

יהי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות
התמימים
ואנ"ש

בית משיח 770

עיונים וביאורים בתורת
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון א (תפז)

י"ט כסלו תשע"ו - הקהל

קי"ג שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וחמש לבריאה

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" בית משיח 770

.

הגליון הבא יצא-לאור אי"ה לקראת יו"ד טבת הבעל"ט
הערות ניתן להגיש עד יום ג' ה' טבת לא' מחברי המערכת
או בתיבת ההערות שבצד ספריית גאומ"ש ב770
או בדואר אלקטרוני: heores770@gmail.com

לתרומות להקדשות ניתן לפנות בכתובת הנ"ל,
או בטל: 13477429131

פתח דבר

נודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, אשר בעזרתו ית' הננו מגישים לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדיה, את הגליון הראשון של "הערות התמימים ואנ"ש" דבית משיח – 770 לשנת הקהל ה'תשע"ו (גליון תפו).

הקובץ כולל הערות והארות בעניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, ובתורתו של משיח – כ"ק אדמו"ר שליט"א, והוא יוצא לאור לקראת יום "מתן תורה דתורת החסידות" – חג גאולת רבינו הזקן, ראש השנה לחסידות! – חג החגים י"ט כסלו.

• • •

קובץ זה כשמו כן הוא, הערות התמימים ואנ"ש של בית-משיח 770, ומהווה שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה ומעשים טובים.

דומה כי אין צורך לבאר את המעלה החשובה והיקרה בהוצאתו לאור של קובץ זה ובאופן של הדרת מלך, אשר כל כולו אומר כבוד לאבינו מלכנו ומפרסם בשער בת רבים שביתו, בית רבינו, מהווה מגדלור של תורה, ד' אמות של הלכה "שמשם אורה יוצאה לכל העולם כולו", ומוסיף בכבודה של ליובאוויטש כולה בכל רחבי העולם.

אי לכך באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב – וע"פ דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כו כל אחד ואחד שייך לזה "ומחוייב בדבר" – להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת ששיג את אחת ממטרותיו החשובות –

כתביעת כ"ק אד"ש מה"מ – להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם
התורה והחסידות.

• • •

קובץ זה, כשאר קובצי ההערות, יוצא לאור על ידי מערכת הערות
התמימים ואנ"ש שעל ידי תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
המרכזית, הזוכים לחסות בצלו של מלך בבית משיח, רבינו, חיינו,
ונדפס לזכות כלל התלמידים ובפרט תלמידי ה"קבוצה" דשנה זו –
ה'תשע"ה, שיזכו להתקשר באילנא דחיי במחשבה דיבור ומעשה.

ויה"ר, אשר הוצאתו לאור של קובץ זה כרצונו של כ"ק אד"ש
מה"מ תהווה ה"מכה בפטיש" לביטול כל ההעלמות והסתרים,
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד !

המערכת

ימות המשיח, י"ט כסלו ה'תשע"ו (ה' תהא שנת עצמות ומהות)
ק"ג שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ברוקלין, נ"י.

תוכן ענינים



דבר מלכות

9....."פדה בשלום" דוד מלכא משיחא

גאולה ומשיח

11.....אמירת נחם בט"ב שחל בשבת

15.....טיפוח כף על כף בשבת לקראת הגאולה

26.....לעולם יראה כו' שקול – מהיכן הורדאות בזה?

תורתו של משיח

31.....דיוק בשיחת תצא תנש"א

33.....מהותו של תמים

34.....מ"מ לענין דדירה בתחתונים (גליון)

35.....ביאור דברי אליעזר לכתואל

37.....בחירה חפשית אצל שמואל

39.....כתב יד מדוייק או דפוסים הנפוצים?

נגלה

48.....יישוב דעת התוס' בגדר מנהג המדינה

50.....כולהו רבנן – לאו דווקא

50.....דשדיוהו לגובא דארייותא

- 51..... ביאור ההכרח שיש היזק ראייה בגינה
- 53..... מתי ההוו"א נשארת למסקנא
- 54..... בגירסת רש"י "או סד בסיד"
- 56..... הקשר בין שני מחלוקות בענין כותל הסמוך לכותל חבירו
- 57..... ביאור מחלוקת האמוראים גבי גדר העבד לאחר הפקרתו
- 68..... גדר אשה המגורשת בעל-מנת
- 75..... בגדר איסור עקירה או הנחה בלבד
- 76..... בחילוק התוס' בין נטע רבעי למע"ש

חסידות

- 78..... הצריכותא בדוגמאות לענין מעשה גדול
- 79..... החילוק בין כח הא"ס והיש מאין שבהולדה

הלכה ומנהג

- 81..... בענין האם יש לכהן לחזור אחר מצות נשיאת כפים
- 89..... קשר העומד להתיירו בתוך ז' ימים

דבר מלכות



"פדה בשלום" דוד מלכא משיחא

ענינו של חג הגאולה י"ט כסלו, "חג החגים", מודגש בפסוק "פדה בשלום נפשי" – כמובן מדברי בעל הגאולה במכתבו הידוע "כשקריתי בס' תהלים בפסוק פדה בשלום נפשי... יצאתי בשלום מה' שלום".

. . ובוזה נכלל גם (והוא העיקר) "פדה בשלום נפשי" דוד מלכא משיחא – הנצחון ד"מלך מבית דוד" ("מבית דוד ומזרע שלמה") ש"ילחם מלחמות ה'" ("מלחמת בית דוד") עד ש"נצח" – כפי שמבאר אדמו"ר האמצעי שאמיתות השלימות הענין ד"פדה בשלום נפשי" יהי' בימות המשיח (באופן נעלה יותר מכמו שהי' בימי דוד ושלמה).

. . תוכנה של גאולת רבינו הזקן בי"ט כסלו היא הפצת המעיינות חוצה, כידוע שעיקר הענין ד"יפוצו מעינותיך חוצה" התחיל לאחרי פטרבורג. וכיון שע"י הפצת המעיינות חוצה אתי מר דא מלכא משיחא, נמצא, שגאולת רבינו הזקן ("כשקריתי... פדה בשלום נפשי... יצאתי בשלום") קשורה עם ה"פדה בשלום נפשי" דוד מלכא משיחא, ובמילא גם עם ה"פדה בשלום נפשי" דהקב"ה ובנ"י, "פדאני לי ולבני מבין אומות העולם".

ובעומק יותר – שיפוצו מעינותיך חוצה הוא התוכן דביאת המשיח וגאולת השכינה ובנ"י, כי, התוכן דהפצת המעיינות חוצה הוא שמתגלה בעולם ידיעת אלקות, וככל שהולך וניתוסף יותר בהתגלות ידיעת אלקות בעולם, הולכים ומתקרבים יותר ל"אותו הזמן (ימות המשיח)... (ש)לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... כמ"ש כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שלא זו בלבד שהעולם לא יסתיר על אלקות (גלות השכינה), אלא אדרבה, שהעולם יהי' מכוסה לגמרי ב"דעה את ה'" (תכלית השלימות דגאולת השכינה), ועאכו"כ בנ"י, ש"יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" (תכלית השלימות בהקירוב דישאל להקב"ה, "מקרב לי... היו עמדי").

. . והדגשה מיוחדת בהענין ד"פדה בשלום נפשי" – ביי"ט כסלו דשנה

זו:

לכל לראש – מצד הקביעות די"ט כסלו בימי השבוע כהקביעות די"ט כסלו בפעם הראשונה (בשנת תקנ"ט), ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב (והמשכו בכ"ף כסלו ביום הרביעי שבו ניתלו המאורות) – שבשיעור תהלים (כפי שנחלק לימי השבוע) דיום השלישי אומרים הפסוק "פדה בשלום נפשי", כמודגש בדברי בעל הגאולה "כשקריתי בס' תהלים בפסוק פדה בשלום נפשי . . יצאתי בשלום מה' שלום".

. . ועוד ועיקר – המעלה המיוחדת די"ט כסלו בשנה זו גם לגבי השנים שבהם חל י"ט כסלו ביום השלישי בשבוע, כבפעם הראשונה – שי"ט כסלו בשנה זו הוא לאחרי השלימות דשנת הפ"ט, בגימטריא "פדה", שכבר נשלמה הפדי' מכל הענינים שמונעים ומעכבים ביאת דוד מלכא משיחא, "אשר חרפו עקבות משיחך", כסיום וחותם מזמור פד"ה-פ"ט בתהלים, ונמצאים כבר בשנת הצדי"ק, הקשורה עם הגאולה השלישית וביהמ"ק השלישי, באופן ד"ויהי נועם גו' ומעשה ידינו כוננהו", כסיום וחותם מזמור צדי"ק בתהלים, שבו מתחיל שיעור תהלים דיום י"ט בחודש, י"ט כסלו.

. . ועוד והוא העיקר – שתיכף ומיד נעשה בפועל ממש "פדה בשלום נפשי גו' כי ברבים היו עמדי", שכאו"א מישראל הוא "עמדי", עם דוד מלכא משיחא, ועם הקב"ה, "פדאני לי ולבני מבין אמות העולם".

ובפרט בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות, וכל בני, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", מוכנים בכל הפרטים ופרטי פרטים "לגשת ולהסב אל השולחן" ("צוגיין און זעצן זיך צום טיש"), שולחן ערוך ככל מטעמים ובכל טוב, החל מעניני הגאולה, לויתן ושור הבר ויין המשומר, ועוד ועיקר, "לדעת את ה'", "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

. . והעיקר – ש"לא עיכבן כהרף עין", ותיכף ומיד "כל אחד מראה באצבעו" ואומר "הנה זה (המלך המשיח) בא", ו"הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו זה הוי' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו", ב"פ זה ("כפלים לתושי"), תיכף ומיד ממש.

שיחת מוצאי חג הגאולה י"ט-כ"ף כסלו ה'תשנ"ב – ב"יחידות" כללית – מוגה

גאולה ומשיח



אמירת נחם בט"ב שחל בשבת

הת' שמואל שי' גינזבורג
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בדבר מלכות ש"פ דברים ה'תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה את מעלת תשעה באב שחל בשבת, שכל העניינים הטובים של תשעה באב נשארים בשבת, ורק העניינים הלא טובים (ח"ו) נדחים למחרת.

וכן מבאר גבי לידת משיח, ובלשונו הק': "אמרו חז"ל שביום תשעה באב (יום שחרב הבית) "יליד מלכא משיחא". וענין זה חוזר על עצמו מחדש בכל תשעה באב. והיות שביום הולדתו של אדם "מזלו גובר", נמצא, שבתשעה באב מתגבר מזלו של משיח צדקנו והוא יום מסוגל עבור הגאולה האמיתית והשלימה.

"וענין זה נוגע גם להלכה למעשה, כדאיתא בכתבי האריז"ל, שאומרים תפלת נחם ("פסוקי נחמה") ביום תשעה באב במנחה – כי אז במנחת ט"ב נולד המשיח הנקרא מנחם".

"ויש לומר, שכאשר תשעה באב חל בשבת (כבקיעות שנה זו), והתענית (ואמירת נחם) נדחית ליום א', אזי נדחים רק העניינים הבלתי-רצויים – ענין הצום ודיני עינוי ואבילות כו', אבל העניינים החיוביים

והרצויים – שביום זה נולד מושיען של ישראל – אינם נדחים, ואפילו לא נחלשים ח"ו ע"י השבת. ואדרבה: הענינים הטובים ישנם יותר בגלוי ובתוקף ביום השבת". עכלה"ק.

ולכאורה צריך עיון:

הרי כיון ששבת דוחה רק את כל העניינים הבלתי רצויים אך העניינים הטובים נשארים, וכיון שעניין לידת משיח היא עניין נעלה¹, וכיון שאמירת נחם היא עקב לידת משיח – מדוע נדחית אמירת נחם ליום ראשון ואין אומרים "נחם" בשבת עצמה?

ועוד קשה על אמירת נחם בכלל, דהנה ידוע הסיפור² אודות ר' אברהם מתלמידי האריז"ל שנהג לומר נחם בברכת תשכון, ואמר לו האריז"ל בשם ר' שמעון בן יוחאי הקבור שם, "אמור לאיש הזה, למה הוא אומר נחם ביום שמחתי, לכן הוא יהיה בנחמה בזמן קרוב, וכן לא יצא חודש עד שמת בנו הגדול, וקיבל כוס נחמה עליו". ואם נחם הוא עניין נעלה הקשור עם לידת משיח – מדוע אין לאומרו בל"ג בעומר?

ב

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים, דהנה בלקו"ש ח"ד (פ' מטות) מבאר כ"ק אד"ש אודות שמו של חודש מנחם אב. ותוכן הדברים בקיצור הוא, ש"אב" יכול להיות ענין לגריעותא, ומנחם הוא ענין של "למעליותא"; אך כאשר נוסף השם מנחם, הרי הוא מגלה את הענין הטוב שבאב – "אנכי אנכי הוא מנחמכם"³, "א"ר שמואל דרכו של אב לרחם, ודרכה של אם לנחם; אמר הקדוש ברוך הוא: אנא עביד דיאב אנא עביד דיאדם. אנא עביד דיאב, כרחם אב על בנים. אנא עביד דיאדם, כאיש אשר אמו תנחמנו. א' הק' אנכי אנכי הוא מנחמכם"⁴. והיינו ששמו של החודש "אב" הוא ענין למעליותא – נחמה.

ומבאר שם כ"ק אד"ש את החילוק המהותי בין רחמים (שמצד אם) לנחמה (שמצד אב): נחמה היא לא עניין של מילוי החסרון, וכמה

(1) ועיי"ש בהמשך השיחה בהרחבה.

(2) פע"ח שער ספירת העומר פ"ז.

(3) ישעי' נא, יב.

(4) פסיקתא דרב כהנא פסקא אנוכי אנוכי (יט, ג).

שתהיה נחמה – עדיין מורגש החסרון; וכמו באבל, שכמה שינחמו אותו, סוכ"ס לא יקום מתו לתחי' עי"כ. משא"כ רחמים הוא מילוי החסרון, ועד שלא נרגש כלל שהיה כאן חסרון. וממשיך, שזהו ההבדל בין ביטול היש (ביטול דבינה) שנותן איזו שהיא מציאות לעולם, משא"כ ביטול במציאות (ביטול דחכמה) שלגביו אין עולם.

ועפ"ז מבאר את הצורך בב' העניינים, שמצד העניין דדירה בתחתונים (מצד גדרם ומציאותם) צריך שתהיה איזו שייכות לעולם ולכן צריך נחמה, אך מצד שני יהיה בגאולה גילוי שלמעלה מכל סדר השתלשלות וממילא יתקנו כל הפגמים, ע"כ תוכן השיחה הנ"ל.

ועפ"ז יובן מה שהקפיד הרשב"י על ר' אברהם הלוי, ובהקדים, דהנה בלקו"ש ח"א מבאר כ"ק אד"ש את הסיפור הנ"ל, ותוכן דבריו הוא שביום ל"ג בעומר מאיר עניינו של רשב"י שלגביו "לא היה חורבן"⁵, וכיון שהיה ר' אברהם מתלמידי האריז"ל – היה נדרש ממנו להרגיש את גילוי עניינו של רשב"י ביום זה וממילא לא להרגיש כלל את צער החורבן.

ועפ"ז את"ש, דכיון שביום זה האיר גילוי שלמעלה מחורבן וגלות (רחמים), א"כ אין שייך לומר נחם שמבטא את החסרון של החורבן גם אחרי הנחמה.

ואולי יש לדייק כן בל' הפרע"ח הנ"ל "למה הוא אומר נחם ביום שמחתי, לכן הוא יהיה בנחמה בזמן קרוב, וכן לא יצא חודש עד שמת בנו הגדול, וקיבל כוס נחמה עליו" ולא אמר סתם שימות – דכיון שהחליף את עניין הרחמים בנחמה, קיבל מדה כנגד מידה שינחמו אותו על מיתת בנו, ואף שיהיה זה באופן של נחמה – מ"מ ירגיש את החסרון בהעדר בנו, כפשוט.

ג

ועפ"ז יש לבאר ג"כ טעם הדבר שתפילת נחם נדחית ליום התענית ולא נאמרת בשבת:

(5) ראה פלח הרימון ע' ז בשם אדה"ז.

דאכן אמירת תפילת נחם בט"ב בכל שנה היא מצד המעלה של יום זה – יום של נחמה הקשורה עם משיח הנק' מנחם, ואמירת נחם בכללות היא עניין טוב; אך כיון שבשבת מאיר גילוי הרבה יותר נעלה שלמעלה לגמרי מן העולם (מעין דלעת"ל) ולכן לגביו לא שייך עניין של חורבן⁶ – עניין של רחמים (כנ"ל), ממילא אמירת נחם שהיא רק נחמה בלבד היא עניין של (התייחסות עכ"פ ל) גלות וחורבן ואין לאומרה בשבת,

אלא שכיון שביום ראשון כבר לא מאיר הגילוי הנעלה שלמעלה מחורבן וגלות – שוב שייך ובמילא גם צריך לומר "נחם" בקשר עם לידת משיח.

ד

אלא שעדיין יש לעיין, דכיון שלידת משיח היא עניין של נחמה וכמודגש בשמו מנחם, א"כ לא רק אמירת נחם נק' אבילות לגבי שבת אלא אף הלידה עצמה ומדוע בשיחה הנ"ל כותב שלידת משיח אינה נדחית ליום ראשון?

וי"ל, ע"פ דברי כ"ק אד"ש אשר "משיח – מנחם שמו, וגם מענדל"⁷. היינו דבנוסף לשם "מנחם" המובא במדרשי חז"ל כשמו של משיח (שזהו ענין של נחמה), ישנו גם השם "מענדל" (ובשיחות נוספות מביא שהוא כינוי השם של "מנחם").

ושם זה דומה לפירוש תיבת "שקד" באידיש (מאנדל), שענינו מבואר בריבוי מקומות בחסידות⁸ – שהוא מורה על המשכה שלמעלה ממדידה והגבלה והשתלשלות, וכפי שהשקד בגשמיות ממהר לצמוח משאר הפירות – כך המשכה נעלית זו נמשכת במהירות בלא לעבור את הדרגות השונות בהשתלשלות.

ועפ"ז מובן שהענין דלידת משיח (בתשעה באב) קשור לא רק לנחמה על החורבן, אלא גם ובעיקר לענין הבלתי מוגבל שבגאולה, ושפיר שייך ענינו גם בשבת קודש.

(6) ראה בארוכה בדבר מלכות ש"פ בלק ה'תנש"א.

(7) כמובא בשיחת ש"פ תרומה תש"נ ס"י (סה"ש תש"נ ח"א עמ' 323) – מוגה.

(8) ראה לקר"ת קרח נה, ג. ובריבוי מקומות.

טיפוח כף על כף בשבת לקראת הגאולה

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

פסק רבינו הזקן בשולחנו⁹, אשר בשבת ויו"ט "אין מספקין כף על ירך, ואין מטפחין כף אל כף, בין לשמחה אפילו בנשואין, בין לאבל – גזרה שמא יתקן כלי שיר לשורר או לקונן . . . וכן אסור לרקד מטעם זה אפילו בנישואין. אבל בשמחת תורה מותר לרקד בשעה שאומרים קילוסים לתורה משום כבוד התורה".

ומסיים: "ועכשיו שנהגו ההמון לספק ולטפח ולרקד בכל מיני שמחה, אין מוחין בידם – לפי שבודאי לא ישמעו, ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. ויש שלמדו עליהם זכות, לומר שעכשיו אין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, ולא שייך לגזור שמא יתקן כלי שיר שדבר שאינו מצוי הוא כלל".

אמנם, אף שהנהגה זו דורשת לימוד־זכות מיוחד, מנהג חסידים¹⁰ (וכן ראו אצל רבותינו נשיאינו, וכן נוהג כ"ק אד"ש מה"מ) לרקד ולמחוא כף אל כף בשבת ויום טוב ללא כל חשש. ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹¹:

כיון שמרגע לרגע מתקרבים יותר ויותר לימות המשיח, הזמן בו תשלוט מלכות דוד על כל ישראל "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", ניתן כבר ללכת בדרכו של דוד – כפסק הרמב"ם¹²: "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הא־ל שצוה בהן, עבודה גדולה היא . . . וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו, הוא הגדול המכובד העובד

9 הלכות שבת סי' שלט ס"ב.

10 ראה ספר המנהגים – חב"ד, ע' 67. וש"נ.

11 לקו"ש ח"א (פ' שמיני) ע' 230.

12 סוף הלכות לולב.

מאבהבה. וכן דוד מלך ישראל אמר: ונקלותי עוד מזאת, והייתי שפל בעיני. ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה', שנאמר: והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".

ב

והנה, על יסוד ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ בכמה מההנהגות שנחתדשו לקראת הגאולה, על סף ימות המשיח, ובפרט עם התגלות משיח בזמננו אנו, אשר אין זה מקרה בעלמא שהיתרים הלכתיים אלו נתגלו דוקא בזמן זה, אלא שמעלתו וסגולתו של הזמן היא הגורמת וסיבת ההיתר (דהיינו, שבזמנים קודמים אכן הי' הדבר אסור ומושלל, ודוקא ההתקרבות לימות המשיח היא המתירה הנהגה זו)¹³ – צריך לבאר גם כאן, כיצד ההיתר ההלכתי לטפח ולרקד גם בשבתות וימים טובים (שאינן אנו בקיאים לתקן כלי שיר) שייך בתוכנו ונובע מהכשרת הזמן לגאולה.

והענין בזה בפשטות:

המקור העיקרי אליו מציין כ"ק אד"ש מה"מ להתיר הנהגה זו – הוא בעל ה"מנחת אלעזר"¹⁴ בשו"ת שלו (ח"א סכ"ט), שם מתמי' עוד יותר לפי התחלת המשנה (בביצה) "כל שחייבין עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה, בשבת, חייבין עליו ביו"ט", ומונים שם סוגי החיובים, כשהאיסור לטפח ולרקד כו' נמנה בחיובים שמשום שבות – היינו שהטיפוח והריקוד אינם אפילו בגדר רשות "שהם קרובים למצוה", אלא "איסור גמור יש בהן, לפי שאין בהן צד לסלק גזירת חכמים מעליהן, שאין בהן לחלוחית מצוה" (רש"י), וא"כ אפילו מטעם שמחה של מצוה א"א להתירם?

13) וראה עוד משנ"ת בספר "שערי ישיבה" (צפת) חי"ד בענין ההיתר למלא שחוק פיו "כיון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו והוא נתגלה בכל התוקף" (שיחת י"א אלול תנש"א), ובספר "הללו עבדי ה'" (בית משיח 770) ח"א בנוגע למעשה רב דכ"ק אד"ש מה"מ שקיבל נדרבות לבנין ביהמ"ק (כ"ח שבט תשנ"ב), וההיתר (וההוראה) לעסוק במדרשות הגאולה (ש"פ תוו"מ תנש"א), ושם ח"ב בהנהגה שלא להתענות בתעניות בה"ב (שיחות אייר תשמ"ח) ומיעוט רגש האבלות בימי בין המצרים (ש"פ בלק תנש"א). ועוד.

14) ונתפרסם ג"כ אודות רא"ש כהנוב ע"ה שישב בהתוועדות בש"פ בשלח תשי"ד, ותמה בליבו על הנהגת כ"ק אד"ש מה"מ למחוא כפיים בחזק, ופנה אד"ש מה"מ לכיוונו באמרו: "א. ש.!. האט ניט קיין פאריבל, דער מנחת אלעזר איז מתיר" (הסר כל תרעומת, המנח"א מתיר זאת)!

ולאחר האריכות בזה מבאר, דלאמיתו של דבר כאשר שמחים בשמחה של מצוה מותר לטפח ולרקד. והטעם שלא נזכר במשנה אופן כזה של טיפוח וריקוד (מתוך שמחה של מצוה) הוא "כיון שאינו מצוה לכל אדם, רק למי שבוער בקרבו רשפי אש שלהבת ה' שמחת יו"ט אשר הנחילנו", ומביא ג"כ מדברי הרמב"ם הנ"ל בנוגע לשמחת ביה"ש ש"לא היו עושיין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל . . . והחסידים וזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדיין ומספקין ומנגנין", וזהו הביאור ל"דרך רבותינו הקדושים וגם הבאים אחריהם לפזז ולכרכר לשמוח באהבת ה' בשבתות ויו"ט".

ועל-יסוד זה מובן היטב ביאורו הפנימי של כ"ק אד"ש מה"מ: דאף שבזמן המשנה נאסר הטיפוח והריקוד בשבת, ובזמן השו"ע הי' צריך ללימוד זכות מיוחד (שאינן בקיאים בתיקון כלי שיר) על הנהגה זו – הנה כ"ז הוא משום שהשמחה של מצוה בזמנים שאינם מיוחדים לכך לא היתה שייכת לכל אדם. ובפרט לאחר חורבן הבית (השני), שאף בזמן המיוחד לשמחה של מצוה (כגון שמחת חו"כ או שמחת המועד) – נאסר "למלא שחוק פיו"¹⁵.

משא"כ עתה, ככל שמתקרבים לזמן הגאולה, נעשה סדר ההנהגה דוד המלך ש"מפזז ומכרכר בכל עוז לפני ה'" בשמחה של מצוה – שייך לכאור"א, ולא ליחידי סגולה בלבד. ושוב נעשה ההיתר לטפח ולרקד בשבת לנחלת כלל ישראל (ובפרט לאחר התגלות משיח צדקנו, שגם האיסור "למלא שחוק פיו" – בטל¹⁶).

ג

וי"ל יתירה מזו:

לביאור המנחת אלעזר, גזירת חכמים עודנה בתקפה ללא הבדל בין זמננו זה לזמן המשנה, שהרי גם בזמן המשנה היו מתירים גזירת

15) כהכרעת הט"ז (או"ח סי' תקס סק"ז): "ובזמן הגלות ערב' כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק כנלע"ד נכון". וכמוכן גם מהטעם לתעניות בה"ב אחר המועדים – "לפי שחוששין שמא מתוך משתה ושמחת המועד באו לידי עבירה" (שו"ע אדה"ז ר"ס תצב).

16) שיחת י"א אלול תנש"א. ועד"ז בטל החשש שמצידו התענו תעניות בה"ב. וכמבואר בנושאים אלו בארוכה במקורות שנסמנו בהערה 5 לעיל.

חכמים לצורך שמחה של מצוה. והחידוש בזמננו זה הוא (לאור ביאור כ"ק אד"ש מה"מ) – דבזמן המשנה לא הי' מקום לכתוב במפורש היתר זה, שלא הי' שייך לכל אדם, משא"כ בזמננו שייכת השמחה של מצוה גם בכל שבת ויו"ט לכאו"א, וע"כ מתירים הגזירה לצורך שמחה זו. בדיוק כפי שהתירו בזמן המשנה עבור יחידי סגולה.

אך ע"פ הידוע בגודל דיוק לשונו הזהב של רבינו הזקן בשו"ע שלו, צ"ל שגם מה שמביא בתור לימוד זכות על "ההמון" שמטפחים ומרקדים ומוטב שלא למחות בידיהם שלא יהיו מזידין – שייך גם לזמן בו נעשתה השמחה של מצוה לנחלת הכלל, ושוב הנהגה זו הינה חיובית ורצויה; שגם אז יש צורך ב"ביאור מיוחד ע"פ נגלה" (כלשון אד"ש בשיחה שם) להתיר גזירת חכמים שמא יתקן כלי שיר – מכיון שאין אנו בקיאים בתיקונם ואין לגזור ע"ז.

ובפרט, שהרי איסור הטיפוח כף על כף וכיו"ב אינו רק בזמני שמחה, אלא גם "לאבל" – גזרה שמא יתקן כלי שיר . . לקונן, וא"כ, הטעם דאין אנו בקיאים בתיקון כלי שיר הי' צריך להתיר גם הטיפוח לאבל (ל"ע), ואעפ"כ, כותב אדה"ז טעם זה כלימוד זכות למנהג ההמון "לספק ולטפח ולרקד בכל מיני שמחה" דוקא.

ושוב צריך לבאר שגם ענין זה גופא שאין אנו בקיאים בתיקון בכלי שיר – שייך ונובע מסגולתו המיוחדת של הזמן, ומצד סדר ההנהגה המיוחדת בשמחה של מצוה, שזהו הגורם לכך שאין אנו בקיאים בתיקון כלי שיר, וכדלקמן אי"ה.

ד

והנה בנוגע לשמחת בית השואבה, מצינו חילוק בין חגיגתה בזמן בית המקדש (השני) – שאז היתה מתחילה השמחה רק במוצאי יו"ט הראשון, מכיון שבליל יו"ט לא יכלו לנגן בחליל וכלי שיר; לבין חגיגתה בזמן הזה – שכבר מהלילה הראשון מתחילים לשמוח בשמחת בית השואבה בכל ה"שטורעם".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ¹⁷, שערכוב התחלת השמחה עד למוצאי יו"ט (בזמן הבית השני) אינו מצד סיבה צדדית בלבד – "ארי" הוא דרביע עלי", "ש"החליל . . אינו דוחה לא את השבת ולא את היום טוב", אלא מכיון שכך מתאים יותר מצד תוכנה של שמחת בית השואבה – שעלי' לבוא דוקא לאחר קיום מצות נטילת לולב:

ייחודיותה של שמחת בית השואבה, הוא בשייכותה לניסוך המים דוקא, שבשונה מייין – המעורר בטבעו שמחה אצל האדם – אין המים משמחים את האדם. ובמילא, השמחה באה כולה מצד ציווי הקב"ה. לכן, בשונה משמחה הקשורה בניסוך היין – שמדודה ומוגבלת בטבע האדם, המתעורר ע"י היין – שמחת בית השואבה היא שמחה שלמעלה ממדידה והגבלה.

בעבודת האדם, מורה שמחה זו על תנועת המסירות־נפש – שללא צורך בהתבוננות והסברה (כבשמחת היין), מצד עצם הציווי האלוקי, מתעורר היהודי בשמחה אמיתית מצד עצם הנפש, שלמעלה מהכוחות הגלויים.

אך מכיון שתכליתה של שמחה זו היא שתקלט סו"ס גם בכוחותיו הפנימיים של האדם (שכן (א) דוקא אז יש לה קיום, ו(ב) זוהי ההוכחה על העדר ההגבלה שלה – שאין מקום אליו היא איננה מגעת) – לכן היתה השמחה מתחילה דוקא לאחר נטילת ארבעת המינים ביום הראשון, המורה על המשכת המקיף (של הסוכה) בפנימיות. דוקא אז ניתן הי' להביא את השמחה לידי גילוי – באמצעות ה"כלי שיר", המורים על התלבשות בכלי.

וממשיך כ"ק אד"ש, דבמה דברים אמורים – בזמן הבית, כאשר האורות המקיפים האירו בכל תוקפם, והעבודה הנדרשת היתה רק להמשיך אותם אל הכוחות הפנימיים; אך בזמן הגלות, עיקר העבודה והתחלתה הוא במסירות נפש דוקא. כך שגם לאחר נטילת ארבעת המינים, עדיין לא מורגשת כ"כ ההמשכה הפנימית, ואין הבדל בולט בין הלילה הראשון לשני.

ודוקא משום כך, נובעת השמחה שבזמן הגלות, כבר בלילה הראשון – מצד דרגא עצמית הרבה יותר בנפש, והשמחה היא נעלית הרבה יותר, מצד העצם שלמעלה מהתלבשות בכלי שיר.

ה

ובהשקפה ראשונה, אין מובן כ"כ:

(א) הרי גם בזמן הגלות, רק מ"מוצאי יו"ט הראשון" ולאחריו מתחילה ה"שמחה יתירה" שבריקודים ב"חליל" וכלי שיר דוקא – היינו דדוקא לאחר שהמשיכו את המקיף בפנימיות ביו"ט הראשון (ע"י נטילת לולב בסוכה) ניתן לשמוח בפנימיות והמשכה בכלים; משא"כ בלילה הראשון השמחה היא ללא כלי שיר, דהיינו שמחה זו היא במקיף בלבד, ואינה חודרת בפנימיות?

(ב) לאידך, הרי בזמן בית ראשון היתה השמחה בכלי שיר גם בלילה הראשון – כמובא בשיחה שם (הערה 17), ש(רוב) הגזירות היו בבית שני, כולל הגזירה שלא לנגן בכלי שיר. ולא הי' זה בסתירה לכך שעוד לא נמשך המקיף דסוכה בפנימיות ע"י נטילת לולב, כיון ש"אז האירו המקיפים דסוכות בבחי' קירוב" (הערה 43), וא"כ מה מכריח לומר שבזמן הגלות נמשכת השמחה מבחינה עצמית יותר?

ו

והביאור בזה בפשטות י"ל, בהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א¹⁸ בענין המקיף והפנימיות שבגילוי הנשמה:

בחסידות מובאים שני טעמים לאמונתם הטבעית של בני"קב"ה: (א) הנשמה למעלה רואה אלקות, וזה פועל בנשמה שמלובשת בגוף את האמונה. אך אמונה זו, הבאה מכח החלק המקיף שבנשמה (שנשאר למעלה, ואיננו מתלבש בגוף), מתבטאת אף בפועל רק בצורה מקיפה ואינה משפיעה כ"כ על מעשי האדם. וכדי להחדיר את האמונה בפנימיות, יש לגלות את (ב) עצם הנשמה שמקושרת

18) נדפס בקונטרס פורים קטן – תשנ"ב (סה"מ מלוקט ח"ו בסופו).

באלקות, לא מחמת ראיית הגילויים השונים או סיבה אחרת. ודוקא משום שזהו עצם ומהות הנשמה כולה – אין הבדל מצידה בין הנשמה שלמעלה לנשמה שבגוף, והיא יכולה להשפיע גם על הכחות הפנימיים באדם.

גם בגילוי האמונה שבדרגא השני' ישנם שני אופנים: (א) בשעה שיהודי נדרש למסור את נפשו שלא לכפור בה', מתגלית אמונתו העצמית. אך תוקפה שמור לזמן המס"נ בלבד, ואינה משפיעה על הכחות הפנימיים. ויתכן, שכשהאדם יגיע למצב של הרחבה, ולא יצטרך למסור את נפשו עבור קיום המצוות – תרד רמת הקפדתו עליהן.

(ב) אך ישנו אופן נעלה יותר בגילוי ההתקשרות העצמית של יהודי לקב"ה – כאשר גם במצב של הרחבה גשמית ורוחנית, הוא שבור ונדכא מהיותו עדיין בגלות, מכך שעוד לא מאיר בעולם כולו אורו הבלתי מוגבל של הקב"ה. התקשרות זו, נובעת מדרגא עצמית עוד יותר בנשמה, שדוקא מכוחה ניתן להשפיע על הכחות הפנימיים – היות שעצמיות הנשמה ממש אינה מוגדרת כלל בפשיטות והתבדלות מהכחות, ובכוחה להתחבר איתם עם היותה מושרשת בעצמות (עייין במאמר בהרחבה).

ז

ועד"ז יובן בענין השמחה בזמן בית ראשון ובזמן הגלות:

דהנה ידוע החילוק בין ג' בתי המקדשות – אשר בית ראשון עיקרו הגילוי דלמעלה, שנבנה בהוראות מפורטות מפי הנביא; בית שני עיקרו עבודת המטה, שפרטי הבנין וצורתו נתבררו ע"י חכמי הדור; ובית שלישי הוא חיבור עבודת המטה – דמעשינו ועבודתינו משך כל זמן הגלות, עם הגילוי מלמעלה – ש"בנוי ומשוכלל יגלה יבוא משמים"¹⁹.

וע"פ היסוד הנ"ל (ס"ו) צריך לומר, דחיבור הגילוי מלמעלה ועבודת האדם בבית שלישי נובע דוקא מכח העבודה המיוחדת דזמן

19) ראה לקו"ש ח"ל ע' 119 ואילך.

הגלות – גילוי הדרגא העצמית ביותר בנשמה, שדוקא בכחה להשפיעה בפנימיות באדם. היינו דמעשינו ועבודתינו במשך אריכות זמן הגלות מגלים את המקיפים בדרגא כזו הנעלית מ"פשיטות", ובכוחם להתגלות בפנימיות ולחבר את המקיף והפנימי (וכפי שביארנו בגליונות הקודמים (על יסוד דברי כ"ק אד"ש) בענין התשובה ש"הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות בסוף גלותן", שדוקא מצד ביטול האדם בכוחו לקבל הכוחות הנעלים ביותר מלמעלה ולאידך תהי' התשובה לגמרי מצד עצמו).

ונמצא, דבזמן בית ראשון היתה העבודה אכן שייכת למקיף, ולכן יכלו כבר ביום הראשון דסוכות להתחיל לשמוח בשמחת בית השואבה. אך לא הי' זה מקיף נעלה כ"כ שביכלתו להשפיע ישירות על הכחות הפנימיים, ונדרשו כלי שיר דוקא – על מנת להחדיר שמחה נעלית זו בפנימיות בכחות האדם. וא"כ, אין זו השמחה העצמית ביותר.

משא"כ בזמן הגלות, העבודה היא לגלות מקיפים נעלים כאלו, שמשפיעים ישירות על הכחות הפנימיים (כפי שיהי' בשלימות בזמן הגאולה – תכלית וגילוי העבודה דזמן הגלות). ולכן, בשמחת בית השואבה בלילה הראשון אין צורך בכלי שיר. ורק בלילות הבאים, לאחר שישנה העבודה המיוחדת להחדיר את המקיף בפנימיות – מתחילים לנגן בכלי שיר.

ח

מובן, שגילוי מקיף זה לא נעשה תיכף בתחילת זמן הגלות, וצריך לומר, שככל שמתקדמים בני"י בעבודה שמצד המקיף, הם מקבלים שייכות יותר ויותר למקיף עצמי זה החודר ישירות בפנימיות.

ואכן, בעיון בשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (משנים בהם חלו לילות היו"ט בסמיכות לשבת ללא הפסק) אודות המעבר מהלילות הראשונים של שמחת בית השואבה לריקודים בכלי זמר, ניתן לראות מפנה ניכר עם השנים – ובפרט עם הכנסנו לשנת התגלות

משיח (תנש"א²⁰) – ביחס לחסרונם של הכלי-שיר והמעלה בהצטרפותם:

בשיחת ליל ד' דחג הסוכות (מוצש"ק) תשד"מ אומר כ"ק אד"ש²¹: "לילה זה הוא הלילה הראשון שבו יכולים לחגוג את שמחת ביה"ש בכלי זמר. . . ואע"פ שבהכרח לומר שהגבלות דשבת ויו"ט (הגבלות שמצד הקדושה) אינם מפחיתים בענין השמחה, ואדרבה: מצד פנימיות הענינים הרי השמחה שבשבת ויו"ט היא באופן נעלה יותר – אעפ"כ, ביחס לענין המעשה [שרק בו מודגש החילוק שבין אופן השמחה דשבת ויו"ט לאופן השמחה בשאר ימי השבוע, משא"כ בנוגע לדיבור ומחשבה] ישנו עילוי בשמחה שבמוצאי שבת ויו"ט לגבי השמחה שבשבת ויו"ט, כמובן ופשוט, כפי שרואים במוחש". ומבאר שבזמן הגלות עיקר המעלה היא בענין המעשה, שעל ידו נפעלת השלימות בכל הדרגות. היינו דלפועל – השמחה בלילות הראשונים פחותה יותר מהלילות שלאח"ז.

ובשיחת ליל ד' דחג הסוכות (מוצש"ק) תשמ"ט מוסיף יותר מכך, שגם בלילות שישנם כלי זמר, ישנה מעלה בזמן הגלות – כי בביהמ"ק היתה התחלת השמחה במוצאי יו"ט, "ואילו ה"כלי זמר" שבשמחת ביה"ש בזמן הגלות – הם בהוספה לשמחה שהיתה כבר ביו"ט, כשנמצאים כבר בעיצומה של שמחת ביה"ש, לאחר החום וההתלהבות כו' ("מען איז שוין אנגעווארעמעט") מהשמחה בלילות שלפנ"ז. ונמצא דחסרונם של הכלי זמר אינו מורגש כ"כ בלילות הראשונים, ועד שביכולתם להוות "חימום" לקראת הלילות הבאים.

אך לאידך, מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ: "ההוספה בלילה זה מצד החידוש דכלי זמר אינה הוספה סתם, אלא, הוספה שהיא בערך לה"עיקר", ויש לומר שההוספה היא גדולה יותר מהעיקר, כאמור, ש"החליל של בית השואבה" הו"ע הכי עיקרי". היינו דסוכ"ס ישנו צורך חיוני בכלי שיר.

אמנם, בליל א' דחה"ס שנת ה'תנש"א מחדש כ"ק אד"ש באופן נעלה לגמרי²²:

(20) ראה בספר בשורת הגאולה בריבוי מקומות, ובפרט בסיומן כה.
 (21) התוועדיות ח"א ע' 223 ואילך.
 (22) נדפס בקונטרס "מעייני הישרעה" תנש"א סיי"ג (התוועדיות ח"א ע' 119).

ומקדים, שהרי גם בזמן הבית היו יכולים לחגוג שמחת ביה"ש ביו"ט, ללא חליל (כמו בזמן הזה), ובמוצאי יו"ט להתחיל לנגן בכלי שיר; ואעפ"כ לא עשו כן – כדי שלא יהי' מקום לקס"ד שהשמחה ביו"ט אינה בשלימות (כיון שנעשית ללא חליל).

אך בזמן הזה, כשכל שמחת בית השואבה היא ללא חליל (וגם בחול המועד, כשעושין השמחה עם כלי זמר – ה"ז רק בתור הוספה בלבד, ולא ענין עיקרי. משא"כ במקדש ש"החליל" הוא ענין עיקרי), אין מקום לקס"ד לחלק במעלת השמחה בין יו"ט למוצאי יו"ט, ולכן מתחילים כבר בליל יו"ט לשמוח.

יתירה מזה: כיון שהשמחה בזמן הזה היא ללא החליל שהי' במקדש, צריכה להיות הוספה יתירה בהשמחה כדי למלא גם את החסרון דהחליל, ועד שהשמחה היא גדולה כל כך שאין צורך בחליל!

ובהשוואה לשיחות מהשנים הקודמות, הרי זה מצביע על שייכותנו לגילוי הנעלה אליו חותרים בני"י בעבודת זמן הגלות – גילוי המקיף החודר בפנימיות ומשפיע בה ישירות, כך שאין צורך הכרחי בכלים מיוחדים על מנת להמשיכו בפנימיות.

ט

ע"פ כהנ"ל יובן בבהירות מהלך השיחה הנ"ל (דפ' שמיני), אודות ההיתר למחוא כף ולרקד גם בשבתות וימים טובים, בהתקרבו לזמן הגאולה:

תחילה, מבאר כ"ק אד"ש החילוק בין שמחתו של דוד המלך מחוץ לעירו, שהיתה בהגבלה (היות שהיתה לה מטרה מסויימת (השגת הנבואה)) – לבין שמחתו בעיר דוד עצמה, שהיתה ללא מטרה ובלי הגבלה, ולכן היא חדרה בכל כוחותיו, עד לרגליים – "מפוזז ומכרכר בכל עז".

מסיבה זו, לא התקבלה הנהגה זו בעיני אשתו – מיכל בת שאול. שאול המלך הלך אחר הטעם ודעת, ולכן לא רצה להחרים את צאנם ובקדם של העמלקים. ובתו הלכה בדרך זו, לפי' לא מתאים למלך לפוזז ולכרכר בשמחה שלמעלה מטעם ודעת. אך דוקא מסיבה זו נטל הקב"ה משאול את המלוכה, והעביר אותה לדוד.

ובפשטות, ב' ענינים אלו בשיחה מתאימים לב' הקרים הנ"ל: עבודה פנימית בגדרי האדם (שמחה ביין), שזה הי' עיקר העבודה בזמן בית שני; ועבודה מצד גילוי המקיף – המתבטאת בעיקר בענין המסירות נפש וקבלת עול, שעיקרה בזמן הגלות. וכפי שנת"ל – מדור לדור מוסיף והולך בגילוי העצם עד שמגיעים לעצם שלמעלה מפשיטות, שמחבר המקיף והפנימי.

ועפ"ז מובן סיום כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה – שמטעם זה מובנת הנהגת החסידים לטפח ולרקד בשמחה של מצוה בשבת ויום טוב, כיון שמתקרבים לזמן בו תשלוט מלכותו ואופן הנהגתו של דוד המלך.

י"ד

וי"ל, שזהו תוכן ה"לימוד זכות" בשו"ע – "שאיננו בקיאינ בעשיית כלי שיר":

כל זמן שהשמחה היתה מוכרחת לחדור בפנימיות, היו כלי שיר חלק בלתי נפרד מהשמחה, ואומנות יצירתם²³ היתה ידיעה מוכרחת. וע"כ נאלצו חכמים לגזור שלא יטפחו, יספקו וירקדו כלל בשבת ויו"ט. כי הי' חשש מוחשי ששמחה זו תביא את האנשים השמחים ליצור כלי שיר באיסור – בכדי להחדיר שמחה מקיפה זו בפנימיותם.

ואף בזמן הגמרא, שלא הקפידו ההמון על גזירה זו בפועל, ולא מחו על כך מטעם "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין"²⁴; אך (לכאורה) לא חל שינוי באיסור ובטעם הגזירה עצמו (כמ"ש באגרות

23 ראה בשו"ת מנח"א שם, דבתיקון כלי שיר שפיר שייך דבקיאיננו גם בזה"ז. אלא דגזירת תיקון כלי שיר היא דוקא על הנגינה בכלי שיר עצמה, משא"כ בטיפוח וריקוד שאינו כלי שיר – מדייק המנח"א בלשון התוס' שהחשש הוא דוקא על "עשיית כלי שיר". היינו שחוששים שמא יבוא לתקן מחדש לגמרי כלי שיר, שהרי אין ברשותו כעת כלי שיר (ולפי יסוד זה מתורצת קושיית ערוה"ש דהא חזינן שבקיאינ בתיקון כלי שיר – כגון החזרת מיתר הכינור למקומו. ולדברי המנח"א לא חיישינן כלל לתיקון מיתרי הכינור, אלא רק בעת הנגינה בכינור עצמו. משא"כ בעת הטיפוח והריקוד חיישינן ליצירת הכינור). ובאמת כדיוק זה ניתן לראות גם בלשון הרמ"א ואדה"ז (וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה, ח"א סי' קעג).

ואף דלכאורה דוחק קצת לומר שזהו החשש בטיפוח וריקוד, דדבר המצוי הוא שיהי' למטפח או המרקד כלי שיר בביתו, ויבוא לנגן בהם, ושוב יש חשש שיתקלקלו ויצטרך לתקנם – י"ל ע"ד המבואר בס' זכרון משה (לגרמ"י יאקאבאוויטש ע"ה, ח"א ע' סח), דהוי גזירה לגזירה (גזירה שיביא כלי שיר, ושם יתקלקלו יתקנם).

24 ביצה ל, א.

משה²⁵ "שאם הי' אפשר לבטל התקנה ולא יהי' כלל איסור – היו ודאי רוצין בזה. רק שאז שהי' הטעם לא היו יכולין לבטל, משום שכבר פשטה".

אך ככל שהולכים ומתקרבים לחיבור המקיף והפנימי – שהשמחה העצמית והבלתי מוגבלת חודרת ממילא בכל כחות האדם בפנימיות, הופכים הכלי שיר להיות זניחים יותר, ואין מקדישים מאמץ ניכר בלימוד אומנות) עשייתם.

החל מזמן התוספות, שהביא הסברא "דדוקא בימיהן שהיו בקיאין לעשות כלי שיר לשייך למגזר, אבל לדידן – אין אנו בקיאין לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר" (אך בשו"ע לא פסק כן), ואח"כ הרמ"א הביא כן להלכה, "דבזמן הזה לכ"ע שרי . . וכבר פשוט היתר הטפות והרקוד בשבת בכ"מ . . והכל הוא מטעם דברי התוס' דלא שייך גזירה זו בזמן הזה"²⁶. ובהמשך הדורות נעשה להיתר גמור, להולכים בדרך החסידות בשמחה "וטוב לב משתה תמיד".

לעולם יראה כו' שקול - מהיכן הודאות בזה?

הת' מאיר שי' פייפ'
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בגליון י (תפד) כתב הר' ר.ב. שי' אודות דברי הרמב"ם הידועים ד"לעולם יראה כו' שקול כו' עשה מעשה א' הכריע כו' לכף זכות כו'".

והקשה דכיון שזה שהעולם שקול אי"ז רק שהאדם צריך לראות כך (והאמת אינו כן), אלא המציאות באמת הוא כך – א"כ צריך

(25) או"ח ח"ב סי' ק.

(26) שו"ת הרמ"א סי' קכה.

* לע"נ ידידי היקר הקרוב לנפשי התמים השליח שניאור זלמן בן יבלחט"א ר' יוסף יצחק. ולו דומי' תהילה.

להבין, כיצד אפשר לומר על כל מעשה שבאמת זה יכריע, ובפועל רואים שלא הכריע ונשארנו בגלות. ונקודת הביאור בדבריו היא, שבאמת מעשה זה הוא מה שיכריע, ולאחרי המעשה ההוא החליט הקב"ה לחדש שליחות נוספת שיצטרכו לעשות בשביל להביא את הגאולה, ויצא שמעשה הבא הוא מה שיכריע, וכן הלאה. עכת"ד.

והנה מה שדבר זה הוא מגדר ודאי ולא מגדר ספק (היינו שבאמת כן היא המציאות בעולם – שמעשה אחד כו' מכריע), אכן מפורש בשיחת-קודש שהביא שם²⁷.

ולהעיר מעוד מקום שמפורש כן, בשיחת ש"פ וארא תשמ"ב²⁸:

"וכאמור לעיל פס"ד הרמב"ם "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב כו', עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה".

ומאחר שזוהי הוראת התורה – הרי בודאי שכן הוא באמת, וכמובן בפשטות שהתורה לא תאמר לאדם להתבונן ולהתנהג באופן מסויים במשך "כל השנה כולה" [לראות את עצמו . . . וכתוצאה מזה להשתדל . . .] כאשר ענין זה אינו אמיתי ח"ו!

ב

ובנוגע לעצם הביאור – מה שחידש שהקב"ה מוסיף עוד עבודות ועוד עבודות – מצינו בזה כמה אופנים בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וכדלקמן:

דהנה כביאורו הנ"ל משמע בשיחת ש"פ צו תשמ"ז²⁹: "כלומר, לאחרי כל מעשינו ועבודתנו עד עתה, הרי, מכיון שמישח צדקנו עדיין לא בא, יש להוסיף עוד יותר בבירור וליבון וצירוף כו', באופן של בירור אחר בירור כו'".

27 שיחור"ק תשכ"ח ח"א עמ' 205.

28 התועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 739 ואילך.

29 שם תשמ"ז ח"ג ע' 59 ואילך.

אמנם בשיחת פורים תשמ"ז אומר כ"ק אד"ש³⁰: "ומכיון ש"אין גו' אתנו יודע עד מה", לומר מהי תנועה זו, ולאידך – ברור שישנו מי שיכול לפעול את הפעולה הראוי' ע"י מעשה אחד, לכן צריך כאו"א להשתדל בזה, והן לא – גם אם המעשה הנוסף שלו לא יביא, ח"ו, ישועה והצלה – הרי קיים ציווי של הקב"ה ע"י מעשה, דיבור או מחשבה".

וע"ש באריכות המשך הדברים, שמדמה זה לדברי חז"ל "החש בראשו יעסוק בתורה", דכיון שאין אנו יודעים איזה חלק מהתורה שייך לחלק זה דהגוף (אלא שהיו גדולי ישראל שידעו), לכן צריך לעסוק בכל החלקים שמא זה יועיל להראש. ומסיים שכמו"כ כאן: מובן שהפעולה בזה יכולה להיות ע"י מעשה אחד בלבד, אלא ש"אין גו' אתנו יודע עד מה" מהו ה"מעשה אחד" שיביא את הגאולה בפועל, לכן מוטלת השליחות על כאו"א.

ומסיים השיחה: "וסוף סוף יזכהו הקב"ה למצוא את אותו מעשה כו" ע"ש.

ומשיחה זו משמע במפורש ההיפך מהנ"ל – שאין זה בודאי שה"מעשה אחד" שלו יביא את הגאולה, אלא שמתוך הספק עליו לעשות מה שביכולתו להביא את הגאולה נולה עיר שבפיקוח נפש מחמירים אף בספיקא וספק ספיקא, ובמק"א אומר כ"ק אד"ש שכן הוא בנוגע לגאולה, שצריך לעשות את כל המצוות על ספק זה – שמא מעשה זה הוא מה שיביא לגאולה].

וכיון ששיחת ש"פ צו (י"ב ניסן) הנ"ל הוא מסתמא בהמשך לשיחת פורים של אותה שנה (תשמ"ז) – א"כ צריכים אנו לומר לכאורה שהביאור הוא דווקא באותו אופן ולא באופן אחר (וכן משמע מהמשך הענין), ועל כרחך צריך לבאר השיחה דש"פ צו, דאין הכוונה שם שנוסף כעת עוד בירור וליבון, אלא שצריך האדם לעשות כל מה שביכולתו, "וכולי האי ואולי" זה יהי' ה"מעשה אחד", ה"בירור" האחרון, שיביא את הגאולה.

ג

ואולי יש לבאר באופן נוסף, שהוא ע"ד הענין דתפילה.

דהנה גם בתפילה מצינו שצריך האדם להאמין ולדעת שתפילתו תתקבל³¹; ובשיחת-קודש³² מקשה כ"ק אד"ש מה"מ, שהרי בפועל ראינו פעמים רבות דמ"מ אפשר שלאחרי התפילה יראה האדם שתפילתו לא נתקיימה, וכיצד יכולים לדרוש מיהודי להאמין שתפילתו אכן תתקבל? ומבאר בזה, שבאמת כל תפילה מתקבלת, ופועלת מקצת, וסוכ"ס כל התפילות מצטרפות לחשבון גדול – שכל תפילה נתנה את חלקה לפעול את העניין הפרטי ההוא.

וכן אפשר לומר גם כאן גבי המעשה שיכריע את הכף כו', שכל מעשה באמת מצטרף, וא"כ שפיר שייך לומר שיראה אדם שהמעשה שלו היא זו שתכריע כו', ואי"ז שקר ח"ו אלא זה אמת שמעשה זה יפעול, ואם לא יפעול בהכל לכה"פ במקצת יפעול (ומה לי קטלא כו'³³).

ואולי זהו הכוונה בהלשון (ש"פ צו הנ"ל) "בירור אחר בירור", שכל מעשה באמת מצטרף [והרי"ז כמו שמספרים לילדים (ואף שזה בציור ילדותי, הרי הענין הוא ודאי אמיתי)], שבכל מצוה שעושים – מתווספת לבינה בבנין ביהמ"ק].

*

ולסיום רציתי להוסיף, הנה כמדו' שראיתי פעם בוידאו שכ"ק אד"ש אומר (כשדיבר על מעשה אחד כו'): "וזה לא בתור ספק, נאר דער רמב"ם שרייבט אזוי אין א סגנון פון הלכה – לעולם יראה כו'".

[אלא שאכן אי אפשר לסמוך ע"ז, ובמיוחד שחיפשתי ולא מצאתיו, אבל זכורני שבעת שמעי זה שמתי לב שיש כמה דיוקים כאן:

א. זה לא ספק אם מעשה שלו יפעל, ב. זה גם לא ודאי אלא "סגנון של הלכה", ג. כ"ק אד"ש לא נכנס בכלל לבאר למה זה באמת

31) וכמו שכותב השל"ה שלא יחשוב אדם שתפילתו הייתה לבטלה ח"ו, אלא אפילו אם אינה מתקיימת מ"מ המלאכים "קושרין כתרים לקונו מתפילתן של ישראל", ופועל יחוד למעלה כו'.

32) כמדו' חורף תשד"מ.

33) ב"ק סה, א. ועוד.

ככה, אלא מביא שכן פוסק הרמב"ם שעל האדם לראות כן, והרבי מסתפק בזה, היינו שאם התורה אומרת (ועד שזה פס"ד) שהאדם צריך לראות כן – הרי זה מספיק להוציא זה מגדר ספק].

ועיין עוד³⁴.

(34) הערת המערכת: להעיר מדבר-מלכות ש"פ תצא תנש"א ס"ט: ועוד וג"ז עיקר – שגם (עיקר) השכר שלעת-עתה "סגור בתיבה", נמצא כבר בבעלותו של ה"פועל" (כאו"א מישראל), ולא עוד אלא שבירדו וברשותו לפתוח התיבה (ולגלות השכר) בכל עת שירצה – עיי"ז שמוסיף עוד "מצוה אחת" שעל ידה "הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה" דגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז (בימות המשיח, ובפרט כשיחיו המתים) יתגלה השכר, "גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי", כמ"ש "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו וגו'".

דיש לדויק כאן כמה עניינים: א. אין לומר שהקב"ה התחרט ורוצה שנעשה עוד משהו – דא"כ יוצא שלא קיים "ביומו תתן שכרו" ומתירין כ"ק אד"ש מובן שהקב"ה מצידו נתן הכל, ב. אין לומר ש"אין איתנו גו' יודע עד מה" – כי אם כן אין ליהודי אפשרות וודאית לפתוח את התיבה, ג. אין לומר שזה ע"ד שכל מצוה מוסיפה – כי א"כ שוב אין ליהודי את המפתח כלל, וכן הרי מפורש שע"י מצוה אחת פותח את התיבה. אלא שעצ"ע גדול מאד – שהרי עבר חורף, כלה קיץ ועדיין לא נושענו.

תורתו של משיח



דיוק בשיחת תצא תנש"א

הת' שמואל יוסף שי' גרנובוטר
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בריש שיחת ש"פ תצא תנש"א מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על חוסר הקשר (לכאורה) בין פרשת תצא לפרשת תבוא, והקושי נובע הנובע מזה ש"בקריאת שתי הפרשיות בשבת אחת מודגש הקשר והשייכות דשתי הפרשיות זל"ז".

ובהערה 2: "נוסף על כללות הענין דסמיכות הפרשיות, כפי שמצינו שבכמה פרשיות מבארים חז"ל הטעם "למה נסמכה פרשת כו' לפרשת כו'" (פרש"י ר"פ בהעלותך ושלח. ועוד) "עכלה"ק.

ויש לבאר מדוע דוקא הטעם של קריאת שניהם בשבת אחת נכתב בפנים השיחה, משא"כ הטעם של סמיכות הפרשיות נכתב רק בהערה (בתור "נוסף").

ובהקדם ביאור הסתירה בין שני הפרשיות.

באופן כללי ישנם שלושה שלבים בביאור החילוק בין פרשת תצא לפרשת תבוא, וכל שלב בא בסעיף נפרד: בסעיף א' מבואר ששני הפרשיות סותרות אחת את השני מצד השם והתוכן הפשוט של (תחילת) הפרשה (שפרשת תצא מדברת על מלחמה, ופרשת תבוא מדברת בזמן של התיישבות בארץ לאחר כיבוש וחילוק הארץ, שזהו תוכן הפכי). בסעיף ב' מבואר ששני הפרשיות מבטאות שני סוגי

עבודה שונים בעבודת ה'. ובסעיף ג' מוסיף על סעיף ב' ומסביר שהם לא רק שני עבודות שונות אלא שפרשת תצא מסמלת את העבודה ופרשת תבוא מסמלת את השכר, היינו שהם תכנים הפוכים לגמרי אחד מן השני.

וי"ל, שהטעם של סמיכות הפרשיות שייך רק לפי הביאורים של סעיף א' וב' אבל לא לפי הביאור השלישי (סעיף ג'). שהרי ענין סמיכות הפרשיות מראה שקיים קשר כלשהו ביניהם, אבל לא מוכיח שהם אותו תוכן. ולדוגמא ממחז"ל (ברכות סג, א): "אמר רבי יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותן לכהן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו" – היינו לא שיש קשר מהותי ביניהם אלא שיש קשר בזה שדבר אחד יגרום לדבר השני. וע"פ הביאור השלישי שפרשת תצא מסמלת את העבודה ופרשת תבוא מסמלת את השכר, אדרבה – יש קשר ברור בין השנים, והוא שע"י העבודה מגיעים לשכר (משא"כ לפי הביאור הא' והב' עדיין קשה, שהרי אין קשר גלוי בין פרשת תצא לפרשת תבוא¹).

אבל הקושיא מהטעם של קריאת ב' הפרשיות בשבת אחת שייכת לכל הביאורים. כי הסברא של קשר בין שני פרשיות שנקראים בשבת אחת היא שביום מסויים מדברים ומדגישים תוכן מסויים ולא שני תכנים שונים (אפילו אם אחד מוביל לשני) – היינו שרוצים לחיות ולהתקשר עם תוכן הפרשה וזה רק אפשרי עם תוכן אחד. משא"כ בסמיכות הפרשיות פשוט כנ"ל שזה לאו דוקא מסמל שיש להם תוכן זהה.

וע"פ כהנ"ל מובן מדוע בפנים השיחה הובא רק הטעם של קריאת ב' הפרשיות בשבת אחת, כי דווקא טעם זה שייך לכל הביאורים בשיחה.

(1) ואי אפשר לבאר שבהביאור הראשון יש קשר שתבוא הוא תוצאה מהמלחמה שהרי "במלחמת הרשות הכתוב מדבר" ולא במלחמת א"י (רש"י עה"פ).

מהותו של תמים

הנ"ל

עה"פ "תמים תהיה עם הוי" אלוקיך" (שופטים יח, יג) מפרש רש"י: "התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא לחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות וכו'".

ובלקו"ש חלק י"ד (שיחה א' לפר' שופטים) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ההכרח בפשוטו של מקרא לביאורו של רש"י –

שהרי הרמב"ן מבאר "תמים" מלשון שלימות, כמו בשאר הפעמים שנאמר "תמים" בתורה ("תמים הי' דנח ו"הי' תמים" דאברהם שפירושם שלם בקיום רצון הקב"ה). אבל רש"י לומד את התיבה "תמים" כאן מלשון "ויעקב איש תם", "כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות" שזהו ההיפך משלימות. וראה שם ההכרח לזה.

והנה בשיחת אחש"פ תשל"ו (נדפס בלקו"ש חלק י"ד בהוספות) מבאר אד"ש את היכולת של "תמים" לעשות ב' עבודות שסותרות זא"ז ("אימרי" ו"גדיא" – תורה ומצוות, לימוד התורה וגם עבודת התפלה והפצת המעיינות כו') ושתייהן באופן של "עיקר", וזלה"ק:

"כאשר האדם הוא בבחי' מציאות לעצמו . . א"א לו להיות מסור ונתון מכל וכל לשתי העבודות יחדיו; "אבל "תמים" מהותו (בל' כ"ק אדמו"ר נ"ע) – "הנחת עצמותו". היינו שהוא בבחי' ביטול והפשטה שאין לו מבוקש לעצמו וכל ענינו הוא למלאות רצון מייסדי הישיבה, שהוא הוא רצון העליון ב"ה. ומצד ביטול והפשטה זו הרי "מקום יש (בראש להניח)" להיות מסור ונתון בתכלית לכאור"א מעבודות הנ"ל" עכלה"ק.

ויש לומר בדרך אפשר, שהביאור שם במהותו של "תמים" הוא ע"פ ביאורו של רש"י בפשוטו של מקרא. היינו ש"תמים" בתומכי תמימים אין ענינו (רק) שלימות (כפירוש הרמב"ן) שאז הוא "מציאות לעצמו" ואינו יכול "להיות מסור ונתון מכל וכל לשתי העבודות יחדיו", אלא ענינו הוא ביטול "וכל ענינו הוא למלאות רצון מייסדי הישיבה" ולכן יכול לעשות שתי עבודות הסותרות זא"ז, ע"ד ביאור

רש"י הנ"ל "התהלך עמו בתמימות . . כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות", היפך ענין השלימות.
ולא באתי אלא להעיר.

מ"מ לענין דדירה בתחתונים (גליון)

הרב דוד שי' העכט

אנ"ש קראון הייטס – "כאן צוה הוי' את הברכה"

בגליונות האחרונים ראיתי מפלפלים בהמראה מקום לענין דירה בתחתונים, והמשנים בזה לאחרונה מהנדפס בלקו"ש ועוד. וכנראה אישתמיטתי' מש"כ בשיחת ש"פ ויחי תשמ"א (אות ט"ז ואילך) "אז איך בין ניט דער וואס שרייבט די מראי מקומות . . . מזמן לזמן איז מען מגי' די מראי מקומות, איז אע"פ אז מען איז דאס ניט אלעמאל מגי', היות אבער אז מזמן לזמן איז מען מגי', קען מען זיך פארלאזן אויף דער חזקת כשרות פון די וואס שרייבן דאס", ושם בסופו "ובענין המראי מקומות, ניט איך מאך די מראי מקומות, איך בין נאר מגי', און נאר מזמן לזמן, אמאל יע און אמאל ניט".

[תרגום חפשי ללה"ק: "לא אני כותב את המ"מ . . . מזמן לזמן אני מגי' את המ"מ, ואע"פ שאני לא תמיד מגי', היות שמזמן לזמן אני מגי', אפשר לסמוך על החזקת כשרות' של אלו שכותבים אותם". ושם בסופו "ובענין המ"מ, לא אני עושה את המ"מ, אני רק מגי', ורק מזמן לזמן, לפעמים כן ולפעמים לא".]

וא"כ צ"ע בכל מה שמפלפלים כיון שאין זה ממש מוגה מכ"ק אד"ש בכל מאמר ומאמר².

(2) הערת המערכת: בשיחה שמביא איתא במפורש שלפעמים (עכ"פ) כן מגי' את המ"מ, ומכיון שכמעט בכל מאמר מוזכר הענין ד"דירה בתחתונים" עם מראי מקומות אלו דווקא – סביר מאוד להניח שכמה פעמים מגי' זאת כך ולכן זה נשאר כך תמיד.
וא"כ עדיין נשאר תמוה מה שישנם כאלו המשנים זאת.
ובפרט שכדי לשנות צריכים לדעת בוודאות בכל מאמר בנפרד – האם במאמר זה הגיה כ"ק אד"ש את המ"מ או לא; והאם יודעים הם בוודאות גמורה בכל פעם ופעם ששינו שבאותו מאמר לא הגי' כ"ק אד"ש את המראה מקום הזה?

ביאור דברי אליעזר לבתואל

הת' מ"מ שי' טרבניק

תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בלקו"ש חכ"ה (שיחה ב לפ' חיי שרה) מביא כ"ק אד"ש מה"מ את החילוקים בין דברי אברהם לאליעזר כששלחו למצוא שידוך ליצחק, ובין סיפור דברי אברהם לאליעזר כפי שסיפרם אליעזר לבתואל; ודברי אברהם לאליעזר היו – "ה' גו' ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם", ואילו כאשר ציטט אליעזר לבתואל את דברי אברהם הוא שינה את לשון הדברים – "ויאמר אלי ה' אשר וגו' ישלח מלאכו אתך".

דתוכן חילוק זה הוא; ד"ישלח מלאכו לפניך" משמעו שהצלחת השליחות תהיה ע"י המלאך בלא שום השתדלות בפעולותיו של אליעזר, ואילו "ישלח מלאכו איתך" משמעו שגם מצד אליעזר נדרשת השתדלות בכוחות עצמו והמלאך יסייעו בפעולותיו.

ומטעם זה שינה אליעזר מלשון אברהם; משום שאילו היה אומר כלשון אברהם, יכול היה בתואל לטעון דכיון שבירכו אברהם שהמלאך יפעל להצלחת השליחות, אין הוא צריך כלל להיכנס לימשא ומתן איתו, כיון שלא נדרשת שום השתדלות מצידו. וע"כ הוא שינה ללשון ד"ישלח מלאכו איתך" שמשמעה שנדרשת גם פעולה מצד אליעזר בכוחות עצמו.

אך אליעזר רמז בדבריו לבתואל גם את דברי אברהם בכך שהוסיף את המילים "והצליח דרכך", כיון שמשמעות הצלחה היא שכל הענינים מצליחים בדרך מתנה שלא ע"י עבודת האדם – שזהו תוכן המילים "ישלח מלאכו לפניך", ולכן כאשר אמר אליעזר מילים אלו לבתואל, הוא נענה מיד ואמר "מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב" – דמאחר שדבר זה נעשה בדרך מתנה מלמעלה למטה, שוב אין בידו לשנות זאת. ע"כ תוכן ביאור השיחה.

ולכאורה צריך להבין, דממ"נ: כיון שאין שייך לומר לבתואל את דברי אברהם כלשונו (כיון שיטען שאין אליעזר צריך להיכנס איתו למו"מ – כנ"ל) – מדוע א"כ רמז לו זאת אליעזר בדבריו לאחמ"כ. ובאם נצרך להבהיר זאת לבתואל, שישנה לאליעזר ברכת הצלחה

בדרך מתנה מלמעלה ע"מ שלא ימנע – מדוע לא אמר זאת אליעזר במפורש ללא שינוי מדברי אברהם.

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים: דהנה, צריך להבין מדוע אכן נכנס אליעזר במו"מ עם בתואל אודות ענין השידוך, אף שאברהם בירכו שה' ישלח מלאכו לפניו ויצליח דרכו בדרך ממתנה מלמעלה ללא פעולה מצידו.

ויש לבאר זאת בדא"פ, ע"פ דברי כ"ק אד"ש³ דאף שיהודי מקבל פרנסתו ושאר צרכיו מלמעלה, מ"מ צריכה להיות מצידו ההשתדלות ע"מ שיהיה 'כלי' בדרכי הטבע דרכו תגיע ההשפעה.

ועפ"ז ניתן להסביר דמה שאליעזר דיבר והתעסק עם בתואל אודות ענין השידוך, היה זה בכדי לעשות 'כלי' בדרך הטבע שדרכו תגיע ההצלחה בדרך מתנה מלמעלה⁴.

ובדרך זו יש לבאר גם הטעם לכך שאליעזר אמנם אמר את דברי אברהם – "ישלח מלאכו לפניך", אך רמז אותם במילים – "והצליח דרכך":

כיון שבתואל אינו יודע מענין זה – דישנו צורך בעשיית 'כלי' בדרך הטבע, ע"כ, לא רצה אליעזר לומר לו את דברי אברהם כלשונם, כיון שהוא יעכב בטענתו – כנ"ל.

אך בכ"ז הוא אמר לו דברים אלו ברמז, כיון שיש תועלת בכך ממ"נ: באם אינו יודע מענין זה דישנו צורך בעשיית 'כלי' בדרך הטבע – הוא לא יעכב בטענתו הנ"ל בשמעו את ברכת אברהם לאליעזר, כיון שמסתמא גם אינו מבין את משמעותה האמיתית של הצלחה הבאה מברכת הקב"ה – שאין צריך לשום השתדלות ופעולה מצד האדם.

אך אם בתואל אכן מבין ויודע מענין זה דישנו צורך בעשיית 'כלי' בדרך הטבע – הוא לא יעכב בעד אליעזר בטענתו הנ"ל, בידעו ענין זה. ועצ"ע ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

(3) ראה בארוכה בלקו"ש חל"א ע' 170 ובכ"מ.

(4) ומה שנתן את התכשיטים לרבקה עוד לפני ששאל אותה 'בת מי את' אף שלכאורה אי"ז בדרך עשית 'כלי' – או"ל דזהו כיון שעשה סימן לזהות את רבקה, ה"ז בגדר עשית 'כלי', ומה שנתן את התכשיטים קודם ששאלה מי היא – הוא כיון שאין צריך להשתדל ולהתעסק יותר מדי בעשיית הכלי (וראה בזה בלקו"ש הנסמן בהערה הקודמת).

בחירה חפשית אצל שמואל

הת' מנחם מענדל שי' הכהן רייכמן
קבוצה, 770 בית משיח

בלקו"ש חכ"ט (שיחת ר"ה – ו' תשרי), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מעלת תפילת חנה על תפילות סתם, שענין הוא להמשיך רצון חדש מלמעלה – שבתפילת חנה, היא פעלה ענין שלמעלה גם מההגבלות שקבע הקב"ה בתורתו; שהרי הקב"ה נתן בחירה חופשית לכל יהודי אם לבחור בטוב או ח"ו בהיפך, ולכן "צדיק ורשע לא קאמר" כי אין זה בידי שמים – ואילו חנה בתפלתה פעלה ששמואל יהי' צדיק (ונזיר) בפועל, וכן הי'.

ובהנחת השיחה (ו' תשרי תש"ל, בלתי מוגה) מבואר, שלא ניטלה משמואל הבחירה החופשית – שהיא עיקר בדת (כמ"ש ברמב"ם הל' תשובה בארוכה – הובא בשיחה בהערה 39-40), ובלעדיה לא שייך ענין השכר ועונש וכו' – אלא שחנה פעלה ענין מיוחד ששמואל יהי' צדיק.

ולכאורה צריך להבין, (א) מהו ה"ענין המיוחד" שפעלה חנה – שאינו בסתירה לבחירה חופשית – שע"ז הבטיחה את היות שמואל צדיק? (ב) מדוע דוקא חנה פעלה ענין זה?

וי"ל הביאור בזה, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש⁵ בענין הבחירה החופשית של יהודי, שיש בזה שני ענינים: (א) שורש ענין הבחירה – הוא בעצם הנשמה של יהודי המאוחד עם עצמות, ששם אין שייך כלל שירצה משהו אחר זולת אלקות ח"ו. אלא שמפני שבחירתו באלוקות היא (לא מפני טעם וסיבה, אלא) שכך חפץ עצם הנשמה מצד עצמה – לכן נקרא זה בחירה חופשית [ובדוגמת בחירתו של הקב"ה, שאין מי שמעכב על ידו, ובוחר בנש"י בבחירתו החופשית לגמרי]. (ב) גילוי ענין הבחירה – בירידת הנשמה למטה, כאשר בפועל ישנם שני צדדים ואפשרות לבחור בהיפך, ואעפ"כ היהודי בשכלו רוצה לבחור בטוב.

(5) בלקו"ש ח"ט, שיחה ג' לפ' נצבים.

ונמצא שבאמת, בשרשה, בחירתו החופשית של יהודי היא לא בחירה בין שני ענינים שוים של טוב והפכו, ויש לו אפשרות ח"ו לשניהם – כ"א שהוא בוחר בטוב, ובחירה זו היא מעצם נשמתו בלי טעם וסיבה ולכן היא חופשית לגמרי.

ועפ"ז יש לבאר מהי פעולתה של חנה בתפילתה, שאינה בסתירה לענין הבחירה החופשית – שאדרבה, חנה גילתה בתפילתה את שורש ענין הבחירה בעצם הנשמה; דהיינו, שע"י שחנה פעלה שיתגלה בשמואל עצם הנשמה המאוחד עם אלוקות, ע"ז פעלה ממילא שיבחר – בבחירה חופשית – אך ורק בטוב, ויהיה צדיק⁶.

ומובן מדוע דוקא חנה פעלה ענין זה – כמו שמבאר שם בהמשך השיחה, שחנה בתפילתה הגיעה להתאחדות עם הקב"ה לגמרי ("ואשפוך את נפשי לפני ה'"), שע"ז הצליחה לפעול רצון חדש אצל הקב"ה ("עשה רצונך כרצונו כדי שיעשה רצונו כרצונך"). ובמצב כזה, כשהיא מאוחדת עם הקב"ה, מתגלה עצם הנשמה והבחירה החופשית בטוב באופן שלא שייך אחרת. וממילא היתה מובטחת שכן יהי' גם אצל הילד הנולד מתפילה זו, שעצם הנשמה שלו יהי' בגלוי [ועד"ז מבאר בלקו"ש ח"ט ר"הו' תשרי, שבגלל השתפכות הנפש שלה לה' נדרה 'ונתתיו לה' כל ימי חייו". ע"ש].

6) ומה שבד"כ "צדיק" . לא קאמר" ואין זה בידי שמים, אע"פ ששורש הבחירה החופשית של כל יהודי הוא בעצם הנשמה שבוחר רק אלוקות – מפני שרצון ה' הוא שענין זה יבוא בגילוי ע"י עבודתו של יהודי (הענין הב' בבחירה הנ"ל), וזאת ע"י בחירתו בשכלו כאשר ישנן שתי האפשרויות. אמנם אצל חנה, לאחרי שכבר גילתה בתפילתה בהשתפכות הנפש את התאחדות רצונה עם הקב"ה בתוקף גדול כזה, שוב אין צורך לגלות זאת ע"י עבודה נוספת.

כתב יד מדוייק או דפוסים הנפוצים?

א' התמימים
תות"ל קווינט

בלקו"ש חל"ח⁷, מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את לשון הרמב"ם⁸ "לדון בדיני נחלות שנאמר⁹ איש כי ימות ובן אין לו", ומדייק דלכאורה במילים אלו של הפסוק אין מונח תוכן המצוה – כי הרי דיני נחלות לא הוזכרו בחלק זה של הפסוק.

וממשיך, שישנן נוסחאות¹⁰ שלפיהן הרמב"ם אכן מעתיק עוד מילים מהפסוק הנ"ל, ואכן במילים שנוספות שם מונח תוכן המצוה, אך "מכיון שבדפוס הרמב"ם הנפוצים מוצאים אנו רק את המילים "איש כי ימות ובן אין לו" – צריכים לומר, שבזה [דווקא] מתבטא תוכן המצוה "לדון בדיני נחלות".

ובהערה (16) שם: "וכ"ה בספר המצוות שלו – מצוה רמח".

וב"מבוא וסקירה"¹¹ לספר "משנה תורה השלם"¹² כתב, וזה לשונו:

"זוהי אכן דוגמה של "קידוש" הנוסח הנדפס (משום שכיום בידינו הוכחות חדות וברורות – מתוך השוואה עם כל כתבי היד כולל ל"ספר החתום"!) – כי זוהי (קטיעת ציטוט הפסוק במילים 'ובן אין לו') השמטה 'בלעדית' ושגוי' של דפוס וילנא (!)".

"אך יש לזכור כי עיקר ותורף השיחה שם שרירה ומבוססת (גם) על הנוסח שבספר המצוות להרמב"ם (ראה תחילת השיחה והערות 16 ו-18), וייתכן בהחלט כי זוהי סיבת "קידוש" הנוסח, ואין ללמוד מכאן על הכלל כולו, וראה להלן במבוא באריכות". עכ"ל.

(7) עמ' 174 ואילך. השיחה נכתבה באידיש וכל הציטוטים בדברינו כאן הם בתרגום חפשי ללה"ק.

(8) "במנין המצוות בריש ספר היד (ועד"ז בספר המצוות שלו) . . . כמצות עשה האחרונה" (לשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש שם).

(9) פינחס כז, ח.

(10) ראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד).

(11) מאת הרה"ח ר' פרץ אוריאל שי' בלוי, בהערה 139.

(12) הוצאת חז"ק, תש"ע.

ואיני רואה מקום לדבריו כלל, דהנה:

א. כל המעיין בהשיחה יראה במוחש ש"עיקר ותורף השיחה שרירה ומבוססת" על מש"כ "אין דפוסי הרמב"ם הנפוצים", ורק בחצע"ג ובהערה מוסיף, ליתר חיזוק (בנוסף להעיקר – בדפוסי הרמב"ם הנפוצים) "ועד"ז בספר המצוות", "כ"ה בספר המצוות שלו – מצוה רמח".

ב. בנוגע לנוסח ספר המצוות לרמב"ם כותב כ"ק אד"ש:

"סהמ"צ כתבו בערבית. ובידנו רק העתקות – וצ"ע פי' התיבה בערבית בדיוק ואין ללמוד מפיו התיבה עתה – כי כידוע דיוק פי' התיבות בכל לשון – משתנה במשך הזמן. ולהעיר מהכלל אפילו בלה"ק – ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד. ועוד שספר היד הוא: א) פסקי הלכות, ב) בתראי לגבי סהמ"צ (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות כג). עכלה"ק.

וא"כ מוכח שלשון הרמב"ם במשנה תורה מדוייק יותר מלשונו בסהמ"צ, ובאם אין הוא רוצה (בהקדמה הנ"ל) לסמוך על דפוס וילנא מטעמיו הנ"ל, הרי במכל שכן וקל וחומר שאי אפשר לסמוך על התרגום של ספר המצוות לגבי נוסח כת"י הרמב"ם.

ג. שם מציין להערה 18 בלקו"ש שם – כ"ראי" ש"עיקר ותורף השיחה שם שרירה ומבוססת (גם) על הנוסח שבספר המצוות להרמב"ם, ולא זכיתי להבין דבריו.

דהנה בשיחה שם כותב כ"ק אד"ש מה"מ "ובפרט שהרמב"ם לא מוסיף כאן את המילה "וגו'" לרמז על המשך הפרשה, וממשיך בהערה: אבל בסהמ"צ הוצאת העליר וקאפאח ישנו "וכו'", "וגו'". – דהיינו, שבתרגומים ה"מדוייקים" (העליר וקאפאח) מוסיף הרמב"ם "וגו'".

וא"כ צ"ע לשיטתו – כיון שהולכים לפי הנוסח המדוייק ולא על הדפוסים הנפוצים, מה מועיל הסתמכות כ"ק אד"ש על הנוסח בסהמ"צ (לשיטתו ש"עיקר ותורף השיחה שם שרירה ומבוססת (גם) על הנוסח שבספר המצוות להרמב"ם") – אם גם שם בתרגומים המדוייקים (כולל קאפאח) מוסיף הרמב"ם "וגו'" (שמדויק זה אין כ"כ מקום לקושיא בשיחה שם).

[כן צ"ע, שבספר המצוות שבהוצאה הנ"ל¹³ הוסיפו (בחצא"ר) "וגו"; דכיון שלשיטתו מוכרח לומר שבסהמ"צ אין מופיע הנוסח וגו' כיון שעל נוסח זה מתבסס כ"ק אד"ש בשיחה, מדוע הוסיף "וגו"¹⁴].

*

וא"כ עכצ"ל שקושיית כ"ק אד"ש מתבססת דווקא על הנוסח שבדפוסים הנפוצים ואכן דעת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שיש "לקדש" הנוסחאות הנ"ל (ביחס לדפוסים הנפוצים), ודלא כמסקנתו שם¹⁵.

[ולהעיר ממה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ¹⁶ בנוגע להפתיחת כל ספרי היד בפסוק "בשם ה' א-ל עולם"¹⁷: "כ"ה בכת"י תימן ועוד . . . וזוהי ג"כ פתיחת ספריו: פיה"מ, סהמ"צ, מו"נ . . . ועוד".

אך יש לומר שאינו דומה כלל – כי שם, גם בשאר ספריו כתב הרמב"ם כן, ולכן סומכים על הכת"י].

(13) ההוצאה הנפוצה (משנת תנש"א ואילך).

(14) וזאת, בניגוד למ"ש הנ"ל במבוא לספר המצוות הנ"ל, שאחד ה"כללים" ל"בחירת הגרסאות" הוא: "כאשר נתקלנו במקום בו אפשר להכריע על פי שיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א הנוגעות בענין – הי' זה נר לרגלינו בבחירת הגירסא". וק"ל.

(15) וממילא עד"ז י"ל בנוגע ללימוד הרמב"ם – שיש להשתמש דוקא בדפוסים הנפוצים שעליהם סומכים, ולא בנוסח כת"י תימן וכו'. ואנו, אין לנו אלא מנהג כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א – שמשתמש ללימוד הרמב"ם היומי בדפוסים הנפוצים (הוצאת ירושלים תשכ"ד).

(16) ס' מראי מקומות לספר משנה תורה (קה"ת, תשד"מ) ע' א.

(17) וירא כא, לג.

נגלה



בגדר החיוב דהיזק ראייה

הרב שניאור זלמן הלוי שי' לאבקאבסקי
ראש הישיבה*

א

מתני' (ריש ב"ב): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר – בונין את הכותל באמצע". ובגמ': "סברוה מאי מחיצה? גודא . . . טעמא דרצו, הא לא רצו – אין מחייבין אותו, אלמא: היזק ראייה לאו שמיה היזק . . . לישנא אחרינא אמרי לה: סברוה מאי מחיצה? פלוגתא. וכיון דרצו – בונין את הכותל בעל כורחן, אלמא: היזק ראייה שמיה היזק".

והיינו, דכיון שכתבה המשנה גם "רצו" דמשמע שאין מחייבים אותם, וגם "בונים" דמשמע בע"כ – צריכים להבין מהו המקרה, וכיאררו בב' אופנים:

א. מדובר בחצר רגילה, ובה כבר יש חלוקה שוה לפנ"ז עם מסיפס וכיו"ב, והשותפים רצו לבנות מחיצה טובה כדי שלא יראו אחד את השני (אף שאינם חייבים, למ"ד זה עכ"פ), ואחרי שרצו ועשו קניין – כבר יכולים לחייב אחד את השני.

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

ב. מדובר בחצר קטנה כ"כ עד שאין בה דין חלוקה, אך כיון שהשותפין החליטו לחלוקה ביניהם – מחייבים אותם לעשות מחיצה כדי שלא יראו אחד את השני¹⁸.

ופסק הרמ"א¹⁹: "ואם נהגו במחיצה קלה, והאחד אומר לעשותה כולה משלו באבנים ולכנוס לתוך שלו או להפך, י"א דחבירו יכול לעכב על ידו ויעשו כמנהג". וביאר הסמ"ע²⁰ בשם הב"י: "ואפילו א"ל אנא אתן לך רשות לסמוך עליה, מצי א"ל אי במכר לא בעינא השתא ליקח, ואי במתנה לא ניחא לי דכתיב ושונא מתנות יחיה".

והקשה הט"ז²¹: "מהיכן זכה לזה, דלא מצינו דחייבו חכמים את שניהם לעשות מחיצה בשביל תועלת סמיכת קורות עליה אלא בשביל היזק ראייה. . . כיון שבונה הפסק כותל ומסלק היזק ראייה ממנו הרי כאילו אינו דר שם".

ועפ"ז צ"ע בדעת הרא"ש, דהנה מצד אחד כתב "אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראייה שוב אין יכולין לחזור בהן. . . דתביעת ממון יש ביניהן שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחלו לו עליו שזכה במחילתו בלא קנין", והיינו כהרמ"א, דכיון שהיזק זה הפך לתביעת ממון – אין שייך להסיר ההיזק וצריך לבטל תביעת הממון שעליו ע"י שיבנה כותל דווקא;

ולאיך כתב²²: "י"מ הא דכייפי אהדדי לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה היינו דוקא כשמעמידין הכותל על הקרקע של שניהם. . . אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא כיון שמסלק היזק ראייה מחבירו דיו", והיינו כהט"ז.

וצלה"ב איך יסתדרו ב' הפסקים יחדיו.

18) ומה שלא כתב התנא (למ"ד זה) מקרה פשוט של חצר רגילה, ה"ו בכדי ללמדנו שגם בחצר קטנה, אם הסכימו – צריכים לבנות, כמובא בהמשך הגמ'.

19) שו"ע חו"מ קנז, ד בהג"ה.

20) סקט"ו.

21) שם.

22) כאן ס"ה.

ב

והנה כתב המחבר (שם ס"ה): "אם אחר זמן נפלה כותל זה, המקום והאבנים של שניהם. ואפילו נפל לרשות אחד מהם, או שפינה אחד מהם את כל האבנים לרשותו וטען שמכר לו חבירו חלקו או נתנו לו במתנה, אינו נאמן, אלא הרי הם ברשות שניהם עד שיביא ראיה".

והקשה הט"ז (על הרמ"א שם), אמאי אינו נאמן במיגו, הא יכול לומר זה שנפל לרשותו "מתחלה בשעת הבנין לא רצה לעשות כותל אבנים ולא רצה לסייעני אפילו בחצי מקום רוחב הכותל, והוכרחתי לבנותו משלי כותל אבנים כי אני לא רציתי להוציא ממון בהוצא ודפנא", שהרי כנ"ל לדעת הרמ"א – יכול לבנות כותל בתוך חצרו יותר ממנהג המדינה.

ובקצוה"ח מתרץ ובהקדים, דהנה איתא בגמ' (ב"מ קט, ב): "אריס אומר: למחצה ירדתי, ובעל הבית אומר: לשליש הורדתיו, מי נאמן? . . . רב נחמן אמר: הכל כמנהג המדינה". וכתב הנמוק"י (סז, ב בדפי הרי"ף), דהלכתא כוותיה דר"נ. ומוסיף: "ומהא שמעינן דלא אמרינן מגו לבטולי מנהג המדינה, דהא הכא איכא מגו דאי בעי אמר לקיטי ושכירי הוא ששכרתיו לימים או לחדשים ואפ"ה כיון דמנהג המדינה במחצה ה"ל האי מגו כמגו במקום עדים".

וא"כ מוכח, דאין אומרים מגו במקום עדים אפי' כאשר יש מקור בהלכה לכך שישנם מועטים העושים לא כמנהג המדינה. ועפ"ז את"ש דברי הרמ"א ולא קשיא מידי.

אלא שביאור זה צע"ג, שהרי שם המיגו והמנהג הם על אותו עניין ממש – שהמנהג הוא בהשכרה והמיגו הוא בהשכרה, ושם אכן המנהג גובר על המיגו; משא"כ כאן בחצר – הרי המיגו הוא שלא בנו בשותפות, ואכן אין מנהג לבנות בשותפות כלל, וכל מנהג המדינה הוא בעניין אחר לגמרי – שאלו שבונים בשותפות בונים בחומר מסויים.

וא"כ עדיין צ"ע (כהט"ז) מדוע לא אמרינן מגו.

ג

כתב הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ב הלכה טז): "וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חברו במחיצה גבוהה עשרה טפחים", וביאר המגיד משנה שם, "דעת המחבר שאין היזק ראייה בגינה ולפיכך די בעשרה טפחים כדי שיתפס כגנב ולשמירה בעלמא, ומה שאמרו אסור לאדם שיעמוד על שדה חברו בשעה שעומדת בקמתה אינו אלא מדת חסידות ולא נכריח לגדור ארבע אמות בשביל כך ודברי טעם הן".

ומדבריו מוכח שהיזק דחצר חמור הוא מהיזק דגינה (שאינו אלא ממדת חסידות).

וא"כ צ"ע (כמו שהקשה במ"מ שם), דהנה איתא לקמן: "ת"ש: וכן בגינה! גינה שאני, כדר' אבא, דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב: אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה". והיינו, שחשבה הגמ' להוכיח מגינה שהיזק ראייה שמי' היזק, ודחתה שיש כאן דבר יותר חמור – עין הרע.

ומשמע, שיש חומר בהיזק ראייה דגינה על היזק ראי' דשדה – ולא כדברי הרמב"ם הנ"ל. וצ"ע.

ד

עוד יש לעיין, דא' מהוכחות הגמ' שהיזק ראי' שמי' היזק היא מדברי המשנה: "כותל חצר שנפל – מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות", ומתרתת הגמ' "נפל שאני". וביאר רש"י (ד"ה נפל) "שכבר נתרצו הראשונים בכותל".

ולכאורה אין מובן – מדוע אם הראשונים נתרצו בכותל מכריח זה את האחרונים? ואכן שאר הראשונים פירשו²³ "שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו לזוהר זה מזה", וא"כ שונה היזק ראייתה של חצר זו משאר חצרות העולם כיון שהורגלו.

כן יש להבין, דבהמשך מקשים מדברי רב נחמן אמר שמואל: "גג הסמוך לחצר חברו – עושין לו מעקה גבוה ד' אמות", ומתציין:

(23) ראה תוס' כאן ד"ה נפל שאני, ועוד.

"שאני התם, דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג: לדידי קביעה לי תשמישי, לדידך לא קביעה לך תשמישתך, ולא ידענא בהי עידנא סליקא ואתית דאיצטנע מינך". ויש לעיין מה סבר המקשן ומה סבר התרצן.

ה

ויובן כ"ז ובהקדים, דהנה מעיקרא דדינא פשיטא שאף אם היזק ראוי שמי' היזק אין לחייב המזיק ע"כ לבנות כותל מאחר שהוא גרמא (גורם לו שלא יוכל להשתמש בחצר) וההלכה היא ש"גרמא בנזקין פטור"²⁴; אלא שיש כאן תקנת חכמים מיוחדת המחייבת להסיר הנזק, ויש לבאר התקנה בב' אופנים:

אופן א: החיוב הוא על הצער שמצער את האדם בעצם ההסתכלות, ולא על הגרמא שמונע ממנו לעשות דברים. ואף שאין לחייב על צער – תקנו חכמים כאן לעשות מחיצה כדי שלא יצערו ואינה מעיקר הדין.

אופן ב: כללות תשלום על מכר בעלמא הוא כיון שמפריע למישהו אחר (למוכר) להשתמש בדבר הנקנה. וא"כ, כיון שהיזק ראייה מונע מהניזק להשתמש בחצר – ה"ה צריך לשלם לו מטעם שהרי הוא כקונה ממנו. והיינו שהראיה גורמת לחצר להיות שוה פחות, ויוצא שכביכול "קנה" ממנו וחייב לו.

והחילוק העיקרי שביניהם: אם אמרינן שהוא מטעם שמצער – הרי התקנה היא מצד המזיק והמצער שלא יצער, משא"כ אם זה מטעם הב' – הרי זו תקנה מצד הניזק, שכיון שניזוק צריכים לשלם לו.

ו

ועפ"ז יש לבאר כל הדיוקים והקושיות הנ"ל:

א. בנוגע למחלוקת הרמ"א והט"ז אי יכול לכונוס בתוך שלו ולפטור עצמו במחיצה של קנים:

(24) ב"ק ס, א. וראה באריכות הנסמן באנציקלופי' תלמודית חלק ו בערך הנ"ל.

אי אמרינן שהתקנה היא על המזיק, הרי הסיר היזקו ונפטר (כהט"ז); משא"כ אם הוא מצד הניזק ששדהו שוה פחות – הרי אי"ז מצד הצער שיכול להסירו אלא זה כבר עבר למציאותו של הניזק, שאינו יכול להשתמש, ולכן חייבוהו חכמים בתקנתם ואינו יכול להסיר ההיזק בלבד.

ועפ"ז את"ש דעת הרא"ש – דאף שהיא תקנת חכמים ו"תביעת ממון יש ביניהם", מ"מ כיון שס"ל שהיא מצד המזיק, יכול המזיק לפטור עצמו.

ב. בנוגע לקושיית הט"ז מדוע לא אמרינן מגו שלא רצה חברו לבנות עמו ובנה לבד:

אי אמרינן שהתקנה היא מצד הניזק – פשיטא לן שהניזק רצה לגדור יחד עם המזיק כדי שלא יוזק, וא"כ אין שייך לומר מגו כיון שטענה זו מופרכת היא; משא"כ אם התקנה היא מצד המזיק – אין פשיטא לן שרצה הניזק להסיר ההיזק, וא"כ יש לטעון אכן מגו שיכל לומר שבנה הכותל לבד כיון שחברו רצה בהוצא ודפנא וכיו"ב.

ג. בנוגע לדברי הרמב"ם שחצר חמורה מגינה – יש להקדים דאפשר לבאר החיוב בב' אופנים: או מעיקר הדין או מצד מדת חסידות.

ועפ"ז: דעת הרמב"ם היא שהחיוב הוא מצד שנגרם היזק לניזק שלא יכול להשתמש בחצר, וזה אינו בגינה – כיון שהראי' והעין הרע יכולים לגרום רק למיעוט התבואה ואם לא יטע כלל – יגרם לו הפסד גדול יותר; ולכן שפיר י"ל שלא תיקנו מצד מדת חסידות אלא מעיקרא דינא – הפסד הניזק שאינו יכול להשתמש בחצר (דהוי כקונה ממנו), וא"כ לא תיקנו אלא בחצר;

משא"כ התרצן ס"ל שהחיוב הוא מצד המזיק – שלא יזיק, וא"כ אף אם בחצר לא תקנו מצד המזיק, עדיין י"ל שתיקנו מצד גינה, ולא קשיא מידי.

ד. הביאור בשיטת רש"י ד"כיון שנתרצו הראשונים בכותל" התחייבו האחרונים:

רש"י ס"ל לכאורה שזה מצד הניזק, שגורם לו לא להשתמש בחצר ושוה פחות; וא"כ, אם אמרינן שהיזק ראי' לאו שמ"י היזק הרי

זה מצד שכל החצרות אינם מלכתחילה מיועדות בשביל שימוש וא"כ שוות פחות מלכתחילה ולא גרם לו שום היזק; משא"כ אצלנו שנתרצו הראשונים בכותל – ממילא חצר זו שוה כחצר שמשמשים בה, וכאשר נפל הכותל – וודאי לכו"ע הניזק מפסיד את שווי חצרו ומחייבים את המזיק לבנות שוב הכותל.

משא"כ שאר הראשונים ס"ל שהוא מצד המזיק, וא"כ אין הבדל בין החצרות – בכל מקרה הרי הוא מצער אותו בהסתכלות שלו; וא"כ מוכרחים לומר שהוא מצד שכיון שהתרגלו – שוב לא יזהרו והוי היזק כבית שלכו"ע שמי' הזק.

ה. על פי הנ"ל יש לבאר נמי סברת המקשן והתרצן בחילוק בין גג לחצר:

אם אמרינן שהוא מצד הצער שמצער המזיק את הניזק – הרי אין הבדל אם הוא מצער אותו כל היום או חלק מהיום, בכל מקרה הוא מצערו; וא"כ מקשים על מ"ד לאו שמי' היזק – מדוע תיקנו בגג.

משא"כ התרצן ס"ל שהוא מצד הניזק, שמחסר שווי החצר. וא"כ, בחצר (כנ"ל בשיטת רש"י) החצרות שוות מלכתחילה פחות ואינו מזיקן ולא תיקנו חכמים לבנות; משא"כ בחצר שאין לידה חצר אחרת ורק גג – החצר שווה יותר כי ברוב הזמן אפשר להשתמש בה, ושוב נמצא מחסר הניזק ולכן תיקנו דווקא בגג שיתקן מה שהזיק.

ועוד יש להאריך עפ"ז ולבאר כו"כ דיוקים בסוגיין, אי"ה.

יישוב דעת התוס' בגדר מנהג המדינה

הת' לוי שי' הורביץ
קבוצה, 770 בית משיח

איתא בגמ' (ריש ב"ב): "השותפין כו' מקום שנהגו לבנות . . גויל זה נותן ג' טפחים . . גזית זה נותן טפחיים ומחצה כו'".

ובתוס' (ד"ה בגויל זה נותן ג' טפחים כו'): "וא"ת אמאי אצטריך למיתני מדת גויל וגזית כיון דתנן הכל כמנהג המדינה כמו שנהגו כן יעשו; וי"ל דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה וכן כולם אלא כשיעור

המפורש ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו' יעשה דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה כדמפרש בגמרא".

משא"כ הרא"ש פסק (כאן סימן א): "נראה לפרש דהכל כמנהג המדינה לא קאי אלא אעיקר המחיצה כמנהגן לבנותה אם בגויל או בגזית או בכפיסים או בלבינים ואפילו בהוצא ודפנא כדקאמר בגמרא. אבל שיעור עובי החומות לאו במנהגא תליא מילתא אלא בשיעור המפורש במשנתינו. ואם נהגו ביותר לא כפינן ליה דקים להו לרבנן דלא בעי טפי. ואם נהגו בפחות מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתריה. דקים להו לרבנן דבבציר מהכי לא קאי".

ומוכיח את שיטתו: "כדמוכח בגמרא דקאמר למימרא דכל בגזית ד' אמות בגובה אי הוי חמשה טפחים קאי ואי לא לא קאי. ומדקאמר ש"מ כל ביני אורבי טפח ומדבעיא ליה הן וסידן או הן בלא סידן אלמא האי שיעורא דוקא הוא ואין לשנותו".

והיינו שמוכיח שיטתו בב' אופנים:

א. מדברי הגמ' (ג, א) "למימרא דבגזית דכל ד' אמות גובה אי הוי פותיא (רוחב) חמשה – קאי, אי לא – לא קאי", משמע שפחות זה לא מחזיק.

ב. מדברי הגמ' (שם) "כל ביני אורבי טפח" דהיינו שהטיט שביני שני הלבינים הוא טפח, וכן מהגמ' בהמשך "איבעיא להו הן (השיעורים של המשנה) בסידן או הן בלא סידן" משמע שהמידה היא בדווקא לא פחות ולא יותר.

ובחדושי הלכות דוחה המהרש"א את הראיה הא' של הרא"ש: "ויש ליישב לדברי התוס' כמ"ש שם לקמן דה"ק דלא קאי כמשפט גזית כו' שיעמוד ימים רבים כו' וק"ל". דהיינו שמה שכתוב "אי לא לא קאי" אין הכוונה שלא יעמוד בכלל, אלא הכוונה שלא יחזיק ימים רבים.

ועדיין צריך ליישב ראיתו הב' של הרא"ש לדעת התוס'.

ולכאורה נראה לבאר, שס"ל להתוס' דמה שמנסה הגמרא לברר, אי"ז לתת מידות דווקא שלא פחות ולא יותר, אלא לתת את השיעור המקסימלי – דהיינו שאף אם מנהג המדינה לתת יותר מטפח ביני אורבי, ואף אם מנהג המדינה לתת יותר מג' טפחים בלבינים – אי"ז

אלא מנהג שוטים ואין לחייב השכן לנהוג כן. והיינו כשיטת התוס' שאין לנהוג ביותר מהמפורש במשנה. והדברים פשוטים הם לענ"ד.

כולהו רבנן - לאו דווקא

הנ"ל

בגמ' ב"ב (ג, ב) איתא שהורדוס "אמר: מאן דריש מקרב אחיך תשים עליך מלך – רבנן, קם קטלינהו לכולהו רבנן; שבקיה לבבא בן בוטא למשקל עצה מגי', אהדר ליה כלילא דיילי נקרינהו לעיניה".

וכתבו התוס' (ד"ה קטלינהו לכולהו רבנן) ד"לאו דווקא לכולהו" ומוכיח זאת מכך, שבני בתירא היו נשיאים בארץ ישראל בזמן ההוא.

ולכאורה יש להביא רא"י לשיטת התוס' מהמשך דברי הגמ', דכאשר בנה הורדוס את הבית רצה לצפותו בזהב, "אמרו ליה רבנן – שבקיה, דהכי שפיר טפי דמיחזי כי אידוותא דימא", ומוכח מכך שנשאר חכמים. ואין לומר שזה היה בבא בן בוטא, שהרי היה סומא, וכך משמע שהיו רבים שאמרו לו כך²⁵.

דשדויהו לגובא דארייוותא

הנ"ל

איתא בגמ' (ב"ב ד, א): "ודניאל מנלן דאיענש? אילימא משום דכתיב: ותקרא אסתר להתך, ואמר רב: התך – זה דניאל, הניחא למ"ד: שחתכוהו מגדולתו, אלא למ"ד: שכל דברי מלכות נחתכין על פיו, מאי איכא למימר? דשדויהו לגובא דארייוותא".

וכתב המהרש"א, דעונש זה היה דווקא בימי בלשאצר ודריוש; ומסיים: "וניחא השתא לפי שהיה נחשב בעיני נ"נ להשליטו על כל

25) אלא דיש לומר בדוחק שזה קאי על חכמים שהוסמכו (ע"י בבא בן בוטא) לאחר שהורדוס חזר בו ממה שקטל רבנן, ואולי לכן הוכיח תוס' את שיטתו דווקא מגמ' אחרת ולא מגמ' דידן.

מלכותו על שהשיא לו עצה זו, נענש להיות אח"כ בימי בלשצר ודריוש נחתך מגדולתו", והיינו שהעונש היה מדה כנגד מדה.

ונראה להעיר, דאף למ"ד "דשדיוהו לגובא דארייוותא" היה זה מדה כנגד מדה.

דהנה נבוכדנצר נמשל לאריה, וכמ"ש²⁶ "עלה אריה במזל אריה והחריב את אריאל וכו', בא אריה הוא נבוכדנצר וכו'", וא"כ כיון שרצה להציל האריה – נענש שזרקו אותו דווקא לגוב אריות.

ביאור ההכרח שיש היזק ראיה בגינה

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק
תות"ל המרכזית 770 בית משיח
הת' מאור שי' סגל
קבוצה, 770 בית משיח

מתניתין ריש מסכת ב"ב: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע (זה נותן מחלקו חצי מקום עובי הכותל וכן זה, רש"י) . . . וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו" (מחייבין את שניהן לבנות במקום שנהגו לגדור באמצע, רש"י).

ובגמ' נחלקו האם טעם עשית הכותל היא משום היזק ראיה (ששמיה היזק), או משום שנתרצו השותפים לעשות כותל (אבל לא משום היזק ראיה דלאו שמיה היזק).

ומק' הגמ' (ב, ב) לדברי האומר שהיזק ראיה לאו שמיה היזק מדברי המשנה "וכן בגינה" שמשמע שגודרים משום היזק ראיה, ומתרצת הגמ' "גינה שאני כדר' אבא דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבריו בשעה שהיא עומדת בקמותיה" (שלא יזיקו בעין רעה, רש"י).

וכתבו התוס' (ד"ה ת"ש): "לקמן מסקינן דה"ק וכן בגינה סתם כמקום שנהגו לגדור דמי, הלכך דייק שפיר דהיזק ראיה שמיה היזק".

26 פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא יג - דברי ירמיהו, מדרש אגדה (בוכר) במדבר פרשת מטות פרק ל, ילקוט שמעוני ירמיהו רמז רנט.

היינו שהתוס' מציינים לדברי הגמ' בהמשך (ד, א) שבגינה מחייבים לגדור אף במקום שאין מנהג לגדור (אבל אין מנהג שלא לגדור), ומזה מוכח שהיזק ראייה לאו שמיה היזק.

ומבאר המהר"ם, שהתוס' ציינו לדברי הגמ' בהמשך כדי לתרץ ב' קושיות שמתעוררות בלימוד פשט הגמ': "א) מה פשיט מגינה דבסיפא דמתניתין, נימא דסיפא דמתניתין קאי ארישא וכי היכי דרישא איירי דוקא דרצו הכי נמי סיפא, ועוד (ב) הא דקתני בסיפא וכן בגינה מקום שנהגו לגדור וכו' דמשמע הא במקום שלא נהגו אין מחייבים אותו, א"כ ש"מ דהיזק ראייה לאו שמיה היזק; ולכך כתבו התוס' "לקמן מסקינן וכו'".

והנה לכאורה מובן בפשטות כיצד דברי התוס' (המובאים מהגמ' לקמן) מתרצים את קושיא הב' הנ"ל, דלולי דבריהם הו"א דהיזק ראייה לאו שמיה היזק וע"כ בונים כותל בגינה רק במקום שנהגו, וע"כ הביאו התוס' מהגמ' לקמן שבונים גם במקום שאין מנהג לגדור משום היזק ראייה²⁷.

אמנם בנוגע לקושיא הא' (מדוע אין להעמיד טעם עשיית הכותל בגינה משום שנתרצו ולא משום היזק ראייה) עדיין צריך להבין כיצד התוס' (לדברי המהר"ם) מתרצים על קושיא זו, דלכאורה אף שגודרים גם במקום שאין מנהג לגדור (אין מנהג שלא לגדור) אין זה הוכחה שטעם הגדירה הוא משום היזק ראייה ולא משום שנתרצו לגדור?

ולכאורה ניתן לומר בתירוץ קושיא זו²⁸, שמוכרחים לומר שטעם הגדירה בגינה הוא משום היזק ראייה ולא משום שנתרצו; כיוון שאם טעם הגדירה היה משום שנתרצו ועשו קנין – ע"כ²⁹ היו צריכים לגדור

27 ואף שלכאור' ניתן להקשות שאם היזק ראייה שמיה היזק היה צריך לגדור גם במקום שלא נהגו לגדור בגינה בכדי למנוע הנוק (ומזה שלא מחייבים לגדור שם משמע לכאורה שהיזק ראייה לאו שמיה היזק), כבר ביאר רה"י הרב שני"ז לאבאבסקי שליט"א דמכיון שהיזק ראייה בגינה הוא רק משום עין רעה (כמ"ש הרא"ש סי' ו) שאי"ז נוק בטוח כ"כ וגם לא מזיק בשעת ההסתכלות ממש וה"ז נוק רוחני, וע"כ אף שבד"כ הוא מוגדר כנוק מ"מ במקום שלא נהגו לגדור אין צריך לגדור משום היזק זה.

ואו"ל באור"א, דבאמת ללישנא זו היזק של עין הרע מוגדר כנוק בכל מקום, רק שבמקום שלא שנהגו לגדור ה"ז כאילו דדעת כל אנשי המקום למחול על נוק זה; ואם אחר לא מוחל על הנוק – בטלה דעתו בדעת אנשי המקום, ועצ"ע.

28 לשיטת התוס' לקמן ד, א.

29 ראה תוס' ד"ה לפיכך (ב, א) ותוס' ד"ה כי רצו (ג, א).

בגינה גם במקום שלא נהגו מחמת הקנין שעשו, ומזה שדייק רבא שאין גודרים בגינה במקום שלא נהגו לגדור, משמע שטעם הגדירה הוא משום היזק ראייה ולא משום שנתרצו.

אמנם ביאור זה אינו מתאים לשיטת הרשב"א³⁰ שאף במקום שלא נהגו לגדור בגינה – מחייבים אותו לגדור, וא"כ לכאורה שוב אפשר לומר שטעם הגדירה הוא משום שנתרצו ועשו קנין ולא משום היזק ראייה. וצ"ע ליישב הקושיא בפשט הגמ' לדבריו³¹, ונשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

מתי ההו"א נשארת למסקנא

הת' שמואל שי' גינבורג
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

איתא בגמ' (ב"ב ג, א): "ובמקדש שני מ"ט לא עבוד אמה טרקסין? כי קאי – בתלתין קאי, טפי לא קאי. ומנלן דהוה גבוה טפי? דכתיב: גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון. . וניעבדו תלתין אמין בבנין, ואידך ניעביד פרוכת! כי קאי תלתין אמהתא נמי – אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי, בלא תקרה ומעזיבה לא הוה קאי. וליעביד מה דאפשר בבנין, וליעביד אידך פרוכת! אמר אביי, גמירי: אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת, אי כולהו בבנין – ממקדש, אי כולהו בפרוכת – ממשכן".

וכתבו התוס' (ד"ה אמר אביי) ד"השתא לא צריך לשנויא קמא". היינו, דכיון דאמרינן הכלל שצריך להיות כולו או כותל או פרוכת – שוב אין חייבין לומר שהתקרה והמעזיבה הם הם שהעמידו את הכותל בבית ראשון.

והקשה הרש"ל בחכמת שלמה שם: "ותימה, הא בכמה מקומות רגילים התוספות לדקדק מדלא קאמר אלא – ש"מ דקאי בשיטתא

(30) על המשנה בד"ה "איכא מרבוותא".

(31) ודוחק לומר שמלשון המשנה "וכן בגינה מקום שנהגו" משמע שזהו ענין חדש ולא קאי על הרישא – דבאם היה קאי ארישא היה צ"ל כתוב במקום שנהגו; דלאו דוקא שאפשר לדקדק בזה.

דקמא" ? והיינו, דממה שדייקא הגמ' ולא כתבה אלא – מובן שאכתי סבירא לן שהכותל עמד ע"י התקרה והמעזיבה.

ובפשטות צ"ע בקושיית הרש"ל³², שהרי תוס' כתבו בכ"כ מקומות (וכגון לקמן צו, א ד"ה ונתמד) שאין הכלל הנ"ל אלא כאשר אמר אמורא את התירוץ הא'; וא"כ כאן שאין אמורא לפנ"ז – עדיין י"ל כהתוס' שחזרה בה הגמ' מהתירוץ הנ"ל.

ואולי י"ל, ובהקדים ביאור בחילוק הנ"ל בין מקום שהוזכר אמורא למקום שלא הוזכר, דנראה לומר שהוא מצד ההנחה הפשוטה, והיינו: כאשר מוזכר האמורא שאמר את התירוץ – מסתבר לומר שזהו תירוץ חשוב ומובן, וא"כ כל עוד שלא כותבת הגמ' "אלא", נשארת ההנחה שזהו ג"כ המסקנא; משא"כ סתם דבר שנאמר בביהמ"ד הרי מסתבר שנשאר רק בתור הווא אמינא, וא"כ נשארת תמיד ההנחה שאי"ז למסקנא.

ועפ"ז י"ל גם כאן, דכיון שענין זה שתקרה ומעזיבה מחזיקות את הכותל הוא כ"כ פשוט³³, היתה צריכה הגמ' להדגיש ולומר שחוזרת בה אף שזהו תירוץ פשוט; ומזה שלא כתבה בפירוש, דייק המהרש"א שנשאר כן אף למסקנא. ועצ"ע.

בגירסת רש"י "או סד בסיד"

הת' מנחם מענדל שי' אקסלרוד
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

תנן (ב"ב יז, א): "לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו . . . אא"כ הרחיק מכותל חברו שלשה טפחים וסד בסיד. ומרחיקים את הגפת ואת הזבל, ואת המלח ואת הסיד, ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים (או) סד בסיד."

וכתבו התוס' (ד"ה וסד בסיד) וז"ל: "נראה לר"י דבסיפא נמי גרס וסד בסיד ולא גרס או, דאי גרסי' בסיפא או סד בסיד, אם כן תפשוט

(32) כמו שציין הרש"ש כאן.

(33) וכמו שמשמע מדברי התוס' לעיל (ג, א ד"ה שאני התם) שיכלה הגמ' לומר זאת כבר לפנ"ז, והיינו שאי"ז דוחק וכיו"ב.

דברישא וסד בסיד תנן מדלא קתני או סד ברישא כמו בסיפא; אלא ודאי בסיפא נמי גרס וסד. והא דפשיטא ליה בגמרא דבסיפא הוי או סד בסיד, היינו משום דאין ההיזק כל כך מרובה שלא יועיל לו סיד לחודיה".

והנה כתבו המפרשים, דמפרש"י לקמן יט, א ד"ה "ליערבינהו" משמע שגורס בסיפא "או סד בסיד", ודלא כברישא. וכבר יישבו את קושיית התוס' לפירושו (ראה בחידושי הב"ח לקמן ועוד).

וראיתי להעיר, דלכאורה מהמשך דברי התוס' בד"ה הנ"ל יש ללמוד מה ה' ההכרח דרש"י לשנות הגירסא מגירסת התוס'.

דהנה כתבו התוס': "והא דפשיטא לי' בגמ' דבסיפא הוי או סד בסיד היינו משום שאין ההיזק כ"כ מרובה שלא יועיל לו סיד לחודי", והיינו שמבארים, דהטעם שאפשר לגרוס "סד בסיד" כברישא, ואעפ"כ יהי' פשוט שהכונה היא כאילו נכתב "או" (שמספיקה א' מהאפשרויות בלבד) הוא, דמאחר ובסיפא ההיזק מועט יותר מההיזק דהרישא – הנה משו"ז פשוט דא"צ להחמיר עליו כ"כ כהחומרות שהחמירו עליו.

ולכאורה יש לומר, דכ"ז הוא לשיטת התוס' שכתבו לעיל (ד"ה לא יחפור) "כל הני איירי דאית בהו מיא וטעמא משום מתונתא כדאמרין בגמרא", והיינו דמבארים דההיזק ברישא חמור הוא מן ההיזק דהסיפא, מאחר שהוא נעשה מים ממש; אך לשיטת רש"י שכתב (ד"ה א"כ כו') "מפני שהחפירה הסמוכה לבור מחלשת כותלי הבור ומרפה אותן" אין לומר כן, דמאחר שההיזק ברישא הינו ג"כ מחמת החפירה מובן שהוא אינו חמור מההיזק דהסיפא כ"כ, שכן ב' ההיזקים אלו אינם מחמת מים אלא מחמת חפירה או הוצאת הבל בלבד.

ועפ"ז את"ש הכרחו דרש"י לגרוס "או סד בסיד" – דזהו משום דלשיטתו אם היתה הגירסא "וסד בסיד" בלבד הו"א דצ"ל ב' החומרות והענינים (הרחקה וסיד) כברישא ממש; דלשיטת התוס' דוקא דההיזק דסיפא ה"ה חמור כברישא אז הו"א דצ"ל ב' החומרות בסיפא כברישא ממש.

ומשו"ז גרס רש"י בסיפא דוקא "או סד בסיד" – דעפ"ז דוקא את"ש לשיטתו הטעם דפשיטא דבסיפא סגי הרחקה או בסיד לחודי בלבד.

הקשר בין שני מחלוקות בענין כותל הסמוך לכותל חבירו

הת' שמואל יוסף שי' גרנובוטר
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

איתא בגמ' (ב"ב כב, ב) : "מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו לא יסמוך לו כותל אחר אא"כ הרחיק ממנו ארבע אמות".

ובגמ' שם : "וקמא היכי סמיך (קס"ד שלאחד היה כותל בתוך ד' אמות של כותל חבירו ונפל, הדין הוא שחייב להרחיק הכותל החדש ד' אמות מכותל חבירו, וע"ז מקשה הגמ' איך הקריב הכותל הראשון תוך ד' אמות – ע"פ תוס') אמר רב יהודה הכי קאמר הבא לסמוך (מתחילה כותל אצל כותל חבירו – רש"י) לא יסמוך אא"כ הרחיק ממנו ד' אמות מתקיף לה רבא והא מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו קתני (אלמא כבר היה – רש"י) אלא אמר רבא הכי קתני מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו ברחוק ד' אמות ונפל לא יסמוך לו כותל אחר אא"כ הרחיק ממנו ד' אמות מ"ט דדוושא דהכא מעלי להתם (מה שדשין ברגל בין שני הכתלים תמיד מועיל לשני הכתלים להקשות קרקעית יסודות הכתלים ולא ימוטו – רש"י)".

והגמ' מביאה עוד מחלוקת בביאור המשנה : "אמר רב לא שנו אלא כותל גינה (מתוך שאין דשין אותה מבפנים צריכה דישה מבחוץ – רש"י) אבל כותל חצר אם בא לסמוך סומך, רבי אושעיא אומר אחד כותל גינה ואחד כותל חצר אם בא לסמוך אינו סומך. אמר רבי יוסי בר חנינא ולא פליגי – הא בעיר ישנה הא בעיר חדשה (שעדיין לא נידושה, אף כותל חצר צריכה דוושא – רש"י)".

היינו שיש ב' מחלוקות בביאור המשנה : א. האם מדובר בכותל שנבנה בפעם הראשונה (רב יהודה), או בכותל שנפל ועכשיו נבנה מחדש (רבא), ב. האם המשנה עוסקת בכל כותל ובמילא בעיר חדשה

(רב אושעיא), או רק בכותל גינה ובעיר ישנה (רב) [שהרי רבי יוסי בר חנינא רק מתווך את הדין אבל עדיין נחלקו מהו המקרה במשנה³⁴].

וי"ל שב' המחלוקת הנ"ל קשורים זב"ז:

רב יהודה לומד כמו רב אושעיא שהמשנה מדברת בעיר חדשה ובמילא מסתבר שמדובר בכותל חדש (שהרי דוחק לבאר שהעיר חדשה והכותל נבנה כעת ותוך תקופה קצרה נפל), ורבי לומד כמו רב שהמשנה מדברת בעיר ישנה ובמילא אפ"ל שמדובר בכותל שנפל.

ונראה לענ"ד פשוט, ולא באתי אלא להעיר.

ביאור מחלוקת האמוראים גבי גדר העבד לאחר הפקרתו

הת' שמואל שי' גינזבורג
קבוצה, 770 בית משיח

א

מחלוקת האמוראים בגדר עבד שהופקר

איתא בגמ' (גיטין לח, א): "אמר רב שמן בר אבא א"ר יוחנן עבד שברח מבית האסורים – יצא לחירות; ולא עוד, אלא שכופין את רבו וכותב לו גט שיחרור. . אמר שמואל: המפקיר עבדו יצא לחירות, ואינו צריך גט שיחרור, שנאמר וכל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה? אלא, עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד".

וממשיכה הגמ'³⁵: "אמר רבה אמר רב המקדיש עבדו יצא לחירות. . ורב יוסף אמר רב המפקיר עבדו יצא לחירות. . אמר רב חייא בר אבין אמר רב: אחד זה ואחד זה יצא לחירות וצריך גט שחרור".

(34) חידושי הרמב"ן כאן.

(35) לח, ב.

וממשיכה הגמ'³⁶: "אמר עולא אמר ר' יוחנן: המפקיר עבדו יצא לחירות, וצריך גט שיחרור".

וממשיכה הגמ'³⁷: "אמר ר' יהושע בן לוי, אמרו לפני רבי: אמר נתייאשתי מפלוני עבדי, מהו? אמר להם, אומר אני: אין לו תקנה אלא בשטר; ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי? גמר לה לה מאשה, מה אשה בשטר, אף עבד נמי בשטר".

וממשיכה הגמ'³⁸: "אמר אמימר: המפקיר עבדו אותו עבד אין לו תקנה; מ"ט, גופיה לא קני ליה, איסורא הוא דאיכא גביה, ואיסורא לא מצוי מקני ליה. א"ל רב אשי לאמימר: והאמר עולא אמר רבי יוחנן, ורב חייא בר אבין אמר רב: אחד זה ואחד זה יצא לחירות, וצריך גט שחרור! א"ל: צריך ואין לו תקנה".

והיינו שנחלקו ראשוני האמוראים בגדר עבד שהפקירו אדונו³⁹, ובג' אופנים: א. שמואל ס"ל שיצא לחירות לגמרי, ב. רבי, ר' יוחנן ורב ס"ל שצריך גט שחרור; ואת זה גופא ביארו תלמידי ר"י בב' אופנים: א. רב שמן בר אבא ס"ל שאדונו יכול להביא לו גט שחרור, ב. אמימר ס"ל שאין אדונו קשור אליו ונמצא שאין לו תקנה.

ולכאורה צריך להבין סברת מחלוקתם, ובפרט שלכאורה צדקו דברי שמואל: כיון שאין לרבו זה רשות עליו – שהרי הפקירו, מהיכי תיתי שנקרא עבד.

ב

מחלוקת בעבד זה גופא לאחר מיתת אדונו

והנה בהמשך הגמ'⁴⁰ איתא: "איכא דאמר⁴¹, אמר אמימר: המפקיר עבדו ומת – אותו העבד אין לו תקנה; מאי טעמא? גופיה לא קני ליה, איסורא הוא דאיכא גביה, ואיסורא לבריה לא מורית". ונחלק

(36) לט, א.

(37) לט, ב.

(38) מ, א.

(39) או התייאש ממנו וכה"ג, שגבי סתם מומן יהיה דין החפץ כהפקר.

(40) מ, א.

(41) בשונה מדבריו לעיל ס"א שאף אם לא מת האדון – אין לעבד זה תקנה.

עליו שם רבינא, וס"ל שיכול העבד לחפש את בני אדונו ויכתבו לו גט חרות (והלכתא כרבינא).

ומצינו כמה ביאורים בראשונים בדעת רבינא :

רש"י⁴² כתב: "דירושה היא להורישה לבניו". והיינו שאכן נחלק רבינא על ר"נ וס"ל דהאיסור של האדון על העבד נשאר אף לאחר מותו, אלא שנכלל בגדרי הירושה ולכן יכול להורישה לבניו. וכ"כ הר"ן⁴³: "דס"ל לרבינא דאיסורא לבריה מורית, הילכך מצי כתבי להו אינהו גיטא דחירותא".

ובתוס'⁴⁴ הקשו בין ב' הדעות הנ"ל: תימה, דלעיל⁴⁵ קאמר אדרבי יוחנן "אי הכי המפקיר עבדו ומת נמי יהא משתלח בלא גט דעבדו כאשתו" והכא משמע דבעי גט", ותירצו: "ושמא לעיל אתיא כרב שמואל בר רב יהודה דהכא. אי נמי, הכא בעי גט מדרבנן שלא יאמר לו עבדי אתה כדאמר לקמן לחד תנא ביוצא בראשי אברים".

והיינו שבאופן הא' מבאר כרש"י ור"ן הנ"ל, ומשמע שר' נחמן אכן חלק על רבינא; ובאופן נוסף כותב שאכן לא נחלקו ר"נ ורבינא⁴⁶ ואין האיסור של האדון על העבד נשאר אף לאחר מותו, וכל הצורך בגט הוא משום לעז⁴⁷.

וברא"ש⁴⁸ תי' באופן נוסף, שאכן כאשר יש רק איסור – הוא נפקע במיתת האדון, אך כיון שבמקרה של רבינא היה על העבדים רשות אדוניהם השניים, לא הפקיעה מיתת האדון את האיסור שעליהם ולכן צריכים גט מבני אדוניהם.

(42) ד"ה ה"ג.

(43) כא, א בדפי הרי"ף, ד"ה "דילו אהדרו".

(44) ד"ה הא אמרה.

(45) לט, א: "קסבר עולא: עבדו דגר כי אשתו, מה אשתו משתלח בלא גט, אף עבדיו משתלחים בלא גט. אי הכי, אפי' ישראל נמי! אמר קרא: והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אתוזה".

(46) ובפשטות נראה לבאר, דמה שלא כתב הר"נ שצריך גט מדרבנן הוא מכיון שבברייתא דלעיל אין לגר יורשין וממילא אין מי שיאמר לו "עבדי אתה".

(47) וכמו שמצינו בכ"מ בסוגיא שהצורך בנתינת גט הוא משום חשש. – ראה לקמן ע"ב תוד"ה "וכתב לי" בדעת ר"ת. רא"ש כאן סי' כה גבי עבד שרבו השיאו אשה, ועוד.

(48) סי' כט בתי' הא'.

והביא שם עוד תי' בשם הרי"ף⁴⁹, דאכן כו"ע ס"ל ש"איסורא לבני' קא מורית", ומה שבעבדים אין צריכים גט – הוא משום שאין יורשין. וביאר הק"ג⁵⁰, דס"ל להרי"ף שכל הלימוד של "עבדו כאשתו" הוא דכשם שאשה משתלחת בלא גט כיון שאין יכול להורשה ליורשיו, כ"ה בעבד שכאשר אין אין הוא יכול להורשו ליורשיו – כיון שאין לו יורשין – יוצא בלא גט. וגם לב' אופנים אלו לא נחלקו ר"נ ורבינא.

ועכ"פ נמצא שישנם ג' דעות אליבא דרשב"א אר"י – מה דין העבד שהפקירו אדונו ואח"כ מת: א. אין לו תקנה, ב. יש לו תקנה ע"י גט מן היורשין, ג. אינו צריך תקנה כלל ויצא לחירות בלא גט, דעבדו כאשתו.

וגם כאן צריך להבין סברת מחלוקתם.

ג

ב' עניינים בקידושי אשה

והנה בריש קידושין איתא: "האשה נקנית בשלש דרכים . . מאי שנא הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיש מקדש . . מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכ"ע כהקדש".

והיינו, דמדאורייתא נקראים הקידושין קניין – ע"ד כל קניין מקח וממכר רגיל שמעביר את בעלות החפץ ע"י הקניין, ומדרבנן נק' ג"כ קידושין – ע"ד הקדש שאוסר את החפץ לכל העולם ע"י מעשה (– דיבור) ההקדש.

וממשיכה הגמ': "וניתני הכא האיש קונה . . אי תנא קונה, ה"א אפילו בע"כ, תנא האשה נקנית, דמדעתה אין, שלא מדעתה לא".

וביאר התשב"ץ את תירוץ הגמ'⁵¹: "דאילו תנא לישנא דקדושי' הוה מצי למיתני האיש מקדש ושמעין שפיר מינה דאינה מתקדש"

(49) לא מצאתי מקומו לע"ע.

(50) אות מ.

(51) שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן סז.

אלא לדעתה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בהקדש ואשה אינה נאסרת בהקדש אלא מפני שקנא' האיש מדעת' והוא שלו וקנינו ואיסורו באין כאחד, אבל השת' [דתנין] לשון קנייה אי הוה תנא האיש קונה הוה שמעינן מינה דאשה מתקדש' שלא לדעת' שהרי כל קניות כן הם שאדם קונה מה שאינו שלו ועל כרחו של הדבר הנקנה".

ובגליוני הש"ס כאן כתב: "ומ"ש התשב"ץ וקניינו ואיסורו באין כאחד הינו דהוקשה לו דאם אנו אומרים דצריכה להיות שלו זולת ההקדש ואז יכול להקדישה, א"כ הרי היה ראוי להיות ב' דברים בקידושין קניי' והקדש; והי' ראוי שיאמר לה תחילה הרי את קנייה לי ואח"כ הרי את מקודשת לי. וע"כ כ' שב' הדברים באין כאחת ויחד עם העשותה שלו ע"י קנאו אותה מדעתה הוא יכול להקדישה. ודו"ק היטב".

ומ"מ נמצאנו למדים, שבשעת הקידושין⁵² נעשים ב' דברים כאחת – כנגד ב' הלישנות בגמ' לעיל: מחד האיש קונה את האשה ככל מקח וממכר, ומאידיך הוא 'מקדיש' אותה ומציאותו בעולם אוסרה להתחתן עם כל העולם; ואחרים כתבו⁵³, דהבעל פועל עניין אחד והעניין השני נפעל ממילא, וחקרו מה פועל הבעל ומה נפעל ממילא: האם ע"י שאוסר אותה לכל העולם ה"ה קונה אותה, או שמא ע"י שקונה אוסה – אוסרה על כל העולם⁵⁴.

ד

ב' עניינים הנ"ל בקניין עבד כנעני

והנה, כשם שבקידושי אשה נעשים ב' קניינים אלו, כן הוא גם בקניין עבד – שהאדון קונה אותו גם בקניין ממוני⁵⁵, וגם בקניין

52) וראה בארוכה בשיחת מוצש"ק פרי' ראה תשל"ח (סכ"ו ואל"ך), דב' עניינים אלו ישנם גם בקניין ארץ ישראל, ואכ"מ.

53) כן כתבו רבים מהאחרונים.

54) וראה לקו"ש ח"ל שיחה ב' לפר' ויחי בגדר עניין הקידושין – שחידשה תורה שיש מציאות של קניין אשה. ועפ"ז לכאורה נראה לומר שהקניין הממוני פועל את האיסור; אלא שאי"ז מוכרח כיון שי"ל ג"כ שכל המציאות הקניין שחידשה – יכולה להיפעל רק ע"י האיסור (או יחד עם האיסור) ואינה מציאות ממונית ממש כשאר קניינים, וכפשוט שאין אפשרות לקנות אשה שלא לשום אישות – שאוסרה אכו"ע בלי שמתירה לו.

55) אלא שבזה גופא יש חילוק בין גוי המוכר עצמו לגוי הנמכר לישראל מאדון קודם: דבמוכר עצמו נקנה גופו מיד ולכן אינו יכול לטבול לשם גירות, משא"כ בנמכר מאדון קודם – יכול

איסורי – שע"ז נעשה אסור בבת חורין ואינו יכול להתגייר וכו' (וכמוכח בכל המשך סוגיין בגיטין הנ"ל גבי הפקר עבד וכו').

וכדאיתא ביבמות⁵⁶, דגוי קונה את חברו רק לעניין מעשה ידיו, ולכן אם ברח והתגייר – יצא מידי שעבוד; ולכן יהודי הקונה עבד מן הגוי צריך לאחר התשלום להטביל את העבד לשם עבדות ואז נהיה שלו לגמרי (ואיסור העבד שייך אליו, שהרי רק הוא יכול להתירו ע"י שחרורו), משא"כ קודם שהטבילו לשם עבדות – יכול העבד לטבול לשם גירות ולהתגייר ויצא מידי שעבוד האדון.

ונמצא, שבקניין עבד ב' הקניינים אינם באים כאחת (כבאשה)⁵⁷ אלא הם בב' שלבים נפרדים: קודם קונה את הממוני שבעבד, ואח"כ קונה את האיסורי שבו.

אלא שפשוט הוא, שכאשר מוכר האדון היהודי הנ"ל את העבד לחברו היהודי (וכן כאשר יהודי יורש עבד ממורישו) נפעלים ע"י המכירה ב' הקניינים כאחת: גם קונה את העבד לעניין הממוני, וגם איסור העבד שייך אליו ורק הוא בידו להתירו (כשם שאיסור האשה לכו"ע נעשה ע"י בעלה ושייך אליו שהרי ברשותו לגרשה ולהתירה)⁵⁸.

וגם בזה יש לבאר בג' האופנים הנ"ל: האם הם באים כאחד, או שע"י האיסור נפעל הקניין הממוני, או שע"י הקניין הממוני נעשה האיסור.

ה

ב' עניינים הנ"ל ביציאה מרשות הבעל והאדון

ומובן בפשטות, דכשם שקניין האשה והעבד בשעת כניסתם לרשות האדון הוא בב' הפרטים הנ"ל, כ"ה ביציאתם מרשות האדון; והיינו, שכאשר הבעל נותן גט לאשתו או מת נפקעת בעלותו הממונית

להערים ולטבול בפני אדונו לשם בן חורין (יבמות מו, א. שו"ע יו"ד סי' רסז ס"ט). ולהלן מדובר באופן הב' שעבד זה נמכר ע"י אחרים.

56 מה, ב ואילך.

57 אך עיין לקמן אות ז.

58 וראה מש"כ התוס' ר"ד (לח, א): "אם מכר ראובן עבדו לשמעון למעשה ידיו, שלא מכר לו אלא קניין הדמים, וקניין האיסור שייר לעצמו, אינו יכול ראובן לשחררו ולהפקיעו מתחת רשותו של שמעון כו'". והיינו, שניתן להפריד ולמכור לקונה רק את הקניין הממוני.

והאיסורית, וכן כאשר האדון משחרר את העבד (בגט או בפדיון כסף) או מוכרו לאחר (או אם הוא גר שמת בלא יורשים, כנ"ל ס"א) נפקע ממנו הן האפשרות להפקיע איסורו של העבד והן הבעלות הממונית על העבד. וגם בזה יש לבאר בג' האופנים הנ"ל – מה פועל את מה או ששניהם נפעלים יחד.

וידוע, דאף ששחרור העבד נלמד מאשה ("גמר לה⁵⁹ לה⁶⁰ מאשה"⁶¹), מ"מ הלימוד הוא רק באופן כללי ולא לגבי הפרטים.

ולדוגמא כמ"ש התוס'⁶², דווקא בדברים מסויימים בהם לא נתפרש בעבד גמרינן מאשה, וכגון בקנין דמיתה הנ"ל בשיטת ר"נ ("מה אשה משתלחה בלא גט אף כו'"), וכן בעבד מופקר דילפינן מאשה שצריך דווקא גט דומיא דאשה – דכיון שאין שייך בה הפקר אין לה תקנה אלא בשטר.

וכן כמו שמצינו שיש מחלקים ביניהם לגבי פעולת הגט: באשה הגט פועל ביטול מציאות הקודמת – "סילוק" (וכהלשון "הרי את מותרת לכל אדם" – ביטול האיסור והקשירה ואז ממילא היא מותרת), משא"כ בעבד זה עשיית דבר חדש – שהופך להיות יהודי (וכהלשון בגט שחרור "הרי אתה בן חורין" – אתה הופך להיות מציאות חדשה).

ז

ביאור מחלוקת האמוראים גבי עבד שהופקר

וע"פ כל הנ"ל נוכל לבאר כל הדעות במחלוקת הנ"ל (ס"א) גבי מפקיר עבדו – אי יצא לחירות אי לאו, שנחלקו בפעולות הקניין דעבד – האם האיסור דהעבד קשור לממון שבו, והאם הוא נפעל על ידו וכו':

א. שמואל ס"ל, שכל מציאות האיסור יכולה להיות רק על ידי ולאחרי שיש קניין ממוני והאיסור תלוי בקניין הממוני ואין לו מציאות בפ"ע; ולכן, כאשר נמצא שאין שום אדם בעולם שיש לו קניין ממוני

(59) "וכתב לה" – גבי אשה. דברים כד, א.

(60) "או חופשה לא ניתן לה" – גבי שפחה חרופה שהיא גויה שנמכרה לשפחות. ויקרא יט, כ.

(61) גיטין לט, ב – הובא לעיל ס"א. קידושין כג, א. ובריבוי מקומות.

(62) לקמן ט, ב ד"ה מה אשה.

על העבד – אין העבד צריך גט שחרור ויוצא לחירות. ולכן בכל מקרה של העברת בעלות (מכירה, ירושה), כיון שיש בעלות ממונית, נשאר גם האיסור.

ובעומק יותר י"ל, שס"ל לשמואל שב' העניינים נפעלים כאחת ולכן כאשר אין ממון ממילא אין איסור. ואף שבקניין העבד קונה רק את ממונו, ולאחר מכן צריך לעשות פעולה נפרדת כדי להופכו לעבד גם במציאות האיסור (ע"י טבילה ומילה וכו') – הרי י"ל שבשעת הטבילה נעשית מציאות חדשה של עבד, שאינה קשורה למצב שהיה בו קודם (וע"ד גר שנחשב כקטן שנולד⁶³), וא"כ במעשה אחד – בעת הטבילה (שצריך לתוקפו במים) קנה את הממון והאיסור יחד].

ב. אמימר (בלישנא קמא) ס"ל, שמציאות האיסור שנפעלת בשעת הטבילה אינה שייכת כלל לקניין הממוני ואינה קשורה לאדון מצ"ע, אלא שהתורה קישרה ביניהם ונתנה ביד בעל הממון את האפשרות לבטל את העניין האיסורי יחד עם העניין הממוני (בשונה מבעל ואשה שכל חידוש התורה הוא שאדם יכול ע"י הכסף לקנות את איסורה של האשה ולאוסרה אכו"ע כהקדש).

ולכן, כאשר האדון הפריד בין ב' עניינים אלו ע"י שהפקיר את העבד – ממילא אין עוד אפשרות להתיר את איסורו, ולכן ס"ל לאמימר "שעבד זה אין לו תקנה".

אך כל עוד לא הפריד האדון את ב' עניינים אלו, הרי שבכל העברת בעלות שהיא (מכירה, ירושה) נשארת זכות הפקעת האיסור אצל בעל הממון (ולכן, כיון שכאשר האדון מת ואין לו יורשין נפקע הקניין האיסורי יחד עם הקניין הממוני – ממילא מותר לו לישא בת חורין לכל הדעות. וכמ"ש בברייתא לעיל, דגר שמת והיו לו עבדים – "קנו עצמן בני חורין").

ג. דעת רבי, ר"י ורב היא :

אמנם הקניין הממוני הוא הפועל את הקניין האיסורי (כנ"ל בדעת שמואל), אך יש לו אח"כ מציאות בפ"ע ולכן אפשר להפקיע את הממון ללא האיסור. ולכן אף שהממון הופקע ע"י הפקר האדון – עדיין צריך האדון לתת לו גט שחרור ע"מ להתירו מאיסורו; וכיון

63 וכדמוכח גם מהא שער עכשיו היה שייך ליהודי רק למעשה ידיו וכעת גופו קנוי לו.

שהאיסור נפעל ע"י הממון וע"י פעולת האדון (ואינו עניין בפ"ע שאינו קשור מלכתחילה לאדון, כאמימר דלעיל) – ממילא יכול האדון לשחרר את העבד גם אם אין לו עליו רשות ממונית.

[במילים אחרות: כאשר יש לאדון בעלות ממונית על העבד היא יוצרת ממילא את מציאות האיסור, אך גם כאשר תפקע הזכות הממונית – אין היא מפקיעה ממילא את מציאות האיסור (כל עוד לא נעשה שחרור באופנים הרגילים). ולכן אף כאשר יבוטל הקניין הממוני ישאר האיסור, אך אם יבוטל האיסור (לו יצויר שתהיה אפשרות כזאת) – הוא יוצר מחדש ע"י הבעלות הממונית של האדון, שהרי כנ"ל היא יוצרת אותו בדרך ממילא⁶⁴, ואף לאו דווקא בשעת הקניין – שהרי העבד טובל רק לאחר הקניין⁶⁵ (אך ראה לעיל הערה 21)].

וכיון שהאיסור הוא מציאות בפ"ע אלא ששייך לאדון – הרי אין האדון מוריש לבניו אלא דבר ממוני; ולכן, כאשר מת האדון בדרך כלל (או מוכר העבד) – הרי הוא מוריש לבניו את הקניין הממוני וע"כ נעשה שוב בדרך ממילא הקניין האיסורי.

ח

ביאור מחלוקת האמוראים לאחר שמת האדון

והנה בדעה הג' הנ"ל גופא יש לבאר בב' אופנים – במה זכה האדון ע"כ שהוא פעל את האיסור (וכן כל אדון שפועל את האיסור): א. הוא זכה רק ברשות על האיסור וביטולו (אך האיסור עצמו הוא בעבד בלבד), ב. האיסור קשור למציאות שלו (לא כבעל הממון, אלא

64 ויש להוכיח דברינו מלשון הר"ן בחידושו (לח, ב):

דהביא את דברי רש"י (שם ד"ה אין הגזברין) "והני גזברין אין רשאין לכך שאין גופן קניי להקדש שלא הקדישן אלא לדמן וזו דרך שחרור הוא ולא דרך מכירה" והיינו דקנה ההקדש רק את הממוני שבו, ומבאר הר"ן "ואפשר שהוא סובר שהמקדיש עבדו הרי הוא מסתלק ממנו וזוכה הקדש בקנין ממון שיכול לזכות בו וממילא זוכה בקנין איסור כל מי שיכול לזכות בו שקנין איסור נמשך אחר קנין ממון כו"ל.

ומשמע, דהאיסור לא היה כלל בזמן שהיה אצל ההקדש כיון שהבעלים הראשונים הסתלקו לגמרי, אך לאידך הוא התחדש לאחר שנמכר מהקדש לבעלים שניים; ועכצ"ל שקניין הממון יצר מחדש את קניין האיסור.

אך לאידך, עיין בתוס' ר"ד שבהערה 58 דמדבריו משמע שיכול להיות קניין ממוני בלא איסור, ואולי ס"ל כשאר המ"ד.

65 עד י"ב חודש, כמבואר ברמב"ם הל' מילה פ"א הלכה ו.

כבעל האיסור) – וכאשר אין את מציאותו בעולם, ממילא אין את האיסור [וע"ד דוגמא בבעל ואשה שמציאותו בעולם פועלת את האיסור, וכדלקמן].

ולכאורה י"ל, דבזה נחלקו עולא ולישנא בתרא דאמימר גבי "שחרר עבדו ומת" (כנ"ל ס"ב):

עולא ס"ל שהאדון זוכה להיות "בעל האיסור" (אופן ב), ולכן כאשר הוא מוכר את העבד לאחר – השני זוכה ממילא להיות "בעל האיסור" ונפקע זה מבעליו הקודם (כיון שאין יכול להיות ב' "בעלי איסור"), ואי"ז קשור לבעלותו הממונית, שהרי יכול להפקיע את איסורו גם כשאינו שלו; אך כאשר האדון מת – אין את "בעל האיסור" שיגרום לאיסור העבד, ונפקע איסורו ממילא ואינו צריך גט.

משא"כ אמימר (בלישנא בתרא) ס"ל, שהאדון זכה רק ברשות ביטול האיסור, אך האיסור עצמו הוא עניין ששיך לעבד ואינו נפקע כל עוד שאין בעל הרשות מפקיעו (אופן א); ולכן, כל עוד שהאדון לא מת – יש לו רשות להפקיע האיסור (כיון שהוא עניין בפ"ע ואינו קשור לממון, כנ"ל), אך כאשר האדון מת – שוב אין לעבד זה תקנה.

[ובדעת רבינא (למ"ד שחלק על עולא) י"ל, דאמנם האיסור לא שייך למציאות האדון, אך מ"מ כיון שהאיסור ברשותו – הוא יכול להורישו לבניו; וכדברי רש"י דלעיל⁶⁶ "דירושה היא להורישה לבניו"].

ט

ביאור טעם החילוק בין עבד לאשה

והנה הוקשה לעיל (ס"ג): א. מהו טעמא דקרא דאע"פ שאין אדם יכול להוריש אשתו לבניו – יכול הוא להוריש עבדיו לבניו, ב. מדוע אין הבעל יכול כלל להפקיר אשתו.

וע"פ הנ"ל י"ל, שחידשה התורה בפסוקים אלו שאין קניין עבד כקניין אשה; והיינו, דאף שבקניין עבד הממון פועל את האיסור (לר')

(66) ד"ה ה"ג. וראה לעיל ס"ב בדברי הרא"ש דכן ס"ל להרי"ף.

יוחנן עכ"פ), הרי שבאשה הוא להיפך – שהאיסור פועל את הממון: שע"י שהאשה נאסרת על כל העולם, נהיית שייכת בקניין ממוני לבעל.

ובטעם חילוק זה גופא י"ל, שהוא ע"פ ענינים: דעיקר קניין העבד הוא לשם עבדות וממון, אלא שחידשה תורה שבעבד הנלקח מן הגויים יש גם קניין איסורי כיון שהוא נהיה בריה חדשה שאינה לא יהודי ולא גוי (ולא שהאדון התכוון לקנות העבד כדי שיהיה לו קניין איסורי על מישהו), משא"כ באישה הקניין הוא לשם אישות, אלא שחידשה התורה שקונה אותה בקניין ממוני ג"כ.

ועפ"ז מובן החילוק ביניהם:

כיון שבעבד הממון פועל את האיסור – יכול הוא להוריש הממון להעבדים לבניו ועי"כ יפעל ממילא הקניין האיסורי וישאר האיסור על העבד (לעולא עכ"פ); משא"כ באשה שהאיסור הוא הפועל את הממון – לא יעזור ירושת ממון האשה כיון שהממון לעולם לא יפעל את האיסור.

ועפ"ז מובן נמי מדוע לא אישתמיט הל' "בעל שהפקיר אשתו כו" כבעבד: דבעבד הפקר הממון מועיל הואיל ואין האיסור יפעל הממון שוב, משא"כ באשה, אף אם הוא מפקיר אשתו אין זה עוזר כיון שהאיסור יבוא ויחדש הקניין הממוני ותהיה שלו כלפנ"ז.

*

ולהעיר, דנראה בפשטות שכל הגדר האיסורי בעבד הוא רק בעבד כנעני ולא בעבד עברי, דהרי הדבר היחיד בו שונה עבד עברי מיהודי הוא דמותו בשפחה כנענית (ולא נאסר בישראלית⁶⁷), ואף יכול להתחתן מחדש תוך ימי העבדות (באישור האדון⁶⁸).

וא"כ נראה לומר שאין בו גדר איסור. ומה שמותר בשפחה כנענית – הרי זה חלק מקניין הממוני שבו:

67) תוס' לח, א ד"ה המפקיר עבדו.

68) רמב"ם הלכות עבדים פ"ג ה"א.

דהנה עה"פ "כי משנה שכר שכיר"⁶⁹ פירש"י: "מכאן אמרו עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה. וזהו כפלים שבעבודת שכירי יום. ומהו עבודתו בלילה, רבו מוסר לו שפחה כנענית והולדות לאדון".

ומזה נראה לומר, דכיון שע"פ דין יש לו חיוב עבודה בהולדת וולדות לאדון – התירה לו התורה לבוא על השפחה, וממילא כאשר אין לו חיוב ממוני לבוא עלי' – מתבטל היתר התורה ממילא.

גדר אשה המגורשת בעל-מנת

הת' מנחם מענדל שי' טל
קבוצה, 770 בית משיח

א

דברי הגמ' והראשונים

מתני' ר"פ המגרש (גיטין פב, א): "המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מאיש פלוני", ר"א ס"ל שהרי זו מגורשת חוץ מלאותו פלוני שעליו היא אשת איש וחכ"א שהוא שייר בגט ולכן אין זה גט.

ובגמ' ביארו מחלוקתם בב' אופנים: א. לדעת התנא ששנה משנה זו – מחלוקת ר"א וחכמים היא כשאומר "חוץ מאיש פלוני", אך אם אומר "על מנת שלא תנשאי לאיש פלוני" חכמים מודים שהרי זה ככל התנאים ומגורשת; ב. לדעת התנא דברייתא – המחלוקת היא ב"על מנת" (ובחוץ אפי' ר"א מודה שאין זה גט כיון שהוא משייר בגט)⁷⁰.

והקשו התוס'⁷¹: "וא"ת, לר"א דלא חשיב בעל מנת שייר ולתנא דמתני' דרבנן נמי מודו דלא הוי שיורא⁷² – אמאי לא תנא ביבמות ברישא ט"ז נשים פוטרות צרותיהן ולחשוב בהדיהו אשת איש

(69) ראה טו, יח.

(70) ועיין בר"ן בביאור דברי הגמ'.

(71) ע"ב ד"ה אפילו לא נתגרשה.

(72) מה שהתוס' הקשו מע"מ ולא מחוץ עיין במהר"ם שיף על אתר, וראה ג"כ

רמב"ן בריש מסכת יבמות.

דפוטרת צרתה כגון שגרשה זה בעל מנת שלא תנשא לפלוני ונשאה אחיו של פלוני ומת בלא בנים", כלומר, כיון שבמצב זה אינה ראוייה ליבום – שאם תתייבם יתבטל הגט וממילא יהיה איסור אשת איש ונמצא שאינה יבימתו) – מדוע לא כתב התנא דיבמות גם את אשה זו.

ותירצו: "דלא דמי לאחות אשה, דהתם בשעת נפילה הוא לא אחות אשה אבל הכא בשעת נפילה אכתי לא הוא אשת איש עד שתיבעל ליבם ותעבור על תנאו".

וכן כתב הרמב"ן⁷³ בריש מסכת יבמות וז"ל: "נראה לי בדינה שצרתה מתייבמת שאין זו צרת ערוה כלל אלא זו גרושה גמורה אצל ראובן כשאר כל האנשים ומשום תנאי בעלמא אסורה עליו שלא יבטל את גיטה ממנו ומכל אדם". ועיין בהמשך התוס' והתוס' הרא"ש תירוצים נוספים.

והנה בנוגע לאשה זו הסתפק שם הרמב"ן אי צריכה עדיין חליצה ממנו כיון דמגורשת אצלו, או דכיון שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה⁷⁴; וכתב שם וכן נראה אלא שצריך תלמוד – ואינה מתייבמת ואינה חולצת).

אך הרשב"א בחידושו למס' יבמות כתב שצריכה חליצה, ואינה בדין כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה; והוכיח דבריו מגודרת הנאה, עיי"ש באריכות⁷⁵.

ב

קושיית הגרעק"א על דברי ר"ט בהמשך הגמ'

והנה בהמשך הגמ' איתא⁷⁶: "לאחר פטירתו של ר"א נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו. . אמר רבא כולהו אית להו פירכא לבר מדר' אלעזר בן עזריה דלית ליה פירכא. . אמר מר נענה ר' טרפון

(73) וכ"כ הרשב"א שם.

(74) כדברי הגמ' (יבמות לו, א): "דהא קי"ל, דכל העולה ליבום - עולה לחליצה, וכל שאין עולה ליבום - אינה עולה לחליצה!"

(75) עיין בהוצאה מוסד הרב קוק לחידושי הרשב"א מה שצינו בהערות שם.

(76) פג, א.

ואמר הרי שהלכה זו ונשאת לאחיו של זה שנאסרה עליו ומת בלא בנים לא נמצא זה . . גורם לעקור דבר מן התורה".

והקשתה הגמ' על קושית ר"ט: "אלא מעתה בת אחיו לא ישא שמא ימות בלא בנים ונמצא גורם לעקור דבר מן התורה", ומסיימת "היינו פירכא" – כלומר שיש כאן קושיא על ר"א אך יש גם פירכא לקושית ר"ט זו. וזה מה שאמר רבא כולהו אית להו פירכא. ובגמ' שם העמידו, שר"ט למד שמחלוקת ר"א וחכמים היא בעל מנת.

והקשה רעק"א בגליון הש"ס על הפירכא של רבא לקושית ר"ט וז"ל: "לא זכיתי להבין, דאינו מהדומה: היתם לא נופלת לפניו ליבום ולא הוי עקירה, משא"כ בתנאי דנופלת לפניו ליבום – דהא הגט התירה גם ליבם אלא דאי אפשר לו לייבם דאז יעקר התנאי ויתבטל הגט; וכמ"ש תוס' לעיל דמה"ט אינה פוטרת צרתה דלא דמי לאחות אשה דאכתי לא הוי ערווה עד שתיבעל. ובזה כיון דזוקקה לו ואעפ"כ אינו יכול לייבם מחמת תנאו זהו הוי גרם עקירת המצווה וצ"ע ג".

והיינו שישנו חילוק מהותי בין נישואי אחות אשה שהם פוטרים מן היבום, לבין גירושין אלו שעדיין יש זיקה ורק אינו יכול לייבם.

ג

דברי הגמ' בהמשך ודברי רש"י

והנה בהמשך איתא: "נענה ר"ע ואמר . . דבר אחר הרי שהיה זה שנאסרה עליו כהן ומת המגרש – לא נמצאת אלמנה אצלו וגרושה אצל כל אדם. וקל וחומר, ומה גרושה שהיא קלה אסורה משום צד גירושין שבה,

(כלומר: אף שאינה גרושה ביחס אליו, הרי למדו מהפסוקים שאפי' שאינה גרושה אלא מאישה – כגון שאמר לה הרי את מגורשת ממנו ואין את מותרת לכל אדם – אסורה לכהונה אף שאין זה גט; וכ"ש כאן שמגורשת ביחס לכל אדם ורק שאצלו היא אלמנה שצד הגירושין שבה לכל אדם אוסר אותה עליו),

אשת איש חמורה לא כ"ש (כלומר שכיון שביחס אליו היא אשת איש (כל עוד שבעלה חי) א"כ כיון שאיסור א"א חמור יותר מאיסור גרושה לכהן ודאי שצד אישות שיש בה ביחס אליו יאסור אותה על כל

אדם – אף שביחס אליהם היא מגורשת; וא"כ קשה לר"א שהתיר אותה לכל אדם)."

ואמרו שם שר"ע לומד שהמחלוקת של ר"א וחכמים אינה בעל מנת אלא דווקא בחוץ⁷⁷. והטעם הוא, דאל"כ "הרי גרושה אצלו בזנות".

וביאר רש"י⁷⁸: "הרי לא אסרה עליו אלא לינשא אבל לזנות גרושה היא אצלו מיד הלכך אם ימות בעלה הראשון נמי שם גירושין עליה אצל זה עולמית ומעתה אין כאן ק"ו דאיכא למפרך דמה אם נאסרה עליו משום צד גירושין שבה שהרי אף אצלו היה עליה צד גירושין תאמר שתאסר על כל אדם בשביל צד אישות שיש בה אצל זה לבדו שאין עליה שום צד אישות אצל שאר כל אדם". עכ"ל. ולכן חייבים לומר שר"ע סובר שנחלקו בחוץ שאז היא אינה גרושה אצל הכהן כלל.

ד

קושיית מלא הרועים על רש"י

והנה בספר מלא הרועים הקשה על דברי רש"י וז"ל: עדיפא הו"ל למפרך דאין כאן צד אישות כלל אפי' אצלו רק תנאי? כלומר דכיון שמה שאסרה על הכהן הוא בעל מנת (– תנאי), א"כ, אי"ז שאסורה עליו מדין א"א.

ואכן בהגהות וציונים בהוצאת עוז והדר הביאו מכת"י לשון אחר בדברי רש"י. . . אבל צד אישות שהיה בה בחיי המגרש לגבי דהאי לא היה אלא אצל נישואין ומשום תנאי ולא משום אישות, דכיון דהותרה אצלו בזנות אין כאן צד אישות כלל אלא תנאי בעלמא וא"כ אינו דין שתאסר באיסור א"א אכולי עלמא.

והנה בפשטות קושיא זו עולה בקנה אחד עם קושית רע"א בגליון הש"ס (דלעיל ס"ב) דמחמת שאינה אסורה עליו אלא מחמת תנאי אי"ז נקרא שהיא אסורה באיסור א"א אלא היא מגורשת לכל וגם

77 ועיין שם מהי הפירכא שרבא פרך בקושיית ר"ע.
78 פג, רע"ב.

לאדם זה שנאסרה עליו אלא שיש כאן דבר נוסף תנאי שאוסר אותה עליו ולא משום ערוה; ולא דמי לאחות אשה שהיא אסורה משום ערוה.

וא"כ צ"ל ב' ענינים: א. איך אפשר לומר שאע"פ שמה שאסורה לאותו אדם הוא מחמת תנאי – נקרא שיש לה צד אישות אצל זה (לגבי נישואין), ב. לפי הבנת מלא הרועים ול"א בהגהות וציונים קשה קושית רעק"א הנ"ל.

ה

ביאור החידושי הרי"מ בסוגית הגמ' –

אך מצאתי בספר חידושי הרי"מ שהקשה על דברי הגמ' הנ"ל –
 "נענה ר"ט ואמר נמצא זה עוקר דבר מן התורה" – וז"ל:

"ותמוה מאד, כפירכא דרבא דלא ישא בת אחיו וכה"ג ע"ש,
 וצריכין להבין דברי ר"ט.

"וי"ל בפשיטות דבשלמא היכא שנושא בת אחיו דהיא ערוה על היבם לא שייך כלל שעוקר דבר מה"ת דהא התורה פטרה מיבום בזה האופן כשהיא ערוה עליו ובמה עוקר והוא רק גורם שהתורה פטרה. משא"כ כאן דאיירי בעל מנת וא"כ כל זמן שאינו מייבם אותה שפיר זקוקה ליבום דקדושי אחיו קיימים ויש כאן חיוב התורה לייבם אותה, רק דמ"מ אי אפשר לייבם דכשייבם אותה תהיה למפרע אשת איש ולכך אינו מייבם, ושפיר עוקר דבר מה"ת דעכשיו שאינו מייבם יש כאן מצות התורה לייבם דהא זקוקה ואעפ"כ אי אפשר לקיים ולייבם וקאמר שפיר נמצא זה עוקר דבר מה"ת כנ"ל.

(כלומר דר"ט סבר כסברת רע"א ומלא הרועים שהתנאי הוא דבר נוסף על הגירושין וממילא נחשבת גרושה גם לגבי אדם זה ואינו ערוה עליו ולא היא זקוקת ורק שאינו יכול לייבם בפועל דאז יתבטל הגט ותהיה א"א).

"והש"ס דפריך אלא מעתה לא ישא בת אחיו. י"ל דסבר דכיון שאמרה תורה יבמה יבא עליה וכל שאין אני קורא בשעת נפילה יבמה יבא עליה אינה זקוקה כלל ולכך כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה וא"כ ג"כ פטרה התורה מייבום באופן זה כשאינו ראוי לבא

עליה, וממילא בתנאי דעל מנת שאינה ראויה לבא עליה דאז תהיה אשת איש ממילא גם עכשיו אינה זקוקה כלל אף שעדיין התנאי קיים. וג"כ אינו עוקר דבר מה"ת כמו בערוה כנ"ל.

"אך עיין ברשב"א ריש יבמות⁷⁹ שכתב די"ל דחליצה שפיר בעי בתנאי דעל מנת ע"ש, ועל כרחך דאינה פטורה וא"ש דברי ר"ט. והש"ס סובר כמ"ש שם הרמב"ן ע"ש דפטורה מחליצה ג"כ, ודחי דעכ"פ אינו קושיא לדחות דברי ר' אלעזר די"ל דסבר כנ"ל דפטור כמו בערוה, אבל גם על ר"ט אינו קושיא די"ל דסבר כנ"ל".

ע"כ דברי חידושי הרי"מ.

ז

חקירה בגדר תנאי

ויש לומר, שהחילוק ההוא בין דברי ר"ט לסברת הש"ס תלוי בגדר מהות התנאי:

דהנה דיני תנאי נלמדים מתנאי בני גד ובני ראובן. ובפשטות במה שהתנאי פועל את חלות המעשה נראה, שאי"ז גזירת הכתוב שחלות המעשה תלויה בביצוע התנאי או בביטולו – כיון שאופן הלימוד מהכתוב הוא מסיפור הדברים שבני גד ובני ראובן עשו תנאי וממילא אנו לומדים שלתנאי יש חלות תוקף ובו תלו חלות המעשה; וא"כ מה שיש לתנאי תוקף הוא מצד הסברא שקיום התנאי פועל את הרצון של האדם במעשה שבו התנה את התנאי.

אלא שענין זה יש לפרשו בכ' אופנים:

א. שהמעשה תלוי ברצון האדם ורצון האדם תלוי באם יתקיים התנאי (וכאילו שנאמר שיש לו ג' רצונות: א. במעשה, ב. בקיום התנאי, ג. שהרצון והמעשה יהיה תלוי בתנאי).

ב. שהאדם רוצה במעשה גם את קיום התנאי, כלומר, שקיום התנאי הוא חלק מרצונו במעשה ואם התנאי לא יתבצע – אי"ז

שמתבטל הרצון במעשה אלא שאין כאן רצון כלל (כלומר שיש כאן רצון אחד ולא כמה רצונות שתלויים אחד בשני).

ועפ"ז י"ל, דר"ט סבר כאופן הא' (שהמעשה תלוי ברצון האדם ורצונו תלוי בקיום התנאי) וא"כ כשנופלת בעלת התנאי ליבום לאסור לה – הרי הגט התירה, אלא שא"א לייבם דאז יעקר התנאי ועי"ז יתבטל הגט; כלומר, שאין איסור בעצם הייבום אלא שע"ז יתבטל הגט. וא"כ הרי הוא עוקר ע"י התנאת התנאי – דבר מה"ת.

משא"כ סברת הש"ס היא כהאופן הב', שרצון האדם הוא במעשה עם התנאי ואם חסר התנאי הרי שאין כאן רצון כיון שלא בגירושין כאלו הוא חפץ; וא"כ בעלת התנאי שנפלה לייבום לאסור לה, אמנם הגט מתירה גם אליו מצד הגירושין, כיון שהגט הוא חלק מרצון הבעלים – אך ברגע שתתייבם "יתברר" למפרע שלא בגירושין כאלו הבעל רצה, וממילא אין כאן גירושין כלל והרי היא אשת איש וא"כ אין עליה מצות ייבום כלל כיון דנתברר שלא הייתה אשת אחיו מעולם⁸⁰.

ח

ישוב קושית הגרעק"א ומלא הרועים

ועפ"ז יש ליישב קושית רעק"א: דסברתו היא סברת ר"ט הנ"ל דהתנאי חשיב עוקר דבר מה"ת ורק דסברת הש"ס אינו כן. וכדברי הרמב"ן, דאף שבתנאי אינה ערוה וחשובה גרושה, מ"מ כיון שאינה ראויה לבוא עליו מחמת התנאי א"כ אינה בדין חליצה ופטורה מדין יבום.

ואת"ש נמי דברי רש"י דפירש הפירכא על ר"ע לשיטת הש"ס שגדר התנאי הוא חלק מהרצון במעשה, ואם לא נתקיים התנאי הרי שאין זה המעשה הנרצה, וא"כ אף שאינה ערוה וחשובה גרושה לגבי

80) אפ"ל בסגנון אחר: דאם התנאי אינו חלק מהרצון בגירושין, אי"כ בייבום לכשעצמו אין איסור, ורק שע"ז תהיה אשת איש ולכן נקרא עוקר; משא"כ אם התנאי הוא חלק מהרצון בגירושין, אי"כ כשתתייבם הרי "הוא עושה איסור בידיים" – היא מביאה על עצמה את האיסור ברגע הייבום (וע"ד ההבדל בין כח כחו לכחו), אלא שאז יש מקום לדון אם יש לה דין "קרקע עולם" ועדין אי"ז נקרא שהיא פועלת את האיסור (כחו), ואכ"מ.

היבם – הרי זה רק למראה עיניים, דאם תתייבם אין הגירושין שהיו גירושין הנרצים ע"י המגרש, וממילא יש עליה איסור בייבום ממ"נ כיון דאין כאן צד אישות כלל⁸¹.

ובזאת מיושבת קושיית מלא הרועים על רש"י, וכנ"ל דרש"י מבאר הפירכא לשיטת הש"ס בפירכא לר' טרפון; והלישנא אחרינא שם וה'מלא הרועים' אולי נתכוונו דאפי' לפי שיטת ר"ט יקשה לשיטת ר"ע, ודר"ק.

בגדר איסור עקירה או הנחה בלבד

א' התמימים

איתא במשנה ריש מס' שבת שאדם שעקר חפץ ברה"י ואדם אחר הניחו ברה"ר כ"א מהם עבר איסור דרבנן, אע"ג שעשה רק חצי מלאכה.

וכ' במנחת אשר (ס"ה ס"א) שמהגמ' שם (ג, ב) מוכח שגם כאשר אדם עשה עקירה או הנחה בלבד, ואין אדם אחר שביצע את החצי השני של המלאכה, בכל זאת חייב; מדאמרי' שאדם שהוציא ידו מלאה פירות לחוץ עשה איסור וישנו ספק האם חכמים קנסו אותו, וכן ברש"י שם (ד"ה מבעוד) כ' שבהנחה לבד יש איסור דרבנן.

אלא שהסתפק שם האם איסור זה של חצי מלאכה לבד הוא אותו איסור כמו בשנים שעשו זה עקירה וזה הנחה, או שאלו שני איסורים שונים, שבאדם שעשה רק עקירה או הנחה חייב משום שעשה חצי מלאכה, וחוץ מזה ישנו איסור נוסף בזה עוקר וזה מניח משום דאתעבידא מלאכה מבינייהו.

וכ' להוכיח שאלו שני איסורים שונים מהא דמבואר במשנה שאם פשט העני את ידו לפנים ונתן בעה"ב לתוכה והעני הוציא גם בעה"ב עבר איסור, ולכאורה הרי בעה"ב לא עשה אף חלק מהמלאכה, שהרי מסתבר שאדם שעקר חפץ ברשות אחת ע"מ להוציאו ולא הוציאו אלא

(81) או בסגנון אחר כנ"ל (הערה קודמת), שהיא מביאה על עצמה בידיים איסור, ולכן א"א לומר דיש כאן צד אישות.

חזר והניחו באותה רשות לא עשה כלום, שהרי נשאר באותה רשות, וא"כ גם במקרה זה בעה"ב לא עבר שהרי לא הוציא את החפץ מרשותו. אלא שמכיון שמ"מ בעה"ב השתתף במעשה ההוצאה שהושלם ע"י העני עבר איסור דרבנן. וא"כ ישנה חומרה במקרה זה שנעשתה מלאכה מבין שניהם, על מקרה שאדם אחד עשה עקירה או הנחה.

וקשה על דבריו, שהרי ברש"י שם כתב "דלא הוי עקירה בשבת אלא הנחה לחודיה, ואיסורא דרבנן הוא דאיכא דעשה מקצתה, וכדתנן שניהן פטורין אבל אסורין", היינו שמביא מהמשנה להוכיח שחייב גם בהנחה לבד. ומוכח שיטתו שאין אלו שני דינים שונים דא"כ איך מוכיח מהמשנה, אלא זהו איסור אחד בעשית חצי מלאכה, ולא דוקא כשהושלמה המלאכה ע"י שנים.

ומה שהוכיח במנ"א מבעה"ב שנתן בתוך ידו של עני, י"ל דלשיטת רש"י אכן גם אדם אחד שעקר ע"מ להוציא עבר איסור דרבנן על עצם העקירה גם אם השאיר את החפץ לבסוף ברשותו, ואין חילוק בין שנים שעשו עקירה והנחה לאחד שביצע חצי מלאכה.

בחילוק התוס' בין נטע רבעי למע"ש

הרה"ת שניאור זלמן שי' אייוס

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אד"ש מה"מ

איתא במשנה (ריש סנהדרין): נטע רבעי, ומעשר שני שאין דמיו ידועין (כגון פירות והרקיבו, שאין להם שער בשוק. רש"י) – בשלשה.

וכתבו התוס' (שם יד, ב): לא קאי אנטע רבעי וכן מוכח בגמרא דקתני בברייתא איזהו מעשר שני שאין דמיו ידועין אבל רבעי לא קתני. והיינו טעמא מתוך שאדם להוט לאכול פירות נטיעה זו חיישינן אפי' בדמיו ידועין. ומיהו בזמן הזה שאין מחללין בשויין לא בעי שלשה.

היינו, שמ"ש במשנה שרק באין דמיו ידועין שמין בשלושה הוא רק במעשר שני, אבל בנטע רבעי אף כשדמיו ידועין יש לשומו בשלושה דוקא, משום שאדם להוט לאכול מפירות נטיעה זו חוששים שמה לא ישער כראוי.

ולכאורה אינו מובן, דהרי לכאורה גם מהנטיעה שממנה מפריש מע"ש האדם להוט לאכול, דמאי שנא נטיעה זו מנטע רבעי, וא"כ מדוע שם אין צורך בשלושה כשדמיו ידועים.

ויש לתרץ בזה שהוא כמו שאסרו יחוד עם אשתו כאשר נשאה כשהיא נידה, והוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים¹, אע"ג שסתם אשתו נדה מותר להתייחד עמה², והיינו משום שכאשר עוד לא בעל אשה תקיף יצריה³, שהיצר מתגדל על כל דבר חדש⁴ וישנו חשש שלא יתגבר על יצרו.

ועד"ז כאן, דבמע"ש שכבר אכל מפירות אלו בשנים קודמות אין יצרו תקיף כ"כ ואין חשש שישומו שלא כהוגן, משא"כ בנטע רבעי שהשנים קודמות הפירות היו ערלה, א"כ האדם להוט אחר הפירות שהם חדשים לו ויש חשש שלא יתגבר על יצרו⁵.

והנה בנפלה דליקה בשבת לא התירו להציל יותר ממזון ג' סעודות משום מתוך שאדם בהול על ממונו, אי שרית ליה – אתי לכבויה⁶, ולפי דברינן קשה, דשם הרי ביתו וחפציו אינם חדשים לו, וא"כ הרי אינו יצרו תוקפו לכאורה, ומדוע גזרו.

אמנם לק"מ, משום דשם החשש שיתבלבל וישכח איסור כיבוי ומתוך כך יכבה, וא"כ אין חילוק בין דבר חדש לישן, משא"כ כאן שהחשש הוא רק משום שהוא להוט ולא שישכח, ולכן אסרו רק בנטע רבעי. ועוד דשם אולי אין היתר לאיסורו דשמא יישרף הכל, משא"כ כאן דיח היתר לאיסורו, ויצרו לא תוקפו בכה"ג, וכמו באשתו נדה שהתירו רק בצירוף זה שיש היתר לאיסורו⁷.

(1) כתובות ד, א.

(2) סוטה ז, א.

(3) רש"י כתובות שם.

(4) יד רמה סנהדרין לו, א.

(5) אמנם לפי"ז אולי תהי' נפק"מ במע"ש של שנה ראשונה וצ"ע.

(6) שבת קיז, ב.

(7) סוטה שם וברש"י.

חסידות



הצריכותא בדוגמאות לענין מעשה גדול

הת' מנחם מענדל שי' אקסלרוד
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בנוגע לפירוש ומעלת לשון "מעשה" (בשייכות למעשה המצוות), כותב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תרס"ו (ע' תקכח), וזלה"ק: "דהנה ידוע הפלוגתא שבגמ' אם תלמוד גדול או מעשה גדול. דדעת ר"ט הוא שמעשה גדול, פי' מעשה הוא לשון גט מעושה ולשון מעשין על הצדקה, והו"ע הכפי' וההכרח דמעשה המצוות כמ"ש במ"א, והיינו ענין קיום המצוות בבחי' קבעומ"ש כו', ועי"ז דוקא מעוררים וממשיכים בחי' עצמות א"ס כו' כנ"ל, לזאת מעשה גדול".

והנה קיום המצוות נחלק (בכללות) לב' סוגים – קיום מצוות עשה ושמירת מצוות לא תעשה. והסדר בזה הוא – כמרומז בפסוק: "סור מרע ו(אח"כ) עשה טוב" – דתחילה צ"ל הזהירות בתכלית בכל סס"ה ל"ת, ואח"כ אפשר להמשיך האור ע"י רמ"ח מצוות עשה. וכמשל הבונה בית, שתחילה מפנה את הפסולת מהבית ואח"כ מכניס כלים נאים וכו' לתוכו.

ונראה לענ"ד לבאר (בדא"פ) שב' הדוגמאות שמביא אדנ"ע במאמר הנ"ל לענין מעשה המצוות – מגט מעושה וממעשין על הצדקה – מייצגים את ב' הקוים הנ"ל שבקיום המצוות:

לגבי מצוות גירושין בגט, ידועה שיחתו של כ"ק אדנ"ע משמח"ת תרס"א לתלמידי התמימים – שמפרש את דברי הגמרא "כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו", שהתמימים, שתפקידם להביא לגילוי משיח בן דוד (ע"י לימוד והפצת החסידות וכו') צריכים תחילה לכתוב גט כריתות לכל עניני והנחות העולם וכו' המרומזים בתיבת "אשתו" שאמרז"ל שזו ביתו וכו'. ונמצא, שתוכן מצוות גירושין בגט ע"פ פנימיות הוא ההתנתקות מכל הענינים הבלתי רצויים של העולם, שזהו (לכל לראש) ע"י שמירת השס"ה ל"ת כמובן.

ובענין הצדקה כותב אדה"ז בתניא (פל"ז, ומובא בריבוי מקומות בחסידות) שמצות הצדקה נקראת בירושלמי בשם "מצוה" סתם, משום שהוא כללות כל המצוות כידוע. ונמצא שתוכן מצוה זו ה"ה קשור ומרמז על קיום כל רמ"ח מ"ע (וכ"ה ע"פ פנימיות הענינים, שע"ז שנותן צדקה להחיות רוח שפלים ה"ה ממשיך האור וחיות האלוקית מעצמות א"ס שיאיר בעולמות, שזהו השפלה עצומה לגביו ית').

ועפ"ז את"ש הטעם שנוקט כאן כ"ק אדנ"ע ב' הדוג' דגט מעושה ומעשין על הצדקה – שזהו בתכלית הדיוק – לרמז ע"כ שהקבעומ"ש והכפי' צ"ל בב' סוגי המצוות, הן במל"ת והן במ"ע, ובסדר זה דווקא. וכ"ז הוא לפענ"ד ובדא"פ בלבד.

החילוק בין כח הא"ס והיש מאין שבהולדה

א' התמימים

אומר כ"ק אד"ש בקונטרס 'שמח תשמח' י"ג אלול תשמ"ז ס"ז: "דהנה ידוע דבריאה יש מאין היא בכח העצמות דווקא . . . לאחר מתן תורה בכדי שתהיה המשכה זו הוא ע"י העבודה דתומ"צ, וי"ל שבפרט (ובגלוי) היא ע"י המצוות ששייכים לענין של בל"ג, וכמו מצות פו"ר, כידוע דבענין ההולדה (להוליד דור אחר דור) הוא גילוי כח הא"ס, ובפרט שענין ההולדה הוא (גם) דוגמת בריאה יש מאין, שהיא בכח העצמות".

ובהערה שם בנוגע לענין דבריאה יש מאין שבהולדה: "ואולי י"ל שזה נעלה יותר מענין א"ס שבהולדה – כי הבריאה יש מאין היא בכח העצמות שמציאותו מעצמותו, ענין "אין לו תחילה" שלמעלה מענין "אין סוף".

היינו, שענין היש מאין שבהולדה הוא נעלה יותר מענין הא"ס שבו, היות שהבריאה מאין היא בכח העצמות.

ולכאורה אין מובן, שהרי ענין הא"ס שבהולדה הוא אין סוף ממש, ואילו ענין היש מאין הוא רק דוגמת בריאה יש מאין, וכפי שאומר בפנים, וא"כ מדוע הוא יותר נעלה?

דהן אמת שבענין אותו הם מגלים ישנה מעלה בבריאה יש מאין, שהיא מגלה את עצמות א"ס ממש, ואילו הענין דא"ס שמתגלה בהולדה הוא נמוך יותר, שהוא שייך גם באור שאחר הצמצום (אלא שזה גופא הוא מפני שהוא מעין המאור, שהרי מצד עצמו יש לו תחילה וממילא יש לו תכלה), אך מ"מ יש להבין מדוע בנוגע לענין כפי שהוא משתקף בהולדה מעיר כ"ק אד"ש שהענין דיש מאין נעלה יותר.

ואוי"ל בדא"פ עכ"פ, שענין הא"ס שבהולדה מתבטא רק בפעולה פרטית של האדם, בהמשך העמדת תולדותיו עד עולם, אך בענין היש מאין שבהולדה מתגלה כיצד "כל מציאות האדם" הוא יש מאין, היינו שכל מציאותו הוא מעצמות א"ס שרק בכוחו מתאפשר ענין זה.

וע"כ כאשר מדובר על גילוי כח הא"ס, מתאים יותר לומר שבענין הבריאה דיש מאין הוא מתגלה יותר, מפני ששם מתגלה באופן מקיף יותר בכל מציאות האדם.

הלכה ומנהג



בענין האם יש לכהן לחזור אחר מצות נשיאת כפים

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן-אלורו
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

כותב כ"ק רבינו הזקן בהלכות נשיאת כפיים (או"ח סי' קכח ס"ג): "כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבין שיתבאר, אם לא עלה לדוכן אע"פ שביטל מ"ע אחת ה"ז כעובר בג' עשה . . . והוא שיהי' בבית הכנסת כשקרא הש"ץ כהנים . . . ואם לאו אינו מחויב לישא כפיו כלל אלא אם רוצה". וכן הוא הלשון אף בסי' טו, וכן הוא בטור ובשו"ע שם, והוא כדעת התוס' במנחות (מד, א ד"ה "כל כהן") ויתר הראשונים שהביא הב"י שם (ד"ה ומ"ש רבינו וכו')¹.

עפ"ז יש לעיין האם כאשר אין סיבה מספקת לבטל מצות נשיאת כפיים, מ"מ ישנה מצוה מן המובחר להקפיד לחזור אחר נשיאת כפים, או דזה תלוי תמיד ברצונו של הכהן.

(1) הרא"ש במגילה כב, הר"ן שם טו עב ד"ה "כל", הסמ"ג עשין ריש מצוה כ' הסמ"ק בסקי"ג, והמרדכי שם סתתי"ז, וכן הוא בטור או"ח סקכ"ח.

ב

בכ"י שם הביא דעת הרב מנוח וז"ל: "דהא דאמרינן שאין כהן עובר כשאין אומרים לו לברך, היינו שאינו עובר בג' עשה אבל בעשה דכה תברכו עובר, שהכהנים מצווים לברך את ישראל יאמרו להם או יחדלו". והב"י השיג עליו, ואינו מקבל דבריו – מפני שאין נראה כן דעת הפוסקים.²

[ואף שלכאורה, הא דאינו עובר כלל על מצות עשה, ה"ה מפורש בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ד): "רבי יודה בר פזי כד הוה תש ולא חזיק רישיה הוה קאים ליה אחורי עמודא, רבי אלעזר הוה נפיק לברא". י"ל, דכאשר ישנה סיבה דלא לעלות לנשיאת כפים (כהאמוראים הנ"ל דלא עלו מחמת היותם תשושים וכו')³ וה"ז כאינו יכול לעלות, אין זה נקרא מבטל מ"ע. אכן, כאשר אינו רוצה לעלות, ה"ה מבטל מ"ע. וכן נראה מדברי העמק שאלה שם⁴].

הרי לנו מחלוקת ראשונים האם מצות נשיאת כפים תלויה ברצונו של האדם.

ומהות החילוק בין השיטות הנ"ל י"ל דתלוי הוא בפירוש הציווי ד"אמור להם", דיש בזה ב' ביאורים: (א) כתרגום אונקלוס "כד תימרון להון" – היינו דפירוש הפסוק הוא: "כה תברכו את בני ישראל – [כאשר] אמור להם [שהש"ץ אומר ומקריא להם] יברכך וגו'"; (ב) ש"אמור להם" הוא ציוי לכהנים, לומר לעם המתברכים את נוסח ברכת כהנים⁵.

ופלגי בעיקר ציווי התורה, דלדעת הפוסקים שהביא הב"י, הרי עיקר הציווי הוא "כד תימרון להון", ולכן כהן שאינו בביה"כ בקריאת

(2) ועיין בהעמק שאלה שאלתא קכה ס"ט.

(3) תשישותו של ר"י בן פזי מפורשת בירושלמי שם: "כד הוה תשיש הוה חזיק רישיה", ופירש הפנ"מ: "דלא היה יכול לישא את כפיו, הוה חזיק רישיה, קושרו בחזק, למען יראו שמחמת תשות כח אינו הולך לנשיאות כפים, והיה עומד אחורי העמוד בבית הכנסת". ואף ר"א, י"ל דלא עלה מחמת תשישות וכן פירש הפנ"מ: "אבל ר"א היה נוהג שיצא לחוץ מבהכ"נ, כשלא היה יכול לישא את כפיו". והסמ"ג (עשין ריש מצוה כ') כתב "ופירש הירושלמי דכשהיו חלשים היו נסתרים אחרי העמודים או יוצאים לחוץ" ומוכח מדבריו שהחולשה הייתה שייכת גם בר"א.

(4) ז"ל: "אבל לדעתי כוונת הרב מנוח שעובר ומבטל מ"ע אם אינו משתדל לבוא לידי חיוב, משא"כ אם הוא בשביל מצוה כש"ץ ודאי אינו יכול להשתדל ואינו עובר, וה"ה אי קביעא ליה עינדא לת"ת". ע"ש. וי"ל שכהנים חלושים יצאו מכלל "אינו משתדל לבוא לידי חיוב".

(5) סוטה לח, ב.

הש"ץ "כהנים" אינו מחויב לעלות (וזה כולל את כל ג' המצוות), ובנוסף לכך ישנו הביאור הב'. משא"כ לרבינו מנוח ודאזלינן עימי, עיקר הצייווי ד"אמור להם" הוא מצות עשה נוספת שישנה לכהנים, והביאור הא' ד"כד תימרון להון" הוא ענין נוסף המפרש את משמעות וגדרי מצות עשה ד"אמור להם", והיינו: דמצוה זו חלה רק כאשר שומעים הכהנים קריאת הש"ץ, משא"כ מצות "כה תברכו" חלה גם ללא שמיעת הקריאה "כהנים".

וחילוק זה הוא ע"פ המבואר בב"ח (טור או"ח קכ"ח ד"ה "ומ"ש דעובר") טעם הרמב"ם ששינה וכתב "כעובר בג' עשה" בכ"ף הדמיון, מכיון דהצייווי ד"אמור להם", אתי לדרוש "כד יימרון להון", דאינם מחויבים בברכת כהנים באם אינם בביה"כ, ולא למצות עשה נוספת. ומש"ה ישנו רק עשה אחד ד"כה תברכו". משא"כ להשיטה דאף שאין הכהן בביה"כ מ"מ עובר, הרי אין לומר "ה"ז עובר" בכ"ף הדימיון, דישנם ג' מצות שלימות, ו"כד תימרון להון" בא רק לפרש הצייווי ד"אמור להם", דהוא רק כאשר ישנה קריאת הש"ץ "כהנים".

ג

והנה, אחת הראיות שהביא ב"העמק שאלה" לדעת רבינו מנוח הוא מהגמרא במנחות (מא, א), שם איתא: "דמלאכא (מלאך) אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא (של פשתן, דאין מטילים בו ציצית), אמר ליה: קטינא קטינא, סדינא בקייטא, וסרבלא (שכנפותיה עגולים) בסיתוא, ציצית מה תהא עליה? אמר ליה (רב קטינא למלאך): ענישתו אעשה (האם בשמיים מענשים על אי קיום מ"ע)? אמר ליה (המלאך): בזמן דאיכא ריתחא ענשינן". ובהמשך מבארת הגמרא דבשעת ריתחא מענישים משמים למי שעושה תחבולות ע"מ להפטר ממצות ציצית (אף שמצות ציצית אינה מצוה חיובית כתפילין לולב וכו'. וראה תוס' שם ד"ה "ענישתו אעשה"6).

(6) "מצוה חיובית": מצוה שיש לכל אדם הצייווי לקיימה. דוגמא לדבר: מצות תפילין. "מצוה קיומית": מצוה שהצייווי לקיימה חל על אדם הנמצא במצב מסוים, ואין זה ציווי לכל אדם. דוגמא לדבר מצות ציצית, דרק מי שיש לו בגד של ארבע כנפות מחויב לקיים המצוה.

והנה הדימיון בין מצות ציצית לנשיאת כפים הוא: דכאשר אין שומע הכהן קריאת "כהנים" אין הוא מחויב במצוה זו כלל, וכעת הוא עומד בהגדרת מצוה שאינו מחויב בה (מצוה קיומית) – כציצית.⁷

והכא יש לדון, האם כאשר אין הכהן בביה"כ בקריאת "כהנים" ה"ה כעושה תחבולות ע"מ להפטר ממצוה זו. דהנה, אף במצות ציצית, מצינו פלוגתת ראשונים בגדר העושה תחבולות. דתוס' (ערכין ב, ב ד"ה "הכל חייבין בציצית"), הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ), והמרדכי (שם ד"ה "בעידן" בשם התוס' שאנץ) כתבו, שאין הדברים אמורים אלא בזמן הגמרא, שבגדיהם היו בעלי ארבע כנפות, והלובש בגד שאינו בן ארבע כנפות ה"ה משנה מלבוש הרגיל, משא"כ בימינו דאין הרגילות ללבוש בגדים בעלי ארבע כנפות. אך רבינו יונה (שערי תשובה ש"ג כב) כתב שגם בזמן הזה מענישים על אי לבישת בגד בעל ארבע כנפות, והטעם י"ל דגדר ה"עושה תחבולות" הוא שאינו מחזר אחר בגד בעל ארבע כנפות.⁸ והטור והשו"ע פסקו כהתוס', הרא"ש והמרדכי.

ובהשקפה ראשונה נ"ל, ד"בנשיאת כפיים" כאשר אינו בביה"כ בשעת קריאת "כהנים" ללא שום סיבה הנראית לעין (ודלא כר"י בן פזי ור"א, שהיו יוצאים מבית הכנסת מחמת היותם תשושים כדלעיל), לכו"ע ה"ז בגדר עושה תחבולות. וזהו טעמם של ה"העמק שאלה" והרב מנוח.

וטעמם של שאר הראשונים נ"ל: דמכיון שדעתם היא דמצות נשיאת כפיים (כולל הציוי ד"כה תברכו") חיובה תלוי ב"אמור להם", ובאם אין פרט זה, אזי אינם מחויבים לעלות לדוכן (משא"כ לרבינו מנוח, דגם לולי מצות "אמור להם", עדיין ישנה מצות "כה תברכו"

(7) היה אפ"ל ד"כה תברכו" הינה מצוה חיובית על הכהן, לברך את ישראל בכל יום. אמנם מפשטות לשונו של ה"העמק שאלה" המשווה מצות ציצית לנשיאת כפים (ז"ל: "אם בפשיעה אינו הולך לביה"כ להתחייב במ"ע זו עובר על מ"ע דכה תברכו, וי' מבטל חיוב מ"ע זו, והרי זה דומה למצות ציצית שאינו מחויב אלא כשיש בו ד' כנפות, מ"מ כשאינו לבוש... ענשיתו אעשה") י"ל, ד"כה תברכו" הינה מצוה קיומית, ו"אמור להם" היא מצוה חיובית, וע"כ כל עוד לא שמע הכהן קריאת כהנים מהש"ץ אין הוא מחויב במצוה חיובית אלא רק במצוה קיומית – כציצית. וראה לקמן אות ד'.

(8) וע"פ שיטה זו יש לחקור האם בכל מצוה קיומית כמעקה, מצוות התלויות בקרקע וכו' מענישין על מי שאינו מחזר אחר המצוה, או דבציצית מכיון שזוהי מצוה שקל לקיימה, (דאין להשוות בגד לקרקע), לכן נענש בעידן דריתחא באם אינה מקיימה. ואכ"מ.

כמצוה קיומית שאינה תלויה במתברכים), א"כ ישנו חילוק בין מצות ציצית לנשיאת כפים: דבמצות ציצית חיובה תלוי באדם עצמו בלבד, משא"כ בנשיאת כפיים (כולל הציוי ד"כה תברכו") חיובה תלוי ב"אמור להם", והרי האפשרות ד"אמור להם" אינה תלויה באדם עצמו אלא במברכים המבקשים אותו לעלות, ורק כאשר מבקשים, אזי חלה עליו גדרה של מצוה⁹. משא"כ במצות ציצית האדם עצמו הוא היכול להחליט באם לקיימה אם לאו, וע"כ גדרה של המצוה תלויה ועומדת תמיד ברשותו של אדם, ובאם מוצא תחבולות שלא לבצע זאת ה"ה נענש.

ומהמפורש בירושלמי בעובדא דרבי יודה בר פזי וכו', י"ל דלשאר הראשונים אפשרי ללמוד מהתם לכל כהן, אף שיכול לעלות לדוכן ואינו רוצה¹⁰.

ד

והנה, בפלוגתא דלעיל בהנוגע למצות ציצית מצינו, דכל אותם הסבורים דבימינו אין אדם נענש על אי קיום מצות ציצית מ"מ דעתם דיש לחזר אחר קיום מצוה זו. ובטור הביא הטעם לכך: "מכל מקום טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית, שיהיה לו בגד . . שילבש אותו כל היום כי עיקר מצותה על זכירת המצות וכלל שעה ובכל רגע צריך לכך". אמנם הב"י הביא לשון המרדכי (וכ"ה ברא"ש שם) המביא טעם כללי נוסף לזהירות במצוות ציצית בכל יום וז"ל: "ומיהו מצוה מן המובחר היא כדאמרינן: לא נתאווה משה ליכנס לארץ משום פרותיה, אלא כדי לקיים מצוות התלויות בה".

החילוק בין טעמים אלו מובן, דהטעם שהביא הטור מיוחד הוא לגבי מצות ציצית, משא"כ הטעם בב"י ה"ה בכל מצוה ומצוה שאפשר לחזר אחר קיומה.

9 ולהעיר מלשון הסמ"ג (עשין ריש מצוה כ'): "צייה הקב"ה את הכהנים שיברכו את ישראל כאשר יאמרו להם לברכם, דכתיב בפרשת נשא: כה תברכו . . אמור להם".
10 כך משמע מדברי הרא"ש הנ"ל שלאחר שהביא העובדא מהירושלמי הסיק: "אם הוא בביה"כ כשהחזן קורא כהנים ואינו עולה עובר, ואם אינו בביה"כ עובר", ולא חילק בין האינו רוצה לאינו יכול. וכ"ה בר"ן ובשאר הראשונים שהובאו לעיל.

ועפ"ז י"ל בהנוגע ל"נשיאת כפים", שמפני הטעם שהביא המרדכי, יש לחזר אחר קיום מצוה זו אף שאינו שומע קריאת הש"ץ "כהנים". (ואף שאינו נענש (לדעת רוב הראשונים) כאשר אין מחזר אחר קיום מצוה זו, כיון שעדיין לא חלה עליו המצוה, מ"מ מטעם החביבות במצות עשה כהמרדכי לעיל יש לחזר אחר קיום המצוה, אא"כ אינו יכול מחמת תשישות וכו' כהעובדא בירושלמי הנ"ל).

וכן משמע מלשונו של אדה"ז שם בסוף ה"ג שכתב הלשון בהנוגע ליציאת הכהן מביה"כ לפני קריאת הש"ץ "כהנים": "כהן שהוא חלוש ואינו רוצה לישא כפיו"¹¹.

ה

והנה, כתב בעל המשנ"ב בביה"ל שם ס"ד ד"ה "אינם רוצים לעלות לדוכן": "עיינ במשנ"ב, שכתב כגון מפני חולשא, דאל"ה בודאי לא שפיר למעבד הכי, שיבטל מ"ע בחינם. וה"ז דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה, כגון ציצית, דלאו חובת גברא הוא אלא מנא, ואפ"ה צריך לעשות ד' כנפות, ולתלות בה ציצית, וענשי נמי בעידן דריתחא. ובאמת גמרא מפורש הוא בקידושין ל"ג, דאפילו הוא פוטר עצמו ממ"ע קודם דלימטי זמן חיובא, אפ"ה נאמר ע"ז ויראת מאלוקך". ע"ש.

איברא, דאף שאכן דברי המחבר "אינם רוצים לעלות לדוכן", יש לפרשם דזהו רק ככהנים חלושים, וכביאורינו לעיל מהטעם דהמרדכי דיש לחזר אחר כל מצוה שהיא. מ"מ, הראי' שהביא המשנ"ב לדבריו בביאור המחבר – מהא דענשי על מצוות ציצית, זוהי הרי ראיית ה"העמק שאלה" החולק על המחבר, וסבירא ליה שהכהנים מחויבים בקיום מצות עשה ד"כה תברכו" גם באם אין שומעים הקריאה ד"כהנים", וכפי שנתבאר לעיל. וא"כ, היאך הביא המשנ"ב ראייה זו לביאורו בדברי המחבר גופי'?

(11) ובשורת "חתן סופר" כתב שמתור לגבאי ביה"כ לקנוס הכהן המסרב לישא כפיו בלא שום סיבה, ואין לתת לו עליית "כהן". וב"פסקי תשובות" שם דן בזה. ולהעיר מדברי ה"ילקוט יוסף" בסמין קח ס"ב: דכהנים שאינם עולין לדוכן ללא סיבה, אף שיוצאין מביה"כ הרי הם בכלל "כל כהן שאינו מברך אינו מתברך".

אלא אם נאמר, שהמשנ"ב חולק על עצם יסוד "העמק שאלה" ד"כה תברכו" הינה מצוה קיומית (ראה הערה 5), ולדיו, דעת הרב מנוח היא, דמצות "כה תברכו" הינה מצוה חיובית, והפוסקים והמחבר בכללם (בב"י עכ"פ) – החולקים על דבריו – סבירא ליה, דאף שמצות נשיאת כפים אינה מצוה חיובית, אך מ"מ היא ברת קיום כציצית (מצוה קיומית), וממילא באם אינו מקיים מצות נשיאת כפים, ה"ה עובר על מ"ע ומענישים ע"כ בעידן דריתחא. ודוחק.

ומ"מ נ"ל ליישב דברי הביה"ל הנ"ל, די"ל דפליגי עם ה"העמק שאלה" בפלוגתת רש"י ותוס' במסקנא העולה מהגמרא במנחות – האם מצוות ציצית היא "חובת גברא" או "חובת מנא (הבגד)".

דבביה"ל לעיל, הלשון הוא "וה"ז דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה, כגון ציצית, דלאו חובת גברא הוא אלא מנא", וזוהי אכן שיטת רש"י בסוגיא שם, אמנם התוס' פליגי על רש"י ומבארים, דמעשה דמלאכא ורב קטינא, יש להסיק שציצית היא "חובת גברא", וע"כ מענישים על ביטולה, אך באם היתה "חובת מנא" לא היו מענישים עליה כלל¹².

והנה הפלוגתא בין רבינו מנוח לשאר הפוסקים, יש לקשרה עם ההבדל בין "חובת גברא" ל"חובת מנא". דלרבינו מנוח, נשיאת כפים הינה "חובת גברא", משום שמצות עשה ד"כה תברכו", עדיין חלה על הכהנים גם לולי הקריאה "כהנים". אמנם לשאר הפוסקים, כאשר אין קריאת "כהנים", חלות המצוה אינה על הכהנים, וכפי שנתבאר לעיל, וה"ה כ"חובת מנא" בציצית שהחיוב לא חל על האדם גופיה.

ונראה לומר, דה"העמק שאלה" למד הסוגיא כשיטת התוס', דהמסקנא העולה מהא דמענישין בשעת ריתחא על ביטול מ"ע דציצית היא, דמצות ציצית ה"ה "חובת גברא". וע"כ מוכרח שהרא"י מציצית

12 הרחבת הביאור: דעת רש"י (ע"פ התוס' שם ד"ה "הכי קאמר ליה") היא, דלמסקנת הסוגיא שם – האם ציצית "חובת גברא" היא או "חובת מנא" – לא הגיעו רבנן לעמק השווה. ומהא דמענישין על מצות ציצית בדאיכא ריתחא, אין להוכיח דציצית היא "חובת גברא", דיתכן דגם כאשר המצוה הינה "חובת מנא" כמעקה לגג ותרומות ומעשרות וכו', ולא השתדל היהודי לקיים מצוות אלו (בשעה שהיתה לו האפשרות לכך), בזמן דאיכא ריתחא מענישין ע"כ. ולעומת זאת התוס' מסיקים, דאכן, מכך שמענישין על מצות ציצית בזמן דאיכא ריתחא, יש להוכיח דציצית הינה "חובת גברא", דבאם היתה "חובת מנא" כמעקה לגג וכו' לא היו מענישין ע"כ אף בזמן דאיכא ריתחא.

היא רק לרבינו מנוח, אך לא לשאר הפוסקים, דפליגי עלי' וסברי דנשיאת כפים ללא הקריאה "כהנים" היא "חובת מנא".

אמנם הביה"ל, שלדידו העולה ממסקנת המעשה לעיל הוא "דציצית, לאו חובת גברא הוא אלא מנא" כרש"י, א"כ ההא דמענישין על ביטול מ"ע בשעת ריתחא, הוא אף במצוות דלאו "חובת גברא" (כציצית), ומכאן שיטתו, דעל ביטול "נשיאת כפיים" מענישין בשעת ריתחא, גם לשאר הפוסקים הסבורים דנשיאת כפים אינה "חובת גברא". וק"ל.

ו

ע"פ האמור לעיל, נ"ל לבאר בדא"פ עכ"פ, מהות החילוק בין בני ארץ ישראל דאזלי בדרכו של מרן ה"בית יוסף" ואינם מבטלים בשו"א מצוות נשיאת כפים, לבין תושבי חו"ל האשכנזים דאזלי כרמ"א בביטול נשיאת כפים ביו"ט. והוא:

דרבנותנו האשכנזים אזלי בשיטת ה"העמק שאלה" – דרבינו מנוח סבירא ליה, דכאשר אין שומעים הכהנים הקריאה מהש"ץ אף שאין עליהם "חובת גברא" לקיים המצוה, מ"מ חלות המצוה מיהא איכא (כ"חובת מנא"), אך שאר הפוסקים דהלכה כמותם, סבירא להו דכאשר אין הכהנים שומעים קריאת "כהנים" אין עליהם אפילו חלות מצוה. וממילא באם חלות המצוה אינה קיימת כאשר בביה"כ לא יקראו "כהנים", קל יותר לבטל המצוה מפני סיבות שונות.

אמנם מרן הב"י סבירא ליה כשיטת הביה"ל – דאף לפוסקים דפליגי על רבינו מנוח מ"מ חלות המצוה ד"נשיאת כפיים" איכא גם באם לא שמעו הכהנים קריאת הש"ץ, וע"כ אין לבטל בשו"א ומשום סיבה שהיא מצות נשיאת כפים בכל יום¹³. וכל זה הוא כמובן בדא"פ בלבד.

13) אכן, י"ל דמלשונו של רבינו בסנ"ז מוכח שחששו הגדול מפני קיום המנהג לשאת כפים רק ביו"ט, הוא מפני ביטול מצות עשה, וכטעמו של המרדכי שיש לחזר אחר קיום כל מצוות עשה שהיא, אף שאינו מחויב בה ואף אינה חלה עליו. וזלה"ק שם: "וכל טעמים אלו לישב המנהג אף שאין בהם כדאי לבטל מצות עשה של תורה, מ"מ כשאין קוראים כהנים אינם עוברים כלום, אבל מ"מ יישר כחם של בני ארץ ישראל וסביבותיהם שנושאים כפיהם בכל יום כתיקון חכמים ומקיימים ג" מצוות עשה בכל יום, ואין חוששים לטבול". וכפי שידוע דכ"ק רבינו הזקן השתוקק להחזיר נשיאת

קשר העומד להתירו בתוך ז' ימים

הרה"ת חיים שי' שפרינגער

כפר חב"ד, ארה"ק

בשו"ע סימן שי"ז (ס"א) מביא אדה"ז את דיני קושר בכללות: א. קשר העומד להתקיים לעולם – חייבים עליו מן התורה. ב. קשר העומד להתקיים איזה זמן – אסור לקושרו ולהתירו מדברי סופרים. ג. קשר העומד להתירו ביומו – מותר לקושרו ולהתירו בשבת. ד. קשר העומד להתירו בתוך ז' ימים – לדיעה א' אסור לקושרו מד"ס, ולדיעה ב' מותר לקושרו בשבת. ולעניין הלכה פוסק אדה"ז: "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה, אלא אם צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי", עכת"ד.

והנה בסימן שי"ז סי"ב פוסק אדה"ז: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי . . . או לצורך מצוה . . . ויש אומרים שהוא הדין במקום הפסד . . . ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול" ומוסיף אדה"ז (בסוגריים) "והוא הדין לצורך גדול אע"פ שלא שייך שם הפסד".

ונמצא שכל מלאכה דרבנן דשבת התירו לעשותה ע"י נכרי במקום צורך גדול.

ולכאורה צ"ע: הרי המדובר בסימן שי"ז (במחלוקת שבמלאכת קושר) הוא על מלאכה דרבנן, כי מן התורה האיסור הוא רק בקשר העומד להתקיים לעולם כנ"ל,

ואם כן, מהו החידוש בכך שמכיון שיש מחלוקת, אזי כשצריך הרבה לכך יש להסתמך על הדיעה המקילה ולעשות ע"י נכרי – הרי זהו הדין בכל מלאכה דרבנן (שמותר לעשותה ע"י נכרי במקום צורך גדול כנ"ל) גם לולי המחלוקת?

כפים בחו"ל בכל יום, אך "לא עשה כן", או "לא עלתה בידו" וכו' (וראה לקו"ש חי"ח ע' 448).
ואולי י"ל דחושש לשיטת הבי"י הנ"ל דאף לשאר הפוסקים חלות המצוה איכא בכל יום.

ולכאורה יש לומר ובהקדים, דהנה ידוע הכלל בשו"ע אדה"ז שהדברים שכתב בסוגריים – הם הדברים שלא היו מוחלטים אצלו, וכיון שבסימן ש"ז כתב את זה רק בסוגריים נמצא שעדיין אין היתר ברור ומוחלט להתיר מלאכה דרבנן ע"י נכרי במקום צורך גדול.

ועפ"ז את"ש החידוש דסימן שי"ז – שההיתר לקשור ע"י נכרי כשצריך הרבה לכך הוא מוחלט וללא סוגריים.

והסיבה לכך שכאן פסק אדה"ז בוודאות להתיר ע"י נכרי (בשונה מסימן ש"ז), היא בפשטות מאחר שיש דיעה שמתירה לגמרי (אף ע"י ישראל) מאחר שאי"ז נקרא שעומד להתקיים.

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א
מלך המשיח

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט,
משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל – בכלל,
ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו
וישמיענו תורה חדשה מפיו
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומי"ד ממ"ש, נאו!

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

