאורה היה אפשר לבאר את קושיית רעק"א באופ"א:

שהוקשה לו מדוע התירו במשנה לקשור נימה במקדש רק כאשר הוי מכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש שדוחים הם את השבת, והרי אף נימה שלא קשרה כלל יש להתיר לקושרה ע"י שיחשוב להתיר את הקשר למוצאי שבת מיד, וכאן אין לומר שלא יועיל כיון דהוי מכשירי מצוה כפנים, ומשום, שהרי גדר מכשירי מצוה (לתנא דמתניתין) הוא דוקא במכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש, וכאן הרי יכול היה לקושרה כבר בע"ש וממילא אין זה נכלל בגדר מכשירי מצוה, (שלכן פעולת הקשירה דוחה את השבת) וא"כ יועיל מחשבתו שיחשוב להתיר את הקשר למוצאי שבת מיד. וצ"ע.

ביאור חידושה וענינה של מצוות מילה אצל אברהם אבינו

הביאור במעלתה של מצות מילה אצל אאע"ה / התיווך עם ענין הציווי ד"לך לך" / תוספת ביאור במעלתו של הציווי ד"לך לך" / החילוק הנראה בפשטות עפי"ז בין ב' הציוויים, וחידושו של הציווי דמילה / ביאור נוסף בחידושה של מצות מילה: פעולתה הוא במה שהוא רק בחיק הבורא / ביאור ענין "חיבור עליונים ותחתונים" הקיים בציוויים אלו, ועפי"ז תוספת חזיון להנ"ל

הת' השליח יוסף יצחק שי' דוברבסקי
תלמיד בישיבה

א.

הביאור במעלתה של מצות מילה אצל אאע"ה

בלקוטי שיחות ח"י מבאר הרבי, על מעלתה של מצוות מילה אצל אברהם אבינו, שעל ידה, נעשה אצלו שינוי במהותו ומעלתו. וזלה"ק:

"ההפרש בין מעלת אברהם אבינו קודם המילה ולאח"ז . . : מבואר בכ"מ² שאף ש"קיים א"א כל התורה כולה עד שלא ניתנה³ מ"מ הגיע אז בעבודתו במעלות הקודש עד שרש הנבראים"; לפי שכל עבודתו ופעולתו הי' בכח עצמו, בלי ציווי (שזהו גם נתינת כח) מלמעלה (ואין בכחו של נברא להגיע למעלה ממקורו, שורש הנבראים).

אמנם כל זה הי' עד שקיים מצות מילה (שאופן קיומו של כל התורה הוא "עד שלא ניתנה", עד שלא נצטווה בציווי מיוחד⁴) משא"כ כשנצטווה במצות מילה מהקב"ה, שבציווי זה הרי ניתן לו כח מיוחד מלמעלה להתעלות לדרגת ביטול והתאחדות עם הבורא, מצוה המצוה, באופן נעלה יותר – לכן בכחו אז להגיע גם למעלה משרש הנבראים.

יתירה מזו: לא זו בלבד שע"י מצות מילה נתעלה בעבודתו לדרגא שהיא נעלית באין ערוך לגבי מדרגתו הקודמת, אלא עוד זאת, שע"י מצוה זו נתבטלה מציאותו לגמרי ונתאחד עם הבורא התאחדות גמורה כזו שאין כמוה ודוגמתה במצוה אחרת. כי הלא זוהי תכונתה המיוחדת של מצות

1. שיחה לפרשת וירא א', ע' 49 ואילך.

2. ראה שהש"ד פ"א ע"פ לריח שמניך גו': כל המצוות שעשו לפניך ריחות היו וכו', וראה לקו"ש ח"ג ע' 757 ואילך.

3. קידושין פב, א. יומא כח, ב.

4. משא"כ הציווי דז"מ דב"נ – דלא ניתנה עי"ז האפשריות להגיע למעלה משרש הנבראים.

מילה: "והיתה בריתי בבשרכם", היינו שגם בבשר הגשמי נרגש ביטולו לה', והתאחדותו בו, מה שלא מצינו במצוה אחרת. "עכלה"ק.

ונמצא מובן מכך, שבמצות מילה אצל אברהם אבינו היו שני ענינים מיוחדים, שלא היו בו לפני כן. א) שהגיעה בציווי מלמעלה, ולכן היה בה נתינת כח להתכללות עם הבורא. ב) שפעלה התאחדות מוחלטת עם הבורא, וביטול מציאותו הקודמת לגמרי – היינו שאותו חיבור עם הקב"ה שנפעל ע"י הציווי, חדר בו במציאותו לגמרי, ולא נשאר בו פרט שאינו מאוחד.

ב.

התיווך עם ענין הציווי ד"לך לך"

והנה בנוגע לענין הראשון, (שהגיעה בציווי מלמעלה), יש להעיר שלכאורה לא נתחדש אז. שהרי כבר לפני כן, היה לאברהם אבינו הציווי "לך לך מארצך...", שבפשטות, אם היה ציווי, ממילא היה קשר וחיבור עם מצווה המצוה. וא"כ מהו הסיבה שמייחסים ענין זה דווקא לברית מילה?

ואכן בשיחה הרבי מתייחס לענין זה, וזלה"ק:

"לך לך" ענינו שהוא הולך ויוצא מגדרו הקדום, ובכל הפרטים והאופנים, כמפורש בכתוב "מארצך וממולדתך ומבית אביך", שכוללים כל הפרטים בענין היציאה מההגבלות ועליותיו למעלה בדרגת ביטולו לה', אמנם כל המדרגות כולן הן עדיין בחי' "הליכה" מסודרת מלמטה למעלה (וכמפורט בכתוב ש"מארצך וממולדך וגו'" היא לך – לך לשרשך⁵ כו' הליכה ועליה שאינה למעלה מכל גדרו הוא) – שלא הגיע אז לפני הימולו, למעלה משרש הנבראים.

משא"כ "וירא", שהוא מורה, על ראיית המהות דאלוקות, הבאה ע"י התאחדותו עם הבורא ביחוד שלם, ולמעלתו זו הגיע ע"י שקיים מצות מילה. "עכלה"ק.

ונמצא בפשטות מדברי הרבי, שעם היות שגם ה"לך לך" היה ציווי – קשר ושייכות לקב"ה, עכ"ז לא ניתן בו הכח להתעלות למעלה מגדרו ומציאותו, והציווי פעל רק קשר ושייכות כללית עם הקב"ה. ודווקא בברית מילה, הציווי היה בשלימות. היינו שניתנה בו האפשריות לביטול והתאחדות גמורה עם הקב"ה.

והיינו, דמעלתה של מצות מילה גם על הציווי ד"לך לך", היא לא רק בפרט שההתאחדות היא מוחלטת, וחודרת בגופו הגשמי, אלא גם בהציווי עצמו. שבציווי ד"לך לך" לא ניתן הכח לאברהם אבינו להתעלות למעלה מגדרו, אלא רק לצאת ממציאותו ולהתקשר עם הקב"ה. אך לא הגיע עדיין לדרגא שלמעלה משרש הנבראים. ודווקא במצות מילה, שבה כבר בהציווי היה נתינת כח

5. לך יז, יג.

6. ובפרט כמבואר בשיחה שם, שהמילה פעלה שינוי מהותי אצל אברהם אבינו, שנשתנה כל גדרו מאז מ"לבינה" בידי אדם, ל"אבן" בידי שמים.

7. ראה ד"ה אמרת תרצ"ה פ"ד. וראה בהמצוין בהשיחה.

8. ראה בהמצוין שם.

לביטול והתאחדות, רק בה התעלה לגמרי מגדרו, והגיע לדרגא שלמעלה משרש הנבראים. ובנוסף לכך מבאר הרבי עוד ענין, שביטול והתאחדות זאת גופא, הקיימת במצות מילה, שנפעלה ע"י ציווי של הקב"ה, באה ג"כ בצורה ניכרת בגוף הגשמי, וממילא היא מוחלטת.

ולכאורה צריך יותר ביאור, מהי אכן הסיבה לכך שהציווי ד"לך לך" לא פעל עליו את העליה למעלה משרש הנבראים, ודווקא הציווי על ברית מילה הוא שפעל זאת. לכאורה, כדמשמע מדברי הרבי, עצם הציווי מלמעלה פועל 'עליה' זאת אצל הנברא.

ג.

תוספת ביאור במעלתו של הציווי ד"לך לך"

ויש להוסיף ע"כ, ממ"א בו הרבי מדבר אודות הציווי "לך לך" ומשמעותו בעבור כל יהודי, שמשם עוד יותר משמע אודות ייחודו של ציווי זה בענין הנ"ל.

וזלה"ק בלקו"ש חכ"ה⁹: "די התחלה פון עם ישראל איז פון אברהם אבינו, וואס ער איז געווען דער ערשטער אידי . . . און דערמיט וואס די תורה הויבט אן דעם סיפור וועגן דעם ייחוד פון אברהם אבינו מיט "ויאמר ה' אל אברם גו".

(כאטש אז א סך זמן פריער איז שוין "הכיר אברהם את בוראו" און איז נתקרב געווארן צום אויבערשטן; און ער האט מפרסם געווען "לכל העולם שיש שם אלוהה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד"¹⁰, ביז צו מוסר נפש זיין זיך נאך זייענדיק אין אור כשדים¹¹)

9. שיחה לפרשת לך לך א', ע' 47 ואילך.

בתרגום ללה"ק: ההתחלה של עם ישראל היא מאברהם אבינו, שהוא היה היהודי הראשון . . . ובוה שהתורה מתחילה את הסיפור אודות ייחודו של אברהם אבינו עם "ויאמר ה' אל אברם גו".

(למרות שהרבה זמן לפני כן כבר "הכיר אברהם את בוראו" והתקרב לקב"ה; והוא פרסם "לכל העולם כולו שיש שם אלוהה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד", עד למסירת נפשו שלו עוד בהיותו באור כשדים)

התורה מדגישה את המהות של אברהם (של עמ"י, של כל יהודי):

אצל כל האומות האחרות הקירוב והשייכות שלהם לבורא עולם קשור עם הידיעה וההכרה שלהם בבורא, שעל ידי זה הם מתקשרים עם הקב"ה ומקיימים מצוותיו. אמנם אצל עם ישראל מתבטא עיקר קירובם לאלוהות ומציאותם בתור יהודים (לא בכך שהם מצ"ע מתרוממים לקבל הכרה בבורא העולם ולהתקשר עימו, אלא) בזה, שהקב"ה הבדיל אותם, ובלשון חז"ל "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", "קרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתו לייחודו".

וכיון שזה הגיע מצד הבורא, מובן שבנ"י הם . . . לגמרי מהות אחרת.

כי כל הנבראים הם, וישארו מציאות נברא, משא"כ עמ"י הם במהותם ענין של אלוהות בבריא . . .

המצוות של עמ"י ענינם הוא (לא רק זיכרון האדם והעולם, אלא ועיקר) - "צוותא וחיבור" עם הבורא, וזהו מהותה של מצווה . . . הדרך כיצד נעשית ה"צוותא", היא ע"י שהקב"ה בחר וציווה, זאת אומרת, ע"י ציווי ה' וקיומו.

. . . ההיבדלות שלו ומעלתו מתחילה (בתורה - מעשה אבות) לא עם מעלותיו הנפלאות - בקירוב שלו לאלוהות ע"י עבודתו ובכח עצמו, אלא עם "ויאמר ה' אל אברם לך לך גו", עם זה שהקב"ה הבדיל אותו; שייכותו ודבקותו עם הקב"ה נעשתה עי"ו שנצטווה מאת ה' והוא קיים את הציווי.

10. רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

11. רמב"ם שם. וראה בהמצוין בשיחה.

איז די תורה מדגיש די מהות פון אברהם'ן (פון אידן, פון יעדער אידן):

ביי אלע אנדערע אומות איז זייער קירוב ושייכות צום בורא עולם פארבונדן מיט זייער ידיעה והכרה אין בורא, וואס דורך דעם פארבינדן זיי זיך מיט דעם אויבערשטן און זיינען מקיים מצותיו. ביי עם ישראל אבער באשטייט זייער עיקר קירוב לאלוקות און זייער מציאות אלס אידן (ניט אין דעם וואס זיי מצ"ע דערהויבן זיך צו האבן א הכרה אין דעם בורא עולם און צו פארבינדן זיך מיט אים, נאר) אין דעם, וואס דער אויבערשטער האט זיי אויסגעטיילט, ובלשון חז"ל¹² "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", "קרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו"¹³.

און וויבאלד אז דאס איז געקומען מצד הבורא, איז מובן אז די בנ"י זיינען . . אינגאנצן אן אנדער מהות.

ווארום אלע נבראים זיינען און בלייבן א מציאות נברא, משא"כ אידן זיינען במהותם אן ענין פון ג-טלעכקייט אין דער בריאה . .

די מצות פון אידן איז ענינן (ניט נאר דער זיכוך האדם והעולם, נאר ועיקר) – "צוותא וחיבור" עם הבורא, און דאס איז מהותה פון א מצוה . . דער וועג ווי די צוותא ווערט אויפגעטאן, איז דורך דעם וואס דער אויבערשטער האט בוחר געווען און אנגעזאגט, ד.ה. דורך ציווי ה' וקיומו.

. . זיין אויסגעטיילטקייט און זיין מעלה הויבט זיך אן (אין דער תורה – מעשה אבות) ניט מיט זיינע געוואלדיקע מעלות – אין זיין קירוב לאלוקות דורך עבודתו ובכח עצמו, נאר מיט "ויאמר ה' אל אברהם לך לך גו'", מיט דעם וואס דער אויבערשטער טיילט אים אויס; זיין שייכות ודביקות מיט'ן אויבערשטן האט זיך אויפגעטאן עי"ז שנצטו מאת ה' און ער מקיים געווען דעם ציווי. עכלה"ק.

ונמצא מכאן, דאכן עיקר השייכות והדביקות לקב"ה היא ע"י הציווי מהקב"ה וקיומו ע"י הנברא, שזה התחיל כבר מהציווי ד"לך לך", שפעל אצל אברהם אבינו קשר ושייכות עם מצוה המצות, שאינו בא ע"י כוחו ועבודתו של אברהם, אלא מצידו של הקב"ה.

ד.

החילוק הנראה בפשטות עפי"ז בין ב' הציווים, וחיידושו של הציווי דמילה

ועכ"פ נראה מזה בפשטות, בתיווך שני השיחות, שעם היות ששני ציווים אלו באו בציווי מלמעלה, בכ"ז ישנה חלוקה ביניהם. דאכן, התקרבותו של אברהם אבינו, והקשר שלו עם הקב"ה, כפי שאינו ע"י עבודתו ובכח עצמו, נוצר ע"י עצם ענין הציווי, שענינו של ציווי הוא, שיוצר קשר וחיבור עם הבורא. אך באיזה מידה יקשר ויחבר אותו הציווי? זה תלוי בכח שנתן המצווה באותו ציווי. ולכן היו אצלו בזה כמה שלבים. כלומר: דכבר מהציווי הראשון נפעל אצלו קשר ושייכות עם הבורא, אך עוד לא בצורה מושלמת, משום שהקב"ה נתן לו כח בציווי להגיע רק עד איזה דרגא. ורק במצות מילה שבציווי עליה

12. הגש"פ.

13. לשון הרמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ד.

נתן הקב"ה כח להתאחד עימו באיחוד מוחלט, יכל אברהם אבינו להגיע להתאחדות זאת.

ומהי אכן הסיבה שבציווי ד"לך לך" ניתן הכח רק להתקשרות ושייכות כללית, ואמנם במצוות מילה ניתן הכח ע"י הציווי, להתקשר ולהתחבר באופן מוחלט? דמילא בנוגע לענין מה שמצות מילה חודרת בגשמיות, וחודרת בכל פרטיו, מובן שנתחדש רק בה. אך בנוגע לענין הציווי, מהו הסיבה שדווקא בה ניתן הכח לקישור וחיבור מוחלט?

והביאור הנראה בזה הוא, שהנתינת כח שבציווי, היא לפי הדבר שעליו נצטווה. דאמנם 'ציווי' ענינו הוא קשר וחיבור, המקשר את הנברא עם הבורא. אבל רמת הקשר היא לפי הציווי. ולכן, בציווי שענינו הוא אמירה לאדם שיצא מעצמו והרגליו, ניתן לו הכח להתחבר עם הקב"ה באופן זה, כאשר יקיים ציווי זה. ובציווי שענינו ותוכנו הוא קשר וחיבור, נמצא שנתן הקב"ה נתינת כח בציווי זה לאדם, לחיבור מוחלט עימו. וממילא, כאשר יתחבר עם הקב"ה ע"י ציווי זה, יהיה זה חיבור מוחלט.

אשר לפי"ז, בחכ"ה מדבר הרבי על הדרגא הראשונה, שהיא העובדה שיש לו ציווי, הנותן לו אפשרות להתקשר ולהתחבר למה שלמעלה מגדרו, ולא נשאר בדרגתו הקודמת. אך עוד לא ניתן לו כח לצאת לגמרי ממציוותו, ולהתאחד בהתאחדות גמורה¹⁴, כי כל התוכן של ציווי זה היה "לך לך" - "הליכה" מסודרת מלמטה למעלה, שלא יוצא בה למעלה מכל גדרו. ובדרגא זאת התחילה עבודתו.

ובח"י מדבר על הדרגא השלימה שבזה, שניתנה לו האפשרות ע"י הציווי, להתאחד ולהתבטל ביחוד שלם. היינו שבנוסף לזה שהבורא נתן לו אפשרות להתקשר ולהתחבר איתו - לא כשאר הנבראים, הנה ניתנה לו ג"כ האפשרות שהתקשרות זאת תהיה התאחדות מוחלטת לגמרי, שזהו התוכן שבציווי על מילה.

שלפי"ז דברי הרבי בח"י דלעיל, יתפרשו כך: במצוות מילה שענינה הוא 'ברית' - קשר וחיבור עם הקב"ה, נתן הקב"ה כח להתחבר עימו, וממילא, להתעלות למעלה משרש הנבראים. ודבר נוסף ו"יתירה מזו", שהתאחדות זאת שניתן הכח עליה, באה באופן מושלם בגופו ג"כ. שזה נפעל ע"י הברית שחודרת בבשר הגשמי. (ולפי"ז יוצא לכאורה שהא בהא תליא, דזה שהציווי נתן כח להתאחדות מוחלטת, הוא מפני שזה ענינה של מצוה זו, וממילא מובן שלא יישאר בו פרט שאינו מאוחד).

ה.

ביאור נוסף בחידושה של מצות מילה: פעולתה היא במה שהוא רק בחיק הבורא

ועוד יש לומר, שהוא שבמצוות מילה דווקא ניתן הכח להתעלות למעלה משרש הנבראים, הוא לא רק מפני שענינה הוא קשר, אלא מפני שהציווי בה הוא על דבר שאפשרי רק בחיק הבורא. ולכן דווקא היא יצרה את הקשר המוחלט עימו. שבציווי ד"לך לך" עוד לא ניתן לו כח לצאת לגמרי מגדרו, ולעשות מה שאפשרי רק בחיק הבורא, ולכן עוד לא התעלה לדרגא שלמעלה משרש הנבראים, ורק

14. דלמרות שבשיחה בחכ"ה, מבאר הרבי שזהו ההבדל בין המצות דעמ"י, לז' מצות ב"נ. וא"כ משמע שעד"ז הוא בציווי "לך לך", שיש בו כח להתקשר, הנה זהו רק "עד"ז, היינו נקודת הענין ולא ממש, דהמצוות של עמ"י יש בהם חיבור מושלם עם הקב"ה (שהם אחר מ"ת, כדלקמן), אך הציווי "לך לך" רק יצר קשר וחיבור, אך לא התאחדות מושלמת.

במילה שניתן בה כח לעשות מה שהוא בחיק הבורא, ניתנה האפשרות ג"כ להתאחד עימו.

וביאור הענין: שבמצות מילה, ישנם פרטים שאינם בכח נברא, ורק בכח בורא. שמתעם זה הוצרכה לצייוי מהבורא עליה. הענין הראשון הוא, שבה יש החדרת קדושה בגשמיות, וכמובא בלקו"ש ח"ג¹⁵ וזלה"ק:

"אויף דעם וואס . . אברהם אבינו האט זיך מל געווען ערשט ווי ער איז אלט געווארן ניין און ניינציק יאר, פרגט מען: אברהם אבינו האט דאך מקיים געווען די גאנצע תורה נאך איידער זי איז געגעבן געווארן – פארוואס האט ער מיט דער מצות מילה געווארט ביז דער אויבערשטער וועט אים דאס הייסן טאן?

דארף מען פריער פארשטיין דעם אונטערשייד צווישן די מצוות וואס די אבות האבן מקיים געווען פאר מתן תורה און די מצוות וואס די אידן זיינען מקיים נאך מתן תורה: דער קיום המצוות ביי די אבות איז געווען מיט זייער אייגענעם כוח, זיי האבן ניט געהאט דעם באזונדערן כוח מלמעלה אויף קיום המצוות וואס דער אויבערשטער האט געגעבן צו אידן דורך זיין ציווי ביי מתן תורה. דערפאר, כאטש אויך די אבות האבן געטאן מצוות בפועל ממש אין גשמיות, האבן זיי אבער ניט געקענט דורכדרינגען מיט דער קדושה פון מצוות די דברים גשמיים, אז זיי – די דברים גשמיים – זאל ווערן הייליק, דאקעגן די מצוות וואס אידן זיינען מקיים נאך מתן תורה, האבן זיי דעם כוח, וואס דער אויבערשטער האט געגעבן דורך זיין ציווי, צו ממשיך זיין קדושה אויך אין די דברים גשמיים, אז דער גשם זאל ווערן הייליק.

. . די איין מצווה פון די אבות וואס האט ממשיך געווען קדושה אויך אין גשמיות, איז געווען מצוות מילה, די מצוות מילה צייכנט זיך אויס דערמיט וואס זי-מאכט-אויף קדושה אין דעם דבר הגשמי . .

דערמיט ווערט אויך פארענטפערט פארוואס אברהם אבינו האט געוואלט אויף מקיים זיין די מצות מילה ביז דער אויבערשטער האט אים געהייסן צו טאן, און ער האט זי ניט מקיים געווען פון זיך

15. שיחה לפ' לך לך ע' 757.

בתרגום ללה"ק: על כך ש . . אברהם אבינו מל את עצמו רק כאשר הגיע לגיל 99, שואלים: אברהם אבינו הרי קיים את כל התורה עוד קודם שניתנה - מדוע עם מצות מילה הוא חיכה עד שהקב"ה יצוהו לעשותה?

צריכים קודם כל להבין את ההבדל בין המצוות שהאבות קיימו לפני מתן תורה והמצוות שעמ"י מקיימים אחר מתן תורה: קיום המצוות אצל האבות היה עם הכוח הפרטי שלהם, לא היה להם את הכוח המיוחד מלמעלה על קיום המצוות שהקב"ה נתן לעמ"י ע"י ציווי במתן תורה. לכן, למרות שגם האבות עשו מצוות בפועל ממש בגשמיות, הם לא יכלו להחדיר את קדושת המצוות בדברים הגשמיים, שהם - הדברים הגשמיים - יהיו קדושים, לעומת זאת המצוות שעמ"י מקיים אחר מתן תורה, יש בהם הכוח, שהקב"ה נתן ע"י ציווי, להמשיך קדושה גם בדברים הגשמיים, שהגשם יהיה קדוש.

...המצווה היחידה של האבות שהמשיכה קדושה גם בגשמיות, היתה מצות מילה, מצות מילה מצטיינת בכך שהיא יוצרת קדושה בדבר הגשמי...

בכך גם יתורץ מדוע אברהם אבינו חיכה עם קיומה של מצות מילה עד שהקב"ה יצוהו לעשותה, והוא לא קיימה מעצמו בדיוק כמו שהוא קיים את כל שאר המצוות - כי המצווה הזאת היא שווה למצוות שאחר מתן תורה בכך שהיא ממשיכה קדושה בגשמי עצמו, ועל זה הוא היה חייב לקבל ציווי, שזהו נתינת כח מלמעלה.

אליין פונקט ווי ער האט מקיים געווען אלע אנדערע מצוות – ווייל די מצוה איז ענלעך צו די מצוות פון נאך מתן תורה דערמיט וואס זי איז ממשיך קדושה אין דעם גשמי אליין, און אויף דעם האט ער געמוזט האבן א ציווי, וואס דאס איז א נתינת כח מלמעלה. "עכלה"ק.

ומזה מובן, שכדי לפעול את החדרת הקדושה בגשמיות, חייב את ה'כח בורא' שנותן בציווי כדי להמשיכו¹⁶, וזה היה במצות מילה, כמו בכל המצוות שאחר מ"ת.

ועוד ענין המבואר שם, שזה שהיה צריך בה לציווי וכח בורא, הוא מצד הנצחיות שבה. "די מצות מילה איז ניט בלויז אין דער צייט ווען מ'טוט די פעולת המילה, נאר זי ציט זיך במשך דעם גאנצן לעבן פון דעם אדם המהול"¹⁷. שגם מצד ענין זה הוצרך לנתינת כח ע"ז מהקב"ה, מפני שאין לנברא כח להחדיר הקדושה בגשמיות, ובאופן נצחי.

וענין הנצחיות שבה, בא בצורה מפורטת יותר¹⁸ בחכ"ה¹⁹ וזלה"ק:

"דער תוכן פון ברית מילה איז (בלשון הפסוק)²⁰ – "והיתה בריתי בשרכם לברית עולם": דורך ברית מילה ווערט אויפגעטאן אן אייביקער פארבונד צווישן דעם נימול מיטן אויבערשטן, כביכול.

. . בשעת דער אויבערשטער מאכט א "ברית", בנדו"ד מיט א אידן (דורך דעם וואס א איד איז זיך מל) איז עס א "ברית עולם", אין וועלכן ס'איז ניט שייך קיין שינוי.

וואס דאס איז איינער פון די ביאורים פארוואס אברהם אבינו האט זיך ניט מל געווען ביז דער אויבערשטער האט אים אנגעזאגט אויף דעם – אע"פ אז קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה²¹ – וויל א נברא, זייענדיק א בעל שינוי, קען בכח עצמו ניט אויפטאן אן ענין עולם, א "ברית עולם", אן אייביקן ברית; דאס קען זיך אויפטאן בלויז מיטן כח הבורא וואס זאגט אן (וואס דאס גיט

16. וראה ח"י שיחה לפרשת "לך לך" ב', ע' 44 ואילך, הביאור לפי"ז מה שמברכים בברית "להכניסו בבריתו של א"א", אף שאנו מקיימים מצד ציווי התורה ע"י משה רבינו. דהוא מצד שמצוה זאת אינה בכח נברא, נמצא דאין בה נתינת כח ממשי שקיימה לפניו, וא"כ כל יהודי בריתו היא כמו של אברהם אבינו שהיה הראשון. ע"ש.

17. ח"ג שם.

בתרגום ללה"ק: מצות מילה היא לא רק בזמן שעושים את פעולת המילה, אלא היא נמשכת במשך כל חייו של האדם המהול.

18. בפשטות זו ג"כ הכוונה בח"ג. ורק שלא נתפרט.

19. שיחה לפרשת וירא ג', ע' 86 ואילך.

בתרגום ללה"ק: התוכן של ברית מילה הוא (כלשון הפסוק) – "והיתה בריתי בשרכם לברית עולם": ע"י ברית מילה נעשה קשר נצחי בין הנימול לקב"ה, כביכול.

. . כאשר הקב"ה עושה "ברית", בנדו"ד עם יהודי (ע"י שהיהודי מל את עצמו) היא "ברית עולם", שבה לא שייך שום שינוי. שזהו אחד מהביאורים מדוע אברהם אבינו לא מל עצמו עד שהקב"ה ציווה אותו עליה – אע"פ שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה – כי נברא, בהיותו בעל שינוי, אינו יכול בכח עצמו לפעול ענין לעולם, "ברית עולם", ברית נצחית; זה יכול להיעשות רק עם כח הבורא שאומר (וזה נותן כח) ש"והיתה בריתי גו' לברית עולם".

20. לך יז, יג.

21. משנה סוף קידושין. יומא כח, ב.

כח) אז "והיתה בריתי גו' לברית עולם". "עכלה"ק²².

אשר לפי²³ נמצא, שבכמה דברים נתייחדה מצות מילה על המצוות שקיימו האבות לפני כן. הן מה שמחדירה קדושה בגשמיות, והן ענין הנצחיות שבה. שמצד שני דברים אלו חייב האדם לציווי ונתינת כח מהבורא ע"ז, משום שהם דברים ששייכים רק בחיק הבורא.

ועפי"ז ניתן לבאר גם מה שהוקשה לעיל, במה נתייחד הציווי על ברית מילה, שדווקא הוא קישר את אברהם אבינו באיחוד מוחלט עם הקב"ה, ולא היה זה בציוויים שהיו לפני זה.

כי כאשר נתן הבורא לנברא לפעול דבר שהוא רק בחיק הבורא, בזה חיברו באיחוד מוחלט עימו, והעלה אותו למעלה מגדר הנבראים. משא"כ בציווי ד"לך לך" שלא ניתן בו כח על פעולת דבר שאינו בגדר הנבראים, אלא רק שעצם הציווי וקיומו רומם את אברהם ממציאותו הקודמת, בזה עוד לא נתעלה למעלה מגדר הנבראים. שאמנם כמובן באופן הכללי, מזה התחיל עיקר הקירוב, בעצם הדבר שיש לו 'ציווי' היוצר שייכות וקשר עם הבורא, כמבואר בשיחה שם שזהו ענינם ומעלתם של עמ'²³⁹

ואח"כ במצוות מילה הוא רק שהקשר הוא בשלימות. אך באיזה מובן נתחדש בה דבר שלא היה קיים אצל אברהם לפני כן, והוא שנתעלה ע"י למעלה משורש הנבראים, וכמבואר באריכות בשיחה הנ"ל. ועוד יש לעיין בכ"ז.

ו.

ביאור ענין "חיבור עליונים ותחתונים" הקיים בציוויים אלו, ועפי"ז תוספת חיזוק להנ"ל

ולשלימות הענין ולתוספת בזה, יש לציין מעוד דבר שנפעל ע"י הציווי ד"לך לך" כמו במצות מילה, והוא, חיבור עליונים ותחתונים.

דהנה, ידועים דברי המדרש²⁴ אודות מ"ת, אשר אז נתבטלה הגזירה המחלקת בין העולמות העליונים לעולמות התחתונים, דלפני מ"ת – "השמים שמים לה", והארץ נתן לבני אדם", ולא היה כח להמשיך קדושה בארץ הגשמית. אמנם במ"ת נתן הקב"ה כח שע"י התורה והמצוות יתחברו העולמות הרוחניים עם עוה"ז הגשמי. שע"י קיום מצווה של יהודי בעוה"ז, ה"ה ממשיך קדושה לגופו ולעולם.

ובשיחה הנ"ל בחכ"ה, בהערה 37 מביא הרבי: "וראה לקו"ש חט"ו ע' 84 ובהערות שם דהתחלת ההכנה למ"ת וביטול הגזירה היא מויאמר ה' אל אברהם לך לך". ושם²⁵: "מ"ת האט אויפגעטאן דעם חיבור פון עליונים ותחתונים. . פרשת לך לך. . איר תוכן איז די הכנה צו חיבור עליונים ותחתונים".

22. וראה שם הביאור לפי"ז במעלת בריתו של יצחק על של ישמעאל, ואפי' על של אברהם.

23. ולהעיר שכן הוא גם במצות מילה, כדאיתא ברמב"ם סוף הל' מילה, שכל הגוים נקראים ערלים ועמ"י נקראים מהולים, ע"ש. ואפשר שענינם של שניהם אחד הוא, ומבטאים אותו דבר – שייכות הנברא עם הבורא, אלא שבמילה הוא עוד יותר בהדגשה, כמובן.

24. שמו"ר פ"ב, ג. תנחומא וראא טו. וראה בארוכה בשיחות רבינו על פרשת יתרו וחג השבועות ביאורים בזה.

25. בתרגום ללה"ק: מתן תורה פעל את החיבור של עליונים ותחתונים. . פרשת לך לך. . תוכנה הוא ההכנה לחיבור עליונים ותחתונים.

ובשיחה מבאר הרבי באריכות נפלאה איך שהחל מהציווי "לך לך" לאברהם אבינו, התחילה ההכנה למתן תורה²⁶, ע"י שיצא לעבוד עם העולם, והתחילה העבודה של העלאת התחתונים לדרגת העליונים, שיוכלו להתחבר איתם ויאירו בהם. ע"ש. והיה זה הכנה למ"ת, שבו היה חיבור עליונים ותחתונים.

וכמובן מזה, שכל המדובר בעבודתו של אברהם כאן הוא רק שהוא "הכנה לחיבור עליונים ותחתונים", ולא הענין עצמו, שהחל רק במתן תורה. דבפועל ענין חיבור עליונים ותחתונים נפעל רק במ"ת, כפשוט.

והנה בנוגע לענין זה, שעבודתו של אברהם אבינו היתה הכנה למתן תורה, ובקשר לענין חיבור עליונים ותחתונים שבו, הרי הובא ג"כ לעיל שזהו ענינה של מצות מילה, שהיא ממש בדוגמת המצוות שאחרי מ"ת, שיש בה חדירת אלוקות בבשר הגשמי (שלכן חיכה אברהם לציווי עליה מהבורא כנ"ל).

וכמו שמבאר הרבי שם מהי אכן הסיבה לכך שהיה צריך להיות קיום מצוה זאת אצל האבות, אף שהיא כהמצוות שאחר מ"ת. וכמבואר ג"כ בח"ה²⁷ הסיבה לזה, וזלה²⁸ ק:

"דער כח וואס אידן האבן אויפן קיום המצוות לאחר מיתן תורה נעמט זיך פון די מצוות וואס די אבות האבן מקיים געווען פאר מ"ת – "מעשה אבות סימן לבנים"²⁹.

איז בכדי אז די מצוות פון די אבות זאלן האבן א שייכות און א חיבור צו די מצוות שלאחרי מ"ת, האט געדארפט זיין (ביי די אבות) צום ווייניקסטנס איין מצוה בדוגמת המצוות שלאחרי מ"ת³⁰; און דאס איז מצות מילה

– וואס די קדושה פון דער מצוה איז פארבליבן (אויך פאר מ"ת) אין דעם דבר גשמי אויך לאחר קיום המצוה – "עכלה" ק.

נמצא, שבמצות מילה נמצא הענין ד"חיבור עליונים ותחתונים" שהתחדש במתן תורה, אשר הקדושה של המצוה חודרת בגוף הגשמי, שזהו ממש כמו המצוות שאחר מ"ת, שבהם הקדושה נשארת בגשמיות, ואדרבה במצות מילה הוא עוד יותר נראה ונרגש.

26. וראה שם, שזה היה בתחילת תקופת "שני אלפים תורה".

27. שיחה לפרשת וירא ע' 79 – 80. וראה גם שם בשיחה לכ' מר-חשון, ע' 88.

28. בתרגום ללה"ק: הכח שיש לעמ"י על קיום המצוות לאחר מיתן תורה מגיע מהמצוות שהאבות קיימו לפני מ"ת – "מעשה אבות סימן לבנים".

ובכדי שלמצוות של האבות יהיה שייכות וחיבור למצוות שלאחרי מ"ת, היה צריך להיות (אצל האבות) לכל הפחות מצווה אחת בדוגמת המצוות שלאחרי מ"ת; וזוהי מצות מילה – שהקדושה של המצווה נשארת (גם לפני מ"ת) בדבר הגשמי גם לאחר קיום המצווה –.

29. ראה תו"ח לך פג, סע"ג ואילך. לקו"ש ח"א ע' 41. וראה עוד בהמצוין בשיחה.

30. ראה לקו"ש ח"ג שם, דוגמא לזה מהנביאים שהיו צריכים לקשר נבואתם עם איזה דבר גשמי.

31. ושם בהערה 25: וזהו אחד הטעמים (בפנימיות הענינים) מה שאברהם לא מל א"ע קודם שנצטווה – אף שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה – כי קיום מצוה זו הוצרכה להיות מצד ציווי הקב"ה, בדוגמת המצוות שלאחרי מ"ת, כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"א שם. ח"ג ע' 760.

(אם כי אינו ממש כמו המצוות שאחר מ"ת, כמובא שם הערה 26: "אלא שמ"מ מכיון שלפני מ"ת לא בטלה עדיין הגזירה דעליונים לא ירדו למטה – גם הקדושה דמצות מילה, לא נקבעה בהגשמי (גם של גוף מקיים המצוה) ממש כמו המצוות שלאחרי מ"ת (ראה לקמן ע' 89 הערה 24)).

וא"כ מצינו בנוגע לענין זה דחיבור עליונים ותחתונים, אשר החל מהציווי "לך לך", החלה ההכנה למתן תורה. אמנם במצות מילה מודגש ממש ענין המצוות שלאחרי מ"ת, והיא היוותה הקשר בין המצוות של האבות, למצוות של עמ"י, מפני שיש בה חיבור עליונים ותחתונים, שהקדושה נשארת בגוף האדם.

וראה בסה"ש תשנ"ב³² שמביא הרבי במפורש ב' ענינים אלו, ומבאר איך שהם המשך אחד, המתחיל בציווי "לך לך", וממשיך במיוחד בברית מילה. וזלה"ק³³:

"דער ענין החיבור פון עליונים ותחתונים אין "לך לך" (אלס הכנה צו מ"ת) איז ארויסגעקומען בגלוי ובפשטות אין קיום מצות מילה פון אברהם אבינו...". וממשיך לבאר שם הענין הנ"ל מח"ה³⁴.

אשר לפי"ז, יש לחזק משנת"ל, שהיו ב' דרגות בציונים, ובכח שניתן ע"י לחיבור עם הקב"ה. כי הנה מצינו גם בנוגע לענין חיבור עליונים ותחתונים שנפעל ע"י, שה"לך לך" היה רק הכנה לזה, משא"כ מצות מילה שהיא היתה ממש בדוגמא לזה, (ועכ"פ בה מתבטא הענין ד"לך לך" בגלוי ובפשטות³⁵), שכן י"ל ג"כ בנוגע לקדושתו ומעלתו של אברהם אבינו. דע"י הציווי "לך לך" נפעל בו הקשר, אך עוד לא באופן שיוצא ממצויאותו לגמרי³⁶. ודווקא במצות מילה, ניתן לו הכח להתקשר בהתאחדות וביטול מוחלט.

ובמיוחד ממה שהרבי הביא זאת בהערה בחכ"ה שם, יש אולי לחזק אשר כל המדובר בשיחה שם הוא רק כשלב ראשון. היינו, הן בנוגע לענין דחיבור עליונים ותחתונים, שאז התחילה ההכנה לזה, והן בנוגע להתקשרות של אברהם אבינו שע"י ציווי זה, שהיתה רק התחלתו של הקשר כפי שהוא מגיע מצד הקב"ה.



32. שיחה לפרשת לך לך ע' 79.

33. בתרגום ללה"ק: ענין החיבור של עליונים ותחתונים ב"לך לך" (בתור הכנה למ"ת) התגלה בגילוי ובפשטות בקיום מצות מילה של אברהם אבינו...".

34. ולפני כן בנוגע "לך לך", ציין הרבי לשיחה הנ"ל מחכ"ה.

35. דיל"ע האם המבואר בסה"ש שם הוא שהם שני דרגות, או שזהו ענין אחד, ורק שב"לך לך" הוא רק בפנימיות, ובמצות מילה הוא בגלוי ובפשטות. ועכ"פ מהמקומות שהובאו בפנים משמע שאלו ב' דרגות.

36. אך יל"ע ובצירוף המבואר בהערה הקודמת, האם הביאור בח"י תואם למבואר בסה"ש תשנ"ב, דבסה"ש מבואר בנוגע ה"לך לך", ש"הליכה אמיתית איז דער פירוש – הליכה שלא בערך, מ'גייט אינגאנצן אוועק פון דעם פריערדיקן מקום ומצב [=הולכים לגמרי 'החוצה' מהמקום והמצב הקודם] (אפילו דקדושה), א הליכה שלמעלה ממדידה והגבלה". אך בח"י מבואר כנ"ל ש'הליכה' פירושו הוא, כסדר והדרגה, אם כי אכן יצא מהגבלותיו הקודמות. ואולי י"ל דהפירוש ב"לך לך" תלוי בערך למה מדובר. דהמדובר בסה"ש הוא ביחס לעבודתו של אברהם לפני זה, שביחס אליה עבודתו היא ב"הליכה שלא בערך", שיצא לגמרי ממצבו הקודם. אך בח"י שמדבר ביחס למה שנתעלה אח"כ ע"י מצות מילה למעלה משרש הנבראים, הנה בערך זה הליכתו היא רק "הליכה" מסודרת מלמטה למעלה, ועצ"ע.

בגדר "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" לשיטת הרמב"ם

תקנת אושא - "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" / דברי הרמב"ם בפיה"מ, והסתירה לדבריו בספר היד / ביאור המפרשים בדברי הרמב"ם, ומה שיש להקשות על דבריהם / ביאור רבינו בסתירה הנ"ל / גדר החיוב במצות צדקה - תלוי בהישג יד הנותן / ביאור רבינו בטעם הדין שאין פוסקים צדקה על היתומים / תיווך שיטת הרמב"ם בגדר האיסור לבזבז יותר מחומש עם ביאור הנ"ל בדין פסיקת צדקה על יתומים

הת' השליח דוד נחמן שי' קידשנבונים
תלמיד בישיבה

א.

תקנת אושא - "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש"

איתא בגמ'¹, "א"ר אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות".

ופי' רש"י² [המילים המודגשות אלו דברי רש"י]: "המבזבז לעניים אל יבזבז יותר מחומש שבנכסיו שלא יצטרך לבריות".

כלומר, תקנת אושא ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", נתקנה כלפי המבזבז ממונו בעבור העניים שלא יתן בצדקה יותר מחומש, וטעם התקנה הוא, שמא מתוך שיבזבז בשביל העניים יבוא בעצמו לידי עניות.

והנה, כתב הרמב"ם בסוף הלכות ערכין וחרמים³: "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו, ולא כל אשר לו כמו שביארו חכמים. ואין זה חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות.. אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש".

ומלשון הרמב"ם שכתב בצורה כללית, "אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש", נראה לומר שסובר שאף במצות צדקה תקנו חכמים ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", וכפי' רש"י הנ"ל שתקנת אושא נתקנה כלפי נתינת צדקה לעניים, שלא יתן בעבורם יותר מחומש.

1. כתובות נ, א. ערכין כח, א.

2. ד"ה המבזבז. וכ"כ הר"ן (ר"ן על הרי"ף ד"ה המבזבז).

3. פ"ח הלכה יג.

ב.

דברי הרמב"ם בפיה"מ, והסתירה לדבריו בספר היד

והנה במשנה ריש מסכת פאה נאמר, "אלו דברים שאין להם שיעור הפאה.. וגמילות חסדים". ובפיה"מ כתב הרמב"ם בפ' משנה זו: "ומה שאמר בכאן שגמילות חסדים אין לה שיעור, ר"ל לעזור לאדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לו שיעור והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו, לבד אם עשה כן במדת חסידות".

[ובהמשך דבריו הוסיף לבאר: "ודקדוקי ההלכה זו אצלי מה שאומר, והוא כשהאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסותם מערומיהם, כמו שאמר הקב"ה די מחסורו אשר יחסר לו, ופירושו שימלא כל מה שיחסר לו, וחייב למלאות לו כל מה שיחסר להם כשיהיה מה שיחסר להם או מה שיצטרכו לפדיונם פחות מחמישית ממנו או חמישית, אבל אם יצטרכו יותר מן חמישית ממנו יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד"]

ולכאורה דבריו בפיה"מ סותרים לדבריו בהלכות ערכין וחרמים, בספר היד כותב הרמב"ם בצורה ברורה שאין לאדם לבזבז במצוות יותר מחומש, ולא הזכיר שמצד מדת חסידות מותר לתת אף יותר מחומש, ומכך מובן שתקנת אושא ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" נתקנה אף כלפי מדת חסידות, ואילו מדבריו בפיה"מ מובן שכל מה שתקנו חכמים שאסור לתת יותר מחומש זהו מעיקר הדין, אבל מצד מדת חסידות מותר לתת אף יותר מחומש (ורק שלא ייתן את כל נכסיו)?!

ג.

ביאור המפרשים בדברי הרמב"ם, ומה שיש להקשות על דבריהם

ובכדי לבאר סתירה זו בדברי הרמב"ם כתבו המפרשים⁴ שישנם שני אופנים בנתינת צדקה. ועפ"ז סלקו את הסתירה בדבריו, שביארו שבכל מקום עוסק הרמב"ם באופן שונה של נתינת צדקה.

ביאור הדברים: בנתינת צדקה לעניים ישנם שני אופנים: א. נתינת צדקה מחמת עניים העומדים לפניו. ב. נתינת צדקה מעצמו ואע"פ שאין עניים עומדים לפניו. וזו נקודת החילוק בין דברי הרמב"ם בספר היד לדבריו בפיה"מ.

בפיה"מ עוסק הרמב"ם באדם שנתחייב בצדקה מחמת שבאו עניים לפניו, ובאופן זה ס"ל שמעיקר הדין אינו צריך לתת יותר מחומש, ואם אינו נותן יותר מכך אין בידו עוון, אבל מצד מדת חסידות מותר לתת אף יותר מחומש.

4. צפע"נ על הרמב"ם סוף הלכות ערכין וז"ל: "משמע שם מדברי רבינו (בפיה"מ) דרק כל ממנו אין זה מדת חסידות, אבל יותר מחומש שפיר מותר".

5. ברכי יוסף יו"ד סרמ"ט סק"א ד"ה ואפשר. בית דינו של שלמה יו"ד סי' א (מח, ג ואילך).

6. וכלשון הרמב"ם שם (הובא לעיל אות ב): "והוא כשהאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסותם מערומיהם".

לעומת זאת בספר היד עוסק הרמב"ם בנתינת צדקה שנותן האדם מעצמו ואע"פ שלא באו עניים לפניו, וע"ד המדובר בהלכות אלו, "הלכות ערכין וחרמים", העוסקות באדם המפריש צדקה מעצמו לצורך ביהמ"ק או לכהנים וכדו', ובאופן זה אסור לתת יותר מחומש ואפי' לא למדת חסידות.

אמנם יש להעיר על דבריהם:

א. לפי ביאור זה נמצא שבשני המקומות מדובר בענין אחד, בנתינת צדקה בשביל העניים, והחילוק ביניהם הוא רק באופן הנתינה, האם הוא מחמת עניים העומדים לפניו או שנותן מעצמו. ולכאורה אינו מובן, מדוע ישתנה דין הנתינה מחמת האופן בו היא מתקיימת, וממה נפשך, אם בשביל עניים מותר לתת אף יותר מחומש א"כ י"ל שתמיד כשנותן בשביל עניים יוכל לתת אף יותר מחומש, ואם אף בשביל עניים אין לתת אלא רק חומש ולא יותר שמא יצטרך לבריות, א"כ מאי שנא כשעומדים עניים לפניו?!

ב. הטעם לתקנת חכמים שלא לתת יותר מחומש היא "שמא יצטרך לבריות", וא"כ מסתבר לומר שדוקא כאשר עומדים עניים לפניו יש לאסור לתת יותר מחומש, שהרי כשעומדים עניים לפניו קרוב יותר שיתעוררו רחמיו של הנותן עליהם כאשר יראה את מצבם העגום, ויש לחוש שיתן בשבילם ממון רב עד שיבוא לידי עניות, ולעומת זאת כאשר אין עניים עומדים לפניו, לכאורה אין לחוש כ"כ שיתן ממון רב עד שיבוא לידי עניות.

ואמנם לדבריהם מצינו היפוך הדברים, שכאשר עניים עומדים לפניו אין הגבלה ומותר לתת אף יותר מחומש, וכשאין עניים עומדים לפניו אסור לתת יותר מחומש.

ד.

ביאור רבינו בסתירה הנ"ל

ובלקו"ש⁷ מבאר כ"ק אדמו"ר את החלוקה בדברי הרמב"ם בעומק יותר.

החלוקה בין דברי הרמב"ם היא לא רק במקרים אלא אלו שני סוגים של נתינת צדקה.

במצות צדקה ישנם שני סוגים שכל אחד מהם יש לו מהות בפ"ע.

א. נתינת צדקה שעניינה הוא הנותן, והיינו שמהותה היא לפעול אצל הנותן. וכגון "מצות ערכין וחרמים", שכתב הרמב"ם בטעם מצוות אלו⁸ "ההקדשות וחרמין והערכין מצוות וראוי לו לאדם להנהיג את עצמו בדברים אלו כדי לכוף את יצרו ולא יהיה כילי". והיינו שמהותה לפעול בנפשו של הנותן. ובסוג צדקה זו אמרו חכמים שלא ייתן יותר מחומש ואפי' לא למדת חסידות.

ב. נתינה צדקה שעניינה הוא המקבל, והיינו שמהותה למלאות את מחסורו של המקבל. וכגון הנותן צדקה בשביל העניים, שרוצה הוא למלאות את מחסורם, ובסוג צדקה זו מותר לתת יותר מחומש, ורק שמעיקר הדין אינו מחויב לתת יותר מחומש.

7. לקו"ש חלק כו ע' 219 ואילך.

8. שם הלכה יב.

וע"פ ביאור זה מובנים היטב דברי הרמב"ם: כאשר ענין הנתינה הוא בשביל לפעול בנפשו של הנותן (וכגון, הנותן כדי להסיר מנפשו טבע הקמצנות), עיקר הענין הוא ההרגל וההתמדה ולא הכמות, ולכן מספיק שייתן עד חומש, ומשום שיש לחוש שמא מחמת הנתינה יבוא לידי עניות, תקנו חכמים שאסור לתת יותר מחומש. לעומת זאת כאשר ענין הנתינה הוא למלאות את מחסורו של המקבל, אין מקום לאסור לתת יותר מחומש⁹, שהרי כל ענין הנתינה הוא למלאות את מחסורו של העני, ואיך נקבע שיעור שיותר ממנו אסור לתת והעני צריך ליותר, ולכן מצד מדת חסידות מותר לתת אף יותר מחומש כפי צרכו של העני.

וזהו החילוק בין דברי הרמב"ם בפיה"מ לדבריו בספר היד.

בהלכות ערכין וחרמים מדובר בצדקה להקדש וכה"ג שעניינה לפעול אצל הנותן, ולכן אין לתת יותר מחומש ואף לא מצד מדת חסידות. לעומת זאת בפיה"מ מדובר בצדקה לעניים, שעניינה למלאות את מחסורם, ולכן כתב שמצד מדת חסידות יש מקום לתת אף יותר מחומש.

ועפ"ז החילוק הוא לא רק במקרים אלא במהות הנתינה. בנתינת צדקה לעניים מותר לתת אף יותר מחומש ואפי' אין העניים עומדים לפניו¹⁰. ואילו בנתינת צדקה להקדש וכה"ג אסור לתת יותר מחומש.

ה.

גדר החיוב במצות צדקה – תלוי בהישג יד הנותן

והנה בשאלת יעבץ¹¹ כתב, שהחילוק בין עיקר הדין למדת חסידות - בנתינת צדקה לעניים - הוא רק במי שאין ידו משגת לתת כדי צרכו של עני, אבל אם יד הנותן משגת (עשיר גדול וכה"ג) אין חילוק

9. כ"ז הוא לשיטת הרמב"ם דס"ל שבצדקה לעניים אין איסור לתת יותר מחומש, וההסברה בזה היא, שכיון שמהות הנתינה היא למלאות את מחסורו של העני, א"כ אין כל מקום להגביל את הנותן מחשש "שלא יצטרך לבריות", לעומת זאת רש"י ס"ל שאף בצדקה לעניים - שעניינה מילוי מחסורו של עני - עומד החשש שלא יצטרך לבריות, ולכן אסרו חכמים לתת בעבורם יותר מחומש.

10. וביאר רבינו (לקו"ש שם הערה 36) שעפ"ז צ"ל שמה שאמרו בגמ' (הערה 1) ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", אין מדובר בנתינת צדקה לעניים (כפי' רש"י) - שהרי בנתינת צדקה לעניים תמיד יכול הוא לתת אף יותר מחומש - אלא בנתינת צדקה להקדש וכה"ג.

ומש"כ הרמב"ם, "כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש", שמכך שכתב בלשון כללית "מצוות" משמע שמדבר אף בצדקה (לעיל אות א), ביאר רבינו שהכוונה בזה בפשטות היא למצוות ערכין וחרמים, וכמ"ש בהלכה קודם לכן, "ההקדשות וחרמין והערכין מצוות", או - גם שאר מצוות (חוץ מצדקה).

וע"פ המבואר בפנים יומתק הא דס"ל להרמב"ם שאף בשאר מצוות (לאופן הב' הנ"ל) תקנו חכמים שלא יבזבז יותר מחומש, דלכאורה אם תקנת אושא הייתה אף לגבי מצות צדקה לעניים (כפי' רש"י), לכאורה צ"ב מניין לומר שאף לגבי שאר מצוות תקנו חכמים, והרי י"ל שרק בצדקה לעניים תקנו חכמים, ומשום שתמיד ישנם עניים הנצרכים לכך, ויש לחשוש שאם לא יגבילו את סכום הנתינה יבוא הנותן לידי עניות, אבל בשאר מצוות שאינם דבר תמידי אין לחשוש (וכשיטת רש"י שתקנת חכמים אינה אלא לגבי צדקה לעניים (וכחילוק הגמ' בגיטין נב, א) לגבי יתומים)), אבל ע"פ המבואר בפנים שלשיטת הרמב"ם לא נאמרה תקנת אושא לגבי צדקה לעניים כלל אלא רק לגבי שאר מצוות, א"כ מעתה י"ל שאף בכל המצוות תקנו חכמים שלא יבזבז יותר מחומש (ועיין בחידושי הרשב"א לבב"ק ט, ב ד"ה מהא דאמרינן).

11. ח"א סוס"ג.

כלל וחייב לתת כפי מה שראוי לעני, ואין חוששים שמא יצטרך לבריות.

ודייק את דבריו מדברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים.

כתב הרמב"ם¹²: "מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת... וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עובר בלא תעשה... לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו. אם אין לו כסות מכסין אותו.. אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על סוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו".

ורק כמה הלכות לאח"ז כתב¹³: "בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו. וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני".

ומדבריו יש ללמוד, שכאשר יד הנותן משגת למלאות את מחסורו של העני, מעיקר הדין חייב ליתן לו כפי מה שראוי לו, וכמ"ש - "כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת". וכפי שמאריך לאח"ז בדוגמאות לצרכיו של עני, ועד שמוטל לתת לו אפי' סוס ועבד אם היה רגיל בכך. ורק כאשר אין יד הנותן משגת ישנו חילוק בין עיקר הדין למדת חסידות, שמעיקר הדין אינו מחויב לתת יותר מחומש, וכלשונו "אין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו. וכמה, עד חמיש מנכסיו מצוה מן המובחר", ואילו מצד מדת חסידות מותר לתת אף יותר מחומש¹⁴.

ומכל הנ"ל נמצאנו למדים שבמצות צדקה לשיטת הרמב"ם ישנם שני סוגים כלליים:

א. מצות צדקה סתם (להקדש וכה"ג) – שבמצוה זו תקנו חכמים שאסור לתת יותר מחומש.

ב. מצות צדקה לעניים – שחייב מצוה זו תלוי בהישג יד הנותן. כאשר יד הנותן משגת מחויב הוא ליתן כפי מה שראוי לעני, ורק כאשר אין יד הנותן משגת מעיקר הדין אינו חייב לתת יותר מחומש אולם מצד מדת חסידות יכול הוא לתת אף יותר מכך.

ו.

ביאור רבינו בטעם הדין שאין פוסקים צדקה על היתומים לשיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות נחלות¹⁵: "האפוטרופין עושים לקטנים לולב וסוכה וציצית ושופר ס"ת ותפילין ומזוזות ומגילה, כללו של דבר כל מצות עשה שיש להם קצבה בין שהוא מדברי תורה בין שהוא מד"ס עושין להם אע"פ שאינן חייבין במצוה מכל אלו המצות אלא כדי לחנכן, אבל אין פוסקין עליהן צדקה, ואפילו לפדיון שבויים [שהיא "מצוה רבה"¹⁶] מפני שמצות אלו אין להם קצבה".

12. פ"ז הלכה א – ג.

13. שם הלכה ה.

14. וראה שם בדבריו שהעיר שמדברי הרמב"ם בפיה"מ לא משמע כן, ומה שכתב ליישב בזה.

15. פי"א ה"י.

16. ב"ב ח, ב.

ומקור הדברים – במסכת גיטין¹⁷: "ועושין להן לולב כו' ואין פוסקין עליהם צדקה ואין פודין עליהן את השבויין ולא כל דבר שאין לו קצבה".

והקשו המפרשים¹⁸, מהו פירוש דברי הש"ס דצדקה הוי דבר שאין לו קצבה, והרי יש לה שיעור וקצבה, מעשר או חומש?!

וביאר רבינו¹⁹ את דברי הגמ' ע"פ דיוק הנ"ל בדברי הרמב"ם (בהלכות מתנות עניים), דבצדקה לעניים ישנם שני גדרים: א. צדקה שיש לה קצבה היינו מעשר וחומש, והוא במי שאין ידו משגת למלאות מחסור העני בשלימותו. ב. עשיר גדול ש"יד הנותן משגת" חייב לתת לעני די מחסורו ואין בזה שיעור אחר אלא כדי צרכו.

ועפ"ז י"ל שזוהי כוונת הגמ' דצדקה הוי דבר שאין לו קצבה, כיון שבעצם אין לחיוב צדקה שיעור, ורק אם אין ידו משגת יש קצבה²⁰.

והנה בטעם הדין שאין פוסקים צדקה ליתומים כתב הרמב"ם, "מפני שמצוות אלו אין להן קצבה", והיינו, שתמיד ישנם עניים הנצרכים לכך ויש לחוש שיכלו נכסיהם של יתומים²¹, ולכאורה אינו מובן מאי שנא יתומים משאר בנ"א, והרי אף בשאר בנ"א יש לחוש לכילוי נכסים, והטעם שאין חוששים לכך, הוא משום שכאשר אין ידו של הנותן משגת יש שיעור לחיוב צדקה, וא"כ ה"ה ביתומים שאף אם אין ידם משגת יש לפסוק עליהם צדקה כשיעור מעשר או חומש?!

וביאר רבינו: הטעם שעושים האפטרופין מצוות בשביל היתומים הוא מדין חינוך, וכלשון הרמב"ם (שם) "אע"פ שאינן חייבין במצוה מכל אלו המצוות אלא כדי לחנכן". ועפ"ז י"ל שמש"כ "מפני שמצוות אלו אין להן קצבה" אין זה תכלית הטעם, אלא שמכיוון שמצוות אלו אין להם קצבה לכן אין בזה דין חינוך, שאין לחנך קטן בדבר שאין לו קצבה.

וביאר הדברים: מצינו בענין החינוך שתלוי הוא בחריפותו וידיעתו של התינוק בכל דבר לפי ענינו²², שמזה מובן שענין עיקרי בחינוך הוא, שאין מקום לחנך קטן בדבר שלא יוכל להתקבל בשכלו והבנתו עד כדי תמיהה כו' דבענין כזה מוטב להמנע מחינוך הקטן (כל זמן שאינו חייב בדבר, ורק בגדר חינוך בלבד), וסומכים שחינוכו בקיום התורה ומצוות בכלל, יספיק שבהגיעו לחיוב יקיים גם דבר זה.

וכן הוא בעניננו – "אין פוסקים צדקה עליהן צדקה": כיון שהצורך במצוות אלו אין לו קצבה, ורק כדי שלא יאבד את כל ממונו קבעו שיעור לצדקה, הרי קשה ביותר שיתקבל בשכלו של תינוק,

17. נב, א.

18. שאלת יעב"ץ ח"א ס"א – ג. צפע"נ שם.

19. לקו"ש חלק לח ע' 112.

20. ביאור זה הוא רק ע"פ המבואר בשיחה זו שאף בצדקה לעניים אין לתת יותר מחומש (ראה לקמן סעי' ז), אולם ע"פ המבואר בלקו"ש חלק כ"ז אין התחלה לקושיא זו, ומשום שבצדקה לעניים לא תקנו חכמים שאין לתת יותר מחומש וא"כ נמצא שצדקה לעניים (רש"י שם) אין לה קצבה כלל (ראה הר המלך חלק ב ע' רמב).

21. רש"י על הגמ' שם.

22. לשון אדה"ז בשו"ע או"ח סש"מ"ג ס"ג.

דכאשר יש עני נצרך, ואין מעשר או חומש נכסיו מספיקין לו כל מחסורו, אוסרים עליו לבזבז יותר מחומש וישאר העני בדוחק או שישאר בשביה, ולכן אמרו שאין פוסקים עליהם צדקה, כדי שלא יהיה ענין של בלבול בחינוכם.²³

ז.

תיווך שיטת הרמב"ם בגדר האיסור לבזבז יותר מחומש עם ביאור הנ"ל בדין פסיקת צדקה על יתומים

והנה, בדברי רבינו כאן מבואר שכאשר אין יד הנותן משגת אסור לתת יותר מחומש - ולא כמבואר לעיל שבנתינת צדקה לעניים לא נאמרה כלל תקנת חכמים שאסור לתת יותר מחומש²⁴ - ולכן אין לפסוק צדקה על היתומים כדי שלא לבלבל את חינוכם.

אמנם עדיין צ"ב, בפשטות ביאור זה בטעם הדין שאין פוסקים צדקה על היתומים, אתי שפיר רק באם נלמד שאף בצדקה לעניים תקנו חכמים שאין לתת יותר מחומש, אבל אם נלמד שבצדקה לעניים לא תקנו חכמים ומותר לתת אף יותר מחומש, אינו מובן מדוע אין לפסוק צדקה ליתומים, והרי מותר לתת אף יותר מחומש, וא"כ אין לחוש שפסיקת הצדקה תביא לבלבול בחינוכם!?

אולם נראה לומר, שאף אם נאמר דבצדקה לעניים לא תקנו חכמים ומותר לתת אף יותר מחומש, אין לפסוק צדקה על היתומים, וכביאור רבינו שמא יגרום זה בלבול בחינוכם.

ביאור הדברים: מצות צדקה חיובה הוא עד חומש ולא יותר, אלא שמצד מדת חסידות מותר לתת אף יותר מחומש, וא"כ כדי לתת יותר מחומש צריך הנותן לגלות את דעתו שרוצה הוא להתנהג בחסד ולתת יותר ממה שחיבתו תורה, ולכאורה אין זה שייך אלא רק בגדולים, אבל קטנים אין אנו יכולים לעמוד על דעתם כדי שנדע מה היא מדת חסדם²⁵, ולכן נראה לומר שאין לפסוק עליהם יותר ממה שחיבה תורה.

23. וראה שם ע' 115 הערה 39.

24. וראה בלקו"ש שם ע' 113 הערה 26, שכתב רבינו: "להעיר מפיה"מ להרמב"ם ריש פאה דאם רוצה יכול ליתן יותר מחומש.. וראה גם לקו"ש חלק כ"ז ע' 217 ואילך. ואכ"מ".

25. והנה בביאור דברי הגמ' דצדקה הוי דבר שאין לו קצבה כתב מהר"ם מגלוגא (תשובת מהר"ם מגלוגא בשאלת יעב"ץ שם ס"ב) וז"ל: "והוא דאע"ג דקיי"ל מדת חסיד' חומש ומדת בינונית מעשר, כל זה אינו אלא מצוה מן המובחר, ואע"ג שכתב הרמב"ם ז"ל דפחות מזה הוא מדה רעה, מ"מ עכ"פ לא מיקרי חוטא, והדבר מסור בידי אדם להרבות ולמעט כפי חפצו ורצונו, ומה"ט אין פוסקין צדקה על היתומים, דל"ד לשאר מצות שיש להם חק קצוב אבל צדקה אין לה חק קצוב, ואין בידינו לעמוד על האומדן אומדן דעת היתומים כמה יהיה בדעתן מספק".

כלומר, פי' דברי הגמ' שצדקה אין לה שיעור הוא שאין שיעור כמה חייב ליתן ויכול לתת פחות מן השיעור של חומש או מעשר, ומשום ששיעור הצדקה תלוי הוא בדעת הנותן, לכן אין פוסקים צדקה על היתומים, כיון שאין אנו יכולים לעמוד על דעתם כמה ירצו ליתן.

וסברא זו היא ממש הסברא האמורה בפנים, שיתומים קטנים אין אנו יכולים לעמוד על דעתם, ולכן [בנדון דידן], כיון שמדת חסידות אין זה חיוב אלא מה שהאדם נותן מדעתו, אין שייך לפסוק מדת חסידות על היתומים כ"ז שאין אנו יודעים את דעתם האם רוצים בכך או לאו.

וע"פ זה אפשר לבאר מדוע אין פוסקים צדקה כלל על היתומים, שאמנם בצדקה לעניים מותר לתת אף יותר מחומש, אבל כיוון שגדר נתינה זו היא "מדת חסידות", א"כ אין נתינת יותר מחומש שייכת ביתומים, שהרי אין אנו יכולים לעמוד על דעתם כנ"ל, ונמצא שבשביל יתומים אסור לתת יותר מן החיוב, ולכך אין פוסקים כלל צדקה על היתומים שלא יגרם בלבול בחינוכם כאשר יראו שאין נותנים לעני די מחסורו²⁶.



26. והנה, ע"פ המבואר בפנים, הטעם שאין פוסקים מדת חסידות על היתומים, הוא משום שמדת חסידות לא פוסקים על האדם אלא זהו מה שנותן האדם מדעתו, ויתומים אין אנו יכולים לעמוד על דעתם.

אמנם, אולי אפשר לומר שאין שייך כלל לפסוק מדת חסידות על היתומים (ולא רק משום שאין אנו יודעים את דעתם), שהרי הטעם שעושים מצוות בשביל היתומים הוא מדין חינוך, ואפשר שכל החיוב לחנך קטן הוא רק במה שמחויב מעיקר הדין, ולא במה שחיובו רק מצד מדת חסידות, ומכיון שפסיקת צדקה על היתומים היא מדין חינוך, אין לחייבם אלא רק עד חומש, שיותר מחומש אינו אלא מצד מדת חסידות ובזה אין דין חינוך. ועיין שו"ע או"ח סי' ב, מג"א שם ס"ק ו, ובמחצית השקל מש"כ לבאר בדבריו. ויל"ע.



הוספה



"מדרכי הרעורה" "נפלאות מתורתך"

מראי מקומות, ציונים, והערות בתורת הרבי



נערך ונסדד
ע"י הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א

הקדמה

כהקדמה יובאו כאן שתי התייחסויות של הרבי:

בהזדמנות מסויימת¹ התבטא הרבי כי לא פעם ניתן להיווכח כי ציון הערה או מראה-מקום מאיר ומוסיף בהבנת הנושא או הסוגיא, בעוד העדרו גורם לחסרון בהבנה.

ועוד מצינו² "ידוע ונראה בעליל.. שמשתדל הנני לייסד דברי על אלה שקדמוני", ופעמים "לא קראתי בשם כי רבים המה".

הבא לקמן – לקט מראי-מקומות, ציונים והערות לדברי (והנהגות) הרבי נשיא דורנו בדרך אפשר – מתפרסם כאן בהתאם למענה הרבי שזכיתי לקבל בחורף תשל"ט³ לפרסם דברים מסוג זה.

זעקת "עד מתי?!"

פעמים רבות⁴ עורר הרבי על חשיבות זעקת "עד מתי?!" ושהדבר מזרז את הגאולה.

יש לציין למדרש שמות רבה (משפטים לב, ט): שעה שצועקים ישראל לפניו תבא להם תשועה כך בסנה שנאמר (שם, ט) "הנה צעקת בני ישראל באה אלי".

היחס לאורח מן הרגע הראשון

בלקוטי שיחות⁵ מבאר הרבי את שינוי הרמב"ם במקור הדין ד"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה" (הלכות אבל פי"ד ה"ב) לא מהפסוק שהביאה הגמרא אלא מ"וירא והנה שלשה אנשים" (ריש פר' וירא), עיין שם. וראה מה שהארכנו בזה ב'לקט ופרט' חכ"ב עמודים קפ-קפג.

ונקודת הענין – שהליווי מעניק לאורח יחס טוב, וענין זה, חובת העניקה של היחס הטוב, הוא עיקרה של מצוות הכנסת אורחים ומתחיל כבר מן הרגע הראשון של ראיית האורח וקבלתו, עיין שם.

ויש לבסס זה בהקדים מה שנאמר באבות פ"א משנה טו: והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

וכתב המאירי: אבל המקבלו בפנים יפות אפילו לא נתן לו כלום הרי הוא כאלו נתן לו כל מה שבקש ממנו.



1. ראה גם בצל החכמה ע' 81-78.

2. אגרות קודש חל"א ע' קד:

3. אגרות קודש חל"ד, נמצא בדפוס.

4. ראה לדוגמא תורת מנחם תשד"מ ח"ב ע' 989.

5. חכ"ה שיחה א לפרשת וירא סעי' ט.

והנה מעתה אולי אפשר לבאר מה שנאמר בפרשת עגלה ערופה "דינו לא שפכו את הדם הזה" – "לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לווייה".

ומבואר באחרונים שמעלת הלווייה מעניקה כוח לאדם להתגבר על הבא להרגו שלא יעלה בידו לבצע את זממו.

ולפי האמור מובן שתוספת כוח זו ישנה כבר עם בוא האורח בתחלת ביקורו אם קיבל יחס טוב כו', ו"כאילו נתן לו כל מה שביקש ממנו" (לשון המאירי שהובא לעיל).

[ויש להוסיף:

בדרך צחות אולי אפשר לפרש שזו הכוונה בלשון "לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לווייה", שנוסף על מ"ש בגמרא שם ש"פטרנוהו" קאי על "בלא מזונות" ו"ראינוהו" קאי על "בלא לווייה" י"ל גם ש"פטרנוהו" קאי גם על "בלא לווייה" (כמו "אל יפטר אדם מחבירו"), שהיא הליווי בסוף הביקור, ואילו "ראינוהו" קאי כבר על היחס הטוב החל מן הרגע הראשון, שנרמז לדברי הרמב"ם בפסוק "וירא גו".

ועוד יש להוסיף שכל ענין זה של נתינת היחס הטוב לאורח נרמז בלשון ראייה, כאמור, כיון שזהו תוכן הענין: לראות את הזולת, לחשוב על טובתו הוא ולהעניק לו את היחס שייטיב עמו].

ב"דרך של צדיקים"

בכ"ה אדר תנש"א כתב הרבי מכתב כללי בו עמד על הניסים הגלויים שנתרחשו בתקופה זו – "נס גדול לטובת בני ישראל ולטובת העולם כולו, נס גלוי לעיני כל העמים".

"על פי התנאים הטבעיים של העולם היה צפוי, שתהיה זו לא רק הכרזת מלחמה וכיזא בזה, אלא שהמלחמה תגרור לתוכה עמים רבים ותתלהט עד כדי מלחמת עולם רחמנא-ליצלן; אך בפועל.. לא זו בלבד שנמנעה מלחמת עולם, אלא שגם המלחמה שפרצה – שככה".

מדוע נדרש הרבי כל כך לענין זה?

באמת זהו ציווי מפורש של "מילתא דחסידותא" – שכך שנינו בפרק שלישי דפרקי אבות משנה ב: רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות.

וברע"ב: ואפילו של אומות העולם.

וברש"י: שכן מציינו שהיו נודרין נדרים ונדבות בשבילם וכמו שמצינו בשבעים פרים שהיו ישראל מביאים בחג [הסוכות] על שבעים אומות.

וכתב רבינו יונה: זה הענין רצונו לומר שיש לאדם להתפלל על שלום כל העולם ולהצטער על צער

6. פרשת שופטים כא, ז.

7. רש"י עה"ת שם, מסוטה מה, ב (במשנה). מו, ב.

של אחרים. וכן דרכן של צדיקים כמו שאמר דוד עליו השלום (תהלים לה, יג) 'ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי', שאין לאדם לעשות תחנונו ובקשתו לצרכיו לבד, אך [= עליו] להתפלל על כל בני אדם שיעמדו בשלום. ובשלומה של מלכות יש שלום לעולם.

מעלת דברי תורה שבדפוס לרבים ולדורות

הרבי ציטט פעמים רבות את פתגמו של אדמו"ר הצמח-צדק על דבר הבא בדפוס שהוא לרבים ולדורות, ולעתים אף הוסיף עליו וביארו.

מלה הבאה בדיבור היא לפני רבים, שבכתב – לפני העולם, שבדפוס – לדורי דורות.

ויש לציין למ"ש הפרי מגדים בהקדמה:

"והנה עט סופר שליח הלב ולפעמים יותר פועל מהדיבור כי הדיבור במקומו וכתב למקום רחוק ולרבים על-דרך 'המות ו[ה]חיים ביד הלשון' וכי יש יד ללשון – זה הכתב, על-כן לקחתי עטי אתי ורשמתי מה שלמדתי בעזה..."

"מבצע מצה"

בשנת תשי"ד עורר הרבי לראשונה על דבר זיכוי הרבים ב"מצות שמורה" – עגולות עבודת יד – לחג הפסח⁸ כשהמטרה: "ועל ידי כך יקיימו מאות ואולי גם אלפים מבני ישראל מצוות אכילת מצה כהלכתה ובהידור".

– בעצם זוהי אחת התקנות הראשונות של הרבי ואחד ה"מבצעים" הראשונים.

חשיבות ענין זה מובנת היטב גם לאור דברי ה'חתם סופר' (שו"ת חת"ס השמטות בסוף חלק חושן משפט סי' קצו):

מצות עשה של אכילת מצה משומרת בליל הפסח היא יחידה נשארת לנו מכל מצות אכילה שבכל התורה, אין לנו לא פסח ולא קדשים, לא תרומה ולא מעשר שני, רק מצוה אחת משנה לשנה.

וראה גם מדור "ניצוצי רבי" בהתקשרות גליון א'שעט.

"אביון" – בדעת

בשיחות קודש רבות נזכר המושג "עני בדעת" ועל-דרך-זה "אביון" בענייני תורה ומצוות;

ויש לציין (גם) למנין המצוות לרמב"ם מצוות ל"ת רעח: שלא להטות משפט אדם חוטא שנאמר "לא תטה משפט אביון" (שמות כג, ו), למדו מפי השמועה שזה אביון במצוות.

8. ראה לדוגמא בלקוטי שיחות ח"ב ע' 522.

9. ראה תורת מנחם ח"א ע' 178 (וש"נ); ובהנאסף בהתקשרות גליונות פו ע' 10-14; פז ע' 10-14.

מאכל המיוחד לפורים

לפי עדותו של הרב יהודה לייב גרונר ז"ל¹⁰, המשמש בקודש ממזכירי הרבי במהלך יום פורים היה הרבי אוכל אוזן המן ("המן טאש") ממולא בפרג.

ויש לציין שמקור מנהג אכילת דבר זה הוא בסדר ברכת הנהנין לאדה"ז (פ"ב סעי' ז) "עיסה הממולאת בשומשמן שעושין בפורים במדינות אלו, שאין עיקר עשייתם לעידון ותענוג אלא למזון ולהשביע".

וכן בהלכות בציעת הפת, בשו"ע אדה"ז (סי' קסח סעי' ט): מה שעושים בפורים עיסה רחבה וכפולה וממלאים אותה בשומשמן ואפילו אם המילוי הוא רב מאוד ועיקר הכוונה בפת זו לאכילת המילוי מ"מ מין דגן הוא חשוב ואינו בטל לגבי המילוי.. ולכך מברכין עליו בורא מיני מזונות וגם המילוי נפטר בברכה זו.

האם יוסף קיים כיבוד אב אף שישתכן בכך?

בלקוטי שיחות¹¹ דן הרבי במעשהו של יוסף שהלך לקיים ציווי יעקב "לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן גו'", שבעוד לפי הרמב"ן¹² אף שיוסף "סבל לכבוד אביו", מכל מקום לא ידע שהדבר מסוכן עבורו, "שאם כן היה נמנע ללכת ולא היה מסכן בעצמו"¹³, הרי לפי שיטת רש"י¹⁴ יוסף הלך לבקש את אחיו אף שידע שהם מבקשים להמיתו, והיינו שהלך למקום שיש בו חשש סכנה ממש כדי לקיים רצון יעקב.

ומבאר זה על פי פלוגתת הפוסקים בדבר שנאמר עליו "יעבור ואל יהרג", דהרמב"ן ס"ל כדעת הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) שיש עליו חיוב לעבור ואסור לו ליהרג, ולכן אם יוסף היה יודע שמדובר בסכנה היה אסור לו להסתכן בכך, ואילו רש"י ס"ל כדעת התוס' (ע"ז כז, ב ד"ה יכול) שאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו, ולכן הלך יוסף לקיים כיבוד אב אף שידע שמסתכן בכך.

ובהע' 21 שם מציין מביא את דברי השל"ה (וישב שג, א) ש"יוסף שמע לאביו וקיים ציווי אביו אע"פ שסכנה גדולה היה לו...", ונמצא שגם השל"ה סבור כרש"י.

ויש להוסיף ולציין שכן סובר גם אחד מרבותינו הראשונים, הלא הוא רבי יהודה החסיד, בעל "ספר חסידים", שכתב בסימן שמא:

"ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" (תולדות כה, לב). למה לו לכתוב ויאמר עשו וכו', לא היה לו לכתוב אלא "וימכור בכורתו ליעקב", ולמה כתוב מה שחשב עשו. אלא שלא נתמה

10. ברשימתו שפורסמה בהתקשרות גליון לו ע' 14; ומשם הועתקה למקומות רבים.

11. חל"ה ע' 169 ואילך.

12. וישב לו, יד.

13. שם, יז. וראה גם אור החיים שם.

14. שם לו, יז. סוטה יג, ב ד"ה משכם גבחו.

למה נתן הקב"ה ממשלה לבני עשו, לומר שתדיר בשביל אביו הולך למקום סכנה, במקום החיות, כדי לצוד ציד להביא אל אביו.

וממנו למד יוסף כשאמר לו יעקב "לך ואשלחך אליהם" (וישב לו, יג), והלא היה יודע ששונאים אותו, אלא אמר יוסף: עשו הולך תדיר למקום סכנה כדי לצוד ציד להביא לאביו. ואבי שלחני לראות את שלום אחי ואת שלום הצאן, שהוא חיות של אבי ובני ביתו, ולא אלך?...

[ומסיים ה'ספר חסידים: כל זה נכתב להודיע על ישראל איך לטרוח כדי להביא פרנסה לאביהם ואיך יהיו זהירים לעשות מצות אביהם".

וכיון שהדבר נכתב ב'ספר חסידים' ששמו מורה על 'מילי דחסידותא' – מתאים הדבר להנהגת יוסף במדת חסידות למסור נפשו גם על מצוות שאינם מג' העבירות שעליהן נאמר יהרג ואל יעבור.

נשים בתלמוד תורה

בלקוטי שיחות¹⁵ עוסק הרבי בהרחבה בענין חיוב נשים במצוות תלמוד תורה.

להמובא שם בהע' 10 מברכי יוסף להחיד"א יש להוסיף-לציין:

א. מנחת חינוך מצוה תל אות ה: "אע"פ שצריכים ללמוד הדינים מ"מ לא בתורת מצוות לימוד התורה חייבים, רק שידעו הדינים שלהם".

ב. אגלי טל בהקדמה (בהגהה): "נשים אינן בת"ת בשום מצוה, ורק בעשיה".

[אמנם מסקנת הרבי היא כבהמשך השיחה שההכרח לידיעתן את התורה מחשיב את לימודן למצוות ת"ת ממש].

שכינה מדברת מתוך גרונו של רבי

בפורים תשח"י קיים הרבי התוועדות מרוממת שארכה שעות רבות. בשבת שלאחר מכן קרא הרבי לשני תלמידים, [הרה"ח הרב] הת' יואל כהן [ז"ל] ויבדלחט"א [הרה"ח הרב] הת' אברהם שי' שם טוב, וביקש מהם שיחזרו בפניו מדבריו בעת ההתוועדות.

ויש לציין בענין זה:

א. בספר מאור ושמש פרשת ויגש (ד"ה ולא יכול): "וזה ידוע וראיתי כן מצדיקים גדולים שבהיותם מדבקים עצמם בעולמות עליונים והמה מופשטים ממלבושי גופניות והשכינה שורה עליהם ומדברת מתוך גרונם ופיהם מדבר נביאות ועתידות ואותם הצדיקים עצמם אינם יודעים אחר כך מה שהיו אומרים כי המה דבקים בעולמות עליונים והשכינה מדברת מתוך גרונם".

ב. בספר אגרא דכלה פרשת שופטים (ד"ה נביא): "והנראה דהאנשים ההולכים בדביקות קונם

15. חי"ד שיחה לפרשת עקב. נדפס גם בחידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' כז.

וצורם הנה דבר ה' בפיהם אמת וחכמתם עדיפא מנבואה ובעת שמדבקים עצמם בקונם הנה פיהם יהגה על פי התורה מילין לצד עילאה ובעינינו ראינו צדיקים כאלה אשר הם עצמם כמעט הם בביטול הרגשותיהם ואינם זוכרים אח"כ מה שהופיע להם השם במענה פיהם על איזה פסוק שבתורה דרכי השי"ת וכו".

בין פסח לעצרת זמן מסוגל לרפואה

במכ' ב' אייר תשי"ז¹⁶ כותב כ"ק אדמו"ר "ימים שבין פסח לעצרת זמן מסוגל לרפואת הגוף ובריאות כמבואר בספרים". ויש לציין כמה וכמה מקורות בזה¹⁷:

א. שבת קמז, ב: "אמר שמואל – כולוהו שקייני מדיבחה ועד עצרתא מעלו [כל שיקויים של רפואה מן הפסח ועד העצרת מעולים הם]".

ב. פירוש תפארת ישראל על המשניות (קידושין פ"ד – בועז): "כידוע לחכמי הטבע, שכל בריאות הנולדים באביב, ויהיה אדם או בהמה או עוף, הוא גוף יפה בריא וחזק יותר מהנולדים בשאר עתות השנה. ואמרו שבאביב כל האדם והברואים הם חזקים יותר מבכל שאר עתות השנה, ולכן אז הזמן נאותה לרפואה, ואמצעיתו של אביב הוא חודש מאיוס [=מאי], הוא היותר מסוגל לזה, וכן אמרו חז"ל (שבת קמז, ב). כולוהו שקיינא מדבחה עד עצרתא, ר"ל מפסח עד שבועות, מעיילי".

ג. בני יששכר (מאמרי חודש אייר): "טעם שחודש אייר מסוגל לרפואה, כי כל החולשות והחולאים באים על פי רוב מן המאכלים שאינם לפי מזג האדם. ובחודש זה התחיל לרדת המן, "לחם אבירים – לחם הנבלע באבירים", ולא היה בא מזה שום חולי ושום מכאוב. נמצא בחודש הזה נתרפאו כל החולאים לכן נשאר טבע קיים שהחודש הזה סגולה לרפואה".

ויש להביא מקור נוסף, מהא דאיתא במדרש (תנחומא יתרו, יו"ד): "משל לבן מלכים שעמד מחליו. אמר אביו: נמתין לו ג' חדשים עד שתשוב נפשו מן החולי כו'. כשיצאו ישראל ממצרים היו בהן בעלי מומין מן השיעבוד. אמר הקב"ה: נמתין להן עד שיתרפאו ואחר כן אתן להן את התורה".

מדברי המדרש נראה במפורש שהזמן שבין היציאה ממצרים לבין מתן תורה, "בין פסח לעצרת", הוא הזמן שבו התרפאו ישראל מן המומים שהיו בהם.

ובזמן זה גופא – חודש ניסן הוא רק זמן רפואה רק בחלקו, כיון שרק בט"ו ניסן יצאו ממצרים, וכן חודש סיון הוא זמן רפואה רק בחלקו, כיון שבו' סיון כבר ניתנה תורה, ונמצא שהחודש שכולו הוא זמן רפואה הוא חודש אייר – חודש הרפואה בשלימות.

ויש לומר שהעובדה שכן היה בזמן היציאה ממצרים לבני ישראל כדי שיקבלו התורה פעלה בטבע העולם, שנברא בשביל התורה ובשביל ישראל, שכן יישאר טבע הרפואה בזמן זה (ועל דרך דברי ה"בני יששכר" שהובאו לעיל).

16. אגרות קודש חט"ו ע' ק.

17. נוסף למה שצויין ב'לקט ופרט' חכ"א ע' קג מדברי המהרש"א, ה"עירות דבש" והמהר"ל מפראג.

קנין תורה – ע"י יסורים

יותר מפעם אחת הזכיר הרבי את המפורש בחז"ל והוזכר (בשו"ע אדה"ז סי' תצד סעי' יג) ש"לא נתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני כמו שהי' לרות כשנתגיירה", שמטעם זה "נוהגין לקרות מגילת רות בשבועות".

ויש לציין (גם) להקדמת הפרי מגדים: "והנה מהכת ההיא רצוני הלומדים תורה לשמה בקושי ולחץ ויסורים כי בלתי זה אי אפשר לקנות שלימות התורה, וקריאת רות בשבועות וכמה מאמרי רז"ל מורים על זה".

מבצע תורה

בשנת תשל"ד הכריז הרבי על (חמשת המבצעים, ובראשם) "מבצע תורה"¹⁸: "שכל אחד ואחד מבני ישראל ילמד תורה ככל האפשרי, ועל-כל-פנים רגעים אחדים בכל יום, ו"תורה כו' מגנא ומצלא", . . . אפילו זה ששכחן הוא – תורתו שלמד קיימת היא לפני כסא הכבוד. ומה טוב שישתדלו לפעול שכל אחד ואחד ידע דברי תורה גם בעל-פה שיזכרם תמיד...".

והוסיף בשנת תשל"ה¹⁹ שהתחלת כל הענינים – בנוגע לחמשת המבצעים – היא מ"מבצע תורה" – והאריך בזה, ובסיום: ועל-ידי-זה יכולים לפעול ביאת משיח צדקנו תיכף ומיד.

ושוב²⁰: כאן המקום לעורר עוד-הפעם אודות מבצע תורה, ולהדגיש, שבזמננו זה אין קושי כלל לעסוק בזה . . . כאשר יסבירו להם מעלת לימוד התורה, וילמדו עמהם ענין בתורה, הרי זה יאיר את דרכם בחיים לראות את האמת כו'.

ובמכתב ח' תמוז תשל"ה²¹: "ואמחז"ל (זח"ג רע, א) בזכותא דאורייתא יפקון ישראל מן גלותא". ויש להוסיף ולציין:

א. גמרא סנהדרין (צט, ב): "א"ר אלכסנדר כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה.. ולוי אמר אף מקרב את הגאולה שנאמר (ישעיהו נא, טז) ולאמר לציון עמי אתה".

ב. מדרש ויקרא רבה (ז, ג): "אין כל הגלויות הללו מתכנסות אלא בזכות המשניות".

ג. תנא דבי אליהו זוטא (פרק יד): "אין ישראל נגאלים.. אלא מתוך עשרה בני אדם שהם יושבים זה אצל זה והיה כל אחד ואחד מהם קורא ושונה עם חבירו וקולם נשמע, שנאמר: ובהר ציון תהיה פליטה והיה קודש (עובדיה א, יז). וכן מצינו באבותינו הראשונים שלא נגאלו ממצרים אלא מתוך דברי תורה..".

18. לקוטי שיחות ח"ג ע' 212.

19. תורת מנחם חע"ח ע' 187.

20. שם ע' 225.

21. ליקוטי שיחות שם ע' 222.

ד. פירוש מראות הצובאות לאלשיך הק' על ישעיהו פרק מ: "קול קורא במדבר כו' הנה ארוז"ל בס' הזוהר פרשת ואתחנן כי התשובה העמידה תהי' על ידי התורה, וכן ברעיא מהימנא פירשו פסוק עני ורוכב על חמור שהוא כי על זכות התורה יבוא המשיח כמה דאת אמרת יששכר חמור וכן ארוז"ל כי כאשר יתעסקו במשנה תבא הגאולה דכתיב גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם".

ה. אור החיים הק' עה"פ (ויחי מט, יא) כבס ביין לבושו ובדם ענבים סותו: "יתבאר על דרך אומרם ז"ל (זהר חדש פרשת בראשית) כי גלות הרביעית, שבו יגלה הגואל העצום, צריך שתהיה ביד ישראל מצות עסק התורה, וזולת זה יתעכב מבוא, ולזה רמז באומרו "כבס וגו'" פירוש כי כחו של המלך המצופה – שילה שמו – הוא בחינת עסק התורה שיתעסקו ישראל ביניה של תורה, . ואומרו "ובדם ענבים וגו'" נתכוין לומר כי אם יגיע זמן הגאולה ולא ימצא יין, פירוש שאין בנו תורה, תהיה הגאולה באמצעות עול ותוקף הגלות...".

ו. אור החיים הק' עה"פ (ריש פרשת תצוה) ויקחו אליך: "ולזה נתארך הגלות כי כל עוד שאין עוסקים בתורה ובמצות אין משה חפץ לגאול עם בטלנים מן התורה. . כי הוא ימלוך עלינו לעתיד ותנאי הוא הדבר שיעסקו ישראל בתורה. וזה הוא אומרו "ויקחו אליך שמן זית זך", ירמוז אל התורה שנמשלה לשמן מה השמן מאיר לעולם כך התורה".

מבצע כשרות האכילה ושת'

בקיץ תשל"ד – בהמשך למלחמת יום הכיפורים – הכריז הרבי על "חמשת המבצעים", וביניהם "מבצע כשרות האכילה ושת'".²²

ויש לציין את דברי האור החיים הק' עה"פ (שמיני יא, מד) והתקדשתם וגו' ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ: "...עוד ירמוז שבאמצעות שמירת מצוה זו לא ישלטו עכו"ם בעם בני ישראל כו'".

מבצע צדקה

בשנת תשל"ד הכריז הרבי על "מבצע צדקה".²³

ויש לציין לטור יורה-דעה סימן רמז: מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו. ומאוד מאוד צריך אדם להיזהר בה יותר מכל מצוות עשה.

באוה"ח עה"פ (ראה טו, ז) "אביון מאחד אחיך באחד שעריך": "יתחזק בכל עוז ותעצומות.. במצוות הצדקה, דכתיב (ישעיה נד, יד) 'בצדקה תכונני'.. שהמעשה הוא לתכלית דבר זה של משיח".

וראה בשיחת ש"פ חיי שרה תשל"ב²⁴. ולהעיר מהמבואר בלקוטי תורה פרשת שלח (לו, א) ע"ד

22. ראה תורת מנחם חפ"א ע' 122 ואילך (והמקורות שצויינו שם בהע' 156-153).

23. ראה תורת מנחם חפ"א ע' 243 ואילך. חפ"א ע' 231. וראה 'התקשרות' גליון צג ע' 9 ואילך.

24. תורת מנחם חפ"א ע' 227.

החסידות בענין "מאוד מאוד", ובגדר "מאוד" ע"ד ההלכה בספר "כללי הפוסקים וההוראה" להר"י פרקש כלל קסד.

מבצע מזוזה

בשנת תשל"ד הכריז הרבי על "מבצע מזוזה"²⁵.

ויש לציין לשולחן-ערוך יורה-דעה סימן רפה סעיף א: מצות עשה לכתוב פרשת והיה אם שמוע ולקובעו על מזוזות הפתח, וצריך להיזהר בה מאוד.

ולמעיר מהמבואר בגדר "מאוד" ע"ד ההלכה בספר "כללי הפוסקים וההוראה" להר"י פרקש כלל קסד.

מבצע הדלקת נרות שבת קודש

בשלהי שנת תשל"ד הכריז הרבי על מבצע הדלקת נרות שבת קודש²⁶.

ויש לציין לגמרא מסכת שבת (כג, ב): הרגיל בנר הויין לי' בנים תלמידי חכמים.

וברש"י שם ד"ה תלמידי חכמים: דכתיב (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור, על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה.

מבצע (הדלקת נרות) חנוכה

בכסלו תשל"ד הכריז הרבי על מבצע חנוכה²⁷.

ויש לציין לגמרא מסכת שבת (כג, ב): הרגיל בנר הויין לי' בנים תלמידי חכמים.

וברש"י שם ד"ה תלמידי חכמים: דכתיב (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור, על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה.

וכן לשולחן-ערוך אורח-חיים סימן תרעא סעיף א: צריך להיזהר מאד בהדלקת נר חנוכה.

להימנע מהיתר עיסקא

הרבי ביקש²⁸ להימנע מלהיות שותף לפעולות (אפילו בנקאיות) שכרוכות באיסור ריבית, גם במקרים שהיה להן "היתר עיסקא".

25. ראה תורת מנחם חע"ו ע' 231. ועוד.

26. ראה תורת מנחם חע"ו ע' 294 ואילך. ועוד.

27. ראה תורת מנחם חע"ו ע' 342. ועוד.

28. ראה שולחן מנחם ח"ד ע' קב ואילך.

ויש לציין לדברי הטור בורה-דעה סימן קס: מאוד מאוד צריך להיזהר באיסור ריבית.

ולהעיר מהמבואר בלקוטי תורה פרשת שלח (לו, א) ע"ד החסידות בענין "מאוד מאוד", ובגדר "מאוד" ע"ד ההלכה בספר "כללי הפוסקים וההוראה" להר"י פרקש כלל קסד.

זהירות במינויים שכרוכים בשוחד

מאז שנת תש"ל ואילך יצא הרבי בחריפות נגד מינויים רבניים שהיו כרוכים בשוחד ציבורי.

ויש לציין לשולחן-ערוך חושן-משפט סימן ט סעיף א: מאוד מאוד צריך להיזהר הדיין שלא ליקח שוחד אפי' לזכות את הזכאי.

וראה גם סמ"ע שם. וראה תורת מנחם חע"א ע' 73; 159. ועוד.

ולהעיר מהמבואר בלקוטי תורה פרשת שלח (לו, א) ע"ד החסידות בענין "מאוד מאוד", ובגדר "מאוד" ע"ד ההלכה בספר "כללי הפוסקים וההוראה" להר"י פרקש כלל קסד.

לסמוך על רבי שלא יכשיל ח"ו

בפורים תשח"י התבטא הרבי בפנותו לאחד²⁹:

"בענין אחד יפעל על עצמו . . ובאופן שגם אם יהי' נראה לו שעל-פי שולחן-ערוך צריך לעשות להיפך, מכל מקום יסמוך עלי שעל-פי שולחן-ערוך עליו לעשות כפי שהנני מורה לו".

דומה שענין זה מתבאר היטב בשיחת ש"פ שמיני תשח"י³⁰:

"כאשר שמעו דבר-מה מהאריז"ל, שהי' גאון גם בנגלה – הי' להם לדעת שאפשר לסמוך עליו שלא יכשיל אותם ח"ו לעשות ענין היפך ההלכה".

וראה גם מקדש מלך (ח"ב ע' 403) יחידות של הרה"ח ר' ראובן דונין ע"ה ובנסמן שם בשולי הגליון.

היתר (מפוקפק) של טעות גוי

בשנת תשכ"ט התבטא הרבי³¹: במקומות שבהם היתה הממשלה ביד גויים, הנה מצד דוחק הפרנסה וכיו"ב הורגלו להתחכם בתחבולות ("דרייעריי") בנוגע לתשלום המסים וכיו"ב, כדי לחסוך כמה רובלים שיוכלו להשתמש בהם לעניני תורה ומצוות, חינוך הבנים והבנות, נתינת צדקה וכיו"ב, וה"היתר" על זה הי' מצד טעות גוי כו'.



29. תורת מנחם חכ"ב ע' 166.

30. שם עמ' 292.

31. תורת מנחם חנ"ד ע' 259.

ה"היתר", משמע מדברי הרבי, הוא בדיעבד ולימוד זכות שלאחר-מעשה ולא לכתחילה. דהנה ב'ספר חסידים' סתת'רע"ד: אל יעשה אדם עול אפי' לנכרי ואלו דברים מורידים את האדם ואין הצלחה בנכסיו כו'.

משה זיכה את כל בני בעשיית המשכן

"בנוגע להמשכן – הי' יכול לעשות משה לבדו.. אלא שרצונו הי' לזכות את כל בני ישראל" כך נאמר בהתוועדות יו"ד שבט תשי"א³².

ויש לציין למדרש שמות רבה (פל"ג, ח):

בשעה שאמר הקב"ה למשה על עסקי המשכן, אמר לפניו: רבש"ע, יכולין הם ישראל לעשותו? אמר לו הקב"ה: אפילו אחד מישראל יכול לעשותו, שנאמר 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו'.

[ואולי אכן הכוונה ל"איש" – זה משה, שעליו נאמר 'והאיש משה', ו"אחד מישראל" הוא אחד המיוחד שבישראל].

וב'שם משמואל' פירש: אם הי' אחד מהם נצטוו והיה מביא כל מה שיש לאל ידו, והי' הרצון אצלו להשלים את כל הנדבה, שוב הי' מסתייע מהשמים, או ע"י ירידת המן או באופן אחר, הן לא קצרה ידו יתברך שמו, להמציא אליו כל אשר ברצון לבו.

אבל מדברי כ"ק משמע שאכן הי' זה בפשטות בכוחו של משה, אלא שרצה לזכות בזה את כל בני ישראל!

וכבר כתבתי עוד בהתקשרות גליון א' של ע' 9.

בעקבות נישואי יצחק ורבקה

בתורת מנחם חכ"ז ע' 153:

"שנישואי יצחק ורבקה.. היתה זו החתונה הראשונה אצל בני ישראל שלכן לומדים מזה כו"כ דינים בנוגע לנישואין".

– וצויין על כך: ראה כתובות נז, א-ב. ב"ר פ"ס, יב. פרש"י חיי שרה כד, נה-נז.

[אבל בתורת מנחם ח"י ע' 168: "בקשר לנישואי יצחק מסופר רק ההכנות לנישואין"].

ויש לציין כמה מקורות נוספים בהם נלמדו פרטים שלא נכללו במקורות הנ"ל אך נלמדים משידוך זה:

[א] תענית ביום החופה:

32. תורת מנחם ח"ב ע' 213.

בפירושים ופסקים כותב רבנו אביגדור הצרפתי עה"פ (כה, כ) "כי בקחתו את רבקה" וסמך לי' (שם כא) "ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו" – "משמע שביום הנישואין הרבה והפציר בתפילה, מכאן פסק שיש להתענות החתן ביום הנישואין".

אבל בקדושת לוי עה"פ (כד, לג) "לא אכל עד אם דברתי דברי" – "כי אליעזר קידש את רבקה בשליחות יצחק, והחתן ביום קידושין אסור לו לאכול עד אחר קידושין, וזהו לא אוכל עד אם דברתי דברי, וזהו הקידושין".

[ולכאורה החילוק בין שני הטעמים – הוא בדומה למה שנתבאר בלקוטי שיחות ח"ל ע' 164 ואילך, עיין שם. לר' אביגדור הוא בשל היותו יום תפילה (מעין יוהכ"פ?) ולרלוי"צ הוא בשל מעשה הקידושין].

ב] כיסוי כלה בהינומא:

בספר האסופות – לתלמיד בעל הרוקח – סימן שצב כותב:

"מה שנותנין הצעיף על ראש הכלה ומכסין פני' ביום שמכניסין אותה לחופה, ומביאין ראי' מן רבקה אמנו כשראתה את יצחק יוצא ובא לקראתה ותקח הצעיף ותתכס, ולכך נהגו עדיין בנות ישראל לעשות כן".

ובלקוטי מהרי"ח (התנהגות יום החופה) כותב בענין זה:

"והנה הא דמברכין הכלה בשעת הכיסוי ואומרים 'אחותינו את היי לאלפי רבבה', נראה לפענ"ד דאפשר משום דמצינו גבי רבקה בשעה שמסרה לשליחו של יצחק היו מברכין אותה גם כן בברכה זו, על כן גם כאן דבכיסוי הינומא זו מסרה האב להחתן כמ"ש בב"ח סימן ס"א, ואפילו לדעת הט"ז הנ"ל דאין זה חופה – מכל מקום הכנה מיקרי, לכך מברכין אותה גם כן בברכה זו..".

וראה עוד במדרש רבה בראשית (פ"ס פיסקא טו): "שתים הן שנתכסו בצעיף וילדו תאומים, רבקה.. דכתיב ותקח הצעיף ותתכס".

ג] זמן הנישואין:

בספר יפה ללב כותב הגר"י פאלאג"י (ד, כה) שטעם נישואין בשעה שסמוכה לזמן מנחה הוא "כיון דליצחק נודמנה לו רבקה בת זוגו בשעת מנחה, שהיו נשואין ראשונים שכתובים בתורה בהדיא, לזכר עושינן שמקדשין ונושאין בעת ההיא". הדברים מסתמכים על דברי הזהר חיי שרה קלב, א.

ועוד שם (ו, סח, ב) שבעקבות תקנת יצחק תפילת המנחה ואז נודמנה לו רבקה. ומקשר זה בפסוקים (תהלים לב, ו) "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא" דהיינו אשה (ראה ברכות ח, א), ועפמ"ש (משלי יח, כב) "מצא אשה מצא טוב".

ומסיים: "אם כן טוב ויפה לעשות הנישואין וז' ברכות אחר תפילת המנחה, וזה מנהג קדום שבברכת ארוסין של אחר הקידושין [צ"ע הכוונה במלים אלו] לאחר שהיו מתפללין תפילת מנחה, וגם עתה שעושים ביחד ברכת ארוסין ונישואין זה אחר זה, יהיו לאחר תפילת המנחה, שכן נלמד מיצחק אבינו ע"ה ומעשה אבות סימן לבנים".

[ד] הודאה לה' על התחלת השידוך (עצם מציאת מועמדת לנישואין):

במור וקציעה (סי' רכג): נראה לי שאפילו על קשור השדוך ההגון.. ראוי לברך שהחיינו.. דלא גרעא משאר שמועות טובות מרחוק, ויש לי גם סמך בתורה מאליעזר עבד אברהם שנתן הודאה וברכה לה' אפי' רק על הזדמנות רבקה בלבד, אע"פ שלא היתה לו עדיין שום הבטחה שיתנוה לו בוודאי, והי' צריך אח"כ לבקש עוד רצון אביה ואמה ודעתה, עם כל זה פתח פיו בברכה רק על הסימן הטוב, כל שכן בקשור עבותות האהבה אשר לא ינתק במהרה והיא התחלה טובה ודאי..".

המעלה שבמשפך

בשיחות שנת תשי"ד³³ אמר הרבי שכב' קדושת אדמו"ר מוהריי"צ אמר על עצמו שאינו אלא משפך..

"כידוע מה שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בזמן החתונה בשנת תרפ"ט (שיחת כ' כסלו תרפ"ט, סה"ש תרפ"ט ע' 64): "אני הנני 'משפך', שעל ידו שופכים ומשפיעים כו'..".

ויש לבאר ענין זה, ובהקדים מה דאיתא במכ' כ"ק אדמו"ר מהר"ש (אגרות קודש שלו ע' קא):

בענין שכינה מדברת מתוך גרונו של משה אמר אדמו"ר שי' [=כ"ק אדמו"ר הצ"צ] בשם אא"ז מו"ר הגאון [=אדמו"ר הזקן] ז"ל נ"ע בג"מ משל על-זה כמו משקה ששופכים דרך המשפך הנקרא לייקע שהמשפך אינו מקבל כלל המשקה כי אם עובר דרך המשפך ועד"ז הי' שכינה מדברת מתוך גרונו של-משה בלי שום הרגש כלל כי-אם דבר ד' הי' מדברת מתוך גרונו כו'.

ולכאורה צריך-להבין מהו המעלה כל-כך במה שלא הרגיש כלל, שלכאורה אם הי' מרגיש הי' יותר טוב.

אך הענין הוא שאם הי' מרגיש הי' מתעצם הדבר ה' בו ואח"כ הי' יוצא, א"כ אין זה דבר ה' ממש כי-אם דבר משה מה שקיבל מה', אבל כשיוצא בלא הרגשה הי' דבר ה' ממש, רק שהי' עובר דרך גרונו של משה וע"ד כמו המשפך כו', נמצא שיש יתרון במה שלא הרגיש מאומה כי-אם שכינה היתה מדברת בעצמו מתוך גרונו כו'.

לימוד חסידות לפני התפילה

במספר שיחות עם גדולי ישראל³⁴ הדגיש הרבי את חשיבות לימוד החסידות לפני התפילה – בעוד שלימוד הגמרא צריך להיות אחרי התפילה;

ואין לזה סתירה ממה שמצינו במכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מז"ך מו"ח תרפ"ב³⁵: "צריכים להתרגל לעמוד בבקר שעה הששית.. באופן שיהי' אפשרי' ללמוד כשתי שעות קודם התפלה, ומה

33. ראה לדוגמא בשיחת ש"פ וישב (תורת מנחם ח"י ע' 273).

34. תורת מנחם ח"ל ע' 319 ואילך בארוכה. ספר בצל החכמה ע' 22-23.

35. אגרות קודש שלו ח"ג ע' ע.

יהי' הלימוד אם דא"ח או גמרא, זהו לפי ההרגש, וויא עס מאנט זיך [=כפי המתבקש-נצרך] פעם כה ופעם כה",

כי כנראה הנאמר שם הרי הוא הוראה פרטית שאין ללמוד ממנה הוראה לרבים.

וכן כותב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בקונטרס "עץ החיים" סעיף כה: "...בעסק דא"ח אשר יש זמנים המסוגלים דוקא ללימוד הזה.. הנה הזמן המסוגל ללימוד דא"ח הוא בבקר קודם התפלה.. ואותן העומדים בבקר בהשכמה ילמדו כל העת שקודם התפלה דא"ח, כי בדרך כלל קודם התפלה אין-צריך להיות לימוד אחר כי-אם לימוד דא"ח, ושעות היום מספיקות ללימוד הנגלה..".

השכמה בש"ק בבוקר ללימוד חסידות

במכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מז"ך מ"ח תרפ"ב³⁶: "בטח ידעת כי קדוש יום השבת לאנ"ש שי' לקום בבקר קודם יותר מבימות החול, ולהתעסק בתפלה בהתבוננות והעמקה כמה שאפשר ולבוא בחשבון כו".

ולהעיר מדברי המדרכי (שבת פרק כל כתבי סימן שצח) שכתב: "על מה שנהגו העולם שכל ימי השבוע מתעוררין בבקר לבית הכנסת להתפלל או ללמוד ובשבת ישנים יותר בשחרית וזהו טעמו של דבר..".

וכ"כ בשו"ע אדמו"ר הזקן סימן רפא סעיף א: בשבת.. לבא לבית הכנסת.. נוהגים לאחר יותר מבחול משום השינה שהיא עונג שבת..

ואולי הביאור עפמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בקונטרס "עץ החיים" סוף סעיף כה (עמ' 53): "...יום הש"ק קדוש יהי' כולו על עסק דא"ח.. ולא מצאנו שהותר ביום הזה רק לישן יותר מעט מכל יום.. אבל בתנאי שיהי' לכבוד שבת, והיינו שירגיש שזה לכבוד שבת ואימת שבת עליו היינו הביטול הכללי דשבת עליו..

ואכן, מצינו ראשונים ופוסקים שכתבו במפורש שגם בשבת יש להשכים ללמוד או להתפלל, ויש מהם מי שכתב שמעלה גדולה בהשכמה בשבת מבשאר ימות החול כו',

עיינ בהנאסף בפסקי תשובות סימן רפא ע' תיג-תיד ובהערות.

עוד בענין לימוד מגוי

כבר הבאנו בהזדמנויות קודמות³⁷ דוגמאות רבות מדברי חז"ל וגדולי ישראל לעניין הלימוד מגויים.

על כך יש להוסיף ולציין לדברי הבעש"ט שבספר צוואת הריב"ש סימן קכ:

36. אגרות קודש שלו חי"ג ע' עא.

37. התקשרות גליונות: תקעח, א'צה, א'קצ. לקט ופרט חכ"א ע' פב-פז. בהמשך לדברי הרבי בשבת פרשת צו, שבת הגדול, תשמ"ה – תורת מנחם תשמ"ה ח"ג ע' 1640-1639.

וכן ביראה, אם ירא מעכו"ם.. יאמר בלבו.. בוודאי הוא ית' הבורא מלובש בזה האדם וכמה יש לי לירא ממנו ית'.

..וכן אם שומע אחד מדבר והוא מתפלל, יאמר למה הביאו ד' הלום לדבר בתוך תפילתי, הלא כל זה בהשגחה פרטיית.. כדי שאחזק את-עצמי [נ"א: שאזרו עצמי] לעבודה, כמה יש לי לחזק את-עצמי בעבודה היא תפלה, ובפרט אם האיש המדבר הוא נכרי.. נמצא [צמצמה עצמה] כביכול השכינה באדם כזה, כמה ראוי לו לעשות בזריות.

דברי הבעש"ט הנ"ל נתבארו בארוכה באגה"ק שבתניא סכ"ה, ובין השאר איתא שם בנוגע לענייננו: "כשאין בידו למחות כגון ערל המדבר ומבלבלו בתפלתו א"כ מה זאת עשה ה' לו אין זאת כ"א כדי שיתגבר ויתאמץ יותר בתפלתו בעומק הלב ובכוונה גדולה כ"כ עד שלא ישמע דבורי הערל אך שלמדרגה זו צריך התעוררות רבה ועצומה. ועצה היעוצה להתעוררות זו היא מענין זה עצמו כשישים אל לבו ויתבונן ענין ירידת השכינה כביכול ותרד פלאים להתלבש ניצוץ מהארתה אשר היא בבחי' גלות בתוך הקליפות דרך כלל להחיותם ועתה הפעם ניצוץ הארתה מתלבש בבחי' גלות דרך פרט בדבור ערל זה המדבר דברים המבלבלים עבודת ה' היא כוונת התפלה וכמש"ל כי זה לעומת זה וכו' ודבור העליון מתלבש בדבור התחתון וכו' וזהו ממש אשר שלט האדם באדם לרע לו דהיינו שעי"ז מתעורר האדם להתפלל יותר בכוונה מעומקא דלבא עד שלא ישמע דיבוריו".

הוכחה ללא פניות

בלקוטי שיחות³⁸ נתבאר שהציווי אודות "מעקה לגגך" כולל שהשפעה על הזולת צריכה להיות נטולת פניות אישיות ופשיטא ללא ישות וגאווה.

[וכבר הבאנו בהזדמנות קודמת (לקט ופרט חכ"א ע' ק-קב) דוגמאות רבות מדברי חז"ל וגדולי ישראל לעניין זה שעל מצוות התוכחה להיעשות לשם שמים בלבד, ללא כל פניות אישיות].

ויש להוסיף ולציין לדברי המגיד ממעזריטש בספר "אור תורה" רמזי תורה פרשת אמור:

אמור אל הכהנים.. בשעה שעומד להוכיח את העולם. לא יהיה לו גדלות ואיזה פניה בזה..

פילא בקופא דמחטא

ב'חידות' אור לטו"ב אד"ש תשד"מ אות ה³⁹:

"כאשר האדם רואה בחלומו "פילא בקופא דמחטא" – ישנו ענין זה גם בחלום.. מפני מחשבתו במשך היום".

38. חכ"ד ע' 142.

39. תורת מנחם תשד"מ ח"ב ע' 1281.

ומעין זה מצינו כבר בהתוועדות כ"ף כסלו תשי"ז⁴⁰:

חלום – נלקח מכח המדמה, שמחבר ב' הפכים יחד, ועד אפילו "פילא בקופא דמחטא" – אם רק חשב תחילה על זה.

ולהעיר שמקור ענין זה במאמר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ד"ה "בלילה ההוא – ת"ש", וביאר זאת הרבי באגרות קודש ח"ג עמ' רלד:

"בד"ה בלילה ההוא ש"ת ס"ד – דבעת השינה מחברים הפכים וכמו החולם פילא בקופא דמחטא. והוקשה לו דהרי אמרו"ל (ברכות נה, ע"ב) דלא חזי אינש בחלמי כו' פילא דעייל בקופא דמחטא. – ולפענ"ד לא קשה כלל, דז"ל שם: אין מראין לו לאדם אלא מהירורי לבו... תדע דלא חזי אינש בחלמי... פילא דעייל בקופא דמחטא. ומזה עצמו מובן דאם יהרהר אדם בזה גופא דאי אפשר שיראה בחלום פילא בקופא-דמחטא, אפשר שיחלום בו בלילה אפילו פילא דעייל בקופא דמחטא, כי החלום מחבר הפכים. (אבל באשר היא מילתא דלא שכיחא כלל שיהרהרו אפילו בשלילת הדבר, להיותם הפכים שחבורם מושלל לגמרי, לכן אמרו"ל דלא חזי כו'). ולהעיר מט"ז לאו"ח סרפ"ח סק"ה ושו"ת צ"צ שער המילואים סס"ב. עיי"ש".

ולכאורה לביאור האמור בדברי הגמרא התכוון רבינו לרמוז בקצירת האומר בלקוטי שיחות שם הערה 3: "עיין ברכות נה, סע"ב. וק"ל".

ויותר בקיצור – בהערה בשולי המאמר דשנת ת"ש (ע' 8): "פילא בקופא דמחטא – ברכות נה, ב. עיי"ש".

וגם מכאן נלמד עד כמה יש לעיין ולדייק בכל הערה ובכל מלה של רבינו.

וראה גם תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' פא ובהע' 22 שם.

קידוש ה' – מחיים

בהתוועדות מוצאי שבת קודש פרשת בשלח י"א שבט תשל"א⁴¹ התבטא הרבי:

"אמנם אין דבר נעלה יותר מאשר ליהרג רחמנא-ליצלן על קידוש השם. אבל אף על פי כן, לומר שרוצים לעודד יהודי שיהיה "גיבור האומה", למסור נפשו, שישלחו אותו רחמנא-ליצלן ל"סאָלאַווקי", מקום של אבדון – הרי זה דבר האסור על-פי שולחן-ערוך; לא איסור דרבנן, אלא האיסור ד"לא תעמוד על דם רעך"!

– אינני להוט שיעשו מהם רחמנא-ליצלן "קדושים"... יהודי צריך להיות להוט להשאר בחיים, לאכול ולשתות, כדי שיוכל לחיות כיהודי – ללמוד תורה ולקיים מצוות! רצונך לעשות ממנו "קדוש", שימסור נפשו וישאר שם בגלות רחמנא-ליצלן – לא זו היא שליחותו של יהודי!!".

40. לקוטי שיחות ח"א ע' 86. תורת מנחם ח"ח ע' 253.

41. תורת מנחם חס"ג ע' 145.

וכוונת הרבי, אפוא, שאפשר וצריכים לשאוף להגיע למעלת 'קדוש' דוקא באמצעות חיים בעולם הזה הגשמי

– כמ"ש הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"י): "כל הפורש מעבירה.. מפני הבורא ברוך-הוא הרי זה מקדש את השם".

וכמוהו סבור בספר יראים מצוה ה: "קדש עצמך על קדושת השם.. לחבב תורה ודקדוקה וישמח לקראת המצוות ואפילו אינה מצוה אלא מנהג יהדות..".

והרמב"ם ממשיך וכותב (שם הלכה יא): אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבילן בסבר פנים יפות.. מכבד להם.. ונושא ונותן באמונה.. ועושה בכל מעשיו לפני משורת הדין.. לא יתרחק הרבה ולא ישתומם, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבין אותו.. הרי זה קידש את השם.. "ישראל אשר בך אתפאר".

וכן הוא דעת רש"י בפירושו לתורה עה"פ (אמור כב, לח) – כמו שנתבאר בלקוטי שיחות חכ"ז ע' 167 ואילך. תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 281 ואילך.

פליטת הקולמוס

במספר הזדמנויות ציין הרבי את המושג פליטת הקולמוס.

יש בנותן טעם להביא בקשר לכך ציטוט ממאמר אדמו"ר הזקן שבו מצינו ביאור נפלא, וזה לשונו הקדוש (ספר המאמרים תק"ע ע' נג):

"אך הענין הוא, להיות כי למעלה אינם אותיות גשמיים ח"ו, כי אם רוחניים מאוד.. כשבא למטה בבחינת גופים, משתבשים בכל אחד ואחד לפי הכלי שלו. וכמו בהמגיד של בית-יוסף, שאמר לו פסוק אחד שלא כמו שנכתב, ובודאי למעלה אין שום שיבוש ח"ו, כי אם בהכלי שלו היה נצרך להתגלות אז בגילוי כזה דוקא. הגם שגם הבית-יוסף היה בקי בכל התנ"ך, עם כל זה בעת זו היה נצרך לגילוי זה דוקא, וד"ל".

ומכאן שכשם שאין שום "פליטה" ושיבוש לפניו יתברך, אלא הכל לפי הצורך ("היה נצרך לגילוי זה דוקא") ולפי הכוונה ולפי השעה, עד"ז הוא בצדיקים ש"דומים לבוראם" (מדרש רבה רות פ"ד, ג).

וראה גם ספר השיחות – תורת שלום ע' 2.

כשחז"ל קובעים "כאילו" הכוונה שהדבר ממש כך

בשיחות כ"ק מצינו שכשחז"ל קובעים "כל.. כאילו.. "ה"ז ממש כך.

ויש להציע בירור הדברים:

איתא בגמרא (סנהדרין יט, ב) "כל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". וכתב בספר אהבת ציון (לבנו של הנודע ביהודה, דרוש ט' ד"ה מה יקר) בשם אביו הנודע ביהודה, דאם נחשב

"כאילו ילדו" א"כ מקיים בזה מצוות פריה ורביה.

אמנם הגר"ש קלוגר⁴² דן בזה, דהביא מ"ש במגילה (יג, א), ובסנהדרין (יט, ב) שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, והסתפק האם מקיים בזה מצוות פרו ורבו.

ומסקנתו שהדבר תלוי במחלוקת הדרישה והט"ז (יו"ד סרמ"ב) שדעת הדרישה שכל מקום שנאמר בחז"ל "כאילו" אין המוקש שווה אל המקיש, ואילו דעת הט"ז שהמוקש שווה אל המקיש, וא"כ לדברי הט"ז המגדל יתום בתוך ביתו יוצא ידי חובת פרו ורבו, ולפי זה גם במלמד בן חבירו מקיים בזה פרו ורבו.

דבר שתיקוהו עדיף מאשר דבר שהוא מתוקן מעיקרו

בשיחת ש"פ ויקרא תשכ"ד⁴³ אמר הרבי:

"בנוגע לגאולה העתידה – הנה אע"פ שבגמרא (ר"ה יא, רע"א) יש פלוגתא אם "בתשרי עתידין ליגאל" או "בניסן עתידין ליגאל", הנה במדרש (שמו"ר פט"ו, יא) סתם ש"בניסן עתידין ליגאל"..

וכן הובא בתורת החסידות⁴⁴ שבגמרא יש פלוגתא בדבר, ובמדרש סתם כהמ"ד שבניסן עתידין להגאל.

ויש לומר, שהטעם שזכרה גם הפלוגתא בגמרא, הוא – כדי לחזק את הענין, שכן, כאשר יש הכרעה בענין שהיתה בו פלוגתא, הרי זה בתוקף יותר מאשר ענין שמלכתחילה לא היתה בו קס"ד באופן אחר.

וע"ד שמצינו בדיני שטרות⁴⁵ שאע"פ שמדאורייתא אין השטר זקוק לקיום ב"ד, כיון שאין חוששין בו, מ"מ, שטר שיצא עליו ערעור ונתקיים בב"ד, יש בו תוקף גדול יותר מאשר שטר שלא יצא עליו ערעור מעולם.

ועד"ז בעוד שיחות ומאמרים הובאה הדוגמא הנ"ל משטר שיצא עליו ערעור ונתקיים.

ויש להעיר שעד"ז מצינו גם בדיני טומאה וטהרה, יעויין בפירוש המשניות להרמב"ם מס' פרה (פ"ג מ"ג):

"..כל עוד שיהיה אצלנו איש טהור ידוע הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו שלישי ושביעי, אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדרגה בטהרה, לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור, ולכן לא נקפיד לו בקבר התהום עד שנתאמת".

42. בהג"ה על השו"ע אבן-העזר סי' א סק"א.

43. תורת מנחם חל"ט ע' 224.

44. ד"ה החודש באור התורה בא ע' רנט. ע' רעא.

45. ראה לקוטי שיחות ח"י"ז ע' 184. וש"נ.

אמנם לכאורה סברא זו, שדבר שתיקנוהו עדיף מאשר דבר שהוא מתוקן מעיקרו, שנויה בפלוגתא במסכת ברכות (כב, ב):

רב פפא אמר שהוא יברך ברכת המזון מפני שרחץ בט' קבין, רבא בר שמואל אמר שהוא יברך מפני שטבל במ' סאה, אבל רב הונא טען שהוא יברך, כיון ש"לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא ראיתי קרי" (רש"י שם ד"ה לא האי).

ולכאורה בזה פליגי: רב פפא ורבא בר שמואל ס"ל שדבר שתיקנוהו עדיף מאשר דבר שהוא מתוקן מעיקרו, אמנם רב הונא ס"ל שמתוקן מעיקרו עדיף.

אלא שבאחרונים כתבו שדברי הרמב"ם אמורים רק לגבי טומאת מת שבזה דבר שתיקנוהו עדיף מאשר דבר שהוא מתוקן מעיקרו, משא"כ בטומאה שיצאה מגופו עדיף מי שלא נטמא כלל, ובוה מבוארים דברי רב הונא.

ואם כן בנוגע לטומאה שאינה יוצאת מגופו אין כאן פלוגתא וכו' ע"ס"ל דבר שתיקנוהו עדיף מאשר דבר שהוא מתוקן מעיקרו, בדומה לשטר שיצא עליו ערעור ונתקיים.

ואולי יש לבאר הטעם שהובאה דווקא הדוגמא מהלכות שטרות ולא מהלכות טומאה וטהרה בכמה אופנים:

א. כיון שבהלכות שטרות הדבר ברור, אך בהלכות טומאה וטהרה יש לחלק בין אופני הטומאה השונים כנ"ל ו"לא פסיקא לי".

ב. יחד עם זה שכתב הרמב"ם שגדולה מעלת מי שנטמא ונטהר כתב גם "אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו שלישי ושביעי", ולכאורה הביאור בזה שלדינא אין נפק"מ ביניהם, ורק מעלה (רוחנית) היא בטהרה, ולכן העדיף רבינו להביא דוגמא שיש בה נפקותא.

ג. ועיקר: ידוע שרבינו הקפיד על לשון נקי' וכו', ולכן לא רצה להזכיר את ענין הטומאה כלל, ולכן הוזכרה רק הדוגמא מהלכות שטרות.

הרביים נמנעו מלענות ולכתוב בחודש תשרי

בענין זה ראה אוצר מנהגי חב"ד אלול תשרי ע' טו-טז; התקשרות גליון תרפה ע' 9. א'שי ע' 7-8. ויש להוסיף:

במכ' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מכ"ה תשרי תש"א⁴⁶:

כפי הידוע לו הנה במשך חדש השביעי קשה לי לכתוב וזוהי סיבת מניעת המענה על מכתבים.

ועוד על חלקים שונים מחודש תשרי:

46. אגרות קודש שלו חי"ב ע' קלו.

במכ' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מערב סוכות תש"ב⁴⁷: "בין כסה לעשור אין הזמן גרמא לכתובת מכתבים ואחר עד עתה".

במכ' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מכ"ג ניסן תש"ב⁴⁸: "בל"נ איני כותב מכתבים בחוה"מ".

זהירות מחידושים

בדרך כלל נמנע הרבי מלחדש דברים ומנהגים חדשים⁴⁹.

ויש לציין לשו"ת האלף לך שלמה להרה"ג ר' שלמה קלוגר⁵⁰:

"אין נוח לי כל תקנתו של כבודו מכמה טעמים. הראשון הוא כי אין נראה-לי לעשות חדשות בזמן-הזה בשום אופן בעולם, ובדור הזה כל המוסף גורע ולא אפשר דרא, ואף שלא היה בידינו שום טעם למנעו היה ראוי למנעו כי אין לחדש חדשות בימים הללו".

הדפסת חידושי תורה מקרבת הגאולה

בשיחת י"ג ניסן תשמ"ב⁵¹ עורר הרבי על-דבר הדפסת חידושי תורה, ובין השאר התבטא שהדבר מקרב את ביאת משיח צדקנו.

ויש לציין: הרה"צ ר' חיים אלעזר שפירא ממונקטש כותב בהקדמה לספרו שו"ת מנחת אלעזר ח"ג בשם הרה"ג ר' שלמה קלוגר⁵² על הפסוק בקהלת (יב, יב) "עשות ספרים הרבה אין קץ":

"לאשר המשכת הגלות ואיחור הגאולה עדי יצאו לאורה כל ניצוצי חלקי תורתנו הקדושה מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ולהפיץ מעינותיו חוצה, כי על כן ראוי להדפיס חידושי תורה כדי למהר הגאולה. וזהו שכתוב "עשות ספרים הרבה" (צריכין כן מפני) "אין קץ" (שלא ראינו עוד קץ הגאולה ועל ידי זה יחושו הקץ). עד כאן דבריו".

ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ד (ענינים שונים סימן שעא) הוסיף על כך בשם האריז"ל שבשעת מתן תורה נתן הקב"ה לישראל סכום חידושי תורה, הידוע לידוע תעלומות ב"ה, מה שכל תלמיד ותיק עתיד לחדש עד ביאת גואל, ואז חידוש תורה מאתי תצא כאמרם ז"ל, רצונו-לומר שיתגלו לנו חידושים ואורות חדשות בתורתנו-הקדושה. וזהו עיכוב הגאולה מה שמתרשלים להוציא תעלומות החדושים הישנים, והדברים עתיקים.

47. אגרות קודש שלו חי"ב ע' קנב.

48. אגרות קודש שלו ח"ה ע' שכה.

49. ראה בענין זה בהתקשרות גליון קצ' ע' 11 ואילך. קצו' ע' 13. א'רמ' ע' 9. א'רסג' ע' 12.

50. ח"א השמטות סי' לד, בענין מצות מכוונה.

51. תורת מנחם תשמ"ב ח"ג ע' 1270.

52. פתח השער לשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תניינא.

מעלת דחיפות בין חסידים

כבר הארכנו בדברי הרבי בענין זה בהתקשרות גליון רצ' ע' 11 ואילך. רצב ע' 14. 'פרדס חב"ד' גליון 18 ע' 292-293.

ויש להוסיף:

בשנת תרפ"ו התבטא כב' קדושת אדמו"ר מוהריי"צ⁵³:

"לך והיכנס בין כולם; השלך עצמך אל תוך ה"חבילה"; פעם אהבתי את הזיעה, הלחיצות ואת הדחיפות – זהו הרי חיות [חיוניות] פנימי. לכן ריחם עלי השם-יתברך ועזר לי..."

טעמים נוספים למאכלי חלב בחג השבועות

באהלי שם ח"ו ע' רא ואילך דנתי בעניין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות, ובין השאר הבאתי טעמים רבים למנהג זה.

על הטעמים הרבים המובאים שם יש להוסיף:

א. בתורת חיים בבא מציעא (פו, ב) מובא הטעם דלהלן: כיון שבאו המלאכים להקב"ה במתן תורה וקטרגו על עם ישראל וענה להם הקב"ה: הרי אתם אכלתם בשר בחלב אצל אברהם אבינו ואילו בני ישראל שומרים על הפרדה בין בשר וחלב – לכן נוהגים לאכול חלב וכך שומרים על הפרדה בין בשר וחלב כדי להסיר את הקטרוג.

ב. בספר עוללות אפרים (מאמר קמ) מובן הטעם דלהלן: התורה נמשלה לחלב מפני ג' טעמים: א. שבחלב שיונק התינוק מאמו מרגיש כל פעם טעם מחדש. ב. החלב נשמר רק בכלי פשוט. ג. החלב מביא שינה לאדם.

כך גם בתורה: א. בכל פעם שלומד מרגיש טעם חדש. ב. התורה נשמרת במי שיש לו ענוה. ג. התורה מייגעת ומתוקה שנת העובד.

לכן נוהגים לאכול מאכלי חלב בחג השבועות.

תשובה וחשבון נפש החל מראש חודש אלול

במכ' כללי מח"י אלול תש"ל⁵⁴ שבחדשי אלול-תשרי ישנן הזדמנויות רבות לערוך חשבון נפש ולשוב בתשובה, החל מראש חודש אלול.

ויש לציין מספר מקורות בעניין זה:

א. כתב המאירי בחיבור התשובה (מאמר ב פ"א): ראוי לכל להשתדל קודם ר"ה בהפצרת תפלות

53. ספר השיחות – תרפ"ו ע' 98.

54. אגרות קודש חכ"ו ע' תעב ובהע' שם.

ובתשובות כדי שייכנס לר"ה בטהרת הלב, ומזה נהגו במקומות לקום בלילות ולקבוע תפלה בביהכנ"ס בכל שני וחמישי של אלול כדרך שעושים כולם בעשי"ת ובתחנונים ובדברי כיבושין.

ב. הלקט יושר ציטט בספרו⁵⁵ מדרשת רבו בעל תרומת הדשן בפרשת כי תבוא:

"נחזור לתשובה. מראש חודש אלול ואילך יתחיל בזהירות ובזריזות, כי אז ל' יום קודם יום הדין, זמן בית דין ל' יום, ותוקעים כדי להזהיר בתשובה לבקש זכיותיו ליום הדין, 'אלול' מלשון 'ויאללון' תרגום של ויתורו".

ג. ראה בהקדמה לס' אור השנים מהדו"ב⁵⁶: בייחוד מראש חודש אלול עד אחר ימים הנוראים שעיקרם עשויים להתפלל כי אם לא עכשיו אימתי, ייזהר להגיד הכל.

שמח בחלקו – רק בגשמיות

ב'היום יום' ל' סיון: "מענה רבינו הזקן לאברך עילוי מצוין ובעל כשרון מפורסם כשנכנס ליחידות שלו הראשונה – בשנת תקנ"ה בליאזנא: רוחניות וגשמיות הם הפכים בעצם מהותם. מה שמעלה בגשמיות, הוא חסרון ברוחניות.

בגשמיות, השמח בחלקו הוא הבעל-מעלה הגדול ביותר. ועל ידי עבודה יגיע למדרגות הגבוהות ביותר. אך ברוחניות השמח בחלקו הוא החסרון הגדול ביותר, והוא, רחמנא ליצלק, יורד ונופל".

ויש לציין: א. כתב בחובת הלבבות (השער הששי הפרק העשירי): תועלת הכניעה . . . בעיני העולם הזה . . . שישמח בחלקו, כי מי שנכנס בו הגאווה והגדולה, אין העולם וכל אשר בו מספיק לו לכללתו, לגובה לבו ובזותו מה שהגיע לחלקו ממנו. וכאשר יהיה נכנע, אין לנפשו אצלו שום מעלה, ומה שמזדמן לו מן העולם, הוא מסתפק בו למזונותיו ולספקו.

ב. כתב הכלי יקר עה"פ ועשו ארון (תרומה כה, י): לפי שאמרו החכמים: במעלות, הבט למעלה ממך כי עי"ז ידמה בנפשו כי הוא חסר מן שלימות ולא הגיע למדריגת חבירו ויבא להתקנאות בו ויוסף על שלמת חכמתו . . . אבל בעיני העולם-הזה . . . יסתכל במי שהוא למטה ממנו ובסבה זו ישמח בחלקו בראותו כי יש לו רב יותר מן הרבה אנשים".

משנכנס אדר מרבין בשמחה החל מא' דראש חודש

הרבי עסק בהזדמנויות רבות⁵⁷ במאמר חז"ל (תענית כט, א) "משנכנס אדר מרבין בשמחה", ודן ובירר פרטים רבים בקשר אליו. בחלק מהם נדון להלן:

55. הל' סליחות סוף אות ט, ע' 120 בהוצאת ברלין תרס"ד.

56. "להרא"ל הלוי עפשטיין, גאון ומקובל, אב"ד קעניגסברג" – לשון הרבי באגרות קודש ח"ט ע' כה, נזכר בדרך מצוותיך להצ"צ מצוות פו"ר, ראה אגרות קודש ח"א ע' תב. תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 911.

57. ריבוי מקורות בעניינים אלה נסמנו באוצר מנהגי חב"ד חודש אדר, בתוך מגילת אסתר עם שערי מגילה, היכל מנחם תשס"ב.

א. הרבי מסתפק⁵⁸ האם השמחה של חודש אדר מתחילה מא' אדר (ב' דראש חודש), או כבר מא' דראש חודש, ולבסוף מכריע שהשמחה מתחילה בא' דראש חודש.

ויש לציין לחתימת הש"ך בחיבורו 'תקפו כהן' (סוף כללי 'קיים לי'): "תם ונשלם שבח לא-ל בורא עולם. יום שנאמר בו שני פעמים כי טוב, משנכנס אדר מרבין בשמחה ובגיל"ה לפ"ק".

המלים "בשמחה ובגילה" עולות בגימטריה 411, כלומר שחתימת החיבור היתה בשנת ה'ת"א. בשנה זו חל יום ב' דר"ח אדר ביום רביעי בשבוע, ומזה מובן דמה שכתב הש"ך שהחתימה היתה ב"יום שנאמר בו שני פעמים כי טוב", שהוא יום שלישי, היה אדר"ח אדר, וע"ז אומר "משנכנס אדר מרבין בשמחה"!.

מרבין בשמחה בעניני הרשות?

ב. הרבי אומר שהשמחה בחודש אדר היא בכל שמחה שהיא, גם בענייני הרשות⁵⁹.

וראה גם שו"ת צפנת פענח להרואצ'ובי (דווינסק ח"ב סוף סימן כג): "משנכנס אדר מרבין בשמחה, תענית כ"ט, ובירושלמי כל החודש כו', ואין שמחה בלא אכילה ושתייה...".

אמנם בספר המכתם תענית שם⁶⁰: "ההרבות בשמחה (האמור) משנכנס אדר, לא נאמר להרבות מאכלים ובמשתאות, אבל [=אלא לשמח] לב העניים והאביונים, ובכללה כל שמחת מצוה".

ואולי יש לתווכך הדברים על פי דברי הרבי⁶¹ שההוספה בשמחה היא לכל לראש על ידי הוספה בפיקודי ה' ישרים משמחי לב – לימוד התורה וקיום המצוות. ועל ידי זה יתוסף בשמחה גם בפשטות ע"י הענינים הגשמיים.

כלומר: שלילת ספר המכתם היא על הנהגה שבה כל השמחה מתבטאת בריבוי מאכלים ומשקאות בלבד, ובלשון הרמב"ם (הל' שבייתת יום טוב פ"י הי"ח) "שמחת כרסו", ואילו דברי הצפנת פענח והרבי פירושם שעל ידי שמחה של מצוה מתפשטת השמחה גם לשמחה בענייני הרשות כמאכל ומשתה.

מרבין בשמחה בכל החודש

ג. הרבי אומר⁶² שהשמחה היא בכל החודש כולו, "והחודש אשר נהפך גו'" (אסתר ט, כב).

ויש לציין לדברי האשל אברהם מבוטשאטש סימן תרפ"ו: מרבין בשמחה מסברא כל החודש עד ניסן, דכתיב "והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה".

58. ראה ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 339 הערה 11. 'אוצר' שם ע' רלד.

59. ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1274. וראה גם הנסמן ב'אוצר' שם.

60. נדפס בגני ראשונים, ירושלים תשכ"ג, ע' ערב.

61. ספר השיחות תשנ"ב ע' 391.

62. ראה שיחות קודש תשמ"א ח"ב ע' 350. וראה גם הנסמן ב'אוצר' שם ע' רלה, אות כד.

יארץ ימים ויחי המלך

נוהג היה רבינו לברך אדמורי"ם ורבנים בנוסח "יארץ ימים על ממלכתו", והוא לשון הכתוב (שופטים יז, כ) בנוגע למלך.

ונראה טעם הדבר על פי מה שכתב החזקוני עה"פ שם: "לפי שהרבנות מקברת את בעליה (פסחים פז, ב), צריך הוא לדבר שיארץ ימים..".

ילדים היו מברכים את הרבי בכינוסי ילדים וכדומה שהתקיימו בנוכחותו בברכה: "יחי אדמו"ר",

וראה בחזקוני שם: "ומטעם זה אומרים 'יחי המלך' (מלכים-א א, כה) בשעה שמעמידין מלך".

ביאת נשמות ההורים שנפטרו להשתתף בשמחת ילדיהם

בי"ד כסלו תרפ"ט התקיימה חתונת הרבי עם הרבנית חיה מושקא בתו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ. בקבלת הפנים לאורחים אמר הרבי מוהריי"צ מאמר חסידות דיבור-המתחיל "לכה דודי".

"טרם פתח את הדרוש 'לכה דודי' באולם הישיבה 'תומכי-תמימים' בעת הקבלת-פנים אמר כ"ק אדמו"ר [מוהריי"צ] בזה-הלשון: 'ידוע ומפורסם אשר בעת שמחת נשואין באות נשמות האבות מעולם האמת...' (ספר המאמרים – קונטרסים ע' 76).

ויש לציין מספר מקורות לכך:

א. איתא בזהר (ח, ריט, א): "...לישראל.. בחדוה דלהון [=בשמחה שלהם].. דכתיב (תהלים קמט, ב) ישמח ישראל בעושיו.. ואביו ואמו, דאף על גב דמיתו, קודשא בריך הוא אעקר לון מגן עדן ואייית לון עמיה לההוא חדוה [=שאף על פי שמתו הקב"ה עוקרם מגן עדן ומביאם עמו לאותה שמחה]".

ב. בספר דרשות על התורה לרבי יהושע אבן שועיב, תלמיד הרשב"א, על הפסוק (חיי שרה כד, סז) "ויביאה יצחק האהלה שרה עמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה גו'" (בהוצאת קראקא של"ג – דף י, א):

עוד שם במדרש, שבאה [שרה] לראות שמחת בנה. ודרשו זה ממלת "שרה אמו". וזהו [=המושג של ביאת צדיקים לעולם הזה לאחר הסתלקותם] ענין גדול בענין המוזכר בכתובות (קג, א) [שרבינו הקדוש היה בא לביתו לאחר הסתלקותו], וזהו עניין (בבא בתרא נח, א) רבי בנאה דהוה מציין מערתיה אשכחיה לאליעזר דקאי אבבא, אמר ליה: מאי קא עביד אברהם, אמר ליה: גני בכנפי דשרה וקא מעיינא ליה ברישא. וכל אלו הם עניינים גדולים ונעלמים".

וראה גם הערות וביאורים, אהלי תורה נ. י., גליון תתמג עמ 89-90.

התקדשות המקום על ידי עבודת הצדיק

בלקוטי שיחות חל"ב ע' 24 (משיחת ש"פ ויקרא תשמ"ז) הובא ציטוט ממאמרו הראשון של כב' קדושת אדמו"ר מוהריי"צ:

"ומקום התורה והעבודה של צדיק בקדושתו הוא גם לאחר עלותו מחיי הגופות לחיים האמיתיים והארת אור עבודתו נשאר במקומו, דיש-לומר שהמקום שבו למד ועסק בתורה וכל כלי שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם מחלקי בירוורו בעולם".

ולפני כן מבאר: "מכיון שכל עניני קדושה... עצמי ונצחי".

ויש להצביע על מעין מקור לדברים אלו בספר חסד לאברהם⁶³ (מעין השני נהר כ, שכותרתו "לבאר קדושת המקום ע"י דברי תורה"), וזה לשונו⁶⁴:

הענין, כי כל המקומות שעוסקים בדברי תורה, אותו מקום מקבל קדושה בלי ספק ומתקדש, והבתי כנסיות ובתי מדרשות [יוכיחו]. וכן שאר דברים שהם תשמישי קדושה. והנה בהיות הצדיק עוסק בדברי-תורה במקום ידוע, אותו המקום מתקדש על ידו, ואותה הקדושה נאצלת מנשמתו ממש. ומה גם בהיות אותה הקדושה בסוד התורה המחודשת על ידו, כי אותן חידושים פועלים למעלה [למטה] קדושה יותר גדולה, כי מהם נעשים שמים חדשים וארץ חדשה כנזכר בזוהר בראשית, ואם-כן ראוי שימצא שם מציאות קדושה כי הקדושה אחוזה במציאות נשמתו. ובהיות הצדיק גובר בקדושתו בזמנים ידועים אז יפקוד נשמתו אז [קדושתו] בכל אלו המקומות שנתקדשו על ידו, כי כל כך יש יכולת במציאות ניצוץ נשמתו שם, שהוא בא לחדש אורו מידי זמן לזמן הנזכר. ומה גם בהיותו עוסק בסודות התורה תצא קדושה לקדושה ומאירה זו בזו ולא ירחיק ממנו, כי הקדושה הזאת שנתוספה על ידי אלו יעורר קדושה הקודמת, ואותה הקדושה היא תעורר נשמת הצדיק הנאסף, ואז מאירה וסלקא ההוא רוחא לעילא כנזכר בזוהר פרשת פקודי [בהיכל ששי] ע"ש. וממש אותה האורה ואותם הדברים שחידש שם אז יוסיף הענין קדושה על קדושה ונשמת הצדיק ירוץ שם, דהא קיימא לן כי שפתותיו דובבות בקבר ונשמתו מתעוררת ורצתה אל מקום חידושה ומוצאה שם אלו הצדיקים העוסקים שיעוררהו, והיינו מה שנזכר בפרשת פנחס מהזוהר..."

הקפדה להתפלל במקום תפלת צדיק

עשרות פעמים הזכיר הרבי את הימצאותו ב-770 "במקום בו התפלל ולמד – ועבד עבודתו – כ"ק מו"ח אדמו"ר בעשר שנים האחרונות לחיים חיותו בעלמא הדין".

ויש לציין למ"ש בספר אוצר יד החיים⁶⁵ אודות "מה שהעולם מקפידין להתפלל בבית הכנסת שהתפלל שם אדם קדוש".

הוא מביא שם מהתרגומים לדברי בלעם "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" – "שטוב להתפלל בבתי כנסיות ובתי מדרשות שנקראים אוהלים שהתפלל בהם יעקב אבינו".

להלן ציטוטי הדברים בתרגום מארמית ללשון הקודש:

63. לר' אברהם אזולאי, סבו של החיד"א.

64. ההעתיקה היא על פי דפוס אמסטרדם תמ"ה, שלשונו נראית מתוקנת ושלמה יותר. במקומות אחדים צויינו בחצאי אריח שינויים משמעותיים מדפוס זולצברך תמ"ה.

65. לבוב תרצ"ד, אות תשפז; במהדורת נ. י. תשנ"ה – כללים ערך ביהכנ"ס.

בתרגום יונתן בן עוזיאל: "כמה נאים הם בתי מדרשיכם, כאהלים אשר שימש בהם יעקב אביכם". וכיוצא בזה בתרגום ירושלמי: "מה טובים הם משכנות שהתפלל בהם יעקב אביכם". ואולי מטעם זה הורה הרבי בשנת תשמ"ה לכתוב על אבני 770: "בית אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש".

זכר למ"ת ביום הפורים

שאלה: הרבי בלקוטי שיחות חט"ז ע' 365 (משיחת פורים תשל"ו) מבאר שלא מצינו זכר למתן תורה ביום הפורים שבו קיבלו התורה מאהבה. ולהעיר שמצינו בדרשה מהחתם סופר (לער"ח אדר): קבלתי מרבתי שכל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא מובטח לו שהוא בן העוה"ב. מענה:

הנה זה גופא מחזק את דברי הרבי שכן מדובר כאן בהנהגה שיש בה חידוש עד שהי' צורך לחדש דבר זה ע"י רבותיו דהחתם סופר ("קבלתי מרבתי"), ובפשטות עמא דבר לא נהגו כן. וראה גם לקט ופרט חכ"ב ע' רטז-ריט.

חשיבות הסדר

במכ' ב' כסלו תשי"ח⁶⁶: "ובלבד שיעשו הדברים באופן מסודר וכידוע עד כמה דייקו רבותינו נשיאינו להחדיר הסדר בכל עניניהם ועניני השייכים ומקושרים להם, והרי רואים גם במוחש איך בסדר בעבודה איזה שתהי' מרבה ההצלחה כהנה וכהנה...".

ראה עוד בשיחות, ולדוגמא בתורת מנחם ח"נ ע' 39: "בודאי שגם בחלק הדרוש ישנם כללים וסדר כו', ואילו העדר הסדר הוא רק בקליפה וסטרא אחרא, כמו שכתוב (קהלת ט, י) "אין גו' חשבון גו' בשאול". ולכן מצינו שרבותינו נשיאינו דייקו על ענין הסדר, כפי ששמענו כמה פעמים מכ"ק מו"ח אדמו"ר" (וראה הנסמן שם בהערה 94).

ושם ע' 344: וכידוע גודל ענין הסדר, שבקדושה צריך להיות ענין הסדר דוקא, ולא כמו בקליפה ש"אין גו' חשבון גו' בשאול".

ובתורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 207: "ופשוט שתנועת המסירות נפש והזריזות והעדר המנוחה כו' לא תגרע מאומה, ח"ו, בפעולה והתעסקות בסדר מסודר דוקא, כידוע שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו הי' מרבה להדגיש לדרוש ולתבוע שכל דבר צריך להיות בסדר מסודר דוקא...".

ויש לציין למ"ש בספר החינוך מצוה עב: בהעשות הדברים על סדרן לא יבוא בהם הערבוב והטעות, וכשאינן נעשים כן, יהיה הטעות נמצא בהם תמיד.

66. אגרות קודש חט"ז ע' קיא.

אמריקה ונתינת הצדקה

בעת יחידות הרה"ג ר' פנחס מנחם אלתר, לימים האדמו"ר הפני מנחם מגור, אצל הרבי י"ט טבת תשמ"ב⁶⁷, אמר הרבי, בין השאר, שהדבר בו מצטיינת אמריקה הוא ענין הצדקה.

ויש לציין להשמטות לשיחת י"ב תמוז תש"א⁶⁸:

"אפילו בני אמריקה המתהללים בהצדקה שלהם – אף על פי כן לא הגיעו למידת הצדקה שהוא [=אחד מבני משפחת רוטשילד שזוכר לעיל שם] ה' נותן – אך כיון ש"על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", לכן נתינת הצדקה (גמילות חסדים) אינו יכול לחפות על שני הקוין החסרים (תורה ועבודה).

גם יהודי אמריקה – עליהם לדעת שנתינת הצדקה שלהם אינה יכולה לחפות על שני קוין האחרים (תורה ועבודה). ענין הצדקה צריך להורות על השיעור והמדה ששני הקוין האחרים (תורה ועבודה) צריכים להתרומם ולהשתוות אל קו הצדקה".

אופן התפלה בעת מלחמה

בשיחת י"ג אלול תשמ"ב⁶⁹ אמר הרבי:

"מובא בספרים בשם ה"מונקאטשער" (פוסק בנגלה דתורה וכן בהנהגות ע"פ תורת החסידות) שבזמן מלחמת העולם הראשונה אמר שאין להתערב בבעלותו של הקב"ה כו', כי אין לדעת מה טוב ומה לא טוב כו' ולכן יש לבקש מהקב"ה בקשה וברכה כללית בלבד, ללא פירוט אודות גמר המלחמה וכיוצא-בזה". בהמשך השיחה הרבי שקו"ט האם הדברים נמסרו בדיוק, והאם נאמרו לגבי כל המלחמות כו', יעו"ש.

ויש לציין לכמה מקורות בזה:

א. "דרכי חיים ושלוש", הנהגות הרה"צ ממונקאטש, סימן תרנד:

"בשעות המלחמה תרע"ד-תרע"ח רצו הגאונים לגזור תענית ציבור לכל המדינה ורבינו לא הסכים לזה וערך בזה תשובתו (והיא לו נדפסה במנחת אלעזר ח"ד סי' ה) ואחד מהטעמים שכתב שם כי צריכין ליזהר לאשר אנו רואים כי אלו המלחמות הם חבלי משיח כפי שנראה מהכתובים ומהגמרא ומדברי זוה"ק סוף פרשת בלק ובספר התמונה אות ס' ע"כ צריכין העיקר להתפלל על הגאולה שלימה במהרה בימינו לא כן ההמון שהטעו אותם שצריכים להתפלל עתה העיקר רק על שלום העמים ושעי"ז שיופסק המלחמה ישובו למצרים הוא הגלות המר בעוה"ר ושכינה הק' בגלותא.. וכמ"ש בספר הזכרון להחתם סופר זצ"ל כי אם נתפלל על שלום ה"ז עיכוב הגאולה כמו שאמרו חז"ל במגילה מלחמה נמי אתחלתא דגאולה הוא.. רק עצתי שנרבה בתורה ותפלה וכשהקול קול יעקב אין הידים ידי עשו ולא

67. תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 676 סעי' יא.

68. נדפסו בב"מ גליון 284 (י"א תמוז תש"ס) עמ' 31.

69. תורת מנחם תשמ"ב ח"ד ע' 2170.

ישלטו בישראל ואז נתפלל רק על הגאולה ולא נחוש על המלחמה כלל עכ"ל החתם סופר..".

ב. "דרכי חיים ושלום" סימן תתרפד: "הי' מוכיח לבני אדם שבימי החבלי משיח ומלחמות בין המלכיות ודריסות וצרות ר"ל לבל ישימו כסלם רק על הפוליטיק והעתונים שזה קם או זה נופל וכיו"ב כי אם העיקר לבטוח בה' אלקי ישראל ולדעת שהכל מאתו ית"ש ושאינן לישראל ישועה אחרת מבלעדו ורק ע"י הבורא תבא עזרת ישראל וגאולתם במהרה- בימינו (עיין חיים ושלום פרשת שמות [ב, כג]).

ג. ב"חיים ושלום" שם: "...דרך בני אדם.. כשיש איזה צרה ר"ל תולין ברצון וטוב המושל, היינו המלך וטבעו, לכל אשר ירצה ובטבעו לעשות אם טוב אם רע, ובאמת זה תלוי רק בהקב"ה, ולב מלכים ושרים בידו. וכן היה במצרים שפרעה רדף את משה ושנא את עמו, על כן נאמר וימת מלך מצרים, (וחשבו על ידי זה כי תהיה להם ישועה בדרך הטבע, כאשר מת המלך הרשע, ועם כל זה ראו כי עדיין לא נמתק ולא נתבטל גזירת עבודתם וגלותם. על כן) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו (אבל צעקו רק להשם יתברך, כי ראו עתה שאין תלוי במדות המלך, רק בהשם יתברך לבדו, על כן צעקו אליו יתברך שמו...).

פטירה בעת קיום מצוה

בכ"מ⁷⁰ נדפס מענה הרבי על פניית זוג יהודים שנדבו ספר תורה ובמהלך חגיגת הכנסת הס"ת שהתקיימה בביתם נפטרה אשה יהודיה צעירה שהיתה בין המוזמנים, ושאלו, בין השאר, כיצד יתכן מאורע של העדר החיים בנסיבות כאלה – בשייכות לספר תורה.

במענה כותב הרבי בהרחבה, בין השאר, שכנראה זמן הפטירה של האשה כבר נקבע מן השמים, אלא שבזכות הכנסת הס"ת היתה עליית נשמתה בבית יהודי בין בני ישראל וידידים וכו'.

ויש לציין לגמ' שבת קיח, ב: "ואמר רבי יוסי יהא חלקי ממתי בדרך [לעשות] מצוה". ומדברים אלו נראה שישנה מדריגה רוחנית למי שמסיים חייו תוך מאמץ לעשות מצוה (ועיין מגדים חדשים שם).

וכן כתב בחידושי אגדות למהר"ל מפראג שם: "מעלה עליונה לאדם כאשר היה מיתתו בדרך מצוה שהיה מתנועע אל מצוה אלקית, וזה מורה על כי הוא דבק עם השם-יתברך לפי שהיה מתנועע בדרך מצוה אלקית, והיה מתנועע מעולם הגשמי החומרי הזה להתדבק בעולם הרוחני, ולכן מת בדרך מצוה כי הוא מתנועע אל המצוה העליונה...".

ואין לזה סתירה מהכלל "שלוחי מצוה אינם ניזוקים" (פסחים ח, ב), שכן פירושו הוא שלא יבוא להם שום נזק כתוצאה מהמצוה עצמה או מממה שהלכו לעשותה, אמנם יתכן שיבא להם נזק כלשהו מסיבה אחרת לגמרי (מהרש"א כאן; אבל ראה מהרש"א חולין ז, ב ד"ה לדבר מצוה).

על פי זה גם כאן יתכן שמת מסיבה אחרת (ולדוגמא, בגלל שהגיע זמנו וכמ"ש הרבי, כאמור, אלא שהיה זה) בעת שעסק במצוה.

70. בהיכל מנחם ח"ב ע' ע-עב בתורת מנחם – מנחם ציון ח"ב ע' 566-567; לקוטי שיחות חל"ה ע' 345-346.

קטן נקרא "שומר משמרת הקדש"

בחידושים וביאורים בש"ס ח"א סימן יז חוקר בנוגע למצוות פדיון הבן, דיש לפרשה בב' אופנים: א. מצוות הפדיה היא על הבן, ורק היות שאי אפשר לו לפדות את עצמו בקטנותו – הטילה התורה את המצוה על האב. ב. מעיקרא דדינא חיוב הפדיה הוא על האב ומצוות הפדיון היא על האב.

ובהע' 20 שם כתב: "ב' אופנים אלו [בהגדרת מצות פדיון הבן] לכאורה יש לומר בכמה מצוות שהאב חייב בבנו קטן...". ומביא שיש אפשרות לומר "דמילה היא מצות הבן כאופן הא' שבפנים [=כלומר, שבעצם מצוות המילה היא על הבן הקטן עצמו]..", ומציין על כך לביאור סהמ"צ לרס"ג להרי"פ פערלא מצוה לא-לב.

ויש להוסיף, דהנה כתב בספר ארץ צבי להרה"ג הרא"צ פרומר הי"ד פרשת במדבר עה"פ (ג, טו) "פקד את בני לוי וגו' מבן חודש ומעלה תפקדם וגו'": "ברש"י משיצא מכלל נפלים, הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקדש. חידוש גדול אצלי מה שהוסיף רש"י ז"ל תיבות אלו, "ליקרא שומר משמרת הקדש", כי בפשוטו היא מצוות עשה בפני עצמה למנותו מבן חודש, והיכא רמיזא שהמניין היה כדי שייקרא מאז שומר משמרת הקודש.

מדברי רש"י ז"ל נלענ"ד, דכיון דאחר מניין משפחת גרשון כתוב (ג, כב): פקודיהם שבעת אלפים וחמש מאות, היינו בצירוף אותם שהיו מבן חודש ומעלה, ואחריו כתוב (שם, כג): משפחות הגרשונים אחרי המשכן יחנו ימה, וכן כתוב במשפחות הקהתי (שם, כט), ומררי (שם, לה), משמע ליה לרש"י ז"ל, כי מבן חודש ומעלה הייתה עליהם מצות עשה זו: 'יחנו ימה', וכן כל משפחה מג' משפחות אלו במקומה המיוחד לה, ואפילו פחות מבן חודש זכה במצוה זו, לקיים מצות עשה בחנותו סביב למשכן.

וכעין זה מצינו קיום מצות עשה בקטן, בשו"ת אבני נזר (יורה דעה סימן שלט ס"ק ט), דקטן בן ח' הנימול, לא חשיב רק חפץ של מצוה בלבד, אלא גם מקיים מצוה, [וזה לשונו: "אין התינוק כחפץ מצוה אלא כאדם המתחייב"], עי"ש. וכן בנדון דידן, והוא חידוש גדול ונפלא אשר מלשון רבנו רש"י ז"ל משיתיהו".

הזהירות בהפצת שיחות מרשימות השומעים

בכמה הזדמנויות⁷¹ עורר הרבי על כך שבהנחות של שיחותיו הק' שמקורם ברשימות השומעים ולא הוגהו על ידו מצויות שגיאות ושיבושים ויש להזהר זהירות יתירה בהפצתם ובהדפסתם.

ולדוגמא – מענה בכת"ק הרבי: "ההנחות מלאות שגיאות – הנוגעות גם בעיוות התוכן כו".

ויש לציין למכ' כב' קדושת אדמו"ר מוהריי"צ מ"ט תמוז ת"ש⁷² לרב והעסקן החב"די בארה"ב, הרה"ח ר' דוד מאיר רבינוביץ, שביקש לקבל את שיחותיו הק': "ואודות השיחות, הנה אלו שישנם אצל ידידנו הר"א ש' פאריז להעתקה בטח שולח לידידי, ואלו שאין עדיין אצלו להעתקה הנה לאו

71. ראה הנאסף בהתקשרות גליון תתנ.

72. אגרות קודש ח"ה ע' קה.

בר שילוח המה, ואפשר כוונתו של ידידנו רא"פ שי' על איזה מהרשימות שרושמים השומעים, אשר בקשתי שרשימות כאלו לא זו בלבד שלא יעתיקו אותם אלא שלא יפרסמום אפילו בכתב כי רובא דרובא הן משובשות וא"א לי לשאת האחריות במה שאחרים כותבים".

מעלת ספר המצוות להרמב"ם

באחרון של פסח תשד"מ הורה הרבי⁷³:

"כדאי ונכון שגם הנשים והקטנים ישתתפו בזה [= תקנת לימוד הרמב"ם היום].. ילמדו.. ספר המצוות להרמב"ם:

בהקדמתו לספר המצוות כותב הרמב"ם שספר זה מהווה "פתיחה" ו"הקדמה" לספר ה"יד", בו מונה ומבאר בקיצור את כל תרי"ג המצוות שנתבארו בארוכה ובפרטיות בספר ה"יד".

ולהעיר, שספר המצוות לא נכתב בלשון הקודש (כספר ה"יד"), כי אם בשפת המדינה, בלשון המורגל בזמנו בפי עמא דבר.. שמזה מובן שהלימוד בספר זה שייך גם לאלה שאינם שייכים עדיין ללשון הקודש, קטנים בידיעה, כולל גם קטנים כפשוטם, קטנים בשנים (שיסבירו להם באופן המתאים לפי ערכם).

ולכן: אלה שאינם שייכים ללימוד ספר ה"יד" – ילמדו ענינים אלה כפי שנתבארו (בקיצור) בספר המצוות להרמב"ם".

בהתוועדות שקיים הרבי לאחר מכן, בשבת פרשת אמור תשד"מ, אמר הרבי⁷⁴ ש"בהכרח לומר שישנו עילוי בלימוד ספר המצוות לגבי לימוד ספר היד".

ומבאר בזה, שאת ספר היד כתב הרמב"ם ללא טעמי ההלכות וללא המקורות בהתאם לשיטתו שניתן ללמוד ולהורות מתוך לימוד הלכות פסוקות בלבד.

אמנם כיון שגם לדעת הרמב"ם מובן שיש מעלה בלימוד ההלכות ביחד עם הטעמים ומקורות הדינים, הרי שבענין זה יש מעלה בלימוד ספר המצוות, שכן שם ציין הרמב"ם על כל מצוה את המקורות בש"ס ששם נתבארו פרטי מצוה זו.

נמצא מדברי הרבי שיש מעלה בלימוד ספר המצוות להרמב"ם, ומזה מובן ש(אף שבתקנת לימוד הרמב"ם לימוד ספר המצוות הוא לנשים וקטנים, מכל מקום) מעלה כללית בלימוד ספר זה גם לאנשים גדולים (וכמוכן גם בפשטות שמי שיחפש בספר המצוות את המקורות שציין הרמב"ם בש"ס לפרטי המצוות ויעיין בהם, המעלה שעליה דיבר הרבי, יהיו בדרך כלל גדולי ישראל וחכמיהם, ולא נשים וקטנים).

ויש לציין שאכן מצינו אחד מגדולי ישראל שעודד ועסק במעלת לימוד ספר המצוות להרמב"ם

73. לקוטי שיחות חל"ב ע' 274-275.

74. תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1643-1644.

בכלל (לאו דווקא לנשים וקטנים), והוא הרב החיד"א, שבכמה מספריו כתב החיד"א על מעלת הספר והלימוד בו:

א. בברכי יוסף סימן תצד אות יו"ד: "מנהגן של ישראל ללמוד ביום שבועות אזהרות [=פיוט על תרי"ג מצוות] אשר יסד מהר"ש בן גבירול, או אזהרות הרב יצחק בן ראובן, וכיוצא, וכבר ידוע שכל אלו האזהרות לא סלקי שפיר לדעת הרמב"ם, ולכן טוב וישר ללמוד בתרי"ג מצוות לדעת הרמב"ם" [אמנם כאן לא נתפרש שמדובר בספר המצוות, ואולי היה מקום לפרש שמדובר במניין המצוות להרמב"ם שנדפס בתחלת ספר היד, אך מהלשון "ללמוד" משמע יותר שמדובר בספר המצוות שניתן ללמוד, ולא ממניין המצוות שם נמנו המצוות בקיצור נמרץ וק"ק לכנות את קריאתו בשם "לימוד"].

ב. במורה באצבע אות רכז: האזהרות שנוהגים ללמוד הם כפי דעת הגאון בעל הלכות גדולות. וידוע שהרמב"ם חלק עליו בהרבה מצוות, לכן נכון לקרות המצוות הכתובות בקצרה על דעת הרמב"ם בחלק א של היד החזקה [יתכן שכאן הכוונה למניין המצוות שבתחלת ספר היד, אך, מאידך, יתכן שהכוונה לספר המצוות, המהווה, כאמור בשיחת הרבי דלעיל, הקדמה ופתיחה לספר היד, ולכן כונה בשם "חלק א של היד החזקה"] או פועל צדק להש"ך.

הספר פועל צדק להש"ך שמוזכר החיד"א באחרונה הוא ספר שחיבר הש"ך על פי המצוות לדעת הרמב"ם על סדר פרשיות התורה, ומטעם חשיבות ומעלת תרי"ג המצוות לדעת הרמב"ם עורר החיד"א בכמה מקומות ללמוד את ספרו של הש"ך פועל צדק:

א. שם הגדולים⁷⁵: וכבר בא חכם, הגאון הרב שפתי כהן, וסידר ספר קטן, פועל צדק איקרי, סדר המצוות על סדר הפרשיות, ובמה הצד מנין כללי ומנין העשין ומנין הלאוין על דעת הרמב"ם בסדר קצר.. ובאמת כי טוב מאד לשמוע אל הכהן הגדול ואל ילוזו מעיניו המצוות.

ב. בשם הגדולים⁷⁶: ואשרי אדם יתמיד לקרותו בכל שבוע, וזאת התורה היא העולה כאילו קיים המצוות שאינו יכול לקיימם במעשה.

ג. במורה באצבע אות קכא: סדר המצוות קצר שסידר הרב הגאון הרב שפתי כהן, סדר קצר נאה ויאה, לא יעבור מלקרות בו ולשנות בו, ואשריו הקורא אותו בכל שבוע.

לסיכום הדברים בהכרח, איפוא, לומר כי ספר המצוות להרמב"ם נכתב, מחד, בסגנון ובשפה פשוטה המתאימה גם להבנת נשים וקטנים (בשנים או בידיעה), ומאידך, נועד לגדולי ישראל וחכמיהם שישננו את תרי"ג המצוות לשיטת הרמב"ם ויעיינו במקורות שצויינו בו.

נמצא שגם ספר המצוות, ה"הקדמה" וה"פתיחה" לספר היד, נכתב על ידי הרמב"ם באופן דומה לספר היד, וכלשון הרמב"ם בהקדמה לספר היד: "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה..."

75. מערכת ספרים אות מ ס"ק ד, ערך מצות.

76. שם פ, ה.

אין מערבין שמחה בשמחה

בשיחת ב' כסלו תשי"ד⁷⁷ דן הרבי בהלימוד (ירושלמי מו"ק פ"א ה"ז) מהפסוק (ויצא כט, כז) "מלא שבוע זאת גו" שאין מערבין שמחה בשמחה.

בין השאר שואל הרבי כיצד ניתן ללמוד מפסוק זה, והרי "אין למדין מקודם מתן תורה" ופסוק זה נאמר על ידי לבן ליעקב, קודם מתן תורה, ומבאר שכאשר מדובר בתכונות הנפש (כדברי תוספות ד"ה לפי – מו"ק ח, ב, שאע"פ שדין זה הוא "גזירת הכתוב", מ"מ "טעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה") – ניתן ללמוד גם מקודם מתן תורה, כיון שהוא כמו "גילוי מילתא"⁷⁸, ומבאר בשיחה ששמחת חתן וכלה צריכה להיות שמחה כזו ובאופן כזה שהאדם יהיה כולו שם, כל הנפש, ומדגיש שהוא "ככל שמחה של מצוה".

והנה מכך שהרבי אומר שהכלל ש"אין מערבין שמחה בשמחה" קשור בטבע נפש האדם, שכאשר יש שמחה אחרת הדבר מפריע להיות האדם בכל נפשו בשמחה הראשונה, ויחד עם זה אומר שכן הוא בכל שמחה של מצוה מובן שהכלל ד"אין מערבין שמחה בשמחה" שייך בכל עניני שמחה של מצוה, ולא רק בשמחת נישואין.

ויש להעיר בזה, דהנה בבבלי (מו"ק ט, א) למדים מה ש"אין מערבין שמחה בשמחה" (לא כבירושלמי, מהפסוק "מלא שבוע זאת", אלא) מהפסוק (מלכים-א ח, סה) "ויעש שלמה בעת ההיא.. את החג.. שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום", ומכאן שאין לערב שבעת ימי שמחת המקדש בשבעת ימי הרגל. ובאחרונים יש שנימקו את הצורך בלימוד נפרד בבבלי ולא די בהלימוד בירושלמי – משום שהפסוק "מלא שבוע זאת" נאמר רק לענין נישואין ואין משם ראיה לשאר השמחות, כגון סעודת בר מצוה ופדיון הבן.

גם הרמ"ע מפאנו (בשו"ת שלו סימן עח) מנמק את העובדה שאין עושים קידוש לבנה בליל שבת ויום טוב משום "אין מערבין שמחה בשמחה" ומוכח שדעתו שכלל זה אינו שייך דווקא בשמחת נישואין.

שיטות אלה מתאימות בפשטות למשמעות דברי הרבי בשיחה האמורה שהכלל "אין מערבין שמחה בשמחה" שייך בכל שמחה של מצוה.

אמנם להלכה למעשה הנה המעיין בפוסקים⁷⁹ יראה שאכן מותר לעשות ברגל שאר שמחות מלבד שמחת נישואין.

ומקור הדברים בדברי התוספות שם (מו"ק ח, ב ד"ה מפני (השני)), שדנו בכמה סוגי שמחות אם

77. לקוטי שיחות ח"א ע' 66-65, תורת מנחם ח"י ע' 169.

78. ראה לקוטי שיחות חכ"ה ע' 142 הע' 30, שם נמנו אופנים שונים בהם ניתן ללמוד מקודם מתן תורה.

79. שולחן ערוך אורח חיים סימן תקמו סעיף ד. אנציקלופדיא תלמודית ערך אין מערבין שמחה בשמחה אות ג עירוב שאר שמחות – ח"א עמ' תרעד-תרעה.

מן הראוי לקובען ולעשותן בחול המועד מפני טעם זה, ומסיים: "ועוד יש לומר, דלא חשיבי שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד".

וכן כתבו עוד ראשונים (ראה ריטב"א) שאיסור זה נאמר לגבי שמחת נישואין בלבד, משא"כ שאר שמחות, שאין נקראת שמחה אלא סעודת נישואין, והנימוק הוא בלשונו של עולא שנזכר בגמרא שם "מפני הטורח", וראה רש"י שם: "ליטרח לצורך [סעודת] נישואין".

אלא שפשוט שאין בכך כל סתירה לנאמר בשיחה, שכן כתב הרבי בקשר ללקוטי שיחות (נלכה באורחותיו, ע' 238): "חזרתי וכמה פעמים על המובן ופשוט מצ"ע: ההערות – הן הערות ולא פסקי דינים או בירור הענין ומכל הצדדים ומכל הספיקות שיכולים להסתעף מזה. – ובריבוי מקומות גם פנים הלקו"ש כוונתו להתחיל ולבאר צדדי ענין ולא דוקא לפס"ד ולמסקנא סופית ומוחלטת. . וה"ז דרכו דהמנחת חינוך בפירושו ברוב המצוות".

וגם בתורת החסידות מצינו ביאורים על פי פנימיות הענינים בשיטות שאין הלכה כמותן, וזאת מצד הענין ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים", ועד"ז הוא גם בשיחות⁸⁰.

דברי גדולי ישראל שנערכו על ידי תלמידיהם

כמה פעמים התבטא הרבי ביחס לספרי גדולי ישראל שיצאו לאור על ידי תלמידיהם שיתכן שהדברים נדפסו שלא בדיוק, לדוגמא:

א. בשיחת יום ב' דחג השבועות תשל"ז⁸¹ התבטא הרבי בקשר לפסקה מסויימת ב"ביאור הגר"א" על השולחן ערוך:

"מכיון שביאור הגר"א נלקט על-ידי תלמידיו, שמא ("כלל לא מופרך") הוכנסו מילים אלו שלא בדיוק במקומן".

ב. בשיחת מוצאי שבת קודש פרשת ראה תשל"ח⁸² אמר הרבי:

"ומה שבחידושי ר' חיים הלוי מבואר באופן אחר – כמדובר כמה פעמים לעתים בשינוי מלה אחת משתנה משמעות כל הענין.. ויתכן שהדברים נכתבו באופן לא מדויק...".

ג. בשיחת י"ג אלול תשמ"ב⁸³: "מובא בספרים בשם ה"מונקאטשער".. אבל.. אין הכרח לומר שהדברים המובאים בשמו הם בתכלית הדיוק (שכן נאמרו הדברים), כי אע"פ שאין להניח שמישהו המציא את כל הענין מאל"ף ועד תי"ו, הרי ידוע שע"י שינוי בתיבה אחת וכיו"ב, משתנה לפעמים תוכן כללות הענין באופן אחר לגמרי!..".

80. ראה לקוטי שיחות חכ"ה ע' 309 הע' 69: "... (כמדובר כמ"פ) המדובר בשיחות אליבא דדיעה אחת – אע"פ שאין הפס"ד כן (ע"ד הביאור בלקו"ת (נצבים מה, סע"א) בענין שופר יעל פשוט. ועוד)...".

81. שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 91.

82. שיחות קודש תשל"ח ח"ג ע' 353.

83. תורת מנחם תשמ"ב ח"ד ע' 2170.

ויש לציין שעד"ז כתב הרבי לגבי רשימות השומעים משיחות קדשו:

במכ' הרבי⁸⁴: "רובן ככולן דהרשימות דברים – הן הנחות, ולכן לפעמים חסרות תיבות הקישור, או הביאור (כולל ג"כ אשר הבא לקמן הוא רק "ע"ד" ו"מעין" ולא אותו הענין ממש, וכי"ב)".

ובמכ' ט"ז אלול תש"מ⁸⁵: "שהקטעים.. נלקחו ממקור שהוא "עיבוד חפשי", על פי שיחות שנשמעו ממני, עיבוד אשר לא תמיד הצליח בניסוח מושגים ומונחים וכו'..".

ניחוס עם "אבלי ציון וירושלים"

בדיוק הנוסח בניחוס אבליים "בתוך שאר אבלי ציון וירושלים" נאמר בעל פה מפי השמועה מפי הרבי נשיא דורנו שכשם שירושלים לא נתחלקה לשבטים ושייכת היא לכולם, כך אבל בעם ישראל, אם כי מדובר במשפחה פרטית החייבת בדיני אבלות – אבל כללות בצער (והאבל) שייך לכל בני ישראל שהם קומה אחת שלמה.

[באגרות קודש חכ"ה ע' ד: "אשר כמו שאבלות ציון וירושלים הרי משותפת היא לכל בני ובנות ישראל בכל מקום שהם.. כן הוא גם באבל היחיד והמשפחה.. שכל העם משתתף בצערו", אך שם לא הוזכר שירושלים לא נתחלקה לשבטים].

והנה אם קבלה היא נקבל, אך ראוי לעיין ולבדוק את מקור הדברים בנוגע לירושלים וחלוקתה לשבטים ושייכותם לענייננו⁸⁶.

בירושלמי (מעשר שני פרק ג הלכה ג) נאמר במפורש שאפילו בתים בירושלים אינם טובלים למעשר שהן של כל ישראל.

מכאן משמע שאין המדובר רק בשעת הרגל (ראה לקמן), אלא הוא דין בעצם, שהקרקע בירושלים היא בבעלות כל ישראל.

אמנם עיקר הסוגיא היא בבבלי במסכת יומא (יב, א) ובמסכת מגילה (כו, א), שם מובאת מחלוקת תנאים אם נתחלקה ירושלים לשבטים. לדיעה אחת – ר' יהודה הסבור שירושלים מטמאה בנגעים – נתחלקה בין יהודה ובנימין, ולדיעה השניה כל השבטים שוין בה ולא נכללה בחלוקת הנחלות בארץ ישראל, ופסק הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ז הלכה יד) כדעה השנייה.

במסכת יומא ומגילה שם נאמר: "והאי תנא סבר לא נתחלקה ירושלים לשבטים, דתניא אין משכירים בתים בירושלים מפני שאינן שלהם. ר' אלעזר בר צדוק אומר אף לא מיטות".

ומשמע בפשטות שאין בירושלים בעלות ממונית לתושביה מפני שלא נתחלקה לשבטים.

ניתן לבחון את כוונת הדברים בשני אופנים:

84. נדפס בתחלת חידושים וביאורים בש"ס ח"א.

85. לקוטי שיחות חכ"א ע' 397.

86. בהבא לקמן ראה בפרטיות אנציקלופדיא תלמודית חכ"ה ערך ירושלים סעי' ה (קנינה לכל ישראל) ע' שכא-שכו.

א. כיון שהמקום חשוב כהפקר, אינו שייך לאף אחד, לכן אין צורך או אי אפשר להשכיר. כל זה משום שלא נתחלקה ולכן אינה שייכת לאיש.

ב. יש בה דין שותפות, משום שלא נתחלקה, ונשארה, אפוא, ברשות כל ישראל.

מלשון הירושלמי שבו פתחנו "שהן של כל ישראל", וכן מלשון רש"י ביומא "קסבר לא נתחלקה לשבט יהודה ובנימין אלא כל השבטים שוין בה".

משמע שהיא שייכת לכולם במדה שווה, ולפיכך אין למישהו בעלות יותר מלחבירו, ולכן גם תושבי ירושלים אין להם בעלות על בתיהם ולכן אין כל אחד מהם יכול להשכיר את הבית, ואף השוכרים נחשבים כבעלים ולכן אינם צריכים לשכור הבתים.

אמנם רש"י במגילה כתב "אין משכירין בעלי בתים את בתיהם לעולי רגלים, אלא בחנם נותנין להם ונכנסין לתוכם".

מדבריו ניתן להבין שאי החלוקה לשבטים היא רק בזמן הרגל, משא"כ בכל השנה; ודבר זה מוכרח לכאורה ממה שנאמר במסכת בבא קמא (פב, ב) להדיעה שלא נתחלקה שאין הבית חלוט בה לצמיתות, אבל מכירה בוודאי שייכת ואף השכרה בשאר ימות השנה.

לפי האמור צריך לומר שמלכתחילה הדיעה "שלא נתחלקה לשבטים" פירושה רק לענין זמן הרגל שלכן אין משכירין אז, משא"כ בשאר ימות השנה.

אלא שזה אינו חלק כ"כ, בפרט בלשון הירושלמי "שהן של כל ישראל" ללא הגבלות.

וגם מ"ש א' האחרונים שבאמת נתחלקה והיא נחלתם בקנין הגוף ורק שנשאר לכלל ישראל זכות שימוש בבואם לירושלים ת"ו,

תמוה ביותר!

והעיקר:

כתב הרמב"ם "ואין משכירין בתוכה בתים" וסתמו כפירושו משמע שחלוק על רש"י וסבור שלא דוקא לעולי רגלים הדברים אמורים, אלא לכל אדם!





הלכה



בענין הטעם שאין מברכים "שהחיינו" בשבעי של פסח

שיטת הרמב"ם בגדר ברכת "שהחיינו" על המועדים / קריעת ים סוף - שלימות יציאת מצרים או עניין חדש? / האומר "שירת הים" - יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים? / שני ענינים בגאולת מצרים - גאולת הגוף וגאולת הנפש / שני הענינים בגאולת מצרים - בנוסח ההגדה / ביאור שיטת המג"א ע"פ הנ"ל / ביאור החידוש שבשביעי של פסח לגבי שאר ימי חוה"מ

הגדה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר, ורב העיר

א.

שיטת הרמב"ם בגדר ברכת "שהחיינו" על המועדים

כתב הרמב"ם: "כל לילי יום טוב ובליל יום הכפורים אומרים שהחיינו, ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח".

ולכאורה בדברי הרמב"ם כאן ישנה אריכות יתירה.

הרמב"ם עוסק בהלכה זו לבאר במה נשתנה שביעי של פסח משאר הרגלים שאין מברכים בו ברכת שהחיינו, ושאלה זו מתורצת היטב כבר מתחילת דבריו שכתב שטעם הדבר הוא, "מפני שאינו רגל בפני עצמו", והיינו ששביעי של פסח אינו רגל בפ"ע אלא הוא המשך של חג הפסח, ששניהם עניין אחד ומהות אחת הם, ולכן אין לברך עליו בפני עצמו, ומה בא ללמדנו בהמשך דבריו "וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח"?

ובפרט שמצינו בדברי הפוסקים שכתבו רק את אחד מן הטעמים הנ"ל!

במג"א: כתב, "שאינו רגל בפני עצמו" (טעם הא'). ובשוע"ר כתב, "ואין אומרים שהחיינו בקידוש של שתי לילות [האחרונים] כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח" (טעם הב').

והביאור בזה הוא: יש לחקור בגדר ברכת "שהחיינו" על המועדים האם זה "גברא" או "חפצא". א.

1. הלכות שבת פכ"ט הכ"ג.

2. בכל הבא לקמן (סעי' א) ראה באריכות בלקו"ש חלק לו ע' 14 ואילך.

3. סת"צ סק"ו.

4. ראה בלקו"ש שם אריכות הביאור בדברי השוע"ר כאן.

הברכה היא על שמחת האדם מבוא הרגל (גברא), וככל ברכת שהחיינו שמברכים על שמחת הנפש מקבלת דבר חדש. ב. הברכה היא על עצם זמן המועד (חפצא), שמברכים אנו על היות זמן זה זמן של מועד.

וישנם שתי נ"מ בין שני אופנים אלו:

א. בהבנת גדר תשלומין של ברכת הזמן. אם לומדים כאופן הא' שהברכה היא על שמחת האדם מבוא הרגל, א"כ זמן הברכה הוא בתחילת המועד שבזמן זה ישנה שמחת הנפש מבוא הרגל, אלא שאם לא בירך בתחילת המועד יכול להשלים ולברך כל ימי החג. לעומת זאת אם לומדים כאופן הב' שהברכה היא על עצם זמן המועד, א"כ כל המועד הוא זמן הברכה, אלא שתקנו לברך בתחילת המועד אבל אם לא בירך ומברך במשך זמן המועד אין זה תשלומין אלא עכשיו זמן הברכה הוא.

ב. בטעם הדין שאין מברכים "שהחיינו" כל ימי המועד. אם לומדים כאופן הא' שהברכה היא על שמחת האדם מבוא הרגל, א"כ כאשר בירך את הברכה בזמנה שוב אין מקום לברך בשאר ימי המועד שהרי כבר הלכה לה שמחת הנפש ושוב על מה יברך. לעומת זאת אם לומדים כאופן הב' שהברכה היא על עצם זמן המועד, בעצם בכל ימי המועד יש חיוב לברך אלא שהברכה בתחילת הזמן פוטרת את כל ימי המועד.

ועפ"ז יש לומר שהרמב"ם באריכות דבריו בא ללמד גדר ברכת הזמן על המועדים, ולכן כתב, א. הטעם שאין מברכים בשביעי של פסח בפני עצמו שזה משום - "שאינו רגל בפני עצמו". ב. ולאחמ"כ הוסיף - "וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח". ובדבריו אלו מלמד שהטעם שאין מברכים "שהחיינו" בשביעי של פסח אע"פ שהוא חלק מחג הפסח, אין זה משום שאין מקום כלל לברך ביום זה (אופן הא' הנ"ל) אלא משום שכבר בירך בתחילת הפסח (אופן הב' הנ"ל).

אולם לכאורה אין הדבר מבואר כדי צרכו, שהרי פירוש זה אינו רק לגבי שביעי של פסח אלא אף לגבי שאר ימי חוה"מ, ואעפ"כ לא השמיענו הרמב"ם פירוש זה אלא רק לגבי שביעי של פסח, ומכך יש להסיק שמה שבחר הרמב"ם ללמד פירוש זה דוקא לגבי שביעי של פסח, זה משום שהיה מקום לומר ששביעי של פסח אינו נפטר בברכה שבירך בתחילת הזמן, ולכן היה צריך לומר בפירוש שאין מברכים בשביעי של פסח, ואגב אורחא השמיענו טעם וגדר הדין. וצריך להבין מה היה הקס"ד לומר שדוקא שביעי של פסח יש לברך בו בנוסף למה שבירך בתחילת הזמן, ומדוע למסקנא אין מברכים בו?!

5. ורק כשלא בירך יכול הוא להשלים את הברכה בשאר הימים אע"פ שבזמן ההווה כבר אין לשמחת הנפש מבוא הרגל, (ולא כברכת שהחיינו בעניני הרשות, דפליגי הפוסקים במי שלא בירך בראיה ראשונה אם יכול לברך בראיה שניה (רמ"א ומג"א או"ח סרכ"ה ס"ג. ועוד) משא"כ בנדו"ד שלכו"ע יש תשלומין בשאר ימי החג).

6. אבל קושיא גמורה אינה, שהרי אינו דרך הרמב"ם לכתוב דינים מחודשים שלא נמצאו בש"ס ופוסקים שלפניו, וכן בענינינו, שהרמב"ם לא כתב דין זה בפירוש, רק רמזו בצחות לשונו גבי טעם אי אמירת שהחיינו בשביעי של פסח - מ"מ ע"פ הידוע בגודל דיוק לשונו של הרמב"ם, יש לומר, שיש דיוק בכך שחידוש זה נרמז דוקא אצל שביעי של פסח (לקו"ש שם ע' 15).

ב.

קריעת ים סוף – ענין חדש או שלימות ביציאת מצרים?

ויש לבאר הדברים ובהקדים ביאור מהות יום שביעי של פסח: בתורה לא נאמר מה הטעם לחג בשביעי של פסח, אמנם בגמ' נאמר: "ת"ר בפסח קורין בפרשת מועדות.. יום טוב אחרון של פסח קורין ויהי בשלח". ופירש רש"י⁸, "לפי שביום ז' של פסח אמרו שירה על הים". ומדברי הגמ' מובן שהטעם לחג בשביעי של פסח הוא לפי שביום זה היה קריעת ים סוף.

והנה את מהות נס קרי"ס יש לפרש בשני אופנים: א. נס קרי"ס הוא המשך של נס יציאת מצרים ששניהם עניין אחד ומהות אחת להם. ב. נס קרי"ס הוא נס חדש הנבדל בעניינו מנס יציאת מצרים וע"ד נס מלחמת עמלק שהיה לאחמ"כ. וכפי שיבואר לקמן.

ג.

האומר "שירת הים" – יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים?

בשוע"ר בהלכות קריאת שמע⁹ כתב: "ספק קרא ק"ש ספק לא קרא צריך לחזור ולקרות מפני שק"ש הוא מן התורה וספק של תורה הוא להחמיר.. ואם מסופק גם בפרשת ציצית אם קראה בק"ש אם לאו צריך לחזור ולקרותה.. והוא ספק של תורה.. שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות.. ואם אמר איזה פסוק של יציאת מצרים או איזה הלכה שנוצר בה יציאת מצרים יצא ידי חובתו מן התורה.. ויש מי שאומר שמכל שכן אם אומר שירת הים שיצא מן התורה".

ומקור שיטה זו שהאומר שירת הים יצא ידי חובת זכירת יצי"מ, הוא ב"מגן אברהם" שכתב¹⁰ וז"ל: "ואיתא בגמ' (דף יג, ב) שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא. ונראה לי דכל שכן אם אמר שירת הים שיצא".

ובקונטרס אחרון¹¹ שם כתב אדה"ז על שיטת המג"א, "וצ"ע דהא כתיב את יום צאתך מארץ מצרים, ואף שיש ליישב, קשה לסמוך על זה במצות עשה דאורייתא".

כלומר: בתורה נאמר "זכור את יום צאתך מארץ מצרים", ומכך שנאמר "יום" לשון יחיד, מובן שהמצוה היא לזכור את יום היציאה ממצרים שהוא ט"ו בניסן, וא"כ לכאורה אינו מובן מה היא סברת המג"א שהאומר שירת הים יצא ידי חובת זכירת יצי"מ, והרי בשירת הים לא הוזכר כלל יצי"מ אלא רק נס קרי"ס?!

7. מגילה לא, א.

8. ד"ה ויהי בשלח פרעה.

9. סימן סז סעי' א.

10. שו"ע המחבר סימן סז ס"ק א.

11. ס"ק ב.

ועל כך כתב אדה"ז, "ואף דיש ליישב", והיינו שיש במה ליישב שיטת המג"א, וצריך להבין כוונת דבריו במה אפשר ליישב שיטתו שהרי לכאורה דבריו תמוהים כנ"ל?!

[ובהגהות הגרע"א על השו"ע¹² (הובא במשנ"ב סימן סז ס"ק ג) השיג על שיטת המג"א וז"ל, "חתני הגאון מו"ה משה סופר נ"י אבי"ד ק"ק פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר ים התלמוד (אוצר מפרשים ס"ק א) השיג על זה, דרחמנא קפיד תזכור את יום צאתך ולא יום קרי"ס. ולענ"ד תורת אמת בפיו של משה דלהדיא איתא במדרש (פרשה כב אות ג) וז"ל, שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב, ואם¹³ לא הזכיר אין מחזירין אותו אבל אם לא הזכיר יצי"מ מחזירין אותו שנאמר למען תזכור".

וזה לשון החת"ס על דברי המג"א, "ואני חוכך בזה, מפני שלא נזכר בה יום צאתינו מארץ מצרים כי אם קרי"ס, והתורה הקפידה למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, אלא שחכמינו ז"ל הוסיפו גם קרי"ס, נמשום הכי עדיף אמת ויציב מפרשת ציצית, אבל שירת הים לחוד לא מהני".

והנה, מפורש בדבריהם כמו המבואר בקונטרס אחרון הנ"ל, שמשום שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", אין יוצאים ידי חובת זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים.]

ד.

שני ענינים בנאולת מצרים – נאולת הגוף ונאולת הנפש

וי"ל הביאור בשיטת ה"מגן אברהם" הן בנגלה והן בחסידות.

נאמר בכתוב¹⁴, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", וידוע הדיוק על כך¹⁵ מהו מ"ש, "כימי צאתך מארץ מצרים", כימי לשון רבים, והרי יציאת מצרים לא הייתה אלא יום אחד (וכמו שנאמר לגבי חיוב זכירת יצי"מ, "זכור את היום הזה אשר יצאתם מארץ מצרים", "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים")?!

והנה קושיא זו הקשה במבי"ט ג"כ, וכתב לבאר שמה שנאמר "כימי צאתך", כימי לשון רבים, זה משום שביציאת מצרים נכלל גם קריעת ים סוף, ומשום, שעד קרי"ס לא הייתה יציאת מצרים בשלימות.

וכמו"כ כתב בש"ך על הפסוק¹⁶, "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים" (שנאמר לגבי קרי"ס), וז"ל: "כשראו את המצרים מת, אז החזיקו ליבם להיות נושעים, כי העבד שברח מרבו כל עוד רבו חי הוא מחזיק עצמו, וכשמת רבו קורא עצמו בן חורין ולזה אמר "מיד מצרים".

12. שו"ע המחבר שם.

13. הגהות והערות על השו"ע מהדורת פריעדמאן.

14. מיכה ז, טו.

15. ד"ה כימי צאתך ה'תש"ח (ספר המאמרים תש"ח ע' 159), מזהר ח"ג קעו, רע"א. וראה גם זהר ח"א בהשמטות סי' כה (רסא, ב).

16. שמות יד, ל.

ועד"ז ביאר כ"ק אדמו"ר¹⁷, "וי"ל הביאור בזה שביציאת מצרים נכלל גם קריעת ים סוף.. ולכן נאמר כימי צאתך מארץ מצרים, כימי לשון רבים". ובטעם הדבר מדוע ביציאת מצרים נכלל גם קריעת ים סוף, כותב רבינו¹⁸, "שעד אז היתה אימת מצרים עליהם (שהרי "איקטורין שלח עמהם") ובשביעי של פסח, כאשר "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", אז יצאו ישראל ממצרים לגמרי לא רק מהמקום דארץ מצרים, אלא גם מאימת מצרים".

כלומר: ביציאת מצרים ישנם שני ענינים, א. היציאה מארץ מצרים, והיינו היציאה מהמקום הגשמי של מצרים, ויציאה זו הייתה בט"ו בניסן שאז יצאו כל ישראל מארץ מצרים. ב. היציאה מאימת השעבוד של מצרים, ויציאה זו לא הייתה עד שביעי של פסח בשעת קריעת הים, ומשום, שאע"פ שיצאו מארץ מצרים עדיין אימת השעבוד של מצרים הייתה מוטלת עליהם שחששו שמא יחזרו המצריים וישעבדום, וא"כ עדיין נשארו בני"י משועבדים בנפשם למצרים, ורק כאשר ראו ישראל את מצרים מתים על שפת הים הוסרה אימת מצרים מעליהם, ומעתה יצאו מעבדות מצרים בשלימות, לא רק מארץ מצרים אלא אף מאימת מצרים¹⁹.

ולכן נאמר, "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים", שמדיוק לשון הכתוב מובן שישועת ה' הייתה דוקא ביום ההוא של קרי"ס (אע"פ שיצאו ממצרים כבר קודם לכן), והטעם לכך ע"פ האמור הוא, משום שרק ביום זה בשעת קרי"ס נושעו בני"י ממצרים לא רק בגופם אלא אף בנפשם.

וכן מובן עפ"י מה שנאמר²⁰ דוקא לאחר קרי"ס, "וייראו העם את ה', ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ומשום שדוקא לאחר שראו את מצרים מת על שפת הים, ונתקיימה בשלימות ההבטחה על יציאת מצרים, אז נחלטה בהם האמונה בה' ובמשה רבינו.

ומכל הנ"ל מוכח שביציאת מצרים ישנם שני ענינים, א. יציאת הגוף מארץ מצרים. ב. יציאת הנפש מאימת מצרים.

ה.

שני הענינים בנאולת מצרים – בנוסח ההגדה

והנה בהגדה של פסח (בסוף סימן "מגיד") מברכים, "ברוך אתה ה' אשר גאלנו וגאל את אבותינו

17. במאמר ד"ה כימי צאתך ה'תשי"ב, סעי' ב.

18. הערה 16 שם.

19. ועפ"י ביאר רבינו הטעם לחיוב זכירת קריעת ים סוף כחלק מזכירת יציאת מצרים, וזלה"ק: "וכן הוא במצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, שנכלל בה גם זכירת קריעת ים סוף", ובהערה 17 שם כתב, "ראה תוספתא ברכות רפ"ב: "צריך להזכיר בה [ב"אמת ויציב"] יציאת מצרים כו' וקריעת ים סוף". ובחסדי דוד לתוספתא שם ביאר הטעם לחיוב זכירת קריעת ים סוף, כי "השלמת הגאולה היתה בקריעת ים סוף".

ועוד ביאר עפ"י הטעם לכך שבמצות סיפור ביציאת מצרים בליל הפסח מזכירים אף את קריעת ים סוף, וז"ל: "וכן במצות סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, דכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, שגם סיפור קריעת ים סוף נכלל בזה (וכמובן גם מזה שאומרים בהגדה [שענינה הוא סיפור ביציאת מצרים] – ובאריכות – כמה מכות לקו על הים (הערה 19 שם)).

20. שמות יד, לא.

ממצרים.. ונודה לך שיר חדש על גאלתנו ועל פדות נפשנו ברוך אתה ה' גאל ישראל".

ולכאורה אינו מובן מהו כפל הלשון, "על גאלתנו, ועל פדות נפשנו" שלכאורה עניין אחד הם ומדוע נכפלו בנוסח ההגדה?!

ומבאר על כך הגר"ח מבריסק שפדיון וגאולה הם שני ענינים הנבדלים זה מזה, שפדיון זה "בחפצא" ולעומת זאת גאולה זה ב"גברא". והיינו שפדיון הוא שם תואר לשינוי מצב, וכגון בנדון דידן שבמקום מצב של עבדות נעשה מצב של חירות (ועד"ז פדיון מעשרות, שעניין הפדיון הוא לשנות את מצב הדבר מקדושה לחולין), משא"כ גאולה הוא שם תואר לאדם, שהאדם הוא עצמאי שאינו נתון תחת שליטת אחרים (והיינו שלא רק שאינו משועבד אבל עדיין יכול להיות שהוא נתון תחת שליטת אחרים, אלא יותר מכך הוא עצמאי לגמרי). ולכן נאמרו בהגדה שתי הלשונות, "על גאלתנו ועל פדות נפשנו", העניין הראשון הוא, "פדות נפשנו", שהוא תיאור על שינוי המצב, שבמקום מצב של עבדות נעשה מצב של חירות, ולאחמ"כ נפעל עניין נוסף שזה "על גאלתנו", שנעשו בני"י עצמאיים שאינם נתונים תחת שליטת אחרים.

אבל לכאורה יש להקשות על ביאור זה, שהרי א"כ היה צריך להיות סדר הברכה, "על פדות נפשנו" ורק לאחר זה "ועל גאלתנו", שהרי קודם כל נעשה שינוי במצב, שבמקום מצב של עבדות נעשה מצב של חירות, ולאחמ"כ נפעל עניין נוסף שבני"י נעשו עצמאיים שאינם נתונים תחת שליטת אחרים. ועוד שהרי שינוי המצב - שבמקום מצב של עבדות נעשה מצב של חירות - היה כבר במצרים, ואילו העצמאות של בני"י, מה שאינם נתונים תחת שליטת אחרים, זה נעשתה רק בעת יציאת מצרים?!

וע"פ המבואר לעיל שביציאת מצרים ישנם שני ענינים א. יציאת הגוף מארץ מצרים. ב. יציאת הנפש מאימת מצרים. אפשר לומר שהכפילות היא כנגד שני הענינים שביציאת מצרים, העניין הראשון שהיה ביצי"מ הוא "על גאלתנו" - שהיא גאולת הגוף מארץ מצרים בט"ו בניסן. והעניין השני שביצי"מ הוא "על פדות נפשנו" - שהיא פדות הנפש מאימת מצרים בקריעת ים סוף.

וע"ז מברכים אנו בסיום ההגדה שגם לעת"ל יהיו שני ענינים אלו, א. גאולה גשמית. ביטול מלחמות, קיבוץ גלויות וכו'. ב. עיקר²¹ הגאולה, גאולה רוחנית. וכמו שנאמר²² "ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה וגו'". (וע"ד זה כבר היה בשעת יציאת מצרים, שבקרי"ס היה גילוי אלוקות, שראתה שפחה על הים מה שלא ראה גדול שבנביאים²³, שזה היה חידוש ביחס לניסי המכות שהיו במצרים).

ו.

ביאור שיטת המג"א ע"פ הנ"ל

וע"פ הנ"ל אפשר לבאר שיטת המג"א, שהאומר שירת הים יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים, שהוא משום שענינו של קריעת ים סוף אינו עניין נבדל מיציאת מצרים, אלא אדרבא שלימות יציאת

21. תניא פרק לז.

22. ישעיה כה, ט.

23. מכילתא דשירה ג, ד"ה זה אלי.

מצרים הייתה דוקא בשעת קריעת ים סוף, שבשעת קרי"ס לא רק שיצאו בני"מ מארץ מצרים אלא יצאו אף בנפשם, והיינו שנטל מהם אימת מצרים שהייתה עליהם אפי' לאחר שיצאו מהמקום הגשמי של מצרים, ולכן באמירת שירת הים יוצא ידי חובת זכירת יצי"מ, משום, שבשעה זו אומר וזוכר את שלימות יצי"מ. ואולי לכך כוון אדה"ז בכתבו "ואף שיש ליישב".

ואולם להלכה חלקו האחרונים על ה"מגן אברהם" כנ"ל, ואף אדה"ז נוטה לדבריהם וכלשונו, "וצ"ע דהא כתיב את יום צאתך מארץ, ואף שיש ליישב, קשה לסמוך על זה במצות עשה דאורייתא".

ואולי י"ל הביאור בזה, שאמנם ענינו של קרי"ס הוא אחד ממש עם יצי"מ וכאמור שאדרבא ק"ס פעל שלימות ביצי"מ, אבל בתורה הרי נאמר "למען תזכור את יום צאתך", והיינו שהתורה הקפידה על זכירת היום (לשון יחיד) של יציאת מצרים אע"פ שקריעת ים סוף מאוחד בענינו עם ענין יום זה (של יצי"מ).

ז.

ביאור החידוש שבשביעי של פסח לגבי שאר ימי חוה"מ

ועפ"ז יש לבאר את הקס"ד לומר שיש לברך "שהחיינו" בשביעי של פסח אע"פ שכבר בירך בתחילת הפסח, שזה משום שבגאולת מצרים ישנם שני ענינים כנ"ל, א. יציאת הגוף מארץ מצרים. ב. יציאת הנפש מאימת מצרים. וא"כ בשאר כל ימי חוה"מ אין קס"ד לומר שלאחר שבירך בתחילת הפסח יחזור ויברך שוב בימי חוה"מ, שהרי טפלים הם אל היום הראשון של פסח, שהרי לא ניתוסף בהם ענין שלא היה ביום הראשון של פסח, אבל בשביעי של פסח הרי ניתוסף ענין נפלא שלא היה קודם לכן, שביום זה לא רק שנגאלו מארץ מצרים אלא נגאלו מאימת מצרים, ובסגנון אחר: לא רק גאולת הגוף אלא אף גאולת הנפש, וא"כ יש מקום לומר שביום זה יש לברך "שהחיינו" על הענין שניתוסף ביום זה, ואינו טפל ליום הראשון של החג, ולכן דוקא בשביעי של פסח צריך הרמב"ם לכתוב ולהדגיש שאין אומרים בו "שהחיינו", ואגב אורחא למד טעם וגדר מה שאין מברכים "שהחיינו" כל ימי המועד.

ובטעם הדבר, שאע"פ שביום זה נתחדשה גאולת ישראל מאימת מצרים, אעפ"כ אין אומרים שהחיינו, הוא משום שאין זה ענין חדש לגמרי, אלא רק שלימות ביציאת מצרים שהתחילה בט"ו בניסן, ועליה הרי כבר בירך בתחילת הפסח, וממילא אף שביעי של פסח נכלל בברכה זו.



בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון

הקדמה / חקירה בגדר מומר האוכל נבילות לתיאבון / דעת הטור ו"הבית יוסף" בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון / שק"ט בדעת מרן המחבר והרמ"א, בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון / הערות על ביאורי האחרונים בשיטות המחבר והרמ"א, ביאור באופ"א בשיטותיהם, סיכום השיטות / דעת הרמב"ם בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון / עניינים שהזמן גרמא

הרה"ג הרב דוד אבוטבול שליט"א
מר"ץ בבית ההוראה "אפיקי מים"
ורב קהילת אליהו הנביא קרית אתא

הקדמה

בתלמוד¹ נקרא אדם העובר עבירות (ח"ו) בשם "מומר". ובגדר מומר לעבור עבירות מצינו ב' אופנים: א. מומר אוכל נבילות לתיאבון. ב. מומר אוכל נבילות להכעיס.

הגדרת "מומר לתיאבון": האוכל מאכל זה מפני שאין לו מאכל דומה בהיתר, כגון שאינו יכול להשיג נאכל כשר אלא בטירחה², או שרוצה במאכל האיסור בגלל מחיר זול יותר או טעם שונה³ ואילו כאשר שניהם יהיו שווים לגמרי יבחר בכשר.

הגדרת "מומר להכעיס": האוכל מאכל זה מפני שרוצה להכעיס את בוראו, כגון שאף אם ימצא בשר כשירה בזול יאכל נבילה כדי להכעיס. ונפק"מ רבות ישנם בין שני סוגי "מומר" אלו, ומהם יתבארו להלן.

א.

חקירה בגדר מומר האוכל נבילות לתיאבון

בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון יש לדון, האם זה דוקא בעובר פעמים אחדות אולם אין זה דרכו

1. סנהדרין כז, א.

2. יש לדעת שלשון מומר המובא בפוסקים – אין לו אך ורק את המשמעות בזמנינו של 'המרת הדת' אלא הוא גם מילה נרדפת ל'עובר עבירה'.

3. ע"פ רש"י בחולין ג, א. ע"ז כו, ב. 'הגהות מרדכי' על מועד קטן סימן תתקלו (הובא לקמן סעי' ב).

4. תבו"ש ב ס"ב ושם סי"ג.

ורגילותו, או שאף ברגיל לעבור כל זמן שעושה בשביל הנאתו דינו כמומר לתיאבון.

ולבאר זאת יש להקדים את דברי הגמ' לגבי דין קריעה על מת, וז"ל הגמ': "רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, למה זה דומה, לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע".

ובמרדכי⁵ דן כלפי איזה אדם מישראל נאמר חיוב זה, וז"ל:

"כתב ה"ר יונה מטוליטולה דהני מילי באדם שאינו רשע אבל באדם חשוד לרשע אין חייב לקרוע, אדרבא יש לשמוח דכתיב באבוד רשעים רנה. ולא נראה לרבינו מאיר דהא מסיק.. לכך נראה לו שחייב לקרוע על הכל בשעת יציאת נשמה, לבד ממומר לעבודת כוכבים שכל המודה בה כאלו כופר בכל התורה כולה, או אם הוא עובר על אחת מכל מצות האמורות בתורה להכעיס הרי הוא כעובד עבודת כוכבים.. אבל אם אדם עושה לפעמים עבירה לתיאבון או שמניח מצוה אחת מלקיים בשביל טורח שעליו, כגון זה חייב לקרוע בשעת יציאת נשמה כיון שאינו כופר ואינו עושה להכעיס".

והנה מדבריו מדויק כאופן הא', שהרי כתב "אבל אם אדם עושה לפעמים עבירה לתיאבון", ומכך יש ללמוד שמומר לתיאבון לא הוא אלא רק בעובר פעמים אחדות, אבל הרגיל לעבור בשביל הנאתו אינו חשוב מומר לתיאבון אלא דינו כמומר להכעיס.

וב'הגהות מרדכי"⁶ כתב, וז"ל:

"ובהלכות שמחות של מהר"ם⁷ כתב וזה לשונו, אמר לי הרב רבי משה ורבי נחמן מפי הרב הרב ר' יונה, הא דאמרינן העומד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע הני מילי באדם שאינו רשע, אבל אדם רשע וחשוד אין לקרוע אלא יש לשמוח דכתיב באבוד רשעים רנה.. והוסיף מהר"ם ואמר אינו נקרא רשע רק העושה עבירה להכעיס, והוא הנקרא פורש מדרכי ציבור.. אבל אם אדם עושה עבירה לפעמים לתיאבון או לפעמים מניח מצוה בשביל טורח, כגון זה חייב לקרוע עליו בשעת יציאת נשמה כיון שאינו עושה להכעיס".

ומדבריו ב'הגהות' מדויק ג"כ כאופן הא', שהרי כתב "אבל אם אדם עושה עבירה לפעמים לתיאבון או לפעמים מניח מצוה בשביל טורח", שמכך יש ללמוד שלא הוא מומר לתיאבון אלא רק בעובר פעמים אחדות בשביל הנאתו.

ובהמשך דבריו (ב'הגהות') כתב כן בפירוש, וז"ל: ומה שפירש מהר"ם לפעמים עושה עבירה יפה דקדק, שאם היה רגיל לעשות עבירה הרי הוא בכלל פורש מדרכי צבור".

ומפורש בדבריו, שמומר לתיאבון לא הוא אלא רק בעובר פעמים אחדות אבל הרגיל לעבור בשביל

5. מועד קטן כה, א.

6. מועד קטן, סימן תתפו.

7. שם, סימן תתקלו.

8. מורינו הרב מאיר מרוטנבורג, שהמרדכי היה תלמידו.

הנאתו אינו חשוב מומר לתיאבון אלא מומר להכעיס⁹.

ב.

דעת הטור ו"הבית יוסף" בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון

כתב הטור¹¹ בנדון זה, וז"ל: "כיצד, כל העומד בשעת יציאת נשמה של כל אדם חייב לקרוע עליו. וכתב הרב רבינו יונה, דוקא באדם שאינו רשע אבל אם הוא רשע וחשוד אין לקרוע עליו, והרב רבינו מאיר מרוטנבורק כתב, שעל הכל חייבין לקרוע חוץ מעל משומד עובד ע"ז או עובר על אחת מכל מצוות שבתורה להכעיס שהוא חשוב כמשומד, אבל אם אדם עושה לפעמים עבירה לתיאבון או שמניח מלעשות המצוה בשביל טורח כגון זה חייב לקרוע עליו, כיוון שאינו כופר בתורה ואינו עושה להכעיס".

ומדבריו מדויק ג"כ כאופן הא', שהרי כתב (כדברי המרדכי) "אבל אם עושה לפעמים עבירה לתיאבון", ומכך יש ללמוד שמומר לתיאבון לא הוי אלא רק בעובר פעמים אחדות, אבל הרגיל לעבור בשביל הנאתו אינו חשוב מומר לתיאבון.

וב"בית יוסף"¹² כתב על דבריו, וז"ל: "הכל כתבו הרא"ש¹³ והמרדכי בפרק "ואלו מגלחין".

וכתב המרדכי¹⁴ בסוף מועד קטן על מה שכתב הרב רבינו מאיר (הובאו דבריו לעיל סעי' א) "לפעמים עושה עבירה לתיאבון" יפה דקדק, שאם היה רגיל לעשות עבירה הרי הוא בכלל פורש מדרכי ציבור. ובטור אורח חיים סימן תקמ"ז סתם רבינו הדברים כדעת רבינו מאיר".

ג.

שקו"ט בדעת המחבר והרמ"א בגדר מומר אוכל נבילות לתיאבון

בשו"ע המחבר¹⁵ בדיני קריעה על מת כתב, וז"ל: "העומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל חייב לקרוע. ואפילו אם לפעמים עשה עבירה לתיאבון או שמניח לעשות מצוה בשביל טורח".

9. בתחילת דבריו כתב, שהעובר עבירה להכעיס נקרא פורש מדרכי ציבור, וא"כ הרגיל לעבור בשביל הנאתו שנקרא ג"כ פורש מדרכי ציבור דינו כדין מומר להכעיס. ובהמשך דבריו השווה בפירוש את הרגיל לעבור בשביל הנאתו לעובר כדי להכעיס.

10. ודע, ש"בשם הגדולים" לחיד"א כתב וז"ל: "הגהות מרדכי נראה שחברם רב אחד אחר המרדכי, והן מלוקטות מספרים רבים ולכן הלשון מגומגם (ועוד כתב שם בהערות "הרבה דברים נשמעו מגוף המרדכי ומובאים בתוך הג"ה").

11. יו"ד, סימן שמ סעי' ו.

12. שם סעיף ה, ד"ה "ומ"ש כיצד".

13. גמ' מועד קטן שם, סימן נט.

14. דברים אלו הם דברי ה"הגהות מרדכי" שהובאו לעיל ואעפ"כ כותב הב"י "וכתב המרדכי!".

15. שו"ע מרן המחבר יו"ד סימן שמ, ה.

ובהגהות הרמ"א כתב על דבריו, וז"ל: אבל רגיל לעשות עבירה (אף לתיאבון)¹⁶ אין מתאבלין עליו וכל שכן על מומר (לעבודת כוכבים). ונמצא שהמחבר העתיק את לשון המהר"ם מרוטנבורג (שדין הגמ' מיירי אפי' במבטל איזה מצוה לפעמים להנאתו), והרמ"א הוסיף את דקדוק ה'הגהות מרדכי' (שאם רגיל לעבור על איזה עבירה אפילו להנאתו אין קורעים עליו).

ויש לדון האם נחלקו מרן המחבר והרמ"א בגדר מומר לתיאבון, והיינו האם נאמר שהמחבר ס"ל שמומר לתיאבון הוי אפילו הרגיל לעבור (ולכן לא הוסיף את דברי המרדכי שברגיל לעבור אין קורעים עליו), אבל הרמ"א ס"ל שרק העובר פעמים אחדות הוי מומר לתיאבון, אבל הרגיל לעבור אינו חשוב כמומר לתיאבון¹⁷.

והנה ב"שבט יהודה"¹⁸ כתב, שמדברי השו"ע משמע שבגדר מומר לתיאבון ישנם שני תנאים: א. עובר להנאתו ולא להכעיס. ב. עובר לפעמים ואינו רגיל בכך. אולם מדברי הרא"ש לא משמע כן אלא נראה שגם הרגיל לעבור בשביל הנאתו הוי מומר לתיאבון, כיון שעובר לתיאבון עי"ש שהוכיח זאת. ולכן רוצה לומר שמומר לתיאבון אינו תלוי אלא רק בכך שעובר בשביל הנאתו.

אלא שעפ"ז אינו מובן מה שכתבו המרדכי, והמחבר, "ואפילו אם עושה עבירה לפעמים", שמכך יש ללמוד לכאורה שרק העובר פעמים אחדות הוי מומר לתיאבון, על כך ביאר, שהלשון "עושה עבירה לפעמים", אין זה הגדר של מומר לתיאבון אלא זה תיאור הדרך והרגילות של מומר לתיאבון, שבד"כ העובר בשביל הנאתו אינו עובר תמיד אלא כשנהנה מכך ולכן נקרא "עושה עבירה לפעמים", אבל ה"ה אם רגיל לעבור בשביל הנאתו.

ועפ"ז כתב שאף דעת הרמ"א כן, ומה שכתב "אבל הרגיל לעשות עבירה אין מתאבלין עליו", אין הכוונה לעובר בשביל הנאתו אלא כוונתו לעובר כדי להכעיס, ותוארו של העובר להכעיס הוא ש"רגיל לעשות עבירה" שבד"כ הרגיל לעבור זה העובר כדי להכעיס.

וע"פ זה מסיק שאין מחלוקת בין המחבר לרמ"א, וכולם בשיטה אחת דיברו, שלכו"ע בעובר בשביל להנאתו בין בעובר לפעמים ובין הרגיל לעבור הוי מומר לתיאבון (ורוצה להעמיס זאת גם בלשון המרדכי), והוסיף בסוף דבריו, "ודלא כהש"ך דכתב דרגיל אפילו לתיאבון", והיינו שלא כדברי הש"ך¹⁹ שכתב שברגיל לעבור אפילו עובר להנאתו אין מתאבלין עליו.

לעומת זאת ב"זכרון בצלאל"²⁰ כתב, שאמנם בדברי המרדכי אפש"ל כדברי ה"שבט יהודה", שמ"ש המרדכי "עושה לפעמים עבירה" לאו דוקא, וגם ברגיל לעשות עבירה להנאתו הוי מומר לתיאבון, ומה שכתב "לפעמים" אין זה הגדר של מומר לתיאבון אלא זה תואר לדרכו ורגילותו של עובר לתיאבון, ומוכיח כך מסוף דברי המרדכי. אך על מה שכתב ה"שבט יהודה" בסוף דבריו, "ודלא כהש"ך דכתב

16. ש"ך שם ס"ק ח.

17. ודע שבחזון עובדיה אבילות חלק א' ע' תקמ (בהערות), דן בזה והניח בצ"ע ולא נחית לברורי את דעת השו"ע, והאם פליגי מרן והרמ"א עי"ש.

18. לר' יהודה עיא"ש על שו"ע מרן המחבר שם.

19. לעיל הערה 16.

20. להגר"ש דבליצקי.

דברגיל אפילו לתיאבון", והיינו שאף לדברי הרמ"א אין חילוק בין עובר פעמים אחדות לרגיל לעבור, ותלוי רק לשם מה עובר האם לתיאבון או להכעיס, כתב שאינו נראה, ומשום, שהגהת הרמ"א מקורה בדברי ההגהות מרדכי, ובהגהות מרדכי מוכח שבאם רגיל לעבור אפילו לתיאבון אינו חשוב מומר לתיאבון (וכדברי הש"ך בשיטת הרמ"א).

ועל כן רוצה לומר שיש מחלוקת בין המחבר לרמ"א, שמיוסדת על מחלוקת קודמת בין המרדכי להגהות מרדכי. המחבר (שהביא את דברי המרדכי) ס"ל כשיטת המרדכי, שאין חילוק בין עובר לפעמים לרגיל לעבור, שכל זמן שעובר בשביל הנאתו ולא כדי להכעיס הוי מומר לתיאבון, לעומת זאת הרמ"א (שהביא דברי ההגהות מרדכי) ס"ל כשיטת ההגהות מרדכי, שלא הוי מומר לתיאבון אלא רק העובר לפעמים אבל הרגיל לעבור אינו חשוב מומר לתיאבון (עי"ש שם שהאריך בכך).

ג.

הערות על ביאורי האחרונים בשיטות המחבר והרמ"א, ביאור באופ"א בשיטותיהם, סיכום השיטות

ויש להעיר על דברי ה"זכרון בצלאל", שבדברי ה"בית יוסף" (הובא לעיל סעי' ג) אין רמז כלל שיש מחלוקת בין המרדכי להגהות מרדכי וכולהו בחדא מחתא מחתינהו. ועוד, שכאן משמע שדברי ההגהות מרדכי על הדקדוק בדברי מהר"ם מרוטנבורג אלו דברי המרדכי עצמו, וא"כ למה נעשה מחלוקת ונאמר שהתלמיד באר לשון רבו וליה לא סבירא ליה אלא פליג.

ועל כן נראה לומר, שהמחבר למד שאין חילוק בין העובר פעמים אחדות לרגיל לעבור וכל זמן שעובר בשביל הנאתו הוי מומר לתיאבון, והלשון "לפעמים"²¹ אין זה הגדר של מומר לתיאבון אלא זה הדרך והרגילות בלבד של העובר על מצוה לתיאבון (כדברי ה"שבט יהודה" לעיל), ולמד כן הן בדברי המרדכי והן בדברי ההגהות מרדכי²².

לעומת זאת הרמ"א למד, שמומר לתיאבון אין זה אלא העובר לפעמים אבל הרגיל לעבור בשביל הנאתו אינו חשוב מומר לתיאבון, וכך למד הן בדברי המרדכי והן בדברי ההגהות מרדכי (ואפשר שלמד שזו ג"כ דעת המחבר).

סיכום השקו"ט בשיטות מרן המחבר והרמ"א:

דעת המחבר: יש להסתפק בדעתו אימתי חשיב מומר לתיאבון, האם דוקא בעובר לפעמים או אפילו ברגיל לעבור. מדברי הרמ"א (ע"פ ביאור הש"ך) נראה שדעתו בשיטת המחבר היא שמומר לתיאבון אינו אלא העובר לפעמים. לעומת זאת ה"שבט יהודה" וה"זכרון בצלאל" דעתם (בשיטת המחבר), שאין חילוק בין העובר לפעמים לרגיל לעבור שכל זמן שעובר להנאתו חשוב מומר לתיאבון.

21. המעיין יראה שבמרדכי כתב "לפעמים" פעם אחת, רק לגבי העושה עבירה לתיאבון ולא לגבי מניח מצוה בשביל טורח, ובהגהות מרדכי כתב שתי פעמים "לפעמים", הן לגבי עושה עבירה לתיאבון והן לגבי מניח מצוה בשביל טורח.

22. הערת המערכת: מ"ש שאף לדעת ההגהות מרדכי אין חילוק בין עובר לפעמים לרגיל לעבור צ"ע, וכדברי ה"זכרון בצלאל" לעיל.

דעת הרמ"א: דעת הש"ך בשיטת הרמ"א היא, שמומר לתיאבון אינו אלא העובר לפעמים (וכן למד בשיטת הרמ"א ה"זכרון בצלאל"). לעומת זאת דעת ה"שבט יהודה" היא שאין חילוק בין עובר לפעמים לרגיל לעבור וכל זמן שעובר להנאתו חשוב מומד לתיאבון.

ד.

דעת הרמב"ם בגדר מומד אוכל נבילות לתיאבון

כתב הרמב"ם²³: "המינים והם עובדי ע"ז מישראל או העושה עבירות להכעיס.. והאפיקורסין והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן וכו' אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה, ורועי בהמה דקה מישראל וכיצא בהן אין מסבבין להן המיתה ואסור להצילן אם נטו למות וכו'. במה דברים אמורים בישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושונה בו תמיד כגון הרועים בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתן, אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להנאתו עצמו כגון אוכל נבילות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו".

והקשה בכס"מ²⁴ מה הוא החילוק בין רישא לסיפא, שהרי בסיפא כתב שהעובר בשביל הנאתו הוא מומד לתיאבון ומצוה להצילו אם בא לידי סכנה, וא"כ אינו מובן מש"כ (ברישא) שאין חיוב להציל רועי בהמה דקה והרי מה שפושטים ידם בגזל הוא מחמדת הממון שרוצים להרבות ממונם?!

ומבאר על כך, ובהקדים דיוק בלשון הרמב"ם, שברישא כתב "בד"א בישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושונה בו תמיד", לעומת זאת בסיפא כתב "אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד", ועפ"ז מבאר שהחילוק בין הרישא לסיפא אינו האם עובר בשביל הנאתו או לא, אלא החילוק הוא האם "עומד ברשעו ושונה בו תמיד" שזה דרכו ורגילותו או "שאינו עומד ברשעו תמיד" אלא עובר רק לפעמים, ודון מינה ואוקי באתרא.

ועפ"ז נמצא שדעת הרמב"ם היא, שגדר מומד לתיאבון הוא אדם העובר על מצוה בשביל הנאתו לפעמים, אבל הרגיל לעבור אינו חשוב מומד לתיאבון.

ולעניין הלכה: ידועה המחלוקת האם בימינו שייך לומר על אחינו שאינם שומרים מצוות לע"ע "תינוקות שנשבו", וע"פ המבואר נראה שגם אם נאמר שלא סומכים על סברא זו (של תינוקות שנשבו) לחוד לספק ספיקא (ספק א. שמא הוי תינוקות שנשבו. ב. וגם את"ל שלא שמא אוכל נבילות לתיאבון זהו אפילו ברגיל לעבור) וודאי שאפשר לצרף את השיטות שסוברות שאף מי שדרכו ורגילותו לעבור על מצוה בשביל הנאתו הוי מומד לתיאבון.

[ודע שאין לדיון זה קשר לגבי מחלל שבת בפהרסיא שבכך לרוב הדיעות אין קולא של תיאבון ואכ"מ]

23. הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ד הלכה י - יב.

24. על הרמב"ם שם הלכה יב.

ה.

עניינים שהזמן גרמא

והשתא (שנת התשפ"ה), עסקינן במצות עשה שהזמן גרמא של פדיון שבויים, וכמה מחיר צריך לשלם על כך, ולא מקרה הוא, כי לא נשאר הרבה זמן ומשיח בפתח כל יום, ואין לך מצות פדיון שבויים של נשמות יהודיות שהלכו לאיבוד ואפילו במחיר של זמן וכספים דהוי חיי נפש ממש, ואם לחיי שעה כך לחיי עולם על אחת כמה וכמה.

ואם יאמר אדם אין לי זמן, לזה ישאלו אותו²⁵ קבעת עיתים לתורה?!, והכוונה (בד"א) שישאלוהו האם גזלת זמן מלימוד התורה (וכלשון הפסוק (מלאכי פ"ג פסוק ט) "האותי אתם קובעים" והוא מאמר ה' לבנ"י האותי אתם גוזלים עי"ש), וכבר דברו בזה רבות שכשם שיש חובה לעשר מכספו כך יש חובה לעשר מזמנו, ועל דא ועל הא נאמר בתורה "עשר תעשר" עשר בשביל שתתעשר, והיינו שע"י שמעשר מזמנו תורתו מתברכת ופרה ורבה וכשמלמד אחרים תורה הוי כילדו²⁶ וחשוב מקיים מצות פו"ר²⁷.

ויש לפרש עפ"ז מה ששואלים את האדם עסקת בפו"ר²⁸?! ולכאורה מהו הלשון "עסקת" הול"ל קיימת?²⁹ אך לפי האמור אתי שפיר שהשאלה היא האם עסקת בזיכוי הרבים? שעי"ז מעלה עליו הכתוב "כאילו ילדו" ובזה שמתעסק בפו"ר רוחנית זהו ג"כ תשובה לשאלה "צפית לגאולה", שהתשובה היא שציפה לגאולה והראייה שדאגתי לקרב ישראל לאביהם שבשמים!³⁰



25. גמ' שבת לא, א.

26. גמ' סנהדרין יט, ב.

27. ראה ב"אהבת ציון" לבנו של "הנודע ביהודה" (דרוש ט ד"ה מה יקר) בשם אביו שכתב דאם נחשב "כאילו ילדו" א"כ מקיים בזה מצות פו"ר. וכ"כ הגר"י ענגיל (גליוני הש"ס שם). אולם הגר"ש קלוגר (בהגהה על שו"ע אהע"ז סימן א ס"ק א) מסתפק בזה עי"ש.

28. גמ' שבת שם.

29. וראה מהרש"א שבאר דקאי להשיא יתום ויתומה.

30. הערת המערכת: ראה בכל זה בלקו"ש חלק ל שיחה (ב) לפרשת נח.

בענין סיכון עצמי להצלת הפרט והכלל

סיכון עצמי להצלת יחיד והחילוק בין סיכון חיים לסיכון איבר / עוד בנדון הנ"ל / סיכון עצמי כדי להציל רבים מסכנה ודאית / חילוץ חייל פצוע משטח מסוכן וחשוף

הרה"ג הרב יהונתן דוד בלסן שליט"א
ר"מ בשיבת שח"ם, קרית אתא

הקדמה

כל אדם מצווה לעזור ולסייע לאחר הנמצא במצוקה או בסכנה. מי שאינו עושה כן עובר על איסור "לא תעמוד על דם רעך". כך מדגימה הגמרא¹: "מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: "לא תעמד על דם רעך".

האם הנכונות והמחויבות לעזור ולסייע לנמצא במצב סכנה היא גם כשהמציל מסתכן בעצמו? להלן מספר דוגמאות:

מציל בחוף הים, ובוודאי אדם שאיננו מוגדר כמציל מקצועי, שנכנס לים הסוער ומסתכן אף הוא.

רופא שמטפל באדם החולה במחלה מסוכנת מאוד ומדבקת.

אדם שנכנס לבית בוער כדי להציל את הלכודים בו.

אדם שהתבקש לתרום איבר מגופו כדי להשתילו בחולה הזקוק לאותו איבר ונמצא בסכנת חיים.

אם התשובה לשאלות ששאלנו תהיה חיובית, ונאמר שמותר לאדם להסתכן כדי להציל חיים של אדם אחר, האם זה יישאר בגדר היתר אך אין חובה לעשות כן, או שנאמר שמוטלת עליו חובה להסתכן למען חברו?

אפשר להרחיב את השאלה - האם יש מקום להבחין בין רמת המחויבות להסתכן כשהאדם נמצא במקום הסכנה בבחירתו וברצונו, לבין אדם שנקלע לסכנה ללא שרצה בכך?

מה הדין כשמדובר בקרב או מלחמה? מצב מלחמה במהותו הוא מסוכן, וכל הנמצאים שם מסכנים את עצמם על מנת לסייע לאזרחים או לחבריהם החיילים. האם מותר להיכנס למצב של ספק סכנה

1. ויקרא יט, טז.

2. סנהדרין עג, א.

על מנת להציל את האחר מסכנה ודאית, או שזו רק אפשרות להציל אך אין חובה לעשות כן? יש לזכור שאם נאמר שאין חובה להסתכן, יהיה קשה לגייס אנשים למלחמה או לפעולת חילוץ אחרת.

האם יש מקום להבחין בין רמת המחויבות להסתכן לטובת אדם אחר כשהאדם הנמצא במקום הסכנה נמצא שם בבחירתו או ברצונו, לבין מצב שאדם נמצא במקום סכנה בשל מלחמה, פיגוע טרור או אף בשל העובדה שמדובר על חייל או אדם בעל תפקיד אחר שנקלע למצב בשל שליחות לאומית? האם יש הבדל בין סיכון עצמי להצלת יחיד לבין סיכון עצמי להצלת רבים?

א.

סיכון עצמי להצלת יחיד והחילוק בין סיכון חיים לסיכון איבר

איתא בגמ' ירושלמי³: "רבי איסי איתצידי בספסופה. אמר רבי יונתן: יכרך המת בסדינו. אמר רבי שמעון בן לקיש: עד דאנא קטיל ואנא מיתקטיל, אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא. אזל ופייסון ויהבוניה ליה. אמר לון: ואתון גבי סבן והוא מצלי עליכון. אתון גבי רבי יוחנן אמר לון: מה דהוה בלבבכון מיעבד ליה יתעביד לון. ימטא לההוא עמא. לא מטון אפיפסרוס עד דאזלון כולהון".

ביאור הדברים: רבי איסי נתפס אצל גזלנים במקום בשם ספסופה, והיה בסכנה. אמר ר' יונתן: שיכין לעצמו תכריכים. אמר ר' שמעון בן לקיש: או שאהרוג או שאהרג, אלך ואנסה להציל אותו בכח. הלך ופייס את הגזלנים ונתנו לו את ר' איסי. אמר ר' שמעון בן לקיש לגזלנים: בואו לזקן שלנו - ר' יוחנן, והוא יברך אתכם על שהחזרתם אותו. באו לפני ר' יוחנן, אמר להם: מה שרציתם לעשות לו - יעשה לכם. ואכן בא עליהם הכל. לא הספיקו להגיע למקום שנקרא אפיפסרוס, עד שכולם נהרגו.

כתב הרדב"ז⁴: "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חברך.

יש אומרים⁵ שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת, והראיה דהנה אמרו בגמ': "חש בעיניו מותר לכוחלה [לרפאותה] בשבת". ומפרש טעמא משום דשורייני דעינא בלבא תליא (=הטעם הוא שמאור העין אחוז ומעורה בלב, ויש בכך סכנת חיים). משמע הא אבר אחר - לא. והשתא יבוא הנדון מקל וחומר: ומה שבת החמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקוח נפש, אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקוח נפש? ורצית לדעת אם יש לסמוך על טעם זה.

תשובה: זו מדת חסידות. אבל לדין יש תשובה.

[א] מה לסכנת אבר דשבת שכן אונס דאתי משמיא [זהו אונס שבא מהשמים] ולפיכך אין סכנת אבר דוחה שבת. אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חבירו, לא שמענו.

3. תרומות פ"ח ה"י.

4. שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תרכו (אלף נב).

5. פסקי רבינו מנחם רקאנטי סי' תע.

6. ע"ז כח, ב.

[ב] ותו דילמא [ועוד אולי] על ידי חתיכת אבר אף על פי שאין הנשמה תלויה בו, שמא יצא ממנו דם הרבה וימות, ומאי חזית דדם חבריו סומק טפי, דילמא דמא ידיה סומק טפי [ומה ראית שדם החבר אדום יותר, אולי הדם שלך אדום יותר. חייך שלך חשובים יותר מחיי החבר]. ואני ראיתי אחד שמת על ידי שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כל כך עד שמת. והרי אין לך באדם אבר קל כאוזן, וכל שכן אם יחתכו אותו.

[ג] ...ותו [ועוד] דכתיב: "דרכיה דרכי נועם" וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא. ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבריו.

הלכך איני רואה טעם לדין זה, אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא ידיה עדיף מוודאי דחבריה [ספק חייו שלו עדיף ממוות ודאי של חברו]. והנראה לעניות דעתי כתבתי".

ב.

עוד בנדרון הנ"ל

כתב בציץ אליעזר: "השתלת אברים מחיים לחיים. אודות הוצאת והשתלת אברים שהוצאתם מגוף האדם אינו גורר אחרי מות ודאי, או אפילו אם ודאי הדבר או קרוב לוודאי שלא יגרור אחרי מות לנדבן. והשאלה היא אם חייב או על כל פנים מותר לו לאדם לנדב אברים כאלה כדי להציל חבריו ממוות בטוח אם לא ישתלו בגופו אבר כזה, או דילמא שאין כל חיוב וכל מצוה על כך, ולא עוד אלא שיש גם איסור בדבר מעשות זאת לנדב ולהסכים שיחתכו מגופו איזה אבר ואף על פי שזה בא להציל חבריו ממיתה. והשאלה מתפשטת גם על הרופא, אם מותר לו לבצע ניתוח כזה.

בכדי לבוא לברירה של השאלה יש לנו להקדים לברר שתי הלכות, והמה (א) אם חייב, או מותר לו לאדם להכניס את עצמו בספק סכנות נפשות בכדי להציל את חבריו הנתון בסכנת נפש, (ב) אפילו אם תמצא לומר שמותר לו להכניס את עצמו בספק סכנת נפשות עבור כך, יש עוד לברר אם זהו דוקא כשיש גם ספק לצד השני שבסופו של דבר יתכן שגם הוא ינצל ולא יאונה לו כל רע, אבל מה שאין כן היכן שברור הדבר שיפסיד בכל אופן שהוא אבר מאבריו על ידי הצלה כזאת שיעשה לחבריו, בכל כי האי גוונא [בכגון זה] יש לומר שאסור לעשות זאת, או שעל כל פנים אין עליו כל חיוב על כך גם לא משום ממידת חסידות לעשות כזאת, ואפילו היכן שלא יהא כרוך בזה כל סכנת נפש, מכיון שברור שעל ידי יפסיד בוודאות אבר מאבריו...

ולולי דברי הרדב"ז ז"ל היה אפשר לומר להיפך.

[א] דבנדיבת אבר צריך להיקרא יותר חסיד שוטה ממי שמכניס עצמו בספק סכנה, משום דלהכניס עצמו רק בספק סכנה כדי להציל על ידי כך את חברו הנתון בסכנה ודאית, בזה יש לומר דישנו בכך

7. משלי ג, יז.

8. שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כה פ"ז.

משום מדת חסידות דמאמין בחי העולמים דעל ידי זה שימסור את עצמו עבור לקיים מצוה גדולה של הצלת נפש מישראל, תגן עליו מצוה גדולה זאת שלא תאונה לו למעשה כל רע וגם הוא ינצל ויצא שלם בגופו.

אבל מה שאין כן בנתינת רשות להוריד ממנו אבר מאבריו כדי להציל חבירו הרי ברור הדבר שיחסר לו על ידי כך האבר, ולכן בכי האי גוונא [בכגון זה] יש לומר דבזה הוא דיקרא בשם חסיד שוטה כי אין זה דרכי נועם ומשפטי תורתנו הקדושה לא תסכים לכך לתת רשות לאדם לתת הסכמה להחסיר אבר מאבריו דבר שלא ניתן להשבה.

[ב] ולא עוד אלא דיש לומר ביותר דלא שייך בזה ענין של מדת חסידות. ואם על פי דין אין עליו חיוב על כך, תו [גם] לא שייך בזה הסכמת האדם על כך, כי האדם איננו הבעלים על גופו ואבריו להמיתו או להחסירן ממנו. אלא המה קנינו של הקב"ה כלשונו של הרמב"ם, או כלשונו של הרדב"ז⁹: "שאינו נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה כמו שנאמר¹⁰: "הנפשות לי הנה". וגם לרבות כלשונו של שולחן ערוך הרב¹² [הגאון ר' שניאור זלמן מלאדי, בעל התניא, מייסד חסידות חב"ד] כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער.

[ג] ועוד זאת. אפילו לדעת הרדב"ז שקורא כן בשם מדת חסידות למי שמגדב חסרת אבר מאבריו עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית, יש לומר דזהו גם כן דווקא על כגון בדומה למקרה שנשאל שם שהיו דורשים גם לאברו, וההגמון פנה אליו לשם כך ואמר לו שאם יניח לו שיקצוץ לו אבר אחד שאיננו מת, יניח על ידי כך את ישראל חבירו ולא ימיתנו, ומשום כך מכיוון שמלכתחילה דרשו גם אברו התייר הרדב"ז לנדב אותו לשם הצלתו של חבירו וקרא זאת בשם מדת חסידות.

אבל כשאין כלל וכלל דרישה שלטונית לאברו של זה, תהא זאת דרישה מהגמון של בשר ודם, או כביכול דרישה שמימית ממלך כל הארץ שהשלטון לפניו, כגון כבנידוננו שאין כל דרישה כזאת מהנידב, בכל כגון זאת יש לומר שגם הרדב"ז יודה שאין בזה אפילו משום מידת חסידות לבוא לנדב אברו כדי להציל חבירו מסכנה.

ברם בעיקרא של זאת ההלכה שיותר לאדם לנדב אבר מאבריו למען הצלת חבירו, אף על פי שאינו מחויב בכך על פי דין, עלינו לבטל דעתנו מפני דעתו של הרדב"ז ז"ל, ומה גם שראיתי להיעב"ץ ז"ל [הרב יעקב בן צבי עמדין] בספרו מגדל עוז¹³ שמחליט גם כן בדומה לזה מדעת עצמו דמיהת רשות היא ומצוה גרידא להניחו שיקצוץ לו אבר כדי שלא יהרוג חבירו. אם כי מעורר מעין מה שהערנו על הרדב"ז וכותב לאחר מיכן דצריך עיון בסכנת אבר שלפעמים יש בו סכנת כל הגוף ואף על פי שאינו מאברים ראשיים.

9. הלכות רוצח פ"א ה"ד.

10. על הרמב"ם פרק יח ה"ו.

11. יחזקאל יח, ד.

12. הלכות נזקי גוף סעי' ד.

13. אבן בוחן פנה א פ"ג.

ג.

סיכון עצמי כדי להציל רבים מסכנה ודאית

כתב האו"ש¹⁴: "לך שוב מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" - מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא בני ישראל ממצרים, אף על פי שכל ישראל צריכים אליו, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה. ומזה יצא לרבינו במשנה¹⁵, שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות לו ואפילו שר צבא ישראל כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם, שנאמר¹⁶ "אשר נס שמה - שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו".

והראי"ה קוק כתב¹⁷: "החובה התדירית למסור נפש היחיד בשביל הכלל היא משום מגדר מילתא והוראת שעה... אנו מוצאים שמותר וחיוב הוא בשביל הצלת כלל ישראל, לעבור על ביטול מצות עשה בשב ואל תעשה (...אסתר ויעל), שמע מינה שאותו הביטחון של ההשגחה העליונה אינו פוטר אותנו כלל מחובת ההשתדלות על הצלת הכלל, בכל היכולת שבידנו, ולה' יתברך שמו נתכנו עלילות איך לקשר את המידות הנראות לנו הפכים: בטחון גמור על קיום האומה מצד אחד וחובת השתדלות בכל מה שיוכל לחזק את קיומה, וק"ו להסיר שום סכנה שתוכל ח"ו להביא עליה השמד וכלוי, ה' יצילנו, ואנחנו בהדי כבשי דרחמנא למה לן, [למה לנו להיכנס בכבשוננו של מקום] וחיבים אנו לעשות כל המצוי בידנו. וכיון שאנו עושים בשביל הצלת כלל ישראל, שהוא יסוד כל התורה כולה, מגמתה ותכליתה, זהו יסוד כל מיני מגדר מילתא שבעולם, והכל כלול בה".

וסיכם דבריהם הרב שלמה יוסף זויין¹⁸: "מנין לנו מצות המלחמה לעזרת ישראל כשהעוזרים מסכנים את עצמם? ... האם יש להבחין בין יחיד לרבים? נחלקו בדבר שנים מגדולי דורנו, נוחי נפש, מבלי שהאחד ראה את דברי השני. ר' מאיר שמחה מדוינסק, והרא"י קוק. האור שמח [הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, כונה כך על שם ספר אחר שלו - פירוש על משנה תורה לרמב"ם] כתב שאפילו בשביל הצלת רבים אין לו לאדם להכניס עצמו לספק סכנה. ראיתו הרמב"ם בהל' רוצח... והרא"י קוק בשו"ת משפט כהן (סימנים קמב-קמד), מאריך הרבה בדבר ומבדיל בין רבים לרבים. סתם רבים כל זמן שאין שם רוב האומה דינם כיחידים, אבל להצלת כלל ישראל חייב אדם למסור עצמו בתור הוראת שעה ומיגדר מילתא".

ד.

חילוף חייל פצוע משטח מסוכן וחשוף

כתב בציץ אליעזר¹⁹: "השאלה היא: חייל שנפצע בשדה-המערכה, והוא נשאר מוטל בשטח מסוכן

14. משך חכמה שמות ד, יט.

15. מכות פ"ב מ"ז.

16. במדבר לה.

17. שו"ת משפט כהן, סימן קמד, עמ' שכז-שכח.

18. לאור ההלכה, עמ' טו-טז.

19. חלק יג סימן ק.

וחשוף לאויב, ואם לא יחישו להוציא אותו מהשטח או להגיש לו עזרה רפואית ימות בודאי מפצעיו, או אפילו הדבר שקול אם ימות או לא. ומאידך, אלו שימהרו להחיש לו את העזרה מכניסים את עצמם על ידי כך בספק סכנה לפן יפגע בהם אש האויב למרות חיפוי האש שיתנו להם מצידנו. והספק איננו סתם ספק מופשט, אלא הוא ספק מבוסס. על כן השאלה היא אם מחויבים, או על כל פנים מותרים, להכניס את עצמם בספק סכנה כדי להציל את חברים מודאי סכנה, או אפילו מספק סכנה. או לא, שאינם מחויבים, או גם לא רשאים להכניס את עצמם בסכנה או ספק סכנה עבור כך בטענה שההלכה היא כי חייך קודמים. ונבוא בע"ה לברר ולפשוט את השאלה.

הנה הבית יוסף בטור (חושן משפט סימן תכו) מביא בשם הגהות מיימוניות שכותב שבירושלמי תרומות ח, ד מסיק דאפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. שהרי ר' שמעון בן לקיש עבד עובדא בנפשיה [עשה כך בעצמו] ליכנס בספק סכנה כדי להציל את רב אימי מודאי סכנה.

למרבית הפלא, למרות שהבית יוסף הסביר סברת הירושלמי, בכל זאת לא הכניס זאת ההלכה בשלחנו הטהור, לפסוק ולהדגיש שצריך להכניס עצמו אפילו בספק סכנה כדי להציל חבריו מסכנה ודאית. וגם הרמ"א לא הביא מזה.

ובמקום אחר הארכתי בזה, וגם כתבתי שמהירושלמי בעצמו אין הכרח לכך, כי יש לומר דבזה גופא נחלקו ר' יונתן ור' שמעון בן לקיש, ואין הוכחה איפוא שהלכה כר' שמעון בן לקיש, ור' שמעון בן לקיש גופיה גם כן יש לומר שעשה כן רק משום מדת חסידות. וגם אין הוכחה שהירושלמי מיירי [מדבר] בכלל בספק השקול. והא ראייה שלמעשה שידל אותם ר' שמעון בן לקיש והניחוהו.

באופן שיוצא לנו שלהלכה למעשה, אין חיוב להכניס עצמו בספק סכנה מבוססת כדי להציל את חבריו מודאי סכנה, ולא עוד אלא דהרדב"ז בתשובתו על כך (בסי' תרכ"ז) כותב דהעושה כן הרי זה חסיד שוטה משום דספיקא ידידיה עדיף מודאי דחבריה.

ואם כן לכאורה יש להחיל את כל האמור במסקנת ההלכה על נידון שאלתנו, ולומר שלא מיבעיא [שלא צריך לומר] שאינם מחויבים להכניס את עצמם בספק סכנה משום ספק סכנה של חבריו החייל, ויתכן גם שאפילו אינם רשאים בכך, אלא אפילו להכניס את עצמם בספק סכנה משום ודאי סכנה של חבריו החייל גם כן אינם מחויבים, ולפי הרדב"ז, העושה כן הרי זה חסיד שוטה.

אולם בהתבוננות ובחזירה יותר מעמיקה בנבכי ההלכה נמצא שלא כן הדבר, ובמלחמה ההלכה בזה אחרת.

במסכת שבועות דף ל"ה ע"ב אמרינן: "אמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיאתא [באנגריא דעבודת המלך, רש"י] לא מיענשא..." וכותבים התוס', דבהוצאת למלחמת הרשות קאמר.

למדנו מזה שהמלכות או הכח השולט בעם ואחראי לביטחונם רשאי להכניס עם רב לסכנת מלחמה, ואפילו במלחמת הרשות, שהיא כפי שמגדירה הרמב"ם בפ"ה ממלכים ה"א: "המלחמה שנלחם המלך עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו".

הנצי"ב ז"ל בפירושו על התורה (העמק דבר, בראשית ט, ה) מסביר ענין זה, וכוללו בפירוש הכתוב: "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם". וזה לשונו: "פירש הקב"ה, אימתי האדם נענש?

בשעה שראוי לנהוג באחווה. מה שאין כן בשעת מלחמה ועת לשנוא, אז עת להרוג ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם. וכדאיתא בשבועות מלכותא דקטלא חד משייתא לא מיענש, ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אף על גב שכמה מישראל יהרגו על ידי זה עכ"ל (ויעו"ש גם בהרחב דבר).

הגדרה אחרת מגדיר בזה בספר משפט כהן (סי' קמ"ג) והוא: כי עניני הכלל במלחמות יוצאים הם מהכלל דוחי בהם שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרוחה, אלא דמלחמה והלכות ציבור שאני וכו' ואי אפשר ללמוד מזה למקום אחר עיי"ש.

יוצא לנו מדבריהם של הגאונים האמורים, כי לפנינו שתי הגדרות והסברות על הדינים המיוחדים שישנם בזה במלחמה, והמה (א) מפני שכך ועל יסוד זה נוסד העולם. (ב) מפני דהלכות צבור והנהגת המדינה שאני. זאת אומרת שזהו משום תקנת והבטחת העם והמדינה.

בהיות וכן שלמדנו מהאמור דמלחמה שאני, מסתבר לומר, דכשם שאי אפשר ללמוד מהמותר במלחמה שיהא מותר גם למקום אחר, כך אי אפשר גם ללמוד מהאסור במקום אחר שיהא אסור גם גבי מלחמה, זאת אומרת, דכשם שהכלל של "וחי בהם" לא חל במלחמה, כך מסתבר לומר שגם הכלל של "וחי אחיך עמך", שדורשים חייך קודמים, גם כן לא חל במלחמה, אלא כל אנשי המלחמה כאיש אחד מחויבים למסור כל אחד ואחד את נפשו בעד הצלת חייו של משנהו. וגם דבר זה נכנס גם כן בכללי הלכות צבור, ובגדר הנהגת המדינה ותקנתה...

דין התורה בזה הוא שבמלחמה ובשדה קרב אין דין של "וחי בהם" ואין דין של "חייך קודמים", אלא כשם שפוסק הרמב"ם בפרק ז' מהלכות מלכים הלכה טו: "דמאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה", כך הדין הוא שצריך למחות מלבו זכרונם הפרטי ולהתאחד כגוף מרכזי אחד עם כל חבריו הלוחמים והנמצאים בשדה הקרב, באופן שכל אחד ואחד מחויב לחרף נפשו להציל את חבריו מסכנה אפילו כשמכניס את עצמו על ידי כך בוודאות לידי ספק סכנה, ולא רק כשחבירו נמצא בסכנה ודאית, אלא גם לרבות אפילו כשנמצא בספק סכנה. ואו אז יעשה ד' נפלאות שלמעשה ינצלו כולם, ויקוים בכל אחד מהם הבטחת הרמב"ם שם בסיום ההלכה, באומרו ובקובעו: "וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר: "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך מימך... והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך" (שמואל א כה, כח-כט)."



בענין תערובות דבר שעיקרו לכך האם מתבטל בשישים

חומרת הרשב"א שדבר שעיקרו לכך אינו בטל / ה"נודע ביהודה" חולק על חומרא זו / חומרא זו בנוטן טעם דווקא / נפק"מ למעשה מהנ"ל

הרה"ח הרב ניסן טווערסקי שליט"א
כולל מאקאווא

א.

חומרת הרשב"א שדבר שעיקרו לכך אינו בטל

הנה בהלכות תערובות, מצאנו חומרת הרשב"א דאף שכל דבר איסור בטל ברוב או בשישים, מ"מ דבר שדרך עשייתו הוא כך, ועי"ז נתקן המאכל, בכה"ג כל שעיקרו בכך אינו בטל. והובא בבית יוסף¹, לגבי התערבות יין או חומץ במשקין שאסורים, אע"פ שבדרך כלל הוא מתבטל במיעוטו, מכל מקום כיוון שרגילים לתת לתוכו, אינו מתבטל בהיתר, וכן נפסק בשולחן ערוך² "כל המשקים של גויים, שדרכם לערב בהם יין או חומץ אסורים". ולא הובא בשולחן ערוך אם יש שיטה שחולקת על זה.

כמו כן הובא ג"כ בהלכות פסח³ וכן הוא גם בשולחן ערוך הרב⁴ וזה לשונו: "אבל דבר שדרך עשייתו הוא ע"י תערובת חמץ, כגון מוריים שמשמין בו לחם טרי, אע"פ שיש בו ס' כנגד הלחם, מכל מקום כיון שדרך תיקון המוריים הוא ע"י לחם טרי הוא חשוב ואינו בטל במוריים אפי' באלף".

ובמשנ"ב⁵ ז"ל: "ואם עירבו במזיד, כגון שצריך הדבר לעשותו ולתקנו עם חמץ, כגון מוריים שמשמין בו לחם קלוי, אף על פי שיש בו ס' כנגד הלחם אסור, וחייב לבערו, ואם לא ביערו יש אומרים שאסור בהנאה".

וב"שערי הציון"⁶ הביא, דאף שכלל גדול הוא דכל שלא עבר על ב"י וב"י מן התורה מותר אחר פסח באכילה, והכא הרי מן התורה אינו עובר, דדינו של הרשב"א שאינו בטל הוא רק חומרא מדרבנן,

1. סימן קלד סעיף יב-יג.

2. שם סעיף יג.

3. או"ח סימן תמב מגן אברהם ס"ק א', העתיק דברי הרשב"א הנ"ל.

4. תמב ס"ו.

5. תמוז ס"ק יד.

6. ס"ק יא.

מכל מקום מציין לדברי הרב בקונטרס אחרון⁷, דחמץ אף שבטל מהתורה, מכל מקום אם חז"ל חייבו לבערו, אסור אחר הפסח וה"נ בנידון דידן, שאינו בטל כיוון שעיקרו עומד לכך, הרי כאילו החמץ בעין, וצריך לבערו מדינא דרבנן, ועל כן העובר על זה אסור אחר הפסח באכילה.

ב.

ה"נודע ביהודה" חולק על חומרא זו

ומשמע לכאורה מכל הנ"ל, דחומרת הרשב"א הוא דין ברור להלכה, בלא חולק⁸, אומנם בפתחי תשובה⁹ מביא וז"ל: "עיינ בבית יוסף שמביא בשם הרשב"א בתשובה, שכל דבר שעיקרו כך לא בטיל כו' עיי"ש, ובמגן אברהם¹⁰ ועיין תשובות "נודע ביהודה"¹¹ שהביא דעת גדולי הראשונים דלית להו האי סברא, וכתב שיש לסמוך להקל מאחר דאפילו לרשב"א, אין זה אלא רק מדרבנן".

נמצא דדינא דהנ"ל הוא פלוגתא בין הראשונים והאחרונים, ולכאורה פלגו על המגן אברהם, והשולחן ערוך הרב, והמשנה ברורה, שלא הביאו דדינא דהרשב"א תלוי באשלי רברבי (ואולי יש לומר דבחמץ החמירו טפי משאר איסורים).

ג.

חומרא זו בנוהג טעם דווקא

עוד מצינו במגן אברהם¹² הביא מספר צמח צדק¹³, דיין לבן שהוכחה מראיתו, ורוצים לתקנו שמשמים לתוכו חלב בהמה וחלב חיטה, אם פחות מס' אסור, שמא ישתה עם בשר או בפסח, ואם יש ס' מותר, וב"מחצית השקל" הביא מספר "חמד משה"¹⁴ שחלק על זה, דלפי דברי הרשב"א שהביא המגן אברהם¹⁵, דכל דבר דתחילת תיקונו כך אינו בטל, אם כן הוא הדין הכא, כיוון שבא לתקן היין לא בטל, לכאורה דברי המג"א סתרי הדדי, אם מחמירים לדברי הרשב"א או לא.

ומיישב המחצה"ש, ולענ"ד אין מזה סתירה לדברי המג"א, דיסוד חומרת הרשב"א דהוי כדבר

7. ס"ק ט.

8. וכן דעת המהר"ם שיק או"ח סי' ט, וכן הוא בשו"ת לבוש מרדכי תלתאי סימן ח, ועיין בקונט"א אות ה, שכתב על הלכה זו וז"ל: "כן כתב הרשב"א בתשובה בשם הראב"ד, הביאה המג"א כן בקוצר, והובאה באורך בב"י יו"ד סי' קלד בלי שום חולק ע"ש, ופסק כן בשו"ע שם וכו', ומסיים שם לעניין הלכה יש לנו לפסוק כרשב"א, וראב"ד, ורא"ש, ורבינו ירוחם, וטור, שו"ע, ומג"א, ופרי חדש, ובפרט שביו"ד הסכימו הכל לדברי הרשב"א, עכ"ל.

9. יו"ד סימן קלד ס"ק ח.

10. סימן תמב ס"ק א.

11. קמא סי' נו.

12. סי' תמוז ס"ק מה.

13. לרבי מנחם מענדל קרוכמל מניקלשבורג, סימן פ'.

14. ס"ק מ"ב

15. ריש סימן תמב.

המעמיד ולא בטיל, וזה דווקא כשבא לתקן הטעם, משא"כ הכא דלא בא אלא לתקן המראה, לא מקרי מעמיד ובטל, דחזותא לאו מילתא.

נמצא בכל הפלוגתא בין המגן אברהם והנוב"י, הוא רק בדבר שמישימים במאכלים לטעם, אבל מה שמישימים לחזותא שפיר בטל בשישים וגם הרשב"א מודה דבטל בשישים.

ד.

נפק"מ למעשה מהנ"ל

ועובדה דהווי באחד שטעה וקנה אבקת מרק בשרי בהכשר לא טוב, במקום הכשר ראוי לסמוך עליו, והכניס במרק, ושאל בועדת הכשרות מה החילוק בין ב' אבקות המרק, אמרו לו שיש שלוש אחוזים בשר בתוך האבקה, לכאורה לדברי הרשב"א אינו בטל, כיוון דאחד מהמרכיבים של האבקה הוא בשר, על כן כיוון שעיקרו לכך אינו בטל אפילו בשישים, דהבשר שמערבים בו, עשוי לטעם.

וכמו כן יש תרופת "אר-זי" שלוקחים לצורך גדילה, ומכניסים שם אבקה של ענבים שיתכן דהוי יין נסך, לכאורה לרשב"א כיוון ששמים דווקא אבקה זו לצורך הרפואה, והוא אחד מהמרכיבים, יש לעיין אם יתבטל בשישים או לא, ושמענו מהגאון הגדול ר' משה שאול קליין שליט"א, דאם הוי לצורך כגון גדילה, אפשר להקל במקום הצורך, להקל לדברי הנוב"י דלא חיישינן לחומרת הרשב"א, וכל שעיקרו לכך אינו בטל.

ויש לברר בכל תערובת, מה המטרה שמכניסים שם את הדבר האסור, אם לטעם, או לשמר וכדומה, דכבר נתברר לעיל דחומרת הרשב"א הוא דווקא עם ערבו לטעם. ובעניין פסח, יש לעיין במי שקנה מחנות שלכאורה לא מכרו שם את החמץ בערב פסח, ולכאורה כל החמץ נאסר, אם קנה דבר שיש בו בו חמץ בתערובת, ויש ס' כנגד זה. הובא בספר "פסקי תשובות"¹⁶ דהתערובת לא מהני, ואסור לאוכלו אחר הפסח, כי לא נתערב.

אמנם, יש לדון במנהג שהחמירו חלק מהקהל, לאכול אחר פסח דווקא מקמח הנטחן אחר הפסח, ולא לסמוך על חמץ הנמכר לעכו"ם לכתחילה, הרי בכל פת שמערבים בו גלוטן מלאכותי, או לתת שהם משפרי אפיה וכדו', והוא אחד ממרכיבי העיסה, וזה לא עושים מחדש אחר פסח, אלא נמכר לגוי, ומערבים זאת בכל פת ופת.

דלכאורה לדברי הרשב"א, אם מערבים לכתחילה בלחם, אפילו שהלחם שהקמח נטחן לאחר הפסח, מכל מקום כיוון שמערבים לכתחילה חומרי חמץ, שהם אחד ממרכיבי הלחם, לכאורה אינו בטל, ואינו מרוויח כלום במה שאוכל קמח שנטחן אחר הפסח, אלא אם נאמר דעל חומרא הנ"ל לאכול אחר הפסח דווקא מקמח הנטחן אחר הפסח, אפשר לסמוך על שיטת הנוב"י, דאף דבר הניתן במאכל לטעם בטל בשישים, ובמילא אינו נחשב שאוכל מחמץ הנמכר לעכו"ם.



16. סי' תמו אות כז והערה 225.

דין ודברים במה שאמרו עבד איניש דינא לנפשיה

דעות הראשונים בדין עבד איניש דינא לנפשיה / מחלוקת הנו"כ בביאור שיטות המרדכי והריב"ש / מחלוקת הנו"כ בביאור שיטות הרא"ש ומהרי"ק / תפיסה ע"י מיגו בחפץ שאינו מבורר שהוא שלו / בירור דעת מהרי"ק שיכול לתפוס ע"פ טענתו / תפיסה בפיקדון או הלוואה שכבר באו לידו / אי מותר ליטול את שלו בסתר

הרה"ג הרב איתן כהן שליט"א
כולל 'משכן משה'

א.

דעות הראשונים בדין עבד איניש דינא לנפשיה

אמרו בגמרא (ב"ק כז, ב) אפילו למ"ד לא עבד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עבד איניש דינא לנפשיה. והיכא דליכא פסידא איפלגו אמוראי, רב יהודה אמר לא עבד איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר עבד איניש דינא לנפשיה.

וכתב הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' ג) דלא פליגי בראובן שבא לגזול חפץ משמעון ועמד שמעון כנגדו והכחו, או שראה שמעון חפץ שלו ביד ראובן ובא שמעון לקחתו וראובן מיחה בו והכה שמעון לראובן עד שהניח לו את שלו, דעבד איניש דינא לנפשיה ופטור במה שחבל בחבירו, אם לא היה יכול להציל את שלו אם לא שיכנו.

ובדבר דלית ביה פסידא אלא הצלת טורח שלא יצטרך להוציא ממנו בדין פליגי, רב נחמן סבר כיון דדינא קא עבד ויכול לברר שבדין היה יכול להוציא ממנו, יש לו רשות להציל את שלו אפילו בהכאה אם אינו יכול להציל בענין אחר. אבל אם אין יכול לברר שבדין יכול להוציא ממנו, לאו כל כמיניה לומר שלי הוא ולהציל ממנו עשיתי. ודוקא אם בא לגזול ממנו או שראה חפץ שלו בידו הוא דאמר הכי, אבל למשכנו בשביל חוב שחייב לו לית ליה רשות, דתנן (ב"מ ק"ג, ב) המלוה את חבירו לא ימשכנו אלא בבי"ד.

ע"פ זה פסק הש"ע (חו"מ סי' ד סעי' א) יכול אדם לעשות דין לעצמו, אם רואה שלו ביד אחר שגזלו יכול לקחתו מידו, ואם האחר עומד כנגדו יכול להכותו עד שיניחנו (אם לא יכול להציל בענין אחר) אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין, והוא שיוכל לברר ששלו הוא נוטל בדין. מ"מ אין לו רשות למשכנו, ע"כ.

והנה מבואר מדברי הרא"ש והש"ע שאם הוא דבר דלית ביה פסידא אם ימתין, בעינן דוקא שיוכל לברר ששלו הוא נוטל. וכ"כ המרדכי (ב"ק אות ל) בשם מהר"ם הא דקיי"ל עביד איניש דינא לנפשיה, ה"מ בחפץ המבורר שהוא שלו וממאן להחזירו, אבל בשאר מילי לא, דהא תנן (ב"מ ק"ג, א) המלוה את חבירו בעדים אין רשאי למשכנו אלא בבי"ד. וכ"כ רא"ם. וראיה ממעשה דרב הונא (ברכות ה, א) דנטל זמורות שלא גנב לו האריס, עכ"ל.

וכ"כ הנימו"י (ב"ק יב, ב מדפי הרי"ף) הא דעביד דינא לנפשיה היינו דוקא בממונא דשכיח בעיניה. אבל היכא דליתיה לממונא בעיניה אלא אפרועי מלוה מיניה, לית ליה רשותא למעבד דינא לנפשיה דהא תנן המלוה את חבירו לא ימשכנו אלא בבי"ד, ע"כ.

אולם הריב"ש (סי' שצו) כתב הא דאסור למשכן בחובו דוקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלוואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר מותר לתופסו, ע"כ. ומוכח מדבריו שתפיסה מועלת אף שלא בחפץ הנידון אם אין החוב מחמת הלוואה. וכ"כ הב"י (חו"מ סי' עה) בשם בעל התרומות.

ובבית הבחירה למאירי כתב שכל שעבר האונס כגון שכבר גזלו או גנב לו או שכבר הלוהו ואינו רוצה לפורעו אינו בדין זה, לא אמרוה אלא בעוד שהוא אונסו.

והרמ"א הביא את דעת הריב"ש, ולאחר מכן הביא דעת המרדכי.

ב.

מחלוקת הנו"כ בביאור שיטות המרדכי והריב"ש

ויש לעיין בדעת המרדכי, אמאי אינו יכול לתפוס חפץ שאינו שלו, הא אמרינן בגמרא ב"מ (קטו, א) דיכול למשכן לערב או לשוכר בעד שכירותו. וכתב בסמ"ע (סי' ד ס"ק ג) לתרץ דמהר"ם לא איירי אלא ע"י הכאה. אבל שלא ע"י הכאה מותר למשכן. והט"ז תירץ דהמרדכי איירי בלי רשות ב"ד, ובגמרא איירי עם רשות ב"ד. וכע"ז כתב בנתה"מ (שם ס"ק ג) לבאר בדעת מהרי"ק (שורש קסא ענף א) שכאשר תופס ע"מ לרדת עמו אח"כ לדין מותר אף בחפץ שאינו מבורר. וכ"כ בביאור הגר"א בדעת המרדכי.

יוצא א"כ אליבא דהסמ"ע, דלכ"ע מותר לתפוס אף חפץ שאינו מבורר, ולא נחלקו אלא לגבי הכאה שלפי הריב"ש מותר ולפי מהר"ם אסור. אולם לפי הט"ז אף בתפיסה נחלקו, שלדעת ריב"ש מותר לתפוס, ולדעת מהר"ם אסור.

עד כה נפקא לן דלכ"ע כאשר יכול לברר ששלו הוא נוטל יכול לתפוס בהכאה ואפילו בעדים דליכא מיגו. והנה לגבי אינו יכול לברר ששלו הוא נוטל, אם יכול ליטול את שלו שלא בהכאה, נתבאר לעיל שנחלקו בזה האחרונים בדעת מהר"ם.

ג.

מחלוקת הגו"כ בביאור שיטות הרא"ש ומהרי"ק

ובדעת הרא"ש והש"ע כתב הסמ"ע (שם ס"ק ב) שאם אינו יכול לברר ששלו הוא נוטל אפילו לתפוס בלא הכאה אינו יכול. וכ"כ הב"ח. אולם התומים (שם ס"ק ב) חלק, וכתב שהש"ע איירי בתפיסה ע"י הכאה וע"ז אמר שצריך לברר, אבל בתפיסה בלי הכאה א"צ בירור.

וגם בדעת מהרי"ק נחלקו, שכתב תפיסה בעלמא שהוא תפסו למשכון יכול לעשות בכל ענין ויורד עמו אח"כ לדין. וכתב בד"מ (ס"ק ב) שדוקא להכותו או להזיקו אסור בחפץ שאינו מבורר, אבל לתפוס ממנו הדבר שגזל ממנו יכול.

ובנתה"מ (ס"ק ג) כתב דלא התיר מהרי"ק תפיסה בלא הכאה רק כשירד אח"כ לדין כמ"ש הרמ"א, ואם לא ירד עמהם אח"כ לדין אסור אפילו תפיסה בעלמא. וכ"כ בתומים (ס"ק ד).

והסמ"ע (ס"ק ג-ד) הבין שאף חפץ שאינו טוען עליו יכול לתפוס בעדים למשכון¹. אולם בתומים כתב להעיר עליו שבמהרי"ק מבואר דחפץ אחר אינו יכול לתפוס כלל. ומ"ש הרמ"א 'למשכון' הוא לא"ד וכוונתו לתפוס ממנו הדבר שגזל הימנו. וכ"כ בנתה"מ דלעולם אינו יכול לתפוס בעדים כשאינו יכול לברר.

ואנן אתכא דמרן סמכינן וכמו שפירש בו הסמ"ע דתפיסת חפץ שאינו מבורר בעדים אסורה ואף בלי הכאה.

ד.

תפיסה ע"י מיגו בחפץ שאינו מבורר שהוא שלו

והנה אף לדעת הרא"ש והש"ע דלא מהני להו תפיסה בחפץ שאינו מבורר כתב הסמ"ע (ס"ק ב) שזה דוקא כאשר בא להוציא בעדים, אבל אם מוציא בלי עדים יכול לתפוס אף אם אינו מבורר ששלו הוא נוטל שהרי נאמן במיגו. וכ"כ הש"ך (ס"ק ג) בשם תשו' הרא"ש. וכ"כ הב"ח בשם המרדכי.

ומתשו' מהרי"ק משמע שבמקום מיגו יכול לתפוס אף לכתחלה. אולם היש"ש (ב"ק פ"ג סי' ה) כתב שאפילו היכא דאית ליה מיגו לא יוכל לתפוס לכתחלה אפילו בחפץ שלו, אלא דיעבד דוקא, אם לא בחפץ שהוא מבורר לכל שהוא שלו, ע"כ.

אולם הש"ך בתקפו כהן (סי' קטו) חלק עליו וכתב שמ"ש מהר"ם והרא"ש דבעינן שיברר שהחפץ שלו, היינו משום דהיכא דאינו יכול לברר שהוא שלו ותפס בעדים מחויב להחזיר, אבל אם הוא יודע שהוא שלו ויכול לזכות בו כגון לתפוס שלא בעדים או בספיקא דדינא ואומר קים לי או בשאר ספק שבשטר כשיודע שהדין עמו פשיטא דמותר לתפוס אפילו לכתחלה בחפץ הידוע לו שהוא שלו אע"פ שאין ידוע לנו, ע"כ.

1. ונראה לסכם שיטת הסמ"ע, כאשר אינו יכול לברר ששלו הוא נוטל, דעת הרא"ש שאינו יכול אפילו לתפוס בלי הכאה, ודעת מהר"ם ומהרי"ק שיוכל לתפוס בלי הכאה. ודעת הריב"ש שכה"ג יכול לתפוס אף בהכאה.

וכתב התומים שכן דעת מהרי"ק דבמקום מיגו יכול לתפוס לכתחלה, וכ"נ דעת הסמ"ע וט"ז. אולם בתשו' הרא"ש (כלל סד סי' א) מבואר שאפילו במיגו אין יכול לתפוס לכתחלה. וע"ש שנשאר בצ"ע. אולם הסכמת האחרונים שבמיגו יכול לתפוס אף לכתחלה, וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קסז).

ה.

בירור דעת מהרי"ק שיכול לתפוס ע"פ טענתו

עוד נידון הוא כאשר לא בריא לן שחפץ זה שייך לטוען אלא על פיו. בשו"ת מהרי"ק (הנ"ל) כתב להוכיח מההיא דברכות (ה, א) דעביד איניש דינא לנפשיה בממון שהוא בעין אפילו היכא דלא ידוע לנו שחפץ זה הוא שלו, אלא רק הוא יודע. והקשה מפ' הגזול (ק"ז, א) שכתב שם המרדכי (אות קצג) שאף שטוען ברי על חפץ שהוא שלו, כיון דלא איתברר בעדים לא מצי למעבד דינא לנפשיה. וחילק מהרי"ק שע"י גוים או להכות לחבירו לא אמרין עביד איניש דינא לנפשיה אלא לא יהיה דבר ידוע שהוא שלו. וה"נ איירי סוגיא דהמניח. אבל לתפוס בלי הכאה זה מיקרי תפיסה ושרי.

והאחרונים המה ראו כן תמהו, דיוצא מדבריו, שאם ברור לו על חפץ שהוא שלו, אף שאין לו עדים על כך, יכול לתפוס בלא הכאה. ומבואר דס"ל שאף אם תופס בעדים באופן דלית ליה מיגו מהני לדידיה². והקשו עליו, דפשיטא שאסור לתפוס בעדים אף שברור לו שהוא שלו. דבעינן עכ"פ שיגיע לידו בהיתר ע"י פקדון או הלואה, או תפס שלא בעדים דאיכא מיגו, אבל בלא"ה אין תפיסתו תפיסה. ע"י מהרש"ל, ב"ח, ט"ז, תקפו כהן, תומים.

ובתקפו כהן (סי' קיד) כתב ליישב דמהרי"ק לא פליג בהא, דפשיטא דכ"ע מודו דהיכא דלית ליה קים לי אסור לתפוס, ואיהו לא איירי אלא בנידון שאלתו. וכ"כ הב"ח דפשיטא דכה"ג אסור לתפוס, ואף מהרי"ק לא אמר כך אלא על מעשה שנשאל עליו. וכ"כ בנתה"מ (ס"ק ג).

והט"ז כתב שכוונת מהרי"ק שאם יש לו טענה על חפץ שהוא שלו אזי אף שתופס בעדים שאין לו מיגו אינו עושה איסור בתפיסה זו אבל ודאי מוציאין מידו, ע"כ. ולכן למסקנה, אין לתפוס בעדים ע"י טענתו לבד.

ו.

תפיסה בפקדון או הלואה שכבר באו לידו

הבאנו לעיל את דברי הריב"ש דזה שאסור למשכן בחובו דוקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר מותר לתופסו. וכ"כ הב"י (סי' עה) בשם בעל התרומות. הרי שהתירו לתפוס בחפץ שכבר נמצא בידו.

וכ"כ היש"ש (ב"ק פ"ג סו"ס ה) ע"פ שיטתו, שמ"מ היכא שיש בידו משכון או פקדון יכול לעכבו אפילו לכתחילה כדי להציל ממון שלו בכל טצדקי דבעי, מאחר שברור לו שהוא חייב לו ולא יכול

2. וכתב התומים דצ"ל לדעת מהרי"ק שאילו תופס בלי עדים וא"כ יש לו מיגו, יכול לתפוס אף חפצים אחרים, שהרי תופסן ע"מ שיהא לו מיגו ויהא נאמן.

לברר עליו בעדים, וזה לא נקרא עביר דינא לנפשיה שהרי לא תפס אלא שמעכב את שלו בשב ואל תעשה.

ובקצוה"ח (סי' ד ס"ק א) הביאו וכתב, אבל מדברי הזוהר מבואר דהוא איסור גמור, ע"ש (פ' במדבר) ובר נש בעי לאקדמא ולמפקד בידיה פקדונא דנפשיה כפקדונא דבר נש דיהיב פקדונא לאחרא, דאע"ג דאיהו אתחייב לגביה יתיר מההוא פקדונא, לא כדאי לאתאחדא ביה הואיל ופקדונא אתמסר לגביה, ואי יסרב ביה ודאי נבדוק אבתריה דלאו מזרעא קדישא הוא ולא מבני מהימנותא, ע"ש. ויש לזה פנים ע"פ הנגלה והוא שיטת הריטב"א (כתובות פה, א) דהיכא שבא ליד הנפקד בתורת פקדון צריך למעבד השבחה מעליא, ולכן בעל נפש ירחיק מזה, עכ"ל קצוה"ח.

וכבר קדמו הרדב"ז (ח"ג סי' תפה) שכתב, אע"ג דקיי"ל דמי שיודע שחייב לו חברו מנה ואין יכול להוציאו מידו מפני שהוא אלם או מפני שירא שמא ישבע לשקר, ובא ממון חברו לידו, שיכול לעכב אותו, ה"מ מלוה אבל פקדון אין ראוי לעכבו ואם עכבו אינו נקרא איש אמונים. וזה לא ראיתי אותו בתלמוד מפורש וראיתי אותו בס' הזוהר... מכאן אתה למד שהפקדון אין לעכב בשום סיבה ואם עכבו לא נקרא איש אמונים ואינו הולך בדרכיו ית', עכת"ד.

אולם במדרכי (ב"מ אות תח) איתא, בספרי פ' האזינו אל אמונה ואין עול, מדת הקב"ה שגובה שלו באחרונה שלא כמדת ב"ו, ב"ו מפקיד אצל חברו מאתים ויש בידו משלו מנה, כשבא חברו ליטול המאתים אומר לו הוצא תחלה מנה שיש לי בידך והילך השאר, אבל הקב"ה אינו כן אלא גובה את שלו באחרונה, ומשמע מכאן שיכול להעביט פקדון. וכן בירוש' בפ"ק דכתובות. ובגמ' שבת (קמח, ב) רבה בר עולא מערים אערומי, ופי' רש"י לאחר יו"ט לוקח ממנו שום חפץ ומעכבו עבור הלואת יו"ט, משמע שיכול להעביט דבר השאול, והכי אמר רב עמרם גאון, עכ"ל.

וכ"כ בהג' חכמת שלמה דאפשר שכל איסור הזוהר הוא רק כשנתכוין מתחלה לקבל החפץ מחבירו בתורת פקדון והתחייב בהשבה, אבל היכא דמתחלה נתכוין לתפוס ממון חברו להערמה בעלמא שיוכל לעשות דינא לנפשיה אין איסור.

ואולם בברכ"י (אות ה) הביא משם הרמ"ע מפאנו שכל זה כאשר קדם החוב לפקדון, אבל קדם פקדון ואח"כ הלווה מותר לעכבו.

ז.

אי מותר ליטול את שלו בסתר

וצריך לעיין דכאשר נוטל את שלו האם מותר לעשות כן אף בסתר, דאיתא בגמרא (ב"ק כז, ב) בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חבירך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל, בן בג בג יחידאה היא ופליגי רבנן עליה, ע"כ.

ובשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' שעא) משמע דכיון דמסיק דבן בג בג יחידאה היא לא קיי"ל כוותיה. וכן הגאון מנחת חינוך (מצוה רכד) כתב הרמב"ם והחינוך לא הביאו ההיא דבן בג בג, ואפשר דעתם כיון דמבואר שם דרבנן פליגי אף דאינו מבואר דפליגי ע"ז מ"מ כיון דבלשון יחיד

מיתניה נראה דרבים פליגי ועל כן אינו פוסק כוותיה, עכ"ל, ע"ש.

אולם בשו"ת רב פעלים תמה, דבגמרא מוקי לה כיחידאה רק לרב יהודה דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, ולא קיי"ל כוותיה בהא. ואדרבה בן בג בג אתי כרב נחמן דקיי"ל כוותיה, ורק ס"ל שלא יבוא ליקח בסתר אלא יעשה לעצמו דין בגלוי, ע"כ.

וכן בשער המשפט (סי' שמח סק"א) כתב, בסמ"ק (סי' רסא) כתב בשם ה"ר יונה אסור לגנוב את שלו מאחרי הגנב שלא יראה כגנב, עכ"ל. והוא ש"ס ערוך בן בג בג אומר וכו'... וקיי"ל כוותיה לדידן דסבירא לן עביד איניש דינא לנפשיה. ותמיהני מה שהשמיטו הרמב"ם והטור והמחבר דין זה, עכ"ל.

וכן נמצא בספר הראב"ן (ב"ק שם) שכתב דרבנן פליגי עליה דבן בג בג. וכן כתב ראב"ה (ברכות סי' ט) אההיא דבתר גנבא גנוב טעמא טעים, וז"ל, אבל יטול בפרהסיא דקיי"ל עביד איניש דינא לנפשיה, ותניא בן בג בג אומר וכו', עכ"ל. וכ"כ ביראים (מצוה קכד). וכן הוא בשאלתות (נח שאילתא ד). וכ"כ בה"ג (ב"ק). ובביאורי הגרי"פ פערלא הוסיף (ל"ת צא) שכן ס"ל להרי"ף כבן בג בג. וכן משמע להדיא מהמאירי שכתב, מעתה מי שראה את שלו בביתו של חברו... ומ"מ אל יכנס שם דרך העלמה שמא יראה עליו כגנב, ע"כ. וכן הסכים הגאון אמרי בינה (חו"מ סי' ט), ודחה שם את דברי הגאון פנים יפות (ויקרא יט, יא) שכתב דלא קיי"ל כבן בג בג.

והגאון תורת חיים (ב"ק שם) כתב דההיא דבן בג בג איירי בדליכא פסידא, אבל היכא דאיכא פסידא אם ימתין אין נראה עליו כגנב דצריך ליכנס שלא ברשות כדי להציל את שלו. . . ובן בג בג לאו איסורא קאמר אלא עצה טובה קמ"ל, ע"כ. וע"ע באג"מ (חו"מ ח"א סי' ג).

אחר כל זאת נ"ל לומר שבודאי לכתחלה יש לחוש להא דבן בג בג, דכיון שכן מצאנו מפורש במרבית הגאונים והראשונים, וכן כתבו כמה מן האחרונים, פשיטא דבשיפולי גלימיהו אזלינן, ואתכא ידיהו סמכינן. ואין לסמוך על הסתימות של הרמב"ם והש"ע, די"ל דסברי שהוא דין תורה ולא דרבנן ולכן לא כתבוהו, ועי' להגאון הרי"פ פערלא.

וע"פ כל מה שנתבאר בדין עביד איניש דינא לנפשיה, נראה לכאורה דאם אדם הכניס את כספו למכונה של דברי מאכל וכיו"ב, וכספו נבלע ללא שקיבל את אשר שילם, פשיטא דכה"ג לכ"ע אין לחוש, שכיון שהממון הגיע אליו, ולא היה צריך ליכנס לבית חברו, די"ל דלא קאמר בן בג בג אלא כאשר נכנס לבית חברו, אבל כאשר הכסף הגיע אליו בממילא לית לן בה.



זמן אכילת לחם הפנים - בשבת שחל בו ערב פסח

הקדמה / סתימת המשנה - דוקא יוה"כ שחל בשבת מתחלק לחה"פ בערב / מצה שאינה שמורה אי אסורה באכילה בער"פ / בדברי רש"י מבואר להדיא שהיו נחלקים בו ביום, אך לא מתי נאכלו / אבני נזר - נאכלו בו ביום ומשום 'חביבה מצוה בשעתה' ודחי לאיסור דמצה בער"פ / עטרת משה - לא שייך באכילת לחה"פ כלל דחביבה מצוה בשעתה / אכילת לחה"פ סגי בפחות מכשיעור ולכן ליכא איסורא דמצה בער"פ / מרחשת - עפ"י דברי הצ"ח בלחמי תודה דכדי לא למעט זמן אכילתן לא העמידו חכמים דבריהם / אכילת מצוה אינו פגם וזלזול במצת המצוה דבערב / תדיר וחיובא דיומא מה קודם / לא שייך כאן כלל דתדיר וחיובא דיומא / אי נימא דנאכלין רק לערב מדוע נחלקים בו ביום ואין אסורים בטלטול משום מוקצה

הרה"ח הרב יואל יחיאל מיכל לעמבערגער שליט"א
כולל 'חלקת יעקב' - ברייש, בני ברק

הקדמה

כמה מגדולי האחרונים נו"נ בנידון זה, בשבת שחל בו ערב פסח מתי אכלו הכהנים את לחם הפנים, דהרי לחם הפנים היה מצות, וערב פסח אסור באכילת מצה כדנפסק בשו"ע¹ ומקורו בירושלמי פסחים² (פ"י ה"א) כל האוכל מצה בערב פסח כאילו וכו'.

א.

סתימת המשנה - דוקא יוה"כ שחל בשבת מתחלק לחה"פ בערב

ובמשנה פי"א דמנחות³ שנינו 'חל יום הכפורים להיות בשבת, החלות מתחלקות לערב', ויש לדון האם בער"פ שחל בשבת גם כן היה הדין כך. ובכמה אחרונים ובראשם הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים⁴ שאכן לא אכלו הכהנים את לחה"פ בשבת שחל בו ערב פסח עד הערב. אמנם רוב האחרונים חולקים ע"ז ובעיקר משום שמסתימת המשנה משמע שרק ביוה"כ שחל בשבת היו מתחלקות לערב. אמנם טעמא בעי מדוע אכן נאכלות בו ביום ואין ממתינים עד הערב משום איסורא דאכילת מצה בערב פסח.

1. סי' תעא (סעי' ב ברמ"א)

2. פ"י ה"א.

3. צט, א.

4. ח"ג סי' מב בתשובות לזקני הגר"א היילפרין זצ"ל.

ב.

מצה שאינה שמורה אי אסורה באכילה בער"פ

ובאבני נזר⁵ תולה זאת בנידון האם מצה שאינה משומרת לשם מצה אסור באכילה ערב פסח, דהרי לחם הפנים לא הי' משומר לשם מצה. ובתוס' כתבו דמצה עשירה אינו אסור באכילה ער"פ, משום שאין יוצאים בה ידי"ח מצה, וא"כ לכאור' מצה שאינה משומרת לשם מצה יהא מותר באכילה ער"פ, ועוד דהרי לחם הפנים אין עשירה לצאת בה ידי"ח מצה דהא אינו נאכל בכל מושבות דהרי אינו מותר רק בירושלים ומצה צריכה שתהא נאכלת בכל מושבות כמו שדרשו בגמ' פסחים' ממש"כ "בכל מושבותיכם תאכלו מצות".

אלא דבמהרש"א⁶ מצדד לומר דמ"מ מצה שאינה משומרת [כבצקות הגויים] אע"ג שאין יוצאים בה ידי"ח מ"מ אסור לאוכלה כיון דיש לה טעם מצה. ולחם הפנים הרי היה בה טעם מצה דאינו טעון שמן, וא"כ למהרש"א יהיה אסור באכילה. ואע"ג שלכאורה דין לחה"פ כמצה עשירה מטעם אחר, כיון שגודלה טפח ובשו"ע⁷ מבואר שמצה שיוצאים בה ידי"ח אסורה לאפותה עבה טפח, מ"מ כותב האבני נזר דכיון שאין טעמו שונה ממצה רגילה אזי למהרש"א יהיה ג"כ אסור באכילה, ואינו דומה למצה עשירה שנילוש במי פירות שטעמו שונה ממצה שיוצאים בו ידי"ח. [ועוד, שהרי לדעת הרבה מהפוסקים בדיעבד יוצא בה ידי"ח גם כשעוביה טפח].

ג.

בדברי רש"י מבואר להדיא שהיו נחלקים בו ביום, אך לא מתי נאכלו

ובמשך חכמה¹⁰ מוכיח מדברי רש"י המפורשים דשפיר היו הלחה"פ נחלקים כבר ביום השבת דאמרינן שם בגמ' "ר"י ס"ל מוספין קודם לבזיכין, עביד להו למוספין בשש ובזיכין בשבע ועביד להו לתמיד בשבע ומחצה, ור"ע סבר בזיכין קודם למוספין ועביד ליה בזיכין בחמש ומוספין בשש ועביד ליה לתמיד בשש ומחצה", וברש"י¹¹ כתב: "דחולקין הלחם מיד וצריך שעה להתעסק בכך", וכן כתב עוד בסמוך שם: "דשמא אין חילוק לחם הפנים כלה בסוף שבע". [אלא שעדיין לא נפתר ספיקתנו האם היו גם נאכלין ביום, או שנחלקו ביום אך אכילתן היתה בלילה (וכ"כ בדובב מישרים הנ"ל ומחלק בין יוה"כ לער"פ דכיון דאינו איסור כרת והוא רק איסור דרבנן לכן לא גזר חז"ל שמא יבוא לאכלו וכמו שגזרו ביוה"כ. וראה להלן אות י"א דלכאורה אי היה הלחה"פ אסור באכילה א"כ הא הי' מוקצה והאיך מותר לחלקם)].

5. או"ח סי' ש"פ.

6. פסחים צט, ב ד"ה "לא יאכל".

7. לו, ב.

8. פסחים צט, ב.

9. סי' ת"ס ס"ה.

10. פר' אמור.

11. ד"ה בזיכין.

ד.

אבני נזר - נאכלו בו ביום ומשום 'חביבה מצוה בשעתה' ודחי לאיסור דמצוה בער"פ

וכותב האבני נזר דאכן נאכלו בו ביום. והטעם דכיון דחביבה מצוה בשעתה לכן מצוה לאכלם מבעוד יום ואע"פ שבדיעבד מותר לאכלם גם במוצאי שבת, ואשר על כן דוחה זה את האיסור דאכילת מצוה בערב פסח. ומדמה זאת האבני נזר למה שהקטרת איברים ופדרים דוחה שבת אפילו שמותר גם משתחשך, וכמו שאמרו בגמ'¹² "תניא אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתינים להם עד שתחשך".

וברש"י: "ואעפ"כ אין ממתינים להם עד שתחשך אלא מחללין שבת עליהן אלמא חביב למהר מצוה בשעתה".

ועוד מוסיף האבני נזר להתיר ע"פ מש"כ בתרומת הדשן¹³ שאיסור אכילת מצוה בער"פ הוא משום ביטול ופגם המצוה שבערב, וא"כ כמו שמותר ליטמאות למת קודם הפסח ואע"פ שזה יעכבו מלהקריב קרבן פסח, כמו"כ כאן מותר לאכול הלחה"פ אע"פ שיפגום ויבטל המצוה שיבוא בלילה.

ה.

עטרת משה - לא שייך באכילת לחה"פ כלל דחביבה מצוה בשעתה

ובעטרת משה לכך"ז הגה"ק ממאקאווא זצ"ל¹⁴ חולק על האבני נזר וסובר דלא שייך כאן כלל דחביבה מצוה בשעתה, ומחלק בין נידון דידן להקטר חלבים ואיברים, דהקטר חלבים הרי הם בגדר 'הקרבת קרבן' והינם חלק מההקרבה, וכיון שלילה אינו זמן של הקרבת קרבנות לכן מיקרי יום השבת 'מצוה בשעתה', [ועוד שהרי קרבנות אלו זמנם ביום השבת], משא"כ חלוקת לחם הפנים ואכילתן אינו בגדר 'הקרבת קרבן' שנאמר שהשבת מיקרי 'שעתה'. דמשום עצם זריזות המצוה זה אינו מחשיב עדיין את יום השבת ל'שעת' המצוה.

[ועוד אפשר להוסיף בדב"ק, דודאי כיון שהקרבת הקרבן בכללותה דהיינו השחיטה והזריקה וכו' שייכים ונעשים ביום השבת, א"כ גם הקטרת החלבים ואברים אע"פ שמותר גם במוצאי שבת מ"מ כיון שהוא חלק מההקרבה וההקרבה בכללותה נעשית ביום השבת אז שפיר מיקרי 'מצוה בשעתה', משא"כ לגבי לחם הפנים, אע"פ שמסלקים אותם מהשלחן ביום השבת מ"מ אין מעשה הסילוק נחשב כהקרבה שע"ז יחשב שיום השבת הוא זמנה ונאמר שגם לגבי אכילתן נחשב יום השבת כ'שעת המצוה' וחביבה מצוה בשעתה. (אמנם גם בלחה"פ יש הקטרת הבזיכין וכדכתיב "והיתה ללחם לאזכרה"¹⁵ ונקטרין בשבת, ויש לחלק)].

ועל המשך דברי האבני נזר מקשה מאוד שאין הנידון דומה להא דמותר ליטמאות למת קודם

12. פסחים סח, ב.

13. סי קכ"ו.

14. בכת"י משנת תשל"ד שטרם נדפס.

15. ראה רש"י פסחים נח, א.

הפסח, דשם הרי ליכא שום איסור חז"ל ליטמאות למת קודם הפסח, משא"כ כאן שחז"ל גזרו ואסרו לאכול מצה בערב פסח, וא"כ הרי האיסור כבר חל כעת.

ו.

אכילת לחה"פ סגי בפחות מכשיעור ולכן ליכא איסורא דמצה בער"פ

ומחדש העטרת משה, דכיון שמבואר בתוס' ישנים מס' יומא על מה שאמרו שם מגיעו כפול¹⁶ שבאכילת לחם הפנים לא היו צריכים לאכול כזית שלם, א"כ אפשר לומר דכל שאינו אוכל שיעור שראוי לאכילת מצה לא שייך בזה איסור דאוכל מצה בערב פסח¹⁷.

אלא, דבתשובות חתם סופר¹⁸ כותב, דמ"מ כהן אחד היה צריך לאכול כזית שלם, ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא. וכותב העטרת משה לחדש דאפשר לומר "דמוכחא טפי שע"י שכולם יגיעם רק כפול ורק אחד יאכל כזית שלם שאין מזה פגם להמצה מצוה בערב כמ"ש הטעם בתרה"ד תשו' קכ"ו", עכ"ל. ונראה כוונת דבריו, דכיון שמדקדקים שרק לכהן אחד יגיע כזית ולכולם רק פחות מכזית, אז זהו גופא שפיר הכירא למצת המצוה.

ז.

מרחשת - עפ"י דברי הצ"ח בלחמי תודה דכדי לא למעט זמן אכילתו לא העמידו חכמים דבריהם

ובתשו' מרחשת מתרץ מדוע היה מותר לאוכלם בשבת ערב פסח, ע"פ דברי הצ"ח בפסחים¹⁹ על הא דאיתא שם אין מביאין תודה בערב פסח משום חמץ שבה שממעט זמן אכילתו ומביא קדשים בבית הפסול, והקשה הצ"ח אמאי לא קאמר ג"כ משום מצה שבה שאסור לאכול מצה בערב פסח ונמצא מתמעט באכילתו, ומתרץ הצ"ח שם דמשום האי טעמא גופא דממעט באכילתו לא גזרו איסור לאכול מצת תודה ערב הפסח. וא"כ לפי דבריו מיושב בפשיטות גם כאן, דמשום הכי מותר לאכול לחם הפנים בשבת ערב הפסח דלא גזרו איסור אכילת מצה בקדשים כדי שלא נמעט באכילתו, וא"ש בפשיטות. [אמנם לכאן יש לחלק ולומר שטעמא ד'ממעט באכילתו' שייך רק בקרבנות יחיד שאוכליהן מועטין ולא בקרבנות ציבור שליכא חששא בהו. אך דבאמת כד נעיין בצל"ח שם מוכח שלא משום ממעט באכילתו אלא כמוש"כ שם "וצ"ל הטעם משום דאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא רק מדבריהם לא העמידו דבריהם במקום מצות עשה של אכילת קדשים" עכ"ל, ואינו מפורש בדבריו שהוא משום ממעט באכילתו]. אמנם בצל"ח ביצה תירץ באופן אחר, דלא שייך ממעט באכילתו בתחילת זמנו, ולפי"ז שוב קשה כאן.

16. לט, א.

17. ועיין בפרמ"ג סי' תע"א משבצות זהב סק"א.

18. אורח חיים סי' מ"ט.

19. יג, א.

ח.

אכילת מצוה אינו פגם וזלזול כמזאת המצוה דבערב

במכתב ששלח כק"ז בעל עטרת משה זצוק"ל²⁰ לבנו הגה"צ רבי יוסף אשר אנשיל זצ"ל²¹ מזכיר בתו"ד נידון דידן, ומשמעות דבריו שם לומר עפ"י דברי האבני נזר הנ"ל, שאפ"ל שכיון שהוא אכילת מצוה ואוכלם רק משום דחביבה מצוה בשעתה, לכן אין כאן איסורא דאוכל מצוה בער"פ דהרי אין אוכלם לשם תאוות ליבו [וכמשמעות לשון הירושלמי והראשונים בטעמא דאיסורא דמצוה בער"פ] ואין כאן משום פגם וזלזול במצות אכילת המצוה דבערב²².

ט.

תדיר וחיובא דיומא מה קודם

אמנם בעיקר נידון האבני נזר והעטרת משה בנוגע לאיסור האכילת לחה"פ, שדי ביה המרחשת נרגא, וזאת עפ"י מה דאיתא בגמ' בענין תדיר וחיובא דיומא מה קודם, דלמ"ד תדיר קודם בוודאי אפשר לאכול את לחם הפנים ביום השבת, דאפילו אי ימתין למוצ"ש ג"כ יאכל את הלחה"פ לפני מצת המצוה, דתדיר קודם, וא"כ שפיר יכול לאכול ביום השבת את לחה"פ כיון שהוא קודם למצוה. ומוסיף שאפילו למ"ד חיובא דיומא קודם, מ"מ ביום השבת שטרם בא החיוב של המצוה אזי אינו נקרא שיש חיובא דיומא וא"כ לחה"פ קודם ושפיר אפשר לאוכלם.

י.

לא שייך כאן כלל דתדיר וחיובא דיומא

אמנם לכאורה אפשר להפריך את דבריו אלו, ובהקדם לחקור בשורש וטעם איסור אכילת מצוה בערב פסח, שברמב"ם²³ כתב "אסרו חכמים לאכול מצוה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב". במאירי כותב "משום תיאבון נאמרה, וכל שמילא כרסו ממנה פרח תאבונו". ובירושלמי אמרו דהוי כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, ומכמה ראשונים משמע שזה גופא טעם הדבר. [ולכאורה להרמב"ם והמאירי מבארים שזה גופא טעם איסור, ומש"כ כאילו בא וכו' אינו טעם האיסור, אמנם ממה שנו"נ כמה מן האחרונים מאימתי מתחיל האיסור והיינו מאימתי נחשבת המצוה 'ארוסה', משמע קצת שטעם זה אינו כטעמי הרמב"ם והמאירי אלא טעם לכשעצמו].

20. משנת תשל"ד.

21. אבד"ק מאקאווא אלעד.

22. ז"ל: דברנו בליל שב"ק השתא, דערב פסח חל בשב"ק מתי אכלו הלחם הפנים, דכל האוכל מצוה וכו', והרמב"ם מחזיקו לאיסור חמור עיי' לשונו בהל' חמץ ומצה פ"ו. ובפי"א ממנחות ביום הכיפורים ה' נחלק לערב, וכאן עם כל זה הרי חביבה מצוה בשעתה כמו הקטר חלבים ואברים דוחה השבת אף שאפשר במוצ"ש, כך בזה אם מוכח דעושה מסיבה זו ואין מאחריה עד הלילה לא שייך איסור הירושלמי של אוכל מצוה בער"פ. גם אמרו שבימי כהנים הצדיקים אמרו הגיענו כפול ואוכל ושב, ובוזא שאין בו שיעור של כזית לצאת יד"ח מצוה שלא יהי' שייך איסורא דירושלמי הנ"ל, עיי' יומא ל"ט, ובתוס' ישנים שם, עכ"ל.

23. הל' חמץ ומצה פ"ו הי"ב.

עכ"פ לפי כל הטעמים נראה לכאורה דלא שייך כלל האי ענינא לסוגיא דתדיר וחיובא דיומא, ששם הנידון הוא בין ב' חיובים שבאים כאחד ואין כאן שום מונע או איסור אלא דיש לדון מה קודם למה, אבל כאן יש איסור שמונע מלאכול את לחה"פ, והשאלה הוא האם איסור זה נדחה או לא, ולא מיבעיא לטעמא דארוסה דלא שייך כלל בלחה"פ אלא אפילו לטעמא דהרמב"ם שיהיה היכר לאכילת המצה בערב, בלחה"פ לא שייך ולא גזרו משום היכרא [דלא בעי כאן היכר דהרי כל שבת אוכלים לחה"פ משא"כ מצה שהוא אחת בשנה ובעי היכרא שביום קודם אינו אוכלו וכדוגמת מה שמפסיקין בערב ראש השנה בין תקיעות דרשות לתקיעות דמצוה], ואפילו לטעמא דלתיאבון ג"כ הרי בנוגע ללחה"פ לא גזרו משום תיאבון, ובע"כ שזה איסור מיוחד דייקא למצות מצה, [ואיה"נ שאפשר שגם אם יאכל את לחה"פ בלילה יאכל קודם את המצה ואח"כ את לחה"פ ודלא כמ"ש במרחשת²⁴], וא"כ אף אי נימא דתדיר קודם מ"מ בכה"ג שרובין כאן איסור אז יש לומר שהמצה תקדם.

יא.

אי נימא דנאכלין רק לערב מדוע נחלקים בו ביום ואין אסורים בטלטול משום מוקצה

ואי נימא כהאחרונים הנ"ל שאכן באכילה לא הותר בו ביום ורק נחלקו אז לכהנים ואכלום אח"כ בערב, מקשה במרחשת האיך הותר לחלקם והא כיון דאסורים באכילה א"כ אסורים בטלטול משום מוקצה. ובמרחשת שם מאריך לישא וליתן בענין באופן נפלא, דלכאורה אפשר לתרץ דכיון שהותר לטלטל את לחם הפנים בשעת סילוקו מן השלחן - שזה הי' על כרחך צריך לעשות בשבת - ממילא הותר כל זמן שהם בידו לטלטלו לכל מקום שירצה, וכמו שנפסק בהל' מוקצה²⁵. אך אי אפשר לומר כן, דהא שנינו במנחות²⁶ שהיו נותנין הלחם הפנים על שלחן של זהב ביציאתו כדאיתא התם יצאו ונתנוהו על שלחן של זהב שהיה באולם הקטירו הבזיכין והחלות מתחלקות לכהנים, אלמא דמקודם הניחו אותו על שלחן קודם הקטרת בזיכין, אם כן איך היה מותר שוב לטלטלו, וכדאיתא בירושלמי סוכה²⁷ "אדם הולך לביהכנ"ס ולולבו בידו וכו' נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו לשאת את כפיו ולקרות בתורה ונתנו לחברו, הניחו בארץ אסור לטלטלו", ע"כ, אלמא אף דכ"ז שהוא בידו מותר לטלטלו לכל מקום שירצה ואף למסור לחברו מ"מ כל שהניחו מידו שוב אסור לטלטלו, וא"כ הכ"נ כיון שהניחו על השלחן שוב אסור לטלטלו ולחלקו בין הכהנים.



24. וראה תשו' מנחת יצחק ח"ח סי' מ"ו.

25. סי' ש"ח ס"ג.

26. צט ב.

27. פ"ג הי"א.

דין הוצאת דיבה ושם רע בזמן הזה

דברי הרמב"ן והרמב"ם בחומרת עוון לשון הרע / חיוב משום בושת בהוצאת שם רע / דברי הפוסקים אי שייך נידוי וקנס בבושת דברים / הוצאת שם רע בשידוכין / לגבות ממון בזמן הזה / שצריך כוונה לבייש / כשטוען שכל מה שאמר הוא אמת / כמה דברים בביוש חבירו שיש בהם משום מיגדר מילתא / חומרת הוצאת שם רע / לצאת ידי שמים וכן לנדות עד שיפייס / העולה מהאמור

הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א
רב קהילת חניכי הישיבות הספרדים
ומח"ס באר מלך על הרמב"ם

א.

דברי הרמב"ן והרמב"ם בחומרת עוון לשון הרע

כתב הרמב"ן: "ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אותה" וגו'. "ודע כי 'המוציא דבה' הוא כסיל אשר יאמר שקר, אבל המגיד אמת יקרא 'מביא דבה' כמו שנאמר 'ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם'. כלו' 'מביא דיבה' הוא על אמת, ו'מוציא דבה' הוא על שקר.

ומצינו שנענשו אנשי מוציאי דיבת הארץ רעה במגיפה לפני ה', והיינו משום שדיברו בשקר, ופעמים שאף אמת שמתפרשת בשקר יתכן ודינה כשקר. ועוד מפורש בכתובים¹ "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה ושם לה עלילות דברים והוצא עליה שם רע" וגו'. "וענשו אותו מאה כסף ונתנו לאבי הנערה כי הוציא שם רע על בתולת ישראל" וגו'. הרי שהוצאת שם רע בנערה בתולה אסורה ועונשה מאה כסף ו"לו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו". ואמרו בערכין (דף טו) במתני' במוציא שם רע להקל ולהחמיר כיצד אחד שהוציא שם רע על גדולה שבכהונה ועל קטנה שבישראל נותן מאה סלע, נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע וכו'. ובגמ' פריך ואולי נענש כי רצה לגרום לה מיתה, ומשני אמר רבא אמר קרא "כי הוציא שם רע" על שם רע שהוציא. ועוד עי"ש בהמשך בגודל עוון לשון הרע.

ומבואר ברמב"ם² אמרו חכמים שלש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא,

1. במדבר יג, לב.

2. דברים כב, יג-יד.

3. הל' דעות פ"ז הל' ג.

ע"ז וג"ע וש"ד, ולשון הרע כנגד כולם. ועוד אמרו חכמים כל המספר בלשון הרע כאלו כפר בעיקר וכו', ועוד אמרו חכמים שלשה לשון הרע הורגת, האומרו והמקבלו וזה שאומרין עליו, והמקבלו יתר מן האומרו, ע"כ. ועוד עי' ברמב"ם בהל' נערה בתולה⁴ בדיני הוצאת שם רע על בתולת ישראל.

ב.

חייב משום כושת בהוצאת שם רע

והנה אמרו בב"ק בתחילת פרק החובל במשנה⁵ 'החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים וכו' ובבשת הכל לפי המבייש המתבייש'. ועי' בגמ' שם דא"א לדון דיני קנסות ולא עבדינן שליחותיהו דבי"ד דישראל ורק בממונא.

ולכא' בושת הוא ממונא והיה מקום לגבות גם כשאינן בי"ד סמוכין, וכמו שכתב רש"י שם⁶, 'בושת לאו קנס הוא שהרי אין קצוב אלא לפי המבייש והמתבייש'. ובאמת שם בגמ' רב פפא אגבי ארבע מאה זוזי לבושת, ומסקנת הגמ' דליתיה לרב פפא אלא כמו שאמר רב נחמן דבעינן תרתי גם שיהיה דבר שכיח וגם שיהיה בזה חסרון כיס, וכיון דבושת אמנם הוא דבר השכיח אבל לית בה חסרון כיס, ולכן לא עבדינן בהא שליחותיהו.

אמנם בדף צ"א. הגמ' דנה בהא דאיתא במתני' 'תלש בשערו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, נותן ארבע מאות זוז, זה הכלל הכל לפי כבודו'. ובגמ' אמר רב פפא לא שנו אלא בו [היינו ברקק] אבל בבגדו לא. ופריק וניהוי כי בייש בדברים, אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי בר אבין זאת אומרת ביישו בדברים פטור מכלום.

נמצאנו למדים דמדינא דגמ' א"א לחייב על בושת במסגרת בית הדין. ופעמים שאף זה שבא להתלונן נענש ע"י בי"ד משום שאם דבריו אינם נשמעים לדינא ממילא סתם הוציא לעז ושם רע על אדם אחר, ויש להענישו. והכי איתא בפסחים⁷ שלשה הקב"ה שונאן המדבר א' בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי, כי הא ד'טוביה' חטא, ובא 'זיגוד' לחודיה ואסחיד ביה קמיה דרב פפא, נגדיה ל'זיגוד', א"ל טוביה חטא וזיגוד מנגיד, אמר ליה כן שכתוב "לא יקום עד אחד באיש" ואת לחודך אסחידת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה. והוסיף רשב"ם שהרי אסור לך להעיד יחידי ולכן הרי אתה עובר על לאו ד"לא תלך רכיל".

אולם דעת הסמ"ג⁸ וכן ספר יראים⁹ ושו"ת מהרי"ק¹⁰ ושו"ת בנימין זאב¹¹ שעובר על לאו של 'לא יקום' עד אחד באיש. ולכא' לפ"ז אולי אין מכאן ראיה לחייב משום הוצאת שם רע אא"כ נעשתה

4. פ"ב הל' א. פ"ג הל' ו.

5. פד, ב ד"ה ופגם.

6. קיג, ב.

7. ל"ת מצוה ריג.

8. סי' רד.

9. סי' לג.

10. סי' שג.

במסגרת עדות של עד אחד בבית הדין. ואולם אינו מוכרח דאפשר שכך הזדמן שבא והעיד בבית הדין, אבל גם אם לא היה מעיד כיון שדבריו לא נשמעין ממילא הוא בגדר מוציא שם רע ויש להלקותו.

ומבואר נמי בכתובות¹¹ ההוא דאתא לקמיה דרב נחמן אמר ליה פתח פתוח מצאתי, אמר ליה רב נחמן אסבוהו כופרי, מברכתא חביטא ליה. ומחלקת הגמ' בהמשך בין בחור לנשוי. ופרש"י אסבוהו כופרי - הלקוהו מלקויות במלקות חריות של דקל, האם זונות העיר הזאת ששמה מברכתא חבוטות ושוכבות תמיד לפניו לזנות מאחר שהוא בקי בפתח פתוח. ועי"ש עוד ברש"י דבחור לא מהימן ומסבינן ליה כופרי על שמעיו פניו, נשוי מהימן ולא מסבינן ליה כופרי. ובתוד"ה מברכתא כתבו דצריך להלקותו משום שהוציא שם רע על בת ישראל שהרי משקר, וכי זונות חבוטות לפניו שיהיה בקי. ואמנם רב נחמן היה מאמינו ורק צוה להלקותו לפי שחשוד על הזנות, ורב אחא ס"ל דלא נאמן והוציא שם רע כאמור. ועועי"ש תירוצ' נוסף בתוס'.

מאידיך אמרו בקידושין¹² תניא הקורא לחבירו 'עבד' יהא בנידוי, 'ממזר' סופג את הארבעים, 'רשע' יורד עמו לחייו. ופרש"י מנדין אותו שמזלזל בישראל כל כך אף הם יזלזלו בו עי"ש. ואולי דוקא כשבי"ד נזקקים לדון דיני בושות.

ג.

דברי הפוסקים אי שייך נידוי וקנס בכושט דברים

ברם, יש בזה נפק"מ נמי לדידן, דמבואר ברא"ש¹³ בשם רב שרירא גאון ז"ל שכתב דאף על בשות דברים מנדים אותו עד דיפסנו כראוי לפי כבודו. ומסתברא דיותר בשות בדברים מבששת של חבלה דאין דבר גדול כלשון הרע ודבה שאדם מוציא על חבירו, ע"כ. וכתב עוד הרא"ש בתשובה¹⁴: "חמישה דברים נאמרו בחובל: נזק, צער, רפוי, שבת, בשות, וכלן עי" מעשה הם. וכך שנו חז"ל ביישו בדברים פטור, אמנם נהגו בכל מקומות מושבות ישראל לעשות תקנה וסייג לדבר להטיל חכה בפי בעלי לשון ולקנוס המבייש הכל לפי הענין, וכן יעשו בי"ד בכל ענין לפי הראוי הכל לפי המבייש המתבייש".

והכי איתא נמי במדרכי¹⁵ "על דברי קנטורין שבין לאה לראובן, אלו היו עדים בדבר שקרא אותה 'נפקא ברא' היה לקהל לקונסו או במלקות או ממון לפי המבייש והמתבייש לפי ראות עיני הקהל, כי דיני קנסות הם אלו ואין להם קצבה אלא הכל לפי מה שהוא אדם ככל אשר ישיתו עליו עיני העדה" וכו'.

ועי' בתרוה"ד¹⁶ אודות אחד שהיה שליח ציבור מפורסם בקהל, ובא אחד והוציא עליו שם רע של

11. י, א.

12. כח, א.

13. פ' החובל סי' טו.

14. שו"ת הרא"ש כלל קיא אות ט.

15. ב"ק סי' פא.

16. סי' שז.

ניאוף וסלקוהו הקהל לשליח הציבור בגלל ההוצאת שם רע ושכרו ש"צ אחר. אח"כ נתברר שדבר המתלונן היו בשקר יסודם ומחמת שנאה הוציא שם רע על הש"צ. והנה כיון שכבר שכרו ש"צ אחר ממילא איבד זה את משרתו מעבר לבושה הגדולה שנגרמה לו, ותובע מזה המוציא שם רע דמי בושתי ודמי הזיקו. וכתב בתרוה"ד דבדואי צריך אותו מוציא שם רע כפרה גדולה ומנדין אותו עד שיפייס את ראובן כראוי, ואם ירצה ראובן שלא למחול לו כלל ולינטור לו איבה לעולם על כך, אינו עובר על מה שהזהירו חז"ל שלא יהא המוחל אכזרי כדאיתא בסמ"ג (הל' תשובה) ע"פ הירושלמי (פ' החובל) הדא דתימא דצריך למחול בשלא הוציא עליו שם רע, אבל הוציא עליו שם רע, אין לו מחילה עולמית, ע"כ. אולם בדיני ממון א"א לחייב את המוציא שם רע לתת ממון לש"צ, דביישו בדברים פטור.

ועוד כתב שם דהוא גרמא וגרמא בנזיקין פטור. ואין לומר דהוא דינא דגרמי כמו השוכר את האומנין והטעו זה את זה דאין להם זה על זה אלא תרעומת, ופריך שם בתוס' בשם ר"י אמאי לא יתן להם כפועל בטל שהרי על ידו נתבטלו היום, ותיריך דאירי דעדיין היו יכולין להשתכר ע"י טורח. משמע דאי לא הווי יכולים להשתכר כל עיקר היה חייב לשלם להם. וגם כאן לכאורה נתבטל הש"צ מתפקידו בגלל אותו מוציא שם רע. אלא דיש לחלק, חדא, דאינו חייב משום דינא דגרמי אלא כשהוא עצמו עושה היזק לממון חבירו אבל בנידון דידן הרי אותו מוציא שם רע לא הזיק כלום מממון של ראובן וגם הוא לא בטלו ממלאכתו אלא ע"י גרמות נסתלק ע"י אחרים והוי גרמא בנזיקין, ושם בשוכר את האומנין הוא עצמו שכר אותן והבטיחם על שכרם. ועוד דאינו חייב אא"כ ההיזק נעשה מיד בשעת המעשה של הגורם אבל הכא לא נעשה מיד שלא סלקוהו הקהל לש"צ מיד כשעצמו השם רע.

ועכ"פ ס"ל לתרוה"ד למסקנה "דנראה דאע"ג דמדינא לא יתחייב אותו מוציא שם רע, מ"מ אם רצו הבי"ד וקנסהו כדי לעשות גדר וסייג ולסכור פי דוברי שקר ומוציאי ש"ר, הרשות בידם כפי מה שנראה להם צורך לפי הענין, וכן משמע בתשובת הרא"ש וכן ראוי לעשות".

ועי' נמי בדרכי משה הקצ"ר¹⁷ שכ"כ מהרא"י¹⁸ דהוצאת דיבה ושם רע שאדם מוציא על חבירו הוא בכלל ביישו בדברים דפטור מממון אבל מנדין אותו עד דיפייסנו וכו'.

עוד עי' בשו"ת אהלי תם¹⁹ שנשאל נמי על מי שהוציא שם רע על חבירו דחשיד אממונא, ומתוך אותו שם רע אחר זמן הוציאו מהשותפות שהיה לו עם א' וגרם לו היזק יותר מק' דינרים ולבסוף התברר שסתם הוציא דיבה ורצו השואלים לדון מצד דינא דגרמי. וכתב להם הרב שם לדחות כמו שכתב תרוה"ד (מסברא דנפשיה) ואולם סיים "ומכל מקום הדבר מסור לחכמים יודעי העיתים לגדור פרצות והרשות נתונה להם לקנוס ולענוש לפי ראות עיניהם ושלוש".

ועוד עי' בשו"ת הריב"ש שנשאל אודות אדם שקילל כהן אותו ואת אבותיו קללות נמרצות בפני העם ורוצים להענישו, אם מותר. וכתב דהרי מבואר בגיטין²⁰ שכהן קורא ראשון וכו' ומביאה הגמ' שם פסוקים רבים לכבודו של כהן, 'וקדשתו' לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה

17. חו"מ סי' תכ סק"ד.

18. סי' ריב.

19. (לחד מקמאי) סי' קס.

20. נט, א.

יפה ראשון. וכך מבואר ברמב"ם²¹ לחלוק כבוד לזרעו של אהרן ולהקדימו לכל דבר שבקדושה. וא"כ אחר שהיא מצות עשה מן התורה לכבד כהן ולהדרו על שאר העם, הדבר ברור שהמחרף אותו ראוי ליענש יותר מאשר אם חרף אחד משאר העם, ואע"פ דבשאר העם קי"ל ביישו בדברים פטור, במבייש הכהן בדברים ראוי לגעור בו ברבים ולהכריחו לבקש ממנו מחילה ולרצותו עד שימחל לו. והוסיף דאף בשאר אנשים דעת הרמב"ם שיש לבי"ד לעשות גדר בדבר כפי מה שיראו, עי"ש.

גם בשו"ת הרשב"ש²² נשאל אודות מקרה שהיה שם שביישו בת גדול בישראל והוציאו עליה שם רע, וכתב דהמבייש הוא בנידוי עד שיפייס אותה ואפ' ביישה בדברים הוא חייב נדוי מתקנת הגאונים זצ"ל והוא ע"פ רב שרירא גאון ומה שהסכים עמו הרא"ש כאמור. וכמו שכתב הרמב"ם²³ יש לבי"ד לגדור בדבר בכל מקום ובכל זמן כמו שיראו. וסיים שם בדבריו "על זה מן הדין ומן תקנת הגאונים והסכמת האחרונים ז"ל בר נדוי הוא, ואל תתירוהו עד שיפייסנה כראוי לה לפי כבודה ויקבל עליו שלא יוסיף עוד לכסלה, וכל הנשואים ישמעו ויראו" וכו'.

ד.

הוצאת שם רע בשידוכין

ועי' בדברי התוס' בב"מ²⁴ דאסמכתא קניא רק כשקנו ממנו בבי"ד חשוב, אולם קנס שעושין בשעת שידוכין מהני אפילו לא קנו בבי"ד חשוב כיון שנוהגין בו כל העולם מידי דהוי אסיטומתא דקניא. ועוד 'דבדין הוא להתחייב כל החוזר בו כיון שמבייש את חבירו'.

ולכאור' אפשר לדייק שבבושת דברים אזלינן בתר המבייש שכלפיו חשיב הדבר כמעשה, וכך משמע מדברי מהרי"ק²⁵ שכתב על מקרה של ביטול שידוכין "דעדיף מביישו בדברים שפטור, דהא איכא מעשה רב". ועי' בקצוה"ח²⁶ דכתב "דודאי דבושת גמור ליכא גבי שידוכין, דאינו חייב בבושת עד שייעשה מעשה בגופו... ואפ' רקק בבגדיו פטור. והא דכ' הרא"ש דהוא ענין חמור, היינו לענין תקנה לקונסו, וזה לא שייך בשידוכין דלא תקנו אלא לבעלי הלשון". וכ"כ בבית מאיר²⁷ ד"בביטול שידוכין לא שייך מעשה, ולא הוי אפי' ביוש בדברים, שזה בשידוכין ממילא ובלא דיבור, וזה בדיבור עביד מעשה". ברם, לאו מילתא ברירא היא דיתכן שיש בזה גם שם מעשה, שהרי בביטול השידוכים נאליץ ללכת ולשאת אחרת וזהו המעשה. ועי' בירושלמי הובא בתוס'²⁸, שדיבור של עדים חשוב מעשה דהא מיתעביד על ידם מעשה.

21. מנין המצוות מ"ע לב.

22. סי' תקיא.

23. הל' חובל ומזיק פ"ג הל' ה.

24. סו, א ד"ה ומניומי.

25. שורש כט.

26. סי' רז סק"ז.

27. אבהע"ז סי' ז.

28. מכות ד, ב ד"ה אלא.

ועוד י"ל דשפיר נחשב מעשה לפי חומרת התוצאה. ובאמת עי' בשו"ת שואל ונשאל מהדו"ת²⁹ דכתב דנראה דמה שאמרו דאפילו רקק בבגדיו פטור כל שאינו מעשה בגופו, זה דוקא בבושת שמגיע לגופו לבד, בזה כל שאינו עושה מעשה בגופו פטור, אבל בשידוכים דהבושת מגיע לנפש השכלי שזה יותר גרוע מהיזק בגופו, א"כ פשיטא דאף שלא עשה מעשה בגופו ודאי חייב. וכתב לבאר "וכבר אמרו ששאלו לחכם מהו הבושת, א"ל השכל. ושאלו מהו השכל, וא"ל הבושת. והיינו כי הרגשת אדם בדבר המבייש הוא שלימות שכלו וכל פרי השכל ותולדתו שיגיע למידת הבושת. ועי' בחוט המשולש³⁰ שהאריך בזה.

ולפ"ז בשידוכים שמגיע פגם להנפש וזה ליתא במחילה והמבייש פני חבריו רבים אין לו חלק לעוה"ב, והיינו אף שלא עשה לו שום דבר בגופו וכו' עי"ש. ועי' בזה נפק"מ בהמשך כאשר לא מתכוון לבייש.

ומה שפטרו ביוש בדברים לא בהכרח שהוא עוון קל, שהרי כמה וכמה מעשים עלול אדם לעשות ולא ייענש עליהם כלל, ולא משום הקולא שבהם, כגון אדם שהרג באופן שהוא שוגג הקרוב למזיד, אין הוא גולה אך גם אין הוא נהרג. וידוע דפעמים שנידוי וחרם קשה יותר, ופעמים שמכת מרדות שכתב הרמ"א, קשה יותר שאין לה קצבה.

וכתב הרמב"ם³¹ "המבייש את חבריו בדברים או שרקק על בגדיו פטור מן התשלומין, ויש לבית דין לגדור בדבר בכל מקום ובכל זמן כמו שיראו. ואם בייש תלמיד חכמים חייב לשלם לו בושת שלימה אף על פי שלא ביישו אלא בדברים וכו', וקבלה היא בידינו שגובין קנס זה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ. מעשים היו אצלנו תמיד בכך בספרד, ויש תלמידי חכמים שהיו מוחליין על זה וכך נאה להם, ויש שתובע ועושין פשרה ביניהן, אבל הדיינים היו אומרים למבייש חייב אתה ליתן לו ליטרא זהב. אף על פי שהמבייש שאר העם בדברים פטור מן התשלומין, עון גדול הוא, ואינו מחרף ומגדף לעם ומביישן אלא רשע שוטה, ואמרו חכמים הראשונים שכל המלביין פני אדם כשר מישאל בריבים אין לו חלק לעולם הבא".

ומדברי הרמב"ם נראה שלמרות שאין דנין דיני קנסות מכל מקום "קבלה היא בידינו שגובין קנס זה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ". וגם נראה שהיתה תקנה כזו למרות שהתלמיד חכם רצה למחול "אבל הדיינים היו אומרים למבייש חייב אתה ליתן לו ליטרא זהב".

ויש להסתפק בדעת הרמב"ם האם הוא מכח תקנה קדומה כמו תקנת הגאונים שדיבר עליה הרא"ש או שהוא מדין כל "למיגדר מילתא" כמו שהיה מקובל בבית הדין בכל אתר ואתר ובכל זמן. ונפק"מ דאי הוי משום למיגדר מילתא כמבואר בחו"מ³² בעינן דוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוס הציבור עליהם, או שהוא מתקנת הגאונים שכל בית דין יכול לדון מכח תקנה זו.

29. ח"ד סי' סט.

30. ח"ד הנספח לשו"ת תשב"ץ בסי' ל"ה.

31. הל' חובל ומזיק פ"ג הל' ה-ו.

32. סי' ב.

ה.

לגבות ממון בזמן הזה

ובאמת מצינו שאפשר לגבות ממון גם בזה³³ שכתב בכנסת הגדולה "אמר המאסף, כל מ"ש רב שרירא גאון ז"ל מיירי במבייש אינש דעלמא שאינו ת"ח, דבמבייש ת"ח קונסין אותו ליטרא זהב כדברי הירושלמי שהביא רבינו בעל הטורים ז"ל לפנינו. וכן יש לפרש דברי רבינו בעל הטורים ז"ל שבסימן ת"ך, ותשובת הרא"ש ז"ל שבכלל ק"א הביאה רבינו בית יוסף ז"ל בסימן הנזכר. ומה שכתב רבינו בעל הטורים ז"ל בס"ס כ"ז בשם הרמב"ם ז"ל ואם היה ע"ה עונשים אותו כפי מה שהשעה צריכה לכך, בעונש נדוי קאמר ולא בעונש ממון, וכך נראין דברי הרמב"ם ז"ל שלא כדברי בעל בית חדש בסימן הנזכר ע"ש. אבל ה"ה ז"ל כתב על דברי הרב ז"ל והירושלמי, ונהגו בו הגאונים שלא חלקו בין תלמיד חכם לעם הארץ. ואפשר עוד לומר דסבירא ליה להרמב"ם ולהרא"ש ולרבינו בעל הטורים ז"ל דהמבזה ת"ח קונסין אותו ליטרא זהב וגם מנדים אותו, אבל המבזה לע"ה הכל לפי ראות בית דין, אם נראה להם, לעונשו ממון עונשין ואם נראה להם לענשו מלקות עונשין, אלא שהמבזה תלמיד חכם גובים ממנו ואם אינו נותן יורדין לנכסיו אבל במבזה ע"ה אף על פי שראו בית דין לקנסו ממון, לא נחתין לנכסיה אלא מנדין אותו עד שיפייסנו, והם דברי רבינו שרירא גאון ז"ל.

ועיין בסמ"ע ובב"ח ובספר משפט צדק ח"ב סימן נ"ד. ועי' בפסקי דין רבניים³⁴ דאייתו לדברי הכנה"ג הנ"ל וכתבו שגם משו"ת עבודת הגרשוני³⁵ ושו"ת זרע אמת³⁶ וספר שמחה לאיש³⁷, מוכח שיש אפשרות לחייב ממון גם בבזושת דברים, עי"ש.

ופסק השו"ע³⁸ "המבייש בדברים, מנדין אותו עד שיפייסנו כראוי, לפי כבודו. הגה: ועיין לקמן סימן ת"כ סעיף ל"ח. ועיין לקמן סימן ב' אם נתחייב לו מלקות, אם יכול לפדות עצמו בממון". ועי' שם בנו"כ גבי בזיון תלמיד חכם שראוי לבי"ד להכנס ולדון בזה למען כבוד התורה גם אם אין תלמיד חכם בימינו, וכמו שכתב באורים ותומים שם "אבל מ"מ ראוי לדין להתאמץ מאוד בזה, להעניש בעונש עצום להמבייש ת"ח. ואדרבה אשר בעונותנו הרבים בלאו הכי נדלדלה חכמת התורה, אם לא יכניסו הבי"ד עצמם לקנוס למבייש תלמיד חכם, תהיה ח"ו תורה נבזה למאוד, ויקוצו הלומדים להגות בה חס ושלום". וגבי עצם הנידוי כתב שם במאזניים למשפט³⁹ "ועכשיו בדורינו שאין כח לנדות מתרין אותו כדין ישראל ואם אינו רוצה לציית דין יש לכופו ע"י ערכאות כמו שיבואר בסי' כ'".

ומבואר עוד בשו"ע⁴⁰ "רקק בחבירו חייב אבל רקק בבגדיו או שביישו בדברים פטור. ויש לבי"ד

33. הגהות טור חו"מ סי' א ס"ק לה.

34. כך ה' ע' 327.

35. סי' עד.

36. יו"ד סי' קב.

37. סי' כא.

38. חו"מ סי' א סעי' ו.

39. משנה אחרונה סי' א סעי' ו.

40. חו"מ סי' תכ סעי' לח.

בכל מקום ובכל זמן לגדור כפי מה שיראו. ויש אומרים שמגדנין אותו עד שיפייס המבוייש". ובסמ"ע⁴¹ כתב "דאין זו פלוגתא דבמקום שמצא שיחיד כתב כן ואינו מפורסם בשאר פוסקים, רגיל לכתבו המחבר ומור"ם בלשון יש אומרים". וא"כ שתי האפשרויות כשרות להלכה. וברמ"א כתב וי"א דמכין אותו מכת מרדות [דעבר על לאו ד'לא תנו', אבל כיון דהוא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו מלקות דאו', סמ"ע]. והמוציא שם רע על חברו הוי בכלל המבייש בדברים.

ועוד שם כתב הרמ"א ד"המדבר רע על שוכני עפר צריך לקבל עליו תעניות ותשובה ועונש ממון כפי ראות בי"ד, ואם קבורים בסמוך לו ילך על קבריהם ויבקש מהם מחילה, ואם הם רחוקים ישלח לשם שלחו". ועי"ש בסעי' ל"ט דכתב השו"ע "אע"פ שהמבייש בדברים אינו בר תשלומין, עון גדול הוא וכו' וכל המלבין פני אדם כשר מיישראל בדברים, אין לו חלק לעולם הבא". ומשמע אפ' לא ברבים, אלא עצם ההלבנה, ומלשון הרמב"ם לעיל משמע דוקא ברבים וכמו שקי"ל בגמ' בכל דוכתא. ואולי אפשר דעצם ההלבנה הוא בגדר של 'אזיל סומקא ואתי חיורא' ודבר זה קורה בדר"כ ברבים.

ו.

שצריך כוונה לבייש

ועוד עי' בחו"מ⁴² דאינו חייב על הבושת עד שיתכוון לביישו, והמבייש את חברו שלא בכוונה פטור כגון ישן שבייש דפטור. ובמק"א⁴³ כתב על פי הגאונים והרא"ש הנ"ל דהמבייש בדברים מגדנין אותו עד שיפייסנו כראוי לפי כבודו.

ועוד כתב⁴⁴ "כל בי"ד אפילו אינם סמוכים בא"י אם רואים שהעם פרוצים בעבירות ושהוא צורך שעה, דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש וכו'. וכל מעשיהם יהיו לשם שמים. ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוס בי"ד עליהם". וכתב הרמ"א שכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעיר כבי"ד הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג. ועי' בסמ"ע גבי מי שהוא אלם, דאפשר לקנוס אלם ולנדותו ולהחרימו ולקללו ולהכותו ולתלוש שעריו לאסרו בבית האסורים ולהשביעו בשם וכו'.

והנה פסק הרמ"א "וכן מי שקובל על חברו שמסרו או גנב לו וכיוצא בזה, אע"פ שלא יכול לברר עליו, מ"מ פטור, דהרי לא כיוון לביישו".

ובגמ' בקידושין⁴⁵ מבואר עד היכן גלגול שבועה (לגלגל דבר שאין נשבעין עליו), דאמר ליה עבדי אתה. ההוא שמותי משמתין ליה, דתניא הקורא לחבירו עבד - יהא בנידוי, ממזר - סופג את הארבעים, רשע - יורד עמו לחייו, אלא אמר רבא דאמר ליה הישבע לי שלא נמכרת לי בעבד עברי, ע"כ. ולפ"ז קצת צ"ב דרק אם קורא לחברו עבד ומכוון לביישו מגדנים אותו אבל האומר עבדי אתה

41. ס"ק מח.

42. סי' תכא סעי' א.

43. שם סי' ב סעי' ו.

44. שם סעי' א.

45. כח, א.

אינו מכיוון לביישו אלא לתבוע ממנו ואין מנדין אותו ואדרבא צריך להישבע שאינו עבדו.

וצריך לומר דהיכא דאומר שגנב ממנו או מסר ממנו לגוי שנחשב כאינו מתכוון לביישו, אינו משום שמטרתו לתבוע מחבירו שהרי אינו נאמן בדבריו לחייבו, אבל כיון שיש עכ"פ בכוחו לחייבו להישבע שבועת היסת מכח טענתו, א"כ נמצא שיש לו בזה עכ"פ תועלת בטענתו, וממילא נחשב שאינו מתכוון לביישו. אבל כאשר הוא אומר לחבירו שהוא עבדו הכנעני אין הוא נאמן לחייבו שבועת גלגול או היסת, וממילא נותר רק שכוונתו היא לביישו. כל' מהתועלת אנו למדים על כוונתו⁴⁶.

ואם תאמר אף שאין חייבין על בושת בלא כוונה זהו דוקא כשבאין לחייבו מדין תורה, אבל מאחר שאנו מחייבין מתקנת הגאונים גם על ביוש דברים למרות שמדין תורה פטור, נחייב נמי במבייש שלא בכוונה.

ונראה שבלי כוונה גם איסור אין, שלא אסרה תורה לתבוע ממנו גם אם בכך גורם ביוש לנתבע. דהרי כאשר אדם תובע את חבירו לדין, פעמים שמתפרסם דבר התביעה ויש בזה גנאי לנתבע, ומ"מ אין בזה חשש איסור משום דכך הוא מנהגו של עולם להעמיד הדין והצדק והמשפט. ואולי כאמור במקום שהוא יודע שהיא תביעת סרק ואין בה ממש וכל כוונתו לגנות את חבירו, יראו הדיינים לפי מסגרת הדין של ביוש דברים שניתן הכח בידם לגדור גדר ולעמוד בפרץ, ואפשר דאם לפי ראות עיני רוחב דעתם יתברר שעשה כן כדי לבייש חבירו, הרי הוא בכלל התקנה דכתבו הגאונים והראשונים.

ונפק"מ היכא דלא התכוון לבייש שפטור, אפשר לדון גבי שידוכין דלעיל, דהנה בעבודת הגרשוני⁴⁷ כתב שהוא חייב על הבושת, דדין בושת בלא כוונה שפטור, נאמר לדבריו רק על ישן שבייש או נפל

46. ובאמת היה מקום לדון מדוע אסור לתבוע מחבירו שהוא עבדו הכנעני, מאי שנא מתובעו גנבתי ממנו. ועי' בברכת שמואל (קידושין ס' יז) דאיתיה מהגר"ח, שאין משביעין אותו שאין הוא עבד, משום דליכא שבועה גבי כפירת ממון אלא היכא דעל ידי הודאתו יתחייב. אבל אם לא יתחייב ע"פ הודאתו ממון, א"כ למה ישבע, כמו שכתבו בתוס' (ב"ק מא, ד"ה מודה ובדף מז, א. ד"ה דאפילו), לענין קנס, ועל כן פריך הכא, דכיון דלא יאומן על פי הודאתו דעבד, דדבר שבערוה הוא שאינו מהימן לחוב לאחרים, א"כ ליכא שבועה, עכ"ל.

ונמצא מיושב נמי מדוע נחשב כמוציא שם רע, והיינו שכיון שאין בתביעתו לזכות בממון, שהרי גם אם יודה הלה שהוא עבד לא יהיה נאמן, נמצא שאין בתביעתו תועלת לעצמו, אלא רק מביישו, ועבר ב'לא תונו'. ולפ"ז בתובע מחבירו קנס שאין שם ממון, לכא' יש משום הוצאת שם רע. כמו שיתבע עדים שישלמו לו דמי הזמה שהוציאו מבי"ד אחר, שבזה אין שום דרך לזכות בממון, שבין שיודה ובין שיכפור אין לו דרך לגבות הקנס, ומילא אין כאן אלא הוצאת שם רע שהעדים רשעים ועברו בלא תענה.

וראיתיה בכתב עת תחומין (כ (תש"ס) ע' 31 מאת הגר"ז נחמיה גולדברג) שכתב לעיין מה הדין בקרא לחבירו עבד ובאו שני כיתי עדים, שנים אומרים שהוא עבד, ושנים אומרים שאינו עבד. וכן בקורא לחבירו ממזר, ובאו שני כיתי עדים שנים אומרים שהוא ממזר, ושנים מכחישים, האם הוא פטור מנידוי שהרי ספק שמא אמת הדבר, או כיון שלא נתברר בבירור שהוא עבד או ממזר, עובר המבייש בלא דלא תונו ומנדין אותו. וכתב דמסברא נראה שיש לחלק בין עבד לבין ממזר, שבעבד, שאין לו חזקת כשרות, שהרי לפי השנים המעידים שהוא עבד הרי הוא עבד מעולם וכמו שאמרו בגמ' כתובות (כב, א ובתוס' שם ד"ה תרי ותרי), שאם שנים מעידים שהוא עבד ושנים מכחישים, נפסל מספק, שאין לומר אוקי גברא על חזקתו, דאם הוא עבד, לא היה לו חזקת כשרות מעולם. אבל בשנים אומרים ממזר ושנים אומרים שאינו ממזר, בזה יש לומר שיש לספק חזקת כשרות שאף שגם ממזר נפסל מלידה, מ"מ יש לו חזקת אבותיו שהיו כשרים, וכמש"כ תוס' (כתובות כט, א ד"ה ועל הכותית) שכותית יש לה תקנה אף למ"ד שאסור כותים משום שנתערבו בהם עבד ושפחה שמ"מ מוקמינן כל כותי על חזקת אבותיו שהיו כותים ולא עבד ושפחה, עי"ש.

47. ס' עד.

מן הגג באונס. אולם לדעת שו"ת שאילת שלום⁴⁸ כתב דכאשר הכוונה אינה כוונה של היזק, פטור על הבושת. ולכן בחזרת שידוכין לא נתכוין החוזר בו להזיק ולבייש כי אם להציל את נפשו שלא לישא את שאינה ראויה לו. ומ"מ כתב שהנכון לפייס הכלה לפי ראות עיני הבית דין. והנה לפי דעת השואל ומשיב הנ"ל הכל תלוי לפי עומק הבושה דמגיע לנפש השכלי כאמור.

ז.

כשטוען שכל מה שאמר הוא אמת

ואין למבייש מקום לטעון שלא 'הוציא שם רע' על חבריו דכל מה שאמר הוא אמת לאמיתה, דהנה מבואר ברמ"א⁴⁹ "הקורא לחבירו עבד או ממזר והוא אמת, פטור, אבל אם לא יוכל לברר אע"ג דשמע שאחרים דברו כך, אינו נפטר מכך". וכתב הפת"ש⁵⁰ "עיינ בתשובות שבות יעקב⁵¹ שכתב דדוקא בענין זה שקראו עבד או ממזר שאינו תלוי בתשובה ואין לו תיקון ואדרבה מצוה לפרסמו שלא יתחתנו עמו, משא"כ בפיסול עבירה שיש לו תקנה אין לבייש עוברי עבירה כדאיתא בסוטה⁵² כו'. אף שמודברי מהרש"ל⁵³ משמע דבכל ענין שהבושת אמת אין קונסין אותו, איני מבין דבריו בזה כו'. ומצאתי באגודה פרק הזהב⁵⁴ שכתב דיותר יש להחמיר כשהוא אומר אמת מכשהוא משקר, וראיה מדאמר בבן גרים ובעל תשובה שלא יאמר זכור כו', ואף שאין ראיתו מוכרחת, די"ל דוקא היכא שידעינן שעשה תשובה או בת"ח דודאי עשה תשובה אבל לא בשאר כל אדם, מ"מ נ"ל עיקר שאף על האמת יש דין בושת כל שמתכוין לביישו ולא למונעו מכאן ולהלן או לעשות בו דין, וכ"כ בפשיטות בתשובת חות יאיר סי' ס"ב כו', עכ"ד ע"ש.

ועי'נ ברא"ש⁵⁵ דכתב "אין לך דבר גדול כלשון הרע ודיבה שאדם מוציא על חבריו", וידוע שלשון הרע הוא גם על אמת.

ח.

כמה דברים בביוש חבריו שיש בהם משום מיגדר מילתא

והנה מצינו בשו"ת חוות יאיר⁵⁶ שקבע בזה הלכות, שנשאל שם על דברי ריבות שנפלו בין בעלי חיצים ואחר שקרא כל דבריהם, כתב 'דינים העולים', והיינו דע"פ דברי המהר"ם מי שתבע את חבריו

48. סי' רעט.

49. חו"מ סי' תכ סעי' לה.

50. שם ס"ק ז.

51. ח"א סי' קעט.

52. לב, ב.

53. יש"ש ב"ק פ' החובל סי' מז.

54. ב"מ סי' עד.

55. ב"ק פ' החובל סי' יד.

56. סי' סה.

מחמת ביוש דברים והוצאת שם רע, וזה כופר ואמר לא היו דברים מעולם, אין בו דין שבועה כי אין בו דררא דממונא וכו', וכן פסק מהרש"ל בים של שלמה, וכו'.

וכתב עוד דאם התחיל אחד בשם רע והשיב לו זה גם כן שם רע, אפילו קשה ממנו, אין שום דין ביניהם והראשון מחוייב יותר לבקש מחילה מהשני אם רוצה להיות יוצא ידי שמים. ואם השיב לו השני כמה שם רע, יצא אחד באחד ובשאר משלמים, ומ"מ מקילין מפני שחבירו התחיל בריב. וכלל הדבר בעניינים אלו, הכל הולך אחר פשוטו של דבר ולפי הבנת השומעים החירוף הן להקל הן להחמיר, עי"ש. ועי"ש עוד מילים שיש להתחשב בהם, וכתב לבסוף "דין מוציא שם רע - מלקות בבית הכנסת לפני 'הוא רחום', או יפדה בל"ט זהובים ריינש או לפי תואר הענין ומחילה בציבור לחבירו", עי"ש.

ונמצא עד כה דלפי דברי רבותינו עוד מזמן הגאונים כבר תיקנו שלמרות שאין לנו ב"ד סמוכין לדון דיני בושט והוצאת שם רע, מ"מ תיקנו לפעול בחרמות וקנסות כנגד אותם אלו החצופים, והכל לפי ראות עיני הדיינים לפי המקום והזמן.

ומעתה ראיתי נידון שהובא לפי ביה"ד לענייני ממונות שע"י הרבנות הראשית לירושלים⁵⁷ גבי אדם שהושמץ ע"י עיתון חילוני כאילו קבל כושר רבנות שלא כדין בו בזמן שעבר בהצלחה את כל הבחינות הנדרשות בכתב. ומבקש היתר לפנות לבית המשפט האזרחי בתביעה פלילית על פי חוק של 'הוצאת דיבה' משום שרק כך יוכל למנוע את המשך ההשמצות.

והנה אחר שבית הדין הרחיב להקדים ולבאר את החומרא שיש בהליכה לערכאות באופן כללי, ושאין חילוק בין ערכאות של ישראל או גויים, מ"מ במקום שאין הגולן חושש לדיני ישראל, גובה החוב בדיון ערכות כמבואר בתשב"ץ⁵⁸ בשם רבינו שרירא גאון שכן הדין והמנהג שלנו לעכב ג' פעמים בביהכנ"ס ואח"כ מתירים לו, עי"ש.

ולכן היכא שמוחזק לן הנתבע כאדם דלא ציית דינא ואין סיכוי אפ' קל שבקלים שיבוא לדיני ישראל, כעובדא דידן נראה דיש לתת לתובע היתר לדון בערכאות של גויים על פי מש"כ בכסף הקדשים⁵⁹ מי שידוע עליו שידוע מאליו חיוב שלא לעשות עוולה והוא ממונה בעירו או שיש אומדנא שלא תועיל התביעה בבד"צ והוא אומדנא ידועה לרבים, ואולי די ע"י ידיעת שלושה בני אדם האומדנא, כמו שמועיל רשות מ-ג' הדיוטות כי ע"י ידיעה תלתא אין חשש לזוהר שפתיים ע"י שעומד להתפרסם, דאפ' תלתא מציל מבחינת איסור לשון הרע, וכו'.

ולכן התירו לו ללכת לערכאות כיון שברור הדבר ומפורסם שהנתבע לא ציית דינא, וגם יש חשש שאם ימתינו להזמינו ג' פעמים לבי"ד ביני וביני יפרסמו עליו כתבות הכפשה נוספת ואיכא חילול ה', ולכן יפה שעה אחת קודם, עי"ש.

ועי' עוד בשו"ת משפטיך ליעקב⁶⁰ שנשאל על מפעל שהוסרה ממנו הכשרות המהודרת שהיתה

57. ח"ג ע' טו.

58. סי' כד.

59. חו"מ סי' כו.

60. ח"ד סי' כא.

עליו עקב ליקויים שנמצאו במקום, ונכנס גוף כשרות אחר מוכר ונתן כשרותו, ובעלי המפעל תובעים את מערכת הכשרות הראשונה על כך שביישו אותם בדברים לא נכונים ופגעו בשמם הטוב, והראיה כי ועדת כשרות מוכבדת אחרת נתנה הכשר למפעל.

וכתב שם הרב המחבר כי אף שמצינו שיש תקנת הגאונים והראשונים לנדות ולקנוס לפי ראות בית הדין למגדר מילתא, מ"מ מבואר במאירי⁶¹ וז"ל: "ואף שאר העם אף על פי שהמביישם בדברים פטור, עון גדול הוא וכבר אמרו כל המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ומכל מקום גדולי המחברים פרשוה באדם כשר. ויראה לי בכוונתם שאם הליבנו לכוונת תוכחת כדי שיתבייש ויעזוב מתוך דרך רעה שלו רשאי ותבא עליו ברכה, והכל תלוי בכוונת הלב והרי נאמר ויראת מאלהיך".

לפ"ז אין מקום לדון בטענת בעלי המפעל על בושת דברים כיון שרבני מערכת הכשרות עושים מלאכתם לעמוד על משמר הכשרות, וגם אם לדברי בעלי המפעל הם עושים בכוונה תחילה, מ"מ בתביעת נזק זה שהוא מכח מנהג וכח בית דין לגדור מילתא, יכול בית דין להפעיל שיקול דעת אף קודם הדין ולמנוע התדיינות שתצית אש ולהבה ותפגע באלו העומדים על משמר הכשרות, עי"ש.

ט.

חומרת הוצאת שם רע

והנה בכלל האיסור של מוציא שם רע הוא משום שמצער את חברו, כתב רש"י⁶² "לא תונו איש את עמיתו", הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט את חברו ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו לפי דרכו והנאותו של יועץ. וכתב באגרות החזו"א⁶³ שצריך להיזהר שלא לגרום צער לחברו בדיבור קל אף לרגע, ויש בזה ל"ת כדאמרין סוף פרק הזהב, עי"ש.

ומשמע דאפ' שאינו מביישו באופן ישיר אלא עקיף ובגרמא, נמי שייך איסור אונאת דברים, דבלאו דלא תונו אפשר ואין נפק"מ בין גרמא לנזק ישיר. מיהו כתב בכסף הקדשים⁶⁴ שאין החיוב של אונאת דברים אלא כשעל פי הבחנת השומעים יש בדברים ההם משמעות אונאת דברים ונתכוון האומרם כדי לבייש, אבל כשהאומרם היה סבור שאין בדברים ההם בחינת בושת לפי השומעים, או שהיה סבור שכפי הנכון ראוי לו לומר דברים ההם וכו', נראה שפטור מכלום.

ואכן מצינו שגדולי האחרונים גזרו ונידו למוציא שם רע, עי' שו"ת מהרש"ל⁶⁵, ועי' בשו"ת חוט שני⁶⁶ שהוציאו לעז על זוג ששמשו לדעת העדים בעת נידתה יען כי נמצא דם על הסדין, והאשה

61. ב"ק צא, א.

62. ויקרא כה, יז.

63. סוף ח"א.

64. חו"מ סי' תכ סעי' לח.

65. סי' קא.

66. סי' נז.

מעוברת ואפשר שהוא בן הנדה. ושם כתב הרב דהאנשים מוציאי דיבה רעה ראויים לכתוב עליהם מרורות חרמות ונידויים להאכילם כפרי מעללם תאלמנה שפתי שקר וכו' והוכיח במישור דבריו כי אין שחר בדברי העדים.

ולכן כתב לבסוף "על כן גזורני בעונש נידוי חרם ושמתא דלא ישמע על פי שום אדם שם רע והוצאת לעז וכו' מחמת כתם שנמצא בסדין ומכ"ש שאין להרהר בדבר רע על הולד אשר יזכה להם הש"י מהריון זה. ואם יעבור אדם ויוצא לעז הנ"ל הן בדיבור הן ברמיזה, יחול עליו עונש חרם הנ"ל ויתן קנס ששה טליר וחצי להשררה, וחצי להספקה, והקנס לא יפטור את החרם עד אשר יקבל תשובה לפי מורה ויטהר ממה שחטא בשירוב לשונו הרע. ואפ' עד אחד ואשה או קטן יהא נאמן על הוצאת דיבה הנ"ל לעשות בו דין הנ"ל ע"ש.

וביותר גדלה החובה על הציבור להוקיע מתוכם מוציאי דיבה והוצאת שם רע על בתולות ישראל שיש מפריצי העם שמביאים כביכול עדים (פרוצים ופסולים) ומעידים שקיבלה בת זו קידושין מאיש פלוני וכדו'.

ועי' בשו"ת דברי חיים⁶⁷ דהוה עובדא בבתולה אחת כשרה בת ישראל שעמדה להינשא וקם בליעל אחד והוציא קול שקידש אותה והביא עדים פרוצים רשעים מחללי שבת בפרסהיא ואוכלים חמץ בפסח ומעידים כדבריו. והבתולה הזאת אומרת שאינה יודעת מאומה. וכתב דדברים אלו אינם צריכים ראיה כי הוצאת שם רע אשר הוציא הבליעל שקידש הבתולה בפני פרוצים כמוהו, קול זה קול ענות חלושה וח"ו אין לחוש כלל והמהרהר אחר זה עתיד ליתן את הדין ואדברא מצוה לפרסם הרשעים ולהענישם על הוצאת דיבה.

ועוד עי' שם מה שהביא בשם הריב"ש בתשובה⁶⁸ כמה נאנח וקרא חמס על פרוצים כגון אלו ואם לא יוסרו החטאים האלה בנפשותם, לא הנחת בת לאברהם יושבת תחת בעלה בטהרה וקדושה, כי יקומו שני אנשים בני בליעל יעידו שכבר קדמו לה קידושי אחר והיתה בזה קדשה ובניה היו לה לא יבואו עד עולם בסוד בני ישראל ובקהלם, על אלה חשכו עיני וכו' העל אלה לא יפקודו והיו מחרישים וכו', עי"ש. ועוד עי' בזה בתשובה שכתבנו בס"ד אודות קידושי שחוק.

י.

לצאת ידי שמים וכן לנדות עד שיפייס

והנה עוד אדבר קימעא בהא עניינא, דהנה פסק הטור⁶⁹ "וכן אם חירף אותה שום אדם בדברים בגלוי, לו שני חלקים ולה חלק אחד, ואם חרפה בסתר לה שני חלקים ולו חלק א', ושלה ילקח בו קרקע והוא אוכל פירות, ואינה יכולה למחול לא על חלקה ולא על חלקו ואם מחלה אינה מחילה". ותמה עליו הבית יוסף שם "שותיה דמר לא ידענא דהא אמרינן בפרק החובל זאת אומרת ביישו

67. אבה"ע ח"א סי' מג.

68. סי' רסז.

69. אבה"ע סי' פג.

בדברים פטור מכלום וכ"כ הוא ז"ל בטור חושן משפט סימן ת"כ ואם כן מה חלק וחלקים שייך ביה".
ועי' בפרישה שכתב ליישב בשם הכתונת פסים "ולא ראה דברי הרא"ש" שכתב דרב שרירא גאון
כתב דאף על בוש דברים מנדין אותו עד שיפייסנו כראוי והיינו בממון, שהרי כתב עליו הרא"ש
ומסתברא דיותר בוש דברים מבושת של חבלה וכו'.
ואף הטור בחושן משפט סוף סימן א' כתב בשם הרמב"ם דומה לזה שיכולין הבי"ד לגדור גדר ע"ז
ע"ש. מ"ו. וכן תירץ רמ"א בש"ע (ס"א). ועי' ש עוד שכתב שייתן ומה שכתב שגובין ממון היינו ע"י
שמחרימין אותו עד שיפייס.

ועוד עי' דרכי משה (שם) דכתב ליישב "דודאי מדינא פטור אבל הרוצה לצאת ידי שמים ונותן
לה דמי בשתה כדי שתתפייס ותמחול לו או שנידוהו עד שיפייסנה כמו שמבואר בסימן ת"ך בחושן
המשפט ועיין שם בסימן א' (סעי' יב) בזה יש לומר שיש לבעל חלק בממון".

ונמצא דתרתין קאמר, חדא כמו שכתב הפרישה דכיון שמנדין לו עד שיפייס ממילא יש כאן חיוב
ממון. ואידך בשביל לצאת ידי שמיים. ובזה דומה דבר לדין גרמא בנזיקין שכידוע פטור אדם בדיני
אדם וחייב בדיני שמיים, ונוהגים בבית הדין לחדד חומרא זו שידי שמיים לא יצא והעונש בידי שמים
פעמים חמור יותר מדיני אדם, ובכך לגרום לבעל הדין לשלם למרות שבית הדין לא יכול לחייבו
בפועל בדיני ממונות. ואפשר דהה"נ הכא בבושת דברים.

יא.

העולה מהאמור

א. מדינא דגמ' אין לחייב על ביוש דברים והוצאת שם רע בימינו, אולם מתקנת הגאונים ופסיקת
הראשונים תיקנו שעל בי"ד להחמיר בדבר ולנדות ולהחרים ולקנוס לפי ראות עיניהם כדי לתקן את
המעוות. והכל לפי המבייש והמתבייש.

ב. פעמים שבי"ד צריך גם להבליט שיש חובה לצאת ידי שמים לחלק מן השיטות ולהודיע דפעמים
שזה חמור טפי, ועי"כ לגרום לבעל דבר שהוציא שם רע ובייש לפצות את המתבייש. ופעמים שמנדין
אותו מחיי הקהילה וכדו' עד שיפייס כראוי בממון.

ג. בתלמיד חכם יש להקפיד בזה יותר ואף שיש פלוגתא אם יש לנו דין ת"ח בימינו, מ"מ כתבו
האחרונים שיש לבי"ד לגדור הפרצה ולקנוס ולענוש לפי ראות עיניהם למען כבוד התורה שנרמסה
בימינו, וכמו שהבאנו בשם האזורים ותומים שכתב "ראוי לדיין להתאמץ מאוד בזה, להעניש בעונש
עצום להמבייש ת"ח. ואדרבה אשר בעונותנו הרבים בלאו הכי נדלדלה חכמת התורה, אם לא יכניסו
הבי"ד עצמם לקנוס למבייש תלמיד חכם, תהיה ח"ו תורה נבזה למאוד, ויקוצו הלומדים להגות בה
חס ושלום".

ד. בי"ד הוא מי שהמחו אותו הרבים כבי"ד או שהוא מפורסם כבי"ד ידוע, וגם אם אינו כ"כ מפורסם

אבל הגיעו אליו שני בעלי הדין במסגרת בוררות וכדו', יש לבי"ד להפעיל את כל הסמכות המותרת לו ולענוש המבייש והמוציא שם רע לפי ראות עיניהם.

ה. כאשר מבייש את החבירו שלא בכוונה אין לקונסו. ומותר לאדם לתבוע את חבירו לבי"ד כאשר מרגיש שנעשה לו עוול וכדי שיתברר דין תורה גם אם עי"כ יצא מזה פעמים בושה לנתבע.

ו. בענייני שידוכין יש להקפיד יותר, שבושה על ביטול שידוך למשודכת פעמים שהוא ממש כשופך דמים, והבושת בנפש השכלי חמור יותר מהבושת בגוף, ויש לבי"ד לתקן ולקנוס בזה לפי ראות עיניהם.

ז. נראה שכל רב ומו"צ וכדו' ואפ' רב בית הכנסת וכדו' אם יש בכוחו לענוש כאשר רואה שמוציאים שם רע על אדם בקהילתו, ישתמש בכוחו למגר תופעה זו והוא בכלל תקנת הגאונים, והאמת והשלום אהבו.





הלכות שבת



בענין טלטול סכין של מילה לאחר הברית בשבת

דין טלטול סכין של מילה לצורך המילה בשבת / מחלוקת רבינו ירוחם ומהרי"ל בדין טלטול סכין של מילה לאחר המילה בשבת / ביאורי האחרונים בדעת רבינו ירוחם – דמותר לטלטל סכין מילה לאחר המילה בשבת / הלכה למעשה בדין טלטול סכין של מילה לאחר המילה בשבת ע"פ ביאורים הנ"ל / קושיית הראשונים מה טעם לא אמרינן גזירה דרבה במילה בשבת / ביאורי הראשונים והאחרונים בקושיא הנ"ל

הרד"ג הרב שלום חמו שליט"א
ראש הכולל 'תורה חיים'
וראש בית המדרש 'היכל התורה'

א.

דין טלטול סכין של מילה לצורך המילה בשבת

איתא בגמ'': "אמר אב"י חרבא דאושכפי (סכין של רצענין)¹ וסכינא דאשכבתא (סכין שהקצבין מקצבים בו בשו"ע) .. כיתד של מחרישה דמי".

כלומר, כלים אלו מיועדים הם למלאכת איסור, ומכיוון שמקפידים הבעלים עליהם שמא יפגמו ואינם משתמשים בהם למלאכה אחרת לבד מן המלאכה אליה הם מיועדים, נמצא שאינם ראויים בשבת למלאכה, ולכך אסור לטלטלם בשבת.

וכתב הרא"ש² בפירקין: "וכן נמי סכין של מילה ואיזמל של ספרים וסכין של סופרים שמתקנין בהן קולמוסין כיון שמקפידין מלעשות בהן תשמיש אחר אסור לטלטלן".

והנה, מרן בשו"ע³ הביא את דברי הרא"ש להלכה: "כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס כגון סכין של שחיטה או של מילה... כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלו בשבת ואפילו לצורך מקומו או לצורך גופו".

1. שבת קכג, ב.

2. רש"י ד"ה חרבא דאושכפי.

3. רש"י ד"ה וסכינא דאשכבתא.

4. רש"י שם ד"ה חצינא.

5. סי' ד.

6. הלכות שבת סי' שח סעי' א.

הרי שסכין של מילה בסתמא נחשב מוקצה בשבת ואסור לטלטלו, אלא שכבר כתבה התורה הק', "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" ודרשין בגמ'⁸ אמר ר' יוחנן "וביום" אפילו בשבת, דאם חל יום השמיני ללידתו ביום שבת "עושין כל צרכי המילה ומוהלין ופורעין ומוצצין ונותנים עליה אספגנית וכמון" כדברי המשנה⁹, ופי' רש"י¹⁰: "ואע"ג דהיא עשיית חבורה", וכן עושין רפואה בשבת, וטעם ההיתר בכל אלו, שהם דברים שאי אפשר לעשותם מערב שבת ונכללים בדין התורה וביום השמיני אפילו בשבת, וכדברי רבי עקיבא במשנה¹¹: "כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מער"ש אינה דוחה את השבת ומילה שא"א לעשותה מער"ש דוחה את השבת" ובגמ'¹² אמרו, אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"ע¹³.

א"כ נתבאר שסכין של מילה אע"ג שבעלמא הוא מוקצה בשבת, מ"מ כשהוא לצורך מצות המילה מותר לטלטלו למצותו.

ב.

מחלוקת רבינו ירוחם ומהרי"ל בדין טלטול סכין של מילה לאחר המילה בשבת

אלא שכל האמור הוא קודם המילה ובשביל עשיית המילה, אבל לאחר המילה יש בדברי רבותינו דעות חלוקות מה דין הסכין לאחר שסיים מלאכת המילה, ובכלל זאת שאר כלי המילה כהמגן ומחט הפרדה וכדו', האם חוזר לאיסורו דהרי עכשיו כבר לא נצרך למצותו וא"כ יהיה אסור לטלטלו מיד לאחר הברית וצריך לזורקו, או דלמא שכיוון שהותר למצותו מי יחזירנו לאיסורו ונשאר בהיתרו ויכול לטלטלו כמה שירצה כדין כלי שמלאכתו להיתר.

ועתה החילוננו בעזרת צורנו דעת יחוננו.

כתב רבינו ירוחם¹⁴ בשם הרמב"ן: "ומותר לטלטל הסכין ולהחזירו אחר המילה דמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה אע"פ שאין לו תינוק אחר למול", ע"כ. והעתיקו מרן הב"י בהלכות מילה¹⁵ ונראה שמסכים עימו אע"פ שלא העתיקו בשולחנו הטהור.

7. ויקרא יב ג.

8. שם קלב.

9. שם קלג.

10. ד"ה ומוצצין.

11. שם ל, א.

12. שם קלג.

13. ואמנם זה צריך לדעת ופשוט הוא שאם לא הכינו צרכי מילה מער"ש, וכדי להביאן צריכים לחלל את השבת באיסור דאורייתא, וכגון: ששכחו ולא הביאו מער"ש את הסכין וצריכים להביאו דרך רשות הרבים, בכה"ג אמרינן תדחה המילה ולא תתחלל השבת. ואפי' ע"י גוי לא התירו ואפי' במקום שיש רק אסור דרבנן לעשותו ע"י ישראל לא התירו, שחכמים העמידו דבריהם כדין תורה במקום כרת, ורק באמירה לגוי באסור דרבנן התירו כדין שבות דשבות במקום מצוה. (שו"ע סי' שלא סעי' ו. ועיין ברמ"א).

14. נתיב א חלק ב.

15. סי' רסו סעי' ב.

ובדרכי משה¹⁶ העתיק דעת המהרי"ל, וז"ל: "ומהרי"ל מחמיר דמיד אחר המילה יזרוק האיזמל מידו משום מוקצה וה"ה כל צרכי המילה וכן ביו"ט", "ולי נראה דברי רבינו ירוחם דמאחר שלא הוקצה לבין השמשות יוכל לטלטלו לאיזה מקום שירצה", ע"כ. וכ"כ בהגהה על השו"ע: "מותר לטלטל האיזמל אחר המילה להצניעו בחצר המעורב אע"ג דאינו צריך לו עוד באותה שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותה שבת כן נראה לי". ע"כ.

ומעתה יש לדון בדעת רבינו ירוחם מהי סיבת ההיתר, דנמצא נפקותא גדולה למעשה בין דעות האחרונים המבארים אותו.

ג.

ביאורי האחרונים בדעת רבינו ירוחם – דמותר לטלטל סכין מילה לאחר המילה בשבת

א. כתב הט"ז ע"פ דברי המהרש"ל בתשובה¹⁷: "מטעם שכיון שהיה ראוי בין השמשות הותר לכל היום דאין מוקצה לחצי שבת", וכן משמע דעת הרמ"א. ומדבריו נראה שסובר שהותר לגמרי לאחר הברית ולא נחשב כלל מוקצה.

אלא שהק' עליו הט"ז, דקשה מהגמ' במסכת ביצה¹⁸: "תנא ושיוין שאם קצב עליו בשר שאסור לטלטלו". פ': הנדון הוא כלי שמלאכתו לאיסור הנקרא "עלי" שעיקר שמושו לכתוש במכתשת, אמנם ניתן להשתמש בו גם עבור שמחת יו"ט לשבר את העצמות בשביל סעודת יו"ט, ובית הלל התירו להשתמש בו ביו"ט אבל לאחר שסיים להשתמש בו לצורך יו"ט מודים שאסור יותר לטלטלו, א"כ יש ללמוד מדין העלי לדין האזמל של מילה שלכאורה הם שוים, ונאמר שאף איזמל של מילה לאחר שנעשה בו מצוותו מן הדין שיחזור לאיסורו. ועוד הוסיף להקשות עיי"ש.

איברא דהש"ך בנקודות הכסף דחה קושיית הט"ז וראייתו, ולכאורה זו כונתו: דיש לחלק בין מוקצה מחמת כלי שמלאכתו לאיסור כעלי - לבין מוקצה מחמת חסרון כיס כאזמל של מילה.

ביאור הדברים: כלי שמלאכתו לאיסור חכמים אסרוהו מחמת איסור שבת שרובץ עליו, וכיון שחכמים אסרוהו הם גם התירוהו באופנים מסוימים, משא"כ במוקצה מחמת חסרון כיס האדם בעצמו הוא שהקצהו ממנו מחמת שיפסד ואז באו אחריו חכמים ואסרוהו. אבל אם לא שהאדם היה מקפיד עליו לא היה עניין לחכמים לאוסרו, וכמדויק ל' רש"י¹⁹: "כל הני קפדי עליהו משום דמפגמי ומקצי להו בידיים", היינו כמו שנתבאר שהאדם הוא שחידש על עצמו מוקצה זה, וזו לכאורה אף סיבת חומרתו של מוקצה מחמת חסרון כיס שאין בו שום היתר אפילו לא לצורך גופו או מקומו. דחכמים אומרים כביכול כיון שאתה הוא זה שהבאת עליך את המוקצה וא"כ מה לנו להקל בזה.

ויש להוכיח עוד מדברי הפרי מגדים בהקדמתו להלכות מוקצה שכתב, וז"ל: "ואם מונח עליו

16. שם ס"ק א.

17. סי' מ.

18. יא, א.

19. שם קכג, א ד"ה חצינא.

מוקצה מחמת חסרון כיס אם מותר לנער בשוכה, כפי הנראה מוקצה מחמת חסרון כיס חמור מכולם ואין לו שום היתר. . וטלטול מן הצד לצורך דבר המותר משמע דבחסרון כיס לא מהני כל זה ואף נענוע בגופו אין היתר בחסרון כיס..".

וכן יש להוכיח מדעת המגן אברהם²⁰ דכתב: "אבל אם אינו מקפיד עליו שרי". היינו שמוקצה מחמת חסרון כיס נמדד לפי האדם ולא לפי העולם וכן נפסק להלכה. ומוכח כדברינו שכיון שהוא מוקצה שהאדם הביאו נשאר תלוי ועומד בדעת האדם, בשונה מכלי שמלאכתו לאיסור שאיסורו מהתורה איסורו כולל ותלוי בדעת העולם.

ומעתה יש לחלק בין עלי לאיזמל, דעלי הוא כלי שמלאכתו לאיסור ואחר שהותר משום שמחת יו"ט ונגמרה מלאכתו נגמר היתרו וחזר לאיסורו, משא"כ איזמל של מילה דהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, שלפי מה שנתבאר תלוי הוא בדעת האדם, א"כ הכא שיש לאדם מילה בשבת לא הוקצה מעולם מדעתו ואף לאחר שסיים מלאכתו מי יחזור ויאסורו אחר שלא חזר והוקצה עוד מדעתו, כנ"ל.

[ויש להמליץ טוב בעד רבינו הט"ז ע"פ דברי התוס' בביצה, דכל דברי הש"ך בנקודות הכסף נכונים בחילוקן רק לפי דעת רש"י שם, דעלי חשיב כלי שמלאכתו לאיסור ונחלקו ב"ש וב"ה האם הותר לצורך גופו ומקומו, אבל לדעת התוס' לא נחלקו בכלי שמלאכתו לאיסור דהא קי"ל שמותר לצורך גופו או מקומו ומה טעם ב"ש שאוסרים. אלא שהכא מיירי שהעלי חשוב מוקצה מחמת חסרון כיס ונחלקו האם שרי משום שמחת יו"ט או לא, ולפי דברי התוס' נמצא שעלי דומה ממש לאיזמל כדברי הט"ז ושניהם חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס].

ב. דעת הט"ז עצמו בטעם דברי רבינו ירוחם: שהוא משום הדין "התירו סופן משום תחילתן", וז"ל: "דאי היה צריך להשליך האיזמל ויהיה אבוד ודאי מימנע ולא מהיל, והוא פשוט יותר מג' הדברים שהתיר עולא בגמ'²¹ "סופן משום תחילתן", ועל פי זה פסק שכל מה שהתיר רבינו ירוחם הוא להצניעו אחר כך באותו חדר שמל שם כדי שלא יהיה אבוד אבל לא למקום אחר, אמנם זה משמע שיכול לטלטלו באותו חדר אע"פ שכבר הניחו מידו לסיים מלאכתו ולאו דווקא שעודנו בידו.

ג. דעת המגן אברהם²² בביאור דברי רבינו ירוחם: מותר לטלטל האיזמל רק כדין כל מוקצה שנטלו באופן המותר שכל עוד הוא בידו ועדיין לא הניחו מותר לטלטלו לאיזה מקום שירצה, הכא נמי הותר רק בעוד האיזמל בידו.

וכ"כ רבינו חיים בן עטר זצ"ל בספרו ראשון לציון: דאסור לטלטלו אלא רק שלא יאבד יצניעהו שם במקומו, והוסיף סברא, דהלא בין השמשות היה מוקצה דא"א למול אז בשום פנים ואופן לא הנימול ליום השישי ופשיטא לא הנימול ליום השבת, א"כ הוקצה בין השמשות ולא הותר אלא למצותו ואח"כ חזר לאיסורו.

ד. ובביאור הגר"א כתב להקשות על דברי הט"ז, ודעתו להלכה כוותיה דהמהרי"ל שצריך לזרוקו

20. ס"ק ג.

21. ביצה יא, ב.

22. סי' שלא סק"א.

מידו ולא הותר אפילו להמשיך לטלטלו כשהוא בידו כשאר מוקצה.

וכתב לחלק בסברא: דהני מיילי מותר להמשיך לטלטלו כשהרימו בהיתר הוא משום דהשתא שהרימו בהיתר כגון כלי שמלאכתו לאיסור, הרי הוא חשוב מעתה כהיתר גמור וככלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו גם שלא לצורך, משא"כ הכא תמיד שם מוקצה עליו ואסור גם לצורך גופו ומקומו רק שהותר לטלטלו מחמת מצוותו ממילא כשסיים המצוה פקע ליה ההיתר וחזר מיד לדינו כמוקצה.

ה. רבינו יוסף חיים זצ"ל כתב בשו"ת רב פעלים²³: לבאר אחרת דברי רבינו ירוחם שהוא מדין "כיון דאשתרי אשתרי" והוסיף לדקדק זאת מל' רבינו ירוחם שכתב: "דמאחר שמטלטל הכלי בהיתר" היינו שהותר לגמרי.

ד.

הלכה למעשה בדין טלטול סכין של מילה לאחר המילה בשבת ע"פ ביאורים הנ"ל

ולענין הלכה:

הנה אחר שמרן הב"י הביא דברי רבינו ירוחם וכן פסק הרמ"א וכ"כ המהרש"ל וכ"כ השך, וכפי שפרשוהו הבא"ח, הרי שסכין של מילה וה"ה כל צרכי מילה כהמגן ומחט הפרדה בטל מהם שם מוקצה ואף לאחר המילה יכול לטלטלו כפי שירצה, ואפילו לדעת הט"ז הרי שהותר להניחם במקום המשתמר, וכן פסק המשנה ברורה²⁴.

אמנם לדעת הגר"א שפסק כהמהרי"ל הרי שיש לזורקו מיד, ואעפ"כ כ' במשנה ברורה שיש להתיר באופן שיש חשש שמא יגנב אם יניחוהו במקום גלוי אזי נראה שיש לסמוך על דעת הרמ"א ודעימיה דמותר לטלטלו, או גם באופן שיש חשש שינזקו על ידו יש להתיר לטלטלו (כמבואר בס' שח סעי' יח) דבמקום היזיקא דרבים לא גזרו רבנן שבות (וכ"כ הרמ"א בסעי' ו).

אופן נוסף שיש להתיר ע"י שיהפוך התיק של כלי המילה לבסיס לדבר האסור והמותר, והיינו ע"י שיניח שם דבר היתר חשוב כמו מאכל או ספר וכדו' ואז יוכל להניח הסכין מיד בתיק ואח"כ יוכל לטלטלו כרצונו. (ובזה עדיף מאשר ימסור הסכין לאחר והוא יניחנו במקומו, שהוא מחלוקת הפוסקים האם גם אצל האחר ממשיך היתר הראשון שכיון שהרימו מותר לקחתו להיכן שירצה).

וכן הדין לגבי הערלה כפי שכתב הנודע ביהודה²⁵: דלכתחילה יזרקנו מידו מיד לתוך העפר, אמנם אם היה טרוד וצריך לחזור ולהגביהו ולהניחו בעפר או כדי להפוך הערלה שפיר דמי. ע"כ.

23. חלק ג או"ח סי' יח.

24. סי' שי ס"ק טו.

25. תניינא חלק יו"ד סי' קסב.

ה.

קושיית הראשונים מה טעם לא אמרין גזירה דרבה במילה בשבת

ומידי דברי בדין היתר טלטול האיזמל בשבת והגדרתו לעניין מוקצה, חשבתי שיש בנותן טעם להשלים דברי רבותינו הראשונים נ"ע אף הם בעניין האיזמל בכללות ובפרטות בקושיית הראשונים מ"ט לא דחינן מלמול בשבת משום גזירה דרבה.

דהנה בכמה מקומות בש"ס²⁶ הביאה הגמ' גזירה דרבנן בשם רבה, כגון: בגמ' מגילה וז"ל: "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיין במקרא מגילה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דלולב".

והקשו הראשונים: דלפי זה מה טעם גם לא דוחים מלמול בשבת משום גזירה דרבה הנ"ל, דשמא יטלטל האיזמל או התינוק ארבע אמות ברה"ר, מאי שנא מצות מילה ממצות שופר ולולב ומקרא מגילה. ונאמרו כמה תירוצים בראשונים.

ו.

ביאורי הראשונים והאחרונים בקושיא הנ"ל

א. התוס' במגילה²⁷ תירצו וז"ל: "אבל מילה בשבת אין לדחות דהא חמירא שכן נכרתו עליה י"ג בריתות וגם אין אדם מל אלא א"כ הוי בקי דסכנה יש בדבר". וברור.

ב. הר"ן בביצה²⁸ תירץ וז"ל: "דהני שאני לפי שהכל טרודין בהם לא מדכר חד לחבריה משא"כ במילה". ע"כ. וכוונתו: דלולב שופר ומגילה הכל חייבין בהם וכמדויק מל' המשנה: הכל חייבין בקריאת מגילה. וכל אחד עסוק ומרוכז במצותו לצאת ידי חובה ולא נותן לב על חבירו להבין ולהזהירו קודם שיבא לידי עבירה, משא"כ במילה שאין הכל בקיין למול וגם אין כל הבקיין מלים באותה שבת, נמצא שרק המוהל טרוד במצותו ואין שאר האנשים טרודים ועל ידי זה נותנים עיניהם ודעתם להזהירו קודם שיבא לידי תקלה, ולכן לא חששו חכמים בדבר לבטל מפני כך ברית מילה בשבת.

ג. והריטב"א בסוכה²⁹ תירץ וזה תו"ד: דהיום שאין אנו מקדשים את החודש ע"פ ראייה ועדים אלא בהנהגה ע"פ תקנת הלל השני שסידר לנו את קביעת החודשים, ממילא לא גמור וברור שאנו עושים את המועדות בזמניהם ע"פ התורה, א"כ כשחל יו"ט בשבת אנו גוזרים שלא יבואו לחלל את השבת דשמא כלל לא יו"ט הוא ובחינם נתחלל השבת, משא"כ בברית מילה שזמנה ודאי בשבת ואין מצותה תלויה ועמדתה, אלא ודאי וברור הדבר שזהו היום השמיני וזהו יום המילה שהרי אינו תלוי בקביעת החודשים אלא בספירת הימים הקבועים, לכן מילה דוחה שבת שהיא ודאית ולא ספק.

26. מגילה ד, ב. ביצה כט, ב. סוכה מב, ב.

27. ד"ה ויעבירנה.

28. תחילת פרק רביעי.

29. מג, א ד"ה ואפשר.

ד. והט"ז³⁰ תירץ: דשאני מילה שהתורה ריבתה בפירוש לחלל עליו את השבת כמ"ש "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" ודרשינן "וביום" ואפי' בשבת, לכן לא רצו חכמים בעבור הגזירה דרבה לעקור דבר מן התורה, שזהו דרכם בגזירותיהם ובתקנותיהם, כפי שמצינו שלא גזרו על התקיעה בראש השנה לאוסרה מטעם שמא יתקן כל שיר. והטעם: שא"כ נעקור דבר מהתורה ולא יתקעו לעולם, משא"כ ברה"ש שחל בשבת גזרו, דלא יעקר הדבר דעדיין יש לתקוע כשחל בחול. וכ"כ הכסף משנה בהלכות מילה³¹.

ועוד חזון למועד וה' יתברך יאיר עיניו במאור תורתו ונזכה כל ימינו לכוין לאמיתה של תורה. אמן.



30. או"ח סי' תפח סק"ה.

31. סוף פרק שני.

לישה בשינוי בשבת של חומרים שאינם מיני מאכל

יסוד היתר לישה בשינוי בחומרים שאינם מיני מאכל / שימוש באבקת הדבקת שיניים / נתינת טיפות לאבקת טבק / הכנת תחבושת גבס / הכנת משחה רפואית /

הרה"ח הרב אשר חנוך ינקלביץ שליט"א
מ"ץ בבית ההוראה המרכזי, חיפה
ודאש בית מדרש להוראה מאקאווא, קרית אתא

א.

יסוד היתר לישה בשינוי בחומרים שאינם מיני מאכל

מבואר בגמרא¹ שישנם מקרים שהתירו לישה על ידי שינוי. ואף על פי שאסור מדרבנן לעשות מלאכה בשבת בשינוי, מכל מקום במלאכות לש, דש וטוחן התירו.

וטעם ההיתר, דבמלאכות הקשורות בסיום הכנת המאכל לאכילה אין עושים כמות גדולה וממילא הדבר אינו נראה כל כך כדרך מלאכה, אלא יותר כתיקון המאכל לאכילה, ולכן לא גזרו חז"ל בשינוי.

לפי זה יש לעיין לגבי דברים שאינם דברי מאכל האם מותר ללוש אותם בשינוי גמור, שהרי כאן לכאורה לא מועיל היתר זה. אך מאידך יתכן שאף על פי שיסוד ההיתר הוא מצד תיקון המאכל, מכל מקום מאחר ומלאכות אלו הותרו להעשות בשינוי, הן הותרו לגמרי גם בדברים שאין שייך בהם משום תיקון אכילה. ונפק"מ לגבי המגבל בשינוי חול ועפר במים.

וכתב הרמ"א² שמותר לרחוץ ידיו במורסן הואיל ועושה שינוי בגיבול, ומבואר מדבריו שההיתר נאמר גם שלא בדברי מאכל. וכן משמע במשנה ברורה³ שהתיר לשטוף כלים ולקחת את החול בידיים רטובות מכיוון שהוא מגבל בשינוי.

אך אפשר קצת לדחות את הראיה כי יתכן ששם הדיון הוא רק לגבי נתינת המים במורסן ובחול דבזה מהני שינוי. אך לא לעניין הערבוב והלישה בעצמה בידיים דבזה לא מהני שינוי.

ומכל מקום יש לדיון כמה השלכות מעשיות כפי שיבואר להלן.

1. שבת דף קנו, א, ודף קמ, א.

2. סימן שכו סעיף י.

3. סימן שכג ס"ק לח.

ב.

שימוש באבקת הרבקה שיניים

השלכה מעשית לנדון זה היא, האם מותר להשתמש בשבת באבקה המיועדת להדבקת שיניים תותבות לחניכיים, שמפזרים אותה על השיניים התותבות ואחר כך נותנים אותם בפה, והאבקה מתערבת ברוק ונהפכת לעיסה דביקה שמדביקה את השיניים. וחלק מהפוסקים התירו להשתמש באבקה זו וצירפו כמה טעמים להתיר, והטעם העיקרי משום שנחשב ללישה בשינוי.

וראה שו"ת ציץ אליעזר⁴ שהתיר היות והוא לש בשינוי על ידי הרוק ולא בידיים, אין לך שינוי גדול מזה, ואין איסור ללוש בשינוי, וצירף עוד כמה טעמים להתיר. גם בשו"ת שבט הלוי⁵ צירף טעם זה להתיר, והוסיף דמכל מקום יעשה בשינוי מימות החול, אך לא משום חשש לישה אלא משום חשש מתקן. ובקובץ מבית לוי⁶ כתב, שמספיק שיעשה שינוי קל מימות החול. גם במגדנות אליהו⁷ האריך להתיר מפני שאין זה כדרך לישה. והוסיף, שגם לדעת הסוברים שלא מועיל שינוי בנתינת המים⁸ מכל מקום מבואר במגן אברהם⁹ ומחצית השקל שבכך אינו נחשב שינוי גמור בנתינה ומותר, וכן כתבו בבאר משה¹⁰, ובנשמת שבת¹¹.

אך מאידך בשמירת שבת כהלכתה¹², ובארחות שבת¹³, ובספר בר גיבול¹⁴, אסרו להשתמש באבקה זו. ויתכן שיסוד שיטתם מפני שאין שום היתר של שינוי אלא בדברי מאכל.

להלכה: היות ודין זה אינו מוכרע אין להשתמש באבקה זו מחשש איסור לישה.

ג.

נתינת טיפות לאבקת טבק

השלכה מעשית נוספת, לגבי עירוב טיפות תמצית ריח בטבק, המאמר מרדכי¹⁵ כתב, שטבק שיש בו כבר ריח (שאו אין איסור משום מוליד ריח) ורוצה לחזק את ריחו, מותר לתת מעט טיפות של תמצית ריח נוזלית לאבקת הטבק. וטעמו, מכיוון שאינו מתגבל על ידי זה, והיות ומעיקר הדין נפסק

4. חלק טו סימן כה.

5. חלק ד סימן לב.

6. חלק ח עמוד טו.

7. חלק ב סימן קכז.

8. סימן שכד סעיף ג.

9. סימן שכו ס"ק י.

10. חלק ג פסקי הלכות בסוף הספר.

11. סימן שיד.

12. פרק יד סעיף מ.

13. פרק ו סעיף נו.

14. סעיף מב.

15. סימן שכד ס"ק ג.

להלכה כדעת רבי יוסי בר יהודה שבנתינת משקה לאבקה אין איסור גיבול. וגם לדעת רבי שאוסר אף נתינת משקה מכל מקום מכיוון שנותן רק מעט טיפות אין הטבק מתגבל, ואדרבה מניחים מעט טיפות כדי שלא יתהוו גושים באבקה, אין בזה איסור לש. ואף על פי שבתחילה מתגבל קצת מקום הטיפות, אולם הואיל ואינו מתכוון ללישה וסופו מוכיח על תחילתו שכשהוא מערב אותו אין שם שום לישה - מותר.

וכתב במגדנות אליהו¹⁶, שאף על פי שלעניין נתינת הטיפות סומכים על המאמר מרדכי, אולם לעניין גיבול בידיים שהוא אסור מדינא, יש להחמיר לעשות בשינוי. וכעין זה כתב בבן איש חי¹⁷, שאם רוצה לערב את הטיפות בטבק יערב בשינוי, כגון שיסגור את קופסת הטבק ויעבירנה מיד ליד. רואים שדעתו שמועיל עירוב בשינוי גם בדברים שאינם דברי מאכל, וכן נפסק להלכה שמותר לערב את הטבק בשינוי.

ואף על פי שלעניין אבקת דבק שיניים החמרנו כדעות שלא מועיל שינוי בדברים שאינם דברי מאכל, כאן סתמנו כהפוסקים המקילים, כי בעצם דעת המאמר מרדכי שאין בעירוב טיפות בטבק איסור גיבול כלל מסתברים מאד, לכן סתמנו להקל כשעושה שינוי.

להלכה: אמנם אין איסור גיבול, אך למעשה יש להחמיר בזה משום מוליד ריח.

ד.

הכנת תחבושת גבס

תחבושת גבס עשויה מתחבושת שספוגה באבקת גבס מיובש שעבר כבר במפעל היצור של התחבושות תהליך מסוים של שרייה במים כדי להצמיד את אבקת הגבס לתחבושת. וכשבאים להשתמש בה שורים אותה במים וכשהמים נבלעים בתחבושת היא מתרככת ואפשר לעשות ממנה גבס על ידי שחובש אותה על העצם השבורה, ולאחר רבע שעה הגבס מתייבש ומתקשה, ושומר על העצם.

ויש לדון האם יש איסור מהתורה להשרות את התחבושת במים, והאם מותר להכינה בשינוי. ויש לדון בעניין זה מכמה היבטים:

[א]. בשריית גבס במים בלא שמגבל - נחלקו בזה רבי יוסי בר יהודה ורבי¹⁸, ומעיקר הדין אנו נוקטים להלכה כדעות הסוברות שאין בזה איסור תורה, אלא שנוהגים להחמיר בזה. ובמקום חולי אפשר לסמוך על הדעות הסוברות שאין בזה איסור תורה ולהקל.

אמנם ישנם דברים שבעצם שרייתם במים הם מתגבלים במים ואין להם צורך בגיבול נוסף, ובאופן זה לכל הדעות יש איסור תורה בשרייתם. ונראה שתחבושת זו כלולה בדברים הללו שמייצרים אותה

16. חלק ב סימן קיט.

17. שנה שניה פרשת משפטים סעיף טו.

18. כ"ל לגבי נתינת משקה לאבקה.

באופן זה שהגבס יתגבל במים מיד בלי גיבול נוסף, על כן נראה שמצד זה יש איסור תורה בשרייתו ואין מקום להקל.

[ב]. יש שרצו לומר שהיות והגבס עבר כבר גיבול במים בתהליך היצור שלו, אין לישה אחר לישה. שנחלקו הפוסקים האם יש לישה אחר לישה, ואף על פי שלהלכה יש להחמיר בזה, יתכן שבמקום חולי יש לסמוך על הפוסקים המקילין שאין לישה אחר לישה.

אמנם המושג ברורה בשער הציון¹⁹ כתב שטיט שהתגבל והתייבש - אסור ליתן בו מים ולגבלו ולא אומרים בזה אין לישה אחר לישה. והטעם, מכיוון שהתבטלה הלישה הראשונה. וכן כתבו בספר בר גיבול²⁰, וארחות שבת²¹ לעניין בלילה שהתייבשה. וגם במקרה דנן הגבס התייבש לגמרי ואינו ראוי לשימוש אלא על ידי שרייתו במים. בפרט שהמציאות שחלק גדול מהגבס הוא מפורר לגמרי וחוזר למצבו הראשון ומתחבר רק על ידי השרייה הנוספת במים, ואם כן לא אומרים בזה דאין לישה אחר לישה, ואסור לכו"ע.

[ג]. עוד היה מקום לומר על פי הכלל שכל שמוסיף משקה לעיסה ומדלל אותה הוא היפך פעולת לישה - ומותר. וממילא גם כאן הוא מרכז את הגבס ולא מקשה אותו. אמנם בשביתת השבת וקצות השלחן כתבו לגבי טיט שהתייבש שאסור ליתן בו מים כי על ידי זה הוא נהיה ראוי לשימוש. רואים שאם על ידי זה הוא מעמידו על מתכונתו והופך אותו ראוי לשימוש - אסור ליתן בו מים ולא אומרים בזה שזה היפך פעולת לישה, וריכוך הגבס הופכו לראוי לשימוש והוי לש.

[ד]. היו שרצו לומר שבשריית התחבושת הגבס הופך אותו לבלילה רכה דאיסורה מרבנן ולא לבלילה עבה, שהרי אם יהיה בלילה עבה לא יצליח לכוון אותו היטב על העצם השבורה, ואם כן איסור נתינתו במים הוא רק מדרבנן ככל בלילה רכה ומותר לשרותה בשינוי. אולם בשבט הלוי כתב שצריך לבדוק כיצד תראה הבלילה בסוף, והיות והגבס מתקשה ונהיה כאבן נחשב כמכין בלילה עבה.

[ה]. יש מהאחרונים שהציע שיתנו את התחבושת בשינוי. אך כאשר האיסור הוא עצם נתינת המים על הגבס, לא מצינו שינוי שיתיר זאת.

ובחשוקי חמד²² כתב שאסור להכין תחבושת גבס לחבישת שבר בעצם, במקרה שאין בזה סכנה, מכיוון שכאשר מכניס את התחבושת למים יש בזה משום מלאכת לש.

להלכה: נראה שאסור להכין תחבושת גבס אפילו בשינוי. ובנוסף לכך יש חששות בהמשך התהליך, שבהחלקת הגבס יש משום ממרח, ובכריכתו סביב היד יש חשש בונה. על כן ימתין עד הערב, או יכין את הגבס ויחבוש על ידי נכרי.

19. סימן תקז ס"ק ס, ובסימן שכא ס"ק סו.

20. קיצור הלכות סעיף מח.

21. פרק ו סעיף ז.

22. שבת יח, א.

ה.

הכנת משחה רפואית

כתב באיל משולש²³, שמותר להכין משחה לרפואה שמכינים אותה מאבקה ומים, בשני שינויים שינוי בנתינה ושינוי בגיבול שיגבל שתי וערב, כי לצורך רפואה אפשר לסמוך על הפוסקים כרבי יוסי בר יהודה שאין איסור תורה בנתינת המשקה לאבקה, וכמו שהתירו לצורך מאכל אדם ובהמה כך התירו לצורך רפואה, בפרט שעושה שינוי גם בנתינה.

ולמבואר לעיל הדבר תלוי בדיון האם ההיתר של שינוי נאמר רק בדברי מאכל או גם בשאר דברים.

להלכה: נראה שלצורך רפואה אפשר לסמוך על הדעות המקילות.



23. פרק ד סעיף כא.

דין הבדיל על הכוס קודם שיבדיל בתפילה

מקור דין הבדלה על הכוס והבדלה בתפילה / שקו"ט בדברי שו"ע הרב אי שייך להקדים הבדלה על הכוס
לכתחילה / הבדיל על הכוס ולא בתפילה אי מותר בטעימה

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א
מראשי כולל ישיבת הר"ן, קרית אתא

א.

מקור דין הבדלה על הכוס והבדלה בתפילה

בגמ' ברכות¹ "איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפילה, אמר רב נחמן בר יצחק ק"ו מתפלה, ומה תפלה דעיקר תקנתא היא, אמרי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש".

ומשמע דמסקנת הגמ' שהמבדיל על הכוס, עדיין צריך להבדיל בתפילה. ואכן ברא"ש² וכן בטור³ כ' "המבדיל על הכוס צריך שיבדיל בתפילה", עכ"ל.

אמנם ברמב"ם וכן בשו"ע לא הזכירו דין זה וצ"ע מדוע, וצ"ל כמ"ש הגר"ש קלוגר⁴ לישב, דכיון שילפינן בק"ו מכך שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, כש"כ להיפך שהמבדיל על הכוס צריך להבדיל בתפילה, וכנ"ל, וכיון שפסקו דין זה של המבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, שוב א"צ להביא את הדין של המבדיל על הכוס שצריך להבדיל בתפילה, (ועי' מש"כ שם עוד ליישב).

וכן נראה בשעה"צ⁵ שג"כ ציין את הגמ' בברכות למקור הפסק, ולהלכה כתבו המג"א ולבוש והגר"ז⁶ וחיי"א⁷ וכן סתם המשנ"ב דהמבדיל על הכוס צריך להבדיל גם בתפילה.

והנה כ"ז בדיעבד כשהבדיל על הכוס לפני מעריב, מבואר שצריך להבדיל אח"כ בתפילה, אך לא

1. לג, א.

2. ברכות פ"ה סי' יד.

3. סי' רצד סעי' א.

4. ובחרת בחיים סי' פד.

5. סי' רצד ס"ק א.

6. שם סעי' ב.

7. כלל ח ס"ו.

נתבאר מה הדין האם לכתחילה יכול להבדיל על הכוס לפני תפילת ערבית.

ב.

שקו"ט בדברי שו"ע הרב אי שייך להקדים הבדלה על הכוס לכתחילה

אמנם מצאנו בשו"ע הרב שכתב⁸ "מיד שנראים ג' כוכבים רצופים מותר להבדיל ולעשות מלאכה אע"פ שעדיין לא התפלל ערבית". אלא שיש להעיר מכמה אנפי די"ל שאין לעשות כן לכתחילה.

א. קימ"ל "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם", וא"כ קודם צריך להתפלל מעריב ולהבדיל בתפילה ואח"כ על הכוס, משום דתפילת ערבית היא יותר תדירה מהבדלה על הכוס, ושוב מצאתי בקובץ בית הל"י⁹ שהביא כן בשם הגרי"י בלוי ז"ל. אמנם זה שייך רק כאשר יש לפניו כעת גם אפשרות להבדיל על הכוס וגם מנין לתפילת ערבית, אך אם אין כעת מנין לערבית ורוצה להבדיל על הכוס ואח"כ כשיהיה מנין יתפלל ערבית, לכאורה לא שייך בזה תדיר קודם, ואולי בכה"ג מיירי בשו"ע הרב וצ"ב.

ב. טעם נוסף שיש להקדים הבדלה בתפילה להבדלה בכוס, בכף החיים¹⁰ הביא בשם הזוה"ק בהקדמה "תלתא אינון גרמון בישא לגרמיהו, חד מאן דלייט גרמיה וכו'". תלתא מאן דאוקיד שרגא במפקא דשבתא עד לא מטון ישראל לקדושא דסדר"א וכו' בגון דלא יאות הוא לאדלקה נורא כד נפיק שבתא, עד דמבדלי ישראל בצלותא מבדלי על כסא, בגון דעד ההוא זמנא שבת הוא, וקדושת שבת שליט על נא, ע"כ ע"ש.

מבואר בזה שזאין נכון להדליק נר קודם שסיימו קדושה דסדרא דתפילת ערבית, וממילא צריך קודם להתפלל ערבית ורק אחרי קדושה דסידרא לעשות הבדלה על הכוס. אמנם המשנ"ב¹¹ הביא את הזוהר להלכה וז"ל: "ובעל נפש יעשה כש"כ בדרכי משה בשם או"ז, וכן איתא בזהר (במדבר) שלא להדליק נר עד אחר סדר קדושה", עיי"ש.

וא"כ י"ל שגם השו"ע הרב רק כ' את עיקר הדין שיכול להבדיל על הכוס לפני התפילה, אך מודה שיש ענין לבעל נפש לחוש לדברי הזוהר. אמנם יש עצה פשוטה לרוצה לחוש לדברי הזוהר, לזה לתת לאחר שכבר התפלל ערבית ואמר קדושה דסידרא שהוא ידליק את הנר.

ג. עוד יש לדון ע"פ הגמ' הנ"ל בברכות, דכיון שעיקר הבדלה תיקנו בתפילה, אלא שהוסיפו שמי שיש לו שיבדיל גם על הכוס, יש לעשות כסדר הזה קודם בתפילה ואח"כ על הכוס, אך אינו מוכרח דאחרי שתיקנו לעשות את שניהם, הבדלה בתפילה וגם על הכוס, שוב לא משנה הסדר.

ד. עוד י"ל דבהל' חנוכה¹² כ' בשו"ע "מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה, וכש"כ בביתו

8. סי' רצג סעי' א.

9. (178) 1 עמ' 74.

10. סי' רצג ס"ק ז.

11. סי' רצט ס"ק מ.

12. סי' תרפא סעי' ב.

שמדליק ואח"כ מבדיל שהרי כבר הבדיל בבית הכנסת,¹³ ובמשנ"ב¹⁴ ביאר הטעם: "דאף דמצות הבדלה תדירה, מ"מ כל מה דנוכל לאחר לצאת מן השבת עדיף טפי", והק' בא"ר ובמטה משה, הרי בהדלקת נר חנוכה עצמה מראה שהוא חול, ותי' דכמו שבכל מוצ"ש מברכים בורא מאורי האש על האש שהדליק קודם הבדלה, אלא דחזינן דמ"מ עדיין יש ריח קדושת נשמת השבת עד שמבדיל על הכוס". ובשו"ת איגרו"מ¹⁴ ביאר, שיש בכך ענין של כבוד שבת שמאחרים להזכיר את יציאתה, עיי"ש. והיינו דמה שאומר יציאת השבת בחונן הדעת, זה בלחש, משא"כ להזכיר הבדלה בהדיא בברכה ובקול.

ולפי"ז ג"כ לענין הבדלה על הכוס, יש ענין להתפלל מעריב ואח"כ לעשות הבדלה על הכוס דכל כמה שנוכל לאחר לצאת מן השבת ע"י הבדלה על הכוס עדיף טפי, ואף לדעת הט"ז ועוד אחרונים שם, דפליגי על השו"ע ורמ"א, וס"ל שיש להקדים הבדלה לנ"ח, שם טעמים משום שההבדלה היא תדיר יותר מנר חנוכה, ותדיר קודם, א"כ אדרבה כאן יצטרך להקדים את המעריב שזה יותר תדיר מהבדלה, ובדעת בעל התניא י"ל כשנ"ת לעיל, דאה"נ אם כעת רוצה להתפלל ולהבדיל, צריך להקדים התפילה כמו ששם מקדים הדלקת נר חנוכה, מטעמים הנ"ל, אך אם כעת מאיזו סיבה אינו רוצה להתפלל ערבית, א"צ להמתין מלהבדיל על הכוס.

ה. טעם נוסף י"ל לפי מש"כ המשנ"ב¹⁵ בשם האחרונים, דאפי' אם הבדיל על הכוס אסור לטעום עד שיבדיל גם בתפילה, א"כ אם יבדיל בכוס לפני התפילה, לא יוכל לטעום מכוס של הבדלה שהרי עדיין לא הבדיל בתפילה, וא"ת שיתן לאחר לשתות, אם אין אחר שיוכל לשתות, או שיש רק נשים שנוהגות שלא לשתות מכוס הבדלה, מה יעשה, וגם שיטת הגאונים שלא מהני שתיית אחר, ואע"פ שמדינא נפסק להקל, מ"מ לכתחי' יש להקפיד שהמבדיל ישתה מהכוס, (ולקמן יתבאר דהרבה סוברים שיכול לטעום אחר שהבדיל על הכוס, וי"ל דכן יסבור גם שו"ע הרב).

מכל הני טעמי נראה שלכתחי' יבדיל בתפילה ואח"כ על הכוס, אלא שאם הבדיל קודם על הכוס, יצא, ואח"כ יבדיל גם בתפילה, ולדעת שו"ע הרב יכול גם לכתחילה לעשות כן, להבדיל על הכוס ואח"כ בתפילה, וכמו שנתבאר טעמו, ונראה דגם לדעות שאין לעשות כן לכתחי', מ"מ כיון שנתבאר שאין סברותיהם מוכרחות כ"כ, לכן במקום צורך ממש או חולי וכד', כשאינו רוצה עכשיו להתפלל ערבית, יכול להקל ולהבדיל על הכוס מקודם.

ואכן ראיתי שמובא בספר פאר ישראל¹⁶ שהרב בעל התניא והשפת אמת זיע"א שפעמים עשו כן שהבדילו הבדלה גמורה לפני התפילה וטעמו, וכן כ' באורחות רבינו¹⁷ שהסטייפלר זיע"א עשה כן לפעמים וטעם מעט, ואח"כ נתן לא' מבני ביתו לשתות שיעור ואח"כ התפלל ערבית (ועי' לקמן לענין טעימה) ואולי הי' אצלם שעת הדחק דאולי היו חלשים וכד' ואין להוכיח מזה על מקרה שאינו שעת הדחק.

13. שם ס"ק ב.

14. אור"ח סי' סח.

15. סי' רצט ס"ק לה.

16. ח"א ע' רז.

17. ח"א שבת אות קטז (בהוצאה החדשה הבדלה אות כב).

ג.

הבדיל על הכוס ולא בתפילה אי מותר בטעימה

והנה במקרה שמבדיל על הכוס קודם התפילה, האם מותר לו לטעום מכוס של ברכה, וכן האם מותר לאכול אח"כ ואף ליטול ידיו לסעודה (ע"י שומר וכד') כגון: חתן וכלה שנרדמו והגיעו להבדלה על הכוס לפני מעריב, ורוצים לאכול אח"כ סעודת מלוה מלכה של שבע ברכות עם האורחים, ואח"כ ילך החתן להתפלל מעריב, האם יכולים לעשות כן. וכן יש לדון כה"ג במי שנוהג להתפלל במוצאי שבת בזמן ר"ת, ובישיבה שלומד בה, מתפללים מעריב מוקדם יותר, אבל כשמגיעים להבדלה כבר מגיע זמן ר"ת, ורוצה לצאת קודם בהבדלה, ואח"כ להתפלל ערבית בזמן ר"ת, וכד', האם יכולים לעשות כן.

הנה בדין במי שאמר ברוך המבדיל בין קדש לחול לפני התפילה, כדי שיוכל לעשות מלאכה, וכ' המשנ"ב¹⁸ דה"מ לענין מלאכה מהני, אך לא לענין טעימה, וז"ל: "ומ"מ לענין אכילה ל"מ עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס וגם בתפילה", עכ"ל (וכ"כ בשם אחרונים). ומשמע דלא מספיק להבדיל על הכוס, אלא צריך גם להבדיל בתפילה, ולפני כן אסור לטעום.

ונתקשו האחרונים בדבריו¹⁹, במה שכתב "וגם בתפילה", דבמג"א ועוד אחרונים שהם מקור לדין זה, משמע שמספיק שיבדיל על הכוס, ואז יכול לטעום, ולא התנו שגם יתפלל מעריב מוקדם ויבדיל בתפילה, וכן מאבודרהם ובשו"ע הרב משמע, רק שהבדלה בתפילה לא מהני להתיר לאכול אבל הבדלה על הכוס לבד מהני, ולכן התפלאו מה מקור המשנ"ב שכתב כן.

והנה לשון המשנ"ב צ"ב, מדוע לא כ', ד"אסור לטעום עד שיתפלל ויבדיל על הכוס", לפי הסדר, קודם הבדלה בתפילה ואח"כ על הכוס, אלא כתב "אסור לטעום עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס, וגם בתפילה", בסדר הפוך, מכח קושי זה, פירש בשו"ת שבט הלוי, דהמשנ"ב מייירי על מי שאמר "ברוך המבדיל בין קדש לחול" לפני מעריב שאסור לטעום עד שיבדיל על הכוס, וע"ז הוסיף שה"ה "גם בתפילה" ז"א אם התפלל לגמרי מעריב, עדיין אסור לאכול עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס.

ולפי"ז דאין המשנ"ב אסור לטעום אחרי שהבדיל על הכוס לפני מעריב, נראה שבשעת הצורך אפשר להקל וגם לשתות לפני מעריב מכוס ההבדלה, וכן לאכול סעודה כגון חתן לאכול עם הציבור סעודת מלוה מלכה (אך יעשה שומר לתפילה) אך כדי לחוש ללומדים במשנ"ב כפשוטו, דבכל גווני אין לטעום אחר הבדלה על הכוס קודם מעריב, ומשאר הטעמים הנ"ל, נראה דאם יש אחר שכבר התפלל מעריב, ויכול לשתות מיין הבדלה לכו"ע, לכאורה עדיף שישתה אותו אחר ולא הוא.



18. סי' רצט ס"ק לה.

19. ע' בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' יז) שדן בזה, וכן בספר זה השולחן להגר"ש דבליצקי ז"ל (בח"ב) וכן בס' בירור הלכה להרה"ג ר"א זילבר ז"ל.

שקו"ט בדין המגיס והמוציא בכף בדברי הראשונים והפסיקה למעשה בשוע"ר ומשנ"ב

הצעת דברי הראשונים בטעם ובאופן חיוב מגיס / דין מגיס באינו מבושל כל צרכו ובמבושל כל צרכו בעודה על האש לראשונים הנ"ל / שיטת הכלבו בדין מגיס בקדירה שעל האש / פלוגתת ראשונים אי הוצאה בכף חשיבה ממש כהגסה / סיכום דיני מגיס והוצאה בכף הנלמדים מכהנ"ל / שקו"ט בדברי שו"ע המחבר בדין הוצאה בכף / שיטת שו"ע המחבר לגבי הגסה והוצאה בכף בעומד על האש / שיטת הרמב"ם וסיכום הדינים לשו"ע המחבר ע"פ הבנת המשנ"ב / דברי הרמ"א ופירוש דבריו / דברי שוע"ר והעולה מדבריו / שקו"ט במגיס והוצאה בכף בנתבשל כ"צ ועומד ע"ג האש לשוע"ר / סיכום דיני מגיס והוצאה בכף למשנ"ב ושוע"ר / דין המתבשל בשבת / דין המתבשל בשבת / שיטת המשנ"ב לגבי מאכל שאינו מבושל כ"צ והגיסו בו / שיטת שוע"ר לגבי מאכל שהגיסו בו ואינו מבושל כל צרכו / סיכום הדינים למעשה לפי המתבאר מכל הנ"ל לשיטת שוע"ר

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

הצעת דברי הראשונים בטעם ובאופן חיוב מגיס

שנינו: "תניא אחד מביא את האור, ואחד מביא את העצים, ואחד שופת את הקדרה, ואחד מביא את המים, ואחד נותן בתוכו תבלין, ואחד מגיס [פי' מערבב את התבשיל בכף²] – כולן חייבין".

בטעם שמגיס חייב, ביאר רש"י על אתר³ "ומגיס משום מבשל", וכן הוא ברמב"ן⁴ וז"ל: "המגיס חייב משום מבשל", וכן הוא בעוד ראשונים⁵.

ואימתי איכא איסור מגיס, כתב הרמב"ן⁶ וז"ל: "ונראה דלא מחייב אלא בהגסה ראשונה שאינו

1. ביצה לד, א. מקור הדברים בתוספתא שבת פ"ב הלכה ד, ושם הוא בשינויים קלים.

2. ראה רש"י על אתר ד"ה מגיס.

3. ד"ה כולן חייבין.

4. שבת יח, ב ד"ה והלא מגיס.

5. רשב"א ביצה שם ד"ה ואחד מגיס, ובשבת שם ד"ה ואקשי ודילמא. רא"ש שבת פ"ג סי' יא. ר"ן (ראה בהמשך בפנים). ועוד.

6. שם.

מתבשל מהרה אלא בהגסה זו שנמצא אף הוא מבשל . . אבל משהגיס, דבלא מגיס מתבשל, אף המגיס פטור, דמאי עביד, הלכך ליכא למיגזר בשבת משום מגיס, דלאו קרובי בישולא איכא דבלא"ה מתבשל".

וכן מצאנו שכתב הרשב"א ז"ל: "משום דאף המגיס מקרב את בישולו, ובשבת פ' קמא כתבתי יותר". ושם: "דבהגסה ראשונה הוא דאיכא משום מבשל לגבי קדרה, מפני שמערב את הכל ואיכא משום קרובי בשולא, אבל בשאר הגסות לא, דמראשונה ואילך ליכא בקדרה משום מבשל . . וכן ראיתי להרמב"ן ז"ל שכתב דמסתבר ליה דליכא משום מבשל מהגסה ראשונה ואילך".

ובהמשך דבריו חידד יותר את שיטתו, וז"ל: "ועוד יש לי לומר דכל דבשיל כמאכל בן דרוסאי ליכא משום מגיס, דהא מגיס משום מבשל הוא דמחייב, וכיון שהגיע למאכל בן דרוסאי תו ליכא משום מבשל וכענין שאמרו בפרק כירה למאן דאמר שאין בו משום בישול שמותר לתת אותו אפילו במקום שהיד סולדת בו".

ועד"ז מצאנו בר"ן¹⁰ ובתוספת כמה דברים¹¹, וז"ל: "דאפי' בעקורה [היינו קדירה שאינה על גבי האש] איכא משום מגיס [דהגסה בכלי ראשון כבישול ומכאן לאלפס וקדירה שהעביר מרותחין מעל גבי האור שכל שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אין מוציאין מהם בכף דנמצא מגיס¹²] ואיכא משום מבשל, אבל כל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי תו ליכא למיחש להכי".

העולה מדבריהם, שאיסור מגיס הוא משום שמקרב את הבישול, וזה נכלל ממש במלאכת מבשל. ולכן היכא דליכא למלאכת מבשל¹³ ליתא לאיסור מגיס. ולכ"ע בהגסה הראשונה איתא לאיסור מגיס. ונחלקו האם איכא לאיסור מגיס לאחר הגסה הראשונה:

הרמב"ן והרשב"א ס"ל דרק בהגסה ראשונה איתא לאיסור מגיס משא"כ בהגסה השניה ואילך¹⁴,

7. ביצה שם ד"ה ואחד מגיס וכו'.

8. שבת יח, ב ד"ה ואקשי ודילמא.

9. הם דברי הרמב"ן הנ"ל.

10. על הרי"ף בשבת ו, ב (בדפי הרי"ף) ד"ה ודאמרין.

11. כפי שיתבאר לקמן.

12. הוספה זו ע"פ הוצאת עוז והדר מהדורת פריעדמאן (ראה שם בהגהות וצינונים אות ג).

13. הראשונים הנ"ל ס"ל שמאכל המבושל בן דרוסאי אין בו איסור בישול (וכמפורש בדברי הרשב"א והר"ן בפנים), וראה בב"י סימן שיח סעי' ד הדעות בזה, ובביאור הלכה סי' שיח (סעי' יח) ד"ה שנמצא מגיס וכו', צוטט לקמן באות טו. ואכ"מ.

14. וטעם הדבר הוא כפי שכתב הרמב"ן לעיל "שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו [הגסה הראשונה]".

כלומר, דהגם שכל הגסה והגסה מזרזת את הבישול מ"מ הגסה הראשונה מזרזת באופן משמעותי יותר משאר ההגסות, ולכן בהגסה ראשונה חייב משום מבשל משא"כ בשאר ההגסות.

אך עדיין דרוש ביאור, הא גופא מדוע, דהרי גם ללא הגסה הראשונה המאכל עתיד להתבשל (פשוט). אך עיין בלשונו של הראשונים הנ"ל, ויש מקום ללמוד מדבריהם שס"ל שרק הגסה ראשונה הכרחית למען הבישול, ושאר ההגסות רק מקרבות את הבישול שהיה קורה בלעדיהם וצ"ע, ולאידך גם שאר ההגסות מזרזות את הבישול, ומהו אפוא הסברא לחלק בין מהירות הבישול שאינו אלא לכא' חילוק טכני וכמותי ולא מהותי.

ואולי הביאור בזה: כשהגסה גורמת לבישול במהירות, אפשר לייחס את הבישול, שהיה קורה גם ללא ההגסה שלו,

משא"כ הר"ן ס"ל שכל עוד המאכל אינו מבשול בי"ד, איתא לאיסור מגיס (אפילו מגיס כמה וכמה פעמים)¹⁵.

והנה המגיד משנה¹⁶ הביא את שיטת הראשונים הנ"ל וז"ל: "וחיוב ההגסה יש מי שכתב שאין החייב בה אלא בהגסה ראשונה שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו אבל משהגיס פעם אחת דבאלא מגיס מתבשל אף המגיס פטור דמאי עבד ולזה נוטה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל".

ומסכם המגיד משנה את העולה מהנ"ל: "ובודאי לדברי הכל [והיינו גם לאלו החולקים על שיטת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל וס"ל שמתחייב בכל הגסה והגסה וכשיטת הר"ן הנ"ל, מ"מ] כל שאין בבשולו חיוב אין חיוב בהגסתו, ר"ל¹⁷ שאין חיוב בהגסת מבושל כל צרכו לדעת רבינו¹⁸, ולא בהגסת מבושל כמאכל בי"ד לדעת אחרים ז"ל¹⁹".

ב.

דין מגיס באינו מבושל כל צרכו ובמבושל כל צרכו בעודה על האש לראשונים הנ"ל

ויש להעיר, דלשיטת הראשונים הנ"ל, הגם דליכא לאיסור מגיס כשאין איסור בישול, מ"מ כשיש איסור בישול איכא לאיסור מגיס גם בקדירה שאינה על האש. דזיל בתר טעמא, דכמו דאיכא אז איסור בישול²⁰ כמו"כ איכא לאיסור מגיס שהוא משום בישול.

וכה הם דברי הר"ן הנ"ל "דאפי' בעקורה [היינו קדירה שאינה על גבי האש] איכא משום מגיס", וכמו כן מצאנו שכתב הריטב"א²¹ "דאפילו עקורה מעל גבי האש יש בו משום מגיס בתבשיל ואוסרים להגיס בקדירה המסולקת מעל גבי האור בעוד שהיא רותחת", ובטעם הדבר כתב כהנ"ל וז"ל: "דהוה ליה מבשל, שהמגיס חייב משום בישול", וכן הוא בעוד ראשונים²².

לפעולת ההגסה שלו, ולכן מתחייב משום מבשל. משא"כ שאר ההגסות, שאינם מזרזות את הבישול במהירות, קשה לייחס את הבישול, שהיה קורה גם ללא ההגסות שלו, אליו. ועצ"ע.

15. וטעם דבריו פשוט, דסוכ"ס כל הגסה והגסה מזרזת את הבישול, וס"ל שכל פעולה הגורמת את הזירוז הבישול (בין זירוז גדול ובין זירוז קטן) מתחייב משום מבשל.

16. הל' שבת פ"ט ה"ד.

17. רצוני לומר.

18. היינו הרמב"ם.

19. דנחלקו גדולי הראשונים אי איכא איסור בישול במאכל שמבושל כבר בי"ד וראה לעיל בהערה 13.

20. כפשת משנה (שבת מב, א) "האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין [רש"י: "דכלי ראשון כל זמן שרותו מבשל", והיינו אע"פ שאינו על האש]". וכן פסק הטור (סי' שיח).

21. שבת יח, ב ד"ה ודילמא מגיס וכו'. אלא שהביא זאת בשם "יש סוברין" ואח"כ העיר על דבריהם "ואין זה נכון וכו'" דס"ל דליכא לאיסור "בישול דאורייתא אלא כשהוא על גבי האור וקודם שגיע למאכל בן דרוסאי". וראה בהערה הבאה.

22. רא"ש (שבת פ"א ססי' לד) ועוד. וכן פסק הטור (ריש סימן רנב) וראה בב"י סוף סימן רנג.

אך לאידך מצאנו לכמה מהראשונים שס"ל דליכא לאיסור בישול אפילו באינו מבושל כל צרכו כשאין הקדירה על האש, ומהם: הריטב"א בדעת עצמו (שם ד"ה ודילמא. ראה הערה הקודמת), וכן הוא בכלבו (סי' לא).

ובשיטת הרמב"ם שכתב (הלכות שבת פ"ג ה"א): "אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש וכו'", יש שדייקו (לחם משנה על אתר, ופרי מגדים בסי' רנ"ב במשבצות זהת סק"א) שס"ל דליכא לאיסור בישול אפילו באינו מבושל כל

והנה יש לדון האם לשיטת הראשונים הנ"ל הסוברים דליכא לאיסור מגיס במאכל שאין בו איסור בישול, האם מ"מ איכא איסור דרבנן כשמגיס שהקדירה על האש.

והנה הריטב"א הנ"ל כתב²³ "וחכמים אסרו להגיס בה אפילו לאחר בישול בעודה באש, אבל כשנעקרה מעל האש שרי" וטעם הדבר הוא גזירה שמא יגיס באינו מבושל כל צרכו²⁴.

אך יש ראשונים²⁵ שחולקים וס"ל שמותר להגיס בקדירה העומדת על האש כל שאין איסור בישול וכגון שנתבשלה כבר כל צרכו, וכה הם דברי המאירי²⁶ וז"ל: "וכן שמשנהין על כירה קטומה ואין חוששין להגסה ולא עוד אלא שנוהגין בסעודות גדולות להגיס אף על הכירה הואיל ומ"מ הכירה קטומה ולא ראינו מוחה".

העולה משי' הנ"ל:

בתבשיל שיש בו איסור בישול מהתורה - איכא לאיסור מגיס מהתורה, אפי' בקדירה שאינה על האש.

בתבשיל שאין בו איסור בישול - אין בו איסור הגסה מהתורה בשום אופן. ונחלקו האם איכא לאיסור מגיס מדרבנן בתבשיל שאין בו איסור בישול בעודו על האש.

ג.

שיטת הכלבו בדין מגיס בקדירה שעל האש

אך הכלבו²⁷ הלך בשיטה אחרת בדין מגיס וכתב שיש חיוב בישול בהגסה גם במבושל כל צרכו בעוד הקדירה על האש, וז"ל:

"כל שבא בחמין מלפני השבת כלומר שנתבשל שורין אותו בחמין בשבת ואפי' בכלי ראשון ובלבד שלא יהיה על האש גזרה שמא יגיס בה ויתחייב משום מבשל".

כלומר, הגם דליכא כלל לאיסור בישול כשאינו על האש מפני "שנתבשל", ולכן "שורין אותו בחמין בשבת ואפילו בכלי ראשון", מ"מ איכא לאיסור בישול מהתורה במגיס בקדירה זו כשהיא על האש²⁸.

מהנ"ל עולה ג' שיטות לגבי דין מגיס בקדירה שאין בה תו איסור בישול העומדת על האש:

צרכו כשאין הקדירה על האש, אך לאידך יש שלמדו שדעתו שיש לאיסור בישול גם באין הקדירה על האש (כך למד הב"י בסי' שיח סי"ח ד"ה כתב, כסף משנה שם. ועיי"ש איך שביאר לדעתו דברי הרמב"ם הנ"ל).

23. שם.

24. כך ביאר הפרי מגדים (סי' רנ"ב משבצות זהב סק"א) שהלחם משנה הבין כן בדעת המגיד משנה עיי"ש.

25. ראה בספר המאורות (ד"ה כתוב בהשלמה). הגהות הרמ"ך (שבת פ"ג הי"א). וראה בפנים דברי המאירי.

26. שבת יח, ב ד"ה וכבר (הראשון).

27. סימן לא, סעי' לג. הובא בב"י (סי' רנג ס"ד ד"ה כתוב בנימוקי יוסף) ובמג"א (סי' שיח ס"ק מב).

28. ובטעם הדבר תמחו ודנו כמה וכמה מגדולי האחרונים ומהם: ראה פרי מגדים (סי' רנב מש"ז סק"א ד"ה עוד רגע), טל אורות (מלאכת האופה מדף לט ע"ד ד"ה אמנם באתי ואילך), שביתת השבת (מבשל אות פא) ועוד ועוד. וראה בשבת כהלכה (פ"ה, בתוספת ביאור אות א) ואכ"מ.

שיטת המאירי ודעימיה - ליכא כלל לאיסור מגיס אפילו מדרבנן ולכן שרי לכתחילה להגיס בקדירה זו²⁹.

שיטת הריטב"א ודעימיה - איכא איסור מדרבנן, שמא יגיס בקדירה שיש בה איסור בישול.

שיטת הכלבו - איכא איסור דאורייתא משום בישול.

ד.

פלוגתת ראשונים אי הוצאה בכף חשיבה ממש כהגסה

עד כה נתברר דין מגיס [מערב] בקדירה, ומעתה יש לברר מה דין הוצאה בכף בלא הגסה האם שרי כשיש איסור הגסה, והיינו כשיש בקדירה איסור בישול כי אינה מבושלת כל צרכה/בן דרוסאי³⁰.

ומצאנו שכתב הר"ן³¹ בנידון זה וז"ל: "שכל שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי³² אין מוציאין מהם בכף" ובטעם הדבר הוסיף: "דנמצא מגיס ואיכא משום בישול"³³. והיינו שס"ל דאין הבדל בין הוצאה בכף לבין הגסה, דגם הוצאה בכף הוא מגיס. ובטעם הדבר יש לומר בפשטות, משום דסוכ"ס ההוצאה בכף גורמת לזרז את הבישול.

אך לאידך מצאנו כמה מנ"כ הרמב"ם שלמדו בדבריו³⁴ שאין הכנסת הכף חשיבה ממש להגסה, אך מ"מ הכנסת הכף אסורה מדרבנן כשיש איסור דאורייתא בהגסה³⁵, וז"ל הלחם משנה על אתר:

"והרב בעל מגיד משנה ז"ל כתב [בשיטת הרמב"ם] דכל היכא דבמגיס חייב בהכנסת המגריפה אסור".

ובטעם הדבר שאסור מדרבנן, סיים הלחם משנה וז"ל: "משום דכי היכי דהתם בגמרא גזרו משום דאתי לידי הגסה, הכא נמי כתב רבינו לא יכניס משום דאפשר דאתי לידי הגסה וזהו שכתב מפני שמגיס בה". והיינו גזירה דרבנן שלא להוציא בכף שמא יגיס ויתחייב^{36, 37}.

29. אלא שהצריך שתהיה הקדירה ע"ג כירה גו"ק, ואכ"מ.

30. בהתאם לפלוגתת הראשונים בעניין זה, ראה לעיל הערה 13.

31. שם.

32. דלשיטתו איסור בישול הוא רק עד בן דרוסאי ראה לעיל הערה 13.

33. וכן משמע שס"ל להרשב"א (שם) שכתב בתוך דבריו, וז"ל: "היאך מוציאין מהן בכף והלא מגיס וכו".

34. שבת פ"ג ה"א.

35. ובשער הציון (סי' שיח ס"ק קלז) ציין גם לשיטת הכלבו שלמד כן, שאין הוצאה בכף חשובה כהגסה.

36. ויש למדו שהוא משום שהוצאה בכף היא כעין מגיס (ראה במרכבת משנה פ"ג ה"א. וכן הוא לשון שער הציון סי' שיח ס"ק קלז "שהוא כעין הגסה"), והיינו לא משום שחששו חכמים שמא יבוא (הפעם או פעם הבאה) להגיס ויתחייב, אלא מפני שההוצאה בכף כשלעצמה נראית כהגסה. ועיין ברמב"ם ריש פכ"א מהלכות שבת, וראה בלקו"ש ח"ד ע' 14 ואילך נפק"מ למעשה בין שני גזירות אלו ואכ"מ.

וראה בשער הציון הנ"ל שציין לכלבו שלמד שאין הוצאה בכף חשובה כהגסה.

37. ובטעם הדבר דליכא לאיסור דאורייתא בהוצאה בכף דהרי סוכ"ס ההוצאה מזרזת את הבישול, ראה ברדב"ז (ח"ג סי' תיא) ובמרכבת משנה (פ"ג ה"א) ואכ"מ.

וקדירה המבושלת כל צרכה ועומדת על גבי האש, אי יש בה איסור הוצאה בכף?

הנה לשיטות הנ"ל (המאירי ודעימיה) דליכא כלל לאיסור מגיס באופן זה, כ"ש הוא שמותר להוציא בכף.

לשיטות הנ"ל (הריטב"א ודעימיה) דאיכא איסור מדרבנן במגיס באופן זה, אי נימא דאין הוצאה בכף חשיבה ממש להגסה (כדברי הרב המגיד הנ"ל), וכל איסורה (באינו מבושל כל צרכו) הוא רק גזירה להגסה, קשה לאסור הוצאה בכף באופן זה שההגסה עצמה היא רק מדרבנן (שמא יבוא להגיס באינו מבושל כל צרכו)³⁸. אך אי נימא דהוצאה בכף חשיבה ממש כהגסה (כדברי הר"ן הנ"ל) יש לומר דאסור להוציא בכף³⁹.

לשיטה הנ"ל (כלבו) דאיכא איסור דאורייתא במגיס אפילו באופן זה, אי נימא דאין הוצאה בכף חשיבה ממש להגסה (כדברי הרב המגיד הנ"ל), בפשטות יש לאסור הוצאה בכף מדרבנן מחשש שמא יגיס ויתחייב⁴⁰. אך אי נימא דהוצאה בכף חשיבה ממש כהגסה (כדברי הר"ן הנ"ל) יש לומר דאסור מדאורייתא להוציא בכף⁴¹.

ה.

סיכום דיני מגיס והוצאה בכף הנלמדים מכהנ"ל

דיני מגיס והוצאה בכף הנלמדים מכל שיטות הראשונים הנ"ל⁴²:

מגיס – לכ"ע כשיש איסור בישול ועומד על האש איכא לאיסור מגיס מדאורייתא בהגסה הראשונה, ופליגי אי איכא איסור מגיס מדאורייתא בשאר ההגסות. כשיש איסור בישול ואינו עומד על האש, בפשטות⁴³ אין הבדל ודינו כמו המקרה הנ"ל. כשאין איסור בישול ואינו עומד על גבי האש לכ"ע מותר. כשאין איסור בישול ועומד על גבי האש פליגי אי מותר או איכא איסור מדרבנן או איכא איסור מדאורייתא.

הוצאה בכף – לכ"ע במבושל כל צרכו ואינו על האש מותר. באינו מבושל כל צרכו ואינו על גבי האש, פליגי אי איכא איסור דרבנן או אי איכא איסור דאורייתא. והוא הדין נמי לגבי אינו מבושל כל צרכו ועומד על גבי האש. לגבי מבושל כל צרכו ועומד על גבי האש לשיטה אחת (המתירה הגסה

38. דין זה מצאנו במגיד משנה (פ"ג הי"א) וז"ל: "כל שאין בהגסה ממש חיוב, הכנסת המגרפה מותר". והטעם לדין זה הוא בפשטות כפי המבואר בפנים.

39. וראה לקמן באות יא.

40. וע"ד שכתב הרב המגיד לגבי הוצאה בכף באינו מבושל כל צרכו כשאניה על האש וז"ל: "דכל היכא דבמגיס חייב בהכנסת המגרפה אסור" וכפנים. עד"ז יש לומר בשיטת הכלבו (הסובר שהמגיס חייב בנתבשל כל צרכו ועומד על האש) לגבי הוצאה בכף שיהיה אסור.

41. וראה לקמן באות יא.

42. הסיכום דלהלן הוא רק לפי השיטות והציטוטים שהוזכרו לעיל. ולהעיר, דיש עוד שיטות, ולמשל ראה בהמשך באות ט שיטת הרמ"א ומקורו במהר"י ווייל דינין והלכות שבסוף השו"ת סימן ל. ואכ"מ.

43. ראה לעיל אות ב ובהערה 22.

באופן זה) וודאי מותר, ולשיטה השניה (האוסרת הגסה באופן זה מדרבנן) אם נחבר לדעתם שיטת הר"ן (שהוצאה בכף חשיבה ממש להגסה) יש לאסור מדרבנן. ולשיטה השלישית (האוסרת הגסה באופן זה מדאורייתא) אם נחבר לדעתם שיטת הר"ן (הנ"ל) איכא בהא איסור דאורייתא.

ו.

שקו"ט בדברי שו"ע המחבר בדין הוצאה בכף

ולהלכה פסק בשו"ע המחבר⁴⁴ לגבי קדירה שאינה מבושלת כל צרכה ואינה על גבי האש, וז"ל: "האלפס והקדירה שהעבירן רותחין מעל גבי האור, אם לא נתבשל כל צרכו - אין מוציאין בכף מהם, שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל".

מפשטות לשונו נראה שלמד שאין כל חילוק בין הוצאה בכף להגסה, שהרי כתב "אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס", והיינו שהוצאה בכף הוי הגסה (כשיטת הר"ן לעיל⁴⁵). ולפי"ז מה שכתב "ואיכא משום מבשל" הכוונה היא (גם) על ההוצאה בכף ולא (רק) על המגיס. ונמצא שס"ל לשו"ע המחבר שתבשיל שלא נתבשל כל צרכו⁴⁶, יש בו איסור בישול מהתורה אפילו שאינו על האש⁴⁷ ואפילו רק מוציא בכף.

אך המשנ"ב על אתר⁴⁸ כתב וז"ל: "וכ"ש [מהוצאה בכף, שאסור] להגיס ממש, דאסור ויש חיוב חטאת בזה לפי מה שפסק השו"ע לעיל בס"ד דבזה מסייע ומקרב להבישול וחשיב כמבשל". ובשעה⁴⁹ על אתר פירש יותר כוונת דבריו, וז"ל: "אבל בהוצאת הכף איסורו הוא רק מדרבנן".

והיינו שלמד בשו"ע המחבר (וכן היא דעתו⁵⁰) שיש חילוק בין הגסה שהיא אסורה מהתורה לבין הוצאה בכף שהיא אסורה רק מדרבנן⁵¹.

ולפי לדבריו, צריך לומר (בדוחק) שמה שכתב בשו"ע המחבר הנ"ל: "אין מוציאין בכף שנמצא מגיס" אין הכוונה שהוצאה בכף שווה למגיס לגבי חומרת האיסור (שהרי הוצאה בכף אסורה מדרבנן ממשא"כ הגסה שאסורה מהתורה) אלא שהוצאה בכף שווה למגיס בכך שגם היא אסורה.

וכן צריך לומר (בדוחק) שמה שכתב בשו"ע המחבר: "אין מוציאין בכף . . ואיכא משום מבשל", והיינו שיש איסור בישול מהתורה, אין הכוונה לגבי דין הוצאה בכף (מפני שאין בו איסור מבשל, אלא

44. סי' שיח סעי' יט.

45. ואכן בבאר הגולה על אתר ציין לר"ן הנ"ל.

46. ולדעתו אפילו כבר נתבשל בן דרוסאי, כל עוד לא נתבשל כל צרכו, איכא איסור בישול מהתורה (וכמו שכתב לעיל סעי' ד), וזירוז הבישול נחשב ממש למבשל ובלשונו כאן "ואיכא משום מבשל [בהוצאה בכף]".

47. בשונה מכמה ראשונים, וראה לעיל הערה 22.

48. ס"ק קיד.

49. ס"ק קלז.

50. שהרי לא מצאנו שהשיג על כך וכפשוט.

51. וראה עד"ז בט"ז על אתר (ס"ק כג).

רק איסור מדרבנן) אלא לגבי מגיס⁵².

עד כה נתברר שיטת שו"ע המחבר לגבי תבשיל שאינו מבושל כל צרכו ואינו עומד על גבי האש⁵³, דין המגיס בו – שאיסורו מהתורה כיון שהוא מבשל. ודין המוציא ממנו בכף – פשוט לשון שו"ע המחבר מורה שאיסורו גם מהתורה, והמשנ"ב למד שאיסורו מדרבנן.

ועתה יש לברר מה דין תבשיל שנתבשל כל צרכו שאינו עומד על האש לגבי המוציא בכף או המגיס בו. והנה בשו"ע המחבר הנ"ל המשיך וז"ל: "ואם נתבשל כל צרכו מותר", והיינו שתבשיל שנתבשל כל צרכו ואינו על גבי האש⁵⁴ – מותר להוציא ממנו בכף, וכן שמותר "אפילו להגיס בו, דאין בישול אחר בישול"⁵⁵.

ז.

שיטת שו"ע המחבר לגבי הגסה והוצאה בכף בעומד על האש

ועדיין נשאר לברר מה דין בתבשיל הנ"ל שעומד על האש לגבי המוציא בכף או המגיס בו. ולהעיר שדין זה לא נכתב בשו"ע המחבר, שהרי השו"ע המחבר מיירי רק לגבי "האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור וכו'" שאם לא נתבשל כל צרכו אסור אפילו להוציא בכף (מדאורייתא או מדרבנן וכו'), ואם נתבשל כל צרכו מותר אפילו להגיס בו וכמו שנתבאר לעיל.

לכאורה ניתן שפיר לדייק מכך שהעמיד את הדינים הנ"ל רק "שהעבירן מרותחין מעל גבי האור",

52. לפי המתבאר בפנים, עדיין צריך עיון:

א. הא שכתב השו"ע המחבר "אין מוציאין בכף שנמצא מגיס", שהרי לכאורה אין הוא מגיס, והמתבאר בפנים שכוונתו להשוות ביניהם בכך ששניהם אסורים, עדיין אינו מחוור, דסוכ"ס אינם שווים בחומרת האיסור ובפעולתם.

ב. בפנים נתבאר שמה שכתב שו"ע המחבר "ואיכא משום מבשל" קאי על דינו של מגיס ולא על דינו של המוציא בכף (שדינו הוא איסור דרבנן), אך עדיין דרוש ביאור, דהרי בסעי' זה בא לבאר דינו של המוציא בכף, ומפני מה נוגע לכתוב כאן את דינו של המגיס.

ולכא' הביאור בזה:

המשנ"ב ס"ל שהטעם לכך שהוצאה בכף אסורה מדרבנן (אינו מפני גזירה שמא יבוא להגיס אלא) מפני שהוצאה בכף "כעין הגסה" (לשונו בשער הציון כאן, ראה לעיל הערה 36), והיינו שאסרו חכמים הוצאה בכף מפני שמצאו דמיון ביניהם. והדמיון ביניהם הוא בכך ששניהם גורמים לזירוז הבישול.

ולפי' אפשר לבאר קצת יותר הא דכתב "שנמצא מגיס" (קושיא הא'), הוא מפני שדומים בפעולתם, ויתירה מזו, דמיון זה הוא הוא סיבת האיסור להוציא בכף, והיינו שאין הוצאה בכף אסורה מחמת עצמה אלא מחמת הדמיון שלה למגיס וזהו "אין מוציאין בכף שנמצא מגיס".

ובכך יש לבאר קצת יותר הא שכתב את דינו של מגיס, הגם שעוסק בהוצאה בכף (קושיא הב'), דהוא כדי לתת טעם מדוע יש לאסור הוצאה בכף הגם שאינה מדאורייתא, מפני שהיא "כעין הגסה" ובהגסה "איכא משום מבשל". דאי הגסה לא היתה אסורה מהתורה אין מקום לאסור הוצאה בכף (לשי' המשנ"ב שהוצאה בכף אינה חשובה כהגסה), וראה לעיל באות ד.

53. וכ"ש הוא כשעומד על גבי האש, שהמגיס בו חייב והוצאה בכף פטור (ולא מותר). וראה בט"ז על אתר ס"ק כג.

54. דבזה קאי, כמופרש בריש ההלכה "האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור" . ואם נתבשל כל צרכו מותר.

55. לשון המשנ"ב על אתר ס"ק קטו.

ולומר שרק בזה האופן יהיה מותר בנתבשל כל צרכו אפילו להגיס. אך בשעומד על גבי האור, אסור להוציא ממנו בכף (וכ"ש) להגיס אפילו בנתבשל כל צרכו.

אם דיוק הנ"ל נכון, צריך לומר ששו"ע המחבר ס"ל כשיטת הכלבו שהובא לעיל, דאיכא לאיסור מגיס מהתורה גם בתבשיל שנתבשל כל צרכו כל עוד התבשיל על גבי האש.

ולפי"ז בהוצאה בכף יש לאסור, או מפני שהוצאה בכף היא שווה ממש להגסה ואיכא בה איסור דאורייתא, או מפני שהוצאה בכף אסורה מדרבנן.

אך המשנ"ב על אתר⁵⁶ כתב וז"ל: "נקט שהעבירן לרבותא דאפי' בזה אסור כשלא נתבשל כל צרכו", והיינו שלמד שהטעם שהעמיד השו"ע המחבר את הדינים הנ"ל ב"שהעבירן" הוא לא כדי לדייק איסור (דהיכא שלא העבירן אסור להוציא בכף אפילו נתבשל כל צרכו) אלא כדי להשמיענו שאיסור הוצאה בכף (מדרבנן, והגסה מדאורייתא) בלא נתבשל כל צרכו, הוא גם כשאין הקדירה על גבי האש⁵⁷.

ולפי"ז המשיך המשנ"ב את דין הוצאה בכף בנתבשל כל צרכו ועומד על גבי האש, וז"ל: "ובנתבשל כל צרכו אפי' עומד ע"ג האור מותר להוציא בכף, כן משמע בב"מ⁵⁸".

והיינו שלמד המשנ"ב, ששו"ע המחבר לא למד כשיטת הכלבו הנ"ל שיש איסור דאורייתא במגיס בעוד הקדירה על האש, דא"כ בפשטות יש לאסור הוצאה בכף (מדרבנן עכ"פ, כמו שאוסר הוצאה בכף באינו מבושל כל צרכו [כשאינו על האש] וכדלעיל⁵⁹).

ולאידך, לכאור' צריך לומר, שגם לא למד דליכא כלל לאיסור הגסה במבושל כל צרכו (ע"ד שיטת

56. ס"ק קיג.

57. ולאפוקי מהדעות שהובאו לעיל בהערה 22 דליכא לאיסור דאורייתא בקדירה שאינה ע"ג האש אפילו אינה מבושלת כל צרכה.

58. וסיים וז"ל: "אבל בא"ר מסיק דיש לאסור בזה".

הטעם לכך שא"ר אוסר אפילו במבושל כל צרכו הוצאה בכף בקדירה שעומדת ע"ג האש, הוא מפני שלמד כשיטת הכלבו לעיל, שהמגיס ע"ג האש אפילו במבושל כל צרכו חייב, ולכן אוסר הוצאה בכף מדרבנן מגזירה שמא יגיס ויתחייב משום מבשל.

ואין לומר שטעמו הוא מפני שס"ל כהכלבו הנ"ל והר"ן שהובא לעיל שאין חילוק בין הוצאה בכף למגיס ממש, דא"כ היה לו לאסור מהתורה הוצאה בכף (כדלעיל אות ד), ומהלשון שכתב "דיש לאסור" (ולא לשון המורה לאיסור דאורייתא וכיו"ב) נראה שס"ל שהוצאה בכף אינה אסורה מהתורה אלא רק מדרבנן.

וכמו"כ אין לומר דס"ל כהריטב"א שהובא לעיל, שיש איסור דרבנן במגיס במבושל כל צרכו ועומד ע"ג האש, וס"ל כהר"ן הנ"ל ולכן אוסר הוצאה בכף (דאין חילוק בין הוצאה בכף למגיס) רק מדרבנן (וכדלעיל אות ד), מפני שבסיום דבריו הביא את דברי השלטי גיבורים להוכיח כדבריו, ובדבריו מונח שס"ל כשיטת הכלבו דיש איסור דאורייתא במגיס גם במבושל כל צרכו כשעומד ע"ג האש, וטעם איסור הוצאה בכף הוא מפני שמא יגיס ויתחייב, וז"ל (שם סק"מ): "זה לשון שלטי גיבורים דף ק"ע אין ליקח מן החמין כדי לתת לתינוק משנכנס שבת לא בלילה ולא למחרתו דילמא מגיס ומבשל".

מציטוט זה מוכח (בנוסף לכך שס"ל כהכלבו, גם) שהטעם לאיסור הוצאה בכף הוא משום גזירה ולא משום שהוצאה בכף ומגיס שווים כשיטת הר"ן.

59. וראה בהערה הקודמת שזוהי אכן הסיבה שהא"ר אוסר הוצאה בכף.

המאירי הנ"ל⁶⁰), דא"כ מדוע דייק המשנ"ב ש"מותר להוציא בכף" דמהא משמע אך להגיס אסור⁶¹, ואי ס"ל דליכא כלל לאיסור מגיס באופן זה, טובא הוי ליה למימר ש'אפילו להגיס מותר' וכיו"ב.

אלא למד כשאר השיטות הנ"ל (הריטב"א ודעימיה) הסוברות שבמבושל כל צרכו איתא לאיסור מגיס מדרבנן, ולכן שפיר אפשר להתיר הוצאה בכף דאינה חשיבה ממש להגסה⁶².

ח.

שיטת הרמב"ם וסיכום הדינים לשו"ע המחבר ע"פ הבנת המשנ"ב

ונמצא אפוא ששיטת שו"ע המחבר היא היא שיטת הרמב"ם אליבא דהמגיד משנה⁶³. דכתב הרמב"ם⁶⁴ וז"ל: "אסור להכניס מגרפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבשול הוא ונמצא כמבשל בשבת".

והנה לא מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם האם אוסר הוצאה בכף (הכנסת המגרפה) רק שאין התבשיל מבושל כל צרכו או גם במבושל כל צרכו, ומצאנו למגיד משנה על אתר שביאר דבריו וז"ל:

"נ"ל שאין דברי רבינו אמורין במבושל כל צרכו דהתם ודאי אפילו מחזירין ע"ג האש ומבשלין פטור כמו שיתבאר פ"ט, כיון שכן אין לגזור בהכנסת מגרפה". והיינו מכיון דבמבושל כל צרכו ליכא לאיסור דאורייתא במגיס, לא שייך כלל לאסור הוצאה בכף (שהיא גזירה מחמת הגסה וכדלעיל בהרחבה).

ולכן מכריח הרב המגיד וז"ל: "אבל באינו מבושל, ודאי יש לחוש לדעתו ז"ל שכתב פ"ט . . ומה שנ"ל כתבתי והוא שכל שאין בהגסה ממש חיוב הכנסת המגרפה מותר וכל שיש בהגסה חיוב אסור להכניסה".

באם כנים הדברים הנ"ל עולה ששיטת שו"ע המחבר (לפי הבנת המשנ"ב⁶⁵) היא:

באינו מבושל כל צרכו – איכא איסור דאורייתא במגיס אפילו אינו על גבי האש, ולכן איכא לאיסור דרבנן בהוצאה בכף.

60. אלא שיש חילוק ביניהם, דהמאירי התיר דוקא בכירה גו"ק, משא"כ הכא דמיירי שהקדירה ע"ג האור. ויל"ע, ואכ"מ.

61. וכן משמע בהמשך דבריו (שם ס"ק קיז). וראה במשנ"ב עוז והדר המבואר בציונים והערות שם הערה ע).

62. כשיטת המשנ"ב הנ"ל באות הקודמת.

63. והב"י מביאם בסימן שיח ד"ה ואסור. וזהו בפשטות כוונת המשנ"ב הנ"ל לאחר ביאורו "כן משמע בב"י". ואולי עומק כוונתו היא, שהגם שיש כמה דברים דחוקים בביאורו (וכפי שנתבאר לעיל אות ו), מ"מ מכיון שלפי המגיד משנה זוהי שיטת הרמב"ם והב"י ציין אליהם ולא הקשה או השיג על הדברים (ואדרבה ראה שם שמבאר דברי הרמב"ם בהתאם לפירוש הרב המגיד), ניתן לומר שנוטה לשיטה זו, וא"כ מסתבר מאוד שגם בחיבורו השו"ע כוונתו כשיטה זו.

ולעיר שנראה מאוד ששו"ע"ר למד בשו"ע המחבר באופ"א אחר, וראה לקמן בהערה 65.

64. הלכות שבת פ"ג הי"א.

65. אך ראה לקמן באות יא שיטת שו"ע"ר בכל זה, וייתכן מאוד ששו"ע"ר ס"ל שהפשט בשו"ע המחבר הוא לא כמו שלמד המשנ"ב אלא כפי היצא מדברי שו"ע"ר, ובפרט שדרכו של המשנ"ב דחוקה בלשון שו"ע המחבר וכמו שנתבאר לעיל באות ו, משא"כ לפי שו"ע"ר דברי שו"ע המחבר הם כפשוטם ממש, עיי"ש.

במבושל כל צרכו כשאינו על גבי האש – מותר אפילו בהגסה ממש.

במבושל כל צרכו כשעומד על גבי האש – איכא לאיסור דרבנן במגיס, ולכן אין לאסור כלל הוצאה בכף.

ט.

דברי הרמ"א ופירוש דבריו

והנה הרמ"א העיר על דברי שו"ע המחבר הנ"ל וז"ל: "ולכתחלה יש לזהר אף בקדירה בכל ענין". בפשטות כוונתו, ש"בכל ענין" גם במבושל כל צרכו וגם אין הקדירה על גבי האש, יש לזהר אפילו בהוצאה בכף. ואכן כך ביאר המשנה ברורה על אתר⁶⁶ וז"ל: "אלא יהפוך הקדירה לקערה ולא יוציא בכף".

ולמעשה, הביא במשנ"ב הנ"ל מדברי האחרונים שאין הדין כהרמ"א אלא מותר אפילו להגיס בתבשיל שנתבשל כל צרכו כשאינו עומד על האש, אלא שהרוצה להחמיר יכול להחמיר בהגסה ממש וז"ל:

"ועיינן באחרונים דלא נהיגין להחמיר בזה, דבאמת העיקר כמו שכתבנו מתחלה, דמבושל כל צרכו אפי' להגיס מותר, וכמבואר לקמן בסימן שכ"א סוף סי"ט, והרוצה להחמיר יחמיר בהגסה ממש אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל בנתבשלה כל צרכה ואינה על האש".

ונמצא לפי דעתו שהלכה כשיטת שו"ע המחבר, ואהני ליה דברי הרמ"א לרוצה להחמיר בהגסה ממש כשאינו עומד על האש.

י.

דברי שו"ע"ר והעולה מדבריו

ועתה נבוא לברר שיטת שו"ע"ר בכל הנ"ל. וז"ל⁶⁷:

"כל שלא נתבשל כל צרכו, אפילו נתבשל כבר כמאכל בן דרוסאי - יש בו משום בשול, אפילו בעודו רותח. ואפילו יתבשל מאליו, אלא שעושה דבר שמקרב בשולו, כגון שמגיסו בכף".

מדברים אלו נלמד שס"ל לשו"ע"ר: א. גם תבשיל שנתבשל בן דרוסאי יש בו בישול מהתורה⁶⁸. ב. כל פעולה אפילו היא רק מזרזת את הבישול יש בו בישול מהתורה.

66. שם ס"ק קיז.

67. שם סעי' י.

68. וכן הוא להדיא בסי' רנג סעי' יח ושם: "אבל אם עדיין לא נתבשל כל צרכו אע"פ שכבר נתבשל יותר מכמאכל בן דרוסאי אסור להחזירו בשבת מן התורה מפני שהוא מבשל ממש". וראה לעיל בהערה 13, ובאות טז.

ועוד כתב⁶⁹ וז"ל: "האלפס והקדרה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור, אם אינן מבושלין כל צרכן - לא יוציא מהם בכף, שנמצא מגיס, ויש בזה משום בשול, כמו שנתבאר למעלה"⁷⁰.

נמצא מדבריו, שתבשיל שאינו מבושל כל צרכו, הוצאה בכף ממנו הוי הגסה ("שנמצא מגיס") ולכן ההוצאה בכף עצמה אסורה מהתורה ("ויש בזה משום בישול")⁷¹.

וממשיך לגבי תבשיל שנתבשל כל צרכו וז"ל: "אבל אם נתבשלו כל צרכן - מותר להגיס בהן לאחר שהעבירן מעל גבי האור . . . ויש מחמירין גם בקדרה בכל ענין. והעיקר כסברא הראשונה. והרוצה להחמיר - יחמיר בהגסה ממש. אבל להוציא בכף - אין להחמיר כלל בנתבשלה כל צרכה ואינה על האש".

העולה מדבריו לגבי תבשיל שנתבשל כל צרכו ואינו על האש:

לדעה א' מותר אפילו להגיס בו⁷², ולדעה ב' אסור אפילו הוצאה בכף ("ויש מחמירין גם בקדרה בכל ענין")⁷³. ולמעשה העיקר שמותר אפילו הגסה, ויש מקום לרוצה להחמיר רק בהגסה ממש.

69. שם סעי' ל.

70. והיינו בסעי' י הנ"ל.

71. ודוחק גדול עד בלתי אפשרי, להעמיס בדבריו כמו שביאר המשנ"ב בדברי שו"ע המחבר (ראה לעיל באות ו), דהגם שבשו"ע המחבר ניתן אולי לדחוק כנ"ל, מ"מ בשו"ע ר' שידוע ומפורסם ובוטל לכל מעיין שנכתב באופן דהלכות בטעמיהם ובאופן מואר ומבואר, קשה מאוד להעמיס ביאורו של המשנ"ב בדבריו. כן נראה ברור לענ"ד.

וראה שאכן פירש כן בדעת שו"ע ר' בשבת כהלכה פ"ה ביאורים א, ועיי"ש הוכחותיו.

אלא שצ"ע קצת הלשון שכתב בשו"ע ר' לעיל בסעי' י "כל שלא נתבשל כל צרכו . . . יש בו משום בשול . . . כגון שמגיסו בכף", ולכאורה טובא הוי ליה להשמיענו 'כגון שמוציאו בכף'?

ואולי י"ל, שהמקרה הרגיל בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו, הוא להגיסו (כדי לזרוז בישולו), ולא להוציאו בכף (שבכך קוטע ועוצר את בישולו) ולכן כתב "שמגיסו בכף" ולא 'מוציאו בכף'.

ואולי יש לומר ביאור אחר:

מה שכתב "שמגיסו בכף", כולל גם הוצאה בכף, שהרי עצם ההוצאה בכף היא נחשבת להגסה וכלשנו בסעי' ל "לא יוציא מהם בכף שנמצא מגיס"!

ואם נכון פי' זה, יש להמתיק מדוע הוסיף "שמגיסו בכף", הרי בפשטות אין כל נפק"מ באיזה כלי מגיסו?! ולפי הנ"ל שכוונתו לכלול לא רק הגסה ממש [והיינו ערבוב התבשיל] אלא גם הוצאה בכף א"ש שנקט "שמגיסו בכף" והיינו שגם כשמוציאו בכף (ו"נמצא מגיס") "יש בו משום בישול"!

72. והיינו כשיטת שו"ע המחבר הנ"ל.

73. דוהו הכוונה "בכל ענין", שאוסרים גם בנתבשל כל צרכו (שהרי באינו מבושל כל צרכו גם לדעה א' אסור ככפנים) וגם באינו על האש (דכשעומד על האש אפילו לדעה א' אסור) ואפילו הוצאה בכף (שהרי בזה מיירי בסעי' זה). והיינו כדברי הרמ"א הנ"ל כפי שביארו בפשטות המשנ"ב הנ"ל.

וזה לא כפי שביארו במהדורה חדשה לשו"ע ר' (קה"ת) על אתר הערה שי, שהכוונה "בכל ענין" היא ל"שלא להגיס בהן גם לאחר שהעבירן מעל גבי האש", שהרי אי"ז "בכל ענין" ובפרט שבסעי' זה מיירי (גם) לגבי הוצאה בכף, ולפי דעתם איך כתב "בכל ענין"?

יא.

שקו"ט במגיס והוצאה בכף בנתבשל כ"צ ועומד על האש לשוע"ר

והנה יש לברר מהי דעתו לגבי תבשיל שנתבשל כל צרכו ועומד על האש:

מהא דכתב "אם נתבשל כל צרכו – מותר להגיס בהן לאחר שהעבירן מעל גבי האור", מפורש להדיא דאסור בהגסה כשעומד על האש⁷⁴. ומהא דכתב "אבל להוציא בכף – אין להחמיר כלל בנתבשל כל צרכו ואינו על האש", משמע דגם הוצאה בכף יש להחמיר אפי' בתבשיל שנתבשל כל צרכו ועומד על האש⁷⁵.

ויש לעיין מפני מה אסור בשוע"ר להגיס בתבשיל שנתבשל כל צרכו שעומד על האש, האם הוא מפני דיש בכך איסור בישול מהתורה, וכשיטת הכלבו הנ"ל, או איסור דרבנן, וכשיטת הריטב"א הנ"ל⁷⁶.

ובפשטות היה מקום להוכיח שס"ל דאיכא בכך איסור בישול מהתורה. דאם ס"ל שאיסור הגסה בתבשיל שנתבשל כל צרכו ועומד על האש הוא רק מדרבנן (משום גזירה שמא יגיס באינו מבושל כל צרכו או משום נראה כמבשיל⁷⁷) היאך אסור הוצאה בכף בעומד על גבי האש, הרי זה סותר לדברי הרב המגיד הנ"ל: ש"כל שאין בהגסה ממש חיוב, הכנסת המגרפה מותר".

אך יש לדחות הוכחה זו, דהרי נתבאר שדעת שוע"ר היא דאין שום חילוק בין מגיס למוציא בכף וכמו שכתב "לא יוציא מהם בכף שנמצא מגיס, ויש בזה [בהוצאה בכף] משום בישול", והיינו שס"ל שהוצאה בכף היא בכלל הגסה⁷⁸, וא"כ פליג על דברי הרב המגיד בעניין זה הסובר שהוצאה בכף אינה כהגסה ובלשונו "וכל שיש בהגסה חיוב, [הוא רק] אסור להכניסה [ולא חייב בהכנסה]", ולכן לכאורה אין שום מניעה לומר דס"ל לשוע"ר שהגם שאיסור הגסה בנתבשל כל צרכו ועומד על האש הוא מדרבנן מ"מ נאסר גם הוצאה בכף, דדין אחד להם⁷⁹.

אך יש להוכיח טובא ששוע"ר ס"ל שהגסה בתבשיל שנתבשל כל צרכו ועומד על האש, הוא מדאורייתא.

דהנה על המילים "אבל אם נתבשלו כל צרכן מותר להגיס בהן לאחר שהעבירן מעל גבי האור" צוין⁸⁰ בשולי הגליון "כל בו"⁸¹. והיינו שהסיבה לכך שאין להגיס בתבשיל שמבושל כל צרכו העומד

74. דלא כשיטת המאירי, ראה לעיל באות ב.

75. דלא כהמשנ"ב שהתיר להדיא הוצאה בכף.

76. ויש בכך כמה נפק"מ, ולמשל לגבי עבר והגיס האם נאסר התבשיל (עד מוצ"ש. ובמזיד נאסר לו עולמית), וראה לקמן בפנים אותיות יג ואילך. וכן באמירה לנכרי לצורך מצוה (ראה בשוע"ר סי' שז סעי' יב) ועוד (שם) ואכ"מ.

77. ראה לעיל הערה 36.

78. אלא שיש "הגסה ממש" (לשונו בסוף סעי' זה, הובא לעיל בפנים) דהיינו עירבוב התבשיל.

79. ולפי המתבאר בפנים צריך לבאר מהי אפוא הסברה לחלק בין הוצאה בכף להגסה ממש כשאינה על גבי האש. אך אכ"מ.

80. ע"י אדה"ז בעצמו או ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל (ראה בפתח דבר לשוע"ר בהוצאה חדשה ומסודרת, קה"ת).

81. ובהמשך שם ציין ל"מ"א, ב"י סוף סימן שכא". ובפשטות כוונתו (כמו שביארו בשוע"ר בהוצאה חדשה ומסודרת, קה"ת, על אתר) למג"א שם סוף ס"ק מב ששם מביא את דברי הכלבו. והב"י בסוף סי' שכא כתב להדיא דמותר להגיס

על האש הוא מפני המבואר בכלבו הסובר "ובלבד שלא יהיה על האש גזרה שמא יגיס בה ויתחייב משום מבשל"⁸².

ונמצא שדעת שו"ע היא שהמגיס בקדירה בעודה על האש חייב משום מבשל אע"פ שהתבשיל מבושל כל צרכו.

וע"פ המבואר לעיל, שדעת שו"ע היא שהוצאה בכף הוה הגסה, יש לומר שס"ל שגם הוצאה בכף מתבשיל שעל האש אע"פ שמבושל כל צרכו - חייב משום מבשל מפני שהמוציא ממנו בכף "נמצא מגיס"!

יב.

סיכום דיני מגיס והוצאה בכף למשנ"ב ושוע"ר

סיכום דיני מגיס והוצאה בכף לפי המתבאר עד כה:

דעת המשנ"ב:

תבשיל שלא נתבשל כל צרכו - אסור להגיס בו מדאורייתא אפילו אינו על האש, והוצאה בכף אסורה רק מדרבנן אפילו עומד על האש⁸³.

תבשיל שנתבשל כל צרכו - מותר להוציא ממנו בכף אפילו עומד על האש, ולהגיס בו אסור מדרבנן רק כשעומד על האש, וכשאינו עומד על האש מותר אפילו להגיס בו, והרוצה להחמיר בהגסה יש מקום לחומרתו.

דעת שו"ע"ר:

תבשיל שלא נתבשל כל צרכו - אסור להוציא ממנו בכף (וכ"ש בהגסה ממש) מדאורייתא אפילו אינו על האש.

תבשיל שנתבשל כל צרכו - כשעומד על האש אסור להוציא ממנו בכף (וכ"ש הגסה ממש)

בנתבשלה כל צרכה רק לאחר שהורידה מהאש.

והנה בדברי הב"י שם לא מבואר מדוע באמת אסור להגיס בעודה על האש, והרי אפשר שהכוונה שם מפני איסור דרבנן (וכמבואר לעיל בפנים אות ב). ולפי"ז יש לבאר מדוע ציין בשו"ע קודם כל לכלבו ואח"כ למג"א ואח"כ לב"י (הגם שהב"י קדום למג"א). דראשית ציין למקור הראשון שאוסר מדאורייתא הגסה בעודה על האש אפילו בנתבשל כל צרכה, והיינו הכלבו, ואח"כ ציין לפוסק שציטט אותו והיינו המג"א, ואח"כ נסתייע מסוף דברי הב"י הנ"ל הגם שפשט דבריו אינם מוכרחים דאיכא בכך איסור דאורייתא, מ"מ ע"פ הכלבו יש לבאר שזאת כוונתו. ויל"ע.

82. ואולי היה מקום לדחות הוכחה זו ולומר בדוחק שאין כוונת שו"ע"ר שהוא אכן סובר ממש כהכלבו (דיש בכך איסור דאורייתא) אלא רק להביא מ"מ שיש מי שאוסר בעודה ע"ג האש אפילו במבושל כל צרכו, ודעתו שאסור רק מדרבנן. אך זה אינו, דא"כ, בפשטות היה לו לציין לדברי הרב המגיד המובא לעיל באות ח, וכמו שאכן ציין לו כבר בסעיף זה לגבי עניין אחר עיי"ש.

83. הגם שלא מצאנו זאת בהדיא בדברי המשנ"ב, מ"מ מהא דס"ל דהוצאה בכף היכא שלא נתבשל כל צרכו ואינו על האש אינה מהתורה, הוא הדין נמי בעומד על גבי האש, דדין אחד להם. וכדברי הרב המגיד הנ"ל, ראה באות ד ובהערות שם.

מדאורייתא. וכשאינו עומד על האש, הרוצה להחמיר יש מקום לחומרתו רק בהגסה ממש. ונמצא שנחלקו ובאופן קוטבי לגבי הוצאה בכף שנתבשל כל צרכו ועומד על האש, דלמשנ"ב מותר, ולשוע"ר אסור מדאורייתא.

ושאר המחלוקות ביניהם אינם באופן כה קוטבי אלא ששוע"ר מחמיר: דהאיסור דרבנן למשנ"ב (הגסה במבושל כל צרכו ועומד על האש, וכן הוצאה בכף בלא מבושל כל צרכו בין עומד על האש ובין אינו עומד על האש) הוא איסור דאורייתא לשוע"ר.

♦ ♦ ♦

יג.

דין המתבשל בשבת

עד כה נתברר היטב דיני מגיס והוצאה בכף למעשה לפי משנ"ב ושוע"ר. ומעתה יש לברר מה דין התבשיל שהגיסו בו או הוציאו ממנו בכף באיסור, האם נאסר המאכל או לא.

ובהקדים: נחלקו התנאים⁸⁴ לגבי יהודי שבישל בשבת האם ומתי מותר להנות מהמאכל המתבשל. ר"מ ס"ל: בשוגג מותר להנות מהתבשל ללא כל תנאי. במזיד אסור לכולם עד מוצ"ש. רב"י ס"ל: בשוגג אסור לכולם עד מוצ"ש. במזיד אסור לו עולמית ולאחרים מותר במוצ"ש. רבי יוחנן הסנדלר ס"ל: בשוגג אסור לו עולמית ולאחרים מותר במוצ"ש. במזיד אסור לכולם עולמית.

ונחלקו גדולי הראשונים כמו מי ההלכה. "ולענין הלכה כיון שהרי"ף⁸⁵ והרמב"ם⁸⁶ והרא"ש⁸⁷ מסכימים לדעת אחת וגם הגאונים והרמב"ן סוברים כן הכי נקטינן"⁸⁸, והיינו כשיטת רב"י. ואכן בשו"ע המחבר⁸⁹ הביא רק שיטת רב"י הן בשוגג והן במזיד.

והנה במשנה ברורה⁹⁰ כתב וז"ל: "הנה בגמ' פליגי בענין שוגג ומזיד רבי מאיר ורבי יהודה, ודעת השולחן הוא דעת רבי יהודה, שכן הסכימו הרי"ף והרמב"ם והגאונים, והגר"א הסכים בבאורו לשיטת התוספות וסיעתם דפסקו כרבי מאיר, דבמזיד אסור בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת, ובשוגג מותר גם לו מיד, ובמקום הצורך יש לסמוך על זה בבישול בשוגג".

84. ברייתא חולין טו, א.

85. שבת פ"ג (יז, א).

86. הל' שבת פ"ו הכ"ג.

87. על אתר בחולין.

88. לשון הב"י בריש סימן שיח.

89. ריש סימן שיח.

90. שם סק"ז.

91. ראה בפסקי תשובות שיח אות ב מה שהעלה מדבריו למעשה ומה שהעיר בזה.

אך בשוע"ר⁹² לא הביא בזה כלל מחלוקת אלא כתב בסתם את דברי רב"י, וכמו שסתם בשו"ע המחבר ונו"כ. ולכן נראה שאין להקל כלל כשיטת ר"מ וכגון בשעת הדחק וצורך גדול וכיו"ב, וייתכן שגם אין לצרף שיטתו עוד צד להקל. וצ"ע.

יד.

דין המתבשל בשבת

והנה כתב המשנ"ב בשער הציון⁹³ לגבי העובר ומגיס בקדירה שנתבשלה כל צרכה ועומדת על גבי האש, וז"ל:

"ולא אדע הטעם, דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש, וכל הפוסקים מודים דמבושל כל צרכו אין בו משום בישול. . ועל כל פנים בדיעבד בודאי אין לאסור בזה, וכדעת שאר הפוסקים".

ויש להעיר, דלכא' לפי המתבאר לעיל בדעת שוע"ר, שס"ל כשיטת הכלבו דאיכא לאיסור דאורייתא במגיס בעומד על גבי האש אף בנתבשל כל צרכו, יש לאסור את התבשיל כדין כל מבשל העובר על איסור דאורייתא (שנתבאר דינו באות הקודמת).

ולהוסיף, דלפי המתבאר לעיל ששוע"ר ס"ל דאין שום חילוק בין הוצאה בכף למגיס ונמצא שגם המוציא בכף עובר על איסור דאורייתא, א"כ דין המוציא בכף מקדירה שנתבשלה כל צרכה ועודה ע"ג האש דינו שווה ממש למגיס, שפעולה זו אוסרת את המאכל⁹⁴.

ונמצא, שבעוד שלפי שיטת המשנ"ב הנ"ל הוצאה בכף במקרה זה מותרת לכתחילה, הנה לפי שוע"ר המאכל נאסר.

טו.

שיטת המשנ"ב לגבי מאכל שאינו מבושל כ"צ והגיסו בו

והנה כתב המשנ"ב בביאור הלכה⁹⁵ לגבי המגיס בקדירה שאינה מבושלת כל צרכה ואינה ע"ג האש, וז"ל:

92. שם סעי' א.

93. שם ס"ק קמח.

94. ויש לברר מה הדין כשהוציא בכף ועשה איסור של תורה והמאכל נאסר, איזה חלק מהמאכל נאסר: האם רק החלק שנשאיר בתוך הקדירה מפני שההוצאה בכף גורמת לעירוב והבל ומזרות את בישול המאכל הנותר או גם האוכל שהוציאו בכף?

ואולי לפי המתבאר במשנ"ב כאן (ס"ק קיז. הובא לעיל אות ט) וכן הביא הגר"ח נאה (קצוה"ש סי' קכד בדה"ש ז) בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו, והיינו שיש איסור דאורייתא בהגסה ובהוצאה בכף, שהדרך היחידה היא לערות לכלי אחר, ומסתבר לענ"ד שפעולת העירווי לכלי אחר שווה לדבר למאכל היוצא עם הכף.

ואם נכון דבר זה, נמצא שהמאכל היוצא עם הכף אינו נאסר וייתכן שמותר לכתחילה (כמו שמותר לכתחילה לערות מכלי לכלי) אלא שנאסר ומדאורייתא מחמת המאכל הנותר. ויל"ע.

95. שם (לסעי' יח) ד"ה שנמצא מגיס.

"עיין בא"א בסימן רנ"ג ס"ד שכתב בדיעבד אם עשה הגסה בלא נתבשל כ"צ אסור התבשיל כדין המבשל בשבת, ולא נהירא דמאחר דדעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן והרא"ש דאחר שנתבשל כמאבי"ד תו אין בו משום בשול, וממילא דכ"ש דאין בו משום הגסה אפילו לכתחלה".

פי', איסור הגסה הוא משום שמקרב על ידי זה את הבישול, ומכיון שהראשונים הנ"ל ליתא להו איסור בישול במבושל בי"ד הוא הדין נמי דמותר לכתחילה להגיס.

וממשיך וז"ל: "ונהי דאנן נקטינן להלכה בס"ד כדעת הרמב"ם דבלא נתבשל כ"צ יש בו משום בשול, מ"מ לענין לאסור בדיעבד יש לסמוך על דעת הראשונים הנ"ל שלא לאסור".

והוסיף וז"ל: "ואפילו אם נאמר דאף לדעתם יש בו משום בשול עכ"פ מדרבנן, וכדעת איזו אחרונים דס"ל לעיל הכי בס"ד, הלא בדרבנן כתב הגר"א לעיל דאפילו לדעת השו"ע הלכה כר"מ דבשוגג יאכל".

ומסיים וז"ל: "ובלא"ה הלא דעת הגר"א לעיל בס"א דאף בדאורייתא קי"ל בשוגג יאכל, ואומר מותר נמי שוגג הוא. ולדעתו אם הגיס בתבשיל אפילו בלא נתבשל כמאבי"ד ג"כ בשוגג יאכל וכ"ש בנתבשל כמאכל בן דרוסאי בודאי אין להחמיר בהגסה בדיעבד לאסור התבשיל אפילו בעומדת הקדרה על האש כנ"ל ברור".

העולה מדבריו:

תבשיל שנתבשל כבר כמאכל בי"ד, וודאי שלכתחילה אסור להגיס בו, שהרי למעשה פסקינן דאיכא איסור בישול כל עוד ולא נתבשל כל צרכו, וכדברי שו"ע המחבר להדיא לגבי מגיס בלא נתבשל כל צרכו "ואיכא משום מבשל".

אלא שמ"מ לגבי המאכל שהגיס בו, אין לאסרו, מפני שלענין דיעבד יש לסמוך על שאר הראשונים הסוברים שאין כלל לאיסור מהתורה בנתבשל בי"ד, ואף לאומרים שלשיטתם איכא מ"מ איסור דרבנן, הרי באיסור דרבנן פוסקים כר"מ אפילו לפי השו"ע שפסק לגמרי כרב"י (באיסור דאורייתא).

ובפרט שיש לצרף את שיטת הגר"א (הובא לעיל באות יג) הסובר שהלכה כר"מ גם בדאורייתא, והיינו גם במגיס שלא נתבשל בי"ד. ולכן למעשה לדעת המשנ"ב אין לאסור כלל במגיס כשנתבשל כבר בי"ד.

טז.

שיטת שו"ע"ד לגבי מאכל שהגיס בו ואינו מבושל כל צרכו

והנה יש לברר מהי דעת שו"ע"ד במקרה הנ"ל, האם נאסר המאכל או לא.

ולכאורה נראה ברור שדעתו שיש לאסור את המאכל, שהרי לגבי הא שכתב המשנ"ב ש"מ"מ לענין לאסור בדיעבד יש לסמוך על דעת הראשונים הנ"ל שלא לאסור", הרי שו"ע"ד לא חייש לשיטתם כלל,

שהרי כתב להדיא⁹⁶ "אם עדיין לא נתבשל כל צרכו, אע"פ שכבר נתבשל יותר מכמאכל בן דרוסאי אסור להחזירו בשבת מן התורה מפני שהוא מבשל ממש", ולא מצאנו בדבריו שהזכיר בשו"ע שלו דעת הראשונים הנ"ל.

מהא משמע, דאין להתחשב בדעתם אפילו לענין להתיר בדיעבד, שהרי למעשה נפסק להלכה לגמרי דלא כשיטתם⁹⁷!

ומה שכתב המשנ"ב "ובלא"ה הלא דעת הגר"א לעיל בס"א דאף בדאורייתא קי"ל בשוגג יאכל", וא"כ רוצה לצרף שיטתו לכל הפחות לענין שנתבשל כבר מאכל בי"ד.

הנה לדברי שו"ע נראה שאין לצרף כלל שיטת ר"מ, שהרי לא הזכירו כלל (וכמו שנתבאר לעיל באות יג). ונמצא אפוא למעשה, שלפי שו"ע המגיס בתבשיל, אע"פ שנתבשל בי"ד אך לא נתבשל כל צרכו, אפילו אינו על האש, מכיון שעשה איסור של תורה - נאסר המאכל כדין כל המבשל ועובר על איסור דאורייתא!

ומכיון שנתברר לעיל, שלפי שו"ע המוציא בכף והמגיס דין אחד להם, נמצא אפוא שאף המוציא בכף מתבשיל שלא נתבשל כל צרכו, אפילו נתבשל כבר כמאכל בי"ד, ואינה על האש נאסר המאכל!

יז.

סיכום הדינים למעשה לפי המתבאר מכל הנ"ל לשיטת שו"ע

למעשה היוצא מכל האמור בשיטת שו"ע, לגבי מגיס והוצאה בכף לכתחילה ובדיעבד:

תבשיל שלא נתבשל כל צרכו - אסור להוציא ממנו בכף (וכ"ש בהגסה ממש) מדאורייתא אפילו אינו על האש. ואם הוציא נאסר המאכל עד מוצ"ש לכולם, ובמוצ"ש מותר מיד⁹⁸, ואם הוציא במזיד נאסר לו עולמית.

תבשיל שנתבשל כל צרכו - כשעומד על האש אסור להוציא ממנו בכף (וכ"ש הגסה ממש) מדאורייתא. ואם הוציא נאסר המאכל עד מוצ"ש לכולם, ובמוצ"ש מותר מיד, ואם הוציא במזיד נאסר לו עולמית. וכשאינו עומד על האש, הרוצה להחמיר יש מקום לחומרתו רק בהגסה ממש.

הבהרה: הדברים נכתבו רק לפלפול ולהגדיל תורה ולהאדירה, ולהעיר את שימת לב הלומד והמעייין, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



96. סי' רנג סעי' יח.

97. וראה בקצוה"ש סי' קכד בדה"ש ג, שהביא כמה וכמה הוכחות שאין מתחשבים לענין דיעבד בדעות שלא נפסק כמותם בשו"ע.

98. כמפורש בשו"ע ריש סימן שיח.

שקו"ט בדין בישול מלח ודין המאכל שנתן בו מלח לאור שיטת שוע"ר והלכתא רכתא לשכתא

פלוגתא אמוראים בדין בישול מלח / פסיקת רוב הראשונים בפלוגתא הנ"ל / פסיקת השו"ע ונו"כ ודעת אדה"ז / דין המתבשל בשבת / דברי רבינו שמחה להתיר מאכל שנתנו בו מלח והיוצא מדבריו / השגת הט"ז על רבינו שמחה וביאור מחלוקתם / דברי הרמ"א ושוע"ר במקרה הנ"ל / המיוחדות שבשוע"ר והעולה מכך / ביאור באופ"א כוונת רבינו שמחה / ע"פ הנ"ל ביאור שיטת שוע"ר / סיכום הדברים למעשה מכל הנ"ל

הרד"ת הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

פלוגתא אמוראים בדין בישול מלח

נחלקו אמוראים¹ בדינו של מלח לגבי בישול בשבת, וזה לשון הגמ': "סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין, דבכלי ראשון - בשלה, ובכלי שני - לא בשלה. אמר ליה אביי: תני רבי חייא, מלח אינה כתבלין, דבכלי שני נמי בשלה! ופליגא דרב נחמן, דאמר רב נחמן: צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא. ואיכא דאמרי: סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין, דבכלי ראשון - בשלה, בכלי שני - לא בשלה. אמר ליה אביי: תני רבי חייא מלח אינה כתבלין, דבכלי ראשון נמי לא בשלה [ולכן "מותר ליתן ואפילו בכלי ראשון משהעבירו מן האור"]², והיינו דאמר רב נחמן: צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא".

סיכום הדברים:

רב יוסף ס"ל שדין מלח שווה לדינו של תבלין שאינו מתבשל בכלי שני, אך מתבשל בכלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מהאש³.

רב נחמן ס"ל שמלח צריך יותר בישול מתבלין, ולכן דינו שמתבשל רק בכלי ראשון שעל גבי האש.

1. שבת מב, ב.

2. לשון רש"י על אתר.

3. וכמו שלמדנו במשנה (מב, סע"א. הסוגריים הם ציטוט מדברי רש"י על אתר): "האילפס והקדרה שהעבירן [מן האור] מרותחין - לא יתן לתוכן תבלין [דכלי ראשון כל זמן שרותח מבשל], אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי [דכלי שני אינו מבשל]".

ונחלקו ב' הלישנות מה אמר אביי משמו של רבי חייא: לישנא א' ס"ל, דאביי אמר משמו של רבי חייא שדין מלח צריך פחות בישול מתבלין ולכן מתבשל אפילו בכלי שני. לישנא ב' ס"ל, דאביי אמר משמו של רבי חייא כדברי רב נחמן, שמלח צריך יותר בישול מתבלין ולכן דינו שמתבשל רק בכלי ראשון שעל גבי האש.

ב.

פסיקת רוב הראשונים בפלוגתת הנ"ל

והנה התוס' על אתר כתבו שההלכה כמו לישנא הב', דהיינו שמותר לתת מלח אפילו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מהאש. הגם שלפי הכללים הרגילים (שיובאו לקמן) צריך להיות הלכה כלישנא הא', דהיינו שאסור לתת מלח אפילו בכלי שני, מ"מ מכיון שלישנא הב' עולה בקנה אחד עם דעת רב נחמן הכי הלכתא, וז"ל:

"נראה דאף לפי הקונטרס שפי' דבכל מקום דאיכא לישני דפליגי, בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר אחרון, ולר"ת בשל סופרים הלך אחר המיקל, וכן לריב"א שפירש שבכל מקום איכא דאמרי טפל לגבי לשון ראשון שהוא עיקר, הכא הלכה כלישנא בתרא, דלישנא קמא פליג ברייתא דרבי חייא אדרב נחמן וללישנא בתרא היינו דרב נחמן, ומתוך כך פסק רבינו שמואל שמותר לתת מלח בתבשיל בשבת אפילו בכלי ראשון שהעבירו מן האור, והמחמיר כלישנא קמא שלא ליתן מלח בקערה כל זמן שהיד סולדת בו תבא עליו ברכה".

וכן פסקו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם כלישנא הב', והתוס' הנ"ל הוסיפו ש"המחמיר כלישנא קמא שלא ליתן מלח בקערה כל זמן שהיד סולדת תבוא עליו ברכה".

ג.

פסיקת השו"ע ונו"כ ודעת אדה"ז

ולמעשה, בשו"ע המחבר הביא את הלישנא הב' בלשון סתם וז"ל: "אבל מלח מותר ליתן לתוכו כיון שהעבירו מעל האש דצריכא מלחא בישולא כבשרא דתורא", והרמ"א הוסיף את הלישנא הא' וכתב דאיכא ברכה למחמיר כמוה וכדברי התוס' הנ"ל, וז"ל: "ויש אוסרים לתת מלח אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו, והמחמיר תבוא עליו ברכה".

4. ד"ה והיינו דרב נחמן.

5. שם סי' יז.

6. הלכות שבת פכ"ב ה"ו.

7. והטעם לחומרה זו, הוא מפני שהגם שהעיקר כלישנא הב', מ"מ יש מקום לברכה על המחמיר לא לתת מלח אפילו בכלי שני דבכך מקיים את דברי הלישנא הא' (ראה משנ"ב סי' שיח ס"ק עא), דהרי (א) סוכ"ס פליגי באיסור תורה (שבספיקו יש להחמיר), (ב) בד"כ העיקר כלישנא הא', וכמו שכתבו התוס' בתחילת דבריהם. ופשוט.

8. סי' סעי' ט.

וכן הוא בשוע"ר⁹ שהביא תחילה את לישנא הב' בסתם ואח"כ את לישנא הא' בתור "יש אומרים" וסיים "והמחמיר תבוא עליו ברכה", והיינו שהעיקר כלישנא הב' לגמרי¹⁰.

9. שם סעי' יז.

10. בנוסף לכלל הידוע "דלעולם סברא ראשונה שכותב בלשון סתם הוא עיקר בעיניו" (יו"ד סי' לב קו"א ב), "משמעות הש"ע שהעיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם" (סי' שמח, קו"א א). ובפשטות שאדה"ז בעצמו מתחשב וכותב בהתאם לכלל זה (עיין שבת כהלכה פ"ג ביאורים ב. ובכללי הפוסקים וההוראה כלל עג). וא"כ בנדו"ד שהביא לישנא ב' בסתם ואח"כ את לישנא א' כיש אומרים, נמצא "שהעיקר כסברא הראשונה שהיא בסתם".

הנה יתירה מזו, פסק להדיא "המחמיר תבוא עליו ברכה". כלומר, מצאנו בדברי הפוסקים ובשוע"ר, כמה לשונות שונים שהוצמדו למילה "להחמיר", ולכל אחד משמעות שונה:

"יש להחמיר" – "רוב יש להחמיר שבדברי האחרונים (ש) הוא חיוב גמור" (לשון שוע"ר סי' רמו בריש קו"א ג).

"טוב להחמיר" – "אינו חיוב גמור" (לשון שוע"ר סי' רס ריש קו"א ב. והגם ששם הוא לגבי הלשון "טוב שישאל וכו'" ולא "טוב להחמיר" מ"מ בפשטות אין מקום לחלק. אך עיין בכללי הפוסקים וההוראה בציונים והערות לכלל קכא. ויל"ע).

"נכון להחמיר" ואכ"מ (וראה בכללי הפוסקים וההוראה שם).

ובפשטות, המכנה המשותף לג' לשונות אלו היא שיש הוראה להחמיר (וחלוקים הם בתוקף ההוראה האם רק "יש" או "טוב" או "נכון"), משא"כ הלשון "המחמיר תבוא עליו ברכה" הוא כפשוטו, דאין שום הוראה להחמיר, אלא רק "המחמיר [והיינו שהחליט מעצמו להחמיר] תבוא עליו ברכה".

הנפק"מ מזה למעשה בפועל: כלי ראשון (וכ"ש כלי שני) לאחר שהורידוהו מהאש, אין שום חיוב והוראה שלא לתת בו מלח. ואין צריך לומר דהיאכא שיש צורך לתת מלח משום עונג שבת ובפרט שיש אורחים וכיו"ב דמותר הדבר לגמרי. ועל המחמיר (שלא לתת מלח) לבדוק היטב האם חומרתו נוגדת הוראה ואפילו קטנה בשו"ע.

ולפי זה תמוה מה שפסקו בשבת כהלכה (פ"ג, ס"י) לגבי מלח וז"ל: "להניח המלח לתוך דבר חם שנמס בתוכו אסור אפילו לכלי שני", וכן בשמירת השבת (עמ' 136) כתב וז"ל: "אסור לשים מלח על מאכל נוזלי או על משקה הנמצאים בכל ראשון או אפילו בכלי שני", מה המקור לאסור פעולה זו הרי רק "המחמיר תבוא עליו ברכה", והיינו שאין כלל להורות אסור אפילו בכלי ראשון לאחר שירד מהאש וכ"ש שאין לאסור בכלי שני!?

והנה הפוסקים הנ"ל קישרו זאת לחומרה שהובאה בהלכתא רבתא לשבתא לגבי יבש שנימוח שדינו כלל דבר (ראה לקמן בפנים אות ג).

אך לענ"ד אין זה קשור כלל, דהרי הטעמים שהובאו לעיל שלדעת אדה"ז העיקר לגמרי שמלח אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מעל האש, הם לגבי מלח שלהם. והרי פשיטא דמלח שלנו אינו יותר חמור ממלח שלהם (אלא שלפי שוע"ר מלח שלנו יותר קל, ולהלכתא רבתא לשבתא אין הבדל ביניהם)! ואכן גם בהלכתא רבתא לשבתא סיים שוב שרק "המחמיר תבוא עליו ברכה".

ואולי טעמם הוא מפני שחששו לדברי הפמ"ג (א"א ס"ק לא. וראה בשבת כהלכה פ"ג ביאורים י) שמדבריו עולה שמלח המיוצר ממי הים שלא עבר עדיין תהליך בישול לא נאמר בו הכלל "צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא" (משא"כ מלח אבנים), ולפי"ז מלח שווה דינו לשאר הדברים שאינם מבושלים שלמעשה אסור לתנם אפילו בכלי שני (ראה שוע"ר סעי' יא-יב, ועיין בסעי' כ. ואכ"מ). ולכן לפי הלכתא רבתא לשבתא שמלח שלנו הגם שעבר תהליך בישול מ"מ מכיון שחוזר ונימוח נחשב כדבר לח שיש בו איסור בישול, ולכן כתבו הלשונות הנ"ל.

אך דא עקא ש"ברור [אדה"ז] אינו מקבל חילוק בין מלח אבנים למלח המיוצר ממים ודוק" (ל' שבת כהלכה, בסוף דבריו שם).

בפסקי תשובות (סי' שיח, אות מה) כתב הלשון לגבי בישול מלח "אין לתתו בכלי שני וכו'", גם לשון זו אינה מחוורת על פי המבואר לעיל.

בהלכתא כרב (בסיכום דיני בישול פ"א סעי' ח) כתב הלשון לגבי בישול מלח "דאוי שלא ליתנו בכלי שני", והנה לשון זו יותר נכונה מהלשונות (אסור/אין) שכתבו הפוסקים הנ"ל, אלא שיש מקום לעיין האם לשון זו אכן מדויקת לגמרי, ואכ"מ.

והעיר המג"א¹¹ בדין מלח וז"ל: "ונראה לי דמלח שעושין ממים שמבשלים אותם אין בו משום בישול, דאין בישול אחר בישול"^{12,13}. והביאו בשוע"ר¹⁴ ובהרחבה וז"ל: "וכל זה במלח שאינו מבושל אבל מלח שלנו שמתקנים אותו ע"י בישול במים מותר ליתנו בכלי ראשון לדברי הכל שאין בישול אחר בישול בדבר יבש אפילו הוא נימוח ע"י בישול זה השני כמו שנתבאר למעלה", וסיים "ומכל מקום המחמיר בו כמו בשאר מלח תבוא עליו ברכה"^{15,16}.

11. סס"ק לא.

12. וראה בנו"כ שהעירו על דבריו ובשתיים: א. כבר כתב כן בד"מ (שיח, סק"ד) בשם המרדכי, וא"כ מה כתב המג"א "ונראה לי" ובלי להזכיר את הקדמו לו. ב. המרדכי סיים "ומכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה" ומדוע השמיט זאת המג"א? [וכבר דנו האחרונים האם דברי המרדכי "ומכל מקום וכו'" מוסבים רק על מלח שלהם (ונמצא שכתבו כתוס' הנ"ל, וא"כ א"ש מדוע השמיט המג"א מילים אלו שהרי מיירי במלח שלנו) או (גם) על מלח שלנו (כפשוט הד"מ הנ"ל, והאליה רבה אות כב, ורעק"א בהגהותיו על המג"א הנ"ל) וראה מה שהביא והעיר בהגהות והערות [בהוצאת שירת דבורה] ס"ק פט, ואכ"מ].

וכבר תירץ קושיות הנ"ל בטוב טעם במחצית השקל (ד"ה ועמ"ש סעי' טז) שהמג"א ס"ל (ס"ק מז) שאין בישול אחר בישול בדבר יבש השתא, הגם שאח"כ נהיה נימוח. אלא שהמרדכי לא ברירה לו סברא זו ולכן סיים "והמחמיר תבוא עליו ברכה" אפילו במלח שלנו, דאפשר דאזלינן בתר אח"כ, ואח"כ הוא לח ויש בישול אחר בישול בדבר לח. וזהו חידושו של המג"א "ונראה לי" שהגם שנהיה נימוח אין בזה איסור בישול כלל, ולכן השמיט את דברי המרדכי הנ"ל.

13. ושיטת המשנ"ב נראה, שבמלח שלהם העיקר כלישנא ב' אלא ש"המחמיר תבוא עליו ברכה". ולגבי מלח שלנו כתב (שם ס"ק ע"א) וז"ל: "אין בו משום בישול לכולי עלמא דאין בישול אחר בישול... ויש מפקפקין בזה וטוב ליהדר מכלי ראשון לכתחילה". והטעם לפקפק וממילא לחומרה, ראה בהרחבה במשנ"ב הוצאת עוז והדר המבואר בהערות על אתר.

14. שם סעי' יח.

15. ונמצא ב' דגות ב"המחמיר תבוא עליו ברכה": במלח שלהם יש יותר מקום להחמיר וממילא לכא' יש יותר ברכה, משא"כ במלח שלנו שיש פחות מקום להחמיר (משום דנוסף לכך שהעיקר כדעה שאין מלח מתבשל אלא בכלי ראשון שע"ג האש, הנה מלח שלנו מבושל כל צרכו והוא יבש (שנימוח שדינו כיבש)) שהברכה היא לכא' פחות. ויל"ע.

16. וראה לעיל הערה 12 ולפ"ז צ"ע דברי אדה"ז שסיים לגבי מלח שלנו "והמחמיר תבוא עליו ברכה", שהרי פסק להדיא (לעיל סעי' יא) ש"תבשיל יבש שאין בו רוטב כלל אין בו בישול אחר בישול אם נתבשל כבר כל צרכו ואפילו נצטנן לגמרי ומותר אפילו לשרותו בכלי ראשון רותח כדי שיהא נימוח שם ויהיה דבר לח" ולא סיים "המחמיר תבוא עליו ברכה", והיינו שנוקט לגמרי שיבש שנימוח דינו כלח, ואין אפילו מקום לברכה למחמיר.

והגם שבשולי הגליון צוין למרדכי וד"מ הנ"ל ושם אכן מצאנו ש"המחמיר תבוא עליו ברכה" גם לגבי מלח שלנו (וראה לעיל בהערה 12 בסוגרין אלו), הרי אפשר לומר שהם הסתפקו האם אזלינן בתר השתא או בתר אח"כ וכדלעיל, משא"כ אדה"ז שלא הסתפק בכך כלל!

וכבר הקשה כן בשו"ת דברי נחמיה (סי' כא אות ב) וז"ל: "בשולחן ערך, שתפס במוחלט כשיטת המג"א [שיבש שנימוח דינו כיבש] ועכ"ז כתב שהמחמיר במלח שלנו כמו בשלהם, תבוא עליו ברכה – צריך עיון, שאין בו טעם לכאורה".

וראה מה שכתבו בזה בשבת כהלכה פ"ג ביאורים יב ובפסקי תשובות סי' שיח הערה 410.

וראה בשו"ע אדה"ז עם ביאורי השולחן על אתר (הערה 208) מה שהקשה על שבת כהלכה. ולא הבנתי קושייתו, שהרי בפשוטו הטעם שאסור בהלכתא רבתא לשבתא רק עירוי על סוכר ולא לתתו בכלי שני הוא מפני שסוכר הוא תבלין וכמו שכבר העירו כמה (שבת כהלכה פ"א סעי' כט ובציונים והערות נג). וא"כ גם אם נאמר שסוכר נימוח ואז מתחמם מ"מ יהיה מותר לתתו בכלי שני, שהרי הוא תבלין.

וראה בשו"ע הרב המבואר בתוספת ביאור אות מב שהביאו כמה וכמה ביאורים מפני מה "המחמיר תבוא עליו ברכה" עיי"ש.

17. ובנוגע למעשה האם המלח המצוי בנינו נחשב למבושל או לא, ראה בשבת כהלכה (פ"ג, סעי' ט) שמחלק בין "מלח מטבח" "מלח בישול" (שנחשב לאינו מבושל) למלח המכונה בשם "סלית" "סלעית" (שנחשב מבושל) עיי"ש. וראה גם בפסקי תשובות (שיח סוף אות מה).

אך בהלכתא רבתא לשבת חזר בו רבינו מדין זה, וכתב וז"ל: "אף על פי שאין כישול אחר כישול בדבר יבש, מכל מקום אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום כישול אחר כישול בלחלוחית המחוי . . ולכן אין להקל במלח שלנו אף שנתבשל תחלה שמאחר שחוזר ונמחה, אין להקל בו יותר מבמלח שבימיהם לפי חילוקי הדעות שבשולחן ערוך שיש אוסרים אפילו ליתן בכלי שני שהיד סולדת בו. והמחמיר תבוא עליו ברכה".

היוצא מכל האמור:

שיטת שו"ע המחבר – אפילו מלח שלהם (שאינו מבושל) מותר להניחו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מעל האש.

שיטת הרמ"א – הגם שעיקר הדין שאפילו מלח שלהם מותר להניחו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מעל האש, מ"מ המחמיר לא להניחו אפילו בכלי שני תבוא עליו ברכה (ובמלח שלנו יש להקל יותר אלא שמכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה¹⁸).

שיטת המג"א – במלח שלהם המחמיר תבוא עליו ברכה שלא להניחו אפילו בכלי שני. אך במלח שלנו אין בכלל כישול ורשאי להניחו אפילו בכלי ראשון¹⁹.

שיטת אדה"ז בשו"ע – מלח שלהם "המחמיר תבוא עליו ברכה" שלא להניחו אפילו בכלי שני. מלח שלנו יותר קל ומותר להניחו אפילו בכלי ראשון²⁰, אך מ"מ המחמיר שלא להניחו אפילו בכלי שני תבוא עליו ברכה.

שיטת אדה"ז בהלכתא רבתא לשבתא – מלח שלהם ושלנו שווים לגמרי בדינם, והמניחם בכלי ראשון שע"ג האש עובר על איסור דאורייתא ה"ל²¹, ובכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מהאש מעיקר הדין מותר²² אך המחמיר לא להניחם אפילו בכלי שני תבוא עליו ברכה.

לאור האמור, אנו חסידי חב"ד הזוכים להתנהג על פי פסקי אדה"ז ובהתאם למשנתו האחרונה, עלינו לנהוג כפי העולה מהלכתא רבתא לשבתא אשר כתב לאחר שחיבר את השו"ע שלו²³.

♦ ♦ ♦

18. ראה ד"מ שיח, סק"ד (ועיין לעיל הערה 12 בסוגריים).

19. לאחר שהעבירוהו מהאש. ובכלי ראשון שע"ג האש יהיה מותר משום איסור כישול, אך נאסר משום "נראה כמבשל" (ראה שו"ע המחבר סי' רנג סעי' ב' ובנו"כ שם. ובשו"ע"ר שם סעי' יד. ובמשנ"ב סי' שיח ס"ק צב, צד).

20. ראה לעיל הערה 10.

21. במלח שלהם – כ"ע ס"ל שכלי ראשון שעל גבי האש מבשל. ובמלח שלנו מכיון שנעשה נימוח "יש בו משום כישול אחר כישול . . ולכן צריך ליהדר במאד שלא להחם בשר או עופות צלויים או מבושלים אם יתחמם המוהל הנחמה מהם עד שהיד סולדת בו משום איסור סקילה וכת"ח²⁴ . . ולכן אין להקל במלח שלנו . . יותר מבמלח שבימיהם", לשון אדה"ז בהלכתא רבתא לשבתא הנ"ל.

22. וכמו שהוכח לעיל הערה 10.

23. ראה בפתח דבר לשו"ע"ר (קה"ת) הוצאה חדשה ומסודרת.

ד.

דין המתבשל בשבת

לאחר שנתברר היטב דיני נתינת מלח בכלים לגבי בישול, יש לדון מהו דין המאכל לאחר שעבר ונתן בו מלח, האם נאסר. והיינו שנתן מלח בכלי ראשון שעל האש. דבכלי ראשון לאחר שהורד מהאש וכ"ש בכלי שני העיקר כדעה המתירה, ובוודאי שאין לאסור בשביל כך את המאכל!

ובהקדים: נחלקו התנאים²⁴ לגבי יהודי שבישל בשבת האם ומתי מותר להנות מהמאכל המתבשל. ר"מ ס"ל: בשוגג מותר להנות מהתבשל ללא כל תנאי. במזיד אסור לכולם עד מוצ"ש. רב"י ס"ל: בשוגג אסור לכולם עד מוצ"ש. במזיד אסור לו עולמית ולאחרים מותר במוצ"ש. רבי יוחנן הסנדלר ס"ל: בשוגג אסור לו עולמית ולאחרים מותר במוצ"ש. במזיד אסור לכולם עולמית.

ונחלקו גדולי הראשונים כמו מי ההלכה, "ולענין הלכה כיון שהרי"ף²⁵ והרמב"ם²⁶ והרא"ש²⁷ מסכימים לדעת אחת וגם הגאונים והרמב"ן²⁸ סוברים כן הכי נקטינן", והיינו כשיטת רב"י. ואכן בשו"ע המחבר²⁸ הביא רק שיטת רב"י הן בשוגג והן במזיד.

והנה במשנה ברורה²⁹ כתב וז"ל: "הנה בגמ' פליגי בעינן שוגג ומזיד רבי מאיר ורבי יהודה, ודעת השולחן ערוך הוא דעת רבי יהודה, שכן הסכימו הרי"ף והרמב"ם והגאונים, והגר"א הסכים בבאורו לשיטת התוספות וסיעתם דפסקו כרבי מאיר, דבמזיד אסור בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת, ובשוגג מותר גם לו מיד, ובמקום הצורך יש לסמוך על זה בבישול בשוגג"³⁰.

אך בשו"ע³¹ לא הביא בזה כלל מחלוקת אלא כתב בסתם את דברי רב"י, וכמו שסתם בשו"ע המחבר ונו"כ. ולכן נראה שאין להקל כלל כשיטת ר"מ וכגון בשעת הדחק וצורך גדול וכיו"ב, וייתכן שגם אין לצרף שיטתו כשיש עוד צד להקל. וצ"ע.

וא"כ, בנוגע למבשל מלח, צריך להיות דין המלח כך: בשוגג אסור לכולם עד מוצ"ש ובמוצ"ש מותר³², ובמזיד אסור לו עולמית ולאחרים מותר במוצ"ש.

אלא שאין הדרך כלל לבשל מלח לבד אלא רק כתוספת ונתינת טעם למאכל, ויש אפוא לדון בו מצד דיני ביטול.

24. ברייתא חולין טו, א.

25. שבת פ"ג (יז, א).

26. הל' שבת פ"ז הכ"ג.

27. על אתר בחולין.

28. ריש סימן שיח.

29. שם סק"ז.

30. ראה בפסקי תשובות שיח אות ב מה שהעלה מדבריו למעשה ומה שהעיר בזה.

31. שם סעי' א.

32. מיד, ראה בשו"ע ר"ש אימתי הצריכו חכמים שימתין בכדי שיעשו.

אך כבר העלו הפוסקים³³ לגבי מאכל שהתבשל בשבת ונתערב, שאם בישל במזיד ונתערב במוצ"ש אכן בטל ברוב ומותר אפילו לו מיד. ואם בישל בשוגג ונתערב בשבת הוי דבר שיש לו מתירין שדינו שאינו בטל אפילו באלף ולכן נאסר לכולם כל התערובת עד מוצ"ש. וכשבישל במזיד ונתערב בשבת, מכיון שחל עליו שם דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים חל עליו שם דבר שיש לו מתירין גם לגביו ונאסר לכולם התערובת בשבת, "ונאסר לו התערובת הזו לעולם"³⁴.

ולכאור' היה ניתן לומר שהוא הדין לגבי הנותן מלח בכלי ראשון שעל גבי האש, שנאסר המאכל לכולם עד מוצ"ש, ואם שם במזיד מתווסף ש"נאסר לו התערובת הזו לעולם", מכיון דהוי דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים וכו"ל.

ה.

דברי רבינו שמחה להתיר מאכל שנתנו בו מלח והיוצא מדבריו

אך הנה הביא הב"י³⁵ את דברי רבינו שמחה שהתיר את המאכל שנתנו בו מלח בשבת, וז"ל: "בשם רבינו שמחה על המלח שנתנו ביורה רותחת במזיד בשבת איני רואה בה טעם לאיסור, לא מטעם דהוי דבר שיש לו מתירין ולא מטעם שאור ותבלין דלטעמא עבידי".

כלומר, מחמת ב' סיבות היה לאסור את המאכל: א. "דבר שיש לו מתירין", וכמו שנתבאר לעיל שאינו בטיל אפילו באלף. ואם נתן במזיד "נאסר לו התערובת הזו לעולם". ב. מטעם "מילתא דעבידא לטעמא" שלא בטיל אפילו באלף מפני שנותן טעם והוא הדין בנדו"ד שהמלח הרי מטעים את המאכל וא"כ אין האיסור בטל.

מכל מקום מכשיר רבינו שמחה את המאכל, וזהו המשך לשונו:

"ואין לך זה וזה גורם גדול מזה דמסתמא נמלח מערב שבת אלא שלא נמלח כל צרכו". בכך מיישב את הסיבה הב', דהגם דמילתא דעבידא לטעמא לא בטיל מ"מ זה וזה גורם שאני, והיינו מפני שנתן מלח קודם השבת וכעת הוסיף מלח ושתי הנתינות ביחד מטעימות את המאכל ו"אין לך זה וזה גורם גדול מזה" ולכן אין בסיבה זו לאסור כלל את המאכל.

"ומטעם דבר שיש לו מתירין אינו נראה לאסרו שהרי נתבטל קודם שנעשה איסור על ידי כישול דצריכא מילחא כבישולא דתורא ומשעה שנימוח נתבטל". ובכך מיישב את הסיבה הא', דהגם שדבר שיש לו מתירין לא בטיל אפילו באלף מ"מ שאני כשהדבר איסור נתערב קודם שנעשה איסור דאז בטל.. ובנידו"ד מכיון שהמלח מתערב ורק אח"כ מתבשל ונאסר, שהרי מלח צריך כישול קשה כמו בשר שור, לית ליה לדין דבר שיש לו מתירין דלא בטיל אפילו באלף.

ויש לחדד את היוצא מדבריו:

33. ראה במג"א שם סק"ב ובשוע"ר שם.

34. לשון שוע"ר שם.

35. שם ד"ה וכתוב בשבלי הלקט. שווה לסעי' ט בשו"ע המחבר.

בנוגע לביטול סיבה הא' אין כל אוקימתא בדבריו אלא רק בירור הדבר, שנאסר לאחר שנתערב ולכן בטל. אך בנוגע לביטול סיבה הב', אכן קבלה רבינו שמחה, והיינו שמילתא דעבידא לטעמא לא בטיל אפילו באלף וכל המאכל צריך להיאסר עד מוצ"ש (ואם נתן במזיד, נאסר לו לעולם), מ"מ "מסתמא נמלח מערב שבת אלא שלא נמלח כל צרכו", ולפי"ז אם אכן לא נמלח קודם השבת – יהיה אסור כל המאכל עד מוצ"ש וכדלעיל.

ולהוסיף³⁶: שבנוסף לאוקימתא דלעיל (שנתן כבר מערב שבת) כדי להתיר, צריך להוסיף עוד אוקימתא, והיא, שדוקא שנתן בשבת כמות מלח שאינה יכולה לבדה להטעים את המאכל. דאל"כ אין כאן "זה וזה גורם" אלא המלח שניתן בשבת, המלח האסור, אינו צריך להמלח שניתן בערב שבת.

ו.

השנת הט"ז על רבינו שמחה וביאור מחלוקתם

והנה הט"ז³⁷ השיג על דברי רבינו שמחה הנ"ל ולטענתו אין כאן "זה וזה גורם" מפני שהאיסור לא נכנס ביחד עם ההיתר אלא אחריו ולכן פוסק לאסור את כל המאכל עד מוצ"ש וז"ל:

"ולענ"ד מאוד תמוה, דעד כאן לא מצינו זה וזה גורם רק שאם באותו הזמן שגורם האיסור פעולתו או גורם גם ההיתר פעולתו. . . משא"כ כאן דנתבשל תחלה במלח של היתר וכבר עשה פעולתו רק שאינו מספיק לטעמא ואח"כ על ידי מלח של איסור בא לו טעם טוב, לא הוה זה וזה גורם, אלא האיסור הוא הגורם ליתן לו טעם טוב. וההפרש מגולה לנו הא למה זה דומה לתבשיל שיש בו תבלין אלא שאינם מספיקין והניח שם תבלין של איסור והשביחו לתבשיל וכי יהיה זה מותר דאין לך אכילת איסור גדול מזה ולא שייך זה וזה גורם אלא אם היו מתערבים קודם נתינת הטעם דהיינו קודם שבאו לקדירה דאז נותנים טעם ביחד משא"כ בנדון זה דהוה כמו נותן תחלה תבלין בשבת בכ"ד דגם כאן מרגישין בפי' טעם האיסור מה שמוסיף על ההיתר, כן נראה לעניות דעתי לחלק והבא לסתור חילוק זה עליו הראיה, ונראה שאין להתיר אכילה זו בשבת אלא ימתין עד אחר השבת³⁸ כן נראה לי".

נמצא, לכ"ע זה וזה גורם הוי כשבאים ליתן טעם ביחד, ופליגי ובסברות הפוכות מן הקצה אל

36. ראה מג"א שם סקל"א. ובגרא"ח נאה קצוה"ש קכד סקי"ב. וכן הוא במשנ"ב שם ס"ק עג.

37. שם סקט"ז.

38. ויש לעיין מפני מה אסר הט"ז רק עד מוצ"ש הרי מיירי ב"עבר ונתן" ולא ב"שכח", והיינו שעשה במזיד שדינו שנאסר לעולם עבדו. ודוחק גדול לומר שהכוונה כאן לגבי אחרים ולא עבדו, שהרי בפשוט עסקינן לגבי הנותן מלח וכלשון הרמ"א "ואם עבר ונתן מלח" ועל זה כתב הט"ז "אלא ימתין [היינו הנותן מלח (דלא כתב "ימתינו" וכיו"ב)] עד אחר השבת!"

וראה בשעה"צ ס"ק צח שכתב "ונראה אפילו במזיד אין להחמיר יותר, עיין לעיל בריש הסימן בדעת הגר"א ובמה שכתבנו בביאור הלכה שם". ושם מיירי לענין העובר על איסור דרבנן, אך הכא עסקינן באיסור דאורייתא ודבריו צריכים ביאור.

ולכאורה יש לומר שכוונתו להא דהגר"א פסק כר"מ שבמזיד מותר לכולם במוצ"ש, והמשנ"ב בסק"ז היקל כדבריו בשעת הדחק, וראה בהרחבה לעיל אות ד ובמצוין בהערות שם. אך לפי"ז צ"ע מפני מה מציין לביאור הלכה.

וראה במאור השבת סי' ג סק"מ, מה שכתב לבאר בזה (שהא שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף הוא מדרבנן ועיי"ש מה שהעיר על כך, ומה שהציע עוד לבאר).

הקצה, כשההיתר כבר נתן טעמו ולאחר זמן בא האיסור.

רבינו שמחה ס"ל "אין לך זה וזה גורם גדול מזה", ובפשטות סברתו היא: אם מצאנו זה וזה גורם כשהאיסור נכנס למאכל שהיה תפל לגמרי, דאינו אוסר מכיון שגם ההיתר נותן איתו טעם ביחד, כ"ש שנאמר זה וזה גורם כשהאיסור בא לתת טעם לאחר שכבר הקדימו ההיתר.

משא"כ הט"ז ס"ל "דאין לך אכילת איסור גדול מזה", והיינו מפני שהאיסור עומד בעינו לבדו ומטעים את המאכל. בשונה מזה וזה גורם שהאיסור מתערב עם ההיתר קודם שבא להטעים את המאכל.

ז.

דברי הרמ"א ושוע"ר במקרה הנ"ל

והנה הרמ"א³⁹ כתב וז"ל: "ואם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון, אפילו הוא על האש שעבד איסורא, מותר המאכל, דהמלח בטל על גבי המאכל".

וביארנו נר"כ⁴⁰ שכוונתו לרבינו שמחה שמיידי שנתן כבר מלח מערב שבת ובשבת הוסיף מעט כדי לסיים ההטעמה של התבשיל והוי זה וזה גורם ולכן בטיל ולא נאסר.

ועתה נבוא לברר ולבאר דעת שוע"ר בזה. וז"ל⁴¹:

"[המקרה:] ואם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון, אפילו הוא על האש שעשה אסור – [דעה א':] המאכל מותר, לפי שהמלח בטל נגד המאכל. [דעה ב':] ויש חולקים, ואוסרים עד מוצאי שבת^{42/43}."

כוונת דבריו בפשטות היא⁴⁴, למחלוקת הנ"ל שבין רבינו שמחה לט"ז האם הוי זה וזה גורם ומותר

39. שם בהגהה לסעי' ט.

40. ראה מג"א (סקל"א) וט"ז (סקט"ז) ועוד. וכן מצוין בסוף דברי הרמ"א ל"ב"י בשם שבולי הלקט" והיינו רבינו שמחה הנ"ל (אך עיין בביאור הלכה סי' שיז סעי' ב ד"ה ודוקא, ובכ"מ, אכ"מ).

41. שם סעי' יז.

42. ויש לעיין מפני מה נאסר רק עד מוצ"ש, ועיין לעיל בהערה 38 והביאור שם שהוא משום שיטת ר"מ, אינו תואם את שיטת שוע"ר בפלוגתת ר"מ ורב"י שהרי אדה"ז לא הזכיר כלל משיטת ר"מ, וכדלעיל בפנים אות ד.

וראה בשו"ע אדה"ז עם ביאורי השולחן על אתר (הערה 203) שהכוונה כאן היא בשוגג עיי"ש.

אך הדברים צ"ע דבפשטות השולחן "עבר ונתן" היינו במזיד!

וראה בהלכתא כרב (בסיכום דיני בישול בשבת פ"א הערה 11) מה שכתב לבאר בזה. וצ"ע.

ויש לעיין האם הביאורים שכתב במאור השבת הנ"ל תואמים את שיטת שוע"ר.

43. והנה בשו"ע אדה"ז עם ביאורי השולחן, ביארו בהלכה זו וז"ל (המודגש הוא לשון שוע"ר): "ואם עבר על האיסור ונתן מלח, [דעה א':] אפילו אם נתן ב'כלי ראשון' וכו'". וביאור זה צריך תיקון, שהרי מקרה ההלכה הוא "ואם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון אפילו הוא על האש שעשה איסור" דאז יש מקום לדון אם נאסר המאכל. דאם נתן המלח בכלי ראשון לאחר שירד מהאש וודאי שלא נאסר המאכל שהרי העיקר לגמרי כדעה המתירה (וראה לעיל בפנים ריש אות ד), ודעה א' מתחילה א"כ דהיינו במילים "המאכל מותר וכו'", וכמו שנתבאר בפנים, ופשוט.

44. וכך ביאור בשו"ע אדה"ז עם ביאורי השולחן על אתר בהערה 204. וכן נראה שלמד הגרא"ח נאה בקצוה"ש קכד

או לא ונאסר עד מוצ"ש. וכמו שאכן משמע בשולי הגיליון שבדעה הראשונה הסוברת ש"המאכל מותר, לפי שהמלח בטל נגד המאכל" צוין⁴⁵ לרמ"א הנ"ל, ובדעה השניה ש"אוסרים עד מוצאי שבת" צוין לט"ז הנ"ל.

וע"פ הכלל הידוע "דלעולם סברא ראשונה שכותב בלשון סתם הוא עיקר בעיניו"⁴⁶, יש לומר שאדה"ז לקח לעיקר את שיטת רבינו שמחה והרמ"א.

וא"כ כשעבר ונתן מלח בכלי ראשון שע"ג האש אינו נאסר, וחשוב להדגיש שכל זה מיירי (א) שנתן כבר מערב שבת. (ב) הכמות שנתן בשבת אינה מספיקה לבדה להטעים את המאכל אלא בצירוף הנתינה של ערב שבת. אך באופ"א מב' אוקימתות הנ"ל יהיה אסור המאכל דאינו בטל אפילו באלף וכדין מילתא דעבידא לטעמא⁴⁷.

וע"פ המתבאר למעלה יש לחדד שוב:

דין זה שהמאכל נאסר (לכ"ע שחסר אפילו אחת מהאוקימתות הנ"ל, או אפילו כשמתקיימות

סקי"ב, הגם ששם מיירי לגבי תבלין, מ"מ לשיטתו דין אחד להם (לגבי עניין זה) עיי"ש.

45. ע"י אדה"ז בעצמו או ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל (ראה בפתח דבר לשוע"ר בהוצאה חדשה ומסודרת, קה"ת).

46. לשון אדה"ז יו"ד סי' לב קו"א ב. וראה בהרחבה לעיל ריש הערה 10.

47. והנה הגרא"ח נאה (בקצוה"ש קכד, סקי"ב) הגדיל לעשות ולקח את חידושו הנ"ל של רבינו שמחה צעד קדימה, וחידש שהדברים אמורים גם לגבי תבלין, והיינו שגם בתבלין יש לומר שתחילה מתערב ונותן טעם ורק אח"כ מתבשל ונאסר, וא"כ אין לאסור כלל מאכל שנתן בו תבלין הגם שעבר בו איסור דאורייתא.

ויש לחדד את היוצא למעשה מדבריו: בנוגע למלח כל הדין ודברים הם רק לגבי הנותן מלח בכלי ראשון שעל גבי האש, דאז עבר איסור דאורייתא לכ"ע וכמבואר בפנים לעיל באריכות. משא"כ לגבי תבלין הדין הוא שהוא מתבשל גם בכלי ראשון לאחר שירד מהאש כל זמן שהיד סולדת בו (שוע"ר סעי' יא, יז, יט. וראה לעיל הערה 3).

ונמצא אפוא לפי דעתו, שאם נתן תבלין בערב שבת ובשבת הוסיף תבלין בכמות שאינה מספיקה לבדה להטעים את המאכל, אין המאכל נאסר. וז"ל: "ואם עבר ונתן תבלין בכ"ר שהיס"ב ונתן טעם בקדירה אסור התבשיל עד מוצ"ש, ואפילו נתן קצת תבלין מע"ש ובשבת הוסיף תבלין ובהתבלין שנתן בשבת יש בו כדי ליתן טעם בקדירה וזולת התבלין של אתמול ג"כ אסור הקדירה. אבל אם בהתבלין שנתן בשבת אין בו כדי ליתן טעם בקדירה רק בצירוף התבלין שנתן מע"ש, הוי זה וזה גורם ומותר התבשיל. והמשנ"ב בבה"ל ד"ה ואם עבר נשאר בצ"ע בזה עיי"ש".

והנה המשנ"ב בבה"ל (ד"ה ואם עבר) נשאר בזה בצ"ע וכמו שסיים הגרא"ח נאה הנ"ל, וז"ל: "אם עבר ונתן מלח וכו' - ובתבלין כשנתנו לכלי ראשון אף שנתן ג"כ קצת מע"ש יש לעיין בדיעבד לענין התבשיל דהא הוי דבר שיש לו מתירין דבמלח מתיר רבינו שמחה משום דנימוח מיד ואין מתבשל דצריכא מילחא בישולא וכו' ומתבטל מקודם שנאסר משא"כ בתבלין... וצ"ע".

ולכאור' הדברים תמוהים, מה יש להסתפק בהא, הרי רק לגבי מלח נאמר "דצריכא מילחא בישולא וכו'" ולכן כלי ראשון לאחר שירד מהאש אין מבשלו, משא"כ בתבלין דלא אמר' "דצריכא וכו'" ולכן מתבשל גם בכלי ראשון לאחר שירד מהאש. ובפרט תמוה לפי הגרא"ח נאה שפשיטא ליה להשוות ביניהם!?

והביאור בזה ובפשטות:

הגם שמלח צריך בישול רב, מ"מ לגבי הסברא שמתערב קודם שנאסר, שפיר אפשר לומר דקיים גם בתבלין, שהרי קשה לומר שהתבלין תיכף שנכנס למאכל כבר מתבשל ונאסר, ולכן הסתפק בהא המשנ"ב ופשיטא ליה לגרא"ח נאה, וזהו מה שסיים בביאור הלכה הנ"ל "ואפשר דגם בכאן מתבטל קודם שנתבשל" הגם שאינו צריך בישול רב כמלח מ"מ לגבי עניין זה ייתכן ששווים הם.

האוקימתות הנ"ל ולשיטת הט"ז אין הבדל בין מלח שאינו מבושל למלח מבושל⁴⁸.

ח.

המיוחדות שבשוע"ר והעולה מכך

אך לכאור' קשה מאוד לומר שזה אכן כוונת אדה"ז⁴⁹, ובהקדים:

ידועה דרכו הייחודית של שוע"ר שנכתב "הלכות ביחד עם טעמיהן כך שביחד עם לימוד פסקי ההלכות לומדים גם את טעמיהן, ועי"ז נשלל הענין ד'מבלי עולם'⁵⁰, והלימוד מתוך הספר שלו הוא באופן ש"אינו צריך לקרות ספר אחר, וכלשון הרמב"ם בהקדמתו לספר היד⁵¹. וכל המעיין בדבריו רואה שאין דרכו להשמיט דברים הנחוצים אלא להיפך לבאר ולהרחיב ולשפוך אור.

ולפי הדברים האמורים לעיל בכוונת אדה"ז, נמצא ממש להיפך, שמה שכתב אדה"ז "ואם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון, אפילו הוא על האש שעשה אסור - המאכל מותר", ולא הזכיר מאומה דעסקינן שכבר נתן מלח בערב שבת ובשבת נתן כמות קטנה של מלח שאינה יכולה לבדה להטעים את המאכל, אלא כתב רק משפט הנ"ל. וודאי צריכים אנו לספר אחר (לפתוח ב"י ולראות את דברי רבינו שמחה וכו')⁵² כדי לבאר את פשט דבריו⁵³!

48. וזה דלא כהבאר היטב (כאן סק"ח) וכהמשנה ברורה (סקע"ג) ועוד, שכתבו שבמלח שלנו לכ"ע לא נאסר המאכל דאין בישול אחר בישול ביבש אפילו נהיה נימוח.

49. הדגש בפנים הוא לאור שיטתו הייחודית של אדה"ז וכפי שהובא בפנים, בשונה משאר הפוסקים, כולל הרמ"א. ולכן בדברי הרמ"א אכן אפשר להעמיס שכוונתו לב' אוקימתות הנ"ל, הגם שלא הזכירם כלל, וכמו שאכן ביארו דבריו הנו"כ (ראה לעיל הערה 40).

וראה לקמן בפנים (אותיות ט-י) שייתכן שאדה"ז ס"ל שדברי הרמ"א נאמרו בכל אופן, והיינו ללא שום אקומות, וכפשט דבריו, עיי"ש.

50. תורת מנחם תשמ"ג חלק ראשון ע' 182 וראה שם עוד פרטים בזה.

51. תורת מנחם תשמ"ה חלק ראשון ע' 253 וראה שם עוד פרטים בזה.

52. ושם (בנסמן בהערה הקודמת) בשיחה הרבי מבאר שמעלת חיבור שוע"ר על פני שו"ע הב"י היא בכך שאי אפשר להסתפק בלימוד שו"ע הב"י לבד אלא צריכים לספר אחר והיינו מה שכתב בפירושו על הטור, משא"כ בשוע"ר שאין צריכים לספר אחר לבאר דבריו.

אמנם כוונת הדברים שם הם לגבי טעמי ההלכה ולא לגבי אופן הצגת ההלכה עם כל האוקימתות שלה, אך זיל בתר טעמיה. וייתכן שאדברה, וכ"ש הוא, אם אדה"ז טורח לכתוב גם את טעם של ההלכה כדי שלא יהיה מבלי עולם וכו' כ"ש שיש לכתוב את ההלכה עצמה באופן שלם ולא להחסיר פרטים מהותיים שמוזכרים במקורות הדברים. ולהוסיף, שלאחר התבוננות קלה, האוקימתות הנ"ל אינם סתם סייג של המקרה אלא הם המבארות את הסיבה לכך שהמאכל לא נאסר!

53. והגם שאפשר לתרץ בפשטות שאדה"ז סמך על המקרה הרגיל שבו כבר נתן מלח מערב שבת אלא שחסר מעט, וכמו שאכן משמע בלשון רבינו שמחה הנ"ל "דמסתמא נמלח מערב שבת אלא שלא נמלח כל צרכו". אך מ"מ היה לו לפרש שבזה עסקינן מפני שזה טעם ההיתר והיינו זה וזה גורם, וכמו שאכן ביאר ברבנו שמחה הנ"ל וכמו שאכן ביארו ופירשו בנו"כ השו"ע על דברי הרמ"א (ראה לעיל הערה 40).

האמור, הוא בנוסף לכך, שלכאורה ההלכה לא נכתבה בשלימותה, כי חסר המענה למקרה שבו נתן מלח לראשונה בשבת (או שבשבת הוסיף כמות המספיקה לבדה ללא הנתניה בערב שבת) שגם מקרה זה ייתכן מאוד שיקרה.

ועל פי דרכו המיוחדת של שוע"ר, צריכים אנו לומר שאדה"ז סובר שהדעה הא' מתירה אפילו ללא האוקימתות הנ"ל, והיינו גם כששם מלח לראשונה בשבת⁵⁴!

אך הדברים צריכים ביאור:

א. איך אפשר לומר שהמלח לא אוסר את המאכל הרי סוכ"ס מילתא דעבידא לטעמא לא בטיל!!
ב. מה המקור לכך, ובפשטות זה נגד רבינו שמחה וכו'!

ט.

ביאור באופ"א כוונת רבינו שמחה

ואולי יש לומר הביאור בזה ובפשטות:

עד כה ביארנו את דברי רבינו שמחה, וכך עולה שלמדו נו"כ השו"ע, שכדי לבטל את הדין של מילתא דעבידא לטעמא לא בטיל אפילו באלף צריכים להא' "דמסתמא נמלח מערב שבת אלא שלא נמלח כל צרכו".

אך ניתן אולי לומר שתירוץ זה נאמר רק לפני התירוץ הבא, והיינו שלאחרי התירוץ שהובא כדי לבטל את דין של דבר שיש לו מתירין, אין צריכים כלל לתירוץ הקודם, ונמצא שגם אם לא נתן מלח קודם השבת לא נאסר כלל המאכל.

פירוש הדברים: לאחר שמתרין רבינו שמחה ש"נתבטל קודם שנעשה איסור על ידי בישול דצריכא מילחא בישולא כבישראל דתורא ומשעה שנימוח נתבטל", נמצא שהמילתא דעבידא לטעמא לא היה מלח אסור אלא מלח מותר, שהרי מתערב בתבשיל ונותן את טעמו כשעדיין הוא בהיתרו קודם שמתבשל ורק לאחר זמן נעשה אסור.

ולפי"ז גם אם נתן לראשונה מלח בשבת המאכל מותר, שהרי המלח נתן את טעמו והמילתא דעבידא לטעמא הוא דבר המותר אלא שאח"כ נעשה איסור.

משא"כ אם אדה"ז היה מוסיף את האוקימתות הנ"ל, אז היה ברור גם הטעם להיתר, וגם ההלכה היתה בשלימותה, דהלומד יבין שאם אכן לא נתן בערב שבת מלח (או שבשבת הוסיף כמות המספיקה לבדה למאכל) יש לאסור את המאכל לכ"ע.
54. וכך למד בפשטות בהלכתא כרב (סיכום דיני בישול פ"א סעי' ח ועיין בהערה 11), אלא שביאר שהטעם לדעה א' הוא משום ד"גבי בישול בשבת זה בטל כיון שאינו איסור מצד עצמו", והטעם לדעה ב' הוא משום ד"כיון שטעמו מורגש".

וכן ביארו בשו"ע הרב המבואר בכנישתא דבי רב על אתר (הערה 10) בטעם הדעה המתירה ראה שם.

והגם שדבריהם נראים מאוד נכונים על פי המתבאר בפנים, שקשה מאוד להעמיס בשו"ע אוקימתות הנ"ל, וכן מה שכתבו שהכלל שמילתא דעבידא לטעמא לא בטיל הוא רק היכא שהדבר אסור מצ"ע ולא שנאסר מחמת מעשה האדם (ובפרט שכאן נאסר מחמת תקנת חכמים (ראה שו"ע ריש סימן שיח)) ועיין במשנ"ב עוז והדר המבואר בציונים והערות ע' שעד מה שדנו בזה, ודעה הב' אוסרת דסוכ"ס טעם המלח האסור נרגש.

מ"מ אין מחזור מדוע אפוא צוין בשולי הגליון בדעה הב' לט"ז, הרי אין שום קשר בין הדברים (מה שצוין בדעה הא' לרמ"א, אפשר לבאר שאדה"ז למד את דברי הרמ"א כפשוטם, והיינו ללא כל אוקימתות, והטעם שלא נאסר המאכל הוא משום שהמלח אינו אסור מצ"ע וכדלעיל).

י. ע"פ הנ"ל ביאור שיטת שוע"ר

ואם כנים הדברים, אפשר ליישב ולבאר דברי רבינו בפשטות:

"ואם עבר ונתן מלח [בכל אופן] אפילו בכלי ראשון, אפילו הוא על האש שעשה אסור - המאכל מותר [מפני שנתן טעם לפני שנאסר], לפי שהמלח בטל נגד המאכל [והיינו שמוודים רק את המלח עצמו ללא הטעם שנתן, שהרי הטעם שניתן הוא בהיתר וכדלעיל]. ויש חולקים [וס"ל שסוכ"ס מכיון שהמלח עצמו נהיה אסור והוא הוא אשר נתן טעם, נמצא, שהטעם שניתן הוא אסור ולא בטל אפילו באלף], ואוסרים עד מוצאי שבת".

בכך מתורץ ומבואר איך אפשר לומר שגם כשנתן מלח לראשונה בשבת אין המאכל נאסר, ומקור הדברים ניתן אכן למצוא כבר ברבינו שמחה.

אך לכאורה הדברים הנ"ל נסתרים מהמצוין בשולי הגלין שהמ"מ הם לרמ"א וט"ז, והרי את דברי הרמ"א ביארו נו"כ שמירי היכא שכבר נתן מלח בערב שבת וכו', ובפרט בדברי הט"ז ששקו"ט לעניין זה וזה גורם והיינו שמירי כשנתן כבר מלח בערב שבת!

ואולי הביאור בזה ובהקדים, לפי הביאור הנ"ל יומתק מדוע לא צוין תחילה לב"י או לשלטי גיבורים שהביאו רבינו שמחה? וכפי שיראה המעיין שדרכו בד"כ לציין למ"מ הראשון, ומדוע כאן השמיט הדבר וציין רק לרמ"א (וט"ז).

וע"פ הנ"ל א"ש: דיש לומר דאדה"ז ס"ל, דבדברי רבינו שמחה אכן יש מקום לדון האם לאחר שהביא את התירוף בנוגע לדבר שיש לו מתירין שוב אין צורך לאוקימתות הנ"ל. אך כשמעינינו בדברי הרמ"א ניתן לומר דס"ל לאדה"ז דנראה להדיא שאין צורך, שהרי הרמ"א לא הזכיר כלל מנתנת המלח בערב שבת וכו', אלא כתב סתם "ואם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון אפילו הוא על האש דעבד איסור מותר המאכל על גבי המאכל", והיינו שהשמיט מה שכתב רבינו שמחה "נמלח מערב שבת אלא שלא נמלח כל צרכו".

וסברתו על פי המבואר לעיל, דמכיון שנתן טעם קודם שנעשה איסור ליתא לדין מילתא דעבידא לטעמא לא בטיל, שהרי נתן טעם בעודו מותר⁵⁵.

ולכן צוין לרמ"א ולא לב"י או לשלטי גיבורים שהביאו את רבינו שמחה, מפני שברמ"א מבואר היטב שאי"צ כלל לתנאי ש"נמלח מערב שבת וכו'" משא"כ ברבנו שמחה⁵⁶. וממשיך אדה"ז ומביא דעה ב' הסוברת שאין המלח בטל ונאסר המאכל, ודעה זו מצינו להדיא בט"ז, דהגם שהט"ז מיירי

55. ואולי זהו כוונת דבריו שכתב "דהמלח בטל על גבי המאכל" והיינו שהמלח נתבטל כבר בעודו על גבי המאכל טרם שנעשה איסור.

וצ"ע מדוע אדה"ז שינה מלשונו וכתב "לפי שהמלח בטל נגד המאכל" (וראה באריכות בהלכתא כרב - שולחן הרב - ע' 57 ואילך כמה יש לדייק בכל מילה ומילה בדברי אדה"ז ובפרט היכא דמשנה ממקור הדברים).

56. ובפרט שפשט דבריו נראה יותר, שהתירוף בנוגע לדין דבר שיש לו מתירין אינו קאי גם על הקושיא ממילתא דעבידא לטעמא, עיי"ש.

כשהתחיל למלוח כבר מערב שבת, מ"מ בדבריו למדנו בפירוש שהמלח שנותן בשבת צריך לאסור את המאכל, אלא שדן האם המלח שנתן בערב שבת הוא זה וזה גורם ויהיה מותר (ודעתו היא שאין זה בכלל זה וזה גורם וכפי שנתבאר לעיל).

ונמצא שהציון לט"ז, אינו להביא מ"מ לשיטת הט"ז לגבי זה וזה גורם, אלא להביא מ"מ שאין המלח בטל, והיינו שלא מקבלים את הסברא הנ"ל שמכיון שהמלח נותן טעם ואז נאסר אינו אוסר⁵⁷. ובוזא א"ש דברי שוע"ר שלא הזכיר כלל מהאוקימתות דלעיל, וכן שלא ציין כלל לרבינו שמחה.

יא.

סיכום הדברים למעשה מכל הנ"ל

הנמצא מתבאר מכל הנ"ל לפי שיטת שוע"ר ובהתאם להלכתא רבתא לשבתא:

נתינת מלח בכלי ראשון לאחר שירד מהאש מותרת [דהעיקר לגמרי כדעה הא'] אלא שהמחמיר שלא לתת אפילו בכלי שני תבוא עליו ברכה [מפני שמקיים דעה הב']. נתינת מלח בכלי ראשון שעל גבי האש הוא איסור דאורייתא [דלכ"ע מלח מתבשל באופן זה] אפילו במלח שלנו המבושל [דמפני שחוזר ונימוח חשיב לח וחלים עליו דיני בישול לגמרי].

ואם עבר ונתן מלח בכלי ראשון שעל גבי האש, נחלקו האם נאסר המאכל עד מוצ"ש [דאפשר שבטל נגד המאכל מפני שמתערב ואז נאסר], והעיקר כדעה המתירה [דהרי סתם דעה הא', וכלל הוא בידינו סתם וי"א העיקר כסתם]⁵⁸.

הבהרה: הדברים נכתבו רק לפלפול ולהגדיל תורה ולהאדירה, ולהעיר את שימת לב הלומד והמעייין, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



57. ולפי זה, היכא שנתן כבר מלח בערב שבת וכעת הוסיף כמות של מלח שאינה מספיקה לבדה להטעים את המאכל, אפשר לומר, דיש להתיר לכתחילה את המאכל (הגם שעבר איסור לכ"ע), מפני שבנוסף לכך שהעיקר כדעה א' שאין המלח שניתן בשבת יכול לאסור בשום אופן (גם אם לא נתן כלל מערב שבת), הנה במקרה זה מתווסף סברת רבינו שמחה ש"אין לך זה וזה גורם גדול מזה".

58. וראה לעיל בהערה 47, וע"פ המתבאר במסקנת הדברים הוא הדין נמי לגבי נתינת תבלין, שיש להתיר את המאכל בכל אופן, והיינו אפילו שנתן לראשונה תבלין בשבת בכלי ראשון (בין על האש ובין שאינו על האש), הרי התבלין מתערב ונותן טעם ורק אח"כ נאסר.

בענין מוקצה שהוכן מבעוד יום ללא ידיעת הבעלים לאור דברי רש"י והר"ן, הפמ"ג ושוע"ר

הקדמה / סוגיית הגמ' בדין מוקצה שהוכן מבעוד יום ללא ידיעת הבעלים, ושיטת רש"י בזה / שיטת הר"ן בסוגיא / דברי שוע"ר בדין זה, והמסתעף מכך / ביאור סברת ההיתר לשיטת שוע"ר, וסילוק הקושיות הנ"ל

הז' השליח חיים אליעזר שי' בוטמאן
תלמיד בישיבה

הקדמה

באיסור מוקצה נאמר הכללי¹, "מגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא". כלומר, דבר שהיה אסור בטלטול בזמן ביה"ש, אע"פ שבשבת נסתלק גורם האיסור, כיון שבזמן ביה"ש היה הדבר מוקצה נאסר בטלטול לכל השבת כולה. ויש לדון בדין דבר שהיה מוקצה מדעת האדם מחמת שלא היה ראוי לכלום, ומבעוד יום נעשה ראוי אבל לא ידעו הבעלים מכך עד למחר, שנמצא שבזמן ביה"ש היה הדבר מוקצה מדעת האדם אבל מצד גופו היה ראוי, מה דינו, וכפי שיתבאר להלן.

א.

סוגיית הגמ' בדין מוקצה שהוכן מבעוד יום ללא ידיעת הבעלים, ושיטת רש"י בזה איתא בגמ'², "אמר רב כהנא מוקצה שיבש ואין הבעלים מכירין בו, מותר". פ"י³, המקצה פירות, וכגון שהעלה תאנים וענבים לגג כדי ליבשן, ויבשו הפירות מבעוד יום, אע"פ שלא נודע לו על כך עד למחר מותר לאכלם בשבת. ובטעם ההיתר פ"י רש"י, "דכי אסקיה מעיקרא לא אקצייה אלא ליבש, והרי יבש והוכן מבעוד יום". כלומר, כיון שמעיקרא לא הקצה אותם אלא כדי ליבש, ומבעוד יום כבר יבשו והוכנו, אע"פ שלא

1. שבת מג, א. שוע"ר סי' שי סעי' ד.

2. ביצה כו, ב.

3. רש"י שם.

נודע לו עד לאחר כניסת השבת אין זה מוקצה, ומותרים בטלטול.

ובביאור סברת רש"י כתב הפרי מגדים, וז"ל: "דכל עצמן של בעלים העלוהו לגג ליבש, וכל שעה עומד ומצפה לכך, כל שיבש בין השמשות ולא ידעו, שרי".

ובדבריו מבואר שסברת רש"י היא, שכיון שמטרת העלאת הפירות לגג היא כדי להכשירם ולתקנם, א"כ כל משך זמן שהייתם בגג מצפים הבעלים להכשרתם, ולא הסיחו את דעתם מהם, ומכיון שאף בפועל היו הפירות מוכנים מבעוד יום, מותרים בטלטול.

אבל דבר שהסיחו הבעלים את דעתם ממנו, אף אם בפועל יהיה מוכן מבעוד יום, כיון שהיה הדבר מוקצה בדעתם, יהיה אסור בטלטול⁴.

וזהו שכתב רש"י, "דכי אסקיה מעיקרא לא אקצייה אלא ליבש", והיינו, שאף בשעה שהקצה את הפירות לא הקצה אלא עד שתייבשו, וא"כ אין זו הקצאה גמורה שהרי הוא עומד ומצפה לכך, ואף מצד גוף הפירות, "הרי יבש והוכן מבעוד יום", ולכן יהיו מותרים בטלטול.

ויש לחדד: בנדון דידן יש סתירה (בזמן ביה"ש) בין דעת האדם למצב המציאותי של הדבר, שבדעת האדם דבר זה מוקצה הוא, ואילו מצד המצב המציאותי של הדבר הוא מוכן וראוי.

וס"ל לפמ"ג שעיקר ההקצאה היא בדעת האדם, ולכן אע"פ שהיה הדבר מוכן מבעוד יום, כיון שבדעתו של האדם היה הדבר מוקצה, דינו שמוקצה הוא ואסור בטלטול, ורק בנדון דידן שלא הסיחו הבעלים את דעתם מהם, אם היו מוכנים מבעוד יום, מותרים בטלטול.

ב.

שיטת הר"ן בסוגיא

והנה, מדברי הר"ן בסוגיא⁵ אפשר ללמוד טעם אחר להיתר הפירות בטלטול.

כתב הר"ן וז"ל: "אע"ג שלא ידע באותה שעה שיבשו אלא שנודע לו לאחר מכאן, מותר, ולא אמרינן כיון שהיה סבור בין השמשות שלא יבשו עדיין, הרי הוקצו לו באותה שעה ואתקצו לכולי יומא, דליתא".

ומדבריו נראה, שטעם ההיתר אינו משום שלא הסיחו הבעלים את דעתם מן הפירות⁶, אלא שמכיון שהקצאתו הייתה בטעות, אין לאסור משום כך את הפירות⁷.

והנה סברא זו מצאנו בפירוש בדברי הלבושי שרד על שו"ע המחבר:

4. במשבצות זהב (על שו"ע המחבר) מז ס"ק ד. וכ"כ בספרו "ראש יוסף" לביצה שם.

5. עיין בפמ"ג שם בדוגמא לדבר.

6. ר"ן על הרי"ף, ד"ה מוקצה שיבש.

7. שהרי לא הזכיר כלל סברא זו שהיו הבעלים עומדים וצפים לכך.

8. לכאורה זו כוונתו במ"ש בסוף דבריו "דליתא". והיינו, שאע"פ שהיה שבדעתו היו פירות אלו מוקצים, כיון שמצד האמת אין מחשבתו נכונה ("דליתא") אין לאסור את הפירות משום כך.

בשור"ע המחבר הביא דין זה להלכה, וז"ל: "גרוגרות וצימוקים שהיו מוקצים, וכשהגיע בין השמשות כבר נתייבשו והם ראויים לאכילה, אף על פי שלא ידעו הבעלים באותה שעה שנתייבשו ואחר כך נודע להם שבין השמשות היו יבשים, מותר".

ובלבושי שרד⁹ כתב לבאר טעם ההיתר, וז"ל: "אפילו הכי שרי דהוי ליה מקוצה בטעות".

כלומר, אע"פ שבזמן ביה"ש הסיח האדם את דעתו מן הפירות, כיון שהסחת דעת זו הייתה מחמת חסרון ידיעה, הוי מוקצה בטעות, ומוקצה בטעות אינו מוקצה¹⁰.

ולכאורה, טעם זה שכתב הלבוש"ש היא סברת הר"ן, שאע"פ שהסיח האדם את דעתו מן הפירות, כיון שהסחת דעת זו הייתה מחמת טעות, הוי מוקצה בטעות ואינו מוקצה¹².

ג.

השלכות למעשה ממחלוקת הנ"ל

והנה, ממחלוקת זו יש נפק"מ למעשה בדין מוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר מבעוד יום ולא ידעו הבעלים מכך עד למחר. שבנדון זה כיון שלא היו הבעלים מצפים שישבר הסיחו את דעתם ממנו לגמרי, אבל מ"מ הוי מוקצה בטעות, שהרי אם היו יודעים שנשבר לא היו מסיחים את דעתם ממנו.

וע"פ המבואר לעיל י"ל, שלשיטת הפמ"ג כלי זה יהיה אסור בטלטול, כיון שבזמן ביה"ש הסיחו הבעלים את דעתם ממנו. לעומת זאת לשיטת הלבוש"ש כלי זה יהיה מותר בטלטול, שהרי הסחת דעת זו הייתה מחמת חסרון ידיעה, וא"כ הוי מוקצה בטעות, ומוקצה בטעות אינו מוקצה.

ד.

דברי שוע"ר והעולה מדבריו

בשוע"ר¹³ הביא דין זה, וז"ל: "גרוגרות וצימוקים שהיו מוקצים מפני שאינן ראויין, וכשהגיע בין השמשות נתייבשו כבר והרי הם ראויים לאכילה, אע"פ שלא ידעו הבעלים כלל באותה שעה שנתייבשו, ואח"כ נודע להם שבין השמשות כבר היו יבשים, מותרין באכילה. שמתחלה כשהקצו אותן והסיחו דעתם לא הקצו אלא עד שיתייבשו, והרי נתייבשו והוכנו מבעוד יום".

והנה, דברי אדה"ז הם ממש כדברי רש"י בביאור הסוגיא. וע"פ המבואר לעיל נראה לומר, שטעם

9. סי' שי סעי' ד.

10. שם ס"ק ח.

11. עיין בפסקי תשובות סי' שי סעי' ח הערה 53.

12. אמנם עיין בספר שולחן שלמה (להגרש"ז אויערבאך) על שור"ע המחבר שם אות יג, שכתב לפרש אף דברי רש"י כביאור הלבוש"ש ע"ש.

13. סי' שי סעי' ח.

ההיתר לשיטת שוע"ר הוא משום שלא הסיחו הבעלים את דעתם מן הפירות.

ועפ"ז יש לדון במוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר מבעוד יום ולא ידעו הבעלים עד למחר, שמכיון שבביה"ש הסיחו הבעלים את דעתם ממנו, יהיה אסור לטלטלו בשבת.

ועפ"ז יומתק הא דאמר רב כהנא דין זה בגרוגרות וצמוקים שהניחום הבעלים ליבש, לומר שדוקא בכגון דא יהיו מותרים, ומשום שהיו הבעלים עומדים ומצפים שיתייבשו ולא הסיחו את דעתם מהם.

ה.

קושי בדברי רש"י ושוע"ר

אמנם עדיין יש להסתפק בדין גרוגרות וצמוקים שהניחם ליבש סמוך לשבת, שבד"כ באופן כזה א"א שיתייבשו קודם השבת, ובפועל נתייבשו מבעוד יום ולא ידעו הבעלים מכך עד למחר, מה דינם. ולכאורה הדין נותן שיהיו אסורים בטלטול, שמכיון שע"ד הרגיל א"א שיהיו מוכנים מבעוד יום, א"כ הסיחו הבעלים את דעתם מהם, ושוב אין את טעם ההיתר "דכל שעה עומד ומצפה לכך".

אמנם באם נאמר כן קצת יקשה¹⁴ מה שלא פירש בשוע"ר חילוק זה, אלא כתב בפשיטות שפירות שהיו מוקצים מפני שאינם ראויים וכשהגיע ביה"ש נתייבשו והרי הם ראויים לאכילה, אע"פ שלא ידעו הבעלים כלל בזמן ביה"ש שנתייבשו, מותרים.

ועוד, בטעם ההיתר כתב רש"י "דכי אסקיה מעיקרא לא אקצייה אלא ליבש". ולכאורה ע"פ המבואר לעיל מה טעם כתב רש"י לשם מה הקצו הבעלים את הפירות, והיה לו לכתוב בפשטות שמותרים כיון שהבעלים עומדים ומצפים לכך.

ועוד, ע"פ הנ"ל צ"ל שמש"כ רש"י בסוף דבריו "והרי יבש והוכן מבעוד יום", אין זה המשך לדבריו לפני כן אלא ענין נוסף, שנוסף על כך שהבעלים לא הסיחו את דעתם מהם, אף גוף הפירות היו מוכנים ולכך מותרים בטלטול. אמנם מפשטות לשון רש"י משמע שזהו המשך לדבריו לפני כן.

ועד"ז יקשה בדברי שוע"ר שכתב בטעם ההיתר, "שמתחלה כשהקצו אותן והסיחו דעתם לא הקצו אלא עד שיתייבשו, והרי נתייבשו והוכנו מבעוד יום". וכדברי רש"י הנ"ל.

ו.

ביאור סברת ההיתר לשיטת שוע"ר, וסילוק הקושיות הנ"ל

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים שעד עתה נתפרש שסיבת ההיתר היא משום שלא הסיחו הבעלים את דעתם מן הפירות, אמנם אפשר לומר שטעם ההיתר הוא משום שהגבילו הבעלים את הקצאתם. ביאור הדברים: בנדון דידן כיון שמצפים הבעלים שיתייבשו הפירות, א"כ לא הקצו את הפירות

14. אמנם קושיא גמורה אין זה, שהרי מקרה זה שהניחם ליבש סמוך לשבת ונתייבשו מבעוד יום אינו מקרה רגיל, ובשוע"ר נקט המקרה הרגיל וסמך על הלומד שיחלק מתוך הבנת טעם הדין.

אלא רק לזמן שיהיו מאוסים שאינם ראויים לאכילה, והיינו שהגבילו הבעלים את הקצאתם למשך זמן מסוים וליותר מכך לא הקצו, ומשום כך כאשר נתייבשו הפירות ונעשו ראויים ממילא בטלה הקצאתם, וכיון שמבעוד יום נתייבשו כבר בטלה הקצאתם, ולכך מותרים בטלטול.

לעומת זאת בדבר שאין הבעלים מצפים אליו - וכגון מוקצה מחמת חסרון כיס - הסיחו הבעלים את דעתם ממנו לגמרי ולא הגבילו את הקצאתם, ולכן אף אם יישבר הכלי מבעוד יום, כיון שלא ידעו הבעלים מכך עד למחר יהיה אסור, ומשום שבזמן ביה"ש הסיחו הבעלים את דעתם ממנו.

ועפ"ז יש לבאר פי' רש"י, שכתב "דכי אסקיה מעיקרא לא אקצייה אלא ליבש", שבכך מבאר שטעם ההיתר הוא משום שהגבילו הבעלים את הקצאתם עד שיתייבשו הפירות, וכיון ש"יבש והוכן מבעוד יום" בטלה הקצאתם מבעוד יום.

וכמו"כ יש לפרש בדברי שוע"ר, שכתב "שמתחלה כשהקצו אותן והסיחו דעתם לא הקצו אלא עד שיתייבשו", שבכך מבאר שטעם ההיתר הוא משום שהגבילו הבעלים את הקצאתם עד שיתייבשו הפירות, וכיון ש"נתייבשו והוכנו מבעוד יום", בטלה הקצאתם מבעוד יום.

ועפ"ז י"ל, שאף בגרוגרות וצמוקים שהניחום הבעלים סמוך לשבת, שע"ד הרגיל א"א שיהיו מוכנים מבעוד יום, ולכך הסיחו את דעתם מהם, אם נתייבשו קודם השבת יהיו מותרים, כיון שהגבילו את הקצאתם עד שיתייבשו הפירות.



בדין תורת כלי על שבירי כלים בשבת לאור דברי שוע"ר

הצעת דברי שוע"ר והקושיות בדבריו / ב' סוגים בשבירי כלים שהדרך לייחדם / ביאור דברי שוע"ר ע"פ יסוד הנ"ל

הת' השליח שלום אורי נתן נטע הכהן שי' ברכה
תלמיד בישיבה

א.

הצעת דברי שוע"ר והקושיות בדבריו

כתב אדה"ז בשלחנו: "אבל מטלניות שהן שירי בגדים שבלו אם אין בכל אחת מהן ג' על ג' אצבעות אסור טלטלן מפני שאינן ראויות לא לעניים ולא לעשירים... ויש אומרים שמטלניות שהן שירי סתם בגדים אע"פ שאין בהם ג' על ג' אצבעות מותרות בטלטול לכל אדם הואיל והן ראויות לקנח בהם איזה טינוף... והעיקר כסברא הראשונה שאף שהן ראויות לקינוח אין תורת כלי עליהן בשביל כך אלא אם כן ייחדן לכך שאף שבירי שאר כל הכלים אין תורת כלי עליהם אף אם הם ראויים לקינוח אם לא ייחדם לכך או שראויים לסמוך בהם איזה כלי ולא ייחדם לכך אלא אם כן ראויים לכיסוי כלי כמו שנתבאר למעלה".

וביאור הדברים בפשטות הוא, דמטלניות אף שהם ראויות לקינוח טינוף אין הדרך לייחד אותם לכך, ולכן אם לא ייחדם אין עליהם תורת כלי ואסורות בטלטול, משא"כ בשבירי שאר כלים הראויים לכיסוי כלי, דאף שאין הדרך לייחדם לקינוח או לסמוך בהם איזה כלי, מ"מ הדרך לייחדם לכיסוי כלי ולא פקע מהם תורת כלי ומותרים בטלטול¹.

אך קשה לבאר כך מכמה טעמים:

א. מהי סברת המתירים את המטלניות בטלטול, הרי זה פשוט דכיון דאין הדרך לייחד אותן

1. סי' שח סמ"א.

2. פחות מג' על ג' אצבעות, וכן בכל מקום שיוזכר לקמן.

3. וכן ביאר בשוע"ר המבואר לר"א אלאשווילי.

לשימוש זה, א"כ אע"פ שראויים לכך אין עליהם תורת כלי בשביל כך, כמבואר בארוכה בסעיפים המבארים את כללי שבירי כלים⁴.

ב. מצינו שבכ"מ שאדה"ז כותב סתם שראויים לכך הכוונה גם שהדרך לייחדם, אלא אם כן כותב בפירוש דאירי כשאין הדרך לייחדם, וכן הוא בתו"ד בסעיף זה שכתב "שאף שבירי שאר כל הכלים אין תורת כלי עליהם אף אם הם ראויים לקינוח אם לא ייחדם לכך או שראויים לסמוך בהם איזה כלי ולא ייחדם לכך אלא אם כן ראויים לכיסוי כלי כמו שנתבאר למעלה".

הרי לנו שראויים סתם הכוונה היא שהדרך לייחדם לכך, דאם לא כן מדוע מותר בטלטול אם רק ראויים לכיסוי כלי ואין הדרך לייחדם לכך. וביותר קשה בנדו"ד לומר שבראויים לקינוח טינוף הכוונה היא שאין הדרך לייחדם לכך, דא"כ במשפט אחד משתנה המשמעות של ראויים, דלענין קינוח טינוף הכוונה שאין הדרך לייחדם, ולענין כיסוי כלי הכוונה שהדרך לייחדם. ולכן צ"ל דגם בנדו"ד מדובר שהדרך לייחד המטלניות לקינוח טינוף, כיון שזוהי הכוונה ב"ראויות לקנח בהם איזה טינוף". אך א"כ צריך ביאור לאידך גיסא לדעת האוסרים, מהי סברתם לאסור המטלניות בטלטול אם הדרך לייחדם לקינוח טינוף.

ג. מדוע מביא אדה"ז "שאף שבירי שאר כל הכלים אין תורת כלי עליהם אף אם הם ראויים לקינוח אם לא ייחדם לכך או שראויים לסמוך בהם איזה כלי ולא ייחדם לכך", מה ענין סמיכת כלי לקינוח טינוף?

ב.

ב' סוגים בשבירי כלים שהדרך לייחדם

וי"ל הביאור בזה בדרך אפשר, ובהקדם, דבפשטות הדין בשבירי כלים הוא דאם הדרך לייחדם לאיזה שימוש, לא משנה מהו השימוש שהדרך לייחדם לכך, מותרים בטלטול. אך י"ל דבסעיף זה מחדש אדה"ז דישנם תשמישים דאע"פ שהדרך לייחד שבירי כלים אליהם, מ"מ עדיין אסורים בטלטול, כיון שהם שימושים שאי"צ בשבילם שבירי כלי מיוחד, אלא כמעט כל כלי הדרך לייחד שבירי לכך.

דהיינו, שאי"ז שמצד גדרי הכלי ותכונותיו המיוחדות הדרך לייחד שבירי לתשמישים אלו, שלכן נאמר שלא פקע ממנו תורת כלי ויהיה מותר בטלטול, אלא זה מצד גדר התשמיש, שזה סוג תשמיש כזה שלא דורש תכונות מיוחדות, וזה שהדרך לייחד לתשמיש זה אי"ז מצד תכונות הכלי, אלא מצד תכונות התשמיש, ולכן אע"פ שבפועל הדרך לייחד את שבירי הכלי לתשמיש זה - פקע ממנו תורת כלי ואסור בטלטול, כי זה שהדרך לייחדו לכך אי"ז מצד תכונותיו המיוחדות.

לשימוש של כיסוי כלים ודאי שלא כל כלי הדרך לייחדו לכך, ורק כלים מסויימים עם תכונות

4. בשו"ע הרב המבואר כנישתא דבי רב ב"תוספר ביאור" (ע' תקפה) ביאר באופן אחר קצת בשיטת המתירים, ועיי"ש.

5. ראה סעיפים כט (הובא לקמן בהע' 8), לט.

6. ראה סעיפים כד, כה, כט, לב, לט, מ.

7. ובכלל לא הוזכר בס' זה התייחסות למושג לסמוך בו כלי.

מיוחדות מתאימים לכך כיון שצריך שיהיה מחומר מסויים, בגודל מסויים וכה"ג כדי שיהיה מתאים לכסות כלים⁸.

אך לשימוש של קינוח טינוף אין הרבה כלים שאפשר לומר עליהם שהם לא מתאימים לכך, דכמעט בכל כלי שהתבלה ונשבר או נקרע אפשר להשתמש עמו והדרך לייחדו לקינוח טינוף, ואין איזה סוג כלי מסויים עם תכונות מיוחדות שניתן לומר עליו שדווקא אותו הדרך לייחד לקינוח טינוף. היינו שהתשמיש של קינוח טינוף הוא כזה שלא דורש תכונות מיוחדות, וזה שהדרך לייחד שברי כלים לכך אי"ז מצד התכונות המיוחדות של הכלי אלא מצד גדר התשמיש, ולכן פקע מהם תורת כלי ואסורים בטלטול.

וכ"ה בשימוש של לסמוך בו כלי אחר, דכמעט בכל כלי אפשר להשתמש בו לסמוך בו כלי אחר, ואין איזה סוג כלי מסויים עם תכונות מיוחדות שניתן לומר עליו שדווקא אותו הדרך לייחד לסמוך בו כלי. היינו שהתשמיש של סמיכת כלים הוא כזה שלא דורש תכונות מיוחדות, וזה שהדרך לייחד שברי כלים לכך אי"ז מצד התכונות המיוחדות של הכלי אלא מצד גדר התשמיש, ולכן פקע מהם תורת כלי ואסורים בטלטול⁹.

ג.

ביאור דברי שו"ע ר"פ יסוד הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר הקושיות בדברי אדה"ז. די"ל דבמטלניות לית מאן דפליג דהדרך לייחדם לקינוח טינוף, וזוהי אכן סברת המתירים המטלניות בטלטול, כיון דהדרך לייחדם לכך.

אך סברת האסורים המטלניות בטלטול היא דאע"פ דהדרך לייחדם לכך, מ"מ כיון שזה שהדרך לייחד המטלניות לכך אי"ז מצד התכונות המיוחדות של המטלניות אלא מצד גדר התשמיש, שהתשמיש של קינוח טינוף הוא כזה שלא דורש תכונות מיוחדות, לכן פקע מהם תורת כלי ואסורים בטלטול, כנ"ל בארוכה.

וזהו מה שכתב שם "והעיקר כסברא הראשונה שאף שהן ראויות לקינוח אין תורת כלי עליהן בשביל כך אלא אם כן ייחדן לכך שאף שברי שאר כל הכלים אין תורת כלי עליהם אף אם הם ראויים לקינוח אם לא ייחדם לכך או שראויים לסמוך בהם איזה כלי ולא ייחדם לכך אלא אם כן ראויים לכיסוי כלי כמו שנתבאר למעלה". דהיינו, דאע"פ דהמטלניות ראויות לקינוח והדרך לייחדם לכך מ"מ אין

8. מפורש בסכ"ט: "...אלא ששאר כלים יש מהן שאין שבריהם מותרים בטלטול אלא אם כן הם גדולים קצת כגון שברי עריבה לכסות בהם פי חבית אבל אם אינם ראויים לכיסוי פי חבית אע"פ שראויים לכיסוי פי כלי קטן מחבית אין תורת כלי עליהם כלל לפי ששברים הקטנים של העריבה דרך לזרקם לאשפה ואין דרך כלל לייחדם לכיסוי פי כלי קטן בחבית אבל חתיכת חרס אפילו היא קטנה דרך הוא לפעמים לייחדה לכיסוי פי כלי קטן לפיכך יש תורת כלי עליה אע"פ שלא ייחדה עדיין".

9. ויש להוסיף עוד טעם בזה שחכמים אסרו זאת בטלטול, דאם לא כן יהיה ניתן להתיר כמעט את כל שברי הכלים בטלטול, וזה יגרום לעם לנהוג היתר גם במעט שברי הכלים שבאמת אין הדרך לייחדם לשימושים אלו (כגון "מטלניות" שהן שירי טליתות של מצוה שאדם בודל עצמו מלקנח בהן ומלהשתמש בהן תשמיש מגונה").

תורת כלי עליהם אם לא ייחדם, כיון דגם שבירי שאר כל הכלים אע"פ שהדרך לייחדם לקינוח, מ"מ אין תורת כלי עליהם, כיון דהשימוש דאליו הדרך לייחדם, קינוח טינוף, הוא שימוש שאי"צ בשבילו כלי מיוחד, אלא הוא שימוש שמתאים ברוב הכלים שנתבלו, כנ"ל בארוכה¹⁰.

וממשיך, דכן הוא גם בשבירי כלים הראויים לסמוך בהם איזה כלי, דאע"פ שהדרך לייחדם לכך, מ"מ אין תורת כלי עליהם, ומטעם הנ"ל.

ומסיים דמשא"כ אם ראויים לכיסוי כלי והדרך לייחדם לכך, דאז יש עליהם תורת כלי, כיון דשימוש זה של כיסוי כלים מיוחד לכלים מסויימים.



10. ואין להקשות ממה שכתב בס"מ, וז"ל: "שירי מחצלאות שבלו אע"פ שאינן ראויות לישיב עליהן מותר לטלטלן שלא נפקע מהם שם כלי שהיה עליהן הואיל והן ראויות עדיין לכסות בהן איזה טינוף ואם זרקן לאשפה מבעוד יום אסור לטלטלן כמו שנתבאר למעלה בשבירי שאר כלים", הרי דאע"פ דהשימוש שהדרך לייחדן אליו הוא כיסוי טינוף מ"מ יש עליהן תורת כלי. דיש הבדל גדול בין קינוח טינוף לכיסוי טינוף, דבכיסוי טינוף המחצלת שאיתה מכסים הטינוף נשארת למשך זמן בחצר או בבית (דבפשטות הטעם שאינו מקנה הטינוף אלא מכסהו הוא כי א"א לנקותו וכדו'), ולכן זה שייך רק בסוג כלים עם תכונות מיוחדות כמחצלת והדומה שישארו במקום א' למשך זמן וגם שלא יפריעו למראה של הבית וכה"ג. משא"כ בקינוח טינוף שרק מקנה הטינוף ואינו משאיר שם את הכלי, שבוה כמעט כל כלי הדרך לייחדו לכך, כנ"ל בפנים בארוכה.

ועפ"ז יש להמתיק דמה שמסיים "כמו שנתבאר למעלה בשבירי שאר כלים" לא קאי רק על הדין שאם זרקן לאשפה אסורים בטלטול (דלפ"ז צע"ק מדוע לא כותב רק "כמו שנתבאר למעלה"), אלא גם (ובעיקר) לעצם הדין שמוותרות בטלטול, כי מה שראויות לכסות בהן טינוף (אי"ז כמו המטלניות שראויות לקנח בהם איזה טינוף, אלא) זה כמו שבירי שאר כלים שראויים לשימוש מצד תכונותיהם המיוחדות.

בירור הטעם שביסוי קרקעות צריכים בית אחיזה

לאור דברי רש"י ותוס', מג"א ושוע"ר

הצעת הסוגיא בדין כיסוי כלים אימתי צריכים בית אחיזה / שיטת רש"י בטעם שביסוי קרקעות צריכים בית אחיזה וביאור דבריו / שיטת התוס' בטעם שהצריכו חכמים בית אחיזה בכיסוי קרקעות / דברי שו"ע המחבר בדין כיסוי בור ודות ופי' המג"א / פי' המשנ"ב בדברי שו"ע המחבר / הנפק"מ למעשה בין שני הפירושים (דהמג"א והמשנ"ב) הנ"ל / מה שיש לדון בשיטת המג"א והנפק"מ מכך / דברי המשנ"ב ולבושי שרד בדעת המג"א / דברי שוע"ר בכל הנ"ל / העולה למעשה בפועל לפי שוע"ר

הת' השליח מנחם מענדל שי' אקסלדוד
והת' השליח חנוך שי' וואלף
תלמידים בישיבה

א.

הצעת הסוגיא בדין כיסוי כלים אימתי צריכים בית אחיזה

שנינו במתניתין: "כיסוי הכלים שיש להם בית אחיזה - ניטלין בשבת. א"ר יוסי בד"א בכיסוי קרקעות אבל בכיסוי הכלים בין כך ובין כך ניטלין בשבת".

ובגמ' נתפרש במאי לא פליגי ת"ק ורבי יוסי, ובמאי פליגי, אך לפני כן מבהירה הגמ' וז"ל:

"אמר רב יהודה בר שילא א"ר אסי א"ר יוחנן והוא שיש תורת כלי עליהן". והיינו שהמשנה דנה לגבי כיסוי כלים שיש עליהם תורת כלי. ומעתה צריכה הגמ' לפרש במאי פליגי ת"ק ורבי יוסי, דהרי עסקינן בכיסוי הכלים שיש להם תורת כלי, ומשום מה אפוא מצריך ת"ק לכיסוי הכלים בית אחיזה?

1. שבת קכו, ב.

2. שם.

3. הציטוטים דלקמן הם לשון הגמ' שם, למעט במקומות שצוין אחרת.

4. ראה ברש"י על אתר (ד"ה א"ר יוחנן וכו') שכתב שיש תורת כלי על כיסוי כלים רק כשראוים לתשמיש מעבר לכך שראוי לכסות איתם כלים, אך כיסוי כלי הראויים רק לכסות כלים "לא אמרינן כלי הוא" ולכן נאסרו בטלטול משום מוקצה.

אך ראה בתוס' על אתר (ד"ה וכי תימא) מה שהקשו וחלקו על דבריו. ואכ"מ.

5. ע"פ פירוש רש"י על אתר ד"ה ודכ"ע.

אך לפי דברי הגמ' דלקמן א"ש, וז"ל הגמ':

ב"כיסוי קרקעות" והיינו "כיסוי בור ודות"^{6,7} - לא פליגי ולכ"ע "אם יש להן בית אחיזה אין [כלומר, ש"ניטלין בשבת"], אי לא לא [כלומר, אם אין להם בית אחיזה - אין ניטלין בשבת]".

ב"כיסוי הכלים" - לא פליגי ולכ"ע "אע"ג דאין להם בית אחיזה" דינם ש"ניטלין בשבת" (דהרי יש להם תורת כלי וכדלעיל).

"בכלים דחיברנהו בארעא" ו"כגון תנור וכירים"⁸ - פליגי, "מר סבר [ת"ק] גזרינן" אטו כיסוי קרקעות, "משום דדמו במקצת לכיסוי בור ודות"⁹. "מ"ס [רבי יוסי] לא גזרינן" אטו כיסוי קרקעות.

ועתה א"ש דברי ת"ק המצריך בית אחיזה גם לכיסוי כלים שיש עליהם תורת כלי, דהוא משום דמיירי בכיסוי כלים "דדמו במקצת לכיסוי בור ודות" וכגון כיסויי התנורים וכירים המחוברים לקרקע, דיש לגזור עליהם שצריכים בית אחיזה אטו "כיסוי קרקעות". משא"כ רבי יוסי ס"ל "לא גזרינן".

ב.

שיטת רש"י בטעם שכיסוי קרקעות צריכים בית אחיזה וביאור דבריו

עד כה נתבאר דינם של כיסוי כלים אימתי צריכים בית אחיזה לפי העולה מדברי הגמ' הנ"ל. אך בגמ' לא מבואר הטעם לכך ש"כיסוי קרקעות" צריכים בית אחיזה.

ודין זה ד"כיסוי קרקעות" הוא יסוד הסוגיא, דבהא כ"ע מודים שצריך בית אחיזה ופליגי האם גוזרים משום הא גם על כיסוי כלים שדמו במקצת לכיסוי קרקעות. וצריך להבין מהו אפוא החסרון בכך שהכיסוי עומד לכסות קרקע דמשום הא זקוק הוא לבית אחיזה, הרי יש עליו תורת כלי ואינו מוקצה¹⁰?

והנה רש"י על אתר¹¹ כתב וז"ל: "בכיסוי קרקע כגון כיסוי בור ודות דהוי כבונה". והיינו שפירש שאין החסרון של כיסוי העומד לקרקעות משום מוקצה, אלא החסרון הוא משום השייכות למלאכת בונה.

ומדבריו שכתב "דהוי כבונה", מדויק, ש"כיסוי הקרקעות" שאין בו בית אחיזה אין בהנחתו ע"ג הקרקע מלאכת בונה ממש, אלא רק דמיון למלאכת בונה. והיינו שאיסורו אינו מהתורה שנאמר שעובר ממש על מלאכה (בונה), אלא איסורו מדברי סופרים משום "דהוי כבונה".

6. רש"י על אתר ד"ה מתני' בכיסוי קרקע.

7. נקודת החילוק בין "בור" ל"דות" הוא ש"בור בחפירה, ודות בבנין והוא גם כן בתוך הקרקע" (לשון המשנ"ב ס' שח ס"ק מא, ע"פ דברי רש"י בעירובין קב, ב ד"ה של בור).

8. רש"י על אתר ד"ה ודכ"ע.

9. רש"י שם.

10. וכדברי הגמ' לעיל "אמר רב יהודה בר שילא א"ר אסי א"ר יוחנן והוא שיש תורת כלי עליהן".

11. ד"ה מתני' בכיסוי קרקע.

וכן מצאנו שדייק הפרי מגדים מלשון רש"י¹² וז"ל: "אבל אין בית אחיזה מיחזי כבונה ולא בונה ממש . . וערש"י ור"ן שבת קכ"ו ב' כבונה לא בונה ממש".

וטעם הדבר שאין בהנחת "כיסוי קרקעות" על גבי קרקע "בונה ממש", ביאר הפרי מגדים הנ"ל וז"ל: "כיון דאין בציר כ"א מונח כך", "ומשו"ה כי יש בית אחיזה מוכח דלמשקל ולא הדורי קאי ולא מיחזי כבונה, אבל אין בית אחיזה, מיחזי כבונה".

אך אם אכן היה לכיסוי ציר, לא היה מועיל בית אחיזה וכמו שממשיך בפרי מגדים הנ"ל וז"ל: "בציר תחוב אפילו בית אחיזה לא מהני דבונה וסותר ממש הוא, כלי המחובר לקרקע הוי כקרקע".

ועד"ז מצאנו שכתב בלבושי שרד¹³ ובתוספת ביאור, וז"ל: "אינו מחובר כלל [הכיסוי של הבור ודות] אלא מונח בלי חיבור כדי לכסות, וכשנוטלו אין שייך בנין וסתירה, אפ"ה כיון דהם כסוי קרקעות מיחזי כבונה למראית עין, משא"כ כשיש בית אחיזה מוכחא מלתא דלמשקל ואהדורי עביד ולא מיחזי כבונה".

מדבריו "מיחזי כבונה למראית עין", מבואר מדוע אכן אסרו חכמים לכסות את הבור אע"פ שהכיסוי יש עליו תורת כלי (וכדלעיל) וכן "אינו מחובר כלל אלא מונח בלי חיבור" ולכן "אין שייך בנין וסתירה" בהנחת והסרת כיסוי זה מהבור, מ"מ "מיחזי כבונה למראית עין".

ובפסקי תשובות¹⁴ הוסיף לבאר מדוע אין זה איסור בונה ממש וז"ל: "ואינו בונה וסותר ממש, כיון שעשוי לפתוח ולסגור תדיר, אך מ"מ איסור דרבנן איכא".

ונמצא שנתחדש במשנה דידן (ע"פ ביאור הגמ') בדין "כיסוי קרקעות" איסור דרבנן חדש "דהוי כבונה", דגם כשאין "בונה ממש" מפני "דאין בציר כ"א מונח כך" וכן "עשוי לפתוח ולסגור תדיר". מ"מ אסרו חכמים משום "דהוי כבונה".

וס"ל לת"ק דגם "בכלים דחיברנהו בארעא" ו"כגון תנור וכירים", צריך לכיסויים בית אחיזה, "משום דדמו במקצת לכיסוי בור ודות" ולכן "גזרינן" אטו "כיסוי קרקעות". אך רבי יוסי ס"ל "לא גזרינן" אטו כיסוי קרקעות¹⁵.

והעצה להתיר שימוש ב"כיסוי קרקעות", הוא רק שיש בו בית אחיזה, והטעם לכך ביאר רש"י¹⁶ בהמשך דבריו, וז"ל: "אי לא דמוכחא בית אחיזה דילה דלמשקל ואהדורי עביד". והיינו כשיש לכיסוי בית אחיזה, מוכח עליו שעומד להינטל מקרקע ולהינתן לקרקע, ובכך סר איסור דרבנן "הוי כבונה".

12. משבצות זהב סי' שח ס"ק י.

13. סי' שח ס"ק לב.

14. סי' שח הערה 265.

15. ויש לעיין מה שורש מחלוקתם אך אכ"מ.

16. שם.

ג.

שיטת התוס' בטעם שהצריכו חכמים בית אחיזה בכיסוי קרקעות

והנה מדברי התוס'¹⁷ עולה טעם אחר מדוע "כיסוי קרקעות" צריכים בית אחיזה, וז"ל:

"נראה לר"ת דכולה מילתא בנגר הנגרר ליכא איסורא אלא משום טלטול . . לפי שהם תשמיש בית מידי דהוי אכיסוי קרקעות שהחמירו בהם להצריכם בית אחיזה . . אבל משום בנין ליכא איסורא כלל אפילו מדרבנן".

כלומר, ס"ל להתוס' דגם כלים שיש עליהם תורת כלי, הנה, אם "הם תשמיש בית" והיינו שמשמשים עבור בית (שהוא מוקצה דאין עליו תורת כלי), עדיין אסורים הם משום מוקצה, אך "משום בנין ליכא איסורא כלל אפילו מדרבנן".

ומבארים התוס' שזהו הטעם ש"כיסוי קרקעות" צריכים בית אחיזה, דבלי בית אחיזה הגם שיש עליהם תורת כלי, מ"מ "לפי שהם תשמיש בית" לכן "החמירו בהם חכמים" להחשיבם כאילו אין עליהם תורת כלי, עד שיעשה בהם מעשה המוכיח שהם כלים העומדים לטלטול, והיינו בית אחיזה.

ונמצא שפליגי רש"י ותוס' בסיבת הטעם ש"כיסוי קרקעות" צריכים בית אחיזה אע"פ שיש עליהם תורת כלי, ומחלוקתם קוטבית:

לשיטת רש"י: הגם שאין עליהם כלל איסור מוקצה, מ"מ החמירו בהם חכמים ואסרום משום "דהוי ליה כבונה".

לשיטת התוס': הגם ש"משום בנין ליכא כלל איסורא אפילו מדרבנן", מ"מ "החמירו בהם חכמים להצריכם בית אחיזה" "משום טלטול".

לסיכום הדברים: לכ"ע חכמים חידשו בכיסוי קרקעות דין, אך פליגי האם חידשו דהגם דליכא כלל מלאכת בונה מ"מ "הוי כבונה" (שי' רש"י), או שחידשו שהגם שיש על כיסוי זה תורת כלי מ"מ אסור בטלטול (שי' תוס').

ויש לחדד:

לאופן א (שיטת רש"י) תקנת חכמים לאסור כיסוי בור ודות הוא משום שנראה כעובר על איסור (השייך ל)דאורייתא (מלאכות בונה וסותר). לאופן ב (שיטת התוס') תקנת חכמים לאסור כיסוי בור ודות הוא, כי לא מוכח שהם כלים העומדים לטלטול ונראה כעובר על איסור דרבנן (מוקצה).

ד.

דברי שו"ע המחבר בדין כיסוי בור ודות ופי' המג"א

והנה בשו"ע המחבר¹⁸ פסק לגבי כיסוי בור ודות וז"ל: "כסוי בור ודות אין ניטלים אא"כ יש להם

17. שבת קכו, א ד"ה והמונח.

18. סי' שח סעי' י.

בית אחיזה". ודין זה מוסכם לכ"ע (אפילו לשיטת רבי יוסי) דהרי בהא לא פליגי (ופליגי רק "בכלים דחיברנהו בארעא").

ובטעם הדבר שכיסוי בור ודות צריכים בית אחיזה, הוסיף בשו"ע המחבר וז"ל: "דאז מוכח שהוא כלי".

וביאר דבריו המג"א על אתר¹⁹ וז"ל: "אין ניטלין. פי' אסור לטלטל". והיינו שפירש שהטעם ש"כיסוי קרקעות" צריכים בית אחיזה הוא משום מוקצה, וכשיטת התוס' לעיל.

ולפי פי' המג"א שהטעם שצריך בית אחיזה הוא משום מוקצה, יש לבאר דברי שו"ע המחבר (בטעם שצריכים בית אחיזה) "דאז מוכח שהוא כלי" בפשטות, דאז "מוכח שהוא כלי" וליתא לאיסור מוקצה. דבלא בית אחיזה לא מוכח בו שהוא כלי ועומד לטלטול.

ולהעיר שכלשון זו שכתב בשו"ע המחבר נמצא כבר בדברי הטור²⁰ וז"ל: "כיסוי בור ודות אין נוטלים אותם אלא אם כן יש להם בית אחיזה דאז מוכח שהוא כלי", והיינו שהצורך בבית אחיזה הוא כדי שיהיו ככלי ויהיו מותרים בטלטול.

ה.

פי' המשנ"ב בדברי שו"ע המחבר

והנה במשנ"ב על אתר²¹ כתב לבאר את דברי שו"ע המחבר לפי שיטת רש"י הנ"ל וכדלקמן, ובראשית דבריו מקדים להעמיד את כיסוי בור ודות בשיש עליהם תורת כלי²², וז"ל: "אף שתקנם ועשה בהם מעשה המוכיח שעומד לכסות או שמשתמש בהם תמיד לזה דבזה הוסר מעליהם שם מוקצה".

אך מ"מ "כיסוי בור ודות אין ניטלים אא"כ יש להם בית אחיזה", והטעם לכך הוא, וז"ל: "אפ"ה אסור כאן, דכיון דהם כיסוי קרקעות הוי כבונה אם מכסה אותם או כסותר אם נוטל הכיסוי".

והיינו שפירש כשיטת רש"י הנ"ל שהאיסור הוא משום "הוי כבונה". וחדד שהאיסור הוא רק "אם מכסה אותם" מפני דאז "הוי כבונה" או "אם נוטל הכיסוי" דאז הוי "כסותר". אך לטלטל לצורך דבר אחר, מותר דהרי יש להם תורת כלי ואינם מוקצה כלל.

וכן מבואר להדיא בבאור הלכה²³ וז"ל: "והנה לדעת רש"י הנ"ל . . . בכיסוי קרקעות יהיה מותר בטלטול היכא דתורת כלי עליו אף כשאין לו בית אחיזה, והסוגיא שאוסרת איירי רק ליטלה מן הבור".

וממשיך המשנ"ב הנ"ל, דכל זה כשאין להם בית אחיזה דאז נאסרו משום דהוי כבונה וכסותר,

19. ס"ק כג.

20. שם, אך בשינויים קלים, ואכ"מ.

21. על אתר ס"ק מב.

22. וכדברי הגמ' הנ"ל.

23. על אתר ד"ה אין נטלים.

"משא"כ כשיש להם בית יד לאחוז במ מוכח שהוא כלי ולמשקל ואהדורי עביד ולא הוי כבונה וסותר".

לפי שיטתו צריך ביאור הא דכתב בשו"ע המחבר "דאז מוכח שהוא כלי", דמשמע שהצורך בבית אחיזה הוא כדי שיהיה מותר בטלטול, ואילו לפי ביאורו של המשנ"ב הנ"ל הרי גם ללא בית אחיזה הוא כלי ומותר בטלטול!?

אך לאחר התבוננות בדבריו הנ"ל נמצא ביאור לקושיא זו, דהא כתב וז"ל: "כשיש להם בית יד לאחוז במ מוכח שהוא כלי ולמשקל ואהדורי עביד", והיינו שמבאר שמה שכתב שו"ע המחבר "דאז מוכח שהוא כלי" (אין הכוונה לגבי הגדרתו העצמית של הכיסוי שמותר בטלטול אלא) הכוונה שמוכח שהוא כלי לגבי הא שעומד לכסות ולהינטל באופן תדיר, ולכן רשאי לטלטלו (גם) עבור כיסוי או הסרה מהבור ודו"ד דליכא בו איסור "דהוי כבונה"²⁴.

ו.

הנפק"מ למעשה בין שני הפירושים (דהמג"א והמשנ"ב) הנ"ל

והנה במשנ"ב הנ"ל המשיך והביא פירוש המג"א הנ"ל, וז"ל:

"ועיין במ"א שביאר דמה שכתב המחבר אינם ניטלים היינו דאסורים אפילו בטלטול בעלמא, אפילו אם נתפרקו כבר מע"ש מן הבור. . . והטעם, דכיון דהם עומדים ומוכנים לכיסוי קרקעות אינם מן המוכן לטלטל אף שתורת כלי עליהם".

ונמצא דאיכא נפק"מ למעשה בין שתי השיטות אי הטעם לבית אחיזה הוא משום כבונה וכסותר או משום מוקצה, והוא: האם רשאי לטלטל כיסוי בור ודו"ד שאין לו בית אחיזה כל שאינו לצורך כיסוי הבור או הסרה מהבור?²⁵

לשיטת רש"י (והמשנ"ב ס"ל דכן היא שיטת שו"ע המחבר) – מותר, דאין כיסוי כלי זה מוקצה, וכדלעיל באריכות.

לשיטת התוס' (והמג"א ס"ל דכן היא שיטת שו"ע המחבר) – אסור, דאסרו חכמים טלטול כיסוי זה, הגם שיש עליו תורת כלי, מפני שאין מוכח עליו שהוא כלי²⁶.

24. פי' זה לענ"ד דחוק מאוד, דהפשט של המילים "דאז מוכח שהוא כלי" הוא שלולא בית אחיזה אינו כלי, והיינו שאסור בטלטול.

וראה לקמן באות ט דברי שו"ע ר' ושמ הוכח דס"ל שהטעם שהצריכו חכמים בית אחיזה הוא משום איסור מוקצה. ובשולי הגיליון לשו"ע ר' שם ציון (ע"י אדה"ו בעצמו או ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל (ראה בפתח דבר לשו"ע"ר בהוצאה חדשה ומסודרת, קה"ת) "טור ושו"ע".

25. ויש להעיר, דהספק הוא רק כשהכיסוי לא היה מונח בביה"ש על הבור, דאי היה מונח בביה"ש על הבור, יש לאסור לטלטלו גם אם הוסר במשך השבת לכ"ע, משום "מיגו דאיתקצאי בביה"ש (משום איסור כסותר) איתקצאי לכולא יומא". וכן מצאנו שכתב בהדיא בלבושי שרד על אתר (ס"ק לה) וז"ל: "כשהיה מונח על הבור ועבר ונוטלו [אסור בטלטול] משום דהא איתקצא בה"ש משום סותר איתקצאי לכולא יומא". וראה לקמן באות ח.

26. ולפי"ז א"ש מדוע הוסיף השו"ע המחבר (וכן הטור) את מילים "דאז מוכח שהוא כלי", דהרי אין דרכו של שו"ע המחבר (וכן הטור) להביא טעמי ההלכות, ומשום מה ראו לבאר כאן מדוע הצריכו חכמים בית אחיזה!?

ז.

מה שיש לדון בשיטת המג"א והנפק"מ בכך

והנה יש לעיין האם המג"א ס"ל שב"כיסוי קרקעות" קיים רק איסור דרבנן משום מוקצה, או שבנוסף לאיסור דרבנן משום "דהוי כבונה" כשמכסה את הבור וכן כסותר כשנוטל את הכיסוי מהבור, קיים איסור מוקצה (האוסר לטלטל את הכסוי לכל צורך)²⁷?

ולהעיר, דשאלה זו אינה רק נסיון לחדד שיטת המג"א לאשורה אלא יש לכך נפק"מ למעשה, ובהקדים:

כלל ידוע הוא באיסור מוקצה ד"כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול, דהיינו בידיו, אבל מותר לטלטלו בגופו . . . וזהו נקרא טלטול כלאחר יד, שהוא בשינוי מדרך החול. ולכן מותר לטלטל מוקצה ברגליו, לפנותו לכאן ולכאן דרך הילוכו, לצורך מקומו, או אפילו לצורך המוקצה עצמו כדי להצניעו ואין צריך לומר שמותר לטלטל מוקצה על ידי נפוח, שאין לך טלטול כלאחר יד גדול מזה"²⁸.

אך בשאר איסורי דרבנן לא אמרינן דין זה, דכל איסורי דרבנן נאסרו גם כשעושה בשינוי²⁹.

ועפ"ז, וודאי שלכ"ע יהיה מותר לטלטל בשינוי את הכיסוי של בור ודות שאין בהם בית אחיזה, לצורך מטרה אחרת מכיסוי או הסרה מהבור, שהרי לפי איסור דרבנן "דהוי כבונה", אין איסור כלל כשמטלטל את הכיסוי שלא למטרת כיסוי או הסרה מהבור, ואפילו לפי איסור דרבנן דיש בכיסוי זה איסור מוקצה, הנה כל איסור מוקצה הוא רק שמטלטל "כדרכו בחול" משא"כ שמטלטל בשינוי.

וא"כ איכא נפק"מ למעשה אי אמרינן דהמג"א ס"ל רק איסור דרבנן משום מוקצה, דאז רשאי לכסות את הבור והדות גם בכיסוי שאין בו בית אחיזה כשמטלטל את הכיסוי בשינוי, אך אי אמרינן דהמג"א בא להוסיף איסור דרבנן, והיינו שבנוסף לאיסור לכסות את הבור והדות משום כבונה וכסותר, נאסר לטלטל את הכיסוי לשאר המטרות משום מוקצה, הגם שיהיה מותר לטלטלו בשינוי לשאר מטרות, אך לכסות את הבור או להסיר את הכיסוי, יהיה אסור בשינוי (מפני שלא הותר בשינוי אלא איסור מוקצה וכדלעיל).

אך לפי המתבאר עד כה (שפשט דברי שו"ע המחבר (והטור) הוא משום איסור מוקצה, ומשום איסור מוקצה מתווסף שנאסר גם טלטול לכל צורך) א"ש, דבמילים אלו "דאז מוכח שהוא כלי" יש דין, שאסור לטלטל כיסוי הקרקעות גם שאין הטלטול לצורך כיסוי או נטילה מהבור.

ולפי המתבאר בהמשך הדברים (לקמן אות ז) דכל מוקצה מותר בטלטול בשינוי, אם נאמר ששיטת שו"ע המחבר (והטור) היא שיש רק איסור דרבנן משום מוקצה (ולא קיים כלל הכא איסור דרבנן "דהוי כבונה", וכשיטת התוס' וכן היא שיטת שו"ע ראה לקמן אות ט) נמצא שבמילים "דאז מוכח שהוא כלי" מתווסף דין, שיהיה מותר לכסות את הבור או ליטול את הכיסוי בשינוי, מובן ומבואר היטב מדוע הוסיף שו"ע המחבר תיבות הנ"ל.

27. ולהעיר שהספק בפנים הוא לשיטת המג"א, ולא לכל מי שלומד שיש איסור טלטול בכיסוי קרקעות. דהרי לעיל (אות ג) הובאו דברי התוס' שיש רק איסור מוקצה ולא איסור "דהוי כבונה", ראה שם. וראה בהמשך (אות ט) שיטת שו"ע ר' בזה.

28. לשון שו"ע ר' בסי' שח סעי' טו. וראה בהגהת הרמ"א שם סעי' ג. וראה בב"י סוף הסי' ד"ה כתב המרדכי.

29. ראה בפסק"ת שם אות יד. ושם נתבאר גם הטעם לכך שמוקצה שאני.

ח.

דברי המשנ"ב ולבושי שרד בדעת המג"א

והנה, משמע מדברי המשנ"ב הנ"ל שס"ל שדעת המג"א היא שבנוסף לאיסור דרבנן "דהוי כבונה" יש איסור דרבנן גם משום מוקצה. וז"ל:

"[לפי שיטת המג"א:] אסורים אפילו בטלטול בעלמא, אפילו אם נתפרקו כבר מע"ש מן הבור [דאז אין איסור כסותר מפני שאינם עוד על הבור³⁰], וכ"ש דאסור ליטלם מן הבור".

והנה אי ס"ל למשנ"ב שדעת המג"א היא שיש רק איסור דרבנן משום מוקצה, מה כוונתו "וכ"ש דאסור ליטלם מן הבור", במה איסור מוקצה חמור יותר בהסרת הכיסוי מהבור מטלטול הכיסוי מכל מקום אחר?!

אך אי ס"ל למשנ"ב שדעת המג"א היא שבנוסף לאיסור "הוי כבונה" יש איסור מוקצה, א"ש מה שכתב "וכ"ש דאסור ליטלם מן הבור" דאז בנוסף שעובר על איסור מוקצה (הקיים מכל מקום שמטלטל את הכיסוי) מתווסף איסור "דהוי כבונה" בכך שמסיר את הכיסוי מהבור.

והנה בלבושי שרד על אתר³¹ מצאנו להדיא שנקט שהמג"א ס"ל גם איסור "דהוי כבונה", וז"ל: "חידש לנו המג"א דלא תימא [דרך] אסור ליטול מהבור או להחזיר משום בנין וסתירה אבל בטלטול מותר. . קמ"ל מג"א דבטלטול נמי אסור".

ובהתאם לכך (שלמד בדברי המג"א שיש איסור דרבנן נוסף של מוקצה) כותב לבאר את ההשלכה המעשית באיסור נוסף זה, וז"ל: "והטעם הוא דלא מבעיא כשהיה מונח על הבור ועבר ונטלו משום דהא איתקצא בה"ש משום סותר איתקצאי לכולא יומא. . אלא אפי' לא הונח כלל בשבת על הבור אלא שתקנו או נשתמש מבע"י אסור ג"כ לטלטלו כיון דמצד עצמו הוא מוקצה".

ויש לסייע לדבריהם שאכן דעת המג"א שאיסור מוקצה הוא בנוסף על איסור "דהוי כבונה" (ולא במקום), דהרי המג"א הנ"ל כתב בהמשך דבריו, וז"ל: "ובמחזקו לקרקע יש לחוש משום בנין לכן בעינן בית אחיזה", והיינו שכותב שהצורך בבית אחיזה הוא כדי להתגבר על איסור "משום בנין" והיינו כשיטת רש"י הנ"ל³².

ונמצא שס"ל למג"א שהטעם שהצריכו חכמים בית אחיזה הוא משום שני טעמים: א. כדי להתגבר על איסור "הוי כבונה" וכסותר. ב. כדי להתגבר על איסור מוקצה.

ועל פי המתבאר לעיל, כל טעם מוסיף חומרה לגבי חבירו:

30. וראה לעיל הערה 25 דאז גם אין לאסור משום מיגו דאיתקצאי גם אם כעת אינו מונח על הבור, וזהו כוונתו במה שכתב "אם נתפרקו כבר מע"ש מן הבור" (ולא כתב רק "אם הכיסוי נתפרק מהבור" וכיו"ב).

31. ס"ק לה.

32. והנה דברי מג"א אלו בהמשך למה שכתב לפנ"ז (ראה שם) דורשים בירור ועיון, ועיין בפרי מגדים אשל אברהם (ס"ק כג). ולהעיר שבשוע"ר בסי' שח סעי' לו בשולי הגליון העיר "ולשון המ"א צ"ע". ואכ"מ.

ובפנים הוכח לפום ריהטא שחושש (גם) לאיסור דרבנן משום "דהוי כבונה", וצ"ע.

לפי הטעם "דהוי כבונה" מתווסף שאסור גם בשינוי (וככל איסורי דרבנן וכדלעיל), ולפי הטעם משום מוקצה מתווסף שאסור לטלטל גם לא לצורך מטרת הנחת הכיסוי או הסרת הכיסוי מהבור.³³

ט.

דברי שוע"ר בכל הנ"ל

ועתה נבוא לברר שיטת שוע"ר בכל הנ"ל, וכה כתב בשוע"ר לגבי כיסוי בור ודות וז"ל:

"כיסויי הקרקעות, כגון כיסוי בור או דות, אף על פי שתיקנו ועשה בו מעשה, וגם נשתמש בו פעמים רבות בחול - אסור לטלטלו, אלא אם כן יש לו בית אחיזה שאוחזין בו כשמסירים אותו מהבור, שזה מוכיח עליו שהוא עשוי להטלטל ויש עליו שם כלי".

כוונתו בפשטות, דכיסוי בור ודות אי לית להו בית אחיזה "אסור לטלטלו" והיינו שאסור משום מוקצה.³⁴ ואי אית להו בית אחיזה שאז מוכח "שהוא עשוי להטלטל" ולכן "יש עליו תורת כלי", והיינו שמוכח עליו שהוא כלי ואינו מוקצה.

וא"כ אסור לטלטלו אפילו כשלא היה מונח על גבי הבור בביה"ש וכעת אינו מונח על גבי הבור ורוצה לטלטלו לכל מטרה אחרת מכיסוי הבור, שנאסר משום מוקצה.

ולפי המתבאר לעיל, וודאי שיהיה מותר לטלטלו (שלא לצורך כיסוי הבור או מהבור) בשינוי, שיהי איסור מוקצה מותר בשינוי (וכדלעיל).

ומעתה נשאר לברר האם שוע"ר ס"ל דב"כיסוי קרקעות" בלא בית אחיזה קיים איסור דרבנן גם "דהוי כבונה" וכסותר (וכשיטת המג"א הנ"ל) או רק משום מוקצה.

ונראה להוכיח שדעתו היא שאסור רק משום מוקצה, ובפשטות:

מהא שלא הזכיר כלל איסור דרבנן "דהוי כבונה" וכסותר וכיו"ב, משמע שלא ס"ל כלל איסור זה. דאם ס"ל דיש איסור דרבנן נוסף, הוי ליה ללמדנו איסור חדש זה, ובפרט שיש לכך נפק"מ למעשה וכדלעיל^{35, 36}.

33. וראה בפסק"ת שם סוף אות כז עוד נפק"מ.

34. ודחוק מאוד עד בלתי אפשרי לבאר שכוונתו שאסור לטלטלו כשנוטלו מהבור או להניחו על הבור, או לבאר שכוונתו שמייירי שהכיסוי היה מונח על גבי הבור בביה"ש ולכן נאסר בטלטול משום מיגו דאיתקצאי. דהרי ביאורים אלו אין להם שום זכר בדבריו. וכפשוט!

35. לפי המתבאר בפנים יומתק הטעם שהלכה זו, דכיסוי בור ודות צריכים בית אחיזה, הובאה בהלכות מוקצה (סי' שח) הן בשו"ע המחבר והן בשוע"ר, ולא בהלכות בונה וסותר (סי' שיג-ד).

ובפרט לפי שוע"ר, שאת ההלכה אודות דלת שידה תיבה ומגדל הקשורה להלכות בונה וסותר המופיעה בשו"ע המחבר בהלכות מוקצה (סי' שח סעי' ט) לא כתבה בהלכות מוקצה (אלא רק ציין (שם סעי' לה) אליה והפנה לסי' שיג-ד)).

36. ואולי יש להכריח כשיטת שוע"ר:

לכאורה, מכיוון ששני האופנים לחיוב בית אחיזה בכיסוי של קרקע מחודשים הם, בין אם החידוש הוא בדיני בונה וסותר ובין אם החידוש הוא בדיני מוקצה (וכמבואר לעיל באריכות), צריך לומר שכל שיטה אין לה אלא את סיבת החיוב שלה ולא קבלה את הסיבה של השיטה השניה, שבאם מסכימה היא גם לסיבה של השיטה השניה מניין לה לחדש סיבה נוספת.

ונמצא שס"ל רבינו ממש כשיטת התוס' שהובא לעיל: "נראה לר"ת . . ליכא איסורא אלא משום טלטול . . לפי שהם תשמיש בית מידי דהוי אכיסוי קרקעות שהחמירו בהם להצריכם בית אחיזה . . אבל משום בנין ליכא איסורא כלל אפילו מדרבנן".

ואכן על המילים שכתב "אסור לטלטלו" צוין³⁷ בשולי הגליון "ועיין תוס' ד"ה והמונח כו'", והיינו תוס' הנ"ל. דשם לא רק שמצאנו לאיסור דרבנן משום מוקצה, אלא ששם מצאנו לשלול איסור דרבנן משום "דהוי כבונה"³⁸!

י.

העולה למעשה בפועל לפי שוע"ר

באם כנים ומחווירים הדברים, נמצאו הדינים למעשה בפועל לפי שוע"ר:

כיסויי בור ודות (דעשויים להפתח תדיר³⁹) ואין בהם בית אחיזה⁴⁰ – אסור לטלטלם משום מוקצה.

ולכן נאסר לטלטלם לכל מטרה גם כשלא היו מונחים על הבור בביה"ש (דאי היו מונחים ע"ג הבור בביה"ש יש לאסור לטלטלם גם לפי הטעם "דהוי כבונה" וכסותר משום "מיגו דאיתקצאי וכו'" וכדלעיל) וכעת אינם מונחים על הבור (דאי מונחים כעת על הבור, אסור לטלטלם גם לפי הטעם "דהוי כבונה" וכסותר, משום דכשמטלטלם הוי כסותר).

אך בשינוי מותר לטלטלם לכל צורך, גם לצורך כיסוי הבור או לצורך הסרת הכיסוי מהבור משום דליכא לאיסור בונה כלל (כל עוד עשוי להוציא כיסוי זה באופן תדיר⁴¹).

הבהרה: הדברים נכתבו רק לפלפול ולהגדיל תורה ולהאדירה, ולהעיר את שימת לב הלומד והמעייין, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



הרי מצאנו רק שאסרו חכמים "כיסוי קרקעות" (ומשום הא לשיטת ת"ק נאסר גם כלים המחוברים לקרקע מפני שדומים הם, וכדלעיל), וכדי לבאר את טעם האיסור מספיק לחדש איסור דרבנן אחד, ומגלן אפוא לומר שיש באיסור זה שני חידושים!?

37. ע"י אדה"ז בעצמו או ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל (ראה בפתח דבר לשוע"ר בהוצאה חדשה ומסודרת, קה"ת).
38. וראה בריש דברי התוס' שהביאו שיטת רש"י (דאסור משום "דהוי כבונה") ודחו דבריו, ולכן פירשו בענין אחר (דאסור משום מוקצה) והיינו הנ"ל בפנים.

39. דאל"כ הוי ליה בונה, וראה לעיל באות ב לפי ביאור הפסק"ת (ועיין בדבריו שם) וראה בשוע"ר סי' שיג סעי' א, וסי' שיד סעי' ב. ואכ"מ.

40. וראה בפסק"ת שם אות כו כמה דוגמאות מעשיות לכך.

41. ראה בנסמן בהערה 39.

דין קידוש במקום סעודה באכילת תמרים לדעת אדה"ז

דברי הפוסקים באלו מאכלים יוצא ידי קידוש במקום סעודה / ביאור למה שלא הביא אדה"ז דיוצא בתמרים ודחייתו / ביאור ע"פ דברי הלבוש בגדר ברכת התמרים / ביאור הטעם לחזרת אדה"ז מדבריו בלוח, ובהקדים ביאור מחלוקת הלבוש והבאה"ג בדינים אלו / דחיית ביאור הנ"ל בדין קמב"ס ע"פ המתבאר

הת' מנחם מענדל שי' חורוביץ
בוגר הישיבה

א.

דברי הפוסקים באלו מאכלים יוצא ידי קידוש במקום סעודה

בדין קידוש במקום סעודה, מהי הסעודה שבה יוצאים יד"ח כתב אדה"ז: "אלא אפי' אם אכל כזית או אפי' כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם במ"מ או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה. . אבל אם אכל פירות אפי' הרבה, וכן אם שתה שאר משקים אע"פ שהם חמר מדינה, אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה. לפי שהיין סועד הלב וחמשת המינים נקראים מזון, לכך ראויים להקרא עליהם שם סעודה, משא"כ בשאר משקין ופירות".

משמע שבכדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה צריך גדר מיוחד, והוא שהדבר הוא סועד או מזין, שרק אז ראוי להקרא עליו שם סעודה בכדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה. ולכן חוץ מפת אפרש לצאת גם ביין או בחמשת מיני דגן, אך בשאר פירות ומשקין א"א לצאת ידי סעודה במקום הקידוש.

ולכאורה צ"ב, והא קיי"ל¹ דתמרים מייזן זייני, וא"כ לפ"ז היה אפשר לצאת ידי סעודה גם בתמרים. ולכאורה מדברי אדה"ז כאן משמע שא"א, דהרי כתב דשאר פירות אינם ראויים להקרא סעודה. ואכן ישנם פוסקים שכתבו שמהני בתמרים. דהמג"א כתב²: "דיין ותמרי נמי סעדי וזייני". ולכאורה מפשטות לשונו משמע דגם תמרים שייך לומר שהם סועדים. וע"פ דבריו כתב הפמ"ג³ שלענין קידוש

1. סי' רעג סעי' ז-ח.

2. ברכות יב, א.

3. בכה"ח (סי' רעג ס"ק מב) הביא הפוסקים דלקמן דס"ל שיוצא יד"ח גם בתמרים, והעיר עליהם מסתימת לשון השו"ע שלא חילק. ובשו"ת מגיד תשובה (ח"ב סי' יח) דחה את דיוק הכה"ח, דהא הפמ"ג (שס"ל שיוצאים בתמרים) והתו"ש (שס"ל שלא יוצאים בתמרים) לא דייקו מזה. היינו דהדעות החולקות אי יוצא בתמרים לא הביאו דיוק זה.

4. סי' רח סעי' יז.

5. סי' רעג א"א ס"ק יא. ויש להעיר דאכן כמה מהפוסקים תמהו עמש"כ המג"א וכתבו שכוונתו במש"כ סעדי היא רק על

במקום סעודה אפשר גם בתמרים. וגם אדה"ז כתב לענין ברה"נ¹⁹ דיין ותמרים סועדים הלב. וצריך ברור בדעתו לענין קידוש במקום סעודה, דלכאורה מאי שנא תמרים מיין?

ב.

ביאור למה שלא הביא אדה"ז דיוצא בתמרים ודחייתו

ולכאורה היה אפשר לבאר מה שלא הביא אדה"ז דשייך לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה גם בתמרים, כיון דשיעור סעודה בתמרים הוא רב. דבהל' עירובין²⁰ נפסק דבכדי להשתתף בתמרים צריך קב תמרים שהוא שיעור ב' סעודות, נמצא דשיעור סעודה אחת בתמרים הוא חצי קב, שהוא שיעור גדול, וא"כ בכדי שיהא שם סעודה על אכילת תמרים נדרש שיעור גדול שכנראה בד"כ בנ"א אינם אוכלים שיעור זה, לכן לא הביא אדה"ז אפשרות זו.

אך זה אינו, דשם סעודה לענין קידוש במקום סעודה, נראה דאינו תלוי בשיעור המאכל של סעודה שלימה (כבעירובין). דבתחילת הסעי' שם כתב אדה"ז: "הורו הגאונים, שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה, אין צריך שיגמור שם כל סעודתו, אלא אפילו אכל כזית, או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות, או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש, יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה, ויכול לאכול אח"כ הסעודה במקום אחר". משמע דהסעודה דבעינן אינה שיעור סעודה שלימה, "א"צ שיגמור שם כל סעודתו".

ואילו לגבי אכילת פירות כתב "אבל אם אכל פירות, אפילו הרבה. . אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה, לפי שהיין סועד הלב, וחמשת המינים נקראים מזון, לכך הם ראויים להקרא עליהם שם סעודה". גם מזה נראה דאינו תלוי בכמות המאכל, דהא אפילו אכל פירות הרבה, אינם ראויים להקרא עליהם שם סעודה, משא"כ יין וחמשת המינים. מחמת מעלתם ראוי להקרא עליהם שם סעודה,

היין (תוס' שבת ס' רעג ס"ק ט וכן בשמן המאור בס' רח שם). וראה עוד לקמן הע' 19.

6. סדבה"נ פ"א הל' יז.

7. ובשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' לה) כתב דבאורז אף דסעיד אינו יוצא, ושאיני מיני מזונות דהם מה' מינין. וכן בהמשך כתב לגבי יין דהוא מז' המינים וסעיד. ולפ"ז נראה דלא בעינן (כ"כ) סעיד לענין קבמ"ס דהרי באורז (דסעיד) אינו יצא משא"כ בה' מיני דגן, רק העיקר שיהא ממינים שנשתבחה בהם א"י. אך לכאורה הוא סברת עצמו ולא הביא לכך מקור דזהו הטעם לחלק. ועוד דלפ"ז תמרים לא גרע מה' מיני דגן דהא הם זייני עכ"פ והם מז' המינים.

ובהמשך כתב מפורש שלא יוצא מתמרים דכן הוא סתימת השו"ע שכלל כל הפירות ולא חילק, דלא מהני בהם קביעות סעודה לענין (וה"ה לאורז דלא שייך בו). היינו דבתחילה כתב דלענין קבמ"ס בעינן שיהא מז' המינים (שמוזה יש לרבות גם תמרים לקבמ"ס) ולבסוף כתב דצריך קביעות לענין בהמ"ז. ואולי אכן כוונתו דזהו עיקר הטעם ומש"כ דבעינן מז' המינים אינו עיקר הטעם דלא מצינו מקור לומר דבזה תלוי החילוק, אך סו"ס זיל בתר טעמיה וגם לפי טעם זה תמרים בכלל דהוה כמו יין לענין זה.

ובמש"כ להוציא תמרים מדין קבמ"ס ע"פ סתימת השו"ע ניחא וכפי שהביא שם דיש לילך אחר סתימת הלשון, אך לפ"ז מה הוצרך להמשיך לדון במש"כ הפמ"ג בדעת המג"א ולדחותו, הרי אף אם צדקו דברי המג"א דתמרים סעדי מ"מ יש לילך אחר סתימת השו"ע. וגם אחר שדחה דברי המג"א דתמרי רק זייני ולא סעדי הרי מטעם זה גופא מועיל לבררה"ז (וזה הטעם שמהני לקבמ"ס). גם מה שהביא ראייה דבתמרים לא שייך לומר שסועדים ראה מה שנתבאר לקמן הע' 19.

8. סי' שפו סעי' ז.

ובמה שראוי להקרא עליו שם סעודה סגי באכילה כל שהוא (יין – רביעית, ה' מינים – כזית) וא"כ גם תמרים שסועדים ראוי להקרא עליהם שם סעודה לענין זה.

וכפי שנראה גם ממה שכתב אדה"ז לקמך: "אם יש קצת אונס שלא יוכל לסעוד בלילה, יכול לדחות הסעודה עד למחר שיאכל ג' סעודות ביום, ובלבד שיקדש בלילה ויאכל מיד אחר הקידוש כזית מחמשת המינים או שישתה עוד רביעית יין, כמו שנתבאר בס' רע"ג".

היינו דגם אם מחמת אונס קצת אינו אוכל עתה סעודה שלימה (ויצטרך להשלימה אח"כ), עכ"פ הקידוש שעושה בליל שבת (דהוא המצוה לקדשו בכניסתו) צ"ל בסמיכות לאיזו אכילה⁹.

ג.

ביאור ע"פ דברי הלבוש בגדר ברכת התמרים

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ מש"כ הלבוש¹⁰ בגדר ברכת התמרים, ובהקדים ביאר שם דחמש מדרגות בברכות. וכתב דברה"ז על הלחם היא מחמת חשיבותו שסועד הלב (ועליו יחיה האדם), משא"כ שאר מיני מזונות אינם חשובים כפת "שאינם מסעדים הלב כמותו", עליהם תיקנו חכמים ברכה מעין ג' (ובמעין ג' גופא, כיוון דזייני, ברכתם היא החשובה), ועל היין מתוך חשיבותו קבעו ברכה בפ"ע משאר פירות שנשתבחה בהם א"י.

ובהמשך כתב: "ואע"ג שיין ותמרים שהם בין הה' מיני פירות (חוץ מחיטה ושעורה), אז"ל דהם זייני יותר מה' מיני דגן, מ"מ הואיל והרוב אין אוכלין אותם לשם זייני אלא כמו שאר פירות, לא רצו לתקן עליהם על המחיה . . נ"ל לפיכך מי שאכל דייסא אע"פ שברכתו היא על המחיה ועל הכלכלה והיא מעין בהמ"ז אין פוטר אותה דייסא, אע"ג דזיין, אינו סועד הלב כמו פת, והוי בהמ"ז שבח יתירה . . מיהו כיון דגבי יין אז"ל שהוא סועד וכן גבי תמרים אז"ל שהן זנין, לפיכך אם אמר על היין או על התמרים על המחיה כולו יצא, ולא עוד אלא אפי' אמר בהמ"ז על אלו השנים יצא, דייין כיון שהוא סועד ומשמח הוי חשוב כמו פת, ואפי' לכתחילה היה מן הדין לברך עליהם בהמ"ז, אלא לפי שאין דרך בני אדם לקבוע עליו, לא רצו לתקן עליו כל הג' ברכות". ע"כ.

נמצא דאמנם תמרים זייני יותר מה' מיני דגן, אך הטעם שלא קבעו בברכתם חשיבות של מזון (על המחיה) היא "הואיל והרוב אין אוכלין אותם לשם זייני אלא כמו שאר פירות".

ולפ"ז כשנבוא לדון האם אפשר לצאת ידי סעודה לענין קידוש במקום סעודה, יש לומר דאכן אפשר לצאת, אך הטעם שלא כתב זה אדה"ז הוא משום שהרוב אין אוכלין אותם לשם מזון אלא כשאר פירות.

9. סי' רעד סעי' ח.

10. וראה עוד מה שדן בבדה"ש (סי' צב ס"ק ד) בדין אכילת פירות בסעודה הג' מהו השיעור שצריך, אלא דשם שמייירי בסעודה הג' דן גם לגבי שאר פירות. ובנדו"ד אם נאמר ששייך לצאת בתמרים לכאורה יהא אפי' פחות, דלשיעור סעודה צריך כביצה ולשיעור קבמ"ס הוא בכזית וכפי שמשמע חילוק זה ממה שהובא בפנים מסי' רעד.

11. סי' רח סעי' יז.

ד.

כמה מפסקי אדה"ז בלוח שחזר בו מהם בסידור

אך מעיון בדבריו של אדה"ז בדין התמרים לכאורה נראה דאין הכרח לומר כן. דבסדבה"נ¹² כתב את הדין דברכת המזון אינה פוטרת דברים שברכתם היא מעין ג'. "חוץ מן התמרים והיין, שנפטרים בדיעבד בברכת הזן שבברכת המזון, לפי שהם סועדים את הלב ג"כ, וכן חמשת מיני דגן שאכלן לפני הסעודה, נפטרו בברכת המזון בדיעבד".

ומעיון בדבריו כאן נראה דיש כמה חילוקים במש"כ בסידור ממה שכתב בלוח.

(א) מה שהביא דאף מיני מזונות נפטרים בברכת המזון, הוא מחלוקת, דהמחבר¹³ כתב דדייסא אינה נפטרת בבהמ"ז, ובבאר הגולה כתב דיצא. ובלוח¹⁴ הביא את דעת באה"ג בשם י"א ושטוב לחוש לדבריהם לספק ברכות. וכאן הביא בפשיטות דיוצא.

(ב) תמרים ויין נפטרים בברכת הזן שבברהמ"ז ובלוח כתב שיש אומרים שנפטרים גם בעל המחיה, ובסידור השמיט דין זה.

ה.

ביאור מחלוקת הלבוש והבאה"ג אי יין ותמרים זן טפי או שמיני מזונות

ונראה לבאר בזה ובהקדים דברי הלבוש הנ"ל¹⁵:

"נ"ל לפיכך מי שאכל דייסא אע"פ שברכתו היא על המחיה ועל הכלכלה והיא מעין בהמ"ז אין פוטר אותה דייסא, אע"ג דזיין, אינו סועד הלב כמו פת, והוי בהמ"ז שבח יתירה . . מיהו כיון דגבי יין או"ל שהוא סועד וכן גבי תמרים או"ל שהן זנין, לפיכך אם אמר על היין או על התמרים על המחיה כולו יצא, ולא עוד אלא אפי' אמר בהמ"ז על אלו השנים יצא, דיין כיון שהוא סועד ומשמח הוי חשוב כמו פת, ואפי' לכתחילה היה מן הדין לברך עליהם בהמ"ז, אלא לפי שאין דרך בני אדם לקבוע עליו, לא רצו לתקן עליו כל הג' ברכות". ע"כ.

היינו דס"ל בדין הא' דלא יצא, כיון דבהמ"ז נתקנה על הלחם משום חשיבותו, שהוא מסעד הלב ועליו יחיה האדם, א"כ כשמברך בהמ"ז על מיני מזונות אע"פ דזייני, מ"מ אינו סועד הלב כמו פת, ולכך לא יצא. אך תמרים ויין זייני יותר מה' מיני דגן, (והיה ראוי לברך עליהם לכתחילה בהמ"ז, אלא שאין דרך בני אדם לקבוע עליהם, לכך לא תיקנו עלים בהמ"ז), אי בירך עליהם על המחיה יצא.

והנה במש"כ דתמרים ויין יותר זייני מה' מיני דגן, יש להעיר ממה שהובא לעיל מדעת באר הגולה "דודאי הדייסא מיון זיין יותר מן התמרים, שהרי קבעו עליה חכמים ברכת בורא מיני מזונות".

12. פ"א הל' יז.

13. סי' רח סעי' יז.

14. פ"א הל' ז.

15. בכדי להקל, להלן נביא שוב ציטוט מסוף דבריו (הנוגע לעניינו).

היינו שנחלקו הבאה"ג והלבוש אי יין ותמרים זן טפי או שמיני מזונות.

ולכאורה נראה לבאר מחלוקתם: דהבאה"ג כתב, דממה שתיקנו על מיני מזונות ברכת במ"מ ודאי יש להוכיח שהם זנין יותר משאר מינין שזנין ג"כ (תמרים ויין), ולכאורה יש לומר דסברת הלבוש צדקה, דהרי מצינו¹⁶ דרך יין ותמרים (ולא ה' מיני דגן) הוזכרו לענין שנפטרים בברכת המזון, ומכך משמע דהם זייני טפי מה' מיני דגן.

אך בזה גופא הוא החילוק, דאמנם ה' מיני דגן לא הוזכרו בפירוש לענין להיפטר בבהמ"ז, אך סו"ס בברכתם המיוחדת להם תיקנו הלשון מזונות (ולא בתמרים ויין), א"כ כ"ש דזייני טפי.

ולכאורה יש להוסיף בסברת הבאה"ג, דלדעתו חשיבות של זן היא יותר משאר חשיבות, דלכאורה היה מקום לומר דבתמרים ויין דלא תיקנו לשון מזון, הוא מטעם דיש להם חשיבות של פירות שנשתבחה בהם א"י וכיו"ב. אך זה אינו, דבטעם שכשכולל כל הז' מינין שנשתבחה בהם א"י מקדים על המחיה כתבו הפוסקים, שהיא חשובה יותר – זייני. א"כ נראה דאע"פ שיש חשיבות אחרת – פירות שנשתבחה בהם א"י, מ"מ אם יש בהם חשיבות של מזון שראוי לתקן עליו ברכת על המחיה, לכל לראש היה ראוי לתקן זה עליהם, ומכך שלא תיקנו על המחיה ביין ותמרים אלא במיני דגן, הוכיח הבאה"ג "ודאי דהדייסא מיון זיין יותר מן התמרים".

וכנ"ל בלוח כתב אדה"ז דינו של הבאה"ג בשם י"א ושטוב לחוש לדבריהם לספק ברכות, ובסידור הביא דעה זו בפשיטות. ולכאורה י"ל דבסידור חזר בו מסברת הלבוש ואזיל כסברת הבאה"ג.

ולפ"ז יש לבאר גם מה שבלוח הביא דביין ותמרים י"א שנפטרים בעל המחיה, ובסידור השמיט.

דנראה לומר דשני הדינים שהביא הלבוש (מיני מזונות אינם נפטרים בבהמ"ז, יין ותמרים נפטרים בעל המחיה) תולים זב"ז, והיינו דמאחר דדווקא יין ותמרים זייני טפי מה' מיני דגן, הם נפטרים בבהמ"ז, ומחמת טעם זה גופא נפטרים אף בברכת על המחיה.

וא"כ אדה"ז דבסידור ס"ל כסברת הבאה"ג דה' מיני דגן זייני טפי מתמרים, לכך א"א לומר דהברכה של ה' מיני דגן (על המחיה) תפטור יין ותמרים¹⁷.

ו.

דחיית ביאור הנ"ל בדין קבמ"ס ע"פ המתבאר

העולה מכל הנת"ל, דנחלקו אדה"ז (בסידור) והלבוש בגדר ברכת על המחיה, דלדעת אדה"ז היא על מידי דון טפי - ה' מיני דגן (ולא תמרים ויין), ולדעת הלבוש היא על מיני מזונות מחמת שזנין ודרך רוב בנ"א לקבוע עליהם (משא"כ יין ותמרים דאין דרך לקבוע עליהם, אך מ"מ נפטרים).

א"כ נמצא דלפי דעת אדה"ז בסידור שתמרים לא חשיבי זן טפי ממיני מזונות, שוב אין הכרח לומר

16. ראה סי' רח בב"י ד"ה כתב ה"ר יונה.

17. והא דבהמ"ז נפטרים, לכאורה יש לבאר ע"פ מש"כ בזה הט"ז (סי' רח ס"ק טז) דלא נזכר לשון מזון (אע"פ שנזכר לשון מחיה), ואיך יפטור דבר שמעלתו מצד שזן.

דהטעם שלא קבעו עליהם ברכת המזון הוא כי אכילתם היא כאכילת שאר פירות, דלפי מה שכתב הלבוש שהם חשובים כפת צריך לומר הטעם שאכילתן היא כשאר פירות, אך לפי דברי הבאה"ג (ואדה"ז בסידור) אין הכרח לומר כן, אלא י"ל בפשיטות כיון דאינם חשובים כפת, לא תיקנו עליהם בהמ"ז ויוצא רק בדיעבד¹⁸.

אך אחר כל הנ"ל, בדין קידוש במקום סעודה שיכול גם בלא פת אלא סגי במיני מזונות ויין, א"כ עדיין צריך בירור אם לדין יש חילוק בין יין לתמרים, דלכאורה זיל בתר טעמא דכמו שביין הוא משום שסועד כ"ה בתמרים שכתב אדה"ז בסידור שהם סועדים¹⁹. ועצ"ע בכ"ז ולא באתי אלא להעיר.



18. ואולי שייך לתרץ את התירוצ' הנ"ל למש"כ אדה"ז בשו"ע, דהרי מצינו שבלוח ברה"נ בדין ברה"ז שתפטור ה' מיני דגן הביא כעיקר את דעת הלבוש (ואת דעת באה"ג כטוב לחוש). והרי דבריו שבלוח קרובים לדבריו שבשו"ע (ראה בזה יגדית ירות"ו ח"ח ע' 87), משא"כ בסדה"נ שחזר בו מכמה דינים. וא"כ אולי י"ל שלפי דעתו בשו"ע ובלוח אכן יוצא ידי סעודה כהביאור שבפנים. ועצ"ע.

19. והנה מש"כ אדה"ז על תמרים שהם סועדים ולא זייני כפשטות לשון הגמ' מקורו לכאורה הוא מהמג"א. אך רוב הפוסקים כתבו על דברי המג"א דהוא ט"ס (ראה ביבי"א שם שמנה אותם). ועוד דייקו מהגמ' בכתובות (י, ב) דמשמע דתמרים אינם סועדים (רק מזינים, וכפשטות הגמ' בברכות), דבגמ' שם: "ואמר רב חנא בגדתא תמרי משחנן משבען משלשלן מאשרן ולא מפנקן", היינו דהגמ' מונה כמה דברים במעלת התמרים ומכך שלא הביאה שהם סועדים משמע שאינם סועדים.

אך המאירי (ברכות לה, ב) כתב דתמרים הם סועדים "וכן הדין בתמרים שאמרנו עליהם שהם זנים וסועדים". אבל תאנים וענבים ושאר מינים אע"פ שזנין ר"ל שממעטים הרעב, הואיל ואין סועדים את הלב שיהא שבע וחזק בכך כו". ושם בגמ' הקשו מאי שנא יין ואם נימא משום דזון הרי מצינו דהנודר מן המזון מותר רק במים ומלח דרק הם אינן זנין, ולמסקנא יין שאני משום דסעיד. וע"ז כתב המאירי דגם תמרים, והחילוק בין דבר הסועד לזון הוא, שסועד הוא שיהא שבע וחזק בכך וזון הוא רק שממעט הרעב.

נראה מדברי המאירי שלמד דמה שאמרו בגמ' (שם יב, א) דתמרי מיין זייני (ולכך יוצא בדיעבד בבהמ"ז) אין הכוונה כפשוטו דא"כ מאי שנא משאר מילי (חוץ ממים ומלח) דחשיבי מזון, ולכך כתב דתמרים הם סועדים ויש חילוק בין סועד לזון.

אך בשו"ת רועי ישראל (סי' ז) כתב דהחילוק בין תמרים לשאר מילי הוא דמתרים זייני טובא ובזה הם שונים משאר מילי, אך לומר שהחילוק הוא משום דתמרי סעדי אין לומר וכדמשמע מהגמ' בכתובות הנ"ל. וא"כ עדיין צ"ב בדעת המאירי בכדי שלא יקשה עליו מכתובות.

וברש"י (שם ד"ה מאשרן) כתב "מחזיקות כח". ולפ"ז י"ל אף מהגמ' בכתובות דתמרים סעדי כמ"ש משבען ומאשרן היינו שמחזק את הלב דזהו הפי' שסעדי. ולכאורה זהו מקורו של המג"א.

בענין מדוכה שיש בה שום

דינה של מדוכה ריקה ומדוכה שיש בה שום / מחלוקת במדוכה שיש בה ככר או תינוק / נסיון ביאור בשרש למחלוקת הנ"ל / הקושי שבביאור זה ע"פ דברי הרא"ש בשו"ת / ביאור חדש בשרש מחלוקת זו / הסברת סדר הדברים בשו"ע במחלוקת הנ"ל / ביאור קושי בדברי שו"ע ע"פ ביאור הנ"ל / השלכות מעשיות ע"פ הנ"ל

הת' השליח דוד נחמן שי' קידשנבונים
תלמיד בישיבה

א.

דינה של מדוכה ריקה ומדוכה שיש בה שום

כלי שמלאכתו לאיסור דינו שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ולא לצורך עצמו, ולכן מדוכה שהיא מיועדת לכתוש שום, דהיינו שמיועדת למלאכה האסורה בשבת¹, מותר לטלטלה לצורך גופה ומקומה אך לא לצורך עצמה.

והנה נתחדש בברייתא², שמדוכה שיש בה שום מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, וזהו לשון הברייתא:

"מדוכה אם יש בה שום – מטלטלין אותה, ואם לאו – אין מטלטלין אותה", ומבאר רבא³ שכוונת הדברים היא: "הכא במאי עסקינן מחמה לצל", דהיינו שאת המדוכה אפשר לטלטל לצורך גופה ומקומה אך לצורך עצמה, דהיינו "מחמה לצל" וכיו"ב אסור, אך אם יש בה שום – מותר לטלטלה אף לצורך עצמה.

דין זה הביא אדה"ז בשולחנו וז"ל⁴: "מדוכה אם יש בה שום וכיוצא בו מדברים הנידוכים בה – מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור.

1.. ראה בשו"ע ר' סי' שח, סעי' יב. ובשו"ע המחבר שם סעי' ג.

2.. משום מלאכת טוחן, ראה בשו"ע ר' סי' שכא סעי' ז, יא. ובשו"ע המחבר שם סעי' ז.

3.. שבת קכג, א.

4.. שם קכג, ב.

5.. סי' שח, סעי' כב.

ב.

מחלוקת במדוכה שיש בה ככר או תינוק

בהמשך הסעיף מביא בשו"ע ר מחלוקת האם יועיל להניח במדוכה ככר או תינוק, וז"ל:

"{דעה א':} אבל אם נתן במדוכה ככר או תינוק או שאר דברים המותרים בטלטול שאין המדוכה טפלה להם, אסור לטלטלה על ידי כן לצורך עצמה, שבמת בלבד הוא שהתירו לטלטל מחמה לצל ע"י ככר או תינוק וכיוצא בהם, כמ"ש בסי' שי"א".

"{דעה ב':} ויש חולקים ואומרים שהמדוכה או שאר כל כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו לצורך הכלי עצמו ע"י ככר או תינוק או שאר דבר המותר בטלטול, ולא אמרו שלא התירו בטלטול ע"י ככר או תינוק לבד מן המת, אלא בטלטול מוקצה גמור האסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו. אבל כלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה גמור והקילו בו לטלטלו לצורך גופו או מקומו, הקילו בו ג"כ לטלטלו ע"י ככר או תינוק אף לצורך הכלי עצמו".

"{ההכרעה:} והעיקר כסברא הראשונה, ומכל מקום במקום הפסד מרובה יש לסמוך על סברא האחרונה".

כלומר, לכ"ע לא יועיל להניח על מוקצה גמור ככר או תינוק, שהרי אמרו בגמ"ז: "ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד".

ולכ"ע יכול לטלטל מדוכה אם יש בה שום כמו שמפורש בברייתא, אלא שנחלקו מה היא סיבת ההיתר לטלטל את המדוכה שיש בה שום, וטעמי ההיתר משליכים האם מותר לטלטל מדוכה ושאר כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו ע"י ככר או תינוק:

דעה הא' ס"ל, שהטעם שמותר לטלטל את המדוכה שיש בה שום אף לצורך עצמה הוא מפני ששום שאני, שמכיוון שהמדוכה משמשת את השום, אפשר לומר שהמדוכה טפלה ובטילה אליו, ולכן כאשר מונח שום בתוך המדוכה הוא מבטל את המדוכה אליו ומתיר לטלטלה אף לצורך עצמה.

ודעה הב' ס"ל, שהטעם שמותר לטלטל את המדוכה שיש בה שום אף לצורך עצמה, הוא מכיוון שמונח עליה דבר המותר בטלטול, ודבר המותר בטלטול גורם היתר במדוכה, ומתיר לטלטלה אף לצורך עצמה.

והנפק"מ בין הטעמים היא: האם מותר לטלטל מדוכה או שאר כלי שמלאכתו לאיסור שיש בהם ככר או תינוק וכיו"ב. לדעה הא' אסור, שלא התירו אלא במדוכה שיש בה שום מפני שהיא טפילה ובטילה אליו, לדעה הב' מותר, כי הככר או התינוק גורמים היתר במדוכה.

ולהוסיף: לכ"ע הנחת ככר או תינוק על מוקצה גורמים בו קצת היתר ולכן לכ"ע יועיל להניח ככר או תינוק על מת וכמו שכתב בשו"ע ר², וז"ל: "אע"פ שהמת הוא מוקצה ואסור בטלטול .. ומכל מקום

6. שבת קמב, ב.

7. סימן שיא, א. וראה בשו"ע המחבר שם סעי' א.

כל מה שאפשר לו לעשות יותר בהיתר צריך הוא לעשות דהיינו אם יש לו דבר המותר בטלטול שלא לצורך גופו או מקומו כגון תינוק או ככר וכו'". אלא שנחלקו האם יועיל היתר זה למוקצה שאינו גמור דהיינו כלי שמלאכתו לאיסור להתיר בו טלטול לצורך עצמו.

ג.

ביאור השרש למחלוקת הנ"ל

ונראה לומר שמחלוקתם נובעת מפירוש דברי הגמ' "ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד" שיש לומר בזה שני פירושים:

א. במת⁸ התירו טלטול ע"י ככר או תינוק ולא בשאר מוקצה. ב. במוקצה גמור לא יועיל הנחת ככר או תינוק אלא רק במת אבל במוקצה שאינו גמור דהיינו כלי שמלאכתו לאיסור התירו יועיל הנחת ככר או תינוק אף בכל דבר.

דעה הא' ס"ל שהפ"י בדברי הגמ' הוא כאופן הא' הנ"ל, ולכן בהכרח ללמוד שהטעם שהתירו בברייתא לטלטל מדוכה שיש בה שום הוא מפני ששום שאני שהמדוכה טפילה ובטילה אליו. לעומת זאת דעה הב' ס"ל שהפ"י בדברי הגמ' הוא כאופן הב' הנ"ל, ולכן למדו שאין הפרש בין שום לשאר הדברים המותרים בטלטול, וכדין מדוכה שיש בה שום ה"ה מדוכה שיש בה שאר דברים המותרים בטלטול שמותר לטלטלה לצורך עצמה.

ולפי ביאור זה שמחלוקתם נובעת מפירוש דברי הגמ' "ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד" נראה לומר שדעה הב' מסכימה אם הטעם של דעה הא', שמדוכה שיש בה שום המדוכה טפלה ובטלה היא אל השום ומותר לטלטלה אף שלא לצורך כלל כדין השום שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל^{9,10}. ולא נחלקו אלא בדין הנחת דבר המותר בטלטול.

ד.

הקושי שבביאור זה ע"פ דברי הרא"ש

מקור מחלוקת זו היא בדברי הרא"ש בתשובות¹¹, וכאשר מדייקים בדבריו נראה שלא כביאור הנ"ל.

וזה לשון הרא"ש¹² בתשובות:

"{דעה א': כתב הרא"ש בתשובה, דכלי שמלאכתו לאיסור, יש לו היתר אפילו מחמה לצל על

8. ומשום כבוד הבריות. שו"ע"ר סימן שיא, סעי' ח.

9. שהרי אוכלים לא היו בכלל הגזירה ומותרים בטלטול אפילו שלא לצורך כלל. ראה שו"ע"ר סימן שח, סעי' יז. ובשו"ע המחבר שם סעי' ד.

10. ומה שכתב רבינו בתחילת דבריו "מדוכה אם יש בה שום .. מותר לטלטלה אף לצורך עצמה" שמשמע שלא לצורך כלל אסור, עיין לקמן סעי' ז.

11. כלל כב, סימן ח.

12. כמו שהביאו הב"י. סימן שח, סעי' ה.

ידי ככר או תינוק, וזהו ששנינו במדוכה אם יש עליה שום מטלטלין אותה. ואע"ג דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת, התם במוקצה מחמת גופו כאבנים וכיו"ב דהו דומיא דמת, אי נמי בארנקי מלאה מעות דבטל לגבי מעות דהו כומו אבנים, אבל מדוכה כיון שיש עליה תורת כלי שרי לטלטלה אגב אוכלין שעליה".

"{דעה ב':} ויש מי שמתרץ, מדוכה היינו טעמא דשרי לטלטלה אגב שום שעליה, מפני שהמדוכה לשום כקדרה לתבשיל שהוא תשמיש לשום מבעוד יום, הילכך שרי לטלטלה אפילו מחמה לצל".

ומדיוק דבריו נראה שלא כביאור הנ"ל:

א. הלשון של דעה הא' הוא, "כלי שמלאכתו לאיסור יש לו היתר אפילו מחמה לצל על ידי ככר או תינוק, וזהו ששנינו במדוכה אם יש עליה שום מטלטלין אותה". ומשמע מדבריהם שהברייתא של מדוכה היא המקור לשיטתם שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו ע"י הנחת דבר המותר בטלטול על גביו.

ב. דברי הגמ' "לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד" לא באו אלא כקושיא על הדין הנלמד מן הברייתא של מדוכה, מהברייתא למדנו שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו ע"י הנחת ככר או תינוק על גביו, וא"כ קשה מהו שאמרו בגמ' שאין מועיל הנחת ככר או תינוק אלא במת בלבד, וע"כ צריך לחלק בין מוקצה גמור למוקצה שאינו גמור.

ג. מכך שדעה הב' מתרצת את הברייתא של מדוכה, משמע שהברייתא של מדוכה היא המקור של דעה הא', ומשום כך צריך לתרצה ולומר שהטעם של דעה הא' לא הוא סיבת ההיתר בטלטול המדוכה¹³.

ה.

ביאור חדש בשרש מחלוקת זו

ולכן נראה לומר שמחלוקתם נובעת מן הברייתא של מדוכה ונחלקו האם ההיתר במדוכה הוא היתר כללי או היתר פרטי:

דעה הא' ס"ל, שההיתר במדוכה הוא היתר כללי, שכל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך עצמו ע"י שמניח על גביו דבר המותר בטלטול.

13. וכן משמע ג"כ בחידושי הרשב"א (שבת קכג, ב) בנדון זה, וז"ל: "הא דתנן מדוכה בזמן שיש בה שום מטלטלין אותה יש מי שפ' דה"ה ע"י ככר, ואע"ג דאמרין לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, ה"מ היכא דליכא תורת כלי כמת אבל כל מידי דאית ליה תורת כלי מיטלטל הוא ע"י ככר. וממה שכתב 'ויש מי שפ' דה"ה ע"י ככר' משמע שהמקור לדעה הא' להתיר טלטול כל שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו ע"י המחמת דבר המותר בטלטול על גביו הוא מן הברייתא של מדוכה, שלמדו שטעם ההיתר במדוכה הוא הנחת דבר המותר בטלטול וא"כ ה"ה ע"י ככר", אלא שעל כך קשה מדברי הגמ' "לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד", וע"כ צריך לומר שהגמ' מדברת דווקא במוקצה גמור. ובהמשך דבריו כתב "וליתא אלא אין לך מוקצה מיטלטל ע"י ככר ולא אמרו כאן אלא בשום וכיו"ב הנדוכין". ומכך שמתרץ את הברייתא של מדוכה משמע שהברייתא של מדוכה היא המקור ל"יש מי שפ'", כמבואר בפנים.

לעומת זאת דעה הב' ס"ל, שההיתר במדוכה הוא היתר פרטי במדוכה, שכיון שהיא מיעודת אל השום לכן היא טפילה ובטילה אל השום שבה וכשמטלטה חשוב כמטלטל את השום עצמו¹⁴.

והנה אם לומדים שמחלוקתם נובעת מן הברייתא של מדוכה, נראה לומר שדעה הא' לא קבלה את הטעם של דעה הב', שהרי אם נאמר שהסכימו עם הטעם של דעה הב' מנין המקור בברייתא זו לומר שכל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך עצמו ע"י הנחת דבר המותר בטלטול, והרי י"ל שטעם הברייתא הוא מפני ששום שאני, ובפרט שהרי אמרו שאין מועיל דבר המותר בטלטול אלא למת?!

אלא ע"כ צ"ל שדעה הא' לא קבלה כלל את הטעם של הדעה הב', ולכן מוכרח מן הברייתא דין חדש שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך עצמו ע"י שמניח ע"ג דבר המותר בטלטול¹⁵.

ועפ"ז י"ל שנחלקו ג"כ האם מותר לטלטל מדוכה שיש בה שום שלא לצורך כלל¹⁶. לדעה הא': אסור. ולא הותר אלא לצורך עצמה. לדעה הב': מותר. שהרי המדוכה טפילה ובטילה אל השום ודינה כמוהו.

ו.

הסברת סדר הדברים במחלוקת הנ"ל בשוע"ר

אדה"ז בשולחנ¹⁷ הביא מחלוקת זו בדין מדוכה שיש בה שום, וז"ל: "מדוכה אם יש בה שום וכיו"ב מדברים הנידונים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה כמו שהקדרה טפלה להתבשיל שבתוכה והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל. אבל אם נתן במדוכה ככר או תינוק או שאר דברים המותרים בטלטול שאין המדוכה טפלה להם אסור לטלטלה על ידי כן לצורך עצמה, שבמת בלבד הוא שהתירו לטלטל מחמה לצל ע"י ככר או תינוק וכיו"ב".

14. שוע"ר סימן שח, סעי' כב.

15. ואמנם עדיין צ"ק, בשלמא דעה הב' לא ס"ל כדעה הא' מפני שנקטה הברייתא "מדוכה אם יש בה שום", ואם כדעה הא' היה על הברייתא לכתוב לשון כללית המדויקת יותר וכגון "מדוכה אם יש בה דבר המותר בטלטול" וכיו"ב, וכן אין קושי בהיגיון לכאורה ללמוד שמכיון שהמדוכה משרתת את השום לכן היא בטילה וטפלה אליו, אך לא כ"כ מובן מדוע דעה הא' לא קבלה הטעם של דעה הב'.

16. הרא"ש כתב בטעם דעה הב': "מפני שהמדוכה לשום כקדרה לתבשיל שהוא תשמיש לשום מבעוד יום". ובדברי הראשונים נתבאר שכוונת הדברים היא, שמדוכה אע"ג שהיא כלי שמלאכתו לאיסור אע"כ כאשר מונח שום בתוכה נחשבת היא כלי שמלאכתו להיתר, וכמו קדירה שאע"פ שהיא כלי שמלאכתו לאיסור כאשר יש תבשיל בתוכה נחשבת היא כלי שמלאכתו להיתר (ועיין בכנישתא דבי רב ע' תקסו בביאור שיטת הראשונים). ולשיטתם לכו"ע אין היתר לטלטל מדוכה שיש בה שום שלא לצורך כלל, שהרי אף כלי שמלאכתו להיתר אין היתר לטלטלו אלא לצורך אבל שלא לצורך כלל אסור (שוע"ר סימן שח, סעי' טז). אבל בדברי אדה"ז מבואר שטעם דעה הב' היא שהמדוכה טפלה ובטלה אל השום, וכלשונו "לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה כמו שהקדרה טפלה להתבשיל שבתוכה" ועל כן דינה כדין השום שבתוכה, וא"כ לדעה הב' מותר לטלטלה אף שלא לצורך כלל כדין השום (לעיל הערה 9), אלא שבפנים נתבאר שנראה שנחלקו בטעם היתר זה בטלטול מדוכה.

17. הובאו הדברים בקיצור לעיל סעי' א-ב.

"ויש חולקים ואמרים שהמדוכה או שאר כל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך הכלי עצמו ע"י ככר או תינוק או שאר דבר המותר בטלטול, ולא אמרו שלא התירו בטלטול ע"י ככר או תינוק לבד מן המת אלא בטלטול מוקצה גמור האסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו, אבל כלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה גמור והקילו בו לטלטלו לצורך גופו או מקומו הקילו בו ג"כ לטלטלו ע"י ככר או תינוק אף לצורך הכלי עצמו".

והנה, לפי מה שמובן בפשטות נראה שהמחלוקת היא בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו ע"י הנחת דבר המותר בטלטול על גביו בלבד. ולפי זה סדר הדברים בדברי אדה"ז כך הוא:

בתחילה כתב: "מדוכה אם יש בה שום וכיו"ב מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור", והטעם לכך הוא: "לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה.. והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל", וטעם זה הוא מוסכם לכו"ע, ומשום כך מדוכה שיש בה שום לכו"ע מותר לטלטלה אף שלא לצורך כלל כדין השום.

ואח"כ הביא המחלוקת בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו ע"י הנחת דבר המותר בטלטול ע"ג.

אולם ע"פ המבואר לעיל נראה לומר שהמחלוקת היא לא רק בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור ע"י הנחת דבר המותר ע"ג, אלא אף בטעם ההיתר לטלטל מדוכה שיש שום בתוכה. ולפי זה נראה לומר שסדר הדברים בדברי אדה"ז כך הוא:

בתחילה כתב: "מדוכה אם יש בה שום וכיו"ב מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור". ודין זה הוא מוסכם לכו"ע שמדוכה אם יש בה שום מותר לטלטלה אף לצורך עצמה אבל בטעם ההיתר ישנה מחלוקת:

דעה הא' ס"ל: טעם ההיתר הוא "לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה כמו שהקדמה טפלה להתבשיל שבתוכה, והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל". והיינו, שההיתר הוא היתר פרטי במדוכה.

דעה הב' ס"ל: טעם ההיתר הוא "אבל כלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה גמור והקילו בו לטלטלו לצורך גופו או מקומו, הקילו בו ג"כ לטלטלו ע"י ככר או תינוק אף לצורך הכלי עצמו". והיינו, שההיתר במדוכה היא היתר כללי ככל כלי שמלאכתו לאיסור שהנחת דבר המותר ע"ג גורמת בו היתר לטלטלו אף לצורך עצמו.

ז.

ביאור קושי בדברי שו"ע"ר ע"פ ביאור הנ"ל

ע"פ הנ"ל יומתק קושי בלשון אדה"ז:

בתחילה כתב, "מדוכה אם יש בה שום וכיו"ב מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך

עצמה, אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור". והיינו שכאשר מונח שום במדוכה מותר לטלטל את המדוכה אף לצורך עצמה שאע"פ שכל כלי שמלאכתו לאיסור אין היתר לטלטלו אלא לצורך גופו או מקומו מדוכה שיש בה שום מותר לטלטלה אף לצורך עצמה.

ואולם בהמשך דבריו כתב שהטעם להיתר טלטול המדוכה הוא, "לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה כמו שהקדירה טפלה להתבשיל שבתוכה, והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל" והיינו, שמכיוון שהמדוכה משמשת את השום היא טפלה ובטלה אליו וחשוב שמטלטל את השום עצמו שמותר בטלטול אף שלא לצורך כלל.

והנה בפשטות נראה שדבריו סותרים זה לזה, מטעם ההיתר יש ללמוד שמדוכה שיש בה שום מותר לטלטלה אף שלא לצורך כלל כדין השום שבתוכה, ואילו בתחילת דבריו כתב, "מדוכה אם יש בה שום וכיו"ב מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה" ומשמע שדוקא לצורך מותר לטלטלה אבל שלא לצורך כלל אסורה היא בטלטול!¹⁸.

אולם ע"פ הנ"ל יש לומר: בתחילה דבריו כתב דין מדוכה שיש בה שום המוסכם לכו"ע¹⁹, שמדוכה שיש בה שום מותר לטלטלה אף לצורך עצמה. ועוד שזהו הדין הכתוב בהדיא בגמ' שמדוכה שיש בה שום מטלטלין אותה אפילו מחמה לצל, והיינו שמטלטלין אותה אף לצורך עצמה, ורק אח"כ כתב המחלוקת בטעם וגדר ההיתר לטלטל מדוכה שיש בה שום²⁰.

לדעה הא' טעם ההיתר הוא, "לפי שהמדוכה טפלה ובטלה להשום שבתוכה.. והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל". ולדבריהם יהיה מותר לטלטל את המדוכה אף שלא לצורך כלל כדין השום.

ולדעה הב' טעם ההיתר הוא טעם כללי בכל כלי שמלאכתו לאיסור, ש"כלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה גמור והקילו בו לטלטלו לצורך גופו או מקומו הקילו בו ג"כ לטלטלו ע"י ככר או תינק

18. וראה מה שפלפל בזה בהלכתא כרב וחידש שבמדוכה יש בה שתי סיבות להיתר: א. מכיון שהיא עומדת גם לאיחסון השום דינה ככלי שמלאכתו להיתר (שהרי כלי שמיועד לאיסור ולהיתר דינו ככלי שמלאכתו להיתר) (ראה שו"ע"ר סי' שח סעי' כא) אפי' עיקר ייעודו לאיסור (קצוה"ש סי' קח, סק"ב). ב. מכיון שיש בה שום הרי היא בטילה וטפלה אליו. ובכך מיישב: מה שכתב בשו"ע"ר בתחילת הסעי' שמותר לטלטלה אף לצורך עצמה הוא מפני היתר הא'. ומה שכתב בהמשך הדברים שמותר אפי' שלא לצורך כלל הוא לפי היתר הב'.

ולכא' דבריו תמוהים:

א. הרי מדוכה היא כלי שמלאכתו לאיסור, היינו שמיועדת רק עבור כתישת השום ולא לצורך איחסונו. וכמו שכתב בשו"ע"ר בסעי' זה "אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור" ולא כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר.

ב. אם היא מיועדת ג"כ לאיחסון דהיינו לדבר המותר בשבת, דינה ככלי שמלאכתו להיתר לגמרי, ויהיה מותר לטלטלה לצורך עצמה גם אם אין בה שום, ומדוע אפוא הותר לטלטלה לצורך עצמה רק כאשר "יש בה שום" הרי גם אם אין בה שום מותר לטלטלה לצורך עצמה שהרי עומדת לאיסור ולהיתר ודינה להיתר.

19. ומה שכתב (בתחילת דבריו) "מדוכה אם יש בה שום וכיו"ב מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה", והרי לדעה הב' אין צריך שיניח דוקא דברים שהמדוכה משמשת אותם, י"ל שהוא משום שלדעה הא' בלא זה א"א לטלטלה לצורך עצמה, ולדעה הב' אף זה נכון שאם יש בה מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, ולאחר שכתב המחלוקת ביניהם נמצא שלדעה הב' "דברים הנידוכים בה" לאו דוקא.

20. ועיין בשולחן ערוך המבואר (להרה"ג אברהם אלאשוילי) כאן מה שהוסיף לבאר בזה.

אף לצורך הכלי עצמו". ולדבריהם מדוכה (אפי' יש בה שום) מותר לטלטל אף לצורך עצמה אבל שלא לצורך כלל אסור.

ח.

השלכות מעשיות ע"פ הנ"ל

באם כנים הדברים יש לדון לגבי בקבוק או כוס שיש בתוכם משקה או מים:

לדעה הא': מותר לטלטל את הבקבוק או הכוס אף שלא לצורך כלל, ומשום שהכלי בטל אל המשקה אותו הוא משמש כמו מדוכה שבטלה אל הדבר אותו היא משמשת, וא"כ נחשב שמטלטל את המשקה עצמו שמותר בטלטול אף שלא לצורך כלל.

לדעה הב': אסור לטלטל את הבקבוק או הכוס שלא לצורך כלל אע"פ שיש בהם משקה, משום שאין הכלי בטל אל המשקה אשר אותו הוא משמש, וא"כ יהיה מותר לטלטל את הבקבוק או הכוס לצורך כדין כלי שמלאכתו להיתר אבל שלא לצורך כלל אסור.

והנה במחלוקת הנ"ל הכריע אדה"ז: "והעיקר כסברא הראשונה".

וא"כ לכאורה יהיה מותר לטלטל בקבוק או כוס שיש בהם משקה אף שלא לצורך כלל.

הבהרה: הדברים נכתבו רק לפלפול ולהגדיל תורה ולהאדירה, ולהעיר את שימת לב הלומד והמעייין, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



שקו"ט באופני הוצאת זבוב ממשקה לאור דברי שוע"ר והלכתא רבתא לשבתא

שיטת הט"ז בדין הוצאת זבוב מכוס משקה / דברי שוע"ר בדין הנ"ל והעולה מכך / חזרת רבינו בסידור מאופן הוצאה הנ"ל וטעמי הדבר / אופן הוצאת הזבוב לפי הסידור וסיכום הדברים / דין הוצאת זבוב עם הרבה משקה / הטעם שבסידור הביא רק תקנת שפיכה / סיכום אופני הוצאת זבוב למעשה בפועל לפי המתבאר מכהנ"ל

הת' השליח מנחם מענדל שי' קישון
תלמיד בישיבה

א.

שיטת הט"ז בדין הוצאת זבוב מכוס משקה

כתב הט"ז בהלכות יו"ט¹, לאחר ששקו"ט בדברי הראב"ד² בעניין הוצאת פסולת שנפלה לאוכל, וז"ל: "וא"כ כשנופלים זבובים לתוך הכוס בשבת - אסור להסיר הזבובים לחוד משם להראב"ד, דהוי ליה כבורר, אלא צריך שיקח מן המשקה ג"כ עמהם, וזהו דעת המחמירין שזכר רמ"א בס"ב".

והיינו שס"ל להט"ז³ (אליבא דהראב"ד⁴) שהוצאת זבוב מכוס משקה בשבת אסורה משום "דהוי ליה כבורר" מפני שמוציא פסולת מתוך אוכל, ופעולה זו אסורה משום בורר⁵. והעצה היא "שיקח מן המשקה ג"כ עמהם", דאז אינו בורר בין הזבוב (פסולת) למשקה (אוכל) אלא בין משקה (אוכל) למשקה (אוכל) וליכא כלל לאיסור בורר, דאין איסור בורר כלל כשבורר במין אחד⁶.

והנה ענין הדברים הנ"ל כתב הט"ז בהלכות שבת⁷ וז"ל: "להראב"ד יש איסור כשנופלים זבובים

1. סי' תקו סס"ק ג.

2. ראה בט"ז שם המ"מ לכך.

3. עיי"ש דיש לומדים כוונת הראב"ד באופן אחר וכמו שסיים הט"ז שם וז"ל: "ומו"ח ז"ל כ' פי' אחר בדברי הרא"ש והראב"ד והנלע"ד ברור ופשוט כתבתי", ואכ"מ.

4. עיי"ש דיש חולקים על הראב"ד, ואכ"מ.

5. ראה שו"ע המחבר סי' שיט סעי' ד. ושוע"ר שם סעי' א.

6. ראה שו"ע המחבר שם סעי' א. והגהת הרמ"א שם סעי' ג. ושוע"ר שם סעי' ד, ו.

7. סוף סי' שיט.

לכוס שלא יוציא הזבובים לבדן מן הכוס דהו"ל כבורר פסולת אלא יקח מן המשקה קצת עמהם וע"ש. וכאן הוסיף "אלא יקח מן המשקה קצת עמהם", והיינו שאין צורך שיקח מן המשקה בשופי אלא סגי שיקח אפילו קצת⁸.

וטעם הדבר שמספיק להוציא "קצת עמהם", הוא מפני דסוכ"ס אינו מוציא את הזבוב מן המשקה אלא מוציא משקה (מועט) ממשקה, אלא שעל גבי המשקה המועט יש זבוב, ואי"ז בורר כלל.

ב.

דברי שו"ע ר' בדין הנ"ל והעולה מכך

והנה בשו"ע ר' פסק כדברי הט"ז הנ"ל וז"ל: "אם נפלו זבובים לכוס - לא יוציא הזבובים לבדן מן הכוס, שהרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל, שאסור אפילו כדי לאכול מיד. אלא יקח גם מן המשקה קצת עמהם, שאז אינו נראה כבורר כלל".

והיינו שפסק כדברי הט"ז, וכפי שהוסיף הט"ז בהלכות שבת הנ"ל, שמספיק ש"יקח גם מן המשקה קצת עמם".

ויש לחדד, דהנה יש לדון האם מה שכתב בשו"ע ר' "יקח גם מן המשקה קצת עמהם, שאז אינו נראה כבורר כלל"¹⁰, האם הכוונה ש"אינו נראה כבורר כלל" לגבי הוצאת פסולת מתוך אוכל ולכן מותר לברור, אך מ"מ מותר רק כשבדעתו לשתות לאלתר. או שמכיון ש"אינו נראה כבורר כלל" לכן אי"ז בורר ממילא יכול לברור אפילו כדי לשתות לאחר זמן.

והנה בהמשך הלכה זו הוסיף בשו"ע ר' וז"ל: "שאז אינו נראה כבורר כלל כמו שנתבאר למעלה", וביאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ¹¹ שכוונתו למה שכתב לעיל מיניה¹² לגבי המערה מכלי שיש בו יין ושמרים לכלי אחר, וז"ל שם:

8. וראה בפרי מגדים (משבצת זהב סק"ג) על דברי הט"ז הנ"ל שבסי' תקו וז"ל: "עט"ז מ"ש לענין הזבובים כל ששופך קצת משקה עמהם לא הוי בורר". הגם שאי"ז מפורש בדבריו שם, מ"מ נראה שלמד כן דויל בתר טעמא וכמבואר בפנים.

9. סי' שיט סעי' כד.

10. ויש להעיר: הוספה זו, שאם לוקח "מן המשקה קצת עמהם" או "אינו נראה כבורר כלל" היא הוספה של שו"ע ר' על דברי הט"ז הנ"ל, דבט"ז מופיע איך לא להוציא, והיינו הזבוב לבדו, ומופיע גם הטעם לכך מפני "דהוי ליה כבורר", ומופיע ג"כ איך להוציא "יקח מן המשקה קצת עמהם", אך לא מופיע בהדיא מדוע זה יועיל (הגם שמובן שאז אין את החסרון "הוי ליה כבורר").

ויש לחקור האם מפני שאי"ז נחשב בורר פסולת מתוך אוכל, אך מ"מ נחשב זה לבורר ולכן צריך לברור לאלתר, או שאי"ז נחשב לבורר ולכן מותר אפילו כדי לשתות לאחר זמן וכהספק בפנים.

ואכן מצאנו בזה מחלוקת הפוסקים (וראה בשבת כהלכה פי"ב הערה רפח שהביא הדעות בזה עיי"ש).

11. פסקי דינים או"ח יג, א (טור ב).

12. סעי' יח. והאמת שכ"ק אדמו"ר הצ"צ ציין לסעי' יד, וכוונתו לסעי' יד בדברי שו"ע המחבר ושם מופיע דין המערה יין עם שמרים מכלי לכלי, ובשו"ע ר' הוא בסעי' יח (ראה בשבת כהלכה שם).

ועיי"ש בדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהלכה זו דמעה יין, היא ראייה להא שמותר להוציא את הזבוב עם מעט משקה.

“מותר לערות נחת מכלי לחברו כדי שהפסולת והשמרים ישארו בשולי הכלי. ובלבד שיזהר שכשיפסיק הקילוח ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישפות באחרונה מתוך הפסולת - אזי יפסיק ויניחם עם השמרים, שאם לא יעשה כן - הרי ניצוצות אלו מוכיחים שהוא בורר.”

והיינו שמותר לערות מכלי שיש בו יין ושמרים לכלי אחר כדי להוציא היין מהשמרים, ובתנאי שמפסיק כשהקילוח נעצר ומתחילים טיפות היין המעורבות היטב עם השמרים לצאת, מפני שאז לא מוכח שהוא בורר. והנה באופן העירוי הנ”ל, מותר אפילו בדעתו לשתות לאחר זמן¹³.

ולפי דברי כ”ק אדמו”ר הצ”צ שמבאר ששוע”ר משווה דיניהם (דין הוצאת זבוב בכף עם מעט משקה לדין עירוי משקה), ניתן ללמוד, שגם כשמוציא הזבוב עם מעט משקה, יהיה מותר להוציא גם כשאין בדעתו לשתות את המשקה לאלתר אלא לאחר זמן¹⁴.

לפי הנ”ל מה שכתב בשוע”ר “יקח גם מן המשקה קצת עמהם, שאז אינו נראה כבורר כלל”, הכוונה כפשטות הדברים, שאין זה בורר כלל! ולכן מותר אפילו שבדעתו לשתות לאחר זמן.

ג.

חזרת רבינו בסידור מאופן הוצאה הנ”ל וטעמי הדבר

והנה בסידור, בהלכתא רבתא לשבתא, חזר בו רבינו ממה שכתב בשו”ע שלו לגבי אופן הוצאת הזבוב, “והחמיר הרבה בזה”¹⁵, וז”ל:

13. שהרי אסר שם לערות לאחר זמן אלא רק כשמערה ולא מפסיק גם כשטיפות היין נפרדות מהשמרים, ראה שם. ומוכח אפוא שבמקרה המבואר בפנים, מותר אפילו בדעתו לשתות לאחר זמן.

אלא שזה בתנאי שבדעתו לשתות במשך השבת ולא לאחר השבת (ובמקום הפסד יש להתיר ע”י נכרי) עיי”ש ואכ”מ.

14. ויתירה מזו: עיין בפסקי דינים הנ”ל שמביא ראייה לשיטת הט”ז מדין המערה יין, ולפי”ז מבאר שמה שכתב בשוע”ר “כמו שנתבאר למעלה” כוונתו להביא ראייה לדין זה.

וא”כ, מכיון שהיתר הוצאת זבוב עם מעט משקה נלמד מדין המערה יין, לא יתכן שדין הוצאת זבוב יהיה חמור יותר (בכך שמותר רק שבדעתו לשתות לאלתר) מהמלמד (שמותר אפילו שבדעתו לשתות לאחר זמן).

ואכן בשבת כהלכה (פי”ב הערה רפח) מצאנו שלמד כן בדברי שוע”ר, שמותר להוציא זבוב עם מעט משקה אפילו אין כוונתו לשתות לאלתר, ע”פ דברי פסקי דינים הנ”ל.

אך צ”ע בדבריו (שם סעי’ קמד) שפסק וז”ל: “ויעשה זאת בסמוך לשתיה לאלתר”. ולכאורה לפי שוע”ר הוכח (ע”פ הפסקי דינים הנ”ל) שאין הדבר כן!

ובהערות על אתר (הערה רפח) ביאר את הפסק הנ”ל, שהוא מפני שבסידור אדה”ז חזר בו, וס”ל שהיתר להוציא זבוב ממשקה הוא (באופן ששופך את הזבוב ולא מוציא בכף וזה גופא) רק לאלתר (ראה לקמן אות ד) עיי”ש.

אך דבריו צ”ע לכאורה, שהרי ממנ”פ, לפי הסידור אין היתר כלל להוציא הזבוב בכף עם מעט משקה (“יש בזה חשש חיוב חטאת וכו’”), אלא ודאי שכוונת השבת כהלכה בפסק זה שמותר להוציא בכף עם מעט משקה הוא לפי שוע”ר (וכמו שאכן ציין שם), א”כ מותר להוציא אפילו לאחר זמן!

ומה שבסידור התייר (באופן ששופך) רק לאלתר (ראה לקמן אות ד) הוא מפני שס”ל שבפעולה זו הרי הוא בורר, אלא שעושה זאת באופן המותר ולכן צריך לאלתר כמו כל בורר. אך השוע”ר ס”ל שכשמוציא זבוב עם מעט משקה אינו נחשב כלל לבורר, ולכן מותר גם כשבדעתו לשתות לאחר זמן! (ומה שיש פוסקים שצריך לאלתר גם כשמוציא זבוב עם מעט משקה, וכמו שציין להם שם, הרי אי”ז דעת שוע”ר!).

15. לשון כ”ק אדמו”ר הצ”צ בפסקי דינים הנ”ל.

"לא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציא ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו". והיינו שאוסר בהדיא מה שהתיר בשו"ע שלו. ומוסיף וז"ל: "כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו".

והיינו שחושש לאיסור דאורייתא. ונמצא שחזרתו די קוטבית: לפי השו"ע אופן הוצאה זו – ע"י כף עם מעט משקה – היא העצה להוציא את הזבוב מכוס המשקה, והיינו שזה לכתחילה לגמרי. ואילו לפי הסידור "יש בזה חשש חיוב חטאת"!

והנה בסידור לא מבואר טעם הדבר מדוע נאסר אופן הוצאה זו. וצריך ביאור: מכיון ששואב בכף גם מעט משקה הרי "אינו נראה כבורר כלל", מדוע אפוא "יש בזה חשש חיוב חטאת"?

על קושי זה מצאנו שנעמד הגרא"ח נאה¹⁶. ראשית מדייק כהנ"ל שרבינו חזר בו מהשו"ע, וז"ל: "והנה בשו"ע סי' שיט סכ"ד פסק אדמו"ר כהט"ז, דמותר להוציא הזבוב עם מעט משקה, אבל בסידור חזר בו כנ"ל".

ומיד לאחר מכן, מבאר טעמי הדבר וז"ל: "והסברא בזה י"ל בפשיטות, דאין זה בורר אוכל מתוך אוכל, כיון שבאמת כל עיקר כונתו רק להוציא הזבוב, והמשקה שמוציא עומד לשפכו אגב הזבוב, ואינו מוציא המשקה אלא כדי שיהיה לו היתר להוציא הזבוב ע"כ מעט המשקה בטל להזבוב".

בדבריו מצאנו לכאן' שתי סברות לבאר מדוע "יש בזה חשש חיוב חטאת", הגם שהמציאות היא שמפריד בין משקה (אוכל) למשקה (לאוכל) אלא שביחד עם המשקה שמוציא יש זבוב (וזאת סברתו בשו"ע וכפי שנתבאר לעיל):

א. אין לו שום ענין בהוצאת המשקה כשלעצמו, וזה שמוציא גם מעט משקה הוא רק עבור הוצאת הזבוב, שיהיה לו היתר בהוצאתו. ונמצא שכוונתו היא רק להוצאת הזבוב. ב. המשקה שמוציא ביחד עם הזבוב עתיד לשופכו¹⁷.

16. קצוה"ש קכו בדה"ש יז.

והנה בפסקי דינים הנ"ל, לאחר שהביא ראיה לשיטת הט"ז שמתיר הוצאת הזבוב עם מעט משקה מדין המערה יין (ראה לעיל בהערה 12), כותב וז"ל: "אבל לפמ"ש בסידור צ"ל", והיינו שהוקשה לו, דלפי הסידור צריך לבאר הא דאסר להוציא זבוב עם מעט משקה, הרי יש להוכיח מדין המערה יין שמתיר הדבר? ותרץ וז"ל: "צ"ל שאין הנדון דומה, דהתם כיון ששופך המשקה ונשאר משקה טוב עם הפסולת ה"ז בורר אוכל מאוכל. משא"כ הכא שנשפך הזבוב עם המשקה ניכר שבורר הפסולת".

וצ"ע מהו בדיוק תירוצו (מה הכוונה "נשאר משקה טוב", וכן מה הכוונה "ניכר שבורר הפסולת", משום מה ניכר?). וכן יש לעיין האם בדבריו תואמים את הסברות שהעלה הגרא"ח נאה לקמן בפנים.

ובפשטות סברא ג' שהביא הגרא"ח נאה אינה תואמת את הבנת הפסקי דינים, דא"כ קושיא מעיקרא ליתא (דאם הטעם שאוסר בסידור הוא מפני שכן הרגילות להוצאת הזבוב ולכן זהו דרך ברירת הזבוב וכפנים, אין זה קשור לכלל לדין המערה יין ששם אי"ז דרך ברירה להשאיר חלק מהיין עם השמרים (והראיה שאין זה הדרך, דהרי צריך להזהירו על כך, שישאיר חלק מהיין עם השמרים, והטעם לכך שאכן הרגילות להוציא את כל יין מהשמרים הוא בפשטות משום שהיין דבר יקר הוא ולמה שלא ישתה את כולו).

17. יש לעיין האם סברא זו אכן נפרדת מהסברא הקודמת, והיינו שבנוסף לכך שהוא מבחינתו היה מוציא רק את הזבוב, הנה בפועל לאחר שמוציא את הזבוב עם המשקה אינו מחזיר את המשקה לכוס אלא זורקו, ונמצא אפוא שמשקה זו נחשב לגבי כפסולת. או שהיא המשך לסברא הקודמת, והיינו שהראיה לכך שאכן אין לו עניין כלל בהוצאת המשקה היא

טעמים אלו מביאים לומר ש"מעט המשקה [שמוציא ביחד עם הזוב] בטל להזוב". הן מחמת כוונתו והן מחמת הפעולה שיעשה לאחר ההוצאה, שיזרוק את המשקה.

ומוסיף הגרא"ח נאה עוד סברא לאסור הוצאת הזוב בכף עם מעט משקה וז"ל:

"ובפרט שכן הדרך גם בחול כשנופל זבוב בקערה מוציאין אותו בכף ועפ"י הרוב גם מעט משקה נמשך בכף עם הזוב, ואין מדקדקין להוציא רק הזוב בלבד, נמצא דרך ברירת הזוב כך היא, ולא בטיל שם בורר מיניה ע"י המעט משקה".

והיינו שמוסיף סברא שלישית והיא: גם ביום חול שמוציאים זבוב ממשקה, הדרך לעשות זאת באמצעות כף (ולא ישירות ביד), וברוב הפעמים שמוציאים בכף גם מעט משקה יוצא בכף. סברא זו מביאה לומר שאופן הוצאה הנ"ל היא "דרך ברירת הזוב".

ומשום סברות אלו¹⁸ חזר בו רבינו בסידור¹⁹ וס"ל שהוצאת הזוב באמצעות כף עם מעט משקה "יש בזה חשש חיוב חטאת"²⁰.

בכך שאח"כ זרקו. וצ"ע.

18. בפשטות הטעם שהוצרך לג' סברות אלו, הוא משום שכל סברא לחוד (ואפילו שתיים מהם) אינה מספקת לאסור, דהרי סו"ס המציאות היא שמפריד בין משקה (אוכל) למשקה (לאוכל), ורק בצירוף הסברות הנ"ל יש לאסור, וראה בהערה 19. ועיין. ואכ"מ.

וראה לקמן באות ה ובהערה 31 כשמוציא הרבה משקה (שסברא א' וה"ה ב' קיימת אלא שסברא ג לא קיימת, וכן ה"ובכן" של ב' סברות הראשונות אינם קיימות, שהרי קשה לומר שהרבה משקה מתבטל לזוב).

19. אך בשו"ע ס"ל דסו"ס המציאות היא שמפריד בין משקה (אוכל) למשקה (לאוכל) וליכא בכך שום איסור בורר, ומה אכפת לי כוונתו, ופעולתו לאחר ההוצאה (והרי במין אחד גם באופנים הנ"ל לא מצאנו איסור), ומה שביום חול כך מוציאים זבוב, מה אכפת לי. ויל"ע.

20. ואולי יש להוסיף עוד סברא כדי לאסור אופן הוצאה הנ"ל:

משקה הנמצא סמוך ממש לזבוב ייתכן ואינו ראוי לשתיה מחמת מאיסותו. וא"כ, נמצא שהמציאות היא שמפריד בין פסולת (זבוב ומשקה הסמוכים לו) לאוכל (משקה הנותר בכוס). ויש לעיין בסברא זו, דבפשטות עניין זה תלוי בתרבות והנהגת בני אדם (ועיין בשו"ע"ר שם סעי' יג ואילך) וראה בגיטין צ, סע"א.

ולפי"ז ניתן אולי לומר שבשו"ע התיר, כי התרבות והנהגת בני אדם (עכ"פ בזמן כתיבת השו"ע) לא מאסה במשקה זה. משא"כ בסידור שנכתב אחרי כמה וכמה שנים (ראה בפתח דבר לשו"ע"ר הוצאה חדשה ומתוקנת, קה"ת), השתנת התרבות והנהגת בני אדם בעניין זה ומאסו במשקה זה ולכן אסר זאת בסידור.

ואולי יש לומר באופן אחר, דהתרבות והנהגת בני אדם לא השתנת (בין כתיבת השו"ע לכתיבת הסידור) ובכל זאת בסידור אסר, משום דחשש למועט שאצלם משקה זה הסמוך לזבוב אכן מאוס ומוגדר כפסולת גמור (ועיין בדברי הפרי מגדים משב"ז סק"ו), ולכן אסר לכולם.

ואם נכון ביאר זה, ניתן אולי לפרש מה שכתב בסידור "יש בזה חשש חיוב חטאת", שאי"ז חשש רק מחמת הפעולה עצמה, אלא מחמת הגברא, והיינו, עד כמה מאוס אצלו המשקה הסמוך לזבוב (ולכן יש בפעולה שלו "חשש חיוב חטאת").

לפי סברא זו עולה, שיתכן שגם לפי הסידור יהיה מותר להוציא פסולת בכף עם מעט משקה, והוא כאשר הפסולת אינה גורמת מיאוס למשקה שלידה. ויש להביא לכך דוגמה מצויה: פעמים שנמצא בין פירורי פקק שעם וכיו"ב, ולפי הנ"ל יהיה רשאי להוציא פסולת זו בכף עם מעט יין. שהרי בורר בין יין (אוכל) ליין (אוכל). ומה שאסר בסידור הוא רק כשבורר בין פסולת לאוכל, מפני שהמשקה הסמוך לזבוב אינו ראוי לשתיה ונעשה פסולת, משא"כ הכא.

אך לכא' נסתרת סברא זו מריש הלכתא רבתא לשבתא הנ"ל שכתב רבינו וז"ל: "שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה וכו'". והיינו שחזרתו של רבינו בסידור היא לא רק בנוגע לדבר מאוס כזוב אלא גם

ד.

אופן הוצאת הזכוב לפי הסידור וסיכום הדברים

לפי הסידור, מהי אפוא האפשרות להוציא זכוב מכוס, על כך ממשיך רבינו, וז"ל:

"ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו"²¹. ובהמשך דבריו שולל עוד אופן (בנוסף על הוצאת הזכוב בכף עם מעט משקה) וז"ל: "ולא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא"²². אך "מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס ואז יטהו וישפוך ממנו עד שיפול הפסולת מתוכו"²³.

סיכום הדברים באופן הוצאת זכוב מכוס עד כה:

הוצאת הזכוב לבדו מהכוס – אסורה הן לפי שו"ע²⁴ והן לפי הסידור מפני שבורר פסולת מתוך אוכל²⁵.

בנוגע ל"שאר פסולת".

ואם בכל זאת נרצה לקיים סברא הנ"ל, נצטרך לומר (בדוחק) שמה שכתב "שאר פסולת" הכוונה היא ל"שאר פסולת" הדומה לזכוב, והיינו לפסולת הגורמת מיאוס למשקה הנמצא לידה. וצ"ע.

וראה לעיל בהערה 16 דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בפסקי דינים, ובאם נרצה להעמיס סברא הנ"ל בדבריו, נאמר שמה שכתב "ונשאר משקה טוב" הכוונה יין הראוי לשתיה מפני שאינו מאוס, משא"כ המשקה היוצא עם הזכוב אינו טוב, משום שאינו ראוי לשתיה מחמת מאיסותו.

אך צריך עיון האם אכן זוהי כוונתו, דבפשטות נראה מדבריו שכוונתו לעניין אחר לגמרי (שהרי לגבי הזכוב כתב "שנשפך הזכוב עם המשקה ניכר שבורר הפסולת" והיינו משום ש"ניכר" הדבר, ולפי סברא הנ"ל צריך היה לומר "שנשפך הזכוב עם משקה שאינו טוב ונמצא בורר פסולת" וכיו"ב).

21. והטעם שהוצאת הזכוב באופן זה מותרת, ראה בהערה 23.

22. הטעם לכך שהוצאה זו אסורה ראה בהערה 27.

23. והטעם שהוצאת הזכוב באופן זה מותרת, ביאר מיד בהמשך דבריו שם, וז"ל: "שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא על ידי שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו הרי נקרא בורר אוכל מתוך פסולת ומותר כדי לשתות מיד".

ובכוונת הדברים נחלקו:

ראה בדברי נחמיה או"ח סימן כא כז, ג. ובקצוה"ש סי' קכה סעי' י-א ובדה"ש יט – שכאן חזר בו רבינו מהשו"ע שלו, וס"ל שמכיון שהאוכל (המשקה) נשאר בידו, הוי ברירת אוכל מתוך פסולת המותרת לאלתר (בשונה מהשו"ע שלו, ששם ס"ל שבורר את הנשפך ולא את הנשאר בידו, עיי"ש סעי' יח ואילך).

אך לאידך ראה בשבת כהלכה שבת פי"ב ביאור ה, שהעלה כמה קשיים בביאור הנ"ל ולכן ביאר באפן אחר עיי"ש.

24. ויש שנתנו בדבר גם איסור מוקצה (ראה תהילה לדוד סי' שיט אות כו), ויש שחלקו על כך (ראה קצוה"ש קכה בדה"ש יח).

25. מדיוק הלשונות נראה, שיש חלוקה בין שו"ע לסיידור גם באופן זה:

בשו"ע כתב וז"ל: "לא יוציא הזכובים לבדן מן הכוס, שהרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל", הלשון "כבורר" מראה בפשטות, שאין זה בורר ממש מהתורה, אלא איסור דרבנן (וראה עד"ז לעיל בסעי' כא ואילך). אך להעיר מהלשון בהלכתא רבתא לשבתא סוף קטע הנ"ל וז"ל שם: "שהרי זה כבורר פסולת מאוכל וחייב". ויל"ע ואכ"מ).

[ואולי סיבת הדבר (שא"ז בורר מהתורה והרי סוכ"ס מוציא פסולת מתוך אוכל) מפני שהזכוב הינו מוצק ואינו ממש מתערב בתוך דבר נוזלי והיינו המשקה (וראה ב'שביתת השבת' מלאכת בורר אות כה שאכן התיר הוצאת הזכוב באופן זה מטעם הנ"ל), אך מ"מ מכיון שהזכוב הוא קטן ואינו ניכר כ"כ, נחשב כמעורב במשקה, ולכן הוא רק "כבורר" (ועיין בקצוה"ש סי' קכה בדה"ש יד)].

משא"כ בסידור כתב "לא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זכוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב

הוצאת הזבוב בכף עם מעט משקה:

לשוע"ר – מותר הדבר לכתחילה, אפילו כשבדעתו לשתות לאחר זמן. לסידור – "יש בזה חשש חיוב חטאת".

הוצאת הזבוב ע"י השפיכה:

לסידור – "מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס ואז יטהו וישפוך ממנו עד שיפול הפסולת מתוכו. . ומותר כדי לשתות מיד". לשוע"ר – בפשטות מותר, אפילו כשבדעתו לשתות לאחר זמן²⁶.

הוצאת הזבוב ע"י ניפוח:

לסידור – "ולא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא"²⁷. לשוע"ר – יתכן שמותר אפילו כשבדעתו לאחר זמן, ויל"ע²⁸.

קצת משקה עמו כו' יש בזה חשש חיוב חטאת, והיינו שגם כשמוציא עם מעט משקה יש בכך "חשש חיוב חטאת" וא"כ כ"ש הוא שמוציא את הזבוב לבדו. ויתירה מזו: ייתכן שיש בזה חיוב חטאת – ולא רק "חשש"!

[שהטעם לכך שהוצאת הזבוב עם מעט משקה יש בזה רק "חשש", הוא בפשטות מפני שמוציא גם מעט מים, ויש מקום לומר שאין זה בורר כי סו"ס המציאות היא שמפריד בין משקה למשקה (וראה לעיל הערות 19), אך כשמוציא את הזבוב לבד יש בזה חיוב חטאת!]

אך אין זה מוכרח, כי ניתן אולי לומר דגם כשמוציא את הזבוב לבדו הוא רק "חשש חיוב חטאת", ומפני הטעם דלעיל שהזבוב הוא מוצק ואינו מעורב במים, אלא שבשוע"ר ס"ל דאין בזה ברירה מהתורה כלל אלא רק "כבורר", ובסידור ס"ל שיש לחוש שמא מהתורה הוא מעורב. ובנוסף לכך בסידור ס"ל שהוצאה עם מעט משקה לא נחשב פחות בורר. וצ"ע].

ולהעיר שבשוע"ר ע"ד אה"ז עם ביאורי השולחן על אתר (הערה 237) ביאר את הלשון "שהרי זה כבורר" (לא כפי שנתבאר לעיל שבא להפחית את רמת האיסור ולומר שאיסורו מדרבנן ולא מדאורייתא אלא) משום שאין זה הציור הרגיל של מלאכת בורר, מפני שמוציא מוצק מנוזל שפחות ניכר שמעורבים, אך מצד הדין הרי זה אסור מהתורה.

וההכרח שלו לבאר כן (שאיסורו מהתורה והלשון הוא רק מפני ציור המלאכה) הוא משום שבסידור מוכח שאיסורו מהתורה (וכדלעיל).

אך יש להעיר על דבריו, דהרי בפשטות הלשון "כבורר" הוא שאינו בורר אלא רק בכף הדמיון, והיינו שאיסורו מדרבנן ולא מדאורייתא (אך להעיר מהלשון בהלכתא רבתא לשבתא סוף קטע הנ"ל, הובא לעיל, וצ"ע). ומה שבסידור כתב אחרת, אפשר לומר בפשטות, דהוא מפני ששם חזר בו (גם) לגבי דבר זה (וכפי שנתבאר לעיל).

26. גם לסוברים (ראה לעיל הערה 23) שהטעם שבסידור התיר ע"י הטייה ושפיכה הוא מפני שחזר בו מהשוע"ר שלו וס"ל דהוי אוכל מתוך פסולת, ולפי השו"ע מוגדרת פעולה זו פסולת מתוך אוכל, מ"מ יהיה מותר, דהרי בשוע"ר התיר בהדיא להוציא הזבוב בכף עם מעט משקה (משום דסו"ס מפריד בין משקה למשקה וכפי שנתבאר לעיל באות 19) וא"כ הוא הדין בנידו"ד כששופך, דהרי מוציא את הזבוב עם מעט משקה.

בפנים נכתב שלפי שוע"ר מותר אפילו כשבדעתו לשתות לאחר זמן, ולפי המתבאר כעת (שאין לחלק לשוע"ר בין הוצאה בשפיכה להא דמוציא זבוב בכף עם מעט משקה) מוכרח לכאורה כן, דכמו שהוצאה בכף עם מעט משקה מותרת אפילו לאחר זמן הוא הדין נמי שפיכה.

27. וראה בשבת כהלכה (פ"ב הערה יב) שהוא משום מלאכת זורה.

ובפשטות איסורו מהתורה דכמו שברירה באופן זה (הוצאת פסולת מתוך אוכל, אפילו כשיוצא עם הפסולת מעט מהאוכל) איסורה מהתורה (ועכ"פ "יש בזה חשש חיוב חטאת") כמו"כ בזורה (ועיין בשבת כהלכה שם דבורר וזורה שווים הם אלא שבורר הוא באמצעות יד או כלי וזורה הוא ע"י הרוח).

28. לפי המתבאר בהערה הקודמת שבורר וזורה דין אחד להם, הנה כמו שלפי שוע"ר מותר הוצאת הזבוב בכף עם מעט משקה ואין בזה כלל בורר, הוא הדין שמותר הוצאת הזבוב עם מעט משקה באמצעות רוח, אך ייתכן והדברים אינם

ה.

דין הוצאת זכוב עם הרבה משקה

עד כה נתברר וסוכם אופני הוצאת זכוב ממשקה המוזכרים בדברי רבינו (בשו"ע ובסידור שלו). ויש לעיין האם הטייה ושפיכה היא האפשרות היחידה להוצאת זכוב ממשקה לפי הסידור²⁹ או שקיימת עוד אפשרות.

והנה מדברי הסידור הנ"ל נראה שאין שום אפשרות אחרת מלבד הטייה ושפיכה, דהנה כתב שם וז"ל: "ואין תקנה רק [אלא] לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו".

אך יש להעיר, דלכאורה קיימת עוד אפשרות להוציא את הזכוב מהכוס, והיא ע"י הוצאת הזכוב מהכוס עם הרבה משקה, והיינו שלא יוציא את הזכוב בכף השואבת רק מעט משקה אלא בכלי גדול יותר היכול להכיל כמות גדולה של משקה.

וטעם הדבר שבאפשרות זו אין שום בעיה אפילו לפי הסידור, דהנה לעיל נתבאר שהטעם שבסידור אוסר הוצאה בכף עם מעט משקה הוא משום דהמשקה בטל לזכוב ועוד שכן הרגילות להוציא זכוב בד"כ ונמצא שדרך ברירת זכוב ממשקה כך הוא³⁰.

אך באופן הנ"ל, שמוציא הרבה משקה עם הזכוב, אין לומר שהמשקה בטל לזכוב שהרי מוציא כמות גדולה של משקה שקשה לבטלה לזכוב³¹, וכן אין הרגילות להוציא כך זכוב שהרי מאבד את המשקה ללא צורך, משא"כ בשבת שרוצה להוציא את הזכוב ללא נגיעה במלאכת בורר לכן מוציא את הזכוב עם ריבוי משקה³².

ויש להוסיף: בנוסף לכך שאין סברא לאסור אופן הוצאה זו, הנה לכאורה יש לדייק כן מלשון הסידור הנ"ל שמותר הוצאת הזכוב באופן זה, דכתב שם וז"ל:

"לא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זכוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו". והיינו שלא לסמוך על ההיתר הנ"ל שמוציא קצת אך שמוציא הרבה

מוכרחים עד תום ויש מה לעיין ולפלפל בזה, ולכן נכתב בפנים בסגנון "יתכן . . ויל"ע".

29. לפי שו"ע יש עוד אפשרויות, וכגון הוצאה בכף עם מעט משקה, ולכאורה גם הוצאה באמצעות רוח פיו, וכפי שנתבאר לעיל.

30. ולעיל בהערה 20 הובא סברא אחרת, שהוא מפני שהמים הסמוכים לזכוב מאוסים הם ונחשבים כפסולת בעיני בנ"א. והגם שב' הסברות שהביא הגרא"ח נאה הנ"ל (א. דכוונתו רק להוצאת הזכוב, ומה שמוציא גם משקה הוא כדי שיותר לו הוצאת הזכוב. ב. דוורק אח"כ את המשקה שמוציא) לכא' קיימות גם כשמוציא הרבה משקה עם הזכוב, מ"מ תוצאת סברות אלו ש"המשקה בטל להזכוב" קשה לומר באופן זה. וכפנים.

אם כנים הדברים, אפשר שלכן דייק הגרא"ח נאה בדבריו שכתב שם וז"ל "ע"כ מעט המשקה בטל להזכוב", והיינו שסברות אלו יצליחו לבטל רק מעט משקה ולא הרבה. וצ"ע.

ובכל אופן, סברא הג' לא קיימת כלל בהוצאת הרבה משקה, וכפנים, וייתכן שאדה"ז אסר בסידור רק בצירוף ג' סברות אלו יחדיו, משא"כ הכא שחסר (לכל הפחות) סברא הג'.

32. וראה לעיל בהערה 30 והנה כשמוציא הרבה משקה עם הזכוב, אין המשקה הרחוק מהזכוב מאוס ונחשב כפסולת בעיני בנ"א. ולכן ליתא לסברא זו, דהרי מפריד בין משקה הראוי לשתייה (אוכל) למשקה הראוי לשתייה (לאוכל).

אפשר לסמוך על ההיתר הנ"ל, וטעם הדבר הוא לפי מה שהוסבר לעיל דבאופן זה אין שום נגיעה במלאכת בורר.

ויש לחדד: כשמוציא הרבה משקה ביחד עם הזבוב, מכיון שאין בכך נגיעה כלל במלאכת בורר, רשאי לעשות זאת גם כשבדעתו לשתות לאחר זמן. משא"כ כשמוציא את הזבוב באמצעות שפיכה "מותר [רק] כדי לשתות מיד".

ו.

הטעם שבסידור הביא רק תקנת שפיכה

אך לפי"ז צריך לבאר מה שכתב רבינו "ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו", דלכאורה יש עוד תקנה, והיינו ע"י הוצאת הזבוב עם הרבה משקה!

ולהוסיף: התקנה הנוספת, והיינו הוצאת הזבוב עם הרבה משקה, היא עדיפה יותר, מפני שמתירה הוצאת הזבוב גם כשאין בדעתו לשתות מיד, בשונה מהתקנה "לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו" וכדלעיל. ולפי"ז מה שכתב רבינו "ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו" צריך ביאור יותר?!

ולחדד: כשבדעתו להוציא את הזבוב ולשתות לאחר זמן, התקנה הנ"ל, והיינו להוציא את הזבוב באמצעות שפיכה אינה קיימת. וקיימת רק התקנה של הוצאת הזבוב עם הרבה משקה!?

ואולי יש לומר הביאור בזה ובפשטות:

אכן ישנה עוד תקנה ויש לה עדיפות כשאין בדעתו לשתות לאלתר, אלא שיש לה חסרון, והוא שעליו להיפטר מהרבה משקה. משא"כ בתקנה שמציע בסידור "לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו" אין היא מוגבלת באיבוד הרבה משקה, והיינו ששופך הרבה משקה, שהרי "מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס, ואז יטהו וישפוך ממנו עד שיפול הפסולת מתוכו".

ולפי"ז יש לבאר, שכאשר כוונתו להוציא רק מעט משקה, ובפשטות זה המקרה הרגיל שהרי המשקה חשוב בעיניו ורוצה לאבד ממנו את המינימום, אכן "אין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו"³³.

33. ויש להוסיף:

אם בדעתו לשתות לאלתר, ייתכן שאכן נאסר עליו הוצאת הזבוב באופן שמאבד הרבה משקה, משום שבאופן זה משחית את המשקה שלא לצורך, שהרי יכול להנות מהמשקה בהוצאת קצת משקה ע"י הטייה ושפיכה, ומה שמוציא הזבוב ע"י כלי בהוצאת הרבה משקה עובר על איסור "בל תשחית". וראה בשו"ע הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית (סעי' יד) וז"ל שם:

"כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו . . וכל . . מאבד . . משקן . . עובר בלא תעשה".

ונמצא אפוא ש"אין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו"!

[אך אם בדעתו לשתות לאחר זמן, מכיון שהאפשרות היחידה היא ע"י איבוד הרבה משקה, ייתכן ומותר לו להוציא את הזבוב באופן זה, מפני שמעוניין לשתות לאחר זמן וזו הדרך היחידה לכך, וצ"ע]

ולהוסיף: בתחילת דברי רבינו בסידור קאי באופן זה, שמאבד רק מעט משקה ובלשונו "שלא לסמוך . . על ידי כף ולשאוב קצת משקה עמו", ועל זה כתב "ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו", והיינו באופן זה שרוצה לאבד רק מעט מהמשקה זוהי התקנה היחידה³⁴.

ז.

סיכום אופני הוצאת זכוב למעשה בפועל לפי המתבאר מכהנ"ל

העולה למעשה מכל הנ"ל לגבי אופני הוצאת הזכוב מכוס משקה לפי הסידור, שכתבו רבינו לאחר חיבור השו"ע שלו, והוא משנה אחרונה שלו³⁵, ולכן עלינו להתנהג בהתאם לכך:

הוצאת הזכוב לבדו מכוס המשקה – אסורה בהחלט³⁶.

הוצאת הזכוב בכף עם מעט משקה – "יש בזה חשש חיוב חטאת".

הוצאת הזכוב בכלי עם הרבה משקה – מותרת משום בורר (וראה בהערה 33) אפילו כשבדעתו לשתות לאחר זמן.

הוצאת הזכוב ע"י ניפוח ברוח פיו – "לא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא"³⁷.

הוצאת הזכוב באמצעות הטייה ושפיכת המשקה – מותרת רק שבדעתו לשתות לאלתר.

הבהרה: הדברים נכתבו רק לפלפול ולהגדיל תורה ולהאדירה, ולהעיר את שימת לב הלומד והמעייין, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



34. וראה בשו"ע אדה"ז עם ביאורי השולחן על אתר (הערה 18) שביאר שאכן אין אפשרות כזו לסידור להוציא זכוב עם הרבה משקה מ"חשש שמא לא יעמוד בתנאי זה ויקח כמות מועטת מידי".

לענ"ד דבריו תמוהים מאוד, מה החשש ש"לא יעמוד בתנאי זה ויקח כמות מועטת מידי" וכי ברשעי עסקינן! ותו איפה מצאנו מקור לחששות אלו?!

[ותו, לפי חשש זה איך הותר בהדיא (ראה בשו"ע"ר שם סעי' יח ומקור הדברים בגמ' מפורשת) (שבת דבי רב פפא קלט, סו"ע"ב)) לערות משקה מכלי לכלי שמשאיר את הפסולת בשולי הכלי הראשון באופן שמפסיק לפני שיוצא המשקה המעורב עם הפסולת, הרי יש לחוש "שמא לא יעמוד בתנאי זה" וישפוך את כל המשקה מהפסולת! (וכמו"כ להיפך, כששופך פסולת מתוך אוכל איך הותר (שם סעי' יט) כשמשאיר חלק (ראה שם) הרי יש לחוש "שמא לא יעמוד בתנאי זה" וישפוך את כל הפסולת ו"הרי זה בורר פסולת מתוך אוכל"(!)]

35. ראה בפתח דבר לשו"ע"ר (קה"ת) הוצאה חדשה ומסודרת.

36. ויתכן שיש בזה איסור דאורייתא (ולא רק חשש) ראה לעיל בהערה 24.

37. ויתכן שיש בזה איסור דאורייתא, ראה לעיל הערה 27.



הוספה



טבלת סיכום דיני בישול בשבת

הטבלה דלקמן היא נסיון לסכם את דיני בישול למעשה לפי העולה מדברי שוע"ר, אדמו"ר הצ"צ, קצות השולחן, שבת כהלכה, פסקי תשובות ועוד (בכל דין יצוין מקורו).

- יש לא מעט דברים השנויים במחלוקת (הן בהגדרת והבנת הדברים והן בפסיקה בפועל), ואת הנראה לענ"ד כתבתי.
 - כשנכתב "מתבשל" הכוונה לאיסור דאורייתא, ונאסר המאכל עד מוצ"ש לכולם אפילו היה שוגג¹ (אלא א"כ צוין אחרת).
 - הציונים בהערות לסעי' וסימנים הם לשוע"ר. הציון לסעי' סתם, הם לסימן שיח שבשוע"ר (אלא א"כ צוין אחרת).
 - בכל הכלים והעירויים המוזכרים להלן, הכוונה היא שמביאים את המאכל/משקה לחום של יד סולדת² (אלא א"כ צוין אחרת).
- הערה חשובה: מקוצר הזמן, הטבלה לא הוגהה היטב, וייתכן ונפלו אי אלו טעויות, ולכן בהתעורר שאלה למעשה אין לפסוק כלל לפי טבלה זו אלא יש לברר אצל רב מורה הוראה כיצד לנהוג.

נערך ונסדר

ע"י הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א

כלי ראשון / באיזה כלי הונח / מאיזה כלי נשפך ערליו	כלי ראשון שעל האש ^{5,4}	כלי ראשון לאחר שהורד מהאש ⁶	כלי ראשון לאחר שהורד מחומות מים ⁷	ערליו מכלי ראשון ⁸	כלי שני חום אמבט ^{10,9}	כלי שני מכלי שני ¹¹	כלי ראשון ואילך
1. "כל דבר קשה שלא נתבשל שאנו ראו לאכלה כי אם ע"י שרייה או הדחה בחמץ¹²". [וכנו: קוואקער, אורז, פתיתים, ביצה חיה (קפה שחור)¹³]. 2. דברים שאינם מבושלים אך מים קרים פועלים בהם. [וכנו: אבקות מזון למיניהם כמטרנה ודייסא (קפה מומדע) שלא עבר תהליך בישול]¹⁴. 3. תבלין (שום²⁸, בצל²⁹ וסוכר³⁰ וכיו"ב) ומשקים (מים, חלב, שמן וכיו"ב³¹).	מתבשל ¹⁴	מתבשל ¹⁵	"שוב למנוע¹⁶" תבלין: "שוב למנוע³⁴". משקים: מעט משקים - "שוב למנוע³⁵". ריבוי משקים - מותר³⁶.		מתבשל ¹⁸	מתבשל ¹⁹	בפשות מתבשל ²¹
	מתבשל ¹⁴	מתבשל ¹⁵	תבלין: מתבשל (כדי קליפה) ³⁷ . משקים: אם לאחר השפכה יגיעו ל"ס ³⁸ .	מתבשל (כדי קליפה) ¹⁷	מתבשל ¹⁸	מתבשל (כדי קליפה) ²⁰	א"רבים והקלו בזה, וכן נקבע להלכה. לאידך יש שהחמירו²⁷. מותר²⁶
	מתבשל ¹⁴	מתבשל ¹⁵	מתבשל ¹⁵ . במשקים יהיה מותר רק אם לאחר העירוי אינם י"ס ³² וכתנאי שעירה ככת ³³ .	מתבשל (כדי קליפה) ¹⁷	מתבשל ¹⁸	מתבשל ¹⁹	א"רבים והקלו בזה, וכן נקבע להלכה. לאידך יש שהחמירו²⁷. מותר²⁶

באיזה כלי הונח / מאיזה כלי נשפר עליו סוג המאכל ³						
כלי ראשון שעל האש ^{5,4}	כלי ראשון לאחר שהאש ⁶	כלי ראשון לאחר שהודד פחות מרי"ס ⁷	עירוי מכיל ראשון ⁸	כלי שני חום אמבט ^{9,10}	כלי שני מכיל שני ¹¹	כלי שליש ואילך
4. "דבר יכש שנחבשל כל צרכו"⁴². וכן קיד' מרק (שעברו תהליך סינון)⁽⁴³⁾, אטריות יבשות לגמור⁴⁴. "דבר לה⁴⁵ שנחבשל כל צרכו וראוי לאכלו עד דין⁴⁶ מחמת חמימותו"^{46,47}. 5. "דבר לה שנחבשל כל צרכו" אך לא ראוי לאוכלו מחמת חמימותו הגם שהוא חם מעט. 6. "דבר יכש שנחבשל כל צרכו"⁴² וגמור⁴⁸ [וכנו: קפה גמס (שעבר תהליך בישול), סוכר (מבושל) ועוד]. 7. בשר שור. 8. מלח⁵⁵. 9. דבר שנאפה כל צרכו [וכנו חלה או קרטונים ששיים במרק].						

הערות שוליים

1. וכפי המבואר הגדרתו ודינו בשוע"ר בריש סי' שיח. וראה בפסק"ת (שם אות טו) דין מתעסק.
2. ושיעורו: לכתחילה יש להחמיר 40 מעלות ומעלה (שבת כהלכה פ"א 10, ובהערה ד). ונראה דאין לאסור בדיעבד בפחות מ45 מעלות (עיי"ש).
3. ודע שאין איסור בישול כלל מהתורה כל עוד לא הגיע המתבשל לחום י"ס, אך אסרו חכמים אפילו לרגע אחד, באופן שאם ישהה יגיע לחום י"ס ויעבור על איסור בישול (מחשש שמא ישכחהו). אך מותר להשהות באופן שגם אם ישהה הרבה זמן לא יגיע לרמת חום הנ"ל (סעי' כד).
4. מותר לבשל ישירות מהשמש, אך בתולדותיה אסור מדרבנן גזירה שמא יבשל בתולדות האש שאסורים (ג"כ) מהתורה (סעי' ז).
- ודין בישול ע"י כח חשמלי ומיקרוגל ראה בפסק"ת (שם אות כה).
5. יש להעיר: משום איסור "נראה כמבשל" (סי' רג, סעי' יד) אין לתת שום מאכל ומשקה ובשום אופן בסיר שעומד על האש וכגון גז גלוי.
- אך על רדיאטור ומיחם וכיו"ב אין איסור זה (שם כו. שבת כהלכה פ"י סעי' ב, י).
- ולגבי פלטה חשמלית ובלעך, נחלקו, ולכתחילה יש להחמיר בזה (שבת כהלכה פ"י סעי' יא, יד). והמתבאר בפנים הוא משום איסור בישול (ולא מצד "נראה כמבשל").
6. ודין מצקת/כף (המוליכה חום, דהיינו שאינה מפלסטיק וכיו"ב):
- אם השהה אותה בכלי ראשון עד שהעלה רתיחה – דינה ככלי ראשון לכל דבר.
- אם השהה אותה אך פחות מאופן הנ"ל – הכלי שאליו עירו ממנה נידון ככלי שלישי, והמצקת/הכף נחלקו בדינה אם תוכה והעירוי ממנה שווה לתוכו ועירוי של כ"ר או כ"ש, ונכון להחמיר (שבת כהלכה פ"א סעי' נב ואילך).
- אם לא השהה אותה כלל – דינה שווה לכלי שני לכל דבר (שם הערה קו).
7. וראה לעיל בהערה 2 שיעורו די"ס.
8. "העירוי שבכוחו לבשל כדי קליפה הוא רק כאשר מה שמערה מגיע ישירות מהכלי ראשון אל הדבר שעליו מערה מבלי שנפסק הקילוח" (שבת כהלכה פ"א סעי' יח. ועיי"ש בהערות וביאורים).
9. קצוה"ש סי' קכד ס"ק לא (ושם מוכיח מדברי הצ"צ שחום אמבטי הוא גם בכלי קטן ולא רק באמבטי ממש).
10. "חם הרבה יותר מיד סולדת" (קצוה"ש קכד ס"ק כה) [ולע"ע לא מצאתי באיזה מעלות בדיוק (או אפילו בערך) מדובר].
11. ואין נפק"מ האם הוא בחום אמבטי או פחות מכך (כל עוד הוא י"ס), ראה בשבת כהלכה (פ"א סעי' לט).
12. סעי' יא.
13. פסק"ת שיח אות לה (וקפה שחור שם אות לו, ועיין בהערה 338).
14. סעי' יא.
15. סעי' יז.
16. סעי' יז ("כדי לעשות הרחקה וסיג לדבר", ובפשטות הכוונה להרחקה שלא יתן בכלי ראשון שהי"ס בו ויתחייב) לגבי תבלינים (שקל דינם וא"כ כ"ש הוא לגבי שאר דברים שיש בהם בישול).
- ויש לעיין האם חומרה זו קיימת גם כשהכלי נצטנן לגמרי (מחשש שמא יניח בכלי י"ס ויתחייב) או רק כשהכלי לא נצטנן לגמרי אלא נהיה פושר (דאז אין הוא הפוך ממש מי"ס ולכן יש לחשוש שמא יניח בכלי י"ס ויתחייב) או רק כשהכלי חם אך אינו י"ס (דאז מכיון שהכלי כבר חם יש מקום לחשוש שמא יניח בכלי י"ס ויתחייב) אך בנהיה פושר וכ"ש בנצטנן לגמרי אין מקום לעשות הרחקה כלל.
- ולע"ע לא מצאתי מי שדן בזה.
- ויש להעיר: מותר להניח בכלי זה דברים שיש בהם משום איסור בישול רק כדי להפיג צינתו (קצוה"ש סי' קכד, ס"ק לד. ועיי"ש הטעם לזה).
17. סעי' יט לגבי תבלינים. ואין לחלק, דסוכ"ס תתאה גבר.

18. סעי' כ לגבי משקין (שקל דינא וא"כ כ"ש הוא לגבי שאר דברים שיש בהם ביטול). ושם הלשון "ונתבשלים" ומשמע מהתורה. אלא שיש לעיין האם בכלי קטן (שהוכח מדברי הצ"צ (ראה לעיל בהערה 9) שס"ל שאסור) דינו שווה ממש לאמבטיה (דסוכ"ס חס מאור) ואסור מהתורה או שאינו שווה לאמבטיה (דכמות המים הקטנה אין בכוחה לפעול ככמות מים גדולה) ולכן אסור רק מדרבנן (גזירה שמא יתן באמבטיה ויתחייב).
- לענ"ד מסתבר יותר כאופן הא' ולכן בפנים לא חילקתי, וצ"ע.
19. סעי' יא.
20. סעי' יא, יט.
21. פסק"ת (שם אות לה), וראה בשבת כהלכה פ"א ביאורים כז. אך ראה בהלכתא כרב ע' ולא שכתב בפשטות ממש להיפך ד"אין כל חשש". ויש לעיין האם יש לאסור בדיעבד.
22. פסק"ת (שם אות לה).
23. סעי' יא ("יש מתירין . . ויש להחמיר כסברא הראשונה").
24. סעי' יב ("יש להחמיר בכולן"). אך יש שלמדו (ראה בהלכתא כרב ע' ולא בהערה 10) שאין רבינו פוסק כן).
25. ואם נתן בשוגג, נראה ברור שאין המאכל נאסר: דמשום האיסור "נראה כמבשל", הרי העובר בשוגג על איסור דרבנן אין נאסר המאכל (ראה בקצוה"ש סי' קכד, סק"ג). ומשום "יש מי שמסתפק וחושש מחיוב חטאת", הנה מכיון שחכמים אסרו הנאה מהמתבשל באיסור דאורייתא, א"כ אין לאסור בנידו"ד דאיכא ספק אי איכא איסורא דאורייתא, דבספק דרבנן אזלינן לקולא (ראה בקצוה"ש סי' קכד, סק"ג דשם פליג על המשנ"ב סק"ז, וס"ל (לקצוה"ש) דהיכא שנפסק (לגמרי) כדעה המחמירה בשו"ע אין להתחשב בדעות אחרות ולהתיר את המתבשל. ולפי דבריו עולה שנידו"ד שאני, דהכא נפסק לאסור (שו"ע"ר סעי' יב "יש להחמיר בכולן") מחמת הספק (שם: "יש מי שמסתפק וחושש מחיוב חטאת") ובפרט שבנידו"ד איכא פלוגתא אי שייך להסתפק ("יש מי שמתספק"). ובפרט שיש הטוענים שאין אדה"ז מקבל כלל דעה זו למעשה (ראה בהערה הקודמת).
26. קצות השולחן (סי' קכד ס"ק כא. ושם מדייק מושוע"ר סעי' יב, שהחשש של הרא"ם הוא רק בכ"ש ולא בעירוי מכ"ש. עיי"ש).
27. שבת כהלכה (פ"א סעי' נ).
28. סעי' יא.
29. סעי' יא ("יש מי שמסתפק בבצל שמא הוא מתבשל גם בכלי שני . . ונהגו להקל").
30. מוכח מהלכתא רבתא לשבתא (שבת כהלכה פ"א סעי' כט).
31. סעי' יב.
32. סעי' כב.
33. קצות השולחן (סי' קכד ס"ק כח). וראה בשבת כהלכה (פ"ב סעי' ב ובהערה ו) שיש שהקילו כל עוד לא נפסק הקילוח.
34. סעי' יז.
35. סעי' יז (אמנם לגבי תבלינים, אך זיל בתר טעמא דהחשש הוא שמא יניח בכלי י"ס ויתחייב וא"כ הוא הדין במשקים).
36. כ"ש מסעי' כב (שמתיר בהדיא לשפוך על מים וותחים ריבוי מים צוננים, וכמו שנתבאר לעיל).
37. סעי' יט.
38. צ"צ חידושים על הש"ס (שבת לט, ד), הגם שלפי שו"ע"ר (סעי' כ) מותר לגמרי משום דתתאה גבר.
39. סעי' כ לגבי משקים, וה"ה לגבי תבלין. וראה לעיל הערה 18.
40. סעי' יא, יב.
41. כ"ש מהא דמותר ליתנם בכלי שני.
42. שראוי לאכילה "כדרך שמבשלים אותו" (קצוה"ש סי' קכד, סעי' ג), ולא שהורידוהו מהאש כשלחוצים לאכול וכיו"ב (פשוט).
43. וטיגון נחשב כביטול (שבת כהלכה פ"ג סעי' יג). ואם טוגן במעט שמן נחלקו הפוסקים (ראה שם).
44. קצות השולחן (סי' קכד, ס"ק לז).
45. אפי' רביבות של "טופח על מנת להטפוח" נחשב כלח לעניין זה (קצוה"ש סי' קכד, ס"ק לז).

46. ולא שחיממו כעת מעט ורוצה להביאו לי"ס (רעק"א סוף סי' רנג, ומדויק כן בלשון שוע"ר (סעי' ט) "עדיין").
47. והיינו: "שהמאכל ראוי עדיין לרוב בני אדם לאכלו בתור מאכל חם בחמימותו הנוכחית, למרות שלכתחילה מקפידים לאכלו חם יותר" (שבת כהלכה פ"ג ג 2).
48. נחלקו בכך גדולי הראשונים, והכרעת שוע"ר (סעי' ט) כבפנים.
49. דבר יבש סעי' יא. דבר לח סעי' ט.
50. אפילו לעניין: בדיעבד (סעי' ט). כל החומרות שבשאר הכלים (עיין קצוה"ש סי' קכד, ס"ק לח).
51. ולכן יש להחמיר גם בעירוי מכלי ראשון על משקים אלו כל שמביאם לחום י"ס, וכפי שמשמע בצ"צ בחידושים שבהערה 38 (ודלא כשבת כהלכה (פ"ב, ח) שהקל לגמרי), ויש שהתירו על ידי ניעור תחילה של הכוס ולא הצריכו ניגוב לגמרי (הלכתא כרב ע' רנו 7, בשם הגרש"ז גרליק ע"ה, רבה של כפר חב"ד).
52. הלכתא רבתא לשבתא (דלא כשוע"ר (סעי' יא) שנחשב כיבש ואין בו בישול כלל).
53. סעי' יז.
54. הנכתב בפנים הוא רק לגבי הבשר עצמו, אך הלחלוחית שעליו מתבשלת בכלי ראשון (ודינה בפשטות כ"דבר שאינו מבושל ומים קרים פועלים בו", טור מספר 2) וצ"ע) מכאן יש ללמוד שכל איסור בישול לשוע"ר הוא רק במאכל עצמו ולא בנוזלים שבתוכו (שבת כהלכה פ"ג ביאורים ו). ובהלכתא רבתא לשבתא אסר גם נוזלים שיוצאים מהמאכל עיי"ש (הלכתא כרב סי' שיח הערה 22).
55. אין חילוק בין מלח מבושל ("שלנו") למלח שאינו מבושל ("שלם"), הלכתא רבתא לשבתא. דלא כשוע"ר (סעי' יח) שכתב שמלח מבושל אין בו איסור בישול כלל (אלא שמ"מ סיים שהמחמיר בו כמו במלח שאינו מבושל תע"ב).
56. סעי' יז.
- ואם עבר ושם מלח - נאסר המאכל עד מוצ"ש ("מילתא דעבידא לטעמא לא בטיל"). אלא א"כ שם מלח לפני שבת ובשבת הוסיף קצת מלח כדי שהצטרף עם המלח שלפני שבת, דאז לא נאסר המאכל (ויש אוסרים עד מוצ"ש), שוע"ר (סעי' יז) ע"פ קצות השולחן (סי' קכד, סק"ב, והוסיף שם דהוא הדין לגבי תבלין שהניח בכלי ראשון).
- אך פשטות שוע"ר לא נראה כן (שהרי לא הביא כלל אוקימתות הנ"ל), אלא בכל אופן שעבר ונתן מלח, לא נאסר המאכל.
57. סעי' יז. דנחלקו אמוראים לגבי מלח האם מתבשל רק בכלי ראשון שעל האש, או שמתבשל אפילו בכלי שני. משוע"ר (סעי' יז) משמע שפסק כדעה א' לגמרי, שהרי:
- (א) ידוע בכללי הפוסקים (שוע"ר קו"א או"ח סי' שמח סק"א), שכאשר פוסק מביא שתי דעות באופן של "סתם" ו"יש אומרים" הדעה שהביא ב"סתם" היא עיקר בעיניו, וא"כ בנדון דידן שדעה הא' הובאה בשוע"ר ב"סתם", היא עיקר בעיניו.
- (ב) ועוד והוא העיקר, שבנדון דידן לא חשש כלל לדעה הב', אלא רק שהמחמיר תע"ב, דמשמע שאין מקום לדבריהם כלל (אלא שהחמיר תע"ב, כבפנים).
58. דיש לעיין האם (גם) לגבי מלח נאמר "טוב למנוע" המופיע בסעי' יז (וכדלעיל).
- ולע"ע לא מצאתי בפירוש מי שכתב על זה. אך לענ"ד נראה ברור: מכיון שהעיקר כדעה המתירה לגמרי (ראה בהערה הקודמת), אין לומר שיש לעשות כאן הרחקה, דהרי טעם ההרחקה בפשטות הוא משום שמא יתן בכלי י"ס ויתחייב, והרי בנידו"ד גם בכלי י"ס (שאינו על האש) מותר (אלא שהמחמיר תע"ב). והוא ע"ד המופיע בקצוה"ש סי' קכד, ס"ק לד, עיי"ש.
- ואין לומר שמ"מ "טוב למנוע" - מחשש שמא יתן בכ"ר שעל האש ויתחייב (שהרי באופן זה לכו"ע חייב משום מבשל, כבפנים), דלא מצאנו כלל חשש לדבר זה.
- ובודאי שאין ללמוד מה"טוב למנוע" המופיע בסעי' יז, שהרי בנדון דידן החילוק אינו רק ברמת החום (שאינו חילוק ניכר כ"כ) אלא אף במקום הכלי, ואיכא היכרא טפי.
- וכמו כן צריך לומר לגבי בשר שור שאין מקום להחמיר בו כלל באופן זה, שהרי מותר (ולכ"ע) בכלי ראשון לאחר שירד מהאש.
59. סעי' יז.
60. בנוגע לעירוי מכ"ש: כ"ש וק"ו דיש להתיר - דאי דברים שאסורים בכלי שני מדברי סופרים ויש בהם ספק בישול (מהתורה) מותרים לגמרי בעירוי מכ"ש, כ"ש וק"ו הכא דהעיקר לגמרי כדעה המתירה אפילו בכלי ראשון.
- בנוגע לכלי שלישי: מכיון שרבים הקילו בכלי זה גם בדברים שאסורים בכלי שני וכן ההלכה (כמו שנתבאר בפנים), א"כ

וודאי שבנידוד אין מקום כלל להחמיר בכלי שלישי.

61. נחלקו האם יש בישול אחר אפיה וצליה, ומשוע"ר (סעי' יב) משמע שהעיקר כהמתירים, דהרי:

(א) ידוע בכללי הפוסקים (שוע"ר קו"א או"ח סי' תצו סק"ג), שכאשר פוסק מביא שתי דעות, ובדעה הב' כתב "אבל יש אומרים", דעה זו היא עיקר בעיניו.

ובנדון דידן שכתב שוע"ר בדעה הב' "אבל יש מתירין", מוכחא מילתא שהיא עיקר בעיניו.

(ב) ועוד, דהרי רק משום המנהג יש להחמיר (אפילו בכ"ש וכפנים) ובדיעבד לא נאסר אפילו בכלי ראשון (שם). וכ"כ בשבת כהלכה ע' קצ).

(ג) ועוד, שדעה הא' (שנקטה להחמיר) הובאה כ"יש מי שאומר" ודעה הב' (שנקטה להקל) הובאה כ"יש מתירין", ומצאנו בכללי הפוסקים, שכאשר פוסק מביא שתי הדעות (לא בסתם ויש אומרים, אלא) כ"יש אומרים" (וכיו"ב), הלכה כ"יש אומרים" השני (ולע"ע לא מצאנו כלל זה בדברי שוע"ר ויל"ע).

(ד) ועוד, שבנדון דידן דעה הא' הובאה כדעת יחיד "יש מי שאומר", לעומת זאת דעה הא' הובאה כדעת רבים "יש מתירין", ומסתבר שהדעה שנקט בשם רבים היא עיקר בעיניו.

62. דיש לעיין האם (גם) לגבי בישול אחר אפיה נאמר "טוב למנוע" המופיע בסעי' יז (וכדלעיל).

ולע"ע לא מצאתי בפירוש מי שכתב על זה. אך לענ"ד נראה ברור: מכיון שהעיקר כדעה המתירה שאין בו איסור בישול כלל (ראה בהערה הקודמת), אין לומר שיש לעשות כאן הרחקה, דהרי טעם ההרחקה בפשטות הוא משום שמא יתן בכלי י"ס ויתחייב, והרי בנידוד גם בכלי י"ס (אפילו על האש) משמע שרק משום המנהג יש לאסור. והוא ע"ד המובא בקצוה"ש סי' קכד, ס"ק לד, עיי"ש.

63. סעי' יב. אך לא נאסר בדיעבד (שם).



דמב"ם



בגדר מצות מילה אי הוי במעשה המילה או במה שהאדם מהול

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אי מצות המילה הוי במעשה המילה או במה שהאדם מהול / הנפק"מ בזה לענין חזרה על ציצין שאין מעכבין בחול ולענין אי מהני מילה בתוך ח', דאזלי בזה לשיטתייהו / הנפק"מ בזה לענין טופס ברכת המילה, דאזלי בזה לשיטתייהו / עפ"י יבואר דלשיטת הרמב"ם אפי' חולי קל דוחה המילה כשאפשר למול לאחר זמן

וזרד"ג הרב אברהם שמעון ליפשיץ שליט"א
ר"מ ישיבה לצעירים, ורב קהילת 'חניכי הישיבות'
מח"ס אשל אברהם

א.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אי מצות המילה הוי במעשה המילה או במה שהאדם מהול

יש לחקור במצות המילה, אם עיקר מצותה הוא מעשה המילה, החיתוך והפריעה, וככלות המעשה כלתה המצוה, או דלמא עיקרה התוצאה, מה שהאדם מהול, ואפשר שהיא גם מצוה תמידית נמשכת. גם י"ל שהכל מן המצוה, מעשה המילה, והתוצאה מה שהאדם מהול.

והמהר"י ענגילי כתב לתלות את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד² אם מי שמתעכב מלמול את עצמו, אם עומד הוא באיסור כרת כל רגע ורגע, או שרק במיתתו מתחייב הוא כרת, אבל עד אז אין זה אלא איחור מצוה וביטול זריזין, בנידון אם עיקר המצוה במילה הוא התוצאה להיות מהול, או שעיקר המצוה הוא מעשה המילה, דאם עיקר המצוה הוא התוצאה מה שהאדם מהול, א"כ המתאחר מלמול הרי הוא מבטל כל רגע ורגע המצוה ללא תקנה, דמה שימול אח"כ אין זה מתקן מה שעד אז הוא היה ערל ולא מהול [אלא שאם מל בסופו של דבר, אין כאן כרת, כיון שלא נגמר הדבר במוחלט באיסור], וזו סברת הראב"ד, משא"כ אם המצוה הוא מעשה המילה, א"כ המתאחר מלמול אין זה אלא איחור המצוה וביטול זריזין, דסוף סוף קיים הוא המצוה ומל, וזו סברת הרמב"ם, ודו"ק.

[תוס' מכות יד, א ס"ל כהראב"ד, שכתבו "לאפוקי הני פסח ומילה דקו"ע גינהו . . פסח ומילה הוו בכרת והו"א דהויין בקרבן, מיהו ממילה קשה ל"ל קרא, דהא ל"ה בכרת דומיא דעבודת כוכבים דהא

1. בשו"ת בן פורת סי' ב'.

2. ריש הל' מילה.

לעולם לא יתברר שיהא בכרת עד שימות, דלעולם יכול למול עצמו וליפטר מכרת, וי"ל דלעולם כל זמן שלא מל עונש כרת עליו, ודו"ק, וכ"כ העל"נ שם, והמנ"ח מצוה ב'.

ב.

הנפק"מ בזה לענין חזרה על ציצין שאין מעכבין בחול, ולענין אי מהני מילה בתוך ח', דאזלי בזה לשיטתייהו

והביה"ל³ כתב שנחלקו בנידון זה הרמב"ם והטור והרמ"א, וז"ל: "בשבת דף קל"ג איתא המלכו, פירש, על ציצין המעכבין את המילה חוזר ועל שאין מעכבין את המילה אינו חוזר, ודעת הטור סי' רס"ד דזה רק בשבת, דאם פירש לא ניתנה שבת לדחות משום ציצין שאין מעכבין, אבל בחול חוזר גם על שאינן מעכבין כיון דלכתחילה צריך למולם, ודעת הרמב"ם דגם בחול אינו חוזר על שאינן מעכבין אם פירש, והקשו על הרמב"ם הא שייך ואנוהו גבי מילה במה שחותך גם ציצין שאין מעכבין, וא"כ ודאי דבחול צריך לחזור משום התנאה לפניו במצות, ורק בשבת אסור דמשום הידור אין מחלין השבת.

ונראה בדעת הרמב"ם דס"ל דבשלמא בסוכה ולולב כשעושה אותן נאה איכא בעת קיום המצוה ואנוהו, וקיומו של המצוה צריך להיות באופן היותר נאה ומהודר, משא"כ גבי מילה מאחר שכבר מל ופירש, הרי נגמר מעשה המצוה לגמרי, דהרי המצוה הוא למול את בנו וכבר מלו, וכשיחזור אחר שפירש על ציצין שאינן מעכבין הרי יתנאה בלא קיום מצוה, ובשלמא קודם שסילק ידיו דהוי הכל מעשה אחת שפיר מחויב לחתוך גם אותן שאין מעכבין כדי שיצא מעשה המצוה מהודר, אבל אחר שפי' דכבר אין כאן שום מצוה, א"כ במה יתנאה אח"כ, והידור מצוה בלא מצוה לא שמענו.

ומי שנטל לולב כשר ביו"ט של סוכות ואח"כ נזדמן לו לולב יותר נאה, י"ל דאע"ג דבתחילה אם היו לפניו שניהם ביחד היה מחויב ליטול הנאה, אבל עתה שכבר נטל ויצא בו דאין עליו חיוב של המצוה א"כ מה יתנאה זה בלא מצוה, וא"כ כשפירש כבר נגמר מעשה ראשונה ומשו"ה אינו חוזר בשבת, ממילא לא שייך ואנוהו אחר שכבר הלכה המצוה, דבמה יתנאה, וממילא גם בחול אינו חוזר, זהו דעת הרמב"ם.

ודעת הטור דבחול צריך לחזור, נראה דס"ל דמצות מילה נמשכת כל חייו, דמלבד דמעשה המילה דהיינו חתיכת ערלה הוי מצוה, עוד זאת נמשכת היא לעולם, דס"ל דמצוה על ישראל שיהיו נימולין, וכמו שכתוב והיה בריתי בבשרכם לברית עולם, וכן האב שיש לו בן, עד שיגדל הבן נמשכת עליו המצוה, דאיכא מצוה על כל א' מישראל דכל בן שיהיה לו, יהיה נימול, ומשו"ה ס"ל לטור דאע"ג דפירש מ"מ שייך התנאה לפניו במצות.

וביו"ד סי' רס"ב כתב הרמ"א דבמל תוך ח' ימים יצא וא"צ להחזיר ולהטיף ממנו דם ברית, אבל אם מלו בלילה לא יצא וצריך להטיף דם ברית, ומוכרח דס"ל לרמ"א דבמל תוך ח' נתקיים המצוה, והקשה עליו השאג"א סי' נ"ב משבת דף קל"ח דבמל של אחר השבת בשבת הוי טועה בדבר מצוה ולא עשה

3. ח"ב סי' מ"ז.

מצוה, ונראה דס"ל לרמ"א דבשבת בעת המילה לא עשה מצוה באותו זמן כיון דהוי עדיין תוך ח' ימים ואין עליו חיוב כלל, ומשום"ה חייב חטאת, ואח"כ כשמגיע יום ח' מקיים המצוה אע"ג שנימול תוך ח', וס"ל דמלבד מעשה המילה יש מצוה שיהיה נימול, וכמש"כ לטור, ומשום"ה בתוך ח' כיון דהוי ביום, כשמגיע יום ח' מקרי שהוא נימול כמצותו, משא"כ בנימול בלילה דנעשה בפסול, ל"מ אח"כ כשמגיע יום ח', אבל אם כל עיקר מצות מילה אינו רק מעשה החיתוך לחודא, ומיד כשחתך שוב ליכא שום מצוה עליו, א"כ מאי מקיים אח"כ כשמגיע יום ח', הרי אז אינו עושה כלום, ובעת שחתך הא ודאי לא עשה מצוה כלל מדמחייב חטאת וחשבינן ליה לא עשה מצוה, ומאי איכא בין נימול תוך ח' ובין נימול בלילה, ומוכרח דהמצוה הוי להיות נימול ולא מעשה החיתוך לחודא, וזה מקיים שפיר כשמגיע יום ח' גם כשמלו תוך ח' לרמ"א, ומוכרח כהטור דמצוה זו להיות נימול נמשכת עליו לעולם, ומש"ה שייך "התנאה לפניו", עיי"ש עוד⁴.

והנה דברי הביה"ל שהרמב"ם ס"ל שמעשה המילה הוא עיקר המצוה, ולכן בגמר המעשה נגמר המצוה ולא שייך לנאותה עוד, א"ש עם דברי מהר"י ענגיל הנ"ל שהרמב"ם ס"ל שמעשה המילה הוא עיקר המצוה, ולכן המתעכב מלמול את עצמו, אין זה אלא ביטול זריזין, ולא ביטול העשה ממש, וא"ש הרמב"ם לשיטתו בהנך תרי דוכתי.

גם מש"כ הביה"ל שהטור דס"ל דבחול אף אחר שפירש חזרין על ציצין שאין מעכבין, הוא משום דס"ל דמצות מילה היא מצוה נמשכת מה שהוא מהול ועומד, ולכן שייך ליפות המצוה גם אחר גמר המעשה, א"ש עם דברי מהר"י ענגיל הנ"ל דהראב"ד דס"ל דהמתעכב מלמול עצמו עומד באיסור כרת כל רגע, הוא משום דס"ל דהמצוה היא להיות מהול, וממילא כל רגע ורגע שאינו כן ה"ה מבטל עשה, דהרי הטור⁵ ס"ל כהראב"ד בזה, וכמש"כ שם "כתב הרמב"ם, לא מלוהו חייב למול את עצמו לכשיגדל, ובכל יום שיעבור עליו לכשיגדל מבטל מ"ע אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד, ע"כ, ואיני יודע למה אינו באיסור כרת בכל יום שיעבור, וכ"כ הראב"ד, ובכל יום עומד באיסור כרת", ונמצא דהטור לשיטתו בהנך תרי דוכתי.

גם מש"כ הביה"ל דמה שפסק הרמ"א שמילה תוך שמונה מהני בדיעבד, דהוא משום שמצות המילה הוי מצוה נמשכת, ומתקיימת בהגיע היום השמיני, א"ש עם מה שפסק הרמ"א⁶ כהטור והראב"ד שעוברים בכל יום באיסור כרת [עיין ביאור הגר"א שם שביארו כן], דס"ל דמילה עיקרה התוצאה שהוא מהול ולא ערל, ולכן המתעכב מלמול ה"ז מבטל המצוה וחייב כרת, וכן א"ש זה עם מה שפסק הרמ"א⁷ כהטור שבחול חזרין גם על ציצין שאין מעכבין, והוא משום שמצות מילה עיקרה התוצאה והוי מצוה נמשכת ושפיר שייך בה הידור מצוה גם אחר מעשה המילה, ונמצא שהרמ"א לשיטתו בהנך תלת דוכתי.

[והנה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם, הל' חנוכה, הביא את מח' הרמב"ם והרמ"א בביאור דין הידור מצוה

4. וכ"כ הצ"ח פסחים עב, ב.

5. סי' רס"א.

6. סי' רס"א.

7. סי' רס"ד סעי' ה'.

האמור בנ"ח, דהרמב"ם מפרש לה שבעה"ב מדליק כנגד כל אנשי ביתו, והרמ"א מפרש לה שכאו"א מדליק בעצמו ואינם יוצאים כולם בהדלקת בעה"ב, וכתב הגרי"ז לבאר שיסוד פלוגתתם הוא אם שייך הידור במצוה כאשר ההידור לא נעשה בגוף מעשה המצוה, דלהרמב"ם בעינן שיהיה ההידור בגוף מעשה המצוה, וממילא לא שייך זה בגוונא שבני הבית מדליקין הדלקה נפרדת מהדלקת בעה"ב שהיא עיקר המצוה, רק בעינן שבעה"ב יוסיף נרות להידור בב"א עם הדלקתו שלו, והוא לשיטתו שאפילו בחול אין חוזרין על ציצין שאינן מעכבין אחר שפירש, משא"כ הרמ"א ס"ל ששייך הידור מצוה גם באופן שאין ההידור בגוף מעשה המצוה, ועל כן שפיר שייך הידור מצוה במה שבני הבית מדליקין הדלקה נפרדת מהדלקת בעה"ב, והוא לשיטתו דחוזרין ביום חול על ציצין שאינן מעכבין אפילו אחר שפירש. אולם לאמור כאן, שטעמו של הרמ"א הוא שמצוות מילה היא מצוה נמשכת, ולכן שייך בה ההידור דציצין שאינן מעכבין גם אחר שפירש, לא יכוננו דברי הגרי"ז בזה, גם בתשו' הרמב"ם סי' רכ"ב, הובא במג"א סי' תרנ"א סקכ"ה, משמע דלא כגרי"ז, שכתב "מה יאמר אדוננו בדבר מי שהדליק נר חנוכה וברך עליו, וחזר והדליק נר חנוכה אחר, היחזור ויברך על הדלקתו, אם לאו. תשובה, הדבר תלוי בכונת המברך, אם היתה כונתו להדליק נרות הרבה זאח"ז, ברכה א' לכולם, ואם ברך והדליק, ואח"כ נזדמן לו נר אחר להדליק, יברך ברכות אחרות", ומבואר ששייך הידור מצוה גם אחר קיום המצוה ובנפרד ממנה, אא"כ נפרש ברמב"ם, דהרי לדידיה זמן ההדלקה הוא רק חצי שעה, וע"כ דמייירי שמדליק הנרות הבאים בתוך הזמן, וא"כ ע"כ שהנרות הראשונים עדיין דולקים, וממילא מצטרף הנרות הבאים לנרות הראשונים והוי הכל כמעשה אחד אריכתא ושייך בזה הידור מצוה, ודוחק].

ג.

הנפק"מ בזה לענין טופס ברכת המילה, דאזלי בזה לשיטתיהו

עוד יתבאר עפ"ז, דהנה כתב הרמב"ם⁸ "המל מברך אקב"ו על המילה, אם מל בן חבירו, ואם מל את בנו מברך וצונו למול את הבן", ובהל' ברכות⁹ ביאר יותר וז"ל: "העושה מצוה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשיה, כיצד לבש תפילין מברך להניח, נתעטף בציצית מברך להתעטף, מל את בנו מברך למול את הבן, אבל אם מל את בן חבירו מברך על המילה, וכן כל כיו"ב", אבל הטור¹⁰ כתב "המל מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על המילה, וכתב הרמב"ם שאם אבי הבן מל בעצמו מברך אקב"ו למול את הבן, ונהגו שלא לחלק, וכ"כ בעל העיטור¹¹, והשו"ע¹² הביא לדעת הרמב"ם, והרמ"א שם פסק כהטור.

ויש לבאר דהרמב"ם לשיטתו בזה, דנתבאר לעיל דס"ל דמצות האב הוא מעשה המילה, למול את הבן, וממילא יש לו לברך 'למול', אבל המל בנו של אחר דהוא מדין בי"ד, אצלו גדר הדין הוא שהעיקר

8. הל' מילה פ"ג ה"א.

9. פי"א הי"א.

10. סי' רס"ה.

11. סי' רס"ה סעי' ב'.

הוא התוצאה, שמוטל על כל ישראל לדאוג שלא יהיו בהם ערלים, וכמש"כ הרמב"ם¹² "מצוה על האב למול את בנו, עבר האב ולא מל ביטל מ"ע, ובי"ד מצווים למול אותו הבן בזמנו ולא יניחו ערל בישראל", ולכן ברכתו 'על המילה' ולא למול, ואפילו אם המוהל הוא שלוחו דהאב, אעפ"כ א"א לו לברך 'למול', דלא עליו מוטל המצוה למול, ול"מ שליחות לזה, ודו"ק, משא"כ הטור ס"ל דגם אצל האב עיקר המצוה הוא התוצאה, שיהיה הבן מהול, וממילא לדידיה אין לחלק בטופס הברכה בין האב לאחר, ולעולם מברכין 'על המילה'.

וא"ש מאוד מה שהשו"ע כאמור הביא את דעת הרמב"ם, וגם גבי ציצין שאינן מעכבין סתם¹³ כלשון הרמב"ם ולא כתב שבחול חזרין עליהן, והרמ"א הביא את דעת הטור שלעולם מברכין 'על המילה', וכתב שכן המנהג, והוא לשיטתו דעיקר מצות מילה הוא התוצאה שיהיה הבן מהול, ונמצא שכולם הולכים לשיטתם בזה.

ד.

עפ"ז יבואר דלשיטת הרמב"ם אפי' חולי קל דוחה המילה כשאפשר למול לאחר זמן

עוד יתבאר עפ"ז [דשיטת הרמב"ם שמצות האב היא מעשה המילה למול את בנו, ודלא כהראב"ד והטור שעיקר המצוה היא התוצאה להיות מהול], דברי הרמב"ם¹⁴ התמוהים לכאורה, וז"ל: "אין מלין אלא וולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, וא"א להחזיר נפש אחת מישראל לעולם"¹⁵, ותמוה למה צריך הרמב"ם לתת טעם למה פקו"נ דוחה את המילה, הן מקרא מלא דיבר הכתוב "וחי בהם" ולא שימות בהם, וכמש"כ הרמב"ם עצמו בפ"ה מיסוה"ת¹⁶, ופ"ב משבת¹⁷.

גם תמוה, דמשמע ברמב"ם שאם תהיה מציאות שאם לא נמול אותו עכשיו, שוב לא נוכל למול אותו כל ימי חייו, אזי נמול אותו אפילו במקום חולי וסכנה, ולא נתחשב בפקו"נ, והוא דבר שאינו מתקבל. וכבר עמד על דברי הרמב"ם אלו החת"ס¹⁸.

ונראה בביאור דברי הרמב"ם, דמש"כ "אין מלין אלא וולד שאין בו שום חולי", היינו לאמר דאפילו אם יש לולד חולי קל, שע"פ גדר ההלכה החשש לסכנה הוא רחוק מאוד וא"צ לחוש לו, כאן במילה חיישינן ליה, וכ"כ הש"ך¹⁹ "משום צער וחולי כ"ש משהין אותו למול עד שיבריא כדי שלא יבא לידי סכנה", והטעם בזה דכיון שאפשר למצוה להתקיים גם אח"כ כאשר יוסר גם חשש קל זה, צריך לנהוג

12. פ"א ממילה ה"א.

13. בסי' רס"ד סעי' ה'.

14. פ"א ממילה הי"ח.

15. וכ"כ השו"ע סי' רס"ג סעי' א' כלשון הרמב"ם.

16. ה"א.

17. ה"ג.

18. יו"ד סי' רמ"ה, עיי"ש.

19. סי' רס"ב סק"ג.

כך ולהמנע מלמול עד שלא יהיה שמץ חשש, וכלפי דרגת חשש זו, הוסיף הרמב"ם את נימוקו הנ"ל, ואה"נ שבדרגת חשש זו, אם אח"כ לא נוכל למול את הולד, אזי נמול אותו כעת, ודו"ק²⁰.

ודברי הרמב"ם אלו - ע"פ ביאורינו - מיוסדים דוקא על שיטתו, שמצות האב היא מעשה המילה, למול את בנו, ואין עיקר המצוה התוצאה להיות מהול, וכיון שהמצוה היא למול, ממילא אין באיחור מילת הבן אלא עיכוב גרידא וביטול זריזין, ושפיר יש להורות להתעכב מלמול אפילו בגלל חשש היזק רחוק, משא"כ אם היה גדר המצוה שיהיה הולד מהול, נמצא שבעיכוב המילה אנו מבטלים המצוה בכל רגע ורגע, והוא מעוות לא יוכל לתקון, ולא היה נכון להתעכב מן המילה בגלל חשש רחוק, ועיינ' ²¹.



20. שו"מ עד"ז באבנ"נ יו"ד סי' שכ"ו סקי"ב.

21. הערת המערכת: ראה בלקו"ש ח"ג שיחה לפ' לך לך ס"ב דמביא ראיה דגם לשיטת הרמב"ם הוי גדר מצות המילה שהאדם יהיה מהול. ועיי"ש.

בעניני מצוות תפילין וציצית

פרטי מצוות תפילין וציצית / ביאור שחלוקת המצוות היא לפי הענין וקושיית הרמב"ן / ביאור שתפילין של ראש ושל יד כוונתן שונה משא"כ ציצית / גדרי "פתיל תכלת" / "תכלת" – ככריכה ל"לבן" ולא בפני עצמו / ראיות לביאור זה מענין פסח ומרור

הרה"ג הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א
גאב"ד קוממיות – ירושלים

א.

פרטי מצוות תפילין וציצית

ברמב"ם הלכות תפילין איתא: "תפילין של ראש אינה מעכבת את של יד, ותפילין של יד אינה מעכבת את של ראש" מפני שהן שתי מצוות זו לעצמה וזו לעצמה¹.

הנה למדנו מהדברים דהטעם דתפילין של ראש ושל יד אינם מעכבין זל"ז, היות והינם שתי מצוות. והנה הרמב"ם בהל' ציצית בפתיחה כתב: "מצות עשה אחת, והיא לעשות ציצית על כנפי הכסות", ובהמשך דבריו שם כתב²: "אע"פ שאין אחד מהן מעכב את חברו, אינן שתי מצוות, אלא מצות עשה אחת וכו"³, כלומר, שה"תכלת" וה"לבן" שבציצית, אע"פ שהם מצווה אחת, אין אחד מעכב השני, והנה המשמעות בלשונות שברמב"ם בתפילין, דבשתי מצוות אין אחד מעכב השני, ובמצוה אחת יש עיכובא⁴.

והדברים ראויים להסברה, מדוע בציצית לא חל כלל זה.

1. פ"ד ה"ד.

2. ועיין מס' מנחות דף לח בענין זה. ועיין עוד בסהמ"צ להרמב"ם מצוה לג.

3. פ"א ה"ה.

4. עיי"ש במפרשים. ועיין גם בפירוש המשניות להרמב"ם תחילת פרק התכלת במס' מנחות שם דף לח, ולאחר העיון בעמקות יתבאר ע"פ הדברים ברמב"ם פ"א מהלכות ציצית הלכה ג עיי"ש כל הענין.

5. ועיי"ש במשנה תחילת פרק התכלת [מנחות לח] דתפילין של יד ושל ראש אינם מעכבים זל"ז, וכן לבן ותכלת אין מעכבים זל"ז. ועיין בתוס' במס' מנחות דף לח, וברא"ש סימן ז, ועיין עוד בבה"ג. וכן ובבעל המאור על מסכת שבת בענינים אלו, ובהא דלרבי סבירא דלבן ותכלת מצוה אחת מעכבין זל"ז ולרבנן שתי מצוות ולא מעכבין, וע"ע שיטות ראשונים.

ב.

ביאור שחלוקת המצוות היא לפי הענין וקושיית הרמב"ן

והנה בספר המצוות להרמב"ם⁶ איתא, דלבן ותכלת נלמד במכילתא דרבי ישמעאל: "יכול שהם שתי מצוות, מצוות תכלת ומצוות לבן, תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות", וממשיך שם הרמב"ם: "הנה כבר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבים זה את זה, פעמים יהיו מצוה אחת, אם הענין אחד, שהרי המטרה בציצית היא, "למען תזכרו", אם כן, לא נשאר לנו, לתן לב במנין המצוות, לאמרם, מעכבין או אין מעכבין, אלא לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים, כפי שביארנו בשורש התשיעי וכו'"

הנה מבואר, דאמנם דברים שאינם מעכבים זל"ז נמנים כשני מצוות, אלא שבאופן שהענין שבשני חלקי המצוה אחד, הרי נמנים במצוה אחת, דענין המצוה קובע להאופן דמנין המצוה, ואכן במצוות ציצית ענינים וכוונתם אחד "למען תזכרו" ולפי"ז מנינים אחד.

והנה ברמב"ן לספהמ"צ⁸ איתא, דבעינן לפי"ז לבאר הא דלהרמב"ם נמנים תפילין של יד ותפילין של ראש לשני מצוות, דהרי גם במצוות תפילין ענינים וכוונתם אחד, למען תהיה תורת השם בפנינו שומה כנגד המח והלב משכנות המחשבה וכו', ועם כל זאת מונה ברמב"ם שתי מצוות של יד ושל ראש, אעפ"י שכוונתם וענינם אחד "למען תהיה תורת השם בפין". וממשיך, דלא נראה לבאר דהחילוק בין מצוות תפילין לציצית, שתפילין שני מעשים של יד ושל ראש, בעוד שבציצית הלבן והתכלת נלבשים כאחד, היות דהרמב"ם מונה מצוה אחת לקריאת שמע שחרית וערבית, קטורת בוקר וערב, תמידין בוקר וערב אעפ"י שהם שני מעשים.

ג.

ביאור שתפילין של ראש ושל יד כוונתן שונה משא"כ ציצית

והנה איתא יסוד גדול בגדרי פעולות עשיית המצוה, בתפילין של יד ובתפילין של ראש, וכפי שאיתא בצפנת פענח⁹, שבתפילין של יד, המצוה היא עצם ההנחה והקשירה של התפילין על היד, ולא אחרי כן, שמונח על היד. ובתפילין של ראש, המצוה הוא שהתפילין יהא מונח.

ובספר מצות המלך¹⁰, מבאר עפי"ז לשון הרמב"ם ביד החזקה¹¹, "א" להיות תפילין על הראש, ב" לקשרן על היד". (ואי אפשר להתאים מהפסוק "וקשרתם לאות על ידיך והיו לטוטפות בין עינך", שהרי כתוב גם "והיה לך לאות על ידיך ולזכרון בין עיניך").

6. שורש יא.

7. עיין שם כל הענין, בשרשים ט - יא וברמב"ן שורש ט [בדפוסים יש בשורש יא].

8. שם.

9. בפ"ד מהל' תפילין ה"ד, ובגליוני הש"ס כא אות מד. וכן מבוארים שם הענינים ע"פ גמ' מנחות לו, ירושלמי ברכות פ"ט ה"ג, תוס' מנחות לה, ב. ט"ז א"ה, עיי"ש כל הענין.

10. מ"ע יג.

11. הל' תפילין מזוזה וספר תורה.

והנה עפ"י זה יבואר, דאופני קיום מעשה המצוה בתפילין של יד ושל ראש, הרי הם שני אופני קיום מעשה המצוות, והיינו טעמא דהרמב"ם במונאו למצוות תפילין של יד ושל ראש לשני מצוות. דבשל יד המצוה הקשירה וההנחה - ובשל ראש המצוה היא שיהא מונח על הראש.

והנה בשו"ת הריב"ש¹² דן בזה, שלכאורה הרמב"ם מנמק אי העיכוב בין של יד לשל ראש היות דהן שתי מצוות כנ"ל, בעוד שבציצית, התכלת והלבן הם מצוה אחת, ואפילו הכי אינם מעכבים זה לזה כנ"ל.

ומבאר בזה, שבציצית המעשה הרי הוא אחד, לבישת הטלית שבו הלבן והתכלת יחד, ולפי"ז ראוי למנותן למצוה אחת אע"פ שאין מעכבין זל"ז, בעוד שבתפילין של יד ושל ראש, הרי הם שני מעשים וראוי שימנו כשתי מצוות כיון שאינם מעכבין זה לזה.

ועדיין צריך ביאור מדוע אכן בציצית אינם מעכבים.

ד.

גדרי "פתיל תכלת"

והנה אפשר לבאר בדברים שהבאנו מהרמב"ם ובשקו"ט הנ"ל, ובהקדים, דהנה בפרשת ציצית בתורה הקדושה, כתוב לאמר: "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם", וכן כתוב לאמר: "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", וברמב"ם¹³ איתא: "נמצאו במצוה זו מצות אחת שני צווים. שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת שנאמר ועשו להם וגו', ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת".

והנה בגמ' מנחות¹⁴, מבואר בגמ' ובראשונים גדרי ופרטי חוטי הציצית הניתנים בכנף הבגד וכמו"כ אופני ומניני החוטים, דהנה לשיטת רש"י, התוספות, והרא"ש¹⁵, מטילים בכל כנף שני חוטים לבנים ושני חוטים תכלת, וכמובן דנכפלין לשמונה חוטים במצוות הציצית בכנף. ואילו לשיטת הראב"ד¹⁶, מסוכם המנין לאחר ההכפלה לשלשה חוטי לבן וחוט אחד תכלת, הנכפלין לשמונה חוטי¹⁷.

והנה שיטת הרמב"ם¹⁸ "כיצד עושין את הציצית, מתחיל מזוית של טלית שהיא סוף האריג .. ומכניס שם ארבעה חוטיין וכופלן באמצע, נמצא שמונה חוטים .. תלויים מן הקרן .. אחד משמונת החוטים חוט תכלת, ושבעה חוטים לבן". הנה למדנו ברמב"ם דלא בעינן שתי חוטים מתכלת אלא חוט אחד תכלת ממנין החוטים.

12. סימן קלז.

13. פ"א מהל' ציצית ה"ג.

14. דף לח - לט.

15. שם, ובתשובות הרא"ש כלל ב סימן ט, בסוגיות דציצית הנ"ל.

16. עיין רמב"ם הלכות ציצית פ"א.

17. עיין בכל מה שהבאנו וצינו לעיל בהאופנים, הצבעים, והמניינים, והגדרים לכל פרטיהם ודקדוקיהם.

18. הלכות ציצית פ"א.

ומבואר בכסף משנה¹⁹ מתשו' הרמב"ם לחכמי לוניל, שמטילים בכנף הטלית שלושה חוטים לבן, ועוד חוט חציו לבן וחציו תכלת, ונמצא דלאחר ההכפלה בכנף הטלית ישנם שבעה חוטי לבן וחוט אחד תכלת כנ"ל, ולפי"ז כמובן בדפוסוק ו"נתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", לדעת הרמב"ם הכוונה ליתן חוט התכלת על חוט הלבן ולכרוך בחוט התכלת את חוטי הלבן, וזה נלמד מהלשון "פתיל"²⁰ רצה לומר שנכרך סביב.

ואפילו להשיטות בראשונים, שמפרשים אופני הכריכה בעוד אופן, מכל מקום פתיל מלמד על כריכה²¹. ולפי המבואר יתכן לומר שמצות חוט התכלת משתלבת ומתקשרת למצות חוטי הלבן, שלחוטי הלבן נדרש החוט של תכלת לכורכם כמבואר.

ה.

"תכלת" – ככריכה ל"לבן" ולא בפני עצמו

ואולי אפשר לבאר ע"פ המבואר לעיל, דהא דדעת הרמב"ם דאע"פ שחוטי לבן ותכלת במצות ציצית מצוה אחת, אפ"ה אין עיכוב מזה לזה כנלמד בהלכות תפילין דחלקי מצוה אחת מעכבין זל"ז, שהיות דמצות חוט התכלת אינו חלק נפרד ממצות חוטי הלבן שבמצות ציצית, ומאידך, אינם שני חלקי מצוה אחת דציצית, אלא דמצות חוט התכלת מחוברת ומשלימה למצות חוטי הלבן, שחוט התכלת מצוותו משולב במצוות חוטי הלבן ולא חלק נפרד, דחוט התכלת מצוותו הכריכה לחוטי הלבן שבמצות ציצית, ומשולב במצות חוטי הלבן, ולפי"ז שהלבן והתכלת מצוה אחת, בכל זאת אינם מעכבים כנ"ל דאינם שני חלקי מצוה אחת אלא התכלת משלים ללבן, ובזה מבואר שיטת הרמב"ם, דאע"פ שתכלת ולבן מצוה אחת אפ"ה אין מעכבין זה לזה.

ונלע"ד ראייה לביאור הנ"ל, דאיתא ברמב"ם²²:

"התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, כיצד, הרי שאין תכלת, עושה לבן לבדו, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר".

הנה למדנו ברמב"ם שם, שהאופנים וההלכות שבאי העיכובים בלבן ותכלת אינם דומים, שהרי לגבי שהתכלת אינו מעכב הלבן, מבואר ברמב"ם דהיינו שבאין לו תכלת הר"ה עושה הלבן לבד, ולגבי שהלבן אינו מעכב התכלת מבואר דהיינו שאם עשה לבן ותכלת, ונפסק הלבן ונתמעט ונשאר התכלת כשר, הרי מתבאר ברמב"ם דלא שייך לפרש הא דהלבן אינו מעכב התכלת, שעושה תכלת לבד.

ומתאים להביאור לעיל בדברים שברמב"ם, דהרי לא שייך לעשות תכלת לבד שהרי ענין מצות

19. שם הלכה ז.

20. כנלמד בביאור הלשון "פתיל" בפרק התכלת במס' מנחות שם בסוגיות דציצית.

21. עיין שם כל הענין, ולשיטת הרמב"ם כמו שביארנו דפתיל תכלת היינו החוט הכורך לחוטי הלבן, ועיי"ש ברמב"ם פ"א מהלכות ציצית ה"ז בדרך ומהלך הכריכה ובהקשר לחלק מסוים של חוט לבן בכריכה, בעוד שבחוט התכלת הרי הוא כורך עיקר ורוב הכריכות שנכרכים על חוטי הלבן, עיי"ש.

22. פ"א ה"ד מהל' ציצית.

הפתיל תכלת היא לכרוך בו את חוטי הלבן, כהשלמה, דהתכלת השלמה ללבן.

ולפי²³ מתבארת ההלכה ד"הלבן אינו מעכב התכלת" דהכוונה שעשה חוטי הציצית בכנף בגדו כהלכה שבע חוטי הלבן, וכרכן בחוט התכלת, ובהמשך הזמן נפסקו חוטי הלבן ונשארו רק החוטים שמכורכים ממש בחוט התכלת ואפילו לא נראים באופן ברור חוטי הלבן בעצמם הרי הכנף כשר, היות ומתחילה היה הכל כשר בהידור, אלא שבהמשך נשתנו הדברים, וכיון שהלבן אינו מעכב התכלת, כשר.

וכמובן דלא שייר חוטי תכלת לבדם, דהרי חוט התכלת היחיד בא (כנ"ל) לכרוך שבעת חוטי הלבן, ובהתאם להנ"ל דמכפילין שלשה חוטי לבן וחוט חציו לבן וחציו תכלת, ולפי²⁴ ז', שבעה לבן ואחד תכלת לכריכה, ומחויב ככרוך את שבעת החוטים הלבנים (וכמובן שגם חוט התכלת ממשיך לאחר הכריכה).

והנה ראה להמבואר, דיסוד חוט התכלת משולב ומשלים לחוטי הלבן במצוות הציצית²⁵.

והנה כמובן שהאמור בדברי הרמב"ם בגדר ההלכה באופנים של חוט התכלת, היינו בהתאם לדעת הרמב"ם המבוארים לעיל.

בעוד שלדעת רש"י תוס' והרא"ש, כמובא לעיל שלדעתם יש שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת, שמתקפלים לארבעה חוטי לבן וארבעה חוטי תכלת, הרי כל הפרטים בהלכות ואופני חוטי התכלת איירי בגדרים והנהגות הלכתיות באופן שונה כפשוט, וכן יש לציין, כמבואר דחוטי לבן הכוונה לאו דוקא לבן, אלא שאינם תכלת, וחוט או חוטי התכלת היינו בדוקא תכלת.

ויש להעיר, שבלשון הרמב"ם²⁶ ד"נתמעט הלבן עד הכנף", היינו לא ממש עד הכנף²⁵, שהנה לכאורה עדיין צריך לעיין, דהרי בלשון הרמב"ם ד"נפסק הלבן ונתמעט עד הכנף" הכוונה היא עד הכנף ממש, אלא ביאור הדברים (ע"פ דברי ה"כסף משנה"²⁶ שמבאר את דעת הרמב"ם) הוא, דבעושה לבן ותכלת, ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף הבגד אין כהוונה שנשאר התכלת לבדו דהרמב"ם לא כתב ו"נפסק מעיקרו", אלא "עד הכנף", כוונתו עד ולא עד בכלל, שנשאר בהמשך לכנף.

ולפי הביאור דלעיל דנשאר חלק מחוטי הלבן המכורכים בחוט התכלת, הרי ע"פ זה, מסתייע - הביאור הנ"ל ברמב"ם, "הלבן אינו מעכב התכלת", באמרו שאי אפשר ששייך הטלת חוט תכלת בלבד, דהרי דעת הרמב"ם בכוונת הפסוק "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ד"פתיל תכלת" שייך רק כשיש חוטי הלבן בציצית, אלא הכוונה בדברי הרמב"ם היא, דבתחילה היו חוטי לבן ותכלת ונפסקו חוטי הלבן ונתמעט עד הכנף, היינו נתמעט ולא נעקר מעיקרו, ועד הכנף היינו, עד ולא עד בכלל, ונשאר המשך בכנף.

והנה בהקשר לביאור היסודי לעיל בדברינו, שמצוות חוט התכלת, משולבת, מתחברת ומשלימה,

23. וביסוד הנושא דאי העיכוב בין תכלת לבן כמובן דיש לעיין במשנה תחילת פרק התכלת במס' מנחות, ואציין דאירי גם בענין תפילין של יד ושל ראש שהבאנו בתחילת הדברים, בהקשר למצוות תפילין וציצית, עיין לעיל.

24. בפ"א ה"ד מציצית.

25. וכן"ל, מדברים שבסכ"מ פ"א ה"ד והי"ח מציצית, והעמק שאלה קכו יח, שפ"א מנחות לח, כלי חמדה תצא.

26. פ"א הלכה יח מציצית, בד"ה ויש לפרש וכו'.

למצוה העקרית של חוטי הלבן במצות ציצית, הנה מבואר כן ב"העמק שאלה"²⁷, דשיטת הרמב"ם²⁸ דחוט התכלת משלים למצוות ציצית²⁹, וברור דדעת הרמב"ם דלא שייך תכלת בלא לבן, וכן מוכח בדברי הרמב"ם³⁰ בהמשך ההלכה שם: "והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם, הרי קיים מצוה עשה אחת", ומבאר שהא דאיתא "לבן או תכלת", הרי זה טעות הדפוס, שלא שייך תכלת לבד, ומדייק שצריך לכתוב "לבן בלא תכלת או שניהם כאחד" ובענין שהר"ז מצוה אחת, כנ"ל בארוכה³¹.

והנה בשפת אמת³² מבואר דאם אין "לבן" לא שייך "תכלת", נלמד גם מפשט הכתוב, דהרי כתוב "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ולפי"ז כנ"ל דבדליכא חוטי לבן לא שייך חוטי תכלת.

הנה מובן, דהתכלת כלל אינו מעכב הלבן, והא דאיתא הלבן אינו מעכב התכלת, הוא באופן שנפסק הלבן באופן מסוים, וכנ"ל בדברינו³³.

ו.

ראיות לביאור זה מענין פסח ומרור

ונראה להביא כמה ראיות לביאור זה, מהמפרשים בעניני מצות פסח מצה ומרור.

דהנה ברמב"ן על הפסוק: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו"³⁴, מבואר דיותר נכון לפרש כי "מצות", מתקשר לעיל מיניה, לבשר, והפירוש אכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה על מרורים יאכלוהו.

וממשיך ברמב"ן שם, דצווי הקב"ה בפסוק זה באכילת הבשר ובאכילת המצה ולא צוה באכילת המרורים, דהכתוב אומר שיאכלו לבשר עם מרורים, ורמז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין במרורים מצוה וגם אין מעכבים את הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה וכו'.

וכמו"כ מבואר בשו"ת חתם סופר³⁵ על הפסוק הנ"ל, דאיכא מצות עשה באכילת פסח בפני עצמו,

27. על שאילתות דרב אחאי גאון פרשת שלח סימן קכו.

28. ובעל העיטור, עיי"ש בדברי הראב"ד.

29. ומביא עוד סיעתא בענין זה מדברי הראב"ד בפ"א ה"ד מציצית באופן דומה בכללות לראיה שהבאנו לעיל, וכן שם בהעמק שאלה מביא ראי' מהרמב"ם פ"א ה"ט מהלכות ציצית דהעושה לבן בלא תכלת וכו' ולא כתב שם הרמב"ם העושה לבן או תכלת עיי"ש כל הענין.

30. בפ"א מהלכות ציצית ה"ה.

31. ועין גם העמק השאלה סימן קמה.

32. למס' מנחות דף לח ד"ה שם האי תנא וכו'.

33. וכלשון הגמ' במנחות לח בענין גרדומין עיי"ש כל הענין, והנה המבואר בשפ"א מתאים לביאורינו בכמה ענינים בפ"א מהלכות ציצית ברמב"ם בהלכה ד, ובעוד הלכות שם וכנ"ל, ועיין עוד בכלי חמדה פרשת תצא סימן ט אות ד שמבאר באופן דומה לדברי הרמב"ם בפ"א ה"ד מהלכות ציצית עיי"ש.

34. פ' בא"ב ח'.

35. או"ח סימן קמ.

ובאכילת מצה בפני עצמה, ואכילת מרור אינו מצוות עשה בפני עצמו, אלא טפל לפסח, ולכן כתוב מצות עשה של אכילה על שניהם פסח ומצה וכתוב על מרורים יאכלוהו, שני אלו, נמצא כתוב אכילה בפסח ובמצה ולא במרור, ע"ש כה"ע.

וכן בהקשר לביאור בנושאים דאיירי שם בשו"ת חת"ס שם וע"ג שם הביאור בהקשר לפסח שני.

וכן גם באבני נזר³⁶, באופן דומה שכשיש פסח המרור רק טפל לפסח³⁷.

והנה ע"פ כל הנ"ל, אפשר לבאר ולהתאים ליסודות הנלמדים מהדברים שברמב"ם בע' פסח מצה ומרור.

דהנה בספר המצוות לרמב"ם³⁸ מבואר דאכילת מצה מצוה בפני עצמה, ואכילת פסח מצוה בפני עצמה, והמרור נגרר לאכילת הפסח ואינו מצוה בפני עצמה וכו'³⁹. וברמב"ם הל' קרבן פסח⁴⁰: "דאכילת הפסח בלילי חמשה עשר מצוות עשה שנאמר ואכלו את הבשר וגו' ומצות וגו'" ובהלכה בהמשך שם: "ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצא ידי חובתו באכילת בשר הפסח לבדו, אבל מרור בלא פסח אינו מצוה שנאמר על מרורים יאכלוהו", וברמב"ם הל' חמץ ומצה⁴¹: "מצות עשה של תורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו [מצות אכילת המצה] מצוה בפני עצמה וכו'".

והסיבה דהרמב"ם מביא כאן פסוק זה ד"בערב תאכלו מצות", ולא הפסוק ואכלו וגו' ומצות, היא בשביל המשך ההלכה, שאכילת מצה מה"ת גם בזמן הזה, ולגבי מרור איתא ברמב"ם⁴²: "אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח וכו' ומדרבנן לאכול המרור לבדו אפילו כשאין פסח", ע"ש, והנה למדנו ברמב"ם שאכילת הפסח מצות עשה מן התורה, ואכילת מצה מצות עשה מן התורה, שניהם מן התורה מצוות בפני עצמן, והמרור בא כסיוע להפסח, וכשאין פסח המרור מדרבנן.

והנה במנין המצוות שבפתיחות ההלכות ביד החזקה, הרי שבפתיחת הלכות חמץ ומצה, וקרבן פסח, מנה הרמב"ם מצוות עשה של אכילת מצה ואכילת פסח ולא מנה אכילת מרור, והנה מבואר כנ"ל דאכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה, אלא משולבת מתחברת ומשלימה למצוות אכילת הפסח.

והנה הרי היסודות וההבנות שלמדנו מהדברי הרמב"ם רמב"ן (חתם סופר, אבנ"ז) בענין מצוות

36. אור"ח סימן שפג ס"ק ה.

37. ועיי"ש בהקשר למצות מרור כשאין פסח וכן למצות מרור בזה"ז ולענין שיעור במצות מרור וכן לענין הברכה במרור ועיי"ש באבנ"ז עו"ע בפסח מצה ומרור, ועיי"ן רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו ובעוד מקומות ברמב"ם שם.

38. ספר המצוות מצוה נו.

39. ועיי"ש בהמשך בסהמ"צ שם מבוארים כמה ענינים ע"פ יסודות אלו.

40. פ"ח ה"א.

41. פ"ו ה"א.

42. פ"ז הלכה יב.

פסח מצה ומרור וכדלעיל, הרי הדברים דומים לביאור בעי' מצוות ציצית לבן ותכלת וכדלעיל, וביותר, שהדבר המשולב ומסייע למצוה אינו בגדר חלק במצוה בפני עצמו, ולכן אינו מעכב וכמבואר לעיל, בתכלת ללבן בציצית וכפי שלמדנו בענין מרור ופסח. וכמבואר לעיל דשתי מצוות לא מעכבות כשל יד ושל ראש ופסח ומצה, אלא שאמנם במצוה אחת חלקיה מעכבים, אלא שתכלת ללבן, ומרור לפסח, אינם שני חלקים במצוה אחת שמעכבים, אלא סיוע ושילוב למצוה ולא חלק מיוחד במצוה ולכן אינם מעכבים. וכמבואר, בסעייתא דשמיא⁴³.



43. והנה אציין, לעיל בשיטות ראשונים בסוגיות בפרק התכלת במס' מנחות. וכמו"כ בספרי המצוות בראשונים ורבוותא, וברש"ש פסחים קט"ו, חזון איש או"ח סימן ג ס"ק ג, וכן אציין לעיל במס' מנחות כז - כח בחלקי מצוה אחת המעכבים זל"ז כשבעת קני המנורה, שני שעירי יום הכפורים, שני כבשי עצרת, אציין דפשוט כמובן דהענין דחצי שיעור באכילת מצוה שמבואר בפוסקים, מל"מ הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז, שבו"י ב יח, מהרי"ט אלגזי פ"א, מחזיק ברכה תעה ברוך טעם שער התערובת.

ועוד ברבוותא אינו שייך להנושאים דעסיקנא בדפינו אלו ופשוט, ואציין לחדוש בהמקנה דף נט וכו' בקדושין דע"פ ראשונים ופוסקים, תוס' רי"ד שם, מל"מ הלכות מתנות עניים ו, נו"ב יו"ד רא דהפרשה ונתינה שני מצוות, עיי"ש, הרי דבעשה כל כריו תרומה באופן ששיירה נכרים, הרי שחיוב הנתינה רק על החיוב, בעוד שההמשך אמנם בקדושת תרומה אלא שהוא ממזנו הפרטי, עיי"ש ובפוסקים. בעניין זה ובכמה רבוותא כמובן שעניין זה ג"כ לא מקושר לענין דעסיקנא בדפינו, אלא ציינתי להעשרת הנושאים.

בענין האם מצות השופר הוי בתקיעה או בשמיעה

שיטת הרמב"ם – המצוה בשמיעה / דינים נוספים המסתעפים מכך / הטעם לשיטת הרמב"ם / שיטת ר"ת – המצוה בתקיעה / דין חרש המדבר ואינו שומע לפי זה / ביאור לפי זה מדוע חרש אינו מוציא ידי חובה / שיטות נוספות / השלכות נוספות ממחלוקת זו / סברת הצ"צ שחרש המדבר חייב בשופר / עיקר המצוה היא השמיעה אמנם צריך תקיעה כשרה / סברא לומר שלא נחלקו בשורש המצוה אלא רק בברכה / סיכום השיטות / שני המשלים של הבעש"ט ורלו"צ מבארדיטשוב / הקשר למחלוקת בענין "תקיעה" או "שמיעה"

הרה"ח הרב יוסף אברהם פזם שליט"א
רב קהילת חב"ד קרית שמואל
וראש ישיבת תות"ל הקריות

א.

שיטת הרמב"ם – המצוה בשמיעה

בענין מצות תקיעת שופר, יש לחקור, האם המצוה היא בתקיעה, או שמא המצוה היא לשמוע, וכנוסח הברכה "לשמוע קול שופר". כלומר, האם כל אחד ואחד מן השומעים מקיים בעצם את מצותו בעצמו ע"י שמיעתו, או שמא מצות התורה היא לתקוע וכולם יוצאים ידי חובתן מדין שומע כעונה, וכשם שאמרו חז"ל במסכת סוכה¹: "שומע כעונה", הוא הדין ששומע כתוקע, וכששומעים את קול השופר מפי התוקע הרי זה כאילו כל אחד תקע בעצמו ובכך הוא יוצא ידי חובתו.

ולכאורה נחלקו בזה הראשונים, דהנה הרמב"ם כתב², "מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה", ובספר המצוות³: "שצונו לשמוע קול שופר", וכיוצא בזה לשונו במניין המצוות בתחילת הלכות שופר. וכ"כ רש"י בספר הפרדס⁴, ובהדגשה יתירה כתב הרמב"ם בתשובות פאר הדור⁵ וז"ל: "כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכמו שהסוכה המצוה היא הישיבה ולא

* קולמוסים רבים נשתברו במהלך השנים בדיונים תורניים בחקירה זו. ובראשית הדברים לקטתי לקוטי בתר לקוטי מהמבואר בענין זה, ובהמשך הדברים הארתי אותם גם ממשנת החסידות, וכדלקמן, ותן לחכם ויחכם עוד.

1. לח, ב.

2. פ"א מהלכות שופר ה"א.

3. מצוות עשה קע.

4. בפסקי ברכות לרבינו יוסף בן פלט, עמוד רו.

5. סימן נא.

העשייה ובלולב הנטילה ולא באוגדן, כך זו שהמצוה היא השמיעה, וכשהוא תוקע אני יוצא ידי חובתי במה שאני שומע, ולכן צריך לברך לשמוע קול שופר כו" עכ"ל.

וכן כתב גם דנוסח הברכה היא "לשמוע קול שופר". ובספר החינוך⁶ גם כן: "לשמוע קול שופר ביום ראשון של תשרי והוא ראש השנה". אם כן, המצוה היא השמיעה. וכ"כ הרא"ש⁷ בשם בעל הלכות גדולות (והסכים עמו) "דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת השופר". וכדעת הרמב"ם פסקו הטורי והב"י בשו"ע¹⁰, שסוברים שהמצוה היא בשמיעה.

ב.

דינים נוספים המסתעפים מכך

כמו כן פסק הרמב"ם לשיטתו¹¹ "שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע ואין בקול דין גזל".

וכן נראה מדברי הרמב"ם שאילו היתה מצוה בתקיעה היה צריך שכל אחד יתקע לעצמו, ולא היה מועיל בזה דין שליחות (כמו שבנטילת לולב לא מועיל שליחות), אבל כיון שהמצוה היא בשמיעה, אין צורך לשליחות בתקיעה, ואילו בשמיעה באמת לא מועילה שליחות וצריך לשמוע בעצמו.

ומטעם זה סובר הרמב"ם (בתשובה) שהתוקע ולא שמע את התקיעה (כגון שאטם אזניו) לא יצא. וכן פסק השו"ע שחרש המדבר ואינו שומע אינו בר חיובא בשופר (אע"פ שבכל מקום חרש כזה מוגדר כפקח לכל דבר), ואינו מוציא אחרים ידי חובתם, ומקור הדין מסברא כיון שהמצוה בשמיעה.

ועוד, הרמב"ם פסק שבתקיעת שופר צריך כוונה לצאת, ואילו באכילת מצה פסק שאם אכל בלא כוונה יצא, וביאר המגיד משנה: "ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריך כונה", וכיו"ב כתב רבי אברהם בן הרמב"ם.

ג.

הטעם לשיטת הרמב"ם

ומניין שהמצוה היא בשמיעה? מדברי הרמב"ם נראה שהדבר נלמד מכך, שהשופר בא לזכרון – "זכרון תרועה", וכמ"ש בגמרא "כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה בשופר", "שופר... דלזכרון הוא" – לעומת השופר של יובל שבא להכרזה. דהיינו שהזכרון תלוי דוקא בשמיעה, וביאר דבריו המהר"ם אלשקר: "וידוע הוא כי תקיעת ראש השנה היא לזכרון ולתפלה וכדי שישמע אותה האדם

6. בפ"ג מהלכות שופר ה"י.

7. מצווה תה

8. ר"ה פ"ד סוף סימן י.

9. סימן תקפה.

10. שם סב.

11. שם פ"א ה"ג.

ויכניע את יצרו ויזדעזעו איבריו ויתעורר לשוב בתשובה עד דאיכא מאן דמפרש דזה הוא כדי לערבב את השטן דקי"ל הוא שטן הוא יצר הרע. והיצר מת בשמעו קול שופר כענין שנאמר 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו' ואז יכנע לבבם הערל ואל יתגבר יצרם עליהם ויעשו תשובה בלבב שלם", כלומר, הזכרון פירושו תפילה והתעוררות לתשובה.

ועוד בפשטות, המקור הוא מלשון הפסוקים, כפי שכתב רבינו יהונתן שלא כתוב "ותקעתם" אלא "יום תרועה" ו"זכרון תרועה" – "לפיכך כיון ששמע התקיעה מחברו יום תרועה איכא, וזכרון תרועה איכא", וכן כתב הרדב"ז (בהסבר דברי הרמב"ם) שזהו ההבדל בין ראש השנה ליובל שבו נאמר "והעברת שופר תרועה" (דהיינו פעולת התקיעה, וכן מוזכר בפירוש החפץ, השופר, משא"כ בראש השנה). והלבוש כתב "דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, דילפינן בגמרא מקרא שכל ישראל יוצאין בתקיעה אחת וזה אי אפשר אלא בשמיעה".

ד.

שיטת ר"ת – המצוה בתקיעה

לעומת זאת מביא הרא"ש בשם ר"ת¹² דמברך על תקיעת שופר, ומשמע דהמצוה היא התקיעה. וכך כתב גם הסמ"ג (מ"ע מ"ב), וכך משמע בשאלות דרב אחאי¹³ שמצות תקיעת שופר הוא לתקוע בשופר דכתב "דמחייבין דבית ישראל למיתקע בחצוצרא", ואח"כ כתב עוד "ומברך בא"אמ"ה אקב"ו לתקוע בשופר", ואם המצוה היא לתקוע בשופר א"כ כל אחד יוצא ידי חובתו מכח הדין של שומע כעונה שע"י שמיעת קול שופר הרי זה כאילו תקע¹⁴. וכן נראה מדברי הרס"ג, ובספר יראים¹⁵.

וביאר הרא"ש¹⁶ בשיטה זו, כיון שיש גזרה שוה מיובל ושם נאמר "תעבירו שופר" שפירושו לתקוע (ואילו הרמב"ם סובר שגזרה שוה "אינו כקרא ממש אלא דרך רמז בעלמא"). ומהר"ם אלשקר כתב בסגנון אחר, שנחלקו במשמעות הפסוק "יום תרועה", "דהרמב"ם ז"ל מפרש בו יום שמיעת התרועה והסמ"ג מפרש יום תקיעת התרועה". ועוד יש לומר שהדבר נלמד מהפסוק "תקעו בחדש שופר", ציווי על תקיעה.

ואפשר שלשיטה זו התוקע ולא שמע את התקיעה יצא. אך אפשר שכולם מודים שצריך גם לשמוע, אלא שלשיטה זו עיקר המצוה הוא התקיעה אך צריך להשמיע לאזניו, כמו במצוות אחרות של אמירה, כקריאת שמע וכיו"ב, שצריך להשמיע לאזנו (לכתחילה), וכ"כ מהר"ם אלשקר.

ועוד נראה לומר, שהתוקע הוא שלוחו של השומע להוציאו ידי חובה במצות התקיעה, מדין

12. ר"ה פ"ד סוף סימן י, וכ"כ רבינו ירוחם ח"א נתיב ו ח"ב בשם ר"ת.

13. פ' וזאת הברכה שאילתא קעז.

14. ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תלא אות ג ובחו"מ סימן סה) שכתב דלא שייך שומ"כ אלא בדיבור ולא בשופר שאינו דיבור, אך ודאי שאין סברא מוכחת לחלק בין דיבור לקול.

15. ס' תיט.

16. בפירושו לסמ"ג.

"שלוחו של אדם כמותו", וכן שיטת ה"יום תרועה"¹⁷, דאף דהוי מצוה שבגופו, מהני שליחות משום דבקרא כתיב "יום תרועה יהיה לכם", ומזה המקור דכל ישראל יוצאין בתרועה אחת כמו שדרשו חז"ל בסוכה¹⁸ מקרא דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות דכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, לפי זה יוצא שהשומע קול שופר מאחר יוצא במצות התקיעה מדין שליחות ובחובת השמיעה בזה ששומע. אך בדברי רבינו יהונתן מבואר שמה שאחד תוקע לכולם נלמד מהפסוק, כנ"ל שלא נאמר "ותקעתם", ולפי"ז יתכן שאין זה מדין שליחות.

ה.

דין חרש המדבר ואינו שומע לפי זה

והנה יש שכתבו שלפי שיטה זו, התוקע צריך לכוון להוציא את השומעים גם בתקיעה וגם בשמיעה, ועוד כתבו שמי שיועד לתקוע יתקע בעצמו שהרי "מצוה בו יותר מבשלוחו". אבל באמת לא שמענו שחוששים לזה (ומנהגן של ישראל תורה הוא), אדרבה נראה שיותר טוב שאחד תוקע לאחרים, דהיינו שבגדר המצוה יש הדגשה על 'כנופיא' וציבור שהאחד מוציא את כולם (כדברי רבינו יהונתן והלבוש לעיל), ולא שייך בזה "מצוה בו יותר מבשלוחו" כמו שלא שייך לומר כך על שליח ציבור בתפילה, אדרבה כל העניין הוא שיהיה שליח ו"מצוה בשלוחו". וממילא מסתבר שאין כאן צורך לדין שליחות רגיל אלא התורה אמרה שאחד תוקע לכולם.

ומסתבר שלשיטה זו, חרש המדבר ואינו שומע, נקרא מחויב בדבר ויכול גם להוציא אחרים (שלא כפסק השו"ע). ודעה כזו מובאת במאירי וכן דעת רבינו יהונתן, דהיינו שהמשנה "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן" היא דוקא בחרש שאינו שומע ואינו מדבר (שהוא כשוטה) שהרי "חרש שדברו חכמים בכל מקום אינו שומע ואינו מדבר". וכן האריך הצמח צדק בחידושו למשנה לפקפק על דין השו"ע, וטען שבתורה לא כתובה שמיעה בשופר, וכן בערוך השולחן רוצה לחלוק על השו"ע כדלקמן. אך למעשה הדבר תמוה שנצריך את החרש לתקוע בלי שישמע, וגם היאך ילמד לתקוע, והרי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו. ולכן ניתן לומר כעין פשרה, שמדאורייתא (עיקר) המצוה בתקיעה אבל באו חכמים ופירשו ש(עיקר) המצוה בשמיעה ופטרו מי שאינו שומע מהמצוה (והרי יש כח לחכמים לבטל מצוה בשב ואל תעשה).

ו.

שיטת המנחת חינוך – שני חלקים במצוה

ועוד שיטה מובאת במנחת חינוך¹⁹, ו"ביום תרועה"²⁰, וכ"ה בשאגת אריה²¹, שמצות תקיעת שופר

17. למהר"ם בן חביב, ר"ה כט, א.

18. כז, ב.

19. מצוה תה.

20. דף כט, א.

21. סימן ו.

לא בתקיעה לחוד ולא בשמיעה לחוד, אלא בשילוב שניהם גם יחד, דכל אחד מישראל חייב לתקוע ולשמע קול שופר. וכמו שמצינו בכמה מצוות, כמצוות הקרבנות דכל המעשים ביחד שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה, על ידי כולם יחד מתקיימת מצות הקרבן, וכן מצוות הפרשה ונתינה בתרומה, וה"ה בתק"ש, שמצוות תק"ש מורכבת משני חלקים השמיעה והתקיעה. והאחרונים הנ"ל מגיעים למסקנה זו מכח שתי סוגיות הסותרות זו"ז במסכת ר"ה.

במשנה²²: "התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא". והטעם דלא יצא כאשר עומד מחוץ לבור משום דלא שמע קול השופר אלא שמע קול הברה בעלמא, ולפיכך לא יצא ידי חובתו. ומבואר בגמ' דלא רק אלה העומדים מחוץ לבור לא יוצאים ידי"ח מכיון שלא שמעו קול שופר בכשרותו אלא גם התוקע בעצמו לא יצא ידי"ח. שואלים מהר"ם בן חביב, השאג"א, והמנ"ח לשיטת ר"ת והסמ"ג דהמצוה היא עצם התקיעה ולא השמיעה, בשלמא אלו שעמדו מחוץ לבור לא יצאו ידי"ח מכיון שלא שמעו קול שופר וחסר להם בדין שומע כעונה, אבל התוקע בעצמו הלא תקע ואמאי לא יצא ידי"ח. ולכאורה יש מכאן ראייה גדולה דהמצוה היא השמיעה, וכיון שגם התוקע בעצמו לא שמע לא יצא, דאין התקיעה מצוה אלא השמיעה וגם התוקע צריך לשמוע, ומכיון שהוא עומד מחוץ לבור לא שמע קול שופר ולא יצא ידי"ח.

אולם במשנה הנ"ל²³: "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". ולכאורה אם המצוה היא השמיעה אמאי לא יצא ידי"ח, דבשלמא אם המצוה היא התקיעה, הרי התוקע צריך להוציא את השומע ידי חובתו ומכיון שהתוקע בעצמו אינו בר חיובא איך יוציא אחרים. הא מבואר בגמ' ברכות²⁴ ובמגילה²⁵ ובעוד מקומות בש"ס, דרק בר חיובא מוציא אחרים ידי חובתן, אבל אם המצוה היא עצם השמיעה, הרי השומע מוציא את עצמו ידי חובה והתוקע אינו אלא משמיע קול שופר, וכל אחד מן השומעים מקיים בעצמו את מצותו, וא"כ מדוע הם צריכים לשמוע דוקא מבר חיובא.

ומכח ראיות אלו הסיקו האחרונים הנ"ל דכדי לצאת ידי"ח בתקיעת שופר צריך גם תקיעה וגם שמיעה. אלא שבשמיעה לא מועילה שליחות ובתקיעה מועילה שליחות.

אך בפשטות זה אינו מתאים לדברי הרמב"ם הנ"ל שהמצוה רק בשמיעה (וכן לדעת החינוך, ותימה על המנ"ח שלא הרגיש בזה. ועוד שהוא מציין לדברי היום תרועה, ושם מסיק לבסוף כרמב"ם). וכן לא מתאים לשיטת ר"ת. דהיינו שבדברי הראשונים נראה שיש הכרעה לאחד הצדדים, תקיעה או שמיעה, ולפחות שאחד מהן העיקר, ולא שישנם שני חלקים שוים ושקולים במצוה.

22. כז, ב.

23. כט, א. כפשט המשנה ולא כמוסבר לעיל בשיטת ר"ת.

24. מח, א.

25. יט, ב.

ז.

ביאור לפי זה מדוע חרש אינו מוציא ידי חובה

והנה בס' "יום תרועה" שם מקשה, דכיון שהמצוה היא לשמוע קול שופר א"כ למה באמת הדין הוא דחרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים ידי חובה, הלא כיון דאין המצוה אלא השמיעה, א"כ מאי נפק"מ אם התוקע אינו בר חיובא, הלא סו"ס שמע לקול שופר, בשלמא אם המצוה היא התקיעה והתוקע צריך להוציא אחרים בהתקיעה מובן שהוא צריך להיות בר חיובא, אבל כיון שהמצוה אינו אלא בהשמיעה למה אי אפשר לצאת ע"י השמיעה, ומאי שנא מסוכה שהמצוה היא הישיבה בסוכה דלא איכפת לן מי עשה סוכה זו, כיון דלפועל יושב הוא, עד"ז נימא הכא דלא איכפת לן מיהו העושה הקול, כיון שהוא שומע?

ובתחילה רצה לומר דעכצ"ל שישנם ב' חלקים בהמצוה הן התקיעה והן השמיעה ובחש"ו חסר אצלו החלק של התקיעה ואם תקע בתוך הבור כו' לא יצא כששמע לקול הברה משום ששם חסר לו חלק השמיעה, והי' מקום לומר דאם שמע לתקיעת חש"ו ואח"כ תקע בבור יצא דבבור קיים חלק התקיעה ובחש"ו קיים חלק השמיעה, אבל ממשיך דזה אינו כי צריכים שב' החלקים יתקיימו בבת אחת, אלא דאח"כ הביא תשובת הרמב"ם הנ"ל דמשמע שהמצוה אינו אלא השמיעה וא"כ שוב קשה כנ"ל.

ולבסוף מסיק דבחש"ו באמת יוצא מה"ת, אלא דרבנן החמירו משום שגנאי הוא לצאת ע"י שתוקעים הם, ואינו דומה לסוכה דשם העשי' והישיבה הם בב' זמנים נפרדים משא"כ כאן ה"ו בזמן אחד עיי"ש, אבל באמת לא משמע דזהו רק דין מדרבנן, ובפרט דממשנה הנ"ל שאומר זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים כו' משמע שהדין בשופר דומה לכל מקום דכל שאינו מחוייב דבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו והוא דין דאורייתא.

ח.

שיטת אדה"ז – העיקר בשמיעה

והנה לשון הזהב של אדמו"ר הזקן: "ולמה אין מברכין לתקוע בשופר לפי שהתקיעה אינה עיקר המצוה אלא שמיעת קול שופר הוא עיקר המצוה". לשון זה נמצא כבר בכמה ראשונים, המנהיג, המגיד משנה (שהובא לעיל "עיקרו השמיעה"), תרומת הדשן והרדב"ז. וכ"כ בספר יום תרועה "דמצות ראש השנה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד, ועיקר המצוה היא השמיעה" (והמנ"ח עצמו מציין לספר זה).

אמנם ה"יום תרועה" מסיק שדעת הרמב"ם אינה כן, מכח דבריו המפורשים בתשובה שהמצוה בשמיעה ולא בתקיעה. אלא שאם כן צריך לבאר (לדעת הרמב"ם) מדוע מי שאינו מחוייב אינו מוציא אחרים השומעים את תקיעתו (כמו סוכה שעשאוה גויים וכו' שכשרה), וכן מדוע צריך שהתוקע יכוון להוציא את השומע ידי חובה. וצריך לומר שתקיעה שאינה נעשית ע"י בר חיובא אינה נקראת תקיעה של מצוה כלל. וכן כוונת התוקע להוציא נצרכת כדי לקשר את התקיעה לשומע שתהיה תקיעה של מצוה עבורו.

אך מדברי אדה"ז נראה שהוא מתכוון לומר כך גם בדעת הרמב"ם – שעיקר המצוה היא השמיעה בלבד ומכל מקום גם התקיעה היא חלק מהמצוה. דהיינו שהתוקע אינו עושה רק הכנה בחפצא של המצוה כמו עשיית הסוכה, אלא נקרא שותף בקיום המצוה ממש, המורכבת מתקיעה ושמיעה. וזוהי מתבאר היטב מדוע צריך תקיעה של בר חיובא וכוונה להוציא²⁶.

והדבר מוכח מדברי הרמב"ם עצמו בהלכות ברכות, שמבאר את השינויים בנוסח הברכות (לשמוע או על שמיעת) וכותב "היתה חובה ונתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות, לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר" – דהיינו שהתוקע בגדר 'מוציא אחרים', ולא אומרים שהוא רק מכין עבורם והם יוצאים בעצמם בשמיעה (ולא נראה שכוונת הרמב"ם באמרו "מוציא אחרים" שמוציא אותם רק בברכה).

ט.

שיטות נוספות

והנה בערוך השלחן, חולק על פסק השו"ע בחרש המדבר ואינו שומע, ולדעתו חייב בשופר, כי "ודאי גם התקיעה עיקר המצוה", ומבאר שמה שכתב הרמב"ם שהעיקר הוא השמיעה בא רק לומר שלא חייב כל אחד לתקוע. יוצא שלדעתו המצוה יכולה להתקיים הן בתקיעה לבד (בחרש) והן בשמיעה לבד (שלא כמנ"ח שהדגיש "ואחד בלא חבירו לא מהני"), וכיו"ב נמצא כבר בקרית ספר. ומ"מ מודה ערוה"ש שאדם רגיל שתקע ולא שמע לא יצא²⁷.

האבני נזר ביאר, באופן אחר, שכיון שנאמר "תקעו בחודש שופר" – וכן לשון הגמרא "למה תוקעין... רחמנא אמר תקעו" – לכן "אף להתכלית הוא השמיעה [כדברי הרמב"ם] מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה והיינו שיתקע כדי שישמע או שיתקע שלוחו". וכיו"ב מובא בשם הגר"ח מבריסק: קיום המצוה הוא השמיעה ומעשה המצוה הוא התקיעה.

הפרי חדש ביאר באופן אחר קצת: "כיון דגמר המצווה לא הוי התקיעה אלא השמיעה, יש לברך "לשמוע". כלומר התקיעה היא התחלת המצווה, והשמיעה היא סיומה.

כאמור, להלכה נפסק בטור ושו"ע לברך "לשמוע קול שופר", אך שאר הפוסקים כתבו²⁸ שבדיעבד אם ברך "על תקיעת שופר" יצא ידי חובה. אולם דעת הפרי חדש שהוא אכן לעיכובא, מכיון שאין זה גמר המצווה.

עוד מביא הרוגאטשובר, שכתב לחלק בין תקיעת שופר במקדש לתקיעה בגבולין, "דביובל

26. ועי' גם בשו"ע אדה"ז סי' תקפה סעי' ד שמברכים לשמוע קול שופר ולמה אין מברכים לתקוע בשופר לפי שהתקיעה אינה עיקר המצוה אלא שמיעת קול שופר הוא עיקר המצוה, שהרי התוקע ולא שמע קול שופר לא יצא כמו שנת' בסי' תקפו. וכ"כ בסי' תקפו סעי' ד לגבי שופר הגזול שיצא ואינו דומה למצה או לולב או ציצית דבגזול אינו יוצא, דשופר שאני כיון שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל, וכן בסי' תקפה סעי' ז כתב דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים י"ח, דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא דאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה עיי"ש.

27. כמ"ש בסי' תקפה סה.

28. מג"א או"ח תקפה ב, ועוד.

ותקיעת שופר במקדש הוה התקיעה מצוה ובגבולין הוה רק השמיעה מצוה והוה רק בגדר מכשיר".

י.

השלכות נוספות ממחלוקת זו

ודנו הפוסקים בספיקות הלכתיים ודינים העולים מהגדרת קיום מצות שופר – בתקיעה או בשמיעה.

המנהג לכסות השופר בשעת הברכה – האבני נזר ביאר את טעם המנהג "דאם לא כן כשמברך על קול ולא על השופר, היה נחשב מעביר על המצוות לגבי התוקע. שהוא באמת יכול לברך על תקיעת שופר גם כן. על כן מכסין בשעת ברכה. גם יש לפרש לפי זה כמו שמכסין הפת בשעת קידוש שלא יראה הפת בושנו שאין מקדשין עליו, והכא נמי כיון שיכול לברך התוקע על השופר, מכסין שלא יראה השופר בושנו".

שמיעת קול שופר באמצע התפילה – האם יש בזה הפסק. באגרות משה כתב, שאף לדעת תוספות הסוברים ששמיעת קדושה היא הפסק "התם שיוצא רק מחמת שהוא כעונה, סברי שהוי הפסק, אבל בעצם סברת רש"י ששמיעה לא הוי הפסק לא פליגי עליה, ולכן בתקיעות שהשמיעה לבד היא המצוה, ואינו מחמת שהוא כתוקע בעצמו, גם לדידהו לא הוי הפסק".

לשלמות הענין, יובהר שלמרות שנוסח הברכה לכאורה תלוי בעיקר גדר המצוה, נאמרו בדברי האחרונים טעמים נוספים לנוסח הברכה, שאינם תלויים בהגדרת המצוה. כמו שכותב האבודרהם בסדר תפילת פורים: שבשופר יש לברך על השמיעה אף אם יש מצווה בתקיעה "מפני שיש שם תרועה ושברים שאינם נקראים תקיעה". כלומר, הסיבה שלא נוכל לברך "לתקוע" היא בגלל שיש גם תרועה ושברים שאי אפשר לומר עליהם "לתקוע" בשופר אלא "לשמוע קול שופר".

יא.

סברת הצ"צ שחרש המדבר חייב בשופר

ובחידושי הצמח צדק²⁹, על המשנה דחרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים י"ח בתקיעת שופר, הביא דיעה הנ"ל מהכלבו דחרש כאן (אינו ככל מקום שאינו מדבר ואינו שומע אלא) מדבר ואינו שומע, כיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא, (כדמצינו לפעמים ד"חרש" הוא דמדבר ואינו שומע כמו בסנהדרין³⁰ לגבי בן סורר ומורה: "הי' אחד מהם גידם וכו' אלם או סומא או חרש כו' דאלם היינו ששומע ואינו מדבר וחרש היינו שמדבר ואינו שומע).

ומקשה על זה דלא מסתבר לומר דמדבר ואינו שומע שהוא בר חיובא בכל דיני תורה דכאן הוא פטור, כי מכיון שיכול לתקוע ה"ה ודאי בר חיובא, והרי אף בק"ש דכתיב "שמע" שמע לאזנך כו' הנה

29. ר"ה כט, א.

30. עא, א.

הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא, וכן חרש המדבר ואינו שומע חייב בק"ש, כ"ש הכא דלא כתיב שמיעה אלא "יום תרועה" דבודאי יוצא בתקיעת עצמו אפילו אם אינו שומע.

ומביא ראי' לזה מקושיית הר"ן³¹, שהקשה דלמה בתק"ש מברכין על שמיעה, ובמקרא מגילה מברכין על קריאה עיי"ש מה שתירץ, ואי נימא דבשופר המצוה היא רק השמיעה ולכן חרש המדבר ואינו שומע פטור, משא"כ במקרא מגילה המצוה היא הקריאה, מהו קושייתו בכלל עיי"ש, אלא דמקשה שם מהדין להתקוע לתוך הבור כו' דלא יצא³², כיון דלא שמע אלא קול הברה, הרי סו"ס תקע, ורוצה לחלק דאם אינו שומע כלל לא גרע כ"כ מאם שומע לקול הברה עיי"ש.

מיהו להלכה הרי פסק אדה"ז כנ"ל דחרש המדבר ואינו שומע פטור, כיון שהמצוה היא בהשמיעה ולא בהתקיעה.

יב.

עיקר המצווה היא השמיעה אמנם צריך תקיעה כשרה

והנה בשו"ע אדה"ז³³ כתב דהשומע מן המתעסק לא יצא, אעפ"י שהשומע נתכוון לשם מצוה כי "תקיעה פסולה" שמע, דמשמע מזה שיש חסרון בהחפצא דתקיעה שהיא תקיעה פסולה, והכוונה נראה שאין המצוה סתם לשמוע קול של שופר, אלא דבעינן שלקול שופר זה יהי' מציאות חשובה עפ"י התורה, וכגון אם ישמע קול שופר מקוף, אין זה שמיעת קול שופר של תורה, אלא לקול סתם, ובכדי שלהחפצא דתקיעה יהי' דין קול שופר עפ"י תורה, אפשר זה להיות רק כשנתקע ע"י בר חיובא לשם מצוה ולא כשהוא מתעסק כו', דאז הוה התקיעה פסולה.

ולפי"ז יש לבאר גם בחש"ו שהחסרון הוא מצד ה"חפצא דתקיעה" דאין זה תקיעה של מצוה, ובמילא אין כאן מצוות שמיעה.

אבל אכתי יש להקשות מהדין דאם נתכוון השומע ולא נתכוון התוקע להוציא השומע דאין השומע יוצא כמבואר ברמב"ם³⁴ ובשו"ע אדה"ז³⁵, דכאן הרי ודאי התקיעות הם תקיעות כשרות כיון שהתוקע יוצא בהם יד"ח, וא"כ מה איכפת לן אם התוקע לא נתכוון להוציא, הרי המצוה היא השמיעה לבד ולא התקיעה?

ועוד דממשנה הנ"ל משמע שהחסרון בחש"ו הוא מצד שאין יכולים להוציא אחרים בהתקיעה ולא משום שיש חסרון בגוף התקיעות?

ובס' "שיח השדה"³⁶ הקשה כעין הנ"ל לגבי שומע כעונה דלמה בעינן שהמברך יהי' בר חיובא כיון

31. פסחים דף ז, א בהסוגיא בנוסח ברכת המצוות.

32. ר"ה כז, ב.

33. סי' תקפט סעי' ה.

34. פ"ב ה"ד.

35. שם סעי' ז.

36. סי' ד אות יט.

שהוא שומע למה אינו יוצא, ומתריך עפ"י מ"ש אדה"ז³⁷ דשומע כעונה ה"ז כענין השליחות, דפיו של הש"ץ כפיהם וה"ז כאילו הם מברכים ע"י הש"ץ עיי"ש, ובמילא בעינן שיהי' בר חיובא כיון שהוא מברך עבורם כו'³⁸.

וכבר נתבאר באחרונים בארוכה דבגדר הדין ד"שומע כעונה"³⁹ יש לפרש בב' אופנים: א) שיוצא ע"י שמיעה גרידה דשמיעה עצמה יש לה דין עונה, ב) דע"י השמיעה הרי הוא כעונה ויוצא מצד עונה, ובדעת אדה"ז מבואר בהדיא דיוצא ע"י עני' שפיו כפיו.

ועי' בס' בית הלוי בסוף ספר בראשית, שכתב דבברכת כהנים לא אמרינן שומע כעונה שכהן יכול לצאת יד"ח ע"ז ששומע מכהן חבירו ושומע כעונה ונחשב כאילו הא עצמו מברך, כי בברכת כהנים בעינן "קול רם", ובמילא אפילו אי הוה כעונה אבל חסר בקול רם, ונראה דסב"ל כאופן הא' דיוצא ע"י שמיעה ובמילא אין זה קול רם, אבל לפי אדה"ז שהפירוש הוא שיוצא משום דהוה כאילו מברך ע"י חבירו שפיו כפיו א"כ ליכא חסרון דקול רם ואכמ"ל.

וכתב בזה הגרא"ב גערליצקי שליט"א ר"מ באהלי תורה בשכונת המלך, בהערות התמימים - דכל זה שייך לתריך רק שם דבעינן דיבור והשומע יוצא ע"י דיבורו של המברך כאילו הוא מדבר לכן בעינן שישמע מבר חיובא דוקא, אבל אכתי קשה הכא בתק"ש כיון שהמצוה אינו אלא השמיעה א"כ למה לא יצא? והנה בלשון אדה"ז הנ"ל מבואר שעיקר המצוה היא השמיעה והתקיעה אינה עיקר המצוה וצ"ב בזה.

ובאבני נזר⁴⁰ חידש בזה דאדה"נ שהמצוה היא השמיעה אבל כיון דאפקיה רחמנא בלשון של מעשה, תקעו בחודש שופר וכו' אי אפשר להוציא מצוה זו בלי מעשה, ומביא דוגמא לזה ממצות כתיבת ספר תורה שהמצוה הוא שיהי' לו ס"ת ולכן כשמכר ס"ת שלו אינו יוצא המצוה⁴¹, ולאידך גיסא מצינו דאם הניחו לו אבותיו וירש ס"ת אינו יוצא יד"ח אף שלפועל יש לו ס"ת, כי מכיון דאפקיה רחמנא בלשון מעשה, "ועתה כתבו לכם וגו'" בעינן שקיום המצוה יבוא אליו ע"י מעשה דוקא, וכן הוא גם לגבי תק"ש, דגוף המצוה הוה השמיעה, אבל מ"מ יש בזה תנאי דבעינן ע"י מעשה דוקא דהיינו תקיעה.

דלפי זה מתורץ למה אינו יוצא יד"ח בשמיעה אם התוקע לא נתכוון להוציא, דבעינן שמעשה התקיעה תתייחס אליו דאז נמצא שעשה מעשה, משא"כ בשמיעה לבד ה"ז מידי דממילא ואין בזה מעשה, אבל לאידך גיסא כיון שעיקר המצוה היא השמיעה לכן יוצא ע"י שופר גזול וכו', ולפי"ז א"ש בפשטות לשון אדה"ז שהשמיעה הוה עיקר המצוה, כיון דגם התקיעה הוה תנאי בקיום המצוה דבעינן מעשה דוקא.

37. סי' ריג סעי' ט.

38. הובא בלקו"ש חכ"ד ע' 96, ועי' גם לקו"ש חלק ל"ה פ' ויחי שיחה ב הערה 31, דאף דלגבי שבועה אפילו ענה אמן אחר שבועת קטן ה"ז שבועה, הרי לענין ברכה אף שהעונה אמן ה"ז כמוציא בפיו צ"ל המברך בר חיובא כמותו דוקא עיי"ש, וראה גם לקו"ש חכ"ג פ' מסעי שיחה ב.

39. דילפינן בסוכה לח, ב, ממ"ש אשר קרא יאשיהו וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן כו' אלא מכאן לשומע כעונה.

40. או"ח סי' מ.

41. וראה לקו"ש חכ"ג חגה"ש.

מיהו נראה לומר דתרווייהו איתנהו, היינו דלעיל הובא לשון אדה"ז דשומע מן המתעסק לא יצא, כי תקיעה פסולה שמע, וכנ"ל שיש בזה חסרון בעצם החפצא של התקיעה שלא שמע לתקיעה כשרה, נמצא דבאופן כזה יש חסרון גם בהשמיעה, ובהך דלא נתכוון התוקע להוציא חסרון הוא בהתקיעה שחסר אצלו המעשה ואינו יכול לצאת יד"ח בלי מעשה.

יג.

סברא לומר שלא נחלקו בשורש המצוה אלא רק בכרכה

ובכתבי התלמידים של הגאון הרב אשר וייס שליט"א הביאו את דבריו בענין זה:

ונראה בעיקר הסוגיא דבמצוות שופר יש שני דינים עיקר המצוה ומהותה, ומעשה המצוה. והגדרת הדברים דהוי כאילו אמרה תורה תתקעו כדי שתשמעו, או תשמעו קול תקיעתם. מעשה המצוה הוא התקיעה דכל אחד מבני ישראל מחויב לתקוע כדי לשמוע וממילא התקיעה הוי מעשה מצוה. ובדרך זה מתיישבים כל הסוגיות, דלגבי השמיעה הוי התקיעה אכן הכשר, ודלא כדברי היום תרועה, השאג"א, והמנ"ח ששניהם הוי מחלקי המצוה כמו הפרשה ונתינה בתרומה וכמו שחיטה קבלה הולכה וזריקה בקרבנות, אלא מחד הוי התקיעה מעשה מצוה וצריך לשמוע מבר חיובא וצריך כונת שומע ומשמיע אך לגבי שמיעת הקול הוי התקיעה כהכשר מצוה בלבד. ולכן חציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול לתקוע לעצמו, והתוקע לתוך הבור לא יצא יד"ח.

וכיון דאתינא להכי אולי י"ל דלא נחלקו הראשונים כלל בשורש המצוה של שופר ולכו"ע מהות המצוה בשמיעה ומעשה המצוה בתקיעה, אלא שנחלקו בנוגע לברכה שהרמב"ם סובר שמאחר שהשמיעה עיקר המצוה כך צריך להיות נוסח הברכה, אולם ר"ת ס"ל שמאחר שמעשה המצוה הוא התקיעה דשמיעה הוי דבר דממילא כמ"ש הרא"ש בנדרים ע"ג ע"ב משום הכי מברכים על תקיעת שופר.

ובגוף סברת מהר"ם בן חביב שהמצוה היא בשילוב תקיעה ושמיעה, נלענ"ד דכך דעת הר"ן בפסחים (ו' ע"א) בסוגיא דברכת המצוות, דהנה דנו הראשונים בנוסח ברכת המצוה באיזה מצוות אמרינן בלמ"ד ובאילו מצוות אמרינן על. ובר"ן שם כתב דבשופר אמרינן לשמוע משום דבשופר הברכה היא על השמיעה וכל אחד שומע לעצמו, משא"כ במקרא מגילה נוסח הברכה הוא על הקריאה ולא כ"א קורא לעצמו אלא יש שליח ציבור שקורא, וכאשר אדם לא עושה את מעשה המצוה בעצמו אלא ע"י אחרים אמרינן על.

יד.

סיכום השיטות

נמצא שיש בדברים אלו לפחות עשר אפשרויות בהגדרת המצוה:

א. המצוה רק בשמיעה, כפשט הרמב"ם (והתקיעה היא כהכשר מצוה).

ב. עיקר המצוה בשמיעה, כדברי אדה"ז (וכן עיקר להלכה).

- ג. המצוה רק בתקיעה, כפשט ר"ת וסיעתו (אם נאמר שהתוקע שלא שמע יצא).
- ד. עיקר המצוה בתקיעה אך צריך גם לשמוע (כן נראה יותר בדעת ר"ת).
- ה. המצוה בתקיעה ובשמיעה יחד, ואחד בלא חבירו אינו כלום, כדברי המנ"ח.
- ו. שיטת ערוך השולחן שבחרש יוצא ומוציא ידי חובה, שגם התקיעה היא עיקר ואינה תלויה בשמיעה, אף שגם השמיעה היא עיקר.
- ז. דעת הרוגאטשובר שכתב לחלק בין תקיעת שופר במקדש לתקיעה בגבולין, "דביובל ותקיעת שופר במקדש הוה התקיעה מצוה ובגבולין הוה רק השמיעה מצוה והוה רק בגדר מכשיר".
- ח. דעת האבני נזר והגר"ח מבריסק, ובעל המנחת אשר: קיום המצוה הוא השמיעה ומעשה המצוה הוא התקיעה.
- ט. דעת הפרי חדש, שתחילת המצוה היא התקיעה וגמר המצוה היא השמיעה.
- י. מהר"מ אלאשקר: המצוה היא התקיעה, אך יש בה תנאי, שהמצוה מתקיימת רק אם גם שמע.

טו.

שני המשלים של הבעש"ט ורלו"צ מבארדיטשוב

ונראה לעניות דעתי, שיש לקשר לנושא זה, של התקיעה והשמיעה במצוות שופר, את ביאורי הבעש"ט ורלו"צ מבארדיטשוב - כי הנה הביא זאת כ"ק אדמו"ר בשערי המועדים לראש השנה סימן סא, וקישר זאת להסבר מחלוקת להלכה שבחלק ה"נגלה" דתורה:

"ויש להוסיף ביאור בשיטת רש"י והראב"ד שפירשו שברכות מעכבות את התקיעות וכן להיפך. דהנה ב"המשך וככה" תרל"ז לאדמו"ר מהר"ש⁴², מביא שני משלים נפלאים, לביאור פעולתה של תקיעת שופר:

משל אחד מהבעש"ט - מ"מלך שהיה לו בן יחיד מלומד היטב שהיה חביב אצלו כבבת עינו ממש, ועלה בדעת האב ובנו שיסע למדינות אחרות ללמוד חכמות ולידע הנהגת בני-אדם... למען יגיע הבן למעלה יתרה יותר מכמו היותו אצל אביו בביתו. והיה ברבות הימים.. מכר את כל אשר לו ובין כך הלך למדינה אחרת שגם אביו לא נודע שם כלל.. בצר לו, עלה בליבו לחזור למדינת אביו, אבל מחמת אריכות הזמן שכח גם לשון מדינתו. ובבואו למדינתו.. התחיל לרמוז להם שהוא בן מלכם.. עד שהגיע לחצר המלך.. ולא השגיחו עליו כלום. עד שהתחיל לצעוק בקול גדול בכדי שיכיר המלך קולו. וכשהכיר המלך קולו, אמר: הלא זהו קול בני צועק מתוך דחקו, ונתעורר אצלו אהבת בנו וחבקו ונשקו וכו'.

(ישנו כאן דיוק הלשון בלשונו של אדמו"ר המהר"ש: שכתב ש"עלה בדעת האב ובנו", ולא רק שהאב שלחו. והוא מדויק ביותר, שכן זהו הענין שהקב"ה נמלך עם נשמות ישראל האם לברוא את

העולם, וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה במאמר ד"ה ציון במשפט תפדה לפרשת דברים, שאין הכוונה רק לנשמות האבות אלא לכל נשמות ישראל, ועמך כולם צדיקים.)

וזהו התקיעה בקול שופר, שהוא בחינת צעקה פנימית מעומקא דליבא, איך שהוא מתחרט על העבר ומקבל על-עצמו להבא לשמוע בקול אביו, וע"י צעקה זו מתעורר מלך מלכי המלכים הקב"ה ומראה חיבתו לבנו יחידו וסולח לו על העבר.

נמצא, שבמשל זה מודגשת פעולתו של בן המלך ששב וצועק בקול פשוט ומקבל על עצמו עול מלכותו ית', שזהו ענין – "תמליכוני עליכם" – "מלכויות".

משל שני מבעל ה'קדושת לוי', רבי לוי-יצחק מבארדיטשוב – מ"מלך שנסע ליער גדול.. עד שבא לעומק היער, ולא מצא את הדרך לשוב לביתו. לבסוף מצא המלך כפר נידח ונכנס לשם. האנשים לא הכירו את המלך ולא ידעו מה להשיב לו.. עד שמצא איש חכם ונבון ושאלו על הדרך. אז הבין החכם שהמלך הוא ונודעזע לאחריו, ושמע תיכף לרצונו, ויראהו את הדרך.. וילך את המלך לבית המלוכה ויושב אותו על כסא מלכותו אשר בבית המלכות, וימצא האיש ההוא חן.. ויהי אחרי ימים רבים חטא אותו האיש למלך ויקצוף עליו המלך.. ויצר להאיש מאד.. ויפול לפני המלך ויבקש על נפשו: שקודם שיצא דבר משפטו, ימלא שאלתו בדבר אחד, והוא: להלביש אותו בגדים הראשונים שלו בשעה שהולך את המלך מהיער, וגם המלך ילבש בגדים שלבש אז.. ויהי כאשר לבש המלך את בגדיו הנ"ל וכן האיש, זכר המלך את גודל החסד שעשה עימו.. ויכמרו רחמיו עליו.. והשיבהו על כנו.. לכן אנחנו תוקעים בשופר, היינו באותו הלבוש שהיה בעת מתן-תורה בכדי שיזכור שקיבלנו את התורה, שהאומות לא רצו לקבלה, והמלכנו אותו בשופר, כמ"ש "ויהי קול השופר". וע"י זכרון זכות זה מוחל לנו על כל עוונותינו..

נמצא שבמשל השני מודגש הזכרון אודות מעלתם של ישראל שהתגלתה במתן-תורה, שזהו ענין "יבוא לפני זכרוכם לטובה" – "זכרונות".

ומעתה יומתק טעמם של רש"י והראב"ד שהברכות והתקיעות מעכבות זו את זו, כיון ששני הענינים – "מלכויות" ו"זכרונות", נעשים בפועל ע"י מעשה התקיעה בשופר, ולכן תולים אותם זה בזה – כי הם ענין אחד ממש. עכל"ק⁴³.

טז.

הקשר למחלוקת בענין "תקיעה" או "שמיעה"

ויש להמתיק ולקשר את שני המשלים הקדושים והמכוונים הללו, עם החקירה האם המצוה עיקרה היא השמיעה או התקיעה, שאפשר לבאר שביאורי הבעש"ט ורלוי"צ שונים זמ"ז.

כי הנה בהשקפה ראשונה נראה לומר דמשל הבעש"ט מדגיש את צעקת הלב שהתבטאה בצעקת בן

43. מציין אני בזאת כי משלים אלו היה אבי השליח הרה"ג החסיד וכו' מו"ה יגאל פיזם ע"ה מסבירם בשיחותיו אפילו לפני מנהלי בתי ספר שלא שמרו מצוות ע"ע, והיו מתעוררים מכך. וגם היה משמיעם כהכנה לתקיעות, שנים רבות ומזכה בזה את הרבים. אם כן יהיו נא לעילוי נשמתו.

המלך בפועל, היינו שיש כאן דגש על מעשה התקיעה. לעומת זאת במשל של רבי לוי"צ מבארדיטשוב הדגש הוא על הלבוש דמתן תורה, שהוא קול השופר. שקול השופר הוא מה שהשמיע הקב"ה, שהדגש כאן לכאורה הוא על שמיעת קול השופר שהלך וחזק וכו', שמשמעותו היא שהשמיעה היא העיקר.

או אפשר לבאר ששניהם מתאימים לפסד אדמוה"ז שהעיקר הוא השמיעה. שכן במשל הבעש"ט הדגש הוא גם על שמיעת הקול, "כשהכיר המלך קולו אמר הנה זה קול בני צועק מתוך דחקו". יש כאן נתינת משקל לקול הנשמע.

מאידך הרס"ג מזכיר את הטעם (מתוך עשרת הטעמים) שתקיעת השופר מזכירה את מעמד הר סיני בו נשמע קול השופר ואת הקדמת נעשה לנשמע. באופן זה היה אפשר לשייך גם למשלו של רבי לוי יצחק מבארדיטשוב, את ענין הקדמת נעשה לנשמע, שהיתה בקשר עם מתן תורה, כדגש על מעשה התקיעה. אולם לא נראה שמשלו של רבי לוי"צ לא יהיה מכוון להתאים לפסק דינו של מחותנו כ"ק אדמוה"ז בעל התניא והשו"ע שהשמיעה היא העיקר. וי"ל שלכן הוא דייק לכתוב "והמלכנו אותו בשופר כמו שנאמר ויהי קול השופר", כדי שיתאים עם הכרעת אדמוה"ז שחיבר את שולחנו עפ"י הוראת רבם מורנו ורבינו הרב המגיד ממעזריטש.

ובכלל בתורת החסידות, מובאים ביאורים לשני הקצוות:

האחד לגודל ענין המעשה של התקיעה:

בשערי המועדים ראש השנה סימן מה: ... "הענין העיקרי דראש השנה הוא ענין של מ"מעשה בפועל" (המעשה הוא העיקר) – שופר.

וענין זה מודגש עוד יותר בכך ששופר הוא קרן של בהמה דווקא. שכן בענין העשיה הקשור עם קרן של בהמה, מודגש ענין המעשה יותר מאשר בעשיה של אדם. כי בעשיה של אדם מעורבים גם ענייני שכל, מה שאין כן ענין העשיה דשופר, קרן של בהמה – ישנו ענין המעשה (בטהרתו) בלבד."

מאידך, ישנם ביאורים מכל רבותינו נשיאינו אודות ענין השמיעה הרוחנית שבתקיעת שופר, בדבר דרגות התשובה שבה, שיעבוד המחשבה דיבור ומעשה שבה וכו'.

ויסוד זה כתב כ"ק אדמו"ר במפורש, ביחס לנושא האם התקיעה עיקר או השמיעה עיקר, וככתבו בלשון קדשו בסימן מט של שערי המועדים לראש השנה:

"... וגם בזה לא התקיעה היא עיקר המצוה, שלזה צריך להיות על כל פנים בקי, אלא השמיעה. שבעבודה הוא ענין הקבלת עול, וכמו שנאמר "הלא שמוע מזבח טוב" וגו'."





הוספות



הערה: רוב המכתבים דלהלן לא נדפסו באג"ק, מלבד כמה בודדים, וצויינו בשוה"ג היכן נדפסו.



התלמידים השלוחים במגדל העמק



ב' מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
לקבוצת השלוחים הראשונה
לישיבת מגדל העמק



הקדמה

כאשר היה הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א - מקים ומייסד ישיבתנו - תלמיד בישיבה גדולה כפר חב"ד, בשלהי שנת תשל"ז, חצי שנה לפני נסיעתו לשנת ה'קבוצה' - לשהות במחיצת כ"ק אדמו"ר, נשלח יחד עם חמשה בחורים נוספים לישיבת 'מגדל אור' שבמגדל העמק, על מנת לחזק את הישיבה ותלמידיה. מיד אח"כ זכו התלמידים השלוחים לקבל ברכות ועידודים מהרבי, והוראה מיוחדת לפעול ולהשפיע על התלמידים, ע"י דוגמא חיה ובהשפעה ישירה ג"כ, בלימוד הנגלה והחסידות, ובהנהגה בדרכי החסידות. גם בשנים שאח"כ, נשלחו התלמידים מכפ"ח לשליחות בישיבה במגדל העמק. אכן, פירות רבים יצאו מפעולתם של התלמידים השלוחים בישיבה, משפחות שלמות ההולכות בדרכי החסידות, לתהלה לשם ולתפארת.

כאשר עברה חצי שנה, והתקרב חג הפסח, היה ברצונם של התלמידים השלוחים, לנסוע לשנת ה'קבוצה' - כפי התוכנית המקורית שלהם. והרב גרוסמן, מנהל הישיבה, שרצה שימשיכו להיות ולהחזיק את הישיבה, כתב פתק לרבי, עליו ענה הרבי, שאלה שיפעלו שם 'כדבעי למהוי', "יבואו לכאן" לחודש ניסן, "ע"מ לחזור לישיבה תומ"י לאחר זה ולפעול בה ביתר עז". ובנוסף אמר הרבי, שתשעים אחוז מהוצאות נסיעתם, ימומנו ע"י המזכירות. מיותר לציין את ההתרגשות שאחזה בתלמידים, עם העובדה שהרבי מזמין לבוא אליו, על חשבון המזכירות - תופעה נדירה ביותר! בסוף החודש, לפני שובם לארץ הקודש, זכו התלמידים ונקראו לגן עדן התחתון, ליד חדרו של הרבי, אז מסר בפניהם הרבי שיחה מיוחדת, בה נתן להם הוראות מיוחדות בקשר עם נסיעתם, וכן חילק לכ"א מהם שטר של עשר ל"י, ושטר של חמישים ל"י, ע"מ לתיתם לצדקה. והביא לכ"א, לקו"ש מכתבים כלליים דשנה זו.

המכתבים הנדפסים כאן, נשלחו לתלמידים השלוחים בהיותם בשליחותם במגדל העמק. הראשון, מיד עם התחלת שליחותם. והשני, אחר חזרתם לארץ בסוף חודש ניסן. במכתב הראשון, אף נוסף מענה הרבי לתלמידים השלוחים, שכבר נתפרסם בכ"מ.

תודתנו נתונה לרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, שהמציא לידינו את המכתבים, ע"מ לפרסמם. ותקותנו, לעורר בהם את קהל התמימים ואנ"ש, להוספת כח וחיות בעבודת השליחות שהטיל עלינו כ"ק אדמו"ר נשי"ד, איש איש במקומו.





Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסמערן פארקוויי

ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשל"ז
ברוקלין, נ.י.

האברכים תלמידי תומכי תמימים

יצחק גרוזמן
לוי יצחק גינזבורג
שמשון הלפרין

ברוך חיים לבקיבקר
חיים שלמה דיסקין
יוסף יצחק זלמנוב

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

הפ"נ נתקבל.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע להם ברכתי, ברכת כתיבה וחתומה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיית וברוחניות.

בברכה לתלמוד תורה ביראם שמים

„מצעסל שיצא מכ"ק אדמו"ר שליט"א"

... ואשרי חלקם ותלמידיו חוכמי חסידים דכפר חב"ד שיח' שנסעו לשם, וימשיכו שם ובהיותו ובתגבורתו, (כסדרו כחי"א אלו) ויקרייב בהם מאיר עיני שניהם ה' אזכיר על הציון להצלתה מופלגה.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשל"ז
ברוקלין, נ.י.

האברכים תלמידי תומכי תמימים

יצחק גרוזמן
לוי יצחק גינזבורג
שמשון הלפרין

ברוך חיים לבקיבקר
חיים שלמה דיסקין
יוסף יצחק זלמנוב

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!
הפ"נ נתקבל.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע
להם ברכתי, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכה לתלמוד תורה ביראת שמים
ולהצלחה רבה בשליחותם במגדל העמק
מ. שניאורסאהן

"מצעטל שיצא מכ"ק אדמו"ר שליט"א"

... ואשרי חלקם דתלמידי תומכי תמימים דכפר חב"ד שיחי' שנסעו לשם, וימשיכו
שם ובחיות ובתגבורת. (כמדובר בח"י אלול) ויקויים בהם מאיר עיני שניהם ה' אזכיר
על הציון להצלחה מופלגה.

ב

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסמערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי הספירה, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

תלמידים השלוחים
בישיבת מגדל אור
אשר במגדל העמק - עליהם יחיו
שלום וברכה! / והנה
המכ"ד-דו"ח נתקבלו.
ולקראת חג השבועות, זמן מתן תורתנו,
הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה
להביע ברכתי בנוסח הרב, הוא כ"ק מו"ח
אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע:

לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

בברכת החג

נ.ב.

מצו"ב העתק מכתבי - וכמובן, אשר תוכנו
שייך גם להם.

ב"ה, ימי הספירה, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

התלמידים השלוחים
בישיבת מגדל אור
אשר במגדל העמק

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

המכ'-דו"ח והפ"נ נתקבלו.

ולקראת חג השבועות, זמן מתן תורתנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני
בזה להביע ברכתי בנוסח הרב, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע:

לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות.
בברכת החג מ. שניאורסאהן

נ.ב.

מצו"ב העתק מכתבי - וכמובן, אשר תוכנו שייך גם להם.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N.Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסמערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, יומא תליחתי, שהכפל בו כי טוב, פ' והיו לי הלוים,
ריש ירחא תליחתי, ה'של"ח.
ברוקלין, נ.י.

תלמידי ישיבת חומכי חמימים ליובאוויטש
מאנסרעאל
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!
במענה להודעה ע"ד חג הסיוס של הישיבה - ביום הרביעי פ' בהעלותך
אח הנרות,
יהי רצון שיהא חג הסיוס - חג התחלה טובה בחוספת התפלה וסקידה
בלימוד התורה (הנגלה והחסידות) - בהקדמת עבודת התפלה,
התחלה טובה ע"י כוונות מחלימים המסיימים, בתוככי כל תלמידי ישיבות
חומכי חמימים בכל מקום שהם, שליט"א,
וההוספה ב(גדול) תלמוד שמביא לידו מעשה (קיום המצוות) חוסף בהידור
ביום המצוות,
וכציווי חוה"ק להעלות בקודש.

וע"פ תורת הבעש"ט המפורסמת אשר "כל דבר ודבר אשר האדם רואה או
שומע הוא הוראה הנהגה בעבודת השם",
עאכ"כ חגיגת סיום בלימוד מסויים בחורה ביום ופרשה מסויים,
יהי"ר אשר יתבוננו באחת ההוראות דיום הרביעי - ע"פ דברי רבנו הזקן
- במרז"ל אשר בו ניתלו המאורות, לעשות ולהוסיף על המאורות, בגילוי
אלקות - בנפש ובעולם - המבט"ע והסוכ"ע - ע"י עבודת אחכיא ואחפכא
כדבעי ובשלימות,

ובאחת ההוראות דבהעלותך אח הנרות - אשר אל מול פני המנורה,
פנימילא רצון העליון, יאירו שבע הנרות, כל שבע מרות הנפש, ועד אשר
הא שילהב עולה מאילי,
ולמלאות שליחותם להיות נרות להאיר - אח הביח ואח הסביבה ואח
העולם כולו בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זו פנימיות התורה,
וע"י הפצת המצינות חוצה קאחי מר, מלכא משיחא, וכימי צאתך מארץ
מצרים, אשר גאלת בדורע עמך, אראנו נפלאות, ובמהרה בימינו ממש

בברכת הצלחה ככהנ"ל

יומא תליחתי. ירחא תליחתי: ראה שבת פח, א, פ"ר ר"נ גאון. שם. תליחתי.
שהכפל בו כי טוב: ראה קידושין מ"א. פיה"מ להרמב"ם פאה פ"א מ"א. אור
החורה בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (א"קנז. א"קסא ואילך). מכתב
כ"ג אדני"ע (בס' המאמרים תש"ע יח). וראה רמב"ם סוף הל' משיח ויובל: ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש
ג, מה. וראה רמב"ם סוף הל' משיח ויובל: ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש
כו. הסיוס. התחלה: ע"ד ש"מחכסין התחלה להשלמה" (רשות לחתך בראשית.
טווא"ח סתר"ס. וראה א"ר שם). בהקדמת עבודת התפלה: ראה ברכות ה, ב.

- ב -

לקו"ת ברכה צו, ב. סידור נו, א. סד"ה מי כמוכה חרפ"ח. ב(גדול) תלמוד:
קידושין מ, סע"ב. ראה הל' ת"ח לאדנ"ז פ"ד ס"ב. להעלות בקודש: ברכות
(כח, א) וס"נ. וראה זח"ג קטב, ב. - בברכות שם "במיר מעלין כו".
במנחות (צט, א) "ומנלן דמעלין כו" דאמר קרא כו", אבל בירוש' כבורים
פ"ג הל' ג "שמעתי שמעלין כו". - וראה שו"ע אדנ"ז א"ח א"ח סל"ד. וראה
ש"ד"ח כללים מ"ס ס"ק קצד, מאסף לכל המנחות א"ח סכ"ה סק"ב - הדעות
בכמה פרטים בזה וכן אם הוא מה"ח או מדרבנן. תורת הבעש"ט: היום יום
ע' נב, כתר ש"ס (הוצאת קה"ת) בחוספות ס"י קנז. דברי רבנו הזקן: לקו"ת
כרך א' ע' מב, במרז"ל: חגיגה יב, א. וראה רש"י בראשית א, יד. לעשות
ואחפכא: ראה אור"ח בהעלותך ע' של ואילך. ד"ה בהעלותך, חר"ל.
ולחוסף על המאורות: ראה ב"ר פנ"ג, ח. דבהעלותך. הנפש: עייג"כ ל"ח
להאיר"ל (ושער המצות) ר"פ בהעלותך. לקוסי לוי"צ למנחות ע' רלס. אל
מול. רצון העליון: לקו"ת בהעלותך ל, ד. וראה א"ח ר"פ בהעלותך. יאיר
בנר מצות: כי "לא די לו בנשמתו שהיא חלק אלוהה ממעל כו" (חגיגה רפ"ה)
וספנ"ג. וראה ג"כ סד"ה בהעלותך, חר"ס. שבע הנרות. הנפש: לקו"ת
ואור"ח ר"פ בהעלותך. ובכ"מ, תתא. מאילי: שבת כא, א. פרש"י ר"פ
בהעלותך. בנר מצוה. אור: משלי ו, כב, וראה אור"ח שם. וס"נ. ומאמר.
פנימיות התורה: המשך תער"ב ח"ג ע' א שכב. הפצת. משיחא: אגרת הבעש"ט
(כתר ש"ס ב, א). כימי צאתך: מיכה ז, טו. גאלת. עמך: חללים עז, טז.
וראה יל"ש שם (וסמך על ההמשך בכתוב (ואחחנן ד, לד) ובזרוע).

מכתב זה נשלח לתלמידי ישיבת תוית ליובאוויטש מאנטרעאל. והעתק ממנו לתה"ש במגדל העמק,
ראה לעיל במכתב הקודם. נדפס באג"ק חל"ג ע' רפג אגרת יב'תקח.



חינוך ילדי ישראל



מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
לרב יחיאל מלוב שליט"א



הקדמה

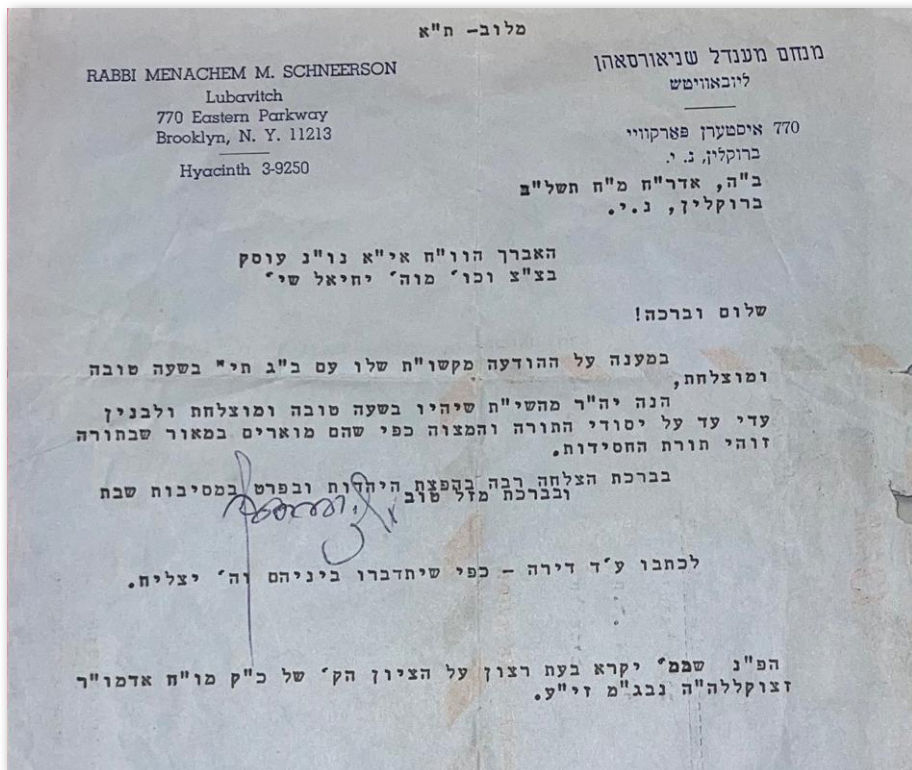
כבר בהיותו בחור צעיר, עסק הרב יחיאל מלוב שליט"א בחינוך ילדי ישראל. בלומדו בישיבת תו"ת בעיר לוד, ארגן בעיר מגוריו תל אביב, פעילות לילדי העיר ביום השבת קודש - "מסיבות שבת". שם למד איתם, ערך חידונים מעניינים ואף קיבלו פרסים. הפעילות התחילה עם כ 20 ילדים, והתפתחה אח"כ למאות ילדים בכל שבת. (ברוב השבתות היתה אחותו הצעירה מפעילה את הפעילות, והוא היה מנהל אותה מרחוק).

המכתב הראשון המופיע כאן, נשלח אליו אז, בו הרבי מעודדו על עיסוקו בפעילות זו. במכתב השני, עונה הרבי לילדי ה"מסיבות שבת", בתשובה על מכתביהם ששלחו לו לקראת יום הולדתו. מהמכתבים ניכרת חביבות המיוחדת של הרבי, לפעילות זו בחינוכם של ילדי ישראל.

לימים, הרבי ייעד אותו לתפקיד מפקח הרשת, כאשר פעל בה במסירה ונתינה, והעלה את רמתה הלימודית והרוחנית. במסגרת תפקיד זה, קיבל הדרכות רבות בעניני חינוך מהמזכיר הרב חמ"א חודקוב ע"ה, כאשר לא פעם, התערב גם הרבי בשיחה, והוסיף בכמה ענינים. וכבר נתפרסמו הדברים.

המכתב הבא לאחמ"כ, בא בתקופה זו, כאשר עבד ברשת, והרבי מברכו בהצלחה בעבודתו. וכן שאר המכתבים המובאים כאן, עוסקים בעניני תורת החסידות והפצת המעיינות.

תודתנו נתונה לרב יחיאל מלוב שליט"א, שהמציא לידינו את המכתבים, ע"מ להגביר ולחזק את החיות בקרב התמימים ואנ"ש, בעיסוק בענינים אלו כרצון קודשו של הרבי.



ב"ה, אדר"ח מ"ח תשל"ב
ברוקלין, נ.י.

האברך הו"ח אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ וכו' מוה' יחיאל שי'

שלום וברכה!

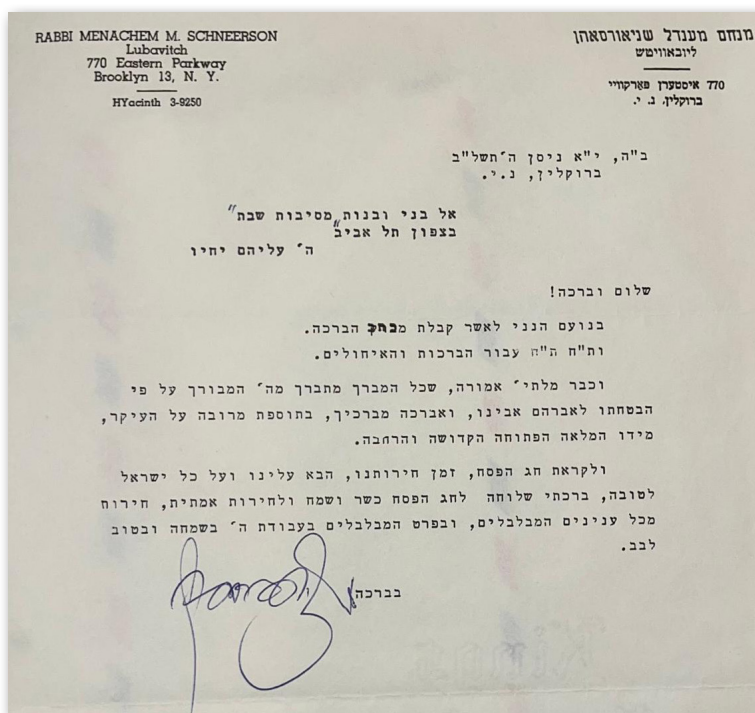
במענה על ההודעה מקשו"ת שלו עם ב"ג תי" בשעה טובה ומוצלחת,
הנה יה"ר מהשי"ת שיהיו בשעה טובה ומוצלחת ולבנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם
מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

בברכה להצלחה רבה בהפצת היהדות ובפרט במסיבות שבת

ובברכת מזל טוב מ. שניאורסאהן
לכתבו ע"ד דירה כפי שיתדברו ביניהם וה' יצליח.

הפ"נ שבמ' יקרא בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ב



ב"ה, י"א ניסן ה'תשל"ב
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות „מסיבות שבת“
בצפון תל אביב
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם הנני לאשר קבלת מכתב הברכה.
ות"ח ת"ח עבור הברכות והאיחולים.

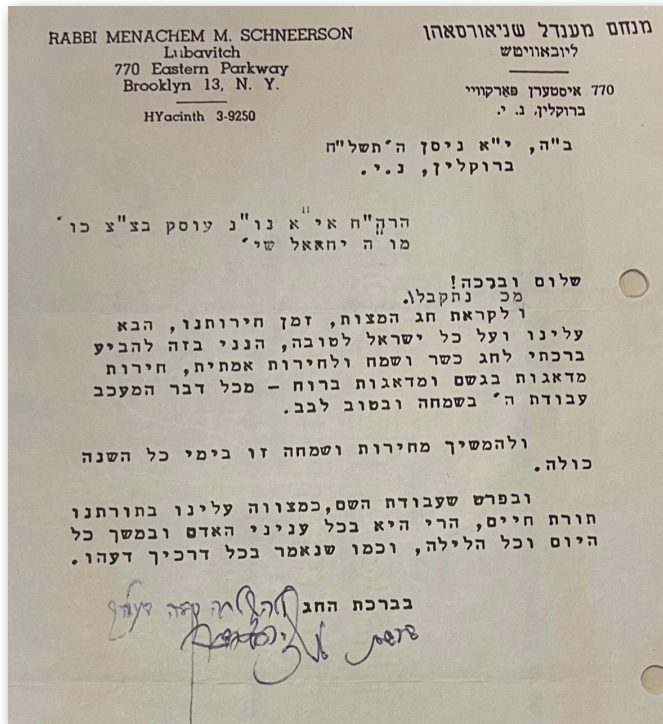
וכבר מלתי אמורה, שכל המברך מתברך מה' המבורך על פי הבטחתו לאברהם אבינו, ואברכה מברכיך, בתוספת מרובה על העיקר, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

ולקראת חג הפסח, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, ברכתי שלושה לחג הפסח כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מכל ענינים המבלבלים, ובפרט המבלבלים בעבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

בברכה מ. שניאורסאהן

* ראה עד"ז באג"ק חכ"ז ע' שפג מכתב י'שעב.

ג



ב"ה, י"א ניסן ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה יחיאל שי'

שלום וברכה!
מכ נתקבלו.

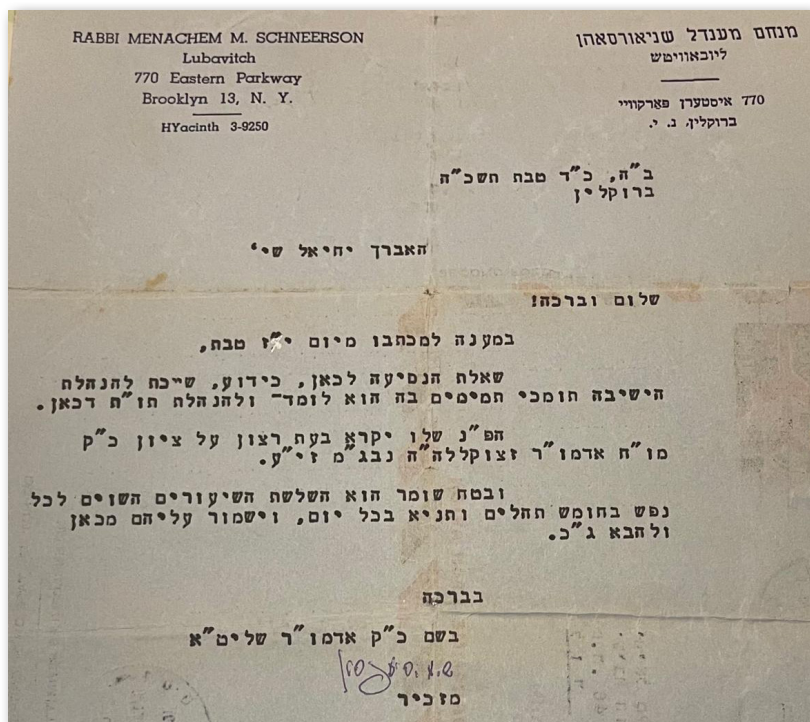
ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות ומדאגות ברוח - מכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג ולהצלחה רבה בעה"ק
ברשת מ. שניאורסאהן

ד



ב"ה, כ"ד טבת תשכ"ה
ברוקלין

האברך יחיאל שי'

שלום וברכה!

במענה למכתבו מיום י"ז טבת,

שאלת הנסיעה לכאן, כידוע, שייכת להנהלת הישיבה תומכי תמימים בה הוא לומד - ולהנהלת תו"ת דכאן.

הפ"נ שלו יקרא בעת רצון על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ובטח שומר הוא השלושה השיעורים השווים לכל נפש בחומש תהלים ותניא בכל יום, וישמור עליהם מכאן ולהבא ג"כ.

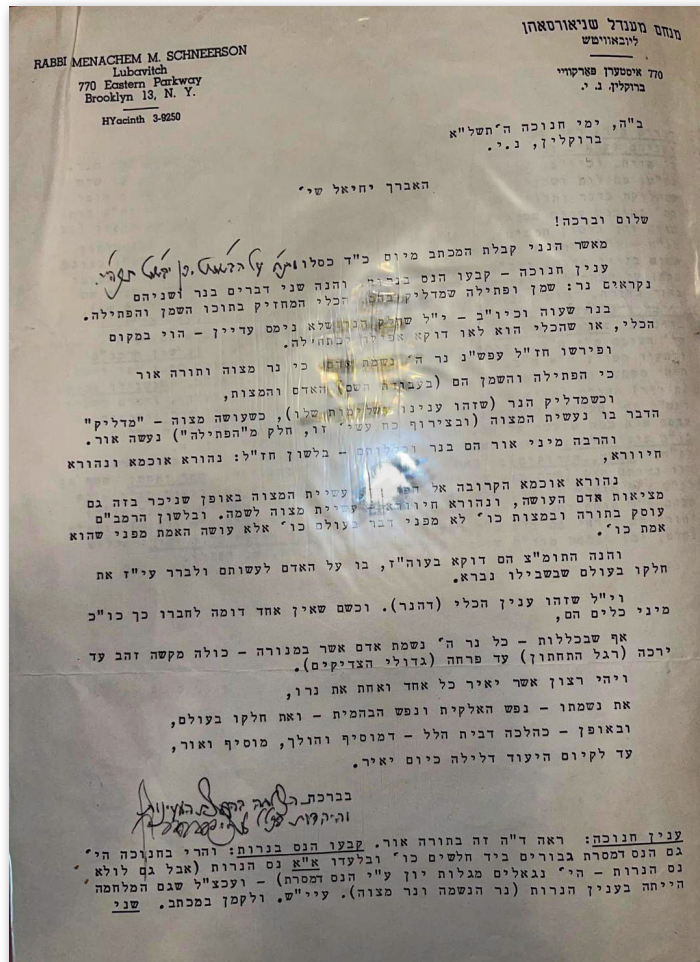
בברכה

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

ש. מ. סימפסון

מזכיר

ה



ב"ה, ימי חנוכה ה'תשל"א
ברוקלין, נ.י.

האברך יחיאל שי'

שלום וברכה!

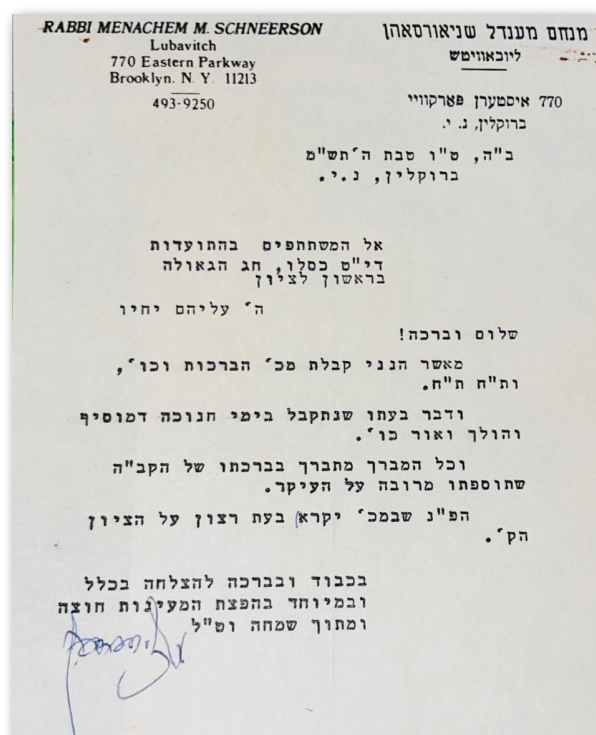
מאשר הנני קבלת המכתב מיום כ"ד כסלו ות"ח על הבשו"ט. כן יבש"ט תכה"י.

... בברכת הצלחה בהפצת המעיינות

והיהדות בכלל מ. שניאורסאהן

* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ז ע' מה אגרת י"לג, ללא ההוספות בכתי"ק.

ר



ב"ה, ט"ו טבת ה'תש"מ
ברוקלין נ.י.

אל המשתתפים בהתועדות
די"ט כסלו, חג הגאולה
בראשון לציון
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכת הברכות וכו', ות"ח ת"ח.
ודבר בעתו שנתקבל בימי החנוכה דמוסיף והולך ואור כו'.
וכל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר.
הפ"נ שבמכ' יקראו בעת רצון על הציון הק'.
בכבוד ובברכה להצלחה בכלל
ובמיוחד בהפצת המעיינות חוצה
ומתוך שמחה וט"ל' מ. שניאורסאהן



לימוד ודרכי החסידות



כאשר היה בחור, הרב שמעון משה דיסקין ע"ה, זכה לקבל כמה מענות מהרבי בעניני לימוד החסידות, בהם הרבי מעוררו על חשיבות הלימוד, ועל הסיוע המיוחד ע"י שלומדים גם אחרים. חלק ממכתבים אלו מתפרסמים כאן לראשונה.

תודתנו נתונה לבנו הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, שהמציא לידינו את המכתבים, ע"מ להגביר ולחזק את החיות בלימוד החסידות ודרכיה, אצל כאו"א.





RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי הסליחות ה'תשט"ז
ברוקלין, נ.י.

האברך שמעון משה שי' דיסקין

שלום וברכה:

מכ' והפ"נ שלו נתקבל.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל
ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע לו ברכתי,
ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה
בגשמים וברוחניות.

בברכה לתלמוד חורה ביראת שמים

בטח שומר ג' השיעורים הידועים ד' חומש
'תהלים' תניא. ועכ"פ יעשה כן מכאן ולהבא. וישפיע
גם על חבריו בזה, וזכות הרבים תלוי בו.

במה שהעיר בסדר הזכרת הד' יסודות בתניא פ"א
- י"ל הטעם שהוא מפני שיסוד הרוח הוא הממזג
הקצוות דיסוד האש ויסוד המים. - ולהעיר ג"כ אשר
זהו ע"פ סדר הספירות, הנענועים דד' מינים ועוד.
- וראה זח"ב כד, א.

ב"ה. ימי הסליחות ה'תשט"ז
ברוקלין. נ.י.

האברך שמעון משה שי' דיסקין

שלום וברכה:

מכ' והפ"נ שלו נתקבלו.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע
לו ברכתי, ברכת כתיבה וחתומה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכה לתלמוד תורה ביראת שמים

מ. שניאורסאהן

בטח שומר ג' שיעורים הידועים ד' חומש 'תהלים' תניא. ועכ"פ יעשה כן מכאן
ולהבא. וישפיע גם על חבריו בזה, וזכות הרבים תלוי בו.

במה שהעיר בסדר הזכרת הד' יסודות בתניא פ"א – י"ל הטעם שהוא מפני שיסוד
הרוח הוא הממזג הקצוות דיסוד האש ויסוד המים. – ולהעיר ג"כ אשר זהו ע"פ סדר
הספירות, הנענועים דד' מינים ועוד. – וראה זח"ב כד, א.

במה שהעיר: במדרש במדבר רבה (פי"ד, ב) וכן בספר היד להרמב"ם (הלכות יסה"ת פ"ד ה"א) סדר
הזכרת היסודות הוא: אש, רוח, מים, עפר [יסוד הרוח קודם ליסוד המים], והעיר הכותב שבספר
התניא הוזכרו היסודות בסדר שונה: אש, מים, רוח, עפר [יסוד המים קודם ליסוד הרוח], ועל כך בא
ביאור רבינו בפנים.

ב

דיסקין - בני ברק
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מונח מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה. כח' סבת תשט"ז
ברוקלין

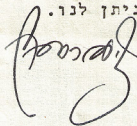
האברך שמעון משה שי

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מעט"ק זאת חנוכה, בו שואל עצה
והדרכה בעבודה.

וכבר מלתו אמורה בכמה ספרים, וביחוד בספרי חסידות -
תורת דא"ח, ונקודות כלליות בזה (כיון שהפרטים ופרטי פרטים תלויים
בתנאי הזמן והאישים): לימוד ג'ל יום הן בנגלה והן בחסידות, הן
לעינוא והן למיגוס, שמירת שלשת השיעורים השונים לכל נפש מתקנת
כ"ק מו"ת אדמו"ר, צוקללה"ה נבג"מ זי"ע בחומש תהלים ותניא הידועים.
זהירות בטבילת עזרא, ונתינה - כללי נדר, אבל מה טוב בכל יום חול
בבקר קדם התפלה - איזה פרוטות לצדקה, וכיון שלכל דבר נזקקים
לסיעתא דשמיא, וכדרשת רז"ל אלמלא עוזרו אין יכול לו, צריכים
להשתדל עם הזולת לקרבו עוד יותר לתורתנו ומצותי, שע"ז מקרבים
את המשתדל בזה ביותר וביותר לעבודת השם, וכידוע הדיוק הבא לשקר
מסייעין אותו.

ברדאי משהתך בהתועדות אנ"ש, ובפרט ביום הבהיר י"ט
כסלו, החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו.

בברכה לבשר טוב בכל האמור


FOLD SIDES OVER AND THEN FOLD BOTTOM UP
MOISTEN FLAP WELL, AND APPLY PRESSURE TO SEAL.
NO OTHER ENVELOPE SHOULD BE USED

POSTMASTER: MENACHEM M. SCHNEERSON
LUBAVITCH
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N.Y.
HYACINTH 3-9250

ב"ה. כח' טבת תשט"ז

ברוקלין

האברך שמעון משה שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מעש"ק זאת חנוכה (והפ"נ), בו שואל עצה והדרכה בעבודה.

וכבר מלתו אמורה בכמה ספרים, וביחוד בספרי חסידות - תורת דא"ח. ונקודות כלליות בזה (כיון שהפרטים ופרטי פרטים תלויים בתנאי הזמן והאישים): לימוד בכל יום הן בנגלה והן בחסידות, הן לעיונא והן למיגרס. שמירת שלשת השיעורים השווים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בחומש תהלים ותניא הידועים, זהירות בטבילת עזרא, ונתינה - בלי נדר, אבל מה טוב בכל יום חול בבקר קודם התפלה - איזה פרוטות לצדקה. וכיון שלכל דבר נזקקים לסייעתא דשמיא, וכדרשת רז"ל אלמלא עוזרו אין יכול לו, צריכים להשתדל עם הזולת לקרבו עוד יותר לתורתנו ומצותי, שע"ז מקרבים את המשתדל בזה ביותר וביותר לעבודת השם, וכידוע הדיוק הבא לטהר מסייעין אותו.

בודאי משתתף בהתועדות אנ"ש, ובפרט ביום הבהיר י"ט כסלו, החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו.

בברכה לבשר טוב בכל האמור מ. שניאורסאהן

* נדפס באג"ק חט"ז אגרת ד'סו ע' רמח ללא שם הנמען. חלק מההוספות בכתי"ק לא נדפסו.

זהירות בטבילת עזרא: ביאור חשיבות ענין זה ראה שיחת שמחת בית השואבה תשי"ד (תו"מ ח"י ע' 65 ואילך).

ונתינה.. קודם התפילה: רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י הט"ו.

וכדרשת רז"ל.. לו: גמ' סוכה נב, א.

וכידוע הדיוק: לקו"ת דרושי שמע"צ פט, ד. וראה ביתר ביאור באג"ק ח"ח אגרת ו'תרפז ע' קפד: "וידוע הדיוק לטהר (ולא ליטהר) שהנקודה בזה, הפעולה בהזולת הזולת של עצמו, גוף ונה"ב שלו, והזולת כפשוטו, והרי זוהי הנקודה של עבודת החסידים.

ג

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, כ"ה אדר"ש תש"ז
ברוקלין

שלום וברכה!
לאחרי הפסק הכי ארוך סתקבל מכתבו מעשיק
וכותב בו אודות הנכבדות בהמשך למכתב אביו הרה"ג והרה"ח ז'
שלימ"א בזה,

ונכונה ההצעה, ויה"ר שחוגמר בשעה טובה ומוצלחת, בגמ"ח וברוחניות, גם יחזיק לחוסין בלימוד תורה ובהידור בקיום מצותי מסוך הרמבה אמינית.

בברכת חג הפסח כשר ושמה

תקו"ט שאִינוֹ מסתַּחֵפ בשיעורי הלימוד בחורֵה הדא"ה
שבוֹתָה, אֲדוֹתוֹם, אֵלֶּא מוֹסִיף בְּזֶה מִזְמַן לִזְמַן, וְהֵי הַצִּי"ח וְעַלֵּין
בְּקִדְשׁ צִי"ח וְעַל וְלֹא קִי הַתִּדּוּר וְעַלֵּין וּמִבֶּן חֲמִשָּׁה וְעַד־שֶׁשׁ וְעַד־שֶׁשׁ
שֶׁעַל עֵינָה מוֹבֵה בְּשֶׁל אַחֲרֵים גַּם בְּעֵינֵין זֶה, וּבְפֶרֶס בְּדוֹרֵנוֹ דּוּר
יְהוֹם עֲקֵבָה דְּמִשְׁיָא, שֶׁהִתְכַּח בְּאֹר וְחֵיּוֹת חֲסִידוֹתֵי מוֹרֶשׁ גְּדוֹל
בְּחֵר וְיִתְרוֹ, וְקִי"א

EMMASTORIA

RECEIVED
JAN 10 1967

ב"ה, כ"ה אד"ש תשי"ז
ברוקלין

האברך שמעון משה שי'

שלום וברכה!

לאחרי הפסק הכי ארוך נתקבל מכתבו מעש"ק וכותב בו אודות הנכבדות בהמשך
למכתב אביו הרה"ג והרה"ח כו' שליט"א בזה,

ונכונה ההצעה, ויה"ר שתוגמר בשעה טובה ומוצלחת, בגשמיות וברוחניות, גם
יחד, ויוכל להוסיף בלימוד תוה"ק ובהידור בקיום מצותי' מתוך הרחבה אמיתית.

בברכת חג פסח כשר ושמח מ. שניאורסאהן

נ.ב.

תקותי שאינו מסתפק בשיעורי הלימוד בתורת הדא"ח שכותב אודותם, אלא
מוסיף בזה מזמן לזמן, והרי הציווי דמעלין בקדש ציווי הוא ולא רק הידור בעלמא.
ומובן ופשוט ג"כ, שצ"ל עינא טובה בשל אחרים גם בענין זה, ובפרט בדורנו דור יתום
עקבתא דמשיחא, שההכרה באור וחיות חסידותי מורגש וגדול ביותר וביותר. וק"ל.

ד

דיסקין-בני ברק

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 Eastern Parkway

Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ. י.

בי"ה, מ"ה תשכ"ד
ברוקלין

הרה"ג ח"ת אי"א נוי"נ וכו'
מוה' שמעון משה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו ממוצש"ק ע"ד קבלת משרת
מגיד שיעור בישיבת אחיית בראשון לציון.

ויהי רצון אשר יצא ויצליה להעמיד תלמידים
שכל רואיהם יכירם כי זרע ברכ' ה' הפך.

והרמז בזה, ברכ' מלשון בריכה והמשכה, ה', ה"י, הוה
ויהי' כאחד, זרע, אשר ימשיכו בכל מקום היותם הולמעה מן המבע
שישנו בטבע, לגלול האלקות אשר בעולם, ועד שיהי' כפרשת שבוע
זה, אל עולם, ולא אל העולם, שאין העולם מציאות בפ"ע, וק"ל.

והובטחנו הבט למחר, וידוע דיוק אדמו"ר הזקן,
אשר השנה שנת נמאה וחמשים להסתלקות הילולא שלו למחר גם
אחרים, מפי'עין אוחז.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

Handwritten signature



ב"ה ט' מ"ח תשכ"ד
ברוקלין

הרה"ג וו"ח אי"א נו"נ וכו'
מו"ה שמעון משה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו ממוצש"ק ע"ד קבלת משרת מגיד שיעור בשיבת אח"ת
בראשון לציון.

ויהי רצון אשר יזכה ויצליח להעמיד תלמידים שכל רואיהם יכירו כי הם זרע ברך
ה'.

והרמז בזה, ברך, מלשון בריכה והמשכה, ה', הי' הווה ויהי' כאחד: זרע, אשר ימשיכו
בכל מקום היותם הלמעלה מן הטבע שישנו בטבע, לגלות האלוקות אשר בעולם, ועד
שיהי' כפרשת שבוע זה, א=ל עולם, ולא א=ל העולם, שאין העולם מציאות בפ"ע,
וק"ל.

והובטחנו הבא לטהר, וידוע דיוק אדמו"ר הזקן = אשר השנה שנת נ(?)מאה
וחמישים להסתלקות הילולא שלו = לטהר גם אחרים, מסייעין אותו.

בברכה לבשו"ט בכל האמור מ. שניאורסאהן

* נדפס באג"ק חכ"ד אגרת ח'תרצב ע' טו. חלק מהתיקונים בכת"ק לא נדפסו.

ברך.. והמשכה: ראה תו"א מקץ לו, ג. ובכ"מ.

ה'.. כאחד: שעהיוה"א פ"ז. וראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' ג.

אל.. העולם: ראה לקו"ת תבוא מב, ד. מג, ג. המשך תער"ב ח"א פקל"ג. ועוד.

וידוע דיוק אדמו"ר הזקן: ראה לעיל אגרת ב.

להבנת הרקע לדברי הרבי במכתב דלקמן, יש להקדים את הסיפור הבא:

בימי גלותו של הרלו"צ, אביו של הרבי, היה הרב אהרן יעקב דיסקין ע"ה אף הוא בגלות, בעיר קזיל'ארדא הסמוכה לאלמא'אטא, אליה הוגלה בשלהי שנת תש"ג לאחר תקופת עבודות פרך באוראל.

אחותו של הרב דיסקין, מרת תמר'איטה גלוסקין (שנישאה לחסיד חב"ד), התגוררה באותם ימים אף היא באלמא'אטא. במהלך כל תקופת הגלות, ובפרט לאחר שהרלו"י נסתלק והרבנית נשארה לבדה, סייעה לה מרת גלוסקין מאוד, ושמרה על קשרי ידידות עמה. אף לחג הפסח תש"ה, התארחה הרבנית בבית משפחת דיסקין לאורך ימי החג.

לאחר השואה האיומה, עברה משפחת גלוסקין להתגורר במוסקבה. כעבור תקופה התקבלה הידיעה שבפרוור סמוך, 'קראסקאווה' שמו, נמצאת הרבנית. מרת גלוסקין נסעה אליה והצליחה לאתרה.

באותם ימים המשיך מסע התלאות של הרבנית, כאשר אף אחד לא רצה לארחה, בשל העובדה ששמה 'שניאורסאהן' - דבר שהרתיע אנשים מלהושיט לה עזר.

בית משפחת גלוסקין היה קטן ולא היה שייך לארח בו את הרבנית. מרת גלוסקין נחלצה חוששים, ולמרות הסכנה הגלויה של 'סיוע למתנגדי המשטר', כיתתה רגליה מבית לבית והתחננה כי ייאותרו להכניס לביתם את הרבנית.

לבסוף, נמצא מקום בביתה של אישה גלמודה, שלא היה חשש כי יבקשו למצוא בו את הרבנית. ה'מיטה' המיועדת, עשויה הייתה משמיכה חמה על שולחן עץ. מרת גלוסקין לא הסתפקה בכך, וחרף הסכנה שבדבר, שלחה מדי יום את בתה בת השלוש־עשרה להביא לרבנית לחם וחלב.

בחלוף השנים, לאחר בוא הרבנית לניו־יורק, עמדה בקשר מכתבים עם הרב דיסקין ומרת גלוסקין, בהם הביעה בין השאר את הוקרתה והערכתה על סיועם. "אני זוכרת היטב את היחס שלך אלי, ובפרט בקראסקאווה, בזמן שאף אחד לא רצה לעמוד בד' אמותיי", כותבת הרבנית באחד ממכתביה למרת גלוסקין.

✱

המכתב שלפנינו עוסק בדאגה של כ"ק אדמו"ר למצב בריאותה של מרת ת"א גלוסקין, עת ישבה על מיטת חוליה בבית הרפואה, שבו אף מורה כיצד לעודד ולרומם את רוחה. וב'דעת תחתון' נראה שדאגה זו שהראה כ"ק אדמו"ר כלפיה, באה כהכרת הטוב על הסיוע לאמו הרבנית חנה.

ה

דייקין = פרנס חנה

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין נ.י.

בי"ה זצ"ל אדר ב' חשי"ד
ברוקלין

הרה"ג ורה"ח אי"א נוי"נ עוסק
בצ"צ כו' מוה"ר יהושע זליג שי

שלום וברכה!

נבהלתי לקבלת מכתבו מו' אדר שני, בו כותב ע"ד בריאות
מצב בריאות אהותי, שכבר ששה שבועות שנמצא בבית החולים.
וצדיק הי' למסור לה, שאמונה פשוטה דכל איש ואשה הישראלים
מכריחה להאמין גיב, אשר רק תקביה הוא בעל הבית היחיד של כל
העולם ומלואו, אשר גם עולם הזה הגשמי ואיש ואשה הפרטיים בכלל
זה, וכיון שהשי"ת הוא עצם הטוב בודאי רוצה לרחם אך טוב וחסד
לכל אחד ואחת, אשר בריאות הגוף הוא אחד העיקרים בזה, וכמבואר
ברמב"ם הלכות דיעות סוף פ"ג וריש פ"ד, וידוע גיב חורח הבעש"ט
על הפסוק כי הראה חסור שנאך רובע חתה משאשעוב תעזב עמו.
ונתבאר במסר דיו"ד שבט חשי"ג, וכשמרגישים (לא רק יודעים) את
כל הנ"ל, במילא נהדרת הנפש בשקט פנימי, המביא אחריו הטבה מרבית
בבריאות ורפואה קרובה, והשי"ת יצליח את כה"ר שי' לבשר טוב בכל
הנ"ל, ויהייר שי"ה' זה בהקדם האפשרי. ואף שכתבתי לה בפ"ע כנ"ל,
הנה כיון שכתיר הי' שליח להודיע את הנ"ל-בודאי ימכיר לה בחוספת
ביאור גם המענה שלי.

המחכה לבשוי"ט ובברכה פורים שמח
לאהוהו ולכתיר וכל ב"ב-שיחיו

ב"ה. יג' אדר ב' תשי"ד
ברוקלין

הרה"ג והרה"ח אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ כו' מוה"ר יהושע זליג שי'

שלום וברכה!

נבהלתי לקבלת מכתבו מג' אדר שני, בו כותב ע"ד מצב בריאות אחותו ת"א [תמר איטה] תחי', שכבר ששה שבועות שנמצאת בבית החולים. וצריך הי' למסור לה, שהאמונה פשוטה דכל איש ואשה הישראלים מכריחה להאמין ג"כ, אשר רק הקב"ה הוא בעל הבית היחידי של כל העולם ומלואו, אשר גם עולם הזה הגשמי ואיש ואשה הפרטיים בכלל זה. וכיון שהשי"ת הוא עצם הטוב בודאי רוצה לתת אך טוב וחסד לכל אחד ואחת, אשר בריאות הגוף הוא אחד העיקרים בזה, וכמבואר ברמב"ם הלכות דיעות סוף פ"ג וריש פ"ד. וידוע ג"כ תורת הבעש"ט על הפסוק כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו גו' עזב תעזב עמו. ונתבאר במאמר דיו"ד שבט תשי"ג. וכשמרגישים (לא רק יודעים) את כל הנ"ל, במילא נחזרת הנפש בשקט פנימי, המביא אחריו הטבה מידית בבריאות ורפואה קרובה. והשי"ת יצליח את כת"ר שי' לבשר טוב בכל הנ"ל. ויה"ר שיהי' זה בהקדם האפשרי. ואף שכתבתי לה בפ"ע כנ"ל, הנה כיון שכת"ר הי' שליח להודיע את הנ"ל – בודאי יסביר לה בתוספת ביאור גם המענה שלי.

המחכה לבשו"ט ובברכת פורים שמח
לאחותו ולכת"ר וכל ב"ב – שיחיו מ. שניאורסאהן

* לא נדפס באג"ק.

עצם הטוב: ראה עמק המלך שער שעשועי המלך רפ"א. שער היחוד והאמונה רפ"ד.
וידוע... תורת הבעש"ט: היום יום - כ"ח טבת. כש"ט הוספות סט"ז.

לע"נ

חכם אליהו בן חכם משה הנולד מן שרה
רחל בת שלום הנולדת מן נעמי אשת חכם אליהו

לע"נ ילדיו

גבריאל בן חכם אליהו הנולד מן רחל
מיכאל בן חכם אליהו הנולד מן רחל
יהודה בן חכם אליהו הנולד מן רחל
אברהם בן חכם אליהו הנולד מן רחל
יצחק בן חכם אליהו הנולד מן רחל
דניאל בן חכם אליהו הנולד מן רחל
חזה בת חכם אליהו הנולד מן רחל
תמר בת חכם אליהו הנולד מן רחל
ישראל בן יעקב הנולד מן יובד

תרומת בני המשפחה ובכללם:
שמשון נניק שוילי, זבולון שלו, אליהו ניר,
שבתאי ניר, יוסף ניר

לנחת מכל יוצאי חלציהם ולהצלחה רבה
בכל המצטרך להם בגשמיות ורוחניות
מתוך שפע והרחבה

לזכות

הנגיד החסידי איש החסד רב הפעלים

הרה"ח ר' אליהו בן רחל נעמי שי'

וזוגתו מרת יונה נחמה בת מטיל לאה תחי'

וכל יוצ"ח שיחיו

שלוסברג

להצלחה רבה בכל ענייניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה ועשירות מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ
מרת תאה טולצע ז"ל
ת.ג.צ.ב.ה

ולזכות בעלה ר' זאב שי' שלוסברג

וכל יוצ"ח שיחיו
להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לזכות
הרה"ח ר' אברהם משה שי'
ורעייתו מרת יעל שתחי'
קירשנבויס
וכל יוצאי חלציהם שיחיו
להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם
בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה

לע"נ

יוסף בן אליהו ומרים ע"ה
נלב"ע ב' כסלו ה'תשל"ד

שמחה סימי בת חיים ואסתר ע"ה
נלב"ע י"ב אייר ה'תשע"ג

אליאב



לע"נ

בנימין בן יוסף ויעל ע"ה

מור

נלב"ע ט"ו סיון ה'תשמ"ז

ת.ג.צ.ב.ה

ולזכות משפחת מור שיחיו
לשפע ברכה והצלחה בכל ענייניהם מתוך בריאות נכונה
והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות
לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ

ר' אליעזר בן ר' מאיר ע"ה
ומרת שושנה בת אסתר בלהה ע"ה
איגל

ולזכות הר' גור-אריה איגל שי'
להצלחה בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות



לע"נ

דורה ודוד ע"ה
בלובל

ת.ג.צ.ב.ה

ולזכות

בנם מרדכי שי'
להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניו מתוך הרחבה

לע"נ

ר' ירחמיאל בן הירש יוסף ושרה בלומה הי"ד

אורבן

מרת אסתר בת נפתלי הרץ ולאה ע"ה

שטאובר

ולזכות הר' צביקה שי'

וכל בני משפחתו

אורבן



לע"נ

יהודה ראובן בן רחל ע"ה

ויזמן

ת.ג.צ.ב.ה

ולזכות בני משפחתו שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניו מתוך הרחבה

בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה

לזכות
גבריאל בן ברטה
וזוגתו מירנה בת אירנה
קקזנוב

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה

ולזכות בנם אור החיים שי'
שיזכו לרוות ממנו רוב נחת חסידותי



לע"נ
עמוס בן מיסה ע"ה
גלב"ע כ"א בסלו ה'תשע"ח
שלמה בן שושנה ע"ה
גלב"ע ב' חשון ה'תש"ע
דוריס בת שרה ע"ה
גלב"ע יו"ד שבט ה'תשס"ה
ויקטור בן דוריס ע"ה
גלב"ע ט"ז אלול ה'תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה

ולזכות הרב עופר גואטה וכל בני משפחתו
להצלחה רבה מתוך בריאות איתנה, שמחה ונחת מכל יוצ"ח

לע"נ
אבי מו"ר ר' דוד שלמה
בן ר' יעקב ע"ה פריץ
ת.ג.צ.ב.ה

נתרם ע"י ולזכות
הרב אליהו שי' פריץ
ומשפחתו שיחיו



לע"נ
הרב אליהו בן רחל זצ"ל
רבה של בית שאן
ולרפואת והצלחת
תבלחט"א הרבנית רבקה תחי' בת מזל טוב
בהן
ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה
מתוך בריאות איתנה ומתוך שמחה ונחת



לע"נ
הרה"ח ר' יעקב שלמה
בן הרה"ח חיים דוד ע"ה
וילהלם
ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה

לע"נ

ראובן הכהן בן מינה ז"ל

ולזכות

דינה רות בת סופיה	חיים עזריאל שמואל בן אסתר גיטל
שלום דובער מיכאל בן מרים	ורעייתו מרים בת חסיבה
אוראל בן יפית	סופיה בת זינאידה צילה
מעין בת יפית	אריה חיים בן פיוטה
מעין ברכה בת דינה רות	שניאור אברהם בן מרים
איתן מנחם בן דינה רות	סיון בת מלכה וכל יוצ"ח
נתנאל שלמה בן דינה רות	אסתר ריטה בת סופיה
אור בת פאני	אסיה חסיה בת סופיה

וכל יוצאי חלציהם שיחיו
להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם
בגשמיות ורוחניות בטוב הנראה והנגלה



ולע"נ

חיים פימה בן יצחק יוסף

ולזכות

יצחק בן חיה רחל
אפרת יוכבד בת ברמלה
שניאור זלמן דוד בן אפרת יוכבד

לע"נ

לאה בת צביה ז"ל

צביה בת ניצה ז"ל

ולהצלחת כל משפחת

בלאנקין

להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות בכל המצטרך להם

מתוך שפע ברכה והצלחה



לע"נ

הרב הגאון שמעון קטיעי זצ"ל

גלב"ע י"א טבת ה'תשפ"א

ולע"נ

בנו נריה יהודה בן שמעון

גלב"ע ט' אדר ב' ה'תשפ"ב

ולהצלחה רבה לכל משפחתם

מתוך בריאות איתנה



לזכות

חיים בן מלכה

וילדיו דוד בן רחל, ירון בן רחל, לאה בת רחל

שיחיו

שרביט

לשפע ברכה והצלחה בכל המצטרך מתוך בריאות נכונה

והרחבה מופלגה בגשמיות ורוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

ולזכות
ליאון בן שולמית

ולזכות
ר' ראם יעקב ורעייתו מרת מאיה
מויאל¹

ולזכות כל יוצ"ח שיחיו
להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לע"נ
שולמית בת רבי ישראל¹
יעקב בן מרים
ע"ה
מויאל¹

ת.ג.צ.ב.ה



לע"נ
יהודה בן חנה
אלבז
גלב"ע יום הכיפורים ה'תש"פ
ולזכות יבלחט"א כל בני משפחתו שיחיו

ולזכות
ישראל משה בן סמדר
שיזכה ללכת בדרך התורה והמצוות

ולזכות
אימו סמדר תחי'
לצלחה רבה ונחת מכל יוצ"ח

להצלחת

ר' שני שיחי'

והאשה רות בת חיה

לשפע ברכה והצלחה ונחת מכל הילדים
ושה' ימלא כל משאלות ליבם לטובה



לזכות

איש הצדקה והחסד

ערן בן מלכה

וזוגתו שושנית בת ארלט

והילדים

אילעי בן שושנית

אורי בן שושנית

אופל מרים בת שושנית

לבריאות ואריכות ימים ושנים טובות

והצלחה רבה בכל מעשה ידיהם

ולעילוי נשמת

גרי בן אסתר

למשפחת יוסף

דוד בן סימי סאבג

מורדי עובדיה בן נעימה

ולהצלחת עוז ואור וכל משפחתם

שיזכו לחיים מאושרים ושמחים

ולהצלחה לי אלקובי

שתזכה לחיים מאושרים ושמחים

לע"נ

מרת יפה בת ר' דוד ע"ה

גרז'

ולזכות כל יו"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לע"נ

האישה החשובה

אלונה בת אנה חנה אלכסנדר יופה

גלב"ע כ"ו סיון ה'תשפ"ב

ולזכות בעלה היקר יבלחט"א

אברהם

לבריאות ונחת מכל יוצאי חלציו



לע"נ

ר' אלטר מאיר לייב בן אברהם ואסתר ע"ה

ולע"נ

מרת רבקה דינה בת נתן וחישא ע"ה

ולע"נ

אליהו בן נתן וחישא ע"ה

ולזכות יבלחט"א

הרה"ת רוני בן רבקה שי' ורעייתו אורנה

ומשפחתם שיחיו

פלייש

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם בהרחבה מופלגה בגו"ר

לע"נ

רינה בת סעידה ע"ה

ולזכות משפחת סלחוב שיחיו

ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לזכות

שליח הרבי לעיר וינה, אוסטריה

הרב רפאל שי' קבקבלנדרוב

להצלחה רבה בכל ענייניו

ולברכה רבה בבני חיי ומזוני, ובכל רויחי

לזכות
אלי שי' ממזן

להצלחה רבה בכל ענייניו מתוך בריאות ושמחה,
ימלא ה' כל משאלות ליבו לטובה



לזכות
ר' יעקב מאיר ואסתר ליזה שנה
להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם
והחיילים בצבאות ה' אליה מרדכי ולביא חיים
חדד

שיזכו להיות חסידים יר"ש ולמדנים
לנח"ר ב"ק אדמו"ר ולנח"ר הוריהם שיחיו

לזכות
הרה"ח ר' לוי
ורעייתו מרת שיינא גיסי

וילדיהם
שניאור זלמן
וחיים זושא
שיחיו

וילימובסקי

להצלחה רבה בכל עניניהם
מתוך הרחבה בגשמיות ורוחניות



לע"נ
זקלין בת אסתר טיטה
רוברט אברהם בן זוליה
למשפחת כהן
ולזכות כל משפחת כהן להצלחה רבה ומופלגה
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה

לזכות

יוסף וחביבה ועקנין
חסיבה בת חביבה ומשה בן סוליקה בוזגלו
דינה בת חסיבה
מאיר בן סוליקה ונסים אביעזר
סימי בת חסיבה ונסים בוסקילה
סוליקה בת תמו ונסים בן שלמה
שלמה בן מסעוד
שלמה בן סוליקה
סימי בת סולטנה ושמעון בן סוליקה דיין
ר' דוד בן חביבה ויוסף ועקנין
טובה בת סימי רון



לע"נ

דוד בן שרית
רפאל בן ניסים
אסתר בת חביב ויוסף
שלמה בן רחל



לע"נ

יהודה קסלסי בן מזל
רחל חיה קסלסי בת מזל טוב
מרדכי בן עזיזה
יוסף אליעזר שלמה בן אברהם וציפורה

ולזכות

עידן דוד ישראל בן יהודית

שיעלה מעלה מעלה בתורה ומצוות

ויעשה נחת רוח לקדוש ברוך הוא

שיהיה בריאות להורים, שלום בית

שיזכה לבנים ובנות צדיקים ויר"ש

שפע פרנסה וכל הברכות

בטוב הנראה והנגלה

לעילוי נשמת
אליס בת רבקה
למשפחת בן-נעים

ולזכות
דוד בן-נעים בן אסתר
לבריאות איתנה בגו"ר
ולזכות משפחות ברבי ובן-נעים
להצלחה מופלגה בכל עניניהם
בהרחבה מופלגה בגו"ר



לזכות
חביבה בת לטיפה
נתן בן סבירסה
תייר

ולזכות
רונן יצחק תייר ומשפחתו
שיחיו

להצלחה מופלגה בכל עניניהם בהרחבה מופלגה בגו"ר

לזכות

לוי יצחק שי' בן טובה

להצלחה רבה בכל מעשה ידיו
בגשמיות וברוחניות

ולזכות ילדיו

אורי מנחם מענדל בן לוי יצחק

שושנה תאיר בת לוי יצחק

שניאור בן לוי יצחק

יאיר אברהם בן לוי יצחק

ראובני

להצלחה רבה בלימודיהם ושיגדלו להיות חסידים יר"ש ולמדנים

ויצליחו בכל מעשיהם בגשמיות וברוחניות

לנח"ר כ"ק אדמו"ר והוריהם

♦

לע"נ

יוסף סיאני בן יחיא

נפטר י"א ניסן ה'תשפ"ה

♦

לע"נ

נחום בן חיים

אולריך

נפטר ז' אדר ה'תשפ"ה

ולזכות והצלחת כל המשפחה יבלחט"א

לע"נ

גיא בן חיים ע"ה

נלב"ע ה' תמוז

ולהצלחת כל משפחת שטיל ומשפחת לוי
לבשורות טובות בכל העניינים

♦

לע"נ

גדליה בן משה ע"ה

פאר

נלב"ע כ"ג אדר ב' ה'תשפ"ד

ת.ג.צ.ב.ה.

♦

לע"נ

נג'ת בת חתון

נפטרה כד' סיון

ממשפחת לוי

ולזכות כל המשפחה לשמחה,

בריאות ונחת

לזכות

כל החיילים העומדים על משמר והגנת אה"ק
שיצליחם ה' בהגנתם על תושבי אה"ק
וישובו בריאים ושלמים לביתם

ולזכות החטופים

שיוציאם ה' בקרוב ממש מן המיצר למרחב,
וישובו במהרה בריאים ושלמים לביתם

לזכות

אנשי קהילת חב"ד בעירנו
וכלל תושבי העיר

הנותנים ידיהם להחזקת ושגשוג
ישיבתנו הק'

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם
מתוך הרחבה ועשירות בגשמיות וברוחניות
שמחה וטוב לבב

לזכות חברי הנהלת ישיבתנו הק'

מייסד הישיבה, שליח הרבי ורב העיר
הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א

ראש הישיבה
הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א

ר"מ ומשגיח
הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א

משפיע בישיבה
הרה"ת הרב אהרן גופין שליט"א

גו"נ בישיבה
הרה"ת הרב מנחם מענדל וורצ'וב שליט"א

מנכ"ל הישיבה
הרה"ת הרב מאיר שי' גול

יאריכו ימים על ממלכתם מתוך הרחבה והצלחה בכל ענייניהם בגו"ר,
ובעבודת הקודש אשר עליהם, להעמיד תלמידים ראויים לשמש
ולהעמידם בקרן אורה, להיותם 'נרות להאיר' חשכת הגלות,
עדי התגלות משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

לזכות
תלמידי הישיבה
התלמידים השלוחים ה'תשפ"ה

הת' השליח נועם יעקב שי' אור	הת' השליח שניאור זלמן שי' טברדוביץ
הת' השליח מנחם מענדל שי' אקסלרוד	הת' השליח אליסף נפתלי הלוי שי' טירנואר
הת' השליח חיים אליעזר שי' בוטמאן	הת' השליח משה יהודה הכהן שי' כהן
הת' השליח חיים מאיר שי' ביטון	הת' השליח שמואל שי' ליפשיץ
הת' השליח לוי שי' ביסטריצקי	הת' השליח יעקב אורי שי' ניימן
הת' השליח נתנאל ישראל שי' ברדוגו	הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' סגל
הת' השליח שלום אורי נתן נטע הכהן שי' ברכהן	הת' השליח שלום דובער הלוי שי' סגל
הת' השליח יוסף יצחק שי' דוברבסקי	הת' השליח שמואל שי' סויסא
הת' השליח שמעון הלוי שי' הורביץ	הת' השליח מנחם מענדל שי' פבזנר
הת' השליח חנוך שי' וואלף	הת' השליח דוד נחמן שי' קירשנבוים
הת' השליח אריה לייב שי' חייבי	הת' השליח מנחם מענדל שי' קישון
הת' השליח יוסף יצחק שי' חממי	הת' השליח אביתר אברהם שי' קליינבורד
הת' השליח יובל אמיל שי' רז	



להצלחה רבה ומופלגה בעת שהותם שנה תמימה בישיבת תו"ת המרכזית אשר
בד' אמות נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר, בעלי' מחיל אל חיל בלימוד התורה בהרחבה
והפלגה מתוך מסירה ונתינה, ובהרחבה בכל ענייניהם הפרטיים כגו"ר, מתוך
שמחה וטוב לבב, ויקבלו פני משיח צדקנו בפועל ממש

מוקדש

להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל
ובפרט מתלמידי התמימים – "דעם רבינ'ס קינדער"
ובקרוב ממש נראה בקיום הנבואה העיקרית –
אשר "לאֵלֶתֶר לְגֵאוּלָּה", ו"הנה זה משיח בא"
וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה
מאתי תצא", תיכף ומיד ממש

