

ספר חידושי תורה

קובץ מאה ועשרים

ובו מאה ועשרים פלפולים, הערות וביאורים
מאת תלמידי ישיבת תות"ל קרית-גת

קרית מלך רב
- גליון ק"ה -

יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ספר חידושי תורה

קובץ מאה ועשרים

- קרית מלך רב -

"קרית-גת: אתהפכא דאל תגידו בגת
(שמואל-ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".

ממכתב כ"ק אדמו"ר
חמשה עשר באב תשמ"ה



חברי המערכת:

הת' מנחם דב שיחי' ברזין
הת' שלום דובער שיחי' וילהלם
הת' מדדכי חיים שיחי' לינק

כריכה ועימוד:

הת' יוסף יצחק שיחי' ביטון



כתובת המערכת:

ישיבת תורת"ל קרית-גת
אליהו הנביא 5, 8208505
פקס: 08-6885562

דוא"ל: KiryatMelechRav@gmail.com

פתח דבר

”ה’ ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם”

(תהלים קכא, ח)

”דוד הוא המדבר על צרת הגלות... ה’ ישמור צאתך מן העולם, שלא תמות ככל האדם, כי דוד מלך ישראל חי וקים (ר”ה כה א). ובואך, לעת קץ להיות מלך המשיח. וזה כולל מעתה ועד עולם, כי בכל יום אתה מעותד, כי היום אם בקולו תשמעו (עי’ סנהדרין צח א), כי ה’ ישמור שלא יהיה דבר מעכב ביאתך מעתה ועד עולם, שלא יבצר לפחות בעת הקץ” (אלשיך).

בעמדנו בימים הסמוכים ליום הבהיר י”א ניסן – “ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר”, בו ימלאו מאה ועשרים שנה להולדת כ”ק אדמו”ר נשיא דורנו, הננו מתכבדים מתוך שמחה של תורה ושבח והודיה להשי”ת, להגיש לפני קהל שוחרי התורה ולומדיה די בכל אתר ואתר את ‘קובץ מאה ועשרים - קרית מלך רב’, ובו מאה ועשרים הערות, חידושים וביאורים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, מפי כתבם של רבני ותלמידי ישיבתנו המעטיירה, ישיבת “תומכי תמימים ליובאוויטש” קרית גת.

אין ספור פעמים שמענו מכ”ק אדמו”ר, אשר מהותו של תמים היא, להיות שקוע כולו בלימוד וביגיעה בתורת הנגלה והחסידות, ובה יהיו נתונים כל מעייניו. הדגשה מיוחדת מצינו בדבריו אשר לימוד התורה צריך להיות באופן ד”לאפשה לה” - להוסיף ולחדש בתורה כפי היכולת. כן ציין, כי חידושי התורה מהווים הכנה לביאת המשיח, אז יתקיים הייעוד “תורה חדשה מאתי תצא”.

הדברים מקבלים משמעות מיוחדת כאשר אנו מתכוונים לקראת יום הבהיר י”א ניסן - מאה ועשרים שנה, וע”פ המבואר בשיחת ו’ תשרי תשכ”ה עה”פ “וילך משה”, שגם בהיות משה בן מאה ועשרים שנה, שהיה אז בתכלית השלימות, ובאופן ד”היום מלאו ימי ושנותי” - “לא רק בגשמיות אלא גם ברוחניות, והיינו שהיו אצלו כל הענינים דק”כ שנה בתכלית השלמות, ובאופן שבזאת העולם בעצמו מעיד על זה... ועאכו”כ שהיתה אצלו אז תכלית השלימות בנוגע לעניני העיקרי - תורה - “משה קיבל תורה מסיני”, ועד שהתורה נקראת על שמו, “כמ”ש “זכרו תורת משה עבדי”. ואעפ”כ “אין התורה צריכה לציין להיכן הלך, כיון שזהו דבר פשוט ומוכן מעצמו, שגם בהיותו בן מאה ועשרים שנה, הדבר הפשוט הוא ש”וילך משה” היינו ל”בית אולפנא שבו לומדים תורה”.

ומסיק שם “וזהו ההוראה לכאו”א, שכאשר מתעוררת איזו שאלה עליו לעיין בשלחן

ערוך. אין לו לסמוך על העובדה שכבר למד ענין זה כו"כ פעמים, עד למאה ואחד פעמים . . אלא עליו לעיין בשו"ע מחדש, ולא רק כדי לצאת יד"ח, אלא - "וילך", באופן פנימי".

ברור אם כן, שהכנה ומתנה ראויה ל'מאה ועשרים שנה', צריכה להיות קשורה ללימוד ועיון בתורה, "וילך, באופן פנימי".

בהתאם לכך - ועפ"י חפצו הק' של כ"ק אדמו"ר, שדרש ועורר פעמים רבות אודות החשיבות בכתיבת חידושים בתורה ובפרסומם עלי דפוס - אנו מוציאים את קובץ זה גליון קה מתוך סדרת הקבצים 'קרית מלך רב' היוצאים זה מכבר ע"י ישיבתנו רבות בשנים, ואשר לרגל ציון מאה ועשרים שנה, רואה אור במתכונתו הנוכחית והמפוארת כספר מלא וגדוש - "תורה מפוארת בכלי מפואר", ומוגש כמנחת שי לכבוד נשיא דורנו, הוד כ"ק אדמו"ר, מנחתם הטהורה ופרי עמלם של תלמידי ישיבתנו הק'. תקוותנו איתנה אשר ספר זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה.



ראוי לציין, כי בשנת תש"נ הכניסו תלמידי הישיבה אל כ"ק אדמו"ר את 'קובץ הארבעים' שהוציאו לאור, וכתבו "מקוים אנו שגרמנו בזה נחת רוח לכ"ק אדמו"ר שליט"א". כ"ק אדמו"ר סימן קו תחת המילים "גרמנו בזה נחת רוח לכ"ק אדמו"ר שליט"א", וכתב: "ולנח"ר גם לנותן המתנה". ברור הדבר, כי נחת הרוח של תלמידי התמימים - נותני המתנה, היא מכך שזוכים לגרום נחת רוח לכ"ק אדמו"ר'.

עכ"פ, ניתן להבין מכאן את החביבות הנפלאה שכ"ק אדמו"ר רחש לקובצי הישיבה בכלל, ובפרט לתלמידי הישיבה שעמלו עליהם. סמוכים ובטוחים אנו, אשר כ"ק אדמו"ר רווה נחת רוח ממתנה זו גם עתה. וודאי הדבר, כי קובץ זה מקרב את הגאולה האמיתית והשלימה, והתגלותו של כ"ק אדמו"ר לעין כל, ואז ישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאיתי תצא", תיכף ומיד ממש.



עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר להנהלת תומכי תמימים המרכזית, לא סודרו הפלפולים עפ"י נושאים, אלא לפי שמות הכותבים בסדר הא"ב, דע"ז מודגש הענין של "תורה אחת היא". אך כדי להקל על המעיינים, לאחר תוכן הענינים סודר מפתח נושאים בו סודרו בכל נושא ההערות השייכות לו.

כבר כתב דוד המלך עליו השלום בספר תהילים "שגיאות מי יבין", ולכן על אף שנעשה

1. ראה קידושין ז, א: "באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה - גמרה ומקניא ליה נפשה". היינו שעצם קבלת אדם חשוב את המתנה, גורמת הנאה לנותן המתנה, עד שהנאה זו שווה כסף (לענין קידושין).

מאמץ רב בהגהתו של הספר מכל שגיאות וטעויות דפוס ותוכן, הנה לא ימלט שייתכנו בו אי אלו חוסר דיוקים. ובזאת בקשתינו שלוחה אל לומדי התורה ולכל אשר באמתחתו השגות או הוספות על הנכתב כאן, נא אל ימנע בר, ויחיש לשולחם לשולחן המערכת, למען נוכל לפרסמם בעזרתו ית' בקבצים הבאים.



לחביבותא דמילתא, מובא כהוספה תצלומי כתב יד קודש מכ"ק אדמו"ר, במענה לשאלות המזכיר הרה"ח יהודה לייב ע"ה גרונר. תודת המערכת נתונה לבנו יבלחט"א הרה"ח ישראל מנחם מענדל שי' גרונר, על שהואיל לבזבו מאוצרותיו, ונתן רשות לפרסם כתי"ק אלו.



כאן המקום להודות לחברי הנהלת הישיבה, הלא הם: הגה"ח משה הבלין שליט"א, הרה"ח משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ', הרה"ח ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר, הרה"ח שניאור זלמן שיחי' מושקוביץ' והרה"ח אליהו צבי שיחי' בלויא. וכן למנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק שיחי' הבלין ולמנהל הישיבה גדולה הרב לוי יצחק שיחי' גרונר שיחיו - על מסירותם ונתינתם להחזקת והרחבת הישיבה במשך השנים ובאופן דמעלין בקודש.

אנו תפילה כי מתנה מיוחדת זו, יחד עם כל שאר הפעולות וההכנות שנעשו לכבוד י"א ניסן - מאה ועשרים שנה, תהווה הנדבך האחרון להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, וכדברי כ"ק אדמו"ר² "און דורך 'ומחה ה' אלקים דמעה" ווערט די שלמות פון ק"כ (די גימטריא פון "דמעה" עם הכולל) - "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ווי ס'איז געווען בא משה רבינו - "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", "היום מלאו ימי ושנותי", מילויי ושלימות פון ימים ושנים הן בגשמיות והן ברוחניות, ביז דער המשך בזה ביז - אין חיים נצחיים בגאולה האמיתית והשלימה".

בברכת התורה המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קרית גת, ארה"ק

2. שיחת כ"ב שבט ה'תשנ"ב.

תוכן עניינים

3	פתח דבר
23	דבר מלכות
42	א. כח הגבול שבא"ס הרה"ח משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ'
48	ב. שיטת הרמב"ם בדין קבלת המצוות בגירות הגה"ח הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר
58	ג. שיטת אדמוה"ז בחורי רה"י המפולשין לרה"ר הנ"ל
62	ד. אוא"ס למטה עד אין תכלית הרב מנחם מענדל שיחי' זילברשטרום
77	ה. דעת הרמב"ם בנט"י לחולין הרב אלחנן ישראל שיחי' הכהן כהן
84	ו. ג' דרגות במנוחה הרב אהרן שיחי' הלוי לוי
89	ז. מלאכה שאינה צריכה לגופה הגה"ח אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
117	ח. הריגת בן נח על ביטול מצוות עשה הרב יעקב יוסף שיחי' קופרמן
122	ט. קיום המצוות בדרך הטבע - ברש"י עה"ת הנ"ל
124	י. עיקר הכוונה בהנחת תפילין הרב אלישיב שיחי' הכהן קפלון
127	יא. מעשה אבות סימן לבנים הת' ברוך אריה שיחי' אייזנבאך

- 132..... יב. שיטת תוס' בדין מחיצות רה"י
הת' שניאור זלמן שיחי' אייזנבאך
הת' שניאור זלמן שיחי' זבולון
- 136..... יג. גדר "מקום" דע"ד
הת' ישראל שיחי' בורטניק
- 141..... יד. בגדר עונג שבת
הת' יוסף יצחק שיחי' ביטון
- 143..... טו. הוכחות שלאדמוה"ז לא היה רשב"א עמ"ס שבת
הת' שמואל יעקב שיחי' בערקאוויץ
- 155..... טז. קלוטה בלמעלה מי' במלאכת מושיט
הת' מנחם דב שיחי' ברזין
- 162..... יז. בעניין הנחה בגופו למעלה מי'
הנ"ל
- 178..... יח. בשיטת ר"י גבי קלוטה במקום פטור
הנ"ל
- 180..... יט. ביאור מחלוקות הראשונים בענייני הנחה לשיטתייהו
הת' מנחם דב שיחי' ברזין
הת' שמואל שיחי' ווילענקין
- 198..... כ. בחשש נירון קיסר
הת' דוד אריה לייב שיחי' גודשמיט
- 204..... כא. גדול תלמוד שמביא לידי מעשה
הת' יהודא לייב שיחי' גלבשטיין
- 210..... כב. האם גם הקללות שבמשנה תורה הם ברכות
הנ"ל
- 212..... כג. נעוץ תחילתן בסופן
הת' שלום דובער שיחי' גרינבלאט

- 217 כד. דעת רב אשי בפחות מג'.....
 הת' מנחם מענדל שיחי' גרינוואלד
- 220 כה. ראיית הגמ' ממעביר ד"א
 הנ"ל
- 222..... כו. גילויי הנפש ברצון או בהכרח.....
 הת' יוסף יצחק שיחי' גרינפלד
- 225..... כז. ביאור שאלת הגמ' "למימרא דפשיטא ליה לרבה"
 הת' אלחנן זאב שיחי' הלפרין
 הת' יוסף מאיר שיחי' זייצב
- 227..... כח. ביאור ספק הטור בשיטת הרמב"ם גבי מצוות צריכות כוונה.....
 הת' עילי שיחי' הרדי
- 230 כט. ביאור בסוגיית "אגוז"
 הת' חיים משה שיחי' וובר
- 235..... ל. ההבדל בין הגילוי שבחודש אלול להגילוי שבר"ה.....
 הנ"ל
- 239..... לא. כמה הערות בפרש"י לפ' ויגש.....
 הנ"ל
- 241..... לב. ויפן כה וכה וירא כי אין איש.....
 הנ"ל
- 243 לג. ביאור סברת תוס' בדילפינן זורק ממושיט.....
 הת' שמואל שיחי' ווילענקין
- 247 לד. ברכה על הספק.....
 הנ"ל
- 249 לה. הדמיון שבין א"ק ועקודים.....
 הנ"ל
- 255..... לו. הצעת המיטה בשבת.....
 הת' יוסף שיחי' הכהן ווייספיש

- 257.....לז. שלא לעבור כנגד המתפלל
הנ"ל
- 266.....לח. קניין השואל הכפל כש'שילם'
התה"ש שניאור זלמן שיחי' וייס
- 272.....לט. ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן . . והוא יגאלנו
הת' חיים דוד שיחי' וילהלם
- 277.....מ. וגילו ברעדה
הת' שלום דובער שיחי' וילהלם
- 289מא. תפוצת בני נח לפני הפלגה ואחריה
הנ"ל
- 293.....מב. הניסים במציאת פך השמן
הת' שניאור זלמן שיחי' זבולון
- 295.....מג. בגדר חיוב מקרא ביכורים
הת' לוי אהרון שיחי' חנוט
- 297.....מד. בדין בזיון המשאיר ספרו פתוח והמסתעף
הנ"ל
- 313.....מה. הראיה לכך שהייתה האש מתלקחת
הת' אליהו ישראל בצלאל שיחי' חרטובסקי
- 315.....מו. הסיבה שצדיקים אומרים וידוי
הת' דוד לייב שיחי' חרטובסקי
- 317.....מז. דעת עליון ודעת תחתון
הת' נתן אליהו מנחם שיחי' יודקביץ
- 323.....מח. שליטת שלמה על העליונים אחרי שנשא את בת פרעה
הת' מנחם שיחי' יעלנז'י
- 329.....מט. תחיית הצדיקים לעתיד לבוא
הת' אהרן שיחי' יעקובוביץ

- 332.....ג. שיטת תוס' בקרפף
הנ"ל
- 334נא. ביאור בדברי הזהר "תלתא דקיימו בעדותא"
הת' שניאור זלמן שיחי' יעקובוביץ'
- 337.....נב. בעניין "עשרה דורות שמאדם ועד נח"
הנ"ל
- 339.....נג. הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם
הנ"ל
- 341.....נד. חיוב מעביר ד' אמות בלא עקירה והנחה.
הת' יהודה אריה לייב שיחי' ישראלי
- 343נה. כהנים זריזין הן
הת' שמואל שיחי' הכהן כהן
- 355.....נו. קברי צדיקים כאבות אין מטמאים
הנ"ל
- 359.....נז. ברזל נברא לקצר ימיו של אדם
הת' חונא חיים שיחי' הכהן כהנא
- 361.....נח. הגדרת הכרמלית כרשות הד'
הנ"ל
- 363.....נט. ראו כי רעה נגד פניכם
הנ"ל
- 365.....ס. שורפן חסיד
הנ"ל
- 366.....סא. "והכרמלית" - קרן זוית
הת' שלום דב בער שיחי' הכהן כהנא
- 367.....סב. "מקום הנחה גמורה"
הת' בנימין שיחי' הלוי כלאב

- 371.....סג. שיטת התוס' בהספק בב' נוחות באדם.
הת' ישראל חיים שיחי' הלוי כלאב
- 375.....סד. בחירת הקב"ה בישראל
הת' מרדכי חיים שיחי' לינק
- 383סה. לשנה אחרת נולדה לו פרה אדומה.
הת' אורי עזרא שיחי' ליפש
- 385סו. הריגת חור.
הנ"ל
- 388סז. האם השרפים נק' "קדש"
הנ"ל
- 389סח. קניין ד"א לדעת רב ששת לדברי התוס'.
הת' מנחם מענדל שיחי' ליפש
- 391.....סט. הקרבת קרבן מוסף בשבת כשבא"י מוצ"ש
הנ"ל
- 394ע. הטעם שהשמיטו הפוסקים דין מדבר.
הת' מנחם מענדל שיחי' ליפשיין
- 396.....עא. חיוב מלא לוגמיו בקידוש כשטעם א' מהמסובים.
הת' מנחם מענדל שיחי' למברג
- 403עב. גדר עקירה והנחה לשיטתייהו דרש"י ותוס'.
הנ"ל
- 416.....עג. ביאור בדברי הרשב"ם בפרק ערבי פסחים.
הת' ישראל שניאור זלמן שיחי' לנדא
- 417.....עד. קלוטה כמי שהונחה.
הנ"ל
- 420עה. מחלוקת בן עזאי ורבנן לרש"י ולתוס'.
הת' פינחס מנחם מענדל שיחי' לנדאו

- 429 עו. עבד נאמן
הנ"ל
- 433 עז. חידושו של נס חנוכה לגבי שאר ניסים
הת' יעקב ישראל שיחי' מזרחי
- 438 עח. קושי משה בעשיית המנורה
הת' מנחם מענדל שיחי' מימון
- 440 עט. הטעם שאחשוורוש נסתפק אם להרוג את ושת'
הת' מנחם מענדל שיחי' משי זהב
- 444 פ. "דמיונות שווא"
הת' מנחם מענדל שיחי' נוב
- 446 פא. שיטת רבינו ירוחם בהנחת גופו
הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי ניהויזר
- 452 פב. שיעבוד הנשמה
הת' שמואל דוד שיחי' ניימרק
- 454 פג. החילוק בין צדיק לרשע במצוות
הת' שמעון שיחי' נמידובסקי
- 456 פד. מלוכת שלמה בזמן דוד
הת' שניאור זלמן שיחי' הלוי סמיט
- 459 פה. דין מדבר כשדה
הנ"ל
- 462 פו. "שני כוחות באדם . . וחייב" בשי' ר"ח ורש"י
הת' יוסף יצחק שיחי' ענמאר
- 466 פז. ביאור שיטת הריטב"א בדין עבד כנעני
הת' חיים ברוך שיחי' פאגעלמאן
- 469 פח. "וקתני הוצאה לבסוף" - מאי קמ"ל?
הת' יחיאל שיחי' הלוי פישער

- 472 פט. כבוד ועונג שבת הנ"ל
- 479 צ. עבודת הקטורת של אהרן ביוהכ"פ הת' שניאור זלמן שיחי' פלדמן
- 480 צא. הבנת הצורך בטעם בן עזאי הת' יוסף יצחק שיחי' פרוס
- 483 צב. "שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ" הת' משה דוד שיחי' פרידקים
- 485 צג. ההוכחה מענין הגלגולים לכך שחיות הנפש ברצון הת' לוי יצחק שיחי' קורץ
- 490 צד. הטעם שאברהם "קיבל שכר כולם" הת' לוי שיחי' קורץ
- 493 צה. התחלת ברוך שאמר קודם חצות הת' ירחמיאל משה שיחי' קניג
- 501 צו. ברכת כהנים בכל ארץ הקודש - בכל יום הנ"ל
- 518 צז. חלות החיוב דברכת כהנים הנ"ל
- 520 צח. חזרת הש"ץ אחרי חצות הנ"ל
- 523 צט. ג' מדריגות בחיות הנפש הת' לוי יצחק שיחי' קניג
- 537 ק. ד' הכיתות על שפת הים הת' מנחם מענדל שיחי' רזנברג
- 539 קא. מיגו דאי בעי פטר נפשיה הת' חיים יהודה שיחי' שאנאוויטש

- 541..... קב. כרמלית - קרן זוית
 הת' גדליהו שיחי' הלוי שארד
- 544 קג. גווני ירוק למיניהם בהלכה ובמקרא
 הת' מרדכי שיחי' שוסטערמאן
- 593..... קד. "שתהא שלהבת עולה מאליה" בשי' רש"י עה"ת
 הנ"ל
- 597..... קה. אי ילפינן תולדות הוצאה ממשכן לשי' רבי עקיבא
 הנ"ל
- 600 קו. בגדר מודה במקצת כשיש שטר מסייעו בב'
 הת' אליהו אברהם שיחי' שטינברג
- 604 קז. החושב לשלוח יד בפיקדון
 הנ"ל
- 606..... קח. בביאור הא דמצריך רב אשי ג' בצואה
 הת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל
- 608 קט. כרמלית למטה מג'
 הנ"ל
- 610..... קי. הדין בשני כוחות באדם
 הת' אברהם חיים שיחי' שיינר
- 612..... קיא. שיטת הרמב"ם בשנים אדוקים בטלית
 הת' מנחם מענדל שיחי' שבטר
- 615..... קיב. עבודת הנסיונות
 הת' דוב בער שיחי' שפר
- 617 קיג. והזן לא יאמינו לי
 הת' מנחם מענדל שיחי' שרגא
- 618..... קיד. בעניין העיר לוז
 הנ"ל

-
- 622.....קטו. גילוי קץ גלות בבל
הנ"ל
- 624קטז. מיניח וביח אבא
הנ"ל
- 626.....קיז. דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן
הנ"ל
- 628.....קיח. אין מורין שמא יסתפק
א' התמימים
- 629.....קיט. גדר קניין כסף באשה
א' התמימים
- 631.....קכ. העוקר ממקומו ומקבל מה דינו
א' התמימים
- 633קכג. הוספות

מפתח עניינים

- 3 פתח דבר
 23 דבר מלכות

שבת

- 58 שיטת אדמוה"ז בחורי רה"י המפולשין לרה"ר
 89 מלאכה שאינה צריכה לגופה
 132 שיטת תוס' בדין מחיצות רה"י
 136 גדר "מקום" דע"ד
 143 הוכחות שלאדמוה"ז לא היה רשב"א עמ"ס שבת
 155 קלוטה בלמעלה מי' במלאכת מושיט
 162 בעניין הנחה בגופו למעלה מי'
 178 בשיטת ר"י גבי קלוטה במקום פטור
 180 ביאור מחלוקת הראשונים בענייני הנחה לשיטתייהו
 217 דעת רב אשי בפחות מג'
 220 ראיית הגמ' ממעביר ד"א
 225 ביאור שאלת הגמ' "למימרא דפשיטא ליה לרבה"
 230 ביאור בסוגיית "אגוז"
 243 ביאור סברת תוס' בדילפינן זורק ממושיט
 332 שיטת תוס' בקרפף
 341 חיוב מעביר ד' אמות בלא עקירה והנחה
 361 הגדרת הכרמלית כרשות הד'

- 366 "והכרמלית" - קרן זוית
- 367 "מקום הנחה גמורה"
- 371..... שיטת התוס' בהספק בב' כוחות באדם
- 389 קניין ד"א לדעת רב ששת לדברי התוס'
- 394 הטעם שהשמיטו הפוסקים דין מדבר
- 403..... גדר עקירה והנחה לשיטתייהו דרש"י ותוס'
- 417..... קלוטה כמי שהונחה
- 420 מחלוקת בן עזאי ורבנן לרש"י ולתוס'
- 446..... שיטת רבינו ירוחם בהנחת גופו
- 459 דין מדבר כשדה
- 462 "שני כוחות באדם . . וחייב" בשי' ר"ח ורש"י
- 469 "וקתני הוצאה לבסוף" - מאי קמ"ל?
- 480 הבנת הצורך בטעם בן עזאי
- 483 "שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ"
- 541..... כרמלית - קרן זוית
- 597 אי ילפינן תולדות הוצאה ממשכן לשי' רבי עקיבא
- 606 בביאור הא דמצריך רב אשי ג' בצואה
- 608 כרמלית למטה מג'
- 610..... הדין בשני כוחות באדם
- 626 דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן
- 631..... העוקר ממקומו ומקבל מה דינו

נגלה

- 117 הריגת בן נח על ביטול מצוות עשה
- 227 ביאור ספק הטור בשיטת הרמב"ם גבי מצוות צריכות כוונה
- 266 קניין השואל הכפל כש'שילם'
- 277..... וגילו ברעדה
- 295 בגדר חיוב מקרא ביכורים
- 343 כהנים זריזין הן
- 355 קברי צדיקים כאבות אין מטמאים
- 383 לשנה אחרת נולדה לו פרה אדומה
- 416..... ביאור בדברי הרשב"ם בפרק ערבי פסחים
- 466 ביאור שיטת הריטב"א בדין עבד כנעני
- 539 מיגו דאי בעי פטר נפשיה
- 600 בגדר מודה במקצת כשיש שטר מסייעו בב'
- 604 החושב לשלוח יד בפיקדון
- 612..... שיטת הרמב"ם בשנים אדוקים בטלית
- 624 מיניה וביה אבא
- 629 גדר קניין כסף באשה

חסידות

- 42 כח הגבול שבא"ס
- 62 אוא"ס למטה עד אין תכלית
- 204 גדול תלמוד שמביא לידי מעשה
- 212..... נעוץ תחילתן בסופן

222גילויי הנפש ברצון או בהכרח
249הדמיון שבין א"ק ועקודים
315הסיבה שצדיקים אומרים וידוי
317דעת עליון ודעת תחתון
339הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם
375בחירת הקב"ה בישראל
429עבד נאמן
444"דמיונות שווא"
485ההוכחה מענין הגלגולים לכך שחיות הנפש ברצון
523ג' מדריגות בחיות הנפש

תורת רבינו

84ג' דרגות במנוחה
127מעשה אבות סימן לבנים
141בגדר עונג שבת
198בחשש נירון קיסר
210האם גם הקללות שבמשנה תורה הם ברכות
235ההבדל בין הגילוי שבחודש אלול להגילוי שבר"ה
293הניסים במציאת פך השמן
334ביאור בדברי הזוהר "תלתא דקיימו בעדותא"
337בענין "עשרה דורות שמאדם ועד נח"
388האם השרפים נק' "קדש"
433חידושו של נס חנוכה לגבי שאר ניסים

- 440..... הטעם שאחשוורוש נסתפק אם להרוג את ושתי
- 454..... החילוק בין צדיק לרשע במצוות
- 456..... מלוכת שלמה בזמן דוד
- 479..... עבודת הקטורת של אהרן ביוהכ"פ
- 490..... הטעם שאברהם "קיבל שכר כולם"
- 537..... ד' הכיתות על שפת הים
- 615..... עבודת הנסיונות
- 622..... גילוי קץ גלות בבל

משיח וגאולה

- 272..... ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן . . והוא יגאלנו
- 329..... תחיית הצדיקים לעתיד לבוא
- 391..... הקרבת קרבן מוסף בשבת כשבא"י מוצ"ש

הלכה ומנהג

- 48..... שיטת הרמב"ם בדין קבלת המצוות בגירות
- 77..... דעת הרמב"ם בנט"י לחולין
- 124..... עיקר הכוונה בהנחת תפילין
- 247..... ברכה על הספק
- 255..... הצעת המיטה בשבת
- 257..... שלא לעבור כנגד המתפלל
- 297..... בדין בזיון המשאיר ספרו פתוח והמסתעף
- 365..... שורפן חסיד
- 396..... חיוב מלא לוגמיו בקידוש כשטעם א' מהמסובים

452	שיעבוד הנשמה.....
472	כבוד ועונג שבת.....
493	התחלת ברוך שאמר קודם חצות.....
501	ברכת כהנים בכל ארץ הקודש - בכל יום.....
518	חלות החיוב דברכת כהנים.....
520	חזרת הש"ץ אחרי חצות.....
628	אין מורין שמא יסתפק.....

פשוטו של מקרא

122	קיום המצוות בדרך הטבע - ברש"י עה"ת.....
239	כמה הערות בפרש"י לפ' ויגש.....
241	ויפן כה וכה וירא כי אין איש.....
289	תפוצת בני נח לפני הפלגה ואחריה.....
313	הראיה לכך שהייתה האש מתלקחת.....
363	ראו כי רעה נגד פניכם.....
385	הריגת חור.....
438	קושי משה בעשיית המנורה.....
593	"שתהא שלהבת עולה מאליה" בשי' רש"י עה"ת.....
617	והן לא יאמינו לי.....

שונות

323	שליטת שלמה על העליונים אחרי שנשא את בת פרעה.....
359	ברזל נברא לקצר ימיו של אדם.....
544	גווני ירוק למיניהם בהלכה ובמקרא.....
618	בעניין העיר לוז.....



דבר מלכות

ליקוטי שיחות חלק כ"ז



„אמרו חכמים אין בין כו", וכדלקמן ס"ח.

פון די סתירות צו דעת הרמב"ם הנ"ל¹⁰ — אַז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן „דבר ממנהגו של עולם. . . אלא עולם כמנהגו נוהג" — געפינט מען לכאורה דעם מאמר אין תורת כהנים¹¹ בפרשתנו אויפן פסוק¹² „ועץ השדה יתן פריו" — „ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו"; און עד"ז שטייט אין סוף מס' כתובות „אמר רב חיאי בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר¹³ כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם" — וואָס דאָס איז דאָך אַן ענין פון ביטול מנהגו של עולם¹⁴.

א. אין פרק הסיום פון הלכות מלכים¹ זאָגט דער רמב"ם: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג², וזה שנאמר בישע"י³ וגר זאב . . . משל וחיידה . . . שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם⁴ המשולים כזאב ונמר, שנאמר⁵ זאב . . . ויחזור כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר . . . שנאמר⁶ וארי . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר ה' משל ומה ענין רמזו בהן.

און דערנאָך איז דער רמב"ם ממשיך⁸

(*) הדרן על הרמב"ם (וסיום מס' כתובות).

(1) פי"ב היא.

(2) ראה בפ"י ואם יעלה על הדעת — ברמב"ם רפ"א (הדרן לרמב"ם (קה"ת, ברוקליו, יא ניסן תשמ"ה) ס"ט).

(3) וכ"ה בה"ל תשובה פ"ט בסופו („כמנהגו הולך"). פיה"מ סנהדרין — הובא לקמן הערה 77.

(4) יא, ו.

— מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישע"י — ולא הקשה ממש"ג בתורה (פרשתנו כו, ו) „השבת ח' רעה" (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) — כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן עה"פ (וראה אגרת תחית המתים הרמב"ם) „שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי בהיות השובע וברבות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישוב".

ולפי' אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

(5) שניו הצענואר וצ"ל „גויים" או „אומות העולם".

(6) ירמ"ה, ו.

(7) ישע"י שם, ז.

(8) שם ה"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 3.

(9) ברכות לד, ב. וש"נ.

(10) וראה דברי הרמב"ם עצמו בזה (אגרת תח"מ שלו אות ו' (הובא לקמן סט"ז)).

(11) הובא בפרש"י עה"פ.

(12) כו, ד.

(13) יואל ב, כב.

(14) ולהעיר להחילוק בין שני סוגי אילנות אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 52): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) „לא תשחית את עצה", רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת" (שם, כ), משא"כ אילני מאכל (ב"ק צא, סע"ב. רמב"ם ה"ל מלכים פ"ז הי"ח ט).

(*) ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין עושין פירות, כיון שבקץ עושין — למה מותר לקצוץ אילני סרק בזה"ז, הרי (אע"פ שעכשיו אילני סרק הם) ישענו פירות לעת"ל?

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה „עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית גו", דהיינו

(מש"כ דברי הנביאים) אָז זיי זיינען בלויז אַ משל, איז נאָכמער שווער בנדו"ד, ווייל]

דער מאמר הנ"ל אין תו"כ קומט בהמשך צו כמה ברכות וואָס זייער תוכן איז דוקא ברכות גשמיות, כולל אויך די ברכה פון פסוק¹⁹, ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" — „לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר . . . נזרעת ועושה פירות בן יומה . . . נטוע ועושה פירות בן יומה . . . העץ נאכל", והיינו אָז די ברכה איז כפשוטה, בגשמיות ממש²⁰.

ועד"ז אין כתובות ווערט די מימרא געבראַכט בהמשך²¹ צו כמה מאמרים²² וואָס מוזן געטייטשט ווערן כפשוטם, ולדוגמא²³: „ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו'" — איז מסתבר אָז אויך דער מאמר (עתידין כל אילני סרק כו') מיינט כפשוטו²⁴.

19* פרשתנו כו, ד.

20 מש"כ במחז"ל שבת (ל, ב) „עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום" (בלי הדגשה „כדרך שעושה בימי אדה"ר"), אין מוכרח שהוא כפשוטו. וראה לקמן הערה 77.

21 ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמז"ל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם — מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושם כפשוטם. וראה לעיל בגמ' שם קיא, ב „דאיירי בהני מילי" (ל' התוס' שם). וראה הערה 24.

22 שם קיב, א.

23 שם, סע"א ואילך.

24 וגם (במאמר זה עצמו) — הרי מביא ראי' מהכתוב „עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם" שמדובר בפשטות ע"י גידול הפירות. משאי"כ לפנאי בכתובות שם (קיא, ב) „אין לך כל אילן סרק שבאי" שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמדין מהכתוב (ייחי מט, יא) „ולשורקה בני אתונו", שאי"ז „פשטי' דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט ענטפערן²⁵, אָז לדעת הרמב"ם זיינען אויך די מאמרי חז"ל הנ"ל אַ „משל וחידה", ולדוגמא²⁶:

עץ מאכל מיינט (כמחז"ל¹⁶) תלמידי חכמים, און מיט „אילני סרק" ווערט גע- מיינט — עמי הארץ: און לעתיד לבא וועלן אויך אילני סרק — עמי הארץ — ארויסגעבן פירות, דאָס הייסט — זיי וועלן ווערן תלמידי חכמים¹⁷ (אָדער אָז אַנדער פירוש כיו"ב¹⁸).

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען, ווייל [נוסף אויף דעם וואָס בכלל איז שווער צו זאָגן¹⁹ אף דברי תנאים ואמוראים

14* ודוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוותי' — ראה לקמן ס"ח). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א).

15 ראה עד"ז בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיון יעקב שם.

16 ראה תענית ז, א.

17 ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

18 ע"פ מרז"ל סוטה (מו, סע"א. וראה בר" פ"ל, ו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך) „מאי פירות . . . מצות" — שגם אלו שבוה"ז הם רק בסוג ד, מלאים מצות כרמון" (ברכות נז, א. ושי"ג), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

19 אבל ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב (וראבי"ד שם). פיה"מ שבהערה 77.

שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג „עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה — גם בחורף אסור לקצוץ): אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעת"ל יטעון פירות — אינו בכלל האיסור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו, דזה שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

* ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.

און דער חילוק ביניהם איז: לפי התור"כ וועט לעת'ל זיין א שינוי אין מנהגו של עולם, אבער לויט דער גמרא וועט אין וועלט בכלל (אין חוץ לארץ) ניט זיין קיין שינוי ממנהגו של עולם, נאר אין א"י וועט זיין א הנהגה מיוחדת.

און דער ראב"ד נעמט אן כשיטת התור"כ און „אילני סרק (סחם) עתידים להיות עושים פירות“, דמזה מוכח, כנ"ל, און ס'וועט זיין ביטול מנהגו של עולם,

[וואס אזוי איז עס אויך בנוגע זיין השגה פון פסוק „והשבתי חי' רעה מן הארץ“ און דאס מיינט כפשוטו (דלכא-רה, קען מען לערנען אז אויך דער פסוק מיינט בדרך משל (כנ"ל). אבער ער איז דאס שולל) — היות אז פון דרשת התור"כ עה"פ — ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (ובפרט אז זיי זיינען משנה פון לשון הפסוק „מן הארץ“ און זאגן „מן העולם“) — איז מוכח אז דאס מיינט כפשוטו];

משא"כ דער רמב"ם נעמט אן (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, און דאס רעדט זיך בלויז בנוגע אילני סרק שבארץ ישראל, וואס דערפאר איז „ראוי להאמין . . . שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל . . . אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג“.

ד. אבער דער פירוש הרדב"ז איז לכאור' ניט מובן, ובפרט מסביר זיין לפי"ד דעת הרמב"ם:

(א) וויבאלד דער רמב"ם זאגט סתם אז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן

ונתנה הארץ יבולה. אלא ש"ל שכל הברכות לישראל — בפשטות הכונה לבניי בומנים כתיקונם — כשישראל בארצם. וראה דרשת התור"כ בפירושו, ונתתי גשמיכם בעתם“.

ג. והנה אויף דברי הרמב"ם הנ"ל איז דא די השגה פון ראב"ד²⁵ פון דעם פסוק (בפרשתנו²⁶) „והשבתי חי' רעה מן הארץ“, וואס איז (ניט קיין משל וחידה, נאר) אז ענין כפשוטו.

און דער רדב"ז על אחר ענטפערט השגת הראב"ד: ואין זו השגה כשם ששאר הכתובים משל גם זה משל (און איז ממשיך) אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כדכתיב²⁷ לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה. וכן והשבתי חי' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג והכתובים הם משל שכן כתוב²⁸ ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה ובא"י²⁹ יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, אז די פלוג'תא פון רמב"ם מיטן ראב"ד איז תלוי אין דעם חילוק צווישן די צוויי מאמרי חז"ל הנ"ל (פון תור"כ און מס' כתובות) בשייכות צו אילני סרק:

אין גמרא שטייט „אילני סרק שבארץ ישראל“, משא"כ אין תורת כהנים שטייט „אילני סרק“ סתם, וואס פון פשטות הלשון איז משמע אז עס רעדט זיך ניט נאר וועגן די אילני סרק פון ארץ ישראל, נאר וועגן אלע אילני סרק שבכל העולם כולו³⁰.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ה שם.

(26) כו, ו.

(27) ישע"י יא, ט.

(28) שם ב, ד (ושם: לא ישא).

(29) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת תחית

המתים שם.

(30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא נאמר

„בארצכם“, „הארץ“ וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם,

ה"ו). ודוחק לומר שבא בהמשך לתחילת הכתוב

דעריבער איז מסתבר לומר, אז לדעת הרמב"ם וועט לעת"ל אויך אין ארץ ישראל זיין עולם כמנהגו נוהג.

ה. אין ספר עבודת הקודש³⁴ איז ער מסביר, אז „עולם כמנהגו נוהג“ מיינט אז דער אויבערשטער וועט לעת"ל ניט מחדש זיין דברים חוץ מן הטבע; אלע ענינים אין דער בריאה וועלן זיין „על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריאתם“³⁵. אין דעריבער קיין סתירה ניט פון דרשת התור"כ הנ"ל אז „העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה“ ומכמה מרד"ל כיר"ב — ווייל דערמיט וועט זיך ניט אויפטאן א חידוש וואס איז ניט אין גדר הטבע, היות אז בתחלת הבריאה איז דער מנהג טבעי געווען אז „עושה פירות בן יומה“³⁶.

עפ"ז יש לומר אויך בנוגע די צוויי ענינים שכפרשננו — והשבתי חי רעה מן הארץ און אילני סרק יעשו פירות — אז לדעת הרמב"ם הייסט דאס ניט ביטול דבר ממנהגו של עולם, ווייל אזוי איז געווען דער מצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ז — דעמאלט האבן אלע אילנות נושא פירות געווען און קיינע חיות האבן ניט מזיק געווען³⁷.

נאר דורך דעם חטא עה"ז, ווען דער אויבערשטער האט געזאגט „וקוץ

„דבר ממנהגו של עולם“ — איז מוכן אז אין דעם איז נכלל אויך א"י, ווייל אויב אין א"י וועלן זיין אט די נסים בגשמיות איז דאס (אויך) ביטול מנהגו של עולם³¹.

ב. אין דער צייט פון בן כוזיבא, וואס „דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח“³² — „דימה“ עד כדי כך אז מ'איז געגינגען במלחמה (פ'ק"ו)³³ ע"פ ציווי. (וואס דערפון איז דער רמב"ם³³ מוכיח אז דער מלך המשיח דארף ניט מאכן קיין אותות ומופתים, און אז אויך בימיו וועט זיין עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף יו"ד) — זיינען די נסים ניט געווען אויך ניט אין ארץ ישראל.

31. ואולי י"פ כוונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבני בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם.

— ע"ד המן וכו' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ, אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן זה שא"י היא „ארץ... צבי“ (ירמי' ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצוד) ובהנסמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שיושבי עלי' — רווחא, ובזמן שאין יושבי עלי' — גמדה (גיטין נז, א. ועוד): ועשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה — הפרק דשבת זו (תשמ"ה)) — שכ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז — והשבתי חי רעה מן הארץ. וצ"ע נהא שאבני א"י ככידות מאבני חר"ל (כתובות ק"ב, סע"א ותוד"ה רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם) —

אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימה"מ — באופן של נס (ולא — ביטול מנהגו של עולם).

32' ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג.
33 שם.

34 ועפ"ז בטלה התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מיכה י, טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

34 ח"ב פל"ח.

35 ל' עבודת הקודש שם.

36 עיי"ש בארוכה.

37 רמב"ן פרשתנו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנ"ה.

[משא"כ „וגר זאב עם כבש“ (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) — י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"ז כשביל מזונם (אבל לא להזיק) ולא הי' מצב של „וגר זאב עם כבש“. ואכ"מ. ועצ"ע.]

(שבפרשתנו) „ועץ השדה יתן פריו“, וואס ווייזט אויף א נתינה רגילה פון עצי השדה; און די גמרא לערנט עס אפ פון דעם כפל ושינוי הלשון אין פסוק „כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם“, וכפרש״י: „מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה ת"ל כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פרי“. ד.ה. דער פסוק איז מדגיש און א טיילט אפ דעם „עץ“ (אילני סרק) פון תאנה וגפן („עץ פרי“), (ב) און ביי „עץ פרי“ איז דאס באופן פון „נתנו חילם“, א נתינה און ג) לויט זייער תכונה און קראפט („נתנו חילם“ און ד) בא אילני סרק איז דאס באופן פון „נשא“, כאילו און ער איז נושא א צווייטע זאך, ניט דורך גידול רגיל⁴²].

וע"פ הנ"ל יש לומר, און דער חילוק צווישן ת"כ און גמרא איז פאראבונדן מיט דער מחלוקת וואס מען געפינט אין בראשית רבה⁴³ — צי בתחלת הבריאה האבן אילני סרק (דעתה) געהאט פירות, אדער ניט⁴⁴:

דער ת"כ איז קאי בשיטת ר"פ (אין ב"ר), וואס ער לערנט אפ פון „עץ עושה פרי (און) אפילו אילני סרק עשו פירות“; ולפי זה איז דאס וואס „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“ ניט קיין שינוי של חידוש במעשה בראשית, נאר עס איז חוזר ונייער טבע אילן זה

וודרך תצמיח גו³⁸, זיינען א חלק פון די אילנות געווארן אילני סרק³⁹ און אין א טייל פון די חיות איז געווארן א נטי טבעית צו מזיק זיין⁴⁰.

וויבאלד אבער אז בימות המשיח וועט די וועלט צוקומען צום מצב אין וועלכן זי איז געשטאנען קודם חטא עה"ד⁴⁰, איז דאס טבעו און „מנהגו של עולם“ באותו הזמן⁴¹.

ו. ויש לקשר זה מיט נאך א שינוי (עיקרי) צווישן לשון הת"כ און לשון הגמרא בנוגע צו אילני סרק: אין ת"כ איז דער לשון „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“, משא"כ אין גמרא איז דער לשון „שיטענו פירות“.

„עושים פירות“ (ווי אין ת"כ) איז משמע, און די אילני סרק וועלן ארויס-געבן פירות אין דעם זעלבן אופן ווי די אלע אילני מאכל זיינען „עושים פירות“; משא"כ לויט דער גמרא איז דאס באופן של „יטענו“, וואס ווייזט ניט אויף א גידול רגיל פון אן אילן, נאר זיי זיינען „טוען“ א זאך וואס איז בעצם ניט שייך צו זיי

[און דאס איז בהתאם מיטן חילוק בהפסוקים פון וועלכע זיי לערנען דאס אפ: דער ת"כ לערנט עס אפ פון פסוק

(38) בראשית ג, יט.

(39) ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, יא: וא"כ נאמר כי מקללת ארורה האדמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ"ה באוה"ח עה"פ). וראה דרשת תורת ה' תמימה הנ"ל. קרבן אהרן לת"כ שם.

(40) ראה רמב"ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ"ל.

(41) ולהעיר (יתירה מזו) מירוש' שביעית פ"ד ה"ח: כי עץ נשא פריו מגיד שלא נשא פריו בעוה"ז וגפן ותאינה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה"ז.

(42) ראה חדא"ג כתובות שם.

(43) פ"ה, ט.

(44) בירושלמי כלאים פ"א ה"ז (לפי הפ"מ), לב' המ"ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחך מ"ד בזה שהוציא אילני סרק „עברה על גזרותיו של הקב"ה ולחך מ"ד „שמחה בציווי והוסיפה אילני סרק“ — „שהו צריכו לתשמישו של אדם לעצים ולבנין“. וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לבי"ר שם. וראה בהנסמן לעיל הערה 39.

אפ פון דעם פסוק שבפרשתנו (וועל-
כער רעדט בדלעת"ל) „ועץ השדה יתן
פריו“.

(ב) אפילו מ'זאל לערנען אז הנאמר
„כדרך שעשתה בימי אדה"ר" גייט אויך
אויף אילני סרק⁴⁷ און דעת התו"כ איז
כדעת ר"פ אז ס'איז געווען אזוי אויך
בתחלת הבריאה — איז ניט אינגאנצן
גלאַטיק: דעת ר"פ איז, אז מצד הבריאה
עצמה (מצד ציווי הקב"ה) האבן גע-
דארפט זיין אילני סרק, נאָר די ארץ
האָט משנה געווען מהציווי און אילני
סרק האָבן אַרויסגעגעבן פירות (און
נאָכן חטא איז דער שינוי בטל גע-
וואָרן). קומט אויס, אז מנהגו של עולם
(מצ"ע) איז פאַרקערט⁴⁸, אז עס זאלן זיין
אילני סרק.

(ג) ובכל אופן: ס'איז בכלל שווער צו
לערנען אזוי דעת הרמב"ם, וואָרום פון
תוכן והמשך דבריו איז מוכח אז ער איז
שולל ניט נאָר אַ חידוש במעשה
בראשית, והיינו שולל אַ זאָך וועלכע איז
קיינמאל ניט געווען במעשה בראשית,
נאָר ער איז שולל ביטול „דבר ממנהגו
של עולם“⁴⁹ (נאָר — „עולם כמנהגו
נוהג“).

47 והיינו שמ"ש לפניו „לא כדרך שהיא עושה
עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא
הקדמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים „ומנין שהעץ
עתידי להיות נטוע . . . בן יומה . . . מנין שהעץ עתידי
להיות נאכל כו' ומנין שאף אילני סרק כו'“. אבל
ראה רמב"ן בראשית א, כט (בסופו) דלא ה' כו'
(שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרש"י בראשית
(שם, יא) שבזה קלקלה „ולא עץ פרי“.

48 אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא
כדלעיל ס"ה, שבטבע מתחילה עשו גם אילני סרק
פירות.

49 ועפ"ז מובן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה
שכתבם בסדר זה דוקא — י"ל שהם בסדר דזו
ואצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג הובא לקמן
בפנים ס"י.

וועלכע איז געווען אין עם בתחילת
הבריאה,

(און דאָס קומט בהמשך צו די פריער-
דיקע דרשות אין תו"כ אויף דעם פסוק
„ועץ השדה יתן פריו“, „לא כדרך שהיא
עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי
אדה"ר . . . עץ פרי עושה פרי למינו“⁴⁵
מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום
עושה פירות. ועד"ז דער ענין פון
„העץ עתידי להיות נאכל“ אז עס וועט
זיין ווי ס'איז געווען בימי אדה"ר, ווי
מ'לערנט דאָס אַפ פון פסוק⁴⁶ „עץ
פרי“).

משא"כ די גמרא האַלט ווי דער מ"ד⁴⁵
אז בתחילת הבריאה האָבן אילני סרק
ניט נושא פירות געווען. קומט אויס אז
דאָס וואָס זיי וועלן נושא פירות זיין
לעתיד, איז אַ שינוי של חידוש. און
דעריבער איז דאָס באופן של „יטענו“,
„נשא פריו“, ניט באופן רגיל וטבעי.

ו. אָבער כד דייקת שפיר קען מען
אזוי ניט לערנען, ווייל:

(א) דער פירוש הנ"ל אין תו"כ (אז ביי
אילני סרק וועט דער שינוי קענען זיין
(און זיין) לעתיד ווייל אזוי איז געווען
בתחלת הבריאה) — איז ניט גלאַטיק:

ביי די פריערדיקע ענינים פון פסוק,
שטייט אין תו"כ בפירוש אז דאָס איז
„כדרך שעשתה בימי אדה"ר" און
מ'לערנט עס אַפ פון די לשונות הפסוק-
קים בימי אדה"ר (במעשה בראשית);
משא"כ בנוגע צו אילני סרק שטייט ניט
אין תו"כ „כדרך שעשתה בימי אדה"ר“
(וכיו"ב), און דאָס וואָס אילני סרק
עתידיים להיות עושים פירות לערנט מען

45 בראשית א, יא.

46 כ"ה בפשטות לדעת ר"י בר"ש — בכ"ר שם.
ולהירושלמי כ"ה לכו"ע (כבהערה 44).

ח. וועט מען דאָס פארשטיין בהקדם תוספת ביאור אין דעת הרמב"ם:

דאָס וואָס דער רמב"ם נעמט אָן אַז בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג איז, לכאורה, ווייל ער האַלט ווי די דיעה וואָס ער ברענגט⁵³ אַז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד", דעת שמואל אין גמרא⁵⁴.

זיינען באַוואוסט די קושיות וואָס דער לחם משנה⁵⁵ פּרעגט אויף דעם: מ'גע- פינט אַז דער רמב"ם פּסק'נט להלכה בסתירה לזה:

(א) אין גמרא שטייט⁵⁶: ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁷. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד כו'.

און דער רמב"ם פּסק'נט⁵⁷ ווי ר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך".

(ב) די משנה זאָגט⁵⁸: לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר⁵⁸ וכתתו חרבותם לאתים וחניתו- תיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב

און עס איז דאָך פשיטא אַז די ענינים (שינוים) הנ"ל זיינען ניט „מנהגו של עולם";

פירוש „מנהגו של עולם" איז ווי עולם פירט זיך בפועל בקביעות — איז קיין נפק"מ ניט ווען די קביעות ההנהגה איז געשאפן געוואָרן — צי בתחילת הבריאה ממש אָדער שפּעטער⁵⁹; לאחרי ווי ס'איז נקבע געוואָרן אין דער טבע פון אילני סרק אַז זיי זאָלן ניט אַרויס- געבן קיין פירות און אַז די חיות רעות זאָלן מזיק זיין און די אילנות וחיות פירן זיך אַזוי טויזנטער יאָרן בלי שינוי — איז דאָס „מנהגו של עולם". און אויב עס ווערט אַ שינוי, זיי פירן זיך היפך הנהגתם ז, איז דאָס ביטול דבר ממנהגו של עולם.

(ס'האָט אינגאַנצן ניט קיין אַרט צו זאָגן, אַז טבעס דאילני סרק לא נשתנה, אויך בזה"ז זיינען זיי אילנות עושים פירות, נאָר דורך אַ סיבה שחוזק מהם (די גזירה פון דעם אויבערשטן) איז בפועל⁶⁰ וואַקסן ניט קיין פירות אויף זיי (ועד"ז בנוגע לבע"ח); נאָר דער פירוש איז אַז נאָכן חטא עה"ד איז בטל געוואָרן זייער פריערדיקער טבע⁶², בזה"ז זיינען זיי בטבעם אילני סרק (און — חיות טור- פות)).

50 והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש'לא ישבותו' נעשתה רק אחר המבול (נח ת, כב).

51 ועד' כשאין מטר יורד.

52 וייל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אפי' שאינו מינו (רמ"א י"ד סרצ"ה ס"ו. וראה שם ס"ג וש"ך שם סק"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם — ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה 44) — כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי' זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

53 הל' מלכים פ"ב ה"ב. הל' תשובה ספ"ט.

54 ברכות לד, ב.

55 הל' תשובה פ"ח ה"ז.

56 ישעי' סד, ג.

57 הל' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"י

(בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דר"ח ביא אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

58 שבת סג, א.

שלימות השכר איז צו נשמות בגופים) — איז תחיית המתים א באזונדער ענין, ניט קיין „חלק“ פון ימות המשיח:

אבער לויט שיטת הרמב"ם⁶³, אז עולם הבא מיינט עולם הנשמות (בלי גופים), און עולם התחיית המתים איז ניט דער תכלית שלימות השכר, נאר תחיית המתים וועט זיין אין דעם זמן ותקופה פון ימות המשיח איידער די נשמה קומט צו עולם הבא — קומט אויס, אז לויט שיטת הרמב"ם וועט זיין א חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) אין ימות המשיח. איז ווי קען מען זאגן אז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

דארף מען זאגן, אז לויטן רמב"ם זיינען דאס צוויי באזונדערע ענינים און — אין באזונדערע זמנים: עס איז דא דער ענין זמן אין ימות המשיח וואס איז פארבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דא א באזונדער ענין זמן נוסף, וועל-כער וועט נתוסף ווערן לאחרי תקופת התחלת ימות המשיח. עס וועלן צו-קומען הנהגות, זאכן וועלכע דער אוי-בערשטער וועט טאן אין יענעם זמן, כולל אויך ענינים פון שינוי מנהגו של עולם⁶³. דאס וועט זיין אין א שפע-

ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין ניהו לא יהו בטליו לעתיד — רש"י). און אין גמרא דארט זיינען פאראן צוויי דיעות: לויט איין דיעה האלט אויך ר' אליעזר אז כלי זיין בטליו לימות המשיח, ופליגא דשמואל . . . מסייע לי' לר' חייא בר אבא, און לויט א צווייטער דיעה האלט ר' אליעזר אז אינן בטליו לימות המשיח, „היינו דשמואל ופליגא דר' חייא בר אבא“. אבער דעת חכמים איז לכו"ע אז כלי זיין בטליו לימות המשיח, און דעריבער אם יצא בסייף כו' — חייב חטאת.

און דער רמב"ם פסק'נט⁶⁴ ווי די חכמים, וועלכע האלטן לכל הדעות ניט ווי שמואל, כנ"ל.

ט. איז דער ביאור בזה: לכאורה, ווי זאגט דער רמב"ם אז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם און עס וועט ניט זיין קיין חידוש במעשה בראשית — ס'איז דאך א עיקר מי"ג העיקרים⁶⁵ אז עס וועט זיין תחיית המתים⁶⁶ (וואס איז ביטול מנהגו של עולם און חידוש במעשה בראשית)?

בשלמא לויט די שיטות⁶² אז עולם התחיית איז עולם הבא (און דער תכלית

תשובות וביאורים • (קה"ת, ברקלין, תשל"ד) סי"א ע' 57 הערה 23. וש"נ.
63 ה' תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אות ו'). וראה עבודת הקודש חי"ב פמ"א בארוכה.

64 עפ"י ימתק זה שהרמב"ם מפרט בפ"א שם (הובא לקמן בפנים סיר"ד): „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או 'מח' מתים' — כי נקט

(•) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ב' ע' עו. המו"ל.

59 ה' שבת פ"ט ה"א (משיעורי הרמב"ם דשבוע זה (תשמ"ה) — בהחלוקה דג"פ ליום).
60 פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

61 ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם ה' תשובה פ"ג ה"ז. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

62 ראה ראב"ד ה' תשובה פ"ה ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות — ראה לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ יד, ב (וכ"ה האמת ע"פ הקבלה). וראה

ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כ"י* שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה ה' והוא ה' נושא כליו* של בן כוזיבא המלך והוא ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח*, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות*, כיון שנהרג נודע להם שאינו.

67) ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) — מרז"ל בדקוהו ולא ה' מורח ודאין וקטלוהו (סנהדרין צג, ב), כיא שנהרג בעונות* כדלקמן. וראה לקמן הערה 69*.

68) המקור ע"ז — וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור — ספרי ס"פ ברכה) — להיות נושא כלים — הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טו, כא). ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כ"י, וקרוב לומר שה"י פקו"נ בגוף המלחמה לבטל (הגזירות ו) הריגות שיהיו כמה בני' בחיים*.

69) לא רק במחזקת משיח*. וראה לעיל סוסי"ד. 69*) וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים* ונהרגו כולם.

בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: והלא בן כוזיבא ה' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין לא או וכיון דלא עביד הכי קטלוהו* (סנהדרין צג, ב). ובני"כ שם (מגדל עזר, כסף משנה, רדב"ז (בתירוץ שני), לחי"מ) תירצו שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (ע"ה"פ בלע ה ולא חמל — ב, ב. וכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא — דלא כבגמ' — שאומות העולם הרגוהו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו.

ואף דאפויש מחלוקת לא מפשינו, ובפרט מחלוקת במציאות — מי הרג את בן כוזיבא? י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכוי"ע (גם לדעת

טערדיקן זמן* אין ימות המשיח גופא*. יו"ד. ועפ"ז איז מובן וואס אין אַנ-פאַנג פרק יב, ווען דער רמב"ם שרייבט „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם“, ברענגט ער אויף דעם ניט קיין ראי' והוכחה, ווי ער ברענגט אין דעם פריערדיקן פרק* אויף דעם אַז משיח דאַרף ניט באַווייזן קיין אות ומופת

— וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים

הכא כל הדברים שאכן יהיו טו"ס בימה"מ (כמו שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שיהי' בזמן לאח"ז בימה"מ גופא, ואיז ענינו של המלך המשיח וימה"מ בתקופה הא' כבפנים. ולהעיר מפרי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא ראי' גמורה על שתה"מ נתלית במשיח.

64) ומ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יחי' את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' — אינו חולק על מרז"ל בכ"מ שתה"מ תהי' בזמן מסוים*, כיא כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בני"ד וש"ס וכו'.

65) גם בשלי"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב „כי אפשר שכוונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ מודה שמואל לכל מה שאמרנו*, היינו באלף הו' וממשיך „ואפשר אף באלף הששי מודה שמואל לכל מה שאמרנו כו' אמנם הנולדים בקדושה לא ישולט בהם המות עוד . . . וכן המתים אשר יחיו בביאת משיח כו' אז ישארו חיים וקיימים“ (והוא דלא כדעת הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימה"מ שבזמן הזה.

66) פ"א ה"ג.

* ולכן ה' נושא כליו, ולא משום ש.ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח. ועפ"ז צ"ל להמשך ל' הרמב"ם. והוא ה' אומר כו"י ה"ז ענין נוסף. * בדפוס רומי ר"מ. הגויס. וראה לעיל הערה 5.

* ראה נ"כ וז"א קלט, א. וראה שם קלד, א. * ו.א.ף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק י"כ כל אחד מדבר ענין אחר (שלי"ה ש"ס).

אע"פ אז אין די צוויי פרקים רעדט דער רמב"ם וועגן צוויי באזונדערע ענינים: אין פרק יא וועגן מלך המשיח עצמו — וואָס ער וועט אויפטאָן און — אופן ביאתו; און בפרק יב — וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח — רעדט ער אָבער בפרק יב וועגן דעם מצב העולם און ווי עס איז פאַרבונדן מיט ביאת המשיח,

ובמילא איז די ראי' שבפרק יא לגבי מלך המשיח כחה יפה אויך לגבי דעם וואָס ער רעדט אין פרק יב וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח וואָס איז פאַרבונדן מיט ביאתו, ומהם — אז עולם כמנהגו נוהג.

— וואָרום אויב דער גדר פון „ימות המשיח“ וואָלט געווען ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, וואָלט אויסגעקומען, אָז דאָס איז ענינו של משיח — ביאתו של משיח ברענגט מיט זיך אַז עס זאל זיין ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, און דעמאָלט וואָלט מען געדאַרפט אַנ-נעמען, אָז „משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“, ובמילא איז דאָס די בחינה ובדיקה פון אמיתתו אָז ער איז משיח (וויבאַלד אָז אין דעם באַשטייט חידושו, כנ"ל):

און וויבאַלד אָז דער רמב"ם איז מכריח (פון ר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) אָז משיח דאַרף ניט מאַכן קיין אות ומופת, איז דערפון

גברא קטילא (ע"י פס"ד ב"ד) קטלו (כרדב"ז לעיל) ואולי יתירה מזה — כשאין ב"ד יכולים לקיים עונש שפסקו מקיימין אותו ע"י אחר (טשויע ח"מ ס"ב ובניש ס"ם) — משאי"כ להרדב"ז דקשה מגט, שאם הגוים מעצמן אנטוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול! אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב).

ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת:

הגמ' והראב"ד) נהרג לפועל ע"י אומות העולם; ולכונ'ע (גם להרמב"ם**) היו מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: „עקיבא יעלו עשבים בלחידך ועדיין בן דוד לא בא“ (ירושלמי ואיכ"ר שם) והם שלחו לבודקו אם הוא מורח ודאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משאי"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) ה"ז סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כר"ע) ונפלו רבים מבני' וכו' — יש לו דין רודף (ראה סנהדרין עג, א. וש"ג) שצריך להרגו, אבל בפועל אוה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ז שם: „ויש לפרש הא דאמרין בפרק חלק, כיון דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגוים והרגוהו***.“

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא****: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים — הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא ה"י מורח ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב, שנהרג בעונותיו. והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת התגלותו — ס"ל שנהרג מחמת שלא ה"י מורח ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אוה"ע,

** ומ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים). ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח — עכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה „דימו' כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, ככפנים ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ „גדולי החכמים“ (כלשונו בהל' תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב „כלי“. ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם, הלשון „דימו הוא וחכמי דורו“, בלי תיבת „כלי“ (ע"ד לשונו בהל' תעניות שם).

*** ובתשובות וחי' מרב סעדי' אבן דנאן (נדפס בתשובות הרמב"ם פאר הדור סי' רכה, ועוד): ור"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא ה"י מזרע דוד. אבל ראה ברטנורה לרות ד.ו.

**** ראה כס"מ. דהא דאמרו בפרק חלק אחיא דלא כשמואל כו' ורבינו סובר כשמואל כו'.

וועלן זיין „פנויין בתורה וחכמתה . . ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" — (ועיקר⁷⁴) קיום המצות והלכות התורה איז אין אן עולם וואָס כמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין שיטת הרמב"ם בשייכות די פאָר-שידענע פסוקים ומאמרי חז"ל וועגן די יעודים וכו' דלעתיד:

די יעודים און נבואות וועלכע ריידן וועגן משיח'ן גופא, וואָס ער וועט טאָן און וואָס עס וועט אַרויסקומען בעולם ע"י ביאתו — לערנט דער רמב"ם אז זיי זיינען ניט קיין ענין פון ביטול מנהגו של עולם. און דערפאָר איז ער מפרש דעם פסוק „וגר זאב עם כבש גו", וואָס שטייט בהמשך צו „ויצא חוטר מגזע ישי גו"⁷⁵, אז דאָס איז „משל וחידה".

[און טייטשט אָפּ בפירוש וואָס איז דער משל וחידה פון דעם פסוק „שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם" — ואע"פ וואָס ער איז ממשיך „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים" און זאָגט ניט וואָס די נמשלים זיינען, אדרבה ער פירט אויס „ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל" — וואָרום ער קומט (בעיקר) מסביר זיין אז אין דעם פסוק וועלכער קומט בהמשך צו „ויצא חוטר גו" מבואר ענינו של משיח, אָז אידן וועלן

מובן ומוכח אז ביאת משיח ברענגט ניט מיט זיך ביטול מנהגו של עולם⁷⁶.

יא. ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מאַריך אין פרק יב בנוגע דעם מצב העולם בימות המשיח — איז דאָס אַלץ בנוגע דעם ענין וזמן אין ימות המשיח וועלכער איז פאָר-בונדן מיט מלך המשיח וביאתו.

דאָס הייסט: פריער — אין פרק יא איז דער רמב"ם מבאר⁷⁷ וואָס עס איז ענינו של מלך המשיח — „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו'", ער וועט ברענגען די שלימות אין מצות והלכות התורה⁷⁸.

דערנאָך — אין פרק יב רעדט דער רמב"ם ווי דער מצב העולם וועט זיין בהתאם לזה, ווי ער איז מסיים⁷⁹ אָז אידן

(70) ומה שאעפ"כ מתחיל ברפ"ב, אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו" הרי מדייק וכתב (לא א.ל יעלה על הדעת, ע"ד הל' בפ"א שם, כ"א) „על הלב" — שאינו בא לשלול קס"ד בדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא — דימות המשיח) — אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם, בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד, ישכיל . . ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי"נב, יג. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן. שער האמונה לאדמהאמ"צ פנ"ז ואילך. ביאורו"כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול. ואכ"מ.

(71) ה"א.

(72) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. וש"נ.

(73) פ"ב ה"ד-ה.

(74) להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו (יומא עה, טע"א. תיב"ע ויקהל לה, כז (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ז, ג. ועוד): חטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב. רש"י ותוס' שם). ועוד. (75) ישעי"א, א ואילך.

(*) ולהעיר שבכתי' תימן גם כאן הלשון „על הדעת".

די גמרא אין כתובות, עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות, וואס ווייזט אז דאס איז ניט קיין ענין טבעי, נאר אז ענין מיוחד, און אין א"י דוקא, רעדט וועגן דער ערשטער תקופה, וואס דעמאלט — לדעת מ"ד זה בכתובות — וועט זיין א חידוש (נס) אין ארץ ישראל,

אין ת"כ וואו עס שטייט סתם, אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, אז אזוי וועט זיין דער טבע פון די אילנות און — בכל העולם, רעדט זיך וועגן דער צווייטער תקופה אין ימות המשיח, וואס דעמאלט וועט זיין א שינוי של חידוש במעשה בראשית, במילא וועט ווערן דער טבע (אויך) פון דעם אילן סרק להוציא פירות.

יד. ועפ"י מובן אז ס'איז ניט קיין סתירה פון דברי הרמב"ם אז „אין בין העוה"ו לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, וואס גייט אויף דער ערשטער תקופה פון ימות המשיח, צו זיין פסק אז „כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו'” — וואס גייט אויף דער שפעטערדיקער תקופה אין ימות המשיח.

און ס'איז אויך מובן זיין פסק אז היוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, ווייל דעם פסוק „וכתתו חרבותם לאתים”, וואס רעדט וועגן דעם מצב בעולם וואס וועט זיין לעתיד לבא, לערנט דער רמב"ם כפשוטו, און ניט דרך משל בלבד — און דאס וועט זיין אין דער שפעטערדיקער תקופה פון ימות המשיח. און היות אז כלי זיין בטלים אין יענער תקופה (עכ"פ) פון דער גאולה⁷⁸, איז עס

78) משא"כ בתקופה הא' דימוה"מ, אף שגם אז „לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה” (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) — אין רא"י שכלי זיין יבטלו, כי אם,

ניט האבן קיין בלבולים פון אוה"ע ובמילא „יהיו פנויין בתורה וחכמתה” כו'⁷⁶;

משא"כ די פסוקים און מאמרי רז"ל וועלכע ריידן ניט בהמשך צו משיח וביאתו, נאר וועגן נבואות וייעודים וואס וועלן זיין לעתיד לבא, כולל די אויבן-דערמאנטע: „והשבתי חי' רעה מן הארץ” און מרז"ל הנ"ל אז אילני סרק עתידים להיות עושים פירות — איז דער רמב"ם טאקע מפרש אז זיי זיינען ניט קיין משל נאר כפשוטם, און דאס וועט זיין אין א שפעטערדיקער תקופה (תקופה אין ימות המשיח גופא)⁷⁷.

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר-שטיין דעם חילוק צווישן דעם מאמר אין תוי"כ און די מימרא אין כתובות:

76) ולהעיר מדיק לשון הרמב"ם „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח (ולא בימות המשיח) הם משלים”.

77) ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחזיל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל . . . ולכן קצף החכם הוזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה האמתית והרא"י על שלא השיב לו על אמתתו — מה שהביא רא"י אל תען כסיל כאלתו. — שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשוט מזה שאחוי ל"י ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו —

כי הכתוב „הי פיסת בר בארץ” (תהלים עב, טז) שממנו למדו „עתידה כו'” — בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אליקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז — אף שבכולם אחוי ל"י (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע.

כו"ו (כנ"ל ס"ח), פסקינ'ט ער⁸¹: „אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו”,

וע"פ הנ"ל איז מובן. ווייל דאס וואָס רחב"א אר"י האַלט אַז צדיקים גמורים זיינען גרעסער ווי בע"ת — איז דאָס לשיטתו⁸² אַז אויך בתחילת ימות המשיח וועט זיין ביטול מנהגו של עולם און אויף דעם „נתנבאו כל הנביאים”;

אַבער לשיטת הרמב"ם אַז בתחילת ימות המשיח איז עולם כמנהגו נוהג — איז דאָס ניט מכריח אַז צדיקים גדולים מבעלי תשובה⁸².

טו. לאחר־י כל הנ"ל איז אַבער נאָך אַלץ ניט מוסבר: וויבאַלד אַז דער גדר פון ימות המשיח (וואָס קומט בהמשך צו ביאת המשיח) איז (לדעת הרמב"ם) פאַרבונדן מיט דעם וואָס עולם כמנהגו נוהג — פאַרוואָס איז מוכרח אַז בימות המשיח גופא זאל זיין נאָך אַ תקופה וואָס דעמאָלט וועט זיין ביטול מנהגו של עולם? און (— ועיקר) וואָס איז די סיבה נפלאה, וועלכע וועט שאַפן און ברענגען אַ חידוש נפלא — די הנהגה פון דער צווייטער תקופה?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס דער רמב"ם שרייבט אין אגרת תְּחִיית המתים שלו⁸³, אַז דאָס וואָס ער האָט מפרש געווען די יעודים דלעתיד (וְגַר זָב עִם כֶּבֶשׂ וכו"ב) אַז זיי זיינען „משל וחידה” — „אין דברנו זה

א באַווייזן אַז כלי זיין, זיינען ניט קיין תכשיטין.

טו. ע"פ הנ"ל איז פאַרענטפערט נאָך אַז ענין:

אין דער גמרא הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו') ווערט געבראַכט בהמשך לזה: ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין⁷⁹ צדיקים גמורים אינם עומדין⁸⁰.

און וויבאַלד אַז אין גמרא ווערן ביידע מימרות פון רחב"א אר"י געבראַכט בהמשך זו לזו — איז משמע אַז זיי זיינען שייך איינע צו דער צווייטער. ד.ה.: לשיטתו אַז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'”, דאַרף מען אויך זאָגן אַז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו'” — ניט ווי ר' אבהו (און ניט ווי שמואל).

געפינט מען אַבער אַז דער רמב"ם, כאַטש ער זאָגט „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח

שמכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר” (כהמשך לשון הרמב"ם שם) „לא יהי רעב ומלחמה” בפועל, אבל לא שישתנה טבע בניא, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ'קומו נא הנערים וישחוקו לפנינו” (שי"ב ב, יד) — בכלי זיין (חרב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש בחרב יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצויד שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

79) וי"ל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך — על בע"ת נאמר.

80) גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צדיג יכולין לעמוד. וכ"ז בדק"ם ברכות שם מ'גליון. ובכ"מ בדא"ח „צ"ג אין יכולין לעמוד (שם).”

81) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

82) טעמו של הרמב"ם לפטוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) — ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

83) אות ו'.

שטייט אָז דער מקדש השלישי איז „בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים“⁹², און אין אַנדערע ערטער שטייט⁹³ (און אָזוי פסקינ'ט דער רמב"ם⁹⁴) — אָז משיח בונה מקדש:

דאָס איז תלוי אין די צוויי אופנים הנ"ל אין דער גאולה, אָז אויב „זכו" איז „יגלה ויבוא משמים“, משא"כ אויב לא זכו וועט זיין דער בנין בידי אדם⁹⁵ (ע"י משיח⁹⁶).

און דאָס וואָס דער רמב"ם פסקינ'ט בס' היד, ספר הלכות הלכות, אָז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו

החלטי⁹⁴ כו' שהם משל, און עס קען זיין אָז זיי זאלן נתקיים ווערן כפשוטם⁹⁵.

ולכאורה: לפי הנתבאר לעיל (סעיף יא"ב) איז דאָך מוכרח צו לערנען אָז די יעודים וואָס ריידן בשייכות צו משיח וביאתו זיינען ניט קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם — ווייל דער גדר פון משיח איז צו אויפטאָן אין דעם עולם ווי ער איז „כמנהגו נוהג" דוקא (כנ"ל)?

יז. ויש לומר הביאור בזה:

עס איז ידוע וואָס די גמרא⁹⁶ זאָגט לגבי די סתירת הפסוקים „כתיב" ו ארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב⁹⁷ עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור" (ועד"ז פאָר-ענטפערט די גמרא⁹⁸ די סתירות אין אַנ-דערע פסוקים כיו"ב).

דערפון איז מובן לגבי אַנדערע ענינים שבימות המשיח, אָז בשעת אידן זיינען אין אַ מצב של „זכו", וועלן אַלע ענינים זיין דעמאָלט באופן אחר לגמרי, אופן נסי⁹⁹.

[וואָס דאָס איז איינער פון די אופני התיווך אין דער פלוגתא בנוגע בנין המקדש דלעתיד: בכמה מקומות¹⁰⁰

ומסיים „וכן מפרש במדרש תנחומא" (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קת, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמו תתמא בסופה, תתמא בסופה. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

92) ל' רש"י סוכה שם.

93) ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדב"ר פי"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט היא (תוספתא פסחים פ"ח, ב) — לגי' ופי' המניח מצוה שפ.

94) הל' מלכים רפ"א ובסופו.

95) עפ"י מתורצת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש, בימי ריביח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו" כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) — ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) —

אלא דבימי ריביח ה"י מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגור מלכות הרשעה), ולכן ה"י ביהמ"ק נבנה ע"י בניא דוקא.

96) כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם — משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ריביח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח — כי זה שמש"ח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק — ר"א שהי' לאחר זמן ריביח.

84) כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר' שמואל אבן חיבון, אין דברנו זה גזירה.

85) עיי"ש בפרטיות.

86) סנהדרין צח, א.

87) דניאל ז, יג.

88) זכר"ט, ט.

89) סנהדרין שם.

90) ראה כו"פ (יו"ד סק"י סוף בית הספק); אוצר בלום לע"י סנהדרין שם — שבוה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב.

91) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבעות טו, ריש ע"ב ד"ה אין,

אז דער אויבערשטער וועט באווייזן נסים וכו' אויף צו ארויסווייזן די הוספה החביבות און מעלה פון אידן.

[ועד"ז בנוגע דעם תיווך הנ"ל בבנין המקדש דלעתיד: דער פירוש בזה איז (ניט אז דער „יגלה ויבוא משמים“ איז בסתירה צו „משיח בונה מקדש“, נאָר) — אַז מצד גדר ההלכה איז דער ענין פון בנין ביהמ"ק אַ חיוב מצוה אויף אידן, וכמש"נ ועשו לי מקדש" אויף דערפאַר פסק'נט דער רמב"ם אַז משיח — וואָס דורך אים „חוזרין" כל המש' פטים בימיו כשהיו מקודם" און מנין מלך (און דערנאָך) בונה ביהמ"ק" — מלך המשיח וועט דורכפירן די מצוה פון בנין ביהמ"ק;

און דער מצב פון „זכו" טוט אויף אַ הוספה, אַז אין דעם „מקדש דלמטה" יבא און זאָל זיך „אַנטאָן" דער „מקדש דלמעלה", „יבא ויגלה משמים" ^[102].

יט. ועפ"ז איז מובן דער הכרח אויף דער צווייטער תקופה בימות המשיח — וואָרום לאַחרי ביאת המשיח (באיזה אופן שהיא), וויבאַלד אַז אידן וועלן דעמאַלט ניט האָבן קיין „נוגש ומבטל" ¹⁰³ ש' „אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן" ¹⁰⁴, ואדרבה — מזועט זיין „פנויין בתורה וחכמתה" ¹⁰³ ביז אַז אפילו „עסק כל העולם" (כל

של עולם — איז עס ווייל דער ענין פון משיח וביאתו והגאולה בכלל — איז אַ הלכה, הלכה ברורה ופסוקה. און אַזוי איז אויך דער אופן אין דעם, אַז ער איז ניט תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמי" וכיו"ב — וועלכער איז תלוי אין דעם אַז ביי אידן איז אַ מצב פון „זכו" — וואָס איז ניט ברור ופסוק, ווייל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש"י והרשות לכל אדם נתונה כו') ⁹⁸,

און דעריבער איז דער רמב"ם מתאר די גאולה אין דעם אופן ווי ס'איז אַ הלכה, מוכרח צו זיין (אומאַפהענגיק פון דעם מצב פון אידן).

יח. בעומק יותר: דאָס וואָס דער רמב"ם איז מתאר די גאולה באופן אַז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם איז (ניט ווייל דער רמב"ם איז מתאר די גאולה אַז זי וועט קומען באופן של לא זכו ח"ו, נאָר) ווייל דער רמב"ם לערנט, אַז דאָס וואָס חז"ל זאָגן אַז ווען ס'איז אַ מצב פון „זכו" וועלן זיין כו"כ עילויים מיט אַ הנהגה נסית כו', איז דאָס אַן ענין נוסף אויף עצם גדרו של משיח.

דאָס הייסט: מצד גדרו של משיח וביאתו — איז דער סדר פון „עולם כמנהגו נוהג", ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח בהלכה איז — וואָס דורך אים וועט זיין די שלימות פון קיום מצות והלכות של תורה (וואָס איז פאַרבונדן מיט אַן עולם וואָס „כמנהגו נוהג").

נאָר בשעת אידן זיינען אין אַ מצב נעלה פון „זכו", וועט זיין אַן ענין נוסף,

99) ראה רמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתו: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

100) רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

101) רמב"ם הל' מלכים בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 304 והערה 49 שם.

102) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 418 ואילך ובהנשמך שם.

103) רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ד.

104) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

97) ברכות לג, ב.

98) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

וביאתו ע"פ הלכה — איז ער מסביר ווי דער מצב העולם וועט זיין אין א זמן (ו)אופן פון „עולם כמנהגו נוהג“ (בהתאם צו ענינו וגדרו של משיח);

אבער אין אגרת תחיית המתים איז ער מוסיף (ביאור בספר היד) אז „אין דברנו זה החלטי“ — ווייל ווען עס איז א מצב פון „זכו“ נאך זייענדיג אין גלות, וועט בפועל זיין — גלייך בתחילת הגאולה — די הנהגה מיוחדת מלמעלה, די הנהגה פון ביטול מנהגו של עולם וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹⁰⁷.

(משיחות חודש ניסן תשל"ג)

נדפס בליקוטי שיחות חלק כ"ז

(בחוקותי שיחה א')

107) מיכה ז, טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה.

אוה"ת להצ"צ (נ"ך כרך א') ע' תפז סק"ז-ח.

האומות) וועט זיין „לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים“¹⁰⁵ — וואס דאס איז די שלימות המצב פון „זכו“ — וועט דאך דאס ברענגען מיט זיך בהכרח די (צווייטע) תקופה (אין ימות המשיח גופא), ווען עס וועט זיין ביטול מנהגו של עולם, די הנהגה נסית (כולל דעם ענין היסודי — כלשון הרמב"ם¹⁰⁶ — תחיית המתים).

און דערפאר: אין ספר היד, וואו דער רמב"ם איז מסביר דעם גדר פון משיח

105) רמב"ם סוף הל' מלכים. וראה לקמן ע' 246

ואילך.

106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשונו.



פלפולים הערות וביאורים



כח הגבול שבא"ס

הרה"ח משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ'
משפיע ראשי בישיבה

מבואר בכ"מ שה"רשימה" היא "כח הגבול שבא"ס".

ויש לעיין במהות "כח" זה. ובהקדים:

דהנה, בתואר "רשימה" מתבטא שני ענינים. א. שזה "רושם" בלבד. ב. שמהות ה"רושם" לא נשתנה ממה שהיה לפניו.

וכמבואר בד"ה תקעו תרס"ד ובכ"מ, ש"כח הגבול" כלול גם באוא"ס שלפני הצמצום, דמכיון שיש לו כח בלתי מוגבל, הרי שיכול לפעול גם ב"גבול", דבזה מתבטא כח הבל"ג שבו. אלא שבהיות כח הגבול כלול באוא"ס, אין הוא נרגש כ"כח הגבול" אלא כחלק מ"כח הבל"ג", שמצד היותו בל"ג, יכול להתבטא גם ב"גבול".

משא"כ לאחר הצמצום, שנסתלק אור הבל"ג, ונשאר כח הגבול, אז מופיע כדבר בפ"ע, "כח הגבול". היינו, כח הא"ס לפעול ב"גבול". כח זה אינו מצד הבל"ג שבא"ס, כי הרי הבל"ג נתעלם ע"י הצמצום, אלא הוא מצד שא"ס יש בכוחו לפעול ב"גבול".

כלומר, פשוט הדבר שאין מדובר ב"כח מוגבל", כי זה הרי "כח הגבול שבא"ס". ואעפ"כ אין מהות כח זה ענין הבל"ג, אלא זה של"עצמות" יש כח לפעול ב"גבול".

וצ"ב ב"מהות" כח זה, דלכאורה אין הוא דומה כלל למהות כח הגבול הכלול באוא"ס שלפה"צ, כי שם מהותו בל"ג כנ"ל, וא"כ למה נק' "רשימה" מכח זה?

והשאלה היא בשני פרטים: א. שמהות "כח הגבול" שלפה"צ הוא בל"ג, ובמילא אין הוא כח ל"גבול", ואילו לאחה"צ הוא כח ל"גבול"? ב. שמהות הכח שלפה"צ הוא בל"ג, היינו זה שהאור הוא בל"ג, ואילו לאחה"צ שנסתלק האור, מדובר בכח ה"עצמות", שבכוחו לפעול גם ב"גבול".

ומצד שני הענינים, אין הוא דומה ל"כח הגבול" הכלול באוא"ס שלפה"צ, וא"כ אינו מובן למה נק' "רשימה" ממנו?

וצריך לומר, שגם כח הגבול שלפה"צ הוא ב"מהותו" "כח הגבול". ולאידך, גם "כח הגבול" שלאחה"צ הוא במהותו כח הבל"ג, אלא שלפה"צ גובר כח הבל"ג ולכן מעלים על כח הגבול, משא"כ לאחה"צ, שגובר כח הגבול ומעלים על הבל"ג. וכמבואר בד"ה תקעו כנ"ל, ובכ"מ.

אלא שבזה גופא אפ"ל בשני אופנים, וכדלהלן:

האופן הראשון: אור דבוק במאור, ולכן הוא מעין המאור, ויש בו את כח המאור. ומהו כח המאור? זה שלא נמנע מהמאור כלום, ולכן יכול הכל. אלא שמכיון שהכח שיש לאור הוא מצד "דביקותו" במאור, ו"דביקות" הרי ענינו שהוא "בל"ג, לכן כח ה"מאור" שיש באור, מתבטא ב"ציור" של בל"ג.

מהו הפי' "ציור של בל"ג"? שענין ה"אור" יכול "להתפשט" עד א"ס, כולל גם לענינים של "גבול", אך מכיון שזה "התפשטות", הרי זה "המשך" לענין ה"אור" שהוא "בל"ג. ובמילא לא נרגש "כח הגבול".

ומצד שני טעמים: א. מצד עצם ענין ה"התפשטות", שענינו הוא "המשך" למה שכבר יש, ובמילא אין כאן מקום ל"גבול", שענינו הוא "תחילת" דבר שטרם היה. ב. מצד ענין הבל"ג שנרגש בו, ששולל בתכלית ענין ה"גבול", אלא שכחו גם בגבול, מצד הבל"ג שבו.

ולכן אף שמצד היות האור "מעין" המאור, יש בו את יכולת המאור לפעול הכל, אין ענין זה מתבטא בו אלא דרך "ציור הבל"ג".

אבל "באמת", "כח הגבול" שיש ל"אור", מכיון שהוא של "עצמות", הרי הוא כח ל"גבול". כי מצד "עצמות", שני הקוין שקולין, כמבואר בד"ה תקעו הנ"ל. ועוד.

פי' הדבר: שאין מציאות העצמות נמשכת ומתפשטת, אלא שעצמות ממציא ומחדש מה שאין. וזהו הפי' ב"כח הגבול", כח להמציא את הגבול. כי לגבי "עצמות" אין הבדל בין גבול לבל"ג, כי גם בל"ג הוא "ציור". וכשם שעצמות "ממציא" את הבל"ג, כך יכול "להמציא" את ה"גבול".

אלא שלפה"צ, מכיון ש"נרגש" דביקות האור במאור, גם אין נרגש שעצמות "ממציא" את האור, ולכן גם לא נרגש כח ה"התחדשות" של עצמות, כי גם הגבול שיבוא, נרגש שהוא מצד "התפשטות" הבל"ג, כנ"ל.

משא"כ לאח"צ כשנסתלק "גילוי" האור, ונשאר רק "עצם" האור שלא נגע בו הצמצום, נשאר בו "כח העצמות" להמציא ולחדש, הן גבול והן בל"ג, כי הצמצום לא סילק אלא את "אור" הבל"ג וכחו.

לאידך, כח הגבול שלאח"צ "נשאר" ממה שהיה לפה"צ, היינו מ"האור" שענינו "גילוי", שלכן שייך לומר בו "כח", היינו שיש ל"אור" כח להתפשט עד א"ס, וכאשר מסלקים את ה"גילוי" של האור "נשאר" בו רק "כח הגבול", כי הצמצום לא סילק אותו.

כלומר, מצד "עצם" האור, לא שייך לומר בו "כח הגבול", כי הוא למעלה מגדר גילוי ויש בו הכל, אך לאחר שיש "גילוי" האור שהוא בבחי' "התפשטות", ובמילא שייך לומר בו שיש לו "כח" בלתי מוגבל, אז כאשר נסתלק ה"אור", נשאר "כח הגבול" שבו, כי לא סילקו אותו.

ונמצא, שכל מהותו של כח הגבול שלאח"צ, "נשאר" מ"כח הבל"ג שלפ"ה צ, ולכן הוא בבחי' "כח" ובבחי' "גבול", היינו שיש בו ציור פרטי ואפשרות ל"עוד" דבר. היינו שגם ה"רשימה" "תופס" את "עצם" האור בבחי' "ציור", כי הוא מצב ש"נשאר" מ"התפשטות" האור, אלא שהוא תופס את עצם האור ב"ציור נגדי" של "התפשטות" האור, ולכן מתבטא בקו של "העלם", וענינו הוא "כח הגבול".

ונמצא שכח הגבול שלפ"ה צ ושלאח"ה צ הם ב"עצם" אותו כח, ומשני הכיוונים, שגם כח הגבול שלפ"ה צ, מהותו האמיתי הוא כח הגבול, וגם כח הגבול שלאח"ה צ, מהותו האמיתי הוא כח הבל"ג שלפ"ה צ, ממנו הוא נשאר, ורק אז יתכן לומר "כח הגבול".

משא"כ מצד "עצם" האור, גבול ובל"ג הם ב' קוין שקולין, כשם שמצד "עצמות" אין לחלק בין יכלתו בבל"ג ליכלתו בגבול. וכשם שהוא למעלה מ"התפשטות ובל"ג", כך הוא למעלה מלומר בו "כח הגבול".

(אין בהנ"ל שייכות למבואר בד"ה תקעו הנ"ל, די"ל שגם ב"רשימה" נשאר האור הבל"ג. דזה לכא' ענין אחר, ואכ"מ).

כהנ"ל הוא רק אופן אחד בביאור ענין ה"רשימה", אך סו"ס יש הבדל בין כח הגבול שלפ"ה צ לכח הגבול שלאח"ה צ, שזה ענינו "גילוי", וזה ענינו "העלם". אלא שב"גילוי" כלול ה"העלם", וב"העלם" כלול ה"גילוי", אבל בענין ה"העלם" וה"גילוי" שונים הם.

אך יש אופן יותר עמוק בביאור הענין.

ובהקדים המבואר בלקו"ש ח"ה חיי שרה א' בשוה"ג להע' 19, שיש שני אופנים בגילוי "כח העצמות". כח ה"גילוי" שבעצמות, וכח ה"העלם" שבעצמות. כח ה"גילוי" שבעצמות מתבטא ב"נצחיות הנבראים" שחזקים כיום הבראם, שענינו הוא קיום בלתי מוגבל ובלתי משתנה של נבראים, היינו המשכת הבל"ג בנבראים. ולכן נמשך מ"גילוי" העצמות, שהוא בבחי' בל"ג. וכאן בא החידוש שבהערה זו, שגם גילוי ענין הבל"ג בנבראים נמשך מאמיתית ענין הא"ס שבעצמות, לא מהא"ס שבאור.

וענין זה מתאים עם המבואר בפנים ההערה הנ"ל, שהנבראים עצמם קיימים בקיום נצחי, ויופסדו לעת"ל רק מצד רצון הבורא. דלכא' הרי הנבראים עצמם מוגבלים הם, וכמבואר בהע' 21 בשיחה הנ"ל, ואיך אפ"ל שהנבראים עצמם קיימים בקיום נצחי? אלא דכ"ז היה נכון באם נצחיות הנבראים היה נמשך בהם מצד הבל"ג שבאור, שאז היה ענין הבל"ג שבהם דבר

נוסף על מציאותם המוגבלת, אך מכיון שנצחיותם נמשך מצד ה"עצמות", שהוא אמיתית ענין הבל"ג, לכן, כאשר מצד רצון העצמות הוא שנברא לא יופסד, הרי שזה ענינו של הנברא עצמו.

כלומר, מצד אור, אין הנברא יכול להיות בבחי' בל"ג אא"כ פועלים בו "מבחוץ" ומכריחים אותו היפך טבעו, ע"ד פעולה ניסית, אבל ש"טבע" הנברא יהיה שלא להיפסד הרי זה רק מצד אמיתית ענין הבל"ג, שלמעלה מ"ציור" בל"ג, והוא קבע שמציאות מוגבלת תתקיים באופן נצחי. וראה לקו"ש ח"ז שיחת תוריע - פ' החודש הע' 43.

הרי, שאע"פ ש"מעלת" ה"שמים" הוא מצד ה"גילויים" כמבואר בהע' שם, וא"כ הרי נצחיותם של צבא השמים הוא מצד "גילוי" הא"ס שבאור, דלא כ"כ ההתהוות" שמתגלה ב"ארץ" שענינו הוא מצד של"עצמות" "אין תחילה", כמבואר שם בהע', ואעפ"כ מבואר שם שגם הבל"ג שב"אור", הוא אמיתית ענין הבל"ג שב"עצמות", ולכן מקשר את ב' דרשות חז"ל שעל הפסוק.

ולכא' צ"ב, דהרי כח הבל"ג שבאור "מוגדר" בבל"ג, ואיך יכול להיות נמשך ממנו נצחיות הנבראים עצמם? ועוד, שהרי בהמשך ההע' מחלק בין "גילוי הבל"ג" שב"עצמות" שבא מצד ה"א"ס" שבו, לבין "כח ההתהוות" שבא מצד ה"אין לו תחילה" שב"עצמות"? הרי שב"אור" מתגלה ענין ה"בל"ג" שבעצמות, ולא אמיתית ענינו - היינו זה ש"אין לו תחילה" - שמתבטא דוקא ב"כח ההתהוות שבארץ".

ואולי אפ"ל, עפ"י המבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ב, שגם הבל"ג שבאור בא מצד ה"אין לו תחילה" שב"עצמות", שלכן יש באור את כח ההתהוות. וזה עצמו מתבאר בשני חלקים:

א. שאעפ"י שהאור ענינו "גילוי", יש בו את "כח ההתהוות", שבא ע"י כח ה"העלם", שהמהווה מתעלם מהמתהווה.

(וזה שצריך צמצום בשביל ההתהוות, הוא דמכיון שהאור הוא "גילוי", לכן גם כח ההתהוות שבו "מתבטא" בדרך "גילוי", וכמבואר לעיל, שכח הגבול שבאוא"ס, אינו נרגש כדבר בפ"ע אלא כחלק מכח הבל"ג).

ב. שמצד ה"אין לו תחילה" שיש בהאור, מצד היותו "מעין המאור", לכן יכול להוות "יש", שבהרגשתו "אין לו תחילה".

וההבדל בין הענין הא' לב' הוא, שמצד הענין הא' - ענין האור הוא "גילוי", אלא שמצד היותו "מעין המאור", נכלל בו גם ענין ה"העלם". אבל מכיון שה"העלם" וה"גילוי" הם שני הפכים, לכן כח ה"העלם" שבו נחשב כתנועה "הפכית" לכח ה"גילוי" שבו, אלא שהוא "כולל" את שניהם.

וענין זה בא לידי ביטוי ע"י הצמצום, שכאשר נסתלק אור הבל"ג, "נשאר" כח ה"גבול" וה"העלם" שבאור, וכנ"ל.

אבל מצד הענין הב' יש "באור" ענין ה"אין לו תחילה" שב"עצמות", וכפי שמקשר ענין הב' במאמר לענין ה"יכולת" שב"עצמות", והוא קדמון כקדמותו, כמבואר בד"ה כי עמך תרס"ו, ובמילא "אין לו תחילה", כך גם האור - שענינו הוא שבו מתגלה ענין ה"יכולת שבעצמות" - מאוחד עם ה"עצמות" ואין לחלק ביניהם.

וכמבואר בכ"מ, דאע"פ שהאור "נמשך" מהמאור, ונמשך ברצון העצמות, ובכ"ז קיומו אמיתי. וראה ד"ה וביום שמחתכם תרנ"ו, והקרייתם תשי"ב ותשי"ז, ובפרט בד"ה כי חלק תרצ"ד.

ולכן יש לאור את כח ההתהוות, שענינו הוא שמציאות העצמות נמצא במציאות ה"יש הנברא", כי אמיתית ענין האור הוא מציאות העצמות, שיכול, ולכן (בהמשך ליכלתו) גם "נמצא" בכל ה"נמצאים", אלא שב"אור" "נרגש" אמת זו. וה"אמת" הזו שב"אור" הוא אמיתית ענינו, שלמעלה מענין ה"הרגש" שבו. ולכן, אעפ"י שמציאותו תלויה ב"רצון העצמות", אמיתית קיומו נשאר, כי אמיתית קיומו הוא "מציאות העצמות" שנרגש בו. כשם שמציאות ה"יכולת" הוא "מציאות העצמות".

אלא שאעפ"כ, מכיון שענין האור הוא "גילוי", לכן נמנע ממנו להוות בפועל. כי זהו "רצון העצמות" שענין האור יהיה "גילוי".

אך בנוגע ל"נצחיות שבנבראים", מכיון שהבל"ג שבאור הוא בל"ג של "עצמות", לכן לאחר שהנברא נתהווה ע"י "העלם" האור, יכול ענין הבל"ג שבאור להימשך כנברא עצמו, כי הנברא עצמו אינו נפרד מהבל"ג שבאור.

לאידך, מכיון שהנצחיות שבנבראים נמשך ע"י האור שענינו "גילוי", היינו "תנועה מסויימת ונוספת" לגבי עצמות, לכן יכול מציאות הנברא להתבטל לעת"ל, כי הנברא עצמו הוא מוגבל, והנצחיות שבו הוא מצד גילוי מציאות העצמות שבו, היינו מצד העצם שבו, לא מצד ה"ציור" שלו. משא"כ באור, שגם ה"ציור" שלו דבוק ב"עצם", ולכן קיומו תמידי.

משא"כ ספי' המלכות, שמאוחדת עם "עצמות" בלי ציור, מתגלה בה "כח ההתהוות" כפי שהוא מצד "עצמות", היינו, לא רק שמהווה "מציאות חדשה" של "יש וגבול", ע"י כח ה"העלם" שבה, אלא שעל ידה "נמצא" מציאות של "אין לו תחילה" במציאות ה"יש והגבול" של הנברא.

ע"פ הנ"ל אואפ"ל לגבי ה"רשימה", שאע"פ שהיא "כח הגבול" שענינו "העלם", הרי אמיתית ענינו הוא אמיתית כח ההתהוות שבעצמות שמתגלה בו. אלא מכיון שהוא "נשאר"

מאור הבל"ג שלפה"צ, לכן גם בו מתבטא ענין ההתהוות שבעצמות ב"קו" מסויים, שהוא קו ה"העלם", ולכן מופיע כ"כח הגבול", אבל אמיתית ענינו הוא ה"העלם שבעצמות", היינו זה שעצמות "נמצא" בכל דבר, וזהו ענינו שעל ידו נמצא "מציאות העצמות" בכל דבר, ולכן נעשה "מציאות היש", כי "עצמות" נמצא בו. לאידך, מאוחד כח הגבול עם כח הבל"ג, כי גם כח הבל"ג והגילוי, הוא הבל"ג של "עצמות", שבא לידי ביטוי - הן בזה שעצמות "מאוחד" עם הכל, שזהו הבל"ג של "עצמות", והן בזה שמה שבא מ"עצמות" הוא "מציאות חדשה", ולכן גם "יש".

אלא שב"יש" גובר ענין ה"מציאות" שבו, ולכן יכול להתבטל, משא"כ ב"אור", שבו גובר ענין ההתאחדות עם "עצמות", ולכן קיומו תמידי.

עפ"ז מובן, שכח הגבול שנשאר לאח"ה"צ הוא "רושם" מכח הגבול שלפה"צ, כי גם כח הגבול שבאור, אע"פ שמתבטא באופן שונה, הרי הוא ג"כ כח הגבול של עצמות, אלא שמתבטא באופן שונה, היינו בזה שהגבול מאוחד עם הבל"ג, שזהו ענין אמיתי מצד עצמות, אלא שב"גילוי" נרגש שזה מצד קו ה"גילוי". ועד"ז "כח הגבול" שב"רשימה", שגם הוא אין מהותו ענין ה"העלם" בלבד, אלא "העלם שבעצמות", היינו שמציאות כל הנמצאים, הוא אמיתית המצאו, אלא שמתבטא ב"כח הגבול" שענינו "העלם", ולכן בא לגבול בגילוי.

ובמילא מובן, שאמיתית ענין כח הגבול שב"רשימה" הוא ב"העלם" שבעצמות, היינו שעל ידו עובר מציאות העצמות לכל הנמצאים, אלא שמתבטא ב"כח הגבול" שענינו "העלם", ולכן נקרא "כח הגבול".

לסיכום הענין: גם כח הגבול כפי שהוא מצד כח הבל"ג שלפה"צ מתהווה על ידו מציאות חדשה, כי בכח הבל"ג של "עצמות" עסקינן, אלא שזה לא נרגש בגילוי, כשם שבאור לא נרגש שהוא באי"ע לעצמות, כי הגילוי מעלים על ההעלם. ועד"ז, גם בכח הגבול שלאח"ה"צ, הגבול שמתהווה על ידו מאוחד עם עצמות, כי מדובר בכח ההתהוות של עצמות, שענינו הוא שהעצם נמצא בכל הנמצאים, אלא שב"גילוי" מתבטא בקו ה"העלם" שענינו לחדש, ולכן מתהווה ה"יש" על ידו.

אבל באמת, כשם שביכולת העצמות אין הבדל בין העלם וגילוי, כך כל מה שנמצא מעצמות, שהוא גם באי"ע ומחודש מעצמות, ולאידך, גם מאוחד בתכלית עם עצמות.

ובא לידי ביטוי בכך, שביש הנברא יש נצחיות, שזהו קו הבל"ג, ובנסים שהם קו הבל"ג, יש התלבשות ב"טבע", היינו שענינם לפעול גם ב"גבול". וכמבואר בשיחת תזריע - החודש הנ"ל.



שיטת הרמב"ם בדין קבלת המצוות בגירות

הגה"ח הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונו
מדאשי הישיבה

א. קבלת המצוות - היא הגירות בעצמה

הרמב"ם בפיי"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה ד' כתב וז"ל: "כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". ומדייק כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"ג עמ' 29) מלשון הרמב"ם ש"קבלת המצוות אינה (רק) א' מהדברים המכניסים את האדם לברית, אלא היא היא (חלק מ)הברית עצמה". "כי כשאין קבלת מצוות, אין זה חסרון בתנאי הגירות, אלא אין כאן גירות, ורק לאחר שרוצה להכנס ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה יש חלות הגירות במילה וטבילה, ולהסתופף כ אם לא הקדים קבלת עול תורה ומצוות, אין כאן מעשה גירות".¹

ובשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' כ"ט) מדייק כן מלשון הרמב"ם בפיי"ג ה"ז וז"ל "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו . . . אינו גר". ומדייק בזה החמדת שלמה שיש כאן שני דברים. א) טבל. ב) ונתגייר. ולכאורה אינו מובן, דהרי הטבילה הוא חלק מהגירות א"כ מדוע הרמב"ם כותב כאילו שהם שני ענינים ("טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו")?

וביאר בזה שהטבילה היא תנאי וחלק מהגירות, אבל קבלת המצוות היא היא הגירות עצמה, ולכן הרמב"ם כותב: א) שאם טבל בינו לבין עצמו. ב) ואם קיבל מצוות ("נתגייר") בינו לבין עצמו אינו גר. הרי ברור שלשיטת הרמב"ם קבלת המצוות היא הגירות עצמה, כמו שמבואר בלקו"ש הנ"ל.

וכן משמע בפיי"ד ה"ח כתב הרמב"ם "בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו". המקור לזה הוא בגמ' בכורות (דף ל ע"ב). והלשון אין מקבלים אותו היינו שגם בדיעבד אינו גר. ועיין בלקו"ש הנ"ל ע' 30 שבפשטות כ"ק אדמו"ר לומד כך ברמב"ם שגם בדיעבד אינו גר, וכן מוסכם בכל הראשונים והאחרונים.

ב. חילוק בין הודעת המצוות לקבלת המצוות

והנה יש מקשים שלכאורה משמע מהלכה אחרת ברמב"ם שקבלת המצוות אינה מעכבת

1. וכן העיר בהערות על חידושי הריטב"א מוסד הרב קוק, יבמות דף מה ע"ב ציון 54 בלשון הרמב"ם.

בדיעבד. דבפי"ג הלכה יז כותב הרמב"ם "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר. אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין". משמע שגר שמל וטבל בלי לקבל עליו עול מצוות הרי זה גר בדיעבד?

והנה בחמדת שלמה הנ"ל מבאר שיש חילוק בין הודעת המצוות לבין קבלת המצוות (מובא בלקו"ש הנ"ל הערה 44), "דרך הודעת המצוות ועונשן אינה מעכבת בדיעבד, אבל קבלת המצוות מעכבת". ז. א. שיש שני דברים שונים: א) הודעת המצוות, שמודיעים אותו לפני הגיור מקצת מצוות חמורות ומקצת מצוות קלות. ב) קבלת המצוות, שהגר צריך לקבל עליו עול תורה ולקבל עליו שיקיים כל מצוות התורה.

והמגיד משנה על אתר כותב וז"ל "וזה פשוט שאין הודעת המצוות מעכב דיעבד". וברור כוונתו שהודעת מצוות אינה מעכבת, אבל קבלת המצוות מעכבת. דאם כוונתו שקבלת המצוות אינה מעכבת איך כתב ע"ז המ"מ שזהו פשוט, והרי לכל הראשונים קבלת המצוות מעכבת, ואם הרמב"ם סובר שקבלת המצוות אינה מעכבת לא היה כותב ע"ז המגיד משנה שזה פשוט? אלא ודאי שהמגיד משנה סובר כאותו החילוק שכתוב בחמדת שלמה, והוא החילוק והבדל בין הודעת המצוות שאינה מעכבת לדין קבלת המצוות שכן מעכבת את הגיור.²

ג. הודעת עיקרי הדת והודעת המצוות

והנה בגמ' יבמות דף מז ע"ב מובא הברייתא שמבואר הסדר איך מקבלים גר. וכתוב שם "ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין אותו עונשן של מצות, אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה. ועכשיו אכלת חלב ענוש כרת חללת שבת ענוש סקילה. וכשם שמודיעין אותו עונשן של מצות כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות" וכו'.

והנה הרמב"ם בפיי"ד מביא את כל הברייתא אבל מקדים ומוסיף דבר שלא כתוב בברייתא. וז"ל בהלכה ב' "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם, ומאריכין בדבר הזה". ורק אח"כ ממשיך לשון הברייתא "ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות" וכו', ומוסיף הרמב"ם "ואין מאריכין בדבר זה".

והמגיד משנה מבאר בזה (בהלכה א) וז"ל "בריינתא בהחולץ (דף מ"ז). והכל מפורש שם

2. ראה בספר 'נגר כאזרח' שמביא כו"כ פוסקים הסוברים כהחמדת שלמה בזה.

חוץ ממ"ש 'ומאריכין בדבר זה בייחוד השם ובאיסור ע"ז' שאינו מבואר שם שיאריכו עמו בזה, אבל הדבר פשוט, שכיון שאלו הם עיקרי הדת והאמונה צריך להודיעם בברור ולהאריך עמם בזה. שהוא עיקר היהדות והגירות". עכ"ל.

לפ"ז נמצא שיש שני סוגי הודעות. א) עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור ע"ז. ובזה מאריכין. ב) הודעת המצוות, שכן ועונשן, ובזה אין מאריכין.

ומעתה יש לבאר דמה שכתב הרמב"ם בהלכה י"ז שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, הכוונה לענין הב' שהוא הודעת המצוות, אבל עיקרי הדת לזה לא התכוון לומר הרמב"ם שלא הודיעוהו. אלא ודאי בלי הודעת עיקרי הדת אינו יכול להיות גר. וכלשון המגיד משנה "שהוא עיקר היהדות והגירות". והרי המ"מ בעצמו כתב על הודעת מצוות שזה פשוט שאינו מעכב, ואילו על עיקרי הדת כתב "אבל הדבר פשוט שכיון שאלו הם עיקרי הדת והאמונה צריך להאמינם בברור ולהודיעם ולהאריך עמם בזה". והיינו, שכל דבר שהוא עיקר הגירות דבר ברור ופשוט שצריך להודיעו. ומזה ברור שכונת הרמב"ם בזה שלא הודיעוהו המצוות אין כוונתו כלל לקבלת המצוות, שהרי קבלת המצוות הוא עיקר הגירות כפשוט, אלא הכוונה להודעת פרטי המצוות.

ד. קבלת המצוות בעבד כנעני

ומדויק הדבר ג"כ בלשון הרמב"ם בפ"ג הלכה יב, וז"ל: "כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום שבו תיגמר גירותו ויהיה כישאל, ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות". עכ"ל. וכאן הרמב"ם כותב במפורש ומפרט את כל הפרטים "ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת", ואינו כותב בכללות על "הודעת המצוות", ולכן אם לא קיבל מצוות מקודם כאשר הוטבל לעבד כנעני, לא נכנס לברית.

דהנה לשיטת הרמב"ם קבלת מצוות בעבד כנעני ה"ז לעיכובא. דבפ"ד הלכה ט' כותב "העבד הנלקח מן הגוים אין אומרין לו מה ראית שבאת, אלא אומרין לו רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא. אם רצה מודיעין לו עיקרי הדת ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים, ואם לא רצה לקבל מגלגלין עליו כל שנים עשר חדש ומוכרו לגוים, ואסור לקיימו יותר על כן". ומבואר מזה שאינו יכול להיות עבד כנעני בלי קבלת המצוות וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ג הי"א שעבד כנעני "מקצת גירות הוא", ולכן א"א לעבד ליכנס לברית בלי קבלת מצוות³. א"כ פשוט וק"ו לגר שא"א ליכנס לברית בלי קבלת מצוות.

3. וכן פסק הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב הי"א, וז"ל: "ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו, שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה". ודלא כהראשונים שסוברים שיכולים להיות עבד כנעני בע"כ בלי קבלת מצוות. עיי שיטות הראשונים ביבמות דף מח ע"ב.

וא"א לחלק ולומר שהטעם שלא יכולין לגייר אותו הוא כיון שהתנגד לקבלת המצוות ולכן אינו יכול ליכנס לברית, אבל אם לא הודיעוהו המצוות ולא קיבל מצוות לא מצד שהתנגד לזה אלא שסתם לא קיבל את המצוות כי לא אמרו לו לקבל מצוות, אז הוי גר בדיעבד, דא"כ גם בעבד כנעני היה צריך הרמב"ם לומר שאם משום סיבה כלשהי לא הודיעוהו המצוות הרי הוא עבד כנעני בדיעבד. אלא מוכח וברור שגם בעבד כנעני אם לא קיבל עליו המצוות אינו נכנס לברית. וק"ו לגר שאינו נכנס לברית אפי' בדיעבד אם לא קיבל עליו מצוות, כי קבלת מצוות היא היא הגירות עצמה⁴.

וכן הוא משמעות הרמב"ם בפ"ב הלכה יז וז"ל: "כל הגוים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה, והעבדים כשיתחררו, הרי הן כישראל לכל דבר". עכ"ל. הרי ברור שבלי קבלת המצוות אינם כישראל.

ה. ההכרח לומר שלא יתכן גירות בלי קבלת המצוות

וראיתי בספר משאת משה (קידושין סו"ס מח) דלהרמב"ם כל שנתגייר בלי קבלת מצוות הוי ישראל בלי מצוות. וכותב שם שקבלת המצוות אינה עיקר הגירות, ולכן מי שנתגייר בלי קבלת מצוות הרי הוא ישראל כמו עם ישראל לפני מ"ת. ע"כ. ואתמהה, הרי כל ישראל היו במעמד מ"ת גם נשמות הגרים וקיבלו התורה, ואיך שייך לומר שהוא ישראל בלי מצוות?

דהנה איתא במסכת שבועות דף לט ע"א, "משה רבינו כשהשביע את ישראל (שכרת ברית עם ישראל על התורה והמצוות והשביעם על כף⁵), אמר להן, דעו שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי. שנאמר ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה, אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מנין? ת"ל ואת אשר איננו". עכ"ל הגמ'. הרי מפורש שכל גר המתגייר מחוייב בכל מצוות התורה ואין מציאות של ישראל בלי מצוות, ולכן גוי שלא קיבל עליו מצוות כשיתגייר, אינו גר כלל אפילו בדיעבד!

ובכלל אינו מובן, איך אפשר להיות יהודי בלי שצריך לקיים מצוות? הרי כתוב בתורה "דבר אל בני ישראל", "צו את בני ישראל", ואם ישראל הוא הרי הוא חייב במצוות, ואם אינו חייב במצוות הרי זה הוכחה שאינו מישראל? והרי גם עבד מחוייב במצוות כאשר, כי עבד מקצת גירות הוא, ואין מציאות של עבד כנעני שנכנס לברית שלא יהיה מחוייב במצוות כלל?! אלא ברור שאם לא קיבל עליו מצוות אין כאן גירות כלל וכלל!!

וכן איתא ברמב"ם בלכות מלכים פ"ח ה"י, וז"ל "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות

4. ראה ט"ז יו"ד ס"י רס"ח סק"ט "חוץ מקבלת המצוות כו". שזוהו גוף הדבר והתחלתו, אבל מילה וטבילה הוה כגמר דין". מובא בלקו"ש הנ"ל.

5. ראה תוס' שבת דף פ"ח ע"א ד"ה מודעה.

אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. עכ"ל.

הרי ברור שכל הרוצה להתגייר חייב במצוות, ואין מציאות של גר בלי מצוות. ותמוה מה שכתב המשאת משה שמי שנתגייר בלי קבלת מצוות הרי הוא ישראל בלי מצוות, דאם לפי דבריו, מדוע פסק הרמב"ם שמישה רבינו הנחיל התו"מ לכל הרוצה להתגייר? הרי יש מציאות של ישראל וגר בלי מצוות ח"ו? ועוד מוכח מלשון הרמב"ם (שם), וז"ל "ומי שלא רצה (להתגייר) אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות". ז. א. שמי שכן רצה להתגייר, כן כופין אותו לתורה ומצוות. כי א"א להתגייר בלי קבלת המצוות.

ו. גדר הגירות של קטן

ולכאורה אפשר להקשות ממה שפסק הרמב"ם בפ"ג מהלכות איסור"ב ה"ז, "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות היא לו", והרי אין אצלו קבלת המצוות? ואיך יתכן מציאות של גירות בלי קבלת המצוות?

והנה הרמב"ם פסק בפ"י מהלכות מלכים הלכה ג' וז"ל "אם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד. וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו ממחה והוי גר צדק". ומבואר בתוס' (סנהדרין דף סח ע"ב ד"ה ואי) "ואף על גב דאמרינן בכתובות (דף יא ע"א) הגדילו יכולין למחות, הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות, דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם, ואין חסירים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה".

ולכאורה המשמעות מהנ"ל הוא שכל עוד הגר קטן ולא קיבל עליו מצוות, עדיין אינו גר. דהרי מבואר לעיל שקבלת המצוות היא הגירות עצמו. ובגר קטן לא שייך קבלת מצוות, רק כשהגדיל ולא מיחה הוי קבלת המצוות. ואיך אמרינן שגר קטן שהטבילוהו הוי גר?

וכן מפורש ברמב"ם הלכות עבדים פ"ח ה"כ, וז"ל "ישראל שמצא תינוק גוי והטבילו לשם גר הרי זה גר". עכ"ל. ז. א. אפילו שלא שייך אצלו קבלת המצוות. ואין לומר דהוי גר רק מדרבנן ולא מדאורייתא, דהרי הריטב"א בכתובות דף יא ע"א בסוגיית גר קטן וז"ל: "עיקר הדין נראה אמת שהוא גר גמור מן התורה, וכן דעת הרמב"ם". א"כ איך הוי גר גמור בקטנותו שעדיין לא קיבל מצוות?

והביאור בזה ע"פ מה שכתב אדמו"ר מבאר בלקו"ש ח"י"ח (ע' 68 ואילך) שלמרות שכאשר גיירו את הקטן נעשה גר, בכל זאת הטעם שיכול מאוחר יותר למחות על כך ולהיות שוב גוי בכתחילה, הוא מפני שהגיור בקטנותו הוא רק מעשה של גיור, אך אין הוא מתקדש בקדושת

ישראל עד שנעשה גדול. אך כאשר גדל ולא מיחה (דהוי קבלת המצוות) ה"ה מתקדש בקדושת ישראל למפרע, ולכן אין הוא חייב שוב בטבילה ובהטפת דם ברית. היינו שקבלת המצוות בשעה שהגדיל פועל למפרע שמזמן הטבילה הוי גר גמור מן התורה. אבל אם הוא מוחה משהגדיל, שלא רצה לקבל מצוות, נמצא שגם בקטנותו לא היה גר כלל.

וזהו הביאור בפסק הרמב"ם בהלכות מלכים שם בה"ג לגבי קטנה שגיירו אותה בקטנותה, וז"ל "לפיכך אם בא ישראל על קטנה שהטבילה בית דין, כסף כתובתה או קנס אונס או מפתה יהיה הכל תחת יד בית דין עד שתגדיל ולא תמחה בגירות, שמא תטול ותגדיל ותמחה ונמצאת זו אוכלת בגיורתה מעות שאין לה זכות בהן אלא בדיני ישראל". וא"כ מוכח מזה שהרמב"ם סובר שגר קטן הוי גר גמור מדאורייתא, הוא רק באם קיבל עליו מצוות בשעה שהגדיל, ואז הוי גר גמור למפרע.

ז. ההבדל שבין גירות לקנין סתם והמסתעף מזה לגבי דין דברים שבלב

והנה לשיטת המשאת משה שכל שנתגייר בלי קבלת מצוות הוי ישראל בלי מצוות, נמצא שהוא משווה בין גירות לקנין, דכמו שיכולים לקנות גוף השדה בלי הפירות, היינו שהפירות אינם נקנים ביחד עם השדה כי קונה רק גוף הקרקע כן הוא בישראל שיכול להתגייר בלי מצוות רק שהוא ישראל. אבל האמת שגירות אינה קנין כלל. וכדאיתא בגמ' יבמות דף כב ע"א "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", היינו שהוא מציאות חדשה ואינו כמו קנין שהוא העברת בעלות גרידא. ואפילו עבד כנעני שכתב הרמב"ם שמקצת גירות הוא, הרי חייב במצוות כאשר כי לא שייך מציאות של ישראל בלי מצוות.

והנה בשו"ת אחיעזר⁷ דן בגר מי שאומר הריני מקבל עלי עול תורה ומצוות, ואע"פ שבפיו אומר שכוונתו להתגייר אבל בלבו לא קיבל תורה ומצוות. היינו שאנחנו יודעים במפורש שאינו מוכן לקבל מצוות, האם אומרים שדברים שבלב אינם דברים ולכן מספיק שמוציא בפיו שמקבל עליו מצוות, וכותב האחיעזר דשאני גירות מקנינים, כיון דעצם קבלת המצוות והגירות הוי דברים שבלב וכ"ז שלא התגייר בלב שוב לא הוי גר.

ומהאי טעמא חוששין לו עד שיתברר צדקתו וכמו שפי' הרמב"ם בפי"ג מהלכות איסור"ב הט"ו, וז"ל: "שכל החוזר מן הגוים בשביל דבר מהבלי עולם אינו מגירי צדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקריבין אותן עד שתראה אחריתם". עכ"ל.

שלפי זה, אם התברר שלא קיבל עליו מצוות אינו גר, ולכן אינו מספיק מה שאומר בפיו

6. אבל ראה הערה 59 בשיחה דעת הריטב"א, דבגר קטן אין מעכב קבלת המצוות. והטעם בפשטות כי כבר התרגל בקטנותו לקיים מצוות. אבל גר גדול שבא להתגייר אינו גר בלי קבלת מצוות אפילו בדיעבד!

7. חלק ג' סי' כו אות ג'.

שכוונתו להתגייר. הכל תלוי אם התגייר בלב שלם.

ח. סתירה בדברי הרמב"ם אם הוי גר בלי קבלת המצוות

ולכאורה קשה מדברי הרמב"ם עצמו, שבהלכה י"ז כותב וז"ל: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד ע"ז הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן". משמע שאם לא "יתבאר צדקותו", דהיינו שהתברר הדבר שלא נתכוין לשמור מצוות - אינו גר.

ודין זה הוא בסתירה למש"כ בהלכה שלפנ"ז, וז"ל "ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גירום, חשבן הכתוב כאילו הן גוים ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות ע"ז שלהן".

והרי זו סתירה ממש: שבתחילה פוסק הרמב"ם שחוששין להם עד שתראה אחריתם, היינו סופן יוכיח על תחילתן אם קיבלו מצוות בלב שלם או לא. ואם לא קיבלו מצוות בלב שלם - אינם גרים. ואעפ"כ פסק הרמב"ם בהל' י"ז שהוא כישראל משומד, ז. א. שהוא יהודי.

ולכאור' לפי כהנ"ל שבלי קבלת מצוות אין גירות מכיון שסופן הוכיח על תחילתן שלא קיבלו מצוות, איך פוסק הרמב"ם שהם כישראל משומד, הרי לכאור' הוא גוי לכל דבר כי לא קיבל עליו מצוות?

ומפני קושיא זו רצה לבאר בהערות על חידושי הריטב"א שבהוצאת מוסד הרב קוק יבמות דף כב ע"ב (הערה 650) דלהרמב"ם כל שאומר לפני ב"ד שמקבל עליו גירות, אף אם כלפי שמיא גליא דלא קיבל עליו מצוות מעולם, הוי גר מעיקר הדין. ורוצה להסביר הטעם בזה, כיון דהוי דברים שבלב ואינם דברים.

והסבר זה תמוה ביותר, דהדין של דברים בלב אינם דברים הוא בין אדם לחבירו, כי אין אדם יודע מה שבליבו של חבירו, אבל איך אפשר לומר שכלפי שמיא דברים שבלב אינם דברים? וכ"כ להדיא המאירי בקידושין דף מט ע"ב וז"ל: "נראה לי שלא אמרו אינן דברים אלא במקום שיש בו טענה עם אחרים, אבל שבועה ובטול חמץ דברים שבלב דברים!"

ואח"כ ממשיך - בהערה הנ"ל - שיותר נראה לומר בהסבר דעת הרמב"ם דכל דקיבל עליו

8. וראה בשו"ת הגרעק"א סי' כג שבדינים שצריך כוונה לא שייך לומר שדברים שבלב אינם דברים. עיי"ש. וראה שו"ע אדמוה"ז סי' תלד בקו"א סק"ג לגבי ביטול חמץ "עיקר הביטול הוא בלב היינו מדאורייתא".

להיות בכלל ישראל בפני ג' ומל וטבל, לדעת הרמב"ם אף בלי קבלת מצוות הוי גר בדיעבד. ולא קשה מזה שהרמב"ם כתב בהלכה טו שאינו גר צדק, ומבאר שם בהערות שכוונת הרמב"ם שאין לגר זה המעלה של גר צדק, בגלל שלא קיבל עליו מצוות, אבל בדיעבד הוי גר. ובה מבאר איך ששמשון ושלמה קיימו נשותיהן⁹.

ט. ישוב דברי הרמב"ם

מובן מאליו, שהביאור הנ"ל ברמב"ם הוא תמוה ביותר, והוכח כבר לעיל מכ"מ ברמב"ם שבלי קבלת המצוות אינו גר כלל, אפילו לא בדיעבד. וכן כתבו גדולי הפוסקים בדעת הרמב"ם שבלי קבלת המצוות אינו גר כלל ואפילו בדיעבד.

אלא הביאור ברמב"ם הוא, דהנה ביבמות דף כ"ד ע"א יש פלוגתא בין רבי נחמיה לרבנן, דאיתא בגמ' שם "שהיה רבי נחמיה אומר אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות ואחד גירי מרדכי ואסתר אינן גרים עד שיתגיירו בזמן הזה. . א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הלכה כדברי האומר כולם גרים הם".

והקשו התוס' ד"ה "הלכה כדברי האומר כולם גרים הם", דכיון דגירי אריות גרים הם למה אמרו (ב"ק לח ע"ב) שהם גויים? ותירצו, "דהתם היו עובדים אלהיהם כדכתיב בספר מלכים". ומבאר הריטב"א וז"ל: "לומר שלא נתגיירו בלב שלם מעולם ולא קבלו עליהם, ומאן דמכשר התם סבר דנתגיירו בלב שלם אלא חזרו לסורם, אבל הכא כיון דנתגיירו וקבלו עליהם חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו ואף על גב דמחמת האונס הוה גירות הוא אליבא דרבנן". עכ"ל. היינו, גר שבשעת הגירות מתכוון בלב שלם לקבל עליו עול מצוות, אפילו שמיד לאחר הגיור חזר לסורו הוי גר, רק מכיון שחזר לסורו הוי כישאל משומד.

ובאג"מ חיו"ד ח"ג סימן ק"ח מבאר שוודאי הרמב"ם למד שנשות שלמה המלך התגיירו בלב שלום וקיבלו עליהם מצוות בשעת גיורן, ורק אח"כ חזרו לעבור ע"ז ולכן לא התבטלה גירותן.

וכנראה שכן הבין האחיעזר שזה הפשט בדברי הרמב"ם (עיי"ש) שבלי קבלת המצוות בלב שלם אינו גר כלל. והא דכתב הרמב"ם בהי"ז "גר שלא הודיעוהו מצוות ועונשן ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות הי"ז גר", והמגיד משנה כתב ע"ז "זה פשוט שאין הודעת המצוות מעכב בדיעבד", הרי זה רק לגבי הודעת המצוות, לא לגבי עיקר הדת וקבלת המצוות וכנ"ל בארוכה. ולכן ברור שנשי שלמה המלך קיבלו עליהן מצוות בשעת הגירות, ולא היו גרים בדיעבד, ולכן שלמה המלך נשאם, ואז אפילו שחזרו לסורן הוי ישראל, כמו שכתב הרמב"ם.

אבל גר שיש לנו ספק בשעת הגיור אם קיבל עליו מצוות חוששין להם להחמיר, וכן כתב

9. ויש שכתבו שהבי"ח סובר בדעת הרמב"ם שקבלת המצוות אינו מעכב בדיעבד, אבל ראה בספר 'כגר כאזרח' שהבי"ח לא התכוון לזה. אלא שגם להרמב"ם צריך קבלת המצוות אפילו בדיעבד, עיין שם הביאור בכ"ז.

בשו"ת אחיעזר כנ"ל.

י"ד. שיטת הבית יוסף שגם הודעת המצוות מעכב

וכיון דאתינן להכי, נראה לומר שהבית יוסף הבין בדברי הרמב"ם שגם הודעת מצוות מעכב, ולא רק קבלת המצוות. דהנה ביו"ד סי' רסח מעתיק לשון הרמב"ם, ובקטע זה שכתוב ברמב"ם בהל' י"ז הנ"ל "גר שלא הודיעוהו מצוות ועונשן", מוסיף הבית יוסף בשלחן ערוך "שלא הודיעוהו שכר מצוות ועונשן", ומשמע שכן הבין בדברי הרמב"ם, וכדלקמן.

דהנה, במסכת שבת דף ס"ח ע"א (בפרק כלל גדול), איתא גבי מי שלא ידע עיקר שבת מעולם, שאיירי בתינוק שנשבה בין העכו"ם וגר שנתגייר בין הנכרים. ומבארים התוס', שגר שנתגייר בין הנכרים בפני בי"ד של ג' ולא הודיעוהו מצוות שבת. והנה התוס' ודאי סובר שקבלת מצוות מעכב, כדמוכח מתוס' ביבמות דף מה ע"ב ד"ה מי לא טבלה, שכתב "האי דבעינן שלשה היינו לקבלת המצוות אבל לא לטבילה". אלא שכוונת התוס' שהודיעוהו מקצת מצוות אבל לא הודיעוהו מצוות שבת.

והנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות שגגות ה"ב מביא הגמ' הנ"ל ולא כותב גר שנתגייר בין הגוים, אלא משנה מלשון הגמ' וכתב "נתגייר קטן והוא בין הגוים". וכתב הכס"מ, וז"ל "ויש לתמוה על מ"ש רבינו שנתגייר קטן דאפילו גדול נמי אפשר שלא ידע מצוות שבת? וי"ל משום דאם נתגייר גדול ודאי שהודיעוהו מצוות שבת אבל גר קטן שמטבילין אותו ע"ד בי"ד א"צ להודיעו".

וקשה, הרי הרמב"ם בעצמו כתב בהלכות איסו"ב פי"ג הי"ז שאם לא הודיעוהו מקצת מצוות ומל וטבל בפני ג' הי"ז גר, א"כ מדוע כתב הכס"מ שאם נתגייר גדול בוודאי הודיעוהו מצוות שבת?

אלא מזה שהרמב"ם משנה מלשון הגמ' וכתב שאיירי בגר קטן כי א"א לגר גדול להתגייר בלי שידיעוהו מצוות שבת, מוכח מהרמב"ם שגם הודעת מצוות מעכב. ולכן כשהבית יוסף העתיק לשון הרמב"ם בשו"ע, הוסיף "שכר מצוות ועונשן". כי הב"י בדברי הרמב"ם כפי שכבר הוכיח מהרמב"ם שגם הודעת מקצת מצוות מעכב. והרמב"ם בפ"ד שמבאר איזה מצוות צריכים להודיע לגר כותב מצוות שבת. וכמבואר בהלכות רוצח פ"א הי"א וז"ל: "שהשבת וע"ז עיקרי הדת", ולכן צריך להודיעו מצוות שבת.

וכן משמע בלקו"ש חל"ג הנ"ל (הע' 33) שכש"ק אדמו"ר מעתיק לשון הרמב"ם מוסיף בסוגריים " (שכר) המצוות ועונשן", כי הבית יוסף לא סובר כהמגיד משנה הנ"ל שהודעת מצוות אינו מעכב ורק שקבלת המצוות והודעת עיקרי הדת מעכבים כנ"ל, אלא ששניהם מעכבים כאחד.

והנה בבאר היטב סי' רסח סק"ג כתב וז"ל: "וכתב הב"י שאם לא הודיעוהו (מצוות) אינו מעכב (ש"ך סק"ג)". ולכאורה זה סותר מה שכתבנו שדעת הב"י הוא שרק הודעת שכר המצוות אינו מעכב ולא הודעת המצוות עצמן, וכמו שפסק בשו"ע סעיף ג'?

ובאמת בהגהות והערות בשו"ע מעיר שבש"ך שהיה לפני הבאר היטב הנוסח הוא "וכתב הב"י". אמנם בדפו"ר של הש"ך כתוב "וכתב הנמוקי יוסף".

ועיין בחכמת שלמה על שו"ע שכתב בפשטות שגם הודעת מצוות מעכבת, ולא רק קבלת המצוות. דמביא דברי הש"ך בשם הנמוקי"י דמשמע מפרק כלל גדול (שבת סח ע"א) אם לא הודיעוהו מצוות אינו מעכב הגירות, דמזה ראייה שהודעת מצוות אינו מעכבת.

וע"ז מעיר החכמת שלמה דמזה אינו ראייה, די"ל דהודיעוהו מקצת קלות ומקצת מצוות חמורות, ומצוות שבת לא הודיעוהו, וזה י"ל דאינו מעכב. והטעם י"ל דהיות שלא מחוייבים להודיע לו כל המצוות כנ"ל, וכיון שקבל עליו המצוות ממילא קיבל גם המצוות שעדיין לא הודיעוהו. אבל אם לא הודיעוהו כלל י"ל דמעכב אפי' בדיעבד.

[ואח"כ מבאר שבדברי הטור י"ל שגם אם לא הודיעוהו מצוות כלל, אבל אומר לפני ג' דמקבל עליו עול מצוות לעשות מה שאמרה תורה, היות שקיבל עליו מצוות הוי גר בדיעבד כיון שלא הודיעוהו מצוות].

ונסיים בדברי החכמת שלמה, וז"ל: "דקבלת המצוות לכולי עלמא בעינן בפני שלשה אפילו בדיעבד, ובעל כרחך דהוי מן התורה". עכ"ל.



שיטת אדמוה"ז בחורי רה"י המפולשין לרה"ר

הנ"ל

א.

כתב אדה"ז בשו"ע או"ח סי' שמה סעיף ה, וז"ל: "חורים שבכתלי רשות היחיד שכלפי רשות היחיד הם רשות היחיד. ואפילו הם מפולשים כלפי חוץ לרשות הרבים והם למטה מי' טפחים, ששם הוא אויר רשות הרבים ובני רשות הרבים משתמשים בהם, אעפ"כ כיון שאפשר להשתמש בהם מרשות היחיד, הרי הם בטלים אצלה ונחשבים כמוה". עכ"ל.

והנה התוס' בשבת בדף ז ע"ב ד"ה והלכה, כותב הפוך ממה שכתב אדה"ז. וז"ל: "ודוקא אותם שלמעלה מי' חשיבי חורי רה"י, אבל שלמטה מעשרה אין בני רה"י משתמשים שם, מפני בני רשות הרבים שמשתמשים בהן".

ומקור דברי אדה"ז הוא במג"א סק"ב, ומוסיף המג"א "דמה שכתבו התוס' דלמטה מי' שייך לרה"ר היינו לפי הס"ד, כן נראה לי". עכ"ל.

והנה כמה מפרשים הקשו על המ"א, דמשמעות הגמ' הוא שרק למעלה מי' החורים המפולשים לרה"ר הוי רה"י, אבל למטה מי' מוכח מהסוגיא דלא הוי רה"י? ומה שתירץ המג"א שזהו רק לפי הס"ד, קשה, דגם למסקנת הגמ' למטה מי' הוי רה"ר, והראיה בדף ק' ע"א מובא סוגיא זו בגמ', ומביאה הגמ' ברייתא, וז"ל: "תניא נמי הכי, זרק למעלה מעשרה, והלכה ונחה בחור כל שהוא, ר"מ מחייב וחכמים פוטרם". וכתבו שם התוס' (ד"ה והלכה) במפורש, וז"ל: "בחור מפולש איירי . . כדפי' בפ"ק". היינו שגם למסקנא יש חילוק בין למעלה מי' ללמטה מי'.

וכן הקשה גם הצמח צדק (בפסקי דינים [דף כג [שס"א]) על המג"א, "ותמיהני על המ"א איך אשתמיטיה דברי רבינו ירוחם שפוסק בפשיטות להיפך"? [ועיין המשך דברי הצמח צדק להלן].

ולכאוי' יש לדייק עוד בלשון אדמוה"ז שכותב, וז"ל: "בני רה"ר משתמשים בהם, אעפ"כ כיון שאפשר להשתמש בהם מרשות היחיד, הרי הם בטלים אצלה (רה"י) ונחשבים כמוה". שלכאורה משמע מדבריו שאע"פ שהרבים כן משתמשים בהם בפועל, ולבני רה"י יש רק אפשרות להשתמש בהם, בכל זאת החורים נחשבים כרה"י. ולכאוי' אינו מובן מה סברתו בזה.

וראה שפת אמת שמבאר סברת התוס' שהחורים הם לא רה"י וכותב: "רבים מבטלין רה"י שמענו, אבל תשמיש היחיד לא שמענו שיבטל רה"ר". ולכן היות שבני רה"ר משתמשים בחורים הרי זה מבטל דין רה"י מהחורים האלו?

ומצינו שאדמוה"ז בעצמו פסק שתשמיש הרבים מבטל רשות היחיד, דבסעיף ו' כותב וז"ל: "מקום מוקף ג' מחיצות גמורות אלא שפרוץ ופתוח לגמרי ברוח רביעית . . . הרי הוא רה"י גמורה מן התורה . . . במה דברים אמורים כשמקום זה פרוץ ופתוח לכרמלית, אבל אם הוא פתוח לרשות הרבים . . . אינו כרשות היחיד מן התורה, מפני שלפעמים נדחקים רבים לתוכו כשיש דוחק רב ברה"ר". עכ"ל. א"כ אינו מובן לפ"ז מדוע חורי רה"ר המפולשים לרה"ר שבני רשות הרבים משתמשים בהם, נחשבים לרה"י?

וב'פירוש קדמון ממצרים' (מובא ברמב"ם הל' שבת פי"ד הלכה י' שבהוצאת פרנקל) מבאר שבני רה"ר מפחדים שאם יצניעו חפציהם בחורים הנ"ל יגנבו אותם, משא"כ בני רה"י כן מצניעים חפציהם בחורים אלו. ועפ"ז יש מפרשים שמבארים שיטת המ"א שלכן פסק נגד שיטת התוס' הנ"ל.

[אך הרשב"א מבאר שבני רה"ר כן מצניעים שם חפציהם, וא"א לומר שמחלוקת התוס' והמגן אברהם היא מחלוקת במציאות, שלדעת התוס' והרשב"א בני רה"ר כן מצניעים חפציהם בחורים אלו, והמ"א ס"ל כפירוש קדמון הנ"ל שלא מצניעים חפציהם שם].

אבל תירוץ זה לא יתכן לומר לשיטת אדמוה"ז כנ"ל, דהרי אדה"ז כתב שבני רה"ר משתמשים בהם, ואעפ"כ הם רה"י משום אפשרות ההשתמשות של בני רה"י.

ב.

והנה בסי' שנ"ג ס"ב כתב אדמוה"ז וז"ל: "זיז, דהיינו דף הבולט מן הכותל לרשות הרבים אם הוא . . . למטה מעשרה מן הארץ כיון שהוא באויר רה"ר זכו בו רבים, ואוסרים הם על בעל הבית להשתמש בו דרך חלונו אע"פ שהוא פתוח לו".

והקשה במ"א סק"ד, ד"צ"ע כיון דחלון הבית פתוח לו תוך י' (טפחים), א"כ אפילו למטה מ"י הוי רה"י, דהוי חורי רשות היחיד? וקושיא זו של המג"א הוא דוקא לשיטתו הנ"ל דחורי רה"י המפולשין לרה"ר הוי רה"י, אבל לשיטת התוס' דלא הוי רה"י לא קשה כלל.

ואדמוה"ז מיישב בקונטרס אחרון סק"ב את קושיית המ"א דלא קשה מידי וכותב. וז"ל: "עיין אליה זוטא שחלק בין חורין וזיזין . . . (דזיז) למטה מעשרה אף למסקנא אסרי בני רה"ר כל דבר שהוא באויר רה"ר", משא"כ חורין דבסי' שמ"ה שאינן באויר רשות הרבים". ולפ"ז יוצא שזה שרבים משתמשים בו אינו מספיק לבטל דין רה"י מחורי רה"י, כי אינו באויר רה"ר. ולכן פסק אדמוה"ז שחורי רה"י המפולשים לרה"ר הוי רה"י, כי החורים אינם באויר רה"ר.

וצריך להבין סברת אדמוה"ז בזה, וגם מדוע א"כ תוס' אינו סובר חילוק הנ"ל בין זיו לחורי רה"י, אלא כותב שחורים אלו הם לא רה"י כי בני רה"י משתמשים בהם?

ג.

והנראה לבאר בהקדם, דהנה בגמ' דף ז ע"ב איתא "בית שאין תוכו י וקיריו משלימו לי" אין מטלטלין בו אלא בד' אמות, ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכלו, מ"ט הוי חורי רה"י, וחורי רה"י כרה"י. ומפרש רש"י ש"חקק בו - בקרקע הבית באמצעיתו ד' באורך וברוחב"; "והשלימו - במקום החקק לחלל י' גבוה עד הקירוי, נעשה כל הבית כולו חורי רה"י, כמו כותלי רשות היחיד ובהם חורים כלפי רה"י שהם כרה"י".

ובתוס' כתבו "וקשה לריב"א מאי שנא מסוכה דאינה גבוהה י"י דאם חקק בה להשלימה צריך להיות משפת החקק ולכותל פחות מג' טפחים, ומדוע בשבת לא צריך? ומבאר דזה שצריך להיות הכותל סמוך לסכך הוא דין מיוחד בסכך הסוכה, משא"כ בדיני מחיצה בהל' שבת, יכול להיות שחלק עליון של המחיצה רחוק מהחלק התחתון.

והנה התוס' ישנים מתרץ תירוץ אחר, דבשבת איירי שיש מחיצות גבוהות עשרה מבחוץ יחד עם עובי התקרה, ואין צריך לצרף המחיצה העליונה עם החלק התחתון. ומבאר בזה שלפי תוס' הרה"י נעשה ע"י צד הפנימי של הכותל, ולפי התו"י הרה"י נעשה ע"י צד החיצון של המחיצה. ואדמוה"ז מביא דין הנ"ל בסי' שמה סעיף כב ופוסק כדעת התו"י. וז"ל: "ומ"מ ע"י צד החיצון של הכתלים ששם גבוהים י", נעשה חקק זה רה"י (וכן פסק המ"א)".

והנה איך שלא יהיה ההסבר במחלוקת דהתוס' והתו"י ע"י איזה צד מהכותל נעשה רה"י, אבל ברור שחורי רה"י המפולשין לרשות הרבים נמצאים בין צד החיצון של הכותל לצד הפנימי. ולכן לפי שיטת התוס' שרה"י מתחיל רק בצד הפנימי של הכותל, מובן למה חורי רה"י המפולשין לרה"י אינם נמצאים בתוך רה"י, ולכן דינם שאינם נחשבים כרה"י. משא"כ לפי שיטת התו"י, וכן פסקו אדמוה"ז והמ"א, חורי רה"י המפולשין לרה"י נמצאים בתוך רה"י, כנ"ל שרה"י נעשה ע"י צד החיצון של הכותל, א"כ מובן סברת אדמוה"ז מדוע פוסק שנחשבים רה"י.

וזהו כוונתו בקו"א הנ"ל שמחלק בין זיו שנמצא בתוך אויר רה"י לבין חורין שאינם באויר רה"י, כי הם בתוך הכותל שנחשב כחלק מרה"י שבחלל הבית ובטלין לרה"י, משא"כ הזיו שהוא בולט מחוץ לכותל נמצא בתוך אויר רה"י.

ולפי זה אפשר לתרץ מה שאינו מובן לכאורה בדברי אדה"ז שכותב שאע"פ שבני רשות הרבים משתמשים בחורים אלו הם נחשבים לרה"י, כי יש אפשרות לבני רשות היחיד להשתמש בהם. ולכאורה א"מ, דלפי הנ"ל שרשות היחיד נעשה ע"י צד החיצון של רשות היחיד ולכן החורים נמצאים בתוך רה"י מה צריך להוספה הנ"ל, שהוא משום שיש לבני רה"י

אפשרות להשתמש, ה"ז בתוך רה"י? והביאור בזה שבכדי שהמקום המוקף מחיצות ייעשה רה"י צריך המקום להיות כזה שאפשר לשימוש יחיד, וכלשון רש"י (בדף ג' ע"ב ד"ה בעי) "תשמיש יחיד". וכדמוכח בעירובין (דף עז ע"א) "עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ארבעה ונעץ בו יתד כלשהו, מיעטו . . מ"ט לא משתמש ליה". וכן כתב אדמוה"ז בסי' שמה סוס"ג וז"ל: "אע"פ שאנו רואים כאילו מחיצות מקיפות שם, אין זה מועיל לעשות שם רה"י, לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם". עכ"ל. וי"ל שכן הוא בענייננו חורים אלו שבני רשות הרבים משתמשים בהם, אזי בכדי שייחשבו רה"י צריך להיות לבני רה"י עכ"פ אפשרות להשתמש בהם כדי שייחשבו (ויתבטלו) לרה"י שבתוך חלל הבית.

וזהו ההבדל בין חורי רה"י שהם למעלה מ"י שאין צורך שיהיה אפשרות להשתמש בהם בני רה"י כי הם בטלים ממילא לרה"י, לבין חורי רה"י שלמטה מ"י המפולשין לרה"ר שבני רשות הרבים משתמשים בהם, שאילו לא היתה אפשרות לבני רשות היחיד להשתמש בהם א"א היה לומר עליהם שהם בטלים לרה"י, כי הם מנותקים לגמרי מרה"י. אע"פ שהם מוקפים מצד החיצון של הכותל. אבל כשיש אפשרות לבני רה"י להשתמש בהם ה"ה רשות היחיד, כיון שהם בטלים, דהיינו מחוברים וטפלים לרה"י שבתוך חלל הבית.

והנה כשעשה ג' מחיצות בתוך רה"ר ה"ה כרמלית ולא רה"י כיון שהרבים משתמשים בזה, ולכן אין בכח המחיצות האלו ליצור רה"י כי אין מונעין את הרבים מלדרוס שם, משא"כ חורי רה"י הם רשות היחיד כיון שהם בטלים לרה"י הקיים כבר בתוך חלל הבית. שזה הגדר של חורי רה"י שאע"פ שאין בהם ד' ה"ה טפלים ובטלים ונחשבים כרה"י.

והנה הצ"צ הנ"ל מעיר ממשנה במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ח) דתנן התם "הלשכות . . בקודש ובחול ופתוחות לקודש ולחול . . מכנגד הקודש ולקודש - קודש, מכנגד החול ולחול - חול". והיינו דאזלינן בתר הפתח. ומכאן ראייה לשיטת התוס' דחורים הפתוחים לרה"י ולרה"ר אף שי"ל שהכותל חשוב כולו בנוי ברה"י, מ"מ כיון שהוא פתוח לרה"ר אינו דין רה"י, כמו במשנה במע"ש שמדבר גם באופן של "בנויות בקודש ופתוחות לחול" שהם חול.

אך לאידך, בר"ש שם איתא "בנויה בקודש ופתוחות לקודש ולחול - כולה קודש". וא"כ מגירסתו הוכחה לשיטת אדה"ז ד"ה"נ שאם הכותל חשוב כבנוי כולו ברה"י, א"כ אף שהחור פתוח לרה"ר ולרה"י י"ל כולו רה"י. אך עדיין י"ל דכתלים המקיפים את רה"י יש שהן עצמן אינן רה"י. ואדרבה, צידו החיצון ודאי חשוב כרה"ר לענין זרק דבילה לרה"ר ונדבקה בכותל זה. עכ"ל.



אוא"ס למטה עד אין תכלית¹

ביאור בדא"פ בד"ה באתי לגני תשכ"ב

הרב מנחם מענדל שיחי' זילברשטרום
משפיע בישיבה

א.

במאמר באתי לגני תש"י פ"ב מביא מאמר התיקוני זוהר אוא"ס "למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית". ומבאר ש"מה שאומרים למטה עד אין תכלית הכוונה שהגילוי וההתפשטות הוא בבחי' א"ס ובל"ג כלל, דזהו קריאת שם א"ס דהאור עצמו הוא א"ס", ולכן בכל דרגא שהוא מתפשט, גם אחה"צ, ה"ז באופן של א"ס".

ומתחיל לבאר איך שהוא לפנה"צ, שלכן "מהאור הזה היו עולמות וספירות עד אין קץ ובל"ג כלל. . והיינו שהעולמות והספירות גופא הן בל"ג, לבד זה שהן בל"ג במספרם, וכמאמר בפ"י ענין ספירות אין קץ שהספירות עצמן הן בל"ג לבד שהם במספר בל"ג".

ולאח"ז מבאר שא"ס להתפשטותו גם אחה"צ. דאף שאחה"צ חלוק מהספירות אין קץ שלפנה"צ, דהספירות עצמן גם אין קץ (ולא רק מספרם), משא"כ באצ"י הספירות בעצמן מוגבלים שהם "עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר" (והיינו בל"ג גם באיכות וגם במספר). עכ"ז מבאר (בתש"י) וז"ל: "והנה מה שנאצלו הספירות במספר עשר כדאיתא בספר יצירה עשר ספירות עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר, הנה זהו ע"י הצמצום שהיה באור א"ס ב"ה, ועל ידי הצמצום הרי בא האור והגילוי בבחינת מידה וגבול ולכן הם במספר ע"ס.

"ובכ"ז הנה אחר הצמצום נתהוו מ"מ עולמות בלי גבול ובלי שיעור, וכמ"ש ועלמות אין מספר וכמאמר רז"ל אל תקרי עלמות אלא עולמות שהן עולמות בלי שיעור ומספר כלל, וכדאיתא באדרא רבא בגולגלתא יתבי תריסר אלפי עלמין, והמספר בזה ד"ב אלף הוא רק לפי הענין שמדבר שם, שזהו מספר כזה, אבל באמת הוא בל"ג, עד שגם במדרגה היותר תחתונה דמדריגת האצילות שהוא בחינת מלכות דאצילות הנה בא ממנה הריבוי והתהוות עד אין מספר, וכמ"ש מה רבו מעשיך ומה גדלו מעשיך שהם ריבוי הנבראים וגדולי הנבראים (כמבואר בד"ה וארא), דכ"ז הוא לפי שהאור הוא אין סוף ובל"ג ולכן הנה גם כמו שבא ע"י הצמצום הנה ההתהוות היא בלי מספר וגבול".

והיינו שהביטוי של א"ס להתפשטותו אחה"צ הוא בכך שנתהוו עולמות בלי גבול ובלי שיעור. שאע"פ שהספירות בעצמן הם בבחי' גבול, ובכל עולם ישנו מספר מוגבל של ספירות (עשר

1. מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ע"י אחד התמימים.

ולא תשע . . ולא אחד עשר), מ"מ ישנם בל"ג עולמות ובלי שיעור ומספר כלל².

ולאחמ"כ מקשה ממש"כ באדרא רבא "בגולגלתא יתבי תריסר אלפי עלמין", דמשמע שיש הגבלה במספר העולמות. ומתריך "והמספר בזה די"ב אלף הוא רק לפי הענין שמדבר שם, שזהו מספר כזה, אבל באמת הוא בל"ג".

ג.

והנה במאמר באתי לגני תשכ"ב (המיוסד על פרק זה של המאמר דתש"י) מבאר רבינו ענין זה של א"ס להתפשטותו וכו', ולכאן ממהלך העניינים נראה שהביאור הוא באופ"א קצת (ובהוספה) על המבואר במאמר דשנת תש"י. והיינו שהבל"ג שבנבראים הוא לא רק במספרם אלא הוא גם במהות הנבראים עצמם, והיינו שגם בכל נברא פרטי ניכר שבא בכח הא"ס.

וכמו שמבאר במאמר שאף שהספירות דאצי"ה הם במספר עשר דווקא (עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר), מ"מ הם עצמם באופן של בל"ג (שפרט זה לא נתפרש במאמר בתש"י שם, אלא רק שאע"פ שהם בגבול מ"מ ישנם בל"ג עולמות, ומהם נמשכו גם ריבוי נבראים עד בל"ג, שבזה ניכר כח הא"ס). וכמבואר בדרוש ג' שיטות שהכלים דאצי"ה אינן גבול ממש, כי אם כח הגבול, שעל ידם בא ההגבלה בבי"ע, אך באצי"ה גופא אין הספירות במידה וגבול. ולכן בכדי שיהיה התהוות בי"ע מאצי"ה צ"ל צמצום "ע"י בחינת נעל דשכינתא" בכדי שיהיה התהוות במדידה והגבלה.

ולאחמ"כ מביא הקושיא מהאד"ר (שבמאמר בתש"י) דשם איתא ש"בגולגלתא יתבי תריסר אלפי עלמין", ומבאר כוונת האד"ר באופ"א קצת, (בנוסף לזה שהמספר די"ב אלף הוא רק לפי הענין שנת' שם), וכפי שמבאר הצ"צ בלקו"ת במדבר "שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשימושכו למטה יתהוו מהם כ"כ עלמין בפועל ממש". וא"כ כלל לא מדובר כאן על מספר מוגבל אלא על שורש שממנו יבוא גבול, אך באצי"ה גופא אין שום הגבלה כלל לא בכמות ולא באיכות.

וממשיך בהמאמר (בתש"י) שמבחינת מלכות דאצילות "בא ממנה הריבוי והתהוות עד אין מספר, וכמ"ש מה רבו מעשיך³ ומה גדלו מעשיך שהם ריבוי הנבראים וגדולי הנבראים (כמבואר

2. וראה בלקו"ש ח"י עמוד 178 "ומה שהעיר בקונטרס פורים פי"ב שהעולמות הם בלי מספר, ומקשה אין יתהווה מריבוי בעלי גבול בלתי בעל גבול, שזה א"א וכמוש"כ במצות האמנת אלקות פי"א, - שהעולמות הם בלי מספר גילו לנו חז"ל כמבואר בקונטרס מהוהר, ועיג"כ תניא פרק מ"ו, ולא יקשה כנ"ל, כי זהו מצד כח הא"ס שבהם שאין אצלו נמנעות, ויוכל להיות שני הפכים ביחד".

ושם, במכתב נוסף, דבאמת בכל דבר יתכן לומר שיש בו כח הא"ס שנושא הפכים, אבל אמרה תורה שהעולם נברא באופן שיתאים לחוק השכל . . ויוצא מהכלל הם רק עניינים אלו שבפירוש נאמר בהם שאינם תחת חוקי השכל. ולכן בעולמות שנאמר בהם בכ"מ בדברי רז"ל שהם אין מספר, ע"כ צריך אתה לומר שזהו מכח הא"ס שבהם.

ועי' גם ד"ה מים רבים תשי"ז ובהע' רבינו שם, ובכ"מ.

3. ולהעיר בזה מהשיחה שקודם המאמר שמבאר רבינו שענין זה (מה רבו מעשיך) נתבאר גם במאמר שניתן לכ"ק

בד"ה וארא), דכ"ז הוא לפי שהאור הוא אין סוף ובל"ג, ולכן הנה גם כמו שבא ע"י הצמצום הנה ההתהוות היא בלי מספר וגבול".

וגם בפרט זה מוסיף במאמר של תשכ"ב, שאין זה רק שהם בל"ג במספרם, אלא שגם כל נברא פרטי הוא בבחי' בל"ג, ומתבטא בנצחיות הנבראים, שצבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים במין, שזהו כיון שהאור, גם כשבא במידה וגבול ה"ה נשאר בל"ג⁴.

ונמצא שהמבואר במאמר של תשכ"ב הוא בתוספת ביאור על מה שנתבאר בתש"י, ששם נתבאר רק איך שהבל"ג הוא במספר הנבראים, אך כל נברא פרטי הוא מוגבל. וע"ז מוסיף ומבאר בתשכ"ב, שמצד זה שא"ס להתפשטותו הנה לא רק שמתבטא בכללות התהוות הנבראים ענין של בל"ג, מה שהם באופן של בל"ג (במספרם), אלא שגם כל נברא פרטי הוא באופן של בלי גבול במקומו, כיון שבכל נברא עצמו ישנו כח הא"ס⁵.

ולפי"ז יוצא שהביאור בגילוי הבל"ג שבהתהוות לאחה"צ, הוא מעין ענין הבל"ג כפי שהוא

אדמו"ר הרייז"ן מאביו כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע כ"נשיקה חסידית" בתמורה לרצון שה"י לו לנשקו בקטנותו, כמבואר שם בארוכה פרטי הסיפור בזה.

4. ולהעיר, דכ"מ מבואר ענין הא"ס ובל"ג שבצבא הארץ, ביחס לגבי כח ההולדה שהוא כח א"ס, שיש בוה ב' פרטים עניינים (עי' באגה"ק ס"כ): א. עצם ענין ההולדה שהוא החדשות גמורה בכח א"ס (בל"ג בפועל). ב. התמידיות שבכח ההולדה, היינו שההמשכיות של הדורות (שקיימים במין), בא בכח ההולדה, שזהו גם ענין של בל"ג בכח עכ"פ. [וראה בלקו"ש שם (במכתב שלאח"ז) – בקשר עם המבואר בד"ה מים רבים תרל"ו שהוא גם המקור לביאור רבינו כאן] באריכות, מה שמבאר רבינו, שישנם ב' ביטויים להמשכה של בל"ג. הא' שההמשכה עצמה בלתי מוגבלת (אינה פוסקת) אך מה שנשפע הוא גבול (וכמו מעיין הנובע שההשפעה היא בתמידיות אך הדבר הנשפע הוא מוגבל). ב' יש שההשפעה עצמה מוגבלת, אך הדבר הנשפע אינו מוגבל (וכמו נביעת שכל של חכם גדול לתלמיד קטן, שהשכל הוא בלתי מוגבל אך ההשפעה מוגבלת).

ומבאר שם שזהו החילוק בין צבא השמים וצבא הארץ. שצבא השמים שקיימים באיש היינו שנמשך דבר בלתי מוגבל בפועל (חיות א"ס) אך ההשפעה נפסקה. ובין צבא הארץ שקיימים רק במין, שנמשך דבר מוגבל אך ההשפעה אינה נפסקת וישנו הבל"ג בכח].

אך במאמר זה מבאר רק ענין ה' שישנו בצבא הארץ, איך שהבל"ג הוא בכח, ולא מצד עצם ענין ההולדה, וממשך שענין הבל"ג בפועל רואים רק בנצחיות הנבראים בצבא השמים.

ואולי ההסברה בזה אפשר לומר, משום שענין ההתחדשות מאין ליש שישנו בכח הצומח אינו שייך כ"כ להתפשטות האור, אלא לכח העצמות להוות דבר חדש, שזה מתגלה בעיקר בספי' המלכות, ובצבא הארץ, ולא כ"כ בענין ההתפשטות של האור.

ואע"פ שבמאמר כאן מבואר שגם התהוות הנבראים נמשך מהאור וכו', וכשי"ת לקמן בפנים, מ"מ י"ל כפי שזה נמשך מהאור ה"ה ענין של גילוי, משא"כ האופן כפי שהוא בנבראים, שהוא נבדל לגמרי, ועצ"ע.

5. ואולי י"ל שזהו שמדייק לומר במאמר שכשמתבוננים בצבא השמים ורואים את כח הא"ס שבנצחיותם, ה"ז הוכחה שגם צבא הארץ שקיימים במין הוא מצד כח הא"ס. דלכא' מה צריך להתבוננות בצבא השמים הרי רואים את ענין הנצחיות במין גם בלי זה? וע"פ משי"כ בפנים יתכן לבאר, שהכוונה במאמר היא לבאר שבכל נברא פרטי (כשלעצמו) ישנו כח הא"ס, וענין זה לא ניכר בכל נברא פרטי, דהרי אינו ניכר בכל נברא פרטי הא"ס שבו, אלא רק בכללות המין (שבפרט זה ה"ז דומה לבל"ג במספר הנבראים ולא בפרטי הנבראים). אך מ"מ ע"י שאו מרום עיניכם, שרואים שבכל נברא פרטי יש כח הא"ס, יבא לידי הוכחה שגם בצבא הארץ יש בכל נברא פרטי כח א"ס (ולא רק בכללות המין). וצ"ע.

לפה"צ, וכמו שנתבאר שם במאמר בפ"י ספירות אין קץ, שלבד זאת שהם בל"ג במספרם הרי שהספירות גופא הם באופן של בל"ג. הנה עד"ז הוא גם בהתהוות שלאחה"צ, שהבל"ג שנבראים אינו רק במספרם אלא שבכל נברא פרטי ישנו גילוי א"ס⁶.

[ולהעיר שבמאמר בתש"י גופא כשמזכיר הענין של מה רבו מעשיך ומה גדלו מעשיך "שהם ריבוי הנבראים וגדולי הנבראים", מציין במאמר "כמבואר בד"ה ורא"ה (וראה בהערת כ"ק אדמו"ר שקאי על ד"ה ורא"ה ה' שבתו"א)].

ושם בתו"א מבואר ד"מה רבו מעשיך קאי על עולמות התחתונים וכל הברואים שבעוה"ז המתחלקים למיניהם בכמה מיני התחלקות רבי רבבות מדרגות . . . אך מה גדלו מעשיך קאי על העולמות עליונים מלאכים ונשמות שמתענגים על ה' ואין תענוג א' דומה לחבירו".

ולכאורה לא רואים כ"כ שייכות בין המבואר שם, לתוכן הענין במאמר של תש"י בענין הבל"ג נבראים עד אין שיעור, ואולי בזה יש (ברמז עכ"פ) שענין הבל"ג אינו רק בריבוי הנבראים, אלא מתבטא גם בגדולי הנבראים, כל' במה שמאיר ומתגלה בנבראים עצמם וכשנ"ת בתו"א שם, וצ"ע].

ג.

הנה לאחר שמבאר במאמר דתש"י ענין ספירות אין קץ, שלבד זאת שהם בל"ג במספרם, הרי הספירות עצמם הם באופן של בל"ג.

מביא שם מאמר האדררא זוטא "כהאי בוצינא דאתפשט לכל סטר ועיבר וכד תסתכל למינדע לון לא תשתכח אלא בוצינא בלחודוהי, (ומבאר) דלהיותן⁷ בבחינת פשיטות בעצם לזאת הוא בר ריבוי התחלקות מדריגות עד אין שיעור, דזהו אומרו דאתפשט לכל סטר ועיבר, אבל לאמיתתו הוא בוצינא בלחודוהי, שהוא בחינת חד, (ומוסיף עוד שזהו) וכמאמר אנת הוא חד ולא בחושבן, ולהיותו בבחינת חד בעצם, הנה כאשר הוא בא בהתגלות הוא ולא בחושבן, והוא בבחינת ריבוי ביותר, אבל לאמיתתו הוא בבחינת חד ממש".

6. ולכא' כ"ז נמצא כבר בהערת כ"ק אדמו"ר במאמר בתש"י ד"ה "וכדאיתא באדרא רבא", שמציין שם "להעיר מאגרת הקדש ס"י י' (קל, א). לקו"ת פ' במדבר רד"ה וארשת"ך.

והיינו שבאגה"ק ובלקו"ת שם (כנ"ל) מבואר שמש"כ באד"ר הוא רק שורש למספר וגבול, אך באצ"י הספירות הם בבחי' א"ס הוא לא רק בכמות הנבראים, אלא גם באיכותם ומהותם.

7. ולכא' צע"ק הכוונה "להיותן" (לי רבים) שמשמע שמדבר על הספירות שהם בבחי' פשיטות בעצם, ומשו"ז הם בריבוי התחלקות מדריגות עד אין שיעור, ויותר מתאים לכא' לומר על האור שלהיותו בבחי' פשיטות בעצם משו"ז נמשכו ממנו ריבוי ספירות וכו'. ואמנם באמת גם הספירות הם בבחי' פשיטות וכו', אבל הלשון כאן צע"ק.

וראה בהגהות לד"ה פתח אלי' רנ"ח עמ' נב מבאר ענין זה של פשיטות הספירות ואחדותם עם האור בבי' אופנים, עיי"ש, ואכמ"ל.

ולכאור הכוונה⁸ היא לבאר הטעם שנמשך מאוא"ס עולמות וספירות שהם גם בל"ג, שזהו משום שנמשכו מבחי' "אנת הוא חד ולא בחושבן", כלו' שהוא אחדות פשוטה בעצם (אנת הוא חד), ומשו"ז נמשכו ממנו גם בל"ג ספירות (ולא בחושבן), ויתירה מזו, שגם הבחי' ד"ולא בחושבן" גופא הוא בבחי' חד.

ובמאמר דתשכ"ב מביא בהמשך לזה את הביאור מאדמו"ר האמצעי בתו"ח ס"פ נח, שענין אנת הוא חד ולא בחושבן, יש בו ב' פירושים: א' שקאי על העצמות שהוא בבחי' חד ואינו בחשבון (בערך) הי"ס כלל, ב' שקאי על הספירות שנמשכו ממנו שהם בבחי' "ולא בחושבן", ומ"מ הם בבחי' חד, להיות שנמשכו מבחי' "אנת הוא חד". ומאריך לבאר שעיקר החידוש הוא הפירוש השני וכו'.

ולאחמ"כ מביא המבואר בתו"ח שם, שעיקר הגילוי של בחי' אנת הוא חד ולא בחושבן, הוא דוקא בברודים, ולא בעקודים (ואפילו⁹) לא בנקודים, ומביא לזה המשל מכוחות הנפש שאמיתית ענין ההתכללות באופן של אחדות פשוטה, אינו בכוחות ההיולים, ואפילו לא בכוחות הנפש וכו', אלא דוקא לאחר שבאים בהתחלקות לכמה חלקים בגוף, שאז נעשית בהם ההתכללות בתכלית, ועד שהיא באחדות פשוטה.

ולכאור נמצא מהמבואר בתו"ח שם שענין האחדות "אנת הוא חד", הוא בעומק יותר, שאינו רק בדרגות שלפה"צ, בספירות אין קץ, שהם בבחי' אחדות עם האור, ועד ש"כד תסתכל וכו' לא תמצא אלא בוצינא בלחודה". אלא שגם בבחי' שלאחה"צ ואפי' בברודים (ואדרבא וכו'), ישנו ענין האחדות פשוטה.

[כלו' שענין זה של "אנת הוא חד ולא בחושבן", לפי המבואר בתו"ח, אינו הולך על רק אוא"ס שלפה"צ, שמצד האחדות והפשיטות שבו, ה"ה בלא חושבן וכו', ולכן מתגלים ממנו ספירות אין קץ, שהם בעצמם באחדות וכו'. אלא שמדובר כאן גם על העצם¹⁰ שלמע' מענין האור, שהאחדות פשוטה שלו, מתגלה בעיקר בריבוי ההתחלקות של האור בהתלבשותו בכלים דאצי', וששם דוקא ישנו ריבוי התכללות עד אין שיעור כלל].

8. בכ"מ בחסידות (ראה סה"מ רנ"ז עמ' קצג, ד"ה כי עמך רס"ו, ועוד) כשמבואר הענין דספירות אין קץ, מביאים מאמר האידרא "כהאי בוצינא וכו'", וענין דאנת הוא חד ולא בחושבן, ובד"כ הכוונה היא לבאר כיצד הספירות שבאור אינם בסתירה לפשיטות שלו.

אבל במאמר כאן (לכאור) אין הכוונה לבאר רק הנושא דספירות אין קץ, אלא גם לבאר הענין של א"ס למעא"ת, כיצד הא"ס והבל"ג שבו, נמשך ומתגלה בעניינים שנמשכו ממנו, שהסיבה לזה, הוא מפני שהוא אחדות פשוטה, וממילא שזה נמשך גם בעניינים שנמשכו ממנו.

9. כן מופיע במאמר, ולכאור צ"ע, שהרי עיקר ההפלאה בתו"ח שם הוא לגבי זה שהאחדות פשוטה שבברודים היא יותר מכפי שהיא בעקודים, אבל בנקודים יש לכאור פירוד ולא אחדות וכו'.

ואולי הכוונה לאידך גיסא, שאע"פ שישנו התחלקות ליי"ס גם בנקודים, מ"מ אי"ז התחלקות בריבוי כמו שהוא בברודים, ואע"כ דוקא בריבוי ההתחלקות שבברודים, ויתירה מזו ששם הוא התלבשות האור בכלים, שם דוקא ישנו אמיתית ההתכללות וכו'.

10. וכן מובן לכאור מכללות הביאור בתו"ח שם.

ולפי"ז יובן גם הטעם למה שמבאר רבינו (לעיל), שענין הא"ס והבל"ג מתגלה גם באצ"י גופא שהם באופן של בל"ג, שזהו להיותן בבחי' חד עם האור, שלכן התפשטות האור בהם היא באופן של בל"ג. וכמו שמתגלה בהם האחדות פשוטה, בריבוי ההתכללות שלהם וכו', כמו"כ ישנו בהם גילוי הא"ס והבל"ג שבאור.

ונמצא כאן תוס' ביאור בכללות הענין של א"ס להתפשטותו, שמאחר וגם האור הוא בבחי' "אנת הוא חד ולא בחושבן", משו"ז גם העניינים שנמשכו ממנו הם באופן של אחדות עם האור, ולכן התפשטות האור נמצאת גם בהם, שהם גופא באופן של בל"ג וכו', וזה נמצא גם באצ"י.

[משא"כ באם העלמות היו נפרדים ממנו לגמרי, הרי לא שייך לכאור' שיתגלה בהם ענין של בל"ג, שאע"פ שהאור הוא בל"ג, ולכן יכול לרדת למטה, ולהוות בל"ג נבראים, מ"מ לא שייך שהם גופא יהי' באופן של בל"ג]¹¹.

ד.

והנה בתחילת המאמר מבאר שאור דבוק במאור ומעין המאור, עד שיש באור גם "כח הא"ס" (שכח עניינו העלם להוות דבר חדש), ועוד שיש באור גם הענין של אין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, וכדמוכח מאגה"ק ס"כ שהתהוות הנבראים מאין ליש (שבהרגשתם אין להם עילה וסיבה וכו') הוא ע"י האור, שזהו מצד הדביקות האמיתית של אור במאור שהוא מעין המאור ממש.

וממשיך ומבאר "שזהו הפי' במ"ש התיקוני זהר שאוא"ס הוא למטה עד אין תכלית, שהגילוי¹² וההתפשטות שלו הוא בבחי' אין סוף, שע"ז נעשה בריאת כל סדר ההשתלשלות עד למטה עד אין תכלית". כלו' שענין התהוות הנבראים שנמשך ע"י האור, הוא גם ביאור הענין שאוא"ס מתפשט למעא"ת וכו'.

ואע"פ שבמאמר דתש"י לא נתפרש שם להדיא ענין זה, אלא רק מבואר שם שלהיות שהאור הוא מעין המאור, וממילא שהוא בבחי' א"ס ממש, לכן נתהוו על ידו עולמות וספירות לאין קץ,

11. ולהעיר, שכאן במאמר אינו מבואר ענין האחדות בנבראים שבעולמות ב"ע וכו', ואדרבא מבואר בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ה עמ' 92 וש"נ) שגם הנצחיות שמתגלה בנבראים, הוא כמו כח א"ס שמחוצה להם ואינו מתייחד עמהם וכו', ובפנימיותם הם נפסדים וכו', עיי"ש.

אמנם באמת י"ל שגם בנבראים גופא ישנו פרט זה, וכמו שנת' בלקו"ש (ח"ט עמ' 192 ואילך) שמצד שכוונת הבריאה היא לעשות לו ית' דירה בתחוננים, הרי נעשה כן בפועל כבר משעת הבריאה, אלא שזהו מצד למע', וברצון העצמות שכן יהי' גם מצד הנבראים וכו'. ושם בשיחה מוכיח פרט זה מהנצחיות שבנבראים, שבזה שישנו בהם כח א"ס מתגלה איך שמצד למע' ישנו האחדות גם בהם. וע"י עבודת דנש"י נעשה כל גם מצד עניינים וכו', עיי"ש. ולהעיר גם מד"ה א"ר אלכסנדראי תשל"א שאמיתית ענין ההתחלקות, וההתכללות, ישנו דוקא בעולמות ב"ע ולא באצ"י כו', עיי"ש.

12. לכאור' הלשון בהנחה המודפסת אינו בדיוק, שהרי כל החידוש כאן עמשנ"ת בתש"י הוא שגם כשלא בא באופן של גילוי ה"ז מצד ההתפשטות שלו. וכפי שהוא בסרט ההקלטה: "וואס דאס איז דאך דער ענין ווי ער זאגט אין תיקוני זהר, אז דאס איז למטה מטה עד אין תכלית, ווי ער איז מפרש אין דעם סעיף, אז דאס איז בריאת כל הסדר ההשתלשלות ביז למטה עד אין תכלית".

וכנ"ל. מ"מ כאן במאמר מוסיף בזה, ומבאר, גם בקשר לעצם ענין ההתהוות שנמשך ע"י האור.

ונמצא שהענין דלמטה עד אין תכלית אין הכוונה (רק) שהאור כפי שהוא באופן של בל"ג מתפשט בנבראים (ועד שזה מתגלה גם בנבראים שנמשכו ממנו), אלא יתירה מזו, שהתפשטות האור למטה עד אין תכלית הכוונה גם שהאור עצמו אכן בא באופן של גבול, ועד לאופן של כח, ועד שיורד למטה מטה להוות יש מאין, שכל זה נכלל בהתפשטות האור למטה עד אין תכלית.

ולכאן כוונת רבינו היא, שאע"פ שההתהוות היא ענין של העלם לכאן, מ"מ בפרט מסויים מתגלה בזה גם הבל"ג והא"ס שבאור, שביכלתו לירד מטה מטה ולהוות נבראים כאלו שהם באי"ע לגמרי, ועד שבהרגשתם אין להם תחילה, שזהו רק מצד ש"א"ס להתפשטותו, ולכן ביכולתו ירד מטה מטה.

וזה מגיע גם כהקדמה להמשך המאמר, שבו מבואר איך שגם בירידתו למטה מטה, הוא באופן של א"ס, ועד שזה נמשך גם בנבראים שנתהוו ממנו, שמתגלה בהם הא"ס והבל"ג שבאור וכו'¹³.

ונמצא שעצם ענין ההתהוות שע"י האור, יש בו גם מתנועת הגילוי וההתפשטות של האור, שהיא באופן של א"ס ממש, "בהעדר המדידות וההגבלות בתכלית", עד שהתפשטות של האור יכולה להיות באופן של כח והעלם, ועד שנתהוו ממנו נבראים כאלו שהרגשתם אין להם עילה וסיבה וכו'¹⁴.

ה.

ומבואר מכהנ"ל שהענין של אוא"ס למטה עד אין תכלית (שזהו מה שא"ס להתפשטותו), כפי שמבואר במאמר זה, שיש בזה ב' פרטים: א' שהאור יורד למטה מטה עד אין סוף (שמהווה יש מאין). ב' שבכל מקום שהוא נמצא הוא בבחי' א"ס להתפשטותו שם.

ובזה גופא ישנם ב' פרטים: א' מה שנמשך ממנו בל"ג נבראים, שהוא בכח הא"ס שאע"פ

13. ואולי י"ל בדא"פ שמושם שההתהוות היא ענין גם בהתפשטות של האור, לכן ענין האור נמשך ומתגלה גם בנבראים, אבל באם הנבראים היו מתהווים מבחי' כח לבד, הרי לא שייך שיתגלה בהם גופא ענין של אור וגילוי וכו'. וצ"ע.

14. ועי' קוני' עניינה של תורת החסידות פט"ו, וד"ה מן המיצר רס"א, וד"ה ויולך רס"ו, וד"ה אני לדודי תער"ג עניינים שונים בכח ההתהוות של האור מאין ליש, ואיך שמתגלה בזה הבל"ג שלו, מה שהוא כל יכול, וכן מה שהעצמות מצוי בבלתי מציאות נמצא, ושלילת כל התוארים וכו'. ועי' גם ד"ה יחינו מיומיים רצ"ד בסופו שאפי' מה שהיש הגשמי נרגש בו שמציאותו מעצמותו הוא מבחי' היכולת להאיר וכו', כלו' שמתגלה בזה ענין העצמות (גילוי ולא העלם). ויל"ע אם כוונת רבינו כאן במאמר היא לכללות עניינים אלו שמתגלים ע"י ההתהוות, או רק לעצם הענין שהאור יורד מטה מטה להוות נבראים הכי תחתונים, שבוה רואים איך שא"ס להתפשטותו וכו'.

[ואע"פ שמזכיר כאן במאמר שבאור ישנו הענין "דאין לו תחילה", שמשו"ז ההתהוות שנמשך על ידו הוא גם בנבראים כאלו שבהרגשתם אין להם תחילה, מ"מ זהו בא בפשטות רק לבאר אמיתית ענין האור, וכשי"ת יותר בסיום המאמר, אבל כשמדבר על התפשטות האור זהו רק מה שמתבטא בעיקר בירידתו למטה מטה להוות נבראים שבאי"ע]. וצ"ע.

שנמשך ממנו ענין מוגבל, מ"מ ישנו בהם הריבוי עד אין סוף. ב' מה שנמשך ומתגלה בכל נברא פרטי שהוא בבחי' א"ס ובל"ג.

ובזה גופא ג' אופנים: כפי שהענין מתגלה לפה"צ בספירות אין קץ, כפי שזה מתגלה לאחה"צ בעשר ספירות של עולם האצ"י, וכפי שזה מתגלה בנבראים בעולמות ב"ע וכו'.

והנה בהמשך המאמר דתש"י (פי"ג-ד) מבואר כללות הענין של אוא"ס למעא"ת, באופן נוסף, והוא מה שביכולת האור לירד למטה מטה להחיות נבראים הכי שפלים וכו', ומ"מ, בכל מקום ומקום הוא באופן דא"ס, שאינו מתערב עמהם, ואינו משתנה ומתפעל בזה, וכמאמר "כמה קדישין אינון ולית קדוש כהו"י", ואיהו תפיס בכלא ולית מאן דתפיס ב"י. וראה בכ"ז בד"ה באתי לגני תשכ"ג-ד באריכות.

ונמצא שב' העניינים המבוארים כאן במאמר באופן כללי, שהם ירידת האור למטה מטה להוות נבראים הכי תחתונים, ושכלל מקום הוא מתגלה באופן של א"ס, הם בהתאם לב' העניינים שנת' שם.

ורק שבמאמר כאן מדבר על התפשטות האור בנבראים עצמם, היינו מה שביכולת האור להוות נבראים הכי תחתונים, ושבהם גופא ישנו גילוי הא"ס ובל"ג. ואילו בפרקים הבאים מבואר ענין זה באור עצמו והיינו מה שבירידת האור למטה להתלבש בהם ולהחיותם וכו', ומ"מ, בכל מקום הוא באופן של א"ס ממש.

ובהמשך רס"ו (ד"ה אדם כי יקריב) מבואר ענין זה באופן נוסף, שמדבר שם על התפשטות האוא"ס שלפה"צ גופא, ואעפ"כ ענין ההתפשטות הוא: "דבכל מקום יהי הגילוי בבחי' א"ס להתפשטותו". כל' שהענין דא"ס להתפשטותו הוא מה שהאור שהוא בבחי' א"ס ממש, נמצא בכל מקום ומקום, ועד ש"בכ"מ הוא בבחי' א"ס להתפשטותו", ואעפ"כ אינו בסתירה למציאות העולמות.

וכמו שמאריך בהמשך שם (בד"ה הקבצו), "דמה שאוא"ס מאיר ומתפשט בכל ההשתל'.. ה"ה מאיר בגילוי ממש, ומ"מ העולמות הן במציאותן כמו שנתהוהו כו'. וזהו אמיתית ענין א"ס להתפשטותו שבכל מקום הוא מאיר בגילוי ממש ומ"מ העולמות הן במדריגתן שנתהוהו". עיי"ש.

ונמצא ג' אופנים בביאור הענין דאוא"ס להתפשטותו, א' ענין ההתפשטות של האור א"ס, בהתהוות נבראים הכי תחתונים, שאעפ"כ הוא מתגלה בהם באופן של א"ס, ב' ענין ההתפשטות של האור א"ס שמחיה ותלבש בנבראים הכי תחתונים, ושאעפ"כ הוא באופן דא"ס שאינו משתנה מהם, ג' ענין ההתפשטות דאוא"ס עצמו שהוא נמצא גם בנבראים הכי תחתונים, ושאעפ"כ האור אינו בסתירה לקיום העולמות.

ובכל אחד מהם מאופנים אלו, רואים שביכולת האור לירד מטה מטה באופן דא"ס ממש, ומ"מ בכל מקום שהוא נמצא הוא באופן דא"ס, שזהו אמיתית הענין דא"ס להתפשטותו, היינו גם בעצם הירידה מטה מטה עד אין סוף, וגם שבכ"מ שהוא יורד הוא בבחי' של א"ס להתפשטותו

שם.

.1

ולפיי"ז יש לבאר גם המשך העניינים במאמר כאן, שמתחילה מבאר רבינו אמיתית הדביקות של מאור במאור, עד שיש בו הענין "דאין לו תחילה", ומשו"ז יכול להוות מאין ליש נבראים כאלו שבהרגשתם אין להם עילה וסיבה וכו'. ולאחמ"כ מבאר ענין ההתפשטות של האור בבחי' א"ס, שביכולתו לירד למטה, ועד שנרגש בכל הנבראים שנתהוו ממנו הבל"ג והא"ס שבאור (וכמו שמתבטא בנצחיות הנבראים וכו').

ולאחמ"כ בסיום המאמר מקשה שלכאן אי"מ כללות ענין האור, וכיצד שייך שיהי' בו הענין דאין לו תחילה וכו', והרי כל ענין האור הוא הארה בעלמא וכו', ומביא משנ"ת בזה בהמשך רס"ו.

ולכאן צ"ע, שהרי ענין האור הוא ענין הגילוי וההתפשטות, ולהיותו מעין המאור הרי ההתפשטות שלו היא באופן של א"ס, וא"כ מה מקום לבאר כאן עניינים נוספים באור שאינם שייכים (לכאן) לתנועת התפשטות והגילוי של האור, ולבאר אמיתית ענין האור שהוא דבוק בעצמות ממש, והלא ענין הא"ס להתפשטותו מובן גם בלא לבאר אמיתית הדביקות דאור, שהוא מעין המאור ממש וכמו בבחי' היכולת וכו'¹⁵.

ובפרט לא מובן סדר העניינים, שמתחילה מבאר אמיתית הדביקות דאור, שביכולתו להוות י' מאין ממש, ולאחמ"כ חוזר לבאר כמה פרטים בענין ההתפשטות, ושוב חוזר לבאר אמיתית ענין האור וכו'.

אבל לפמשנ"ת לעיל, יש לבאר הכוונה בזה, שהרי לפי ביאור רבינו נמצא שגם ענין ההתהוות הוא חלק מהתפשטות והגילוי של האור, וזהו גם נכלל במה "שא"ס להתפשטותו", שלכן ביכולת האור לירד למטה ולהתגלות (באופן של כח) ולהוות נבראים שהם באי"ע אליו לגמרי, ועד שבהרגשתם מציאותם מעצמותם וכו', וממילא שאפי' מצד ענין ההתפשטות והגילוי של האור, נוגע לבאר אמיתית הדביקות של אור במאור.

ומתחילה מבאר הפרט הראשון בהתפשטות האור, בעצם ירידתו למטה מטה להוות נבראים מאין ליש, ולאחמ"כ מבאר פרט נוסף שגם בירידתו למטה הוא באופן של א"ס, שלכן נרגש גם בנבראים שנתהוו ממנו שהם בל"ג וכו'. שזהו בהמשך לכך שא"ס להתפשטותו וכו'. שלכן גם במקום הנבראים גופא ישנו להתפשטות האור בבחי' א"ס.

ולאחמ"כ מקשה כיצד שייך שיהיו באור עניינים אלו, שהרי אע"פ שא"ס להתפשטותו, מ"מ ענין ההתפשטות כפי המבואר במאמר כאן, הוא באופן אחר מכפי שהי' נדרש מצד גדרי האור לבד, ולכן מבאר שיש באור גם כח העצמות שלמע' מאור, שלכן ביכולתו לירד ולהתפשט באופן

15. ובאמת שלפמשנ"ת בהמשך רס"ו הענין של א"ס להתפשטותו, נראה שהתהוות הנבראים וכו', שייך לענין דלמעא"ק וכו' וכדלקמן.

”של העדר המדידות וההגבלות בתכלית“.

שהרי עניינים אלו אינם שייכים להתפשטות האור כפי שהוא מצד ענין האור (וההתפשטות) גופא, אלא מצד שהאור נמצא בבחי' היכולת שהוא חד עם העצמות וכו', שלכן יש בו גם הענין של אין לו סוף בתחילת עניינו, ולכן גם ההתפשטות גופא היא באופן של א"ס ממש "בהעדר המדידות וההגבלות בתכלית".

[ולהעיר, מלקו"ש ח"יז (ע' 153) בנוגע לנצחיות הנבראים שבאמת הוא רק בכח העצמות ממש (וראה גם לקו"ש ח"ה עמ' 97), שלכן (בלשון העקידה) "סדר המציאות לפי הטבע הנהוג יעיד על אמיתת מציאותו ית".

ומבאר שם שיש בזה ב' טעמים: א. ענין העדר השינוי, שייך דווקא בעצמותו ית', שלמע' מכל ענין של גדר ושינוי ("אני ה' לא שניתי"), משא"כ כל ענין של אור וגילוי הוא בגדר שינוי עכ"פ (מאחר שמציאותו גופא נעשה ע"י שינוי - שבא מן המאור), ובמילא אא"פ לבוא ולהשתלשל מהם ענין של העדר השינוי.

ב. כיון שהנצחיות היא בנבראים, שהם מצ"ע מוגבלים, והרי ענין הנצחיות פירושה שהדבר המוגבל נמצא באופן של בל"ג, שזהו ב' הפכים ממש, חיבור של בל"ג וגבול (הטבע עצמו הוא למע' מהטבע), וחיבור ב' הפכים הוא רק בכח העצמות שהוא נמנע הנמנעות וכו'.

ולפי"ז י"ל גם בשייכות לענין האור בכלל (כפי המבואר כאן), שבזה שאוא"ס גם כפי שהוא מאיר לאח"צ הוא בבחי' א"ס, ועד שנתהוו ממנו נבראים שהם גם באופן של בל"ג וכו', הרי שבפרט זה מתגלה ענין עמוק יותר בכך שא"ס להתפשטותו, שהא"ס נמצא בגבול (אור הקו)¹⁶, שהוא חיבור ב' הפכים, וגם מתגלה בזה העדר השינוי שישנו גם בענין האור¹⁷, ומזה נמשך גם בנבראים שיש בהם ב' הפכים אלו, שאע"פ שהם בבחי' גבול, מ"מ בכל נברא פרטי ישנו התפשטות האור באופן של א"ס ובל"ג ועד שזה ניכר גם בנבראים גופא¹⁸.

16. וראה ד"ה באתי לגני תשמ"ב בשוה"ג שאע"פ שהצמצום פועל על האור שיוורד למטה, מ"מ הא"ס שבו נשאר בשלימות וכו'.

17. ועי' ד"ה ביום שמחתכם רנ"ו ובכ"מ שמצד האור מעין המאור, הרי כשם המאור אינו משתנה ("אני ה' לא שניתי"), הרי כ"ה גם באור מצד שהוא דבוק במאור ומעין המאור. ולהעיר, שלפעמים מבואר זה ביחס לאוא"ס שלפ"צ שהצמצום בו אינו כפשוטו ורק שנתעלם וכו', וכאן מבואר ביחס לאור הקו שה"מיעוט" בו אינו כפשוטו, וראה ד"ה באתי לגני שם.

18. וראוי לציין שבשיחה שנאמרה לאחר המאמר בביאור שלילת הד' כיתות של יורדי הים וכו', מבאר שאצל יהודי צריך להיות אמונה ובטחון יחד, שהם בפשטות עניינים הפכים הסותרים זל"ז, ואעפ"כ "בא א אידן מאנט מען צווי עניינים הפכים, וואס ווי גערעדט אין מאמר אז דער ענין הבל"ג איז פאראן דא למטה, במילא קען מען דאך מאנען חיבור ב' הפכים יחד" (פרט זה נשמט בעריכת השיחה בלה"ק בתו"מ).

כלו' שמצד התפשטות אוא"ס הבל"ג בכ"מ, ובפרט שיש בזה גופא ענין של חיבור ב' הפכים, במילא תובעים גם מיהודי שיכול להיות אצלו ענין זה וכו'.

ז.

והנה בהמשך רס"ו (ד"ה אדם כי יקריב¹⁹) כשמבאר הענין דאוא"ס למעא"ק ולמעא"ת, מבאר שזהו בחי' כח הבל"ג וכח הגבול, ומזה נמשכו ב' העניינים לאחה"צ: אור הסובב ואור הממלא.

וז"ל שם "דכשם שביכולתו להאיר כך ביכולתו שלא להאיר אור . . וכך ביכולתו להעלים בחי' האור והגילוי שיוכלל בעצמותו . . וכמו"כ ביכולתו לצמצום ולהגביל כל גילוי". וממשיך שם "ועפ"ז יובן מש"א אוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית . . דזהו מה שיש בעצמות היכולת להאיר אור שיהי' בבחי' א"ס וביכולתו שלא להאיר, דמזה נעשה בהאור ב' ענינים, הא', בחי' האור והגילוי שזהו מה שא"ס להתפשטותו כו', והב' בחי' העלי' והתכללות שיתעלם האור בעצמותו ויהי' האור כלול במאור, ובכלל זה הוא ג"כ בחי' הצמצום וההגבלה, שהאור הבל"ג יהי' בבחי' גבול ומדה כו'. . וזהו בח' כח הבל"ג ובחי' כח הגבול שבא"ס. וזהו ג"כ ענין ב' מיני המשכות שאחר הצמצום שזהו המשכת בחי' סוכ"ע והמשכת בחי' ממכ"ע כו'. וזהו ההפרש לאחר הצמצום בין המשכת בחי' סוכ"ע להמשכת בחי' ממכ"ע, דהיינו בחי' מל' דא"ס כמו שהוא לאחר הצמצום דמ"מ הוא בבחי' בלי גבול והמשכת הקו שהוא ההמשכה שבבחי' גבול ומדה".

ונמצא שזהו בסתירה למבואר כאן, שכללות האור לאחה"צ (גם אור הקו) הוא בבחי' א"ס להתפשטותו, ועד שגם ענין ההתהוות וכו', נמשך מענין זה דא"ס להתפשטותו.

אבל באמת אין כאן שום סתירה, שהרי באור הקו יש בו שני הפכים. מחד הוא אור (שעניינו בל"ג) ומצד שני הוא באופן של קו קצר. והיינו, שכל עניין האור וגילוי הוא בל"ג, ובא מצד זה שאוא"ס למטה עד אין תכלית ושורשו מהיכולת להאיר. ועניין ההגבלה שבאור בא מצד זה שאוא"ס למעלה עד אין קץ ושורשו מהיכולת שלא להאיר. וא"כ אור הקו שכולל בתוכו ב' הפכים - שהוא גם 'אור' וגם 'קו', הנה מצד היותו אור שורשו מזה שאוא"ס למטה עד אין תכלית, וההגבלה שלו מקורה בזה שאוא"ס הוא למעלה עד אין קץ.

ונמצא שלא סתרי אהדדי, במאמר של השי"ת קאי על התפשטות הבל"ג עד למטה מטה, מצד הבל"ג שבאור, שזהו בא מצד זה שאוא"ס למטה עד אין תכלית. משא"כ בתרס"ו קאי על ההגבלה שבאור, וזה בא מצד זה שאוא"ס למעלה עד אין קץ.

[ועד"ז בנוגע לנצחיות הנבראים, שנת' בהמשך הנ"ל (בד"ה החודש) שזהו בהמשך לאור הקו, שאע"פ שהוא בבחי' גבול, מ"מ הוא דבוק במאור, ולכן נמשך ממנו הנצחיות שבנבראים. וכאן במאמר מבואר שהנצחיות שבהם נמשכה מבחי' א"ס להתפשטותו, והיינו מפני שכללות ענין הגילוי של א"ס ובל"ג נמשך מבחי' זו].

ועד"ז אפשר לומר גם בעצם ענין התהוות יש מאין, שגם בזה ישנם שני פרטים והפכים הנ"ל. דמחד, ההתהוות הוא באופן של העלם והסתר הבורא מהנברא, ומצד זה כח ההתהוות שורשו

19. ולהעיר שבהערת כ"ק רבינו ד"ה "איתא בתיקוני זוהר" מציין "הובא ונתבאר באריכות בהמשך תרס"ו ד"ה וילך הוי" את הים ואילך". אף שהביאור כאן הוא באופ"א לכאן. ככפנים.

ביכולת שלא להאיר (ובשורש העניין, כח ההתהוות הוא מעצמותו ית' שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו, ולכן נברא עולם שבהרגשתו אין לו עילה וסיבה שקדמה לו, ועניין זה נמשך באור שגם הוא ביכולתו להוות יש מאין).

ולאידך, דווקא ע"י ההתהוות מתגלה גם כח העצמות להוות יש מאין, שזהו ענין שבאי"ע וכו', ורואים בזה איך שהוא מושלל מכל גדר עד שביכולתו להוות גשמי שבאי"ע אליו לגמרי.

וא"כ, יש בהתהוות הן מה שלמעלה עד אין קץ, היינו עניין ההעלם (שלכן נרגש בנברא שמציאותו מעצמותו). ולמטה עד אין תכלית, שמתגלה הפלאת הא"ס שביכולתו להוות יש מאין.



ח.*

והנה בסיום המאמר לאחר שמבאר כללות הענין של אוא"ס למעא"ת, שהוא ענין ההתפשטות והגילוי של האור גם בהתהוות הנבראים מאין ליש, ושגם בהם ישנו ההתפשטות והגילוי באופן של א"ס, וכשנ"ת. מבאר שהטעם לכל זה, הוא "כמבואר בהמשך רס"ו שם" שהענין דאור אין סוף הוא סתירה מיני' ובי", שהרי אור פירושו שהוא רק הארה בעלמא, וא"כ לא שייך לומר

ביאורים בדרך אפשר

* הבא לקמן הוא כמה הערות קצרות בחלק האחרון של המאמר, ועיקרם הוא השוואה של עניינים אלו שנת' בפנים למשנ"ת בהמשך רס"ו, על מנת לעורר לב המעיין.

א. בהמשך הנ"ל לא מקשה בפירוש כיצד שייך באור שיתגלה בו הענין של אין תחילה וכו', אבל במאמר כאן מבאר שזהו כוונת המשך שם, כלו' שלאחר שמבאר שם (בד"ה ויולך) אמיתית ענין א"ס שהוא שלילת כל התוארים, כתוב שהאור דבוק במאור, וממילא שהוא גם בבחי' א"ס ממש מעין המאור, ומבאר זה (בד"ה זאת חוקת) בהקדם החילוק בין אור לשפע וכו', ולאחמ"כ מבאר (בד"ה כי עמך) שלמע' המשכת האור הוא ברצון ולא בהכרח, וממילא שקודם שנמשך האור הוא בבחי' יכולת לבד (ועי' שורש מצוות התפילה סוף פל"ד, וראיתי כ"י"ק וכו').

אמנם מבאר רבינו במאמר כאן, שכוונת ההמשך שם, בביאור ענין ה"יכולת", בא לבאר (גם) אמיתית ענין האור למע', איך שהוא מעין המאור ממש, ועד שביכולתו להוות יש מאין וכו', וכשנ"ת בפנים. ולהעיר שבד"ה ויולך שם לאחר שמבאר שאור דבוק במאור ולכן יש בו גם אמיתית ענין א"ס וכו', מציין שיש מדריגה באור שהוא בחי' היכולת שהוא קדמון כקדמותו, ואולי הכוונה שם שכדי לבאר ענין האור, יש להקדים ביאור ענין היכולת.

ב. בסרט ההקלטה ניתן לשמוע כך: "וואס איז ווי דער רבי נ"ע איז דאך מבאר בארוכה אין דעם המשך פון רס"ו, אז ס'דאך דא אין דערויף די שני סתירות . . . אין דעם ענין פון אור אין סוף".
ואולי הכוונה גם, למשנ"ת שם (עמ' קע) ש"לבד זאת שהאור יש לו תחילה, עוד זאת שהוא מחודש", כלו' לבד שהאור נמשך מהמאור, וא"כ יש לו תחילה (המאור), הרי המשכת האור היא ברצון, וממילא שהוא כמו שקדמו ההעדר וכו'.

ויש להוסיף, שלבד זאת שהאור יש לו תחילה, וכנ"ל, הרי עניינו של אור שהוא רק הארה בעלמא שאינו

עליו התואר דא"ס באמיתיות, היינו שיכול להיות אין סוף להתפשטותו, אבל בהכרח שיהי' לו סוף בתחילת עניינו, היינו שיש לו עילה וסיבה שקדמה לו, שהרי האור נמצא מהמאור, ובלשון



ביאורים בדרך אפשר

בבחי' מציאות כלל ובלשון רבינו לעיל במאמר "וכשישקע השמש מתחת לאופק מתבטל כללות ענין האור", ואולי גם לכך הכוונה במאמר כאן, שהענין ד"אין לו תחילה" הוא היפך ענין האור. ולהעיר, שאפי' הענין של א"ס להתפשטותו אינו נמצא באור מצ"ע, וכמבואר בהמשך שם, שהאור הוא מחודש, וממילא שגם ענין הבל"ג והא"ס שבו אינו מצ"ע אלא מצד שהוא דבוק במאור ומעין המאור, ועאכו"כ כח ההתהוות שהוא בחי' העלם להוות דבר חדש וכו', ודאי שאינו שייך בו באור מצ"ע, ואפי' מצד דביקותו במאור (שהרי ענין זה אינו שייך לבחי' המאור שבעצמות), אבל עיקר הקושי' היא דוקא לגבי הענין של "אין לו תחילה", שזה ודאי אינו שייך באור כלל, וכנ"ל.

ג. לכאור' נראה מדברי רבינו כאן פירוש חדש בענין "אין סוף", שהכוונה היא גם לכך ש"אין לו סוף בתחילתו" (וכ"ה גם בד"ה באתי לגני תשכ"ו, עיי"ש), וזהו בנוסף לב' הפירושים שהובאו בהמשך הנ"ל שם: א' א"ס להתפשטותו ב' א"ס שלילת כל התוארים.

והנה לעיל בתחילת המאמר בביאור הענין שאור דבוק במאור, מביא רבינו את מה שכתוב באגה"ק ס"כ שהתהוות יש מאין הוא בכח העצמות דוקא שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו, ולכן נעשה מזה גם התהוות היש שבהרגשתו אין לו תחילה. ואעפ"כ ענין זה נמשך ע"י האור (שהוא מעין המאור) וכשנ"ת שם "שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו... שכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומידה נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות".

ומבאר בזה במאמר, דיוק הלשון "כח הא"ס" כלו' שענין ההתהוות הוא בבחי' העלם ולא גילוי, בחי' כח ולא אור (וכשנ"ת במאמר ואלה שמות תשכ"ב באריכות), וגם ענין זה ישנו באור מצד שהוא מעין המאור. ולכאור' לפמשנ"ת כאן במאמר בפירוש ענין א"ס "שאין לו סוף בתחילתו", אפשר לומר שזהו גם הכוונה באגה"ק שם שזנז"ל "שכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח הא"ס", שהכוונה שם בפירוש א"ס היא (גם) שאין לו סוף בתחילתו. ולפי"ז יומתק, שלמרות שמדבר כאן באגה"ק על כח ההתהוות יש מאין, שמתגלה בזה הענין של אין לו תחילה, ואעפ"כ מכנה זאת בתניא בשם א"ס, כי גם פירוש א"ס כאן הוא א"ס בתחילתו וכו'.

ולהעיר, שבהמשך הנ"ל (בד"ה זאת חוקת) מבאר שאע"פ שב' הפירושים שהובאו שם בענין א"ס (א"ס להתפשטותו ושלילת כל התוארים) שייכים רק בבחי' המאור ולא באור מצ"ע (ורק מצד שהוא מעין המאור), מ"מ על העצמות ראוי יותר לקרותו בשם אין לו תחילה ולא אין לו סוף, שהרי העצם אינו מתפשט, ועוד שהעצמות הוא באמת בבחי' אין לו תחילה (ולכן הוא שלילת כל התוארים), ולכן ראוי יותר לקרותו בשם אין לו תחילה.

אבל לפמשנ"ת כאן בפ"י א"ס שהכוונה היא שאין לו סוף בתחילתו, נמצא שאדרבא אמיתית הענין של א"ס ראוי לקרות את המאור בלבד ולא אור, ורק מצד שהאור מעין המאור יש בו גם ענין זה שהוא א"ס וכו'. ולפי"ז אולי אפשר לבאר גם כוונת רבינו בתחילת המאמר: "שיש ב' פירושים בא"ס, ופירוש הא' הוא אור של א"ס, ופירוש הב' הוא אור א"ס, וכאן במאמר מבואר כפירוש הב'". ולכאור' הוא דבר פלא, שהרי פירוש הא' לא מופיע בד"כ בדושיים, ואדרבא ברוב המקומות מבואר שא"ס שייך רק באור ולא במאור, ומדגישים ושוללים שהמאור הוא דוקא בבחי' אין לו תחילה ולא אין סוף, וממילא שמוכרח שא"ס הולך על האור ולא על המאור, אבל לפמשנ"ת כאן בפירוש א"ס הרי מובן שאדרבא פירוש זה מתאים יותר על

הרמ"ע מפאנו בנוגע לענין השם, שבעל השם קדם לשם. וביחד עם זה האור מעין המאור, שמצד זה יש בו גם שלילת הענין דיש לו תחילה, שלכן יכול להיות על ידו התהוות הבריאה יש מאין.

ומבואר שם בארוכה, שהאור מצד עצמו הוא אמנם רק אור והארה בלבד, ולמע' יותר כפי שנקרא שם בלבד, ולמע' יותר כפי שנקרא בשם יכולת, אבל ביכולת זו ישנם כל העניינים שבעצמות', שהרי אי אפשר לחלק בין היכולת להעצמות ולכן יש באור אמיתית הענין דלא בחושבן', העדר המדידה והגבלה, לא רק בענין שאין לו סוף, אלא אפי' גם הענין שאין לו תחילה',

❧ ————— ביאורים בדרך אפשר ————— ❧

המאור ולא על האור.

[אלא שלכאור' צע"ק, שהרי אחד הראיות שמביאים (ראה גם בהמשך הנ"ל שם) שא"ס הולך על האור ולא במאור, הוא מהמבואר בכתבי האריז"ל לגבי צמצום הראשון בא"ס, שבודאי הכוונה שהצמצום באור ולא במאור וכו', וצ"ע].

ד. בהמשך הנ"ל מבואר שישנם ב' דרגות (בכללות) באוא"ס שלפה"צ, אור הכלול בעצמותו ממש (בחי' היכולת) שהוא נק' שם, ואור שהוא בבחי' המשכה מהמאור. וכאן מבואר שבפרטיות ישנם בזה ג' דרגות: אור, שם, יכולת.

ולכאור' נראה שהכוונה היא למה שמבואר בהמשך שם שבכללות - כל האור שלפה"צ - גם האור שבבחי' המשכה נק' שם, ונק' אור הכלול בעצמותו, וכמו בחי' יכולת, אלא שזהו לגבי האור שלאח"צ. וא"כ מובן שבאופן כללי שייך לומר ג' דרגות: אור, שם יכולת. - שבחי' האור הוא בעיקר לאח"צ, ובחי' שם הוא קוה"צ באור שבבחי' המשכה, וענין היכולת הוא אור הכלול בעצמותו ממש.

אלא שעצ"ק, שהרי במאמר שם לא מחלק בתוארים אלו, ומבואר שם שכמו שכללות האור שלפה"צ נק' שם, ה"ה נק' גם יכולת, ומהאי טעמא גופא וכו'. ולא נת' שם בפירושו, שיכולת מורה על העדר המציאות יותר מבחי' שם וכו'.

[אבל ראה ד"ה קומי אורי תשל"ג שמבואר שם באופ"א הטעם שכללות האור שלפה"צ נק' שם, ולפמשנ"ת במאמר זה (ששם הוא ענין הגילוי וכו') נמצא שיש חילוק בין בחי' שם ליכולת, ומתאים לומר שיכולת הוא יותר גבוה מבחי' שם, וצ"ע].

ה. ולהעיר שבד"ה זה היום תשכ"ה, ועד"ז בד"ה החודש שם הע' 27 מבואר כללות ענין זה בנוסח דומה, שאור נמשך מבחי' המאור שבעצמותו, ומכיון שא"א לחלק בין המאור שבעצמות לשאר העניינים שבו, ממילא שיש באור כל העניינים שבעצמות (וראה שיחת ש"פ יתרו תשמ"ה שהמאור שבעצמות הוא היכולת להאיר וכו').

ועכ"פ נמצא מבואר מזה שיכולת העצמות אינה רק עצם הענין שעצמות הוא כל יכול וכו', אלא גם שמצד זה שעצמות יכול להאיר, ישנו בו בעצמותו כביכול בחי' האור בפועל (שלכן מבארים שיש יכולת להאיר (בחי' מאור) שהיא ענין בפ"ע), ורק שכפי שהוא מצד היכולת אינו דבר בפ"ע, וא"א להפריד אותו משאר העניינים שביכולת העצמות, ועד"ז שאין לחלק בין היכולת לבעל היכולת וכו'. ולכן מצד שהאור כלול במאור (בבחי' היכולת), הרי גם כפי שנמשך מהיכולת, יש בו כל העניינים שבעצמות (ולהעיר מד"ה ביום השמע"צ תשט"ו), והדברים עמוקים, ואכמ"ל בכל זה.

ו. הכוונה היא למשנ"ת לעיל במאמר בפירושו הענין ש"אנת הוא חד ולא בחושבן", שיש בזה ב' אופנים: התפשטות האור שלפה"צ בספירות אין קץ, ריבוי ההתחלקות וההתכללות בעולם הברודים וכו', שעניינים אלו שייכים רק מצד העצם וכו', וכשנת"ל.

ז. הנה בהמשך הנ"ל לא נזכר כלל הענין של "אין לו תחילה" שישנו באור, וכללות הנושא שם, הוא

שאינן לו עילה וסיבה שקדמה לו, שלכן יכולה להיות על ידו התהוות הבריאה שבהרגשתה אין לה תחילה".



ביאורים בדרך אפשר

רק בענין הא"ס שהוא "שלילת כל התוארים", ובזה הוא הביאור שם, שהתהוות יש מאין היא דוקא בכח העצמות שמושלל מכל גדר, שהרי ההתהוות היא ענין שבאי"ע כלל, ומכיון שההתהוות ע"י האור נמצא שגם באור ישנו הענין של א"ס באמיתתו שהוא "שלילת כל התוארים", עיי"ש.

[ואע"פ שענין זה של "שלילת כל התוארים" שייך רק אצל העצמות שמציאותו מעצמותו וכו', מ"מ לא נתפרש שם להדיא, שגם הענין של "אין לו תחילה" שבעצמות ישנו באור (אע"פ שהוא מתגלה ביש הגשמי שנמשך ע"י האור, וכמבואר באגה"ק שם)].

אבל כאן במאמר כל האריכות בענין התהוות יש מאין, היא רק לגבי זה שנגרש ביש הגשמי שמציאותו מעצמותו, ואין לו תחילה, שלכן מבאר שגם באור ישנו הענין של "אין לו תחילה" (א"ס בתחילת עניינו), וזהו לכאור ענין חדש, ובתוספת למשנת בהמשך שם.

וראה עד"ז גם בד"ה החודש תשמ"ז הע' 28 שמדייק בלשון האגה"ק שם "האור מעין המאור הוא מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו", שכוונתו שם שמאחר והאור הוא מעין המאור, ה"ה גם מעין הענין של "מציאותו מעצמותו".

[ולכאור צריך לפרש שגם שאר העניינים שישנם באור (א"ס להתפשטותו, וא"ס שהוא שלילת כל התוארים), שעניינים אלו ישנם באור מצד "שאינן לו תחילה", שלכן גם יש בו העדר המדידה וההגבלה בתכלית וכו'.

[ולהעיר גם ממשנת בד"ה וביום שמחתכם רנ"ו שהאור דבוק במאור וממילא שהוא קיים בקיום עצמי וכמו המאור ממש, ובלשון זה נמצא בכ"מ (ע"י ד"ה כי חלק רצ"ד, ראשית גויים תר"פ ועוד). אמנם בד"ה והקרייתם תשי"ב, תשי"ז, כשמבאר ענין זה (שהאור קיים בקיום עצמי) מפרט שם יותר, ובהדגשה, שהכוונה בזה היא, שיש באור גם הענין דמציאותו מעצמותו וכו', ושממילא הוא קיים בקיום עצמי וכו', ואכמ"ל].

וכן ניתן לשמוע בבירור בסרט ההקלטה: "אז אין דעם אור אין סוף וואס מ'זאגט אויף עם . . אז דאס איז אור מעין המאור, איז דא אין עם דער ענין . . פון אין לו סיבה ועילה שקדמה לו ח"ו . . וואס מצד דערויף איז בא עם איז אויכעט דא דער העדר המדידה והגבלה בתכלית".

(ולא כפי שהעתיקו המניחים "שיש באור אמיתית הענין דלא בחושבן העדר המדידה וההגבלה, לא רק בענין שאין לו סוף, אלא אפילו בענין של אין לו תחילה", וזהו לכאור להיפך קצת מכוונת רבינו כאן במאמר, שמצד הענין של אין תחילה, לכן יש באור העדר המדידה וההגבלה לגמרי וכו').

דעת הרמב"ם בנט"י לחולין¹

הרב אלחנן ישראל שיחי' הכהן כהן
ר"מ בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בהלכות מקוואות פרק י"א הלכה ג': "הנוטל שתי ידיו לתרומה צריך לחזור וליטול פעם שנייה במים שניים כדי להסיר המים שעל גב ידיו שהרי המים שנטל בהן תחילה והן הנקראין מים ראשונים נטמאו בידיו."

והשיג עליו הראב"ד: "א"א ואף לחולין צריך להפסיק מאותו הטעם", והיינו דכשמם שבתרומה צריך ליטול ידיו ב' פעמים, גם בנט"י לחולין צריך נט"י ב' פעמים?

וכתב הכסף משנה לתרין: "ואני אומר שרבינו סובר דלא בעינן מים שניים אלא לתרומה אבל לא לחולין. וכן נראה מדבריו בפירוש המשנה בהקדמתו למסכת ידים, ולפיכך בפרק ששי מהלכות ברכות בענין נטילת ידים לחולין לא הזכיר מים שניים כלל, ולפיכך כתב כאן הנוטל שתי ידיו לתרומה צריך לחזור וליטול פעם שנייה דוקא לתרומה דאילו לחולין לא בעינן פעם שנייה." היינו שס"ל דדעת הרמב"ם שבאמת יש לחלק בין תרומה לחולין, שלתרומה צריך ליטול ב' פעמים וחולין די בפעם א'.

וכן האריך הב"י בביאורו לטור או"ח סוף סי' ק"ס [ד"ה ודע] ובסימן קס"ב [ד"ה וכתב] והוכיח זאת מדברי הרמב"ם הן בפיהמ"ש שלו בריש ידים ומכ"מ בספר הי"ד שלשיטתו אין צורך לנט"י לפת חולין ב' פעמים, אלא לתרומה.

וצ"ב במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד, שלרמב"ם די בנט"י פעם אחת ואין מדמים תרומה לחולין, ולראב"ד [וכן נפסק בשו"ע] שיש ליטול לחולין ב' פעמים כמו לתרומה.

ב.

וי"ל בהקדים הטעם לכך שתקנו חכמים נט"י לתרומה ולפת חולין:

דהנה טומאת ידים לתרומה מקורו במסכת זבים (פ"ה משנה י"ב) שתקנו חכמים שדיים דינם כשניות לטומאה ומבואר יותר בשבת דף י"ד ע"א, ובטעם לתקנה זו רש"י שם (בד"ה עסקניות הן) מבאר בב' אופנים, וז"ל "ונוגעין בבשרו ובמקום טנופת וגנאי לתרומה בכך ונמאס לאוכלין כשנוגע בה בידים מסואבות. ורבותינו מפרשים, חיישינן שמא נגעו [ידין]

1. מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

בטומאה [ונטמא] וקשיא לי אם כן ניחוש שמא נגע באב הטומאה ונמצא ראשון ויטמאה? ועוד מאי שנא ידים לחודייהו בכל גופו נגזור לפסול תרומה שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא כל גופו ועוד לא תסגי להו בנטילה אלא בטבילה?"

הרי שמבאר רש"י בב' אופנים: א. לפי דרכו משום טינוף . ב. לפי רבותיו משום טומאה.

והנה בכל דרך ישנו קושי, דלשיטת רש"י קשה דאי משום טינוף א"כ מהו שגזרו "טומאה" על הידים? ועל רבותיו של רש"י קשה כמו שהקשה רש"י דמה יועיל נטילה בעלמא לחשש טומאה, שלכאו' הוא אף לכל הגוף², וא"כ בעינן טבילה?

והנה בשיטת הרמב"ם דייק הפמ"ג בפתיחה לנט"י שהלך בדרך רבותיו של רש"י:

א. דבסוף מסכת זבים כ' וגזרו על הידים שהן פוסלין את התרומה וכל מי שנגע בתרומה בידיו פסלה ואע"פ שלא ידע שיש בידו טומאה עד שיטול ידיו לשם תרומה וישמור אותם והטעם בזה מפני שהידים עסקניות ואפשר שנטמאו ידיו והוא לא ידע.

ב. במס' טהרות פ"ז מ"ח כתב: "וסבת זה מה שזכר שהידים עסקניות ר"ל רבות ההתעסקות ולפעמים נגע בטומאה והוא לא ידע וזה מכלל י"ח דבר שגזרו שהידים תפסול את התרומה ואף ע"פ שלא ידע להן טומאה כמו שהתבאר בסוף זבים", הרי דמפרש כרבותיו של רש"י שהוא מדין חשש נגיעה בטומאה.

היוצא שנחלקו הראשונים בגדר טומאת ידים לתרומה: לדעת רש"י הוא משום טינוף, ולדעת רבותיו של רש"י וכן לדעת הרמב"ם הוא משום טומאה.

אמנם צריך ביאור דאי ס"ל לרמב"ם שהוא משום טומאה, יקשה כקושיית רש"י על רבותיו דמה טעם דמועיל נטילה בלבד לטומאה? ויש לומר ע"פ מש"כ הר"ן בפסחים³: "כשגזרו בשנגעו ודאי בראשון . . . ובודאי שאינן עסקניות ליגע באב הטומאה שהרי אינו מצוי".

ג.

והנה לגבי תקנת נט"י לחולין מקורו הוא במסכת חולין (דף ק"ו ע"א) דאיתא: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה. מאי מצוה? אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים".

ופירש"י "נט"י לחולין מפני סרך תרומה": "הוצרכה שהידים שניות ופוסלות את התרומה, אבל חולין לא מהני בהו שני, ומפני סרך תרומה שירגילו אוכלי תרומה ליטול ידיהם הנוהגת

2. ראה גם אנציקלופדיה תלמודית ע' ידים (טומאת ידים) - כך כא עמ' תשכח ואילך וש"ג.

3. יט. ד"ה זכינו.

בחוליי". ובד"ה "מצוה לשמוע דברי חכמים" פירש "שתקנוה".

והפמ"ג בפתחה לנט"י ובמש"ז סי' קנח סק"א מבאר בדעת רש"י בחולין, עפ"י מה שכתב הרשב"א בחולין שם [וכן הריטב"א] בביאור טעם לנט"י "כלומר ומשום סרך תרומה מיהא הוי שהיה בדין להטעין את הידים נטילה ואפילו לא צוו חכמים. וכל שכן עכשיו שיש בדבר מצות חכמים, ולעולם משום סרך תרומה, וכדאמרינן מאי מצוה - מצוה לשמוע דברי חכמים". הרי שבתחילה הנהיגו זאת מעצמם ואח"כ תקנו חכמים לנהוג כן.

[ובזה יומתק מ"ש בתר"י לברכות בשם רש"י "מצוה לשמוע דברי חכמים. פירש"י ז"ל שצוו על הנקיות" ולכאורה מנין לו לפרש כן ברש"י שכתב בחולין ש"תקנוה", די"ל דזהו גופא הפירוש שתקנו משום נקיות, עפ"י מה שהנהיגו מעצמם מקודם]

אלא דמקשה הפמ"ג שם בדברי רש"י, שלפי דברי רש"י בשבת שעיקר הגזירה בתרומה היא משום טינוף א"כ מדוע בחולין דמשום סרך תרומה תקנו חכמים, ומשמע שא"ז משום לכלוך.

ואולי י"ל, דאף לרש"י שעיקר התקנה בתרומה היא משום שמא נגע במקום הטינופת מ"מ נתנו עליו גדר טומאה ודין שניות, וכפי שכתב הראב"ד בתמים דעים⁴ (ובשו"ת שלח⁵): "ואומר אני שעיקר טומאת הידים שאמרו לא טומאת ודאי אלא טומאת לכלוך מפני צואה או זיעה או שהרג מאכולת וגזרו עליהן טומאה כאילו נגע בטומאה".

והיינו דבזה שווה לביאור הרשב"א שאינם ב' טעמים של רב אידי ואביי אלא הכל הוא משום נקיות, שבתחילה רק נהגו כן ואח"כ תקנוה.

אמנם התוס' שם כתבו (בד"ה מצוה לשמוע): "וא"ת והלא משום סרך תרומה תקנוה וא"כ מאי ועוד? וי"ל דתקנו משום נקיות".

וכוונתם להקשות, דמה מוסיף טעמו של אביי מצוה לשמוע על דברי חכמים הרי גם לטעם של רב אידי שהוא משום סרך תרומה הנטילה היא משום תקנת חכמים, וע"ז מתרץ שלטעם דאביי התקנה היא משום נקיות.

אמנם התוס' עצמם לא ביארו את כוונתם מהו נקיות שבגללו תקנוה? האם היינו נקיות מטומאה או נקיות בעלמא?

והנה הסמ"ג⁶ כתב בביאור תקנת נט"י לחולין וז"ל: "גרסינן בחולין [דף ק"ה] א"ר יצחק בר אשיאן מים

4. סימן כ"ז. וכ"כ בכל בו (סי' כ"ג).

5. סי' כ"ג.

6. מ"ע כ"ז - ברה"מ.

ראשונים מצוה מב' טעמים: א' מפני סרך תרומה, פירוש שמתוך שרגילים ליטול ידיהם לחולין יהיו רגילין אוכלי תרומה ליטול ידיהם לתרומה, ושם הוא חובה כי סתם ידים קודם נטילתם יש להם תורת שני לטומאה ופוסלות את התרומה. והטעם השני, מפני שמצוה לשמוע דברי חכמים שתקנוה משום נקיות. [בתוספות שם] והסמיכו למקרא בסוף אלו דברים במס' ברכות [דנ"ה] והתקדשתם אלו מים ראשונים. והייתם קדושים אלו מים אחרונים. כי קדוש זה שמן, פירוש שהיו סכין ידיהם בשמן קודם מים אחרונים להעביר הזוהמא. אני ה' אלהיכם זו ברכה.

ועוד אמרו' [שם בדף נ"ה] כשם שהמזוהם פסול לעבודה כך ידים המזוהמות פסולות לברכה. ומים ראשוני' הללו הואיל ומצות חכמים היא טעונין ברכה."

ומדבריו משמע שכוונת התוס' היא לנקיות כפשוטה, וכן כתב בפשיטות בערוך השולחן בסי' קנח ס"ב שכוונת התוס' היא לנקיות וע"ד דברי הגמ' בסוטה כל האוכל לחם בלא ניגוב כאוכל לחם טמא וכ"ה בעיקר תקנת גט"י.

היוצא שלרש"י ולרשב"א טעם לנט"י לחולין לרב אידי בר אבין ולאביי הינו טעם אחד, אבל לתוס' לרב אידי הוא משום סרך תרומה ולאביי משום נקיות.

ד.

וכעת יש לדון מה שיטת הרמב"ם בטעם לנט"י לחולין.

והנה בחידושי הגר"ח על הש"ס⁷ בפסחים מו ע"א (בעניין נטילת ידים) כתב לדייק בדברי הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ו ה"א): "כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא צריך נטילת ידים תחלה וסוף, ואף על פי שהיא פת חולין ואף על פי שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להן טומאה לא יאכל עד שיטול שתי ידיו, וכן כל דבר שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים תחילה." שלשיטת הרמב"ם מובאים ב' טעמים אפשריים לנט"י לפת: א. משום לכלוך. ב. משום טומאה.

ובהמשך דבריו מוכיח מפ"ח בהל' שאר אבות הטומאות הלכה ח', דעיקר התקנה היא רק משום נקיות (ולא טומאה):

דמלשון הרמב"ם שכתב "שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות ואף על פי שלא ידע בודאי שנטמאו מפני שהידיים עסקניות ולא גזר שלמה על הידים טומאה אלא לקדש, ואחר כך גזרו חכמים שאחריו אף לתרומה, ולפיכך צריך נטילת ידים לתרומה ואם נגע בתרומה קודם שיטול ידיו פסולה ונשרפת על טומאה זו". והשיג עליו הראב"ד: "ואח"כ גזרו על אכילת חולין שצריך נטילת ידים" עכ"ל. וכוונת הראב"ד בהשגתו להקשות מדוע הרמב"ם איננו מתייחס לתקנת גט"י לחולין? ובכס"מ על אתר כתב לתרין: "ואין מזה תפיסה

7. הוצאת מישור, תשס"ח.

על רבינו שאין כאן מקום דין נטילה לחולין ובה' ברכות שהוא מקומו כתבו, דהרמב"ם סמך על דבריו שכבר נכתבו בהל' ברכות.

ומבאר שם, באופן חדש לבאר שפיר בשיטת הרמב"ם, דלשיטת הרמב"ם שעיקר תקנת שניות לתרומה הוא כרבותיו של רש"י מדין חשש נגיעה בטומאה ואילו נט"י לפת חולין אינו משום סרך תרומה, אלא תקנה בפ"ע משום נקיות הידים מלכלוך, ולכן השמיט הרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאות "וכן גזרו לחולין" כי איננה אותה גזירה.

ויש להביא סימוכין ליסוד התקנה בנט"י לחולין שהיא משום נקיות, מלשון הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ו ה"א) שכתב בתקנה זו "צריך נט"י תחילה וסוף" משמע שב' הנטילות שוות בתקנתם, דכשם שמים אחרונים נתקן רק משום נקיות, דמה טומאה שייכת לאחר שכבר נסתיימה האכילה, במילא מובן שכן הוא לגבי הנטילה שקודם הסעודה שהיא משום נקיות (ויש להוסיף הראיה בכך, דהנה בשו"ע אדמוה"ז ר"ס קנ"ח אף שמביא את לשון הרמב"ם הללו מ"מ השמיט מילת "וסוף").

וכן יש להוכיח מהא דכתב שם בה"ב כתב בביאור חיוב נט"י: "כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים שזו מצות חכמים וכו'", דכשם שנט"י לתפילה היא ודאי משום נקיות דמה טומאה שייכת בה וכן לתפילה הנטילה משום נקיות, וכן משמע מלשוננו בריש פ"ד מהל' תפילה דהנטילה היא משום נקיות דכתב⁸: "חמשה דברים מעכבין את התפילה ... טהרת הידים".

וכן יש להוסיף ע"פ מש"כ היד מלאכי⁹: ש"הסמ"ג דרכו תמיד להלוך בעקבות הרמב"ם וברוב המקומות בספרו אינו אלא כמעתיק מלבד איזה מקומות שבאו במספר שנחלק עליו כנודע, ולפי"ז י"ל הא שכתב הסמ"ג [הובא לעיל סעיף ג] שהטעם של נט"י הוא משום נקיות, משום שכן ס"ל להרמב"ם.

היוצא, שלשיטת הרמב"ם תקנת נט"י לפת חולין אינה המשך לאותה גזירה שבתרומה. דלתרומה גזרו מחשש טומאה, ואילו לפת חולין גזרו משום טינוף לנקיות.

ה.

והנה בדעת אדמוה"ז בשולחנו יש מקום לדון, דבריש סימן קנ"ח כתב: "כל האוכל פת שמברכין עליו המוציא צריך ליטול ידיו תחלה אף על פי שאינן מלוכלכות ואינו יודע להם טומאה, לפי שסתם ידים שהסיח מהם דעתו משמירתן הן שניות לטומאה ופוסלות את התרומה מדברי סופרים עד שירחצם במים כהלכתן, ותקנו אף באכילת חולין משום סרך

8. אמנם ראה לקו"ש חלק ל"א תשא א' באו"א קצת.

9. כללי הפוסקים כללי הרמב"ם הראב"ד והסמ"ג, כלל מ"ו. והובא בלקו"ש חלק ל"ח פנחס.

תרומה שירגילו ליטול ידיהם בכל אכילה ולא ישכחו ליטול לתרומה ולא רצו לחלק בין כהנים לישראלים שאין אוכלים תרומה. וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטהרה".

הרי שהביא הטעם לכך שתקנו נטילת ידיים לסעודה הוא רק משום סרך תרומה, ולא הזכיר כלל משום נקיות דמשמע שסבר כתוס' דפליגי רב אידי ואביי אי משום סרך תרומה או משום נקיות ופסק כרב אידי, ובמילא משמע גם דעיקר הגזירה בתרומה הוא כרבותיו של רש"י שחשש טומאה נגעו בה.

ואילו לקמן בסי' קס"ב (סעיף ה) כתב: "ועיקר טומאת הידים לא גזרו אלא מפני שהם עסקניות ושמא נגעו במקום מטונף, לכך התקינו נטילה לטהרן מטינופן, אלא שכיון שגזרו עליהן טומאה נטמאו מים הראשונים ונטהרים ע"י שניים" הרי שעיקר התקנה הוא משום נקיות.

דמשמע לכאורה סתירה בדבריו דאי ס"ל שהתקנה משום טינוף מדוע השמיטו בריש הלכות נט"י בסימן קנח.

והנראה לפרש בדברי אדה"ז דלשיטת רש"י אזיל, וכפי שהארכנו לעיל בסעיף ג, דאף שעיקר התקנה בתרומה היא משום שידיים עסקניות ואינם נקיות נתנו עליהם דין טומאה ומשום "סרך תרומה" גזרו על החולין שדינו כתרומה.

1.

ולפי"ז י"ל נפק"מ בין טעמי הראשונים בטעם נט"י לחולין גם לגבי מספר הנטילות:

דלהרמב"ם דס"ל שטעם נט"י לחולין הוא רק משום נקיות ואין תקנה זו באה כתוצאה מסרך תרומה ששם משום טומאה נגעו בה, מסתבר לומר שדי בנטילה אחת שבזה ג"כ דיו לנקיות ידיו, ולא דמי לתרומה דהתם הוא משום טהרה והוצרכו לנטילה שניה להסיר את הטומאה שנשארה על היד מהמים הראשונים.

לעומתו הראב"ד ס"ל שיש ליטול ב' פעמים אף לחולין כמו לתרומה, משום דס"ל כשאר הראשונים שהטעם לנט"י לחולין הוא משום סרך תרומה - שלא ישכחו ליטול ידיהם לתרומה, וא"כ צריך ליטול לחולין כמו לתרומה - ב' פעמים.

2.

ובכל זה יומתק דהרמב"ם סוף ספר טהרה (הלכות מקואות פרק י"א): מסיים "כיון שהסכים

בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור¹⁰, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם, השם ברחמיו הרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרנו אמן".

והנה בשיחת ב' דחומה"ס תשמ"ח¹¹ הקשה על לשון סיום הרמב"ם "השם ברחמיו... יטהרנו אמן" שאינו נמצא בעוד סיום ספרי הי"ד, ובפרט במה שמסיים ב"אמן", שהוא לשון תפילה ובקשה ולכאורה אין מקומו בס' הלכות הלכות! ומתוך זאת בדרך הקבלה עיי"ש.

ואולי י"ל ע"ד הדרוש, עפ"י המבואר (ראה שו"ע אדה"ז ר"ס קפ"ח) בטעם שבברכת המזון מסיימים את ברכת בונה ירושלים ב"אמן" שהוא כדי לחלק בין ג' ברכות הראשונות של ברכת המזון שהן מדאורייתא לברכה הד' הטוב והמטיב שהיא מדרבנן, כמ"כ י"ל בנדו"ד שספר טהרה שבא בהמשך לספר זרעים וקורבנות העוסקים בהלכות שאינן נוגעות כ"כ לזה"ו אלא הילכתא למשיחא לזמן שבית המקדש קיים, ואילו הספרים הבאים נזיקין וקנין וכו' עוסקים בהלכות הנוגעות גם לזמנינו אנו - אף שאין בית מקדש קיים, לכן מסיים בלשון זה.

אלא שלכאור' טעון ביאור, הלא הפרק האחרון של ספר טהרה, פרק י"א מהלכות מקוואות (פרק זה גופא) דן בהלכות נטילת ידיים שנוגעות אף לאכילת פת חולין הנוגעות לזמן הזה? אמנם לפי דברינו יוצא שהרמב"ם דן הכא בדיני נט"י לתרומה ולא לחולין שבזה כבר פרט בהלכות ברכות ולכן אין כאן כפילות הלכות משום שהם ב' גדרים שונים. לתרומה משום טומאה ואילו לחולין משום נקיות.

היוצא שחלק מדיני נט"י המובאים ברמב"ם בפרק י"א מהלכות מקוואות אינו נוגע לזה"ו, כיוון שאיירי בתרומה, וא"כ גם פרק זה הוא מחולק מהדינים שלאח"ו (בספר נזיקין וכו' כנ"ל) שנוגעים אף לזה"ו.

ובזה גם יובן מדוע כופל הרמב"ם את הלכות נט"י פעמים, פעם אחת בהלכות ברכות פרק ו', ופעם שנייה הלכות מקוואות פרק י"א, שע"פ הנ"ל יובן שבכ"מ מדבר הרמב"ם בהלכות אחרות, שהלכות ברכות מדבר בנט"י דחולין שהיא משום נקיות, ובהלכות מקוואות מדבר בנט"י דתרומה שהיא משום טהרה.



10. בלקו"ש נקט בכ"מ שישנה טה"ד ויש לגרוס במי הדעת הטהור טהור, דא"כ עיקר חסר מן הספר דבאיזה מי דעת יש לטבול, אך בשיחת חוה"מ"ס תשמ"ח ביאר את הגירסא הנפוצה, ומי הדעת [בה"א הידיעה] ע"כ איירי בקדושה שרק בקדושה היא הדעת האמיתית.

11. הובא ביין מלכות טהרה סי' ל"ז.

ג' דרגות במנוחה

הרב אהרן שיחי' הלוי לוי
משפיע בישיבה

במאמר ד"ה פדה בשלום התשל"ט¹ מבאר הרבי (מיוסד על מאמר ד"ה זה דבעל הגאולה דיו"ד כסלו - כ"ק אדמו"ר האמצעי) דבפדיה ייתכנו כמה אופנים:

יש שהפדיה היא באופן של מלחמה, שלאחרי ניצחון המלחמה ה"ה נפדה מאויביו, אך אי"ז פדיה באופן של שלום. דאף שעכשיו כבר יש שלום, אך הפדיה עצמה לא היתה באופן של שלום אלא ע"י מלחמה. ויש שהפדיה היא בשלום, שאי"צ למלחמה כלל עם האויב, אלא שהאויב מתבטל מאליו.

והדוגמא לזה הוא בתקופת שלמה שכל הגויים נתבטלו אל שלמה, ולא היה צריך למלחמות כדי שיתבטלו לפניו, אלא הביטול היה באופן של שלום, וזהו ג"כ הטעם לכך שנקרא בשם שלמה כיון ששלום היה בימיו (כדכתיב "שלמה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו"). משא"כ אצל דוד אף ש"ה' הניח לו מכל אויביו מסביב" היה זה ע"י מלחמות ולא פדיה באופן של שלום.

ובסעיף ב מבאר שיש ב' אופני שלום (הבא בהמשך לב' סוגי מלחמה²), והשלום שהיה בימי שלמה עדיין אינו אמיתית ענין השלום, דאמיתית ענין השלום הוא "שאלו שהיו מקודם שונאים ומנגדים הם געשים אוהבים גמורים". וענין זה לא היה אצל שלמה, דאצל שלמה הנה בתקופתו הגויים לא נהפכו לקדושה, אלא רק מצד הגילוי אור שהאיר בזמנו ה"ה התבטלו במעשה בפועל בלבד (וללא שינוי מהותי ופנימי בהם). ואמיתית ענין השלום יהיה רק לעת"ל, שדווקא לעת"ל יקויים "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה גו' לעבדו שכס אחד", משא"כ השלום שהיה בימי שלמה

וממשיך באות ג', דבכללות ב' האופנים דפדיה, בקרב ובמלחמה, הם בלימוד התורה ובעבודת התפילה. שבלימוד התורה האדם אינו מתעסק עם העולם אלא רק לומד את הדין של הדברים שבעולם, ועי"ז הם מתבררים מאליהם³. משא"כ בעבודת התפילה - "שעת צלזתא שעת קרבא", שנלחם עם נה"ב, ה"ז בירור בדרך מלחמה.

1. נדפס בסה"מ תו"מ כסלו שבט עמ' ל"ט, י"ל לקראת ט - י כסלו ה'תשמ"ט.

2. באופן של קרב - קירוב, שמתאבקים זה עם זה, ויש שזורקים אבני חיצים ובליסטראות.

3. ולהעיר שבכ"מ מבואר דגם בתורה גופא, נגלה דתורה הוא בירור בדרך מלחמה, ופנימיות התורה הוא באופן של שלום.

אך במאמר זה דבעל הגאולה מובא שבעבודת התפלה גופא יש ב' אופני בירורים. בירור בדרך מלחמה ובירור באופן של שלום. ותלוי בב' סוגי האהבה. דהעבודה דבכל לבבך, כיון שהמטרה היא לעבוד ה' "בשני יצריך", היינו דבעבודה זו יש שקו"ט עם הנה"ב שגם היא תבוא למסקנא שאלקות הוא טוב, הרי יש בזה נתינת מקום גם להיפך. וזהו בירור בדרך מלחמה (שזהו העבודה שמצד בחי' נר"נ).

וגם מצד האהבה ד"בכל נפשך" שהוא מצד החיה שהיא בחינת מקיף, וא"כ אופן הבירור שע"י בחי' המקיף אינו בדרך התלבשות, אלא שמצד תוקף הרצון דנה"א שהוא רצון שלמעלה מטו"ד מתבטלים בדרך ממילא הרצונות דהנה"ב. ואין הפשט בזה שהרצונות זרים מתבטלים מעיקרא ואינם במציאות, אלא שהרצונות הזרים דנה"ב קיימים מצ"ע, ורק שאינם באים לידי מימוש בפועל מצד התגברות הרצון דנה"א כנ"ל. ולכן כיון שבעצם ישנם רצונות זרים ה"ז עבודה בדרך מלחמה.

ועניין דפדה בשלום הוא דוקא בעבודת הבירורים שמצד היחידה - "בכל מאודך" שהרי לבחי' יחידה אין שום מנגד "בבואה דבבואה לית להו". ובמילא אין כאן כלל צד שכנגד ולכן ה"ז ענין "פדיה בשלום".

ובהמשך (באות ה) מבאר שעבודת הבירורים מצד בחי' נר"נ ה"ז מלחמה ממש שהרי יש כאן התלבשות של הנר"נ בגוף ובנה"ב, והנה"ב טבעה להמשך לרצונות הטובים דדברים גשמיים, והנה"א עובדת עבודתה עם הנה"ב להסבירה ולבאר לה הטוב דאלקות ("קרבת אלקים לי טוב") ה"ז מלחמה ממש. משא"כ בחי' חי' (וכפי שהיה אצל דוד לאחר שניצח כל המלחמות) ה"ז באופן שפעולתה בנה"ב הוא שלא בדרך התלבשות, רק שמצד גילוי תוקף הרצון לאלקות של הנה"א מתבטלים בדרך ממילא הרצונות של הנה"ב. ולכן אי"ז נק' בשם מלחמה, שהרי אין כאן שום התעסקות עם הנה"ב אלא זה נעשה בדרך ממילא, כאמור לעיל בארוכה שזה בדוגמת המנוחה דדוד לאחרי שה' הניח לו מכל אויביו.

משא"כ ביטול הרצונות דנה"ב ע"י גילוי היחידה ה"ז לא באופן שנעשה (גם לא בדרך ממילא) ביטול הרצונות, כי אם שמצד היחידה שאין כנגדה לעו"ז הרי אין מקום מלכתחילה לרצונות זרים, בדוגמת המנוחה דשלמה שהיתה מנוחה בעצם (ושלא ע"י נצחון).

ולכאורה ה"ז בסתירה למה שנתבאר בתחילת המאמר שאצל שלמה לא היה אמיתית ענין המנוחה, שאין מלכתחילה מקום לרצונות זרים, אלא שהאויבים רק התבטלו בפועל מפני הגילוי אור אך לא נהפכו לאוהבים, ואיך מבאר כאן שהפדיה אצל שלמה היא פדיה באופן של שלום אמיתי - מנוחה בעצם (שמצד יחידה)?

והנה במאמר ד"ה זה דשנת תשכ"ו (במלוקט ו') מבאר באריכות שיש חילוק מהותי בין חסד לצדקה. "דצדקה ה"ע היושר (צדקה מלשון ויושר) לתת לכל אחד כפי הראוי לו, וחסד הוא הפלגת הטוב להטיב יותר ממה שהוא ראוי". ומבאר דצדקה הוא רק לעניים, שע"ז

אמרז"ל עה"פ "די מחסורו אשר יחסר לו" - "די מחסורו, ואי אתה מצווה לעשרו", ובזה נכלל אפי' סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו אם היה רגיל בזה קודם שירד מנכסיו.

וכל זה אינו עשירות עדיין, שעשיר הוא לא רק שאינו חסר שום דבר (אפי' מותרות כסוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו) אלא שהוא מושפע בריבוי השפע. שזהו שאמרז"ל "די מחסורו - ואי אתה מצווה לעשרו". ולכן לא שייך צדקה לעשירים, אלא רק חסד, שהוא "בין לעניים ובין לעשירים".

ומסביר שם שאצל שלמה המלך היה עניין העשירות בדרגה הכי נעלית "עד שאין כסף נחשב בימי שלמה למאומה"⁴. והטעם לזה הוא כיון שאז היה גילוי פנימיות הכתר - עתיק, ואוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות, למעלה גם משייכות באופן דסובב ומקיף.

וממשיך שם (באות י') שחסד הוא גם לעשירים. ובספירות היינו, שעניין החסד (שהוא למעלה מעשירות) הוא הגילוי דלע"ל, שהוא גילוי פנימיות עתיק ואוא"ס שברדל"א שהוא עיקר⁵ בחינת עתיק.

ואף שאצל שלמה לא היה הגילוי של א"ס שברדל"א, מ"מ נחשב לעשיר ואינו נחשב שחסר גילוי זה. כי אצל שלמה האיר תכלית השלימות בענין הגילויים, משא"כ א"ס שברדל"א אינו שייך לגילויים אלא הוא גילוי העצם שלמעלה משייכות לגילויים⁶.

וממשיך לבאר ש"אופן ההשפעה" דלע"ל שמצד עיקר העניין דעתיק כפי שהוא בעצמות. והיינו, שלע"ל יהיה גילוי העצם שלמעלה מגילויים, אפי' מהגילויים שהיו בימי שלמה. וזה "יפעל" שיהיה גילוי אלקות בכל מקום, כי פנימיות עתיק הוא בכללות עצמות אוא"ס דלגביו אין שום מציאות שחוץ ממנו. עד שהגשמי עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות עם האלקות (ולא רק הניצוץ שבו - כח הפועל שבנפעל).

וממשיך במאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה התשכ"ו דיש חילוק בין ג' המשכות דאריך, עתיק ופנימיות עתיק איך שזה מתבטא בעבודת הביוררים (לאחר שביאר בארוכה עניינם באותיות הראשונות). דהביורר שע"י גילוי אריך הוא בדרך מלמעלה למטה שנעשה ע"י שמאיר בו גילוי אור שאינו בערכו - בחי' סובב ה"ה מתבטל ממציאיותו. ולכא"ו י"ל שזה גילוי מצד דרגת חיה, כמו בדוד לאחר המלחמה שבא ע"י גילוי תוקף הרצון שהיה בזמן דוד מלמעלה למטה, ועי"ז נתבטלו אויביו. ולכן מצד אחד היה כאן "מבוקש" והוא השלום, שזה העבודה שמצד בחי' אריך, ואין זה שנעשה שינוי במציאות של התחתון.

ויש עוד אופן בשלום והוא ע"י גילוי דעתיק, והחידוש בזה הוא שהביורר שע"י גילוי דרגת

4. דברי הימים ב. ט, כ.

5. ההדגשה היא במקור.

6. והיינו, שבעניינו היה מושלם בתכלית השלימות. ואין זה חסרון בעשירות.

עתיק ה"ה באופן שפועל שינוי בתחתון עצמו, וזה הדרגא שהאירה בזמן שלמה המלך, ולכן הנצוצות מצ"ע הגיעו ונמשכו לגילוי אלוקות שהאיר בזמן הבית, אשר זה בא מצד התחתון, רק שזה נעשה כמו דבר נוסף עליו, ולכן היו בזה כו"כ תנאים, ומהם: שבזמן שלמה רק ניצוצות שהיו בהם אור רק הם התבררו, וגם היו צריכים להגיע למאור, לבוא אל שלמה לירושלים. וכפי שמובא שמלכת שבא "שמעה את שמע שלמה . . . ותבוא ירושלמה". משא"כ לע"ל שיתגלה עצמות אוא"ס יהיה נרגש בכל דבר הפנימיות שלו איך שהם עצמם אלוקות, ולכן כולם יתבררו ולא צריך שום תנאי שיש בו ניצוץ שיגיע לבית המקדש.

א"כ, מכל האמור עולה דיש ג' אופנים במנוחה: הא' מצד דרגת חיה, אריך, וכפי שהיה אצל דוד המלך לאחר שניצח במלחמה. הב', כפי שהיה אצל שלמה המלך מצד פנימיות הכתר - עתיק. והג' יהיה לע"ל מצד פנימיות עתיק, אוא"ס שברדל"א.

וי"ל שהחילוק בין הבריורים דשלמה להבריורים דלע"ל הגם ששניהם מצד דרגת היחידה (כנ"ל במאמר דתשל"ט) הוא, שבזמן שלמה ה"ז רק הארת היחידה, והגילוי דלעת"ל ה"ז גילוי עצם היחידה, והיינו מצד ניצוץ בורא המלוכב ביחידה. כלומר, בזמן שלמה היה גילוי והארה של יחידה (וכמבואר בתשכ"ו שזהו תכלית השלימות בענין הגילויים), ולעת"ל יתגלה הניצוץ בורא א"ס שברדל"א עצמו עצם היחידה.

וההפרש בין הארת היחידה לעצם היחידה, יש לבאר ע"פ המבואר במאמר ד"ה לך אמר לבי תש"כ, דיש שתי דרגות בפנימיות הלב. דבשמות הם: שם הוי', ואוא"ס שלמעלה מהוי'. ומבאר בזה, דהוי' הוא לשון מהווה, אלא שההתהוות שמשם הוי' היא באופן דבדרך ממילא (ולכאוי"ל דזה ע"ד דרגת היחידה שהאירה בזמן שלמה, וכפי שמביא שם דזה שההתהוות דבשם הוי' הרי ההתהוות היא בדרך ממילא מכיון שהוא מופלא מעניין ההתהוות, וכן הוא בימי שלמה שהבירור נעשה בדרך ממילא בלי שום התעסקות).

[וי"ל בהלשון "מופלא" דווקא שזה עניין שאינו בערך. וכמבואר עד"ז ד"ה וקיבל היהודים תשל"ח שעניין פלא מורה על ענין של הפלא והבדלה ועד שהוא בבחי' פלא לגביו, והיינו שהוא ענין שבאין ערוך לגמרי, וכידוע בעניין הספירות שבחי' פלא הוא בחינת הכתר, ובפרטיות, בחי' פנימיות הכתר שזהו באי"ע לגמרי לכל סדר ההשתלשלות ומזה אפשר להבין לכאוי"ל גם בנידון דידן].

אבל מ"מ כיון שסוכ"ס שם הוי' הוא מקור לענין ההתהוות⁸, לכן עיקר עניין דפנימיות הלב הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מהוי'.

המורם מהאמור לעיל דיש כאן ג' דרגות: א) התהוות משם אלקים השייך להתהוות,

7. שם פסוק א.

8. וראה שם באריכות בהע' 35.

אור הממכ"ע - חיצוניות הלב והעולמות. וע"ד המבואר לעיל בעניין אריך. (ב) אור הסובב, פנימיות שם הוי' - עתיק. (ג) ופניך הוי' הוא העצם דהוי' שלמעלה מהתלבשות באלקים.

[וכמו"כ מצינו חילוק עד"ז בלקו"ת במאמר ד"ה כי תצא (דף לה ע"ד ואילך), דשם מסביר באריכות את המקור לכך שניתן לעשות מדרגות בנקודת הלב בין הארה לעצמיות, וע"ז מיוסד הביאור במאמר הנ"ל ד"ה לך אמר לבי].

לסיכום א"כ יש ג' דרגות בשלום:

(א) שלום באופן דחי' מצד תוקף הרצון. שאז יש מנגד אלא שנהפך לקדושה. (ב) שלום מצד הארת היחידה, ומכיון שזה רק הארה הרי יש בזה ב' תנאים האחד ניצוץ השני קירוב הניצוץ למאור. והדרגא השלישית עצם היחידה - ניצוץ בורא, א"ס שברדל"א שיתגלה לע"ל.

ולהעיר ממאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א דשם מבאר שיש ג' דרגות בשלום באופן אחר, אשר בכלל הבירור שע"י לימוד התורה הוא בירור בדרך שלום (משא"כ הבירור שע"י תפילה) ובתורה גופא ישנו חילוק בין נגלה דתורה לפנימיות התורה, ובפנימיות התורה גופא ב' דרגות: א. פנימיות התורה כפי שנתלבשה בהבנת והשגת בשכל, והב' כפי שפנימיות התורה היא בבחי' ראייה למעלה מהבנה והשגה. ושם אומר במפורש (אות ו') דזה שמלכת שבא שמעה את שמע שלמה הוא ע"י ששמו (ששם הוא הארה) נמשך ומתפשט. וממשיך לבאר שם שסוג הבירור (הגיע ע"י הארה כנ"ל) ה"ז היה בהגבלה וכנ"ל ב' סוגי הגבלות.

[ומ"ש שם ע"ד החילוק בין התקופה הראשונה לתקופה השניה ע"ש, ה"ז כאמור בלקו"ת הנ"ל שניתן לחלק ביחידה גופא].



מלאכה שאינה צריכה לגופה

הגה"ח אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א. כללות הסוגיא

רבי שמעון ורבי יהודה נחלקו בכל מסכת שבת אם חייבים על מלאכה שאינה צריכה לגופה, לרבי שמעון פטור ולרבי יהודה חייב¹. מקור המחלוקת הוא במשנה בפרק המצניע² (צג, ב) "המוציא את המת במטה חייב . . . ורבי שמעון פוטר". עיקר מחלוקתם הוא בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהוצאת המת הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי כוונתו בהוצאת המת הוא כדי לסלק את טומאת המת³ מהבית ולא להשתמש עם המת. הת"ק ס"ל דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ורבי שמעון ס"ל דפטור.

בגדר המדויק בהפטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה דנו בזה רש"י שם ותוס' בדף צד ע"א (ד"ה ר' שמעון). ובתוס' שם מביא ריבוי דוגמאות לדין זה, המפוזרות בכל מסכת שבת. ובעזה"י נדון בדבריהם בפרטות בהמשך.

להלכה לעניין גוף הדין דמלאכה שאינה צריכה לגופה אם פסקינן כר"ש דפוטר או כר' יהודה דמחייב, נחלקו בזה הראשונים. לתוס' פסקינן כר"ש, ולהרמב"ם פסקינן כר' יהודה. ומשמעות השו"ע שפסק מעצם הדין כר"ש [כרוב הפוסקים⁴]. אולם לכאורה מחמיר כדעת הרמב"ם]. עיין בשו"ע כ"ק אדמוה"ז סי' רעה סעיף ב-ג שחושש לב' הדיעות. [וראה לקמן בסיום הביאור בירור בפסק דין של כ"ק אדמוה"ז איזה דיעה קיבל להלכה ופסק כוותה מעצם הדין ואיזה דיעה הביא בתור חומרא. וראה ציונים לשולחן ערוך (שם בהוצאה חדשה) שמובא שרשרת של פסקי כ"ק אדמוה"ז שעוסקים במלאכה שאינה צריכה לגופה].

1. מחלוקת זו אם מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב או פטור מתייחסת לרבי שמעון ור' יהודה. דייק שבמשנה (בפרק המצניע) שהוא מקור הסוגיא של מלאשצ"ל מובא שיטת ר' יהודה בסתמא דמשנה (כדעת חכמים) ולא מוזכר שמו דר' יהודה. אולם הגמ' בכ"מ מייחסת שיטת החולק על ר' שמעון לרבי יהודה [שהוא בר פלוגתא דר"ש]. עיין שבת יב, א. עג, ב. קה, ב שמובא המחלוקת בגמ'. ודייק ברש"י שמציין להמשנה דפרק המצניע כמקור המחלוקת. וראה בתוס' דף צד ע"א ד"ה "את המת במטה חייב", שמבאר מהו ההוכחה ששיטה זו היא של ר' יהודה.

2. היינו דמקום שנחלקו בו במפורש הוא במשנה בפרק המצניע.

3. רש"י והרע"ב לא פירשו מדוע רוצה לסלק את המת מהבית. ויתכן שבפשטות שאינו רוצה שיהיה מת בביתו. ועיין בכפות תמרים שכתב שברצונו לסלק את הטומאה מהבית ["שלא יטמאנו"], ובפשטות הכוונה לשניהם. ובגמרא "אמר רבה בב"ח אר"י ואר"י ארשב"ל פוטר היה רבי שמעון אף במוציא את המת לקוברו". ובתוס' רי"ד מפרש "אע"פ שלצורך החפץ הוציאו, כיון שהמוציא אינו צריך לחפץ פטור הוא".

4. בגר"א סי' שטז סעיף ח כתב "דכל הפסוקים [מלבד הרמב"ם] פסקו בזה כרבי שמעון".

ב. מחלוקת רש"י והר"י [בתוס'] בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור

בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור לשיטת רבי שמעון מפרש רש"י "וכל מלאכה שאינה צריכה (לגופה) אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה. הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון".

הר"י [בתוס'] בדף צד ע"א בד"ה ר' שמעון מפרש [גדר אחר מרש"י, וכותב] "נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן, אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו".

ולכאורה לשיטת התוס' לאו דווקא צ"ל כצורך שהיה במשכן ממש אלא כדיוק לשונו "כעין שהיו צריכין לה במשכן"⁵. עיין לקמן בזה בפרטיות יותר.

עולה מהנ"ל שנחלקו רש"י והר"י בטעם דמוציא מת [ועוד דוגמאות דלקמן] הוי מלאכה שאינה צריכה בכלל, לרש"י פטור משום שכל כוונתו היא כדי לסלק את המת או טומאת המת מן הבית שלא יטמא את באי הבית וכדומה, ו"ברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה".

ואילו להר"י בתוס' הוצאת המת נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה, דאין לו צורך בהוצאת המת כעין שהיו צריכין לה במשכן, ובמשכן היו צריכים לחפצים שהוציאו. משא"כ בהוצאת המת אינו צריך לגוף המת.

ולקמן בעז"ה נבאר במדויק יותר את החילוק בין רש"י לתוס' ובעז"ה נחדד את החילוק, וכן נציג נ"מ להלכה.

ג. רש"י ותוס' לשיטתייהו במלאכה שאינה צריכה לגופה

והנה בגמרא מובא ריבוי דוגמאות למלאכה שאינה צריכה לגופה. נציג מקצת ומהם ונבאר בעז"ה כיצד רש"י ותוס' מפרשים בפירושם בדוגמאות אלו לשיטתייהו.

בדף קז, ב מבארת הגמ' דצד נחש הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ונחלקו רש"י ותוס' בטעם הדבר. רש"י (שם ד"ה הצד נחש) מפרש "הצידה היא המלאכה, וזה אינו צריך לצידה אלא שלא תשכנו, ואם יודע שתעמוד ולא תזיקנו לא היה צד". דברי רש"י כאן מתחברים היטב עם דברי רש"י הנ"ל שבסוגיין (צג ע"ב) דגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה הוי מלאכה

5. והיינו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן הוי מלאכה הצריכה לגופה, וצורך שאינו כעין שהיו צריכין לה במשכן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

6. המפרשים דנו במת שיש לו ריח רע האם פוטר רבי שמעון משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ותלו הדין בדברי הירושלמי פרק ט הלכה ו דיש לפרש לכאן ולכאן.

שנעשית כדי לסלק ההיזק וכדומה, וכלשון רש"י "וברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה", כך גם כאן אינו צריך הצידה אלא לסלק הנחש שלא יישכנו.

ואילו הר"י (בסוגיין צד ע"א) מפרש הטעם דצד נחש הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ד"צד נחש שלא ישכנו אינו צריך לנחש [עצמו] ובמשכן היו צריכין לתחש וחלזון". והיינו לשיטתייהו כאן דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוי מלאכה שאין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן.

ועד"ו חולקים רש"י ותוס' בטעם דמפיס מורסא⁷ להוציא ממנה לחה דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. רש"י קז, ב (ד"ה להוציא) מפרש דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה "שהפתח הוא המלאכה, וזה אינו צריך (לו) להיות כאן מעכשיו".

ואילו הר"י מפרש (בתוס' בסוגיין) דמפיס מורסא להוציא ליחה המזיקתו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום ש"אין עומד להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד, אע"פ שנעשה פתח גמור שהרי ראוי הוא להכניס ולהוציא אם היה צריך, מ"מ לא דמו לפתחים שבמשכן שהיו עומדין להכניס ולהוציא"⁸.

וכן לענין כיבוי⁹ נחלקו רש"י ותוס' בטעם הדבר דהוי מלאכה שאי"צ לגופה. דכתבו התוס'¹⁰ דלשיטת רש"י "דפירש דברצונו לא היתה באה לו ולא היה צריך לה שאינה אלא לסלקה מעליו כמו... מכבה גחלת שלא יזוקו בו רבים דברצונו שלא היה בעולם. וכן" בפרק במה מדליקין (לעיל דף לא:): פירש [רש"י] כחם על הפתילה המהובהבת כבר דאינה צריכה לגופה משום דאין צריך לכיבוי זה ואם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה". וכיון שהוי ניחא ליה שלא הובערה מעולם לכן הוי מלאכה שאי"צ לגופה, דאי"צ אלא לסלק האש שלא תזיק. נמצא דרש"י אף לענין כיבוי פירש הטעם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה לשיטתייהו.

משא"כ התוס' כתבו לשיטתם שהטעם שכחם על הנר ועל השמן ועל הפתילה מהובהבת הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, משום ד"לא היה במשכן, כי זהירים היו שלא להרבות אש

7. פותח מכה שיש בה מוגלה.

8. ומסיק התוס' [בענין זה] "אבל [מפיס מורסא] לעשות לה פה דמיא למשכן וחייב]. והיינו דכיון שהתכוון לעשות לה פה הרי הפתח עומד להוצאת הליחה ולהכנסת אויר.

וראה גם בתוס' ג ע"א ד"ה "ומפיס מורסא": "בעדיות תנן אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה ליחה פטור. וא"ת היכי מתחייב אפתיחת פה דמורסא הא אמרינן לקמן בפ' חבית (ד' קמו ע"א) כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח? ותיריך ר"ת דהאי נמי עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה".

9. בדומה להנ"ל נחלקו רש"י והר"י בדוגמאות נוספות המובאות בתוס' הנ"ל עיי"ש.

10. דין זה מובא לעיל מה, א ורש"י אינו מפרש בפירושו הטעם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה אולם התוס' פירשו כן לשיטת רש"י, אבל בהדין ד'כחם על החרס' כן פירש רש"י הטעם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ע"פ שיטתו בסוגיין.

11. כנ"ל בדין זה פירש רש"י מפורש הטעם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה על פי שיטתו בסוגיין.

יותר מדאי".

ולכאורה קשה על פירוש רש"י¹² שהרי רוצה הוא האש לבשל את הסממנין, ומה שייד לומר כאן "דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה"?

וי"ל דס"ל לרש"י דלאחר שהסממנין התבשלו שוב יש לו לומר [מכאן ולהבא] הלואי שיסתלק האש לגמרי דמכאן ולהבא ברצונו אינו צריך לה. עיין לקמן בזה.

אולם קצת קשה לשון רש"י (לא ע"ב) "אם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה".

ד. חידוד סברות רש"י ותוס' ע"י נ"מ בדין

כדי לחדד סברת רש"י ותוס' נציג נ"מ בדין בין רש"י ותוס' לקולא ולחומרא [ובחלק ב' נרחיב ונפלפל בדינים אלו, ויתכן שנסיק בחלק מהם דלא כפי שנכתב כאן]. הנה בדין בצד נחש כדי לשחק בו, מבאר בכפות תמרים (סוכה לג, ב) דזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס'. לתוס' פטור דלא הוי מלאכה מעין הצורך שהיה במשכן, ואילו לרש"י חייב דהוי מלאכה הצריכה לגופה שהרי צד נחש לרצונו, ולא שייד בזה לומר "דברצונו לא בא ולא היה צריך לה".

ולאידיך, התופר¹³ בגד אך ורק מחמת הקור האיום, לרש"י נחשב הדבר למלאכה שאינה צריכה לגופה משום שכל כוונתו היא לסלק המזיק [הקור] ממנו. אולם לתוס' יהיה חייב משום שתופר ומתקן הבגד באופן שאפשר ללבושו עכ"פ בעת הקור. עיין היטב במגיני שלמה (שבת צד, א) שמחדש דין הנ"ל לפרש¹⁴.

[ניתן לפלפל בב' דוגמאות אלו, ומובאות כאן רק לחדד ההבנה בהמחלוקת. ובחלק ב' נרחיב יותר בנ"מ אלו, ונוסיף ע"ז מספר נ"מ ונפלפל בהן].

12. לשון התוס' הוא "שבמשכן לא היה כיבוי אלא לעשות פחמין בכיבוי זה ומתקין על ידי כיבוי זה שיהיו ראויין למלאכת הצורפין וכיבו כדי שלא יקדיחו הסממנין בבישולן לא היה במשכן כי זהירין היו שלא להרבות אף יותר מדי".

13. ותופר באופן שא"א ללבוש הבגד באופן רגיל, כגון שמתבייש ללכת בבגד זה.

14. הדין אינו ממש מפורש בדבריו, אולם ניתן להסיק מדבריו כן. ועד"ז המחלוקת בזה אינו מפורש בדבריו אולם כן ניתן להסיק ממה שעומד ומתריך פירש"י, משמע שהתוס' חולק על זה.

ה. קושיית התוס' והראשונים על רש"י

הנה בתוס' מובאים דברי רש"י [ראה הערה¹⁵] ומקשים "קשה¹⁶ מקורע בחמתו למירמי אימתא אינשי דביתיה [דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה], דהתם צריך למלאכה ורוצה הוא שיהא בעולם? ואין לומר דלא ניחא ליה שיצטרך למירמי אימתא, אם כן מפסי מורסא לעשות לה פה יהא פטור דברצונו היה שלא היה מורסא מעולם. וכן קורע יריעה שנפל בה דרנא [תולעת] על מנת לתפור דברצונו לא היה נופל בה. וכן תופר בגד קורע ברצונו שלא היה קרוע".

[ומחמת קושיות אלו וקושיות נוספות הסיקו התוס' דלא כרש"י, אלא כשיטתם דגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו כעין שהיה במשכן].

ועיין בתוס' הרא"ש שהקשה על רש"י ממפסי מורסא ומדרנא בבגד וכן מתופר בגד קרוע בלי השו"ט¹⁷ הנ"ל של התוס' ["ואין לומר . . דאם כן"], וז"ל תוהרא"ש "ורש"י פירש דמלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה ולא היה צריך לה, וקשה לפירושו דמפסי מורסא לעשות לה פה אמאי חייב, ברצונו שלא היה לו מורסא זו ולא היה צריך למלאכה זו, וכן קורע יריעה שנפל בה דרנא ע"מ לחפור דברצונו לא היתה נופלת וכן תופר בגד קרוע ברצונו לא היה קרוע, הלכך צריך לומר כדפרישית [היינו כפירוש התוס']. וצריך להבין מדוע הקשו התוס' על רש"י בשו"ט [ואין לומר . . דאם כן] ואילו תוס' הרא"ש הקשה ישר ממפסי מורסא וקורע יריעה שנפל בה דרנא ותופס בגד קרוע.

וי"ל בהקדם, דיש לעיין לפרש"י בהא דצריך להיות צריכה לגופה ולא כדי לסלק ההיזק ממנו, האם נקבע הדבר כפי העבר, דהיינו שבאופן שמעיקרא אי"צ למלאכה זו הוי אינה צריכה לגופה, או נקבע הדבר כפי ההווה שרק אם כעת בהווה אי"צ למלאכה זו הוי אינה צריכה לגופה, אבל אם בהווה צריך להמלאכה אע"פ שמעיקרא לא היה צריך להמלאכה נחשב הדבר למלאכה הצריכה לגופה.

ונ"מ לענין קורע בחמתו למירמי אימתא אינשי דביתיה דאי דנים לפי העבר הרי מעיקרא

15. לתועלת המעיין מצוטטים כאן דברי רש"י כמובא בתוס': "רש"י דפירש דברצונו לא היתה באה לו ולא היה צריך לה שאינה אלא לסלק מעליו, כמו צד נחש שלא ישכנו או מכבה גחלת שלא יזוקו בו רבים דברצונו שלא היה בעולם, וכן בפרק במה מדליקין (לעיל דף לא): פירש כחס על הפתילה המהובהבת כבר דאינה צריכה לגופה משום דאין צריך לכיבוי זה, ואם לא הוברעה מעולם הוה ניחא ליה דהואיל וחס עליה כי אית בה טפי הוה ניחא ליה בה".

16. בתוס' הג' ג"כ מסותר ע"מ לבנות כמו בתחילה. ראה לקמן בזה. באות זה נדון בעיקר בהקושיא מקורע בחמתו. עיין להלן שעמדנו על הקושיא מסותר ע"מ לבנות כמו בתחילה.

17. ועד"ז בריב"א וז"ל "ולא תימא ס"ל שאלו ברצונו לא היה צריך לאותה מלאכה כי הכא שברצונו לא היה צריך לאותה מלאכה אע"פ שעכשיו נהנה מאותה מלאכה שמלאכה שאי"צ לגופה היא, דאי אמרת הכי תיקשי הא דאמרין בפרק כלל גדול ביריעה שנפל בה דרנא דקורעין אותה ותופרין אותה והא התם ברצונו לא היה צריך לאותה מלאכה ואפ"ה כיון שנהנה ממנה חייב".

אינו רוצה במלאכה זו, משום שמעיקרא אינו רוצה להיות במצב שצריך למירמי אימתא אינישי ביתיה, אבל אם דנים לפי ההווה כיון שבפועל בהווה צריך הוא למירמי אימתא אינישי ביתיה תו נחשבת המלאכה למלאכה הצריכה לגופה.

וזהו שו"ט התוס' בשיטת רש"י דאי נימא דאזלינן בתר ההווה דכעת רוצה במלאכה זו, א"כ קורע בחמתו למירמי אימתא אינישי ביתיה צ"ל מלאכה הצריכה לגופה, ואי נימא דאזלינן בתר העבר, א"כ גם מפסי מורסא לעשות לה פה [דכה"ג הוי מלאכה הצריכה לגופה] צ"ל שאינה צריכה לגופה שאינו רוצה להיות במצב שתהיה לו מורסא.

ולפי"ז מובן שתוס' הרא"ש הקשה על רש"י תיכף ממפסי מורסא כו' משום שפירש דברי רש"י דכוונתו שמלאכה שאינה צריכה הוא כפי העבר, והקשו שאם מעיקרא [בעבר] כאשר אינו רוצה בהמלאכה נחשב המלאכה לאינה צריכה לגופה א"כ מפסי מורסא לעשות לה פה צ"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה. משא"כ התוס' חוקר בפרש"י, ולכך מקשה דממ"נ אם כוונתו על ההווה שאינו רוצה בהמלאכה כעת בהווה א"כ קורע בחמתו למירמי אימתא אינישי ביתיה צ"ל מלאכה הצריכה לגופה, ואי כוונתו על העבר שמעיקרא אי"צ למלאכה זו א"כ אפילו מפסי מורסא לעשות לה פה צ"ל מלאכה שאי"צ לגופה.

ומחמת קושיות אלו ס"ל לתוס' שדנים לפי ההווה, אולם מטעם אחר מרש"י משום דאינו דומה למלאכת המשכן, כנ"ל באריכות, ולא מחמת שאינו רוצה במלאכה זו.

ו. שיטת הרמב"ן¹⁸, הרשב"א והריטב"א

נת"ל שהתוס' מקשים על רש"י [כמובא לעיל] מקורע בחמתו להטיל אימתא אינישי דביתיה, דהתם צריך למלאכה ורוצה הוא שיהא בעולם, ומדוע נחשב למלאכה שאי"צ לגופה.

והנה הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א הגדירו מלאכה שאינה צריכה לגופה בדומה לרש"י [אולם בשינוי קצת], וז"ל הרשב"א "פוטר היה רבי שמעון אף במוציא את המת לקוברו. פירוש, משום דאף זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, לפי שאין לו הנאה לא בהוצאתו ולא בקבורתו, וכן צידת נחש שלא ישיכנו נקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה, שאינו אלא מניעת הזיק ואין לו הנאה בגופה של מלאכה, וכן כיבוי פתילה וגחלים מלאכה שאינה צריכה לגופה שאין לו הנאה בגוף הכיבוי, אלא בכיבוי של פתילה שצריך להבהבה וגחלים לעשות מהם פחמים שצריך להדליקם ולכבותם, והכיבוי בעצמו הוא התיקון ממש".

ונראה לומר דאע"פ שרש"י משנה בלשונו הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א מ"מ

18. הלשון המובא כאן הוא לשון הרשב"א, אולם דברי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א זהים בתוכן דבריהם בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה.

במהות הגדר דמלאכה שאינה צריכה לגופה ס"ל כוונתיהו¹⁹. וכוונתו במ"ש "וכל מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה". היינו שאין לו הנאה מגוף המלאכה, אלא רק מניעת ההיזק.

ואבן הבוחן אם יש לו רצון חיובי להפעולה או לא הוא אם רצונו רק לסלק ההיזק מעצמו או רצונו בדבר נוסף.

ז. שיטת המגיני שלמה בדברי רש"י

הנה על הקושיא בפרש"י מקורע בחמתו להטיל אימתא אינשי ביתיה דהתם צריך למלאכה ורוצה הוא שיהא בעולם ומדוע נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה, מתרץ המגיני שלמה ד"קורע בחמתו . . אינו עושה אלא בשביל דבר המזיקו שאין שומעין לקולו, אע"פ שכוונתו שישמעו לקולו אח"כ ולא ישובו וימרדו בו, מכל מקום כיון שמיד שקרע הוי ניחא ליה אפילו אם נסתם, שלא היה עושה אלא משום אימא, וכבר נפלה עליהם אימתא הוי אין צריכה לגופה".

עיי"ש שממשיך ומגדיר כלל בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה לפרש"י, "דס"ל [לרש"י] דכל דבר שהוא²⁰ עושה כדי לסלק הדבר המזיקו ומיד שנסתלק המזיק לא איכפת ליה אם יחזור לקדמותו, מיקרי אין צריכה לגופה. אבל אם נסתלק המזיק והמלאכה ניחא ליה עדיין, אע"ג דברצונו לא באה לו מתחילה, מ"מ כיון דעתה אין כאן דבר המזיק ואפ"ה ניחא ליה מלאכה זו, מיקרי צריכה לגופה".

ועפ"ז מתורץ הקושיא מקורע בחמתו להטיל אימתא אינשי ביתיה, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שגם כאן אין לו הנאה חיובית בזה רק סילוק הבזיון וזלזול של המשפחה. ראה לקמן תירוצו נוסף על הקושיא ע"פ המגיני שלמה.

ועדיין קצ"ע בשינוי הלשונות שבין רש"י להרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, ובפרט שהריטב"א מביא את דברי רש"י ומקשה עליו²¹. וטעון מחשבה.

עפ"יז י"ל שגדר מלאכה הצריכה לגופה לפרש"י הוי שרוצה בקיום המלאכה, אבל כל שמשכים שיתבטל המלאכה לאחר שנעשה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן קורע בחמתו כדי להטיל אימתא אינשי ביתיה נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה משום שלאחר שקרע את הבגד והטיל אימתא אינשי ביתיה ה"ה מסכים שיתאחה הבגד הוי מלאכה שצריכה לגופה. ועד"ז בצד נחש כיון שלאחר שצד את הנחש כדי שלא יזיק לו

19. אולם הרבה אחרונים דדורנו נקטו שהרמב"ן, הרשב"א והריטב"א נקטי בשיטה שלישית בענין, עיין בזה.

20. עיי"ש לפ"ז בדבריו שמאריך בביאור פרש"י. אמנם לכאורה לפי יסוד זה יש לתרץ דברי רש"י בפשטות ובקיצור.

21. ואפילו את"ל דרש"י אינו נוקט ממש כראשונים הנ"ל כפי שמקובל אצל הרבה אחרונים מ"מ י"ל כעין סברא זו לפרש דברי רש"י. וכפי שביארנו.

מסכים הוא שהנחש יזרק למדינה אחרת ואין לו רצון בגופו, נחשב הדבר למלאכה שאינה צריכה לגופה ועד"ז במלאכות אחרות²².

ח. חידוש דין

המגיני שלמה הנ"ל דן לענין בגד שנקרע ונכנס קור ומזיקו והוא תופרו כדי להציל עצמו מן הקור. ומשמע מדבריו דלמסקנא חזינן אם כל כולו²³ מתכווין להציל עצמו מן הקור הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל אם אע"פ שתופר הבגד להנצל מן הקור מ"מ ניחא ליה שיהא לו בגד תפור מאז ולהלאה, הוי כמפיס מורסא לעשות לה פה וחייב.

לפי"ז יוצא חידוש גדול²⁴ שאם תפר בגד שלובשים רק משום קור עז שהוא פטור מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה אע"פ שתפר ממש את הבגד.

ט. סותר ע"מ לבנות

בתוס' דידן (צד ע"א) מקשה הר"י [בתוס'] על הגדרת רש"י למלאכה שאינה צריכה לגופה גם²⁵ מסותר ע"מ לבנות כמו בתחילה, ומשמע שכוונת הקושיא היא דסותר על מנת לבנות כמו בתחילה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומקשה התוס' על רש"י דאי נימא שגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא "דברצונו לא באה לו" כיצד שייך לומר כן כשהוא בעצמו מחליט לסתור ע"מ לבנות כבתחילה [כן נראה פשט הקושיא]?

ונראה לפרש דברי רש"י, בהקדם ביאור הסיבה המציאותית דסותר אדם ביתו כדי לבנות כבתחילה, שצ"ל שהטעם לזה הוא שידוע שאבנים כו' לא יחזיקו מעמד הרבה זמן לפיכך סותר ושוב בונה כשהוא רוצה לגור בביתו, לפי"ז יוצא שהסותר ע"מ לבנות כבתחילה הוי כעין חס על הנר [אלא שבצורה אחרת]. ולפיכך הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה לרש"י כיון שגם בזה שייך הטעם דברצונו לא בא לו מצב כזה.

אולם עיין במגיני שלמה שסובר דרש"י לא אמר מעולם דסותר ע"מ לבנות כבתחילה הוי

22. אולם יש מלאכות שאינו מסכים שיתבטל המלאכה משום שיש היזק נמשך מזה, כמו מכבה את הנר משום דחס על הפתילה שאם יחזור וידלק הנר שוב יחסר מהפתילה, אמנם י"ל דמכבה את הנר משום דחס על הפתילה נחשב מלאכה שאי"צ לגופה משום שדנים כל רגע בפ"ע ובכל רגע מצד עצמו מסכים הוא שתתבטל המלאכה, עיין היטב, וטעון מחשבה.

23. כגון שתפר ביום ובמקום מסוים שיש קור עצום, ותפר באופן שמקלקל יופי הבגד ולא נח לו ללכת עם בגד זה בשאר ימות השנה, ובמקומו שרגיל בו.

24. ויתכן שגם התוס' מודה לזה כיון שלא היה תפירה להנצל מן הקור [וכדומה] במשכן, נמצא דרש"י ותוס' מודים במקרה זה דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועדיין יש לדון בגוף החידוש. וראה לקמן משי"ת בזה.

25. בתוס' מובא קושיא זו קודם הקושיא מקורע בחמתו למירמי אימתא איינשי דביתיה, והקדמנו את המאוחר כדי להקדים דברי המגיני שלמה הנ"ל משום שהוא יסוד גדול בסוגיין.

מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ובמהרש"א [צד ע"א בביאור שיטת רש"י ע"ש] מעיר על נקודה מעניינת שבהקמת המשכן וסתירתו לא היה מתקן בסתירה זו יותר משלא היה בנוי, ולא היה הבנין האחרון טוב יותר מבראשון. וכן ס"ל לתוס' לעיל (לא, ב ד"ה וסותר). ומפרש שיטת התוס' דידן (צד, א) שנקטו דלא ילפינן מהקמת המשכן אלא ממעשה המשכן, וסותר על מנת לבנות הוא דומיא דמכבה על מנת להבעיר. אולם יתכן שרש"י לומד מלאכת סותר על מנת לבנות מסתירת והקמת המשכן [ע"ד התוס' בדף לא, ב] וא"צ סתירה ע"מ לבנות טוב יותר מהראשון. ובאנו רק להעיר.

ולכאורה צע"ג על המהרש"א הנ"ל שהרי לעיל בדף לא ע"ב [שהמהרש"א עצמו מציין לסוגיא ההיא ובודאי לא נעלם ממנו] איתא דלמדים מסתירת המשכן דסתירה שלא במקומו הוא סתירה. ושוב שו"ט הגמ' בענין משום דכתיב²⁶ על פי ה' יחנו, ומפורש שם שלמוד הזה נכלל מהא ד"כל מלאכות ילפינן לה ממשכן". און מען דארף הארעווען אויף פארשטיין א שווערע מהרש"א²⁷.

מענין לענין [באותו ענין]: יש להעיר מדברי הגאון העצום²⁸ בעל האבני נזר בפתחה לספרו אגלי טל שמביא דברי הגמ' בפרק כלל גדול (עד ע"ב) שעומדת הגמ' בדברי המשנה שפורט אבות המלאכות, וביניהם "האופה". ומקשה הגמ' "אמר רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה?" ופרש"י "ונקט אופה - דלא שייך למלאכת המשכן כלל" [ומתוך הגמ' "תנא דידן סידורא דפת נקט"]. ומקשה האגלי טל הרי היה אפיית לחם הפנים במשכן? ומתוך [לפי שיטת רש"י] דלומדים ממלאכת עשיית המשכן ולא ממלאכת קרבנות וכדומה שנעשה במשכן. ע"ש פלפול עצום בשיטת הרב האי גאון.

ו"ד. הגדרה נוספת²⁹ במשאצ"ל לשיטת רש"י

ויש לומר שאף לרש"י שמפרש הפטור [לרבי שמעון] של הוצאת המת משום "דכל מלאכה שאינה צריכה [לגופה] אלא לסלקה מעליו היא מלאכה שאינה צריכה לגופה", מודה שיש הגדרה נוספת, שהרי החופר וצריך לעפרה מוגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה [שבת דף ע"ג], אע"פ שיש לו רצון חיובי לחפירת הגומא ואינו מתלונן הלוואי ולא היה צריך לה.

26. מעשה המשכן היינו המלאכות שעשו כדי לעשות גוף המשכן ולא הקמת המשכן וסתירתו.

27. חותני הגאון החסיד הרב זלמן לייב אסטולין ע"ה היה אומר שבדורות הקודמים עיקר היגיעה היה להבין דברי המהרש"א.

28. ראה בהקדמה [קודם חתימת שמו] כותב "אלה דברי עבד לעבדי ה', אסקופה הנדרסת לרגלי חכמים הצדיקים זעירא ולא מן חבריא". וחותם "הק' [הקטן] אברהם". [גאון עצום ועניו ממש].

29. אין ההגדרה באותו זמן במקום הגדרה הקודמת שמפורש בדברי רש"י. אלא עומדת הגדרה זו לצידו של הגדרה הראשונה שבמקרים מסויימים משתמשים עם הגדרה זו שג"כ מקובל על רש"י [לפי ביאורנו].

וע"כ שכל מלאכה שאין גוף המלאכה הוא עצמו המטרה אלא הוא אמצעי לפעולה אחרת, הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. והא שהגדיר את הוצאת המת כמלאכה שאי"צ לגופה משום טעם הנ"ל [שאינה אלא לסלק מעליו], הוא משום דשם אינו רוצה בגוף המלאכה ונחשב א"צ לגופה משום שכוונתו לסלק מעליו המצב. משא"כ בחופר בור רוצה הוא בחפירת הבור אלא שכוונתו עבור העפר ובזה אמרינן [בסוגיין] גדר השני [המובא כאן] במלאכה שאינה צריכה לגופה.

עיינ בתוס' שמביאים דברי רש"י, שפירש "דברצונו לא היתה באה לו ולא היה צריך לה שאינה אלא לסלק מעליו" והביאו דוגמאות לדברי רש"י. ואלו הן: שלא ישכנו נחש, מכבה גחלת שלא יזוקו בו רבים, כחם על הפתילה המהובהבת, דכל מלאכות אלו תוכנם הוא פעולה לסלק בעיה או היזק שמפריע לו. וכן הוצאת המת, ההוצאה הוא כדי לסלק הטומאה של הבית שמפריע לו. אולם כנ"ל, מודה רש"י שיש אופן נוסף במלאכה שאי"צ לגופה, כגון חופר בור ורוצה בעפר.

ואין להקשות כיון שסו"ס צריכים להגדרה השניה [דבר שנעשה בתור אמצעי למטרה אחרת נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה] א"כ מדוע צריכים את ההגדרה המבוא במפורש ברש"י [דמלאכה שנעשה כדי לסלק מעליו מצב מסוים נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה]?

דיש לומר שיש יתרון במלאכה שנעשה כדי לסלק מעליו מצב מסוים שמציק, הו"א כסברא להגדיר את הפעולה למלאכה הצריכה לגופה משום שעיסוקו בפעולה זו הוא עיסוק בגוף הפעולה בהוצאת המת וכדומה. רק בלבו פנימה מתמרמר מדוע זקוק לזה הרי עדיף אם לא היה מגיע למצב כזה ורצונו הוא לסלק המצב. אמנם כיון שעיסוקו בפעולה שעושה מוכרח רש"י להגדיר מלאכה שאינה צריכה לגופה [במקרים הנ"ל] דברצונו לא באה לו כו'. משא"כ חופר בור משום עפרה עיסוקו הוא רק בלקיחת בעפר ולא בחפירת הבור ובזה א"א לומר ההגדרה הא' אמרינן הגדרה הב' דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום דהוי אמצעי למטרה אחרת. ויש להתעמק יותר ולחבר ב' האופנים. והתלמיד יפתח לעצמו. ויה"ר שנהיה נאה דורש ונאה מקיים.

יא. עיון בשיטת הר"י בתוס'³⁰

קודם שנמשיך לעיין בשורש המחלוקת דרש"י ותוס' נתעכב קצת בדברי התוס' לפרש שיטתו במדויק יותר, וכדלקמן דיש ב' מהלכים לפי התוס'.

דהנה שיטת הר"י בתוס' היא ד"מלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין

30. באות זו חזרנו על שיטת הר"י בתוס' כדי להוציא לאור ב' המהלכים [של הכפות תמרים ושל האמרי בינה] בשיטתו.

צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר. כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו.

עפ"י מפרש הר"י הטעם דמוציא את המת וצד נחש פטור לפי ר' שמעון, ומפרש "הוצאת המת אין צריך למת, ובמשכן היו צריכים להפצים שהוציאו. צד נחש שלא ישכנו אינו צריך לנחש, ובמשכן היו צריכין לתחש וחלזון". וממשיך הר"י לפרש מלאכות נוספות שחז"ל הגדירו אותן מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"ש.

ובכפות תמרים עומד בדברי התוס' וכותב "לפירוש ר"י בעל התוספות לא מיקרי מלאכה צריך לגופה אלא כשעושה אותה מעין הצורך שהיה במשכן באותה מלאכה, אבל כשעושה אותה לצורך אחר שלא היה דכותיה במשכן מיקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור עליה לר"ש".

וממשיך להמחיש הדברים וכותב "והמשל בזה, במשכן היו צדין החלזון כדי לצבוע בדמו, ואם כן הצד נחש לרפואה חייב, דמה³¹ לי חלזון לצבוע בדמו מה לי צד נחש לרפואה לעשות מבשרו טרייאק"ה, [עפ"י מחדש] אבל צד נחש כדי לשחק בו אינו דומה לצורך שהיה במשכן, ולפי ר"י בעל התוס' פטור דהוי מלאכה שאצ"ל" [וממשיך לפרש דלרש"י חייב משום שרוצה הוא בהנאת השחוק, והענין מובא לעיל וקיצרנו כאן משום דעיקר כוונתנו כאן הוא לפרש שיטת הר"י [בתוס']]].

אולם באמרי בינה מבאר שיטת הר"י באופן אחר קצת, וחולק על חידושו בצד נחש לשחק בו [וכדלקמן בזה]. ומקשה על הכפות תמרים דס"ל שאם עושה מלאכה לצורך אחר שלא היה דכוותיה במשכן מיקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה³², דא"כ מדוע לשיטת התוס' קורע³³ על המת נחשב למלאכה הצריכה לגופה אף דבמשכן לא היה דכוותיה? וע"כ כיון שיש צורך בקריעה, אע"פ שהתועלת דלצורך זה משתמש בו לא היה במשכן, חשיב צריך לגופה. ומוסיף דכיון שיש צורך אף בחפץ [הבגד שנקרע] לצורך המצוה³⁴ נחשב למלאכה הצריכה לגופה.

ומשמע דשיטתו הוא שצריך מלאכה³⁵ בגוף החפץ כעין שנעשית בהחפץ במשכן. אולם אין

31. דייק שיש ב' פרטים, מה לי חלזון ומה לי נחש, מה לי לצבוע ומה לי לרפואה.

32. שלכן צד נחש לשחק בו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

33. גוף הדין בענין קורע למת מקורו בפרק האורג (קה ע"ב) ובתוס' שם ד"ה הא רבי יהודה. ומובא להלן בפרטיות יותר.

34. שלא היה קריעה על מת במעשה המשכן, היינו בהכנת בנין המשכן.

35. היינו שבנוסף לזה שצריך פעולה שצריך לו צריך ג"כ שמשתמש בהחפץ לתועלת שצריך לו. כגון צד צבי [החפץ] עבור העור [התועלת]. ועד"ז לשיטתו צד נחש [החפץ] עבור לשחק בו [התועלת]. ודלא כהכפות תמרים שנוקט דכיון דצידה לשחק בו לא היה במשכן נחשב הדבר לשיטת התוס' כמלאכה שאינה צריכה לגופה.

נ"מ לאיזה תועלת צריך המלאכה.

ולפי האמרי בינה, צד נחש לשחק בו הוי מלאכה הצריכה לגופה משום שצריך את צידת הנחש כדי לשחק בו. וכיון שצריך הצידה אין נ"מ לאיזה תועלת היתה הצידה. ולקמן עסקנו בדין דצד נחש לשחק בו וקרע על מת בפרטיות יותר.

ע"ש באמרי בינה שמפרש הטעם דהוצאת המת הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה אע"פ דלכאורה צריך להוציא את המת, ומפרש שגוף המת א"צ כלל והוצאה היא עבור קבורה ג"כ נחשב מלאכה שא"צ לגופה משום שיכול לקוברו במקומו.

עולה מכאן בשיטת האמרי בינה דמלאכה הצריכה לגופה היינו, שיש צורך בגוף המלאכה, אולם אין נפק"מ אם צריך המלאכה לתועלת שהיה במשכן או לתועלת אחרת, אלא אם משתמש בזה המלאכה [שצריך לו] לאיזה תועלת שיהיה חייב, והוי דומיא דמלאכת המשכן שצריך גוף המלאכה [והחפץ שנעשה בו המלאכה]. ע"ש שהאר"י בכמה דוגמאות.

ואילו הכפות תמרים ס"ל שצריך שאף התועלת של המלאכה צ"ל כעין שהיה במשכן. ונ"מ לענין צד נחש לשחק בו כנ"ל באריכות. ובחלק ב' מובא ביאור הנפלא של כ"ק אדמוה"ז בענין.

יב. ביאור נפלא דכ"ק אדמו"ר הזקן

שוב דייקתי בשו"ע כ"ק אדמו"ר הזקן (סי' רעח סעיף א) לענין מלאכת מכבה, ומלשונו הזוהב הבהיר מובן היטב הגדר דשיטת התוס'. וכנראה ס"ל ע"ד שיטת האמרי בינה ודלא ע"ד³⁶ הכפות תמרים.

וזל"ק "מלאכה הצריכה לגופה כלומר שהמלאכה צריכה לו בשביל גופה דהיינו שצריך לו גוף הדבר שגוף המלאכה נעשית בו כגון שמכבה עצים דולקים בשביל הפחמים שהם ראויים לצורפים שגוף מלאכת הכיבוי נעשה בגוף הפחמים שהם צריכים לו אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה היא כשהיא צריכה לו בשביל דבר אחר שאין גוף המלאכה נעשית בו כגון שמכבה את הנר מפני שחם על השמן שלא ידלק כולו עכשיו או מפני שחם על חרס הנר שלא יבקע כשהפתילה דולקת עליו שגוף מלאכת הכיבוי נעשה בפתילה והוא מתכוין במלאכתו מפני שצריך לשמן או לנר וכן המכבה את הדליקה מפני שחם על ממונו וכן המכבה גחלת בשביל שלא יזוקו בה רבים וכן זה שמכבה בשביל החולה או מפני הלסטים הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון שאינו מתכוין בשביל צורך הפחמים או הפתילה שהכיבוי נעשה בהן".

וכן בסי' שטז סעיף טז מרחיב אדמוה"ז בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה לענין מלאכת

36. האמרי בינה חי כו"כ שנים לאחר כ"ק אדמוה"ז [בעלמא דין].

שחיטה [דהיינו נטילת נשמה] שכותב "במלאכה הצריכה לגופה דהיינו שצריך לגוף הדבר שהמלאכה נעשית בו לפיכך הנוטל נשמה אינו חייב אלא אם כן צריך לגוף החי שהנשמה ניטלה ממנו או לעורו או שצריך להנשמה שניטלה ממנו דהיינו לדם היוצא ממנו ליתנו לפני כלבו . . אכל ההורג נחש בשביל שלא יזיקנו הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון שאינו צריך לא לגוף הנחש ולא לדמו ואינו הורגו אלא כדי להנצל מהזיקו".

והיינו אם [למשל] המלאכה הוי כיבוי האש צריכה לגופה היינו שצריך גוף האש שכובה מאליו, ואם כוונתו לא להנות מעצם הכיבוי אלא [לדוגמא] לחולה שישן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. עד"ז בענין צידה אם צריך להצבי שניצוד [ונתפס] הוי מלאכה הצריכה לגופה. עפ"ז עולה [לפי סברתנו הדלה] אם צריך הצבי אפי' לשחק בו הוי מלאכה הצריכה לגופה כדברי האמרי בינה.

יג. ביאור שורש המחלוקת דרש"י ותוס'

הנה כד מעיינים במחלוקת רש"י ותוס', ניתן לומר ששורש המחלוקת בין רש"י ותוס' היא אם דין מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מיוסד על דין ד"מלאכת מחשבת" או הוי תנאי בגדר המלאכה.

דייק ברש"י [המובא לעיל (צג, ב)] דלאחר שמפרש באריכות הטעם דהוצאת המת הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה מסיק "הלכך לא מלאכת מחשבת היא לרבי שמעון". ובדף לא ע"ב שמפרש שיטת רבי יהודה דס"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב כותב "דמשום אין צריכה לגופה לא מיפטר הואיל וצריכה על דבר אחר מלאכת מחשבת הוא". משמע שהדבר שקובע הוא מלאכת מחשבת, ובזה נחלקו ר"ש ור"י אם מלאכה שאינה צריכה לגופה נחשב מלאכת מחשבת או לא. כ"ז לפרש"י אבל בתוס' לא מוזכר מלאכת מחשבת סתור יסוד לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא הדבר שקובע הוא אם הוי כעין מלאכות שהיו במשכן. וא"כ הפטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוי מחמת תנאי בגדר המלאכה.

וי"ל עפ"ז ביאור המחלוקת בין רש"י ותוס' בגדר [המבואר לעיל באריכות] דמלאכה שאינה צריכה לגופה. דרש"י שמגדיר שמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו "כל מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה הלכך לא מלאכת מחשבת היא לרבי שמעון", היינו משום דס"ל דהפטור במלאכה שאצ"ל [לר"ש] הוא משום שחסר במלאכת מחשבת.

ואילו הר"י בתוס' שמגדיר מלאכה שאינה צריכה לגופה, "דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו", היינו משום דס"ל דהוי חסרון בהפצא של המלאכה, דחפצת המלאכה צ"ל דומה לחפצת המלאכה דמשכן. אך אינו שייך לדין 'מלאכת מחשבת'.

יד. גברא או חפצא

ומכאן משתלשל חילוק מהותי ביסוד הפטור במלאכה שאינה צריכה לגופה, אם הוא דין בגברא או דין בחפצא. רש"י דס"ל ששורש הפטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מלאכת מחשבת או ס"ל דהחסרון הוא ברצון הגברא, ואילו תוס' דס"ל ששורש הפטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא משום שהמלאכה צ"ל כעין מלאכת המשכן ס"ל דהוי דין בחפצת המלאכה [וכנ"ל שהר"י אינו³⁷ מזכיר כלל ענין דמלאכת מחשבת. והיינו משום דלתוס' הוי דין בהחפצא, דאם אינה צריכה לגופה הוי חסרון בחפצא].

ביאור זה מתלבש בפשוטו של משנת רש"י ותוס'. דרש"י מגדיר מלאכה שאינה צריכה לגופה, מלאכה שהיא "לסלקה מעליו . . . וברצונו לא באה לו . . . ולא היה צריך לה". דהיינו מצד הגברא. ואילו התוס' מגדיר דמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שאין צריך לאותו צורך כעין שהיה במשכן דהיינו החפצא.

דייק עוד ברש"י המובא לעיל (לא, ב ד"ה לעולם) בביאור שיטת רבי יהודה שחולק ומחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, שכותב [דרבי יהודה ס"ל] ד"משום אין צריכה לגופה לא מיפטר, הואיל וצריכה לדבר אחר מלאכת מחשבת הוא", והיינו דס"ל לרש"י שגם לרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן מלאכת מחשבת וזה תנאי בכל מלאכה, אלא שרבי יהודה ס"ל דסגי מחשבה לדבר אחר כדי להחשיב את המלאכה למלאכת מחשבת.

ומעניין הדבר לפתח את טעם המחלוקת אם נחשב למלאכת מחשבת לפרש"י, שעדיין צריך גיעה להבין במה תלוי הדבר אם צריכה לדבר אחר מחשיב המלאכה למלאכת מחשבת במה תלוי ב' הדעות בזה לכאן ולכאן. ולתוס' דס"ל הטעם הפטור במלאכה שאינה צריכה לגופה הוא משום דלא הוי כעין המלאכות שהיו במשכן צריכים עוד יותר לעיין במה תלוי המחלוקת בין ר"י ורש"י [לכאן ולכאן], וארוכה מארץ מידה, וע"י גיעה מתגלה סברות וטעמים חדשים ד"עומק השכל בא ע"י גיעה", כמבואר במאמרי כ"ק אדמו"ר נ"ע (תרס"ו ד"ה זה היום תחילת מעשיך).

37. עיין בתוס' לעיל עה, א ד"ה טפי שכותב דבספ"ק דחגיגה (י, ב) משמע דהא דפטר ר"ש מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו משום דבעי מלאכת מחשבת [וממשיך התוס' להקשות עפ"י על הסוגיא דמקלקל בחבורה עיי"ש ואכ"מ], משמע שגם התוס' פוטר מטעם מלאכת מחשבת. אולם עיין בתוס' יומא ל"ב, ב (ד"ה הני מילי) שנקטו כתוס' בסוגיין שהפטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא משום דבעינן דומיא דמשכן, שהמלאכות היו צריכות לגופן, דייק היטב שם, וצ"ל שיש בבעלי התוס' גופא שיטות חלוקות בזה.

ועיין בדברי פני יהושע בדף צד, א שמתעמק בב' הלימודים למלאכה שא"צ לגופה - מלאכת מחשבת ודומיא דמשכן, שנקט דהא בהא תליא "דמלאכת מחשבת גופא לא כתיב אלא במלאכת המשכן, ומש"ה ניחא להו לאוקמי מסברא דדומיא דמשכן ממש תליא מלתא", והדברים עמוקים.

עיון בסוגיא דפוצע חלזון

טו. מחלוקת רש"י ותוס' בטעם שאין הפוצע חלזון חייב משום נטילת נשמה

עפ"יז ניתן לפרש מחלוקת בסוגיא דפוצע חלזון:

דהנה בסוגיית פוצע חלזון (עה, א³⁸) "תנו רבנן הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת", היינו רק אצידה חייב ואינו חייב אנטילת נשמה. ומסקנת הגמרא דאינו חייב משום נטילת נשמת החלזון מטעם "דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליצייל צבעיה".

בביאור דברי הגמרא ובשורש הפטור נחלקו רש"י ותוס', לרש"י הפטור הוא משום ד"כיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו אפי' מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה³⁹ ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין".

ואילו התוס' מפרש ששורש הפטור הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה וכפי שכתב "אע"ג דהוי פסיק רישיה דמודה ר"ש הכא מיפטר משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה".

ויש להבין מדוע רש"י לא פירש כתוס', אפילו את"ל דלשון הגמרא נוטה לפרש"י כמבואר שם בגמרא לפני"ז "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", מ"מ יש צורך להבין מדוע הגמרא גופא לא פטרה (לפרש"י) מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה?

טז. ב'⁴⁰ דברים התלויים זב"ז, וצריך לזה ואינו צריך לזה – האם הוי משאצ"ל

ובחידושי הצמח צדק על הש"ס יש ביאור עמוק בכללות הסוגיא⁴¹ ותוכן דבריו העמוקים הן, דנטילת נשמת החלזון נעשה ע"י סחיטת הדם ואי אפשר הא בלא הא, דהיינו א"א לסחוט את הדם ולא ימות החלזון, ולפיכך כיון דמכוון לסחיטת הדם וגוף הסחיטה הוי מלאכה הצריכה לגופה כמו"כ הוי נטילת נשמת החלזון מלאכה הצריכה לגופה.

ומתעמק הצ"צ ושואל הרי במוציא קוץ באופן דהוי פסיק רישיה שיצא דם נחשב הדבר למלאכה שאינה צריכה לגופה [והיינו אע"פ שמכוון להוצאת הקוץ וא"א להוציא הקוץ אא"כ יצא דם מ"מ מוגדר הדבר כמלאכה שאינה צריכה לגופה], ומאי שנא סחיטה מנטילת

38. עיין בבצרוור החיים חלק כט ביאור לאורכה ולרחבה בסוגיא דפוצע חלזון ועדיין הנסתר מרובה מהגלוי.

39. היינו רבי שמעון דמתיר דבר שאינו מתכוין מודה בפסיק רישיה ולא ימות. ובוה חידש רש"י דמ"מ פטור כאן משום "דמכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו".

40. סוגיא זה היא סוגיא עמוקה, והביאור לא בא בדרך אגב לבאר הסוגיא, אלא אף לעמוד בביאור גוף דברי רבותינו בסוגיא זו.

41. דייק היטב בשו"ט הצ"צ שמתוכה ניתן להפיק ביאור במחלוקת רש"י ותוס' דלקמן, אע"פ שלא כתוב הביאור במפורש.

קוץ?

ע"ז מתרץ הצמח צדק [ותוכן דבריו הק' הוא] דכיון שסחיטת הדם ונטילת נשמת החלזון תלויים בעצם זב"ז וא"א להפריד בין ב' הדברים, א"כ כשאחד מהם הוא מלאכה הצריכה לגופה נעשה גם השני מלאכה הצריכה לגופה, כי ברצון לא שייך לחלק ולומר דהוי רצון לזה ולא לזה כיון שהם קשורים זב"ז [בעצם מהותם] והוי כדבר אחד. משא"כ גבי קוץ והוצאת הדם אינם קשורים זב"ז [בעצם מציאותם] ואינם דבר אחד [אף שבאים כאחד], לפיכך אע"פ שצריך להוצאת הקוץ מ"מ הוצאת הדם הוי בבחינת מלאכה שאינה צריכה לגופה שיש לו רצון לזה ולא לזה.

ע"י צמח צדק שמביא לזה דוגמא דחיתוך מילה שא"א לומר שגוף החיתוך הוי מלאכה הצריכה לגופה והוצאת הדם הוי שאינה צריכה לגופה "דלא שייך כלל לחלק ביניהם לומר שרצונו למול הבשר ואין רצונו ביציאת הדם כיון שזהו דבר אחד ממש".

עפ"ז מתורץ היטב הטעם דרש"י אינו מפרש כתוס' שפירשו דהפטור מנטילת נשמה גבי חלזון הוי משום משאצ"ל, כיון דלשיטת רש"י נחשב נטילת נשמת החלזון למלאכה הצריכה לגופה וכנ"ל כיון שניחא ליה בהוצאת הדם הוי כניחא ליה בהוצאת הנשמה.

אולם התוס' חולק על רש"י וס"ל שהפטור על נטילת נשמה הוא משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולית להו ביאור הנ"ל של הצמח צדק וצריכים להבין מדוע דוקא רש"י מקבל ביאור הנ"ל והמדוע התוס' חולקים על זה.

ז. מחלוקת רש"י ותוס' בהנ"ל וטעם מחלוקתם

ונ"ל ששורש מחלוקת בין רש"י ותוס' הנ"ל בהא דאם שייך לומר מלאכה שאינה צריכה לגופה בנטילת נשמת החלזון נובע ממחלוקתם בשורש הפטור דמלאכה שאינה צריכה לגופה.

דרש"י דס"ל דהוי דין בגברא מחמת מלאכת מחשבת וכפי שביארנו לעיל, ס"ל שא"א לחלק בין ב' הדברים סחיטת דם החלזון ומיתתו וכשיש רצון לסחיטת דמו נעשה כרוצה גם לנטילת נשמתו, ולפיכך אינו מקבל פירוש התוס' דפטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ואילו התוס' דס"ל דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוי פטור מחמת החפצא משום שהמלאכות נלמדות ממשכן, וצ"ל דומה למשכן, א"כ י"ל שאע"פ דסחיטת הדם הוי מלאכה הצריכה לגופה [וחייב משום דש], ודומה למה שהיה במשכן, מ"מ החפצא דנטילת נשמה הוי אינה צריך לגופה ופטור עליה משום שאינו דומה למה שהיה במשכן.

יח. חידושו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בענין

ביאור הנ"ל בפרש"י מקבל הבנה מיוחדת לפי ביאור דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכללות הדין דמלאכה שאינה צריכה לגופה. דהנה בלקו"ש (חלק ז' פרשת בחוקותי) מתעמק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה [ובדבר שאינו מתכוין וכן בכל התורה כולה, עיי"ש היטב] ומוסיף נקודה חשובה לביאור המחלוקת.

שורש המחלוקת הוא בפירוש התיבה "תשבות". רבי יהודה ס"ל ד"תשבות" היינו תשבות בכל מציאותו, וא"כ גם כשאינו צריכה לגופה יש כאן עצם המלאכה, ואע"פ שחסר בכוונה ומ"מ הרי אינו שובת שהרי גוף המלאכה נעשית.

ואילו לרבי שמעון ס"ל דביטול הצורה [מחשבה] נחשב ל"תשבות", ומלאכה שאינה צריכה לגופה שחסר בצורת [מחשבת] המלאכה נכלל בתשבות, ופטור מה"ט במלאכה שאינה צריכה לגופה.

עיי"ש בשיחה הנ"ל שמחבר מחלוקת זו דר"י ור"ש למחלוקתם בכ"כ מקומות בש"ס.

עכ"פ עולה מדברי רבינו נקודה חדשה [שלא מוזכרת במפרשים] ששורש המחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון הוא בפירוש התיבה "תשבות", ומזה משתלשל המחלוקת למלאכה שאינה צריכה לגופה וכן לכל התורה כולה.

ולפ"ז מובן דלפרש"י הוא הפטור לר"ש דמלאכה שאינה צריכה לגופה מחמת שביתת מחשבה, ולכן שפיר בגדר כללות הסוגיא שייך למלאכת מחשבת.

הנה בחלק זה עיקר דיוננו היה לענין מלאכה שעיקר ענינה לסלק ההיזק או הבעיה שעומד נגדו וברצונו היה בגוף שמלכתחילה לא היה בעיה.

בחלק ב' נעבור להציג כמה נ"מ לדינא בין רש"י ותוס'.

מלאכה שאינה צריכה לגופה – נ"מ לדינא בין רש"י לתוס'⁴²

כדי לחדד את החילוק בפשט ובהלכה בין שיטת רש"י לשיטת התוס' בסוגיין נציג כמה נ"מ בדינא וכל נ"מ היא סוגיא בפ"ע וראוי לדון בה.

42. הנפק"מ המובא כאן בהמשך הביאור הם נפק"מ בין ביאורי רש"י ותוס', מבלי להכנס לשיטת הרמב"ן והרשב"א, וכן בלי להכנס לאופן הב' הנ"ל במלאכה שאינה צריכה לגופה בשיטת רש"י [דהיינו מלאכה שיש בה הנאה חיובית, אולם כגון שעיקרה הוא אמצעי למלאכה אחרת דמודה רש"י בזה דנחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה].

יט. צד נחש לשחק בו⁴³

יש לעיין אם צד נחש לשחק בו נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה. לכאורה לשיטת רש"י ה"ה מלאכה הצריכה לגופה וחייב שהרי המלאכה הוא כדי להנות מהנחש ולא רק לסלק הנזק מעליו, אולם לשיטת התוס' יש מקום לומר דאין זה דומה למלאכת המשכן שהצידה היתה לתועלת גוף דבר הניצוד להשתמש בעורו או לתכלית אחר, וא"כ ה"ה אינה צריכה לגופה ופטור. ועיין בכפות תמרים מסכת סוכה (לג, ב) שנקט כן ותולה דין זה במחלוקת רש"י ותוס'.

וז"ל הכפות תמרים "צד נחש כדי לשחק בו אינו דומה לצורך שהיה במשכן, ולפי ר"י בעל התוס' פטור דהוי מלאכה שאצ"ל. אבל לפרש"י חייב, דאע"ג דאינו עושה המלאכה מעין הצורך שהיה במשכן הרי עושה המלאכה של הצידה ברצונו כדי לשחק בנחש וחשיבא מלאכה צריכה לגופה". [ומפרש דבריו] ד"מלאכה שאינה צריכה לגופה הוי לרש"י ז"ל כגון צד נחש שלא ישכנו דאינו עושה מלאכה לשום צורך אלא לדחות ההיזק מעליו".

ובאמרי בינה הל' שבת (סי' ל) חולק וס"ל שאף לתוס' נחשב צידת נחש כדי לשחק בו⁴⁴ למלאכה הצריכה לגופה והענין מוסבר באריכות לעיל ע"ש.

ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם בזה, דהנה הרמב"ם (פ"א הל"ז) פסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב⁴⁵, ובפ"י הל' כ"א פוסק לעניין מלאכת צידה "אחד שמונה שרצים האמורים בתורה ואחד שאר שקצים ורמשים שיש למינו צידה, הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן חייב הואיל ונתכווין לצוד שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב". דייק בלשונו שמגדיר "צד לשחק בהן" למלאכה שאינה צריכה לגופה, ומחייב משום דס"ל שחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה.

לפי"ז יוצא דס"ל להרמב"ם דצד נחש [וכדומה] כדי לשחק בו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכן כתב השערי ציון (סימן שטז אות נב).

43. הדיון מובא לעיל אולם בעיקר בשיטת התוס' כדי להציג פירוש התוס', והצגנו לעיל ב' מהלכים בתוס'.

44. די"ל דמודה התוס' בהא, דכל שצריך גוף דבר הניצוד נחשב למלאכה הצריכה לגופה, והוי דומה למה שהיה במשכן ואין נ"מ לאיזה תועלת צד אותו אם הוי צורך שימוש בגופם או בעורם ממש או לצורך התענוג לשחק בהם, נחשב למלאכה הצריכה לגופה.

[עיין בביאורנו בכ"מ עיון בהגדרתו של הר"י [בתוס'] "כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו", האם צ"ל ממש מלאכה שהיה במשכן או כעין מלאכה שהיה במשכן, או שסגי ביש צורך בגוף המלאכה. ונפק"מ לענין נדו"ד בצד נחש כדי לשחק בו. דייק היטב].

45. ע"ש בהמשך ה"ז שמביא כ"כ דוגמאות לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה הלשון המפורסם ברמב"ם "כיצד". ראה ספר מפתח להרב פרנקל שם שמביא מפרשים שדנו שם אם הרמב"ם מגדיר מלאכה שאינה צריכה לגופה כרש"י או כתוס'.

ב. מקושש עצים

הנה מפורסמים דברי המהרש"א⁴⁶ (ב"ב קיט, א) דמקושש עצים לשם שמים נתכוין, והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמו חופר גומא וא"צ אלא לעפרה שהוא פטור, דלא נתכוין אלא שידעו באיזה מיתה המקושש עצים חייב.

עיי"ש שמוסיף "ומיהו הוא ודאי דהיה חייב מיתה בידי אדם שלא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו, ואינן אלא דברים שבלב, ודנין היו אותו למיתה ע"פ העדות".

ולכאורה תלוי הדבר בפירוש רש"י ותוס', דלרש"י שגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה הוי משום "דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה", י"ל דבמקושש שיש רצון למעשה המלאכה כדי שידעו באיזה עונש מענישים ע"ז שפיר נחשב למלאכה שצריכה לגופה.

ואילו לתוס' שצ"ל מלאכה שדומה למלאכת המשכן א"כ הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי במשכן המלאכות נעשו כדי להנות מגוף המלאכה, כפי שכותב התוס' באריכות.

אמנם ע"פ סברת המגיני שלמה ברש"י דקורע בחמתו להטיל אימתא אינשי ביתיה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שתיכף לאחר שנעשה המלאכה מסכים הוא שיתאחה הבגד, א"ש שגם לרש"י הוא מלאכה שאצ"ל, דגם כאן תיכף לאחר שעשה את המלאכה ויודעים איזה עונש נענשים עבור זה לא איכפת ל"י אם העצים יחזרו למצב הקודם, והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה לכו"ע.

וכן ע"פ סברתנו [המובא לעיל] דמודה רש"י שכל פעולה שהיא אמצעי למטרה אחרת, אע"פ שנוצר הנאה חיובית מהפעולה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה יוכיח דנחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה אע"פ שיש הנאה מהעפר, ולא הוי בבחי' מלאכה שנעשה כדי לסלק מעליו היזקו וכדומה. א"כ אף מלאכה כדי לקדש שם שמים ע"ד המקושש עצים הוי מלכה שאינה צריכה גופה [אף לשיטת רש"י]. ולפ"ז לשון המהרש"א שנקט הדוגמא דחופר גומא וא"צ אלא לעפרה מדויק מאד.

ויתכן לומר שזה גופא סברת המגיני שלמה והעובדא שתיכף לאחר שנעשה המלאכה שוב א"צ להמלאכה הוי בחינת אבן הבוחן שהפעולה היתה אמצעי למטרה אחרת. עיין היטב בזה. וניתן לפלפל בכל הנ"ל.

46. המהרש"א מקשה "היאך חטא באיסור שבת כדי שידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת", וע"ז מתרץ שעשה מלאכה שאינה צריכה לגופה, דפטור.

בא. העושה מלאכה מאהבה ומיראה⁴⁷

האחרונים⁴⁸ דנו בעושה מלאכה מחמת פחד מיתה⁴⁹ אם הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכאורה תלוי הדבר במחלוקת רש"י ותוס', דלתוס' דגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא שאין המלאכה דומה למלאכת המשכן א"כ גם כאן הוא משאצ"ל דהרי לא היה במשכן מלאכה להנצל מהפחד. ואילו לרש"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו מלאכה שנעשית לסלקה מעליו ההיזק וכדומה, יש מקום לומר שלאחר שכבר בא הפחד עליו הוא דומה לנפל דרנא ביריעה ורוצה בהמלאכה [דתפירה] והוא מלאכה הצריכה לגופה וכדלקמן בזה.

ועיין בפני יהושע בדף עב על התוס' ד"ה הניחא שחוקר אם העושה מלאכה מחמת אהבת או יראת אדם אם הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

עיי"ש שבתחילת דבריו כותב "נראה דהאי מיראת ייסורין נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה היא שהרי ברצונו לא היה בא לו ולא אשכחן נמי דכוותיה במלאכת המשכן". היינו שבין לרש"י [שגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא דברצונו לא באה לו] ובין לתוס' [דגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה נלמדת ממשכן] הוא מלאכה שנעשית מאהבת ומיראת אדם מלאכה שאינה צריכה לגופה, עיי"ש שמביא המהרש"א לענין מקושש דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון דלשם שמים נתכווין, וכותב דכל שכן העושה מלאכה מאהבת ויראת אדם.

אולם מסיק הפנ"י "אין זה מוכרח דיש לחלק בכמה גווני ולומר דבכה"ג [מאהבה ומיראה] לא הוא מלאכה שאצ"ל". אולם אין הפנ"י מפרש דבריו. ויתכן לומר שכוונתו היא שהעושה מאהבה ומיראה יש לו כוונה לעשות⁵⁰ מלאכה, רק שהוכרח לעשות כן מחמת אהבה או יראה אבל כוונתו היא לעשיית גוף המלאכה. משא"כ בשאר דוגמאות דמלאכה שאצ"ל לגופה אין כוונתו בגוף המלאכה כלל, עייין היטב.

בב. דיון בענין עושה מלאכה מחמת איום קטלה⁵¹

ועיין במהרי"ק סי' קיז שמחדש דנכרי שאמר לישראל קטול לי אספסתא [מלאכת קוצר]

47. ברור דאיירי באופן שאין כאן סכנת נפשות דאל"כ הוא פטור משום דאונס רחמנא פטריה.

48. בהמשך הביאור מובא מ"מ בזה, ראה בהמשך ההערות.

49. חלק גדול מהאחרונים דנו בעושה מלאכה מחמת פחד מיתה אם הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, אולם ברור דלאו דוקא פחד מיתה שהרי אף בפחד מהיזק וכדומה יש לשאול אם הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן מובא (בשו"ע או"ח סי' רעח) הדין דמכבה האש עבור חולה שאין בו סכנה לדוגמא למלאכה שאינה צריכה לגופה.

50. עיין בשו"ע כ"ק אדמוה"ז (סימן שכט סעיף א) מבוסס על דברי המג"א שקבע שהצלת קטן משריפה ע"י הוצאה לרה"ר הוא מלאכה גמורה, ונ"מ כאשר יש לו ב' ברירות. לכבות את האש או להוציא הקטן לרה"ר, דעדיף לכבות את האש משום דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה משא"כ הוצאת הקטן הוא מלאכה גמורה.

51. במהרי"ק ועד"ז באגרות משה שמפרש דברי המהרי"ק נקטו הלשון "פחד מיתה". אולם לכאורה לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא פחד [אפי' אם אינו פחד ממיתה] בבחי' מלאכה שאינה צריכה לגופה, כפי שביארנו לעיל

ושדי לחיואי ובשל לי קדרה בשבת ואי לא קטלינא לך (ראה יבמות ק"ה, א), הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כמו הריגת מזיקין.

ובאגרות משה (או"ח סי' קכא) להרה"ג הר' משה פיינשטיין זצ"ל מקשה דבין לרש"י ובין לתוס' צ"ל מלאכה הצריכה לגופה. שהרי אף אם בישראל וקצר לצורך עכו"ם מפני פחד מיתה, מ"מ הא עצם המלאכה עשה לצורך, ומה לנו מצד איזה טעם רוצה לעשות המלאכה? ומאי שנא מעשיית רפואה לצורך חולה דנחשב צריך לגופה אף דברצונו לא היה רוצה בזה דמ"מ אחר⁵² שנחלה וצריך לרפואה נחשב הבישול ושחיקת הסממנין צריכה לגופה.

אמנם כדי לתרץ דברי המהרי"ק פירש האגרות משה דכיוון דכוונתו של האנוס היא להנצל ממיתה וכלל אין לו צורך במלאכה, הוי זה כמבשל וקוצר שלא לצורך כלל אלא לזרוק לים.

והיינו שאין לו הנאה עצמית מבישול וקצירה וכל כוונתו הוי להנצל מפחד דנכרי, דמעשה הבישול וקצירה לא היתה כדי⁵³ שהנכרי יאכל אלא כדי להנצל ממוות.

כל זה לבאר דברי המהרי"ק, אולם ע"פ מסקנת הפני יהושע הנ"ל משמע דמלאכה שנעשית מחמת פחד מיתה הוי⁵⁴ מלאכה הצריכה לגופה וטעון מחשבה.

בקשר להנ"ל הקשו האחרונים בהא דילפינן ביבמות (ה, ב) דאביו אומר לו שחוט לי בשל לי, דסד"א שעשה דוחה ל"ת וקמ"ל דלא. משמע דעושים מלאכה מחמת כיבוד אביו והוי מלאכה הצריכה לגופה והוי חילול שבת. ולכאורה צריכים להבין מאי שנא מסברת מהרי"ק הנ"ל דעושה מלאכה מחמת פחד הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ומדוע לא נימא כן גם בעושה מלאכה עבור כיבוד אב?

ויש לחלק שבמלאכה עבור כיבוד אביו יש רצון לגוף המלאכה [השחיטה והבישול וכדומה], דרוצה הוא בגוף המלאכה עבור אביו. וכפשוט שרוצה שאביו יאכל בשר שחוט ומבושל⁵⁵, משא"כ בעושה מלאכה מחמת פחד מיתה הרי אין לו רצון למעשה המלאכה וכל כוונתו

[בהערה].

52. ע"ד סברא המובאת לעיל בנפל דרנא ביריעה דנחשב צריכה לגופה בתפירת היריעה, אף דברצונו לא היתה נופלת שם דרנא, דמ"מ כיון שנפלה צריך הוא לגופה של תפירה. וכן יתכן לומר ג"כ בעשיית מלאכה מחמת פחד העכו"ם דאחרי שצריך מצד הפחד הרי הוא מלאכה הצריכה לגופה.

53. דומה לסברת המגיני שלמה הנ"ל דתפירה דכל כולו הוי להינצל מקור נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה לשיטת רש"י.

54. לכאורה יש להקשות ממכבה אש עבור חולה שאין בו סכנה דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כמבואר באו"ח סי' רעח [מובא לעיל]. וי"ל דשם אין הנאה מגוף הכיבוי משא"כ כאן הרי רוצה לקצור ולבשל כדי להנצל ממוות נמצא שגוף הקצירה והבישול הוי צריכה לו ונחשב צריכה לגופה.

55. ובדידי הוי עובדא כאשר זכיתי לבשל עבור אבי ע"ה, השתדלתי שהמרק [לשבת] יצא הכי טעים, וברמה הכי נעלה.

היא אך ורק כדי לסלק מעצמו המיתה ואין לו רצון בגוף המלאכה כלל. ולפי"ז ניתן לדחות ההוכחה המובא באגרות משה מעשיית רפואה, דשאני עשיית רפואה שמעוניין בפנימיות נפשו שהרפואה תהיה כשורה וליבו בגוף הכנת הרפואה⁵⁶, ולא רק בהרפואת החולה.

כל זה לפרש פסק המהרי"ק אבל עדיין יש צורך לעיון בגוף הענין אם עשיית מלאכה להנצל מפחד מיתה נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה.

בג. קודע על מתו אם הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה

הנה בדף קה, ב נחלקו הראשונים, בביאור מסקנת הגמרא, אם קודע על מתו הוי מלאכה הצריכה לגופה או הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

רש"י ס"ל דנחשבת הקריעה על המת כמלאכה שאינה צריכה לגופה, ואילו התוס' ס"ל דהוי מלאכה הצריכה לגופה.

ולכאורה יש מקום לומר דרש"י דס"ל גבי קריעה על המת דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, הוא משום דברצונו לא בא כל הענין הזה של קריעה על מת, ואזיל לשיטתיה בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה דהוי מלאכה שנעשה כדי לסלק מעצמו היזק וכדומה. ואילו התוס' ס"ל דכיון שמקיים בזה מצוה נחשב הקריעה כמלאכה חשובה, ואזיל לשיטתייהו שהגדירו מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שאינו דומה למלאכות שעשו במשכן, ומלאכת קריעה נחשב דומה לקריעה במשכן משום דהוי מעשה חשובה לו. נמצא רש"י לשיטתו ותוס' לשיטתייהו. עיין בלשון הזהב (קה, ב) ובמשנה ברורה (ביה"ל סי' שמ סעיף יז) שפירשו שיטת רש"י [ותוס'⁵⁷ עד"ז].

אמנם קשה לפרש כן את דברי רש"י דלכאורה כוונתו במ"ש דברצונו לא בא היינו בהווה, משא"כ הקריעה הא דברצונו לא בא לו היינו המיתה שהיתה בעבר, אבל לאחר המיתה כן רוצה בהקריעה. ודומה לנפל דרנא ביריעה דהוי צריכה לגופה ולא אמרינן ברצונו לא בא לו הדרנא מעיקרא וע"כ דנקבע הדבר לפי מצב ההווה כנ"ל באריכות כמו"כ בענייננו [ואף בביאור דברי התוס' אין הדבר כל כך פשוט שהרי אינו דומה למלאכת המשכן כפי שנבאר בהמשך], עיין היטב⁵⁸.

כד. ביאור שיטת רש"י ותוס'

וי"ל בשיטת רש"י, דס"ל לרש"י שצ"ל לו הנאה עצמי מהמלאכה וצורך מצוה לא נחשב להנאה, שאין גוף הקריעה בבגד מביא לו הנאה רק המצוה שמקיים. ויש לחזק סברא הנ"ל

⁵⁶. ונראה שהאגרות משה עצמו התכוון לדחיה זו, ובוה מתרץ דברי המהרי"ק.

⁵⁷. הלשיטתייהו דתוס' מובא רק בלשון הזהב.

⁵⁸. היינו דיש מקום לומר להיפוך.

ממה שהרמב"ן מביא י"מ דס"ל דהוי מלאכה הצריכה לגופה ומפרש הטעם "כיון דצריך הוא ללבוש בגד וכל שבעה קרעו לפניו צריכה לגופה מיקרי". והיינו דהיי"מ ס"ל שאין הטעם דהוי מלאכה הצריכה לגופה מחמת המצוה אלא מחמת גוף לבישת בגד קרוע, אמנם רש"י חולק גם על סברא זו וס"ל דאין מטרת הקריעה הכנת הבגד ללבישה אלא קריעה לצורך מצוה.

ובשיטת התוס' שחולק וס"ל דהקריעה על המת הוי מלאכה שצריכה לגופה ס"ל דמצוות קריעה גופא מהני לעשות הקריעה למלאכה הצריכה לגופה. ולכאורה לפי התוס' הרי המלאכה צ"ל דומה למלאכה שהיתה במשכן ולא מתאים לומר כן במלאכת קריעה, א"כ מדוע נחשב הקריעה למלאכה הצריכה לגופה?

וצ"ל דס"ל לתוס' שאי"צ מלאכה שדומה ממש למלאכת המשכן, אלא כל מלאכה שיש לו הנאה מגוף המלאכה, הוי דומה למלאכה הדומה למלאכת המשכן, והוי מלאכה צריכה לגופה ובקריעה, קיום המצוה בקריעת הבגד הוי הנאה מגוף המלאכה⁵⁹. משא"כ הוצאת המת שהנאה שמסלק את הטומאה מהבית אינו חשוב כ"כ להקרא מלאכה שדומה למלאכה שהיתה במשכן, כנ"ל באריכות.

ולפי ביאור האמרי בינה הנ"ל שהעיקר הוא שהמלאכה נעשה בגוף החפץ בדומה למשכן ולא נוגע כלל התועלת של המלאכה י"ל דכיון שיש בהחפצא מעשה קריה ונהנים ממנו הוי מלאכה הצריכה ולא נוגע כלל אם התועלת הוי להשתמש עם הקרעים או לקיים מצוות קריעה, נחשב הדבר למלאכה שדומה ממש למלאכת המשכן. ומובן שיטת התוס' מצוות דקריעה הוי מלאכה הצריכה לגופה.

אמנם סברא זו אינה עולה יפה עם סברת הכפות תמרים דס"ל דלשיטת התוס' הצד נחש לשחק הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שאינו דומה למלאכה שהיתה במשכן, דלכאורה הנאת מצוה בקריעה והנאת משחק עם נחש דומה בזה שיש להאדם הנאה ותועלת מהמלאכה, ומ"ש דצד נחש לשחק בו דנחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה לקריעה על המת דנחשב [לשיטת התוס'] למלאכה הצריכה לגופה?

ויתכן לחלק בין הדברים, דצד נחש לשחק בו הוי ההנאה ענין צדדי מגוף הנחש, ויש להפיק הנאה מכל דבר שבעולם ואינו הנאה מגוף הנחש, משא"כ בקריעה על המת הוי הנאת קריעת

59. עיין בתוס' שבת קה ע"ב ד"ה הא רבי יהודה שדנו לענין דין מקלקל, ופירשו דקריעת הבגד לא נחשב למקלקל מחמת המצוה שעושה בקריעתו. ושוב הוסיפו סברא שבקריעת הבגד יש תיקון על ידי קריעה שיוכל ללבושו בכל שעה דאין בה חימום. אולם הדיון בתוס' הוי לענין דין מקלקל אבל לענין מלאכה הצריכה לגופה ברור [אף לפי סברא הנ"ל] שהמצוה הוי הצורך שע"י נחשב הדבר לצריך לגופה. וכן מפורש בתחילת דבריהם שם שכתב "הויא מלאכה שצריכה לגופה כיון שהיא צורך מצוה". דייק היטב.

הבגד הנאה המתקשר לגוף קריעת הבגד שדוקא בזה יצא ידי חובתו בקריעה. דייק היטב.



כה. דברי הפוסקים בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה⁶⁰

הנה⁶¹ נחלקו הראשונים בפסק הלכה בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. הטור או"ח סי' רעח פסק כר"ש שפטור⁶². אולם מפורסם שהרמב"ם (פ"א ה"ז) פוסק כר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ועיי"ש ברבב"ד בשם הר"ח שחולק ופוסק כר"ש, ועיין במגיד משנה שכותב "דדעת אחרונים כך הוא כר"ש והוסיף שגם הרמב"ן והרשב"א פסקו כר"ש.

שיטת המחבר לא ברורה ולא מובאת ברוב המקומות שדנו בזה בגמרא ובראשונים. משום שהמחלוקת היא לענין חיוב חטאת ולכו"ע אסור לכתחילה, ואין דרכו של המחבר לפסוק בדינים שאינם נוגעים להלכה בזה⁶³. אמנם דייק בסי' שלד סכ"ז ובסימן שטז ס"ח דמשמע קצת⁶⁴ דפסק כהטור דפסק כר"ש. אולם עיין בפרמ"ג סי' רעח סק"א בשם כנסת הגדולה שכתב שאין ראיה דפסק כר"ש. ולהעיר דהכסף משנה בעל מחבר השו"ע הביא דברי הרמ"ך דפוסק כר"ש ומשמעות דבריו שקיבל דבריו, וא"כ לכאורה גם בשו"ע ס"ל כן ועדיין טעון בירור לענין פסק הלכה.

כו. שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן בזה

עיין בשו"ע כ"ק אדמוה"ז סי' רעח סעיף ב, שמביא ב' הדיעות. וראה בציונים לשו"ע

60. עיקר דיונו הקודם עוסק בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה ולמאן דפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. חלק זה האחרון של הביאור עוסק בקיצור נמרץ בגוף המחלוקת דמלאכה שאינה צריכה לגופה ולקבוע [ע"פ דברי הפוסקים] כפי מי ההלכה, שדברי תורה צ"ל ללמוד וללמד וכדי לשמו ולעשות. ומ"מ אין ללמוד מכאן פסק הלכה למעשה, שלזה צריך שאלת רב פוסק דינים.
61. ועיין ברמב"ם השלם עם הערות (פ"א ה"ז) של ידידי הטוב הרה"ג הר' שלום דובער הלוי וולפא הקב"ה יאריך ימיו בשנים טובות ופעילות - שציין למ"מ בענין.
62. המחלוקת במלאכה שאינה צריכה לגופה היא אם חייב או פטור. אולם לכו"ע אסור עכ"פ מדרבנן, ובמקרים מסוימים כגון צורך דברים התיירו האיסור דרבנן. ולהבהיר לתלמידים בשונה ממלאכה שאינה צריכה לגופה בדבר שאינו מתכוין [דלקמן] דשם נחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם מותר או אסור ולא אם חייב או פטור. משא"כ במלאכה שאינה צריכה לגופה נחלקו אם חייב או פטור. אך לכו"ע אסור עכ"פ מדרבנן.
63. ראה טור סי' שמח "וכמה צדדים שנאמרו בענין הוצאה והעברת ד"א לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת, אבל איסורא איכא בכלהו, ולכן אין רצוני להאריך בהם".
64. דבסימן שטז ושלד מביא דעת הפוסקים כרבי שמעון בסתמא, ושוב מוסיף "והרמב"ם אוסר". וראה באר הגולה שכתב "שדעת רבינו [היינו המחבר] כדעת הפוסקים כרבי שמעון". ועיין ביד מלאכי כללי השו"ע אות יז שכ' "כשכותב בשו"ע סברא אחת בסתם והסברא האחרת בלשון יש אומרים דעתו כאותה סברא שכתב בסתם". ומביא ריבוי מ"מ לזה ושוב מפלפל ומסיק "מיהו אנו אכללין סמכינן דבהתם ואחר כך י"א אית לן לפסוק כסתם". וא"כ לפ"ז פסק המחבר כהפוסקים שפסקו כר' שמעון ולא כהרמב"ם [ורק חשש לסברת הרמב"ם].

כ"ק אדמוה"ז [הוצאה חדשה אות מ'] שמציין לריבוי מקומות שכ"ק אדמוה"ז מביא את מחלוקת זו והחמיר ג"כ כשיטת הרמב"ם.

אולם יש לעיין אם נקט כב' הדיעות בתור ספק השקול או פסק כא' מהדיעות וחשש לחומרא [או להקל לצורך גדול] בדיעה השניה [ונ"מ לדינא כדלקמן].

עיין בשו"ע כ"ק אדמוה"ז סי' שלב סעיף כט בענין כיבוי גחלת של עץ לצורך רבים⁶⁵, דהרמב"ם דפסק כר"י דאסור לכבותה וחייב. שוב מביא את דעת הפוסקים כר"ש דפטור ולפי דבריהם מותר⁶⁶ לכבות את הגחלת במקום שרבים ניזוקים בה שבמקום היוק הגוף לא גזרו.

וממשיך לכתוב על הדיעה שפסקו כר"ש שהתירו לכבות גחלת של עץ כדי שלא יזוקו בה הרבים "וכן עיקר", אולם עיי"ש שכותב בסוגריים עגולות "ואעפ"כ כל בעל נפש יש לו להחמיר לעצמו", ועד"ז פוסק בסי' שט"ז לענין נחשים ועקרבים שאינם ממייתים אלא מזיקים.

העולה מכאן שכ"ק אדמוה"ז פסק כהדיעות שפסקו כר"ש וחשש לשיטת הרמב"ם שפסק כר"י לחומרא, ואתי שפיר טפי דברי המחבר שסתם כהפוסקים כר"ש כנ"ל. עיין ג"כ במשנה ברורה סי' שלד ס"ק פה שפסק דפטור במשאצ"ל.

ולהעיר שהמגן אברהם בסי' רעז לענין כיבוי הנר בשביל שיישן החולה מביא בסתמא המ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. ומשמע שכוונתו לפסוק כן שהרי גוף הדין בשו"ע איירי לענין חולה שיש בו סכנה וע"כ בא המגן אברהם לומר שאף בחולה שאין בו סכנה פטור משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"ש בדבריו שמעוררים מחשבה.

וע"פ הידוע שדרך כ"ק אדמוה"ז בשו"ע הוא [ברוב המקומות לפסוק כהמגן אברהם ומתיישב עוד יותר מסקנתינו שכ"ק אדמוה"ז פסק כהפוסקים שפסקו כר"ש רק חשש לדעת הרמב"ם שפסק כר' יהודה.

כז. שיטת כ"ק אדמו"ד הזקן ברש"י או בתוס'

הנה לא ברור [באופן מוחלט] אם כ"ק אדמוה"ז נקט כפרש"י⁶⁷ או כפירוש התוס' או החמיר

65. לכו"ע אסור מלאכה שאינה צריכה לגופה עכ"פ מדרבנן, ולצורך רבים לא גזרו באיסור דרבנן, היינו למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אלא דהוי איסור דרבנן. עיין במשנה ברורה [בשם הפר"מ] שמקשה מדוע לא התירו לכבות את האור לצורך חולה למ"ד מלאכה שאצ"ל פטור, ומתריך דרק לצורך צערא דרבים התירו ולא לחולה, וחייב.

66. שבמקום היוק דרבים לא גזרו לאסור מדרבנן במלאכה שאינה צריכה לגופה כנ"ל.

67. ברור הדבר שיש ריבוי נ"מ לדינא בין רש"י לתוס' בענינו, וצריך יגיעה להוציאם לאור, ורק מספר קטן של החילוקי דינים הובאו לעיל.

כשניהם [במקום שיש נ"מ להלכה].

אולם לכאורה יש משמעות בסי' רעח שנקט כשיטת התוס'⁶⁸, שכותב בסעיף א' "שאינן איסור מן התורה אלא במלאכה הצריכה לגופה כלומר שהמלאכה צריכה לו בשביל גופה דהיינו שצריך לו גוף הדבר שגוף המלאכה נעשית בו . . . אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה היא כשהיא צריכה לו בשביל דבר אחר שאין גוף המלאכה נעשית בו". ע"ש שמביא דוגמאות לכלל זה.

אולם עדיין לא מוחלט אצליו הדבר וצריכים לעיין היטב בדבריו הק', ולעיל חבנו בגוף סברת כ"ק אדמוה"ז שמדבריו משמע שנקט כדברי האמרי בינה שחולק על הכפות תמרים המובאים לעיל. ועדיין טעון בירור⁶⁹.

בח. הטעם שנסתפקו כמי לפסוק כרבי יהודה או כר"ש

הנה באופן כללי המחלוקת שבין רבי יהודה ורבי שמעון פסקינן כרבי יהודה, כמבואר בפרק מי שהוציא אוהו (מו ע"ב) וכ"כ היד מלאכי (כלל רבי יהודה ורבי שמעון). וצריכים להבין מדוע פסקו רוב הפוסקים בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה כרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור?

וי"ל דרבא הריש פרק נוטל (קמא ע"ב) ס"ל כרבי שמעון. ועוד שבסיום למסכת שבת אמרינן דבכל שבת הלכה כולו כרבי שמעון.

אולם לפ"ז קשה מדוע פסק הרמב"ם כרבי יהודה? וצ"ל שסמך על הכלל שבמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון פסקינן כרבי יהודה ועוד שבמשנה מובא דברי רבי יהודה דסתם משנה דפסקינן כוותיה. וצ"ל שלמרות טעמים אלו לא פסק הרמב"ם כדברי רבא הנ"ל דס"ל להרמב"ם דהא דאמרינן בכל שבת כולה ה' כרבי שמעון היינו לענין מוקצה לחוד, ע"ש דאירינן לענין מוקצה [ואין כאן קושיא מעיקרא]. ולענין שאר הדינים אוקימנן על הכלל דרבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה.

ובערוך השלחן ס' רמ"ב סעיף כט מביא מירושלמי פ"ב הל' ה רבי יוסי ס"ל כר"ש דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וכיון שהלכה כרבי יוסי לגבי רבי יהודה פסקינן כאן כרבי שמעון [משום שהצטרף אליו ר' יוסי]. ובבבלי הסתפקו בשיטת רבי יוסי אם ס"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב או פטור, אולם בירושלמי ס"ל דנקט כרבי שמעון ולכך פסקו כרבי שמעון. ומציין לירושלמי פ"ט הל' ו' שפסקו כרבי שמעון ובבבלי לא מצינו שיפסקו בדין זה

68. וכן בספר הרמב"ם השלם הנ"ל כתב הרה"ג הר' וולפא דדברי כ"ק אדמוה"ז בשולחנו קרוב לדרך התוס'.

69. טעון בירור משום סיבה נוספת שיש שיטת הרמב"ן והרשב"א [שמובאת לעיל בקיצור] שלחלק מהמפרשים הוי שיטה שלישית, ויש מקום לומר שכ"ק פסק כמותם או עכ"פ חשש לדבריהם, וכנ"ל שמכל מחלוקת נובעים חילוקי דינים

במפורש כרבי יהודה או כרבי שמעון.

בט. בעבודת ה'

בהשגחה פרטית נכתב ביאור זה בשבועות דפרשת 'תשא' וויקהל', שכתוב בהן האזרה דשביתה ממלאכות בשבת. ובשיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (נדפס בלקו"ש ח"א ע' 193 ואילך) מביא הגמ' (שבת צו ע"ב) שלומדים המלאכות האסורות בשבת מהמלאכות שעשו במשכן (וכלשון הגמ' "הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב"⁷⁰).

ומכאן שמלאכה בכלל (אף בחול) יש להם קשר למלאכת המשכן:

ומפרש כ"ק אדמו"ר שכין שהל"ט מלאכות נלמדות ממלאכת המשכן, הרי מובן שיש לל"ט מלאכות שייכות למלאכת המשכן בשורש הענין. כיון שבלימוד התורה זה שיש למד ומלמד אינו ענין מקרי ח"ו, אלא כיון שבפנימיות הם אחד⁷¹.

ומבאר כ"ק מהו הקשר של כלל המלאכות למלאכת המשכן כפי שהוא בשורש של כלל המלאכות, דכשם שבמלאכת המשכן כל המטרה והתכלית אף של מלאכות הרשות הוא לעשות משכן ודירה לו ית'. כך גם ענינו של כל מלאכה בעובדין דחול שהוא לעשות משכן ודירה לו ית'. וכמבואר בהמשך השיחה שהמשכן בדורו של משה רבינו היה משכן בפועל, אבל כל העולם הוי משכן רק בכח, ותפקידנו הוא לעשותו משכן גם בפועל, וזה נעשה ע"י הל"ט מלאכות שנעשות לשם שמים ובכל דרכיך דעו.

אולם צריכים להבין, כיון שצריכים לעשות המלאכות לשם שמים כו', א"כ כאשר מתפרנסים מעבודה צריכים לעשותו באופן שמטרתו הוא ליתן צדקה, לגדל הילדים לתורה, ועד"ז הוא כוונתו בכל המלאכות שהוא עושה, א"כ הוי כל המלאכה בעוה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין שם מלאכה עליו, וא"כ אין לו דמיון למלאכות שנעשו במשכן, ששם השקיעו נפשם בבנינו שלזה נאה ליקרא מלאכה?

ועוד, הרי כתיב "ששת ימים תעשה מלאכה", ופירש כ"ק (שם בשיחה הראשונה) ד"תיעשה" הוי כבדרך ממילא, דהיינו שהוא מתייגע רק בידו אבל מוחו וליבו הם משועבדים רק בכוונה רוחנית ולעבודת ה'. וא"כ קשה כיצד ניתן לקרוא עבודה זו בשם "מלאכה"?

ובשלמא למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, והיינו שגם עבודה כזו נקרא בשם "מלאכה", מובן שעבודה כזו ג"כ היה במשכן, ויש ללמוד ממנו לעבודה בחול (שיהיה באופן

70. דשם מלאכה נלמד ממלאכת המשכן, וא"כ המלאכה בכלל נלמד ג"כ ממלאכת המשכן.

71. עיין בדרך הלימוד של כ"ק דכאשר יש למד ומלמד, הוי המלמד ברוחניות שורש הלמד (- כפי שהוא בגשמיות), והלמד השתלשל מהמלמד.

של אינה צריכה לגופה, וכן"ל). אבל למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, הרי נמצא שאין עבודה כזו נקראת בשם מלאכה כלל, וכיצד ניתן ללמוד העבודה ד"תיעשה" בששת ימי החול ממלאכת המשכן?

וי"ל, שמחד גיסא צריך להיות תכלית המלאכה לשם שמים, וכן גוף העבודה באופן של 'בכל דרכיך דעהו'. אולם לאידך צ"ל בעבודתו יחס פנימי, כיון שצריך שימת לב למה שעושה. וע"ד שיוסף הצדיק היה משנה למלך, ומחשב חשבונות, שלזה צריך שימת לב. ועם כל זה היה למעלה מהעולם והיה דבוק ממש בקב"ה גם בשעת חישוב החשבונות במדינה שהיתה אז מושלת בכיפה.

וניתן להוסיף, שכשם שאצל יוסף היה כך, שאף שהיה עסוק בעובדין דחול שחישב חשבונות היה דבוק באלקות, ה"ז פעל והשפיע שעבודה כזו שייכת ג"כ לכל או"א⁷². ולכן שפיר נקרא העבודה בעולם בשם מלאכה הצריכה לגופה, כמו מלאכות שהיו במשכן.

ויהי רצון שנוכה ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.



⁷² ועם היות שיוסף היה נשמה דאצילות, מ"מ כיון שישראל נקראו יוסף, כמ"ש (תהלים פ, ב) "נוהג כצאן יוסף", יש לו כח לפעול בעצמו כהנהגת יוסף. עיין בזה בלקו"ש ח"י עמ' 141.

הריגת בן נח על ביטול מצוות עשה

הרב יעקב יוסף שיחי' קופרמן

ר"מ בישיבה

.א.

באור החיים עה"ת בפרשת וישלח (לד, נה), הקשה בנוגע להריגת בני העיר שכס ע"ש שמעון ולוי, למה הרגו קודם את כל בני העיר, ורק אח"כ את חמור ושכס בנו, והרי עיקר החטא נעשה על ידם, ו"למה לא הקדימו בבעל עבירה תחילה"?

ומתרץ האוה"ח: "אכן הנה בני יעקב לא היה בדעתם להרוג אלא בעל עבירה, אלא שכל בני העיר רצו לעמוד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם, אשר ע"כ הרגום מדין רודף, והוא אומרו ויהרגו כל זכר, ובזה השיגו להרוג את חמור ואת שכס, וזולת זה לא היו יכולים לנקום נקם מהמחויב להם מיתה".

והנה ידועים דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ט הי"ד) ש"מפני זה נתחייבו כל בעלי שכס הריגה, שהרי שכס גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו". ומבואר מדבריו, דלא ס"ל כסברת האוה"ח שכל בני העיר רצו להרוג את בני יעקב, ולכן נתחייבו מיתה מדין רודף, אלא שעצם זה שלא דנו את שכס על עבירת הגזל, הרי שעברו בזה על אחת מהז' מצוות שבן נח מצווה עליהם "מצוות דינים", שכיון שבן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו ייהרג בסייף (לעיל שם ברמב"ם), הרי שבזה לבד כבר נתחייבו כל בני העיר הריגה. ולפי דעת הרמב"ם שוב תקשה קושיית האוה"ח, למה הרגו קודם את כל בני העיר, ורק לבסוף את חמור ושכס שהם היו בעיקר הבעלי עבירה?

[ולהעיר, דבכלל תי' של האוה"ח דורש ביאור - לפענ"ד - דמלבד שאין לזה לכאורה רמז בכתובים, שבני יעקב רצו תחלה להרוג את חמור ושכס, ובני העיר עמדו בפרץ כנגדם, דהרי כתיב "ויענו בני יעקב וגו' במרמה וידברו" (שם, יג), לכן כתיב בדברי חמור ושכס בנו אל אנשי העיר בנוגע ליעקב ובניו, "האנשים האלה שלמים הם אתנו" (שם טו), והאוה"ח עצמו שם מפרש: "פי' ואין בלבם שנאה על המעשה לחוש בערמה" -

הרי גם בעיקר הביאור ש"הרגום מדין רודף", צ"ע, איך אפשר לומר ש"ביום השלישי בהיותם כאבים", יהיה לכל בני העיר דין רודף, והרי כל הדין דרודף אין לו דמים, הוא רק בשעה שרודף בפו"מ, ובלשון הרמב"ם (הל' גניבה פ"ט הי"א) "הואיל ופנה עורף ואינו רודף יש לו דמים", ע"ש, וכ"ש בנדו"ד. וכן עוד כמה תנאים הדרושים לדין רודף שלא מצינו כאן, ואכמ"ל, וצ"ע בכז", ואין הזמ"ג לחפש אם כבר עמדו ע"ז בספרים, אבל בכל אופן בנוגע

לדעת הרמב"ם ברור דלית ליה כלל סברא זו שכל בני העיר נהרגו מדין רודף].

ב.

וי"ל הביאור בזה, דהטעם שהרגו קודם את בני העיר, הוא משום דאם היו הורגים תחילה את חמור ושכם בנו, כבר לא היה באפשרותם להרוג את שאר בני העיר ע"ז שלא דנו את שכם, כיון שכעת בזמן שבני יעקב באים להרוג אותם ע"ז שהם לא דנו את שכם, כבר אין את מי לדון ולהרוג, שוב לא שייך לענוש את בני העיר כעת, על זה שבעבר הם לא דנו את שכם, וכפי שית' לקמן בעז"ה.

דהנה כבר נחלק הרמב"ן עה"ת (בראשית לד, יג) על דעת הרמב"ם הנ"ל, שבן נח נהרג גם על ביטול מצות עשה, וכתב, דאין ב"נ נהרג אלא בעובר על א' מהלאוים שלו, ולא כשמבטל איזה מצות עשה, ע"ש בארוכה.

ואשר לכן נראה לומר גם בדעת הרמב"ם, דעכ"פ ישנו חילוק בין ב"נ העובר על א' מהלאוים שלו, לבין ב"נ שמבטל איזה מ"ע שמחויב בה, דבעובר על א' מהלאוים, דהיינו שעושה מעשה האסור (במזיד), הרי שתיכף בעשייתו כבר נתחייב מיתה, ולא יועיל לו שום חרטה ותשובה וכיו"ב לפטרו ממיתה.

משא"כ כשמבטל מ"ע, והיינו שלא עשה המוטל עליו, וכמו במצוות דינים, שהרי אין כאן איזה יום מסוים ורגע מסוים שבו היה עליו לעשות את המוטל עליו, (וכשעבר היום או הרגע הזה, ממילא כבר נתבטלה המצוה, שנוכל לומר שברגע שעבר אותו יום וכיו"ב, אזי כבר נתחייב מיתה) - אלא ישנו חיוב תמידי ונמשך המוטל עליו לדון את החוטא ולהענישו, ואם אנו רואים שאינו עושה את המצוה המוטלת עליו, הרי שאנו צריכים להרגו, על העדר העשייה (לשי' הרמב"ם), אבל לא שייך לומר שישנו איזה רגע מסוים שהוא המחייבו מיתה, ולאחרי שעבר הרגע שוב גם אם ירצה לקיים את המצוה כבר לא יועיל לו כלום, ויהרגוהו על זה שלא רצה מתחילה לקיים את המצוה מיד, אף שעכשיו הוא עומד וצווח שהוא רוצה לקיים את המצוה. כ"ז נראה ברור לפענ"ד.

ולכן נ"ל, דגם אם נוצר מצב חדש שכבר לא שייך עוד לקיים את המצוה, וכגון שהחוטא שהיו צריכים לדונו, מת מיתה טבעית, ושוב א"א לדונו כמובן, הרי שאין מה לחייב מיתה את בני העיר ע"ז שלא דנו אותו אתמול, כיון שעכשיו הם יטענו: "תביאו את החוטא ונהרגנו", והרי אין כאן שום מניעה מצדנו.

וא"כ בנדו"ד, אילו היו שמעון ולוי הורגים תחלה את שכם, הרי שגם לדעת הרמב"ם לא היה אפשר לדון להריגה את כל בני העיר ע"ז שהם לא דנו את שכם, כיון שהם לא עשו איזה מעשה המחייב מיתה, אלא שאנו באים לדונם ע"ז שהם לא רוצים להרוג את שכם, והרי ברגע זה כבר לא שייך לבוא אליהם בדרישה למה אינם הורגים את שכם, ולכן הלכו תחלה

להרוג את כל בני העיר כששכם עדיין חי (ויש עליהם תביעה איך זה שאינם דנים אותו), ורק לבסוף הרגו את חמור ושכם בנו.

ג.

ועו"ל בסגנון אחר קצת, דאם היו הורגים את שכם וחמור קודם לבני העיר, אזי לא היו בני העיר מחוייבים הריגה - לא רק מצד שכבר א"א לקיים המצוה ואין על מה לחייבם וכמשנת"ל, אלא מצד שבאמת כבר נתקיים העשה ע"י שבני יעקב הרגום, דהרי אין כאן חובת גברא על כאו"א לדון את החוטא ולהענישו, ודי בזה שרואה שמישהו כבר מתעסק בהריגת החוטא, וא"כ מה לי אם נתקיים העשה ע"י אנשי עיר זו, או ע"י אנשי עיר אחרת שנזדמנו לכאן מאיזה סיבה שתהיה והרגוהו כדין (ובפרט לפי מה דקיי"ל כרבנן - דפליגי אתנא דבי מנשה - דכל מיתה האמורה בב"נ היא בסיף, וגם שמעון ולוי הרגו "לפי חרב"), ובמצב כזה שוב אין מה לחייב את כל בני העיר, ולכן הרגו קודם את בני העיר ורק אח"כ את שכם וחמור.

ד.

והנה על מה שנת' באופן הא', דגם לדעת הרמב"ם אין ב"נ נהרג על בטול מ"ע, אלא כשבזמן שבאים לדונו יש אפשריות לקיים המצוה, והוא נמנע מלקיימה במזיד, אבל אם כעת כבר לא שייך לקיים המצוה, אין להרגו על זה שבעבר לא קיים המצוה (אף שבנדוד"ד י"ל יתירה מזו, דכבר נתקיים העשה וכנ"ל באופן הב', אבל מ"מ עדיין מסתבר לומר לפענ"ד, דגם כשלא נתקיים העשה אלא רק שכעת א"א לקיימו, ג"כ אין נהרגין ע"ז), הנה לכאו' יש להעיר ע"ז מדברי המל"מ בנוגע למילת בני קטורה הנראים כסתירה לדברינו -

דהנה בהל' מלכים פ"ה ה"ז יש אריכות גדולה במל"מ בנוגע למילה בגוים (ע"ש בפרטיות), וחוקר שם לגבי בני קטורה, שלדעת הרמב"ם הם חייבים במילה, ואם מל קודם שמונה או בלילה, ושוב אינו יכול למול כשיגיע זמנו ביום השמיני, האם חייב מיתה ע"ז או לא. ומבאר שם, דכל ספיקו הוא אליבא דהרא"ש בפר"א דמילה, דבדיעבד קיים המצוה, אלא שזה נחשב שעשה המצוה שלא כתקנה, ושורש ספקו הוא, האם גם על זה שחיסר בחלקי המצוה נהרג או לא, ונשאר בספק, ע"ש היטב.

ומבואר מדבריו, דאם ננקוט דבמילה קודם שמונה לא קיים כלל מצות מילה, הרי שוודאי שב"נ נהרג - לדעת הרמב"ם, דב"נ נהרג גם על ביטול מ"ע, - ואף שכעת אין ביכולתו לקיים המצוה, כיון שמל עצמו קודם הזמן, ומ"מ נהרג על ביטול מצות מילה אף שבזמן שבאים לדונו, ל"ש שיתבעו ממנו שילך ויקיים המצוה, והוא לכאו' סתירה למה שביארנו לעיל.

ה.

אך באמת אין הענינים שוים, דהרי בנידון המל"מ יש כאן מעשה בידיים שמל קודם הזמן, וע"י המעשה שלו שאמנם אין בו איסור מצ"ע, אבל בזה גרם בידיים שלא יוכל לקיים המצוה ביום השמיני, וממילא אף שאין כאן אלא ביטול עשה, אבל יש על מה לתלות את החיוב מיתה, שבאותו רגע שמל א"ע כבר נתחייב מיתה, אבל במקום שאין איזה עשייה, ואנו באים לחיבו על העדר העשייה, הרי שפיר י"ל דאם נסתלקה האפשרות לקיום המצוה - ולא ע"י איזה מעשה שלו - שוב אינו נהרג על העבר, וכנ"ל.

(ומלבד זאת יש להעיר על כל עיקר חקירת המל"מ, דלכאוי' לשון הרמב"ם בנוגע לבני קטורה "ואין נהרגים עליה", משמע להדיא כדברי הכס"מ שם, שגם בני קטורה וודאים אינם נהרגים, ולא כדעת המל"מ דכוונת הרמב"ם היא שמספק אין נהרגין, כיון שנתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה, דהרי לפי"ז הו"ל להרמב"ם לומר בהמשך למ"ש דנתערבו זב"ז, "ולפיכך אין נהרגין עליה", ע"ש היטב בלשון הרמב"ם, וראה גם במנ"ח מצוה ב' מה שהעיר על דברי המל"מ, ואכמ"ל).

ו.

והנה ידוע מה שמבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכ"מ בנוגע לב"נ, דזה שחייבים מיתה בכל מה שעוברים על א' ממצוותיהם, הוא, משום שכל מציאותם היא בשביל ישוב העולם "בשביל ישראל", שזהו תוכן המצוות דב"נ, ובאם עוברים ע"ז, הם מאבדים את כל יסוד קיומם בעולם, ולכן הם נהרגים על כל עבירה. (ראה לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך וחט"ו ע' 150, ועוד).

ולפי"ז, לכאוי' יקשה לחלק את החילוק שחילקנו לעיל בדעת הרמב"ם, באיזה אופן הוא ביטל את המ"ע, דסו"ס גם אם כעת א"א לקיים המצוה, כבר איבד את היסוד לקיומו כשלא קיים את המצוה בזמן שהיה אפשר לקיימה?

אולם י"ל, לפי מה שמבואר בלקו"ש (ח"ה ע' 158 הע' 61), דגם לדעת הרמב"ן שב"נ אין נהרגים על ביטול מ"ע - היינו דווקא מיתה בדיני אדם, משא"כ בדיני שמים חייבים גם על ביטול מ"ע.

וא"כ אפ"ל גם בדעת הרמב"ם, דהחי' שחילקנו לעיל הוא לגבי דיני אדם, ובזה שפיר יש לחלק, דאין לענשו על העדר העשיה בעבר וכנ"ל בארוכה, אבל בדיני שמים חייב מיתה בכל אופן, משום דגם באופן זה כבר איבד את היסוד לקיומו וכנ"ל, אבל מ"מ בדיני אדם אין לענשו במקום שא"א כעת לקיים המצוה.

ז.

אמנם בלקו"ש שם בשוה"ג על הע' הנ"ל, מציין לשו"ת חת"ס ליקוטים סי"ד, שגם לדעת הרמב"ם אין ב"נ נהרגים על ביטול מ"ע גם בז"מ ב"נ. וראה שם שמפרש בנוגע לבני שכס, דלא נתחייבו מיתה בידי אדם אלא רק בדיני שמים, ע"ש. ולפי"ז ל"ש לומר את החילוק דלעיל בין ביטול מ"ע היותר חמורה שחייבים עלי' בידי אדם, לביטול מ"ע שחייבים עלי' רק בידי שמים. דהרי בכל אופן אין נהרגין על ביטול מ"ע.

אך לפענ"ד דברי החת"ס צע"ג, דהרי בשני הפרקים שם ברמב"ם המדברים בדיני ב"נ, ישנו חילוק ברור בין "חייב מיתה" ל"הריגה". ולדוגמא בפ"י ה"ו דגוי שהכה ישראל "אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג", וכן בה"ט דגוי שעסק בתורה או ששבת חייב מיתה, אבל אינו נהרג, ובנוגע לאנשי שכס כתב הרמב"ם מפורש, בהמשך למ"ש שאם ב"נ רואה אחד שעבר על א' מהשש מצוות "ולא דנו להרגו, הרי זה יהרג בסייף", וממשיך שם: "ומפני זה נתחייבו כל דמעלי שכס הריגה", וצ"ע רב בדעת החת"ס.

אמנם אין להוכיח שרבינו מסכים עמו - ודלא כדעת כל המפרשים (מתחיל מהרמב"ן), שנקטו בדעת הרמב"ם דב"נ נהרגים בידי אדם על ביטול מ"ע - מדלא העיר עליו כלום, דאפ"ל שכל מה שהובאו דברי החת"ס שם בלקו"ש, הם לפענ"ד רק כעין סייעתא למ"ש בדעת הרמב"ן, דבידי שמים חייב גם על ביטול מ"ע, דמצינו כע"ז אפי' בדעת הרמב"ם והיא דעת החת"ס, אבל לא נחית שם כלל לדון בעיקר לדעת הרמב"ם, ע"ש היטב ודו"ק.



קיום המצוות בדרך הטבע - ברש"י

עה"ת

הנ"ל

בפרשת יתרו מסופר שיתרו אומר למשה "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלקים" וגו'. ופרש"י: "ואתה תחזה - ברוח הקודש שעליך". וביארו המפרשים¹, דמזה שלא אמר לו 'ואתה תבחר' אלא 'ואתה תחזה' - מל' חזון, מובן שנתכוון שמשנה יבחר את האנשים עפ"י רוח"ק. וכ"ה גם במכילתא² על אתר, ועוד כמה מדרשים³.

והנה בפרשת דברים (א, יג) כשמשנה מוכיח את בני"י ומזכיר להם את ענין מינוי הדיינים, אומר "הבו לכם אנשים חכמים ונבנים וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם". ומפרש"י: "וידועים לשבטיכם - שהם ניכרים לכם, שאם בא לפני מעוטף בטליתו איני יודע מי הוא ומאיזה שבט הוא ואם הגון הוא, אבל אתם מכירין בו, שאתם גידלתם אותו, לכך נאמר וידועים לשבטיכם". ומקורו בספרי שם⁴, ובילקו"ש.

ונמצא, שלמעשה משה לא בחרם ברוה"ק אלא מינה את הידועים להם שהם הגונים. וצ"ב מה הייתה סברת יתרו שאמר שיבחרם ברוה"ק, ומה הייתה סברת משה שלא קיבל את הענין הזה בעצת חותנו? ואף שבכתוב נאמר "וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר", נראה שבענין רוח"ק משה לא קיבל את דבריו, וטעמא בעי?

ואולי יש לומר הביאור בזה עפ"י המבואר בלקו"ש (חל"א פ' בא, א) בנוגע למכת חושך, שהמדרש מבאר בפסוק "ולכל בני"י היה אור במושבותם" שהיה אור מיוחד ונסי, שהיה מראה לבני"י מה שנמצא אצל המצריים "בתיבות ובחביות ובמטמוניות". אבל רש"י מפרש שלא היה כאן אור נסי, אלא שהחושך לא החשיך לבני"י, ובמילא היו יכולים לראות את הנמצא בבתי המצרים באור רגיל וטבעי.

ובסעיף ג' שם מבאר, שהטעם שרש"י שינה מדרשת המדרש כיון ש"ידוע שבקיום ציווי הקב"ה, יש להשתדל שהקיום יהי' בדרך הטבע, לא ע"י נס, היינו הן שהחפץ שבו נעשית המצוה יהי' חפץ טבעי ולא מעשה נסים, והן שהמעשה דקיום המצוה יעשה בדרך הטבע.

1. ראה רא"ם, גו"א, ועוד.

2. "ואתה תחזה מכל העם, תחזה להם בנבואה".

3. ראה: מכילתא דרשב"י. מדרש אגדה (בובר). פסיקתא זוטרותא. ילקוט שמעוני.

4. "וידועים לשבטיכם, שיהיו ידועים לכם הרי שנתעטף בטליתו ובא וישב לפני איני יודע מאיזה שבט הוא אבל אתם מכירים אותו שאתם גדלתם ביניהם לכך נאמר וידועים לשבטיכם שיהיו ידועים לכם".

ויתירה מזו נת' במ"א בארוכה, שזה כולל לא רק קיום המצוה עצמה, אלא גם ההכנה למצוה, שגם ההכנה צריכה להיות טבעית⁵.

"וכפי שלמדים מהספור הידוע אודות קידוש לבנה של אדמו"ר הזקן, שביקש מהפקיד שהי' ממונה על הספינה לעצרה בכדי שיוכל לקדש את הלבנה מעומד ובישוב הדעת, וכאשר הפקיד סירב, עצר אדה"ז את הספינה בדרך נס, אבל לא קידש אז את הלבנה עד שהפקיד הסכים לעצרה בעצמו - שמהטעמים ע"ז הוא, לפי שרצה שגם ההכנה לקיום המצוה תהי' בדרך הטבע ולא ע"י ענין נסי".

ולכן לא פרש"י כהמדרש, כיון שלפי"ז יוצא שההכנה לקיום הציווי "וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב" היה שלא עפ"י טבע "ולכן משנה רש"י ומפרש שזה שראו את כליהם לא היה ע"י אור מיוחד ובדרך נס, אלא ע"פ טבע, שחפשו ישראל בבתי המצריים וראו את כליהם באור טבעי, בכדי שגם ההכנה להמצוה תתקיים בדרך הטבע. ע"ש בפרטיות.

ועפ"ז י"ל גם בנדו"ד: היות שיתרו אמר לו "אם את הדבר הזה תעשה וצוך אלוקים ויכלת עמוד" וגו', ומבאר רש"י "המלך בגבורה אם מצוה אותך לעשות כך ויכלת עמוד". נמצא שלאחרי ההצעה והעצה של יתרו - שהוא עצמו חשב שאם זה יהיה ברוה"ק אזי בחירת ומינוי הדיינים תהיה על הצד היותר טוב ומדוייק - היה כאן גם ציווי מהקב"ה על זה (המלך בגבורה).

וכיון שכאשר מדובר אודות מצוה, הרי נוגע שגם ההכנה לזה תהיה באופן טבעי, לכן משה לא רצה להשתמש בזה ברוה"ק כהצעת יתרו, ולכן הורה להם "הבו לכם אנשים וגו' וידועים לשבטיכם" שהם ניכרים לכם. כדי שכל הבחירה תהיה לגמרי ע"פ טבע, ולא רצה להסתייע ברוה"ק במה שנוגע לקיום המצוה.

[ולהעיר ממה ששמעתי מהרה"ח הרא"י שם טוב שי' שפעם הרבי שאלו על טיב אחד ממכריו שמעולם לא ביקר אצל הרבי, והרא"י ענה לרבי שהרבי מכיר את כולנו יותר טוב ממה שאנחנו מכירים... ענה לו הרבי, שאם אפשר לדעת ע"פ טבע - "וואס דארף מען נוצן אנדערע מיטלען"?!]



עיקר הכוונה בהנחת תפילין

הרב אלישיב שיחי' הכהן קפלון
משפיע בישיבה

בהתוועדויות תשמ"ז ש"פ בא (תו"מ תשמ"ז ח"ב עמ' משי"ח) "תוכנה של מצוות תפילין הוא שעבוד המוח והלב, ועד שאין זה (רק) כוונת המצוה, כי אם חלק מקיום המצווה", ומציין לב"ח על טור או"ח הל' ציצית ס"ח, ושם כתב שבציצית, תפילין וסוכה צריך לכוון בפרטיות לטעם המצוה, כיון שבתורה נכתב הטעם "למען" וגו', משא"כ שאר מצוות - די אם כיוון לצאת לחוד.

[לשון הב"ח הוא "דלא קיים המצוה כתיקונה". ואמנם כתב הפמ"ג (הובא במשנ"ב בהל' תפילין סכ"ה ס"ה), דמ"מ יוצא ידי חובה אף אם כיון רק לעשות מצוה].

והנה ענין זה מובא כו"כ פעמים בשיחות, כשההדגשה היא על "שעבוד הלב והמוח", וכך מחנכים תמיד שיש לכוון בהנחת התפילין "לשעבד המוח והלב" להשי"ת.

וצריך ביאור והבנה בזה:

דלכאורה לשון השו"ע ואח"כ בשו"ע אדה"ז הוא - די ש לכוון כמה ענינים, ונקודתם: א. שציוונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו דתפילין כדי שזכור יחודו ית' ויצאת מצרים וכו', ב. ושציוונו לקשור על הזרוע ועל הראש כדי ששעבד המוח והלב (שכנגד הזרוע) [ובטור לא כתב אודות שעבוד המוח והלב].

ואם-כן, איך נתגלגלו הדברים לכך שהלשון השגור הוא רק "שעבוד המוח והלב", ותו לא מידי?!

כדי למצוא ביאור בזה בדרך-אפשר, יש להקדים את מקור דברי השו"ע, והוא בדברי רבינו יונה (בפירושו על הרי"ף פ"ב דברכות) על דברי הגמרא, ברכות דף י"ד ע"ב: "הרוצה לקבל עליו עול מלכות שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלימה"; וכתב רבינו יונה: הרוצה לקבל עליו עול מ"ש שלימה וכו' טעם הדבר, מפני שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבורוע אדם משעבד גופו, ומפני כך ציוו להשים אותם כנגד הלב, שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור את הבורא וימעט הנאותיו".

נראה מזה ברור שהנחת התפילין היא הענין העיקרי בקבלת מלכות שמים, שקבעו"מ היינו שעבוד הלב והמוח. וזהו גופא הטעם שהתורה ציוותה שהתפילין תהיינה מונחות

באופן כזה על האדם – שיעורר אותו לקבלת מלכות שמים.

אבל מובן בפשטות שיש לכוון על מה שנמצא בתוך התפלין – הד' פרשיות – שענינם יחודו יתברך (בפרשת ק"ש ובהזכרת יצי"מ), והזכרת יצי"מ "כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו".

אלא שהמסקנה של כוונה זו היא – שעבוד המוח והלב. ולכן מדגישים תמיד את המסקנה.

דהנה אפשר היה לפרש שהם ב' ענינים בכוונה: א) לכוון על תוכן הד' פרשיות – יחוד שמו ויצי"מ. ב) לכוון דזה שציונו הקב"ה להניח דווקא על הראש והזרוע הוא כדי שנשעבד המוח והלב. ולפי זה עיקר הענין הוא, לחשוב ביחודו יתברך וכו', והשעבוד דהלב והמוח הוא כוונה נוספת.

אבל ודאי אי אפשר לומר כן, דהרי הפוסקים הנ"ל כרכו את ב' הדברים זה בזה – דע"י הכוונה ביחודו ית' וכו' יבוא לשעבוד המוח והלב. וגם ודאי הוא שהעיקר הוא קבלת מלכות שמים (ע"י שעבוד המוח והלב) ולא כוונת אודות יחודו ית' גרידא.

[גם י"ל דע"פ חסידות, כיון שהמעשה הוא העיקר, וסוף מעשה במחשבה תחלה (דהיינו בעיקר כוונת העצמות כמבואר בתרס"ו ובכ"מ), נמצא שזה שקושרים את התפלין בפועל על הראש והזרוע – זהו העיקר לא רק לגבי עצם קיום המצוה, אלא גם לענין הכוונה שבקשירה באופן זה דווקא. וא"כ העיקר הוא הכוונה דשעבוד המוח והלב, גם אם אין האדם מכוון כ"כ ביחודו ית' (כי הרבה בנ"א אינם שייכים כ"כ לזה). ואף דלכאורה כל השעבוד כו' נובע מהכוונה ביחודו ית', אפשר לומר דעצם זה שהתפלין שהן מצות ה' מונחין עליו – פועל על האדם שירגיש שזה מחייבו לשעבד את מוחו ולבו לה'.]

ולכאורה אפשר למצוא אסמכתא לזה מלשון רבינו יונה הנ"ל שהוא אבוהון דכולהו, שכתב שזהו ענין התפלין (כנ"ל), ולא הזכיר ענין הד' פרשיות כלל, רק זה שמניחין אותן על הראש והזרוע כדי שישעבד האדם וכו' ויזכור הבורא. ומדוייק הוא בלשונו.

וראה מה שכתב הגה"ח הרב אשר לעמיל שי' הכהן (אהלי שם חלק ו (שנה ג', י"ל ח"י אלול תנשא) עמ' קפח ואילך) בדיוקי הלשונות בין הפוסקים וכו' בענין כוונת הנחת תפלין. ושם מדייק מלשון אדה"ז בהמשך לכוונת הנחת תפלין "וע"י הנחת תפלין יזכור את הבורא יתברך וימעט הנאותיו", שמזה משמע שכוונה זו היא לא רק בעת הנחתן, אלא כל זמן שמונחין עליו. והוא בהמשך למה שכתב לפני זה "וישעבד וכו'" ע"ד לשון השו"ע (המחבר).

ובזה יומתק יותר האמור לעיל שזהו העיקר בהנחת התפלין; דהיינו לא רק משום שזוהי המסקנה (שהיא העיקר) של הכוונה ביחודו ית' (מצד הד' פרשיות), אלא יתירה מזו, שהיותן מונחות בגשמיות על האדם – הרי הן מביאות אותו לשעבד המוח והלב.

ועל פי כל זה יובנו בעומק יותר דברי הרבי (המובאים לעיל) שהכוונה דשעבוד המוח והלב דווקא (ולא אמר – הכוונה בענין יחודו ית') היא חלק מקיום המצווה עצמה; כי הכוונה דשעבוד הלב והמוח היא כוונה שקשורה בעצם עשיית המצוה בגשמיות על הראש והזרוע, כנ"ל.

משא"כ הכוונה ביחודו ית' מצד תוכן הד' פרשיות, שהן מונחות בתפלין גם ללא הנחתן, וישנן גם במזוזה, וגם במצוות קריאת שמע.



מעשה אבות סימן לבנים

הת' ברוך אריה שיחי' אייזנבאך
תלמיד בישיבה

.א.

בלקוטי שיחות חלק ה שיחת כ' מר-חשון סעיף ד' מבאר הרבי את ההפרש בין המצוות שקודם מתן תורה למצוות שלאחרי מתן תורה. וז"ל: דהמצוות שקודם מתן תורה, הרי: "א) דורך זיי נמשך געווארן בלויז א הארה פון אלקות, ניט עצמות. און דעריבער (ב) האבן די מצוות ניט קובע געווען די קדושת המצוה בפנימיות ובגלוי אין די דברים הגשמיים. . באופן אז די קדושה זאל אין זיי פארבלייבן בגלוי אויך לאחרי קיום המצוה".

"משא"כ די מצוות שלאחרי מ"ת, איז (א) זיי האבן אין זיך דעם כח העצמות, ווארום דער ציווי אויף זיי איז געקומען פון "אנכי הוי' אלקיך", און דעריבער (ב) זיינען זיי קובע די קדושת המצוה אין די דברים הגשמיים. . ביז אז די קדושה פארבלייבט אין זיי בפנימיות ובגלוי אויך לאחרי קיום המצוה".

והיינו דהא בהא תליא, אם הציווי הוא מעצמות ממילא המשכת הקדושה היא מהעצמות, ולכן נקבעת בגשמיות ובפנימיות ובגלוי, אך אם המצווה אינה באה מציווי העצמות, הרי ההמשכה שנמשכת הוא רק אור ולא עצמות, והלכך אין ההמשכה נקבעת בגשמיות בפנימיות ובגלוי.

[והטעם לכך שהמשכת העצמות הוא רק ע"י ציווי ונתינת כח מלמעלה, מבואר בלקו"ש ח"ח ע' 59 שכיון שנברא אינו יכול להגיע בכח עצמו למעלה משורשו ומקורו, לכן בכדי להמשיך למעלה משורשו ומקורו צריך לציווי ונתינת כח מלמעלה. וכשנמשך עצמות הרי ההמשכה היא קבועה בעולם. משא"כ בלא ציווי מלמעלה אינו יכול להגיע למעלה משורשו ומקורו.]

ומוסיף שם שאף במצוות שנצטוו קודם מתן תורה – מ"מ הציווי לא היה מצד העצמות (מצד "אנכי הוי' אלקיך" – כמצוות שלאחרי מתן תורה), הלכך אין המצווה ממשיכה את העצמות, אלא נמשך אור השייך לעולמות וממילא ההמשכה לא נקבעה בעולם^[1].

אך מכיון שמעשה אבות סימן לבנים, דהיינו, שכל המצוות שעושים לאחרי מתן תורה בא

1. ובלשונו שם "בכדי אויפצוטאן אין גשמיות, מוז מען אנקומען צו כח העצמות". וכמבואר בכ"מ שעולם הזה הוא 'כלי' כביכול דווקא לעצמות (והיינו שבו מתגלה העניין של מציאותו מעצמותו וכו'), אך אין כלי לאור, והלכך הגילוי אור שנמשך אינו נקבע בפנימיות.

ע"י נתינת כח מהאבות, הלכך ניתן לאאע"ה מצוות מילה, שהיא בדוגמת המצוות שלאחרי מתן תורה. ועל ידה גם שאר המצוות שקיימו האבות קודם מתן תורה נעשו סימן לבנים.

ובביאור הטעם שמצוות מילה דומה למצוות שלאחרי מתן תורה מבאר, בשני טעמים הנ"ל: (א) אויף איר איז אברהם נצטווה געווארן פון דעם אויבערשטן, און דעריבער איז (ב) די קדושה . . פארבליבן אין דעם דבר הגשמי אויך לאחרי קיום המצוה".

ויל"ע מהו המעלה שיש למצוות מילה - בעניין הקדושה שנשארה בדבר הגשמי גם לאחרי קיום המצוה - ע"ג שאר המצוות שקיים אאע"ה בלי שנצטווה. הדנה מבואר בשיחה להדיא שהמצוות שהאבות קיימו נמשכו בגשמיות, רק שלא נמשכו בקביעות ובפנימיות². והיינו במצוות שקיימו האבות נמשכה קדושה אלא שלא נמשכה בו בגשמיות, בפנימיות ובגילוי כיון שהציווי (וממילא ההמשכה) לא באה מעצמותו ית'.

והנה גבי מצוות מילה מבאר כ"ק בהערה 23 "שמכל מקום, הציווי אינו מבחי" "אנכי הוי" אלקיך" כהמצוות שלאחרי מתן תורה". וכן לעניין ההמשכה מבאר בהערה 24 "אלא שמ"מ, לא הייתה בו הקדושה כמו שהיא לאחרי מ"ת, כיון שעדיין לא נאמר אנכי ה"א גו', ושמי הוי" ג"כ לא נודעת להם. ובכללות עדיין לא בטלה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה". וגם לעניין ההמשכה בפנימיות איתא בשיחת וירא הערה 26 "מכיון שלפני מתן תורה לא בטלה עדיין הגזירה דעליונים לא ירדו למטה - גם הקדושה דמצות מילה . . לא נקבעה בהגשמי (גם של גוף מקיים המצוה) ממש כמו המצות שלאחרי מתן תורה".

וא"כ צ"ב, במה מצוות מילה שונה משאר המצוות שקיימו האבות קודם מתן תורה (הרי לכאורה שוים הם הן בהמשכה (שאינו המשכת העצמות³ וממילא בזה שלא נשאר בקביעות)? ובמה מצוות מילה היא סימן לבנים?⁴

ועוד צ"ב בעניין הנ"ל במאי דאיתא בשיחת פרשת וירא סעיף ד הערה 23 גבי הא שאברהם השביע את אליעזר וא"ל שים נא ירך תחת ירכי, "אף שלכאורה הוא היפך הצניעות - כי לפני מ"ת לא היו מצות אחרות שנשארה בהן קדושתן לאחרי קיום המצוה". וע"פ הנ"ל הרי כל המצוות שעשו האבות נשאר בהם הקדושה, ומהו שכתב "כי לפני מתן תורה לא היו

2. וכ"ה בשיחת פרשת וירא הערה 21 מבאר כ"ק לגבי מה שנתבאר שם דהמצוות שקיימו האבות פעלו רק ברוחניות, ד"אף שבודאי גם מצות האבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצות (גם לאחרי קיום המצוה) . . בכ"ז קדושת המצוה לא נקבעה בהגשמי באופן שתישאר בו המצוה בפנימיות ובגילוי גם לאחרי קיום המצוה".

3. ואף את"ל שההמשכה שע"י מצוות מילה היא ממקום נעלה יותר, מ"מ אינו סימן לבנים, דהרי במצוות שלאחרי מתן תורה מומשיכים את העצמות ובקביעות, משא"כ ע"י מילה נמשך רק אור ולא בקביעות.

4. ובאמת בלקו"ש ח"ח שם הערה 54 איתא להדיא שכל המצוות הם סימן לבנים כיון שהם בדוגמת המצוות שלאחרי מתן תורה בזה שגם על ידם נמשך אלקות (אלא שאינו בפנימיות ובגלוי). משא"כ להביאור שבשיחה דהא ששאר המצוות שקיימו האבות הם סימן לבנים, הוא דמכיון שמצוות מילה היא סימן לבנים ה"ז פועל על כל שאר המצוות שיהיו סימן לבנים, אינו מובן ההבדל בין מילה לשאר המצוות שלכן הוא סימן לבנים.

מצות אחרות שנשארה בהן קדושתן?

ובפרט לפי המבואר (בשיחה דכ' מר-חשון) בהערה 24 שגם לאחר מתן תורה החפץ שנוטלים בשבועה אי"צ להיות דוקא ס"ת אלא סגי גם בקדושה קלה, א"כ גם את"ל שיש מעלה במצות מילה על שאר מצוות שקיימו האבות (שמילה היא מצד הציווי⁵), מ"מ ניתן להישבע גם בקדושה קלה - שאר המצוות שקיים אאע"ה ולא במצוות מילה שהוא היפך עניין הצניעות?

ב.

והנה, באג"ק חכ"ג ע' קיז ואילך איתא "והחילוק (בקיצור עכ"פ): מה שקיימו מעצמן לפני מ"ת - רק ריחות (ורוחניות) היו, ולכן במקלות דיעקב וכיו"ב לא נשארה שום קדושה לאח"ז. מה שנצטוו לקיימן (ובגשם דוקא) - נשארה קדושה בהגשם גם לאח"ז (ולכן הוכרח אברהם להשביע באופן דשים ידך תחת ירכי - אבל רק קדושה שהנברא (המטה) יכול להגיע אלי' (שרש הנבראים), כי גזירה שלא יעלו התחתונים למעלה. לאחר מ"ת שענינו ביטול הגזירה - קדשנו במצותיו, שלא בערך שורש הנבראים (ריחות בערך קדושת הבורא)".

לפ"ז, ג' דרגות בקיום המצוות, מה שקיימו מעצמן, שהם רק ריחות, ולא נשאר שום קדושה לאח"ז; מה שנצטוו לקיימן (ובגשם דוקא) נשארה קדושה בהגשם גם לאח"ז, אבל רק קדושה שהנברא יכול להגיע אלי', כי לא בטלה הגזירה; ולאחרי מ"ת - שענינו ביטול הגזירה, קדשנו במצותיו.

אלא שכאן מבואר באופ"א מהמבואר בשיחה, ובכמה פרטים:

(א) במכתב מבואר שבמקלות דיעקב לא נשאר שום קדושה, משא"כ בשיחה מפורש שנשאר קדושה אלא שלא התאחד (אך יתכן לומר דזהו גם הכוונה במכתב, שכיון שלא התאחד לא נשאר - עכ"פ בגילוי - קדושה בחפץ הגשמי בו נעשתה המצווה.

(ב) במכתב מבואר שהמצוות שנצטוו לאחר מ"ת, הקדושה נשארת בחפצת המצווה, אבל רק קדושה שבערך הנבראים. ובשיחות לעיל מפורש להיפך, שכיון שהוא בציווי מלמעלה, היה המשכה למעלה משורש הנבראים (אלא שלא היה המשכת העצמות).

(ג) ומחילוק הנ"ל: לביאור במכתב, הגזירה שעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו

5. אע"פ שבפשטות אין מעלה בקדושה הנמשכת על ידה, דהרי אף שהוא מצד הציווי (וא"כ יכול להגיע עד לדרגה זו שהיא למעלה משורשו ומקורו), מ"מ אינו יכול להמשיך אור שלא בערך העולם כי עדיין לא בטלה הגזירה ש"עליונים לא ירדו למטה". אך להעיר מהערה 22 דאיתא "כי ענין העליונים ירדו למטה - המשכת העצמות - .. נתחדש רק בשעת מתן תורה". משמע דהגזירה היא רק על המשכת העצמות ולא על המשכת אור (אף שאינו בערך לעולם. וצ"ע בכ"ז.

למעלה הוא גזירה גם על גילוי אור שלמעלה מערך הנבראים, משא"כ לביאור בשיחה הגזירה הוא רק על המשכת העצמות (שאז מציאות התחתון עצמה נהפכת ל"עליון"), אך לא על גילוי אור שלמעלה משורש הנבראים (כיון דגם במצב כזה נשאר העולם תחתון).

עכ"פ מבואר כאן שיש ב' סוגי ריחות: הא', המצוות שקודם מתן תורה בלי שנצטוו לגבי המצוות שנצטוו, שאז הם רק ריחות (מלשון רוחניות) שלא נשארה הקדושה לאח"ז. הב', כל המצוות שקודם מתן תורה בערך המצוות שלאחרי מתן תורה הם ריחות ("בערך קדושת הבורא").

וא"כ, יתכן שהמבואר בשיחות שהתאחדות הגשמי עם קדושת המצווה לא יכולה להיות אא"כ ע"י המשכת העצמות, היינו שיהיה כן מצד התחתון עצמו, מצד ענינו של התחתון. אך כן יכולה להיות התאחדות גם קודם מתן תורה (לא מצד גדרי התחתון, אלא) מצד למעלה (- הציווי).

ולכן בערך החיבור והקדושה שבמצוות שלאחרי מ"ת, הרי קדושה זו דקודם מתן תורה הוא ריחות. משא"כ בערך קודם מתן תורה, הרי המצוות שקיימו בלי ציווי אין בו כלל קדושה (אלא הקדושה היא רק ברוחניות).

וא"כ, מחד, מצוות מילה שייכת לקודם מתן תורה בכך שהחיבור והקדושה שבה היא לא מצידה אלא מצד למעלה, אבל לא שהתחתון מצד ענינו התאחד עם קדושת המצווה. אך מי"מ יש בו סימן לבנים, כיון שסו"ס יש כאן חיבור של אלקות עם העולם.

[וזהו שמחלק בהערה 24 בין הקדושה שבמילה (שקודם מ"ת) לבין המצוות שלאחרי מתן תורה, שלכן אף שהקדושה התאחדה גם במילה, שמ"מ ניתן להשביע בנקיטת חפץ במילה, כיון שגם לאחר מ"ת - "החפץ שנוקט אין צ"ל ס"ת דוקא ושקדושתו חמורה כ"א אפ"ל גם תפלין כו', ועפ"ז יובן יותר מה שהמצוות דאבות - אף שנקראו ריחות - ג"כ נחשבות נקיטת חפץ". א"כ גם מהשיחה נראה שמחלק כנ"ל].

ועצ"ע בכ"ז. ועוד חזון למועד אי"ה.

ג.

ולהעיר דבכהנ"ל כלל לא נתבאר מהו הצורך במעשה אבות שיהיה סימן לבנים, ומה טעם שלא סגי בהכח שניתן במתן תורה שההמשכה היא מ"אנכי", ואז היה ביטול הגזירה כו', וממילא יש נתינת כח שהמצוות יפעלו שינוי בחפצא של העולם? וגם את"ל שזקוקים למעשה אבות מאיזה טעם שיהיה א"מ איך מועיל זה אם לאבות בעצמם לא הי' הכח לזה?

והניחא אי נימא שע"י האבות זכו ישראל רק שיהיה מתן תורה, אך לכאורה מהו הצורך בעבודת האבות שיהיה סימן לבנים בנוגע לעבודתם לאחרי מתן תורה?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב מבואר דבמצוות מילה דאברהם כבר התחיל החיבור עליונים ותחתונים, ועד לגילוי שם הוי' (שעז"נ "ושמי הוי' לא נודעתי להם") שנתגלה במ"ת. אלא שאעפ"כ נאמר ושמיי הוי' לא נודעתי להם כיון שחסר הגילוי של המשכת הוי' - הבל"ג, והרא"י, שהמשכה היתה מוגבלת והיתה רק בגופו של אברהם אבינו. ומש"כ ושמיי הוי' לא נודעתי להם הכוונה לא ניכרתי - שהיה חסר בהכרה והתגלות דשם הוי'. אך עצם העניין כבר התחיל במצוות מילה.

ומבאר, דבנוגע לדרגת האלקות שלמעלה מזמן (קודם ואחרי מ"ת) ומקום (עליונים ותחתונים) היא היתה למטה גם קודם מתן תורה. ומה שנתחדש במתן תורה הוא שמצד גדרי התחתון יהיה הגילוי של דרגא זו. ודרגא זו היא העצם דישראל והיא היתה בגילוי אצל האבות. והחידוש דמתן תורה הוא שהעצם יבוא בכוחת הגלויים עד למטה מטה.

ועפ"י י"ל דלכן צריך למעשה האבות שיהיה נתינת כח לבנים (גם לאחרי שיש נתינת כח מצד אנכי ה' אלקיך) כי "עבודת הבנים לאחרי מ"ת עיקרה באופן של התלבשות והתעסקות בגדרי העולם (עליון ותחתון), משא"כ עבודת האבות עיקרה מצד עצם הנשמה, ובכח זה נעשית עבודת הבנים (שירשים עניני האבות) באופן שנגלים ומחדירים את העצם בעבודתם למטה (שע"ז נמשך העצם)".

והנה, מזה מובן דמה שנתחדש במצוות מילה דאברהם הוא לא רק שנעשה משהו כעין לאחרי מתן תורה אלא העניין של מתן תורה נמשך ונעשה אז. וכלשון בשיחה "שע"י אברהם היתה (ההכנה ויתירה מזו) ההתחלה דמתן תורה, כמוודגש במצוות מילה דאברהם שהיתה כמו המצוות שלאחרי מתן תורה. . והיינו שהחידוש דמתן תורה בהמשכת אלקות בעולם, חיבור עליונים ותחתונים. . התחיל במצות מילה דאברהם".

ועפ"י יתכן ג"כ לבאר הקושיות דלעיל, דבאמת גם במצוות מילה נמשך אור שלאחרי מתן תורה, ולכן בזה הוא סימן לבנים, ואור זה אכן התאחד עם הדבר הגשמי⁷. אלא שמ"מ כיון שעדיין לא היתה המשכת העצמות ("ושמי הוי' לא נודעתי להם" וכנ"ל), לכן ה"ז בכ"ז בגדרי אור כמבואר בהערות הנ"ל.



6. אלא שמ"מ מבאר שברור הדבר שהמשכה שנמשכה לאברהם היא המשכה של בל"ג, דמצד תנועת הגבול לא יכול להיות יציאה מהגבול שלו ואינו יכול כלל להאיר למטה. אבל ראה שם ובלקו"ש ח"ה ויגש דשלמות המשכת העצמות הוא כשבא בגילוי, ולכן גם ההמשכה עצמה לא היתה בשלמותה.

7. ראה שיחת כ' מרחשון (בח"ה) שהטעם שהמצווה שהיא סימן למצוות שלאחרי מתן תורה הוא דווקא מצוות מילה, כיון שבמילה בפועל נעשה שינוי בבשר הגשמי (שרומו לשינוי שנעשה בעולם ע"י המצוות).

שיטת תוס' בדין מחיצות רה"י

הת' שניאור זלמן שיחי' אייזנבאך
 הת' שניאור זלמן שיחי' זבולון
 תלמידים בישיבה

.א.

איתא בגמ' (ו' ע"א): "ואיזו היא רשות היחיד חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה זו היא רשות היחיד גמורה"

ומדייק בגמ': "אמר מר זו היא רשות היחיד למעוטי מאי? למעוטי הא דרבי יהודה דתניא יתר על כן אמר רבי יהודה מי שיש לו שני בתים בשני צדי רשות הרבים עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך."

היינו שנחלקו רבי ורבנן ברשות המוקפת שתי מחיצות מה דינה, שלר"י היא רה"י אלא שיש מתקנת חכמים ע"מ לטלטל בה, ולרבנן הוי רה"י ולכך לא יועיל לערב בה.

ממשיכה הגמרא: "ואמאי קרו ליה גמורה מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רשות היחיד הני מילי לטלטל אבל לזרוק מודו ליה קא משמע לן." היינו דמ"מ היה אפ"ל דלדעת חכמים לערב לא יועיל, אך מ"מ אי"ז רה"י גמורה אלא רה"י ולכך אם יזרוק לתוכה מרה"י יתחייב, קמ"ל שאינה רה"י כלל.

והנה מבאר רש"י הלימוד מלשון גמורה: "קא משמע לן גמורה: כלומר זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה, שיש לה מחיצות מכל צד, כגון חריץ, וכן גדר, דאמרינן מארבעה צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו, ונמצא ראשו מוקף מארבעה צדדין וחללו ארבעה, אבל דר' יהודה - לא נגמרו מחיצות שלה למניינן, ולא רשות היחיד היא כלל."

והנה בדברי רש"י נראה לבאר בפשטות שהלשון גמורה מורה על המחיצות, שגמורה בהם מכל צדדיה.

היוצא מדברי רש"י שרה"י צריכה ד' מחיצות. וכן נראה מדברי רש"י גבי קרן זוית' שמפרש אפי' יש לה מחיצות מג' רוחותיה מ"מ הוי כרמלית ולא רה"י.

ב.

והנה הנראה משיטת התוס' דבעינן ג' מחיצות, דהנה כתבו התוס' (בד"ה "יתר על כן"):

דהנה הקשו התוס': "וא"ת אמאי לא מייתי הכא מתני' דכל גגות (עירובין צה.) דקתני התם ועוד אמר רבי יהודה מערבין למבוי המפולש?" היינו מדוע הביאו בגמ' את דברי ר"י גבי שני בתים ולא את דברי ר"י גבי מבוי מפולש שגם משם משמע שדי בב' דפנות? ותי': "וי"ל דמתני' איכא לפרושי דמערבין בצורת הפתח וקסבר ג' מחיצות דאורייתא." היינו שאפשר לפרש שלערב בצורת הפתח נחשב כדופן ג' וחשיב כרה". ומשמע מדבריו שכן אף לרבנן! דאל"כ מ"מ המשנה שוללת את זה בכך שאומרת ד', שמשמע שדי' ולא ג'? אלא ע"כ שאף לרבנן די בג'.

וכן בסיום דבריו הקשו התוס': "וא"ת והא מדקתני סיפא דמבואות המפולשין הו"ו רה"ר שמעי' שפיר לאפוקי מדר' יהודה דאית ליה ב' מחיצות דאורייתא דלדידה מבואו' המפולשות לא הו"ו רה"ר כיון דאיכא שתי מחיצות?" היינו שניתן לכאן ללמוד שלא כר"י מהסיפא שמבואות המפולשין - שיש בהם ב' דפנות - חשיבי רה"ר? ותי': "וי"ל דמסיפא לא הוה שמעינן לאפוקי מדר' יהודה דה"א טעמא דרבי יהודה משום דקסבר לחי וקורה משום מחיצה דאיכא מאן דסבר הכי בפ"ק דעירובין (דף טו:): להכי אצטריך למתני' זו היא רה"י גמורה למעוטי דר' יהודה דלא הו"ו רה"י דלחי וקורה לא חשיב מחיצה." היינו דסקד"א דכיוון דלר"י בעינן לחי וקורה והם חשיבי מחיצה ולכך הו"ו רה"י, בשונה ממבואות המפולשים שבהם אין דופן כלל, קמ"ל דבעינן גמורה ואי"ז חשיב דופן. והנה אי בעינן לחי וקורה בפשטות זה בצד אחד, וא"כ הו"ו רק ג' דפנות? - אלא צ"ל דאף ג' דפנות הו"ו רה"י.

היוצא מכל הנ"ל דלשיטת הרש"י בעינן ד' דפנות ולתוס' לא בעינן כ"א ג' דפנות.

ג.

והנה לפי"ז צ"ב, דהנה כתב התוס' בביאור דברי הגמ' "ואמאי קרי ליה גמורה": "אומר ר"י דלשון גמורה אדרבה איפכא מסתברא זו היא רה"י גמורה אבל זו אינה רה"י גמורה אבל היא רה"י קצת ורש"י ירבה בדוחק לפי הגמרא."

והנה כיוון דלשיטת התוס' די בג' דפנות לא שייך לפרש כלל כפירוש רש"י, שהרי כיוון דדי בג' א"כ מדוע זה "גמורה", הרי מוקפת רק מג', וא"כ איך מביא את פירוש רש"י שאינו מסתדר כלל לפי דבריו?

והנה לכאן היה ניתן לבאר דברי רש"י באו"א, והוא ש"גמורה" היינו דינית היא גמורה, היינו שהתורה קבעה מספר מחיצות ויש לה את כולם, ואם אכן בעינן ג' ה"ה גמורה בהן.

אך א"א לפרש כן, דאם תאמר הכי אף לר"י שרה"י די לה בב' מחיצות הרי היא ג"כ גמורה דינית - בב' מחיצות, ואין דיוק בלשון גמורה?, וכן מדברי הרשב"א משמע לא כן שכתב "פירש רש"י ז"ל זו היא שנגמר מנין מחיצות שלה מכל צד, פירוש לפירושו דגמורה לא קאי ארשות אלא אמחיצות." היינו שגמורה בכלל במחיצות מכל צד.

א"כ ע"כ דברי רש"י שגמורה במחיצות היינו שיש לה ד', וא"כ איך הביאו התוס' לדבריו שהרי לשיטתם א"א לפרש הכי?

ד.

והנה אולי אפשר לבאר ובהקדים דהנה על הא דאיתא בגמ' בעירובין (דף י"א ע"ב) "לזרוק משלש הוא דמחייב" כתב רש"י: " לזרוק - מרשות הרבים לתוכו, משלש הוא דמחייב, שלש מחיצות דאורייתא לשוויה רשות היחיד." משמע מדבריו שרה"י היא מג' מחיצות ולא ד', וא"כ יש סתירה בדבריו דבסוגיין גבי גמורה כתב שצריך ד' מחיצות ובעירובין כותב שדי בג'?³ ועוד לפי"ז צ"ב⁴ מה הביאור בלשון "גמורה"?

אמנם הרשב"א⁵ ביאר הסתירה: "ואולי נאמר דאפילו יש לו שלש מחיצות כיון שהוא פתוח לרה"ר כרמלית היא וכדמוכח נמי בפ' כל גגות דקתני התם חצר שנפרצה לרה"ר המכניס מרה"י לתוכה או מתוכה לרה"י חייב דברי ר"א וחכ"א מתוכה לרה"ר או מרה"ר לתוכה פטור מפני שהיא ככרמלית אלמא לא אמרו שלש מחיצות דאורייתא אלא בפתוח לכרמלית, וכיון שכן הכא נמי שפתוח לרה"ר הרי הוא ככרמלית והם התירוהו עם רה"י בלחי והם התירו בין הלחיים עם רה"י ועם רה"ר, כך יש לי לפרש לפי דברי רש"י ז"ל." היינו שישנו חילוק בין רה"י הפתוחה לרה"ר לבין רה"י הפתוחה לכרמלית, שברה"י הפתוחה לכרמלית די בג' דפנות לעשותה רה"י, אבל ברה"י הפתוחה לרה"ר יש צורך בדפנות.

וכ"כ אדמוה"ז (סימן שמ"ה סעיף ו'): "וכן מקום המוקף ג' מחיצות גמורות אלא שפרוץ ופתוח לגמרי ברוח רביעית או אפילו אין בו אלא ב' מחיצות ולחי שלחי זה נדון כמחיצה ג' ע"ד שיתבאר בסי' שס"ג הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב אבל חכמים אסרו לטלטל בו יותר מד' אמות ושלא להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולא לרשות הרבים כדין הכרמלית שיתבאר.

במה דברים אמורים כשמקום זה הוא פרוץ ופתוח לכרמלית אבל אם הוא פתוח לרשות הרבים הזורק לתוכו פטור שאינו כרשות היחיד מן התורה מפני שלפעמים נדחקים רבים לתוכו כשיש דוחק רב ברשות הרבים."

3. אמנם הבי"ח לומד בדבריו שאכן ס"ל כהרמב"ם דבעינן דווקא ד', אך לפי"ז מ"מ יש סתירה בדברי רש"י.

4. וכן הקשה בשפ"א.

5. עירובין ט. בד"ה "מקום".

ולפי"ז אפשר לתרץ גם לקושי בלשון גמורה, שהתנא דיבר על רה"י המצויה ברה"ר, כמו גדר ובור שמצויים ברה"ר, ובה באמת צריך "גמורה" מד' כיוונים, וכן נראה לדייק מכך שאיתא במתיניתין "אין מוציאים מרה"י זו לרה"ר אחרת".

ה.

ובזה יש ליישב קושי נוסף שעולה מסוגייתנו, דהנה הקשה הפנ"י: "קשיא לי: כיון דבאמת לרבנן בשתי מחיצות וצורת הפתח הוי ג' מחיצות ודינו כרה"י גמורה מדאורייתא לחייב הזורק לתוכו, ואפ"ה לא קחשיב להך רה"י בברייתא דידן בהדי גדר וחריץ ולא ממעט לה נמי מזו היא רה"י גמורה, שהרי אף על פי שלא נגמרו ד' מחיצות שלה אפ"ה הוי רה"י מדאורייתא. ולפי"ז על כרחך דזו היא לאו דוקא דתני ושייר, א"כ אכתי איכא למימר דשייר נמי הך דרבי יהודה דאפילו בשתי מחיצות גרידא נמי הוי רה"י מדאורייתא? - דמאי שנא שתי מחיצות משלש דסוף סוף לא נגמרו ד' מחיצות שלהן?!" והיינו דכיוון דלשון גמורה מורה על ד' ולא ג', א"כ כשמיעט התנא בלשון גמורה מיעט כל מה שאינו ד', וא"כ ג"כ אם הוא ג' א"כ לא חשיב גמורה, אלא ע"כ צ"ל דתנא ושייר, אזי כמ"כ אפ"ל לר"י, שתנא ושייר ולכך אף בבי' דפנות ייחשב רה"י!?

אמנם בשפ"א כתב שאכן אין למדים מהלשון "גמורה" אלא מהיתור, ולפי"ז אפ"ל שמהיתור מיעטו רק את המחודש יותר היינו ב' מחיצות - דעת ר' יהודה, אך לא את מה שמחודש פחות ג' מחיצות.

אך ע"פ הנ"ל אפשר לתרץ בפשטות, שמה שמיעטו "גמורה" היינו בפרוצה לרה"ר, אבל גבי פתוחה לכרמלית לא דיברה הברייתא, וא"כ שפיר י"ל שאף ג' הוי רה"י.

ולפי כל הנ"ל היה נראה לפרש כן אף בדברי ר"י בתוס', שאפ"ל דס"ל שברה"ר דווקא בעינן ד' מחיצות (שמבוי מפולש איירי בפתוח לרה"ר), ולכך יכול להעמיד כדעת רש"י, אך צ"ע לומר כן בשיטת התוס' שבפשטות ס"ל דבעינן ג' מחיצות בכ"מ, וכן שני המקורות דהבנו לעיל איירי בפתוח לרה"ר ומ"מ אומרים התוס' דדי בג' דפנות.

אמנם אפ"ל שדברי התוס' הם ע"ד מש"כ הפנ"י שתנא ושייר, וא"כ גמורה משמע ד' מחיצות אך מ"מ תנא ושייר ולכך אף ג' חשיב רה"י, אמנם ע"ז הקשה כבר הפנ"י כדלעיל דא"כ אף לר"י נאמר שתנא ושייר, וצ"ע.



גדר "מקום" דע"ד

הת' ישראל שיחי' בורטניק
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' (ד' ע"א): "פשט העני את ידו: אמאי חייב - והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא?" היינו שמקשה הגמ' מדוע במשנה חייב העוקר מיד או מניח בה, הלא בעינן הנחה ועקירה מעל גבי מקום דע"ד ויד אינה דע"ד?

והנה בהא דבעינן דע"ד, לא מצינו דין זה קודם לכן והכא צויין דין זה בפשטות, ומצינו ג' ביאורים מה טעם לכך שאכן בעינן דע"ד:

רשי מבאר (בד"ה מעל גבי מקום ארבעה): "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה", היינו שצריך עקירה והנחה מעל גבי מקום חשוב, ומקום חשוב הוא דע"ד, ואם לא הייתה עקירה או הנחה מעל גבי דע"ד אין זו עקירה או הנחה כלל.

אמנם עדיין צריך ביאור שבדבריו לא ביאר מדוע: א. מדוע צריך עקירה והנחה במקום חשוב? ב. אם לא היה במקום חשוב מה הן? ג. מדוע דע"ד הוא מקום חשוב?

והנה בתוס' (בד"ה "והא בעינן") מביא פירוש ר"ת: "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד', וכן היה מסתמא במשכן." בפשטות משמעות דבריו שכיוון שרגילות לעקור ולהניח מע"ג מקום דע"ד, אזי מסתמא כן היה במשכן, וע"מ להתחייב צריך לעשות את המלאכה כעין איך שהייתה במשכן, ולכך צריך עקירה והנחה ע"ג מקום ד'.

אמנם באם נבאר כן דבריו צ"ב:

א. מדוע כיוון שכך שהיה במשכן כן צריך לעשות ע"מ להתחייב, הלא במשכן ישנם עוד כו"כ פרטים, אלו חפצים היו וכיו"ב, ובכל אין מקפידים שהוצאה תהיה דווקא בכלים שהיו במשכן, אלא חייב בהוצאת כל חפץ (בשיעור), וא"כ מדוע ישנה הקפדה מיוחדת ב"מקום" שיהיה כמו במשכן דע"ד?

ב. ועוד בלשונו דר"ת אין נראה שזאת כוונת דבריו, כיוון שאם עיקר הטעם כיוון שכך דווקא היה במשכן לכאו הול"ל תחילה בהסבר ש"כן מסתמא היה במשכן" ולאחמ"כ להביא הראיה לכך "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מארבעה", ומדוע פותח בראיה וגומר בהסבר?

וממשיך בתוס': "ועוד אומר ר"י ד"אל יצא איש ממקומו" משמע דקאי נמי אחפץ, כלומר

ממקומו של חפץ, דרשינן בעירובין (פ"א ד' יז): ד"אל יצא" אל יוציא, אף על גב דפשטיה דקרא קאי אמקומו של אדם דהיינו ד' אמות מ"מ משמע נמי מקום החפץ ואין מקום חשוב בפחות מד'.

משמעות דבריו בפשטות שישנה גזירת הכתוב שיש להוציא את החפץ ממקומו, ומקומו של חפץ הוא דע"ד. ובדבריו ג"כ צ"ב מדוע מקומו של חפץ הוא דע"ד דווקא, הלא לכל חפץ יש את המקום הטכני שלו, כל חפץ לפי גודלו ומידותיו וא"כ מה עניין "מקום" דע"ד? וכן יש עוד לדייק בלשון התוס' "ועוד אומר ר"י" משמע שמוסיף על דברי ר"ת ולכאור' הם שני ביאורים שונים שלא שייכים זל"ז, וא"כ הול"ל "ור"י אומר" וכיו"ב?

ב.

ולהבנת העניין יש לבאר המשך דבריו הגמ':

בתירוץ לקושיא הנ"ל מביאה הגמ' לתרץ דמתניתין דידן היא כשיטת ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה" שסבר ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא", והיינו שבוה שנכנס החפץ לרשות שניה כבר נחשב כמונח.

וטעון ביאור מהי הסברא בכך ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא" הלא החפץ נמצא באוויר וא"כ במה נעשתה כאן הנחה?

מבאר בזה רע"א שתוכן פעולות עקירה והנחה אינו רק שינוי מצבו הטכני של החפץ מעומד לזז ומזז לעומד, אלא עניין עקירה והנחה הוא העברת החפץ מרשות א' לרשות ב', ולכך ס"ל לר"ע שבעת שנכנס החפץ לרשות כבר נחשב שנעשתה בו הנחה - שהרי נכנס לרשות הב'.

אלא שכעת יש להבין שיטת רבנן שצריך הנחה בפועל ולא די בכך שנכנס החפץ לרשות, הלא כבר נעשה התוכן של ההנחה? ואין לומר שדעת רבנן שעקירה והנחה הם הפעולות הטכניות של שינוי מצב החפץ מעומד לזז ומזז לעומד, וכמו שמוכיח רע"א שם שהרי אף לשיטתם בתוך ג' אע"פ שהחפץ זז נחשב הנחה¹, וא"כ מדוע לא סבירא להו אף למעלה מג' שבעצם זה שנכנס החפץ לרשות הוי הנחה?

ומבאר רע"א דשיטתם: "דילפינן הנחה מעקירה דבעי מקומו של חפץ, א"כ ממילא בעי מקום ד', דפשיטא לי' לרבה דאין מקום פחות מארבעה". אך אמנם זה גופא טעון ביאור מה מתוסף במקום ד' לעניין ההנחה? ומה לי אם לא יהיה ד' הלא סו"ס נכנס ברשות?

1. צ"ז ע"א, ק' ע"א.

ג.

ועוד טעון ביאור, דהנה דוחה הגמ' את העמדת המשנה כר"ע משום ש"דילמא: הנחה הוא דלא בעיא, הא עקירה בעיא?" היינו שמדברי ר"ע מוכח שאי"צ הנחה ע"ג מקו"ד אבל אולי עקירה כן צריך מע"ג מקו"ד.

והנה טעון ביאור מדוע שיהיה חילוק בין עקירה והנחה לגבי מקום ד'?

ומבארים התוס': "ונראה לפרש דפריך הא עקירה בעיא דילפינן ממשכן שהיו נוטלין מתיבתן שהיו בהן ארבע על ארבע ונותנין ליד עושי המלאכה, ולפי מה שפירשתי לעיל דדרשינן מאל יצא איש ממקומו אתי נמי שפיר דבעקירה מיירי." היינו שמשכן הייתה העקירה מע"ג מקו"ד אבל ההנחה הייתה אף בפחות, וכן הדרשה ש"אל יצא איש ממקומו" היא לעניין עקירה ולא להנחה.

אמנם עדיין טעון ביאור, שאף אם נאמר שהמקור לעניין דע"ד הוא בעקירה, מ"מ מדוע שלא נאמר שכ"כ הוא בהנחה? ויותר לפי שיטת רש"י שכל עניין דע"ד הוא מסברא, טעון ביאור מה ההבדל בין עקירה והנחה בסברא?

ד.

והנה היה נראה לבאר שלדעת חכמים הגדרת הרשות אינה אויר הרשות אלא קרקע הרשות, שחילקה התורה את קרקע העולם לרשויות, ולכך ע"מ לחייב אדם המכניס לרשות לא די בכך שמעביר באוויר הנמצא על הרשות אלא עליו להניח על הרשות עצמה, המקום שעליו החילה התורה גדר רשות שהוא הקרקע, ובזה גופא בעניין שיהיה מקום של רשות ולא מקום סתם וזה בגודל מינימלי של דע"ד, כאשר הוא מקום עליו ניתן להניח חפץ בצורה טובה, והיינו שעל מנת ששטח יחשב כרשות עליו להיות שטח חשוב שהוא דע"ד, ולכך אם לא הייתה עקירה ממקום דע"ד לא הייתה עקירה מרה"י ממש אלא מתחום רה"י והאוויר שעליה.

ולפי"ז יובן החילוק בין עקירה להנחה, שאפ"ל שהנחה אינה פעולה בפ"ע אלא השלמה לפעולת העקירה, היינו שפעולת העקירה היא להוציא חפץ מרשות, ובעת שהחפץ מונח ע"ג מקום דע"ד הוא ברשות, ובעת שעקרתי אותו אזי כל זמן שהוא עודנו באוויר וב"תחום" הרשות עדיין אפ"ל שיצא לגמרי מהרשות, כי עדיין מצוי באווירה ויש לו איזו שהיא שייכות אליה, ולכך צריך שיצא אף האוויר הרשות, שזו פעולת ההנחה שמכניס החפץ אל אוויר ו"תחום" רשות אחר ובכך מנתקו מהרשות הראשון לחלוטין, וא"כ ברור מדוע יהיה די אף בכך ש"קלוט" ברשות השנייה ולא צריך שיהיה מונח בה, כיוון שעיקר הדגש פה אינו על כניסת החפץ ברשות השנייה אלא על יציאתו מהרשות הא' לרשות הב', ולכך אף אם לא נכנס לגמרי לרשות הב' מ"מ יתחייב.

אמנם אין לומר כן, משום שלפי"ז לא תובן מסקנת הגמ' שהסיבה לכך שחייב כשמניח בידו היא משום "שידו של אדם חשובה לו כדע"ד", דע"פ הנ"ל אינו מבין כלל, שאף שידו חשובה לו כדע"ד במה זה יועיל לעניין להחשיבו ברה"י ממש, הלא וודאי שידו לא תעשה רה"י ממש שאינה הרי קרקע?! וכן המבואר בהמשך הסוגיא שלדעת ר' יהודה "ביתא כמאן דמליא דמיא, וביאר רש"י: "ביתא כמאן דמליא - דבר סתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אורו חשוב אור הלכך כל הנזרק לתוכו הוי כמונח". אך ע"פ הנ"ל לכאורה לא ברורה סברא זו כלל, שאף שהוא סתום אינו קרקע וא"כ היאך נאמר בשל זה שהוי רשות?

ה.

ונראה לבאר עניין "מקום" לדעת רבנן שהוא התקשרות החפץ ברשות, והיינו דהנה כאשר חפץ עף ברשות, אזי למרות שהוא בתחום הרשות עדיין אין לומר שמקומו הוא בתוך הרשות, אלא כל זמן שעף ונע הוא ברשות רק בדרך מעבר, אך לא נתפס מקומו כחלק מהרשות.

ולכך כאשר (לדעת ר"י) התורה לימדה שצריך "מקום" (או מסברא?) היינו שיהיה מקומו של החפץ בתוך הרשות ממש, וזה ע"י שנח בה ממש, אמנם לא די בכך שמפסיק לנוע ע"מ שנאמר שנח בה ממש, אלא עליו לנוח במקום חשוב, שיקשר אותו אל הרשות בה נמצא, ומקום חשוב כזה הוא דווקא מקום שרגילות להניח בו חפצים - שכך ניתן לומר שהחפץ ממש ברשות ולא רק בדרך מעבר - ושיערו חכמים שמקום כזה הוא (לכל הפחות) דע"ד.

ובזה תובן הסברא ש"ידו של אדם חשובה לו כדע"ד" היינו שיד האדם נחשב לו כמקום קבוע לחפץ, ולכך אין החפץ רק בדרך מעבר במקום הזה, אלא כיוון שידו של אדם חשובה לו נחשב החפץ קבוע שם ובתוך הרשות ממש (וכן בשאר המקומות שהאדם מחשיב - עיין במש"כ התוס' בד"ה "אלא א"ר יוסף").

וכן הא ד"ביתא כמאן דמליא דמיא" יובן, דהנה כאשר חפץ מעופף בשטח הפתוח אזי אין הוא מוגדר במקום, אך כאשר מעופף במקום מתוחם ומקורה - בבית, אזי הוא מוגדר שמקומו בבית, וכן הוא אף בלשון בני אדם לומר שחפץ בבית אף אם אינו מונח בו במקום מוגדר, ולכך אף שהחפץ אינו נח כבר נחשב ממש בתוך הרשות של הבית.

ו.

והנה לפי שיטת ר"י נלמד עניין זה בגזיה"כ מכך שנאמר "ממקומו", ולשיטת רש"י נלמד זה מסברא, שיש לעקור ולהניח מתוך הרשות ממש, ולא די בכך שנמצא ב"תחום" הרשות בלבד. והחילוק בין עקירה להנחה נאמר ע"ד כדלעיל (אות ד') שהנחה היא רק השלמה לעקירה ולכך בה מספיק רק שנכנס החפץ בכללות לרשות שניה.

2. שיטת ר"ת תתבאר בהמשך.

והנה בשיטת ר"ת נראה לבאר ע"פ הנ"ל: שאין בכוונת דבריו לומר שכיוון שטכנית היה במשכן שהניחו במקום דע"ד נהיה זה תנאי הכרחי בכל מלאכת הוצאה, אלא שבא לומר שדע"ד הוא מקום מיוחד השונה ממקום שאינו דע"ד אף בתוכנו, וזאת כיוון ש"אין רגילות להניח החפץ בפחות מארבעה", ולכן מקשר טפי החפץ עם הרשות - שבעת שמונח בדע"ד הוא ממש ברשות (כנ"ל). ולאח"ז מוסיף לבאר דאף א"ת דמ"מ ע"ה שזה מקום מיוחד ושונה בתוכנו מסתם מקום שאינו דע"ד, מניין לנו שפרט זה רלוונטי לעניין מלאכת הוצאה? וע"ז מבאר שכן מסתמא היה במשכן, שכיוון שפרטי המלאכות אנו למדים מהמשכן (ועכ"פ בהוצאה וודאי הוא כן שהיא מלאכה גרועה³), וזהו פרט משמעותי ובעל תוכן, לכן צריך להיות כן בכל מלאכת הוצאה, שצריך עקירה והנחה מע"ג מקו"ד.

ועל זה מוסיף ר"י ("ועוד אומר ר"י") שיש מקור נוסף לכך שבמלאכת הוצאה צריך למקום מיוחד, שדרך בנ"א להניח בו - שהוא מקום חשוב, שהוא מהפסוק "ממקומו" שצריך שיהיה החפץ במקום דווקא ולא די בכך שנמצא בתחום הרשות.



3. עיין תוס' ב' ע"א בד"ה "יציאות" וכן שם בתוד"ה "פשט בעה"ב".

בגדר עונג שבת

הת' יוסף יצחק שיחי' ביטון
תלמיד בישיבה

בשיחת פרי' ויצא (חלק ט"ו שיחה א') בסיום המבואר באות ג' שיש חילוק בין מצוות שביתה בשבת לשאר המצוות, שבמצוות שביתה אין חילוק בין צדיקים לאנשים פשוטים כיון ששאר המצוות נעשים ע"י "עבודה ועשיה", ולכן ישנם חילוקים אך מצוות שביתה בשבת היא ענין של העדר ואי-עשיה, ולפיכך לא שייך לחלק ולומר שהצדיק שובת יותר מהאיש הפשוט.

ובסיום האות מבאר רבינו (הציטוטים שמביא רבינו הם משו"ע אדמוה"ז ס"ו סכ"א) שע"ז שמקיים בשלימות את מצוות השביתה, ו"משום עונג שבת אינו מהרהר כלל בעסקיו" אזי "אין לך עונג גדול מזה".

ובאות ד' וה' מבאר רבינו שהטעם לכך שקיום מצוות השביתה שווה אצל כל בני"ה היא משום שמצווה זו באמיתתה שייכת ליחידה שבנפש וניתנה מעצמותו ומהותו ית'.

ושייכות קטע זה למהלך השיחה יש לבאר, שהרי בתחילת השיחה שאל רבינו מה הפי' והטעם במאמר חז"ל "כל המענג את השבת זוכה לנחלה בלי מיצרים", ולשם כך הקדים שמצוות השביתה אין בה חילוקים משום שהיא שייכת ליחידה שבנפש וניתנה מעצמותו ית', ובאות ו' מבאר שכיון שאמיתת ענין "נחלה בלי מיצרים" שייך לעצמות ומהות שאין בו הגבלות כלל, לכן זה נמשך ע"י מנוחת שבת שניתנה "מאתך ממש".

ולכאורה אינו מובן שהרי כ"ז יכול להועיל בנוגע לשביתה שהיא העדר, אך עונג שהוא ענין חיובי (לדוג' באכילה, שתיה וכו') יש בו לכאורה חילוקים, וא"כ מה מקשר את ה"מענג" באופן מיוחד לעצמות ומהות יותר משאר המצוות, שלכן שכרו הוא "נחלה בלי מיצרים"?

ולכן מוסיף רבינו שהעונג המדובר כאן הוא עונג שבא כתוצאה מהשביתה שבה אין חילוקים, כך שגם בעונג אין חילוקים.

והנה ע"פ דברים אלו יש לתרץ בדא"פ מה שבשו"ע אדה"ז סי' רמ"ב מזכיר כמה מאמרי חז"ל בעניין השכר על עונג שבת (הובא בהערה 6 בשיחה), אך לא הביא אדמוה"ז מאחז"ל זה ד"נחלה בלי מיצרים". דכיון שבס' רמ"ב עוסק בדין עונג חיובי (אכילה ושתיה וכו'), לא הזכיר מאחז"ל זה שמושתת על עונג מסוג השלילה (שביתה).

ועפ"ז ג"כ יש לתרץ דבר נוסף:

בלקו"ש ח"א (ע' 311 הערה המתחלת וכל) מביא רבינו את דברי כ"ק אדה"ז בסי' ש"ו (המובא בשיחה דידן) שלא להרהר בעסקיו בשבת מחמת עונג שבת, ומעיר ע"כ רבינו "צע"ק שלא הזכירו כלל בר"ס רמ"ב". והיינו שכיוון שהביא כאן סוג נוסף של חיוב מחמת עונג שבת, מדוע לא הביאו בעיקר מקומו של דין עונג - סרמ"ב?

ושמא ע"פ הנ"ל מתורצת הקושיא, דכיוון שסרמ"ב עוסק בצד החיובי של עונג, לא הביא שם עונג דשביתה.

[אמנם עדיין אפ"ל שבזה גופא נשאר רבינו בצע"ק, דמדוע לא הזכרו שני סוגי העונג בסימן אחד, דעדיין מצווה אחת הם¹].



1. שהרי ס"ס אין החיוב בא מחמת השביתה אלא רק שנעשה ע"י השביתה.

הוכחות שלאדמוה"ז לא היה רשב"א

עמ"ס שבת

הת' שמואל יעקב שיחי' בערקאוויץ'
תלמיד בישיבה

.א.

כתב אדמוה"ז בשולחנו במהדורה בתרא לסימן רמ"ג: "עין רשב"א (סוף פרק י"ו), שדחה ראיית התוספות דנכרי המלקט עשבים מעצמו ומאכיל לבהמת ישראל אדעתא דנפשיה קעביד וא"צ למחות מדתנן נכרי שבא לכבות כו', דשאני התם דבדליקה התיירו כו'. ור"ל דאף על גב דאמרינן התם בגמ' דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד מ"מ לא מיקרי אדעתא דנפשיה אלא לגבי קטן העושה על דעת אביו לגמרי (ועי' שם ברשב"א דאף שאין ראייה משם מ"מ אפשר שהוא כן, ומשו"ה פסק כן בתשובה שבב"י סי' ד"ש, כשיטת התוס' דא"צ למחות אבל אסור ליהנות ע"ש). וזהו ג"כ דעת הר"ן שלא הביא היתר זה דהתוס' כמו שהביאו המגיד משנה והרא"ש. ומשום הכי נמי כתב הר"ן בפ"ק דנכרי שהדליק הנר אדעתא דישאל קעביד אבל כל שקצץ כו' ע"ש. דלא כמ"א סי' רנ"ב סק"נ] א שהשיאו לדרך אחרת, משום שלא ראה מ"ש הרשב"א".

מעיון בתוכן המהדו"ב נראה לכאור' שעד לכתביה, לא היה בידי אדמוה"ז ספר חידושי הרשב"א על מסכת שבת, וכידוע שחידושים אלו נתפרסמו מאוחר מאד, ונדפסו לראשונה בברלין בשנת ה'ת"פ, ולאחמ"כ נדפסו שוב בברלין בשנת ה'תקט"ז. וכבר העיד האגלי טל (במלאכת דש סקכ"ט אות ג') שחידושי הרשב"א לשבת לא היו בדפוס בזמן הבי"ו והט"ז. ולכאור' נראה גם שטעם כתיבת המהדו"ב - שהוא מעין משנה אחרונה למשנת פנים השוע"ר - בא בעקבות מציאת חידושי הרשב"א לשבת.

הדבר חוזר על עצמו גם במהדו"ב לסי' רנט שמתחיל כך "עין רשב"א פ"ד בשם הגאונים דסבירא להו דהטמנה במקצת הטמנה היא, והם רבינו האי ור"ח שהביא ריש פ"ג, ודברי ר"ח הובאו גם כן ברא"ש מכלל דסבירא ליה נמי הכי. ומה שכתב ר"ח אבל הטמנה על גבי גחלים כו', לפי מה שכתב הרשב"א בשמו רוצה לומר, שכל על גבי גחלים הטמנה היא במקצת על כל פנים, שהרי הרשב"א ריש פ"ג העתיק גם כן כלשון זה ממש בדברי ר"ח... (עיי"ש באורך).

וגם חלק גדול ועיקרי במדוה"ב זו, מעיון קל נראה שהוא בא לבאר וללבן שיטת הרשב"א בחידושו לשבת בכל דיני הטמנה, ומסיק כמה וכמה מסקנות להלכה, עיין שם היטב.

גם בקו"א לסי' רנו סק"א-ב יש לזהות כמעט בוודאות שבעת כתיבת הקו"א לראשונה לא היו בידי אדמוה"ז חידושי הרשב"א לשבת, לכן ההערות שנדפסו בשמו בקו"א, באו כמו הגהות על הנאמר בפנים, וזלה"ק:

(א) חזר והחזירו כו'. מה שכתב המג"א דאפשר להתיר כשנתקרב בכלי ראשון, באמת שכן משמע לשון הרמב"ם. אבל צ"ע דבהדיא מבואר בש"ע סי' רנ"ג ס"ה דאסור להחם תחת הבגדים, והטעם מבואר בר"ן דאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל וצ"ע (עיין שם במקור הדין ברשב"א דלא קשיא מידי ודו"ק). ומיהו אם פינהו לכלי שני והחזירו לכלי ראשון אפשר דלכולי עלמא שרי, דכל שהיה בכלי שני לא גזרו חכמים כמו שלא גזרו בכלי שני עצמו, ולא משום שנתקרב:

(ב) למעלה כו' היא כטמונה. ומיהו היינו דוקא בדבר המוסיף הבל, שכיון שהתחתון מעלה הבל למעלה ומוסיפו בקדרה גזרינן דילמא אתי לאטמוני ברמץ, משא"כ כשאינה נוגעת כלל בדבר המוסיף כולי עלמא מודו דלא דמי כלל לרמץ ולא גזרינן. אבל כשדבר המוסיף נוגע בה בין מלמעלה כגון הבגדים שמוסיפים הבל מחמת האש שתחתיהם בין מלמטה שנוגעת בגחלים שהגחלים מעלים הבל למעלה דמי לרמץ. שאף שברמץ יש אפר וגחלים גם מלמעלה, מכל מקום כיון שהגחלים שלמטה מעלים הבל למעלה יבאו לטעות להטמין אף ברמץ, שעיקר הטעות להטמין ברמץ שחששו לו חכמים הוא בא מחמת הוספת ההבל ולא מחמת ההטמנה שמכסה כולו מלמעלה ומלמטה, שהרי בדבר המעמיד מותר להטמין כולו לפי שלא יטעו ממנו לרמץ.

אבל בשבת בדבר שאינו מוסיף לכולי עלמא לא מיתסר אלא כשמטמין כולו*. [גההת הרב עצמו: עיין רשב"א דזה אינו, ומיהו הרב רבינו יונה על כרחך סבירא ליה הכי עיין רשב"א בשמו פ"ג גבי תבריינהו]. דאף שמפך של רבי אינו ראה כל כך דרבי התיר להטמין הצונן. מכל מקום בפירוש שנינו מניחים מיחם על גבי מיחם כו', וכמו שכתב הטור בסי' רנ"ח ושי"ח. ומכאן למדו הרמב"ם ומגיד משנה סוף פ"ד [ד] דלא מיקרי הטמנה בכהאי גוונא. ואף הרא"ש וטור וש"ע מודים בזה, דדוקא בדבר המוסיף החמירו משום שמא יטמין ברמץ כמו שנתבאר.

מקור נוסף לכך יש למצוא בקו"א לסי' רסג סק"ח, שם מביא אדמוה"ז את שיטת הרשב"א (שהובאה בר"ן) לגבי מי שקיבל עליו שבת מבעו"י שמותר לו לומר לאחר ישראל שיעשה מלאכה בשבילו. ושם בקו"א שו"ט באריכות בבירור היתר זה, ובתוך הדברים מקשה שם לשיטת הרשב"א וז"ל: "ועוד קשה הלא כל נכרי אינו מצווה כלל על השבת ואפילו הכי אסור לומר לו. ואין לומר דשאני הכא דאף לישראל אחר מותר וכמ"ש מהרי"ו, דמכל מקום טעם זה שכתבו התוס' ורשב"א כיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו כלום מופרך הוא". ועיי"ש בסיום הענין מה שמתרץ על קושי' זו.

וגם פה יש להקשות שהרי הרשב"א עצמו בחידושו (קנא, א), כשמביא ההיתר הנ"ל, מתייחס במפורש לחילוק שיש בין זה בישראל ונכרי. - ויתכן שמחמת זה הכניס בקו"א כל שאלה זו במוסגר, שזהו לאחר שנמצאו חידושי הרשב"א על שבת.

ולכאור' באם ההשערה הנ"ל נכונה, ובעת כתיבת השו"ע לא היו בידי אדמוה"ז ספר חידושי הרשב"א למסכת שבת, יש לעורר על כמה סוגיות ערוכות בריש מסכת שבת, בהם רואים מהלך מקורי בדברי הרשב"א שלא נזכר אצל שאר הראשונים, ובשו"ע בהל' עירובין גם מצינו שמתייחס לסוגיות אלו בביאור משלו, ולא נזכר כלום מחידושי הרשב"א בסוגיות אלו.¹

ב.

הנה בגמ' שבת (ג, ב) "בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא, תא שמע היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ. תני חדא אסור להחזירה, ותני איך מותר להחזירה. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר ככרמלית דמיא, ומר סבר לאו ככרמלית דמיא. לא דכולי עלמא ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן למטה מעשרה, כאן למעלה מעשרה."

וכתב רש"י "מי קנסוה - הואיל והתחיל בה באיסור. למטה מעשרה - רשות הרבים הוא קנסוה רבנן ושיווה כרמלית דלא ליהדרה. למעלה מעשרה - דאזיר מקום פטור הוא, כדתנן בהזורק (שבת ק, א) הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים כזורק באזיר, ופטור, דלא הוי רשות הרבים למעלה מעשרה, הלכך לא קנסוה דלאו איסורא עביד."

כלו' שהחילוק בין למטה מי' ולמע' מי' הוא מפני שלמטה מי' הוא רה"ר, וממילא כשמוציא ידו לחוץ עובר על איסור, ולכן קנסו אותו שתהא ידו ככרמלית, אבל למע' מי' שהוא מקו"פ "ולאו איסורא עביד", ממילא שלא קנסוהו, ומותר להחזיר ידו.

והתוס' כתבו (בד"ה כאן) "וא"ת למעלה מי' לכתחלה נמי מותר להוציאה דהוי מקום פטור, וי"ל דקמ"ל דאפילו הוציאה מתחלה דרך מטה מי' מותר להחזירה למעלה מי' ולא קנסוה ליה".

1. ולהעיר ממה שכתב אדמוה"ז בריש סדר מכירת חמץ "נודע בשערים המצוינים בהלכה, אשר הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל הט"ז ומ"א והנמשכים אחריהם, עד עתה קרוב לדורותינו אלה, כנראה בעליל מספר שיטה מקובצת על כמה מסכתות וכיוצא בו. ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה תורה בכל יראה ובל ימצא".

ויל"ע אם על סמך ההשערה שבפנים, יש להתייחס כך גם לדינים אלו שבהל' עירובין בהתאם, ולחוש עכ"פ לחומרא בכל אותם המקומות שבהם הרשב"א מחמיר ממשנת' בטור ושו"ע ושוע"ר, וצ"ע.

וגם מפירושם נראה שלמע' מי' שהוא מקו"פ, מותר לכתחילה להוציא ידו לחוץ, ולכן הקשו בגמ' דמאי קמ"ל, ותי' שלמע' מי' מותר הכוונה שמותר להחזיר ידו מלמע' מי' אפי' כשהוציאה מתחילה באיסור למטה מי'.

ולפי דבריהם כתב בשו"ע"ר סי' שמז"ס"ז בחצאי עיגול: "ולדברי הכל אם ידו פשוטה מרשות היחיד לרשות הרבים למעלה מעשרה היא מקום פטור".

וממשיך בשו"ע"ר שם "ולכן יש להתיר במילה בשבת להוציא התינוק מרשות היחיד לכרמלית על ידי שיעמדו שתי נשים בפנים ואחת מהן תושיט ידיה לחוץ למעלה מעשרה שהן מקום פטור לד"ה והשניה תטול התינוק מבפנים ותושיטנו לחוץ ותניחנו על ידי האשה הפשוטות לחוץ למעלה מעשרה והרי זו הנחה במקום פטור כיון שהתינוק הונח על ידיה ממקום אחר ואח"כ תניח אפילו היא עצמה את התינוק על ידי אשה אחרת העומדת בחוץ שהן ג"כ למעלה מעשרה שיש אומרים שהן מקום פטור לגבי אדם אחר כמו שנתבאר למעלה ויש לסמוך על דבריהם להקל בענין זה בכרמלית שאיסורו מדברי סופרים שבדברי סופרים הלך אחר המיקל ועוד כיון שיש מתירין לגמרי לטלטל מרשות היחיד לכרמלית דרך מקום פטור כמו שנתבאר בסי' שמ"ו"....".

אמנם בחידושי הרשב"א בסוגי' (בד"ה כאן) הקשה לשיטת התוס' הנ"ל "ואינו מחוור בעיני משום דאקשינן בסמוך משחשיכה דאי שדי להו אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסיה, ואם איתא דאפשר לאהדורה בכי האי גוונא, אמאי לא דהא אי בעי לאהדורה בכי האי גוונא מהדר ולא אתי לידי חיוב חטאת ודוחק הוא להעמידה בחור שאי אפשר להגביה, ועוד דאם איתא הו מילי דרבנן כחוכא לא ליהדר מלמטה מעשרה אלא מגביה לידיה לעיל וליהדרה".

וכתב עוד "ולי' נראה דאפילו להוציא למעלה מעשרה אסור לכתחלה דחיישינן דילמא שדי להו, וכדאמרינן בסמוך אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה, דאלמא דאע"ג דלאו ככרמלית דמיא אפילו הכי קנסוה כשהוציאה משחשיכה או משום דשדי להו או משום דלמא אתי לאפוקי לכתחלה מרשות היחיד לרשות הרבים, והכי נמי למעלה מעשרה אף על גב דלא קנסין ליה מכל מקום אסור לעשות כן משום דלמא משתלי ושדי, וכל שכן דאי שרית למעלה מעשרה אתי לאפוקי למטה מעשרה ולא גזירה לגזירה היא דאי לא הא לא קיימא הא, ורבינו הרב נ"ר כתב דלכתחלה אסור משום דמיא למוציא למעלה מעשרה דאסור כדאמרינן בפרק הזורק (צ"ז א') אמר ר' אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה טפחים חייב²."

2. ועי' רמב"ם פ"ג משבת ה"כ, ומ"מ וכס"מ. ועי' במאירי שכתב כדברי הרשב"א. והפרמ"ג בסי' שמח א"א סק"א מדייק גם מפרש"י בסוגיין "הזורק ד' אמות בכותל כזורק באויר ופטור", שלכתחילה יש איסור להוציא ידו למע' מי', אבל לכאן צ"ע, שהרי בסיום פרש"י כתב להדיא שלמע' מי' מותר להחזיר ידו "לאו איסורא עבד", וכ"כ אדמוה"ו בקו"א שמח סק"ב שלפירושו רש"י אין איסור כלל להוציא ידו למע' מי'. ועכצ"ל שכונתו שם "פטור" מפני שאירי במשנה שם בזורק בתוך רה"ר שלכתחילה אסור וכו'.

ומבואר מדבריו שיש איסור גם להוציא ידו למע' מי', ומאותו הטעם שאסרו למטה מי', שמא ישכח ויבוא להוציא ידו גם למטה מי', או שמא יזרוק הפירות ללמטה מי', (או מטעם שהביא הר"י מפני שדומה למוציא משאוי למע' מי' שנת' בגמ' לקמן (צו, ב) שאסור). ולפי פירושו החילוק בין למטה מי' ולמע' מי', הוא, שאע"פ שבשניהם יש איסור, מ"מ למטה מי' ידו נעשית כרמלית ולכן אסור להחזירה, ולמע' מי' אין כרמלית, ומש"ה מותר להחזיר ידו לפניו.

[ועי' בקו"א שמח סק"ב "אבל מ"ש התוס' בתירוצם לא משמע הכי בדברי הפוסקים. ואף התוס' לא כתבו כן אלא להס"ד דכרמלית דמיא ולא משום קנס וכמ"ר ר"י בתוס' ד"ה מי כו' וכמו שסיימו כאן ולא קנסינן ליה אבל למסקנא קנסינן ליה ודו"ק".

כלו' שמבאר בשי' התוס', שההיתר שכתבו להחזיר ידו למע' מי' (גם כשהוציאה באיסור למטה מי') הוא רק בהו"א של הסוגי', שקנסו ידו להיות כרמלית, אבל למסקנא שהוא קנס ולא משום כרמלית, שוב אין לחלק בין למטה ולמע', ובכל גוונא שהוציא ידו באיסור (למטה מי') אסור להחזירה. [ולפי"ז מובן גם דלק"מ מקושיית הרשב"א].

ונמצא שמפרש הסוגי' לשיטת התוס', מעי' משנ"ת בחי' הרשב"א שם, שהחילוק בין למטה מי' ולמע' מי' הוא רק מפני שלמע' מי' אין ידו נעשית כרמלית. וצ"ע שא"כ שוב אין כלל הוכחה בגמ' שלמע' מי' מותר להוציא ידו לחוץ, שהרי יתכן שאע"פ שיש איסור להוציא ידו גם למע' מי', מ"מ אין ידו נעשית שם כרמלית, וכמ"ש הרשב"א, וצ"ע. ואולי זהו כוונת הקו"א שם בסוף "ודו"ק".

ועכ"פ נמצא מכהנ"ל שלפי הרשב"א, לא פשוט כ"כ ההיתר להוציא ידו מליאה לחוץ למע' מי', ולדבריו יש בזה איסור בדיוק כמו להוציא ידו למטה מי' (ומה שבהמשך הגמ' נאמר "אידי ואידי למה מי", צ"ל לפירושו של הרבש"א - אידי ואידי אפי' למטה מי' וכו').

[ולהעיר מדין זה גם בשוע"ר סי' שמה סי"ז (אסור לקלוט חפץ מאויר רה"ר למטה מי'), שמז ס"ח (מותר לזרוק מרה"י לרה"י דרך רה"ר למע' מי'), שם סי"י (מותר להושיט למע' מי' בשני דיוטות), שנב ס"ג (להחזיר חפץ שנתגלגל מידו לאויר רה"ר למטה מי'). שבכהנ"ל נתפרש שיש חילוק גדול ברה"ר בין למטה מי' ולמע' מי', אע"פ שהחשש שמא יעשה הנחה ברה"ר וכו' שייך בין למט ולמע' בהשוואה].

ג.

מקור נוסף שבו מצינו שלא הביא אדמוה"ז בשולחנו דברי הרשב"א, דהנה בגמ' (ג, א) "בעי מיניה רב מרבי, הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב, או דילמא לא, אמר ליה חייב, ואינו דומה לידו. מאי טעמא גופו נייה, ידו לא נייה".

וכתב רש"י "גופו ניח - על גבי קרקע והוא עקירה. לשון אחר, ידו בתר גופו גרירא לא גרסינן, דיתירא היא". אבל התוס' כתבו (בד"ה מאי) "נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה ולמאי דגרס נמי ידו לא ניח מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גרירא".

ומבואר בראשונים שרש"י ותוס' פליגי במחלוקת אביי ורבא לקמן (צב, א) אם אגד יד שמי' אגד או לא, וממילא האם ידו הפשוטה לרשות אחרת נעשית כאותה הרשות, או שהיא מקום פטור. דלפרש"י אגילש"א (וממילא שאם הוציא ידו למטה מג"ט חייב), אבל כאן פטור משום שלא נח ידו בקרקע. ולתוס' אגיש"א מאחר וידו בתר גופו גרירא. עי' היטב בריטב"א ור"ן בכל זה.

והנה יל"ע לפי השיטה שאגיש"א וידו הפשוטה לרשות אחרת היא מקו"פ, מהו הדין באם הוציא ידו והניחה ברשות החדשה למטה מג', שאע"פ שהוא פטור³ מחמת שידו נגררת אחר גופו, מ"מ י"ל שנחשב שידו נחה שם לענין שיהי' הפסק במלאכה, ושוב באם יניח החפץ ברשות שם יהי' פטור.

אבל הרשב"א כתב וז"ל: "ומסתברא דאפילו לדברי רש"י ז"ל לאו למימרא שאילו היתה מונחת ברשות אחרת על גבי קרקע והטעינו חברו בידו והוציא שיהא חייב, דלעולם אין לה הנחה בפני עצמה אלא ברשות שהגוף עומד שם שהיא מונחת אגב גופו, אלא לפי שהיא אין דרכה להיות מונחת על גבי קרקע אלא הגוף הוא שעומד על גבי קרקע ולעולם היד נגררת אחריה למאן דאמר בפרק המצניע (צ"ב א') דאגד יד שמייה אגד, וכיון דאגדו בידו הוא אף על פי שהניח ידו בקרקע אין זו הנחה וכדאמרין לקמן (ה' ב') גבי היה קורא על האסקופה שאע"פ שנח על גבי קרקע לא חשבינן ליה כמונח משום דאגדו בידו הוא, ולענין יד נמי הוא הדין והוא הטעם למאן דאמר התם אגד יד שמייה אגד".

ומבואר מדבריו שלמ"ד איגש"א אין לידו הפשוטה לרשות אחרת הנחה כלל, ולפי"ז מבאר כוונת רש"י ש"ידו בתר גופו גרירא יתירתא היא", שאין הכוונה שרש"י סב"ל שאיגלש"א וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל בשיטתו, אלא שאפי' באם איגש"א מ"מ "יתירתא היא", שהרי מאחר וידו נגררת אחר גופו אין לידו הנחה כלל ברשות החדשה, וממילא שהכול נכלל במה שכתב רש"י "ידו לא נח"⁴.

אמנם בשו"ע ר"ס' שמז ס"ז מביא ב' שיטות אלו וכתב בביאור השיטה הראשונה וז"ל: "העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור לדברי הכל אפילו לגבי אותו האדם עצמו לענין שמוותר לו להכניס לתוך ידו חפץ המונח ברשות הרבים שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות

3. אבל התוס' בדף צב שם כתבו שלמטה מג"ט לכו"ע אין ידו נגררת אחר גופו וחייב, ואכמ"ל.

4. ועי' ראש יוסף ביאור נוסף בפירוש רש"י.

מוחלקות וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד לפיכך הוא מקום פטור...

”אבל אם הוציא חפץ בידו מרשות היחיד אפילו אם נחה ידו בתחלה באויר רשות הרבים אין זו חשובה הנחה במקום פטור ואם אח”כ הניח החפץ ברשות הרבים חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב’ כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה שהושטת היד אינה דומה לעמידת גופו שכשעומד לפוש עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו לפי שהגוף עצמו עומד ונח על גבי קרקע משא”כ בהושטת ידו לבדה שהיא תלויה ונחה באויר“.

ומבואר כאן שבעצם ידו הפשוטה לרשות אחרת אפי’ כשהיא נמצאת באויר נחשבת כמונחת שם, והטעם שאין אומרים שיש כאן הפסק במלאכה מאחר ונחה ידו במקו”פ, הוא מפני שאין ההנחה על היד חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עלי’ ממק”א, וכמו שכתבו סברא זו בתוס’ בעירובין (כ, א) לשיטה זו⁵.

ולכאור’ באם לאחר שפט ידו לחוץ יניח החפץ בידו השניה (כדוג’ שהובאה בתוס’ בעירובין שם), יחשב כהפסק במלאכה וכהנחה במקו”פ, ושוב אינו חייב כאשר ינח הפץ ברשות החדשה, או באם יניח ידו בקרקע פחות מג”ט, שאז אין ידו תלוי ועומדת באויר אלא מונחת בקרקע ונחשבת כמונחת שם, הרי אע”פ שאינו חייב מאחר וידו נגררת אחר גופו מ”מ יתכן שיש כאן הפסק במלאכה ופטור.

ויש לומר שזהו גם כוונת הגמ’ בסוגיין ”ידו לא נח“, כלו’ ידו הנמצאת באויר רשות אחרת שלא ביחד עם גופו, אינה נחשבת כמונחת שם, ולכן גם החפץ שעלי’ אינו חשוב כמנח אלא אם כן הונח עלי’ ממק”א. ועי’ בראש יוסף (בשיטה הב’) שמפרש כעין זה בגמ’⁶.

ולכאור’ ב’ נ”מ אלו אינם לשיטת הרשב”א בפירוש הסוגי’ ”ידו לא נח“, ולשיטתו אין לידו הפשוטה לרשות אחרת הנחה כלל ברשות החדשה, מאחר והיא נגררת אחר גופו. וצ”ע.

ד.

הנה בגמ’ (ה, א) ”לימא דלא כרבי יוסי ברבי יהודה. דתניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל, זרק ונח על גביו חייב. דאי כרבי יוסי ברבי יהודה, פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב, מרשות היחיד לרשות היחיד קא מפיק, אפילו תימא רבי יוסי ברבי יהודה, התם למעלה מעשרה הכא למטה מעשרה“.

5. ולהעיר שלע”ע לא מצאתי בראשונים באחרונים התייחסות לשיטת התוס’ זו בעירובין, ביחס עם סוגיין, ולפלא.

6. אבל יש חילוק גדול בין פירושו למשנ”ת בשוע”ר כאן, ואין כאן המקום להאריך בכל הפרטים.

והקשו התוס' (בד"ה כאן) "קשה לר"י מה עלה על דעתו של המקשן דע"כ ידע דמתניתין מיירי למטה מ"י בלא פירכא דר' יוסי בר' יהודה דכל למעלה מ"י הוי מקום פטור ולא מחייב לכ"ע וא"כ מאי פריך מרבי יוסי ברבי יהודה הא מילתא דפשיטא היא דלמטה מ"י לא הוה רה"י דהא תנן לקמן בהזורק (לקמן ד' צט.) חולית הבור והסלע שהם גבוהים י' ורחבים ד' הנוטל מהן והנותן על גבן חייב פחות מכן פטור ופשיטא דרבי יוסי ברבי יהודה לא איירי אלא למעלה מ"י".

והרשב"א הביא קושיית התוס' וכתב על זה וז"ל: "ואיכא מרבוותא דכתבו דמתניתין אפילו למעלה מעשרה היא, ואף על גב דלמעלה מעשרה ברשות הרבים מקום פטור הוא, כיון דקיימא לן (צ"ז א') המוציא משוי למעלה מעשרה חייב, וכן המעביר ברשות הרבים למעלה מעשרה חייב, הכא נמי אף על פי שידו של עני למעלה מעשרה הנותן לתוכה כאילו נותן ברשות הרבים, וסייעו להא משמעתין דהכא דאקשינן טרסקל ברשות הרבים רשות היחיד היא.

"ואינו נראה בעיניי מכמה טעמים, חדא דהמוציא למעלה או המעביר למעלה מעשרה דחייב על כרחין דוקא באדם אחד שעמד לפוש דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי ומשום דגמרינן לה ממשא בני קהת, אבל אם הניחה במקום אחד דוקא כשהניחה למטה משלשה או שטחה בכותל למטה מעשרה בדבילה שמינה וכיוצא בה כדאמרינן לקמן (ז' ב'), אבל אם העבירה למעלה מעשרה והניחה למעלה מעשרה פטור.

"ועוד דאם איתא דכי אקשינן הכא טרסקל ברשות הרבים רשות היחיד היא משום דמשמע ליה דידו דעני למעלה מעשרה היא, קשיא טובא והא עומד קתני כלומר כדרכו כדאקשינן בסמוך ולא שיהא שוחה ולא ידיו פרושות לשמים, ואי משום דמתניתין סתמא קתני דמשמע דבכל ענין היא ואפילו בלמעלה מעשרה, מאי קא משני ליה אפילו תימא רבי יוסי ברבי יהודה התם למעלה מעשרה הכא למטה מעשרה, מכל מקום מתניתין סתמא תנן ואפילו בלמעלה מעשרה ולמעלה מעשרה רשות היחיד היא.

ועוד דגרסינן בירושלמי (ה"א) העני חייב אמר רב יהודה בשם שמואל והוא שתהיה ידו של עני בתוך עשרה לקרקע...." (ועיי"ש באורך ביאור מהלך הסוגי' לפי דרכו).

והנה בשו"ע ר סי שמו"ב כתב "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חברו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ (ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים (א) וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מ"י טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מ"י טפחים מהארץ)".

[ועי' בחי' צ"צ ריש שבת שמוסיף שה"ה גם בפשט העני את ידו למע' מ"ט ונתן לתוך ידו

של בעה"ב שחייב העני].

ולאחמ"כ בס"ו כתב בשו"ע ר" וואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה...

ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו וכן שאר בעלי חיים אינם מקום פטור אפילו הם גבוהים מעשרה אלא הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה וכן אם עומדים על גבי דבר שהוא כרמלית ברשות הרבים או בכרמלית ממש הרי הם כרמלית אפילו הם גבוהים הרבה אבל אם עומדים על גבי דבר שהוא מקום פטור הם מקום פטור לדברי הכל.

ובביאור שיטה הא' כאן לחלק בין האדם עצמו לאיש אחר המניח עליו, ראה בשו"ג שהכוונה לשיטת התוס' הנוכ"ל.

[ובקו"א סק"א מביא את שיטת התוס' בעירובין (לג, א ד"ה הא) שכתבו "דכי מטי ליה עד מקום הנטייה יניח על ידו או על כתיפו למעלה מ"י" דהא דמחייב בהזורק מעביר למעלה מעשרה היינו דוקא בדלא נח למעלה מעשרה", שבפשוט נראה מדבריהם שלמע' מי הוא מקו"פ גם לגבי האדם עצמו, ומביא ריבוי הוכחות ממשניות וכו' שאי אפשר לומר כן.

ומסיק שכוונת התוס' שם "יניח על ידו או על כתיפו", כלו' שלא שידו תנוח למע' מ"י, אלא שיהי' פעולת הנחה חדשה על כתיפו, שאז הוא כמו אחר המניח על כתיפו שבכה"ג פטור, אבל באם יוציא ידו לחוץ וינחנה שם למע' מ"י חייב (וכ"ה לכאו' מדודק בלשון התוס').

ועיי"ש בקו"א ההסבר לחלק בין אדם אחר המניח עליו למע' מ"י, לבין הוא עצמו כשנחה ידו למ"י מ"י, שהוא מעין משנ"ת בתוס' בעירובין הנוכ"ל, אם היתה הנחה לחפץ ממק"א או לא, כלו' שכשאחר מניח עליו הרי יש כאן הנחה לחפץ ממש במקו"פ, משא"כ כשנחה ידו עצמה למע' מ"י הרי לגביו נחשב כמונח בארץ?].

וראה בחי' הצ"צ שם שהעיר על השינוי בין השו"ע למה שכתב הרשב"א, שלשיטתו של הרשב"א רק באם יניח על גופו למע' מ"י ויצא לחוץ, שאז יש כאן עקירה והנחה לגופו חייב, שהוא ממש בדומה לדין דר"א במוציא משאוי וכ"ה הגזיה"כ של משא ב"ק. אמנם לפמ"שנ"ת

7. ואמנם יש עוד להאריך ולהרחיב בביאור כוונת רבינו בקו"א שם, ובפירוט הראויות השונות שהובאו שם, אבל אי"ז מתוכן הענין המבואר בפנים.

וראה בהע' הרשד"ב שי לוי' (דובר שלום) שהביא מס' זכרון יוסף ביאור מחודש בכוונת הקו"א, ולפירושו יש כאן שיטה שלישית (שלא הובאה בשו"ע) לגבי ידו ברה"ר למע' מ"י, ויש מזה כו"כ נ"מ למעשה, ולע"ד אין פירושו נראה כלל, ומכמה טעמים, ובמק"א נאריך בזה.

בשוע"ר ה"ה גם באם יוציא ויכניס ידו מלמע' מי' שנחשב כמונח בארץ, כלו' שלמדנו ממשא ב"ק לחייב האדם עצמו גם למע' מי' בכל גוונא.

[וראה שם בצ"צ מה שנשאר בצ"ע לשיטת הרשב"א, וראה גם בהע' למוסד הרב קוק מה שהעירו בדבריו וש"נ].

והנה הרשב"א שם הביא מהירושלמי "העני חייב אמר רב יהודה בשם שמואל והוא שתהי' ידו של עני בתוך עשרה לקרקע", ומוכח משם דלא כמשנ"ת בשוע"ר שהעני חייב גם כשידו למע' מי'. אבל הצ"צ שם הביא גירסא נוספת בירושלמי (וכ"נ שהיא גירסת המ"מ, ודלא כמו שכתבו בהע' מוסד הרב קוק שם) "בעה"ב חייב אמר רב יהודה בשם שמואל . . בתוך עשרה לקרקע", ולפי"ז אדרבא משמעות הירושלמי היא כמשנ"ת בשוע"ר.

ועי' ברשב"א שם בתו"ד שהקשה בביאור הסוגי' "והא עומד קתני כלומר כדרכו כדאקשינן בסמוך ולא שיהא שוחה ולא ידיו פרושות לשמים", ומבואר שבאם אדם עומד סתם כדרכו ידיו נמצאות למטה מי', ולפי"ז הוכיח שיטתו ממהלך השו"ט בסוגי'. אבל צ"ע קצת להתאים זאת עם הנראה בחוש שאדם העומד כדרכו ידיו הם למע' מי', וא"כ אדרבא הסוגי' מתפרשת יותר באם נאמר שמתחילה הבינו שאיירי בסתמא וכו', ודלא כשנ"ת ברשב"א, וצ"ע.

ועכ"פ מבואר כאן ג' שיטות בדין ידו של אדם למע' מי' ברה"ר, א' שיטת ה"איכא מרבוותא" שלמע' מי' כלמטה מי' ואין לחלק כלל, ב' שיטת הרשב"א שלמע' מי' חייב רק באם יהי' עקירת גופו והנחת גופו, ג' שיטת השוע"ר (בדיעה הא') שיש חילוק בין האדם עצמו איר אחר המניח עליו.

ולכאוי' סברת המחלוקת נעוצה בפי' הגזיה"כ של משא ב"ק, דאמר ר"א המוציא משאוי למע' מי"ט חייב וכו', האם הכוונה ללמד שלמע' מי' כלמטה מי' וכשיטה הא', (שהיא שיטת התורי"ד לקמן (קב, א) והריטב"א בעירובין (לג, א בשם הר"מ ב"ר שניאור), ולשיטתם נראה שה"ה גם בבהמה ברה"ר הגבוה י"ט שנחשב שהחפץ כמונח בארץ שאין כלל סברא לחלק⁸.

או שהכוונה היא ללמד על האדם עצמו שבאם יוצא מרה"י לרה"ר, וחפץ מונח על כתיפו למע' מי' חייב, שכך הי' משא ב"ק במשכן. או הכוונה כשנ"ת בשוע"ר ללמד שבאדם עצמו חפץ המונח עליו נחשב כמונח בארץ, אא"כ יהי' הנחה ממק"א ואז פטור.

ונת' גם בצ"צ שההכרעה בשני דיעות אלו (האחרונות) תלוי בגירסת הירושלמי, כפי שהובאה במ"מ וברשב"א שלפנינו. ולהעיר, שבשוע"ר ס"ב הביא דין זה במוסגר וכנראה

8. ולהעיר משוע"ר שמה ס"ג במוסגר לגבי כלי ברה"ר גבוה י', שלכאוי' כוונת השוע"ר שם להתספק שמאחר ואין הכלי נעשה רשות אלא עומד ברשות (וכשנ"ת שם ס"ח בשם המ"א וכו') א"כ ה"ה גם למע' מי', וכמו אדם ובהמה. אבל הרשב"א בסוגיין כתב להדיא שכלי נעשה רה"ר רק עד י' ולמע' מזה הוא מקוי"פ, ולפי"ז מבאר כללות הסוגי', וכנ"ל בפנים, וצ"ע.

שנסתפק בזה. וצ"ע.

ה.

והנה בגמ' (ה, ב) "היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו. היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו, עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו, משהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב, והוינן בה אמאי הופכו על הכתב הא לא נח, ואמר רבא בכותל משופע".

וכתבו התוס' (ד"ה היה קורא) "ואם תאמר ולרבא בפרקין דלא גזר בכרמלית גזירה לגזירה גבי לא יצא החייט במחטו (לקמן ד' יא:): מאי איריא ספר אפילו כל מילי נמי שרי באגדו בידו כיון דאפילו באין אגדו בידו לא אסור אלא מדרבנן ואי אפשר לאוקמה אלא באסקופת כרמלית כדמסיק אביי בפרק בתרא דעירובין (דף צח. ושם), וי"ל דנקט ספר לאשמעינן אפילו ספר אם אין אגדו בידו אסור לאפוקי רבי שמעון דאמר התם כל דבר שהוא משום שבות אינו עומד בפני כתבי הקודש".

וכ"כ הרשב"א בחידושו לשבת (ד"ה היה קורא) וז"ל: "היה קורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו וכו'. אוקמה אביי בפרק בתרא דעירובין (צ"ח א') באסקופה כרמלית ורשות הרבים עוברת לפניו וכיון דאגדו בידו אפילו שבות נמי ליכא, ולא דוקא ספר אלא הוא הדין לשאר כל הדברים, וספר לרבנותא נקטיה משום סיפא דאפילו היה קורא בראש הגג ונתגלגל למטה מעשרה אינו גוללו אלא הופכו על הכתב".

אמנם יעויין במ"מ בפט"ו משבת הכ"א שכתב: "ועוד שם מתוך הסוגיא דדוקא כתבי הקודש אבל שאר דברים מכי נחו להו אסור אפי' תוך ד' אמות וכן כתב הרשב"א ז"ל".

וכוונתו למ"ש הרשב"א בעירובין (צח, א) וז"ל: "אלא שראיתי למחברים שכתבו כצורתה אספרים, ונראה שהם סבורים דספר דוקא, וי"ל דבשאר דברים אסור משום דאיכא למיגזר דילמא נפל כוליה ברה"ר ומעייל ליה מרה"ר לרשות היחיד כדאקשינן בסמוך, ובספר בלחוד הוא דליכא למגזר משום דסתם כתבי הקודש עיוני מעיין בהו ומנח להו, ולזריקה נמי לא חיישינן דאין מזרקין כתבי הקודש, הלכך בכתבי הקודש שרי וכדאמרינן בסמוך ואפי' שבות כלל כלל ליכא וכדאמרינן לקמן, אבל שאר דברים איכא למיגזר בהו כמו שאמרנו".

ובשו"ע סי' שנוב ס"א בהגהת הרמ"א הביא דברי המ"מ אלו להחמיר בשאר ספרים בכרמלית, וראה בשוע"ר שם ס"ב שהאריך בביאור שיטה זו, ומבאר היטב מדוע לא שייך לומר בכה"ג שלא גוזרים גזירה לגזירה וכו'.

אמנם הרבה מהאחרונים חלקו על הרמ"א, וכמו שהביא במ"ב בסק"י, וראה שם בשער הציון סק"ה "אבן העזר ונהר שלום ובית מאיר והגר"א, עיין שם שהוכיחו שהרב המגיד

עצמו לא קאי אנפל לכרמלית, כי אם בשעומד באסקופת כרמלית ולפניה רשות הרבים [ומשום דלמא אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים, ואף שהיה בתוך ד' אמות ובספר הקילו, בשאר דברים לא חילקו בין תוך ד' אמות לתוך לד' אמות וכולה חדא גזרה היא, כמו שכתב הריטב"א, או אפשר, משום דכל תירוצא דגמרא הוא דבארוכה מדכר דכיר, ובשאר דברים לא סמכו על זה, וכמו שהקשה הרז"ה, עיין שם], אבל לא בנפל לכרמלית.

"והביאו עוד דעת ראשונים שסוברים להקל אפילו בכהאי גוונא דאביי, דהיינו שהאסקופה היתה כרמלית שעומדת אצל רשות היחיד ולפניה רשות הרבים, וגם הביא הגר"א שהרשב"א בעצמו בחידושו מקיל בזה, והסכים עמו להלכה, עיין שם".

ונמצא שמחידושי הרשב"א לשבת מוכח שהוא עצמו לא סב"ל להחמיר בשאר דברים שנפלו לכרמלית, ורק שבעירובין שם הביא שיטת "אלו המחברים" וביאר הסוגי לפי דרכם, אבל בשוע"ר החמיר לחוש לשיטה זו, ודו"ק.

1.

ולכאור' יש למצוא עוד מספר מקומות בהם הרשב"א מביא שיטה מחודשת בביאור הסוגי (או בכוונת רש"י ותוס'), וכמו לדוג' בריש מסיכתין כתב הרשב"א לשיטת התוס' שהכנסה דעני שהיתה במשכן היא אב ולא תולדה (ועי' שוע"ר ריש סי' שא), או בסוגי דפטורי דאתי לידי חיוב חטאת כתב הרשב"א שמתני' נקט הוצאות והכנסות, ולפי"ז מבאר הסוגי (ג, ב) במי שהוציא ידו לחוץ שהו"א בגמ' מותר לו להחזירה מאחר ואין כאן מלאכה שלימה אלא חצי מלאכה (ועי' שוע"ר שמזו ס"א שגם חצי מלאכה (ואפי' הנחה לבד) אסור), ועוד. וצ"ע.



קלוטה בלמעלה מי' במלאכת מושיט

הת' מנחם דב שיחי' ברזין

תלמיד בישיבה

א. הצגת הסוגיא

איתא בגמ': "פשוט העני את ידו: אמאי חייב - והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא? אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה, דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא." היינו שמקשה הגמ' מדוע אם עקר העני חפץ מידו של בעה"ב או להיפך והוציא חייב הלא בעינן עקירה והנחה מעל מקום דע"ד והיד אינה דע"ד? וע"ז מתרץ רבה שמשנתנו כדעת ר"ע שאין מצריך דע"ד, דס"ל שקלוטה כמי שהונחה דמיא.

ומקשה ע"ז הגמ': "למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי - והא מיבעיא בעי לה רבה? דבעי רבה למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור ודכולי עלמא לא ילפינן זורק ממושיט, או דילמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא. הא לא קשיא בתר דאיבעי הדר איפשיטא ליה דסבר רבי עקיבא קלוטה כמי שהונחה דמיא."

היינו שמקשה הגמ' שאין פשוט לרבה שר"ע הוא סובר שקלוטה כמי שהונחה דמיא, שנסתפק בזה, שאפשר להסביר את מח' ר"ע וחכמים בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר בב' אופנים: א. שזרק למטה מי' ולר"ע חייב משום מלאכת הוצאה שקלוטה כמי שהונחה דמיא ולחכמים פטור דלא ס"ל קלוטה כמי שהונחה. ב. שזרק למעלה מי' ולר"ע חייב משום מושיט דילפינן זורק ממושיט, ולחכמים פטור דלא ס"ל דילפינן זורק ממושיט אבל מ"מ לכו"ע למטה מי' חייב מצד שקלוטה כמי שהונחה. א"כ מדוע מציין רבה את ר"ע כהסובר שקלוטה כמי שהונחה דמיא אם מסתפק לומר שאף חכמים סוברים כן? ומתרצת הגמ' שאכן נסתפק רבה בזה, אך פשוט שאכן ר"ע הוא הסובר שקלוטה כמי שהונחה דמיא.

והקשו ע"ז התוס' בד"ה "דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא": "וקשה לר"י דמאי פריך "למימרא דפשיטא ליה לרבה" מנא ליה דפשיטא ליה לרבה? אי משום דקאמר "הא מני ר"ע היא" היינו משום דלר"ע אית ליה ממה נפשך קלוטה כמי שהונחה דמיא אבל אליבא דרבנן

מספקא ליה ולהכי לא הוה מצי למימר הא מני רבנן היא?" היינו שלא ברורה שאלת הגמ' על רבה כאילו פשט לספיקו, שהרי אפ"ל שלא פשט והא שאמר ר"ע (ולא חכמים) משום שלשני צידי הספק לפי ר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא, וא"כ רק לשיטתו ברור שכך?

ותי' ב' תירוצים: א. "ואומר ר"י דהכי פירושו והא מיבעיא בעי לרבה וכיון דאיכא לספוקי בפלוגתיהו איכא נמי לספוקי דילמא לכולי עלמא לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה ובזו כנגד זו לכ"ע פטור, כי פליגי בדיטא אחת דר"ע סבר ילפי' זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן, אלא דרבה לא חש לפרש כל הבעיות." היינו שבעית רבה יותר רחבה ממה שהביאה הגמ' בפירוש ויתכן באמת לומר שלכו"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא והמחלוקת היא האם ילפינן זורק ממושיט.

ב. "ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הש"ס אבל למטה מעשרה ד"ה חייב דאמרינן קלוטה כמי שהונחה היינו לרבנן, אבל לר"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא ומחייב משום דילפינן זורק ממושיט דאי סבר כמי שהונחה דמיא לא הוה מצי למילף זורק ממושיט דהא לא דמיא כלל, דכיון דכמי שהונחה דמיא הוי זורק למעלה מעשרה כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י ולא דמי כלל למושיט שהוא מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, אלמא ע"כ כיון דסבר ילפינן זורק ממושיט סבר קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא. והשתא אתי שפיר דפריך למימרא דפשיטא ליה כו"י היינו שא"א גם ללמוד זורק ממושיט וגם לסבור שקלוטה כמי שהונחה, כיוון שאם קלוטה כמי שהונחה דמיא אזי שזורק מרה"י לרה"י מעל י', אזי נח החפץ (מדין קלוטה) במקו"פ וא"כ אי"ז כמושיט שמעביר מרה"י לרה"י ישירות (שכיוון שהחפץ בידו אינו נקלט כמ"ש התוס' לעיל בד"ה "אבל למטה מי" ד"ה חייב", ולקמן' צ"ב ד"ה "התם למעלה מג"), משא"כ כאן נעשית הנחה במקו"פ וא"כ יפטר?!

והקשה בתוספות ישנים: "ואינה הוכחה דלא אמר קלוטה כמי שהונחה דמיא אלא להחמיר דאי להקל נמי אמרו א"כ זורק ד"א ברה"ר היכי משכחת לה?" היינו שמה שאמר ר"ע דקלוטה כמי שהונחה הרי זה רק לחומרה ולא לקולא, שהרי אם זה אף לקולא לא יכול להיות זורק ד"א ברה"ר, אלא ע"כ שמה שלומד ר"ע קלוטה הוא רק לחומרה, וא"כ אף שנח במקו"פ אינו יכול להקל על דין מושיט?

ב. ניסיון ביאור

ונראה בהשקפה ראשונה לומר שלדעת התוס' הא דאמרינן שאין אומרים קלוטה לקולא הר"ז רק במקום חיוב, אבל במקו"פ אומרים אף לקולא.

1. דיש מי שפירש התוס' לעיל שבכ"מ אין קלוטה ביד, אבל תוס' בצב. שהוא שיטת ר"י ס"ל שכן יש קלוטה ביד אא"כ היד ברשות אחרת מהגוף, מ"מ הכא ג"כ נמצא גופו ברשות אחרת (רה"י ממנה מושיט או רה"ר עכ"פ - ויתבאר לקמן).

והיינו שכמו שלדעת בן עזאי² ש"מהלך כעומד דמי" ומ"מ מעביר ד"א ברה"ר חייב שהלכה גמירא לה, אך אמנם במהלך דרך סטיו יפטר, וכמ"ש התוס' בכתובות (לא:): "ומעביר ארבע אמות דחייב ברה"ר הלכתא גמירי לה כדאמרינן בהזורק ולא ילפינן מינה דהתם מקום חיובא הוא אבל בן עזאי מירי במהלך מחנות לפלטיא דרך סטיו שהוא מקום פטור" ומבאר שם המהרש"א כוונת התוס' שבמקום חיוב אין אומרים מהלך כעומד דמי אלא להחמיר אבל במקו"פ אומרים אפילו לפטור.

כמ"כ נאמר הכא בדעת ר"ע שאף שזה שקלוטה כמי שהונחה דמיא לא פוטר בזורק ד"א ברה"ר, ומזה למדים לכל מקום חיוב שאין אומרים אלא להחמיר, מ"מ במקום פטור אומרים קלוטה כמי שהונחה אפילו לפטור, ולכך אם זורק דרך מקו"פ נחשב כאילו נח במקו"פ וחשיב כאילו העביר מרה"י למקו"פ וממקו"פ לרה"י שניה, ואי"ז דומה למושיט.

אמנם לביאור זה צ"ב:

א. מהי סברת הת"י לומר שאין אומרים קלוטה אלא להחמיר אף במקו"פ - בעוד שגבי המהלך כעומד כן פוטר במקו"פ³?

ב. הרי בגמ' פרק הזורק מבואר דמאן דס"ל דלא ילפינן זורק ממושיט הוא מפני שלא היה מושיט במשכן, ולפי דברי התוס' יוצא שאף לכאן, אם היה מושיט במשכן היה נפטר⁴? (ע"ד שלדעת ב"ע למרות שהיה מהלך דרך כרמלית במשכן כיוון שמהלך כעומד דמי פטור⁵)

והנה באבני⁶ כתב: "וליישב דעת התוס' ישנים נראה דכי אמרינן דמקום פטור מפסיק קיל, היינו במוציא, דאין הסטיו צורך אל המלאכה. ועל כן אפילו לרבנן מקשה הש"ס היכי אשכחן כהאי גוונא דמחייב. אבל במושיט דעיקר המלאכה במושיט הי' דרך למעלה מי, ובפרט לפי מה שסוברים התוספות עכשיו דאין חיוב מושיט רק למעלה מעשרה. שהרי כתבו התוספות ואתי נמי שפיר דלא קאמר אבל למעלה מעשרה דברי הכל חייב דילפינן זורק ממושיט. והיינו אם למטה מי' פטור מושיט. פשיטא ופשיטא שאין מה שמקום פטור למעלה מעשרה מפסיק גרעון במלאכה כלל. ואין נפקא מינה בין זורק ד' אמות דלא אמרינן קלוטה. הוא הדין נמי בזה. אבל בסטיו אף דהגמרא מסיק דהי' במשכן דרך סטיו גם כן. מכל מקום הוי גרעון קצת במלאכה. אפילו לא הונח במקום פטור."

2. לקמן ה:

3. אמנם לזה ביאר באבני² שכיוון שהוי המקו"פ דרך מלאכת הזורק (שא"א לעשותו ללא העברה במקו"פ) לכך חשיב כמקום חיוב לעניין זה.

4. עיין באבני² סימן רמ"א שהקשה כן.

5. שם בתוס' ד"ה "בשלמא לכן עזאי".

6. סימן רמ"א סעיף י'.

היינו שהת"י ס"ל לחלק בין מקו"פ בסטיו שאין הכרח שהמלאכה תעשה דרך המקו"פ ולכך לבן עזאי שמהלך כעומד פטור, משא"כ מושיט שמוכרח להעשות תמיד דרך מקו"פ לכך חשיב כמקום חיוב להחמיר ולא לפטור.

ולפי"ז אפ"ל שהתוס' שפליג הוא משום דס"ל⁷ דבאם נעמיד המשנה כר"ע ע"כ צ"ל שאגד יד שמיא אגד ולכך אין החפץ ביד המכניס לרשות שנייה, וא"כ אף שמושיט נעשה בהכרח דרך מקו"פ מ"מ לא חשיב שהחפץ נמצא לחלוטין במקו"פ וכיוון שאגוד בידו לרשות אחרת אינו נקלט במקו"פ, וא"כ אין הכרח שבמלאכת מושיט יקלט החפץ במקו"פ שבאמצע, ולכן אם אכן יקלט במקו"פ הר"ז כמו מעביר דרך סטיו לבן עזאי, ויפטר.

אך אילו הייתה זריקה במשכן היה מתחייב עליה, כיוון שכן הוא גוף המלאכה בזריקה דרך מקו"פ, ובזה יסכים לת"י שאם המקו"פ הוא חלק המלאכה לא אמרינן ביה לפטור.

ג. מקום חיוב דמלאכת מושיט

אך נראה דלביאור זה קשה, דהנה מ"מ נראה לומר שאף אם היה זורק במשכן מ"מ יפטר, כיוון שזורק הוא כמלאכת מושיט - שכן משמע "ילפינן זורק ממושיט"⁸, וא"כ אף אם היה במשכן אי"ז מכריח שמלאכת הושטה צריך להיות קלוטה במקו"פ שהרי במושיט רגיל אין נקלט (כנ"ל), ולכא"ו דמי לסטיו לבן עזאי שאף שהיה במשכן כיוון שמהלך כעומד דמי?⁹

ועוד ועיקר שלכאורה הלא למרות שגבי מלאכת הוצאה רגילה למעלה מי' הוא מקו"פ, כיוון שאינו רה"ר, מ"מ גבי מלאכת מושיט למעלה מי' הוא מקום החיוב - שכן היה במשכן שהעגלות היו למעלה מי'¹⁰, וא"כ אין אומרים בו קלוטה לפטור!?

ויש להוסיף דהנה התוס' לעיל¹¹ כתבו שיש להוכיח מכך שלא העמידו שלמעלה מי' לכו"ע חייב דילפינן זורק ממושיט, ומח' למטה מי' בדין קלוטה לדר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא ולרבנן לא סבירא הכי. שלכו"ע מושיט למטה מי' חייב כמו מושיט למעלה מי'. ודחו שלא העמידו כן משום שא"א לומר שלכו"ע ילפינן זורק ממושיט עיי"ש.

7. צ"ב ע"א ד"ה "התם למעלה מג"א.

8. ואולי אילו היה במשכן היה בפ"ע, ואין נראה כן וצ"ע.

9. ושמעתי מבארים באו"א, שאכן התוס' מסכים לת"י (וליסוד של האבנ"ז הנ"ל), אלא שמ"מ ס"ל דכיוון שבאופן זורק אזי שייך שיהיה דין קלוטה, לכך אי"ז דומה למושיט שאין החפץ נקלט ככל במקו"פ, וא"כ א"א ללמוד זורק ממושיט, אך אילו היה מושיט במשכן וודאי היה מתחייב כיוון שלמעלה מי' גבי מושיט הוא חלק מהמלאכה. אך ע"פ הנ"ל דשיטת ר"י שלר"ע אגד יד שמיה אגד לכא"ו יש חילוק עיקרי בין אם אחוז בידו או לא, שאם אחוז בידו הוא לא לחלוטין במקו"פ (שלכך לא נקלט בו), וא"כ אי"ז בהכרח שיעבור דרך מקו"פ? מלבד מה שהקשה עוד בפנים והדיוקים לקמן.

10. כמ"ש התוס' ד' ע"א בד"ה "אבל למעלה מי' ד"ה פטור".

11. שם.

והקשו ע"ז המהרי"ט והרע"א דהא דלא העמידו כן אי"ז הוכחה שחייב למטה מי, כיוון שאפ"ל שהא בהא תליא, היינו שרק למי שלומד זורק ממושיט, היינו שמרחיב את דין מושיט אף לזורק, כמ"כ ירחיב את דין מושיט ללמטה מי - אבל אי לא ילפינן זורק ממושיט כמ"כ אין חייב למטה מי כלמעלה מי?

ותי' בתוצ"ח¹² שכל ספיקו של התוס' הוא אכן רק אי ילפינן זורק ממושיט, וע"ז הביא ראיה מזה שלא העמידו שלכו"ע חייב למעלה מי ולמטה מי מחלוקת, אבל אי לא ילפינן זורק ממושיט וודאי שחייב אף למטה מי.

וזאת כיוון שבהחוב של מושיט אפ"ל בב' אופנים:

אופן הא' שלמעלה מי הוא מקום חיוב של מושיט, ובלשון הרשב"א¹³: "מסתברא דהתם לגבי מושיט לאו מקום פטור הוא אלא גזירת הכתוב, ותדע לך דהא רשות הרבים אינו עולה למעלה מעשרה ואף על פי כן המושיט מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים אפילו למעלה מעשרה ולא נח ולא עבר לא בתחלה ולא בסוף ברשות הרבים חייב".

אופן הב' במאירי מביא שמקום החיוב הוא בעצם רה"ר וע"י שאחוזו החפץ בידו אף שהוא במקו"פ נחשב ברה"ר - מקום חיוב (ובזה מבאר התוצ"ח לשון הרמב"ם "ואפילו הושיט למעלה מאויר רשות הרבים" שמשמע שעיקר מקום החיוב למטה מי).

דהנה לפי הצד הב' נראה דאין שייך לומר דנילף זורק ממושיט, דהא אין מקום חיוב למעלה מי, ולמטה מי וודאי יתחייב מושיט כיוון שהוא מקום חיוב דמושיט. אמנם לפי הצד הא' שמקום החיוב הוא למעלה מי אזי שייך לומר שמה לי מושיט מה לי זורק - כיוון שזריקה היא כמו הושטה במקום חיוב, אך מ"מ שייך להסתפק מה יהיה הדין למטה מי.

היוצא מכל הנ"ל דנראה דשיטת התוס' אי ילפינן זורק ממושיט אזי למעלה מי הוא מקום חיוב לדין הושטה, וא"כ כיצד שייך לומר שם קלוטה?

ד. ביאור בדא"פ דברי התוס'

אמנם כד דייק שפיר בדברי התוס' נראה דיש חילוק בין תוס' לעיל לדברי ר"י בזה: א. הא שלר"ע חייב למטה מי - משום דילפינן זורק ממושיט, משמע שדין מושיט לר"ע אף למטה מי - בפשיטות¹⁴? ב. כשמבאר החילוק בין זורק למושיט כותב: "הוי זורק למעלה מעשרה כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י ולא דמי כלל למושיט שהוא מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע." ולכאן הול"ל דלא דמי זורק למושיט משום שאם אמרינן קלוטה אזי זורק

12. סימן ד'.

13. ו.

14. וצ"ע באבנ"ז שכתב שהתוס' ס"ל שחייב רק למעלה מי.

הוא "כזורק מרה"י למקו"פ וממקו"פ לרה"י ולא דמי למושיט שהוא מרה"י לרה"י ומקו"פ באמצע" כשם שאמר בהתחלה - ומדוע אומר רה"ר באמצע? ובמיוחד שלכאו"ע פ"ה הנ"ל עיקר מקום חיוב הוא במקו"פ למעלה מי"?

מכל זה נראה לבאר ששיטת ר"י שאף לר"ע עיקר מקום החיוב הוא ברה"ר למטה מי, ומושיט למעלה מי חייב מצד שאגוד בידו ונחשב למטה, ומ"מ רוצה ר"ע ללמוד זורק ממושיט כיוון שיש דימיון באופן הפעולה דסו"ס עיקר עניינו של מושיט הוא העברה מרה"י לרה"י ומה לי ע"י הושטה (דרך רה"ר) מה לי ע"י זריקה (אף דרך מקו"פ), וע"ז מבאר דזה א"א לומר אי ס"ל דקלוטה כמי שהונחה דמיא, כיוון שלמעלה מי אינו מקום חיוב (ואפי"ל לא מקו"פ שמוכרח להיות במלאכה לסברת האבנ"ז) אזי שייך שם דין קלוטה, ובמילא הוי כזורק מרה"י למקו"פ וממקום פטור לרה"י ולא כמעביר ברה"ר שהוא מקום חיוב ולכך לא נקלט שם (ואפי"ל הוא וידו ברשות אחת שאזי לדעת ר"י נחשב החפץ קלוט).

אך אילו היה זורק במשכן אזי היה למעלה מי מקום חיוב, שהיינו מגדירים את מלאכת מושיט באו"א והוא שהמקום חיוב הוא למעלה מי.

ולפי"ז י"ל דהת"י ס"ל דבדין מושיט (לדעת ר"ע עכ"פ) המקום חיוב הוא למעלה מי (כדעת הרשב"א) ולכך לא שייך לומר שם קלוטה להקל אלא להחמיר.

ואמנם לפי"ז צ"ל שהתוס' שלפנינו חולק על התוס' דלעיל, וי"ל שזה מה שמוסיף ר"י, דבקושיא ס"ל לר"י שהמקום חיוב הוא למעלה מי לר"ע, ולכך גם נסתפק לעיל, ובתירוץ מחדש לומר שהמקום חיוב הוא ברה"ר (ולכן מדגיש זאת), ולדבריו כעת אין מקום להסתפק - שלכך אומר שלר"ע חייב למטה מי מצד זורק - הושטה. ומ"ש בסוף דבריו: "ואתי נמי שפיר דלא מצי למימר לעיל אבל למעלה מי ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט דלר"ע לא מצי למילף כיון דסבר כמי שהונחה דמיא." צ"ל שהוא תירוץ בכלל לשאלה למה לא העמידו כך ולא פרחא לראיה מכך, שהרי לשיטתו הרי לר"ע חייב למטה מי, ועדין צ"ב בזה.

והיה נראה לי לומר בזה בדא"פ, שדווקא אם אמרינן ד"קלוטה כמי שהונחה" אזי נאמר שהמקום חיוב הוא למטה מי, והיינו שאי לא ס"ל דין קלוטה אזי אפ"ל בפשטות שמלאכת מושיט היא להעביר מרה"י לרה"י ואין נפקותא מצד עצם המלאכה מה יש באמצע, אלא שישנם הגבלות ואחת מהן שצריך שיעביר למעלה מי (ואפ"ל שהוא כיוון שהוצאה מלאכה גרועה), אך אי ס"ל דקלוטה כמי שהונחה אזי אינו מעביר מרה"י לרה"י שהרי נח באמצע¹⁵? אלא צ"ל שיש באמצע דין של מקום חיוב (דלא מסתבר לו סברת האבנ"ז¹⁶), ואזי יש מקום

15. שאף שהוא בידו, הכא אין חילוק מצד דין מושיט בין רה"ר למקו"פ, שתוכן המלאכה היא העברה מרה"י לרה"י (כנ"ל), וא"כ אף אם ידו במקו"פ וגופו ברה"ר שהם רשויות נפרדות, מצד דין מושיט הן רשות אחת ולכן שייך לומר שנקלט ברשות האמצעית ולא עובר ישירות מרה"י לרה"י.

16. ונראה לומר שהוא הסברא בזה, שמה שלמדנו שאין אומרים קלוטה במקום חיוב - בד"א ברה"ר הוא במקום

לדון האם המקום חיוב הוא למעלה מי' - שכן היה במשכן או למטה מי' שהוא כבר מקום חיוב? וי"ל¹⁷ שכיוון ש"אגד יד שמיה אגד" אזי נראה דיותר מסתבר לומר שלא נתחדש כאן מקום חיוב חדש - למעלה מי', אלא שמקום חיוב הוא למטה מי' כבכ"מ והחפץ מקושר ע"י ידו למקום החיוב הרגיל - רה"ר.

ולכן שוב אין דומה זורק למושיט, כיוון דמושיט הוא במקום חיוב וזורק במקו"פ כנ"ל.

וזה מה שמחדש בתוס' דידן, אמנם בתוס' לעיל ס"ל שאין גדר מקום חיוב לדין מושיט, וא"כ עיקר דינו למעלה מי' כתנאי ולפי"ז מסתפק אם חייב למטה מי'.

אלא דלפי"ז הדרא קושיית המהרי"ט ורע"א לדוכתא?

ואופ"ל שאף שהגם שהושטה ולא זריקה ולמעלה מי' ולא למטה הם שניהם תנאים במלאכת מושיט, מ"מ יותר דמיא זורק מאשר למטה מי', כיוון שזריקה הוא רק שינוי בדרך עשיית המלאכה, ולא שינוי במקום עשיית המלאכה, ועצ"ע.



חיוב גמור, וממנו ניתן ללמוד למקום חיוב גמור אחר, אך לא שנלמד ממנו למקום פטור אף שדומה בפרט זה למקום חיוב, ועדיין צריך להתיישב בדבר.

17. לשיטת ר"י בתוס' צ"ב ע"א לכו"ע, ונראה דיומתק יותר אילו היה כמ"ש בדעה הא' שצ"ל כן לר"ע כיוון דס"ל קלוטה.

בעניין הנחה בגופו למעלה מי'

הנ"ל

א. מח' הראשונים במניח על גוף מעל י' ברה"ד

איתא בגמ' שבת צ"ב ע"א: "אמר רבי אלעזר המוציא משאווי למעלה מעשרה טפחים חייב שכן משא בני קהת."

והנה בדין הנלמד מבני קהת מצינו מח' בראשונים:

א) דעת התוס' והרמב"ן² שאין המוציא או המעביר חייב אא"כ עקר והניח למטה מי', והחידוש הנלמד מבני קהת הוא שאף במקרה שעצם ההעברה הייתה למעלה מי' במקום פטור מ"מ חייב.

ב) דעת הר"מ בר' שניאור³ שכל הנחה על אדם אף למעלה מי' חייב "כי מה שמונח בידו או בגופו למעלה הרי הוא כמונח למטה בין רגליו", וכן "כשעומד לפוש הוה ליה כאלו מניחו בקרקע".

ג) דעת הרשב"א⁴ שהנלמד מבני קהת גבי האדם שעושה את המלאכה שנחשב בגופו למעלה מי' כלמטה מי' באם עשה הנחת או עקירת גופו, אך אם מניח על אדם אחר למעלה מי' או אפילו אם עשה הוצאה בידו והניח ידו למעלה מי' פטור.

והנה בהבנת דברי הרשב"א ביארו האחרונים⁵ שהוא כדעת הר"מ בר"ש שמה שמונח על האדם כמונח בקרקע, מצד הדין שעקירת והנחת גופו הוי עקירה והנחה, ונתקשו לפי"ז מהי סברת החילוק בין גופו לבין אדם אחר, דאי אמרינן שמה שעל גופו כמונח בקרקע שוב אף באדם אחר הוא כן, ואי לא מדוע באדם עצמו הוי הכי?!

ובחידושי צ"צ⁶ ביאר שדעת אדמוה"ז בסברת דברי הרשב"א שהחידוש הנלמד מבני קהת הוא רק לגבי האדם העושה שיהיה מה שמונח עליו כמונח בארץ, אך גבי גוף אדם אחר לא

1. עירובין לג. ד"ה "והא". אמנם עיין במש"כ אדמוה"ז בשולחנו או"ח סי' שמ"ו בקו"א ס"ק א' לבאר שיטת התוס' באו"א, והוא כמ"ש הה"מ בדעת הרשב"א (לקמן בהערות).

2. מובא ברשב"א שבת צט:

3. ריטב"א עירובין שם. וכן דעת איכא מרביתא ברשב"א שבת ה.

4. שבת ה.

5. עיין תוצאות חיים סי' י"ג ס"ק ה'.

6. שבת א' ד"ה "פשוט בעה"ב את ידו".

נתחדש זאת.

אך מלבד זאת שצ"ע בסברא החילוק בין גופו לגוף אדם אחר, הקשה כבר הצ"צ לדברי עצמו מסוף דברי הרשב"א שהביא מהירושלמי: "העני חייב אמר רב יהודה בשם שמואל והוא שתהיה ידו של עני בתוך עשרה לקרקע." היינו שאף שהעני הוא עושה המלאכה מ"מ כיוון שזה בידו אי הוי למעלה מי' פטור ורק למטה מי' חייב?⁷

ב. ביאור התוצ"ח בדעת הרשב"א

בתוצאות חיים⁸ כתב לבאר סברת הרשב"א ע"פ הא דאיתא בגמ' צ"ט ע"ב: "בעי רבי יוחנן בור תשעה ועקר ממנה חוליא והשלימה לעשרה מהו עקירת חפץ ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתו ומיחייב או לא מיחייב." היינו באם בעת העקירה גופא הופך מקום העקירה לרה"י האם נחשבת עקירה מרה"י או לא? וכן לעניין הנחה אי "זרק דף ונח על גבי יתדות" שע"י הנחתו נעשה מקום ההנחה רה"י, מאי? וממשיכה הגמ': "ואם תימצא לומר כיון דלא הוי מחיצה עשרה מעיקרא לא מיחייב כו", היינו שמכריעים⁹ כצד דלא הוי עקירה והדין שפטור.

וזו היא סיבת החילוק לדעת הרשב"א בנדו"ד וז"ל התוצ"ח: "דזה שאמרינן דמונח על גב האדם הוי כמונח בארץ הוה ברגע מאוחר לאחר שמונח עליו לאחר שמונח עליו דאז נתבטל אל גופו ונחשב ממילא כאילו מונח למטה, אבל ברגע ההנחה דעדיין לא היה שם גופו לא הוי כמניח בקרקע, וזהו החילוק דבאדם עצמו שהחפץ מונח עליו וכבר בטל הוא לגופו קודם הנחת גופו הגם בעת הילוכו נחשב כלמטה שפיר אם מניח גופו חשיב הנחה בחיוב דקדמה שם ביטול אל גופו להנחה, אבל במניח על חבירו דקודם שנח בגופו של זה לא הוה כלמטה לא מחייב בהנחה זה דברגע ההנחה דעדיין לא נתבטל אל גופו לא הוי כמונח בקרקע".

היינו שזה שהווי החפץ מונח ע"ג הקרקע הוא רק לאחרי שבטל החפץ אל הגוף, וא"כ פעולת ההנחה הוי על הגוף וכשנח אזי בטל החפץ אל הגוף, ועי"ז נחשב החפץ מונח כהגוף למטה מי' וה"ז זה בדומה לרשות הנוצרת ע"י הנחתו, ולכך פטור בגוף אחר, משא"כ כשהחפץ כבר על גופו בטל החפץ אל הגוף (וכנמצא ע"ג הקרקע¹⁰) עוד קודם שנח ולכך מיד כשנח הוי למטה מי' כהגוף וחייב.

7. אמנם הביא שם מהמגיד משנה (הל' שבת פ"ג ה"ב) שהביא את ציטוט הירושלמי בגירסא אחרת וז"ל: "ובירושלמי מפרש שאין חיוב בבעה"ב אלא כשידו של עני תוך י' לרה"י ולזה נראה שהסכים הרשב"א ז"ל". ולפי דבריו מובן החילוק. אך לפי הציטוט המובא ברשב"א שלפנינו צ"ב.

8. סי' י"ג ס"ק ו'.

9. אמנם נחלקו הראשונים האם כשאומרת הגמ' את"ל כוונתה לפשוט או ליתן ספק נוסף ואכמ"ל, מ"מ נראה דס"ל לדעת הרשב"א הוי פשיטא כצד זה.

10. ואין להקשות א"כ מדוע לא נחשב כמתגלגל ע"ג הקרקע ד"א שחייב מצד לבדו, דמ"מ לבד אין כאן ואכמ"ל.

והנה מלבד זאת שנראה מדבריו שהא שפטור למעלה מי' בידו דהעני קאי העשיר ולא העני, דלא מבואר מדבריו מדוע בידו למעלה מי' פטור (דהנה לזאת ניתן לבאר שכשנה בידו לא חשיב כבר בטל לגופו ישירות אלא דרך ידו ורק לאחר שנה).

כד דייק שפיר בלשון הרשב"א¹¹: "דהמוציא למעלה או המעביר למעלה מעשרה דחייב על כרחין דוקא באדם אחד שעמד לפוש דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי ומשום דגמרינן לה ממשא בני קהת." משמע שטעם החיוב מורכב מב' שלבים: א. שעקירת גופו כעקירת חפץ ב. לומדים ממשא בני קהת.

אך לפי הסברת התוצ"ח נראה שזהו עניין אחד שכיוון שעקירת גופו כעקירת חפץ הוא כמונח בקרקע ולכך הוא הנחה וא"כ הול"ל "דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי דגמרינן לה ממשא בני קהת" ולא "ומשום דגמרינן לה ממשא בני קהת"¹².

ג. סוגיית עקירת גופו (א) – הא דהוי עקירת גופו כעקירת חפץ

ונראה לבאר באו"א והוא שבסיס סברות ג' שיטות הראשונים הוא בהבנת הסוגיא דעקירת גופו והנחת גופו:

דהנה איתא בגמ' (ג' ע"א): "בעי מיניה רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב או דילמא לא? אמר ליה חייב ואינו דומה לידו, מאי טעמא? גופו ניח ידו לא ניח."

והנה בדברי גמ' זו ישנם ב' חלקים: א. ספק הגמ' האם עקירת גופו הוי עקירה ופשיטת הגמ'. ב. השוני בדין מידו. וע"מ להבין סוגיא דידן צ"ל תחילה ב' חלקים אלו.

והנה בהבנת הספק ופשיטתו ניתן לבאר בכמה אופנים:

א. רע"א¹³ מבאר: "דהאיבעיא רק דהעקירה מצד עקירת גופו דאפשר דלא חייב עלה, כיון שאינו עוקר חפץ ממקומו, ונשאר במקומו הראשון, וכן לענין הנחת גופו אפשר דלא מקרי הנחה לחייב עלה, כיון דאינו מניח החפץ למקום אחר אלא שמונח במקומו בגופו." היינו שאיבעיא לן כיוון שהחפץ מונח על הגוף ובעת שנעקר הגוף נשאר על אותו מקום, אזי אף

11. שבת ה.

12. אמנם ניתן ללמוד שהחידוש דבני קהת הוא אף לענין עקירת גופו, וכן נראה לכאן דעת הר"מ בר"ש, אך ברשב"א אין נראה כן, מלבד שלכאן לפי זה צ"ב מדוע בסוגיית עקירת גופו שתיק מעניין בני קהת? וייתכן דמ"מ יש לחלק ויש להתיישב בדבר. הנה דעת הריטב"א גופא שהחידוש הגלמוד מבני קהת הוא במוט המונח על כתיפו עיין שבת צב. בד"ה "שכן משא בני קהת".

13. ג: ד"ה "דתניא היה טעון אוכלין ומשקין מבע"י והוציאן לחוץ משחכה חייב".

שנחשב "עקור"¹⁴ מ"מ כיוון שנשאר על אותו מקום פיזי לא חשיב דעביד פעולת עקירה בחפץ וכן לעניין הנחת גופו, אף שהחפץ "נח" בעת שהונח גופו מ"מ לא חשיב דעביד פעולת הנחה בחפץ כיוון שלא נשתנה מקומו¹⁵.

ולפי"ז נאמר דכאיפשיט בגמ' דהוי עקירה והנחה נראה הביאור שלמסקנה אין החפץ נחשב מונח על הגוף כ"א על הקרקע שתחת הגוף וא"כ בעת עקירת הגוף משתנה מקום החפץ¹⁶. היינו שבהו"א החשבנו את "מקום" החפץ למקומו הפיזי של החפץ – הגוף, ולמסקנה "מקום" החפץ אינו מקומו הפיזי כ"א תוכן מקומו וכשבטל אל הגוף הוי כמונח על הקרקע שלרגליו¹⁷.

ב. הזכרון שמואל¹⁸ מבאר שהספק הוא האם בעת שאני עושה עקירה בגוף נחשב כאילו עשיתי עקירה אף בחפץ שעליו, היינו שכיוון שלא הזזתי את החפץ אלא את הגוף וממילא החפץ שעליו זז יש מקום להסתפק האם נחשב שנעשתה עקירה בחפץ או לא.

והיינו, כיוון שהגוף הוא הבסיס של החפץ, והחפץ אינו נעקר אלא מצוי על בסיסו א"כ לא נעקר, ויש להוסיף ולבאר שספק זה הוא באדם, כיוון שאדם אינו חלק מהרשות אלא ישות בפ"ע (כמ"ש הר"ן), ולכן ניתן לומר שאף שאדם נעקר לא נחשב החפץ כעקור (בשונה מחפץ על חפץ).

ובפשיטת הגמ' מבאר שנחלקו רש"י ותוס', ובהקדים שנחלקו לגבי מעמדו של החפץ לאחר שיעקר גופו:

דהנה דעת רש"י שאף לאחר שחשיב עקירת הגוף כעקירת החפץ מ"מ החפץ חשיב "מונח" (אף בעת שאדם נע) ולכך אי יעקור ממנו אדם אחר תחשב עבורו עקירתו עקירה, לפי"ז הא ד"עקירת גופו הוי עקירה" פירושו שעקירת הגוף מהני להחשיב כאילו עביד עקירה (או הנחה) בחפץ.

לעומתו דעת התוס'¹⁹ שדין החפץ המונח על האדם העקור נחשב ג"כ "עקור" ולכך המניח על אדם שנע או העוקר ממנו לא חשיב עקירה או הנחה, ולפי"ז הא דעקירת גופו הוי עקירה

14. כן משמע מדבריו שם שחשיב עקור אף לצד דלא הוי עקירה.

15. וראה בפר"ח על סוגיית ב' כוחות באדם שכתב אף סברא זו, ועיין במה שהקשה שם לדבריו החת"ס, ואכ"מ.

16. אמנם ניתן לבאר באו"א והוא שלמסקנה אף אם אין החפץ נעקר ממקומו אלא רק נעשה עקור הוי עקירה. אך אין נראה כן שא"כ החילוק בין ההו"א למסקנה ה"ה בעצם העניין ולא בפרט נוסף על העניין. ועוד דפי"ח לקמן (ה). משמע דס"ל אף למסקנה סברא זו.

17. אף שמשמע מגמ' ד. שלעניין מקום ד' לא מהני להיחשב כמונח על הקרקע שלרגליו כשמונח בידו? (וכן בגופו נראה דאינו כן מדברי ר"ז ה.?) אמנם שם הוא מטעם אחר (חשיבות או רגילות) ואכ"מ.

18. מכתבים סימן ה'.

19. ה' ע"ב ד"ה "אגוד".

פירושו שנעקר החפץ בעת שעוקר גופו ועקירה זו חשיב כעקירתו (וכן לעניין הנחה בעת שנח הגוף נח החפץ וחשיב כפעולתו).

[כיוון הזכרנו לשיטת התוס' נזכיר עניין מה ששמעת²⁰ בעניין זה לטובת המעיין ואין הם מביאור דידן הכא:

הנה איתא בתוס' ד"ה "אגוז ע"ג מים"²¹ גבי חפץ המונח ע"ג אדם: "ודאי לאו כמונח דמי דקי"ל רכוב כמהלך דמי, ובריש פרק בתרא (דף קנג.) משמע נמי דאם נותן על אדם כשהוא מהלך דלא חשיב הנחה דקאמר מניחו עליה כשהיא מהלכת ונוטל ממנה כשהיא עומדת." היינו דס"ל דמה שמונח ע"ג דבר נע אינו נחשב מונח, וראיה מהא דאיתא לקמן "מי שהחשיך בדרך . . . מניחו על החמור" ומקשים ע"ז בגמ' "והלא מחמר - ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה?" ומתרצים: "אמר רב אדא בר אבהו: מניחו עליה כשהיא מהלכת". משמע שכאשר היא מהלכת ומניח עליה אין החפץ נח, דאל"כ בעת שהולכת עוקרת אותו - וא"כ יש פה מחמר, אלא ע"כ שלא חשיב נח ולכך אין היא עוקרת להחפץ.

ונראה שמכאן מקור התוס' לכך ש"עקירת גופו כעקירת חפץ" פירושו שע"י עקירת גופו נעשה החפץ עקור.

והקשה ע"ז השפ"א²²: "לכאורה תמוה דגם אי חשוב הנחה מ"מ שם דלא עקר אלא ע"י עקירת הגוף וכמו שאין עקירת החפץ חשוב עקירה עד שיעקרנה ממקום הנחתה כן עקירת הגוף לא חשיב עקירה עד שיעקרנו ממקום הנחתו וכיון שנותנו עליו כשהוא מהלך מה בכך דחשיב הנחת חפץ מ"מ עקירת הגוף מתוך ההילוך לאו עקירה היא?" היינו שלכאורה כיוון שמלאכת העקירה נעשית בעקירת גופו א"כ אם מניח על חבירו לאחר שעקר גופו לא יתחייב חבירו כיוון שכבר נעשתה עקירת גופו אזי למרות שנעקר החפץ כעת, לא נעקר החפץ מצידו?

ונראה לבאר, שבהא ש"עקירת גופו כעקירת חפץ" אף נלמד שהא שהעקירה של הגוף נחשבת עקירת כעקירת החפץ - אף שהחפץ אין נעשה עקור, אפ"ל בב' אופנים: שפעולת העקירה שעושה בגופו נחשבת כאילו היא גופא נעשית גם בחפץ. ב. שכיוון שעושה פעולת העקירה בגוף נחשב כאילו שעושה פעולת עקירה (אחרת) בכל אשר עליו.

ולפי"ז נראה דאפ"ל הבנת רש"י (והשפ"א) שהוא כאופן הא', שכיוון שגופו כבר עקור (שהוא מהלך) אף שבכל רגע ורגע עוקר שוב²³ (שממשיך להלך), הרי דבר עקור עקר ולא

20. מהרב יונה יעקובוביץ שליט"א.

21. ה ע"ב.

22. שם בד"ה "בא"ד ובריש פ"ב . . .".

23. עיין ברמב"ן דף ח: בד"ה "האי זירזא" שמשמע מדבריו שאף שכבר עשה עקירת גופו בתחילה מ"מ אף לאחמ"כ

בטילה עקירה ראשונה כיוון שלא נח, ולכן פעולת עקירה זו אין בכוחה לחייב אף אילו נצטרף על גופו דבר חדש שנעקר רק כעת.

אך הבנת התוס' היא כאופן הב' שכאשר נעשית פעולת עקירה בגוף כאילו נעשית פעולת עקירה נוספת בחפץ, ולכן כיוון שכל רגע ורגע שמהלך נעקר גופו (אלא שכיוון שהוא כבר עקור אי"ו עקירה נוספת ולא בטלה עקירה ראשונה²⁴) ולכן אם החפץ עתה הונח יעשה עקור ויתחייב? ולכן למד תוס' שע"כ צ"ל אינו נחשב מונח על גבי גוף עקור אלא הוא עקור כמו אגוז ע"ג מים.].

א"כ מצינו ג' שיטות בפשיטת הגמ' בחלק הא' דסוגיית עקירת גופו: א. רע"א - שהמונח על האדם כמונח על הקרקע. ב. רש"י ע"פ הזכ"ש - שהעקירה דגופו מהני לחשב עקירת החפץ ג. תוס' ע"פ הזכ"ש - שהחפץ נעקר בעת שבסיסו הגוף נעקר²⁵.

ד. סוגיית עקירת גופו (ב) - הא דלא דמי לידו

ועתה נבוא לדון בחלק הב' בסוגיא: "ואינו דומה לידו, מאי טעמא? גופו ניח ידו לא ניח". דהנה בהבנת דברי הגמ' אפ"ל בב' אופנים: א. שזה שידו אינה כגופו היינו שעקירת ידו לאו הוי כעקירת חפץ, כיוון שגופו ניח ידו לא ניח. ב. שעקירת ידו הוי ג"כ כעקירת חפץ אלא שמסיבה אחרת פטור בשונה מגופו, שידו לא ניח משא"כ גופו ניח.

ונראה דתלוי בפירוש סברת החילוק "גופו ניח ידו לא ניח", דהנה נחלקו הראשונים בפי' האי סברא ומצינו בזה ג' שיטות:

א. רש"י פי': "ידו לא ניח - הלכך כי הוציאה לא עקר מידי, ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה, גופו ניח - על גבי קרקע, והויא עקירה". והנה פשטות דבריו שהיד שאינה מונחת ע"ג קרקע אינה נחשבת נחה, ועקירה והנחה צריכות להיות מעל מקום נח דווקא, ולכך מה שעליה אינו נעקר ואינו מונח בעת שנעקרת או נחה (שבעצם אינה נעקרת או נחה).

אמנם הקשו בתוס'²⁶ לפי' זה: "דהא קתני או שנטל מתוכה והוציא חייב, אלמא הנחת חפץ ביד בע"ה שהוא וידו ברשות אחת הויא הנחה - מדחייב העני שעקר מיד בע"ה, וכיון דהויא הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה." היינו שהבינו מדברי רש"י כנ"ל

חשיב שישנה עקירת גופו. אמנם אפשר דלרש"י לא ס"ל דהוי עקירה לאחר שנעקר גופו וא"כ שוב אין פה עקירה כלל, ולפי"ז אפ"ל שמו' הרש"י והתוס' בזה גופא.

24. ויש להוסיף ע"פ מש"כ החפץ ה' בנוגע למהלך כעומד שחשיב לדעת רבנן כעמד לכתף, וא"כ ישנה עקירה נוספת אלא שלא בטלה עקירה ראשונה.

25. אמנם נראה לענ"ד שאפ"ל דאף בהוי"א ס"ל להתוס' דחשיב החפץ עקור ומ"מ לא חשיב שעביד פעולת עקירה בחפץ לולי הפשיטא דעקירת גופו כעקירת, ועיין לקמן סעיף ו'.

26. ד"ה "מאי טעמא ידו לא ניח".

שיד אינה מקום נח ולכך אי מניח או עוקר ממנה אי"ז עקירה או הנחה, והקשו לפי"ז דהלא במשנה דידן חייב העוקר מתוך יד, ולדבריו צ"ל פטור!?

והנה ברמב"ן²⁷ יישב וז"ל: "וא"ת א"כ אף כשנתן העני לתוך ידו של בעל הבית או שנטל ממנה והוציא יהא פטור, שהרי לא עקרה או לא הניחה בקרקע, דידו לא ניחא? אלא שאני התם דכיון דגופו ניח, אף ידו מונחת אגב גופו אף על פי שלא נחה בעצמה." היינו שהא דידו לא ניח כיוון שלא מונחת ע"ג קרקע הוא דווקא שאינה באותה רשות עם הגוף אבל כשהיא ברשות הגוף נחשבת מונחת אגב גופו. – וא"כ החיסרון ביד הוא צדדי ובעצם עקירת ידו הוי עקירה – כאופן הב'.

ב. התוס' כתבו: "נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה." פירוש דבריו²⁸ דכיוון דידו בתר גופו גרירא אינה בטלה לרשות שמוצאת אליה ולא נחשבת כמותה²⁹, ולכך פטור דלא עביד הוצאה בהך³⁰. – והיינו ג"כ כאופן הב'.

ג. הרא"ש³¹ כתב: "פירוש דאמר במתניתין פשט העני את ידו לפנים ונתן בעל הבית לתוכה והוציא העני פטור ולא אמר עקירת היד כעקירת חפץ דמי, מ"ט? ידו לא ניחא על גבי קרקע הלכך לא חשיב עקירתו כעקירת חפץ. ולא דמי להטעינו חבירו על כתיפו או על ידו ועקר רגליו ויצא דחייב דהתם גופו ניח על גבי קרקע וחשיב עקירת גופו כעקירת חפץ אף החפץ שנתון בידו כיון שעקר גופו, אבל אם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ."

וכתב בקרבן נתנאל³² דלפי דבריו: "אפי' הניח בחוץ משום דלא עביד עקירה כדמסיים ואזיל דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ וחבירו נתן החפץ על ידו." היינו שכיוון שידו לא נחה ע"ג קרקע אין עקירת ידו כעקירת חפץ ולכך פטור, ולכן מחדש דאפי' במקרה והטעינו חבירו בידו והוציא ידו לחוץ והניח (בחוץ) פטור כיוון לא הייתה עקירה. – והיינו כאופן הא'.

וכן נראה מדברי המהרש"א³³ הביאור בשיטת רש"י דכיוון דידו לא ניח אין הכוונה שאינה מקום נח, אלא גבי אדם אחר אה"נ אי יעקור ממנה או יניח בה הוי עקירה והנחה (כמו בגופו

27. ד"ה "ה"ג בפר"ח ידו לא נח גופו נח ידו בתר גופו גרירא גופו מינח ניחא."

28. ע"פ מ"ש בתוס' צ"ב ע"א ד"ה "התם למעלה מג".

29. ועיין ברשב"א שכתב שכיוון שידו בתר גופו גרירא אין ליד הנחה כלל ברשות שנייה, ויתבאר עוד לקמן אות ז'.

30. אמנם בשולחנו ביאר אדמוה"ז (סימן שמ"ז ס"ז) את דברי התוס' ע"פ מש"כ התוס' בעירובין (כ' ע"א בד"ה "לא"), שכיוון שהחפץ נשאר בידו לא נעבדה בו הנחה שלא הגיע החפץ למקום חדש, ולפי"ז הוא באופן ג' שמחד גיסא עקירתו הוי עקירה אבל מאידך הנחתו לא הוי הנחה.

31. פרק א' סימן ב'.

32. ס"ק ב'.

33. בד"ה "עקירת גופו" ובד"ה "מאי טעמא".

לצד דעקירת גופו לא הוי, אלא דגבי האדם עצמו כיוון שלא מונחת ע"ג הקרקע אזי אין נחשבת עקירת ידו כעקירת חפץ ולכך פטור³⁴.

א"כ מצינו דלשיטת התוס' ולשיטת רש"י (ע"פ הרמב"ן) עקירת ידו הוי כעקירת חפץ, ולשיטת הרא"ש (והמהרש"א בפרש"י) עקירת ידו לא הוי כעקירת חפץ.

ה. הצבת השיטות בסוגיית הנחה על גוף למעלה מי'

וכעת נשוב לדון בנדו"ד בהנחת האדם כשהחפץ על גביו למעלה מי' (וכן בשמניח על חבריו למעלה מי') נראה להעמיד השיטות במח' הנ"ל:

שיטת הר"מ בר"ש ש"מה שמונח בידו או בגופו למעלה הרי הוא כמונח למטה בין רגליו", יסודה כהבנת הרע"א בפשיטת הספק דעקירת גופו הוי כעקירת חפץ, ולכך כשמניח על אדם כמניח על הקרקע, וכן הוא כשמניח על ידו חייב וחשיב בקרקע, משום דס"ל דהנחת ידו הוי כהנחת חפץ ג"כ (כשיטת התוס') וכשידו נחה חשיב כאילו נח בקרקע שבבסיס גופו.

שיטת התוס' שאין הנחה על גוף למעלה מי' כמונח על גבי קרקע כלל, היינו לשיטתם ע"פ ביאור הזכ"ש דהא שעקירת גופו כעקירת חפץ הוא שהחפץ נעקר ע"ג הגוף בעת שהגוף נעקר, א"כ הוי מקום עקירת החפץ מע"ג הגוף ואי הוא למעלה מי' הוא במקום פטור ולא חשיב עקירה והנחה ברה"ר, וכ"ש אם מניח על גבי אחר למעלה מי'.

והנה בשיטת הרשב"א נראה מדברי התוצ"ח³⁵ דלמד דס"ל כהבנת הרע"א וז"ל: "ומבואר דלדינא מסכים עם שיטת הר"מ בר' שניאור בריטב"א עירובין דמה שמונח למעלה הוי כמונח למטה בקרקע", והנה בגוף דברי הרשב"א לא מוזכרת סברא זו אלא אומר דעקירת גופו כעקירת חפץ ומנ"ל דס"ל הר"מ בר"ש? אלא כיוון שלמד שסברת עקירת גופו שהוי עקירה היא משום שהוי כמונח בקרקע שלרגליו, א"כ בדבריו מתכוון הרשב"א לסברת הר"מ בר"ש. ולפי יסוד זה הקשה (כדלעיל) מהו החילוק בין גופו לגוף אדם אחר.

ו. ביאור שיטת הרשב"א (א) החילוק בין גופו לגוף אדם אחר

אמנם נראה לענ"ד דהרשב"א לא ס"ל כהבנת הרע"א ובסיס דבריו אינו בסברת הר"מ

34. סברת שיטה זו י"ל: ע"פ ביאור הרע"א בההו"א של הגמ' שכיוון ומקום החפץ הוא על הקרקע שבבסיס הגוף ולא נעקר ממקום זה - שגופו וידו עדיין בסיסם בקרקע א"כ לא הוי עקירה וכן בהנחה לא נחה ידו על קרקע חדשה (משא"כ לשיטות דהוי עקירה והנחה נאמר שמונח בקרקע אי"ז ברגליו ממש אלא כנגד מקום החפץ והגוף הוי כעין חיבור לקרקע בלבד וצ"ע ב). לביאור הזכ"ש נאמר שהיד כיוון שאינה מונחת ע"ג הקרקע אינה בסיס מספיק לחפץ ע"מ לחשב עקירה כעקירתו (לרש"י H) ולהחשיב זאת כפעולתו שלו (אף באם נאמר שחשיב עקור מצ"ע כתוס'). ויעיין לקמן סעיף ז'.

35. וכן נ"ל דלמד הצ"צ.

בר"ש, אלא נראה דס"ל כביאור רש"י ע"פ הזכ"ש, והוא שאין פעולת עקירה בחפץ עצמו אלא נעשית בגופו וע"י שעוקר גופו חשיב נמי כאילו עקר החפץ שעליו.

ואף שאין הכרח³⁶ בשיטת הרשב"א לומר דס"ל שאף שאדם נע מ"מ לא חשיב החפץ עקור (כשיטת רש"י), מ"מ נראה לומר שאף באם נאמר שחשיב החפץ עקור מ"מ פעולת העקירה העוקרת את החפץ היא עקירת גופו ולא מה שנעקר ממילא ע"ז שהגוף עקור³⁷ (לא כמו שיפרש הזכ"ש בשיטת תוס').

ולפי"ז באם מונח החפץ על גוף האדם למעלה מ' ועביד עקירת גופו נמצא שהעקירה, שהיא עקירת הגוף, הוי למטה מ' - ברה"ר, בבסיס גופו ע"ה שהחפץ הנעקר עצמו נמצא למעלה מ' במקו"פ, וכיוון שכך יש מקום לדון האם חשיב עקירת מרה"ר - המקום בו נעשתה העקירה המביאה לחיובו, או ממקום פטור - שהוא מקום החפץ בפועל, ובוזה למדים מבני קהת, שכיוון שכן היה דרך משאם, אזי כאשר פעולת העקירה דהחפץ נעשית למטה מ' אף שהחפץ הנעקר עצמו למעלה מ' חשיב כאילו עקר מרה"ר מקום עקירת גופו³⁸.

וזהו דיוק דברי הרשב"א "דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת חפץ והנחת חפץ דמי ומשום דגמרינן לה ממשא בני קהת", דמתחייב מצד ב' עניינים: א. מכיוון העקירה של החפץ נעשית עם גופו למטה מ' אף שהחפץ למעלה מ' ב. ונלמד מבני קהת שחשיב כאילו עקר מרה"ר למטה מ'.

וכמובן ופשוט שזה לא שייך אלא באדם עצמו שעושה עקירת והנחת גופו דווקא, משא"כ במניח ע"ג אדם אחר למעלה מ' הרי מקום החפץ הוא על האדם ולמעלה מ'³⁹ במקום פטור.

ז. ביאור שיטת הרשב"א (ב) החילוק בין גופו לידו

ובביאור מה שמחלק הרשב"א בין ידו לגופו, דכאשר הוציא בגופו והניח גופו והחפץ למעלה מ' על גופו חייב, אך באם הוציא בידו והניח ידו למעלה מ' פטור.

הנה א"א לומר דס"ל דעקירת והנחת ידו לא הוי עקירה והנחה (כהאופן הא' דלעיל סעיף ד'), דשיטתו שם דאפי' שיטת רש"י הא דלא דמי ידו לגופו הוא משום דידו בתר גופו גרידא (!) כשיטת התוס' עצמו, דוודאי דעקירת ידו הוי עקירה אלא שלא עביד הנחה ברשות האחרת כיוון ד"ידו בתר גופו גרידא" (וזה גופא מפני דידו לא ניח ע"ג הקרקע לכך אין לה

36. לא מצאתי לע"ע מקור בדבריו לכאן או לכאן, אמנם בפשטות יותר נראה לומר שחשיב עקור.

37. דיש לדון האם עקירה דממילא חשיב עקירה ועיין תוצ"ח סימן ד' ס"ק ו, ועיין שו"ת הר צבי ט"ל הרים מבעיר סימן א' לעיין כוחו במלאכות שבת.

38. ועיין לקמן סעיף ח' בביאור שיטת רש"י עצמו.

39. עיין מש"כ הרשב"א שבת ה.

הנחה ברשות שניה אלא רק במקום הגוף⁴⁰).

אמנם באם נאמר דעקירת ידו כעקירת חפץ דמיא ישנם כמה צדדים לדון היכא הוי פעולת העקירה וההנחה דידו, דהנה נראה לומר בזה בג' אופנים: א. במקום העשייה בפועל (כפ היד לדוג') ב. בבסיס ידו – על גופו (בכתף), ג. בבסיס הגוף כאילו עקר גופו.

והנה נראה לומר דלשיטת הרע"א (לעיל סעיף ג') צ"ל כאופן הג', שהחפץ נעקר ע"י עקירת ידו מהקרקע שברגלי האדם כמו עקירת גופו, ולעומתו לשיטת התוס' ע"פ הזכ"ש נראה לומר כאופן הא', שהחפץ נעקר מהמקום שבו נמצא בפועל, דהרי כל מה שחשיב עקירתו עקירה כיוון שנעקר החפץ ע"י, אך לא שנאמר שבפעולתו (לעקור ידו) עצמה עקר.

אמנם בשיטת (רש"י ו)הרשב"א (ע"פ הנ"ל) יש לדון דכיוון דאזלינן בתר פעולת העקירה שעושה בגוף להחשיבה כעקירת החפץ, א"כ בהשקפה ראשונה מסתבר לומר כאופן הב', שהרי עקירת היד (בפשטות) היא בבסיסה (בכתף) ולכך גם עקירת החפץ תמשך לשם. ועפ"ז החילוק בין עקירת גופו לעקירת ידו, שבסיס גופו שהוא ברגליו הוא למטה מ' בשונה מבסיס ידו שהוא למעלה מ' ולכך לא הוי הנחה במקום חיוב.

אלא דלפי ביאור זה צ"ב בב': א. דלפי"ז הו"ל לחלק כשידו למעלה מ' בין אם זקוף (וכתפיו למעלה מ') לבין ששוחה (וממילא אף כתפיו למטה מ'). ב. ועוד דלפי"ז לכאו' אף אי ידו למטה מ' מ"מ צ"ל פטור אי כתפיו למעלה מ' כיוון דאזלינן בתר מקום פעולת העקירה לעניין חיוב⁴¹?

ונראה לבאר דהרשב"א ס"ל דכיוון דהנלמד מבני קהת הוא החידוש אין לך בו אלא חידוש וצ"ל דווקא כעין משא בני קהת שהוא בכתף – בגופו ולא בידו, ולכך בידו לא נתחדש דין זה, וא"כ אף שעקירת ידו הוי כעקירת חפץ מ"מ אזלינן בתר מקום החפץ, וסברת החילוק אפ"ל שידו היא בסיס פחות משמעותי עבור החפץ מאשר הגוף (כמובן בפשטות) ולכך אף שנחשבת כבסיס לעניין שעקירתה עקירתו מ"מ לא נתחדש בה שנאזיל בתר מקום העקירה שלה עבור החפץ⁴².

ועוד נראה לומר באו"א שאכן אף להרשב"א ס"ל כאופן הא' גבי ידו, דעקירת החפץ חשיב

40. וצ"ב לשיטתו ביאור שיטת רש"י גבי נוף (ד' ב. הובא לקמן) שלא אמרין שדי בתר עיקרו לעניין רשויות (עכ"פ לעשות נופו מקום פטור כידו) אף שלכאו' אינו מונח ע"ג הקרקע, דהניחא לשיטת התוס' כיוון שהנוף יציב ברשות שניה ה"ה "נייח" (ולאו דווקא בקשר לקרקע) בשונה מהיד שנמשכת (טכנית) אחרי הגוף משא"כ רש"י מדגיש שנייח אע"ג הקרקע (שכיוון שלא נייח ע"ג הקרקע גריר אחר גופו). עיין שפת אמת (ד ע"ב ד"ה "בגמ' דילמא כדאביי כו") ורא"ש טויבש שם.

41. אמנם ע"ז אפ"ל שהחידוש דבני קהת הוא רק לחיוב ולא לפטור.

42. ועוד יש לחלק בסברא ע"פ מה שיתבאר בסמוך לומר שאף לרשב"א אפ"ל כאופן הא', דאפ"ל שהוא טעם לחלק אף אם ס"ל כאופן הב'. ועיין בהערה הבאה.

ממקומו, והוא כיוון שבשונה מגופו שכל גופו נעקר מהקרקע ע"י רגליו, תנועת היד אינה נעקרת ממקום מסויים אלא רק נעה, ועוד דזה גופא בכו"כ פרקים (כתף מרפק וכו') ומכיוון אין מקום מסויים שבו היד נעקרת אלא נעקרת בכללות⁴³, ולכך אזלינן בתר מקום החפץ, וא"כ אם מקום החפץ למעלה מי' פטור.

ח. שיטת רש"י

והנה בשיטת רש"י לגבי הנחה ע"ג אדם למעלה מי' צ"ב, דהנה הקשה בתוצ"ח⁴⁴ דמדברי רש"י בשבת (ט). משמע שבהנחת גופו למעלה מי' פטור, דהנה איתא שם בגמ': "אמר מר ובלבד שלא יטול מבעל הבית ונותן לעני מעני ונותן לבעל הבית ואם נטל ונתן שלשתן פטורין. לימא תיהוי תיובתא דרבא - דאמר רבא: "המעביר חפץ מתחילת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים אף על פי שהעבירו דרך עליו חייב"? התם לא נח הכא נח. " היינו שמקשים לדעת רבא שס"ל שהמעביר ד"א ברה"ר למעלה מי' חייב דהלא ראינו בבבלייתא שאי הועבר דרך מקום פטור אינו מתחייב⁴⁵? ותי' הגמ' דהחילוק דבבבלייתא מדובר כשנח במקום פטור ורבא מדבר כשלא נח במקום פטור.

ופירש"י בדברי רבא "חייב - כי הדר אנחיה, ואף על גב דדרך מקום פטור אזל", משמע שצריך לדעת רש"י לעשות הנחה ולא די בהא דנח גופו להחשיבו כנח ברה"ר - והיינו כשיטת התוס'.

אמנם בובחים (פו: - פח.) מספקת הגמ' האם אוויר מזבח קולט, ומעמיד ר"א שהספק במקרה שמונח ע"ג קנים ולא ע"ג אדם, ומבאר רש"י החילוק: "לעולם בעיין מהא לא תפשוט דהא גברא בראש המזבח קאי ונקיט להו וכה"ג לא מיבעיא לן באויר מזבח לעיל דהנחת גופו בראש המזבח כהנחת קרבן דמי וכי קמבעיא לן כגון דקאי אארעא ותלינהו בקניא באויר המזבח. " א"כ משמע דס"ל דמה שמונח על גופו כמונח בין רגליו - כשיטת הר"מ בר"ש? והותר בצ"ע.

והנה ע"ז היה נראה לחלק בפשטות שלדיני מזבח כל מה שמחובר אצל המזבח חשיב עליו (שאינו מדיני רשויות), משא"כ בדיני שבת שצריך להניח ברשות, הנה אדם אינו חלק מהרשות אלא עומד ברשות⁴⁶ ולכך קיים חילוק על גופו בין למעלה מי' ללמטה מי'.

43. ואף באם נסבור כאופן הב' י"ל דמטעם זה הקשר בין עקירת החפץ למקום בסיס העקירה הוא קלוש יותר (בעיקר לשיטת התוס' דהחפץ חשיב עקור ואף לשיטת רש"י דהחפץ חשיב מונח) ולכך לא נתחדש בזה החידוש דבני קהת אלא אזלינן בתר מקום החפץ לעניין חיוב.

44. סי' י"ג ס"ק ד'.

45. כן משמע פשט פירש"י, ועיין תוס' שם שביאר באו"א.

46. רשב"א ה. ר"ן ח.

אלא שאף בהוצאה מצינו בשיטת רש"י כהר"מ בר"ש, דהנה על דברי ר"א (לעיל רס"א) פירש"י בד"ה "המוציא משאוי למעלה מעשרה": "מעבירו באויר בידו, ואינו על כתפו, וגבוה מן הארץ עשרה קאמר, דאי במונח על כתפו - מתניתין היא." והקשו לפירש"י: "דאפי' בנושא על כתיפו צריכא לר' אליעזר, דדילמא מתניתין במשוי גדול שאין משוליו עד הקרקע עשרה טפחים?" היינו מדוע מפרש רש"י שהחידוש של ר"א הוא רק במקרה שהחפץ בידו ולא על גופו, הלא את דברי המשנה שעל גופו חייב אפשר להעמיד במשתלשל ללמטה מי? ותי' הריטב"א: "ולאו קושיא היא, דודאי כל שהמשוי מונח על כתפו כיון דגופו נח בקרקע אפי' הוא כולו למעלה מעשרה פשיטא דחייב, ולא נצרכה אלא למשוי התלוי באויר." ולפי"ז משמע מפירש"י שמה שלמעלה על גופו כלמטה דמי!

והנה בקו"א⁴⁷ ביאר אדמוה"ז בשיטת רש"י דס"ל דהחידוש של בני קהת לענין שמעביר למעלה מי' חייב אך העקירה וההנחה צ"ל למטה מי' (כהתוס' בעירובין דאזיל לשיטת רש"י), ומוכיח זאת מהא דמחלק רש"י בין מעביר לזורק בכותל, דקשה ליה (צב. שם): "והא דתנן (שבת ק, א): הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר, אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים?" ומתרץ: "דווקא זורק אבל מעביר חייב, דיליף מבני קהת במשכן." משמע שמבני קהת נלמד גבי דרך העברה אבל גבי העקירה וההנחה לא נשתנה (דאל"כ בפשטות החילוק בין זורק (במשנה שם) למעביר הוא ששם נח למעלה מי', ומכך שרש"י לא מחלק כן משמע שאף אם נח למטה מי' מ"מ פטור כיוון שהעברה הייתה למעלה מי' ולא למטה מי').

וא"כ נראה דהיוצא מדבריו דלשיטת רש"י דישנם ב' דינים: א. איפה נחשב מקום החפץ ונעשית בו העברת החפץ שזה כמקום הגוף (ומבני קהת מתחדש שאף העברה סתם למעלה מי' מתחייב). ב. מקום העקירה וההנחה שאי הוא על גופו לא חשיב כע"ג הקרקע. ולכך לגבי עצם דין ההעברה וכן לגבי קורבן נחשב החפץ במקום הגוף - שמה שלמעלה כלמטה דמי, אך לגבי עקירה והנחה בעי ע"ג קרקע. וצ"ב סברת החילוק בזה.

ט. ביאור ע"פ מאירי

והנה אפ"ל שסברת רש"י היא מצד "ידו בתר גופו גרירא", כעין שמצינו סברא זו בדין מושיט, דהנה כתב המאירי (בדף צ"ו ע"א) בהחילוק בין זורק למושיט: "והושטה עצמה שחייבנו י"מ הטעם מפני שידו בתר גופו גרירה וגופו למטה מעשרה אבל זורק הולכין אחר הנזרק עד שלמדו מכאן שאם היה עומד למעלה מעשרה והושיט פטור." שמדין ידו בתר גופו גרירא נאמר שאין היד למעלה מי' נחשבת מקום פטור אלא נחשבת מקום חיוב (רה"ר), דאף שמרה"י לרה"ר וכן להיפך לא אמרינן הכי מ"מ גבי מקום פטור אמרינן הכי.

47. או"ח, סימן שמ"ז, ס"ק א'.

והנה דבריו צ"ב דהנה (לשיטת רש"י) נחלקו אביי ורבא האם ידו בתר גופו גרירא⁴⁸ (למעלה מג')? ועוד שאף זה שבתר גופו גרירא אינה לעשותה כרשות הגוף לגמרי - דאיתא בגמ' (ג' ע"ב): "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד, כרשות הרבים לא דמיא מידו דעני כרשות היחיד לא דמיא מידו דבעל הבית." ופירש"י: "אמר אביי פשיטא לי": "ממתניתין, דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה, בין שהוא רשות היחיד בין שהוא רשות הרבים." ואף ר"ח לא פליג ע"ז שם אלא דס"ל דהוא דבר פשוט, וא"כ מהי סברת הדבר?

והנה החילוק נראה דגבי מושיט מועיל זה ש"ידו בתר גופו גרירא" להחשיב את העברתו כהעברה במקום חיוב, בשונה מדברי ממוח' האמוראים שהיא גבי הנחה ועקירה, האם המונח בידו חשיב כרשות השניה או במקום פטור לגבי המניח או עוקר ממנה. אך מ"מ נראה שיש סברא לומר שלכו"ע אי יעקור בר"ה ויעביר ד"א שידו בתוך רה"י יתחייב מדין מעביר ד"א ברה"ר, כיוון שהעברה נעשית ע"י הגוף אזלינן בתר מקומו, ובמושיט וודאי יותר סברא לומר כן כיוון שמעביר דרך מקום פטור שאינו רשות וא"כ אינו תופס ליד להיות בטלה אליו.

י. שדי נופו בתר עיקרו

והביאור בזה ובהקדים שמצינו דין של דבר הנגרר אחרי הגוף בגמ' באופן נוסף:

איתא בגמ'⁴⁹: "פשט העני את ידו אמאי חייב - והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא? . . . אמר רב יוסף הא מני רבי היא, הי רבי? אילימא הא רבי: "דתניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פטרינן." התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי, דאמר אביי: הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו. דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו." היינו שמקשה הגמ' מדוע המניח ביד או העוקר ממנה חייב הלא צריך הנחה על מקום ד'? ומתרץ רב יוסף שהוא כדעת רבי, ומבררת הגמ' איפה מובאת דעת רבי שכך? ומביאים את רבי שמחייב אם נח על זיז - אף שאין בו דע"ד, ודוחה הגמ' דהתם חייב משום ד"שדי נופו בתר עיקרו" וכיוון שיש בעיקר דע"ד חשיב כאילו יש גם בנוף דע"ד.

והקשה בשפ"א: "קשה אי לרבי שדי נופו בתר עיקרו נימא נמי בידו דמתני' שדי ידו בתר גופו וגופו של אדם אית בי' ד'?" היינו שלכאור' כשם שבנוף האילן "שדי נופו בתר עיקרו" להחשיבו כדע"ד כמ"כ נאמר ביד שתחשב דע"ד מצד הגוף⁵⁰, וא"כ לא מובנת כלל דחיית הגמ', אדרבה רבי היא ומשום ש"שדי נופו בתר עיקרו" וכמ"כ "שדי ידו בתר גופו"?

48. וכן נראה שיטת המאירי שם, אמנם אפשר להם אינם לשיטתו, וכן הוא גופא כותב "ואין דבריהם נראים".

49. ד' ע"א - ע"ב.

50. וראה לקמן דנראה מגמ' ה. דאין בגוף האדם דע"ד, וכ"כ באחרונים שלא בכל הגופים יש דע"ד.

ותי': "ואפשר דלענין זה ידע גם בס"ד דידו של אדם הוא עיקר תשמישו ולא שדינן לי' בתר גופו" היינו שבשונה מנוף שבטל לאילן היד אינה בטלה אל הגוף לכך לא "שדי בתר גופו".

מ"מ כתב שם: "אך קשה דהא באמת אמרי' ידו בתר גופו גרירא [לג' התוס' (ג.) ד"ה מאי?] וע"ז כתב: "ואולי הי' לגמ' סברא לחלק ביניהן." היינו שהרי אנו אומרים "ידו בתר גופו גרירא" לעניין רשויות משמע שכן בטלה אל הגוף וא"כ אף לעניין דע"ד?

וברא"ש טויבש כתב לחלק, שגבי רשויות הא ד"ידו בתר גופו גרירא" הוא פרט טכני כיוון שאין ליד הנחה מצ"ע אלא עם הגוף א"כ כשאינה עם הגוף א"א לומר שנמצאת ממשי ברשות שניה, אך לעניין דע"ד הוא תלוי בביטול הנוף אל האילן וביד אינה בטלה אל הגוף (כיוון ש"דידו של אדם הוא עיקר תשמישו").

י"א. ביאור שיטת רש"י

והנה נחלקו רש"י ותוס' גבי הנוף לדעת ר' יהודה באיזה רשות נחשב הנוף:

דהנה דעת התוס' שלדעת ר' יהודה רשות הנוף היא כרשות העיקר, דשדי בתר עיקרו הוא כיוון דבטל לו, ולכך אי העיקר הוא רה"י כמ"כ הנוף. לעומתו דעת רש"י⁵¹ שדין הנוף היא כרשות שבה הוא נמצא כיוון שנח שם (אמנם לא ע"ג קרקע אך קבוע שם ויש לו הנחה ללא הגוף). וא"כ נמצא דלשיטת רש"י אף אי בטל לעיקר מ"מ כיוון שמקומו הוא ברשות הב' לא נאמר ד"שדי בתר עיקרו".

ונראה לבאר הסברא בזה ש"הנחה" עניינה כפשוטה שהחפץ ינוח ברשות (פיזית), וא"כ א"א "שדי" שאיך נאמר שהחפץ נח ברשות והוא בפועל ברשות אחרת? וכן גבי ידו כיוון שאינה נמצאת ממשי ברשות השנייה, כיוון שנגררת (פיזית) אחרי הגוף, לכך אין דינה כרשות בה היא נמצאת, ואף אינה כרשות הגוף כיוון שאינה מציאותית שם.

ולפי"ז נראה שאפ"ל שלשיטת רש"י שאכן היד בטלה לגוף, ואמנם לעניין דע"ד ס"ל כמ"ש בכו"כ אחרונים⁵² דאין בגוף (דרוב בנ"א) דע"ד, ולכך לא יועיל "שדי ידו בתר גופו" לעניין דע"ד, אך בעצם "ידו בתר גופו גרירא", וכיוון שכן יש מקום להסתפק לגבי דין העברה האם אזלינן בתר כוח ההעברה של הגוף (דפשיטא ליה דאזלינן בתר כוח העברה גבי גופו) שסו"ס הוא המעביר את היד, או אחרי שהיד היא נפרדת לעצמה מ"מ (ואפ"ל דהא גופא הספק אי ידו בטילה לגופו אם לאו), וזה הנלמד מבני קהת, שידו בטילה לגופו וכשם שהעברת גופו היא למטה מי', שהרי נעשית ע"י רגליו (לכן מה שעל גופו פשיטא שחשיב למטה מי'), כן נחשבת העברת ידו כאילו נעשתה למטה מי' (אך לעניין עקירה והנחה אזלינן בתר מקומו

51. בסוגיא דדף ד: וכן משמע ג"כ בדף ח. (ואפשר שהוא אף ללישנא בתרא).

52. רא"ש טויבש בסוף דבריו, וכ"כ עוד כו"כ אחרונים.

המציאות של החפץ כנ"ל⁵³).

י"ב. הוספת ביאור

ונראה להוסיף שישנו חילוק נוסף בעניין "ידו בתר גופו גרירא" בנדו"ד, בשונה ממה אביי ורבא, דהכא עסקינן במקו"פ:

דהנה גבי מקו"פ מצינו דחקרו בגדרו⁵⁴, האם עניינו שהוא "רשות הפוטר" היינו רשות שדינה שהמניח בה פטור, או שעניינו שהוא "העדר רשות" היינו שאינו רה"ר או רה"י וממלא המניח בו פטור.

והנה שיטת רש"י בזה נראה להוכיח ממה שמבאר⁵⁵ על הא דאיתא בגמ': "היתה קופתו מונחת ברשות הרבים גבוהה עשרה ורחבה ארבעה אין מטלטלין לא מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה פחות מכן מטלטלין." שלכא' צ"ב שאף אם הוא נמוך מ' אם רחב ד' להוי כרמלית? וז"ל: "ואם תאמר: פחות מעשרה ורחבה ארבעה כרמלית היא? – לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים, הואיל וכלי הוא."

משמע מדבריו (א) שדין הכלי הוא מקום פטור, שהרי כל כרמלית היא מקום פטור שגזרו עליו להיות כרמלית, וכ"כ בהגהות אשר"י⁵⁶ בשיטת רש"י, (ב) שזה שהכלי מקום פטור לא פוגם בהיותו כלי, ורק אם יעשה כרמלית יבטל מתורת כלי, ובפשטות הא שיבטל מתורת כלי היינו להחשיבו "רשות" כדמשמע שם בסוגיא, א"כ מקום פטור שלא מבטלו מתורת כלי הוא משום שאינו רשות אלא רק העדר.

(ויש להוסיף עוד בנדו"ד שמדובר על מקו"פ דלמעלה מ', וכתב בחזון יחזקאל⁵⁷ שהוא לכו"ע העדר רשות⁵⁸, אמנם אי"ז מוכרח דבשיטת ר"י⁵⁹ לכאו' י"ל שהוא "רשות" אף למעלה

53. ולגבי מזבח אף שהוא בידו מ"מ מחובר כנ"ל אות ח.

54. עיין חזון יחזקאל בתחילת מסכתין, תוצ"ח סי' י"ג ס"ק ה' ועוד.

55. שבת ח' ע"א בד"ה "פחות מכן".

56. פרק א' סימן ט"ו.

57. שם.

58. דאף שיש שכתבו ששיטת רש"י גבי מקו"פ שברה"ר שהוא רשות בפ"ע, וכן משמע מדברי החזון יחזקאל גופא שכתב שמאן דס"ל דיש מקו"פ בכרמלית הוא משום דס"ל שמקו"פ הוא רשות בפ"ע, ושיטת רש"י (ז. בד"ה "דעד עשרה הוי כרמלית") היא שיש מקו"פ בכרמלית. מ"מ י"ל דכ"ז רק בקמו"פ שמחובר לרשות ואינו בפ"ע, כמו תל או עמוד, שכיוון שמחובר לרה"ר עליו להעשות לרשות נפרדת ע"מ לצאת מגדר רשות הרבים, משא"כ דבר שמלכתחילה אינו מחובר ברה"ר, כגון כלי שהוא עומד ברשות (כנ"ל), אין צ"ל שנעשה רשות בפ"ע אלא שאינו בטל לרה"ר (כיוון שגבוה מג') ובמילא אינו רשות אלא העדר ואם יניח בו יפטר, וכמ"כ בלמעלה מ' כיוון שמלכתחילה אינו חלק מרה"ר אינו צריך להיפטר להעשות רשות בפ"ע אלא הוא העדר.

59. ד. בד"ה דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא.

מי' ואכ"מ, ומ"מ בשיטת רש"י נראה דבכ"מ הוא העדר רשות.)

וכיוון שכן י"ל דהא ד"ידו בתר גופו גרירא" הכא אית ליה יותר כוח מבכל מאשר אילו מכניס ידו ל"רשות", כיוון שכאשר מכניס ידו לרשות ה"ה בטלה לרשות שאליה נכנסת⁶⁰ אלא שמ"מ בגלל שידו בתר גופו גרירא אזי נמשכת לכאן ולכאן ובוזה נחלקו האמוראים האם בטל לרשות שבה נמצאת לגמרי ואין בכוח הגרירא לגופו להוציאה, או שמ"מ כיוון דבתר ידו גרירא לא תבטל לגמרי לרשות בה נמצאת אלא תחשב "מקום פטור" בפ"ע, משא"כ הכא אף שהיד נמצאת ברשות אחרת מהגוף - במקו"פ, מ"מ כיוון שמקום פטור אינו "רשות" אלא "העדר רשות" לכך אין היד בטלה גביו (אלא רק נחשבת כ"עומדת" בו⁶¹) וא"כ יש פה רק את הכוח של "בתר גופו גרירא" וא"כ אפ"ל דבוזה לכו"ע נאמר ש"ידו בתר גופו גרירא"⁶².

ועצ"ב בזה, ולא באתי אלא להעיר בדברי רש"י, ודברי רבינו בקו"א.



60. אף ללא קלוטה כמובן בפשיטות, וכמו שמבאר ר"ח את דברי אב"י שהובאו לעיל (ג:).

61. עיין בתוצ"ח שם מש"כ בשיטת הרשב"א, וברשב"א שמביא שם.

62. וצ"ע אם נאמר כן לגבי כלי ג"כ דאגד כלי חשיב אגד ואכ"מ.

בשיטת ר"י גבי קלוטה במקום פטור

הנ"ל

כתבו התוס' (ד. ד"ה "דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא"): "ועוד אומר ר"י: דהא דקאמר הש"ס אבל למטה מעשרה ד"ה חייב דאמרינן קלוטה כמי שהונחה היינו לרבנן, אבל לר"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא ומחייב משום דילפינן זורק ממושיט. דאי סבר כמי שהונחה דמיא – לא הוה מצי למילף זורק ממושיט, דהא לא דמיא כלל דכיון דכמי שהונחה דמיא הוי [זורק למעלה מעשר] כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י ולא דמי כלל למושיט שהוא מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, אלמא ע"כ כיון דסבר ילפינן זורק ממושיט סבר קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא."

היינו שבאם אנו למדים זורק ממושיט אזי א"א לומר שקלוטה כמי שהונחה דמי, כיוון שאם קלוטה כמי שהונחה אזי כשזורק מרה"י לרה"י למעלה מי' נקלט במקום פטור באמצע ולא הוי כמושיט.

והקשה בתוצ"ח¹ מהא דאיתא בירושלמי (פי"א ה"א) בעניין קלוטה: "מה בין גיטין מה בין שבת? א"ר אילא בשבת כתיב "לא תעשה כל מלאכה" ונעשית היא מאיליה, ברם הכא התורה אמרה "ונתן בידה" ברשותה. היינו דס"ל דלכו"ע הוי החפץ קלוט ברשות אלא שרבנן ס"ל שאין הקליטה נחשבת פעולת הזורק ולכך אי"ז מכוחו דהזורק ולא קרי ביה "לא תעשה כל מלאכה" כיוון שזו נעשה מאיליו.

וא"כ דאף למאן דס"ל ד"לאו כמי שהונחה דמיא" הר"ז רק לעניין חיוב אך מצד עצם הדין הוי קלוט, וא"כ איך (ע"פ סברת ר"י) אפשר ללמוד זורק ממושיט?²

ותי' שם דהירושלמי ס"ל שדין קלוטה הוא "כנקלט בארץ" דווקא ולכך לא שייך דין קלוטה במקום פטור, כמ"ש הרמב"ן עיי"ש. והיוצא מדבריו שלדעת ר"י פליגי הבבלי והירושלמי בעצם גדר דין קלוטה, דלבבלי הוי קלוטה ברשות ולירושלמי הוי קלוטה בארץ. וצ"ב מקור ר"י לומר דפלגי התלמודים בהא³.

ונראה לענ"ד לבאר באו"א, דהנה כתב התוצ"ח⁴: "נראה דלמעלה מי' יש בו שני גדרים הא מצד דין הפוסט דהוי מקום פטור הב' דהוי העדר החיוב דכיוון דבעי שיהי' מונח ברה"ר א"א

1. סימן ד' ס"ק ו'.

2. ככל הנראה מצא בירושלמי שיש מי שיליף זורק ממושיט.

3. ואולי זה גופא למד ר"י מסוגיא דידן ובוה פלגי ב' תירוצי ר"י ואכמ"ל.

4. סימן י"ג ס"ק ה'.

לחייב ע"י הנחה שלמעלה מי".

המבואר מדבריו שגדר מקום פטור אפ"ל בב' אופנים א. שהוא רשות בפ"ע שדינה פטור.
ב. מקום שהוא העדר רשות וממילא אם נח שם או עקר פטור.

והנה בחזון יחזקאל⁵ תלה שפלגי בזה הבבלי והירושלמי וז"ל: "ארבע רשויות לשבת רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית ומקום פטור. כן הגיה הכא הגר"א וכן היא הגירסא לפי גירסת הברייתא שהובאה בסוגיא במסכתין (ו). הנה הלשון "ארבע רשויות" משמע דגם מקום פטור הוא רשות בפני עצמה, אבל בירושלמי מכלתין (פ"א ה"א) אשר שם נעתקה תוספתא זו, (כאשר יראה המעיין היטב פה ושם) פתח בארבע רשויות וקחשיב רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית והרשות הרביעית היא מבואות שאינן מפולשות. ולהאי חלוק גרסאות שבין תלמודא דידן ותלמודא דמערבא יש נפקותא גדולה לדינא: אם מקום פטור הוא בכלל ארבע רשויות ואז יש דין מקום פטור גם בכרמלית, או מקום פטור אין חולק רשות לעצמה ואיתא רק ברה"ר אבל לא בכרמלית כמו שיתבאר."

היינו דזה שהבבלי חשיב מקום פטור כא' מד' רשויות ובירושלמי לא חשוב, הוא משום דלבבלי ס"ל דמקום פטור חשיב רשות בפ"ע, ולירושלמי ס"ל דהוי העדר רשות בלבד.

ולפי"ז נראה לומר דלשיטת ר"י שקלוטה היינו שהרשות עצמה היא הקולטת ולא הארץ, מ"מ זה לא שייך אלא כשישנו ברשות, משא"כ במקום שאינו רשות אין מה שיקלוט, היינו שהרשות מכוחה היא הקולטת⁶, ולפי"ז לדעת הבבלי שמקום פטור הוי "רשות" לכך שייך בו דין קלוטה, וממלא אי ס"ל דין קלוטה א"א לנו למילף זורק ממושיט, משא"כ לדעת הירושלמי שמקום פטור הוא העדר הרשות בלבד א"כ אינו קולט ולפיכך אף אי ס"ל דין קלוטה מ"מ אפשר לנו למילף זורק ממושיט.



5. פרק א' חידושים א'.

6. ועיין באבני נזר סימן ר"מ ס"ק ד' שביאר שיטת התוס' באו"א.

7. אף במקום פטור שהוא למעלה מי, ואף שלכאוי הוא העדר רשות, כדמשמע מהרשב"א וכ"כ בחזון יחזקאל, נראה שלדברי התוס' אף הוא מטעם רשות פטור (או עכ"פ ישנו גם צד זה) ועיין תוס' שבת קב. ד"ה "והוציאן חייב" בדברי המהרש"א שם.

ביאור מחלוקות הראשונים בענייני הנחה לשיטתייהו

הת' מנחם דב שיחי' ברזין
הת' שמואל שיחי' ווילענקין
תלמידים בישיבה

א. מח' הראשונים בטח ע"ג לבניה

איתא בגמ' ד' ע"א: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: לבניה זקופה ברשות הרבים וזרק טח בפניה חייב, על גבה פטור."

וכתבו התוס': "אומר ר"ת: דאם נח למעלה משלשה צריך שיהא ארבעה על ארבעה ומה שמודבק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה אף על פי שאינו אלא באויר וכן הא דתנן למטה מ' כוזרק בארץ ומוקי לה רבי יוחנן בדבילה שמינה היינו טעמא נמי דכיון שנדבק בפני הכותל שהוא רוחב ד' על ד' חשוב כמונח עליו." היינו שס"ל לר"ת שאי הלבינה גבוה מג' (שאזי אין דין לבוד) צריך שיהיה בצד הלבינה (עליו נדבק החפץ) דע"ד², דאל"כ פטור דלא חשיב הנחה במקום דע"ד.

ומביאים התוס' שיטה נוספת: "ורבי"א פ"י: דאף למעלה מג' לא בעי שיהא בפני הלבינה וכותל ד' על ד' דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע." היינו שאף אם אין בפני הלבינה דע"ד מ"מ יתחייב כיוון שרואה פני הקרקע חשיב כמונח ע"ג הקרקע דאית בה דע"ד (אך אילו אכן יהיה דע"ד אף אם לא יראה פני הקרקע משמע שג"כ חייב).

והקשו לדבריו: "וקשה לר"י דלעיל (דף ד.) כי פריך אמתניתין דפשט ידו והא בעיא עקירה והנחה מע"ג מקום ארבע לוקי מתניתין במחזיק החפץ בענין זה שרואה את פני הקרקע." היינו דאי ס"ל דרואה פני הקרקע חשיב הנחה ע"ג מקום דע"ד מדוע לעיל שהקשו מדוע חייב בידו הלא בעינן הנחה ע"ג מקום דע"ד לא תירצו להעמיד ברואה פני הקרקע?

והנה בחי' הרשב"א תי': "ואינה קושיא בעיני דפירות לא ניחי בכענין זה, דנתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה מידו פשוטה משמע, דאילו תפסם ממנו העני או שהיה תופס אותם בידו כדי שלא יפלו, אם כן כשתפסם וסגר ידו או שהיתה ידו סגורה ופשוטה כדי ליתן לו את החפץ הא קא עביד מעשה וכענין נתניה או לקיחה היא, ורישא הא אמרינן בריש מכילתין

1. בד"ה וטח בפניה חייב.

2. ועיין בשפ"א שכתב עוד ביאור בדברי ר"ת באו"א, והובא לקמן.

דלא עביד מעשה ופטור ומותר קאמר. היינו דאילו מה שהניח לתוך ידו של עני הוא באופן שרואה פני הקרקע אזי מדובר ע"כ שהעני תפס מידו וא"כ מעורב הוא במלאכה ואין הוא פטור ומותר כמ"ש בגמ'.

אמנם בתוס' הרא"ש הוסיף להקשות לשיטת ריב"א: "ועוד דהיכי מייתי לי מקלוטה דשאני קלוטה שהיא רואה פני הקרקע?" היינו דאף קלוטה צ"ל רואה פני הקרקע, ובא"כ מה הוסיף בקלוטה³, הלא לדבריו אם רואה פני הקרקע מ"מ חייב אף ללא קלוטה?

וכתב לתרץ ב' הקושיות: "ונראה לי שלא היה דעת ריב"א אלא בדבר הדבוק לכותל או בלבינה המחוברת לקרקע כיון שהלבינה מגעת עד הקרקע חשבינן לה כאלו היא שטוחה אצל הקרקע, אבל דבר שהוא באויר מודה ריב"א דבעינן שיהא בו רוחב ארבעה."

היינו שרואה פני הקרקע אין פירושו כדין קלוטה שמונח למטה בארץ, אלא הכוונה שהכלי יורד עד הקרקע (דרך העמוד או הלבנה) ולכך נחשב שנח ע"ג, וזה שונה מקלוטה, שבקלוטה אף אם לא נח ע"ג משהו חשיב כמונח בקרקע.

ועד"ז כתב בחת"ס: "אע"כ אומר בטח דע"כ לא נאמרו דברי הללו אלא כגון לבנה וכותל העומד על הקרקע, חזינן כאלו הקרקע משפע והולך עד למעלה וה"ל פני הכותל והלבינה הרואה פני הקרקע ומחובר לקרקע." היינו שאומר ע"ד דברי הרא"ש אלא באופן הפוך שהקרקע עולה (דרך הלבינה או הקיר) אל החפץ. ומוסיף: "אבל קלוטה שהוא באויר ואינו נאחז בקרקע כלל לא אמרי' דהוה כדע"ד."

ב. שיטת רש"י בהנ"ל

והנה בשיטת רש"י כתב הרשב"א דנראה דהיא כשיטת ריב"א, וכ"כ במהרש"א וביאר: "דר"ל דאזקיפת הלבינה שהיא עוביה של הלבינה קמפרש והוא שגבוהה ג' אבל בארכה ורחבה שהיא פני הלבינה מסתמא דהוי ג' כדאמרינן בריש פ"ק דב"ב." היינו מכך שרש"י אומר שסתם לבינה ג' על ג' באורכה ורחבה, אך לעביה אין שיעור, משמע שאף אם עבה יותר מג' (דלא הוי לבוד) חייב אף שאין באורכה ורחבה דע"ד. בשבת של מי הוסיף: "מה גם דריב"א תלמיד דרש"י הוא כאשר מסיק הרב בעל יוחסין והסכים עמו גאון עוזינו הרב המופלא חיד"א ז"ל בס' החשוב שם הגדולים."

והקשה המהרש"א דאם נאמר שרש"י סובר כריב"א: "תקשי ליה מה שהקשו התוס' לעיל לפירושו דפליגי רבי ורבנן בשדי נופו והוי כמונח ברה"ר ע"ג מקום ד' דאי אפשר להעמידה דאי למטה מג' לא בעי רוחב ד' לכ"ע ולמעלה מג' לא הוי רה"ר אם לא נעמיד בדבילה שמינה כו' כמו שכתבו התוס' לעיל דהשתא הא בדבילה שמינה נמי א"א להעמידה דא"כ מאי טעמא

3. נראה דהבינו דברי ריב"א שהם ע"ד דין קלוטה, שמה שבאויר הרשות חשיב כמונח ע"ג הקרקע, ולפי"ז יש להקשות ג"כ מה החילוק בין ר"ע לחכמים, ובוזה ג"כ מתרץ וכמ"ש בפנים.

דרבנן דפטרי דאי נמי לא שדינן נופו בתר עיקרו ולא הוי בנוף מקום ד' יתחייב דהא לא בעי מקום ד' כפירושו הכא? ויש ליישב ודו"ק. היינו שהקשה לשיטת רש"י שמה שמחייב רבי בזרק ע"ג זיו הוא מצד דין מעביר ד"א ברה"ר, אזי א"א להעמיד שנח ע"ג הזיו - שהרי אם הוא למטה מג' אזי לכו"ע חייב (מדין לבוד), ואי למעלה מג' הרי ע"ג הוי מקו"פ או כרמלית - אלא כתבו התוס' דע"כ איירי שנח בצידו, ואי רואה פני הקרקע חייב אפי' לרבנן אמאי פוטרים שם אף אי לא שדי נופו בתר עיקרו?

ותי' החת"ס לפי מש"כ לתרץ קושיית ר"י: "ומיזב נמי קו' מהרש"א מזרק ונח ע"ג זיו כ"ש דמיירי נמי בדבילה שמינה, דהתם שהאילן עומד ברשות אחר והנוף ברשות אחר לא שייך לומר דרואי' כאלו שיפוע העיקור עולה עד פני הנוף שהרי אין הנוף רואה פני אותה הקרקע שבאותו רשות, וזה נ"ל ברור." היינו שא"א שיתחבר דרך העץ לקרקע כיוון שהעץ ברשות אחרת.

היוצא מהנ"ל דישנן לפנינו ג' שיטות: א. רש"י וריב"א שס"ל שרואה פני הקרקע והחפץ מונח ע"ג דבר המחובר לקרקע חייב. (ואמנם אם יש דע"ד ג"כ יתחייב) ב. שיטת ר"ת דאי יש דע"ד בצד הקיר או הלבנינה חשיב מקום דע"ד. ג. שיטת ר"י דאם נאמר שרואה פני הקרקע חשיב מונח א"כ אף אי הוא ביד ייחשב מונח.

אמנם בכ"ז צ"ב: א. מדוע הרשב"א לא חש לקושיית תוס' הרא"ש? (וכן לכאוי' ר"י לא מקשה כן) ב. אף לתי' תוס' הרא"ש לכאוי' עדיין צ"ב מדוע לא נאמר שכיוון שהאדם מחזיק החפץ יורד דרך האדם לקרקע - או לחילופין לביאור החת"ס שהקרקע תעלה אל החפץ? ג. מהי סברת ר"י דלא ס"ל החילוק דהרא"ש⁵, ומהי סברת מחלוקתם? ד. מה סברת מחלוקתם דריב"א, ר"ת ור"י? ה. מהי שיטת ר"י לגבי מקום דע"ד באוויר? ו. יש לדייק קצת ממה שהתוס' פותחים דבריהם "אומר ר"ת" ולא בקושיא - "אמאי חייב והא בעינן דע"ד" או עכ"פ "בפירש ר"ת" וכיו"ב בלשונות אלו?⁶

ג. המח' בהא דבעינן דע"ד

והנה נראה לבאר בהקדים שורש מחלוקתם ד"ל דתלויה מחלוקתם במח' נוספת, דהנה איתא בגמ' (ד' ע"א): "פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ארבעה על ארבעה וליכא?" היינו שמקשה הגמ' מדוע חייב במשנתנו והרי כל העקירות

4. ועיין בחת"ס שהקשה לרשב"א קושיית הרא"ש.

5. דהנה גבי ביאור הרשב"א אפשר דס"ל אפשר להעמיד שהנח על כף ידו אלא באופן שאצבעותיו פתוחות וא"כ רואה פני הקרקע, או שמניח על שני ידיו כשהן רחוקות זו מזו.

6. בפשטות היה נראה לומר שכיוון דאפשר שאיירי שהלבנינה למטה מג' לכך לא קשה מידי אלא שבא ומוסיף שאם אינה ג' הדין יהיה אחרת, אך זהו דוחק שלכאוי' פשט הגמ' איירי אף למעלה מג' (שהלבנינה אין שיעור לעביה כמ"ש רש"י).

וההנחות הן ביד שאינה מקום דע"ד?

והנה בהא דבעינן דע"ד נחלקו רש"י, ר"ת ור"י (בעלי פלוגתא דידן):

דעת רש"י: "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה." היינו שעל מנת להחשיב את מעשה העקירה וההנחה צריך שיעשה במקום דע"ד שהוא מקום חשוב (דאם אי"ז דע"ד אי"ז ממש מונח [דינית] ובמילא ממש נעקר).

ובהתוס' הביאו דעת ר"ת: "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן." היינו דכיוון שרגילות בנ"א להניח במקום דע"ד א"כ מסתמא כך היה במשכן ומזה נקבע לדין מלאכת הוצאה שצריך עקירה והנחה ממקום דע"ד.

והביאו התוס' עוד דעת ר"י: "דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ . . . משמע נמי מקום החפץ ואין מקום חשוב בפחות מד'." היינו דילפינן מקרא ד"אל יצא איש ממקומו" לענין שצריך להיות ההוצאה וההכנסה מ"מקום" ומקום חשוב הוא לכל הפחות דע"ד.

והנה דעת ריב"א נראה דס"ל כרש"י אף בזו, דנראה לומר שדעת רש"י בענין דע"ד דלא כר"ת ור"י משום שמחלוקתם שורשה במחלוקת אחרת בין רש"י לר"ת ור"י, והיא בענין "הוצאה מלאכה גרועה".

ד. המח' בהוצאה אי הוי מלאכה גרועה

דהנה בענין "הוצאה מלאכה גרועה" מצינו ב' שיטות:

דהנה הקשו התוס' בד"ה "פשט בעה"ב את ידו": "תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתני דעני ודבעה"ב וכן בריש שבועות דמפרש בגמרא (דף ג. ושם) שתים דעני ודבעל הבית מה שייך לקרותו שתים מה לי עני מה לי עשיר?" היינו שהשקו מדוע נקט התנא בין עני ובין עשיר הלא לכאן הם אותו דבר?

ותי': "ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני ותדע מדאיצטריך תרי קראי." היינו שהוצאה אינה מלאכה כשאר מלאכות, אלא מלאכה גרועה, כיוון שמסברא אין חילוק בין אם מוציא מרה"י לרה"ר לבין אם יוציא מרה"י לרה"י, היינו דכיוון ששניהם מוגדרים כרשות⁷, אזי מה החילוק אם מעביר מרה"י לרה"ר או

7. ונראה שתלוי במח' האם רה"ר היא הופכית לרה"י או רשות בפ"ע, דהתוס' ס"ל דהיא רשות בפ"ע אלא באו"א, ולפי"ז א"ש.

רה"י לרה"י הלא סו"ס שניהם רשויות בפ"ע⁸? וכיוון שכן אין לנו ללמוד מלאכת הוצאה כאב אלא ממה שנאמר בפסוק ותולדות רק מה שהיה במשכן, אך א"א לנו לומר מסברא בלבד דינים במלאכת הוצאה⁹.

לעומתו האו"ז ביאר שהוצאה מלאכה גרועה כיוון "דמלאכה שאינה חשובה היא דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ", ומבארים בדבריו דס"ל שאי"צ אלא פסוק אחד, וכן הביא בחי' הרמב"ן, שאמנם פסוק אחד צריך כיוון שהוצאה לא נפעל שום דבר בחפץ, אך לאחר שנלמד מפסוק שוב אינה מלאכה גרועה¹⁰ והיא כשאר מלאכות.

וא"כ ישנם ב' שיטות: א. ש"הוצאה מלאכה גרועה" אף לאחר שלמדנו שהיא מלאכה מפסוק משום ש"מה לי מרה"י לרה"ר מה לי מרה"י לרה"י" (או מטעם זה שאם נושא משא כבד כל היום פטור ואי הוציא כ"ש חייב¹¹), ולכך צריך להוצאה ב' פסוקים א' לבעה"ב וא' לעני. ב. ש"הוצאה מלאכה גרועה" כיוון שאין בה שום פעולה ממשית שמשנה משהו, אך אמנם לאחר שיחדשה התורה ששמי" מלאכה¹² הרי היא מלאכה ככל המלאכות.

והנה שיטת רש"י נראה דס"ל כדעת כאופן הב' (שיטת האו"ז), הנה בתחילת מסכתין כתב: "שתים שהן ארבע בפנים: לאותן העומדים בפנים שתיים מן התורה הוצאה והכנסה דבעל הבית ובפרק הזורק (שבת צו, ב) ברישיה נפקא לן מ"ויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו' - לא תפיקו מרשות היחיד לרשות הרבים להביא נדבה למחנה לויה". והזכיר רק פסוק אחד, וכן לגבי הפסוק הב' לשיטת התוס' הוא "אל יצא איש ממקומו" שמובא בעירובין, יש דיון בסוגיא האם איירי בהוצאה, ובפשט משמע שאין פסוק זה בדיני הוצאה, וכן פירש שם רש"י (אמנם התוס' ביארו באו"א שהוא כן איירי בהוצאה). מכ"ז נראה דרש"י ס"ל דהוצאה לאחר שנלמד מפסוק אינה מלאכה גרועה¹³.

לעומתו שיטת ר"י ור"ת¹⁴ שהוצאה מלאכה גרועה, ר"י בתוס' הנ"ל (ונראה לר"י . . .),

8. ועיין בחת"ס שביאר השאלה באו"א ע"ד מש"כ ברשב"א.

9. חוץ מסברות מוכרחות כמו "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה", עיין במהרש"א ומהר"ם בדף צ"ו ע"ב.

10. והא דל"ק כתוס' אפ"ל שהוא מפני דסו"ס הן ב' מיני רשויות ויתכן שיחלקו בניהן, ויומתק יותר אם נאמר שס"ל שבדבר הגדרת הרשות הן שונים במהותם.

11. רשב"א, ועיין בחת"ס שפירש כן בדברי התוס'.

12. עיין תוס' צ"ו ב' ד"ה "וממאי דבשבת קאי" במש"כ בשם ר"ח.

13. אמנם צע"ק מהא דבדף צו ע"ב מצריך שיהיה בשבת דווקא ולא די לו בכך שחשיב מלאכה כר"ח, דביארו דדעת ר"ח הוא משום דס"ל שהוצאה אינה מלאכה גרועה ע"י שנלמד מהפסוק? - ויש לחלק דמ"מ ס"ל לרש"י דבעינן שיהיה בשבת ע"מ ללמוד דהוי מלאכה דשבת כיוון דלא נראה שהיא מלאכה כלל, אך מ"מ לאחר שיחדשה תורה אינה מלאכה גרועה, ועצ"ע.

14. אמנם באו"ז (שבת סי' פ"ב) כותב בדבריו שכן פירש ר"ת, אך נראה דר"ת שלפנינו אין ס"ל הכי, אלא כמו

ור"ת בתוד"ה "יציאות", דהנה הקשו התוס' שם אמאי פתח התנא בדיני הוצאה? ור"ת מתרץ: "ר"ת דפתח ביציאות משום דבעי למימר לא יצא החייט במחטו אף על גב דלא שנה המלבן משום אין נותנין כלים לכובס ולא המבעיר משום במה טומנין הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא כמו שאפרש¹⁵. "וכן איתא בראשונים¹⁶ גבי הא ששנה התנא בכלל גדול שמונה לאבות את הכנסה בהדי הוצאה אף שהיא תולדה? ומובא תי' ר"ת: "ותירץ רבינו תם ז"ל לפי שהוצאה מלאכה גרועה היא והוה אמינא שאין לה תולדה לפיכך הוצרך לכוללה עמה".

והנה דעת ריב"א נראה דס"ל שאינה מלאכה גרועה, דהנה בב' המקומות שהם פי' ר"ת שהוא משום שהוצאה מלאכה גרועה (הנ"ל) פי' ריב"א באו"א, וכ"כ בחת"ס על תוס' ד"ה "יציאות" דהא שלא פירש ריב"א כר"ת הוא מפני שלא ס"ל שהוצאה מלאכה גרועה לאחר שלמדנו מהפסוק שחשיבא כמלאכה¹⁷ (כדעת ר"ח).

ה. ביאור תליית המח' גבי דע"ד במח' בהא הוצאה מלאכה גרועה

ונראה לומר דבמחלוקת זו תלוי' המחלוקת בטעם הא דבעינן דע"ד:

דאי ס"ל באופן הא', שהוצאה מלאכה גרועה אף לאחר שנלמדה מפסוק, אזי שייכים הטעמים של ר"ת ור"י לעיל:

דהנה טעמו של ר"ת הוא מבוסס על מה שהיה במשכן, שבמשכן היו מניחים על מקום שרגילים להניח שם - דע"ד, והנה זה רק למאן דס"ל שהוצאה מלאכה גרועה לכך נצמדו בדינה כ"כ למשכן, אך באם הוצאה אינה מלאכה גרועה אם שלא נאמר מסברא דבעינן דע"ד למאי נפק"מ איך היה בדיוק במשכן¹⁸ (אלא בכללות דסו"ס בדין מושיט לדוג' כן רק כמו שהיה משכן, ואפ"ל מפני שהוא חידוש טפי).

וכן דעת ר"י שנלמד מפסוק, הנה מלבד זאת דלשיטת רש"י הפסוק ד"אל יצא איש ממקומו" לא איירי בהוצאה, וא"כ וודאי אין ללמוד ממנו, (וכן לפי דעת הרמב"ן שנח'

שאכתוב בפנים, ועיין חת"ס על תוס' ד"ה "יציאות".

15. כמו שאפרש משמע בפשוט דברי ר"י שלאח"ז בד"ה "פשט בעה"ב את ידו", וא"כ משמע דס"ל כר"י (ולא כמ"ש באו"ז), אמנם אפ"ל דכוונתו למש"כ בצ"ו ע"ב, ואין נראה.

16. רשב"א.

17. ולפי"ז אפ"ל שלא ס"ל שהפסוק ד"אל יצא איש ממקומו" איירי בהוצאה, ובוה סרה קושיית הפני"י שי"ל שפתח התנא בהוצאה כיוון שהוא מוקדם בפסוק, ד"אל יצא איש ממקומו" כתוב קודם לשאר מלאכות שבת, ולפי הנ"ל דלריב"א אין פסוק זה איירי בהוצאה את"ש. ולר"ת אי"ז כיוון דס"ל שאין הש"ס נוקט בסדר הפסוק דווקא (ועיין מהר"ם).

18. ע"ד מש"כ הפני"י בדעת ר"ע דילפינן זורק ממושיט, שהוא מפני דלא ס"ל שהוצאה מלאכה גרועה לכך מחייב אף זורק שלא היה במשכן (ואינו ליד, ולפי המהר"ם מחייב אף בשתי דיוטות).

הסוגיות מאיזה פסוק לומדים א"כ קשה לומר שלמדנו מפסוק זה שהרי זה לדעה מסוימת (ואולי אפ"ל דלשיטתו בזה נח' ר"ח וסוגיא דדף ד') ועוד נראה דווקא אם נאמר שהוצאה מלאכה גרועה נחפש מהפסוק איך צריכה להיות המלאכה, אך אם אינה מלאכה גרועה מדוע שנלמד דווקא מהכתוב לאחר שכתב נתחדשה (במיוחד שאי"ז משמע כ"כ מגוף הפסוק, כמ"ש התוס' גופא).

וכיוון שכן לאופן הב' שהוצאה אינה מלאכה גרועה ע"כ נצטרך לטעמו של רש"י, שהוא מסברא, ולכך שייך לאומרו אף באם לא נסבור שהוצאה מלאכה גרועה, כיוון שהיא סברא כיצד יש להגדיר את המלאכה, וכשם שכל מלאכה אנו מגדירים אותה ע"פ הגיון וסברא, ולדוג' באפיה שצריך שיאפה שיעור מסוים דווקא - כדי שיקרמו פניה, שזה מסברא (כפשוט שלא מצינו בשום מקום בתורה שאפיה היא עד שיקרמו פניה), כמ"כ הוא במלאכת הוצאה מסברא אנו מגדירים את העקירה וההנחה כמחייבים רק כשנעשים ממקום חשוב - דע"ד.

ולפי"ז נראה דע"פ מש"כ לעיל ששיטת ריב"א בעניין הוצאה מלאכה גרועה היא כאופן הב', שלאחר שלמדנו מהפסוק הוצאה אינה מלאכה גרועה, נראה לומר שס"ל הכא בטעם הא דבעינן עקירה והנחה מע"ג מקום דע"ד כרש"י שהטעם שבעינן דע"ד הוא מסברא, ולא כשיטת ר"ת ור"י.

ו. סוגיא דקלוטה

והנה יש להוסיף שממחלוקתם בטעם הא דבעינן דע"ד נראה נובעת מחלוקתם בהמשך הסוגיא בגדר דין קלוטה:

דהנה בתירוץ לקושיית הגמ' (לעיל אות ג') מדוע חייב בידו הלא בעינן מקום דע"ד וליכא? מנסה הגמ' (דף ד' ע"א) לתרץ: "אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה. דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע: רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרם. רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

היינו שמצינו לדעת ר"ע שסובר דלא בעינן מקום דע"ד, שגבי זורק מרה"י לרה"י שניה דרך רה"ר ס"ל שחייב משום ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא", ושם הרי לא נח ע"ג מקום דע"ד, משמע שא"צ דע"ד.

והנה בביאור טעם הא ד"קלוטה כמי שהונחה" ביאר רש"י בגיטין (דף ע"ט ע"א): "קלוטה": "בתוך האוויר". "כמי שהונחה": "לארץ". היינו שכאשר החפץ מצוי ברשות אזי נחשב כאילו מונח ע"ג הקרקע.

וכן משמע מדברי התוס' בדף ד' ע"א בד"ה אבל למטה מי' ד"ה חייב" שכתב ש"כשהחפץ

בידו של עני או של בע"ה לא שייך קלוטה דהא כשנותן בע"ה לתוך ידו והוציא לא מחייב". ומשמע מדבריו שאף שהיד באותה רשות דהגוף¹⁹ אין אומרים שקלוטה ברשות, ומבאר רע"א הסברא בזה שכיוון שקלוטה כמי שהונחה בקרקע אזי זה דווקא ברואה פני הקרקע, אבל החפץ בידו ה"ה חוצצת בין ידו לקרקע, ולכך אין בה דין קלוטה.

והנה לפי טעם זה לא שייך לומר קלוטה במקו"פ שלמעלה מי, ששם הרי אין קרקע.

אמנם בד"ה "דאמרינן כמי שקלוטה דמיא" כתבו התוס' בשם ר"י שיש קלוטה במקו"פ למעלה מי, וכן לקמן דף צ"ב ע"א כתבו התוס' דדווקא ברשות אחרת לא אמרינן קלוטה בידו כיוון ש"אגד יד שמייה אגד", משמע שדין קלוטה אינו משום שכמונח בארץ, אלא שטעם אחר.

ונראה לומר ש"ל שקלוטה כמי שהונחה דמיא פירושו שקלוטה ברשות, היינו שדי בכך שהחפץ נכנס לרשות ע"מ להחשיבו כמונח. ולכך כיוון ש"אגד יד שמייה אגד" אזי כשאשר החפץ בידו לא נכנס לגמרי לרשות שניה ולא נקלט להיחשב כמונח²⁰.

א"כ מצינו ב' שיטות בהא דקלוטה כמי שהונחה: שיטה א' שקלוטה כמי שהונחה בארץ. שיטה ב' שקלוטה ברשות כמי שהונחה.

ז. ביאור שורש מח במה שחלקו בטעם הא דבעינן דע"ד

ונראה לבאר שהמחלוקת זו תלויה במח' בטעם הא דבעינן דע"ד:

הנה בפשטות הלשון "קלוטה כמי שהונחה דמיא" משמע שכאילו נעשתה מונחת וזה בפשטות בארץ²¹. והנה לפי דעת רש"י שהא דבעינן דע"ד הוא משום שבעינן עקירה והנחה חשובה מע"ג מקום דע"ד, אזי מה חשיבות יש כאן בהנחה ע"י ש"קלוטה" וחשיב כמי שהונח בקרקע, הלא בפועל החפץ מצ"ע במצב ד"עקור", ואין פה פעולת הנחה או עקירה בעלת חשיבות, וא"כ שפיר מוכח מדברי ר"ע ש"לא בעינן דע"ד"²².

וכן לפי שיטת ר"ת דהא דבעינן דע"ד הוא משום שכך רגילות בנ"א ומסתמא כן היה במשכן, אזי וודאי שאין רגילות בנ"א להניח באמצעות "קלוטה", וא"כ שפיר מוכח שלדעת ר"ע "לא בעינן דע"ד".

אמנם לשיטת ר"י שהא דבעינן דע"ד הוא משום דבעינן "מקום", באם נאמר שדעת ר"ע

19. עיין בחת"ס שכתב באו"א, אמנם כן ביאר רע"א, ובמשה"ק מהתוס' לקמן צב. יבואר לקמן.

20. ויבאר בזה עוד להלן.

21. ולהעיר שכך פירש"י שהוא מפרש בד"כ ע"ד הפשט.

22. אמנם עיין באבנ"ז סימן ר"מ שכתב באו"א.

ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא" לא יוכח מדבריו דלא בעינן דע"ד ביד, וזאת מכיוון ששפיר י"ל שע"י שחשיב כמונח בקרקע חשיב שיש לו מקום, וא"כ בידו שאין בה דין קלוטה (לטעם זה כנ"ל) יצטרך דע"ד.

והביאור בזה: דהנה בהבנת דברי ר"י שהתורה חידשה שצריך עקירה והנחה ב"מקום" לחפץ, מה טעם דבעינן דע"ד דווקא ולא די בפחות מכן, ובעומק יותר יש לברר מה תוכן החידוש של התורה דבעינן "מקום", הלא לכל דבר יש מקום סתם אותו הוא תופס בחלל, וא"כ מה נתוסף בעניין "מקום"?

ונראה לבאר בזה, דהנה כאשר אני מעביר חפץ מרשות א' לרשות ב', בפשטות בעת שאני מעביר את החפץ בקו התפר שבין הרשויות אזי יוצא הוא מרשות הא' ומועבר לרשות הב', ולעקירה והנחה אין קשר ישיר למקומו הרשותי של החפץ, אלא מקומו הוא לפי הרשות שבא נמצא אף שלא מונח. והנה י"ל דלפי שיטת ר"י כאשר חידשה התורה דבעינן "מקום" היינו שע"מ לקשר את החפץ לרשות לא די בכך שמרחף שם, דהנה כאשר חפץ סתם עף ברשות א"א לומר שמקומו ברשות אלא סתם חולף שם, אלא צריך שיהיה מונח ברשות עצמה, וזה ע"י שיהיה לו "מקום" ברשות, וע"ז מבאר ר"י ש"מקום" המקשר החפץ עם הרשות הוא דע"ד, שהוא מקום חשוב - דע"ד - שבאם מונח בכך אזי נאמר שהחפץ מצוי ברשות.

(היינו שבין לרש"י ובין לר"י צריך הנחה ע"ג מקום חשוב, אלא שלדעת רש"י הוא ע"מ להחשיב להנחתו ולעקירתו, שאם אין מניח על מקום חשוב אזי אין זו הנחה ממש, ואם לא עוקר ממקום ד' אין זו עקירה ממש (שהחפץ לא היה ממש מונח ע"מ שנאמר שממש נעקר). אבל לשיטת ר"י אף אם עקר או הניח בפחות מדע"ד הר"ז עקירה ממש והנחה ממש, אלא שאם אין החפץ מונח ע"ג מקום דע"ד אין החפץ נחשב ברשות ולכך אם עקרו לא חשיב שעקר ממש מהרשות).

ויש להביא ראיה לדברינו, דהנה לקמן²³ מביאה הגמ' דעת ר"ח שבאם "נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע", ומשמע מדבריו שאי"צ דע"ד, ומבאר ר"י²⁴ שדעת ר"ח שלא בעינן דע"ד הוא רק ברה"י "משום דאמרי" ביתא כמליא דמי וחשיב כמונח על גבי מקום ארבעה", והנה דברי ר"ח אינן דווקא בבית המקורה, אלא ברה"י סתם, ואעפ"כ חשיב "כמי שמליא דמיא"? ולפי דברינו את"ש, שברה"י שיש לה דפנות היא מתחמת החפץ טפי (ועד שנחשב משתמר לעניין גיטין²⁵) ולכך חשיב טפי בתוך הרשות, ולכך חשיב כמונח ע"ג מקו"ד (ולהעיר לדבריו א"ת שלר"ח בעינן דע"ד ברה"י ע"כ צ"ל שאף ברה"י בעינן והוא מאותו טעם, דהרי הפסוק ד"אל

23. ז: ויתבאר בזה עוד לקמן.

24. ח. בד"ה "אמר אביי הכא באילן העומד".

25. ראה לקמן.

יצא איש ממקומו" איירי ברה"י).

ולפי"ז באם נפרש שלדעת ר"ע "קלוטה כמי שהונחה דמיא" היינו שמונה בקרקע, שפיר י"ל שר"ע ס"ל שע"י שהחפץ נקלט חשיב שהוא ברשות, שכשם שע"י שנמצא ברשות נחשב ע"ג הקרקע להחשיבו כמונה, כן נחשב ברשות כבאם היה מונח בקרקע ממש (דהיא דע"ד והיא הרשות עצמה), ולכך הוי כאילו יש במקום ההנחה דע"ד. וא"כ בידו שאין בה דין קלוטה אף לדעת ר"ע לכאו' צ"ל דבעינן דע"ד? וא"כ הדרא קושיא לדוכתא!

ולכך ביאר ר"י באו"א דעת ר"ע, והוא ש"קלוטה כמי שהונחה ברשות", היינו שע"י שנכנס החפץ ברשות כבר נחשב שנמצא בה לעניין הנחה, וכמ"כ לעניין "מקום", שלפי"ז אי"צ מקום כלל אלא בעצם זה שנמצא באוויר הרשות כבר נחשב כחלק מהרשות, וא"כ שפיר י"ל לדעת ר"ע לא בעינן מקום ד' (ואדרבה לפי דבריו א"צ מקום כלל²⁶).

ולפי"ז נאמר שמש"כ התוס' בדף ד' ע"א בד"ה אבל למטה מי' ד"ה חייב" הוא לשיטת ר"ת, ומש"כ התוס' בדף צ"ב ע"א בד"ה "התם" הוא שיטת ר"י.

ח. ביאור ע"פ הנ"ל בסוגיא דטח ע"ג לבינה

ולפי"ז נראה לבאר ג' השיטות גבי הנחה ע"ג צד הדופן (באוויר) למעלה מג':

דעת ר"ת שהולכים אחרי רגילות בנ"א, שלפי רגילות בנ"א הוגדר מקו"ד, אזי כשם שחפץ שרגילות להניחו על גבי דבר אחר בעינן דע"ד כך חפץ שדרך להניחו (ע"י הדבקה) בצד דבר אחר בעינן דע"ד.

ובביאור יותר, דהנה לדעת ר"ת לכאו' אפשר להקשות מדוע בעינן דע"ד דווקא, הלא לכל חפץ יש מקום הנחה שונה, שמחט קטנה דרך להניחה על מקום אפי' אינו דע"ד, ולעומ"ז תיבה גדולה לא תונח אף על מקום דע"ד אלא צריכה מקום גדול יותר, וא"כ מדוע בעינן מקום דע"ד דווקא?

והביאור בזה בפשטות ששיערו חכמים שיעור אמצעי של שיעור רוב הכלים, ושיערו שקבעה תורה שיעור קבועה להחשיב מקום להנחה והוא דע"ד. ולכך אף כשמניח על צד, אף שאין כ"כ משמעות אם יהיה המקום דע"ד בצידו דווקא (שהרי החפץ מונח על המקום בו מודבק והשאר אינו נוגע לו כ"כ, שכל תפיסתו הוא בהדבקתו) מ"מ כיוון שנקבע שיעור זה של דע"ד אף בצידו בעינן דע"ד²⁷.

26. בשונה מדעת רבי לקמן דבעינן הנחה ע"ג משהו, או שביטא כמאן דמלייה דמיא, ועיין בתו"ד "זרק ונח ע"ג זיד" (ד:) ואכמ"ל.

27. ואף מש"כ השפ"א בביאור שיטת ר"ת ד"ל"פ כוונתם דצ"ל הרחב של הכותל למעלה ד' על ד' ואז חשיבין מה שמונח על הצד כאילו הונח למעלה" יובן ע"פ דברינו, דכיוון שהוקבע שמקום הנחה צריך להיות בפניו דע"ד, אזי אף

אמנם ללא דברי ר"ת היינו אומרים שאי"צ דע"ד כאשר מונח החפץ בצד דבר, כיוון שרק מה שמודבק בו הוא המשמעותי לעניין ההנחה²⁸, וזהו ש"אומר ר"ת, "דסקד"א שאי"צ דע"ד קמ"ל דמ"מ בעינן דע"ד מהטעם הנ"ל שנקבע שמקום הנחה הוא דע"ד²⁹.

ובזה יובן דאין ר"ת סובר כשיטת ריב"א ש"רואה פני הקרקע" הוא המחשיב להנחת החפץ, כיוון שמצד רגילות בני"א אין כזאת רגילות לבצע פעולת הנחה באופן ש"רואה פני הקרקע", ואף לא כביאור החת"ס שנאמר שהקרקע עולה דרך העמוד או הקיר, שכו" נוגע להחשיב את (מקום) ההנחה, אך וודאי אין לומר שכן הוא רגילות בני"א³⁰.

לעומתו דעת ריב"א (ורש"י) שדי בזה שרואה פני הקרקע ע"מ להחשיבו כמקום דע"ד, דהיינו מקום חשוב (אף שאינו ממש דע"ד³¹), כיוון שענין מקום דע"ד הוא להחשיב עקירתו עקירה והנחתו הנחה, ואפשר שע"י שרואה פני הקרקע נחשב החפץ מונח במקום חשוב, וכביאור החת"ס שכיוון שרואה פני הקרקע אומרים שהקרקע עולה דרך העמוד ונחשב העמוד כשטוח, ולכך חשיב שיש בו דע"ד, ולכך נאמר שהנחתו הנחה ועקירתו עקירה, אמנם באם אין החפץ מחובר לקרקע אלא עומד באוויר כמו נוף, וכן אם החפץ נמצא על דבר העומד ברשות כמו אדם³², אין הקרקע עולה להחשיב להנחת ולעקירת החפץ.

(והנה מדעת ריב"א אין מוכח שאינו מסכים לדברי ר"ת, וזאת שאפ"ל אף לשיטתו, שכיוון שהנחה אינה

אמנם לדעת ר"י, שהעניין של מקום דע"ד הוא ע"מ לחבר החפץ לרשות, אזי עניין רואה פני הקרקע בפשטות הוא שכיוון שהוא רואה פני הקרקע הוא יותר מקושר אל הרשות, שאין דבר החוצץ בניהם, ואין לומר את סברת החת"ס, כיוון שא"ת שע"י שהחפץ מונח על חלק מהרשות, כעמוד וכקיר, נאמר שהקרקע עולה כשרואה פני הקרקע, לפי דעת ר"י הסברא בזה תהיה שהעמוד הוא חלק מהרשות ולכך מתחבר החפץ דרכו עם הרשות, אזי ממ"נ אם זה מצד שהעמוד הוא חלק מהרשות עצמה (ולא רק עומד ברשות) כיוון שמחובר בקרקע, אזי כמ"כ על העמוד עצמו מקושר לרשות ולא לבעי דע"ד³³, אלא מאי הוא משום שרואה פני הקרקע? וא"כ אף בידו שאינה נמצאת ברשות אלא רק עומדת כגון יד האדם (וכן

שמניח בציודו צריך שיהיה בפניו דע"ד.

28. ולפי מה שביארנו במש"כ השפ"א נראה משמע טפי חידוש, דאפ"ל אף אם יהיה דע"ד בצד הקיר, בעינן דע"ד ע"ג פני הלבנה, כיוון שכן הוקבע, ויל"ע בזה.

29. ובעז"ה יתבאר בזה עוד לקמן.

30. ויבואר בזה עוד לקמן בקושיית השש"מ.

31. וכמו לדעת רבה ורב יוסף בעירובין (דף צט.) "דמחשבתו משויא ליה מקום", היינו שאף שאינו דע"ד הוא מקום חשוב.

32. עיין רשב"א ה. בקטע המתחיל "ומסתברא לי".

33. ע"ד מש"כ הר"ן והרשב"א.

נוף), כיוון שהעיקר שרואה פני הקרקע וזה גופא המחברו לרשות³⁴.

והנה בשיטת ר"י גופא נ"ל שכיוון שעניין דע"ד הוא להחשיב החפץ בתוך הרשות ולא רק בדרך מעבר, אפ"ל שכאשר החפץ דבוק ברשות, כמו בנדו"ד, אזי אע"ג שאין מקום הנחתו דע"ד, שכל מה דבעינן דע"ד הוא דווקא כאשר החפץ מונח סתם, שאזי צריך שיהיה לו מקום הנחה ברשות, במקום דע"ד³⁵, אבל כאשר החפץ דבוק ממש ברשות ס"ל דאי"צ דע"ד (ובזה יתורץ בעוד אופן הא דפתחו התוס' "אומר ר"ת).

ובביאור זה יתיישבו הקושיות דלעיל ויתיישבו הסוגיות על קנם.

ט. דעת ר"ח גבי הנחה ע"ג מקו"ד

והנה בעל המימרא דידן הוא רב חסדא, ולקמן בגמ' (ז' ע"ב) איתא: "אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע". ומשמע מדבריו שאי"צ הנחה ע"ג מקום דע"ד, שהרי על גבי הקנה אינו דע"ד.

וביאר הרשונים דבריו בכמה אופנים:

א. דעת רש"י³⁶ בל"ק וכן דעת הרשב"א בתוס'³⁷: שר"ח חולק על סוגיא דלעיל (ד' וס"ל שא"צ עקירה והנחה ע"ג מקו"ד כלל.

ב. דעת רש"י³⁸ בל"ב וכן דעת ר"י³⁹: שר"ח חולק על הסוגיא דלעיל רק ברה"י אבל ברה"ר גם ס"ל דבעינן דע"ד.

ג. דעת הר"ן⁴⁰: שר"ח דיבר על מה שמחובר לרשות והסוגיא דלעיל איירי במה שאינו

34. ולא ס"ל לומר שהוא בשיתוף שאף מקום החפץ קשור לרשות ואף רואה פני הקרקע.

35. ואוי"ל שהוא ע"ד סברת ר"ת שדרך בנ"א להניח במקום דע"ד, ולכך זהו מקומו של חפץ, שזהו מקום החפץ הנלמד מהפסוק שמחברו לרשות, אך בדבר הדבוק דרך בנ"א בפשטות אינה בדווקא בדע"ד - כיוון שעומד מצד דבקוהו (ע"ד מש"כ בפנים באם לא נאמר לדברי ר"ת), ולכך די בזה לחברו לרשות. ובוזה אפשר לבאר לשון התוס' שמביא דברי ר"י: "ועוד אומר ר"י" דלכאוי' דברי ר"י אינם כמו דברי ר"ת כלל? אלא י"ל שר"י מסכים לדעת ר"ת שדע"ד חשיב כיוון שדרך בנ"א להניח שם חפצים, אלא שחולקים רק בסיבה לכך שצריך מקום חשוב (דע"ד) דלר"ת הוא משום שכך היה במשכן בדרך רגילות בנ"א, ולר"י הוא משום הגזיה"כ ד"מקום" (ואמנם לר"י אין העניין ד"מקום" תלוי ברגילות דבנ"א, אלא שרגילות בנ"א מחשיבה לדע"ד כמקום, אך האם אף ללא דע"ד חשיב החפץ בתוך הרשות אה"נ דא"צ דע"ד).

36. ח. בד"ה "שדי נופר".

37. ד: בד"ה "באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרשות הרבים".

38. ח. שם.

39. שם בד"ה "אמר אביי הכא באילן העומד".

40. על הרי"ף ב: (בדפי הרי"ף) בד"ה "אמר רב חסדא". וכן נראה דעת הרשב"א בחידושו.

מחובר לרשות כאדם ובהמה.

והנה הקשה בשש"מ: "אלא דקשיא לי להבין דברי ר"ת דבעי למעלה מג' שיהיה בפניה ד' על ד' משום דאי לאו הכי ליכא הנחה במקום ד' על ד' וכמו שפי' הרשב"א בחידושיו דהא התוס' לעיל בדף ד' ע"ב ד"ה באילן כתבו בהדיא דלרב חסדא אף ברה"א לא בעי שינוח במקום ד' על ד' כמו דלא בעי ברה"י דמאי שנא והאי מימרא דלבינה דרב חסדא היא?" היינו דמקשה מדוע מפרש ר"ת דבעינן דע"ד הלא בעל המימרא בכא הוא ר"ח וכתב הרשב"א בתוס' לעיל דלא בעינן לשיטתו דע"ד אף ברה"ר?

והנה דבריו טעונים ביאור, והנה אע"ג דלדעת הרשב"א א"צ דע"ד ברה"ר לר"ח, דעת ר"י ורש"י בל"ב דבעינן דע"ד ברה"ר לר"ח, ומנ"ל דס"ל לר"ת כדעת הרשב"א?⁴¹!

ונראה לבאר ובהקדים והנה ביאר ר"י בטעם ר"ח שברה"י לא בעינן דע"ד: "ושמא י"ל דטעמא דרב חסדא דלא בעי מקום ד' ברה"י משום דאמרי' ביתא כמליא דמי." היינו שרה"י היא כמו בית (שיש לה דפנות, אך לכאן לא איירי ברה"י מקורה דהרי דיבר אפי' גבוה מאה אמה ולכאן אין גג בכזה גובה⁴²), שהרשות ממלאת את כל חללה ולכן נחשב אף שלא נח כאילו נח ע"ג מקו"ד.

אמנם נראה לומר דלדעת ר"ת אין לומר כן, והנה לשיטתו עניין דע"ד הוא מצד רגילות בנ"א, ומה רגילות בנ"א לזרוק ברה"י טפי מרה"ר? ולכן סבר השש"מ שדעת ר"ת ע"כ צ"ל שיהא כדעת הרשב"א בתוס', דלר"ח אין צריך דע"ד בין ברה"י ובין ברה"ר.

אמנם ביאור צ"ב, דהרי נתבאר בגמ' לעיל (ה' ע"א) שלדעת רבי הזורק מרה"ר לרה"ר דרך רה"י חייב שנים משום ש"ביתא כמאן דמליא דמיא" ומ"מ בידו בעינן ד', ולכאן לפי דברינו לדעת ר"ת צ"ב מדוע חשיב "כמאן דמליא דמיא" לעניין דע"ד?

ונראה לומר דיש לחלק בין מקורה שהוא (כעין) בית לשאינו מקורה⁴³, שכאשר הוא מקורה ובבית הוא נחשב (בדעת בנ"א⁴⁴) יותר משתמר, משא"כ שאינו מקורה הוא פחות משתמר, ולכן גבי מקום מקורה נאמר שהוא דרך בנ"א כיוון שהוא משתמר, ואף אם לא נח ממש בדע"ד, כיוון שעבורו הוא משתמר, אבל ברה"י סתם שאינה בית אינו רואה אותה כמשתמרת ולכן אין דרך בנ"א להניח שם בפחות מדע"ד, ולכן צ"ל דלר"ח אי"צ דע"ד כלל.

אך יש להקשות והנה הגמ' בגיטין (ע"ט ע"א) מבארת שהזורק גט לתוך מחיצות אף שלא

41. ומה שלא מקשה כן לריב"א אפ"ל בפשטות שכיוון שהוא רק מוסיף על דברי ר"ת אפשר שלא מדבר דווקא על דברי ר"י, משא"כ ר"ת ששם דבריו על מאמרו דר"ח נראה שמדבר לשיטת ר"ח.

42. בימיהם עכ"פ.

43. עיין בתוס' בגיטין ע"ט. בד"ה "כמאן כרבי" שחילק כן.

44. ועיין מש"כ התוס' ד' ע"ב בד"ה "אלא אמר רב יוסף".

נח חשיב מונח לעניין גיטין, ומקשה הגמ' לרבנן דלא ס"ל "קלוטה כמי שהונחה" כרבי (לפי הבנת הגמ' שם) אמאי מגורשת בעוד שלגבי שבת פטור? ומתוצת הגמ': "עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין שבת, אבל הכא משום אינטורי הוא והא קא מינטר." משמע שאף שחשיב שמור לא מהני לענין שבת? וכן צ"ל לרבי לפי הבנת גמ' דידן כמ"ש הרשב"א בתוס' (בד"ה לא מחייב ר' אלא ברשות היחיד מקורה): "דרב ושמואל דהכא דאמרי דלא חייב ר' אלא ברשות היחיד מקורה ולדידהו צריך לשנויי דהתם משום אינטורי כדמשני התם אליבא דרבנן", משמע שאף לדעת הרשב"א בתוס' גופא לא ס"ל לרבי שאף אם המקום משתמר אינו חייב משום שבת?

ונראה דיש לחלק לדעת הרשב"א דלשבת בעינן דהוי משתמר טפי, ובזה גופא פלגי רב ושמואל עם רב חסדא, דלדעת ר"ח אי יפול הגט ברה"י (כהנידון דהגמ' שם - ואפי' לכאו' ללא המחיצות) אה"נ יתחייב, כיוון דמשתמר, ורב ושמואל ס"ל דלענין שבת בעינן משתמר טפי, ויל"ע בדבר.

וי"ל באו"א דהדין דכמאן דמליא דמיא הוא ע"ד דין לבוד, שאינו מדין דע"ד מצ"ע, אלא כשם שאם זורק בתוך ג' חשיב כמונח אע"ג שאין דרך בנ"א להניח כך אלא זהו דין אחר המחשיב את כל מה שבתוך ג' כאילו הוא קרקע, וכשם שבקרקע דרך להניח, כך נחשב מקום זה שדרך להניח בו, כך בית ס"ל לרב ושמואל שחשיב "כמאן דמליא" וכמ"ש רש"י: "דבר סתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו, דאין אורו חשיב אור, הלכך: כל הנזרק לתוכו - הוי כמונח." היינו שכל הבית נחשב כאילו יש בו חפצים, וכיוון שאילו היו בו חפצים היה חשיב דרך בנ"א, חשיב אף כך כדרך בנ"א, ועצ"ע.

אמנם נראה דאין להוכיח דהרשב"א ס"ל דווקא כר"ת, דאף באם נאמר שהרשב"א ס"ל כרש"י⁴⁵, דטעם זה שבעינן מקום דע"ד הוא מצד שצריך הנחה במקום חשוב, את"ש שבת שהוא מקורה אנו אומרים (לדעת רב ושמואל) שכמאן דמליא דמיא ולכך הוי כהנחה במקום חשוב, משא"כ ברה"י רגילה שאינה מקורה י"ל דלא מסתבר לרשב"א לומר דאמרינן ביה "כמאן דמליא דמיא" להחשיב להנחתו לדעת ר"ח, אלא יותר מסתבר לומר דלא ס"ל מקו"ד כלל (משא"כ לדעת ר"ת אין נראה לומר כן אא"כ נחלק בדעת בנ"א שאינו משום השתמרות, דלכאו' הוא כן משתמר [אמנם לא באותה מידה של מקורה ולכך פליגי הסוגיות אך מ"מ הר"ז ביאור המסתבר] וצ"ע).

ויש להעיר דלשיטת ר"י נראה דע"כ צ"ל דאף לר"ח בעינן מקו"ד, כיוון דס"ל⁴⁶ שהיא "ברייתא בשום מקום דבעינן הנחה ע"ג מקום ארבעה", וי"ל דזה לשיטתו שכיוון שמקו"ד נלמד לשיטתו מגזיה"כ נראה לומר טפי שלא אמרו זאת האמוראים על דעת עצמם אלא ישנה ברייתא האומרת כן.

45. ואכן רש"י מביא ב' לישנות בדבר, משמע שע"פ דבריו אפשר לומר לב' הכיוונים.

46. ד. בתוד"ה "אבל למטה מי" ד"ה חייב".

יו"ד. תירוץ לקושיית השש"מ

והנה לפי"ז קיימת קושיית השש"מ, דאמאי ס"ל לר"ת דלר"ח בעינן דע"ד⁴⁷?

ונראה לומר שאכן אף לדעת ר"ת צ"ל דלר"ח בעינן דע"ד, אמנם אי"ז מטעם ד"כמאן דמליא דמיא" אלא מטעם אחר, והוא י"ל דהנה ר"ח מדבר דווקא כשנח ע"ג משהו, והנה בזה י"ל שכיוון שהוא ברה"י פחות אכפת לו שינוח בזהירות, כיוון שאף אם יפול הוא עדיין ברשותו, דרה"י היא רשות המשתמרת, והיינו שגבי שבת לא די בכך שנמצא במקום משתמר (רה"י) אלא על הפץ להיות אף באופן משתמר (משא"כ בגט שדי בכך שנמצא במקום המשתמר), היינו שמונח, אף אם בפועל אינו מונח במקום רחב דע"ד, כיוון שבפועל הוא מונח ברה"י שהיא מקום משתמר ס"ל לר"ח דחשיב דרך בנ"א להחשיב משתמר בכך. משא"כ ברה"ר שאינה רשות המשתמרת אף אם נח בעינן שינוח במקום המשתמר - דע"ד. ולכך כאשר ע"ג צד הלבנה או הקיר בעינן דע"ד

ולפי מש"כ באו"א אפ"ל דלרב חסדא סבירא דאף אף יש מחיצות חשבי בין המחיצות כמאן דמליא דמיא, ולכך חשיב כל הרשות כמקום דע"ד, משא"כ ברה"ר שאין לה מחיצות (ואף אם יש אינן שייכות לרשות) בעינן דע"ד.

ולפי"ז אפ"ל עוד ביאור בהא דפתחו התוס' ב"אומר ר"ת" כיוון דאפ"ל כשיטת הרשב"א, לדעת ר"ח לא בעינן דע"ד כלל אף ברה"ר, א"כ ל"ק מידי, ולכך מחדש ר"ת דלא אמרינן הכי אלא אף לר"ח בעינן דע"ד ברה"ר, והא דחשיב דע"ד (אי גבוה מג') הוא משום דיש בצידה דע"ד.

יא. שיטת רש"י

והנה בשיטת רש"י כתב השפ"א: "ועי' במהרש"א שהוכיח מפי' רש"י דס"ל כהריב"א, והביא יש מקשין על רש"י קושי' התוס' לעיל (ד ב). ולמ"ש המפרשים לקמן ריש (ח) לפי' א' ברש"י שם דס"ל דלר"ח דהנחה א"צ להיות ע"ג מקום ד' גם ברה"ר א"צ מקום ד' א"ש הכא דקאי ר"ח בשיטתו ולכך בלבינה אף על גב שאין בה רוחב ד' חייב, וא"כ לק"מ בסוגיא דלעיל דס"ל בהדיא דגם הנחה צריך להיות על מקום ד' ע"ש. אך לפי' ב' דרש"י לקמן [דברה"ר גם ר"ח בעי מקום ד' א"כ ע"כ ס"ל כהריב"א] קשה."

היינו דכל מה שצ"ל שרש"י ס"ל כריב"א הוא רק באם אזלינן כל"ב בדברי רש"י שאף לר"ח ברה"ר בעינן דע"ד, אמנם לל"ק בדברי רש"י ששיטת ר"ח דלא בעינן דע"ד כלל, א"כ אפ"ל דלא ס"ל כהריב"א אלא הכא חייב משום דלא בעינן דע"ד.

ולכאוו' יש להקשות דהלא גבי זרק בכותל שחייב אינו מדברי ר"ח, וא"כ כיצד יש שם

47. ועיי"ש בדבריו שחילק בין דבר מסויים כמו ע"ג קנה לבין על צד, והותיר זאת בקושי.

דע"ד? ודוחק לומר שהוא ג"כ דווקא לשיטת ר"ח.

אמנם י"ל הביאור בזה בפשטות, שדווקא גבי לבינה מוכרחים אנו לומר שרש"י ס"ל כריב"א, כיוון דפירש"י שהלבינה אין בה דע"ד אלא פחות, ולכך א"א לומר דס"ל כר"ת וא"כ ע"כ ס"ל כדעת ריב"א, אמנם גבי קיר שהוא בפשטות גדול יתר על דע"ד אפ"ל דחייב ע"פ סברת ר"ת ואין הכרח שדעת רש"י כריב"א.

(ובזרק ע"ג זיו חייב כשנח בצידו, אף שאין בצד דע"ד? וי"ל שכיוון שעיקרו אחשוויה כדע"ד אי"ז רק לפניו אלא גם לצידו, ולכך חשיב שיש בצידו דע"ד והוי הנחה חשובה, ועוד י"ל בדא"פ שס"ל (אף) כאופן שמבאר השפ"א בדברי ר"ת, שאם יש בפניה דע"ד חשיב מקום חשוב ולכך אף בצידה חייב, ולכך כיוון דאחשוויה לפני הנוף כדע"ד א"כ אף אם נח בצידו חייב)

יב. שיטת הר"ן ברש"י

והנה כתב הר"ן: "ומקשו הכא דבעינן ברשות הרבים הנחה על מקום ארבעה היכי דמי אי למטה מג' לא צריך דכל פחות משלשה כקרקע דמי וכדאמרין בגמרא [דף ה א] בשלשל ידו למטה מג' וקבלה ואי למעלה מג' ולמטה מעשרה כרמלית הוי ופטור ואי למעלה מעשרה רשות היחיד הוא?" היינו שמקשה איך דע"ד ברה"ר שאינו כרמלית? ומביא שם הר"ן: "ותירץ הראב"ד ז"ל משכחת לה בבעלי חיים גבוהים מג' שעומדים ברה"ר שאין חולקין רשות לעצמן אי נמי בעמוד תשעה ורבים מכתפין עליו דהוי כרה"ר כדאמר לקמן [דף ח א] ואי דאית ליה ארבעה מיהת מיחייב ואי לא פטור וזה שלא כדעת רש"י ז"ל והרמב"ם ז"ל שכתבו דעמוד תשעה ורבים מכתפים עליו אפילו בשאינו רחב ד' מיירי כדבעינן למכתב קמן בס"ד."

היינו שמדובר בע"ג בהמה שהיא אינה חולקת רשות לעצמה שאינה נעשית כרמלית, וכן בעמוד שמכתפים עליו רבים שאף אם רחב ד' מ"מ נקרא רה"ר. ומוסיף דלשיטת רש"י חייב אף אם אינו רחב דע"ד.

ומקור דבריו לשיטת רש"י נראה ממש"כ רש"י בדף ח' ע"א לגבי עמוד גבוה ט' שרבים מכתפים עליו ש"רשות הרבים הוא, בין רחב בין קצר", משמע דא"צ שיהיה לפחות דע"ד.

והנה זה צ"ב, דלכאן לדעת רש"י לסוגיא בדף ד' צריך הנחה במקו"ד בכ"מ, וא"כ לכאן אף בעמוד גבוה ט' בעינן דע"ד?

ונראה לבאר דלשיטתו בל"ק אין ר"ח פליג על הסוגיא דדף ד', דהא דבעינן דע"ד הוא רק בדבר שאינו מחובר לקרקע, אבל כאשר מחובר לקרקע הקרקע מחשיבתו, ולכך הסוגיא דדף ד' איירי דווקא באדם או בנוף, שהם אינם מחוברים לקרקע, אדם שהוא עומד ברשות וכן נוף

שהוא מגיע מרשות אחרת, אבל קנה שהוא נמצא באותה רשות ומחובר לקרקע אי"צ דע"ד שחיבורו לקרקע מחשיבו למקום חשוב להוי הנחתו הנחה, ורק בדבר שהוא נד או מחובר לרשות אחרת, דאינו יציב כ"כ אזי צריך שיהיה דע"ד.

והא דמקשים מר"ח מנוף ש"לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח על גבי זיו כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים", ולכאוי לפי הנ"ל אף לר"ח בנוף בעינן דע"ד? הנה מבאר רש"י ש"קא סלקא דעתין מרשות הרבים לרשות היחיד", היינו שבקושיא הבינה הגמ' הנוף והאילן באותה רשות ובזה פליגי רבי יהודה ורבנן, שר"י ס"ל כר"ח דלא בעינן דע"ד כיוון שמחובר לקרקע, ורבנן פליגי עליה וס"ל דאף אם מחובר לקרקע בעינן דע"ד, וא"כ ר"ח כרבי!

וע"ז מתרצים שמדובר שהנוף והאילן לא באותה רשות, ולכך הנוף אינו דבר קבוע בצורה יציבה, ולכך אף בו בעינן דע"ד להחשיב החפץ שעליו כמונח, ורבי ורבנן פליגי אי "שדי נופו בתר עיקרו", האם העיקר שיש בו דע"ד מחשיב לנוף אם לאו.

ומש"כ רש"י: "ודרב חסדא דלא כר' ודלא כרבנן", ואף דע"פ אף לר"ח לכאוי בעינן דע"ד בנוף כיוון שאינו מחובר לקרקע ברשות? הנה אואפ"ל שס"ל לרש"י שדעת ר"ח שלא בעינן דע"ד אף בנוף, כיוון דסו"ס מחובר לקרקע, אמנם ברשות אחרת, אך הוא עדיין יציב (יותר מאדם שנד) ולכך אף בו בעינן דע"ד.

אמנם נראה שאין לומר שמש"כ רש"י "ודרב חסדא דלא כר' ודלא כרבנן" לא היינו דפליג אתרוויהו אלא שהמקרה של ר"ח אינו כמו רבי ורבנן, כמ"ש התוס', וא"כ אפשר שבנוף אף לר"ח בעינן דע"ד⁴⁸, דהנה כתב רש"י בהמשך דבריו: "לישנא אחרנא אמר אביי בדרב חסדא, דהוי ברשות היחיד אפילו רבנן מודו." משמע דללישנא קמא אין ר"ח סובר כדעת רבנן, וא"כ משמע דלדבריו אי"צ דע"ד אף בנוף, וע"כ צ"ל הביאור דלעיל.

ולפי"ז אפ"ל שאכן בזרק ע"ג קיר לא בעינן דע"ד כיוון שהוא מחובר לקרקע, וכן בלבינה, משא"כ בנוף בעינן דע"ד לרבנן רבי כיוון שאינו מחובר בקרקע ברשות בעינן דע"ד (וסרה בזה קושיית המהרש"א).

אלא דצ"ע מנ"ל לרש"י דר"ח חולק על חכמים אי לא איירי במקרה זה אלא בקנה שמחובר לקרקע באותה רשות, וצ"ע.

ויש להעיר דעוד צ"ע דהנה לקמן (צ"א ע"ב) כתב רש"י גבי איסקופה שרבים מכתפין עליה "כגון גבוה תשעה ורחב ארבעה", משמע דבעינן דע"ד, והרי האסקופה בפשטות מחוברת

48. ומה שהקשה התוס' כבר ביארו באחרונים שהוא לשיטתו אך לשיטת רש"י אין קושיא משם כלל ואכ"מ, ועיין שש"מ.

בקרקע וכמו עמוד ממש⁴⁹?

(אמנם ללא דברי הר"ן בפ"י רש"י גופא ניתן ליישב שלעניין הנחה בעיני דע"ד, ולכך פירש גבי איסקופה שמדובר שם גבי חיוב שהיא דע"ד, אבל מצד דין רה"ר אף אם הוא "רחב או צר" הוא מ"מ רה"ר⁵⁰, דסק"א שכיוון שהוא רשות הרבים רק כיוון ש"מכתפי ביה רבים" אפשר שרק מגודל מסויים עד גודל מסויים נוח לכיתוף קמ"ל).



49. דוודאי לא גרע מלבינה.

50. וכ"כ השפ"א בדף ד' ע"ב.

בחשש נירון קיסר

הת' דוד אריה לייב שיחי' גודשמיט
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם פ"ו מהלכות תשובה ה"ג: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דייני האמת שיהא הפירעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה . . . כלומר חטאו ברצונו והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא, לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקדוש ברוך הוא את לבו, ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זאת העמדתך, כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו . . . נמצאת אומר שלא גזר האל על פרעה להרע לישראל, ולא על סיחון לחטוא בארצו, ולא על הכנענים להתעייב, ולא על ישראל לעבוד עכו"ם אלא כולן חטאו מעצמן וכולן נתחייבו למנוע מהן התשובה."

ומקשה בהלכה ה': "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע? וכתוב וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, הרי גזר על ישראל לעבוד כו"ם ולמה נפרע מהן?"

ומתריך: "לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים לעבוד כו"ם אילו לא רצה לעבוד לא היה עובד, ולא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם. הא למה זה דומה לאומר העם הזה יהיה בהן צדיקים ורשעים, לא מפני זה יאמר הרשע כבר נגזר עליו שיהיה רשע מפני שהודיע למשה שיהיו רשעים בישראל, כענין שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, וכן המצריים כל אחד ואחד מאותן המצריים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם, וכבר אמרנו שאין כת באדם לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא דברים העתידין להיות."

והיינו שנענשו מצרים על שיעבוד ישראל כיוון שלא הייתה הגזירה על מצרים שישעבדו את ישראל, אלא בחרו לעשות זאת מצד עצמם, אזי ע"ה שזהו רצון ה' נענשים כיוון שלא

היה מחוייב שהם דוקא יהיו אלו שיקימו את שיעבוד בני¹.

ב.

והשיג ע"ז הראב"ד: "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם וכו'. א"א אלה הם אריכות דברים שאינן מתנבלים וחיי ראשי כמעט אני אומר שהם דברי נערות, יאמר הבורא לזונים למה זנית ואני לא הזכרתיך בשם כדי שתאמר שעליך גזרתי יאמרו לו הזונים ועל מי חלה גזרתך על אותן שלא זנו הנה לא נתקיימה גזרתך?" היינו שמקשה הראב"ד שהרי אם נאמר שכאשר אשר אומר בסתם אזי יאמר ה' לעושה שלא ציווה לו, אזי מ"מ לא יקרה מה שציווה ה' - כי אף אחד לא יעשה? - אלא וודאי שצריך שיהיה מי שיעשה!

ולכך מבאר באו"א: "אבל וקם העם הזה וזנה כבר אמרנו שאין בענין הזה ידיעת הבורא גזירה וכ"ש בכאן שאף משה אמר כי השחת תשחיתון הן בעודני חי עמכם ואף כי אחרי מותי וכ"ש הבורא שהיה יכול לומר כן בלא גזירה.

וענין המצרים אינה שאלה משני פנים, האחד כי הדבר ידוע שאין הבורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו ואחר שיפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו ברשעו וכן הוא אומר הוי אשור שבט אפי כהתימך שודד תושד פי' מפני רשעך וגודל לבך והתפארך עלי, והמצרים ג"כ רשעים היו וראויים למכות ההם ואילו שמעו למשה בתחלה ושלחו את ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים אבל זדונו של פרעה ובזותו את הבורא יתברך לפני שלוחו הוא גרם לו, והשני כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבעו מהם כענין שנאמר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה לפיכך נתחייבו.

היינו שהא שמצרים נענשו אפ"ל בב' אופנים: א. שכבר היו ראויים להענש בלאה"כ. ב. שכיוון שהוסיפו על מה שציווה ה' להרע לישראל.

1. ולהעיר שבלקו"ש חלק כ"ז (קדושים ב') מבאר הרבי שגבי פרעה א"א לומר שעשה מבחירתו כיוון שהיה המלך, שאמנם כל מצרי פרטי היה יכול שלא לקיים ציוויו של פרעה, אך הגזירה ע"כ הייתה צריכה להיות ע"י המלך (ופרעה דווקא שהיה מושל בכיפה, ועוד שכבר גלו ישראל למצרים), וא"כ בזה אף הרמב"ם יאמר שהוא כיוון שפעל ברשעות ליבו ולא מתוך שהוא רצון ה' (ע"ד מש"כ הרמב"ן ראה לקמן), ונראה להוסיף ע"פ דברי המדרש (שמו"ר א, ט) ש"הוא התחיל בעצה תחילה", משמע שמרצונו הביא גזירה זו, אמנם יש להעיר ממש"כ המדרש (שמו"ר א, ח): "רבנן אמרי למה קראו מלך חדש והלא פרעה עצמו היה? אלא שאמרו המצרים לפרעה בא ונזדווג לאומה זו, אמר להם שוטים אתם עד עכשיו משלהם אנו אוכלים והיאך נזדווג להם, אילולי יוסף לא היינו חיים. כיוון שלא שמע להם הורידוהו מכסאו שלשה חדשים, עד שאמר להם כל מה שאתם רוצים הריני עמכם והשיבו אותו, לפיכך כתיב ויקם מלך חדש". משמע א"כ שהיה יכול לבחור לוותר על תפקידו שלא לשעבד את ישראל, שלא נגזר שהוא יהיה המלך שישעבד את ישראל, שאף שהיה מושל בכיפה יכול היה להימנע מעשות זאת בזמנו ולהניח למלך אחריו לבצע זאת או לחילופין להתפטר מתפקידו? וצ"ע.

ג.

וכן ביאר הרמב"ן (לך לך ט"ו, י"ד): "והטעם כמו שאמר הכתוב (זכריה א', י"ד): "וקנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגויים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה", ואומר (ישעיה מ"ז, ו'): "קצפתי על עמי חללתי נחלתי וגו'". וכן היה במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמשם, וזה טעם דן אנכי - שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגדו עליהם או הוסיפו להרע להם. וזהו מה שאמר יתרו (שמות י"ח, י"א): "כי בדבר אשר זדו עליהם", כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם. וכן (נחמיה ט', י'): "כי ידעת כי הזידו עליהם".

והביא דעת הרמב"ם: "והרב נתן טעם בספר המדע (הלכות תשובה ו', ה') לפי שלא גזר על איש ידוע, וכל אותם המריעים לישראל אלו לא רצה כל אחד מהם הרשות בידו, לפי שלא נגזר על איש ידוע."

והקשה לדבריו: "ולא נתכנו דבריו אצלי, שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך, וקדם זה ועשה גזרתו של הקדוש ברוך הוא זכה בדבר מצוה, ומה טעם בדבריו, כאשר יצווה המלך שיעשו בני מדינה פלונית מעשה מן המעשים, המתרשל ומטיל הדבר על האחרים חומס וחוטא נפשו, והעושה יפיק רצון ממנו, וכל שכן שהכתוב אמר וגם את הגוי אשר יעבודו, שיעבדו הגוי כולו, והם הלכו מעצמם למצרים. אבל הטעם כאשר כתבתי."

ומבאר הרמב"ן: "ודע והבן כי האיש שנכתב ונחתם בראש השנה להריגה לא ינקה הליסטים ההורג אותו בעבור שעשה מה שנגזר עליו, הוא רשע בעונו ימות ודמו מיד הרוצח יבוקש."

אבל כאשר תצא הגזירה על פי נביא, יש בעושה אותה דינים, כי אם שמע אותה ורצה לעשות רצון בוראו כנגדו אין עליו חטא אבל יש לו זכות בו, כאשר אמר ביהוא (מ"ב י', ל) יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב בנים רבעים ישבו לך על כסא ישראל. אבל אם שמע המצוה והרג אותה לשנאה או לשלול אותו, יש עליו העונש כי הוא לחטא נתכוון, ועבירה הוא לו."

ומפרט: "וכן הכתוב אומר בסנחריב (ישעיה י"ה, ה'): "הוי אשור שבט אפי וגו' בגוי חנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו". ואמר הכתוב והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב כי להשמיד בלבבו, ועל כן הענישו בסוף, כמו שנאמר (שם י', ב'): "והיה כי יבצע ה' את כל מעשהו אפקוד על פרי גודל לבב מלך אשור ועל תפארת רום עיניו וגו'". ואמר בו (ירמיה נ', י"ז): "שה פזורה ישראל אריות הדיחו הראשון אכלו מלך אשור וזה האחרון עצמו נבוכדראצר מלך בבל, לכן כה אמר ה' [וגו'] הנני פוקד אל מלך בבל ואל ארצו כאשר פקדתי על מלך אשור". והנה זו ראייה שנענש מלך אשור על הרעה שעשה לישראל.

והנה נבוכדראצר שמע כי הנביאים פה אחד קוראים אותו להחריב ירושלים, והוא וכל

עמו נצטוו על כך מפי הנביא, כמו שכתוב (ירמיה כ"ה, ט'): "הנני שולח לך ולקחתי את כל משפחות צפון נאם ה' ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי והביאותים על הארץ הזאת ועל יושביה והחרמתים", וכתוב (שם ל"ב, כ"ב): "הנני נותן את העיר הזאת ביד הכשדים וביד נבוכדראצר מלך בבל והציתו את העיר באש", ואף על בית המקדש עצמו אמר (שם כ"ו, ו'): "ונתתי את הבית הזה כשילה". והם יודעים כי מצות השם היא, כמו שאמר נבוכדראצר לירמיהו (שם מ"ו, ב'): "ה' אלקיך דבר את הרעה הזאת אל המקום הזה ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה", ואף על פי כן נענשו הכשדים כולם בסוף.

והיה זה מפני שני טעמים, האחד שגם הוא נתכון להשמיד כל הארץ להגדיל ממשלתו, כמו שכתוב בו (ישעיה י"ג, י"א): "והשבתי גאון זדים וגאות עריצים אשפיל", וכתוב (שם י"ד, י"ג): "ואתה אמרת בלבבך השמים אעלה וגו'", וכתוב (שם שם י"ד): "אעלה על במתי עב אדמה לעליון", וכתוב באומתו (שם מ"ז, ח'): "האומרת בלבבה אני ואפסי עוד". ואמר בו חבקוק (חבקוק ב', ט'): "הוי בוצע בצע רע לביתו לשום במרום קנו וגו'", והנה זה כעונשו של סנחריב, ולכן אמר הכתוב (ירמיה נ"ו, י"ח): "לכן כה אמר ה' הנני פוקד אל מלך בבל ואל ארצו כאשר פקדתי על מלך אשור".

אבל היה במלך בבל עונש אחר שהוסיף על הגזרה והרע לישראל יותר מאד, כמו שאמר בו (ישעיה מ"ז, ו'): "קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך לא שמת להם רחמים על זקן הכבדת עולך מאד", ועל כן בא עליהם עונש כפול ומכופל שנשמד זרעו לגמרי, ולא יהיה לבבל שם ושאר נין ונכד (שם י"ד, כ"ב): "ונשמדה עירו לעולמים, שנאמר (שם י"ג, ט'): "והיתה בבל צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת אלקים את סדום ואת עמורה לא תשב לנצח ולא תשכון עד דור ודור ורבצו שם ציים ושעירים ירקדו שם", ואמר בו הכתוב (ירמיה נ"א, י"א): "כי נקמת ה' היא נקמת היכלו", וכתוב (שם שם, ל"ה - ל"ו): "חמסי ושארי על בבל תאמר יושבת ציון ודמי אל יושבי כשדים תאמר ירושלים, לכן כה אמר ה' הנני רב את ריבך ונקמתי את נקמתך". ופסוקים רבים כאלה.

ד.

והנה לכאורה לשיטת הראב"ד והרמב"ן צ"ב מהא דאיתא בגמ' גיטין נ"ה ע"א: "שדר עלוייהו לנירון קיסר כי קאתי שדא גירא (-זרק חץ) למזרח אתא נפל בירושלים למערב אתא נפל בירושלים לארבע רוחות השמים אתא נפל בירושלים, א"ל לינוקא פסוק לי פסוקיך, אמר ליה: "ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וגו'". אמר קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא ערק ואזל ואיגייר ונפק מיניה ר"מ."

דלכאו' כיוון שזה רצון ה' להחריב לביתו א"כ מדוע יפרע מנירון?

2. ואף שיתכן שנירון לא ידע את כל הנ"ל, מ"מ כיוון שהובא סיפור זה בגמ' ואין הסתייגות וכיו"ב נראה דכן הוא ע"פ האמת.

ואף שהקיסר ששלחו לא נתכוון אלא לנקמה (עיי"ש) אך אם היה נירון מתכוון לעשות רצון ה' לא היה נענש, הניחא דעת הרמב"ם כיוון שיכול להעשות ע"י מישהו אחר (כמו שקרה בפועל) אזי יתחייב, אבל לדעת הראב"ד והרמב"ן ש"כאשר תצא הגזירה על פי נביא, יש בעושה אותה דינים, כי אם שמע אותה ורצה לעשות רצון בוראו כנגזר אין עליו חטא אבל יש לו זכות בו" אדרבא יש לו זכות בזה!?

ונראה לבאר בדא"פ ובהקדים דהנה ביאור הרבי בשיחת פסח שני תשד"מ לתרץ קושיית הראב"ד על הרמב"ם, דהראב"ד הקשה לדברי הרמב"ם שמי שלא צווה לעשות ועשה מבחירתו מה שגזר ה' ייענש כיוון שלא נגזר שהוא זה שיעשה, שלכאור' חייב שמישהו יבצע את הגזירה, דאל"כ לא תתבצע גזירת ה' כלל?

ומבאר הרבי שכיוון שהיא נבואה רעה, ונבואה רעה לא חייבת להתקיים, א"כ לא בהכרח שמישהו יבצע את הגזירה, ולכך מי שעשה את גזירת ה' ייענש.

ולפי"ז אואפ"ל שאף הראב"ד מסכים לזאת, ולכך כיוון שלא היה בהכרח שיחרב הבית השני, שהיא גזירה להרע, באם נירון היה מחריבו לא היה זה קיום רצון ה', שמצד רצון ה' אי"ז מוכרח שיחרב הבית.

ואף שגבי גלות מצרים שאף שהיא נבואה רעה ס"ל מוכרח שיתקיים?

נראה לבאר דהנה הטעם שאין נבואה רעה מתקיימת כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"י ה"ד): "שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינווה או שתלה להם כחזקיה", משמע שהוא משום שעשו תשובה, שכאשר באה גזירה רעה עקב שחטאו באם יעשו תשובה אפשר שהקב"ה שהוא ארך אפים כו' ימחל להם ויבטל הגזירה. והנה טעם זה אינו שייך לכאור' בגלות מצרים, דהנה לא הייתה מטעם חטא וכיו"ב, אלא גזירה סתם ובמילא במה תועיל תשובה אם לא היה חטא? אלא וודאי שתתקיים גזירה זו!³

אמנם עדיין קשה מהא שהביא הרמב"ן ראייה מיהוא, נצטווה ע"י הנביא להשמיד בית אחאב, שהיא גזירה לרעה, ומ"מ לא נענש על זה? וכן גבי נבוכדנצר הנה מבאר שנענש מפני שלא כיוון לרצון ה' ולא מפני שלא הייתה הנבואה חייבת להתקיים?

ואולי אפשר לומר שיש לחלק, שגבי יהוא ונבוכדנצר הנה נאמר להם עצמם לעשות (ליהוא בפירוש מפני הנביא, ונבוכדנצר הוזכר בנבואות בפירוש), ולכך אף אם מצד רצון ה' לא היה מוכרח שתתקיים הגזירה, הנה כיוון שצווה הם עצמם אין לומר שבחרו מעצמם לעשות⁴,

3. ואואפ"ל לדעת הרמב"ם שמ"מ אפשר שתבטל מפני אמנם לא מפני שהקב"ה "ארך אפים" אלא מפני שהוא "רב חסד וניחם על הרע", דלכך אפשר שירחם וימנע רעה אף אם לא באה בשל חטא.

4. וע"ד שכותב הרבי בשיחה בחלק כ"ז (ראה לעיל בהערות) גבי פרעה עצמו.

ואדרבא מחוייבים הם לעשות, ולכך כיוון שעשה יהוא לשם שמים לא נענש ואדרבא קיבל שכר, ונבוכדנצר כיוון שלא עשה לשם שמים נענש, אך אילו היה עושה לשם שמים לא היה נענש.

והנה גבי נירון, הנה אף שרמזו לו מן השמים שיצליחו בעדו, ורצון ה' שיחרב המקדש מ"מ לא נאמר שעליו לעשות זאת, אלא שזהו רצון ה' בכלל, ולכך אין פה ציווי כלפיו לעשות, וא"כ לא מחוייב לעשות, ואפשר שה' ימחל לישראל ויבטל הגזירה על חורבן הבית, ולכך באם היה מחריב המקדש היה נענש. ועצ"ע.



גדול תלמוד שמביא לידי מעשה

הת' יהודא לייב שיחי' גלבשטיין
תלמיד בישיבה

א.

בקידושין דף מ' ע"ב איתא "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובפשטות הביאור הוא, שמעלת התלמוד היא היותו מביא לידי מעשה, דהרי לולא התלמוד כלל אינו יודע את המעשה אשר יעשון, "ונמצא שיש בידו שניהם" (רש"י).

אך עפ"י פנימיות העניינים הביאור הוא באופ"א'. והיינו שמצ"ע תלמוד ומעשה שקולים זה כנגד זה, דבכ"א יש מעלה שאין בחבירו, אך כיון שבתלמוד יכול להיות ג"כ את מעלת המעשה, ע"כ תלמוד גדול שכולל ב' העניינים יחדיו.

ולבאר הענין יש להקדים ולבאר ההבדל בין ז"א (ובפרטות, ספירת היסוד) למלכות, דבכללות, החילוק בין תלמוד ומעשה הוא החילוק בין ז"א למלכות?

ויובן זה בדוגמת ההבדל בין הכוחות שבנפש האדם לבין כח הדיבור, שחלוקים בשנים:

א. ענינם של כל הכוחות הוא שהם מגלים את הנפש, היינו שעל ידם מתגלה מעלת ושלמות הנפש, א"כ ענינם הוא מעלה ושלמות. משא"כ כח הדיבור אין עניינו לגלות את הנפש וא"כ אינו ענין של מעלה.

ב. כחות הנפש נמצאים בשביל הנפש, משא"כ עניינו של כח הדיבור הוא שהמדבר יוצא ממציאותו ומדבר עם זולתו. שזה בא ע"י הביטול של המדבר, שאינו נשאר במציאותו אלא יכול לבטל את עצמו ולדבר עם מציאות שחוץ הימנו.

ועד"ז יש את שני ענינים אלו בז"א ומלכות:

א. ז"א ענינו הוא גילוי, בדוגמת הכחות שמגלים את הנפש. משא"כ מלכות אין ענינה "גילוי", (ע"ד דיבור, שאף שהוא כח באדם, אינו עניין של מעלה).

1. ראה ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו.

2. ראה בארוכה ד"ה ודוד עבדי תשל"ב.

ב. כל הגילוי של ז"א הוא בתוך האצילות, משא"כ מלכות ענינה שהיא יורדת להוות ולהחיות נבראים, כדוגמת הדיבור שעניינו הוא שהוא נפרד מהאדם.

נמצא לפ"ז שבשונה מההשפעה בסדר השתלשלות בז"א גופא שיש מעלה שמיתוספת למשפיע ע"י ההשפעה, הרי שלהשפיע למלכות אין כל תועלת מכך, דהרי לית לה מגרמה כלום.

והנה, עפ"ז אינו מובן מהו סיבת השפעת ז"א למלכות? והרי ז"א ענינו גילויים, שכל ענין הגילויים הוא מעלה ושלמות, ומטעם זה משפיעים כדי שע"ז שיהיה בהם איזה תוספת, וא"מ איזה תוספת תהיה בז"א ע"י השפעתו למלכות?

והביאור בזה, דהנה ענינה של מלכות הוא שהיא בביטול. ולכן ז"א משפיע למלכות דע"ז ניתוסף בו עוד מעלה, והוא ענין הביטול, וע"ז מיתוסף ב"גילוי" של ז"א שאינו מוגדר בתכונות ה"גילוי" אלא יכול להשפיע גם באופן של "העלם".

וזה מה שמתחדש בז"א ע"י השפעתו למלכות, שאינו נשאר בעולם האצי", שענינו גילויים (- אלקות), אלא יורד גם במקום שאין שם גילוי אלקות, לבי"ע שהם נפרדים. שכ"ז הוא מצד שלימות הבל"ג, שיכול להעלים על עצמו ולרדת למטה. ולכן ז"א משפיע למלכות כדי לקבל את שלימות ענין הבל"ג.

[ובשורש הענין הוא, דמלכות מושרשת בפנימיות הכתר, שלכן היא בביטול, וע"י שז"א יורד למלכות מקבל ג"כ תוספות אור מהכתר, ומצד זה הוא הבל"ג שבו].

וזהו סיבת השפעת ז"א למלכות שע"ז מקבל תוספת אור ממלכות³ (ע"ד ההשפעה בז"א גופא), והוא, שמתגלה בו ענין הבל"ג שאינו מוגדר בתכונותיו וביכלתו לירד למטה.

ב.

אך באמת כיון שכל ענינו של ז"א הוא לקבל מעלה ע"י ענין הביטול, א"כ אין זה אמיתית ענין הביטול, אלא תוספת מעלה.

דהנה בביטול גופא ב' אופנים:

א. כשהאדם מתבטל אזי מתגלה בו תנועה של בל"ג, היינו, שאינו מוגבל בטבעו ותכונותו, אלא יכול גם לצאת מכך ולהתנהג אחרת. א"כ יוצא שכשהאדם מבטל את עצמו הרי נשלמת מציאותו ומתעלה יותר כיון שמתגלה בו הבל"ג שבו, ואי"ז ביטול מציאותו. דאף שמ"מ האדם ביטל את הרגשת הישות שלו, אך עדיין נרגש בו שלימות עצמו.

3. וע"ד שהנשמה רוצה לרדת ולהתלבש בגוף, כיון שמרגישה את מעלת הגוף שבו הוא בחירת העצמות, וע"ז יהיה בנשמה עצמה ענין זה. ראה ד"ה ויאמר לו יהונתן תשכ"ח סעיף ח'.

ב. ביטול אמיתי הוא כשהאדם בטל בעצם, היינו שלא נשאר לו כל מציאות עצמאית. [וע"ד החילוק בין "צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים", שמ"מ "הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו"⁴, "יש מי שאוהב". משא"כ בקב"ע, שהוא בביטול גמור בלי שום הרגש ופניה].

וזהו החילוק בין הביטול דמלכות להביטול דז"א, דמלכות ענינה הוא ביטול בעצם. לא מחמת שום מעלה, לית לה מגרמה כלום. משא"כ ז"א, כיון שענינו הוא גילויים (שעניינם מעלות), לכן גם ביטולו הוא בכדי שעיי"ז יתגלה בו מעלה נוספת, מעלת הבל"ג.

(כלומר, גם עפ"י המבואר בכ"מ⁵ בהבדל שבין יסוד לחסד, שחסד עיקר ענינו הוא הרגש המשפיע, ויסוד עיקר ענינו הוא הקשר למקבל, הרי זה עדיין קשור לשלימות המשפיע, שמסוגל להתקשר לעצמות המקבל, אף שהוא נפרד ממנו. והחידוש של יסוד על חסד הוא, שמצד חב"ד אין המקבל נתפס כ"זולת" כי הוא הערך להמשפיע, ולכן ראוי לקבל, משא"כ מצד יסוד, שענינו הוא התקשרות למקבל כפי שנפרד מהעצם.)

ג.

אך יש עניין נעלה יותר, שז"א משפיע למלכות, לא מצד שלימות עצמו, וצריך ביאור, כיון שז"א ענינו גילויים, שעניינם הוא שהם לצורך עצמם איך יתכן שז"א ישפיע רק כדי שבמלכות יומשך השפע?

והביאור בזה, דבאמת ז"א ומלכות ענינם אחד. דכשם שמלכות היא בביטול בעצם לכוונה העליונה ולית לה מגרמה כלום, כמו"כ הוא בז"א שהוא בביטול בתכלית. אלא שהכוונה העליונה היא שענינה של מלכות יהיה ביטול, ושעניינו של ז"א יהיה גילויים. והיינו שהגילויים הם מצד העצם, לא כענין לעצמם (שענינם גילויים וא"כ ענינם הוא עצמם, מעלה ושלמות), אלא שענינם הוא מילוי הכוונה העליונה, והכוונה בהם - שיהיו באופן של גילויים.

וזהו אמיתית הטעם שז"א משפיע למלכות, שאינו בשביל לקבל שום תוספת ממלכות אלא כיון שזהו הכוונה העליונה שז"א ישפיע למלכות, וא"כ השפעתו למלכות אינה בשביל עצמו כלל וכלל אלא אך ורק בשביל המלכות. וזהו שמתגלה בז"א ע"י השפעתו למלכות, שאין ענינו גילויים, אלא זה שהוא גילויים הוא משום שרצה"ע הוא שיבוא בצירוף של גילויים, ושהגילויים יומשכו למטה ע"י ספירת המלכות.

4. תניא פל"ה.

5. אגה"ק סי' ט"ו. לקו"ש חל"ט (ע' 55).

ד.

ועפכ"ז יובן הביאור הפנימי במאמחז"ל "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", היינו (לא רק שהתלמוד הוא אמצעי למעשה, אלא) שבהתלמוד עצמו יש גם את מעלת המעשה.

וביאור הענין, יש לבאר ההבדל בין תלמוד למעשה - תורה ומצוות:

תורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה וירדה למטה להתלבש בשכל גשמי. ולכן היחוד שנעשה לאדם עם התורה ועם הקב"ה "הוא יחוד נפלא . . . מכל צד ופינה". משא"כ מצוות הם איברין דמלכא. וממילא היהודי מתאחד עם הקב"ה רק באופן של מרכבה, כאברי גוף האדם להנפש.

אך למרות שגדלה מעלת היחוד של תורה, הנה דוקא ע"י קיום המצוות תופסים את העצמות. והטעם, כיון שבמצוות יש את המעלה של מעשה בפועל בקב"ע משא"כ בתורה הדגש הוא על מציאות והבנת האדם.

וזהו מעלת מעשה המצוות⁷ - שהוא לשון כפיה (מלשון "מעשין על הצדקה"). שכופה את עצמו לקיים את המצווה אף שבהרגשתו אינו מתחבר לזה. דלכאורה הוא רק ביטול חיצוני כי אינו מבטל כלל את מציאותו, אלא הוא מצ"ע נשאר מנגד אלא שבע"כ מקיים המצווה. אך באמת זהו אמיתית ענין הביטול, דכשאדם מקיים מצווה אף שהוא היפך רצונו ה"ה - בשעת מעשה המצווה - בביטול הרבה יותר מלימוד התורה. וכמבואר בלקו"ש (שם הע' 29) וז"ל: "יש מעלה בקיום המצוות (שבאנשים פשוטים) - הביטול והקב"ע הנעשה בקיומן, משא"כ (בת"ח ו) בלימוד התורה מכיון שעיקר (עבודתם) הוא (ב)השגה אינו מורגש בזה ביטול רצונו לגבי רצה"ע". לכן בזה בא לידי ביטול של יהודי להקב"ה ועד שאינו נשאר מציאות לעצמו כלל, אלא נתון לגמרי לרצון העליון⁸. שאז הביטול אינו בא מצד האדם, אלא מצד שמישהו אחר כופה אותו, שזהו אמיתית הביטול, ולכן דוקא ע"י מתחברים עם העצמות⁹.

ואעפ"כ, אף שבלימוד התורה מודגשת מציאותו של האדם, שילמד בהבנה והשגה ומתוך געשמאק, מ"מ בתלמוד יש מעלת המעשה - הביטול של מעשה. והיינו, דכמו שבמעשה המצוות האדם מקיים מצוות בתכלית הביטול, כן הוא בלימוד התורה, שכיון שהכוונה העליונה הוא ללמוד תורה בהבנה והשגה וכו', לכן מצד קב"ע (כבמצוות) האדם הלומד

6. לקו"ש חט"ז עמוד 436 (ויקהל ב').

7. ראה לקו"ש חכ"ה ע' 264 (ויגש ב').

8. וע"ד מרכבה, שעניינה הוא שהמרכבה בטילה ונגררת אחר הרכב, היינו שהביטול שבה אינו מצד עצמה, אלא משום שמישהו אחר מבטל אותה. וכע"ז מבואר ב ד"ה ודוד עבדי הנ"ל לגבי מעלת הביטול של ארץ על דומם, שהיא "מדרס תחת כפות רגלי הכל".

9. יתירה מזו מבואר בלקו"ש ח"ט ע' 75 הע' 30 שמעלת המעשה (- העקב) הוא לא מפני שהשכל אינו מעלים על הרצון, אלא "שבבחי" זו נקי הרגל תחילתן, ולכן דוקא הוא 'כלי' לעצמות.

תורה לומד מתוך הבנה והשגה, שנוגשת מציאותו.

כשם שנתבאר לעיל, דאף שבחיצוניות נראה שז"א ענינו גילויים ורק מלכות ענינה ביטול, הנה באמת זה שז"א הוא בציור של גילויים הוא כי כן הוא הכוונה העליונה שיהיה באופן של גילויים (כשם שמלכות היא בהעלם מצד הכוונה), כן הוא בלימוד התורה, דאף שבחיצוניות מורגש מציאות האדם, הנה באמת הוא כי הכוונה העליונה הוא שהביטול של האדם הלומד יתבטא בכך שלומד תורה בהבנה והשגה וגעשמאק מצד הקב"ע¹⁰.

ה.

וכע"ז מבואר גם בלקו"ש חח"י ע' 154 ואילך (שלח ב'), דבגדול תלמוד שמביא לידי מעשה יש ג' אופנים: אופן הא', שמעשה הוא ה"אבן הבוחן" שהתלמוד הוא כדבעי, דשכל מצד עצמו אינו מדוד ומוגבל בהתפשטותו, וההבחנה אם הסברא היא אמת לאמתו הוא רק אם הסברא מתאימה להלכה בפועל ומכוונת ל"דבר ה' זו הלכה".

אופן הב': שלימות התלמוד הוא כשהוא יורד למעשה, והיינו שכשאדם לומד בשביל לפסוק דין, הרי הלימוד הוא הרבה יותר בעמקות והרבה יותר בהתעסקות עד שהוא מגיע להחלטה ולפס"ד. וא"כ "תלמוד גדול" הפשט - שהגדלת התלמוד הוא כשהתלמוד מגיע למעשה, שאז הצורך לפסוק בפועל גורם הגדלה בתלמוד.

אך כ"ז מעלות בתלמוד, ובעולם של תלמוד - אלא שבאות ע"י מעשה. ואופן הג' הוא ששכל האדם יורד למעשה, עד שכל עשיותיו - גם אם אינם קשורים לחכמה ושכל - חדרות בשכל. וזה בא (לא מצד שכל עצמו, הרי שכל ומעשה הם עולמות שונים ולא יתכן שבשעת עסקו במעשה יורגש בו אור השכל, אלא) כשאדם מונח בתלמוד בפנימיות נפשו, עד שכל מהותו הוא תלמוד. אזי לא שייך לחלק ולומר שיש מקום בנפשו שאינו שייך לדרגת התלמוד אלא מעשה, אלא אור התלמוד חודר בכל מקום בנפשו.

וזהו מש"כ הרמב"ם "כשם שהחכם ניכר בחכמתו . . . כך צריך שיהיה ניכר במעשיו, במאכלו וכו'". והיינו שמצד שהחכמה חדרה בכל מקום, כבר לא ניכר שום הבדל בין החכמה למעשה, אין זה ירידה למעשה אלא הוא דבר אחד.

וזה ע"ד משנ"ת לעיל בענין ירידת ז"א למלכות, שהוא לא משום שיש איזה מעלה שז"א

10. להעיר משיחת ש"פ משפטים ה'תשי"ד שם מדבר כ"ק אדמו"ר אודות הביטול שצריך להיות בלימוד התורה, שצריך להיות באופן של פשיטות לגמרי, ללא כל כוונות, אפילו באופן של "לשמה" ולקשר נפשו להוי' וכו' (ואדרבא מכך אפשר להשתלשל ללימוד התורה "שלא לשמה" וכפי שמונה שם השתלשלות ארוכה מן הדרגה הכי גבוהה ב"שלא לשמה" - לימוד בכדי "לידע את המעשה אשר יעשון" ומוזה יורד ללמוד מצד השכל שבתורה, וע"מ שיקראוהו רבי וכו' וכו' עד שיכול להמיר דתו רח"ל) אלא באופן של פשיטות, לא לחשוב כלל על מציאותו הוא אלא פשוט ללמוד תורה בלי חשבונות.

יקבל ממלכות, אלא משום שמצד העצם מתגלה שכלל אין חילוקי דרגות ביניהם, וזה שהתלמוד יורד למעשה, אינו משום שעי"ז יקבל מעלה, אלא כיון שמצד העצם אין שום הבדל בין תלמוד ומעשה, שכן יורד התלמוד למעשה, כי עניינם אחד.



האם גם הקללות שבמשנה תורה הם ברכות

הנ"ל

ברשימות חוברת מ' מביא כ"ק אדמו"ר מאמחו"ל¹ ד' חשובים כמת (מצורע, אין לו בנים, סומא ועני), ומבאר בב' אופנים. אופן הא' ש"חשוב כמת" היינו לגריעותא (שחסר במוחין או במידות). ובאופן הב' מבאר שהוא לטוב. ובלשונו הק' "או יאמר לטוב, וע"ד כאלו מת ועבר וכו' – שכבר תיקן כל המוטל עליו". ומוסיף, דפי' זה שחשובין כמת לטוב, הוא "ע"ד הפירוש שהקללות הם לטובה ([לקו"ת בחוקותי] ד"ה ואפ"י) – וצ"ע אם גם אלו שבמשנה תורה". והיינו שהרבי מסתפק אם גם הקללות שבמשנה תורה הם לטובה.

ולכאורה יש להוכיח שגם הקללות שבמשנה תורה הם לטובה מהמסופר בהיום יום דשבוע זה (יו אלו), "רבינו הזקן היה בעצמו הקורא בתורה. פעם אחת לא הי' בליאזנא ש"פ תבא, ושמע אדמו"ר האמצעי . . . הקריאה מאחר. העגמת נפש מהקללות שבתוכה הביאתו לכאב לב, עד שביוהכ"פ נסתפק רבינו הזקן אם יוכל להתענות. כששאלו את אדהא"מ הרי בכל שנה קוראים פרשה זו, ענה: כשאבא קורא "הערט זיך ניט קיין קללות" (- לא נשמעים כלל קללות).

דבפשטות יש לבאר דהא דאין נשמעים קללות הוא משום שכשאדה"ז קרא את התוכחה לא נשמעו הקללות אלא הפנימיות של התוכחה שהם ברכות, וא"כ משמע שגם הקללות שבמשנה תורה הם לטובה.

ואולי הי' אפ"ל דאין מזה ראייה, משום דדווקא כשאבא (היינו אדמוה"ז) קורא אז אין נשמעים קללות, משא"כ בשאר כל אדם הוי קללות בעצם מהותם³.

אך אאל"כ ע"פ המבואר בשיחת ש"פ תבא תשמ"ה⁴, דמביא שם כ"ק אדמו"ר אודות התוכחה שבפרשת תבוא את מש"כ בלקו"ת בחוקותי שהקללות הם "לפי האמת רק ברכות", ואדרבה – ברכות נעלות יותר שנמשכות מבחי' סתים. ומוסיף דביאור זה דבלקו"ת נאמר בנוגע לתוכחה שבפרשת בחוקותי, ומזה מובן במכ"ש וק"ו בנוגע לתוכחה שבפרשת

1. נדרים סד, ב

2. לקוטי תורה מח, א ד"ה בשברי לכם מטה לחם ואפו עשר נשים: "הנה ידוע שאף שלפי הנראה דברי התוכחות אלו הם קללות, אבל לפי האמת אינם רק ברכות".

3. דאל"ה, אינו מובן מפני מה התעלה כ"ק אדמו"ר האמצעי, הרי ידע שבפנימיותם הם ברכות.

4. נדפס בתו"מ תשמ"ה ח"ה ע' 294 ואילך.

תבא. והטעם, כיון שבפרשת תבוא צ"ח קללות, כפול (!) ממ"ט קללות שבפ' בחוקותי, וכיון שבאמת הם ברכות, נמצא, שישנו מספר כפול של ברכות!

ומוסיף שם דענין זה מודגש בסיפור (הנ"ל) אודות אדמו"ר האמצעי, שבסיפור הזה מודגש החומרא המיוחדת שבתוכחה דפ' תבוא, עד כדי כך שדווקא הקללות האלו גרמו לו לכאב לב כ"כ ולא התוכחה דפ' בחוקותי. אך יחד עם זה אמר שכשאבא קורא "הערט זיך ניט קיין קללות". ועאכו"כ בנוגע לאבינו שבשמים שלהיותו אב הרחמן וגם צדיק וחסיד הרי לא שייך אצלו ענין של קללות ח"ו, כי אם ברכות, ואדרבה: ברכות הכי נעלות כו'. עכת"ד.

וכן הוא גם בשיחת פ' תבא תש"נ (מוגה) בשוה"ג הב' להערה 77 וז"ל: "ולהעיר מפתגם אדמו"ר האמצעי בנוגע ל(המשך הפרשה ב)קריאת התוכחה (שבה מודגש הפיכת העניינים הבלתי-רצויים לברכה (ראה לקו"ת בחוקותי מח, סע"א ואילך. ובכ"מ) - שכשאבא (אבינו שבשמים) קורא שומעים רק ברכות".

וצע"ק הטעם שנסתפק בזה כ"ק אדמו"ר ברשימותיו.



נעוץ תחילתן בסופן

הת' שלום דובער שיחי' גרינבלאט
תלמיד בישיבה

א.

ידוע המבואר בחסידות שנעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, והיינו שיש קשר ושייכות בין ה'תחילה' ל'סוף', הרבה יותר מהשייכות 'לאמצע'.

ומבואר בד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד, ד"ה וביום השני תשל"ב' ובכ"מ, אשר יש בזה שני מדרגות, ובכללות ההבדל הוא בין "נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן" לבין "סוף מעשה במחשבה תחילה":

אופן הא', שהתחילה והסוף קשורים זב"ז ביתר שאת ויתר עז ממה שבאמצע, שהרי כל המכוון בתחילה הוא הסוף דוקא. ועד"מ מהשפעת צדקה לעני, שבתחילת ההשפעה מתעורר ברחמים על העני, ומזה נעשה אצלו אח"כ רצון להטיב להעני, ואח"כ נמשך הרצון בשכל ובמדות, עד שבא במעשה בפועל, שנותן צדקה לעני. ונעוץ תחילתן בסופן הוא שעיקר המכוון בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שתהיה ההשפעה בפועל (סופן), ובאם לא תהיה ההשפעה בפועל חסר העיקר.

ונקודת העניין אשר בהתחלת התעוררות הרצון לנתינת צדקה לעני, ישנה כבר הכוונה שיהי' הסוף מעשה דוקא (נתינת הצדקה); וז"ע נעוץ סופן בתחילתן, שכבר בתחילה ניכר שהמכוון הוא בשביל הסוף, וע"י דוקא מתגלה התענוג שהי' הסיבה לתחילת ההתעוררות.

וכן לאיד"ג (מלמטלמ"ע), "שכאשר מתבוננים בהמשכת החסד והטוב להעני בפועל ממש (סופן), אזי רואים בזה את תחילתן, היינו, שסיבת המשכה בפועל היא בגלל התעוררות הרצון", והיינו שכל מציאות הסוף היא (רק) בגלל התחילה, וקשר זה מתבטא בכך שאם נפסק התעוררות הרצון, לא יבוא לידי פועל; וגם בשעת הבאתו לפועל, הי"ה כפי אופן התעוררות הרצון שז"ע נתחב"ס, שבסוף ניכר תחילתו (וזהי' הסיבה לכך שכנ"ל נסבת"ח).

ואופן הב', שהמעשה הבאה ע"י עשיית ופעולת האדם, קשור בתחילה. כבהשפעת החסד שעניינה קבלת ההשפעה אצל העני, זה שהעני מקבל את ההשפעה ונהנה מזה - זה מגיע במחשבה תחלה, שדיוק הלשון "במחשבה תחילה" (ולא "בתחילת המחשבה") היינו

1. המיוסדים על ד"ה אחת שאלתי תער"ג (ח"ב ע' א'ק"ז), תו"ח ויגש (רל א ואילך) ועוד (ש"נ). וראה לקו"ש ח"ו שמות (ב) הע' (55) 57.

בהתחילה שלפני תחילת המחשבה, ולכן התענוג שיש למשפיע ע"י הקבלה הוא נעלה יותר מהתענוג שיש לו בההשפעה עצמה.

ובאם המקבל אינו רוצה לקבל, אזי לא רק שחסר ההנאה שבנתינה, אלא שהמשפיע מצטער ונוגע לו ע"ז, בעומק יותר מהנתינה. והיינו מפני ששורש המקבל (שענינו למעלה היינו הכלי והצמצום), הוא למע' מההשפעה והגילוי (מאחר שכל ענין הגילוי הוא רק בשביל הקבלה, הרי שענין הקבלה קדם אליו).

וע"ז נאמר "סוף מעשה במחשבה תחילה", שהדיוק בזה הוא אשר דוקא הסוף מעשה, שקאי לא על הפעולה עצמה אלא על הקבלה שחוץ ממנו, המעשה שבא ע"י פעולת האדם (אבל אינו חלק ממנו), הוא אשר נוגע ב"מחשבה תחילה, למעלה מתחילת המחשבה" ששם (בתחילת המחשבה) כוונת ה"סופן", כנ"ל באופן הא'.

ויסוד החילוק בין ב' האופנים, אשר אופן הא' מבטא כח ההתפשטות של התחילה (כח התענוג שבעצם הנפש, תחילת המחשבה), שבמקום שיהי' לעצמו, ה"ה 'מחפש' הפעולה אצל זולת דוקא (שהרי גם לולא הקבלה באופן כדבעי למהוי, הרי בשביל עצם הנתינה צ"ל זולת) שענין זה נוגע אצלו עוד (עמוק) יותר מהתפשטות רגילה שהוי להדיא 'המשך' ממנו, ודוקא בזה יתגלה אמתית כח התפשטותו². משא"כ באופן הב', מודגש שאין ענינו של הנפש רק להתפשט עד לענין שבא"ע, אלא דוקא לפעול בדבר שחוץ ממנו, שאינו בכוחו ואחריותו כלל (וראה במשל שמביא שם שדוקא ההצלחה שבעבודת האומן שאין בכוחו להבטיחו לפני"ז הוא אשר גורם לתענוג ונח"ר, עוד יותר מביצוע האומנות בשיא יכולתו)³.

היינו שעם היות שבהתפשטות הכח מהנפש מודגשת בגילוי השייכות לנפש, ואשר הוא המתפשט, תענוגו בעומק הוא דוקא בהפעולה שחוץ ממנו, ושייכותה אליו בהעלם, שמודגש בזה מעלת ההעלם על הגילוי (בשייכות לעצם) בעומק יותר.

ב.

והנה, בד"ה כי המצוה הזאת תרס"ו מבאר (לאחרי שהתחיל בזה בסד"ה והי' כי תבוא⁴) נקודת מעלת העבד הפשוט וספי' המלכות - ודוגמתה למטה, הארץ הגשמית - אשר לכן דוקא בהם ישנו כח החידוש: בעבודה - בביטול היש שבעבד פשוט ("בבחי' התחדשות מאין ליש") הממשיך אור חדש ממש; ובנבראים - בבריאה יש מאין שבא דוקא ע"י ספי' המל'; ודוגמתה בצמיחה שבארץ דוקא.

2. ובדוגמת ענין 'כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר', כמבואר בלקו"ש שם. וראה קובץ דברי תורה (קרית גת, תשמ"ה) שביאר בענין נתחב"ס ג' מדריגות, אשר שהתחנתה היא כל הגבוה וכו'. וראה לקמן בפנים ס"ג.

3. וראה ד"ה ביום השני הנ"ל.

4. ע' תמה (שלוז).

בשונה מ"הראש המתפשט" - העבד הנאמן, שאר הספי' שלמע' (עד לאוא"ס שלפנה"צ) והשמים הגשמיים; דלכאורה מה מביא לשינוי זה (ואם מצד הגילויים הרי צ"ל להיפך אם לא בשוה עכ"פ), שהרי גם העבד נאמן מברר בירורים וכו', "וא"כ למה לא יקרא בשם התחדשות להמשיך אור חדש מעיקרו"? וכן לגבי הספי' שלמע' ממל', שהרי בשאר המדרגות, החל מחכמה, "ראש המתפשט" הנ"ל, מאיר האור בגילוי שלא בערך יותר ממלכות המכונה "סוף" לגביהן, ולמה דווקא במלכות יש התחדשות?

ומבאר בארוכה⁵, וזלה"ק "עד"מ אדם הבונה בית או עוסק במו"מ וכה"ג שבוודאי תחלה יתעורר בעצמו ברצון בהעלם ע"ז . . . והרצון . . . בא בהתלבשות בשכל וטעם לרצון . . . ויתלבש במידות שבלב . . . עד המעשה שהוא חיצוני יותר, שאין הארת הרצון במעשה רק לעשות לבד, ואין לו ערוך לגילוי הרצון שבשכל ומידות שבלב וכן במח' . . . ותחילה מאיר האור הפנימי והולך ויורד בהתלבשות שונות, עד שבא אל המעשה החיצוניות מכולן כו' . . . אבל אנו רואים בחוש שכאשר יוגמר הבנין או העסק, יעלה סוף המחשבה לפניו כמו קודם שעלה ברצונו ושכלו למעשה זו . . . דודאי אם לא הי' נגמר הבנין והעסק במעשה כלל, אע"פ שהי' רצון ושכל ומדות בזה, אינו כלום . . . רק להיות המעשה . . . וא"כ . . . הכל טפל ונגרר רק בשביל סוף מעשה זו . . . וא"כ נהפוך הוא שבהגיע הרצון למעשה דוקא ונעשה הרצון בפו"מ, שם הוא עיקר תקפו וכחו . . . ובשבילה נתעורר בהרצון . . . ואח"כ בסו"מ כשנגמר רצונו בפו"מ חוזר אל עצמותו כו"ו."

ונמצא, שע"ה שבי'כמות" הגילוי של אור הרצון הרי המעשה הוא "חיצוני ביותר", מ"מ הרי מכיון שכל התעוררות הרצון והמוחין ומדות וכו' הי' בשביל הפו"מ, הרי שם נמצא "כוונת התחילה" וזה כל ענינה, וכמ"ש בס"י "שנעוץ תחילתן בסופן" - "שכוונת נעיצת התחילה נמצא בסוף דוקא יותר מבראש המתפשט", היינו שדוקא ב'סוף', שמביא בפו"מ למילוי הכוונה של התחילה, מאיר ונמצא התחילה. ולכן - "וסופן בתחילתן", שבחי' אלו, ה'סוף' שבעבודת האדם (וכ"ה גם בספי') מושרשין בעצמות א"ס ממש, ולכן מתבטא בהם ענין החידוש שאינו שייך כ"א בעצומ"ה ית'.

וממשיך לבאר בארוכה⁷ אשר 'תחילה' הנאמר כאן (שנעוץ בסופן', וה'סופן' בו כבי') הכוונה ל"א"ס, קדמון לכל הקדומין, שאין לו תחלה ואין לו תכלה ואנו קוראים אותו תחלה הכוונה שהוא מקדם ומאז וכו', עיי"ש.

ובפשטות י"ל שהוא כענין מדריגה הב' במאמרים הנ"ל, שהשייכות הפנימית ביותר בעצם היא דוקא בפעולה מחודשת שחוץ ממנו, וכמו שמוצאים ענין זה בספי' המל', אשר דוקא מפני היותה ה'סוף' של הספירות, ואין מאיר בה גילוי והתפשטות המאור, אלא ענינה

5. ס"ע תנא (שמא) ואילך.

6. כ"ה הלשון בלקו"ש ח"ט עקב א ס"ד.

7. ס"ע תנג (שמג) ואילך.

למלאות הכוונה "ותו לא", אזי יכולה להאיר בה הכוונה כמו"ש מצד העצם וכן במעלת הקב"ע.

ומ"מ יש לדייק ב' עניינים:

(א) במאמרים הנ"ל דרגא זו נק' בשם סו"מ במח"ת, משא"כ נתחב"ס וסבת"ח שעניינם הוא שיש להם שייכות בגלוי (עכ"פ לגבי דרגא זו) ומדובר ב'דרגות' ולא דוקא ב'עצם' ו'סוף': משמעות "תחילתן", הוא תחילת המחשבה ("ולא למע' מזה") דהיינו המקור הגלוי, הראש דסדר השתלשלות⁸. וכן משמעות "סופן", קאי על המעשה התחתון שבפעולת האדם, אבל לא מעבר לכך.

משא"כ במאמר בתרס"ו להדיא ראינו אשר קשר התחילה עם הסוף, דהיינו העצם בהפעולה שחוץ ממנו (שבמשל הו"ע בנין הבית; ובפשטות אין לחלק בין פעולת הבנין שמצד הפועל והבנין עצמו), נק' נתחב"ס. ומשמעות "תחילתן", כנ"ל, במשל ענינו עצם הנפש ובנמשל קאי על עצמותו ית'. והוא אשר נמצא, נעוץ בסוף ומתבטא בו בכוחו (משא"כ ראשית הגילוי, עד לעצם האור שלפנה"צ גם הוא נכלל ב"ראש המתפשט" שנעיצת התחילה בו אינה בערך לזו שב"סוף"). וכן משמעות "סופן", שענינו סוף הפעולה, שבמשל קאי על בנין הבית והעסק ובלשונו "מה שמצוה בדבור לעשותו לבנות הבית או לעסוק העסק המו"מ בפו"מ כו'. ובנמשל הו"ע מעשה ביטול היש, ובריאת היש מאין.

(ב) במאמרים הנ"ל מובאת שייכות התחילה והסוף באופן דקשר בלבד, שרואים בזה שלא הגיע אלא ע"י קודמו אשר גם הוא בעצמו לא בא אלא בכדי להביא לשני.

משא"כ לפי המבואר בתרס"ו, שייכות התחילה עם הסוף מתבטא במציאות כח העצמות בדרגות הסוף ובינגיעת' פעולות דרגות אלו בעצומ"ה, כבי', דהיינו דלא זו בלבד שענין זה נוגע לעצם (ושם דוקא יחזור האור שהרי הוא קדמותו), אלא עוד זאת אשר בסופן (ובייחוד, בפו"מ בעבודת הנבראים ע"י ביטול היש) נמצא העצם.

ג.

ואולי אפ"ל, ע"פ המבואר בד"ה ושבתה תשמ"ו בענין נעוץ תחילתן בסופן, שהתחילה "נעוצה" בהסוף, היינו לא רק שהסוף מתייחס וכלול בהתחילה, והתחילה מתגלה על ידו, אלא שה"תחילה" עצמו נמצא ב"סוף". היינו שזו עיקר המשמעות בנתחב"ס וסבת"ח.

ואולי אפ"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט עקב (א) הערה 30, שהתחתון הוא "כלי" לעצמות, שלכן הדירה לעצמותו הוא בתחתונים דוקא. ולא רק שמצד "רחוק" התחתון, ואין הגילויים תופסים מקום לכן מתגלה על ידו ה"עצם", שאז אין התחתון עצמו שייך לזה, אלא שהתחתון

8. ומצד חזרת האור חזור, שהוא לקדמותו דוקא, ה"ז במדרגה זו ולא בעצם, עיי"ש.

עצמו מצד ענינו הוא שייך לעצמות, מצד היותו "יש", שבזה הוא דומה ל"יש" האמיתי.

ועפ"ז אואפ"ל, שבמאמר בתרס"ו, ענין "נעוץ תחילתן בסופן", מתואר באופן אחר מהמבואר במקומות הנ"ל, ששם מבואר שכוונת הסוף מושרש בתחילה, אבל התחילה והסוף עצמם שונים הם, ואילו בד"ה כי המצוה ס"ו מבואר שהתחילה הוא עצמות א"ס, ובו מושרש הסוף עצמו, ולכן התחילה גם נעוץ - נמצא - בסוף, הם בספירת המלכות, והם בנברא הגשמי, והן בעבודת הקב"ע. וראה בשיחת עקב הנ"ל, שקב"ע היא "כלי" לעצמות.

ולפי"ז מובן ג"כ מה שבתרס"ו מביא ב' הלשונות כאחד, "נעוץ תחילתן בסופן" ו"סוף מעשה במחשבה תחילה".



דעת רב אשי בפחות מג'

הת' מנחם מענדל שיחי' גרינוואלד
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' (ז' ע"א): "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא לבינה זקופה ברשות הרבים וזרק וטח בפניה חייב על גבה פטור אביי ורבא דאמרי תרויהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים אבל היזמי והיגי אף על גב דלא גביהי שלשה וחייא בר רב אמר אפילו היזמי והיגי אבל צואה לא ורב אשי אמר אפילו צואה".

היינו שישנן ג' שיטות גבי מה נעשה מקו"פ או כרמלית ברה"ר: א. דעת אביי ורבא שלבינה צריכה להיות גבוהה לכל הפחות ג' טפחים, אבל היזמי והיגי (קוצים) די להם באף בפחות מג'. ב. דעת חייא בר רב שאף היזמי והיגי צריכים ג' אבל צואה די לה אף בפחות מג'. ג. דעת רב אשי שאף צואה צריכה ג'.

והנה בביאור מח' אביי ורבא וחייא בר רב מבאר רש"י בפשיטות שהיזמי והיגי "דדרסי עליה בסנדליהון", היינו שיש מי שמהלכים עליהם כיוון שיש להם מנעלים המגנים מפני הקוצים ויש אלו שלא, ולכך נחלקו בתר מי אזלינן, לדעת אביי ורבא שכיוון שא"א ללילך ללא מנעלים על הקוצים אזי חשיב מקו"פ או כרמלית ולדעת חייא בר רב כיוון שניתן לילך עם מנעלים על קוצים אלו אזי חשיבי רה"ר¹.

אלא דעת ר"א טעונה ביאור מדוע חולק על דברי חייא בר רב וסובר שיש צורך שהצואה תהיה ג', הלא עליה וודאי אין מי שמהלך?

יש מי שביאר² שמחלוקתם בצואה ששטחה קטן מד', ואזי ניתן להלוך בדילוג מעליה, ובוה פליגי דר"א סבר שמקום שאפשר להלוך שם בדרך דילוג חשיב כמקום הילוך רבים ולכך ה"ה חלק מרה"ר, וחייא בר רב ס"ל שצריך הליכה רגילה דווקא ולא דילוג, לפיכך כיוון שא"א להלוך שם אלא בדרך דילוג לא חשיב מקום הילוך רבים לכך הוי מקו"פ.

אך הקושי בביאור זה לכאן, שכל מח' האמוראים היא פחות מדע"ד (דאז אפשר לדלג מעליה), וא"כ צ"ב מדוע לא מוזכר פרט זה כלל? ועוד שכללות הסוגיות (בין מלפני ובין

1. ולהעיר שבין אביי ורבא לחייא בר רב ישנו הפרש של שני דורות, ואפשר שבמשך דורות אלו נשתנה דרך הרגילות לילך ברה"ר, שבדורם של אביי ורבא יותר הילכו יחפים ובדורו של חייא בר רב הילכו במנעלים, אמנם יש להעיר שחייא בר רב היה קודם בשני דורות לאביי ורבא (דור שני והם דור רביעי) וא"כ יוצא שנשתנה המנהג לגרועות.

2. כן משמע מדברי המרדכי.

מאחרי) איירי בכרמלית³, ולפי"ז כיוון שמדובר בפחות מדע"ד הרי מחלוקתם אי הוי מקו"פ ולא כרמלית, ובכרמלית לא פליגי! ואואפ"ל שאם הצואה היא ד' על פחות מד' אבל הד' הוא בכיוון ההליכה (העיקרי) של הרבים הוי מקו"פ אף שבאם יבוא מצדה יוכל לדלג מעליה, ויש להתיישב בזה.

והנה בחפץ ה' ביאר: "אלא ודאי דהכא נמי עסקינן בצואה דדרסי בה רבים וכגון שאינה לחה", היינו שמדובר בצואה יבשה שאפשר לדרוס בה. "וטעם רב חייא בר רב דסבר צואה לא היינו מחמת מיאוס. והיינו דקא דייק אפי' היומי והיגי. אבל צואה לא אף על גב דבין זה ובין זה מידרס נדרס זה מחמת מיאוס לא דרסי ביה רבים דאי יש בו לכלוך ליכא מאן דפליג. דודאי לא דרסי ליה רבים. ולזה אמר רב אשי אפי' צואה כיון דחזי למידרס".

היינו שנחלקו חייא בר רב ורב אשי האם דבר שניתן להלוך עליו כגון צואה יבשה אך אין דרך להלוך עליו כיוון שהוא מאוס חשיב מקום הילוך רבים או שלא, שחייא בר רב ס"ל שכיוון דסו"ס אין מהלכים על מקום זה לא הוי מקום הילוך רבים - ולכך יחשב מקו"פ או כרמלית, לעומתו רב אשי ס"ל שכיוון שניתן לילך שם ורק נמנעים מחמת מיאוס חשיב מקום הילוך רבים והוי רה"ר.

אמנם מפשטות לשון הגמ' לכאו' משמע צואה סתם ולא דווקא צואה יבשה.

ב.

והנראה לבאר ובהקדים, דהנה כתב אדמוה"ז בשולחנו (סימן שמ"ה סעיף י"ג): "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע והרי הם רשות הרבים". משמע מדבריו שמבאר דעת ר"א שישנו דין לבד לקרקע, שכל מה שבתוך ג' ה"ה כמו הקרקע, ולפיכך כיוון שהקרקע הוי רה"ר אזי אף שע"ג הצואה אין מהלכים לא חשיב מקו"פ או כרמלית אלא רה"ר, ולפי"ז נאמר בפשיטות שדעת חייא בר רב שאין אומרים לבד בזה.

אמנם לפי"ז טעון ביאור, דכיוון שאין מהלכים במקום הצואה א"כ אף הקרקע אינה רה"ר - שאינה מקום הילוך רבים - וא"כ במה יועיל דין לבד?

ונראה לבאר דהנה במה שנעשים עצמים המצויים ברה"ר מקו"פ (כשאינם חלק מהקרקע כתל וכיו"ב) מצינו ב' אופני ביאור בראשונים: א. שהאזור והקרקע נעשים מקו"פ או כרמלית. ב. שהחפץ המובדל מהקרקע נעשה מקו"פ או כרמלית⁵.

3. אמנם בלבינה בפשטות היא מקו"פ אף שנקט לשון פטור (ולא מותר), ולפי"ז אפ"ל שבאמת הכא מדובר במקו"פ, אך זהו דוחק ועיין במש"כ החת"ס בזה, ועילע"ב.

4. עיין רשב"א, שיטה להר"ן ועוד.

5. עיין רש"י, מגיד משנה על הרמב"ם (שבת פי"ד ה"ז) ועוד.

ולפי"ז אפ"ל דר"א דס"ל שאומרים לבוד, הוא משום שאין אומרים שהקרקע נעשית מקו"פ או כרמלית, אלא רק שהצואה או ההיזמי והיגי שעליה נעשית רשות בפ"ע שהיא מקו"פ או כרמלית, ולכן אם הם למטה מג' בטלים לקרקע ובמילא לרה"ר, ולכך לא נפרדים להעשות רשות בפ"ע.⁶

ויש להוסיף דלפי"ז אפ"ל שאף לדעת חייא בר רב למטה מג' הוי לבוד לרה"ר, אלא שהקרקע עצמה נעשית מקו"פ או כרמלית במידה ואין דורסים עליה, ור"א דפליג ס"ל שאין הקרקע נעשית מקו"פ או כרמלית אלא מה שעליה ולכן אם הוא למטה מג' אינו נבדל להעשות רשות בפ"ע אלא חשיב רה"ר.



6. או עכ"פ העדר רשות (לדעות דס"ל דמקו"פ אינו אלא העדר רשות ואכ"מ).

ראיית הגמ' ממעביר ד"א

הנ"ל

איתא בגמ' (ה' ע"ב - ו' ע"א): "תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ובן עזאי פוטר. בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב? (- דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב, דילמא לא חייביה רחמנא אלא במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים בהדיא, רש"י) אמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן מידי דהוה אמעביר חפץ ברשות הרבים התם לאו אף על גב דכמה דנקיט ליה ואזיל פטור כי מנח ליה חייב הכא נמי לא שנא. מי דמי התם כל היכא דמנח ליה מקום חיוב הוא הכא אי מנח ליה בסטיו מקום פטור הוא? אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחלת ארבע לסוף ארבע התם לאו אף על גב דאי מנח ליה בתוך ארבע אמות פטור כי מנח ליה בסוף ארבע אמות חייב הכא נמי לא שנא. מי דמי התם לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא לכולי עלמא מקום חיוב הוא?"

והיינו שהקשו לדעת חכמים שמחייבים מעביר דרך סטיו מדוע חייב הלא עבר דרך מקו"פ ומנ"ל שאם העביר דרך מקו"פ חייב - הלא אפשר דהמקו"פ הוי הפסק בהוצאה? ותי' שמצינו במעביר ד"א שאף שלאחר שהעביר ד"א ממשיך ללכת ופטור, ומתחייב כשמניח כמ"כ הכא אף שכשמהלך פטור (שנמצא במקו"פ) יתחייב שמניח. ודחו שהתם כל מה שהמהלך הוא במקום חיוב - שאם יניח יתחייב אך בסטיו הוא מקו"פ ואם יניח יפטור?

ולכך הביאו תירוץ ממקרה אחר, והוא במעביר ד"א ברה"ר ושכל עוד לא יצא מד' אם יניח יפטור, ומ"מ בעת שיוצא מד' מתחייב. וע"ז דחו שאף שגביו הוא מקום פטור גבי אחרים הוא מקום חיוב משא"כ סטיו שהוא מקו"פ לכולם.

והנה צ"ב מדוע נקטה הגמ' ד"א ברה"ר ולא נקטה הוצאה מרשות לרשות, שכשם הרי שאם ממשיך ללכת לאחרי ד' לא חייב עד שמניח כן אם הוציא מרשות לרשות כל עוד לא הניח הוא פטור?

והנה לזה תירצו בתוס': "משום דבתר הכי נקט מעביר נקט ליה נמי השתא ובכל עניני העברה בר"ה קאמר", היינו שכיוון שהמקרה הב' איירי במעביר ד"א, לכך העדיפה הגמ' להביא במקרה הראשון מקרה דומה להמשך? ד"א.

1. לדעת התוס' הוא מצד דאי לא הוי במשכן לא מחייב שהוצאה מלאכה גרועה, אמנם לרש"י דלא ס"ל הכי נראה שהקושיא היא משום שאפ"ל שיש חיסרון במלאכת ההוצאה שאפשר שאף אם עבר במקום מפסיק נחשב כאילו נח ואכמ"ל.

2. היינו שמעבירי השמועה העבירו את זה כך, אך ייתכן שבביהמ"ד אה"נ ניסו לתרוץ מהוצאה, או י"ל שכבר המקשן ידע הדחיה, ואכמ"ל.

אך אמנם המקרה הב' גופא טעון ביאור, דלכאורה כשם שמעביר ד"א כל עוד לא יצא מד"א לא מתחייב כך המוציא מרשות לרשות כל עוד לא יצא מרשות הא' אף שכבר עקר לא מתחייב? ובמיוחד למה שמבאר הבעה"מ שמלאכת ד"א ברה"ר היא כעין הוצאה - שמוציא ממקומו של החפץ?

ונראה לבאר החילוק, שגבי מלאכת הוצאה כל מקום שיעקור ממנו ברשות הא' וממנו יניח ברשות השנייה יתחייב משום הוצאה, ולכן וודאי שאף אם עקר במקום א' והלך ולאח"ז הוציא חשיב שהיה במקום חיוב, אמנם במעביר ד"א אם יעקור בתחילת ד' ויניח לאחרי ב' ויעקור שנית ויעבור עוד ג' לא יתחייב, אף שעברו ד' אמות ממקום העקירה הראשון וא"כ לעומת מלאכת ההוצאה של ד' אמות הם מקו"פ (- שאין להם קשר להוצאה ואם היה נח בהם היה פטור), ומזה ניסתה הגמ' להוכיח שמצינו שמתחייב שמעביר דרך מקו"פ ואעפ"כ מתחייב, וע"ז דחו שמ"מ אף שגביו (ומלאכת ההוצאה שלו) הוא מקו"פ מ"מ הוא שונה מסטיו שכן לאחרים זה מקום חיוב.



גילויי הנפש ברצון או בהכרח

הת' יוסף יצחק שיחי' גרינפלד

תלמיד בישיבה

בד"ה ביום השני תרפ"ה סעיף ה' מבאר דהגילויים מהנפש באים ברצון מהנפש ולא בדרך הכרח. ומביא ראיה לכך מזה ש"בגלגולים ר"ל שהאדם מתגלגל בגוף הבהמה הרי לא יש גילויים מהנפש כלל, שאם היה איזה גילויים מהנפש הי' נראה איזה התחדשות בהבהמה, אלא שהנפש נמצא שם ו(אעפ"כ) אין ממנו שום גילויים כלל. הרי שיכול להיות שיתעלם האור והגילוי בתוכו שלא יתגלה".

ומקשה, דיתכן דאין מזה ראיה, כיון ד"ל דאור הנפש מאיר בהכרח אלא שהגוף אינו כלי לקבל אור הנפש, ולכן אין נראה שום התחדשות בגוף הבהמה? ומתריך ד"ס"יבת העדר הגילוי של נפש המתגלגל אין זה משום שגוף הבהמה אינו מוכן לקבל צורת הנפש, דהיינו משום העדר הכלים. (והטעם) שאם הי' הנפש מוכרח בהגילוי, הי' הגילויים באים מן הנפש ממילא גם כשלא יש כלים שיתקבל בהם. והראי' מהשמש שמוכרח הוא בהגילוי הרי אנו רואים שמאיר בכל מקום גם במה שאינו כלי לאור השמש. דהנה יש פעולות הנמשכים מאור השמש וכמ"ש ממגד תבואות שמש כו', והרי השמש מאיר בכ"מ גם שאין תועלת מהאור, ומאיר גם במקום האשפה שאין בזה שום תועלת. ואם היה הנפש ג"כ מוכרח בהגילוי היו הגילויים גם שלא יש כלים, ולא יהיה בזה תועלת פנימי. וא"כ מזה שאין מזה שום גילוי, מובן שאינו מוכרח בהגילוי".

והנה במה שהביא ראיה משמש לזה שאם היה הנפש מוכרח בהגילוי היה מאיר גם במה שאינו כלי לאור וחיות הנפש, צ"ב:

(א) ידוע³ דא' ההבדלים בין אור וחיות הנפש לבין אור השמש הוא, דאור וחיות הנפש הוא אור פנימי (דאף שבא בדרך ממילא, שלא בדרך התלבשות, מ"מ הוא בא בפנימיות), משא"כ אור השמש הוא אור מקיף. ולכן שמש מאירה בכל מקום גם במה שאינו כלי לקבל את אורה. אך אין בזה ראיה לאור וחיות הנפש שבא בפנימיות בגוף, דגם אם נאמר שהגילוי מהנפש הוא בהכרח, יכול להאיר רק במה שהוא כלי אליו.

ואף שמביא במאמר שלשמש יש גם פעולות שפועלת בפנימיות ("ממגד תבואות שמש

1. וכן הוא בד"ה ועשית חג שבועות תש"ה (עמוד 188 ואילך). ובכ"מ.

2. וראה בד"ה והקרייתם תשי"ז, וכ"ה בד"ה עלה אלקים תשי"ז דבקושיא זו נדחית ההוכחה מגלגולים. ושם מביאים ראיה לזה שגילוי מהנפש הוא ברצון הוא רק מזה שאברהם "כבש את רחמיו מעל בנו יחידו".

3. ראה רד"ה ובחודש השביעי תרס"ג. ד"ה אשרינו ת"ש. ובכ"מ.

וממגד גרש ירחים), ומוכיח מזה שכיון שהשמש מאירה בע"כ ה"ה מאירה גם במה שהוא לא כלי אליה, צ"ב, הרי אי"ז עניינה של השמש לפעול בצמחים, אלא השמש היא אור מקיף ויש בה גם עניינים שפועלת בפנימיות⁴. אך אי"ז עיקר עניינה. בשונה מאור וחיות הנפש שעניינו הוא התלבשות פנימית בגוף. שבשמש יש גם עניינים שפועלת בהם בפנימיות?

ב) בנוגע לעצם ההוכחה משמש שמאירה במה שאינו כלי אליה צ"ב, דנתבאר בכ"מ בדא"ח⁵, דא' ההבדלים בין אור וחיות הנפש לשפע, דשפע בא בהתלבשות משא"כ חיות (אף שבא בפנימיות) אינו בא בהתלבשות. ובדוגמא בהשפעת שכל מרב אל התלמיד, צריך הרב להכין א"ע להשפיע והתלמיד להכין א"ע לקבל ההשפעה. משא"כ באור וחיות הנפש אין הנפש צריכה לעשות הכנה להשפיע אלא משפיע בדרך ממילא. וכן הגוף אינו צריך להכין א"ע לקבל ההשפעה אלא מוכן ועומד.

ואף שגם הגוף צריך להיות כלי מוכן לקבל אור וחיות הנפש, דהרי גוף של בהמה אינה כלי לחיות הנפש, מבואר ע"ז במאמרים "זהו שנברא כך להיות מוכן לקבל צורת נפש האדם, אבל אחר שנברא אי"צ שום עסק והכנה כו"⁶. ולכאן אינו מובן התירוץ בזה, הרי מאי נפק"מ אם ההכנה היא קודם ההשפעה או ההכנה היא בתחילת בריאתו, סו"ס צ"ל הכנה מצד הגוף כדי לקבל את ההשפעה ובלי הכנה א"י לקבל את ההשפעה, א"כ הרי גם אור וחיות הנפש דומה לשפע?

ומבואר בזה בד"ה ויקח קרח תש"ג (סכ"א) ד"הכנת הגוף לקבל צורת הנפש אינו עולה בשם הכנה. והוי כדוגמת חלל העולם שבו מתפשט אור וזיו השמש, דאין לומר דבריאת והתהוות חלל העולם זהו הכנה לגילוי אור השמש, עם היות להתפשטות אור השמש הוא רק בחלל העולם, והיינו שאם לא שהיה חלל העולם הרי א"א להתפשטות אור השמש, ולא שהחלל דעולם פועל וגורם גילוי אור השמש. הנה כן הוא בחיות הנפש הכללי שמח"י את הגוף הנה הכנת בנין הגוף באופן כזה הוא רק הסרת מניעת התפשטותו להחיות, ואופן חיותו את הגוף הוא בדרך ממילא בלי שום התעסקות כלל מצדו, עם היותו מתלבש בגוף ממש".

נמצא שזה שאור השמש מאירה בעולם הוא משום שהעולם הוא 'כלי' אליה. ואין הכוונה לכלי במובן הפשוט, דהרי הארת השמש היא באופן מקיף, אלא כלי הכוונה שזה 'בעולמה' של השמש. והיינו, דהשמש מאירה רק במה שהוא ב'עולמה' - היינו חלל העולם (אף שהארתה הוא בהכרח), אך לא במה שאינו בעולמה (בדבר רוחני, כסברא שכלית וכה"ג). והרי בתש"ג משווה חיות הנפש לשמש בעניין זה, שכשם שהשמש מאירה רק ב'עולמה' כן

4. כן מפורש בד"ה הנ"ל.

5. שם. וראה גם ד"ה ויקח קרח תש"ג.

6. כ"ה הלשון בתרס"ג. ובדומה לזה כתוב גם בה"ש"ת.

גם חיות הנפש מאירה רק בעולמה, שזהו גוף האדם דווקא. וא"כ גם אם אור וחיות הנפש בא בהכרח מהנפש, איך יאיר גם בגוף של בהמה הרי אי"ז בעולמו של אור וחיות הנפש כלל?

וצ"ע בכ"ז.



ביאור שאלת הגמ' "למימרא דפשיטא ליה לרבה"

הת' אלחנן זאב שיחי' הלפרין

הת' יוסף מאיר שיחי' זייצב

תלמידים בישיבה

במסכתין בדף ד. שואלת הגמ' על המשנה: "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה, וליכא?" ומתרץ רבה "הא מני רבי עקיבא". דהיינו שלשיטת ר' עקיבא עקירת חפץ לא צריכה להיות מתוך מקום בגודל דע"ד, והמשנה כשיטתו. ומביאה הגמ' את מחלוקת ר"ע וחכמים "דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרם". ומסבירה הגמ' את טעמי המחלוקת "רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ומיד שואלת הגמ' על דברי רבה "למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי? והא מיבעיא בעי לה רבה, דבעי רבה למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור, ודכולי עלמא לא ילפינן זורק ממושיט. או דילמא למעלה מעשרה פליגי, ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב, מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא". כלומר, איך רבה יכול לומר שר"ע וחכמים נחלקו בדין 'קלוטה כמי שהונחה', הרי רבה בעצמו הסתפק בזה? ומתרצת הגמ' "הא לא קשיא, בתר דאיבעי הדר איפשיטא ליה דסבר רבי עקיבא קלוטה כמי שהונחה דמיא", דהיינו שרבה חזר בו ופשט את הספק.

שואלים התוספות (ד"ה דאמרינן קלוטה): מנין לגמרא שרבה סובר שר' עקיבא וחכמים נחלקו בדין 'קלוטה כמי שהונחה', הרי רבה רק אמר שהמשנה סוברת כשיטת ר' עקיבא, וכל הספק של רבה הוא בשיטת חכמים אם הם ג"כ סוברים מדין 'קלוטה כמי שהונחה'?

ומתרצים (בתירוץ הא'): "דהכי פירושו והא מיבעיא בעי לרבה, וכיון דאיכא לספוקי בפלוגתייהו איכא נמי לספוקי דילמא לכולי עלמא לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה ובזו כנגד זו לכ"ע פטור, כי פליגי בדיוטא אחת דר"ע סבר ילפי' זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן. אלא דרבה לא חש לפרש כל הבעיות".

בפשטות התירוץ הוא, שמכיון שיש עוד צד בספק של רבה, שכל המחלוקת היא האם

למדים זורק ממושיט או לא, ולר' עקיבא נמי לא אומרים 'קלוטה כמי שהונחה', וממילא אי אפשר להעמיד את המשנה כשיטתו, ולכן כשרבה מתרץ שהמשנה כן מסתדרת כשיטת ר' עקיבא יוצא שהוא פשט את הספק שלו עצמו, ועל כך הגמ' מקשה. והטעם שהגמ' לא הביאה את הצד הזה בספק הוא כי רבה עצמו התכוון לומר שלא ברורה המחלוקת ונתן שתי אפשרויות שונות איך ללמוד את המחלוקת, אבל ברור שישנם עוד דרכים ללמוד.

אלא שצריך ביאור בהסבר זה, מפני שהגמרא עצמה הייתה צריכה להביא את הצד השלישי בספק שבו גם לפי ר"ע לא אומרים 'קלוטה כמי שהונחה' כי רק ממנו יש סתירה בדברי רבה, וקשה לומר שהגמרא נקטה רק את הדוגמאות שבהם רבה השתמש (ע"ד "הואיל ונפק מפומיה דרב") כי העיקר חסר מן הספר.

ואולי יש לפרש בעומק יותר, שהמקשן ידע שרבה הסתפק גם בדברי ר"ע (כתירוץ התוס'), וכשהוא שמע שרבה העמיד ויישב את המשנה כשיטת ר' עקיבא הוקשה לו: מדוע רבה פשט רק את ר' עקיבא והעמיד את המשנה רק כשיטתו, הרי לרבה היה ספק גם לגבי שיטת חכמים ובאפשרות השנייה (שמובאת בגמ') לכולא עלמא אומרים 'קלוטה כמי שהונחה', ומדוע רבה לא פשט גם את דברי חכמים בשביל ליישב את המשנה ולהעמיד אותה כשיטת כולם? [ובפרט לפי סיום תוס' ד"ה "אבל למטה מיי" שמתרץ ש"דניחא ליה להעמיד מתני ככ"ע"].

ומתוצאת הגמ' "הא לא קשיא, בתר דאיבעי הדר איפשיטא ליה", כלומר מיד אחרי שרבה הסתפק הוא פשט חלק מהספק ואמר "דסבר רבי עקיבא קלוטה כמי שהונחה דמיא". ויוצא שרבה פשט את הספק והסביר את ר"ע לא בגלל קושיית הגמ' על משנתו (כמו שחשבנו בהו"א) אלא מצד סיבה אחרת, ובמילא מובן למה העמיד רבה את משנתו דווקא כשיטת ר"ע, כי בשיטת רבנן רבה עדיין מסתפק האם אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' או לא.

ולפי"ז אתי שפיר שהגמ' מצטטת את צדדי הספק בשיטת חכמים, כי כל הקושיא היא מדוע לא נפשוט גם אותם כמשנתנו.

אבל דוחק ליישב ביאור זה בל' התוס', וצריך עוד עיון ובירור.



ביאור ספק הטור בשיטת הרמב"ם גבי מצוות צריכות כוונה

הת' עילי שיחי' הררי
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם¹: "אכל מצה בלא כונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכול, יצא ידי חובתו. אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות".

והנה הטור כתב²: "אכלן בלא מתכוון יצא. כתב הרמב"ם ז"ל היה נכפה ואכל מצה בשעת חליו לא יצא. ואיני יודע אם הוא פוסק דמצות צריכות כוונה, או אפילו למאן דאמר אין צריכות כוונה מודה דכהאי גוונא, לא יצא".

ובהגהות על הטור הובא מה שהקשה המהרל"ח³: "ואף על גב דהרמב"ם כתב אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גויים יצא, א"כ על כרחך צריך לומר דסבירא ליה מצות אין צריכות כוונה, ונכפה שאני?" היינו במה מסתפק הטור, הלא כתב הרמב"ם בפירוש שאם אכל בלא כוונה כגון שכפאהו עכו"ם או ליסטים יצא י"ח?

ותירץ: "מכל מקום אפשר לומר דשאני אנסוהו שידע שהוא פסח ושזו מצה, אלא שלא נתכוון לצאת לכך הוא יוצא, אבל נכפה דלא מתכוון כלל, איכא למימר דלא יצא משום דמצות צריכות כוונה".

היינו דמפרש שנסתפק הטור בדעת הרמב"ם האם ס"ל כדעת הרא"ה⁴: שאף שפוסק כמ"ד מצוות אין צריכות כוונה מ"מ צריך לידע שהיום פסח ואינו חול ושזו מצה ולא סתם פת, לפיכך, נכפה לא יצא י"ח משום שאין לו אפילו ידיעה זו, או שלא ס"ל כהרא"ה ומ"מ נכפה לא יצא י"ח כיוון שהוא פטור מכל המצוות, וא"כ לכו"ע לא יצא י"ח.

אך הנה מ"מ צ"ב, דהרי הרמב"ם כתב בפירוש טעמו להדין שנכפה לא יצא – כיוון שפטור

1. הלכות חמץ ומצה פרק ו' הלכה ג'.

2. סימן תע"ה.

3. שם.

4. מובאת בר"ן על הרי"ף בקי"ד.

מן כל המצוות, א"כ ברור דאין ס"ל כהרא"ה - דהא דלא יצא י"ח הוא מטעם שאינו יודע שהיום פסח ושזו מצה - אלא משום שהוא פטור מכל המצוות?

בדוחק יש לתרץ שכתב הרמב"ם טעם כללי לזה, שנכפה לא יצא י"ח אע"ג שגם לרמב"ם ס"ל כהרא"ה, ובזה נסתפק הטור ודוחק.

ב.

אמנם, נראה לענ"ד לבאר באופן אחר ובהקדים:

כתב בשו"ע⁵: "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא חייב לאכול לאחר שנתרפא לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות".

והקשה החק יעקב⁶ על דבריו: "אף על גב דבלאו האי טעמא יש לחייבו, שהרי בעת שטותו לא היה יודע שהיום פסח ושהוא חייב באכילת מצה, כדלעיל סעיף ד'?" היינו שהרי נפסק לעיל בשו"ע⁷: "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, אבל אם סבור שהוא חול, או שאין זו מצה, לא יצא". היינו שאם אין הוא יודע שהיום פסח ושזו מצה לא יצא י"ח (כדעת הרא"ה), וא"כ למה צריך לטעם "שהיה פטור מכל המצוות"?

ותירץ: "זה אינו, כיון דמכל מקום לא היה ג"כ בדעתו שהוא חול או שאין זו מצה, והוה אמניא דיצא, על כן הוצרך לטעם זה וק"ל". היינו שישנה שיטה נוספת על שיטת הרא"ה, הרא"ה סבר שצריך לדעת שהיום פסח ושזו מצה, אך לעומתו לשו"ע ס"ל שאין צריך לדעת שהיום פסח ושזו מצה אלא די בכך שלא יחשוב ההיפך שהיום לא פסח ושזו לא מצה וכלשונו⁸: "אבל אם היה סבור שהוא חול או שאין זו מצה - לא יצא, א"כ בנכפה שאינו יודע דבר אין חושב שהיום לא פסח ושזו לא מצה לפיכך מצד דין זה יצא, אלא שמ"מ לא יוצא י"ח ויש לו לאכול שנית מכיוון "שהיה פטור מכל המצוות".

לפי"ז נראה לבאר ספקו של הטור: הטור הסתפק האם ס"ל לרמב"ם שצריך "כוונה" זו

5. סימן תע"ה סעיף ה'.

6. שם, ס"ק כ.

7. שם, סעיף ד'.

8. דאל"כ הול"ל בקצרה "יצא ידי חובתו כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה ואם לאו לא יצא וכיו"ב, וכ"ה בשו"ע אדמוה"ז (שם סעיף כ"ט): "וכל זה כשהוא יודע שלילה זו פסח ושזו היא מצה אלא שאכלה שלא במתכוין או שלא ברצונו, אבל אם לא ידע שהלילה פסח ואכל מצה אפילו ברצונו וכן אפילו אם ידע שהלילה פסח אלא שהיה סבור לאכול בשר ונודמנה לו מצה ואכלה כסבור שזהו בשר לא יצא באכילה זו." שכתב "אם לא ידע שהלילה פסח", ולא כתב סבור שהוא חול, אמנם לגבי מצה כתב "שהיה סבור לאכול בשר" ולא "כשלא רצה לאכול מצה" וכיו"ב, ואוי"ל שפשוט אין הכי תמצא פשוטה ולכך לא דייק בסיום דבריו, וסמך על תחילת דבריו. וצ"ע.

שלא יחשוב שהיום חול וזו לא מצה, או שאין ס"ל הכי ואף אם חשב שהיום חול וזו לא מצה כ"א בשר (וכיו"ב) יצא י"ח, ומ"מ טעם הדבר שאין הנכפה יוצא י"ח הוא כיוון שפטור מכל המצוות כמ"ש הרמב"ם.



ביאור בסוגיית "אגוז"

הת' חיים משה שיחי' וובר

תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' ה' ע"ב: "אמר רבא: מים על גבי מים היינו הנחתן, אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו. בעי רבא: אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים, בתר אגוז אזלינן והא ניית, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא ניית דנייד? תיקו". היינו שכאשר עושה מלאכת הוצאה במים ומניח אותם ע"ג מים (שופך לתוך מים) חשיב הנחה, אבל אם יניח אגוז ע"ג מים לא חשיב הנחה. אמנם באם יניח ע"ג המים כלי ועליו יניח את האגוז אזי מסתפק רבא, שמצד אחד האגוז נחשב נח, שכן תחתיו כלי אבל מאידך הכלי גופא ה"ה נייד ע"ג המים ולכן אפשר שאף האגוז אינו נחשב נח? ונשאר בתיקו.

והנה בסוגיא זו צריך ביאור:

א. מה הסברא לומר שאגוז המונח ע"ג כלי נחשב נח, הלא כיוון שהכלי מונע על ידי המים, וא"כ מונח האגוז ע"ג דבר שנד ומדוע נחשב ניית? אמנם לזה ביארו התוס' שספיקו דרבא הוא ה"אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא אף על גב דודאי לאו כמונח דמי", אלא דמי"מ אף לדבריו צ"ב דלשון הגמ' "בתר אגוז אזלינן והא ניית" - משמע שכן מחשיבים את האגוז כנח?

ב. וכן לאידך גיסא אם גם דבר הנמצא ע"ג דבר נד חשיב הנחה אזי כמ"כ אגוז ע"ג מים ייחשב כמונח? וא"ת שהאגוז נחשב נח וכלי קא ממטי לה, אזי כמ"כ נאמר גם גבי האגוז ע"ג מים שהאגוז נח והמים קא ממטו לו?

ג. מהו חילוק הלשון שגבי "אגוז ע"ג מים" אומרת הגמ' ש"לאו היינו הנחתו" וגבי "כלי צף ע"ג מים" אומרת הגמ' ש"לא ניית דנייד"? היינו ש"לאו היינו הנחתו" משמע (לכא"ו) ללא טעם, ו"לא ניית" הוא עם טעם דנייד, ומדוע במקו"א אינו נותן טעם ובמשנהו נותן?

ד. בהמשך דבריהם כתבו התוס' שחפץ ע"ג אדם המהלך נחשב נייד, וטעון ביאור מדוע ישנו חילוק בין חפץ ע"ג כלי נייד שיש ספק אי חשיב מונח וגבי אדם וודאי שאינו חשיב מונח?

ה. בתוס' הקשו: "ואף על גב דאמרינן בפ"ק דב"מ (דף ט' ע"ב) ספינה מינח נייתא ומיא

1. בד"ה אגוז ע"ג מים.

הוא דקא ממטי לה? היינו שמצינו שספינה ע"ג מים חשובה כמונחת לעניין קנין, שאומרים שהספינה נחה והמים מזיזים אותה, וכמ"כ אגוז ע"ג מים ייחשב כמונח, שהאגוז נח והמים מזיזים אותו? ומבאר שקניין שאני, שלא חשיב בכך חצר המהלכת אלא שנע מצד סיבה חיצונית, אבל גבי שבת לא חשיב ניח בכך שאין דרך בני"א להניח בכך.

והנה הראשונים² הקשו כעין קושיא זו, אלא שהקשו באו"א בב' פרטים: א. שהקשו לגבי הצד לומר שאגוז ע"ג כלי לא חשיב נח כיוון שהכלי נייד, בשונה מהתוס' שהקשו על המקרה של אגוז ע"ג מים. ב. שהקשו מהדין של "היה מהלך בספינה וקפצו דגים ונפלו לתוך הספינה" שחשיב קניין כיוון ש"התם ספינה מינה נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה". וצ"ב מהו טעם החילוק ביניהם?

ויש להוסיף דהנה בשבת של מי³ כתב: "נ"ל דכונתם להקשו' למאי דבעי הכא רבא באגוז ע"ג כלי וכלי ע"ג מים דמאי בעי תפשוט מדין ספינה לחיובי? ותירצו דשאני הא מהא דהתם טעמא הוא משום קנין ואינה חשובה כחצר מהלכת אבל הכא דממשכן ילפי' בעי אי דרך חפצים בהכי או לא, וסלקא בתיקו. אמנם במאי דפשיטא ליה לרבא דאגוז במים לא מקרי הנחה ליכא למיבעי מדינא דספינה דהתם והתוס' לא כיונו להקשותו בהא, דאדרבא מהתם שמעי' פשיטותא לפטורי דהא התם מיירי בדגים שקפצו בתוך הספינה והספינה מונחת על חצר מהלכת שהוא הים דוק מינה דדגים על הים או שאר דברים על הים עצמו ודאי דאינו קונה משום שמונחים על חצר מהלכת והוי הכי אגוז על המים דלאו הנחה היא והוא פשוט."

היינו שא"א לומר שישנה ראייה מגמ' זו שהספינה נחה, שהרי פשוט שהספינה אינה נחשבת מונחת, שהרי המים תחתיה נעים, אלא שאינה זזה מצ"ע, ומה שאפשר להביא ראייה הוא למה שעליה שנחשב מונח - כמו הדגים, שהספינה נחשבת מקום שנח עליו. ומבאר השש"מ שזו גם כוונת התוס' בדבריו (כדברי הראשונים) שאין בכוונתו להקשות על הדין של אגוז ע"ג מים, אלא על הדין שאגוז ע"ג כלי וכלי צף ע"ג מים, מדוע מסתפק רבא לומר שאינו נחשב מונח.

אמנם נראה דקשה לומר כן בדברי התוס' מכו"כ טעמים: א. הד"ה של התוס' הוא על "אגוז ע"ג מים" ולפי דבריו היה צריך להעמיד דבריו בד"ה "אגוז ע"ג כלי וכלי צף ע"ג מים"? ב. התוס' בדבריו אינו מזכיר כלל המקרה של הדגים שע"ג הספינה, ומשמע שמדבר על הספינה עצמה?

וא"כ צ"ב מהי קושיית התוס', הלא ודאי שאין הספינה נחה ע"ג מים שהיא נעה (שאמנם אין היא חצר מההלכת ולכך מה שמעליה נקנה), וא"כ אין ללמוד ממנה שאגוז ע"ג מים יחשב כמונח, וכמו שהקשה השש"מ?

2. רמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, המאירי ועוד.

3. בסוגיין.

ב.

ויבואר בהקדים החילוק בין קניין לשבת לדעת הראשונים, דגבי קניין די בכך שמקומו של החפץ שאינו נע מצ"ע לקנותו בקניין חצר, משא"כ בשבת בעינן שמקום החפץ ינוח ממש ע"מ להחשיב החפץ שנח:

דהנה הכא מדובר בגמ' גבי קניין חצר, וגבי קניין חצר איתא בגמ': "בידו אין לי אלא ידו, גגו חצירו וקרפיפו מנין? תלמוד לומר המצא תמצא מכל מקום. ומבואר בגמ' שדין קניין חצר נלמד מידו, שכל מה שהוא כידו קונה לו, ומבאר רש"י מהו הדומה לידו: "דלא נייד, והוי משתמר", ולכך חצר המהלכת שהיא נייד לא חשיבה כידו. והסברא מבאר רע"א: "דיד והגוף חד הוא אלא דאמרי' מה ידה שאינו מהלך היינו דאינו מהלך מהקונה דבכ"מ שהוא מהלך שם הוא הקונה משא"כ חצר דמהלכת מהקונה." היינו שצריך שהחפץ יהיה אצל הבעלים ולא יברח ממנו כמו ידו, ולכך שהוא בחצר המהלכת - כגון שהוא ע"ג בהמה שיכולה להלך, אזי יכולה להתרחק ממנו ולא יהיה החפץ תחת שליטתו.

וגבי ספינה הנה כיוון שהיא אינה מהלכת מצ"ע, ועוד שהוא מנהיג אותה (שנמצא אליה), א"כ מה שעליה אינו מהלך מהקונה.

היוצא מזה שאכן דבר המונח ע"ג מים לא חשיב מונח אלא שאינו חשיב נע מצ"ע, ולכך גבי קניין לא חשיב חצר המהלכת וקונה.

אמנם דיני שבת אין די בכך שהדבר לא יהיה מהלך מעצמו אלא צריך שיונח, והנה בהנחה זו יש ג' פרטים: א. שיונח במקום מסויים דע"ד וכיו"ב. ב. מה שמוסיפים התוס' שיהיה כדרך של בנ"א להצניע חפצים, היינו שיהיה מקום המתאים לחפץ. ג. שצריך שיהיה מונח בתכלית ולא נע ונד.

ונראה לומר דהא שצריך שהחפץ לא ינוע הוא תנאי בעשיית מקום הנחתו "מקום" דיני להנחה, וכמו שגבי "מים ע"ג מים" חשיב הנחה אע"ג דמים ניידים כי זה מקומם, היינו שהתנועה שהם לא פוגמת בעשיית מקום הנחתם "מקום" אם הוא מים, כמ"כ בכ"מ עניין נייד הוא רק תנאי בעשיית המקום "מקום" לדינא, והחילוק בין המקרים מתי היות החפץ נע מעקב אם לאו תלוי בדעת בנ"א.

ג.

ובזה תתבאר סוגייתנו דמה דאומרת הגמ' גבי אגוז ע"ג מים ד"לאו היינו הנחתו" ר"ל שאין המים חשיבי "מקום" לאגוז, שאין דרך לשים אגוז על מים (ואדרבה יכול לקלקלו), אבל אגוז ע"ג כלי שפיר י"ל שהכלי הוא "מקום" לאגוז, ולכך האגוז חשיב (לעניין שבת מבחינה

4. ואפ"ל שהתוס' לא פליג ואכמ"ל.

(זו) "נייח", אלא שישנו חיסרון שאין הכלי נח.

וזה ספיקו של רבא האם אזלינן בתר ה"מקום" של האגוז, והמקום שפיר הוי מקומו, או שמא כיוון שבפועל הכלי נייד לא חשיב הנחה, היינו האם צריך גם שיהיה מקום הראוי וגם לא נייד או שבעיני נמי דלא יהיה נייד. והיינו שהספק האם בתר אגוז אזלינן די"ל דהנה הכלי ע"ג מים אפ"ל שיהיה נחשב זה מקומו, שכמו שספינה ע"ג מים זהו מקומה, כמ"כ כלי ש"צף" ע"ג המים (ולא מונח סתם כ"אגוז ע"ג מים) אפ"ל שאף על מים חשיב מקומו (משא"כ באם שקוע במים שאזי ברור שאי"ז מקומו שאינו תואם להיות ע"ג מים), ולכך הכלי גופא יכול להיות בסיס ומקום עבור האגוז (במיוחד שהאגוז נע עם החפץ), וכמו שמים הם "מקום" למים או דבתר כלי אזלינן דמ"מ כיוון שאין הנחת הכלי הנחה גמורה אלא הוא זע ונד לכך אינו נחשב "מקום" לחפץ, שאין זו דרך ההצנעה בשמכן, שלא היה דרך להניח ע"ג דבר נע.

וזהו מה שפירשו התוס' שהספק הוא מצד רגילות בנ"א, דרגילות בנ"א היא המגדירה את "מקום" החפץ, והשאלה האם בדעת בנ"א בסיס דבר עשוי לנוע (שלא מצ"ע) פוגם בהיותו בסיס ומקום לדבר אם לאו.

ובזה יתורץ מה שהקשינו לעיל: א. גם הכלי והאגוז בפועל נייד, אלא שהוא רק נייד מציאותי, אבל לענין "מקום" הנה באם נאמר שמצד דעת בנ"א הכלי הוא מקום לאגוז אע"ג ד"נד" (מציאותית) אזי זה ע"ד מים ע"ג מים דחשיבי "נייח" (דינית).

ב. אמנם אגוז ע"ג מים וודאי אינו נחשב מונח שהמים אינו "מקום" לו.

ג. וזהו מה שהגמ' מדגישה בחילוק הלשונות "לאו היינו הנחתו" ו"נייד", דגבי אגוז לאו היינו הנחתו היינו שאין המים מקומו כלל, משא"כ כלי ע"ג מים (ע"פ הנ"ל) המים הם אכן מקומו (ע"ד ספינה, שצף), ולכך יש חיסרון רק כמו שהוא בסיס ו"מקום" לאגוז בפרט הטכני שהוא נייד.

ד. בשונה מכלי גופו שנע אינו נחשב מונח ע"ג הקרקע, אלא נחשב נח רק כאשר עומד, וזהו פשוט שהרי הגמ' אומרת בפירוש שישנה "עקירת גופו" ו"הנחת גופו" משמע שכל זמן שאין הגוף נח ה"ה הוא עקור ורק כשעומד נח, ולכך אם הגוף עצמו אינו "מונח" (דינית) כיצד יהיה בסיס ו"מקום" עבור מה שעליו? בשונה מכלי ע"ג מים שנחשב מצד דינו "מונח" (דינית) - שזהו מקומו - אע"פ שבפועל טכנית הוא נח, ולכך שפיר יש להסתפק.

ה. ולפי"ז אפשר לבאר דברי התוס' שמקשה על דין "אגוז ע"ג מים" דווקא ע"מ להדגיש את החילוק בין שבת לקניין, שבשבת אי"צ רק שהחפץ לא ינוע (ומצ"ע), אלא שיהיה מקום ההנחה "מקום" לחפץ, והנה ב"אגוז ע"ג כלי וכלי צף ע"ג מים" פחות מודגש חילוק זה, שהרי כלי אכן מקומו ע"ג מים, אלא שהאגוז יש להסתפק האם מקומו ע"ג הכלי שע"ג המים או

לא, וזה אמנם דמי לדגים ע"ג ספינה אך לא ניכר כ"כ החילוק העיקרי שיש בין הסוגיות.



ההבדל בין הגילוי שבחודש אלול להגילוי שבר"ה

הנ"ל

.א.

במאמר ד"ה אני לדודי תשכ"ו בתחילתו, מביא כ"ק אדמו"ר את הביאור של אדמו"ר הזקן בלקו"ת שאלול ר"ת אני לדודי ודודי לי. והיינו, שהעבודה באלול הוא "אני לדודי", ועבודה זו היא המהווה הכנה לגילוי של ר"ה ויוהכ"פ ("ודודי לי"), שע"י העבודה של "אני לדודי" בחודש אלול ע"ז זוכים לגילוי של "ודודי לי" בר"ה ויוהכ"פ. ועפ"ז מבאר הא דודודי לי נכלל בראשי תיבות של אלול, אע"פ שזה לא שייך לעבודה של אלול, דמ"מ כיון שאלול הוא הכנה לר"ה ויוהכ"פ, ורק ע"י העבודה באלול זוכים לגילוי של ר"ה ויוהכ"פ ע"כ נכלל זה בראשי תיבות של אלול.

ואח"ז ממשיך שאלול הוא זמן התגלות י"ג מידות הרחמים, והם מהווים נתינת כח לעבודה של אלול, אך מ"מ העבודה עצמה היא ע"י האדם. משא"כ בר"ה ויוהכ"פ שהגילוי מעורר את האדם, והעבודה של האדם היא תוצאה מהגילוי. ומקשה דלכאורה איך יתכן זה, שמחד יש גילוי ולאידך אינו מעורר את האדם?

וע"ז מביא רבינו הזקן המשל דמלך בשדה, ומבאר הרבי (בסעיף ג) "דמהחילוקים בין מלך בשדה ומלך בהיכלו הם שני העניינים. בנוגע לדרגת הגילוי, עיקר הגילוי דמלך ביפיו הוא בהיכל מלכותו, כשהוא בלבושי מלכות ובכתר מלכות, משא"כ כשהוא בשדה. אבל הגילוי עצמו הוא בעיקר כשהוא בשדה. דבהיותו בהיכל מלכותו אין נכנסים אליו אלא ברשות ורק המובחרים שבעם ויחידי סגולה, ובהיותו בשדה, רשאים [ויכולים] להקביל פני כל מי שרוצה, והמלך מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם".

והיינו דהחילוק בין מלך בשדה למלך בהיכלו הוא שני עניינים: א) בדרגת הגילוי - שכשהמלך נמצא בהיכל מלכותו הוא בגילוי יותר, כפי שהוא מלך, היינו בלבושי מלכות. משא"כ כשהוא בשדה. ב) מצד הגילוי של המלך עצמו, עיקר הגילוי הוא כשהוא בשדה, משא"כ כשהוא בהיכל מלכותו נכנסים אליו רק מובחרים שבעם ויחידי סגולה, משא"כ בשדה כולם יכולים לראותו.

וכן הוא בנמשל, וז"ל: "ועד"ז הוא בנמשל, שבגילוי דר"ה ויהכ"פ ועד"ז בעשי"ת בכלל שהוא בדוגמת מלך בהיכלו, הוא באופן שהגילוי מעורר את האדם. בדוגמת מלך בהיכלו (בלבושי מלכות ובכתר מלכות) שהוא מטיל אימה ופחד. אבל בכדי שהאדם ירגיש את

הגילוי דר"ה ויוהכ"פ, הוא (בעיקר) לאחרי קדימת העבודה בחודש אלול, שע"ז הוא נעשה מהמובחרים שבעם והיחידי סגולה שנכנסים להיכל המלך. והגילוי דאלול שהוא בדוגמת המלך בשדה הוא באופן שהגילוי אינו מעורר את האדם והוא רק נתינת כח לעבודה, אבל הנתינת כח לעבודה שע"י גילוי זה הוא לכא"א גם להרחוקים ביותר".

וממשיך בס"ד: "וי"ל הביאור בזה בהקדים שהחידוש בהגילוי דיגמה"ר באלול לגבי הגילוי בר"ה ויהכ"פ הוא . . . שבכדי לקבל הגילוי דר"ה ויוהכ"פ הוא ע"י עבודה נעלית (מובחרים שבעם ויחידי סגולה), ובכדי לקבל הגילוי דאלול צריכה להיות רק הקבלת פני המלך, דבנמשל הוא התעוררות הקבלת עול מלכות שמים".

ב.

וצ"ב בזה: א) מה שמבאר באות ד' שיש שני פרטים בעבודה, יש את העבודה של אלול ששייך כל אחד, ויש לקבל הגילוי דר"ה ויוהכ"פ שהוא רק למובחרים שבעם, והרי ביאר לפנ"ז שבכדי לקבל הגילוי של ר"ה ויוהכ"פ זה ע"י עבודה בחודש אלול שע"ז נעשה מהמובחרים שבעם ואז יכול לקבל הגילויים דר"ה ויוהכ"פ. וא"כ איך אומר הכא שזה שני עניינים: לקבל הגילוי של ר"ה זה ע"י עבודה נעלית, ולקבל הגילוי דאלול זה רק קב"ע? הרי העבודה של אלול היא המביאה את הגילוי של ר"ה ויוהכ"פ?

ב) מהי העבודה לקבל הגילוי דר"ה ויוהכ"פ, הרי אומר שזה כמו מלך בהיכל מלכותו, והרי מלך בהיכל מלכותו מעורר אימה ופחד בדרך ממילא כמו שאומר הכא בסעיף (וכמבואר בתניא פרק מב ד"גם מי שלא ראה את המלך מעולם ואינו מכירו כלל, אעפ"כ כשנכנס לחצר המלך ורואה שרים רבים ונכבדים משתחוים לאיש א', תיפול עליו אימה ופחד")?

ג) מה שאומר בתחילת סעיף ג' "שהגילוי דאלול הוא לכא"א גם להרחוקים ביותר, ושע"כ הגילוי אינו מעורר את האדם והוא רק נתינת כח", מה הפשט בזה, דאם הוא גילוי (- דהיינו שהאדם מרגישו, דאל"ה ה"ז בהעלם), איך יתכן שאינו מעורר את האדם?

ג.

וי"ל הביאור בכ"ז בעז"ה דיש בזה ג' עניינים: א) לקבל בכלל הגילוי דאלול. ב) אחרי שמתקבל אצלו הגילוי עובד היהודי עם הגילוי בעבודת חודש אלול. וע"ז: ג) מקבלים הגילוי דר"ה ויהכ"פ.

והביאור בזה: הפירוש של 'נתינת כח' הוא - שיש לו אפשרות וכוחות לעבוד, אלא שאינה בגילוי וצריך לגלותו, אך לא יתגלה ממילא. וכן הוא באלול שיש נתינת כח לעבודה, היינו שיכול לגלותה ולעבוד עימה, וכדי לגלות הנתינת כח צריך להיות קבלת עול מלכות שמים, שע"ז מגלים הנתינת כח מלמעלה על העבודה דחודש אלול. וכמו המשל כשהמלך נמצא

בשדה, שראשית צריך לגשת אליו, ואז מקבלים ממנו השפעות. ואחרי שעובדים עם הגילוי הגדול של אלול בכח עצמם (שהרי הפי' אני לדודי הוא עבודת האדם בכח עצמו (ע"י הכח שניתן לו)), ע"י זוכים להיות מהמובחרים שבעם ויחידי סגולה שנכנסים אל המלך שזהו הגילוי דר"ה ויוהכ"פ. וזהו "ובכדי לקבל הגילוי דאלול", גילוי דייקא. היינו דיש שני שלבים בעבודה דאלול: הנתנית כח, ועבודת האדם לגלותה ע"י "התעוררות הקבלת עול מלכות שמים".

והנה במאמר ד"ה אני לדודי תשל"ב מביא רבינו מ"ש הצ"צ במאמר שתקיעת שופר דאלול זה יר"ת ותקיעת שופר דר"ה זה יראה עילאה. ומבאר בארוכה הענין, וז"ל (אות ד) "דהנה החילוק בין יר"ת ליר"ע הוא כמבוא בתניא ובכ"מ, דיר"ת היא מגדולתו ית' בבריאת והתהוות העולמות, דהבטול שביראה זו הוא ביטול היש. ויר"ע היא מגדולתו ורוממותו ית' שלמעלה מעולמות דכולא קמיה כלא חשיב, דהביטול שביראה זו הוא ביטול במציאות. וזהו שבכדי לבוא ליר"ע הוא דווקא ע"י גילוי מלמעלה, כי זה שביכולת האדם להשיג ע"י התבוננות הוא האלקות שבערך העולמות, ובכדי שיורגש אצלו הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות הוא דווקא ע"י גילוי מלמעלה. . וזהו שהיראה דאלול היא יר"ת והיראה דר"ה היא יר"ע. כי באלול שהמלך הוא בשדה, שבהיותו בשדה לא נרגש הגדלות והרוממות שלו, והיראה אז היא (לא מצד הגילוי מלמעלה אלא) ע"י עבודת האדם, לכן היראה אז היא יר"ת, ובר"ה כשהמלך בהיכל מלכותו, שאז נרגש הרוממות שלו שהוא מרומם ומובדל מהעם, דבנמשל הוא גילוי הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות היראה שבר"ה יר"ע. ע"כ.

הנה מבואר בזה: א) באלול העבודה היא ביר"ת ובר"ה ביר"ע. ב) ע"י יר"ת מגיעים ליר"ע היינו, שע"י העבודה של אלול מגיעים לגילוי דר"ה. ג) יר"ע באה דוקא מלמעלה. שזהו המבואר כאן, שלאחרי הגילוי דאלול (שבא אחרי שקיבל עומ"ש, ונהיה מהמובחרים שבעם ויחידי סגולה) מקבל מלמעלה בר"ה גילוי נעלה יותר.

א"כ א"ש שיש ב' גילויים, דאלול (שע"י הקבעומ"ש מתגלה בו הנתנית כח) ודר"ה ויוהכ"פ. ולכן יש עבודה באלול לקבל הגילוי דר"ה ויוהכ"פ. וא"ש גם דכיון שהוא רק נתנית כח שע"י קבעומ"ש יקבל הגילוי, ולכן אם אינו חפץ לגשת אל המלך אין הגילוי מעורר אותו. שזהו מה שבאלול הוא יר"ת היינו עבודה מלטה למעלה שזהו אני לדודי כו

[ויתכן לבאר עפ"ז הטעם שבמאמר כשמביא הביטול למלך כותב שהוא מצד שהמלך הוא בלבושי מלכות ובכתר מלכות, ואינו מביא מתניא (הנ"ל) ד"גם מי שלא ראה את המלך מעולם ואינו מכירו כלל, אעפ"כ כשנכנס לחצר המלך ורואה שרים רבים ונכבדים משתחוים לאיש א', תפול עליו אימה ופחד". כיון דבתניא הוא לכאורה הביטול דיר"ת. דהרי שם מביא זה לדוגמא לביטול אף במי שאינו מכיר את המלך משא"כ כאן במאמר מדבר על הגילוי של המלך, מצד המלך, שהמלך ניכר כמלך בלבושי מלכות ובכתר מלכות, שבנמשל הוא יר"ע (שע"י שרואה שצבא השמים משתחוים, יתבטל גם הוא אף שאינו רואה את הקב"ה, כשם

שמתבטל מי שאינו מכיר את המלך כשרואה שרים רבים ונכבדים משתחווים לאיש א'". ועוד שהרי היראה בתניא הנ"ל מגיע מצד העולמות שרואה שכולם בטלים וכו' שזהו הגדר של יר"ת כמו שהרבי אומר במאמר הנ"ל (בתשל"ב) " דיר"ת היא מגדולתו ית' בבריאת והתהוות העולמות, דהבטול שביראה זו הוא ביטול היש".



כמה הערות בפרש"י לפ' ויגש

הנ"ל

א.

כתיב בפ' ויגש (מד, לג) "ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני והנער יעל עם אחיו". פי' רש"י: "ישב נא עבדך וגו' - לכל דבר אני מעולה ממנו, לגבורה, ולמלחמה, ולשמש". וצ"ע בזה: הרי מובן בפשטות שיוסף לקח את בנימין כעונש על הגניבה, ולא איכפת ליה אם הוא גבור או איש מלחמה וכו'. א"כ מדוע אומר לו יהודה ש"אני מעולה ממנו", הלא התכלית כאן היא לענוש את בנימין בלבד?

ויש לבאר בס"ד: דהנה כאשר רדפו אנשי יוסף אחרי השבטים שגנבו את הגביע, אמרו האחים - מתוך ידיעה שהגביע לא נמצא בידיהם - "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים". וענה להם "ויאמר גם עתה כדבריתם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקים". ופרש"י: "גם עתה כדבריתם - אף זו מן הדין, אמת כדבריתם כן הוא שכולכם חייבים בדבר, עשרה שנמצאת גניבה ביד אחד מהם כולם נתפשים, אבל אני אעשה לכם לפני משורת הדין, אשר ימצא אתו יהיה לי עבד". וכן אמר להם יוסף כאשר הציעו את עצמם כולם כעבדים: "חלילה לי מעשות זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם".

ובזה פונה יהודה ליוסף: כיון שע"פ דין כולנו צריכים להיענש, אך אתה ויתרת לנו לפני משוה"ד - א"כ תדע לך שאי"ז טובה שאתה עושה עמנו, כיון שאבינו לא יוכל להיות אם לא נחזיר את בנימין, והורדנו את שיבתו ביגון שאולה. אלא אם ברצונך להתנהג לפני משוה"ד - אנא הרשה לי להתחלף עם בנימין. וכך אתה לא תפסיד את העבד שרצית, ואדרבה - אתה תרוויח מכך, שהרי "לכל דבר אני מעולה ממנו, לגבורה, ולמלחמה, ולשמש"¹.

ב.

כתב רש"י (מה, א): "ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים - לא היה יכול לסבול שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעין שאחיו מתביישין בהודעו להם". ויש לדקדק מ"ש "שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעין אותו", דהול"ל "ורואין" - דלכן הוציאם. וביותר תמוה מאי דכתיב לאחמ"כ (מה, ב) "ויתן את קלו בבכי וישמעו מצרים וישמע בית פרעה" - היינו

1. והנה במד"ר פי' עד"ז: "בי אדוני, בי ולא ביה אם לממלא מיא אנא, אם לשמשא אנא, אם למפצע קיסין אנא". ויש לדייק דרש"י נקט גבורה, מלחמה, שימוש: דהנה בתחילת הפרשה דיבר עמו קשות (עי' ברש"י שם) וה"ז ענין של גבורה. ולאחמ"כ "כי כמוך כפרעה אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך" - היינו מלחמה. ומספר לו אודות מסירותו לאביו וכו' וה"ז ע"ד שימוש. נמצא שנקט רש"י ג' ענינים אלו ע"פ סדר הפרשה, ודלא כהמדרש.

דלפועל שמעו המצרים, וא"כ מאי הועיל יוסף כאשר הוציאם?

והנה המפרשים ביארו "ולא היה יכול יוסף להתאפק בושתם לפני כל הנצבים עליו, ולפיכך הוצרך לקרא להוציאם, לא שלא היה יכול לסבול מלהודע להם, שאם כן למה הוצרך לקרא להוציאם". ואינו מובן, דהנה רש"י לא כתב "שיהיו מצרים נצבים עליו ורואין שאחיו מתביישין", אלא שיוסף לא רצה שישמעו אותם מתביישים, א"כ מה הועיל בהוציאו את הנצבים?

וי"ל הביאור בזה בס"ד, דהנה הרמב"ן פ"י: "וטעם בהוצאה, שהוציאם משם כדי שלא ישמעו בהזכירו להם המכירה, כי תהיה להם (לחרפה). וגם אליו למכשול, שיאמרו עבדי פרעה ומצרים עליהם, אלו אנשי בוגדות, לא יגורו בארצנו ולא ידרכו בארמנותינו, בגדו באחיהם, גם באביהם בגדו, מה יעשו במלך ובעמו, וגם ביוסף לא יאמינו עוד". עפ"ז א"ש הא דכתב רש"י "ושומעין", היינו דכתב הכא רש"י שני ענינים א' יוסף לא היה יכול לסבול שמצריים נמצאים לידו, כדי שלא יתביישו אחיו. ב' ושומעין כו' היינו מצד הבעיה שהרמב"ן כותב שישמעו שאחיו של יוסף מכרהו, ועי"ז יאמרו: "אלו אנשי בוגדות וכו'". ואח"ז ששמעו, שמעו רק הבכי ותו לא, ולא ידעו עי"ז שאחיו יוסף אנשי בוגדות.

וא"ת, דאם שמעו את הבכי, מדוע לא ישמעו את כל דבריו - יש להשיב סברא הכי פשוטה בזה: יוסף דיבר עם אחיו עתה בלה"ק (כל' רש"י (יב): "והנה עיניכם רואות . . כי פי המדבר אליכם בלשון הקודש"), ולכן מצרים לא הבינו כשהתוודע להם, זולת מה שבכה, כפשוט. אבל א"כ קשה למה יוסף היה צריך להוציאם, שהרי בכל מקרה לא הבינו המצריים לה"ק. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, וצע"ג.

ג.

וכן יש להבין מ"ש רש"י בהמשך הענין (מה, יד) "ויפול על צוארי בנימין אחיו ויבך - על שני מקדשות שעתידין להיות בחלקו של בנימין וסופן ליחרב. ובנימין בכה על צוארי - על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב". הלא אח"כ יוסף בכה ג"כ עם כל אחיו "וינשק לכל אחיו ויבך עליהם", א"כ מאי קשיא ליה לרש"י כאשר יוסף ובנימין בכו זע"ז, שהיה צריך לפרש ע"פ הדרש?

והנה בשפתי חכמים ביאר: "ולו נראה דשנוי לשון קא דריש, מדכתיב גבי אחיו ויבך עליהם, ואילו גבי יוסף ובנימין הזכיר לשון צואר, שמע מינה לדרשה קאתי לרמוז על בית המקדש שנקרא צוארך". אך קשה ממה דכתיב (מו, כט) "ויאסר יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גשנה וירא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד". ושם לא פ"י רש"י מאומה להוציא הענין מפשוטו? וצע"ג.



2. להעיר מלקו"ש ח"י יגש א', שהזהר מפרש שיוסף אכן בכה על חורבן ביהמ"ק. ושם משמע שרש"י לא ס"ל לפרש כן בפגישת יעקב ויוסף. וש"נ.

וּיִפֵּן כֹּה וְכֹה וּוִירָא כִּי אֵין אִישׁ

הנ"ל

כתיב ב'פ' שמות (ב, יב): "וּיִפֵּן כֹּה וְכֹה וּוִירָא כִּי אֵין אִישׁ וּיְךְ אַתְּ הַמְצַרִי וַיִּטְמַנְהוּ בַחֹל". ופרש"י: "וּיִפֵּן כֹּה וְכֹה - רָאָה מָה עֲשָׂה לּוֹ בְּבֵית וּמָה עֲשָׂה לּוֹ בַשָּׂדֶה. וּלְפִי פְשׁוּטוֹ כַּמְשַׁמְעוֹ. וּוִירָא כִּי אֵין אִישׁ - עֵתִיד לְצַאֵת מִמֶּנּוּ שִׁיתְגִּייר". ויש לעיין: מָה קִשָּׁה לְרִשׁ"י בַּפְּשׁוּט"מ בִּיִּפֵּן כֹּה וְכֹה" שְׁצִרִיךְ לְפָרֵשׁ כַּהַמְדָרֵשׁ, שְׂרָאָה מָה עֲשָׂה לּוֹ בְּבֵית וּבַשָּׂדֶה - וְהִלָּא אִי"ז לְפִי הַפְּשׁוּט כִּלְלִי? כֵּן צִרִיךְ לְהַבִּין מָה שֶׁפִּירֵשׁ בִּיִּירָא כִּי אֵין אִישׁ, הָאֵם זֶהוּ בַּפְּשׁוּט"מ, אוֹ ע"פ הַמְדָרֵשׁ?

והנה בשפתי חכמים ביאר: "דהל"ל וּוִירָא כִּי אֵין אִישׁ וּגו' לְפִשׁוּטוֹ שֶׁפָּנָה כֹּה וְכֹה שֶׁהִיא מִתִּירָא שְׁלֵא יִרְאָה אוֹתוֹ שׁוֹם אָדָם, מָה לִי אִישׁ אוֹ אִשָּׁה? לִפִּי אִישׁ עֵתִיד לְהִתְגִּייר וְכו' וְלִכִּי אִישׁ ר"ל צְדִיק שֶׁעֵתִיד לְהִתְגִּייר, ע"ד שֶׁפִּירֵשׁ"י פ' שְׁלַח לךְ וּפ' דְּבָרִים אֲנָשִׁים צְדִיקִים וְלֹא לְאִפּוֹקֵי נָשִׁים ע"ש".

ואינו נראה כ"כ לענ"ד, דמדוע אינו שייך לומר שהיה זה במקום עם גברים בלבד, דהרי "ויצא אל אחיו וירא בסבלתם" - היינו שראה את אחיו עובדים עבודת פרך וסובלים מיד הנוגשים, א"כ מי יימר שהיו נשים ג"כ שם. ומדוע א"כ תיקשי ליה לרש"י מדוע כתיב "איש" דוקא?

ונראה לבאר בכ"ז, דהנה איך שייך לומר ד"וּוִירָא כִּי אֵין אִישׁ" - הלא היה זה לכאורה במקום שעבדו שם עבריים נוספים, או עכ"פ ודאי היה שם העברי המוכה? לכן מעדיף רש"י להביא את ביאור המדרש, שאין הכוונה שבדק שאף א' אינו נמצא שם, אלא ראה מה עשה המצרי לאותו עברי, ולכן הרגו. ובהמשך לזה מפרש ג"כ (ע"פ המדרש) ש"וּוִירָא כִּי אֵין אִישׁ" היינו א' מצאצאיו שיתגייר. אבל בפועל ייתכן שהיו שם אנשים שראוהו.

וא"ת איך לא חשש משה שמא יראוהו וילשינו? דבשלמא העברי המוכה לא ילשין, דהרי משה הציל את חייו, אך אולי עבריים אחרים או אפי' שאר הנוגשים שהיו באזור ילשינו? נראה לומר ע"פ פרש"י (פ' יד) "הלהרגני אתה אמר - מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש", וא"כ ודאי פחדו הרואים להלשין, דהרי איש קדוש הוא (או שחשבו שעשה כן ע"י כישוף), ולכן חשב שלא יעזו לצאת נגדו.

אמנם לאחמ"כ כאשר אמרו לו דתן ואבירם "מי שמך לאיש שר ושפט עלינו, הלהרגני אתה אמר כאשר הרגת את המצרי" - אזי "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר". ורש"י מפרש כפשוטו (כפי' העיקרי), דמשה פחד כאשר הבחין כי הדבר התפרסם, למרות שהוא חשב שלא יעזו לפרסם את הענין.

אמנם "לפי פשוטו כמשמעו" - משה בדק אם יש מישהו בסביבה, וכאשר ראה כי אין איש, הרג את המצרי. אך עפ"י "ק"ק איך ידעו מזה דתן ואבירם? וע"כ, שמשה לא ראה מישהו באזור, אבל הם צפו בו (או מישהו אחר ראה והגיד להם).



ביאור סברת תוס' בדילפינן זורק ממושיט

הת' שמואל שיחי' ווילענקין
תלמיד בישיבה

א.

התוס' במסכתין (ג' ע"א ד"ה "בעשותה") הקשו למאי דאמרינן דשנים שעשאוה פטורים מקרא ד"בעשותה": "קשה לר"י מדמצרכינן קרא לפטור משמע דזה עוקר וזה מניח היה במשכן ובפרק המצניע (ג"ז שם). נמי פוטר ר"ש זה אינו יכול וזה אינו יכול אף על פי שהיה במשכן כגון ב' שנושאין את הארון ובירושלמי פרק הזורק אהא דתנן שתי גזוזטראות ברשות הרבים כו' היו שתיהן בדיוטא אחת המושיט חייב אמר רב חמא בשם ר' מיישא ובלבד על ידי ב' ופריך בכל אתר אמרת ב' שעשאוה פטורין וכאן אמרת חייבין ומשני שכך היתה עבודת הלויים והשתא מה בכך שהיתה במשכן מ"מ הוי ליה לפטור מושיט כיון דשניהם עושיין אותה?"

היינו שמצינו שע"י הלימוד ששנים שעשאוה פטורים פוטרים אף מלאכות שהיו במשכן, שהרי מכך שיש צורך לפטור "שנים שעשאוה" במלאכת הוצאה חייב לומר שהיה כן במשכן דכיוון שהוצאה מלאכה גרועה לא חייב על הדומה לה אא"כ היה במשכן, וגם א"ת שכיוון שסו"ס זו אותה המלאכה אלא ע"י שנים ולזה לא צריך שיהיה במשכן ע"ה שהיא מלאכה גרועה, מ"מ ב"זה אינו יכול וזה אינו יכול" דלדעת ר"ש פטור מהלימוד ד"שנים שעשאוה" וודאי היה במשכן - במשא הארון, מ"מ ע"י הלימוד מהפסוק נפטרים, ובירושלמי גבי הדין דמושיט דס"ל דצריך שיניח ביד חבירו, מקשים הלא זה "שנים שעשאוה"? ומתציים שכיוון שכך היה במשכן חייב, היפך גמרא דידן שפוטרת אף את מה שהיה במשכן!?

ומתציים התוס': "ונראה לר"י דבמושיט אין זה עוקר וזה מניח אלא המושיט עשה עקירה והנחה ולא קשיא ליה בירושלמי אלא אמה שאינו מחייב מושיט אלא כשחבירו מקבל מידו אבל אם המושיט מניחו על רשות היחיד [אחר] פטור ובכל מקום על ידי חבירו פטור [טפי] כגון ב' שעשאוה וכאן אינו מתחייב אלא על ידי חבירו." היינו שמושיט ליד חבירו אינו "שנים שעשאוה" אלא כל הפעולה קוראת ע"י הראשון, אלא שהקשו שכיוון שזה כמו שנים שעשאוה שבכ"מ פטור אזי כ"ש שיתחייב אף במקרה שלא הושיט ליד חבירו דלא דמי ל"שנים שעשאוה" וע"ז תירצו שכיוון שכך היה במשכן אזי מתחייב דווקא כך ולא באו"א.

1. תוס' ב. ד"ה "פשט בעה"ב".

והנה היוצא מהנה"ל דנראה דס"ל להתוס' דאף לש"ס דידן אין המושיט מתחייב אלא אם הניח ביד חברו, וכן נראה מהא דכתב (בדף ה' ע"א) על הא דאיתא בגמ': "אמר רבי אבא מתניתין כגון שקבל בטרוסקל והניח על גבי טרוסקל . . . התינוח טרוסקל ברשות היחיד אלא טרוסקל שברשות הרבים רשות היחיד הוא . . . אמאי חייב מרשות היחיד לרשות היחיד קא מפיק אמאי חייב מרה"י לרה"י קא מפיק?" כתבו התוס': "ואפילו משום מושיט ובדיוטא אחת לא מחייב לפי הירושלמי דמצריך שיקבלנו שני מידו." היינו שק"ל קושיית הגמ' "אמאי חייב" דהא מ"מ יתחייב משום מושיט? ומתרץ שהוא ע"פ הירושלמי שצריך שיניח המושט ביד חברו.

אמנם מדברי בגמ' לקמן משמע דא"צ שיהיה מושיט ליד חברו, דהנה על דברי המשנה (צ"ו ע"ב): "מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרינן", איתא בגמ' (צ"ז ע"א): "בעי רבה: למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דמר סבר אמרינן קלוטה כמה שהונחה ומר סבר לא אמרינן קלוטה כמה שהונחה, אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור ולא ילפינן זורק ממושיט. או דילמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי דמר סבר ילפינן זורק ממושיט ומר סבר לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב מאי טעמא קלוטה כמה שהונחה דמיא." והנה לא מזכיר כלל שנח לאחרי שזרק מרה"י לרה"י ביד של מישהו אחר ברה"י השניה ואעפ"כ חייב מטעם מושיט?²

ב.

והנה כתב המהר"ם (שם³): "נראה דלהך לישנא למ"ד דילפינן זורק ממושיט דהיינו ר"ע דמתני' ס"ל דאין חילוק בין אם השני רה"י שזורק מזה לזה עומדים בשורה אחת ובין הן זה כנגד זה, דהא כיון דס"ל דילפינן זורק ממושיט לא איצטריך ליה למיהוי ממש דומיא דמשכן אלא ס"ל מה לי מושיט מה לי זורק, ה"נ ס"ל מה לי זה אחר זה או זה כנגד זה וכן משמע במתני' דר"א ס"ל דזורק מרה"י לרה"י ורה"י באמצע בכל ענין שעומדים הרשויות חייב וק"ל."

היינו דדעת המהר"ם דלשיטת ר"ע דילפינן זורק ממושיט ילפינן נמי ב' דיוטות מדיוטא אחת לחייב, דכשם שגבי לימוד זורק ממושיט ס"ל "דמה לי מושיט מה לי זורק" כמ"כ גבי לימוד ב' דיוטות מדיוטא אחת ס"ל "מה לי זה אחר זה או זה כנגד זה".

עפ"ז אפ"ל שכן בהוא גבי הא דמושיט צ"ל ליד חברו, דלדעת ר"ע ד"ילפינן זורק ממושיט", כשם שא"צ דווקא "מושיט" שהיה במשכן אלא "מה לי זורק מה לי מושיט", כמ"כ אי"צ

2. אמנם יש מי שתרץ שלא היה כאן מקומו להזכיר דין זה, אלא פשיטא ליה שמישהו תפס, אבל זה צ"ב שלכאור' הרי מקרים שווים ואי מדין קלוטה א"צ שיתפוס חברו (ואדרבה איכא מאן דס"ל דאין קלוטה ביד), ועוד דוודאי מ"מ הר"ל דין זה.

3. בד"ה "בגמ' או דלמא למעלה מעשרה פליגי וכו' דמר סבר ילפינן זורק ממושיט וכו'".

דווקא הושטה ליד חבירו אלא "מה לי על יד חבירו מה לי לא על יד חבירו".

אמנם שיטת התוס' אינה כהמהר"ם, דהנה כתבו התוס' בד"ה "אבל למעלה מי ד"ה פטור" גבי הא שלא העמידו שלמעלה מי ד"ה חייב ומח' למטה מי, משום דאיכא ברייתא דס"ל דלא ילפינן זורק ממושיט, ואי לכו"ע ילפינן ברייתא תוקמיה כמאי?, ומוכיח דבריו: "ותדע דהא כי נמי נימא דמושיט חייב למטה מי" הוי מצי למימר דלכ"ע ילפי' זורק ממושיט ובדיוטא אחת בין למטה מי' בין למעלה מי' ד"ה חייב ופליגי למטה מי' בזו כנגד זו דמר סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ומר סבר לא אמרינן אלא דלא מצי למימר דלכ"ע ילפינן זורק ממושיט משום מתני' דהזורק. היינו שהיה אפ"ל דלכו"ע ילפינן זורק ממושיט, ואף למטה מי' חייב, ומח' בשתי דיוטות מצד דין קלוטה.

משמע מדבריו דאף אי ילפינן זורק ממושיט מ"מ בעינן דיוטא אחת דווקא, וא"כ אף גבי הושטה ליד לכאו' ג"כ אף אי ילפינן זורק ממושיט בעינן הנחה ליד, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

ג.

ונראה לומר דבלימוד זורק ממושיט ישנם ב' אופנים המחולקים לשתי דרגות: האופן הא' שאנו מרחיבים את דין מושיט אף לזורק, והיינו שאנו מרחיבים את דין מושיט לכל המלאכות הדומים אליו, וכיוון שכך זורק שדומה למושיט ג"כ חייב. אופן הב': אנו משאירים את מושיט כמו שהוא, אלא שאנו מכלילים את זורק בתוך מושיט, היינו שאנו שבתוך מלאכת "מושיט" אנו מכלילים אופן פעולה אחר אך לאותה מלאכה.

לכך לפי האופן הא' כיוון שאני מרחיב את דין מושיט לכל המלאכות הדומות אליו אזי כמ"כ שתי דיוטות (דמה לי כו'), אך לאופן הב' רק מה שזורק כמושיט חייב, שבמה שזורק הוא מלאכה כמושיט מחייה, לכך אינו חייב אלא פעולת זריקה כעין מלאכת מושיט, אך שתי דיוטות שהיא מלאכה אחרת ואינה אותה מלאכה כמושיט בדיוטא אחת (שאי"ז פרט באופן פעולת הושטה אלא בכללות לאן צריכה להעשות פעולה זו - ע"ד שאי עביד פעולה זו מרה"ר לרה"ר פטור), וכן לא בעי ביד, כיוון שאף אם אינו מושיט ליד הרי"ז כעין מלאכת מושיט, ולכך (כתולדה עכ"פ) יתחייב אף אם לא הושיט ליד.

ובביאור יותר, בדין מושיט ישנם ב' דרגות דינים, א. עצם המלאכה ב. דרך עשיית המלאכה. הא' עצם המלאכה היא העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר בדיוטא אחת (באופן שאין האדם עצמו אינו עובר) ב. דרך עשיית המלאכה הוא ע"י שמושיט את ידו עם החפץ בתוכה ליד חבירו.

השוני של זורק ממושיט רק באופן עשיית המלאכה, שבעצם המלאכה הוא אותה מלאכה ממש, שמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר בדיוטא אחת, אלא שבאופן עשיית המלאכה הוא

שונה שאי"ז ע"י שמושיט ידו (ליד חבירו) ברשות שניה אלא זורק אליה, וכמ"כ הא דלא מניח ביד חבירו הוא שינוי בפרטי עשיית המלאכה. משא"כ מושיט בב' דיוטות הוא שינוי בעצם המלאכה, שנעשית פה פעולה אחרת בחפץ, ולכך בהוצאה כיוון שהיא מלאכה גרועה א"א ללמוד ב' דיוטות מדיוטא אחת כיוון שלא היה במשכן.



ברכה על הספק

הנ"ל

כתב אדמוה"ז בסדר ברכות הנהנין פ"א ס"ד וס"ה: "בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא אבל אם בירך על פרי האדמה בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם אם בירך שהכל נהיה בדברו יצא אפילו על פת ויין. לפיכך כל פרי שהוא ספק לו אם פרי העץ או פרי האדמה מברך בורא פרי האדמה. ואם אינו יודע כלל מה הוא מברך שהכל נהיה בדברו וכן כשנסתפק לו מצד הדין מחמת מחלוקת הפוסקים. וכל זה כשנולד לו ספק אחר שלמד או בדיעבד אבל לכתחילה אסור לו לצאת בברכת שהכל אלא צריך לברך על כל דבר ברכה המיוחדת לו ואם הוא עם הארץ ילך אצל חכם וילמדנו הלכות ברכות."

ובסי"ט כתב: "לפיכך כל דבר שנסתפק בברכתו אם הוא מעין ג' או בורא נפשות רבות ורוצה לאוכלו שלא בתוך הסעודה יאכל עמו דבר שברכתו בורא נפשות רבות ודבר שברכתו מעין ג' מאותו המין שמסתפק בו כגון אם מסתפק בתבשיל אם ראוי לברך אחריו על המחיה או בורא נפשות רבות יאכל מיני מזונות ודבר אחר שברכתו בורא נפשות רבות בוודאי ויברך על המחיה ובורא נפשות רבות ופותר תבשיל זה ממה נפשך."

וצ"ב מדוע לגבי ברכה ראשונה אי מסתפק מה ברכתו לא רשאי לברך שהכל ולאכול אלא ללמד או ילך לחכם, ולגבי ברכה אחרונה לא אמר כן אלא אמר שיאכל בצירוף דבר אחר?

ואופ"ל שמה שכתב בסעיף י"ט הוא בדיעבד שאחרי שאכל מסתפק מאי מברך, אך מהלשון "ורוצה לאוכלו" משמע שהוא לכתחילה, ונראה דגבי ברכה ראשונה צריך לכתחילה שתהיה ברכה מיוחדת לו, ולכן לא די בשהכל סתם אלא צריך לבדוק מהי הברכה המיוחדת לו, משא"כ בברכה אחרונה כיוון שמברך את שתי הברכות וודאי בירך הברכה המיוחדת לו.

אמנם עצ"ב מדוע שלא יברך בברכה ראשונה על ב' מאכלים ב' ברכות להוציא את המאכל המסופק?

ונראה לכאן דאפ"ל דמש"כ בסעיף י"ט הוא פתרון כללי לספק ברכות ונכון אף לברכה ראשונה שיכול לברך את הברכות שמסתפק על מאכלים אחרים, אלא ששם בא לשלול שיברך שהכל על דבר שהוא מסתפק בו וע"ז אומר שאין לעשות כן לכתחילה אלא ישאל לחכם, אבל בדיעבד או אחר שלמד הרי מ"מ מותר (כמ"ש שם), ולא מדבר על העניין בכלל מעיקר הדין, שיכול לברך אף על דברים אחרים. ועצ"ע!

1. ולהעיר ששמעתי ששאלו אצל כ"ק אדמו"ר גבי לברך ג' ברכות קודם אורז ע"מ לא להצטרך ליטול ידים ואמר שיבררו אצל זקני אנ"ש מה היה בליובאוויטש, וענו שאכן נהגו כן לברך ג' ברכות, וצ"ע מקור הסיפור.

ועוד יש להעיר מהא דכתב בס"ח: "אין מברכין בורא מיני מזונות על הדגן ולא לאחריו מעין ג' אלא כשאוכלו בדרך אכילתו כגון תבשיל הנעשה מקמח או דגן עצמו שנחלק לשנים או לג' ויותר ונתבשל במים או בשאר משקים וזו היא הנקראת דייסא בכל מקום או אפילו לא נחלק רק שהוסרה קליפתו ודרכו להאכל כך מבושל כגון הריפות של שעורים ויש אומרים עד שיתמעכו וידבקו הגרעינים זה לזה מרוב הבישול אבל אם הוא שלם שלא הוסר קליפתו ולא נתמעך אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בורא נפשות רבות ולא מעין ג' כי לא נשתבחה ארץ ישראל באכילה זו ויש מסתפקים בזה אם לברך אחריו בורא נפשות רבות או מעין ג' ומספק זה אומרים שאין לאכול ממנו כשיעור כי אם בתוך הסעודה ונכון לחוש לדבריהם לכתחלה אבל אם אירע שאכל שלא בתוך הסעודה יברך בורא נפשות רבות."

ולכאור' מדוע לא כתב שאם אכל שלא בתוך הסעודה יאכל עם זה עוד מאכלים שהם מזונות ובורא נפשות? ונראה דכיוון שאף לדעת האומרים שמברך מעין ג' הם רק מסתפקים (לעומת הדעה הראשונה שוודאית) לכך אין צריך להחמיר בדיעבד ולאכול עוד ב' מאכלים שמברכים עליהם בורא נפשות ומעין ג'.



הדמיון שבין א"ק ועקודים

הנ"ל

א. תחלת סדר השתלשלות בכללות

ידוע מה שמובא בחסידות מע"ח ש"בתחילה היה אוא"ס ממלא כל מקום החלל ולא היה מקו"פ לעמידת העולמות", ולכן הי' צמצום באופן של סילוק האור ועי"ז נהיה חלל ומקום פנוי לעמידת העולמות. ולא נשאר שום דבר מהאור שהאיר קוה"צ אלא רק רשימה מהאוא"ס, ואז יש אפשרות שיהיה עולמות. לאחמ"כ האיר קו קצר מאוא"ס שלפה"צ. וראשית הבריאה הוא א"ק שנק' "אדם דבריאה דכללות", שבא"ק כלולים כל העולמות ופרטיהם, אבל עדיין הוא אור בלי כלי, לכן אחריו היה פרסא שע"ז נעשה צמצום האור, ומשם נאצל עקודים ששם כל האורות כלולים בכלי אחד, אלא שמ"מ אינו אור כללי כא"ק, אלא הוא אור פרטי יותר.

וכמבואר באור התורה (ענינים ד"ה להבין מ"ש בע"ח כו' ג' בחי' אדם עמ' פ"ד) "כיון שהוא מקור לכלים דאצי" ע"כ כדי שיהי' התהוות בחי' ומציאות זה מא"ס ב"ה דלאו מכאמ"כ, א"א כ"א ע"י הסתלקות האור לגמרי, עד שנשאר רק רשימו בעלמא, שמבחי' זו הוא שיוכל להיות שרש להתהוות הכלים, והקו"ח שנמשך אח"כ הוא מקור ושרש האורות, לכן להיות התהוות האור כללי דאבי"ע הנק' א"ק הוצרך להיות צמצום ומק"פ, משא"כ אח"כ בההמשכה מהאור כללי לפרטיים כגון התהוות עת"י מא"ק א"צ כל הצמצום כזה שבין א"ס לא"ק כ"א ע"י פרסות ושאר צמצומים שאינן כלל מערך מהות הצמצום ומקו"פ הנ"ל שהצמצום ומקו"פ לא הוצרך להיות רק להיות מא"ס ב"ה התהוות מציאות נברא שהוא בחי' א"ק הנק' אדם דבריאה ואור כללי לאבי"ע".

[וכמו שמבואר באור התורה ד"ה בענין עקודים בכלי א' עמ' שי"ד שמבאר "ע"ס דעקודים שהם למעלה מבחי' התלבשות בכלים, רק כולם כלולים ביחד בנפש כמו בהנפש עצמה אין שייך התחלקות בין כח השכל הכלול בה לשאר כחות כו"י].

ב. ביאור בענין תחלת סדר השתלשלות

ליתר ביאור, ישנם חמשה שלבים:

(א) אוא"ס מצ"ע הוא פשוט בתכלית, והוא מעין מקורו כיון שהוא דבוק במקורו וגילוי מקורו, ולכן מצדו אין הגבלות להיות ממנו דוקא עשר ספירות ("עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר"), אבל לאידך, באוא"ס עצמו לא שייך התחלקות לעשר דהרי הוא פשוט בתכלית

הפשיטות¹.

וכמבואר באור התורה ענינים (עמ' פ"ה) "ובאמת שיש להבין מהיכן ימצא בחי' התהוות יו"ד כלים אלו מא"ס ב"ה הפשוט בתכלית הפשיטות ולא מ"מאמ"כ, וגם מה שנאצלו רק עשר ולא אחד עשר והרי יכול להאציל הרבה ספי' שיהי' למעלה מבחי' רצון וחכמה כיון שעצמותו לאו מ"מאמ"כ, ואעפ"כ האציל וברא ע"ס שהם עשר כחות פרטי' הי' יכול להאציל ספי' ממהות ובחי' עליונות יותר ממהות החכמה כו'. והתירוץ דודאי הי' יכול ויכול ע"ז, אלא שבחר באצילות ע"ס דוקא כדי שאז יהיו העולמות כאשר הם עתה כמ"ש במ"א, אך עכ"פ כדי שיהיה התהוות ע"ס הנ"ל הוצרך להיות הצמצום ומקו"פ הנ"ל דאם היה אא"ס ממלא כל מקום החלל כמו שהי' קודם הצמצום באמת לא היה נמצא כלל ענין הספירות שהרי אא"ס לאו מ"מאמ"כ, אך ע"י בחי' ההסתלקות וההתכללות של אור זה האין סוף שנכלל ונסתלק במאור הוא מהו"ע ית".

ב ולכן, בכדי שיהיה אפשרות לעשר ספירות, סילק את האור ונהיה מקום פנוי שזהו הנקרא צמצום, ונשאר רשימה וכיון שהאור הוא אור מוגבל, יש אפשרות לעשר ספירות, אבל עדיין אין גילוי כלל.

וכמו שהוא ממשיך (שם) "רק רשימו נשאר בגילוי אזי הוא שיוכל להיות מרשימו זאת מציאות ע"ס, היינו שרש עשר כלים דאצי' כמו הרצון והחו"ב כו' שהם מהות ומציאות רצון והחכמה כו' ולא פשוט כמו האור. והקו הנמשך אחר הצמצום הוא מקור לכל האורות הנמשכים ומתלבשים בכלים הנ"ל וגם אורות מקיפים נמשכים מהקו".

ג ובכדי שיהיה ענין הספירות האיר קו מהאור אין סוף, ואף שהקו עצמו הוא פשוט, מ"מ כיון שהקו נמשך ע"י הצמצום אינו פשוט, ולכן יש ממנו אפשרות לכלים.

וכמבואר בד"ה תקעו תרס"ד (עמ' ב' ואילך) "וכמו שבהקו יש בו ב' הפכים והיינו שהוא בבחי' קו המדה למדוד מדידת האורות והכלים ומ"מ הוא מייחד וכולל כולם וכמא' אנת הוא דקשיר ומיחד לון כו' והיינו לפי שנמשך ע"י הצמצום ומ"מ הוא דבוק במקורו ומצד המשכתו ע"י הצמצום הוא בבחי' קו המדה ומצד דביקותו במקורו הוא מקשר ומייחד אותם כו' וכמו"כ מצד שנמשך ע"י הצמצום ה"ה מדוד לפ"ע העולמות ומתלבש בהם ומצד שדבוק במקורו אינו נתפס בהם והוא קדוש ומובדל שאינו מתערב ממש כו'".

ד ואח"כ נאצל א"ק שהוא כמו רצון הנעלם לבנות בית והסכים בדעתו את כל, אבל כל התעוררות הרצון היא בהעלם, והוא דוגמת 'נפש נושאת כוחות' שהעיקר הוא הנפש שכולל הכוחות אבל אין מציאותם של הכחות, אלא נמצאים בהעלם בנפש, כמו"כ האור כללי של א"ק כולל כל הכלים ואורות שלה בהעלם כמו בנפש (וזהו שנק' "מתשבה קדומה").

1. וכמו עצמות הנפש שאינה שייכת לכוחות מצד עצמה.

וכמבואר באור התורה שם עמ' פז "ועתה אחר שנת' דענין א"ק הוא האור כללי שכולל כל המציאות דאבי"ע כנ"ל . . והנה בחי' זו היא הנק' בזוהר רעדכ"ר. ופי' רעוא דכל רעוין הו"ע הרצון שממנו נמשכי' כל הרצונות. והיינו כי בחי' א"ק הוא הנק' מחה"ק . . ונק' מחה"ק כי יש עוד בחי' מח', שהם אדרבה למטה מהרצון, שכשכבר רוצה ברצון גמור נמשך מהרצון למחשבה לחשוב ולהרהר בהדבר ההוא איך להביאו ולהדביקו אלי', אבל בחי' מח' זו שלפני הרצון קדמה לכל המחשבות הנ"ל הנמשכי' מהרצון, וגם קדמה להרצון. כמו"כ לפני הרצון הוא בח' מח' והסכם הנ"ל, ויוכל להיות משך זמן רב מזה שנשאר ההסכם אצלו על הבנין, עד שמתחיל להמשיך הרצון למעשה לבנות הבנין.

"והנה עיקר ההתחדשות הוא ההסכם, שאז נתחדש להסכים לרצות דבר חדש, עד"מ בבנין הבית, ואח"כ מה שממשיך מההסכם להיות לו רצון בפו"מ אין כל חדש בזה אלא שיוציא מן ההעלם אל הגילוי, פי' כי בהיותו עדיין רק בהסכם נק' העלם, ואח"כ כשברצון והמשכה לזה בפו"מ וקרוב לידי מעשה זהו גילוי. וא"כ זהו"ע המשכה מהעלם אל הגילוי, אבל לא התהוות דבר חדש.

"ועוד זאת יובן שבחי' ההסכם על הדבר הוא על כללות הדבר כולו ולא יש בו התחלקות, וכמו עד"מ משנשאר והוסכם אצלו לבנות בית הנה כל הבית כולו מתחתינו עד עליונו וחלונותיו ודלתותיו על הכל כאשר לכל ביחד הוא ההסכם הלז, ואדרבה סוף מעשה עבמ"ח תחלה, משא"כ הרצון בא בפרטיות לכל חלק מהבית בפ"ע כסדר המדריגו', מתחלה רצון להכין עצים ואח"כ לבנות ואח"כ לעשות חלונות וכדומה. נמצא יש רצון לכל דבר בפ"ע אבל ההסכם כולל הכל ביחד ממש".

וכמבואר (שם) עמ' שכ"ב ג' מדרגות: א' הרצון קודם שיתגלה בשכל ומחשבה. הב' גלוי הרצון במחשבה, ואז הגילוי הוא מעשה הכתב . . ועתה יובן ע"פ משל זה ג' מדרגות הפרצופים: א' כשעלה ברצון הפשוט הוא עולם הא"ק אין שם כלים כלל רק לשכך האוון כו'. פי' עלה ברצונו הנעלם אצילות הנאצלים ביו"ד ספירות ולא יותר מכן ולא פחות . . הנה בעולם האצ' יש חב"ד חג"ת כו' וכל פרטי אופנים הנאצלים באורות וכלים הנק' אדם דעשייה היה הכל בהעלם רצונו הפשוט. כמו שמוחי' דאדם דעשייה קדמו, כן קדמו שם ממש. אבל אין שם כלים ממש כמו שיש בנאצלים אותיות והמשכות נפרדות מדת חסד לבדו, במשל מעשה הכתב כשהיה ברצון הנעלם. אבל מ"מ יש בחינת כלים ע"ד דוגמא, פי' ע"ש שיהי' עתידים להתגלות בי' כלים בעולם הנקודים כל פרטי אבי"ע, היה הכל נכלל ברצונו הפשוט. ומדרגה השנית הוא לאחר התגלות הרצון בעולם העקודים הם עקודים בכלי א', פי' תחלת גלוי רצונו הפשוט הוא עולם העקודים ועדיין הוא מכלל עולם הא"ק שהרי אין בו בחי' גלוי אלא רק בחי' עשייה (תחלת גילוי הרצון במחשבה נק' עקודים בכלי א' כי הגלוי שם רק עשייה ע"ד סוף מעשה במחשבה תחלה אח"כ הגלוי בדבור זהו נקודים ע"ס").

ה) ואח"ז הוא תחלת הגילוי של הע"ס, שזה"ע הכלים דהספירות. וזה ענין העקודים שהוא כלי - היינו גילוי, אבל מ"מ הגילוי הוא כללי עדיין, ואינו בעשר כלים עדיין. ולכן נק' ע"ס הגנוזות, והוא כמו שיש לו נטיי' ורצון עכשיו לבנות הבית אז כל הפרטים כלולים, אך התכללותם הוא בגילוי, כיון שהרצון הכללי הוא בגילוי. וה"ז כמו בסקירה אחת.

וזה ע"ד כוחות כלולים בנפש, דבשונה מנפש נושא כוחות שאז אין מציאותם של הכוחות (אלא הם ביכולת בלבד), הרי שכאן יש מציאות הכוחות אלא שהם כלולים בנפש (ע"ד כח).

וכמבואר בד"ה תקעו הנ"ל (עמ' י) "דהנה התחלת הכלים ידוע שהוא בעולם העקודים . . אבל שם הוא רק בבחי' כלי אחד. ומבו' במ"א הכוונה דגם הכלי הוא בבחי' אחד ואינו בבחי' מציאות דבר מה כו', והראי' שיש ביכולת הכלי לסבול ריבוי האור דעקודים, דבתהו כשנעשו כלים ממש לא הי' באפשרם לסבול האורות דעקודים כו'. והגם שמבו' במ"א בענין זה דסיבת השבירה הי' מצד האורות ג"כ שהיו בבחי' תוקף ביותר, ומתחלה כמו שהיו בעקודים לא היו באופן כזה כו', היינו שכמו שנתגלו בכלים דתהו נעשו בבחי' מציאות ניכרת וכל ספי' הי' בבחי' תוקף האור במציאו' הזאת כמו חסד וגבו' וכדומה כו', ובהיותם בעקודים לא היו במציאו' ניכרת כו'. וא"כ אדרבה כשהיו בבחי' בלתי מציאות ניכרת הרי היו בבחי' אור נעלה ביותר מכמו שנעשו בבחי' מציאו' ניכרת כו' וכמשי"ת. דזה ודאי שהאורות כמו שהיו בעקודים הם בבחי' גילוי אור רב ונעלה הרבה יותר מכמו שנתגלו בעקודים, אלא שהיו שלא בבחי' מציאו' ניכרת כו'. ומ"מ הרי הכלי דעקודים יכולה לקבל האור כו'. . והגם שלא היו בבחי' מציאות ניכרת מ"מ מבואר במ"א דאינו דומה ההתכללות שבעקודים להתכללות שבא"ק, וכמו ההפרש בין כחות הכלולים בנפש ובין מה שהנפש נושא בעצמו הכחות כו'."

וכמבואר באור התורה (עמ' י) "בע"ח שער העקודים מבואר דהתהוות הכלי' הוא מן האור, והיינו דמהתעבות האור נעשה הכלי. והענין הוא, דשרש ומקור התהוות הכלי' הוא מן הרשימו, דרשימו הוא כח הגבול שבא"ס כנ"ל. והוא כדוגמת בחי' כלי בשרש הראשון ע"כ הנה מזה הוא שרש התהוות הכלים. אמנם ידוע, דכל התהוות צ"ל ע"י גילוי וקירוב כח הפועל לפעול, והרשימו ה"ה בבחי' כח נעלם. וא"כ ה"ז בבחי' ריחוק לבד, ובהתהוות הרי צ"ל הריחוק וגם הקירוב, וברשימו אינו אלא ריחוק בלבד. וא"כ הרי א"א להיות התהוות הכלי' מרשימו לבד כ"א גם ע"י האור שהוא בחי' גילוי. ועוד זאת, דהנה ענין הכלי הוא שתהי' בערך האור דאז תוכל לקבל בתוכו האור והגילוי, וכמו עד"מ בכל' גשמיים ענינם לקבל בתוכם את הנתון בהם דאופני הכלי' הוא לפי אופן ענין קבלתם כלי' המקבלי' בתוכם אוכל הם באופן אחר מכמו כלים העשויים לקבל בתוכם משקין. כמו"כ יובן דכל ענין הכלים הוא שיוכלו לקבל בתוכם האור והגילוי, משו"ז צ"ל ג"כ ההתהוות ע"י אמצעות האור דאז לפי אופן גילוי האור כן תהי' הכלי. . וכמו"כ הוא בכלי' בכדי שיהי' כלי אל האור ולפי"ע האור לזאת הוא התהוותם ע"י האור אמנם להיות שהאור הוא בבחי' א"ס ואינו בערך שיהי' מאתו התהוות הכלי'. . וזהו מה שהקו הוא בבחי' קו המדה שמודד מדידת האורות והכלים, והיינו אופן גילוי האור ושלפי אופן כזה יהי' התהוות הכלים, דמדידה זו הרי אין זה באור

הקו מצ"ע, שהרי המשכתו הוא מהאוא"ס שלפה"צ, דהיינו מבחי' הגילוי שהוא בחי' הכה הבל"ג, אלא שזהו ע"י הרשימו שהיא להגביל אור התפשטותו הבלתי מוגבלת, דע"ז נעשה אור הקו בבחי' קו המדה שמודד מדידת האורות והכלי'. וכמ"ש בע"ח שאחר הצמצום בא אור הקו במדה ומשקל היינו דע"ז נעשה אור הקו בערך להיות".

ג. הבנה בביטויים של א"ק ועקודים

ע"פ כל הנ"ל נראה שא"ק ועקודים הם שונים זה מזה לגמרי, וכנ"ל שההבדל ביניהם הוא כההבדל בין נפש נושאת כחות וכחות הכלולים בנפש, שבא"ק אין מציאות ספירות כלל, אלא רק יכולת שיבוא ממנו ספירות, משא"כ בעקודים יש ספירות אלא שהם "כלולים בנפש"

עפ"ז צריך להבין מה שמבואר בכמה מאמרים שא"ק נקרא עקודים. וכמובא באור התורה פרשת בשלח ד"ה (ע' שצד) "כי לגבי אוא"ס ב"ה הרי גם עולם העקודים שהוא א"ק". ובהמשך המאמר עמ' שצ"ה "הנה בחי' א"ק הנק' אדם דבריא הוא כולל כל מה שנפרטו אח"כ בכל העולמות וע"כ נק' עקודים שעוקדים יחד כל הבחי'". וגם באור התורה ענינים (עמ' שטז) "להבין כללות הפרצופים א"ק הוא אדם דבריא עולם העקודים (ר"ל עולם העקודים נק' ג"כ אדם דבריא ובכלל א"ק יחשב)"?

ד. ביאור בענין הבריאה יש מאין

ויתכן לבאר זה דהנה א"ק נק' "אדם דבריא דכללות", שבריא עניינה - התחדשות דבר שלא הי' דבר קודם. ולפעמים מבואר יתירה מזו שגם גילוי ההעלם נק' בריאה, כיון שאין ערך בין העלם לגילוי.

ובאור התורה פרשת בשלח (עמ' שצד) מבואר באופ"א, שהטעם שנק' בריאה הוא כיון שאין ערוך בין ה'אין' המהווה את היש ל'יש' המתהווה. וענין של אין ערוך נק' בריאה יש מאין.

וז"ל: "אבל א"ס ב"ה מרומם ומנושא לאין קץ מגדר בחי' חכ' כו', ע"כ כדי שיהי' התהוות א"ק נק' ממש בריאה יש מאין, שהחיות הנמשך מא"ס ב"ה לברוא בחי' זו הוא כמו אין לגבי היש, שאין היש משיג בחי' אין המהווה אותו לפי שמרומם ונבדל ממנו בערך. ולכך התהוות עקודים או א"ק נקרא בריאה שהוא פי' של ענין התהוות יש מאין כו'".

ויתכן שלכן א"ק נק' בריאה (אף שהוא אלקות) כיון שכלפי אוא"ס הוא בריאה, דהרי מצד אוא"ס לא יכול להיות ענין עשר ספירות אלא צריך מקום פנוי, ולכן ענין התחדשות שיכול להיות המושג מציאות הוא הבריאה.

עפ"ז מובן למה א"ק ועקודים נקראים אדם דבריאה בגלל שניהם הם ענין דגילוי ההעלם שהיה מקודם, וגם ענין עשיי' כלפי הדרגא שקדמה להם.

ה. ביאור בלשונות הביטויים של א"ק ועקודים

אבל עדיין לא מובן למה א"ק נקרא עקודים?

ואולי אפשר להבין את זה גם ע"פ ענין הבריאה וגם 'תכונות' שיש בעקודים הדומים לא"ק:

נתחיל עם הענין שעקודים הם מקור לכלים שמגיעים אח"ז, כך גם א"ק שהוא האור כללי שבו יש כל הפרטים (כנ"ל), משא"כ לפנ"ז לא היה כלל אפשרות של מציאות, ולכן לא שייך להגיד עליהם מקור בענין זה. וגם בשניהם נכלל כל הפרטים וכל העולמות אלא א"ק הוא באופן דנפש נושא כחות, ועקודים הוא באופן של כוחות כלולים בנפש. וזהו ענין הבריאה ענין של התחלת היש או מציאות היש, שזה ענין החומר שהוא מקור לכל דבר וכל הפרטים שיגיע אחריו כלול בו.

ויתירה מזו מבואר בכ"מ שא"ק הוא גם כלי (או שיש בו כלים) ביחס לאוא"ס, כיון שהוא גילוי של דבר (מציאות) או התחדשות של משהו שלא הי' מקודם. למרות שהוא אור אבל כלפי מה שהיה מקודם זה כלי כיון שהוא נותן מקום לעשר ספירות, אמנם לא כלי אמיתי כמו שאנחנו מגדירים כלי, דהרי זה בתכלית ההעלם, אבל "תכונת כלי" - שהוא ענין של גילוי - יש בו, שהוא בשביל שעל ידו יהיה עשר ספירות.

כמו שמבואר ספר המאמרים תרפ"ט (עמ' 255) "דהמשל דחקיקת האותיו' ע"ג אב"ט הוא משל על בחי' הכלי' דא"ק בחי' טהירו תתאה ראם היות שהן רק בחי' שרש נשמות דגופות בלבד מ"מ הרי יש להם איזה אחיזה היינו שהן עכ"פ איזה מציאות. וכידוע דהעדר המציאות דכלי' דא"ק אינו כ"כ מצ"ע כ"א מצד האור והגילוי, אבל מצד עצמן הם עכ"פ איזה מציאות, דעש"ז הרי בעולמו' הכללי' הנה פרצוף א"ק נק' אדם דבריאה, והגם שמציאותם של הכלים דא"ק הוא בחי' האור עצמו ואינו כמו דבר נוסף, דהרי גם בחכ' דאצי' הכלי נק' חיוהי, ובתפארת גם הכלים ש' הוי' כו', ומא"ש בבחי' א"ק מ"מ ה"ה בבחי' מציאות דבר עכ"פ וגם אפשר למלאותם היינו שהן בבחי' מקור עכ"פ לכלי' דאצי'".

ולכן א"ק דומה לעקודים בענין זה שהוא כלי, שנותן מקום לעשר ספירות, אלא שאצלו הוא באופן שכולל הכל ומקור לכל, ואף שהוא שונה מכפי שזה בעקודים ה"ז כיון שא"ק הוא כלי רק כלפי אוא"ס, משא"כ עקודים שזה באמת כלי, אלא שכל הספירות בו בהתכללות כנ"ל.



הצעת המיטה בשבת

הת' יוסף שיחי' הכהן ווייספיט
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם הלכות שבת (פרק כ"ג ה"ז): "ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מציעין מלילי שבת לשבת."

ומוסיף המג"א (סימן ש"ב סק"ו): "ונ"ל דמטה העומדת בחדר שדר שם, ואיכא בזיון ודבר מגונה שיעמוד כך מותר להציעו, דלצורך שבת הוא עיין ריש סי' רפ"ט. ובס' ב"ש משמע דאף זה אסור ול"נ כמ"ש ומציעין המטות מלילי שבת לשבת. ומ"מ טוב יותר להציעו מע"ש."

והנה אדמוה"ז בשו"ע סימן ש"ב ס"י מביא את דברי הרמב"ם והמג"א וז"ל: "אין מציעין המטה משבת למוצאי שבת אף על פי שיש שהות ביום שיוכל לישן עליה בשבת עצמו מכל מקום כיון שאין דעתו לישן עליה עד למוצאי שבת הרי הוא מכין משבת לחול ואסור מדברי סופרים." - כדברי הרמב"ם.

וממשיך אדמוה"ז: "ומכל מקום אם המטה עומדת בחדר שדר שם ויש בזיון ודבר מגונה הוא אם תעמוד כך בלא הצעה מותר להציעה שזוהו ג"כ לצורך השבת ולכבודו." - כדברי המג"א.

וממשיך שם עוד: "ומציעין מליל שבת לשבת אפילו עשר מטות ויותר שאם יצטרך לישן באחת מהן יישן ומכל מקום טוב יותר להציען מערב שבת (עיין סי' רס"ב)."

ובסימן רס"ב ס"א כותב: "צריך אדם לסדר שלחנו בערב שבת ללילי שבת ויציע המטות שיושבים עליהם... שזוהו כבוד השבת."

ובסימן רפ"ט ס"א כותב: "בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך... ומטה שאוכל עליה מוצעת יפה כמו בסעודת הלילה, לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה."

יוצא מזה שיש ארבע זמנים מדוברים להציע המיטות, ושלש סוגי מיטות להציע: א. בערב שבת ללילי שבת - מיטות לשבת עליהם. ב. מליל שבת לשבת בבוקר - לישון. ג. בשבת בבוקר בשביל סעודת שחרית - לאכול, ד. משבת למוצאי שבת - לישון במוצ"ש.

שיטת הרמב"ם: מציעין מלילי שבת לשבת (ב).

שיטת המג"א: יותר טוב להציע בע"ש (א) ואם לא אפשרי אז בליל שבת (ב) ואם יש בזיון

והוא דבר מגונה אז גם בשבת (ד) כי זהו לצורך השבת.

שיטת אדמוה"ז: לכתחילה מציעין בכל השבת, ורק יותר טוב להציע בע"ש מבשבת (א) - (ב) כהמג"א.

(כדאי לציין שלכו"ע כל ה'איסור' להכין מדובר רק במיטות שינה, ולא במיטות אוכל וכיוצא בו, כי זה מובן ופשוט שצריכים אותם לכבוד ועונג שבת ממש, כדי לאכול, לנוח, וכיוצא בו)

ה'בדי השולחן' מסביר את ה'איסור וההיתר וז"ל בקיצור עכ"פ: "ונראה שזה הי' בימיהם... אבל בימינו שהמנהג שהכרים וכסותות תמיד על המיטה... פשיטא דמותר לעשות כן בשבת... ולמה לא יעשה כן גם בשבת ואדרבא זהו כבוד השבת וכו".

וההסבר בדברי האדמוה"ז ע"פ דברי ה'בדי השולחן' בדא"פ עכ"פ: מוסיף האדמוה"ז בכל סעיף המילים "לכבודו" "כבוד שבת" "כבוד יום קודם כבוד לילה" משמע מזה שלא רק שאין איסור הצעת מיטה בשבת, כי יש בזיון וגנאי השבת, אלא, אפילו יש להציע את המיטה בשבת כשהמיטה לא מסודרת - אף שלא יישן עוד היום - רק מפני שיש חיוב של כבוד השבת, שאפי' דוחה את ה'איסור להכין משבת לחול, כי בימינו אלה זהו דבר פשוט שהמיטה צריך להיות מסודרת, ומשמע שכדאי יותר להציע את המיטות ביום שבת מבלייל שבת אם כבר מציעים המיטה כי "כבוד יום קודם כבוד לילה", כדמוכח מדברי המג"א שמציין לריש סימן רפ"ט ושמה (באדמוה"ז וגם בשו"ע סימן רע"א) כתוב המשפט של "כבוד יום קודם לכבוד לילה", זה שתוך כדי שהוא מתיר הצעת המיטה הוא מצייין למשפט הנ"ל זה מראה כמו שאמרנו שאולי טוב (מצוה) יותר להציע ביום מבליילה.

כן נ"ל בדברי אדמוה"ז שאפי' אם בן אדם אין לו הרגשה של בזיון וגנאי כשהמיטה לא מסודרת, שיסדר את המיטה כי זה מצווה של כבוד השבת, ואם מחפש היתר לזה יכולים לסמוך על דברי ה'בדי השולחן', וגם, בודאי יש למישהו אחר גנאי בזה ואז יש בזה היתר גמור של צורך וכבוד שבת כמ"ש במפורש בדברי רבינו.



שלא לעבור כנגד המתפלל

הנ"ל

א.

כתב השולחן ערוך אורח חיים סימן ק"ב ס"ד: "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודווקא לפניהם, אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד". ובמגן אברהם ס"ק ה' בד"ה "ודווקא לפניהם" כתב: "ובזוהר חיי שרה ע' שי"ג איתא דלכל צד אסור". ובס"ק ו' ביאר הטעם דאסור לעבור מלפני המתפלל: "דכל שרואה אותו אסור דמתבטל כוונתו מפניו".

וכן כתב אדמוה"ז בשלחנו (שם): "אסור לעבור כנגד המתפללין בתוך ד' אמות שלפניהם שמא תתבטל כוונתם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד שם ולא ילך להלאה שלא יהיה כנגד פניהם, שכל שיוכל לראותו אסור מפני שמתבטלת כוונתו, וחכמי הזהר אוסרים אפילו בצדיהם תוך ד' אמות".

וצריך ביאור: א. מדוע מביא אדמוה"ז את הזהר, וכיוון שמביאו מדוע צריך אף לטעם הא' "שמא תתבטל כוונתם"? ב. מהי סיבת הזהר לאסור לעבור אף בצדדי המתפלל?

ג. ועוד צריך ביאור דהנה במ"א מביא את דברי הזהר בזה הלשון (שהוא הלשון שכתוב בזהר): "ובזוהר חיי שרה ע' שי"ג איתא דלכל צד אסור", לעו"ז האדמוה"ז מביא באו"א: "וחכמי הזהר אוסרים אפילו בצדיהם תוך ד' אמות" שמשמע בלשונו ב' שינויים: א. שלפי מ"ש אדמוה"ז מותר לעבור מאחורי המתפלל משא"כ במ"א כתב "לכל צד" משמע אף לאחוריו. ב. "אפילו בצדיהם" שמשמע שמזה הטעם שאסור לעבור מלפניו אסור גם בצד. ומדוע משנה אדמוה"ז את דברי הזהר ממה שכתוב, וכותב אחרת בשני דברים: א. "אפילו" ב. "מצדיהם"?

ב.

ובטעם הזהר נראה ובהקדים, דהנה כתב בשו"ע בתחילת הסימן (סק"א): "אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל, בין מלפניו בין מן הצדדין צריך להרחיק ד' אמות. ואם עוסק בדברים שהם מתקוני התפלות, ואפילו בפרק איזהו מקומן, אינו צריך להרחיק. ויש מתיר בעוסק בתורה, אף על פי שאינו מתקוני התפלות. ויש מי שאומר דהני מילי מן הצד, אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור, אפילו עוסק בק"ש". ובהג"ה מוסיף הרמ"א: "בין מלאחוריו".

וכ"כ אדמוה"ז בשולחנו: "אסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל בין מלפניו בין מלאחוריו בין מן הצדדים צריך להרחיק ד' אמות כי המקום אשר המתפלל עומד עליו אדמת קודש

הוא הואיל ושכינה כנגדו כמ"ש בסי' צ"ז וצריך לנהוג כבוד במקום זה כל זמן שהוא מתפלל ומקומו של אדם הוא ד' אמות". שס"ל כדעת הרמ"א שאף "לאחריו" אין לעבור. והטעם, כי המקום אשר מתפלל בו (גם מאחוריו) אדמת קודש הוא. וממשיך: "ואם אינו רוצה להיות יושב ובטל שם אלא עסוק בתורה או בשירות ותשבחות מותר לישוב שכשעוסק שם בדברי קדושה אין גנאי בישיבתו שם והוא שמוציא דברי תורה בפיו אבל הרהור בדברי תורה אינו מועיל לזה שהרהור אינו נראה וישיבתו נראית גנאי למקום קדוש". ונראה מדבריו שאם עוסק בדברים שבקדושה באופן שניכר אז אין גנאי למקום ומותר.

ולפי"ז נראה לומר טעם הזוהר שכשם שאין לשבת בצדדיו ומאחוריו (לרמ"א) מפני השכינה (כמ"ש בסק"א), כך אין לעבור מצדדיו מפני השכינה.

אמנם בערוך השולחן (סימן ק"ב) דחה הוספת הרמ"א "בין מלאחריו" וכתב: "ודע דכמה טעות הדפוס נפל בענין זה . . . וכל מפרשי הטור והשו"ע כתבו דהטור לא אסר לאחריו וכל סמיתם על הרא"ש . . . דברור הוא דטעות זה נפל גם ברא"ש כמו בטור כפי הגירסא שלפנינו שהיה בקיצור פסקי הרא"ש לא כתוב מלאחריו". ומביא כמו"כ ראיות כדי להוכיח לדבריו.

והנה בפשטות נראה (ע"פ דברי אדמוה"ז הנ"ל ס"א) דטעם הרמ"א הוא מפני שאדמת קודש הוא, וטעם זה הוא לכאורה אף ב'לאחריו', וא"כ מה הסברא בדחיית ערוך השולחן - במה שונה לאחריו שעליו לא חלה הקדושה ד"אדמת קודש הוא"?

וגם צריך ביאור בדברי אדמוה"ז שבסעיף ד' גבי האיסור לעבור לפני המתפלל אומר האדמוה"ז שהאיסור לעבור לפני המתפלל הוא רק מלפניו ומצדדיו אבל לאחריו מותר ובסעיף א' גבי איסור ישיבה אצל המתפלל אומר שאסור לשבת לא רק מלפניו ומצדדיו אלא אף מאחוריו! וצ"ב מהו החילוק בין ישיבה שאין לשבת אף מאחוריו לבין מעבר שאפשר לעבור מאחוריו?

ג.

ונראה לבאר מחלוקתם, ובהקדים:

דהנה ע"פ הנ"ל מצינו ב' טעמים להא ד"אסור לעבור לפני המתפלל": א. שלא לטרוד כוונת המתפלל. ב. מפני השכינה היינו שישנה קדושה במקום, (ע"פ מה שמוסבר בסק"א) כי מקומו של אדם ד' אמות וזה שייך בעובר בצדדים משא"כ יושב מאחוריו.

ונפק"מ בין ב' הטעמים נראה:

א. במקרה ועומד המתפלל אצל הקיר (ורוצה לעבור מהצד השני) או כשמעצים עיניו אזי לטעם הא' כיוון שבאם יעבור לא יפריע לו כלל לכאו' מותר לו לעבור, משא"כ לטעם הב' זה

עדיין מקום השכינה ולכך אסור לעבור¹.

ב. אם המתפלל מסתכל קדימה ויכול לראות יותר מד' אמות אזי לטעם הא' נראה² דאסור לעבור אף אחרי ד"א שהרי שמבטל כוונתו, כמו שאדמוה"ז ממשיך: "שכל שיוכל לראותו אסור מפני שמתבטלת כוונתו", משא"כ טעם הב' דמקום שכינה אזי מקומו הוא ד' ולא יותר.

והנה במשנ"ב (ס"ק ט"ו) הביא טעם נוסף להא שאין לעבור לפני המתפלל: "וחיי אדם כתב הטעם מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה", ונראה שהוא טעם אחר ממה שכתוב בזהר, שהרי בסמוך (ס"ק יז) מביא המשנ"ב גם דברי הזהר, וצ"ל מה החידוש בטעם זה על הטעמים אחרים? ואם יש חידוש מדוע לא מביא אדמוה"ז טעם זה?

ד.

ויש לבאר ובהקדים מה שכתב אדמוה"ז בנוגע להנהגה בעת תפילת שמונה עשרה (סימן צ"ז סעיף ב') שאין לירוק באמצע תפילת שמו"ע כיוון שעומד לפני המלך: "ואם הוא איסטניס . . . זורקו לאחוריו אבל לא לפניו מפני שהמתפלל שכינה לפניו וצדדין הם כלפניו לענין זה, ואם אי אפשר לו לזרוק לאחוריו זורקו לשמאלו אבל לא לימינו משום שנאמר ה' צלך על יד ימינך, ואם אי אפשר לו לרוק כי אם לפניו מותר כדי שלא יטרד".

היוצא מזה שישנן ד' "דרגות" בהשכינה אצל המתפלל: א. "לפניו" - מפני שהמתפלל שכינה לפניו³. ב. צד ימין - שנאמר "ה' צלך על יד ימינך". ג. צד שמאל. ד. מאחוריו.

ולפי"ז טעון ביאור: א. מדוע הזהר - האוסר לעבור בגלל שכינה - משווה ואוסר שני הצדדים, לכאורה לפי המוסבר כאן השכינה הוא לפני התפלל ובצד ימין, ולמה אוסר גם בצד שמאל? ב. למה אסור לשבת מכל הצדדים (לפי דעת המ"א והאדמוה"ז - גם מאחוריו) אם מוסבר (בסימן צז) ש"המתפלל שכינה לפניו" - לפניו דוקא?

1. אמנם יש מי שכתב שי' טפחים הוי מחיצה כלפי מקום שכינה וא"כ בקיר ג"כ ינתן לו לעבור (ואפי' במחיצה י', מה שלטעם הא' אין לו לעבור כיוון שיפריע המתפלל).

2. והא דלא הביאו להלכה אלא ד' אמות שהם השיעור שאמרו חכמים - ולא הזכירו יתר על כן? נראה דאוי"ל שמדובר במקרה רגיל שאדם מסתכל למטה בתפלה כמ"ש בסימן צ"ה סק"ג "המתפלל צריך שיכוף ראשו מעט שיהיו עיניו למטה לארץ . . . ועל ידי זה תפלתו רצויה" שכשמסתכלים למטה עדיין רואים איזושהו מרחק לקדימה וחכמים שיערו שזה מרחק של ד' אמות. ועיין לקמן.

3. ואולי בזה אפשר לפרש את דברי המשנה ברורה שמביא טעם שלישי, שהכוונה הוא דווקא מלפניו כמו טעם הראשון, היינו שחולק על דברי הזהר מטעם ד"שכינה" שהכוונה הוא גם לצדדים ואומר שהשכינה הוא מלפניו. או אפשר להגיד ששני הטעמים באים ביחד שהכוונה ב"לא להטריד" הוא בגלל ש"מפסיק בינו ובין השכינה" ודווקא רק מלפניו כי רק אז הוא מטריד. ועיין להלן אות ז' שיטת אדמוה"ז בזה.

ה.

ולהבנת העניין יש להוסיף עוד מקומות שמצינו חילוק בין צידי המתפלל, דהנה בסימן ע"ט (סק"א) מביא אדמוה"ז הדין של נקיון בד' אמותיו של המתפלל בנוגע לק"ש, וז"ל: "היתה צואת אדם מאחריו אפילו אין לה ריח צריך להרחיק ממנה ד' אמות, שנאמר "והיה מחניך קדוש" ומחנהו של אדם דהיינו חנייתו היינו ד' אמות לכל רוח, (שזהו מקומו של אדם כשישכוב ויפשוט ידיו ורגליו כמ"ש סי' שמ"ט), חוץ מכנגד פניו ששם עיקר חנייתו, וצריך להיות מחנהו קדוש כמלא עיניו, ואפילו בלילה שאינו רואה אותה או שהוא סומא צריך להרחיק עד מקום שהפיקה לא יוכל לראותה ביום, וצדדים שלפניו הרי הם כלפניו ושלאחריו כלאחריו (וצדדין ממש יתבאר בסימן פ"א)".

ובסימן פ"א (סק"ג) כתב בנוגע לתפילת שמו"ע: "אם היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו ברחוק ד' אמות, (ואינו יכול לחזור פניו ממנה מפני שצריך להחזיר פניו כנגד בית קדשי קדשים) ילך לפניו כדי שיזרקנה מאחריו ד' אמות, ואם אי אפשר כגון שיש לפניו נהר או דבר אחר המעכב ילך בכדי שיניחנה לצדדים ד' אמות, וכן בקריאת שמע אם אי אפשר לו, ואינו צריך לחזור אלא למקום שפסק ולא לראש התפלה או הקריאת שמע אף על פי שהתפלל וקרא כנגד הצואה, לפי שאין זה זבח רשעים תועבה כיון שלא היתה ד' אמות סביבו שבהן לבדם הוא שמחויב לבדוק שלא תהא בהם צואה אם הוא מקום שראוי להסתפק בצואה, ואם לא בדק בהן פושע הוא ותפלתו תועבה, אבל לא הטריחו לבדוק לפניו כמלא עיניו אף על פי שהוא במקום הראוי להסתפק בו בצואה".

בסימן ע"ט מציין אדמוה"ז ה' כיוונים: א. מאחוריו - שאסור שיהיה מאחוריו בתוך ד' אמות מטעם ד"והיה מחניך קדוש". ב. כנגד פניו - שאסור להיות מלפניו כמלא עיניו⁴. ג. צדדים שלפניו - כלפניו. ד. צדדים שלאחריו - כלאחריו, ה. צדדים ממש (מבואר בסימן פ"א - כבסמוך).

בסימן פ"א: א. כנגדו אסור שיהיה בכלל. ב. מאחוריו - כנ"ל בסימן ע"ט, ג. כנגד פניו - אסור שיהיה עד ד' אמות, ויותר לא צריך לבדוק אבל עדיין אסור (כב-א). ד. צדדים (שכנראה הכוונה לצדדים ממש⁵) צריך גם ד' אמות.

המורם מכל הנ"ל שיש תשעה כיוונים שמוסברים בסעיפים הנ"ל, והם (בסדר דמלמעלה

4. וע"ז אולי אפשר לומר כנפק"מ דלעיל, שכל שמפריע כמלא עיניו אסור לעבור כנגדו.

5. הגם שאפשר לומר שיכול להיות שיהיה הצואה גם באופן שהוא קצת מאחוריו לצד ובמילא כמאחוריו, אבל בפשוטות י"ל שהוא כמו שמסומן בסימן ע"ט (וצדדין ממש יתבאר בסימן פ"א) "כי אם לא, מה החידוש בצדדים הוא כבר הסביר ש"וצדדים שלפניו הרי הם כלפניו ושלאחריו כלאחריו".

למטה): א. כנגד פניו כמלא עיניו. ב. כנגד פניו ממש⁶. ג. לפניו לצדדים. ד. צדדים (קצת)⁷. שלפניו. ה. צדדים ממש, ובוה יש הבדל בין ו. צד ימין, לבין ז. צד שמאל, ח. צדדים מאחוריו. ט. מאחוריו⁸.

ובכ"ז צ"ב, מהו החילוק שבנוגע ל"לעבור" ליד המתפלל וכן לרוק מותר (לעבור - לכתחילה, לרוק - בדיעבד עכ"פ) בצדדים ומאחוריו, אבל לגבי לשבת וניקיון (צואה אפי' בלי ריח) אף מצדדיו (ומאחוריו) אסור, ורק באונס או דבר שבקדושה ניכר מותר? ומה ההבדל ב'רוק' בין צד ימין וצד שמאל?

ו.

וכדי להבין כל הנ"ל צריכים להקדים תחילה גדר קדושת המקום של המתפלל:

ובהקדים כל הדי' אמות מסביב האדם קדוש כמ"ש בסימן ע"ט (סק"א) "שנאמר "והיה מחניך קדוש" ומחנהו של אדם דהיינו חנייתו היינו ד' אמות לכל רוח", אלא שישנו "הבדל" בכללות בין "רמת" הקדושה בכ"א מהצדדים, ובוה נבין הדין דכל מקום ומקום לפי עינינו:

א. לפניו: מכיון שזוה עיקר חנייתו לכן אסור לעבור, לשבת, לרוק, שיהיה צואה, וכדו' בתוך ד' אמות⁹ מלפניו באופן שיכול לראות אותו (מצד להפריע או מצד קדושת המקום), שזוה כולל גם 'לפניו לצדדים', (אמנם עדיין יש להבין למה לא אסור כמלא עיניו? ויבואר להלן אות ז').

ב. מאחוריו: (כולל צדדים מאחוריו), מותר לעבור (ולפי המג"א הזהר סובר אחרת - כדלקמן), כי ב"לעבור" בעצם אין (כ"כ) גנאי למקום בכך ולא מטריד המתפלל, וכן לרוק בגלל שאין ברירה אז לכן מותר מאחוריו שיש הכי 'פחות' קדושה (הוא לא רואה, ולא מלפניו וכו'), אבל לשבת וכן 'צואה' כיוון שיש לו ברירה וגנאי לשכינה הנמצאת במקום (אם יושב בלי לימוד) ותפלתו תועבה (צואה נמצא תוך ד' אמות).

6. קצת מוכרח להגיד "ממש" כי אז למה בסימן פא כותב "כנגד פניו" ובכל מקום אחר כותב "לפניהם" סתם, אלא מוכרח להגיד שיש הבדל ביניהם כפנים.

7. כמו שמוסבר בנוגע לברכת כהנים סי' קכ"ח סל"ז וז"ל: "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה שברכת כהנים אינו אלא פנים כנגד פנים כמ"ש למעלה אבל מלפניהם ובצדיהם אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים רק שיחזירו פניהם כלפי הכהנים, וצדדים שלאחריהם כלאחריהם וכו'". וי"ל שהצדיהם שמוזכר ביחד עם לפניהם הם בצד עכ"פ קצת לפניו אבל לא בצד ממש כי צריכים להיות "פנים כנגד פנים" - עכ"פ קצת, ובטח לא בצד קצת מאחוריו כי זה "לאחריהם".

8. לא ראיתי לע"ע שיש הבדל בין מאחוריו למאחוריו ממש כדלעיל לגבי פניו, כי באמת אין הבדל מהותי כדלקמן בפנים. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

9. נתבאר לעיל בהערה 2 שיעור זה, אבל עדיין צריכים להבין, ומה ההבדל בין ק"ש - שצריכים (כנראה גם לבדוק) מלא עיניו - לבין תפילה שרוק צריכים לבדוק ד' אמות? וצ"ע.

ג. לצדדיו: (הכוונה לצדדים (קצת) שלפניו):

(א) לפי הדין מותר לעבור מכיון שזה לא מפריע למתפלל, ולרוק יש הבדל בין צד ימין שהוא "ה' צלך על יד ימינך" לצד שמאל (כבסמוך), אבל לשבת או צואה מכיון שיש עדיין קדושה במקום ויש גנאי לשכינה הנמצאת במקום אזי תפלתו תועבה (כנ"ל), וצריכים לנהוג כבוד במקום, ולכן אסור לישוב או שלא יהיה נקי (מצואה).

(ב) ההבדל בין לרוק ו'לעבור' בנוגע לצדדים: מכיון שסיבת האיסור לעבור הוא "שלא להפריע למתפלל" אין סיבה שיהיה הבדל בין הצדדים (מחלוקת השו"ע והזהר ראה אות הבאה), אבל לרוק בגלל שהוא עומד לפני המלך לכן אסור, אבל מכיון שבשבילו א"א בלי לרוק וגם א"א מאחוריו, רק אז אפשר לצדדים, ובמילא יהיה הבדל בין שני הצדדים כי אנחנו רוצים להרבות את הכבוד כמה שאפשר, והראי' שאם א"א בכל ענין אז מותר אפילו מלפניו, ולכן במילא יש הבדל בין צד ימין וצד שמאל כמ"ש "ה' צלך על יד ימינך", ולכן מותר בשמאל לפני שמוותר בימין.

ד. צדדים (ממש): בזה ישנה מחלוקת בין השו"ע וחכמי הזהר: השו"ע מתיר כי סיבת האיסור הוא "שלא להפריע למתפלל" ובצדדים מכיון שהוא לא רואה אותו וזה לא מפריע לו לכן מותר, אבל הזהר בגלל שסיבתו הוא מצד הקדושה ובהצד יש קדושה כמ"ש "ה' צלך על יד ימינך" וזה נוגע לכתחילה אף לצד שמאל¹⁰, ולכן אוסר לעבור.

וגבי החילוק בין דברי המג"א לדברי אדמוה"ז בדברי הזהר נראה לבאר ע"פ הנ"ל:

בדבריו בא אדמוה"ז להוסיף על סיבת הזהר שלא רק כמו שמוכנת בפשטות שהיא בגלל השכינה, אלא גם שלא להטריד כוונת המתפלל, וע"פ יסוד זה אומר שחכמי הזהר אוסרים "לצדדים" אך לא "לכל צד", כי בא להדגיש בדבריו שגם לפי שיטת השו"ע שטעם האיסור לעבור הוא שלא להטריד המתפלל ג"כ אסור לעבור לצדדים, כיוון, מבואר בסימן צ"ה סק"ג ש"המתפלל צריך שיכוף ראשו מעט שיהיו עיניו למטה לארץ. ועל ידי זה תפלתו רצויה" והמציאות מוכחת שכשמסתכלים למטה אפשר לראות אף לצדדים, ולכן יש לאסור ע"פ שיטת השו"ע עצמו - שזה גם לשיטתם - אף לצדדים, אבל בטעם העיקרי לשיטת הזהר הוא כי "אדמת קודש הוא", ואין לעבור משום צד.

ועפ"ז מתורץ השאלה דלעיל (אות א') מדוע מביא אדמוה"ז את הזהר, וכיוון שמביאו מדוע צריך אף לטעם הא' "שמא תתבטל כוונתם"? מכיוון שהזהר בא בתור הוספה למ"ש לפני זה "לא להטריד למתפלל" ולא מגיע בתור טעם אחר ובמילא אין מקום להנפק"מ דלעיל.

10. כמבואר לעיל שההיתר לרוק הוא רק בדיעבד ובוה יש כמה דרגות, אבל בד"כ אין הבדל בין ימין לשמאל כנראה מכל המקרים אחרים שלא מבדילים ביניהם.

ז.

ולבאר המחלוקת דלעיל בין הרמ"א (לפי שיטת האדמוה"ז) וה'ערוך השולחן' הנ"ל בנוגע לשבת מאחורי המתפלל נראה לומר: דה'ערוך השולחן' אזיל לשיטתיה דאין קדושת המקום מאחוריו (גם לפי הזהר הנ"ל), כמבואר באריכות בדבריו (עיי"ש), וראיה לזה שאומר שמוטר לרוק אפילו לכתחילה מאחוריו - ולכן במילא גם מותר לשבת. אמנם אדמוה"ז מתיר לרוק מאחוריו רק אם א"א אחרת, וא"כ ס"ל שיש קדושה בכל הד' אמות מכל הצדדים כמ"ש בסימן ע"ט (סק"א) "שנאמר "והיה מחניך קדוש" ומחנהו של אדם דהיינו חנייתו היינו ד' אמות לכל רוח", ולכן במילא אסור לשבת גם מאחוריו.

וע"פ כל הנ"ל אולי אפשר לומר הסיבה למה אדמוה"ז לא הביא את טעם השלישי המובא ב'משנה ברורה' הנ"ל, כיוון דלדעת אדמוה"ז יש שילוב בין שני הטעמים הנ"ל, כי מצד אחד יש "שלא להטריד המתפלל" שזה כמלא עיניו מכיוון "שכל שיוכל לראותו אסור מפני שמתבטלת כוונתו", ומשמע מזה שאסור לעבור כלל לפניו, אבל מצד שני יש את השכינה שזה ד' אמות ד"חנייתו של אדם ד' אמות", ובמילא ע"י הטעם ד'שכינה' וביאור אדמוה"ז בשיטת הזהר, מגבילים את האיסור לעבור לד' אמות גם לפי הטעם 'לא להטריד', ולכן האדמוה"ז לא מביא הטעם הנ"ל כי הטעם הוא "מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה" שמשמע כנגד פניו שזה עיקר חנייתו וצריך להיות "מחנהו קדוש כמלא עיניו", ולפי טעם זה יהיה אסור לעבור כמלא עיניו, אבל שיטת אדמוה"ז הוא שרק אסור לעבור ד' אמות בלבד. (וגם שלפי טעם זה יהיה קשה למה צריכים שני הטעמים, כי לפי שני הטעמים אסור לעבור כמלא עיניו) ובמילא מותר לשבת כמלא עיניו (אחרי ד' אמות), כי רק ד' אמות הוא חנייתו כנ"ל. וה'עיקר חנייתו' הוא רק לעניין 'צואה' שלכל הפחות יהיה ראייתו 'טהורה' (כהלשון "תפילתו תועבה) אבל מצד שני לא צריכים לבדוק יותר מד' אמות כי זה לא חנייתו¹¹. ו'לשבת' זה לא גנאי כי הוא לא נמצא בקירוב מקום להמתפלל.

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לתרץ חלק מהקושיות של ה'ערוך השולחן' על שיטת המג"א:

א. בסק"א כותב וז"ל: "כתב רבינו הב"י אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל בין מלפניו בין מן הצדדים צריך להרחיק ד' אמות עכ"ל ומבואר דלאחריו מותר וכ"כ הלבוש ע"ש אבל רבינו הרמ"א כתב בין מלאחריו ע"ש ודע דכמה טעות הדפוס נפל בענין זה דהנה לפנינו כתוב בטור בין מלפניו בין מלאחריו ע"ש ורבינו הרמ"א בספרו ד"מ הקשה עליו למה לא כתב לאחריו כמו הרא"ש ב"ה [סימן ח'] שכתב לאחריו ומזה הכריע דלאחריו נמי אסור וכל מפרשי הטור והש"ע כתבו דהטור לא אסר לאחריו [ב"ח ופרישה וט"ז סק"ב] וכל סמיכתם על הרא"ש" ובסק"ב: "ודבר תמוה הוא דברור הוא דטעות זה נפל גם ברא"ש כמו בטור כפי הגירסא שלפנינו שהרי בקיצור פסקי הרא"ש לא כתוב מלאחריו ע"ש וגם המעיו"ט כתב שם דאין ברא"ש הגירסא לאחריו ע"ש . . . " ואולי י"ל בדא"פ שאדמוה"ז בחר הגירסא "לאחריו"

11. ועפ"ז מתחזק עוד יותר הקושיא דלעיל בהע' 9, וצע"ג.

מהסיבה ד'למה שלא יהיה שכינה מאחוריו' הרי אדמת קודש הוא ומה באמת ההבדל?!
ושעכ"פ יהיה קצת כבוד למקום.

ב. בסק"ב שואל וז"ל: "דבאמת ענין השכינה נראה דלא שייך רק בפני המתפלל ולא לאחוריו, דמה"ט כשפוסע ג' פסיעות הולך לאחוריו מפני כבוד השכינה". אפשר לתרץ ע"פ מה שכותב אדמוה"ז בסימן ע"ט, שעיקר חנייתו הוא כנגד פניו ולכן פוסע לאחוריו כי יש כביכול "פחות" קדושה מאחוריו, ומ"ש בנוגע ל'רוק' 'ומי שנזדמן לו רוק ירוק לאחוריו' הסברנו לעיל שהאדמוה"ז סובר שזה רק – לשיטתו – בדיעבד, כי עדיין יש קדושה במקום.

ג. בסק"ה אומר שאסור לעבור לפניו כמלא עיניו "מפני שנראה כמשתחוה אליו" ולפי אדמוה"ז רק אסור ד' אמות, יש לומר, דיותר מד' אמות לא ניכר שמתפלל אליו כי זה כבר במרחק (עיי' לעיל הע' 2).

ואכ"מ להאריך בשיטת ה'ערוך השולחן'.

ח.

ולסיום: יש ללכת לפי שיטת הזהר איך שמוכא בשו"ע אדמוה"ז – שאסור לעבור בצדדים (ממש), כי הגם שאדמוה"ז כותב בסימן כ"ה ס"ק כ"ח, וז"ל: "כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה, ומכל מקום אם בעלי הקבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ, אבל אין אנו יכולים לכופף את הצבור להחמיר, וכן כל דבר שלא הזכר כלל בגמרא ופוסקים אף על פי שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכופף את הצבור לנהוג כן" שעפ"ז מובן שאמנם יש להחמיר אך יש מקום להקל ולהתיר לעבור לצד המתפלל.

אמנם ב'שער הכולל' פ"א ס"א: כותב: "המנהגים והדינים אשר הנהיג אדמו"ר בהסדור הכריע כמה דברים נגד השו"ע שלו. . . שיש לנהוג כהסדור מפני שהסדור חובר באחרונה.. וזהו טעמו שחבר אדמו"ר מהדורא תנינא על השו"ע להכריע כהמקובלים. רק אנחנו לא זכינו לראות מן המהדורא תנינא רק הארבעה סימנים הראשונים (כמ"ש בהתחלת השו"ע ד"ה זאת מצאנו) ואת הסדור חבר ג"כ ע"ז הדרך. העולה מזה שאין לתמוה על הסתירות שמן הסדור להשו"ע ואלו ואלו דא"ח, עיי"ש לאורך דבריו. ומובן בדבריו ששיטת אדמוה"ז בפסקיו המאוחרים היא שיש לנהוג כמו שיטת הזהר – וממילא יש לאסור לעבור אף בצדדים.

ט.

אמנם יש להעיר עוד בעניין זה, דהנה במש"כ אדמוה"ז סימן ע"ט "ומחנהו של אדם דהיינו חנייתו היינו ד' אמות לכל רוח (שזהו מקומו של אדם כשישכוב ויפשוט ידיו ורגליו כמ"ש

סי' שמ"ט) יש סתירה מיניה וביה: שמצד אחד כותב ש"והי' מחניך קדוש ומחניהו של אדם דהיינו חנייתו היינו ד' אמות לכל רוח" - היינו ח' אמות בסה"כ, אבל מצד שני כותב בהסוגריים "שזה מקומו של אדם כשישכוב ידיו ורגליו כמ"ש סי' שמ"ט", ובסי' שמ"ט כתב: "כל אדם יש לו ד' אמות ברשות הרבים שיכול לטלטל בהם שנאמר שבו איש תחתיו ולמדו מפי הקבלה שזה נאמר לענין טלטול שלא יטלטל כל אדם ברשות הרבים אלא כמדת תחתיו דהיינו כמדת אורך גופו שהוא ג' אמות ואמה כדי לפשוט בה ידיו ורגליו לפיכך מודדים לו באמה שלו דהיינו (ממרפיקו) (שקורין עלינו בגי' בל"א) עד ראש אצבע הארוכה הנקראת אמה על שם זה). הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו שהרי בד' אמות שלו יש בהן כדי פשיטות אורך גופו וידי ורגליו ואם הוא ננס באיבריו דהיינו שאמתו קטנה וגופו גדול ונמצא שלא יספיקו לו ד' אמותיו נותנים לו ד' אמות בינוניות של כל אדם שכל אחת מהן ששה טפחים. ובין שמודדין לו אמות בינוניות ובין שמודדין לו אמות שלו מודדין אותן מצומצמות להחמיר" מובן מזה שאיך שלא מודדין זה פחות או יותר ד' אמות, לעומת מש"כ ד' אמות לכל רוח" שהם ח' אמות על ח' אמות? וכן בנדו"ד אינו מחלק הבדל בין גדול לקטן?

ונראה לבאר: שבשבת כשעומד במקום אחד מותר לו לבחור לאיזה כיוון הוא רוצה, וכשהוא בוחר אז אסור לו ללכת להכיוונים האחרים, אבל בעצם יש לו אפשרות של הליכה במקום של ח' אמות על ח' אמות ז"א שחנייתו הוא מקום של ח' אמות, ולכן גבי תפילה השכינה נמצאת בד' אמות לכל כיוון.

אמנם מ"מ ישנו הבדל בין 'שבת' לתפילה: בשבת מוסבר (שמ"ט, סעיף ב'): "ארבע אמות שאמרו הן ואלכסונן דהיינו אלכסון של ד' על ד' שהוא ה' אמות וג' חומשי אמה", שאפשר ללכת עד ה' אמות וג' חומשי אמות, אבל בתפילה הדין הוא אחרת (מ"ב, סק"ב) שיש רק ד' אמות ולא מודדין 'אלכסון'? ונראה לחלק ע"פ מש"כ בשיטת אדמוה"ז שגבי תפילה האיסור הוא בשילוב ב' הטעמים דלעיל (א) שכינה (ב) שלא להטריד, שמגבילים את האיסור לד' אמות, ובמילא גם לא מודדין "אלכסון" כי זה כבר - אמה וג' חומשי אמה - יותר מד' אמות, ולא שייך לתוכן העניין אלא הוא פרט טכני בלבד.

ולפי"ז אפשר לתרץ החילוק לגבי גודל האדם, שבנוגע להטעם דלא להטריד יהיה הבדל בין גדול לקטן כמו שהסברנו לעיל (אות ו') שבתפילה מסתכלים למטה, והמציאות מוכחת שהגדול רואה יותר רחוק (אף כשמסתכלים למטה) מהקטן, אבל לפי הטעם ד"שכינה" השכינה נמצאת במקום של ד' אמות מסביב המתפלל ולא משנה מה הגודל של האדם, ולפי מה שהסברנו לעיל (אות ז') ששיטת אדמוה"ז היא בשילוב בין שני הטעמים במילא אסור לעבור עד ד' אמות בין אם הוא גדול ובין אם הוא קטן.



קניין השואל הכפל כש'שילם'

התה"ש שניאור זלמן שיחי' וייס
שליח בישיבה

א. דברי הגמ' לגירסת רש"י

איתא בגמ' בבא מציעא (לד, ב): "אמר רב פפא שומר חנם כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בגניבה שומר שכר כיון שאמר נגנבה מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה שואל שאומר הריני משלם לא מקני ליה כפילא במאי הוה ליה למפטור נפשיה במתה מחמת מלאכה מתה מחמת מלאכה לא שכיח.

"איכא דאמרי אמר רב פפא שואל נמי כיון שאמר הריני משלם מקני ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה אמר ליה רב זביד הכי אמר אביי שואל עד שישלם מאי טעמא הואיל וכל הנאה שלו בדיבורא לא מקני ליה כפילא".

ולאחמ"כ מוכיחה הגמ' כדברי ר"ז: "תניא כוותיה דרב זביד השואל פרה מחבירו ונגנבה וקידם השואל ושילם ואחר כך נמצא הגנב משלם תשלומי כפל לשואל ללישנא קמא דרב פפא ודאי לא היא תיובתא ללישנא בתרא לימא תיהוי תיובתיה,

"אמר לך רב פפא מי אלימא ממתניתין דקתני שילם ואוקימנא באמר הכא נמי באמר מי דמי התם לא קתני קידם הכא קתני קידם מאי קידם, קידם ואמר הא מדקתני גבי שוכר ואמר וגבי שואל קידם שמע מינה דוקא קתני מידי גבי הדדי תניא שיילינהו לתנאי דבי רבי חיאי ודבי רבי אושעיא ואמרי גבי הדדי תניין", עכ"ל הגמרא.

והעולה מדברי הגמ' דל"ק הנה כאשר השואל שילם בפועל – קונה הוא את הכפל, וכל המדובר שאינו קונה הוא רק כאשר אמר בלבד. ולכן אין קשה מהברייתא ללישנא זו. משא"כ לל"ב הנה גם כשדיבר בלבד – קנה, וע"ז קשה מדברי הברייתא. וכן למדו רש"י והתוס' בתחילת דבריו.

ב. גירסת ר"ח בדברי הגמ'

אך הנה בר"ח על אתר הביא גירסא אחרת בדברי הגמ': "ללישנא קמא דרב פפא ודאי היא תיובתא". והיינו דל"ק הדין שאינו קונה הכפל הוא גם כאשר שילם ממש.

וטעמו מבואר בדברי התוס' (ד"ה ללישנא קמא), "דכיון דרב פפא מפרש טעמא משום דלא שכיח האי טעמא שייך אפילו בשילם". והיינו דאם כשאמר אינו מועיל לקנות כיון שטענת

'מתה מחמת מלאכה' אינה שכיחא, הנה גם כאשר משלם בפועל אין זו טענה שכיחא ואין כל סיבה שיקנה.

ולכאורה צריך ביאור כיצד יענו רש"י והתוס' על טענת הר"ח מדוע לחלק בין אמר לשילם ממש, שהרי בשניהם אין לו המיגו כיון דאינו שכיח?

ג. דברי הנתה"מ

והנה כתב הנתה"מ (סי' רצ"ה ס"ק ג'): "עוד כתב הש"ך שם להוכיח כדעת הרמב"ן [שם ל"ג ע"ב] מהא דאמר בש"ס [שם ל"ד ע"א] דלא קנה כפל רק במיגו דאי בעי פטר נפשיה בגניבה כו'.

"ולפענ"ד ליכא שום הוכחה, דבש"ס לא אמר סברא זו רק באמר הריני משלם, אבל בשילם ממש מוכח דאפילו לא מצי פטר נפשיה מקני ליה כפילא, דהא ללישנא קמא דרב פפא [שם] דשואל לא מצי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה כיון דלא שכיח, ואפ"ה קנה כפל כששילם לרש"י [ד"ה ללישנא קמא] דגרס ודאי דלא הוי תיובתא.

"אמנם להתוס' [שם ד"ה ללישנא] דגרסי ודאי הוי תיובתא, באמת מוכח דלא קנה אף כששילם, ולפי"ז תלוי מחלוקת הרשב"א [שם ל"ג ע"ב] והרמב"ן בחילוף הגירסות שבין רש"י ותוס'".

ביאור דבריו: ידועה מחלוקת הרמב"ן והרשב"א במשנה ריש פירקין, בנידון כאשר באו עדים על השומר שפשע, האם קונה הכפל ע"י שמשלם, דהרמב"ן כתב שאינו קונה כיון שלא היה יכול לפטור עצמו מאחר שישנם עדים, והרשב"א כתב שקונה כיון שסו"ס לא הטריחו לבי"ד.

והנה לכאורה מדברי הגמ' דידן ניתן להוכיח כדברי הרמב"ן, דמבואר שהשואל אינו קונה הכפל כיון שלא היה יכול לפטור עצמו. וא"כ גם כאשר ישנם עדים, הנה כיון שאינו יכול לפטור עצמו אינו קונה הכפל? וע"כ פסק הש"ך כדברי הרמב"ן.

ודחה ראייה זו הנתה"מ שכל המדובר בגמ' דידן הוא רק באמר שמשלם, אך כאשר שילם בפועל קונה על אף שאין מיגו (ולכאורה הכוונה שקונה מחמת שסו"ס אינו מטריחו לבי"ד').

אך כל זה הוא לגירסת רש"י, משא"כ לגירסת הר"ח שגם כאשר שילם ממש אינו קונה הכפל (וכנ"ל מדברי התוס' שטעמו כיון שאין מיגו הנה גם כששילם אינו מועיל לקנות), אתי שפיר ראיית הרמב"ן שגם כשישנם עדים שפשע אינו קונה.

1. משא"כ כאשר רק אמר, שאינו בא לידי ביטוי כ"כ מה שאינו מטריחו.

ועפ"ז תולה הנתיבות את מחלוקת הרמב"ן והרשב"א במחלוקת רש"י והר"ח בסוגיית דידן, דהרמב"ן למד כר"ח ולכן הוכיח מהגמ' דילן כדבריו, משא"כ הרשב"א למד כדברי רש"י וע"כ אין זו הוכחה כנגדו.

והנה מתוך דבריו מבוארת ג"כ שאלה הנ"ל בשיטת רש"י, דאין הכוונה בדברי רש"י שכאשר שילם ממש הנה אז ישנו להמיגו שהיה נפטר בטענת מתה מחמת מלאכה, אלא שכאשר שילם פטור על אף שאין לו טענת פטור. והיינו כדברי הרשב"א דכיון שסו"ס אינו מטריחו לבי"ד ה"ה קונה הכפל.

ד. הקושי בדבריו

אך הנה לכאורה בדברי הרשב"א והרמב"ן אין דבריו הולמים. דהנה הרשב"א כתב לתרץ את ראית הרמב"ן מדברי ר"פ באופן אחר, וז"ל:

"אלא אעיקר טעמא דמילתא קא מהדר לומר מפקיד דמקנא כפילא לכל דמשלם ליה ולא מטרח ל' לבי דינא לכלהו שומרים קא יהיב דעתיה לאקנוייה בשעת מסירה בין שנגנבה באונס או בפשיעה כיון דשייכי בהו צדדין דאי בעי פטרי בהו נפשייהו, והלכך גמר דעתיה לאקנוי ליה כל היכא דלא מטרחו ליה לבי דינא בין שיאמר פשעתי בה בין שיאמר נגנבה, וה"ה נמי להיכא דאיכא עדים שפשע בה ונגנבה דמעיקרא גמר ואקני ליה כל זמן דלא אטרחיה לבי דינא הואיל ואיכא בהו צד פטור דאי בעי פטרי בהו נפשייהו,

"אבל בשואל דלית ליה אנפא למפטר ביה נפשיה חוץ ממתה מחמת מלאכה דלא שכיחא לא אסיק אדעתיה לאקנוי ביה מעיקרא".

ומסיים הרשב"א "ואסיקנא דאפי" בשואל נמי היכא דשילם ממש מקני ליה כפילא".

והנה מדברי הרשב"א מבואר לכאורה היפך דברי הנתיבות, הן בסברא והן בקרא:

א. יסוד דברי הרשב"א הוא שאין עניין האפשריות לטענת פטור בגמ' דידן מהווה את סיבת הקניין עצמה, אלא זהו רק סיבה לגמירות דעתו מלכתחילה – בשעת המסירה – להקנות. דבשואל שאין לו טענת פטור הנה מעיקרא אינו מקנה לו אף שאינו מטריחו לבי"ד.

ולפי"ז נראה ברור שאין כל סיבה לחלק בין אמר לשילם ממש. דכיון שסו"ס לכתחילה לא הקנו לו הבעלים, הנה גם כאשר שילם ממש אינו קונה – וכשיטת הר"ח שלהל"ק אינו קונה גם כאשר שילם ממש, ולא כשיטת רש"י שכאשר שילם ממש קונה?

ב. מלשונו בסיום דבריו "ואסיקנא דאפי" בשואל נמי היכא דשילם ממש מקני ליה כפילא" מוכח, שבהו"א בגמ' למדנו שגם כאשר שילם ממש אינו קונה.

ואם נאמר כדברי הנתיבות שלמד הרשב"א כשיטת רש"י שגם להל"ק כאשר שילם ממש קונה הכפל, הנה מעולם לא הייתה אף הו"א או שיטה שאינו קונה הכפל כאשר שילם ממש ומהי כוונת הרשב"א שזהו רק למסקנא?

וע"כ נראה להיפך, שהרשב"א למד כשיטת הר"ח ולא כשיטת רש"י.

וכנגדו בדברי הרמב"ן שכתב: "הרי אפי' היה חייב בגנבה ואבדה הואיל ולא נשבע לשקר מקני ליה כפילא, כדאמר' בגמ' ש"ח כיון שאמר פשעתי מקני ליה כפילא, ובשואל נמי אם שלם מקני ליה כפילא מפני שהיה לו לישבע לשקר ולומר שמתה מחמת מלאכה ואף על פי שנמצאת שנגנבה קני ליה כפילא".

וגם מדבריו משמע קצת שלא כדברי הנתיבות:

א. מלשונו נראה שמה שקונה השואל הכפל כאשר שילם זהו לכו"ע ולא רק למסקנא דמילתא, וע"כ נראה שלמד כשיטת רש"י שלכו"ע כאשר שילם ממש קנה הכפל².

ב. הא דכאשר שילם ממש קונה הכפל אין זה מחמת סיבה אחרת ועל אף שאין להמיגו כיון דאינו שכיח, אלא מחמת אותו המיגו, וכלשונו "ובשואל נמי אם שלם מקני ליה כפילא מפני שהיה לו לישבע לשקר ולומר שמתה מחמת מלאכה"³.

ומזה משמע שלמד הרמב"ן כדברי רש"י שלכו"ע כאשר שילם ממש קונה השואל את הכפל.

ה. הקושי העולה עפ"ז

אך עפ"ז צריך ביאור:

א. קושיא הנ"ל (ס"ב), כיצד יבארו רש"י והתוס' בר"ד (וכמו"כ הרמב"ן כדלעיל) את טענת טעם הר"ח מדוע יש לחלק בין אמר לשילם ממש לעניין טענה דאינה שכיחא?⁴

2. אך יש להעיר שיסוד וסברת דברי הרמב"ן אינו מכריח ללמוד כדברי רש"י (משא"כ בדברי הרשב"א שמוכרח ללמוד כדברי הר"ח כנ"ל) דייכתן שלמד כדברי הר"ח שכיון שאין סברא לחלק בין אמר לשילם, דבשניהם י"ל המיגו דמתה מחמת מלאכה, הנה גם בשילם ממש להל"ק לא יקנה.

וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש שהביא בר"פ כדברי הרמב"ן שסיבת הקניין הוי מחמת שהיה יכול לפטור עצמו, ובסוגיין למד כדברי ר"ח דל"ק אף בשילם ממש אינו קונה. אך מלשון הרמב"ן הוא שמשמע כפננים.

3. אך זו אינו ראייה כ"כ, ד"ל דמירי למסקנא דמילתא וע"פ דברי ר"ז. אך לפי הדיוק הקודם שמשמע שמדבר לכו"ע, יש לדייק ג"כ כפננים.

4. בדברי רש"י מצ"ע י"ל (בדוחק עכ"פ) שלמד כיסוד דברי הרשב"א (ולאו מטעמי' אלא כטעם הנתיבות) שסיבת הקניין היא מחמת שאינו מטריחו. אך באם דיוק הנ"ל בדברי הרמב"ן נכון הוא הרי בשיטתו צ"ב כפננים.

ב. לפי הנ"ל שיסוד דברי הרשב"א מחייבו לכאורה ללמוד כשיטת הר"ח, הנה לכאורה מצינו סתירה בזה בחידושים המיוחסים להריטב"א:

בראשית דבריו כתב (ד"ה שומר חינום), וז"ל: "איכא למימר דאשמעי ר"פ דלא תימא מתניתין דאמרין דאקני ליה כפילא בדעבד ליה לפנים משורת הדין, קמ"ל רב פפא דאפילו הכי מקני ליה כפילא הואיל והודה לו על האמת ולא משקר לו דאי בעי הוי מצי פטר ליה אי טעין שנגנבה לו,

"ואע"ג דלא הוה יכיל לאשתבועי מ"מ כיון דלא אטרחיה לבי דינא אקני ליה כפילא מעיקרא משעה שהפקידה לו, אבל שואל אע"פ שאמר נאנסה ומחייב נפשה לא מקני ליה כפילא⁵ דבמאי הוה פטר נפשיה הלכך לא מחזיק ליה שום טובת הנאה אע"ג דלא אטרחיה לבי דינא".

ומדבריו אלו מבואר מפורש כיסוד דברי הרשב"א הנ"ל, שהסיבה שאינו קונה השואל היא מחמת שמלכתחילה אין המפקיד גומר בדעתו להקנות כיון שאין בו צד פטור, וכנ"ל. ועפ"ז צ"ל שגם כאשר שילם ממש אינו קונה⁶ וכדברי הר"ח וכנ"ל.

אך הנה בהמשך דבריו כתב (ד"ה ללישנא קמא): "פירוש ואע"ג דאיכא לאותביה ליה ולמימר דכיון דאתי ליה מטעם דמתה מחמת מלאכה לא שכיחא אפילו שילם נמי אית לן למימר דלא מקני ליה כפילא, דהא שייך למימר האי טעמא דמתה מחמת מלאכה לא שכיחא ובריייתא קתני דשילם מיהא מקני ליה כפילא ואפ"ה קאמר דלא הוי תיובתא, משום דאיכא למימר דוקא בדבורא בעלמא הוא דלא מקני משום האי טעמא, אבל היכא דשילם ודאי מודה דמקנה ליה כפילא והיינו כרב זביד דאמר עד שישלם דהואיל וכל הנאה שלו בדבורא לא מקני ליה כפילא..."

"ור"ח גריס ללישנא קמא ודאי הוי תיובתא דאם איתא דשילם מודה ה"ל למימר כלישנא דרב זביד בדבורא בעלמא לא מקני ליה מדאתא בה מטעם דמתה ממת מלאכה לא שכיחא ודאי אפילו שילם קאמר, וכן נראה לשון הרב אלפס ז"ל דגריס הוי תיובתיה דכתב במילתה קמייתא דרב פפא שואל אע"פ ששילם ליה לא מקני ליה כפילא במאי ה"ל למיפטר במתה מחמת מלאכה ל"ש וליתא לדרב פפא כו".

הנה משגרת לשונו שהביא תחילה גרסת ושיטת רש"י, ורק לאחמ"כ הוסיף "ור"ח גריס וכו'" משמע שלמד כשיטת רש"י שגם להל"ק כאשר שילם ממש קנה השואל הכפל.

5. להעיר ג"כ מדברי הרע"א על אתר, ואכ"מ.

6. ולכאורה היה אפשר להוכיח ממה שהביא רבותא בשואל "אע"פ שאמר נאנסה ומחייב נפשה" ולא אמר "אע"פ ששילם ממש" וכיו"ב דמזה משמע לכאורה שלמד שכששילם ממש קונה הכפל. אך אין זה ראייה כ"כ די"ל שמדבר אודות המפורש בדברי ר"פ (הבא בהמשך לדברי ר"י שלפניו) – בנוגע לדיבור השומר ומזה יובן בדרך ממילא בנוגע לשילם, דאין לחלק כלל וכנ"ל בפנים בארוכה.

אך באם נאמר שיסוד דברי הרשב"א שאינו מקנה להשואל הכפל מעיקרא, מכריח ללמוד כשיטת הר"ח שאינו קונה הכפל גם כששילם ממש, הנה דברי הריטב"א סותרים מיני' ובי' וצ"ע⁷.

ו. שיטת ר"ח בזה

ומה שעוד יש לדון בזה הוא שיטת ר"ח עצמו בזה. בדברי התוס' מבואר בטעם דבריו שהוא מחמת שאין לחלק ולומר הסברא דטענת מתה מחמת מלאכה הוי טענה שאינה שכוחא דווקא באמר ולא בשילם ממש.

ומזה משמע שביסוד הדברים למד הר"ח כהרמב"ן שסיבת הקניין הוי מחמת שהיה יכול לפטור עצמו. משא"כ לשיטת הרשב"א דהסיבה שאינו יכול ללמוד כדברי רש"י היא מחמת שמלכתחילה אינו מקנה לשואל, כנ"ל בארוכה.

אך הנה בדברי הר"ח עצמו הובאו הדברים באו"א קצת. דאחר שמביא הגירסא שלו, מביא גירסת רש"י וז"ל:

"ויש מי שגורס הכי ללישנא קמא דרב פפא ודאי לא הויה הא דתניא כוותיה דרב זביד תיובתא ומאן דגריס הכי פשוטה היא אינה צריכה לפנים ולא לפני לפנים".

ומלשונו משמע שאין קושיא ללמוד כגירסא הב'. וא"כ אפ"ל שלמד כיסוד דברי הרשב"א ולכן אינו יכול לגרוס כשיטה הב'. אך להגורסים כן (וכנראה מדברי הרמב"ן כנ"ל⁸) י"ל שלמדו ביסוד הקניין דהוי מחמת שהיה יכול לפטור עצמו. וזה פשוט שאין להקשות משיטת הרשב"א על שיטת הרמב"ן. וק"ל.

ויל"ע בפ"י דברי הר"ח ובכל הנ"ל, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



7. אך יש להעיר ממה שהביא בס"ד "יוכן נראה לשון הרב אלפס ז"ל וכו'" דמזה משמע קצת שבא לחזק דברי הר"ח וללמוד כמותו.

ויש להעיר משיטת הרא"ש (המיוסדת בד"כ על שיטת הרי"ף) הנ"ל הע' 2 דלמד כיסוד הרמב"ן וכדברי הר"ח. ויל"ע בשיטת הרי"ף בכל הנ"ל.

8. משא"כ בדברי רש"י דאינו מוכח שזוהו מחמת יסוד הרמב"ן, כנ"ל בהערה הקודמת.

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן . . והוא יגאלנו

הת' חיים דוד שיחי' וילהלם
תלמיד שליח בישיבה

א.

בסיום המאמר ד"ה "באתי לגני" ה'תשי"א (סעיף ט) כותב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו".

והנה בהערה (כ"א) על המאמר שם (אחרי המילה 'זעהן') מציין כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "ראה סו"ס חסידים (הובא בגליון הש"ס לכתובות קג, א). במדב"ר פי"ט, יג".

וזהו לשון הספר חסידים שם (סי' תתשכט): ". . . ואם חפצים המתים להתראות, אז ניתן רשות להתראות . . . באיזה מלבוש שרוצים . . . ורבינו הקדוש היה נראה בבגדים חמודות שהיה לובש בשבת, ולא בתכריכין, להודיע שעדיין היה בתוקפו, ופטר את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצות, כי אם כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפי' במיתתם, ופטר בקידוש בני הבית". עכ"ל.

ובקובץ 'אשכילה בדרך תמים' (א) וועסטשעסטר תשע"ו שאל ע"ז הת' מ.מ.ו. ותוכן שאלתו בקיצור: דבפשטות נראה (ורגיל) לפרש כוונת כ"ק אדמו"ר – שנזכה להתראות עם הרבי שיבוא ויגאלנו (ואף שהרי הי' עניין של הסתלקות, הרי מ"מ יחידי סגולה יקומו לתחי' קודם ביאת משיח וכהלשון בפירוש בכ"מ).

אך מכך שמציין לספר חסידים הנ"ל משמע לכאורה לא כך, ובשניים: א. עפ"ז לכאורה גם כאן (בהמאמר) מדובר על אופן התראות ('זעהן זיך') עם הרבי שיכול להיות גם במצב הנוכחי דהסתלקות, עוד לפני תחית המתים. וב. הסיום "והוא יגאלנו" יתפרש כעניין נוסף ונפרד לגמרי ולא כהמשך לתחילת המשפט.

ולכאורה, דוחק גדול לפרש ענין זה בלשון כ"ק אדמו"ר ('זעהן זיך מיט'ן רבי'ן'). ועוד, דהרי לא מסתבר כלל לומר שזוהי הברכה והאיחול' דהמאמר, שנזכה ל'התגלות' באופן הנ"ל. בפרט כאשר מצפים בכל רגע להתגלות השלימה והנצחית שתהי' ב'תחית המתים', וכרגיל בריבוי שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שמסתיימים בברכה שבקרוב ממש יקוים היעוד 'הקיצו ורננו גו' "והוא בראשם" וכו'. וכפי שמסיים גם כאן 'והוא יגאלנו'.

ומוסיף ומביא שם הציון השני שבהערה (במדב"ר פי"ט, יג), ולשון המדרש שם (עה"פ

(חקת כ, יב) 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן . . . לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם':

"אמר לו הקב"ה למשה באיזה פנים אתה מבקש לכנס לארץ. משל לרועה שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבית הצאן. בקש הרועה לכנס לפלטרין של מלך, אמר לו המלך אם את נכנס עכשו מה יאמרו הבריות שאתה השבית הצאן. אף כאן אמר לו הקב"ה למשה שבחך הוא שהוצאת ששים רבוא וקברתם במדבר ואת מכניס דור אחר, עכשו יאמרו אין לדור המדבר חלק לעולם הבא, אלא תהא בצדן ותבא עמהן (לעתיד לבא. מ"כ), שנאמר ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה. לכך כתיב לא תביאו את הקהל הזה, אלא שיצאו עמך".

וע"ז מקשה ג"כ דצלה"ב: א. הקשר בין דברי המדרש לתוכן המאמר. ב. הקשר לדברי הספר חסידים שבתחילת ההערה. ע"כ תוכן דבריו.

ב.

ונראה לומר הביאור בכהנ"ל, ובהקדים תחילה ביאור השייכות בין ב' המ"מ, אשר עפ"ז יובן מטרת הבאתם.

בשיחת ח"י אלול השי"ת איתא: "ישנם כאלה שפוחדים שלאחרי ההסתלקות נעשה "במתים חפשי", אבל, האמת היא שלא על כולם נאמר "במתים חפשי", כמבואר בספר חסידים שצדיקים שנקראים חיים אפילו במיתתם אינם כשאר המתים (ככל אדם) שהם חפשי מן המצוות, אלא גם לאחרי ההסתלקות יש להם כל החיובים כמו שהיו מקודם.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בגמרא שלאחרי הסתלקותו של רבינו הקדוש הי' בא לביתו בכל ערב שבת לקידוש היום, ובספר חסידים מוסיף שהי' "פוטר את הרבים (בני הבית) ידי חובתן בקידוש היום" (אף שמי שאינו מחוייב בקידוש היום אינו יכול להוציא י"ח את החייבים) - כיון שרבינו הקדוש אינו בכלל שאר המתים שהם חפשי מן המצוות, אלא יש עליו החיוב דקידוש היום (וכל שאר החיובים) כמקודם.

ועפ"ז מובן גם הסיפור שמובא בעמק המלך שצירפו את אברהם אבינו כעשירי למנין - כיון שאינו בכלל שאר המתים שהם חפשי מן המצוות.

וההסברה בזה - שאצל נשמות כלליות, אשר, כל ענינם במשך כל ימי חייהם הי' שמסרו עצמם לגמרי עבור תלמידיהם ומקושריהם וכלל ישראל, אין שום סיבה צדדית שתוכל להפרידם מענינם העיקרי, כך, שגם עכשו לא יפרדו מעל צאן מרעיתם - שנמצאים גם עכשו בעלמא דין וחייבים בכל עניני התומ"צ - לעזור ולסייע להם בכל עניניהם, כאמור, לפטור את הרבים, ולא שייך אצלם הענין ד"חפשי", אלא הם חייבים בכל הענינים כמקודם, ואדרבה, ביתר שאת, כיון שנתבטלו הגבלות הגוף" (וכדאיתא בתניא שאפילו צדיק גמור

עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים ה"ה יש מי שאוהב, משא"כ לאחרי שמתבטלים הגבלות הגוף). "עכ"ל.

וע"פ הנ"ל – אשר סיבת בואו של רבינו הקדוש הייתה כיון ש"אצל נשמות כלליות, אשר, כל ענינים במשך כל ימי חייהם ה"י שמסרו עצמם לגמרי עבור תלמידיהם ומקושריהם וכלל ישראל, אין שום סיבה צדדית שתוכל להפרידם מענינים העיקרי, כך, שגם עכשיו לא יפרדו מעל צאן מרעיתם", יובן בפשטות הקשר למאמר המדרש הנ"ל אשר משה נשאר עם בני" במדבר כדי שלא יאמרו שלדור המדבר אין חלק לעוה"ב ומביא לכך המשל מרועה ולכן "תהא בצידן ותבוא עמהם" – "רועי ישראל לא יפרדו מעל צאן מרעיתם"².

אלא שיש עוד לבאר מדוע נוגע עניין זה דווקא כאן, וכדלקמן.

ג.

ונקדים ביאור אופן ההתראות – "זעהן זיך". דהנה בהשקפה ראשונה נראה באמת שהתראותו של רבינו הקדוש היתה עניין עראי במהותו ולכן נשאלת השאלה – שהרי לא מסתבר לומר שזהו האיחול בהמאמר. אך לכאורה צריך לומר שלא כך, וכדלקמן.

דהנה, בסיפור משמע אשר התגלותו של רבינו הקדוש הייתה בגוף גשמי לחלוטין (וע"כ לכל לפטור את הרבים בקידוש – כיון שהוא חייב במצוות), ועניין זה מפורש ומבואר בכ"מ וכן בשיחות כ"ק אדמו"ר ולדוג' בשיחת זאת חנוכה תשמ"ו". . וגם בענין זה נשאלת השאלה האמורה: מכיון שמדובר אודות נשמה מעולם האמת, כיצד שייך שתעשה קידוש על יין גשמי, ולא עוד, אלא שישמעו אחרים קידוש היום ויצאו ידי חובתן!?

וידועה אריכות השקו"ט בענין זה בדברי האחרונים, ומהביאורים שבדבר – שמכיון שבא לביתו באופן שבני ביתו ראו אותו, וכמודגש בספר חסידים שה"י נראה בבגדי שבת כו', מובן, שבאותה שעה ירדה נשמתו ונתלבשה בגוף גשמי הנראה לעיניו בשר, ובמילא, הרי היא בגדר

2. לשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ (אג"ק שלו ח"א עמ' קמ"א) המובאת בריבוי שיחות ומכתבי כ"ק אדמו"ר.

3. וראה שיחת יום ב' דחגה"ש תשי"א: "בנוגע להסתלקות של משה רבינו – מצנינו במדרשי חז"ל שהסיבה לכך שנשאר בחוץ לארץ, היא, בגלל שרצה להשאר עם אנשי דורו, כדי לקחת אותם ולבוא יחד עמהם לארץ ישראל. וההסברה בזה – שמציאותו של משה רבינו כמו שהוא בכל עצמותו ומהותו, היא, בהיותו עם אנשי דורו ("מיט זיינע אידן"). ואם לא יוכל להיות יחד עם אנשי דורו, מהי התועלת עבורו בהכניסה לארץ ישראל, או שאר ענינים נעלים!?!... ולכן, אם אנשי דורו נשארים במדבר, נשאר אף הוא עמהם.

וכן הוא אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר – משה רבינו שבדורנו – שהסיבה לכך שנשאר לעת-עתה בחוץ לארץ, היא, מפני שאינו רוצה להפרד מהחסידיים המקושרים, ולכן נשאר עמהם, כדי לקחת את כולם – החסידיים המקושרים וגם אלה שיש להם איוו שייכות אליו (ואפילו אלה שלעת-עתה הם במעמד ומצב של פושעים ומורדים בת"ח, שגם הם מקבלים חיותם מהת"ח, מבחי' אחוריים עכ"פ) – לקחתם יחד עמו לארץ ישראל אל הגאולה השלימה והאמיתית".

דנשמה בגוף⁴, ולכן, יכול לפטור את הרבים ידי חובתן בקידוש היום. ועד"ז בשיחת ח"י אלול השי"ת המצוטטת לעיל.

המורם מהנ"ל, שכאשר לומדים את דברי ה'ספר חסידים' הרי ראשית מבינים שאצל רבינו הקדוש (וצדיקים ע"ד רבינו הקדוש) גם אם הי' עניין של הסתלקות אין זה מונע שיכול להגיע כפי שהוא מלובש בגוף גשמי, וזהו גוף גשמי לכל דבר ועניין, ועד כדי כך שחייב במצוות ופטר את הרבים.

וא"כ ניתן לומר לכאורה שרבינו הקדוש הי' יכול מצד העניין להישאר כך בגוף, וזה שבפועל הי' זה לעיתים, ולא נשאר כך בגוף, הוא כי כך הי' צריך להיות הסדר - כיון שהרי זה לאחר הסתלקותו. אבל אי"ז מהוה חיסרון באופן ההתראות עצמה שהייתה בגוף גשמי לכל דבר. ועפ"ז בענייננו ניתן לכאורה לומר שברגע שיגיע זמנו של משיח לגאול את עם ישראל יבוא הרבי כפי שהוא מלובש בגוף ויגאלנו, וישאר מלובש בגוף באופן נצחי⁵.

ד.

ועתה נבאר בדרך אפשר כוונת כ"ק אדמו"ר בציונים שבהערה כ"א. די"ל, שראשית בא לבאר כאן עצם זה שברור ופשוט שגם לאחר שהי' עניין של הסתלקות - מאחלים שנוכה להתראות עם הרבי, ושהוא דווקא זה שיבוא ויגאלנו, אף שלכאורה הי' שינוי והפסק, ויכולה ח"ו לבוא מחשבה אשר הוא נמצא בג"ע ורחוק מאיתנו ח"ו. וע"ז מביא בהערה ב' הציונים אשר משניהם יוצאת כנ"ל המסקנה הברורה אשר רועי ישראל לא יפרדו מעל צאן מרעיתם⁶.

אך מקדים ומביא המ"מ הראשון מספר חסידים, כיוון שע"י זה מתבאר גם איך קורה כזה עניין שהרבי יבוא בגוף גשמי ויגאלנו.

וביאר העניין כנ"ל, שאצל נשיאי ישראל אשר לא יעזבו את צאן מרעיתם שייך עניין כזה אשר מגיעים כפי שהם מלובשים בגוף גשמי גם לאחר ההסתלקות.

[ולמרות שבכמה שיחות מובא הביאור ד'תתה"מ של יחידים, ולא מצינו שמבואר במפורש

4. ההדגשה אינה במקור.

5. במילים אחרות: באותה מידה שיכול לבוא בגוף גשמי, ולקדש, ולפטור את הרבים, יכול גם לבוא בגוף גשמי ולגאול אותם.

6. וראה שיחת י' שבט תשי"ד (בקשר עם דברי המדרש): ". . . משה רבינו מצד עצמו יכול הי' לפעול שיכנס לארץ, אבל, מה הי' עם דור המדבר?! ... ישאלו אצלו: אתה בעצמך נכנסת לארץ ישראל, ומה עשית עם... "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב" שנשאלו במדבר?!...]

זוהי הסיבה שבגללה נשאר משה רבינו במדבר! ולכן נאמר עליו "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל" — שנשאר עם בני"ב במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרבו וצמאון אשר אין מים", כדי שיוכל סו"ס ("דערווארטן זיך") ליקח עמו את צאן מרעיתו ולהכנס עמהם לארץ ישראל בגאולה העתידה.

הביאור ע"פ דברי ה'ספר חסידים', הנה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב ניתן לכאורה לומר שעניין זה כלול ב'תחה"מ של יחידים'. וזה לשונו שם הערה 63: "להעיר שהזמן דתחיית המתים הוא בערב שבת - "לעת ערב זהו יום ששי שהוא ערב השבת שאז הזמן לקיימא מתייא . . לעת צאת השואבות אלו הם תלמידי חכמים השואבים מימי' של תורה שהוא עת לצאת ולהתנער מן העפר" (זח"א קכו, סע"ב ואילך (במדרש הנעלם)). "ובשוה"ג להערה זו: "ויש לומר, שמעין זה הי' אצל רבי - ש"כל בי שמשי (ערב שבת) הוה אתי לביתי' (כתובות קג, א) "בבגדים חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין . . ופוטרו את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות כו" (ספר חסידים סי' תתשכט) - ע"ד ובדוגמת תחיית המתים)".

וא"כ מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר אשר התגלות זו של רבינו הק' היא "ע"ד ובדוגמת תחיית המתים".

ועפ"ז אתי שפיר כהנ"ל: א. אופן ההתראות (זעהן זיך). ב. הסיום "והוא יגאלנו" יתפרש כהמשך ישיר. ג. הקשר בין דברי המדרש לתוכן המאמר ד. הקשר לדברי הספר חסידים שבתחילת ההערה.

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.



וגילו ברעדה

הת' שלום דובער שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

איתא במס' ברכות (ל, ב): ". . . עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה. מאי וגילו ברעדה, אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה! במקום גילה שם תהא רעדה. אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה

1. בהגהו"צ מתקן בשם הגליון שצ"ל רב. היינו דלימוד זה נא' ע"י רב, ולא ע"י רבה. והגיה כן ע"פ מ"ש במס' יומא (ד, ב): "מאי וגילו ברעדה, אמר רב אדא בר מתנא אמר רב במקום גילה שם תהא רעדה".
אבל ראה מ"ש ב'מרומי שדה' (ברכות שם): מאי וגילו ברעדה, אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה, כצ"ל. ולא כמו שהגיהו אמר רב, עפ"י הגמרא ביומא. דשם הוא הטעות, דרב אדא בר מתנא הוא תלמיד דרבה, ולא של רב. עכ"ל.
נמצא, דהאחרונים נחלקו מי היה ר' אדא בר מתנא, תלמיד דרב או תלמיד דרבה (היינו דור שני או דור רביעי לאמוראי בבל) והדבר תמוה. והנה אם נחפש בש"ס היכן ר' אדא בר מתנא מוזכר, נמצא דבר מעניין: לפעמים מוזכר בר מתנא, ולפעמים בר מתנא. א"כ אולי שני אמוראים נפרדים הם.
וראיתי ב'פרוייקט השו"ת' (מדור תנאים ואמוראים - ביגורפיות), שחילקו בין ר' אדא בר מתנא ור' אדא בר מתנא. וז"ל:

רב אדא בר מתנא - אמורא בבלי בדור החמישי - הששי. תלמידו של רבא (ברכות ס"ב ע"ב), לפניו ישב עם רב פפא חברו (כתובות פ"ה ע"א), ותלמידו של אביי (שבת מ"ח ע"א), ואמר לאביי "לאפוקי ממר" (כתובות ע"ז ע"ב). ונראה שגם היה אח"כ תלמידו של רבינא (זבחים ק' ע"ב - רש"י). היה עני גדול (עירובין כ"ב ע"א).
רב אדא בר מתנא - אמורא בבלי בדור השלישי. תלמידו של רב (שבת ק"ט ע"א). ישב גם לפני רב יוסף, וכשרב יוסף חלה ושכח תלמודו, היה הוא מזכירו באמרו לו: "בפירוש אמרת לן וכו'" (פסחים י"ג ע"א). היה חברם של רב נחמן ורב ששת וקטן מהם כדמצינו: "יתביב רב נחמן ורב ששת ויתביב רב אדא בר מתנא גבייהו" (זבחים ה' ע"ב).
אך דבריהם צריכים עיון, ובהקדמה:

בספרי הקדמונים מצאנו ר' אדא בר מתנא אחד בלבד. וז"ל ספר היוחסין (לר' אברהם זכות, מגולי ספרד): רב אדא בר מתנא קמיה דאביי (שבת מח א), ולא ריחם על בניו כדי להלוך ללמוד תורה בפ' ב' דעירובין (כב א) והוא אמר לרבא דחריפא סכיניה ר"ל שהיה חריף (חולין עז א), ובפ' מי שמתו (ברכות כג א) כי רבינא הראשון חברו בזמן רבא. עכ"ל.
והנה כאשר נתבונן בש"ס בכל המקומות שמוזכר ר' אדא בר מתנא/מתנא עם אמורא נוסף וכה"ג, יראה דקשה לומר דתרי ר' אדא הו:

ר' אדא בר מתנא נזכר אצל רבא 8 פעמים, ואצל אביי 3 פעמים (ואצל רבה פ"א, לפי הגירסא בגמ' שלנו). מוכח א"כ, שר' אדא בר מתנא היה תלמידם של אביי ורבא, וחבירם של ר' פפא ורבינא.
לעומתו, ר' אדא בר מתנא מוזכר אצל אביי 6 פעמים, ואצל רבא 6 פעמים. מוכח א"כ, שר' אדא בר מתנא ג"כ היה תלמידם של אביי ורבא (וחבירם של רבינא ור' פפא).
[לביאור הענין, אביא ציטוטים מהש"ס להוכיח את הנ"ל:

ר' אדא בר מתנא:

א) מסכת ברכות דף כג עמוד א: "רבינא שרי, רב אדא בר מתנא אסר. אתו שיילוה לרבא".

ב) מסכת ברכות דף ל עמוד ב: "מאי וגילו ברעדה? אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה".

ג) מסכת ברכות דף סב עמוד ב: "אמר ליה רב פפא לרבא, ואמרי לה רבינא לרבא, ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא".

ד) מסכת שבת דף ח עמוד א: "איתיביה רב אדא בר מתנא לרבא".

- (ה) מסכת שבת דף מא עמוד א: "מאי קאמר, אמר רב אדא בר מתנא, הכי קאמר . . . מתקיף לה אביי".
- (ו) מסכת עירובין דף לד עמוד ב: "רמי ליה רב אדא בר מתנא לרבא".
- (ז) מסכת כתובות דף כח עמוד א: "ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרבא, יתיב רב אדא בר מתנא קמיה".
- (ח) מסכת כתובות דף עז עמוד ב: "אמר אביי: לאפוקי ממאן דלא קיים (אפילו אות אחת). אמר ליה רב אדא בר מתנא".
- (ט) מסכת כתובות דף פה עמוד א: "בי דינא דרבא . . . זימנין הוו יתיב קמיה רב פפא ורב אדא בר מתנא".
- (י) מסכת שבועות דף יח עמוד א: "א"ל רב אדא בר מתנא לרבא".
- (יא) מסכת חולין דף עז עמוד א: "אתא לקמיה דאביי - שהייה תלתא ריגלי, א"ל רב אדא בר מתנא: זיל קמיה דרבא בריה דרב יוסף בר חמא, דחריפא סכיניה".
- ר' אדא בר מתנא:
- (א) מסכת שבת דף מח עמוד א: "בעא מיניה רב אדא בר מתנא מאביי".
- (ב) מסכת שבת דף צד עמוד א: "אמר ליה רב אדא בר מתנא לאביי".
- (ג) מסכת שבת דף קז עמוד ב: "ואמר אביי . . . אמר ליה רבא . . . אמר רב אדא בר מתנא".
- (ד) מסכת שבת דף קט עמוד א (וכן הובא ב מסכת עבודה זרה דף כח עמוד א): "דאמר רב אדא בר מתנא אמר רב: גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל, ומחללין עליהן את השבת".
- (ה) מסכת עירובין דף ג עמוד א: "רב אדא בר מתנא מתני להא שמעתא דרבה איפכא".
- (ו) מסכת עירובין דף ח עמוד ב: "איתיביה רב אדא בר מתנא לרבא".
- (ז) מסכת פסחים דף יג עמוד א: "אמר ליה רב אדא בר מתנא לרב יוסף: בפירוש אמרת לן: צא ומוכרן לנכרים כרבי יהודה".
- (ח) מסכת יומא דף ד עמוד ב: "מאי וגילו ברעדה, אמר רב אדא בר מתנא אמר רב: במקום גילה שם תהא רעדה".
- (ט) מסכת גיטין דף ח עמוד ב: "א"ל רב אדא בר מתנא לרבא".
- (י) מסכת גיטין דף כח עמוד ב: "אמר ליה רב אדא בר מתנא לרבא".
- (יא) מסכת קידושין דף סד עמוד ב: "אמר ליה רב אדא בר מתנא לאביי".
- (יב) מסכת בבא מציעא דף יב עמוד א: "אמר ליה רב פפא לרבא, ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא, ואמרי לה רבינא לרבא".
- (יג) מסכת בבא מציעא דף יב עמוד א: "אמר ליה רב אדא בר מתנא לאביי".
- (יד) מסכת בבא בתרא דף פו עמוד א: "איתיביה רב אדא בר מתנא לאביי".
- (טו) מסכת עבודה זרה דף עב עמוד ב: "א"ל רב פפא לרבא, וא"ל רב אדא בר מתנא לרבא, ואמרי לה רבינא לרבא".
- (טז) מסכת זבחים דף ה עמוד ב: "יתבי רב נחמן ורב ששת ויתיב רב אדא בר מתנא גבייהו . . . אמר להן רב אדא בר מתנא".
- (יז) מסכת זבחים דף ק עמוד ב: "א"ל רב אדא בר מתנא לרבא".
- הסברה נותנת, שאין מקום לחלק בין בר מתנא או בר מתנא. ובפשטות, המעתיקים לא דייקו לכתוב את שם אבינו בא' או בה'. נמצא, שהיה אמורא אחד בשם ר' אדא ואביו נקרא מתנא או מתנא, והיה מתלמידי אביי ורבא, והיינו דור חמישי לאמוראי בבל.
- דא עקא, שב' מימרות דרב מובאות ע"י ר' אדא בר מתנא. וכן מוזכר אצל ר' נחמן ור' ששת. ובנוסף, מבואר שהיה עכ"פ דור אחרי רבה ור' יוסף
- ואבוא עתה בנסיון לתווך בין המימרות הללו, ולבחון אם אכן מתאים לומר שר' אדא חד הוה.
- דהנה מצינו מפורש (ראה ס' היוחסין בערכי האמוראים המוזכרים, לכל המידע המובא בפנים) שר' ששת הי' בדור השלישי לאמוראי בבל, מתלמידי ר' הונא. ור' נחמן הי' בדור השני והשלישי (היינו מתלמידי שמואל, אבל רבו מובהק היה רבה בר אבוא, שהיה בדור השני).
- ואיתא בגמ' זבחים (ה, ב), שר' אדא בר מתנא "יתיב גבייהו". א"כ נמצא שהיה חברם - בדור שלישי לאמוראי בבל. דאם היה תלמידם, לכאורה היה צ"ל "יתיב קמיהו".

דהוה קא בדה טובא. אמר וגילו ברעדה כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא, חזייה דהוה קא בדה טובא. אמר ליה בכל עצב יהיה מותר כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא.

[ובהמשך הסוגיא: "מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהוה קבדחי טובא, אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו ואעציבו. רב אשי עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהוה קא בדחי טובא, אייתי כסא דזוגיתא חירותא ותבר קמייהו ואעציבו. אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא, לישרי לן מר. אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן, אמרי ליה אנן מה נעני בתרך, אמר להו הי תורה וחי מצוה דמגנו עלן. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה, אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה. אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה מכי שמעה מרבי יוחנן רביה" וכפי שיבואר אי"ה בעתיד, ועוד חזון למועד.]

והנה לעיל שם איתא "יתיב רב הונא ורב נחמן ויתיב רב ששת גבייהו". והרי ר' הונא ור' נחמן היו חברים (ראה מסכת גיטין נב, ב: "אתו קרובים לקמיה דרב נחמן . . . אמר להו . . . דאמר רב הונא חברין משמיה דרב . . ."), דור שני לאמוראי בבל. ואילו ר' ששת היה תלמידו מובהק של ר' הונא, דור שלישי לאמוראי בבל. א"כ הל' "יתיב גבייהו" מתייחסת לתלמיד לגבי רבו.

עפ"ז, מ"ש לאח"ז "יתיב רב נחמן ורב ששת ויתיב רב אדא בר מתנה גבייהו", נראה לומר, שר' אדא ישב שם בתור תלמיד, א"כ הוא דור רביעי (או יותר) לאמוראי בבל.

ומובן עפ"ז מה שר' אדא ישב אצל ר' יוסף, והזכירו מה שלימד לפני מחלתו (ציטוט ז). וכן שלימד שמועה שאמר רבה - כיון דרבה ור' יוסף היו בדור שלישי, ור' אדא היה עכ"פ דור אחד לאחריהם.

ועל כרחק, למרות שר' אדא קיבל מאמוראי דור השלישי, רבותיו היו (ג"כ?) אביו ורבה (דור רביעי), כמפורש בריבוי מקומות. ולפי רוב המקורות - "ל שהיה דור חמישי (אך להעיר ממ"ש בספר היוחסין שאביו ורבה היו כעין תלמיד - חבר אצל ר' יוסף. וא"כ עוד יותר מסתבר שר' אדא ישב אצל ר' יוסף).

עכ"פ ודאי אינו שייך לומר שהיה ר' אדא מתלמידי רב (וכן ק"ק הא דר' אדא ישב ג"כ אצל ר' נחמן, שהיה מתלמידי רב).

ויש ליישב בב' סברות: א) לשי' ה'מרומי שדה, שמגיה בסוגיא בברכות וביומא "אמר רבה" תחת "אמר רב", כיון דר' אדא בר מתנה לא היה תלמידו של רב, אלא תלמידו של רבה - יש לדון אם יש להגיה ג"כ בשבת ובע"ז "אמר רבה". וצ"ע.

ב) כתב ב'סדר תנאים ואמוראים' (לר' יוסף טוב עלם. הספר מוזכר בדברי התוס', הרא"ש, ס' התרומה, ועוד): "וכל היכא דאיכא אמר ר' פלוני אמר ר' פלוני רבו היה" (כלל עז). ומכורח כלל זה הוכרחנו לומר של' ר' אדא בר מתנה אמר רב - מורה שהיה תלמידו. אבל ראה בספר 'יד מלאכי' (כלל עד) שכותב: לפ"ד נראה דאין למדין מן הכלל הזה לכל דוכתא דעד כאן לא כתבו כן כל אילין רבוותא אלא על הרוב אבל האמת הוא דטובא איכא דנפקי מהאי כללא וכזה ראה וחדש . . . וגדולה מזו מצינו שאף שהאומר את השמועה לא ראה את בעל השמועה ולא הכירו אפ"ה קאמר האי לישראל גופא . . . דלאו מילתא פסיקתא היא דא וליכא למילף מינה לכל דוכתא. עכ"ל.

ואולי הוא הדין בנדו"ד, שמובאת מימרא דר' אדא בשם רב - אינו מוכרח שאכן היה תלמידו, או שראה אותו בכלל. ועצ"ב.

וראה ג"כ ב'סדר הדורות' ערך ר' אדא בר מתנה, שמפלפל בענין. עיי"ש באריכות.

עכ"פ, נמצא לכאורה דה'מרומי שדה' צדק בהגהתו, דיותר מסתבר שאמר ר' אדא בר מתנה בשם רבה, וכנתבאר.

ומפרש¹: "בכל עצב יהיה מותר - כשאדם מראה את עצמו עצב - יהיה לו שכר. דהוה קא בדח טובא - יותר מדאי, ונראה כפורק עול. תפילין מנחנא - והם עדות שממשלת קוני ומשרתו³ עלי".

והנה, מהד"ה ברש"י מוכח שמפרש רק את המאורע הב'. נמצא א"כ, שבמאורע דאביי ורבה לא היה 'נראה כפורק עול' וכו'. אלא ב' המאורעות שונים זמ"ז, וכ"א בא ללמד ענין אחר.

ודאיתנן להכי, יש להבין כמה פרטים במאורע דאביי ורבה: (א) מי בדח, אביי או רבה? (ב) למה בדח? (ג) מה 'וגילו ברעדה' בא לאסור - במקום שמחה של מצוה, או שמחה בכלל? (ד) מה התי' 'אנא תפילין מנחנא'?

וראיתי לא' האחרונים⁴ שכתב: "וי"ל דאזיל לטעמייהו, דאיתא (שבת ל, ב) רבה מקמי דפתח . . . אמר מילתא דבדיחותא . . . לסוף יתיב באימתא כו' עיי"ש. ולכן כשראה לאביי דהוה בדח טובא, א"ל וגילו ברעדה כתיב. ר"ל אף דהותר לאדם לשמוח מעט, אמנם אח"כ צ"ל באימה".

ביאור הדברים: רבה⁵ סבר שמותר לשמוח לצורך הלימוד, אבל ג"ז צ"ל בהגבלה, ואביי בדח יותר מידי, לכן העיר לו 'וגילו ברעדה כתיב'. עונה לו אביי 'אנא תפילין מנחנא' - השמחה שלי אינה נובעת מהמילתא דבדיחותא שלפני הלימוד, אלא מהנחת תפילין - וממילא היא שמחה של מצוה.

נמצא כאן יסוד גדול: יש שמחה בד"ת - ע"ד מילתא דבדיחותא, שצ"ל בהגבלה. כיון שהיא רק לצורך הלימוד. ויש שמחה של מצוה, שאינה מוגבלת, ועליה לא אמרין וגילו ברעדה. להבנת הענין יש להקדים:

ב.

איתא במס' שבת (ל, ב): "ושבחתני אני את השמחה - שמחה של מצוה, ולשמחה מה זה עשה - זו שמחה שאינה של מצוה. ללמודך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. אמר רב יהודה: וכן לדבר הלכה. אמר רבא: וכן לחלום טוב. איני? והאמר רב גידל

2. ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה תפילין. גליון.

3. צ"ל ומלכותו, הגהות הב"ח. ועי' רש"ש.

4. הגהות ר"ש קאצנעלבאגן. הובא בילקו"מ, ש"ס עזו והדר.

5. הא דאביי בדח ורבה הוכיחו - היא הדרך המקובלת אצל רוב המפרשים, ומהם: תלמידי רבינו יונה, צ"ח, מרומי שדה.

אמר רב: כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר - תכוינה, שנאמר שפתותיו שושנים נטפות מור עבר, אל תקרי מור עבר אלא מר עובר, אל תקרי שושנים אלא ששונים! לא קשיא, הא - ברבה והא - בתלמיד. ואיבעית אימא: הא והא ברבה, ולא קשיא, הא - מקמי דלפתח, הא - לבתר דפתח. כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן. לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא⁶.

ופרשי: "שמחה של מצוה - כגון הכנסת כלה. שחוק - שחוק ממש, שאין דעת שוחק מיושבת עליו, ואפילו אינו של לצון - מכל מקום אין בו יישוב. קלות ראש - לצון. קחו לי מנגן - מצוה היא להשרות עליו שכינה. לדבר הלכה - צריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא. לחלום טוב - אם בא לישן מתוך שמחה - מראין לו חלום טוב. נוטפות מר - מרירות, מחמת אימה. ובדחי רבנן - נפתח לבם מחמת השמחה."

לכאורה אינו מובן, איך למדין מ"ושבחתי אני את השמחה - זו שמחה של מצוה" שהשראת השכינה צ"ל מתוך שמחה של מצוה דוקא?

וכן צריך ביאור, מדוע הגמ' דורשת ש"שמחה של מצוה" הוי דבר משובח בלבד, והלא הוא עיקר בעבודת ה', כל' הרמב"ם⁷: "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב". ורבינו יונה⁸ כתב: "שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'".

ויש לבאר בהקדמת הקושיא: בב' ענינים עכ"פ בהם דנים בסוגיא (השראת השכינה, חלום טוב, דבר הלכה), אי אפשר לשמוח בשעת עשייתם:

א) "הנביאים מעלות מעלות הן . . . וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה, או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה . . . וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה"⁹. הרי שבשעת

6. סוגיא זו מובאת ג"כ בפסחים קיז, א בשינוי ל' קצת: "מזמור לדוד, מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה. ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. אמר רב יהודה אמר רב וכן לדבר הלכה, אמר רב נחמן וכן לחלום טוב. איני, והאמר רב גידל אמר רב כל תלמיד חכם היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה, שנאמר שפתותיו שושנים נטפות מור עבר אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עבר אלא מר עבר? לא קשיא, הא ברבה הא בתלמידא. ואי בעית אימא, הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח, כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא⁶."

7. סוף ה' לולב.

8. ברכות כא, א (מדפי הרי"ף).

9. ה' יסודי התורה ז, ב.

הנבואה אין הם שייכים לשמחה של מצוה. ב) כפשוטו, שבשעת השינה אין האדם יכול להיות בשמחה.

וא"כ, איך ילפינן דהשראת השכינה וחלום טוב צ"ל מתוך שמחה של מצוה?

והנה רש"י פי' "שמחה של מצוה - כגון הכנסת כלה". וכבר הקשו האחרונים¹⁰, מדוע לא פי' רש"י ששמחה של מצוה היינו השמחה שישמח בעת עשיית המצוה? אכן קושיא א' מתורצת בחבירתה: כיון ששמחה אינה שייכת בענינים הנ"ל, ע"כ הפסוק לא בא לשבח שמחה של מצוה, היינו שמחה בקיום המצוה. אלא י"ל שמדובר כאן בשמחה אחרת.

אך קודם יש להבין ענין של השמחה בהכנסת כלה: עצם המצוה אינה לשמח את הכלה, אלא להכניסה לחופה. אלא בכלל המצוה יש ללוותה לחופה, ולשמחה, ולהספיק צרכיה עבור הנישואין¹¹. [ראה בכ"ז אנציקלופדי' תלמודית ערך הכנסת כלה. וש"נ.]

ואיתא במס' סוכה (מט, ב): "אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך. עשות משפט - זה הדין, ואהבת חסד - זו גמילות חסדים, והצנע לכת עם אלהיך - זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה". ופי' רש"י: "הוצאת המת והכנסת כלה - דכתיב בהו לכת, טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה (קהלת ז) אף שם צריך הצנע, לסעוד במדה נאה ולשמוח במדה נאה, ולא להנהיג קלות ראש בעצמו, ויש אומרים: אם צריך לבזוז להוצאת מת עני או להכנסת כלה ענייה - יעשה בצנעא, ולא לימא קמי מאן דלא ידע דעבדי [כן], וכן מפרש בשאלות דרב אחא".

לפירוש הא' בדברי רש"י, מובן ששמחה זו אינה שמחה של מצוה, דמה ענין קלות ראש אצל שמחה של מצוה. אלא המצוה בהכנסת כלה היא לשמח את החו"כ, אבל השמחה עצמה היא שמחת חולין. ולכן שם יש להזהר שהשמחה תהיה במידה נאה ותו לא, כדי שלא ישתלשלו ממנה דברים בלתי רצויים. כיון שאינו שמח מאיזה מצוה וכדו'.

ביאור הדברים: למרות שהאדם מקיים עתה מצוה במה שהוא משמח, הנה השמחה עצמה אינה נובעת מהמצוה, אלא שמחה 'סתם' כביכול, לכבוד החו"כ. משא"כ בשמחה שבאה מתוך קיום מצוה וכה"ג - הנה השמחה עצמה נובעת מתוך המצוה ועבודת ה', היינו ש'תוכן' השמחה היא המצוה. אבל בנדו"ד, הרי האדם מעורר בעצמו שמחה (ע"מ לשמח), ולכן

10. ראה תורה תמימה (קהלת ב, ב. הערה ז): ולא ידעתי למה לא פירש כפשוטו שמחה שעם קיום מצוה ומע"ט, ובהיפך ממה שכתוב תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה, וכ"א בברכות ל' ב' ר' ירמ' חזי"י לר' זירא דהוי בדח טובא, אמר ליה בכל עצב יהיה מותר, אמר ליה אנא תפילין מנחנא, ועוד שם הרבה מעין מאמרים כאלה. עכ"ל.

11. להעיר מהמובא ב'אוצר מדרשים (אייזנשטיין) ע' 29: "בני, הוי זהיר בהכנסת כלה לחופה, ולשמח החתן שכל המשמחו כאלו קבל תורה מהר סיני שנאמר ויתן אל משה ככלותו וגו' ככלתו כתיב, ודאי יום שניתן תורה כיום שנכנסת כלה לחופה". ואכ"מ.

השמחה עצמה היא כשמחת חולין, רק שבשמחתו הרי הוא מקיים המצוה.

נמצא שיש מעלה בכל אחת מהן: שמחת חו"כ - היא היא קיום המצוה, אך איננה נובעת ממנה. שמחה של מצוה - נובעת מהמצוה, אך איננה מצוה בעצמה (אבל היא ענין גדול כנ"ל ברמב"ם).

ונראה לבאר עפ"י את סוגיית הגמ' בשבת: הגמ' מביאה סתירה בין פסוקים. מחד גיסא כתיב "ושבחתני אני את השמחה", ולאידך כתיב "ולשמחה מה זה עושה". אבל ההנחה הפשוטה היא, שב' הפסוקים מדברים באותה שמחה, ולכן לא ברור אם שמחה הוי דבר טוב או גרוע. ומסבירה הגמ': כאן בשמחה של מצוה, וכאן בשמחה שאינה של מצוה.

כלומר, לשמחה זו יש ב' צדדים: צד ששייך למצוה, וצד שאינו. ובמילא ברור שלא מדברים אודות שמחה של מצוה - ששמח בקיום המצוה, דהרי שמחה זו היא קדושה ומחוייבת תמיד. אלא מדובר בשמחה 'סתם', שאינה נובעת ממצוה וכה"ג. אבל אם היא באה בשייכות לעניין של מצוה, אזי אמרינן "ושבחתני אני את השמחה". משא"כ אם היא אינה קשורה לענין של קדושה, אזי אמרינן "ולשמחה מה זה עושה", כלומר אין היא ראוי, כיון שעלול לבא ממנה קלות ראש ושאר מרעין בישין.

וזהו דיוקן הנפלא של רש"י "כגון הכנסת כלה" - הגמ' מדברת בענין שמחה סתם, אבל כשמקיים בה מצוה, היא מותרת ומשובחת. וי"ל דעד"ז שמחה שבאה כהכנה למצוה, שאז השמחה איננה נובעת מהמצוה, כיון שבאה לפנייה. הנה גם עליה אמרינן "ושבחתני אני את השמחה".

וכיון שהפסוק משבח שמחה זו ששמח בקשר למצוה, לכן "ללמדך שאין שכינה שורה... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה", ופרש"י: "מצוה היא להשרות עליו שכינה"¹². מחודש פה, שאע"פ שאין השכינה יכולה לשרות מתוך עצבות ועצלות ושחוק וקלו"ר וכו', כיון שהם עניני חולין שאינם מתאימים להשראת השכינה¹³. הנה בשמחה של מצוה זו - שהשמחה באה כהכנה למצוה, שרוצה לקיים את המצוה על ידה - נק' שמחה של מצוה, ושפיר שורה

12. ומבואר יותר בלי' הרשב"ם (פסחים ק"ז, א) "שמחה של מצוה. כי הך דקחו לי מנגן שהיה מתכוין שתשרה עליו שכינה".

13. וראה רמב"ם (הל' יסוה"ת ז, א): "ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד, אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומורז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו".

השכינה עי"ז¹⁴.

והראי' מ"קחו לי מנגן" - שהשכינה שרתה אצל אלישע ע"י הניגון, היינו שהשמחה נבעה מהניגון. ועל כרחק, שהשמחה לא הייתה שמחת חולין, דא"כ איך הייתה שורה עליו השכינה. אלא כיון שרצה להשרות על עצמו שכינה, נמצא שהשמחה הייתה שמחה של מצוה - עבור קיום מצוה, ולכן שרתה עליו הרוח.

ממשיכה הגמ': "אמר רב יהודה וכן לדבר הלכה¹⁵. אמר רבא וכן לחלום טוב".

[בהשקפה ראשונה, מובן שהשמחה לפני הלימוד וכהכנה אליו היא שמחה של מצוה, שהרי לימוד תורה הוא ודאי מצוה. אבל מהי כוונת רבא "וכן לחלום טוב"? מה ענין חלום טוב אצל מצוות? וביאר החת"ס¹⁶: "לחלום צודק שהוא כענין נבואה צריך להיות שורה בתוך שמחה כמשחז"ל אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה ומסיים שם וכן לחלום טוב רוצה לומר חלום צודק נבואי". ודבריו מבוססים, לכאורה, עמ"ש בסוגיין "וכן לחלום טוב. נ"ל היינו חלום צודק אפי' אינו טוב מ"מ ההודעה טוב הוא כדי שיבטל הגזירה ע"י תשובה ותפלה משא"כ חלום שאינו צודק ומבהילים אותו ובהלות חנם זהו חלום שאינו טוב ולעונש יחשב".¹⁷ ועצ"ע.]

והנה רש"י פי' "לדבר הלכה - צריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא". והענין בזה כפי

14. וראה בחי' המהר"ל הגדרה יפה לעניין: "ושבח אני השמחה. פירוש כאשר האדם בשמחה או נעשה בשלימות כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה שהוא שלימות הנפש, וכאשר השמחה הוא של מצוה אז השלימות בזה שלימות אלקי ושלימות כזה ראוי לשבח, אבל השלימות שאינו אלוקי רק שלימות גופני מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר הוא גשמי, רק כאשר השלימות הוא אלוקי ואז יש לשבח השמחה הזאת. ואמר שאין השכינה שורה וכו' כי אין השכינה שורה על דבר חסרון רק על השלם, ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה והוא בחסרון אין השכינה שורה, אבל השמחה הגשמית אין השכינה שורה על ידי השמחה, כי השם יתברך נבדל מן דברים אלו. כלל הדבר כי מה שאמר שלמה ושבח אני את השמחה היינו כאשר משמח בו יתברך בתורתו ובמצותיו, אבל השמחה שהיא גשמית למה זאת". ויש לתוון ביאוריו בדבריו, ששמחה שענינה היא קיום המצוה, נחשבת שמחה בתורתו ומצותיו ג"כ, וכמבואר בפנים.

15. יש לדייק בל' "דבר הלכה" ולא "לימוד תורה" וכה"ג. ולע"ע לא מצאתי מי שעמד ע"ז, וצ"ב.

16. חולין קלט, ב ד"ה אסתר.

17. והמהר"ל פי': "שמראין לו לאדם חלום טוב כאשר הוא בשמחה, ודבר זה הוא דומה כמו שאין השכינה שורה רק מתוך השמחה. ודוקא חלום טוב כי חלום טוב במה שהוא טוב יש לו מדרגה יותר עליונה מן החלום הרע, כי כל טוב יש לו מדרגה עליונה ביותר, ולכן לחלום [טוב]. וזאת עפ"י פי' דהובא לעיל, דשמחה מביאה לידי שלימות. ולכן כשנמצא בדרגה זו - זוכה לחלום טוב, שהוא מדרגה עליונה. אבל לא זכיתי להבין בדבריו, דלפנ"ז כתב ששמחה של מצוה היא שלימות אלוקית, ולכן היא משובחת. משא"כ שמחה גשמית המורה על שלימות גשמית. והי' ית' נבדל מענינים אלו, ולכן אין השכינה שורה מתוך שמחה גשמית. וא"כ בנדו"ד, כיון שחלום טוב אינו ענין של השראת השכינה, מדוע צריך להגיע לידי שלימות אלוקית, ולא מספיקה שלימות גופנית? וכן צ"ל מה הפשט שחלום טוב הוא במדרגה עליונה יותר מחלום רע, והרי בכ"ז הוא חלום בטוב גשמי, לכאורה. אא"כ נבאר כחת"ס, שמדובר בחלום שמודיעים לו ענינים העתידים לקרות, שהם ע"ד נבואה. ועי"ז אפשר לתרץ ג"כ את הקושיא הא'. וצ"ב.

שנתבאר לעיל, שמילי דבדיחותא הוא ענין של חולין בעצם, אלא שלצורך הלימוד מותר ורצוי לפתוח במילי דבדיחותא, שפותח את הלב, ומכין את הלומד להיכנס לעומקה של הלכה. והיינו 'שמחה של מצוה'.

ובהמשך הסוגיא: מקשה הגמ' "איני? והאמר רב גידל אמר רב: כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר - תכונה, שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עבר, אל תקרי מור עבר אלא מר עובר, אל תקרי שושנים אלא ששונים!"

ומתוצאת: "א) לא קשיא, הא - ברבה והא - בתלמיד. (ב) ואיבעית אימא: הא והא ברבה, ולא קשיא, הא - מקמי דלפתח, הא - לבתר דפתח. (ומביאה ע"ז מעשה רב:) כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן. לוסף יתיב באימתא ופתח בשמעתא."

אכן במס' אבות שנינו (ו, ה): "והתורה נקנית בארבעים ושמונה . . . באימה ביראה". ופרש"י: "באימה ביראה. שאין לבו גבוה עליו שנאמר יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב ולכן בעלי קריין היו אסורין שמתוך קלות ראשו של אדם והרהור לבו הוא בא לידי קריי".

ומקור הדברים במס' ברכות (כב, ב): "תניא: והודעתם לבניך ולבני בניך, וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע; מכאן אמרו: הזבים והמצורעים ובאין על נדות - מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים."

ופרש"י: "מה להלן באימה - דכתיב וירא העם וינועו וגו' (שמות כ'). מכאן אמרו - כל הטמאים מותרים בתורה, שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת."

כלומר, לימוד תורה צ"ל באימה וביראה כפי שהיה בקבלת התורה בהר חורב. היינו חוץ מהאימה שצ"ל לתלמיד אצל רבו. אך עפ"ז קשה: א) מדוע הגמ' הקשתה מדברי ר' גידל א"ר, ולא מהברייתא בברכות, שצ"ל באימה וביראה כו' כשעת נתינתן? (ב) בתירוץ הא' בגמ' "הא ברבה הא בתלמיד" - וכי הרב לא צריך ללמוד מתוך אימה ויראה?

אבל נראה שביאור הדברים פשוט בתכלית: הגמ' סברה שכל א' לפני הלימוד צריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא - היינו לפני הלימוד דייקא. אבל בשעת הלימוד ודאי צ"ל באימה ורצינות וכו'. מקשה הגמ', הלא רב ס"ל שתלמיד לפני רבו צ"ל באימה, היינו שא"א במילי דבדיחותא אפי' לפני הלימוד?

ומתוצאת, (א) שמאמרו דר' יהודה "וכן לדבר הלכה" - נא' לגבי הרב, שמותר לו בכך. אבל

התלמיד צ"ל כל הזמן באימה, וא"א לו לאישתעי במילי דבדיחותא, כדרשתו של רב.

(ב) "ואיבעית אימא: הא והא ברבה, ולא קשיא, הא - מקמי דלפתח, הא - לבתר דפתח": כלומר, גם אצל הרב צ"ל התחלת הלימוד באימה (היינו כשמתיישב ללמוד). ולכן המילי דבדיחותא צ"ל עוד לפני שמתיישב. וא"כ אינו פותח הלימוד ממש בבדיחותא. וראי לזה - "כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן. לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". נמצא שהמילתא דבדיחותא הייתה לפני שהתיישב.

אבל אחכ"ז ברור שהלימוד עצמו צ"ל באימה וביראה, כמפורש בדחו"ל¹⁸.

18. ועיי' בדברי המפרשים למשנה הנ"ל באבות, שפירשו אימה מחמת הרב, ויראה יראת שמים. והביאו כמה אופנים בזה. וי"ל דכיון דמדובר כאן בתלמיד, לכן אי"צ להזהירו ג"כ על מורא שמים, דהא מורא רבך כמורא שמים כמבואר שם (משא"כ לפרש"י כנ"ל):

ר' מתתיהו היצהרי פי': "אימה, כלומר אימת רבו. ולזה צוה רבי לבנו זרוק מרה בתלמידים (כתובות קג ע"ב). ואמרינן בגמרא רבא כי הוה מתניה לתלמידיה מעקריה, אמר להו דברי אותה שמעתא בעיא צילותא, והדר יתיב באן]מתא ומתני להו. ז', ביראה, יראת שמים, כי אז ידקדק ביותר שלא ישתבש בלמוד, כי גרסא דינקותא היא הנשאת כמו שקדם (לעיל, פ"ד מ"כ) דהוי כתפוח על האבן, ואמרינן (כיון) שבששתא כיון דעל (בבא בתרא כא ע"א). ועוד שאם אינו ירא, לבו יהמה בתאוות ולא יבין בשלמות מה שלומד, כי לבו פונה לדברים אחרים."

ובמרכבת המשנה: "החמישי באימה, והוא שצריך שתהיה אימת רבו עליו. ומזה צוה רבינו הקדוש לבנו זרוק מרה בתלמידים (כתובות קב סע"ב). וע"כ נמצא שאחז"ל מאי את ה' אלהיך תירא (דברים י', כ) לרבות ת"ח (פסחים כב ע"ב). ואז"ל ומורא רבך כמורא שמים (לעיל ד, טו). וכל תלמיד שאינו ירא מרבו לא יאריך ימים ונקרא רשע. הששי ביראה, והיא ג"כ אזהרה לתלמיד שיהיה ירא חטא וירא שמים, ראשית חכמה יראת ה' (תהלים קיא, י). והוא שצריך בתחלת הלמוד שלא יקרא בחכמה מן החכמות כי אם בחכמת התורה, אשר היא מישרת את האדם. אמנם שאר החכמות כמו חכמת הטבע, ומה שאחר הטבע וזולתם, אפשר שישתבש שכל המתחיל ללמוד בהם ושבששתא כיון דעאל עאל (פסחים קיב ע"א)."

ובפרקי משה: "ה', באימה, רוצה לומר, שתהיה אימת רבו עליו, שאם לא כן יפנה לבו לבטלה ולא יצלח בלמודו. הו', ביראה, כאומרו ומורא רבך כמורא שמים, והאימה היא היראה בהווה בעודו לפניו, אמנם היראה היא בלב תמיד, אף שלא יהיה בפניו. ואפשר שהיראה הנז' פה היא יראת שמים, שצריכה מאד אל התלמיד, כדי שלא יפנה לבו לבטלה, ע"ד שפירשנו במשנת כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו וכו'."

וב'דרך חיים': "הה' באימה שצריך לישב באימה לפני רבו וכמו שאמרו (שבת ל' ע"ב) כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור אין רואה סימן טוב במשנתו שנאמר שפתותיו מור עובר אל תקרי מור עובר אלא מר עובר, והטעם הוא כי צריך שיהיה לו הכנה לקבל, ודבר זה כאשר יש לו אימה מרבו ואז הוא יש לו משפט מקבל מרבו כי אשר יש לו אימה מרבו נחשב אליו תלמיד מקבל, ואם אין התלמיד יושב באימה אין עליו משפט התלמיד אשר הוא מקבל ואז אינו רואה סימן טוב במשנתו לקבל כאשר אינו מוכן לקבלה ולפיכך אמר באימה. הו', ביראה, ההפרש בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו ומפני זה יש אימה עליו, והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו הוא ירא, כי מי אשר הוא גדול יש לאדם להתירא מלפניו אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול ומי שהוא קטן מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו וגם יכיר קטנות ערכו. ויותר יש לפרש באימה וביראה, שיהיה לו אימה ויראה מן הש"י שיהיה מכיר ערך רוממות הש"י וגדולתו יתברך וכי יראה גם כן שפלות ערכו וזהו באימה וביראה. וכן אמרו אצל המלאכים שעושין באימה וביראה רצון קונם וכן פירושו בכאן באימה וביראה כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל וזה כאשר הוא נחשב עלול, אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה אין לו הכנה לקבל כלל."

ובתפארת ישראל: "עד) באימה. שיהיה אימת רבו עליו. עה) ביראה. שיהיה יראת שמים בלבו, שע"י אלה ישגיח

אמנם יש להקשות, דהרי מצינו שאצל רבה "בדחי רבנן" - התלמידים. והלא לב' התירוצים פשוט שהתלמידים צריכים לישב באימה, ואיך בדחו? אלא צ"ל, שהתלמיד מצ"ע צ"ל באימה, אבל אם הרב מבדחו, ודאי מותר לו לשמוח. כמבואר, שאימת התלמיד באה מחמת הרב דוקא. משום כך, שמחת התלמיד שבאה בעקבות מילתא דבדיחותא שהרב אמר - אי"ז זלזול בכבודו של הרב כלל¹⁹. ואדרבה, הרי הרב חפץ לשמחם, כמבואר ברש"י "נפתח לבם מחמת השמחה" - השמחה פותחת הלב כהכנה אל הלימוד. ונמצא, שרבה קיים בעקיפין את מאמר רבא "וכן לדבר הלכה", גם אצל התלמידים.

ולמרות שמעשה רב זה מובא דוקא בתירוץ הב', נראה לומר בפשטות שגם לתירוץ הא' שפיר עביד רבה. דהתירוץ הב' בא ללמוד ממעשה דרבה שגם הרב צריך לפתוח באימה, כנ"ל. אבל לכו"ע אפשר לרב לשמח תלמידיו לפני הלימוד, וכן ראוי. ואכן מצינו לראשונים²⁰ שהביאו את מעשהו דרבה כפסק הלכה.²¹

[אכן יש לתמוה מדוע רבה הקפיד לישב באימה, הלא הוא הרב ואינו מחוייב בזה? אכן המאירי כתב: "כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור תכוונה ר"ל שמדבר ואינו מדבר כראוי שנאמר שפתותיו שושנים וכו' ומ"מ כל שרואה בעצמו ששתיקתו יפה מדבורו יפה לו שישתוק ותהי לו לחכמה. מדרכי החכמים בתחלת משנתם לפתוח את ההלכות בדברי שמחה ומילי דבדיחותא ואחר כך להטיל אימה עד שלא יפסיקו משנתם בדברים בטלים והוא שאמרו רבא כי הוה פתח בשמעתא אמר מלי דבדיחותא ובדיחי רבנן והדר פתח באימתא". אך מפשטות ל' הגמ' משמע שאימתו היינו אימתא מצ"ע, ע"ד דרשת ר' גידל אמר רב.

היטב בדברי רבו בלימודו".

19. אבל ראה מ"ש המהרש"א בח"א: "אל תקרי שושנים אלא שושנים ואל תקרי מור אלא מר כו' כצ"ל וכ"ה הגירסא בפרק ע"פ ושושנים מלשון משנה וכ"ה בתרגום ושפותיה חכימוי דעסיקין באורייתא כו' וק"ק לפי זה למה נקט התלמוד דיוקא דקרא במלתיה כל שיושב כו' ואין שפתותיו נוטפות כו' דגופיה דקרא הוי ליה למנקט שישב אדם לפני רבו ושפתותיו נוטפות מר וע"כ נראה לפרש אל תקרי שושנים אלא שושנים מלשון ששון ושמחה וה"ק קרא שפתותיו שושנים ושמחים בפני רבו ה"ז מר עובר שהוא מעביר המריירות והאימה ממנו בפני רבו וראוי שתכוונה שפתותיו והשתא ניחא דמגופיה פריך מששון ושמחה דאסר הכא בת"ח בפני רבו וק"ל". וצ"ע אם אפ"ל גם בדעתו כמ"ש בפנים, דכ"ז כאשר משמח עצמו, ולא כאשר שמח כיון שהרב שימחו.

20. עיין פסקי מהרי"ח בסוגיין: "מקמי דפתח בשמעתא יאמר מילי דבדיחותא והדר יתיב באימתא והדר פתח בשמעתא". וכן הביא משמו בפסקי ר' מענדל קלוניור.

21. והנה יש להעיר, דרבינו חננאל בשבת כתב: "אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה שנאמר והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים. וכן לדבר הלכה והני מילי ברבה אבל בתלמיד לא שכל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר תכוונה". היינו כהתירוץ הא' בגמ'. אבל בפסחים כתב: "ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' עד אלא מתוך שמחה שנא' ועתה קחו לי מנגן וכו' וכן להלכה וכן לחלום טוב ואסיקנא כי הא דרבא מקמי דלפתח בשמעתא הוה אמר מילתא דבדיחותא קמי רבנן לבדוחי לביהו והדר הוה יתיב באימתא ופתח בשמעתא וכל שכן תלמיד דלא ליתיב אלא באימתא". וזה כתירוץ הב' בגמ'. ולכאורה סתרי אהדי. וצ"ע ואכמ"ל.

וכן יש להבין מקור דרשת ר' גידל אמר רב: מהפ' "שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר" משמע לכאורה, שא' ששונה צ"ל באימה ומרירות. אבל מנ"ל שהכוונה לתלמיד לפני רבו דוקא? ויש נפק"מ בזה: אם נאמר שהלומד סתם צ"ל באימה, א"כ האימה היא מצד הלימוד, אך אם תלמיד לפני רבו דוקא צ"ל באימה ומרירות - אזי נראה שהאימה צ"ל מצד הרב דוקא, ולא מצד הלימוד.]

ג.

ע"פ כהנ"ל ניתן לבאר בטוב טעם את הסוגיא בריש פרק אין עומדין: "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא בדח טובא. אמר וגילו ברעדה כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא".

לכאורה קשה, איך הותר לאביי לשמוח בעודו "יתיב קמיה" דרבו, הלא "כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר - תכוונה?! אלא על כרחך שמחה זאת הייתה בשעה שמוותר לשמוח - היינו בשעה שאמר רבה מילתא דבדיחותא, שהרי זה היה מנהגו!

אלא מאי, אביי בדח טובא - יותר מידי. העיר לו ע"ז רבה, דצריך להזהר שיהיה "וגילו ברעדה" - היינו שגם במקום שצריך להיות שם גילה (לפני הלימוד) - צ"ל רעדה. ואינו מתאים לשמוח כ"כ²². וע"ד המבואר לעיל ע"פ רש"י בסוטה, דבהכנסת כלה - "שמחה סתם" צריך "לשמוח במדה נאה ולא להנהיג קלות ראש בעצמו". וכאן אביי חרג מ'מדה נאה'.

השיב אביי: "אנא תפילין מנחנא". כלומר, השמחה אינה נובעת מהמילתא דבדיחותא, אלא משמחה של מצוה אמיתית - הנחת תפילין. ולכן מותר לו לבדוח טובא. אבל רבה לא חשב ששמח בגלל זה, ולכן העיר לו כנ"ל.

[ועוד ניתן לבאר באו"א (כפי שכתבו כמה אחרונים²³), שרבה בדח. ואמר לו אביי "וגילו ברעדה כתיב" - איך מתאים ששמח כ"כ בשעת ה'מילתא דבדיחותא', דהרי גם שמחה זו צ"ל מדודה ומוגבלת. והשיב לו: אנא תפילין מנחנא, שמח אני כ"כ בגלל קיום המצוה, ולא משום ה'מילתא דבדיחותא'.]

ויש לי להאריך הרבה בפרטי הענין ולהתעמק בדברי שאר הראשונים כאן ובהמשך הסוגיא, אך כעת קיצרתי, והמשך יבוא בעז"ה ית' בקובצים הבאים.



22. אבל בהגהות ר"ש קאצנעלבאגן הנ"ל פי' "ולכן כשראה לאביי דהוה בדח טובא, א"ל וגילו ברעדה כתיב. ר"ל אף דהותר לאדם לשמוח מעט, אמנם אח"כ צ"ל באימה". ויתכן לפרש כוונתו כמבואר כאן, שצ"ל באימה - היינו לרסן את שמחתו שלא תתגבר יותר מידי, אלא לשמוח מעט ולישב מיד באימה ע"מ להתחיל ללמוד, דהרי ה'מילתא דבדיחותא' היא רק אמצעי לזה. א"כ אינו נכון שהוא שמח טובא.

23. ראה חפץ ה': פני שלמה. ועוד.

תפוצת בני נח לפני הפלגה ואחריה

הנ"ל

א.

בפ' נח התורה מונה את בני נח וצאצאיהם, ומספרת מקצת תולדות התיישבותם, ולאחמ"כ כתיב (יא, א - ב) "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם". ובהמשך מסופר ע"ד דור הפלגה והמגדל שבנו, וזה גרם לכך ש"בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ".

מפרש רש"י: "ויהי בנסעם מקדם - שהיו יושבים שם, כדכתיב למעלה (י, ל) ויהי מושבם וגו' הר הקדם, ונסעו משם לתור להם מקום להחזיק את כלם, ולא מצאו אלא שנער". נמצא ש"ויהי בנסעם מקדם" מדבר אודות בני שם, שעליהם כתיב "ויהי מושבם ממשא באכה ספרה הר הקדם". ואזור זה לא הספיק להם, לכן הלכו לתור להם מקום רחב ידים - ומצאו את בקעת בבל.

מקשה הרמב"ן: "ואין זה נכון, כי תולדות שם לבדן הם שנאמר עליהם כן, ולמה ייחס הפלגה עליהם, כי בני יפת ובני חם רבים מהם. ועוד, כי מושבם בארצותם היה ממשא עד הר הקדם, והפלגה היתה טרם שהיה מושבם, כי לא באו בני יפת מאיי הים אל הבקעה אשר בארץ שנער. אבל בהפלגה הפיצם השם על פני כל הארץ ואז הושבו בארצותם לגוייהם".

הרמב"ן מציג כאן ב' הנחות יסוד: א) כל בני נח השתתפו בחטא הפלגה. ב) בני נח החלו להתיישב במקומותם המצויינים בפרשה דוקא אחרי הפלגה, לא לפנייה.

עפ"ז מקשה ב' קושיות: א) רש"י לומד שבני שם הגיעו אל הבקעה, ולכאורה מדוע מייחסים את הפלגה אליהם, אם שאר בני נח השתתפו בה. ומדוע אינם נזכרים ג"כ, בפרט שהיו רבים מהם. ב) רש"י הסיק כנ"ל משום שהכתוב מציין בפירוש שבני שם היו באיזור הר הקדם, לכן מובן ש"ויהי בנסעם מקדם" מתייחס עליהם. אך כיון שהפסוק "ויהי מושבם . . הר הקדם" מדבר על העתיד - לאחרי הפלגה בלבד, אין להוכיח ממנו שדוקא בני שם הגיעו לבקעת בבל.

ב.

ויש להשיב על דבריו לתרץ שיטתיה דרש"י:

ודאי שלרש"י גם שאר בני נח נשתתפו בעצת הפלגה, דהרי מפורש בכתוב (יא, א - ח) "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים . . ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ". היינו כל

יושבי הארץ שהיו בעצת דור הפלגה, ואח"כ נפוצו בכל הארץ.

א"כ מדוע נזכרו כאן בני שם? נבין זאת ע"פ המבואר ברש"י לעיל:

כתיב (י, ח-יא) "וכוש ילד את נמרד הוא החל להיות גבר בארץ . . ותהי ראשית ממלכתו בכל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער . . מן הארץ ההוא יצא אשור ויבן את נינוה ואת רחבת עיר ואת כלח". ומפרש רש"י: "להיות גבור - להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא בעצת דור הפלגה. מן הארץ וגו' - כיון שראה אשור את בניו שומעין לנמרוד ומורדין במקום לבנות המגדל, יצא מתוכם". נמרוד התחיל להמריד את העולם וכולם הצטרפו אליו, אבל אשור ראה את בניו מורדין ונפרד מהם כיון שלא רצה להיות עמם בזה.

והנה עד פסוק זה עדיין לא נתפרש מי היה אשור, אמנם להלן בפ' כב איתא שהיה בנו השני של שם¹. ובנקל י"ל שהוא זה הנזכר לפניו. וא"כ מוכרח שבני שם ג"כ היו אצל ממלכת נמרוד, ובאותו מקום ממש ("הארץ ההיא"), שלכן אשור "יצא משם"².

ולכאורה איך הגיעו בני שם אל שטחם של בני חם? הרי לכאורה כל א' מהבנים והנכדים חי לעצמו באזורו (ועכ"פ אינו מוכרח שהיו ביחד).

אבל ע"פ רש"י דידן (יא, ב) מבואר הכל היטב: בני שם עזבו את מקומם, והלכו לתור מקום שיספיק לכולם - ומצאו את בקעת שנער, שהייתה תחת ממלכת נמרוד, ואז התחילה עצת הפלגה, ואשור עזבם באותה שעה, כי לא רצה להשתתף עמם במעשה זה.

[וימתק יותר מה שלא הספיק מקומם לשאת את כולם, ודוקא בזמנו של נמרוד: שהרי יקטן ילד משפחות הרבה (כפי שרש"י מבאר שם, פ', כה), וזה היה מעט זמן לפני דור הפלגה (כמפורש ברש"י שם ד"ה נפלגה), לכן אז הלכו לתור להם מקום].

ולאידך, לא נראה לומר ש"ויהי מושבם . . הר הקדם" מתייחס לבני יקטן בלבד, כיון דכבר הוכחנו שבני אשור בן שם ג"כ הגיעו אל בקעת שנער. אלא על כרחך שכל בני שם ישבו באזור הר הקדם, ונסעו יחד לתור להם מקום לגור שם.

ומנ"ל לרש"י שהפ' "ויהי מושבם . . הר הקדם" מדבר אודות בני שם ולא אודות כל בני נח? כיון דכתיב בפסוק לאחמ"כ "אלה בני שם למשפחתם ללשנתם בארצתם לגויהם".

ואין לומר ד"ויהי מושבם" קאי אחר דור הפלגה, דהנה על בני יפת נאמר (י, ה) "מאלה

1. ראה השיטות השונות בזה באבן עזרא, רד"ק ורמב"ן.

2. ויש לציין דבר מעניין: הרמב"ן מפרש "מן הארץ ההיא יצא אשור" בשונה מרש"י, וז"ל: "מן הארץ ההיא - במלכו עליה, יצא אשור - פתרונו יצא אל אשור . . ולכן תקרא ארץ אשור "ארץ נמרוד", כמו שנאמר (מיכה ה ה) ורעו את אשור בחרב ואת ארץ נמרוד בפתחיה, "וארץ נמרוד" ירמוז אל נינוה ואל רחובות עיר ואל כלח".

נפרדו איי הגוים בארצתם איש ללשנו למשפחתם בגויהם". על בני חם (י, יט-כ) "ויהי גבול הכנעני מצידן באכה גררה עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע. אלה בני חם למשפחתם ללשנתם בארצתם בגויהם". ואילו בבני שם נא (י, ל - לא) "ויהי מושבם ממשא באכה ספרה הר הקדם. אלה בני שם למשפחתם ללשנתם בארצתם לגויהם".

מהל' ויהי מושבם יש להוכיח, שמושבם הוא איפה שהתיישבו מיד, בשונה מ"איי הגויים" ו"גבול הכנעני" דבני יפת וחם. ובעצם הענין, הרי גם נמרוד מלך בשנער, וכן אשור הלך ובנה ערים וכו', וא"כ מדוע ייפלא שגם בני שם כבר נתיישבו במקום מסויים.

ואלא הא דכתיב "אלה משפחת בני נח לתולדתם בגויהם ומאלה נפרדו הגוים בארץ אחר המבול" כוונתו שבני שם הלכו למקומות אחרים, שלא נזכרו כאן בפרשה³, מלבד הנזכר בפסוק כא "ולשם ילד גם הוא אבי כל בני עבר" ופרש"י "הנהר". היינו שבני שם (או חלק מהם) שכנו מעבר לנהר וזה היה איזורם.

ג.

אמנם אליבא דאמת נראה לפרש שיטת רש"י באופן אחר שתתאים עם שי' הרמב"ן בהבנת המקראות, אך קושיותיו יפלו ממילא:

הרמב"ן הקשה, דרש"י למד שהפ' "ויהי מושבם . . הר הקדם" המתייחס לבני שם, מלמד על "ויהי בנסעם מקדם" שאלו היו ג"כ בני שם. וא"כ נמצא דרש"י מייחס את הפלגה אל בני שם. אך לענ"ד נראה, דרש"י ס"ל ש"ויהי מושבם . . הר הקדם" שייך ג"כ לשאר בני נח, וע"כ "ויהי בנסעם מקדם" מתייחס לכל בני נח, ולא קשיא מידי.

ביאור הענין: לאחר תום המבול, כאשר הלכו המים הלוך ושוב, וחסרו אט אט, "ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט". יש לשער, שכאשר יבשה הארץ ונח ובניו יצאו מהתיבה, נשארו הם באותו מקום. לאחר החוויה הקשה שעברו, היה ברור להם שהם לא יחזרו על מעשיהם של אנשי דור המבול, אלא ישבו זע"ז באחוזה ורעות. אלא שבמהלך הדורות נולדו ילדים והמקום נהיה צר מהכיל, לכן נסעו הם יחד לתור מקום לישב שם, ומצאו בקעה בארץ שנער. ושם נהיה נמרוד לגיבור, כלי' רש"י: "להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא בעצת דור הפלגה . . צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום". והתחיל למלוך שם "ותהי ראשית ממלכתו בכל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער". ואשור יצא משם בשל כך, כנ"ל.

3. ולהעיר מרש"י להלן פ' לך לך (יב, ו): "והכנעני או בארץ - היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו, שנאמר (בראשית יד יח) ומלכי צדק מלך שלם, לפיכך (פסוק ז) ויאמר ה' אל אברהם לזרעך אתן את הארץ הזאת, עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם". ואכמ"ל.

4. להעיר, שאז הולידו בגיל צעיר לפי ערך, ולעומ"ז האריכו ימים כמה מאות שנים. א"כ, למרות שכבר היו כמה דורות, הדורות הראשונים היו עדיין צעירים.

והנה מ"ש "ויהי מושבם . . הר הקדם" אכן מתייחס למקום בו ישבו בני שם בשעתו (לפני שנסעו לארץ שנער), אך כיון שכל בני נח ישבו באזור א', נראה שבני שם היו בצד הכי מזרחי - הר הקדם⁵. ומשם כולם נסעו מזרחה לארץ שנער, ושם יעץ נמרוד את עצת הפלגה, וכן עשו, ואז הפיצם ה' על פני כל הארץ. א"כ מ"ש רש"י: "שהיו יושבים שם, כדכתיב למעלה (י ל) ויהי מושבם וגו' הר הקדם, ונסעו משם לתור להם מקום להחזיק את כלם, ולא מצאו אלא שנער" - כוונתו לכל בני נח.

ונמצא, שהפרשה אינה כתובה על הסדר, דמ"ש בפרק י' אודות נמרוד ואשור וכו' - קרה אחרי שמצאו הבקעה בארץ שנער (בפרק יא).



5. ומדאיתנן להכי י"ל ד"ויהי מושבם . . הר הקדם" מתייחס דוקא לבני יקטן הנזכרים בפסוקים לפני"כ. והם הרחיקו לכת מכל בני שם (ונח), והיו בקצה מושבם.

הניסים במציאת פך השמן

הת' שניאור זלמן שיחי' זבולון
תלמיד בישיבה

א.

בד"ה ת"ר נר חנוכה תשל"ח מבאר הרבי שנרות חנוכה חלוקים מנרות המקדש. והוא בזה שאת נרות המקדש הדליקו ביום (מפלג המנחה), ונרות חנוכה מדליקים רק משתשקע החמה. והטעם לזה הוא משום שענינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך. ומבאר זאת בהקדים שהנס דחנוכה היה לאחרי שנכנסו יונים להיכל וטמאו את ההיכל, ולא רק את ההיכל אלא גם את כל השמנים שבהיכל. דשמן הוא במדרגה גבוה יותר מההיכל. דאע"פ שהיכל הוא הנעלה ב"עשר קדושות", מ"מ שמן הוא נעלה יותר וכדכתיב "שמן מנחת קודש" - קודש מילה בגרמיה, שהוא בחינה מובדלת משאר הספירות². ולאחר ניצחון המלחמה כש"באו בניך כו' וטיהרו את מקדשך" חיפשו שמן והכל היה טמא, והווקו לנס שמצאו פך שמן חתום בחותמו של כה"ג, ובלשון המאמר "מתחיל מהנס שמצאו פך אחד שמן טהור חתום בחותמו של כה"ג". ומסביר "שזהו או"ס שלמעלה מהשתלשלות שלגבי אור זה גם חושך לא יחשיך, ואדרבה אור³ זה מאיר את החושך שגם החושך יאיר". ולפי"ז אומר "וזהו שנ"ח מצוותה משתשקע החמה דווקא כי ענין נרות חנוכה הוא להאיר את החושך". ועפ"ז מסביר את זה שבחנוכה יש שמונה נרות, כיון שמספר שמונה הוא למעלה מהשתלשלות.

ב.

וצריך ביאור: א) היכן מצינו בפך השמן את שני העניינים שבאוא"ס (זה שחושך לא יחשיך וזה שאור זה מאיר את החושך). הניחא זה שלגביו חושך לא יחשיך הוא בזה שהיוונים טימאו

1. ועד שהקדושה שלמעלה מזה היא קדושת קודש הקדשים.

2. וכפי שמבאר בהמשך המאמר שההיכל הוא בבינה ושמן הוא בחכמה.

3. מה שכי' שאוא"ס שלמעלה מהשתלשלות יכול להפוך את החושך לאור צ"ב, כיון דהן אמת מצד הבל"ג שלו גם חושך לא יחשיך - אין לו גבול, אבל בזה גופא הוא הגבלתו שמצד שהוא בל"ג אינו שייך לגבול, וא"כ לכאורה עדיין לא יכול להאיר גבול להפכו לבל"ג. וא"כ א"מ מהו הפשט שמהפך החושך לאור? וכידוע ההבדל בין הבל"ג שלמעלה מהשתלשלות לבל"ג האמיתי, ויובן למשל מלעבור דרך קיר (וכספור אדה"ז ורלו"צ מברדיטשוב שהציע לעבור דרך הקיר ואדה"ז לא הסכים), שיש בזה שני אופנים. א. שמצד הבל"ג שלו ביכלתו לפעול שכשעובר אין קיר. ב. יותר מזה שנשאר קיר ובכ"ז עובר בתוך הקיר. ז"א דהבל"ג הא' אינו יכול להתעסק עם גבול אלא בדרך של שלילה. והב' שאינו מוגבל גם בהגבלת הבל"ג וביכלתו להאיר את החושך שהחושך עצמו יהפוך לאור. ובפשטות לאור זה הכוונה.

אך צע"ק מהא דנתבאר בכ"מ (ראה לדוגמא לקו"ש חט"ו לך ג' הערה 40 בש"ג. ובכ"מ) ש"ענין הפיכת החושך לאור" יכול להיות "רק בכח העצמות". ויש לומר שכאן מתכוון גם לכח העצמות ולא לאור. ועדיין צ"ע בכ"ז ואכ"מ.

כל השמנים שבהיכל ואת אותו הפך לא טימאו, אבל במה מתבטא העניין הב' ש"אור זה מאיר את החושך, שגם החושך יאיר?"

(ב) איך זה שמצאו את הפך שמן הוא ראייה ע"ז שנרות חנוכה מאירים את החושך, והא נרות חנוכה לא באו על נס מציאת הפך אלא על זה שהדליקו ממנו שמונה ימים, וא"כ איך אפשר ללמוד שנרות חנוכה הם למעלה מהשתלשלות וממילא מאירים את החושך?

ג.

ולכאורה צ"ל שזה שאומר במאמר שהפך הוא אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות, אין הכוונה רק לנס מציאת הפך, אלא גם לנס שהדליקו ממנו שמונה ימים. ולפ"ז, בנס מציאת הפך טהור שלא הצליחו לטמאותו מתגלה זה שלגבי אוא"ס "גם חושך לא יחשיך", ובזה שהדליקו ממנו שמונה ימים מתגלה זה שבכח של אוא"ס שלהאיר את החושך, וכמובא בלקו"ש חכ"א שיחה ג לפרשת תרומה שנרות המקדש הם עדות לכל באי עולם.

ובזה מובן הטעם שלגבי נרות חנוכה לא מודגש העניין ד"גם חושך לא יחשיך" אלא רק זה שבכחו להאיר את החושך כי עיקר הנס הוא זה שהדליקו ממנו שמונה ימים, שזהו הגילוי דאוא"ס בזה שביכלתו להאיר את החושך שגם החושך עצמו יאיר.

ונראה לומר שזה הביאור במש"כ במאמר "מתחיל מהנס שמצאו פך השמן", דגילוי ב' העניינים דאוא"ס הוא "מתחיל מהנס דפך השמן", דבו מתגלה העניין דגם חשך לא יחשיך, אבל ממשיך עם הדלקת נרות - שהחושך עצמו מאיר.

ולכאורה אפשר לראות זאת בפירוש (בלקו"ש חלק כה ע' 431) שאומר (תרגום חופשי): נס חנוכה היה שמבלי הבט על ההתגברות והחושך של היוונים נעשה נס שמצאו פך אחד שמן חותם בחותמו של כהן גדול, ורק לאחר זה ובכח זה היה הנס של . . . הדליקו ממנו שמונה ימים.



בגדר חיוב מקרא ביכורים

הת' לוי אהרון שיחי' חנונו
תלמיד בישיבה

.א.

במנחת חינוך פרשת תבוא (מצוה תר"ו) מביא מחלוקת בין הרמב"ם והתוס' בדין הבאת ביכורים ע"י שליח, אם בכל עניין מותר לשליח להביא ביכורים. דהרמב"ם בפ"ד מהלכות ביכורים ה"ב כתב וז"ל: "ואלו מביאין ולא קורין, האשה והטומטום והאנדרוגינוס לפי שהן ספק אשה ואינן יכולין לומר אשר נתת לי ה', וכן האפוטרופין והעבד והשליח לפי שאינן יכולין לומר אשר נתת לי ה'". משמע מדבריו דבכל ענין שליח מביא ביכורים (אך אינו קורא).

משא"כ התוס' (ב"ב פ"ב ע"א בד"ה "בדרך מביא ואינו קורא") גבי הא דאמר ר' יוסי בר חנינא דאמר בצרן ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא, כתבו דזה דווקא כש"היה בדעתו מתחלה כשבצרן לשגרן ביד אחר, דאז יכול לשגרן ביד אחר כאילו לא נראו לקריאה מעולם. . אבל אם לקטן להביאן הוא, לא ישלחנו ביד אחר. דכל הביכורים שנראו להיתר קריאה אין נתרין אלא בקריאה".

והיינו דהתוס' מחלקים בין אם היה מדעתו בתחילה (כשקצר) להביאן ע"י שליח דאז מביא השליח ואינו קורא, ובין אם היה מדעתו להביאו בעצמו דאז אינו מביא ע"י שליח אלא ע"י עצמו. כיון ד"כל ביכורים שנראו להיתר קריאה (כיון דבעה"ב חשב להביאם, ויכול לומר "האדמה אשר נתת לי") אין ניתרין אלא בקריאה" (וכיון דאם ישלח ע"י שליח אינו ראוי לקריאה - א"א לשלוח שליח). משא"כ מהא דהרמב"ם לא חילק בין אם לקטו בכדי להביאו ע"י שליח או ע"י עצמו מוכח דבכל אופן מביא השליח (ואינו קורא)².

1. או כלשון המובא במנחת חינוך: "כל ביכורים שהיו ראויים לקריאה ונדחו ירקבו".

2. ולכאורה יש להקשות על דבריו מהא שהרמב"ם כתב להדיא בפ"ב הכ"א "המפריש בכוריו להעלותן בידו לירושלים לא ישלחם ביד שליח, ואם לקטן מתחלה על מנת לשלחם ביד שליח ה"ז מותר לשלחם", והיינו ממש כתוס'. וא"כ הא דסתם כאן הוא משום דכבר כתב לעיל דלהביא ע"י שליח הוא רק אם לקטן מלכתחילה ע"מ כן, הלכך בכל גוונא דשליח מביא, אינו קורא. ומבאר המנחת חינוך דזהו לענין לכתחלה, "ומסתברא, דלמה יבטל לכתחלה מצות קריאה כיון דחל חובת קריאה", אך בדיעבד שרי.

וצע"ק בדבריו דמניין לו לחדש דזהו רק לענין לכתחילה, ואם הוא משום שהרמב"ם לא פירש כן בדין שליח (שזהו הרי הוכחת המנחת חינוך), הרי: א) מ"ט שהרמב"ם לא פ"י שהמדובר הוא רק לכתחילה? ב) למה לו לחזור ולבאר דאיירי כשליקט ע"מ להביאו ע"י שליח, הרי כבר ביאר לעיל שדין שליח הוא רק בגוונא דליקט ע"מ כן, ואל"ה גם בדיעבד אינו מביא? ובפרט שהמנחת חינוך גופיה כתב בהמשך דבריו שהטעם שהרמב"ם לא כתב כן (שלכתחילה אין

ומביא המנחת חינוך שמצינו עוד כמה מחלוקות בין הרמב"ם לתוס', ונקודת כולם היא אם אומרים "כל ביכורים שהיו ראויים לקריאה ונדחו – ירקבו" או לא. ולדוגמא, אם הפריש ביכורים ומכר שדהו דכבר אינו יכול לקרוא מקרא ביכורים, אך כן היה ראוי לקריאה בשעת הפרשה. הרמב"ם בפ"ד ה"ה פסק דמביא ואינו קורא ולא חילק בין אם היה בדעתו למכור או לאו. משא"כ התוס' בב"ב (שם) כתבו דדוקא אם בשעת הפרשה הי' בדעתו למכור שדהו דלא נראו לקריאה אזי מביא ואינו קורא, אבל אם לא הי' בדעתו למכור דנראו לקריאה – ירקבו. וע"ש בארוכה עוד כמה מקרים דאזלו לשיטתייהו.

ב.

ולכאורה יש לבאר סברת המחלוקת ויסוד שיטתם:

די"ל דהרמב"ם סבר דדין קריאה הוא לא חיוב החל מחמת הביכורים (והיינו שהבאת הביכורים מחייבת מקרא ביכורים), אלא הם שני מצוות³ המוטלות על האדם המביא את הביכורים. ולכן גם אם האדם נתחייב במקרא ביכורים ולאחמ"כ פקע החיוב, מ"מ לא פקע ממנו חיוב הבאת הביכורים, כיון שאין שייכות בין מצוות הבאת ביכורים לבין מצוות מקרא ביכורים, ואינו דין בעצם הבאת הביכורים.

משא"כ התוס' סברו דמצוות מקרא ביכורים הוא דין בעצם הביכורים, דכשמלקט הביכורים ע"מ להביאם בעצמו לבהמ"ק חל על הביכורים – מצד גדרם הם – חובת מקרא ביכורים. והיינו שהבאת הביכורים תלויה במקרא ביכורים, ואם אין מקרא ביכורים כיון שכבר אינו יכול לומר אשר נתת לי ה' – שוב אינו יכול להביא ביכורים אלו, כי חסר בהם מצוות האמירה.

אבל בגוונא שליקט את הביכורים ע"מ לשולחם ע"י שליח, שוב מלכתחילה לא חל על הביכורים מצות מקרא ביכורים ומביא ואינו קורא.

ומדויק כן בלשון התוס' "דכל הביכורים שנראו להיתר קריאה אין נתרין אלא בקריאה", דמפרש דחיוב הקריאה חל על הביכורים, דביכורים שנראו להיתר אכילת כהנים ע"י קריאה – בגוונא שליקט ע"מ להביאם בעצמו, אין ניתרין לכהנים אלא בקריאה. משא"כ ביכורים שלא נראו להיתר קריאה – הרי לא חל עליהם חובת קריאה, וממילא ניתרין בקריאה.



לבטל מצוות קריאה) בשאר מקרים (דלקמן, ועיי"ש בארוכה), הוא משום דכבר שנוא גבי שליח וסמך ע"ז שילמדו לכל המקומות. והיינו דהמנחת חינוך גופיה מודה שהרמב"ם סתם בשאר מקומות כיון שכבר כתב פעם אחת, וא"כ מניין לו להוכיח מסתימתו גבי שליח דמביא ואינו קורא, הרי י"ל דהסתמך על דבריו שכתב ששליח הוא רק אם ליקט ע"מ להביאו ע"י שליח? וצ"ע.

3. כ"ה גם בפשטות שהם שני מצוות שונים. אך ההדגשה פנים היא שהם שני חיובים המוטלים על האדם, ולא שמצוות הבאת ביכורים מחייבת גם אמירה (ואם לאו לא קיים מצוות הבאת ביכורים בשלמותה).

בדין בזיון המשאיר ספרו פתוח והמסתעף

הנ"ל

א.

איתא במתני' עירובין (דף צ"ז ע"ב) "היה קורא בספר על האיסקופה, ונתגלגל הספר מידו - גוללו אצלו. היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו, עד שלא הגיע לעשרה טפחים - גוללו אצלו, משהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב ומניחו עד שתחשך". (האותיות כלפי הכותל, שלא יהא מוטל כל כך בבזיון, רש"י) ולקמן (דף צ"ח ע"א) פריך בגמ' "ומי שרי? והתניא: כותבי ספרים תפילין ומזוזות לא התירו להן להפך יריעה על פניה, אלא פורס עליה את הבגד - התם אפשר, הכא לא אפשר. ואי לא אפיך, איכא בזיון כתבי הקודש טפי" (יריעה קלף על פניה להגין עליה שלא יעלה אבק על האותיות. רש"י).

וכן איתא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) "ר' אחא בשם ר' שמואל בר נחמן ספר שאין עליו מפה הופכו על הכתב כדי שלא יתבוה הכתב".

היינו שישנם שתי אופנים הגורמים בזיון לספר תורה: א. להשאיר ספר פתוח. ב. להופכו על הכתב. ולכתחילה להינצל מזה פורס בגד, והיכא דלא אפשר (כהגמ' בעירובין) הופכו על הכתב שלא יהיה בבזיון כ"כ. וכ"ה ברי"ף, ברא"ש וברמב"ם, שפורס בגדו על ספר, או גוללו אצלו, והובא להלכה בטור (בסימן רע"ז ס"א) וז"ל "כתב היריעה ובא לתלותה כדי שתתייבש, לא יהפוך הכתב למטה אף על פי שמכוין כדי שלא יעלה אבק על גב הכתב, מכל מקום דרך בזיון הוא², אלא יהיה פני הכתב למעלה ויפרוש עליו בגד".

ב.

והנה כתב הב"ח (שם) "מבואר לשם מפירוש רש"י (ד"ה "לא") היכא דלא אפשר, כגון שאין לו בגד לפרוש או כיוצא בזה, מוטב להפכה על פניה, דאי לא אפיך איכא בזיון כתבי הקודש טפי. והכי אמרינן בירושלמי פ"ק דמגילה (דף ע"א ה"ט) ספר שאין עליו מפה הופכו על הכתב כדי שלא יתבוה הכתב. ומכאן יש ללמוד שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה, דלאו דוקא ס"ת דהוא הדין שאר ספרים".

1. פ"א מהלכות תפילין הי"ז.

2. וכן הוא במסכת סופרים (פרק ג' הלכה י"ד): "והכותב בספרים לא יהפוך מגילה עליה שנוהגים בהם דרך בזיון".

והביאו הט"ז וז"ל "בפרק בתרא דעירובין (דף צ"ח) אמרינן, היכא דלא אפשר בפריסת בגד יהפוך הכתב דאי לא אפיך איכא בזיון כתבי הקודש טפי, וכתב מו"ח ז"ל (הב"ח) מכאן יש ללמוד שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה, דלאו דוקא ס"ת דהוא הדין שאר ספרים. עכ"ל".

וכן כתב הש"ך סק"א וז"ל "וכתב הב"ח דמירושלמי דמגילה (פרק א' ה"ט), יש ללמוד שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה דלאו דוקא ס"ת דה"ה שאר ספרים" עכ"ל³.

ואין להקשות על שיטת הב"ח דמנין לו "דלאו דוקא ס"ת דהוא הדין בשאר ספרים" - הרי בגמ' גבי פורס בגדו איירי בס"ת דחמור טפי, ויתכן שרק שם בעי כיסוי הכתב? אך באמת אין לומר כן, דא"כ מה פרכה הגמ' ממשנתינו לקמן (הובא לעיל אות א') "ומי שרי", ששם איירי בשאר ספרים⁴ ואעפ"כ פרכה ממשנתנו, א"כ מוכח דה"ה בכל ספרים ולא רק בס"ת.

ג.

והנה הש"ך שם הקשה וז"ל "ולא היה צריך ללמוד כן מהירושלמי, דהכי מוכח נמי מש"ס דילן בעירובין במשנה (דף צז ע"ב) וש"ס שם (דף צח ע"א) ע"ש". היינו, דלכאורה אינו מובן הטעם שצריך ב' ראיות - הן מהבבלי והן מהירושלמי, הרי לכאורה סגי בהראיה מהגמ' אצלנו?

ויש לתרץ קושיא זו ובהקדים, דבהטעם שב"היה קורא על האיסקופה" שהדין הוא שהופכן על הכתב פי' רש"י "שלא היא מוטל כל כך בבזיון", משא"כ לקמן גבי מי שכתב ספר ורוצה לייבשו, אומרת הגמ' שמכסה בבגדו על הכתב פי' רש"י "כדי שלא יפול אבק על האותיות" אמאי שינה רש"י בהטעמים דבזיון הספר?

וביאר בזה בספר 'גידולי קודש' שהשיג על דברי הב"ח (לעיל), וז"ל "מדלא פי' רש"י במתניתין כדי שלא יפול אבק על האותיות, מוכח דלא שייך בזיון נפילת אבק על אותיות בספר שכבר נכתב דהא יכול להסיר את האבק.

"ולכן צריך רש"י לפרש שהבזיון הוא מה שמוטל ברשות הרבים עד הערב לעיני כל, ורק בכותבי סת"ם שהאותיות לחות שם יש בזיון שהאבק יפול על האותיות וא"א לנגב. ולאידך, שם א"א לפרש שהבזיון הוא שהספר פתוח דהרי מדובר בתוך הבית, ואין בזה בזיון במה

3. וביאר בינקודות הכסף וז"ל "הט"ז הבין דמה שכתב (הב"ח) יש ללמוד וכו' קאי נמי אש"ס דעירובין לעיל, ולפי זה אתי שפיר מה שכתבתי בש"ך ולא היה צריך ללמוד כן מהירושלמי כו". היינו שהט"ז למד שהלימוד של הב"ח לגבי שאר ספרים הוא ג"כ מהגמ' מעירובין, אולם הש"ך הבין שהלימוד של הב"ח הוא מהירושלמי.

4. כמו דפי' רש"י במשנה וז"ל "כל ספרים העשויים בימי הראשונים עשוין (בגליון) [בגלילה] כספר תורה שלנו." וכ"ה ברש"י מסכת שבת (דף ה' ע"ב) ד"ה "ונתגלגל".

שפתוח בבית לפי שעה. ומה שהגמרא שואלת מהברייתא דשם משמע שההפיכה היא בזיון, ובמשנה משמע דע"י ההפיכה ניצל מבזיון אי"ז ראייה, וגם הירושלמי מירי בפני רבים.

"ולכן מה שהב"ח אוסר לעזוב ספר פתוח ולצאת החוצה לא ידעתי לו מקום ללמוד דהא במניח ספר פתוח בביתו ליכא לא בזיון דרבים ולא חשש של אבק" עכ"ל.

ולפ"ז אינו מובן מהי סברת הב"ח ללמוד חובת כיסוי ס"ת לשאר ספרים, דגם מהגמ' שלנו וגם מהירושלמי אין ראייה. דבירושלמי איירי ברשות הרבים, ובמשנה שפורס בגדו על הכתב איירי בכתב סופרים דייקא שהוא לח ויש חשש שיתלכלך, משא"כ כתב שלנו.

ד.

והנה, הקסת סופר (בסימן י' הי"א בביאור סופר) כתב לבאר וז"ל "אבל לענ"ד י"ל דהב"ח לא הביין כן [מה דכתב הגדו"ק], אלא ס"ל דבזיון אבק שייך אפילו אם הדיו כבר יבש, דאף שאינו מתקלקל עי"ז ויכולים לנגבו, מ"מ גם זה הוי בזיון שמניחים ספר פתוח שיתאבק.

"ולפ"ז מיושב שפיר תמיהת הש"ך (בס"ק א' על הב"ח), דלמה היה צריך ללמוד כן מירושלמי הרי הכי מוכח נמי בבבלי עיי"ש. אבל לדברינו ניחא, דמבבלי אין הכרח לזה, שהרי משם ניתן ללמוד רק היכא שהדיו הוא לח והאבק מקלקלו, שכן איתא שם "כותבי סת"ם. . . אלא פורס עליה את הבגד. ועיי"ש ברש"י. וכן אפילו אם הדיו כבר יבש, ומונח ברחוב במקום רבים שעוברים ושבים שם, וצריך להניחו עד מוצשב"ק, גם זה הוי בזיון, אבל אם הדיו הוא יבש ואינו מונח במקום רבים, א"א ללמוד משם. לכן הביא הב"ח את דברי הירושלמי דשם לא מיירי מכותבי תפילין דוקא אלא אפילו אם הכתב הוא ישן אין להניחו פתוח דיש בו בזיון אבק". עכ"ל.

היינו דלשיטת הב"ח ברור שאין לחלק בין כתב ישן לכתב חדש, ותמיד ישנו הבזיון דשמא יתלכלכו האותיות באבק, אמנם אינו מוכרח מהבבלי כן. ולכן הביא הב"ח את הראיה מהירושלמי⁵ ובזה תוסר קושיית הש"ך לעיל.

ויתכן לפי"ז לתרץ מה שהקשה בספר ויען שמואל על הב"ח, דלכאורה מה הוצרך להביא ממרחק לחמו הראיה מירושלמי במגילה, והרי היה מביא ראייתו מירושלמי בעירובין (פ"י ה"ג) דשם איתא להדיא על המשנה "משגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב" - "למה? שלא יתבזה הכתב. ואתיא כדמר ר' אחא ר' שמואל בר נחמן ספר שאין עליו מפה הופכו על

5. וצ"ע בזה הרי לפי ביאורו הדרא קושיא (דהש"ך) לדוכתא, ואדרבה, אם כל החיסרון שבלימוד מהבבלי כאן משמע שגם בלח וגם ביבש הוי בזיון (דאבק), א"כ היה צריך ללמוד רק מהירושלמי ממגילה? ואין לומר שבאמת למד הב"ח דין זה רק מהירושלמי הרי כתב בפשטות "ומכאן יש ללמוד..". ולא חילק הלימוד בין הבבלי לירושלמי? וא"ת שהוצרך להביא הראיה מהבבלי דילן ללמד גבי מוטל ברה"ר שהוא עצמו בזיון, צ"ע דלכאורה ניתן ללמוד את זה רק מהירושלמי? וגם אם באמת איירי בירושלמי ביחיד - הרי כ"ש וק"ו בדאיכא בזיון ברבים?

הכתב שלא יתבזה הכתב", ולמה לא הביא מזה ראייה? אך לפי הביאור הנ"ל יובן היטב כיון שרק מהירושלמי במגילה מובן טפי סברת הב"ח שאין חילוק בין דיו לח או דיו יבש, כיון דשם איירי אפי' בכתב ישן דלאו דוקא מונח ברה"ר, ואעפ"כ איכא בזיון דאבק בזה, משא"כ מהירושלמי בעירובין לא משמע כן, והלכך הוצרך להוכיח זאת מהירושלמי במגילה דיקא.

ה.

והנה הש"ך (לעיל) בה"ד כתב עוד טעם בכיסוי הכתב, וז"ל: "וידוע לחכמי האמת שיש מלאך א' נקרא ש"ד, והוא ש'זומר ד'פין על מי שמניח ספר פתוח ויוצא שמשכח תלמודו". וכן איתא בסידור האריז"ל (מהרה"ק ר"י קאפל זצ"ל) דכתב "המשאיר ספר תלמודו פתוח התורה נפסקת מזרעו".

והנה יוצא לנו מכל הנ"ל, ג' טעמים בטעם האיסור להשאיר ספר פתוח: א. משום "שמוטל בבזיון" (כמ"ש רש"י במשנה). ב. משום "שיכול להתלכלך באבק" (כמ"ש רש"י בגמ' ג. משום ה"ש"ד הגורם לשכחה" (כמ"ש הש"ך).

להעיר דמצינו בפוסקים האחרונים כמה נפק"מ לדינא מג' טעמים אלו. ונביא מקצתם:

(א) אם משאיר הספר פתוח והולך לזמן מועט: בפשטות נ"ל דלשיטה "שמוטל בבזיון" - ספק אי דומה לס"ת או לאו. דבס"ת אפי' מגברא לגברא מקפידים לכסות הס"ת⁸. ולשיטה "משום לכלוך" - נראה דאין חשש לבזיון כו"כ דאין חשש שמתלכלך באבק בזמן מועט (בטח בבתים שלנו שאין ליכלוך הרבה). אולם לשיטה שאסור להשאיר ספר פתוח "מפני השכחה" - משמע שיש חשש דשכחה, דבפשטות אין לחלק בין זמן מועט להרבה זמן⁹.

(ב) אם צריך לכסות את כל הכתב: לשיטה "שמוטל בבזיון" - שבחלק שלא כיסה היכא בזיון ולכן משמע שיכסה הכל¹⁰. ולשיטה "משום לכלוך" - בפשטות צריך לכסות הכל. ולשיטה "משום שכחה" - אין צריך לכסות את כל הכתב [יל"ע].

6. דשם איירי כמו במשנה בבלי, "שנתגלגל ברה"ר".

7. ובפשטות נ"ל דגם לשיטת הגדו"ק (לעיל אות ג') דלא ילפינן מבזיון ס"ת לגבי שאר ספרים, ואין להוכיח מהגמ' אצלנו והירושלמי במגילה, עדיין יתכן לומר שיכסה הכתב מטעם זה דשכחה - שהוא על האותיות. כיון דבפשטות אין חילוק בין רבים ליחיד ובין כתב ישן או חדש, ועצ"ע.

8. עיין טוש"ע או"ח סימן קמ"ו. היינו בפשטות לשיטת הב"ח משמע להחמיר בזה, אך יתכן שלשיטת הגדו"ק אי"צ. וצ"ע.

9. כ"כ בספר משנת הסופר סימן ד' שעה"צ סקמ"ז, והאריכו בזה בספר כפ"ח שמחמירים בזה, ובשו"ת ישכיל עבדי, ועיין גם בראשית חכמה, ובערוך השולחן, ולא הארכתי להביא הסברות והטעמים, רק הבאתי קיצור הענין לחביבותא דמילתא.

10. בשו"ת שלמת חיים סימן תקס"ח ובהמשך כתב שיש ללמד זכות כשהולך לזמן ממועט וכו' אבל בספר גוה"ק החמיר, ע"ש.

ג) להשאיר מחשב שבו ספר פתוח האם צריך לכסותו: צדדו רוב הפוסקים להקל בזה (ראה הערה¹¹).



המסתעף בגדר האיסור ד"פן תשכח" בדברים הקשים לשכחה

ומעניין לענין, יש לעיין האם כשמשאיר ספרו פתוח דכתב הש"ך "שמשכח תלמודו", אי
הוי איסור תורה בלאו ד"פן תשכח". ועד"ז יל"ע לגבי שאר דברים שמצינו בש"ס ופוסקים
שהזהירו מפני שקשים לשכחה¹².

[כגון מה שמבואר בגמ' בהוריות (דף יג ע"ב), "ת"ר חמשה דברים משכחים את הלימוד,
האוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול, והאוכל לב של בהמה והרגיל בזיתים,
והשותה מים של שיוירי רחיצה, והרוחץ רגליו זו על גבי זו. ויש אומרים אף המניח כליו תחת
מראשותיו". ובהמשך הגמ' "עשרה דברים קשים ללימוד.."¹³ ועוד].

הנהגה אף דלא מצינו ברמב"ם ובשו"ע בהל' תלמוד תורה בדברים אלו איסור מהתורה,
אעפ"כ ראיתי להוכיח איסור זה בדיוק בדברי רבותינו הראשונים, כדלקמן.

ו.

הנהגה גבי איסור שכחת התורה איתא במסכת אבות (פ"ח מ"ח): "רבי דוסתאי ברבי ינאי

11. בספר 'שמירת כבוד הספרים' כתב להסתפק בזה אי בעי לכסות הכתב. דהנה נראה שהצד לחשוש הוא כמוכא
בשור"ת שבט הלוי ח"ז סימן ד' לענין מחיקת השם ע"י בדיקת סת"ם במחשב, שכתב שם להחמיר בזה, ולכן צריך
שיתנה שאינו רוצה שיחול הקדושה, משמע שחשיב כתב. אך רוב הפוסקים (עיין בספר עטרת פז ח"א כרך ב' יו"ד
סי"ג הע' ד' באריכות וראה גם בפסקי תשובות שהאר"ך להביא שיטות הפוסקים בזה. ע"ש) כתבו כיון שלא נחשב
כתב כלל אלא אורות דיגיטליים ואין בזה שום קדושה, ולכן מותר להשאירם פתוחים.
אך לכאורה באמת אין מקום לספק זה כלל כי גם את"ל שחשיב משהו, הרי אין הבדל בין שיתלכלך - בגלל המסך, וגם
משום בזיון ושכחה לא שייך - כי אין הדרך לכסות מחשב, וזהו כמי שכתב ד"ת על עלון דכיון שזהו דרכו הלכך א"צ
לכסות, (אולם כתבו דאם אפשר בקל יסגור המחשב וכו').

12. וראיתי להביא כאן דברים הקשים לשכחה המובאים בשו"ע אדה"ז, באו"ח סימן ב' (ס"ג) ובסימן קנ"ח (ס"ע
י"ח).

13. ולהעיר דאדה"ז בהלכות שמירת הגוף והנפש (ס"ט) כתב "לא יעבור איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני
אנשים מפני שרוח רעה שורה" (כדאיתא בפסחים ק"א ע"א) אף דאיתא בהוריות (שם) 'שקשה ללמוד', י"ל דמשמע
שסבר כשיטת רש"י (בהוריות שם) שהחשש הוא 'שקשה לשמוע' היינו בהבנה. וכמו שהעיר הגרעק"א (יו"ד שע"ו
ד') שבסוגיותנו מדובר לענין קושי הבנה ולא לענין שכחה (ועיין בספר שלמת יוסף (לרוגוצ'ובר, סימן ח') דחילק בין
האמור בפסחים לגבי סכנה, דהיינו דוקא ברחוב, ואילו בסוגיותנו (בהוריות) מדובר בבית, שהעובר בין שניהם קשה
להבנה) וממילא אין מקום גם להסתפק אי הוי איסור ד"פן תשכח' בדברים הקשים ללמוד לשיטת רש"י.

משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר (ואתחנן ד, ט) "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". יכול אפילו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך", הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו".

ובגמרא מנחות: (צ"ט ע"ב) "ואמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנאמר "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים". וכדר' אבין אמר ר' אילעא, דאמר רבי אבין אמר ר' אילעא כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה" (ומונה הגמ' בהמשך דבריה כמה שיטות במניין הלאוין שבזה ע"ש).

ז.

והנה נחלקו רבותינו הראשונים בגדר האיסור דשכחת התורה:

דהנה הרמב"ם לא מנה את איסור "פן תשכח" במנין המצות, אך בהלכות ת"ת¹⁴ כתב וז"ל "עד אימתי חייב ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך. וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח"¹⁵. אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה".

והטעם מה שלא מנה הרמב"ם איסור שכחה כלאו בפ"ע (אף שהביאו בהל' ת"ת), ביאר אדה"ז בקו"א להל' ת"ת פ"ג סק"א, וז"ל "משום דס"ל דאזהרה זו דהשמר לך פן תשכח וגו' אינו לאו בפני עצמו אלא השמר דעשה נמי לאו הוא (לפ"ד הרמב"ם פ"ד מהלכות תפילין), וה"נ השמר דעשה הוא לפי דעת הרמב"ם. . וא"כ מצות עשה דתלמוד תורה כהלכתה ולא דשכחה הם דבר אחד לפי דעת הרמב"ם. . ולכן אפי' . . בתחילת לימודו צריך לחזור כל כך שלא ישכח כו', שאל"כ לא יועילו לו אח"כ עתים מזומנים".

אך הרמב"ן (בהשמטות לספהמ"צ מל"ת ב'). כתב וז"ל: "המצוה השניה שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתעלה "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים. . יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וגו'". היינו דאיסור שכחה לא קאי על שכחת התורה, אלא על שכחת מעמד הר סיני¹⁶.

14. פרק א' ה"י והל' י"ב.

15. להעיר מהגמרא במגילה (דף י"ח ע"ב) "אמר ליה רמי בר חמא לרבי ירמיה מדפתי, מאי ועפעפיך יישרו נגדך? אמר לו אלו דברי תורה דכתבי בהו התעיף עיניך בו ואיננו". ופרש"י "אם תכפול עיניך ממנה הרי היא משתכחת ממך כהרף עין".

16. ועיין בלקו"ש חל"ד עמ' 25 (הובא לקמן) "שלכאורה ס"ל שהילפותא הנ"ל שבמשנה ובגמרא, אינו אלא אסמכתא בעלמא, ואינו אלא מילי דחסידותא" (בב"ק ל' ע"א).

ואילו הסמ"ג (לאוין י"ג) סבר דלאו זה של שכחת לימוד התורה לא קאי על מי ששכח כיון שלא חזר על תלמודו, אלא על "הפורש מן התורה אפילו זקן מופלג עובר בלא תעשה". וכן כתב ביראים¹⁷ וז"ל "יכול אפי' תקפה עליו משנתו, ת"ל ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך הא אינו חייב עד שישב ויסירם מלבו, פירוש שמפנה לבו לבטלה"

ח.

וראיתי להביא כאן עד כמה שידי מגעת, איזה ליקוט דברים מהש"ס בגודל החשיבות והחיוב בחזרה על תלמודו, ובכ"מ התקלה היוצאת מהעדר השינון והחזרה, וכן הדין כאן מה דחזינון לרבותינו ז"ל בכמות ובזמן החזרה על תלמודם, ולא באתי אלא להעיר הדברים:

הנה ידועים דברי אדר"נ פכ"ד: "הוא היה אומר, יכול אדם ללמוד תורה בעשר שנה ולשכחה בשתי שנים. כיצד יושב אדם ששה חדשים ואינו חוזר בה נמצא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא, י"ב חודש ואינו חוזר בה נמצא מחליף חכמים זה בזה, י"ח חודש ואינו חוזר בה נמצא משכח ראשי פרקים, כ"ד חודש ואינו חוזר בה נמצא משכח ראשי מסכתותיו. ומתוך שאומר על טמא טהור ועל טהור טמא ומחליף חכמים זה בזה ומשכח ראשי פרקים וראשי מסכתותיו סוף שיושב ודומם"¹⁸.

וכן איתא בסנהדרין (דף צט ע"א) "רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה - דומה לאדם שזורע ואינו קוצר"¹⁹.

ומצינו בש"ס עוד בגודל החובה החזרה והשינון בגמ' ע"ז (דף י"ט ע"א)²⁰ "אמר רב הונא, מאי דכתיב: הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה? אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט, ואם קובץ על יד ירבה". ובהמשך הגמ' שם "אמר רבא, ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה. . אמר רב שיוזבי משמיה דר"א בן עזריה, מאי דכתיב לא יחרוך רמיה צידו, לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי; ורב ששת אמר, צייד הרמאי יחרוך. כי אתא רב דימי אמר משל לאדם שצד צפרין, אם משבר כנפיה של ראשונה - כולם מתקיימות בידו, ואם לאו - אין מתקיימות בידו".

[ובלשון רש"י (שבת דף כ ע"ב) "איחרוכי איחרוך, כלומר יש לו עופות לחרוך ולאכול. כל מי שלומד וגורס מעט מעט ומחזר עליו פעמים הרבה עד ששגור בפיו, ואח"כ חוזר ולומד תלמודו מתקיים. וקרא אתמוהי מתמה וכי לא יחרוך מי שצידו רמיה"]

17. סכ"ח.

18. ולהעיר מדברי רבינו יונה ורע"ב דלקמן אות ט'.

19. עיין לקמן אות י"ב הביאור מה שלא הביא אדה"ז דברים אלו בשולחן.

20. הובא בשו"ע אדה"ז בהל' ת"ת פ"ד.

וכה"ג רבות. ותן לחכם ויחכם עוד.

ט.

שיטת אדה"ז²¹: "וכל השוכח דבר אחד ממשנתו מחמת שלא חזר על לימודו כראוי, מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו, וגם עובר בלאו של תורה, שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח". היינו שישנו איסור מפורש בשכחת דברי תורה מצ"ע, ולא משום בטלה ופרישה וכו'.

והנה מקורו הוא ברע"ב ועד"ז ברבינו יונה²² וז"ל "אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני אדם והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה, הרי זה מתחייב בנפשו. כי יבא להורות על פי הזכרתו ויאמר כך אמר לי רבי ויאסר המותר ויתיר האסור ונמצאת תקלה באה על ידו. ונקרא פושע מפני ששגגת תלמוד עולה זדון²³", היינו דהאיסור הוא מחמת התקלה שתבוא מחמת שלא חזר וכיו"ב וע"כ חייב לחזור על תלמודו.

אולם בלקו"ש חל"ד²⁴ מבאר הרבי החידוש בדברי אדה"ז דלכאורה טעם זה ד'ונמצאת תקלה באה על ידו' לא הביא אדמוה"ז בשולחנ²⁵, משמע מזה, דלדעתו איסור שכחת התורה אינה רק מפני התקלה שתבוא ע"י אלא בעצם השכחה הוא עובר איסור. וכדמוכח מהמשך דבריו "וגם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויוכל לעיין בספרים מה ששכח, אין זה מועיל כלום כי מיד ששכח עובר בלאו קודם שיעיין, כמו בימיהם שעובר בלאו בשעה ששוכח אף שאח"כ יחזור וישאל מרבו וילמדנו מה ששכח. ועוד שמצות התורה לא תשתנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים".

ויסוד דבריו מעצם אזהרת התורה "השמר לך וגו' פן תשכח את הדברים", דלכאורה שכחה בא בדרך ממילא והאדם יכול לשמור עצמו מזה ע"י שחזור על לימודו כראוי. ואם היתה כוונת התורה ב'פן תשכח' לחייב את האדם שיידע ויזכור דיני התורה הול"ל בסגנון דעשיה, היינו לצוות על חזרת התורה כדי שלא יבוא לידי תקלה ולא רק להזהיר על השכחה "פן תשכח".

ובסעיף ז' מבאר הרבי החילוק בין פורש מד"ת לשוכח מחמת אונסו, דפורש מד"ת

21. בהלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ד ועיין בלקו"ש חל"ד שהוכיח שכן דעת הרמב"ם (דלעיל).

22. בפ"י באבות (שם).

23. אבות פ"ד מ"ג. וכן איתא בב"מ (דף ל"ג ע"ב) "והגד לעמי פשעם", אלו תלמידי חכמים ששגגות נחשבות להם כזדונות".

24. פר' ואתחנן שיחה א' (ע' 24 ואילך).

25. אף שמקורו של אדמוה"ז בגדר איסור שכחה הוא מדברי רע"ב ור"י כמצוין שם.

מתחייב בנפשו לפי שיטת אדה"ז: "והנה זה עצמו ששוכח הד"ת ה"ז פרישה מן התורה שד"ת אלו נפרשים ממנו וזה פרישה שלו, משא"כ ששכח מחמת אונסו אין ד"ת נשכחים ממנו וזה אינה פרישה שלו מן תורה, כי שוכח מחמת אונסו, שמצד האדם אין כאן פרישה כלל מד"ת, לכן גם מצד התורה כן הוא, שדברי התורה שלמד אין בהם שינוי הקונה ונקנה". משא"כ פרישה ובטלה מד"ת לדעת הסמ"ג והיראים (דלעיל) הוא פרישה מצד פעולתו שלא לומד (ולא מצד זה ששוכח התורה שלמד כאדה"ז).

והנה י"ל שהוא מוכח מדברי התוספות יום טוב²⁶ בפירוש דכתב וז"ל "והחלוקה השלישית (במשנה דידן) היא שאינו רוצה יותר בבטלה מבד"ת, אבל כשבא דבר בטלה לידו יושב בטל ומתירשל בזה מלחזור על למודו וחלוקה זו היא דמתני' דידן שישב ויסירם מלבו דהיינו שע"י שיושב בטל הנה הדברים מוסרים ע"י כן מלבו" היינו הבטלה והפרישה הוא מזה שלא חזור על לימודו והוא כשיטת אדה"ז.

י"ד.

והנה התשב"ץ (בספר מגן אבות (הובא בהערה)) הקשה על שיטת רבינו יונה, וז"ל "אינו נראה לי שיהיה החיוב מפני שגגת הוראה, שאם מפני זה הוא מתחייב בנפשו, אם תקפה עליו משנתו למה הוא פטור, הרי באה תקלה על ידו והיה לו למנוע עצמו מלהורות? אבל נראה, שהוא מתחייב בנפשו מפני השכחה עצמה, שהיתה עמו תורה משמרתו מהמות, ושכחה בפשיעתו, וכדאי הוא שיתחייב בנפשו, וכמו המשל שהזכירו בגמרא כמו שכתבתי. וכן אמרו שם בגמרא (מנחות צ"ט ע"ב) תורה ניתנה בארבעים, ונשמה נוצרה לארבעים יום, כל המשמר תורתו, נשמתו משתמרת".

והנה, אף דאיתא בגמ' בסוטה (דף כ"א ע"א) ד"התורה מגנא ומצלא . . בין בעידנא דעסיק בה, ובין בעידנא דלא עסיק בה", אעפ"כ מצינו דכל זה הוא כששומר התורה שלומד, דרק אז היא משמרתו, משא"כ אם אין שומר אותה שלא תשתכח ממנו. וכדאיתא בגמ' ברכות (ס"ג ע"א) "אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה, שנאמר התרפית ביום צרה צר כחכה"²⁷. ועד"ז ראה בב"ב (ע"ט ע"א) "אמר רב יהודה אמר רב כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו . . כי אתא רב דימי א"ר יונתן כל הפורש עצמו מד"ת נופל בגיהנם"²⁸.

26. בפ"י על משנה אבות (שם) ע"ש באריכות הביאור בג' המשניות וז"ל "ולפיכך אני אומר דג' חלוקות בדבר. חדא, שמתכוין להסיר ד"ת מלבו. ובחלוקה זו לא מיירי תנא דידן ולא ר' חנינא בן חכינאי, אבל זה בכלל כל הפורק עול תורה דר' חנינא בן דוסא. חלוקה שנייה, שאינו מתכוין ומבקש שיסור ד"ת מלבו ושישכחם, אבל אילו לא ישכחם הוה ניהא ליה, רק שרוצה יותר בבטלה מבעסק התורה ומבקש וחוזר על הבטלה, וזהו המפנה לבו דר' חנינא בן חכינאי (אבות שם משנה ד') וקאמר דמתחייב בנפשו", עכ"ל.

27. ואולי י"ל הטעם בזה ע"פ מה דאיתא בסנהדרין קו ע"א ע"ש.

28. עיין במהר"ל החילוק.

וכן מצינו בב"מ (דף פ"ה ע"א) "אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה על מה אבדה הארץ, דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, אמרו נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו. שנאמר, ויאמר ה' על עזבם את תורת יי אשר נתתי לפניהם. אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה". וברש"י "כשהיו עוסקין בתורה לא היו מברכין לפנייה, קרא יתירא דאשר נתתי לפנייהם קא דרש ברכת אשר בחר בנו מכל העמים שהיא לפנייה של דברי תורה, וכיון דלא מברכי - גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם".

[והביא זה אדה"ז בשולחנו הל' ת"ת (פ"ב ס"ז) וז"ל: "כמו שמצינו במקדש ראשון שויתר הקדוש ברוך הוא על עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, ולא ויתר על ביטול תורה. שנאמר על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורת וגו'". היינו שלא שמרה עליהם תורה מפני שביטלוה מהם. ועיין מגילה דף יא ע"א "בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה, נעשה שונאו של הקדוש ברוך הוא מך"].

ולכאורה יש להקשות על דבריו, שהרי גם כשתקפה עליו משנתו הרי בפועל שוכח הוא מהתורה שהיתה שומרת עליו מהמות, וא"כ בפועל הוא מתחייב בנפשו, וא"כ מאי שנא משמסיר מלבו דרק אז הוא מתחייב בנפשו?

וביאר השפת אמת באבות (שם) לתרץ "דבשתקפה עליו משנתו עדיין התורה שומרתו ולכן אינו מתחייב בנפשו. ועוד שאפי' אינו עובר בלאו של תורה²⁹, משא"כ במסירם מלבו אין התורה משמרתו". ונ"ל דהביאור בזה הוא עפ"י הביאור של הרבי בלקו"ש בשיטת אדה"ז (דלעיל אות ט') "דהנה כיון שזה עצמו ששוכח הד"ת ה"ז פרישה מן התורה, שד"ת אלו נפרשים ממנו וזה פרישה שלו, משא"כ ששכח מחמת אונסו אין ד"ת נשכחים ממנו וזה אינה פרישה שלו מן תורה כי שוכח מחמת אונסו, שמצד האדם אין כאן פרישה כלל מד"ת, לכן גם מצד התורה כן הוא, שדברי התורה שלמד אין בהם שינוי הקונה ונקנה". וכיון דהוא אין פורש מד"ת וממילא התורה אין פורשת ממנו והיינו שהתורה שלמד עדין "מגנא ומצלא" אותה ושומרתו מהמות. משא"כ כשהוא פורש מד"ת במזיד, ה"ה פרישה שלו מהתורה וממילא התורה פורשת ממנו ואינה שומרתו.

[ויתכן לבאר ג"כ ע"ד המבואר ברש"י בברכות (שהובא לעיל) ד"גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם", ובזה שהסיר מלבו ד"ת שלמד בפשיעה גילה דעתו שהתורה אינה חשובה לו, משא"כ כשתקפה עליו משנתו שלא גילה דעתו שאין חשובה לו].

והנה צריך בירור כמי אזיל התשב"ץ בגדר הדין דשכחת התורה. דבפשטות י"ל דאזיל כשיטת הרמב"ם משום דשכחה היא גדר בלימוד התורה, ורק התוצאה היא חיוב חמור

29. כ"כ בביאורו על הגמ' זו"ל "אבל נראה דמן המשנה לא מוכח רק דמחמת אונס לא מעלה עליו הכתוב כמתחייב בנפשו והכא קמ"ל דאפי' לאו ליכא דפן יסורו מלבבך ע"י שישב ויסירם מלבו היא דאיכא לאו" ע"ש.

כיון שלמעשה הסיר הלימוד ששמרו. אך באמת י"ל דהוא כשיטת אדה"ז, משום דזה שיש חיוב חמור כ"כ ביושב ומסירם מלבו הוא "מפני השכחה עצמה" (כלשון התשב"ץ)³⁰.

יא.

ובאמת מצינו בש"ס בכ"מ מה דנהגו רבותינו ז"ל בכמות וזמן החזרה על תלמודם, וראיתי לציין הדברים:

(א) קהלת רבה (פ"י פ"י) "א"ל אמור פירקך תלת זימנין והוא אתי לך, ועבד כן וכן הות ליה".

(ב) בעירובין (דף נ"ד ע"ב): "מכאן אמר רבי אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר, ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה - כך, הדיוט מפי הדיוט - על אחת כמה וכמה" (הובא בהקדמה לפי המשניות לרמב"ם).

(ג) ובחגיגה (דף ט' ע"ב): "אמר ליה: עבדו ולא עבדו - תרוייהו צדיקי גמורי נינהו. ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד".

(ד) ובמועד קטן (כ"ח ע"א): "רב אשי איתחזי ליה בשוקא, אמר ליה: איתרח לי תלתין יומין, ואהדרי לתלמודאי. דאמרינו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", וכן איתא בכתובות (דף ע"ז ע"ב) על רבי חנינא בר פפא ד"אמר ליה שבקי תלתין יום עד דנהדר תלמודאי".

(ה) ובתענית (דף ח' ע"א): כי הא דריש לקיש הוה מסדר מתניתיה ארבעין זמנין כנגד ארבעים יום שניתנה תורה.

[וכעין זה מצינו במסכת מגילה (דף ז' ע"ב): "תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה". והעירני חכם א' שהוא ע"ד הגמ' בב"מ (כ"א ע"ב) ש"אדם עשוי לשמש בכיסו כל שעה תמיד" וכן הוא לגבי החזרה בלימוד התורה ארבעים פעמים עד שנעשה משומש אצלו תמיד. וע"ד מש"כ רש"י שבת (דף ס"ג ע"א) "הוי זהיר לחזור על משנתך שתהא מזומנת לך בשעת הדין, להביא ראיה, כחרב על ירך גבור לנצח במלחמה, והוא הודך והדרך".]

(ו) ובתענית (שם) "רב אדא בר אהבה מסדר מתניתיה עשרין וארבע זמנין כנגד תורה נביאים וכתובים".

(ז) בב"ב (דף קנ"ז ע"ב) "מהדורא קמא דרב אשי . . מהדורא בתרא". ופי' הרשב"ם "שחזר לימודו פעם שניה. נמצא בתשובת רב האי ובפר"ח, רב אשי חיה ששים שנה ובכל שנה מחזר

30. ולהעיר שבלקו"ש כשהביא שיטת אדה"ז ציין הרבי בהערה *44 "להעיר ממגן אבות להתשב"ץ אבות (שם)". ואולי הכוונה לומר שהוא כשיטת אדה"ז.

לימודו בשני חדשי הכלה ניסן ותשרי, ולכשהגיעו שלשים שנה סיים כל לימודו. וכן עשה בשלשים שנים אחרונים, ומהדורא קמא היינו שלשים שנים ראשונים, ומהדורא בתרא הן שלשים שנים אחרונים³¹.

י.ב.

והנה נראה להוכיח מכאן שיטת אדמו"ר הזקן לשיטתייהו דאדה"ז לגבי השכחה דתלמודו ומשנתו:

א) המהרש"א: ביומא (דף לח ע"ב) כתב על מה דאיתא בגמ' "רבי אלעזר כל המשכח דבר מתלמודו גורם גלות לבניו, שנאמר ותשכח תורת אלהיך אשכח בניך גם אני"³². וז"ל "בפרקי אבות שנינו כל השוכח דבר א' ממשנתו ה"ז מתחייב בנפשו כו' וי"ל דהתם נקט משנתו - שהם דברים שקבל מרבו כמו המשנה, ועונשו גדול להתחייב בנפשו. והכא נקט מתלמודו - והיינו דברים שבאו לו מתוך פלפול התלמוד כהוויית דאביי ורבא, ועונשו גלות לבניו שלא יהיה להם שם בגלות דעת צילותא כיומא דאיסתנא דבעי שמעתתא וק"ל". היינו דלגבי "משנתו" שפוסק ממנו הוא מתחייב בנפשו אולם ב"תלמודו" היינו הפלפול, הרי הוא מונע מבניו שיהיה להם ראש חריף להתפלפל בתורה.

אולם במנחות (דף צט ע"ב) כתב המהרש"א "כתבו התוספות 'משנה היא באבות' עכ"ל . . ובעיקר דבריהם קשה אמאי כתבו כן אהך דיכלו אפילו מחמת אונסו כו' דמתניתין היא באבות, ולא כתבו כן ארישא דמלתא כל המשכח דבר אחד מתלמודו כו' הא מתני' היא באבות כל השוכח ד"א ממשנתו כו'? אבל הנראה דמתני' לענין מתחייב בנפשו שנויה, והכא כולה מלתא לענין לעבור בלאווי קאמר". היינו דכתב בפשטות שבמשנה איירי לגבי חיוב בנפשו, משא"כ בגמ' איירי גבי חיוב לאוין, וע"כ לא כתבו התוס' (שם) "דהיא משנה באבות" על רישא דמילתא "דכל השוכח ד"א ממשנתו", ולא חילק בין הגדר דמשנתו ותלמודו.

ובילקוט גרשוני (בגמ' שם) הקשה "דלכאורה אמאי לא תי' המהרש"א בפשטות כמו דתי' (לעיל) על הגמ' ביומא שהשוכח תלמודו גורם גלות כיון ד'תלמודו' - היינו פלפול ולכך גורם גלות, משא"כ ב'משנתו', וכ"ה הכא דבגמ' (במנחות) הוא 'תלמודו' - היינו פלפול והלכך עובר רק בלאו, משא"כ במשנה דהוא מה שקיבל מרבו הוא מתחייב בנפשו, ומשום הכי כתבו התוס' 'משנה היא באבות' רק לגבי 'מחמת אונסו' ולא לגבי שוכח תלמודו כיון

31. ומה דמצינו ד"איתרח לי תלתין יומין" (הובא לעיל), הנה אי"ל הביאור בזה דבגמ' בתענית איירי בחזרה על תלמודו שע"ז אמרו "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", ופי' רבינו גרשום בב"ב (דף י' ע"ב) "בגירסא". היינו שידוע לגרוס תלמודו (אך ע"ש במהרש"א בח"א) דלגבי גירסא חזרו טפי על לימודם. משא"כ בב"ב דאיירי גבי הפלפול לא שנו על תלמודם כ"כ, וכמ"ש אדה"ז בקו"א (בהל' ת"ת פ"ג) "משום הכי נמי גם בימיהם לא היו זהירים לזכור בעל פה רק ההלכות בטעמיהן ולא הפלפול . . ואילו רב אשי גמר תלמודו פעם אחת לשלשים שנה (לעיל), והיינו משום רוב עיון ופלפול. ומשום הכי נמי נשכח כל פלפול התנאים והאמוראים הראשונים, שלא היו חוזרים עליו כל כך".

32. צוטט בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת לעיל.

דתלמודו היינו פלפול התלמוד?"

ואולי י"ל הביאור בזה, דבמהות האיסור שבשכחת התורה אין חילוק כלל בין 'משנתו' ל'תלמודו', רק דבגמ' איירי גבי חיוב לאוין משא"כ במשנה דלא דנו בזה כלל (ואולי י"ל בדוחק עכ"פ דבמשנה דאבות שאינו אלא מילי דחסידותא מזהירים את האדם בדברים שיקרבו לליבו כמתחייב בנפשו, משא"כ בגמ' שאינו אלא אסמכתא דינית בעלמא מציינים גדר האיסור הנ"ל, ואינו הוכחה שחמור המשנה טפי מגמ'. 'וצ"ע) וממילא אין בהכרח חילוק ביניהם, אולם לגבי התוצאה שיוצאת בפועל ישנו חילוק.

והנה עפ"ז י"ל מה דלכאו' לא חילק אדה"ז בין משנתו לתלמודו, מזה דכתב "וכל השוכח דבר אחד ממשנתו מחמת שלא חזר על לימודו כראוי מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו וגם עובר בלאו של תורה". דהרי במשנה כתוב דכששוכח משנתו 'מתחייב בנפשו', אך בגמ' איתא דכששוכח תלמודו 'עובר בלאו', וחיברם אדה"ז בחדא מחתא, ומשמע דהוא לשיטתו דכיון שהאיסור הוא בעצם זה ששוכח והלכך מחויב לחזור על תלמודו ולא מפני התקלה וכו', לכן לא חילק בין 'משנתו' ל'תלמודו', כי מצד מהות האיסור דשכחה הם בהשוואה גמורה. אולם מה שהביא (בהמשך הסעיף) הציטוט "כל המשכח דבר מתלמודו גורם גלות לבניו", י"ל דהוא ע"ד מה שביארנו במהרש"א, דאולי לגבי התוצאה יש חילוק. וצ"ע בכ"ז.

אולם בספר יד מלאכי בכללי התלמוד (קצ"ח) כתב וז"ל: "אלא נ"ל כד דייקת שינוי לשון ר"ל הפליג דעתו לדעת אחרת דבמתניתין קאמר כל השוכח דבר אחד ממשנתו ור"ל אמר כל השוכח דבר אחד מתלמודו, וצריך לחלק דרצה לומר אם שכח מתלמודו, ר"ל פירוש המשוניות, אבל עדיין יש בידו (בענין זה עצמו³³) משנה, לפיכך אינו מתחייב בנפשו רק עובר בלאו. ומתניתין קאמר השוכח דבר אחד ממשנתו, א"כ אין בידו לא זה ולא זה. ולפיכך הוא מתחייב בנפשו". עכ"ל.

והנה י"ל דחילוק זה הוא לדברי רע"ב ורבינו יונה (לעיל) שאזהרת התורה ד'פן תשכח' הוא, כיון שיבוא עי"ז תקלה על ידו, י"ל דלשיטתו יש חילוק בין משנה לגמרא בחומרת האיסור כיון דלגמרא ש"יש בידו משנה" אין חשש תקלה חמור כו"כ אולם במשנתו ש"אין בידו לא זה ולא זה" אזי הוא יותר חשש שיבוא תקלה ע"י, ואזי אתי שפיר לשיטתו. ועוד, כיון שכל עצם הענין שאם הוא מצד התקלה ושאינ לחלק כלל בין המהות לתקלה (ומ"ב).

יג.

אולם ראיתי בספר כתר ראש³⁴ (בשם הגר"ח וואלאזין) דכתב שאזהרה על שכחת משנתו נאמרה רק על הראשונים שלמדו בעל פה. וכן מבואר בביאור הגר"א פאה (פ"ב ה"ד) כי רק

33. כ"כ בהערה 4 בלקו"ש שם.

34. ס"ז.

תורה שבעל פה נקראת "משנה" (כמבואר בהקדמת הרמב"ם ובמבוא התלמוד) והיא נמסרת בעל פה מדור לדור, אך לאחר שנחתם התלמוד ונפסקה הקבלה איש מפי איש, אינו בכלל השוכח דבר ממשנתו, כי אינו גורם לתורת המסורה שתשתכח ואין גם חשש תקלה שתבוא מזה, כיון שיכול לעיין בספרים בכל עת שיחפוץ.

והנה בפשטות י"ל שזהו שיטת רע"ב ורבינו יונה (לעיל), דכיון שלא שנה ההלכה פעמים רבות אזי יבוא לידי תקלה, "כי יבא להורות על פי הזכרתו ויאמר כך אמר לי רבי ויאסור המותר ויתיר האסור ונמצאת תקלה באה על ידו", אולם היום שאין קיים חשש שיבוא תקלה מחמת העדר החזרה כיון שהספרים מצויים ויוכל לשנות מתוכם את ששכח בכל עת שיחפוץ, א"כ שוב לא חל אזהרת התורה בימינו.

משא"כ לשיטת אדה"ו אין חילוק באיסור שכחה בין פעם להיום כיון שהאיסור הוא בעצם השכחה ואין מקום לדון כלל.

[במאמר המוסגר: ראיתי בספר אילת השחר דהקשה לשיטת הגר"א לעיל, דבמסכת שבת (דף ה' ע"ב) איתא "אמר רב מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא", ופרש"י "שהסתירה מפני שלא ניתנה לכתוב, וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבית המדרש, וכותבין אותן שלא ישתכחו - מסתירין את המגילה".

והקשה אמאי הוצרכו להסתיר המגילות? ואם מן הדין צריך להסתיר איך גילה רב את מגילת הסתרים של רב חייא?

וביאר זאת עפ"י שיטת הראשונים:

דהנה הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב וז"ל "ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה". ומוכח מדבריו שהתירו לכל א' לכתוב מגילה לעצמו. והטעם שהסתירה הוא כיון שאסור לקרוא מתוכה, כמבואר בתמורה³⁵ הכתיבה והוא כ"כותבי הלכות כשורף התורה" ואמנם רב גילה וזאת משמע כיון שלמד זאת בפנים ומסרה בע"פ שזה שרי³⁶.

משא"כ לשיטת רש"י מוכח שהאיסור הוא לכתוב תורה שבע"פ, היינו שישנו איסור לכתוב את דבר התורה (בלשון רש"י: "שלא ניתנה ליכתב", "אין כותבין הלכות". "אסור

35. דף י"ד ע"ב. וכ"ה בגיטין דף ס' ע"א.

36. וראיתי להרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד שהביא לבאר פלוגתא זו גם מה שחלק על הרב שרירא גאון בזה על הרמב"ם ואכ"מ, הובא בספר תורת נחלה.

לכתוב הלכות"), והיינו, לכתוב לעצמו לשם כך "שלא ישתכחו" בלבד שרי, אבל לפרסם אף בע"פ אסור, כי זה איסור בכתיבה עצמו ולא בפירסום, ורב גילה זאת משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ובהמשך שם הקשה (באילת השחר) לשיטת הגר"א דחילק בין איסור השכחה של פעם להיום, לכאורה הרי גם אז התירו לכתוב מגילה כל א' לעצמו עכ"פ, ואעפ"כ הוזהירו במשנה משום איסור דפן תשכח?

אך לא הבנתי קושייתו: א) דכל מה שהתירו כתיבת מגילת סתרים זהו רק גבי חידושי תורה, וכמוכח בלשון הרמב"ם "וכן כל א' כותב לעצמו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו... שלא למדום מפי השמועה". וכן מפורש ברש"י "וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבית המדרש"?

ב) דמה שכתב הגר"א שאין היום איסור זה כתב זאת על משנתנו באבות "שכל השוכח דבר ממשנתו.. שבוזה בודאי אינו היום שכבר חתמו המשניות א"צ לזכרם, אבל מהא דאיתא במנחות "כל המשכח דבר אחד מתלמודו..³⁷ ודאי ישנו האזהרה דפן תשכח תמיד גם היום כמו פעם משא"כ ב"משנתו" שהן דברים שקיבל מרבו שזה לא שייך היום].

ועפ"ז נראה לבאר שיטות הראשונים אם יש איסור פן תשכח האינדא:

לשיטת רבינו יונה ורע"ב נראה דאין היום איסור כלל, כי אין חשש שיבוא לידי תקלה.

לשיטת הסמ"ג והיראים י"ל דאין חילוק, כיון דהאיסור הוא בעצם זה שפורש מד"ת.

לשיטת הרמב"ם נראה דכיון שאין איסור שכחה מצ"ע, והאיסור לשכוח הוא בעצם לימוד התורה ולא מצד תקלה או שתפסק תורה אזי חייב ללמוד באופן שלא ישכח תמיד.

לשיטת אדה"ז (והתשב"ץ והתוס' יו"ט) כיון שהאיסור הוא בעצם השכחה אזי אין חילוק כלל (כמבואר בדבריו בפירוש לעיל).

יד.

והנה גבי דברים הקשים לשכחה אי הוי איסור תורה, מצינו בזה מחלוקת הפוסקים האחרונים:

בקונטרס התעוררות תשובה (סי' א') כתב וז"ל: "נ"ל שכל מי שעושה דברים אלו שקשים לשכחה המובאים בהוריות (יג:), כיון שעושה מעשה שעי"ז שוכח לימודו, עובר על הפסוק רק השמר לך וכו'. שהוא גורם שיסורו ד"ת מלבנו. וכן הוא הדין במ"ש באו"ח (סי' ד סי"ח),

37. ועיין לקמן סי"א באריכות בגדר "משנתו" ו"תלמודו" בשיטות הראשונים.

אלו דברים הצריכים נטילה במים, הקם מהמטה והיוצא מבהכ"ס ובית המרחץ, והנוטל צפרניו וכו'. ומי שעשה א' מכל אלו ולא נטל, אם ת"ח הוא תלמודו משתכח". ע"ש. שגם בזה עובר על הפסוק הנ"ל.

אך רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סי' תתר"ח), כתב בזה"ל "אחד שאל מחכם, ואמר, עכברים אכלו מלחמי אם אוכל לאכול מן הלחם. א"ל ולמה לא תאכל. א"ל פן אשכח תלמודי, ואני נזהר מלאכול כל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב. א"ל החכם אינך חייב עד שישב ויסירם מלבו. ואני רואה אותך שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי ובטל מד"ת וכו', ומוטב לך שלא היית נזהר מדברים המשכחים, כדי שתשכח דברים בטלים שאתה עוסק בהם", עכ"ל. ומבואר בדבריו שאין בזה איסור תורה ד'פן תשכח', ולא דמי ליושב ומסירם מלבו. וה"ה גבי המשאיר ספרו פתוח שאין בזה איסור תורה³⁸ וכן ראיתי רבים דהוכיחו להקל בזה מדברי הספר חסידים³⁹.

טז.

הנהגה אולי י"ל דפלוגתא זו תלויה בדברי הראשונים לעיל:

לדברי רע"ב ורבינו יונה: יש איסור כי מגיע תקלה; לשיטת הרמב"ם: כנראה שיש איסור; אולם לשיטת אדה"ז והתשב"ץ: אין איסור.



38. וכן לאותם הדברים שנוכרו באו"ח (סימן ד' סיי"ח) ובשו"ע אדה"ז סימן (ב' ס"ג) ובסימן קנ"ח (ס"ע י"ח)

39. עיין יביע אומר ח"ב (יו"ד סיי"ח)

הראיה לכך שהייתה האש מתלקחת

הת' אליהו ישראל בצלאל שיחי' חרנובסקי
תלמיד בישיבה

במדרש תנחומא פרשת וארא פרשה ט"ז איתא: "ויהי ברד ואש מתלקחת, מתלקחת לאחור שהכהו הברד לוקחתו האש ושורפו שנאמר והחטיטה והקוסמת לא נכו רבי פנחס ורבי יהודה בר שלום, ר"פ אמר מהו אפילות פלאים עשה הקדוש ברוך הוא בהם, ורבי יהודה אמר לקישות היו, א"ל רבי פנחס והרי כתיב "את כל עשב השדה הכה הברד", ואת אומר על שהיו קטנות לא נוכו? אלא פלאים עשה הקדוש ברוך הוא בהן."

היינו שמפרש המדרש פעולת מכת הברד שהיה מכה בקרח ואז היה שורף באש, ומביא ראיה "שנאמר" מכך שהחטיטה והקוסמת לא הוכו ומביא המחלוקת בזה.

ולכאן צ"ב מהיא הראיה מהאי קרא?

ואכן כתב באות אמת': "והחטיטה והקוסמת לא נוכו רבי פנחס כו': הוא עניין בפ"ע ומילת שנאמר דכתיב קודם צריך למחוק." וכן במדרש רבה מובאים שני מאמרי רז"ל אלו בנפרד.

ונראה לבאר זה בהקדים ביאור היפה תואר אודות החידוש ב"מתלקחת" וז"ל: "ברבה גרס מהו מתלקחת מת לקחת, לאחר שהכהו הברד לקחו האש ושורפו. ופירושו כי אחר שפעל בו הברד והקור לא היה ראוי בטבע להישרף באש כי זה הפך זה, מכל מקום שניהם פועלים יחדיו פעולתם במצרים ולאי ינגד זה פעולת זה."

היינו שאף שע"פ טבע כאשר פגע הברד בחפץ פעל בו קרירות ולחות אשר עושים אותו לא ראוי לשריפה ע"י האש, אעפ"כ בערה האש בדבר ולא הפריע לה הקרירות ולחות של הברד.

ואאפ"ל שכן היה בחפצים שמלכתחילה היו רטובים ולחים אף קודם הברד, היינו שלא נאמר שהברד לא פעל קרירות ולחות אלא שעניין של קרור ולחות באשר הוא לא היווה סתירה לאש אשר באה עם הברד.

ועפ"ז נראה לבאר את דברי המדרש דלעיל כדלהלן: לכאורה אין מחלוקת בין ר' פנחס לר' יהודה האם היו החטיטה והקוסמת לקישות או לא, וכמו שרואים מדבריו "והרי כתיב "את כל עשב השדה הכה הברד", ואת אומר על שהיו קטנות לא נוכו?" שמשמע שאכן היו קטנות, וכן מסתבר לומר שכן הוא עניין שבטבע הגדילה.

והנה אע"פ שהיו רכות עדיין אומר ר' פנחס היו אמורות ללקות ע"י הברד כשאר עשב השדה, ודבר זה טעון הסבר שהוא בפשטות היפך ההיגיון, שהרי מה שרך הוא עמיד בפני קשה?

אלא שעל כורח צריך לומר הסיבה לכך שהייתה אש הברד "מתלקחת" כפירוש המדרש שלכן אף שהיו רכות (ולחות) היה עליהן ללקות ע"י האש, וזוהי ראיית המדרש המסיים כדברי ר' פנחס שנעשו להן פלאי פלאות שהוא ע"כ משום שהייתה האש "מתלקחת" ומבעירה אף את הלח והקר.



הסיבה שצדיקים אומרים וידוי

הת' דוד לייב שיחי' חרנובסקי
תלמיד בישיבה

בדרך מצוותיך מצוות אהבת ישראל איתא, "ולכן נוהג מורי ז"ל לומר פרטי הווידויים כו' כי כל ישראל גוף א'. . ולכן אמר האריז"ל כל פרטי הווידויים שחטא א' מישראל 'שהרי הוא כאב אותו אבר שבו מושרשת נפש אותו הישראל, ומגיע הכאב גם לאבר העליון שמושרש נפש האריז"ל, ובפרט מצד מקור נשמותינו מוח האב וחכמתו ית' הכולל את כולם ומרגיש כאב כל הרמ"ח איבריי". ז"א שמצד דרגתו (צדיק גמור) אין לו עבירות, וזה שאומר וידוי הוא רק בשביל כאו"א מישראל שחטא.

יש להעיר דמצינו בעניין זה עוד סיבות בדא"ח:

דהנה בקונטרס החלצו (אות יג) כתוב: "וזהו מה שכאו"א אומר הווידויים בעשי"ת אשמנו כו' גם צדיק גמור כמו משה רבינו ע"ה הי' צ"ל וידויים בעשי"ת. והיינו מפני שלפי אמיתות גדולתו ורוממותו גם העבודה האמיתית לחטא יחשב כו'. וזשארז"ל ע"פ ויקוד ארצה מדת אמת ראה כי מי יכול לעמוד לפני אמיתתו כו'. וכמ"ש במ"א (ועמ"ש מזה בד"ה ביום השמע"צ, כמדומה רנ"א)".

ובד"ה ביום השמיני תרנ"א, מסביר: "וזהו שבעשי"ת אומרי' חטאנו תעבנו כו' וגם צ"ג שאין להם שום חטא ח"ו והם בבחי' קירוב אל אלוקות עד שנק' אחים ורעים כו', ובעשי"ת אומרים ג"כ וידויים חטאנו כו' והוא מצד ההתנשאות דאו"א ס בר"ה ועשי"ת, כי בכל השנה עד ר"ה הי' המשכת האצי' בבריאה (וכמו"כ בחי' המשכת או"א ס באצי' כו' (בבחי' ירידה וצמצום השפע ואור מבחי' חי העולמים, כמשל האור הנאחז בהפתילה כנ"ל, כמו"כ הוא בחי' המשכת גילוי האור בנאצלים ונבראים שהאור הוא מצומצם לפ"ע המקבלים, הנה ע"י עבודתם במס"נ בתפלה ועבודת התומ"צ ה"ה מתקרבים בבחי' קירוב אל אלוקות כאו"א לפי מדרגתו מאיזה עולם שהוא כו'. ולכן נק' עבודתם עבודה תמה שה"ה לפ"ע האור, וע"י העבודה מתקרבים ומתאחדים עם האור האלקי כו', אך בר"ה שהוא בחי' פחד יצחק מדת ההתנשאות אל העצמות אז אפי' כל אמיתית עבודת הנשמות במס"נ שלהם אינו תופס מקום ואינו אמת כלל לגבי אמיתת עצמותו, וכאילו חטא ופשע הוא מאחר שאינו לפי אמיתתו, ולכן אומרים חטאנו כו' אף שלא חטאו מעולם אלא שעבודתם וצדקתם לחטא נחשב לפ"ע אמיתת עצמותו".

מובן מזה שאומרים וידוי בגלל שאז יש יותר גילוי של אלוקות ומורגש האין ערוך לאלוקות. אך אי"ו ח"ו משום שיש לצדיק מה לתקן אלא משום שלגבי אמיתת עצמותו כל

עבודה (וכל עבודה היינו שיש אדם העובד שהוא מציאות בפ"ע) לחטא ייחשב.

והנה בתניא פרק כ"ט כותב: "או שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דליבא יותר ולכן אמר דוד וחטאתי נגד תמיד". מובן מזה שגם כ"י אפשר לעלות ע"י הווידוי ותשובה מדרגא לדרגא. וא"כ הוא עוד סיבה לצדיקים לומר וידוי אף שכבר אין להם חטאים כלל ואין להם מה לתקן והוא כדי לעלות מדרגא לדרגא בקדושה גופא.

ואף שבתניא איתא "אבל הצדיק נקרא עבד ה' בשם התואר כמו שם חכם או מלך שכבר נעשה חכם או מלך כך זה כבר עבד וגמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע עד כי ויגרשהו וילך לו ולבו חלל בקרבו". ז"א שהתואר צדיק נופל על מישהו שכבר סיים את עבודת הבריורים שלו ולא נשאר אצלו שום שמץ רע, מ"מ אין הכוונה שאין לו עבודה כלל, אלא הכוונה עבודה עם הרע, דאת זה סיים לגמרי. אך מ"מ ודאי יתכן עבודה בועשה טוב גופא.

וכמ"ש בד"ה זה היום תרס"ו: "ובזה הוא כל העליות דנשמות בג"ע שיש ג' עליות בכ"י וכן בכל שבת ויו"ט שהנשמות עולים בגעה"ע כמ"ש בסש"ב, הכל הוא בחי' ההארה לבד מבחי' עדין שיש בזה ריבוי מדריג' מאד וכידוע שיש ריבוי מדריג' בג"ע וכמ"ש מרוב כל בחי' כל הי' העוה"ב כו' כמ"ש במ"א וכמארו"ל צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שנאמר ילכו מחיל אל חיל והיינו לפי שהוא בהי' הארה לבד לכן יש בזה ריבוי מדריג' וכידוע דלעתיד לא יהי' בחי' עליות וירידות לפי שיהי' בחי' תענוג העצמי ממש ובבחי' עצמות אינו שייך מדריג' כו' ועכשיו שיש ריבוי מדריג' זהו לפי שהוא הארה לבד". וכמו"כ בכ"י מקומות בחסידות: "וזהו שהאבות ומשה רבינו הם כבר בג"ע יותר מג' אלפים שנה והולכים תמיד בעילוי אחר עילוי", ז"א שמצד אחד יש מקום לעלות אבל מצד שני לא חסר אצלו מישם התואר 'צדיק גמור'.

נמצא לפי זה כמה טעמים בנוגע לוידוי אצל צדיקים:

- א. המבואר בדרך מצוותיך, שהוא מצד שהוא כולל כולם, וא"כ הווידוי הוא על כלל ישראל.
- ב. המבואר בתרנ"א, שהוא רק בעשי"ת, מחמת קירובם אל ה', דאז מורגש שכל עבודה לחטא ייחשב לגבי אמיתית עצמותו. ונראה שא"ז דווקא בעשי"ת, אלא שאז זה בגילוי, אך מטעם זה כל צדיק אומר תחנון בכל יום.
- ג. ע"ד המבואר בתניא פכ"ט, שהוא מטעם 'וחטאתי נגדי תמיד'.



דעת עליון ודעת תחתון

הת' נתן אליהו מנחם שיחי' יודקביץ
תלמיד בישיבה

.א.

עה"פ¹ "א-ל דעות היי" מבואר בחסידות² שהביאור בזה הוא שיש שני דעות ביחס להסתכלות על אלקות והעולמות, והם 'דעת עליון' היינו הדיעה שמצד אלקות, ו'דעת תחתון' הוא הדיעה שמצד הנבראים.

באופן כללי החילוק שבין דעת עליון לדעת תחתון, הוא שבדעת עליון נרגש שלמעלה יש ולמטה אין, ובדעת תחתון נרגש שלמטה יש ולמעלה אין.

ובזה גופא ישנם כמה אופנים:

אופן הא'³ הוא, בהקדים הידוע דבהתהוות העולמות יש ג' מדרגות, יש אין ויש. והיינו "יש" - האמיתי, עצמותו ומהותו ית'. "אין" - האור, ו"יש" - הנברא.

ובזה הם שני הדעות, דעת עליון ודעת תחתון: דעת עליון הוא מצד העצמות, שהוא יש האמיתי - למעלה יש. ולמטה, היינו האור הוא 'אין' - דכולא קמיה כלא חשיב, שהוא הארה לבד, שבאי"ע לעצם.

[ולהעיר שדעת עליון אין הכוונה על הדיעה של עצמותו ית', דאין שייך לומר עליו אפי' דעת עליון - דאין יחס לשום מציאות זולתו שצריך לשלול ולומר שהיא אין. אלא דעת עליון הוא הדעה של האור, דכיון שהוא דבוק במאור נרגש בו מקורו ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו", ולכן הוא בביטול במציאות. היינו שמורגש בו שרק למעלה (עצמותו ית') יש - כיון ש"הוא לבדו הוא", ולכן כל מה שהוא למטה מעצמותו ית' - כולל גם האור עצמו - הם אין].

ודעת תחתון הוא ההסתכלות מצד הנבראים "למטה יש", היינו שמרגישים עצמם ליש. ו"למעלה אין" היינו שהאור שהוא המהווה אותם נקרא אין. ונקרא בשם אין משום שאינו מושג בהם. והיינו דאף שידועים שהוא מהווה מאין ליש, מ"מ אינו נרגש בהם שהוא מהווה,

1. שמואל א, פ"ב ג.

2. בכל הבא לקמן ראה ד"ה ביום השמיני רנ"ט, ד"ה כי תבואו גו' ושבתה תרס"ו, ד"ה זה היום ואני לדודי תרס"ט.

3. המשך תרס"ו ד"ה ושבתה, זה היום תרס"ט.

4. כן משמע בהמאמרים דלעיל, שמדובר שם שד"ע הוא באור, וראה גם "פתח אליהו" תשט"ו אות יב.

ואדרבא נרגש בהם שמציאותם מעצמותם. ואף שהנבראים מרגישים שיש חיות המחיה אותם, מ"מ אינו מורגש בהם שהחיות היא חיות אלקית⁵. ועוד ביאור בכך ש'למעלה אין' - משום שהוא בבחי' לא דבר לגבם, שאינו בבחי' יש ומציאות⁶.

ב.

והנה, לכאורה יוצא מזה שהחילוק בין ב' הדיעות הוא רק בענין ה"יש", אם הוא למעלה או למטה, אך לגבי האין הרי לב' הדעות האין קאי על האור שהוא מקור לנבראים, והחילוק הוא באופן ההסתכלות על האין כנ"ל (שד"ע הוא הסתכלות שמצד אור העצמות, ודעת תחתון מצד הנבראים), אבל באין עצמו אין חילוק.

ומבואר בחסידות שבאמת שני הדיעות הם באלקות. היינו שבאין גופא יש שני מדריגות. האין של יש האמיתי שהוא דבוק במקורו, ואין של יש הנברא שהוא הארה דהארה, היינו הארה נבדלת שבאה ע"י צמצום האור ובמילא לא נרגש בו המקור. ובזה הם שני הדיעות דדעת עליון ודעת תחתון:

האין של יש האמיתי כיון שנרגש בו מקורו ה"ה בהעדר המציאות (שנמצא בפשיטות כמו מקורו), ובביטול במציאות שהרי נרגש בו שהוא לבדו הוא ואין זולתו וכולא קמיה כלא חשיב, ולכן אינו יכול להיות מקור לנבראים. ושם הוא דעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין, וכן"ל, ש'למעלה' היינו עצמותו ית', ו'למטה' - כל ההתהוות, כולל גם האור עצמו, שמורגש אצלו שהכל אין וכלא חשיב ובטל במציאות לגבי עצמותו ית'.

ודיעה הב' היא ע"י שהאור התצמצם ונמשך הארה דהארה שיכולה להיות מקור לנבראים. וא"כ, כיון שהאור עצמו הוא מציאות דבר מה שלכן יכול להיות מקור לנבראים, ומהווה את הנבראים באופן של התלבשות⁷, א"כ יש לנבראים תפיסת מקום לגבי אור זה. ולכן נק' אור זה בשם אין של היש הנברא, ושם הוא ד"ת, שלמטה יש ולמעלה אין.

ג.

והנה, ההבדל בין דעת עליון ודעת תחתון הוא ההבדל בין ביטול היש וביטול במציאות:

דעת עליון הוא, שמורגש באין של היש הנברא מקורו והוא דבוק ובטל במציאות למקורו עד שהוא לא דבר לגבי מקורו. משא"כ דעת תחתון הרי אינו מורגש אצלו מקורו ואינו בטל למקורו, אלא הוא בביטול היש.

5. וגם ההשגה, היא רק השגת המציאות ולא המהות.

6. וכמבואר בד"ה ושבתה שהנבראים משיגים שלא יתכן שהאור המהווים יהיה בבחי' יש, כיון "דיש מיש א"א להיות כ"ט מבחי' אין דוקא, וא"כ מה מזה שמרגישים א"ע בבחי' יש ה"ה יודעים דמקור המהווים הוא בחי' אין ולא דבר".

7. ראה פתח אליהו תשט"ו.

והנה, בדעת תחתון נתבארו ב' ביאורים: שהוא דיעה של הנבראים ושהוא דיעה של האור. ובשלמא לגבי הנבראים א"ש לומר שהנבראים הם רק בביטול היש, כיון שלא כל מציאותם מתבטלת, אך לפי הביאור שדעת תחתון הוא דיעה של האור, איך יתכן לומר שהוא רק בביטול היש ואינו בביטול גמור ה"ז?

והביאור בזה עפמשנ"ת בד"ה אשרי תבחר תשט"ז⁸ שבביטול היש גופא יש שני אופנים:

אופן הא' הוא ש"ביטול היש הוא שבעצם הוא יש והביטול הוא דבר נוסף על מציאותו, וביטול במציאות הוא שהביטול הוא בעצם מציאותו". ואופן הב' הוא "שהביטול עצמו הוא בבחי' יש, לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא, וביטול במציאות הוא שהביטול הוא מצד האלקות, שלכן הוא ביטול אמיתי". ומחלק שם שלפי הביאור הא' הביטול של בריאה נחשב ביטול במציאות, משא"כ להביאור הב' ה"ז רק ביטול היש כיון שבא מצד השגת הנבראים.

וא"כ הכוונה כאן ביטול היש הוא לא הביטול הא' שהביטול הוא דבר נוסף על מציאותו, אלא הכוונה שהביטול מתאחד לגמרי עם האור, אלא שמכיון שהביטול בא מחמת האור ולא מלמעלה, ה"ז ביטול היש ולא ביטול במציאות. משא"כ בדעת עליון שהביטול שבו הוא מחמת שהוא מעין מקורו ונרגש בו מקורו (- "ביטול מצד האלקות") הרי ביטולו הוא ביטול במציאות.

[משא"כ לביאור הא' בדעת תחתון, שהוא דיעה של הנבראים, הרי זה כביאור הא' בביטול היש שהביטול הוא דבר נוסף על מציאותו].

וזהו שלמטה יש - היינו שמצד האור המהווה את הנבראים, הרי הנבראים הם יש, שיש להם תפיסת מקום, וגם הוא עצמו יש ולא בביטול גמור, והראי' שהוא מקור לנבראים. ולמעלה אין, היינו שהאור הוא בבחי' לא דבר ורוחני לגבי הנבראים.

והיינו, שד"ת אינו (רק) מצד הסתכלות הנבראים על אלקות, שאינם מרגישים אלקות ולכן ביטולם הוא רק ביטול היש, אלא דעה זו גופא היא באלקות, מצד שהאור נתצמצם להיות מקור לנבראים א"כ האור הוא בערך הנבראים, א"כ ביטולו של האור הוא ביטול היש, שאין נרגש בו מקורו, אלא בטל מצד עצמו ולכן ה"ז ביטול היש.

ד.

ויש להוסיף עוד ענין בביטול היש דד"ת בעבודה, ע"פ המבואר⁹ שני המדריגות הנ"ל בעבודה בנשמות ישראל, שנשמות דאצי' הם נשמות דזרע אדם, ואדם הוא שיש לו דעת (-

8. הערה 31. וכן משמע מהלשון בתרס"ט הנ"ל.

9. זה היום, ס"ט.

דעת עליון), משא"כ הנשמות דבי"ע הם נשמות דזרע בהמה. שבהמה אין לה דעת, אך מ"מ יש בנשמות אלו דעת תחתון. והיינו שמכיון שידוע שהאין המהווה הוא העיקר לכן לא ירצה כלל בגשמיות שבדבר. אך אעפ"כ כיון שסו"ס גשמיות תופס מקום אצלו, הוא רק ביטול היש ולא ביטול במציאות.

ואף שגם זה הוא ביטול דדעת תחתון, מ"מ יתכן לומר שביטול זה הוא נעלה יותר מהביטול הנ"ל של ד"ת שמצד הנבראים. והוא הביטול היש של עולם הבריאה, שהביטול מתאחד עימו לגמרי אלא שהביטול בא מצד השגתם ולא מצד האלקות.

ה.

א"כ יוצא שהאין דדעת עליון מתבטא בענין דביקות האור שהוא ביטול אמיתי. משא"כ האין דד"ת שהוא המקור של הנבראים, הארה נבדלת, שאינו בביטול בתכלית.

אך לא יתכן לומר כן, ומכמה טעמים: א. בפשטות מזה גופא שאומרים שד"ת הוא דיעה באלקות מוכרח שהוא בתכלית הביטול, ואף שמבואר שהוא בבחי' מציאות וע"כ אינו בביטול, הרי הא גופא צ"ב איך זה יתכן? ב. ידוע שהמקור המהווה נבראים הוא מלכות דאצ"י, ונקראת לית לה מגרמא כלום היינו שהיא לגמרי בביטול, א"כ איך יתכן לומר שהמקור המהווה נבראים אינו בביטול בתכלית?

ובאמת בחסידות מבואר¹⁰ ששני הדיעות הם אמת, ועפהנ"ל א"מ איך יתכן לומר כן דהרי האור שבערך הנבראים אינו בביטול בתכלית?

ו.

ויש לבאר זה ע"פ הביאור של כ"ק אדמו"ר (בד"ה ראה נתתיך תשט"ו) שאף שבכללות מבואר שיש ד' מדרגות (יש האמיתי, אין של היש האמיתי, אין של היש הנברא ויש הנברא), האמת הוא שיש רק ג' דרגות: יש, אין ויש. אלא שהאין עצמו "נחלק לשנים". והיינו, שאין הכוונה שהאין של היש הנברא הוא הארה מהאין של היש האמיתי (שאו יש ב' בחי' אין), אלא ששניהם נמשכים מהעצם ודבוקים בהעצם. והיינו, גם האין של היש הנברא הוא נמשך ודבוק בעצם בדיוק כמו האין של היש האמיתי. אלא שהאין עצמו כמו שבא מצד העצם נחלק לשנים, דמצד האין עצמו יש בו מה שהוא אין של יש האמיתי שהוא אין באמת, ויש בו מה שהוא אין של יש הנברא שאינו אין באמת אלא נק' אין מפני שאינו מושג. אך זה שהם מחולקים במהותם הוא רק מצד הצמצום שפעל באין של היש הנברא שדבקו לא תהי' ניכרת, אבל באמת הנה האין עצמו נחלק לשנים, והיינו דשניהם בדביקות וביטול בתכלית

10. ראה ספר המאמרים תרע"ח עמ' פח. וראה שם ששניהם יש להם שורש בעצמות אוא"ס שהוא למעלה עד קץ ולמטה עד אין תכלית, כח הגילוי וכח ההעלם, כח הבל"ג וכח הגבול. אלא ששם הביאור בענין שניהם אמת בעומק יותר, ראה פתח אליהו תשט"ו. ועצ"ע.

ליש האמיתי.

וביאור הענין בפרטיות יותר, רצון העצמות הוא שתהיה התהוות. והנה, מצד האור עצמו אין יכול לבוא ההתהוות, דאור עניינו הוא גילוי, ולא יתכן שיהווה נבראים שמעלימים על אלקות, שהם בסתירה לעניינו של האור. אך עצמות אינו מוגדר בזה ח"ו אלא מצד עצמות וודאי שיכול להיות עוד מציאות שהרי מי יאמר לו מה תעשה. ולזאת ההתהוות הוא מספירת המלכות דווקא, דכיון שמלכות אין לה שום ציור, כנ"ל דלית לה מגרמה כלום, וכל ענינה שבטלה לעצמותו ית', א"כ כיון שרצון העצמות הוא שיהיה התהוות נבראים ה"ה מהווה נבראים.

וא"כ זה שהמלכות מהווה נבראים אינו מצד שהנבראים תופסים מקום אצלה, אלא מצד הביטול המוחלט שלה לעצמות. וזהו הפי' שהאין הוא אותו אין - היינו אותו ביטול לעצמות, אלא שנחלק לשניים, שסגנון הביטול מתחלק לשנים. יש ביטול כפי שהוא בא לידי ביטוי באופן של גילוי (שנרגש באור איך ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו") או באופן של ביטול והעלם מוחלט על האור, לית לה מגרמה כלום.

וזהו גם מה שמבואר¹¹ שהארה (המקור דהנבראים) היא בהעדר המציאות יותר מהאור, דהאור אמנם הוא בהעדר המציאות כנ"ל, אבל ע"י מתגלה העצם, א"כ אף שהוא פשוט בתכלית ובהעדר המציאות, מ"מ גם לו יש ציור - שהעצם מתגלה בו. משא"כ הארה היא בהעדר המציאות בתכלית, עד שגם העצם אינו מתגלה בו אבל עיקר הסיבה של ההארה הוא העצם א"כ בה נמצא כח העצם.

והיינו שהעצם נמצא הרבה יותר במי שהוא בטל בתכלית, וזה דווקא בהארה ולא באור, דאור אף שכל עניינו הוא ביטול לעצם, מ"מ הרי בו ועל ידו מתגלה העצם. א"כ ביטולו הוא בצירור הגילוי. משא"כ בהארה שהיא בהעדר המציאות לגמרי עד שגם אינה מגלה את העצם, וביטול זה הוא ביטול בתכלית. ולכן דוקא במלכות ישנה ההתהוות בפועל.

ז.

והנה, אף שנת"ל שהד"ת שמצד האין של היש הנברא הוא ביטול נעלה יותר מביטולו של הנברא עצמו, מ"מ בד"ת של הנברא יש מעלה גם על האין של יש הנברא¹², למרות שהוא רק ביטול היש בדרגא הנמוכה, כנ"ל שהוא כמו דבר נוסף על מציאותו.

והביאור בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש¹³ המעלה של העבודה בזמן הגלות על העבודה שבזמן

11. ד"ה תודיעני תש"ח (ע' 41 ואילך).

12. וכדמוכח מזה גופא אנק' דיעה אלקית, והרי אא"ל שישותו גופא - מה שמרגיש את עצמו למציאות היא דיעה אלקית שלמטה יש, אלא הביאור כפננים.

13. ראה לקו"ש ח"ט ע' 72 ואילך.

הבית, שאף שבזמן הבית היה גילוי אלקות, והשכל ומדות היו באופן נעלה ויכלו להגיע להשתחוואה פנימית, בטל רצונך מפני רצונו, היינו ביטול בתכלית - ביטול במציאות. משא"כ בעבודה בזמן הגלות שאין גילוי אלקות, והעבודה היא רק באופן של כניעה, היינו בחיצוניות, מצד קב"ע. מ"מ יש מעלה בעבודה בזמן הגלות. דכל המעלות שבזמן הבית הוא בנוגע לכמות הביטול - שהביטול שבזמן הבית חדר בכל מציאות האדם, משא"כ בזמן הגלות אינו חודר בכל מציאותו אלא רק מכניע א"ע כלפי הקב"ה. אבל בנוגע למהות הביטול הרי אדרבה יש מעלה דווקא בביטול דקבלת עול שהוא ביטול אמיתי, כיון שהביטול אינו מצד המציאות שלו. והיינו שלמרות שהוא יש ולא מרגיש אלקות אעפ"כ בטל, זהו ביטול אמיתי שאינו קשור כלל למציאותו. משא"כ הביטול שבזמן הבית בא מצד מציאותו (כיון שמאיר עליו גילוי אלקות) ואינו ביטול אמיתי.

ולפ"ז יש מעלה בביטול היש דהנבראים, על ביטול היש דמלכות דאצי, שמלכות למרות שאין לה מגרמה כלום, מ"מ זה גופא הציור שלה - שלא מבטאת שום ציור. משא"כ בביטול דקב"ע, הוא ביטול אמיתי יותר, דהרי האדם מצ"ע הוא יש ואעפ"כ מבטל א"ע, בניגוד לגמרי למציאותו שבזה דוקא מתבטא ביטול אמיתי.



שליטת שלמה על העליונים אחרי שנשא את בת פרעה

הת' מנחם שיחי' יעלנז'י
תלמיד בישיבה

.א.

איתא בסנהדרין (כ, ב) "אמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים שנאמר וישב שלמה על כסא ה' ולבסוף מלך על התחתונים", ופרש"י "בתחילה. קודם שנשא שלמה נשים נכריות מלך אף על עליונים".

כלומר, לפני ששלמה נשא נשים נכריות הוא משל אף בעליונים (-שדים. רש"י¹), ולאחר שחטא ונשאן, נענש ונתמעטה מלכותו שימשול רק בתחתונים (-בני אדם).

וכתב היד רמ"ה "בתחילה קודם שנשא שלמה את בת פרעה מלך על העליונים", היינו שמפרש ש"בתחילה" פירושו קודם שנשא שלמה את בת פרעה.

ועפ"ז יש להקשות, דהנה איתא בגיטין (סח, א) "שידה ושידתין למאי איבעי ליה [שד ושידה למה נצרכו לשלמה המלך] דכתיב והבית בהבנותו אבן שלמה מסע נבנה וגו' אמר להו לרבנן היכי אעביד [איך אבנה הבית ללא מקבות וגרזן] אמרו ליה איכא שמירא דאייתי משה לאבני אפוד [יש את תולעת השמיר שמשוה השתמש בה לצורך האפוד] אמר להו היכא אישתכח אמרו ליה אייתי שידה ושידתין כבשינהו אהדדי אפשר דידעי ומגלו לך [הבא שד ושדה ולחץ עליהם, אפשר שהם יודעים ויגלו לך] אייתי שידה ושידתין כבשינהו אהדדי אמרי אנן לא ידעינן דילמא אשמדאי מלכא דשידי ידע [אנו לא יודעים, אבל שמא אשמדאי מלך השדים יודע]".

וממשיכה הגמ' לספר כיצד שלמה הביא את אשמדאי לפניו, ומסיק "תרחיה גביה [איחור אצלו שלמה לאשמדאי". רש"י] עד דבניה לבית המקדש".

והנה, כתב רש"י (מ"א ג ג) "ויאהב שלמה ללכת בחקות דוד אביו. ארבע שנים עד שלא התחיל לבנות הבית אבל משהתחיל לבנות ויתחתן שלמה את פרעה", ומשמע ששלמה נשא את בת פרעה בתקופת תחילת בניית הבית [וברש"י שם פי"א פל"ט מפורש שזה היה בשנה הרביעית למלכו, וז"ל: ". . . כנגד שלשים ושש שנה שנתחתן שלמה את בת פרעה שנשאה

1. מגילה יא, ב ד"ה על העליונים.

בשנה הרביעית למלכו"], וא"כ כבר אז הפסיק למשול על העליונים, ואילו מהסיפור בגיטין משמע שהמשיך לשלוט בשדים "עד דבניה לבית המקדש", היינו עד שגמר לבנות את בית המקדש.

[והנה ברש"י שכתב "קודם שנשא שלמה נשים נכריות" אפשר לתרץ ששלמה לא איבד את שליטתו על השדים מיד כשנשא את בת פרעה, אלא רק כשנשא נשים רבות (ועד לאלף) שאז התמלאה סאתו², והפסיק לשלוט על העליונים].

ב.

וי"ל ב' תירוצים בדבר:

א. בהמשך דבריו כותב היד רמ"ה "העליונים מלאכים ורוחות השוכנים במדור העליון", בזה פליג על רש"י שפירש שהם שדים, וס"ל דעליונים הם מלאכים ורוחות (-נשמות³).

[והנה יש ראייה לפירושו של היד רמ"ה מהא דאיתא בשמו"ר פ"ל סט"ז "וכמה רוחות ושדים כבש שלמה", א"כ מפורש ששלמה המלך שלט אף על רוחות, וקשיא לכאורה לרש"י.

וי"ל דרש"י ס"ל שאין הכוונה לנשמות שנמצאות "במדור העליון" (לשון היד רמ"ה), אלא לנשמות שמשוטטות בעולם הזה, ולכן נכללים שפיר ג"כ בסוג דתחתונים. ולפי"ז יוצא שרש"י והיד רמ"ה חלקו מן הקצה אל הקצה, דהיד רמ"ה סבר שרוחות הם עליונים ושדים הם תחתונים, ואילו רש"י סבר להיפך ששדים זה עליונים ורוחות זה תחתונים.

אמנם צ"ע לפרש כן ברש"י שכן גם השדים נמצאים בעוה"ז ועם כל זה קרויים עליונים כיון "שהם שטים באויר תחת השמים" (חדא"ג מהרש"א דף י"א ע"ב), והרי גם הרוחות שטות באויר העולם, וא"כ גם הרוחות היו צריכים להיכלל בסוג דעליונים ולמה לא פירש כן רש"י אלא אמר רק שדים.

וי"ל בהקדים מחלוקת בין היראים לבי" בענין דרישה לרוח המת, ולא למת עצמו שהיראים סימן של"ד-של"ה כתב "המזביע את החולה לשוב לאחר מיתה להגיד לו אשר ישאל לו אין זה דורש אל המתים דדורש אל המתים פירש דורש לגופו של מת . . אבל דורש לרוחו אין זה דורש שהרוח אינו נקרא מת", ואילו הבי" חולק עליו וכותב (סי' קע"ט) "ואין חילוק בין דורש לגוף המת לדורש לרוחו" (אמנם בנוגע להשבעת החולה שישוב אליו לאחר מיתתו הבי" מתיר מטעם שאין זה משביע מת אלא חי, עיי"ש).

2. ראה רש"י וירא פי"ט פ"כ 'העיר הזאת קרובה. קרובה ישיבתה נתישבה מקרוב לפיכך לא נתמלאה סאתה עדיין'.

3. כמ"ש (ישעיה נז טז) "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי".

ואולי י"ל שרש"י סובר שנחלקו בזה הש"ס והמדרש, שהמדרש שכתב ששלמה המלך כבש רוחות תחת ידו סבר שמותר לדרוש לרוח המת, אולם הש"ס שלא כתב היתר זה י"ל שאסר שהרי חידוש הוא ואין לומר אותו באם אין הוכחה מפורשת, ולכן לא פירש רש"י רוחות, וכל הנ"ל הוא ע"ד הפלפול].

ולדבריו י"ל דמה שמצינו בגמרא דשלמה שלט על השדים, אין זה נכלל בסוג דעליונים, אלא בסוג דתחתונים⁴, שהרי הם נמצאים בעוה"ז, ואף דומים לבני"א בכך ש"אוכלין ושותין כבני אדם פריין ורביין כבני אדם ומתים כבני אדם"⁵.

ועפ"ז סרה הקושיא מעיקרא שכן כשנשא את בת פרעה לא הוסרה שליטתו כ"א רק מהעליונים שהם מלאכים ורוחות אך על שדים המשיך לשלוט, כפי שרואים במעשה דגיטין.

[ואולי י"ל דמהאי טעמא לא פירש רש"י שירדה שליטתו על העליונים משנשא את בת פרעה אלא משנשא נשים נכריות דמשמע טובא, דכיון שפירש שעליונים זה שדים, א"כ שוב לא יכול היה לומר שניטלה שליטה זו מיד כשנשא את בת פרעה מכוח קושיא דלעיל, ולכן כתב דהוי רק כשנשא הרבה נשים, וא"כ רש"י והיד רמ"ה אזלי לשיטתייהו].

ב. המעשה בגיטין לא מראה על שליטה בשדים כלל, כיון שהסיבה שאשמדאי נותר כלוא אצל שלמה ולא ברח הוא מטעם שהיה אסור בשלשלאות וטבעת שחקוק עליהם שם ה', ולכן לא ניתק מהם, ולא שפחד משלמה, והראיה שמיד כשניתקו שלמה מהשלשלאות סילק את שלמה מהמלוכה, וא"כ שפיר אפשר לומר ששלמה איבד את שליטתו על השדים כבר כשנשא את בת פרעה.

ג.

והנה, הגמ' מסיימת את המעשה במילים "רב ושמואל חד אמר מלך והדיוט וחד אמר מלך והדיוט ומלך", היינו שבעקבות מעשה זה הפך שלמה לאדם רגיל, וחלקו רב ושמואל אם חזר למלכותו הראשונה או לא.

ופרש"י "מלך והדיוט. היה שלמה לא חזר שוב למלכותו", וכתב ע"כ בגליון "ר"ל כעין מלכות ראשונה שמלך על העליונים".

4. וי"ל דביאור זה נרמז בלשון המהרש"א (מגילה יא, ב) שכתב בשי" רש"י "דלא ניחא להו [לרש"י] למימר שהיה שולט על המלאכים העליונים. . וקרויין עליונים שהם שטים באויר תחת השמים", והקשר שבין שני משפטים אלו ברור, שמלכתחילה הוקשה למהרש"א למה פי' רש"י שעליונים זה שדים שנמצאים בעוה"ז וכו' ולא פי' מלאכים, וע"ז אמר שרק בשדים מצינו ששלט, ולא במלאכים, אך עדיין הוקשה למהרש"א, סוכ"ס כיצד קוראים אותם עליונים, ולזאת פי' ש"קרויין עליונים שהם שטים באויר תחת השמים", ודו"ק.

5. חגיגה טז, א.

היינו דלפי הרש"ל אין הכוונה שירד ממלכותו לגמרי אלא רק שהפסיק למשול על העליונים, אך על התחתונים המשיך למשול, ומכאן משמע ששלמה הפסיק למשול על העליונים רק בשעה שאשמדאי סילקו ממלכותו, ולא קודם לכן, וזה קשה ליד רמ"ה שכתב שזה קרה עוד כשנשא את בת פרעה (שעשה זאת קודם לכן, כדלעיל).

וי"ל שהיד רמ"ה חלק על המהרש"ל, וס"ל כפירוש היעב"ץ בגמ' זו, וז"ל: ". . ומאן דאמר מלך והדיוט לא נתכוון לו שלא שב לכסאו ולמלכותו אחר זה המעשה אלא ר"ל שלא חזר לחשיבות מלכותו כמקודם שהיה נחשב חכם מכל האדם. . . אחר שנחשב בעיניהם לשוטה אע"פ שחזר וישב על כסאו חשבוהו להדיוט שאבד דעתו, היינו שלהיעב"ץ אין הכוונה במילים מלך והדיוט ששלמה איבד את מלכותו על העליונים אלא שמלכותו על בני האדם ירדה מחשיבותה שחשבוהו לטיפש בעקבות זאת שחזר על הפתחים.

ולפי דבריו לא קשיא מידי די"ל ששליטתו על העליונים הוסרה עוד בזמן שנשא את בת פרעה, אולם לאחר מכן ארעה ירידה נוספת באיכות שליטתו על התחתונים.

[אמנם אפשר לומר בדוחק דהיד רמ"ה יכול לסבור כהמהרש"ל (והוא ע"ד התירוץ הא' על השאלה הראשונה), שהמהרש"ל שכתב "כעין מלכות ראשונה שמלך על העליונים" התכוון לעליונים כפי רש"י שפי' שדים, וזה אכן הוסר לאחר המעשה דאשמדאי, אולם השליטה על המלאכים והרוחות הוסרה כבר כשנשא את בת פרעה, ויל"ע].

ועפ"ז יש לומר בדא"פ דרש"י והיד רמ"ה נחלקו במחלוקת המהרש"ל והיעב"ץ, דהיד רמ"ה שפירש שהפסיק למשול על העליונים כבר משנשא את בת פרעה יוכרח לפרש כדברי היעב"ץ שהמעשה דאשמדאי גרם לירידה מסוג אחר, ואילו רש"י שפי' שהפסיק למשול על העליונים רק משנשא נשים רבות, יפרש כדברי המהרש"ל שבמעשה זה ניטלה שליטתו על העליונים, שכן יתכן שבדיוק בשלב זה נשא נשים במספר מסויים שעליו יהא כדאי להיענש [והיינו שזה שנשא את הנשים הנכריות הוי הסיבה שלכן נענש, ואילו מעשה דאשמדאי הוי הדרך שבה העניש הקב"ה את שלמה, או שהוא ע"ד "נפל תורא חדד לסכינא" וק"ל].

ד.

והנה בתורף שיטת המהרש"ל יש להקשות, דהנה מחלוקת זו דרב ושמואל הובאה הן במסכת סנהדרין והן במסכת גיטין (דלעיל ס"א), ובשני מקומות אלו נראה על פניו שמלך והדיוט (ומלך) פירושו הדיוט כפשוטו, שלא מלך כלל, דהנה במס' סנהדרין הובאו כל שלבי ירידת שלמה ממלכותו ד"בתחילה מלך שלמה על העליונים. . . ולבסוף מלך על התחתונים. . . ולבסוף לא מלך אלא על ישראל. . . ולבסוף לא מלך אלא על ירושלים. . . ולבסוף לא מלך אלא על מטתו. . . ולבסוף לא מלך אלא על מקלו", ושואלת הגמ' "הדר או לא הדר", ועונה

6. שבת דף ל"ב ע"א, ושם ברש"י "הואיל ואיתרע מזלה מזומנת פורענותה לבא".

“רב ושמואל חד אמר הדר וחד אמר לא הדר מאן דאמר לא הדר מלך והדיוט ומאן דאמר הדר מלך והדיוט ומלך”.

ולכאורה פשט הגמרא הוא שלאחר שירד שלמה לדרגא התחתונה ביותר, שמלך רק על מקלו (“הדיוט”) נשאלת השאלה אי חזר בשנית למלכותו, וע”ז יש מחלוקת דלחד מ”ד חזר למלכותו, ולחד מ”ד לא חזר, ולא כדברי המהרש”ל ש”הדיוט” הכוונה שהפסיק למשול על העליונים, ובזה יש מחלוקת אם חזר או לא שזה לכאורה לא קשור לדברי הגמ’ קודם לכן.

וכן במס’ גיטין שבהמשך לסיפור שאשמדאי סילק את שלמה ממלכותו, והגיע לשפל המצב של מלכותו ששלט רק על מקלו או על טליתו, מביאה הגמ’ את המחלוקת “רב ושמואל חד אמר מלך והדיוט וחד אמר מלך והדיוט ומלך”, היינו שחלקו אם עלה ממצבו האחרון למלכות או לא, ולא שחלקו אם חזר לשלוט על העליונים או לא דמאי שייכא הכא.

והביאור בזה:

המחלוקת במס’ סנהדרין קאי על ירידתו הראשונה של שלמה ש”בתחילה מלך שלמה על העליונים . . . ולבסוף מלך על התחתונים”, שבזה נחלקו רב ושמואל אם חזר למלכותו זו או לא.

ובמס’ גיטין בא בהמשך לסיום הסיפור, ששלמה הגיע לאשמדאי עם השלשלת והטבעת שחקוק עליהם שם ה’, ואשמדאי פרח משם מפחד שלמה, וא”כ יש סברא לומר שעצם פחד זה מהווה כניעה לשלמה המלך, ומתעוררת שאלה אם בעקבות זאת חזר שלמה למלוך על העליונים, וע”כ הובאה המחלוקת, שלדיעה א’ מעשה זה לא החזיר את מלכותו חזרה (“מלך והדיוט”), ולדיעה ב’ במעשה זה חזר שלמה למלוך על העליונים (“מלך והדיוט ומלך”), ולפ”ז יוצא חידוש גדול שחזרת שליטתו של שלמה על השדים, קרתה בשעה שאשמדאי נמלט מפניו.

[ואם כנים הדברים, יש לתרץ עפ”ז באופן נוסף את השאלה בס”ג, דכיוון שלפי האמור אין הכוונה בגמ’ (להמהרש”ל) שכעת נלקחה משלמה השליטה על העליונים (שאו קשה ליד רמ”ה שכתב שזה נלקח עוד כשנשא שלמה את בת פרעה), אלא אדרבה לספר שבעקבות סיפור זה שאשמדאי ברח משלמה חזרה לשלמה השליטה על העליונים (דעה ב’), או לשלול אפשרות זו (דעה א’), ולומר שמלכותו על העליונים שניטלה ממנו בעת שנשא את בת פרעה, לא חזרה אליו לעולם].

והנה לעיל (ס”ג) הובאה שיטת היעב”ץ שהפירוש ב”מלך והדיוט” הוא שמלכותו של שלמה ירדה באיכותה שמעתה פחות החשיבות, והנה הגמ’ בגיטין הולמת היטב את שיטתו, כיון שזה בא בהמשך ישיר לסיפור שסולק ממלכותו וחיזור על הפתחים שזה גרם לירידת איכות מלכותו, אולם לשיטתו לא מובן כ”כ הגמ’ בסנהדרין, כיון ששם המחלוקת בין רב ושמואל

אם "מלך והדיוט" או "מלך והדיוט ומלך" הובאה בפשטות בהמשך לסיפור השתלשלות ירידת שלמה ממלכותו, עד לדרגא הנמוכה ביותר "ולבסוף לא מלך אלא על מקלו", שע"כ נחלקו אם מצב זה נמשך לנצח או השתנה, [וכמשמעות הלשון "מלך והדיוט", שמלך מכוון לדרגות המלוכה הגבוהות שמוזכרות קודם לכן, והדיוט מכוון לדרגא הנמוכה, שאז הפסיק למלוך], ולא שמדובר כאן על הדיוט מסוג חדש - מלוכה בבחינת הדיוט, שבזה חלקו אם המשיך לנצח או לא, שהרי לא הוזכר בגמרא זו כלל שאחר ירידתו חזר למלוך באופן נמוך שנגיד שנחלקו אם המשיך להיות בדרגא זו.

ונראה לומר פשט מחודש בדברי היעב"ץ, שכשהגמרא אומרת "מלך והדיוט" אין כוונתה כפי' הפשוט מלך ואח"כ הדיוט, אלא מלך שהוא כהדיוט, ועפ"י יובנו היטב דברי הגמ' בסנהדרין, דאחר שפירטה הגמרא את שלבי ירידת שלמה, שואלת הגמ' אם חזר למלכותו, וענתה שלדיעה אחת חזר למלכותו אולם מלכותו הייתה שפלה יותר בבחינת הדיוט, ולדיעה שניה אכן היה בתחילה "מלך והדיוט" אולם לאחר מכן חזר בשנית לדרגת מלך לגמרי [היינו ש"מלך" כאן לא מתייחס לדרגות המלוכה שהוזכרו לפני כן אלא למה שקרה לאחר מכן], וההגיון בזה מובן בפשטות, שבתחילה כשהיה העם עדיין תחת הרושם של התנהגותו קודם לכן, אולם אחר שעבר זמן וראו שנשאר חכם כבתחילה חזרו להעריצו כמקודם.



תחיית הצדיקים לעתיד לבוא

הת' אהרן שיחי' יעקובוביץ

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק כ"ז (בחוקותי א') מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את שיטת הרמב"ם בנוגע לעת"ל, שהרמב"ם פוסק שלעת"ל לא יבטל דבר ממנהגו של עולם. ומקשה (ס"ט), דלכאורה, פסק זה סותר לשי' הרמב"ם שא' מי"ג העיקרים הוא תחיית המתים לעת"ל, ודבר זה הוא היפך מנהגו של עולם?

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שלעת"ל יהיו ב' תקופות: תקופה א' תהי' (כפסק דין הרמב"ם) באופן שעולם כמנהגו נוהג, ואחר כך תהי' תקופה הב' שבה תהי' תחיית המתים וביטול מנהגו של עולם, והתגשמות דברי הנביאים כפשוטם וכו'. עיין שם בארוכה.

והנה בקונטרס "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" (תשנ"ב), מבאר כ"ק אדמו"ר בסעיף ב': "ידוע שלכמה דעות "מצות בטלות לעתיד לבוא" - בתחיית המתים (בתקופה השני' דימות המשיח, משא"כ בתקופה ראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים)²⁴, שאז יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות".

ומבאר בהע' 24 "כלומר, לפני תחה"מ דכל בני", משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א), כשיהיה קיום המצוות בתכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) "כיצד מלבישן לעת"ל . . . לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם".

כלומר, הא שבתקופה הא' לא תהי' תחיית המתים היינו רק בנוגע לתחיית המתים דכללות ישראל, אבל תחיית המתים של צדיקים תהי' עוד לפני כן. ומהשיחה משמע שזה יהי' כבר בתקופה הראשונה, בעת שיהיה קיום המצוות בתכלית השלימות.

ויש להבין, הלא בלקו"ש חכ"ז הנ"ל מבאר שתחיית המתים שיש בה משום ביטול מנהגו של עולם תהיה בתקופה השני' דוקא. אבל אם הצדיקים יקומו לתחייה בתקופה הא' - ה"ז ביטול מנהגו של עולם, והדרא קושיא לדוכתא, הלא הרמב"ם פסק שבתקופה הא' לא יתבטל שום דבר ממנהגו של עולם?

ולכאורה יש לתרץ זה ע"פ המבואר בשיחת י"ג שבט תשי"א, וז"ל: "מען האט ביי מיר געפרעגט: וואס זאג איך, אז עס וועט זיין בקרוב והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם, און דער רבי וועט אונז ארויספירן פון גלות - דער סדר איז דאך: ביאת המשיח וימות המשיח,

1. לקו"ש ח"ב ע' 518. תו"מ ח"ב ע' 228.

און ערשט אין א צייט ארום, וועט זיין תחיית המתים. אזוי ווערט דאך געבראכט אין חסידות אויך.

"דער ענטפער אויף דעם: כאטש בכלל איז דער סדר: ביאת המשיח, בנין בית המקדש, קבוץ גליות, תחיית המתים, אבער תחיית המתים פון יחידים איז געווען און וועט זיין פריער אויך. וכידוע כמה ספורים בש"ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו מתים. וכמאמר רז"ל זוטי דאית בכו מחיי מתים".

כלומר, אע"פ שבאופן כללי תחיית המתים באה לאחרי ביאת המשיח, הנה היו ויהיו מקרים של תחיית המתים אצל יחידים לפני ביאת המשיח.

וע"פ הנ"ל י"ל בדא"פ, דתחיית המתים דצדיקים תהיה לפני ביאת המשיח - והיינו תחיית המתים של יחידים (באופן נסי, כפי שכבר היה לעולמים), וא"כ לא יהיה ביטול מנהגו של עולם בימות המשיח גופא.

[וראה באריכות שיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק ח"י בלק ב', שגדרו של משיח הוא לפעול בגדרי העולם, וזה מה שמכריח את הביאור של ב' תקופות בשיחה הנ"ל בחלק כ"ז, עיי"ש. ואם תחיית המתים דצדיקים איננה חלק מביאת המשיח, אלא באה לפני ביאת המשיח - אי"ז סתירה לעניינו של משיח שבא לפעול בגדרי העולם].

אך דחוק לבאר כן, כיון של' הקונטרס הוא "שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח", ומשמע שזה יהי' בימות המשיח גופא, ולא לפני כן. א"כ הדרא קושיא לדוכתא?

ואולי י"ל, שהל' "התחלת ימות" לא אזיל על ימות המשיח גופא, אלא על ההקדמה לימות המשיח. ביאור הדברים: כיון שתחיית המתים דיחידים באה כהקדמה לביאת המשיח, וכמבואר בשיחה "דער רבי וועט אונז ארויספירן פון גלות", וכן אהרן ומשה וכו' דרושים כדי להדריך וכו' על העבודה בביהמ"ק (כמצויין בהערה שם). א"כ, זה גופא הוי התחלת ימות המשיח. ועצ"ע.

ועוד י"ל באו"א: קימת הצדיקים לעת"ל אינה מפעולות המלך המשיח, אלא דבר שיארע מצ"ע, אף שיהיה בזמנו דמה"מ. וכיון של' הרמב"ם הוא "אל יעלה בדעתך שמה"מ עתיד לבטל דבר ממנהגו של עולם" - א"כ מה שאינו מפעולות המה"מ אינו בכלל ביטול מנהגו של עולם.

ואעפ"י שבשיחה מבואר שתחיית המתים נפעלת ע"י משיח (ראה סעיף ט', והערה *63). הנה הא גופא מוכיח שיש חילוק בין תחיית המתים דכלל ישראל, הבאה ע"י משיח, ולכן היא בתקופה הב'. לעומת תחיית המתים דצדיקים (יחידים) - שאיננה קשורה כלל למשיח, ולכן אין כאן שינוי מנהגו של עולם, אלא נס 'סתם', כפי שקרה ג"כ בזמן הגלות.

וכדחזינן ג"כ בשיחה דתשי"א על כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שיקום ויוציאנו - ברור א"כ שיקום עוד לפני פעולותיו של משיח, ואז יוציאנו מהגלות לקראת משיח צדקנו, א"כ תחיית הצדיקים אינה נעשית ע"י משיח.

ויה"ר אז עס וועט זיין בקרוב והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם, און דער רבי וועט אונז ארויספירן פון גלות, במהרה בימינו בעגלא דידן!



שיטת תוס' בקרפף

הנ"ל

איתא בגמ' ו' ע"א: "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור כו"

והקשו התוס' (בד"ה 'ד' רשויות לשבת"): "ליתני ה' רשויות דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"א?" דלכאורה כיוון דחילוק ארבע רשויות הוא מצד שוני הדין שלהן, א"כ אמורה להיות רשות חמישית - קרפף, דהרי דינו הוא שאסור להעביר ממנו לרה"ר ומתחייב ע"כ חטאת, אך בשונה מרה"י אסור להעביר בו יותר מד"א וא"כ הוי רשות עם דין חמישי ואמורה להימנות בפ"ע?

ומתרצים: "וי"ל דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי כבר שנה רה"י וכרמלית" דקרפף אינו רשות בפ"ע אלא ב' רשויות שכבר שנויות לפני כן ולכן לא נקראת רשות חמישית.

וכת ע"ז הרמב"ן: "והעלוה בגמגום, ולדידי לא קשיא לי, דההיא רה"י דאורייתא היא והני בין מדאורייתא בין מדרבנן שמייהו עלייהו אלא שדיניהן שלשה מן התורה ומדבריהם ארבעה".

פי' דבריו, שלתוס' השאלה קשה כי למד שחילוק בברייתא הוא מצד הדינים. אמנם, לומד הרמב"ן, שהברייתא אינה מדברת על חילוקים בדין, אלא על דברים ששמותם נקראים עליהם גם מהתורה ולא רק מדרבנן. "והני בין מדאורייתא בין מדרבנן שמייהו עלייהו" ומה שכרמלית היא מדרבנן, זה רק בדינה "דיניהן שלשה מן התורה ומדבריהם ארבעה" אבל שמה כרשות כבר קיים לפני כן. ולכן לא מחשיבים קרפף כרשות בפ"ע כי שמה כרשות אחרת הוא רק מדרבנן משא"כ מהתורה היא רה"י.

ונראה לבאר מחלוקתם וכן סברת התוס' אשר לפי הרמב"ן "העלוה בגמגום":

ובהקדים, דהנה כתב כ"ק אדמוה"ז בשו"ע שלו בנוגע לכרמלית (סי' שמ"ה סי"ט): "ומקום זה הוא מקום פטור מן התורה שמותר להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולרשות הרבים ומהם לתוכו מפני שהוא בטל אצל כל אחד מהן בין שיש בו ד' בין שאין בו אלא שחכמים חלקו ביניהם שכשארין בו ד' על ד' הוא מקום פטור וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן ועשאוהו רשות בפני עצמו וקראוהו כרמלית".

1. וכמו שכתב הריטב"א פ"י שכל אחד מהם חלוקה בדינה.

היינו שכרמלית אינה רשות שקיימת מהתורה, אלא שמהתורה היא מקו"פ ורק רבנן עשו אותה כרשות חשובה בפ"ע וגזרו עלי' דינים מסויימים.

אמנם מדברי הרמב"ן הנ"ל משמע שכרמלית קיימת בשמה (עכ"פ) גם מהתורה ורק דינה מדרבנן!

והנה חקר בשיעורי ר' יחיאל מיכל מהו גדר קרפף, שמצד א' אפ"ל שרבנן עשו קרפף ככרמלית. ומצד ב' אפ"ל שרבנן רק אסרו ברה"י זו דקרפף להעביר ד"א. ומביא נפק"מ בנוגע להעברה בקרפף מעל י'. שאם לומדים שרבנן עשוהו כרמלית, מותר להעביר מעל י' בקרפף כמו בכרמלית. אך אם נקטינן שזה רה"י שנאסרה בהעברה ד"א, כיון שרה"י עולה עד לרקיע, נאסור להעביר גם למעלה מ"י².

ועפ"ז יהי' ניתן לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל מפני מה לא נקט התנא קרפף. דהתוס' סובר (כנ"ל בשיטת כ"ק אדמוה"ז) שרבנן עשו מקו"פ לכרמלית³. ואילו הרמב"ן סובר כנ"ל שרבנן רק החמירו ברשות שכבר קיימת גם מהתורה.

ולפי תוס', שרבנן יכולים להפוך מקום מסוים לרשות, רצו תוס' ללמוד שגם קרפף רבנן הפכו לרשות בפ"ע, וא"כ קשה למה לא נקט התנא קרפף?

וע"ז תי', שגדר קרפף אינו רשות בפ"ע, אלא רק רה"י שבנוגע להעברה עשאוהו ככרמלית⁴. שהרשות נשארה רה"י אבל רבנן עשאוהו כרמלית רק בנוגע להעברה. ורבנן השתמשו באמת בכוחם לעשות רשויות, אבל רק באופן חלקי.

והרמב"ן למד, שרבנן לא מחדשים רשויות חדשות. ולכן, אע"פ שרבנן אסרו להעביר בקרפף, וודאי שא"ז רק החמרה ברה"י זו, ולא שעשאוהו לכרמלית ורשות חדשה.

ומסיימים התוס': "ולהכי נמי לא תני חצר שלא עירבו" ע"פ הנ"ל שרבנן לא עשו כאן לגמרי רשות אלא רק בנוגע לענין מסוים, יובן למה לא כתוב מבוי שאינו מפולש בתור רשות בפ"ע, מכיון שלא תמיד רבנן משתמשים בכוחם לעשות רשות, ובמבוי שאינו מפולש כלל לא השתמשו בכוחם.



2. אמנם צ"ע בנפק"מ זו, שהרי "דיו לבא מן הדין כו", וכיון שכל האיסור ברה"י זו הוא מצד שלא יבוא לטלטל ברה"י. אין סיבה לאסור למעלה מ"י גם אם זה רה"י. ואולי י"ל נפק"מ אם אפשר להעביר מקרפף לכרמלית. ואכ"מ.

3. הי' אפשר להביא ראי' לכך מזה שתוס' כתב בנוגע לשם כרמלית שהוא מלי' "רך ומלא" וכתב ע"כ ה"חתם סופר" "תוס' דשמעת' בשם ירושלמי פירשו רך ומלא שיש בו ב' כחות רה"י ורה"י, והוא היפוך מפ"י הרמב"ם שאין בו לא כח רה"י ולא רה"י כארמלית" ועפ"ז הי' ניתן לומר שלפי תוס', כיון שכרמלית יש בה מנח רה"י ומנח רה"י היא בטלה לשניהם ואין לה רשות בפ"ע. משא"כ לשיטת הרמב"ם היא רשות בפ"ע לא רה"י ולא רה"י. אך מכך שאדמוה"ז מביא את טעם הרמב"ם משמע שגם לשיטת הרמב"ם כרמלית בטלה.

4. דומה לצד הא' בחקירה הנ"ל, אך שונה, שלפי הצד הא' בחקירה הנ"ל שעשאוהו ככרמלית לגמרי, יהי' פטור בהעברה מקרפף לרה"י. (ועיין בשו"ת "בנין ציון" החדשות, שכך רוצה ללמוד בשיטת רש"י)

ביאור בדברי הזוהר "תלתא דקיימו בעדותא"

הת' שניאור זלמן שיחי' יעקובוביץ'
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חלק ט"ו בשיחה לפר' וירא מביא הרבי את דברי הזוהר בנוגע לבאר שחפר אברהם בשביל לכרות ברית עם אבימלך וזהו לשון הזוהר: "תלתא קיימו בסהדותא לאסדהא.. באר דיצחק דכתיב "בעבור תהיה לי לעדה", היינו דישנם שלשה המעידים שהם: האבן דיהושע, והגורל, ובאר דיצחק.

הרבי שואל על דברי הזוהר, מדוע נקראת באר זו באר דיצחק, והלא בכתוב נא' במופרש שאברהם חפרה וכמ"ש: "כי חפרתי את הבאר הזאת", היינו שאברהם הוא שחפר את הבאר ולא יצחק. ומביא את דברי הרמ"ז, שביאר שהבאר אכן נחפרה בפועל ע"י אברהם, "אך באר זו הייתה באר דיצחק". ובהערה מביא את דברי האוה"ח על הזוהר: "יצחק ששם את הבאר עדות בינו ובין אבימלך".

לכאורה הביאור הפשוט בדברי הרמ"ז הוא שבאר שאותה חפר אברהם הינה באר שהיתה **בבעלותו של יצחק**, וע"כ נקרא באר דיצחק, ובהואה"ח אומר להיפך שהבאר הינה באר של **אברהם** אך הוא זה ששם את הבאר לעדות.

אך לכאורה אין לומר כן בדברי האוה"ח. שכן בפשטות הפס' "כי חפרתי את הבאר הזאת", משמע דרק אברהם התעסק בחפירת הבאר והצבתה כעדות בינו ובין אבימלך, ואין לומר שיש כאן קשר ליצחק.

ועוד יותר, שאכן, מצינו באר שחפר יצחק בעת שכרת ברית עם אבימלך בפר' תולדות: "ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה' ויט שם אהלו ויכרו שם עבדי יצחק באר" וברמב"ן שם: "וקרוב לי שהוא הבאר שכרה אברהם ... ועל כן שם העיר באר שבע על שם הבאר אשר קראוהו כן האב והבן, כי שם נשבעו שניהם" דנראה שאותו המעשה שהיה עם אברהם הי' ג"כ אם יצחק, ושניהם נשבעו ועל אותה הבאר.

וא"כ, לכאורה אפשר לפרש כן בדברי האוה"ח שהבאר שקיימא בעדות אינה הבאר של אברהם אלא הבאר של יצחק. דיצחק ג"כ, כאמור חפר באר שתהא שבועה בינו ובין אבימלך.

וא"כ, כלל לא מובנת שאלת הרבי בשיחה מדוע נקראת הבאר של אברהם והרי אכן מדובר על באר דיצחק.

לכאורה אין לומר כן, בפשטות, משום שבדברי הזהר מובא הפסוק "בעבור תהיה לי לעדה" שפסוק זה מדבר אודות אברהם בפר' וירא ולא אודות השבועה האמורה בתולדות. אך עפ"י הרמב"ן הנ"ל מובן שכן לדבריו הבאר דיצחק היא אותה הבאר שחפר אברהם שנאמר לגבי "תהיה לי לעדה".

וביותר גדולה התמיהה על הא דקאי על הבאר דאברהם, שכן באברהם הבאר כלל לא הייתה לעדה. אלא וכפשטות הפס' "ויאמר כי את שבע כבשת תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת" היינו, דהכבשות יהיו לעדה כי הוא חפר את הבאר והבאר שלו היא¹. וא"כ ביותר אינו מובן כיצד ניתן לומר בכלל על הבאר דאברהם שהיא קיימא בעדותא?

והיוצא מהנ"ל א"כ שדברי הזהר "תלתא דקיימו בעדותא.. באר דיצחק" קאי אכן על הבאר דיצחק ולא על הבאר דאברהם שכן אינה המעידה.

וא"כ צ"ל בכ"ז מדוע:

א. מביא הזהר את הפסוק דאברהם הרי מדובר אודות הבאר דיצחק והיה מתאים יותר להביא את הפסוק שנאמר ביצחק: "ויאמרו לו מצאנו מים... ויקרא אתה שבעה", וכן דאברהם לא מצינו שהבאר היא העדה.

ב. מדוע מקשה הרבי על דברי הזהר מדוע כתב באר דיצחק, והרי בפשטות הכוונה היא אכן לבאר דיצחק, בפ' תולדות.

ונראה לבאר בכל זה, ובהקדים, אפש"ל בפשטות שהסיבה לכך שהזהר אינו מביא את הפסוק בפר' תולדות האמור במפורש הוא משום שאכן לא מפורש בכתובים שהבאר הזאת היא באר שעליה נשבעו שניהם וכתרו ברית. שכן בפסוקים שם: "ויכרו שם עבדי יצחק באר... וישכימו בבקר וישבעו איש לאחיו וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום" דכלל לא נכתב שהשבועה היא על הבאר, והרמב"ן מוכיח זאת רק מן הפסוקים שלאחר מכן "ויקרא שם המקום ההוא באר שבע".

1. לכאורה רש"י הוא המפרש שהבאר עצמה היא העדות וז"ל: "בעבור תהיה לי - זאת: לעדה - לשון עדות של נקבה, כמו (להלן לא נב) ועדה המצבה: כי חפרתי את הבאר - מריבים היו עליה רועי אבימלך ואומרים אנחנו חפרנוה, אמרו ביניהם כל מי שיתראה על הבאר ויעלו המים לקראתו שלו הוא, ועלו לקראת אברהם". היינו דהבאר עצמה עדות בכך שהיא עולה לקראת אברהם.

אך לא מובן מדוע פ"י כן דהוא היפך פשטות הכתובים שלעדה הכוונה שהכבשות לעדה. וע"כ נראה שהפשט בדברי רש"י ד"בעבור תהיה לי זאת" - הפעולה של לקיחת הכבשות, דפעולה היא לשון נקבה, והא דהבאר בפועל העידה בכך שעלתה לקראתו.

הנה זה בשביל עדות מלשון הוכחה ולא כסימן. וכמ"ש בפר' ויצא גבי עדות דיעקב "עד הגל הזה ועדה המצבה", שוודאי דאין הכוונה שם שהמצבה הינה הוכחה, אלא שהיא סימן לדבר. ועד"ז כאן, שהכבשות הינם הסימן לכך שהבאר שלו, וחויף מזה נעשה לו נס שעלו המים לקראתו, ולא בתור עדות.

והנה גם בפסוקים דפר' וירא נאמר גם כן אותו הלשון: "על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם" דנראה שאכן יש קשר בין השבועה בינו ובין אבימלך לבין הבאר.

ואולי אפשר לראות שאכן העדה בפס' "בעבור תיהי לי לעדה" מדברת - וכפי הפשט בפסוק - על הכבשות שהכבשות מעידות שהבאר שייכת לאברהם וכי הוא זה שחפרה. והבאר הינה עדות וסימן על כך ששם נשבעו שניהם ועל ההסכם ד"כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי" שהבאר מזכירה לאברהם ולאבימלך על השבועה שנשבעו שם.

וכן בפר' תולדות, דהבאר שם היא אותה הבאר שמעידה ומסמלת על ההסכם בין אברהם לאבימלך, וכעת בין יצחק לאבימלך: "ונכרתה ברית עמך.. אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך".

וא"כ אתא שפיר כל הנ"ל. דאכן העדה בפס' הכוונה לכבשות המעידות ע"כ שהבאר של אברהם וכלשון הפסוק: "בעבור תיהי לי לעדה". וכן מובנת התמיהה מדוע כותב הזהר דהבאר דיצחק היא באר המעידה, שאכן באר זו מעידה על כך ש"שם נשבעו שניהם". והא דמובא בדברי הזהר הפס' דאברהם ד"בעבור תיהיה לי לעדה" שקאי אכבשות, הוא משום שרצה לבאר ולהדגיש את הא דהבאר היא גם כן מעידה וזה מוכח יותר מהפסוקים דאברהם: "על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם" שלא יהיה מקום לטעות בעניין שהעדות בפסוק היא הכבשות².



2. ואפשר לדייק כן גם בלשון הזהר " דכתיב (בראשית כא) בעבור תהיה לי לעדה וגו'" ובשאר הדברים לא כתב כן, משום שכאן השבועה על הבאר כתובה ג"כ בהמשך הכתובים: "על כן שם העיר באר שבע".

בעניין "עשרה דורות שמאדם ועד נח"

הנ"ל

"עשרה דורות מנח עד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל שכר כולם". שואל הרבי בלקו"ש¹ על מאמר חז"ל הנ"ל קושיא מתבקשת: איך יכול אברהם לקבל שכר של אנשים שכלל לא מגיע להם שכר - "מכעיסין ובאין"?

ועוד שואל הרבי, מדוע דווקא אברהם קיבל את שכר כולם ולא נח שהרי שנינו: "עשרה דורות מאדם עד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול". ולא נאמר שקיבל שכר כולם, כדלעיל.

הרבי מבאר, שישנו הבדל בין עשרה דורות הראשונים, לעשרה דורות שלאחר מכן. עשרת הדורות שעד נח, היו בדרגא של רע כזה שהדרך היחידה לתקנו היא לאבדו, וע"כ נח לא היה יכול לתקן את הדורות הללו. משא"כ באברהם, שהדורות שלפניו היו סוג רע כזה שניתן לבררו ולתקנו, ע"כ אברהם יכל לתקן הדורות הללו, וממילא קיבל את שכר הדורות שתיקן.

הרבי לא מסביר מדוע הדורות הראשונים היו רע שאין דרך לתקנו, והאחרונים כן. לכאורה אדרבה, הדורות האחרונים היו גרועים יותר, שהרי בעשרת הדורות שעד אברהם, היו סיפור דור הפלגה וריבוי העבודה זרה היה גדול ביותר בתקופה זו דווקא, ואף לכאורה יותר מאשר בדורות הראשונים, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות ע"ז²: בדורות הראשונים: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול.. וזהו רצון האל ברוך הוא" וכותב הרמב"ם, שככל שעברו הימים גדלה העבודה זרה: "היו בהם כגון כהניהם וכיוצא בהן מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים...עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו".

א"כ, מדוע כותב הרבי על הדורות הראשונים שהם רע גמור?

ונראה לומר בכל הנ"ל בפשטות, שישנו הבדל בין החטא בדורות הראשונים לדורות לאחר מכן. אכן, החטא הגדול בזמן אברהם היה עניין העבודה זרה. אבל החטא בדור המבול לא היה רק העניין הזה של ע"ז אלא גם כמו שכותב רש"י: "כי השחית כל בשר - אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן". וכן: "ארבעים יום - כנגד יצירת הולד שקלקלו להטריח ליוצרים לצור צורת ממזרים".

1. פרקי אבות פרק ה'.

2. חלק ט"ו שיחה א'.

3. פרק א' בתחלתו.

ונראה שחטא זה שמביא לממזרים אכן אין לו תיקון. וכמו שכותבת המשנה במס' חגיגה: "איזהו מעוות שאינו יכול להתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר". וא"כ נח אכן לא היה יכול לתקן חטא זה כי כאמור, מעוות לא יכול לתקן.

משא"כ אברהם, שהבעיה בדורו הייתה הע"ז, שנבעה מכך שלא הכירו בבורא עולם, יכלה להתקן ע"י הפצת היהדות - "ויקרא שם בשם ה' אל עולם" שע"ז מתקן בדרך ממילא את החיסרון של האמונה בה'.

והדברים פשוטים, ולא באתי אלא להעיר.



הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם

הנ"ל

במאמר ד"ה האמנם תרמ"ג (אות ז') מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב את העניין שלכל נברא יש שורש ומקור למעלה. וכמו שמש דשרשה משמש הוי', ובהמות שרשם מפני שור שבמרכבה, וכן שאר נבראים. וממשיך ומבאר, שאילו יתגלה על הנברא שרשו ומקורו, הרי הוא מיד יתבטל. ובלשון המאמר: "אם הי' מתגלה עליו שרשם ומקורם החיות שבמרכבה כמו שהם, הי' נעשה מהם אין ואפס לגמרי, והי' כלא הי' כלל".

לכאורה עניין זה של ביטול הנברא לשורשו ומקורו אינו חיסרון, אלא אדרבה, מעלה, כיון שפשוט הוא ששרשו של הנברא נעלה יותר מהנברא כפי שהוא למטה, וכאשר הנברא עצמו נהיה חלק משורשו, הרי הוא מתעלה ממדרגתו.

ומה שנעשה אין ואפס בנברא שמתגלה שורשו, הוא לא הנברא עצמו, אלא מה שאנו רואים - החומר הגשמי, שאינו מציאות אמיתית. אך עצם מציאותו, הרי אדרבה מגיע לשלמותו ולאמת של מציאותו, משא"כ עכשיו אינו מציאות אמיתית.

לכאורה לפי הבנה זו, שנברא שנכלל בשרשו ומתבטל הוי מעלה, אינו מובן המשך המאמר: "וכן הארי' והשור שלמטה, אם הי' מתגלה עליו שרשם ומקורם החיות שבמרכבה כמו שהם, הי' נעשה מהם אין ואפס לגמרי והי' כלא הי' כלל, שאפילו במלאכים שכלים נבדלים אמרוז"ל הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם".

דלכאורה במלאכים לא היה הגילוי עניין של מעלה, אלא עניין של עונש, וכמוכן בפשטות מסיפור הגמרא אודות המלאכים: "אמר רב יהודה אמר רב בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת, אמר להם: רצונכם, נעשה אדם בצלמנו? אמרו לפניו ריבוננו של עולם, מה מעשיו? אמר להן כך וכך מעשיו, אמרו לפניו: ריבוננו של עולם מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו, הושיט אצבעו קטנה ביניהן ושרפם".

א"כ צ"ל, האם אכן גילוי שרשו של הדבר הוא מעלה, או חיסרון ועונש?

לכאורה אפשר לחלק בין הגילוי שהיה אצל המלאכים, לגילוי שרשו של הנברא המבואר במאמר:

שגילוי שורשו של הנברא הוא המציאות הפשוטה והרגילה. אלא שמציאות זו באה בהשתלשלות עד שנצטיירה בציור גשמי. וא"כ, כאשר הנברא בטל לשורשו אין זה עונש או חיסרון, אלא אדרבה, התעלות למדרגתו הטבעית.

אך ישנה עוד אפשרות. שהנברא לא יתבטל לשורשו, אלא שיתגלה אליו גילוי יותר ממדרגתו. היינו שהכלים שלו לא יכולים לקבל את הגילוי. וכמבואר בלקו"ש חל"א פורים (שיחה ב', ע' 177) גבי קם רבה ושחטיה לר' זירא, שאף ששניהם דיברו על אותם סודות ורזים, רבא הכיל את הדברים, ולגביו יש בזה שהוא השיג ואמר דברים אלו מעלה, ולר' זירא שהשיג את אותם הדברים נפעל העניין של "שחטיה"- כלות הנפש. שלגביו יש בזה (ג"כ) חיסרון.

ויתכן לומר שכן הוא בנדו"ד, שהגילוי שמתגלה לנברא שרשו הוא מעלה. אך מה שהיה אצל המלאכים אינו גילוי שרשם באופן שהם יתבטלו, אלא באופן שהם לא יהיו קיימים מצד עצם מציאותם כיוון שהתגלה עליהם גילוי מרובה מהכלים שלהם.

ונראה כן קצת מלשון המאמר שכותב לגבי המלאכים: "ושרפם . . והיינו שהי' גילוי מעט יותר מהחוק הקצוב נעשה מהם אין ואפס", היינו שהגילוי הי' למעלה מההגבלה שלהם.

אך לכאורה לפי הסבר הנ"ל צ"ב, אם אכן הגילוי שהיה במלאכים אינו דומה לגילוי של הנבראים מדוע הביא הרבי דוגמא זו כראיה להתבטלות הנבראים לשורשם?

והיה אפ"ל, שמה שרוצה להדגיש במאמר הוא העניין של התבטלות החומר הגשמי שנעשה אין ואפס. ואם כן בשני סוגי הגילויים נפעל עניין זה, דאם נגלה יותר מהחוק הקצוב מתבטל הדבר.

אך לכאורה אין לומר כן, כיון שההדגשה במאמר היא לא רק על העניין שהחומר הגשמי יתבטל, אלא גם (ובעיקר) על העניין שהחומר הגשמי מציאותו כעת היא שרשו ומקורו (אלא שיש העלם והסתר מהנברא כנ"ל), שדבר זה אינו קיים בגילוי ד"יותר מהחוק הקצוב", שאז המציאות עצמה נעשית לאין ואפס.

(דאם היה רוצה לבאר שהעולם אינו מציאות אמיתית כיוון שיכול הוא תמיד לבטלו לאין ואפס (כמו במלאכים) לא היה צריך להקדים ולבאר את כל העניין דכל נברא יש לו שורש ומקור). וצ"ע.



חיוב מעביר ד' אמות בלא עקירה והנחה

הת' יהודה אריה לייב שיחי' ישראלי
תלמיד בישיבה

בדף ה ע"ב "תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, ובן עזאי פוטר". ומבאר הגמ' דטעמו של בן עזאי שפוטר הוא משום דקסבר מהלך כעומד דמי, וא"כ הוי עקירה מחנות והנחה בסטיו, ושוב עקירה בסטיו והנחה ברה"ר. ורבנן סברי דמהלך לאו כעומד לכך חייב.

הפנ"י מקשה "לכאורה יש לדקדק אמאי לא נקיט לפלוגתיהו איפכא במוציא מחנות לסטיו דרך פלטיא, דרבנן פטרי דמהלך לאו כעומד דמי, ובן עזאי מחייב? והכי הוי שפיר טפי למיתני כח דהתירא אליבא דרבנן".

ומתרץ "אלא דאיכא למימר דאיפכא לא פסיקא ליה, כיון דסתם רה"ר הוי רחב ט"ז אמה. וא"כ אפילו לרבנן איכא למימר דחייב משום דמעביר ד' אמות ברה"ר, דאע"ג דלא אשכחן כה"ג במשכן רה"ר איכא למימר דחייב, משום דמעביר ד' אמות ברה"ר גופא לא הוי במשכן אלא הילכתא גמירי לה, וכיון דהלכתא היא אפשר דבכל ענין מחייב לא שנא מהלך לא שנא עומד".

והיינו, דגם לרבנן חייב בגוונא דמוציא מחנות לסטיו דרך רה"ר כיון דמ"מ מעביר ד' אמות ברה"ר, ולכן לא מיירי במקרה כזה.

ובפשטות נראה שמחדש שבדין העברת ד' אמות אי"צ עקירה והנחה כדי להתחייב, אלא דעצם ההעברה היא היא המחייבת. וטעם הדבר יתכן לומר, דבמלאכת הוצאה האיסור הוא שינוי המקום או הרשות של החפץ, וכל עוד לא הניח את החפץ לא הגיע למקום חדש או לאידך אם לא עקר - לא שינה את מקום החפץ, כיון שלא היה לחפץ מקום, הלכך לא מיחייב עד שיעקור ממקום זה ויניח במקום אחר. משא"כ בהעברה, אין האיסור על שינוי המקום אלא על העברת החפץ ד"א ברה"ר (דהילכתא גמירא לה שאסור לטלטל ברה"ר), הלכך מיחייב אף בלא עקירה והנחה.

אך אאפ"כ, דבהמשך הסוגיא (ריש דף ו' ע"א) מוכיחה הגמ' ממעביר ד"א "דכמה דנקיט ליה ואזיל פטור, כי מנח ליה חייב". והיינו דמפורש שגם בהעברת ד' אמות בענין עקירה והנחה.

ונראה לומר שאין הכוונה שאי"צ כלל לעקירה והנחה בהעברת ד' אמות ברה"ר, אלא הכוונה שסגי העקירה שעשה ברה"י וההנחה שעושה במקו"פ כדי לחייבו על העברת ד' אמות ברה"ר.

ויסוד הדברים נמצא במאירי (סוכה מ"ב ע"ב), גבי גזירה דרבה שבסוכות שחל להיות בשבת אסור ליטול לולב שמא יעבירונו ד"א ברה"ר, "שעיקר הגזרה היא בהוצאה מרשות היחיד שלו והכנסה לרשות היחיד של בקי דרך רה"ר, וכיון שאינו מניחה ברה"ר אין כאן לא חיוב הוצאה ולא חיוב הכנסה אלא חיוב העברה. ואף על פי שחיוב העברה צריך הנחה ועקירה, מאחר שעקר מרה"י זו והניח לרה"י זו והעביר ארבע אמות בין זו לזו חייב".

והנה בגמ' בדף צג ע"ב "תניא (הזורק) מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ארבע אמות ברשות הרבים, רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרין. אמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה רבי יהודה שתים, אחת משום הוצאה ואחת משום העברה. ומפרש רש"י "ורבנן פטרי אהעברה, משום דלא סבירא להו קלוטה כמה שהונחה ותהוי כמי שהונחה משיצתה בפתח וחזרה ונעקרה ונחה לסוף ארבע, אבל חייב הוא משום הוצאה".

והיינו, דלר' יהודה מחייב שתים משום דס"ל קלוטה כמי שהונחה, א"כ מיחייב על ההוצאה מרה"י לתחילת רשות הרבים, ואז הוי כאילו נעקר שוב ונח אחר ד' אמות וחייב על העברה. משא"כ לרבנן דלא ס"ל קלוטה כמי שהונחה אינו חייב אלא אחת, רק על ההוצאה.

ולפי המבואר לעיל צ"ב, דהרי גם לרבנן יתחייב כיון שבד' אמות כלל אין צורך בעקירה והנחה. וא"כ כשהוציא חפץ מרה"י לרה"ר וקודם שהניח העביר החפץ ברשות הרבים אמאי לא חייב תרתי, ומכאן משמע שאינו חייב כיון שאין עקירה והנחה?

אך אי"ז שייך לנדוד, דהתם פטורו אינו משום שלא עקר והניח. וכמבואר בתוצ"ח (סי' ג אות ד) דטעם דרבנן פטרי התם אף שאי"צ עקירה והנחה הוא משום דרבנן לא מחייבי אתולדה במקום אב (שכנעשה במעשה אחד), וכיון שכבר נתחייב על האב בהוצאתו אינו חייב אתולדה ג"כ¹, ומטעם זה מבאר רש"י דטעם הפטור הוא משום דלא ס"ל קלוטה כמי שהונחה, דהוי ההוצאה וההעברה במעשה אחד.

משא"כ בנדוד שמוציא מרה"י למקו"פ דרך רה"ר שאינו עובר אב שפיר מתחייב על התולדה.



1. עיין בבעה"מ ריש פרק הזורק דהעברה היא תולדה דהוצאה כיון שד' אמות של אדם קונות לו בכ"מ, הו"ל כרה"י דידיה, וכשמוציא מד' אמות הו"ל מוציא מרה"י לרה"ר.

כהנים זריזין הן

הת' שמואל שיחי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

.א.

איתא במסכת בבא בתרא (נח, א): "ר' בנאה הוה קא מציין מערתא". ופי' הרשב"ם: "רבי בנאה - אדם גדול וחשוב היה לפיכך ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים אבל אחר לא כדאמרי' (חולין דף ז:); גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן. והיה נכנס במערות ומודד מדת ארכן מבפנים ואח"כ מודד מבחוץ כנגדן ועשה שם ציון סיד כדי להכיר מקום הטומאה ולא יביאו טהרות דרך כאן שלא יאהיל על הקבר".

ויש להבין: א) למה אם הם גדולים אסור ליכנס אצלם, ומאי שנא מבחייהם שהיה מותר להיכנס אצלם? ב) מפני מה כתב הרשב"ם "ולא יביאו טהרות", הרי יש טעם יותר פשוט, והוא משום כהנים שלא יטמאו¹? כדמצינו בראשונים² שכתבו ג"כ משום כהנים שלא יטמאו?

ונראה לבאר את הקושיא הא' ע"פ הגמרא במס' חולין (ז, ב): "בכה רבי ואמר מה בחייהן כך במיתתן על אחת כמה וכמה, דאמר ר' חמא בר חנינא גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן, שנאמר "ויהי הם קוברים איש והנה ראו [את] הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע וילך ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו". אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא לקיומי ביה ברכתא דאליהו דכתיב "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי", אמר ליה אי הכי היינו דתניא על רגליו עמד ולביתו לא הלך".

פרש"י: "ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי - ואילו בחייו כשרצה להחיות בן השונמית הוצרך לשום פיו על פיו ועיניו על עיניו ולבקש רחמים" - היינו שגדולים צדיקים במיתתן פי' שבמיתתן כוחם יותר חזק.

מקשה התוס': "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהם כו' - פירש בקונטרס דדריש ממה שהחיה בנגיעה בעלמא כדכתיב ויגע ויחי. וקשה, דא"כ מאי פריך ודילמא לקיומי ברכתא דאליהו - מ"מ היה גדול במה שטרח להחיותו בחייו יותר מבמותו?"

כלומר, לפי רש"י, שאלת ר' פפא לאביי ("ודילמא לקיומי ביה ברכתא דאליהו") בלתי

1. ראה בספר 'אשכבתא דרבי' (תשל"ו, ע' 105) שהקשה כן.

2. ראה פי' רבינו גרשום: "ומציין אותו מקום שלא יכנסו שם כהנים ויאכלו טהרות". ריטב"א: "לשמור עושי טהרות וכהנים שלא יאהילו על הקברות"

מובנת, הרי ברור שהייתה כאן פחות טירחה להחיות את המת מאיך שאליהו החיה את בן הצרפתי (ויתמדד על הילד שלש פעמים". ראה אריכות הסיפור מלכים א יז), ואיך שאלישע החיה את בן השונמית (ראה מלכים ב ד)³.

לכן מפרש התוס': "ונראה דנפקא ליה ממה שבחיי הצדיקים נוגעים בהם כמה רשעים ויושבים אצלם, ושם לא היה לו רשות להתעכב אצלו". כלומר, אלישע החיה את המת ע"מ שיסתלק משם, כיון שלא היה לו רשות לשהות אצלו, ולא שהייתה לאלישע כוונה להחיות את אותו אדם.

ולכאורה י"ל שהרשב"ם למד כהתוס', שזהו הפי' גדולים צדיקים במיתתן, שלא יכולים לסבול רשעים אצלם, ולכן פי' שלר' בנאה ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים, משא"כ אחרים שלא יכלו להיות אצל צדיקים, והטעם לזה - שהיה אדם גדול וחשוב.

ואולי יש לתרץ את הקושיא הב' עפ"י מה שביאר בס' בתי כהונה⁴, שהרשב"ם לא נקט 'משום כהנים', מפני שכהנים יכולים להיטהר, אבל טהרות שנטמאו לא יכולים להיטהר, ולכן נקט טהרות דוקא⁵. ומביא עוד ביאור בזה, דכהנים זריזין הן, ואין לחשוש שיטמאו. והנה 'כהנים זריזין הן' הוי כלל בהלכה, ואם זה רק אופן א' בהסברת הרשב"ם, יש להבין מדוע בתירוץ הא' הענין ד'כהנים זריזין הן' אינו מספיק.

ב.

ויש לתלות הביאור בזה ע"פ חקירת כ"ק אדמו"ר בד"ן זה (לקו"ש חל"ז ע' 64): "ביאור הכלל דכהנים זריזין הם, שיש לפרשו בשני אופנים: א) זהו מצד עבודת הכהונה, דכיון שהם עוסקים בעבודת הקודש (או שנמצאים במקדש) ה"ז פועל בהם ענין הזריזות. ב) זהו מצד עצם ענין הכהונה, דכן הוא טבע ותכונת הנפש של כהן בעניני כהונה (וכלשון רש"י "שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים כו' ", ובמ"א "בקיאיין הן בכל . . . דכתיב בהן יורו משפטיך ליעקב"). והנפק"מ - בענינים שאינם שייכים לעבודת הכהונה, האם גם בהם אמרינן כהנים זריזין הם.

[דאע"פ שבהלכות שבהן שווים כל ישראל לא מצינו חילוק בין כהנים ושאר ישראל (לדוגמא - לא מצינו בגזירות חכמים שרק בישראלים גזרו גזירה ולא בהכהנים - להיותם זריזים) - הרי זהו לפי שהענין דכהנים זריזים הם אמרינן רק בענינים השייכים לכהונתם;

3. להעיר, שהרד"ק מפרש שם: "שם עצמו במדת הילד כשנשתטח עליו כענין שנאמר באלישע וישכב על הילד וישם פיו על פיו ועיניו על עיניו וכפיו על כפיו והענין הזה שתהיה תפלתו בכוונה יותר על הילד כששוכב עליו ויתמודד עליו". היינו שהפעולות הללו לא פעלו כלום, אלא התפילה בלבד פעלה את התחייה. הנה בכ"ז כאן אפילו תפילה לא הייתה, אלא החייהו ממילא ע"י נגיעה.

4. לר' יצחק הכהן רפפורט. ח"א שאלה כג ע' 250.

5. אבל ק"ק, דא"י מזמביר מדוע לא נקט 'כהנים' בכלל, דהרי יש ענין למנוע את טומאתם.

אבל אכתי יש מקום לעיון בענינים שאינם שייכים לעבודת הכהונה, האם גם בזה אמרין כהנים זריזים הם] וכמו בעניינינו - הפרישות מטומאה (ואיסורי חיתון כו'), שזהירות זו צ"ל בכל מקום (אפילו בחו"ל) ובכל זמן (גם כשאין בהמ"ק קיים), ואין כאן זריזות הבאה מעבודת הכהונה, אלא שזהו א' מעניני כהונה". עכ"ל ק.

ולכאורה י"ל, שהרשב"ם למד כהאופן השני בהכלל ד"כהנים זריזין הם", דהיינו שזה מצד טבע הכהונה בכל עניני הכהונה גם מפרישות מטומאה, ולכן כתב בפירושו שר' בנאה היה קא מציין מערתא "שלא יבאו טהרות", כי יתכן שישראל יביא טהרות, ולא יזהר. אבל אין לחשוש בכהנים, כיון שהם זריזים בכל עניני כהונה, אין לחשוש שיטמאו. משא"כ לשאר הראשונים שפירשו שציין מערתא גם כדי שלא יטמאו הכהנים, אפ"ל דסבירא להו כהאופן הראשון שהזריזות היא דוקא בעבודת הכהונה ולא בטומאה.

ג.

והנה הנימוקי יוסף מבאר: "דקא מציין מערתא. כדי לידע כמה צריכין הכהנים להרחיק בשביל הטומאה". ובפשטות נראה לומר, דס"ל להנימוקי יוסף דכהנים זריזין הן, הוי דין בעבודת הכהונה בלבד, ולא בעניני טומאה וכה"ג, ולכן היה צריך ר' בנאה לציין בשביל הכהנים, כדי שלא יטמאו.

אבל אין נראה לבאר כן שי' הנימוקי, כיון דמוכח דס"ל דכהנים זריזין הן הוי דין בכל עניני כהונה, כשי' הרשב"ם. דהנה איתא במס' שבת (יט, ב - כ, א): "משלשלין את הפסח בתנור עם חשכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד . . מנהני מילי, אמר רב הונא לא תבערו אש בכל משבתים, בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד. מתקיף לה רב חסדא אי הכי אפילו בשבת נמי? אלא אמר רב חסדא קרא כי אתא למישרי אברים ופדרים הוא דאתא, וכהנים זריזין הן".

ופי' רש"י: "אברים ופדרים הוא דאתא - להתיר את הקטירן כל הלילה, אבל מדורת בית המוקד, שאינה צורך גבוה, אלא צורך כהנים - לא הותרה, וסמוך לחשיכה היינו טעמא דלא גזור - משום דכהנים זריזין הם, שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים - ולא אתו לחתויי משתחשך".

ובשיחה הנ"ל ביאר כ"ק אדמו"ר: "כהנים זריזין הן) זהו מצד עצם ענין הכהונה, דכן הוא טבע ותכונת הנפש של כהן בעניני כהונה (וכלשון רש"י "שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים כו", ובמ"א "בקיאי הן בכל . . דכתיב בהן יורו משפטך ליעקב")".

נמצא, של' זה מורה על זריזות בכל עניני הכהונה. והנה ל' זה מצינו ג"כ בנימוקי" בסוגיא זו וז"ל: "פי' דכהנים זריזין, ומשום הכי לא גזור סמוך לחשיכה שכולן היו בני תורה ונזהרין ולא אתי לחתות". א"כ, צ"ל שהנימוקי" ס"ל בענין זה כשי' רש"י והרשב"ם, דכהנים זריזין

בכל עניני הכהונה, ואף בטומאה. אבל צ"ב לפי"ז, א"כ מדוע ציין ר' בנאה מערתא לכהנים?

וי"ל הביאור בזה ובהקדים: איתא במס' שבת (לג, ב), דכאשר יצא רשב"י מהמערה "אמר איכא מילתא דבעי לתקוני? אמרו ליה איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה, ואית להו צערא לכהנים לאקופי". ופרש"י: "ואית להו צערא לאקופי - שהיה אותו שוק שהספק בו מקום מעבר העיר לרבים, והכהנים לא היו יכולין ליכנס שם מפני טומאה, וצריך להקיף דרך אחר ארוך".

וממשיכה הגמ': "אמר איכא איניש דידע דאיתחזק הכא טהרה? אמר ליה ההוא סבא כאן קיציץ בן זכאי תורמסי תרומה. עבד איהו נמי הכי, כל היכא דהוה קשי טהריה, וכל היכא דהוה רפי צייניה". מוכח, דרשב"י ציין המערות משום צערא דכהנים, ולא משום חשש דלא יטמאו.

ועד"ז י"ל לפי הנימוק"י, שר' בנאה ציין המערות לא מפני חשש שמא יטמאו הכהנים, אלא משום צערא, כדי שלא יצטרכו להקיף את כל המקום. ומדוייק בלשונו: "כדי לידע כמה צריכין הכהנים להרחיק בשביל הטומאה". והכוונה בזה, שידעו הכהנים עד איפה מותר להם להתקרב, ולא מפני חשש שאם לא ידעו יטמאו, אלא כדי שלא יצטרכו להקיף כ"כ.

ד.

אגש עתה אל הקודש, לברר שיטת רש"י (והמאירי) בגדר 'כהנים זריזין הן', ובהקדים:

איתא במס' סוטה (מד, א): "אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: מת תופס ארבע אמות לטומאה". ופרש"י: "מת תופס ארבע אמות לטומאה - חכמים גזרו שיהא המת מטמא כל הנכנס בארבע אמותיו, כדי שלא ירגילו אוכלי טהרות ליקרב לו, ויהא סבור שלא האהיל, ויש לחוש שמא יפשוט ידו ויאהיל ולא אדעתיה".

וכן פי' המאירי: "המת תופס ארבע אמות לטומאה מדברי סופרים, ר"ל שחכמים גזרו שיהא המת מטמא כל הנכנס לתוך ארבע אמותיו, כדי שלא ירגילו אוכלי טהרות ליקרב לו, ושמא יפשוט ידו ויאהיל ויהא סבור שלא האהיל".

ויש להבין, מדוע דייקו שחכמים גזרו כדי למנוע אוכלי טהרות מלטמא, ולא משום כהנים שלא יטמאו?

וביאר בזה בס' מתת ידי (סי' קה, י) וז"ל: וצריך לבאר מאין למד רש"י ז"ל דגזרו משום אוכלי טהרות, דילמא גזרו משום כהנים שלא יתקרבו ויאהילו שהוא יותר שכיה ויותר חמור?! ונ"ל, דלמד זה מהא גופא דמדגזרו שמת תופס ד"א לטומאה. ואם איתא דהגזירה הייתה משום איסורא דכהנים, לא הו"ל לגזור לטומאה אלא לאיסורא, כלומר דהכהנים איסורים לכנוס בתוך ד"א של מת, אבל על אוכלי טהרות ל"ש לגזור איסור כניסה כמובן.

ועכ"פ איך שיהיה הרי מדברי רש"י מוכח, דלא היתה גזירה מיוחדת על הכהנים, לא לענין טומאה, וכ"ש לא לענין כניסה ולא כעמק שאלה".

העולה מדבריו, שרש"י (והמאירי) דייקו מהא דנקטה הגמ' "מת תופס ד"א לטומאה", ולא "אסור לכנוס בד"א של מת" - משמע שאין אסור לכנוס לד"א של מת. ולכן פירש דגוריון משום אוכלי טהרות - שאין להם אסור להיטמא. אבל אי"ז מספיק, דהא גופא בלתי מובן מדוע לא גזרו רבנן אסור כניסה על הכהנים לד"א של מת, כדי שלא יטמאו?

וממשיך לבאר: "אלא צריך לפרש, דאע"פ שלא גזרו על הכהנים כלל, מ"מ כיון דגזרו טומאה בשביל אוכלי טהרות על ד"א וכל הנכנס לשם נטמא, וגם הכהנים בכלל, ממילא אסורים הכהנים לכנוס לשם. דבטומאה דרבנן נמי אסורים לטמאות, כמו טומאת בית הפרס. אבל גזירה מיוחדת על הכהנים לא גזרו, ונפק"מ לדינא כמו שאבאר".

נמצא, שאין צורך לגזור גזירה מיוחדת על הכהנים, אלא מכיון שגזרו משום אוכלי טהרות, שמת מטמא ד"א שלו - אזי ממילא אסורים הכהנים ליכנס לשם, כיון דאסורים להיטמא (אפי' בטומאה דרבנן).

אך עדיין צריך ביאור, דאם רבנן גזרו על אוכלי טהרות משום חשש שלא יטמאו - מדוע לא חששו כן גם על הכהנים? לכאורה היו צריכים לגזור על שניהם בשווה משום חשש שבשניהם (ובפרט בכהנים, שאסורים להיטמא)? ואולי נאמר, דרבנן מלכתחילה חששו על אוכלי טהרות וכהנים שלא יטמאו, וכדי למנוע משניהם להיטמא - גזרו שמת מטמא בד"א שלו, ואגב הכי נאסר על הכהנים להיכנס לשם⁷.

ה.

והנה הטור פסק (יו"ד סי' שע"א): "אסור לקרב תוך ד' אמות של מת או תוך ד"א של הקבר". וכתב הדרישה (סק"ז): "מכאן מוכח דאפילו תוך ארבע אמות של מת המונח לפנינו אסור לקרב כהן, משום דתופס ארבע אמות, או משום גזירה שמא יגע במת עצמו. אף שהוא מונח לפנינו, והכל יודעין שאסור ליגע במת, מכל מקום לא מחשב כמו מחיצה גבוהה עשרה טפחים דמועיל. וכן המרדכי והגהות מיימונית כתבו דאסור וב"י הביאם עיין שם. ולא כמו ששמעתי מקילין לכהן הדורש עליו לעמוד אפילו תוך ארבע אמות של מת, כיון שהמת מונח לפנינו וניכר". היינו שאסור לכהן לקרב לד"א של מת, אפי' כשאין חשש שיגע בטעות במת.

וכתב ע"ז הש"ך וז"ל: "ולוי נראה שטעם אותן המקילין, דדוקא במת שמונח בבית בהן

6. ה'עמק שאלה' פי' דכאשר רבנן גזרו בעניני טומאה, הנה עיקר הגזירה הייתה עבור הכהנים שלא יטמאו.
7. ולא גזרו אסור כניסה, דהרי אינו שייך באוכלי טהרות, אבל כמבואר בימתת ידי, הרי אי"צ לגזירה אכניסה, ומספיקה הגזירה שד"א מטמאות.

גוונא דמיירי הטור, וכן בהך דמרדכי וה"מ במת המונח בספינה, דהוי כמונח בבית שהוא מקום קביעתו - תופס ארבע אמות, אבל לא המונח על המטה. וכן מחלק הרוקח סימן שט"ו וז"ל מת בבית סתום אסור לכהן ליקרב בתוך ארבע אמות, דמת תופס ד' אמות לטומאה כשהוא בקבר, אבל כשהוא במטה שמוציאין אותו ובעת צדוק הדין מעמידין אותו, אינו תופס, דאין שם קביעותו עכ"ל. ומ"ש מעמידין אותו, נראה דכ"ש כשנושאין אותו על המטה דאין תופס".

כלומר, לשי' הש"ך מת המונח במיטה וכ"ש כשנושאין אותו על המיטה, אינו תופס ד"א לטומאה, ומותר לכהן להתקרב בד' אמותיו. והביאור, דמת תופס ד"א לטומאה רק במקום קביעתו - מת המונח בבית או בספינה (דהוי כמונח בבית), אבל מת המונח במטה אינו תופס ד"א לטומאה, וחולק בזה על דברי ה'דרישה' דאסר.

וב'מתת ידי' מקשה על הש"ך, דהנה ה'דרישה' הביא ב' סיבות לאסור: משום דמת תופס ד"א, ושמא יגע במת. אך הש"ך תירץ דמת המונח במטה אינו תופס ד"א, מפני שתפיסת ד"א היא רק במקום קבוע. אבל עדיין קשה, שיש לגזור שמא יגע במת עצמו?

ומתוך ע"פ מה שביאר לפני"כ: "דעל הכהנים ליכא גזירה מיוחדת, אלא משום דבעלמא גזרו דמת תופס ד"א לטומאה ממילא אסורים הכהנים לכונוס כאשר ביארנו, וכשהמת על המיטה בחוץ דאין שם קביעתו, אינו תופס ד"א, ממילא מותרים הכהנים לכונוס".

כלומר, ע"פ המבואר לעיל, רבנן לא גזרו כלל משום כהנים, וע"כ אין כאן חשש שמא יגע במת עצמו, דרבנן לא חששו לכך אפי' כשהמת קבוע. אלא רבנן גזרו משום אוכלי טהרות, ועי"ז אסור ג"כ לכהנים, אבל רק במקום שהמת תופס ד"א.

ולא זכיתי להבין: נמצא לפי דבריו, דאם רבנן היו חוששים על הכהנים ג"כ, אזי היה מקום לחשוש במת שאינו קבוע - כקושיית ה'דרישה'. א"כ הא דלא גזרו על הכהנים לחוד, כדי שלא יהיה צורך לגזור בכל מצב שהמת נמצא בו. אבל אין מסתבר לומר כן, דמאי איכפת להו לרבנן לגזור אמת שאינו קבוע, והלא יש לחשוש שמא יגע, ומאי שינוי איכא אי מת נמצא במקום קביעתו, אי לאו - לענין חשש טומאת כהן?

א"כ אינו מתורץ עדיין אמאי לא גזרו רבנן דמת מטמא ד"א שלו משום אוכלי טהרות ומשום כהנים. ובפרט להפוסקים האוסרים לכהן להתקרב לד"א של מת שאינו קבוע, מסתבר דרבנן גזרו דמת אינו תופס ד"א משום אוכלי טהרות, ומשום כהנים. ואיך שלא יהיה שי' רש"י והמאירי בזה (אם כ'דרישה' או כש"ך), הדרא קושיא לדוכתא.

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בס' שבט שמעון⁸ וז"ל: "בכהן לא גזרו, דהכהן א"צ הרחקה, כהנים זריזין הן, ויזהרו להאהיל על הקבר. ורק באוכלי טהרות חששו חז"ל, דבעת שיאהילו

8. ח"א סימן שע"א סעיף ח - י. וכן ראה בס' בתי כהונה הנ"ל.

על הקבר לא עבדו שום איסור, רק כשיאכלו אח"כ טהרות בטומאתן, ויש לחוש שלא יזהרו כ"כ, וגזרו חז"ל שמי שנכנס לתוך ד"א של קבר שלא יגע אח"כ בטהרות. וע"ש במאירי שכ' ג"כ כרש"י, ואינו מזכיר מכהן כלום".

נמצא דברי רש"י והמאירי מבוארים דבר דבור על אופניו: כיון שכהנים זריזין הן, ע"כ לא חיישינן כלל שיעזו במת, אבל אוכלי טהרות שמותר להם להיטמא אינם זהירין בכך, ולכן גזרו דמת תופס ד"א שלו. א"כ סיבת הגזירה היא משום אוכלי טהרות, אבל אחר שגזרו, גם הכהנים אסורים ליקרב לד"א של מת.

נמצא לפי ביאור זה, ד'כהנים זריזין הן' אמרינן בכל עניני הטהרה (עד"מ טומאה), ולא בעבודת המקדש בלבד. וזהו כביאור רבינו בשיחה הנ"ל, ששי' רש"י היא ד'כהנים זריזין הן' הוי דין כללי בכל עניני הטהרה.

ו.

והנה המאירי כתב בהמשך הענין: "ויראה מכאן שכל קבר שציוניו ניכרין ומבוררים כגון שיש עליהם מצבה וכיוצא בה אינו תופס ארבע אמות". וקשה, דהרי אפי' לדעת הש"ך מת תופס ד"א היכן שקבור, שהוא מקום קביעותו - ואיך אמרינן דקבר המצויין לא תופס מקום?

ויש לבאר, דס"ל דרבנן גזרו בד"א של מת רק במקום שאין המת ניכר כ"כ, כיון שדוקא שם אוכלי טהרות עלולים לא להיזהר. אבל ב"קבר שציוניו ניכרין ומבוררין" לא גזרו, דאוכלי טהרות נחשבים זהירין לענין זה (ע"ד כהנים זריזין), כיון שגבולות הטומאה ברורים, לא יטעו לגעת במת, ונוזהרים על כך.

בסגנון אחר: המאירי סבר, שאוכלי טהרות פחות נוזהרים באופן כללי, אבל אין אנו חוששים שיטמאו ברצון. ולכן בקבר שאין ציוניו ניכרין גזרינן דמת תופס ד"א, כדי שלא יתקרבו כלל למת ולא יטמאו בשגגה. אבל במת שציוניו ניכרין, דמקום הטומאה ברור ומוגדר, יזהרו מלהתקרב בכלל.

סיכום השיטות שביארנו:

שי' הש"ך: מת קבוע תופס ד"א לטומאה, אבל מת המונח במיטה, כיון שאינו מקום קבוע, אינו תופס ד"א. ולא גזרינן שמא יגע, כיון דמלכתחילה אין גזירה על הכהנים שמא יגעו.

שי' המאירי: רבנן גזרו דמת תופס ד"א משום אוכלי טהרות, שאינם זריזין. אבל משום כהנים לא גזרו, מכיוון שהם זריזין ולא חיישינן שמא יגעו. והגזירה עצמה היא מתי שאין המת ניכר בלבד, אבל אם המת ניכר ומבורר לא גזרו, כיון שאוכלי טהרות נוזהרים בזה.

ז.

איתא במס' חולין (קז, ב): "התירו מפה לאוכלי תרומה ולא התירו מפה לאוכלי טהרות" (ביאור הדברים: חכמים תקנו שסתם ידיים טמאות כשניות לתרומה⁹, ולכן חייבו את הכהנים ליטול את ידיהם לפני אכילת התרומה, כדי שלא יפסלוה ע"י נגיעתם. ומשום כך תקנו נט"י גם באכילת חולין, שע"ז יהיו הכהנים רגילים ליטול את ידיהם ולא יבאו לפסול התרומה. ועלה קאי הגמ' דהתירו לכהנים לאכול ע"י מפה, ולא חיישינן שמא יגעו בידיהם באוכל, אבל לא התירו לישראלים דחיישינן שמא יגעו).

ופרש"י: "התירו מפה לאוכלי תרומה - דהכהנים זריזין הן ולא נגעי. ולא התירו - לאוכלי חוליהם בטהרה לפי שאינם למודין להישמר כמו כהנים". ודייקו האחרונים, דמשמע מרש"י דגם באכילת חולין התירו לכהנים לאכול ע"י מפה בלי נט"י, כיון שכהנים זריזין ולמודין להישמר - א"כ הוא הדין באכילת חולין.

ופרש"י זה דורש ביאור, דהא איתא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ז) "תנא ר' זכריה חתניה דרבי לוי נדה חופפת וסורקת, כהנת אינה חופפת וסורקת, נדה כהנת חופפת וסורקת, **שלא לחלוק בין נדה לנדה**". ופי' קרבן העדה: "חופפת - מחככת ידי' בשערה. וסורקת - במסרק שלא יהיו שערותיה מקושרות משום חציצה. כהנת - שטובלת לאכול תרומתה כיון שטובלת בכל יום אינה צריכה חפיפה וסריקה. נדה כהנת - שטובלת לטהרתה צריכה חפיפה (וטבילה) [וסריקה] כדי שלא לחלק בין טבילת כהנת לטבילת נדה ישראלית".

וא"כ איך חילק רש"י בין כהן לישראל ב'התירו מפה', דהא הכלל דכהנים זריזין הן הינו בעניינים השייכים לכהונתם או עבודתם בלבד, אך לא בדיני החלים על כל ישראל, דלא אמרינן אז כהנים זריזין הן.

וחידש בזה בס' באר אברהם¹⁰: "ולדידי אין מהירושלמי כ"כ הכרח לנדוד, דהתם גבי נדה ומצה הוי איסור תורה, ואפשר דדוקא בכה"ג לא סמכינן על זריזותן, אבל במידי דרבנן כי הך דנטילת אוכלין במפה סמכינן על זריזותן גם בחולין דשייך לישראל". כלומר יש לחלק בין איסור תורה לדרבנן, באיסור תורה אין לחלק בין כהנים לישראלים, אבל במידי דרבנן אפשר לחלק ביניהם.

אבל לכאורה אין זה דעת כ"ק אדמו"ר דהרי ביאר בלקו"ש הנ"ל: "דאע"פ שבהלכות שבהן שווים כל ישראל לא מצינו חילוק בין כהנים ושאר ישראל (לדוגמא - לא מצינו בגזירות חכמים שרק בישראלים גזרו גזירה ולא בהכהנים - להיותם זריזים) - הרי זהו לפי שהענין דכהנים זריזים הם אמרינן רק בעניינים השייכים לכהונתם". מוכח בדעת רבינו, דאין מחלקים

9. מפני שידיים עסקניות הן.

10. להרב אברהם משכיל לאיתן. עמ"ס סוכה כז, א.

כלל בהלכות שבהן שווים כל ישראל, ואפילו בגזירות דרבנן. וא"כ קשה איך חילק רש"י בזה.

וי"ל בפשטות¹¹, דהא דאסרו לאכול חולין בלי נט"י היינו משום סרך תרומה, ומכיוון שבתרומה מותר לכהן לאכול ע"י מפה ואין כל חשש, לכן גם בחולין מותר לכהן ע"י מפה, דהא כל הגזירה כאן הייתה בקשר לתרומה - אבל באמת בשאר גזירות אין לחלק בין כהנים לישראלים.

בסגנון אחר קצת: כיון שתרומה מותר לכהנים לאכול ע"י מפה, לכן גם בחולין יהיה מותר ע"י מפה, מפני שאם בעיקר הדין נמצא בו קולא, א"כ גם בחולין דגורו אטו תרומה (דהיינו שהוא טפל לתרומה) יהיה בו קולא. דהלא לא יתכן לומר שבתרומה שהיא עיקר הדין יהיה בה קולא, אבל חולין שהיא רק טפל תהיה יותר חמורה מהעיקר.

ועפ"ז מבואר מש"כ רבינו בשיחה הנ"ל (ויש עוד לעיין בכ"ז, ועוד חזון למועד).

ח.

והנה ע"פ המבואר עד עתה בשי' רש"י, אולי יובן יותר מה שפירש"י במסכת בבא מציעא (פה, ב) אודות ריש לקיש שהיה מציין מערתא דרבנן: "שלא יכשלו כהנים לעבור עליהן ולהאהיל, שלא תארע תקלה על ידי צדיקים".

והקשה הרש"ש: "לפ"ז מאי איריא דרבנן? דכ"ע נמי, כדאשכתן בר' בנאה בב"ב. ומה שסיים שלא תארע תקלה ע"י צדיקים הוא דוחק" - לומד הרש"ש, שמה שר' בנאה הוא קא מציין מערתא, עשה כן בכל מערות קבורה, ולא דוקא אצל צדיקים. (כדמוכח מהל' 'מערתא' סתם, ולא 'מערתא דרבנן' וכיו"ב. ומה שהרשב"ם כתב "ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים", י"ל שבא בזה לבאר שר' בנאה קיבל רשות לציין אפי' מערות צדיקים, אבל הוא ציין מערות סתם ג"כ, וכפי שכותב בהמשך פירושו "והיה נכנס במערות כו").

ומכיון שרש"י מסביר שריש לקיש היה מציין מערתא דרבנן כדי שלא יכשלו כהנים, א"כ מאי שנא מערות סתם, דהוה ליה ג"כ לציין אותם, למנוע מכשול דכהנים?

אמנם רש"י כותב "שלא תארע תקלה ע"י צדיקים", אבל זה דוחק, דהוה ליה לציין בעיקר כדי למנוע טומאה מכהנים, ולא שנא אם יטמאו ע"י צדיקים או למערות סתם. והראי' מר' בנאה, שציין המערות כדי שלא תארע תקלה על ידם.

לכן מבאר הרש"ש: "ויל"פ בכדי שיוכרו להתפלל על קבריהם כדמצינו בכלב בסוטה (לד, ב) ובש"מ". כלומר, ריש לקיש ציין באילו מערות שוכבים צדיקים, אבל לא ציין היכן יש מערות מתים.

11. תירוצים אלו מובאים בספר ממלכת כהנים להר' ראובן אליהו קאהן ע' קמח.

אך לענ"ד יש לבאר את דברי רש"י עפ"י המבואר לעיל: רש"י למד כהאופן הב' ב'כהנים זריזין הם', שמצד טבע הכהונה הם זהירים בכל עניני כהונה. משום כך, אין טעם לציין את מערות הקבורה עבורם, כאשר הם ממילא נזהרים. ואין (כ"כ) חשש שכהנים יטמאו. ולכן ר"ל ציין דוקא מערות דרבנן, לא משום חשש דכהנים יטמאו, אלא משום חשש רחוק שתקלה כזו יכולה לקרות ע"י הצדיקים (שעליהם מדקדקים קלה כבחמורה).

אמנם קשה, למה פרש"י דר"ל ציין מערתא דרבנן "שלא ישלחו כהנים לעבור עליהן ולהאהיל" - הוה ליה לבאר שר"ל ציין ע"מ שאוכלי טהרות לא יטמאו, שזה ג"כ מכשול לצדיקים (וכפי שפי' במס' סוטה, כמבואר לעיל באריכות)?

וי"ל בזה ב' תירוצים: א) קשה לרש"י למה כתיב מערתא דרבנן, דאם משום אוכלי טהרות היה צריך לציין לכאן"א (כקושיית הרש"ש), וע"ז מתרץ רש"י שר"ל ציין משום כהנים שהם זריזין בכל עניני הכהונה, ולכן מערות בעלמא לא היה צריך לציין, אבל במערות דרבנן גם משום חשש רחוק כזה ציין.

ב) מדיוק לשונו: "שלא תארע תקלה ע"י צדיקים" משמע דציין מפני תקלה. וי"ל דבאוכלי טהרות התקלה היא שאחרי שהם נטמאו הם יאכלו טהרות בטומאתן, אבל אין להם תקלה ליטמא - היינו שהצדיק הקבור במערתא אינו גורם תקלה ישירה. משא"כ בכהנים, התקלה היא ישירה, דאסור להם להיטמא.

ט.

נעמיק עתה בשי' הר"י מלוניל בענין כהנים זריזין הן: וז"ל במס' שבת (כ, א): "וקא מקילין במדורת בית המוקד שמאחיזין את האור מעט בעצים של מדורת בית המוקד קודם שתחשך והיא מתבערת והולכת ודולקת משתחשך ולא חיישינן שמא יהיו הכהנים צריכין להבעירה משתחשך. משום דכהנים זריזין הן ומזכירין זה לזה".

כלומר 'כהנים זריזין הן' כיון ש: א) כהנים עצמם זריזין. ב) מזכירים זל"ז.

וקשה, הרי מצינו דין 'כהנים זריזין הן' להלכה גם במקום שאין שם רבים, ואין "מזכירין זל"ז". דהנה איתא במס' ביצה (יח, א): "איתיביה: כלי שנטמא באב הטומאה - אין מטבילין אותו ביום טוב, בולד הטומאה - מטבילין אותו ביום טוב. ואם איתא, נגזור הא אטו הא! - ולד הטומאה היכי משכחת לה - גבי כהנים, כהנים זריזין הם".

ומפרש רש"י: "ולד הטומאה היכי משכחת לה - מי הוא הצריך להטבילו - אינו אלא כהן, דהא ולד הטומאה ראשון, וכלי שנטמא בו שני, ומותר לחולין, שאין שני עושה שלישי בחולין, ואין צריך להטבילו אלא לתרומה. זריזין הן - ולא אתו למשרי דאב הטומאה, אי נמי, זריזין מלבוא טומאה לכליהן, והויא מלתא דלא שכיחא".

מפורש דאמרינן 'כהנים זריזין הן' בכהן הטובל כלי לעצמו עבור אכילת תרומה, ואע"פ שאין שם מי שיזכיר לו.

ויש לבאר, ובהקדים: כתב הר"י מלוניל (שבת יט, ב) בענין 'משלשלין את הפסח בתנור עם חשיכה': "משום דבני חבורה זריזין הם ולא אתי לחתויי ומדכרי נמי להדדי". [וכן כתב רש"י: "משלשלין את הפסח כו' - והוא נצלה והולך משתחשך, ואף על גב דבעלמא אין צולין כדאמרן, הכא שרי, דבני חבורה זריזין הן, ומדכרי אהדדי, ולא אתו לחתויי בגחלים".]

ואיתא במס' עירובין (קג, א): "איתיביה (ר' ספרא לאביי): משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה. והא הכא, דשבות דמקדש במדינה, ולא גזרינן שמא יחתה בגחלים! אישתיק. כי אתא לקמיה דרב יוסף, אמר ליה: הכי אמר לי רב ספרא. - אמר ליה: מאי טעמא לא תשני ליה: בני חבורה זריזין הן".

ופרש"י: "בני חבורה - הנמנין על הפסח זריזין הן, דכל העוסקין בקדשים זריזין וחכמים, הלכך לא מחתי". נמצא, דזריזותם של בני חבורה נובעת מעיסוקם בקדשים, שכל העוסקים בקדשים זריזים וחכמים. ולכאורה רש"י סותר עצמו במה שפי' במס' שבת, דזריזות בני חבורה היא משום דמדכרי אהדדי?

ויש לתווק, שהעוסקים בקדשים הם אכן זריזים וחכמים, אבל כאשר יש רבים אזי נוספת מעלה ב'בני חבורה זריזין הן', שא' מזכיר לשני.

עפ"ז יש לבאר את דברי הר"י מלוניל, דכהנים זריזין בפ"ע, גם ביחיד. אבל כאשר הם נמצאים הרבה כהנים יחד - מדכרי אהדדי, וא"כ הזריזות היא ביתר שאת מביחיד. ויש לדייק כן בלשונו (שבת שם) "ומדכרי נמי להדדי". היינו בנוסף ל'כהנים זריזין הן', הם ג"כ מזכירין אהדדי.

ונראה לומר, שר"י מלוניל ס"ל דכהנים זריזין הוי דין בעבודת הכהונה, ולא בכל עניני כהונה. דאל"כ, אין צורך ב"מזכירים זל"ז". כלומר, לפי רש"י שכהנים הם "בני תורה וחרדים ונוכרים" - אין לחלק בין עבודת הכהונה ושאר עניני כהונה, כיון דהם זריזין בטבעם בכל ענין הקשור לכהונה. וא"כ, אין מעלה או צורך בכך שמדכרי אהדדי (ואכן רש"י מבאר בבני חבורה דוקא דמדכרי אהדדי, ולא בנוגע כהנים, והטעם פשוט). אבל לשי' הר"י מלוניל, שיש מעלה בכהנים דמדכרי אהדדי - מוכרח דזריזותם מתבטאת בעניני עבודת הכהונה דוקא, ואינה זריזות טבעית, ולכן כאשר מדכרי אהדדי - זריזין טפי.

י.

והא דאיתא במס' ביצה ד'כהנים זריזין' בהטבלת כלים לתרומה. וכן בחולין איתא (קו, ב): "התירו מפה לאוכלי תרומה" ופי' רש"י: "התירו מפה לאוכלי תרומה - דהכהנים זריזין

הן ולא נגעתי". א"כ לכאורה זהו מענייני הכהונה בכלל, ואינו שייך לעבודת המקדש - ואיך אמרינן דכהנים זריזין הן?

הנה בשיחה הנ"ל מבאר רבינו (בהערה 25): "ולהעיר דאכילת תרומה נקראת עבודה - פסחים עב, סע"ב ואילך". ושם: "מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש. לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: עבודה עבדתי. אמר לו: כל דבריך אינן אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מניין? - אמר לו: הרי הוא אומר עבדת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת - עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש". [אך יש לעיין עד היכן מסתעף ענין זה דאכילת תרומה, דהנה מהמ"מ הנ"ל נראה שאי"ז רק אכילת תרומה, אלא אפי' הטבלת כלים לתרומה וכו'. ואכמ"ל, ועוד חזון למועד.]

ונסיים בשיחת כ"ק אדמו"ר (פורים קטן תשמ"ו, בלתי מוגה) "כאשר צריכים לזרו יהודי בנוגע לענייני פורים בהתאם למאמר רז"ל אין מזרזין אלא למזורזין (כלומר, הן אמת שכל יהודי הוא זריז בפני עצמו, שכן כהנים זריזין הן, ובשעת מ"ת נעשו כל בני" (כל הנשמות דכל בני ישראל עד סוף כל הדורות) ממלכת כהנים יחד עם טבע הזריזות דכהנים, הרי אדרבה אין מזרזין אלא למזורזין). רואים במוחש שכאשר מתחילים לזרו שלושים יום לפני"ז, אזי הפעולה היא באופן נעלה יותר ביתר שאת וביתר עוז".

ויה"ר שנזכה תיכף ומיד לראות 'כהנים זריזין' בעבודתם ולויים בשירם ובזמרים בבהמ"ק השלישי במהרה בימינו ממש.



קברי צדיקים כאבות אין מטמאים

הנ"ל

א.

איתא במס' בבא מציעא (פה, ב): "ריש לקיש הוה מציין מערתא דרבנן". ופרש"י: "מציין מערתא דרבנן - שלא יכשלו כהנים לעבור עליהן ולהאהיל, שלא תארע תקלה על ידי צדיקים".

וכתב היעב"ץ: "נ"ל לא מפני הטומאה עשה זאת, שא"כ מ"ש מערתא דרבנן (אדרבא דשאר אינשי היה צריך יותר. דילמא שאר עמי ארץ הו"ל ציונים משא"כ ברבנן דאתיא כרשב"ג דאמר אין עושים נפשות לצדיקים כו'), אלא כי היכי דלידעי אינשי ואתי לצלויי על קברייהו ומודעי להו צרה שלא תבוא על הציבור, והיינו נמי דרב בנאה דהוה מציין מערתא, דקברי צדיקים כאבות ודאי אין מטמאים, אלא ודאי נפקא מינה כדאמרן. וכדאשכחן גבי כלב שהשתטח על קברי אבות בחברון, וכן בכ"מ באגדה ובספר הזוהר".

ויש להבין כוונת היעב"ץ "דקברי צדיקים כאבות ודאי אין מטמאים", הלא שנינו במס' סוכה (כה, א): "דתניא ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וכו' אותם אנשים מי היו נושאי ארונו של יוסף היו דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא רבי יצחק אומר אם נושאי ארונו של יוסף היו כבר היו יכולין ליטרה אם מישאל ואלצפן היו יכולין היו ליטרה אלא עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח".

מוכח מכאן, שיוסף, נדב ואביהוא טימאו, אע"פ שהיו צדיקים!?

ואין לדחות שנדב ואביהוא לא היו בגדר צדיקים שאינם מטמאים, משום שחטאו [ראה בפ"י כלי יקר עה"ת (ויקרא י, א) כמה אופנים בזה¹] - שהרי מפורש ברש"י לאחמ"כ² (שם, ג, ד"ה הוא): "עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך". ובין כך, צ"ע איך יוסף טימא, עפ"י דברי היעב"ץ³?

1. ושם: "במהות חטא זה רבו הדעות. בילקוט (רמז תקנד) מסיק בשם ר' מני על שנכנסו שתויי יין, ועל ידי שנכנסו בלא רחיצת ידים ורגלים, ויש אומרים שהיו מחוסרי בגדים והיינו המעיל, ויש אומרים על שלא היה להם בנים, ויש אומרים על שלא נשאו נשים, ויש אומרים על שהורו הלכה בפני משה רבן, ויש אומרים על שהיו מהלכים ואומרים מתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג שררה על הציבור" עיי"ש.

2. ראה גם ד"ה שלאח"ז: "בקברי - בבחירי. ועל פני כל העם אכבד - כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתיירא ומתעלה ומתקלס". וראה לקו"ש ח"ז ע' 123 הערה 28.

3. ופשוט שאין לחלק בין טומאת כהנים לטומאת מתים לענין הקרבת הפסח.

ב.

והנה בספר 'אוצרות דברי יציב' מבאר: "ובגמ' סוכה נושאי ארונו של יוסף היו, ולכאורה הלא קברי צדיקים אינם מטמאין, ועכצ"ל דכיון שלא קיים יוסף מצות כיבוד אב ואם⁵ הני כ"ב שנים, אע"פ שהיה אנוס שוב לא אמרינן ביה קברי צדיקים אינם מטמאין. ומוכח מזה דמה שאמרו חישב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה - לאו הוי מעשה גמור, ולזה שפיר באו בטענה למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני כנ"ל".

הנה פשט זה קשה: איך חוסר כיבוד אב מצד אונס - גרם שיוסף לא נחשב צדיק, וטימא?! מלבד זאת, איך יסביר גמ' מפורשת (מגילה יז, א): "יוסף שפירש מאביו עשרים ושתים שנה, כשם שפירש יעקב אבינו מאביו". האם נאמר לפי"ז שיעקב ג"כ טימא משום לא כיבד את אביו?! והיעב"ץ כתב בפירושו "דקברי צדיקים כאבות ודאי אין מטמאים".

ג.

בס' 'ויברך דוד' כתב (ע' שלא): "משום שהיה ארונו מונח בקברניט של מלכים בין ארונות אחרים, מש"ה היה טמא טומאת אהל ממתים אחרים למ"ד דגוי מטמא באהל". וקצת דוחק, דתירוץ זה אזיל רק למ"ד גוי מטמא באהל, ושנאמר שהיה מונח בקברניט של מלכים (ולא להשיטה שזרקוהו בנילוס וכדו').

ומביא עוד תירוץ: "א"נ, דאפשר לחלק קצת ולומר דמאחר שאחז"ל "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", מעתה מסתבר לומר דרק לאחר שקבלו התורה אמר אליהו לר' יהושע דצדיק אינו מטמא. משא"כ יוסף שלא היה מצווה, ורק כשאינו מצווה ועושה מש"ה היה מדריגתו ומש"ה מטמא".

- קשה להבין כוונתו דיוסף "מדריגתו קטנה", הלא מפורש בחז"ל שהיה צדיק, וא"כ אינו מטמא. וכנ"ל, דהיעב"ץ ס"ל דצדיקים אינם מטמאין כאבות, ולפי פירושו - גם האבות היו צריכים לטמא, דהרי היו ג"כ בגדר "אינו מצווה ועושה"? ועוד קשה, דאף אם מדריגתו קטנה משום שאינו מצווה, אבל ודאי ישנה מעלה בזה שמקיים אע"פ שאינו מצווה בזה, ואיך שייך לומר שלא נחשב צדיק כלל^{6,7}?

4. ראה מס' ברכות ע' צא, מס' שבת ע' תיד

5. לכאורה לא דק בלשונו, דהרי רחל נפטרה בילדותו, ולא יכל אם כן, לקיים מצוות כיבוד אב.

6. כדברי כ"ק אדמו"ר לרב ישראל מאיר שי' לאו (חלוקת דולרים, ג' אלול תשמ"ט) וזלה"ק (בתרגום ללה"ק): "מצוות לדרדקי - זה לא יכול להיות, לקטנים לא יכול להיות חיוב. להיפך מאחר שאין חיוב, זהו קידושו ה' גדול יותר. הוא אמנם "אינו מצווה ועושה", אך מאחר וישנו העושה - זה ביתר שאת ויתר עוז".

7. וראה מ"ש הריטב"א (קידושין לא, א): "דאמר רבי חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה. פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא, ורבינו

ד.

ויש לבאר עפ"י דברי הרמב"ן עה"ת (ריש פ' חוקת): "וטעם טומאת המת, בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין".

וביאר בזה ה'אבני נזר' (שו"ת יו"ד סי' תס"ו סעיף יז): "ולי הי' נראה להשוות הא דנושאי ארונו של יוסף גם הא דאין טומאה בצדיקים והוא. דהנה טעם טומאת מת כתב רמב"ן [פר' חקת] משום דאדם מת בעטיו של נחש. וכמ"ש רח"ו ז"ל שג' טיפי מרה שזורק מה"מ מטמאים הגוף ואינה מוצאת הנשמה מנוח לכף רגלה ויוצאת ומכאן טומאת מת. אך זה במת. אך בנהרג שאינו מת ע"י מה"מ כמ"ש בזה"ק ח"א קי"ד בטעם עגלה ערופה. (א"כ, למה מטמא הנהרג -) ע"כ צריכין לבוא לטעם הזוה"ק משום דבמאנא דקודשא בעיין לאתחברא (דהיינו אחר שיצאה הנשמה מן הגוף, החיצונים נאחזים בגוף, ומתמא). ובטעם הזוהר הוא שמחלקים שבצדיקים אין טעם זה יען הם קדשי הגוף בקדושת עצמו ואינו מאנא דקודשא לבד רק הגוף עצמו קודש מקודש ואין החיצונים יכולים להתאחו בהם. אבל מת מעצמו כל שאינו מהמתים בנשיקה ומת ע"י מה"מ כמפורש בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח ע"א] שאפי' האמוראים הגדולים הי' מיתתן ע"י מה"מ מטמא ע"י הג' טיפין. וע"כ דוקא רע"ק שנהרג בידי אדם הוא שאמר אלי' שאין טומאה בצדיקים. אבל יוסף שמת מעצמו שפיר קאמר הגמ' נושאי ארונו של יוסף הי'".

כלומר, יש ג' סוגי מיתה בצדיקים: א) מיתה טבעית, ע"י מלאך המוות. ב) מיתה בנשיקה, בצדיקים שהגוף עצמו קדוש, ולכן אינם מטמאים. ג) צדיקים שנהרגו בידי אדם, ולא ע"י מה"מ, גופם ג"כ קדוש, ואינם מטמאים.

עפ"ז מובן מ"ש היעב"ץ "דקברי צדיקים כאבות ודאי אין מטמאים": דוקא צדיקים שמתו בנשיקה כהאבות, אינם מטמאים, כי הטומאה אינה יכולה לשלוט בגופם הקדוש. כמפורש במס' בבא בתרא (יז, א): "ששה לא שלט בהן מלאך המוות ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים". ופרש"י: "שלא שלט בהן מלאך המוות - אלא מתו בנשיקה על פי שכינה". אבל יוסף (וכן נדב ואביהוא) שמת מיתה טבעית, שלט בו מלאך המוות, וטימא את נושאי ארונו.

ה.

אמנם יש להעיר ממ"ש האוה"ח עה"פ (ויקרא טז א) "אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו": "דבר ה' למשה דרך מיתתן שהיתה על זה הדרך בקרבתם לפני ה' פירוש

הגדול ז"ל פירש שהמצות אינן להנאת האל יתברך המצוה אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה קיים גזירת המלך ולפיכך שכרו מרובה יותר מזה שלא קיים מצות המלך, מכל מקום אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך". ויש להאריך בסוגיא זו ואכמ"ל.

שנתקרבו לפני אור העליון בחיבת הקודש ובוה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים, והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם ואלו הם נתקרבו לה".

לפי פשט זה, נדב ואביהוא אכן מתו במיתת נשיקה, וא"כ מדוע טימאו? אמנם יש מקום לדייק בלשונו "אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם ואלו הם נתקרבו לה". ואולי הכוונה בזה שלא הייתה מיתתם כשאר מיתת נשיקה גם בענין זה שאין הטומאה שולטת בהם, דלאו דוקא שגופם היה קדוש כ"כ בפ"ע, שהטומאה לא שלטה בו. ויש לעיין בכ"ז, תן לחכם ויחכם עוד.



ברזל נברא לקצר ימיו של אדם

הת' חונא חיים שיחי' הכהן כהנא

תלמיד בישיבה

על הפסוק¹ "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה". מפרש"י: "הא למדת שאם הנפת עליה ברזל חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם והברזל נברא לקצר ימיו של אדם". וצריך ביאור, דאין הכי נמי שכלי זיין ומשחית נעשים מברזל, אך יש לברזל שימושים אחרים, שאינם מזיקים, ומועילים ליישוב העולם?² וא"כ מדוע אמרינן שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם - היינו שזהו עניינו ותכליתו?

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ פנימיות העניינים, ובהקדים:

הנה בחסידות מבואר בארוכה ע"ד ענינו של עמלק:

"קליפת עמלק בעבודה בנפש האדם הו"ע הקרירות, כמ"ש אשר קרך, שפועל בו ענין הקרירות, שלא יתפעל משום דבר, והיינו, שגם כאשר מראים מלמעלה דבר פלא, שזהו"ע גילוי אלוקות למטה, הנה ענינו של עמלק הוא לקרר ולהכחיש ולומר שאינו כן. וכאשר אינו יכול להכחישו לגמרי, אזי מתחכם לקררו לומר שאין זה פלא עכ"פ, דכיון שזהו ענין שנעשה ע"י הקב"ה שהוא כל יכול, הרי לגביו אין זה פלא כל, וא"כ למה יתפעל מזה. ואם הפלא שבדבר הוא מוחשי כ"כ שאינו יכול גם לקרר את הפלא שבדבר, אזי מקררו לעשות הסכם בנפשו שהפלא לא יפעול בו התפעלות. וגם כאשר מוכרח שהפלא שבדבר יפעול בו התפעלות, אזי מקררו לעשות הסכם והחלטה שההתפעלות לא תפעול עליו לשנות הנהגתו ומכש"כ לשנות מהותו"³.

וכן מבואר בכמה מקומות שקרירות היא ענין של מוות, כיון שאמיתית החיות היא מאלוקות, ולכן מי שקשור לאלוקות - הוא חי, משא"כ מי שהוא נפרד מאלוקות.

והנה כ"ק אדמו"ר הריי"ץ מבאר⁴: "אלקות היא חמימות, קליפה היא קרירות. בפני אלוקות אין דבר המפסיק, מחיצה של ברזל היא המפסיקה, עמלק בגימטריא ברזל, כי הברזל הוא דבר החוצץ. כידוע שבזמן האחרון מצאו שאת כל הקולות שבאוויר יכולים לשמוע אבל

1. יתרו כ, כב.

2. והא דמצינו בברזל שממית בכל שהוא - אי"ז סותר לתכונות הטובות והשימושים המועילים שבברזל, וא"כ ע"צ"ב מאי "נברא לקצר ימיו של אדם".

3. ד"ה זכור תשח"י.

4. ספר השיחות תש"ב ליל שמח"ת. בתרגום ללה"ק.

הברזל מפסיק, כידוע שתיבה סגורה של ברזל מפסקת את הקול. עמלק זה ספיקות, זה אפיקורסות שגם מקררת. . אלקות היא חמימות, כמו אש למשל, והיא נאחזת בדבר הנכלה, כלומר, הכלי לכך הוא ביטול".

עפ"ז יש לומר, שתכונותיו של עמלק נמצאים בברזל, היינו שברזל הו"ע הקרירות והמיתה בעצם. ולכן אינו מתאים שיעלה ע"ג המזבח, כידוע שמזבח ענינו לקשר יהודי עם אוא"ס - ענין החיים. ולכן א"א להעלות ברזל (ענין הקרירות ומיתה) ע"ג מזבח (חיים).

ויובן עפ"ז ל' רש"י (בפנימיות הענינים) "שהברזל לא נברא אלא לקצר ימיו של אדם" - כשם שאין תקנה לעמלק וצ"ל ביטולו לגמרי, עד"ז ברזל הוא מיתה בעצם מהותו.



הגדרת הכרמלית כרשות הד'

הנ"ל

איתא בגמ' ו' ע"א: "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור".

והקשו התוס' בד"ה "ארבע רשויות לשבת": "קשה לרשב"א ליתני ה' רשויות דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"א?" היינו מדוע לא נמנו ה' רשויות, והרשות ה' היא קרפף גדול שדינו שכרה"י לעניין הכנסה והוצאה אך לעניין טילטול דינו כרה"ר?

ותי' התוס': "וי"ל דההיא רה"י גמור, אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד' אמות עשאוה ככרמלית, והרי כבר שנה רה"י וכרמלית ולהכי נמי לא תני חצר שלא עירבו". היינו כיוון שקרפף הוא בעצם רה"י שעשאוה ככרמלית, וכבר שנה כרמלית ורה"י, לכך לא חשיב רשות נפרדת.

ולכאו' צ"ב הלא גם כרמלית אינה רשות בפ"ע, אלא היא בעצם מקום פטור ששמו לו חומרות כרה"י לעומת רה"ר וכרה"ר לעומת רה"י?

וכן לכאו' לדברי תוס' הרא"ש: "ונראה לי דלא חשיב אלא רשויות החלוקות זו מזו כגון כרמלית ומקום פטור שאין להם לא דין רשות היחיד ולא דין רשות הרבים אבל קרפף רשות היחיד גמור הוא אלא שהחמירו חכמים שלא לטלטל בו אלא בארבע אמות". צ"ב הלא כרמלית היא מקום פטור שהחמירו חכמים שלא להכניס או להוציא הימנו?

ונראה לחלק שבכרמלית עם היות שהיא מבוססת על מקו"פ לאחרי שהחמירו חכמים לעשותה ככרמלית מצד תקנת חכמים לא נותר בה שום תכונה של מקו"פ, לכך היא נחשבת כרשות בפ"ע וא"א לחושבה כחלק ממקו"פ, משא"כ קרפף נשאר רה"י לעניין הוצאה והכנסה, וא"כ השינוי בו מצד תקנת חכמים הוא בפרט מסויים לכך נחשב כחלק מה"רשות" רה"י, ולא נמנה כרשות נפרדת (ולתוס' הוא ג"כ כרמלית בפרט מסויים, משא"כ הכרמלית גופא אינה לא רה"ר ולא רה"י משום פרט).

ויבואר יותר, דבתוס' מבאר שכרמלית הוא מלשון כר ומלא, לא לח ולא יבש', כך גם כרמלית אינו לא רה"י ולא כרה"ר. ובזה גופא יש שני אפשרויות, או שכרמלית הוא רשות ממוצעת - ואזי נחשבת מדרבנן קצת כרה"י (כיון שאין רבים בוקעים בו) וקצת כרה"ר (כיון שאין שם מחיצות). או שכרמלית היא חידוש רשות, שיש רשות שגדרה הוא שאינה

1. או כפי שמבואר בכ"מ שכרמלית הוא כארמלית שאינה נשואה ולא בתולה.

לא כרה"י ולא כרה"ר, שמדאורייתא אין הגדרה לרשות זו אלא הוי מקו"פ², ורבנן חידשו שהוא רשות בפ"ע.

משא"כ בקרפף, גדרו הוא שהוא רה"י אלא שיש בו פרט שהחמירו עליו שאינו רה"י אלא ככרמלית. (ולהעיר שבעניין חצר שלא עירבו מבאר רש"י שהוא רה"י אלא שגזרו עליו שלא להכניס ולהוציא ואינו אומר שגזרו עליו לעשותו כרמלית. א"כ מצינו גם בזה גופא עוד גדר, שיש מקום שאומרים שהוא רה"י וכרמלית לעניין מסויים, ויש מקום שהוא רה"י וגזרו עליו. ואכ"מ).

[ונראה עד"ז (שיש דין ממוצע, שיתכן לומר בו שיש מן השנים או לאידך שהוא דין בפ"ע) מה שמצינו בדיני ממונות הדין של "כל דאלים גבר"³, דהנה בפשט ה"ה סילוק הבי"ד מדין זה (שכיוון שאין מוחזקות או ראייה מכרעת לאף צד בי"ד לא צריכים להתעסק בזה), וא"כ נשאר שייכות לשני בעלי הדינים לחפץ כך ש"כל דאלים גבר" ויקנה החפץ, אך אילו יגבור עליו אח"ז השני יקנה לו⁴, וכמ"כ אפשר ללמוד גבי כרמלית שרה"י ורה"ר "נוגסים" בה ומורכבת משניהם, ולכן לעומת רה"י אסר להוציא לשם שהיא כרה"ר, ולעומת רה"ר אסור להוציא לשם שהיא כרה"י, אמנם בדין "כל דאלים גבר" הנ"ל כותב ברא"ש⁵ שאם אחד תפס אין מוציאים מידו, והטעם שאי"ז סילוק כ"א ע"ד פסיקת דין, שמכיוון שיודע שהוא הבעלים האמיתי מוסר נפשו על זה יתר מחבירו, שחבירו חושש שמא תמצא ראייה וימסור נפשו לחינם, עד"ז נראה לומר בכרמלית שאינה נפעלת מרה"ר ורה"י אלא היא דבר בפ"ע, רשות רביעית].



2. להעיר מהחקירה המפורסמת אם מקום פטור הוא רשות בפ"ע או שהוא שלילת רשות.

3. להרחבת העניין עיין בערך "כל דאלים גבר" באינציקלופדיה תלמודית (כ"ח)

4. שמ"ק ורשב"א.

5. ריש מסכת בבא מציעא.

ראו כי רעה נגד פניכם

הנ"ל

בריש פ' בא' כתיב: "ויבא משה ואהרן אל פרעה ויאמרו אליו כה אמר ה' אלקי העברים עד מתי מאנת לענות מפני שלח עמי ויעבדני . . . ויושב את משה ואת אהרן אל פרעה ויאמר אלהם לכו עבדו את ה' אלקיכם מי ומי ההלכים. ויאמר משה בנערינו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותנו בצאננו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו. ויאמר אלהם יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם. לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי אתה אתם מבקשים ויגרש אתם מאת פני פרעה".

ופרש"י: "ראו כי רעה נגד פניכם - כתרגומו. ומדרש אגדה שמעתי כוכב אחד יש ששמו רעה. אמר להם פרעה רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקדוש ברוך הוא להרגם אמר משה בתפלתו (שמות לב יב) למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם, זו היא שאמר להם ראו כי רעה נגד פניכם, מיד (שם יד) וינחם ה' על הרעה והפך את הדם לדם מילה, שמל יהושע אותם, וזהו שנאמר (יהושע ה ט) היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם, שהיו אומרים לכם דם אנו רואין עליכם במדבר".

ויש להקשות על המדרש שהביא רש"י: (א) אם כוונת פרעה לומר שאין טעם לשלוח את העם, כיון שכוכב רע עולה לקראתם במדבר - א"כ למה אומר להם שהגברים כן יכולים ללכת?

(ב) מה איכפת לפרעה שכוכב 'רעה' עולה לקראתם במדבר, הרי עד עכשיו עשה ככל שביכולתו להעיק על עם ישראל (קושי השיעבוד, הריגת התינוקות וכו' וכו'), אזי מדוע איכפת לו אם ייהרגו במדבר? ואדרבה, עדיף ליה לשחרר את עם ישראל, וכך מחד גיסא, לא יסבול מהמכות, ולאידך גיסא, בניי ימותו (רח"ל) במדבר?

ובכלל צ"ע מה ראה רש"י צורך להביא את המדרש הזה, שאינו מתאים עם מהלך הפסוקים, ומדוע לא הסתפק בביאורו של אונקלוס?

יש לבאר עפ"י הבנת פ"י התרגום, וז"ל: "חזו ארי בישא אתון סבירין למעבד לית קביל אפיכון לאסתחרא".

ומבאר הרמב"ן: "כי רעה נגד פניכם - כתרגומו. זה לשון רש"י. ומה טוב היה שיפרשהו אלינו, והנוסחאות מן התרגום מתחלפות בו, יש שכתוב בהן ארי בישא דאתון סבירין למעבד

לקבל אפיכון אסתחרת. ונראה לזאת הנוסחא שרצה אונקלוס לפרש הרעה שאתם חושבים לעשות ישבה נגד פניכם להעיד בכם שאתם רוצים לברוח, כלשון והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעדוהו לאמר (מ"א כא י'). והוא כלשון וישבו לאכל לחם (בראשית לו כה), ואסתחרו. קום נא שבה (שם כז יט), אסתחר. ויש נוסחאות כתוב בהן לקביל אפיכון לאיסתחרא, יאמר הנה הרעה הזאת מזומנת לשוב לנגד פניכם, כי עליכם תחזור, מלשון ולא תשוב נחלה (במדבר לו ז), לא תסתחר. וזה כמדרש חכמים שאמרו באלה שמות רבה (יג ה) דרך הבהורים והזקנים לזבוח, שמא הקטנים והטף, מי שאומר דבר זה אין דעתו אלא לברוח, ראו כי אותה שאתם מבקשים לעשות, שיש בדעתכם לברוח, היא תשוב נגד פניכם שלא תצאו מכאן. כלומר מדה כנגד מדה. ועוד מצאתי בו נוסחא אחרת לית קביל אפיכון לאסתחרא, יאמר אין בהכרת פניכם להסב הרעה אשר בלבבכם, כי הכרת פניכם ענתה בכם.

איך שלא תהיה הגירסא בזה, הפשט יתכן להיות בא' מב' אופנים: א) על פניכם ניכר הרעה שאתם מתכננים. ב) הרעה הזאת תחזור עליכם. אבל מל' הפסוק משמע שיש רעה כעת נגד פניהם - היינו מול פניהם, ולא רעה ששייכת להם. וכן לא מדובר כאן על רעה שהולכת לחזור עליהם, כי אינה מהם כלל. לכן מביא רש"י את המדרש, שיש רעה שעומדת מולם, והיינו הכוכב הנ"ל, שהוא עולה לקראתם במדבר.

כלומר, מצד מהלך הפסוקים, מתאים יותר לבאר כהתרגום, שפרעה אומר להם, שאינו מאמין שברצונם לזבוח לה', דא"כ למה להו את הטף והבהמות וכו'. והיינו שכוונתם הרעה גלויה לפניו הרעה תחזור עליהם, מדה כנגד מדה. עכ"פ מדובר כאן על הרעה שהם מתכננים. אבל המדרש מבאר את הפשט במילים עצמן, שישנה רעה הממתינה להם.

ואולי יש לבאר (בדוחק), שכוונת המדרש היא, שמכיון שרעה נגד פניהם, אזי אין כל היגיון בהליכה אל המדבר, שהרי יש שם סימן דם והריגה. אז ברור שהם מהתלים בו, ואינם באמת מתכוונים לילך ולזבוח לה'. וזה מתאים קצת עם מהלך הפסוקים.²



2. ויש להעיר על הקושיא הב' שבתחילת ההערה, דבאמת, לאו דוקא שפרעה רצה להורגם, אלא רצה שישארו עבדיו. ראה רש"י H לעיל (שמות א'): "ועלה מן הארץ - על כרחנו. ורבותינו דרשו כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאלו כתב ועלינו מן הארץ והם יירשוה". הנה לפי פשט הכתובים, פרעה לא רצה שבנ"י יעזבו את הארץ. ואעפ"י שרבותינו דרשו אחרת, הנה לאו דוקא שהמדרש אגדה כאן חייב להתאים להנ"ל. ודו"ק היטב.

שורפן חסיד

הנ"ל

איתא בגמ' מו"ק י"ח ע"א: "ג' דברים נאמרו בצפרנים שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע טעמא מאי שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל."

ומבאר רש"י (נידה י"ז): "חסיד - עדיף מצדיק כשקוברן איכא למיחש דהדרי ומגלו." היינו ששורפן חסיד שפיר טפי כיוון שכאשר קובר עדיין יכול להיות שיחשפו שנית ויזיקו.

ועוד איתא שם (מו"ק): "אמר רב שמן בר אבא הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקיהו שמע מינה תלת . . ושמע מינה מותר לזרקן איני והתניא שלשה דברים נאמרו בצפרנים . . זורקן רשע? טעמא מאי - שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל אשה בי מדרשא לא שכיחא, וכי תימא זימנין דמיכנשי להו ושדי להו אבראי? כיון דאשתני אישתני."

ולכאן צ"ב לפי כלל זה ד"כיוון דאשתני אשתני" מדוע ישנו חשש גבי "צדיק קוברן" שיחשפו שנית ויזיקו הלא כבר "אישתני"?

אמנם בפי "אשתני" כתב הר"ן: "כיון דאשתני אשתני ואפילו יזרקם אינן מזיקות, כיון שאינן במקום נפילה ראשונה וכן אין המקום מזיק שנפלו שם מדשמואל דזרקיהו באפיה. וי"מ שבאותו יום שנפלו אי כניש להו ושדי להו לבראי מזיקות."

היינו שיש ב' פירושים מהו הגורם באישתני א. שינוי המקום - שנשתנו מהמקום בו נזרקו ב. שינוי הזמן - שעבר יום מאז נתלשו.

אזי בשלמא לפי הב' אפשר שחוששים שמא יתגלו באותו יום אלא לפי הא' כיוון שיזונו ממקומם מאי סכנה איכא?

ואולי אפ"ל שאם יחזרו למקומן הראשון שוב יזיקו, אך אין משמע כן מלשון הגמ' ד"כיוון דאשתני אשתני" משמע לגמרי ולא מזקי. ועצ"ע.



"והכרמלית" - קרן זוית

הת' שלום דב בער שיחי' הכהן כהנא
תלמיד בישיבה

איתא בבריתא (ו' ע"א): "תנו רבנן: ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד, ורשות הרבים, וכרמלית ומקום פטור" וממשיך בבריתא ומפרט אילו דינים ישנם לכל רשות: "אבל ים ובקעה ואיסטוונת והכרמלית אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד ואין נושאין ונותנין בתוכה ואם נשא ונתן בתוכה פטור ואין מוציאין מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה ואין מכניסין מרשות היחיד לתוכה ולא מתוכה לרשות היחיד ואם הוציא והכניס פטור."

והקשו ע"ז בגמ' (ד' ע"א): "והכרמלית: אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו?" ותי': "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים דאף על גב דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי." היינו שהקשו מדוע ציינה הברייתא "והכרמלית" בנפרד מים ובקעה הלא גם הם דינם ככרמלית? ותי' שהתנא התכוון למקרה מסויים - קרן זוית שאליו נכוונה הלשון "כרמלית".

והנה בפשט הדברים טעון ביאור במה הלשון כרמלית מורה דווקא על קרן זוית יתר על ים ובקעה?

והנה ביאר בזה החת"ס: "אטו כולהי נמי לאו כרמלית נינהי, פי' דהוה ס"ל פירושו של כרמלי' כרמב"ם כארמלי' והיינו ים ובקעה שאינן לא ר"ה ולא רה"י להכי פריך בפשיטות דכולה כארמלית נינהי. ומשני דאתי לאתוי' קרן זוית וכו' דאית בי' כה ר"ה ורה"י ופירוש הך כרמלית רך ומלא כהירושלמי שבתוס' לעיל." היינו שהמקשן ס"ל שכרמלית הוא מלשון כארמלה - כאלמנה (כמו שביאר הרמב"ם), שהיא לא בתולה ולא נשואה, כ"כ הכרמלית אינה לא רה"ר ולא רה"י, ולפי"ז הקשה שהלא באותה מידה שקרן זוית וכיו"ב הוא לא רה"ר ולא רה"י כמ"כ ים ובקעה ומדוע צויין בנפרד?

וע"ז תירצו שהלשון כרמלית הוא מלשון "רך ומלא" שהיינו שיש משני דברים (כמ"ש התוס'), וכן כרמלית יש בה גם מרה"ר וגם מרה"י, וזה מודגש בעיקר בכרמלית שבקרן זוית שדומה הן לרה"ר והן לרה"י.

ונראה לענ"ד להוסיף להמתיק, דהנה הביאור דכרמלית מלשון "רך ומלא" מגיע מהתלמוד ירושלמי, לכך דווקא "כי אתא רב דימי" שהגיע מא"י (שר' יוחנן היה מאמוראי א"י כידוע), ששם למדו שכרמלית מלשון "רך ומלא", הוא הביא את התירוץ לקושיא.



”מקום הנחה גמורה”

הת' בנימין שיחי' הלוי בלאב
תלמיד בישיבה

.א.

איתא בגמ' ה' ע"א: "אמר רבי אבין אמר רבי יוחנן: הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב. מתקיף לה רבי זירא מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה? לא תימא קיבל אלא קלט (- כשהיה הקילוח יורד הכה בידו אחת וקבלו בחברתה דעבד ליה עקירה, רש"י), והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה וליכא? אמר רבי חייא בריה דרב הונא כגון שקלט מעל גבי הכותל." היינו שמקשים שגם כאשר עשה עקירה מהקילוח סו"ס הרי לא עקר מע"ג מקום ד' ומתמצים שמדובר בקיר כו'.

והקשה הרשב"א¹ דמהכא משמע דבעינן מקום ד' אף ברה"י (חצר), ולקמן (ז' ע"ב) איתא: "אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב" הרי דלא צריך מקום ד' ברה"י? וז"ל: "והא דאמרינן גבי הכניס ידו לחצר חבירו וקלט מי גשמים והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה? לאו דוקא מקום ארבעה אלא הכי קאמר והא בעינן עקירה מעל גבי מקום וליכא, ותדע לך דהתם לאו משום שיעור מקום אתינן אלא משום דבעינן מקום לאפוקי קולט." היינו שקושיית הגמ' היא מהא דצריך עקירה מעל גבי "מקום" וכאן עקר מהאוויר.

ולכאן לפי דבריו עצ"ב מדוע מזכירה הגמ' שצריך עקירה ממקום "ארבעה" אם אכן הקושיא היא (רק) מהא שעקר מהאוויר?

והנה בריטב"א² כתב לתרץ: "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד' וליכא פי': דאע"ג דאמרינן בפרק הזורק (גיטין ע"ט א') גבי גט דאויר שסופו לנוח כמונח דמי כל זמן שאינו בקרקע ואפילו נשרף או נמחק? התם הוא גבי זכיה למיהוי כרשותו, אבל גבי שבת הנחה גמורה בעינן במקום ארבעה." היינו שלכאן היה אפשר להקשות מדין גט ששם אפי' אם לא נח עדיין כיוון שעתיד לנוח חשיב כאילו נח, וא"כ הכא ג"כ כיוון שעתידין המים לנוח ע"ג הקרקע א"כ חשיב כאילו נחו וכעת עקרן? ולכך ציינו "מקום ארבעה" שהכא בדיני שבת בעינן הנחה גמורה על מקום ד' ולא די בכך שעתיד לנוח.

1. ד' ע"א.

2. ה' ע"א.

אמנם לפי דעת הרשב"א א"א לומר כן, שהרי ס"ל דא"צ מקום ד' ברה"י³, וא"כ לכאור' קשה מדוע לא חשיב הקילוח כאילו נח הלא עתיד לנוח, ואי"צ מקום "הנחה גמורה" - דע"ד?

ב.

ונראה לתרץ דהרשב"א אזיל לשיטתיה, דהנה איתא בגמ' לעיל: "פשוט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא? אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה . . . ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא?" היינו שמקשים מדוע חייב על עקירה והנחה ביד הלא בעינן מקום דע"ד? ומנסה הגמ' לתרץ דהיינו לדעת ר"ע דס"ל דא"צ מקום דע"ד כו' ודוחה הגמ' שהמקרה בו דיבר ר"ע הוא הנחה, אבל עקירה מ"מ אפשר דס"ל דבעינן דע"ד?

לכך אומרת הגמ': "אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא, הי רבי? אילימא הא רבי דתניא: "זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרין" התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי דאמר אביי הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו. היינו שמנסים להעמיד כרבי שאמר שזרק ע"ג זיז כל שהוא חייב - משמע שא"צ דע"ד, ודוחים שהוא מצד ד"שדי נופו בתר עיקרו" וכיוון שיש בעיקרו דע"ד חשיב נופו נמי כאילו יש בו דע"ד.

והקשו ע"ז בראשונים: "קשיא לן מאי קא מתרץ דהא אכתי תיקשי לן דלמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן?" היינו שלכאור' אף לר"י ניתן להקשות ששמענו דווקא הנחה אבל לא עקירה, וא"כ מה מתרץ בזה?

והנה ע"ז תי' הריטב"א: "וי"ל דאין הכי נמי דמצינן למיפרך הכי, אלא דאיך עדיפא לן דבדאביי פליגי, ואנן מעיקרא הוה אתינן לומר היכא אשכחן לרבי האי סברא כלל ואפי' בהנחה, דאי מהכא ליכא ראייה, ומייתי לה מאיך דרבי." היינו דאה"נ היה ניתן לדחות גם כך (ומ"מ הביאו זה כיוון שרצו לדחות שלא לזה נתכוון ר' יוסף שאין זה נוגע לדיני דע"ד כלל, אלא הוא מדין "נופו בתר עיקרו").

אמנם הרשב"א תי': "דדוקא על דברי רבי עקיבא דלא בעי הנחה כלל איכא למיפרך הכי דאין נראה לומר גבי עקירה כן, אבל לרבי דבעי הנחה על גבי משהו הוה סבירא ליה לרב יוסף דאף בעקירה כן." היינו ש(לדעת רב יוסף) א"א להקשות כן על דברי רבי, מכיוון שהייתה פה הנחה ע"ג משהו, וא"כ וודאי שוות עקירה והנחה, ורק אם לא הייתה הנחה בכלל - קלוטה - אז ניתן לחלק בין עקירה להנחה. (ואף להמשך הגמ', וכמ"ש הרשב"א: "ומיהו אי לא דאיכא

3. משא"כ לדעת הריטב"א (ו' ע"ב בד"ה אמר ר"ח נעץ קנה) צריך עקירה מע"ג מקום ד' אף ברה"י (אך לא הנחה על מקום ד'), וכ"כ הרשב"א למסקנת דבריו.

לאקשווי עליה עדיפא מיניה הוה מקשה ליה הכין כדפרכינן לקמן על ר' זירא דאמר הא מני אחרים היא. מ"מ נראה שוודאי מסתבר שישנו חילוק בין הנחה ע"ג משהו לקלוט לפי הנ"ל, אלא שמ"מ מקשים שאפ"ל מ"מ חילוק בין עקירה להנחה).

ונראה מהא דפליגי הריטב"א והרשב"א, דלדעת הריטב"א הנחה ע"ג משהו אם איננו מקום ד' (- דעת רבי) אינה הנחה ב"מקום" כלל (כשם שקלוטה אינה הנחה כלל⁴), וא"כ כמ"כ הנחה דגט דכיוון דעתיד לנוח חשיב כמונח⁵, ולכך רק אי סבירא לן דבעינן בשבת דע"ד אזי הדין שבעינן "הנחה במקום", ולכך לא די בכך שעתיד לנוח שם כבגט. משא"כ לרשב"א אף הנחה ע"ג משהו חשיב הנחה ב"מקום" כמו שאנו אומרים גבי הנחה ע"ג מקום דע"ד (ולכך אין סברא לחלק (בהו"א) בין עקירה להנחה), לכך היה די בכך שצריך מקום (כ"ש) ע"מ לשלול הנחה שאינה ב"מקום" - מה דעתיד לנוח (כבגט).

ג.

וטעם מחלוקתם נראה דתלוי בהבנת הסברת הצריכים דע"ד וסברת אלו דפליגי:

דהנה בטעם הא דצריך דע"ד מביא הרשב"א ג' טעמים: " (א) איכא למימר דמסברא בעלמא קאמר לפי שאין דרכן של בני אדם להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול אבל מקראי לית לן . . . (ב) ואפשר דתנאי גמרא גמרי לה, (ג) ובתוספות אמרו דאפשר דדייקי לה מדכתיב אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מיניה בעירובין ("ז ב) אל יוציא, ומשמע ממקומו החפץ ואינו ראוי ליקרות מקום פחות מארבעה. " היינו טעם הא' שהרגילות לעשות הנחה אצל מקום דע"ד ולכך מסתבר שכך היה במשכן ואינו חייב אלא כשם שהיה במשכן, הטעם הב' שהוא הל"מ, טעם הג' שנלמד מהפסוק אל יצא איש ממקומו" ודורשים "אל יוציא" וא"כ קאי על החפץ וכמ"כ "ממקומו", היינו שאין להוציא את החפץ ממקומו, והוא דע"ד.

ולעומתו כתב הריטב"א רק ב' מהטעמים: "פירש ר"ת ז"ל טעמא דמילתא (א) לפי שאין אדם רגיל להניח חפץ בפחות מד' טפחים מרשות הרבים, ומסתמא כן היה במשכן, ותנאי דאמרינן בשמעתין דפליגי בה לית להו האי טעמא. (ב) א"נ גמירי לה הכי. " טעם הא' וטעם הב'.

והנה יש לדון לפי כאו"א מטעמים מהי המשמעות של הנחה על מקום כ"ש (שאינו דע"ד),

4. דאפשר דס"ל דהנחה היא טפילה למלאכה ודאי בכך שינוח ולא יזוז (משא"כ בקלוטה הוא זז, ואפשר דאה"נ בדבר שנח באויר ג"כ יתחייב ואכ"מ), ועדיין צע"ק.

5. אלא דלרבי לא סבירא המושג של קלוטה (לענין שבת עכ"פ, ועיין במש"כ התוצ"ח סימן י"א בדעת הירושלמי).

6. ומ"מ הר"ז חשיב טפי מקלוטה, עיין תוצ"ח סימן י"א ס"ק ד', וי"ל דאפי' לפני"מ וק"ע מ"מ חשיב טפי, וצע"ק מדברי הרמב"ן שבת צז: (שמובא אף בריטב"א).

ונראה דבפשטות לפי הטעם הב' וודאי אין משמעות כלל להנחה ע"ג זיו וכיו"ב, כיוון שהוא הל"מ שצריך דע"ד (דווקא), אמנם לטעם הא' והג' יש מקום להסתפק, דהנה לטעם הג' נ"ל דאפשר להגדיר את "מקום" החפץ לאו דווקא כדע"ד, דמה ההכרח ש"מקומו" הוא דע"ד (אלא הוא מסברא, וכמ"כ מסברא ניתן לומר אחרת) - וניתן לומר שמקומו הוא כל שהוא, וכן לטעם הא' נראה לומר שניתן לחלוק מהי הרגילות⁷. והיינו דנראה דאפ"ל דלטעמים הא' והג' אפשר לבאר דעת רבי⁸ החולק על כך שצריך דע"ד בב' אופנים: א'. שהגדר "מקום" הוא שונה אך מ"מ (הוא בגדר מציאותי ו)חשיב "הנחה גמורה". ב'. שההנחה אינה נקבעת ע"פ "מקום" הנחה (מציאותי) אלא ע"פ אופן דיני (ע"ד קלוטה שאע"פ שלא נח) ואין שום משמעות ל"מקום הנחה גמורה" (כלטעם דבעינן דע"ד משום הל"מ).

והנה כד דייק שפיר בדברי הריטב"א שכתב "ותנאי דאמרינן בשמעתין דפליגי בה לית להו האי טעמא" משמע שלמאן דסבר דא"צ דע"ד לאו מתחשבים בסברת רגילות בנ"א כלל, וא"כ נראה שהחשבת "מקום" היא דינית בלבד ולא מציאותית - כאופן הב', וא"כ אין הנחה ע"ג זיו וכיו"ב חשובה כ"הנחה גמורה", וא"כ לכאור' אף לעתיד לנוח יחשב מונח. וכ"ש לטעם הב' שכתב שהוא גמירי לה הכי. ולכך ס"ל דרק אי ילפינן דבעינן דע"ד אזי יש חילוק בין הנחה דשבת להנחה דגט.

משא"כ בדעת הרשב"א נ"ל דס"ל דלטעם הא' ולטעם הג' דעת רבי דבעינן "מקום" (אלא שס"ל דדרך בנ"א להניח אף על פחות מדע"ד או שגדר מקומו של חפץ האו אף פחות מדע"ד), ולפי"ז וודאי יש חילוק בין אי נח בפועל אפי' ע"ג משהו שחשיב "מקום הנחה גמורה" לבין אי רק "עתיד לנוח" כבגט דלא חשיב "מקום הנחה גמורה" (ואף שאף הוא הביא גם הטעם דהלכה גמירי לה, נראה דאפ"ל דהוא לא ס"ל הכי כטעם עיקרי).

אך מ"מ צ"ע לפי דבריו למה מ"מ אומרת הגמ' "והא בעינן מקום ארבעה" אי השאלה היא ממקום?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.



7. דבפשטות עניין זה משתנה בין החפצים, שחפץ קטן מסתמא רגילות להניחו על מקום פחות מדע"ד, וא"כ יש לדון אחרי אלו חפצים אולינן.

8. דלר"ע דאומר קלוטה נראה לכר"ע לא ס"ל דבעינן מקום, אמנם עיין אבני נזר סימן ר"מ.

שיטת התוס' בהספק בב' כוחות באדם

הת' ישראל חיים שיחי' הלוי בלאב
תלמיד בישיבה

.א.

איתא בגמ' (ה', א'): "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור". ומבאר רש"י הטעם "פטור הזורק, דלא עביד הנחה". היינו שהראשון פטור מפני שלא עשה את ההנחה אלא השני. וא"כ זהו שנים שעשאוה' ופטור.

ממשיכה הגמ': "בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו" ומבררת הגמ': "מאי קמבעיא ליה?" (כלומר דלכאור' ודאי חייב, דהרי הוא עצמו תפס, וא"כ הוא זה שעשה את ההנחה). ומבארת הגמ': "אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה שני כחות באדם אחד כדאדם דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור תיקו".

והנה הביאור בספק הגמ' נראה בהשקפה ראשונה לומר האם יש מקום להגדיר ב' כוחות של אדם אחד כב' אנשים, כיון שהם פעולות נפרדות, והוי כשנים שעשאוה (בשונה ממלאכת הוצאה רגילה שהיא בפעולה אחת).

וכן נראה בהשקפה ראשונה מדברי התוס'²: "פי' כי היכי דבשני בני אדם פטור הראשון משום דלא עבד כלל הנחה ה"נ כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא הויא הנחה דלא נח מכח הזורק או דילמא כדאדם אחד דמי וכיון דעביד עקירה והנחה חייב ולא דמי לשנים שעשאוה". היינו שספק הגמ' שכשם שאם זרק אחד ותפס השני פטור משום שלא עביד הנחה, הכא נמי לא נעשתה הנחה מכוח הזורק אלא מכח שני ולכך יש להסתפק האם חשיב ככוח חדש אם לאו.

אך כד דייקת שפיר בלשונו של התוס', נראה שלא התכוון לכך:

א. בלשונו "כי היכי דבשני בני אדם פטור הראשון משום דלא עבד כלל הנחה" צ"ב - מדוע התוס' לא כותב בפשיטות שפטור הראשון משום שהשני הניח, ומדוע סותם את דבריו וכותב שהראשון לא עשה הנחה? ועכ"פ היה לו לרמוז בלשונו שמ"מ הייתה כאן איזו הנחה, אלא שהראשון לא הניח?

1. כמ"ש הרש"י לקמן (ד"ה כשני): "דהו להו שנים שעשאוה".

2. בד"ה "כשני בנ"א דמי ופטור".

ב. מה הדגש בלשונו "דלא עבד כלל הנחה", לכאן' הול"ל "דלא עבד הנחה" סתם?

ג. וכן בביאור הספק הכא: "ה"נ כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא הויא הנחה דלא נח מכח הזורק" טעון ביאור לשונו ש"לא הויא הנחה", ולכאן' אכן יש פה סו"ס הנחה (בכח שני) ולא הול"ל אלא "ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו - דלא נח מכח הזורק" שהדגש שלא נח מכוח הזורק, ומהי אריכות לשונו?

ד. ובצד הב' דהספק כתב: "או דילמא כאדם אחד דמי וכיון דעביד עקירה והנחה חייב" ולא ברור ג"כ אריכות לשונו, דהלא אין חולק על כך שאם אחד עושה העקירה וההנחה חייב, וכל הספק הוא רק איך להגדיר את ב' הכוחות. א"כ מאי קמ"ל ד"כיון דעביד עקירה והנחה" יתחייב?

ב.

מכורח דיוקים אלו נראה לומר דכוונת התוס' היא כמ"ש תוס' הרא"ש, וז"ל: "כשני בני אדם דמי ופטור: דטעמא דבשני בני אדם פטור דכיון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויא הנחה ה"נ כיון שחטפה מהילוכה ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה, או דילמא כאדם אחד דמי דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהוי שנים שעשאוה הלכך האי דעבד הכל חייב".

היינו שהגמ' אינה דנה בהגדרת ב' כוחות, אלא מסתפקת בדין השני דר' יוחנן - דבשני בנ"א אי שעקר ממקומו פטור - מדוע אכן הראשון פטור?

צד א': דהטעם שפטור דלא הויא הנחה, כלומר שאין כאן הנחה אלא עקירה בלבד, וא"כ ודאי פטור³. צד ב': שפטור משום דהשני הניח והוי שנים שעשאוה.

ובמילא הנפק"מ באדם א', דלפי אופן הא' יפטר כיוון שהייתה כאן רק עקירה. ולפי אופן הב' יתחייב כיוון שעקר והניח.

ולפי"ז יובנו הדיוקים:

א. מש"כ התוס' שאין פה הנחה, ולא אומר שאין פה הנחה מצידו והשני הוא שהניח - כיוון שלא שאכן לא הייתה פה הנחה.

ב. וכן הדיוק: "דלא עבד כלל הנחה" דהנה כתב השפ"א⁴ דבנדוד ישנם שני חלקים בהנחה: קבלת החפץ, ונתינת החפץ במקום הקבלה, וא"כ הכא גם התופס וגם הזורק יש להם חלק

3. בטעם הדבר יתבאר לקמן אות ג'.

4. ה. בד"ה "מתקיף לה ר"ז".

מההנחה (אלא דפטורים מצד ב' שעשאוה). וזהו שבא התוס' לשלול ב"כלל", לומר שאף לא חלק מההנחה היא ע"י הזורק כיוון דאין כאן כלל הנחה אלא עקירה בלבד.

ג. וכן מש"כ התוס': "לא היא הנחה" שפטור כיוון שאין כאן הנחה ולא משום שכוחו לא הניח.

ד. וזהו גם מה שמדגיש התוס' בצד הב' "דעבד עקירה והנחה", היינו שכיוון שלצד הא' לא נעשתה הנחה כלל, בא ומדגיש שלצד הב' אכן נעשתה הנחה.

ג.

אלא דזה גופא צ"ע, דלכאור' כיוון שנח בידו וודאי נעשתה כאן הנחה?

ונראה לבאר בדא"פ, ובהקדים, דלכאורה יש להקשות מדוע מתחייב כאשר זורק והלא ההוצאה וההנחה נעשים ע"י כוחו ולא על ידו, ועל כוחו הרי אין לו שליטה כלל? וא"כ כל מה שיציא החפץ הוא רק גרמא שהוציא ממנו כח אך לא הוא בעצמו הוציא?

וכ"ה לכאורה הנידון גבי מלאכת מבשל, דגם שם לא הוא עושה פעולת האפיה בדבר אלא נאפה ממלא בתנור וכל פעולתו הוא רק שהכניס בתנור. וביארו בזה האחרונים⁵ דמלאכת האפיה אינה ככל מלאכות שבת שהאיסור על דבר שפעל בעולם, ובנדו"ד עצם פעולת האפיה אלא האיסור הוא על פעולת ההכנסה לתנור באופן דיאפה, ולכן אפי' אם הכניס בשבת סמוך לחשיכה ונאפה בפועל רק במוצ"ש ג"כ יתחייב.

ואף שנסתפק רב ביבי בר אבבי (ד' ע"א) גבי "הדביק פת בתנור" אם "התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת", שמשמע מדבריו לכאור' שהחיוב על האפיה פועל? אמנם לפי דברינו נבאר שאכן באם יוציא הפת מהתנור קודם שתאפה יפטר, כיוון שהאפיה בפועל הוא המברר האם עבר על האיסור או לא, דרק באם נאפה בפועל יתחייב, ולכך באם נמנעה האפיה מתברר (למפרע) שלא הייתה בפעולת ההכנסה שלו פעולת איסור ולכך פטור.

ועד"ז נראה לבאר בזריקה, דהאיסור במלאכת הוצאה בזריקה היא על פעולת הזריקה עצמה - באופן שפועלת עקירה הוצאה והנחה, והיינו שאינו מתחייב על העקירה, הוצאה והנחה שבפעולה זו, אלא הן רק מבררות האם פעולת הזריקה שנעשתה הייתה מלכתחילה פעולת איסור⁶.

5. חלקת יואב ועוד.

6. אמנם לפי"ז צע"ק מדברי התוס' בדף צו: (בד"ה "הכנסה מנלן") שכתב שדומה זריקה להוצאה "דמה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה", ולפי הנ"ל אי"ז דומה כ"כ? אמנם אפשר דהתוס' הכא לא ס"ל הכי (אלא כהתוס' בדף ב. ד"ה "פשט" ואכמ"ל), ועוד י"ל שאף שבאופן החיוב יש הבדל בין זריקה להוצאה סתם, מ"מ מצד עצם הפעולה והמלאכה הנעשית ישנו דימיון "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה".

ולפי"ז את"ש הא דאין כאן הנחה כלל, דמכיון שאין ההנחה מכוח זריקת הראשון אלא מכוח השני, א"כ מתברר שאין בזריקת הראשון פעולת חיוב כלל, שהרי רק באם ישנן עקירה הוצאה והנחה נחשבת זריקתו חיוב, ובנדו"ד שחסרה ההנחה שבזריקה אינה זריקת חיוב.

ולפיכך אף שהשני עשה (טכנית) פעולת הנחה לא נחשבת זאת "הנחה" דינית, כיוון שלא נעשו קודם לכן פעולות עקירה⁷ והוצאה⁸ (דיניות) שהרי א. העקירה וההוצאה בזריקה אינן מלכתחילה המלאכה עצמה אלא פעולות בירור. ב. ויתר על כן בנדו"ד אינן כלום אף לא באופן דבירור כיוון שאין כאן הנחה בזריקתו, גם עקירתו והוצאתו אינן כלום, שכל הזריקה אינה נחשבת פעולת חיוב כלל.

ולכך הנחה זו היא ע"ד העוקר ומוציא בער"ש קודם שחשיכה ומניח בשבת עצמה, שאף שטכנית ישנה פה הנחה, הנחה "דינית" וודאי אין כאן כיוון שלא היו עקירה והוצאה של חיוב⁹.



7. ואף שבעת שזורק העקירה שנעשית היא על ידו ממש ולא בכוחו (שיוצא מתוך ידו)? מ"מ י"ל דכיוון שנעשית בהכוח ההזריקה נחשבת ג"כ כלולה במלאכת הזריקה וכפרט תנאי בחיובה, אמנם מ"מ צ"ב שלכאן כיוון שעקר החפץ קודם בידו (מהקרקע) לפני זורק, א"כ יש מקום לומר שלא בטלה עקירה ראשונה? (ועיין בתשובת נפש חיה סימן ו' שנסתפק בכגון דא) ואף אם נאמר שלתוס' מדובר רק אם באמת לא הייתה עקירה בידו (כגון שהונח לו בידו), אם כן במקרה ויעקור מהקרקע קודם שיזרוק לכאן יהיה הדין שונה, וצ"ב א"כ מדוע לא הוזכר פרט זה כלל? ועוד דמנ"ל דלא איירי בהכי? ונראה לומר שמה שאומרים שלא בטלה עקירה ראשונה היינו באם עשה לאחרי העקירה ראשונה עקירה כעקירת גופו שהיא עקירה חלשה, אבל עקירה כזריקה, שהיא עקירה מעליא, שפיר אמרינן דבטלה עקירה ראשונה ומחייב על עקירה שנייה, וכן נראה מדברי השטמ"ק כתובות (ריש דף ל"א ע"ב) שכתב: "אפי' לבן עזאי לא אתיא חיובא דעקירה אלא מחמת עקירה ראשונה, דלא שבקינן עקירה דלהדיא משום עקירה דמדמיא דהמהלך כעומד כיון דעקירה ראשונה היא דחיובא." משמע שרק מצד עקירה דמדמיא לא בטילה עקירה ראשונה, אך אם נעשית פה עקירה מעליא אזי מתחשבים בה ולא בעקירה ראשונה.

8. ובוה יש להוסיף על מ"ש בהערה הקודמת, שאף אם נאמר שהעקירה שעקר החפץ מהקרקע היא העקירה המחייבת, ולא בטלה עקירה ראשונה ככל א"כ עביד הנחה, מ"מ ההוצאה וודאי נעשית ע"י הזריקה, ואינה הוצאה "דינית" אלא פרט בעלמא, ואופ"ל שאם אין נעשית ההוצאה באופן דהוצאה דינית אזי ג"כ אין משמעות להנחה כאילו לא הייתה עקירה (דינית), ולהוסיף דמסתבר טפי דלשיטת התוס' נראה דהוצאה היא עיקר המלאכה בהוצאה (תוס' שבת צג. "ד"ה חד למעוטי זה עוקר וזה מניח").

9. ואף דלפי רש"י אסור מדרבנן "דעשה מקצתה" מ"מ י"ל דאי"ז הנחה ממש אלא כעין הנחה, דדמי למלאכה, וכיוון שכן עשוי להגיע לידי הוצאה בפעם אחרת.

בחירת הקב"ה בישראל

הת' מדדני חיים שיחי' לינק
תלמיד בישיבה

.א.

בלקוטי שיחות חי"א פרשת שמות מבאר הרבי שבני ישראל בצאתם ממצרים נקראו בנים. כדכתיב "בני בכורי ישראל". ובשעת מתן תורה נתחדש בהם ענין העבדות. וז"ל, "בחידוש ועילוי ההתקשרות דהקב"ה ובנ"י שנתחדש במתן תורה מצינו שני ענינים: א) בשעת מתן תורה בחר הקב"ה בישראל. וכדמוכח גם מהלכה בפועל - בשו"ע אדה"ז "שכשיאמר ובנו בחרת (מכל עם ולשון) יזכור מתן תורה; ב) בנ"י נעשו "משועבדים" ועבדים לה', וכמארז"ל אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בנ"י עבדים עבדי הם כו'. וכמשי"נ בענין מתן תורה בפרשתנו "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ושני ענינים אלו שייכים זל"ד".

והיינו שזה שישראל עבדים למקום הוא נעלה הרבה יותר מזה שהם בנים למקום. וכפי שמבאר שם בארוכה שהקשר (והאהבה) של אב לבנו היא טבעית, משא"כ בחירה היא חפשית ומגיעה במקום 'עמוק' יותר בנפש מהקשר של אב לבנו, למעלה מהציור והטבע. ולכן כיון שבחר הקב"ה בבנ"י - נעשו בני ישראל עבדים למקום. וכ"ז הוא עד כדי כך שיש ליהודי בחירה להתנגד להתקשרות הטבעית של בן (ולכן בנ"י שלא רצו לצאת ממצרים לא נגאלו), משא"כ להתקשרות שמצד העצם (- עבדות) א"א להתנגד (ולכן בגאולה העתידה ייגאלו כולם).

.ב.

והנה בכללות העניין צ"ב היאך יתכן לומר שיש קשר נעלה יותר מקשר של אב לבנו. דהרי כל קשר שלא יהיה הוא קשר חיצוני של אדם מבחוץ, משא"כ קשר של אב ובן הוא קשר עצמי. דהרי העצם של הבן הוא הוא עצם האב, וא"כ איך יתכן קשר נעלה מזה?

וכמבואר בארוכה בדא"ח¹ דהשפעת האב חלוקה מכל השפעה אחרת בב' פרטים (בכללות): א. כל השפעה מקורה בחיצוניות המשפיע. ב. גם הדבר הנשפע אינו הוא בעצמו, אלא הארה שמחוץ הימנו. ולדוגמא בהשפעת שכל מרב אל התלמיד, הרי שורש ההשפעה הוא מהשכל ובמקום שבו יש יחס אל התלמיד - למציאות זולתו. וגם בהשפעה השכל עצמה - אינו משפיע לו מהות השכל שאצלו, אלא רק הארת השכל (וכלשון המפורסם "א קאפ קען מען

1. ריש ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט, שמח תשמח תרנ"ז. ובכ"מ.

ניט ארופשטעלן). והיינו שהשפעה היא דבר חיצוני לגבי המשפיע ואינו משפיע את עצמו אלא הארה ממנו.

משא"כ השפעת אב ה"ה השפעה עצמית, ובשתיים: א. שורש ההשפעה היא בעצם האב שלמעלה מכל תכונה (שלא כן יכול להיות יפה כח הבן מכח האב - אף שבא ממנו - משום שבא מעצמותו שלמעלה מהכחות הגלויים, ועד ש"סומא מוליד שלם"). ב. ההשפעה היא השפעה עצמית, היינו שהאב משפיע את עצמו בהשפעה, לא הארה ממנו אלא חלק ממנו.

אבל מכיון שעצמותו של הבן באה מהאב ה"ה קשור לאב בתכלית, עד ששכלו, רצונו ומידותיו הם בדומה לאב², ועד ש"רחים לון יתיר מגרמיה כו' ומסר נפשיה למיתה עלייהו". אך מ"מ לא מקרי זה עבודה כלל, כיון שזהו טבעו של בן שהוא מסור ונתון לאביו כי זהו עצמותו ממש. וכן הוא גם באהבת האב לבנו שהוא אהבה עצמית, היינו שאינו מחמת השכל כלל. אך מ"מ זהו טבע העצם שאוהב את בנו³.

וא"כ הקשר הוא הן מצד זה שהבן מציאותו היא 'חלק' ממציאיות האב, ובמציאיות האב גופא מעצם מציאות האב ולא מחיצוניותו, וא"כ אינו מובן איך יתכן שהקשר שמצד בחירה יהיה קשר נעלה יותר, והרי העבד אינו בא מעצמותו של האדון אלא הוא מציאות נבדלת שכלל אינה שייכת לאדון אלא שהאדון קנה אותו לעבד, אך ברור מילתא לכאורה שאינו קשור בקשר עצמי עם האדון אלא רק שהאדון בחר בו וא"כ הוא קשר חיצוני בתכלית. וגם את"ל שע"י שנעשה לעבד יש לו איזה קשר עם האדון, ואף את"ל יתירה מזו שהקשר הוא פנימי ותוכני, אך מ"מ אי"ז מגיע לקשר של אב ובן דקשר זה הוא הוא מציאות הבן, ובלעדי עצם האב שבו אין את מציאות הבן, משא"כ אדון ועבד הוא חיצוני לגמרי?

והן אמת דמבאר בשיחה שבחירה באה מפשיטות משא"כ הקשר של אב ובנו הוא קשר שע"פ טבע, מ"מ כיון שמציאות הבן באה ממציאיות האב, כיון שעצם האב נמצא בבן, א"מ (כנ"ל) איך יתכן לומר שיש קשר נעלה יותר מקשר של אב לבנו?

[ובשלמא אם נאמר שבעבד יש מעלה על בן מצד העבדות משא"כ אצל הבן הוא צד טבעו, אך כאן מדבר לא רק מצד גודל מעלת העבדות, אלא (גם) מצד הקשר של העבד לאדונו. וכמפורש בשיחה "החידוש בהתקשרות ע"י שבחר על ההתקשרות מצד היותם בניס"].

ג.

ויש לבאר זה בהקדים ביאור בכללות עניינו של עבד. דלכאורה אינו מובן במה השייכות של העבד לרבו. הרי עבד אין עניינו רק שהוא משועבד אליו לעשות ככל שהאדון ירצה,

2. ד"ה ומקנה רב תרס"ו.

3. ראה בשיחה הנ"ל הערה 51.

דעד"ז מצינו גם בכל שכיר יום. אלא עבד עניינו, כפי שמבאר בארוכה בד"ה ומקנה רב תרס"ו: "שבזה שנותן א"ע לעבד ה"ה מתבטל כל עצם מהותו כאלו אינו במציאות בעולם לעצמו כלל ואינו נברא בעולם רק למלאכה ושירות לאדונו וה"ה נחשב כרכושו וקנין כספו ממש כו', ומשו"ז מקבל עליו כל עבודה קשה וכבידה ביותר ואינו מהרהר כלל כו' כי כך צריך להיות כי זהו כל מהותו רק העבודה והשירות כו' ולכן ה"ז אצלו כטבעית ממש לשאת העול והמשא כו'". והיינו דעבד עניינו שביטל כל מהותו ומציאותו, וכל עניינו הוא לעבוד את אדונו. וכאילו לא נברא אלא למלאכה ושירות לאדונו. וכפי שממשיך שם "ודאי עבד כזה אין לו שמחה ונח"ר לעצמו כלל בעבודה בעול קשה כזה, ועכ"ז מה שנתמלא רצון אדונו מכל טורח עבודתו זהו כל חיותו ומציאותו שלזה נברא ונוצר ואין לו דבר עצמי זולת זאת כי אין לו מקום ומציאות ומהות בפ"ע כלל כי נרצע ונקנה נפשו וגופו וכל אשר לו לאדונו דגם מה שקנה ומצא והרויח הכל הוא לאדונו כידוע".

אך לאידך אמרו"ל ש"עבדא בהפקירא ניהא ליה", וכן מבאר (שם) ש"עיקר העבדות אינו רק בבחי' עול והיינו שאינו רוצה כלל בהעבודה וכל עבודתו הוא בבחי' עול גדול שמוטל עליו מאימת האדון לעבוד כל עבודה קשה וכבידה ביותר אף שמאד נגד כחו ורצונו כו' ותכבד עליו העבודה עד שתקצר רוחו ונפשו עליו".

וא"כ צ"ב במהות עניין העבדות, מה נשתנה אצל העבד בעת היותו לעבד? הרי מצד כוחותיו הגלויים לא נשתנה מאומה דהרי בהפקירא ניהא ליה, וא"כ א"מ מה נתחדש בהיותו לעבד? ומה הפשט שאין לו מהות ומציאות ומהותו ומציאותו הוא האדון?

ד.

והנה בשיחה מבאר כ"ק אדמו"ר דבחירה ועבדות קשורים זל"ז. וכלשונו "ועילוי זה (דהבחירה) פעל גם בהתקשרות דבנ"י להקב"ה שלאחרי מ"ת . . . וזהו מה שנתחדש בהם במ"ת להיותם גם בבחי' עבדים". ויש להקדים ולבאר עניין הבחירה של האדון בעבד (ומזה יובן מהות הקשר שבין האדון לעבד וממילא עניינו של עבד, כדלקמן).

דהנה עניין בחירה בכלל, מבאר בשיחה ש"ענין הבחירה האמיתית היא מצד עצמותו כמו שהוא למעלה מהגדרים דטבע האדם [כי הרי אמיתית ענין הבחירה הוא כשאין טעמים וסיבות להבחירה, היינו שאין לו נטיות המחייבות לבחור את הדבר הנבחר. אלא שבוחר בו בבחירתו החפשית; אבל כאשר בוחר בדבר מצד הטבע (והציור שלו) ה"ה מוכרח בבחירתו מצד טבעו]; וכדמוכח גם בענין הבחירה עצמו, שהאדם יכול לבחור גם בדבר שהוא היפך זה שטבעו מחייב לחפוף - ולכן הרצון שמצד הבחירה הוא בתוקף יותר להיותו בא מעצמותו".

והיינו שעניין הבחירה הוא מעצמותו של הבוחר שלמעלה ממדידות והגבלות הטבע שלו, ובוזה גדלה מעלת הבחירה על כל דבר שבא לאדם מצד טבעו (ואפי' לקשר של אב ובנו).

מכאן נתבאר שבחירה עניינה שהאדם בעצמותו בוחר במשהו שאינו הוא, ואין טעם וסיבה וכ"ש הכרח לבחירתו, והוא מצד פשיטות הנפש כו'. אך מ"מ לא נתבאר מהי מעלת הבחירה שע"ז נעשה קשר בין הבוחר לנבחר?

ה.

ולבאר כ"ז יש לבאר (בקצרה עכ"פ) מהות ענין הבחירה. דהנה, בפשטות מבואר⁴ דבחירה היינו שכשאין שום טעמים וסיבות לבחירה (והיינו ששני הדברים שוים לפניו (בענין המבוקש)), משא"כ כשאין שום לא שייך בחירה ("כי כאשר ישנם טעמים לבחירתו הרי הוא מוכרח בזה, ובכך שכל טעם שכלי מכריחו וכופהו יותר מאשר הכפיה בשוטים"). ובחירה היינו שהבוחר מצד עצמו מושלל הוא לגמרי מהדבר שבוחר בו ואין לו שום נטיות אליו ורק שבוחר כן בבחירתו החפשית. אלא בכך שבוחר בו (מצד העצם) נעשה שייכות בין הבוחר לדבר הנבחר. וכדלקמן.

[וזהו הביאור במש"כ בתניא פמ"ט ש"ובנו בחרת מכל עם ולשון – הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי או"ה". דהבחירה היא דווקא בגוף היות והוא נדמה בחומריותו לאומות העולם, א"כ בו שייך בחירה שאינו מצד מעלותיו אלא שגופי ישראל וגופי או"ה דומים⁵, ואעפ"כ בחר הקב"ה בגופי ישראל. משא"כ בנשמה לא שייך בחירה כי היא מלכתחילה אינה דומה לאו"ה⁶].

ומצד זה הוא גם מעלת המקום שממנה באה הבחירה, דמצד אור כיון שכל אור יש לו ציור, ממילא יש לו נטייה לדבר מסוים ואינו אמיתית עניין הבחירה. דווקא עצמות שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו אינו מוגדר בשום גדר, דווקא בו שייך בחירה אמיתית.

והנה כ"ז אינו אמיתית ענין הבחירה, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בד"ה על כן קראו תשי"ג (ס"ח) וז"ל "אמיתית ענין הבחירה כשהבחירה שלו היא לא מצד השכל וגם לא מצד הרצון אלא שכך בוחר בבחירתו החפשית. והחילוק בין גורל ובחירה הוא דכשאדם עושה גורל ומחליט דכמו שיפול הגורל כן יהי רצונו, הרצון שלו הוא לא מצד האדם אלא מפני שכן נפל הגורל. ובחירה היא שהאדם הוא הבוחר. ומזה מובן, דבחירה היא למעלה מגורל. דענין גורל הוא הדרגא בנפש שהיא מוגדרת ומוכרחת בזה ששני הדברים הם שוים לגבה, וענין הבחירה הוא שאינו מוגדר ומוכרח באיזה דברים, כולל דברים שוים לגבי, וביכלתו לבחור

4. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309, וחכ"ג עמ' 219.

5. ראה לקו"ש ח"ב ע' 603 שהפשט בתניא ("הנדמה בחומריותו") הוא שרק בחומריותו - בחיצוניות ובגלוי הוא נדמה כן, אבל בפנימיות ודאי יש חילוק גדול בין גופי ישראל לגופי או"ה עד שהם שני סוגים שונים. וראה בלקו"ש ח"ד ע' 1282 שהטעם לזה שהגוף נדמה לגופי או"ה הוא כדי שיהי ענין הבחירה למטה (ששרשה מהבחירה למעלה - בחירת הקב"ה בגוף). וראה תורת שלום עמוד 120.

6. וזהו מעלת הגוף על הנשמה דדוקא בו הוא בחירת העצמות.

כמה שירצה“.

והיינו דמה שנת“ל הוא (בכללות) ענין הגורל. דגורל היינו שהוא מוכרח שיהיו ב' דברים שוים לפניו, וכיון שע"פ טו"ד אין מעלה בא' מהם לכן מפיל גורל⁷. אך בגוונא שאין שני דברים או שאינם שוים, שוב לא שייך להפיל גורל⁸.

משא"כ בחירה (אין עניינה שבוחר בשני דברים אלא שבמקום להפיל גורל - בוחר לבד, אלא) אינו מוכרח בזה ששני הדברים שוים לפניו. והיינו לא רק שכשיש לפניו ב' דברים אלא שאינם שוים שייך בחירה, אלא יש רק דבר אחד שייך עניין הבחירה⁹.

ומבאר זה שעניין ה"בחירה היא שהאדם הוא הבוחר". דהאדם מצ"ע אינו שייך לדבר שחוץ הימנו. ואעפ"כ האדם (כפי שהוא בעצמותו) בחר "להכיר" בעוד מציאות, ושיהיה לו "ענין" בה. ולא מצד טעם ומעלה פרטית, אלא כפי שהוא בעצמותו שאין כלל תפיסת מקום למציאות (וכ"ש למעלות) זולתו - בחר בבחירתו החפשית להכיר במציאות אחרת.

וא"כ, בחירה אין ענינה (רק) כשיש לפניו ב' דברים זהים, אלא גם כשיש רק דבר אחד שייך ענין הבחירה, שעניינה הוא שהאדם כפי שהוא בעצמותו בוחר שיהיה לו וקשר עם הדבר הזה, אף שאין לדבר תפיסת מקום לגביו ואין לו שום ענין בו¹⁰.

וכע"ז מבואר בלקוטי שיחות ח"ט ע' 280¹¹ "דער שורש הענין פון דעם וואס א איד איז בוחר אין אלקות איז מצד דעם וואס דער עצם הנשמה פון א אידן איז איין זאך כביכול מיט עצמות, און די חפשיות הבחירה אין דער דרגא - כאטש אז סאיז ניא שייך צו זאגן אז דער עצם הנשמה וועט בוחר זיין עפעס אנדערש ווי אלקות ח"ו - מיינט, אז די בחירה והתקשרות פון א אידן אין אלקות איז ניט מצד א הכרח (א טעם ומעלה) . . נאר ווייל אזוי איז דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה“.

7. אף שגם גורל הוא דרגא בנפש שלמעלמטו"ד ואינו החלטה (שלמטה מטו"ד) שיעשה איך שהגורל יפול, אלא כפי שכותב במאמר "דכשאדם עושה גורל ומחליט דכמו שיפול הגורל כן יהי רצונו", מ"מ מוכרח הוא בזה שיש ב' דברים ששוים לפניו.

8. כפשוט שייכול להחליט להפיל גורל, אך אי"ז מצד דרגא זו בנפש.

9. ראה בתורת שלום ע' 220 וי"ל: "למעלה הבחירה היא חפשית שאינו מוכרח כלל . . מה שביכולתו לבחור באו"א לגמרי ומ"מ הי' הבחירה דוקא בנש", ויילע עס קען אנדערש ניט זיין וועמען דען זאל ער וועלען, איוואנקען, ער וויל שוין לאנג אונז נאר ער וויל אז מיר זאלען אויך וועלען, וענין הבחירה חפשית זהו רק מה שביכולתו להתעלם אויף שטיין אין העלמות דממילא האי אי"ז באמת כפי ההכוונה העצמית אבל ביכולתו בזה דמפני זה הבחירה היא חפשית כו". ולכא"ו הביאור בזה הוא ככפנים.

10. ואפי"ו אחרי שבחר בדבר אין לנבחר שום תפיסת מקום לגבי (עצם) הבוחר, כי זה שהאדם בחר בו הוא לא מצד מעלותיו וגדריו של הדבר אלא רק כי האדם בחר בו.

11. אלא ששם מבואר זה בענין הבחירה של ישראל בקב"ה, אך עיין שם בהערה 45 ו47 "דכח הבחירה של הנשמה הוא דוגמת הבחירה למעלה שהיא בחירה חפשית לגמרי“.

[וזהו הביאור שמצינו ענין הבחירה גם בנשמות. דאף שנש"י אינם דומים כלל לנשמות או"ה, מ"מ גם בהם שייך ענין הבחירה, והוא שהעצמות בוחר בנשמות אלו - היינו שלעצמות יש "ענין" בנשמה, וזה נעשה מציאותה¹²].

וא"כ יש הבדל גדול בין הקשר העצמי של אב ובן ובין הקשר של האדון שבחר בעבדו להעבד - והוא, שבאב ובן הקשר הוא קשר עצמי שמוגבל ע"פ טבע העצם, משא"כ בבחירה מתגלה העצם שלמעלה מכל מדידה והגבלה¹³. ועפ"ז מובן הטעם במש"כ בשיחה שמעלת הבחירה בישראל היא יותר ממעלתם שהם בנים למקום, כיון שהקשר של האדון עם עבדו הוא במקום 'עמוק' יותר מהקשר של אב ובנו.

1.

אך כל משנ"ת כאן הוא מצד האדון, שקשר של הבוחר (האדון) עם הנבחר הוא נעלה יותר מקשר של אב עם בנו. אך אי"ז מבאר כלל השייכות דעניין הבחירה לעבד, שע"י שהאדון בחר בעבד, הרי עצם העבד שייך לאדון, הניחא שהבחירה בעבד באה מעצם האדון, אך היכן יש בזה שייכות לעבד? עד כפי שמבואר בשיחה לאחרי שמבאר מהות ענין הבחירה ממשיך "ועילוי זה פעל גם בהתקשרות דבנ"י להקב"ה שלאחרי מ"ת - שתהי' לא רק מצד הטבע והציור שלהם, כ"א מצד עצמותם - וזהו מה שנתחדש בהם במתן תורה להיותם גם בחי' עבדים". וטעמא בעי, מה השייכות של הבחירה (שהיא מצד האדון) לעבד עצמו, הרי לא נשתנה במהותו מאומה?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"י"ח ע' 408 "די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירת הקב"ה איז אין אן עצמיות'דיקע און רירט אין די עצם פון אידן. . אין קלארערע ווערטער: די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירה איז ווי עצמותו ומהותו פארבינדט זיך מיט עצמות ומהות פון א אידן".

ועד"ז מבואר בלקו"ש חכ"ג שם ש"אע"פ אז בחירה קומט (אינגאנצן) מצד הבוחר, ניט מצד דעם דבר הנבחר. . וויבאלד אבער אז די בחירה איז בחירת העצמות, ווערט דאס, כביכול מציאות הגוף, ווארום וואו עס ווערט נמשך¹⁴ עצמותו ית' איז ניט שייך עס זאל בלייבן א (תפיסת) מקום צו אן ענין חוץ ממנו¹⁵.

והטעם הוא, שכשעצם 'נמשך' לדבר, אין הכוונה שהוא נמשך בדבר שאינו הוא, אלא

12. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג שם (בהערה 61).

13. אלא שעצ"ע והתיישבות בכ"ז, דהרי סו"ס כל העצם נמשך ע"י האב, אך יתכן דמ"מ הביטוי של הקשר העצמי של אב ובנו הוא בעצם איך שהוא בטבעו, משא"כ מצד בחירה שמתגלה ענין עמוק יותר בעצם גופא.

14. ובהערה: "נמשך בשם המושאל כי בעצמות אינו שייך ענין המשכה כו".

15. ומציין בהערה לשיחה בחי"א.

אדרבה, עי"ז נהיה קשר בין העצם לדבר שבחר בו. דהבחירה היא שאף שאין תפיסת מקום לדבר, מי"מ יהיה לו קשר עם הדבר הנבחר.

וענין זה הוא לא רק מצד הבוחר, אלא כמבואר בהשיחה שזה נעשה מציאות הדבר הנבחר, שמציאותו הוא - הבוחר שבחר בו. כיון שבחר בעצמותו של הנבחר (שלמעלה מגדריו), והיינו שעצמות הבוחר בחר שיהיה לו קשר עם עצמות הדבר הנבחר.

וא"כ הבחירה של האדון היא בעצמותו של העבד (כנ"ל שהבחירה אינה מצד טעם ובמקום שלא שייך שם טעם, וא"כ גם בחירתו בעבד היא בעצמותו - שלמעלה מכוחותיו הגלויים), ועי"ז שבוחר בעבד נעשה שייכות מצד העצם גם בין העבד לאדון.

היינו כנ"ל, דבחירה היא שהעצם בוחר בעצם אחר, ומצד זה נעשה שייכות ביניהם. וא"כ, מהות העבד הוא שהוא משועבד לאדונו אשר בחר בו, וקשר זה הוא נעלה יותר מהקשר של הבן לאביו, כיון שהבן ואביו הוא קשר טבעי, כיון שעצמותו הוא מעצם האב, משא"כ כאן נתחדש קשר ששורשו בעצם הנפש שאינה מוגבלת בטבע העצם וביכולתה ג"כ לבחור בדבר היפך טבעה - שיהיה לו קשר עם דבר זולתו.

ז.

אך הנה לפי זה אינו מובן לאידך גיסא, דהרי ההפרש שבין בן לעבד בעבודתם הוא, שבן כל עבודה שהוא עושה הוא מחמת הקשר העצמי שלו לאביו, ולכן אי"ז עבודה אמיתית אף שרחים עליה ומסר נפשיה למיתה עליה. משא"כ עבד נת"ל שתכבד עליו העבודה וכל מה שיעשה הוא מחמת עול האדון המוטל עליו, אך אי"ז כלל מצד עניינו וטבעו. וע"פ משנ"ת כאן הרי גם עבד קשור ושייך לאדונו בקשר עצמי, וא"כ מה טעם שזה היפך טבעו, הרי מציאותו היא היא מציאות האדון?

והביאור בזה בפשטות, כיון שבחירת האדון היא בעצמות העבד אין זה נרגש בעבד, ולכן כל מה שעושה הוא מחמת עול גדול המוטל עליו, וכל ענין העבודות הוא היפך רצונו. משא"כ הקשר של אב ובנו אינו רק מצד העצם אלא מתבטא גם בגילוי, דהרי כל הקשר של אב לבן הוא קשר שע"פ הטבע, ולכן גם טבעו של הבן הוא כטבע האב (שרצון, שכל ומדות הבן דומות לשל אביו כמבואר בארוכה בריש ד"ה ומקנה רב), משא"כ אצל העבד הרי טבעו מתנגד לעבודות, ולכן בהפקירא ניחא ליה גם אחרי הבחירה. דהרי ענין הבחירה (ותוצאתה - הקשר של העבד עם האדון), אינה ע"פ טבע הבוחר (והנבחר), אלא מעצם הנפש שלמעלה מטבע, ולכן טבע הנבחר (העבד) עדיין מנגד לזה.

ולכן, מחד אין הבחירה מכרחת אותו כלל שיתנהג כן בכוחותיו הגלויים, אלא הוא רק מחמת אימת האדון וכי, אך לאידך אין העבד יכול להתנגד לקשר זה כיון שהוא בפשיטות העצם שלמעלה מכל גדר של מדידה והגבלה. משא"כ הבן, אף שמצד כוחותיו הגלויים

וטבעו העצמי הרי הוא קשור לאביו, אך יכול מצד העצם לבחור גם בהיפך.

א"כ, כיון שבחירת הקב"ה אינה מכרחת את היהודי, לכן צריך היהודי ג"כ מצידו לבחור בקב"ה, שגם בזה יש בחירתו העצמית, כנ"ל מלקו"ש ח"ט שאף שעצם הנשמה אינה יכולה להיפרד מאלוקות מ"מ גם בה שייך ענין הבחירה, כיון שבחירה עניינה שהעצם נמשך למשהו אחר, כך גם עצם הנשמה עניין הבחירה הוא כמבואר שם "אז די בחירה והתקשרות פון א אידן אין אלקות איז ניט מצד א הכרח (א טעם ומעלה) . . נאר ווייל אזוי איז דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה", היינו שעצם האדם הוא הבוחר.

וכיון שבחר בעצמותו, א"כ הבחירה היא באופן שכל מה שסותר ומנגד לבחירה זו נעשה מושלל בתכלית. כפי שמבואר בחי"א (הנ"ל) בהע' 58 "מכיון שרצונו באלקות הוא מצד בחירתו (ולא מצד טבעו) הרי ע"י בחירה זו נעשה כל מה שהוא היפך מאלקות מושלל ומופרך בתכלית - כי כאשר שלילת ההיפך היא מצד מציאותו של ההיפך, הרי יש ערך להרע ומדת שלילתו היא כפי מדת "הרע" שבהרע. וגם ברצון עצמי לאיזה דבר, וכמו רצון הטבעי הנ"ל שמבן לאביו, ועד"ז בנש"י, הרצון הטבעי של ישראל לאלקות - להיותם "בנים למקום", ובמילא - שלילת הרצון דכל מה שהוא היפך מאלקות, הרי מכיון שזהו בדרך הכרח וציור בו, אשר כן הוא ציור מציאותו שרוצה הוא באלקות, ואינו רוצה בכל מה שמנגד לאלקות, הרי ישנה תפיסת מקום לה"רע", שהרי מצד ציורו וענינו (של ההיפך), אינו רוצה בו, וא"כ אין הרצון מוחלט בתכלית (גם באלקות), אבל כאשר רצונו הוא מצד בחירתו, הרי חיוב הדבר שרוצה בו ושלילת הדבר שאינו רוצה הם בתכלית".

ויתירה מזו מבואר בד"ה "על כן קראו" תשי"ג (הע' 69) "דוזה שמצד היחידה א"א להיות באופן אחר, אין זה שהיא מוכרחת בזה, אלא שהבחירה שלה בהעצמות היא השוללת שלא יהיה נתינת מקום ואפשרות להיות נפרד ח"ו"¹⁶ [וע"ד "להחליפם באומה אחרת איני יכול", שזהו מצד הבחירה שהקב"ה בחר בישראל בבחירתו החפשית].

ולכן לקשר של בן אפשר להתנגד, כיון ששלילת הפכו הוא מצד הטבע, ויש נתינת מקום למציאות אחרת. משא"כ לקשר שמצד בחירה כיון שהוא בעצמיותו א"א כלל להתנגד, דמצד הבחירה אי אפשר כלל להיות באופן אחר. וזה שבפועל מתנגד לקשר שמצד הבחירה הוא רק בחיצוניותו¹⁷, אבל בפנימיותו רוצה באלקות ואינו יכול כלל להיות נפרד מאלקות.



16. אך להעיר שבלקו"ש ח"ט (שם) משמע שזה שעצם הנשמה אינה יכולה לבחור בהיפך מאלקות הוא גם לפני הבחירה, ואילו כאן מבואר שזהו בא מצד בחירתה.

17. וכנ"ל גבי עבד, שאף שקשור בעצמותו עם האדון, מ"מ עבדא בהפקירא ניהא ליה בכוחותיו הגלויים.

לשנה אחרת נולדה לו פרה אדומה

הת' אורי עזרא שיחי' ליפש

תלמיד בישיבה

איתא במס' עבודה זרה (כד, א): "שאלו את ר"א: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו, פעם אחת בקשו ממנו אבנים לאפוד בששים רבוא שכר, רב כהנא מתני: בשמונים רבוא, והיו מפתחות מונחות תחת מראשותיו של אביו ולא צערו. . לשנה אחרת נולדה לו פרה אדומה בעדרו, נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמר להם: יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי, עכשיו איני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל אבא".

ובהמשך הגמ': "אמר רב: ישראל היו משמרין אותה משעה שנוצרה. מנא ידעינן? אמר רב כהנא: כוס אדום מעבירין לפניו בשעה שעולה עליה זכר. א"ה, אמאי דמיה יקרין? הואיל ושתי שערות פוסלות בה. ומאי שנא דידהו? אמר רב כהנא: במוחזקת".

ופרש"י: "במוחזקת - מין משפחות פרות היו לו לדמא בן נתינא מוחזקות לילד ולדות אדומין בהעברת כוס".

והקשה ה'תורת חיים': "קצת תימה דאם כן מאי איצטריך ליה לרב כהנא למימר שהיו מעבירין לפניו כוס אדום, הוי ליה למימר דמין פרות היו לו לדמא בן נתינא שהיו מוחזקות לילד ולדות אדומין בלא כוס. ומה שדמיה יקרין - לפי ששתי שערות פוסלות בה, דהא השתא נמי צריך לומר דפרותיו של דמא היו משונות משאר פרות דעלמא, דשאר פרות לא היו מולידין ולדות אדומין בהעברת כוס אדום, ושלו היו מולידין".

כלומר, אם כבר הגמ' נדחקה לתרץ שלדמא בן נתינה היו פרות מיוחדות, מדוע אומר רב כהנא שהיו מוחזקות בהעברת כוס, הוה ליה טפי למימר שפרות שלו מוחזקות בלידת ולדות אדומות מלכתחילה?

ובפשטות י"ל, שרב כהנא העדיף לבאר באופן פחות מחודש, והיינו שילדו ולדות אדומות ע"י העברת כוס דוקא - שזה יותר 'טבעי' ומובן.

אבל יש להקשות על כללות הענין: א) במעשה דדמא בן נתינה מבואר שהפרה נולדה לו בזכות כיבוד אב (ראה מהרש"א כאן. וכן מפורש בקידושין לא, א "לשנה האחרת נתן הקדוש ברוך הוא שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו"), א"כ איך מתרצינן שהיה לו משפחת פרות מוחזקות - היינו שהיה דבר רגיל וטבעי אצלו?

ב) מדברי רב כהנא שהיו לו משפחת פרות מוחזקות, משמע לכאורה שהיו לו הרבה פרות אדומות בעדרו. אך מל' הגמ' משמע שהיה זה חידוש שנולדה לו פרה אדומה, ואינו דבר הרגיל?

ונראה לומר, שב' העניינים אמת: דמא בן נתינה הייתה לו משפחת פרות המוחזקות ללדת פרה אדומה בתוספת העברת כוס, אבל בד"כ לא היו אדומות לגמרי (כמבואר בגוף השקו"ט, שהיו דמיה יקרין, משום שב' שערות פוסלות אותה. וכנראה שכן היה עם רוב הפרות). אבל בזכות מצוות כיבוד אב - זכה, ונולדה פרה אדומה בשלימותה, וזה החידוש.



הריגת חור

הנ"ל

איתא בשמות לב (א' -ו'): (א) "וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר, ויקהל העם על אהרן ויאמרו אליו קום עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו. (ב) ויאמר אלהם אהרן: פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנתיכם, והביאו אלי. (ג) ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם, ויביאו אל אהרן. (ד) ויקח מידם ויצר אתו בחרט ויעשהו עגל מסכה, ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים. (ה) וירא אהרן ויבן מזבח לפניו, ויקרא אהרן ויאמר חג לה' מחר. (ו) וישכימו ממחרת ויעלו עלת ויגשו שלמים, וישב העם לאכל ושתו ויקמו לצחק."

ופי' רש"י בפ' ה' "וירא אהרן": "שהיה בו רוח חיים, שנאמר "בתבנית שור אוכל עשב", וראה שהצליח מעשה שטן, ולא היה לו פה לדחותם לגמרי... (בד"ה שלאח"ז) זהו פשוטו. ומדרשו בויקרא רבה דברים הרבה ראה אהרן, ראה חור בן אחותו, שהיה מוכיחם והרגוהו, וזהו ויבן מזבח לפניו - ויבן מזבוח לפניו. ועוד ראה ואמר מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם, ועוד ראה ואמר אם הם בונים אותו המזבח, זה מביא צרור וזה מביא אבן, ונמצאת מלאכתן נעשית בבת אחת, מתוך שאני בונה אותו ומתעצל במלאכתי, בין כך ובין כך משה בא." משמע שנהרג חור בעת שבקשו לעשות העגל.

אמנם בפסוק ו' פירש"י: "לצחק: יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר "לצחק ביי", ושפיכות דמים, כמו שנאמר "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו", אף כאן נהרג חור. משמע שנהרג חור בעת מעשה העגל ולא קודם לכן?

ויש מי שתירץ¹ צ"ל שמש"כ "אף כאן נהרג חור" הוא במעשה העגל בכלל, אך זה צ"ב שהרי הא נלמד ממה שכתוב "ויקומו לשחק", שלכא"ו משמע שהוא כעת? ואולי ר"ל רש"י ס"ל שהא שנאמר הלשון "לשחק" בא לרמוז אף לזה שנהרג כאן חור בכלל וצ"ע.

ואולי י"ל שיש חילוק בין פשוטו למדרשו, וזהו דוחק (ולהוסיף שהא שנהרג חור לכא"ו נראה דהוא רק ע"פ מדרש שע"פ פש"מ לא מוזכר כלל?).

ובכלל צ"ב לכא"ו מדוע מפרש רש"י כאן מצחק שהוא אף ג"ע וש"ד, דהנה בתיבת מצחק ישנם ג' פירושים, כדאיתא ברש"י גבי ישמעאל: "מצחק - לשון עבודה זרה, כמו שנאמר ויקומו לצחק. דבר אחר לשון גילוי עריות, כמה דתימא (להלן לט יז) לצחק בי. דבר אחר

1. בחומש אשל אברהם.

לשון רציחה כמו יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו וגו'. והנה בנדו"ד - חטא העגל - לכאן בפשש"מ לצחק הוא ע"ז ומדוע מוסיף רש"י ג"ע וש"ד?

וע"ז י"ל ששיטת רש"י ב"מ שמדובר ברשע, להרשיעו ככל שניתן מרמז הכתוב (וכן להיפך בצדיק), והסברא בזה נראה דדרך הרשע להרשיע בכלל במעשיו (ולפי"ז י"ל דהא דהרגו לחור הוא כן קשור בפשט ולא דרש כיוון שהוא העניין שרמז הכתוב בל' לצחק).

דנראה למצוא מקור לכלל זה בעוד מקומות, דהנה גבי הגר, דהנה כשגירשה אברהם נאמר בפסוק: "ותלך ותתע במדבר באר שבע" ופי' רש"י: "ותלך ותתע - חזרה לגלולי בית אביה", ובפשט הרי לכאן "תתע" היינו שטעתה בדרכה - בהילוכה במדבר?

וכן גבי לוט, דהנה בריש פרשת וירא פי' רש"י גבי בקשתו של אברהם מהמלאכים שירחצו רגליהם: "ורחצו רגליכם - כסבור שהם ערביים שמשותחים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו. אבל לוט שלא הקפיד, הקדים לינה לרחיצה, שנאמר ולינו ורחצו רגליכם." והנה אמנם בהמשך הפרשה בסיפורו דלוט מפרש רש"י "ולינו ורחצו רגליכם - וכי דרכן של בני אדם ללון תחלה ואחר כך לרחוץ, ועוד שהרי אברהם אמר להם תחלה (יח ד) ורחצו רגליכם. אלא כך אמר לוט אם כשיבאו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם, יעלילו עלי ויאמרו כבר עברו שני ימים או שלשה שבאו לביתך ולא הודעתנו, לפיכך אמר מוטב שיתעכבו כאן באבק רגליהם שיהיו נראין כמו שבאו עכשיו, לפיכך אמר לינו תחלה ואחר כך רחצו." דהנה לפי"ז לכאן א"צ לומר שלא הקפיד שמא ישתחוו לעפר רגליהם, אלא שפחד מאנשי סדום?

(וכן גבי מה שהבאנו לגבי ישמעאל לעיל, שמביא רש"י ג' פירושים במצחק דלכאן מדוע מביא ג' הפירושים ולא מסתפק בא' ובמיוחד שפסוק לאח"ז מפרש רש"י: "עם בני וגו' - מתשובת שרה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני אתה למד שהיה מריב עם יצחק על הירושה ואומר אני בכור ונוטל פי שנים, ויוצאים בשדה ונוטל קשתו ויורה בו חצים, כדאת אמר כמתלהלה היורה זקים וגו' ואמר הלא משחק אני." משמע שמשחק לשון ש"ד בנדו"ד²?)

אלא שנראה מכ"ז שכאשר מדבר רש"י ברשעים מוסיף לומר רשעתם אף אם אי"ז מוכרח מפשש"מ אלא רק רמזו (ע"ד הלשון "ותתע" או "מצחק") וכן השינוי אצל לוט, וכמ"כ הכא כיוון שחטאו בעגל מוסיף רש"י לומר אף ג"ע וש"ד.

ועצ"ב ההכרח לכך בפשש"מ, ועוד שהכא זה בני ישראל ולא מדברת התורה בגנותם?

אמנם נראה מהא דפירש"י: "אלה אלהיך: ולא נאמר אלה אלקינו, מכאן שערב רב שעלו ממצרים, הם שנקהלו על אהרן, והם שעשאוהו, ואחר כך הטעו את ישראל אחריו"

2. אואפ"ל שהוא מהלשון מצחק שמשמש לכמה פנים ולכן ס"ל לרש"י שמרמז אף לזאת.

משמע שעיקר החטא היה ע"י הערב רב, וכמ"כ נ"ל שהם אלו שחטאו (בעיקר) ג"כ בג"ע וש"ד (במיוחד שחור הרי נהרג משום שהתנגד לעשיית העגל והם היו אלו שבעיקר פעלו לעשייתו), ועליהם מוסיף רש"י להרשיע.



האם השרפים נק' "קדש"

הנ"ל

במאמר ד"ה "להבין הענין דתלת כליין" (ליל ב' דחומ"פ תשכ"ג), מסביר באריכות את ההבדל שבין שרפים לאופנים. שאופנים הם גלגלים - "כאשר יהיה האופן בתוך האופן", בציוור עיגולים, היינו עיגול הגדול. משא"כ שרפים עניינם עמידה, "שרפים עומדים" - יושר, בסדר השתלשלות - קו. ולכן שרפים מעמדם בכריאה ועבודתם בהבנה והשגה (חב"ד), וע"י התבוננות נולד חג"ת וממשיך בתמידות - בחי' נה"י.

היינו, בחב"ד האור בגילוי ומצטמצם ומתמעט כשיורד לחג"ת ונה"י.

משא"כ אופנים הם בעשי', נה"י - הודאה בלבד (יש בהעלם גם חב"ד וחג"ת הדומה לעיבור שהכוחות לא בהתגלות).

אך מ"מ יש מעלה באופנים לגבי שרפים, שאופנים נק' (בפיוט "א-ל אדון") "אופני הקדש". היינו שנקראים ע"ש הקדש, ש"קדש" מילה בגרמיה ולא "קדוש", משא"כ שרפים אינם נקראים "קדש" אלא "קודש".

ומסביר שהביטול של האופנים אינו מלובש ומוגבל בשכל (משא"כ השרפים) ולכן ביטולם הוא ביטול אמיתי, כפי שמאריך שם בארוכה.

ולכאן צ"ב מה שמחלק בין שרפים לאופנים בענין ה"קדש", והרי גם לגבי שרפים מצינו לשון "קדש", והוא ב"נקדישך" שאומרים שם "כנועם שיח סוד שרפי קדש"? ואיך יתכן לומר שאינם נק' ע"ש הקדש?

ועוד, גם מראיתו גופא א"מ, הרי בפיוט "א-ל אדון" מילת "הקדש" קאי לכאורה לא רק על אופנים אלא על "שרפים וחיות ואופני הקדש". שכולם נק' ע"ש הקדש?

ויתכן לתרץ בדוחק, דבנוסח נקדישך אין הכוונה לתאר מדרגתם במדרגת ה"קדש", אלא לומר שהשרפים קדושים (ככל המלאכים שהם קדושים, אך אינו שייך ל"קדש" מילה בגרמיה).

ובפיוט "א-ל אדון" יתכן לומר שה"קדש" קאי רק על הסמוך אליו (אך דחוק לומר כן, דהרי בברכת יוצר אומרים "והאופנים וחיות הקדש", והיינו "קדש" קאי גם על חיות, וא"כ ב"א-ל אדון" דחוק לומר שה"קדש" קאי על חיות ואופנים ולא גם על השרפים).

וצ"ע בכ"ז, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



קניין ד"א לדעת רב ששת לדברי התוס'

הת' מנחם מענדל שיחי' ליפש

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (בב"מ י" ע"א-ע"ב): אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא: ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום [מאי טעמא] תקינו רבנן דלא אתי לאנצויי. אמר אביי מותיב רבי חייא בר יוסף פיאה, אמר רבא מותיב רבי יעקב בר אידי נזיקין . . .

אמר רבא מותיב רבי יעקב בר אידי נזיקין: "ראה את המציאה ונפל לו עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה" ואי אמרת ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום נקנו ליה ארבע אמות ידיה? הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני, ואי תקון רבנן כי לא אמר מאי הוי? כיון דנפל עליה גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני. רב ששת אמר כי תקינו רבנן בסמטא דלא דחקי רבים, ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן. והא בכל מקום קאמר? כל מקום לאתויי צידי רשות הרבים."

והקשו בתוס' בד"ה "ארבע אמות קונות לו בכל מקום": "וא"ת באלו נערות (כתובות דף לא: ושם ד"ה א') דאמר גבי גונב כיס בשבת היה מגרר ויוצא פטור דאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד, וקאמר אי דאפקיה לרה"ר איסור שבת איכא איסור גניבה ליכא, ואמאי הא ארבע אמות קונות לו?" מדוע הגונב כיס בשבת והוציאו לרה"ר בגרירה (ללא שהרימו) אומרת הגמ' שלא עובר על איסור גניבה, הלא יקנהו בקניין ד' אמות?

ותי': "וי"ל דבגניבה לא תקינו רבנן דקני אלא במציאה דלא ליתי לאנצויי ובגט משום עיגונא, ולרב ששת דאמר בסמוך דברה"ר לא תקינו ארבע אמות אתי שפיר."

והנה בפשטות דברי התוס' נראה שישנם כאן ב' תי' לב' שיטות: א. לסתמא דגמ' אין קונה כיוון שלא תיקנו קניין ד' אמות בגניבה וכדו' אלא רק היכא דאתי לאנצויי (לריב). ב. לרב ששת מלכתחילה לא קשה כיוון שאין קניין ד' אמות ברה"ר (ולכך לא יקנה הגניבה), אך בסמטא וכדו' אפשר שכן יקנה בגניבה.

והנה בקונטרס עניינה של תורת החסידות כותב הרבי וז"ל: "ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום: בסמטא בצדי רשות הרבים (ובהערה 119: רב ששת אמר.. ברה"ר דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן) ..וקנין זה תקנת חכמים הוא בכדי "דלא אתי לאנצויי". ומבאר שם שאין זה שהקנו לו את ד' אמותיו באופן כללי אלא עשאוהו כחצירו וזה גופא רק לצורך החפץ שחפץ לקנות ובלשונו: "אלא שזה מה שהקנו חכמים לאדם את ד' אמותיו - הוא רק לצורך קנין חפץ המונח בהם ולא לענין אחר"

ומעיר על זה (בהערה 123): "שלכן ס"ל להתוספות (ד"ה ארבע) . . שד' אמות אינן קונות בגניבה . . אף שעשאו חכמים כחצירו - כי לא עשאו כחצירו לכל דבר, כי אם לצורך קנין החפץ באופנים מסויימים (מציאה וכיו"ב)".

ולכאן דבריו טעונים ביאור דהלא כותב שקניין ד' אמות הינו "בסמטא בצידי רשות הרבים" כדעת ר' ששת, וא"כ כיצד מוכיח את גדר הקניין מדברי התוס' שמתרץ לסתמא דגמ', בעוד שלפי ר' ששת א"צ ליסוד זה כלל¹, ובפשטות ישנו קניין ד"א אף בגניבה?²!

ואולי אפ"ל ובהקדים: טעם רב ששת שלא קונה ברה"ר הוא משום "דקא דחקי רבים", היינו שכיוון ש"הרבה חברים יש לו בתוכה עומדים אצלו" אזי אף אם יתקנו קניין ד"א לא תפטר הבעיה של "לא אתי לאנצויי" (שהרי אין ד"א ברורות לכל אדם).

היוצא מזה שכל מה שתיקנו חכמים קניין ד"א הוא רק היכא שמחמת הקניין "לא אתי לאנצויי", אבל היכא דליכא סברה זו לא תיקנו חכמים.

ולפי"ז אולי אפ"ל בדברי התוס' שמש"כ "ולרב ששת דאמר בסמוך דברה"ר לא תקינו ד"א אתי שפיר" אין כוונתו לתרץ תירוץ נפרד לדברי רב ששת אלא ר"ל שהסברא שכתב התוס' שאין קונה בגניבה לר' ששת שאומר שאינו קונה ברה"ר (כיוון שלא פוטר את האתי לאנצויי) היא מובנת יותר - "אתי שפיר", ששיטתו שכל מה שתיקנו חכמים ד' אמות זה רק איפה דאתי לאנצויי וא"כ כמ"כ זהו דווקא בכגון מציאה אבל בגניבה וכדו' (שלא שייך טעם זה) לא.

והנה אף שה"ז חידוש לומר כן בדברי התוס', בכ"ז לפי"ז יובן יותר הלשון בתוס' "ולרב ששת .. אתי שפיר" דאם נאמר שזהו תירוץ שני הול"ל לא קשיא וכיו"ב ומהו אתי שפיר, אך לפי הנ"ל מובן שהכוונה הוא שאתי שפיר דברי התוס' עצמם וכנ"ל. ועצ"ע⁴.



1. אמנם ניתן לומר שאף שתוס' אומר דבריו לסתמא דגמ' מ"מ ההיגיון בדבר מחייב שיהיה כן אף לרב ששת, אלא שמ"מ קשה א. מניין ניתן להוכיח את בדברי ר"ש, הלא לדבריו א"צ לסברא זו? ב. ואף את"ל שסברא זו מחויבת אף לדברי ר"ש כיצד מוכח ("שלכן ס"ל להתוס' שד"א אינן קונות בגניבה") מדברי התוס' כן?
2. אמנם באמת נפסק להלכה כר' ששת ושאין קונה בגניבה, אלא שמ"מ קשה כיצד מוכיח הרבי מדברי התוס' כך.
3. לשון רש"י י' ע"ב, ד"ה "לא תיקון ליה רבנן".
4. שלכאן לפי"ז הוי ליה למימר שלפי הטעם שלא תקנו ברה"ר לרב ששת אתי שפיר.

הקרבת קרבן מוסף בשבת כשבא"י

מוצ"ש

הנ"ל

בהשלמות לשיחת ש"פ תרומה ה'תש"נ (התוועדויות כ"ק אד"ש עמוד 341) סיים כ"ק אדמו"ר (ההתוועדות) וז"ל:

"ויהי"ר שפעולות אלו ביחד עם ההחלטות טובות להוסיף כהנה וכהנה ימהרו ויזרו עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו . . והעיקר - שיהי' כן תיכף ומיד ביום הש"ק זה, באופן שיקריבו בביהמ"ק התמיד של בין הערביים, ויחנכו המנורה בהדלקת נרותי' בין הערביים, ועוד לפני"ז יספיקו להקריב מוספי יום השבת, כפי שאמרנו בתפלת מוסף: "ושם נעשה לפניך . . תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, ואת מוסף יום השבת הזה . . כמצוות רצונך". כי, "הוא יושיענו ויגאלנו שנית . . אחרית כבראשית", וכפי שאומרים בכל תפלה: "ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים", ושם "יראה אל אלקים בציון", תיכף ומיד ממש".

וצלה"ב הרי בשעת אמירת השיחה הי' הזמן בארה"ק הרבה אחרי צאת השבת, וכיצד יתכן "שיקריבו בביהמ"ק התמיד של בין הערביים . . ועוד לפני"ז יספיקו להקריב מוספי יום השבת"?

ובאמת בשיחת ערב פסח ה'תשנ"א (ספר השיחות עמוד 434) מתייחס לכך כ"ק אדמו"ר (בנוגע למ"ש "שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו במעשה בפועל ממש . . ובאים "עם ענני שמיא" לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש, ולבית המקדש השלישי, "מקדש אדני כוננו ידיך", "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים". (ו)בהערה 66: "ואף שבארץ ישראל כבר עבר הזמן דהקרבת הפסח - י"ל שתהי' האכילה מן הזבחים ומן הפסחים שהקריב אליהו הנביא, שאמרו עליו שהוא מקריב תמידין בבית המקדש אע"פ שהוא שומם שהרי בקדושתו עומד". ומכאן רואים מפורש בפשטות שהזמן

1. בזכרונות ר' יוחנן גורדון (הובא בתשורה גאלדמאן ה'תשנ"ח), מביא הסיפור עם אדה"ז שלא הרגיש טעם באוכל. ואמר אדמוה"ז "איך האב פארלארן דעם טעם האכילה זייענדיג אין מעזריטש, וזה הי' ביום הש"ק שהרב המגיד אמר תורה על נוסח תפילת מוסף "ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב" כו', והקשה הרב המגיד, אילו היה כתוב "ואת מוסף יום השבת" היה ניחא, אבל כתוב "יום השבת הזה", והיום לא יבוא משיח שיוכל להקריב קרבן מוסף בשבת זה? ותיריך הה"מ "ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב לפניך - באהבה", מיט אהבת ה' אהבת התורה ואהבת ישראל". ובוזה אפשר להסביר ג"כ מה שאומרים כך בתפילה דמוסף בחו"ל גם לאחר הזמן שאפשר להקריב הקרבן בא"י, כיון שנקריב באהבה וכו'. אבל אי"ז הסבר לפי דברי הרבי ש(יקריבו בביהמ"ק תמיד של בין הערביים, ולפני"ז) יספיקו להקריב קרבן מוסף דשבת זה, דהיינו כפשוטו.

בבית המקדש בביאת המשיח יהי' כהזמן דא"י עכשיו (וכמו שמובן ג"כ בפשטות), וא"כ אינו מובן כיצד בזמן אמירת השיחה הי' אפשר להקריב הקרבן בא"י?

והנה בספר 'ימות המשיח בהלכה' מביא בנוגע למ"ש בתפילה ש"את מוסף יום השבת הזה נעשה נקריב", מש"כ הבני יששכר שכשיבוא משיח אכן יקריבו כל הקרבנות מוסף דיום השבת שלא הקריבו בגלות (ודן שם בארוכה האם וכיצד יתכן שישלימו קרבנות אלו וכן בנוגע לתמידים ע"ש בארוכה). אבל כ"ז מסביר רק ביחס לנוסח התפילה, אבל בנוגע לעניינינו (בשיחת ש"פ תרומה הנ"ל) הכוונה בפשטות לשבת זו ממש כנ"ל (ש"ספיקו להקריב מוספי יום השבת") וא"כ קשה איך יספיקו להקריב הקרבנות דשבת זו בשעה שבארץ ישראל כבר עבר זמן ההקרבה?

ומצאתי בהערות וביאורים אהלי תורה גליון תקמא (בהו"ב תש"ג), ששאל הרב משה כהן את כ"ק אדמו"ר "מדובר כו"כ פעמים בהתוועדויות וכן בש"ק פר' אחו"ק אשר יה"ר שעוד ביום השבת קודש גופא ומיד לפני מנחה תבוא הגאולה ואז עוד יוכלו להקריב קרבן התמיד של היום. וכדומה לזה דובר עוד כמה וכמה פעמים. ולכאורה הרי בזמן המדובר כבר בניו יורק הרי כו"כ שעות בלילה של מוצש"ק בירושלים ת"ו? בשלמא לגבי תפילות ותיקון חצות כותב אדמה"ז סי' א סעיף ח' אשר עת רצון הוא למעלה מן הזמן ולכן משתווים כולם בכל המקומות, אבל בנין ביהמ"ק ועבודתה צ"ל למטה, ובזמן ומקום שבירושלים, ושם הרי כבר לאחר זמן המדובר בהתוועדות?"

וענה כ"ק אדמו"ר: "ה"ז העניין בתפלות שכנגד הקרבנות שבביהמ"ק דלמעלה ג"כ כמפורש בכ"מ".

ובפשטות ההבנה בזה שכוונת כ"ק אדמו"ר כשאמר שעוד יוכלו להקריב קרבן התמיד אכן לא הייתה שיקריבו הקרבנות בפשטות בביהמ"ק למטה אלא שיקריבו ברוחניות ע"י התפילות שהם כנגד הקרבנות וזה יעשה בביהמ"ק שלמעלה.

אך לא זכיתי להבין התירוץ, שהרי גם בזמן הגלות יש התפילות שכנגד הקרבנות, וא"כ בשביל מה צריך לזה ביאת המשיח בגאולה? ואולי הכוונה שע"י שתבוא הגאולה התפלות יהיו באופן אחר לגמרי וכו' וממילא גם אופן הקרבת הקרבן (שע"י התפלות) יהיו באופן אחר לגמרי. וצ"ע.

וכן צלה"ב האם מענה הזה דכ"ק אדמו"ר הוא מענה ביחס לכל הפעמים שאמר שע"י ביאת משיח תיכף ומיד ביום השבת יספיקו להקריב הקרבנות דיום השבת, היינו שהקרבת כל הקרבנות כולל קרבן מוסף (וחנוכת המנורה) יהי' זה רק בביהמ"ק דלמעלה ע"י התפלות שכנגד הקרבנות, או שמענה הזה נאמר רק ביחס להקרבת התמיד של שבת. שהרי בש"פ תרומה נאמר ה'לשון ש" (עוד לפני"ז) יספיקו להקריב תמיד של מוסף כפי שאמרנו. . . ואת מוסף יום השבת הזה. . . כיון שהוא יושענו. . . יראה אל אלקים בציון תיכף ומיד ממש".

שלכאורה משמע בפשטות מהלשון שמדובר ביחס להזמן שיספיקו להקריב, והיינו שע"י ביאת משיח יספיקו להגיע לביהמ"ק שלמטה בפשטות, ויספיקו להקריב עוד לפני צאת שבת גם מוסף וגם תמיד של בין הערבים וכו' ולפי"ז חוזרת הקושיא כיצד יתכן וכו' כנ"ל. וצ"ע . ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



הטעם שהשמיטו הפוסקים דין מדבר

הת' מנחם מענדל שיחי' ליפשיץ
תלמיד בישיבה

בדין הרשות של מדבר מצינו דבר פלא, שבטור ושו"ע וכ"ה בשו"ע כ"ק אדמוה"ז כלל לא התייחסו למדבר לפסוק איזה רשות הוא.

והנה במסכתין דף ו' ע"ב "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת, רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית . . ואיזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה". ומקשה הגמ' "ולחשוב נמי מדבר? דהא תניא איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר?" ומשני, אמר אביי: לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה". ופרש"י "בזמן שהיו ישראל במדבר - חשיבא רשות הרבים; בזמן הזה - אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיחי". והיינו, דבזמן שהיו ישראל מצויין במדבר היה זה רה"ר, כיון דהיו רבים שכיחים שם, משא"כ בזמן הזה לא חשיב רה"ר דהולכי מדברות לא שכיחי.

הרמב"ם (רפי"ד) חלק על פי' רש"י ופסק להיפך, "איזו היא רה"ר, מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה". משמע שלמד שמש"כ בגמ' בזמן שישראל שרויין במדבר לא פסיקא ליה לתנא דהוי רה"ר משא"כ בזמן הזה הוי רה"ר¹.

כלומר, הרמב"ם חולק על שיטת רש"י (ושאר מפרשים), דלרמב"ם בזה"ז המדבר הוא רה"ר משא"כ לרש"י המדבר בזה"ז הוא כרמלית. וצריך ביאור מדוע לא נפסק הדין בזה בטור, בשו"ע ושו"ע אדמוה"ז?

ויש לבאר דדין מדבר תלוי במחלוקת בדין רה"ר, אם רה"ר הוא כל שהוא רחב ט"ז אמה או בעינן שיהיו ס' ריבוא בוקעין שם:

דאי רה"ר היינו דבעינן ס"ר, א"כ ברור מילתא דמדבר בזמן הזה אינו רה"ר אלא כרמלית, משא"כ אם רה"ר היינו רוחב ט"ז אמה ולא בעינן ס"ר א"כ שפיר הוי מדבר רשות הרבים.

וכמ"ש התוס' בסוגיין ד"ה "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר - משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר". והיינו דהתוס' למדו כרש"י דבזמן שישראל שרויין במדבר הוי רה"ר משא"כ בזמן הזה לא הוי רה"ר, וכתבו הטעם דהוא משום דבזמן

1. ראה בכ"ז בארוכה רשימות חוברת כט, ואכ"מ.

שישראל שרוין במדבר הרי שישים ריבוא מצויין שם, משא"כ בזמן הזה.

וכן הוא דעת רש"י דרה"ר הוא רק אם ס"ר בוקעין בו כמבואר בעירובין דף ו ע"א ד"ה "רשות הרבים - משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה שישים ריבוא ואין בה חומה, (או) שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר".

משא"כ הרמב"ם לא הזכיר כלל דבעינן ס"ר בוקעין בו אלא כתב רק שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה, א"כ לשיטתיה גם בזמן הזה הוי המדבר רשות הרבים כיון דרחב ט"ז אמה².

והנה הטור פסק דבעינן ס' ריבוא. ואילו בשו"ע הביא ב' הדיעות בזה וז"ל (שמה ס"ז) "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה . ויש אומרים שכל שאין שישים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים". וכן בשו"ע אדמוה"ז כתב "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר . . ויש אומרים שכל שאין שישים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)".

וי"ל שלפיכך לא הזכירו הטור, השו"ע ושו"ע אדמוה"ז את דין המדבר בזמן הזה, שכן הוא כבר כלול במה שכתבו את דין רה"ר, ואי בעינן ס' ריבוא בוקעין בו.

ואם כנים הדברים יוצא לנו חידוש גדול, שהמדבר בזמן הזה הוי רה"ר, לא רק לדעת הרמב"ם, אלא גם לדעת כל הראשונים שס"ל דלא בעינן ס' ריבוא למיהוי רה"ר.



2. והביאור בדברי הגמ' "כאן בזמן שישראל שרוין במדבר" היינו (לא שנחלקו התנאים בגדר מדבר, אלא לכו"ע מדבר הוא רה"ר, אלא) שהתנא דברייתא קאי בזמן שישראל שרוין במדבר ולא פסיקא ליה לומר שהמדבר הוא רה"ר כיון שהיו בו כמה רשויות, עיין כס"מ. וראה בארוכה ברשימה הנ"ל.

חיוב מלא לוגמיו בקידוש כשטעם א' מהמסובים

הת' מנחם מענדל שיחי' למברג
תלמיד בישיבה

א.

כתב אדמוה"ז בשו"ע סי' רע"א סכ"ד "המקדש צריך שיטעום מהכוס כמלא לוגמיו ולא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו מסלקו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו, והוא רובו של רביעית באדם בינוני והגדול לפי גדלו, צריך שיהיה כמלא לוגמיו שלו. ומכל מקום אין צריך יותר מרביעית, אף על פי שעדיין אינו כמלא לוגמיו".

וממשיך בסכ"ה "אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין, אם טעם כמלא לוגמיו ממש יצאו כולם ידי חובתן אבל אין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמא, לפי שצריך שיהנה אחד מהם משתיית כוס של ברכה, ובפחות ממלא לוגמיו אינה נקראת שתייה של הנאה. ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס של ברכה, אבל אין צריך מלא לוגמיו לכולם. . והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש עצמו כמלא לוגמיו לא יצא אף על פי שטעמו המסובין כל אחד כמלא לוגמיו וראוי לחוש לדבריהם לכתחלה במה דברים אמורים בקידוש אבל בהבדלה ובשאר כל הדברים הטעונים כוס מודים הגאונים שאפילו לכתחלה די בטעימת אחד מהמסובין כמלא לוגמיו". עכ"ל.

ולכאור' צ"ע בדבריו, שכותב טעם אחד מן המסובין הנה דווקא כשטעם "כמלא לוגמיו ממש יצאו יד"ח". והרי לפני"ז כתב ש"המקדש צריך שיטעום כמלא לוגמיו ולא מלא לוגמיו ממש"?

והנה כתב המחבר בשו"ע סי' רע"א סעיף יג: "צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו, והוא רובו של רביעית". וממשיך בסעיף יד "אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פי'), יצא. ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו". עכ"ל לעניינו.

וגם הכא צ"ע דלאחרי שביאר בסי"ג מהו מלא לוגמיו הנה כשזכיר בסי"ד מלא לוגמיו לענין טעם אחד מן המסובין, מביא² את הפירוש שזהו מלא פי'. שנוסף לזה שלכאורה הוא

1. זהו לשון הערוך ערך "לגם".

2. שבפשוטות זוהי הוספת הרמ"א, דאף שבאג"ק ח"א ע' כה מוכיח כ"ק אדמו"ר דהסוגריים בסי' קכח (מעין אלו

מיותר, הנה בפשטות סותר הוא למבואר לפניו שלא בעינן מלא פיו אלא רק צד אחד?

והנה לכאורה פשיטא דאין לומר דהיכא דטעם אחד מן המסובין יהיה חייב לשתות מלא לוגמיו ממש דהרי דייקו ואדמוהו¹ והמחבר לכתוב "כמלא לוגמיו" (ולא "מלא לוגמיו"). ואמרינן ביומא (פ ע"א) "לא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו יסלקנה לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו". ומקשינן "והא אנן תנן מלא לוגמיו"? ומפרקינן, "אימא כמלא לוגמיו". הרי ד"כמלא לוגמיו ממש" אינו מלא לוגמיו ממש. ובאמת דכ"ה להדיא בריא³ דכתב וז"ל "המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, ואם לא טעם המקדש וטעם אחד מן המסובין מלא לוגמיו יצאו כולם ידי קידוש. . . ונראה בעיניי שאין צריך מלא לוגמיו ממש אלא כדי שיסלקנו לצד אחד ונראה מלא לוגמיו, כמו שאמרו לעניין יום הכיפורים", הרי דלאחרי שמביא הדין דטעם אחד מן המסובין ביאור שלא בעינן מלא לוגמיו ממש. וא"כ צ"ע כנ"ל מדוע הוסיף אדהו² תיבת ממש?

ב.

והנה בהערות וביאורים כולל צ"צ ח"ז ע' רעג כתב ליישב דהו"א דהחוב הוא לשתות כמלוא לוגמיו של המקדש היינו שגם שאחר שותה מהקידוש לא ישתה כמלא לוגמיו שלו כי אם של המקדש, ולאפוקי מזה כתב אדהו² "כמלא לוגמיו ממש", שכונתו, לוגמיו שלו ממש ולא של המקדש. וכן בשו"ע שהוסיף "מלא פיו", כונתו כפיו של השותה ולא של המקדש. עכת"ד.

אך בפשטות לא ניתן ללמוד כן דתיבת "ממש" בפשטות אינה מוסיפה שום משמעות לגבי השותה כ"א רק לגבי השיעור הכללי (ללא קשר לאדם מסוים). ואם היה רצונו לומר שצריך כמלא לוגמיו של השותה הי' צריך לומר להדיא "כמלא לוגמיו שלו" וכיו"ב. וכמ"ש בסעיף שלפניו¹ "והגדול לפי גודלו צריך שיהיה כמלוא לוגמיו שלו". וכן לעיל בסי' קצ"ד כתב "שתיית כוס של ברכה. . . די בשתיית אחר, ואפי' מטעים ממנו לתינוק כמלא לוגמיו של תינוק". עאכ"כ שלא הו"ל להשתמש בתיבת "ממש" בה השתמש בהלכה שלפניו² במשמעות אחרת. וכן בשו"ע לא ניתן ללמוד כך, דמאי אולמיה "מלא פיו" מ"מלא לוגמיו", שדווקא מלא פיו משמע שקאי אשותה⁴. וכ"ז פשוט.

והנה בפשטות יותר היה נראה לומר דתיבת ממש בא לאפוקי ממ"ש לאח"ז "אבל אין שתיית שנים מצטרפת למלוא לוגמיו", היינו שדווקא ששתה כמלא לוגמיו ממש ולא יחד

שיש כאן אינם מהרמ"א, מ"מ: י"ל דשאני הכא דליכא ראייה (כמו שהוכיח התם). וא"כ י"ל דהם מהרמ"א, ועכ"פ ודאי שהם לגאון אחד. וי"א שהוא הוספת המג"א ואכ"מ.

3. הובא גם בשלטי גיבורים על הרי"ף פסחים קז ע"א בדפי הש"ס.

4. ועוד, הרי מצטט את לשון הערוך (כנ"ל הערה 1), וכונת הערוך היא לבאר מהו מלוא לוגמיו ללא קשר כלל לאיזה אדם הכוונה. כפשוט.

עם חבירו [ואין להקשות דכיון ששולל זה לאחרי זה להדיא מדוע צריך להוסיף כאן תיבת "ממש", דזהו דרכו וכסיום הלכה זו "אם לא טעם המקדש עצמו כמלא לוגמיו לא יצא אע"פ שטעמו המסובים כל א' כמלוא לוגמיו"].

אך צ"ע אי ניתן לומר כך: א. דפשטות תיבת "ממש" מוסבת על השיעור דמלוא לוגמיו, וע"פ הנ"ל היה צ"ל הדגש על התיבות "א' מן המסובין"⁵. ב. לכאורה תיבת ממש לא מוסיפה דבר על "כמלא לוגמיו", שיש לו בפשטות משמעות אחת ויחידה, הנוכרת בהלכה שלפנ"ז [ואף שכנ"ל זהו דרכו, וגם דהדוגמא דלעיל לא מוסיפה תיבת "עצמו" על תיבת "המקדש" דבר, מ"מ יש לחלק, דהרי בהלכה שלפנ"ז כתב "המקדש צריך שיטעום" כו', ולאח"כ כתב ש"המקדש" לאו דוקא, וה"ה כאחד מהמסובים. ולכך הוצרך להוסיף תיבת "עצמו" משא"כ הכא]. ג. גם אי נימא דיש מקום להוספה זו לכאורה לא הו"ל להשתמש בתיבת "ממש" בנוגע ל"מלא לוגמיו" המשמשת בהלכה שלפנ"ז משמעות אחרת, והו"ל "דוקא" וכיו"ב [אף די"ל ששוברו בצידו - הוספת הכ"ף ל"מלא לוגמיו"]. ד. ועיקר: בשו"ע לא ניתן לפרש כן דמה מוסיף מלא פיו שיהיה משמע ממנו שקאי על השותה דוקא יותר ממלא לוגמיו והרי בשניהם ההתייחסות לשותה שווה? ולהעיר דגם אם היה בזה איזה הוספה לא היה ניתן לפרש כן בלשונו, שהרי אינו כותב זאת בדא"ג שאז היה אפ"ל שכ"ה דרכו, אלא בתור פירוש לתיבות כמלא לוגמיו, וא"כ דוחק הכי גדול, שא' מהנו"כ הוסיף פירוש בשביל לאפוקי משתיית שנים אע"פ שמפורש זה מיד בהמשך הלכה זו "ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו". ועוד, דבשונה מלשון אדה"ז שכתב "אבל אין שתיית שנים מצטרפת" שמשמע שבא בהמשך לדבריו דלעיל, הנה בשו"ע כתב "ואין שתיית שנים מצטרפת" בתור ענין בפ"ע, וא"כ דוחק הכי גדול שכבר לפנ"ז הוסיף "מלא פיו" בתור הקדמה להמשך דבריו הנאמרים כענין בפ"ע.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא מדוע מוסיף השו"ע תיבות "מלא פיו" ואדה"ז תיבת "ממש"?

והנה מקורם של דברים הוא בדברי הרא"ש בפסקיו על מס' פסחים (פרק ערבי פסחים פסיקא יח) וז"ל: "לאו מלא לוגמיו ממש אלא כדמפרש ביומא (דף פ א) כמלא לוגמיו . . כל שאילו מסלקו לצד אחד ויראה מלא לוגמא והוא פחות מרביעית . . אבל מלא לוגמא הוי יותר מרביעית כדאיתא התם, ודלא כרב עמרם וכרב צמח גאון שכתבו אם קידש ולא טעם רביעית לא יצא . . ואם לא טעם המקדש וטעם אחר מלא לוגמא יצא". וחזינן דקפיד למינקט גבי אחר "מלא לוגמא" דוקא, וכן הוא בלשון האבודרהם "לאו מלא לוגמיו ממש,

5. אף ש"ל דאז היה משמע כוונתו דדוקא בטעם א' מן המוסבין ולא אחר, שאינו יוצא יד"ח (ע"ד הסתייגות האבודרהם דלקמן בפנים), אך מ"מ צ"ע משאר הקושיות שבפנים.

6. כלשון הב"ח כאן (מצוטט לקמן בפנים).

7. ואף שממשיך שם "אבל אין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמא דלא מקרי שתיה של הנאה בפחות ממלא לוגמא", הרי דחזינן דלא קפיד. מ"מ י"ל דקפיד, רק דכיון שכמלא פיו הוא בכל אדם לפי מלא לוגמיו שלו. א"כ בשנים בתר מי ניזיל, וע"כ בעינן שיצטרפו לרביעית. לכך כתב "מלא לוגמא", ובהמשך לזה כתב דלא מקרי שתיה

אלא כדמפ' במסכת יומא וכמה כמלא לוגמיו . . והרא"ש כתב שגם בקידוש יוצאים בטעימת אחר, ומיהו צריך אחד מן המסובין לשתות מלוא לוגמיו" עכ"ל.

וכן בב"ח על הטור כאן דכתב וז"ל: "ולפענ"ד דברי הגאונים עיקר ולכן צריך להיזהר שהמקדש עצמו ישתה כמלוא לוגמיו דוקא ולא ייצא אפי' אם שתה אחר מלא לוגמיו". עכ"ל. והלא דבר הוא! ומכ"ז נראה לומר (בדרך אפשר עכ"פ) שכשאחר שותה ס"ל לרא"ש דבעי דוקא מלא לוגמיו (רביעית) [ואף שהטור והלבוש⁸ לא קפדו בהכי, וכתבו שאחר צריך לשתות כמלוא לוגמיו, מ"מ י"ל שהם ס"ל כהריא"ז, אבל הרא"ש פליג, וס"ל שישתה דוקא מלא לוגמיו]. ואולי זהו הטעם שהוסיף א' מהנו"כ את הפי' בשו"ע שבעינן כמלא פיו, וזהו גם טעמו של אדה"ז שכתב "כמלא לוגמיו ממש", כי כשאחר שותה בעינן שישתה כמלוא לוגמיו ממש⁹.

אמנם אכתי צלה"ב מהו הטעם שכששתה א' מן המסובין צריך לשתות "מלא לוגמיו ממש", בשונה מהדין שכששתה המקדש עצמו סגי ב"כמלא לוגמיו"?

ג.

ונראה לבאר זה בהקדים ביאור טעם הגאונים שס"ל שבעינן שהמקדש דוקא יטעום אף שבשאר הדברים הטעונים כוס "מודים הגאונים שאפי' לכתחילה די בטעימת אחד מן המסובים כמלוא לוגמיו".

דהנה בטעם כוס של ברכה מביא אדה"ז (בסי' קצ) שני דיעות. א', "מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכים ע"ג המזבח שהיא שתיית המזבח אף כאן תהא שירה הנאמרת על היין". ולפ"ז "די בשתיית אחר . . לפי שגם על המקדש לא חל החיוב כלל שלא חייבוהו אלא לומר שירה על היין ששתה ממנו שישתה ממנו איזה אדם מישראל". ב', תקנת חכמים היא לא שישתה את הכוס כ"א שיברכו על הכוס "שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שסידרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליינ". ומה שהצריכו לטעום ממנו הוא "שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה"¹⁰. ולפ"ז ג"כ

של הנאה בפחות "ממלא לוגמא" כיון שבזה איירי (אף שגם כמלוא לוגמא הוא שתיה של הנאה), וראה לקמן בפנים (ס"ד) ביאור בכל הנ"ל בעומק יותר.

8. וכן המחבר. דהרי הפירוש אינו ממנו, כנ"ל בהערה 2.

9. ואף שדייק לכתוב כמלא לוגמיו (עם כ"ף), מ"מ נצטרך לומר דלא קפיד בחד מינייהו או בכ"ף דכמלא לוגמיו או בתיבת "ממש". ויותר מסתבר שהקפידא היא בהוספת תיבה שלימה. ואולי כאן הכ"ף ד"כמלא לוגמיו" הוא לא כ"ף הדמיון כ"א כ"ף המחבר, והיינו כמלא לוגמיו של אדם. וצ"ע. ועוד י"ל דזהו לפי שבאמת לא צריך מלא לוגמיו ממש, אלא רביעית (והא דלא נקט רביעית כי נקט לשון הרא"ש שנקט לשון הגאונים שס"ל דמלוא לוגמיו הוא רביעית), והוא דוחק. או י"ל שנקט לשון השו"ע רק שעליו הוסיף את הוספת א' מהנו"כ. ודוחק. וצ"ע בכ"ז.

10. אף שבאמת אינה לבטלה, ולכן יכול להטעים לקטן אפי' שלא הגיע לחינוך (משא"כ לסברא הא' דבעינן שהגיע

"די בשתיית אחר". כמו"ש רש"י בעירובין (מ ע"ב ד"ה ליתבי לינוקא) "ה"ה כי שתי אחרינא דטעמא משום דגנאי היא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנה לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך ומכי טעם ליה אחירנא שפיר דמי".

משא"כ קידוש, כמו"ש הט"ז¹¹ (סרע"א ס"ק י"ח) "דאסמכוה מדאורייתא לקדש על היין". ובביאור דבריו כתב אדה"ז שם "אבל קידוש . . . המקדש בעצמו צריך לטעום כמלא לוגמיו ואם לאו לא יצא. משום שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ואמרו חכמים זכרהו על היין, כלומר על שתיית היין לכבוד היום. לפיכך המזכירו על היין - הוא המקדש - שותה ממנו בעצמו". ונראה מדבריו דבכל כוס של ברכה החיוב הוא על החפצא שישתו את הכוס משא"כ בקידוש שאסמכוה אקרא דחיוב גברא - "זכור את יום השבת" - לכן החיוב הוא על המקדש דוקא.

ועפ"ז לכאורה ניתן לבאר את שיטת רב עמרם ורב צמח גאון שכתבו בדקידוש בעינין רביעית דוקא. הדנה בטעם חיוב שתיית כמלוא לוגמיו בכוס של ברכה כתב אדה"ז (שם) "אין שתייה חשובה לומר שירה אא"כ שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם, שהוא כמלוא לוגמיו, שהיא שתייה של הנאה". ונראה דזה שייך דוקא בכוס של ברכה דכיון דהשתיה היא חיוב דהכוס שבעינין שתישתה, הנה כל דחשיב שתייה בזה יוצא יד"ח, דשתייה היה כאן. משא"כ בקידוש דהוא חיוב ד"זכור את יום השבת", יש מקום לומר שחייבוהו בשיעור דכוס שהוא רביעית שדווקא אז יהיה זה "לכבוד היום"¹². ומה שההלכה היא שלא בעינין רביעית כ"א כמלא לוגמיו, נראה דזהו לפי שהחיוב הוא חיוב גברא, ולכן מלכתחילה נקבע חיוב השיעור דכבוד היום לפי המקדש - מה שלגביו חשיב שתייה של תענוג - כבוד היום¹³.

והנה אע"פ שחילוק זה בין כוס של ברכה לקידוש הוא לשיטת הגאונים דס"ל שרק המקדש יכול לטעום, מ"מ נראה לומר דגם הרא"ש לא פליג על יסוד זה [וכא"ש הב"ח (סרע"א שם) דגם לשיטת הרא"ש בעינין דהמקדש דווקא יטעום לכתחילה] אלא דס"ל דכשם שא' מן המסובין יכול לצאת יד"ח קידוש - חיוב גברא ד"זכור את יום השבת לקדשו" - אע"פ שהוא לא מקדש בעצמו, כמו"כ יכול הוא ג"כ לשותות מהיין כיון דנכלל בחיוב אברא דזכור ג'.

והנה נת"ל דהחיוב דזכור ג' מעיקר הדין הוא רביעית, ורק דכיון שהוא חיוב גברא יוצא יד"ח בשתייה שהיא הנאה לו, ועפהנ"ל שגם הרא"ש לא פליג ע"ז, י"ל בדא"פ שיוצאים

לחינוך כדי שיוכל המקדש לברך). עיי"ש.

11. וכ"כ הלבוש. וכבר כתבו עד"ז כמה ראשונים.

12. בסגנון אחר: בכוס של ברכה החיוב הוא לא על השתייה בפ"ע, אלא או בשביל השירה או בשביל הברכה, ולכן כל שתייה שחוייבה שתייה ביחס לשותה סגי דכבר נאמרה שירה או ברכה על שתיית יין, משא"כ בשבת דהחיוב הוא על השתייה בפ"ע, הנה בזה י"ל דהחיוב הוא חיוב א' שווה אצל כל אדם, ולכן בעינין רביעית.

13. ובסגנון דהערה הקודמת, אה"נ דכיון שהחיוב הוא על השתייה בפ"ע הוא חיוב א' - שתייה של תענוג, אלא שחיוב זה הטילו על הגברא, וממילא אע"פ שא' הוא אינו שווה אצל כל אדם.

יד"ח ב"כמלא לוגמיו" - דוקא כששונה המקדש, משא"כ כשאחר שונה י"ל דחזרנו לעיקר הדין דבעינן שישתה רביעית, דאף שנכלל הוא בגדר דזכור, מ"מ החיוב נקבע לפי הזוכר בפועל, וכששתה א' מן המסובין אע"פ שההיתר לזה הוא מפני שנכלל ב"זכור", מ"מ כבר יצאנו מהחיוב ד"כמלא לוגמיו" שנקבע בשעת הקידוש וחזרנו לעיקר הדין, ולכך בעינן שישתה "כמלא לוגמיו ממש".

ועפ"ז ניתן לבאר בדא"פ טעמו של הרא"ש שדייק לכתוב שאחר צריך לשתות "מלא לוגמיו" - כיון דכשלא שונה המקדש חזרנו לעיקר הדין, ובעינן שישתה רביעית [ומש"כ "מלא לוגמא" ולא רביעית, כיון דנקט לישנא דר' עמרם גאון (דגם הרא"ש ס"ל כוותיה לענין עיקר הדין שבזה מיירי הכא) וס"ל דבעינן רביעית ואעפ"כ כתבה הגמ' בעינן "מלא לוגמיו" כיון דס"ל ד"מלא לוגמיו" הוא רביעית]. ועד"ז י"ל שזוהי כוונת ההוספה בשו"ע והוספת אדה"ז שכשא' מן המסובין שונה מן הכוס חייב לשתות "כמלא לוגמיו ממש" - רביעית.

ד.

והנה עפ"י הנ"ל יש לבאר את המשך דברי אדה"ז: "אבל אין שתיית שניים מצטרפת למלוא לוגמא לפי שצריך שיהנה א' מהם משתיית כוס של ברכה ובפחות ממלוא לוגמיו אינה נקראת שתייה של הנאה". (וכ"ה בל' הרא"ש). ולכא' תמוה, א. מדוע בעינן שתיית שניים תצטרף למלוא לוגמיו ולא סגי בכמלוא לוגמיו? ב. כיצד כתב שבפחות ממלוא לוגמיו אינה נקראת שתייה של הנאה, הרי בסי' קצ כתב "שותה . . כמלוא לוגמיו שהיא שתייה של הנאה"?

ונראה לבאר ע"פ הנ"ל דכיון שכשאין המקדש שונה בעינן רביעית לכך שתיית שניים בעינן שתצטרף דוקא למלוא לוגמיו כיון שחזרנו לעיקר הדין. ולכן ממשיך דבפחות ממלוא לוגמיו אינה נקראת שתייה של הנאה, די"ל שאכן שתייה של הנאה היא דוקא רביעית - מלא לוגמיו, ולכן גם באדם שכמלא לוגמיו שלו יותר מרביעית סגי ברביעית, אלא שישנם בנ"א שאצלם שתייה של הנאה היא גם בפחות מרביעית. והיינו כשמדובר על שתייה של הנאה סתם זהו רביעית, וכשמייירי באדם מסוים סגי בכמלא לוגמיו. וכיון שהכא מיירי בשתייה של הנאה (כיון שהמקדש לא שונה) כותב שאין שתייה של הנאה בפחות ממלוא לוגמיו, משא"כ בסי' קצ דמיירי באדם מסוים - דהחיוב התם שישתה מאן דהו שתייה שהיא הנאה לו - לכך כתב דכמלא לוגמיו היא שתייה של הנאה.

ומדויק מדבריו (בסי' קצ) שכתב "ואין שירה חשובה לומר שירה אא"כ שונה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם שהיא כמלוא לוגמיו שהיא שתייה של הנאה", ולא קיצר דהוי שתייה של הנאה, די"ל דהחיוב בכוס של ברכה הוא שתיית שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם, וזוהו הוא כל אחד לפי גודלו¹⁴ - כמלוא לוגמיו שלו - ואז היא שתייה של הנאה לאדם זה

14. ואף שכתב "שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם" סתם (ולא "שיעור המיישב דעתו של השותה" וכיו"ב), מ"מ

ומיישבת את דעתו, וסגי לכוס של ברכה. משא"כ הכא שסתם דפחות ממלא לוגמיו אינה נקראת שתיה של הנאה דכוונתו בגדר שתיה של הנאה ע"פ תורה ללא קשר לישוב דעתו של אדם. ומדוייקים דברי אדה"ז להפליא.

הבהרה: כל הנ"ל הוא רק לענ"ד, וכל א' יעשה כהוראת רבו, ועכ"פ המחמיר (כהנ"ל) תבוא עליו ברכה.



גדר עקירה והנחה לשיטתייהו דרש"י ותוס'

הנ"ל

א.

במכילתין דף ג' ע"א איתא "בעי מיניה רב מרבי, (היה גופו ברה"י ו') הטעינו חבירו אוכלין ומשקין (דאיהו גופיה לא עקר מידי¹) והוציאן לחוץ מהו? עקירת גופו (שעקר את רגליו מן הבית לאחר שנטען²) כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחיב, או דילמא לא? אמר ליה חייב, ואינו דומה לידו (הפשוטה לפנים וגופו לחוץ ונתן בעל הבית לתוכה, דפטר ביה תנא דמתניתין אף לעני שהוציאה³), מאי טעמא, ידו לא ניח גופו ניח⁴? ופירש רש"י "ידו לא ניח" - "הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה", (אבל) "גופו ניח - על גבי קרקע והויא עקירה". ונראה מדבריו דעקירה בעינן מע"ג (דבר המונח ע"ג) קרקע דוקא, וכיון ש"ידו לא ניח ע"ג קרקע" פטור בהוצאה, דהא "דלא עקר מידי". וכן הבינו התוס' (ד"ה מאי טעמא) בדברי רש"י. לאחמ"כ ממשיך רש"י: "לישנא אחרינא ידו בתר גופו גרידא לא גרסינן דיתירתא היא".

אמנם התוס' כתבו "כלשון אחר, דגרס ידו בתר גופא גרידא בעי עקירה, גופו לא בעי עקירה". ולמאי דגרס נמי ידו לא ניח, מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גריד. ונראה מדבריהם דמפרשים דאי יד הוה ניח ע"ג קרקע אכתי לא הוי עקירה כיון שיד מימשכא בתר גופא, "והרי היא כאינה מונחת שהרי צריך הוא להחזירה, אבל גופו נח שעומד לשם, ועקירתו עקירה לגמרי⁵".

וכתבו התוס', דנפק"מ בין פירושם לפרש"י הוא "היכא שהוא וידו במקום אחד ונתן לו חבירו לתוך ידו ויצא", דלרש"י כיון דידו לא ניח הוי כמונח באויר ועביד הוצאה בלא עקירה, ולתוס' חייב דהא ידו בתר גופו מימשכא. וכיון שעקר גופו הוי עקירה לחפץ שבידו. אמנם

1. רש"י.

2. כן תיקן בהגהות הב"ח (ולפנינו איפכא) וכ"ה בכל הראשונים, וכן נראה מסברא דהא רצונו ליישב במה שונה ידו.

3. במהדורות עזו והדר כתבו בשם "דבש תמר" דצריך להוסיף "ידו לא ניח) על גבי קרקע", וכן משמע מתוס'. אמנם בתורה"ש מפורש דל"ג כן ברש"י. וז"ל "פרש"י גופו ניח ע"ג קרקע, משמע לפירושו משום דידו לא ניח ע"ג קרקע". וא"כ נראה דגם התוס' ל"ג כן ברש"י ורק שלמדו כן מפירושו.

4. וכן גרס ר"ח.

5. ל' המאירי (אך הוא גופיה לא ס"ל כתוס'. עיי"ש).

הרשב"א (ד"ה ה"ג ר"ח) כתב, דנפק"מ "כגון שהטעינו חבירו בידו והוציא ידו לחוץ וזרק" (דעביד הנחה. דלתוס' חייב, אך לרש"י פטור דלא הוה עקירה).

ונראה דתוס' בעי לאשמועינן רבותא טפי, דאפי' בעקר גופו יהא פטור לפרש"י, כיון דידו לא מימשכא בתר גופו ולא הויא עקירה לידו. ועפ"ז, מזה שהרשב"א לא אשמועינן רבותא טפי, משמע דס"ל דבכה"ג יהא חייב לשיתת רש"י (ולכן כתב דנפק"מ רק במושיט ידו). איברא דכן מפורש ברא"ש (פיסקא ד') וז"ל: "ידו לא ניח ע"ג קרקע - הלכך לא חשיב עקירתו כעקירת חפץ. ולא דמי להטעינו חבירו על כתיפו או על ידו ועקר רגליו ויצא דחייב, דהתם גופו ניח ע"ג קרקע וחשיב עקירת גופו כעקירת חפץ אף החפץ שנתון בידו, כיון שעקר גופו. אבל אם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור, דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ". עכ"ל.

הרי דס"ל כרש"י (דהחסרון ביד הוא דלא ניח ע"ג קרקע), ואעפ"כ כתב דחייב בעקר גופו וטעון בידו. ולכאורה דברים אלו צ"ב דכיון דס"ל לרש"י דיד לא מימשכא בתר גופא והוה דבר בפ"ע, מה לי מושיט מה לי עוקר גופו סו"ס לא עקר מידו?

והנה התוס' הקשו על פרש"י ממתני' דעני שעקר מיד בעה"ב והוציא חייב, ואי יד לא מימשכא בתר גופא, ע"כ כיון דלא ניח ע"ג קרקע, ע"כ לא הויא מקום הנחה, ולכך פטור בעקר ידו - כיון שלא עקר ממקום הנחה, וה"ה לעני שעקר מידו דבעה"ב דצ"ל פטור מכיון שלא עקר ממקום הנחה?

וברשב"א (שם) תירץ דגם רש"י מודה שיד מימשכא בתר גופא הואיל ולא ניח ע"ג קרקע⁷. ונפק"מ⁸ בין פרש"י לתוס' היכא דהניח ידו תוך ג' טפחים, דכיון שידו ניח ע"ג קרקע לפרש"י לא מימשכא בתר גופא וחייב. ולתוס' פטור (למ"ד אגד יד שמיה אגד). אמנם הרא"ש (דלעיל) כתב גם למסקנא דמושיט פטור, כיון דיד לא מימשכא בתר גופא. וצ"ע מה יתרון על קושיית התוס' ממתני'?

ב.

ויובן בהקדם דברי האור זרוע (ח"ב סי' פב) בגדר מלאכת הוצאה, וז"ל: "לא בעי למילפה ממשכן אע"ג דהוי במשכן, משום דמלאכה שאינה חשובה היא, דמה מלאכה עשה שהוציא מרשות, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ. כך פר"ת ויש בו להאריך". עכ"ל.

6. וכוונתו שלא עקר גופו (ואף שגם התוס' כתבו והוציא וכוונתם לעקר גופו (כדפי' בסוף הדיבור "כשעוקר גופו עם זה שבידו") הכא מוכח שכוונתו להוציא ידו דהא כתב "והוציא ידו"), ולכן מיירי בורק (משא"כ בתוס' דייתכן שמייירי בנח עם גופו [אף ש"ל דגם לתוס' לא יועיל הנחת גופו וכמ"ש הפנ"י (ד"ה וממתני' דקתני מי שנטל) ודלא כרעק"א במתני']).

7. וע"פ דבריו מיושב לשון רש"י "לא" ל"ג דיתרתא היא", ואי כדברי התוס' הי' צ"ל דטעות היא וכד"ב.

8. כ"כ הר"ן ונמוק"י בדרך אפשר. ולהעיר דמלשון הרשב"א לא משמע כן. עיי"ש.

וביאור דבריו⁹, דהנה גדרה של מלאכה הוא שינוי בגוף החפץ¹⁰ (דבזה יוצאת מכלל פעולה שקאי על הגברא, ונכנסת לגדר של מלאכה שקאי על החפצא), אמנם במלאכת הוצאה ליכא לכא' שינוי בגוף החפץ, "מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ". ולכך אלמלא חדשה תורה דהוי מלאכה לא הו"א למילף הוצאה ממשכן כיון דאינה מלאכה.

והנה לאחרי החידוש תורה דהוצאה הוי מלאכה ע"כ דבשינוי הרשות איכא שינוי בגוף החפץ¹¹. רק דבזה צלה"ב כיון שרשויות הוי חילוק רק לבני אדם (כפשטות הדברים, שחילוק רשויות הוא ביחס להצטרפות ושימוש בני אדם), א"כ מהיכא תיתי לחדש דשינוי הרשות הוי שינוי בגוף החפץ?

ונראה דלכך בעינן עקירה והנחה. דחידוש התורה הוא שמקומו של החפץ הוא חלק מגדריו וכשהשתנה מקומו הוי שינוי בגוף החפץ. רק דבשינוי מקום סתם אינו חייב, אלא רק בשינוי רשות. דכיון שעל המקום נופל שם רשות, והמקום מתייחס אל החפץ, לכך שם הרשות ג"כ מתייחס אל החפץ וכשהועבר החפץ למקום שנופל עליו שם רשות אחר, הוי שינוי בגוף החפץ.

ונראה דזהו כוונת רש"י "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה", די"ל דכוונתו, דללא עקירה והנחה לא מיקרי כלל הוצאה, הואיל ואין זה דרך הוצאה. דדרך הוצאה (היינו מלאכת הוצאה) היא עקירה ממקום א' והנחה במקום אחר, שע"ז דווקא נעשה שינוי בגוף החפץ.

ועפ"י נראה לבאר ספק הגמ' לשיטת רש"י: דהנה עקירת גופו לכא' לא הוי שינוי במקום החפץ, דהחפץ נשאר על גופו ואינו דומה לעקירת חפץ ממקומו. דבעקירת חפץ ממקומו אפי' עקר עם החפץ שתחתיו הרי החפץ שתחתיו נעשה רשות, וכשעקר החפץ והניחו ברשות אחרת גם החפץ שעליו השתנה ממקומו. משא"כ הכא שהגוף מטלטל ולכן "אינו נעשה רשות אלא עומד ברשות"¹² יש להסתפק היכא שעומד אי חשיב החפץ שע"ג כעומד בקרקע ואז עקירת גופו כעקירת חפץ דמי דהשתנה מקומו, או דחשיב על הגוף ופטור.

ומסיק דחייב, וחשיב כמונח על הקרקע ולא דמי לידו. דכיון דידו לא נייה ע"ג קרקע הלכך פטור¹³, אבל גופו דנייה ע"ג קרקע גם החפץ שעליו חשיב כמונח ע"ג קרקע. וכשעקר גופו

9. בהבא לקמן ראה ראש יוסף כאן ד"ה בעי מיניה רב מרבי הטעינו כו'.

10. דאפי' בצידה איכא שינוי בגוף החפץ דהא כפותה קונה בקנין חצר ודלא כמהלכת (ב"מ ט ע"ב), וכן במעמר - דציבור הוא מציאות אחרת, וכן בכלום. ואכ"מ.

11. דאל"כ לא היה במנין ל"ט מלאכות. ועוד ועיקר דא"כ נילף מהמשכן גם כל הדברים שאינם מלאכות (ע"ד מ"ש התוס' ב ע"א סוד"ה פשט).

12. עיין רשב"א ה ע"א סוד"ה הא דאמרינן אלא טרסקל ברה"ר, וד"ה ידו של אדם חשובה לו כדע"ד.

13. ומ"ש רש"י דל"ג דיתרתא היא - ולכאורה לשיטת הרא"ש אינו נכון - כיון דגם לשיטת הרא"ש היכא שעקר גופו וטעון בידו חייב, דבזה יד מימשכא בתר גופא (כדלקמן בפנים) רק דיתרתא היא - שאינו נוגע לענייניו דמיירי ב"ידו הפשוטה לפנים וגופו לחוץ" (משא"כ לרשב"א, דנוגע לענייניו, רק דמיותר הוא כיון שנכלל בגירסא דידו לא

ייחשב שינוי בגוף החפץ.

ועפ"ז נראה לבאר מדוע פליגי הרשב"א והרא"ש על תוס' וס"ל דבעקר גופו וטעון בידו מודה רש"י דחייב, דכשעקר גופו הייתה העקירה מהקרקע, וא"כ, אע"פ שהחפץ היה בידו, נעשה שינוי במקום החפץ. דכל החסרון ביד הוא שלא נעשה שינוי מקום, אבל הכא שהעקירה היא מהקרקע, איתברר מילתא דזה היה מקום החפץ שממנו נעקר (דמאי שנא מגופו) וחייב. ושוב לא קשיא ממתני' שעקר מידו וחייב, דלעולם ידו הוה מקום עקירה "דידו" של אדם כד' על ד"י, רק, דכשלא עקר מידו לא הוה שינוי במקום החפץ. משא"כ במתני' שעקר מתוך ידו והוה שינוי במקום החפץ, שפיר חייב. ואתי שפיר דברי הרא"ש.

ועפ"ז יש לבאר מה שהכא דווקא כתב רש"י "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה" - דלכאורה מקומו במתני' דהתם חזינן דבעינן עקירה והנחה, אלא דבמתני' אכתי הי' אפ"ל דעקירה והנחה הם פרטים בהוצאה, וכאן מחדשת הגמ' דבעינן שינוי מקום החפץ (ולכך פטור ביד), וממילא מובן דבלא עקירה והנחה ליכא דרך הוצאה, והיינו דאע"פ שהוצאה יש כאן, מ"מ אין נופל ע"ז שם מלאכה כלל, כיון דבלא עקירה והנחה ליכא שינוי במקום (וממילא בגוף) החפץ¹⁵, כנ"ל.

ג.

אמנם התוס' ס"ל בשיטת רש"י דיד לא הויה מקום הנחה כיון שלא מימשכא בתר גופא, ולכן ס"ל דגם בעוקר גופו והחפץ בידו פטור לרש"י, ולכן הקשו ממתני'. ובביאור שיטתם נראה לומר בהקדים, דלעיל (ב ע"א) בד"ה "פשט" הקשו התוס' "מה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י"? ותירצו דהוצאה מלאכה גרועה היא. וביאר בזה הגאון הרגצובי (צפע"נ על הרמב"ם הל' איסוב פ"ז הכ"א) דהוצאה אינה כשאר מלאכות "משום דבלא

נייח שזוהו הטעם לכך דמימשכא בתר גופא).

14. לקמן ה ע"א.

15. ועפ"ז יש לבאר את דברי רש"י לקמן (קנג ע"ב) ד"ה מניחו עליה כשהיא מהלכת: דמקשינן בגמ' מהא דתנן "מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור. . והלא מחמר, ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה"? ומפרקינן, "אמר רב אדא בר אבהו מניחו עליה כשהיא מהלכת". ומפרש רש"י, "דלאו עקירה היא כדאמר בפרק קמא גבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקיין. וכיון דאדם לא מחייב בה חטאת כה"ג כאן מותר דהכא נמי מלאכה כתיב, והא לאו מלאכה היא". וצ"ע בדברי רש"י: א. היכן מצינו בסוגיין דמהלך לאו עקירה היא? ב. ועיקר: מה בכך שמלאכה כתיב גבי מחמר, וכי בכל המלאכות ג"כ בעינן עקירה והנחה? (ועמש"כ בזה בספר זכרון שמואל, ולכאורה הוא דוחק).

וע"פ הנ"ל נראה לבאר דבריו, דהכא דנה הגמ' בהחיוב דשינוי מקום, ובזה גופא שכשדבר נח ע"ג קרקע חשיב הדבר המונח עליו כמונח בקרקע, ולכן חייב על עקירת גופו ולא על ידו. ומזה יובן גם בבהמה המהלכת דכיון שאינה נחה ע"ג קרקע, הדבר המונח עליה לא חשיב כמונח בארץ, ולא הוי עקירת מקום. דכיון שבמחמר דליכא שינוי בגוף החפץ מלאכה כתיב בה ע"כ דבעינן עקירה והנחה. ולכן כשהיא מהלכת, דליכא שינוי במקום (ובמילא בגוף) החפץ פטור מחטאת ואסור מדרבנן, וכאן (שהחשיך בדרך) מותר.

המוציא אין שם מלאכה עליה כלל, ואימתי יש עליה שם מלאכה בזמן שעושין אותה, ולכך די במה שהוא צריך הדבר, משא"כ שאר מלאכות". ונראה מדבריו דהתוס' פליג על הנ"ל בגדר הוצאה לשיטת רש"י, וס"ל דזה שהוצאה דיד נקראת מלאכה, הוא מצד פעולת האדם המוציא. ובוהו הוא חידוש התורה דעל פעולת האדם נופל שם מלאכה.

ולכאורה טעמם דכיון שהוצאה מצ"ע אינה מלאכה הנה כשחדשה תורה שתהיה מלאכה אין לך בו אלא חידושו וכיון שחידוש התורה נאמר כשיש אדם הפועל לכן בלא אדם הפועל "אין שם מלאכה עליה כלל"¹⁶. ואעפ"כ בעינן עקירה והנחה כיון דפעולת ההוצאה עליה חייבה תורה הוא כשהמוציא עקר והניח¹⁷ כבמשכן¹⁸.

ועפ"ז י"ל דס"ל לתוס' דחפץ המונח על הגוף לא חשיב כמונח בארץ (כיון דאין צורך לחידוש זה דהא לא בעינן שינוי במקום החפץ) והא דבעקירת גופו חייב, הוא לפי שעבד עקירה והנחה בגופו. ואף שלא היה עקירה והנחה ביחס לחפץ, מ"מ, כיון שבהוצאה זו היה עקירה והנחה (ועד שאלמלא עקירה והנחה זו לא היה הוצאה), א"כ, פעולת האדם אותה חייבה התורה הייתה בשלימות וחייב¹⁹.

ועפ"ז לכאורה ה"ה ביד, דההוצאה היתה בשלימות דמה לי ניח ע"ג קרקע ומה לי עומד באויר. אלא ע"כ כוונת רש"י שכתב דהחסרון ביד הוא שלא ניח ע"ג קרקע הא דאינו מקום הנחה. ועפ"ז כתבו התוס' דלפרש"י אפי' בעקר גופו וטעון בידו יהא פטור כיון דלא עקר ממקום הנחה. וע"ז הקשו ממתני', דחזינן דהעוקר מיד חייב אלמא הוי מקום הנחה (אך לרש"י לק"מ כנ"ל), ולכך פירשו דהחסרון דיד הוא דמימשכא בתר גופא, דעפ"ז חסר בהוצאה (ולא בשינוי מקום החפץ) ולכך פטור²⁰.

16. ולחומרת הענין יש להוסיף, דחפץ שיצא מרשות לרשות ע"י נכרי [משא"כ ביום חול, דגם לתוס' הוי מלאכה, כמ"ש התוס' לקמן צו ע"ב ד"ה ממאי דבשבת קאי. עיי"ש], לפרש"י הוי מלאכה רק דליכא מאן לחיובי עליה. משא"כ לפי התוס' דלא היתה מלאכה כלל (כיון דאין לך בו אלא חידושו).

17. אין זה בסתירה למבואר בלקו"ש ח"ד ע' 12 ואילך, שגם עקירה לבדה יש בה חצי מלאכה. דלכו"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה, וכל פרט בהוצאה הוא עכ"פ חלק מהמלאכה (היינו דו מלאכה אחת שבנויה מכמה פעולות), עיי"ש ובהערה 37 שם (וראה גם הערה 18 דלקמן). ואכ"מ.

18. מובן דגם לשיטתם יש לעקירה והנחה שייכות להוצאה שלכן ילפינן עקירה והנחה ממשכן ולא כל דבר (כגון דווקא עגלות וכיו"ב). אלא דלשיטתם הוא רק שפעולת ההוצאה השלימה היא עם עקירה והנחה, אבל אינו שייך למלאכה (כ"א כמסובב מזה שזהו חלק מפעולת ההוצאה).

19. בסגנון אחר: החילוק בין מלאכה לפעולה הוא (כנ"ל ס"ב) דמלאכה היא בחפצא ופעולה היא בגברא. וכיון שלתוס' חובת העקירה והנחה היא בפעולה, רק דחידשה תורה דפעולה זו תיחשב למלאכה, לכך לא בעינן שתהי' ביחס לחפץ וסגי דהוה עקירה והנחה בפעולת הגברא.

20. ובביאור שיטת הרשב"א (דמחד הקשה על רש"י ממתני' דחזינן דיד מקום הנחה (וא"כ ס"ל לתוס' בגדר הוצאה). ומאידך כתב דבעקר גופו וטעון בידו יהיה חייב לשיטת רש"י) נראה דס"ל דכשעקר גופו וטעון בידו חשוב כמונח על גופו כיון שעל ידו יצא מרשות זו. וכיון שגופו מקום הנחה (דנייח), חייב בעקירת גופו, כיון שפעולת האדם אותה חייבה תורה היתה בשלמות (כנ"ל בתוס'). משא"כ לתוס' (בשיטת רש"י), דס"ל דיד לעולם לא מימשכא בתר גופא.

ד.

ונראה דרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתייהו (דמאי דהוצאה חשיבא למלאכה לפרש"י הוא שינוי מקום החפץ, ולתוס' פעולת המוציא²¹) בכ"מ, ולדוגמא:

לעיל בדף ג' ע"א מקשינן מהא דקתני במתני' "יציאות השבת שתיים שהן ארבע", "הא תרתי הווינן תרתי סרי הווינן" ("ארבעה חיובי ותמניא פטורי, שתי עקירות לעני בלא הנחה ושתי הנחות בלא עקירה וכן לבעל הבית"¹)? ומפרקינן, "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתו בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". ופרש"י, "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת - כגון עקירות שהן תחילת המלאכה דאיכא למיגזר דילמא גמר לה (קא חשיב), אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי". ובתוס' ד"ה "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת" הקשו "דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין דררא דחיוב חטאת כלל"? ולכך פירשו, "דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה".

וצ"ב במאי פליגי, ומדוע ס"ל לרש"י דבעקירה איכא דררא דחיוב חטאת?

ואין לומר דגם רש"י מודה דאין בזה דררא דחיוב חטאת כלל, ורק כיון שעל ידם מצי למיתי לידי חיוב חטאת במלאכה זו²² קא חשיב אותם תנא דמתני' דהרי בזה פליג רש"י מרבתי, דס"ל "דפשיטות יד בין מלאה בין ריקנית היא תחילת המעשה" ואע"פ שלא הוי תחילת המלאכה, כיון שעל ידי זה יבוא לידי חיוב חטאת (תחילת המעשה) קא חשיב אותם תנא דמתני'. אבל רש"י פליג ע"ז, ובפשטות כיון דס"ל דבעינן שיהא בזה דררא דחיוב חטאת. וכדיוק לשונו "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - במאי פליגי רש"י ותוס'?

ונראה דאזלי בזה רש"י ותוס' לשיטתייהו הנ"ל. דלרש"י עיקר מלאכת הוצאה הוא שינוי בגוף החפץ והתחלת השינוי נעשה מיד בעקירת החפץ ממקומו, וא"כ אכן יש בעקירה לבד דררא דחיוב חטאת, ולכך עקירות קא חשיב. משא"כ לתוס' שהוצאה נעשית ע"י פעולת האדם, הנה פעולת האדם היא הוצאה (ורק שבזה גופא פרטים: עקירה והנחה). אבל ללא הוצאה ליכא דררא דחיוב חטאת ולכך חשיב את פעולת האדם - "אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה".

21. להעיר, דאין לחקירה זו (מה משוויא הוצאה למאכה) שייכות לחקירה בלקו"ש ח"י"א ע' 248 (נדפס גם באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"כ"ג ע' רא) אי חיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה או שלא תיעשה הפעולה (ומסיק שם שבהוצאה החיוב הוא שלא תיעשה הפעולה). כי הכא החקירה היא במה הוצאה חשיבא למלאכה, משא"כ התם החקירה היא לאחרי שהוצאה הויא מלאכה, על מה חייבה תורה, אי על הפעולה או על התוצאה. ויש להאריך ואכ"מ.

22. הדיוק בזה, ראה לקו"ש ח"י"ד שם הע' 22, דמהמבואר שם מובן, דמעלת העקירה (שדווקא אותה קא חשיב) היא, שהגזירה היא שמא יגמור מלאכה זו. עיי"ש.

ה.

לקמן ד ע"א מקשינן ממתני' דקתני "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב חייב", "אמאי חייב? והא בעינן עקירה מע"ג מקום ד' על ד' וליכא"?

ובמקור לדין "מקום ד' על ד'" כתב רש"י "דהוי חשיב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה", ונראה דכוונתו היא ע"ד מ"ש הרמב"ם בפיה"מ בטעם מקום ד' על ד' "כי מה שהוא פחות מזה השיעור לא יניחו בו, כי החפצים המונחים [עליו] לא יתקיימו אלא אם יהיו אותם החפצים דקים". ולכך ס"ל לרש"י דלא הוה חשוב. אמנם התוס' כתבו "דכן היה מסתמא במשכן", כיון "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד". ועוד פירשו "דאל ייצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ, כלומר ממקומו של חפץ דרשינן בעירובין דאל יצא אל יוציא . . ואין מקום חשוב בפחות מד".

וצלה"ב הטעם דלרש"י אי"צ כלל מקור לדין ד' על ד', ולאידך באם זה פשוט (כיון שללא מקום דע"ד לא חשיב עקירה ממקום), מדוע הוצרכו התוס' לחפש מקור לדין זה?²³

ונראה דגם בזה אזלי לשיטתייהו. דרש"י לשיטתיה דבעינן שינוי מקום החפץ, א"כ בעינן מקום שחשוב לחפץ דליחשב שינוי בגוף החפץ. משא"כ לתוס' בעינן רק פעולת האדם המוציא, והרי גם באין מקום ד' על ד' פעולת האדם היא פעולה שלמה. ורק אי נימא דפעולת האדם שאותה חייבה תורה היא בעקירה ממקום ד' על ד' והנחה במקום ד' על ד' (ע"ד שחייבה תורה דווקא פעולת הוצאה שיש בה עקירה והנחה) יחסר בהוצאה באם לא יהיה עקירה והנחה ממקום דע"ד. ולכן בעינן מקור ממשכן²⁴ או מפסוק²⁵.

23. ולהעיר מלשון הרשב"א כאן "איכא למימר דמסברא בעלמא קאמר . . ושמא נאמר דמפלוגתא דרבי מאיר ורבנן . . ובתוספות אמרו דאפשר דדייקי לה מדכתיב אל יצא איש ממקומו". אבל הא גופא קשיא, כיון שאפשר ללמודו מסברא, מדוע צריך ללמודו מפסוק?

24. ועפ"ז, גם התוס' מודו דיש למקום דע"ד שייכות לחפץ, שלכן ילפינן ממשכן דווקא מקום דע"ד ולא שאר דברים. אלא, דמזה לבד (ששייך לחפץ) לא ניתן ללמוד שבעינן מקום דע"ד, כי מלאכת הוצאה אותה חייבה תורה היא בפעולת האדם (כיון שאין לך בו אלא חידוש). ולכן ילפינן ממשכן, דמזה חזינן שזו היא פעולת האדם אותה חייבה תורה. (בסגנון אחר: זה שלתוס' לא לומדים חיוב מקום דע"ד כרש"י, הוא לא מפני שמקום דע"ד לא מתייחס לחפץ, אלא מפני שאי"ז (השייכות לחפץ) עניינה של מלאכת הוצאה. ולכן כשרוצים ללמוד מהמשכן מה שייך למאכת האדם, ניתן ללמוד מהיחסיות של מקום דע"ד לחפץ).

ועוד י"ל בזה ובהקדים, דהתוס' כתבו "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד" וכן היה מסתמא במשכן" ולכאורה הו"ל לכתוב להיפך, תחילה המקור לחיוב מקום ד' ("דכן היה מסתמא במשכן") ואח"כ הראי' דכן היה במשכן? ואוי"ל דחשו להג"ל (דלמה גילף דוקא חיוב מקום ד' ממשכן, כיון שלשיטתם לא שייך לחפץ), ולכן דייקו שעיקר הטעם למקום ד' הוא מצד שכן היא הרגילות, היינו מצד פעולת המוציא. רק שע"ז ניתן להקשות דלא חזינן דכן הוה במשכן, וא"כ י"ל שאף שכן הרגילות, מ"מ לא כך חייבה תורה. וע"ז תירצו דמקום שבאת י"ל שכן הוה במשכן.

25. ועפ"ז פליגי בדברי הגמ' (בע"ב) "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא". דלתוס' (ד"ה ודלמא הנחה הוא דלא בעיא) הוא לפי שאין לך אלא חידוש, ור"ע למד מהפסוקים חיוב דע"ד רק בעקירה. משא"כ ברש"י שם (ד"ה הנחה הוא דלא בעיא) דהוא סברא (כדלקמן בפנים סו"ז).

.1

לקמן ה' ע"א "א"ר אבין א"ר אילעא א"ר יוחנן עמד במקומו וקבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור". ופרש"י: "זרק חפץ וקיבלו אחר: עמד המקבל במקומו וקיבל חייב הזורק, דאיהו עבד עקירה והנחה. עקר המקבל ממקומו ורץ לקראת החפץ וקבלו, פטור הזורק, דלא אתעביד הנחה מכוחו". אמנם ר"ח פירש, "עמד במקומו וקבל - כגון שזרק לחבירו דבר מה, חייב בזה שנעשית מחשבתו. נעקר ממקומו אחרי שזרק שקיבלה פטור הזורק שהרי לא נצטרפה כוונתו לקבל באותו מקום, ממילא באה לידו".

והיינו דפליגי רש"י ור"ח בטעם הפטור דעקר וקבל, דלפרש"י הוא מדין "שנים שעשאוה"²⁶ ולר"ח הוא מדין "מלאכת מחשבת"²⁷.

לאחמ"כ ממש"ך בגמ': "בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו, וחזר וקיבלו, מהו?" ומקשינן "מאי קמבעיא ליה" ("מאי ספיקא איכא, מאיזוה טעמא יפטור, הא עבד עקירה והנחה")? אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה: שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו".

ובטעם הפטור ("שני כחות באדם כשני בנ"א דמי") פרש"י, "דהווי להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו, הויא ליה עקירה קמייטא בלא הנחה". היינו דאזיל כפירושו לעיל דהפטור הוא מטעם שניים שעשאוה. ועפ"ז כתבו התוס' (ד"ה כשני בנ"א) דאיירי דווקא "שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו" דאז "לא הויא הנחה דלא נח מכת הזורק", אבל היכא שהניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו ותפסו חייב, דגם אי שני כחות באדם אחד כשני בנ"א דמו, שאני הכא דגם ההנחה הייתה מכת הראשון דומיא ד"עמד במקומו וקבל".

אמנם, ר"ח גרס איפכא: "כשני בנ"א דמי וחייב או דילמא כאדם אחד ופטור. תיקו". ופירש בזה: "זרק ונעקר הוא ממקומו וקיבל מהו, שנמצא הוא שזרק הוא עצמו שקיבל. שני כוחותיו הללו שזרק ושנעקר וקיבל כשני בני אדם דמו וחייב. או דילמא אפי' הכי אדם אחד הוא לא נעקר ממקום זה והונח במקום אחר אלא מקום העקירה הוא מקום הנחה. כי שניהם כאדם אחד הן". ואזיל בזה לפירושו דהפטור הוא מדין מלאכת מחשבת והיכא שרץ למקום שבו צריך החפץ לנוח ותפסו שם הרי כן היה בדעתו בשעת זריקה, וא"כ צ"ל חייב, וע"ז מקשינן "מאי מספקא ליה"? ומפרקינן דלמא כאדם אחד דמי שמעביר מידו אחת לידו שניה אפי' יותר מד"א דפטור. ועפ"ז כתבו התוס' דמיירי כ"שלא חטפה מהילוכו", דאי חטפה מהילוכו פטור מדין מלאכת מחשבת (דמזוה שזרקה למרחק יותר גדול מוכחא מילתא שלא היה בדעתו לתופסה קודם לכן).

²⁶. לעיל ג, א.

²⁷. חגיגה דף י' ע"ב וש"נ.

והנה, ע"פ שיטתם יוצא גם חילוק בדין דלעיל ("עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור"). דלרש"י החילוק הוא היכן תפס את החפץ אי באמצע הילוכה (דהוה שנים שעשאוה) או במקום הנחתו (דהוה עבד עקירה והנחה). משא"כ לר"ח אין נפק"מ היכן תפס את החפץ, כ"א מתי הגיע האדם השני לקבל את החפץ אי קודם הזריקה (דאז היה כן בדעתו והוה מלאכת מחשבת) או לאחר הזריקה (דלא היה בדעתו ולא הוה מלאכת מחשבת).

וצלה"ב במאי פליגי דלר"ח דתפס באמצע הילוכו והיה בדעתו לכך חייב, הא ודאי לא פליגי אדין דשניים שעשאוה?²⁸

גם צלה"ב בכל אחת מהשיטות: בשיטת רש"י - מה הסברא דשני כוחות באדם אחד חשיב כשני בני אדם ועד שייפטר מדין שנים שעשאוה? ובשיטת ר"ח - מה הדמיון בין אדם א' שהעביר מידו אחת לשניה יותר מד' אמות לפטור בענייננו, הא התם פטור כיון שגופו נשאר עומד במקומו, משא"כ הכא שגופו נעקר פשיטא דחייב (וכדלעיל דהטעינו חבריו ועקר גופו חייב, ומאי שנא)?

ונראה דגם בזה אזלי לשיטתייהו, ובהקדים, דדין שנים שעשאוה ניתן לבאר בשני אופנים. א. שנים שעשו מלאכה פטרה אותם התורה. ב. כששנים עושים מלאכה אחת לא חשיב מלאכה. והנה בפשטות הוא כאופן הא'. אך נראה דבהוצאה יש לומר כאופן הב'. דהנה לשיטת רש"י דהוצאה היא שינוי מקום החפץ נראה דגם בשנים שעשאוה הוה מלאכה שלימה, רק שפטרה תורה שנים שעשאוה. אמנם לפי התוס' דהוצאה נעשית מלאכה ע"י פעולת האדם י"ל דכששני בנ"א עשאוה אין כאן כלל מלאכת הוצאה. כיון שחסר בפעולת האדם המוציא (ואין לך בו אלא חידוש).

והנה בוורק ונח מכוחו פעולת האדם דמשוויא הוצאה זו למלאכה הוא בזריקה בלבד. ועפ"ז י"ל דכשאדם אחר תפס את החפץ באמצע הילוכו לא ייפטר הזורק מטעם שניים שעשאוה מכיון דפעולת הזורק היתה בשלימות ובכוחה נעשה הנחה. ומה שנתערב כאן עוד כח, אינו חיסרון בפעולה, אלא שההנחה במקום (והיינו דגם ההנחה מתייחסת לזורק דלא הזריקה שלו לא היה מגיע החפץ ליד התופס, ורק ההנחה במקום) נעשה ע"י התופס. ובוזה לא אמרינן שנים שעשאוה פטורים²⁹, כיון דפעולת ההוצאה דהזורק היתה בשלמות. לכך ע"כ טעם הפטור הוא מטעם מלאכת מחשבת.

28. אבל לרש"י י"ל דל"ק מהגיע לאחר הזריקה ותפס במקום הנחה דחייב הזורק אף שלא הוה מחשבתו לכך די"ל דהכא דן בשני כחות באדם ומצד השני כחות חייב הזורק ורק מצד ענין צדדי (מלאכת מחשבת) יש לפטור ובוה ניתן לאוקמוה באומר כל מקום שתנוח כו' (ע"ד המבואר ב"ק כו ע"ב).

29. דאף שבשאר מלאכות כגון דא (שהוה מלאכה רק שעשאוה שנים) יהיה חייב מ"מ התם לא כל המלאכה נעשית מכוחו, משא"כ הכא דכל המלאכה נעשית מכוחו (וההנחה דמקבל הכא אינו שייך למלאכה כיון שבפעולתו אין שינוי אי חבריו תפס באמצע הילוכו אי תפס החפץ במקומו, וא"כ גם ההעברה דמקום נעשית מכוחו רק זה שנעשה במקום זה דווקא (ולא במקום אחר) שייך לחבירו).

ועפ"ז יש לבאר הסברא ד"שני כוחות באדם כאדם אחד דמי, שמעביר מידו אחד לשניה" לפר"ח. דנת"ל דלשיטת התוס' חפץ מונח על הגוף ולא על הקרקע שתחתיו, וא"כ ע"כ טעם הפטור דמעביר מידו אחת לידו השניה הוא (לא בזה שנשאר עומד במקומו כ"א) בזה שנשאר על גופו וא"כ ה"ה בזורק ורץ ותפס דפטור³⁰.

אמנם לפרש"י הוצאה הוא שינוי מקום החפץ הנה כשינוי מקום החפץ נעשה ע"י שנים, פטרם תורה. והכא הרי הנחה במקום נעשה ע"י התופס ולכך פטור הזורק.

ועפ"ז יש לבאר הסברא לפרש"י דשני כוחות באדם כשני בנ"א דמי, דהנה בכל זריקה אפי' כשהפסיק קיר אבנים נעשה הנחה מכוחו, רק שהקיר גרם לכח לזרוק החפץ למקום אחר. משא"כ באדם אחר שחטף את החפץ ממקום הילוכו הרי הפסיק את החפץ מכח הזריקה שבו, ובוה חשיב שנים שעשאוה וה"ה באדם אחד דבזה שהפסיק את החפץ מכח הזריקה אפשר לומר דחשיב כשנים שעשאוה כיון שהשינוי מקום מתייחס לשני כוחות מנוגדים.

ז.

והנה, ע"פ דרך זו בגדר מלאכת הוצאה (דעניינה הוא שינוי מקום החפץ, ולכך בעינן עקירה והנחה, שעל ידם יתייחס החפץ לרשות ויהי' שינוי בגוף החפץ), נראה לבאר את שיטת ר"ע³¹ ד"קלוטה כמי שהונחה דמיא". דלכאורה תמוה, מדוע שהנע באויר ייחשב כמונח בארץ³²? ואין לומר דלשיטת ר"ע לא בעינן הנחה, דא"כ: א) לא הול"ל "קלוטה כמי שהונחה דמיא" (היינו שצריך הנחה אלא שנעשה בקלוטה), אלא לא בעינן הנחה וכיו"ב. ב) מלשון הגמ' "הא מני ר"ע היא דאמר לא בעינן מקום ד' על ד"י משמע דהנחה סתם בעי ר' עקיבא. ג) לקמן (ח, א) אמרינן דזרק כוורת רחבה שיש פטור כיון שכשתנוח תהוי רה"י, והוי מוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר ופטור. וכתבו התוס' (ד"ה רחבה ששה פטור הב') דאפי' לר"ע דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא, הכא פטור, דכיון דכמי שהונחה הוי רה"י ויפטור. עכ"ד. ואי נימא דלר"ע לא בעינן הנחה קשה דלר"ע צריך ליחייב כיון דהכוורת חשיב קלוטה ברה"ר (לענין מלאכת הוצאה) מרגע ההוצאה, ואכתי לא הגיעה לכלל רה"י כיון דלא הונחה (דבזה פשיטא שרשות צ"ל מונחת ולא באויר גם לשיטת ר"ע). ומדוע כתבו התוס' דאפי' לר"ע הכא פטור?

30. ומה שעלתה בתיקו (היינו שיש סברא לומר שאעפ"כ חייב) אפ"ל דיש סברא שכשעקר גופו בשעה שהחפץ עץ מכוחו חשיב עקירה לעניין הפעולה כיון שנעשה בשעה שבכוחו נעשה הוצאה. וצ"ע.

ולהעיר מתוס' הרא"ש כאן שמקשה על ר"ח דיתכן שכל מה שאמרו "והעביר מידו אחת לשניה דפטור", הוא רק במושט אבל בזורק (ועד"ז הכא) חייב. ולכאורה צ"ע מה הסברא לחלק בזה הרי בשניהם לא השתנה מקומו? ונראה מדבריו שיש סברא דבזורק לא בעינן שינוי מקום (אלא שעדיין צ"ע ובירור הסברא בזה). ועפ"ז היה אפשר לכאורה לבאר דזהו הצד בספק שיהיה חייב - דשאני זורק (ועפ"ז שוב ל"ק קושיית הרא"ש דזה גופא הוא ספק הגמ' ועדיין צ"ע בכ"ז.

31. לקמן דף ד ע"א.

32. וכן לשיטת שקלוטה כמונח באויר (עיין אבני נזר או"ח סי' רמ) קשה מדוע מונח באויר ייחשב שהגיע לרשות והרי אינו מתייחס לחפץ (משא"כ זה שנע ל"ק כמ"ש באבנ"ז שם)?

אלא ע"כ דבעי ר"ע הנחה ואפ"ה חייב אקלוטה כיון דכמאן שהונחה דמי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע הנע באויר יהיה כמונח בארץ?

ונקודת הביאור בזה: דהנה נת"ל דחילוק רשויות אינו מתייחס לחפץ, ולכן בעינן שינוי מקום דע"י המקום שעליו נופל שם רשות מתייחס החפץ גם לרשות, ולכן הוצאה מרשות לרשות חשיב שינוי בגוף החפץ. ונראה דר"ע פליג ע"ז וס"ל דחילוק רשויות מתייחס גם לחפץ³³ ולכן לא בעינן שיונח בארץ, דגם באויר חשיב הנחה ברשות.

והביאור בזה יובן בהקדים המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר³⁴ בשיטת ר"ע דס"ל "שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה" (משא"כ לדעת ר' ישמעאל "שתכלית העילוי הוא שתהיה המשכה גם במציאות שמצ"ע ובגלוי אינה כפי התורה ובכ"ז יפעול בה האדם שתהיה כפי התורה"). ומבאר עפ"ז כמה מחלוקת דר"י ור"ע. ולדוג³⁵ פלוגתתם בב"ק (לג סע"א) בדין "שור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום", דלר"ע יוחלט, ולר"י יושב לבעליו. שלר"ע כיון שע"פ תורה המזיק חייב לניזק חצי נזק וזהו שווי השור, מיד נעשה השור של הניזק, דמציאות העולם היא מצד התורה. משא"כ לר"י דמתייחסים לגדרי העולם והרי לא נעשה קנין בגוף השור ולכך יושב.

ועפ"ז נראה לבאר שיטת ר"ע הכא, דהנה כתיב אל ייצא איש ממקומו ביום השביעי, ואמרינן בעירובין, אל ייצא, אל יוציא, ופשטיה דקרא קאי על מקומו של אדם. ונראה דלשיטת ר"ע חידשה התורה (שמציאות העולם היא מצדה) שישנה יחסיות בין הרשויות (מקומו של אדם) לחפץ ולכך לא בעינן שיונח בארץ דכבר בהיותה קלוטה מתייחסת לרשות כמי שהונחה והוי שינוי בגוף החפץ. [משא"כ לרבנן דע"פ גדרי העולם אין יחסיות בין החפץ לרשויות, לכך בעינן מקום דע"ד דווקא, "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה" ועי"ז יהיה יחסיות בין החפץ לרשויות - מקומו של אדם]³⁶.

33. ומהא דתנן מסכת פרה פ"י מ"ה "היה עומד חוץ לתנור . . ונטל את הלגין (של מי החטאת) והעבירו על גבי התנור ר"ע מטמא וחכמים מטהרין", וכתב בפיה"מ להרמב"ם "כבר בארנו באחד עשר דשבת דעת ר' עקיבא ושהוא סובר קלוטה כמו שהונחה, והמשיך שטתו כאן ואמר הואיל ועבר הלגין הזה על התנור טמא כאלו נח שם" וטמא. "וחכמים אמרין, הואיל ולא נח על גבי מקום טמא הרי זה טהור", דאזלי לשיטתייהו דלאו כמי שהונחה דמיא, ולכך כאשר לא הונח ע"ג מקום טמא ה"ז טהור - אין להקשות דחזינן דקלוטה אינו עניין לרשויות (ודלא כפנים), כי י"ל שאין הכוונה דלר"ע אמרינן גם בתנור קלוטה כמי שהונחה אלא דהוי חומר בחטאת. רק שבוה תפס לו כל אחד שיטתו בעניין הרשויות, ויש להאריך בזה. ואכ"מ (ועיין מ"ש בתפארת ישראל ובמשנה אחרונה שם).

34. לקו"ש ח"ו ע' 119 ואילך. הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ח"ב. הדרן על הש"ס פסחים (הא). ולהעיר מלקו"ש ח"י ע' 37 ואילך.

35. לקו"ש ח"ו שם הע' 33.

36. ועפ"ז, גם רבנן דורשים הפסוק כפשוטו רק שבכדי שיהיה שייכות למקום האדם, בעינן מקום החפץ. ועוד י"ל, דלרבנן, כיון שע"פ גדרי העולם אין יחסיות בין מקומו של אדם לחפץ, לכן דורשים את הפסוק (דלא כפשוטו) שקאי ממקום החפץ (כמ"ש התוס' ד"ה והא בעינן עקירה והנחה מל מקום ד').

ועפ"ז יובן הדין דכוורת הנ"ל דכיון שלענין רשויות חשיב כמונח ברשות, א"כ, יכול לחלוק רשות לעצמו וליהוי רה"י³⁷.

[וצ"ע לשיטת הראשונים (בעירובין לג, ב) דלא אמרינן קלוטה כשיש דבר המפסיק³⁸ (לבד מהמניח ע"ג יד דמתני' כיון שהיד קשורה לגופו), דע"פ הנ"ל אינו מובן לכאורה, דכיון שהקליטה ברשות מחשיבתו כמונח ברשות, מה לי אין דבר המפסיק בין החפץ לקרקע מה לי יש דבר המפסיק, קרקע הרשות מאן דכר שמיה!?

והנה לכאורה היה אפ"ל דכיון שרה"ר הוא שיש רגלי אדם דורסים שם א"כ כשיש דבר המפסיק הנה ביחס לחפץ חשיב כמקום אחר מרה"ר ולכך לא אמרינן קלוטה. אך כל זה ברה"ר, אבל ברה"י דעולה עד לרקיע, מאי איכא למימר?

ואולי י"ל דבעינן שיהא עכ"פ כמקומו של אדם, וכיון שמקומו של אדם הוא על הקרקע בעינן שלא יהיה הפסק בינו לבין הקרקע אפי' ברה"י (ומה שעולה עד לרקיע, זה רק שמונח ע"ג משהו המחובר לקרקע משא"כ שהוא באויר, אע"פ שביחס לחפץ נכנס לרשות כיון שמובדל מהקרקע, כבר לא הוי מקומו של אדם).

בסגנון אחר: כשיש דבר המפסיק, ממ"נ, אי הוצאה היא לפי מקום האדם, הרי לא חשיב כרשותו, להיותו מובדל מהקרקע. ואי הוצאה היא לפי מקום החפץ, בעינן שיהא מונח (משא"כ כשאין דבר המפסיק, דעצם הרשות הוי מקומו של אדם ולא עומד בסתירה לקרקע). ועצ"ע].

ולמסקנא, דאמרינן "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא", י"ל, כמ"ש בברכת אברהם כאן דלר"ע סגי בזה שלא יחזור לרשות הראשונה (ללא פעולה חדשה) והכא מיד אחרי שהוציאו לרשות אחרת לא יחזור לרשות הראשונה אפי' לא הניחו ע"ג מקום ד'. ולכך חייב.

ועפ"ז נראה, דלמסקנא גם לר"ע בעינן שינוי מקום החפץ, אלא דס"ל שכשאדם עוקר חפץ ממקום מסוים באופן שלא ישוב עוד למקומו הראשון (מצד החפץ, משא"כ מצד האדם

37. דאף שהפסוק מיירי בהוצאה מרשות לרשות, מ"מ, ממנו נילף דישנה יחסיות בין החפץ לכל הרשויות. ועפ"ז יובן מ"ש התוס' (ד"ה דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא) דאמרינן קלוטה כמי שהונחה גם במקום פטור (ובאמת י"ל דגם רש"י לא פליג ע"ז (ודלא כמ"ש האבנ"ז שם) ומ"ש (בד"ה ובתוך י") "דאילו למעלה מ"י לאו אויר רה"ר הוא אלא אויר מקום פטור הוא ואפי' קלוטה ליכא" י"ל כוונתו דליכא קלוטה ברה"ר ולכן ע"כ דפליגי בתוך י"). ומ"ש בתוס' ישנים דלא אמרינן קלוטה להקל, י"ל דהיחסיות היא רק לענין החפץ ולא לענין הפעולה, ולכן אין בזה בכדי "לבטל עקירה ראשונה" ולכך כשזרק מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור חייב.

38. ועיין רעק"א כאן דכתב דכן הוא דעת התוס' כאן (משא"כ בדף צ"ב ע"א (ד"ה התם למעלה מג') דס"ל דדווקא במתני' לא אמרינן קלוטה כיון שידו מימשכא בתר גופא).

שיכול לעשות פעולה שתחזיר את החפץ למקומו הראשון), הנה בזה כבר נעשה שינוי בגוף החפץ. ולכך מיד כשיצא מהרשות הראשונה שהיכן שיניחנו (ללא פעולה נוספת) ישתייך למקום השייך לרשות אחרת, יתחייב. ודו"ק.



ביאור בדברי הרשב"ם בפרק ערבי פסחים

הת' ישראל שניאור זלמן שיחי' לנדא
תלמיד בישיבה

במשנה ר"פ ערבי פסחים (דף צט ע"ב) איתא "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי".

ומבאר ע"ז הרשב"ם בד"ה "ולא יפחתו לו" - "גבאי צדקה המפרנסין את העניים כדתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום כו', אלמא לישנא דלא יפחתו אגבאי צדקה קאי. והוא הדין נמי אם לא יתנו לו שצריך שיחזור בכל כחו אחריו, אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו ארבע כוסות. וסדרן מפורש לפנינו. ומצינו בב"ר (פ' פח) רב הונא בשם רבי אבא אמר כנגד ארבע לשוני גאולה האמורין בגלות מצרים והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי בפ' וארא".

ולכאור' א"מ כ"כ מה מקום לבאר כאן מהו עניינם של ד' הכוסות שהם כנגד ד' לשונות של גאולה?

ויתכן לומר בזה דכל המשנה הוא בטעם אחד, שהנהגה בליל פסח צריכה להיות בדרך חירות, וכמבואר ברשב"ם ד"ה "ואפילו עני שבישראל לא יאכל" - "בערבי פסחים, עד שיסב, כדרך בני חורין במטה ועל השלחן זכר לחירות". הלכך ביאר גם בנדו"ד הטעם של ד' הכוסות, שהם כנגד ד' לשונות של גאולה. והיינו ששייכים לחירות, והלכך גם עני שבישראל מחויב בזה.



קלוטה כמי שהונחה

הנ"ל

בגמ' דף ד' ע"א מביאה הגמ' מש"כ במשנה "פשוט העני את ידו ותן לתוך ידו של בעה"ב או נטל מתוך ידו של בעל הבית חייב", ומקשה הגמ' "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא? אמר רבה הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה. דתנן, הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרם".

ומבארת הגמ' דיש ב' ביאורים במה נחלקו ר"ע ורבנן:

א. כשזורק בתוך עשרה טפחים מקרקע רה"ר, ונחלקו אם קלוטה באויר רה"ר כמי שהונחה או לאו: "רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור (דהוי זריקה במקום פטור), ודכולי כמי שהונחה דמיא. אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור (דהוי זריקה במקום פטור), ודכולי עלמא לא ילפינן זורק ממושיט", דמושיט חייב גם למעלה מי', אך לכו"ע לא ילפינן גם על זורק שחייב גם למעלה מי'.

ועפ"ז מוכיחה הגמ' דהמ"ד דלא בעינן מקום ד' הוא ר"ע דס"ל קלוטה כמי שהונחה, ומוכח מזה דלא בעינן הנחה ע"ג מקום ד'.

[ובהמשך הגמ' נדחית ראייה זו, ד"דילמא הנחה הוא דלא בעיא (ע"ג מקום ד'), הא עקירה בעיא".]

ב. נחלקו בגוונא שזורק למעלה מי' טפחים, ונחלקו אם ילפינן זורק ממושיט וחייב או לאו, "דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט, ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט. אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב. מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ובתוס' ד"ה "דאמרינן קלוטה" הוכיח "דהא דקאמר הש"ס אבל למטה מעשרה ד"ה חייב דאמרינן קלוטה כמי שהונחה - היינו לרבנן, אבל לר"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא, ומחייב משום דילפינן זורק ממושיט". והטעם, "דאי סבר כמי שהונחה דמיא לא הוה מצוי למילף זורק ממושיט, דהא לא דמיא כלל דכיון דכמי שהונחה דמיא הוי זורק למעלה מעשרה כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י, ולא דמי כלל למושיט שהוא מרה"י לרה"י ורה"י באמצע. אלמא ע"כ כיון דסבר ילפינן זורק ממושיט סבר קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא".

והיינו, דמש"כ בגמ' שנחלקו למעלה מעשרה אי ילפינן זורק ממושיט או לאו, ע"כ דס"ל

לר"ע שמחייב (משום דיליף זורק ממושיט) דקלוטה לאו כמי שהונחה דמיא, דאי קלוטה כמי שהונחה אין זורק דומה למושיט כלל, דהרי במושיט יש עקירה ברה"י והנחה ברה"י אחר ולכן חייב, משא"כ בזורק למעלה מי"ש עקירה מרה"י והנחה במקום פטור, ושוב עקירה ממקו"פ והנחה ברה"י ואמאי חייב?

אלא ודאי ר"ע סבר דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא. אלא ס"ל שקלוטה לאו כמי שהונחה, הלכך אין הנחה במקו"פ אלא יש רק עקירה ברה"י והנחה ברה"י השני. (ומ"ש בגמ' "למטה מי" דברי הכל חייב - דאמרינן קלוטה כמי שהונחה", אין הכוונה שלכו"ע חייב למטה מי" משום דאמרינן קלוטה כמי שהונחה, אלא לכו"ע חייב. ונחלקו בטעם החיוב: לר"ע משום דילפינן זורק ממושיט, ולרבנן משום דאמרינן קלוטה כמי שהונחה

והנה ברש"י ד"ה "ובתוך עשרה" כתב "דאילו למעלה מעשרה לאו אויר רשות הרבים הוא, אלא אויר מקום פטור הוא, ואפילו קלוטה ליכא". והיינו דלרש"י ס"ל דבמקום פטור כלל לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, והלכך לק"מ קושיית התוס'. דלעולם יתכן לומר דר"ע ס"ל דקלוטה כמי שהונחה דמיא, ולמעלה מי"ש אין קלוטה - ומחייב משום דילפינן זורק ממושיט, משא"כ למטה מי"ש לכו"כ חייב כיון דקלוטה כמי שהונחה דמיא.

ולבאר מחלוקתם כתב האבני נזר בסי' רמ"ד שיטת התוספות דקלוטה כמי שהונחה באויר. ולכן יתכן קלוטה באויר מקום פטור ומזה הוכיחו התוס' דלר"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא. וממשיך, "אך רש"י פירש בגיטין קלוטה כמי שהונחה לארץ. . . וכן משמע פירש"י בשמעתין במה שכתב 'ובתוך עשרה' - דאילו למעלה מעשרה לאו אויר רשות הרבים הוא אלא מקום פטור דאפילו קלוטה ליכא". והיינו דלרש"י קלוטה כמי שהונחה בקרקע, וכיון שמקו"פ ליכא קרקע לא אמרינן התם דקלוטה כמי שהונחה.

והנה בהמשך הגמ' איתא "אלא אמר רב יוסף הא מני (דסובר דלא בעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ד'), רבי היא. הי רבי אילימא הא רבי דתניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחסמים פוטרין".

והק' התוס' בד"ה "זרק ונח" דמאי ניתוסף בתירוץ זה, הרי "אכתי תקשה לך דילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא" כמו שהקשו על ההוכחה הקודמת? והרי גם כאן כל ההוכחה הוא מזרק ונח במקום פחות מד'.

ומתריך (תי' א' "דבלאו הכי פריך שפיר". ועוד מתריך) "דסבר רב יוסף דדוקא אקלוטה דר"ע דליכא הנחה כלל איכא למיפריך הא עקירה בעי, אבל ארבי דבעי הנחה ע"ג זיז כל שהוא ה"ה דלעקירה סגיא בכל שהוא".

והיינו, דכשלא מצינו כלל שצריך הנחה יתכן שאי"ז שייך לדין הנחה ע"ג מקום ד' וא"א ללמוד מזה שס"ל שאי"ז, כיון שלשיטתיה אין כלל צורך בהנחה. משא"כ בעקירה מחייב

עקירה ממקום מסויים (- וממילא מע"ג מקום ד'). אך כאן שכן נצרך הנחה, אלא שחזינו דסגי בהנחה כלשהי א"כ ה"ה לעקירה דא"צ עקירה מע"ג מקום ד'.

ודחו בגמ' הוכחה זו, והביאו הוכחה אחרת "אלא הא רבי, דתניא זרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרינן. ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה רבי שתים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה. אלמא לא בעי עקירה ולא הנחה על גבי מקום ארבעה על ארבעה".

והיינו, שרבי מחייב שתים, אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה. דהוי כמי שעקר מרה"ר והניח ברה"י, ולאחמ"כ עקר מרה"י והניח ברה"ר.

והקשה ע"ז המהרש"א, לשיטה (שהובאה בתוס' שם) שרבי מחייב רק א', הו"ל לאקשווי ודילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן, דהרי לפי היסוד שתי' התוס' לעיל שבמקום דלא בעינן הנחה כלל שייך להקשות דילמא עקירה בעינן, הו"ל לאקשווי כאן דהרי ראינו רק שא"צ הנחה אבל עקירה בעינן?

ותי' המהרש"א דס"ל לשיטה זו, כתי' בגמ' שמיירי "ברשות היחיד מקורה, דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא", והלכך הוי כאילו הונח, ודמיא לזיו כלשהו, דעכ"פ הוא מונח, וא"א להקשות ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא.

והנה עפ"ז יוצא שיש הבדל בין קלוטה כמי שהונחה לבין ביתא כמאן דמליא דמיא. דבקלוטה לא אמרינן שהיות וכמי שהונחה הו"ל מונח, משא"כ בביתא כמאן דמליא דמיא, היינו שכאילו אין כאן אויר ומונח.

ונראה לומר בזה שמה שהמהרש"א אמר כאן מסתדר עם מה שאמר האבני נזר בדעת התוס', שקלוטה כמי שהונחה הוא באויר, ואכן לא חשיב כמונח ע"ג משהו בארץ. וא"כ יש הבדל בין קלוטה כמי שהונחה לבין ביתא כמאן דמליא. משא"כ לרש"י שקלוטה כמי שהונחה בארץ הרי לכאורה אין שום הבדל בין קלוטה כמי שהונחה לביתא כמאן דמליא, וא"כ כשם שבקלוטה אף שכמי שהונחה בארץ, מ"מ נחשב כאינו מונח, ה"ה לכאורה בביתא כמאן דמליא דלא ייחשב כמונח, וא"כ תו הדרא קושיית המהרש"א לדוכתא דנימא דילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא?

ויש לבאר בזה, שגם לשיטת רש"י יש הבדל בין קלוטה לבית מקורה, כיון שבבית מקורה עצם זה שהחפץ נמצא באויר הבית חשוב כמונח. משא"כ בקלוטה אנחנו צריכים להחשיבו כאילו אינו באויר אלא הוא מונח בארץ, וא"כ בית מקורה דומה יותר לחפץ המונח ע"ג זיו מאשר קלוטה.



מחלוקת בן עזאי ורבנן לרש"י ולתוס'

הת' פינחס מנחם מענדל שיחי' לנדאו
תלמיד בישיבה

א. דעת בן עזאי בדין "עמד לכתף"

איתא במסכתין דף ה' ע"ב: "תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פוטר. בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב? אמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן..." ומסביר רש"י בד"ה "ובן עזאי פוטר" כדמפרש קסבר מהלך כעומד דמי, ונמצא נעקר מרשות היחיד ומונח בסטיו, ועוקר מסטיו ומניח ברשות הרבים".

והקשה בספר חפץ ה' לדברי בן עזאי, דאף אם מהלך מעומד סו"ס אכתי הוי כעומד לכתף - דמהלך לצורך המשא - דפטור? ומסיק שם דאה"נ הוי כעומד לכתף אלא דבן עזאי חולק על הדין דעומד לכתף פטור, והא דאמרינן לרבנן דקסברי מהלך לאו כעומד, אע"ג דיכולים אנו לומר דסברי רבנן דכעומד דמי, ועכ"ז מחייבי רבנן משום דהוי כעומד לכתף, משום דסברי רבנן דעומד לכתף אינה חשובה עמידה כלל ונקרא מהלך.

אמנם מפשט דברי הראשונים (כאן ובכתובות) נראה דבן עזאי לא פליג על הדין דעומד לכתף פטור, דהנה כתב הריטב"א¹: "ת"ר המוציא מחנות שהוא רשות היחיד לפלטיא ... ואמרינן בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, פ"י כעומד לפוש דמי" משמע בפירוש מדברי הריטב"א דהטעם דפוטר בן עזאי משום דכעומד לפוש, ואילו מהלך כעומד היינו כעומד לכתף אזי אף לכן עזאי היה חייב², וצ"ב מהיא סברת בן עזאי שלא חשיב כעומד לכתף?

ונראה לומר בסברא³, דכל הטעם דעומד לכתף פטור משום דהוי צורך הילוכו, היינו דעמידתו הוי חלק מהמלאכה הלכך לא חשיבא הנחה, אך כשמוציא דרך סטיו וכד', אזי מכיון שהמקום הזה לא הוי חלק ממלאכת הוצאה, במילא עמידתו שם לא הוי חלק מהמלאכה, היינו שבן עזאי בכללות סובר דעומד לכתף אינו מבטל עקירתו הראשונה, ורק כשהולך דרך סטיו פטור, משום דעמידתו שם הוי כעומד לפוש, היינו שלא הוי חלק מהמלאכה אע"ג

1. בסוגיא דידן.

2. וכן מוכח משאר שיטות הראשונים (ראה בחידושים מיוחסים להר"ן, ורשב"א בשם הראב"ד במסכת כתובות ועוד), דסוברים דבן עזאי סובר מהלך כעומד דמי רק במ"פ דוקא, אבל ברה"ר לא אמר בן עזאי מהלך כעומד דלא עדיף מעומד לכתף, היינו שבעומד לכתף סבר בן עזאי דחייב.

3. ואולי זה כוונת הר"י מלוניל בסוגייתנו והשיטה בכתובות.

דעמידתו חלק מההליכה, אינה חלק מהמלאכה⁴.

ב. גדר הנחה דמהלך בעומד לשיטת אדמוה"ז

ומכאן נבוא לבאר מהלך הסוגיא לרש"י ולתוס', ובהקדים דברי אדמוה"ז:

דהנה כתב אדמוה"ז בשולחנו (סימן שמ"ו סעיף א'): "אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס מרשות הרבים לרה"י דרך מקום פטור כגון המוציא מחנות לרה"ר דרך אסטונית או להיפך חייב כיון שלא נח החפץ במקום פטור, ואף על פי שהולך ברגליו במקום פטור והרי הניח רגליו שם בכל פסיעה אין זו חשובה הנחה אלא אם כן עמד שם לפוש אבל אם עמד שם לתקן משאו הרי עמידה זו צורך הילוכו ואינה חשובה הנחה."

והנה בהשקפה ראשונה נראה דכוונת אדמוה"ז שהטעם דחייב אע"ג דהניח רגליו שם בכל פסיעה משום דהוי כעומד לכתף דלצורך הילוכו ואינה חשובה הנחה - כשיטת חפץ ה', דסברת רבנן לחייב הוא משום דהוי כעומד לכתף (שבזה נחלקו רבנן ובן עזאי האם עומד לכתף הוי הנחה או לא).

אך כד דייקת שפיר אין נראה כן, דא"כ צ"ב: מדוע מאריך בלשונו "אין זו חשובה הנחה אלא אם כן עמד שם לפוש אבל אם עמד שם לתקן משאו הרי עמידה זו צורך הילוכו ואינה חשובה הנחה", לכאורה הו"ל לכתוב דהוי כעומד לכתף דלצורך הילוכו ואינה חשובה הנחה, או אינה חשובה הנחה משום דלצורך הילוכו ודיו, ומה בא לומר בזה שמקשר הדין לעומד לכתף, ועוד באריכות? וכן מהלשון "אלא אם כן" משמע דבא לומר עוד אופנים של עמידה במקום פטור, ולא כטעם מדוע מהלך אינו כעומד? ובכלל קשה מדוע כותב כאן דין דעומד לפוש ועומד לכתף דהרי בסימן שמ"ט סעי' ג' כותב דין זה בנוגע למעביר ד"א ברה"ר - המקרה שנאמר דין זה בגמ' במפורש ומדוע חוזר וכופל⁵, ובאמת בטור ובשו"ע כשכותבים דין דמוציא מרשות לרשות דרך מקום פטור, לא מזכירים דין עומד לפוש או לתקן, ומדוע אדמוה"ז כן מוסיף דין עומד לפוש או לתקן (וקושיא זו שוללת האפשרות לתרץ דמביא כאן דין עומד לפוש ועומד לכתף בד"א לדין דמהלך חייב - דהוי אותו טעם דעומד לכתף, דאי משום הכי מדוע כופל כנ"ל)?

לכך נראה לומר דס"ל לאדמוה"ז דיש בכך ג' דינים שונים:

4. ויומתק לשונו של הריטב"א "דהוי כעומד לפוש" דעומד לפוש ביטל עקירתו אפי' אם עמד ע"מ לאגור כח להמשך הליכתו היינו דנח לצורך ההליכה (ראה ר' חננאל ד"ה "פ"י לפוש"), אך מכיון דעמידתו אינה חלק מהמלאכה ביטל עקירתו הראשונה, וכן ראייתי בספרי האחרונים שכותבים סברא זו.

5. וא"א לומר דכותב כאן משום דדין עומד לכתף הוא המקור וטעם דמהלך כעומד חייב משום: א' גם לשיטת שלחמים חייב מטעם דהוי כעומד לכתף, אין הפשט בזה דדין עומד לכתף הוי מקור לזה שחייב במהלך, אלא שזה אותו טעם כמו עומד לכתף (ובפרט שבדין מהלך מסתבר טפי דאין זה הנחה ממקרה שעומד לפוש כפשוטו). ב. גם אם היה אפשר ללמוד כך, אין זה מתרץ האריכות ומשמעות הלשון כנ"ל.

א. "המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס מרשות הרבים לרה"י דרך מקום פטור ... ואף על פי שהולך ברגליו במקום פטור והרי הניח רגליו שם בכל פסיעה אין זו חשובה הנחה" ולא מבאר יותר מזה, היינו דהטעם דאינו חשובה הנחה הוא (לא מאותו טעם דעומד לכתף – דהוי לצורך הליכתו, אלא) משום דוודאי אין זה הנחה שהתכוונה התורה במלאכת הוצאה⁶, דהנחה זו היא מוכרחת מעצם ההליכה ופשיטא דלא נחשבת הנחה⁷, וזה כוונת רבינו "אין זו חשובה הנחה" ולא צריך לבאר יותר מזה⁸, או אפשר לומר דהטעם דאין זו חשובה הנחה (ראה בהאב"נ⁹) משום דגופו נמצא בתנועה ואע"ג דרגלו האחת נחה "אין זו חשובה הנחה" (לענין מלאכת הוצאה)¹⁰.

ב. "אלא אם כן עמד שם לפוש" – דמיחשיב הנחה לבטל עקירה ראשונה.

ג. "אבל אם עמד שם לתקן משאו הרי עמידה זו צורך הילוכו ואינה חשובה הנחה" – היינו דאע"ג דנח בצורה של "הנחה" במלאכת הוצאה, אין זה מיחשיב הנחה לבטל עקירתו הראשונה משום דהוי לצורך הליכתו¹¹.

וככל הנ"ל נראה מלשונו הזהב ("אלא אם כן" – ענין בפ"ע ולא כטעם כנ"ל), וכן לפי הנ"ל לא קשה האריכות בדבריו הקדושים.

והטעם דמביא גם כאן דין עומד לפוש ולכתף, נראה בפשטות, דלאחר שאומר "חייב כיון שלא נח החפץ במקום פטור", סד"א דלא תאמר דרק בהנחה דמהלך חייב לשיטת חכמים, כיוון דפשיטא דאין זה הנחה (כנ"ל), משא"כ באם עמד לכתף במקום פטור לא יהיה חייב כיוון דהיא עמידה בצורה של הנחה (כנ"ל) ובמקום פטור כן תחשב הנחה, כמו דאמרינן גבי טעמו של בן עזאי גבי עמידה דמהלך במקום פטור – דלא הוי חלק מהמלאכה, לכן מבאר אדמו"ר¹² דלשיטת חכמים גם עמידה לכתף במקום פטור אינה נחשבת עמידה משום דהוי לצורך הליכתו¹², דלאחר דאשכחן כה"ג בצידו רה"ר אין מקום לחלק בין מקום פטור למקום

6. ובהמשך יבואר לגבי מעביר ד"א ברה"ר.

7. ובודאי כך הוה במשכן.

8. ובדקות אפשר לבאר כוונתו ב"אין זו חשובה הנחה" בב' אופנים: א) כפסק, היינו שמהלך אין הנחת רגלו נחשבת הנחה לגבי מלאכת הוצאה. ב) כטעם היינו חייב מטעם שאין זו חשובה הנחה, והטעם דאין זו חשובה הנחה פשוט – משום דמוכרח וודאי לא לזה התכוונה התורה, ולא צריך לפרט יותר.

9. סימן ר"מ סקל"א.

10. ולכאורה לאופן זה ג"כ אפשר לומר בב' אופנים הנ"ל (בהערה 7): א. כפסק כנ"ל. ב. כטעם שחייב מטעם שאין זו חשובה הנחה והטעם דאין זו חשובה הנחה פשוט – דרק רגלו נחה וכל גופו נמצא בתנועה.

11. ולהעיר משינויי הלשון דבסי' שמ"ט כותב "אבל עמד לתקן משאו הרי זה כמהלך" א. ולא מבאר יותר – דהוי לצורך הילוכו, (ובפשטות לאחר שמבאר בסי' שמ"ו אינו צריך לחזור ולבאר בסי' שמ"ט). ב. כאן כותב "אינה חשובה הנחה" ושם כותב "הרי זה כמהלך" ראה להלן הערה 14.

12. וע"פ הנ"ל יומתק לשונו: "אלא אם כן עמד שם לפוש אבל אם עמד שם לתקן משאו..." היינו דהדגש בהלכה

חיוב¹³, והטעם דכופל בסי' שמ"ט נראה בפשטות דמשמיע הדין בכללותו¹⁴ ובפרט שמוסיף שם "ומדברי סופרים..."¹⁵.

היינו דלשיטת אדמוה"ז בן עזאי וחכמים נחלקו רק במקרה של מהלך במקום פטור האם הוא כעומד או לאו כעומד, דלבן עזאי כיון שהולך במקום פטור במילא זה שרגלו נחה לא הוא חלק ממלאכת הוצאה (כנ"ל) ולכך פטור, ולעומתו חכמים סוברים ד"אין זו חשובה הנחה" כנ"ל באריכות ולכך חייב, אבל בעצם הדין דעומד לכתף אין בן עזאי חולק על רבנן במעביר ד"א ברה"ר דמחייב אף אם עמד לכתף באמצע.

ג. שיטת רש"י ודברי התוס' והקושיות לדבריו

ולפי"ז נראה לבאר פשט דברי הגמ' לשיטת רש"י: "בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי" היינו שהמהלך במקום פטור שבכל פסיעה נחה רגלו מיחשיב הנחה כיון דלא הוא חלק מהמלאכה (כנ"ל), "אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי" היינו אע"ג דסוברים דמהלך שנחה רגלו בכל פסיעה אין זו חשובה הנחה, "היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב" היינו מה הסברא לחייבו "דילמא לא חייביה רחמנא אלא במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים בהדיא" (- לשון רש"י), היינו שהגם דאין זה הנחה אכתי עצם הליכתו במקום פטור מהוה הפסק במלאכה ודילמא לא חייביה רחמנא.

אמנם מהתוס' נראה דלמד אחרת, דהנה בד"ה¹⁶ "בשלמא" הקשה וז"ל: "קשה לר"י מה צריך להאי טעמא לימא בשלמא לבן עזאי לא אשכחן כה"ג דמחייב כדפריך מהא טעמא לרבנן דאי משום דמודה בזורק קאמר האי טעמא הא אכתי לא ידע דמודה בזורק דאי ידע לפרוך נמי לבן עזאי אזורק ומושיט היכא אשכחן כו' ותירץ ר"י דה"ק בשלמא לבן עזאי אפילו משכחת כה"ג במשכן פטור דמהלך כעומד דמי אלא לרבנן תקשה היכא אשכחן".

והנה לכאורה טעון ביאור בקושיית התוס': "לימא בשלמא לבן עזאי לא אשכחן כה"ג

כאן זה דווקא לגבי העומד במקום פטור, ולא כללות הדין דהעומד לפוש או לתקן, ונראה דמקור דבריו דאדמוה"ז הוא בדיוק לשון רש"י ד"ה "חייב" בסוגייתנו - "הואיל ולא עמד בסטיו לפוש..." היינו שלחכמים אפי' עמד בסטיו לתקן חייב.

13. היינו דלאחר דמצינו דשייך הוצאה מרשות לרשות דרך מקום פטור וההילוך שם לא מהוה הפסק במלאכה, במילא גם אם מניח שם לצורך הילוכו - לתקן אין זה נחשב הנחה.

14. ואולי עוד י"ל דמחדש בסי' שמ"ט דעומד לפוש במקום חיוב מבטל עקירה ראשונה אע"פ שעומד לפוש בכדי לאגור כח להמשך הליכתו - היינו לצורך המלאכה, ראה לעיל הערה 3.

15. ולפי הנ"ל יש להסביר שינוי הלשון (ראה לעיל הערה 10), דבסי' שמ"ו כותב "אינה חשובה הנחה" משום דכאן בא להשמיענו מדוע עמידתו בעומד לכתף אין זה הנחה במקום פטור כנ"ל, ולכן אומר "אינה חשובה הנחה" משא"כ בסי' שמ"ט משמיענו הדין דעומד ללכת בכללותו, דהדין בכללותו משיענו דהוי חלק מההילוך ולכן אומר "הרי זה כמהלך".

16. ה' ע"ב.

דמחייב כדפריך מהא טעמא לרבנן" דהרי מאחר דשיטת בן עזאי דמהלך כעומד דמי, ודבר ברור לגמ' דחכמים יש להם מקור לדבריהם, ובמילא עדיף לומר בשלמא בן עזאי דקסבר מהלך כעומד ושאלה הגמ' "אלא לחכמים" בכדי רק לברר את מקורם?¹⁷

וכן צ"ב בתירוץ התוס' דלכאורה הגם דפוטר בן עזאי אפילו אשכחן במשכן כה"ג, אכתי קשה "מה צריך להאי טעמא"¹⁸?

ובפשטות נראה לומר דמה דהקשנו על קושיית התוס' הא גופא תי' התוס', היינו שמתרץ דסמיך אמסקנה דאשכחן כה"ג במשכן ואומרת הגמ' דאפי' הכי פוטר בן עזאי¹⁹, אמנם צלה"ב מה ההו"א בדברי התוס' ומה המסקנה?²⁰

ובגוף תי' התוס' דבן עזאי פוטר אפי' משכחת לה כה"ג במשכן קשה, דכל מלאכות שבת לפינן מהמשכן ואיך לבן עזאי משכחת לה דהיה כה"ג במשכן ועכ"ז פוטר²¹?

ד. ביאור בשיטת התוס'

ונראה לומר, דתוס' למד בהו"א ששאלת הגמ': "אלא לרבנן... היכי אשכחן" זו שאלה מסברא (ע"ד מה שפרש"י), ועל זה הקשו תוס' דבאם שואלים מה הסברא לחייב אזי בפשטות בן עזאי פוטר משום דלא סבר כחכמים, והיינו דאע"ג דידעה הגמ' שוודאי לרבנן יש סברא לחייב מ"מ הא דבן עזאי פוטר בפשטות אפ"ל דהוא משום דלא אשכחן - דלא סבר סברת חכמים, וא"כ "ומה צריך להאי טעמא" דפוטר משום דמהלך כעומד, דמדוע הגמ' תולה את הסיבה דבן עזאי פוטר בזה דסובר מהלך כעומד דוקא (דמשמע דלולי זה היה מסכים לשיטת חכמים), ומזה מכריח התוס' ששאלת הגמ' "אלא לרבנן... היכי אשכחן" הכוונה היכי אשכחן דהוה כה"ג במשכן, היינו שהיה ידוע לנו בודאי שלחכמים יש מקור דהוה כה"ג במשכן (וראה בתוד"ה "מידי דהוה" (ו' ע"א) דאומר גבי מידי דהוה אצידי רה"ר "וכן היה מסתמא במשכן", (אמנם רש"י לא מזכיר דכך היה במשכן)), וא"כ צריך לומר דבן עזאי שחולק על שיטת חכמים סובר דאפי' אשכחן כה"ג במשכן יהיה פטור משום דמהלך כעומד.

17. ראה בחי' הרשב"א כאן בתירוצו השני, וד"ל: "אי נמי י"ל דאמסקנא סמיך דאשכחן כי הא דחייב וטעמיה דבן עזאי על כרחין משום מהלך כעומד דמי", וצלה"ב מדוע תוס' לא סבירא לת' זה?

18. וכן מקשה בחידושי מהרי"ט.

19. אך צע"ק הלשון "אפי' משכחת לה כה"ג במשכן" ולא אומר דבעי למימר טעמא דא"ש למסקנה וכד' (ע"ד תוס' במעילה - ראה הערה הבאה, או כהרשב"א הנ"ל)?

20. וראה בתוד"ה "בשלמא לר"ש" במסכת מעילה דף י"ב ע"א, דשם אומר רעיון זה דבעי למימר טעמא דאתי שפיר אפי' למסקנה, מלכתחילה ולא כשאלה ותשובה, משא"כ תוס' בסוגין.

21. וראה בחידושי הב"ח כאן "דאין ספק דאילו משכחת כה"ג במשכן לא הוה פליג בן עזאי מסברת עצמו לפטרו", ועמד על קושיא זו בחכמת מנוח, ועוד.

אך לפי"ז עדיין צלה"ב מדוע פוטר בן עזאי אפי' אי אשכחן כה"ג במשכן?

ואולי י"ל דתוס' למד בדברי בן עזאי, שמהלך כעומד הכוונה דהוי הנחה ממש ככל הנחה במלאכת הוצאה, ולא ס"ל הדין שעמד לכתף לא חשיב הנחה, ומש"ה אפי' אי אשכחן כה"ג במשכן פוטר בן עזאי משום דיצא לגמרי מגדר מלאכת הוצאה, ודכיוון שכן פשיטא דא"א ללמוד מהמשכן לחייב. דמהמשכן למדנו רק כללות דין מלאכת הוצאה מרשות לרשות.

והכרח התוס' ללמוד כך בדברי בן עזאי, הוא מהכרח הנ"ל לפרש הקושיא "היכי אשכחן" במשכן וא"כ במילא מוכרחים לומר דבן עזאי חולק אפי' אי אשכחן כה"ג במשכן, דזה אפשר לומר רק אם נלמד דשיטת בן עזאי דמהלך הוי הנחה ממש וא"כ יצא מגדרי מלאכת הוצאה, (דאם לא תאמר הכי איך פוטר בן עזאי מסברתו דבר דהוה במשכן, היינו שהא גופא נלמד מהמשכן דאינו נחשב הנחה, לכן רק אם נלמד דאין זה הנחה כלל שייך למימר דאפי' אשכחן כה"ג במשכן פוטר בן עזאי²²), וזה שאלת הגמ' "אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי" היינו בן עזאי דהגם דמהלך הוה חלק ממלאכת הוצאה משום דלאו כעומד דמי²³ "היכא אשכחן כה"ג דחייב" במשכן²⁴.

וע"פ הנ"ל יובן חידושו של הרשב"א בסוף דברי התוס' וז"ל: "נראה לרשב"א לרבי יוחנן דאמר לעיל המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהם והוציאן פטור לית ליה דבן עזאי דלבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי הוה חייב וכן מוכח בהדיא בריש אלו נערות", דלכאורה אם כתוב כך בהדיא בכתובות אז מה מחדש הרשב"א בזה דאומר לית ליה לבן עזאי להא דר"י? אלא דלפי ביארנו הנ"ל רק לתוס' דלומד בדברי בן עזאי דיצא לגמרי מגדר הליכה יוצא דחולק על הדין דלכתף, "וכן מוכח בהדיא בריש אלו נערות" היינו שתוס' מוכיח מכתובות כשיטתו.

ה. קושיות על ביאור הנ"ל

אמנם נראה דקשה לומר דבן עזאי חולק על הדין דלכתף דלא נזכר בגמ' דחולק על הדין דלכתף? וכן קשה לומר בסברא דהליכתו הוי ממש הנחה ככל הנחה במלאכת הוצאה?

ובעיקר קשה דלפי זה מוכרחים לומר דבן עזאי חולק גם על הדין דאיתא לקמן בגמ' (קנ"ג ע"ב): "אמר מר אין עמו נכרי מניחו על החמור ... כשהיא מהלכת מניחו עליה כשהיא עומדת נוטלו הימנה אי הכי אפילו חברו נמי אמר רב פפא כל שבגופו חייב חטאת בחברו

22. היינו כפי שלמד בחפץ ה' שכן עזאי פליג על הדין דלכתף, וראה בחכמת מנוח ע"ד מה שביארנו.

23. ראה קושיית הב"ח בחידושו "הו"ל למימר אלא רבנן היכא אשכחן כה"ג דחייב", ולבארנו מתוך דרך לרבנן דקסברי מהלך לאו כעומד אפשר לחייב אי אשכחן כה"ג במשכן.

24. ולכאורה מוכרחים ללמוד בשיטת התוס' דמהלך כעומד ממש היינו שמונח ככל הנחה גם מהא דמסתפק ריב"א לבן עזאי כמעביר ד"א ברה"ר האם חייב אפי' עמד לפוש, ולכאורה אם מהלך כעומד לא הוי ככל הנחה היאך שייך לדמות חידוש התורה גבי מהלך לכל הנחה.

פטור אבל אסור כל שחברו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחלה" ודין זה נאמר גם לגבי מלאכת הוצאה (ראה שו"ע אדמוה"ז סי' רס"ו סעי' ג' שכותב דין דמניח על הבהמה גם לגבי מלאכת הוצאה), ולפי דברינו יוצא דבן עזאי חולק על דין זה, דלשיטתו בכל צעד עושה הבהמה הנחה חדשה ועקירה, וקשה דלא מצינו בשום מקום דחולק על דין זה דמניח על בהמה ומוציאה מרשות לרשות חייב²⁵!?

ועוד יש להקשות, דהנה הריב"א מסתפק לדברי בן עזאי דמעביר ד"א ברה"ר חייב משום דאמרינן "הילכתא גמירי לה" דלא כעומד דמי, האם לאחר ד"א לא עמד (כגון שנטלה אחר מידו) חייב, ולכאורה לפי דברינו יש להוכיח מהסוגיא בדף קנ"ג ע"ב דאינו חייב דשם הולכת הבהמה (או חבירו רק שפטור אבל אסור היינו שלא נחשב מלאכת מעביר ד"א ברה"ר או מלאכת הוצאה ופשוט) הרבה יותר מד"א ולא נחשב שעשה מלאכה, ומדוע לא הוכיחו משם התוס'²⁶?

ו. ביאור שיטת התוס' באופן אחר

ולכן נראה לומר באו"א בשיטת התוס', דלדעת התוס' הפשט בדברי בן עזאי דמהלך כעומד דמי הוא שמלכתחילה אין כאן עקירה, דכיון דבכל רגע ורגע שמהלך אחת מרגליו מונחת על הקרקע, אינו נחשב עקירה בזה דמהלך דאינו עוקר מהרשות, וכאשר עובר מרשות לרשות אזי חשיב כמהלך כיון דרגלו אחת מונחת על קרקע רה"ר מיחשיב שלא עקר ברגלו השניה מרה"ר לרה"י משום דהוי רשות אחרת.

היינו דכל זמן שנמצא באותו רשות אין הליכתו נחשבת לעקירה משום דכל רגע רגלו אחת נחה בקרקע, ורק כשמחליף רשות אזי נעקר מרשות אחת לרשות אחרת²⁷, היינו דמהא דתולה הגמ' המחלוקת ביו בן עזאי לחכמים בדיון דמהלך כעומד דמי, מוכרחים לומר דלבן עזאי אפי' אי אשכחן כה"ג בהמשכן פוטר, היינו דהפשט מהלך כעומד דאין כאן עקירה כלל ולכן לא שייך ללמוד מהמשכן²⁸.

25. וראה בגו"א כאן.

26. וביותר קשה לשיטות שהרי"ף פוסק כבן עזאי, וכן העיר ברש"ש שם, ובחזו"א.

27. ראה בחזו"א יחזקאל על מסכת שבת, שמקשה על בן עזאי "נהי שסבירא ליה מהלך כעומד דמי אבל כיון שדרך הוצאה בכך יהא חייב דומיא היכא שהוא עומד לכתף שהוא חייב...". ומתוך שמהלך כעומד הפשט: "בכל תנועת רגלו שהוא מניע אנו רואים אותו כאילו עדיין עומד במקומו הראשון יען שתמיד כשהוא פוסע ברגלו אחת רגל אחת במקומה עומדת ונמצא שאין כאן עקירת גופו והחפץ בבת אחת" ומביא דמיון לזה מדברי התוס' בד"ה "לא מחייב" בדף ח' ע"ב שאומר בטעמא דמילתא שגבי האי זירזא דקני רמא וזקפיה רמא וזקפיה לא מיחייב עד דעקר ליה ולא דמיא לעומד לכתף עיי"ש, (ויזמתק לפי"ז הלשון "מהלך כעומד" ולא כמניח וכד' - ע"ד קלוטה כמי שהונחה וראה לקמן) וממשיך שמדברי רש"י בכתובות משמע שלא סובר כך, וכן קשה על זה לשון הירושלמי המובא בתוס' "דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה" וראה לקמן.

28. ולפי הנ"ל ג"כ מתורץ קושיית הב"ח על דברי הגמ' "אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד היכא ...". ופשוט.

ולפי"ז יוצא שכן עזאי לא חולק על הדין דלכתף במעביר ד"א ברה"ר חייב, אלא סובר
במהלך אין עקירה מלכתחילה.

וכמ"כ לפי"ז לא קשיא מסוגיא בדף קנ"ג, ובהקדים:

דהנה הת"י גבי הא דאמרו בתוס' בד"ה "אגוז" דמהסוגיא דמניח על בהמה (וכן על אדם
דפטור אבל אסור) מוכח דאם מניח על אדם בשעת הילוכו לא מיחשיב הנחה, מעירים:
"נראה דאם מהלך כעומד דמי" וכלי בידו ובא א' ושם בכלי דמי למניח אגוז בכלי וכלי צף
ע"ג המים אבל רוכב או מניח ע"ג אדם מהלך דמי לאגוז ע"ג מים" ורבו הדעות בפי' כוונתו.

ונראה לענ"ד לבאר דבא לתרץ מקושיטנו ולומר דלשיטת בן עזאי אינו חייב כשמניח ע"ג
בהמה או אדם מהלכים משום דהכלי לא נח ע"ג האדם או הבהמה המהלכת, דדמיא לאגוז
ע"ג מים ובמילא הגם דמהלך כעומד הכלי שע"ג לא נחשב מונח.

ונראה לומר דלפי מה שנתבאר בשיטת התוס' מובן מדוע נחשב כאגוז ע"ג מים, דכיוון
שבהליכתו אינו עוקר כנ"ל במילא כשמונח כלי על גביו וכד' הוי כמניח על מים דניידי,
דמשום דניידי החפץ אינו מונח - "לאו היינו הנחתן", וכן אדם ובהמה כיוון שזוים (לא באופן
של עקירה והנחה) מש"ה פטור למ"ד מהלך כעומד, (וגם במוציא מרשות לרשות דביארנו
דיש כאן עקירה והנחה, אינו חייב לבן עזאי משום דמאחר שכלי ע"ג אדם או בהמה מהלכים
אינו הנחה לא מסתבר כשעובר מרשות לרשות נעשה מונח ויל"ע).

וכן מובן חידושו של הרשב"א דפליג על דברי ר' יוחנן, דלשיטת התוס' מתחייב במוציא
מרשות לרשות רק בשעה שעובר מהרשות לרשות השניה, במילא גם אם עקר בתחילה ע"מ
לפנות מזוית זו לזוית השניה ונמלך להוציא, חייב משום דעקירה המחייבת זה בשעה שעובר
לרשות השניה, אבל לא פליג על הדין דלכתף.

ז. תירוץ ע"פ הנ"ל לקושיית המהרש"א בריב"א

וע"פ הנ"ל מתורצת קושיית המהרש"א, שמקשה על דברי ריב"א שמסתפק מה הדין לפי
בן עזאי אי עביד הנחה אחרת בתוך ד' וכן אי לא עביד הנחה אחרי ד' מה דינו לבן עזאי
ולר"ע, "ק"ק אמאי לא מספקא ליה לריב"א נמי לר"ע בזורק ונח בתוך ד' אמות דכיון דבזורק
ארבע אמות ברשות הרבים לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אף על גב דבעלמא כמי
שהונחה לר' עקיבא אם חייב לרבי עקיבא אפילו זרק ונח תוך ארבע אמות אם לא דדומיא
דהכי מספקא ליה לבן עזאי במהלך כעומד אם עמד לפוש תוך ד' אמות? ויש ליישב. היינו
שתמה מדוע הספק הראשון של ריב"א הוא רק לבן עזאי ולא לר"ע, הלא גם לר"ע לא
אומרים קלוטה תוך ד' כשם שלבן עזאי אין אומרים מהלך כעומד?

29. בנמוקי הגרי"ב מוחק "כעומד דמי", אך נבאר לפי הגי' דגורסת "כעומד דמי".

ולפי דברינו נראה דאפ"ל חילוק בין בן עזאי לר"ע, דלבן עזאי אין עקירה מלכתחילה ולכן יש להסתפק גבי מעביר ד"א ברה"ר דהתורה מחדשת דלא אמרינן מהלך כעומד, אם כשעמד בתוך הד"א הוי הנחה וחיידוש התורה הוא רק דמהלך נחשב שעוקר, או שהתורה חידשה שמעביר ד"א גם אם לא עקף חייב ובמילא גם אם עמד לפוש (והניח) נמצא שגדר עשיית המלאכה הוא שמעביר ד"א ברה"ר, שהתורה אסרה את עצם המעשה שיגרם על ידו העברת חפץ ד"א ואפי' הוא עצמו נח תוך ד', משא"כ בקלוטה אמרינן דנעקר והחיידוש הוא דהוי כמונח³⁰, ובמילא לא שייך להסתפק דלאחר שחידשה התורה דמעביר ד"א ברה"ר לא אמרינן כמי שהונחה, אם במקרה שנח ממש האם נחשב הנחה, שכל חיידוש התורה הוא לגבי קלוטה דוקא ולא על כל הנחה, ואכמ"ל.

ח. ביאור בשיטת רש"י

ומכל הנ"ל יוצא שצ"ב בשיטת רש"י דהלא מהירושלמי מוכח ששיטת בן עזאי מהלך כעומד זה גם במקום חיוב? וכן מוכח נמי מסוגיא דכתובות?

והנה בחידושי הב"ח מבאר דמה שמעמידים שם כבן עזאי (היינו שחולק על ר' יוחנן) זה לא למסקנה "וההוא שינויא ... אזיל בשיטת הירושלמי דמשכחת לה ד"א ברה"ר", היינו שהירושלמי והבבלי נחלקים בדברי בן עזאי והסברא להעמיד בכתובות כדברי בן עזאי זה לשיטת הירושלמי, וא"כ רש"י פירש הכא בשיטת הבבלי, ודבריו מחודשים.

ואולי י"ל דלפי מה שביארנו לעיל בשיטת בן עזאי דפוטר במקו"פ משום דלא הוי חלק מהמלאכה, כן י"ל גבי מוציא מרשות לרשות דהרגע המחייב זה כשעובר מהרשות האחת לרשות השניה, ובמילא כשעוקר ע"מ לפנות לזוית אחרת ונמלך להוציא, חייב משום שרגע החיוב זה בפסיעה האחרונה, ובאמת כך משמע בדיוק מדברי רש"י שם ד"ה "אלא" וז"ל: "חיוב שבת דעקירה לאו מחמת עקירה ראשונה דהגבהה אתיא ליה אלא בעקירת גופו של פסיעה אחרונה כשיוצא מן הבית ובן עזאי היא" היינו משום שכל מה שהולך קודם לזה לא הויא חלק מהמלאכה (והראיה שיכול גם ללכת לצורך אחר - להניח בזוית אחרת) ובמילא בכל פסיעה הניח, ורק בפסיעה האחרונה מתחייב.

אך עדיין קשה מהירושלמי, ומוכרחים לומר דלרש"י (ולשיטות המחלקות בדברי בן עזאי בין רשות אחת לשני רשויות וכד'), הבבלי והירושלמי חולקים. ועצ"ב.



30. ועפ"ז יומתק שינויי הלשונות "מהלך כעומד" "קלוטה כמי שהונחה דמי" כנ"ל בהערה, 24.

עבד נאמן

הנ"ל

בהמשך תרס"ו מתחיל לבאר במאמר ד"ה "ומקנה רב" דיש בנש"י בחינת בן ובחינת עבד. ובעבד גופא יש ב' בחינות, עבד פשוט ועבד נאמן. ונעמוד כאן לנסות לבאר דרגתו של עבד נאמן ע"פ המבואר בעיקר במאמר ד"ה "אלה הדברים"¹.

ותחילה יש להקדים בקצרה גדרו של עבד נאמן, דמבואר בד"ה ומקנה רב (ע' שי) שהוא "עבד שעבודתו מאהבה ותענוג ושמחה דוקא והוא ששמח ומתענג בעבודתו מצד גודל אהבתו והתקשרותו בלו"נ לאדונו. . להיותו נעלה במדריגה וה"ה יודע ומכיר גודל מעלת האדון והפלאתו משו"ז נתקשר אליו באהבה וחיבה יתירה, מצד האדון עצמו לא מצד הנאתו, שלו טוב. וזהו סיבת השרות שמשרתו ומשמשו שהוא רק בדרך קבלת עול (ולא כמו אוהב לאהוב וכמשי"ת)". ובד"ה אלה הדברים (ע' שכב) מבאר בארוכה איך שגם עבודתו היא בטעם ודעת, "שמשכילו ומתחכם לידע רצונו של האדון, כי העבד הזה אין ענינו שעושה רק מה שנצטווה. . כ"א צריך להשכיל ולהתחכם בעצמו איך ומה לעשות כו', וגם עושה את העובדות שלו בהשכל ודעת".

א"כ בעבד נאמן יש לכאורה סתירה מיניה וביה. דהנה, מחד נקרא עבד, דהיינו שזה מהותו שהוא עבד, ובזה שווה לעבד פשוט (וכמפורש במאמר ש"סיבת השרות שמשרתו ומשמשו הוא רק בדרך קבלת עול"). ולאידך, ה"ה שונה בתכלית מעבד פשוט, משום שכל היותו עבד - ובמילא כל עבודתו - מגיעה משכלו ומידותיו. ע"ד בן שעובד את אביו עם השכל והמידות (ובאמת בעבד נאמן הוא הרבה יותר בזה, דהרי בעבד נאמן כל עבודתו באה מצד שכלו ומידותיו, בשונה מכן שעבודתו מגיעה מהקשר העצמי, וכדלקמן).

וצלה"ב איך משתלבים ב' עניינים אלו, דאם עבד הוא זה שמתבטל בתכלית היינו שעובד לא מצד שכלו ומידותיו, א"כ אינו מובן מדוע עבד נאמן נקרא בשם עבד, הרי יש לו תענוג בעבודתו, ועובד מצד שכלו ומידותיו? ואם יתכן לומר שעבודתו יכולה להגיע מצד שכלו ומדותיו ואעפ"כ הוא עבד, אינו מובן לאידך במה שונה עבד מכן או מעבודת האוהב לאהוב?

והנה מתוך לשון המאמר מתורץ קושיא זו, דמדגיש במהלך המאמר שעבד נאמן מבין ומרגיש הפלאה האדון (ובנמשל - הפלאה אוא"ס) שבאי"ע אליו, וזה מביאו להתבטל לגמרי לאדון. "מפני שמכיר מעלת האדון, משו"ז נתקשר אליו באהבה וחיבה יתירה,

1. בתורת רבינו נוסף ביאור ועומק בזה, וכאן נעמוד רק ע"פ המבואר בהמשך זה.

2. הסוגריים במקור.

ומשו"ז שיעבד עצמו וגופו לשרתו בשירות השייך לכבוד האדון ולמזונו ושולחנו והנהגת ביתו". וכ"ה בנמשל "ובחי' האהבה היתירה שלהם באוא"ס ב"ה פועל בהם בחי' העבדות שלהם, והוא שנותנים ומוסרים א"ע בכל עצם נפשם לעבדו ית' בכל מיני שירות ועבודה רק לצורך גבוה ולא לצורך עצמם כלל".

אך הא גופא דורש ביאור, מה השייכות בין העבד לאדון שהוא באי"ע אליו, עד כדי שמשתוקק אליו? ואיך יכול להתחבר אל מציאות שבאי"ע אליו?

וביאור הענין, דהשגתו בהפלאת האדון מביאה אותו להכרה שאין ערך ותפיסת מקום לעניין שחוץ מהאדון, וא"כ מציאותו שלו (של העבד) אינה מציאות, והכרה זו בהפלאתו של האדון מביאה אותו לתשוקה להתחבר למציאות הנעלית הזו שהיא מציאות אמיתית. בשונה מאהוב ואהוב דיש ערך ביניהם, וא"כ כל מבוקשו של האהוב זה שמציאותו תתעלה מכפי שהיא עכשיו, היינו לקבל מציאות גבוהה ממנו אך בערך אליו. משא"כ עבד נאמן, הנה ע"י הכרתו בהפלאת האדון אין לו חפץ במציאותו איך שהיא, אלא להתבטל לגמרי ולהתחבר למציאות האדון.

ואיך יכולה מציאותו של העבד להתחבר למציאות האדון שבאי"ע אליו? זה ע"י שמניח על הצד את מציאותו בתכלית וכל עניינו הוא להשלים את מציאות האדון, שזה נעשה ע"י קיום רצונו של האדון. היינו לא שמקיים רצון האדון בשביל שיקבל גילוי אור בנפשו, אלא רק בכדי לעשות את רצון האדון - להשלים רצונו "והעבד נאמן חפץ ג"כ רק בהשלמת רצון האדון", שרק ע"ז יכול להתחבר למציאות שבאי"ע אליו.

ובזה הוא א' החילוקים בין בן ועבד. דאף ששניהם חפצים שיושלם רצון האדון, מ"מ יש הפרש גדול ביניהם. והוא, "דהבן חפץ שיושלם רצון האב ולא אכפת ליה אם על ידו או ע"י אחר רק שיושלם רצונו כו", והעבד נאמן חפץ ג"כ רק בהשלמת רצון האדון אבל חפצו שיהי' על ידו" (ריש ע' שכא). וטעם החילוק, דבן עניינו שהעבודה שאביו חפץ בה תיעשה ואין לו עניין שתיעשה דוקא על ידו, משא"כ עבד נאמן שכל מבוקשו הוא להתחבר לאדון, א"כ באם העבודה תיעשה ע"י מישהו אחר הרי לא יתחבר למציאות האדון. ולכן חפצו שהוא דוקא ישלים רצון האדון.

וביאור החילוק בין עבודת בן לעבודת עבד נאמן בפרטיות יותר, הנה עבודת הבן הוא ענין שבטבע, מצד זה שנמשך לשורשו³, היינו שכן אינו עובד בשביל איזה תועלת עבור עצמו, ולכן אין לו עניין שהעבודה תיעשה דוקא על ידו, אך עדיין עבודתו היא מצד מציאותו וטבעו - שנמשך לשורשו ומקורו, ולכן לא מקרי עבודה כלל, אלא "מכח האב".

משא"כ עבודת עבד נאמן היא ע"י שמבטל את מציאותו כנ"ל, וא"כ ה"ז עבודה מכח

3. וכמבואר בתניא פ"ט שטבע כל דבר להימשך לשורשו ומקורו.

עצמו, אך מ"מ עדיין נרגש כאן מציאותו, דכמו שבכל אדם שכלו ומדותיו משרתים את מציאותו, כך גם בעבד נאמן זה שמשיג ומרגיש בהפלא את האדון וזה היסוד לכל עבודתו כנ"ל, זה בסופו של דבר לצורך מציאותו, היינו שזה שעבודתו יסודה על הבנתו והרגשתו, מבטא שכל עבודתו - היינו מה שמתבטל בתכלית לאדון ה"ז מצד המציאות שלו. היינו שמציאותו תובעת ורוצה להתחבר לאדון, מאחר שהכירה והרגישה בהפלא את האדון. וזהו נקודת החילוק בין עבד פשוט לעבד נאמן, דעבד פשוט עבודתו אינה מצד מציאותו, אלא משום שאימת האדון עליו ואדרבה מצד מציאותו אין לו הבנה והרגשה בזה.

וזהו כללות ההבדל בין עבד פשוט לבין עבד נאמן, בן ואוהב. דעבודתם "אינם עבודה אמיתית. להיות שזהו מצד ההתקשרות שעושה באהבה וחשק כו', אבל עבודת העבד הפשוט שעובד בעול לבד שלא מצד האהבה וחשק, אדרבה תכבד עליו העבודה ולא יחפוץ בה כלל. זהו שנק' עבודה ממש".

וענין הנח"ר הנגרמת ע"י עבודת העבד נאמן, הנה ענין התענוג והנח"ר הוא כשהמציאות (המתענגת) מתפשטת ונרגשת, וזה מה שמבואר במאמר שהנח"ר שנגרם ע"י עבודת עבד נאמן, ה"ז במה שמוסיף תוספות ברכה בעבודתו "והיתרון בנח"ר היינו יתרון בתוספת ברכה" (ראה בארוכה במאמר בביאור עניין זה), היינו שמניח את כל עצמותו עבור האדון שמשום זה מגיע להוסיף תוספת ברכה. ובזה שמניח את כל עצמותו, מציאות האדון התפשטה במציאות אחרת, וזה עניין הנח"ר (משא"כ בבן שזה עצם אחד, וע"כ עבודתו היא מכוח האב, אולם בבן יש תענוג בעצם זה שמציאותו נמשכה בגוף אחרת ומתפשטת ונמשכת, אך לא מתבטא בעניין העבודה).

אך לאידך גיסא בעבד נאמן עדיין נרגשת מציאותו כנ"ל, משא"כ בעבד פשוט שאין נרגשת מציאותו כלל, ועבודתו אינה מצד מציאותו כלל, היינו שבעבד פשוט יש עניין החידוש - עבודה (וראה במאמרים הבאים באריכות הביאור במעלת העבד פשוט).

סיכום העניין: עבד נאמן נקרא בשם עבד, משום שמניח את כל מציאותו ועבודתו אינה בשביל לקבל גילוי וכד', ולכן אינו כאוהב ואוהב.

ולאידך הוא שונה מבן משום שעבודתו היא בכח עצמו (ועוד, שמוסיף תוספת ברכה), משא"כ בן שעבודתו היא מכח אביו - בטבעו (ואין כ"כ עניין תוספות ברכה), ובעניין זה גורם תענוג יותר מבן.

אך בבן יש מעלה ע"ג עבד נאמן, בזה שהעבד נאמן הרי עבודתו הוא מצד שכלו ומדותיו, וע"כ בסופו של דבר נרגש מציאותו, משא"כ בבן שאין נרגש כאן מציאותו כלל. ומתבטא בזה שבן עניינו שהעבודה תיעשה ולא דוקא על ידו, משא"כ עבד נאמן רוצה בעבודה לצורך האדון, אך מעוניין שהעבודה תיעשה דוקא על ידו.

ומטעם הנ"ל גם עבודתו של העבד נאמן אינה "עבודה" במובן של חידוש, משא"כ עבד פשוט, שעובד לא מצד שכלו ומידותיו (ובעניין זה בן ואוהב משתווים לעבד נאמן).

ויש להאריך בכל הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



חידושו של נס חנוכה לגבי שאר ניסים

הת' יעקב ישראל שיחי' מזרחי
תלמיד בישיבה

.א.

בחלק ט"ו שיחת חיי שרה ה' מברר הרבי (סעיף א'), מה החידוש בנס של נרות חנוכה לגבי הנס בנרות של שרה ורבקה, שדלקו גם הם משבת לשבת. ומביא (סעיף ב') ב' אופנים בהנס דנרות חנוכה: א) ניתוסף שמן בכמות (במנורה או בפך) באופן ניסי. ב) הנס בשמן היה באיכות, ששמינית בלבד דלקה כל יום. ומקשה, דב' אופנים אלו כבר היו לעולמים: בנרות שרה ורבקה דלקו הנרות באיכות ניסית שבוע רצוף. וכן מצינו באלישע, שמ"אסוך שמן" נמשך שמן רב בכמות.

ומחדש הרבי (סעיף ד') שישנו אופן שלישי מחודש בנס דנרות חנוכה: הנרות דלקו, אבל כלום לא חסר מהם - כליון ואי כליון בבת אחת. ומבאר: "און דאס איז אן ענין פון נמנע הנמנעות - ע"ד ווי דער נס פון "מקום הארון אינו מן המדה", וואס אין דעם זיינען געווען ביידע הפכים בבת אחת: דער (מקום ה) ארון האט געהאט א מדה, כמפורש בתורה "אמתים וחצי ארכו וגו'", און צוזאמען דערמיט איז דער מקום געווען "אינו מן המדה". ע"כ תוכן הענין.

ואינו מובן, דלכאורה גם באופן הג' דנרות חנוכה לא היה חידוש, שהרי כבר היה כן במקום הארון?¹

ביאור הדברים: הרי אפשר היה להסביר באופן הא' בנס חנוכה, דמה שהיה כן אצל אלישע - היה זה נס פרטי לאשה פרטית,² משא"כ נס חנוכה שהו"ע כללי הנוגע לכל עם ישראל, ולא דמי להדדי. אלא על כרחך, הרבי שואל היכן מצינו חידוש בגדר הנס. כלומר, שסוג נס כזה לא אירע מעולם.

ובנדו"ד, הרי נס זה מצד גילוי בחי' נמנע הנמנעות היה במקדש רבות בשנים³, א"כ הדרא קושיא לדוכתא - מה החידוש בגדר הנס דנרות חנוכה?

1. ואע"פ שלא נתפרש בתושב"כ כהסיפור דאלישע, הנה ג"כ הנס דנרות שרה ורבקה לא נזכר בכתוב.
2. ועד"ז הנס דשרה ורבקה היה נס פרטי, אבל לאידך מכיון שזה נס שקרה לאמהות דעם ישראל, הוא שייך לכל עם ישראל לכאורה.
3. אמנם לא בבית שני.

ב.

ולכאורה הביאור דכ"ק אדמו"ר אינו מבאר שכלל לא מצינו נס זה, אלא כפי שמפורש בשיחה (ריש ס"ד) "אין נס חנוכה איז געווען א חידוש (בענין דהדלקת נרות)" וואס לא מצינו דוגמתו". והיינו, דבשיחה מביא עוד ניסים שמצינו בשמן ונרות. גבי שרה ורבקה מצינו שנרות שהדליקו בערב שבת דלקו עד ערב שבת הבא, דהנס הוא שלא היה כליון בשמן - שנשתנה מהות ואיכות השמן. וגם נס בהוספה בכמות השמן מצינו גבי ה"אסוך שמן" אצל אלישע.

וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר דבנס חנוכה היה חידוש שלא מצינו גבי הדלקת נרות, כיון דמחד השמן נכלה (ולא נשתנה מהותו כאצל רבקה), ולאידך לא כלה (ולא שהתוסף שמן כבאלישע).

אך לכאו' אין נתינת מקום לומר כן, ומכמה טעמים:

א. אאפ"ל שהכוונה רק לשמן ונרות, דמפורש שקאי על נס בהדלקת נרות ("אין נס חנוכה איז געווען א חידוש (בענין דהדלקת נרות)"), ולא בשמן ונרות. ואאל"כ דהא יש חידוש ב"ענין דהדלקת נרות" שנתוסף בכמותו שאף פעם לא היה.

[ומש"כ "בענין דהדלקת נרות", יתכן לומר בדוחק עכ"פ דאין הכוונה דוקא נרות כדלעיל, אלא הכוונה לשלול שהחידוש בנס הוא גבי נס ניצחון המלחמה, לכן נכתב בסוגריים שהכוונה בנס של הנרות].

ב. גם בתוכן הענין אאל"כ דהא הרבי לא מזכיר בהשאלה של השיחה שצריך להיות חידוש בענין דהדלקת נרות דוקא, אלא שצ"ל חידוש בכלל, וא"כ איזה תירוץ זה להגיד שזה באמת חידוש רק בנוגע להדלקת נרות?

ובלשון הרבי "אעפ"כ (ובפרט אז דער נס חנוכה האט אויפגעטאן אז צוליב דעם נס איז נקבע געווארן א יום-טוב מיוחד⁶), איז מובן אז אין נס חנוכה איז דא א חידוש לגבי דעם נס פון נרות שרה ורבקה". ובנס של הוספת שמן: "אבער אויך לויט דעם אופן איז אין מהות הנס' פון חנוכה ניט געווען קיין חידוש - ווייל אויך דעם אופן הנס געפינט מען שוין פריער (מפורש בתורה שבכתב (אין נביאים)) דער נס מיטן "אסוך שמן" ביי אלישע".

מובן מזה שהרבי מחפש חידוש בהנס של נרות חנוכה שעליו חוגגים וכמבואר בהערה 7

4. הסוגריים במקור, ההדגשה אינה במקור.

5. הדגשה לא במקור.

6. ובאמת צ"ע למה הסיבה בסוגריים דהא אם חנוכה לא היה יו"ט מה היה המקום לשאלה. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

למה לא מספיק הנס דניצחון מלמעלה. ולכן אם הנס כבר היה באיזה צורה שתהיה, אז אין חידוש ואין סיבה לקבוע ע"ז יו"ט מיוחד. וכמו שהוכיח י.י.מ. שהרבי מחפש חידוש בהגדר דורות חנוכה. וא"כ, אם הנס כבר היה בגדרו, אין חידוש.

ולפי הנ"ל אינו מובן כלל מה השייכות בין התירוץ בשיחה לשאלה, הרי השאלה היא שצ"ל נס מחודש שלא היה קודם, כדי שיהיה סיבה לקבוע עליו יו"ט?

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה החידוש בנרות חנוכה, הרי בארון כבר התגלה היה נס שמצד נמנע הנמנעות שמקום הארון אינו מן המידה.

ג.

ואולי יש לומר שהארון לא היה חידוש בכלל דהא מקום של ק"ק הוא מקום של גילוי אלוקות בעוה"ז הגשמי, ולכן זה שמקום הארון אינו מן המדה הוא לא חידוש, ולכן נס חנוכה הוא בחידוש במהות מצד עצם דבר שהיה גילוי של נמנע הנמנעות מחוץ למקום גילוי אלוקות בעולם. ובסגנון אחר, זה שיש נס בק"א א"א להשוות את זה לנס שהיה בחוץ.

[ויבאר יותר ע"פ המבואר בכ"מ⁸ שזה שבקודש הקדשים היה מקום הארון אינו מן המידה הוא לפי שהאיר שם שילוב א-דני בהוי', והיינו, שהתגלה שם איך שהמקום עצמו הוא למעלה ממקום. שזהו"ע יחוד הוי' ואלקים. וא"כ אין בזה חידוש שמקום הארון אינו מן המידה. ואע"פ שכאן לא נקט כן, אלא ביאר שזה מצד עצמות שהוא נמנע הנמנעות, מ"מ יתכן לומר שאין בזה חידוש כ"כ כנ"ל, דהרי זהו מקום של גילוי אלוקות].

ואולי יש לקשר את זה למה שמבואר בשיחת בחוקותי א' חכ"ז הערה 31 למה שנס במקום או זמן מסויים (ע"ד העשרה נסים בביהמ"ק) הוא לא שינוי מנהגו של עולם [שכלול בזה "עולם כמנהגו נוהג"], אלא חידוש פרטי בגלל שזה "נס המחודש בשביל דבר הנתחדש" ויש לומר על דרך זה שמקום הארון אינו מן המדה לא היה חידוש כללי.

וראה בלקו"ש חט"ז ויקהל ב' בהערה 44 "ולאידך: אף שגם הארון (תורה) הוא מדברים גשמיים, אעפ"כ להיותו מיוחד בתכלית ועד שמקום ארון אינו מן המדה, אי"ז אמיתית הענין ד(דירה ב)תחתונים." וכמו שמבאר בפנים בסעיף ח' שהמעלה שבארון היא שהיא ענין של יחוד משא"כ המשכן בכללות (ובכללם המנורה) זה ענין שהאלוקות יורד גם לגשמיות אף שלא באופן של יחוד. ובזה יודגש החידוש של נמנע הנמנעות במנורה שהיה יחוד גם לא בקה"ק אלא במקום של "אכסניא לעצמי" - וואס דאס איז די המשכת שכינה אין די דברים

7. ראה תניא פנ"ג

8. ראה סה"מ תרמ"ג ע' ק. ד"ה גדול יהיה תשכ"ב סעיף ז'.

9. ראה שם הערה 59.

גשמיים פון משכן".

אבל לכאורה יש לחלק בין חידוש שלא ציפינו וחידוש בגדר. דהא יכול להיות נס שזה גדר חדש אף שזה היה צפוי. וגם להיפך. כמו כאן שהגדר של חנוכה כבר היה אף שזה לא היה צפוי בכלל שנמנע הנמנעות יתגלה מחוץ לקה"ק. וצריך בירור אם אכן מקום הארון לא היה נחשב נס, ואם כן גילוי נמנע הנמנעות מחוץ לקה"ק הוא גדר חדש בנס. או שגילוי נמנע הנמנעות מחוץ למקומו הוא גדר חדש של נס. וצריך בירור.

ואף שזה לא מרומז בשיחה, אך מ"מ יתכן לומר כן. ועצ"ע בכ"ז.

ד.

ומדי דברנו בענין זה, יש להעיר, דבקובץ קרית מלך רב גיליון צו תשע"ו ב, ע' 78 הק' הת' ח.א.ו. על הקושיא שהרבי שואל מה החידוש של נרות חנוכה על נש"ק של שרה ורבקה, "יש להבין מהו ההכרח לומר שצריך להיות חידוש במהות הנס דנרות חנוכה לגבי הנס דנרות ש"ק דהאמהות, ומה שדווקא גבי הנס דנרות חנוכה נקבע יו"ט אפ"ל בפשטות דזהו מפני שנס זה היה לכלל ישראל ע"מ להראות חיבתן של ישראל אך עדיין אי"ז מכריח לומר דדווקא מפני שהיה חידוש במהות הנס נקבע חנוכה כיו"ט?"

עוד מקשה "אילו היה נקבע יו"ט לזכר נס הנרות של שרה ורבקה - מתי היו חוגגים נס זה?"

ומבאר זה ע"פ המבואר בשיחת יב תמוז תשכ"ו אודות הנס שעשה רבי חנינא בן דוסא שחומץ דלק במקום שמן, דמבואר שם דא"א להקשות דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא כיון שבצדיקים ניסים הם סדר הרגיל. ורוצה עפ"ז לבאר למה הנס דשרה אינו נס כ"כ. וזהו החידוש בנרות חנוכה "שאז לא היה מצב של גילוי אלקות צריך הדבר להגיע ממדריגה נעלית יותר מאשר גילוי אלקות כשנמצאים במצב נעלה, וממילא צ"ל שכל מהותו ואיכותו של הנס היה שונה ובאופן של חידוש ביחס לנס דנש"ק דהאמהות"

וממשיך להקשות "מהו ההכרח שצריך להיות חידוש במהות הנס דנרות חנוכה. . ומה שדווקא גבי הנס דנרות חנוכה נקבע יו"ט אפ"ל בפשטות דזהו מפני שנס זה היה לכלל ישראל ע"מ להראות חיבתן של ישראל?"

אך א"מ:

בקושייתו הא': הרבי לא אומר שהיה צריך ג"כ לקבוע יו"ט על נש"ק דשרה, אלא שהא גופא שאלה על למה קובעים יו"ט בחנוכה, הרי כבר מצינו נס זה ואין בזה חידוש כלל.

בקושייתו הב': יש להוכיח מחג הסוכות שגם הנס לא היה בזמן מסוים ולמרות זאת קבעו

את הנס לזמן מסוים, ומאי שנא?

בביאורו שאצל צדיקים נס זה לא חידוש. אבל לכאורה ההיגיון אומר שהא גופא שיהודים לא היו במצב נעלה ולמרות זאת היה נס, ה"ז גופא חידוש. ומה ההכרח שיש חידוש במהות הנס. ובכלל צ"ל ההכרח שאם יש גילוי אור רב, זה מצריך שהנס יהיה במהות אחרת.

אכן השאלה השלישית שלו קושיא אלימתא היא שלכאורה החידוש דנרות חנוכה שזה היה להראות חיבתן של ישראל. ומה ההכרח להגיד שהיה חידוש במהות הנס. וצ"ע בזה, אך ביאורו לכאור' צ"ב כנ"ל.

ה.

ובגליון צו ע' 62 הקשה הת' הנ"ל על זה שכתוב בשיחה שאם הנס חנוכה היה בכמות השמן אז זה שמן של נס ולא שמן זית, שצריך להיות משמן גשמי. ומקשה דבלקו"ש ח"ה שיחה לפ' וירא מבואר שהמצוות, והכנה למצוות צ"ל ע"פ הטבע דווקא. ובהערה 27 מבואר "מלבד בדאי אפשר, או שנעשה הנס במיוחד בשביל זה וכמו הנס שמן דחנוכה". ומקשה "ולכאורה צלה"ב: ע"פ המבואר בהע' הנ"ל בלקו"ש ח"ה, מהי הקושיא הכא שזהו שמן של נס (לפי ביאור א'), והרי הנס נעשה במיוחד בשביל כך, וא"כ אין שום בעיה לקיים את מצות הדלקת נרות המנורה ע"י שמן של נס"?

ואינו מובן קושייתו, דמפורש בשיחה דהשאלה היא "ווי האט מען געקענט אנצינדן נרות מקדש בשמן של נס; עס שטייט דאך "שמן זית גו' להעלות נר תמיד"? ואינו שייך לזה שאין מקיימים מצוות באופן ניסי.



קושי משה בעשיית המנורה

הת' מנחם מענדל שיחי' מימון
תלמיד בישיבה

על הפסוק (שמות כ"ה מ'): "וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר", מפרש רש"י: "וראה ועשה - ראה כאן בהר תבנית שאני מראה אותך, מגיד שנתקשה משה במעשה המנורה, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא מנורה של אש."

והנה בפשטות נראה דהא שנתקשה משה בעשיית המנורה הוא משום שהייתה מקשה אחת כמו שאומר לפנינו (פס' ל"א) "מקשה תעשה המנורה", אלא דלפינו טעון ביאור מדוע בכרובים שעל הכפורת שבהם גם נאמר "כרבים זהב מקשה תעשה אתם" שבהם לא מצינו שנתקשה משה?

ועוד יש להוסיף דהנה בשפ"ח מקשה ממש"כ רש"י על הפסוק "מקשה אחת תיעשה המנורה" שכיוון שנתקשה משה השליך את הזהב לאש ונעשתה המנורה מאליה, דלכא"ו אי"כ מדוע היה צורך להראות למשה את מראה המנורה באש? ומבאר שמושה נתקשה ולכך הראה לו הקב"ה את המנורה באש, ועכ"ז עדיין נתקשה משה ולכך אמר לו ה' שישליך את המנורה לאש ותיעשה מאליה. ולפינו צ"ב מדוע במנורה כ"כ נתקשה משה עד שלא היה די בכך שהראהו הקב"ה מנורה של אש אלא היה צורך שתיעשה ע"י הקב"ה, ובכרובים לא נצטרך משה אפי' לראותם לפי שעשם?

והנה אמנם באבן עזרא ביאר: "וראה כי צריך מעשה המנורה לחכמה ולראות במראה הלב, איך יעשה מככר אחד כל הכלים". היינו שממה שכתוב בפסוק לפנינו "ככר זהב טהור יעשה אתה את כל הכלים האלה" מדויק! שיש לעשות את המנורה וכל כליה מככר זהב אחד, ולפינו מבאר שבזה הקושי כיצד לחלק את הזהב ע"מ לעשות את כל הכלים מככר אחד, ולפינו לכא"ו היה אפ"ל שבזה נתקשה משה וזאת הראה לו הקב"ה בהר, משא"כ בכרובים לא היה צורך לעשות ריבוי כלים נפרדים מכמות זהב מדויקת, ולכך לא היה כ"כ קושי בעשייתם.

אמנם נראה שא"א לומר כן, דהנה בפירש"י אומר "שהראה לו הקדוש ברוך הוא מנורה של אש", משמע מכך שכותב רש"י "מנורה" שמה שהראה לו הקב"ה זה את המנורה דווקא ולא את כליה, דלא כמ"ש האב"ע, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

וכן לעיל על הפסוק: "ועשית מנרת זהב טהור מקשה תעשה המנורה" פירש"י: "תיעשה

1. רש"י, אבן עזרא, ועיין רמב"ן.

המנורה - מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקדוש ברוך הוא השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, לכך לא נכתב תעשה" ולכאו' משמע שהקושי היה במנורה עצמה ולא בכליה?

אמנם אולי אפשר לדייק מדברי רש"י "השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה", ולכאו' צ"ב שהרי מהככר נעשו כל כלי המנורה, וא"כ מדוע השליך את כל הככר? אלא לכאו' צ"ל שמהככר שהשליך לאש יצאו גם הכלים האחרים, וא"כ משמע שבזה נתקשה משה, בכל הכיכר.

אלא שאין נראה כן, וכן במפרשים על רש"י נראה שהקושי הוא במנורה גופא?

וי"ל בדא"פ שהמנורה שהייתה מורכבת מ"ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה", שהיו ריבוי פרטים ביותר, משא"כ הכרובים היו מורכבים מגוף אחד היה פחות קושי.

ונראה להוסיף דהנה גבי המנורה כתב רש"י: "שלא יעשנה חוליות, ולא יעשה קניה ונרותיה איברים איברים", משמע שדרך לעשותה בריבוי פרטים נפרדים, משא"כ גבי הכרובים כתב רש"י: "שלא תעשם בפני עצמם ותחברם בראשי הכפרת לאחר עשייתם" משמע שדרך לעשות כל כרוב בפ"ע באופן של "מקשה", ובכפורת התחדש שאין לעשותם כ"א בפ"ע אלא ליצור אותם בחיבור עם הכפורת, וא"כ וודאי שאף שישנו קושי בזה, אין קושי זה בערך לקושי של עשיית המנורה מקשה דבר שאין דרך לעשות כלל.

ואשמה לשמוע דעת המעיינים.



הטעם שאחשוורוש נסתפק אם להרוג את ושתי

הת' מנחם מענדל שיחי' משי זהב
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ו שיחה א' לחג הפורים' מקשה כ"ק אדמו"ר על הסתפקותו של אחשוורוש (שבשל כך הוצרך להיוועץ בחכמים יודעי העתים) בדינה של ושתי על שאמר לה המלך לבוא ולא באה, דלכאור' הנהגת ושתי בכך שלא עשתה את מאמר המלך הרי היתה מרידה במלכות - ומהו הספק בדינה, פשיטא דדינה חיוב מיתה? "והלא מי שאינו מקיים ציווי של מלך, בדיני ישראל ע"פ תורת חסד רשות למלך להרגו (מדין מרידה במלכות)² - ומובן שכן הוא אצל מלכי האומות, שהמורד במלכות 'אחת דינו להמית'³? ומה היה ספיקו של אחשוורוש?⁴

ובהערה 5 מוסיף, "וביותר תמוה פרש"י⁵ עה"פ (א, יב) "ויקצוף המלך מאד" - "ששלחה לו דברי גנאי", ומשמע, שעצם מיאונה לא הכעיס אותו!" אלא רק הדברי גנאי הם שגרמו לכך ש"ויקצוף המלך מאד", וא"מ איך יתכן שעצם מרידתה במיאונה לבוא לא הכעיסו כלל, ורק זה ששלחה לו דברי גנאי הוא הגורם לכך ש"ויקצוף המלך מאד"?

וביותר תמוה, תשובתו של ממוכן שהיה מה"חכמים יודעי העיתים", שצריך להרוג את ושתי כלל לא היה מצד שמרדה במלכות, אלא מטעם אחר "כי ייצא דבר המלכה על כל

1. עמ' 161.

2. רמב"ם הלי' מלכים פ"ג ה"ח.

3. וכפי שמביא בהערה 7 שכן הוא במגילה גבי מי "אשר יבוא אל המלך . . . אשר לו יקרא" - "וכ"ש וק"ו בעובר על ציוויו המלך". והרי שם מדובר אודות אסתר המלכה, וא"כ אין לחלק בין הדיוט שמרד לבין מלכה.

4. לכאור' א"מ כ"כ מה הקושיא, הרי מפורש בקרא שאחשוורוש התייעץ עם חכמיו "כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין", ופרש"י "כי כן מנהג המלך בכל משפט לשום את הדבר לפני כל יודעי דת ודין". וא"כ יתכן שבאמת לא נסתפק אלא שזהו "מנהג המלך בכל משפט" לשפוט ע"פ בית דין? ואילו בשיחה מביא דברי רש"י אלו וכותב "וימשמע מזה, שהיה מסופק בדינה של ושתי"?

ויתכן לומר, דבמלך ישראל הדין הוא שהמורד במלכות חייב מיתה אף בלא ביי"ד (ראה מגילה יד, א. ובתוס' שם, ומש"כ המפרשים (ראה לדוג' ראש יוסף שם) בשיטת הרמב"ם), ומזה שאחשוורוש לא הרג את ושתי מיד, אלא נמלך בחכמיו כבכל משפט משמע שהיה לו ספק בדינה (וכמבואר שם במפרשים (ראה טו"א וראש יוסף) שאם אינו ברור למלך שמרדו במלכותו אסור לו להרוג אלא צריך להביאו לבי"ד). ומזה מוכיח כ"ק אדמו"ר שהסתפק בדינה, כיון שהסתפק אם מרדה במלכותו כבהמשך השיחה. ועצ"ע.

5. ההדגשה במקור. ויתכן שהכוונה (נוסף על התמיה שבפנים), דלכאורה מה רש"י בכלל צריך לבאר הטעם ש"ויקצוף המלך מאד", הרי מפורש בקרא שכיון ש"ותמאן המלכה ושתי לבוא" לכן "ויקצוף המלך"?

הנשים להבזות בעליהן בעיניהן" ("כלומר: הנימוק לזה שהיא חייבת מיתה . . הוא לא מפני חטא מרידתה במלך אחשוורוש, אלא לפי שעוותה על כל השרים . . כל העמים . . להבזות בעליהן בעיניהן!")

ומתרץ כ"ק אדמו"ר, ש"כל סעודה זו היתה לעשות כרצון כל אחד ואחד ופשיטא שאין אונס בכל הקשור לסעודה זו . . הרי יש מקום לומר שאין ושתי חייבת לבוא לפני המלך באונס (ומיאונה אינו מרידה במלכות, אלא אדרבה בהתאם לרצון המלך לעשות כרצון איש ואיש)". ועפ"ז מיישב דכיון דאכן יש מקום לסברה זו שלא היה לה חובה לבוא, ומאידך, ישנם כו"כ פירוכות לטעם זה (1). הבאת ושתי לא הוי פרט בסעודה ולא חל ע"ז הציווי 'איש ואיש'. 2. הציווי חל רק באופן כללי ולא בציווי מפורש. 3. הציווי חל רק על "העם הנמצאים בשושן הבירה" ולא על המלכה) הסתפק אחשוורוש כדת מה לעשות בה ולשם כך הלך להיוועץ ב"חכמים יודעי העתים" (ואכן, טעמים הנ"ל לא הספיקו והוצרכו לטעם ש"לא על המלך לבדו" כו').

ובהע' 27 מוסיף, דיתירה מזו "לדעת ושתי בקשת המלך שתבוא לפניו היתה רק אם היא רוצה בכך (האופן ד"אין אונס", בהתאם ליסודה של סעודה זו). ועפ"ז מתורץ פרש"י הנ"ל (הערה 5) שאחשוורוש קצף רק על "ששלחה לו דברי גנאי", כי בנוגע לעצם מיאונה י"ל שזהו אדרבה רצון אחשוורוש דאין אונס".

וצריך להבין דלכאורה עפ"ז הדרא קושיא לדוכתה, מדוע מעיקרא הסתפק אחשוורוש בדינה, שכן זה ששלחה לו דברי גנאי זהו וודאי מרידה במלכות, וא"כ אף דעל עצם מיאונה הסתפק - כיוון שיש מקום לומר שזהו רצון המלך שיהיה כרצון איש ואיש - אך על כך ששלחה לו דברי גנאי (שבזה פשוט שאין לומר שזהו מצד "כרצון איש ואיש" דהרי אין מזו נתינת מקום למרידה במלכות) היה צריך לחרוץ את דינה ולהמיתה?

ואולי יש לבאר ע"פ לשון הרמב"ם בהל' מלכים (שם) שמחלק שם לב' דינים, וז"ל "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו. אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו ייהרג שנאמר כל איש אשר ימרה את פיו. וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא".

דבפשטות אינו מובן מה הטעם שצריך לכפול ולבאר דין המורד במלך, ולהביא לזה ראייה. ולאחמ"כ מוסיף "וכן כל המבזה", שמשמע שיש בזה חידוש, ואינו מסתפק בזה ומביא ראייה, שכן מצינו אצל שמעי?

והנה בשד"ח⁶ ביאר דחידוש הרמב"ם בדין זה הוא שאין למלך חובה להרוג את מי שמרד

6. וכ"ה בכמה מפרשי הרמב"ם.

במלכותו, כיון דאין חיוב המיתה חובת גברא אלא רשות שניתנה למלך שאם חפץ יכול להרוג את המורד בו. וע"ז מוסיף ומחדש הרמב"ם, שכן הוא הדין אף במי שמחרף ומגדף את המלך. דלכאורה היה מקום לומר דזה שהרשות ביד המלך אם להרוג המורד במלך הוא רק כשלא קיים ציווי המלך בלבד (דהוי העדר כבוד ולא ביזיון), אך אם מחרף ומגדף את המלך לעין כל, יתכן שבזה אין למלך רשות שלא להורגו, וזה מה שמחדש הרמב"ם שאף בכה"ג רשות למלך שלא להורגו. והראי' משמע' בן גרא שדוד נשבע לו שלא ימיתו ("ואשבע לו בה' לאמר אם אמיתך בחרב").

אך יתכן לומר באופ"א⁸ דבאמת מרידה במלך וביזוי המלך הם ב' דינים שונים ואין שליחת דברי גנאי נכללת בדין מרידה במלכות. ואכן ישנו חילוק בין מרידה במלכות הנידונית בשליחה לשליחת דברי גנאי. דפשטות מרידה במלכות פירושה זה הממרה את פי המלך ואינו מקיים את ציוויו (סירובה של ושותי לבוא), ובנוסף לכך ישנו דין נוסף והוא המחרף ומבזה את המלך בדברים (ובכלל זה שליחת דברי הגנאי של ושותי לאחשורוש).

ועפ"ז יש ליישב דגבי מרידה במלכות אכן מסתבר לומר דאם בדיני ישראל כך שמחויב מיתה עאכו"כ שבדיני עכו"ם כן (כנ"ל מהשיחה), שכן סירוב לציווי המלך מהווה פגיעה וערעור בעצם סמכותו ומעמדו של המלך כיושב על כסא מלכותו, שעיקר עניינו כמלך הוא בפקודותיו וציווייו כדכתיב⁹ "דבר מלך שלטון", ובפרט ע"פ המבואר בארוכה בריבוי מקומות בדא"ח¹⁰ אודות שייכות ענין המלכות לענין הדיבור ע"פ מאמר הזהר בפתח אליהו "מלכות פה", וא"כ שהפרת ציוויו היא פגיעה בעצם מלכותו אכן פשיטא שעל מרידה יתחייב מיתה כקושיית כ"ק אדמו"ר בהשיחה, ואינו מובן ספיקו של אחשורוש בזה שכן במיאונה לבוא הפרה את פקודת המלך והוי מרידה במלכות.

אך בשליחת דברי גנאי שאינה אלא ביזוי המלך, אך למרות כל חומרתה אין בינה ובין פגיעה במלכותו של המלך ולא כלום, כי אם ביזויו בלבד (ואף יתכן - אם כי לא בנדו"ד - דאדם יבזה מלך אך את ציווי המלך יקיים), ואינה אלא פגיעה אישית באחשורוש שהביאתו ל"ויקצוף המלך" אך תו לא, ואין חומרתו כחומרת המורד במלכות כלל, ועל כך אף לא הסתפק אחשורוש לחייבה מיתה. וזהו פשוט ולכן כלל לא מקשה מזה בשיחה אלא כל קושייתו היא רק ממיאונה של ושותי לבוא.

7. מלכים א. ב, ח.

8. לע"ע לא מצאתי מקור לזה. אך כן נראה מפשטות לשון הרמב"ם, דהרי הרמב"ם בדין זה אינו בא (כ"כ) לבאר אם זה רשות או חובה אלא לחדש את עצם הדין, שבכלל יש למלך רשות להרוג את המגדף, וא"כ כותב בסדר מהקל אל המחודש. ובפרט שאם חידושו הוא שזה רשות ולא חובה, הו"ל לכתוב בהדיא שהרשות בידו אך אין בזה חיוב. והרי כתב "חייב מיתה!"

9. קהלת ח, ד.

10. ולדוג' סה"מ תרנ"ט ע' קנ"ד, ועוד.

וימתק ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ד (ע' 1050 הע' 12) שהטעם שכל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להורגו, הוא "כי העונש הוא לפי ערך הפגם (תניא פכ"ד), והמלוכה (ומרידה בה) - נוגעת בכל מציאותו, עד לעצם חיותו". וכפי שמאריך שם במהות הקשר שבין המלך לעם. וא"כ פשיטא שיש הבדל והפרש גדול בין אם מורד במלך (שאינו מקיים הציווי), שהטעם שחייב מיתה הוא לפי שמלוכה נוגעת בעצם מציאותו, וכשפורק עול מלכותו הרי הוא מבטל את מציאותו וממילא מתחייב מיתה. משא"כ אם מבזה את המלך (אך אינו פורק עול מלכותו).

ואף שגם על ביזוי המלך יש למלך רשות להרוג המבזהו, יתכן לומר בפשטות שהוא ע"ד שפסק הרמב"ם (בסעיף י') ש"יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם". וכן גם בנדו"ד, שיש למלך רשות להרוג מי שביזהו כדי שלא יבואו למרוד במלכותו, אך אין עצם ביזוי המלך משום מרידה במלכותו¹¹.

משא"כ בנדו"ד שושתי לא הייתה מוכרחת לקיים ציווי המלך (דהרי הסעודה נקבעה להיות "כרצון איש ואיש"), לכן אין (כ"כ) טעם להורגה מחמת ביזוי המלך, והוי רק פגיעה אישית במלך אחשורוש ותו לא מידי. וע"כ התייעץ בחכמיו, ולא הספיק טעם זה שביזתה את המלך, אלא נוסף עוד טעם "כי יצא דבר המלכה על כל הנשים" - שאינו משום ביזוי כבוד המלך, אלא משום שהנשים צריכות ליתן "יקר לבעליהן", שהוא ע"ד מש"כ הרמב"ם "לתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה", וע"ז נחרץ דינה למיתה.



11. ולהעיר מדייק לשון הרמב"ם שנראה שמחלק בין מי שאינו מקיים ציווי המלך ש"חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג". לבין "המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו", אך לא כתב שחייב מיתה. והיינו (כבפנים), דכשמורד בעצם מלכותו של המלך הרי מתחייב מיתה כיון שזהו עצם המציאות שלו, משא"כ כשמבזה את המלך, כתב רק שיש למלך רשות להורגו.

"דמיונות שווא"

הת' מנחם מענדל שיחי' נוב
תלמיד בישיבה

בתניא פרק ג' מוסבר אודות הולדת המידות ע"י חב"ד שבנפשה"א. מתחיל מנקודת החכמה שנק' כ"ח מ"ה, שעדיין לא ירד לפרטים, "וכשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב", באופן של הבנה והשגה אז נולדות אהבת ה' ויראת ה'. לאחר מכן מסביר אדה"ז את עניינה וההכרח בקיומה של דעת, בזה הלשון "כי אף מי הוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, כי אם דמיונות שווא. ועל כן הדעת הוא קיום המידות וחיותן".

בהשקפה ראשונה מובן מזה, שגם "כשמתבונן ומעמיק מאוד", הרי כל עוד שחסר אצלו הדעת המקשרת אותו באופן פנימי עם המידות ופועלת שיהי' אצלו באופן של קביעות, כל רגש שיתחדש אצלו כתוצאה מההתבוננות ללא דעת, אינו אמיתי אלא הוא דמיון ושקר.

ולכאור' ניתן לשאול, דהרי כשיהודי מתבונן באלקות ומתאמץ ע"ז, וכתוצאה מההתבוננות הזאת מתחדש אצלו רגש מסוים של אהבת ה' ויראתו, הרי למרות שחסר אצלו הדעת דהיינו שהרגש הוא רק זמני וחולף, ההרגש כשלעצמו הוא אמיתי. וא"כ איך שייך לקרוא לזה "דמיונות שווא"?

[וכפי ששמעתי מא' המשפיעים בישיבתנו, שר' מענדל פוטרפס בשיעוריו בתניא לתלמידי הישיבה, כשהגיע למילים אלו בתניא הרים את ראשו ואמר: "הלואי עלינו כאלו דמיונות שווא"...].

והנה "בלקוטי ביאורים בספר התניא" מסביר דיוק הלשון "דמיונות שווא" וז"ל: "אפשר לומר עד"ז, כי הנה הנשבע לשקר על דבר שאינו ידוע לרבים חייב משום שבועת שקר, והנשבע על עץ שהוא עץ ועל אבן שהוא אבן חייב משום שבועת שווא", מפני שאין תועלת מהשבועה שהכל יודעים שהוא עץ ואבן, וכאן ג"כ יש שהוא רק דמיון היינו שקר, שנדמה לו שיש לו אהוי"ר ובאמת אינו, ויש שבאמת נתעורר באהוי"ר, אבל אינו נוגע אל הפועל ואין לו קיום, זה שווא". עכ"ל.

כלומר, כמו שבשבועת שווא, למרות שתוכן השבועה הוא בודאי אמת ("על עץ שהוא עץ ועל אבן שהוא אבן"), ולא ששיקר במשהו, אך היות והשבועה היא חסרת משמעות, ואין בה

1. ראה רמב"ם פ"א מהלכות שבועות ה"ה.

צורך כלל וכלל, ולכן נקראת "שבועת שווא". כמו"כ בנדו"ד שיכול להיות שע"י התבוננות חזקה כן יצא מזה רגש אמיתי של אהבה ויראה, אך כל עוד לא ייקלט אצלו בפנימיות במוח ולב להיות נרגש אצלו בחיי היום יום, אין זה הולדת המידות אמיתית, אלא רגש שחולף שאין ממנו תועלת בפו"מ והולך כלעומת שבא, דאין לו קיום אמיתי.

ולכן כותב אדמוה"ז "דמיונות שווא", להדגיש שהרגש עצמו יכול להיות אמיתי אבל הוא לשווא, שחסר משמעות פנימית לאדם. וכפי שמבאר הרש"ג אסתרמן: "יתקע מחשבתו בחוזק" היינו בחוזק הנפש, ו"אינו מסיח דעתו" היינו מכוון, שדווקא אז ישנה הולדת המידות האמיתית, ואהבה ויראה אמיתית.

ועפ"ז אפשר לדייק גם בהמשך הלשון כשמסכם עניין הדעת "על כן הדעת הוא קיום המידות וחיותן", שדווקא כשהמדות הם באופן של קיום קבוע ולא מתבטלים אצלו לאחר ההתבוננות - הוא בכח הדעת. וכן זה שהמידות 'חיות' אצלו באופן קבוע ומוחשי בחיי היום יום הוא פעולת הדעת וכך היא הולדת המידות.



שיטת רבינו ירוחם בהנחת גופו

הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי ניהוידור

תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' שבת (ה' ע"ב): "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד. אמר אבבי והוא שעמד לפוש". היינו שאדם הטעון בחפץ שלא ע"מ להוציא (ע"פ רש"י) אפי' אם יצא לא מתחייב אא"כ עמד קודם, ואומר אבבי שאף אם הוא עומד לא חשיב הנחה אא"כ עמד "לפוש", אבל אם עמד "לכתף" לא חשיב הנחה, כיוון שאין זה היפך וגמר העקירה אלא חלק ממלאכת העברת החפץ שמדי פעם יש צורך להיטיב המשא עליו.

מביאה הגמ' דין נוסף עד"ז: "אמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן המעביר חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך". היינו שבאם עקר האדם שלא ע"מ להוציא, אזי אף אם יוציא כעת יהיה פטור, כיוון שאין זו מלאכת מחשבת, שלא הייתה עקירה לשם מלאכת הוצאה, ואף בזה הדין הוא שאם יעמוד ברה"י קודם שיוציא יתחייב, שכעת ישנה עקירה חדשה, אך זה דווקא אם עמד לפוש, אבל אם עמד לכתף פטור כיוון שעמידה לכתף לא חשיב "הנחה" וניגוד לעקירה שהייתה, ולכך אף המשך הליכתו אינה עקירה חדשה ע"מ שיתחייב בה.

וכן במעביר ד"א ברה"ר אם עמד באמצע הד"א, אזי אם עמד לפוש הוי הפסק בהעברה ואם ישלים הד"א הראשונות לא יתחייב, אך אם רק עמד לכתף אי"ז מבטל לעקירה ראשונה ובאם ישלים הד"א יתחייב.

ב.

והנה לקמן (דף קנ"ג ע"ב) איתא בגמ' גבי מי שהחשיך עליו והוא מצוי ברה"ר ויש עמו חפצים, ואין אתו גוי או חמור, אזי מ"מ יש לו פתרון: "מוליכו פחות פחות מארבע אמות", ופירש"י: "ועומד לפוש וליכא עקירה מתחילת ד' לסוף ארבע". היינו שכל פחות מד' אמות עוצר מהליכתו לפוש וחשיב הנחה, ולכך אין פה העברת ד"א, וכן פסק אדמוה"ז להלכה בסי' רס"ו (סי"א) וזלה"ק: "ואם אין עמו שום אחד מכל אלו התירו לו לטלטל בשבת כיסו או מציאה שבאה לידו מבעוד יום פחות פחות מד' אמות דהיינו שלא יוליכם ד' אמות רצופים משקדש היום אלא ילך עמהם פחות מד' אמות ויעמוד מעט לנוח ויחזור וילך פחות מד'

אמות ויעמוד מעט לנוח וכן יעשה עד שיגיע למקום שביתתו ואם עמד לתקן משאו אין עמידה זו מפסקת אלא צריך שיעמוד כדי לנוח.

אמנם רבינו ירוחם ס"ל דלא די בכך שיעמוד אלא צריך שיתיישב וז"ל²: "כך פשוט בערובין קוץ ברשות הרבים כדי שלא יזוקו רבים מותר להוליכו פחו' מד' אמות ובכרמלית מוליכו כמו שירצה. כך פשוט בשבת מוליכו פחות פחות מד' אמות שאז"ל בכל מקום צריך לישב בכל פחות מד' אמות, שאם לא ישב אף על פי שעמד ולא הלך בכל פחות מד' אמו' חייב, שאף על פי שעומד הליכה א' היא, ואפילו בכרמלית או בשד' חייב מלקות מדרבנן כך כתב מר שר שלום בתשובה". ומבאר אדמוה"ז³ טעמו: "כיון שאין כוונתו בעמידתו בשביל לנוח ולהינפש אלא הוא רוצה לנוח כדי להתיר איסור טלטול ד' אמות", ולכן אין עמידתו נחשבת הנחה, ועל כן צריך שיישב, ששיבה היא צורת הנחה גמורה מצד עצמה, שאינה נמדדת על ידי כוונת האדם (לפוש או לכתף), וכתב אדמוה"ז שיש לחוש לדבריו כשאפשר.

ונראה בביאור מחלוקתם: דהנה יש לדון בעמידה שאינה לא לפוש מחד ואף אינה לכתף מאידך, כגון הנעמד מפני דבר החוסם בדרכו או ע"מ לשוחח עם חבירו וכיו"ב, האם נחשבת כעמידה לפוש וחשובה כהנחה או שכיוון שאינה לפוש ה"ה כעמד לכתף ולא נחשבת כהנחה.

ולפי"ז נאמר שלשיטת רבינו ירוחם כל עמידה שאינה לפוש לא חשובה כהנחה, ולכן עמידה ע"מ שיוכל לטלטל החפץ יתר על ד"א ללא לעבור איסור - שאינה עמידה לפוש - לא חשובה כהנחה לחפץ, אלא עליו להתיישב ואז נחשב שהניח.

לעומתו שיטת רש"י, הנה אפשר לבאר בב' אופנים: א. שיטת רש"י שכל עמידה שאינה לכתף - אף שאינה לפוש - נחשבת כהנחה, ולפיכך כשעומד ע"מ שיוכל לטלטל החפץ יתר על ד"א ללא איסור חשיב עמידתו הנחה. ב. אפ"ל שאף רש"י ס"ל שכל עמידה סתם אינה נחשבת הנחה, אלא כיוון שיש לו עניין בעמידה ומתכוון בה שתחשב הנחה, וצורתה ותוארה של עמידתו היא עמידה לפוש, אזי על אף שאין סיבת עמידתו משום שתש כוחו, מ"מ חשיב הנחה.⁴

ג.

והנה הקשה המשנ"ב⁵ לדברי רבינו ירוחם: "ולעניות דעתי נראה ברור דלכולי עלמא מן התורה מקרי עמידה אפילו אם לא עמד לפוש בהדיא ורק בשביל איזה סיבה שמנעו לילך, כיון שלא עמד לתקן דרך משאו, דרק אז חשוב כמהלך [ומה שאמר בגמרא עמד לפוש הוא

2. תולדות אדם וחיה נתיב י"ב חלק ו'.

3. סימן רס"ו סעיף י"א.

4. ולפי"ז אין להוכיח מדברי רש"י שיטתו לעניין עמידה סתם.

5. שמ"ט שער הציון סקי"ח.

לאו דוקא, רק לאפוקי שלא עמד לתקן], וראיה ממה שאמר בדף קנ"ג ע"ב לענין בהמה, דכשקיימא להשתין מים הוא גם כן בכלל עמידה, ופשוט דהוא הדין גבי אדם, עיין שם, וביותר מוכח בהדיא שם בסוף הסוגיא דקאמר שם סוף סוף כי מטא לביתיה אי אפשר דלא קאי פורתא וכו', עיין שם, הרי דמקרי עמידה אף שלא עמד לפוש ורק שלא היה כדי לתקן?

היינו שמשמע מהגמ' מפורש שכל עמידה שהיא - אף שאינה לפוש - חשיב הנחה, שהרי בגמ' (קנ"ג ע"ב) בנוגע לדין שיכול להניח על גבי הבהמה באם החשיך עליו, כתבו שצריך לעקור ממנה קודם שנעצרת ואחרי שנעקרת שנית יניח עליה שוב, ונותנת הגמ' דוגמא שנעצרה להטיל מים - שאי"ז לפוש? וכמ"כ בפשטות אף אצל אדם?

ועוד שם בגמ' מובא עוד פתרון לאדם שנושא חפץ ברה"ר והחשיך עליו היום, שירוץ עד לביתו ללא עצירה ואזי לא תהיה עקירה או הנחה ברה"ר כיוון שרץ ללא עצירה, ומקשה שם הגמ' "סוף סוף כי מטא לביתיה אי אפשר דלא קאי פורתא וקמעיל מרשות הרבים לרשות היחיד?" ומתרצת הגמ': "דזריק ליה כלאחר יד", משמע שלמרות שזה שעוצר לפני פתח ביתו וודאי אינה עצירה לפוש מ"מ חשיב הנחה - ולאח"ז שיכנס יחשב עקירה והיה מתחייב אלמלי מניח כלאחר יד (בשינוי)?

ד.

ובביאור דעת רבינו ירוחם לתרץ קושיות המשנ"ב נראה לומר בב' אופנים:

אופן א': אף לדעת רבינו ירוחם כל עמידה סתם (שאינה לכתף) שמיה הנחה, אלא דס"ל שעמידה על מנת להיפטר מחיוב מעביר ד"א ברה"ר דמאי ל"עמד לכתף", כיוון שכל מה שעוצר מהליכתו אינו אלא ע"מ להמשיך להעביר את החפץ - כמו בעומד לכתף, שאילולי היה רוצה להמשיך להעביר את החפץ לא היה נעמד, אלא שיש לו מגבלה הלכתית המונעת ממנו להמשיך להעביר ובכדי להתגבר עליה הוא נעמד?

והיינו כשם שעמידה הקשורה עם ההעברה המציאותית של החפץ אינה נחשבת הנחה אלא חלק מהעברת החפץ, כך עמידה שקשורה עם היתר ההעברה ההלכתית אינה נחשבת הנחה אלא כחלק מהעברת החפץ, שדינית יכולה להתבצע רק באופן כזה. ולכן צריך להתיישב לעשות הנחה ממש.

ולכן אם עמדה הבהמה להטיל מימיה או שעמד האדם קודם ששכנס לביתו אזי חשיב הנחה, ורק באם עמד לכתף או לפטור עצמו מחיוב ד"א לא חשיב הנחה.

6. ובשפ"א (קנ"ג ע"ב) כתב שיש לחלק בין אדם לבהמה, דכיוון דבהמה אין לה דעת אזי כל עמידה שלה נחשבת כעמד לפוש, משא"כ באדם יש חילוק בכונתו ורק אם עמד לפוש חשיב עקירה.

7. משא"כ כשעומד לפוש אזי נעמד לצורך מנוחתו, שאין עמידתו נחשבת לצורך העברת החפץ אלא לצורך עצמו, משא"כ בעומד לכתף ולהתיר הטילטול ד"א ברה"ר שאינה קשורה עם עצמו אלא עם העברת החפץ.

אופן ב': גם לדעת רבינו ירוחם הנחה אף אם אינה לפוש חשיב "הנחה", אלא שנחשבת כהנחה "מציאותית" בלבד ולא כהנחה "דינית". (והיינו שישנן ג' דרגות בעומד: א. "עומד לפוש" - דחשיב הנחה גמורה בין דינית בין מציאותית. ב. "עומד לכתף" - דלא חשיב הנחה כלל (אף לא מציאותית - דס"ל שכיוון שכל ההנחה צורך העברה אין הגוף נעשה נח) ג. עמידה סתם - דחשיב הנחה מציאותית אך לא הנחה דינית.)

וכיוון שכן גבי סיום העברת ד"א ברה"ר והוצאה מרשות לרשות חשיב הנחה, וכן ע"מ להחשיב עקירה שיעשה לאח"ז כעקירת גופו, אלא שאינה מסיימת את פעולת ההעברה, אלא לא בטלה עקירה ראשונה ועד שיעמוד בסוף ד"א הכל חשיב העברה אחת.⁸

ולכן כאשר מדובר בבהמה שעוצרת ובאדם שרץ ועוצר בפתח ביתו, הנה אף שנעקרו לפני שבת, כיוון שנעצרו בשבת עקירתם לאחרי שנחו נחשבת עקירה לחיוב, ע"ד מה שמצינו שהמעביר חפצים מזווית לזווית ונח ולאח"כ הוציא חייב, אף שלא הייתה עקירה ראשונה לצורך הוצאה,⁹ וכן עמידת הבהמה נחשבת הנחה לסיום העברת ד"א, משא"כ במעביר ד"א לא בטלה עקירה ראשונה שעקר בתחילת ד"א ולכן לא יפטר בזה שעמד (שלא לפוש) בתוך ד"א¹⁰, אמנם באם יישב אזי תהיה זו הנחה ממש ותחשב אף הנחה "דינית" ותבטל לעקירה הראשונה, ולכן אף אם לאחמ"כ יסיים את העברת הד"א יפטר כיוון שלא הייתה פה מלאכת העברה אחת של ד"א.

ה.

ונראה להביא ראיה לכך שתיתכן פעולת הנחה שמחד תחשב הנחה לחיוב לגבי סיום מלאכת הוצאה והעברה, ומאידך לא תבטל עקירה ראשונה (לעניין העברת ד"א ברה"ר).

דהנה על המבואר בגמ' (ד' ע"א) ששיטת ר"ע היא ש"קלוטה כמי שהונחה", היינו שכל מה שנמצא באוויר הרשות חשיב כמונח אף אם לא נח ע"ג משהו, הקשו הראשונים כיצד יתכן חיוב על זריקת ד"א ברה"ר, הלא בכל רגע נחשב החפץ כמונח ע"ג הקרקע מחדש וא"כ ה"ה כמו המעביר ד"א והניח בכל אמה באמצע שפטור?

והביא הרשב"א לתרץ: "דלא אמר רבי עקיבא אלא לחיוב אבל לפטור לא אמר", היינו שדין קלוטה הוא להחמיר ולא להיקל, וכיוון שכך אין אומרים קלוטה כמי שהונחה לפטור מחיוב

8. ונראה לדייק זה בלשונו שכתב: "שאף על פי שעומד הליכה א' היא", ולא כתב "שאע"פ שעומד לא הניח" וכיו"ב, משמע שהיא הנחה אלא שמ"מ היא הליכה אחת - שלא בטלה עקירה ראשונה.

9. עיין בתוס' (ג:) ד"ה "היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום" ובמה שהקשה עליו רע"א (שם).

10. אמנם בעמידה לאחרי ד"א ייחשב הנחה ולא נאמר שמ"מ "לא בטלה עקירה ראשונה", כיוון שאין עניין הנחה זו לסיים פעולת העברה אלא שהחפץ יהיה מונח (מציאותית) חוץ לד"א, שלזה מועילה עמידה זו להנחה (מציאותית) כמו במלאכת הוצאה, וכדברי הבעה"מ (ריש פרק הזורק) שהעברה היא תולדה דהוצאה "לפי שד' אמות של אדם בכל מקום קונות לו וכרשותו דמין, וכשמוציא חוצה להן בזורק או במעביר כמוציא מרה"י לרה"ד דמי".

העברה בתוך ד"א¹¹.

ובסברת דבריו נראה לומר, שכיוון שבפועל החפץ עודנו עף מכח הזריקה, ולכן אף שגבי הנחה דמלאכת הוצאה גם חפץ העובר ברשות די בכך כדי לשייכו וליחסו לרשות, דהיינו להחשיבו כמי שהגיע לרשות והונח בה, מ"מ כיוון שבפועל אין החפץ נח אלא עדיין בתנועה מכח הזריקה - לא בטלה עקירה ראשונה¹², ולכך בהעברת ד"א חשיב העברה אחת של ד"א - דלא בטלה עקירה ראשונה.

ועד"ז י"ל ג"כ בנדו"ד, שדעת ר' ירוחם דכשעמד סתם שלא ע"מ לפוש, הנה כיוון שבפועל האדם נח מהילוכו חשיב הנחה לגבי סיום מלאכת הוצאה והעברה, אבל מכיוון שאין בדעתו לפוש בעמידה זו ולהפסיק הליכתו אלא בדעתו להמשיך בהילוכו, אין עמידה זו מבטלת לעקירה ראשונה ו"אף על פי שעומד הליכה א' היא".

1.

הנפק"מ בין ב' האופנים תהיה באם עמד בתוך ד"א עמידה סתמית מדבר המונעו להמשיך בהליכתו וכדו' ולא בשביל שיוכל לטלטל החפץ ד"א, האם לדעת רבינו ירוחם נחשבת הנחה או לא. לאופן הא' שחיסרון בעמידה בשביל שיוכל לטלטל ד"א הוא משום דדמי לעמידה לכתף, אזי כשהעמידה מטעם אחר שאינו קשור עם העברת החפץ נחשב הנחה ואין צריך שיתיישב על מגת שיחשב הנחה - ולכך כשימשיך בהליכתו וישלים הד"א לא יתחייב.

משא"כ לאופן הב' כל עמידה שאינה לפוש אינה מבטלת העקירה הראשונה אלא נחשבת פעולת העברה אחת של ד"א ברה"ר, אזי גם עמידה שאינה בשביל להתיר טלטול ד"א אלא מטעם אחר אינה מסיימת את ההעברה ואם המשיך והשלים הד"א יתחייב אא"כ ישב.

נפק"מ נוספת י"ל (לחידודא דמילתא עכ"פ), לדעת ר"א¹³ שמחייב אתולדה במקום אב, ולדעות הראשונים¹⁴ שהמעביר ד"א ברה"ר ואת העקירה וההנחה עשה ברה"י חייב מדין מעביר ד"א ברה"ר (אף שהעקירה וההנחה היו ברה"י), במקרה ועקר ברה"י ועצר ברה"ר בתוך ד"א ע"מ לא להתחייב על העברת ד"א (כגון שלא יודע איסור הוצאה ויודע רק איסור העברה), לאופן הא' הוי כעמד לכתף ולא חשיב שהניח ופטור מטעם מוציא (וכשישלים

11. ועיין בתוס' הרא"ש לקמן (דף ק' ע"א) שכתב סברא זו, והוסיף לומר זאת אף אליבא דרבנן לדעת רב חלקיה בר טובי, שס"ל שלמטה מג' לרבנן כלמטה מי' לר"ע, שכתב שבאם זרק ד"א ברה"ר למטה מג' חייב מטעם זה, וכ"כ שם הרשב"א (ק' ע"ב). ויל"ע דהנה בדף ה' ע"ב כתב תוס' הרא"ש הטעם דהעברת ד"א לר"ע חייב משום דהלכתא גמירי לה, ולא כתב משום שאמרינן קלוטה להחמיר ולא להקל? וצ"ע.

12. עיין בשפ"א ה: על תוס' בד"ה "בשלמא".

13. ע"ה:

14. עיין תוצ"ח סימן א'.

הד"א יתחייב מדין מעביר), ולאופן הב' נחשב ככל עמידה וחשיב שהניח וחייב משום הוצאה (וכששלים הד"א יתחייב מדין מעביר ד"א, כיוון שלא בטלה עקירה ראשונה).



שיעבוד הנשמה

הת' שמואל דוד שיחי' נימרק

תלמיד בישיבה

בסידור אדה"ז כתב (בסדר הנחת תפילין) וז"ל הק': "כיון בהנחת תפילין שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, כדי שנוזכר נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו. וצונו להניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, שנשעבד הנשמה שהיא במוח, וגם תאות ומחשבות לבנו לעבודתו ית'. שע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעטי הנאות".

וצריך ביאור: מדוע צריך לשעבד את הנשמה שהיא במוח, הרי נפש האלוקית בטבעה רוצה למשול על האדם (כמבואר בפרק ט' בתניא באריכות), ושכל מחשבותיו ודיבוריו יהיו כרצון ה'?

ואי אפשר לומר שהכונה (ב"הנשמה שהיא במוח", לא קאי על הנשמה עצמה, אלא) על המחשבות שנמצאות במוח, שהרי שעבוד המחשבה מוזכר מאוחר יותר (בסידור): "וגם תאות ומחשבות ליבנו", שמוזה מובן שמו"ש לפנ"כ: "שנשעבד הנשמה שהיא במוח" הכוונה לשכל והמידות של הנשמה עצמה.

ויתכן לפרש שה"נשמה שהיא במוח" מכוון לנפש השכלית הממוצעת¹, ומה שאומר "מחשבות ליבנו" קאי על "מחשבת הלב" שהיא "עולה למוח שבראש לחשב ולהרהר בהן"². ואת השכל והמידות של נפש השכלית עצמה צריכים לשעבד לעבודתו ית'.

או שנפרש שמדובר אפילו על הנפש האלוקית בעצמה. ע"פ מה שכותב אדה"ז בתניא³: "וגם יתבונן איך שאור אין סוף ב"ה הסובב כל עלמין וממלא כל עלמין, הוא רצון העליון, הוא מלובש באותיו" וחכמת התורה או בציצית ותפילין אלו. ובקריאתו או בלבישתו הוא ממשיך אורו ית' עליו, דהיינו על חלק אלוה ממעל שבתוך גופו ליכלל וליבטל באורו יתברך. ודרך פרט בתפילין ליבטל וליכלל בחי' חכמתו ובינתו שבנפשו האלקית בבחי' חכמתו ובינתו של א"ס ב"ה המלובשות דרך פרט בפ' קדש והיה כי יביאך, דהיינו שלא להשתמש בחכמתו ובינתו שבנפשו בלתי לה' לבדו".

1. ראה ד"ה חביב אדם תש"ב. ובכ"מ.

2. תניא פרק ט'.

3. פרק מ"א.

כלומר: שע"י "ועשה טוב" (תורה, ציצית ותפילין) ממשיכים את אור א"ס ב"ה על הנפש האלוקית "ליכלל וליבטל באורו יתברך", וזהו הכוונה בשיעבוד "הנשמה שהיא במוח".

ובאגה"ת⁴ כתב אדמוה"ז: "והנה יעקב חבל נחלהו כתיב. עד"מ כמו החבל שראשו א' למעלה וראשו השני למטה אם ימשוך אדם בראשו השני ינענע וימשך אחריו גם ראשו הראשון כמה שאפשר לו להמשך. וככה ממש בשרש נשמת האדם ומקורה מבחי' ה"א תתאה הנ"ל הוא ממשיך ומוריד השפעתה ע"י מעשיו הרעים ומחשבותיו עד תוך היכלות הסט"א כביכול שמשם מקבל מחשבותיו ומעשיו. ומפני שהוא הוא הממשיך להם ההשפעה לכן הוא נוטל חלק בראש וד"ל. וזהו שאמרו רז"ל אין בידינו לא משלות הרשעים וכו' בידינו דוקא כלומר בזמן הגלות אחר החורבן. וזוהי בחי' גלות השכינה כביכול להשפיע להיכלות הסט"א אשר שנאה נפשו ית'. וכשהאדם עושה תשובה נכונה אזי מסלק מהם ההשפעה שהמשיך במעשיו ומחשבותיו. כי בתשובתו מחזיר השפעת השכינה למקומה. וזהו תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות וכמ"ש ושב ה' אלקיך את שבותך כלומר עם שבותך וכמאמר רז"ל והשיב לא נאמר וכו'".

כלומר שע"י "סור מרע" מונעים מהנפש האלוקית לרדת לתוך היכלות הסט"א וזהו השעבוד שלה.

ויתכן לומר יתירה מזו, ע"פ המבואר בכ"מ בשיחות של הרבי שצריך לצאת מהמדידות והגבלות של הנפש הבהמית וגם מהמדידות והגבלות של הנפש האלוקית. כלומר: שלנפש האלוקית כשהיא יורדת ומצטמצמת לאדם גם לה יש מדידות והגבלות שצריכים לעקוף אותם, ויתכן שגם זה נכלל בשיעבוד הנפש האלוקית.⁵



4. פרק ו'.

5. ראה לדוג' ד"ה וארא תשי"ב. ובכ"מ.

החילוק בין צדיק לרשע במצוות

הת' שמעון שיחי' נמירובסקי
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו וישלח שיחה א אות ג' הרבי מסביר את ההבדל בין מצוות שבת לשאר המצוות. דבכל מצווה, יש חילוק בין יהודי אחד למשנהו, משא"כ בשבת שכולם שווים בשביתתה.

לכאורה פשוט שאין לפרש בדברי רבינו, שישנו הבדל במעשה המצווה בין אחד לשני, שכן' בזה ברור שאין הבדל בין יהודי לחברו ובלשון רבינו: "די מעשה הנחת תפילין וואס משה רבינו האט מקיים געווען איז געווען די זעלבע מעשה וואס עס טוט איש פשוט".

היה ניתן לבאר שיש חילוק בין יהודי אחד לשני, בכוונה הנלווית למצווה. שבתפילין, לדוגמא, יש אחד שמכוון ויש שמניח סתם בלי שום כוונה, וזה ההבדל ביניהם. אבל ברור שאין לומר כן, שהרי א"כ אותו עניין גם בנוגע לשבת שיש יהודי ששובת ומכוון ויכול להיות יהודי שסתם ישבות, והרבי כותב ששניהם קיימו את המצווה בדיוק אותו דבר.

ובאמת בלשון רבינו בהשיחה (כשמביא דוג' למצות עשה) " צדיקים גדולים, בא זייער הנחת תפילין כנגד הלב ועל הראש, למשל, איז דאך ביי זיי דער לב ו(מוחין שב)ראש באופן נעלה ביותר - משא"כ ביי אנשים פשוטים" משמע שהשינוי הוא מחמת הגוף והחפץ בו נעשית המצווה.

ולכן ע"כ לבאר הפשט, שבמצוות עשה, הנה מאחר שהם באים באופן של "עבודה ועשיי" – דכל עניין של פעולה מתייחס לדבר מסויים - שבו ישנם חילוקים (וכמו הראש והלב עליו מניחים התפילין), אזי ממילא ישנה נתינת מקום מצד המצווה לחילוקים. וכגון בתפילין שיכולים להיות מונחים על ראש ולב נעלים ועל שאינם כאלו, דזה תוצאה מכך שהמצווה היא פעולה.

משא"כ בשבת שאין ולא יכול להיות בשמירתה חילוקים כיוון שהיא אינה פעולה אלא העדר, והעדר פעולה אינו מתייחס לדבר מסויים. ולדוג' בעניין השביתה, הנה גם באם ישבות ללא מלאכה קודמת - קיים מצות שביתת שבת.

1. נוסף ע"ז דבאם נאמר כן הנה באותה המידה הוא בשביתה.

2. שיחת פרי' קרח חלק ד'.

ובהערה 17 מוסיף הרבי, שדבר זה אינו חילוק כללי בין מצוות עשה ללא תעשה³, כיוון שמצינו מצוות לא תעשה ששייך בהם חילוקים וכגון ע"ז, שהיות והיא בעיקר מתייחסת ל"אמונה ודעת" - לכן שייך חילוקים.

או באופן אחר, החילוק הוא באופן עשיית המצווה (כמפורש בשיחה): כאשר צדיק מניח תפילין, הרי וודאי ששיעבוד המה והלב אצלו הוא גדול יותר מאשר יהודי פשוט וממילא מוחו וליבו נעלים יותר מחמת השיעבוד.

משא"כ בשביתה אין כל אפשרות לומר שישנו אדם השובת יותר מחבירו - יהיה צדיק ככל שיהיה, דהשביתה מכל המלאכות שווה כיון שהיא העדר הפעולה⁴.



3. אך אין הכוונה לומר שזהו עניין המיוחד בשבת גם לגבי כל מצוות ל"ת.

4. אך צע"ק מהפיסקא האחרונה באות זה דשם משמע שישנה לשביתה "בשלימותה" (דכל מלאכתך עשוי) - משמע שישנו חילוק בקיום מצוות שביתה.

מלוכת שלמה בזמן דוד

הת' שניאור זלמן שיחי' הלוי סמיט
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפ' חיי שרה מביא כ"ק אדמו"ר את ההפטרה של פר' חיי שרה שכתוב שם ששלמה מלך בפועל בחיי דוד, ולכן אדוניה שמרד בשלמה חשש ששלמה יהרגהו על מרידתו במלכות, כדכתיב' "ואדניהו ירא מפני שלמה ויקם וילך ויחזק בקרנות המזבח". דמזה נראה שמה שדוד אמר לבת שבע "כי כן אעשה היום הזה" היינו לא רק הבטחה ששלמה ימלוך לאחרי פטירת דוד, אלא ששלמה הוכתר למלך בחיי דוד.

ומקשה כ"ק אדמו"ר: (א) הרי אמר לו הקב"ה לדוד "כבר הגיעה מלכות בנך שלמה ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא", דמשמע מזה שמלכות שלמה לא הותחלה עד לאחרי פטירת דוד. (ב) ובכלל הרי אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?

ואף שיש כמה שמלכו בחיי אבותיהם², מ"מ מבאר כ"ק אדמו"ר דשם עברה המלוכה מהאב אל הבן ונתבטלה מלוכת האב כיון שכבר לא היה ראוי למלוך, מחמת חולי וכיו"ב.

וממשיך, דאין זה דומה להזמן שברח דוד מפני אבשלום בנו באמצע ימי מלכותו, דאיתא ע"ז בירושלמי ד"אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בשעירה היה מתכפר כהדיוט" משני טעמים: (א) בריחתו מאבשלום היתה בעל כרחו, אבל אין מסתבר שיעביר המלוכה ברצונו בחייו. (ב) "בפרט שי"א שגם באותן הששה חדשים היה לו דין מלך, אלא שבנוגע לשעיר יש דין מיוחד שאינו אלא במי "שאין על גביו אלא ה' אלקיו", וכיון שדוד היה נרדף והיה ירא מפני אבשלום לא מקרי "אין על גביו אלא ה' אלקיו" בפועל".

ומוסיף ד"פשיטא שאין זה דומה כלל להא שמצינו מלכי בית דוד ומלכי ישראל בזמן אחד. . . כי שם שני המלכים הם בשני מקומות שונים, זה ביהודה וזה בישראל".

נמצא, יש כאן ג' אפשרויות לתרץ וכולם נדחו: (א) יש כמה שמלכו בחיי אבותיהם. ודוחה, דשם המלוכה בטלה מאבותיהם. (ב) כהזמן שברח דוד מפני אבשלום, ודוחה דהבריחה היתה בע"כ אך אין מסתבר שיעביר המלוכה. ובעיקר שי"א שגם אז היה מלך. (ג) מזה שהיו מלכי ישראל ומלכי יהודה בזמן אחד, דשם היו בשני מקומות.

וצריך ביאור בכמה ענינים בהשיחה: (א) איך התירוץ הראשון מתרץ את השאלות שבתחילת

1. מלכים א, פ"א פ"ג.

2. כמו יהושפט שהמליך את יורם בחייו שנתיים, אחזיהו שמלך בחיי יהורם אביו, עוזיהו בימי אביו אמציהו".

השיחה, הרי הא גופא קשיא, כיון שאין מלכות נוגעת בחברתה ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד איך יתכן שמצינו כמה שמלכו בחיי אבותיהם?

ב) ובהתירוץ השני שלא הי' לדוד דין מלך בהו' חדשים שהי' בורח מפני אבשלום, גם בזה אינו מובן מהו התירוץ. הרי שם סו"ס מלך רק דוד, וברור שלא יתכן לומר שבששה חדשים אלו מלך אבשלום!?

ג) בהתירוץ השלישי שמלכי בית דוד ומלכי ישראל מלכו בזמן א', שגם בזה לכאורה אינו מתרץ את השאלות, דכנ"ל, הא גופא קשיא?

ויש לבאר זה בהקדם, דהנה בגמ' בבלי (סנהדרין דף קז ע"א) הקשו "כתיב והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה, בחברון מלך שבע שנים ובירושלים מלך שלשים ושלוש שנים, וכתיב בחברון מלך על יהודה שבע שנים וששה חדשים וגו' והני ששה חדשים לא קחשיב"? ומתוצת הגמ' דבששה חדשים אלו "נצטרע דוד, ונסתלקה הימנו שכינה, ופירשו ממנו סנהדרין". והיינו, דגם בבבלי מונים ששה חדשים שבהם לא היה מלך, אך לא מטעם שדוד ברח מפני אבשלום אלא מטעם שנצטרע. וא"כ למה הרבי לא מביא את הגמ' בבבלי אלא מביא דוקא את הירושלמי³?

ויתירה מזו, כאן א"א לדחות שלדין פרטי אינו מלך, כמו שדחה כ"ק אדמו"ר את ההוכחה מהירושלמי שהוא ענין פרטי בהקרבת שעירים, ואילו כאן מדובר על כללות המלוכה.

ואף שגם בבבלי עדיין יתכן לתרץ שאין הכוונה שאין לו דין מלכות כלל, אלא רק שאין לו דין מלך בשלמות, כמפורש ברש"י ד"ה "בחברון מלך" - "לא היה מלכותו שלימה, שנצטרע אותן ששה חדשים". אך עכ"פ ניתן להוכיח מכאן שיש איזה חסרון במלכותו, ולא כמו ההוכחה מירושלמי שיתכן שהוא רק חסרון בקרבן.

וצ"ל שהטעם שכ"ק אדמו"ר מביא את הירושלמי הוא משום שדווקא בזה יש דמיון לנדוד, מה שאין בהבבלי.

והביאור בזה: נראה ברור דאין הכוונה בהוכחות לתרץ ב' הקושיות, אלא רק להוכיח ממקרה דומה, שמזה רק יהא ראיה שהכלל של "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד", ו"אין מלכות נוגעת בחברתה" הם לא בכל מקרה, דמצינו מקרים שמוכח דלא כן. וכאן מתחיל כ"ק אדמו"ר למנות ההוכחות:

3. ואא"ל שכאן מדבר שאבשלום ירש את המלכות מדוד, כנ"ל שלא מסתבר לומר שבגלל מרידת אבשלום - מלך בזמן שדוד ברח ממנו.

4. וראה מהרש"א בח"א כאן "ויותר נראה לפרש כדאמרינן דמצורע חשיב כמת, שנאמר אל נא תהי כמת וגו'. ולכך לא חשיב ליה הנך ו' חדשים שהיה מצורע וחשוב כמת".

בתירוץ הא' מוכח שבגוונא שמדובר בבן המלך יתכן שיהיה מלך גם כשאביו עדיין מולך. ומכאן ראייה דגבי שלמה לא יתכן להקשות שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, כיון דכלל זה אינו כשמדובר בבן מלך.

בתירוץ השני יש דמיון בפרט א', שכשם שעברה מלכות דוד בזמן המחלוקת עם אבשלום, כמו"כ גבי שלמה, דמשום המחלוקת של אדוניה יש צורך להעביר את המלכות. ואף שאין הם דומים משום שלפועל גבי דוד ואבשלום לא הי' שני מלכים, מ"מ זה מורה שיש צורך ע"פ תורה להעביר את המלכות כשיש מחלוקת.

וזהו ההוספה בתירוץ זה על התירוץ הראשון, שאע"פ שדחה את התירוץ הראשון משום שלא מלכו ביחד, אבל הכא אין נוגע משום שאין אנו צריכין לשני מלכים, אלא סגי בזה שמעבירים המלוכה כשיש מחלוקת גם אם אין עוד מלך. וע"ז הדחיה שאין דמיון משום שהכא העברת המלכות היתה ברצונו, ולא היה בע"כ ומאליו.

ועפ"ז א"ש גם הטעם שמוכיח דווקא מהירושלמי, שמדובר לענין מלחמה במלך, ואינו מוכיח מהבבלי, דהתם לא מיירי על מלחמה במלך.

וע"ז מביא התירוץ השלישי, שיש בזה דמיון גמור, כיון שהיו שני מלכים בפועל שמלכו יחדיו באותו זמן.



דין מדבר כשדה

הנ"ל

איתא בגמ' דף ו ע"א: "ת"ר ד' רשויות לשבת . . ואיזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה". והקשו בגמ' (בע"ב): "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין והמדבר? אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה". ופרש"י "בזמן שהיו ישראל במדבר - חשיבא רשות הרבים; בזמן הזה - אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכחי".

והנה הרמב"ם פסק בריש פרק יד "ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור, איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן".

והקשו נו"כ הרמב"ם מסוגיין, דמשמע להיפך, שרק בזמן שישראל שרויין במדבר הוי רה"ר, משא"כ בזמן הזה הוי כרמלית?

ותירצו, דלרמב"ם הפשט בגמ' הוא איפכא, דבזמן שישראל שרויין במדבר לא פסיקא ליה לתנא דהוי רה"ר, הלכך לא מנאו, משא"כ בזמן הזה הוי רה"ר (וע"ש הטעם).

וביאר ר' אברהם בן הרמב"ם: "דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר היה המדבר רשות הרבים, איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן, היה לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו. ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רשות הרבים".

ומבאר הרבי דעתו ברשימות חוברת כ"ט²: "שכיון שהיו המחנות סדורים הרי לאו כאו"א

1. בספרו ברכת אברהם סי' טו.

2. בכותרת הרשימה כתב כ"ק אדמו"ר ריגא חף - רץ". וכתבו המו"ל "אולי הכוונה: חורף תר"ץ - אלא שעפ"ז צ"ע: (א) טעם השמטת אות ר', (ב) פשר מקף המחבר בין "חורף ל"רץ". ויותר נראה שהכוונה בין השנים תרפ"ח - תר"ץ, אלא שרבינו לא רצה לכתוב הלשון "פח", ולכן כתב "חף".

אך צע"ג אם יתכן לומר כן. לפי הא' (נוסף עמש"כ): (א) בתר"ץ הרבי לא היה בריגא, ורק הגיע לתשרי וניסן, דהרי הרבי הקודם לא היה בריגא דנסע אז לארה"ב לתשרי, והרבי היה בריגא עד י' חשון וחזר לריגא בו' ניסן, ודוחק לומר שהרבי כתב "חורף" על תחילת חודש חשון. (ב) על המילה "רץ" אין גרשיים ("רץ"), בשונה מרוב הציוני שנים שכתוב עם גרשיים (חוץ מחוברת יא שכתוב שנת "תשא" בלי גרשיים). (ג) לרוב, ציון השנה הוא לפני ציון המקום (חוץ מחוברות עג, מזו וקנט).

ופי' הב' (שלא רצה לכתוב "פח") צ"ע: (א) ברשימה זו גופא כתיב "חולין פח", וכן באג"ק ח"א איגרת א' כתוב "כא אדר פ"ח", וכך גם בחוברת קצו כתוב "טבת פ"ח". (ב) למה אין גרשיים במילים "חף" ו"רץ"? (ג) כנ"ל שבד"כ כתוב

הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יהודה כו', משא"כ בזמן הזה, ורק שמחנה לוייה שהכל שכיחים אצל מרע"ה - רה"ר היא".

אך ממשיך שם, "ולכאורה התירוץ דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם של הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בוקעים בו . . וא"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר"?³

ומבאר: "ואולי אפ"ל בתי' הר' אברהם - ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח ע"ב) שבזמן שהיו ישראל במדבר היה מצמיח, וא"כ היה דינו כשדה" (דהוי כרמלית ולא רה"ר).

אמנם דברי כ"ק רבינו לכאורה צריכים ביאור, הלא אין הביאור שייך לדברי ר' אברהם עצמו, דהרי הוא מדגיש את זה שהיו מחנותיהם סדורים, ולא את היות המדבר שדה'?

ויש לבאר זה בהקדים שאלה אחרת לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר שהמדבר היה מצמיח ודינו כשדה, א"כ הרי גם מחנה לוייה הול"ל כרמלית ולא רה"ר, דהרי מצמיח הוא, וא"כ כיצד הייתה מלאכת הוצאה במשכן?

ויש לומר הביאור בזה, דר' אברהם מבאר שכיון שהיו מחנותיהם סדורים לכן היה כמו בקעה ושדה, והיינו שהיות ומחנותיהן סדורים ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים אנשים מדגל יהודה, לכן חזר לדינו העיקרי שהוא שדה. משא"כ במחנה לוייה כיון ששכיחי בו רבים, לכן אף שהוא מצמיח, מ"מ היות ושכיחים בו מכל השבטים, שוב אין דינו כשדה (שאינו הולכים בה רבים) אלא הוי רה"ר.

השנה לפני המקום. (ד) לפי ביאורם, זהו הרשימה שארך הכי הרבה זמן לכתוב אותה (1), ודוחק לומר שכתוב כן משום שרבינו לא זכר באיזה שנה כתב.

ויתכן לפרש שרוב הרשימה כתב רבינו בשנת תרפ"ח, ואת הסוף כתב בשנת תר"ץ. ומדוייק זה ג"כ ממש"כ "ואולי אפ"ל בלשון אביי (שבת ו:)", דלכאורה מיותר לחזור ולומר, הן "בלשון אביי", וכ"ש לציין המ"מ, הרי כבר צויין קודם לכן המ"מ. ועפ"הנ"ל יתכן שהי' זה ב' שנים לאח"ז ולכן כתב שוב המ"מ, ועצ"ע בכ"ז. ובפרט שהוכח לעיל שכ"ק לא דייק שלא לכתוב "פח" בשאר דוכתין וכי' כנ"ל.

3. ולהעיר דלכאורה היה אפשר לתרץ בפשטות ע"פ מ"ש בבמד"ר פי"ט סכ"ו עה"פ "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם במחוקק במשענותם": "שהיו הנשיאים עומדים על גבה ומושכין במטותיהן כל אחד ואחד לשבטו ולמשפחתו וריוח שבין הדגלים מלא מים מגוברין אשה שהיתה צריכה לילך אצל חברתה מדגל לדגל היתה מהלכת בספינה". וא"כ חזוין להדיא שהיה שם כרמלית - ים. ולכן לא פסיקא ליה למיחשב כמדבר. אך בכלל צ"ע מהמדרש הזה על כל הדין שים הוא כרמלית הנלמד מדגלי מדבר, ומפורש להדיא בשו"ע אדה"ז שמה ס"י יט "וכן הימים והנחלים שאף שהם עמוקים עשרה. . אינן רשות הרבים אף על פי שרבים מהלכים בהם בספינות, לפי שאינו נוח תשמיש הליכתן כמו ביבשה ואינו דומה לדגלי מדבר". ובדוחק יש לחלק שבמדבר לא היה עומק י' במים. וצ"ע בזה.

4. וראה בהערה 15 שביאר המו"ל "להעיר מלשונו של ר"א - "הי' לגבן כמו בקעה ושדה". אך מיד דוחים דאין מכאן ראיה כיון דכוונתו היא לגבי זה שאין כל בני' הולכים שם ולא לענין הצמיחה.

וזהו גם יישוב קושיית כ"ק אדמו"ר דלדעת הרמב"ם שלא בעינן ס"ר בוקעין בו, מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע, דכשאינ מחנותיהם סדורים ה"ז נשאר כשדה, משא"כ כשאינ מחנותיהם סדורים שוב לא הוי שדה אלא רה"ר.



"שני כוחות באדם . וחייב" בשי' ר"ח ורש"י

הת' יוסף יצחק שיחי' עמאר
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין (ה, א): "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל, חייב עקר ממקומו וקיבל פטור. תניא נמי הכי אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור. בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו. מאי קמבעיא ליה, אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כחות באדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו".

ורבינו חננאל גרס: "וא"ר יוחנן עמד במקומו וקיבל. כגון שזרק לחבירו חייב בזה שנעשית מחשבתו. נעקר ממקומו אחרי שזרק שקיבלה פטור הזורק שהרי לא נצטרפה כוונתו לקבל באותו מקום ממילא באה לידו. בעי ר' יוחנן זרק ונעקר הוא ממקומו וקיבל מהו שנמצא הוא שזרק הוא עצמו שקיבל. שני כחותיו הללו שזרק ושנעקר וקיבל כשני בני אדם דמו וחייב. או דילמא אפי' הכי אדם אחד הוא לא נעקר ממקום [זה] והונח במקום אחר אלא מקום העקירה הוא מקום הנחה. כי שניהם כאדם אחד הן. ועלתה בתיקו".

והרשב"א כתב: "הכי גריס רבינו חננאל ז"ל שתי כחות באדם אחד כשני בני אדם דמי וחייב או כאדם אחד דמי ופטור, ופירש כגון שנעקר ממקומו וקדם ונח במקומו וקיבלה, וכשני בני אדם דמי שזה זורק וזה מקבל וחייב, או דילמא כאדם אחד דמי כאילו נתן מימינו לשמאלו דפטור ואף על פי שהעבירה ארבע אמות".

ביאור הדברים: מתחילת הסוגיא ("עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור") למדנו שהנחה צריכה לבא מכח העקירה, ובמילא כשזרק את החפץ - נקבע לחפץ מסלול היכן הוא אמור לנחות. אבל אם סטה ממסלול זה ע"י גורם חיצוני - כגון אם עקר חבירו וקיבלה - נמצא שהנחה לא באה מכח הזורק, ופטור.

בהמשך לזה, מסתפק ר' יוחנן האם ב' כוחות באדם א' - שהזורק עצמו רץ וקיבלה - כשני בני אדם או כאדם א'. גורס ר' חננאל, דאם אמרינן ב' כוחות כב' בני אדם - יתחייב. מבאר הרשב"א, דצ"ל שהזורק רץ וקיבלה במקום בו החפץ היה אמור לנחות - דהיינו שלא התערב במסלול החפץ. ודוקא לכן מתחייב - דהנחה באה מכח העקירה. ובלשונו: "שנעקר

ממקומו, וקדם ונח במקומו (של החפץ) וקיבלה".

ומקשה הרשב"א לפי"ז: "א) ואינו מחוור לי דכיון דאמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב נעקר ממקומו וקיבל פטור נעקר הוא ממקומו וקיבל מאי, ודאי משמע דהאי נעקר הוא ממקומו הוי כעין נעקר חבירו ממקומו וקיבל, כלומר שקיבלו דרך עקירה שלא נח החפץ מכחו של ראשון אלא מכחו של שני, והכי נמי כשנעקר וקיבלו שלא נח מכח זריקה ראשונה. (ב) ועוד הקשה הרמב"ן ז"ל דהני לאו שני כחות נינהו דעקירה והנחה בכח אחד הן".

היינו שהקשה בב': א. ממשמעות הגמ' יש להבין ד"נעקר הוא ממקומו" הוי כעין "עקר ממקומו" - לעומת "עמד במקומו". דבשני המקרים האחרונים נקטה הגמ' ל' עקירה דוקא. ואם נאמר כך, אזי פ' "נעקר הוא ממקומו" צ"ל שההנחה הייתה מכוחו של שני דוקא, בדומה להדין ד"עקר מקומו" שפטור משום שנח החפץ מכוחו של השני. אבל רבינו חננאל מפרש "נעקר הוא ממקומו" כ"עמד במקומו" - שהזורק רץ למקום שהחפץ הי' מיועד לנחות שם, וקיבלה - ולכן חשיב שההנחה מכוחו של הזורק, דהנחה הייתה כלולה בעקירה. ואין זה מתאים עם משמעות הגמ', ש"נעקר ממקומו" היינו שקיבל החפץ באופן של עקירה ממסלולו.

ב. ר' יוחנן דן מהו גדרם של ב' כוחות באדם א'. אך לפי פ' הר"ח שב"נעקר הוא ממקומו" הייתה ההנחה מכח העקירה - נמצא שהיה כאן כח א' בלבד - העקירה. דהרי ההנחה אינה כח בפ"ע, באשר הייתה כלולה בעקירה?

ג.

ונראה לבאר דברי הר"ח ע"פ מ"ש התוס' בשי' הר"ח, דכתבו התוס' בד"ה "כשני בני אדם דמי ופטור": "ור"ח גריס איפכא כשני בני אדם דמי וחייב דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו או דילמא כאדם אחד דמי ופטור דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור".

מסביר התוס', דכיון דהזורק קיבלה במקומו ולא חטפה מהילוכו - ע"ד "עמד ממקומו" שהשני לא עשה את ההנחה - לכן מתחייב. בפשטות כוונתו לביאור של הרשב"א, שעמד במקומו של החפץ ולכן לא חטפה מהילוכו. אבל צ"ע מה מוסיף התוס' "דהא איתעביד מחשבתו"? הלא כיון דשפיר עשה, וההנחה באה מכח העקירה - א"כ מאי איכפת לן מאי הייתה מחשבתו. והתוס' מדגיש "דהא" - שהמחשבה היא נתינת טעם וסיבה לחיוב?

אלא נראה לומר דהתוס' הבין את שי' רבינו חננאל באופן שונה לחלוטין: ראשית, "נעקר הוא ממקומו" הוי ע"ד "עקר ממקומו" ולא ע"ד "עמד במקומו". והיינו שהזורק לא רץ

למקום החפץ, אלא חטפה מהילוכו. וא"כ אמאי חייב? - דהא איתעביד מחשבתו¹.

והביאור בזה בהקדים: הגמ' קבעה - לפני האיבעיא דר' יוחנן - שעמד במקומו וקיבל חייב. ואע"פ שהונח החפץ על מישוהו אחר, לא חשיב. כיון שכוונת הזורק הייתה שהחפץ ינוח על חברו, אזי ההנחה שייכת לזורק. לעומת זאת, עקר ממקומו וקיבל - פטור. היינו, מכיון שבשעת הזריקה, לא הייתה בכוונת הזורק שהחפץ ינוח על חברו - שהרי לא זרק לכיוונו - אלא על הקרקע, ע"כ כשהונח סו"ס במק"א - ההנחה לא חשיבא שלו, ומה שהשני קיבלה - ה"ז חטיפה מהילוכו.

בהמשך לזה בעי ר' יוחנן, מה גדר ב' כוחות באדם א'. ומחדש, שיש לומר שב' כוחות באדם אחד, שיש כאן עקירה והנחה נפרדים - ע"ד עקר וקיבל, שקיבל את החפץ במקום שהחפץ לא היה אמור לנחות שם - חייב, כיון דאם הוא עצמו קיבל, ודאי הייתה במחשבתו לעשות כן. נמצא, דבכח המחשבה ליצור את מסלול החפץ (למרות שע"פ טבע אמור לנחות במק"א), ולחבר את העקירה וההנחה יחד.

בסגנון אחר: המקרה דב' כוחות הוא ש"עקר ממקומו", אך הדין דב' כוחות הוא כעין "עמד במקומו". והכל תלוי איך הייתה מחשבתו.

ומתורצות בזה ב' קושיות הרשב"א: א. הזורק אכן עקר ממקומו, וקיבל החפץ באמצע מסלולו. ב. יש כאן ב' כוחות, שהרי בעצם העקירה וההנחה נפרדים, אלא שהכוונה מצרפת אותם יחד.

והדברים מדויקים בל' ר"ח בתחילת הסוגיא: "וא"ר יוחנן עמד במקומו וקיבל. כגון שזרק לחברו חייב בזה שנעשית מחשבתו. נעקר ממקומו אחרי שזרק שקיבלה פטור הזורק שהרי לא נצטרפה כוונתו לקבל באותו מקום ממילא באה לידו".

ג.

כ"ז לגירסת ר"ח "שני כוחות כשני בני אדם וחייב", ואילו אם ב' כוחות כאדם א' - פטור, דמקום העקירה הוא מקום הנחה כו'. אמנם גי' רש"י ותוס' היא "שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור". דמתחייב רק אם הוי כאדם א', ובמילא א"א להו ללמוד כר"ח, דתולה באיתעביד מחשבתו, כיון דא"כ גם אם הו כב' בנ"א - יתחייב.

וזה"ל רש"י: פטור - הזורק, דלא עביד הנחה. מאי קמיבעיא ליה - מאי ספיקא איכא, מאיזה טעמא יפטור, הא עבד עקירה והנחה. כשני בני אדם דמיא ופטור - דהו להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו - הויא ליה עקירה

1. יש לציין, דשיח השדה גורס כאן בתוס' "ולא חטפה אחר מהילוכו". ויש לפרש כוונתו, דאמנם אחר לא חטף, אבל הזורק חטף, א"כ "דהא איתעביד מחשבתו" פועל שגם אז יהיה חייב, כמבואר בפנים.

קמייתא בלא הנחה.

ונראה לומר בדא"פ, דרש"י ס"ל עכ"פ מעין שי' הר"ח: נכון אמנם, שבשני בנ"א אין מחשבה מועילה, אבל באדם א' - י"ל דשפיר מתחייב דוקא משום דאתעביד מחשבתו. כלומר, כיון שבכוונת הזורק היה לרוץ ולקבל את החפץ - עי"ז מתחברים העקירה וההנחה דיליה. ואע"פ שרש"י מצריך שההנחה תהיה כלולה בעקירה (וראה ג"כ בתוס'), הנה באדם א' מספיקה מחשבה (לפעול שההנחה באה ג"כ מכוחו).

והחילוק (בין אדם א' וב' בנ"א) מובן בפשטות: עצם הסברא דמחשבה קובעת את המסלול, מובנת היא. אך קשה לומר שהמחשבה והכוונה של הזורק מה יעשה אדם אחר - תחשיב אותו כמקום ההנחה, הלא האדם השני אינו בשליטתו, ואפי' אם עומד באותה שעה, מי יימר דלא ינוע ממקומו רגע אחרי הזריקה וכד'? אלא ע"כ שפיר יש לחלק בין כוונת הזורק על עצמו, וכוונה על אדם אחר שחוץ ממנו.

וי"ל דזה גופא האיבעיא דר' יוחנן, האם איתעביד מחשבתו באדם א' מחברת את העקירה וההנחה או לאו. דיש לדחות, דהעקירה קובעת היכן החפץ אמור לנחות (שהרי מדובר במסלול פיזי), וכשרץ ועיכבו - הרי ניתק את העקירה מההנחה, ואין מחשבה מועילה.

ד.

אכן מצינו לתוס' הרא"ש שמבאר את ספיקו של רש"י באופן אחר, וז"ל: "דטעמא דבשני בני אדם פטור דכיון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויה הנחה ה"נ כיון שחטפה מהילוכה ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה, או דילמא כאדם אחד דמי דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהוי שנים שעשאוה הלכך האי דעבד הכל חייב".

אך נראה מפירושו שמהפך הסדר בהאיבעיא, מאיך שרש"י למד: וז"ל רש"י בריש האיבעיא "מאי קמיבעיא ליה - מאי ספיקא איכא, מאיזו טעמא יפטור" - כלומר הגמ' צריכה עתה לבאר מדוע יהיה פטור. אז מובן שתחילה מביאה הגמ' את הצד הקל (כאדם א' וחייב) ואח"כ הצד הכבד (כב' בני אדם ופטור)². אבל תוס' הרא"ש מביא את ב' הצדדים בסדר הפוך.

לכן נ"ל באו"א ג"כ בשי' רש"י, שתמיד צ"ל הנחה מכח העקירה דוקא, ולא הסתפק בזה ר' יוחנן. אלא הספק הוא אם ב' כוחות באדם א' כאדם א', ואז נאמר שהכוונה מצרפת את העקירה וההנחה יחד, ולכן יתחייב. או דילמא כב' בני אדם דמו - ואז אין לומר שהכוונה מצרפת עקירה והנחה דב' בנ"א יחד, כמבואר לעיל.



2. ושמעתי מהמג"ש ר' אברהם מענדל שי' פרידלאנד, דכאשר בגמ' מובאת איבעיא עם ב' צדדים, הצד המחודש הוא בד"כ הצד השני - "או דילמא".

ביאור שיטת הריטב"א בדין עבד כנעני

הת' חיים ברוך שיחי' פאגעלמאן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' קידושין (ז' ע"א): "הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה האי גברא נמי אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא".

ופי' רש"י: "הילך מנה והתקדשי לפלוני - והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו. והיינו שהמדובר הוא דווקא כאשר מי שנותן את הכסף לאשה היה שלוחו של המקדש דרק אז הוי קידושין.

אמנם הריטב"א בסוגיין כתב¹: "פי' הא מיירי בשאין הנותן שלוחו של מקדש אלא שנותן כסף משלו כדי שתתקדש בו לזה והיינו דאתי עלה מדין עבד כנעני וכיון שכן צריך שאותו פלוני יאמר לה הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך פלוני שתתקדש לי ולא אמרינן הכא אלא דנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו". והיינו שחולק על פי' רש"י ולומד שכאשר האדם הנותן את הכסף הוא שליחו של המקדש, וודאי מקודשת, ולזה אין צריך ללמוד מדין עבד כנעני. אלא המדובר בסוגייתנו הוא כשנותן הכסף לא היה שליח דהבעל, ולזה צריך להלימוד מדין עבד כנעני דגם אז מועלת נתינתו כנתינת הבעל ותהיה האישה מקודשת.

ובביאור מחלוקת הרש"י והריטב"א מבואר ע"פ החקירה הידועה בגדר היחס שבין השליח למשלח, דישנם בזה ג' אופנים (בלשון כ"ק אדמו"ר²):

"א" כמותו" ממש - בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח).

"ב" כמותו" - (רק) בשייכות לכח העש' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

"ג" כמותו" - רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי' - שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח".

1. ד"ה הילך מנה.

2. לקו"ש חל"ג ע' 113 ואילך.

ועפ"ז י"ל שלדעת רש"י גדר היחס שבין השליח למשלח הוא כאופן הב', שפעולת השליח מתייחסת אל המשלח, אך כיון שהכסף אינו של הבעל וא"כ היה אפשר לומר שלא תועיל נתינת השליח לקדש האישה לו (כשם שאילו הבעל היה נותן לאשה כסף של משהו אחר לא הייתה מתקדשת לו), - לכך צריך להלימוד מדין עבד כנעני שמקודשת (שאף אם אין הכסף שלו יכול משהו אחר לעשות איתו פעולות עבורו).

אך דעת הריטב"א היא שגדר היחס שבין השליח למשלח הוא כאופן הא', שהשליח הוי כגוף אחד ממש עם המשלח. וא"כ נתינת השליח מכספו היא בדיוק כנתינת המשלח מכספו כיון שהם גוף אחד ולכן אין צריך להלימוד מדין עבד כנעני שתהא האישה מקודשת בכך. והלימוד הוא רק למקרה שאין נותן הכסף שליח של הבעל.

ב.

והנה בביאור דברי הריטב"א "דנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו" כתב ר' חיים הלוי מבריסק בחידושי³ וז"ל: "דנהי דדין עבד כנעני אינו דין שליחות וזכיה גמורה, והוא גזירת הכתוב ודין בפני עצמו, מ"מ נראה דכיון דעיקר דינו שתהא נתינת חברו חשובה ניתנת עבורו הוא מחלות דיני שליחות וזכיה" עכ"ל. וצ"ב בהגדרה שבדבריו.

וי"ל הביאור בזה:

החילוק הפשוט שבין דין זכיה הכללי לדין שליחות הוא בכך שבדין זכיה אין המעשה עצמו של האדם המזכה מתייחס לזוכה, אלא זכייתו היא בתוצאות המעשה בלבד. ולדוג' כאשר יזכה ראובן לשמעון לחבירו חובו של לוי שחייב לו, הרי שבזוה שמזכה לו אינו מזכה את עצם מעשה ההלוואה שהלווה ללוי, אלא תוצאת מעשה ההלוואה בלבד - מה שלוי נעשה חייב עיי"ז - מזכה ראובן לשמעון.

משא"כ בדין שליחות אין זה שמזכה למשלחו את תוצאות המעשה, אלא גוף המעשה עצמו מתייחס למשלח⁴ (ועד שנחשב שעשה זה בעצמו וכנ"ל).

והנה כאשר מקדש אדם אישה עבור חברו ללא שימנהו קודם לשלוחו, הרי שבהשקפה ראשונה לא היה זה צריך להועיל, כיון שבכדי לקדש אישה אין מועיל שיזכה אדם לחבירו את תוצאת מעשה הקידושין - מה שעיי"ז נעשית אשתו - כיון שבכדי לקדש צריך שתהיה הזכות לקדש להבעל. וזכות זו ניתנת לאדם שעשה את מעשה הקידושין (השליח).

אך באמת י"ל שגם זה נחשב מתוצאות המעשה. והיינו שניתן לחלק בין עצם מעשה נתינת הכסף לבין הזכות של הנותן לקדש (אף שנעשים הם בבת אחת), שהוי זה כסיבה ותוצאה

3. הלכות מלוה ולוה פ"ה ה"ג.

4. לאופן הא' והב', וכנ"ל דהריטב"א ס"ל כאופן הא'.

- ע"י שנתן הכסף קיבל את הזכות לקדש האישה. ולכן הנה כיון שניתן להקנות לחבירו את תוצאות המעשה, יכול המקדש להקנות ג"כ תוצאה זו – הזכות להיות המקדש הבאה ממעשה הקידושין שעשה.

ובהקנאת תוצאה זו ישנם ב' המעלות. דמחד אין זה שהבעל עשה המעשה כיון שאין זו שליחות. ומאידיך הרי תוצאה זו היא בגוף ענין הקידושין עצמו ולא רק תוצאתו (מה שהאישה מתקדשת לו).

וזהו ביאור דברי ר' חיים הלוי "דנהי דדין עבד כנעני אינו דין שליחות וזכיה גמורה... הוא מחלות דיני שליחות וזכיה" שאין זה דין שליחות גמורה כיון שאין זה שמעשה המקדש מתייחס לבעל, אך מצד שני הוי זה "מחלות דיני שליחות וזכיה" וכנ"ל שמזכה לו הזכות שיהיה המקדש.



”וקתני הוצאה לבסוף” – מאי קמ”ל?

הת' יחיאל שיחי' הלוי פישער

תלמיד בישיבה

.א.

איתא במתניתין ריש שבת: ”יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כו' . . .”

והקשו בתוס' (בד”ה יציאות השבת): ”הקשה ריב”א דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן (דף עג.) דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת וקתני הוצאה לבסוף והוה ליה להתחיל כסדר בדברים דמיירי בע”ש מבעוד יום כגון לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה אין שורין דיו וסמנין ואין צולין בשר ואח”כ במה מדליקין וכירה ובמה טומנין שהם דברים הנוהגים עם חשיכה ואח”כ במה בהמה ובמה אשה יוצאה דברים הנוהגים בשבת עצמו ושוב אבות מלאכות של שבת ודרך התנא לשנות כסדר זה כמו שמצינו בפסחים דמתחיל בליל י”ד ושוב בי”ד ושוב בשחיטת פסחים שהוא בין הערבים ואחר כך שונה מאכילת פסחים שהוא בלילה וכן ביומא מתחיל בו ימי' קוד' יה”כ ואח”כ בעיה”כ ואח”כ ליל י”כ?”

היינו שמקשה מדוע פתח התנא בדיני הוצאה שלא ע”פ סדר הדברים תחילה ער”ש ואח”כ ליל שבת ואח”כ בפרק כלל גדול דיני ל”ט מלאכות?

והקשה בפנ”י: ”ולענ”ד לא ידענא מאי קשיא להו דהא שפיר פתח בדיני הוצאה דהא מקרא דאל יצא איש ממקומו הוא דילפינן מיניה דין הוצאה כמו שכתבו התוס' בסמוך בד”ה יציאות דמשו”ה לא קתני הוצאות דלישנא דקרא נקט וא”כ האי קרא דאל יצא הוא מוקדם בכתוב דכתיב בפרשה בשלח במן שנצטוו במרה משא”כ כל הנך מלאכות אתיין מקרא דלא תעשה מלאכה דכתיב ביתרו שנצטוו בסיני?” הינו שמקשה שלכאורה יש הסבר פשוט לכך שפתח בדיני הוצאה – כיוון שמוזכרת בתורה קודם לשאר המלאכות? ודחק לתרץ בזה שלא לשיטת ר”ת, עיי”ש.

ועד”ז הקשה אף בחפץ ה': ”ונראה לישב דטעמא שהתחיל ביציאות דכל המלאכות האמורות אצל שבת גמרינן להו ממשכן מדסמך וכו' וההוצאה אף על גב דגמרינן לה ממשכן נתפרשה בתורה מה שא”כ שאר מלאכות. וכיון דקרא הוציאה מכלל המלאכות וכתבה בהדיא לזה גם התנא לא פירש ברישא אלא מלאכה מבוארת יותר מכולן והוציאה הכתוב

המלאכות. "היינו שכיוון ששנה הכתוב את מלאכת הוצאה בפירוש מזכירה התנא תחילה¹.

וצ"ב מדוע לא חש התוס' לתי' אלו.

ב.

ונראה לומר בהקדים דיוק בדברי התוס' בקושייתו: "דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן (דף עג.) דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת וקתני הוצאה לבסוף", ולכאור' כוונתו להקשות שכיוון שדיני אבות המלאכות מוזכרים רק בפרק כלל גדול א"כ הו"ל לשנות כמ"כ דיני הוצאה שם, אך צ"ב מדוע מציין ש"קתני הוצאה לבסוף"? – דלכאור' מאי נפק"מ בזה שהיא בסוף?

אמנם כתב המהר"ם: "מתוך לשון התוס' נראה כאלו מקשה דמב' טעמי לא היה לו להתחיל בדיני הוצאות א' דהיה לו לשנות דין הוצאות בפרק כלל גדול גבי מנין דאבות מלאכות דשם סיים מניינם בדין המוציא מרשות לרשות ותיכף לאחר זה ה"ל לשנות משנה זו דיציאות השבת ב' שהן ד' וכו' דשם הוא מקומו² ומטעם שני דהיה לו להתחיל כסדר בדינים השייכים לע"ש לא יצא החייט במחטו וכו'". משמע שהוא חיזוק לשאלה שכיוון שסיים התנא בהוצאה ישנה יותר סברא שיתחיל מיד אחרי זה בהוצאה³.

אך נראה לבאר דכוונת התוס' בדיוק זה לפרוך תירוצי הפנ"י וחפץ ה', דלפי דבריהם יש יתרון בעצם מלאכת ההוצאה – שמוזכרת קודם או עצם זה שמוזכרת בקרא, וא"כ לכאור' היה על התנא להקדימה בכל מקום שיש בה חשיבות, ובפרק כלל גדול שנאה התנא לבסוף – משמע שלא חש התנא לסברות אלו, ולא ס"ל שיש בהן חשיבות יתירה מטעמים אלו. ולכך לא תי' התוס' כן, אלא תי' שיש יתרון במשנה זו דהוצאה שיש בה הרבה דינים הנלמדים ממנה – שזה לא שייך לומר בפרק כלל גדול.

ג.

ואמנם קשה לומר כן, דהנה מביא התוס' לתרץ "ור"ת מפרש דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה וכן במס' ב"ק (דף ב.) השור והבור המבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה

1. ועיי"ש החילוק בין הוצאה להבערה.

2. אמנם לפי"ז צע"ק מדוע שואל שישנה הוצאה בכלל גדול ולא שישנה את כלל גדול כאן? שע"פ הטעם השני מובן כיוון שהוא מעדיף לפתוח ברישא בסדר ער"ש (אלא שזהו יוצא דופן ע"פ תירוצי התוס'), אך לטעם זה אין העדפה לכאן או לכאן? ועיין שכן הקשה כעין זה על המשנה בחידושים (המיוחסים) להר"ן, ואאפ"ל דאה"נ, וצע"ק.

3. אמנם מלשון התוס' "היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול" לכאורה יותר משמע שאין הכוונה לשנות מיד בהמשך לברייתא אלא לאחמ"כ וכמ"ש בתוס' הרא"ש "לקמן גבי אבות מלאכות בפרק המצניע ובפרק הזורק היה ראוי לשנותה" ולא בכלל גדול.

וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להודות בפרק הרואה (ברכות דף נד:): דלא נקט הש"ס כסדר הפסוק, "וא"כ ע"פ הנ"ל לכאו' אף בפרק כלל גדול הו"ל למיתני ברישא?

אמנם נראה דמ"מ יש לחלק בין דברי ר"ת לדברי הפנ"י וחפץ ה', שלפי ר"ת התנא מקדימו מפני שהוא "דבר ההוה", ובפשטות הסברא בזה שכיוון שדבר זה רגיל להיות יתר על האחרים צריך להקדים להזהיר עליו - כי הוא יותר נוגע, אך אמנם יש סברא לומר שמאחר שכבר הוזכר בתחילה פעם א' שוב א"צ לחזור ולהזכירו, כיוון שאין מקדימים אותו מפני מעלה בו אלא רק בשביל להזהיר לאחרים יותר וא"כ בפעם אחת סגי. ומ"מ צע"ק בזה.



כבוד ועונג שבת

הנ"ל

א.

כתב אדמוה"ז בשולחנו (סי' רמ"ב, ס"א): "שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים והם כבוד וענג. . פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה, ולענגו בענג אכילה ושתייה". ומפרט בסעיף ב': "במה מענגו, בימי חכמי הגמרא היו מענגין בדגים גדולים ובתבשיל של תרדין שמאכלים אלו היו חשובים ענג בימיהם, וכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם ענג. ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם ענג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים ובשתיית יין יותר מבשאר משקים, לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי יכולתם והשגת ידם".

ויש להבין מדוע מקדים רבינו בסעיף ב' איך היו מענגין את השבת בזמן חכמי הגמרא, ואח"כ מבאר שמאכלים אלו לאו דוקא, אלא יענג את השבת בכל מאכל הגורם לו עונג. לכאורה הוה ליה לומר "במה מענגו - בכל מקום ומקום לפי מנהגו וכו'", ומדוע הזכיר מה היה מנהג חכמי הגמרא?

כן צריך ביאור מ"ש "וכל מקום ומקום לפי מנהגו" - לכאורה עדיפא ליה לתלות זאת באדם עצמו, באיזה מאכל שיש לו עונג, ומאי איכפת לן מנהג המקום במאכלים מענגים?

ב.

והנה בסעיף ז' כתב רבינו: "וטוב ליזהר לאכול דגים בכל סעודה אלא אם כן הדגים מזיקים לו לפי טבעו או ששונאם שאין לו מהם עונג אלא צער והשבת לענג ניתן כמו שיתבאר בסימן רפ"ח. ואם הנכרים מייקרים השער של הדגים ומחמת זה יש כמה בני אדם שאין יכולים ליקח דגים לשבת נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל מהם דגים איזה שבתות כדי שאח"כ יזילו השער ויוכלו הכל לקיים מצות עונג שבת".

ובקונטרס אחרון סק"ד כתב (בא"ד): "עיקר חיוב הדגים הוא משום הידור מצות עונג, שהרי יכול לענג ג"כ בדברים אחרים חשובים¹, ואף אם הדגים יותר חשובים, מכל מקום נקרא זה הידור מצוה".

1. ועל כרחך, דמה שכתב בפנים ש"נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל מהם דגים איזה שבתות" - ה"ז כדי לקיים עונג שבת בשלימות, אך בין כך יוכלו לקיים עונג שבת בדברים אחרים חשובים ג"כ.

ונראה מלשונו הזהב, שמדגיש את חשיבות הדגים, שהם מאכל חשוב, ולא דוקא שהוא מאכל שיש בו עונג יותר משאר מאכלים. וכן נראה להוכיח ממ"ש בפנים, שדוקא כאשר יש לו צער מהדגים, אז אינו צריך להזהר באכילתם. ומשמע, דאם אין לו צער מהדגים, אלא שאין לו עונג בזה, צריך להזהר באכילתם. נמצא, שאכילת הדגים אינה עבור מצות תענוג, אלא משום שהם מאכל חשוב. וצריך להבין, אם מצות עונג שבת היא שיאכל מאכלים המענגים, א"כ מהו ענין אכילת מאכל חשוב שאינו מענג, ועד שצריך להיזהר בזה.

ג.

ונראה לתרץ בדא"פ, דהנה בסעיף א' נתבאר שיש ב' מצוות בשבת שנתפרשו ע"י הנביאים: כבוד שבת, ועונג שבת. והיינו לקדשו ולכבדו בכסות נקיה, ולענגו בענג אכילה ושתיה. ובס"י רס"ב מוסיף רבינו כמה פרטים בזה: "צריך אדם לסדר שלחנו בערב שבת לילי שבת ויציע המטות שיושבים עליהם ויתקן כל עניני הבית שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת שזהו כבוד השבת ונוהגין שהשולחן הוא ערוך במפה כל יום השבת לכבוד השבת. לנקות את הבית לכבוד שבת. . חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו שצריך לכבד השבת בכסות נקיה". עיי"ש בפרטיות.

כלומר, כל ההכנות לשבת הם בגדר כבוד שבת, שמכין עצמו וביתו לכבוד השבת. ועניני אכילה שאוכל בשבת עצמה, בגדר עונג שבת. ומסתבר לומר, שאכילה ושתיה הוי ג"כ בכלל כבוד שבת, אלא שנוסף בזה ענין עונג השבת.

וכד דייקת שפיר, תמצא כן בלשון רבינו (ס' רמ"ב סעיף ו'): "ואם מה שנותנים לו אינו מספיק לו להרבות בהוצאת שבת ושיותיר מזה לפרנסתו לחול בענין שיצטרכו להוסיף לו מכל מקום אם יש לו מעט משלו יזרו את עצמו להוציא ממון בכבוד השבת בכל מה שאפשר. אבל אם אין לו כלום משלו אין צריך לבקש מאחרים שיתנו לו כדי לכבד את השבת שכבר אמרו עשה שבתך כו' ומכל מקום צריך הוא לעשות דבר מועט בתוך ביתו לקיים מצות עונג. ואם מה שנותנים לו אינו מספיק לו אפילו לדבר מועט צריך הוא לצמצם מעט בשאר הימים בענין שיוכל לעשות דבר מועט לענג שבת. וכל שכן מי שאינו נוטל כלום מהצדקה אלא מסתפק במועט שיש לו משלו שאינו צריך לבקש מאחרים שיתנו לו כדי לכבד את השבת אלא יצמצם מעט בשאר הימים בענין שיעשה דבר מועט לענג שבת וזה טוב יותר משיצטרך לבריות".

והנה צריך להבין, למה דוקא בסעיף זה אשר מדבר אודות מי שאין לו וצריך לבקש מאחרים - נקרא עונג בשם כבוד? ובפשטות נראה דכוונת רבינו כאן היא לבאר, שא' שאינו רוצה לבקש מאחרים או שלא נותנים לו מספיק, צריך לעשות דבר מועט שיהיה לו עונג, והיינו שיהיה לו מעט יותר מהרגיל בשאר ימות השבוע, בשביל עונג שבת. אבל ודאי חסר כאן בכבוד שבת, שמצמצם עצמו, ועושה דבר מועט - כדי שיהיה לו מינימום עונג שבת.

דלכאורה כבוד צ"ל ברחבות ושפע וכו', ולא במה שמצמצם עצמו שיהיה לו דבר מועט.

עכ"פ מוכח שבעונג יש ג"כ כבוד שבת, ויותר מכך, הנה לא זו בלבד שע"י עונג שבת מקיים ג"כ כבוד שבת, אלא תנאי בעונג שבת הוא שיעשה לכבוד שבת. וכדאיתא בגמ' שבת (קי"ח, ב'): "במה מענגו? . . רב חייא בר אשי אמר רב אפילו דבר מועט, ולכבוד שבת עשאו, הרי זה עונג. מאי היא, אמר רב פפא כסא דהרסנא".

וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת ל, ז): "איזה הוא עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם, וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח, ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת".

נראה מזה, שתנאי לקיום עונג שבת הוא שעושים אותו לכבוד שבת².

ד.

ועתה יש לבאר את דברי רבינו בסעיף ב': "במה מענגו, בימי חכמי הגמרא היו מענגין בדגים גדולים ובתבשיל של תרדין שמאכלים אלו היו חשובים ענג בימיהם, וכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם ענג" - בא להשמיענו בזה, שעונג שבת צ"ל דוקא מאכלים חשובים, שזהו"ע כבוד שבת (דהרי אדם יכול להתענג ממאכלים שאינם מכוונים כלל). ומביא דוגמא לזה ממה שהיה בימי חכמי הגמרא, שדגים גדולים ותבשיל של תרדין היו "חשובים ענג". ולכן "היו מענגין" בזה דוקא. ועד"ז בימינו צ"ל "כל מקום ומקום לפי מנהגו" צריכים להתענג במאכלים "החשובים להם ענג" דוקא, ועי"ז מקיים את מצוות עונג וכבוד שבת בחדא מחתא.

ומבואר ג"כ עפ"י מ"ש רבינו בקונטרס אחרון, שאכילת דגים היא הידור מצות עונג, כיון שדגים הם מאכל חשוב - דעי"ז מכבד את השבת (ואדרבה, הרי כתב שם "שהרי יכול לענג ג"כ בדברים אחרים חשובים" - היינו שאי"ז ענין בדגים עצמם, ואם במקום מסויים דגים אינם מאכל חשוב, אין להדר בהם לפי"ז, דאין כאן כבוד שבת).

אך קשה, דהנה הרמב"ם כתב דצריך לעשות דבר מועט לכבוד שבת, אבל רבינו לא הזכיר מזה כלל, אלא בעשיית דבר מועט הזכיר עונג ותו לא. אי"כ משמע לכאורה דלא צ"ל כבוד בעונג שבת?

2. והסיבה שנקרא עונג ולא כבוד? י"ל בפשטות שזה היתרון שיש באכ"ש יותר משאר הענינים (כמו כסות נקי וכדו'). ועוד דתלוי מה עיקר החיוב ויש בזה נפ"מ, דאם זה עונג הוא פטור אם יש לו צער מזה כדברי רבינו בסי' רמ"ב סעי' ז' "אלא אם כן הדגים מזיקים לו לפי טבעו או ששונאם שאין לו מהם עונג אלא צער והשבת לענג ניתן כמו שיתבאר בסימן רפ"ח". (ועי"ש ברפ"ח סעי' א') משא"כ אם זה מצד כבוד שבת.

ונראה לומר, דא' שאין ידו משגת, וצריך לצמצם עצמו כדי לעשות דבר מועט לעונג שבת - ה"ז ודאי מראה על כבוד שבת, שמחסר מימי השבוע, עבור כבוד השבת. ולכן לא הזכיר רבינו שצריך לעשות דבר מועט בשביל כבוד שבת. אך לאידך גיסא, בדבר מועט עצמו שמתענג בו - אין בזה כ"כ כבוד שבת, שהרי הוא דבר מועט, ופשוט³.

ה.

עפ"ז יש לבאר קושי נוסף בסי' רפ"ח (סעיף י"ג): "אם הקדימה לאכול בשבת קודם זמן הסעודה בחול הוא עונג לו, כגון שנתעכלה כבר סעודת הלילה צריך להקדים כי זהו כבוד השבת, שמקדימין זמן סעודתו לזמן סעודת החול. ואם האיחור מזמן סעודת החול הוא עונג לו, צריך לאחר וזהו כבודו שמתאוה לאכול ולתיאבון". היינו כיון שצריך לעשות כבוד מיוחד לסעודת שבת, לכן מקדים או מאחר - תלוי ממה מתענג יותר.

וממשיך בסעיף הבא: "וכן מי שרגיל בכל יום בבשר ויין והרי כל ימיו כשבת, צריך לשנות זמן הסעודה של שבת מזמן סעודת החול שיקדים או יאחר שעה מועטת בכדי שלא יצטער".

והנה יש חילוק גדול בין ב' הסעיפים: בסעיף יג מודגש שכבוד שבת תלוי בעונג של האדם, ועפ"ז בוחר אם להקדים או לאחר. ויש לדייק לכאורה, דאם עונג לו לאכול בשבת בשעה שאוכל בחול - אין לו לשנות, דלא יהיה לו עונג מזה.

אבל בסעיף יד בא' שכל ימיו כשבת, צריך להקדים או לאחר זמן הסעודה, ולא כתב דתלוי לפי מה שמענג את האדם יותר. ולכן מבהיר, שיקדים או יאחר זמן מועט בלבד, כדי שלא יצטער⁴. כי שינוי זמן הסעודה אינו מצד תענוג האדם, אלא מצד החיוב דכבוד שבת.

3. אבל צ"ע ל' רבינו "ומכל מקום צריך הוא לעשות דבר מועט בתוך ביתו לקיים מצות עונג" ושם לא כתב שמצמצם עצמו, א"כ מאי כבוד איכא? ובודוקח יש להסביר עפ"י מ"ש רבינו בסוף קו"א סק"ג: "וסיים הטור על כן כל אדם כו', ר"ל כל אדם יזרו את עצמו יותר מכדי יכולתו, מי שפרנסתו מספקת לו לעשות דבר מועט יצמצם בשאר ימים לעשות יותר מכדי יכולתו, ומי שאין פרנסתו מספקת אפילו לדבר מועט אלא לפת בלבד כמו בחול, עכ"פ יצמצם בשאר ימים כדי לעשות דבר מועט. ולכן לא הזכיר השו"ע כלל ההיא דדבר מועט, אלא סתם וכתב דיצמצם בשאר ימים. אבל הלבוש והט"ז לא כתבו כן (לכן סתמתי בפנים)". רבינו סתם את לשונו משום מחלוקת הפוסקים בזה. ועצ"ע.

4. ולהעיר דיברישה' כתב בענין זה (רפח, סק"ט): "[אי] רגילתו לאקדומי אחרו. אף על גב דלכאורה נראה שאין זה עונג שבת אלא אדרבה צער הוא לו, מכל מקום אפשר לומר דלא היו רגילים להקדים מכה שהיו רעבים, אלא מחמת שלא היה להם פנאי או כדומה לזה. ומשום הכי א"ל אחרו, ור"ל שאין לו להקדים סעודתו קודם זמן הסעודה, אבל על כל פנים יאכל בזמן סעודה".

אך רבינו לא למד כך, אלא מקדים או מאחר מזמן הסעודה דוקא. ומקורו במג"א שם ס"ק ז: "להקדים או לאחר. פי' שעה מועטת כדי שלא יצטער". היינו דהפרישה ס"ל שאין לאחר מזמן סעודה, שלא יצטער. אבל אדה"ו והמג"א ס"ל שיאחר היינו שעה מועטת בלבד.

ונפק"מ, דלפי הפרישה אם מישוהו בחול אוכל בזמן סעודה (ולא הקדים), יש לו להקדים בשבת אבל לא לאחר. משא"כ לפי המג"א ואדה"ו, הוא צריך לאחר אך בזמן מועט.

ומקור הדברים בשבת קיט, א: "וכבדתו: רב אמר להקדים, ושמואל אמר לאחר. אמרו ליה בני רב פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישראל וחמרא כל יומא במאי נישנייה? אמר להו אי רגיליתו לאקדומי אחרוה, אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה".

ויש להבין, מדוע מחוייב הוא לשנות זמן אכילתו אם אין לו תענוג בזה? ואין לתרץ, דמ"וכבדתו" ילפינן שמכבד אפי' אם אין לו בזה עונג, דא"כ ממ"נ מדוע א' שאין כל ימיו כשבת מחוייב לשנות זמן אכילתו, אם זמן אכילתו ביום הוא עונג לו?

אך הענין מובן ע"פ הנתבאר לעיל, שבעונג שבת צ"ל ג"כ כבוד שבת. א"כ בא' שכל ימיו כשבת, הרי יש לו עונג במה שאוכל בשר ויין, אבל לא ניכר כבוד שבת כיון שזהו מאכלו הרגיל. ולכן ציוו חכמים שישנה זמן אכילתו מבחול, שיהא ניכר שזוהי סעודה לכבוד השבת, ואין השינוי משום עונג שבת גרידא, אלא משום הכבוד שצ"ל בעונג שבת.

נמצאו כאן ב' דינים שונים: א) בסעיף י"ג מבאר שאם עונג לו לאחר או להקדים סעודת שבת - יעשה כן, שמרבה בזה בכבוד שבת. אבל בלאו הכי יש כאן כבוד - משום שסעודתו היא יותר משובחת וכו' מימי החול. ב) בסעיף י"ד אישתעי בא' שאין הבדל בין אכילתו בחול ואכילתו בשבת, ועל כן אין באכילתו כבוד שבת כלל. ולכן צריך להקדים או לאחר סעודתו, ע"מ שיהיה כבוד שבת בסעודתו, ולא שנהאם שינוי הזמן מענג אותו אם לאו. ולפי"ז מובן ג"כ למה רבינו מחלק הנ"ל לב' סעיפים, כיון דהוי ב' דינים נפרדים.

1.

והנה הרמב"ם בהל' שבת כתב (פ"ל, ה"ח): "מי שהיה ענוג ועשיר והרי כל ימיו כשבת צריך לשנות מאכל שבת ממאכל החול, ואם אי אפשר לשנות משנה זמן האכילה, אם היה רגיל להקדים מאחר ואם היה רגיל לאחר מקדים".

חזינן כמה שינויים בין הרמב"ם ורבינו: א) רבינו מביא ב' דינים, א' באדם רגיל, וא' בעשיר. ואילו הרמב"ם מדבר אודות עשיר בלבד. ב) בעשיר גופא: רבינו ס"ל שיש לו לשנות זמן אכילתו בלבד. ואילו הרמב"ם כותב שעליו לשנות מאכל שבת למאכל חול, ואם אי אפשר לו בכך - יקדים או יאחר זמן האכילה. ויש להבין הסברות לחלק בזה.

וי"ל דב' הפרטים תלויים זה בזה, ובהקדים: כתב הטור (סי' רפ"ח): "גרסינן בפרק כל כתבי (קיט ב) וכבדתו רב אמר להקדים, פירוש שיקדים למהר לאכול בסעודת שבת, ושמואל אמר לאחר. ונ"ל דלא פליגי אלא כל אדם לפי עניינו, אם ההקדמה עונג לו כגון שנתעכל לו סעודת הלילה יקדים, ואם האיחור עונג לו כגון שעדיין לא נתעכל לא יאחר. א"ל בריה דרב פפא לר"פ כגון אנן דשכיח לן חמרא ובשרא כל יומא במאי נישנייה, א"ל אי רגיליתו לאקדומי אחרו ואי רגיליתו לאחורי אקדמו".

כלומר, הטור למד ששינוי זמן אכילתו הינו בכל אדם לפי עניינו, לפי מה שמענג אותו. ואילו דין עשיר הינו עניין אחר (וכן לומד רבינו כנ"ל)⁵.

אבל בדעת הרמב"ם י"ל, שהגמ' הביאה את פסיקת ר' פפא לבני ר' פפא בר אבא בהמשך למח' רב ושמואל, לומר שילפינן מ"וכבדתו" להקדים או לאחר, בא' שאין לו דרך אחרת לכבד - היינו בעשיר שכל ימיו כשבת, ואין כאן ב' דינים נפרדים דאדם רגיל ועשיר. אכן "וכבדתו" מלמד כמה עניני כיבוד, אבל בנדו"ד - להקדים או לאחר - הדברים אמורים בעשיר בלבד.

אכן מפשטות מהלך הסוגיא לא משמע כן. אך יש לבאר קצת, דהנה אין כ"כ סברא לומר שאדם רגיל צריך להקדים או לאחר משום כבוד שבת - שהרי מסעודתו ניכר כבוד שבת ביותר - בשר ודגים ויין וכו', ולא נוסף כ"כ כבוד שבת ע"י שינוי זמן הסעודה (ועוד, דלפי הבנת הטור לומדים מהמילה "וכבדתו" דין של כבוד 'דתלוי' בעונג, דהא אדם רגיל רק משנה הזמן אם יש לו מזה עונג).

ומפורש ברמב"ם, ששינוי מאכלי הסעודה הוי כבוד שבת טפי משינוי זמן הסעודה, וע"כ באדם רגיל שסעודתו שונה בשבת, אינו נצרך להקדים או לאחר. משא"כ אדם עשיר, צריך לשנות מאכליו ע"מ שיהיה כבוד שבת כדבעי. ואם אינו יכול לשנות - יקדים או יאחר, דמ"מ יש בזה ענין כבוד השבת.

בסגנון אחר קצת: הטור ורבינו ס"ל שאע"פ שיש כבר כבוד בסעודת (עונג) שבת שלו, ישתדל להוסיף בכבוד שבת, וע"כ יש לשנות זמן האכילה⁶. משא"כ הרמב"ם ס"ל שלא צריך להוסיף יותר מידי בכבוד שבועונג שבת, ולכן למד שהדין דרב ושמואל הוא אותו דין דר' פפא.

ובזה מובן מדוע הרמב"ם לא הזכיר ע"ד אדם רגיל, ומדוע לכתחילה על העשיר לשנות מאכלי סעודתו.

ובעומק יותר י"ל: הרמב"ם ס"ל שיש ב' פרטים בעונג שבת: א) עצם העונג שיש לו

5. וב' הדינים ילפינן מ"וכבדתו", דהרי ב' הדינים באים מצד כבוד שבת שבסעודה - והיינו דכתב בסעיף יד "וכן מי שרגיל".

6. ובאמת יש מפרשים ברמב"ם שאלו שני דינים, אלא שהוא לא פוסק כמו רב ושמואל, כיון שהוא סובר שיש חולקים ע"ז. וז"ל הפרי צדיק בחלק שביתת עשור אות ד': "ואולי טעמו דרמב"ם דסבירא ליה סתמא דגמרא שם (ק"ג סוף ע"א) דדריש מוכבדתו שלא יהא מלבושך וכו', והיינו כדרשין על מכובד בכסות נקיה פליג אדרב ושמואל דדרשין ליה להקדים ולאחר, ואף דהלכה כוותיהו בגוף הדברים וכדאמר רב פפא שם אחר כך דהוא לפרש דבריהם כמו שכתבו בתוס' ד"ה רב, מכל מקום הא דדרשוהו מוכבדתו אינו הלכה. אבל זה דחוק לדחות הך דרשא דרב ושמואל".

7. ומכיון שישנו כבוד בסעודה לפני"כ, לכן יש לו לשנות רק אם יש לו עונג בשינוי.

באכילה בשבת, ובוה צ"ל ניכר שעושה לכבוד שבת. ב) לענג את השבת יותר מבחול (ע"ד כסות נקייה, שיש הבדל ברור בין כסות דחול וכסות דשבת, בכסות עצמה).

וזה חסר אצל עשיר, שעונג דשבת שלו הוא אותו עונג בימי החול⁸. לכן פוסק הרמב"ם שיש לשנות מאכל שבת - היינו למעליותא כמוכן, ואז יהא ניכר שהעונג הוא לכבוד השבת. אבל אם הקדים או איחר זמן הסעודה - אינו ניכר שהעונג עצמו אינו רגיל, ובא לכבוד השבת. ויותר מזה - לא רק שאין ניכר שינוי בעונג עצמו, אלא בפועל אין עונג יותר מבחול (בסגנון אחר: חיך האדם אינו מרגיש הבדל בין שבת וימי חול בהתענגו במאכלי הסעודה, כיו שבכל יום אוכל אותם מאכלים), ולכן ישנה זמן אכילתו בדיעבד אם אינו יכול לשנות מידי אחריו. דאז ניכר שכללות הסעודה באה לכבוד השבת, אך לא ניכר העונג שבזה.



8. וז"ל רבינו בחיי (בכד הקמח) "וקראת לשבת עונג ענינו שתענג את השבת במאכל ומשתה יותר משאר הימים ומעולה על כולם".

עבודת הקטורת של אהרן ביוהכ"פ

הת' שניאור זלמן שיחי' פלדמן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"א שיחת תצוה א (ס"ו ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה הענין ד"ואתה תצוה" שהעצם של משה קשור עם העצם של בני"י, ולכן קשור עם כל בני"י (אפילו הפשוטים ביותר). משא"כ אהרן מדליק את ה"נרות" היינו שפועל על היהודים שבדרגת עובדי ה'.

וממשיך שע"י שחינוכו של אהרן נעשה ע"י משה, נפעל שכהונת אהרן משפיעה ג"כ על כל בני"י. ומוסיף שעניין זה מודגש בעבודת הקטורת שבה מעורבת ג"כ החלבנה שמרמז על פושעי ישראל והיינו שאהרן משפיע לא רק על עובדי ה' אלא גם על פושעי ישראל.

ומסיים: "און בפרט קומט דאס ארויס בגלוי אין עבודת הקטורת פון יוה"כ, ווי עס שטייט בסיום וחותרם הסדרה 'וכפר אהרן על קרנותיו גו' אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם" עכ"ל.

ולכאורה צ"ע איך שייך עניין עבודת הקטורת דיוה"כ עם פסוק זה שמביא שמדבר אודות הזאת הדם ע"ג מזבח הפנימי ביוה"כ כמש"ש "מדם חטאת הכיפורים" וגו'?

[ולהוסיף שאין זה רק שהמדובר הוא אודות ב' עבודות שונות, אלא גם מקום העבודה היה שונה. שהרי הקטורת דיוה"כ עיקרה היה בקודש הקודשים שלא כבהזאת הדם שהיה על המזבח הפנימי. ועפ"ז עוד יותר צ"ב כיצד מתאים הפסוק שמדבר אודות הזאת הדם על מזבח הפנימי לעבודת הקטורת דיוהכ"פ שהייתה בקודה"ק?]

ובדוחק גדול י"ל שאין זה שמביא ראייה לעבודת הקטורת בפרט, אלא הראייה היא אודות עבודת יוה"כ בכלל. שכללות עניינו של יוה"כ הוא גילוי העצם של בני"י שמציידו כל בני"י שוים ללא חילוק בין גדול שבגדולים לפושע ישראל².

אך קשה לומר כן, א. מרצף והמשך הלשון לא משמע כן. ב. לפי"ז אין מבואר (כ"כ) כיצד מתבטא בפרטיות יותר עניין זה (שבעבודתו של אהרן ניכרת פעולתו בכלל ישראל) בעבודת הקטורת דיוהכ"פ. דאם הוי זה מצד מה שנעשה ביוהכ"פ, א"כ אין הדגשה דווקא בעבודת הקטורת³. ג. כיצד דבר זה מבואר בפסוק זה דווקא? וצ"ע.



1. ההדגשות אינם במקור.

2. וכמבואר בלקו"ש המצוין שם הע' 63.

3. אך עדיין אפ"ל שבוה ישנם ב' המעלות: א. מעלת הקטורת שיש בה החלבנה ג"כ. ב. מעלת יוהכ"פ שמתגלה בו בעצם דישראל. ועצ"ע.

הבנת הצורך בטעם בן עזאי

הת' יוסף יצחק שיחי' פרוס
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ': "תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ובן עזאי פוטר". ומבררת הגמ': "בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, אלא רבנן נהי גמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב?" היינו שמובן מדוע לבן עזאי פטור, כיוון דס"ל ש"מהלך כעומד דמי" ממלא כיוון שעבר דרך כרמלית פטור, אלא לפי רבנן אמאי חייב הלא עבר בכרמלית והוי כהפסק במלאכה והיכן מצינו שחייב בכזה מצב?

והנה הקשו בתוס': "קשה לר"י מה צריך להאי טעמא לימא בשלמא לבן עזאי לא אשכחן כה"ג דמחייב כדפריך מהא טעמא לרבנן, דאי משום דמודה בזורק קאמר האי טעמא הא אכתי לא ידע דמודה בזורק דאי ידע לפרוך גמי לבן עזאי אזורק ומושיט היכא אשכחן כו'?" היינו מדוע מבארת הגמ' טעמו של בן עזאי שהוא משום ש"מהלך כעומד" הלא ניתן לומר בפשטות שמה שהקשנו על רבנן "היכא אשכחן כהאי גוונא דחייב" הוא הוא טעמו של בן עזאי? ואם מאידך תאמר שהגמ' ידעה כבר בשלב זה שזורק דרך כרמלית אף בן עזאי מחייב וא"כ מוכח שלא סובר שהכרמלית הוי הפסק מצד היותה מקו"פ, א"כ מדוע לא הקשו אף לדבריו אמאי חייב בזורק?

ותי': "ותירץ ר"י דה"ק בשלמא לב"ע אפילו משכחת כה"ג במשכן פטור דמהלך כעומד דמי אלא לרבנן תקשה היכא אשכחן". היינו שאכן לא ידענו בשלב זה שלדעת בן עזאי חייב בזורק בכרמלית, אלא שלא ביארו דבריו שפטור מפני שהכרמלית הוי כהפסק ולא מצינו כהאי גוונא דחייב, משום שרצינו לומר שאף אם נאמר שמצינו כעין זה שחייב (וכן מסתבר שהרי סו"ס לחכמים חייב) לכן נתנו טעם לדבריו דאף א"ת דהוי במקדש מ"מ פטור.

אמנם עדיין צ"ב, דהנה לפי"ז היה מחייב בן עזאי דרך כרמלית אף דהוי כהפסק במלאכה כיוון דאשכחא קאי כוונה דחייב, אלא שישנו הטעם ד"מהלך כעומד" ולכך פטור. והנה באם העושה מלאכה שבת מתחייב רק באם הייתה מלאכה זו כך במשכן (ובהוצאה בפרט שהיא מלאכה גרועה¹), שלכן אם לא הייתה הוצאה דרך כרמלית במשכן היה פטור - אלא שמצינו

1. ולהעיר ממה שמבאר הרבי במאמר ד"ה "ויקהל משה" תשי"ד שעניין מלאכות שבת הוא מה שמבררים לבית לבוש ומזון, ע"ד בונה שהוא לבית, טוה שהוא ללבוש, הזורע שהוא למזון וכו', ולפי"ז אפ"ל דהא דהוצאה מלאכה גרועה הוא כיוון שאינה נוגעת ישירות למזון, לבוש ובית. ולהעיר מהמבואר בכ"כ מקומות בחסידות (בל' המבואר בקונטרס ס', פורים תשי"ח): "דעבירה הוא העברה מרשות לרשות, דהאדם בעשותו אחת ממצות ה' אשר צוה ה'

הוצאה כגון זאת במשכן, בצדידי רה"ר, ולכך חייב במקרה זה ע"ה שהמעבר דרך הכרמלית הינו הפסק במלאכה, אזי לכאו' כמ"כ נאמר גבי "מהלך כעומד" דע"ה שהוא הפסק במלאכה כיוון דהיה כעין זה במשכן (בצדידי רה"ר) יתחייב? וא"ת שאף מה שהיה במשכן אינו חייב באם יש סברא לפוטרו אזי אף המעביר סתם דרך כרמלית יפטר כיוון דהוי הפסק בהמלאכה? ומהו א"כ החילוק בין העברה סתם דרך כרמלית (כגון בזריקה) שיתחייב כיון שהיה במשכן לבין אם הוא מהלך כעומד - דהלא אף כעין זה היה במשכן?

ב.

ונראה לבאר בהקדים דהנה במלאכות שבת חקרו האחרונים² האם הן איסור גברא או איסור חפצא, דבנדר"ד האם האיסור הוא לעשות פעולה של הוצאה או שהאיסור שתעשה הוצאה, והיינו האם איסור התורה הוא בפעולה שמבצע האדם שהיא פעולת הוצאה או שהאיסור הוא שחפץ יצא מהרשות בה נמצא, ועבר להיות נמצא ברשות אחרת.

ונראה לבאר לפי"ז שפשטות היינו מבארים דעת בן עזאי שהאיסור הוא בגברא בפעולת ההוצאה³, ולכך כאשר מעביר דרך כרמלית לא הוי כמו פעולת הוצאה רגילה שממנה אנו למדים האיסור, שהן שתי פעולות שונות הוצאה מרה"י לרה"ר והוצאה מרה"י לרה"ר דרך מקו"פ, ולכן אף אם היה במשכן לכאו' מ"מ יפטר כיוון שאי"ז עצם עניין המלאכה.

ולעומתו טוענים חכמים שהאיסור במלאכת ההוצאה הוא איסור חפצא, דהיינו בתוצאה שהחפץ הונח ברשות אחרת, ולכך אף אם באופן הפעולה ישנו שינוי מעצם המלאכה באופן עשיית הפעולה - שהעברת החפץ נעשית ע"י מקום פטור, כיוון דסו"ס התוצאה שווה, שהחפץ הונח (רק⁴) ברשות השנייה, א"כ חייב.

ועל זה טוען בן עזאי, שאף אם תאמר שהאיסור במלאכת הוצאה הוא בתוצאה שהחפץ הונח ברשות שניה, הרי כאן אין זה כמו במלאכת ההוצאה המקורית, שכיוון ש"מהלך כעומד דמי" אזי תוצאת מלאכת ההוצאה שהחפץ נח במקו"פ (ואח"כ נח פעם נוספת ברשות שניה), וא"כ לא דמי⁵!

אלא דלפי"ז טוען ביאור מדוע לפי ר' יוחנן באם אדם יזרוק חפץ דרך כרמלית אף לדעת בן עזאי חייב, הלא סו"ס ישנו כאן שינוי באופן הפעולה - שפעולת זריקה בהוצאה סתם היא

מבלי לעשותה, הנה בזה הוא יוצא מרשות הקדושה לרשות הסט"א ר"ל.

2. עיין אתון דאורייתא (לר' יוסף ענגיל) כלל י"י.

3. שכן משמע מפשט הפסוק "אלא יצא איש ממקומו" ודרשינן "אל יוציא", אל יפעל - פעולה, ולא אל יתפעל - תוצאה.

4. דלא הייתה הנחה בכרמלית ומקו"פ.

5. כיוון דנח באמצע בכרמלית א"כ אי"ז אותה תוצאה, אלא תוצאה של הוצאה מרה"י לכרמלית ומכרמלית לרה"ר.

מרה"י לרה"ר ישירות, ובפעולה זו זורק מרה"י לרה"ר דרך כרמלית?

ונראה לומר שאכן בדברי רי"ו משתנה הבנת איסור המלאכה לדעת בן עזאי, דרי"ו ס"ל שאף לדעת בן עזאי האיסור במלאכה הוא תוצאת המלאכה, החפצא, שע"י פעולתו נכנס החפץ לרשות אחרת, ולכך רק כאשר הייתה תוצאה שונה במלאכת ההוצאה כמו ע"י "מהלך כעומד" אזי פטור, אך באם זרק דרך כרמלית כיוון שהתוצאה זהה אף בן עזאי ס"ל שחייב.



”שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ”

הת' משה דוד שיחי' פרידקים
תלמיד בישיבה

.א.

איתא במתניתין ריש מסכת שבת: יציאות השבת שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין

ופירש"י בד"ה "שתים שהן ארבע בפנים": "לאותן העומדים בפנים שתים מן התורה הוצאה והכנסה דבעל הבית" ובד"ה "ושתים שהן ארבע בחוץ": שתים מן התורה הוצאה והכנסה דעני העומד בחוץ".

והיינו שמש"כ במתניתין "בפנים" ו"בחוץ" קאי על מקום עושה הפעולה שיש שהוא בפנים (-בעה"ב) ויש שהוא בחוץ (-העני).

אמנם בתוס' הביאו פירוש רש"י בשבועות שמבאר באו"א וז"ל: "ובשבועות פרש"י בפנים היינו הכנסות פנים שנים דחייב דעני ודעשיר ושנים דפטור ובחוץ היינו הוצאות חוץ. ר"ל דמש"כ במתניתין בפנים ובחוץ קאי על המקום אליו נעשית הפעולה (כאילו כתוב "שתים שהן ארבע לפנים . . . לחוץ).

והקשו ע"ז בתוס': "ואין נראה מדפירש מילי דעני לחוד ומילי דעשיר לחוד משמע כפי שפירש כאן ולפי' דהתם לא היה לו לערב הוצאות והכנסות יחד?"

ותי': "ומיהו שמא לפי שהיה צריך להאריך אם היה בא לפרש הוצאות לבד [והכנסות לבד]".

ומוסיף בתוס': "מ"מ אין נראה לרבינו אלחנן מדקאמר בגמרא דיקא נמי דקתני יציאות וקמפרש הכנסות לאלתר ולא דייק מדקתני בפנים."

ב.

ונלענד¹ד אולי ליתן טעם לפי הרש"י בשבועות (מלבד מה שיותר משמע שם בסוגיא כן) דלא ניחא ליה לפרש כפירוש רש"י דידן, והוא דהנה ברישא דמתניתין מקדים בפנים לבחויץ, שתחילה אומר "שתים שהן ארבע בפנים" ולאחמ"כ ממשיך "ושתים שהן ארבע בחויץ". ובהמשך המשנה מתחיל לפרט "פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור" ולאחמ"כ "פשט בעל הבית את ידו לחויץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור."

והנה לפירש"י דידן הרי שהמקרה הראשון שמוכח במשנה "פשט העני כו" הוא "בחויץ" שמוזכר שני ברישא, והמקרה השני² "פשט בעה"ב כו" הוא בפנים שמוזכר ראשון ברישא?

(אמנם כתב ברמב"ן: "ופתח לפרושי דעני ברישא מהיכא דסליק . . . וליכא קפידא במלתא כדמפרש בריש מס' נדרים (ג' א') וכי בעי תנא מפרש מהיכא דסליק מיניה וזמנין מהיכא דפתח ביה ולא קפיד." אך מ"מ במשנתנו אי מפרש מהיכא דסליק אמאי בסיפא מתחיל בעני ולא בעשיר דממנו סליק ברישא? אמנם יש מקום לחלק בין הכותרת הכללית של המשנה לבין המקרים, אך מ"מ צ"ב בזה.)

לכך פירש דמאי דכתיב "בפנים" היינו הוצאות לבפנים, שהוא אכן המקרה הראשון במשנה, ו"בחויץ" היינו הוצאות לחויץ, שהוא המקרה השני במשנה, וכן בהמשך קודם בפנים ואח"כ בחויץ.

ואאפ"ל עפ"ז ג"כ קושיית ר"א: דהנה ע"פ יוצא שהכרח לפרש ד"פנים" היינו הוצאות לפנים הוא מוכרח זה שזהו המקרה הראשון (והשלישי) במשנה, וא"כ הקשה ממנו דאל"כ היה יכול לומר ד"פנים" היינו מקום עושה הפעולה (כמ"ש רש"י דידן).

ואילולי דמסתיפנא אולי היה אפשר לומר דמאי דדייק "אמר רבינא מתניתין נמי דיקא דקתני יציאות וקא מפרש הכנסה לאלתר". היינו ממה שנאמר "שתים שהם ארבע בפנים", דמה שמפרש לאלתר הוא שישנם הוצאות שהן לפנים – הכנסות. ועוד צע"ב.



1. תוס' הרא"ש.

2. הוא אמנם השלישי, אך ר"ל השני בחלוקת המשנה.

ההוכחה מענין הגלגולים לכך שחיות הנפש ברצון

הת' לוי יצחק שיחי' קורץ
תלמיד בישיבה

.א.

בד"ה וידעת תרמ"ז¹ "ועוד זאת יובן שהתפשטות ההארה שמתפשט מעצם הנפש אינה הכרחי. וכמו השמש א"א להיות שלא יאיר אור כו'. אבל בהנפש ימצא לפעמים שאין הארתה מתפשטת כלל, וכמו כאשר נפש האדם בא ע"י גלגול בדומם או בבע"ח, ולא נעשה מזה שום שינוי בדבר שבו מגולגל נפש האדם שנא' שהאבן או הבהמה יהיה להם דעת כמו האדם מפני שנפש האדם מגולגל שם והנפש כלולים בו כל הכוחות ואנו רואים שאינו כן שלא נעשה בהם שום שינוי כו' והיינו מפני שאין החומר דבע"ח מוכן לקבל בו צורת הנפש ומ"מ נפש האדם נמצא בהבהמה דאל"כ לא יקרא זה גלגול כלל אלא שנפש האדם נמצא בבהמה רק שמתצמצמת בעצמותה שלא תתפשט בגילוי אור כלל וכלל כ"א כמו שהיא בעצם מציאותה מתלבשת בגוף הדומם או הבע"ח ולכן אינו פועל שום שינוי בהגוף הדומם והבע"ח".

והנה בד"ה עלה אלוקים תש"ז דוחה את ההוכחה "רק שמגלגולים אין רא"י דשם הוא מפני העדר הכלי". והיינו, דיתכן שהנפש מוכרחת בגילויים, וזה שבפועל הנפש אינה מתגלה הוא מחמת שאין כלי בו תתגלה הנפש, אך מצ"ע הנפש מאירה.

ובד"ה ביום השני תרפ"ה סעיף ה' מתרץ ד"סיבת העדר הגילוי של נפש המתגלגל אין זה משום שגוף הבהמה אינו מוכן לקבל צורת הנפש, דהיינו משום העדר הכלים. (והטעם) שאם הי' הנפש מוכרחת בהגילוי, הי' הגילויים באים מן הנפש ממילא גם כשלא יש כלים שיתקבל בהם. והרא"י מהשמש שמוכרחת הוא בהגילוי הרי אנו רואים שמאיר בכל מקום גם במה שאינו כלי לאור השמש. דהנה יש פעולות הנמשכים מאור השמש וכמ"ש ממגד תבואות שמש כו', והרי השמש מאיר בכ"מ גם שאין תועלת מהאור, ומאיר גם במקום האשפה שאין בזה שום תועלת. ואם היה הנפש ג"כ מוכרחת בהגילוי היו הגילויים גם שלא יש כלים, ולא יהיה בזה תועלת פנימי. וא"כ מזה שאין מזה שום גילוי, מובן שאינו מוכרחת בהגילוי". והיינו, דמוכרחת לומר דהארת הנפש היא ברצון, דאם לא היה צריך להיות איזה שינוי בגוף

1. וכ"ה בד"ה מן המיצר תרמ"ח, ובד"ה זאת חוקת תרס"ו.

2. וכן הוא בד"ה שופטים תער"ב, ובד"ה ועשית חג שבועות תש"ה (עמוד 188 ואילך).

הבהמה, דאף שאינה כלי לחיות הנפש, מ"מ איזה שינוי היה צריך להיות בה כיון שמאיר אצלה במקיף עכ"פ נפש אדם.

א"כ, במאמר דתרמ"ז מקבל בפשיטות ההוכחה מעניין הגלגולים. לאידך, במאמר דתש"ז דחה לחלוטין ההוכחה מענין הגלגולים³. ולעומתם, בתרפ"ה מקשה על ההוכחה (כתבש"ז), ומתרץ דההוכחה במקומה עומדת.

ב.

אך בעיון נכון יתכן לומר שאין כל קושיא וסתירה במאמרים, דישנם שני אפשרויות להוכיח את זה שהגילויים מהנפש הם ברצון ולא בהכרח:

ובהקדים דבד"ה וידעת מ"ז לפני שמביא את ההוכחה מעניין הגלגולים מקדים הקדמה שבהשקפה ראשונה לא ברור איזה צורך יש בה. וז"ל "אך הגילוי כללות החיות הוא עדיין מופשט לגמרי מכחות פרטים, מאחר שהוא גילוי העצם, וכמו שהעצם הוא פשוט בתכלית . כמו"כ התפשטות הארתו שהוא גילוי העצם מופשט ג"כ ממציאיות כחות פרטיים. רק אח"כ מתפשט בהמוח ומתלבש בכל אבר ואבר כח הראיה בעין וכו". ומבאר שם שישנו עצם הנפש, ועצם הנפש הוא פשוט ולא שייך כלל להתלבשות בכחות פרטיים, וכדי שיהיה התפשטות בכחות יש צורך בהארה כללית מעצם הנפש, וע"ז אומר שגם הארה כללית זו כיוון שהיא גילוי העצם, אינה שייכת להתלבש בכחות פרטיים, אלא שממנה נמשך הארה להתלבש בכחות פרטיים.

א"כ בכללות הגילויים מעצם הנפש ישנם שני שלבים: הא', הארת עצם הנפש (היינו החיות הכללית). הב', החיות הפרטית המתלבשת בפרטי אברי הגוף. ולכן שמביאים הוכחה במאמרים בעניין התלבשות נפש אדם בדצ"ח צריך לשים לב ממה מוכיחים, האם מגילוי הארה כללית או מהארה שמאירה בכחות.

אופן הא', דמזה שכשהנפש מגולגלת בגוף בע"ח או באבן אין ניכר בה שום תנועה של חיות (- חיות הכללית) מוכח שהנפש אינה מוכרחת בגילויים, ולכן יכולה להתגלגל ולא להיות בגילוי. וע"ז באה הדחיה במאמרים דאין מזה ראייה דיתכן דזה שהנפש אינה מתגלה אינו משום דברצונה יכולה שלא להתגלות, אלא משום שאין גוף הבהמה או האבן כלי לקבל גילויי הנפש ולכן אין בו גילוי, אך הנפש מצ"ע מאירה אלא שאין כלי לקבל אורה. וע"ז מתרצים דאאל"כ, דאם הנפש כן מאירה (בהכרח), היה צריך להיות עכ"פ איזה שינוי בגוף הבהמה או האבן.

אופן הב' הוא להוכיח (לא מהארת הנפש, אלא) מזה שיש לנפש כח להעלים על כוחותיה.

3. ומוכיח שם דהנפש אינה מוכרחת בגילויים מהא ד"אברהם אבינו כבש רחמיו מעל בן יחידו", דמזה הוכחה שניתן להעלים על כח פרטי עכ"פ, ומזה מוכח גם על כללות החיות.

והיינו, שמזה שהנפש מגולגלת בבע"ח או באבן ואין ממנה גילויי כוחות, מזה ראייה שהנפש אינה מוכרחת בגילויי כוחותיה אלא בכוחה להעלים על כוחותיה. וע"ז באה הדחיה במאמרים דיתכן שזה שכוחות הנפש אינם בגילויי בנפש, אינו בגלל שהנפש אינה מוכרחת בגילויים אלא משום שגוף הבהמה והאבן אינו כלי לכוחות הנפש.

וע"ז א"א לדחות דה"י צריך להיות איזה שינוי באופן מקיף עכ"פ, כיון דבחיות הכללית שעניינו הוא להחיות כל הגוף בהשוואה, יתכן לומר בו שצ"ל איזה שינוי, שהדומם דאבן ישתנה, וכן הבהמה שיהיה בה שינוי מכל בהמה אחרת היות ומלוּבש בה נפש אדם. משא"כ כשמדובר על כוחות פרטיים שענינם לבוא בפרטי האברים, ואין זה שייך לכללות החיות, הרי כשאין אברים פרטיים אינו בגילוי כלל, בדוגמת אדם שכשחסר לו ל"ע אבר מסוים אזי חיות האבר אינה בגילוי. וא"כ אין מכאן שום ראייה לזה שהנפש אינה מוכרחת בגילויים.

ועפ"ז יובן שאין כל סתירה בין המאמרים: בדד"ה שופטים תער"ב מוכיח מענין הגלגולים מזה שכללות החיות אינה מתגלה בגוף. וכדמוכח מדבריו, וז"ל: "וזה יובן מאור וחיות הנפש, שאין הנפש מוכרחת בהגלגולים וביכולתו להעלים כוחותיו. וכמו אאע"ה שכבש רחמיו מעל בן יחידו שבהכרח הוא שיהיה התעלמות הכח לגמרי, דאל"כ לא היה אפ"ל העשייה כדבעי כו'. וגם ביכולתו להעלים לגמרי את האור והגילוי מאיתו, וכמו בגלגולים ר"ל דנפש האדם בגוף הבהמה, שאין הבהמה חיה מנפש האדם מפני שמתעלם האור והגילוי בעצמה כו' (ישם הוא מצד העדר הכלים שאין גוף הבהמה מוכן לזה כו', ויותר מובן הוא מהתעלמות הכחות כו'. אמנם באמת גם התעלמות כללות האור (כמו בגלגולים ר"ל) אי"ז רק מצד העדר הכלים (היינו מה שגוף הבהמה אינו מוכן לקבל צורת נפש האדם) שאם היה מוכרחת בהאור והגילוי, היה נמשך הגילוי מאיתו גם כשהוא בכלי הבלתי מוכנת לזה...").

נראה ברור מדבריו דמחלק בין התעלמות כללות הארת החיות לבין התעלמות הכחות⁶, ומשניהם מוכיח שאין הנפש מוכרחת בגילויים. אלא שעל הוכחתו מהתעלמות כללות החיות מקשה דיתכן שהוא מצד העדר הכלים⁷, וע"ז מתרץ שמי"מ היה נמשך הגילוי והיה צ"ל איזה שינוי בגוף הבהמה⁸, ומזה שאין שינוי מוכח שהארת החיות היא ברצון.

4. ועד"ז בשאר המאמרים דלעיל (חוץ מתש"ז).

5. הסוגריים במקור, וכן שאר הסוגריים שבציטוט.

6. להעיר, כאן ההוכחה מהתעלמות הכחות אינה מהתעלמותם בענין הגלגולים, אלא כמו באאע"ה שהיה לו כלים שיאירו בהם הכחות, ואעפ"כ העלימם, והוכחתו מגלגולים הוא רק מהתעלמות כללות החיות. משא"כ בתש"ז דלקמן ההוכחה מהתעלמות הכחות הוא בענין הגלגולים גופא.

7. ולכאוי זהו גם הפשט שאומר שזה לא רק בגלל שגוף הבהמה לא כלי לקבל את "צורת נפש האדם" שלא מדבר על הנפש אלא על צורתה היינו הכלים.

8. וכהל' בצורה מקיפת שהפשט בזה לכאוי כמו שכתוב בפ"ה "היו הגילויים גם שלא יש כלים ולא יש מזה תועלת פנימי" כי אכן אין מזה הארה בכחות כי הם לא כלים להנפש, אלא הגילוי נמצא בלי משמעות.

דוהו כאופן הא' הנ"ל, וע"כ שפיר מקשה על הוכחתו דיתכן דהוא משום שאין כלי, ומתרץ דא"כ הו"ל להיות שינוי בגוף הבהמה או האבן.

משא"כ בתש"ז אינו מוכיח מכללות החיות, אלא מזה שבגלגולים הנפש מעלימה על כוחותיה הפרטיים. וכדמוכח מדבריו וז"ל: "ויובן זה מאור וחיות הנפש שהוא ברצון הנפש. והראיה, שהרי יכול להעלים כח א' לגמרי, וכמו באאע"ה בעת העקידה שכבש רחמיו על בנו יחידו שהי' התעלמות מדת הרחמים לגמרי. . שהיה התעלמות הכח לגמרי. וכן יכול להיות התעלמות כל הכחות לגמרי וכמו בעניין הגלגולים ר"ל שנפש האדם מתגלגל בגוף הבהמה הרי אז כל הכחות הם בהעלם. רק שמגלגולים אין ראי' דשם הוא מפני העדר הכלי. אבל מזה שיכול להעלים כח א' לגמרי מובן שהמשכת הכחות מהנפש הם ברצון".

א"כ, כאן כשמוכיח מענין הגלגולים אינו מוכיח מכללות הארת הנפש, אלא מהתעלמות כללות כחות הנפש, ולכן שפיר נדחית ראייה זו (וא"א לתרץ כאן שהיה צריך להיות שינוי מקיף עכ"פ, כיון דכאן מבואר על כוחות הנפש ולא על כללות החיות, כנ"ל). וע"ז מביאים עכ"פ ראייה מאברהם אבינו שכבש רחמיו, דמזה מוכח דאף שיש כלי לחיות הפרטית (של רחמים) מ"מ ביכולתו להעלים על החיות ולכבוש רחמיו. דמזה נלמד שהנפש יכולה להעלים גם על כללות הכוחות, והעלם הכחות אינו (רק) מצד העדר הכלי.

וא"כ א"ש דאין סתירה בין המאמרים, דבמקום שמובא התירוץ שמ"מ צ"ל איזה שינוי בגוף הבהמה מדובר על הארת הנפש, משא"כ כשלא מתרצים כך אלא נדחית ההוכחה מגלגולים הוא משום דההוכחה שם הוא מהפרט דחיות הנפש.

ג.

ולחעיר, שבתרמ"ז לא הקשה כלל על הוכחתו. אך בעיון נכון גם שם נתבאר ענין זה שהי' צ"ל איזה שינוי בגוף הבהמה, וכיון ששם כתבו כחלק מהביאור לא הקשה כלום. וז"ל: "ועוד זאת יובן שהתפשטות ההארה שמתפשט מעצם הנפש אינה הכרחי. . וכמו כאשר נפש האדם בא ע"י גלגול בדומם או בבע"ח ולא נעשה מזה שום שינוי בדבר שבו מגולגל נפש האדם שנא' שהאבן או הבהמה יהיה להם דעת כמו האדם, מפני שנפש האדם מגולגל שם והנפש כלולים בו כל הכוחות, ואנו רואים שאינו כן שלא נעשה בהם שום שינוי כו'. והיינו מפני שאין החומר דבע"ח מוכן לקבל בו צורת הנפש, ומ"מ נפש האדם נמצא בהבהמה, דאל"כ לא יקרא זה גלגול כלל. אלא שנפש האדם נמצא בבהמה רק שמתצמצמת בעצמותה שלא תתפשט בגילוי אור כלל וכלל כ"א כמו שהיא בעצם מציאותה מתלבשת בגוף הדומם או הבע"ח, ולכן אינו פועל שום שינוי בהגוף הדומם והבע"ח".

א"כ יש כאן ג' פרטים בזה שאנו רואים שהנפש מתגלגלת ולא נעשה שום שינוי בבהמה או האבן:

הא', הוא "מפני שאין החומר דבעל חי מוכן לקבל בו צורת הנפש", והיינו מש"כ בשאר מאמרים שהוא מצד העדר הכלים, שלכן אין גילויים מהנפש (וכפה"נ מדבר כאן על גילויים בכוחות הפנימיים ג"כ, כמש"כ לפנ"ז "שנא' שהאבן או הבהמה יהיה להם דעת כמו האדם מפני שנפש האדם מגולגל שם והנפש כלולים בו כל הכוחות").

הב', הנפש "מתצמצמת בעצמותה שלא תתפשט בגילוי אור כלל וכלל", והיינו שגילוי כל הארה מהנפש הוא ברצון ולא בהכרח.

הג', הוכחה להנ"ל, שאי"ז (רק) מצד העדר הכלים אלא כיון שהנפש מתצמצמת בעצמותה, מזה ש"אינו פועל שום שינוי בהגוף הדומם והבע"ח". כמבואר במאמרים דהי' צ"ל עכ"פ איזה שינוי באופן מקיף.



הטעם שאברהם "קיבל שכר כולם"

הת' לוי שיחי' קורץ
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו שיחה א' לפרשת לך לך, מביא הרבי את המשנה (פרקי אבות פ"ה מ"ב) "עשרה דורות מאדם ועד נח. להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול. עשרה דורות מנח ועד אברהם. להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם". ומקשה: איזה "שכר כולם" היה להם – שאותו יקבל אברהם אבינו – הרי הם היו "מכעיסין ובאין"? ובאמת, בחלק הראשון של המשנה – "עשרה דורות מאדם עד נח", לא כתוב שנח "קבל שכר כולם". ובפשטות, כי לא היה להם שכר.

על זה מביא את ביאור המפרשים, עפמש"כ בגמ', שלכל אחד יש חלק בג"ע. אלא, שאם "נתחייב" – בא אחר ש"זכה", ומקבל גם את החלק שלו. ועפ"ז מסבירים שה"שכר כולם" שאברהם קיבל היה החלק שלהם בג"ע. אבל על זה קשה לאידך גיסא: למה נח לא קיבל את החלק בג"ע של הדורות שלפניו כאברהם? ומסבירים, שנח לא היה מספיק "זכה" כדי לקבל את החלק שלהם. שהרי, נח לא התפלל על אנשי דורו ולא השתדל לקרב אותם. משא"כ אברהם שכן פעל על אנשי דורו היה מספיק "זכה". ז.א. לפי ביאור זה, כל ההבדל בין נח לאברהם הוא בהם עצמם – אם היו מספיק "זכה" – אבל בדורות שלהם אין הבדל, דלכל הדורות היה חלק בג"ע.

אך הרבי מקשה על הביאור הזה: דעפהנ"ל יוצא, שיש חלק בג"ע של עשרה דורות שנשאר "ריק", ואף אחד לא קיבל אותו. והרי לג"ע יש תכלית, וחייב להיות שיהיה מישהו שיגיע לג"ע וימלא את תכליתו? לכן הרבי מכריח שההבדל הוא באנשי הדורות, ולא בנח ואברהם. של"עשרה דורות מאדם ועד נח" לא היה מלכתחילה "קיינ שום צוגעטיילטן חלק – שכר". ולכן נח לא קיבל "שכר כולם" [ובפשטות, הכוונה היא, שלא היה להם את החלק הנ"ל שיש לכל אחד בג"ע].

וע"ז שואל הרבי: "מיט וואס זיינען זיי מיט זייער "מכיעיסין" געווען אנדערש און ערגער פון די צווייטע עשרה דורות?". [כלומר (בפשטות), למה באמת לא היה להם חלק בג"ע? מה היה כ"כ גרוע בהנהגה שלהם (יותר מהדורות שאחריהם) – שלכן דווקא להם לא היה חלק?].

ובסעיף ד' הרבי מתחיל להסביר, בהקדים עוד שאלה: מה הקשר בין המשנה הנ"ל "עשרה דורות כו" עם המשנה שלפניה "בעשרה מאמרות נברא העולם" (כמבואר שם בארוכה)?

ומבאר, שבמשנה הראשונה מוסבר ש"בעשרה מאמרות נברא העולם", כדי: א) "להפריע מן הרשעים שמאבדין את העולם". ב) "ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם". והמשנה השנייה ("עשרה דורות וכו'") מדברת באותם שני סוגי אנשים: א) "רשעים שמאבדין את העולם" שנפרעים מהם. והם, ה"עשרה דורות מאדם עד נח". שהם אבדו את העולם, ולכן הקב"ה נפרע מהם – "הביא עליהם את מי המבול". ב) "צדיקים שמקיימין את העולם" שנותנים להם שכר: ה"עשרה דורות מנח עד אברהם", שלמרות שהם גם "היו מכעיסין ובאיין", בכ"ז אברהם פעל בהם קיום, ולכן קבל "שכר כולם". עיי"ש בלשונו של הרבי.

והרבי ממשיך בס"ה, שזה שנח לא פעל קיום ב"עשרה דורות", ודווקא אברהם פעל, הוא כי שתי ה"עשרה דורות" (ש"מאדם ועד נח" ו"מנח ועד אברהם") הם שני סוגים ברע – רע גמור, שאין בו טוב בכלל, וא"א לתקן אותו. ורע שיש בו טוב שאפשר לעבוד איתו: ה"עשרה דורות מאדם ועד נח" היו רע גמור, שכזה רע מאבד את העולם, ולכן הקב"ה הביא עליהם את המבול שהוציא אותם מהעולם. משא"כ ה"עשרה דורות מנח ועד אברהם" היו מהסוג שאפשר להפוך אותו, ולכן אברהם יכל לפעול בהם קיום.

ובפשטות (וכמו ששמעתי לומדים), כוונת הרבי בביאור שבסעיפים ד'–ה', להסביר למה המעשים של ה"עשרה דורות מאדם ועד נח" היו כ"כ גרועים, עד שמצדם לא היה להם מלכתחילה חלק בג"ע, משא"כ ה"עשרה דורות" שאחריהם (כמו שמכריח בסוס"ב). וע"ז הרבי מסביר שהם היו מהסוג ש"מאבדין את העולם", כי היו רע גמור, ולכן לא היה להם חלק בג"ע. וממילא, לא היה לנח מה לקבל. משא"כ ה"עשרה דורות מנח ועד אברהם" לא היו "מאבדין את העולם" כי לא היו רע גמור, ולכן היה להם חלק בג"ע. ואת החלק הזה אברהם קיבל (או אופנים קצת שונים עד"ז).

עד כאן (חלק מ)תוכן השיחה, וראה בשיחה עצמה באריכות, ובלשונו של הרבי.

והנה ע"פ ביאור הנ"ל בשיחה, צ"ע:

א. מה הכוונה שמצד ההנהגה שלהם לא היה להם מלכתחילה חלק בג"ע, והרי את החלק בג"ע מקבלים עוד לפני תחילת ההנהגה של האדם בעולם?

אפ"ל שהכוונה היא, שבהתחלה הם כן קיבלו חלק. אלא שע"י הנהגתם פעלו שלא יהיה להם חלק (וע"ז הרבי מסביר, שזה קרה מצד הנהגתם באופן של "מאבדין את העולם". והכוונה ב"מלכתחילה" היא, שלנח לא היה בכלל מה לקבל – לגביו אין בכלל שכר מלכתחילה).

אבל דוחק לומר שזה הכוונה – שהרי משמע שלא היה להם חלק בכלל. ובפרט ע"פ מה שהרבי מקשה בקטע שלפני – שלא יכול להיות חלק בג"ע שלא מתמלאת תכליתו, ונצטרך לומר שיש אופן שעליו השאלה לא קשה, שהחלק עצמו "נאבד" וכדו'. או שנאמר באופן אחר, שהקב"ה ידע מה תהיה הנהגתם, ולכן מלכתחילה לא נתן להם חלק. וג"ז דוחק,

ונצטרך לומר שלא היה להם בחירה וכו', ולחדש דבר שלא כתוב בגמ' – שיש כאלה שלא מקבלים חלק בכלל.

ב. למה כדי שיהיה "שכר כולם" ב"עשרה דורות מנח עד אברהם" צריך שאברהם יפעל בהם קיום (כמו שמדויק בסוס"ד: "ער האט גע'פועל'ט א קיום אויך אין די אלע זיינע עשרה דורות, און דערפאר איז געווען 'שכר כולם'"). והרי, אם הם לא איבדו את העולם, כי לא היו רע גמור, יש להם חלק בג"ע, ואת החלק הזה אברהם קיבל?

ובכלל, כד דייקת שפיר המהלך בשיחה הוא לכאורה אחרת, והרבה יותר בפשטות, כדלקמן.

מהביאור בסעיף ד' מובן, שהמשנה לא באה לדבר על צדיקים ורשעים באופן כללי, ועל השכר והעונש שלהם. אלא, על "רשעים שמאבדין את העולם" שנפרעים מהם על איבוד העולם, ו"צדיקים שמקיימין את העולם" שנותנים להם שכר על קיום העולם. וא"כ, כשהמשנה אומרת שאברהם אבינו "קיבל שכר כולם", הכוונה שקיבל שכר על קיום העולם. ובגלל שפעל קיום גם בכל ה"עשרה דורות" שלפניו קיבל "שכר כולם". משא"כ נח, שלא פעל קיום בעשרה דורות שלפניו (כמבואר הסיבה לכך בס"ה) לא קיבל "שכר כולם" על קיום העולם – שהרי לא פעל בהם קיום.

ז.א. לא מדובר פה על קבלת החלק בג"ע של ה"עשרה דורות" (כביאור המפרשים). אלא, על קבלת שכר על קיום העולם. וממילא מובן בפשטות ההבדל בין נח לאברהם: נח לא קיים את העשרה דורות שלו, ולכן לא קיבל "שכר כולם", משא"כ אברהם, פעל קיום בעשרה דורות שלו, ולכן קיבל "שכר כולם".

וע"פ הנ"ל י"ל שאין הכוונה כלל שה"עשרה דורות מאדם ועד נח" לא קיבלו חלק בג"ע. אלא, שמצד מעשיהם הם היו כ"כ גרועים עד שלא היה אפשר לפעול בהם קיום, ולכן נח לא פעל בהם קיום, וממילא לא קיבל "שכר כולם" על קיום העולם. ועפ"ז צ"ל שהכוונה בסוס"ב היא, שלפי דעת המפרשים נצטרך לומר שלא היה להם מלכתחילה חלק בג"ע, וא"כ צ"ל מה גרם לזה. אבל הרבי עצמו בכלל לא לומד שזה הפשט במשנה. (ועפ"ז לכאורה י"ל שבאמת נח קיבל את החלק בג"ע של העשרה דורות שלו, שהרי לפי הנ"ל הרבי בכלל לא אומר שלא היה להם חלק בג"ע).

[בהערות התמימים ואנ"ש 770 גליון מב (תשל"ו) הקשו "קבוצה מלומדי השיחות – תות"ל – 770" (גם) ע"ד הנ"ל, וביארו באופן אחר. וצע"ג ביאורם, ולכאורה קשה מאוד לומר שזה כוונת הרבי. עיי"ש.]



התחלת ברוך שאמר קודם חצות

הת' ירחמיאל משה שיחי' קניג
תלמיד בישיבה

.א.

באג"ק (ח"ה עמ' שי"ב) כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "במ"ש חו"ד כיון שהוא הב"ק במילא גורם לו להתחיל ברוך שאמר אחר חצות.

הנה לדעתי לא נכון הדבר, כי אף שיש ליישב הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ, כיון שקורא ק"ש קטנה וכו' אבל במחנו בטח יש להתחשב עם הענין דמה יאמרו הבריות, וכמובן שאין זה דומה אם מתחילים מבעוד מועד ומתפללים כל העת אלא שבדרך ממילא מגיעים לב"ש בחצות, דאז עכ"פ עסקו בענין התפלה וההכנה לזה מקודם, משא"כ בנדון דידיה שהוא הקורא בתורה שאין לזה שייכות לתפלה והכנתה". עכ"ל.

וממכתב זה משמע ג' דברים: א. אם מתחיל ברוך שאמר קודם חצות אין כל חשש. ב. אף אם לא התחיל קודם חצות "יש ליישב הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ, כיון שקורא ק"ש קטנה וכו'" שיתפלל אח"כ (אך יש לזהר מכך במקום שיש לחוש ל"מה יאמרו הבריות")¹. ג. יש חילוק בין אם לפני חצות עוסקים כל העת בתפלה או בהכנותיה, לבין אם אין עוסקים לפני חצות בעניני התפלה, כגון שקורא בתורה².

ובכל א' מג' דברים אלו צ"ב: א. מה המקור (והטעם) לכך שאם מתחיל ברוך שאמר קודם חצות אין כל חשש? הרי אדמו"ר פוסק³ בנוגע לזמני התפילה שצריך לסיים את כל התפילה בזמנה, ואפי' בשעת הדחק לא ניתן לסיים את התפלה אחר שיעבור זמנה, וא"כ ה"ה בנוגע לחצות היום ש"אחר חצות מיד. . אין לו תשלומין עוד לתפלת השחר" - שאי אפשר להתחיל

1. וכן "אין נ"ל כלל סדר זה כי אין לעשות קביעות מהנהגות כמו אלו" (ראה לקמן ס"ה, ועייג"כ בח"ג עמ' קמ"ז).

2. ולכאורה ה"ה לשומע קרה"ת.

3. סי' פ"ט ס"א "שצריך לגמור התפלה קודם שיעבור שלישי היום", סק"י ס"א "בשעת הדחק שאי אפשר לו להתפלל שמונה עשרה ברכות כגון שהשעה עוברת .. מתפלל מעין שמונה עשרה שהוא תפלת הבינונו", ועייג"כ סקכ"ד ס"ג, סרס"ג סכ"ד.

את התפלה קודם לכן ולסיימה אח"כ!⁴ וכן בנוגע לברכות ק"ש שא"א לאומרם אחר חצות.⁵ (ב) מהו ה"יש ליישב הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ, כיון שקורא ק"ש קטנה וכו'" שיתפלל אח"כ?⁶ ועוד דממה נפשך: אם זהו ביאור טוב - מדוע זה "יש ליישב הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ", ואם לא - כיצד ניתן לעשות כך? (ג) מהו החילוק בין אם עוסק קודם חצות בעניני התפלה וההכנות אליה, לבין אם קרא בתורה וכו"ב, ואם נאמר שכאשר עסק בעניני התפלה והכנות נחשב כהתחיל את התפלה, ויכול להמשיכה אחר חצות - א"כ מדוע אם באמצע ההכנות קרא בתורה יהיה חסרון? הא הו"ל כהתחיל ב"ש קודם חצות ואח"כ שמע קרה"ת, שכיון שהתחיל ב"ש קודם חצות וודאי יוכל להמשיך אח"כ, ולא יהיה שום חסרון!

ב.

ונראה לבאר כ"ז, ובהקדים:

בסי' צ"ב כתב אדמוה"ז וז"ל: "היה נצרך לנקביו אל יתפלל עד שיפנה משום שנאמר הכון לקראת אלוקיך ישראל ואם התפלל תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל .. וכל זה כשהוצרך קודם התחלת התפלה .. אבל באמצע קריאת שמע וברכותיה אם רצה מרחיק ומטיל מים ואם רצה קורא כדרכו ומעמיד עצמו עד שיסיים תפלתו אבל לגדולים צריך להעמיד עצמו אם יכול ולא יפסיק אפילו בקריאת שמע וברכותיה (או אפילו בפסוקי דזמרה מברוך שאמר ואילך). והוא שאינו מתאוה כל כך בענין שיהא בו משום בל תשקצו כשמעמיד עצמו אף ע"פ שאינו יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה אבל אם הוא בענין שיש בו משום בל תשקצו מפסיק בין לקטנים בין לגדולים באמצע קריאת שמע וברכותיה".

אך בסידור כתב וז"ל: "ולא ישהה נקביו שלא לעבור על בל תשקצו מדברי סופרים והוא

4. ואע"פ שיש מהאחרונים שס"ל שבנוגע לזמני התפלה אזלינן בתר התחלת התפלה (ראה בפסקי תשובות ספ"ט ט"ח וש"נ), מ"מ א' אדה"ז לא פסק כן (וראה לקמן הערה 7). ב) גם הם דיברו רק על שהתחיל שמו"ע, ולא שהתחיל ב"ש, ולע"ע לא מצאתי מי מהראשונים והאחרונים שכתב שאזלינן בתר התחלת ב"ש.

5. עייג"כ בסי' שמירת התפלה עמ' 108 הערה 5 שהקשה כן והניח בצ"ע.

6. בשו"ע אדה"ז ס"ח ס"י כתב שמותר רק עד סוף זמן תפילה, אך בחידושי צ"צ ג, ג מתיר גם עד חצות.

7. אמנם יש דיעות בראשונים שמוותר להתפלל אחר חצות (עי' פרישה ריש ספ"ט ועוד), מ"מ הרי א. גם לפי דעה זו לכתחילה יש להתפלל מנחה שתיים. ב. ועיקר "אין לפסוק הלכה מצד הסברה ומדברי הראשונים כו', אלא לעיין בשולחן ערוך" (תו"מ חכ"ה עמ' 233).

ומ"ש בסה"ש תורת שלום עמ' 118 מדברי הרשב"א שעד חצות יש שכר תפילה בזמנה (לע"ע לא מצאתי ברשב"א בסוגיית סו"ז תפילה (ברכות כ"ו-כ"ז) בענין זה, אך כ"מ בפרישה שם), א"א להוכיח מזה שניתן לפסוק הלכה מהראשונים דלא כשו"ע, ואדרבה, שהרי דברי הרשב"א הנ"ל אינם מובאים להצדיק את התפילה לאחר סוף זמן תפילה, שהרי גם לדעת הרשב"א אסור לאחר את התפילה עד לאחר סוף זמן תפילה, אלא רק בכדי לומר שיש בזה גם את הענין דשכר תפילה בזמנה, שבנוגע ל"ענייני" יש ללמוד גם מדעות שלא נתקבלו להלכה (ראה תו"מ חכ"ה עמ' 70) [ולהעיר שבמכתבי כ"ק אדמו"ר בנוגע לסו"ז תפילה (אג"ק ח"ג שם ולקו"ש ח"ט עמ' 271) לא הוזכרו דברי הרשב"א].

שהרגיש כבר בנקביו ומעמיד עצמו אך לא העמידו דבריהם במקום כבוד הבריות כגון עד שימצא מקום צנוע וכן במקום הפסק בתפלה אפילו בברכות קריאת שמע או באמצע פסוקי דזמרה מברוך שאמר ואילך אין להפסיק כשיכול להעמיד עצמו עד שיסיים התפלה.

והיינו שבסידור חזר בו בעניין זה בג' דברים: א. גם אם הגיע לשיעור של "בל תשקצו" יש לו להעמיד עצמו עד אחר התפלה. ב. בשו"ע כתב שרק בברכות ק"ש⁸ "אם רצה קורא כדרכו ומעמיד עצמו עד שיסיים תפלתו", ובסידור כתב שגם בפסוקי דזמרה יש לו להעמיד עצמו עד שיסיים התפלה. ג. בשו"ע כתב ש"אם רצה מרחיק ומטיל מים" ובסידור כתב ש"אין להפסיק כשיכול להעמיד עצמו".

ובנוגע לעניין השני שחזר בו, צריך להבין: מדוע בפסוקי דזמרה "אין להפסיק כשיכול להעמיד עצמו עד שיסיים התפלה" גם אם האיסור ד"בל תשקצו" אין כאן כיון ש"חכמים לא העמידו דבריהם במקום הפסק בתפילה", מ"מ יש את החיוב להתפלל בגוף נקי (שהוא לא נלמד מ"בל תשקצו" אלא מ"הכון לקראת אלוקיך ישראל" ומזה מובן שהוא חיוב בפ"ע), וא"כ, מדוע שלא ייפנה בין ישתבח ליוצר, שהרי בין ישתבח ליוצר מותר להפסיק לצורך מצוה (שו"ע אדה"ז סימן נ"ד ס"ג), ומדוע שלא ייחשב זה "צורך מצוה" שיוכל להתפלל בגוף נקי?

בשלמא זה שבברכות ק"ש יכול להמשיך עד סיום התפילה - י"ל, שכיון שאסור להפסיק בברכות ק"ש ובין גאולה לתפילה, ע"כ לא הייתה לו אפשרות להפסיק, ומצדו עשה כל מה שיכל מצד "הכון לקראת אלוקיך ישראל", (שזהו המקור לכך שאסור להתפלל בגוף משובץ), וכיון שמצדו התכוון כיולתו - אין בכך בעיה. משא"כ בנוגע לפסוד⁹, הרי יכול להפסיק לצורך כך, כמו לצורך כל דבר מצוה, בין ישתבח ליוצר, ומהו טעם ההיתר להמשיך בברכות ק"ש ושמו"ע?¹⁰ ובכלל, הרי אין איסור רק בנוגע לתפילה, אלא גם לכל ברכה¹¹ בנוסף לאיסור דבל תשקצו¹¹, ומדוע שלא ייחשבו ברכות ק"ש וברכת ישתבח ככל ברכה שאסור

8. ומ"ש במוסגר "או אפילו בפסוקי דזמרה מברוך שאמר ואילך" היינו כמ"ש בתהלה לדוד (ריש סימן נ"ב) שוודאי שהכוונה שימתין עד אחר ישתבח ויפנה בין ישתבח ליוצר, שהרי בין ישתבח ליוצר מותר להפסיק לצורך מצוה (שו"ע אדה"ז סימן נ"ד ס"ג), ומדוע שלא ייחשב זה "צורך מצוה" שיוכל להתפלל בגוף נקי? (וגם בא"א בוטשאטש שבהערה הבאה הקשה רק על מ"ש בסידור, ולא עמ"ש בשו"ע אדה"ז, ולכאורה כי הבין כהלה"ד).

9. באשל אברהם (בוטשאטש) מהדו"ת סי' ג' כתב "בסידורים הנדפסים על שם הרב בעל תניא ז"ל [בסדר הנטילה] כתב .. שלא להפסיק בברכת קריאת שמע או באמצע פסוקי דזמרה מברוך שאמר ואילך על ידי זה, וצ"ע כעת. ואולי כוונתו רק כשיזכור על ידי זה להפליג ולהפסיק ע"ז בדברי בטלה, מה שאין כן לילך בקרוב ולומר אשר יצר תיכף אחר התפילה", ולא זכיתי להבין: א. מכללות דבריו משמע שמחלק בין האם ביה"כ במקום רחוק ויצטרך ליבטל כו' או לא, ואי"מ, האם חכמים "לא העמידו דבריהם .. במקום הפסק בתפילה" רק במקרה שביה"כ רחוק? ב. מסוף דבריו "ולומר אשר יצר תיכף אחר התפילה" מובן שהבעיה היא זה שבתוך התפילה לא יוכל לברך אשר יצר. ואי"מ, האם בגלל שלא יוכל לברך אינו יכול לעשות צרכיו כעת? ועכ"פ אי"ז פשט דברי אדמוה"ז.

10. ראה בשו"ע אדה"ז סי' סוס"א "ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך".

11. שהרי בשו"ע אדמוה"ז שם לא כתב "שאז אסור לו להשהות עצמו" אלא "שאז אסור לו לברך".

לאומרה בגוף משוקץ?

ונראה לבאר בזה שאדה"ז בשו"ע סבר שכעיקרון צריך להתפלל את כל התפילה לכל חלקיה בגוף נקי, וע"כ ההיתר להמשיך יהיה רק במקרה שאסור להפסיק, ועשה כל מה שיכל. אך בסידור חזר בו אדה"ז וס"ל, שכיון שהתחיל ברוך שאמר בגוף נקי, "אזלינן בתר התחלת ברוך שאמר" והיינו שאנו מחשיבים את כל חלקי התפילה לפי המצב שהיה כשהתחיל ברוך שאמר, וכאילו התפלל את כל התפילה בגוף נקי. ומכיון שכך - לא יפסיק גם לא בין ישתבח ליוצר¹², כיון שאין כאן אפילו צורך מצוה, שהרי כל תשקצו אינו קיים כלל בתפילה, גם לא בין ישתבח ליוצר שגם אז "המספר בין ישתבח ליוצר (שלא לצורך מצוה) עבירה היא בידו", וחיוב להתפלל (ולברך) בגוף נקי - כיון שהתחיל ב"ש בגוף נקי במילא נחשבת לו כל התפילה כבגוף נקי.

ועפ"ז יובן ג"כ בנוגע לזמני התפילה, שלפ"ד אדמוה"ז בסידור אזלינן בתר התחלת ברוך שאמר, וכשם שלגבי נצרך לנקביו לאחר ברוך שאמר, שאף שאת שאר הקטעים מצ"ע אסור לאומרם בגוף משוקץ, מ"מ אנו מחשיבים את כל חלקי התפילה (פסוד"ז, ברכות ק"ש, ושמור"ע) כמו שנאמר בגוף נקי, כמו"כ לגבי מקרה שאחר ברוך שאמר עבר חצות היום, אף שאת שאר הקטעים מצ"ע א"א לאומרם אחר חצות, מ"מ אנו מחשיבים את כל חלקי התפילה (פסוד"ז, ברכות ק"ש, ושמור"ע) כמו שנאמרו קודם חצות¹³.

ג.

ביאור הסברא "לתרץ בדוחק ע"פ דין כיוון שקורא ק"ש קטנה": הנה בשו"ע אדה"ז הלכות ק"ש סנ"ח ס"י כתב וז"ל: "אע"פ שזמנה נמשך עד סוף שעה ג', אם עברה שעה ג' ולא קראה קוראה בברכותיה כל שעה ד' . . ואם עברה שעה ד' ולא קראה שוב אינו יכול לקרותה עם ברכותיה . . (ויש אומרים שיכול לקרותה כל היום בברכותיה. והעיקר כסברא הראשונה)". עכ"ל.

ויש לדייק ממ"ש "ואם עברה שעה ד' ולא קראה" ולא כתב "ולא קראה בברכותיה" (אף שכל הדין הוא לגבי ברכות ק"ש, ולכאורה אין נפק"מ כלל בין אם קרא ק"ש או לא) - שאם קרא ק"ש יכול לומר ברכותיה אח"כ.

וטעם הדבר, י"ל, דכשם שבנוגע לברכות ק"ש, שכיוון שנתקנו כ"שתיים לפנייה ואחת

12. ומ"מ יש לעיין אם מפריע לו לכוונת התפילה, האם מותר להיפנות בין ישתבח ליוצר, ואפי' בפסוד"ז וברכות ק"ש, כיון שכוונת התפילה היא העיקר בתפילה (אג"ק ח"ג עמ' קע"ו), ולענין הלכה למעשה יש לשאול אצל רב מורה הוראה.

13. ואולי י"ל שהטעם לכך שבשאר המכתבים שבס"ה לא נזכר ב"ש, הוא מפני שהם לא ידעו את הביאור בכ"ז. ועצ"ע.

לאחריה¹⁴, הנה אע"פ ש"סדר הברכות אינם מעכבות" ואם הפסיק ביניהם יכול להמשיך גם אחר זמן רב¹⁵, וי"א שאם צריך יכול להתחיל ברכות ק"ש ולהפסיק בין ק"ש לברכה שלאחריה¹⁶, מ"מ נחשבים לחטיבה אחת, וכשמתחיל אחת מהן נחשב שהתחיל את ברכות ק"ש, (כמ"ש בסי' צ"ב ס"ב שאם התחיל ברכות ק"ש ואח"כ נצרך לנקביו – יכול להמשיך עד אחר שמו"ע, כי כולם נחשבים לחטיבה אחת, וכשמתחיל אחת בהיתר, יכול להמשיך את כולם). הנה כמו"כ י"ל בנוגע לק"ש, שבעיקרון צריכה להיקרא בתוך ברכות ק"ש¹, מ"מ אם קראה בלא ברכותיה (כמ"ש בסי' ס"ב "הברכות אינן מעכבות את ק"ש וכו'") י"ל דנחשב פהתחיל חלק מברכות ק"ש.

וכיון שהו"ל כהתחיל ברכות ק"ש, ע"כ אם קראה בזמן – יכול להמשיך את ברכותיה אח"כ.

ואף שנת' לעיל שבשו"ע לא סבר אדה"ז שהתחלת דבר מועילה לכך שיוכל לגמרו אח"כ, מ"מ י"ל שבעניין זה של ברכות ק"ש, אדה"ז צירף את הדיעות שסוברות שבכל מקרה יכול לומר ברכותיה כל היום, ואף שלא פסק כדבריהם, כיון שיש גם את הסברא שכיון שהתחיל יכול להמשיך, התיר לסמוך ע"ז במקרה זה.

וכ"ש לפמשנ"ת, שלדעת אדה"ז בסידור בנוגע לזמני התפילות הולכים אחר התחלתם.

ועפ"ז מובנים דברי כ"ק אדמו"ר, שאם קרא ק"ש קטנה, י"ל שיוכל להתפלל אח"כ, דכיון שהתחיל את ברכות ק"ש כמשנת"ל, ובמילא יכול להמשיך את ברכות ק"ש ושמו"ע, ופסוד"ז הרי נתקנו לפני שמו"ע דשחרית¹⁷, ובמילא יכול לאומרם.

אך מובן, שכ"ז אינו אלא "לתרץ הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ", כיון שיש לדחות: א. הדיוק הנ"ל (שבסנ"ח ס"י) אינו מוכרח, כי גם בנוגע למקרה שלא קראה בשעה ג', כותב "אם עברה שעה ג' ולא קראה קוראה בברכותיה כל שעה ד' ", וי"ל, שהטעם לזה הוא, שאם קראה בשעה ג', א"צ לקוראה אח"כ בתוך ברכותיה (כמ"ש ס"ב, אלא שמ"מ יותר עדיף שיקראנה עוה"פ בתוך ברכותיה כמש"ש), ואף שבנוגע למ"ש אח"כ בנוגע ל"אם עברה שעה ד' ולא קראה" א"א לתרץ כן, כי בכל מקרה לא יוכל לקוראה בברכותיה, י"ל שכתב כן כיון שבהמשך שם אומר "אבל בלא ברכותיה יכול לקרותה כל היום וטוב שיקראנה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים". ב. י"ל דאין להשוות בין התחיל ברכות ק"ש לקרא ק"ש

14. סנ"ז ס"א.

15. ראה ברכות יב, א "וכי מטא זמן יוצר אור הווי אמרי", עיי"ש.

16. סס"ו ס"ג: אם אין פנאי לאדם להתפלל בעונת קריאת שמע ולסמוך גאולה לתפלה יקרא קריאת שמע בעונתה בלא ברכותיה ואח"כ יקראנה בברכותיה ויסמוך גאולה לתפלה ויש אומרים שיכול ג"כ לומר ברכות שלפניה ולשייר ברכת אמת ויציב ואח"כ לסמוך גאולה לתפלה:

17. סימן פ' ס"ב.

עצמה, שהרי בברכות ק"ש אסור להפסיק¹⁸, ובין ק"ש לברכות שאחריה יכול להפסיק.

ד.

ובנוגע לחילוק בין אם עסק בעניין התפילה קודם חצות, לבין אם עסק בענינים ש"אין להם שייכות לתפלה והכנתה" (כמו קרה"ת), י"ל בדא"פ, ע"פ מש"כ אדה"ו בתניא פי"ב בנוגע לזמן התפילה "שהיא שעת מוחין דגדלות למעלה, וגם למטה היא שעת הכושר לכל אדם שאז מקשר חב"ד שלו לה' וכו'", והיינו שמעבר לחובת האדם להתפלל בזמן מסויים, באותו זמן יש שעת הכושר להתבונן בגדולת ה' כו', וי"ל דזהו פנימיות ענין זמני התפילות.

ואף שבפשטות הוא רק עד סוף זמן תפילה, כיון שכל מה שניתן להתפלל אח"כ שחרית הוא מפני ש"עדיין לא הגיע עדיין זמן תפילה אחרת"¹⁹, מ"מ י"ל, שזה ש"לא הגיע עדיין זמן תפילה אחרת" – עניין אחר למעלה, המשכה אחרת כו' – גורם לכך שעדיין נשאר ה"שעת הכושר" כו'.

ועפ"ז מובן מ"ש כ"ק אדמו"ר במכתב שם, שאם עסק בעניני התפילה קודם חצות, כך שכבר התחיל להתבונן בעניני התפילה ב"שעת הכושר" מצד ה"מוחין דגדלות" שלמעלה – יוכל להמשיך אצלו אח"כ את ההתבוננות בענינים הנ"ל. אך אם עסק קודם חצות בענינים ש"אין להם שייכות לתפילה והכנתה" – הרי אין לו את מה להמשיך אח"כ.

ה.

באג"ק ח"ו עמ' שנ"ד כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל "מסיים במכתבו אשר מפני כמה סיבות מתחיל להתפלל בשבת קרוב לשעה ב', ולא טובה בעיני שמועה זו כלל, כי אין לעשות קביעות מהנהגות כמו אלו, ומובן החילוק בין אם מתחיל בשעה מוקדמת ומסיים בשעה מאוחרת לבין אם מתחיל מלכתחילה בשעה ב', וייתיעץ עם זקני אנ"ש במקומו אשר יתנו לו הוראות בזה לתקן איך שלא יוצרך לקצר בהכנה הנחוצה לתפלה ובעניני התפלה עצמה, ובכל אופן לא יתחיל תפילתו אחר חצות".

ולפמשת"ל במכתב הקודם, צ"ב, מדוע במכתב הקודם החילוק ("כמובן שאי"ז דומה") היה בין אם עסק קודם חצות בעניני התפלה והכנתה או לא, ובמכתב כאן החילוק הוא רק האם התחיל את התפלה עצמה או לא.

ובעיקר צ"ב, דאם כוונת כ"ק אדמו"ר היא, שיתחיל "הודו" קודם חצות – מדוע כתב "איך שלא יוצרך לקצר בהכנה הנחוצה לתפלה ובעניני התפלה עצמה"? הרי אין כל צורך שיקצר

18. ואף לדיעה הב' שבהערה 16 - ה"ז רק "אם אין לו פנאי".

בעניני התפלה עצמה, שהרי צריך רק להתחיל התפלה קודם חצות!²⁰

אלא לכאורה צ"ל, שכאן התכווין כ"ק אדמו"ר רק לחילוק הראשון שבמכתב הקודם, שצריך להתחיל ב"ש²¹ קודם חצות, (וכך הבין מי שאליו נשלח המכתב, שהרי אם העניין הוא רק שעסק בענייני התפלה לפני"כ, מדוע אין מספיק שיעסוק בהכנות לתפלה). וע"כ צריך ש"יתנו לו הוראות שלא יוצרך לקצר .. בעניני התפלה עצמה" דהיינו בחלק התפלה שקודם ב"ש.

ולפ"ז, ממכתב זה יש להבין, שאף אם עוסק בהכנות לתפלה (לא כולל שמיעת קרה"ת) וכו' עד חצות, מ"מ, "אין לעשות קביעות מהנהגות כמו אלו" להתחיל אח"כ ב"ש.

ומה שבמכתב הקודם כתב שהבעיה היא ש"במקומו יש לחוש למה יאמרו הבריות" – י"ל דעדיפא נקט, שהרי זה ש"אין לעשות קביעות מהנהגות כמו אלו" הוא סיבה פחות חזקה מ"מה יאמרו הבריות".

ובח"ט עמ' קמ"ב כתב וז"ל: נראה ממכתבו, שסדר קבוע אצלו להתחיל²² התפלה בש"ק בוקר - בחצות היום! ולא נ"ל כלל סדר כזה (אף שבודאי אומר ק"ש לפני זה וכן שמע ברכו וכו'). ושאיני אם מתחילים במקדם ומאריכים בתפלה. ומה טוב להתחיל עם הצבור לערך, ומב"ש ואילך לאחר גמר תפלת הצבור.

ולכאורה מ"ש "בחצות היום" הכוונה ל(תיכף) אחר חצות (דאל"כ מה כ"כ הבעיה), אך לפי"ז צ"ב למה כתב "בחצות היום" ולא "אחר חצות היום"?

ולכאורה ע"פ משנת"ל צ"ל שהחיסרון כאן הוא לא זה שלא עסק בעניני התפילה והכנתה עד חצות (החילוק הג' שבמכתב הא'), שהרי כאן לא מסתפק כ"ק אדמו"ר בהכנת התפלה, אלא החיסרון הוא שמתחיל את התפילה עצמה אחר חצות. וכן החיסרון אינו זה שאינו מתחיל עם הציבור, שהרי את זה כותב בלשון "ומה טוב להתחיל עם הציבור".

אלא צ"ל שהחיסרון הוא זה שהתחיל ב"ש אחר חצות, ולכן כותב כ"ק אדמו"ר שמתחיל "בחצות היום" (עם "!" שמעורר תמיהה), והיינו מפני שע"ז מגיע לב"ש תמיד אחר חצות. ומ"ש כ"ק אדמו"ר ש"מה טוב .. מב"ש ואילך לאחר גמר תפילת הציבור" – צ"ל שהוא מפני

20. ולכאורה אין הכוונה לקרבנות, דממ"נ: אם נחשבים כחלק מהתפילה עצמה – מדוע לא ייחשב שאם התחיל קרבנות קודם חצות סגי בהכי. ואם לא – הרי אי"ז "עניני התפילה עצמה".

21. בשמירת התפילה עמ' 108 הערה 5 כתב שי"ל שהכוונה לשמו"ע, אך לכאורה אי"ז הכוונה, שהרי אין שייך בזה כ"כ התחלה וסיום, שה"ז לא לוקח זמן רב כמו התפילה כולה. וכן ע"פ משנת"ב במכתב הקודם, אי"צ להתחיל שמו"ע קודם חצות, ומספיק שמתחיל ב"ש.

22. ההדגשה במקור.

שבמקומו²³ סיימו את התפילה קודם חצות תמיד. וע"י שיתחיל עם הציבור ויתפלל עד ב"ש – תמיד כשיסיימו הציבור יתחיל ב"ש ויהיה זה לפני חצות.



23. במכתב זה ושלפניו לא הובא שמו של זה שאליו נכתב המכתב, והיכן התפלל וכו'.

ברכת כהנים בכל ארץ הקודש - בכל יום

הנ"ל

.א.

בשור"ע אדה"ז סימן קכ"ח סעיף א' כתב וז"ל: מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים . . וחכמים תקנו שישאו כפיהם בכל תפלה מן התפלות שביום . . וגם במנחה של כל ימות השנה היה ראוי להיות בה נשיאת כפים, אלא שמנעו משום חשש שכרות. כמ"ש בסי' קכ"ט. עכ"ל.

ובסעיף נ"ז כתב וז"ל: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נשיאת כפים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך. משא"כ בשאר ימים, אפילו בשבתות, הם טרודים על מחיתם ועל ביטול מלאכתם, ואינם שרויים בשמחה. ואפילו ביום טוב אין נשיאת כפים אלא בתפלת מוסף, שיוצאים אז מבית הכנסת, ויטיבו לבם וישמחו בשמחת יום טוב" (ומביא שיש נוהגים שאין נ"כ ביו"ט שחל בשבת מפני הטבילה כו'). "וכל טעמים אלו הם ליישב המנהג, אף שאין בהם כדאי לבטל מצות עשה של תורה, מכל מקום כשאין קוראים כהנים אינם עוברים כלום. אבל מכל מקום, יישר כחם של בני ארץ ישראל וסביבותיהם שנושאים כפיהם בכל יום כתיקון חכמים, ומקיימים ג' מצות עשה בכל יום, ואין חוששין לטבול". עכ"ל.

ומדבריו בסעיף נ"ז מובן: א. יש מנהג "בכל מדינות אלו" שנ"כ רק במוסף דיו"ט. ב. הטעם של המנהג הוא מפני שרק ביו"ט שרויים בשמחה, ו"טוב לב הוא יברך". ג. אליבא דאמת, ב"כל טעמים אלו" (דשמחה וטבילה) - "אין בהם כדאי לבטל מצות עשה של תורה" - היינו שאינם מספיקים בכדי לבטל מצווה מה"ת. אך כיוון שאין כאן עבירה, וגם אין כאן ביטול מ"ע "בשאת נפש", אלא יש כאן איזה טעם - ע"כ יש בכך בכדי ליישב המנהג" של ביטול המצווה! ד. יישר כוחם של אלו שלא חוששים לטעמים אלו ומברכים בכ"י [ופשוט, שאי"ז שייך רק לספרדים, שכן אף אם בפועל בזמן אדה"ז היו רק קהילות ספרדיות בא"י וסביבותיה, מ"מ ה"יישר כוח" שייך גם לאשכנזים שמברכים בכ"י, כיוון ש(כפי שכתב אדה"ז) אליבא דאמת אין בטעמים דשמחה וטבילה בכדי לבטל מ"ע מה"ת].

וי"ל, שא' מההוכחות לכך שאליבא דאמת אין לחשוש לטעם דשמחה, היא מפני שמפורש

1. יש לשים לב לחילוק בין "ביטול מ"ע" לבין "לעבור על מ"ע", ולדוגמא: אדם שאינו לובש ציצית אינו עובר על מ"ע אלא מבטל מ"ע.

במשנה ובגמרא² שנ"כ בתעניות במנחה (או בנעילה), ובוודאי שאז לא היו שרויים בשמחה. וע"ד מצוות ציצית, שאע"פ שאין חיוב כלל ללבוש בגד של ד' כנפות³, ומה"ת אם לובשים בגד של ד' כנפות צריכים להטיל בו תכלת, מ"מ גם כשאין תכלת לא מוותרים על קיום המצווה, אף שאין זה בהידור.

ומזה מובן, שדין "מנהג גרוע"⁴ זה, לא עדיף משאר מנהגי האשכנזים שמובאים ברמ"א ובשו"ע אדה"ז ש"נהגו במדינות אלו"⁵, שבכולם הכלל הוא, שכל עוד המנהג אינו הרחקה מאיזה עבירה⁶ – אין איסור לבטלו.

וכמ"ש אדה"ז (בשו"ת ס"י) "ברם כגון דא צריכין למודעי שמן הדין אין שום איסור בשינוי נוסחאות מפני המחלוקת ושינוי המנהג שבמשנה וגמרא, כמבואר הטעם בזה בתשובת רשד"ם חלק או"ח". ובשו"ת מהרשד"ם (סל"ה) כתב אודות קהל ששינו נוסח התפילה לנוסח ספרד (שכולל שינוי חלק מהמנהגים שמוזכרים ברמ"א): "לענ"ד לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור כמו כל אותם ששינונו בפ' מקום שנהגו יע"ש. . אבל בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה בהא פשיטא דלא שייך ביה משום אל תטוש תורת אמך". וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ד סימן ע' שאין בזה איסור משום שינוי מנהג.

וכשיטת אדה"ז (שאינ טעם אמיתי בכדי לבטל מצוות נ"כ בכ"י) – כ"ה דעת הב"י⁷ והעולת

2. תענית רפ"ד.

3. שו"ע אדה"ז סכ"ד ס"א.

4. שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן צ"ח.

5. לדוגמא: ברכה על תש"ר (סכ"ה ס"ו) (ובשו"ע אדה"ז סכ"ג), אהבה רבה בשחרית (ולא אהבת עולם) (סימן ס' ס"א), "שלוש רב" בתפילות שאין נ"כ (ולא "שים שלום") (סימן קכ"ז), הגבהת ס"ת אחר הקריאה (ולא לפנייה) (סימן קל"ד), אמירת פרק "במה מדליקין" בליל שבת (סימן ע"ד), וכהנה רבות.

6. כאכילת קטניות בפסח.

7. סוף סימן קכ"ח, עיי"ש. (בבית אפרים כתב, שגם לב"י – כיוון שהאשכנזים קיבלו ע"ע את החומרא לטבול לנ"כ – הם מחויבים בכך, וכוונת הב"י היא רק לשבח את מנהג א"י. אך לענ"ד קשה לפרש כן בלשון הב"י, שכתב על דברי המהרי"ל "דחק עצמו לקיים מנהג מקומו ואינו מספיק", היינו שלדעת הב"י הטעם דטבילה "אינו מספיקה" אפילו בכדי "לקיים מנהג מקומו" היינו להשאיר את המנהג).

תמיד⁸ והגר⁹ א והבאר היטב¹⁰ וערוך השולחן¹¹ והמשנב¹³ ועוד, ורובם הוסיפו, שראוי לשנות את מנהג זה, ולהנהיג נ"כ בכ"י. וכן נהג בפועל ר' נתן הכהן אדלר¹⁴ (שבנוגע לעניין אחר¹⁵ הרבי לומד ממנו "מעשה רב") - לברך בכל יום. [ורק לדעת הבית אפרים¹⁶ (והמגן גיבורים¹⁷ נמשך אחריו) והחת"ס¹⁸ אין לשנות מנהג זה].

[ובשו"ת ארץ צבי (ס"ל) דחק לומר שמקיימים את המצווה ע"י שהש"ץ (שהוא שליח הכהנים) אומר בתפילה את פסוקי ברכת כהנים. ואינו לדעת אדה"ז שכתב¹⁹ "נשיאת כפיים היא עיקר מצוות התורה", והרי הש"ץ אינו נושא כפיו].

וכן רצו הגר"א ואדה"ז להנהיג, כמו שסיפר בעל "פאת השולחן" ששמע כמה פעמים מפי הגר"א, שאם היה בידו לתקן לטובת הכלל נשיאת כפים בכל יום - היה הולך מעיר לעיר, והיה מתבטל מתורה ותפילה לשם כך²⁰, אלא שכידוע שכשהגר"א הורה שלמחרת ישאו כפיים - נכנס למאסר באותו יום על עסקי שווא, לכן גם כשיצא לא רצה לתקן. וכן כשר"ח

8. ס"ק ק' (והב"י כתב וישר כוחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפיים. וכן ראוי ונכון לנהוג בכל מקום, שלא לבקש תחבולות לבטל מצות עשה שבתורה, אף על פי שאין הכהן עובר אלא א"כ קוראים לו וכדלעיל, מכל מקום הרי שפע ברכה יבא לעם ע"י ברכת הכהנים).

9. ראה תחומין ח"ב עמ' 352 וש"נ.

10. סוף ס"ק ע"ח (והב"י כתב וישר כוחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפיים. וכן ראוי ונכון לנהוג בכל מקום).

11. סעיף ס"ד (והנה ודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מצות עשה דברכת כהנים כל השנה כולה, וכתבו דמנהג גרוע הוא, אבל מה נעשה וכאלו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו [לכאורה הכוונה לגר"א ור"ח מוולאז'ין כדלקמן בפנים] כל אחד במקומו רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום, וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם, ואמרו שרואים כי מן השמים נגורה כן).

12. "שהיה מראשי האשכנזים" (אג"ק ח"ח עמ' תכ"ז).

13. ס"ק קס"ד (ובא"י ובכל מלכות מצרים המנהג לישא כפים בכל יום והפוסקים קלטו למנהגם בזה). ועכצ"ל שלא ס"ל כהבית אפרים, דלהב"י אין מה לקלס את מנהג א"י, כיוון שמדובר בחילוק טכני (ראה לקמן במילואים ס"ה).

14. חוט המשולש עמ' כ'.

15. אג"ק ח"ד עמ' שצ"א.

16. בשו"ת או"ח ס"ו. יישובים לדעת אדה"ז ודעימיה - ראה לקמן במילואים ס"א.

17. ס"ק פ"ח.

18. או"ח סכ"ג וז"ל: ונ"ל טעם פשוט דנ"כ כתיב בקרא אחר עבודה וכדילפינן רפ"ב דמגלה מדכתיב וירד מעשות החטאת ויברך את העם, ותפלה במקום עבודה, ואין ספק כשאין עבודה רצויה והיא פיגול ח"ו - גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכים אז, והיות בעו"ה כל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה, ורוב התפלות בלי כוונה וטרדה מרובה, ותפלה בלא כוונה כקרבן שאינו רצוי - ע"כ מברכים ביו"ט שהעולם פנויים ומכוונים בתפלתם". עכ"ל. וכבר כתב ע"ז בשבט הלוי (ח"ד סימן ע'), "והנה ודאי זה סמך אבל לא טעם גמור לבטל מצות עשה של תורה". ובפרט לדעת אדה"ז שכתב (סימן קכ"ח ס"ג) "ברכת עבודה וכל התפלה היא מדברי סופרים ונשיאת כפיים היא מן התורה".

19. סקכ"ח סי"ז וש"נ.

20. ראה תחומין שם.

מוולאזין (תלמיד הגר"א) הורה שלמחרת ישאו כפיים – נשרף הביהכנס"ס וחצי העיר. וכן "רבינו הזקן רצה להנהיג שגם בחו"ל יקיימו מצוות נשיאת כפים בכל יום, ולאחרי השתדלות לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו"²¹ (וייתכן שחששו ממה שקרה אצל הגר"א). ויתכן שאם לא היו מפריעים לזה משמים – גם האשכנזים בחו"ל היו מברכים בכ"י (שהרי הגר"א היה הולך מעיר לעיר ומתקן שיברכו בכ"י).

ויש להבהיר, שאין הכוונה שאחרי המאורעות הנ"ל יש איסור וכיו"ב לישא כפיים בכ"י, שהרי "תורה לא בשמים היא", ובי"ד של מטה קובעים את ההלכה לפי מה שהקב"ה כתב בתורה כשהתורה ניתנה, ושם כתוב ש"מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפיים" (ש"ע אדה"ז ר"ס קכ"ח). וכן מ"מעשה רב" של אדה"ז שהשתדל בזה, ניתן ללמוד שאין בזה כל איסור. אלא שהמאורעות הנ"ל גרמו לכך שבפועל בחו"ל לא נ"כ בכ"י²².

אמנם כפי שרואים בפועל, כ"ז בחו"ל, אך באה"ק ב"ה לא ידוע עכ"פ שאירעה איזו צרה וכדו' כתוצאה מכך – כשהגיעו האשכנזים והתחילו לישא כפיים בכ"י. ואין אנו זקוקים כלל לחפש טעמים לחלק בין א"י לחו"ל, דק"ל כדעת הפוסקים הנ"ל, ודי בכך שאין מפריעים לזה מן השמים.

ובפרט בזמננו כפי שכותב הרב²³ "כיון שבלשון חז"ל אין לך יום כו' מרובה מחבירו יש לצדד ולהתייגע וכו' להרבות בכל עניני ברכה, ובמיוחד בברכת כהנים שהיא "נמשכת במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב ואין מעיינים בדין כלל", מובן מדברי הרבי, שבזמננו יש להתייגע להוסיף בברכת כהנים.

ב.

בחנוכה תשל"ט כתב הג"ר שאר ישוב כהן הרב הראשי האשכנזי לחיפה מכתב הסבר²⁴ בעניין ברכת כהנים בחו"ל, ובא"י²⁵, ובגליל וחיפה (שם נהגו בני"כ בשבת ולא בכ"י), וקרא

21. ראה לקמן ס"ג.

22. וגם ייתכן שהיו אלה הפרעות מצד הלעו"ז לקיום המצוות, כמו בהרבה דברים בתומ"צ, שהלעו"ז מפריע לקיומם. ולהעיר שגם בנוגע להנהגת נ"כ ביו"ט שחל בשבת הייתה שריפה (ראה בנטעי גבריאל יו"ט ח"ב פרק ס' הערה ג).

23. ראה לקמן ס"ב.

24. ספרו שי כהן עמ' ג' ואילך. תחומין ח"ב עמ' 359-345 (נמצא ג"כ בפרויקט השו"ת, כתבי עת, ברכת כהנים. כל הנסמן לקמן מ"תחומין" נמצא ג"כ בספר שי כהן).

25. ראה תחומין שם עמ' 353 שכתב "בני א"י נוהגים לפי פסק הב"י ומנהג ירושלים עיה"ק בכל הקהילות, בלי יוצא מן הכלל, במרכז הארץ ודרומה, עד בואכה חיפה רבתי". ולהעיר שגם בתות"ל בכפ"ח הורה הגרש"ז גרליק לברך בכ"י, וכן בתות"ל בלוד נהגו נ"כ כ"י (התקשרות גיליון תרט"ז), וכן בתות"ל בקרית גת היה המנהג לברך בכ"י עד תשכ"ט לערך, ואח"כ שינו מפני שיחת ב' דחה"ס תשכ"א דלקמן במילואים ס"ב (כביכול) לשבתות, ואח"כ שינו שרק ביו"ט יהיה נ"כ.

לשאר רבני חיפה לשנות את מנהג האשכנזים בחיפה למנהג שאר א"י – לברך ברכת כהנים בכ"י. ושלח את המכתב הנ"ל גם לרבי. הרבי לא ענה לו, ובט"ו שבט תשל"ט פסקו הרבנים הראשיים לחיפה, שבכל יום שיש מוסף יעשו נ"כ גם בשחרית, והוסיפו שראוי שכל רב ינהיג בקהילתו נ"כ כ"י²⁶. ובימי הסליחות תשל"ט כתב לו הרבי כהוספה למכתב ברכה לקראת השנה החדשה²⁷ וזלה"ק:

את כת"ר רוב הסליחה על שלא עניתי בעניין דברכת כהנים באה"ק, כי מתלבט אני רבות בנידון זה בהמסקנא בזה ובפרט בנוגע למעשה בפועל – וה"ז העיקר.

כלומר, שהרבי התלבט מאוד מה לפסוק למעשה בנוגע לנ"כ באה"ק²⁸ (לכאורה הכוונה לכל אה"ק).

דמחד גיסא, כיוון שבלשון חז"ל אין לך יום כו' מרובה מחבירו יש לצדד ולהתייגע וכו' להרבות בכל עניני ברכה, ובמיוחד בברכת כהנים שהיא "נמשכת במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב ואין מעיינים בדין כלל" (לשון רבינו הזקן - בעל התניא והשו"ע - בס' לקוטי תורה ס"פ קורח).

כלומר, שמכיוון שבכל יום ענייני היפך הברכה הולכים ומתרבים²⁹, יש צורך גדול להוסיף בברכת כהנים. ולכאורה הפי' "לצדד ולהתייגע וכו' " הוא שאם יש איזה ספק בדבר – יש לצדד לפסוק שיהיה ברכת כהנים, ולכן יש לפסוק שבכל א"י יהיה ברכת כהנים כל יום³⁰,

26. תחומין ח"ב עמ' 360.

27. לקו"ש חי"ח עמ' 448. תחילת המכתב (ברכה לשנה החדשה) נדפס בתחומין שם עמ' 363.

28. ומוכרח שהכוונה היא רק לאה"ק, שהרי המכתב של הגרש"י דיבר רק על הגליל וחיפה, ולכאורה מ"ש הרבי "באה"ק" הוא מפני שעל כל אה"ק יש לו ספק. (ואין לומר שמ"ש "באה"ק" הוא מפני ששם כבר יש מנהג שונה מחו"ל, שהרי הנידון כאן הוא על הוספה על הנהוג).

29. ולהעיר משיחות י"ט-כ' כסליו תשד"מ (התוועדיות ח"ב עמ' 678 (מוגה), לקו"ש חכ"ה עמ' 373) "בקשר למצב העולם שהולך ומתדרדר מיום ליום (בהערה: ראה סוטה מט, א בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו) . . בהתאם לכל זה - צריכים בני" להוסיף בעבודתם . . מכיוון שישנם כאלו שבנוגע לעניין של הוספה בענייני קדושה ושואלים שלכאורה זהו "חדש" ו"חדש אסור מן התורה" . . כדאי להבהיר (אף שזה מובן מעצמו) שאין שום מקום לטענות אלו: אין זה דבר "חדש" כי שתי המנהגים הנ"ל הובאו בכמה ספרים, בדורות שלפנינו, כנ"ל בארוכה. וה"חידוש" שבהצעה זו הוא רק - שלרגל המצב שנתחדש שזקוקים להוספה בתפלה כו' יתנהגו כאו"א כולם ע"פ הצעת גדולי ישראל בדורות שלפנינו (הרי הם: הרמב"ם, הרש"ל, האריז"ל, הב"ח והט"ו, אדמו"ר הזקן, ועוד ועוד), ואין בזה חשש דשינוי הנוסח כו' כנ"ל. וגם זה אינו דבר חדש - שהרי כן היה נהוג בכל דור, שכאשר נוסף בחושך לדעו"ז הוסיפו בענייני טוב וקדושה, תורה ומצוותיה. עכ"ל. ומובן שכל זה - כ"ה בנדו"ד דנ"כ בכ"י. [ומש"ש שכיוון שזה לפני ואחרי התפילה אין בזה חשש דשינוי נוסח התפילה - מובן, שכ"ש בנדו"ד שאין בזה משום שינוי נוסח התפילה, שהרי אלו שקבעו את ח"י ברכות שמו"ע קבעו ברכת כהנים לפני שים שלום - ראה מגילה יח, א שמוסבר שם הטעם לסדר ברכות שמו"ע, "וימה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה . . ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים"].

30. ואף שדברי הגרש"י כהן נאמרו בעיקר על העיר חיפה (ראה תחומין שם עמ' 355 שאינה צריכה להיחשב בכלל הגליל), מ"מ, כיוון שגם בגליל יש צד לומר שצ"ל ברכת כהנים כ"י (שהרי אין כיום חילוק בין הגליל לשאר א"י,

כולל, לשנות את המנהג במקום שלא נהגו כן.

ולאיך גיסא, אף שלא חת אדמו"ר הזקן מפני כל, ובירר וקבע נוסח תפלה וכו' – הרי בנוגע לברכת כהנים מסופר שאמר (הל' – בערך) דהי' רוצה להחזירה כו' שתהי' קיום מ"ע זו בכל יום (גם בחו"ל).

ובכל זה לא עשה בזה וכו'. ודווקא מפני שלא ידוע הדבר והטעם (בבירור) קשה עוד יותר השקו"ט וכו' בזה. ולהורות חצי דבר – ה"ז גופא שלילת החצי השני, כמובן. ולכן הנהגתי בזה כהורות חז"ל הנח להם לבני"י כו'³¹. עכלה"ק.

כלומר, שמאיך, הרי אדה"ז רצה לתקן ובכ"ז לא עשה בזה, ולא ידוע הטעם לכך (בבירור). ולכן קשה השקו"ט בזה. ולכן נהג באופן ד"הנח להם לבני"י כו' , והיינו שכיוון שיש ב' סברות, וקשה להכריע בניהם – לא הכריע בזה³². אך אילו היה נפשט לא' מהצדדים, לא היה אומר הנח להם לישראל כו', שהרי לא הובא זה במכתב כא' מהצדדים.

ג.

ביחידות עם הרב מרדכי אליהו ו' מר חשון ה'תשנ"ב סי"ח (מוגה): כ"ק אדמו"ר שליט"א: אשרי חלקם של הספרדים שזכו לנשיאת כפים בכל יום (ולא רק ביו"ט). – רבינו הזקן רצה להנהיג שגם בחו"ל יקיימו מצוות נשיאת כפים בכל יום, ולאחרי השתדלות לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו³³. ע"כ.

והחילוק שהיה – הוא לגבי חיפה ובית שאן) – יש לצדד ולפסוק שגם שם צ"ל ברכת כהנים בכ"י, ובכל המכתב לא מוזכר חילוק בתוך אה"ק.

31. בשולחן מנחם ח"א עמ' רמ"ג בהערה ו' הביאו שיש ב' מארז"ל: הנח להם לבני"י אם אין נביאים הן בני נביאים הן (פסחים סו, א), הנח להם . . מוטב שיהיו שוגגין (ביצה ל, א), והגרש"י כהן מספר ששאל את הרבי לאיזה מהם התכוון, והשיב שהתכוון לשניהם. ולכאורה הכוונה שאם ינהגו כמו שצריך – יתקיים "אם אין נביאים הם בני נביאים הם", ואם לא ינהגו כדבעי – יתקיים "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

32. ולכאורה נתן לרבנים להכריע בזה, ולא כמו שיש שפירשו שהכוונה שימשיכו במנהגם, דא"כ הו"ל לרבי להורות לו שלא ישנה את המנהג.

33. בהערה שם מצויין למכתב הנ"ל, ויש לתרץ בפשטות, שהנושא המדובר בר"ד עם הרב מרדכי אליהו הוא (לא איך צריך לנהוג כו', אלא) במעלת הספרדים שזכו גם בחו"ל לנ"כ בכ"י, וגם מעצם זה שאדה"ז רצה להנהיג כן אף אם מסיבה פרטית לא עשה בזה) – יש שבח לספרדים.

בליקוטי סיפורים (פרלוב) עמ' ע"ג כתב בשם ר' שמואל גרונם, שכפי הנראה הפירוש בדברי אדה"ז "אי איישר חילי הייתי מנהיג נ"כ בכ"י בחו"ל" שהיה צריך ע"ז כוחות ("חילי") מלמעלה. ולכאורה לא כן היא דעת הרבי, דלפ"ז – מדוע הרבי תולה את הבעיה בציבור? והול"ל "לא עלה בידו שיהיה לו כוחות מלמעלה לזה" וכיו"ב.

[בהתקשרות גליון תרי"ד כתב בהערה 18 "אולי גם כאן יש לפרש שהכוונה שניסה לפעול זאת, אך "לא איישר חיליה" – ראה שמלמעלה לא הניחו לו שהציבור יקבל זאת כראוי, ולכן "לא עשה בזה" – לא המשיך". ובמחכת"א"א לומר כן, שהרי לא מדובר באיסור, וכשהציבור לא קיבלו – אדה"ז לא התעקש על כך, ובכל אופן – הדבר לא יכול להוות סברא מלהמנע בברכת כהנים, בזמן שזקוקים לכך]. ולהעיר שבתורת הרבי הפי' "אי איישר חילי" הכוונה

ומדברי הרבי כאן רואים ב' פרטים: א. מצד אדה"ז היה הדבר וודאי שראוי לברך בכ"י³⁴, ואף השתדל בזה. ב. הסיבה היחידה לכך שבפועל לא נוהגים כך, היא מפני שהציבור לא קיבל זאת.

ובמילא, בין אם נאמר שגם בתשל"ט הרבי התכוון שרק הציבור לא קיבל זאת, ולכן אינו רוצה להורות בזה, כי חושש שהציבור לא יקבלו זאת, ובין אם נאמר שבתשל"ט הרבי התכוון שלא ידוע למה בפועל אדה"ז לא הורה בזה, ובתשנ"ב נודע³⁵ ³⁶ לרבי שרק הציבור לא קיבל זאת - הרי בין כך ובין כך לכאורה ברור שכעת לדעת הרבי אין מניעה מלברך ברכת כהנים בכל יום בכל ארץ הקודש³⁷.

שהציבור יקשיבו לי (אג"ק ח"י עמ' ע"ר ובכ"מ).

ואין לומר שזה שהציבור לא קיבלו זאת מהווה ראייה שהדבר לא רצוי, שהרי: א. גם בנוגע לטבילת עזרא הציבור לא קיבלו זאת (ראה בשו"ע ספ"ח), והאם נאמר שזה שהציבור לא קיבלו תקנה זו הוא ראייה לכך שהדבר לא רצוי? ב. מדברי הרבי בתשנ"ב מובן שהדבר רצוי לגמרי.

34. ואין לומר שרצה לפעול שהציבור יהיו יותר בשמחה, או באהבת ישראל, שהרי בשיחה מפורש "לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו", והפי' ב"תקנה זו" הוא לתקנה שגם בחו"ל יברכו בכ"י ותו לא.

35. והרי בין כך באיזה שלב הדבר צריך להתברר.

36. אך לפי"ז קצת צ"ע, מה גרם לרבי לשנות את הסיפור. וי"ל בדרך אפשר כ'דעת תחתון', שהגירסא שהייתה לרבי היא שיש ברצונו להנהיג בחו"ל נשיאת כפים לא רק ביו"ט (כן נראה מהמכתב כאן ש"ובכל זה . . . הוא פרשנות, שה"ז מופיע בקטע בע"פ. ועיי' ג"כ תו"מ ח"ח עמ' 96, ובהערה שם (בשיח"ק נדפס בפנים), שלא שמע זאת מכ"ק מו"ח אדמו"ר, כך שאינו יודע עד כמה מדויקים הדברים. וכן בהקלטה מתשנ"ב "רצה להנהיג"), והיה קשה מדוע בפועל לא תיקן שיהיה נ"כ כ"י. ומעיקרא סבר הרבי שצ"ל שבכללות אדה"ז רצה לתקן נ"כ כ"י, אך היתה איזו סיבה שבגללה בפועל לא תיקן. אך בסוף תש"נ נדפס ס' "כתבי הרה"ח ביחובסקי", ושם בעמ' צ"ד "שמעתי מהרב דזעמבין (בהערה: הרמ"מ הליוויץ) ששמע מחותנו הרה"ח הר"א קורניצר נבג"מ, שקבלה בידו אשר אדמו"ר הזקן אמר לו היו שומעים לי הייתי אומר ג' דברים שדעתי מסכמת שצריך לעשותם . . .". ומזה מובן שהיו חסידים בדורות קודמים שהיה ידוע להם שהיה יכול להיות שלא ישמעו לאדה"ז בדברים מסויימים. ועפ"ז אפשר לפרש את זה שאדה"ז רצה לתקן נ"כ כ"י כפשוטו, היינו שלא היתה סיבה שבגללה לא תיקן. אלא שהציבור לא קיבל זאת.

דוגמא למקרה שהרבי הורה ע"פ מציאות, ואח"כ אמר שהמציאות היתה אחרת: בש"פ שמות תשי"ג אמר הרבי שבשבת צריך ללמוד שליש נגלה כמ"ש בפירוש בקונטרס עץ החיים, ובש"פ תצא תשי"ד אמר שאח"כ ראה שכתוב שם שיום הש"ק צ"ל כולו על עסק דא"ח, ולכן התמימים צריכים לנהוג כמ"ש בקונטרס עה"ח (שיח"ק תשי"ג עמ' 150, ובתו"מ תשי"ג "תוקן" ע"פ שיחת תצא תשי"ד וציינו ע"ז בהערה בחי"ב עמ' 204). ומה שכתוב שם שדבר שנתגלה לאחרים זה מוכיח שיש לו שייכות אליהם, הוא מפני שבצוואת אדמו"ר המהר"ש לבניו כתוב שצ"ל שליש נגלה, ומזה שהרבי הורה שצ"ל שליש נגלה מוכח שעניין זה שייך לציבור (חוץ מהתמימים כדלעיל) (עיי' בכ"י בחי"ב (שם).

37. ולהעיר מר"ד לגרש"י כהן בחלוקת דולרים כ"ב אלול תנש"א (זורע צדקות מצמיח ישועות' עמ' 16): כ"ק אדמו"ר שליט"א: האם אתה מברך ברכת כהנים בכל יום או בכל שבת? הגרש"י כהן: אני מברך בכל יום. כ"ק אדמו"ר שליט"א: אם כן, כיצד אתה נוהג כאן? שמעתי שיש כאן בית כנסת של הספרדים שמברכים בכל יום. הגרש"י כהן: בית כנסת הוזה רחוק מהמקום בו אני מתאכסן. כ"ק אדמו"ר שליט"א: בכל אופן, כשתחזור תברך מיד. הגרש"י כהן אמר שמכיוון ש'הכל מעלין לירושלים' הנהיגו אצלינו בחיפה את מנהג ירושלים לברך בכל יום. כ"ק אדמו"ר שליט"א: שיהיה באופן טוב.

ד.

וא"ת, אם כל הבעיה היא שהציבור לא קיבל זאת, וכמ"ש בשיחה הנ"ל - מדוע הרבי לא הורה בני"כ כ"י בחו"ל?

אלה המילים בהקלטה מתשנ"ב³⁸: הרבי: "אשרי חלקם של הספרדים שזכו לנ"כ לא רק ביו"ט, האשכנזים לא זכו לזה. וכפי שאמרתי שרבינו הזקן רצה לתקן ולא עלתה בידו [בערך] לא היו רוב] הציבור יכולים לעמוד בזה"³⁹, ואמר הרב אליהו: "אפשר להתחיל!" והמשיך הרבי "והעצה לזה שתבוא הגאולה האמיתית והשלימה" כו'. כך שנראה שלדעת הרבי הפתרון היחיד לבעיה שהאשכנזים לא נ"כ בחו"ל כ"י הוא שתגיע הגאולה. אך כמובן, הרי ברוב אה"ק חסידי פולין ושאר האשכנזים נ"כ כ"י, וגם בצפון יש כו"כ ישיבות ובתי כנסיות של אשכנזים שבהם נ"כ כ"י⁴⁰, ומדוע חסידי חב"ד לא ינהגו נ"כ כ"י? האם רק הם לא מקבלים זאת?

ה.

והנה, יש להבין מפני מה לא הורה הרבי בתשנ"ב שבכל ארץ הקודש הכהנים יישאו כפיהם בכ"י?

וי"ל בב' אופנים:

א. הרבי אמר בפירוש בשיחה הנ"ל מתשנ"ב "רבינו הזקן רצה להנהיג שגם בחוץ לארץ יקיימו מצוות נשיאת כפים בכל יום, ולאחרי השתדלות לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו, וכל מי שקורא את הדברים מבין א. בארץ ישראל הדבר ברור שנ"כ בכ"י, והבעיה היא רק בחוץ לארץ, ב. אין שום חשש לשנות את המנהג.

ב. בדרך כלל הרבי לא הורה בהלכה אלא אם כן שאלו (עיין במבוא להמלך במסיבו עמ' כ"ד ואילך ושי"נ). ובפרט בנדו"ד שהדבר מובן בפשטות מהשוואת דברי הרבי במכתב ובשיחה הנ"ל.

דוגמא לדבר: בנוגע ליו"ט שני ביישובים החדשים באה"ק, דעת הרבי (עכ"פ בשנים תשכ"ט-תשל"ו) הייתה שצ"ל יו"ט שני כדעת הרמב"ם⁴¹, ואעפ"כ לא עורר ע"ז, והמשיך לשלוח מכתבים ל"הקפות שניות" בכפ"ח ונחלת הר חב"ד אף שידע שהיה זה עם תזמורת

38. שעה 291 דקות מתחילת ההקלטה.

39. בכל אופן - אין הדבר נוגע לאה"ק, שהרי מפורש בשיחה שם ש"רצה להנהיג שגם בחוץ לארץ".

40. ראה בקונטרס "מנהגי החסידים בעיה"ק צפת" עמ' כ"ה.

41. ראה בהמלך במסיבו ח"א עמ' רס"ב, המלך במסיבו ח"ב עמ' ר"ס.

וכו', ועד שבמכתב⁴² לנחלת הר חב"ד⁴³ בתשל"ג כתב בפירושו "הקפות שניות" (בנוגע למעשה - הרבי הורה בתשל"ט לנהוג כדעת הריטב"א ועוד - ראה בפסקי תשובות סתצ"ז ס"ד ובספר "הרב אשכנזי" עמ' 429).

וקל וחומר: אם בנוגע למנהגי 770 הרבי אמר שאינו אחראי עליהם, ואין ללמוד מהם⁴⁴, כ"ש שהרבי אינו אחראי להורות בענייני הלכה לשאר העולם. ולכן ג"כ א"א ללמוד 'מעשה רב' מזה שב770 לא נהגו בני"כ בכ"י.

ו. המסקנא הברורה מכהנ"ל: כדברי הרבי במכתב מתשל"ט שכיוון שבכל יום ויום ענייני הפך הברכה הולכים ומתרבים, וכמו שרואים בפועל ובפרט לאחרונה - עלינו להרבות בכל ענייני ברכה, ובפרט בברכת כהנים שהיא ברכה שהקב"ה ממשיך, ונמשכת בוודאות ללא כל מעצורים⁴⁵, "הברכה שנבחרה ע"י הקב"ה בעצמו בתורתו הקדושה, וציווה ונתן כח לכוהנים, שבברכה זו יברכו יהודים בכל יום"⁴⁶, וכן "ברכת כהנים כוללת כל הברכות בתכלית השלימות (הן המעלה דברכה והן המעלה דתפילה), ובפרט הברכה הכי עיקרית - ברכת הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש"⁴⁷. ועל כן, לכאורה מוטלת הזכות והחובה על כל כהן בכל אה"ק לברך ברכת כהנים בכל יום.

ובשיחת ש"פ תרומה תשמ"ז⁴⁸ ביאר הרבי שיש חילוק בין ישראל שלא שמע ברכת כהנים לכהן שלא בירך, שהישראל הוא (בד"כ⁴⁹) כ"עם שבשדות", ונכלל בברכה, משא"כ הכהנים "כל מציאות הברכה לכהנים תלויה בכך שהם מברכים את ישראל. . . ועפ"ז מובן דקאי שפיר גם על מי שנאנס, שאף שאין זה באשמתו, מ"מ כיוון שבפועל לא בירך, אינו יכול לקבל ברכה שהכלי לקבלתה תלוי בכך שמברך את ישראל". - מובן מכך שלכהנים יש יותר צורך בברכה, ועל כן עליהם מוטלת יותר החובה לתקן זאת.



42. לקו"ש חי"ט עמ' 581.

43. קריית מלאכי הוקמה לפני כ75 שנים.

44. התוועדויות תשמ"ג ח"א עמ' 308.

45. ראה בלקו"ש חלק י' שיחה א' לפ' לך לך.

46. שיחת ערויהכ"פ תנש"א ס"א.

47. שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב ס"א.

48. התוועדויות ח"ב עמ' 545.

49. ראה פרטי הדינים בזה בשו"ע אדה"ז סק"ח סל"ז. ועייג"כ שיחת ערו"כ תנש"א הערה 9.

מילואים

א.

כמה הערות על דברי הבית אפרים ליישב דעת אדה"ז ודעימיה: א. אחר שהביא דברי הראשונים הקדמונים שנהגו בזמנם לישא כפיים רק ביו"ט, כתב "ונראה מדבריהם שאין לזוז מהמנהג" - ביארתי בפנים ע"פ תשובת אדה"ז, שלא עדיפא משאר המנהגים שמזכירים, שבכולם הכלל הוא, שאם אין זה גדר לאיסור - אין לחשוש מלבטלו.

ב. מ"ש שהם קיבלו עליהם חומרא זו לטבול לנ"כ - הרי לכל היותר יכולים לעשות ע"ז התרת נדרים, ואי"ז דומה לבני בישן שבפ' מקום שנהגו (שמביא אח"כ בד"ה ועיין בש"ע א"ח), כמ"ש המהרשד"ם שהבאתי בפנים, שכתב שאי"ז דומה ששם ה"ז הרחקת איסור.

ג. אח"כ כתב טעם מחודש לדבר, שהכהנים היום אינם כהנים וודאי אלא כהני חזקה, ויש חשש של איסור לזר לישא כפיו, וברכה לבטלה. ותירץ מנהג א"י שנ"כ בכ"י, שזהו מפני שהם מוחזקים בנ"כ כ"י. ומביא מהגמ' בכתובות שכשהגיעו כהנים בזמן עזרא ולא היה להם כתבי ייחוס, פסקו להם שיישארו בחזקתם, וכשם שע"ע בהיותם בחו"ל אכלו בתרומה דרבנן - כן גם עתה רשאים לאכול בתרומה דרבנן, אך לא בתרומה דאורייתא. - לענ"ד יש לחלק בין מ"ש בגמ' לחלק בין תרומה דרבנן לדאורייתא, ששם ה"ז גדר אחר. אך בנדו"ד דנ"כ - הרי כל הכהנים בזמננו מוחזקים לישא כפיים עכ"פ ביו"ט, ואין כאן חילוק בעניין החזקה בין יו"ט לימות השנה, כיון שזה אותו גדר. [ועד"מ, שאב"י (ראה בכ"י"א שם) לא היה מוחזק בנטילת מתנות רק בעיוהכ"פ אלא גם בשאר ימות השנה]. וע"כ גם בני חו"ל כיון שמוחזקים בנ"כ - רשאים לישא כפיים בכ"י. וכיוון שהדין בתורה הוא שרשאים, (וע"ד המע"ה שכ"ה הדין בתורה, וניתן לקדש בזה), הרי יש עליהם את המצווה, וראוי שיישאו כפיהם בכ"י. וע"ע בקטע הבא.

ד. אח"כ הביא מהמהרש"ל ועוד שהכהנים היום אינם אפי' בגדר כהני חזקה, אלא כהני ספק, ורובם אינם כהנים, ועכ"פ מחצה למחצה, אך כהני א"י, כיון ש"שבייתם במקומם" (לא עברו עליהם הרבה גלויות כמו לאשכנזים), הם נשארו בגדר כהני חזקה. - לא עסקתי בנושא זה כ"כ, אך ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד שכתב וז"ל: דברי הבית אפרים לא ברורים לי מב' טעמים, דידוע שגם יושבי ירושלים עברו עליהם גלויות שונות, והרמב"ן באיגרת הקדש שלו העיד שבבואו לירושלים לא הי' כמעט מנין בעיר ולא הי' להם אפי' ספר תורה כי כולם ברחו ממלחמת התתרי"ם, - ועוד דכבר כתבתי בשבט הלוי שם (ח"ג סימן ק"ס) דהרבה מן הפוסקים הגדולים בתוכם רבינו המהרי"ט והחת"ס דעתם דכהני זמן הזה כהנים גמורים הם ונשיאת כפים שלהם הם מדאורייתא. עכ"ל. וסיים בשבט הלוי שם, דמ"מ צ"ע לדינא, כיון שהמג"א (בסי' ר"א ס"ק ד' ובסי' תנ"ז ס"ק ט') הביא את דברי המהרש"ל. אך לנו חסידי חב"ד אי"ז נוגע, שהרי אדה"ז בשו"ע לא הביא את דברי המג"א. ובסוף סי' תנ"ז פסק

שכהן שטבל יכול לאכול חלת חו"ל, אלא שנהגו שלא לתתה לכהן [וציין ליו"ד סי' שכ"ב, ומסתבר שהתכוון לטעמים שכתב שם הב"י בשם כמה ראשונים, ללא קשר ל"חיישינן שמא נתחללה אחת מאמותיו" כמ"ש המג"א בסי' תנ"ז שם, שהרי אם חוששים לכך - אי"ז רק מנהג, אלא מדינא יש לחשוש]. וע"ע באנציקלופדיה תלמודית ערך כהן סי"א ד"ה ורבים חולקים על כל זה, ובהערה 1108 שם.

ה. אח"כ כתב שי"ל הטעם דנ"כ רק ביו"ט, משום שחוששים ל"א שאסור לכהן שנכנס לבית שיש שם גדה לישא כפיו. כבר האריך בזה בחת"ס או"ח סכ"ג ומסקנתו ש"המחמיר אינו אלא מן המתמיהים", והוא ראה את דברי הבי"א כמו שציין שם.

ו. מ"ש שהמשנה מוציא לעז על הראשונים - אדה"ז כותב בתשובה (כללי הפוסקים וההוראה כלל קס"ט) "מצינו כמה הלכות שנחלקו בהן הפוסקים ראשונים או אחרונים ובדורות שלפנינו נהגו אבות אבותינו כדעת המקילין ובדורות הללו רבו כמו רבו הנוהגים להחמיר, כמו חדש ותפלת ערבית בזמנה וכהאי גוונא טובא", ר"ל (כמו שצינו בפ"י שם), שאין לחוש בהנ"ל משום הוצאת לעז על הראשונים. ולכאורה עדיין ניתן להקשות, דמ"מ מוציא לעז על הראשונים שלא החמירו בספק דאורייתא (כאכילת חדש), אלא וודאי שכל עוד אין פירוש ההחמרה שהראשונים עשו איסור - אין בזה הוצאת לעז על הראשונים. וה"ה לנדו"ד, שהרי אין כהן עובר בעשה אא"כ קוראים לו, ובמילא אין אנו אומרים שהראשונים עשו איסור.

ב.

בסעודת יום ב' דחגה"ס תשכ"א⁵⁰ שאל הגרש"ז גרליק רב כפר חב"ד את הרבי: "אדה"ז כותב בשו"ע "נהגו בכל מדינות אלו שאין נשיאת כפים אלא ביו"ט משום שאז שרויים בשמחת יו"ט. . . ואפילו ביו"ט אין נשיאת כפיים אלא בתפילת מוסף כו" אבל בא"י - בגליל נושאים כפים גם במוסף דשבת ור"ח, וביהודה גם בכל יום. ובבואי לכפר חב"ד בשנת תש"ט, נהגו כמו בגליל, עד שהעירוני שביהודה נושאים כפים בכל יום, ואז שאלתי ע"ז במכתב לכ"ק אדמו"ר שליט"א ולא קבלתי מענה".

[ב"המלך במסיבו"⁵¹ כתבו בפנים לפני הבאת דברי הרבי "היתה אריכות פרטים ושקו"ט, אך לא זכרו את כל הפרטים רק קטעים הבאים להלן - ואין מוקדם ומאוחר בהן, ולהבהיר עוה"פ כי אין זה לשונו הק' אלא תורף המסקנא", וככל הנראה ההנחה שב"תורת מנחם" היא עריכה של מ"ש ב"המלך במסיבו" בשילוב יומנים].

כ"ק אדמו"ר שליט"א: כיון שאדמו"ר הזקן כותב (בסידור) ש"אין נשיאת כפים אלא ביו"ט

50. תו"מ חכ"ט עמ' 40.

51. ח"א עמ' ס"ב.

משום שאז שרויים בשמחת יו"ט, היו צריכים לנהוג כך גם בארץ ישראל, שכן, האם שמחים בארץ ישראל יותר מבחו"ל?!

[ולהעיר גם ממה שמצינו בדברי חז"ל בכ"מ, הדגשת גודל הענין שתלמיד צריך לנהוג כרבו, וממילא יש להשתדל לנהוג כמנהגי רבותינו נשיאינו, כולל הנהגות שנהגו בד' אמות שלהם, ובהסכמתם, וכידוע בגודל הענין ד"מעשה רב". וא"כ, כפי שנהגו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, לשאת כפים רק ביו"ט למוסף – כך יש לנהוג בכל אתר ואתר, גם באה"ק. וכמו"כ בנוגע לענין השינה בסוכה – ידוע שכ"ק מו"ח אדמו"ר לא ישן בסוכה, ולכן כל ההולכים בעקבותיו צריכים לנהוג כמותו. ועד"ז בענין הדלקת נרות חנוכה – שכ"ק מו"ח אדמו"ר נהג להדליקן על פתח חדרו שפנה לפרוודור, ולא על חלון חדרו שפנה לרה"ר, אע"פ שהיתה אפשרות לכך, ולכן גם החסידים צריכים לנהוג כן].

אבל, כיון שכבר נהגו בארץ ישראל לישא כפים גם בזמנים אחרים – יש לנהוג כן בשבת, דכיון שכתב אדה"ז שהטעם דנ"כ ביו"ט הוא משום שמחת יו"ט, הרי זה שייך גם לשבת, שכן, אף שמבואר בדא"ח שיו"ט הו"ע השמחה ושבת הו"ע העונג, הרי כתב הבה"ג שגם בשבת ישנו ענין השמחה, ומקור הדברים הוא בספרי: "וביום שמחתכם – אלו השבתות". ולכן יעלו לדוכן גם בשחרית ותבוא עליהם ברכה". עכ"ל.

ומזה הסיק בהתקשרות גליון תרי"ד: א. אין לישא כפיים בימות החול. ב. כשפותחים ביהכנ"ס חדש – יש להנהיג שם נ"כ רק ביו"ט.

ועל כל זה קשה מאוד:

1. מה פשר השאלה "האם שמחים בא"י יותר מבחו"ל"? הרי אדה"ז כתב בשו"ע שהטעמים דשמחה וטבילה אינם מספיקים, ובמילא מובן, שא"י שבא"י יותר שמחים, אלא בא"י לא חוששים כלל לשמחה, ומברכים גם בזמן שאין שמחה⁵².

2. בר"ד עם הרב מרדכי אליהו אמר הרבי "רבינו הזקן רצה להנהיג שגם בחו"ל יקיימו מצוות נשיאת כפים בכל יום, ולאחרי השתדלות לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו", וא"כ כיצד ניתן לומר "כיון שאדמו"ר הזקן כותב (בסידור) ש"אין נשיאת כפים אלא ביו"ט משום שאז שרויים בשמחת יו"ט", היו צריכים לנהוג כך גם בארץ ישראל, שכן, האם שמחים בארץ ישראל יותר מבחו"ל" – הרי הדבר ברור שלדעת אדה"ז ראוי לברך בכל יום!

3. אם לדעת הרבי אין לברך בימות החול, מדוע הרבי לא העיר ל"לוח כולל חב"ד" על מה שכתבו בתענית ציבור במנחה "נשיאת כפיים"? והרי ידוע שהרבי הגיה את "לוח כולל חב"ד"⁵³.

⁵² ופשיטא שאין לומר שאדה"ז חזר בו בסידור, כל עוד אין ראיה ברורה לכך.

⁵³ ראה ב"פרדס חב"ד גליון 16 וש"נ. בהתקשרות גליון תרמ"ט בהערה 8 רצה להוכיח שאין ל"לוח כולל חב"ד"

4. הגר"י כ"ץ ז"ל (ראש ישיבת תורת בכפר חב"ד לשעבר) סיפר, שבהיותו בבית חיינו בחודש תשרי תשכ"ד, קיבל מכתב אקספרס מישיבת תורת אמת בירושלים ת"ו, שביקשו ממנו לשאול את הרבי כיצד לנהוג בנ"כ בתפילת נעילה ביום הכיפורים כשמתפללים לפני השקיעה, כי היו ויכוחים רבים שם במשך השנים. השאלה הייתה, האם האמור במנהגים שב'מחזור השלם' "אין נ"כ בנעילה אפילו עוד היום גדול" הוא רק לבני חו"ל, אבל בני א"י הנוהגים לשאת כפיים בכל תענית ציבור במנחה, עליהם לשאת כפיים גם בנעילה, או שהכוונה גם לבני א"י. הרב כ"ץ הכניס את השאלה למזכירות וכשנכנס ליחידות אמר הרבי שהוא מתפלל ששואלים שוב, שהרי כבר שאלוהו על כך מזמן וענה להם, אך מכיוון ששואלים שוב - יענה שוב, שכבר מימי אדמו"ר האמצעי קיים יישוב של חסידי חב"ד באה"ק, ומן הסתם היו ביניהם גם כהנים, ויש לברר אצל זקני אנ"ש באה"ק כיצד נהגו בזה מזמן, וכך ינהגו⁵⁴.

ורואים מזה ב' פרטים שלא כהשיחה הנ"ל בתשכ"א: א. אם לדעת הרבי אין לברך בימות החול, הרבי היה צריך לומר לו, שגם בתענית ציבור במנחה אין לברך. ב. תשובת הרבי הייתה שיש לבדוק אצל זקני אנ"ש באה"ק, היינו שאפילו הוראות רבותינו נשיאינו בנוגע לברכת כהנים - אינם נוהגות באה"ק, ובאה"ק הולכים לפי המנהג שם. ולכאורה, לפי דברי הרבי בתשכ"א - יש לנהוג כמו אצל הרבי, עכ"פ בכל מקום שאין בו מנהג קבוע (כמו בישיבה בתו"א בנוגע לנעילה).

5. הגר"י כ"ץ סיפר שבתשכ"ג שאל את הרב גרליק מה הרבי אמר, וענה ששאל את הרבי לגבי כהן שלא רצה לברך בכל יום - האם להניח לו, והרבי שאל האם יש שנוהגים באה"ק שלא לברך בכ"י, וענה שיש שנוהגים כך, והרבי אמר, שכיוון שכך - יניחו לו⁵⁵. והדברים סותרים לגמרי להנחה הנ"ל שבתורת מנחם ובהמלך במסיבו, שמשם מובן שהרבי התנגד לכך שיברכו בכ"י⁵⁶.

6. הרב שמואל יחזקאל שיחי' כהן (מנחלת הר חב"ד) סיפר⁵⁷ שכשהישיבה עברה מלוד לכפר חב"ד, שאל את הרב גרליק האם לברך בכ"י, וענה בחיוב. ולאחר זמן שאלוהו, האם אי"ז סותר למה ששמע מהרבי, וענה "אני כאן הרב, ואני אומר לברך בכל יום". והדברים

סמכות של "מוגה", כיוון שכששאלו את הרבי על נ"כ בנעילה (ראה לקמן בפנים בקושיא 4) לא הורה שיעיינו ב"לוח כולל חב"ד" ששם מוזכר נ"כ בנעילה. ונ"ל לתרץ בפשטות, שכשהרבי עבר על "לוח כולל חב"ד", הרבי הגיה דברים שאודותם ידע שצ"ל אחרת. אך בנוגע לדברים שתלויים במנהג א"י כו' - סמך על הגר"ב נאה, כיוון שבכדי לומר שצ"ל אחרת צריכים לדעת מהו המנהג.

54. כל המובא בפנים - מהתקשרות גליון תרמ"ט.

55. הערות התמימים ואנ"ש (כפר חב"ד) גליון רכ"ד.

56. בנוגע לשאלה - ייתכן שלא דייקו בזה, אך בנוגע לתשובה - יש כאן סתירה מוחלטת בין איך שהוא הבין את דברי הרבי, למה שהבינו בהנחה שבתו"מ.

57. התקשרות גליון תרכ"ג.

מאוד קשים: האם הרב גרליק הורה היפך ממה שהרבי הורה לו?⁵⁸ ובכלל מוזר מאוד, מדוע לא שמענו מעולם שהרב גרליק העיר או הורה שלא לברך בכל יום?

7. הרב אברהם הכהן ע"ה קוגן סיפר⁵⁹ שכשיצא מרוסיה (בתשל"ל לערך) רצה להגר לארה"ב, ותגובת הרבי הייתה (בערך בזה"ל): "ער איז דאך א כהן ער דארף דאך בענטשען אידן יעדער טאג - זאל ער פארן אין אה"ק" [הוא הרי כהן, הוא צריך לברך יהודים בכל יום - שיסע לאה"ק]. ולכאורה, לפמ"ש בהנחה מתשכ"א, אין כל מקום לומר שכיוון שהוא כהן הוא צריך לברך כל יום. ואדרבה - עדיף שלא יגור באה"ק, כיוון ששם לא נוהגים כמו שצריך אליבא דאמת⁶⁰.

8. לעיל בפנים ס"ב הובא ממכתב הרבי שהתלבט רבות האם לתקן נ"כ בכ"י, ולכאורה, לפמ"ש בהנחה הנ"ל שבתו"מ אין כל מקור ויסוד לחדש נ"כ בכ"י באה"ק. [ואין בזה חילוק בין חסידי חב"ד לשאר האשכנזים, שהרי גם הרמ"א כתב "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ב"ט, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב", ולכאורה הרבי היה צריך לענות לגרש"י כהן ע"ד מה שענה לרב גרליק כמובא לעיל מתו"מ (חוץ מהמוסגר שם)].

ולענ"ד נראה לבאר המעשה כך: היה ידוע לרבי, שאדה"ז כותב בשו"ע ב' מנהגים: מנהג "מדינות אלו" שני"כ רק ביו"ט, וטעמם הוא מפני השמחה, ואי"ז מספיק לבטל מ"ע כו' כנ"ל ס"א. ב. מנהג "בני א"י וסביבותיה" שמברכים בכ"י ומקיימים ג' מ"ע בכ"י ולא חוששים לשמחה וטבילה, ו"יישר כוחם".

ובתשכ"א הרב גרליק מספר לרבי שבגליל ובכפר חב"ד יש מנהג חדש שלא מוזכר בשו"ע: ברכת כהנים בשבת. וע"ז הרבי תמה: בשלמא אלו שמברכים בכ"י - אינם חוששים כלל מעניין השמחה וכו'. והקושיא היא על אלו שמברכים רק בשבת, שהם מקפידים על שמחה, והראיה - שאינם מברכים בכ"י, וא"כ מדוע הם מברכים בשבת? "כיון שאדמו"ר הזקן כותב (בסידור) ש"אין נשיאת כפים אלא ביו"ט משום שאז שרויים בשמחת יו"ט", היו צריכים לנהוג כך גם בארץ ישראל - שאלו שמקפידים על שמחה לא יברכו בשבת, "שכן, האם שמחים בארץ ישראל יותר מבחו"ל" עד שהשמחה בשבת בא"י היא כמו השמחה בחו"ל ביו"ט?

וע"ז הביא הרבי "מעשה רב" שכשמקפידים על שמחה - לא מברכים גם בשבת. [אלו

58. בהתקשרות שם כתב (הרב גינזבורג), שטעמו של הרב גרליק הוא שכאשר עוסקים בתורה - יש שמחה. ולענ"ד קשה מאוד להמציא סברות חדשות שלא נזכרו באף אחד מהפוסקים. ולדעתו - הרי ב"ט כסליו ובה' טבת וכו' יש שמחה, וא"כ - גם אז צריכים לברך.

59. הערות התמימים ואנ"ש (כפ"ח) גליון ר"כ.

60. בנוגע להוראה ("שיסע לאה"ק") - ייתכן שאי"ז הוראה לרבים, שה"ז הוראה ביחידות. והקושיא שבפנים היא מדברי הרבי "הוא הרי כהן - הוא צריך לברך יהודים בכ"י", שמוזה מובן שאליבא דאמת צריכים לברך בכ"י.

שמברכים בכ"י - אין להם לחשוש מעניין "מעשה רב", כיוון ש(כדברי הרבי⁶¹) בעניין של הוספה בקיום המצוות ניתן (וצריך) להוסיף עניינים שלא היו נהוגים אצל רבותינו נשיאינו, וכן "לשאה"ז כותב שיישר כוחם של אלו שלא חוששים לעניין השמחה. אך אלו שמקפידים על שמחה - יש "מעשה רב" מרבותינו נשיאינו, שכשמקפידים על שמחה - לא מברכים גם בשבת]. ובמילא צריכים אלו שמברכים רק בשבת לברך בכל יום, כיוון שאין טעם למנהגם, ואין להם להפסיק לברך בשבת ח"ו, שהרי "מעלין בקודש ואין מורידין".

אך לסיום, הרבי אמר שיש להצדיק את הנהגים לברך רק בשבת, כיוון ש"ל, שאע"פ שהם מקפידים על שמחה, מ"מ הם "מחמירים"⁶² כדעת הספרי והבה"ג שגם בשבת יש את עניין השמחה.

ועפ"ז מתרצות כל הקושיות הנ"ל, שהרבי לא התנגד כלל לכך שיברכו בכ"י, ואדרבה. וכששאלו את הרב גרליק בנוגע לשיבה בכפר חב"ד, ענה שיברכו בכל יום, כיוון שלפמ"ש בשו"ע אדה"ז יותר ראוי לברך בכ"י. וכששאלו "האם אי"ז סותר לדברי הרבי" (שמסתבר שהיו שהבינו מדברי הרבי שכונתו היא שלא לברך בכ"י, אותם אלו ש"לא זכרו את כל הפרטים רק קטעים הבאים להלן", כמו שכתבו ב"המלך במסיבו"⁶³) - במקום להתווכח איתם מה היתה כוונת הרבי, השיב "אני כאן הרב ואני אומר שיברכו בכ"י" (ונכלל בדבריו "גם אני שמעתי מהרבי את הדברים, ואל תחשבו שאתם הבנתם את דברי הרבי יותר טוב ממני").

והטעם שהרבי לא הורה שיברכו בכ"י, שזה המנהג הטוב ביותר (כנ"ל משו"ע אדה"ז), הוא מפני שסבר שבפועל אדה"ז לא עשה בזה, ולא ידוע הטעם, וכפי שנתבאר בפנים ס"ב. אמנם כפי שנת"ל - למשנה אחרונה של הרבי אדה"ז השתדל בזה, ורק הציבור לא קיבל זאת, ובמילא בנוגע למעשה - לכאורה יש לברך בכ"י.

61. לקו"ח ח"כ עמ' 360, וזלה"ק: "איז אע"פ אז דאס איז ניט געווען נהוג בביהכנ"ס דרבותינו נשיאינו [ובהערה: לא בריגא, אטוואצק ולא כאן. וע"פ השמועה גם לא בליובאוויטש], און אויף מחדש זיין א נייעם עניין דארף מען האבן א זהירות יתירה, פונדעסטוועגן, ווי גערעדט כמה פעמים. . אז בשעת עס רעדט זיך וועגען עניינים וואס זיינען מוסיף אין יראת שמים [ובפרט, וואס זיינען מוסיף אין קיום המצוות בפועל, וואס המעשה הוא העיקר] - איז דאס ניט נאר א הצדקה (א בארעכטיקונג) אויף די נייע עניינים, נאר דאס איז אויך א התעוררות". עכלה"ק. [ואין לומר שכשמשינים את מנהג 770 אי"ז פוגע בעניין ד"מעשה רב", כיוון שמצינו שלגבי זמן התפילה הרבי אמר שאינו רוצה לשנות מכמו שנהגו אצל אדמו"ר הרי"צ, כשם ש"רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד" (דעם רבינ'ס קינדער' עמ' ק"ג)].

62. כ"ה בהמלך במסיבו שם.

63. וביזמא א' התמימים (נדפס בקובץ לחיזוק ההתקשרות תשרי תשע"ב) כתב שהרבי כלל לא ענה. ומסתבר שהדברים נאמרו בקול נמוך יחסית.

ג.

יש הטוענים שהרבי התנגד כליל לשינוי המנהג בזה, ומביאים ראיה (כביכול) מדברי הרבי לאלו⁶⁴ שהנהיגו שיברכו רק ביו"ט "משנה זיין מנהגים"? "לא לשנות המנהג מאז".

אך לענ"ד א"א לומר כן, שהרי מפורש במכתב הנ"ל מתשל"ט שהרבי התלבט רבות בנוגע למעשה בפועל האם להנהיג נ"כ בכ"י במקומות שאין נ"כ בכ"י. ועוד שהובא לעיל בהערה 37 שהגרש"י כהן סיפר לרבי שהנהיג בחיפה לברך בכ"י, והרבי בירכו "שיהיה באופן טוב", ובוודאי שהרבי לא היה עונה כך על דבר שנעשה שלא כרצונו. ועוד שיש 'מעשה רב' מאדמו"ר הזקן שהשתדל לשנות את המנהג בנוגע לברכת כהנים. וכמובא לעיל ס"א מתשובת אדה"ז שאין בזה חשש. ועוד, שלדבריהם - מדוע הרבי הורה שיחזירו את המנהג הראשון? הרי המנהג אצלם כבר השתנה!⁶⁵

ויש לתרץ בפשטות, שכוונת הרבי היא רק שאין לשנות לגרועותא. והרבי דיבר רק על שינוי המנהג, כיוון שאלו שהנהיגו להפסיק לברך בשבת, הנה לא רק שאינם מוסיפים בברכת כהנים כרצון הרבי, אלא גם מפחיתים בברכת כהנים, ו"דעדיפא נקט"⁶⁶.

סיכום הדברים:

אדה"ז כתב בשו"ע שאליבא דאמת אין הטעם דחוסר שמחה מספיק בכדי לבטל מ"ע מה"ת, ואין חשש לשנות את מנהג זה כמבואר בתשובת אדה"ז, וכ"ה דעת רוב הפוסקים, בנוגע לפועל - כשהגר"א רצה להנהיג נ"כ בכ"י הפריעו לזה משמים, וכן "רבינו הזקן רצה להנהיג שגם בחו"ל יקיימו מצוות נשיאת כפים בכל יום, ולאחרי השתדלות לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו" (וייתכן שחששו ממה שקרה אצל הגר"א), ולכן בפועל לא נ"כ בכ"י בחו"ל, אך באה"ק - לא ראינו כן. ובפרט בזמננו שיש צורך בברכת כהנים - יש להתייגע

64. א. ר' זלמן אבלסקי, בחלוקת דולרים (התקשרות גליון תרכ"ה). הרבי שאל כיצד נוהגים אצלכם בנוגע לנ"כ? וענה "כמו כאן" (כמו אצל הרבי), והרבי הגיב "משנה זיין מנהגים!?".

ב. הרב לוי ביסטריצקי (מנחם משיב נפשי ח"א עמ' פ"א). במכתבו לרבי "מאז ומקדם היה המנהג גם אצל חסידי חב"ד שהכהנים מברכים ברכת כהנים בשבת, וכן היא גם עתה אצל אנשי העיר לבד מקרית חב"ד, והטעם שאנ"ש שיחיו הפסיקו הנ"ל מיוסד על מה ששמעו בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א שאינו רואה חילוק והפרש בין השמחה דאה"ק והשמחה דחו"ל, אח"כ נשמעה שמועה אשר דעתו הק' של כ"ק אדמו"ר שליט"א היא שאין לשנות מנהג המקום, ובאם במקום מסויים היה נהוג ברכת כהנים בשבת להמשיך בזה גם עתה, לכן בתור רב דקרית חב"ד אבקש שיוורני כ"ק אדמו"ר שליט"א איך לעשות בפועל". וענה הרבי: "לא לשנות המנהג מאז. הזהרתי וכמה פעמים, שאיני אחראי - כלל וכלל לשמועות וכיו"ב".

65. ובאג"ח ח"ט עמ' רפ"א מוכח שאין איסור ד"שינוי המנהג" במנהג שכבר השתנה.

66. ובנוגע לתשובת הרבי לרב ביסטריצקי, שמשמעה שאין לשנות המנהג כלל - י"ל שכיוון שבמכתבו לרבי כתב שבכל העיר מברכים בשבת, הרבי לא רצה שישנו ממנהג כל העיר (שחששו למנחת יצחק (ש"ת ח"ח ס"א-ב) שאסר לשנות את מנהג הצפון). אמנם כיום בחלק מהבתי כנסיות שם (של האשכנזים) מברכים בכ"י (ראה בקונטרס "מנהגי החסידים בעיה"ק צפת" עמ' כ"ה), ובמילא הדבר לא נחשב לשינוי ממנהג העיר.

להוסיף בברכת כהנים כדברי הרבי (א). מכתב הרבי לרב שאר ישוב כהן - שהסיבה לכך שלא ענה על קריאתו לברכת כהנים בצפון בכ"י היא מפני שהתלבט רבות בנידון זה, דמחד - כיוון שענייני היפך הברכה הולכים ומתרבים בכ"י - יש להתייגע להוסיף בברכת כהנים שנמשכת במהירות כו', אך מאידך - אף שאדה"ז רצה להנהיג נ"כ כ"י בחו"ל, מ"מ לא עשה בזה, ולא ידוע הטעם לכך, ולכן קשה השקו"ט בעניין זה. וכיוון שהיו לרבי ב' צדדים בזה לכן לא השיב על עניין זה (ב). בתשנ"ב הרבי אמר "רבינו הזקן רצה להנהיג שגם בחו"ל יקיימו מצוות נשיאת כפים בכל יום, ולאחרי השתדלות לא עלה בידו שהציבור יקבל תקנה זו" ובין אם נאמר שזה משנה אחרונה ובין אם נאמר שזו הייתה כוונת הרבי במכתב לגרש"י כהן - מה שברור, שלדעת הרבי אין סברא שלא לברך בכ"י, ועכ"פ מצידנו יש לברך בכ"י. (ג). מדוע הרבי לא הורה בנ"כ בכ"י בחו"ל? (ד). מדוע הרבי לא הורה בתשנ"ב לברך בכ"י - ג' ביאורים (ה). המסקנא הברורה מכהנ"ל: לכאורה על כל כהן בכל אה"ק לברך ברכת כהנים בכ"י (ו).

מילואים: יישובים לדעת אדה"ז ודעימיה על דברי הבית אפרים (א). ההנחה שבתו"מ מדברי הרבי לרב גרליק בעניין זה (ביום ב' דחה"ס תשכ"א), כמה ראיות מדברי הרבי במקומות אחרים שלא הבינו נכון את דברי הרבי, ודברי הרבי לרב גרליק באופן מתוקן (ב). דברי הרבי בעניין שינוי המנהג דברכת כהנים ותיווך הסתירה ביניהם לבין המכתב הנ"ל לגרש"י כהן (ג).

הבהרה: כמובן שכל הדברים כאן נכתבו לענ"ד בלבד, ולענין הלכה למעשה יש להתייעץ עם רב מורה הוראה.



חלות החיוב דברכת כהנים

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז סקכ"ח ס"א כתב "מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים שנאמר כה תברכו וגו' ". ובס"ג כתב "כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבין שיתבאר, אם לא עלה לדוכן, אף על פי שביטל מצות עשה אחת - ה"ז כעובר בג' עשה: כה תברכו, אמור להם, ושמו את שמי. והוא שיהיה בבית הכנסת כשקרא הש"ץ כהנים, או אם אחד משאר העם אמר לו לעלות או ליטול ידיו שנאמר אמור להם, ומתרגמינן כד תימר להון, ואם לאו - אינו מחוייב כלל לישא כפיו אלא אם רוצה". היינו שכל החיוב דנ"כ מתחיל רק אחר שקוראים להם לברך, דמ"ש בתורה "אמור להם" הוא תנאי במצווה, שרק אז חלה המצווה.

אך צריך להבין, מדוע מספיק לקרוא להם באמירת "עלה לדוכן" או "טול ידיך", ולא צריך לקרוא להם לברך, שהרי זה משמעות הפסוק "כה תברכו את בני ישראל אמור להם", שהאמירה (הקריאה) היא על הברכה, ולכאורה לא מספיק באמירה (קריאה) לדברים צדדים, שעם היותם תנאי במצווה, מ"מ אינם חלק מגוף המצווה, כפשוט.

ועוד צריך להבין, דבסל"ח כתב אדה"ז "בית הכנסת שכולה כהנים ... כולם עולים לדוכן ... ואע"פ שאין מי שקורא להם כהנים ואין מי שמקרא אותם אין בכך כלום, שהקריאה וההקראה אינן מעכבות כלל". ובמילא כיוון שהקריאה לכהנים אינה מעכבת כלל במצווה - מדוע תולים את חיוב המצווה ש"מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים" בקריאה לכהנים? הרי המצווה אינה תלויה בקריאה, והיא לשלימות המצווה, ומדוע תולים את החיוב בקריאה?

ונראה לבאר בפשטות ע"פ הבנת תוכן מצוות ברכת כהנים:

דהנה מצוות ברכת כהנים אינה כהמצוות שעניינם הוא שזכור דברים מסויימים (כטו"ת שעניינם הוא יחוד שמו ית' וזכירת יצי"מ), אלא עניינה הוא ברכה. והתורה נתנה אפשרות לכהנים ולבני"י להתברך בכל יום בברכת כהנים, שהיא ברכתו של הקב"ה ("ברכך ה' גו' יאר ה' גו' ישא ה' גו'), כידוע גודל המעלה בזה!

אך התורה מלמדת במילים "אמור להם" ["כד תימרין להון"], שאם הקהל והכהנים אינם רוצים להתברך, אזי אע"פ ש"טוב בעיני ה' לברך את ישראל"² ו"הקב"ה מתאוה לברכת

1. נסמן גם בהערה "ברכת כהנים בכל ארץ הקודש - בכל יום" ס"ו.

2. בלק כד, א.

כהנים³ וכו', מ"מ עליהם נאמר "ולא חפץ בברכה - ותרחק ממנו" ר"ל, ואין מחייבים אותם לקבל ברכות.

אך אם א' מהקהל רוצה להתברך בברכתו של הקב"ה - התורה נותנת לו את האפשרות לכך: אם הוא כהן - יכול בעצמו לעלות ולברך. ואם אינו כהן - יכול לגשת לכהן ולקרוא לו לברכו, או אפילו לומר לו מילים שמשמעם שרוצה שהכהן יברכו, ואזי התורה מחייבת את הכהן לברך (דפשוט שהישראל לא צריך להפסיד את הברכה מפני שהכהן "לא חפץ בברכה"). אך לפני שקראו לכהן לברך - אינו מתחייב, דאין מי שחפץ בברכתו.

[והנה יש הסומכים על דברי אדה"ז דלעיל ריש ס"א "ואם לאו אינו מחוייב כלל לישא כפיו אלא אם רוצה", ומחמת זה אינם מנצלים את האפשרות להתברך בברכת כהנים בכל יום וכדו'.

אך כבר מצאנו עד"ז בנוגע לציצית, דבשו"ע סי' כ"ד ס"א כתב אדה"ז "אף על פי שאין אדם חייב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית, אלא דוקא אם רוצה להתלבש בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית, מכל מקום טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז ללבוש טלית מצויצת כל היום כדי שיזכור המצוות בכל רגע" - היינו שעצם קיום המצווה אינו סיבה מספקת (ולפי זה לכאורה אין עניין ללבוש בשעת השינה ציצית).

אך בסידור כתב "כל איש ירא ה' וחפץ במצותיו לקיים מצות ציצית כל היום לדברי הכל צריך ליהזר בטלית קטן שלנו להיות פתוח לגמרי מב' צדדיו . . ." היינו שכל החומרות הם בשביל עצם קיום המצווה - "חפץ במצותיו לקיים מצוות ציצית". וכפי שאנו נוהגים בפועל, שמקפידים שהציצית תהיה מתוחה במשך היום (ולא תתקצר משיעור אמה), וישנים עם הט"ק.

ולכאורה, אלו שלובשים ציצית כל היום, כיוון שיש להם עניין בעצם קיום המצווה (אע"פ שאין חיוב מעיקר הדין) - יש להם ג"כ לנצל כל הזדמנות לקיום "מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים"⁵, בפרט שמדובר ג"כ בברכתו של הקב"ה, ו"הקב"ה מתאווה לברכת כהנים".



3. סוטה מט, ב.

4. תהילים קט, יז.

5. ולהעיר שמצוות ברכת כהנים היא המ"ע היחידה בזמן הגלות על הכהנים.

חזרת הש"ץ אחרי חצות

הנ"ל

הנה בקצות השולחן סימן כ' סוף ס"ק ד' כתב שאם התפללו תפלת י"ח דלחש קודם חצות, לא יחזור הש"ץ התפלה אחר חצות, "דחזרת הש"ץ תפלה בפני עצמה היא ונתקנה להוציא את מי שאינו בקי", והיינו שחזרת הש"ץ אינה המשך לתפלת י"ח דלחש, אלא היא תפילה בפ"ע מתקנת חכמים ונמדדת לפי מצב ההוה, וכיון שאסור להתפלל בו תפלת שחרית – כמו"כ אסור לחזור התפלה.

ומ"ש שנחשבת תפלה בפני עצמה – הוא כמו"ש אדה"ז בסימן קי"א ס"ג "אין איסור כלל להפסיק (בענייני התפלה וצרכיה) בין תפלת לחש לתפלה שבקול (אבל להתעסק בדברים אחרים אסור עד אחר נפילת אפים כמו שיתבאר בסי' קל"א)" עכ"ל. מובן מדבריו שחזרת הש"ץ אינה המשך וכיו"ב לתפלת לחש, אלא שבימים שיש נפ"א אסור להפסיק בדברים אחרים לגמרי עד אחר נפ"א - מצד נפ"א, שאם עשה נפ"א אחר שעסק בד"א "אין תחינתו נשמעת כל כך" (ר"ס קל"א).

והנה, בנוגע לכללות ענין תפילה אחר חצות כתב כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ה עמ' שי"ב וזלה"ק: "במ"ש חוות דעתי כיון שהוא הבעל קורא במילא גורם לו להתחיל ברוך שאמר אחר חצות. הנה לדעתי לא נכון הדבר, כי אף שיש ליישב הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ, כיון שקורא ק"ש קטנה וכו' אבל במחנה בטה יש להתחשב עם הענין דמה יאמרו הבריות, וכמובן שאין זה דומה אם מתחילים בעוד מועד ומתפללים כל העת אלא שבדרך ממילא מגיעים לב"ש כחצות, דאז עכ"פ עסקו בענין התפלה וההכנה לזה מקודם, משא"כ בנידון דידי' שהוא הקורא בתורה שאין לזה שייכות לתפלה והכנתה". עכלה"ק.

ומדבריו הק' מובן לכאורה, שיש ג' סיבות בכלל להיתר תפילה אחר חצות: א. מתחיל ב"ש קודם חצות. ב. יש ליישב הדבר ע"פ דין בקושי עכ"פ כיון שקורא ק"ש קטנה וכו' "ג. אי"ז דומה אם עסק במשך הזמן עד חצות בתפלה והכנתה, ואח"כ ממשיכים זאת אחר חצות, למקרה שעוסק בדברים שאין להם שייכות לתפלה והכנתה.

ונחזי אם יש לפשוט מכאן לחזרת הש"ץ. דהנה מהטעם הא' והב' מובן שהפי' בזה הוא (לכאורה) שכיון שהתחיל ב"ש קודם חצות (או קרא ק"ש קטנה) נחשבת לו כל התפלה כמו שנעשית לפני חצות. אך חזרת הש"ץ "תפלה בפ"ע היא" מתקנת חכמים לחזור התפלה, ואינה המשך לתפלת לחש, כמו שהובא לפני"כ מדברי אדה"ז שיכול לדבר אפילו שלא מענייני התפלה וצרכיה קודם חזרת הש"ץ בימים שא"א תחנון. וא"כ צריכה להימדד לפי מצב ההוה,

1. ראה הערה הקודמת. ושם ביארתי באריכות כוונת כ"ק אדמו"ר, וכיצד מתיישבים הדברים בשי"כ כ"ק אדה"ז.

וכיון שכעת אחר חצות – א"א לחזור התפלה. במילים אחרות: הרצף הנ"ל, שמתחילת ב"ש (או ק"ש קטנה שפ"י התחלת ברכות ק"ש) – נגמר בסיום שמו"ע דתפלת לחש, ולא ממשיך לחזרת הש"ץ שתפלה בפ"ע היא.

ובנוגע לחילוק הג', עוסק בעניני התפלה וההכנה לזה, אקדים, שלכאורה מקור ענין זה הוא ע"פ מ"ש בתניא פ"ב ובאגה"ק ס"א ששעת התפלה היא שעת מוחין דגדלות למעלה, וגם למטה היא שעת הכושר לכל אדם להתבונן בגדולת ה' וכו'. ז. א. שבזמני התפלה יש סיוע מלמעלה להתבונן בגדולת ה'. ולפ"ז י"ל שכל עוד האדם ממשיך בעניני התפלה וההכנה לזה, עדיין יכול להמשיך את ההתבוננות כו' ולפתח יותר את מה שהתחיל בתפלה והכנתה, משא"כ אם הפסיק לעניינים שאין להם שייכות לתפלה והכנתה (כקרה"ת), שאז צריך להתחיל להתבונן מחדש ואי"ז "שעת הכושר".

ולפ"ז מובן שאי"ז היתר, שהרי אם לא התבונן כלל אלא רק במקומות המעכבים – יצא ידי חובתו וא"צ לחזור ולהתפלל (תניא רפ"ז) (אלא שלכתחילה מותר (וצריך) לְאַחַר תפילתו אפי" אחר סו"ז תפילה אם עי"ז תפילתו תהיה כגוף עם נשמה, כי הכוונה בתפילה היא העיקר בתפילה², והיינו שחלק זה בתפלה הוא עיקר ענין התפלה). ומובן מזה, שיש שני חלקים בתפלה: א. גוף התפלה³ - מילות התפלה עצמם (וכוונת פיה"מ במקומות המעכבים), ובנוגע לחלק זה הגדרת התחלת התפלה וסיומה הוא מב"ש (או ק"ש קטנה) ועד אחר שמו"ע דתפלת לחש. ב. ה'נשמה' שבתפלה, ולגבה ההתחלה היא מהתחלת ההתבוננות בגדולת ה' והסיום הוא בסיום ההתבוננות, ואם הפסיק לדברים אחרים כקרה"ת – ההתבוננות מפסיקה, ואח"כ מתחילה מחדש כשממשיך תפילתו. והנה, מזה שבמקרה שהתפלל רק את גוף התפלה ללא הכוונה במקומות שאינם מעכבים - א"א לו לחזור ולהתפלל בכדי שיתפלל תפילה שהיא כגוף עם נשמה, מובן שענין ה'נשמה' שבתפילה אינו גורם כלל להתיר שיתפלל את גוף התפלה עוה"פ. ועד"ז במקרה הנ"ל דחזרת הש"ץ אחר חצות, שמצד גוף התפילה עבר הזמן וא"א להתפלל, ורק מצד נשמת התפלה אפשר כנ"ל – לכאורה וודאי שאין להתיר שיתפלל את גוף חזרת הש"ץ.

יש שביארו⁴ את זה שחסידי התפללו אחר חצות לפעמים, ע"פ דעת הפרישה (בסימן פ"ט) ועוד, שגם במקרה שאיחר התפלה אפי" במזיד אחר חצות - מתפלל ויש לו שכר תפילה דרחמי אך לא תפילה בזמנה, וכשמתפלל מנחה שתיים נחשב לו לתשלומין לתפילה בזמנה. וקשה: א. לפ"ז הו"ל להתפלל מנחה שתיים, שהרי "כשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה" (רמב"ם הל' תפלה פ"ג ה"א), ולדעת הפרישה

2. אג"ק ח"א עמ' קע"ו.

3. ראה תניא שם שהפ"י בזה הוא שהחילוק בין דרגת האלוקות שמאירה ע"י חלק זה שבתפילה לבין הדרגה שמאירה ע"י כוונת התפלה היא ע"ד ההארה האלוקית שמאירה בגוף האדם לגבי ההארה שמאירה בנשמת האדם.

4. קובץ חידו"ת מבית חיינו ח"א עמ' 28.

הרי נחשב לתפילה בזמנה. ב. בנוגע לדין הפסק לבריך שמייה בפסוד"ז, כתב כ"ק אדמו"ר⁵ "פשיטא, כיון דאדה"ז לא הביאו בשום מקום דאין לנו חסידי חב"ד לעשות כן". ועד"ז לנדו"ד. ג. ממכתב כ"ק אדמו"ר נראה שלא סבר את ההיתר הנ"ל אלא מטעמים אחרים.

וגם לדעת הפרישה – לכאורה לא עדיף מתפילת תשלומין, וכתב הפמ"ג⁶ ש"לא תקנו אלא בזמנה שיחזיר הש"ץ, הא בתשלומין לא מצינו חזרת הש"ץ, וזה פשוט". וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש)⁷ שא"א להתפלל תפילת תשלומין בציבור.

סיכום: לפי כל הנ"ל, לכאורה, אין סברא לעשות חזרת הש"ץ אחר חצות. ובאם הדברים נכונים – לכתחלה צריך להתחיל התפלה בציבור בזמן שיוכלו להספיק חזרת הש"ץ לפני חצות, ובאם סיימו תפילת לחש וכבר עבר זמן חצות היום – ימשיכו מיד לקדיש תתקבל (או לתחנון בימות החול).

כמובן שכהנ"ל הוא לפילפולא דאורייתא בלבד, ולענין הלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



5. אג"ק ח"ג ע' ק"ג.

6. באשל אברהם סימן ק"ח ס"א.

7. סימן פ"ט ס"א.

ג' מדריגות בחיות הנפש

הת' לוי יצחק שיחי' קניג
תלמיד בישיבה

א.

מבואר בהמשך ר"ה תש"ח שבאור וחיות הנפש המחיה את הגוף ישנם ג' מדריגות: חיות פרטית, חיות כללית וחי בעצם. ויש לבאר בזה מה הטעם שנצרכים לכ"א ממדרגות החיות ומהו גדרה ומהותה של כל מדריגה:

ונקודת העניין¹: חיות פרטית הינה חיות מהנפש המתצמצמת ומתלבשת בכל אבר שיש בגוף האדם ומחיה אותו בפרטות לפי עניינו ומהותו.

חיות כללית הינה חיות מהנפש המחיה את כל אברי גוף האדם בשווה. ממנה מגיעה התחושה שהאדם מרגיש את עצמו שהוא חי וממנה נמשכת החיות הפרטית.

'חי בעצם' הוא עצם החיות של הגוף. ממנו נמשכים החיות הכללית והפרטית. החיבור שלו עם הגוף הוא בכוח המפליא לעשות.

עצם הנפש אינה בגדר חיות, כי כל עניין של חיות הוא גילוי ומתקשר לגוף, והנפש עצמה היא למעלה מגילוי, אלא שנמשך ממנה חיות להחיות את הגוף.

ב.

אך לכאורה הגדרות אלו דורשות ביאור:

בשלמא לגבי החיות הפרטית לכאורה מובן, שעניינה הוא להחיות פרטי הגוף כל אבר לפי עניינו, אך החיות הכללית ו'חי בעצם' לכאורה לא מובן מה עניינם, דלבד זאת שאינו מובן מדוע נצרכים לחיות הכללית ול'חי בעצם' והנפש לא יכולה 'להמשיך' חיות באופן ישיר לאברים הפרטיים, קשה:

לגבי החיות הכללית: בפשטות היה אפשר ללמוד שהחיות הכללית הינה כללית ביחס לפרטים. ובדוגמת פועלים העובדים במפעל שבשביל שכל פועל יעשה את תפקידו הפרטי נדרש מנהל עבודה שתפקידו הוא 'כללי' ביחס לפועלים ה'פרטיים'; כך גם החיות הכללית מהנפש הינה כללית ביחס לפרטים: תפקידה לנתב את החיות הפרטית באופן שהיא תומשך

1. לכללות העניין ראה ד"ה ביום השביעי תרס"ג, ד"ה אשרינו הש"ת, ד"ה עלה אלוקים וד"ה זה היום תש"ח.

לכל אבר לפי עניינו ומהותו, ולקשר בין האברים.

אך לא ניתן להסביר שזהו עניינה של החיות הכללית. דהרי כנ"ל החיות הכללית מחיה את כל האברים בשווה. בשונה מדוגמת המנהל והפועלים שסו"ס יש ערך ביניהם, ואופן פעולת הפועלים 'תופס מקום' אצל המנהל - החיות הכללית מחיה את כל האברים בשווה ממש.

ביאור העניין:

כמו ברב שמשפיע שכל, בשביל שהרב יצליח להעביר את השכל לתלמיד, מוכרח שהרב ישפיע את השכל לפי ערכו של התלמיד. דבאם הרב ישפיע לפי מהות שכלו הוא - התלמיד לא יוכל לקבל את השכל, כיון שכלי שכלו של התלמיד קטנים מלהכיל את שכל הרב. ולכן מוכרח הרב לצמצם את שכלו ולהתלבש בכלי התלמיד בכדי שיוכל להעביר את דבר השכל לתלמיד.

כך גם כאשר אור וחיות הנפש מתלבש בגוף להחיותו, מכיון שהחיות המתאימה לעין אינה מתאימה ליד וכך בכל האברים - א"כ, לכאורה מוכרח שהנפש תצמצם את החיות באופן שיתאים לכל אבר לפי עניינו.

וכפי שהובא לעיל, מבואר בחסידות שלא כך - למרות שבגוף ישנם חילוקים בין האברים, עכ"ז, יש לגוף חיות כללית שהיא מחיה את כל האברים בשווה, וממנה נמשכת החיות הפרטית שהיא אכן מתצמצמת ומתלבשת בכל אבר לפי עניינו ומהותו.

א"כ, מוכרחים לומר, שחיות זו אינה פועלת כמו מנהל העבודה האחראי על הפועלים, כיון שלו יש סו"ס ערך אל הפועלים, דנוגע לו שכאן"א ימלא את התפקיד הנדרש ממנו, ובאם לא הוא לא יהיה מרוצה מכך; משא"כ החיות הכללית שכנ"ל משפיעה באופן שווה ואינה מתצמצמת לכל אבר לפי עניינו, היינו שאינה חושבת כלל על המקבלים. וכמבואר בהמשך הנ"ל לגבי החיות הכללית שהיא חיות "כללי בעצם" ² שהכוונה בזה היא שהיא למעלה לגמרי משייכות לפרטים.

עפכ"ז צריכים להבין כיצד תיתכן חיות שמחד היא מחיה את הגוף, אך מאידך אינה מתלבשת בו?

ולגבי 'חי בעצם' כלל לא מובן מה עניינו: כיצד תיתכן חיות שהיא אינה בבחי' גילוי, ולאידך, גם אינה עצם הנפש וממנה נמשכים החיות הכללית והפרטית, אם כן מה עניינה?

2. ראה ד"ה עלה אלוקים הנ"ל ס"ג.

ג.

ולבאר ג' המדריגות בחיות הנפש, יש להקדים ולבאר תחילה המבואר בחסידות שלכל כוח וכוח מכוחות הנפש ישנם ג' שלבים-מדריגות מראשית הכוח עד התגלותו בפועל³:

בשלב הראשון, הכוח נמצא בנפש האדם אך האדם אינו מרגיש שיש לו את הכוח. הכוח נמצא בו אך בהעלם מוחלט.

בשלב השני הכוח מתגלה לאדם - הוא בא לידי גילוי, אך לעצמו ולא לאחרים. בשלב זה האדם מכיר בכך שיש לו את הכוח הפרטי הזה.

בשלב השלישי הכוח מתגלה גם כלפי חוץ - ע"י שהאדם משתמש ופועל בכוח בפועל.

וע"ד דוגמא בכוח הדיבור: בשלב הראשון הכוח קיים בנפש עוד לפני שהאדם מכיר בכך שבכוחו לדבר. בשלב השני האדם מכיר בכך שבכוחו לדבר אך הוא אינו משתמש עדיין בכוח וכיון שכך הוא אינו מדבר בפועל. בשלב השלישי האדם משתמש עם כוחו בפועל ומדבר.

לכוח כפי שהוא בשלב הראשון אין קשר כלל עם פעולת הדיבור בפועל. גם בשלב השני הכוח עדיין לא בא לידי ביטוי במוחש, אך הוא כבר לא בהעלם כפי שהוא היה בשלב הראשון - דהרי כבר ישנה שייכות כלשהי בין שלב זה לשלב הדיבור בפועל. רק בשלב השלישי בא לידי ביטוי במוחש עניינו ופעולתו של הכוח.

ומוכרחים לומר שבכל כוח שישנו לאדם ישנם ג' שלבים אלו כאשר הכוח בא אצלו מן ההעלם אל הגילוי:

גם לאילם ר"ל יש את כוח הדיבור בעצם הנפש, דבעצם הנפש לא שייך שיהיה כל חסרון, וזו הסיבה שבכוחו להוליד ולד "שלם" - שקיים אצלו כוח הדיבור באופן גלוי; רק שאצלו קיים הכוח רק כפי שהוא בעצם, והוא לא מגיע לידי גילוי (באופן כללי ובאופן פרטי), ולכן הוא רק יכול להעביר זאת לבנו אך הוא עצמו אינו יכול לדבר.

וכן באדם שיכול לדבר, זה שיתכן מצב שלמרות שיש לו את כוח הדיבור, ביכולתו לא לדבר - ה"ז הוכחה על כך שהכוח קיים אצלו כפי שהוא בעצם וכפי שהוא באופן כללי, אך לא כפי שהוא באופן פרטי - דהרי בפועל הוא לא משתמש בכוח הדיבור הפרטי ולכן אינו מדבר. אך לאידך נרגש בו כוח הדיבור בגילוי.

כאשר הכוח מתגלה גם באופן הפרטי - שהאדם מדבר בפועל, הוא מוגבל בכך שהוא כעת מדבר דיבור מסויים ולא יכול לדבר באותו רגע דיבור אחר. נרגש בשלב זה ההגבלה שבכוח.

3. בהבא לקמן ראה סה"מ תרנ"ז עמ' רד ואילך.

כאשר הכוח מתגלה בשלב השני - כוח הדיבור של האדם אינו מוגבל בדיבור פרטי, ובערך לדיבור המוגבל של האדם בשלב השלישי הוא נחשב כ'בלי גבול', כי הוא לא מוגבל בדיבור דבר מסויים אלא הוא יכול לדבר הכל, דעם כוח הדיבור שיש לו הוא יכול לדבר דיבורים לאין קץ; משא"כ בשלב השלישי כוח הדיבור הוא מוגבל בדיבור דבר מסויים. בשלב הראשון הכוח נמצא במצב נעלה יותר, שאינו שייך להגבלה כלשהי מכיון שהוא למעלה לגמרי מכל עניין של הגבלה. כי ענינו הוא מצד "עצם" הנפש שאינו מוגבל בצירוף הכוחות. וכ"ה בכל כוח מכוחות הנפש.

ד.

ועד"ז הוא גם בחיות הנפש, שישנם ג' שלבים אלו. אלא שישנו הבדל בין ג' שלבים אלו כפי שהם בכוחות הנפש לכפי שהם בחיות הנפש:

בכוחות הנפש, רק בשלב הראשון שבו הכוח כלול בעצם, נרגש בו העצם, ובשלב זה מדובר לפני שהכוח נמשך מהעצם. אך כאשר הכוח מתגלה בשלב השני והשלישי, שהוא כביכול 'יוצא' מהעצם - לא מאיר בו העצם; משא"כ בחיות הנפש, שעל אף שמחד לא רק החיות הכללית והפרטית אינם עצם הנפש אלא נמשכים מהעצם, אלא גם חי בעצם אינו עצם הנפש, דכנ"ל, כיון שנופל עליו התואר 'חיות' בהכרח שאינו עצם הנפש אלא נמשך מהנפש; עכ"ז גם בו, וגם בחיות הכללית והפרטית מאיר בהם עצם הנפש. בכל מציאותה של החיות נרגש העצם.

אמנם גם בכוחות הנפש, הסיבה שהכוח מגיע מהנפש באופן הכללי והפרטי הוא מפני שכך הוא רצון הנפש, אך בפועל כאשר הכוח מתגלה אי"ז נרגש בו; משא"כ באור וחיות הנפש, גם כאשר החיות מתגלית באופן כללי ובאופן פרטי, גם אז מאיר בה עצם החיות.

ה.

ויובן בהקדים כללות החידוש שישנו באור וחיות הנפש, שיש בו חידוש בכללות המושג של השפעה:

ידוע המבואר בחסידות שישנם ב' אופנים בהעברת דבר מא' לשני. יש אופן השפעה של אור ואופן של שפע⁴:

בהשפעת שפע ממשפיע למקבל, מוכרחת להיות התלבשות והתעסקות לצורך השפעת

4. ראה ספר הערכים כרך ב' עמוד תנח ואילך וש"נ (המקומות בהם מבואר כללות העניין: אוה"ת עניינים עמ' קיד ואילך, המשך תרס"ו עמ' קעג ואילך, המשך תער"ב ח"א פנ"ג (עמ' צב) ואילך, סה"מ הש"ת עמ' 11 ואילך, סה"מ תש"ג עמ' 174 ואילך).

השפע מצד ב' הצדדים - הן מצד המשפיע והן מצד המקבל.

ובדוגמת רב המשפיע שכל לתלמיד, שלצורך השפעת השכל מוכרח הרב לצמצם את שכלו ולהשפיע באופן מצומצם, באופן שהשכל יוכל להתלבש בכלי שכלו של התלמיד, דבאם הרב ישפיע לפי מהות שכלו הוא, התלמיד לא יוכל לקבל את ההשפעה.

וכ"ה גם מצד התלמיד, באם התלמיד לא יהיה מעוניין או שלא יכין את עצמו לקבל את שכל הרב - על אף שהרב ישפיע לו שכל שבערכו, הוא לא יקבל את השפע.

משא"כ בהשפעה של אור אי"ז כך. ובדוגמת אור השמש המאיר בשווה בכל העולם. היינו שאותה הארה מהשמש נמשכת בשווה על כל הארץ והדרים עליה - על המקומות המפוארים ביותר בעולם כ"פלטרין גדולים", ועל המקומות הנחותים ביותר בעולם - כאשפה. דאף שלכאורה כיון שיש חילוק בין המקבלים, האור צריך להאיר לכל אחד לפי ערכו כבהשפעת השפע, מ"מ אנו רואים שבאור אי"ז כך אלא האור מאיר על כולם בשווה.

וטעם הדבר: בשונה מרב המשפיע שכל לתלמיד שלרב נוגע שהתלמיד יקבל את השפעת השכל - הרי שלשמש אינו נוגע שהנבראים יקבלו את הארתה. היא עצמה מאירה, ולא נוגע לה אם המקבלים יקבלו ממנה או לא. ולכן גם באם יהיה ענן שימנע מאור השמש להאיר בארץ אין זה נוגע לשמש.

וכיון שלאור אין עניין במקבלים, לכן פעולתו בהם היא באופן מקיף. ואף שהשמש פועלת גם פעולות פנימיות, כמו צמחים מסוימים שהשמש פועלת בהם צמיחה וגידול, מ"מ אי"ז בגלל שהיא מתעסקת ומתלבשת בהם, אלא פועלת בהם בדרך ממילא; משא"כ שכל שהתלמיד מקבל מהרב הוא באופן "פנימי", השכל חודר בתלמיד ונעשה לחלק ממהותו. ולצורך זה מוכרחת התעסקות והתלבשות במקבל.

התעסקות מכריחה שתהיה מציאות של זולת שמתעסקים איתו; התפשטות פירושה שהמתפשט נשאר במהותו הוא, ומהותו נרגשת גם במי שהוא מתפשט בו. במצב זה לא מורגשת מציאות המקבל אלא המשפיע "מאיר", בשונה מהתעסקות שמוכרחת ומודגשת מציאותו של הזולת איתו מתעסקים.

1.

והנה, חיות הנפש יש בה פרטים שבהם היא דומה לאור ויש שדומה לשפע:

החיות הנמשכת מהנפש להחיות את הגוף נמצאת (לכל לראש - החיות הכללית) בכל הגוף בשווה, ללא חילוקים בין המוח שבראש לעקב שברגל⁵, שבוה מתבטא שהחיות היא

5. רק בשלב שלאחרי זה בא החיות הפרטית המותאמת לכל אבר בגוף לפי עניינו ומהותו וכפי שיתבאר לקמן.

בלתי מוגבלת ואינה מצוירת באופן מסויים, כמו שהאור אינו מוגבל לפי ערך המקבלים אלא מאיר לפי עניינו ולכן המקבלים מקבלים ממנו השפעה שווה. כמו"כ הוא בחיות הכללית שאינו מתצמצם לפי האברים, והוא משום שהחיות היא בלתי מוגבלת, דבאם החיות היתה מוגבלת היו צריכים להיות חילוקים בין הארת החיות בחלקי הגוף השונים, ובפועל אינו כן אלא החיות נמצאת ככולם בשווה.

לאידך, חיות הנפש רצונה להחיות את גוף האדם דווקא. ולכן כאשר נפש האדם באה בגלגול בגוף בהמה או אבן (ר"ל) אין היא מתגלית בהם, כי היא לא רוצה להיות במקום זה. וכמו כן גוף האדם הוא כלי הראוי לקבל בתוכו את חיות הנפש בשונה מגופות אחרים. וא"כ נראה מזה שחיות הנפש דומה לשפע המתצמצם ומתלבש לפי מהותו של המקבל, בשונה מאור שאין לו רצונות להיות במקום מסויים ואינו צריך לכלים מסוימים, אלא ההארה ממנו מגיעה בדרך ממילא.

א"כ אינו מובן, כיצד יתכן שחיות הנפש שהיא בלתי מוגבלת תרצה להתלבש בגוף האדם דווקא, ודווקא הוא כלי אליה – דהרי לכאורה אין ערך בין גבול לבלי גבול?

במילים אחרות: צריך להבין מהו עניינה של חיות הנפש, שמחד היא מחיה את כל הגוף בשווה כבאור, ומאידך היא מחיה את גוף האדם דווקא (כיון שרק הוא כלי אליה), שבוה לכאורה היא דומה לשפע?

ובזה מבואר בחסידות, שאכן חיות הנפש פועלת באופן מיוחד, לא כאור ולא כשפע. היא איננה מוגבלת אך היא פועלת באופן פנימי, וזה שהיא פועלת באופן פנימי אינו דבר נוסף על מהותה, אלא היא "אור פנימי בעצם מהותו"⁶. ואי"ז בסתירה לכך שהיא איננה מוגבלת.

ז.

וביאור העניין: א' ההבדלים בין אור השמש לחיות הנפש הוא, שאור השמש מאיר בדרך

6. החיסרון – לכאורה – בזה הוא בשתיים: עצם זה שאור הנפש אינו חושב על עצמו בלבד אלא חושב על אחרים, זהו כבר חסרון על פני אור השמש שאינו חושב על המקבלים כלל. וביותר קשה שאור הנפש חושב על מקבל מסויים – רצונו בגוף האדם דווקא; וזהו צמצום נוסף לפי גדרו ומהותו של המקבל.

7. וכמו שרואים בכוחות הנפש שישנם כוחות פנימיים וכוחות מקיפים. הכוחות הפנימיים (השכל והמידות) הם כוחות מוגבלים ומוגדרים – השכל מוכרח להתגלות במוח ואינו יכול להתגלות בלבד, דהלב אינו כלי לשכל כיון שהשכל הוא מוגבל לשרות במוח דווקא, משא"כ הכוחות המקיפים (רצון ותענוג) אינם מוגבלים ומוגדרים, כיון שהם יותר קרובים לנפש וממילא יותר מגלים את הנפש. ולכן הם אינם מוגדרים במקום מסויים אלא נמצאים בכל הגוף בשווה.

א"כ רואים, לכאורה, שההבדל בין 'פנימי' ל'מקיף' תלוי בזה, שה'פנימי' הוא מוגבל וה'מקיף' אינו מוגבל, וא"כ אם אנו אומרים על אור הנפש שהוא בלתי מוגבל, לכאורה זה היה צריך להתבטאות אצלו באופן שלא יהיה לגביו הבדל בין גוף האדם לגוף הבהמה אלא הוא 'יאיר' בכל מקום בשווה ובפועל רואים שאי"ז כך.

8. כן הוא הלשון בכ"מ, ראה ד"ה עלה אלוקים הנ"ל שם.

הכרח. הוא אמנם לא צריך לפעול פעולה כלשהי בכדי להאיר אלא הוא מאיר בדרך ממילא, אך לאידך גיסא, זה שהוא מאיר בדרך ממילא הוא מפני שטבעו להאיר. מאור השמש נברא מלכתחילה באופן שהוא תמיד מאיר. שמהאי טעמא, מחד הוא אינו צריך להתעסק עם המקבלים בשביל להאיר, אך לאידך הוא מוכרח בהארה⁹.

משא"כ חיות הנפש, שאמנם כאשר היא מאירה בגוף היא מאירה בו בדרך ממילא, ללא התעסקות, אך עכ"ז איננה מוכרחת להאיר - שבזה שונה מאור השמש.

הנפש נוהגת כך כיון שהיא "עצמית" - פירוש הדבר "עצמי" הוא: שהוא קובע לעצמו את אופן הנהגתו. לא שייך אצל הנפש טבע מסויים, לא טבע מוגבל ולא טבע בלתי מוגבל.

דהרי גם טבע בלתי מוגבל הוא טבע, שלכן הגם שנתבאר לעיל במעלת אור השמש שמעלתו היא שהוא אור בלתי מוגבל - אך סו"ס גם זה טבע. הוא מוגבל (כביכול) בכך שהוא מוכרח להתפשט, הוא לא יכול "לעצור" בעד עצמו¹⁰.

שונה מכך הנפש שאינה מוכרחת בהארה - כיון שהיא "עצמית". היינו שהנפש היא המחלטת האם להאיר, והיא אינה מוכרח בהארתה.

ח.

ומזה נובע ההבדל הנוסף שיש בין אור השמש לאור הנפש:

לשמש לא נוגע אם יאיר ממנה אור או לא. ולכן כאשר יש עננים המעלימים על אורה - אי"ז נוגע לה כלל, דכנ"ל אין עניינה להאיר, אלא היא מאירה בדרך ממילא - כיון שהיא מוכרחת להאיר. אם הדבר היה תלוי בה - היה ניתן לומר שנוגע לה אם מאירה או לא, אך כיון שההארה כלל לא תלויה בה אלא באה ממנה בדרך ממילא לכן אין לה ענין בהארה, ואין ההארה שייכת אליה.

משא"כ בנפש, נוגע לנפש שיימשך ממנה האור. וטעם הדבר הוא משום שהנפש אינה מאירה בדרך ממילא, הנפש מתגלית בגלל החלטתה. אם היא החליטה להתגלות, ענין ההתגלות נעשה שייך אליה לא בגלל שהיא חייבת להתגלות אלא בגלל שהיא החליטה להתגלות¹¹.

9. וא"כ אין הארתו 'מצדו' אלא מצד הכרח ואינה 'שלו'.

10. וכדוגמת אדם שהוא בטבע ההתפשטות, שהתפשטותו, על אף שהיא תנועה של "בלי גבול" סו"ס היא מורה על הגבלתו, שהוא אינו מסוגל (מצד טבעו) להתצמצם כאשר נדרש זאת ממנו.

11. א' הראיות לכך שהגילויים מהנפש תלויים ברצונה של הנפש הוא מעניין ה"גלגולים" (ר"ל) שכאשר הנפש נמשכת לגוף הבהמה היא אינה מתגלית בו, כיון שהגלויים תלויים ברצונה. וכיון שהיא מחליטה לא להתגלות לכן היא לא מתגלית. וראה לקמן הערה 20.

מי שהוא מחוייב להתגלות, הוא מדוד ומוגבל, דחובת הדבר גורמת שהדבר לא יוכל להיות באופן אחר. משא"כ מי שאינו מחוייב להתגלות והוא החליט להתגלות - הוא אינו מדוד ומוגבל, זה שהדבר נוגע לו זה בגלל שהוא החליט שהוא רוצה בדבר.

ט.

טעם הדבר שכך הוא אופן הנהגת הנפש הוא מפני שנפשו של היהודי היא "חלק אלוקה ממעל ממש"¹² - הנפש היא "חלק" כביכול מעצמותו ית'. וכשם שעצמותו ית' הוא "עצמי" כך גם הנפש היא "עצמית"¹³.

וכשם שכאשר עצמותו ית' נתאוה להיות לו ית' דירה, הרי המקום שאליו נתאוה הוא דווקא בתחתונים - בעוה"ז, מצד ה"עצם" שבעוה"ז ולא בעולמות העליונים (שעניינם גילויים)¹⁴; כך גם הנפש, מכיון שהיא "עצמית" לכן כאשר היא רוצה להאיר ולהשפיע בעולם - היא תרצה להיות רק בדבר שמתאים לרצון העצמות, בדבר שלעצמות יש "כוונה" בו. לעצמות יש "כוונה" ב"דירה בתחתונים" - בעולם הזה דווקא, וכך גם הנפש ה"כוונה" שלה היא להתגלות בגוף האדם דווקא, מפני שע"י גוף האדם ניתן לבצע את כוונת העצמות "לעשות לו ית' דירה בתחתונים"¹⁵.

ובדוגמת עניין זה של "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" שמוסבר בזה שרצון זה לא ניתן לשינוי כלל, אלא הוא קיים תמיד; ולכאורה זה שהוא נתאוה ל"דירה בתחתונים" דווקא ולא בעליונים ה"ז מגביל אותו, דהרי כעת הוא לא יכול לשנות את רצונו, להחליט לרצות (לדוגמא) ב"דירה בעליונים" - וזו לכאורה הגבלה?

אך אליבא דאמת אי"ז נכון כלל, דאדרבה, כיון שהקב"ה אינו מוגבל כלל, אלא פשוט

12. תניא רפ"ב.

13. בדבר "עצמי" לא רק שאין הכרח אלא גם אין "טבע", כל מה שמגיע מהעצם מגיע ע"י החלטת העצם.

14. ראה תניא רפ"ו. ד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד.

15. כשם שעצמותו ית' לא יתגלה באם לא תהיה לו כוונה בהתגלות - כך גם הנפש, שאם לא תהיה לה כוונה בהתגלות - היא לא תתגלה.

כשם שברב ותלמיד הרב לא חייב לדבר - להתגלות לתלמיד, וכאשר הוא מדבר (מתגלה) הוא עושה זאת לצורך התלמיד; ובכך שהרב מתגלה הוא אינו נהיה מוגבל, דההתגלות הינה "אמצעי" בלבד ולא מטרה, יש לו "כוונה" שהתלמיד יוכל לקבל ולכן הוא מדבר אליו; כך גם הנפש היא "עצמית" - היא אינה מחפשת להתגלות והיא אינה שייכת להתגלות (מצד טבעה), אלא שכאשר היא מחליטה שהיא רוצה משהו (לא בגלל הכרח כלשהוא אלא בבחירתה החפשית) היא תעשה אותו.

והיא לא תחליט על עצם ההתגלות ללא מטרה כלשהי, כיון ש"התגלות" היא אינה מציאות, אלא רק "התפשטות", וההחלטה להתגלות הוא רק על מציאות מסוימת - ובענייננו: גוף האדם, שעל ידו דווקא ניתן לבצע את כוונת העצמות "לעשות לו ית' דירה בתחתונים", ע"י שהנפש נכנסת לגוף הגשמי ופועלת בו. דווקא בעולם הזה שייך העניין של "עבודה" עבודת הנבראים לעשות את העולם דירה לו ית'.

בתכלית הפשיטות, לכן אחרי שהוא החליט ברצונו הפשוט שהוא רוצה בדירה בתחתונים - הוא "נמצא" בזה בכל עצמותו. הרצון כ"כ חזק ותקיף עד ששום דבר לא ישנה אותו, הוא מוחלט לגמרי. כך גם לגבי הנפש שהיא עצמית¹⁶.

זה שהנפש זקוקה לגוף האדם דווקא אינו בגלל הגבלתה של הנפש, אלא כיון שלנפש יש עניין בגוף האדם, דווקא על ידו ניתן לבצע את כוונת העצמות ב"דירה בתחתונים" ולא ע"י גוף הבהמה¹⁷.

וזה הכוונה במה שאומרים שגוף האדם מוכן לקבל בתוכו את אור הנפש, שא"י כמו "כלי" רגיל שמוכן לקבל דברים מסוימים דווקא - מצד מדידתו והגבלתו, וכדוגמת כוס שסיבת היותו כלי למים היא מצד המדידה וההגבלה שבו המתאים למדידה וההגבלה של המים. משא"כ הא דגוף האדם הוא כלי לקבל את צורת הנפש, אינו מצד מדידתו והגבלתו של הגוף, דמצד בחינה זו אין כל שייכות בין הגוף לנפש, דהגוף הוא חומר דומם המוגבל והנפש היא בלתי מוגבלת. הכוונה במה שמבואר שהגוף הוא כלי לנפש היא: שיש קשר ביניהם, כי גוף האדם מתאים לעניינה והחלטתה של הנפש, שיש לה עניין בגוף האדם¹⁸.

אך בשונה מ"עצמות", הנפש "מוגדרת" בגוף, כי זה שהיא עצמית זהו טבעה¹⁹, ולכן היא "שייכת" לגוף האדם דווקא, ולגוף מסויים, אך זה גופא הוא מצד שעניינה "עצם", ולכן נמצאת בגוף בכל "עצמותה".

ובזה שהיא מאירה בגוף האדם דווקא היא דומה ל"שפע". כשם שהרב המשפיע לתלמיד זקוק ל"כלי" מסויים עד"ו הנפש מוכנת להתגלות רק בגוף האדם כי דווקא הוא כלי

16. דכנ"ל אי"ז מצד הכרח כלשהו אלא היא החליטה שהיא רוצה להתצמצם בדבר זה.

17. החל מכך שבגוף האדם יש שכל, בשונה מגוף הבהמה שאין לה שכל - השכל אינו יכול להתגלות בה; וללא שכל לא תיתכן מציאות של עבודת ה' - ללא שכל לא שייך שהאדם יעשה היפך טבעו, ואם הוא יעשה כפי טבעו א"כ אי"ז עבודת ה'. בשביל לעשות "דירה בתחתונים" על האדם לפעול נגד טבעו, "לעבוד" על עצמו, שלצורך זה צריכים שכל - "המוח שליט על הלב". יש בכך עוד פרטים ואכ"מ.

18. ולכן הלשון המופיע ע"ז בחסידות הוא ש"גוף האדם מוכן בכללו לקבל צורת הנפש" (ראה ד"ה עלה אלוקים הנ"ל שם) דהכוונה ב"בכללו" הוא כנכתב בפנים.

19. מה שנתבאר לעיל (הערה 13) שלנפש אין גם "טבע" הכוונה בזה היא שאין לה טבע מוגבל מצ"ע; אך ס"ס כיון שזה שהנפש היא "עצמית" אינו מצד עצמה ובבחירתה אלא בגלל שהיא "מייצגת" (כביכול) את עצמותו ית'; שעצמותו ית' רצה שהיא תתבטא באופן זה, לכן גם היא "מוגבלת" בזה (כביכול). היינו שהיא אמנם נהגת באופן "עצמי", אך ס"ס גם היא מוגבלת בכך שזה לא מגיע מצידה אלא מצד רצון העצמות.

וכפי שמבואר בחסידות (ראה סה"מ הש"ת עמ' 62) שגם עצם הנפש מוגדרת בגוף שבו היא מתלבשת והיא לא יכולה להתלבש בגוף של אדם אחר באותו הזמן. ועד"ז מבואר בחסידות (סה"מ תרס"ה עמ' שיד ובכ"מ) בסיבת הדבר שתוס' רא"ש ור"ג אומרים שכל אחד אך כ"א אומר זאת באותיות שונות, שזהו מפני שהאותיות מגיעות מעצם הנפש ובעצם הנפש ישנם חילוקים בין אחד לשני (והיינו כנ"ל דעצם הנפש נמצא בכל אחד לפי רצונו של עצמותו ית' בו ולכן יש חילוקים בהתבטאות עצם הנפש בין אחד לשני).

לנפש^{20, 21}.

ובגוף האדם מורגש השינוי בין השפעת שפע רגיל למקבל באופן "פנימי" לבין המשכת החיות לגוף האדם באופן "פנימי":

20. מדאתינן להכי יש לבאר עניין הקשור לזה (אך אינו חלק מרצף הביאור): כיצד א"כ יתכן מצב שהנפש תתלבש בגוף הבהמה - ע"י "גלגול" (ר"ל) - הרי באם הנפש היא "עצמית" שכנ"ל פירוש הדבר "עצמי" הוא שכל מה שהיא עושה זה מצד החלטת עצמותה, שמהאי טעמא היא אינה מתגלית בגוף הבהמה - א"כ קשה, מפני מה היא מתלבשת בו? וביותר קשה, כיצד ניתן לומר שזה שהיא תומשך בגוף הבהמה יגרום לה צער? בשלמא אם הנפש היתה מוגבלת היה ניתן לומר שהנפש מצטערת מכך, אך הנפש היא הרי "עצמית" - וממ"נ: אם היא לא רוצה להתלבש בגוף הבהמה - שלא תכנס אליו, ואם היא נכנסת אליו - זה לכאורה מראה על כך שהיא רוצה בו דהרי היא "עצמית", ומדוע א"כ יש לה צער מזה?

ומשמע ממה שנתבאר בחסידות (ראה שם) שזה מגיע לנפש בתור "עונש", ולכאורה העונש הוא עצם זה שהנפש אינה יכולה לפעול בזמן זה את כוונת העצמות שב"דירה בתחתונים" הנפעלת ע"י גוף האדם דווקא. אך הא גופא לכאורה צ"ב, דהדגש א"כ הוא שזה צער לנפש מצד שאינה מתלבשת בגוף האדם, ולא מצד זה שהיא מתלבשת בגוף הבהמה; ואילו ממש"כ בחסידות משמע שהצער הוא מעצם זה שהיא נמצאת בגוף הבהמה, דאם העונש היה רק שאינה יכולה להתלבש בגוף האדם היתה צריכה להישאר למעלה בתור עונש, דגם אז אינה יכולה לפעול את ה"דירה בתחתונים" שבאמצעות גוף האדם, ומדוע היא מתלבשת בגוף הבהמה? ומשמע שהצער הוא מעצם זה שהיא בגוף הבהמה, וצריך להבין מה הביאור בזה?

ומבואר על כך (סה"מ תרפ"ט עמ' 229, סה"מ תש"ח עמ' 108): כאשר נפש האדם נמצאת בגוף הבהמה הנפש מוכרחת שלא להתגלות, ו"כל הכרח הוא צער לנפש". זה לא שהנפש סובלת מהבהמה, הסבל שלה הוא מזה שהיא נמצאת במקום שיש עליה הכרח, שהיא לא יכולה להתגלות בו. הסיבה שאינה יכולה להתגלות בו הוא כיון שהנפש אינה מתגלה "סתם", אלא רק באם יש בכך "כוונה" ומטרה. לא שייך לומר שהצער שלה הוא מזה שהיא בהעלם דהרי היא "עצמית" - אין לה עניין ב"גילוי" מצ"ע, אלא הסיבה שהיא בצער היא מפני ש"כל הכרח הוא צער לנפש". ואו"ל פירוש הדבר: העניין הנעלה ביותר של הנפש הוא שהנפש היא "עצמית" - שהיא חפשית ויכולה להחליט לבדה היכן רצונה להיות, והאם היא רוצה להתגלות או לא. העונש של הנפש הוא: ש(כביכול) "לוקחים" מהנפש את העניין ה"עצמי" שלה, את החופשיות שלה, ולכן כאשר היא מוכרחת להיות בתוך גוף הבהמה זה גורם לה צער. הסיבה שעושים זאת לנפש היא מפני שהנפש השתמשה ב"עצמיות שלה" - בחופשיות שלה, לצורך מרידה ב"כוונה העליונה", לעשות נגד הרצון העליון, וע"ז היא נענשת שלוקחים ממנה את כח העצמות שבה, המתבטא בכך שהיא לא "עצמית" כביכול, אלא היא מוגבלת להיות במקום מסויים - בגוף הבהמה. אמנם בעומק העניין זהו עומק הכוונה העליונה, שבמצב שלה היא תהיה בתוך גוף הבהמה, אך זה קשור לכך שהנפש פגמה בכוונה העליונה ולכן זהו צער לנפש.

21. הסיבה שמעלת השפעת הנפש על הגוף מתבטאת בחיות הנפש יותר מכוחות הנפש - על אף שגם הם מגיעים מהנפש ופועלים בגוף - היא: חיות הנפש מתחדשת מהנפש לצורך הוויית הגוף דווקא - אין לה מציאות בפני עצמה ללא הגוף - בשונה מכוחות הנפש הקיימים בנפש גם כפי שהיא ברוחניותה טרם התלבשותה בגוף הגשמי, שזהו מפני שאין עניינם של כוחות הנפש להתאחד עם גוף דווקא. ולכן חיות הנפש מתאחדת עם הגוף יותר מאשר כוחות הנפש, דאף שגם הם מאוחדים עם הגוף, אך כיון שאינם מוכרחים להיות בגוף, לכן התאחדותם עם הגוף הוא דבר הנוסף על מציאותם.

כיון שלצורך התהוות הגוף חיות הנפש 'נוקקת' לכוחות הנפש, לכן היא פועלת בכוחות הנפש שיתאחדו עם הגוף. דוגמא לדבר: כאשר כח השכל משכיל, הכח מאוחד עם השכל - עם המוח; אך א"י מצד ה"כח" שבו אלא מצד ה"חיות" שמחיה אותו, שהיא פועלת על כל כח שיתאחד עם הגוף כפי עניינו - כח השכל פועל על החב"ד של האדם ועד"ז בשאר כוחות הנפש.

בשפע, ההשפעה נמשכת לפי אופן הכלי, משא"כ בחיות הנפש שהכלי (הגוף) מונהג ע"פ האור המחיה אותו.

ברב המשפיע דבר שכל לתלמידו, ע"י ההשפעה לא השתנתה מציאותו המוגבלת של התלמיד, אלא שבתוך מציאותו המוגבלת ניתוסף לו השכל שלא השכיל קודם לכן, וכך בכל השפעה.

משא"כ בהמשכת החיות לגוף האדם, נראה בחוש שהחיות פועלת שינוי בכל מהותו של האדם. כשנכנסת הנפש לגוף הדומם, לא ניתוסף בגוף פרט בלבד, אלא השתנתה מציאותו בכל מהותה, דווקא כעת יש כאן "אדם חי"²².

ומהאי טעמא הגוף אינו צריך להכין את עצמו לקלוט בתוכו את אור הנפש (בשונה מהתלמיד שצריך להכין את עצמו לקבל את שכל הרב), דאור הנפש אינו מונהג ע"פ גדרי כלי הגוף בו הוא שורה אלא הוא הופך את כלי הגוף להיות כפי מהותו²³.

י"ד.

עניין זה מודגש במיוחד בחיות הכללית: למרות שהיא חיות בלתי מוגבלת היא בוחרת להחיות דווקא את גוף האדם כי דווקא על ידו נשלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים" כנ"ל.

בחיות הכללית מורגש שכל פרטי החיות באים מהנפש שהיא בלתי מוגבלת (שזו מעלת הנפש על הגוף), מורגש בכל הפרטים העניין המשותף ביניהם ולא עניינם הפרטי, שלמרות שלכל פרט יש את עניינו הפרטי שבזה הוא שונה מהפרט האחר, ועד למהות אחרת לגמרי; וכדוגמת החילוק בין המוח שבראש לעקב שברגל, שהם שונים לגמרי באופן חיותם - אך בשניהם מורגש שהם באים מהנפש הפשוטה והבלתי מוגבלת. ככולם נרגש הבלי גבול המשותף ביניהם בסיבת המשכתם מהנפש.

הסיבה שכאן נקראת החיות הכללית בתואר "כללי" הוא מפני שהיא כוללת ומאחדת בתוכה את כל הפרטים, וכנ"ל שבכל הפרטים מורגש שהם נמשכים מהנפש, היינו הבלי גבול שבהם.

וחיות כללית זו נמשכת מבחינת חי בעצם, המורה על עצם החיות של האדם.

22. וכדוגמת "מניין" המורכב מעשרה יהודים, שאין הפשט בזה שיש כאן תשעה יהודים ועוד יהודי אחד, אלא יש כאן מציאות של עשרה יהודים יחד; אינני מתייחס לפרטים שבמניין אלא לעצם מציאותו של המניין. ולכן באם יהיו נמצאים רק תשעה יהודים אין כאן 'רוב' של מניין, אלא אין כאן מניין כלל, כי ה"חלולות" של מניין הוא כאשר ישנם עשרה יהודים דווקא. כאשר יגיע העשירי יוצר מצב חדש, שיש מנין.

23. וזה שצריכה להיות הכנה כללית מצד הגוף לקבל את אור הנפש, בכך שהוא גוף האדם ולא גוף הבהמה, ההכנה אינה מצד הגוף עצמו אלא מצד אופן בריאתו ע"י הקב"ה, שבראו באופן שמוכן לקבל את צורת נפש האדם בתוכו.

החיות הכללית על אף שהיא למעלה מלהחיות כל פרט בגוף לפי עניינו ומהותו, אך ענינה הוא "גילוי", היינו התגלות הבל"ג של הנפש בגוף, שונה מכך עצם החיות שהינו מובדל לגמרי מ"גילוי", היינו מתוכן כל שהוא.

עניינו של עצם החיות הוא: עצם הכרתו של האדם במציאותו²⁴, שהוא "מרגיש" את עצמותו.

הרגשה זו אינה מורגשת גם לא באופן של 'בלי גבול' כבחיות הכללית, מאחר שבלי גבול ענינו שבא לידי ביטוי בתוכן מסויים; אך עצם החיות הוא נעלה גם מהרגש זה.

החיות הכללית על אף שאינה קשורה בגלוי למציאותם של הפרטים שיבואו ממנה לאחר מכן, אך מכיון שענינו "גילוי", הרי הוא ב"גדר" פרטי הגוף, אלא שהוא בא"ע להם. היינו, שהוא מושלל מהם. משא"כ עצם החיות, ענינו עצם הרגשת מציאות האדם העצמית, שהאדם מרגיש שהוא קיים. עוד לפני שזה מתבטא בצירור וב'תנועה' מסוימת.

[וע"ד מה שאמרו חז"ל²⁵ "כל מי שאין לו קרקע - אינו אדם" ומבואר בחסידות²⁶ דהכוונה ב"אין לו קרקע" הוא: לבנות עליה בית. ומכאן שהבית הוא צריך נפשי-פנימי של האדם; מדוע? כי אם האדם נמצא יחד עם אנשים אחרים חסר לו ה'עצמיות' שלו. חייבת להיות לכל אדם העצמיות שלו שהיא עצם מציאותו, עצם זה שהוא קיים. הבית מסמל את המקום שהאדם צריך מצד עצם מציאותו לבטא בו את המקום ששם רק הוא נמצא. עוד לפני שהוא מתייחס לפרטים - אלו פרטים הבית יכול לשמש אותו. באם אין לו בית הוא אינו מציאות עצמאית אלא הוא יחד עם כולם. אם תחושת ה'אני', עצם המציאות הבלעדית שלי, מתערבת עם אנשים אחרים - זה כבר לא 'אני'^{27, 28}].

התנועה של ה'בלי גבול' הקיימת בחיות הכללית שייכת למהות הדבר, מהות החיות; משא"כ תחושת ה'אני' הקיימת בעצם החיות שייכת למציאות הדבר, שאני נמצא. עוד לפני

24. דכנ"ל עצם הנפש היא למעלה מגדר חיות ולכן לא שייך בה תנועה כלשהיא של הרגש, דכל הרגש - אפילו ה'דק' ביותר - נובע מהרגשת מציאותו של האדם, משא"כ בעצם החיות שכבר יש בו תנועה כלשהיא, כמ"ש בפנים.

25. יבמות דף סג ע"א. וראה ויק"ר פכ"ב, א.

26. לקו"ת ברכה צט, ב. וראה ד"ה יבחר לנו תשכ"ג ס"ח.

27. בסיבת הדבר שהאדם מרגיש רצון תמידי ל'בית' שיבטא את המציאות שלו, עד כדי כך ש"מי שאין לו בית אינו אדם" מסביר הרבי בד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב (ס"ז) שזהו מפני שכיון שנשמתו של יהודי היא "חלק אלוקה ממעל ממש", לכן, כשם שעצמותו ית' נתאוהו לדירה בתתונים, היינו למקום ששם הוא יוכל לשכון ולהתגלות בכל עצמותו, ללא כל צמצומים, כך גם היהודי, שנפשו היא "חלק אלוקה ממעל ממש" מרגיש מצד עצם מציאותו שהוא חייב שיהיה לו בית שבו עצמותו תהיה באופן גלוי.

28. וראה לעיל הערה 20 דזה הצער שנגרם לנפש כאשר היא באה בגלגול בגוף הבהמה, שהיא מוכרחת להיות במקום שהיא לא חופשית בו.

שאני מתבטא במהות כלשהי²⁹.

ומהאי טעמא לא יתכן שעצם החיות יחיה בעצמו את הגוף, דהרי הוא למעלה לגמרי מכל שייכות להגבלה כלשהי, ולהחיות את הגוף פירושו לבוא בהגבלה. ולכן אנו אומרים עליו שהוא לא שייך להתלבש בגוף.

אלא שממנו נמשכת החיות הכללית, שהיא כנ"ל מתבטאת בצורה של בלי גבול אך בגוף האדם דוקא וזה מורה על הבלי גבול שלה.

יא.

אך מהחיות הכללית עדיין אין חיות לכל אבר לפי עניינו, דכיון שהיא איננה מוגבלת לגמרי לא יכולים לבוא ממנה האברים הפרטיים המחולקים זה מזה, ולכן בשביל שיהיה "ציור" של אדם שלם על כל פרטיו זקוקים לחיות שתחיה כל אבר בפרטות, שזהו עניינה של החיות הפרטית.

ואף שלכאורה בזה שהחיות הפרטית מתלבשת ומתעסקת בכל אבר בגוף לפי עניינו, נרגשת כאן ירידה בעניין ה'חיות' לעומת התנועה של ה'בלי גבול' הקיימת בחיות הכללית - שמבטא את מעלתה של חיות הנפש, שלמרות שאינה מוגבלת היא נמשכת לגוף האדם; ואילו בחיות פרטית מורגשת ההגבלה בלבד?

וכמו כן נראה, לכאורה, שהחיות הפרטית לא רק שמורגש בה ההגבלה שבה, אלא שהיא מוגבלת יותר בפועל, דעצם זה שהחיות נותנת מקום לעניינו הפרטי של האבר מראה - לכאורה - שהתבטלות האבר לחיות אינה חזקה כל-כך³⁰?

אך בעומק יותר הרי אדרבה, לחיות הפרטית ישנו יתרון על פני החיות הכללית, עד כדי שמתחדש בה דבר חדש³¹:

החיות הפרטית הנמשכת מהנפש מבטאת עומק נוסף בעניין החיות, שהיא איננה מוגבלת בתנועה של בלי גבול - בכך שהיא אינה יכולה להחיות כל פרט לפי מהותו ועניינו - אלא היא נמשכת ומתאחדת עם כל אברי גוף האדם, ומחיה כל אבר לפי מהותו ועניינו הוא. שזהו אמיתית ענין החיות, שהוא בא בפרטי האברים לפי עניינם להחיותם.

ועניין זה ניכר ונרגש בגוף, דהגוף אינו חש שחיותו הוא מדבר שמחוץ למציאותו שמשפיע

29. האדם מרגיש את עצם החיות שלו, אך הרגשה זו היא הרגשה שבעצם למעלה מהרגש. הוא לא מרגיש פרט מסויים במציאות שלו אלא את עצם מציאותו. זו התודעה העצמית של האדם במציאותו.

30. ראה ד"ה באתי לגני תשי"ג ס"ג.

31. ראה לקו"ש ח"ט עמ' 248.

עליו שיחיה, אלא הגוף מרגיש (על כל חלקיו) שהוא עצמו חי, שבזה מתבטא שהחיות היא מ"עצם" הנפשי³².

נחתום בדברי הרבי³³ בטעם שלעת"ל גוף האדם יחיה בחיות נצחי, שזהו מפני שהמצב כיום שחיות הגוף מוגבלת ונפסקת בשלב מסויים, הוא מפני שבגוף מאירה התפשטות החיות בלבד ולא עצם החיות, משא"כ לעת"ל שיאיר בגוף גם עצם החיות, שכיון ש"כל עצם בלתי משתנה" לא שייך שיהיו בו שינויים כלל של הפסדות ומיתה ח"ו, לכן נחיה בחיות נצחית.



32. ראה ד"ה ויקח הוי" אלוקים תשי"ב ס"ב ובכ"מ.

33. קונטרס עניינה של תורת החסידות ס"ה.

ד' הכיתות על שפת הים

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזנברג

תלמיד בישיבה

בכמה שיחות כ"ק אדמו"ר בפרשת בשלח¹ מובא כמ"פ הסיפור שכשעמדו בני"י על שפת הים וראו את המצריים מתקרבים אליהם נתחלקו לד' כיתות. ברוב השיחות מובא הסיפור איך שכתוב במכילתא² וז"ל, "בארבע כיתות עמדו ישראל על הים. אחת אומרת ניפול לים, ואחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה ואחת אומרת נצווה כנגדן. זו שאמרה ניפול לים (א"ל משה) התייצבו וראו את ישועת ה'. זו שאמרה נחזור למצרים - כי כאשר ראייתם את מצרים וגו'. זו שאמרה נעשה עמהן מלחמה - ה' ילחם לכם. זו שאמרה נצווה כנגדן - ואתם תחרישון". גירסא זו היא הגירסא הנפוצה בשיחות של הרבי.

אך בלקו"ש חלק א (שיחת יו"ד שבט³) מביא כ"ק אדמו"ר שיטה אחרת שלא מונה את השיטה "נצווה כנגדן" - (תפילה), ובמקום זה מובא שהי' כיתה שרצו לברוח למדבר.

[ולהעיר שבעצם דבר המדרש צריך ביאור, איך יתכן שהיה כת שרצו לברוח למדבר. והרי מפורש בקרא "נבכים הם בארץ סגר עליהם המדבר", היינו שלא היה לבני"י לאן לברוח? ויתכן לבאר בפשטות שכן היה לאן לברוח אלא שלא היה מובילם להר סיני (וע"ד שגם קרי"ס לא היה הדרך לה"ס אלא ירדו ממקום שעלו⁴. ואכ"מ].

וצ"ב מה הטעם שבשיחה זו הביא הרבי את המדרש הזה דווקא אף שבשום מקום לא מביאים שיטה זו, ולכאורה בפשטות לא מתווסף בהבנת השיחה ע"י הבאת שיטה זו דווקא⁵?

ואוי"ל בדא"פ, בשיחה זו מודגש המעלה של נחשון בן עמינדב שלא היה לו שקו"ט, הוא ידע שהקב"ה אמר שצריך לבוא להר סיני לקבל את התורה. ולהשיג מטרה זו א"א ע"י לחזור למצרים, להילחם איתם או לברוח למדבר כיון שעיי"ז לא מתקרבים (ברגעים אלו) להר סיני. הדרך היחידה שמקרבת להר סיני הוא לקפוץ לים, שעיי"ז מתקרבים יותר להר סיני.

ועפ"ז מובן הטעם להבאת השיטה שהיתה כיתה שאמרו נברח למדבר, דבזה מודגשת

1. ראה לקו"ש ח"א וחי"ג, הדרן על מסכתות בני"ך תנש"א. ובכ"מ.

2. פרשתנו יד, יד.

3. עמוד 135 ואילך.

4. למצוא המ"מ

5. ראה לקו"ש חל"א עמוד 229 "שהבאת נוסחא בלתי שכיחא בודאי יש לה סיבה מיוחדת, שהענין בו עוסקים מתחזק ומסתייע דוקא בנוסחא הבלתי שכיחא וידועה, משא"כ בנוסח הרגיל".

מעלתו של נחשון, שאע"פ שהיה באפשר להינצל ע"י שיברחו למדבר, מ"מ לא היה אצל נחשון שום הו"א לעשות כן, כיון שע"י הבריחה למדבר יתעכבו מלבוא להר סיני וע"כ קפץ לים שע"ז נתקרב להר סיני.

משא"כ לשיטה שהיתה כת שאמרו נצווה כנגדן, א"כ שוב א"א ללמוד מזה על מעלתו של נחשון שמסר נפשו בלי שקו"ט על כיתה זו שאמרו נצווה כנגדן, כי מעלתו של נחשון היא בזה מסר נפשו בלי שקו"ט, וענין זה (של בלי שקו"ט) מצינו גם בתפילה.

כמבואר בח"ג (שם הובאה השיטה הנצווה כנגדן), דאופן העבודה דכיתה זו הוא הכי נעלה משאר הכיתות. כיון שתפילה עניינה שיהודי מתחבר עם הקב"ה ורוצה לבצע את רצון הקב"ה, עד שמתבטל ממציאיותו לגמרי ואין לו כלל רצונות משלו. וא"כ גם בזה אולי יש בדוגמת הביטול של נחשון שאינו עושה שקו"ט אלא מתבטל לקב"ה, עד שאינו נוקט שום פעולה להצלתו.

[או באופן א", מהמבואר בלקו"ש ח"א פרשתנו, עמש"כ רש"י עה"פ ויצעקו בני אל ה' - תפסו אומנות אבותם, שהתפילה לא היתה ע"מ להינצל מהצרה, אלא התפילה היא אומנות של כל יהודי, גם בהיותו בטוח שהקב"ה יושיעו (דהרי הבטיחם הקב"ה שיעלם לארץ ישראל). וא"כ א"א ללמוד מכאן על מעלתו של נחשון שיכל להנצל בעוד דרך ולמרות זאת קפץ לים כדי להתקרב להר סיני, דאין התפילה דרך להינצל מהמצרים].

ולאידך, ניתן גם לבאר שהכיתה שאמרה "נצווה כנגדן" יש בה פעולה נגד המצרים. וכמבואר ב'הדרן על מסכתות בניך' (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 842) ש"הלשון "נצווה כנגדן" (ולא "נתפלל לה") מדגיש שהתפלה להקב"ה היא (לא רק תנועה של דביקות להקב"ה, אלא) גם פעולה (לבטל הניגוד דמצרים) כנגדן". ומוסיף שם בהערה (61) "וע"ד הפירוש שנצווה כנגדן הוא מתכסיסי המלחמה שצווחין בקולם כדי להפחיד את האויב". "נצווה כנגדן היא הצעקה להקב"ה, תפלה, והפעולה "כנגדן" (אינה באופן של התעסקות עם המצרים (מלחמה), אלא) נעשית בדרך ממילא". והיינו שתפילה היא פעולה אלא שלא באופן של התעסקות עם המצריים. וא"כ יש מעלה בנחשון גם על כיתה זו, שלא עשה שום פעולה ושקו"ט אלא מסר נפשו.

וכיון שבתפילה יש ב' פנים, שמחד הוא בביטול ואינו נוקט פעולה, ולאידך, גם תפילה היא איזה פעולה כנ"ל, לכן לא הובאה כיתה זו בשיחה.



מיגו דאי בעי פטר נפשיה

הת' חיים יהודה שיחי' שאנאוויטש

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' בב"מ ריש פרק המפקיד (ל"ג ע"ב): "המפקיד אצל חברו בהמה או כלים, ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע, שהרי אמרו: שומר חנם נשבע ויוצא, נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל. טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם - למי שהפיקדון אצלו. נשבע ולא רצה לשלם, נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל. טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם - לבעל הפיקדון."

והקשו בתוס' (בד"ה נגנבו) מה דאיתא בגמ' לקמן: "שומר חנם, כיון שאמר פשעתי - מקנה ליה כפילא, דאי בעי פטר נפשיה בגניבה." וא"כ מדוע נקטה משנתניו נגנבו או שאבדו, ולא חידשה שאף באמר פשעתי שחייב קונה הכפל?

ותירצו: "אורחא דמילתא נקט נגנבו שהוא רגילות לטעון דבר שהוא פטור אף על פי שהוא רוצה לשלם." היינו שכיוון שהדרך בנ"א לטעון פטור (אף אם הם באמת חייבים) לכך נקטתה המשנה מקרה שהוא כדרך הרגיל "נגנבו או שאבדו".

אמנם לכאן עז"ב מדוע מעדיפה המשנה את המקרה שהוא "אורחא דמילתא" ולא את המקרה המחודש - פשעתי? ועוד מדוע נקטה ש"ח ולא שואל שבו יותר חידוש שמקבל כפל?

והנה לתרץ זה כתב הרמב"ן: "ואפשר לדחוק דהכי קתני ונגנבו או שאבדו בין באונס בין בפשיעה, ולא קתני נגנבו אלא משום תשלומי כפל שמשלם הגנב, ושלם ולא רצה לישבע שהרי היה יכול לישבע וליפטר, וה"ה אם חייב בגניבה ואבידה כשומר שכר דקני כפילא ולא בא למעט אלא שאם לא היה יכול לפטור עצמו בשבועה כגון שיש עדים שנגנבה בפשיעה אף על פי ששלם ולא רצה לישבע ולא אטרחיה לבי דינא לא מקני ליה כפילא, . . . והיינו טעמא נמי דקתני ש"ח ולא אשמועינן רבותא בשומר שכר, משום דקמ"ל דאפי' ש"ח דעביד ליה ניח נפשא אינו קונה כפילו אלא בשהיה יכול לישבע ולא בשיש לו עדים שהוא חייב לו אי נמי בדלא אטרחיה."

והיינו שבמשנה באמת כתוב אף פשעתי, והעדיף ש"ח כיון שבא לחדש לנו שכאשר ישנם עדים שפשע וחייב אזי אף ששילם לא זוכה בכפל, ודין זה עיקר חידושו בש"ח שאף ש"עביד ליה ניח נפשא", שהרי שומר חנם אין כסף, לא קונה הכפל.

אמנם עדיין צ"ב בדברי התוס' שכתבו: "ה"ה אם אמר פשעתי שהכפל שלו כדאמר בגמרא

מגו דאי בעי פטר נפשיה בגניבה. משמע שהסיבה לכך שכאשר ש"ח טוען פשעתי מקבל את הכפל האו משום מיגו שיכול היה לטעון טענת פטור.

ולכאור' תמוה איזה מיגו יש כאן והלא אילו היה רוצה להיפטר היה עליו להישבע וא"כ לא הוי טענה עדיפא? ובמיוחד ששבועה חמירא ממונות כמו שמופיע בגמ' דלעיל שחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא?

ונראה לתרץ ע"פ דברי הרשב"א וז"ל: "אלא אעיקר טעמא דמילתא קא מהדר לומר מפקיד דמקנא כפילא לכל דמשלם ליה ולא מטרח ל' לבי דינא לכלהו שומרים קא יהיב דעתיה לאקנוייה בשעת מסירה בין שנגנבה באונס או בפשיעה כיון דשייכי בהו צדדין דאי בעי פטרי בהו נפשייהו, והלכך גמר דעתיה לאקנויי ליה כל היכא דלא מטרחו ליה לבי דינא בין שיאמר פשעתי בה בין שיאמר נגנבה."

היוצא מדבריו שהסיבה לכך שקונים השומרים כפילא אינו מצד דין "מגו" (דאי בעי פטיר נפשיה), אלא רק מצד הבעלים, שהוא רואה שהשומר לא מטריח אותו לב"ד ומשלמים מיד בלי קשר למה שיכול היה השומר לטעון (כעין "מיגו"), שמתוך (מיגו) שיכול היה לטעון טענה אחרת ולהיפטר ולא טען לכך מקנה לו הבעלים הכפל. , וא"כ אף שהיה צריך להישבע אין זה קשור בכך שיקנה לו הבעלים הכפל. ואפשר דלזה נתכוונו התוס' בלשון "מיגו". ודו"ק.



כרמלית - קרן זווית

הת' גדליהו שיחי' הלוי שארד
תלמיד בישיבה

בדף ו ע"א "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת, רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור . . אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד". ומקשה הגמ' בדף ז ע"א "והכרמלית, אטו כולהו (ים ובקעה ואיסטוונית) נמי לאו כרמלית נינהו? כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זווית הסמוכה לרה"ר דאע"ג דזימנין דדחקי בו רבים ועיילי לגוה כיוון דלא ניחה תשמישתיה כי כרמלית דמי".

ובפשטות אינו מובן מה תירצה הגמ', הרי גם אי נימא שהמילים כרמלית שבברייתא אתו לריבויי קרן זווית הסמוכה לרה"ר, ואף אם נאמר יתירה מזו, כמ"ש בעה"מ כאן "כלומר זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים משום דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם ומתחזיא כרשות הרבים ושוויה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא וכולהו הנך אחריניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו וזו היא העיקר הגזרה. מ"מ לא תורצה הקושיא "אטו כולהו לאו כרמלית נינהו", הרי כולהו ג"כ כרמלית, והו"ל לריבויי קרן זווית באופן אחר (ראה פנ"י' שהק' כן "ויש לדקדק אכתי אמאי קרי להאי כרמלית טפי מאינך דלעיל ים ובקעה ואסטוונית")?

ויש לבאר זה, ובהקדים שבעיון נכון בסוגיא שלפנ"ז שקושיא מעיקרא ליכא:

דאיתא בגמ' "אמר מר אבל ים ובקעה ואיסטוונית אינן לא כרשות הרבים ולא כרשות יחיד". ומקשה הגמ' והרי מצינו משנה האומרת "הבקעה בימות החמה רה"י לשבת ורה"ר לטומאה, בימות הגשמים רה"י לכאן ולכאן"?

ותי' הגמ' "אמר עולא, לעולם כרמלית הויא, ואמאי קרי לה רשות היחיד לפי שאינה רשות הרבים. רב אשי אמר כגון דאית לה מחיצות, וכי הא דאמר עולא אמר רבי יוחנן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואפילו כור ואפילו כוריים, הזורק לתוכו חייב. מאי טעמא, מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין". והיינו דנחלקו עולא ורב אשי בגדר בקעה, דלעולא הוי כרמלית, וכוונת המשנה בטהרות דבקעה הוא רה"י הוא דאינו רה"ר. ולרב אשי הוי רה"י (אלא שלעניין שבת הוי כרמלית מדרבנן, ע"ד שעולא גופיה אומר בקרפף שאף שהוא רה"י מ"מ הוי כרמלית מדרבנן).

ומקשה הגמ' "בשלמא רב אשי לא אמר כדעולא, אלא עולא מאי טעמא לא אמר כשמעתיה (הרי הוא עצמו אמר שיתכן רה"י (מדאורייתא) דנק' כרמלית (מדרבנן))? אמר לך אי דאית

לה מחיצות בקעה קרי לה? קרפף היא. ורב אשי (לא אמר כדעולא דהיינו לא כרשות היחיד, כיון ד)רשות היחיד קתני (ואא"ל שהכוונה "לפי שאינה רשות הרבים").

והנה, על קושיית הגמ' מבקעה הקשה החת"ס מה טעם מקשה הגמ' רק מבקעה והלא משנה מפורשת היא בטהרות (פ"ו מ"ט) "האסטונית רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה?" ותי' "דאיסטונית דהיינו איצטבא פשיטא לי' דכמה מינים הם יש שבין עמודים ויש לפני פתחי החנו' יש ברה"ר ויש ברה"י וכל א' כפי מה שהוא". והיינו דאיסטונית אינו כלל איזה רשות הוא אלא תלוי איפה הוא נמצא, ולכן אף שבמשנה בטהרות נאמר שאסטונית היא רה"י אין סתירה למש"כ כאן שהוא כרמלית דיתכן דמדובר על אסטונית שנמצאת במקום אחר. ולכן מקשה הגמ' רק מבקעה שהוא מקום המסוים, ואינו משתנה.

[ולהעיר, שעפ"ז מתורץ ג"כ קושיית הרעק"א על תירוץ רב אשי "כגון דאית לה מחיצות", והיינו דנקרא רה"י משום דאית לה מחיצות, ודייק לה מהא דכתיב בברייתא שזה רשות היחיד ולא כרמלית (כתי' עולא שם, שבאמת זה כרמלית, ונק' רשות היחיד "לפי שאינה רשות הרבים").

והק' הרעק"א דבשלמא בבקעה ניתן לענות שזה רה"י, דמוקף מחיצות, אבל מה איכא למימר גבי איסטונית, הרי ברור שאינו מוקף מחיצות, וא"כ כאן חייב לענות כעולא דרשות היחיד היינו "שאינו רשות הרבים"? והשאיר בצ"ע.

אך ע"פ מש"כ החת"ס לק"מ, דמלכתחילה אין שום קושיא על שיטת רב אשי מאיסטונית, כיון דהאיסטונית דבמסכת טהרות יתכן שהוא רשות היחיד, כיון שנמצא ברה"י ואינו מפריע להילוך וכו', משא"כ האיסטונית שבברייתא הוא רה"ר].

וע"פ דברי החת"ס יובן מהות המחלוקת בין רב עולא לרב אשי, דלכאורה אינו מובן במה נחלקו, דהרי סו"ס לשיטת כ"א מהם נשאר דוחק בדברי המשנה. דרב אשי נדחק והוכרח לפרש דהבקעה דבטהרות מיירי במקום המוקף מחיצות. ועולא נדחק והוכרח לפרש שרשות היחיד אינו לאפוקי רשות הרבים.

אך ע"פ הנ"ל מבואר היטב ומהלך הגמרא כך: "בשלמא לרב אשי לא אמר כעולא", היינו דהניחא לרב אשי דאמר (כעולא דקרפף) שבקעה יתכן שתהיה רשות היחיד כשהיא מוקפת מחיצות, מובן למה לא אמר כעולא (בסוגיין, גבי המשנה דטהרות) בסוגיין דידן. אבל עולא (בסוגיין) למה לא אמר כשמעתייה (בקרפף) שבקעה היינו רשות יחיד דמיירי שמוקפת מחיצות? וע"ז עונה עולא "אי דאית ליה מחיצות בקעה קרי ליה? קרקף היא". כלומר, דאין דבר כזה בקעה שהיא רשות היחיד, אם הבקעה מוקפת מחיצות כבר לא נקרא בקעה אלא קרקף.

א"כ נחלקו אם בקעה יכולה בכלל להיות רשות היחיד, דלעולא לא יתכן שתהיה רשות

היחיד אלא רק כרמלית, ולכן נדחק לפרש שהכוונה במש"כ במשנה "רשות היחיד" היינו לשלול רשות הרבים. משא"כ לרב אשי יתכן שתהיה רשות היחיד ("רשות היחיד קתני"), כשהיא מוקפת מחיצות. וא"כ הו"ל כמו איסטונית שהיא לפעמים רשות היחיד ולפעמים כרמלית, תלוי היכן עומדת.

וא"כ ממחלוקת עולא ורב אשי יוצא, שלעולא בקעה מוגדר ברשות - כרמלית, ואם אינה כרמלית (כיון דמוקפת מחיצות) הו"ל קרפף. משא"כ לרב אשי בקעה אינו מוגדר כרשות מסוימת, אלא בקעה יתכן שיהיה כרמלית ויתכן שיהיה רשות היחיד.

ועפ"ז א"ש דברי הגמ' דלעיל דרק קרן זוית נק' כרמלית, כיון דשאר הדברים המפורטים בברייתא אינם מוגדרים כרשות (כרמלית) מחמת עצמם, אלא רק בתנאים מסויימים.

דבקעה ואיסטונית אינם מוגדרים ברשות אלא יתכן שיהיו כרמלית ויתכן שיהיו רשות היחיד, ולכן א"א להגדירם ככרמלית, אלא יש פעמים שהם כרמלית, משא"כ כשהברייתא נוקטת כרמלית הכוונה למקום שהגדרתו הוא שהוא כרמלית. ולכן שפיר רק קרן זוית נקרא כרמלית, כיון שגדרו הוא שהוא כרמלית.

[ועיין ברשב"ם ב"ב קלג ע"ב ד"ה "דתנן בקעה" שכתב "מסוייגת בגדר סביב ורה"י היא לשבת ואפי" היא קרפף יותר מבית סאתים לזרוק בתוכו מרה"ר חייב ולטלטל אסור". והיינו דפשטיה דגמ' הוא כשיטת רב אשי שבקעה יתכן שתהיה מוקפת גדר ותהיה רשות היחיד].

[ומובן שקרן זוית היא יותר מוגדרת ככרמלית מאשר ים כי ים לפעמים מהווה מחיצות לרשויות כו'].



גווני ירוק למיניהם בהלכה ובמקרא

הת' מרדכי שיחי' שוסטערמאן
תלמיד בישיבה

א. פתיחה

המעין במסכתות הש"ס וספרי הלכה, יעיר את תשומת ליבו לשלל הגוונים המוזכרים בסוגיות שונות, וביניהם: גוון ירוק. בימינו, 'ירוק' הוא צבע העשבים וכה"ג. בל' אידיש: גריין. אך בימי קדם, למילה 'ירוק' היו כמה משמעויות, שונות זו מזו. במאמר זה נעקוב אחר הגדרת צבע ירוק, בש"ס, ראשונים, ופרשני המקרא¹.

הנה המהר"ם מרוטנבורג כותב בשו"ת שלו (סי' תרל"א, דפוס פראג) וכן תלמידו המרדכי (מסכת שבועות, הל' נידה רמז תשל"ה): "וכל ג' מראות הללו בל"א, גע"ל, גריין כולן בכלל ירוק. בל"א: [כדאמר פ' מאימתי] משיכיר בין תכלת לכרתי וכרתי נקרא ירוק, בפרק לולב הגזול הירוק ככרתי, ותכלת דומה לרקיע ולים שהוא בל"א. וגע"ל: כשעווה שהוא ירוק [דאיתא] בתוספתא דנגעים ירקרק ירוק שבירוקין כשעווה, ואדרבה הוא ירוק שבכולן והוא גע"ל. וירוקה כשרה מדר' נתן פירש"י כעשבים והוא גריין².

[מלבד ג' גוונים אלו, יש עוד צבעים שנקראים ירוק, ראה לדוגמא בגליון מהרש"א (יו"ד סימן קפ"ח): "הירוק בריון (חום בשפה העברית) קפה וכערמונים"]

בהשקפה ראשונה נראה, שג' אופנים אלו ב'ירוק' הם מוסכמים על כל הפוסקים³. אך צריך בירור, מה פירוש 'ירוק' סתם, בלי תואר.

[ונפק"מ להלכה, להבין את המחלוקת במשנה במס' נדה (יט, א) בדין דם ירוק: "הירוק, עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרין". ואינו מבואר באיזה 'ירוק' עוסקת המשנה. אכן, ברוב שאר הסוגיות בש"ס, בד"כ מבואר על איזה סוג 'ירוק' מדובר. וכפי שיתבאר בפרטיות להלן.]

מצינו בזה ג' שיטות בדיעות גדולי הראשונים:

1. לכללות ההערה ורוב המראי מקומות, ראה באנציקלופדיה תלמודית חכ"ה ערך ירוק.

2. וראה עד"ז תוס' הרא"ש סוכה לא, ב.

3. אבל ראה לקמן סעיף כ ואילך שכ"כ שיטות לא מסכימות לדעת הרא"ש והמהר"ם, שכרתי בענין "משיכיר בין תכלת לכרתי" הוא כחול, אלא ירוק. ואדרבה, לפי כמה ראשונים, תכלת הינו דומה לירוק ככרתי! ועפ"ז כחול לא נכלל ב"ירוק", ולדעתם ירוק כולל רק צהוב וירוק.

(א) שיטת המהר"ם מרוטנבורג (הנ"ל) והמרדכי (הנ"ל): ירוק סתם, היינו כל מיני ירוק; ירוק גרי"ן, כחול, וצהוב.

(ב) שיטת המאירי (נדה שם): ירוק סתם הוא ככרתי.

(ג) שיטת התוס' (נדה יט, ב וסוכה לא, ב): ירוק סתם היינו מה שקוראים בימינו צהוב (גע"ל באידיש). דיעה זו היא דעת הרבה מהראשונים, ובתוכם: הרשב"א (נדה יט, א), הריטב"א (שם), הר"ן (שם), הרא"ש (פרק ב' סי' ד'), ועוד.

וניגש עתה לברר את ג' השיטות בפרטיות:

(א) כתבו המהר"ם והמרדכי: "דם ירוק דמטהרינן כרבנן דעקביא: בין מראה בל"א, בין מראה גע"ל, בין מראה גרי"ן, כולן בכלל ירוק הן. דכל ה' דמים הטמאים באשה, לצד אדמומית נוטין, כדאמרינן פ' כל היד מנא לן דדם אדום טמא שחור נמי אדום הוא אלא שלקה. וכל ג' מראות הללו בל"א גע"ל גרי"ן כולן בכלל ירוק".

והנה, ניתן לפרש בדעתם, דהא ד"ירוק" סתם כולל כל ג' הגוונים הללו - היינו בדם הנידה דוקא. דהנה התוס' פ"י "ירוק" - צהוב כאתרוג. ואם צהוב אמרינן טהור כיון שאינו נוטה לאדמומית - א"כ ודאי כחול וירוק טהורים הם, שאין בהם ולו במקצת אדמומית. וכלשונו "ולא אותה שקורין וירד"י דההוא לאו ממין דם אדום הוא כלל".

וא"כ, מ"ש המהר"ם והמרדכי כאן דירוק כולל כל הגוונים, יתכן דהדברים אמורים בדם הנידה דוקא מטעם הנ"ל. אבל ירוק סתם הוא גוון פרטי מסויים. ז. א. שירוק הוא צהוב, אבל כאן כוללים בזה גם כחול וגרי"ן כיון שהם ודאי פחות דומים לדם.

אבל אין נראה לומר כן, כדמוכח בלשונם: "דם ירוק דמטהרינן כרבנן דעקביא בין מראה בל"א בין מראה גע"ל בין מראה גרי"ן כולן בכלל ירוק הן .. וכל ג' מראות הללו בל"א גע"ל גרי"ן כולן בכלל ירוק". מודגש בדבריהם (פעמיים), שהטעם שדם כחול וגרי"ן טהור - אינו משום ק"ו שאינם דומים לאדמומית, אלא כיוון שהם בעצם בגדר ירוק⁴.

ועוד יש להוכיח מלשונם "דמטהרינן כרבנן דעקביא" - היינו שמחלוקת רבנן ועקביא היא בכל ג' גוונים הנ"ל. אבל בש"י התוס' ודעימיה מפורש, שעקביא אינו חולק בדם כחול וגרי"ן, כיון שהם ודאי אינם נוטים לאדמומית. נמצא מוכח, שש"י המהר"ם והמרדכי היא ש"ירוק" היינו כל הגוונים, ולכן ע"כ עקביא ורבנן נחלקו על שלושתם.

וליתר ביאור: לפי שיטה זו, "ירוק" סתם כולל כל הגוונים, אא"כ יש הכרח לומר באיזהו מקומן, ש"ירוק" קאי על גוון מסויים הכלול ב"ירוק", כגון ירוק ככרתי וכה"ג, כל מקום לפי

4. ודלא כדנקט הר"ן "אלמא דירוק היינו מראה הזהב שהוא גילני וכ"ש דירוק ככרתי טהור".

עניינו. וא"כ, הראיות השונות המובאות בדברי התוס' ושאר הראשונים הבאות להגדיר איזה צבע הוא 'ירוק' - מוכיחות שירוק בעצם כולל כולם, ולכן מצינו ש'ירוק' ייתכן להיות פעמים כחול ופעמים צהוב וכי'. ע"פ הבנה נפלאה זו, נמנעת כל השקו"ט בסוגיות השונות בענין ירוק (אך לאידך גיסא, כשמוזכר 'ירוק' סתם גבי מקרה מסויים, ואין הכוונה לכל הגוונים שבו - קשה לדעת לאיזה גוון בדיוק מתכוונים, וכפי שיבואר להלן).

(ב) כתב המאירי: "וירוק זה שאנו מטהרין אנו רגילין לפרש ירוק כרתי. ומ"מ בתוספות פירשוהו אפילו בירקרות הנוטה מעט לאדמימות הקרוי גירוק, והביאו ראיה שאלו בירוק ככרתי לא היה עקביא בן מהללאל חולק לאסור, שהרי אין לה שייכות עם מראה דם כלל אלא בירוק הקרוי גירוק. . ומ"מ לדעתי זו ודאי טמאה. . ועקביא שהיה מטמא, בירוק ככרתי היה מטמא". כלומר, המחלוקת היא בירוק ככרתי בלבד. וכן כתב בחולין (מז, ב): "היתה ירוקה, אם היה ירקות זה ירוק הנקרא גארוג שהוא נכלל בצבע ירוק כעין הכרום או כעין חלמון הביצה, או שהיה ירקותה נוטה ללובן כעין הכשות טרפה. הא אם היה ירוק כתקונו כעין כרתי, כשרה". נמצא שירוק כתיקונו הוא ככרתי, וצהוב גם נכלל בירוק⁵.

(ג) כתב התוס' (נדה יט, ב): "האי ירוק היינו כאתרוג ולא ירוק ככרתי, דאין זה נוטה לאדמומית וסתם ירוק כן הוא".

ובתוס' סוכה (לא, ב ד"ב הירוק) הביא כמה ראיות דירוק הוא צהוב:

(א) "ובפרק אלו טריפות (חולין דף מז, ב) משמע דירוק דמי לחלמון של ביצה שהוא כעין צבע יאל"ה בלע"ז, דאמרינן כגון ביעתא טרפה ופריך אלא ירוקה דכשרה היכי דמי ככרתי".

(ב) "וכן משמע בתוספתא דנגעים שדומה לשעוה, דתניא ירוק שבירוקים ר' אלעזר אומר כשעווה וכחורמל, סומכוס אומר ככנף טווס וכחרוץ של דקל".

(ג) "וכן משמע בפ' ב' דנדה (יט, א) גבי ה' דמים טמאים באשה דתנן הירוק עקביא בן מהללאל מטמא, ואמרינן התם מנין לדם נדה שהוא אדום, משמע דאין לטמאות באשה אא"כ נוטה למראה אדמומית, ובכל הצבעים שזכרתי אין בהן נוטה למראה אדמומית אלא צבע יאל"ה בלע"ז".

(ד) "וקרא נמי מוכיח שהוא הנקרא ירוק, כדכתיב (תהלים סח) ואברותיה בירקרק חרוץ, ובספר המחברת פי' מנחם שהוא זה הבא מן החוילה .. וזהב דומה לצבע יאל"ה".

(ה) "ופלוגתא דאמוראי היא, דאמרינן בבראשית רבה (פ' מג) אקרא דוירק את חניכיו ריש לקיש אמר שהוריקן באבנים טובות ומרגליות כמה דאת אמרת ואברותיה בירקרק חרוץ .. ואמרינן בשילהי ד' נדרים (ד' לב, א) וירק את חניכיו רב ושמואל חד אמר שהוריקן בתורה

5. אבל ראה להלן סעיף ט"ו ואילך בבירור שי' המאירי, שהבנה זו בדברי המאירי אינה מוכרחת.

בפרשת שוטרים וחד אמר שהוריקן בזהב, פי' קרא דבירקרק חרוץ קדריש, וזהב דומה לצבע יאל"ה"

ובתוס' נדה יט, ב ד"ה הירוק מביא ראייה שישית: "וסתם ירוק כן הוא [כאתרוג] כדאמר בלולב הגזול (סוכה דף לד): ירוק ככרתי מכלל דסתם ירוק לאו הכי הוא."

אתחיל עתה בעזרת ה' ית' לדון בראיות הללו כפי שמובאים במקורם, במקרא ובתלמוד. ואגב הכי נברר שי' שאר הראשונים בסוגיות אלו. ותקוותי שכוונתי לדעת גדולים.



תינוק ירוק וריאה ירוקה

ב. בירור דברי המפרשים בסוגיית מדאות הריאה

בסוגיית דמראות הריאה בחולין מז, ב גרסינן: "ריאה] ירוקה - כשרה (דהדרא בריא - רש"י), מדרבי נתן . . דתניא, רבי נתן אומר: פעם אחת הלכתי לכרכי הים . . ושוב פעם אחת הלכתי למדינת קפוטקיא, באתה אשה לפני . . שלישי - הביאתו לפני, ראיתו שהיה ירוק, הצצתי בו ולא היה בו דם ברית; אמרתי לה: בתי, המתניני לו עד שיפול בו דמו! המתנינה לו, ומלה אותו - וחייה, והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי . . אמר רב סמא בריה דרבא: האי ריאה דמייא ככשותא וכמוריקא, וכגון ביעתא (ככשותא, ירוקה ולא כעשבים אלא כמראה כשותא הומלו"ן או כמראה מוריקא כרכום או כמראה ביצה וכל אלה מין ירוק הן אלא שזה משונה מזה וכל מראה קרו"ג נקרא ירוק - רש"י) - טרפה. אלא ירוקה דכשרה היכי דמייא? ככרתי"

משמע מהגמ', שמקילים בריאה ירוקה כיון שרואים בתינוק שצבע ירוק הוא לא חולי מסוכן, אלא חיסרון בפיתוח הדם ורק צריכים להמתין עד שיפול דמו, ויבריא. ומאיזה סיבה, מדמים עור התינוק לריאה של בהמה⁶. והיינו שבריאת הבהמה ירוק הוא סימן של חוסר פיתוח בהדם - כפי שהוא בתינוק. [כן משמע ברבנו גרשום ומאירי כאן, ורשב"א לקמן (נו, ב); שלומדים צבעים הכשרים בריאה (שהבהמה יכולה לחיות) מצבעים שתינוק יחיה מהם.]

כן מובן, שהראי' דתינוק ירוק יכול לחיות, לא באה ללמד ע"ד מראה צהוב, דהרי בריאה לא תולין הצהוב במצב הדם, אלא אומרים שודאי ימות וטריפה היא ("האי ריאה דמייא ככשותא וכמוריקא וכגון ביעתא - טריפה"). נמצא, שתינוק צהוב אינו באותו גדר של

6. אע"פ דצ"ע מה שבדף נו, ב אומרים שירוקין שהאדימו ואדומים שהוריקו טריפות, ז"א שבמקרים מסוימים אדום ירוק כן מראים על לקותא. ומה ההכרח שכיון שתינוק ירוק חי זה מראה שריאה ירוקה כשרה? אבל ראה לקמן בפנים

תינוק ירוק'. ואדרבה, נראה שהוא יותר חמור, דהא בריאה מקילין בירוק ולא בצהוב, עד"ז צ"ל בתינוק שמקילין דוקא בירוק ואדום, ולא בתינוק צהוב.

והנה בספר המדריך המספיק (השלמה לספר הערוך לר' תנחום ירושלמי) ערך ירק, וב"כללי מילה" לר' יעקב הגוזר⁸ (ע' נז) מפורש שתינוק ירוק פירושו תינוק צהוב. אבל מהגמ' לא משמע כן.

דין זה מובא להלכה ברמב"ם (הל' מילה א, יז) ובטושו"ע (יו"ד רסג, א). ודנים האחרונים האם מראה ירוק הוא חולי מסוכן רגיל שצריכים לחכות אחר שהבריא שבוע מעל"ע, או שבירוק ואדום מקילין, ואי"צ להמתין אלא עד שיחזור לצבע בריא, ומלין מיד.

ראה ב"ח (רסג סק"א) שמדייק ברמב"ם שאי"צ להמתין, וז"ל: "ומשמע מדברי הרמב"ם בפ"א (הי"ז) דאפילו לא נמצא ירוק או אדום אלא ביום השמיני, ובו ביום חזר מראיו כמראה הקטנים הבריאים, מלין אותו מפני שזה חולי הוא, וכשעבר החולי מלין אותו מיד".

והצמח צדק כתב בפסקי דינים (שם): "יש לעיין גבי תינוק שהוא אדום דממתנין לו עד שיבלע דמו, אם מיד שנבלע בו דמו מהלינן לו כמשמעות רש"י. . שאין נותנין ז' ימים אלא למי שחלצתו חמה. א"כ. . אלא משמע שממתנין לו ז' ימים, דהרמב"ם והטור כתבו חלצתו חמה וכיו"ב, ובר"ן ס"פ ר"א דמילה, דמילה כיו"ב - היינו חולי כל הגוף, והי"ז חולי הוא, כמ"ש הרמב"ם, וג"כ חולי הכולל כל הגוף. וכן משמע בהגר"א. . מיהו ל' הרמב"ם "שנמצא בשמיני שלו ירוק" משמע שאי"צ להמתין, דאל"כ, אפילו אינו ירוק ואדום בשמיני שלו כ"א בימים ראשונים א"א למולו אלא אחר שמיני. . והנה רש"י פי' שכל בשרו אדום ורמב"ם כתב כמו צבע, ואפ"ל מספיקא יש להמתין ז' ימים".

נמצא לדעת הרמב"ם עכ"פ, תינוק ירוק ואדום יש להם גדר מיוחד שאינו בגדר חולי רגיל שצריכים להמתין ז' ימים (שו"ע יו"ד רסב, ב). וכנזכר לעיל, מפשט הגמ' משמע דצהוב לא נכלל בזה, אלא הוא חולי מסוכן.

אבל ראה זה פלא, שב'פתחי תשובה' מביא מה'לבושי שרד' בשם היעב"ץ, שתינוק ירוק היינו "כל מיין ירוק בכלל כזהב או ככרתי או כעין הכחול"! ויותר מזה אומר ה'ערוך השלחן', שבשלשתם לא צריכים לחכות ז' ימים. ומאין הוציאו חידוש זה? בשלמא כחול, הרי כתבו התוס' ד"ה אלא ירוקה (שם), שלשי' ר"ת פי' כרתי הוא צבע כחול. אך מ"מ הא דריאה ירוקה ככרתי כשרה, כולל ג"כ ירוק כעשבים, ובא למעט צהוב שגם הוא נכלל בירוק ("דכל

7. ראה גם יד דוד חולין מז, ב שאומר כן.

8. נדפס בספר "זכרון ברית לראשונים".

9. ומנהגנו בענין תינוק "גע"ל" איתא ב"קובץ מנהגי חב"ד בעניני הריון ולידה" ע' 22 שכ"ק אדמו"ר הורה לר' י.ק. שצריכים להמתין ז' ימים.

מיני קרו"ג ירוקים איקריי"). וא"כ מובן שכחול הוא לא חולי מסוכן, שהרי ריאה כחולה כשירה, ואפשר למול מיד שהבריא. אבל אינו מובן מנא להו לאחרונים שתינוק צהוב חשיב ירוק לענין זה?!

שאלה על ראייה הא'

עוד צריך להבין ע"פ ביאורינו בגמ', דהא בתוס' סוכה (לא, ב ד"ה הירוק) מביא ראייה ש"ירוק דמי לחלמון (-צהוב), מהגמ' כאן "דאמרינן כגון ביעתא טרפה ופריך אלא ירוקה דכשרה ה"ד ככרתי". כלומר, מהא דהגמ' סברה לכתחילה שריאה ירוקה ותינוק ירוק היינו צהוב, יש להוכיח שירוק סתם הוא צהוב.

אבל לעיל ביארנו את הגמ' באופן אחר, שירוק לא דמי לחלמון - דהא למסקנא, כוונת ר' נתן בתינוק שנמצא ירוק, היא ירוק ככרתי בלי שהוא יפרש דבריו. הברייתא רק אומר "ראיתיו שהיה ירוק" ותו לא. ולא ביאר מהו צבע ירוק בתינוק, אבל למסקנת הגמ', ברור לדעתו שירוק היינו ירוק ככרתי ולא צהוב שכן הי' צריך להיות לפי דברי התוס' שסתם ירוק הוא צהוב.

ובפרט הא דאיתא במס' שבת (קלד, א): "אמר אביי, אמרה לי אם: האי ינוקא . . . דירוק ואכתי לא נפל ביה דמיה - ליתרחו עד דנפל ביה דמיה, ולימהלוה. דתניא, אמר רבי נתן: פעם אחת הלכתי לכרכי הים כו". הרי לשי' התוס' צ"ל שירוק כאן היינו צהוב, שהרי הגמ' לא פירשה כלל דכאן מדובר בירוק ככרתי (משא"כ בהסוגיא דחולין היה אפשר לדחוק שהגמ' לא היה צריך לפרש דברי ר' נתן בפירוש דהא מפורש אח"ז בנוגע לריאה ירוקה שהכוונה ל'גרי"ן וא"כ מובן גם בנוגע למילה).

א"כ, איך ילפינן התוס' מסוגיין שירוק היינו צהוב?

ובשלמא להרשב"א (תורת הבית בית ז' שער א') שלמד מסוגיא זו "אלמא שני מיני ירוקין הן" - שילפינן מכאן שיש שני מיני ירוקין, ולא דוקא שירוק סתם פירושו צהוב דוקא - אתי שפיר. וגם לפי הר"ן שמשמיט ראייה זו לגמרי. אבל מלשון התוס' "ובפרק אלו טרפות משמע דירוק דמי לחלמון ביצה שהוא כעין הצבע יא"ה בלע"ז" - משמע שמסוגיא זו מוכח שירוק פירושו צהוב.

אלא מוכרח אתה לומר, שהתוס' למד את הגמ' באופן אחר, שתינוק ירוק היינו צהוב (וכמ"ש בתוס' נדה יט, ב ד"ה הירוק דסתם ירוק הכי הוא). וראיה לזה הוא מהשו"ט "ופריך אלא ירוקה דכשרה ה"ד? ככרתי", וממילא הדמיון בין ריאה לתינוק ג"כ יש להבינו באו"א.

ג. שקו"ט בביאורו של מהר"י אסאד

והנה בשו"ת יהודה יעלה (לר' יהודה אסאד, סי' רמ), מוכיח כפי שביארנו שלפי תוס' והרא"ש והרשב"א בחידושיו, תינוק ירוק היינו צהוב. וז"ל: "הנה התוס' והרא"ש בנדה דף י"ט ע"ב הוכיחו דסתם ירוק בכ"מ הוא מראה געה"ל, אם לא מפרש בי' ירוק ככרתי וכ"כ בחידושי הרשב"א בנדה שם וכן העלו בתוס' סוכה ל"א ע"ב. וא"כ בעובדא דר' נתן ירוק סתם קתני, וכן במס' שבת דף קל"ד ע"א האי ינוקא דירוק לרתחו לי' עד דנפיל בי' דמא וכו', סתם ירוק משמע טפי מראה געה"ל ממראה גרי"ן. וגם א' מהראיות שהביאו תוס' והרשב"א והרא"ש הוא מפ' א"ט (חולין) דף מ"ז ע"ב דאמר כמוריקא וכבעיתא טריפה ופריך אלא ירוקה דכשירה ה"ד ומשני ככרתי".

ואח"ז מבאר: "הרי חזינן דבס"ד הוי אמינא ירוקה כשירה מדר' נתן היינו מראה געה"ל. . והשתא נמי דבריא כה"ג טריפה וירוק גרי"ן דוקא הוא דכשירה ככרתי מדר' נתן, אבל הא דר' נתן גופא גבי מילה ודאי ירוק סתם מראה געה"ל קאמר, אלא דהה"ד ירוק ככרתי נמי קאמר שלא למולו". נמצא לפי פירושו, הדין דר' נתן לא קשור להדין דריאה בכלל! דהא ר' נתן מדבר בתינוק צהוב, והדין דריאה - בירוקה עסקינן ולא בצהובה. ומה הלשון ירוקה כשרה מדר' נתן?

וממשיך לבאר ע"פ הגמ' נדה (יט, ב) שעקביא וחכמים חלקו בדם נדה ירוק, אם דם ירוק דם הוא אלא שלקה, או שאינו דם בכלל. ולפי חכמים שאינו דם, גם במילה, ירוק סימן הוא שאין בו דם. וגם צהוב נכלל בזה כמבואר בתוס'. אבל קשה על דבריו, דמהדמיון בין ריאה לעור התינוק מובן, שצהוב אינו סימן של חיסרון בדם, אלא חולי אחרת שעושה בהמה טרפה.

[ואין לומר ש'ירוק' כאן בסוגיין היינו גם גווני צהוב, חוץ מהג' המנויין לעיל - ככשותא, וכמוריקא, וכבעיתא - שהם טריפה. אבל שאר גווני צהוב כשרים, ולכן שפיר אפשר לפרש כן את דברי הגמ' (וכן משמע קצת מתוס' הרא"ש בחולין, שרק ג' צבעים אלו מטריפות הריאה). ואינו, דהא ביש"ש מובא דכל צהוב בריאה טריפה, וא"כ אינו נכלל בירוקה כשירה (מלבד זאת, אי"ז מתרץ להראשונים דס"ל דתינוק ירוק היינו דוקא תינוק צהוב ולא ירוק).]

ד. ביאור מהלך הסוגיא ע"פ דרכו של מהר"א

ויש לבאר דברי מהר"י אסאד (עכ"פ יסודו) בהקדם בירור ספק הגמרא בריאה ירוקה, שע"ז מובא המעשה דר' נתן שממנו מוכח שריאה ירוקה כשרה.

הנה סוגיית מראות הריאה נמצאת בתוך סוגיית "הריאה שניקבה", ושם גרסינן (מו, ב): "ואמר רבא ריאה שהאדימה מקצתה כשרה, כולה טרפה", והקשה רבינא דלכאורה ממ"נ, אי מדמין ריאה לשאר שרצים, שאפילו אם יש מקום אדום, אינה נקראת חבורה כי העור

לא יקרע, אז למה "האדימה" . כולה, טרפה? ואי מדמין לה להשמונה שרצים, שמקום אדום מראה שהעור יקרע, למה "האדימה מקצתה, כשרה"? "אלא לא שנא". וממעשה דר' נתן, מתברר שפירוש "לא שנא" הוא שבין מקצתה אדומה בין כולה, כשרה. (כן פי' רש"י. אבל ראה במאירי שס"ל שאין שייכות בין ריאה אדומה וריאה שהאדימה, עיי"ש באריכות).

יוצא שהספק בריאה אדומה בסוגיין היא, אם דם קרוב לעור הריאה מסמן שהעור יקרע, או לאו. והנה במאמר רבא דילן, הגמ' מביאה דין ריאה שחורה: "כדיותא טרפה, דא"ר חנינא שחור אדום הוא אלא שלקה", ופרש"י: "אלמא לקותא היא וסופו לירקב ולינקב". ז.א. מצבע הריאה יש ללמוד אם עלולה לינקב וכה"ג¹⁰. וצבע שחור בריאה טריפה, כיון דקיי"ל שדם נדה שחור הוא אדום, אלא שלקה, וילפינן מזה לריאה.

ועתה יש לברר דין ריאה ירוקה: מצד אחד, ירוק אינו צבע של דם¹¹, כדעת חכמים בנדה (יט, א). וכפי שמבואר בראשונים (רמב"ן, ריטב"א, ועוד) שאפי' עקביא חזר בו. ולכן אין לדמות צבע ירוק לצבע אדום, ללמוד שיהיה כשר.

ומצד שני, אא"פ להוכיח מהגמ' בנדה שירוק מראה על לקותא, כפי האיבעית אימא הב' בדברי עקביא בן מהללאל (נדה יט, ב), ויהיה טריפה - דהא לא פסקינן כעקב"מ שהוא דברי יחיד.

א"כ אינו ברור מהי סיבת הירקות: אם הוא סימן של לקותא והריאה תינקב, או דילמא הירקות היא מטעם אחר, ואין מה לחוש.

וע"ז מביא רבא הסיפור דר' נתן, דחזינן מהתם שהירקות בהעור נובע מכך "שלא נוצר בו דם עדיין" (רש"י), ואינה לקותא, א"כ ה"ז חולי זמני, ולכן הוא כשר בריאה.

והנה סברא זו ש"הצצתי בו ולא ראיתי בו דם" - "שלא נוצר בו דם עדיין", שייכת לכאורה בין תינוק צהוב ובין תינוק ירוק (גרי"ן). דהא בירוק (גרי"ן) כו"ע נקטינן שאינו דם (כמ"ש התוס' נדה "דאין זה נוטה לאדמימות"), ובצהוב מסקינן שאינו דם כנ"ל. ועפ"ז אין הכרע מהסיפור עצמו אם התינוק היה ירוק ככרתי או צהוב. ועוד יותר נראה לומר, דכיון שבשני הצבעים הללו אין בהם אדמומית, א"כ מאי שנא ירוק היינו גרי"ן ומאי שנא אם ירוק היינו צהוב, בין כך בשניהם אין אדמומית, ושווים לענין זה, וילפינן הא מהא.

10. ראה רש"י בדף מג, א ד"ה לא תיפוק: "וכל הנך טרפות דמנינן לקמן (דף מז) בריאה כגון חליף דאוני ודמייא לבשרא ולביעתא ואטום בריאה כולה בכלל ריאה שניקבה או שחסרה ניהו". וברש"י ד"ה כבישרא טרפה: "והכי קים להו דבהכי הויא לקותא ובהכי לא הויא לקותא".

11. או עכ"פ דם טומאה. ראה רש"י נדה יט, א ד"ה דמיה "הרי ד' מיני אדמומית טמאה בה, אבל שלמטה מהן (באדמומית) לאו דם הוא." ובוזה נכלל גם ירוק.

ולאח"ז אומר ר' סמא בריה דרבא: שכמה מיני צהוב מטריף הריאה. ופרכינן "ואלא ירוקה כשרה מאי" (הלא לעיל אמרנו שירוק אינו סימן של דם). מוכח מהפירכא, דמדובר עד עתה אודות תינוק צהוב, והרי אי אפשר לומר (בדעת תחתון עכ"פ) שבתינוק א' שימשו כל גווני ירוק כא'...

וע"ז משני הגמ' "ככרתי". היינו דילפינן מהמעשה דתינוק הצהוב (!) שריאה ירוקה (גרי"ן) כשרה, כיון שבשניהם אין אדמומית¹².

ובזה יובנו דברי המהרי"א, שר' נתן דיבר בצהוב, אע"פ דירוקה כשרה - בכרתי. ומובן ג"כ איך צהוב וירוק שוים, ולכן בתינוק הגוונים הללו הם אותו סוג חולי מיוחד, אע"פ שר' נתן עצמו דיבר בתינוק צהוב (דמעשה שהיה כך היה). ולכן שפיר מביאים התוס' הוכחה מחולין. ודו"ק היטב.



ירוק וירוק בפשט"מ

ה. ב' שיטות במשמעות הכפילה

על הפסוק "והיה הנגע ירקרק או אדמדם" (תזריע יג, מט) יש מחלוקת בין פרשני התורה בכוונת המילים הכפולות: ירקרק, אדמדם.

שיטה ראשונה (מבוססת בספרא (תזריע יד, ב), משנה (נגעים יא, ד), ותוספתא (נגעים א, ג)) היא שכפילת האותיות מורה על חוזק הצבע¹³. ירקרק, ירוק שבירוקין, אדמדם, אדום שבאדומים.

כן היא שיטת רש"י (בפירושו עה"פ. ע"פ ספר הזיכרון), והרד"ק (ספר מכלול ס, ב. ומובא כו"כ פעמים בפירושו על הנ"ך), והרמב"ם (פיה"מ נגעים יא, ד), והחזקוני (תולדות כה, ל), והרלב"ג (עה"פ), והאברבנאל¹⁴ (ישע"י יז, יא ועוד כמה מקומות), ורבנו בחיי (ויקרא א, יד)

12. ועל כרחק ירוקה ככשואת וכמוריקא וכביעתא טריפה מטעם אחר, ואינה מראה על אדמומית. ויש לעיין היטב להבין החילוק בזה.

13. וראה בסה"ש תנש"א (ח"ב שיחת פ' ואתחנן) שהרבי מבאר באריכות ענין הכפל שמראה על ריבוי עד לריבוי בלי גבול, כמו בפסוק "נחמו נחמו" ע"ש. (ואע"פ שמדובר שם בכפילת מלים, מבואר בספר מכלול להרד"ק שלומדים המשמעות של כפילת האותיות מכפילת מלים, ומביא דוגמא לזה מ"נחמו נחמו"!) ונוכה לכפילה האמיתית בהגאולה האמתית והשלימה אכ"ר.

14. שיטת האברבנאל שכפילת האותיות היא לחזק הענין, מובאת בכמה מקומות בפירושו על תנ"ך (ישעיה טז, ז; נט, י ועוד). אבל צע"ג דהא בפרשת תזריע גופא, הוא מפרש בדיוק להיפך! "והירקרק אינו במראה הירוק החזק וכן האדמדם אינו האדום החזק אלא כמראה הדם היבש שאינו אדום חזק". ומשמע שגם שלפי דקדוק פירוש הכפילה

ועוד. כל אלו מפרשים (או שכך ברור מלשונם) שכפל האותיות מורה על חוזק וריבוי.

ונימוקם מבואר ברמב"ם¹⁵ "אמר ה' בטומאת בגדים ירקרק או אדמדם, וכלל הוא מכללי הלשון שאין מוסיפין אות וכל שכן כמה אותות ללא ענין, ושיש מן התוספות מוסיפין אותו לחוזק ולהפלגה, וכיון שאמר ירקרק ואדמדם ולא אמר ירוק ואדום, ידענו שהוא רוצה בכך הירוק שירוקתו עזה והאדום שאדמימותו עזה". מבואר, שע"פ דקדוק, כפילת האותיות מורה על ריבוי בענין, דהא אין תוספת אותיות שאינה מוסיפה בתוכן.

כנגדם ניצב האבן עזרא (תזריע יג, מט), אשר מציין בדבריו לב' השיטות: "זוה כפול לחסרון, וכן שחרחרת (שה"ש א, ו). וי"א הפך הדבר". ובפירושו על תהלים (מה, ג) מפרש בפשטות שכפילת אותיות מורה על חסרון: "יפיפית: יש אומרים כי הוא כפול כמו שחרחרת וסחרחר לחסרון, לבנה אדמדמת כי אינה אדומה, אם כן איך יהיה יפיפית לחסרון? והתשובה כי כפל העי"ן והלמ"ד [ב' אותיות האחרונות של השורש פ.ע.ל.]. הוא לחסרון, רק הפ"א והעי"ן [ב' האותיות הראשונות] שהם כפולים הם באים ליתרון. והעד תשגשגי שהוא יותר מן תשגי, יפיפית בתארו וצורתו".

ז.א. רק שכשנכפלו שני האותיות האחרונות (כמו ירק-רק) כוונתו לחסרון. וכן פי' בפשטות בש"ש א, ו. וכן סוברים קצת מרבתי של המאירי (תהלים מה, ג), וכן משמע ברשב"א (פירוש על אגדות הש"ס ברכות ו, ב).

ובאמת המחלוקת הזאת מתגלגלת עוד מתקופת הגאונים: וז"ל דונש בן לברט בתשובותיו על רס"ג רבו (סימן לה): "ופתר [הרס"ג] "והיה הנגע ירקרק או אדמדם" כי כפילת אדמדם מן אדום וירקרק מן ירוק קושי הוא [חוזק]¹⁶, ושאמר בזה חילוף האמת שחישבו נותן התורה! לפי שכפילת אלו האותיות למעט אלו הגוונים קודם הגעתם לחוזק האדום והירוק".

ומבאר: "והדבר המוכיח אומר הכתוב "או בשר כי יהיה בו מכות אש" ובאמרו "לבנה אדמדמת" לימד שהיא לבנה קלה אבל אינה לבנה חמורה ממש ולא אדמדמת חמורה אלא בין הביניים כי הגוונים אלו אינם ירוקים ממש ואדומים ממש".

ולכאורה זו סברא תקיפא, מצינו דוגמא ברורה שכפילת האותיות מורה על חסרון, אבל הרמב"ם משיב לשיטתו: "וכן אמרו בנגעי אדם לבן אדמדם ולבנה אדמדמת גם הוא ענינו החוזק באדמימות, כלומר שיהא אותו המראה מעורב מן המראה הלבן עם האדמימות העזה, ויתהוה ממנו המראה אשר קראו פתוך".

הוא לחוזק, אבל מ"מ כאן (בנגעי צרעת) פירושו "שאינו אדום חזק". וראה לקמן בפנים בביאור שיטת האבן עזרא. ועצ"ע.

15. ראה עוד הסבר בספר המכלול המובא בהערה לעיל. ואכ"מ.

16. לא מצאתי כתוב בספרי רס"ג. וראה ב"נוה שלום" על ה"תפסיר" של רס"ג (במקראות גדולות 'כתר תורה') שמדייק שלפי הרס"ג אין משמעות לכפילת האותיות. ואכ"מ.

ומקשה ע"ז השם עולם (פירוש על התורה לר' אליעזר ליכטנשטיין, תזריע יג, יט): "הן אמת כאשר אנו באין מראה אודם עם מראה לובן שיתהווה מהם מראה פתוך, בע"כ צריך שיהיה האודם עז ביותר שיהיה ניכר בתוך הלובן אבל כאן התואר אדמדמת אינו על מראה האודם קודם שנתהווה מראה הפתוך, כ"א מראה הפתוך שכבר נתהווה מתאר לבנה אדמדמת, וכאשר כבר נתהווה מראה הפתוך בע"כ האודם אינו עז ביותר כ"א אדרבה להיפוך ממש א"א שיהיה עז ביותר שהרי מעורב בתוך הלובן, א"כ מה ענין כפל העי"ן והלמ"ד לכאן?"

עכ"פ נמצא לשי' דונש, כיון שנגע לבן אדמדם - אדמומית שלו חלשה, ע"כ מוכרח שכפילת האותיות מורה על חיסרון. משא"כ לדעת הרמב"ם, שמסתכל על האודם קודם שנתערב בה הלבן.

שקו"ט בשי' האבן עזרא

אך תמוה דשיטת דונש וסייעתו חולקים על רו"ל!¹⁷ וכן מצינו לכמה מגדולי האחרונים שכתבו בפשטות שכפילת האותיות מראה על חיסרון [המהרש"א בח"א לסוטה (יב, ב) ד"ה והמצפצפין: "או שהכפול מורה על המיעוט בדבר כמו ירקרק אדמדם". והרב מנחם די לונזאנו בספר המעריך (השלמה לספר הערוך) ערך קטיקטון: "גם מ"ש [המתנות כהונה] שם ירקרק ירוק שבירוקים אדום שבאדומים שבוש הוא (!) כי אדרבה אינו ירוק בשלימות אדמדם אינו אדום בשלימות". ובלחם שמים (ליעב"ץ) על כלאים א, ג: "כמנהג לה"ק בשמות שלהורות על המיעוט וההקטנה יאריכו המלה כמו אישון בת עין, ולפעמים יכפילוה ירקרק, אדמדם"].

והאבן עזרא ג"כ השתכנע מראי' זו, מהא שבי'שפת יתר' (ספר שכתב ה'אבן עזרא' להשיב על תשובות דונש על רס"ג) הוא מודה לבעל פלוגתא שלו, וז"ל: "אמר הגאון [רס"ג] שהוכפל לקושי, ולדעתי דברי ר' אדונים [דונש] קרובים. והעד "לבנה אדמדמת". ז.א. ראייתו של דונש הכריחה את האבן עזרא לחלוק על רס"ג ודברי רו"ל.

ואין לומר שחולקים איך לפרש "לבנה אדמדמת" בלבד, אם לפני שהאודם נתערב בלבן, או

17. ראה מש"כ ה'תוספת ברכה (לבעל תורה תמימה, תזריע יג, מט) ביטויים קשים כגידים אודות ראב"ע בענין זה: "בתו"כ ירקרק ירוק שבירוקים אדמדם אדום שבאדומים שחרחרות שחור שבשחורים [הוספת התוספת ברכה]. וראב"ע מביא פ" להפך שהכפל מורה על חלישות המראה ובסמוך נעיר על סגנון דבריו בזה. אבל האמת כדעת התו"כ וראיה לזה... וכ"ז מורה מפורש כדעת התו"כ כאן שהכפול בשמות מורה על תוקף ענינם. ולא כדעת הראב"ע שהביא בשם לא נודע [להעיר מתשובות דונש] דזה מורה על חיסרון הדבר, ולא הרגיש ולא חש לכל מה שבארנו כאן. ויותר מזה צר מאוד, כי את הדעה מהוראת רפיון או חיסרון התכונה מאותיות כפולות בשמות, דעה זו הביא מראש, כראש ועיקר, וזו שבתו"כ מביא לבסוף בשם י"א. וזה א' מדבריו שקשה לסבלם בשויון רוח מבלי להתרגש בהם. וצר מאוד על אדם גדול זה - נתן חופש לעטו יותר מחופש רוחו. וה' יכפר בעדו".

אכן התבטאות בוטה זו קשה להולמה, באשר הוא מכוון דבריו נגד א' מגדולי הראשונים, אשר רוח ה' דיבר בו ומילתו על לשונו, ומי שם את הקטן לשר ושופט לפני ענקים.

לאח"ז. אלא ברור שהפי' בזה משליך אור על כל כפילות שהיא במקרא.

ואע"פ שפשט הכתובים אינו מוכרח שיתאים עם דרשת רז"ל כידוע¹⁸, אך יש לחלק בין דרשת רז"ל באגדה, ושיטת רז"ל בהלכה - דאז ס"ל לאבן עזרא שזהו פשט הכתובים, כדבריו: "רק בתורות ובמשפטים ובחוקים אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים [חז"ל] שהיו כולם צדיקים נשען על אמתם בלי ספק בידי חזקים. וחלילה חלילה מלהתערב עם הצדוקים האומרים כי העתקתם מכחשת הכתוב והדקדוקים. רק קדמונינו הי' אמת, וכל דבריהם אמת" (סוף הקדמת הראב"ע לפירושו עה"ת).

א"כ, על כרחך האבן עזרא אינו חולק על ההלכה ד"בגדים מטמאים בירקרק שבירוקין ואדמדם שבאדומים", אלא הוא מפרש את ההלכה בשונה מהרמב"ם, דס"ל שע"פ דקדוק כפילות האותיות מראה על ריבוי. כי לדעת הראב"ע ירקרק פירושו ירוק שבירוקין, ואי"ז סתירה לכך שכפילות האותיות מראה על חיסרון. ולכאורה, איך זה מסתדר עם כך שפירוש ירקרק הוא לחיסרון, ומ"מ צ"ל ירוק שבירוקין?

ויובן זה על פי שיטת קצת רבותיו של המאירי בתהלים (מה, ג), וז"ל: ". . . אבל כפל העין והלמד הם מוכים חולשה, כמו אדמדם ירקרק, והוא שאמרו רז"ל עליהם פתוך שביניהם, כלומר שהוא מעורב הצבעים, אבל שהוא נוטה לאדמימות". כלומר, אף שאומרים שצריך להיות ירוק שבירוקין, אבל כיון שנכפלו האותיות, צ"ל שיהיה בו פרט כלשהו שמראה על חולשה. אבל אי"ז אומר שירקרק פירושו ירוק חלש, אלא שיהיה בו ענין של חיסרון¹⁹.

אך הא גופא צריך עיון, מה הכוונה "הפתוך שביניהם", ומתי אמרו כן רז"ל?! ואדרבה, מפורש במדרש "ירקרק או אדמדם, מלמד שאין מטמאין בפתוך" (ספרא תזריע)! א"כ צריך לברר מה היא 'חולשה' זו בנגעים לפי המאירי והראב"ע.

וי"ל בזה ביאור מחודש: כוונת הראב"ע אינה שירקרק הוא צבע חלש, אלא שיש חיסרון באותו ירקרק, במה שהוא נגע. וא"כ הא דהוכיח מ'שחרחורת' - צ"ל שהשחרות הזו היא חיסרון. אך י"א שהכפילה מראה על חזוק (לא מעלה).

[וע"ד מה שמצינו בהוספת "ון" בסוף מילה שמראה על הקטנה, כפי הרד"ק (מ"ב יח, ד) שנחשתן הוא ענין של בזיון, ולא חיסרון בהנחשת עצמו. ז.א. שההקטנה היא בחשיבות.]

ועי"ל שלפי האבן עזרא ההלכה של ירקרק שבירוקין אינו נובע מדקדוק, אלא מילפותא

18. ראה הקדמת הראב"ע לפירושו על החומש: "ואם דלק במקומות אחרי מדרשים . . . רק חפץ להוסיף טעמים אחרים, כי פשוטו יבנו אפילו בוערים . . . ובעבור הדרש דרך הפשט אינה סרה."

19. תירוק זה אינו מתאים לשיטת דונש, דהא כתב בפירושו שירקרק ואדמדם היינו ירוק ואדום חלשים קודם הגעתן לחווק הצבע, אבל לאו דוקא שדונש סובר שמוכרח לפרש כמו רז"ל. וכידוע שיטת רש"י שפשט"מ לא צ"ל מתאים לרז"ל, ראה לדוגמא בלקו"ש חלק ט"ז תרומה ה' סעי' ב'.

כגון נוטריקון וכדומה. וכן משמע קצת בהספרא, "והיה הנגע ירקרק יכול כל מראה ירוק? תלמוד לומר ירקרק ירוק שבירוקים, אדום, יכול כל מראה אדום? ת"ל אדמדם אדום שבאדומים". שאם זה היה פשט התיבה, מדוע מאריך הספרא? אלא י"ל שהוא לימוד שצריך להיות דוקא ירוק שבירוקין כו', אבל פשט התיבה עצמה הינו חיסרון עצמי כנ"ל.

ו. שיטה שלישית בלימוד הפסוקים

ונתיב חדש סללו האחרונים כיצד ללמוד את הפסוקים הנ"ל: וז"ל הנצי"ב בהעמק דבר (תזריע יג, מט) ש"כפל השורש בא פעם לחזק ופעם להקטין, כמו לעיל 'לבנה אדמדמת'. . וכאן הוא להיפך אלא ירוק שבירוקין דוקא מטמא, והיינו משום דכאן מבואר להלן דכהה אינו מטמא, וע"כ פירוש הכפל הוא לחזק". ז.א. שלפי דקדוק, בכפל יש שתי משמעויות, וצריך לבחור אחד לפי ההקשר.

ולא זכיתי להבין כיצד בא להוכיח ד'ירקרק' היינו חזק, ממה דמבואר להלן ד"כהה אינו מטמא". דהא שם מדובר במקרה שלאחר שבועיים של הסגר "הוכחה הנגע ממראיתו" (רש"י תזריע יג, ו). ז.א. שיתכן שירוק מעט ואדום מעט מטמא, אלא אם לאחר שבועיים הוכחה הנגע ממראיתו הכהה כבר, קורעים אותו מהבגד (ולא שורפים את כל הבגד).

ועוד צ"ל בדבריו, דהנה בנגעי עור בשר כתיב "הנה כהה הנגע", ואעפ"כ מטמא בלבן דהה ואפי' "כקרום ביצה". ועפ"ז מובן שאין הכרח מ"הנה כהה הנגע" שהביא הנצי"ב דכפילה מורה על חזק. ולפי זה צריך להבין מה ההכרח לומר שירקרק ואדמדם היינו ירוק חזק ואדום חזק.

שיטה רביעית ותיווך שי' רש"י

ולא תמו הדרכים בזה, דהנה ה"תורה תמימה" כתב, וכן מבואר ב"שם עולם" הנ"ל (שם, פסוק יט) שלפי דקדוק כפילה מורה על ריבוי, אלא כשיש הכרח מצד תוכן הפסוקים אומרים שזה מורה על חולשה. ולכן בפסוק יט דכתיב "לבנה אדמדמת" אמרינן שהכוונה לאדום קל, אך בשאר מקומות כפילה מורה על ריבוי בפשטות, ובנדו"ד ירקרק - ירוק שבירוקין וכו'.

ובזה הוא מתרץ שאלה של ה'מנחה בלולה' (פירוש על החומש לר' אברהם מנחם הכהן רפפורט)²⁰ שישנה סתירה מפורשת בין רש"י כאן (פסוק מט) שירקרק פירושו ירוק

20. השאלה הזאת גם נשאלת בספר "זרע יצחק" (פירוש על המשנה לר' יצחק חיות) נגעים יא, ד ועוד. ראה ספר "ישמע כל תהלתו" תהלים סח, יד (פירוש על תהלים לר' שמואל הלוי הבר שי) שמבאר ע"ד הביאור של ה"שם עולם". וראה בתורה שלמה עה"פ בויקרא שתירץ בא"א.

שבירוקין, לרש"י בתהלים²¹ סח, יד על המלים "בירקרק חרוץ": "פתר דונש בן לברט²² החרוץ הוא זהב . . וירקרק החרוץ הוא הזהב אשר יובא מארץ החוילה ומארץ כוש זהב טוב מאד מאד לא הוא ירוק ולא אדום ולכך קראו ירקרק כמו (ויקרא יג) לבן אדמדם שאינו לא לבן ולא אדום לכך נכפל ירקרק אדמדם". משמע שכפילת האותיות מורה על הקטנה! ועוד יותר שרש"י מביא דוגמא לזה "לכך נכפל ירקרק אדמדם"!

אך ע"פ יסוד הנ"ל מבואר שבתהלים מוכרח שירקרק "לא הוא ירוק ולא הוא אדום" כיון שמעורב בתוך הזהב שהוא אדום. ומחדש, שכאשר רש"י אומר "לכן נכפל ירקרק אדמדם" כוונתו לירקרק חרוץ ולבן אדמדם. אבל ב'ירקרק' ו'אדמדם' דידן - הכפל בא לחזק ולא לגרוע. ועתה מדוייקים דברי רש"י.

ביאור בשיטת רש"י

ונראה לחדד בדברי רש"י, ובהקדים קושיא פשוטה דלכאורה יש חילוק בין "לבן אדמדם" ו"ירקרק חרוץ": "לבן אדמדם" היינו שהם מעורבים זב"ז, ומוכרח דשניהם חסרים בשלימותם דהא א"א שיהיה האדום בשלימות בתוך צבע אחר. אך בירקרק חרוץ הכוונה היא שהזהב עצמו הוא ירקרק. א"כ מהו ההכרח בירקרק חרוץ דהכפל בא לחסר?

וכן משמע בתוספתא נגעים א, ג שירקרק (ירוק שבירוקין) הוא כשעווה שדומה לזהב. ובפרט שרש"י עצמו מפרש בנדרים לב, א: "שהוריקן - לשון ציהוב שנא' (תהלים סח) ואברותיה בירקרק חרוץ שנתן להם זהב הרבה". ז.א. שבש"ס משמע שפירוש הפשוט של ירקרק - ירוק שבירוקין הוא "לשון ציהוב" ולא ירוק ואדום מעורבין. א"כ כן ירקרק היינו צהוב, ומדוע לא פ"י כן רש"י בפשטות?

אלא שלכאורה מזה נמצא שלשיטת רש"י בפשוטו של מקרא, ירוק פירושו ירוק כעשבים (גרי"ן) ולא ירוק צהוב (גע'ל). וכן משמע ברש"י תזריע יג, לו כשמפרש שער צהוב: "מנין אף הירוק והאדום שאינו צהוב". וכן משמע ברש"י בא י, טו ד"ה כל ירק: "עלה ירוק וירדור"א בלע"ז".

ומבאר השפתי חכמים: "ומפרש עלה ירוק וע"ז מביא וירדור"א בלע"ז, כלומר כמו בלעז קורין לירק וירדור"א, כמו שקורין לעלה ירוק, כ"ה בלה"ק". ואולי יש להוסיף על דבריו שלכאורה רש"י בא לבאר מדוע עלה ירוק וירק השדה שניהם נקראים ירק, כיון שבלע"ז ירק העץ והשדה נקראים וירדור"א, שזה משורש וירדי שזה ירוק בלע"ז (תוס' סוכה), עד"ז

21. ואף ש"לכאורה רש"י עה"ת אינו מוכרח שיתאים לפירושו בנ"ך" (לקו"ש חל"ו תצוה א' הע' 37), אבל כאן הוא בפירוש של אותו מילה, שאין לומר שהוא סותר את עצמו. ראה כללי רש"י פ"ג אות 53.

22. להעיר שהוא עצמו חולק על ירוק שבירוקין כנ"ל. וראה בפנים בסוף האות.

בלה"ק ירק העץ והשדה נקראים ירק משורש ירוק²³.

וע"ד שמבאר האבן עזרא שירוק הוא מגזרת ירק שהעין כמוהו [בגלל שנראה כצבע הירק].

ועפ"ז נמצא בדעת רש"י, שירוק שבירוקין פירושו ירוק הרבה כעשבים ולא צהוב. ולכן כאן בתהלים א"א שיהיה ירוק שבירוקין, דהא חרוץ זהב הוא ואין לו קשר עם ירוק. ולכן מפרש שכאן, כמו "לבן אדמדם", הפירוש של הכפילה הוא לחיסרון. ובחסרון עצמו יש לפרש בשתי אופנים. צבע ירוק חלש, או קצת ירוק מעורב עם צבע אחר. ובתהלים מוכרח שהוא אופן השני, דהא ירקק הוא תואר שמשבח הזהב החופה את אברי היונה, כמו שכותב רש"י שירקק חרוץ הוא "זהב טוב מאד מאד", ומסתבר שירוק חלש אינו צבע של זהב משובח, אלא צ"ל שהוא ירוק מעורב עם אדום²⁴.

שיטת דונש לעומת רש"י

ובזה יובן דיוק נוסף בשיטת רש"י, שמעתיק דברי דונש שמביא דוגמא לירקק חרוץ: "לכך קראו ירקק כמו 'לבן אדמדם' שאינו לא לבן ולא אדום, לכך נכפל ירקק אדמדם". ובפשטות זה מתאים לשיטת דונש (המובאת לעיל) שכל כפילה היא לחיסרון, ולכן מביא ראייה מלבן אדמדם כיון שכל כפילה היא לחיסרון, ועד"ז "לכך נכפל ירקק אדמדם" לכאורה קאי על כל מקום שכתוב ירקק אדמדם.

א"כ איך מייתי רש"י את דברי דונש בכוונה אחרת? הא רש"י אינו סובר שכפילת האותיות מורה על חיסרון, אלא כאן, כיון שיש הכרח מתוכן הפסוק (בסגנון אחר קצת, איך יביא רש"י דברי דונש, בשעה שהוא חולק על יסודו)?

ולפי מה שבארנו שיש שתי משמעויות של חולשה, ירוק קצת מעורב עם משהו אחר, וירוק חלש - אתי שפיר, דהא דירוק פירושו ירוק - גרי"ן, מכריח לרש"י שפי' ירקק חרוץ אינו ירוק שבירוקין, אלא גוון אחר (ודלא כהרמב"ם²⁵), וצ"ל שמורה על חיסרון.

והנה מה שפי' דונש דילפינן בירקק ואדמדם מלבנה אדמדת שכפילה מורה על חיסרון, היינו כהאופן הא' - ירוק חלש יותר. אך בירקק חרוץ ישנה משמעות נוספת דחסרון הכפילה, והיינו כהאופן הב' - שהירוק מעורב עם אדום. וראיה לדבר מלבנה אדמדת, שהצבע הכפול הוא מראה מעורב. נמצא, דמלבנה אדמדת ילפינן שכפילה מורה על

23. ובנוגע לתכלת שמפרש רש"י בפרשת תרומה ובפר' שלח שהוא צבע ירוק, ראה לקמן אות כ.

24. ובה יש ליישב טענת הר"ת על דונש שחרוץ ירקק לא טוב הוא ולא תואר לו. ראה לקמן בפנים אות יב.

25. ועד"ז בלבן אדמדם, קשה לומר שפירושו אדום שבאדומים בפש"מ כנ"ל מה"שם עולם. ואף אם תאמר שזה כן אדום שבאדומים, רואים מ"מ שהוא צבע מעורב, ואין להכריח שהכוונה לאדום שבאדומים. ועפ"ז יומתק למה רש"י לא קבל את הראי' של דונש מ"לבנה אדמדת" במשמעות הכפילה שיש לפרשו לשני הצדדים, דהא י"ל שזה רק במקרה של עירוב.

חיסרון, אך החיסרון עצמו ייתכן להיות בב' אופנים. ולכן לשי' דונש, ירקרק אדמדם אינו דומה לירקרק חרוץ. עפ"י כהנ"ל מובן, דרש"י פי' כדונש, לא פחות ולא יותר, דהא ירקרק דהכא שאני מירקרק דהתם.

פרט נוסף בתיווך שיטת ראב"ע

ועל פי ביאורינו בדעת רש"י והאבן עזרא שירוק פירושו ירוק - גר"ן, בניגוד לדעת רז"ל שפירושו צהוב, יש להוסיף ביאור בשיטת האבן עזרא. דהא מבואר לקמן (אות ח) שירוק שבירוקין אליבא דהלכתא פירושו צהוב, ולפי האבן עזרא ירוק חלש פירושו ג"כ צהוב כמבואר לקמן (אות י"א). וא"כ אין סתירה. אלא ירקרק חלש בפש"מ, הוא הוא ירוק שבירוקין ברז"ל.

ואפ"ל דהיא הנותנת, דראב"ע פי' דכפילת האותיות היא לחיסרון, משום שירוק ע"פ פש"מ הוא ירוק - גר"ן, וכדי להתאים את פשט הכתוב לפי רז"ל שאמרו ירקרק כשעוה וכנף טווס, צריך לפרש כאן ירקרק - ירוק חלש.

ואולי יש לומר שעד"ז באדום, שרז"ל מכנים אותו אדום שבאדומים, יתכן שהכוונה לאדום חלש. ובוה יש לתרץ שי' האברבנאל שאומר שירקרק ואדמדם מראים על חזוק, ומ"מ כתב: "והירקרק אינו במראה הירוק החזק, וכן האדמדם אינו האדום החזק, אלא כמראה הדם היבש שאינו אדום חזק". והיינו שדם היבש הוא בעצם אדום חזק מהסתכלות אחרת, ע"ד צהוב שמצד אחד הוא ירוק שבירוקין, ומצד שני ירוק חלש. אכן קשה להבין איך לשלב יחד את ב' ההפכים, וצריך בירור וביאור.

ז. דיוקים בשיטת רש"י

עוד יש לדייק ברש"י שמבאר כאן את פשר הכפילה, למרות שברוב הכפילות שבתורה לא נחית לפרשם כלל. ומשמע מזה, שהכפילה היא ענין פשוט ולא צריכים לפרש אותה, א"כ צ"ב מה שונה כאן שצריכים לפרש? עוד יש לדייק שבכמה מקומות מפרש"י על מלים עם אותיות כפולות כגון פתלתל (האזינו לב, ה), וסחרחר (תהלים לח, יא) שהם "מן התיבות הכפולות", ומביא דוגמאות: "כמו ירקרק אדמדם". ולכאורה היה יותר מתאים להביא דוגמאות שהוא לא מפרש כלום, דהיינו שהם מובנים מעצמם כנ"ל. ולמה מביא דוגמאות אלו הטעונים בירור מצ"ע?

וי"ל, שכיוון שלעיל בפסוק יט כתוב "לבנה אדמדמת" ששם הפירוש הוא פתוך, לא לבן ולא אדום אלא מעורב משניהם, היה אפ"ל שגם כאן פירושו לחיסרון, ולכן הוא מבהיר שפירושו כאן הוא כמו בכל מקום, ירוק שבירוקין, כפילה היינו ריבוי. אבל בכל מקרה אחר, משמעות הכפילה הוא פשוט ולא צריך לפרש. ולכן אפשר להביא ירקרק אדמדם כדוגמאות למלה כפולה, מכיוון שהקושי שבו אותו בא רש"י להבהיר נובע מהפ' "לבנה אדמדמת".

וי"ל עוד בזה, דהא כאן לא זו בלבד שהכפילה מורה על ריבוי, אלא שהריבוי נוגע לפסק הלכה. וראה בלקו"ש ח"י ע' 27: "משא"כ באותם (רוב) המקומות בתורה, שענינם הוא פסק הלכה, בהכרח שהכתוב ישתמש בלשון "טמא", (לא משום מעלתה כלשון קצרה, אלא) מפני שהלכה צריכה להיאמר באופן של פסק ברור". ובענינו שזה שהאותיות הם כפולות בענין של הלכה, ושזה נוגע לפסק הלכה, ה"ז יותר משמעותי ממילים כפולות אחרות.



ידרקק בהלכה

ח. קושיא על צבע ידרקק מהירושלמי

בתוספתא נגעים (א, ג) ישנה מחלוקת בזיהוי הצבע ידרקק: "ואיזהו ידרקק שבירוקין? רבי אליעזר אומר כשעווה וכקורמן [או "וכחורמל" "וכשושנת כרמל", "וכחלמון" וכו' ואכ"מ] סומכוס אומר ככנף טווס וכהוצי דקל".

הרמב"ם (הל' טומאת צרעת יב, א) והחינוך (פ' תזריע מצוה קעב אות ב') והרלב"ג (תזריע ג, מט) והברטנורא (נגעים יא, ד) כולם פוסקים כסומכוס. אך מתוס' משמע קצת (סוכה לא, ב ד"ה הירוק) שפוסקים כר"א. הכסף משנה מתפלא על הרמב"ם שפוסק כסומכוס וכותב "וצריך טעם למה". מבאר ה"חסדי דוד" (פירוש על התוספתא לר' דוד פרדו): "שהרי ידוע דר"א קשיש טובא מיניה דסומכוס וכו' ואין הלכה כתלמיד לפני רבו". ומתוך החסדי דוד שלשה תירוצים: א) מסתבר שהלכה כסומכוס משום סברא. ב) וודאי שמע סומכוס מרבותיו. ג) שי' סומכוס מחמירה יותר ופסקינן כוותיה לחומרא. עיין שם שמאריך בכל התירוצים בסברות והסברים.

אכן ממשמעות הירושלמי בסוכה נראה שפוסק כוותיה דר"א: בירושלמי סוכה פ"ג ה"ו גרסינן: "הירוק ככרתן . . . אי זהו ידרקק שבירוקים, ר' לעזר אומר כשעווה וכשושנת קרמל סומכוס אמר ככנפי טווס. אי זהו אדמדם שבאדומים, זהו זהורית עמוקה וכא הוא אמר הכין. א"ר פינחס שנייא היא תמן דכתיב ידרקק".

מפרש ה'קרבת העדה' (פירוש על הירושלמי לר' דוד פרנקל): "וכא אמר הכין. פי' כאן במתני' אמר הירוק ככרתני הוא דפסול והיא המראה שקורין בל"א גריין וכאן אמרי' שירוק הוא כשעווה שהוא המראה גע"ל בל"א". ועד"ז בגליון הש"ס (ציונים על הירושלמי לר' יוסף שאול נאטנזאהן ור' מרדכי זאב איטינגא). משמע לפירושם, שהירושלמי מקשה על משנתנו לפי שיטת ר"א שירקק הוא כשעווה, ועפ"ז צ"ל איך פסקו הרמב"ם וסייעתו כסומכוס.

ובשלמא לפי ה"העמק דבר" לא קשיא מידי, ובלשונו "והרמב"ם פסק רפי"ב מהל' נגעים

כסומכוס, ולא נתבאר הטעם, ונראה משום דסתמא דירושלמי סוכה כותיה אזיל, דאיתא התם על הא דתנן הירוק ככרתי, איזהו ירוק שבירוקים, רא"א כשעווה וכשושנת כרמל, סומכוס א' ככנפי טווס וכהוצי דקל (כצ"ל) כו' וכא הוא אומר הכין, פי' אמאי נקיט התנא מראה גרי"ן ככרתי, ובברייתא מפרש סומכוס מראה גרי"ן הוא כהוצי דקל, ומשני אר"פ שאני היא תמן דכת' ירקרק, פי' שמראה גרי"ן עזה הוא כהוצי דקל, אבל סתם מראה גרי"ן הוא ככרתי, זהו פי' הירושלמי, ופי' המפרשים אינו נכון ע"ש, הרי דמקשה אליבא דסומכוס ש"מ דהלכה כמותו". אך צ"ב להמפרשים האחרים.

תירוץ ובירור בצבע ירקרק

אך כ"ז הוא לפי ההנחה שירקרק ככנף טווס והוצי דקל הינו ירוק גרי"ן או כחול, שכן הוא לפי כמה מגדולי האחרונים, וביניהם הערוך השלחן העתיד (ספר הלכה להלכתא דמשיחא לר' יחיאל הלוי עפשטיין), תפארת ישראל, וההעמק דבר ועוד.

ונימוקם מבואר באריכות גדולה בראש אפרים (פירוש על הל' שחיטה מר' אפרים זלמן מרגליות) יו"ד ח"א ס' ל"ח ס"ק ד' בראיות והסברים²⁶ אע"פ שהוא מודה בעצמו שלכאורה אי"ז מתאים לשיטת הראשונים, (אך העמק דבר חלק בפירוש: "איברא לשון האחרונים ביו"ד ס' ל"ח משמע דכנף טווס ג"כ הוא געל, ויש לדחות"). והם סוברים שר"א וסומכוס חולקים מהו הפירוש דירוק בתורה.

אבל לפי המהרש"ל ב"ים של שלמה" חולין פ"ג אות לט בשם המהרי"ל, ומובא בש"ך וט"ז על יו"ד ס' ל"ח ועוד מפרשים²⁷, גם כנף טווס הוא צהוב. וה"כנסת הגדולה" (להר' חיים בנבשתי) בהגהות ב"י יו"ד ל"ח אות ח' מדייק שמקורם הוא מדברי הראשונים: "כתבו התוס' והמרדכי, ועוד יש מראות אחרות ששם ירוק עליהם, כדאמרין במס' נגעים ירקרק ככנף טווס. ואיכא למ"ד שעוה, ע"כ. כלומר שמראות אלו אסורות וטריפה וכ"כ הרש"ל בס' ל"ט". שצבעים אלו בריאה טריפות בגלל שהם צהוב. וראה בהגהות אשרי חולין פרק ג' סימן י"ט: "דכל מראות הללו שם ירקות עליהן ככנף דטווס וכשעוה וכזהב וכעין הורקת פנים".

וראה גם בראש אפרים הנ"ל: "אך מדברי התוס' בסוכה מבואר דס"ל דגם לסומכוס הוא ירוק געל, דאל"כ הוא ראייה לסתור פרושם שכתבו דסתם ירוק היינו געל. וכן בפסקי תוס' "

26. ושם שואל אם אכן כנף טווס הוא גם צהוב או היינו ת"ק? הרי שניהם סוברים שירקרק הוא צהוב, ומאי בינייהו? ואם מתכוונים לשני גוונים בצהוב או צ"ל כיון דהתם אירוק שבירוקין קאי, איך שייך פלוגתא בזה - והלא למראה עין נשפוט איזה מהם ירוק יותר לפי ראות עינינו! ואיך יתכן שיחלוקו בדבר שנתן לעין לראות. " ודוחה את הפירוש שאחד מהם מחמיר על חבירו שאפילו צבע פחות חזק טמא, ומביא שם שהוצי דקל הם ע"ד חריות של דקל שהם ירוקין ככרתי. עיין שם עוד.

27. ראה חסדי דוד בענין זה שמבאר על מה בדיוק הם חולקים, אם שניהם אומרים שירקרק הוא צהוב. ואכ"מ.

דחולין כתבו . . . וכן התוס' בנדה . . . ואם כן מ"ש בחולין ראייה מהתוספתא דאיכא מ"ד כטווס, היינו נמי געל, וגם באשרי שם בנדה כתב כדברי התוס' שם וא"כ אין לזוז מפירושים."

ועפ"ז י"ל בדעת מפרשי הירושלמי, דב' השיטות סברי שירקרק הוא צהוב, וע"ז מקשה הירושלמי: "וכא הוא אמר הכין". הלא במשנה מפרשים ירוק, ככרתי²⁸. ועפ"ז א"ש שאלת הכסף משנה על הרמב"ם (וגם מדוייק למה לא מקשה על הרמב"ם מהירושלמי אלא מתפלא "וצריך טעם למה"), וביאוריו של החסדי דוד (אך דחוקים הם, וא"כ תמיהת הכס"מ בעינה עומדת). וזה שכתבו קה"ע וגה"ש שבתוספתא אומר שירקרק הוא כשעווה, ומשמע שהירושלמי מקשה דוקא מהשיטה שס"ל כשעווה, אולי כוונתם שבתוספתא אומרים שירקרק הוא צבע צהוב, ונקטו "כשעווה" בגלל שזה צהוב יותר ברור מכנף טווס וכו'.

ט. קושיא על תוס' מהירושלמי

נמצא לפי הירושלמי ע"פ הנ"ל, שבעצם ירוק הוא ככרתי, אא"כ נכפלו האותיות שאז הכוונה לצהוב, כל' הירושלמי: "שנייא תמן דכתיב ירקרק". ותמוה שבתוס' נדה י"ט, ב (ד"ה הירוק) כתב "האי ירוק היינו כאתרוג ולא ירוק ככרתי . . . וסתם ירוק כן הוא כדאמר בלולב הגזול ירוק ככרתי, מכלל דסתם ירוק לאו הכי הוא".

ועוד קשה מתוס' סוכה לא, ב (ד"ה הירוק ככרתי) שדן לאיזה צבע מתכוונים כשאומרים ככרתי, אם ירוק גרי"ן או כחול, ואח"כ מביא כו"כ ראיות שירוק פירושו צהוב, ואחד הראיות שמביא הוא מירקרק: "וכן משמע בתוספתא דנגעים שדומה לשעווה, דתניא ירוק שבירוקים ר' אלעזר אומר כשעווה וכחורמל, סומכוס אומר ככנף טווס וכחרוץ של דקל".

נמצא שלפי תוס' איתהפכא סברא: ירוק סתם הוא ירקרק, ורק אם מוסיפים ככרתי הוא ככרתי! ובלשון הערוך לגר' (לר' יעקב יוקב עטלינגר): "צ"ע שלא הזכירו התוס' דכבר הקשה בירושלמי (ה"ו) אמתניתין לקמן דירוק ככרתי הקושיא מתוספתא זו (פ"א ה"ג), דשם נראה שהמראה ירוק הוא כשעווה והכא אמר ירוק ככרתי, ותירץ ר' פנחס שנייא היא תמן דכתיב ירקרק ע"ש. הרי מבואר דרק היכי דכתיב ירקרק הוא כשעווה, אבל ירוק הוא ככרתי. ולכן גם מה שהביאו התוס' לקמן מקרא דאברותי בירקרק חרוץ אין ראי' לכאן, כיון דכתיב ירקרק, וצ"ע". וכן הקשה בס' יפה עינים.

ולהעיר, שלכאורה שי' המאירי (שסתם ירוק פי' גרין) מתאימה לדברי הירושלמי: דהא דירקרק פירושו צהוב, אי"ז מכריח שירוק סתם פירושו צהוב. ולאידך הא דאיתא במשנה

28. וכן ביאר הר"ח קניבסקי בביאורו לירושלמי. ומה שכתב שם שהירושלמי מתרץ שירקרק הוא "שאינו ירוק כ"כ וזהו צהוב" תמוה: א. הירושלמי בא לבאר את דברי התוספתא "ירוק שבירוקין, ואיך יפרש שאינו ירוק כ"כ (אף שזה מתאים עם שיטת הראב"ע, אבל יש לחלק בין רד"ל ופש"מ ועיין לעיל). ב. שמיד לפ"ז הוא ביאר שאדמדם שהוא כהורית עמוקה הוא "אדום הרבה", ולכאורה היה צ"ל "שאינו אדום כ"כ מדכתיב אדמדם". ויותר נראה לומר שאדרבה, כוונת הירושלמי היא שכפילת האותיות מורה על ירוק שבירוקין, כמ"ש בגליון הש"ס.

”הירוק ככרתי“, זה מלמד אותנו שירוק פירושו ככרתי. ועפ”ז מובן גם למה המאירי דילג ראה זו כשהביא דעת התוס’ (אף ששאר הראשונים הביאוה), כיון שלשיטתו, הרי אדרבה, הל’ ”הירוק ככרתי“ מוכיח מהו ירוק.

אבל יש להבין במשמעות הירושלמי והמאירי, דלכאורה סברת התוס’ אלימתא היא, דהא שהצריך לתאר את אתרוג הירוק ככרתי דוקא, משמע שאם היה נוקט אתרוג הירוק סתם - הו”א שהוא צהוב!

תירוץ וחילוק בין מאירי ותוס’

אלא צריך לבאר בדעת הירושלמי, דכאשר אומרים ירוק ככרתי, זה מגדיר ירוק שהוא ככרתי. וכעין זה חזינן בנדה יט, א: ”אמר קרא ויראו . . את המים אדומים כדם למימרא דדם אדום הוא“. שלא אומרים שסתם אדום לאו כדם, אלא מובן שכוננת הפסוק לתאר חוזק האדמימות שבמים²⁹.

עד”ז י”ל כאן, כאשר מתארים ירוק ככרתי, באים לשלול הו”א שאתרוג ירוק היינו כאתרוג רגיל שהוא צהוב, אלא הכוונה ירוק שהוא ככרתי, ולכן שפיר אמרינן שסתם ירוק הוא ככרתי. משא”כ בירקק - ירוק שבירוקין, מפורש שהוא ענין מיוחד ולא כירוק רגיל, ומזה מובן שאע”פ שרואים עכ”פ מכאן שיש ירוק שהוא צהוב, מ”מ סתם ירוק לאו הכי הוא.

משא”כ לדעת התוספות, מזה שצריכים לפרש ”ירוק ככרתי“, ז.א. שסתם ירוק לאו הכי הוא. משא”כ בירקק, ירוק שבירוקין פירושו עיקר הירקות, ופשיטא שזהו סתם ירוק.

ויובן החילוק ביניהם ע”י הבנת משמעות המושג ירוק שבירוקין: א) ירוק חזק למעט ירוק חלש או מעורב. כך לכאורה הבינו רוב מפרשי התורה. ב) דעת ’ערוך השלחן העתיד’ (בטהרות סימן צח סעיף 1) שמהשלשה מיני ירוק הנ”ל הוא הגוון היותר ירוק. ועפ”ז ירקק כשעוה ממעט שאר הגוונים הנכללים בירוק: ירוק גרי”ן כחול.

ועפ”ז י”ל שהירושלמי והמאירי פי’ ירוק שבירוקין ע”ד העה”ש העתיד, ולפ”ז, הא דירקק הוא כשעוה, אי”ז מכריח שסתם ירוק כך הוא, אלא יתכן שסתם ירוק הוא ירוק ככרתי³⁰, אלא שאין הוא הכי ירוק. וכן משמע במרדכי (הנ”ל) שסובר שירוק כולל ג’ גוונים, ובחולין ירוק פירושו ירוק ככרתי. ואעפ”כ הוא אומר: ”וגע”ל כשעוה שהוא ירוק [דאיתא] בתוספתא דנגעים ירקק ירוק שבירוקין כשעוה ואדרבה הוא ירוק שבכולן והוא גע”ל“. מובן שאע”פ שהוא הכי ירוק מהגוונים הללו, אי”ז מכריח שסתם ירוק הכי הוא.

ולשי’ התוס’ ירוק שבירוקין פירושו ירוק חזק, היינו אותו ירוק אלא שצ”ל חזק, ועפ”ז

29. וראה בתשובות דונש על ירקק אדמדם, שמביא פסוק זה לראיה שאדום חזק קוראים לו אדום ולא אדמדם.

30. וראה המדריך המספיק ערך ירק (הנ”ל) שירוק נקרא ירוק ע”ש ירקות, ועפ”ז ירוק סתם הוא צבע של ירקות.

פשוט שסתם ירוק היינו הך.

י. מהלכו של ר' חיים מוולאז'ין בביאור הירושלמי

אכן ביאור זה היה מספיק אם היה מוכח ממשמעות הבבלי שחולק על הירושלמי. אך התוס' רק ביאר "ירוק ככרתי" בשונה מהירושלמי, וכן הר"י (מובא ברא"ש) פי' במשנה נדה שצ"ל שירוק היינו צהוב. וקשה א"כ, מנא להו לראשונים סייעתא מהבבלי לחלוק על הירושלמי?

וצ"ל שהתוס' וסייעתו הבינו את הירושלמי אחרת ממה שהבינו מפרשי הירושלמי שהבאנו דלעיל. וכן כתב ר' חיים מוולאז'ין ב'חוט המשולש' ח"א סי' כג שמוכרח שתוס' למד הירושלמי באופן אחר, ומבאר הסוגיא בירושלמי בזה"ל: ". 'ירוק ככרתי בעי קומי ר' אמי כהן כרתינן או דדמי להן כרתינן אמר להם כהן כרתינן' ומייתי 'איזה ירקרק שבירוקי' כשעווה וכשושנת כרמל סומכוס אומר ככנף טווס כו' וכא הוא אומר הכין ומשני שניה היא דכתב ירקרק עכ"ל. וצריך ביאור מאי קא"ל, ומאי משני. ופי' בעל ק"ע דמקשה על המשנה דאתרוג ככרתי הוא נקרא ירוק פי' גרי"ן. ושם במשנה דנגעים משמע דגעל נקרא ירוק דהיינו כשעווה ואינך, ומשני דהתם בנגעים כתיב ירקרק וירקרק הוא געל, אבל במתני' גבי אתרוג תנן ירוק וירוק הוא גרי"ן.

ואין פי' נכון, דאדרבה מכאן דקדקו תוס' ורא"ש ורשב"א מדאיצטריך למתני ירוק ככרתי, משמע דסתם ירוק הוא געל והוא מוכרח. ועוד מה חילוק בין ירוק לירקרק, דפי' ירקרק הוא מורה על ירוק הרבה עמוק - אבל היא אותה המראה עצמה דירוק רק עמוקה יותר, וע"ז מורה לשון ירקרק. כמו שאין חילוק בין אדום לאדמדם רק בעומק, כדאיתא שם איזה אדמדם זו זוהרית עמוקה. וזה דבר ברור ומושכל ואין חילוק שינוי מראה ביניהם, ולדבריו הרי הוא מראה אחרת לגמרי. ועוד למה הכניס ביניהם הך דכהן כרתינן כיון דמתני' קאי, ואין להאריך בדקדוקים.

ובעזה"י נ"ל פי' הירושלמי, דבעי מר' אמי אי דוקא ככרתי לגמרי הוא פסול, אבל כשיש בו קצת מראה געל ע"פ כולו אף שאינו כשעווה ממש הוא כשר, ובכלל מראה אתרוג הוא. או נימא אף דדמי להן כרתינן פי' ואינו לגמרי ככרתי ג"כ פסול, עד שיהא ירוק כשעווה לגמרי, שאז הוא מראה ירוק סתם שהוא געל. וידוע שלשון דומה הוא שאינו לגמרי רק דמיון קצת [כדאי' סוכה לב, א דומה לחרות ועי' פירש"י ז"ל שם]. ואמר כהן כרתינן פי' הא אם מראהו דומה קצת לגעל כשר, אף שאינו כשעווה למראה ירוק יחשב.

וע"ז מקשה דהא שם בנגעים בעינן דוקא כשעווה ואינך, ואז הוא דמקרי ירוק סתם. וכא הוא אומר הכין פי' וכאן הוא אומר שכל שאינו ירוק ככרתי לגמרי בכלל ירוק סתם הוא? ומשני שניה היא דכתיב ירקרק, פי' דלשון ירקרק משמע עמוק הרבה במראה הירקות שהוא געל, ולהכי בעינן דוקא כשעווה. הא ירוק סתם אף שאינו כשעווה כשר, רק שיהא מראהו

כולו נוטה לגעל ולא ככרתי. זהו נ"ל בבירור פי' הירושלמי והוא ברור ונכון לענ"ד.

ע"פ ביאורו יש ליישב את שי' תוס' ודעימיה, דהירושלמי גופא למד שירוק היינו צהוב, וירקרק היינו אותו ירוק אלא שהוא יותר חזק (ואילו ירוק ככרתי הוא גוון אחר ואינו ירוק סתם). אך המאירי למד כפי' קרבן העדה שהירושלמי לומד שירוק ככרתי היינו ירוק סתם, ואילו ירקרק היינו צהוב, ולכן נכפל.



שייכות ירוק וצהוב זל"ז

יא. חקירה כללית בפירוש ירוק

הנה יש לחקור בכללות היסוד של תוס' שסתם ירוק הוא צהוב, דהא ירוק נקרא ירוק כיון שהוא דומה לירקות כמו שהבאנו מהאבן עזרא: "מגזרת ירק כי העין כמוהו", וכמבואר ב'המדריך המספיק' הנ"ל. א"כ יש להבין מדוע סתם ירוק הוא צהוב? ואע"פ ששם ב'המדריך המספיק' מבואר שצהוב נכלל בירוק בגלל שתחילת הירק וסופו הוא צהוב (ראה שם), עצ"ע למה זה עיקר הירקות עד שנקרא ירוק שבירוקין?

וכן צריך ביאור לפי השיטות דס"ל שצהוב נכלל בירוק, הרי בתנ"ך יש שתי מלים נפרדות לצהוב וירוק: צהוב, כמו בפסוק (תזריע יג, ל) "שער צהוב דק", ומבואר בספרא ומפרשים דהיינו "כתבנית הזהב"³¹. וירוק, כמו בהפסוק (איוב לט, ח) "ואחר כל ירוק ידרוש", דמקום מרעה נקרא "מקום ירוק" (אבן עזרא) [וכן ביארנו בשי' רש"י לעיל]. ולמה כללו אותם במלה אחת מלכתחילה?

ואת"ל שיש לחלק בין לשון הכתוב ללשון רז"ל, שבכתוב ירוק הוא גרי"ן, וברז"ל ירוק הוא צהוב - הנה לבד זאת שברז"ל צהוב היינו גע"ל, וא"כ מדוע קרינן לצהוב ג"כ ירוק - בכלל צ"ל מדוע רז"ל ישתמשו במלה כללית ופחות ברורה שהכתוב לא השתמש בה?

וי"ל ע"פ הזוהר המובא באלשיך על התורה: "כי הנה בקשת כמה גוונים, כמפורש בספר הזוהר (פרשת נח דף עא, ב) ירוק סומק וחיור וספיר^{32 33}". ואף שיש עוד כמה צבעים שלא נמנו שנמצאים בקשת, כנראה בחוש, ולאידך, לבן לא נראה בקשת כלל, ובכ"ז נמנה כאן.

אלא לכאורה הסיבה שדוקא ד' צבעים אלו נמנו, כיון שהם הצבעים היסודיים המרכיבים

31. ויש להעיר מאונקלוס שפירש צהוב, סומק דהיינו אדום. ואכ"מ.

32. לכאורה כחול. ראה בכור שור וחזקוני על משפטים כד, י.

33. ובהרבה מקומות בזוהר ומובא בחסידות, ג' גווני קשת ירוק חיור סומק בלבד. עיין בספר הליקוטים להצ"צ ערך ירוק וערך קשת.

את כל שאר הצבעים³⁴ (לבד משחור שלא נמצא בקשת). ומה שלפי האלשיך, ירוק שמציג מדת הדין היינו ירוק ככרתי, ראה באור התורה להצ"צ שה"ש ח"א ע' קעג שמביא מהרמ"ק (שער הגוונים פ"ג) שדין צבעו ירוק כחלמון. וא"כ ד' הצבעים האלו הם המרכיבים של כל הצבעים, וא"א להמציא צבעים אלו ע"י עירוב.

ולענ"ד נראה שזו הסיבה שרו"ל לא נתנו הרבה שמות לצבעים. כיון שכל הצבעים הם בעצם הרכבות ומזגים מד' צבעים יסודיים אלו. ולכן ברז"ל נמצא רק ד' צבעים³⁵ (לבד משחור), וכל ההרכבות של צבע מסויים כלול בצבע הכללי, כגון כתום שהוא הרכבה של אדום וצהוב³⁶. ושאר שמות הצבעים הם כדי לזהות הרכבה מסויימת.

[וראה חולין מז, ב במראות הריאה, ובמדבר רבה ב, ז בצבעים שעל הדגלים, ובנדה יט, א במראות הדם. שם מזהים את רוב הצבעים ע"י צמחים וכדו' שהם מוכרים, או ע"י הרכבות של הצבעים הנ"ל.]

ועפ"ז מתורצת השאלה השניה למה ירוק כלול בצהוב, דהא ירוק הוא הרכבה של צהוב וכחול. אך צ"ע למה כחול גם כלול בהמלה ירוק? ואולי מהאי טעמא כמה שיטות לא ס"ל שכחול כלול בירוק, או דאזלינן ע"פ המקומות שיש רק ג' גוונים קשת. וגם עדיין צ"ע למה קוראים לזה ירוק דוקא. ואולי יש לבאר דהא גופא שירוק הוא הרכבה של צהוב וכחול, לכן קוראים לכל הצבעים האלו בשם כללי: ירוק - שכולל כולם. ועצ"ע בכ"ז לרדת לשורשי הדברים ולהבין הענין היטב.

בירוד בפירוש צהוב בפשי"מ

ע"פ קושיות הנ"ל ניתן להבין מדוע האבן עזרא כותב שצהוב בחז"ל אינו הנקרא צהוב בימינו, וז"ל (תזריע יג, ל): "בלשון ישמעאל קרוב מעין הלובן". והשיג עליו האור החיים: "ופירוש צהוב אמרו בתורת כהנים וזה לשונם צהוב וגו' ולמה הוא דומה לתבנית הזהב, ופירוש רמב"ם (נגעים פ"י מ"א) שהוא מראה המעורב מאדמימות וירקות ע"כ. וראיתי לראב"ע ז"ל שפירש וזה לשונו בלשון ישמעאל קרוב מעין הלובן עד כן נראה שיחשוב כי לזה נתכוון הכתוב ואנו מבני גלות ישמעאל ואותו גוון שקורין אותו בלשון ישמעאל כן הוא לבן דיהוי קצת, וכפי זה הוא בהיפך מפירוש התנאים, ובמחילה מכבודו אם באנו לחלוק על רז"ל ולפרש מלות התורה בלשון ישמעאל היינו עושים תורת שקר, וכי כעורה זו שפירשו רז"ל בלשון הזהב ובפירושים כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו, וכלן כמין

34. כגון כתום וחום שהם מורכבים מאדום וצהוב, וסגול מורכב מאדום וכחול וכו'.

35. וכחול יש פעמים שלא נמנה כנ"ל בפנים, ופעמים שנקרא כחול, או תכלת, או ספיר. ולכו"כ שי' כחול כלול בירוק. וראים כאן שכחול אינו צבע בפ"ע ע"ד ירוק ואדום. וראה בפנים.

36. ראה בזה לקמן אות טו ואילך בדין על קרן כרכום שהוא א' מהמיני דמים טמאים שצ"ל אדום.

פירוש זה ישתקעו הדברים ולא יאמרו³⁷.

אבל י"ל שהוא סובר שבגלל שצהוב כבר נכלל בירוק כמו שפי' בתהלים סח, יד: "בירקרק; עין הזהב וכמו ונהפכו כל פנים לירקון". היינו שגם צבע של זהב נקרא ירוק, לכן צ"ל שצהוב הוא משהו אחר (אלא שעדיין צ"ע ממה שאמר שהוא לא חולק על רז"ל בהלכה, כמובא לעיל). משא"כ לרש"י שירוק פירושו ירוק גרי"ן, ורק כשמעורב בתוך הזהב הוא צהוב, כלומר ירקרק בתהלים אינו צבע של זהב שקוראים ירקרק, אלא זהב שמעורב עם קצת ירוק, א"כ פירוש ירוק נשאר גרי"ן - אז הגיוני לפרש שצהוב הוא כתבנית הזהב.

[ואע"פ שירקון פירש רש"י (תבא כח, כב): "ירקון . . פני התבואה נהפכין לירקון קמ"א בלע"ז", ובלעזי רש"י פירש קמא - געלב או זאפרען געלב, דהיינו צהוב. י"ל שמילה זו אינה קשורה לירוק.]

משא"כ לפי האבן עזרא שירקון הוא ירוק חלש ע"ד ירקרק. וכמבואר ברד"ק מלכים ב' יח, ד, שהוספת ו"ן בסוף מלה מראה על הקטנה³⁸. ועד"ז י"ל בענינו שירקון הוא ירוק חלש שדומה לצהוב. ובוה מובנת שיטת האבן עזרא שירוק סתם היינו ירוק גרי"ן, וירוק חלש הוא צהוב כמו בירקרק³⁹.



מהו ירקרק חרוץ

ב. בירור המח' בפירוש חרוץ

על הפסוק "ואברותיה בירקרק חרוץ" (תהלים סח, יד) כתב מנחם במחברתו בערך ירק: "בירקרק חרוץ: הוא אבן יקרה מאבני השם ויתכן להיות עינו כעין ירק נמצא גזרה אחת להם". והשיג עליו דונש בתשובות דונש ד"ה חרוץ: "כי תקרא לכל אבן יקרה מאבני שהם הוא . . ולדבר כן לחכם לא יתכן מפני כי השם הוא מין אחד מהאבנים יקרים. והחרוץ . . הוא הזהב הטוב, ואמרו "כנפי יונה נחפה בכסף" . . כי תפוי לא יהיה באבנים כ"א בוהב וכסף". וממשיך לבאר שירקרק חרוץ הוא מין זהב איכותי, כמובא ברש"י על הפסוק.

37. אבל ראה בפ"י מ'חוקקי יהודה' שמפרש קרוב מעין הלובן שהוא צבע של זהב.

38. ולהעיר מחוות יאיר סימן א' השגה י"ב שמשווה המחלוקת במשמעות של הוספת ו"ן בהמחלוקת במשמעות של כפילת אותיות. אבל לכאורה א"א להשוות המחלוקת דהא גם הרד"ק סובר שכפילת האותיות מורה על ריבוי. וגם שו"ן מראה על הקטנה. ואולי לא היה כוונת החוות יאיר להשוות המחלוקת אלא להעיר שיש עוד מחלוקת "כי האי גונא".

39. ויש להעיר בשיטת הרד"ק שסובר שירוק כולל גם צהוב כמו שרואים בפירושו לתהלים "וזהב המשובח הוא ירוק", וי"ל עד"ז בתוריע. נמצא ששיטתו הוא ע"ד התוס' בש"ס.

ור"ת בהכרעותיו מסיק כמנחם, דהא זהב ירקרק "לא טוב הוא ולא תאר לו", על כרחך חרוץ הוא "אבן טובה ירקרקת כדברי מנחם". וברש"י מכריע כדונש. וכן משמע מתוס' סוכה לא, ב (ד"ה הירוק) שמכריע כדברי האומר שהוא זהב, וכן כל הראשונים שמביאים דעת התוס'.

אלא שלכאורה תוס' החליף את השיטות⁴⁰: "וקרא נמי מוכיח שהוא הנקרא ירוק כדכתיב (תהלים סח) ואברותיה בירקרק חרוץ ובספר המחברת פי' מנחם שהוא זהב הבא מן החוילה ודונש פי' חרוץ זה אבן טובה" - מביא השיטה שירקרק חרוץ היינו זהב טהור בשם מנחם, השיטה שהוא אבן טובה בשם דונש! והדבר תמוה.

והנה במחברת מנחם בערך חרץ כתב מנחם ש"בירקרק חרוץ הוא הזהב הטוב" - כשיטת דונש - א"כ נמצאו דבריו סתורים זב"ז! והעיר בזה "המבאר" על המחברת וכתב: "הפתרון הזה לא נמצא כ"א בהעתקת המברג לבד, ואם דבר מנחם הוא באמת בלי מעל המעתיקים, הן לשוא רדף דונש את מנחם בתשובת חרוץ! כי אם אמר לקמן בשרש ירק על בירקרק חרוץ שהוא אבן מאבני השהם, כוונתו היתה על על מלת ירקרק בהיותה סמוכה לחרוץ ולא על מלת חרוץ נפרדה, והראיה כי לא הקדים מנחם בכאן לומר שהוא מאבני השהם, עיין בדונש והכרעות ר"ת".

ולא זכיתי להבין תיווכו של שני הפירושים, דהא בשלמא בפירוש המלים חרוץ וירקרק אפשר לתווך, דכשהוא חרוץ לבד הוא זהב, וכשהוא אצל ירקרק הוא אבן. אבל לשיטתו, מנחם עדיין סותר את עצמו בפירוש הפסוק: "ואברותיה בירקרק חרוץ" - דבערך חרץ פי' שכוונת הכתוב לזהב, ובערך ירק פי' דהכתוב אישתעי באבן יקרה!

ועוד קשה על ביאורו דאמר "הן לשוא רדף דונש את מנחם", דהא לכאורה הוא לא תירץ את טענת דונש, שיש רק מין אחד שנקרא אבני שהם, ושחיפוי שייך רק למתכת ולא לאבנים! ואיך אפשר לומר שירקרק חרוץ הוא אבן מאבני השהם? וגם משמע מהכרעות ר"ת ומתוס' שאכן חלק מנחם על דונש באם ירקרק חרוץ הוא זהב או אבן.

יג. שיטת התוס' במח' פירוש של חרוץ

והנה תוס' תולה המחלוקת הזאת במחלוקת אמוראים: "ופלוגתא דאמוראי היא דאמרינן בבראשית רבה (פ' מג) אקרא דוירק את חניכיו ריש לקיש אמר שהוריקן באבנים טובות ומרגליות כמה דאת אמרת ואברותיה בירקרק חרוץ, פי' שלא יהו להוטיין אחר הממון ויתעסקו בהצללת נפשות. ר' לוי אומר בפרשת שוטרים הוריקן . . ואמרינן בשילהי ד' נדרים (ד' לב, א) וירק את חניכיו רב ושמואל חד אמר שהוריקן בתורה בפרשת שוטרים, וחד אמר שהוריקן בזהב. פי' קרא דבירקרק חרוץ קדריש, וזהב דומה לצבע יאל"ה". כלומר לפי ריש

40. עד"ז הקשה בתורה שלמה על תוריע יג, מט.

לקיש במדרש רבה, ירקרק היינו אבן ירקרק ולפי חד אמר (שמואל⁴¹) בנדרים, ירקרק הוא זהב⁴².

תוס' מביא ראייה מפסוק זה שירוק הוא צהוב. ולכאורה הראיה היא רק מהדעה שהוא זהב, שלפי' פירוש ירקרק חרוץ הוא ירוק במונן של צהוב. משא"כ לפי הדעה שהוא אבן, אינו מוכרח שהוא צהוב, וכמשמע בדברי מנחם הנ"ל שאמר שזה כעין הירק. וכמפורש במאירי נדה יט, א שהוא ירוק ככרתי.

עפ"ז נמצא שריש לקיש ושמואל חולקים בפירוש המלה ירוק, והתוס' פסק כמו הדעה שהוא צהוב - לכאורה כיון שכך היא שיטת הבבלי. ולפי שאר הראשונים (רא"ש, רשב"א, ריטב"א, ר"ן) שמביאים דעת התוס' ומביאים הפירוש של "וירק את חניכיו" שהוא זהב מהב"ר ולא מהבבלי, כנראה שלדעתם יש רק דעה אחת בפירוש ירוק, כלומר שלא היה להם את הגירסא שלפנינו "אמר ר"ל באבנים טובות ומרגליות הוריקן", אלא שהגמ' בנדרים והמדרשים הם אותם ב' שיטות (א. הוריקן בתו"מ\פרשת שוטרם וב. הוריקן בזהב) רק בשמות אחרים (והב"ר מוסיף כמה שיטות).

אבל לכאורה צ"ל איך הביא התוס' ראייה שירוק הוא צהוב, מהדעה שירקרק חרוץ הוא זהב? הדנה המקור לשיטה זו הוא דונש בתשובותיו על מנחם (כנ"ל) ושם מבאר שירקרק חרוץ הוא סוג זהב איכותי שמעורב מאדום וירוק. אבל במחברת כתב, שהאבן שנקרא ירקרק "יתכן להיות שהוא כעין הירק ונמצא גזרה אחת להם", שנקרא ירקרק בגלל שדומה לירק. ולכאורה אם הוא זהב כדברי דונש, איך זה שייך לשם ירקרק? ולכן ביאר דונש שהוא זהב המעורב מאדום וירוק, ולכאורה הוא נוטה לירוק ולכן נקרא ירקרק. ועפ"ז נמצא שדונש סובר שירוק הוא גרי"ן. ובשלמא להתנחומא שלמד ש"אין וירק אלא זהב כד"א ואברותיה בירקרק חרוץ", עכ"פ רואים מן הפסוק שירוק שייך לזהב, דהא יש זהב שנקרא ירקרק. אבל מה ההכרח שפירושו צהוב?

41. ראה לקו"ש חט"ז ע' 2: "אז בפשטות דארף מען אננעמען אז אין די מחלוקתן וואו די גמ' זאגט פריער ח"א כו' וח"א וכו' אזי בכלל דער ערשטער ח"א דער וואס די גמ' זאגט פריער, און דער צווייטער וואס ווערט דערמאנט שפעטער". ומביא מקור ע"ז (הערה 10) מרדב"ז. ולפי גירסת הגמ' שלפנינו מפורש "שמואל אמר הריקן בזהב".

42. המחלוקת בין רב לשמואל תומתק ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל בסעיף י', שרב התעסק בעיקר באו"ה כי הוא נוטה לענין של "בין אדם למקום", ושמואל התעסק בעיקר בדיני ממונות כי הוא נוטה לענין של "בין אדם לחבירו". ועפ"ז כשאברהם הכין את "חניכיו" למלחמה רב אמר הריקן בתורה "שלימדם תורה כאדם שמריק מכלי זה לתוך כלי זה כך הוא לימדן תורה" (רש"י). ושמואל אמר הריקן בזהב "שנתן להם זהב הרבה כדי שילכו" (ר"ן), "שלא יהו להוטיין אחר הממון ויתעסקו בהצלת נפשות" (תוס'). ואולי זה גם קשור למה שהסביר רבינו לפני כן בשיחה (סעיף ב') שרב מפרש כפשטות הלשון, ושמואל מפרש לפי הענין: דרב שמפרש הריקן בתורה "זרון בתורה" (ר"ן) שזה פירוש הפשוט של וירק "כתרגומו וזריז" (רש"י עה"פ). משא"כ לפי שמואל שנתן להם זהב (מלשון ירוק) שילכו למלחמה, שזה יותר מתאים להקשר מזה שלימדן תורה. אבל לכאורה שניהם הם לא ע"פ פשט כלל, ולא באתי אלא להאיר.

אלא מוכח מזה שתוס' פליג דיבוריה דדונש לב' חלקים: א. חרוץ לא יכול להיות מאבני השהם, דהא יש רק מין אחד הנקרא אבני שהם. וגם שאבנים לא חל עליהם המילה "נחפה", ולכן על כרחך שחרוץ הוא זהב. ב. אח"ז - לתרץ את טענת מנחם ש"נמצא גזרה א' להם" - מבאר לפי שיטתו (כמו שבארנו לדעת רש"י בפש"מ) שירקרק חרוץ הוא זהב שמעורב מאדום וירוק. אבל זה רק לפי ההנחה שירוק פירושו גרי"ן. אבל אם לא מונח אצלנו שירוק הוא גרי"ן, אז כל החלק השני של דונש לא שייך. דהא כל החלק השני הוא לתווך איך זהב יכול להיות ירוק - גרי"ן. ועפ"ז יוצא, מזה שקורא לחרוץ - שהוא זהב - ירקרק, מובן שירקרק הוא צבע צהוב דהא בלי ההנחה מוקדמת שירוק פירושו גרי"ן, זה שירקרק שייך לזהב מראה לנו שירוק פירושו צהוב. ועד"ז ברש"י על הש"ס "שהוריקן בזהב" פירושו "לשון ציהוב שנאמר ואברותיה בירקרק חרוץ". נמצא שהפי' של חרוץ שהוא זהב, והאופן הירקות של הזהב לפי דונש אינם תלויים זה בזה. ומזה מובן איך הביא התוס' ראייה משיטת דונש שירקרק הוא זהב.

יד. שיטת המאירי בהנ"ל

ע"פ הנ"ל שתוס' יליף מדרשת הש"ס שירוק קשור לזהב - שירוק הוא צהוב, יש להבין לאיך גיסא איך המאירי למד את המחלוקת הזאת? [ולא קשה להמרדכי, כי לשיטתו הא דדרשינן שירוק הוא צהוב במקום אחד, אי"ז מכריח שירוק הוא צהוב בכ"מ, אלא כ"מ לפי ענינו כנ"ל.]

הנה יש לדייק, שכל הראשונים שהעתיקו דעת התוס' העתיקוהו כל א' בגיסא אחרת. בראיות שהביאו, בסדר הראיות, ובלשון הראיות. ובהראיה של "וירק את חניכיו" ו"בירקרק חרוץ", יש כמה חילוקים בין המאירי ושאר הראשונים:

(א) המאירי הוא היחיד שמביא שתי הדעות בפירוש "וירק" בזהב או באבנים, משא"כ כל שאר הראשונים שמעתיקים את תוס' מביאים רק את הדעה שהוריקן בזהב. ובה גופא המאירי משנה מהתוס' שמביא שני הדעות מאותו מקור - ב"ר - "ובבראשית רבה אמרו וירק את חניכיו שהוריקן בזהב כדכתוב ואברותיה בירקרק חרוץ אלמא ירקרק זהו מראה הזהב או השעוה ואף על פי שאמרו גם כן וירק את חניכיו שהוריקן בתורה וכן שהוריקן באבן טובה ואבנים טובות" דלא כלפנינו.

(ב) משאר הראשונים משמע שמכאן ראייה שפירוש ירוק הוא צהוב, ובלשונם: "וקרא נמי מוכיח שהיא הנקרא ירוק" (תוס'), "אלמא דסתם ירוק הוא צבע הנוטה לאדמימות כזהב" (רא"ש), "והכי מוכח בב"ר דירוק דתנן כדאמרן" (ר"ן). אך המאירי כותב "בתוס' פירשוה אפי' בירקרקות הנוטה לאדמימות הקרוי גירו"ק. . . אלמא ירקרק זהו מראה הזהב. . . ואע"פ שאמרו ג"כ. . . מ"מ משמע שיש ירוק בצבע גירוק". כלומר, לפי הבנת המאירי בדברי התוס', התוס' מביא ראיות לא שסתם ירוק הוא צהוב, אלא ש"יש ירוק בצבע הקרוי גירוק ועליו ראוי לומר שהיה עקביא מטמא" (ועד"ז ראה בתורת הבית להרשב"א בית ז' בנוגע להראיה

מחולין "אלמא שני ירוקין יש").

ולהעיר שהמאירי הוא היחיד מהראשונים שהביאו דעת התוס', שלא הביא הראיה מסוכה לד', ב' הירוק ככרתי'. כי לפי שאר הראשונים ותוס' בנדה, ירוק סתם הוא צהוב, ולכן הביאו ראיה מסוכה להוכיח שאין לומר שסתם ירוק הוא גרייך, אלא מוכרח לומר שהוא משהו אחר. אבל לפי המאירי שתוס' מביא ראיות שצהוב רק נקרא ירוק, ירוק ככרתי לא מתאים, כיון שזה רק ראיה שירוק סתם לאו הכי הוא, אך אינו מוכיח שיש ירוק שהוא צהוב.

נמצא שהמאירי חולק על תוס' כאן רק בפרט א'. כלומר, לדעתו ברור לד"ה שירוק הוא ככרתי, ותוס' מחדש שגם צהוב הוא ירוק. וזה הכוונה בירוק בהמקרה של דם הירוק דעקב"מ, דהא דם צריך להיות נוטה לאדום. והיינו כיון שלדעתו צהוב נכלל בירוק, ולכן מסכים עם הראיות שהביא התוס', חוץ מזה שדם ירוק צ"ל צהוב, דהא עקב"מ סבר שירוק אדום היה אלא שלקה. יוצא מזה שתוס' והמאירי חולקים כאן באם המחלוקת כאן הוא בצהוב (ועפ"ז צהוב טהור לרבנן), או שהמחלוקת רק בירוק (וצהוב הוא בכלל קרן כרכום וטמאה)⁴³.

ועפ"ז מובן למה הביא המאירי שתי הדעות בוירק, ובזה גופא מהב"ר - דהא לשיטתו שתי הדעות שוות, וא"א לפסוק מאחד על השני.



דם הירוק בשי' תוס' והמאירי

טו. שאלות על שיטת המאירי והתוס' בפירוש דם הירוק

המשנה בנדה יט, א מונה הדמים הטמאים באשה, ובאחד מהם יש בו מחלוקת: "הירוק, עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרין". ובגמ': "חכמים מטהרין, היינו ת"ק [שהת"ק מונה ה' דמים ותו לא, משמע שירוק טהור]? איכא בינייהו, לתלות". היינו לפי ת"ק תולין ולפי חכמים מטהרין. ובעדויות (פ"ה משנה ו-ז) זה אחד מהדינים שעקב"מ הלך נגד החכמים, ובסוף ימיו אמר לבנו לחזור בו. ופסקו הרמב"ם⁴⁴ (הל' איסור"ב ה, ו) והטושו"ע (יר"ד קפת, א) שהלכה כחכמים⁴⁵ שירוק טהור לגמרי.

וכבר נזכר לעיל, שהראשונים חלקו בגדר "דם הירוק" בו עוסקים עקב"מ וחכמים.

כתב התוס' בנדה: "האי ירוק היינו כאתרוג ולא ירוק ככרתי, דאין זה נוטה לאדמימות".

43. ולדין בגופה של ראיה זו, ראה לקמן בפנים.

44. ובפיה"מ עדויות פסק כת"ק. ואכ"מ.

45. וראה בביאור הגר"א: "במתני' יט, א וקי"ל כחכמים ולא כת"ק דתנן בבחירתא כוונתייהו ואף עקביא חזר בו". וכן הוא ברמב"ן נדה.

דהרי דם צריך להיות נוטה לאדמימות, כמ"ש בתוס' סוכה: "ואמרינן התם, מנין דדם נדה שהוא אדום - משמע דאין לטמאות באשה אא"כ נוטה למראה אדמומית". משא"כ "בירוק שהוא ככרתי, דכרתי אינו נוטה לאדמימות ובההיא אפי' עקביא מטהר" (רשב"א נדה). וכן דעת הריטב"א והר"ן והרא"ש והגהות מיימוניות והמגיד משנה ועוד הרבה, וכולם מביאים דעת התוס' (בשינוי קצת).

אך המאירי עומד נגד כולם בזה, ומפרש: "זירוק זה שאנו רגילין לפרש ירוק ככרתי, ומ"מ בתוס' פירשוהו אפי' בירקקות הנוטה מעט לאדמימות הקרוי גירוק . . ומ"מ לדעתי זו ודאי טמאה שהרי לענין ריאה ירוקה . . וכמוריקה של כרכום טרפה, ירוקה ככרתי כשרה. אלמא מין זה של ירוקות הנקרא גירוק בכלל צבע הכרכום הוא, והרי פירשנו שכל קרן כרכום טמאה [לדברי הכל]". ולדבריו אא"ל שירוק הוא צהוב, דהא כבר נמנה בדמים הטמאים לדברי הכל: "ואין לך בו אלא שתאמר שקרן כרכום נוטה לאדמימות יותר מן הכרכום הבינוני. ואם כך אתה אומר, פירצה דחוקה היא ואין לכנס בה בזמן שנתמעט הבקיאות".

ועל טענת התוס' שירוק אין לו שייכות לאדום - כתב "ואע"פ שאין לירוק שום שייכות עם מראה דמים, לא מטעם זה, אלא שהיה סבור שאדום⁴⁶ היה ולקה מעט וזהו ירוקותו כדאיתא בגמ'". ושם (יט, ב): "מי לא א"ר חנינא שחור אדום הוא אלא שלקה, הכא נמי מלקא הוא דלקי". ומסיים: "ומתוך כך איני מכשיר בזו אלא הירוק הגמור הדומה לכרתי".

וצ"ל בשיטת התוס', דלכאורה המאירי הקשה שפיר, שכבר נמנה סוג של צהוב בדמים הטמאים לדברי הכל, ואיך ס"ל התוס' שירוק סתם - שכולל כל מיני צבע צהוב ובכללם כרכום - טהור? עוד צ"ל למה לא קבל תשובת המאירי שירוק אין לו שייכות לאדום, אבל סבר עקב"מ שירוק אדום הוא אלא שלקה - כמפורש בגמ' בשיטת עקב"מ! והא לכאורה תוס' עצמו יודה ששחור אין לו שייכות למראה אדום, כמו שמשמע מלשון הטושו"ע יו"ד ר"ס קפח "והאידינא שנתמעט הבקיאות חזרו לטמאות כל שיש בו מראה אדום . . וכן כל מראה שחור". משמע שאדום הוא סוג אחד של צבעים, שכולל הצבעים הנמנין במשנה, ושחור הוא סוג אחר של צבעים שאינו נכלל באדום. ולמה תוס' שולל ירוק, כיון שאינו דומה לאדום?

גם בשיטת המאירי צ"ל מ"ש: "ואין לך בו אלא שתאמר שקרן כרכום נוטה לאדמימות יותר מן הכרכום הבינוני ואם כך אתה אומר, פירצה דחוקה היא", הא גופא מנא ליה דאין לומר שקרן כרכום הוא צבע הנוטה יותר לאדמימות (ע"ד צבע כתום שמעורב מאדום וצהוב), וכרכום בינוני הוא צהוב רגיל? ולמה היא "פירצה דחוקה"?

46. וראה פיה"מ נדה ב, ו "עקביה בן מהללאל סובר כי המראה שהוא קרן כרכום אם נתעבה יהיה ירוק, ולפיכך מטמא הירוק לדעתו"

ואולי זהו נימוקו של התוס' דס"ל שצהוב וקרן כרכום הם צבעים אחרים. עוד צ"ל מה שאמר "ואין לכנס בה בזמן שנתמעט הבקיאות", הלא לכאורה אי"ז טעם להכריע שהמחלוקת הוא בצבע ירוק ולא צהוב שדומה לקרן כרכום, דהא המאירי מדבר בזמנו שנתמעט הבקיאות, אבל עקב"מ היה בזמן שידעו להבדיל, כפשוט.

טז. תירוץ וקושי בדעת המאירי

ויש לבאר בהקדם ב' התירוצים בשיטת עקביא בן מהללאל דגרסינן בגמ': "הירוק עקביא בן מהללאל מטמא: ולית ליה לעקביא דמיה דמיה הרי כאן ארבעה? אב"א לית ליה (פירוש לית ליה ד' דווקא, אלא נפקא ליה החמישי מקרא אחרינא - תוס'). ואב"א אית ליה, מי לא א"ר חנינא שחור אדום הוא אלא שלקה, הכא נמי מלקא הוא דלקי".

יש להעיר, שלכאורה שיטת המאירי שירוק פירושו ככרתי, מתאים רק עם האב"א השני בגמ' שירוק אדום הוא אלא שלקה. דהא לפי האב"א שיש עוד צבע של דם טמא, אא"ל שמתכוונים לירוק ככרתי, וכמ"ש בתוס'. ולפי זה י"ל איפכא בדעת התוס', שאינו סובר כמו האב"א שלעקביא ירוק הוא לקותא, ועפ"ז מוכרח לומר שירוק הוא כאתרוג.

ולפי זה יש לתרץ מה הכריח המאירי לומר שירוק הוא ככרתי, דהחילוק בין שתי האב"א בדעת עקביא בפשטות הוא שאחד סובר שיש עוד פסוק שמרבה צבע נוסף של דם, והשני אינו סובר שיש עוד פסוק. אבל בעומק יותר י"ל, שהמחלוקת היא באם ירוק הוא צבע הדומה בפועל לדם טמא, ואז אפשר לילף אותו מפסוק נוסף, או שאינו דומה לדם טמא, ומוכרחים לומר שהוא צבע טמא שלקה.

ולפ"י המאירי דנקיט כאב"א ה', ס"ל שירוק אינו דומה לדם טמא. ולכן מקשה על תוס' שקרן כרכום - אף אם הוא לא צהוב - בוודאי שהוא דומה לצהוב דהא בא מצמח כרכום שהוא צהוב, כמבואר בדבריו. ועפ"ז דוחק ("פירצה דחוקה היא") לומר שקרן כרכום הוא צבע טמא, וירוק שהוא צהוב אינו דומה לדם טמא. ולכן מסתבר יותר לומר שמדובר כאן בירוק ככרתי.

אבל ביאור זה אינו מספיק מכמה טעמים: א) אינו מוכרח שהאב"א השני סובר שירוק א"א ללמוד אותו מפסוק. אלא י"ל שעדיף לומר שעקביא מונה דם ירוק אף בלי פסוק, וכמ"ש "ואב"א אית ליה (ד' דמים)" שעדיף מהאב"א שלית ליה ד' דמים (ועיין בירושלמי כאן מה החיסרון עם הפסוק החמישי). ב) הרמב"ם פוסק כמו האב"א השניה בדעת עקב"מ (שירוק הוא מטעם לקותא) בפיה"מ בנדה⁴⁷, ואעפ"כ בפיה"מ בעדויות אומר שעקב"מ טימא דם ירוק⁴⁸, כיון שהוא דומה לקרן כרכום. עפ"ז יוצא שגם לפי האב"א שירוק הוא לקותא, אפשר

47. מובא בהערה הקודמת. לכאורה הפשט ב"אם נתעבה יהיה ירוק" הוא שירוק הוא לקותא של קרן כרכום.

48. ובפיה"מ ממוסד הרב קק מפורש צהוב.

לומר שמתכוונים לצהוב.

ועפ"ז מתורץ קושי נוסף בתוס': דהנה יש להקשות ממ"ש ב'מגדל עוז' (הל' חובל ומזיק ד, א) "וכבר כתבתי כמה פעמים בזה החיבור מה שקבלנו מרבותינו הראשונים ז"ל בכללי הפסקים דלשון ואיבעית אימא הוא כלשון איכא דאמרי שהוא עיקר". וראה בשדי חמד ח"א מע' א סימן ריט שכ' "עוד כ' בקהלת יעקב שם בשם ס' חו"י סי' צ"ד דלשון "איבעית אימא" ולשון "איכא דאמרי" שוין, וכמחלוקת בא"ד, כן מחלוקת באבע"א".

וראה בתוס' בשבת מב, ב ד"ה והיינו שכתב שיש מח' כאיזה א"ד פוסקים, ומשמע משם שלפי כל הראשונים (מלבד הריב"א) פוסקים לחומרא בדאורייתא, ולהריב"א פוסקים כא"ד הראשון (וראה כל השיטות שבזה בחוות יאיר סי' צד). וא"כ לפי יסודו של ה'מגדל עוז'⁴⁹, יש לתוס' ללמוד כאב"א הב' שעקביא מטמא אפי' בירוק? אבל עכשיו שביארנו שגם לפי האב"א השני אפשר לומר שירוק הוא צהוב, אז עדיף להגיד שירוק הוא צהוב, ואזלינן כשני האב"א.

אבל באמת לא קשיא מידי מלכתחילה, עיין ברא"ש ב"ק פ"א ס"ו: "ואף על גב דבכל דוכתי רגיל רב אלפס לפסוק כלישנא בתרא, היינו היכא דאיכא תרי לישני אחדא מימרא, דלישנא קמא מפרש דהכי אתמר הדא מימרא ולישנא בתרא מפרש דאתמר בע"א - מסתבר דאותו לשון שקבעו רב אשי באחרונה נראה בעיניו עיקר, דכיון דאחרייתא היא הדרי בהו מקמייתא. אבל הני תרי לישני לאו מימרות אמוראי נינהו, אלא גמרא הוא דשקיל וטרי לפרש דרב אסי דאמר . . . הלכך לית הכא תרי לישני למיזל בתר בתרא, אלא שתי סברות חלוקות זו על זו, וסברא ראשונה עיקר הוא מדחזינן גמרא דבפרק בית כור . . .". ובפלפולא חריפתא: "אלא שתי סברות חלוקות. ויש להכריע לפסוק כאיזה מהן שהסברא מכרעת כמותה, והכא סברא ראשונה עיקר מדחזינן כו'".

וא"כ, אם נניח שאב"א היא כא"ד כדברי המגדל עוז, אז גם כאן "הני תרי לישני לאו מימרות אמוראי נינהו אלא גמרא הוא דשקיל וטרי לפרש" שיטת עקביא, וא"כ "יש להכריע לפסוק כאיזה מהן שהסברא מכרעת כמותה". אבל כנ"ל שגם לפי האב"א השניה אפשר לפרש ירוק כצהוב, וא"כ ע"כ שיש סיבה אחרת שהכריחה את המאירי לחלוק על תוס'.

49. אך ראה התייחסותו של הש"ך אודות המגדל עוז בתקפו כהן סי' יב "ואף שידוע שהבעל מגדול עוז מבלבל דבריו ברוב המקומות שלא במשפט, וכ"כ עליו מהרש"ל פרק החובל סי' ט' ומהר"ל י' חביב בתשובה בפירושו להלכות מאכלות אסורות (סי' נ"ג) דף קי"ג סוף ע"ב, וגם בכאן נראה לעין שכתב דבריו שלא בהשגחה ולא הביין דברי הראב"ד . . . " אבל ראה בהמשך דבריו: "מכ"מ אף על פי שהבעל מגדול עוז חשוד לקלקל אינו חשוד להחליף וכ"ש להעיד עדות שקר ח"ו, ובלי ספק מה שכתב "וכן קבלנו מרבותינו" הוא אמת". וא"כ בענין זה שקיבל מרבותיו, יש לסמוך שפיר על עדותו גם להש"ך.

יז. ביאור שני בדעת המאירי

וי"ל שזה תלוי באיך מבינים את הלימוד "דמיה דמיה" בגמ' נדה יט, א: מהפסוק (מלכים ב ג, כב): "ויראו מואב . . את המים אדומים כדם" ילפינן שרק דם אדום טמא. ובלשון התוס' סוכה "משמע דאין לטמאות באשה אא"כ נוטה למראה אדמומית". שואלת הגמ' שהיינו יכולים ללמוד מהפסוק הזה, שרק דם שהוא אדום לגמרי טמא, ולא הה' דמים שנמנו במשנה. וע"ז מביאים הלימוד "דמיה דמיה" שיש ארבע דמים טמאים (לבד משחור שזה לקותא של אדום).

ובזה יש שני אופנים: א) באמת המשמעות של "אדומים כדם" הוא רק אדום שבאדומים, ומ"דמיה דמיה" לומדים שיש עוד דמים טמאים שהם לא כלולים בפסוק - "אדומים כדם". ב) היתה הו"א ש"אדומים כדם" כולל רק אדום שבאדומים, ולומדים מ"דמיה דמיה" שד' מיני דמים אלו נכללין באדומים כדם, ז"א שמרחיבים את המושג של דם אדום.

ונראה למצוא ב' אופנים אלו בדברי הראשונים: כתב המאירי: "פירוש שאע"פ שסתם דם אינו אלא אדום, וכפשוטו של מקרא שאמר ויראו מואב מנגד את המים אדומים כדם, מ"מ הואיל והתורה אמרה . . דמיה למדנו שיש כאן מיני דמים הרבה שהם טמאים, וממש"נ דמיה שתי פעמים ר"ל . . דמיה . . דמיה דרשו בה שהם ארבעה . . ושאר הצבעים שהוזכרו . . כלן למראה אדמימות הן נוטים". משמע שפשוטו של דם נשאר אדום, והפירוש של הפסוק לא השתנה אלא מוסיפים ד' דמים טמאים ממק"א.

לעומת זאת כתב רש"י ד"ה למימרא דם אדום "ואלו כלם אדומים" וממשיך: "ואימא אדום ותו לא: האדום שבאדומים . . ואח"ז בד"ה דמיה דמיה: ". הרי ד' מיני אדמומית טמאה אבל שלמטה מהן לאו דם הוא". משמע שמ"דמיה דמיה" לומדים שאדומים כדם אינו רק האדום שבאדומים, אלא גם "ד' מיני אדמומית". וראה ברש"י (כ, א) ד"ה עמוק מכן טהור: "אם מאותו מראה הוא, אבל אם האדים הרבה עד שבא לכלל אחד משאר המראות של מעלה הימנו הרי בא לחדא מהנך דמתני' ". רואים שכל הדמים הם דרגות באדמימות, ולא סוגי גוונים הדומים לאדום בלבד.

ובסגנון אחר קצת, הצדדים הם אם 'דמיה' מרבה בסוגים של דם גופא (מאירי) או שמרבים גוונים בהאדמימות של הדם (רש"י). עפ"ז, המאירי סובר שיש ד' מיני דמים טמאים (שנוטים לאדמימות), ורש"י סובר שיש ד' מיני אדומים טמאים.

ועפ"ז יש לבאר מדוע להמאירי, דוחק לומר שנחלקו בצבע ירוק כאתרוג אחרי שקרן כרכום נמנה בדמים הטמאים, כיון שביארנו בדעתו שהד' דמים שמרבים כל א' סוג שונה של דם טמא, ולא המשך של אדום. ולכן כשיש מחלוקת אם גם ירוק טמא, היינו שבאים להוסיף עוד סוג צבע טמא, סובר עקב"מ שירוק אינו מספיק דומה לאדום. דהנה "פירצה דחוקה היא" לומר שצהוב - שהוא באותו סוג צבע של קרן כרכום וגם נוטה לאדמימות כמ"ש בתוס'

- הוא תוכן המחלוקת. אלא מסתבר לומר שהמחלוקת היא בירוק שאין לו קשר עם אדום (וטעם שטמאין בגלל שהוא לקותא כמשי"נ שם). משא"כ לתוס' שבעצם כל הדי' דמים הם סוג א' של דם היינו אדום, שפיר פליגי בצהוב אף שדומה לקרן כרכום.

ויש להעיר שלכאורה משמע בהמאירי שפירצה דחוקה היא⁵⁰ לומר שקרן כרכום היא יותר אדומה מכרכום, אבל ראוי לציין שכן היא האמת שקרן כרכום הוא יותר אדום מכרכום הבינוני. דהא מפורש לעיל במאירי שמביא הפרטים מהגמ' איך מוצאים את הצבע הפרטי של קרן כרכום שהוא ה"מוצהב" ביותר שבכרכום. ועפ"ז מובן שקרן כרכום הוא אכן החלק האדום ביותר של הכרכום (ולכן בודקים בו דווקא).

ואין לומר שקרן כרכום אינה הכי אדומה בכרכום, ולומדים ששאר הכרכום טמא מק"ו - כיון דכבר אמר המאירי שכרכום נכלל בצבע צהוב שלפי התוס', עליו חולקים עקב"מ ורבנן. ואם הוא כלול בקרן כרכום אז אין מקום לדיון אם ירוק דעקביא הוא צהוב, והי' המאירי צריך לדחות תוס' ולומר שצהוב כבר נמנה בדמים הטמאים, ולמה פירצה דחוקה היא.

וכמוכן גם מדבריו בענין בדיקת מימי אדמה, שמביא כמה פרטים שצריכים לעשות כדי "שלא יחליש כח האדמימות" או "שיהא האדמימות ניכר", מוכח שבודקים בהחלק הכי אדום שבדבר. [וראה שו"ת פני יהושע (נדפס בפני יהושע השלם) סי' ג' (תשובה מר' יהושע העשיל מלבוש לפני יהושע) שמוכיח שקרן כרכום הוא האדום ביותר שבכרכום, וראה שקו"ט בענין קרן כרכום בין הרי"ה והפנ"י בסימן ד' וה'.]

יח. דחייה וביאור שלישי בדעת המאירי

אבל עפ"ז צע"ג בדברי המאירי, דהא דקרן כרכום יותר אדום מכרכום הבינוני הוא פירצה דחוקה - דלכאורה כך היא האמת! ואף כפי שבארנו שהדוחק הוא לומר שעקביא וחכמים חולקים על צבע שדומה לקרן כרכום (וזה הפירוש פירצה דחוקה כנ"ל) - בכ"ז צ"ע, דהא לכאורה כל מטרת הבדיקה היא שאם הדם פחות אדום מהקרן כרכום, מטהרין אותו לגמרי⁵¹! ואם לא היו חולקים בצהוב, היינו מטהרין כל צהוב שאינו כקרן כרכום⁵²! ואיך אומר המאירי על צהוב בפשטות ש"זו וודאי טמא"? ואם כוונתו לפסוק כאמי בר אבא שגם דיהה מכאן

50. ולי' פירצה דחוקה מורה שהדבר אמיתי, אך דחוק. ע"ד פירצה צרה שזו נמצאת אבל קשה לעבור דרכה.

51. לפי רוב השיטות (עולא, בר קפרא, ולשון ב' באמי בר אבא) בכ, א ש"דיהה מכן טהור" שייך לכל הדמים (לבד מאמי בר אבא בהא"ד הראשון שאומר שדיהה מכן טמא אבל דיהה דדיהה טהור), וראה בתוס' ד"ה "והיינו" בשבת מב, ב שיש מה' כאיזה א"ד פוסקים ומשם יוצא שפוסקים לחומר א בדאורייתא, או כא"ד הא' לפי ריב"א, ולכאורה כאן דיהה מכן טמא הוא לחומר, ויש לעשות כא"ד הראשון. אבל מ"מ לפועל לא פוסקים כאמי בר אבא, ראה רמב"ם איס"ב ה, ט שדיהה מכן טהור (ראה במ"מ לטעם שהוא מטעם יחיד ורבים עיי"ש). אבל גם לפי אמי בר אבא, קשה לומר שדיהה דדיהה של קרן כרכום הוא ירוק.

52. וראה בתוס' הרא"ש בנדה שרק הדי' דמים טמאים אבל לא ביניהם. וא"כ לפי שיטתו מודגש שצהוב יהיה טהור אם לא כמו קרן כרכום.

טמא וא"כ כל צהוב טמא, היה צריך לומר כן. ומשמע מהדיוק הזה וגם הדיוק מ"אין לכנס בה בזמן שנתמעט הבקיאות" (דלעיל) שהמאירי מתכוון למשהו אחר לא כמו שלמדנו.

וי"ל ע"פ דברי 'שבט הלוי' (שו"ת ח"ג סי' קכא ובשיעוריו על יו"ד סי' קפח) שמביא סתירה בין המאירי כאן ובעדויות ה', ושהמחלוקת של דם ירוק מובאת שם ומפרש המאירי: "שהלכה כחכמים כמו שבארנו בשני של נדה וכן בארנו שם שהירוק זה לא סוף דבר שהוא ירוק ככרתי אלא אף כזהב" - מפורש שהמחלוקת היא ג"כ בזהב, היפך ממה שאמר בנדה שצהוב "ודאי טמאה"! השבט לוי מביא בזה שני תירוצים, והתירוץ השני הוא: "שכתב כאן לפרש המשנה דנוח יותר לפרש דפליגי בכל הירוקים, אבל להלכה מש"כ במקומו עיקר דחכמים מודים בירוק געל". הוא מחדש כאן יסוד, שבעדויות מפרש המחלוקת, ובנדה הוא מפרש ההלכה.

וע"פ יסוד זה אולי י"ל שהמאירי בנדה אינו סותר להמאירי בעדויות, ובעצם המאירי בנדה מסכים שחולקים גם בצהוב, ואעפ"כ מטמאין אותו.

ביאור הדברים: בביאור המשנה כתב המאירי אחרי שביאר הה' דמים: "ועל צדדין אלו היו בדורות הראשונים החכמים טרודים במראות הדמים לדין על פי הראיה, ומ"מ בדורות האחרונים נתמעט הבקיאות וטמאו כל מראה הנוטה לאדמימות או לשחרות כלל, אפילו היה בתכלית חולשת האודם או השחרות". כלומר בימינו נוגע רק לדעת אם יש בדם איזו שהיא אדמימות (או שחרות).

וממשיך: "ומ"מ כל שיצא ממנה מראה שאינו נוטה כלל לאדמימות ולא לשחרות כלל, עדיין הוא טהור ואין לנו בזה אלא שנים, והם הירוק והלבן. והירוק הוא שנוכר כאן במה שאמרו הירוק עקב"מ מטמא וחכמים מטהרים. לגמרי, וא"כ אף לבעלה טהורה, שהרי אף עקב"מ חזר בו כדאייתא בבחירתא". ז.א. שירוק הנזכר במחלוקת עקב"מ וחכמים, הוא אחד מהמראות שטהורין כעת בגלל שאין להם שייכות לאדום.

וע"ז מפרש: "וירוק זה שאנו מטהרין אנו רגילין לפרש ירוק כרתי, ומ"מ בתוספות פירשוהו אפילו בירקקות הנוטה מעט לאדמימות הקרוי גירוק, והביאו ראייה שאלו בירוק ככרתי לא היה עקביא בן מהללאל חולק לאסור, שהרי אין לה שייכות עם מראה דם כלל, אלא בירוק הקרוי גירוק". המאירי מפרש שהירוק שמטהרין היינו זה שאמרנו מקודם שמטהרין בימינו רק ירוק כשיטת חכמים (ולבן). "וכן הסכימו רבותינו ז"ל כולם" (ריטב"א), ועפ"ז גם המחלוקת היא בכרתי. ואח"ז מביא דעת התוס' שמטהרין ג"כ בצבע צהוב ומביא כמה ראיות.

ואח"ז פוסק המאירי "ומ"מ לדעתי זו ודאי טמאה". נמצא שהמאירי אינו שולל את הראיות שמביא, אלא מקשה על היסוד שצהוב הוא טהור בימינו גופא (ולא שהוא לא ירוק), ושואל על זה שלכאורה גם צהוב נוטה לאדמימות ועפ"ז צ"ל טמא, כמו שאמר לפני כן

שמטמאין כל מה שנוטה לאדמימות. ולומר שקרן כרכום הוא יותר אדום מכרכום הבינוני עד כדי כך שמטהרין בצהוב לגמרי, בימינו "פירצה דחוקה היא" "ואין לכנס בה בזמן שנתמעט הבקיאות".

ואח"ז עונה המאירי על הטענה של תוס' שירוק ככרתי אין לו שייכות עם דם, שהוא מטעם לקותא. אבל בכללות היסוד של תוס' שצהוב הינו גם ירוק - המאירי מסכים לזה (וכן נראה ממאירי חולין מז, ב. וראה לעיל אות יד). וכן הא דס"ל לתוס': "ומ"מ משמע שיש ירוק בצבע גירוק ועליו ראוי לומר שהיה עקביא מטמא" - המאירי לא שולל את זה לגמרי, אלא שני פרטים בזה: א) "ומ"מ לדעתי זו וודאי טמאה". ב) "ועקביא שהיה מטמא בירוק ככרתי". ז.א. לא שהמחלוקת היא רק בירוק ככרתי, אלא שעקביא לא מטמא צהוב בלבד, אלא אף בירוק ככרתי כמובן בפשטות שאם הוא מטמא בירוק ק"ו בצהוב. ולא שולל שחכמים מטהרין בשניהם, אלא שנתמעט הבקיאות.

לסיכום, תוס' אומר שהמחלוקת בצהוב והמאירי מעיר בזה שני דברים: שזה טמא בימינו, ושהמחלוקת היא גם בירוק. והא גופא לא קשור לכך שהמאירי אומר שפירצה דחוקה היא כיון צהוב וקרן כרכום הם מאד דומים, ולכן מטמאין צהוב.

ולפי דרכינו בלפותא של דמים שכל א' מהד' דמים הוא סוג בפ"ע, יומתק הא דחולקים גם בירוק, דהא יותר מסתבר לומר שלא חולקים באותו סוג צבע או עכ"פ רק אותו סוג צבע (אף שהיינו מוכרחים לומר כך, דאם לא, היינו מטהרין כנ"ל), אלא בסוג יותר כללי שכולל גם ירוק ככרתי.

ואע"פ שפירוש זה דחוק קצת בלשון המאירי, אבל מוכרח הוא בתוכן הענין, וה' יאיר עיני להבין הפשט הנכון בדברי המאירי⁵³. אבל מה שיוצא לנו בינתיים בשיטת המאירי הוא שעיקר ירוק הוא ככרתי (ממאירי חולין מז, ב), ומ"מ ירוק-צהוב נכלל בזה ג"כ, כנראה מהראיות שמביא תוס'. ואולי אפי' הכי ירוק הינו "ירוק שבירוקין". ולענין ירוק סתם, לכאורה שיטתו היא שכל מקום שלא משמע משהו אחר פירושו גרי"ן. אבל כאן צ"ל שכלול בו ירוק צהוב וגרי"ן ע"ד המרדכי (ולענין כחול ראה לקמן).

וי"ל לפי שיטתו, במקום שמדברים במקרה מסויים ולא דין - שאז אא"ל שנכלל בו כל מיני ירוקות, או במקום שלא משמע צבע מסויים, יהיה הצבע שלו ירוק כעשבים כמו בהמעשה

53. העירני חכם א' מחת"ס בקובץ תשובות סי' פב (נדפס גם בסוף חידושי למס' כתובות בשיירי תשובות) וז"ל: "ואם אולי יש את נפשו תירוץ אחר על התוס' וריא"ז זולת סברתי אשר הסברתי, יודיעני ואודה לו, ובלבד שתירוצו יהי גם כן סברה ואפילו מדוחק, כי הדוחקים רובם אמתיים". וראה גם בשדי חמד מערכת ו כלל לא סד"ה וכבר: "אפריון נמטייה שכתב לקיים דברי חכמים הראשונים, ואף שהוא דוחק לפרש כן בכונתו כאשר אבאר איה"ש, כך היא חובתנו למשכנוי אנפשינן משום יתובי דעתא, ולא תקשי לן מרבוואתא קמאי אשר כוליה תלמודא כמאן דמנח בכיסתייהו דמי". וד"ל.

דר' נתן בתינוק ירוק, וכן הוא בבמדבר רבה ב, ז: "שמעון פטדה ומפה שלו צבוע ירוק" וכו'.⁵⁴ שכל אלו הם בבחי' "מעשה שהיה כך היה".

יט. בירור בדעת הרמב"ם

והנה יש לברר דעת הרמב"ם במשנה תורה מה הכוונה בירוק ככרתי. דבהל' איסו"ב ה, ו פסק שדם ירוק הוא טהור, ומפרשים המ"מ והגהות מיימוניות שכוונתו לצהוב. עפ"ז לכאורה מובן ששיטתו ע"ד התוס'. אבל א"א לדייק מכך שלדעתו ירוק היינו צהוב, דהא הרמב"ם מדבר בפסק הלכה, ואם צהוב הוא דם טהור, ק"ו דם ירוק (ר"ן נדה, ופשוט). וא"כ זה שהוא אומר ירוק וכוונתו לצהוב, זה לא אומר שירוק פירושו רק צהוב, דהא על כרחך זה כולל גם ירוק. ויתכן שהוא סובר שגם ירוק נכלל בזה ע"ד שיטת המאירי, ובעצם עיקר ירוק הוא גרי"ן! אבל בפיה"מ מפורש כתוס' שעקב"מ חולק בצהוב, ראה מ"ש לעיל.

וכ"ז בנוגע לשיטתו בפירוש ירוק כמו שמופיע בש"ס, אבל יש לברר למה משמשת המילה ירוק ביד החזקה. דהא במקומות רבים הרמב"ם מביא דינים עם הצבע ירוק במשמעות שונות: (שבת ט, יד) לערבב צבע כחול וצהוב להוציא ממנו צבע ירוק, היינו גרי"ן. (לולב ה, ה) בנוגע לענבים ירוקים בהדס ולכאורה גם כאן כוונתו לגרי"ן (צבע של פרי בוסר), אבל אינו מוכרח. (שם הלכה ז) באתרוג שנקלף אם נשאר ירוק כברייתו, היינו צהוב. (שם הל' ח) אתרוג הירוק ככרתי דהיינו גרי"ן. (תפילין א, ה) בכותב תפילין בדיו ירוק, ולא נתברר הצבע. (טומאת צרעת יב, א) בנוגע לירוק שבירוקין, שבזה יש מחלוקת בין ה"העמק דבר" וה"חסדי דוד" בדעת הרמב"ם כנ"ל אות ח. ועוד.

וזה נוגע להלכה במילה א, יז בתינוק הנמצא ירוק ביותר. ואולי הא גופא שהמשמעות מובנת בכמה מקומות, וסותם בכמה מקומות, מורה שהוא סובר ששתיהם נכללים בזה, א"כ במקום שמשמע אחרת - ע"ד המרדכי. וצריך בירור.

בירור בדעת הערוך

עיינ בערוך ערך ירק הא': "ודם הירוק, דם הירוק עקביא בן מהלאל מטמא. הבתים מטמאין. . . בירקק. סילון החוזר מביא האדם לידי ירקון. פי' סילון החוזר, אדם שהתחיל להשתין ונטרד ולא גמר השתן מביא אותו לידי ירקון - חולי שמראהו כירק". וכיון שירקון הוא ירוק - גרי"ן, יתכן שזוהי הכוונה ב'ירוק' שהוזכר לפני"כ בדם ירוק וצרעת ירוקה וכו'. וראה בערך שקע שירקק הוא ירוק שבירוקין. וראה ערך כרת שאומר שחציר הוא מין צבע ירקק. א"כ גם המקרה השני הוא בצבע גרי"ן. וא"כ לכאורה זה הכוונה גם בצרעת ירוקה.

54. ולפי המהר"ם והמרדכי, נראה מפירושם "וירוקה כשרה מדר' נתן פירש"י כעשבים והוא גרי"ן" שבהמקרה של תינוק ירוק של ר' נתן פירושו ירוק גרי"ן ועפ"ז י"ל ששיטתם ע"ד המאירי, דכל היכא דלא פריש פירושו גרי"ן כגון בשבת בהמקרה דתינוק ירוק. אבל מצד שני הם מביאים פירש"י שפירושו גרי"ן וא"כ י"ל שרק בגלל שכאן מפורש ברש"י שהוא גרי"ן אבל לאו דוקא שיהיה ככה בכל מקרה. וצריך בירור

ולפי זה דעתו קיצונית לקצה אחד, שירוק הוא תמיד רק גרי"ן. וא"כ צריך ביאור בכל המקומות בש"ס הנמנין בתוס' שמשמע שירוק הוא צהוב, ואפי' המאירי לא חולק על הראיות כנ"ל בארוכה. ולכאורה הוא חולק בפירוש על הירושלמי שמקשה שכרתי אינו כגוונא דירקרק, אבל הערוך בא ואומר שכרתי הוא מין צבע ירקרק! וע"כ צריך לומר שאין כוונתו כשאומר מין צבע ירקרק, לירקרק הכתוב בתורה, אלא לירקרק אחר שכוונתו לצבע של כרישים. אבל עדיין צ"ב למה הוא מפרש רק את המקרה הג' "ירקון", והוא מפרש את זה גרי"ן למרות שבב' מקרים הקודמים צ"ל לכאורה שהכוונה לצהוב. וצ"ע.

בירור בדעת רש"י בש"ס

בנדרים משמע שרש"י סובר שירוק הוא צהוב - "שהוריקן לשון ציהוב". מובן אמנם שבפירושו הוא משתמש בירוק במובן של גרי"ן, עיין רש"י חולין מז, ב ד"ה ככוחלא, ברכות ט, ב ד"ה תכלת. וראה בחולין שם ד"ה ככשותא " . . . וכל אלה מין ירוק הן אלא שזה משונה מזה וכל מראה קרו"ג נקרא ירוק". נראה שהוא מחדש שגם גרוג (צהוב) נקרא ירוק, ולכן הגמ' מקשה על אתר. אמנם בנידה בדם ירוק, ובשבת בתינוק ירוק, לא משמע מפירושו כלום. ונמצא דבר מעניין שבמקומות שאין מפורש המשמעות של ירוק, הוא לא מפרש, משא"כ המקומות שכן מפורש הכוונה הוא מפרש. ופלא הדבר שלא פירש במקומות שלא משמע מההקשר לצד א'. וצריך בירור בכ"ז.



תכלת וכרתי

ב. הקדמה

גרסינן בתוד"ה הירוק ככרתי (סוכה לא, ב): "הירוק ככרתי - משמע שמראהו כצבע שקורין ויר"ד בלע"ז, וההיא דברכות משמע קצת שדומה לאירנד"א בלע"ז דתנן התם פ"ק (דף ט, ב) משיכיר בין תכלת לכרתי, משמע דמעט משונין זה מזה. ובמנחות פ' התכלת (דף מג, ב) אמרינן דתכלת דומה לים וים דומה לרקיע, וזהו כעין צבע שקורין אירנד"א בלע"ז. אבל בירושלמי משמע שהוא צבע ויר"ד כעין עשבים, דאיהיא דבין תכלת לכרתי מסיים ליה תכלת דומה לים וים דומה לעשבים ועשבים לרקיע".

יש כאן שני ענינים: א. שני מקומות בש"ס שמדברים על המלה כרתי עם שתי משמעויות שונות ב. בבלי וירושלמי שבהם יש שתי משמעויות שונות להמלה תכלת. ומובן שהפירוש של כרתי קשור בהפירוש של תכלת, ויש לברר הצדדים שבזה על מנת לתת מעט רקע לדברי התוס', ולהבין הפרטים שמביא וגם שיטתו בזה.

ותליא מילתא במשנה בברכות ט, ב "משיכיר בין תכלת לכרתי", שישנה מחלוקת בפירוש

של שני הצבעים האלו, וגם דמיונם זל"ז.

ברתי ותכלת בפשש"מ

נקדים בפירוש תכלת וברתי לפי פשוטו של מקרא. על הפסוק (תרומה כה, ד) "ותכלת וארגמן" מפרש רש"י ד"ה ותכלת: "צמר צבוע בדם חלזון, וצבעו ירוק". וכן האבן עזרא (בפירוש הארוך) בתרומה מבאר אחרי שפי' שתכלת הוא שחור: ". . . כדמות שחרות, כי הוא תכלית כל הצבעים (נקרא תכלת על שם "תכלית כל הצבעים". ראה פירוש הקצר) . . . ואנו נסמוך על רז"ל⁵⁵ שאמרו שהוא ירוק והוא צמר". ולכאורה מקורו ברז"ל היא במנחות מג, א: "תכלת דומה לים וים דומה לרקיע". נמצא שצריכים לפרש בא' משתי אופנים, או שלפי האבן עזרא צבע ירוק דומה לים, או שכוונתו בירוק גופא, צבע שדומה לים.

וראה ברש"י שלח טו, מא "פתיל תכלת - על שם שכול בכורות. תרגומו של שכול תכלא. ומכתם היתה בלילה, וכן צבע התכלת דומה לצבע רקיע המשחיר לעת ערב". גם כאן יש שתי אפשרויות (א) שזה פירוש שני בהצבע של תכלת, וכמובן גם מזה שמקדים לפני זה "ומיסודו של רבי משה הדרשן העתקתי". (ב) כוונתו בירוק הוא צבע הרקיע המשחיר כו' (כמ"ש במשכיל לדוד).

ולכאורה יש להוכיח שכוונתם לירוק כפשוטו כעשבים. דהא הסברנו לעיל אות ו שירוק בכתוב תמיד קשור לירקות במובן של גר"ן (עצם המלה נמצא רק פ"א באיוב לט, ח "ואחר כל ירוק ידרוש", אבל גם המלה ירק הוא מלשון ירוק כמ"ש לעיל בארוכה בשי' רש"י וכו'). וא"כ כשרש"י אומר שתכלת היינו צבע ירוק בלי להסביר כלום, זאת אומרת שזה מספיק לבן חמש למקרא שיבין ע"פ מה שאמר לפני"ז בפ' בא "עלה ירוק" (וקשה לומר שהוא יסמוך על מה שיכתוב אח"ז "מיסודו של רבי משה הדרשן"), ולכן לכאורה צריך לומר שכוונתו לירוק סתם (גר"ן).⁵⁶

ולהאבן עזרא שאומר "ואנו נסמוך על רז"ל שהוא ירוק" נראה שהוא דומה לים, אע"פ שהוא אומר "ירקרק מגזרת ירק, כי העין כמוהו". כלומר שירוק הוא כירק - אוי"ל שכוונתו לצבע שהוא ממוצע בין ירוק לכחול, שהאבן עזרא מחשיב את זה, שזה דומה לים.

ויש עוד שיטה בפירוש תכלת: ראה ברס"ג תרומה כה, ד "אסמאגון", ומפרש הר"י קאפח "כצבע השמים בבהירותם שהם תכולים מאד ונוטים לשחרות". וברד"ק שורשים ערך תכלת ובערוך ערך אדוותא: "תכלת. גוון שמים בטהרתו מן העננים", ועוד שאומרים שתכלת פירושו כחול.

55. ראה לעיל אות ה מה שהבאנו מהקדמת הראב"ע.

56. אבל הא גופא צ"ב, מה ההכרח בפשש"מ שתכלת פירושו ירוק?

והנה אף שאין בכתוב המלה כרתי, אבל בתרגום אונקלוס (וירושלמי) על הפסוק (בהעלותך י"א, ה) "ואת החציר ואת הבצלים" מתרגמין "וכרתי ובוצלי" (או "וית כרתיא וית בצליא"). נמצא שכרתי הוא סוג ירק שנקרא חציר דהיינו "כרישין פוריל"ש" (רש"י). וראה ערוך ערך כרת "מין צבע ירקרק תרגום חציר כרתי בשביל שהוא ירוק פורלו". ז.א. שבעצם זה שם צבע, ומשום זה נקראו כרישין, כרתי.

כא. שתי שיטות בפירוש המשנה תכלת וכרתי – ירוקים או כחולים

וע"י הקדמה זו ניכנס לפירוש המשנה: שיטת רש"י: בברכות ט, ב ד"ה תכלת: "ירוק הוא וקרוב לגוון הכרתי שקורין פוריי"ש"⁵⁷. וברש"י בחולין מז, ב ד"ה ירוק מפרש "כמין עשבים, כדלקמן". דהיינו הירוק הזה שמפרשים אותו ככרתי, היינו כעשבים. ובברכות נו, ב ד"ה תכלת: "ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא". ולכאורה צבע של פני חולה דומה לירק, ראה ערוך ערך ירק (מובא לעיל). ואף שלפי רש"י ירקון בחולי התבואה הוא צהוב (מובא לעיל), אבל רואים עכ"פ שאינו כחול.

זאת אומרת שלרש"י תכלת וכרתי שניהם ירוקים ודומים זל"ז. ועד"ז בריבב"ן על ברכות (נדפס בספר "גנזי הראשונים") וברע"ב, ובימלאכת שלמה' (להר' שלמה עדני תלמיד ה"שיטה") שמביא בשם הרב שלמה סיריליו ז"ל (חי בתקופת המחבר) שתכלת צבעו ירוק וירדי בלע"ז.

וכנגדם עומדים תלמידי רבינו יונה בברכות (ד, ב מדפי הרי"ף) ד"ה ר"א אומר: "י"מ מלשון 'החציר והבצלים' דמתרגמין 'כרתי ובוצלי' ואינו נראה דמה ענין תכלת אצל כרתי? אלא ודאי הנכון כמו שפירש ר' נתן בעל הערוך דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי דומה לתכלת". אמנם לא מצאתי גירסא זו בהערוך לע"ע (גם מובא בשם הערוך בפירוש של בעל ס' חרדים על ירושלמי ברכות א, ב), אבל נמצא מדבריהם שגם כרתי וגם תכלת הם כחולים, ודומים זל"ז.

ועד"ז בריטב"א⁵⁸, ובתוס' חולין מז, ב ד"ה אלא ירוקה. וראה בר' ירוחם תאו"ח נט"ו אות ו': "ירוקה ככרתי שהוא צבע שאינו כ"כ ירוק, ודומה מעט לרקיע". ובראבי"ה ברכות ח"א סי' כ"ה: "וקבלתי שיש מין צבע שקורין כרתי ודומה לתכלת". וראה בתוהרא"ש בסוכה לא, ב: "הכא משמע ירוק ככרתי צבע שקורין בירדי הדומה לעשבים, וההיא דברכות פ"ק משיכיר בין תכלת לכרתי משמע שהוא צבע הדומה לאינדי שמעט משונה מתכלת, ובמנחות פרק התכלת אמרין תכלת דומה לים וים דומה לרקיע וזהו כעין צבע שקורין אינדי". ובשו"ת מהר"ם סימן תרל"א ובמרדכי הל' גדה תשל"ה: "בל"א [כדאמר פ' מאימתי] משיכיר בין

57. וברש"י על הרי"ף "שקורין כרשינין", ואכ"מ.

58. בספר גנזי הראשונים נדפס בשם הר"א אלאשווילי אבי הריטב"א, ולאחר זמן נתברר שזה ספר של הריטב"א (ראה הקדמה למס' ברכות דחי' הריטב"א הוצ' מוסד הרב קוק).

תכלת לכרתי, וכרתי נקרא ירוק בפרק לולב הגזול הירוק ככרתי, ותכלת דומה לרקיע וליים שהוא בל"א".

ב' שיטות הנ"ל סוברים ששני הצבעים האלו דומים זל"ז עד ששניהם נכללים באותו סוג צבע ירוק או כחול. ולכאורה החילוק ביניהם הוא שלפי רש"י וסייעתו הפירוש של כרתי פשוט הוא, אך לא ידוע מהו תכלת, ומהדין ד"משיכיר" לומדים הפי' של תכלת (דצ"ל דומיא דכרתי). משא"כ לר' יונה וסייעתו הפי' של תכלת פשוט, ומכריעים עפ"ז הפי' של כרתי.

וראו לציין ע"ד מה שכתבנו לעיל בשיטת האבן עזרא בשיטת רש"י, שפשוט שרש"י לא שולל את הגמ' במנחות ש"תכלת דומה לים", אלא שמדברים בירוק שיש את שניהם "דומה לים" ו"קרוב לגוון הכרתי". דהיינו לכאורה ממוצע בין שניהם. וראה ברש"י סוטה יז, א ד"ה שהתכלת: ". . . הלכך תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, דתכלת לא דמי לרקיע כ"כ, אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים". כלומר, תכלת לא כ"כ דומה לרקיע אלא ע"י הים, ואולי זה בגלל שבים יש יותר ירקות (כנראה במוחש). [ולהעיר שהרמב"ם והערון ס"ל שתכלת הוא צבע של הרקיע, ודלא כרש"י].

שתי פירושים בכרתי לד"ה ועפ"ז תירוץ לכמה ראשונים

יש להעיר שלכאורה כולם מודים שתרגום של חציר הוא כרתי, דהיינו ירוק ירוק דהא אונקלוס אומר מפורש "כרתי", אלא שרבינו יונה וסייעתו סוברים שכרתי לא מספיק דומה לתכלת, ומוכרחים לומר שיש עוד פי' בכרתי. וכמו שכתב הראב"ה: "וקבלתי שיש מין צבע שקורין כרתי ודומה לתכלת" - משמע שזה מלבד הפירוש הרגיל של כרתי.

ובזה יובן איך שהתוס' רא"ש בסוכה והמרדכי והמהר"ם הנ"ל פירשו כרתי בשני אופנים אחד אחר השני. דב' הפירושים תלויים בכל מקום לפי עניינו. וכן מתורץ בזה מה שאומר הריטב"א בנדה ". . . הוא גוון שהוא גרו"ג בלע"ז ולא אותו שקורין וירד"י. . . ועוד שבשום מקום לא הזכירו ירוק סתם אלא על הגרו"ג, ואידך ירוק ככרתי אמרו". משמע שאידך ירוק ככרתי אמרו משתייך ל"וירד"י דהיינו ירוק - גרי"ן.

וגם עי"ז נתברר מ"ש התוס' בחולין מז, ב ד"ה אלא ירוקה, אחרי שמביא את שיטת ר"ת שכרתי הוא כחול, אומר: "וה"נ לא הוי דוקא ככרת, דלעיל גבי ירוקה כשרה מדרבי נתן פירש בקונטרס ירוקה כעשבים, אלמא ככרתן לאו דוקא". וקשה, דהא אם כרתי פירושו כחול, איך זה כולל גם ירוק?

[ובפרט שחידוש גדול הוא לומר בסוגיא דמראות הריאה שכשואמרים ירוק ככרתי שהוא כחול לפי ר"ת, נכלל בזה גם ירוק גרי"ן, דהא ירוק גרי"ן יותר דומה לכישותא מוריקא ביעתא שהם מיני צהוב. ומ"ש בגמ' "האי ריאה דדמיא ככשותא וכמוריקא וכגון ביעתא טרפה, אלא ירוקה דכשרה היכי דמיא ככרת"י - אם כרתי הוא כחול, משמע שרק כחול כשר, וירוק גרי"ן נכלל בכישותא. [ועוד, שתוס']

מביא דעת רש"י, שר"ת חולק עליו! וכן קשה מ"ש בספר בדיקת הריאה לר' יונה: "ככרתי והיא כעלה חציר כשר" ולכאורה זו סתירה לשיטתו!

אלא שכולם מודים שכרתי משמע גם ירוק גרי"ן, אלא שבהקשר של הדין ד"משיכיר" פירושו כחול. ובחולין (לפי המהר"ם, מרדכי, רשב"א [נו, ב], ר' יונה, ותוס' בחולין, ועוד לעומת ר"ת בחולין ור' ירוחם), ובסוכה (לפי תוס' בסוכה והרא"ש ועוד לעומת ר"ת), פירושו ירוק (ובתוס' חולין פירושו כחול וכולל ירוק כנ"ל).

ואדרבה! לכאורה מובן למה בסוכה וחולין פירושו של כרתי, ירוק גרי"ן, דהא בחולין כבר נמנה כחול בריאות הכשרות, ומשמע שירוק ככרתי הוא משהו אחר⁵⁹. ועוד כנ"ל, שרק צבעים צהובים נמנו במיני ירוק שהם פסולים בריאה. ובסוכה מובן שפירושו ירוק כמו שאומר הרא"ש (תוספותיו סוכה): "ואתרוג עיקרו דומה לשעוה נמצא דירוק ככרתי דהכא היינו עשבים". ומסתבר דצבע ירוק גרי"ן מצוי באתרוגים לעומת כחול.

וצ"ל בשיטת ר"ת, למה הוא מפרש שבחולין ובסוכה כרתי הוא כחול? וראה בחידושי הצ"צ על הש"ס בסוכה פ"ג ד"ה הירוק שמקשה על שיטת ר"ת, שלכאורה למסקנת הגמ' הבעיה באתרוג הירוק ככרתי היא שלא נגמר פריו, ואיך זה קשור לאתרוג כחול? ומתרץ שס"ל לר"ת שלפי ההור"א דהגמ', שהבעיה היתה ב"בעינין הדר", מדברים באתרוג כחול עיין שם. אבל עדיין צ"ל ההכרח והסברא לשיטה זו.

אלא שלכאורה מוכרח מזה שס"ל שמהדין ד"משיכיר" מוכח שפירוש של כרתי תמיד כחול, ואינו מחשיב את כרתי שבתרגום. ויש להבין הצדדים שבזה.

בב. שיטה שלישית בפירוש המשנה

ישנה שיטה נוספת שלכאורה מבוססת על הערוך שהבאנו לעיל. בערך כרתי הוא מפרש שכרתי הוא צבע של חציר, ובערך אדוותא מפרש שתכלת צבעו כרקיע בלי עננים (ואא"ל שבהדין ד"משיכיר" הוא יפרש את כרתי אחרת כמו שיטת ר' יונה כנ"ל, דהא בערך כרת הוא מביא הדין ד"משיכיר", משמע שגם בהדין הזה פירושו ירוק, וראה לקמן בשיטת הרא"ש שהביא את הערוך).

בפיה"מ ברכות הרמב"ם מפרש: "פי' תכלת הוא שם נופל על הצמר הצבוע כעין תרשיש בלבד. . וכרתי הוא הירוק". והמאירי מביאו (כדרכו להעתיק הפיה"מ אחרי כל משנה) ומפרש בעצמו: "בין תכלת לכרתי ר"ל בין תכלת לירוק". כנראה שלשיטתו, יותר פשוט הפירוש של תכלת מאשר הפירוש של תרשיש.

59. אבל כנראה שלכן פירש ר' ירוחם שכרתי הוא ממוצע בין ירוק וכחול, דלא כמו הראב"ה ור"ת שמפרשים כרתי, כחול סתם.

דהנה תרשיש הוא שם של ים (יונה א, ג, ומפרשים) וגם של ארץ שנקרא אפריקה (מ"א י, כב ומפרשים), אבל מה שבנוגע לענייננו הוא מה שכתוב בפרשת תצוה (כח, כ) "והטור הרביעי תרשיש ושהם וישפה" היינו שתרשיש הוא אבן יקרה מאבני מילואים. ויש בזה ב' פירושים: "שבט" אשר על "תרשיש" והיא הנקראת קריאוליק"א, וגוון שלה דומה לגוון השמן, ויש שפירשו שהיא האבן שצבעה תכלת, ותרגומו: כרום ימא, שהרי גוון הים כעין תכלת, ומצינו ים ששמו תרשיש, שנאמר: (יונה א, ג) "וימצא אניה באה תרשיש" (רבינו בחי).

ובפשטות מתכוון הרמב"ם לפירוש השני שהוא מתאים להגמ' במנחות "תכלת דומה לים". ועוד דכתב הרמב"ם בהל' ציצית ב' א': "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכחול, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש בטהרו של רקיע" (וראה גם ספר השרשים לר' יונה אבן ג'אנח וספר השרשים לרד"ק ערך תרשיש, שמסכימים לה"ויש שפירשו").

ולכאורה בפירושו לכרתי שהוא ירוק, מתכוון הוא לירוק גרי"ן, דהא בהל' שחיטה ז, יט פירש שירוק ככרתי הוא כעין חציר, שהוא גרי"ן, וירוק ככרתי הוא צבע זהה של ירוק דהיינו פ"י כרתי (במלים אחרות, כשהוא מפרש כרתי - ירוק בהמשנה בברכות, הוא מתכוון לירוק ככרתי, דהיינו גרי"ן כמו שאמר בהל' שחיטה, ופשוט)⁶⁰. וא"כ נמצאו שיטות הרמב"ם והמאירי כמו הערוך.

עפ"ז נמצא שיש לנו שיטה שלישית ש"בין תכלת לכרתי" היינו ירוק וכחול. ועפ"ז יש לנו שלוש מחלוקות בפירוש המשנה: א. אם תכלת וכרתי מאד דומים עד שנכללים באותו סוג צבע או לא (שיטת ערוך נגד שאר השיטות). ב. לפי האופן הראשון, האם כרתי מכריח את הפ"י של תכלת או להיפך (שיטת רש"י נגד שיטת תר"י). ג. לפי האופן השני בשאלה השניה, האם תכלת מכריח את הפירוש של כרתי בכל הש"ס, או רק כאן שזה דומה לתכלת (שיטת ר"ת נגד שיטת תר"י).

בג. החילוק בין ג' השיטות

ויש לדייק בדברי רבינו יונה שבגלל הבעיה עם הפירוש שכרתי הוא חציר, הוא מסיק שיש פירוש אחר בכרתי שאינו בדרך הפשט. וצריך להבין למה הוא לא הסיק עפ"ז שתכלת הוא צבע הקרוב לכרתי כמו רש"י? אלא שמדבריו מובן שיש בעיה מהותית לפרש שכרתי הוא חציר. ז.א. שבפירכתו "מה ענין תכלת אצל כרתי", הוא בעצם שואל מה ענין תכלת אצל חציר.

ביאור הדברים: במשנה בברכות יש שני דעות מהו תחלת זמן ק"ש: בין תכלת ללבן,

60. ועצ"ע מה שיטת הרמב"ם בספר היד בפירוש ירוק סתם, כדלעיל בפנים.

ובין תכלת לכתרי. ומבואר ש"בין תכלת ללבן" היינו בין תכלת שבציצית ולבן שבציצית (ירושלמי. ושני אופנים בזה ברש"י ותוס'). ולומדים את זה מ"וראיתם אותו" מן הסמוך לו (משיבחיין בציצית בין תכלת ללבן הסמוך לו. פני משה). ויש עוד שיטות בזמן ק"ש כמו משיכיר בין כלב לזאב ומשיכיר בין חמור לערוד⁶¹. וכולם דברים הדומים ומתאימים זל"ז (שניהם בציצית, שניהם מין חמור או מין כלב).

ועתה כשהמשנה אומרת בין תכלת לכתרי, ומבואר הטעם, שלומדים מ"וראיתם אותו" כדי שיהא היכר בין הצבועים, כלומר בין תכלת שבציצית וצבעים אחרים, וכן היא השיטה של המ"ד שהוא משיכיר בין חמור לערוד או זאב לכלב (ירושלמי)⁶², א"כ איך אפשר לפרש שכרתי הוא חציר שאינו דומה לציצית כלל? אלא צ"ל שכרתי הוא סוג צבע ולא הפשט הפשוט. ולכן תכלת מכריע הפירוש של כרתי.

ועפ"ז מובן למה הבעיה הזו לא הפריעה להערוך וסייעתו, דהא הערוך פי' שכרתי הינו "מין צבע ירקרק" ורק קוראים לכרישים כרתי, בגלל שהם אותו צבע. וזה מתאים להטעם דשיטת ר"א "שיהא ניכר בין הצבועין", שבעצם תכלת וכרתי הם שני מיני צבעים. וזה גם כן מדויק בשיטת הרמב"ם והמאירי שפירשו שכרתי הוא ירוק ולא חציר.

וראה בחידושי הצ"צ על הש"ס ברכות פ"א מ"ב ד"ה מאימתי, שמסביר שיטת רש"י וז"ל: "וטעם דרש"י י"ל כמו לר"א דאמר בין תכלת לכתרי אין זה שייך בתכלת שבציצית שהרי אין שם צבע כרתי כלל". וממשיך עפ"ז להסביר שיטת רש"י בתכלת ולבן. כלומר לפי רש"י לא מדברים על ציצית בכלל, אלא ב' צבעים סתם. ומובן עפ"ז שאין להקשות על הפירוש של כרתי, אלא הוא מכריח את הפירוש של תכלת. נמצא שהם חולקים באם הלימוד של ר"א נובע מציצית או לא. לפי רבינו יונה מדברים בציצית ולכן צריך לשנות את הפירוש של כרתי, ולפי רש"י לא מדברים על ציצית בכלל ועפ"ז אין להקשות על כרתי, ולכן הוא מכריע את הפירוש של תכלת. אבל שניהם סוברים שתכלת וכרתי נכללים יחד באותו צבע.

ויש לדייק שבגלל הבעיה בפירוש הפשוט של כרתי: "ואינו נראה, דמה ענין תכלת אצל כרתי", הוא מסיק שכרתי הוא כחול דוקא. וצ"ל למה לא אומרים כפירוש הערוך שכרתי הוא צבע של כרתי? מה שנוגע כאן הוא שהם שני מיני צבעים (טעם דר"א בירושלמי והובא בראשונים), ומאי איכפת לן אם אחד ירוק ואחד כחול, או שניהם כחולים?

ויש לומר, שההכרח שתכלת וכרתי הם אותו צבע נובע מהבנה אחת בהטעם דר"א: "וראיתם אותו - שיהא [התכלת] ניכר בין הצבועים". "בין שני צבעים הדומין זל"ז" (רא"ש). דבזה יש שני פירושים. המעדני יו"ט מבאר: "דייק וראיתם אותו שתראו אותו לבדו, ומה

61. וראה פני יהושע על אתר שמפרש סוגיא זו כמין חומר.

62. וראה בחידושי הצ"צ על הש"ס ד"ה בין תכלת ללבן שמדייק מהרשב"א שתכלת ללבן ומשיכיר חבירו אי"ז אותה שיטה, דלא כמו הירושלמי.

הפרש יש בעצמו שיצטרך לראות ולהכיר בו אלא בינו לצבע הדומה לו, וכיון דמיירי בשני צבעים דומין זה לזה, שפיר קאמר וראיתם אותו להכיר בו ובצבע הדומה לו". ולפי"ז, אם יש מספיק דמיון בין הצבעים להתבלבל ביניהם, אך מחמת אור הבוקר יודע להבדיל ביניהם, ה"ז נקרא "וראיתם אותו" - שמכיר אותו. ופי' נוסף בזה כתב ב'עלי תמר' (לר' ישכר תמר) על הירושלמי: ". ור"א דריש דלפיכך הוציאה הכתוב בלשון אותו, שצריכים לראות יפה את הפתיל תכלת, ולא יחליפו בפתיל של צבע דומה והיינו כרתן". כלומר צריך שיהיה מספיק אור, שלא יחליף בין שום צבע הדומה לתכלת.

נמצא שהם באים משני כיוונים שונים. אופן א' שאם הצבעים דומים מספיק שיכול להתבלבל, ואינו מתבלבל מחמת אור הבוקר, כבר נאמר עליו "להכיר בין הצבועים". אופן ב', שכל זמן שאין מספיק אור כדי לא להחליף את התכלת בשום צבע אחר לא נאמר עליו "וראיתם אותו".

ובסגנון אחר: לפי האופן הראשון העיקר הוא ההכרה עצמה, שאם כבר יש הכרה בינו למשהו אחר שהיה יכול להתחלף איתו, כבר חל "וראיתם אותו". ולפי האופן השני העיקר הוא ההחלפה, שאם יכול להחליף לא הגיע ל"וראיתם אותו". והאופן השני יותר מוגדר, שאם תיתכן החלפה ביניהם לא מספיק אור היום, אך האופן הראשון פחות מגדיר מתי יש הכרה, ולמה אין ענין הכרה ב"בין תכלת ללבן"? אך האופן הראשון יותר מתאים לדברי ר"א "להכיר בין הצבועים", שמשמע ענין חיובי שיש הכרה, ולא שאין החלפה.

ועפ"ז אפ"ל שרבינו יונה ורש"י סוברים כמו האופן השני, משא"כ הערוך וסייעתו סוברים כהאופן הראשון.

כד. בירור בתוס' בסוכה ע"פ הצ"צ וקשיים בצ"צ

וע"פ הקדמות אלו ננסה לברר דברי התוס' דידן בסוכה. לכאורה משמע מתוס' שהוא סובר כדעת רבינו יונה שבהדין ד"בין תכלת לכרתי", הכוונה לשני מיני כחול. ובדין ד"אתרוג הירוק ככרתי" הכוונה לגרי"ן, ואינו סתירה דהא יש לפרש כרתי בשני אופנים כנ"ל.

ואח"ז מביא הירושלמי דשם משמע שגם עשבים דומים לתכלת, ועפ"ז י"ל שלמד הירושלמי כמו האופן הראשון הנ"ל, שתכלת וכרתי הם שני צבעים נפרדים, דהא גם עשבים דומים לתכלת, אז שייך להתבלבל ביניהם, וא"כ אין בעיה שכרתי הוא ירוק גרי"ן. אך הבבלי למד כאופן השני, שתכלת וכרתי הם אותו צבע כיון שהוא לא דומה לתכלת אלא לדברים כחולים, וא"כ כרתי לא יכול להיות ירוק גרי"ן. או נאמר, שבעצם הבבלי סובר כאופן הראשון שרק צריך שיהיה מקום להחליף ביניהם. אבל כאן אא"ל שכרתי הוא ירוק כעשבים, דהא עשבים ותכלת לא דומים ואין ענין של החלפה. ועפ"ז יש מחלוקת בין הבבלי וירושלמי.

ועד"ז כתב ב'מראה הפנים' שמסביר שלפי תוס' יש מח' בין הבבלי והירושלמי, אלא

שמשמע מדבריו שהמחלוקת היא בפירוש של תכלת, כלומר לפי הירושלמי תכלת הוא ירוק גרי"ן. וצ"ע דהא מפורש בירושלמי "תכלת דומה לים". אבל עכ"פ לפי האופן הזה, הבבלי והירושלמי חולקים.

והנה הצ"צ לומד את הסוגיא הזאת באופן ייחודי וז"ל: "בין תכלת לכרתי. לכאורה הי' אפ"ל דהיינו בין צבע בלא"ה לצבע גרי"ן. אך בתוס' חולין (דף מז, ב) מבואר ששניהם צבע אינדיש דהוא בלאע"ה. ובסוכה (פ"ג מ"ו) הירוק ככרתי כ' התוי"ט בשם הרא"ש שדומה לעשבים. א"כ היינו גרי"ן. והוא מדברי התוספות שם דף לא, ב ד"ה הירוק בכרתי שכתבו וז"ל "אבל בירושלמי משמע שהוא צבע ווירד כעין עשבים דאיהיא דבין תכלת לכרתי מסיים ליה תכלת דומה לים וים דומה לעשבים כו". ולע"ד משמע עוד כן ממ"ש בירושלמי שם ומ"ט דר"א כדי שיהי' ניכר בין הצבועים כו. ר"ל לא בין תכלת ללבן שהלבן אינו צבע כלל וניכר ההפרש בקל יותר, אלא שיהא ניכר גם בין צבע לצבע א"כ גם בין תכלת לכרתי נק' בין צבע לצבע, ודברי רבי אליעזר מתקרב יותר מעט לשיעור דוותיקין משיעורא דת"ק. ע' תר"י וכרתי יש מפרשים מלשון החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי כו', והקשה ע"ז וי"ל דלפי' הרא"ש שדומה לעשבים א"ש".

תא חזי שהצ"צ למד כה'מעדני יו"ט, מזה שלומד שתכלת וכרתי היינו כחול וירוק. וס"ל בשי' ר"א שרק צ"ל ענין ההכרה. וכן נמצא שהתוי"ט למד בשיטת התוס' שמהירושלמי מוכח שכרתי הוא ירוק. ומשמע מזה שהוא לומד שאין מח' בין הבבלי והירושלמי, דא"כ למה התוי"ט פוסק כהירושלמי? אלא צריך לפרש שהצ"צ למד בשיטת התוס' שהירושלמי מכריע שכרתי הוא ירוק. ז.א. שהיה אפשר להסיק מהבבלי שכרתי הוא כחול, בא הירושלמי ומלמד פשט בשיטת הבבלי שכרתי הוא גרי"ן.

כן משמע מהצ"צ, שלמד בשי' הרא"ש שיש רק פי' א' בכרתי, דהא אם היה ב' פירושים בכרתי, למה צריכים להגיע לשתי הראיות שמביא הצ"צ שכרתי הוא ירוק בהדין ד"משיכיר"? לכאורה אפשר לומר בפשטות שאתרוג הירוק ככרתי הוא גרי"ן, כיון שכחול לא נמצא באתרוגים, ובפרט לפי מה שאומר הצ"צ עצמו על הדין דאתרוג הירוק בסוכה פ"ג ד"ה הירוק, שלפי המסקנא בגמ' שם שהבעיה באתרוג ירוק היא זו שלא נגמר פריו, צ"ל ירוק גרי"ן. והרא"ש מביא המסקנא הזאת שם בסוכה פ' ג' ס' כ"א, וראה בקרבן נתנאל שמדייק מהרא"ש שאינו סובר שהבעיה היא משום הדר. ועפ"ז פשוט שלפי הרא"ש א"ל שאתרוג הירוק יהיה כחול, אלא צ"ל שיש פירוש א' בכרתי, ומהירושלמי יש לתווך כן, שבהדין ד"משיכיר" משמע שכרתי הוא כתכלת.

ויש לדייק בדברי הצ"צ שכשהביא שיטת הרא"ש בפירוש של אתרוג הירוק ככרתי, הוא הביאו בשם התוי"ט. וצ"ע דהא בחידושו בסוכה הוא מביאו בשם הרא"ש עצמו. אך אולי י"ל בפשטות שהרא"ש בפסקיו הוא כשמו - פוסק. וא"כ הא דפסק שאתרוג הירוק ככרתי הוא פסול (אא"כ חוזר למראיתו כשמהינן אותו), א"א לדייק מזה שפי' של כרתי הוא ירוק

גרי"ן. ואדרבה, מוכח מראש חולין פ"ג סי' יט שפירוש דכרתי הוא כחול. ולכן מביא הצ"צ התו"ט שכותב שפי' כרתי הוא ירוק, ולכן מביא סמך לדברי התו"ט מהתוס'. ובעצם הוא לא מתכוון בכלל להיכנס לשיטת הרא"ש (דאל"כ תקשה משיטת הרא"ש בחולין כדלקמן וגם תוספותיו בסוכה⁶³).

וא"כ מובן שיתכן שלפי הרא"ש יש ב' פירושים של כרתי, אבל כאן הצ"צ מסביר למה התו"ט היה מוכרח לפרש שכרתי הוא גרי"ן (ולא הביא התוס' עצמו אולי משום שזה יותר מפורש ברא"ש).

אבל עדיין צריכים להבין, דהא בחידושי ל"סוכה כבר ביאר למה אתרוג הירוק ככרתי חייב להיות גרי"ן - ולא רק לדעת הרא"ש. ולמה הי' צריך להביא ראייה שיש רק פירוש א' בכרתי? הי' ניתן לתרץ שהתו"ט פירש ירוק כעשבים דהא מוכרח באתרוג שהוא גרי"ן כמבואר בחידושי ל"סוכה, ובדין ד"משיכיר" הפירוש הוא גרי"ן כמו שמשמע מתוס' בסוכה. אבל אין הכרח שלפי התו"ט יש רק פי' א' של כרתי, ומשמע שהצ"צ לומד שזה דבר פשוט שיש רק פירוש א' בכרתי. ולכן אם התו"ט מפרש את המשנה לפי הרא"ש שאתרוג הירוק הוא גרי"ן, אז צריכים לבאר מה שכתוב בברכות "בין תכלת לכרתי".

אבל הא גופא צ"ע דהא כמעט מפורש בראשונים שנמנו לעיל שיש שני פירושים בכרתי. ולא רק בתוהרא"ש סוכה שהצ"צ לא ראה לכאורה, אלא כן משמע מהמהר"ם והמרדכי, שבחולין הכוונה לירוק כעשבים, משא"כ במשיכיר. וראה לעיל שם בשי' כל הראשונים שמשמע מהם שיש ב' פירושים לכרתי. וא"כ אינו מובן למה הביא הצ"צ ראייה לתו"ט מהתוס'.

והנה מהדרך בה למד הצ"צ את דברי התוס', מובן שבתחילה סבר תוס' כהאופן השני⁶⁴ שצריך שלא יחליף בין כל צבע אחר, ומובן מהבבלי שתכלת הוא כחול וא"כ גם כרתי. אבל הירושלמי מכריח שלומדים שיטת ר"א כהאופן הא', דהא מיד אחרי שהירושלמי מביא את שיטת ר"א, הוא מביא מימרא דר' מאיר "מה נשתנה תכלת מכל הצבעים? . . תכלת דומה לים וים דומה לעשבים". משמע מזה א' תכלת שונה מכל מיני צבעים אבל ירוק נכלל בזה. ב' "כדי שיהא ניכר בין הצבעים" כולל תכלת וירוק כעשבים, שנאמר מיד אח"ז בתור צבע הדומה לתכלת. מזה מובן שאף שתכלת הוא כחול, אבל כרתי לא צ"ל כחול. ונמצאת שיטתו

63. ואף א"ת שיש לחלק בין הרא"ש עצמו לתוספותיו, הא "מסורת היא מגדולי ראשי הישיבות שיש להתייחס לתוהרא"ש בכל הש"ס שהם דבריו של הרא"ש ואין דבריו רק קיבוץ דברי התוס' ולכן יש להקשות מתוספותיו לשאר חיבוריו" (מבוא לתוהרא"ש ברכות ממוסד הרב קוק). וא"כ עדיף לתוון דבריו. ואף שניתן לשער שהצ"צ לא ראה תוהרא"ש למס' סוכה שנדפס פעם ראשונה בתרס"ג (מבוא לתוהרא"ש סוכה ממוסד הרב קוק), עדיין היינו צריכים להבין ההכרח שלפי הרא"ש כרתי ב"משיכיר" הוא ירוק. ועדיף לומר שהצ"צ לא דן בשיטת הרא"ש עצמו.

64. וצ"ע להכרח להוהוה אמינא הזאת, ואוי"ל שזה בגלל שהצטרך להביא שני שלבים להגיע לרקיע "תכלת דומה לים וים דומה לרקיע", מוכח שבדאי ירוק גרי"ן לא נחשב דומה, משא"כ בירושלמי שמוסיף ים דומה לעשבים שגם גרי"ן בכלל. ואינו מוכרח, ואולי בגלל זה אומר משמע קצת.

ע"ד הערוך.

ובסוף הדיבור, הצ"צ מתרץ את קושיית התר"י. ואולי הכוונה למה שביארתי לעיל בשיטת הערוך, שאם כרתי הוא צבע ולא ירק, אז אין סיבה לשנות את הפירוש של כרתי.

כה. שיטת הרא"ש בתכלת וכרתי, שאלות על הרא"ש

בתוס' הרא"ש בסוכה מפורש שב"משיכיר" כרתי הוא כחול ובאתרוג הוא גריין, [כמו שהבאתי לעיל שלכאורה לכו"ע כרתי פירושו חציר, אלא שלפי כמה מפרשים הפירוש כך תמיד (רש"י וסייעתו, וערוך וסייעתו), ויש שאינם סוברים (ר"ת), ויש שמפרשים בכל מקום לפי עניינו (תר"י וסייעתו)]. וז"ל: "כמה מיני צבעים הם שכולן קרויים ירוק. הכא משמע ירוק ככרתי צבע שקורין בירדי הדומה לעשבים, וההיא דברכות. . משמע שהוא צבע הדומה לאינדי שמעט משונה מתכלת, ובמנחות פרק התכלת אמרין תכלת דומה לים וים. . וזהו כעין צבע שקורין אינדי. . ואתרוג עיקרו דומה לשעוה, נמצא ירוק ככרתי דהכא היינו כעשבים". משמע שיש שני פירושים בכרתי כמו שהבאתי לעיל.

וצ"ל, דהא משמע מהרא"ש בחולין שהוא מפרש כר"ת: "ככרתי פירש בערוך מין צבע ירוק ומתרגמינן כרשין כרתי בשביל שהן ירוקין, כדאמרין בברכות (דף ט, ב) כדי שיכיר בין תכלת לכרתי, ונראה שהוא צבע שקורין בלוא"ה כעין הרקיע. כדאמרין (לקמן דף פט, א) תכלת דומה לים וים דומה לרקיע".

ז.א. שבמקרה דריאה ירוקה ככרתי, הכוונה לריאה כחולה - דהא כן הוא ב"משיכיר". וזה נגד שיטת רוב הראשונים (ובראשם רש"י) לבד מר"ת (ור' ירוחם), דכ"ע ס"ל שהפ"י הוא גריין. וכמו שהסברנו לפני כן דריאה כחולה כבר נמנית בריאות הכשרות, וכן רק צבעים צהובים נמנו בצבע ירוק שהוא פסול. וא"כ צ"ל בדעת הרא"ש, אם הפירוש של כרתי ב"משיכיר" מכריח הפשט תמיד או לא?

ובאמת צ"ל גם בשיטת הרא"ש בחולין. דהא משמע מדברי הרא"ש שכרתי הוא רק כחול כר"ת. ומעיר על זה הגהות אשרי: "דומה לרקיע אינדי"ש בלע"ז, והא דפסלינן בלולב הגזול אתרוג הירוק ככרתי אומר רבינו תם שהוא אינדי"ש בלע"ז, ונראה דמטעם זה אין להכשיר [שאר] אתרוג הירוק, דלא נקט כרתי למעוטי שאר ענייני ירקות דהכא נמי לא הוי דוקא ככרתי, דירוקה כעשבים כשירה כפירוש רש"י. וכן נראה דלא אתא למעוטי רק מוריקא וכשותא וביעתא דטריף, דכל מראות הללו שם ירקות עליהן ככנף דטוס וכשעוה וכזהב וכעין הורקת פנים. פרי"י מהרי"ח". וזוהי שי' התוס' בחולין שחולק על ר"ת⁶⁵.

65. וביותר מודגש ע"פ השיטות דס"ל ש"כל דברי ההגהות אשרי הם לחלוק על דברי הרא"ש שאם לא כן למאי אתו". ראה שדי חמד כללי הפוסקים (ח"ט) סי' יא אות יד. ועפ"ז מובן שהרא"ש לא סבר ככה. ראה שם שמביא ה"נשמת כל חי" (לר' חיים פלאג'י) דס"ל שכן חולקים, ומביא ה"כהונת עולם" (מובא ביד מלאכי כללי הרא"ש אות מה) שלא תמיד חולקים.

וראה זה פלא שבתוהרא"ש בחולין הוא אומר בדיוק כך: "ונראה שהוא צבע שקורין בלא כעין הרקיע כדאמרינן תכלת דומה לים וים לרקיע, והא דפסיל בפרק לולב הגזול אתרוג הדומה לכרתי אומר ר"ת שהוא בלא, ונראה דמכח זה אין להכשיר אתרוגים הירוקים דלא נקט ככרתי למעוטי שאר ירוקים, כי הכא דלא אתא למעוטי אלא מוריקא וכשותא וחלמון ביצה, וכל שאר מראה ירוק כשר". כלומר, שאף שפירוש כרתי הוא כחול, הנה בריאה ירוקה ובאתרוג הוא כולל גם גריין. ונמצא שבפירוש המשנה הוא מפרש שכוללים ירוק, ובפסק הלכה, הוא פוסק כר"ת שריאה ירוקה היא כחולה!

נמצא שיש ג' משמעויות בדברי הרא"ש א. בתוהרא"ש סוכה שכרתי הוא כל מקום לפי ענינו. ב. בתוהרא"ש חולין ע"ד תוס' בחולין שכרתי הוא כחול אבל לפעמים כולל ירוק. ג. ברא"ש חולין שכרתי הוא תמיד כחול.

[ולהעיר ממ"ש המהדיר בהקדמה לתוהרא"ש ברכות (הוצ' מוסד הרב קוק): "השערה מעניינת העלה הש"ך יו"ד סימן קב סק"ד שכאשר יש סתירה בדברי הרא"ש יש לבחון היטב אולי באחד מן המקומות יחסו את הדברים לרא"ש בטעות, משום שהחליפו את הדברים שנאמרו ע"י רבינו אשר בן יחיאל, בדבריו של הרא"ש מפליז"א, או בדבריו של הרא"ש מלוניל".

הנה ראוי לציין שדבר זה לא נמצא בש"ך סימן קב. ומצאתי דומה לזה קצת בש"ך יו"ד סימן קה סק"ב שאומר "גם בדרישה השיא דעת הרא"ש לדעת אחרת שאינה נכונה, מפני שרצה ליישב מ"ש הגה"מ פט"ו בשם הרא"ש (זה לא מצאתי בהג"מ החדשים שלפני) דכי אמרי' כבוש כמבושל ה"מ בחומץ וציר כדפרש" ע"כ. ואין זה צריך ישוב שבלתי ספק שהגה"מ לא כווננו להרא"ש זה, רק כווננו להרא"ש אחר כגון הרא"ש מפליז"א או הרא"ש מלוניל שדרך הגה"מ ומרדכי להביאם". והכנה"ג מעיר דבר מעניין בהגהב"י יו"ד סי' קה אות ג': "שהג"מ [ומרדכי] אינם מזכירי' להרא"ש שכולם היו תלמידי מוהר"ם [מרוטנבורג]". אבל לכאורה כל זה לא שייך בספרי הרא"ש עצמו.]

ויתכן שהרא"ש שינה את דעתו, אבל לומר ששינה את דעתו ב' פעמים, ומה גם באותו ספר (תוהרא"ש סוכה וחולין) קשה להולמו.

עוד צ"ל מה שהביא הרא"ש בחולין "פירש בערוך מין צבע ירקרק ומתרגמינן כרשין כרתי בשביל שהן ירוקין. כדאמרינן בברכות (דף ט, ב) כדי שיכיר בין תכלת לכרתי". וכן בתוהרא"ש חולין "פירש בערוך מין צבע ירקרק ומתרגמינן כרשים כרתי בשביל שהם ירוקים. . ומביא ראייה מברכות דקאמר כדי שיכיר בין תכלת לכרתי".

הלא מפורש בערוך שתכלת הוא כחול (ערוך אדוותא), ומה הראיה מ"משיכיר" שכרתי הוא ירוק? ומלשון הערוך עצמו, לא משמע כלל שמביא ראייה מ"משיכיר", אלא מפרש המקרה של משיכיר: "ר"א אומר בין תכלת לכרתן ויש ששונין בין תכלת לכרתה, והירוק ככרתן, פי'

מין צבע ירקרק".

איברא כד דייקת שפיר אין סתירה מפורשת בדברי הרא"ש, דהא לא מצינו שאמר בפירוש שאתרוג הירוק ככרתי הוא כחול, כר"ת. ועפ"ז מובן שאין סתירה בשיטת הרא"ש, אלא מ"ש בהבנת דברי הרא"ש אינו נכון, וצריך לתור דרך חדשה להבין את דבריו. עכ"פ אסיים בזאת, וה' יזכינו להבין ולהשכיל בתורתו הקדושה, ולכוון לאמת.



"שתהא שלהבת עולה מאליה" בשי' רש"י עה"ת

הנ"ל

.א.

בריש פר' בהעלותך (ח, ב) מפרש רש"י עה"פ "בהעלתך את הנרות - על שם שהלהב עולה, כתוב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה. ועוד דרשו רבותינו, מכאן שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב".

ומפורסמת השאלה, מהו החידוש בכך שצריך הכהן להמתין עד שתהא שלהבת עולה מאליה, והרי פשוט הוא שבכדי להדליק את האש באופן שלא תכבה, מוכרחים להדליק עד שהאש תידלק בצורה טובה - "שתהא שלהבת עולה מאליה".

.ב.

ה'גור אריה' מפרש, שבהדלקת המנורה הכהן צריך לחכות עד שהשלהבת תעלה מאליה, מכיון שאם לא יחכה עד שהאש תעלה, אז המנורה היא המדלקת ולא הכהן. ובלשונו: "ולא ידליק הפתילה ויניחנה והיא מדלקת עצמה והולכת, וזה היא כאילו מעצמה היא נדלקת, אלא צריך להדליקה עד שתהא השלהבת עולה מאליה".

אמנם כד דייקת, רש"י לכאורה בא לומר ההיפך, שצריך להדליק שתהא שלהבת עולה מאליה, היינו שהיא דוקא תידלק מעצמה, ולכן צריך הכהן להדליק כדי שתידלק הפתילה מעט ויניח. ואי"ז מתאים לפירושו של הגו"א.

.ג.

השפתי חכמים מפרש "שתהא שלהבת עולה" - שלא יניחנה וילך כל עוד אין השלהבת עולה מאליה. ובלשונו: "דק"ל היה לו לכתוב להדליק וכתב להעלות, שלא יניחנה וילך כשהדליקה כל עוד שאין השלהבת עולה".

ולכאורה אם כוונתו שאסור להניחה כיון שתכבה, הדרא קושיא לדוכתא, דאין חידוש בזה, שהרי ברור שמוכרחים להדליק באופן שלא תכבה (ואם נאמר שכוונתו היא שצריך להדליק עד שהאש לא תעלה מעצמה - כהגו"א, אז קשה כנ"ל, דהלא רש"י לומד ההיפך, שהאש צריכה לעלות מעצמה).

ד.

הרא"ם מסביר, שבחלק הראשון של הדיבור, רש"י בא לפרש מדוע כתוב "בהעלותך" ולא "בהדליקך": "על שם שהלהב עולה, כתב בהדלקתן לשון עליה". ומהי כוונת רש"י שתהא שלהבת עולה מאליה - "צריך להמתין בהדלקתן עד שתתלבה האש בכל חלקי הפתילה ותתחיל השלהבת לעלות מאליה, לא שידליקם בלבד ויניחם וילך. ואף על פי שהעלייה היא מטבע האש בעצמה, ואין המדליק פועל אותה, מכל מקום אחר שהוא הסיבה במקרה בעלייתה, שאלמלא ההדלקה אין שם עלייה, נקרא הוא מעלה". וקשה כנ"ל שלכאורה מדברי רש"י נראה להיפך, שצריך רק להדליקם ואח"ז מותר להניחה ולילך.

והעירני חכם אחד לבאר דברי המפרשים, שהפשט ברש"י הוא "עולה מאליה" אינו שהשלהבת תידלק מעצמה, אלא שיש שלב מסויים בהדלקת השלהבת שנקרא "עולה מאליה". היינו שכשמדליקים הנר, ראשית כל השלהבת תופסת את כל הפתילה, ואח"ז עולה מעל ראש הפתילה "מאליה".

והפשט במפרשים הוא כך, שצריכים לחכות עד שהשלהבת תופסת את כל הפתילה ומתחילה "לעלות מאליה", ואז מפסיק להדליק הנר. אך אף את"ל שכן הוא במציאות בנר גשמי (אכן ניסיתי קצת, ולא עלה בידי להיווכח כן) - אינו נראה לבאר כן בפשט הלשון "שתהא שלהבת עולה מאליה", ואין לי הכרח כלל לפרש כן ברש"י. אכן אולי המפרשים התכוונו לכך.

ה.

ועוד יש לבאר באו"א, שרש"י לא מחדש כאן דין מיוחד באופן ההדלקה, אלא הוא מתרץ קושיית הרא"ם: "ואף על פי שהעלייה היא מטבע האש בעצמה, ואין המדליק פועל אותה" - היינו איך אמרינן שהדלקה נקרא העלאה, אם השלהבת עולה מאליה בהכרח, ואין המדליק יכול לפעול העלאה?

הנה הרא"ם מתרץ "מכל מקום אחר שהוא הסיבה במקרה בעלייתה, שאלמלא ההדלקה אין שם עלייה, נקרא הוא מעלה", היינו שהגורם להעלאה נקרא מעלה. אבל נראה לי שרש"י מתרץ את זה בעצמו "שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה" - שסדר ההדלקה הוא שהמדליק מוודא שהשלהבת תעלה, ולכן יש לו שייכות לעליה, ולכן נקראת העלאה.

אבל עפ"י הדרא קושיית הרא"ם לדוכתא, מה המעלה שבהעלאה על הדלקה, הרי לפועל מצד הגברא הוי אותו מעשה, א"כ מדוע נקט הפסוק "בהעלותך" דוקא? וי"ל שלכן מביא רש"י פירוש השני "ועוד דרשו רבותינו, מכאן שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב", שעפ"י מוסבר מדוע הפסוק נקט בל' עליה. ולאידך קשה דהא לא כתיב "בעלותך אל הנרות" אלא "בהעלותך את הנרות", לכן פירש שהעלאה הוא גם הדלקה.

וברור שפירוש זה יותר מתאים עם פשט הכתובים, ולכן מביאו ראשון.

ו.

והנה על הפסוק (כו, כ) "ואתה תצוה גו' להעלת נר תמיד" מפרש רש"י: "להעלות נר תמיד - מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה". ויש להבין מדוע רש"י לא מבאר מדוע הדלקה נקראת העלאה כפי שפי' בפ' בהעלותך?

וראה בהגור אריה, הלבוש והשפתי חכמים שהסבירו כ"א באו"א אבל הכל על היסוד שרש"י מחדש כאן הלכה של עולה מאליה ולכן צריך לפרש יותר בבהעלותך. והרא"ם טען שלפעמים סומך מה שאמר קודם ולפעמים מפרש יותר.

וי"ל, דבפ' תצוה דכתיב "להעלות נר תמיד" - אין הכוונה 'להדליק' נר תמיד, אלא שצריך להביא שמן ע"מ להעלות נר תמיד. ואיך מעלים נר? - ע"י ההדלקה באופן שתהא שלהבת עולה מאליה.

משא"כ בפ' בהעלותך שהל' הוא 'בהעלותך' - היינו שאהרן פועל העלאה, צריך להבין מדוע אהרן נקרא 'מעלה' - הרי השלהבת עולה מאליה? וע"ז מתרץ רש"י שהדלקת האדם נק' העלאה ע"ש שעל ידם עולה הלהב.

ז.

ואף שזהו תירוץ נחמד, לא יתכן לומר כן, דהא מצינו לרש"י בסוף פ' תצוה (ל, ז - ח) עה"פ "בהיטיבו את הנרת יקטירנה": "הנרות - לוצי"ש בלעז [מנורות] וכן כל נרות האמורות במנורה, חוץ ממקום שנאמר שם העלאה, שהוא לשון הדלקה". ופסוק לאח"ז "ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה": "ובהעלות - כשידליקם להעלות להבתן".

נמצא מפורש, שכל העלאה היא הדלקה, כולל ריש פ' תצוה "להעלת נר תמיד"! ולא כפי שאמרנו לעיל שהעלאה שם איננה ענין ההדלקה. אכן יש לדחות, דהנה שם ה'בן חמש למקרא' עוד לא יודע שהעלאה היינו הדלקה, וא"כ אין הכרח שיפרש "להעלת נר תמיד" בענין הדלקה. וע"כ שפיר יש לומר את הביאור הנ"ל.

אך קשה לאידך גיסא: אם רש"י כבר ביאר בסוף פ' תצוה שהעלאת הלהבה היינו הדלקה, כיון שמדליק ע"מ שהלהבה תעלה - א"כ מדוע מבאר שוב, ובאריכות בריש פ' בהעלתך? וביותר יוקשה, דהרי ביארנו דקשה לרש"י מדוע סוכ"ס נק' הדלקה בל' העלאה, הרי הכהן עצמו רק מדליק, א"כ מדוע דייק הכתוב לכתוב בל' העלאה? ולכן מביא רש"י פי' הב', דמעלה הייתה וכו'.

אבל כאן ג"כ כתיב "ובהעלת אהרן את הנרות" - ורש"י לא הביא את המדרש הנ"ל. ופלא הדבר, מאי קשה ליה התם דלא קשיא הכא. וצע"ג.



אי ילפינן תולדות הוצאה ממשכן לשי' רבי עקיבא

הנ"ל

.א.

במסכתין (ד, א) מבררת הגמרא מיהו המ"ד דמתניתין, שלא מחייב עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' אלא ס"ל דדי בכך שהחפץ מונח ביד, מנסה הגמ' להעמיד: "אמר רבה, הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה, דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים. רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

מקשה הגמרא: "למימרא דפשיטא ליה לרבה, דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי - והא מיבעיא בעי לה רבה. דבעי רבה, למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי: דרבי עקיבא סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור, ודכולי עלמא לא ילפינן זורק ממושיט. או דילמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי: דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט, ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב, מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא". היינו דלקמן מסתפק רבה האם שיטת ר"ע היא שקלוטה כמי שהונחה דמיא או שהוא שיטת חכמים, שאפשר שנחלקו למטה מי' בדין קלוטה, או למעלה מי' בדין מושיט.

והנה כתב המהר"ם לחדש דע"פ אופן הב' בהאיבעיא (צו, א ד"ה או דילמא): "נראה דלהך לישנא, למ"ד דילפינן זורק ממושיט דהיינו ר"ע דמתני', ס"ל דאין חילוק בין אם השני רה"י שזורק מזה לזה עומדים בשורה אחת, ובין הן זה כנגד זה. דהא כיון דס"ל דילפינן זורק ממושיט - לא איצטריך ליה למיהוי ממש דומיא דמשכן, אלא ס"ל מה לי מושיט מה לי זורק, ה"נ ס"ל מה לי זה אחר זה או זה כנגד זה".

כלומר, אם ילפינן זורק ממושיט, אז אין צורך שפרטי דין הוצאה יהיו כפי שהיה במשכן, שהרי זריקה לא הייתה במשכן, וס"ל לר"ע מה לי מושיט מה לי זורק. ועפ"ז לומד, שג"כ אין חילוק אם זורק מרה"י לרה"י בשורה אחת או זה כנגד זה. כיון דר"ע לא מצריך שכל הפרטים יהיו כפי שהיה במשכן ממש.

אבל ראה בתוס' בסוגיין (ד"ה אבל למעלה בא"ד) "ותדע דהא כי נמי נימא דמושיט חייב למטה מי', הוי מצוי למימר דלכ"ע ילפי' זורק ממושיט, ובדיוטא אחת בין למטה מי' בין למעלה מי' ד"ה חייב, ופליגי למטה מי' בזו כנגד זו, דמר סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה

דמיא, ומר סבר לא אמרינן. אלא דלא מצי למימר דלכ"ע ילפינן זורק ממושיט, משום מתני' דהזורק".

וראה עד"ז בד"ה דאמרינן (בא"ד): "איכא נמי לספוקי דילמא לכולי עלמא לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה ובוזו כנגד זו לכ"ע פטור כי פליגי בדיוטא אחת דר"ע סבר ילפי' זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן".

מפורש בדברי התוס' שאף אם ילפינן זורק ממושיט, חייב רק בדיוטא אחת, ולא בזו כנגד זו. כלומר, שאינם תלויים בהדי הדדי, ולא כדברי המהר"ם.

ב.

והנה התוס' כתב (ד"ה דרבי עקיבא) "וא"ת והא ע"כ זורק מרשות היחיד לרה"י דרך רשות הרבים לא היה במשכן. . וכיון דלא היה במשכן אמאי מחייב ר"ע, דבתולדה דהוצאה שהיא מלאכה גרועה אין לנו לחייב אלא דוקא אותן שהיו במשכן, כדפרישית לעיל (ד, ב). וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה". מבוארת בזה שי' התוס', דאפשרי ללמוד דין בהוצאה רק אם הוא דומה ממש להפרט שלמדן ממנו, וחשיב כמוהו (לשי' ר"ע).

והפנ"י הקשה עליו (ד"ה דרבי עקיבא): "אמנם כאן לא הוצרכנו לכך, דבלא"ה לא ידענא מאי קשיא להו להתוספות, דהא איכא למימר בפשיטות דלמאי דס"ד השתא דר"ע ורבנן פליגי אי ילפינן זורק ממושיט או לא, היינו דבהאי סברא גופא פליגי. דלר"ע לא בעינן כלל שיהא התולדה במשכן אלא כיון שהאב היה במשכן אף שהתולדה לא היה במשכן אפ"ה חייב כיון דאיכא סברא, ורבנן דלא ילפי זורק ממושיט היינו משום דסברי דלעולם בעינן שיהא התולדה ג"כ במשכן.

והיינו הך ברייתא דפרק במה טומנין שהביאו התוס' בריש מכילתין והביאו כאן בלשונם, שממנה למדו הך סברא מדאיצטריך לאסוקי בהך ברייתא דהכנסה היה במשכן אף על גב דאיכא סברא. ושפיר מצינן לאוקמי הך ברייתא כרבנן דר"ע. מיהו לפי האמת דפשיטא ליה לרבה דר"ע ורבנן בלמטה מי' פליגי ולכו"ע לא ילפינן זורק ממושיט, היינו משום דבעינן שהתולדה יהיה גם כן במשכן, ומתוקמא ברייתא דבמה טומנין ככו"ע".

והדברים מתאימים לסברת המהר"ם, דהא דילפינן זורק ממושיט, הוא משום דר"ע ס"ל דילפינן תולדות שלא היו במשכן, כיון דהוצאה לא נחשבת מלאכה גרועה.

נמצא לשי' המהר"ם והפנ"י, מח' ר"ע ורבנן היא אם תולדות מלאכת הוצאה הם מה שהיה במשכן דוקא, או דילמא אפי' לא כפי שהיה במשכן. ולכן: א) לר"ע ילפינן זורק ממושיט. ב) לר"ע ילפינן זו כנגד זו מדיוטא אחת.

אבל התוס' חולק על יסוד זה, וס"ל דלכו"ע התולדות צ"ל כפי שהיה במשכן. ולכן: א) אין ללמוד זו כנגד זו (שלא הייתה במשכן) מדיוטא אחת. ב) כדי לילף זורק ממושיט - צ"ל סברא מיוחדת להוכיח שהם היינו הך בעצם.

ג.

וכאן הבן שואל: מדוע אכן התוס' עומד על כך שגם לשי' ר"ע התולדות צ"ל כפי שהיה במשכן כיון שהוצאה מלאכה גרועה היא, ואין לך בה אלא חידושה - לכאורה הוה עדיף ליה ללמוד כהפנ"י שבזה גופא נחלקו ר"ע ורבנן, וכך הייתה נמנעת הקושיא "והא ע"כ זורק מרשות היחיד לרה"י דרך רשות הרבים לא היה במשכן", ולא היה נדחק לתרץ שזורק דמי טפי למושיט?

וביותר יוקשה בתירוצו, מדוע עדיפא ליה למילף זורק ממושיט, מאשר ללמוד זו כנגד זו מדיוטא אחת. ואדרבה, זורק ומושיט הוי ב' פעולות שונות זמ"ז. משא"כ בזו כנגד זו ודיוטא אחת, האדם עושה אותה פעולה, רק החילוק הוא היכן העגלה עומדת וכדו' (היינו הבדל בסביבה, ולא בגברא עצמו).

אלא על כרחך, תוס' סובר, ש'מלאכה גרועה' הוי הגדרה עצמית במהות מלאכת ההוצאה, ולכן אינו שייך לומר שנחלקו התנאים בזה. אבל הדברים טעונים ביאור, מהי ההסברה בזה, שהוצאה היא 'מלאכה גרועה' בעצם.

אשמח לקבל מאת הקוראים שי' תגובות על הנכתב.



בגדר מודה במקצת כשיש שטר מסייעו

בב'

הת' אליהו אברהם שיחי' שטינברג
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' בבא מציעא (דף ד' ע"א-ע"ב): "אמר רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים וזו והילך חייב, מאי טעמא? הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי . . . ורב ששת אמר הילך פטור, מאי טעמא? כיון דאמר ליה הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי באינך חמישים הא לא מודי - הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה.

היינו שנחלקו רבי חייא ורב ששת מה דינו של אדם המודה במקצת אך במה שמודה אומר הילך, לפי ר' חייא דינו ככל מודה במקצת הטענה וחייב בשבועה, ולפי ר' ששת פטור.

מביאה הגמ' ראייה לרב ששת מברייתא: "מיתיבי: 'סלעים דינרין' מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש רבי שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, רבי עקיבא אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. קתני מיהת רבי שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע טעמא דאמר שלש הא שתיים פטור והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא ושמע מינה הילך פטור!"

היינו שמצינו מח' רשב"א ור"ע במקרה שמלווה מוציא שטר שכתוב בו סתם סלעים/דינרים והמלווה טוען שהכוונה חמישה והלווה טוען שהכוונה שלושה, רשב"א אומר שדינו ככל מודה במקצת וחייב שבועה, לעומתו ר"ע אומר שכיוון שהיה יכול להודות בשניים שהיא טענה חזקה יותר¹ כיוון שהשטר מסייעו שסתם משמעות סלעים/דינרים הוא שניים² (דמיעוט רבים שניים), ואעפ"כ בחר לטעון שלושה הרי הוא כמשיב אבידה (שאף שלא היה מוכרח לתת ואעפ"כ נתן) שלא חל עליו דין מודה במקצת ופטור משבועה. ומנסה הגמ' להוכיח מכך שרק בשלושה אמר רשב"א שחייב מצד מודה במקצת הטענה בשנים יודה שפטור מדין הילך-כרב ששת ולא כר' חייא?

ולאחר שקו"ט מסיקה הגמ': "שאני התם דקא מסייע ליה שטרא." והיינו שאף שמודה מכיוון שמסיע לו השטר פטור משבועה.

1. עיין תוס' (שם ע"ב) ד"ה "לעולם שתיים חייב".

2. רש"י.

ב.

וצ"ב לבאר סברות מחלוקת רשב"א ור"ע האם הוי כמשיב אבידה, ונראה לבאר ובהקדים:

דהנה בגמ' נדרים (ס"ח ע"א): מסתפקים גבי נערה מאורסה שנדרה מופרים ע"י אביה ובעלה, מה פעולת ההפרה של כל אחד מהם - "איבעיא להו בעל מיגז גיזו (מה שהוא מיפר קוצץ החצי של נדר ועוקרו לגמרי וחלק אחר כדקאי קאי עד דאתי אב ומיפר לאותו חלק. -רש"י) או מקליש קליש (דהפרתו פשטה בכולי נדר וקלש ליה במעט והנדר קל ממה שהיה עד עכשיו).?"

היינו האם פעולת ההפרה היא לחתוך חצי מהנדר לחלוטין או שמחליש חצי מעוצמת הנדר.

ומביאה הגמ' נפק"מ: "היכא קא מיבעיא לן כגון דנדרה מתרין זיתין³ ושמע ארוס והיפר לה ואכלתנון אי אמרי' מיגז גיזו לקייא אי אמרינן מקליש קליש איסורא בעלמא הוא."

היינו באם נדרה שלא לאכול ב' זיתים ורק אחד מהם הפר לה, אזי באם נאמר שהוא הוא מיגז גיזו אזי נשאר האיסור בחצי⁴ (או עכ"פ בזית אחד אלא שאין אנו יודעים איזה הוא⁵) בשיא תוקפו ולכך באם אכלה (את שני הזיתים⁶) תלקה, משא"כ אם נאמר דמקליש קליש - שמחליש את כל האיסור אזי אף אם אכלה לא תלקה.

א"כ מצינו שיש שני צדדים בהגדרת פעולת האמירה בדין הפרה: א. ביטול הנדר לחלוטין ב. החלשת הנדר עד שיבוטל.

והנה עניין נוסף שמצינו בשני צדדים אלו דמיגז גיזו או מקליש קליש מצינו בגמ' נזיר (כ"א ע"א): "ת"ש דתניא בהדיא האשה שנדרה בניזר ושמעא חבירתה ואמרה ואני ובא בעלה של ראשונה והפר לה היא מותרת וחבירתה אסורה שמע מינה בעל מיגז גיזו."

היינו באם נדרה אשה בניזר ושמעא חבירתה ואמרה ואני, שפרושה שאני גם כן כמוה, אזי שתיהן נזירות, אמנם אילו יפר בעלה דהראשונה את נדרה אזי לא תהיה נזירה ואעפ"כ חברתה כן תהיה נזירה. ומשמע מכאן ש"מיגז גיזו", היינו שאין הנדר בטל מעיקרו אלא רק מעת ההפרה (אך אילו נאמר שמקליש קליש אזי הוי מעיקרא).

3. הר"ן מבאר שהטעם שנקט ב' זיתין יש כאן זית שלם שהופר וזית שלם שלא הופר, אך לא ידוע איזה הוא הזית ש הופר ואיזה הוא הזית שלא הופר

4. רא"ש.

5. ר"ן.

6. דאל"כ אין שם שיעור איסור דהוי פחות מכזית (ואף שכל מקום אי"צ שיעור בנדרים עיי"ש במפרשים).

וא"כ יוצא שבהגדרת פעולת אמירה יש לנו ב' צדדים אפשריים, צד א' לומר שהאמירה פעולת רק מכעת באופן של החלטיות חדשה על האמירה הקודמת (הנדר) - "מיגז גיז". צד ב' שהאמירה פועלת למפרע על האמירה הקודמת (הנדר) באופן שמחלישתו עד שבטל.

ועד"ז אפ"ל בנדו"ד בענין מודה במקצת, שכאשר מכתיש הלווה את דברי המלווה יש לדון באיזה אופן אמירתו, האם באופן של "מיגז גיז" היינו שזה רק מכעת והלאה, או באופן של "מקליש קליש" מלמפרע לחלוטין ואמירתו אמירה אחרת, ובזה נחלקו רשב"א ור"ע, דרשב"א ס"ל דהוי באופן ד"מיגז גיז", ור"ע ס"ל דהוי באופן ד"מקליש קליש".

ג.

וביאור הדברים, דהנה במודה במקצת רגיל כגון שטוען חמישה ומודה שלושה (ואין שטר) אזי בין אם נסבור "מיגז גיז" ובין אם נסבור "מקליש קליש" חייב שבועה, וזאת משום שלצד ש"מיגז גיז" הוא עדיין נותן מקום לדברי המלווה אלא ששולל את חלקם וא"כ מודה, ואף אם נאמר ש"מקליש קליש" אף שדבריו הם דבר חדש סו"ס אין בכוח דבריו לעקור לגמרי דברי המלווה אלא רק להחלישם (ע"ד שמצינו הפרת הנדר ע"י צד אחד) וא"כ לא בטלה לגמרי טענת המלווה והוי מודה במקצת.

ובאם ישנו שטר המסייע ללווה, שאם יאמר שאינו חייב אלא ב' יהיה השטר מסייעו, אזי לכו"ע פטור, אך בהסברת הדין יהיה חילוק: דלמ"ד ד"מיגז גיז" אז על שנותן מקום לטענת התובע מ"מ כיוון שהשטר מסייעו מתעצם כוח טענתו לבלום טענת המלווה כך שעל אף שהוא בעצם כן "מודה במקצת" מ"מ יפטר משבועה, ולמ"ד "מקליש קליש" מבטל את טענת המלווה מלמפרע, שע"י השטר מקבלים דבריו כוח להיות דבר חדש לגמרי וא"כ איננו כלל מודה במקצת אלא כטוען סתם!

(במילים אחרות הוא ע"ד מחקירת רע"א? בדין "הילך" (שבועות לט ע"ב) האם פטור משום שיש חסרון בתביעה: "דמה דאמר הילך לא מחשבים עוד להטענה... דמאי דאמר הילך הוי כנתן לו קודם התביעה". או שהוא חיסרון בהודאה "דהילך הוי כופר הכל". כמ"כ כשיש שטר המסייעו האם נאמר שמלכתחילה כל התביעה היא מלכתחילה רק על הג' הנותרים ("מיגז גיז") או שנאמר שכופר הכל שמה שמודה לא הוי הודאה כלל אלא טענה חדשה בכח השטר ("מקליש קליש").)

ובמקרה כאשר תובע המלווה חמישה והשטר מסייעו ללווה בשנים ומודה בג', אזי לפי מ"ד "מיגז גיז" אזי הוי מודה במקצת, והשטר פוטרו רק על הב' וא"כ הג' הוי הודאה לטענת המלווה - ולפיכך יתחייב שבועה - רשב"א. ולמ"ד "מקליש קליש" אזי הוי דבריו טענה

7. ועיין קוצה"ח סימן פ"ז ס"ק ה', נתיבות המשפט סימן ע"ה ס"ק ט"ו, ויש שהעמידו דהוי מחלוקת ראשונים ואכמ"ל.

חדשה בכוח השטר, וכיוון שכן כל דבריו היו דברים חדשים שבטלו מעיקרא כל דברי המלווה, וא"כ בוי כמו משיב אבידה (ששם הרי הוא הטוען ראשון ואח"כ טוען הבעלים שהיה יותר) - ופטור משבועה - ר"ע.



החושב לשלוח יד בפיקדון

הנ"ל

איתא במתניתין בבא מציעא מג ע"ב: "החושב לשלוח יד בפיקדון: בית שמאי אומרים חייב, ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד, שנאמר "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו".

וביארנו בתוס': "הך מחשבה הוי דבור, כדיליף מעל כל דבר"

וצ"ב מה באו התוס' להוסיף בביאורם זה בדברי ב"ש, הלא הגמ' מבארת טעם דברי ב"ש בפירושו: "על כל דבר פשע בית שמאי אומרים מלמד שחייב על המחשבה כמעשה", ומה טעון ביאור שיש לומר ש"הך מחשבה הוי דבור כדיליף מעל כל דבר"!

ונראה לבאר ובהקדים הא דאיתא בגמ' ב"ב דף ק"כ: "ולב"ש דאמרי אין שאלה בהקדש, דתנן ב"ש אומרים הקדש טעות הקדש, וב"ה אומרים אינו הקדש, האי זה וזה מאי עבדי ליה? זה הדבר דשחוטאי חוץ מיבעי ליה על השוחט הוא חייב ואינו חייב על המולק, זה הדבר דראשי המטות מיבעי ליה לחכם מתיר ואין בעל מתיר בעל מפר ואין חכם מפר."

היינו שמוכיחים מדברי המשנה¹: "בית שמאי אומרים הקדש טעות הקדש, וב"ה אומרים אין הקדש. כיצד? אמר שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש ויצא לבן: בית שמאי אומרים הקדש, ובית הלל אומרים אינו הקדש." שמכך שאומרים ב"ש שאם אמר שור שחור ויצא לבן (ובעת אמירתו נתכוון אם לזה) הוי הקדש אף שבאמירתו אמר משהו שונה, שאין שאלה (- להישאל לחכם לבטל הקדש שאומר שלא לכך נתכוון) בהקדש.

והקשו ע"ז בתוס': "תימה אדרבה מכאן יש להוכיח שיש שאלה בהקדש! דהא מוקמינן התם מילתייהו דבית שמאי דכי אמר שור שחור שיצא מביתי יהא קדוש ויצא לבן כגון דאמר אילו הייתי יודע שיצא לבן לא הייתי אומר שחור אלא לבן ואומרים ב"ש הקדש משום דדעתו ומחשבתו מבטלת אמירתו וה"נ כי נשאל על הקדש כי אמר אדעתא דהכי לא קדשי נתיר לו כיון דאזלי ב"ש בתר מחשבה?"

היינו שמדברי ב"ש משמע שכן אזלינן בתר מחשבתו של האדם, שאף שאמר שחור ויצא לבן כיוון שנתכוון אף לזה במחשבתו הוי הקדש!, וא"כ כמ"כ להיפך אם לא נתכוון אף שאמר

1. בד"ה "החושב לשלוח יד".

2. ע"ב.

3. נזיר ל ע"ב.

4. ב"ב שם ד"ה "דתנן ב"ש אומרים הקדש טעות הקדש".

לא יתפוס הקדש כיוון דאזלינן בתר מחשבתו!?

ותירצו: "ותירץ ר"ת כיון דאמרי ב"ש מחשבתו מבטלת אמירתו למיהוי הקדש כ"ש שתבטל אמירתו את מחשבתו שאומר אדעתא דהכי לא נדר." היינו שמה שאזילנן בתר מחשבתו לבטל אמירתו זהו רק לעשותו הקדש (לחומרה), שמצד חומרתו של הקדש הוא נקדש גם ע"י מחשבה החלשה אף שהיא נגד דיבור החזק, אבל אי הוי המחשבה לבטלו מהקדש שבדיבורו אזי וודאי שלא תועיל, שהוא אלים טפי, והקדש שמצד חומרתו נקדש אפי' במחשבה מול דיבור כ"ש שבדיבור נגד מחשבה יתקדש.

א"כ חזינן שמחשבה הוי חלשה מדיבור, ולפי"ז אפ"ל ביאור בדברי התוס' דידן, דק"ל דסוף סוף כיוון שנתחייב בדיבור לשמור על החפץ מהי מהני מחשבתו, דלכא' בטלה לדיבורו, היינו שאף לב"ש שילפינן מ" על כל דבר פשע" סו"ס מדוע מחשיבים את מחשבתו ואינה בטלה? ולתרץ זה כתב שהלימוד מ"על כל דבר" כולל שהוי מחשבתו כדיבור, ולכך אינה בטילה לדיבורו הקודם.



בביאור הא דמצריך רב אשי ג' בצואה

הת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ': " אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא לבינה זקופה ברשות הרבים וזרק וטח בפניה חייב על גבה פטור. אביי ורבא דאמרי תרווייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים, אבל היזמי והיגי אף על גב דלא גביהי שלשה. וחייא בר רב אמר אפילו היזמי והיגי, אבל צואה לא. ורב אשי אמר אפילו צואה."

היינו שישנן ג' שיטות בגמ' גבי חפצים הנמצאים ברה"ר אמתני נעשים כרמלית או מקו"פ: א. דעת אביי ורבא שעבור חפצים כמו לבינה צריך שיהיו בגובה ג' ומעלה (עד י'), אבל חפצים חדים כמו היזמי והיגי (קוצים) שא"א להלוך עליהם אפי' אינם גבוהים ג' נחשבים מקו"פ וכרמלית. ב. דעת חייא בר רב שאף עבור חפצים חדים כמו היזמי והיגי (קוצים) אין די שיהיו אלא אף עליהם להיות גבוהים לכל הפחות ג' וטעמו מבאר רש"י: "דרסי עליה בסנדליהון" היינו שניתן להלוך על גבם בעת שנעול במנעלים, אבל דברים המאוסים כצואה אפי' אינם גבוהים ג' ה"ה מקו"פ וכרמלית. ג. דעת רב אשי שאף צואה עליה להיות לכל הפחות בגובה ג' על מנת להחשב מקו"פ (וכרמלית).

והנה דעת ר"א טעונה ביאור, מדוע צריכה צואה שהיא דבר המאוס ג', הלא לכאן וודאי שאין מהלכים עליה, ומאידך אי ס"ל שכן מהלכים עליה אמאי חולק חייא בר רב על דבריו? ודוחק לומר שחולקים במציאות.

ב.

ונראה לבאר ובהקדים דהנה כתבו התוס' לעיל (ו' ע"ב) בד"ה: " כאן בזמן שישראל שרויין במדבר": "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצוין שם ששים רבוא כמו במדבר." היינו שרה"ר נחשבת רה"ר רק כאשר עוברים בה שישים ריבוא כמו שהיה במדבר.

והנה השישים ריבוא שהיו במדבר הרי אלו גברים מלבד נשים וטף, שנמנו רק מן עשרים שנה ומעלה (בבנ"י עכ"פ) ועד גיל שישים, וכפשוט שעם נשים וטף היה לכה"פ פי שלושה ואף יותר, ומ"מ משמע מדברי התוס' שמצריך שישים ריבוא שאין מונים אלא ע"פ הגברים.

אמנם התוס' בעירובין (ו' ע"א) בד"ה "כיצד" כתבו: "ועוד הקשה בדגלי מדבר הווי טף ונשים לאין מספר? וכן קשה מערב רב? ויש לומר דלא גמרי' ממשכן אלא מילתא דכתיבא

במספרם. היינו שלא למדים ממה שהיה במשכן במדבר באותה תקופה איך להגדיר את רה"ר, אלא הולכים אחר המספרים הכתובים (ובפשטות הסברא בזה שכיוון שאין לנו דרך לדעת כמה היו במדבר אין לנו אלא מה שכתוב).

המשמע מדבריו שבמניין השישים ריבוא הדרושים ע"מ להחשיב רשות כרה"ר, אין נמנים רק הגברים מגיל עשרים שנה עד שישים, אלא אף הנשים והילדים, אלא שכיוון שאין לנו אלא את מספר הגברים לכך נבחר המספר שישים אלף.

א"כ אפ"ל שהן ב' שיטות: שיטה א': שלרה"ר נמנים רק גברים בגילאי עשרים עד שישים. שיטה ב': שלרה"ר נמנים כולם אנשים, נשים, טף וזקנים.

ג.

ונראה לומר דבזה פליגי חייא בר רב ורב אשי:

דעת חייא בר רב כשיטה הא', שלרה"ר נמנים רק הגברים מגיל עשרים עד שישים, כמו שנלמד מהמדבר, ואנשים בגיל זה אין רגילותם לילך על מקומות מטונפים, כגון צואה, ולכך אף אם אין הצואה גבוהה ג' אינה נחשבת חלק מרה"ר כיוון שאין דרך רבים להלוך על גבה.

לעומתו דעת רב אשי כשיטה הב', שלרה"ר נמנים אף ילדים וזקנים, ושישים ריבוא הוא רק מספר שכתוב, וכנראה בחוש שילדים צעירים פחות חשים לדברים מאוסים ויכולים לילך בתוך צואה בלא תשומת לב, וכן זקנים אינם חשים כ"כ לכבודם ולנקינותם ולכך ייתכן שיעברו דרך מקום שאינו נקי כ"כ במידה ויראו צורך, ולכך ס"ל לר"א שאף צואה כל עוד אינה גבוהה ג' היא דרך הילוך רבים שמהלכים בה (לפעמים עכ"פ¹), ולכך חשיבא כרה"ר כל עוד אינה גבוהה ג'.

ולפי"ז יובן שמח' ר"א וחייא בר רבה היא באותו תוכן כמו מח' אביי ורבא וחייא בר רב, שמחלוקתם היא האם אזלינן בתר האנשים המהלכים עם סנדלים שיכולים ללכת אף על קוצים, ובהמשך לזה חולקים חייא בר רב ור"א האם אזלינן בתר צעירים וזקנים שיתכן שילכו בצואה או רק בתר בני עשרים עד שישים שאינם מהלכים בצואה.



1. וכיוון שהיא בתוך רה"ר עצמה די בזה, כמ"ש האחרונים על התוס' (ד' ע"ב) ד"ה "התם לא ניחא תשמישתיה", ואכמ"ל.

כרמלית למטה מג'

הנ"ל

איתא בגמ' (ז, א): "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן בין העמודין נידון ככרמלית. מאי טעמא, אף על גב דדרסי בה רבים כיון דלא מסתגי להו בהדיא ככרמלית דמיא. אמר רבי זירא אמר רב יהודה איצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית. למאן דאמר בין העמודים, כל שכן איצטבא. למאן דאמר איצטבא, איצטבא הוא דלא ניחא תשמישתיה, אבל בין העמודים דניחא תשמישתיה לא. לישנא אחרינא אבל בין העמודים דזימנין דדרסי ליה רבים, כרשות הרבים דמיא".

והקשה ברשב"א: "הא דאמר רב יהודה איצטבא שלפני העמודים נדון ככרמלית תמיהא לי מאי קא משמע לן הא בהדיא קתני בברייתא והאצטונית? ועוד מאי שלפני העמודים דקאמר לימא האיצטבא סתם?" היינו שמקשה מה חידוש יש בדברי ר' יהודה הרי הוא כמו האצטונית האמורה בברייתא ששניהם מקום שאין רבים מהלכים בו? ועוד מדוע דוקא שלפני העמודים?

ותי' "ואולי אפילו באיצטבא שאינה גבוהה שלשה קאמר ומפני שהיא לפני העמודים אינה נוחה לידרס והלכך נפקא לה מתורת רשות הרבים." היינו שחידש באיצטבא כזאת שאינה גבוה ג', שאע"פ שאינה גבוה ג' מ"מ אין מהלכים בה רבים.

ולפי"ז צ"ב מדוע אז כ"ש איצטבא מבין העמודים, הלא היא למטה מג'? וי"ל דמ"מ בין העמודים נוח להליכה טפי מאשר איצטבא אף כשהיא למטה מג' ולכך זה כ"ש.

והנה לקמן בגמ' נחלקו האמוראים: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: לבינה זקופה ברשות הרבים וזרק וטח בפניה חייב על גבה פטור, אביי ורבא דאמרי תרוייהו: והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים, אבל היזמי והיגי אף על גב דלא גביהי שלשה. וחייא בר רב אמר: אפילו היזמי והיגי, אבל צואה לא. ורב אשי אמר: אפילו צואה."

היינו שנחלקו האמוראים במה שלמטה מג' מתי הוי כרמלית, דעת אביי ורבא שקוצים הוי כרמלית אף למטה מג', דעת חייא בר רב שאף קוצים צריכים ג' אבל צואה אף למטה מג' הוי כרמלית, ורב אשי ס"ל שאפילו צואה צריכה ג'.

ובפשטות ביאור שיטת ר"א שכל למטה מג' לבוד לקרקע ולכך אף שמפריע להלך בטל לקרקע.

והנה להלכה פסק בשו"ע: "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה שלשה טפחים,

אפי" הם קוצים או צואה שאין רבים דורסין עליהם, חשובים כקרקע והוי רשות הרבים" וכ"כ אדמוה"ד¹: "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע והרי הם רשות הרבים (ואפילו הם כלים)". היינו דפסקינן כר"א שצריך גבוה ג'.

והנה בשער הציון (שמ"ה ס"ק נ"ח) כתב: "וברשב"א מסתפק, דאולי באיצטבא שלפני העמודים אפילו באינה גבוה שלשה גם כן לא הוי רשות הרבים, דלא ניחא תשמישתא שם מפני העמודים, עיין שם". ולכאו' כיוון שנפסק כר"א שכל למטה מג' בטל אל ר"ה מדוע שייך ספיקו של הרשב"א להלכה?

ואופ"ל פשט אחר בדברי ר"א והוא שמה שחולק על דברי חייא בר רב הוא ע"ד מה שחייא בר רב חולק על אביי ורבא, דהנה כתב רש"י: "אפילו היזמי והיגי - דדרסי עליה בסנדליהון, אבל צואה, אף על גב דלא גבוה - לא דרסי עליה, ורב אשי אמר: אפילו צואה." היינו שמה שפליגי אביי ורבא עם חייא בר רב הוא האם כיוון שיש שהולכים עם הסנדלים על הקוצים נחשב רה"ר או כיוון שבלי סנדלים א"א להלך שם לא חשיב, כמ"כ י"ל שר"א ס"ל שכיוון שאפשר ללכת ע"י הדחק (או דילוג מ) על הצואה אין די בזה להבדילה מרה"ר כל עוד היא אינה ג', אך אם קשה אף ללילך באופן של דחק י"ל דס"ל שמ"מ הוי כרמלית?²

וזה מה שכתב באיצטבא ד"ל שבא א"א להלך כלל, ולכך הוי כרמלית.

אך צ"ע דהנה במשנ"ב גופא³ כתב הטעם שלמטה מג' לא הוי כרמלית "אפילו הם קוצים וכו' - דכל פחות משלשה קי"ל דאינה חולקת רשות לעצמה ובטל לגבי ר"ה." משמע לכאו' שטעמו דר"א הוא משום שכל למטה מג' בטל לר"ה לא משנה אם ניתן לילך על זה אם לאו? וצ"ע.



1. סימן שמ"ה סעיף י"ג.

2. ע"ד מש"כ המרדכי שאף לר"א אם א"א לדלג מעל הצואה חשיב כרמלית.

3. ס"ק כ"ח.

הדין בשני כוחות באדם

הת' אברהם חיים שיחי' שיינר

תלמיד בישיבה

בדף ה ע"א "בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו? מאי קמבעיא ליה, אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור? תיקו".

להלכה פסק הרמב"ם בפ"ג הט"ו "זרק ורוץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות - פטור, כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה".

ואף שבגמ' לא נפשטה השאלה אלא נשארה בתיקו, כתב המגיד משנה "ורבינו ז"ל כותב פטור במקום תיקו, וזה דרכו באלו הספקות, ומוכרח הוא".

והקשה עליו השפ"א, וז"ל: "וצ"ע דהא איכא נ"מ גם לדינא למאי דקיי"ל כר' ביבי לעיל בהדביק פת בתנור דהתירו לו לרדותו כדי שלא יבא לידי חיוב כו', א"כ אי בוודאי פטור יש לו לעקור ממקומו ולקבלו קודם שינוח מעצמו כדי לפטור מחיוב חטאת וסקילה אבל אי יש ספק דחייב - נראה דמספק אסור לקבלו דמוטב שיהי' נגמר האיסור מעצמו ממה שיבטל מלאכה ראשונה ויחדשנה בידים".

והיינו דמקשה על הרמב"ם שלא יתכן לפסוק שפטור כיון שיש נפק"מ לדינא בין ספק לפטור, דאם הדבר ודאי שהזורק פטור, ה"ה מחוייב לרוץ ולתפוס את החפץ שזרק, כדי שלא לעבור על איסור הוצאה. משא"כ אם הוא רק ספק האם פטור, אך יתכן שחייב, א"כ ודאי שאינו מחויב לרוץ ולתפוס את החפץ, ואדרבה, עדיף שלא ירוץ כדי שהמלאכה לא תיגמר בידים, אלא יתן לחפץ לנוח מעצמו דאז ההנחה אינה בכוחו ועדיף טפי.

וא"כ היאך פסק הרמב"ם בפשיטות שפטור, הרי אם הדבר ספק אם חייב או לאו, יתכן שיבוא לידי מכשול בכך שירוץ ויתפוס ויעשה המלאכה בידים?

וממשיך השפ"א "והראב"ן (סי' שלח) כ' בזה ותיקו דאיסורא לחומרא וחייב. והוא תימא. וי"ל קצת ע"פ דרך הנ"ל דנ"מ במה דחייב שאסור לעשות כן ודוחק וצ"ע ליישובו, וע"ש בראב"ן כמו כן בבעיא דאגוז לקמן כ' ותיקו דאיסורא לחומרא".

ולתרץ קושיות השפ"א יתכן לומר בהקדים עוד קושיא על הרמב"ם, דהרי כלל פשוט הוא דספיקא דאורייתא לחומרא, וא"כ איך פסק הרמב"ם שפטור, הו"ל לחייב מספק?

והביאור בזה בפשטות, הרמב"ם קאי על עיקר הדין והעונש של מי שמחלל שבת בשוגג, והוא - הבאת קרבן חטאת. וכיון דא"א להביא קרבן חטאת על ספק איסור, דהרי מביא ספק חולין בעזרה, לכך פסק הרמב"ם שפטור מחטאת, דהרי יש ספק בדבר אם חייב או לאו.

משא"כ הראב"ן לא מיירי כלל בהלכתא למשיחא, אלא בפס"ד בהנוגע הלכה למעשה בזמן הזה, ולכן פסק שחייב. כיון דבזמן הזה אם עשה מלאכה בשבת בשוגג מתחייב תענית במקום קרבן. כמבואר בשו"ע אדה"ו סי' של"ד סכ"ח, וז"ל "ואם עבר וחילל צריך כפרה. והכפרה, הסכימו האחרונים שיתענה מ' יום אף על פי שאינן רצופים אלא ב' וה', ולא יאכל בשר ולא ישתה יין בלילה שאחר התענית, ויתן י"ח פשוטים לצדקה - במקום חטאת אם נתחייב בה - והוא שיעור סלע של תורה, וכמה שיעור סלע במטבעות שלנו יתבאר ב"ד סי' ש"ה ע"ש. ואם ירצה לפדות התענית יתן בעד כל יום לערך י"ב פשוטים אם אפשר לו, והעשיר יתן יותר הכל לפי עשרו, שהרי טעם הפדיון ששקול צער הממון כנגד צער התענית, ובעשיר דין מאה מנה כדין פרוטה לעני. ואם יוכל לדחות התענית לימות החורף יתבאר בסי' תקס"ח".

וכיון שבזמן הזה יש חיוב תענית על מלאכת שבת, לכן פסק הראב"ן שחייב, אך הראב"ן לא פליג על הרמב"ם בזה שבזמן הבית הוא פטור מקרבן כיון דמביא ספק חולין לעזרה.

ובנוגע קושייתו של השפ"א על הרמב"ם דמה הטעם פסק שפטור הרי אם פטור הו"ל לרוץ ולתפוס משא"כ אם יש ספק דעדיף שתיעשה המלאכה ממילא ולא בידיים, יש ליישב שאלתו. דלכאורה אדרבה, עדיף מעשה, ולהגיע למצב של ספק חטאת (- שע"פ תורה ספק הוא אם עבר ונתחייב חטאת או לאו) מאשר שוודאי תיעשה מלאכה ממילא, ואז יהיה חייב חטאת בוודאי, שאם לו יעקור מיד ויתפוס תהיה כאן מלאכה גמורה. וא"כ ודאי שגם אם הרמב"ם היה פוסק שדין זה נשאר בספק, צריך לרוץ ולתפוס, כדי שלא יעבור ודאי עבירה ממילא.

והא שהרמב"ם לא כתב שעליו לרוץ ולתפוס, אף שפסק שפטור, יתכן לומר דהוא ככלל הידוע שהרמב"ם לא מחדש דינים שאינם כתובים להדיא בש"ס, הלכך, כיון דלא כתוב כאן שצריך לרוץ, שתק הרמב"ם מדין זה.



1. ראה טור סי' שמח "וכמה צדדים שנאמרו בענין הוצאה והעברת ד"א לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת, אבל איסורא איכא בכלהו, ולכך אין רצוני להאריך בהם".

שיטת הרמב"ם בשנים אדוקים בטלית

הת' מנחם מענדל שיחי' שכתב
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' ב"מ (ז', ע"א): "תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו שנים אדוקים בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשוה מחוי ליה רבי אבהו ובשבועה." היינו שבמקרה ושנים אוחזים בגוף הטלית אזי כל אחד נוטל עד איפה שידו מגעת והשאר חולקים, ובשבועה.

ומקשה הגמ': "אלא מתניתין דקתני דפלגי בהדדי ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת היכי משכחת לה?" היינו שמקשה הגמ' דהלא במשנה שנים אוחזים בטלית חולקים את כל הטלית בשווה ולא כל אחד עד איפה שידו מגעת? ומתרצת הגמ': "אמר רב פפא דתפיסי בכרכשתא." היינו ששניהם אוחזים בקצוות החפץ (כרכשתא - בגרדין שבשני ראשין, רש"י) ולכך חולקים כל הטלית בשווה.

והנה גבי הא דמחוי ליה ר' אבהו בשבועה מצינו מח' ראשונים האם יש להישבע כל אחד על כל חלקו בטלית או רק על מה שבניהם:

דהנה כתבו התוס': "נראה דלא גרסי" והשאר דאף במה שידו מגעת ישבע כיון דנתקנה השבועה שלא יהא אדם הולך ותוקף מטעם זה ישבע אף במה שהוא תופס." היינו שעל הכל צריך להישבע, כיוון שטעם השבועה שלא יהיה כל אחד הולך ותוקף טלית חברו, וא"כ מה לי אוחז בכרכשתא מה לי אוחז בגוף החפץ.

אמנם הרמב"ם הלכות טוען ונטען (פ"ט ה"ט) כתב: "היו שנים אדוקין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשוה אחר שנשבעין, ויש לכל אחד לגלגל על חברו שכל מה שנטל כדן נטל." משמע מדבריו אין השבועה אלא על מה שבניהם, אלא שניתן לגלגל שבועה על השאר.

ונפק"מ תהיה באם שניהם אדוקים בטלית ללא ריווח בניהם כלל, שאזי לדעת התוס' יתחייבו שבועה, אך לדעת הרמב"ם לא יתחייבו שבועה.

והנה צ"ב לדברי הרמב"ם, שהרי כמ"ש התוס' חיוב השבועה הוא מתקנת חכמים שלא יהיה כל אחד תוקף בגדו של חברו וא"כ מהו החילוק בין אוחזים בכרכשתא וכן מה שבניהם

לבין אם אוהו בחפץ בפועל?

ב.

ונראה לומר הביאור בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם ס"ל לחלק בין מוחזקות על החפץ שבאה מאחיזה בחלקו, לבין מוחזקות שיש לאדם על מה שבידו, והביאור בזה ובהקדים:

באם אדם מחזיק חפץ בידו, וטוען חבירו שחפץ זה נלקח ממנו בכח ע"י אוהו החפץ, אזי למרות שטוען כן לא נחייב את חבירו שבועה, למרות שגם פה יש לכאן לחשוש שבאם נשאיר החפץ בידו ללא שבועה שיבוא כל אדם ויתקוף חבירו, אלא שכיוון שהוא מוחזק בחפץ וחבירו אינו מוחזק אין כוח בטענת חבירו לחייבו שבועה אף מהטעם שיבוא כו'. אמנם כאשר שנים אוהזים בחפץ בכרכשתא כיוון ששניהם מוחזקים בחפץ ע"י אחיזתם בו, ואין לאחד מהם יותר תפיסה מחבירו, אזי נחייב כל אחד מהם להישבע על מה שחפץ לקחת, כיוון שאין לו פה יותר מוחזקות מחבירו אזי בכוח טענת חבירו לחייבו שבועה מטעם שלא כל אדם תוקף כו'.

ולפי"ז באם שניהם אדוקים בטלית, נראה דלדעת הרמב"ם מה שאוחז האדם בידו מוחזק בו טפי ממה שחבירו אוהו בחלקו האחר של החפץ, לכך אין בכוח טענת חבירו לחייבו שבועה על מה שבידו אף מטעם שלא יבוא כו', שכשם שאם לא היה החפץ ביד חבירו כלל לא היה יכול להשביעו - כיוון שמוחזק, כמ"כ הכא כיוון שמוחזק טפי מחבירו במה שבידו אין בכוח חבירו לחייבו שבועה. ובמה שבניהם כיוון שמוחזקים בו בשווה אזי מחייב כל אחד את חבירו שבועה (ויתבאר לקמן גדר מוחזקות זו).

ונראה להוסיף דטעם מה שבמה שבידו מוחזק טפי למד הרמב"ם מהמשך דברי הגמ': "אמר רב משרשיא שמע מינה האי סודרא כיון דתפיס ביה שלש על שלש קרינן ביה ונתן לרעהו דכמאן דפסיק דמי וקני". היינו שלמדו מדין שנים אדוקים שמה שבידו כמאן דפסיק דמי, והיינו למד הרמב"ם שבמה שבידו מוחזק טפי הוא משום שמה שבידו כאילו מנותק משאר הטלית ולכך הוא מוחזק בו ולא חבירו שאוחז בחלקה האחר של הטלית שנחשב כמנותק.

אמנם התוס' לא למדו כן, אלא ס"ל שאף שמוחזק טפי מ"מ כיוון שיש לחבירו איזו אחיזה שוב יכול לחייבו שבועה מטעם שלא יבוא כל אדם ויתקוף חבירו.

ג.

והנה בהחלק דהטלית שנמצא בניהם נראה לחקור לדעת הרמב"ם מהי רמת מחוזקות של כאו"א בחלק זה, דאפ"ל בזה בבי' אופנים:

אופן א. שמוחזקים בו טפי מאשר באוחזים בכרכשתא, דכיוון שיש להם מוחזקות של אחיזה בגוף החפץ, דהיינו נוסף על זה שכ"א מהם מוחזק (בכללות) בחפץ כמו בכרכשתא, יש לו אחיזה נוספת בגוף החפץ עצמו, אזי זוהי מוחזקות חזקה יותר.

אופן ב. שמוחזקים בו פחות מאשר באוחזים בכרכשתא, והוא מכיוון ד"כמאן דפסיק דמי", שכיוון שנחשב כאילו חתוך א"כ אין לכ"א מהם ממש אחיזה בחלק שבניהם.

והנה אף שבדין שנים אדוקים אין נפק"מ בין ב' האופנים, דסו"ס שניהם מוחזקים בשווה, הנה נראה לומר בדא"פ נפק"מ כאשר אחד אדוק בגוף החפץ ואחד אוחז בכרכשתא, אזי לפי האופן הא' יהיה האדוק מוחזק טפי, ויתכן לומר שלא יצטרך להישבע על מה שבניהם, ולאופן הב' יהיה האוחז בכרכשתא מוחזק טפי במה שבניהם, ויתכן לומר שלא יצטרך האוחז בכרכשתא להישבע. ודו"ק.



עבודת הנסיונות

הת' דוב בער שיחי' שפר

תלמיד בישיבה

א.

בריש מאמר ד"ה "נתת ליראיך" תשי"א מביא הרבי את מאמר אדמו"ר הריי"ץ בשנת תרצ"ג ד"ה זה, ותורף דבריו הם שעבודת הנסיונות חלוקה מעבודת הבריורים בכמה פרטים. א' הפרטים המבוארים שם הוא, שעבודת האדם בעבודת הנסיונות אינו ע"י התעסקות בדבר, אלא העבודה היא לעמוד בתוקף גדול שלא ליכשל ח"ו, משא"כ בעבודת הבריורים העבודה היא עם הדבר המתברר גופא להעלותו ולבררו.

וממשיך וז"ל "ומוסיף (בהמאמר) דבכל הגלויות שהיו עד עתה וגם בגלות מצרים שהוא השורש לכל הגלויות, היו נסיונות, אבל לא היה אז הכח לעמוד בנסיונות, דלכן "לא שמעו גו' מקוצר רוח ומעבודה קשה", ובמילא הנסיונות רק בבלו. משא"כ בגלות זה האחרון דווקא, חושך כפול ומכופל, נתנו לנו כוחות לא להתפעל מהנסיונות ולהתגבר עליהם וכו'".

והנה צ"ל מש"כ כאן: א) מה הכוונה "היו נסיונות". ולא היה הכח להתגבר, דלכאורה זה סתירה מיניה וביה, דאם זה "נסיון" שפירושו הוא כפי שכתוב (לגבי נביא שקר) "כי מנסה ה' אלוקיכם אתכם לדעת כו'", היינו שיש אפשרות וכח להתגבר ולכן מנסה ה' אלוקיכם אתכם, בכדי לראות אם אכן יעמדו בניסיון, דאל"כ מה עניין יש בניסיון? ובפרט ע"פ המבואר בחסידות שנסיון הוא מלשון "נס על ההרים", שפירושו הרמה והתנשאות, איך שייך שלא יהיה אפשרי לעמוד בנסיון? ב) לכאורה זהו היפך העניין דאיני מבקש אלא לפי כוחי? ג) מש"כ שבמצרים לא היה כח לעמוד בנסיון ולכן - "ממילא הנסיונות רק בבלו", גם זה אינו מובן דהרי גם עכשיו הנסיונות מבלבלים וביותר, אלא שיש כוחות לעמוד נגד זה? ד) מה נשתנה בדור זה שיש הכח להעלות את הניצוץ שבנסיון?

ב.

וי"ל הביאור בכ"ז בדא"פ. דהנה, בהמשך המאמר מבאר כ"ק רבינו נשיאנו "דעבודת הנסיונות נתנו בעקבתא דמשיחא". משמע לכאורה דהחילוק בין הנסיונות של כל הגלויות לעקבתא דמשיחא הוא, דבכל הגלויות הי' "נסיונות", משא"כ בעקבתא דמשיחא יש 'עבודת הנסיונות'.

1. המאמר הוא בלתי מוגה, המצוטט כאן הוא הלשון של ההנחה.

והביאור בזה, דהנה עבודה בפשטות היינו שמתייגעים בשביל להוציא מזה משהו כמו בגשמיות שעבודה היינו שצריך לעבוד בשביל שיהיה שונה מכמו שזה לפני העבודה. וע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח שעבודה היא מלשון 'עבוד עורות', והיינו, שעבודה עניינה הוא לפעול בדבר שעובדים בו, לשנותו ולהוציא מזה משהו. וכן הוא בעבודת הבריורים, שהעבודה היא בדבר עצמו, להעלות את הניצוץ האלוקי הטמון בו. משא"כ בעבודת הנסיונות, הנה אין הכוונה לברר היינו לזכך הנסיון דהרי כל ענין הנסיון זה אינו דבר אמיתי ורק מעלים ומסתיר על האמת, ובאמת אינו מציאות אמיתית, ולכן אין בזה בירור כמבואר במאמר. וא"כ עבודת הנסיונות אין עניינו להעלות הניצוץ הטמון בו אלא עבודת האדם היא עם עצמו לעמוד בנסיון.

אך מ"מ מבאר במאמר שגם לניצוץ האלוקי שבנסיון יש עלייה, והוא כשהאדם עומד בנסיון בתוקף גדול הנה אז מברר הניצוץ שבנסיון, שזהו 'עבודת הנסיונות'. היינו שהעבודה פועלת בירור הניצוץ להוציאו משיבה, היינו שיש תכלית במה שעובד. משא"כ נסיון סתם הוא רק זה שהאדם עומד בנסיון אך אינו מעלה את הניצוץ האלוקי שבו.

ועפ"ז ניתן לבאר ההבדל שבין עקבתא דמשיחא לכל הגלויות, דבכל הגלויות אף שוודאי הצליחו לעמוד בנסיון, מ"מ לא היה עבודת הנסיונות, היינו ההעלאה של הניצוץ. משא"כ בעקבתא דמשיחא ניתן הכח לעבודת הנסיונות – שע"י העמידה במס"נ יעלה הניצוץ האלוקי שהיה בנסיון.

וע"פ הנ"ל יתורצו השאלות מאליהם: (א) כמוסבר לעיל יש נסיון ויש עבודת הנסיונות הי' אז עצם ענין הנסיון לא בשביל ענין אחר ולא למטרה, אלא הי' את עצם העניין כיון שנמצאים בעולמנו הגשמי שרובו ככולו רע, ולכן זה לא סתירה מיניה וביה, אלא היה את עצם ענין הנסיון ולא היה כח כנ"ל בארוכה. (ב) אין עניין להביא כוחות אם לא דורשים את העובדה הזאת. (ג) אז זה היה יכול לבלבל כי יכלו לחשוב שיש ענין בנסיון וכו' ובקושטא דמילתא אין עניין בנסיון אלא כמשל הנ"ל. כי לא זה היה העבודה. (ד) לאחרי שביררו כל הניצוצות, אכן התחיל עבודה חדשה, ועם העבודה בא גם הנתניגת כח לזה.



והן לא יאמינו לי

הת' מנחם מענדל שיחי' שדגא
תלמיד בישיבה

בפרשת שמות כתוב (פ"ד פ"א): "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה'". פסוק זה בא כהמשך לציווי הקב"ה שילך לבני ישראל ויאמר להם שהקב"ה עתיד לגאלם, וע"כ אמר משה רבינו שבני ישראל לא יאמינו לו.

בהמשך לכך אומר לו הקב"ה (שם פסוקים ב-ט): "ויאמר אליו ה' מזה מה זה בידך ויאמר מטה: ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו ארצה ויהי לנחש וינס משה מפניו: ויאמר ה' אל משה שלח ידך ואחז בזנבו וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפו: למען יאמינו כי נראה אליך ה' אלקי אבתם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב: ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצרעת כשלג: ויאמר השב ידך אל חיקך וישב ידו אל חיקו ויוצאה מחיקו והנה שבה כבשרו: והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון והאמינו לקול האות האחרון: והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה ולא ישמעון לקול ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת".

והנה כתב רש"י על פסוק ג': "ויהי לנחש. רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל ותפש אומנותו של נחש", משמע מכך שטענת משה שבנ"י לא יאמינו לו לא הייתה רצויה, ויש להבין דאי הכי מדוע אחר שהקב"ה מביא לו שני מופתים, מוסיף הקב"ה מופת נוסף שמא לא ישמעו לו בנ"י, והרי הקב"ה מלכתחילה לא חשש לכך ועשה זאת רק מפני טענת משה?

וי"ל שאילו משה רבינו היה שואל מה יעשה אילו בנ"י לא יאמינו לו לא היה בכך שום פסול, כיון שזו שאלה עניינית מה יעשה במידה ולא יאמינו לו (במיוחד ש50 שנה קודם לכן יצאו בני אפרים וכו'), אבל כיון שהוציא זאת משה רבינו בלשון ודאית ש"והן לא יאמינו לי", על זה הקפיד הקב"ה שחשד בבנ"י באופן ודאי.

ובזה יתורץ מדוע הקב"ה הוסיף עוד מופת, כיוון שגם הקב"ה חשש¹ (כביכול) שמא לא יאמינו, אמנם מ"מ הר"ז באופן של "והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה...".



1. וצ"ע ד"מי איכא ספיקא קמי שמיא" (ברכות ג, ב).

בעניין העיר לוז

הנ"ל

א.

בספר שופטים (פ"א כג-כו) מסופר: "ויתירו בית יוסף [בני יוסף ריגלו] בבית אל ושם העיר לפנים לוז. ויראו השומרים איש יוצא מן העיר ויאמרו לו הראנו נא את מבוא העיר ועשינו עמך חסד. ויראם את מבוא העיר ויכו את העיר לפי חרב ואת האיש ואת כל משפחתו שלחו. וילך האיש ארץ החתים ויבן עיר ויקרא שמה לוז הוא שמה עד היום הזה".

נמצא שישנן ב' ערים הנקראות לוז: א. העיר שאותה כבשו בני יוסף (והיא העיר שבה לן יעקב בדרכו לחרן, כמ"ש "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה"). ב. העיר שבנה האיש הכנעני בארץ החתים וקראה ע"ש עירו הראשונה.

והנה חז"ל אמרו דברים נפלאים בענין העיר לוז, אולם נחלקו על איזו לוז מכוונים הדברים, אם על לוז הראשונה או על לוז החדשה. דהנה בסוטה (מו, ב) איתא "וילך האיש ארץ החתים ויבן עיר ויקרא שמה לוז הוא שמה עד היום הזה. תניא היא לוז שצובעין בה תכלת, היא לוז שבא סנחריב ולא בבלה נבוכדנצר ולא החריבה. ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה¹. אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן יוצאין חוץ לחומה והן מתים". היינו שהגמ' הביאה עניינים אלו על הפסוק שמדובר בו על לוז החדשה.

אולם בב"ר (וילנא) פס"ט ס"ח מביא זאת עה"פ (בראשית כ"ח י"ט) "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה", וז"ל: "ואולם לוז, היא לוז שצובעין בה את התכלת, היא לוז שעלה סנחריב ולא בבלה נבוכדנצר ולא החריבה, היא לוז שלא שלט בה מלאך המות מעולם, הזקנים שבה מה עושין להם, כיון שהם זקנים הרבה מוציאין אותם חוץ לחומה והם מתים", היינו שנוקט שדברים אלו אמורים בנוגע ללוז הראשונה.

והנה יש להעיר על שינוי בהמשך הדברים בין הש"ס והמדרש, שבש"ס מסיק "והלא דברים ק"ו, ומה כנעני זה שלא דיבר בפיו ולא הלך ברגליו גרם הצלה לו ולזרעו עד סוף כל הדורות, מי שעושה לוייה ברגליו [לאורח] על אחת כמה וכמה". ואילו במדרש (בהתייחסו בהמשך דבריו ללוז החדשה) כתב "מה אם זה שלא הלך לא בידיו ולא ברגליו אלא על שהראה להם

1. ברש"י על הנ"ך כתב "הוא שמה עד היום. לא בבלה סנחריב ולא החריבה נבוכדנצר", ולא הוסיף "ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה". ואולי הוא משום שבדרך פש"מ לא יתכן לומר שישנו מקום שמלאך המוות לא שולט בו (ראה אברבנאל על אתר שכתב "וחז"ל זכרו דברים רבים בלוז הזה והוא דרך דרש"), משא"כ זה סנחריב ונבוכדנצר לא באו לשם, הרי יתכן שישנו מקום נידח שלא הגיעו אליו (וראה מהרש"א סוטה מ"ו ע"ב שכתב "אותה העיר שבנה ג"כ מבואה לא ידעו העולם... ולכך לא יוכלו לה סנחריב ונ"נ שלא ידעו מבואה").

באצבע ניצול מן הפורעניות, ישראל שעושים חסד עם גדוליהם בידיהם וברגליהם על אחת כמה וכמה" - היינו שבש"ס הזכירו את זרעו בכלל ההצלה ובמדרש לא הזכירו, וטעמא בעי.

וי"ל שהש"ס והמדרש אזלי בזה לשיטתייהו, שהש"ס דס"ל שלוז החדשה הייתה מוגנת מכל הפורענויות, א"כ שפיר גרם הצלה לכל זרעו שנולדו בעיר זו, אבל המדרש דס"ל שהברייתא הנ"ל נאמרה על לוז הראשונה, א"כ לא גרם שום הצלה לזרעו כ"א רק לעצמו שניצול מהריגה ע"י בני יוסף².

ב.

והנה בספר עץ יוסף (על עין יעקב סוטה מו, ב) הקשה על קיום העיר לוז, וז"ל: "ואף מלאך המוות אין לו רשות לעבור בתוכה. . והיפה תאר תמה שאם נמצא כן בעולם מקום שלא שלט בו מה"מ איך לא קפצו כל העולם לשבת בארץ ההיא. והיום הזה איך לא נשמע מעלת הארץ ההיא". ותירץ "והנה"ק כתב שקרוב הדבר לומר כי מקום זה הוא מקום נסתר בין הרים הרמים המסובב בימים ונהרות וכיוצא בו, עד שאין מקום ליכנס בה אלא דרך מערה אשר הוא במקום מיוחד והוא נעלם ונסתר מעין כל, ולא נודע הדבר כי אם ליושבי העיר. ומאת ה' הייתה זאת להסתירה".

והנה תירוץ זה יבוא לנכון לכאורה רק לפי הש"ס שהביא הדבר על העיר לוז החדשה, ובה אכן שפיר מצינן למימר שהיא נסתרת מעין כל, אבל לפי המדרש דקאי על העיר לוז הראשונה, שנמצאת בא"י³, הרי עיר זו הייתה גלויה לכל, כפשוטו, שהרי יעקב אבינו לן שם, ובני יוסף צרו על העיר וכבשוה, ועולה על כולנה שעיר זו הייתה נחלת שבט בנימין בא"י כמ"ש (יהושע פ"ח יא-יג) "ויעל גורל מטה בני בנימן למשפחתם. . ויהי להם הגבול לפאת צפונה מן הירדן. . ועבר משם הגבול לזוה אל כתף לזוה נגבה היא בית אל. . , וא"כ אכתי תקשי קושיות עץ יוסף⁴.

ג.

וי"ל הביאור בזה:

א. יתכן לומר שאין ללמוד אגדה זו כפשוטה⁵ אלא שהיא מסתרי תורה ודברים העמוקים

2. אבל להעיר ממאחז"ל (סנהדרין לז, א) "דמי אחיך צועקים אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך דמו ודם זרעיותיו".

3. ואף שגם לוז החדשה נמצאת "בארץ החתים", ובני חת גרו בא"י, כמפורש בכתובים, הנה כתב הרד"ק שם ש"ארץ החתים אינו החתים משבע אומות".

4. ולהעיר דמפורש בפסוקים הנ"ל שמבואר העיר היה נסתר בלוז הראשונה. ויש ליישב דהעיר עצמה הייתה ידועה, רק הפתח היה נסתר ודו"ק.

5. ואל יקשה בעיניך לומר דבשלמא דברי אגדה בסתמא, אבל כאן שאמרו זאת על מקום מסויים וידוע, מוכרחים לפרש כפשוטו, שהרי מצינו כה"ג בש"ס במס' מקומות שאומרים דברי אגדה על מקומות ידועים בעולם, ולכאורה

הסתומים, ובדברים הללו רמזו חז"ל לענינים נעלים, כפי שהאריך המהר"ל לבאר משמעות הדברים ע"פ הסוד.

ב. בטעם הדבר שאנשי לוז אינם מתים כתב בספר גימטריאות⁶ (עניינים שונים סימן קן) "וה' אלקים אמת הוא אלקים חיים ומלך עולם. בלוז אין מדברים כי אם אמת וחיין עד שירצו לעבור המים חוץ לעיר ושם מתים. אבל העיר היא כערי מקלט לפני מלאך המות". היינו שהטעם שאנשי לוז אינם מתים הוא משום שהם מדברים רק אמת.

והנה כיון שבאמירת אמת תליא מילתא, אזי אם אנשי לוז יפסיקו לדבר אמת, תוסר מהם לכאורה הגנה מיוחדת זו וימותו כאחד האדם. ועפ"ז יש לומר שאכן בזמן מסויים הפסיקו אנשי לוז לדבר אמת, וחזרו למות, וכך נשתכח המקום מן העולם.

ד.

בתורף דברי ס' הגימטריאות יש לציין ב' דברים:

א. אפשר לומר שיש אסמכתא כל דהו מן הפסוקים שיש קשר בין אמירת אמת ללוז (אף שאינו צריך לכך כלל), שהרי מצינו שהאיש הכנעני אמר לבני יוסף את מקום מבוא העיר, ולא ניסה להטעותם או לברוח מהם אלא תיכף ומיד אמר להם את האמת, א"כ מסתברא מילתא שזרעו ג"כ יתנהגו בדרכיו וידבקו במידת האמת.

בסגנון אחר קצת: אם האיש הכנעני היה מטעה את בני יוסף, לא יכול היה להיות לנצח אף אם היה מגיע ללוז כיון שנכשל פעם אחת בדבר שקר.

ב. יש להעיר ממה שכתב הרמב"ן עה"ת (בראשית ב, ט) "וכבר אמרו, שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם, ואלו הן נחש ומרגלים ודואג האדומי הבארותי". נמצא שיש אמירת אמת שלא מצילה מן המוות ואף גורמת להיפך מכך, וכמאמר⁷ "נטל אמת והשליכו לארץ".

ועפ"ז יש לבאר (בדרך הדרש) שלוז היא התיקון של האמת המעוותת של הנחש, שאנשיה מדברים אמת נכונה (ע"ד "אמת מארץ תצמח"⁸), ולכן גם אין בה מוות, כיוון שכל הסיבה למוות בעולם נובע מחטא הנחש, אותו עשה באמצעות אמת מעוותת, וכיוון שבלוז ענין זה מתוקן, ממילא, בהיבטל הסיבה בטל גם המסובב, ואין שם מוות, והוא ע"ד מה שמצינו

אין הם כפשוטם: א) "והו תבור כמה הוי ארבע פרסי" (ב"ב עג, ב), שבמידות ימינו נחשב כחמישה עשר ק"מ, וזה ברור שאינו כפשוטו, כנראה במציאות. ב) "בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול [של רומי]" (שבת נו, ב), שיש סברא גדולה לומר שאינו כפשוטו, ואכמ"ל.

6. לרבי יהודה החסיד.

7. בראשית רבה (וילנא) פ"ח ס"ה.

8. תהלים פ"ה, י"ב.

בענין עוף החול שכיוון שלא נהנה מעץ הדעת לא נקנסה עליו מיתה⁹ וכן בענין עצם הלוז ש"לא נהנה מעץ הדעת לכך אינו נפסד" (אליה רבה סימן ש' סק"ב).



9. בראשית רבה (וילנא) פי"ט ס"ה.

גילוי קץ גלות בבל

הנ"ל

כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חט"ו ע' 431) בטעם הדבר שכאשר "ביקש יעקב אבינו לגלות את הקץ לבניו" אזי "נסתם ממנו": "וואלט דער קץ נתגלה געווארן, וואלט דעמאלט געפעלט אין דעם ענין פון תוקף הגלות, ובמילא - אויך אין דער שלימות הגאולה וואס קומט דורכן גלות" (תרגום חפשי: אם הקץ היה מתגלה, אזי היה חסר בענין של תוקף הגלות, ובמילא - גם בשלימות הגאולה שבאה ע"י הגלות), ומכאן יוצא שידיעת קץ הגלות מהווה חיסרון בתוקפה של הגלות.

והנה, בזמן גלות בבל ידעו בני ישראל את קץ הגלות, שכן ירמיהו הנביא ניבא ע"כ, כמ"ש (ירמיהו כט י) כי כה אמר ה' כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם והקמתי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה, נמצא שהיה חיסרון בתוקף של גלות בבל. ומהו הטעם לכך?

ויש לבאר זאת ע"פ מה דאיתא בתורת חיים (בראשית סד, סע"ב) ששואל מהו טעם החילוק בין דור המבול לדור הפלגה, שדור המבול נאבדו מן העולם ואילו דור הפלגה התקיימו בארץ. ומבאר שהסיבה לכך היא שבדור הפלגה היה שלום ואחדות ביניהם ולכן התקיימו, ואילו דור המבול היה ביניהם גזל וחמס ולכן נאבדו מן העולם.

ובהמשך לכך כותב "ודוגמא וראיה לזה ההפרש שבין דור המבול לדור הפלגה אנו מוצאים ג"כ בענין חורבן בית ראשון ובית שני, דבבית ראשון היה עכו"ם גילוי עריות ושפיכות דמים ויתר להם ה' והחזירם לע' שנה", היינו שכיון שבבית ראשון היה שלום ואחדות ויתר להם הקב"ה והגלם לע' שנה בלבד.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ מדוע בגלות זו התגלה הקץ, שכיוון שהיה ביניהם אחדות, המעיט הקב"ה גם בתוקף הגלות, בכך שהקץ התגלה לכל.

נמצא שבגלל השלום והאחדות בימי בית ראשון נפעלו ב' עניינים: א. המעטה בכמות השנים של הגלות. ב. המעטה באיכות הגלות, שהייתה קלה יותר.

[ואולי יש לומר שכתוצאה מכך נגרמו ב' חסרונות בגאולה שבאה אחר גלות בבל (שהרי חיסרון בתוקף הגלות גורם לחיסרון בשלימות הגאולה, כמבואר בלקו"ש שם): א. גאולה זו לא נמשכה שנים רבות, אלא רק 420 שנה! - חיסרון בכמות. ב. לא הייתה אז לישראל

שליטה מוחלטת (כבבית ראשון), אלא היו תחת שלטון הפרסיים ואח"כ היוונים כו', וכן "ה'
דברים חסרו בבית שני"² - חיסרון באיכות].



מינייה וביה אבא

הנ"ל

איתא בגמ' סנהדרין (דף ל"ט ע"ב): "חזון עבדיהו כה אמר ה' אלוקים לאדום וגו' מאי שנא עובדיה לאדום? אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים (אחאב ואיזבל – רש"י) ולא למד ממעשיהם וינבא על עשו הרשע שדר בין שני צדיקים (יצחק ורבקה – רש"י) ולא למד ממעשיהם". ובהמשך הדברים איתא בגמרא: "אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משום רבי מאיר: עובדיה גר אדומי היה והיינו דאמרי אינשי מניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא". ומביאה הגמרא מקרה נוסף הדומה לכך: "ויך את מואב וימדדס בחבל השכב אותם ארצה, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: היינו דאמרי אינשי מינייה וביה אבא ליזיל ביה נרגא".

ופירש"י: "מינייה וביה אבא ניזול ביה נרגא - אבא יער מעצמו של יער יכנס בתוך הגרון להיות בית יד ויקצצו בו את היער וכן עובדיה לאדום ודוד למואב והוא יצא מרות המואביה".

ויש להקשות דהנה איתא בתנחומא¹ פרשת מטות ס"ג: "וישלח אותם משה אלף למטה. הקדוש ברוך הוא א"ל למשה נקם נקמת בני ישראל אתה בעצמך והוא משלח לאחרים? על שנתגדל במדין אמר אינו דין שאני מיצר להם שעשו בי טובה, המשל אומר באר ששתית ממנו מים אל תזרוק בו אבן", ומכאן משמע שאין לאדם לפגוע באלו שקיבל מהם², להיפך ממה שנתבאר בגמרא שאדרבה "מינייה וביה אבא ניזיל ביה נרגא"?

[אמנם בנוגע לדוד לכאורה לא קשיא כלל שכן הוא לא קיבל שום טובה מהמואבים רק שהיה מזרע מואבי, ודור רביעי, וגדל בארץ ישראל].

אמנם, יש חילוק בין המקרים, שבעובדיה מדובר שהוא עצמו היה אדומי בעבר, ואילו במשה רבינו מדובר שהוא רק קיבל טובה מהמדיינים, שגידלוהו, ועפ"ז מובן מדוע לא שייך לומר על משה רבינו "מינייה וביה אבא וכו'", כיון שהוא לא היה מדייני, אלא נולד במצרים, ולכן לא שייך לומר עליו מינייה וביה אבא.

אולם לאידך גיסא יש לשאול, שהרי עובדיה שגדל בין אדומיים בוודאי שקיבל מהם גם טובות, וכיצד התנבא על אדום, והרי "באר ששתית ממנו מים אל תזרוק בו אבן".

1. הוצאת ורשא.

2. וכן משמע מרש"י וראא פ"ז פ"ט: "לפי שהגין היאור על משה כשנשלך לתוכו לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים ולקה על ידי אהרן".

ואשמה לשמוע דעת המעיינים בזה³.



3. אמנם אפשר שכיוון שנתגייר הוי כתינוק שנולד וכל מה שנהנה מאדומים זה קודם שנתגייר ולכך לא חשיב, אך זה צ"ע א. שהוא הנהגה מצד מוסריות ולא דין ולכך לא הוי כ"כ נפק"מ אי הוי גר כתינוק שנולד. ב. גם לגבי משה אפ"ל לכאוי סברה זו בין לפני מ"ת לאחרי.

דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן

הנ"ל

איתא במסכתין (כג, ב) "אמר רבא, דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן. דמוקיר רבנן הוו ליה חתנוותא רבנן. דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן. ואי לאו בר הכי הוא (שאינו רגיל לעסוק בתורה - רש"י) משתמען מיליה כצורבא מרבנן".

וצריך ביאור מדוע הגמ' אמרה משפט זה ("ואי לאו בר הכי כו'") דוקא על עצמו, ולא על בניו וחתניו. כלומר, מה יהיה שכרו אם בניו או חתניו אינם שייכים להיות ת"ח, ולמה לא אמרה הגמ' שדבריהם ישמעו כת"ח וכדו'?

והנה בנוגע לחתניו יש לבאר עפ"י דברי ר' פרחיה כאן, וז"ל: "דרחים רבנן. פירוש שכיון שהוא אוהב בעלי תורה, רוצה הוא להתקרב אליהם ולהתחבר עמהן. ובניו למידין מחכמתם וחוזרים [להיות] תלמידי חכמים. דמוקיר רבנן. פירוש מי שמכבד בעלי תורה, שעומד מפניהם ורוצה בהנאתן, מתוך כך הוא רוצה לתת בתו להם. שאדם רוצה בחתן מכובד. ולפי שאין אצל זה האיש מכובד אלא בעלי תורה, לפיכך אינו נותן בתו אלא לת"ח".

כלומר, ע"י שמתרגל לכבד תלמידי חכמים, יחפוץ הוא למצוא חתן תלמיד חכם לביתו. אז ודאי שלא שייך כאן "ואי לאו בר הכי", כי כיבודו לא גורם לחתנו להיות תלמיד חכם, רק הסגולה מכוונת כלפי החותן, שירצה חתן תלמיד חכם לבנותיו.

אבל בנוגע בניו אי אפשר לתרץ כן, כי "בניו למידין מחכמתם וחוזרים להיות תלמידי חכמים" - רק אם הם שייכים לזה מצד שכלם וכו', אבל לאו דוקא שהם ברי הכי. א"כ מה הועילו חכמים בדבריהם? ואין לתרץ דאפי' אם אינם ברי הכי, אז "למידין מחכמתם" - דא"כ נאמר כן אף על האב, שילמד מחכמת הת"ח ויחזור להיות ת"ח?

והנה המאירי מפרש שמה שבניו וחתניו יהיו ת"ח, אין זה תוצאה טבעית אלא מידה כנגד מידה, וז"ל: "מכיון שכך היא המדה לשלם מדה כנגד מדה, ראוי לאדם שיכוין ארחותיו כדי שישתלם במה שראוי. דרך הערה אמרו דרחים רבנן הוו ליה בני רבנן, שהבן רחמי האב עליו כדכתיב 'כרחם אב על בניו' ואף הבנים רחמיהם עליו. . וכשאהב תלמידי חכמים מדת הדין משלמת להיות מה שרחמיו עליו ביותר בענין זה. וכן דמוקיר רבנן הוו ליה חתנואתא רבנן, שדרך החותן לכבד את חתניו ואף החתנים לחותניהם. . ואחר שכבד תלמידי חכמים מדת הדין משלמת להיות מה שדרכו לכבדו ביותר כדרך זה".

ולשיטתו הקושיא בעינה עומדת, שהרי בפשטות סגולה זו נאמרה גם על חתניו שהיו לו לפנ"כ, אע"פ שיתכן שאינם "בר הכי". ושמא י"ל דמכוח קושיא זו גופא מוכרחים לומר

שהגמרא דיברה רק בחתניו העתידיים, ולא הקיימים - שמשמיים מסדרים לו חתנים תלמידי חכמים, וא"כ צ"ל שג"כ יזכהו מן השמים בבנים ת"ח. אבל הגמ' אינה מדברת בבנים וחתנים שיש לו כבר, דמאי דהוה הוה. וכ"מ מל' הגמ' "הוה ליה בנין רבנן" - היינו שיהיו לו בנין שהם רבנן, דלא כתיב בל' "יהיו בניו (שקיימים כבר) ת"ח". אך לשי' ר' פרחיה צ"ב כנ"ל, והוי' יאיר עיני.



אין מורין שמא יסתפק

א' התמימים

כתב אדמוה"ז סימן רע"ה סעיף י"ב: "שמש שאינו קבוע אסור לו לבדוק כוסות או קערות הדומין ולהבחין ביניהם לאור הנר מפני שאינו מכירן וצריך הוא לעיין בהם הרבה עד שיבחין ביניהם ושמא ישכח ויטה, אבל השמש הקבוע הואיל ומכירן אינו צריך עיון הרבה להבחין ביניהם לפיכך אם בא לבדוק אין מונעים אותו, אבל אין מורין לו לכתחלה לבדוק אף על פי שהוא מותר דכיון שמקרב ידיו לנר להבחין ביניהם חוששים שמא יסתפק מהשמן שבנר."

וצ"ב דהנה סעיף לפני כתב: "כלים הדומין זה לזה וצריך עיון רב להבחין (בין זה לזה) ביניהם אסור לבדקן לאור הנר ואפילו להבחין בין בגדיו לבגדי אשתו אסור" משמע שאם אי"צ עיון רב מותר, ולא אמר דאין מורים כן במקרה ומקרב ידיו להבחין שמא יסתפק? - שהרי אף בסעיף י"א קאי בכלים ואם צריך בכלים לקרב ידיו כמו"כ הכא?

ודוחק לומר שסמך על מה שכתב בשמש ללמד אף על אדם פרטי.

והנה אמנם בטעם זה שהתירו לבדוק מה בכוס כתב המ"א (ס"ק י'): "אבל מסתכל הוא מה שבכוס ומה שבקערה ואינו חושש י"א מפני שהוא לשעה וליכא למיחש שיטה, וי"א מפני הנקיות ומפני הסכנה." וע"פ טעם זה אפ"ל שלא חששו שיסתפק מכיוון שאף שמקרב ידיו להבדיל בין כלים כשאין צריך לעיון רב הרי"ז רק לפי שעה, וא"כ לא חששו. אלא שצ"ב שלא הזכיר אדמוה"ז טעם זה כלל!?

אשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.



גדר קניין כסף באשה

א' התמימים

.א.

קידושין ת. "ההוא גברא דאקדיש בשיראי, רבה אמר: לא צריכי שומא, רב יוסף אמר: צריכי שומא... כי פליגי - דאמר חמשין ושוו חמשין, רבה אמר: לא צריכי שומא, דהא שוו חמשין; רב יוסף אמר: צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה".

ומפרש רש"י את דברי רב יוסף, שכאשר לא היתה שומא אינה מקודשת כלל. וז"ל: "כיון שלא שמאון תחילה אינה מקודשת", ומזה משמע שאינה מקודשת כל עיקר.

אמנם הרמב"ם פסק:

"אמר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהן שווין חמשים דינרים... אם היו שווין חמשים הרי זו מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומא בשוק ואחר כך תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה, אלא הואיל והן שווין כמו שאמר לה - הרי זו מקודשת משעה ראשונה".

ודייקו הר"ן והה"מ מדבריו, שמזה משמע שדעת רב יוסף היא שכאשר יוודע לאשה ערכם של השיראין תהיה מקודשת משעת השומא.

והנה יש להבין את דעת הרמב"ם, שלכאור' מוקשית היא מאד: היכן מצינו ששומא תפעל קידושין? והלא הדעת נותנת, שאם בשעת נתינת הכסף לא היה לקידושין תוקף הרי הקידושין בטלים.

[והיה מי שכתב לבאר בשיטת הרמב"ם, שלדעתו הסכמת האשה לקידושין אינו תנאי במעשה הקידושין (כלומר שאין תוקף לנתינת הכסף אם האשה לא הסכימה להתקדש על ידו), אלא הוא תנאי בחלות הקידושין. כלומר, שכדי שיחולו הקידושין צריך את שני הפעולות: את נתינת הכסף (או השטר) ואת הסכמתה של האשה.

ולכן לדעת הרמב"ם ההסכמה היא תנאי בפ"ע, ואם כשקיבלה את הכסף לא גמרה בדעתה עדיין - יכולה להסכים גם אח"כ, לפי שאין הדברים תלויים זה בזה.

אך לפי דעת רש"י ההסכמה היא תנאי במעשה הקידושין. ולכן אם בשעה שקיבלה האשה את הכסף לא גמרה בדעתה להתקדש בו - המעשה בטל, ואינו מעשה קידושין. ואם ירצה לקדשה יצטרך לעשות מעשה קידושין חדש.

אמנם נראה שאי אפשר לפרש כן. שהלא דעת הר"ן היא שכל ענין הסכמת האשה בקידושין הוא ש"תבטל דעתה" ו"תפקיר עצמה" בלבד (ואם היתה דעתה חלק מענין הקידושין היה זה "כי תלקח", עיי"ש). וא"כ ודאי שלא למד שהסכמת האשה הוא תנאי בפ"ע, כי א"כ מחשבתה פועלת דבר, והוי "כי תלקח".

ואילו כאן בסוגיא מביא הר"ן את דברי הרמב"ם וחושש להם, ולפי דבריהם אינו מובן היאך חושש הר"ן לסברת הרמב"ם].

ב.

והנראה לבאר בדעת הרמב"ם:

י"ל, שבנדו"ד שקיבלה האשה את השיראין ואינה יודעת אם יש בהם את הערך שסיכמו עליו, אין בזה שום חיסרון של קנין שלא מדעתה, או של קנין שלא מרצונה, או חיסרון של דעת-מקנה. דהלא ההתרצות שלימה היא, שהרי פשטה ידה וקיבלה השיראין.

אלא החיסרון בזה הוא בקנין הכסף עצמו, לפי שכל ענינו של הכסף הוא הכ"ת לפעול התרצות של האשה, וכשנותן לה פחות מן הסכום שהתרצתה בו - אינו קנין כסף כלל, כי אינו פועל גמירות דעת.

אמנם כאשר יודע לאשה שבאמת שווים הוא חמשין, שבאותה שעה נתרצתה האשה - הרי היא מקודשת משעה זו ואילך, כי בזה הוא גמר קנין הכסף, שענינו לפעול התרצות האשה ועתה פעל דבר זה.

ומ"ש הרמב"ם "כדי שתסמוך דעתה" - אין כוונתו בזה לגמירת הדעת הנצרכת משום ש"אין האשה מתקדשת אלא לרצונה", אלא לגמירת הדעת הנצרכת לעצם קנין כסף.

ג.

ויש לבאר, שזוהי כוונת הגמ' לעיל בדף ג. "השתא אביה מקבל קידושיה ואיהי שקלה כספא"? ומפרש"י שם: "וכי לחנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה?".

ולכאורה אין הבנה לדברי רש"י, מהי התמיהה בכך שיזכה הכתוב את האב רק בקבלת הכסף לידיו.

ועפ"הנ"ל ברורה כוונת רש"י, דמאחר שכל קנין הכסף באשה הוא כדי לפעול התרצות של המקנה, לכן אי אפשרי שיזכהו הכתוב בקבלת הכסף בלבד, כי קנין הכסף אינו תלוי כלל בקבלה, ועל כרחך שיש לו גם זכיה, לפי שרק היא הפועלת התרצות. ואין שייך כלל שיזכהו הכתוב בקבלה בלבד.



העוקר ממקומו ומקבל מה דינו

א' התמימים

איתא בגמ' ה ע"א: "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור. תניא נמי הכי: אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור." והיינו שאם אדם זרק חפץ אל חבירו ד' אמות ונח אצל חבירו חייב הזורק וחשיב שעביד עקירה והנחה, אך אם עקר חבירו ממקומו ותפס החפץ קודם שנה אצלו פטור הזורק כיוון דלא חשיב דעביד הנחה.

והנה יש לדון מה דין מי "שעקר וקיבל", שבוודאי שהוא פטור (דלא עביד עקירה), אלא שיש להסתפק האם הוא פטור אבל אסור - כיוון דסו"ס עביד הנחה (דהוי "חצי מלאכה" לכמה שיטות ואף למאן דלא ס"ל הכי מ"מ אסור מדרבנן בהוצאה סתם), או שהוא פטור ומותר כיוון שאין זה הנחה מתוך יד העוקר אלא מזריקה, ובוה לא גזרו.

דהנה ע"פ מה שמבאר הרבי שטעם האיסור של "חצי מלאכה" במלאכת הוצאה הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת", א"כ הכא שאינה הוצאה ממש אלא ע"י זריקה ותפיסה באופן דעקר ממקומו לכאן אפשר לומר שלא גזרו ביה רבנן.

ויש להוסיף ע"פ מש"כ השפת אמת בד"ה בגמ' "מתקיף לה ר"ז כו' מה לי הטעינו שמים": "לכאורה קשה דהא כיון שמכניס ידו לקבל הוי כמו עקר ממקומו שהרי מצד הזריקה מן השמים ה"י יורד עד לארץ והוא קידם ידו לקבל קודם שירד לארץ והוי כמו עקר וקיבל?" ותי": "ונראה דס"ל דנהי דעקר ממקומו וקיבל פטור הזורק מ"מ לגבי המקבל נמי לאו עקירה חשיב והוי כמו שנים שעשאו להנחה זו כיון שגוף הנחה נעשה בכח הזורק אלא שהמקבל שינה הנחתו מכמו שהי' עומד להיות נגמר לכך גם לגבי המקבל לאו עקירה הוא כנ"ל ולפ"ז א"ש מה דמייבעי ל"י בקדם הוא עצמו וקיבל שיהי' פטור כיון דמעשה השני נמי אין בה הנחה גמורה." היינו שכאשר עקר וקיבל אי"ז הנחתו בלבד אלא חשיב גם הנחת הזורק.

וכן נראה לדייק בלשון הרמב"ם הלכות שבת פ"ג הט"ו: "הזורק ונחה בתוך ידו של חבירו, אם עמד חבירו במקומו וקבלה הזורק חייב שהרי עקר והניח, ואם נעקר חבירו ממקומו וקבלה פטור, זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות פטור כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה." משמע הנחה גמורה לא, הא מ"מ הוי הנחתו.

וא"כ לפי"ז יוצא שב"ע עקר וקיבל" ישנם ב' חסרונות. א. שהוי "חצי מלאכה" ב. שהוי "שנים שעשאוה" וא"כ שוב יש סברא טפי לומר שיהיה פטור ומותר, אלא שמ"מ יש סברא לומר

שכיוון שמצד עצם המלאכה אינו ניכר החילוק כ"כ בין זה להעברת ד"א ע"י זריקה סתם מ"מ גזרו חכמים "שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת".

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.





הוספות

צילומי כתי"ק מכ"ק אדמו"ר



מענות קודש מכ"ק אדמו"ר על שאלות המזכיר
הרה"ח יהודה לייב ע"ה גרונר



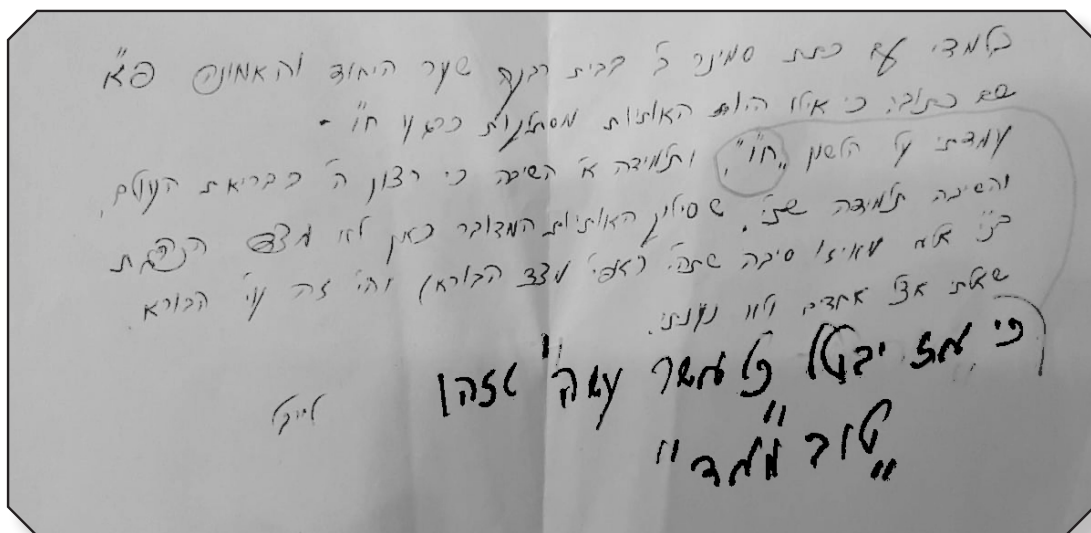
תודתנו נתונה לבנו הרה"ח ישראל מנחם מענדל שיחי'
שהמציא לידינו מענות אלו

א

בשער היחוד והאמונה ריש פרק א' מבואר שהדבר ה' צריך להיות תמיד בנברא להוותו ולהחיותו, "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש".

הר' יהודה לייב גרונר שאל את הרבי ע"ז:

"בלמדי עם כתת סמינר ב' בבית רבקה שער היחוד והאמונה פ"א שם כתוב: "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו - עמדתי על הלשון "ח"ו", ותלמידה א' השיבה כי רצון ה' בבריאת העולם, והשיבה תלמידה שני', שסילוק האותיות המדובר כאן לא מצד הנהגת בני"א אלא מאיזו סיבה שתהי' (אפי' מצד הבורא) והי' זה ע"י הבורא. שאלתי אצל אחדים ולא נעניתי".



פענוח הכת"י:

כ"ק אדמו"ר סימן את המילה ח"ו, וכתב:

כי אז יבטל "כל אשר עשה" שזהו "טוב מאד"

1. וראה 'שיעורים בחסידות' על שער היחוד והאמונה ע' 71 ואילך שמבאר הלשון "ח"ו". ע"ש.

ב

בלקו"ש חכ"א שיחה א' לפר' בשלח (ע' 77) מקשה הרבי על דברי המדרש עה"פ (בשלח טו, כב) "זיסע משה את ישראל מים סוף", דאיתא ע"ז במדרש (הובא בפרש"י עה"פ) "הסיען בעל כרחם". והטעם שהיה זה בעל כרחם הוא משום שהיו עסוקים בביזת הים (שהיתה גדולה יותר מביזת מצרים), ולכן לא רצו ללכת מים סוף.

ומקשה ע"ז הואיל ובשעת קרי"ס זכו בני ישראל לגילויים נעלים ביותר עד שהקב"ה בכבודו ובעצמו נגלה עליהם, א"כ איך יתכן שלאחרי כ"ז נשארו היהודים טרודים ומושקעים בביזת הים? איזה נתינת מקום יש לכסף וזהב לגבי התגלות השכינה שבשעת קרי"ס?

ומבאר שהיות ובגאולת מצרים היה ציווי, וישאלו איש מאת רעהו כלי כסף וכלי זהב, שהמכוון בזה הוא "ונצלתם את מצרים", היינו לרוקן את מצרים "כמצודה שאין בה דגן וכמצולה שאין בה דגים"), ולכן בשעה שהיהודים ראו שלמצריים נשאר עוד כסף וזהב שהיהודים עדיין לא לקחו, הרי הם מחוייבים להתעסק בביזת מצרים!

הר' יהודה לייב גרונר הכניס לרבי שאלה על הנאמר בשיחה, וכתב:

"בני מנחם מענדל שי' - תלמיד בתו"ת במוריסטון - העיר על הנתבאר בשיחת ביזת הים שזה הי' המשך להציווי דביזת מצרים, היינו שעשו מצות ה' וכו'.

במסכת סוטה יג, א - משה הי' עסוק במצות (עצמות יוסף) משא"כ בני" (ביזה)".

והיינו, דבסוטה דף יג ע"א איתא "ת"ר בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו שכל ישראל כולן נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצות" - עצמות יוסף, א"כ משמע מהגמ' שבנ"י לא קיימו מצווה בביזת הים, והוא לכאורה היפך ממשנ"ת בשיחה?!

2. וראה הערה 11 בשיחה שציינו לזה "ולהעיר ממחז"ל שכל ישראל עוסקין בביזה ומשה עוסק במצוות". אך שם אין תירוץ.

להלן תשובת כ"ק אדמו"ר:

בני מנחם מעלה ש"ה - ת"א
הגאון באוריסאון - העיני ע'
המבאר בשאלת ביצת פ"מ
ש"ה ה' ה"ה אפ"ו בביצת
אפ"ו, הי"ו אפ"ו מצות ה'
א"ו

כמה סוסה יג"א - משה ה' ע"מ
מצות (מצות יוסף) אפ"ו ב"ו
(ביצת)

א"ו א"ו
המבאר, פ"ה אפ"ו
ש"ה אפ"ו: צ"ה א"ו
ע"ה (א"ה) אפ"ו אפ"ו
ע"ה א"ו

א"ו א"ו א"ו א"ו א"ו
(א"ו א"ו) א"ו א"ו א"ו
(א"ו א"ו) א"ו א"ו א"ו
ע"ה א"ו א"ו א"ו א"ו

פענוח הכתי"ק:

"אינו שייך להשיחה, כ"א לפשוטו ש"מ [של מקרא] שמפורש: דבר נא ובפרש"י: הזהירם ע"כ (יא, ב). ובתו"ש [ובתורה שלמה] (שמות ג ס"ק רמא) ממכדרשב"י [ממכילתא דרשב"י]: עשה ולת.

למצוא ספרו דהרב סאויצקי שי' (על שקלים?) שבהקדמתו מדבר (כעין) עדהנ"ל והי' אז בדעתי להעיר על זה, ואולי בא גם בכתב"

וביאור הענין:

בתשובה ישנם ב' חלקים:

(א) אין הקושיא על השיחה אלא על פשוטו של מקרא, דמפורש ברש"י עה"פ (בא יא, ב) "דבר נא באזני העם" - "הזהירם על כך", שמשמעו ציווי.

וכן מובא בתורה שלמה שמות ג' ס"ק רמא (ממכילתא דרשב"י) עה"פ (שמות ג, כא) " והיה כי תלכון לא תלכו ריקם" שזהו מצות לא תעשה. ובס"ק רמג עה"פ (שם כב) "ושאלה אשה" שזה מצוות עשה.

[ממכילתא דרשב"י הוא בפרק יב פסוק לו "יכול משה ואהרן שהיו עסוקין במצוה לא נטלו מביזת מצרים? ת"ל "והיה כי תלכון לא תלכו ריקם", איפשר משה ואהרן שהיו עוברין על מצות עשה ועל מצות לא תעשה? ת"ל גם האישי משה וגו'"]

וא"כ קשה על הנ"ל מהגמ' בסוטה שמשמע שאין זה מצוה.

(ב) וליישב הסתירה מציין הרבי מ"מ להקדמה של "ספרו דהרב סאויצקי שי"י", ששם בהקדמתו לספרו "מים אדירים" (נדפס לראשונה בתשי"א) כתב וז"ל:

"בסוטה י"ג ע"א איתא בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבנו שכל ישראל כולן נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצות שנאמר חכם לב יקח מצות. וברש"י שם נתעסקו בביזה של מצרים. . רואים אנו לימוד גדול דאף דגם העסק בביזה הי' מצוה. . מ"מ לא אמרו על ישראל בא וראה כמה חביבות מצות על ישראל אף דגם מה שנתעסקו בביזה הי' על פי ציווי השם.

"וידוע מה שכתב באהל יעקב פ' תצוה, דיש במצות התורה אשר קצתם בלתי ערבים על עושיהם ואדרבא עוד כמשא כבד יכבדו ממנו כמו מצות הצום ביוהכ"פ וכדומה מהענינים המתנגדים אל טבע האנושי ויש שיהי' בהם בחינת שניהם ערב ומועיל. ערב מחמת מתיקותן, ומועיל מחמת קיום מצות השם. כמו מצות עונג שבת ויו"ט יש מקיימין אותה

מחמת חשקת התענוג, אבל באמת החסידים ואנשי מעשה אינם עושים כי אם מחמת מצות השם לא לכוונת שום תענוג. וכבר ידוע כי המצוה אשר עשייתה מתנגדת אל יצרי לבו כמו מצות הצום וכדומה הנה לבעבור אשר המעשה כבדה עליו לעשותה, א"כ ודאי שהוא עושה אותה למען קיים מצות ה' לא כן להתענג על ה' ביום השבת בעבור שהמעשה קלה מאד כי בעסקו בה גם שני היצרים כאחד נפגשו א"כ איה איפה יבחן עונג זה לשם מי הוא אם לענג את השבת וכל ערבות המאכלים מורגש לו מפאת יצרו הטוב הממתיק אותם בפיו או שכוונתו לענג א"ע במטעמים אשר אהב וע"כ זהו הגדולה שבנסיונות שטוב התענוג לא יפסיד כוונת המצווה. בלתי האדם אשר חלק לו בבינה אף חכמתו עמדה לו למאוס בתענוגים כל הימים וכל מתוק מר לו. נמצא דלהאדם השלם יש נסיון יותר גדול בקיום מצות ביזה מקיום מצות קבורת יוסף. וא"כ מדוע באמת לא קיים משה רבנו מצות ביזה? ועוד למה לא אמרו על ישראל שעסקו במצות ביזה בא וראה כמה חביבין מצות על ישראל שהיא אדרבה הגדולה שבנסיונות?

"ונראה דהנה במצוה שיש בה גם חשקות התענוג נמצא דהלבוש אינו של מצוה רק הפנים דהיינו מחשבתו וכונתו הפנימית מכריע את הכף לצד המצוה לא כן במצוה אשר עשייתה מתנגדת אל יצרי לבו א"כ גם הלבוש החיצון הוא של מצוה.

"והנה כשנפגשים השנים מצוה שיש בה הנאה גופנית ומצוה שעשייתה מתנגדת אל יצרו איזו מהשנים חשובה הגדולה, זה למדנו ממשה רבנו שנתעסק בקבורת יוסף ולא במצות ביזה, דמצוה שעשייתה אין בה תענוג גופני היא הגדולה, וכשהמצוה שיש בה תענוג הגוף אפשר שתיעשה ע"י אחרים צריך לפלס ולעשות הגדולה דהיינו המצוה שאין בעשייתה עונג לגוף. ואף שהמצוה שיש בה הנאת הגוף היא הגדולה שבנסיונות שטוב התענוג לא יפסיד כונת המצוה, מ"מ מצוה שאין בה הנאת הגוף חשובה הגדולה יותר, וכמו שנתבאר דמצוה שיש בה הנאת הגוף לבושה החיצון אינה של מצוה, ובוחר לבות הוא יודע אם לעקל או לעקלקלות (סנהדרין כ"ו) אבל המצוה שאין בה הנאת הגוף לבוש החיצון של המצוה ג"כ מצוה, ולכן אמרו על משה רבנו בא וראה כמה חביבין מצות על משה רבנו משום דעשה מצוה הגדולה ושקל ועיין לעשות הגדולה בשעה שכל ישראל קיימו הקטנה שבמצות. עכ"ל.

ההוסיף ע"ז כ"ק אדמו"ר: "והי' אז³ בדעתי להעיר על זה, ואולי בא גם בכתב".

3. לכאוי הכוונה ב"אז", לזמן אמירת השיחה. וצע"ק מהו "ואולי בא גם בכתב".

לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ

הרה"ח ר' ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר

הרה"ח ר' שניאור זלמן שיחי' מושקוביץ

הרה"ח ר' אליהו צבי שיחי' בלויא

להצלחה רבה ומופלגה בעבודה"ק



לזכות

חברי ההנהלה הגשמית דישיבתנו הק'

מנכ"ל המוסדות

הרב לוי יצחק שיחי' הבלין

ומנהל הישיבה גדולה

הרב לוי יצחק שיחי' גרונר

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

לע"נ הרב מרדכי שמואל בן הרב משה ע"ה

אשכנזי



לע"נ הרה"ת מנחם מענדל בן הרה"ת יהושע זעליק הכהן ע"ה

ומרת גאלדא בת הרה"ת מרדכי ירחמיאל חיים לימא ע"ה

אהרונוב



לחיוזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מוקדש ע"י ולזכות לוי יצחק בן חנה מרים גוטפלאט



לע"נ ריבה בת פנחס שמעון ע"ה

נלב"ע י"ז טבת תשפ"ב



לזכות ר' שמואל זוגתו גיטל לייבער

להצלחה רבה בגו"ר ואריכות ימים ושנים טובות

לזכות כלל יהודי אוקראינה

שיוכלו לעבוד את ה' מתוך מנוחת הנפש והגוף, והרחבה
בגשמיות ורוחניות, ללא כל דאגות וטרדות
מוקדש ע"י ולזכות תלמידי התמימים ממדינת אוקראינה -
מקום הולדתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לע"נ הרה"ח ישעי' זוסיא בן אברהם דוד ע"ה ווילהעלם

נלב"ע ד' שבט תשפ"ב



לע"נ ר' עמוס בן ישועה ע"ה שמעוני

נלב"ע ל' אדר ראשון תשע"א



לע"נ משה יהודה ע"ה בן נפתלי צבי הי"ד

לאה בלומא ע"ה בת ראובן הי"ד

אברהם ע"ה בן יואל הי"ד

דבורה בת מנחם מאניס ע"ה

לע"נ שלמה בן יצחק

נלב"ע ה' תמוז תשע"ג

הוקדש ע"י נכדו הת' אליהו אברהם שיחי' שטיינברג



לע"נ שמעון בן פסח ע"ה

נלב"ע כ"ב שבט תשפ"ב



לזכות אברהם בן עליזה

לע"נ זוגתו מסעודה שרית בת מאיר ע"ה

לזכות משה בן חנה וזוגתו פייגא חנה בת גיטל רות

לזכות מנחם מענדל בן פייגא חנה וזוגתו חיה רבקה בת

מסעודה שרית

לזכות רפאל שלמה רחמים בן חיה רבקה



הוקדש ע"י נכדם יהודה לייב בן חיה רבקה

לע"נ

יהודית בת מאיר

חנה טויבא בת מנחם מענדל

ישראל משה בן יחיאל

מוסיא בת גרשון יעקב

פרץ בן שמואל

יחיאל בן ישעיהו

אסתר בת מאיר



לזכות

גרשון יעקב בן מוסיא

נחמה בת חנה טויבא

ברזין

לזכות

יוסף יצחק בן שרה חנה
אסתר בת חיה עטיל ביילא



לזכות

ישראל משה בן נחמה
מירה בת אסתר
אוריה בן מירה
נעמה חיה בת מירה
מוסיא אילה בת מירה
פרץ נתנאל בן מירה

מוקדש לזכות תלמידי התמימים דשיעור ב' אשר מקיימים בגופם
ובנפשם מאמר המשנה "הוי גולה למקום תורה", ובאו לישבתנו מעבר
לים. יה"ר שיצליחו בלימודם בתורת הנגלה והחסידות, מתוך הרחבת
הדעת ומנוחת הנפש, ויהיו 'נרות להאיר' בכל סביבתם.

הת' חיים יהודה שיחי' שאנאוויטש

הת' משה שיחי' צוויבל

הת' יעקב שאול שיחי' הלוי
ווינפעלד

הת' מרדכי שיחי' שוסטערמאן

הת' יוסף יצחק שיחי' ניו

הת' דובער שיחי' שטערנגלאנץ

הת' זאב וואלף שיחי' ציפרים

הת' שלום דובער שיחי' וילהלם

הת' שניאור זלמן שיחי' זבולון

הת' יוסף מאיר שיחי' זייצב

הת' אליהו שיחי' פלדמן

הת' לוי שיחי' ברעם

הת' מנחם מענדל שיחי' כפוף

הת' לוי יצחק שיחי' צרפתי

הת' מנחם מענדל שיחי' זרביב

הת' משה יהודה אליהו שיחי' הכהן

ראזענפעלד

הת' ישראל שיחי' ווערניק

הת' בן ציון שיחי' וואלאוויק

הת' שמואל שיחי' ווילענקין

הת' מענדל יאיר שיחי' מעטוף

הת' משה שיחי' יפה

הת' מנחם מענדל שיחי' פדר

הת' שניאור שיחי' קורבסקי

הת' מנחם מענדל שיחי'

ווערטהיימר

הת' מנחם מענדל שיחי' גרינוואלד

הת' מנחם מענדל שיחי' פוקס

הת' שניאור זלמן הלוי שיחי' סמיט

הת' מאיר שלמה שיחי' שטיפל

הת' יוסף יצחק הלוי שיחי' פישער

הת' יחיאל הלוי שיחי' פישער

מוקדש לזכות תלמידי התמימים דשיעור ג'

הת' שמעון שיח' נמירובסקי	הת' יוסף שיח' וייספיש	הת' מנחם מענדל שיח' אדרי
הת' יהודה אריה לייב שיח' סגל	הת' אליעזר דוד שיח' זוהר	הת' יוסף יצחק שיח' אוסטורובסקי
הת' מנחם מענדל שיח' סודרי	הת' יוסף יצחק שיח' זכותא	הת' שלום דובער שיח' אורנשטיין
הת' אליהו שיח' סטמבלר	הת' מנחם מענדל שיח' חסקי	הת' ברוך אריה שיח' איזנבך
הת' שמואל שיח' סלונים	הת' אליהו ישראל בצלאל שיח' חרנובסקי	הת' יעקב מאיר שיח' איזנבך
הת' יצחק שלמה סלים פישל שיח' פוסטרנק	הת' מאיר יהודה שיח' חרסונסקי	הת' דוד משה שיח' אחרר
הת' מרדכי שיח' פייגלשטוק	הת' שלום דב שיח' טולידנו	הת' שמואל ישראל שיח' ארפי
הת' שניאור זלמן שיח' פלמן	הת' מנחם מענדל שיח' טרבניק	הת' שמואל שיח' באקמן
הת' משה דוד שיח' פרידקיס	הת' נתן אליהו מנחם שיח' יודקביץ	הת' אברהם שיח' בוגוסלבסקי
הת' מנחם מענדל שיח' קאפ	הת' יהודה אריה לייב שיח' ישראלי	הת' ישראל שיח' בורטניק
הת' לוי יצחק שיח' קורץ	הת' אברהם צבי שיח' כהן	הת' יוסף יצחק שיח' בלוי
הת' יוסף שיח' קטורוח	הת' לוי יצחק שיח' כהן	הת' שמואל שיח' ברדה
הת' מנחם מענדל שיח' קלרמן	הת' חונא חיים שיח' כהנא	הת' ישראל שיח' ברוק
הת' לוי יצחק שיח' קניג	הת' ישראל חיים שיח' כלאב	הת' מנחם דב שיח' ברוין
הת' לוי חיים שיח' קפרוב	הת' נחום שיח' לבקובסקי	הת' שמואל יעקב שיח' ברקוביץ
הת' אוריאל מאיר שיח' רבינו	הת' ישראל שיח' לוי	הת' דוד אריה לייב שיח' גודשמיט
הת' אברהם שיח' רבינוביץ	הת' מנחם מענדל שיח' לוריא	הת' צבי משה שיח' גוטמר
הת' שניאור זלמן שיח' ריבקיין	הת' ישראל שיח' לי	הת' יהודה לייב שיח' גלבשטיין
הת' יוסף שיח' שחר	הת' מרדכי חיים שיח' לינג	הת' שלום שיח' גלבשטיין
הת' אליהו אברהם שיח' שטיינברג	הת' מנחם מענדל שיח' ליפש	הת' שלום דובער שיח' גרינבלאט
הת' מנחם מענדל שיח' שיינר	הת' אורי עורא שיח' ליפש	הת' יוסף יצחק שיח' גרינפלד
הת' אברהם חיים שיח' שיינר	הת' פינחס מנחם מענדל שיח' לנדאו	הת' ראובן מרדכי שיח' דערקאטש
הת' יצחק אלחנן שיח' שף	הת' אלעזר משה שיח' מיערס	הת' לוי שיח' חורביץ
הת' שמעון שיח' שץ	הת' מנחם מענדל שיח' מישולובין	הת' יעקב שיח' הלפין
הת' יוסף יצחק שיח' תקתוק	הת' מנחם מענדל שיח' משי זרב	הת' מנחם מענדל שיח' הריטמן
	הת' מנחם מענדל שיח' נוב	הת' שלום דובער שיח' וולקוב

מוקדש
לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו



ולז"נ
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע